



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى الله عليه وسلم

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

كشفاً حجب الغواية في تقوى الكفاية



المؤلف

آية الله العظمى السيد محمد مهدي الموسوي آل طه

المعد

السيد محمد كاظم الموسوي آل طه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كشف حجب الغواية في توضيح الكفاية

كاتب:

السيد محمد كاظم الموسوي آل طيب

نشرت في الطباعة:

مؤلف

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
7	كشف حجب الغواية في توضيح الكفاية المجلد 2
7	اشارة
7	اشارة
12	المقصد الثاني: في النواهي
12	الفصل الاول: في مادة النهي وصبغته
17	الفصل في اجتماع الامر و النهي و فيه امور:
148	الفصل الثالث: ان النهي عن الشيء هل يقتضي فساده ام لا؟ و فيه امور:
192	المقصد الثالث: في المفاهيم
192	مقدمة
196	فصل:
259	فصل:
270	فصل:
282	فصل:
299	فصل:
301	المقصد الرابع: في العام والخاص
301	فصل:
310	فصل:
314	فصل:
319	فصل:
331	فصل:
351	فصل:
358	فصل:

372	فصل:
378	فصل:
384	فصل:
387	فصل:
390	فصل:
396	فصل:
414	المقصد الخامس: في المطلق والمقيد والمجمل والمبين
414	فصل: في المطلق والمقيد
431	فصل:
442	فصل:
453	فصل: في المجمل والمبين
459	مصادر الكتاب
463	المحتويات
472	تعريف مركز

كشف حجب الغواية في توضيح الكفاية المجلد 2

إشارة

كشف حجب الغواية في توضيح الكفاية

الجزء الثاني

مؤلف آيت الله العظمي السيد محمد مهدي الموسوي آل طيّب رحمه الله

إعداد السيد محمد كاظم الموسوي آل طيّب

ص: 1

إشارة

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ص: 3

فصل: الظاهر أن النهي بمادته وصيغته [1] في الدلالة علي الطلب مثل الامر

[1] أقول: النهي كالأمر في انه بمادته وصيغته يدل علي الطلب كما يدلّ عليه الأمر فان مادّة النهي وقول المولي نهيتك عن كذا تدلّ علي طلب العدم منه كما ان قوله أمرك بكذا يدلّ علي طلب الوجود منه وكذلك صيغتها فان قوله لا تفعل كذا يدل علي طلب العدم كما ان قوله افعل كذا يدلّ علي طلب الوجود وإنّما الفرق بينهما أنّ النهي مادّة وصيغة حقيقة في طلب العدم والأمر مادة وصيغة حقيقة في طلب الوجود نعم النهي يختصّ بخلاف فيه ليس ذلك الخلاف والنزاع في الأمر وهو ان متعلّق الطلب في النهي هل هو الكف أو مجرد الترك وان لا يفعل والفرق بينهما ان الأوّل فعل قلبي صادر من فاعله كسائر الأفعال التي تصدر من فاعلها تارة بالجارحة وأخري بالقلب فان الأفعال القلبيةّ أيضاً أفعال الجوارح والثاني صرف الترك والعدم المضاد مع الفعل جارحياً كان أو قلبياً وبعبارة أخري الكف منع العضلات من التحريك نحو الفعل المرغوب إليه والتحمل عن الاشتغال بما يرغب النفس فيه والترك أمر حاصل مع غفلة التارك وعدم توجهه نحو المتروك بوجهه ومن قال أنّ متعلّق النهي الكف لا الترك استدللّ بعدم جواز تعلّق التكليف به إذ هو أمر حاصل أزلي لا يحتاج حصوله إلي محصل ولا فاعل وقهري ليس تحت قدرة الفاعل ولا اختياره ومعلوم أنّ التكليف بغير المقدور وما هو حاصل قبيح ومحال فكيف يمكن أن يكون المراد من النهي صرف الترك الحاصل قبل صدوره من الناهي.

وجوابه أنّ الترك أيضاً مقدور كالفعل ولو لم يكن الترك مقدوراً لما كان الفعل مقدوراً أيضاً فإن معني القدرة تساوي طرفي الفعل والترك بالنسبة إلى الفاعل بأنه إن أراد الفعل فيفعل وإن أراد الترك فيتترك والترك الأولي الحاصل قبل النهي إنّما صرف العدم المطلق الذي لا ربط له بالفاعل أصلاً وأمّا الترك الذي بمعني العدم المضاف المعبر عنه باستمرار الترك وإبقائه علي حاله وعدم هدم أساسه وبنائه وتبديله بالوجود الذي هو الفيض والنور فهو للفاعل مقدور وحاله حال سائر الأفعال الصادرة من الفاعلين، وعلي كلّ حال فقد اعترض الشارح في المقام علي المصنّف بأن حصر الفرق بين الأمر والنهي بأن النهي يكون محلاً للخلاف من حيث أنّ المطلوب به الترك أو الكف وليس في الأمر مثل ذلك الخلاف غير صحيح وكما أنّ النهي مختص بذلك الخلاف كذلك يختص بشيء آخر وهو اشتراط تنجزه علي المكلف فعلاً بشرط خامس مضافاً إلي الشروط الأربعة التي تشترط في كلّ تكليف وهي البلوغ والعقل والقدرة والاختيار وهو تحقّق مقتضي الفعل من حيث نفسه بحسب الخارج وميل النفس، ضرورة أنّ الترك مع عدم تحقّق مقتضي الفعل حاصل بنفسه فيكون طلبه طلباً للحاصل ومنه أن يكون الفعل محلاً لابتناء المكلف قال ولذا كان أغلب الواجبات في الكتاب والسنة بلفظ الأمر مادة وصيغة وأغلب المحرّمات بلفظ التحريم لا النهي إلا فيما كان محلاً لابتناء مع تحقّق مقتضي الفعل لدي المخاطبين في وقت الخطاب كـ «وَلَا تُكْرَهُوا فَتْيَاتِكُمْ عَلَي الْبِغَاءِ إِنِ ارْزَدْنَ تَحْصُنَا» (1) و «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ

ص: 7

.....
سَلَفَ (1) و « وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ » (2) وغير ذلك.

أقول: الحق ان ما جعله الشارع من خصائص النهي لا يختص به إذ كما ان النهي لا يصح إلا فيما كان المقتضي للفعل محققاً كان كون الفعل فعلاً محلاً للابتلاء كذلك لا يصح الأمر في عكسه بأن كان المقتضي للفعل موجوداً والمانع مفقوداً وأجزاء العلة مجتمعة وكان المكلف طالباً له بحسب ميل نفسه فإن الأمر في مثل تلك الصورة غلط ولغو ولا يترتب عليه أثر أصلاً كما ان النهي أيضاً كذلك.

فان قلت: الواجبات والأمر المأمور بها ليست ممّا ترغب إليها النفس وكان المكلف طالباً لها من حيث ذاتها بل الأمر بالعكس فإن المنهيات غالباً تميل إليها الطباع والأمر المأمور بها ممّا تنفر عنه الطباع ولذا ورد في كلام أمير المؤمنين عليه السلام « الجنة حفت بالمكاره والنار حفت بالمشتهيات » (3) فإن الأمور الرذيلة غالباً تناسب شهوة الانسان والأمور الحسنة ممّا لا يلائمها فما ذكر في النهي من الخصيصة المذكورة غير جارية في الأمر.

أقول: يكفي في هدم أساس الاختصاص مجرد الفرض والامكان، والمقصود من الفرق بين الأمر والنهي ليس الأفراد والأوامر الخارجيّة الصادرة من أمرها في الشريعة كذلك والنواهي أيضاً بل المراد طبيعة الأمر وطبيعة النهي وإذا كان المراد منهما الطبيعة فلا وجه لتخصيص النهي بما ذكر مع أنّه جار في طبيعة الأمر أيضاً.

ص: 8

1- النساء: 22.

2- البقرة: 188.

3- اعلام الدين في صفات المؤمنين: 105.

بمادته وصيغته، غير أن متعلق الطلب في أحدهما الوجود، وفي الآخر العدم، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلاً، نعم يختص النهي بخلاف، وهو: إن متعلق الطلب فيه، هل هو الكف، أو مجرد الترك وأن لا يفعل؟ والظاهر هو الثاني، وتوهم أن الترك ومجرد أن لا- يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصح أن يتعلق به البعث والطلب، فاسد، فإن الترك أيضا يكون مقدورا، وإلا لما كان الفعل مقدورا وصادرا بالارادة والاختيار، وكون العدم الازلي لا بالاختيار، لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلا للتكليف.

ثم إنه لا دلالة لصيغته علي الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الامر [1]

[1] أقول: النهي كالأمر في عدم الدلالة علي الدوام والتكرار بحسب اللفظ إلا أنه إذا كان متعلق النهي الطبيعة المطلقة الغير المقيّدة بزمان أو حال يحكم العقل بوجوب ترك جميع الأفراد وانه لا يحصل الامثال إلا بتركها وهذا لا دخل بدلالة اللفظ بل لما تعلق النهي بالطبيعة المطلقة ومعلوم أنّ الطبيعة تحصل بحصول فرد واحد منها فاذا أتى بفرد واحد لم يكن تاركاً للطبيعة بل موجداً لها فيحصل مخالفة النهي لذلك وهذا بخلاف الأمر بل الأمر في الأمر بالعكس اذ الطبيعة المطلقة المفروض صيرورتها مأمورة بها تحصل بحصول فرد واحد منها ولا فرق فيما ذكر في النهي من حكم العقل بوجوب ترك جميع الأفراد لحصول الامثال من المكلف بين أن يكون الأفراد دفعية أو تدريجية فان الترك للطبيعة لا- يحصل في الصورتين إلا بترك جميع الأفراد والحاصل أنّه لا ينبغي أن يتوهم أنّ النهي يكون دالاً علي التكرار ولو لم يكن الأمر دالاً عليه اذ استلزام القضيّة العقلية لأمر غير دلالة اللفظ علي ذلك الأمر.

وإن كان قضيتهما عقلاً تختلف ولو مع وحدة متعلقهما، بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدتها تعلق بها الأمر مرة والنهي أخري، ضرورة أن وجودها يكون بوجود فرد واحد، وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع، كما لا يخفي.

ومن ذلك يظهر أن الدوام والاستمرار، إنما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال، فإنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة، إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدرجية.

ثم أنه لا يخفي أنه لا دلالة للنهي إذا خولف وأتي المكلف ببعض الأفراد من الطبيعة المنهي عنها علي إرادة المولي للترك لسائر الأفراد أو عدم إرادته وإن المولي بعد حصول المخالفة وإتيان العبد ببعض الأفراد المنهي عنها يريد ترك سائر الأفراد أو لا يريد بل لا بد له من دلالة أخري غير النهي الوارد فإن ذلك النهي الوارد أولاً لا دلالة له علي شيء منهما نعم لو كان له إطلاق من تلك الجهة كان يدل النهي علي طلب ترك الطبيعة أو اتيا ببعضها ومخالفاً لما كلف به فحينئذ يكون إطلاق النهي دالاً علي طلب ترك سائر الأفراد بعد الاتيان ببعضها ولا يكفي في ذلك أيضاً إطلاق النهي من سائر الجهات لأن الإطلاق من الجهة الأخرى غير الجهة التي تكون محتاجة إلي دال عليحدة لا يؤثر في ثبوت ذلك الدال ولا بعد في أن يكون اللفظ مجملاً من جهة ومطلقاً من أخري والإطلاق من جهة لا يلزم الإطلاق من الجهة الأخرى والإطلاق من جهة لا أثر له في الجهات الأخر كما لا يخفي.

وبالجملمة قضية النهي، ليس إلا- ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له، كانت مقيدة أو مطلقة، وقضية تركها عقلاً، إنما هو ترك جميع أفرادها.

ثم إنه لا دلالة للنهي علي إرادة الترك لو خولف، أو عدم إرادته، بل لابد في تعيين ذلك من دلالة، ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات، فتدبر جيداً.

الفصل في اجتماع الامر و النهي و فيه امور:

فصل: « الاختلاف في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد » .

اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد وامتناعه علي أقوال: ثالثها: جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً، [1] وقبل الخوض في المقصود يقدم أمور:

[1] أقول: يعني ان أولها جواز مطلقاً والثاني عدم جوازه مطلقاً قال وقبل الخوض في المقصود يقدم أمور: الأول: أقول: بيانه ان مرادهم من الواحد الذي أخذوه في عنوان البحث مطلق الشيء الذي اجتمع فيه جهتان وعنوانان بأحدهما كان مورداً للأمر وداخلاً تحت العنوان المأمور به وبالأخر للنهي وداخلاً تحت عنوان المنهي عنه كالحركة والسكون الواقعيين من المصلي في المكان المغصوب فان الحركة الواقعة منه أمر واحد لا تعدد فيه وصار مجمعاً لعنوانين وإن كانت من جهة صدقها علي أفرادها الخارجية كلياً في مقابل الجزئي الذي لا يصدق علي كثيرين وكذلك السكون أيضاً وبعبارة أخرى المراد بالواحد ما في مقابل المتعدد ولو كان كلياً لا خصوص الواحد الشخصي المساوق للجزئي في مقابل الكلي المقول علي كثيرين وأخذ في عنوان البحث إنما يكون لا-خارج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي في الخارج ولم يجتمعا في الوجود الخارجي فإن النزاع غير جار فيه

.....
ولو اجتمعهما واحد مفهوماً كالسجود لله والصنم مثلاً فإنَّهما وإن كانا مجتمعين في مفهوم السجود ولكن لما لم يكن اجتماع لهما في الوجود الخارجي كانا خارجين عن البحث وليس المقصود من الواحد اخراج الواحد الجنسي أو النوعي بأن كان البحث منحصرًا في الواحد الشخصي كما زعمه بعض فان منهم من قال بأن المراد من الواحد اخراج الواحد الجنسي والنوعي ومثل بالحركة والسكون قال: وأنَّهما خارجان عن محلّ النزاع لعدم كون أحدهما واحداً شخصياً.

واستشكل الشارح علي المصنّف بأنّ الظاهر ان مراد الممثل بالمثال المذكور وقوله بخروج مثل الحركة والسكون الكليين عن المعنويين بالصلوتية والغصبيّة عن محلّ النزاع عين ما ذكره المصنّف وكان المصنّف اشتبه عليه مراد ذلك القائل من جهة تمثيله بالمثال المذكور اذ غرضه انّ المراد من الواحد المأخوذ في عنوان البحث هو مجمع العنوانين ولو كان كلياً لا- الواحد الجنسي أو النوعي المندرج تحته الطبيعتان المتعلّقتان للأمر والنهي كالسجودين مثلاً فأرادوا بالواحد ما كان تحت الكليين والعنوانين سواء كان في نفسه كلياً وتحتّه أفراد ومصاديق أو جزئياً مقولاً- علي كثيرين لا- ما كان الكليان تحته مثل الحركة والسكون المندرج تحتهما الحركتان والسكونان المعنويان بالصلوة والغصب فان تلك الحركة والسكون كالسجودين أيضاً خارجان عن محلّ البحث وما يكون داخلاً في البحث الحركة والسكون المندرجان تحت العنوانين غاية الأمر ما مثل به القائل ان ذكر الواحد لاخراج الواحد الجنسي والنوعي الغير البعيد أن يكون مراده فيما إذا لم يكن في

.....

الخارج مجمعاً للعنوانين وفي الخارج ومقام الوجود كما في السجودين ليس كمثال السجود الذي لا يكون لفرديه اجتماع في الوجود ولا بأس بذلك إذا كان الملحوظ تلك الحيثية الملحوظة في الوحدة المفهومية الجنسية أو النوعية (1) كما في السجودين وبعبارة أخرى مقصوده من اخراج الواحد الجنسي أو النوعي ليس مطلق ذلك الواحد بل إذا لم يكن وحدة وجودي في البين أصلاً كمثال السجودين أو كان ولكن لم تلاحظ بتلك الحيثية بل تلاحظ من حيث الوحدة المفهومية كما في مثال الحركة والسكون الممكن ملاحظة الحيثين فيهما والحاصل ان ما جمع فيه الأمر والنهي وكان متعلقاً لهما تارة تثبت فيه الوحدة الخارجية فقط لا المفهومية الجنسية أو النوعية كالحركة والسكون المعنويين بالصلوة والغصب فان مفهوم الصلوتية والغصبية متباينان كمال التباين والوحدة الثابتة إنما تكون في الوجود الخارجي فقط وأخرى تثبت الوحدة المفهومية والجنسية أو النوعية فقط فيهما من دون ثبوت وحدة خارجية ووجودية أصلاً كالسجود لله والصنم فإن الوحدة المفهومية فيهما ثابتة لصدق عنوان السجود عليهما ولا يثبت اتحاد خارجي ووجودي فيهما أصلاً وثالثة تثبت الوحدة المفهومية والخارجية الوجودية فيهما باعتبارين كالحركة والسكون المطلق فأنهما اذا لوحظا مجردين عن عنوان الغصبية والصلوتية يثبت في حقهما اتحاد مفهومي فقط لا وجودي وان لوحظا مع عنوان الصلوتية والغصبية يثبت لهما اتحاد وجودي وخارجي

ص: 13

1- الهداية في شرح الكفاية: 310 - 311.

الأول: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجا تحت عنوانين، بأحدهما كان موردا للأمر، وبالأخر للنهي، وإن كان كلياً مقولاً علي كثيرين، كالصلاة في المغصوب، وإنما ذكر لأخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً، ولو جمعتهما واحد مفهوماً، كالسجود لله تعالى، والسجود للصنم مثلاً، لا لأخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة والسكون الكليين المعنويين بالصلاتية والغصبية.

لا- مفهومي والشارح وجه كلام القائل بأن المراد من الواحد اخراج الواحد الجنسي أو النوعي بأن مقصوده اخراجه من حيث عدم ثبوت الوحدة الخارجي والوجودي ولا ينافي هذا دخول المثال الذي ذكره من حيث ثبوتها فيه باعتبار آخر.

أقول: ما أفاده الشارح في توجيه كلام القائل المذكور وإن كان حسناً في نفسه ولكنه بعيد إذ لو كان ذلك القائل متفطناً لتلك الدققة التي أشار إليها الشارح لكان الأنسب أن يمثل بمثال السجودين فإنّ الأجمعيّة والأشمليّة وإن كانت موجبة للمزية والأفضليّة في بعض المقامات إلا- ان في بعض المقامات الأخر يكون الأمر بالعكس فان من كان في مقام توضيح المطلب وبيان فوائد القيود التي أخذت في موضوع البحث لا بدّ وأن يكون بيانه أوفر وأفيد للانتباه وواضحاً مصفياً ممّا يوجب الخلط والاشتباه فلا يبعد أن يكون توجيه المذكور من الشارح ممّا لم يدخل في قصد القائل المذكور أبداً وكان فكره بعيداً بمراحل عن الأمر المزبور والله العالم بحقائق الأمور.

الثاني: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة، هو أن الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل، هي أن [1] تعدد الوجه والعنوان

[1] أقول: قد مرّ من المصنّف في أوّل الكتاب ان تمايز العلوم بتمايز الأغراض الداعية إلي تدوينها كما ان تمايز المسائل بتمايز الجهة المبحوث عنها فيها والفرق بين هذه المسئلة ومسئلة النهي في العبادات هو ان الجهة المبحوث عنها في هذه المسئلة هي ان تعدد الوجه والعنوان في الأمر الواحد هل يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهي بحيث يرتفع غائلة استحالة اجتماعهما في أمر واحد إذا كان الوجه والعنوان واحداً أو لا- يوجبه بل يكون حال الاجتماع في الواحد مع تعدّد الوجه والعنوان كالاتحاد مع كون الوجه أيضاً واحداً ففي الحقيقة يرجع النزاع إلي أنّه هل يسري كلّ من الأمر والنهي إلي متعلّق الآخر لاتّحاد متعلّقتهما وجوداً وفي الخارج بأن كان المأمور به عين المنهي عنه وبالعكس ولو مع تعدّد وجههما وعنوانهما أو لا يسري كلّ إلي متعلّق الآخر لتعدّد العنوان والوجه ولو كان الوجود متّحداً وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنه في مسئلة النهي في العبادات فان جهة البحث فيها هي ان النهي في العبادة هل يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجّه إليها أم لا نعم لو قيل بامتناع اجتماع الأمر والنهي في أمر واحد ولو مع تعدّد الوجه والعنوان وترجيح جانب النهي وضمحلّ الأمر في جنبه وكون وجوده كعدمه مع وجود النهي يكون مثل الصلوة في الدار المغصوبة الذي يكون من أمثلة اجتماع الأمر والنهي لورود خطابين مستقلّين من الشارع بالنسبة إلي الصلوة والغصب والامر بالأوّل والنهي عن الثاني غاية الأمر انّ المكلف جمع بينهما في الخارج إذا

ص: 15

.....

صَلِّي فِي الدارِ الْمَغْصُوبَةِ بِسُوءِ اخْتِيَارِهِ مِنْ صَغَرِيَّاتِ مَسْئَلَةِ النَّهْيِ وَمِنْ أَمْثَلَتِهِ أَيْضاً لِصِرُورَةِ الْعِبَادَةِ وَهِيَ الصَّلَاةُ مَثَلاً مِنْهَيّاً عَنْهُ حِينَئِذٍ فَادْنِ يَبْحَثُ عَنْ أَنَّ ذَلِكَ النَّهْيَ الَّذِي تَعَلَّقَ بِهِ هَلْ يُوْجِبُ فُسَادَهُ وَبَطْلَانَهُ أَمْ لَا .

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمَسْئَلَتَيْنِ فِي غَايَةِ الْوَضُوحِ بَعْدَ مَلَا حِظَّةٍ أَنَّ تَمَازِيضَ الْمَسْأَلِ بِتَمَازِيضِ الْجِهَةِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِيهَا كَمَا لَا يَخْفَى وَقَالَ فِي الْفُصُولِ عَلِيِّ مَا حَكِيَ عَنْهُ الْمَصْنُوفُ قَدَسَ سِرُّهُ: ثُمَّ أَعْلَمُ أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمَقَامِ يَعْنِي مَسْئَلَةَ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْمَقَامِ الْمَتَقَدِّمِ يَعْنِي مَسْئَلَةَ النَّهْيِ فِي الْعِبَادَاتِ أَمَّا فِي الْمَعَامَلَاتِ فَظَاهِرٌ، وَجِهَ الظُّهُورِ: أَنَّ الْمَعَامَلَاتِ حَيْثُ لَمْ تَكُنْ دَائِمَةً مُتَعَلِّقَةً لِلْأَمْرِ كَالْعِبَادَاتِ فَمَسْئَلَةُ تَعَلُّقِ النَّهْيِ بِهَا يَغَايِرُ مَسْئَلَةَ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِيهَا إِذْ يَفْرُضُ فِي الْمَسْئَلَةِ الْأُولَى كَوْنُ الْمَعَامَلَةِ مُتَعَلِّقَةً لِلنَّهْيِ مِنْ دُونِ تَعَلُّقِ أَمْرٍ بِهَا فَيَبْحَثُ عَنْ حَالِ تِلْكَ الْمَعَامَلَةِ مِنْ حَيْثُ الصَّحَّةُ وَالْفُسَادُ بِخِلَافِ الْعِبَادَاتِ فَاتَّهَمَتْ حَيْثُ كَانَتْ مُتَعَلِّقَةً لِلْأَمْرِ دَائِمَةً فَلَا يَنْفَكُ تَعَلُّقُ النَّهْيِ بِهَا عَنْ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِهَا وَكَلَّمَا فَرَضَ تَعَلُّقُ النَّهْيِ بِهَا تَكُونُ مُتَعَلِّقَةً لِلْأَمْرِ أَيْضاً فَلِذَا يَكُونُ مَسْئَلَةُ النَّهْيِ فِيهَا عَيْنَ مَسْئَلَةِ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِيهَا وَلَا يَنْفَكُ الْمَسْئَلَةُ الْأُولَى عَنِ الثَّانِيَةِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ وَأَمَّا فِي الْعِبَادَاتِ فَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ النِّزَاعَ هُنَاكَ يَعْنِي فِي مَسْئَلَةِ الْجَمَاعَةِ فِيمَا إِذَا تَعَلَّقَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ بِطَبِيعَتَيْنِ مُتَغَايِرَتَيْنِ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ وَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا مِنَ النِّسْبِ الْأَرْبَعَةَ عُمُومٌ مُطْلَقٌ كَقَوْلِهِ صَلَّى وَلَا تَغْصَبُ وَهَذَا يَعْنِي فِي مَسْئَلَةِ النَّهْيِ عَنِ الْعِبَادَةِ فِيمَا إِذَا اتَّحَدَتَا حَقِيقَةً وَتَغَايِرَتَا بِمَجْرَدِ الْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ أَنَّ تَعَلُّقَ الْأَمْرِ بِالْمَطْلُوقِ وَالنَّهْيِ بِالْمَقْيَدِ كَقَوْلِهِ

.....

لا- تصل في الدار المغصوبة مثلاً وأعترض عليه المصنّف بأن مجرد تعدّد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن اختلاف الجهات ومع ذلك التعدّد لا حاجة أصلاً إلي تعدّد الموضوع اذ قد حَقَّق ومضى ان تمايز المسائل بتمايز الأغراض الداعية إلي البحث فيها بل مع وحدة الموضوع وتعدّد الجهة والغرض الذي يكون داعياً إلي البحث لا بدّ من عقد مسئلتين وفي صورة العكس بأن كان جهة البحث متّحدة والموضوع متعدّداً لا بدّ من عقد مسألة واحدة ويبحث فيها عن هذا الموضوع تارة وذاك الموضوع أخري قال ومن هنا يعني ان من جهة ان مناط تعدّد المسئلة تعدّد الجهة المبحوث عنها ظهر فساد الفرق بأنّ النزاع هنا يعني في بحث الاجتماع جواز الاجتماع عقلاً والمسئلة عقلية وهناك يعني مسألة النهي في العبادات في دلالة النهي لفظاً والمسئلة لفظية فان مجرد ذلك لو لم يكن تعدّد الجهة في البين لا- يوجب إلّا تفصيلاً في المسئلة الواحدة بأن يبحث فيها تارة عن الحكم العقلي وأخري عن الدلالة اللفظية لا عقد مسئلتين مع عدم تعدّد جهة في البين مع أنّه لا يختصّ النزاع في مسألة النهي في العبادات بدلالة اللفظ بل يجري البحث وإن كان النهي عقلياً لا لفظياً كما سيظهر بعد ذلك.

وأورد الشارح علي المصنّف بأنّ الفرق بين المسئلتين واضح وليس وجهه ما ذكره من تعدّد جهة البحث فيهما فقط بل الفرق انّ البحث في مسألة الاجتماع في امكان اجتماع حكّمين تكليفين مولويين مستقلين في شيء واحد ذو عنوانين

.....

وعدمه سواء كان الوجه في إمكان ذلك تعدّد الوجه والعنوان في مجمع عنوان المأمور به والمنهي عنه أو جواز التكليف بالمحال أو عدم كون تضاد الأحكام مانعاً أو حكم العرف بتحقيق الاطاعة والعصيان الكاشف عن تحقّق الحكمين وسواء كان السبب في عدم امكانه تضاد الحكمين وعدم تعدّد المتعلّق بتعدّد العنوانين أو عدم صدق التعدّد بذلك عرفاً وان تعدّد عقلاً أو غير ذلك قال: والحاصل انّ المبحوث عنه في بحث الاجتماع هو نفس امكان اجتماع التكليفين وعلل الاستحالة من توابع البحث لا جهة البحث وهكذا الحال في سائر المسائل فانّ الملحوظ فيها جهة نفس العنوان لا علة الوجود والعدم والبحث في المسئلة الآتية يعني مسئلة النهي في العبادات من جهة الحكم الوضعي وان المنهي عنه يقع فاسداً للنهي عنه أو لا فلو لم يكن للمسئلتين إلا صغري واحدة المبحوث عنه والموضوع فيهما أمراً واحداً لكفي ذلك في عقدهما مسئلتين ألا- تري أنّهم يحررون أولاً- وجوب المتابعة علي المأموم بحسب الحكم التكليفي ويقع الاتّفاق علي وجوبها ثمّ يحرّرون ان تركها مفسد أو غير مفسد ويذهب المشهور إلي عدم الفساد وهذا جار في كلّ مورد قابل لذلك انتهى (1) ما هو الأصل من بيانه واعتراضه علي المصنّف ثمّ فرع علي ما أفاده بطلان ما أفاده المصنّف وطال في بيانه ولم ننقله لطوله واستغناؤه عنه بعد الاطلاع علي الأساس الذي أسّسه.

أقول: ما أفاده قدس سره متين في نفسه وجار في المورد بالنسبة إلي المعاملات كما

ص: 18

1- الهداية في شرح الكفاية: 311.

.....

أفاده صاحب الفصول لا العبادات التي أصل المقصود من البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي فيها وعدم جوازه تعيين صحتها وبطلانها ومعلوم ان عمدة المقصود والملحوظ في مسألة الاجتماع في العبادات هو صحة العبادة المأتي بها في المكان المغصوب مثلاً فليس البحث في تلك المسئلة في العبادات إلا بحثاً عن الحكم الوضعي كما يكون كذلك في مسئلة النهي أيضاً فلا يثبت فرق بين المسئلتين إلا ما أفاده المصنّف من تعدّد الجهة والغرض فيهما وكيف يصحّ أن يقال أنّ البحث في مسئلة الاجتماع في العبادات عن امكان اجتماع حكمين تكليفيين في شيء واحد بخلافه في مسئلة النهي في العبادات حيث أنّ البحث فيها بحث عن الحكم الوضعي مع أنّ الفائدة الأهم والمقصود الأعظم من البحث في تلك المسئلة أي مسئلة الاجتماع تحقّق الصّحة وفساد العبادة التي صارت مجمعاً لعنوان المأمور به والمنهي عنه وأدلة الطرفين القائلين بالجواز والامتناع ينادي بأن المقصود والمنظور في ذلك البحث ليس إلا ما ذكر.

«قوله وعلل الاستحالة من توابع البحث لا جهة البحث»(1).

أقول: ذلك كذلك ولكن الغرض من البحث وجهته ليس جواز اجتماع التكليفيين وامتناعه في العبادات فقط كما يكون كذلك في المعاملات بل إنّما يكون الغرض من البحث في جواز ذلك وعدم تحقّق صحتها وفسادها في مورد الاجتماع اذ أصل المقصود من جواز الاجتماع وعدمه في العبادات تعيين الصّحة

ص: 19

1- الهداية في شرح الكفاية: 311.

في الواحد يوجب تعدد متعلق الامر والنهي، بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد، أو لا يوجبه، بل يكون حاله حاله، فالنزاع في سراية كل من الامر والنهي إلي متعلق الآخر، لاتحاد متعلقيهما وجودا، وعدم سرايته لتعددتهما وجهها، وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الاخرى، فإن البحث فيها في أن النهي في العبادة أو المعاملة يوجب فسادها، بعد الفراغ عن التوجه إليها.

والفساد بخلافه في المعاملات فان جواز الاجتماع وعدمه فيها منظور بالاصالة في بحث الاجتماع في المعاملات وإنما المنظور تعيين صحتها وفسادها في بحث النهي في المعاملة اذ المحقق ان النهي في المعاملة غير مقتض للفساد فاذا تعين في بحث النهي عدم اقتضاء النهي لفساد المعاملة لا وجه للبحث عن صحتها وفسادها في مسألة الاجتماع بخلاف العبادات فان المنهي عنها فاسدة مع وحدة الجهة والعنوان قطعاً لعدم حصول القرية فيها حينئذٍ بوجه ويمكن القول بصحتها مع تعدد الوجه والعنوان فيها فاذا بحث في مسألة الاجتماع عن ان تعدد الوجه والعنوان في مجمع عنوان المأمور به والمنهي عنه في العبادات يكفي في صحتها أم غير كافية لها وإنما المؤثر تعدد المأمور به والمنهي عنه في الخارج وفي الوجود ومجرد تعدد العنوان والاسم والوجه مع وحدة الوجود الخارجي والمسمي والمعنون لا أثر له في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدم سراية الأمر إلي المنهي عنه والنهي إلي المأمور به بأن يكون أحدهما غير الآخر.

نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع، يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة.

فانقدح أن الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح، وأما ما أفاده في الفصول، من الفرق بما هذه عبارته: « ثم اعلم أن الفرق بين المقام والمقام المتقدم، وهو أن الامر والنهي هل يجتمعان في شئ واحد أو لا؟ أما في المعاملات فظاهر، وأما في العبادات، فهو أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة، وإن كان بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد، بأن تعلق الامر بالمطلق، والنهي بالمقيد». انتهى موضع الحاجة، فاسد، فإن مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات، لا يوجب التمايز بين المسائل، ما لم يكن هناك اختلاف الجهات، ومعه لا حاجة أصلا إلي تعددها، بل لا بد من عقد مسألتين، مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها، وعقد مسألة واحدة في صورة العكس، كما لا يخفي.

ومن هنا انقدح أيضا فساد الفرق، بأن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلا، وهناك في دلالة النهي لفظا، فإن مجرد ذلك لو لم يكن تعدد الجهة في البين، لا يوجب إلا تفصيلا في المسألة الواحدة، لا عقد مسألتين، هذا، مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ، كما سيظهر.

الثالث: إنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط، كانت المسألة من المسائل الاصولية، [1] لا- من مبادئها الاحكامية، ولا التصديقية،

[1] أقول: لا يخفي ان جهات مسألة الاجتماع مختلفة وأنها مسألة أصولية من

.....

جهة وكلامية من أخرى وفرعية من ثالثة لأنه قد مرّ غير مرّة أنّ المناط في كون البحث مندرجاً تحت أبحاث العلم ومسئلة من مسائله هو البحث فيها من حيث الغرض الذي دون ذلك العلم لأجل البحث عنه ومعلوم أنّ المقصود من تدوين أصول الفقه بيان طرق استنباط الأحكام الفرعية ومعرفتها فكلّ مسئلة تكون دخيلة في ذلك مندرجة تحت مسائله وإن كان من حيث دخلها في الغرض الذي دون العلم الآخر لأجله داخلاً في ذلك أيضاً وحيث أنّ البحث في مسئلة الاجتماع يفيد في معرفة حكم ما جمع فيه عنوان الأمور به والمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة مثلاً من حيث الصحّة والفساد فان جواز الاجتماع مثبت للصحّة وامتناعه ملازم للفساد فيكون تلك المسئلة من مسائل الأصول بلا شبهة ولا يكون من مبادئها الأحكامية أي المقدمات التي لا بدّ من المعرفة بها قبل الشروع في العلم والمقصود ليطلع علي الاصطلاحات التي جعلت واخترعت في ذلك العلم ولا التصديقية أي المقدمات التي لا بدّ من المعرفة بها قبل الشروع في العلم ليحصل التصديق بقضايا ذلك العلم كأصول مثلاً بالنسبة إلي الفقه الذي يكون من مبادئها التصديقية بل تلك المسئلة داخله في نفس مسائل العلم لما ذكرنا لا أنّها من المسائل الكلامية أدرج في الأصول تبعاً وطرداً للباب ولا من المسائل الفرعية أدرجت في الأصول للمناسبة كمسئلة نفي الضرر في الشريعة التي من المسائل الفرعية لكنّه أدرجت في الأصول للمناسبة لأنه لا وجه للالتزام بالاستطراد والتبعيّة بعد امكان كونها أصلية غير تبعية، نعم مناط كونها مسئلة

ولا من المسائل الكلامية، ولا من المسائل الفرعية، وإن كانت فيها جهاتها، كما لا يخفي، ضرورة أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهة أخرى، يمكن عقدها معها من المسائل، إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الاصول، وإن عقدت كلامية في الكلام، وصح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام، وقد عرفت في أول الكتاب أنه لا ضير في كون مسألة واحدة، يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين، لانطباق جهتين عامتين علي تلك الجهة، كانت بإحدهما من مسائل علم، وبالأخرى من آخر، فتذكر.

الرابع: إنه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه، أن المسألة عقلية، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع [1] فيها بما إذا كان الايجاب والتحریم باللفظ،

كلامية وفرعية أيضاً موجود فيها أمّا الأول فلأن علم الكلام يبحث عن أحوال المبدء والمعاد فاذا قرّر المسئلة هكذا هل يجوز للمكلف والمولي الحكيم أن يأمر بشي ء وينهي عن ذلك الشي ء يكون من المسائل الكلامية والثاني فلائّه علم يبحث فيه عن أفعال المكلفين فاذا قرّرت هكذا إذا أمر المولي بشي ء ونهي عنه هل يجب فعله أو يحرم فيكون من المسائل الفقهيّة الفرعية.

[1] أقول: المقصود من بحث جوز الاجتماع هو أنّه هل يجوز العقل اجتماع الأمر والنهي من المولي سواء كانا لفظية أو غير لفظية كان يثبت وجوب عمل بالاجماع وحرمة آخر أيضاً به والمكلف يجمع بينهما في الوجود ويأتي بعمل مشتمل علي العنوانين المأمور به والمنهي عنه أم لا يجوز ذلك بل يحكم بامتناعه فليس البحث فيه عن خصوص حال الأمر والنهي اللفظين وإنّما عبّر في البحث

كما ربما يوهمه التعبير بالامر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول، إلا أنه لكون الدلالة عليهما غالباً بهما، كما هو أوضح من أن يخفي، وذهاب البعض إلي الجواز عقلاً- والامتناع عرفاً، ليس بمعني دلالة اللفظ، بل بدعوي أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان، وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين، وإلا فلا يكون معني محصلاً للامتناع العرفي، غاية الامر دعوي دلالة اللفظ علي عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبر جيداً.

بالامر والنهي لا الوجوب والحرمة الذي هو ظاهر في الأمر والنهي اللفظي لأنّ الغالب في الدال علي الحكمين الأمر والنهي اللفظي لا لأنّ البحث مختصّ بهما والبحث عن حال اللفظ فقط والمسئلة لفظيّة وذهاب البعض إلي الجواز عقلاً والامتناع عرفاً ليس بمعني دلالة اللفظ علي الامتناع بل بمعني أنّ الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان وبالنظر العرفي المسامحي واحد ذو وجهين وهذا لا دخل له بدلالة اللفظ أصلاً فان المسامحات العرفيّة جارية في كثير من الموارد التي لا- دخل للألفاظ بها وإلا اي وإن لم يكن المقصود ما ذكرنا من الامتناع العرفي وكان المقصود منه الدلالة اللفظيّة لم يكن معني محصّلاً له إذ غاية ما يمكن أن يدّعي بالنسبة إلي الدلالة اللفظيّة من حكم العرف دعوي دلالة اللفظ علي عدم الوقوع بعد اختيار الجواز عقلاً لا امتناع وعدم الامكان عرفاً إذ دلالة لفظ الأمر والنهي كقوله صلّ ولا تغصب مثلاً علي امتناع اجتماع الأمر والنهي لا معني له أصلاً غاية الأمر دلالته علي عدم الوقوع بمعني أنّه لما كان العرف ناظراً بالنظر المسامحي ولا يري المجمع للعنوانين إلا واحداً ذا وجهين يحكم بأنّه وإن كان

.....

الاجتماع جائزاً عقلاً ولكن ليس المجمع ومحلّ التصادق مورداً للاجتماع بأن يكون مأموراً به من جهة ومنهياً عنه من جهة أخرى لعدم شمول المتعلّقين كالصلوة والغصب مثلاً لمورد التعارض والتصادق عرفاً لأنه بالنظر المسامحي واحد فالاجتماع وإن جاز عقلاً إلا أنه غير واقع عرفاً لأنهم لا يرون محلّ التصادق قابلاً للاندرج تحت عنوان مدلولي المتعلّقين.

واستشكل الشارح قدس سره علي المصنّف تارة بأن تفسير الامتناع العرفي بمحض ان ذلك بالنظر المسامحي واحد مع قطع النظر عن اللفظ وحكمه بأن ارادة الدلالة اللفظية من الامتناع لا حاصل له باطل، وجه البطلان ان الحكم المستفاد من دليل العقل لا دخل للعرف به حتّى يقال بامتناع اجتماعهما عرفاً مع الجواز عقلاً إذ ليس العرف مرجعاً في قبال العقل في أمثال ذلك وإنّما يرجع إلي العرف فيما إذا كان الدليل هو اللفظ فيصحّ حينئذٍ التفصيل بين العقل والعرف واخري بأن المراد عدم الدلالة علي الوقوع لا الدلالة علي عدم الوقوع(1) فان مسامحة العرف في أنّهم يرون محلّ التصادق شيئاً واحداً لا شيئين يلازم عدم دلالة لفظ الأمر والنهي علي الوقوع لا دلالتها علي عدم الوقوع فانه بناء علي النظر المسامحي العرفي يكون لفظ الأمر والنهي غير شامل لمحلّ التصادق ويكون محلّ التصادق خارجاً عن مدلوليهما وهذا في معني عدم الدلالة علي الوقوع ولا دلالة لهما علي خروجه وعدم شموله كي يثبت الدلالة علي عدم الوقوع وثالثة بأن قوله لعدم المعني

ص: 25

.....

المحصّل للامتناع العرفي بمعنى دلالة اللفظ علي الامتناع باطل بل الحاصل علي ما بينا من معناه من أنّ العرف لا يرون محل تصادق العنوانين قابلاً للاندراج تحت مدلولي المتعلّقين عين الحاصل علي ما أفاده من ان محل التصادق بالنظر العرفي المسامحي واحد ذو وجهين ولذا يمتنع اجتماع الأمر والنهي فيهما وإن كان بالنظر الدقيق العقلي اثنين، « ونظير ذلك ما ذهب إليه البعض من العكس وهو الجواز عرفاً والامتناع عقلاً بدعوي أنّ الأوامر والنواهي وردت علي طبق ما عليه العرف في محاوراتهم والعرف بعد سماع الأمر والنهي يعدون الآتي بمحل التصادق ومورد الاجتماع مطيعاً وعاصياً من جهتين ولا منشأ لذلك إلا فهمهم شمول متعلقي الدليلين لمورد تحقّق الحكمين لما فيه من الجهتين » (1) فأنّه كما أنّ المراد من الجواز العرفي علي هذا القول جوازه لفظاً بمعنى شمول لفظ الأمر والنهي لمحل التصادق والاجتماع وإن كان الاجتماع متحقّقاً عقلاً فكذلك علي القول الآخر وهو القول بالامتناع العرفي معناه عدم شمول اللفظ لمحل التصادق والاجتماع عرفاً فيمتنع الاجتماع عرفاً وهذا عين ما أفاده المصنّف في بيان المراد من الامتناع العرفي فلا وجه لبطلانه وعدم المحصّل له كما زعم قدس سره.

أقول: اما ما أورد عليه أولاً- ففيه ان ما أفاده إنّما في مقام الكشف عن مراد القائل بالامتناع العرفي والانصاف انه غير بعيد أن يكون مراده ما ذكره قدس سره وعدم صحّته في نفسه من جهة أنّ العرف لا يليق أن يكون حاكماً في قبال العقل من دون

ص: 26

.....

أن يكون الدلالة اللفظية في البين ليس من الاشكال الذي يرد علي المصنّف بل ممّا يردّ علي القائل بالامتناع العرفي ولا يكون الحمل المذكور بعيداً بمثابة لا يصح الحمل عليه كي يرد علي المصنّف بطلان ذلك الحمل.

وأما ما أورد ثانياً ففيه أيضاً أنّ الوجه في الدلالة اللفظية علي العدم مع ان الظاهر المتبادر إلي الذهن عدم الدلالة علي الوقوع لا الدلالة علي عدم الوقوع هو انه لما بين العنوان المأمور به بلفظ والمنهي عنه بلفظ آخر غيره والعرف في مثل ذلك إنّما يفهمون من اللفظين الدلالة علي الوجودين المتمايزين في الخارج بحيث لم يكن لأحدهما دخلاً بالآخر والمفروض ان مجمع عنوان المأمور به والمنهي عنه في المقام أمر واحد وموجود فارد ذو وجهين فلذا ينصرف لفظ الأمر والنهي عنه ولا يشملانه بل اختلافهما وتعدّدهما يدل علي خروج محلّ التصادق عن مدلولهما وهذا هو المراد من دلالة لفظهما علي عدم وقوع اجتماع المأمور به والمنهي عنه في أمر واحد.

وما أوردته ثالثاً ففيه أيضاً ان اثبات الدلالة اللفظية العرفية علي الامتناع بالوجه الذي ذكره من أنّ الأمر والنهي اللفظين لا يشملان محلّ التصادق عرفاً لأنّه في نظر العرف أمر واحد وموجود فارد فلذا يمتنع الاجتماع عرفاً فالانصاف أنّه في معني امتناع الدلالة اللفظية العرفية علي الاجتماع لا الدلالة اللفظية العرفية علي الامتناع والفرق بين المعنيين واضح ومعلوم ان مقصود المصنّف من انكار الدلالة العرفية علي الامتناع دلالة اللفظ عرفاً عليه كما أنّ العقل يكون دالاً عليه لا امتناع للدلالة اللفظية العرفية ليرد عليه ما أوردته كما لا يخفي فتبصر.

الخامس: لا يخفي أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع [1] يعم جميع أقسام الايجاب والتحریم، كما هو قضية إطلاق لفظ الامر والنهي، ودعوي الانصراف إلى النفسيين التعيينيين العينيين في مادتهما، غير خالية عن الاعتساف، وإن سلم في صيغتهما، مع أنه فيها ممنوع.

نعم لا يبعد دعوي الظهور والانسباق من الاطلاق، بمقدمات الحكمة الغير الجارية في المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الاقسام، وكذا ما وقع في البين من النقض والابرام، مثلاً إذا أمر بالصلاة والصوم تخيراً بينهما، وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الاغيار، فصلي فيها مع مجالستهم، كان حال الصلاة فيها حالها، كما إذا أمر بها تعييناً، ونهى عن التصرف فيها كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع، ومجى أدلة الطرفين، وما وقع من النقض والابرام في البين، فتفتن.

[1] أقول: يعني ان مرادهم من جواز البحث عن اجتماع الأمر والنهي وعدمه يعم جميع أقسامهما من النفسي والمقدمي والعيني والكفائي والتعيني والتخييري والمولوي والارشادي اذ هو مقتضي لفظ الأمر والنهي من دون تقييد ودعوي الانصراف إلى النفسيين التعيينيين العينيين في مادة لفظ الأمر والنهي المأخوذ في عنوان البحث غير خالية عن الاعتساف اذ لا وجه لذلك الانصراف أصلاً في مادتهما وهي الهمزة والميم والراء في الأمر والنون والهاء والياء في النهي وان سلم ذلك الانصراف في صيغتهما مثل قوله افعل ولا تفعل مع ان ذلك الانصراف في الصيغة أيضاً ممنوع نعم لا يبعد دعوي الظهور والانسباق بالنسبة إلى مادتهما

وصيغتهما من الاطلاق لا الحاق بمعونة مقدمات الحكمة الجارية في بعض المقامات والغير الجارية في المقام لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام الدال علي عدم الاختصاص ومع ذلك فلا جريان لمقدمات الحكمة وكذا يدلّ علي العموم ما وقع في البين من النقض والابرار مثلاً اذا أمر بالصلوة والصوم تخبيراً بينهما وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار فصلي فيها مع مجالستهم كان حال الصلوة فيها حالها كما إذا أمر بها تعينا ونهى عن التصرف فيها كذلك أي تعينا في جريان النزاع.

قوله « في جريان » متعلّق بقوله حالها في الجواز والامتناع و « مجيء أدلة الطرفين » عطف علي قوله الجريان وما وقع من النقض والابرار في البين.

أقول: الوجه في تخصيص الأمر بالصلوة أو الصوم والعطف فيها بأو وتعميم النهي بالنسبة إلي الدار ومجالسة الأغيار وعطفها بالواو هو ان موافقة الأمر تحصل بواحد والمخالفة في النهي لا تحصل إلا بفعل الطرفين اذ لو ترك أحدهما حصلت الموافقة ولم يكن منهيّاً عمّا فعل وهو في غاية الوضوح.

[1] أقول: بيانه انه كثيراً ما يؤخذ قيد المندوحة في مقام الامتثال في محلّ النزاع نظراً إلي عدم جريان النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدم جوازه في صورة عدم المندوحة إذ مع فرض عدم امكان أداء الصلوة مثلاً في المكان المباح وانحصار اتيانها في المكان المغصوب فلا يمكن التكيف بفعل الصلوة وترك الغضب لأنه تكليف بالمحال وغير المقدور والمعلوم ان القدرة شرط في التكليف

بل ربما قيل: بأن الاطلاق إنما هو للاتكال علي الوضوح، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال.

ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال، وهو اجتماع الحكمين المتضادين، وعدم الجدوي في كون موردهما موجهها بوجهين في رفع غائلة اجتماع الضدين، أو عدم لزومه، وأن تعدد الوجه يجدي في رفعها، ولا يتفاوت في ذلك أصلاً وجود المندوحة وعدمها، ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع.

نعم لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً، لمن يري التكليف بالمحال محذورا ومحالاً، كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضاً.

وبالجمله لا وجه لاعتبارها، إلا لاجل اعتبار القدرة علي الامثال، وعدم لزوم التكليف بالمحال، ولا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف بالمحال، فافهم واغتنم.

بل لا بدّ حينئذٍ اما من سقوط الأمر بالصلوة لانحصارها بالفرد المحرم أو سقوط شرطية اباحة مكان المصلي كما لا يخفي بل بعضهم لم يقنعوا بالقول باعتباره في محلّ النزاع وقالوا مع ذلك بأن وضوح اعتبار قيد المندوحة بمرتبة لا يحتاج إلي البيان ولذا أطلقوا الكلام في البحث وسكت من سكت عن اعتباره.

والتحقيق مع ذلك ومع تلك العقيدة منهم طاب ثراهم عدم اعتبارها فيما هو المهم من محلّ النزاع من لزوم المحال وهو اجتماع الحكمين المتضادين وان جواز الاجتماع وورود أمر الأمر بالصلوة وترك الغصب في محل واحد شخصي

هل يلزم اجتماع الضدين أم لا اذ لا يفرق في هذا المهم بين امكان الصلوة في المكان المباح وعدم امكانه بل انحصار الاتيان في المكان المغصوب اذ لو فرض جواز الاجتماع وتأثير تعدد الجهة مع وحدة الوجود الشخصي في عدم لزوم اجتماع الضدين فاما ان يقال حين الانحصار أو عدم المندوحة ببطلان الصلوة مع ذلك لسقوط الأمر بها وأما أن يقال بصحته لسقوط شرطية اباحة المكان في تلك الصورة والمفروض جواز الاجتماع ولكن لا لجواز الاجتماع أيضاً، والحاصل ان لزوم التكليف بالمحال وغير المقذور مع عدم المندوحة محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع فان جهات البحث في الأبحاث مختلفة ولا وجه لاعتبار جهة في البحث عن موضوع من جهة اخري نعم لابد من اعتبار ذلك القيد في الحكم بالجواز فعلاً يعني صحة الصلوة في المكان المغصوب مع عدم القدرة علي اتيانها في المكان المباح لمن يري التكليف بالمحال محذوراً ومحالاً فالجواز عند الأشعري الذي يجوز التكليف بالمحال فعلي من هذه الجهة ولا محذور فيه عنده أصلاً وان ابيت الـ عن اعتبار ذلك القيد في جريان النزاع فربما نقول انه لابد من اعتبار امر آخر غير المندوحة في الحكم به كذلك أي بالجواز فعلاً ضرورة احتياج الحكم العقلي إلي شروط عديدة فلم لم يتعرضوا إليها وسكتوا عنها كلاً وطراً، وبالجملة لا وجه لاعتبار قيد المندوحة إلا لأجل اعتبار القدرة علي الطاعة في التكليف لعدم لزوم التكليف بالمحال وهذا لا دخل له بما هو المحذور في المقام من لزوم التكليف بالمحال إذ بناء علي عدم جواز الاجتماع وعدم فائدة تعدد

.....

الجهة في متعلق الأمر والنهي مع وحدة شخصه في جوازه يكون اللازم من الاجتماع التكليف بالضدين وهو تكليف محال لا يصدر من المكلف الحكيم لا انه تكليف بالمحال والفرق بين التكليف المحال والتكليف بالمحال هو ان الموضوع للمحالية في الأول نفس التكليف ويكون التكليف المحال كسائر الأمور المحالة فان الأمر بالشيء والنهي عن ذلك الشيء من مصاديق اجتماع الضدين وهو من الأمور المحالة والموضوع للمحالية في الثاني أمر آخر غير التكليف غاية الأمر يكون التكليف متعلقاً به فان الأمر بالطيران لمن لا يقدر عليه تكليف متعلق بالمحال ووجه عدم صدوره من الحكيم محالية متعلقة لا محالية نفسه وكذا الأمر بجمع الضدين فانه تكليف بالمحال أيضاً اما صدور الضدين من الأمر بالشيء والنهي عن ذلك الشيء تكليف محال صدوره.

ثم انه قد اعتذر الشارح الكاظميني عن القوم وقال في مقام توجيه اعتبارهم لقييد المندوحة في جريان النزاع والبحث: بأنهم قد لاحظوا المقام ومحلّ النقض والابرام جامعاً لجميع شرائط الفعلية ما عدا الجهة المبحوث عنها ضرورة انه مع وجود جهة من الجهات مانعه عن فعلية التكليف يكون النزاع في تلك الجهة معدوم الثمرة بالمرّة فجعل محل النزاع مقيداً بالاشتراط أولي من اطلاقه وإن كان لا بأس به من حيث انها مسألة علمية وان لم يترتب عليها ثمرة عملية(1).

أقول: قد أشار المصنّف إلي فساد هذا الوجه الذي ذكره الشارح بقوله فربما

ص: 32

السابع: إنه ربما يتوهم تارة أن النزاع في الجواز والامتناع، يبتني علي القول بتعلق الاحكام بالطبائع، [1] وأما الامتناع علي القول بتعلقها بالافراد فلا يكاد يخفي، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي، ولو كان ذا وجهين علي هذا القول.

نقول الخ وحاصل الوجه في بطلان اعتبار ذلك القيد هو انه إن كان مرادهم في البحث البحث عن الجهة المبحوث عنها مع قطع النظر عن سائرهما في المقام فلا- حاجة إلي بيان شرط من شروط فعليّة التكليف لا المندوحة ولا غيرها وإن كان المراد البحث في المقام جامعاً لشرائط فعليّة ما عدا الجهة المبحوث عنها فلا بدّ من ذكر جميع شرائط فعليّة لا قيد المندوحة فقط وما أفاده الشارح لا يتمّ في دفع هذا الاشكال بوجه كما لا يخفي.

[1] أقول: بيانه انه قد توهم بعض تارة بابتناء جريان النزاع في بحث اجتماع الأمر والنهي علي القول بتعلق الأحكام بالطبائع اذ علي القول بتعلقها بالأفراد لا شبهة في امتناع الاجتماع اذ الواحد الشخصي والفرد الواحد ولو كان ذا وجهين كيف يمكن أن يكون متعلقاً للأمر والنهي معاً واخري بأنّ القول بجواز الاجتماع يبتني علي القول بتعلق الأحكام بالطبائع وإلا فبناء علي القول بتعلقها بالأفراد لا وجه للقول بجواز اجتماع الأمر والنهي في الفرد الواحد ومرجع التوهمين إلي أمر واحد وهو عدم امكان تعلق الأمر والنهي بالفرد الواحد الشخصي ولو كان ذا وجهين وعنوانين وإنما يجوز تعلقهما بالطبيعتين المتغايرتين وان اتحدتا وجوداً وخارجاً واجتمعتا في الفرد الواحد.

والحق ان كلا التوهمين في غير المحل اما الأوّل فلأنّه إذا كان تعدّد الوجه

.....

مجدياً في صحّة النزاع في جواز الاجتماع وعدمه فلا يفرق بين أن يكون في الطبيعة الكلية أو الفرد الشخصي فأنه علي القول بتعلّق الأحكام بالأفراد يجري النزاع أيضاً في انه إذا كان الفرد الواحد متعدد الجهة والعنوان هل يجوز أن يكون مأموراً به من جهة ومنهياً عنه من جهة أخرى أم لا- كما يكون ذلك النزاع جارياً في الطبيعتين المتحدتين في الوجود الخارجي وإن كان تعدّد الوجه غير مفيد في جواز الاجتماع فلا يجري النزاع ولو علي القول بتعلّق الأحكام بالطبائع أيضاً إذ لا معني لتعلّق الأمر بالطبائع الا تعلقه بالعناوين التي يكون الفرد مندرجاً تحتها كما إذا كان تعدّد العنوان الذي يكون الفرد مندرجاً تحته مؤثراً في جواز الاجتماع فيؤثر ولو علي فرض تعلّق الأحكام بالفرد أيضاً لأن تعدّد الجهة والعنوان ثابت في الفرد علي كلتا صورتين.

واما الثاني فلما ذكر أيضاً من انه إذا كان تعدّد الوجه مفيداً في جواز تعلّق الحكمين المتضادين بالمجمع للعنوانين فلا فرق بين أن يكون تعلّق الأحكام بالطبائع أو الأفراد فانه لا مانع من تعلّق الأمر والنهي بالفرد الواحد الذي يكون ذا وجهين بناء علي تأثير تعدّد الوجه كما لا مانع من تعلّقهما بالطبيعة اللتين اتحدتا وجوداً في الخارج فلا وجه لابتناء القول بالجواز علي القول بتعلّق الأحكام بالطبائع فكما ان وحدة الصلوتية والغصبيّة في الصلوة في الدار المغصوبة وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلوة فيكون مأموراً به وفرداً للغصب فيكون منهياً عنه فهو علي وحدته وجوداً وخارجاً يكون اثنين لكونه مصداقاً للطبيعتين ومندرجاً تحت العنوانين وصاحب الوجهين.

وأخري أن القول بالجواز مبني علي القول بالطبائع، لتعدد متعلق الامر والنهي ذاتا عليه، وإن اتحد وجودا، والقول بالامتناع علي القول بالافراد، لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا، وكونه فردا واحدا.

وأنت خير بفساد كلا التوهمين، فإن تعدد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والايجاد، لكان يجدي ولو علي القول بالافراد، فإن الموجود الخارجي الموجه بوجهين، يكون فردا لكل من الطبيعتين، فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين، لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، وإلا لما كان يجدي أصلا، حتي علي القول بالطبائع، كما لا يخفي، لوحدة الطبيعتين وجودا واتحادهما خارجا، فكما أن وحدة الصلاتية والغصبية في الصلاة في الدار المغصوبة وجودا غير ضائر بتعددتهما وكونها طبيعتين، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجودا غير ضائر بكونه فردا للصلاة، فيكون مأمورا به، وفردا للغصب فيكون منهيها عنه، فهو علي وحدته وجودا يكون اثنين، لكونه مصداقا للطبيعتين، فلا تغفل.

الثامن: إنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع، إلا إذا كان في كل واحد من متعلقي الايجاب والتحریم مناط حكمه [1] مطلقا، حتي في مورد التصادق

[1] أقول: يعني انه إذا كنت علي ذكر مـّا ذكر سابقاً من ان مقام التضاد بين الأحكام ومناطقاتها هو مقام البعث والفعليّة لا مقام الاقتضاء والانشائيّة فاعلم أنّه لا يتحقّق عنوان اجتماع الأمر والنهي إلا فيما إذا كان في كلّ واحد من متعلّقي

.....

الايجاب والتحرير والأمر والنهي مناط حكم الوجوب والحرمة مطلقاً حتي في مورد التصادق واجتماع العنوانين في موجود واحد كي يحكم علي الجواز بكون المجمع ومحل التصادق فعلاً- محكوماً بحكمين وعلي الامتناع وعدم جواز كون الموجود الواحد محكوماً بحكمين متضادين فعلاً كونه محكوماً بالحكم الذي استنده أقوى المناطين أو بحكم آخر ثالث غير حكم الوجوب والحرمة فيما لم يكن هناك أحد المناطين للحكمين أقوى من الآخر بل كانا متقابلين كما يأتي تفصيله واما اذا لم يكن للمتعلقين للحكمين مناط كذلك يعني بأن كان ثابتاً حتي في مورد التصادق واجتماع العنوانين كالصلوتية والغصبيّة مثلاً معاً بل اما ان يكون المناط لأحدهما في تلك الصورة وسبب الاجتماع باقياً والمناط الآخر منتفياً أو كان المناطان منتفيين في ذلك المورد فلا يتحقق عنوان الاجتماع حينئذٍ ولا يكون مورد التصادق محكوماً إلا بحكم واحد من الحكمين إذا كان له مناطٌ وحكم آخر ثالث غيرهما فيما لم يكن المناط لواحد منهما سواء قيل بجواز الاجتماع أو عدم جوازه فانه لا تأثير لذينك القولين فيما اذا فرض الفرض المذكور، هذا بحسب مقام الثبوت والنظر إلي ما عليه الحال في الواقع.

واما بحسب الدلالة ومقام الاثبات فالدليلان الدالان علي الحكمين متعارضان بالنسبة إلي مورد التصادق واجتماع العنوانين اذا احرز ان المناط من قبيل الثاني وهو ما لا يعم مورد التصادق ولا بد حينئذٍ من عمل المعارضة بينهما من الترجيح والتخير وإلا أي وإن كان المناط من قبيل الأول وهو العام لمورد التصادق فلا

والاجتماع، كي يحكم علي الجواز بكونه فعلا- محكوما بالحكمين وعلي الامتناع بكونه محكوما بأقوي المناطين، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوي، كما يأتي تفصيله.

وأما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك، فلا- يكون من هذا الباب، ولا يكون مورد الاجتماع محكوما إلا بحكم واحد منهما، إذا كان له مناطه، أو حكم آخر غيرهما، فيما لم يكن لواحد منهما، قيل بالجواز أو الامتناع، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الدلالة والاثبات، فالروايتان الدالتان علي الحكمين متعارضتان، إذا احرز أن المناط من قبيل الثاني، فلا بد من عمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح والتخير، وإلا فلا تعارض في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً، لكونه أقوي مناطاً، فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً، بل لابد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات، كما يأتي الإشارة إليها.

تعارض في البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين اذ المفروض ان المقتضي لكل واحد من الحكمين حثي في مورد التصادق موجود فيتزاحمان وربما كان الترجيح مع المقتضي الذي دليله أضعف لكونه أقوي مناطاً فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً بل لابد من مرجحات باب المعارضة المعهودة المذكورة في محلها لو لم يجمع بينهما بحمل أحدهما علي الحكم الاقتضائي يعني ان الحكم بحسب مقتضيه الذي لو لا المزاحمة بالآخر لكان فعلياً والآخر علي الفعلي بملاحظة مرجحات باب المزاحمة.

نعم لو كان كل منها متكفلاً للحكم الفعلي، لوقع بينهما التعارض، فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة، لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما علي الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاحمة، فتفظن.

التاسع: إنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب، أن يكون كل واحد [1]

[1] أقول: يعني قد مرّ أنّه لا- يتحقّق اجتماع الأمر والنهي إلا إذا كان مناط الحكم بالحرمة والوجوب ثابتاً حتّي في محل التصادق وما كان مجمعاً للطبيعتين فلو كان ما يدلّ علي ذلك أي ثبوت المناط فيه من اجماع أو غيره فلا إشكال في حصول الاجتماع وتحقّقه ولو لم يكن ما يدلّ عليه إلا اطلاق دليل الحكمين الحرمة والوجوب كاطلاق جملة صل وقضيّة لا تغصب مثلاً حيث أنّهما باطلاقهما يدلّان علي وجوب الصلوة وحرمة الغصب حتّي في مورد الاجتماع وكون الصلوة في الدار المغصوبة، فبيان تحقّق الاجتماع وعدمه يحتاج إلي تفصيل وهو ان الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلاً علي ثبوت المقتضي والمناط في مورد الاجتماع اذ لو لا ثبوت المقتضي حتّي في محلّ التصادق لم يطلق في اثبات الحكم الاقتضائي فيكون من هذا الباب أي باب اجتماع الأمر والنهي أيضاً ولو كان بصدد الحكم الفعلي فلا إشكال أيضاً في كونه من هذا الباب ولا ريب في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين الوجوب والحرمة علي القول بجواز الاجتماع إلا إذا علم اجمالاً بكذب أحد الدليلين وعدم ثبوت المقتضي في واحد من الحكمين فيعامل معهما معاملة المتعارضين فإنّ التعارض بين الدليلين عبارة عن تنافيهما بحسب الدلالة ومقام الاثبات علي وجه التناقض

.....

أو التضاد حقيقة أو عرضاً بأن علم بكذب أحدهما اجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً ويخرج حينئذٍ عن عنوان الاجتماع وتزاحم الحكمين وأما علي القول بالامتناع وعدم جواز الاجتماع فالإطلاقان في دليل الوجوب والحرمة متنافيان من غير دلالة منهما علي ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً فإن انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن أن يكون لأجل انتفاء المقتضي أيضاً إلا أن يقال قضية التوفيق بينهما ورفع التعارض والجمع بينهما دلالة ظاهراً في ثبوت الحكم والآخر أظهر فيحمل خصوص الظاهر علي الحكم الاقتضائي والأظهر علي الفعلي فيبقي سليماً عن المعارضة والحاصل انه كلما كانت هناك دلالة علي ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع والتزاحم وكلما لم يكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً يعني علي الجواز والامتناع اذا كانت هناك دلالة علي انتفاء المقتضي في أحدهما بلا تعيين كما إذا علم بكذب أحدهما اذ حينئذٍ يتنافي الدليلان ويكذب كل منهما الآخر ولو علي القول بجواز الاجتماع أيضاً وإلا أي وان لم يكن دلالة علي انتفاء المقتضي في أحدهما ولم يكن تكذيب لكل منهما الآخر فمن باب التعارض علي القول بامتناع الاجتماع اذ عليه انما يكون الثابت في الواقع من الحكمين أحدهما ولكن لا نعلم انه مفاد أي الدليلين وهذا معني تعارض الدليلين وتنافيهما وتكذيب أحدهما الآخر ومن باب التزاحم علي القول بالجواز إذ عليه لا مانع من ثبوت الحكمين ومعه لا تنافي بين الدليلين ولا تعارض

من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها، مشتملة علي مناط الحكم مطلقا، حتي في حال الاجتماع، فلو كان هناك ما دل علي ذلك من اجماع أو غيره فلا- إشكال، ولو لم يكن إلا- اطلاق دليلي الحكمين، ففيه تفصيل وهو: إن الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي، لكان دليلا علي ثبوت المقتضي والمناطق في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب، ولو كان بصدد الحكم الفعلي، فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين علي القول بالجواز، إلا إذا علم إجمالا بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين.

وأما علي القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان، من غير دلالة علي ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلا، فإن انتفاء أحد المتنافيين، كما يمكن أن يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضي له، يمكن أن يكون لاجل انتفائه، [اللهم] إلا أن يقال: إن قضية التوفيق بينهما، هو حمل كل منهما علي الحكم الاقتضائي، لو لم يكن أحدهما أظهر، وإلا فخصوص الظاهر منهما.

فتلخص أنه كلما كانت هناك دلالة علي ثبوت المقتضي في الحكمين، كان من مسألة الاجتماع، وكلما لم تكن هناك دلالة عليه، فهو من باب التعارض مطلقا، إذا كانت هناك دلالة علي انتفائه في أحدهما بلا تعيين ولوعلي الجواز، وإلا فعلي الامتناع.

العاشر: إنه لا إشكال في سقوط الامر وحصول الامتثال بإتيان [1] المجمع

ولكن لما كان اجتماعهما في الوجود الخارجي تمنعا ثبت التزاحم بينهما في الوجود وهذا لا دخل له بدليل الدليل والتعارض.

[1] أقول: شرح مرامه وتوضيح كلامه انه إذا أتى المكلف بما يكون جامعاً

.....

لعنوان المأمور به والمنهي عنه فاما علي القول بجواز اجتماع الأمر والنهي يحصل الامتثال ويسقط الأمر بلا إشكال سواء في ذلك العبادات والمعاملات وهكذا يحصل الامتثال ويسقط الأمر علي القول بامتناع الاجتماع وترجيح جانب الأمر واضمحلال النهي وكون وجوده مع الأمر كعدمه وسواء في ذلك أيضاً العبادات والمعاملات وإنما الفرق بين صورة القول بالجواز والامتناع حصول المعصية مع الطاعة إن كان المجمع أمراً عبادياً في الصورة الأولي وعدمها في الصورة الثانية وأما علي الفرض الثالث وهو القول بالامتناع وترجيح جانب النهي وكون وجود الأمر كعدمه فيما كان المأمور به منضمّاً مع ما نهى عنه ومجتمعاً معه ولم يكن المجمع مأموراً به بل كان منهيّاً عنه فقط فيسقط الأمر به مطلقاً في غير العبادات لحصول الغرض الموجب له سواء التفت المكلف إلي النهي أو كان غافلاً عنه وسواء كان غفلته عن تقصير أو قصور وأما في العبادات فلا يحصل الامتثال ولا يسقط الأمر المتعلق بما أمر به المولي من العبادة في صورة التفات المكلف إلي الحرمة والنهي وإن المجمع الذي أتى به يكون ممّا نهى عنه ومحرمّاً بل لا يحصل الامتثال بدون التفات المكلف إلي الحرمة أيضاً إن كان جهله وغفلته عن تقصير لا عن قصور اذ مع عدم الالتفات وإن كان متمكناً من قصد القربة والفرض انه قصدها وكان في مقام الاطاعة والامتثال لأنه مع التقصير في تحصيل العلم بالحرمة وكون الطبيعة الفلائية محرمة ومنهية عنها فلا يحصل التقرب للآتي بما يكون مجتمعاً مع العنوان المنهي عنه لأنه وإن كان المجمع مشتملاً علي المصلحة

.....

في المأمور به مع عدم كونه متعلقاً للأمر الا انه مع تقصير المكلف في تحصيل العلم بالحرمة وعدم كون المجمع مأموراً به لاحسن في صدوره عنه بل يكون صدوره منه مبغوضاً للمولي ومع كونه مبغوض الصدور فكيف يمكن أن يكون سبباً للتقرب ومقرباً له ومع عدم حصول التقرب فكيف يحصل الغرض الذي كان موجباً للأمر به عبادة اذ الغرض منها انما هو تحصيل التقرب والفرض انه لم يحصل واما اذا لم يلتفت الي الحرمة وان المجمع الذي أتى به يكون مشتملاً علي عنوان محرم قصوراً لا تقصيراً وقد قصد القربة باتيانه فاذا سقط الأمر بقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به ويشتمل علي المصلحة مع صدوره حسناً وعدم كونه مبغوضاً اذ حينئذ يحصل به الغرض الذي أمر به من جهته وهو التقرب فيسقط الأمر قطعاً ومع حصول الغرض من الأمر لا وجه لبقائه وعدم سقوطه وإن لم يكن امتثالاً للأمر لعدم الأمر بالنسبة إلي المجمع وما يكون مشتملاً علي الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها جميعاً بناء علي تبعية الأحكام لما هو الأقوي والغالب من جهات المصالح والمفاسد واقعاً يعني ان سقوط الأمر حين عدم الالتفات إلي الحرمة قصوراً من جهة ان مناط الحكم بالوجوب مثلاً المصلحة الواقعية الغالبة واقعاً علي المفسدة لا لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن والقبح مثلاً الصلوة في الدار المغصوبة مع الجهل بحرمتها قصوراً مشتملة علي مصلحة واقعية غالبية علي المفسدة التي تكون في الغضب وإن كان تلك الصلوة فعلاً مشتملة علي قبح لوقوعها في الدار المغصوبة فان قبح التصرف في المغصوب وان أثر فعلاً في اثبات الحرمة واسقاط الوجوب

بداعي الامر علي الجواز مطلقا، ولو في العبادات، وإن كان معصية للنهي أيضا، وكذا الحال علي الامتناع مع ترجيح جانب الامر، إلا أنه لا معصية عليه، وأما عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الامر به مطلقا في غير العبادات، لحصول الغرض

علي الفرض من تغليب جانب الحرمة ولكنه لما لم تكن الصلوة في الدار المغصوبة صادرة من المصلي مع الالتفات إلي قبحها المؤثر فعلاً بل إنما صدرت منه بعنوان انها حسنة ومن المسلم انه لا يتّصف فعل العاقل بحسن أو قبح إلا إذا جاء به بعنوان كونه حسناً أو قبيحاً فقد غلب في المقام جهة الحسن المقصودة مع كونها في الواقع موجودة علي جهة القبح المؤثرة لكونها حال الجهل مفقودة لعدم اتّصاف الفعل بها إلا إذا علم ان ما يأتي به قبيح.

ثم انه اعترض بعض الشراح نصّاً علي المصنّف اعتراضاً لا بأس بنقله وهو ان حكمه في المقام بكون الحسن والقبح تابعين لما هو المعلوم من جهاتها فلا تؤثر جهة القبح المجهولة فعلاً في الحسن المعلوم الجهة قبحاً بل يبقى علي حسنه وكذا العكس يناقض ما تقدّم منه في بحث المقدمة من عدم لزوم الاتيان بداعي التوصل إلي ذي المقدّمة وبمعنوان حسنها لموصليتها إليه بل يكون الاتيان بها حسناً ولو بداعي أمر قبيح وان الدخول في دار الغير وفيها غريق أو حريق يقع علي صفة الوجوب والحسن لا الحرمة والقبح وان لم يشعر الداخل بما فيها ولم يقصد بدخوله إلا التصرف عدواناً ثم قال ولا مدفع لهذا التدافع والتناقض إلا توهم ان كون المقدّمة مما لا تصف في نفسها بحسن أو قبح ولذا يكون حكمه مغايراً للمقام وهو ممّا لا ينبغي أن يصغي إليه لوجوه لا تخفي علي الفطن. انتهى.

الموجب له، وأما فيها فلا، مع الالتفات إلي الحرمة أو بدونه تقصيرا، فإنه وإن كان متمكنا - مع عدم الالتفات - من قصد القربة، وقد قصدها، إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلا، فلا يقع مقربا، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة، كما لا يخفي.

وأما إذا لم يلتفت إليها قصورا، وقد قصد القربة بإتيانه، فالامر يسقط، لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به، لاشتماله علي المصلحة، مع صدوره حسنا لاجل الجهل بحرمة قصورا، فيحصل به الغرض من الامر، فيسقط به قطعا، وإن لم يكن امثالا له بناء علي تبعية الاحكام لما هو الاقوي من جهات المصالح والمفاسد واقعا، لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله.

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامثال [1] مع ذلك، فإن العقل لا يري تفاوتاً

[1] يعني انه يمكن أن يقال بحصول الامثال فضلاً عن حصول الغرض من الأمر باتيان المجمع في حال الغفلة عن النهي والحرمة قصوراً وذلك لأنّ العقل لا يري تفاوتاً بين المجمع الذي أتى به في حال الغفلة وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها فان انطباق الطبيعة المأمور بها علي الفرد يكفي في تحقّق الامثال ولو كان اندراج تحت الأمر اللفظي الشامل لسائر الأفراد مستحيلاً وغير ممكن لوجود المانع فان عدم الاندراج لوجود المانع لا لعدم المقتضي لا يخل بتحقّق الامثال ومن هنا انقذح يعني من جهة كفاية انطباق الطبيعة المأمور بها علي الفرد المستحيل عمومها له بما هي مأمور بها بسبب وفاء

.....

ذلك الفرد بغرض الأمر من أمره وعدم توقّف حصوله علي ثبوت الأمر الفعلي انقدهح وظهر انه يجزي ما أتى به من الفرد المجمع وعدم وجوب الاعادة ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحّة العبادة انه لا يكفي في صحّته مجرد المحبوبة الواقعية للمولي ما لم يتعلّق الأمر به كما انّ الأمر في ضد الواجب كذلك يعني انه يجزي ويصح أيضاً ولو علي القول باعتبار هذا الامتثال في صحّة العبادة بسبب الانطباق ووفاء الفرد الذي ليس بمأمور به بالغرض من أمر الأمر ومعلوم أنّه لا يكون هناك أمر يقصد اصلاً.

والحاصل ان حصول عنوان الامتثال للأمر قد يكون بسبب اطاعة الأمر الفعلي وموافقته وقد يكون بسبب الاتيان بالفرد الذي يكون وافياً بالغرض من الأمر مع عدم تعلّقه بالفرد المأتي به فعلاً لاستحالة دخوله تحت الأمر العام الذي تعلّق بالطبيعة بواسطة جهات خارجيّة وعوارض عرضت علي ذلك الفرد.

قال الشارح الكاظميني في ذيل هذا البيان من المصنّف قلت: قد مضى الكلام في ذلك في الضد الواجب وذكرنا عدم تعقّل صدق الامتثال بانطباق الطبيعة المأمور بها علي الفرد المستحيل عمومها له بما هي مأمور بها أو بوفاء هذا الفرد بغرض الأمر من أمره مع عدم تعلّق أمره به فعلاً أنتهي(1).

أقول: وقد مضى متّاً في البحث المذكور بيان التعقّل فليراجع ثمة انشاء الله تعالي وعلي كلّ حال فلتصحیح تحقّق عنوان الامتثال وجه آخر لا غبار عليه

ص: 45

.....

أصلاً وهو ان تغليب جانب الحرمة وعدم كون الاتيان بالفرد المجمع للعنوانين الواجب والمحرم امثالاً للأمر المتعلق بكلي الواجب إنما يكون في صورة الالتفات إلي ان الغصب مثلاً حرام فقط لما مرّ من ان الحرمة تابعة للقبح والقبح إنما يتّصف به الفعل المعلوم أنه قبيح فمع الجهل فلا- يكون الغالب هو الحرمة بل يكون هو الوجوب لغلبة جهته حيث قد اتّصف الفعل المأتي به بعنوان كونه حسناً مطلوباً فاذا اختصّ تغليب جانب الحرمة بصورة الالتفات إلي قبح الفعل وقع في صورة الجهل امثالاً للأمر فإنه هو الغالب وبعبارة أخرى لما كان مثل الاباحة لمكان المصلّي من الشروط العلميّة لصحة الصلوة لا الشروط الواقعيّة فاذا نسي الغصبيّة أو جهلها قصوراً لا تقصيراً فيكون الفرد المجمع مشمولاً للأمر المتعلق بطبيعة العبادة ومن الأفراد المأمور به من دون مانع والي هذا أشار المصنّف بقوله وأما لو قيل بعدم التزاحم إلا في مقام فعليّة الأحكام لكان ممّا يسعه وامثالاً لأمرها بلا كلام لعدم النهي الفعلي ليزاحم الأمر الفعلي في صورة الجهل قصوراً لعدم مزاحمة جهة القبح حال الجهل وغلبتها، بل الغالب هو جهة الحسن لما عرفت من اشتراط الغلبة بالالتفات فيختلف الحكم الواقعي والفعلي حسب اختلاف حال العلم والجهل والمعلوم والمجهول ثمّ قال قدس سره وقد انقدح بذلك يعني بما ذكر من أنه لو قيل بعدم التزاحم الخ الفرق بين ما إذا تعارض الدليلان الدال أحدهما علي الوجوب والآخر علي الحرمة وقدم دليل الحرمة لترجيحه علي دليل الوجوب أو اختير بعد ثبوت التخيير فإنه في هذا المقام لا مجال لصحة المأمور به أصلاً بخلاف

.....

ما إذا كان من باب الاجتماع والتراحم في الوجود لا التعارض وقيل بالامتناع وتقديم جانب الحرمة فأنه في هذا المقام يقع المأمور به صحيحاً في موارد كثيرة وهي موارد الجهل والنسيان لموافقة المأمور به الذي أتى به للغرض من أمر الأمر فقط ولو لم يكن امتثالاً ان قلنا بعدم شرطية تحقق الامتثال في صحة العبادة وكفاية محبوبيتها ومطلوبيتها عند المولي واقعاً وان لم يطلبه فعلاً أو الموافقة للأمر وحصول عنوان الامتثال أيضاً بالبيان الذي مرّ سابقاً وبما ذكر ظهر وجه حكم الأصحاب بصحة الصلوة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع أو الحكم أيضاً إذا كان عن قصور لا التقصير مع أنّ الجمل لولا الكل قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة ويحكمون بالبطان في غير موارد العذر بأن كان عالماً بالموضوع أو الحكم أو كان جاهلاً بالحكم تقصيراً لا قصوراً.

وقال الشارح الكاظميني قدس سره في ابطال ما أفاده في وجه الجمع بين حكم الأصحاب بصحة الصلوة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع أو الحكم أيضاً إذا كان عن قصور وقولهم بامتناع الاجتماع في مسألة الضد وتقديم جانب الحرمة: ان وجه حكم الأصحاب بالصحة هو ان الحرام لما كان موضوعه الغضب والغصب هو الاستيلاء علي مال الغير عدواناً ومن المعلوم توقف تحقق هذا الموضوع علي القصد كسائر الأفعال التي يكون القصد هو المحقق لموضوعها فمع الجهل بالموضوع أو الحكم قصوراً فلا قصد فلا موضوع ولا غضب ولا حرمة لا واقعاً ولا ظاهراً وأما تقصيراً فان كان بالنسبة إلي الحكم فلما دلّ عليه العقل

.....

والنقل من عدم معذورية الجاهل المقصّر بالحكم فيما عدا ما استثنى تكليفاً ووضعاً إلا في بعض أحكام الوضع كالكفارة في الإفطار علي رأي، وان كان بالنسبة إلى الموضوع فللاجماع علي المعذورية ولذا أجمعوا حتى الأخباري منهم علي عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية ومن المعلوم عدم المنافات بل عدم توهمها بين هذا وبين ما قاله الجبل أو الكل من الامتناع وتقديم جانب الحرمة فلا حاجة إلي هذه التكاليف التي أفادها الخ(1) ما أفاده في تشريح ما حققه ومقصوده يظهر كاملاً من أول كلامه إلي هنا فلا حاجة إلي نقل تمامه بطوله.

أقول: لا- يخفي ما في افادته في الرد علي المصنّف من الوهن والضعف فإنّ الموضوع لحكم الحرمة ليس خصوص الغصب والظلم والعدوان كما زعمه قدس سره كي لم يكن صادقاً إلا في صورة القصد والعمد بل أعم من ذلك ومن التصرف في مال الغير بدون العلم برضاه ولو لم يصدق عليه عنوان الغصبيّة بدلالة الأدلة المختلفة مثل قوله تعالى: « وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ »(2) فإنّ الآية الشريفة تدلّ علي حرمة التصرف في مال الغير وكونه منهياً عنه إذا لم يكن تجارة عن تراض مطلقاً خرج منه ما اذا أذن المالك في التصرف ورضي به بدون العوض وكان اذنه معلوماً ثابتاً فقط وبقي جميع الصور الباقية تحت النهي وهي أربعة: الأول صورة العلم بعدم الرضا والثاني الظن بعدمه الثالث احتمال عدمه الرابع الخارج عن تلك

ص: 48

1- الهداية في شرح الكفاية: 325.

2- البقرة: 188.

بينه وبين سائر الافراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها، وإن لم تعمه بما هي مأمور بها، لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضي.

ومن هنا انقدح أنه يجزي، ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة، وعدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبة، كما يكون كذلك في ضد الواجب، حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً.

وبالجمله مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعا أو حكما، يكون الاتيان بالمجمع امثالاً، وبداعي الامر بالطبيعة لا محالة، غاية الامر أنه لا يكون مما تسعه بما هي

الصور الثلاثة المذكورة بان لم يكن عالماً ولا ظاناً بعدم الرضا ولا محتملاً له الداخل تحت عدم العلم بالاذن فان تصرف الجاهل والناسي في ملك الغير ليس داخلاً تحت واحد من الصور الثلاثة ولكنه يدخل تحت عنوان التصرف في مال الغير بالباطل المساق مع التصرف في ملك الغير بدون العلم برضاه فما أفاده فيما بعد ما نقلناه عنه في جواب السؤال الذي أورده علي نفسه بقوله ضرورة ان مطلق التصرف في ماله علي أي نحو وقع لم يكن متعلقاً للحرمة بل المتعلق هو التصرف فيه بغير اذن المالك وذلك اما مع القطع بعدم رضاه أو الظن أو الاحتمال ولا رابع مردود بما ذكر فان ثبوت الرابع وهو تصرف الجاهل والناسي من الواضحات وواضح ان الخارج من الآية الشريفة غيره وإنما هو التصرف الذي يكون مع العلم برضا المالك ولعمري ما أفاده المصنف في المقام في دفع الاشكال مع انه في غاية المتانة في نفسه لسنا مستغنين عنه في دفعه أيضاً كما زعمه الشارح والله الهادي إلي صوب الصواب.

مأمور بها، لوقيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للاحكام الواقعية، وأما لوقيل بعدم التزاحم إلا في مقام فعلية الاحكام، لكان مما تسعه وامثالاً لا مرها بلا كلام.

وقد انقدح بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلاً الحرمة والوجوب متعارضين، وقدم دليل الحرمة تخييراً أو ترجيحاً، حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع، وقيل بالامتناع، وتقديم جانب الحرمة، حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل والنسيان، لموافقته للغرض بل للامر، ومن هنا علم أن الثواب عليه من قبيل الثواب علي الاطاعة، لا الانقياد ومجرد اعتقاد الموافقة.

وقد ظهر بما ذكرناه، وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة، مع النسيان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم إذا كان عن قصور، مع أن الجبل لولا الكل قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة، ويحكمون بالبطان في غير موارد العذر، فلتكن من ذلك علي ذكر.

إذا عرفت هذه الامور، فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور، [1]

[1] أقول: شرح ما أفاده ان اثبات امتناع اجتماع الأمر والنهي في عمل واحد بأن يكون الصلوة في الدار المغصوبة مثلاً مأموراً به ومنهياً عنه وكان مسقطاً للأمر بالصلوة وامثالاً لوجوبها وإن كان فعلاً محرماً أيضاً ومخالفة للمولي ومعصية له يتوقف علي توضيحات وبيانات ودفع اشكالات بظاها واردة مع أنه لا مجال لها بعد التقيح والتدقيق، أعلم ان تعلق الارادة والكرهية والمحبوبية والمبغوضية فعلاً والتحرك نحوه بالبعث والزجر من المحالات العقلية يعني لا يمكن ثبوته

.....

عقلاً لأن الارادة والكراهة المتعلقتين بشي ء واحد فعلاً متضادتان والضدان لا يجتمعان بحكم العقل فلذا لا يجوز اجتماع الأمر والنهي أيضاً وبيان آخر الأحكام الخمسة بأسرها متضادة في مقام فعليتها وإن لم تكن مضادة ما لم يبلغ تلك المرتبة وفي مقام الانشاء ولا مانع من انشاء الوجوب والحرمة مثلاً بالنسبة إلي موضوع واحد فيما إذا لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لأن وجودها في مقام الانشاء كالوجود الكتبي لا تمانع ولا تراحم بينهما أصلاً فيتحصل حينئذٍ وضوح استحالة اجتماع الأمر والنهي في أمر واحد وأنه لا يكون من باب التكليف بالمحال بل إنما هو تكليف محال بنفسه لا يمكن وقوعه في عالم الامكان وأنه باطل حتى عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً لأنه أمر غير مقدور لا ان متعلقه غير مقدور.

فان قلت: إنما ثبت بما ذكر من التقريبات استحالة اجتماع الأمر والنهي في شي ء واحد وموجود فارد ولكنه إذا كان عنوان المأمور به والمنهي عنه متعدداً ولم يكن العنوان الواحد متعلقاً للأمر والنهي مثل أن يكون عنوان الصلوتية مأموراً به وعنوان الغصبية منهياً عنه فليس من اجتماع الضدين في محل واحد بل من وجودهما في محلين ولا يكون من التكليف المحال ولا التكليف بالمحال بل إنما يكون كذلك إذا كان عنوان واحد بما هو واحد مأموراً به ومنهياً عنه ومتعلقاً للاثنتين من الأحكام الخمسة المتضادة.

قلت: متعلق الأحكام إنما يكون المعنونات لا العنونات وإنما جعلت العنونات

.....

موضوعة للأحكام لكونها طريقاً إلى المعنونات لا- بنفسها وبما هي هي وكيف يمكن كونها بنفسها موضوعه لها مع أنّ العنونات أمور اعتبارية انتزاعية تصورية ذهنية بحيث لو لا اختراعها وتصورها في عالم الذهن لما كان بحذائها شيء في الخارج ويكون خارج المحمول لا المحمول بالضميمة بخلاف الاعراض التي تكون بحذائها شيء في الخارج كالبياض والسواد وليست أموراً اعتبارية تصورية صرفاً فان عنوان المأمور به والمنهي عنه كالصلوات والغصية إنما يكون كسائر الأمور الاعتبارية كالفوقية والتحتية والملكية والزوجية والرقية والحرية ومن الواضح ان تلك الأمور المزبورة لا تقع متعلقة للأحكام بما هي هي وبنفسها وعلي نحو الاستقلالية بل إنما يؤخذ في تعلق الأحكام بنحو الالية للكشف عن متعلقاتها ومعنوناتها والاشارة إليها فان قول الشارع اجتنب عن الخمر مثلاً إنما هو الأمر بالاجتناب عن الخمر الخارجي الذي يترتب علي شربها اثار خارجية لا عن عنوان الخمرية واسمه كي يكون معناه مثلاً الاجتناب عن التلفظ بلفظ الخمر مثلاً.

فان قلت: تعدد العنونات يوجب تعدد المعنون فإن الشيء الشخصى الواحد والموجود الجزئي الفارد إنما يكون واحداً إذا كان ذي عنوان واحد وتعدد العنوان والأسماء والجهات يؤثر في تعدد المعنون في الخارج أيضاً.

قلت: تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون بل ربما تصدق العناوين المتعددة والأسماء المتكثرة علي معنون ومسمى واحد فان انطباع الواحد في مرأتين لا يوجب صيرورة الواحد الحقيقي اثنين والكثرة الانعكاسية ليست بكثرة حقيقية

.....

كما ان انطباع الاثنين في المرأة الواحدة لا يوجب وحدة المرئي فالواحد بما هو واحد لا يعرضه التعدد الحقيقي أو الكثرة بتعدد الوجه والعنوان فان المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق علي الواحد وتصدق علي الفارد الذي لا كثرة فيه بل هو بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهة مغايرة لجهة أصلاً كالواجب تبارك وتعالى فهو علي بساطته ووحدته واحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية فهو بين ما هو قادر عالم وبين ما هو عالم سميع وبين ما هو سميع بصير وله الأسماء الحسنى والأمثال العليا لكتنها بأجمعها حاكية عن ذلك الواحد الفرد الأحد كما قال:

عبارتنا شتى وحسنك واحد * وكلّ إلي ذاك الجمال يشير

وبعبارة أخرى الواقع من الفاعل في الخارج إنّما يكون فعلاً واحداً وعملاً فardاً يعتبر فيه تارة عنوان الصلوتية وأخرى عنوان الغصبيّة مع ان من المعلوم انّ الجنس والفصل للنوع الخاص من الأجزاء العقلية التحليلية للوجود الخارجى الواحد ولذا قالوا في الجواب عن المستشكل علي القائل بكون الأمر حقيقة في الوجوب حيث أنّه استدللّ عليه بالتبادر عرفاً وأورد عليه بانا لا نفهم منه غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلاً عن المنع عنه بأن معني الوجوب وغيره أمر بسيط اجمالى وهو الطلب الحتمى الخاص ولكّنه ينحل عند العقل بأجزاء كسائر الماهيات المركّبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي

.....
الخاص اذا تحلل عند العقل ينحل إلي طلب الفعل مع المنع من الترك فاذا كان الأجزاء الحقيقية العقلية مثل الجنس والفصل غير مناف
لبساطة ما هو مركب منها ووحدانيته فالأجزاء الاعتبارية والأمور العرضية التي لا وجود لها إلا بالاعتبار غير مناف للبساطة الخارجية
والوحدانية الحقيقية أيضاً بطريق أولي.

فان قلت: ما قيل مسلم اذا قلنا باصالة الماهية وكون الوجود الخارجي الذي هو أمر واحد وشيء فارد أمراً اعتبارياً منتزعاً من الماهيات فلا
مانع حينئذٍ من أن يكون الماهية الغصية منهاياً عنها وماهية الصلوة مأخوذاً بها.

قلنا: ان الحركات الواقعة في الدار المغصوبة واحدة وجوداً وماهية وذاتاً سواء قلنا باصالة الوجود أم باصالة المهية وليس لمسئلة جواز
الاجتماع وامتناعه ابتناء علي القولين المزبورين بوجه كما زعمه صاحب الفصول وكذا توهم ابتناء المسئلة علي القول بتعدد الجنس
والفصل واللواحق العرضية للماهية في الخارج ووحدتها منه في غير محلّه واعتراض الشارح الكاظميني هنا علي المصنّف بأن صاحب
الفصول لم يدع ابتناء المسئلة علي القول باصالة الوجود والماهية وتعدد الجنس والفصل في الخارج وعدمه بل مع أنه لم يدع ذلك قرّر
الدليل علي الامتناع بوجه لا يكون للأقوال المذكورة دخل في ذلك القول مع انه كيف يمكن أن يظن بمثل صاحب الفصول أن يقول بكون
أحد العنوانين في الصلوة في الدار المغصوبة جنساً والآخر فصلاً مع انه لا يتوهم ذلك من هو أقل منه في الفضل.

أقول: لا يخفي صحة اعتراض المصنّف علي صاحب الفصول اذ هو قدس سره استدّل فيه علي الامتناع أو لا بدليل تفصيلي كان تمام اعتماده عليه ثمّ قال واعلم أنّ هذا الدليل يبيّن علي أصليين:

أحدهما أن لا تمايز بين الجنس والفصل ولواحقهما العرضيّة في الخارج كما هو المعروف وأمّا لو قلنا بالتمايز لم يتّحد المتعلّق فلا يتمّ الدليل.

الثاني ان الوجود حقيقة خارجيّة ينتزع منها هذا المفهوم الاعتباري كما هو مذهب أكثر الحكماء وبعض محقّقي المتكلّمين كالمحقّق السبزواري حيث قال:

« أنّ الوجود عندنا أصيل * دليل من خالفنا عليّ »

وأما إذا قلنا بأنّه مجرد هذا المفهوم الاعتباري ينتزعه العقل من الماهيات الخارجيّة ولا حقيقة له في الخارج أصلاً كما هو مذهب جماعة فلا يتمّ الدليل أيضاً لكن الأصل الأوّل ممّا لا يرتاب فيه أكثر المخالفين في المسئلة إن لم يكن كلّهم وإثما التنازع فيه شاذ ومع ذلك فهو من الأمور الجليّة التي أقيم عليها البرهان في محلّه وأمّا الثاني فهو وإن كان عندنا من واضحات علم المعقول لكن لا يساعد عليه أكثر المخالفين في المسئلة إن لم يكن كلّهم فيبتي الاستدلال علي تقدير ثبوته، هذا ما أفاده بعين عبارته ثمّ قال بعد ذلك ولنا أن نقرر الدليل علي وجه لا يبيّن علي هذا الأصل (1) وأنت كما تري بيانه ينادي بأعلي صوته بابتناء

ص: 55

.....

المسئلة عنده علي الأصلين المذكورين غاية الأمر مقيداً بما إذا أريد اثبات الامتناع بالوجه الذي ذكره وهذا كاف في صحّة النسبة المذكورة من المصنّف إليه فأنّه ليس مراد المصنّف نسبة القول بالابتناء علي الاطلاق إلي صاحب الفصول كي كان مخطئاً فيه بل مقصوده نسبة القول بالابتناء إليه في الجملة فان اعتقاد الابتناء علي فرض خاص يصدق عليه القول بالابتناء أيضاً وأيضاً لا بعد في ارادة صاحب الفصول كون الصلوتيّة للصلوة في الدار المغصوبة جنساً والكون في الدار المغصوبة فصلاً لها كما هو ظاهر عبارته غاية الأمر لا يكون مقصوده من الجنس والفصل خصوص الحقيقي منهما البتة بل الأعم منه ومما كان من قبيلهما ونظيرها كما فهمه المصنّف من عبارته أيضاً فاذن يرد عليه ما أورده المصنّف بأنّه ولو قلنا باصالة المهية دون الوجود لا يثبت تعدد في ماهيّة الصلوة في الدار المغصوبة بل هو أمر واحد وجوداً وذاتاً ومهية أيضاً وانّ الصلوتيّة والغصبيّة ليستا من قبيل الجنس والفصل للصلوة في الدار المغصوبة بأن توجبا التعدد في الماهيّة علي القول بتعددهما خارجاً كما يقدران عقلاً وذهناً وعدمه ان قلنا بعدمه بل الحركة الواقعة في دار من أي مقولة كانت يعني سواء كانت صلوة أم لا أو غصباً أم لا او تعظيماً للغير أم لا أو هتكاً له أم لا لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها بل حقيقتها وماهيتها أمر واحد وموجود فارد ولا يختلف ذاتياتها باختلاف العناوين الطارئة عليه ولو كانت جزء للصلوة أو لم يكن جزء لها وسواء كانت تلك الدار الواقعة فيه الحركة مغصوبة أم لا.

وتحقيقه علي وجه يتضح به فساد ما قيل، أو يمكن أن يقال، من وجوه الاستدلال لسائر الاقوال، يتوقف علي تمهيد مقدمات: إحداها: إنه لا ريب في أن الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها، وبلوغها إلي مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان، وإن لم يكن بينها مضادة ما لم يبلغ إلي تلك المرتبة، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ إليها، كما لا يخفي، فاستحالة اجتماع الامر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضا.

ثانيها: إنه لا شبهة في أن متعلق الاحكام، هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه، وهو فاعله وجاعله، لا ما هو اسمه، وهو واضح، ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه، بحيث لو لا انتزاعه تصورا واختراعه ذهنيا، لما كان بحذائه شئ خارجا ويكون خارج المحمول، كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية، إلي غير ذلك من الاعتبارات والاضافات، ضرورة أن البعث ليس نحوه، والزجر لا يكون عنه، وإنما يؤخذ في متعلق الاحكام آلة للحاظ متعلقاتها، والاشارة إليها، بمقدار الغرض منها والحاجة إليها، لا بما هو هو وبفسه، وعلي استقلاله وحياله.

ثالثها: إنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون، ولا يتلهم به وحدته، فإن المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق علي الواحد، وتصديق علي الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات، ليس فيه حيث غير حيث، وجهة مغايرة لجهة أصلا، كالواجب تبارك وتعالى، فهو علي بساطته ووحدته وأحديته، تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية، له الاسماء

الحسني والامثال العليا، لكنها بأجمعها حاكية عن ذلك الواحد الفرد الاحد.

عبارتنا شتي وحسبك واحد

وكل إلي ذلك الجمال يشير

رابعتها: إنه لا- يكاد يكون للموجود بوجود واحد، إلا- ماهية واحدة وحقيقة فاردة، لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلا تلك الماهية، فالمفهوم المتصادقان علي ذلك لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة، وكانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفردته، فيكون الواحد وجودا واحدا ماهية وذاتا لا محالة، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلقا الامر والنهي، إلا أنه كما يكون واحدا وجودا، يكون واحدا ماهية وذاتا، ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية.

ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة، علي القولين في تلك المسألة، كما توهم في الفصول، كما ظهر عدم الابتناء علي تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج، وعدم تعدده، ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له، وإن مثل الحركة في دار من أي مقولة كانت، لا- يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها ويتخلف ذاتياتها، وقعت جزءا للصلاة أو لا، كانت تلك الدار مغصوبة أو لا.

إذا عرفت ما مهدناه، عرفت أن المجمع حيث كان واحدا وجودا وذاتا، كان تعلق الامر والنهي به محالا، [1] ولو كان تعلقهما به بعنوانين، لما عرفت من كون

[1] أقول: يعني بعد تمهيد المقدمات المزبورة ثبت ان مجمع العنوانين من الصلوتية والغصبيّة حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً ومهية كان تعلق الأمر والنهي به

.....

محالاً. ولو كان متعلق الأمر عنواناً منهما ومتعلق النهي عنواناً آخر لما مرّ من ان فعل المكلف بحقيقته وواقعيته وماهيته الصادرة عنه يكون متعلقاً للأحكام وان تعلق الأحكام بالعناوين إنّما يكون لكشفها عن المعنونات واليتها ومرآيتها لا علي حياها واستقلالها فاذن تعدّد العنوان وتعلق الأحكام بالعناوين لا أثر له في دفع غائلة اجتماع الضدين والقول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد لا يرفع المحذور من البين اذ غاية تقريب دفع المحذور بناء علي القول المذكور هو أن يقال ان الطبائع من حيث هي ومع قطع النظر عن وجودها في الخارج وان كانت ليست إلّا هي يعني لا- تكون معروضة بعارض ولا- يطء عليها حادث ولا يتعلّق بها حبّ أو بغض ولا أمر أو نهى كما أنّها لا يترتب عليها أثر عادي أو عقلي واللازم الذي يكون من لوازم وجود الماهية كالحراة اللازمة لطبيعة النار اذا وجدت في الخارج وإن كان الآثار اللازمة للمهية بنفسها ثابتة لها مع قطع النظر عن وجودها كالزوجية للأربعة فلا ولكنها مقيدة للوجود بحيث كان القيد خارجاً والتقييد به داخلًا وإلّا فان كان القيد داخلًا فلا وجه لتعلق الأمر أو النهي به إذ علي الأول يلزم تحصيل الحاصل وعلي الثاني يلزم أن يلغو النهي ومعني كون التقييد داخلًا والقيد خارجاً مطلوبة الماهية لجهة وجوده لا كونها ووجودها الحاصل مطلوبة وتكون صالحة لتعلق الأحكام بها وعليه لا- يكونان متعلق الأمر والنهي متّحدين أصلاً لا- في مقام تعلق البعث والزجر واثبات التكليف ولا في مقام الامتثال والاتبان بمجمع العنوانين بسوء الاختيار واسقاط التكليف اما في مقام

.....

الاثبات فلتعدّد المتعلّقين للأمر والنهي وإن كانا متّحدين في الوجود الذي هو خارج عنهما بما هما متعلّقان لهما كما فرضنا إذ المفروض تعلّق الأمر والنهي بالماهية المقيّدة بقيد الوجود بحيث يكون التقييد داخلياً في متعلّقيهما والقيد وهو نفس الوجود خارجاً عنهما فهما وإن كانا متّحدين في الوجود الخارجي ولكنّه لما كان الوجود خارجاً لا ضير في ذلك الاتّحاد وبالجملة ما به الاتّحاد وهو الوجود لا يكون متعلّقاً للأمر والنهي وما يكون متعلّقاً للأمر والنهي لا اتّحاد فيه أصلاً بل يختلف غاية الاختلاف وأمّا في المقام الثاني وهو اسقاط التكليف بالاتبان بمجمع العنوانين بسوء الاختيار فيثبت عدم الاتّحاد بسبب أنّه يسقط أحدهما وهو الأمر بالطاعة والآخر وهو النهي بالعصيان بمجرد الاتيان اذ المجمع مشتمل علي الطبيعة المأمور بها والطبيعة المنهي عنها ففي أي مقام افي مقام الاثبات أم مقام الاسقاط اجتمع الحكمان والأمر والنهي في شيء واحد كلا وحاشا عن أن يثبت اتّحاد في واحد من المقامين المذكورين وجوابه يظهر ممّا مرّ من ان تعدّد العنوانين لا يوجب تعدّد المعنون لا وجوداً ولا مهية وإن الحركات الصلوتية الواقعة في الدار المغصوبة أمر واحد وعمل فارد وماهية واحدة وموجود متّحد ولو كان لها ألف أسماء وآلاف عناوين والوف اعتبار ومر ان الأحكام متعلّقة بالمعنونات وما توجد في الخارج لا العناوين والاعتبارات.

ثمّ أنّه قد تمسك بعضهم بجواز اجتماع الأمر والنهي بأنّ الفرد مقدّمة لوجود الطبيعي المأمور به والمنهي عنه وانه لا ضير في كون المقدّمة محرمة في صورة

.....

عدم انحصارها بالحرام اما في صورة الانحصار بالحرام فيلاحظ الأهم من حرمة المقدمة ووجوب ذي المقدمة فاذا كان ذو المقدمة أهم فيأمر بالمقدمة ويقصد التوصل بها إليه وإذا كان حرمة المقدمة أهم فلا يأمر بها البتة ويسقط وجوب ذي المقدمة حينئذٍ فاذا كان الفرد مقدّمة للماهية فيجتمع الوجوب والحرمة الغيريان في الفرد الذي يوجد في الخارج ولا إشكال في ذلك لأن الامتناع إنما يثبت في الواجب والحرام النفسيين وبيانه انه إنما يمتنع اجتماع الأمر والنهي والوجوب والحرمة في محل واحد اذا كانا نفسيين لأنه من اجتماع الضدين وفي معني اجتماع المحبوبة والمبغوضة بالنسبة إلى شيء واحد وهو محال وأما إذا كانا غيريين أو أحدهما غيرياً والآخر نفسياً فليس كذلك لأن المحبوبة حينئذٍ من جهة والمبغوضة من جهة أخرى ففيما إذا كانا غيريين المحبوبة وكون الفرد مأموراً به فلا يصلح إلى الطبيعة المأمور بها ومبغوضيته وكونه منهياً عنه فلا يصلح إلى الطبيعة المنهي عنها فاذا كان تعلق الأمر من جهة وتعلق النهي من جهة أخرى فلا استحالة ويكون المقدمة حينئذٍ واجباً وحراماً من جهتين ولا اجتماع حينئذٍ للضدين وبيان اخر اخصر لما كان الوجوب المقدمي حينئذٍ وجوباً غيرياً وكذلك الحرمة المقدمي لم يرد علي اجتماعهما ما يرد علي اجتماع الوجوب والحرمة النفسيين اذ تعدد الجهة وعلّة الوجوب والحرمة في الوجوب والحرمة المقدمي من الواضحات ووجوب شيء من جهة وحرمة من جهة أخرى لا ضير فيه أصلاً.

ويرد عليه أولاً فساد كون الفرد مقدّمة للطبيعة اذ المقدمية يقتضي الاثنية

.....

بحسب الوجود ومعلوم ان وجود الطبيعي عين وجود الفرد ووجود الفرد عين وجود الطبيعي ولا تمايز بينهما أصلاً في الوجود فعنوان المقدمة غير ثابتة بل العينية والاتحاد ثابتة فلا يجوز أن يكون الفرد الواقع في الخارج متعلقاً للأمر والنهي معاً بالتقريب المتقدم وبسبب كونه مقدّمة للغير وثانياً أن ما ذكر من المقدمة يجدي في جواز الاجتماع إذا لم يكن مجمع العنوانين والفرد الخارجي واحداً بحسب الماهية بل كان مشتتاً علي الماهيتين كان لأحدهما واجباً وللآخر حراماً كالسواد والحلاوة اذا اجتماعا في الموجود الخارجي فانه لا مانع عن أن يكون لأحدهما مأموراً به وللآخر منهيّاً عنه وإن كانتا مجتمعتين في الوجود الخارجي وهنا ليس كذلك إذ ما يقع في الخارج من الحركات المخصوصة في الدار المغصوبة إنّما هو واحد وجوداً و ماهية وطبيعة وحقيقة ولا تعدد فيه من وجه أصلاً لا من جهة الوجود ولا من جهة الماهية والحقيقة كما يكون كذلك بناء علي الحق من عدم كون الفرد مقدّمة لحصول الحقيقة والماهية بل كانت المقدّمة عينها ونفسها، وبالجملة لا فرق في كون الفرد مقدّمة للماهية أو عينها في جواز الاجتماع وعدمه بعد عدم تأثير تعدّد الجهة والعنوان واتّحاد المعنون وما يقع في الخارج.

واعترض الشارح الكاظميني قدس سره علي المصنّف بأنّه إن كان المقدمة مقتضية للاثنية بحسب الوجود فضلاً عن الاثنية بحسب العنوان والماهية للزم سقوط المقدمة السببية عن المقدمة إذ هي تتحد خارجاً مع المسبّب بل إنّما يلزم الاثنية بينهما بحسب الوجود فقط يعني انه إذا كان أمران متغايران عنواناً ومهية لا مانع

فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه، متعلقا للاحكام لا بعنوانه الطارئة عليه، وأن غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد، فإن غاية تقريبه أن يقال: إن الطبائع من حيث هي هي، وإن كانت ليست إلا هي، ولا تتعلق بها الاحكام الشرعية، كالأثار العادية والعقلية، إلا أنها مقيدة بالوجود، بحيث كان القيد خارجا والتقييد داخلا، صالحة لتعلق الاحكام بها، ومتعلقا الامر والنهي علي هذا لا يكونان متحدين أصلا، لا في مقام تعلق البعث والزجر، ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الامر بإتيان المجمع بسوء الاختيار.

أما في المقام الاول، فلتعددهما بما هما متعلقان لهما وإن كانا متحدين فيما هو خارج عنهما، بما هما كذلك.

وأما في المقام الثاني، فلسقوط أحدهما بالاطاعة، والآخر بالعصيان بمجرد الاتيان، ففي أي مقام اجتمع الحكمان في واحد؟ وأنت خيرير بأنه لا يكاد يجدي بعد ما عرفت، من أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون لا وجودا ولا ماهية، ولا تنثلم به وحدته أصلا، وأن المتعلق للاحكام هو المعنونات لا العنونات، وأنها إنما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبارات، لا بما هي علي حيا لها واستقلالها.

من كون أحدهما مقدّمة للآخر وان اتّحدا وجوداً وخارجاً ولا يخفي ضعفه اذ المقدّمة السببيّة لا تتحد أيضاً وجوداً مع ذي المقدّمة كغير السببيّة بل إنّما يوجد المسبّب والسبب بوجودين غاية الأمر وجودهما حاصل دفعة وفي زمان واحد من دون تأخر لوجود المسبب عن وجود السبب لا أنّهما موجودان بوجود واحد(1).

ص: 63

1- الهداية في شرح الكفاية: 330.

كما ظهر مما حققناه: أنه لا يكاد يجدي أيضا كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهي عنه، وأنه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار، وذلك - مضافا إلي وضوح فساده، وأن الفرد هو عين الطبيعي في الخارج، كيف؟ والمقدمية تقتضي الاثنية بحسب الوجود، ولا تعدد كما هو واضح - أنه إنما يجدي لو لم يكن المجمع واحدا ماهية، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه بحسبها أيضا واحد.

ثم إنه قد استدل علي الجواز بأمور: منها: إنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي، لما وقع نظيره [1] وقد وقع، كما في العبادات المكروهة، كالصلاة في مواضع

[1] أقول: يعني ان أقوى أدلة الامكان الوقوع ولما وقع اجتماع الأمر والنهي في الشريعة كما في الصلوة في موضع التهمة والحمام والصيام في السفر وفي بعض الأيام، فعلم انه جائز وليس بمحال وشرح ذلك أنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في امكان اجتماع الأمر والنهي وكان الدليل الذي استند به القائل بالامتناع من ان تعدد العناوين لا يؤثر في تعدد المعنونات وان الأحكام متعلقة بالمعنونات لا بالعنونات وان الموضوع للأحكام نفس الحقائق الخارجيّة والمسميات لا- الأسماء وما هو الدال عليها لما جاز اجتماع حكمين آخرين غير الوجوب والحرمة في مورد اصلاً مع تعدد الجهة أيضاً لعدم اختصاص الوجوب والحرمة من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد بدهاة تضاد الأحكام الخمسة بأسرها وتامها والتالي باطل لوقوع اجتماع الكراهة والايجاب والكراهة والاستحباب أيضاً في مثل الصلوة في الحمام والصيام في السفر وفي العاشوراء ولو في الحضر

.....
اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحة أو الاستحباب يعني اجتماع الوجوب مع الاباحة واجتماع الوجوب مع الاستحباب واجتماع الاستحباب مع الاباحة.

اما الأول فكالصلوة في الدار والثاني كالصلوة في المسجد والثالث كالصلوة في المسجد أيضاً وزاد الشارح الكاظميني هنا اجتماع المثليين لأنه كاجتماع الضدين قال وذلك كندر فعل الواجب بناء علي انعقاده كما هو المشهور وترك الحرام فتكون الصلوة المنذورة واجبة بوجوبين والخمر حراماً بحرمتين انتهى (1) وهو حق لا- شبهة فيه اذ لا- وجه لجواز اجتماع المثليين إلا تعدد الجهة فكما أنه يؤثر في جواز اجتماع المثليين فكذلك في اجتماع الضدين أيضاً لأنهما من واد واحد.

والجواب عن الاستدلال المذكور اما إجمالاً فبأنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة ما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل القطعي علي الامتناع ضرورة ان الظهور لا- يصادم البرهان ولا يقاومه فان وقوع تلك المذكورات ظاهر في الاجتماع وإنما يوجب الظن بجوازه إذ لا يحتمل أن لا يكون من باب الاجتماع بضرب من التأويل والدليل الذي أقيم علي امتناع الاجتماع يفيد القطع بعدم الجواز، والظن لا- يقاوم القطع ولا يصادمه ومما يدل علي بطلان الاستدلال علي الجواز بما وقع هو ان مقتضي ما وقع في الظاهر من الاجتماع جواز الاجتماع مع وحدة الجهة مع ان الخصم لا يقول به فهو أيضاً لا بد من أن يتفصي عن الاشكال بوجه سيما إذا لم يكن هناك مندوحة كما في العبادات المكروهة

ص: 65

.....

التي لا- بدل لها مع نقلهم اتفاق المجوزين علي اعتبارها واتفاقهم علي الامتناع مع عدم وجودها فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها علي جوازه أصلاً.

وأما تفصيلاً فقد أجيب عنه بوجوه لا فائدة في نقلها والأولي الاقتصار علي ما هو التحقيق في حسم مادة الاشكال فيقال وعلي الله الاتكال ان العبادات المكروهة علي ثلاثة أقسام أحدها ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ونفسه ولا بدل له لم يكن منهياً عنه وكان منحصرأ فيما نهى عنه تنزيهاً كصوم يوم العاشور والنوافل المبتدئة في بعض الأوقات ثانيها ما تعلق به النهي كذلك يعني أيضاً بعنوانه وذاته من دون دخل في النهي عنه أمر آخر أصلاً ولكن يكون له البدل والأفراد الغير المنهي عنها كالنهي عن الصلوة في الحمام فان الاتيان بالصلوة في الدار والمسجد ممكن للمصلي ثالثها ما تعلق به النهي لا بذاته وبمعنائه بل إنما نهى عنه بسبب اجتماعه مع أمر آخر منهى عنه وجوداً أو بسبب الملازمة بينه وبين ما نهى عنه خارجاً في الوجود بحيث يلزم من وجوده وجود ذلك المنهي وكان النهي عن الملزوم بسبب تلك الملازمة من دون أن يكون مفسدة في ذاته وعنوانه كان النهي عنه مستنداً إليها كالصلوة في مواضع التهمة بناء علي كون النهي عنها لأجل اتحادهام مع العنوان المنهي عنه بنفسه وهو الكون في مواضع التهمة مطلقاً ولو في غير حال الصلوة لا لأجل ذاتها وعنوانها(1).

ص: 66

1- الهداية في شرح الكفاية: 331 - 332.

.....

أمّا القسم الأوّل وهو ما ليس له بدل الخالي عن المندوحة المشترك الورود عليّ الفريقين القائلين بالامتناع وبجواز الاجتماع أيضاً لاتّحاد الجهة وعدم تعدّدها الذي كان المناط في الجواز عند القائلين به فيكون النهي عنه تنزيهاً مع الاجتماع عليّ أنّه يقع صحيحاً بعد النهي ومع ذلك يكون تركه أرجح من فعله كما يظهر من مداومة الأئمّة عليهم السلام عليّ الترك إذ لو لم يكن الترك أرجح لما داوموا عليهم السلام عليه البتة اما لأجل انطباق عنوان ذي المصلحة عليّ الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض مع كون مصلحة الترك أكثر فاذن يكون الفعل والترك من قبيل المستحبين المتزاحمين لا يمكن الجمع بينهما اذ الفرض رجحان فعله وكونه ذا مصلحة وكذلك الترك أيضاً لأجل دخوله تحت عنوان وجودي ذي مصلحة أكثر من مصلحة الفعل والجمع بين الترك والفعل غير ممكن فيتزاحمان فيحكم بالتخيير بينهما لو لم يكن أهميّة في البين وإلاّ فيتعين الأهم وإن كان الآخر لو أتى به يقع صحيحاً أيضاً حيث كان راجحاً وموافقاً للغرض كما هو الحال في سائر المستحبّات المتزاحمات بل الواجبات مثال ذلك يظهر ببيان انه مثلاً في صوم يوم العاشور مصلحة وهي المصلحة التي تكون في طبيعة الصوم وفي ترك صومه بالخصوص والافطار بعد العصر بشربة من الماء أيضاً مصلحة وهي التشبّه بالشهداء في ذلك اليوم حيث أمسكوا في ذلك اليوم من الطعام والشراب وسائر المفطرات للصوم إليّ العصر ثمّ أفطروا بشرب الكأس الأوفيّ ويكون ترك ذلك الصوم الذي ينطبق عليه عنوان التشبه بالشهداء أرجح

.....

من مصلحة الفعل ثم اعلم أنه لا منافات بين راجحية الترك علي الفعل ورجحان الفعل وصحته إذ لا يوجب تلك الأرجحية ثبوت حزاة ومنقصة في الفعل ليصير بسببها فاسداً كما انه يوجب الحزاة والمنقصة فيما إذا كان في الفعل مفسدة غالبية علي مصلحة الترك فإنه يكون الفعل حينئذٍ فاسداً ولهذه الجهة يقع الفعل باطلاً علي القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي فان الحزاة والمنقصة الثابتة في الفعل حينئذٍ مانعة عن صلاحية الفعل لحصول التقرب به بخلاف المقام فان الفعل علي ما هو عليه من الرجحان وموافقته للغرض مثل الصورة التي لم يكن تركه راجحاً أصلاً كالتوافل المتبدئة في غير الأوقات المنصوصة المكروهة بلا حدوث حزاة ومنقصة بسبب رجحان الترك في الفعل أصلاً كما في صورة القول بالامتناع وأما لأجل ملازمة الترك عطف علي قوله اما لأجل انطباق الخ لعنوان كذلك يعني لعنوان كان مصلحته أرجح علي مصلحة فعل ذلك المندوب من دون انطباقه عليه كما في الصورة الأولى فيكون حينئذٍ ايضاً وفي صورة الاستلزام لعنوان كذلك مثل ما إذا انطبق عليه من غير تفاوت وفرق بينهما وإنما التفاوت والفرق بين صورة الانطباق والملازمة هو ان الطلب المتعلق بالترك في صورة الملازمة ليس بحقيقي اذ لا مصلحة في نفس الترك ولا في عنوان ينطبق عليه بل يكون به بالعرض والمجاز وإنما يكون الطلب في الحقيقة متعلقاً بذلك العنوان الملازم لأنه ذو المصلحة بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة كما في سائر المكروهات من غير فرق إلا ان منشأه فيها أي في المكروهات حزاة ومنقصة في نفس الفعل

.....

وفيه رجحان في الترك من دون حزاة في الفعل أصلاً غاية الأمر كون الترك أرجح لكون المنطبق عليه أو الملازم له أهم فعلي هذا يكون النهي مولويًا في صورتين نعم يمكن أن يحمل النهي في كلا القسمين علي الارشاد إلي الترك الذي هو أرجح من الفعل وملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك وعليه يكون النهي علي نحو الحقيقة لا بالعرض والمجاز لكون الارشاد إليه في محلّه فتحصل من جميع ما ذكر عدم اجتماع الأمر والنهي في العبادة المكروهة بل يرجع الأمر والنهي فيهما لبأ إلي الأمرين والمقصود من النهي المتعلّق بالفعل افادة الأمر الذي يتعلّق بالترك إمّا مولويًا وإمّا ارشاديًا والممتنع من اجتماع الأمر والنهي إمّا اجتماعهما حقيقة لا صورة فقط (1).

وامّا القسم الثاني وهو ما تعلّق به النهي بعنوانه وذاته وكان له بدل فالنهي أيضاً فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول طابق النعل بالنعل ويزيد عليه أيضاً أنه يمكن أن يكون النهي فيه بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها المقتضية بما هي هي وفي نفسها مقداراً من الثواب مع قطع النظر عن تسافلها انحطاطاً أو سموها ارتفاعاً وحصول هذه المنقصة إمّا لأجل تسافلها وتشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها كما في الصلوة في الحّمّان فان تشخصها بتشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً وقرباناً وعمود دين وغير ذلك فان نفانس الأشياء إنّما يليق أن يجعل في أشرف الأواني ولا يناسب وضعها في

ص: 69

1- الهداية في شرح الكفاية: 332 - 333.

.....

الأواني الرديّة فان منقصة الاناء تسري إلي ما وضع فيها كما أنّ العكس يقتضي العكس كلّ ذلك ثابت وإن لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه ولا- حزاة فيه أصلاً بل كان راجحاً لبعض الجهات التي ربما كان الدخول إلي الحمام بلحاظها مندوباً أو راجحاً وإن لم يكن بمندوب كالدخول للغسل أو التنظيف أو التعريق مع الحاجة إليه أو غير ذلك ولكن حزاة وقوع الصلوة في الحمام يؤثر فيها وتنزلها عن الدرجة العليا كما لا يخفي كما أنّه قد يحصل للصلوة لأجل تخصّصها وتشخّصها بخصوصيّة شديدة الملائمة معها مزيّة فيها كالصلوة في المسجد والأمكنة الشريفة فإنّ المكان الشريف وهكذا الزمان الشريف يؤثر فيما يقع فيه أثر الشرافة واللطافة وشرح ذلك أنّ الطبيعة المأمور بها في حدّ نفسها وذاتها ومع قطع النظر عن المشخّصات والخصوصيّات الفرديّة الخارجيّة إذا كانت وجدت مع تشخّص وخصوصيّة فرديّة لا يكون له شدّة الملائمة ولا المنافرة لها مقدار من المصلحة والمزيّة كالصلوة في الدار مثلاً ويزداد تلك المصلحة والمزيّة في طبيعة الصلوة عن الحد المذكور اذا تشخّصت بما له شدّة الملائمة وتنقص عن ذلك الحد فيما إذا لم يكن ملائمة بل يكون عدمها ولذلك ينقص ثوابها تارة ويزيد أخرى ويكون النهي فيه أي في مثل الصلوة في الحمام علي التقدير المزبور لحدوث نقصان في مصلحتها ومزيّتها إذا وقف مع تلك الخصوصيّة والتشخّص للارشاد إلي ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد مثل الصلوة في الدار التي حدّ الوسط والصلوة في المسجد التي هي أعلي وأكثر ثواباً وليكن هذا المعني مراد من قال أنّ الكراهة في

.....

العبادة بمعني انها تكون أقل ثواباً وإذا كان هذا المعني مراده فلا يرد ما أوردوه عليه أصلاً منها لزوم اتّصاف العبادة التي يكون أقل ثواباً من الأخرى مطلقاً بالكراهة وانحصار المستحب في أعلي الأفراد الجامع لجميع الخصوصيات جزء وشرطاً وزماناً ومكاناً وغير ذلك من المكملات، وجه الردّ أنّ المقصود من الأقلية، الأقلية بالنسبة إلي الطبيعة المجردة عن المشخصات الموجودة للمزية وكلّما كان أقل من الفرد الذي كان فانقاً عليه ليتصف بالكراهة بالنسبة إليه ومنها لزوم اتّصاف ما لا مزية فيه ولا منقصة كالصلوة في الدار مثلاً بالاستحباب لأنّه بالنسبة إلي ما فيه المنقصة مثل الصلوة في الحمام أكثر ثواباً مع انه لا يقول ذلك القائل ولا غيره باستحباب الصلوة في الدار بل إنّما هي متّصفة بصفة الاباحة وتساوي طرفي الفعل والترك وجه الرد ان المراد من كونه أكثر ثواباً أكثره بالقياس إلي نفس الطبيعة المتشخصة بما لا مزية فيها ولا منقصة من المشخصات لا مطلقاً فتحصل من جميع ما ذكر عدم اجتماع الأمر والنهي والوجوب والكراهة الشرعية في مثل الصلوة في الحمام حقيقة بل المقصود من النهي عنها تنزيهاً بيان كونها أقل ثواباً من الأفراد الاخر العالية والمتوسطة وهذا غير الكراهة الشرعية الممتنعة اجتماعها مع حكم آخر من الأحكام الخمسة لتضادها بأسرها إذ هي ليست إلا المرجوحية الذاتية التي ليست المراد هنا قطعاً ولا- يخفي أنّ النهي في هذا القسم لا- يكون إلا إرشادياً لأنّ المفروض ثبوت البديل لما نهى عنه في هذا المقام ومعلوم ان مقصود المولي من النهي الاشارة إلي منقصة البديل ليتهدي إلي الفرد الأفضل والأكمل وهو البديل

.....

فلا- وجه لمولويّة النهي بخلاف القسم الأوّل فإنّ النهي فيه يكون مولويّاً إذ لا بدل للنهي عنه ليكون النهي عنه ارشاداً إليه وانطبق العنوان الراجح أو لزومه المذكور في القسم الأوّل إنّما يكون وجهاً للنهي المولوي وإن كان حمله علي الارشاد في القسم الأوّل أيضاً بمكان من الامكان بأن يحمل النهي في القسمين من القسم الأوّل علي الارشاد إلي الترك الذي هو أرجح من الفعل وملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك(1).

وأما القسم الثالث وهو ما تعلّق به النهي لا- لأجل ذاته بل لأجل العنوان المجامع له وجوداً أو الملازم لوجوده خارجاً فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتّحدة مع ذلك العنوان أو الملازمة له كالصلوة التي تتحد خارجاً مع الكون في موضع التهمة بالعرض والمجاز وكان المنهي عنه حقيقة ذلك العنوان فعليه لم يتوجّه إلي العبادة نهياً كي يستدلّ به علي جواز اجتماع الأمر والنهي واخري بأنه يمكن أن يكون النهي المتوجّه إلي العبادة مثل قوله: لا تصلّ في مواضع التهمة متوجّهاً إليها علي الحقيقة لا بالعرض والمجاز ولكن يكون ارشاداً إلي غيرها من سائر الأفراد ممّا لا يكون متّحداً معه أو ملازماً له اذ المفروض ثبوت البدل والتمكّن من استيفاء مزيّة العبادة بلا ابتلاء بحزاة ذلك العنوان أصلاً بأن يوقع الصلوة ويفعلها في غير مواضع التهمة.

هذا علي القول بجواز الاجتماع وامكان أن يكون شيء واحد مأموراً به من جهة ومنهياً عنه من جهة اخري فيحمل القسم الثالث علي أحد الحكمين

ص: 72

.....
المذكورين ويقال بعدم وقوع الاجتماع كما توهم وعلي الامتناع فكذلك أيضاً يعني يمكن أن يحمل النهي في القسم الثالث علي أحد الحكمين المذكورين ولكن في صورة الملازمة واستلزام الأمور به المنهي عنه خارجاً فقط يجري الحملان المزبوران.

وأما في صورة الاتّحاد وعدم الملازمة وترجيح جانب الأمر كما هو المفروض حيث فرض صحّة العبادة والأمور به مع اتّحاده مع المنهي عنه وتعلّق النهي به لذلك الاتّحاد فيكون حال النهي في القسم الثالث حاله في القسم الثاني طابق النعل بالنعل حيث انه بالدقّة والتأمّل يرجع إلي القسم الثاني اذ علي امتناع الاجتماع وعدم فائدة تعدّد الجهة في جوازه كما هو المختار ليس الاتّحاد مع العنوان الآخر إلا من مشخصاته ومخصّصاته التي تختلف الطبيعة الأمور بها في المزيّة بزيادة ونقيضة بحسب اختلافها في الملازمة لما ذكر في وجه الامتناع ان لكلّ موجود ماهيّة واحدة والعناوين التي تعنون بها من مشخصاته ومخصّصاته الخارجيّة وليس كثرة وتعدّد في المهية والطبيعة ولو مع تعدّد العناوين والاعتبارات التي تنتزع من الأمر الواحد والموجود الفارد وقد انقده بما ذكرناه من أوّل الجواب إلي هنا أنّه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأوّل مطلقاً علي القول بالجواز والقول بالامتناع اذ لا بدل للمكروه هناك ليتحقّق وصف الأقلية والأكثرية بل يكون المقصود من النهي والكراهة ما ذكرنا وكذلك لا يصحّ حمل الكراهة علي أقلية الثواب أيضاً في هذا القسم الأخير علي القول بجواز الاجتماع ضرورة أنّه علي القول به لا مزاحمة ولا ممانعة بين الجهات القاضية بالأمر والنهي والوجوب والكراهة فتكون جهة الصلوتيّة علي

.....

حالتها ذاتاً وثواباً وجهة الكونية الخاصة كذلك نقصاً ونزاهة كما أتضح ممّا ذكرنا وانقدح حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها يعني في الصلوة لاجتماع الأمر والنهي وإنّ الأمر الاستحبابي يكون علي نحو الارشاد إلي أفضل الأفراد مطلقاً علي القول بالجواز والقول بالامتناع وسواء كان من قبيل القسم الأوّل أو الثاني أو الثالث وسواء كان اقتضائياً أو فعلياً لوضوح ان كونه علي نحو الارشاد لا يبقي معه محذور اجتماع الحكمين أصلاً ويمكن أن يكون مولوياً لا ارشادياً واقتضائياً كذلك أي مطلقاً علي نحو الحقيقة كالارشادي لعدم مزاحمة الحكم الاقتضائي الحكم الفعلي مطلقاً ومولوياً فعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها أي الصلوة لما هو عنوان بذاته مستحب أو لم يكن الفرد الصلواتي ملازماً للعنوان بل العنوان متّحد معه خارجاً بأن يكون من قبيل القسم الثالث أو الثاني.

هذا كلّه يعني كون الاستحباب فعلياً بالعرض والمجاز علي القول بالجواز(1).

وأما علي القول بالامتناع فلا يجوز اجتماعهما مطلقاً لمحالّية اجتماع الحكمين في محلّ واحد مطلقاً يعني سواء كانا معاً من الاسناد إلي ما هو له والاسناد الحقيقي أو كانا معاً من الاسناد إلي غير ما هو له وبالعرض والمجاز أو كانا مختلفين بأن كان أحدهما مسنداً إلي ما هو له والآخر إلي غير ما هو له ولا يخفي أنّه لا يكاد يأتي القسم الأوّل وهو ما اذا انطبق عنوان ذي مصلحة علي الترك أو كان الترك ملازماً لعنوان ذي مصلحة ولو لم يكن منطبقاً عليه أي في اجتماع الوجوب والاستحباب وإنّما يأتي في فرض اجتماع الاستحباب

ص: 74

.....

والكراهة فقط اذ انطباق عنوان راجح علي الفعل الواجب الذي لا بدل له مؤكّد ايجابه ولا يوجب استحبابه أصلاً ولو بالعرض والمجاز بأن يكون الاستحباب صفة للعنوان الراجح حقيقة وللواجب المعنون بذلك العنوان تجوزاً وعرضاً إلا علي القول بالجواز ضرورة ان انطباق ذلك العنوان الراجح علي الفرد يوجب تشخيصه فيتحد متعلّق الوجوب والاستحباب فلا ينفع فيه كونه بالتحليل العقلي اسناداً إلي غير ما هو له نعم علي القول بالجواز وكفاية تعدّد العنوان والجهة ولو مع الاتّحاد الخارجي في طرو الحكمين يكون مجمع الحكمين موضوعاً للاطاعة من جهتين وكذا فيما إذا لازم مثل هذا لعنوان الفعل الواجب فأنّه لا يصلح لثبوت حكم الاستحباب إلا اقتضائياً بالعرض والمجاز بمعني ان هذه الملازمة بين فعل الواجب وذلك العنوان جهة من الجهات المقتضية لأن يؤمر بالفعل الواجب ندباً أمراً نسبته إلي نفس الفعل الواجب نسبته إلي غير ما هو له فلا مزاحمة فيه للوجوب الفعلي لأن الوجوب إنّما يزاحم نفس الحكم من الكراهة أو الاستحباب لا جهة الحكم وما هو مقتض له وأمّا المجازيّة فلعدم ثبوت جهة رجحان في نفس الفعل الواجب ولا في عنوان راجح منطبق علي ذلك الفعل متّحد معه متشخّص به في الوجود ليكون تعلّق الحكم به حقيقيّاً وإنّما المستحب الفعلي وحقيقة هو العنوان الملازم الخارجي الغير المتّحد مع الفعل الواجب (1) فتفظّن لعلّك تصل إلي حقيقة ما أفاده قدس سره فانه أجاد في المقام فيما أفاد وأتي بما فوق المراد وربما له من تحقيق رشيقي وتدقيق انيق فانه الاستاذ الماهر وكم ترك الأوّل للآخر.

ص: 75

التهمة وفي الحمام والصيام في السفر وفي بعض الايام.

بيان الملازمة: إنه لو لم يكن تعدد الجهة مجديا في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكّمين آخرين في مورد مع تعددهما، لعدم اختصاصهما من بين الاحكام بما يوجب الامتناع من التضاد، بدهاة تضادها بأسرها، والتالي باطل، لوقوع اجتماع الكراهة والايجاب أو الاستحباب، في مثل الصلاة في الحمام، والصيام في السفر، وفي عاشوراء ولو في الحضر، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحة أو الاستحباب، في مثل الصلاة في المسجد أو الدار.

والجواب عنه أما إجمالاً: فبأنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع، بعد قيام الدليل علي الامتناع، ضرورة أن الظهور لا- يصادم البرهان، مع أن قضية ظهور تلك الموارد، اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين، فهو أيضا لا بد له من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها لا سيما إذا لم يكن هناك مندوحة، كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها علي جوازه أصلاً، كما لا يخفي.

وأما تفصيلاً: فقد أجب عنه بوجهه، يوجب ذكرها بما فيها من النقض والابرام طول الكلام بما لا يسعه المقام، فالاولي الاقتصار علي ماهو التحقيق في حسم مادة الاشكال، فيقال وعلي اللّٰه الاتكال: إن العبادات المكروهة علي ثلاثة أقسام: أحدها: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته، ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدئة في بعض الاوقات.

ص: 76

ثانيها: ما تعلق به النهي كذلك، ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحمام.

ثالثها: ما تعلق النهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة بناء علي كون النهي عنها لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها.

أما القسم الاول: فالنهي تنزيها عنه بعد الاجماع علي أنه يقع صحيحا، ومع ذلك يكون تركه أرجح، كما يظهر من مداومة الائمة عليهم السلام علي الترك، إما لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة علي الترك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض، وإن كان مصلحة الترك أكثر، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحيين المتزاحمين، فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهم في البين، وإلا فيتعين الأهم وإن كان الآخر يقع صحيحا، حيث أنه كان راجحا وموافقا للغرض، كما هو الحال في سائر المستحبات المتزاحمات بل الواجبات، وارجحية الترك من الفعل لا توجب حزاة ومنقصة فيه أصلا، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبية علي مصلحته، ولذا لا يقع صحيحا علي الامتناع، فإن الحزاة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به، بخلاف المقام، فإنه علي ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض، كما إذا لم يكن تركه راجحا بلا حدوث حزاة فيه أصلا.

وإما لاجل ملازمة الترك لعنوان كذلك، من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، إلا في أن الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقي، بل بالعرض والمجاز، فإنما يكون في الحقيقة متعلقا بما يلازمه من العنوان، بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة، كما في سائر المكروهات من غير فرق، إلا أن

منشأه فيها حزاة ومنقصة في نفس الفعل، وفيه رجحان في الترك، من دون حزاة في الفعل أصلا، غاية الامر كون الترك أرجح.

نعم يمكن أن يحمل النهي - في كلا القسمين - علي الارشاد إلي الترك الذي هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الارجح وأكثر ثوابا لذلك، وعليه يكون النهي علي نحو الحقيقة، لا بالعرض والمجاز، فلا تغفل.

وأما القسم الثاني: فالنهي فيه يمكن أن يكون لاجل ما ذكر في القسم الاول، طابق النعل بالنعل، كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها، لاجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها، كما في الصلاة في الحمام، فإن تشخصها بتشخص وقوعها فيه، لا يناسب كونها معراجا، وإن لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه ولا حزاة فيه أصلا، بل كان راجحا، كما لا يخفي.

وربما يحصل لها لاجل تخصصها بخصوصية شديدة الملاءمة معها مزية فيها كما في الصلاة في المسجد والامكنة الشريفة، وذلك لان الطبيعة المأمور بها في حد نفسها، إذا كانت مع تشخص لا يكون له شدة الملاءمة، ولا عدم الملاءمة لها مقدار من المصلحة والمزية، كالصلاة في الدار مثلا، وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصها بماله شدة الملاءمة، وتنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمة، ولذلك ينقص ثوابها تارة ويزيد أخرى، ويكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيتها فيه إرشادا إلي ما لا نقصان فيه من سائر الافراد، ويكون أكثر ثوابا منه، وليكن هذا مراد من قال: إن الكراهة في العبادة بمعنى أنها تكون أقل ثوابا، ولا يرد عليه بلزوم اتصاف العبادة التي تكون أقل ثوابا من الاخرى بالكراهة، ولزوم اتصاف ما لا مزيد فيه ولا منقصة بالاستحباب، لانه أكثر ثوابا مما فيه المنقصة، لما عرفت من أن المراد

من كونه أقل ثواباً، إنما هو بقياسه إلي نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها، ولا منقصة من المشخصات، وكذا كونه أكثر ثواباً، ولا- يخفي أن النهي في هذا القسم لا- يصح إلا للإرشاد، بخلاف القسم الأول، فإنه يكون فيه مولوياً، وإن كان حملاً علي الإرشاد بمكان من الامكان.

وأما القسم الثالث: فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتحددة مع ذلك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز، وكان المنهي عنه به حقيقة ذلك العنوان، ويمكن أن يكون علي الحقيقة إرشاداً إلي غيرها من سائر الافراد، مما لا يكون متحداً معه أو ملازماً له، إذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة، بلا ابتلاء بحزاة ذلك العنوان أصلاً، هذا علي القول بجواز الاجتماع.

وأما علي الامتناع، فكذلك في صورة الملازمة، وأما في صورة الاتحاد وترجيح جانب الامر - كما هو المفروض، حيث أنه صحة العبادة - فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني، فيحمل علي ما حمل عليه فيه، طابق النعل بالنعل، حيث أنه بالدقة يرجع إليه، إذ علي الامتناع، ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصصاته ومشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها في الملاءمة كما عرفت.

وقد انقدح بما ذكرناه، أنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقاً، وفي هذا القسم علي القول بالجواز، كما انقدح حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها، وأن الامر الاستحبابي يكون علي نحو الإرشاد إلي أفضل الافراد مطلقاً علي نحو الحقيقة، ومولوية اقتضائياً كذلك،

وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكته ملازمتها لما هو مستحب، أو متحداً معه علي القول بالجواز.

ولا يخفي أنه لا يكاد يأتي القسم الاول هاهنا، فإن انطباق عنوان راجح علي الفعل الواجب الذي لا بدل له إنما يؤكد إيجابه، لا أنه يوجب استحبابه أصلاً، ولو بالعرض والمجاز، إلا علي القول بالجواز، وكذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان، فإنه لو لم يؤكد الايجاب لما يصح الاستحباب إلا اقتضائياً بالعرض والمجاز، فتفتن.

ومنها: إن أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم، مطيعاً وعاصياً من وجهين، [1] فإذا أمر المولي عبده بخياطة ثوب ونهاه عن

[1] أقول: يعني من جملة ما استدلوا به علي جواز اجتماع الأمر والنهي عد أهل العرف من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً وعاصياً من وجهين فيعلم من ذلك كفاية تعدد جهة الطاعة والمعصية في الفعل الواحد في جواز كونه مأموراً به ومنهياً عنه وذلك مثل ما إذا أمر المولي عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص كما مثل به الحاجبي والعضدي فلو خاطه في ذلك المكان عد مطيعاً لأمر الخياطة وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان.

وردّه المصنّف بأن فيه مضافاً إلي المناقشة في المثال بسبب ان عد العرف ذلك العبد مطيعاً وعاصياً ليس من جهة اجتماع الأمر والنهي وكون الفعل الواحد مأموراً به ومنهياً عنه ضرورة ان الكون المنهي عنه في ذلك المكان غير متّحد مع الخياطة

وجوداً أصلاً بل هما موجودين بوجودين والكون في المكان فعل وموجود والخياطة فعل وموجود آخر كما لا يخفي.

فإنّ الخياطة عبارة عن حركات مخصوصة يفعلها الخياط وكونه في المكان أمر آخر لا ربط له بتلك الحركات فمحل الأمر والنهي في ذلك المثال مختلف ولا اجتماع أصلاً كلّ ذلك مع المنع إلا عن صدق أحدهما الاطاعة أو المعصية في المثال الصحيح للمسئلة المبحوث عنها مثل الصلوة في الدار المغصوبة فإنّ الصلوة في ذلك المثال متّحد مع الغضب وجوداً والغضب متّحد مع الصلوة وجوداً ولا يصدق الاطاعة والمعصية علي الأفعال الواقعة من المصلي في الدار بل اما أن يصدق الاطاعة بمعني الامتثال فيما غلب جانب الأمر كما في غير العبادات الغير المحتاج إلي قصد القربة في صحّتها والمقصود حصولها في الخارج بأيّ وجه ولو مجتمعاً مع الحرام أو العصيان فيما غلب جانب النهي كما في المثال المزبور لما عرفت من الامتناع العقلي ومع الامتناع العقلي لا وجه للصدق العرفي نعم لا بأس بصدق الاطاعة بمعني حصول الغرض والعصيان في التوصليّات لعدم اعتبار قصد القربة في فعل التوصليّات التي يكون المقصود منها حصول الغرض المترتب عليها كيفما اتفق وبأيّ قصد فعلها المكلف ولكنّه خارج عن محلّ الكلام لعدم اجتماع الحكمين ولا الطاعة والعصيان الحقيقيين.

وأما في العبادات المعتبر في حصول الغرض منها قصد القربة فلا يكاد يحصل

.....
المقصود منها إلا فيما صدر من المكلف فعلاً غير محرم وغير مبغوض عليه كما تقدّم ولو كان المحبوبيّة وحصول الغرض كافياً في صدق الطاعة ضرورة تضاد المبغوضيّة مع المحبوبيّة التي كان قصدها كافياً ولم يكن قصد امتثال الأمر معتبراً فيها وإن كان قصد الامتثال معتبراً في صحتها فالأمر اشكل لعدم حصول الامتثال ممّن أتى بما نهى عنه المولي البتة.

أقول: وقد أورد الشارح الكاظميني هنا علي المصنّف بأن ما أورده علي المستدل غير وارد بل لا بدّ أن يقال في جواب مدعي الصدق العرفي اما بتسليم الصدق ودفعه حينئذٍ بأن صدق الاطاعة والمعصية كاشف عن اختلاف الموضوع واما ان ينكر عليه الصدق العرفي واما انكار الصدق العرفي استناداً إلي الامتناع العقلي فهو في غير محلّه جداً⁽¹⁾ ووجهه عنده ان المرجع في تعيين الموضوعات العرف وإنما العقل يرجع إليه في حكم المسئلة لا تعيين الموضوع.

أقول: بل ما أفاده المصنّف في الجواب عن الاستدلال المذكور متين جداً اذ المقصود من انكار الصدق العرفي بسبب الامتناع العقلي كما سيشير إليه المصنّف قدس سره هو ان كلّما كان محالاً- عقلاً- فالعرف اذا دقوا النظر وأجالوا الفكر يروا امتناعه أيضاً بحكم عقلهم ولا يحكمون بجوازه البتة نعم في مقام المسامحة وبالنظر البدوي قبل التأمل واجالة الفكر لا مانع من ان يعتقدوا امكانه مع استحالته

ص: 82

.....
عقلاً ولا عبرة بهذا النظر المسامحي منهم في مثل المقام وبعبارة أخرى العقل يخطئ العرف بسبب البرهان الذي يدلّ علي الامتناع وإذا
خطئهم فلا بدّ من أن يتنبّهوا ويعترفوا بخطائهم فاذا اعترفوا فلا صدق ولا مانع من مراجعة العقل في تعيين الموضوع فيما كان تعيينه محتاجاً
إلي الدقّة ومما لم يكن المسامحة العرفيّة فيه مغتفراً.

ثمّ قال الشارح والصواب في الجواب أن يقال إنّ الأمر والنهي إن كان متعلّقهما ما ذكر في هذا المثال فالصدق مسلم والموضوع مختلف
بحسب الوجود عقلاً- وهو واضح وعرفاً لفرض الصدق وإن كان متعلّقهما نحواً آخر بأن أمره بالخياطة ونهاه عن الخياطة في ذلك المكان
المخصوص فالصدق ممنوع ومدعيه كاذب مكابر وكيف يعد العرف من أتى بنفس الفعل المنهي عنه مطيعاً وكذا لو أمره أن يخيّط ونهاه عن
أن يصدر منه فعل في هذه الدار فلو خاطه في تلك الدار فلا يسع المستدل دعوي الصدق المذكور أيضاً كما لا يخفي(1).

أقول: لا يخفي عليك ان ما أفاده الشارح عين ما أفاده المصنّف في الجواب ولا فرق بينهما وإنّما الفرق في أنّ المصنّف استدلّ علي عدم
الصدق بالبرهان العقلي الذي أقامه علي الامتناع مع ان المرجع في مثله العرف لا العقل وقد عرفت صحّة ذلك وإنّه لا بأس به.

ص: 83

.....

بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الأعلام والقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً وكأنه عكس ما تقدّم استناداً إلي أن العقل وان جواز الاجتماع بتدقيق النظر وادراك تغاير متعلقي الحكمين الا ان العرف لعددهم المتعلق واحدا لم يفهموا من دليلي الحكمين شمولهما لمحل اجتماع العنوانين فلا يحكم بالصحة لأنها فرع الشمول لفظاً والمرجع في الشمول اللفظي هو العرف وقد مرّ عدم الشمول عندهم وردّه المصنّف بأنه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع إلا طريق العقل فلا معني لهذا التفصيل إلا ما أشرنا إليه من النظر المسامحي الغير المبني علي التحقيق والتدقيق ومر ان بعد قيام البرهان العقلي علي خلاف ما بنظر العرف لا وجه للاعتماد علي نظرهم واستشكل عليه الشارح بما مرّ منه من ان انكار ما بنظر العرف استناداً إلي الدليل العقلي في غير محلّه وان ما أفاده المستدل حسن لا ريب فيه لأن ما يكون المرجع فيه العرف لا وجه للرجوع فيه إلي العقل.

أقول: وقد عرفت متانة ما أفاده المصنّف وان العرف بعد تخطئة العقل لهم ولو في الموضوعات ينصرفون عمّا يعتقدونه وينفون ما أثبتوه ثم دفع المصنّف ما احتمل دخله في المقام بأنه تقدّم ان النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الأمر والنهي كي ينحصر النزاع فيما كان الدال لفظاً ويقال بأن المرجع في تعيين مداليل الألفاظ هو العرف لا العقل ولعلّه كان بين مدلوليهما حسب تعيين العرف تناف لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين وإن كان العقل يري جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين وعنوانين.

الكون في مكان خاص، كما مثل به الحاجبي والعضدي، فلو خاطه في ذلك المكان، عد مطيعا لامر الخياطة وعاصيا للنهي عن الكون في ذلك المكان.

وفيه - مضافا إلي المناقشة في المثال، بأنه ليس من باب الاجتماع، ضرورة أن الكون المنهي عنه غير متحد مع الخياطة وجودا أصلا، كما لا يخفي - المنع إلا عن صدق أحدهما، إما الاطاعة بمعني الامثال فيما غلب جانب الامر، أو العصيان فيما غلب جانب النهي، لما عرفت من البرهان علي الامتناع.

نعم لا بأس بصدق الاطاعة بمعني حصول الغرض والعصيان في التوصليات، وأما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها، إلا فيما صدر من المكلف فعلا غير محرم وغير مبغوض عليه، كما تقدم.

بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الاعلام، والقول بالجواز عقلا والامتناع عرفا.

وفيه: إنه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع، إلا طريق العقل، فلا معني لهذا التفصيل إلا ما أشرنا إليه من النظر المسامحي الغير المبتني علي التدقيق والتحقيق، وأنت خبير بعدم العبرة به، بعد الاطلاع علي خلافه بالنظر الدقيق، وقد عرفت فيما تقدم أن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الامر والنهي، بل في الاعم، فلا مجال لالن يتوهم أن العرف هو المحكم في تعيين المداليل، ولعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه تناف، لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين، وإن كان العقل يري جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين، فتدبر.

وينبغي التنبيه علي أمور: الاول: إن الاضطرار إلي ارتكاب الحرام، [1] وإن كان يوجب ارتفاع حرمة، والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه - لو كان - مؤثرا له، كما إذا لم يكن بحرام بلا- كلام، إلا أنه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار، بأن يختار ما يؤدي إليه لا محالة، فإن الخطاب بالزجر عنه حينئذ، وإن كان ساقطا، إلا أنه حيث يصدر عنه مبغوضا عليه وعصيانا لذلك الخطاب ومستحقا عليه العقاب، لا يصلح لان يتعلق بها الايجاب، وهذا في الجملة مما لا شبهة فيه ولا ارتياب.

وإنما الاشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره، مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام، كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسطها بالاختيار في كونه منها عنه، أو مأمورا به، مع جريان حكم المعصية عليه، أو بدونه فيه أقوال، هذا علي الامتناع.

[1] أقول: يعني أنّ الاضطرار إلي ارتكاب الحرام وإن كان يوجب ارتفاع حرمة ودفع العقوبة عليه بل يوجب وجوب ذلك الأمر الحرام مع بقاء ملاك وجوبه يعني إلي حين بقاء ملاك وجوبه وهو الاضطرار إلي ذلك الحرام بشرط أن يكون ذلك الملاك وهو الاضطرار إليه مؤثراً للوجوب بأن يكون الأمر الذي يترتب علي ارتكاب الأمر المضطرّ إليه أهم من ترك الحرام كما إذا اضطرّ إلي شرب الخمر لحفظ نفسه ففي هذه الصورة تكون مثل الصورة التي لم يكن الأمر المضطرّ إليه بحرام وهذا الأمر مسلم بلا إشكال ولا كلام إلا أنه كذلك إذا لم يكن الاضطرار إلي الحرام بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدي إليه لا محالة وأما

وأما علي القول بالجواز[1]، فعن أبي هاشم أنه مأمور به ومنهي عنه، واختاره الفاضل القمي، ناسبا له إلي أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء.

والحق أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه، وعصيان له بسوء الاختيار، ولا يكاد يكون مأمورا به، كما إذا لم يكن هناك توقف عليه، أو بلا انحصار به، وذلك ضرورة أنه حيث كان قادرا علي ترك الحرام رأسا، لا يكون

إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار فإنّ الخطاب بالزجر حينئذٍ عن الحرام وإن كان ساقطاً حال حصول الاضطرار الا انه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه وعصياناً لذلك الخطاب أي خطاب اجتناب عن الأمر الفلاني ومستحقاً عليه العقاب لا يصلح أن يتعلّق به الايجاب بأن كان ذلك الأمر الحرام واجبا بسبب الاضطرار مع كونه عصياناً ومخالفة وهذا أيضاً ممّا لا شبهة فيه ولا ارتياب بين الأصحاب وإنّما الاشكال في صورة ثالثة وهي ما إذا كان ما اضطرّ إليه بسوء اختياره ممّا ينحصر التخلّص عن محذور الحرام به ولا يحصل بغيره كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسطها بالاختيار فان خروجه حينئذٍ عن وسط الدار المغصوبة بالتصرّف فيها حتّي يحصل الخلاص من الغصب هل يكون منهيّاً عنه صرفاً أو مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه بسبب الاختيار السوء الذي وقع منه وإن لم يكن بمعصية حقيقة أو لا يكون حكم المعصية جارياً عليه مع عدم كونه معصية حقيقة أيضاً بأن يكون مأموراً به صرفاً أقوال متعدّدة في تلك الصورة.

هذا كلّ بناء علي امتناع اجتماع الأمر والنهي.

[1] وأما علي القول بالجواز فعن أبي هاشم انه مأمور به من جهة سببته

.....

ومقدمته للخلاص من الحرام ومنهي عنه أيضاً لأنّ الاضطرار إليه مستند بسوء اختياره ولذا يكون فعلاً غاصباً واختاره الفاضل القمي ناسباً له إلي أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء والحق عند المصنّف أنّه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه وعصيان أيضاً للنهي السابق بسبب سوء اختياره ولا يكاد يكون مأموراً به كما إذا لم يكن هناك توقّف عليه أو بلا انحصار به فكما انه اذا فرض عدم توقّف الخلاص عن الغصب علي الخروج وعدم انحصار التخلّص عليه وكان تصرّفاً كالدخول يكون حراماً فكذلك مع التوقّف والانحصار وذلك ضرورة انه حيث كان قادراً علي ترك الحرام رأساً من الدخول والخروج في أوّل الأمر وقبل الدخول لا يكون عقلاً معذوراً من مخالفة النهي فيما اضطرّ إلي ارتكاب المنهي عنه بسبب سوء اختياره ويكون معاقباً علي فعل المنهي عنه مثل ما إذا كان ذلك بلا توقّف عليه أو مع عدم الانحصار به بلا- فرق بين الصورتين ولا- يكاد يجدي توقّف انحصار التخلّص عن الحرام لفعل المنهي عنه في ثبوت المعذوريّة ودفع العقاب والحرمة أصلاً لكون فعله بسوء الاختيار.

واستشكل الشارح الكاظميني في عدم كونه مأموراً به في صورة التوقّف والانحصار بل استقرب الوجوب وكونه مأموراً به وفاقاً لشيخنا المرتضي بيان طويل فصلّ فيه غاية التفصيل ونحن ننقل عنه بقدر يكشف به مقصوده لا أزيد ليعرضك الملل فانه قال(1): إنّ المحرم إنّما هو التصرف في مال الغير عدواناً وبغير

ص: 88

طيب نفسه ويختلف هذا باختلاف الخصوصيات المشخصة بين جميع الأنواع والانحاء وان ما كان من الأفعال اختيارياً ومقدوراً بالواسطة علي قسمين أحدهما ما كان من الآثار المعلولة لما تقدمها من العلل بحيث لا يبقى للفاعل بعد ايجاد علتهما نحو من أنحاء الاختيار في وجودها وذلك كجمع المسببات بالنسبة إلي أسبابها ومنها حركة الحبل المترتبة علي تحريك أوله فلو كان الحبل ملكاً للغير وتصرف فيه من دون رضي المالك فحرك أوله كانت جميع الحركات المترتبة علي الحركة الأولي تصرفاً حراماً. ثانيهما ما كان من قبيل الأفعال المترتبة بحسب الوجود وضعاً وطبعاً من غير تحقق علية ومعلولية بينهما كالخروج المرتب علي الدخول والاياب المترتب علي الذهاب واليقظة المرتبة علي النوم وهكذا وفي هذا القسم يختلف الحال باختلاف العنوان فان كان المتصرف قد قصد التصرف في مال الغير عدواناً فدخل وخرج كان حكم الخروج حكم الدخول وان لم يكن قادراً بعد الدخول علي عدم التصرف العدواني لو أراد عدمه إلا أنه كان قادراً علي ذلك قبل الدخول فاقدامه موجب للعصيان والعقاب وان سقط بهذا العصيان حال الخروج عند الخطاب وهذا القصد أعني قصد التصرف العدواني لا يكفي وحده في ذلك ما لم يتحقق فيه الخروج المعنون بعنوان الدخول كما لا يكفي في نفس الدخول لأن قصد الحرام لا يعطي حكم فعله.

وأما لو كان قد قصد ذلك من أول الدخول وبعد الدخول ندم علي فعله وأراد الاقلاع عنه والتخلص منه فهو وإن كان ذا قدرة واختيار قبل الدخول في ترك

التصرّف الخروجي وقد سلب عنه الاختيار بعد الدخول بسوء اختياره الا انه لم يسلب عنه الاختيار في تبديل عنوان الخروج عن القبيح المحرم بعنوان آخر حسن محتم ضرورة انك قد عرفت ان المحرم هو الخروج بعنوان كونه تصرفاً في ملك الغير عدواناً فلو ندم وأراد الخروج بعنوان كونه تخلصاً فلا ريب في حسنه وفي طيب نفس المالك به ورضاه بل وأمره فان كل مالك يأمر الغاصب الداخِل بالخروج عن ملكه فان لم يأمره لفظاً فهو يريد قلباً غاية الأمر انّ الغاصب اذا قصد بخروجه ما قصد بدخوله من العنوان أثم وكان حكمهما واحداً وأما ما اذا ندم وقصد بالخروج امثال أمر المالك أو مطابقة ارادته فلا ينبغي الشكّ في انه جاء بأمر حسن يثاب عليه اما بنفسه أو بسبب ما يترتب عليه من ترك التصرف في مال الغير عدواناً فالأذن مع الانحصار كانه مقطوع به حتي لو قال المالك له أخرج من داري وأنت غير مأذون بالخروج أو لا أبيع لك هذا التصرف وقد علم منه الندم وانه لم يقصد به إلا التخلّص لعدّه العقلاء سفيهاً انتهى ما أردنا نقله من كلامه (1).

أقول: ويمثل البيان المزبور قرّر المطلب مقرّر بحث شيخنا الأنصاري قدس سره أيضاً ولا يخفي ما فيه اذ طيب نفس المالك ورضاه بالخروج مع انحصار التخلّص عن الغصب به في المثل الذي ذكره ليس طيباً ورضي يجوز التصرف في ملك الغير اذ الرضي الذي يجوزه ما لا يكون منه منتهيا الي الجبر وعدم الرضاء والآ فرّبما يحصل مثل هذا الرضا في كثير من التصرفات العدوانيّة فانّ الظالم اذا هدّد شخصاً

.....

بالقتل أو الجرح أو النهب إلا أن يعطيه المبلغ الفلاني من المال فأعطاه فأنه يطيب نفسه ويرضي بتصرفه في ذلك المال غاية الرضا لأنه صار باعثاً لحفظ دمه وخلاصه عن القتل أو جرح بعض أعضائه أو نهب جميع أمواله ومع ذلك لا شبهة في كون تصرفه في ذلك المال حراماً وأكلاً للمال بالباطل وظلماً ولنذكر لزيادة التوضيح مثلاً آخر وهو انه اذا عزم الظالم علي قتل زيد فسعي زيد لخلاص نفسه وتشفع ببعض الشفعاء عنده فتغير بالآخرة أن يبدله بقطع اذنه فمن المعلوم انه حينئذ يسر زيد ويرضي من الظالم كمال الرضاء ويحصل له غاية الامتنان والتشكر فيلزم علي ما ذكر من الوجه الضعيف لاثبات كون التصرف الخروجي واجباً ومأموراً به من دون تعلق نهى به أصلاً أن لا يكون الظالم في مثل المثال ظالماً في قطع اذن زيد بل يكون محسناً إليه ومائناً عليه وهو واضح البطلان اذ طيب نفسه بقطع اذنه منتهية بالآخرة إلي الظلم والعدوان والخوف والاضطرار وأما ما زاده الشارح في موضوع البحث علي التوقف والانحصار من كون الخروج بعنوان الندم وقصد التخلص فهو خروج عن موضوعه لأنه إنما وقع البحث في التصرف الذي توقف الخلاص عن الغضب عليه وانحصر به فقط مع الغفلة وخلو الذهن عن التخلص والندم عن الخروج أو العدوان والطغيان أيضاً وانه هل هو مأمور به ومنهي عنه معاً أو مأمور به فقط أو منهي عنه فقط وإلا فان كان الخروج بعنوان الندم والتخلص والتوبة بحيث يكشف به رضاء المالك بنحو يسري إلي حال الدخول أيضاً بأن يرضي بسبب توبة الغاصب ورجوعه عن العدوان إلي

عقلا معذورا في مخالفته فيما اضطر إلي ارتكابه بسوء اختياره، ويكون معاقبا عليه، كما إذا كان ذلك بلا توقف عليه، أو مع عدم الانحصار به، ولا يكاد يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به، لكونه بسوء الاختيار.

إن قلت [1]: كيف لا يجديه، ومقدمة الواجب واجبة؟ قلت: إنما يجب المقدمة لو لم تكن محرمة، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلا علي ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمة.

وإطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها، إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة، والمفروض هاهنا وإن كان ذلك إلا أنه كان بسوء الاختيار، ومعه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية، وإلا لكانت الحرمة معلقة علي إرادة المكلف واختياره لغيره، وعدم حرمة مع اختياره له، وهو كما تري، مع أنه خلاف الفرض، وأن الاضطرار يكون بسوء الاختيار.

الصلاح والاحسان لا من جهة ضيق الخناق واللابدية بجميع التصرفات الواقعة منه من أولها إلي آخرها وببرء ذمته عن التصرفات الماضية ويطيب نفسه بالتصرفات الحالية والمستقبلة فلا شبهة حينئذ في وجوب الخروج وكونه مأموراً به فقط من دون تعلق نهبي به أصلاً ولا وجه لوقوع مثل تلك الصورة محل البحث بين العلماء الأعلام التي ثبوت حكم الجواز فيه كالنار علي المنار وكالشمس في رابعة النهار.

[1] وعلي كل حال فقد بالغ المصنّف في تنقيح المبحث وتهذيبه وأوردَ السؤالات المتعددة وأجاب عنها قال: ان قلت: كيف لا يجديه يعني لا يجدي

.....

توقف انحصار التخلّص عن الحرام بالخروج عن الدار المغصوبة في ايجابه وعدم كونه منهياً عنه ومأموراً به صرفاً مع ان مقدّمة الواجب واجبة.

قلت: إنّما يجب المقدّمة لو لم يكن محرمة ولذا لا يترشّح الوجوب من الواجب الا علي ما هو المباح من المقدّمات دون المحرم منها مع اشتراكهما في المقدميّة واطلاق الوجوب في الواجب وذي المقدّمة بحيث ربما يترشح منه الوجوب علي المقدّمة مع انحصارها بالمحرمة إنّما يكون فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدّمة المحرمة فانه إذا كان فعل الواجب أهم من ترك المقدّمة المحرمة فيلاحظ الأهم البتة ويلزم الاتيان بتلك المحرمة الغير الأهم تركها للتوصّل إلي ذي المقدّمة التي يكون فعلها أهم من ترك المقدّمة والمفروض ههنا وإن كان ذلك يعني ان التخلّص من الغضب علي الدوام وتخليّة ملك الغير مرور الأيّام أهم من التصرّف الخروجي الموقت المحدود وإن كان حراماً وغصباً أيضاً إلا أنّه لما كان الاضطرار إلي التصرّف الخروجي لحصول الخلاص من الغضب بسوء اختياره ومع انتهاء ارتكاب المضطر إليه إلي الاختيار لا يتغيّر التصرّف والغضب عمّا هو عليه من الحرمة والمبغوضيّة وإلا فلو كان كذلك وكان التصرف الخروجي مباحاً لأجل ارادة الغاصب حصول التخلّص منه وفعله بعنوان انه وسيلة للخلاص عن الحرام لكان الحرمة معلقة علي ارادة المكلّف فيكون محرماً عليه إذا أراد البقاء بعد الدخول وعدم حرمة التصرّف في الغضب بل وجوبه مع اختياره التصرّف الخروجي للخلاص وهو كما تري واضح الفساد اذ لا يعقل تعلق الحرمة والوجوب

إن قلت [1]: إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام، بلا إشكال ولا كلام، وأما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم، ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام في حال من الحالات، بل حاله حال مثل شرب الخمر، المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الاوقات.

علي مثل الارادة المزبورة مع انه أي التعليق المذكور وكون الحرمة والوجوب منوطين بارادة المكلف خلاف الفرض يعني فرض كون الاضطرار بسوء الاختيار اذ اضطراره إلي الخروج الذي هو تصرف محرم في نفسه صار وحصل بسوء ما اختاره من الاقدام علي التصرف بالدخول وذلك ينافي كون الحرمة معلّقة علي الارادة إذ مع ذلك يعني كون الحرمة معلّقة علي الارادة لا يتحقق مورد للاضطرار إلي المحرم اذ كلما أراد بخروجه تخليص ملك الغير يكون محللة علي الفرض ففي أي مورد يضطر إلي ارتكاب ما هو حرام في نفسه وبعبارة أخرى اضطراره إلي الخروج الذي هو تصرف محرم في نفسه صار بسوء ما اختاره من الاقدام علي التصرف بالدخول ومن المعلوم ان ذلك ينافي كون الحرمة معلّقة علي الارادة اذ مع ذلك لا يتحقق مورد للاضطرار إلي المحرم كما لا يخفي.

[1] فان قلت: انّ التصرف في أرض الغير بدون اذنه بالدخول والبقاء حرام بلا إشكال ولا كلام وأما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام فهو ليس بحرام في حال من الحالات قبل الدخول وبعد الدخول بل حال الدخول مثل شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك

.....

في الاتّصاف بالوجوب في جميع الأوقات سواء كان الاضطرار إليه ابتداءً أو بسوء الاختيار ومنه يظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرف حراماً قبل الدخول وانه منجز عليه التكليف بترك الكل لأنه يتمكّن من ترك الجميع في الخروج فعلاً ولا يشترط في تنجيز التكليف أزيد من ذلك وذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكّناً من الخروج وتركه ليتوقّف تحقّق موضوع الخروج علي الدخول وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلاّ ترك الدخول لما قد عرفت من انه قبل الدخول لا موضوع للخروج ليترك فمن لم يشرب الخمر لعدم أداء شربها إلي وقوعه في المهلكة التي لا محيص عنه غير انه يعالجها به أيضاً مثلاً لم يصدق عليه الا انه لم يقع في المهلكة لا انه ما شرب الخمر فيها أي في المهلكة نظراً إلي ترك الشرب المؤدّي إليها فلا يصدق ترك الخروج أو ترك شرب الخمر في المهلكة إلاّ علي نحو السالبة المنفيّة بانتفاء الموضوع كما لا يخفي وبالجملة لا يكون الخروج بملاحظته مصداقاً للتخلّص عن الحرام أو سبباً له الاً مطلوباً ومحبوباً ويستحيل أن يتّصف بغير المطلوبيّة والمحبوبيّة ويحكم عليه بغير المطلوبيّة.

قلت: هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال علي كون ما ينحصر به التخلّص من الحرام مأموراً به وهو موافق لما أفاده شيخنا المرتضى قدس سره علي ما في تقريرات بعض الأجلّة من مقرّري بحثه لكنّه لا يخفي ان ما به التخلّص عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنّما يكون حسناً عقلاً ومطلوباً شرعاً وإن كان قبيحاً ذاتاً ومحراماً في نفسه بشرطين أحدهما عدم التمكن والقدرة من التخلّص بدونه

.....

ويوجه آخر وكلّما كان للتخلّص طريقاً آخر غير ارتكاب القبيح بالذات لا يرفع قبحه ولا يصير حسناً بمجرد كونه وسيلة للخلاص و ثانيهما عدم وقوع الحرام في الابتداء وفي أوّل الأمر بسوء اختيار المكلف إذ كلّما وقع في الابتداء بسوء اختياره فاما ان يصير واقعاً في الاقتحام في ترك الواجب وهو التخلّص عن الغضب أو فعل الحرام وهو البقاء في الدار المغصوبة وإما في الاقدام علي ما هو قبيح وحرام لو لا ان به التخلّص بلا كلام وهو الخروج من الدار المغصوبة كما هو المفروض في المقام ضرورة تمكّنه منه قبل اقتحام فيه بسوء اختياره وبالجملة كان قبل وقوع ما وقع بسوء اختياره متمكناً من التصرف خروجاً كما يتمكّن منه دخولاً غاية الأمر يتمكّن من ترك الدخول بلا واسطة ومن ترك الخروج بالواسطة ومجرد عدم التمكّن من الخروج إلا بواسطة لا يخرجّه عن كونه مقدوراً كما هو الحال في البقاء فكما يكون ترك البقاء في الدار المغصوبة مطلوباً في جميع الأوقات فكذلك الخروج عنه أيضاً مع ان البقاء مثل الخروج أيضاً في الفرعية علي الدخول فكما لا تكون فرعية البقاء علي الدخول مانعة عن مطلوية تركه قبل الدخول وبعد الدخول كذلك لم يكن تلك الفرعية أيضاً مانعة عن مطلوية ترك الخروج بعد الدخول وإن كان العقل يحكم بلزوم الخروج ووجوبه ارشاداً إلي اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين لأنّه كلّما استمرّ ترك الخروج يزداد التصرف في ملك الغير عدواناً وهو قبيح عقلاً ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلّصاً عن المهلكة وان شربه للعلاج إنّما يكون مطلوباً علي كلّ حال لو

.....

لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار وإلا فكما جعل نفسه مضطراً إلي شربه باختياره وفعله فهو علي ما هو عليه من الحرمة وإن كان العقل يلزمه ارشاداً إلي ما هو أهم وأولي بالرعاية من ترك شرب الخمر وهو حفظ النفس لكون الغرض في شرب الخمر أعظم من ترك الاقتحام من أول الأمر فيما يؤدي إلي هلاك النفس أو شرب الخمر ولما كان أعظم فهو أهم ووجه الزام العقل بما هو أهم وأولي من ترك شرب الخمر هو أن لا يقع في أشد المحذورين منهما وهو هلاك النفس فيصدق عند ترك الاقتحام فيما يؤدي إلي أحدهما أنه تركهما أي شرب الخمر وهلاك النفس ولو بتركه شيئاً لو فعله لأدّي لا محالة إلي أحد المحذورين كسائر الأفعال التوليدية والتسببية حيث يكون العمد أي القصد إليها بالعمد أي القصد إلي أسبابها واختيار تركها بعدم العمد والقصد إلي الأسباب وهذا يكفي في استحقاق العقاب علي الشرب المحرم للعلاج حيث كان قادراً علي تركه في أول الأمر ولو بترك سببه وما مولده، نعم يكون مع ذلك هذا الأمر المحرم لازماً عقلاً للفرار عمّا هو أكثر عقوبة.

ثم اعلم أنه لا بعد في ادعاء عدم صدق ترك شربه الخمر بترك الاقتحام فيما يؤدي إلي شربه أو هلاك النفس إلا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع لا المحمول بمعنى انه يصدق مع ترك الاقتحام عدم الوقوع في المهلكة لا عدم شرب الخمر في المهلكة كما انه كذلك في مسألة البقاء والخروج أيضاً فإن من لم يدخل في الدار المغصوبة لا يصدق عليه انه ترك البقاء أو الخروج نعم يصدق سلبهما بانتفاء الموضوع وهو الدخول فيثبت من ذلك عدم القدرة علي شرب

.....

الخمر أو تركه في المهلكة لأن المقدور ما كان الشخص قادراً علي فعله وتركه معاً ومن لم يدخل في الدار المغصوبة لا يقدر علي ترك البقاء فيها والخروج عنها لأن تركهما يتوقف علي تحقق الدخول والفرض انه لم يتحقق، وكذا من لم يشرب الخمر أولاً ولم يوقع نفسه بسبب شربه في المهلكة لا- يقدر علي ترك شربه في المهلكة لأنه ليس علي الفرض مهلكة فلا وجه حينئذٍ لكون الشرب الواقع من المكلف للخلاص أو الخروج عن الدار حراماً ومعصية لكون المكلف مختاراً في الفعل والترك في أول الأمر ولو كان مضطراً بعد الاقتحام والدخول لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي في الاختيار بل كما يكون المكلف مضطراً إلي الشرب والخروج بعد الاقتحام والدخول في الدار ولا يكون قادراً علي الترك فكذلك لا يكون قادراً عليه في أول الأمر وقبل الاقتحام في المهلكة والدخول في الدار المغصوبة ولكنه غير ضائر ذلك الادعاء الذي عرفت تفصيله بعد تمكّن المكلف من الترك ولو علي نحو هذه السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع وتمكّنه من الفعل أيضاً بواسطة تمكّنه ممّا هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة كالدخول فيما تقدّم والشرب المؤدّي الأولي إلي أحد الأمرين في المقام، فهو فعلاً مختار في المعصية والطاعة فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة حيث يشرب ويوقع نفسه في ضرر البقاء أو الخروج حيث يدخل الدار أو يختار ترك الدخول والوقوع في المهلكة لئلا يحتاج إلي التخلص والعلاج.

ومنه ظهر المنع عن كون جميع انحاء التصرف في أرض الغير مثلا حراما قبل الدخول، وأنه يتمكن من ترك الجميع حتي الخروج، وذلك لانه لو لم يدخل لما كان متمكنا من الخروج وتركه، وترك الخروج بترك الدخول رأسا ليس في الحقيقة إلا ترك الدخول، فمن لم يشرب الخمر، لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلا، لم يصدق عليه إلا أنه لم يقع في المهلكة، لا أنه ما شرب الخمر فيها، إلا علي نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، كما لا يخفي.

وبالجملة لا يكون الخروج - بملاحظة كونه مصداقا للتخلص عن الحرام أو سببا له - إلا مطلوبا، ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبة، ويحكم عليه بغير المطلوبة.

قلت: هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال علي كون ما انحصر به التخلص مأمورا به، وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلي الله مقامه، علي ما في تقريرات بعض الاجلة، لكنه لا يخفي أن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب، إنما يكون حسنا عقلا ومطلوبا شرعا بالفعل، وإن كان قبيحا ذاتا إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه، ولم يقع بسوء اختياره، إما في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام، وإما في الاقدام علي ما هو قبيح وحرام، لولا أن به التخلص بلا كلام كما هو المفروض في المقام، ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره.

وبالجملة كان قبل ذلك متمكنا من التصرف خروجا، كما يتمكن منه دخولا، غاية الامر يتمكن منه بلا واسطة، ومنه بالواسطة، ومجرد عدم التمكن منه إلا

بواسطة لا يخرجها عن كونه مقدورا، كما هو الحال في البقاء، فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الاوقات، فكذلك الخروج، مع أنه مثله في الفرعية علي الدخول، فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله وبعده، كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته، وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشادا إلي اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين.

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة، وأنه إنما يكون مطلوباً علي كل حال لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار، وإلا فهو علي ما هو عليه من الحرمة، وإن كان العقل يلزمه إرشادا إلي ما هو أهم وأولي بالرعاية من تركه، لكون الغرض فيه أعظم، فمن ترك الاقتحام فيما يؤدي إلي هلاك النفس، أو شرب الخمر، لئلا يقع في أشد المحذورين منهما، فيصدق أنه تركهما، ولو بتركه ما لو فعله لآدي لا محالة إلي أحدهما، كسائر الافعال التوليدية، حيث يكون العمد إليها بالعمد إلي اسبابها، واختيار تركها بعدم العمد إلي الاسباب، وهذا يكفي في استحقاق العقاب علي الشرب للعلاج، وإن كان لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبة.

ولو سلم عدم الصدق إلا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك، ولو علي نحو هذه السالبة، ومن الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة، فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة، أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر ويتخلص بالخروج، أو يختار ترك الدخول والوقوف فيهما، لئلا يحتاج إلي التخلص والعلاج.

إن قلت [1]: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً؟ مع بقاء ما يتوقف عليه علي وجوبه، ووضوح سقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة، ولو كان بسوء الاختيار، والعقل قد استقل بأن الممنوع شرعاً كالممتنع عادة أو عقلاً.

قلت: أولاً: إنما كان الممنوع كالممتنع، إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشاداً إلي ما هو أقل المحذورين، وقد عرفت لزومه بحكمه، فإنه مع لزوم الاتيان بالمقدمة عقلاً، لا بأس في بقاء ذي المقدمة علي وجوبه، فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع، كما إذا كانت المقدمة ممتنعة.

وثانياً: لو سلم، فالساقط إنما هو الخطاب فعلاً بالبعث والايجاب لا لزوم إتيانه عقلاً، خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً، ضرورة انه لو لم يأت به لوقع في المحذور الاشد ونقض الغرض الالهى، حيث إنه الآن كما كان عليه من الملاك والمحبوبية، بلا حدوث قصور أو طروء فتور فيه أصلاً، وإنما كان سقوط الخطاب لاجل المانع، وإلزام العقل به لذلك إرشاداً كاف، لا حاجة معه إلي بقاء الخطاب بالبعث إليه والايجاب له فعلاً، فتدبر جيداً.

[1] فان قلت: كيف يقع مثل الخروج تخلصاً والشرب علاجاً ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً مع بقاء ما يتوقف عليه وهو التخلص علي وجوبه وذلك غير ممكن لسقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة ولو كان الامتناع بسوء الاختيار والعقل قد استقل بأن الممنوع شرعاً كالممتنع عادة أو عقلاً وبعبارة أوضح كيف يمكن الجمع بين كون الخروج والشرب محرمين والتخلص والعلاج

.....
واجبين مع وضوح سقوط الوجوب إذا انحصرت مقدمته بالمحرمة فالاعتراف ببقاء الوجوب يلزم الاعتراف بوجوب الخروج والشرب وعدم المنع عنهما والمعاقبة عليهما فكيف أنتم منكرون لذلك.

قلت: أولاً أنه لا منافات بين بقاء الوجوب مع الممنوعية في المقدمة مطلقاً وإنّما كان الممنوع كالممتنع إذا لم يحكم العقل بلزومه ارشاداً إلي ما هو أقل المحذورين وقد عرفت لزومه بحكمه ويكفي في ذلك بقاء الوجوب شرعاً فإنه مع لزوم الاتيان بالمقدمة عقلاً لا بأس في بقاء ذي المقدمة علي وجوبه فإنه ليس حينئذٍ من التكليف بالممتنع كما إذا كانت المقدمة ممتنعة وثانياً لو سلّم أنّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً مطلقاً فلا نسلم سقوط الوجوب خطاباً وملاكاً لعدم اقتضاء ممنوعية المقدمة ذلك فالساقط إنّما هو الخطاب فعلاً بالبعث والايجاب لا لزوم اتيانه عقلاً. خروجاً عن عهدة ما ينجز عليه سابقاً من التكليف بترك انحاء التصرف في المغصوب وشرب الخمر مثلاً كلّها فلما وقع بسوء اختياره وكان قادراً علي التخلص في الجملة الزمه العقل بدفع أشدّ الضررين بارتكاب أقلهما كما هو الحال في جميع صور الدوران غير أنّه في الدوران ابتداءً يكون دفع الأشد واجباً شرعياً ومثله ارتكاب الأقل لتوقفه عليه وفي الدوران عند الوقوع بسوء الاختيار يكون الوجوب عقلياً مع العقاب علي مخالفة التكليف المنجز ضرورة انه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشد وفي نقض الغرض الأهم لو بقي في الدار ولم يخرج أو عرض نفسه للهلاك ولم يشرب الخمر حيث انه أي التخلص الان يعني بعد

وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به، [1] مع إجراء حكم المعصية عليه نظراً إلي النهي السابق، مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة، ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والايجاب، قبل الدخول وبعده، كما في الفصول، مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، وإنما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما، وهذا أوضح من أن يخفي، كيف؟ ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول، عصياناً للنهي السابق، وإطاعة للامر اللاحق فعلاً، ومبغوضاً ومحبوباً كذلك بعنوان واحد، وهذا مما لا يرضي به القائل بالجواز، فضلاً عن القائل بالامتناع.

كما لا يجدي في رفع هذه الغائلة، كون النهي مطلقاً وعلي كل حال، وكون الامر مشروطاً بالدخول، ضرورة منافاة حرمة شئ كذلك، مع وجوبه في بعض الاحوال.

ارتكاب اختيار السوء كما كان عليه أولاً من الملاك والمحبويّة بلا حدوث قصور أو طر وفتور فيه اصلاً وإّما كان سقوط الخطاب لأجل المانع من قبل شخص المكلف ومن المعلوم أنّ الزام العقل به لذلك ارشاداً كاف ولا حاجة مع ذلك الالزام إلي بقاء الخطاب بالبعث إليه والايجاب له فعلاً.

[1] يعني ان ما عرفته منّا من التحقيق مع انه يثبت مختارنا في المسئلة يدلّ علي فساد القول الآخر أيضاً وهو أنّ الخروج من الدار للتخلص أو شرب الخمر للعلاج في المثالين ليس منهياً عنه بل مأموراً به مع اجراء حكم المعصية عليه نظراً إلي النهي السابق وحكي هذا القول عن الفخر الرازي واختاره صاحب الفصول

.....

وفيه أنه يلزم منه اتّصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة ولا يرتفع غائلته وفساد ذلك باختلاف زمان التحريم والايجاب وكون زمان التحريم قبل الدخول وزمان الايجاب بعده كما في الفصول مع اتّحاد زمان الفعل المتعلّق لهما أي الخروج ووقوعه متعلّقاً للحكمين في زمان واحد وإنّما المفيد اختلاف زمان الفعل بأن يقع الفعل في زمان متعلّقاً للوجوب وفي زمان آخر متعلّقاً للحرمة ولو كان زمان الايجاب والتحريم واحداً بأن ينهي عن شيء ويأمر به في زمان واحد ولكنه يقع متعلّقاً للأمر في زمان ومتعلّقاً للنهي في زمان آخر فان هذا لا غائليّة فيه وكيف يصح ما أفاده صاحب الفصول مع ان لازمه وقوع الخروج الذي يقع في زمان واحد بعد الدخول عصياناً للنهي السابق واطاعة الأمر اللاحق فعلاً ومبغوضاً ومحبوباً كذلك أيضاً بعنوان واحد وهذا ممّا لا يرضي به القائل بجواز اجتماع الأمر والنهي بل إنّما يقول هو بالجواز مع اختلاف العنوان بأن كان الشيء بعنوان مأموراً به وبالعنوان آخر منهيّاً عنه فضلاً عن القائل بالامتناع حتّي مع اختلاف العنوان كما لا يجدي في دفع غائلة اجتماع الأمر والنهي وكون الشيء الواحد مأموراً به ومنهيّاً عنه فعلاً كون النهي عن التصرّف في المغصوب مطلقاً وعلي كلّ حال والأمر به للتخلّص والخروج مشروطاً بالدخول ضرورة منافاة حرمة شيء كذلك يعني مطلقاً وعلي كلّ حال مع وجوبه في بعض الأحوال إذ لازمه اجتماع الأمر والنهي في تلك الحالة وهو لا يجوز بحال.

وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه، [1] ففيه - مضافاً إلي ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين، فضلاً عما إذا كان بعنوان واحد كما في المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلص، وكان بغير إذن المالك، وليس التخلص إلا منتزعا عن ترك الحرام المسبب عن الخروج، لا عنواناً له - أن الاجتماع ها هنا لو سلم أنه لا يكون بمحال، لتعدد العنوان، وكونه مجدياً في رفع غائلة التضاد، كان محالاً لاجل كونه طلب المحال، حيث لا مندوحة هنا، وذلك لضرورة عدم صحة تعلق الطلب والبعث حقيقة بما هو واجب أو ممتنع، ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار، وما قيل أن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار، إنما هو في قبال استدلال الأشاعرة للقول بأن الأفعال غير اختيارية، بقضية أن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

[1] وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه مضافاً إلي ما عرفت من امتناع الاجتماع في هذه الصورة بالاجتماع لا امتناعه فيما إذا كان بعنوانين فضلاً عما إذا كان بعنوان واحد كما في المقام حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلص فكان واجباً وكان بغير إذن المالك فكان حراماً أيضاً وليس عنوان التخلص إلا أمراً اعتبارياً منتزعاً من ترك الحرام المسبب عن الخروج لا عنواناً لنفس الخروج مستقلاً متعلقاً للحكم الوجوبي ليكون غير العنوان المتعلق للحكم التحريمي وبعبارة أخرى يكون الخروج علي القول المذكور بعنوانه مقدّمة للواجب وهو التخلص فيكون واجباً ويكون أيضاً تصرفاً بغير إذن المالك فيكون حراماً وعنوان التخلص الواجب إنّما هو منتزع عن ترك البقاء الحرام الذي سببه الخروج

.....
والتخلّص مسبّب عنه فلا يكون عنواناً لنفس الخروج إذ السبب والمسبّب متغايران ولا بدّ أن يكون لهما عنوانان فالخروج بالعنوان الذي يكون حراماً يكون واجباً أيضاً بذلك العنوان وعنوان التخلّص الواجب ليس عنواناً للخروج بل مسبّب عنه.

ثمّ أنّه أورد الشارح علي المصنّف هنا إيراداً لا بأس بإيراده وهو ان للخصم القائل بكون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه معاً أن يقول أنّه لا يلزم في تعدّد العنوان المأمور به والمنهية عنه أن يكون بنحو التباين بل يكفي في التعدّد أن يكون بينهما عموم وخصوص مطلق فيقال حينئذٍ إنّ الخروج بعنوان كونه تصرّفاً مطلقاً بغير اذن المالك حرام وبعنوانه كونه تخلّصاً وتصرّفاً خاصاً وفرداً مخصوصاً من التصرّف واجباً ويدلّ علي كفاية هذا القدر من التعدّد أنّهم جعلوا من مختلف العنوان ما كان بين المأمور به والمنهية عنه العموم المطلق فيما إذا كان العموم في جانب الأمر مثل قوله صلّ ولا تغصب فإنّ بين عنوان المأمور به وهو الصلوة وعنوان المنهية عنه وهو الغصب عموم وخصوص مطلق غاية الأمر بكون العموم في المثال المذكور في جانب الأمر فان مطلق الصلوة وما وقعت منها في أيّ مكان مطلوبة ومأمور بها إلا خصوص الصلوة الواقعة في المكان المغصوب فإنّها بالخصوص منهية عنها ومن المعلوم مساوات ذلك لما إذا كان العموم في جانب النهية فاذن يقال في المقام ان كلّ تصرّف في ملك الغير بغير اذنه منهية عنه إلا التصرّف الخاص وهو التصرّف الموجب للتخلّص من الغصب وعلي كلّ حال فيتّضح ما أورده المصنّف كمال الوضوح واندفاع ما أورده الشارح أيضاً بما أفاده هو أيضاً أنّ الخروج

.....

لا- سبباً فيه للتخلص كما قال به الخصم بل هو أيضاً فرد ضعيف من أفراد التصرف في الغضب يوجب الخلوص من الفرد الأقوي وليس عنوان التخلص واجباً في دليل من الأدلة حتى العقل اذ العقل لا حكم له علي العنوان بما هو عنوان وإنما الواجب عقلاً هو امتثال النهي وترك التصرف في الغضب والقدر الممكن من امتثاله بعد تحقق الدخول في الدار المغصوبة اما ترك التصرف البقائي بالخروج واما ترك التصرف الخروجي بالبقاء فيتعين الخروج فعلاً- لتحقق امتثال النهي عن نحو التصرف البقائي الذي هو أشد وأعظم لا لحصول عنوان التخلص الذي ليس في الأدلة منه اسم ولا رسم فليس أمر شرعي متعلق بالخروج لاندراجه تحت عنوان التخلص أصلاً(1).

ثم انه حقق المصنّف تحقيقاً آخر وهو ان بعد تسليم جواز الاجتماع ههنا لتعدد العنوان وكونه مجددياً في دفع غائليّة التضاد وعدم لزوم تعدد المعنون يكون محالاً لأجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة ولا بد المكلف عقلاً أن يتصرف بالخروج للخلاص من الغضب ولا طريق آخر له أصلاً ليتمكن له الأخذ به بل إنما يجب عقلاً- سلوك ذلك الطريق لامثال النهي عن الغضب وما كان واجباً وجوده وكان المكلف اتياً به حتماً وقطعاً بداع كان محرّكاً له نحو الفعل قبل طلبه منه لا وجه لتعلق الطلب والبعث به حقيقة اذ المقصود من الطلب ايجاد الداعي للمأمور بأن يأتي به ويوجدّه وبعد وجود الداعي للايجاد ليس ايجاد الداعي له إلا لغواً

ص: 107

1- الهداية في شرح الكفاية: 356.

.....

وعبثاً وتحصيلاً للحاصل كما أنه لا يجوز تعلّق الطلب والبعث بالامر الممتنع وما لا يمكن وجوده للغويته أيضاً وعدم فائدته الحكم في الواجب والممتنع ما ذكر ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار كما في المقام فأنه وإن كان عدم المندوحة واللابديّة في التصرف الخروجي للخلاص عن الغضب بسوء اختيار الفاعل فلا يجوز مع ذلك تعلّق الطلب والبعث بذلك التصرف وكونه مأموراً به وما قيل أنّ الامتناع أو الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار لا ربط له بهذا المقام ولا يؤثر في جواز تعلّق الطلب بالواجب وما يؤتي به حتماً بداع سابق علي ذلك الطلب اذ القضية المذكورة إنّما قيل به في مقابل استدلال الأشاعرة لقولهم بأنّ الأفعال الصادرة عن العباد غير اختيارية وأنّهم مجبورون علي أعمالهم بسبب أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد كما أنّه ما لم يمتنع لم ينعدم وإن كلّ موجود فهو واجب بالغير وكلّ معدوم ممتنع كذلك فأجابهم أهل العدل من الشيعة والمعتزلة بأنّ الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار بمعنى ان تعلّق الارادة بالفعل من الفاعل يصير سبباً لوجوبه وكلّما كان من الأفعال مسبوقاً بالارادة فهو اختياري فلا دخل لهذا الايجاب المذكور في تلك القضية ولا لمتعلّقه وهو الفعل الصادر من الفاعل بعد تمام أجزاء علته بالايجاب الحكمي التكليفي ومتعلّقه مثل الخروج من الدار المغصوبة مثلاً الواجب للخلاص من الغضب في المقام الذي هو محلّ الكلام فإنّ الايجاب في المقام بمعنى الزام العقل للمكلّف بالخروج للتخلّص عن الغضب وامتنال النهي عن التصرف في المغصوب ودفع أشدّ المحذورين بارتكاب أخفها

فانقذ بذلك فساد الاستدلال لهذا القول، بأن الامر بالتخلص والنهي عن الغضب دليلان يجب إعمالهما، ولا موجب للتقييد عقلاً، لعدم استحالة كون الخروج واجباً وحراماً باعتبارين مختلفين، إذ منشأ الاستحالة: إما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم، مع تعدد الجهة، وإما لزوم التكليف بما لا- يطاق وهو ليس بمحال إذا كان مسبباً عن سوء الاختيار، وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً ولو كانا بعنوانين، وأن اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة، مع عدم تعددها هاهنا، والتكليف بما لا يطاق محال علي كل حال، نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الايجاب. [1]

ومع هذا الا-لزام من العقل لا- وجه لتعلق الطلب والايجاب الشرعي بالخصوص بالتصرف الخروجي فالايجاب الحكمي التكليفي ولو بالاختيار ينافي الاختيار بمعنى انه ينافي مع ورود التكليف المخصوص من الشارع وايجا به بعد كونه واجباً عقلاً بخلاف الايجاب التكويني فانه لما كان وجود الشيء واجباً باختيار المكلف وارا دته فلا ينافي أن يكون مع ذلك كونه مختاراً في الفعل والترك ولا يكون مجبوراً علي الفعل بسبب مسبوقة الفعل بالارادة من الفاعل فما ذكر غلط نشأ من اشتراك لفظ الايجاب.

[1] ثم انه ظهر بما ذكر فساد الاستدلال للقول المزبور اجتماع الأمر والنهي بأن الأمر بالتخلص والنهي عن الغضب دليلان يجب إعمالهما ولا موجب لتقييد أحد الدليلين بالآخر عقلاً ليعمل الدليل المقيّد دون غيره اذ الموجب للتقييد تنافي الدليلين بحيث لا يمكن العمل بهما وهنا لا يستحيل كون الخروج واجباً وحراماً

.....
باعتبارين مختلفين إذ لا منشأ للاستحالة والباعث له ليس إلا أحد الأمرين اما لزوم اجتماع الضدّين وهو غير لازم مع تعدّد الجهة وفي المقام جهة الوجوب التخلّص عن الغضب وجهة الحرمة التصرّف في الغضب واما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال إذا كان مسبباً عن سوء الاختيار وذلك يعني وجه فساد الاستدلال المذكور.

قال الشارح اما أولاً فلأن كلّ حرام يجب تركه والتخلّص منه عقلاً وكلّ واجب يحرم تركه ويجب التخلّص من تبعيته كذلك وليس ذلك ممّا ينبغي للمحصل أن يقول فيه أنّهما دليلان يجب اعمالهما لأن ما دلّ علي أحدهما بعينه دلّ علي الآخر وهذا أوضح من أن يبيّن وجه فساده بل لا ينبغي تضييع الوقت بالاشتغال برده (1).

أقول: الانصاف ان فساد الاستدلال المذكور ليس بالمثابة التي كان دفعه تضييعاً للوقت اذ القائل بجواز الاجتماع إنّما يقول باجتماع الحرمة والوجوب في العمل الواحد الصادر من المصلي في المكان المغصوب من جهة وجوب العمل بالدليلين وهما الأمر بالصلوة والنهي عن الغضب نعم قضيتا كلّ حرام يجب تركه وكلّ واجب يحرم تركه بمعنى واحد وليستا دليلين مستقلّين لم يكن لأحدهما رجوع إلي الآخر ولكن ما يكون مصداقاً لمفهوم الحرام والواجب وواجباً او حراماً بالحمل الشائع الصناعي لا الأولي الذاتي مثل الصلوة والغضب في المثال المعروف والتخلّص عن الغضب والتصرّف في الغضب في المثال الآخر فأنما يدلّ علي وجوب أحدهما وحرمة الآخر دليلان مستقلّان لا يدلّ أحدهما علي ما دلّ

ص: 110

1- الهداية في شرح الكفاية: 357.

ثم لا يخفي [1] أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة علي القول بالاجتماع، وأما علي القول بالامتناع، فكذلك، مع الاضطرار إلي الغصب، لا- بسوء الاختيار أو معه ولكنها وقعت في حال الخروج، علي القول بكونه مأموراً به بدون إجراء حكم المعصية عليه، أو مع غلبة ملاك الامر علي النهي مع ضيق

عليه الآخر بعينه كما هو واضح وقال المصنّف وجه الفساد ما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً ولو سلّم أنّهما كانا بعنوانين اذ يمتنع اجتماع الوجوب والحرمة في عمل واحد ولو مع اختلاف العنوان وان اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدّد الجهة وأنّ العقل يحكم بلزوم ما نهى عنه للتخلّص ارشاداً إلي اختيار أقلّ المحذورين وأخفّ القبيحين وان ما به التخلّص لا يكون مأموراً به شرعاً مع أنّ الحقّ أنّه لا تعدّد في متعلّق الأمر والنهي ههنا اذ الخروج بما هو كذلك لم يحرم ولم يجب لأنّ المحرم هو التصرف العدواني والواجب هو تركه وترك التصرف العدواني الكثير بالتصرف العدواني القليل وهو مصداق الخروج ليس ممّا اجتمع فيه عنوانان متعلّقان لأمر ونهي بل عنوان واحد الزم العقل ارتكاب اقله زماناً لأنّه أقل ضرراً واما لزوم التكليف بما لا يطاق فلا شبهة انه محال علي كلّ حال نعم لو كان بسوء الاختيار كما في المقام لا يسقط العقاب ولا ترتفع الكراهة والمبغوضيّة ونفس حكم الحرمة الاقتضائي والارادة والمحبوبيّة ونفس حكم الوجوب كذلك بسقوط التكليف بالتحريم والايجاب الفعليين الخطابين لما مرّ مراراً من ان سقوط الخطاب بعثاً وزجراً لا يستلزم سقوط الملاك حبّاً وبغضاً وثواباً وعقاباً.

[1] ثم لا يخفي ان المقصود من هذه المباحث معرفة حال الصلوة تكليفاً ووضعاً لا إشكال في صحّة الصلوة مطلقاً في الدار المغصوبة علي القول بالاجتماع

.....

ووجود المندوحة والتمكّن من الصلوة في غير المكان المغصوب إذ حينئذٍ يكون المكلف مأموراً بالصلوة والفرض أنّه لا مانع من اجتماع الأمر والنهي في عمل واحد فإذا أتى بالصلوة في المكان الغصبي فقد أتى بما أمر به وإن كان الفعل الذي أتى به منهياً عنه أيضاً لما ذكر من عدم دخل احدي الجهتين في الصّحة بالآخري وعلي القول بالامتناع فكذلك لا إشكال في صحّة الصلوة لا مطلقاً بل لو غلب ملاك الأمر علي ملاك النهي مع ضيق الوقت والاضطرار إلي الغصب لا بسوء الاختيار لارتفاع الحرمة حينئذٍ أو اضطرّ بسوء اختياره مع وقوع الصلوة في حال الخروج مطلقاً ولو علي القول بكونه مأموراً به مع اجراء حكم المعصية عليه فان هذا الاجراء لحكم المعصية إنّما يقال به لو لا عروض مثل وجه الصلوتي عليه اذ الفرض غلبة ملاك الأمر علي ملاك النهي ولذا صار الخروج عند هذا القائل واجباً لعدم معقولية تحقّق الملاك وتأثيره لو لم يكن غالباً سواء كان مغلوباً أو لا مغلوباً ولا غالباً للزوم الترجيح بلا مرجّح وان توهم هذا القائل عدم منافات النهي السابق له بل عرفت ان غلبة الأمر حاصلة وان لم يكن الخروج مأموراً به فضلاً عمّا لو قيل به أي بكونه مأموراً به اما الصلوة فيها في سعة الوقت مع وجود المندوحة وعدم الاضطرار إلي الغصب فالصّحة وعدمها مبنيان علي عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد واقتضائه فان الصلوة في الدار المغصوبة وإن كانت مصلحتها غالبية علي ما فيها من المفسدة إلا أنّه لا شبهة في أنّ الصلوة في غيرها يضادها بناء علي أنّه لا يبقى مجال مع أحديهما للآخري مع كونها أهم لخلوها من

.....
المنقصة الناشئة من اتّحادهما مع الغضب لكنّه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه فالصلوة في الغضب اختياراً في سعة الوقت صحيحة وإن لم يكن مأموراً بها لعدم جواز الأمر بالضدّين.

والحاصل أنّه إن قلنا أنّ الأمر بالصلوة في المكان المباح يقتضي النهي عن الصلوة في المكان المغضوب كانت فاسدة لتعلّق النهي بها وإلا فبناء علي عدم دلالة الأمر بالشّيء علي النهي عن ضده فلا يكون الصلوة في المكان المغضوب منهياً عنها فهي صحيحة وإن لم تكن مأموراً بها أيضاً لفرض غلبة ملاك الأمر علي ملاك النهي وهو كاف في الحكم بالصحة ولا يلزم تعلّق أمر بالعبادة في صحتها.

واستشكل الشارح علي المصنّف بأنّه إن كانت غلبة ملاك الأمر لملاك النهي علي وجه يعم حال السعة وعدم الاضطرار بأن كان الصلوة في الدار المغضوبة مع التمكن عنها في المكان المباح صحيحة بملاك الأمر ولو لم يكن بها أمر فلم يعلم حينئذٍ أنّ الصلوة في غير الدار المغضوبة أهم منها في الدار المغضوبة علي وجه يتعيّن الاتيان بالصلوة في المكان المباح مع النهي عن غيرها أي الصلوة في المغضوب بناء علي اقتضاء الأمر بالشّيء النهي عن ضده ليجب ذلك فساد ما أتى به في الدار المغضوبة لاحتمال أن تكون الصلوة مع تلك المنقصة وهي وقوعها في المكان الغصبي كالصلوة في مواضع التهمة بأن لم يكن الصلوة فيها ناقصة بحيث كان التكليف غيرها الأهم موجبا لعدم الأمر بها فان اقتضاء الأمر بالشّيء للنهي عن ضده إنّما يكون فيما إذا كان الشّيء المأمور به أهم وضده غير أهم بحيث لم يكن المولي راضياً بترك الأهم وفعل غير الأهم لا فيما إذا لم يكن أهميّة

.....
الأهم بتلك المرتبة ويكون غير الأهم وافياً أيضاً بمقدار واف من المصلحة نعم حيث يجوز ان المنقصة ممّا يوجب ذلك ويكون بحيث لا يأمر المولي بغير الأهم وذي المنقصة مع التمكن من الأهم كان ابتناء المسئلة علي مسئلة الضد واضحاً كما لا يخفي (1).

وأنت خبير بأن ما أفاده المصنّف من ابتناء المسئلة علي مسئلة الضد إنّما يكون علي الفرض الذي ذكره الشارح من كون غير الأهم ذي منقصة بحيث لا يتعلّق به أمر مع التمكن من الأهم كما في مثال الصلوة والغضب فان ثبوت ما ذكر في ذلك المثال لا شبهة فيه اذ لا يتصوّر منقصة أشد من منقصة العدوان والظلم كانت في العبادة فما يشترط في اقتضاء الأمر بالشئ ء للنهي عن ضده محرز في هذا المثال وإلا فتوقف دلالة الأمر بالشئ ء علي النهي عن الضد أو عدم الأمر به علي كون المأمور به أهم من ضده وكون أهميته بحيث لا يطلبه المولي الغير الأهم مع التمكن منه بل ينهي عنه من العيان الذي لا يحتاج إلي البيان.

وحاصل مرام المصنّف انه لا- يكفي في صحّة الصلوة في الغضب غلبة ملاك الأمر علي ملاك النهي علي وجه يعم حال السعة وعدم الاضطرار فقط كما في الصور السابقة بل يتوقّف تلك الصورة علي مسئلة الضد ولكنّه يشترط في اندراج جميع الأمثلة هذا المثال أو غيره تحت قاعدة الاقتضاء وعدمه كون المأمور به وضده أهم وغير أهم وبعبارة أخصر توقّف حكم تلك الصورة علي مسئلة الضد واقتضاء الأمر بالشئ ء للنهي عن ضده إنّما يكون في مورد صالح له البتة لا مطلقاً.

ص: 114

الوقت، أما مع السعة فالصحة وعدمها مبنيان علي عدم اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن الضد واقتضائه، فإن الصلاة في الدار المغصوبة، وإن كانت مصلحتها غالبية علي ما فيها من المفسدة، إلا أنه لا شبهة في أن الصلاة في غيرها تضادها، بناء علي أنه لا يبقى مجال مع إحداهما للاخري، مع كونها أهم منها، لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغضب، لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فالصلاة في الغضب اختياراً في سعة الوقت صحيحة، وإن لم تكن مأموراً بها.

الامر الثاني: قد مر - في بعض المقدمات - أنه لا تعارض بين مثل خطاب (صل) وخطاب (لا تغضب) علي الامتناع، تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان، كي يقدم الاقوي منهما. [1] دلالة أو سنداً، بل إنما هو من باب تراحم

[1] أقول: قد مرّ سابقاً في بعض مقدمات المسئلة وهي المقدّمة الثامنة من المقدمات أنّه لا تعارض مثل خطاب صل ولا تغضب مثلاً الذي هو من امثلة اجتماع الأمر والنهي بناء علي امتناع الاجتماع وعدم جوازه نحو تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان عن مدلوليهما كي يقدم الأقوي منهما دلالة أو سنداً بل إنّما هما بناء علي شمولهما لمورد التعارض ومحلّ التصادق مثل الصلوة الواقعة في الدار المغصوبة من باب تراحم المؤثرين المقتضيين فيقدم الغالب منهما وإن كان الدليل الدال علي مقتضي الآخر الأضعف أقوي دلالة أو سنداً من الدليل الدال علي المقتضي الأقوي وكان الدليل الدال علي المقتضي الأقوي أضعف منه،

.....

هذا فيما اذا احرز الغالب من المؤثرين والمقتضيين بأي طريق كان الاحراز واضح وإن لم يحرز الغالب من المؤثرين فيكون حينئذ بين الخطابين بالنسبة إلي مورد الاجتماع ومحل التصادق تعارض فيقدم حينئذ أقوى الدليلين دلالة أو سندا أن لم يمكن التقديم بحسب الدلالة وبطريق الان الذي هو الانتقال من ثبوت المعلول إلي ثبوت العلة يحرز ان مدلوله أقوى مقتضياً أيضاً.

أقول: لا دلالة لاقوائية الدليل علي اقوائية المدلول أصلاً ولا يكون الاقوائية في الدليل معلولاً لاقوائية الدليل كي ينتقل من المعلول إلي ثبوت العلة كما اعترف به المصنّف أيضاً قدس سره في الصورة الأولى حيث قال يقدم المقتضي الأقوي علي الأضعف وان كان الدليل الدال علي المقتضي الأضعف أقوى من الدليل الدال علي المقتضي الأقوي فهذا يدل علي عدم التلازم بين اقوائية المقتضي والدليل الدال عليه فكما يمكن أن يكون الدليل أضعف والمقتضي أقوى فكذلك العكس بان يكون المقتضي أضعف والدليل الدال عليه أقوى وبعبارة أخرى قوله في الصورة الأولى فيقدم الغالب منهما وإن كان الدليل الدال علي مقتضي الآخر أقوى صريح في ان اقوائية الدليل أعم من اقوائية المقتضي ولا يدل عليها اذ لا دلالة للعام علي الخاص، وقوله وبطريق الان يحرز الخ صريح في الملازمة بين الاقوائيتين ملازمة المعلول والعلة ولا يخفي ما في بين هذين الكلامين من التدافع والتناقض وصحة ما أفاده في الأول منهما وكلّما ذكر من التفصيل جار إذا كان كل من الخطابين من الأمر والنهي متكفلاً لحكم فعلي وإلا فان كان أحدهما متكفلاً لحكم

.....
فعلي دون الآخر فلا بدّ من الأخذ بالمتكفل له دون الآخر لو كان أحدهما متكفلاً له وإلا اي وان لم يكن واحد منهما متكفلاً لحكم فعلي بل كان الحكم المستفاد من كلّ منهما شائباً فلا محيص عن الرجوع إلي ما يقتضيه الأصول العمليّة في مورد التصادق والاجتماع ان كان الشكّ في شرطية الاباحة أو مانعية الغصب والاحتياط صرفاً إن كان الشكّ في بعض أفراد الغصب صدقياً لا مصداقياً والبرائة صرفاً إن كان العكس.

ثمّ لا يخفي ان ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في مسألة اجتماع الأمر والنهي والحكم بتقدّم النهي في قوله لا تغضب مثلاً علي الأمر بقوله صلّ مثلاً لا يوجب خروج مورد الاجتماع ومحلّ التصادق عن تحت الآخر وهو قوله صلّ في المثال مثلاً رأساً كما هو قضية التخصيص والتقييد فإنّ الأفراد المندرجة في دليل التخصيص والتقييد خارجة عن تحت العام والمطلق رأساً اذ لم يحرز في مثلهما ثبوت المقتضي لكلا الحكمين بل قضية الترجيح هنا لأحد الدليلين علي الآخر وتخصيصه به ليس الآخر وجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعلياً فقط لا رأساً كما هو قضية التخصيص والتقييد ووجه ذلك ثبوت المقتضي في كلّ واحد من الحكمين في تلك المسئلة فاذا لم يكن المقتضي لحرمة الغصب مؤثراً لها فعلاً كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى فكما انه يحكم بصحّة الصلوة في تلك الصورة فكذلك فيما كان دليل الحرمة أقوى ولكن لم يكن فعلياً أو لم يكن واحداً من الدليلين دالاً علي الفعلية أصلاً فإنه يحكم بصحّة المأمور به حينئذٍ أيضاً فانقدح

.....

بما ذكر فساد الاشكال في صحّة الصلوة في المثال المعروف في صورة الجهل والنسيان ونحوهما ممّا يمنع عن فعليّة التكليف ويكون المكلف معذوراً في حصوله فيما إذا حكم بتقدّم خطاب لا تغضب كما هو الحال فيما إذا كان الخطابان من أوّل الأمر متعارضين ولم يكونا من باب الاجتماع أصلاً فإنه اذا قدم أحد المتعارضين علي الآخر فيبطل العمل الذي أوقعه المكلف علي خلافه ولا في صورة الجهل أو النسيان.

قال الشارح بعد هذا الكلام من المصنّف: قلت: قد عرفت سابقاً تحقيق المقام وان ذهب المشهور إلي صحّة الصلوة حال الجهل والنسيان والغفلة المعذور في حصولها المكلف إنّما هو لعدم تحقّق نفي الموضوع المحرم المانع عن صحّتها لاحتياج تحقّقه إلي قصد عنوانه الخ(1).

أقول: وقد عرفت ما فيه وان الحق ما أفاده المصنّف ثمّ قال المصنّف وذلك يعني وجه الفساد ثبوت المقتضي في هذا الباب أي باب الاجتماع للصحة كما إذا لم يقع بينهما تعارض ولم يكونا مكلفين للحكم الفعلي فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وحاله وزان التخصيص العقلي وحاله من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً المختص بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضي لصحة مورد الاجتماع مطلقاً مع الأمر أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضي للنهي له أي للنهي بمعنى ان المقتضي للنهي جعل مانع من تأثيره للنهي أو مانع عن فعليته كما مرّ تفصيله انفاً.

ص: 118

1- الهداية في شرح الكفاية: 360.

المؤثرين والمقتضيين، فيقدم الغالب منهما، وإن كان الدليل علي مقتضي الآخر أقوى من دليل مقتضاه، هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما، وإلا كان بين الخطابين تعارض، فيقدم الأقوي منهما دلالة أو سندا، وبطريق الان يحرز به أن مدلوله أقوى مقتضيا، هذا لو كان كل من الخطابين متكفلا لحكم فعلي، وإلا فلا بد من الاخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان، وإلا فلا محيص عن الانتهاء إلي ما تقتضيه الاصول العملية.

ثم لا يخفي أن ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا، كما هو قضية التقييد والتخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين، بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعليا، وذلك لثبوت المقتضي في كل واحد من الحكمين فيها، فإذا لم يكن المقتضي لحرمة الغضب مؤثرا لها، لاضطرار أو جهل أو نسيان، كان المقتضي لصحة الصلاة مؤثرا لها فعلا، كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن واحد من الدليلين دالا علي الفعلية أصلا.

فانقذ بذلك فساد الاشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما، فيما إذا قدم خطاب (لا تغضب) كما هو الحال فيما إذا كان الخطابان من أول الامر متعارضين، ولم يكونا من باب الاجتماع أصلا، وذلك لثبوت المقتضي في هذا الباب كما إذا لم يقع بينهما تعارض، ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلي، فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلا المختص بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع، المقتضي لصحة مورد الاجتماع مع الامر، أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير

المقتضي للنهي له، أو عن فعليته، كما مر تفصيله.

وكيف كان، فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوها: منها: إنه أقوى دلالة، لاستلزامه انتفاء جميع الافراد، بخلاف الامر. [1]

[1] أقول: استدلوا علي وجوب تقديم النهي علي الأمر في مسألة الاجتماع بأن دلالة النهي أقوى من دلالة الأمر وما هو الأقوي دلالة يقدم علي غيره البتة، وجه الأقوانيّة هو أنّ النهي يدلّ علي حرمة جميع الأفراد المنهي عنه التي منها ما يجتمع مع المأمور به فان الصلوة الواقعة في الدار المغصوبة فرد من أفراد الغصب والفرض ان قوله لا تغصب دلّ علي حرمة الاتيان بجميع أفراده ووجوب ترك جميعها فيجب ترك تلك الصلوة أيضاً ويحرم الاتيان بها لحصول الامتثال للنهي عن الغصب والتصرف في المغصوب وإلا فالاتيان بفرد واحد من المنهي عنه يوجب المخالفة للنهي بخلاف الأمر فانه يدلّ علي وجوب الاتيان بطبيعة المأمور به وهو يحصل بالاتيان بفرد واحد من الأفراد.

وقد أورد علي الاستدلال المذكور بأن دلالة النهي علي حرمة جميع الأفراد المنهي عنه من جهة اطلاق متعلّقه بقرينة الحكمة كدلالة الأمر علي الاجتزاء بأي فرد كان فدلالة الأمر والنهي من هذه الجهة سواء.

وأورد بعضهم علي الايراد المذكور بأنّه لو كان العموم المستفاد من النهي بالاطلاق ومقدّمات الحكمة لا من جهة الدلالة اللفظية ولو بالالتزام لكان استعمال مثل لا تغصب مع بعض أفراد الغصب حقيقة كاستعمال الكلي في الفرد من حيث

.....
تحقق الطبيعة فيه وهذا واضح الفساد اذ استعماله في بعض أفراد مجاز قطعاً إذ ظاهر اللفظ عرفاً العموم الاستيعابي كما هو الحال في جميع ما ظاهره ذلك فان استعمال العام في الخاص مجاز قطعاً فيدل ذلك علي ان دلالة علي العموم من جهة ان وقوع الطبيعة في حيز النفي أو النهي يقتضي عقلاً سريان الحكم إلي جميع الأفراد ضرورة انه في مقام النهي وطلب ترك الطبيعة وانتفائها ومن المعلوم عدم تحقق الانتفاء عنها أو انتفائها إلا بالانتفاء عن الجميع أو انتفائه وهو ما ذكر من دلالة علي العموم بدلالة الالتزام.

قلت: ما ذكر من دلالتها أي الواقعين في حيز النفي أو النهي علي العموم والاستيعاب ظاهراً ممّا لا ينكر لكنّه من الواضح المعلوم ان العموم المفهوم من الطبيعة والمستفاد منها كذلك أي استيعاباً إنّما هو بحسب ما يراد من متعلّقتها وتابع له فيختلف سعة وضيقاً أي بحسب اختلاف المتعلّق والمنفي والمنهي عنه فاذا كان كذلك فلا يدلّ علي استيعاب جميع الأفراد إلا إذا اريد منه الطبيعة مطلقة وبلا قيد والّا فان كان الطبيعة المتعلّقة للنفي والنهي مقيدة بقيد فالنفي والنهي يدلّ علي استيعاب أفراد الطبيعة المقيدة ولا يكاد يستظهر ذلك أي اطلاق الطبيعة المتعلّقة لهما وعدم تقيدها مع عدم دلالة عليه بالخصوص وبدال مخصوص إلا بالاطلاق وقرينة الحكمة بحيث لو لم تكن هناك قرينة الحكمة بأن يكون الاطلاق في غير مقام البيان لم يكفد استفاد استيعاب أفراد الطبيعة وذلك لا ينافي دلالتها أي النفي والنهي علي استيعاب أفراد ما يراد من المتعلّق اذ الفرض عدم الدلالة

.....

علي انه المقيد أو المطلق والحاصل ان الاستيعاب بالوضع وكمية المستوعب بالاطلاق والتقيد اللهم إلا أن يقال ان وقوع اللفظ الموضوع للطبيعة مقروناً بالأدوات الدالة علي العموم الاستغراقي لما يراد منها قرينة عامة تامة علي تحقّق الاطلاق فيكون في دلالتها علي الاستيعاب كفاية ودلالته علي ان المراد من المتعلّق هو المطلق ولا حاجة إلي الاطلاق وقرينة الحكمة كما ربما يدعي ذلك في مثل كلّ رجل وان مثل لفظه كل يدل علي استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة إلي ملاحظة اطلاق مدخوله وقرينة الحكمة بل يكفي ارادة ما هو معناه من الطبيعة المهملة خالياً عن كلّ قيد ولا بشرط في دلالته علي الاستيعاب.

وإن كان لا يلزم مجازاً أصلاً أيضاً لو اريد من الرجل قسم خاص منه بالقرينة لا فيه أي لا في الدال علي العموم وهو الكل في المثال لدلالته علي استيعاب أفراد ما يراد من الدخول حقيقة أو مجازاً كما مر من كونه تابعاً ولا فيه أي المطلق المدخول وهو الرجل في المثال اذا كان بنحو تعدّد الدال والمدلول لعدم استعمال المدخول إلا فيما وضع له وهو الطبيعة المهملة والخصوصيّة مستفادة من دال آخر لا دخل لها بما أريد من المدخول.

والحاصل انّ المصنّف رجح أقوائية دلالة النهي وتقدّمه علي الأمر بسبب دلالته علي الاستيعاب التزاماً وان وقوع ما دلّ علي الطبيعة بعد أدوات العموم قرينة علي اطلاقها.

واستشكل في ذلك الشارح الكاظميني قدس سره بأن دلالة الأمر والنهي بحسب اللفظ

وقد أورد عليه بأن ذلك فيه من جهة إطلاق متعلقه بقريئة الحكمة، كدلالة الامر علي الاجتزاء بأي فرد كان.

وقد أورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالاطلاق بمقدمات الحكمة، وغير مستند إلي دلالة عليه بالالتزام، لكان استعمال مثل (لا- تغصب) في بعض أفراد الغصب حقيقة، وهذا واضح الفساد، فتكون دلالة علي العموم من جهة أن وقوع الطبيعة في حيز النفي أو النهي، يقتضي عقلاً سريان الحكم إلي جميع

علي نحو واحد لا تفاوت بينهما فلا أفوائية للنهي وذلك لأن متعلق الأمر والنهي هو الطبيعة قطعاً ووجه شمولها لكل فرد علي البديل إذا كانت متعلقة للأمر حكم العقل بأن قضية التعليق علي الطبيعة في مقام بيان الحكم وعدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب هو الاكتفاء بايجادها مرة ففي مقام الطاعة يمثل بايجادها مرة لأنه جاء بالمأمور به وكذلك الحال في النهي فان وجه شمول الطبيعة للنهي عنها لكل فرد استيعاباً حكم العقل بوجوب تركها مطلقاً وانه متي جاء بها في فرد وقعت المخالفة وهذا لا يوجب قوة في الدلالة وإنما هو لخصوصية المورد فالدلالة في المقامين أي مقام الأمر ومقام النهي واحدة(1).

أقول: لا وجه لما ذكره الشارح بعد ما حقه المصنّف من ان دلالة النهي علي الاستغراق من الدلالة اللفظية ولو بالالتزام وليس ما أورده الشارح إلا عين ما نقل المصنّف ايراده في أول كلامه في هذا الأمر فيرد عليه عين ما أورد عليه ونقله المصنّف فتذكر.

ص: 123

1- الهداية في شرح الكفاية: 362 - 363.

الأفراد، ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها، إلا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه.

قلت: دلالتها علي العموم والاستيعاب ظاهرا مما لا ينكر، لكنه من الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلك، إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما، فيختلف سعة وضيقا، فلا يكاد يدل علي استيعاب جميع الأفراد، إلا إذا أريد منه الطبيعة مطلقة وبلا قيد، ولا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالة عليه بالخصوص، إلا بالاطلاق وقرينة الحكمة، بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الاطلاق في غير مقام البيان، لم يكاد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة، وذلك لا ينافي دلالتها علي استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق، إذ الفرض عدم الدلالة علي أنه المقيد أو المطلق.

اللهم إلا أن يقال: إن في دلالتها علي الاستيعاب كفاية ودلالة علي أن المراد من المتعلق هو المطلق، كما ربما يدعي ذلك في مثل (كل رجل)، وإن مثل لفظة (كل) تدل علي استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة إلي ملاحظة إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة، بل يكفي إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهملة ولا بشرط في دلالة علي الاستيعاب وإن كان لا يلزم مجاز أصلا، لو أريد منه خاص بالقرينة، لا فيه لدلالتها علي استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، ولا فيه إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول، لعدم استعماله إلا فيما وضع له، والخصوصية مستفادة من دال آخر، فتدبر.

ومنها: إن دفع المفسدة أولي من جلب المنفعة. [1]

[1] أقول: يعني ان من جملة الوجوه التي استدلل بها القوم علي تقدّم النهي علي

.....

الأمر في مورد اجتماع الوجوب والحرمة وان الصلوة في الدار المغصوبة مبعوضة ومحرمة وفاسدة ويلزم تركها وعدم الاتيان بها ولو في ضيق الوقت وانحصار المكان بالمغصوب هو ان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة والأولي هنا بمعنى التعيين كما في آية أولى الأرحام يعني ان في فعل الواجب طلب المنفعة وتحصيله وفي ترك الحرام دفع المفسدة والتخلص عنها ومعلوم ان التخلص من المفسدة والمضرة ودفعها مقدم علي تحصيل المنفعة وجلبها فالصلوة المأمور بها مشتملة علي المنفعة وجالبة لها والغصب المنهي عنه موقعة في المفسدة وجاذبة لها فيلزم حينئذ ترك الصلوة في الدار المغصوبة لدفع المفسدة وعدم الوقوع فيها ولو كان موجبا لفوات المنفعة أيضاً لأن الأهم والأولي يقدم علي غيره عقلاً وشرعاً ويكون الصلوة فيها فاسدة ومبعوضة وغير مأمور بها فيكون النهي راجحاً ومقدماً علي الأمر.

وقد أورد عليه في القوانين بأن أولوية دفع المفسدة من جلب المصلحة مطلقاً ممنوع بل إنّما ذلك فيما إذا لم يكن وجوب الواجب عند اجتماع الحرام والواجب معيناً ومقدماً علي ترك الحرام واقعاً في الشريعة اما اذا تعين وجوب الواجب وكان مقدماً علي ترك الحرام واقعاً ففي تركه أيضاً مفسدة فحينئذ يكون التزام بين المفسدتين لم يعلم تقدم أحدهما علي دفع الآخر لا دفع المفسدة وجلب المنفعة ليحكم بأن الأول أولي.

وأورد عليه الخصم بأن الواجب ولو كان معيناً ليس إلا لأجل أن فعله

مصلحة يلزم استيفائها من دون أن يكون في تركه مفسدة كما أنّ الحرام ليس إلّا لأجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه.

وأورد الشارح علي ما أورده المصنّف بأن الوجه في وجوب الواجب ليس المنفعة فقط وكذلك الوجه في حرمة الحرام ليس منحصرأ في المفسدة بل إنّما ينشأ ان بسبب الحسن والقبح والراجحية والمرجوحية في الفعل والترك.

نعم قد يكون الحسن منفعة والقبح مفسدة وأمرأ وجودياً ولكن لا يلزم أن يكونا من الصفات الوجودية دائماً بل اللازم كون الفعل والترك متصفاً بالراجحية والمرجوحية والحسن والقبح ويكفي في إثبات ذلك الاتّصاف الأمر العدمي وبالجملة فإن كلّ واجب يكون ذا حسن ورجحان فتركه يكون قبيحاً ومرجوحاً البتة ولو بسبب فوت المنفعة وكذلك كلّ حرام يكون قبيحاً ومرجوحاً فتركه يكون حسناً وراجحاً ولو بسبب ترك القبيح ولذا قالوا بأن ترك الواجب حرام وترك الحرام واجب ولا شبهة في ان في ترك الواجب قبحاً ومرجوحية بقدر ما يكون في المحرم الفعلي وفي ترك الحرام حسناً وراجحية بقدر ما يكون في الواجب الفعلي ولعلّ هذا مراد المحقق القمي من ثبوت المفسدة في ترك الواجب لا ما أراده المصنّف ثمّ قال الشارح: نعم يرد عليه أي القمي ان ذلك الذي ذكره لا يوجب التساوي لا مكان أن يكون تأثير مفسدة الفعل للقبح أشد عند العقلاء من تأثير ترك استيفاء المصلحة الملزمة لذلك فيكون دفعها أولى فلا يرد ما أورده

.....
القمي علي الترجيح بالقاعدة المزبورة(1).

أقول: لا يخفي علي المتفطن العارف بدقائق المطالب ان مقصود المصنّف هو ما ذكره الشارح أخيراً اذ قبح ترك استيفاء المصلحة في الفعل الواجب ومرجوحيته من الواضحات التي لا يشتبه ثبوته علي أحد والانصاف انّ المصنّف مع اعترافه بثبوته أورد علي القمي بأن ما يلزم من ترك استيفاء المصلحة من القبح ليس علي حدّ المفسدة الثابتة في الفعل الحرام ومقصوده من نفي المفسدة المفسدة المعهودة الكائنة في الأفعال المحرّمة لا مطلق القبح والمرجوحية ليرد عليه ما أورده الشارح الكاظميني ويشير إلي ما ذكرنا من بيان مرامه بل ينادي به قوله بعد ردّ القمي ولكن يرد عليه ان الأولوية مطلقاً وفي جميع الموارد من دون استثناء ممنوعة بل ربما يكون العكس يعني جلب المنفعة من دفع المفسدة أولى ويشهد علي ذلك مقايسة فعل بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلوة وما يتلوها فأنه لا يقاس فعل النظر بريية إلي الأجنبية بترك صلوة واحدة من الصلوات اليومية مع ان في فعل الصلوة جلب المنفعة وفي فعل الحرام ترك دفع المفسدة فان ما ذكره هنا صريح في ان ترك الواجب يكون قبيحاً ومرجوحاً وقد يبلغ قبحه ومرجوحيته إلي حد يغلب المفسدة التي تلزم من الفعل الحرام ويكون أقوى منها فلا أولوية حينئذٍ لدفع المفسدة علي جلب المنفعة.

ثم أورد المصنّف علي الوجه المذكور للترجيح بأنّه لو سلّم أولوية دفع المفسدة

ص: 127

1- الهداية في شرح الكفاية: 363 - 364.

.....

علي جلب المنفعة مطلقاً وجريان القاعدة علي الاطلاق فهذه القاعدة لا ربط لها بالمقام وهذا البحث اذ هذه القضية جارية فيما إذا دار الأمر بين الواجب والحرام لاشتباهاه موضوعاً أو حكماً لعدم النص أو لاجماله أو تعارض النصين لا في مثل المقام الذي كان الشك فيه بعد القطع بوجود دليل الوجوب والحرمة وحكم العقل بامتناع اجتماعهما عقلاً في مورد التصادق بأن يجعل وجهاً مرجحاً لاندراجة تحت عنوان واحد منهما وإتّما كان الترجيح في مثل ذلك المورد بهذا الوجه والقاعدة أجنبياً لأنّ الترجيح بتلك القاعدة إنّما يناسب ترجيح المكلف واختياره للفعل والترك بما هو أوفق لغرضه من دفع المفسدة عن نفسه وجلب المنفعة لها لا في المقام وهو مقام جعل الأحكام فان المرجح هناك يعني في مقام جعل الأحكام مثل المقام الذي فيه الكلام ليس إلاّ حسنهما وقبحها العقلان لا موافقة الأغراض ومخالفتها.

أقول: هذا علي ما أفاده في الحاشية مع توضيح متّأ.

واستشكل عليه الشارح أولاً بأنّ الترجيح فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة لاشتباهاه الموضوع أو الحكم أيضاً ليس راجعاً إليّ المكلف واختياره وموافقة غرضه بل إنّما يكون كذلك فيما إذا دار الأمر عند المكلف بين ترك واجب من الواجبات المعيّنة أو فعل محرّم من المحرّمات المعيّنة واضطر إليّ أحدهما فحينئذٍ يكون الترجيح بالوجه المذكور راجعاً إليّ المكلف فيرجح بما يوافق غرضه من دفع المفسدة وجلب المنفعة واما إذا دار الأمر بينهما لاشتباهاه الموضوع

.....

أو الحكم فلا بدّ من تعيين ما يوافق غرض الشارع بحكم العقل وإن خالف غرضه كما أنّ الأمر في مثل المقام الذي كان الشكّ فيه بعد القطع بوجود الوجوب والحرمة وفعليتهما وحكم العقل بامتناع اجتماعهما في مورد التصادق كذلك أيضاً وثانياً بأنه لا وجه لعدم الترجيح بالقاعدة المزبورة في مقام اثبات الأحكام الكلية الالهية وإن كانت هي تابعة للحسن والقبح اذ غرض من جعل تلك القاعدة مرجحاً ومثبتاً لحكم الحرمة في محلّ التصادق واجتماع المأمور به والمنهي عنه معاً أنّ العقل حاكم بأن كلّ فعل أو ترك يتضمن دفع المفسدة والمضرة أكثر حسناً من كلّ فعل أو ترك يتضمّن جلب المنفعة لأن عدم المصلحة والمنفعة لا يساوي المفسدة والمضرة قبحاً وحينئذٍ ففي المقام الذي لا نعلم بدخول مورد التصادق تحت عنوان أحد الدليلين فعلاً يكون تلك القاعدة معينة لأن حكم الشارع تابع للحسن والقبح أصلاً ومرتباً وما هو أكثر حسناً مقدّم في الشريعة علي ما هو أقل حسناً لوحدة المناط في حكم العقل بتبعيّة الأحكام للحسن والقبح فإنّه كما يحكم بتبعيتهما للحسن والقبح بحسب الأصل وكلما كان حسناً كان واجباً وكلّما كان قبيحاً كان حراماً فكذلك يحكم بأن كلّما كان الحسن فيه أكثر راجح علي غيره ومقدّم عليه فالحكم تابع له وثالثاً بأنه لا مانع من جريان الوجه المزبور في المقام الذي بلغ حكم الوجوب والحرمة إلي المرتبة الفعلية ويحكم العقل بامتناع اجتماعهما في مورد التصادق كما انها تجري في صورة الدوران بين الوجوب والحرمة فيما إذا لم يبلغا مرتبة الفعلية وكانا في مرتبة الاقتضاء والشائبة لما مرّ من أنّه يجوز

.....

الترجيح بهذا الوجه في الأحكام الكلية الالهية وذلك لدوران الأمر في محلّ التصادق ومورد اجتماع الموضوعين الفعليين بين تركه مع احتمال شمول دليل الوجوب له وفعله مع احتمال شمول دليل الحرمة له كما أنّ الأمر في الدوران بين الوجوب والحرمة الاقتضائيين كذلك وإنّ الأمر فيه دائر بين الترك مع احتمال كونه واجباً في الواقع وفعله مع احتمال حرمة واقعاً وحيث كان هذا الوجه مرجحاً تتعين الحرمة ومشمولية محلّ التصادق لدليلها نعم الفرق بين المقامين إنّما هو من حيث الاقتضاء والفعليّة وهو لا يوجب اختلافهما حكماً مع الاشتراك في علّة الحكم (1).

أقول: ما أورده الشارح علي ما أفاده المصنّف بقوله ولو سلّم الخ.

وشرحه في الحاشية أولاً ففيه ان في صورة الدوران لاشتباه الموضوع أو الحكم ليس المقصود من أعمال القاعدة تعيين أحد الحكمين اذ المفروض عدم وضوح المدرك لواحد منهما بل إنّما يعتمد المكلف علي القاعدة المزبورة في مقام العمل فالصحيح أن يلاحظ ما يوافق غرضه من دفع المفسدة وجلب المنفعة كما هو الحال في دوران الأمر بين فعل الحرام المعين وترك الواجب المعين واضطرار المكلف إلي أحدهما.

وأما ما ذكره ثانياً ففيه ان أكثرية حسن ما فيه دفع المفسدة ممّا يتضمّن جلب المنفعة بالنسبة إلي غرض المكلف المعبرة عنها في القاعدة بالأولوية أعم من

ص: 130

الحسن الذي يوافق غرض الشارع إذ يمكن أن يكون ما هو أكثر حسناً بالنسبة إلي غرضه أقل بالنسبة إلي غرض الشارع فلذا لا يصح أن يجعل تلك الأكثرية مناطاً للحكم الشرعي وموجباً لترجيح جانب الحرمة في مورد الاجتماع ويظهر ما فيما افاده ثالثاً ممّا قلنا علي ما اعترضه أولاً فالانصاف انّ ما افاده المصنّف متين ولا غبار عليه فتأمل جيّداً.

وبالجملة ثمّ أورد المصنّف علي اجراء القاعدة المذكورة في المقام ثانياً بأنّه لو سلّم جريان القاعدة المزبورة في المقام ومحلّ التصديق واجتماع الموضوعين للوجوب والحرمة الفعليتين فضلاً عن الاقتضائين فأنّما يجري فيما لا يكون هناك مجال لاصالة البرائة أو الاشتغال وإلا فهما مقدّمان عليه وذلك مثل ما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينين فان جريان البرائة في أحدهما معارض بجريانه حينئذٍ في الآخر فأنّه إذا كان الوجوب والحرمة ثابتين واضطرّ المكلف بأن يفعل الحرام أو يترك الواجب فهذه القاعدة يرجح جانب الحرمة وعلي المكلف أن يترك الحرام وإن كان مستلزماً لترك الواجب وأمّا في مورد الاجتماع ومحلّ تصديق الموضوعين للحكمين فلا مانع من جريان اصالة البرائة عن الحرمة إذ لا معارض لها فان جريانه بالنسبة إلي الوجوب بلا أثر لعدم توقّف صحّة العبادة علي الأمر الفعلي كي ينفي الأمر باصالة البرائة فيترتب عليه فساد العبادة فيحكم في صورة الاجتماع بصحّة العبادة إذ لا مانع عنه إلا فعليّة الحرمة والمفروض دفعها باصالة البرائة العقلية والنقلية ولو قيل بقاعدة الاشتغال في

الشك في الأجزاء والشرائط أيضاً فإنه لا تنافي ذلك القول مع اجراء اصالة البرائة عن الحرمة في محلّ التصادق والاجتماع.

واستشكل عليه الشارح الكاظميني بأنه لا يمكن اجراء البرائة مع تسليم كون هذه القاعدة مرجحة في مقام اثبات الأحكام حقيقة أو فرضاً كما أفاده المصتف ضرورة ورودها وتقدمها علي اصالة البرائة لأنها قاعدة عقلية معينة لكون الحكم هو الحرمة فكيف يكون اصالة البرائة جارية وليس المقام من قبيل قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل الممنوع تحقّق صغراها بقاعدة قبح العقاب بلا بيان إن كان الضرر اُخروياً وكبراهها بعد تسليم حكم العقل إن كان دنيوياً ضرورة ان ذلك فيما كان أصل وجود المفسدة مشكوكاً لا في مثل المقام ممّا علم فيه وجود المفسدة والمصلحة الاقتضائيين وشكّ في الغالب منهما لصاحبه المستتبع لفعليّة حكمه فمعني كون أولويّة دفع المفسدة مرجحاً أنّ الحكم الفعلي في كل مورد للاجتماع ومحلّ للتصادق هو الحرمة فلا معني لاجراء اصالة البرائة كما لا يخفي (1).

أقول: لما شككنا في فعليّة الحرمة في مورد الاجتماع ومحلّ التصادق يصح اجراء اصالة البرائة عنها وإن كانت المفسدة بمرتبها الاقتضائية ثابتة إذ بعد ما كان المحتمل تداركها بالمصلحة في الواجب وكون وجودها كالعدم وإنّ المفسدة المتداركة كلا مفسدة وعدم تأثيرها في اثبات الحرمة الفعليّة لم يكن مانع عن اجراء اصالة البرائة عن الحرمة الفعليّة ومع اجرائها لا مجال لجريان القاعدة فيحكم بصحة العبادة إذ لا مانع عنها إلا فعليّة الحرمة المرفوعة باصالة البرائة.

ص: 132

.....

نعم استدرك المصنّف هو بعد بيان ما ذكره بقوله نعم لوقيل بأنّ المفسدة الواقعيّة الغالبة مؤثّرة في المبعوضيّة ولو لم يكن بمحرزة فاصالة البرائة غير مجدية بل كانت اصالة الاشتغال بالواجب لو كانت عبادة محكمة ولوقيل باصالة البرائة في الشكّ في الاجزاء والشرائط لعدم تاتي قصد القرية مع الشكّ في المبعوضيّة وحينئذٍ فلا مورد للترجيح بالوجه المذكور أيضاً وتقريبه كما أفاده في الحاشية ان احراز المفسدة والعلم بالحرمة الذاتية كاف في تأثيرها بما لها من المرتبة ولا يتوقّف تأثيرها كذلك علي احرازها بمرتبها ولذا كان العلم بمجرد حرمة شيء موجباً لتنجز حرمة علي ما هي عليه من المرتبة ولو كانت في أقوى مراتبها ولاستحقاق العقوبة الشديدة علي مخالفتها حسب شدّتها وبيّنه الشارح بعد نقله بأن اصالة البرائة عن المانع وهو الحرمة الفعلية الناشئة من المبعوضيّة الفعلية غير جارية لأنّه كما ان مراتب الحرمة شدّة وضعفاً تابعة لمراتب المبعوضيّة وكان يكفي في تنجزها بأقصى مراتبها شدّة وترتب أقصى مراتبها عقاباً العلم بمجردّها وان شكّ في كونها بأيّ مرتبة فكذلك الحال في المفسدة الواقعيّة فأنّه مع جريان اصالة البرائة عن الحرمة الفعلية لا يرتفع احراز أصل المفسدة كما هو واضح واحراز أصلها كاف في تحقّق أقصى مراتب شدّتها وتتبعه اثاره وهو فساد الصلوة وبعبارة أخرى ملاك المبعوضيّة كافية في فساد العبادة كما ان ملاك المحبوبيّة كاف في صحّتها ولو لم يكن في الأوّل حرمة فعلية وفي الثاني وجوب فعلي غاية الأمر ان تحقّق المرتبة الشديدة من المفسدة فعلاً مشكوك إلا أنّه لا يرتفع بذلك أثرها واقعاً من الفساد فالمصلي مع الشكّ في المبعوضيّة المانعة الكافي في ترتّب آثار أقصى مراتبها

.....

احراز أصل وجودها وهو موجود حسب الفرض يجب عليه الاعادة أو القضاء لاصالة الاشتغال بالواجب المحكمة لعدم تأتي قصد القرية مع الشك في المبعوضيّة ثم استشكل بعد ذلك التوضيح عليه أولاً بأن عدم إمكان قصد القرية مع الشك في المبعوضيّة يوجب القطع بالفساد لا جريان اصالة الاشتغال بالعبادة ليعلل به ثم قال وهو منه قدس سره عجيب وثانياً بأن مصب أدلة البرائة النقلية هو الشك في الحكم الفعلي التابع للمبعوضيّة أو المحبوبيّة الفعلية مطلقاً سواء كان أصل المفسدة أو المصلحة محرز أو لا فتجري البرائة النقلية وإن لم تجر العقلية في صورة احراز أصل المفسدة وجريان البرائة النقلية كاف في الصحة كما اختار المصنّف قدس سره ذلك في أصل الشك في الاجزاء والشرائط وحكم بالاشتغال عقلاً وبالبرائة نقلاً وفيه ان بعد ما علل المصنّف عدم جريان البرائة، بعدم تأتي قصد القرية فيما إذا كان الواجب عبادة وقرره الشارح في توضيحه فكيف يمكن جريان البرائة النقلية بل عليه لا فرق بينها وبين العقلية نعم مع قطع النظر لو منع عن عدم تأتي قصد القرية لما ذكره المصنّف بأن يقال مجرد مبعوضيّة الشيء ولو عن عذر من جهة جهل أو اضطرار لا يكون مبعداً للفاعل فلا ينافي حينئذٍ التقرب بمثله ولو بأن يأتي به بداعي التوصل به إلي غرض المولي يرد عليه ما أورده الشارح من جريان البرائة النقلية ولو لم يجر العقلية لما ذكره من الوجه عدم ثبوت المفسدة في الواقع لما مرّ من ان المفسدة والعلم بالحرمة الذاتية كاف في تأثيرها بما لها من المرتبة لم يجر النقلية أيضاً كالعقلية ولا فرق حينئذٍ بينهما في عدم الجريان علي هذا الفرض بل يحكم عليه إنّما هو الاشتغال مطلقاً عقلاً ونقلاً وثانياً انه بعد ما علل عدم جريان البرائة.

وقد أورد عليه في القوانين، بأنه مطلقاً ممنوع، لأن في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعين.

ولا يخفي ما فيه، فإن الواجب ولو كان معيناً، ليس إلا لاجل أن فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون أن يكون في تركه مفسدة، كما أن الحرام ليس إلا لاجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه.

ولكن يرد عليه أن الأولوية مطلقاً ممنوعة، بل ربما يكون العكس أولي، كما يشهد به مقايضة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات، خصوصاً مثل الصلاة وما يتلوها.

ولو سلم فهو أجنبي عن المقام، فإنه فيما إذا دار بين الواجب والحرام.

ولو سلم فإنما يجدي فيما لو حصل به القطع.

ولو سلم أنه يجدي ولو لم يحصل، فإنما يجري فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو الاشتغال، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينين، لا فيما تجري، كما في محل الاجتماع، لأصالة البراءة عن حرمة فيحكم بصحته، ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الأجزاء والشروط فإنه لا مانع عقلاً إلا فعالية الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلاً ونقلًا.

نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضة ولو لم يكن الغلبة بمحرزة، فأصالة البراءة غير جارية، بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة، ولو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء والشروط، لعدم تأتي قصد القرية مع الشك في المبعوضة، فتأمل.

ومنها: الاستقراء، فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب،

[1] أقول: يعني ان من جملة الأدلة التي استدلوها بها علي ترجيح جانب النهي وتغليب جانب الحرمة في محلّ التصادق ومورد اجتماع الأمر والنهي الاستقراء فانه مع ثبوت ترجيحه في كثير من الموارد يعلم ترجيحه أيضاً في ذلك المورد لأنّ المشكوك حاله يلحق بالأعم الأغلب ومن جملة الأدلة المثبتة الاستقراء مثلاً يحرم الصلوة في أيام الاستظهار التي تكون أياماً تري المرأة فيها الدم بعد أيام العادة قبل تمام العشرة فإنّ الأمر في الصورة المزبورة دائر بين عدم الحيضية الذي يكون الحكم فيه وجوب الصلوة والحيضية التي تكون الحكم فيها حرمتها ومع ذلك حكموا بعدم الوجوب وثبوت الحرمة وكذلك عدم جواز الوضوء من الانائين المشتبهتين فإنّ الأمر دائر بين وجوب الوضوء منهما للصلوة وحرمة وبطلانه ووجوب التيمّم ومع ذلك حكموا بالحرمة ووجوب التيمّم.

وفيه انه لا- دليل علي اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع ومعلوم أنّ الترجيح في الموارد الكثيرة لا يوجب القطع بالترجيح أيضاً في المورد المشكوك مثل المقصود وهو محل التصادق ومجمع عنوان الواجب وعنوان الحرام ولو سلّم حجّة الاستقراء الظن أيضاً فالظن لا يكاد يثبت بهذا المقدار ولو سلّم مثبتية هذا المقدار من تصفّح الجزئيات للظن فليس حرمة الصلوة في أيام الاستظهار ولا عدم جواز الوضوء من الانائين مربوطاً بالمقام لأن حرمة الصلوة في تلك الأيام إنّما تكون لقاعدة الامكان فان ما أمكن كونه حياً من الدم فهو حيض والمفروض امكان

.....

الحَيْضِيَّة في تلك الأيام فتثبت وكذلك الاستصحاب مثبت للحَيْضِيَّة أيضاً فيحكم بجميع أحكامه التي منها حرمة الصلوة عليها ولا ربط لذلك بتغليب جانب الحرمة كما هو المدعي هذا لوقيل بأن الصلوة في أيام الحيض حرام ذاتاً وإلا فهو خارج عن محلّ الكلام بالمرّة لأن مفروض البحث هو اجتماع الوجوب مع الحرمة الذاتية لا التشريعية ومن هنا انقدح انه ليس منه أيضاً ترك الوضوء من الانائين المشتبهين فان حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعياً وليس ذاتياً ولا تشريع فيها لو توضحاً منهما احتياطاً فلا حرمة في البين غلب جانبها نعم لو كانت الحرمة ذاتية كما ذهب إليه البعض كان من محلّ الكلام فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك بل اراقتهما كما في النص ليس إلا من باب التعبد أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب ولا يجدي نفعاً في ذلك استعمال الأول ثم تطهر اعضاء الوضوء من الثاني ثم استعماله للقطع بحصول النجاسة حال ملاقات المتوضأ من الآنية الثانية قبل استعماله اما بملاقاتها أو بملاقات الأولي وعدم العلم باستعمال مطهر بعده ولو طهر بالثانية مواضع الملاقات لاحتمال كون النجس فيها فأركان الاستصحاب تامة نعم لو طهرت مواضع الملاقات علي تقدير نجاستها ممّا سبق بمجرد ملاقاتها بلا حاجة إلي التعدد أو انفصال ماء الغسالة كما لو كانت الثانية كراً فحينئذٍ يختل أحد ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق لأنه في هذه الصورة لا يعلم تفصيلاً بنجاستها حين ملاقات الأولي أو الثانية اجمالاً فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة.

.....
واستشكل عليه الشارح وقال فيما أفاده أو لا واخرا تأمل اما الأول فلأن استقراء الموارد التي غلب فيها جانب الحرمة جانب الوجوب وتتبع موارد رفع اليد عن الصلوة والصوم والحج والزكاة وسائر الواجبات إذا لم يتمكن منها المكلف بالحرام اما بادخال الضرر علي النفس أو علي العرض أو علي نفس محترمة أو بالتصرف في مال محترم كما لو انحصر الرواح إلي الحج في ركوب الدابة المغصوبة وغير ذلك يفيد القطع بالتغليب فيحمل علي ذلك في مورد الشك ولا ينبغي الاقتصار علي الموارد المذكورة وكما في المال المختلط بالحرام لو نذر صرفه في جهة(1).

أقول: ما ذكره من كثرة الموارد التي رفع اليد عن الواجب إنما يفيد فيما هو بصدده لو كان الرفع من جهة تغليب جانب الحرمة من حيث هي هي عليه ولكنه ليس كذلك بل إنما المنط في التقديم صفة الأهمية وإذا كان الواجب أهم من الحرام يقدم جانب الوجوب عليه البتة كما لو كان انقاذ الغريق الأجنبية متوقفاً علي لمسها والنظر إليها فلا شبهة في وجوبه مع ذلك وإنما قدم جانب الحرمة في المثال الذي ذكره أيضاً من جهة الأهمية وعدمها لأن التصرف في مال الغير بدون اذنه ورضاه قبيح شرعاً وعقلاً غاية القبح فلذا قدم جانب الحرمة ولم يجب الحج في صورة انحصر الرواح إليه في ركوب الدابة المغصوبة لا من حيث مقدمة الحرمة علي الوجوب علي الاطلاق وفي حد ذاتها ثم قال وأما الثاني فلأن قاعدة

ص: 138

1- الهداية في شرح الكفاية: 369.

وفيه: أنه لا دليل علي اعتبار الاستبراء، ما لم يفد القطع، ولو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار، ولو سلم فليس حرمة الصلاة في تلك الايام، ولا عدم جواز الوضوء منهما مربوطا بالمقام، لان حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعدة الامكان والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضاً، فيحكم بجميع أحكامه، ومنها حرمة الصلاة عليها لا لاجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعي، هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض، وإلا فهو خارج عن محل الكلام.

ومن هنا انقدح أنه ليس منه ترك الوضوء من الاناء ين، فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعياً، ولا تشريع فيما لو توضعاً منهما احتياطاً، فلا حرمة في البين غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك، بل إراقتهما كما في النص، ليس إلا من باب التعبد، أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب، للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة المتوضئ من الاناء الثانية، إما بملاقاتها، أو بملاقة الأولي، وعدم استعمال مطهر بعده، ولو طهر بالثانية مواضع الملاقة بالأولي.

الطهارة لا- مورد لها مع جريان الاستصحاب ومن المعلوم حصول القطع بارتفاع الطهارة السابقة اما بملاقات الأول أو الثاني ولا يقين بارتفاع النجاسة نعم لو تعارض يقين النجاسة مع يقين الطهارة الحاصلتين من الانائين فلا إشكال في التساقط والرجوع إلي القاعدة دون الصورة الأولى.

اللهم إلا أن يقال بأن اتصال زمن الشك بزمن اليقين شرط في جريان الاستصحاب وكلامه في المقام مبني علي ذلك.

نعم لو طهرت علي تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها، بلا حاجة إلي التعدد وانفصال الغسالة لا يعلم تفصيلاً بنجاستها، وإن علم بنجاستها حين ملاقة الاولي أو الثانية إجمالاً، فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة.

الامر الثالث: الظاهر لحوق تعدد الاضافات، بتعدد العنوانات والجهات، في أنه لو كان تعدد الجهة والعنوان [1] كافياً مع وحدة المعنونة وجوداً، في جواز

[1] أقول: يعني أنه كما ان تعدد العنوان والجهة يمكن أن يكون كافياً في جواز الاجتماع بأن كان مجمع العنوانين حراماً من جهة وواجباً من جهة أخرى كالصلوات والغصبيّة فكذلك حال تعدد الاضافات والنسب ولا فرق بينهما ظاهراً ضرورة اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة الذاتية والحسن والقبح عقلاً وبحسب الوجوب والحرمة شرعاً فلا يمكن أن يكون اضافة الاكرام إلي العالم موجباً لثبوت المصلحة والوجوب واضافته إلي الفاسق موجباً للمفسدة والحرمة وفيما إذا اجتمع العلم والفسق في محل واحد وكان الشخص الواحد عالماً وفاسقاً وخاطبنا المولي بقوله أكرم العلماء ولا تكرم الفساق أن يكون اكرامه واجباً بحسب اضافة وحراماً بحسب اضافة أخرى وأن لا يكون من باب التعارض وتنافي الدليلين بحسب الدلالة كما يظهر من الأصوليين في التعادل والتراجع من عدّه من تعارض العاميين من وجه إلا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتضى كما هو الحال أيضاً في تعدد العنوانين اذا لم يكن كذلك ومّر سابقاً فإنه إذا لم يكن في مورد اجتماع الاضافتين مقتضى للحكم في أحد الخطابين لم يكن تراحم في البين وإنما هو من باب تعارض الدليلين.

الاجتماع، كان تعدد الاضافات مجدديا، ضرورة أنه يوجب أيضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلا، وبحسب الوجوب والحرمة شرعا، فيكون مثل (اكرم العلماء ولا- تكرم الفساق) من باب الاجتماع ك (صل ولا- تغصب) لا من باب التعارض، إلا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتض، كما هو الحال أيضا في تعدد العنوانين، فما يتراءى

قال الشارح بعد شرح كلام المصنّف: قلت: بل ظاهرهم معاملته معاملة التعارضين المتنافيين من غير دلالة علي ثبوت المقتضي للحكمين كي يكون ثبوت التعارض في تلك الصورة متوقفاً علي القول بامتناع الاجتماع مع انه قد مرّ أيضاً امكان حمل كل واحد منهما مع ثبوت المقتضي لهما للتوفيق ورفع التنافي من بينهما علي الحكم الاقتضائي وحينئذ لا يكون تراحم في الوجود الخارجي أصلاً ولا تعارض ولذا نحكم بصحة العبادة مع الامتناع وتقديم جانب الحرمة أيضاً فإنه لو لم يكونا محمولين علي الحكم الاقتضائي بل كانا دليلين علي الحكم الفعلي لما كان وجه لصحة العبادة مع القول بالامتناع وتقديم جانب الحرمة بل كانت باطلة حينئذ البتة بخلاف حكم المتعارضين الدالين علي حكمين فعليين اذا سقط أحدهما فانه بعد سقوط ذلك اذا كان مفاده الأمر بالعبادة لا وجه للقول بصحتها مع عدم الأمر بها فيتحصّل ان الوجه في معاملة التعارض معهما منحصر في الثاني وهو عدم المقتضي لأحد الحكمين انتهى ما اعترضه الشارح مع توضيح متأفیه أيضاً(1).

ص: 141

1- الهداية في شرح الكفاية: 371.

منهم من المعاملة مع مثل (اكرم العلماء ولا تكرم الفساق) معاملة تعارض العموم من وجه، إنما يكون بناء علي الامتناع، أو عدم المقتضي لاحد الحكمين في مورد الاجتماع.

الفصل الثالث: ان النهي عن الشيء هل يقتضي فساده ام لا؟ وفيه امور:

فصل: في أن النهي عن الشيء، هل يقتضي فساده أم لا؟

وليقدم أمور: الاول: إنه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة، [1] وإنه لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداها، بما هو جهة البحث

[1] أقول: قد مرّ سابقاً في المسألة السابقة وهي مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وعدم جوازه أنّ الفرق بينها وبين هذه المسألة ثابتة وان الحق هو كونهما مسألتين واللازم عقد الباحثين لتحقيق الحق في كلّ واحد من الاثنين اذ قد مرّ في أول الكتاب ان تمايز مسائل العلوم بتمايز الجهة المبحوث عنها فيها ومعلوم انه لا دخل للجهة المبحوث عنها في أحديهما بما هو جهة البحث في الاخرى وأنّ البحث في هذه المسألة في دلالة النهي بوجه يأتي تفصيله علي الفساد بخلاف تلك المسألة فإنّ البحث فيها في ان تعدّد الجهة والعنوان مع اتّحاد المعنون يجدي في دفع غائلة اجتماع الأمر والنهي واخراجه عن موضوع اجتماع الضدّين في محلّ واحد أم لا يفيد ولا بدّ لكلّ من الامر والنهي محل مستقل لم يكن انضمام واجتماع في البين أصلاً.

الثاني انه لا يخفي ان عد هذه المسألة بخلاف المسألة السابقة وهي مسألة اجتماع الأمر والنهي من مباحث الألفاظ إنّما هو لأجل انه في الأقوال قول بدلالة النهي علي الفساد في المعاملات.

ولو مع انكار الملازمة بين الفساد والحرمة التي هي مفاد النهي فيها فأنه لا مانع من كون المعاملة حراماً وصحيحاً أي موجداً للأثر المقصود منه هذا في المعاملات.

وأما الملازمة بين الحرمة التي هي مفاد النهي والفساد في العبادات فالحق أنه لا يكاد ينكر لأن الحرمة فيها ملازمة لعدم الأمر بها البتة ومع عدم الأمر لا وجه لصحة العبادة بل يكون فاسدة بخلاف المعاملات فان ثبوت حكم الحرمة فيها لا يستلزم فسادها لعدم توقف صحة المعاملة علي الأمر بها إذ ليست هي توقيفية بل يكفي في صحتها امضائها وعدم النهي والردع عنها فلا مانع من انكار الملازمة بين الحرمة والفساد في المعاملات ولكن مع ذلك قال بعضهم بأن النهي عنها يدلّ علي ثبوت المفسدة الذاتية فيها فتكون فاسدة وبملاحظة هذا القول يبحث في المسئلة عن انه هل هو كذلك وله وجه صحة أم لا ولا ينافي ذلك أي ما ذكر من دخالة النهي في الدلالة علي الفساد كي يكون بسببه البحث من المباحث اللفظية انّ الملازمة علي تقدير ثبوتها في العبادة إنما هو بين الحرمة والفساد أو النهي والفساد ولذا تثبت الملازمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة والنهي اللفظي وعلي تقدير عدمها أي عدم الملازمة بين النهي عن العبادة والفساد تكون الملازمة منتفية بينه وبين الفساد وجه عدم المنافاة هو امكان أن يكون البحث مع تقدير عدم الملازمة بين الحرمة والفساد في دلالة الصيغة والنهي اللفظي بما يعمّ دلالتها بالالتزام فان دلالة الصيغة بالالتزام علي الفساد حاصلة بدلالته علي الحرمة اللازم

.....

لها الفساد فلا يقاس بتلك المسئلة السابقة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس.

وقال الشيخ الأجل الحائري قدس سره: الظاهر كون النزاع هنا راجعاً إلي المسئلة العقلية كالسابقة والدليل علي ذلك أنّهم يعنونون النهي في العبادات ويتمسك القائل بالبطلان بعدم امكان صيرورة المبعوض عبادة وهذا يكشف عن ان مورد الكلام ما إذا فهم ثبوت المقتضي للطبيعة وإتّما النزاع في أنّ اتّحادها مع المبعوض هل هو مانع من القرب أم لا ولو كان النزاع راجعاً إلي اللفظ ما احتاج المانع إلي هذا الكلام ولا- اختصّ ما ادّعه بالعبادة اذ كما يمكن أن يدّعي أنّ النواهي الواردة في العبادات تدلّ علي الفساد كذلك يمكن أن يدّعي أنّ النواهي الواردة في المعاملات كذلك (1).

أقول: لا وجه لما استظهره قدس سره بعد ما أفاده الأستاذ المصنّف قدس سره من امكان كون البحث في دلالة الصيغة بما تعمّ دلالتها بالالتزام فان ما تمسك به القائل بالبطلان لا ينافي مع كون البحث في الدلالة اللفظية ولو بالالتزام فإنّ الملازمة علي تقدير ثبوتها وإن كانت بين الحرمة والفساد لا النهي والفساد كما يشير إليه ما ذكره القائل بالبطلان من الوجه له إلا أنّه حيث يكون الحرمة مفاداً للنهي فيحصل الملازمة بين النهي والفساد أيضاً والبيان الذي صدر منه القائل بالبطلان غير ناف للملازمة بين النهي اللفظي والفساد لكونه دالاً علي الحرمة كي يكون دليلاً علي كون النزاع في المسئلة العقلية ولا بعد في كون ما ذكره من انّ المبعوضيّة من القرب لاثبات الدلالة اللفظية الالتزامية.

ص: 144

في الاخرى، وإن البحث في هذه المسألة في دلالة النهي بوجه يأتي تفصيله علي الفساد بخلاف تلك المسألة، فإن البحث فيها في أن تعدد الجهة يجدي في رفع غائلة اجتماع الامر والنهي في مورد الاجتماع أم لا؟ الثاني: إنه لا يخفي أن عد هذه المسألة من مباحث الالفاظ، إنما هو لاجل أنه في الاقوال قول بدلالته علي الفاسد في المعاملات، مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها، ولا ينافي ذلك أن الملازمة علي تقدير ثبوتها في العبادة إنما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة، وعلي تقدير عدمها تكون منتفية بينهما، لا مكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة، بما تعم دلالتها بالالتزام، فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس، فتأمل جيداً.

الثالث: ظاهر لفظ النهي [1] وإن كان هو النهي التحريمي، إلا أن ملاك البحث

وأما وجه الاختصاص بالعبادات فلعدم ثبوت الملازمة في المعاملات بين حرمتها التي قد يكون مفاداً للنهي اللفظي وفسادها ومع عدم الملازمة لا يبقى وجه للبطلان في المعاملات لا عقلاً ولا لفظاً.

[1] أقول: يعني ظاهر لفظ النهي المأخوذ في عنوان البحث وإن كان هو النهي التحريمي إذ لفظ النهي وما يشتق منه ظاهر في معني الحرمة كما أنّ لفظ الأمر وما يشتق منه ظاهر في الوجوب إلا ان ملاك البحث وهو الملازمة بين مدلوله والفساد يعم النهي التنزيهي وما استعمل منه في الكراهة ومع وجود الملاك في النهي التنزيهي لا وجه لتخصيص العنوان بالتحريمي ولذا لو قيل بأن الدال علي التحريم مستلزم للفساد في العبادة لعدم الأمر معه والصحة إنما هي موافقة الأمر يعرف

.....

حال التنزيهي بالضرورة اذ لا مانع من ثبوت الأمر مع النهي التنزيهي الدال علي قلّة الثواب كذلك واختصاص عموم ملاكته بالعبادات لعدم الملازمة في المعاملات مطلقاً سواء كان النهي تنزيهياً أو تحريمياً لا يوجب أيضاً تخصيص البحث بالتحريمي من جهة أنّه إذا كان البحث مختصّاً بالعبادات لا مكان ثبوت التلازم بين الحرمة والفساد فيها دون المعاملات لأن عدم الملازمة فيها واضح فيختص النهي بالنهي التحريمي اذ من المعلوم ان لا ملازمة بين النهي التنزيهي وفساد العبادة بخلاف التحريمي فأنّه يمكن أن يكون الحرمة في العبادة مستلزمة لفسادها.

قال الشيخ الأجل الحائري قدس سره في درره: أنّ النزاع يختصّ بالنواهي التحريميّة لعدم قابليّة النهي التنزيهي الوارد علي الخصوصيّة لاسقاط الأمر بالطبيعة والوجه في ذلك ان الكراهة لعدم منعها من النقيض لا يمنع الوجوب المانع عنه فاذا اجتمعت جهة الوجوب مع الكراهة فلا بد من صيرورة الوجوب فعلياً والكراهة شانية فيكون الفرد المشتمل علي الخصوصيّة الموجبة للكراهة مجزياً عن الواجب ولكنّه اقلّ ثواباً من باقي الأفراد(1).

أقول: ما ذكره وان كان متيناً في نفسه الا انك خير ان الوجه المزبور لا يكون مانعاً عن عموميّة النزاع والبحث وموجباً لاختصاصه بالنهي التحريمي بل يدلّ علي أنّه يعرف من حال النهي التحريمي حال النهي التنزيهي أيضاً ويغني الكلام في الأوّل عن الكلام في الثاني وإلا فملاك البحث وهو الملازمة بين مدلول النهي

ص: 146

.....
والفساد ثابت فيهما غاية الأمر عدم ثبوت الملازمة بين مدلول النهي التنزيهي والفساد لا شبهة فيه بالبيان الذي ذكره الشيخ المعظم إليه فما أفاده المصنّف من عدم الوجه لتخصيص العنوان في غاية المتانة.

وبعبارة أخرى فرق بين عدم شمول البحث للموضوع الفلاني أصلاً وشموله لعمومه مع استلزام بيان الحكم في أحدهما لبيان الحكم في الآخر واغناء البحث عن أحدهما البحث عن الآخر كما لا وجه لتخصيصه بالنهي النفسي فيعم النهي الغيري والمقدمي لأن موضوع البحث ما دلّ علي التحريم من غير خصوصية له اما اذا كان ذلك النهي الغيري أصلياً فدخوله في البحث واضح وأما إن كان تبعياً فهو وإن كان خارجاً عن محلّ البحث لما عرفت من أنّ البحث إنّما هو في دلالة النهي اللفظي، والتبعي منه من مقولة المعني ولا لفظ يدلّ عليه إلاّ أنّه داخل فيما هو ملاكه فان دلّته علي الفساد علي القول به فيما لم يكن للارشاد إليه كالنهي عن الصلوة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه وامثاله فان تلك النواهي كاشفة عن عدم المصلحة في العمل الخاص والصلوة الكذائية إنّما يكون لدلالته علي الحرمة اذ الحرمة ملازمة للفساد وما يكون مبغوضاً لا يجوز أن يكون مطلوباً ومقرباً من غير دخل لاستحقاق العقوبة علي مخالفته في ذلك فانه لو كان المناط استحقاق العقوبة علي المخالفة فلا يثبت الفساد فيما كان منهياً عنه بالنهي التبعي اذ طلب ترك الضد إنّما هو لأجل الوصول إليّ الأمور به فلا عقاب علي ترك الترك بمعني فعل الضد كالصلوة التي تكون ضدّاً لازالة النجاسة عن المسجد فلا يثبت فساد وهذا من

يعم التنزيهي، ومعه لا وجه لتخصيص العنوان، واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به، كما لا يخفي.

كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي، فيعم الغيري إذا كان أصليا، وأما إذا كان تبعيا، فهو وإن كان خارجا عن محل البحث، لما عرفت أنه في دلالة النهي والتبعي منه من مقولة المعني، إلا أنه داخل فيما هو ملاكه، فإن دلالة علي الفساد علي القول

متوهمات المحقق القمي فإنه قال قدس سره في بحث الضد بعد نفي سائر أقسام الدلالات وانه لا يدل الأمر بالشيء علي النهي عن ضده: نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الإشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه يعني اثبات فساد العبادة فان ترك الضد من مقدمات المأمور به ووجوب تركه تبعا والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب الأمر تبعاً بمعني ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمأمور به وطلب ترك الضد إنما هو لأجل الوصول إليه فلا يثبت بذلك عقاب علي ترك الترك بمعني فعل الضد فلا يثبت فساد انتهى كلام القمي طاب ثراه(1).

وفيه انه لو كان دلالة النهي علي الفساد من جهة استحقاق العقوبة علي المخالفة لتم ما قاله ولكنه لما كان دلالة علي الفساد من جهة دلالة علي الحرمة فلا فرق بين أقسام النهي فان النهي التبعي يدل علي الحرمة أيضاً البتة ويؤيد ذلك يعني دخول النهي التبعي بحسب الملاك في البحث انه جعل ثمرة النزاع في ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فسادا اذا كان عبادة فان جعل ذلك ثمرة للمسئلة يدل علي ان النهي التبعي أيضاً داخل في المبحث ومحل النزاع بحسب الملاك.

ص: 148

به فيما لم يكن للارشاد إليه، إنما يكون لدلالته علي الحرمة، من غير دخل لاستحقاق العقوبة علي مخالفته في ذلك، كما توهمه القمي قدس سره ويؤيد ذلك أنه جعل ثمرة النزاع في أن الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده، فساده إذا كان عبادة، فتدبر جيداً.

الرابع: ما يتعلق به النهي، إما أن يكون عبادة أو غيرها، والمراد بالعبادة - هاهنا - ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له [1] تعالي، موجبا بذاته للتقرب من

[1] أقول: يعني أنّ المراد بالعبادة لا بدّ أن يكون ما بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالي موجباً بذاته لو لا عروض النهي عنه للتقرب من حضرته تعالي كالسجود والخضوع والخشوع له وتسبيحه وتقديسه فأنّها عبارة عن تعظيم الله تعالي بالقول والفعل ومعلوم أنّه في نفسه عبادة سواء أمر به الشارع أم لا اذ ليس العبادة إلّا التعظيم والاجلال لحضرة المعبود فان تعلّق النهي بالعبادة بذلك المعني لا محذور فيه أصلاً وأمّا أن يكون المراد من العبادة المنهي عنها ما لو تعلّق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط إلّا إذا أتى به بنحو قربي كسائر أمثاله من الأعمال الذي أمر بها ولم يتعلّق بها نهى نحو صوم العيدين والصلوة في أيام العادة فإنّ الصوم والصلوة من الأعمال التي يشترط في صحّتها قصد القربة في أيّ زمان كان وقوعها وبعبارة أخرى كان المراد من العبادة ما من شأنه أن يكون عبادة وما يكون عبادة لو تعلّق النهي به ولا يجوز أن يكون المراد منه ما أمر به فعلاً لأجل التعبّد به ولا ما يتوقّف صحّته علي النيّة ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في

.....

شيء كما عرف بكل واحد منها العبادة ضرورة أنّها بواحد منها لا يكاد يمكن أن يتعلّق النهي وكيف يمكن أن يكون المأمور به لأجل التعبد به منهياً منه مع لزوم التناقض من ذلك وكذلك ما يتوقّف صحته على النية لا- يمكن أن يكون متعلّقاً للنهي وكذا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء لأن المعارف المزبورة تعريفات لما يكون بالفعل عبادة والعبادة الفعلية لا يمكن أن يكون منهياً عنه، هذا، مع أن تلك التعريفات للعبادة مخدوشة فيها بالانتقاض بعدم الطرد والعكس أو بغيره من الأشكال فتفسير العبادة المنهي عنها بأحدها لا يصحّ كذلك أيضاً فإنّه أورد بالانتقاض طرداً بالنسبة إلى الثاني أن أريد من الصحة الامتثال بدخول جميع الواجبات إذا جيء بها كذلك وبالنسبة إلى الثالث بتوجيه الميّت إلى القبلة وعكساً بخروج العبادات التي لا يجب فعلها ثانياً لو أريد من الصحة سقوط الفعل ثانياً بالنسبة إلى الثاني وبخروج الوضوء من حيث الطهارة وهي من حيث الصلوة بالنسبة إلى الثالث وما أورد عليها من غير الانتقاض فمثل استلزام جميع التعاريف المذكورة للدور وإن كان تلك الأشكال التي أوردتها غير واردة عند المصنّف لأجل كون مثلها من التعريفات ليس بحد ولا رسم كي يلزم كونها جامعة ومانعة بل من قبيل شرح الاسم والتعريف اللفظي كقول اللغوي سعدانة بنت كما مرّ ذلك غير مرّة فلا فائدة في اطالة الكلام بالنقض والابرام في تعريف العبادة ونقل ما أوردوه عليه وإبطالها وكذلك لا فائدة في البحث أيضاً في غير تعريف العبادة من التعاريف كما هو العادة لجملة من العلماء الأعلام حيث انهم باحثون فيها

حضرته لولا حرمة، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسييحه وتقديسه، أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً، لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربي، كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة، لا ما أمر به لاجل التعبد به، ولا ما يتوقف صحته على النية، ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء، كما عرف بكل منها العبادة، ضرورة أنها بواحد منها، لا يكاد يمكن أن يتعلق بها النهي، مع أن أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً، أو غيره، كما يظهر من مراجعة المطولات، وإن كان الأشكال بذلك فيها في غير محله، لاجل كون مثلها من التعريفات، ليس بحد ولا برسم، بل من قبيل شرح الاسم كما نبهنا عليه غير مرة.

ويتعرضون للردود الواردة عليها ودفعها مهما أمكن ويحتمل أن يكون مراده من قوله كما هو العادة أن عادتنا عدم التعرض لمثل هذه المباحث التي لا طائل تحتها فبحسب عادتنا لا نطيل الكلام هنا أيضاً في النقض والإبرام في تعريف العبادة.

أقول: الحق أن ما أورده المصنف علي التعريفات المذكورة للعبادة التي تكون متعلقة للنهي أيضاً غير وارد كالأشكال الأخر إذ المراد من التعاريف المذكورة بيان معني العبادة مع قطع النظر عن النهي عنها لا بيان معناها مع لحاظ تعلق النهي بها وإلا فتوهم مثل هذا لا يصدر عن عاقل فضلاً عن الفاضل بل المحققين الأفاضل والعجب من المصنف كيف لم يجعل لما أوردوا علي مثل تعريف العبادة من عدم الطرد والعكس وقعا لكون مثله تعريفاً لفظياً وشرح الاسم وأورد نفسه مثل هذا الأيراد الضعيف الذي هو أو هن من تلك الأشكال بمراتب حفظنا الله من الزلل والخطأ فإنه الحافظ في البدو والانتهاه والله العالم.

فلا وجه لاطالة الكلام بالنقض والابرام في تعريف العبادة، ولا في تعريف غيرها كما هو العادة.

الخامس: إنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للتصاف بالصحة والفساد، [1] بأن يكون تارة تاماً يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر، وأخري لا كذلك، لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه، أما ما لا أثر له شرعاً، أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه، كبعض أسباب الضمان، فلا يدخل في عنوان النزاع لعدم طرؤ الفساد عليه كي ينازع في أن النهي عنه يقتضيه أو لا، فالمراد بالشيء في العنوان هو العبادة بالمعني الذي تقدم، والمعاملة بالمعني الأعم، مما يتصف بالصحة والفساد، عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما، فافهم.

[1] أقول: يعني أنّ الموضوع في هذا البحث ما يكون قابلاً للصحة والفساد من العبادات والمعاملات بمعني كونه بحيث يكون تارة تاماً يترتب عليه ما يترقب وينتظر عنه من الأثر شرعاً وأخري لا يكون كذلك ولا يترتب عليه أثر لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه اما ما لا أثر له شرعاً أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه وكان دائماً صحيحاً وذا أثر كبعض أسباب الضمان مثل الاتلاف وان وقع من النائم فلا يدخل في عنوان النزاع اذ ما يكون دائماً فاسداً وخالياً عن الأثر وما يكون دائماً صحيحاً وموجداً للأثر لا معني لأن ينازع فيه في ان النهي عنه يقتضي فساداً أم لا بل اقتضاء النهي للفساد في ما لا أثر له شرعاً أو كان صحيحاً دائماً من قبيل طلب المحال واقتضائه له فيما يكون فاسداً دائماً من قبيل طلب الحاصل وكلاهما باطلان فالمراد بالشيء في عنوان البحث وهو البحث عن أنّ النهي عن الشيء هل

السادس: [1] إن الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار والانظار، فربما يكون شئ واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر وفساداً بحسب آخر، ومن هنا صح أن يقال: إن الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية، وإنما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمها، وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة، إنما يكون لاجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر، بعد الاتفاق ظاهراً علي أنها بمعنى التمامية، كما هي معناها لغة وعرفاً.

يقتضي فساده أم لا هو العبادة بالمعنى الأخص الذي تقدم منّا ويكون قابلاً للتصاف بالصحة والفساد لا المعاني الثلاثة الأخر التي فسرها بها بعضهم ولا تكون قابلة للفساد بل تكون دائماً صحيحة ولا يجوز تعلّق النهي بها ويكون المراد من المعاملة المعاملة بالمعنى الأعم يعني ما يكون غير العبادة من الأصناف التي تكون قابلة للصحة والفساد منها سواء كان عقداً أو إيقاعاً أو غيرها فافهم.

[1] السادس: إن الصحة والفساد وصفان إضافيان اعتباريان يختلفان بحسب الآثار والأنظار فربما يكون شئ واحد صحيحاً بحسب أثر أو خصوص نظر وبعض خاص فاسداً بحسب أثر أو نظر فان كلّ قوم يعتقد صحة العمل وفساده بالنسبة إلي الأثر الذي يكون ويسعي حوله فان كان ما يكون مهما في نظره ومتعلقاً لقصد من العمل مترتباً عليه يكون صحيحاً عنده وإن كان فاسداً عند قوم آخر وإلا يكون فاسداً عنده وإن كان صحيحاً عند قوم آخر ولما ذكرنا من ان الاختلاف في معنى الصحة اعتباري لا حقيقي يصح أن يقال ان الصحة في العبادة والمعاملة لا يختلف

.....

بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية التي يعبر عنها بالفارسية ب « درست » وإنما الاختلاف فيما هو المطلوب والمرغوب منهما لأن المطلوب من العبادة سقوط القضاء والاعادة عند الفقيه وامتنال الأمر بها عند المتكلم والمقصود من المعاملة ترتب الأثر من التملك والتملك عليه وعنوان التمامية والمؤثرية جامع بين المقاصد المزبورة وهو معنى فارد وأمر واحد غاية الأمر تمامية كل شيء بحسبه وبعبارة أخرى ان الأثر في العبادة الصحيحة وإن كان غير الأثر في المعاملة الصحيحة وكان الأثران فيهما متباينين لا مناسبة بينهما إلا أنه لما كان المقصود من الصحة ترتب الأثر كائناً ما كان وكان الاتصاف بوصف الصحة باعتبار ترتب الأثر علي المتصنف جاز أن يقال ان الصحة فيهما وصف واحد وهكذا الاختلاف الواقع بين الفقيه والمتكلم في معنى وصف صحة العبادة إنما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم في نظر كل منهما من الأثر بعد الاتفاق ظاهراً علي أنها بمعنى التمامية كما هي معناها لغة وعرفاً غاية الأمر التمامية عند كل قوم أمر يناسب مقصده ولما كان غرض الفقيه تعيين وجوب القضاء أو الاعادة وعدمه فسر صحة العبادة بسقوط القضاء والاعادة ولما كان غرض المتكلم حصول الامتنال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة فسرهما بما يوافق الأمر تارة وبما يوافق الشريعة أخرى فان غرض الفقيه من البحث في موضوع الفقه تعيين التكليف الشرعي للمكلف الواقعي أم الظاهري ومورد البرائة عند الاشتغال به وغرض المتكلم من البحث في موضوع علم الكلام تحقيق ما به يتحقق الامتنال للأوامر الشرعية وأنه متي يحصل

.....

الامثال ومتي لا- يحصل وحيث انّ الأمر في الشريعة علي أقسام وليس منحصرأ في قسم بل قد يكون واقعياً كأمر المكلف بالصلوة مع الطهارة المائيّة حال التمكن أو ثانوياً كأمره بالصلوة مع الطهارة الترابيّة عند الاضطرار وعدم التمكن من الطهارة المائيّة وقد يكون ظاهرياً كأمر من كان متطهراً سابقاً يقيناً وشكّ في بقاء الطهارة في اللاحق بالحكم ببقاء الطهارة وفعل ما يشترط فيه الطهارة من دون أن يتطهر واختلف الراء في انّ الأخيرين أي الأمر الواقعي الثانوي والظاهري يفيدان الأجزاء اولا يفيدان كان الاتيان بعبادة واحدة موافقة لأمر ومخالفة لأمر آخر مثل انّ الاتيان بالصلوة مع الطهارة المستصحبة في صورة كشف الخلاف وعدم الطهارة موافقة للأمر الظاهري ومخالفة للأمر الواقعي الأولي وهذا ناش من جهة تعدد الأوامر بأقسامها وقد يكون العبادة المأتي بها مسقطاً للقضاء والاعادة بنظر بعض ولا يكون مسقطاً بنظر بعض آخر وهذا ناش من الاختلاف في اقتضاء الأمر الفلاني للأجزاء وعدمه عند الفقهاء.

فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري يكون صحيحة عند المتكلم والفقيه كليهما بناء علي انّ الأمر في تفسير الصحّة عند المتكلم بموافقة الأمر يعم الظاهري فأنّه علي هذا يكون تلك العبادة صحيحة عند المتكلم ويكون صحيحة عند الفقيه أيضاً بناء علي اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء فان معني الأجزاء سقوط الاعادة والقضاء فأنّه علي هذا يكون صحيحة عند الفقيه أيضاً وأما بناء علي عدم اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء فلا يكون تلك العبادة صحيحة عند الفقيه بل يكون فاسداً لعدم

فلما كان غرض الفقيه، هو وجوب القضاء، أو الاعادة، أو عدم الوجوب، فسر صحة العبادة بسقوطهما، وكان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة، فسرهما بما يوافق الامر تارة، وبما يوافق الشريعة اخري.

وحيث أن الامر في الشريعة يكون علي أقسام: من الواقعي الاولي، والثانوي، والظاهري، والانظار تختلف في أن الاخيرين يفيدان الاجزاء أو لا يفيدان، كان الاتيان بعبادة موافقة لامر ومخالفة لآخر، أو مسقطاً للقضاء والاعادة بنظر، وغير

مسقطيته للاعادة والقضاء وأما عند المتكلم فبناء علي ارادة خصوص الأمر الواقعي فقط في تفسير الصحة بموافقة الأمر لا يكون باطلاً كما يكون باطلاً عند الفقيه بناء علي عدم الاجزاء بل يكون مراعي بموافقة الأمر الواقعي فان انكشف موافقته له يكون صحيحاً وإلا يكون فاسداً عند المتكلم أيضاً.

والحاصل ان مقصود المصنّف من قوله وحيث انّ الأمر في الشريعة الخ بيان أنّه كما يختلف الصحة والفساد عند الفقيه والمتكلم بالاعتبار كذلك يكون معناها مختلفاً عند طوائف المتكلمين والفقهاء فقد يكون العبادة عند متكلم صحيحاً وعند آخر منهم فاسداً وقد يكون عند فقيه صحيحاً وعند آخر فاسداً أيضاً فان بعض المتكلمين يقولون بأنّ الصحة عبارة عن موافقة الأمر مطلقاً سواء كان واقعياً أم ظاهرياً وبعض يقولون بأنّها موافقة العبادة لخصوص الأمر الواقعي فيختلف معني الصحة عندهم وكذلك الفقهاء فان بعضهم يقول بكون امتثال الأمر الظاهري موجباً للأجزاء ومسقطاً للاعادة والقضاء كالواقعي وبعضهم يقول بعدم اقتضائه للأجزاء فيكون الصحة عندهم مختلفة أيضاً.

مسقط لهما بنظر آخر، فالعبادة الموافقة للامر الظاهري، تكون صحيحة عند المتكلم والفقير، بناء علي أن الامر في تفسير الصحة بموافقة الامر أعم من الظاهري، مع اقتضائه للاجزاء، وعدم اتصافها بها عند الفقير بموافقته، بناء علي عدم الاجزاء، وكونه مراعي بموافقة الامر الواقعي وعند المتكلم، بناء علي كون الامر في تفسيرها خصوص الواقعي.

تنبيه: [1] وهو أنه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم، وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها، وأما الصحة بمعنى سقوط القضاء والاعادة عند الفقير، فهي من لوازم الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الاولي عقلا، حيث لا يكاد يعقل ثبوت الاعادة أو القضاء معه جزما، فالصحة بهذا المعني فيه، وإن كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، إلا أنه ليس بأمر اعتباري ينتزع كما توهم، بل مما يستقل به العقل، كما يستقل باستحقاق المثوبة به وفي غيره، فالسقوط ربما يكون مجعولا، وكان الحكم به تخفيفا ومنة علي العباد، مع ثبوت المقتضي لثبوتهما، كما عرفت في مسألة الاجزاء، كما ربما يحكم بثبوتهما، فيكون الصحة والفساد فيه حكمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين.

[1] تنبيه: أقول: مقصوده بيان حقيقة الصحة والفساد في العبادات والمعاملات وأنها هل الصحة فيهما أمر منتزع اعتباري أو أمر عقلي حقيقي نفي المصنّف الشبهة عن كون الصحة والفساد عند المتكلم الذي يفسرها بموافقة الأمر أمراً اعتبارياً منتزعاً من مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها، وأما الصحة بمعنى سقوط

.....

القضاء والاعادة عند الفقيه فهي من الأمور المتصلة الحقيقيّة ومن لوازم الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي عقلاً فإنّ الاتيان بما أمر به واقعاً يلازم سقوط الاعادة والقضاء ولا يكاد يعقل ثبوتهما معه جزماً وقطعاً فإنه لا معني للامثال عقيب الامثال وتحصيل الحاصل محال نعم الصحّة بهذا المعني عند الفقيه وإن لم يكن حكماً وضعياً مجعولاً بنفسه بناء علي جعل الأحكام الوضعيّة بنفسها أو بتبع تكليف بناء علي كون الأحكام الوضعيّة منتزعة من الأحكام التكليفيّة إلا أنّها ليس بأمر اعتباري منتزع أيضاً كما توهم بل ممّا يستقل به العقل بأن هذا ثابت في دار التكليف كما يستقل به العقل ويحكم بثبوت المثوبة من جهة الامثال والاطاعة باستحقاق المثوبة في الدار الآخرة فكما أنّ استحقاق المثوبة ليس أمراً اعتبارياً منتزعاً فكذلك سقوط الاعادة والقضاء من التكليف أيضاً هذا كلّه بالنسبة إلي الأوامر الواقعيّة الأوليّة، وأمّا في غيره من الأوامر الواقعيّة الثانويّة الاضطراريّة والظاهرية فالسقوط ربما يكون مجعولاً اعتبارياً وكان الحكم به تخفيفاً ومنه علي العباد مع ثبوت المقتضي لثبوت الاعادة والقضاء كما عرفت في مسئلة الأجزاء كما أنّه ربما يحكم بثبوت الاعادة والقضاء بعد الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري والظاهري أيضاً في صورة العلم بالواقع وعدم المانع عن ذلك من العسر والمشقة فيها فيكون الصحّة والفساد فيه أي في غير الأمر الواقعي الأولي حكمين مجعولين تارة بجعل الصحّة ويحكم بالسقوط وأخري يجعل الفساد ويحكم بالثبوت لا وصفين انتزاعيّين كما هما عند المتكلّم.

.....

نعم الصحة والفساد في الموارد الخاصّة وبالنسبة إلي الفعل الشخصي الواقع من المكلف لا- يكاد يكونان مجعولين ضرورة ان جعل الجزئيات يتحقّق ويحصل بتبع جعل الكلّي فلا يتّصف الموارد الشخصيّة بالوصفين استقلالاً بل إنّما اتّصافهما بهما بمجرد الانطباق علي ما هو المأمور به فان دخول المورد الشخصي في الكلّي يوجب الحكم بسقوط الاعادة والقضاء وعدمه بتبع جعل المسقطيّة وعدمها لذلك الكلّي ولا يحتاج إلي جعل آخر مستقل بل الجعل الآخر المستقل يكون لغواً وعبثاً هذا كلّه في العبادات.

وأما الصحة في المعاملات مطلقاً وعند الكل حيث كان بمعني ترتّب الأثر علي المعاملة وهو إنّما يكون بجعل الشارع أو امضائه بأن يكون المعاملة مرسومة ومتداولة عند العرف في السابق ثمّ يمضي الشارع ذلك الرسم والتداول فهي تكون مجعولة ضرورة أنّه لو لا جعله أو امضائه لما كان يترتّب عليه لاصالة الفساد بمعني انه لما كان الأصل في كلّ حادث شكّ في وجوده وعدمه يحكم بفساد المعاملة وعدم تأثيرها حتّي يعلم بجعل الشارع أو امضائه له نعم صحّة كلّ معاملة شخصيّة وفسادها التي من الأحكام الشرعيّة الوضعيّة ليست إلّا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً للتأثير والتمليك وعدم كونه سبباً كما هو الحال في التكليفيّة من الأحكام ضرورة ان اتّصاف المأتي به من المكلف بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس إلّا لانطباقه تحت الكلّي الواجب أو الحرام لا لجعل مستقل من الشرع بالنسبة إليه بخصوصه وشخصه بل إنّما الجعل في إيجاب الواجب كلياً وتحريم الحرام كلياً فقط.

نعم، الصحة والفساد في الموارد الخاصة، لا يكاد يكونان مجعولين، بل إنما هي تتصف بهما بمجرد الانطباق علي ما هو المأمور به، هذا في العبادات.

وأما الصحة في المعاملات، فهي تكون مجعولة، حيث كان ترتب الاثر علي معاملة إنما هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاء، ضرورة أنه لولا جعله، لما كان يترتب عليه، لاصالة الفساد.

نعم صحة كل معاملة شخصية وفسادها، ليس إلا لاجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا وعدمه، كما هو الحال في التكليفية من الاحكام، ضرورة أن اتصاف المأتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما، ليس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام.

السابع: لا يخفي أنه لا أصل في المسألة يعول عليه، لو شك في دلالة النهي علي الفساد.

نعم، كان الاصل في المسألة الفرعية الفساد، [1] لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة.

وأما العبادة فكذلك، لعدم الامر بها مع النهي عنها، كما لا يخفي.

[1] أقول: يعني أنه إذا شك في أنّ النهي عن العبادة أو المعاملة يقتضي الفساد أم لا فلا أصل في المسئلة الأصولية يثبت به الاقتضاء أو عدمه كي يتفرّع عليه بعد تعيين ما هو مقتضى الأصل فيها من الدلالة وعدمه المسئلة الفقهيّة نعم الأصل في نفس المسئلة الفرعية في المعاملة الفساد لو لم يكن هناك اطلاق أو عموم يقتضي الصحة مثل قوله تعالي «أوفوا بالعقود» (1) مثلاً بناء علي دلالته علي صحّة كلّ

ص: 160

.....

عقد شك في صحته مثلاً بعد ورود مفاد قوله لا تبع وقت النداء إذا شككنا في أنّ البيع وقت النداء هل هو حرام فقط أو فاسد مع ذلك فالأصل في الحكم الفرعي يقتضي الفساد بمعنى أنّ الأصل عدم ترتب الأثر علي البيع الواقع وقت النداء وأنه فاسد لقاعدة عدم كلّ حادث شك في وجوده لا لدلالة لفظ النهي علي الفساد ولو بحكم الأصل كما أنّه لا يثبت عدم دلالة لفظه علي الفساد بالأصل أيضاً وأما العبادة فكذلك أيضاً الأصل يقتضي فسادها لو شك في أصل ثبوت الأمر وأنه هل ورد أمر من المولي بها أم لا أو كان الشك في صحّة المأتي به وفساده من جهة الشك مع انطباقه مع الأمور به حين اتيانه كما في المقام فأنّه إذا تعلّق النهي بالعبادة يشكّ حين الاتيان بها في أنّ المأتي به من العبادة ينطبق مع الأمور به أم لا وإلا فإن عرض الشكّ بعد الفراغ عن العمل ولم يكن حين الاتيان به فقاعدة الفراغ واصالة الصحّة متبعة ولا شبهة في الحكم بصحّتها حينئذٍ وأما لو كان الشكّ في صحّة العبادة وفسادها من جهة دوران الواجب بين الأقل والأكثر فقضية الأصل بحكم العقل وإن كان هو الاشتغال والفساد علي ما حقّق في محله لعدم جريان أدلّة البرائة العقلية فيه الا ان أدلّة النقل الدالّة عليها مثل حديث الرفع وما أشبهه يقتضي صحة الأقل والبرائة عن وجوب الأكثر فتحصل ممّا ذكر أنّ للشكّ في صحّة العبادة وفسادها أقسام مختلفة بسبب اختلاف سببه منها الشكّ فيهما من جهة تعلّق النهي بها وان الأصل في هذا القسم يقتضي الفساد.

الثامن: إن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة، أو جزأها، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها [1] كالجهر والاختفاء للقراءة، أو وصفها الغير الملازم كالغصبية لاكون الصلاة المنفكة عنها.

لا-ريب في دخول القسم الاول في محل النزاع، وكذا القسم الثاني بلحاظ أن جزء العبادة عبادة، إلا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها، إلا مع الاقتصار عليه، لا مع الاتيان بغيره مما لا نهى عنه، إلا أن يستلزم محذورا آخر.

وأما القسم الثالث، فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجبا لفساد العبادة، إلا فيما كان عبادة، كي تكون حرمة موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

وبالجملة لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به، لو لم يكن موجبا لفساده، كما إذا كانت عبادة.

وأما القسم الرابع، فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلا- مساوقا للنهي عنها، لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأمورا بها، مع كون الجهر بها منهيها عنه فعلا، كما لا يخفي.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقا، كما في القسم الخامس، فإن النهي عنه لا يسري إلي الموصوف، إلا فيما إذا اتحد معه وجودا، بناء علي امتناع الاجتماع، وأما بناء علي الجواز فلا يسري إليه، كما عرفت في المسألة السابقة، هذا حال النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

[1] أقول: مراده ان تعلق النهي بالعبادة يتصور علي وجوه: الأول ان يتعلق النهي بمجموع العبادة كنهى الحائض عن الصلوة في أيام حيضها أو يكون متعلقاً

.....

بجزئها كالنهي عن القران بين السورتين في القراءة والتأمين والتكفير وقراءة العزائم بعد الفاتحة أو متعلق بشرطها الخارج عنها كلبس الرجل لباس المرأة أو بالعكس في الصلوة أو التزين بالذهب للرجل فيها أو وصفها الملازم لها كالجهر والاختفات للقراءة فان كل واحد منها لا يكاد ينفك عن القراءة وإن كانت هي تنفك عن أحدهما أو وصفها الغير الملازم كالغصبيّة لا كون الصلوة المنفكّة عنها، لا شبهة ولا ريب في دخول القسم الأوّل في محلّ النزاع اذ هو أوضح مصاديق موضوع البحث وكذا القسم الثاني بلحاظ ان جزء العبادة عبادة وعدم صحّة تركب العبادة من أجزاء غير عبادي فبناء على دلالة النهي في العبادات على الفساد يبطل الجزء المتعلّق له لذلك الا ان بطلان الجزء لا يوجب بطلان الكل إلا فيما كان العنوان المأخوذ في النهي صادقاً على الكل أيضاً كالرياء في الجزء بتقريب ان اطلاق مبطليّة الرياء للعبادة يشمل لهذا النحو من الرياء فيها أيضاً ففي تلك الصورة يسري البطلان من الجزء إلى الكل فقط مع الاقتصار عليه لحصول النقص في العبادة المركبة حينئذٍ لكون الجزء الفاسد كالمعدوم واما مع الاتيان بغيره ممّا لا نهى عنه وتبديله به فلا يبطل العبادة المركبة إلا أن يستلزم التبديل والاتيان بغيره محذوراً آخر كالزيادة العمديّة والفعل الكثير في الصلوة مثلاً.

وأما القسم الثالث فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة إلا فيما كان عبادة كالطهارة للصلوة والصوم للاعتكاف كي يكون حرمة موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط بها فانّ الشرط الفاسد كالمعدوم والمشروط

يفسد بانتفاء شرطه حقيقة أو حكماً والحاصل أنّ النهي عن شرط العبادة لا يكون موجباً لفساد العبادة المشروطة بالشرط المنهي عنه ما لم يكن النهي موجباً لفساد الشرط.

نعم إذا كان النهي المتعلق بالشرط موجباً لفساده لكونه عبادة كالطهارة مثلاً يوجب فساد المشروط أيضاً حينئذٍ لعدم الشرط.

وأما القسم الرابع فالنهي عن الوصف اللازم الغير المنفك عن الموصوف مساوق للنهي عن موصوفه فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلاً مساوقاً للنهي عن القراءة لأنّ القراءة والجهر فيها موجود واحد لا موجودان وجداً بوجود واحد وحيث لا تعدّد ولا تكثر أصلاً في البين فكيف يمكن أن يكون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر منهياً عنها فعلاً وهذا بخلاف ما إذا كان الوصف مفارقاً عن الموصوف وقابلاً للانفكاك كما في القسم الخامس فإنّ النهي عن الوصف مثل الغصبيّة لا يسري إلي الموصوف مثل الصلوة إلا فيما إذا اتّحد معه وجوداً كالصلوة في الدار المغصوبة بناء علي امتناع الاجتماع وأما بناء علي الجواز وكفاية تعدّد العنوان والجهة في كون المجمع مأموراً به ولم يكن غلبة لجانب النهي علي الأمر فلا يسري إليه أيضاً كما عرفت في المسئلة السابقة أي مسئلة اجتماع الأمر والنهي هذا حال النهي المتعلّق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

وأما النهي عن ذات العبادة لأجل أحد هذه الأمور أي لأجل النهي عن الجزء

.....

أو الشرط أو الوصف فحالته حال النهي عن أحدها أيضاً إذا كان من قبيل الوصف بحال المتعلق بمعنى أن يكون النهي في الحقيقة متعلقاً بنفس الجزء أو الشرط أو الوصف غاية الأمر تعلق صورة وبالعرض بنفس العبادة مثل زيد حسن الوجه مثلاً فإنه لا فرق بين هذه الصورة وبما إذا تعلق النهي بنفس الجزء أو الشرط أو الوصف ابتداءً وبلا واسطة.

وأما إن كان النهي عن العبادة علي نحو الحقيقة والوصف بحالها المختص بها لا بحال المتعلق وإن كان بواسطة أحدها إلا أنه من قبيل الواسطة في الثبوت لا- في العروض بأن كان النهي ثابتاً في ذات العبادة بواسطة الجزء أو الشرط أو الوصف لا عارضاً عليها ثانياً وبالعرض بسبب عروضه علي الجزء أو الشرط أو الوصف أولاً وبالذات كان حاله حال النهي في القسم الأول وهو أن يكون نفس العبادة منهياً عنها الذي لا شبهة في دخوله في محلّ النزاع ومما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة يظهر حال الأقسام وحكمها في المعاملة فلا يكون بيانه علي حدّة بمهم بل يكون تطويلاً بلا طائل وبحثاً بلا حاصل كما ان بيان تفصيل الأقوال في الدلالة علي الفساد وعدمها التي ربما تزيد علي عشرة أقوال علي ما قيل كذلك أيضاً ليس بمهم إنّما الغرض المهم وما يثمر ثمرة بيان ما هو الحق في المسئلة ولا بدّ في تحقيقه علي نحو يظهر الحال في باقي الأقوال التي ذهب إليه آخرون من بسط المقال في المقامين.

وأما النهي عن العبادة لاجل أحد هذه الامور، فحاله حال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق.

وبعبارة أخرى: كان النهي عنها بالعرض، وإن كان النهي عنها علي نحو الحقيقة، والوصف بحاله، وإن كان بواسطة أحدها، إلا أنه من قبيل الوسطة في الثبوت لا العروض، كان حاله حال النهي في القسم الاول، فلا تغفل.

ومما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة، يظهر حال الاقسام في المعاملة، فلا يكون بيانها علي حدة بمهم، كما أن تفصيل الاقوال في الدلالة علي الفساد وعدمها، التي ربما تزيد علي العشرة - علي ما قيل - كذلك، إنما المهم بيان ما هو الحق في المسألة، ولا بد في تحقيقه علي نحو يظهر الحال في الاقوال، من بسط المقال في مقامين:

الاول في العبادات [1]: فنقول وعلي الله الاتكال: إن النهي المتعلق بالعبادة بنفسها، ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة - كما عرفت - مقتض لفسادها، لدلالته علي حرمتها ذاتا، ولا يكاد يمكن اجتماع الصحة بمعني موافقة الامر أو الشريعة مع الحرمة، وكذا بمعني سقوط الاعادة، فإنه مترتب علي إتيانها بقصد القربة، وكانت مما يصلح لان يتقرب بها، ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك، ويتأتى قصدها من الملتفت إلي حرمتها، كما لا يخفي.

[1] المقام الأول في بيان حال متعلقه بالعبادات فنقول وعلي الله الاتكال ان النهي المتعلق بعبادة بنفسها ولو كانت هذه العبادة جزء عبادة أخرى كالقران بين السورتين في الصلوة مقتض لفسادها لدلالة النهي علي حرمتها ذاتاً ولا يكاد

.....
يمكن اجتماع الصّحة بمعنى موافقة الأمر أو الشريعة كما عليه المتكلمون وكذا بمعنى سقوط الاعادة كما عليه الفقهاء اذ سقوط الاعادة مترتب علي اتيانها بقصد القربة وكونها ممّا يصلح ان يتقرب بها ومع الحرمة لا يكاد يصلح للتقرب بها ولا يكاد يمكن اتيانها بقصد القربة من الملتفت إلي حرمتها كما لا يخفي فتحصل ممّا ذكر ان النهي في العبادة تحريماً مقتض لفسادها سواء كانت هي جزء لعبادة أخرى أم لا.

لا يقال: هذا أي الوجه الذي ذكر لاثبات عدم اجتماع الصّحة بمعنى سقوط الاعادة مع الحرمة من عدم امكان قصد التقرب بما يكون محرماً مسلم لو كان النهي المتعلق بالعبادة دالاً علي الحرمة الذاتية مع انه لا يكاد يتّصف بالعبادة بالحرمة الذاتية ولا يعقل ذلك، وجه عدم المعقولية هو أنّ العبادة ان لم يقصد القربة باتيانها لا تكون محرمة ومع قصد القربة لا يقدر عليها إلاّ تشريعاً لأنّ الفرض أنّ الشارع لم يجعله مقرباً ولا عبادة ومع ذلك القصد يكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة ومع ثبوت الحرمة التشريعية لا يتّصف بالحرمة الذاتية لامتناع اجتماع المثليين كالضدّين فيتحصل عدم امكان ثبوت الحرمة الذاتية للعبادة، وإنّ الوجه الذي ذكر لاثبات عدم جواز اجتماع الصّحة بمعنى سقوط الاعادة والحرمة غير سديد.

فانه يقال في جوابه: انّ المراد بالعبادة المنهي عنه ما يكون عبادة شأنها واستعداداً وعلي فرض تعلق الأمر به، ولا ضير في اتّصاف ما هذا شأنه بالحرمة

.....

الذاتية مثلاً صوم العيدين يكون عبادة منهية عنها بمعنى أنه لو أمر به كان عبادة لا يسقط الأمر به إلا إذا أتى به بقصد القرية كصوم سائر الأيام فان طبيعة الصوم وهي الامسك عن المفطرات المخصوصة تكون عبادة كلما أمر بها بدليل، حال ما تعلق الأمر به منها ولا فرق أصلاً بين ما أمر به منها وما نهى عنه إلا تعلق الأمر بالأول وتعلق النهي بالثاني فيعلم أنه لو كان متعلقاً للأمر لكان عبادة أيضاً ولا وقع لما أورده الشارح الكاظميني من ان الحرمة الذاتية التابعة للمفسدة الذاتية لا- يمكن أن يقال في متعلقها أنه عبادة لوجود المفسدة الذاتية فيه من دون انفكاك(1) ولذا لا- يعلم حاله فيما إذا لم يكن محرماً ذاتياً وأنه هل يكون متعلقه فيما إذا لم يكن كذلك عبادة أم لا هذا كله إذا لم يكن الحرام الذاتي عبادة في ذاته كالسجود لله تعالى ونحوه فإن السجود ونحوه من مصاديق التعظيم عرفاً ولا يحتاج دخوله في ذلك العنوان إلي جعل جاعل اذ من المعلوم ان العبادة ليست إلا التعظيم وفي مثله يكون العبادة محرمة مع كونه فعلاً عبادة مثلاً إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى كان عبادة محرمة ذاتاً حينئذٍ لما فيه من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال مع انه لا ضير في اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية بناء علي ان الفعل فيها أي في الحرمة التشريعية لا يكون في الحقيقة متصفاً بالحرمة بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب كما هو الحال في التجري والانقياد بمعنى أنه كما ان الحرمة والقبح والذم في التجري

ص: 168

.....

راجع في الحقيقة إلي قصد الفاعل وفعله القلبي لا فعله الخارجي وكذلك الحسن والمدح في الانتقاد راجع في الحقيقة إلي قصد الفاعل وفعله القلبي لا فعله الخارجي فكذلك التشريع والالتيان بما ليس عبادة بقصد التقرب والاطاعة يوجب اللوم والذم والقباحة والشناعة في قصد الفاعل والمشرع والمبدع لا فعله الخارجي فلا يزم اجتماع المثليين في محل واحد اذ الحرام الذاتي نفس الفعل الخارجي والمحرم التشريعي في الحقيقة إنما هو قصد الفاعل والمشرع.

وأورد عليه الشارح الكاظميني بأن ما أفاده المصنّف في العبادة الذاتية عجيب لأنّ السجود بما هو سجود لم يعلم كونه عبادة من غير جهة الأمر كما ان كفيّاته المختلفة كذلك ولذا جاز في غير الصلوة ما لم يجز في الصلوة منها ولو كان ذاتاً عبادة بكفيّاته المختلفة لجاز في الصلوة كلّ واحد من كفيّاته وأتمّما بقيد كونه لله فلا- خصوصيّة له يعني من بين سائر العبادات بأن يكون عبادة ذاتاً بخلاف غيره كما هو المقصود فأنّه حينئذٍ كالصلوة والصوم لله ضرورة أنّه عين قصد القرية بل أعلي مراتبه ومع التحريم فلا يمكن قصد كونه لله ومع زوال القيد فكيف يكون في حال التحريم عبادة ولو أريد من العبادة غير معناها الاصطلاحي بل مطلق الخضوع لكلّ من يخضع له لم ينفع في ذلك اجتماعه مع الحرمة الفعلية ضرورة خروجه عن فرض المسئلة انتهى كلامه مع توضيح منّا في تصاعيفه(1).

أقول: الانصاف انّ العجب فيما أورده الشارح لا ما أفاده المصنّف إذ مراد

ص: 169

1- الهداية في شرح الكفاية: 383.

.....

المصنّف من السجود لله فعله بقصد تعظيم الباري تعالي واظهار المذلّة والرقية له وعلي هذا الفرض نهى الله تعالي أن يفعل الجنب والحائض مثلاً ذلك الفعل بقصد تعظيم الله تعالي وقد مرّ أنّ السجود في نفسه من مصاديق التعظيم، والعبادة إنّما هي التعظيم لا غير فالنهى عنه حينئذٍ نهى عن العبادة الفعلية وليس مقصوده من قوله السجود لله السجود لأمر الله تعالي وبقصد امتثاله واطاعة أمره كي يرد عليه ان فعله لله عين قصد القربة كالصلوة لله والصوم لله بل أعلي مراتب قصد القربة ومع التحريم لا يمكن قصد كونه لله ومع زوال القيد فكيف يكون في حال التحريم عبادة وأيضاً عبادة العبادة ليس بسبب اشتراط قصد القربة وامتثال الأمر في فعله كما زعمه ويظهر من كلامه بل إنّما يشترط قصد القربة في فعل العبادة بعد تمامية عنوان عباديته وقد ذكروا لعنوان العبادة معارف مختلفة مثل انه ما لم يعلم انحصار الحكمة والمصلحة فيها في شيء او ما هو المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب أو ما أمر به لأجل التعبد به لأجل اظهار العبودية والرقية به وكان مشتملاً علي التذلل والتعظيم أو ما يتوقف صحته علي النية أي نية أصل الفعل في مقابل التوصليات الحاصلة ولو في حال الغفلة لا خصوص قصد القربة ولو سلم ان المقصود خصوص نية القربة فمعلوم ان هذه التعاريف شرح الاسم وكلها تعريفات باللوازم الخارجية وليس المقصود منها بيان الحقيقة والماهية والحاصل ان ما كان شرطاً في صحة شيء كقصد القربة في العبادة كيف يمكن أن يكون دخيلاً في تحقق موضوعه ويظهر ممّا ذكرنا ان قوله بعد ما نقلناه

.....

عنه سابقاً « ولو أريد من العبادة غير معناها الاصطلاحي بل مطلق الخضوع لكل من يخضع له لم ينفع ذلك في اجتماعه مع الحرمة الفعلية ضرورة خروجه عن فرض المسئلة » لا- وجه له اذ لا- نسلم أولاً أنّ القوم جعلوا اصطلاحاً خاصاً في موضوع العبادة بل إنّما هي عندهم باق علي معناها اللغوي وهو الخضوع والخشوع والتعظيم للمعبود وما ذكروه في تعريفها وقد ذكرناها كلّها شرح الاسم وبيان علامات وتوضيحات ولا تدلّ علي جعل الاصطلاح الخاص منهم كما مرّ ولو سلّم جعل اصطلاح خاص منهم فمن المقطوع أنّهم لم يصطلحوا علي كون العبادة ما يعتبر في موضوعها قصد القربة وكان قصد القربة دخيلاً في حقيقتها بل القدر المسلّم هو أنّهم شرطوا قصد القربة في صحّة العبادة التي حقيقتها أمر آخر وراء ذلك هذا كلّ بناء علي دلالة النهي علي الحرمة الذاتية وكذلك لو لم يكن دالاً عليها ليدلّ علي فساد العبادة أيضاً لدلالته لا أقل علي الحرمة التشريعية وإنّها ليست بمأمور بها وان عمّها اطلاق دليل الأمر بها أو عمومه، تفصيل ذلك: إنّ العبادة المأمور بها كلياً المعلوم رجحانها ذاتاً اذا نهى عنها لخصوصية لاحقة لها كان النهي عنه ارشادياً الذي معناه عدم ارادة الفعل لا ارادة عدمه بخلاف الحرمة الذاتية في مقابل التشريعية فإنّها بمعني ارادة العدم فيكون الاتيان بالفعل حينئذٍ بعد سقوط أمره بقصد كونه مأموراً به كالاتيان بالفعل الذي لم يتعلّق به أمرٌ أبداً بعنوان أنّه مأمور به تشريعاً محرماً وبعبارة أخرى النهي ان لم يدلّ علي الحرمة الذاتية للعبادة فلا أقل يدلّ علي ان متعلّقه فيه خصوصية عارضة مسقطه لأمره

لا يقال: هذا لو كان النهي عنها دالاً على الحرمة الذاتية، ولا يكاد يتصف بها العبادة، لعدم الحرمة بدون قصد القربة، وعدم القدرة عليها مع قصد القربة بها إلا تشريعاً، ومعه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة، ومعه لا تتصف بحرمة أخرى، لامتناع اجتماع المثليين كالضدين.

فإنه يقال: لا ضير في اتصاف ما يقع عبادة - لو كان مأموراً به - بالحرمة الذاتية، مثلاً صوم العيدين كان عبادة منهيها عنها، بمعنى أنه لو أمر به كان عبادة، لا يسقط الأمر به إلا إذا أتى به بقصد القربة، كصوم سائر الأيام، هذا فيما إذا لم يكن ذاتاً عبادة، كالسجود لله تعالى ونحوه، وإلا كان محرماً مع كونه فعلاً عبادة،

فيكون الاتيان به حينئذٍ تشريعاً وهو محرّم نعم لو لم يكن النهي عن العبادة إلا عرضاً لا على نحو الحقيقة ولا بالذات ولو كان تبعياً كما إذا نهى عنها فيما كانت ضدّ الواجب مثلاً لا يكون مقتضياً لفسادها بناء على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد إلا كذلك أي عرضاً إذ مثل ذلك النهي لا يدلّ على ثبوت الفساد في ذات العبادة المخرج لها عن موضوع العبادة ولا على عروض خصوصية مسقطه للأمر المتعلّق بها كلياً كي يكون الاتيان بها تشريعاً محرماً بل إنّما يكون العبادة منهية عنها في هذه الصورة من جهة تزامنها مع ما هو الأهم منه فتكون باقية على ما هي عليها من المصلحة وتعلّق الأمر بها لولا المزاحمة فيخصص به عموم القول باقتضاء النهي في العبادات فسادها لو ثبت بما ذكر من الدليل عموم أو يقيد به إطلاقه إن لم يثبت به العموم بأن يقال كلّ نهى متعلّق بالعبادة يقتضي الفساد إلا النهي العرضي المتولّد من الأمر بالأهم أو يقال النهي في العبادة يقتضي الفساد إن لم يكن نهياً عرضياً.

مثلا إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى، كان عبادة محرمة ذاتا حينئذ، لما فيه من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال، مع أنه لا ضير في اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية، بناء علي أن الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفا بالحرمة، بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب، كما هو الحال في التجري والانتقاد، فافهم.

هذا مع أنه لو لم يكن النهي فيها دالا علي الحرمة، لكان دالا علي الفساد، لدلالته علي الحرمة التشريعية، فإنه لا أقل من دلالته علي أنها ليست بمأمور بها، وإن عمها إطلاق دليل الـمر بها أو عمومها، نعم لو لم يكن النهي عنها إلا عرضا، كما إذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلا، لا يكون مقتضيا للفساد، بناء علي عدم اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن الضد الا كذلك أي عرضا، فيخصص به او يقيد.

المقام الثاني في المعاملات: ونخبة القول، أن النهي الدال علي حرمتها لا يقتضي الفساد، لعدم الملازمة فيها - لغة ولا عرفا - [1] بين حرمتها وفسادها أصلا، كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة، أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبب أو بالتسبب بها إليه، وإن لم يكن السبب ولا- المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام، وإنما يقتضي الفساد فيما إذا كان دالا علي حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها، مثل النهي عن أكل الثمن أو المثلن في بيع أو بيع شئ.

[1] أقول: المعاملة المنهي عنها إن كانت مستثناة بدلالة النهي عن عموم المعاملة الممضاة ويكون تحريمها عبارة عن عدم امضائها كما كان تحريم العبادة

.....

عبارة عن عدم الأمر بها كبيع المجهول مثلاً المستثنى من عموم جواز البيع (1) بقوله نهي رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر (2) فإنه في معني كل بيع ممضي ويترتب عليه الأثر في نظر الشارع كما عند العرف إلا البيع الغرري فإنه ليس ممضي ولا يكون له أثر عند الشارع فلا شبهة في دلالة النهي عنها علي فسادها لأن ترتب الأثر علي المعاملة الفلانية منوط بالامضاء فالردع موجب لعدمه فيثبت فسادها وكذلك لا شبهة في دلالة النهي علي الفساد في المعاملة لو كان دالاً علي ثبوت المفسدة الذاتية من حيث الأثر الملحوظ فيها فإنه لو كان ترتب الأثر الملحوظ فيها والمقصود منها مستلزماً لترتب المفسدة ولذلك كان منهيّاً عنها فلا شبهة في فسادها وأما إذا لم يكن النهي عن المعاملة داخلياً في أحد القسمين المزبورين فلا يقتضي الفساد مطلقاً لعدم الملازمة في المعاملات من حيث هي ومع قطع النظر عن الدلالات الخارجية لا لغة ولا عرفاً بين حرمتها وفسادها أصلاً سواء كان النهي متعلقاً بنفس المعاملة بما هو فعل يصدر من فاعله بالمباشرة كالبيع وقت النداء وبيع المنابذة والملازمة والحصاة مثلاً أو بمضمونها أي الأثر الحاصل منها فإن الأثر الحاصل من البيع يصدق عليه فعل المكلف باعتبار ان سببه بيده ولا - اجاز، تعلق النهي به كبيع المصحف علي الكافر فإن النهي في مثله لا يتعلق بالعقد الواقع من البائع والمشتري الذي هو فعل يصدر منهما بالمباشرة بل إنما يكون

ص: 174

1- في قوله تعالى: « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ».

2- وسائل الشيعة: 17/448، ح 3 وعيون أخبار الرضا عليه السلام: 2/46، ح 168.

.....

متعلّقاً بالنقل والتملك المسببين عن الايجاب والقبول أو كان النهي متعلّقاً بالأثر الحاصل من العقد وما يترتّب عليه من الأثر وكان سبباً عن العقد ومسببه من دون أن يكون السبب أي العقد والمسبب وهو النقل والتملك حراماً كبيع السلاح للكافر ليستعين به علي قتال المسلمين وبيع الكرم ممّن يعمله خمراً والخشب ممّن يعمله صنماً فإنّ النهي في أمثال ذلك يكون متعلّقاً بالبيع لا من حيث هو فعل صادر من فاعله بالمباشرة ولا بالبيع من حيث حصول أثر النقل والتملك علي العقد فالسبب والمسبب فيهما لا يحرمان بل إنّما الحرمة متعلّقة بالسبب بهما إلي تلك الغاية.

نعم إنّما يتّضح دلالة النهي علي الفساد في المعاملات فيما إذا كان دالاً علي حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحّتها مثل النهي عن أكل الثمن والمثمن في بيع كالملاسة والمناذة وغيرهما أم يبيع شيء مخصص كالخمر والكلب والخنزير والعدرة وما أشبهها ولا يبعد أيضاً دعوي ظهور النهي عن المعاملة في الارشاد إلي فسادها من دون دلالة علي حكم مولوي من التحريم أو الكراهة كما أنّ الأمر بها يكون ظاهراً في الارشاد إلي صحّتها من دون دلالة علي ايجابها أو استحبابها وهذا غير الاقتضاء الذي يكون موضوع البحث ونحن ننكره ولكن هذا الادعاء إنّما يصح في المعاملات بمعني خصوص العقود والايقاعات لا المعاملات بالمعني الأعم المقابل للعبادات الشامل للتوصليّات المشاركة للعبادات لو جيء بها بقصد الامتثال فالمعول هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات وأنّه هل النهي فيها

.....

ارشادي غير دال علي الحرمة أو الكراهة أم مولوي دال علي أحدهما ومع عدم القرينة لا محيص عن الأخذ بما هو قضيّة طبيعيّة النهي عن الحرمة المولويّة وقد عرفت أنّها غير مستتبعة للفساد لغة ولا عرفاً نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعاً من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه منها ما رواه الشيخ في الكافي والصدوق في الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام سئله عن مملوك تزوج بغير اذن سيّده فقال: « ذلك إلي سيّده إن شاء أجازته وإن شاء فرّق بينهما قلت أصلحك الله تعالي ان حكم بن عتبة وابراهيم النخعي وأصحابه يقولون ان أصل النكاح فاسد ولا يحلّ اجازة السيّد له فقال أبو جعفر عليه السلام أنّه لم يعص الله إنّما عصي سيّده فاذا أجاز فهو له جائز (1) حيث دلّ بظاهره أنّ النكاح لو كان مما حرّمه الله عليه لكان فاسداً فيتمّ المطلوب من استلزام الحرمة للفساد شرعاً ولو تستلزمه لغة وعرفاً ولكن الحق أنّه لا دلالة في الخبر المذكور علي الطلب اذ الظاهر منه ان النكاح الواقع من العبد بدون اذن سيّده ليس من المعاملات التي لم يمضها الله تعالي ولم يجوزها ليقع من الأصل فاسداً ولم يكن قابلاً للتصحيح بلحوق الاجازة من السيّد بل إنّما هو معاملة جائزة بأصل الشرع وامضاها الشارع غاية الأمر لما كان اللازم اجازة السيّد حيث أنّ المتزوج عبد وأمره بيد مولاه ولم يستأذنه علي الفرض فالاجازة اللاحقة يصحّحه اذ لا فرق بينها وبين السابقة فاذا خبر يدلّ علي ان كلّ معاملة لم يمضها الله تعالي فاسدة وذلك لا شبهة فيه وليس من محلّ النزاع

ص: 176

1- الكافي: 5/478، ح 3 ومن لا يحضره الفقيه: 3/541، ح 4862.

.....
بل الحكم بالفساد في مثل ذلك واضح كما مرّ سابقاً فليس فيه دلالة علي اقتضاء النهي في المعاملة للفساد مطلقاً يعني ولو كان ممضاة أصلها ولكن عرض لها الحرمة الذاتية لعارض كما هو المدعي فالاستدلال عليه بالرواية في غير محلّه.

فان قلت: ايقاع المعاملة التي لم يمضها الله تعالى تشريعاً ليس معصية بل المعصية إنّما هي عبارة من فعل المحرم المولوي الذاتي فيعلم أنّ المراد انه إذا كان النكاح محرماً ذاتياً كان فاسداً معصية لله فكلّ معاملة كذلك يكون فاسداً فيثبت المطلوب.

أقول: لا بأس باطلاق المعصية علي عمل لم يمضه الله تعالى ولم يأذن به فإنّ المعصية أعم من الفعل الذي يتحقّق به مخالفة الشارع في أمر أو نهى وما لم يأذن به ولم يرد ترخيص فيه كما أنّها اطلقت علي ما لم يأذن به المولوي ولم يرد عنه اجازة فيه في قوله وإنّما عصي سيّده فان صحّة اطلاقها بالنسبة إلي العبد والسيّد يدلّ علي صحّته بالنسبة إلي العبد وحضرت الرّب الأرباب أيضاً والحاصل أنّه لو لم يكن الخبر المذكور ظاهراً في المعني الذي ذكرنا من كون المراد من عدم المعصية لله تعالى في النكاح الواقع من العبد بدون اذن سيّده... (1) ممّا لا يمضه الله تعالى كي لا- يكون دالاً علي مدعي الخصم فلا- أقل لا يكون ظاهراً في المعني الذي توهموه له أيضاً من أنّ المراد من عدم المعصية عدم الحرمة الذاتية وكون النكاح ممّا تعلق به النهي الدال علي الحرمة الكذائي فيكون دالاً علي ان كلّ معاملة محرّمة بالذات يكون فاسدة فلا يثبت مدعاهم وهكذا حال الأخبار الواردة في هذا الباب فإنّها

ص: 177

1- هنا كلمة في الهامش غير مقروءة بسبب انمحاءها من الورقة عبر الزمن.

.....

لا دلالة فيها علي دلالة النهي الدال علي الحرمة الذاتية علي الفساد في المعاملات وأجاب الشارح الكاظميني قدس سره عن الاستدلال بالخبر المذكور علي دلالة النهي علي الفساد بأن النهي المتعلق بهذا النحو من المعاملات ممّا فيه جهة الرجحان ذاتاً وفيما كان المنظور فيه حيثية ترتّب الأثر ظاهر في التحريم المولوي المستتبع للفساد قطعاً ولذا لو كان نكاح العبد متعلقاً للنهي ومعصية لله كان فاسداً ومنه تحريم المحرّمات النسبية والرضاعية وغير ذلك غير مثل المورد المذكور انتهى ما أفاده في الجواب عن الخبر مع بيان فيه ممّا (1).

ثمّ قال: وفقه الرواية أنّ السائل حيث كان يعلم وجوب اطاعة العبد للسيد وحرمة مخالفته له وان اطاعته له اطاعة لله والمعصية له معصية لله وكان النكاح بغير اذن السيد معصية له ولله لحرمة النكاح عليه بغير اذن السيد توهم أنّها الحرمة المستتبعة للفساد في أمثال هذه المقامات لمغروسية ما هو المنظور في النهي في هذه الموارد في الأذهان والامام أجابه بأن حرمة النكاح لا معصية لها بما هي حرمة لأنّ الله لم يحرم عليه النكاح وإمّا حرّم عليه مخالفة سيده فتكون حرمة النكاح بما أنّ النكاح مخالفة للسيد حرمة ارشادية لا معصية لها.

وإمّا معصيتها معصية السيد فلا يستتبع فساداً بالضرورة.

ثمّ أورد قدس سره علي ما أجاب به المصنّف بأن ما أفاده قدس سره من أنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية هي هنا أنّ النكاح ليس ممّا لم يمضه الله تعالى ولم يشرعه

ص: 178

.....

كي يقع فاسداً ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد ولا بأس باطلاق المعصية علي عمل لم يمضه الله تعالى ولم يأذن به كما اطلق عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه انه معصية فهو غريب من مثله جداً، وجه الغرابة قال لأن اطلاق المعصية مع عدم الاذن إنما هو لوجوب الاستيذان عليه في ذلك فهو أي اطلاق المعصية من باب ترك الواجب لا من باب فعل الحرام ليقال ان عدم الاذن في النكاح لا يكون نهياً عنه حتى يكون ايجاده معصية.

أقول: بل الغريب إنما هو نسبة الغرابة إلي ما أفاده المصنّف مع انه في غاية المتانة إذ من المقطوع ان المراد من معصية العبد للسيد في الحديث وقوع النكاح منه لا عن امضائه واذنه لا عدم استيذانه عند ارادة النكاح لايقاعه ولذا جعل الامام عليه السلام تداركه بالاجازة اللاحقة وحكم بأنها يصححه بخلاف ما إذا كان معصية لله ومما لم يمضه وانه لو كان كذلك لم يكن قابلاً للتدراك حيث قال فاذا أجاز فهو له جازي اذ لما أجاز في اللاحق فيخرج النكاح الواقع عن عنوان النكاح الغير المأذون فيه وغير الممضي من طرف المولي بل يصير حينئذ من القسم الممضي من طرف المولي الذي لا شبهة في صحته وبعبارة أخرى المقصود من معصية السيد كون النكاح الواقع من العبد معصية له بأن يكون نفس النكاح عنواناً للمعصية لا ترك الاستيذان منه فيه.

وقوله إنما عصي سيده بمعنى انه عصاه في نكاحه وان نكاحه هذا معصية له لا أنه عصاه بسبب عدم الاستيذان في ايقاعه كما ان المقصود من معصية الله كون نفس المعاملة معصية له مع ان مخالفة السيد من جهة عدم الاستيذان مخالفة

نعم لا يبعد دعوي ظهور النهي عن المعاملة في الارشاد إلي فسادها، كما أن الامر بها يكون ظاهراً في الارشاد إلي صحتها من دون دلالة علي إيجابها أو استحبابها، كما لا يخفي، لكنه في المعاملات بمعني العقود والايقاعات، لا المعاملات بالمعني الاعم المقابل للعبادات، فالمعول هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات، ومع عدمها لا محيص عن الاخذ بما هو قضية صيغة النهي من الحرمة، وقد عرفت أنها غير مستتبعة للفساد، لا لغة ولا عرفاً.

نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعاً، من جهة دلالة غير واحد من الاخبار عليه، منها ما رواه في الكافي والفقيه، عن زرارة، عن الباقر عليه السلام: (سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: ذلك إلي سيده، إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالي، إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما، يقولون: إن أصل النكاح فاسد، ولا يحل إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله، إنما عصي سيده، فإذا أجاز فهو له جائز) حيث دل بظاهره ان النكاح لو

ومعصية لله أيضاً لأن الاستيذان صار واجباً بحكم الله فاذا لم يستأذن العبد فقد خالف حكم الله أيضاً فيعلم ان المراد من معصية السيد صرف عدم الامضاء ووقوع النكاح لا- عن اجازته في مقابل مثل عنوان بيع المنابذة مثلاً الذي اذا وقع يقع لا عن اجازة الشارع ومن غير امضائه وجعله وتقابل معصية السيد مع معصية الله قرينة علي كون المراد من كل واحد منهما ما ينفك عن الاخر وغير مجتمع معه وهذا لا يكون إلا فيما إذا كان المراد من معصية الله عدم امضاء الشارع واجازته للمعاملة ومن معصية العبد للسيد عدم امضاء السيد واجازته لها أيضاً.

كان مما حرمه الله تعالى عليه كان فاسداً، ولا يخفي أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية هاهنا، أن النكاح ليس مما لم يمضه الله ولم يشره كي يقع فاسداً، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفي، ولا بأس بإطلاق المعصية علي عمل لم يمضه الله ولم يأذن به، كما أطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه معصية.

وبالجملة: لو لم يكن ظاهراً في ذلك، لما كان ظاهراً فيما توهم، وهكذا حال سائر الاخبار الواردة في هذا الباب، فراجع وتأمل.

تذنيب: حكى عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي علي الصحة، وعن الفخر أنه وافقهما في ذلك، [1] والتحقيق انه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب، لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالامر، ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة، وأما إذا كان عن السبب، فلا، لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً، نعم قد عرفت أن النهي عنه لا ينافيها.

وأما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى، فمع النهي عنه يكون مقدوراً، كما إذا كان مأموراً به، وما كان منها عبادة لاعتبار قصد القربة فيه لو كان مأموراً به، فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الامر والنهي في شئ ولو بعنوان واحد، وهو محال، وقد عرفت أن النهي في هذا القسم إنما يكون نهياً عن العبادة، بمعنى أنه لو كان مأموراً به، كان الامر به أمر عبادة لا يسقط إلا بقصد القربة، فافهم.

[1] أقول: شرح مقصود أبي حنيفة والشيباني هو أنّ العبادة أو المعاملة لو كانت

.....

فاسدة لما كان وجه لتعلق النهي به والحكم بحرمة فان تعلق النهي بالعبادة التي لم يجعل الشرع أصلاً أو معاملة لم تكن ممضاة عند الشرع والحكم بحرمتها لا وجه له إذ المقصود من النهي إيجاد الداعي للمكلف بترك المنهي عنه وعدم ترتيب الأثر عليه وإذا كانت العبادة أو المعاملة علي فرض وقوعها باطلة لم يكن لها أثر فلا تكون مقدوراً والنهي عن غير المقدور باطل وتحصيل للحاصل وتكليف بلا طائل فلا بد حينئذ أن يكون العبادة أو المعاملة المحرمة المنهية عنها صحيحة ذات أثر البتة ليعقل النهي عنها والحكم بتحريمها فالنهي عن العبادة والمعاملة يدل علي الصحة فضلاً عن عدم دلالة علي الفساد والمصتف وافق الجماعة في خصوص المعاملة وفيما إذا كان النهي عنها راجعاً إلي المسبب والأثر المترتب علي المؤثر والسبب أو كان راجعاً إلي التسبب وإيجاد السبب لحصول المسبب دون ما إذا كان النهي في المعاملة راجعاً إلي ذات السبب لا بعنوان التسبب ودون ما إذا كان النهي عن العبادة أيضاً مطلقاً سواء كانت عبادة ذاتية كالسجود لله أو كانت عباديتها من جهة اعتبار قصد القربة فيها فيما إذا أمر به واستدل علي الأول بأن النهي تكليف كالأمر والقدرة من شروط التكليف ومعلوم انه لا يقدر المكلف علي الأثر والمسبب وكذلك علي التسبب وإيجاد السبب إلا فيما إذا كانت المعاملة مؤثرة صحيحة، مثلاً لا يصح النهي عن تملك الكافر للعبد المسلم أو القرآن المجيد إلا إذا كان بيع العبد أو القرآن عليه مؤثراً وصحيحاً ومفيداً في التمليك والتملك وإلا كان البيع باطلاً وغير مؤثر فلا وجه للنهي عن الأثر المذكور إذ الفرض أنه

.....

لا- محصّل له ولا مؤثّر وما لا محصّل له ولا مؤثّر لا يمكن وجوده في الخارج وما لا يمكن وجوده في الخارج لا يصحّ النهي عنه كما لا يصحّ الأمر به وكذلك النهي عن الايجاب والقبول الذي يكون سبباً لحصول الملكية في الخارج فيما إذا أراد بيع المصحف بالكافر بهما لا يصحّ إلا إذا كان له أثر وكونه موجباً لحصول الملكية وأما إذا كان النهي راجعاً إلي ذات السبب لا بعنوان التسبب بأن يكون نفس الايجاب والقبول والتلفظ بهما وفعلهما منهيّاً عنه لا من جهة السببية لحصول الملكية فلا يدلّ النهي علي الصّحة لعدم ثبوت الملازمة بينه وبينها حينئذٍ لكونه مقدوراً ولو لم يكن صحيحاً وذا أثر فان نفس التلفظ بلفظ بعت واشترت مثلاً مقدور للمكّلف ولو لم يكن صحيحاً ومؤثراً في ايجاد الملكية فالنهي عنه لا يدلّ علي الصّحة والتأثير فيما إذا قاله الالفاظ وارتكب الحرام.

نعم قد عرفت سابقاً في المقام الثاني أنّ النهي عن السبب لا ينافي الصّحة ولا يقتضي الفساد أيضاً لعدم الملازمة فيها لغة ولا عرفاً بين سبب المعاملة وفسادها فالنهي عن السبب لا يدلّ علي الفساد كما لا يدلّ علي الصّحة واستدلّ المصنّف علي الثاني وهو عدم دلالة النهي علي الصّحة في العبادات خلافاً للجماعة التي تقدّم ذكرهم بأنّ العبادات التي تكون عبادتها ذاتية كالسجود والركوع والخضوع والخشوع له تعالي تكون مقدورة له ولو كانت منهيّاً عنها مثل الصورة التي أمر بها كالنهي عن المعاملة فيما إذا كان راجعاً إلي سببها فالعبادة التي تكون عباديتها ذاتية ولو لم تكن صحيحة ومؤثرة في تحصيل الثواب والامثال

تكون مقدورة فلا وجه لدلالة النهي عنها علي الصحة من جهة كون القدرة شرطاً في تعلق النهي وتوقف القدرة علي ثبوت الصحة فان ما يكون من العبادات عباديتها ذاتية ولا تتوقف علي تعلق الأمر به يتحقق عنوانه ولو كان مبغوضاً ذا مفسدة بخلاف المعاملة بمعني المسبب أو التسبب فانها إذا كانت باطلة لا يتحقق عنوانها وأما العبادة التي يتوقف عباديتها علي الأمر وقصد القربة فلا يمكن أن تكون منهيّاً عنها كي يدلّ النهي علي الصحة إلا إذا أمكن تعلق الأمر والنهي معاً بشي ء واحد وبعنوان واحد ومعلوم أنه محال فلا مورد ولا مصداق لما ذكره بالنسبة إلي هذا القسم من العبادات وقد مرّ أنّ معني تعلق النهي بالعبادة التي تكون عباديتها من جهة قصد القربة وتعلق الأمر بها أنه لو كان ذلك المنهي عنه مأموراً به لكان عبادة فلا مناص عن دلالة النهي المتعلق بهذا القسم من العبادة علي الفساد اذ الفرض ان مع تعلق النهي لا أمر يتعلق به ومعلوم ان العبادة التي عباديتها من جهة قصد القربة والأمر به تكون فاسدة البتة فيما إذا لم يكن أمر متعلقاً بها فلا معني لدلالة النهي علي الصحة بالنسبة إلي هذا القسم من العبادات كما لا يخفي ومحصل تحقيق المصنّف هو تسليم الكبرى من المدعين لدلالة النهي علي الصحة وهي كون متعلق النهي لا بد أن يكون مقدوراً ولا يعقل ذلك إلا مع الصحة ومنع الصغري وهو صحة تعليق النهي بهذا المعني بمعني دلالة علي الصحة توقف المقدورية عليها بالعبادات التي تكون عباديتها من جهة اعتبار قصد القربة وتعلق الأمر بها وتسليمها في المعاملات في غير القسم المشارك للعبادات وهو القسم

الأخير الذي فرض تعلق النهي بنفس السبب إلا بعنوان التبسيب وفي العبادات الذاتية التي لا يتوقف القدرة عليها علي صحتها.

واستشكل الشارح علي ما أفاده المصنّف من كون السجود لله والخضوع والخشوع له مقدوراً مع النهي عنه وكونه ذا مفسدة ومبغوضاً بأنّ السجود وما بعده صار عبادة ذاتية بقيده المأخوذ فيه وهو كونه لله ضرورة ان مطلقه ليس كذلك فإنّ السجود للنوم أو لمسح الجبهة بالأرض أو لغير ذلك ليس عبادة وإنما العبادة هي السجود لله وهذا القيد ليس من الموجودات الخارجيّة كالمقيد بل أمر قصدي ومع النهي عن ايقاعه كيف يعقل قصد كونه لله ليوجد القيد فيوجد المقيد(1).

أقول: وقد مرّ هذا الاشكال من الشارح انفاً وقد نقلناه ودفعناه ولا بأس باعادته فإنّ النهي عن السجود لا ينافي مع تحقّقه من العبد فإنّ المقصود من كونه لله كونه بقصد تعظيم الله واطهار المذلة والاستكانة له لا فعله بقصد امتثال أمره كي يقال حيث لا أمر بل يكون منهياً عنه كيف يمكن أن يتحقّق قيد كونه لله فإنّ المفروض ان عنوان العبادية في مثل السجود الذي من أنواع التعظيم والتكريم في حدّ نفسه ومع قطع النظر عن كونه مأموراً به لا يتوقف علي قصد امتثال الأمر الذي صدر من الأمر كالصلوة والصوم مثلاً فاذا كان كذلك فلم لا يتحقّق السجود المقيد بكونه لله مع النهي عنه وكونه مبغوضاً وذا مفسدة.

ص: 185

مقدمة [1] وهي: إن المفهوم - كما يظهر من موارد إطلاقه - هو عبارة عن حكم

[1] إنما عقد هذه المقدمة لبيان المراد من المفهوم في مقابل المنطوق الذي له أقسام مختلفة باعتبارات مختلفة، منها مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة ومنها مفهوم الشرط والوصف ومفهوم الغاية مثلاً، اعلم ان ما يظهر من موارد إطلاقه وتعبيراتهم أنهم اصطلاحوا علي ان المفهوم عبارة عن حكم انشائي أو اخباري يتحقق ويحصل بتبع تحقق الخصوصية في المعني الذي أريد من القضية اللفظية حال كون ذلك المعني واجداً لتلك الخصوصية فإنه لما أريد ذلك المعني الواحد للخصوصية الكذائية من القضية اللفظية يتحقق حكم خاص بتبع ذلك ولو بقرينة الحكمة لا- وضع واضح اللغة ويكون ذلك الحكم الإنشائي أو الاخباري من لوازم المعني المراد من القضية اللفظية لوجود تلك الخصوصية سواء وافق المفهوم مع المنطوق في الايجاب والسلب فيكون مفهوم الموافقة نحو قوله تعالى: « وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ » (1) الدال علي النهي عن الشتم والضرب أو خالف المنطوق في الايجاب والسلب فيكون مفهوم المخالفة نحو ان جانك زيد فأكرمه الدال علي قضية شرطية البتة بشرطها جزائها لازمة لما تلفظ به من القضية اللفظية ويكون للقضية اللفظية خصوصية كانت مستلزمة للقضية الشرطية السالبة بسبب تلك الخصوصية فتحصل من جميع ما ذكر علي رأي المصنف ان الصحيح تعريف المفهوم بأنه حكم غير مذكور يعني انه قضية معقولة ذهنية لم يذكر من أطرافها جزء أصلاً لا أنه حكم لغير مذكور كما فسره به الآخرون.

ص: 186

.....
وقد اعترض الشارح الكاظميني علي تعريف المصنّف المفهوم وصحّح التعريف الآخر بأن قوله أنّ المفهوم حكم الغير مذكور يدلّ علي عدم ذكر الموضوع والمحمول معاً في المفهوم لأنّه إذا كان الموضوع غير مذكور يلزمه عقلاً كون الحكم غير مذكور لعدم معقولية انفكاك الحكم عنه فإنّه يمكن ذكر ذات الموضوع وعدم ذكر الحكم ولا يمكن ذكر ذات الحكم بلا موضوع والسر ان الجوهر يقوم بنفسه والعرض لا يقوم إلا بغيره فتعريفه بأنّه حكم غير مذكور كما فسّره المصنّف يعمّ صورتين وهما عدم ذكر الموضوع والمحمول معاً وعدم ذكر الحكم والمحمول مع ذكر الموضوع أيضاً فلا- يكون مانعاً ويشمل ما لا يكون مفهوماً فيكون التعريف غير مانع عن الأغيار انتهى ما أفاده قدس سره(1).

أقول: اما ما أورده المصنّف علي التعريف الآخر فالانصاف انه غير وارد وانّه مساوق لقوله بأنّه حكم غير مذكور اذ لا يبعد ان يكون المقصود من انه الحكم لغير مذكور انه حكم مستفاد من الخصوصية التي تكون في القضية الملفوظة المتعلقة بما لم يذكر ولم يتلفظ به المعبر عنه بما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق في مقابل المنطوق المفسّر بما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق وكما أنّه يصحّ التعبير عن هذا المعني بالحكم الغير المذكور أي القضية الغير المذكورة يصحّ التعبير عنه أيضاً بأنّه حكم لغير مذكور ولو سلّمنا أنّ المراد من غير المذكور خصوص الموضوع فقط دونه والحكم أيضاً فلا وجه للاشكال أيضاً بعد الاعتراف بأن امثال هذه التعريفات

ص: 187

تعاريف لفظية وشرح الاسم كقوله سعدانة نبت فان المقصود من هذا التعريف للمفهوم تميزه عن المنطوق وهو حاصل به فان الموضوع في المنطوق مذكور وفي المفهوم غير مذكور وهذا القدر من الفرق كاف في تميز أحدهما عن الآخر ولم يعلم ان المراد من الحكم الذي أخذ في تعريف المفهوم الحكم المذكور حتي يستشكل عليه ان الحكم في المفهوم أيضاً غير مذكور كالموضوع بل كون الحكم مذكوراً أو غير مذكور مسكوت عنه والتصريح بعدم كون الموضوع مذكوراً واف بالمقصود وبيان المميز بين المنطوق والمفهوم.

وأما ما أورده الشارح علي المصنّف ففيه ان مقصوده من الحكم الغير المذكور تمام القضية الغير الملفوظة وكما ان لفظ الحكم يطلق علي مجرد الانشاء أو الاخبار كذلك يطلق علي مجموع القضية الانشائية والاخباريّة نعم لو كان مراده من الحكم خصوص الانشاء أو الاخبار فقط لورد الاشكال عليه بأنه كما يتحقّق مع عدم ذكر الطرفين كذلك يتحقّق مع ذكر الموضوع فقط أيضاً فيصير التعريف من التعريف بالأعم إذ المقصود منه كما يدلّ عليه تعبيراته الاخر خصوص ما لم يذكر من القضية الانشائية أو الاخباريّة شيء أصلاً.

ثم انه لا فائدة في البحث حينئذ عن أن المنطوقية والمفهومية من صفات المدلول وعوارضه أو الدلالة وعوارضها بل لا معني للبحث عن ذلك اذ ذلك امر راجع إلي الاصطلاح والجعل فيكون تابعا لجعل الجاعلين والمصطلحين هذا إذا كان المراد من اتّصاف أحدهما بهما اتّصافه في الاصطلاح ولسان أهل العلم وأما

إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعني الذي أريد من اللفظ، بتلك الخصوصية ولو بقريضة الحكمة، وكان يلزمه لذلك، وافقه في الايجاب والسلب أو خالفه، فمفهوم (إن جاءك زيد فإكرمه) مثلاً - لوقيل به - قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها، لازمة للقضية الشرطية التي تكون معني القضية اللفظية، وتكون لها خصوصية، بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها، فصح أن يقال: إن المفهوم إنما هو حكم غير مذكور، لا أنه حكم لغير مذكور، كما فسر به، وقد وقع فيه النقض والابرام بين الاعلام، مع أنه لا موقع له كما أشرنا إليه في غير مقام، لأنه من قبيل شرح الاسم، كما في التفسير اللغوي.

ومنه قد انقح حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام، فلا يهمننا التصدي لذلك، كما لا يهمننا بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة وإن كان بصفات المدلول أشبه، وتوصيف الدلالة أحياناً كان من باب التوصيف بحال المتعلق.

في الواقع فلا دليل عليه اذ غاية ما يمكن أن يدعي هو ان توصيف المدلول بالصفتين أكثر في الاطلاقات من توصيف الدلالة بهما وهو لا يدلّ علي الاشبهية فضلاً عن الأوجهية أو الأظهرية كما ادّعاها بعض آخر بعد العلم بأنه لا فرق بين الوصفين في الواقع ولا وجه لكون اتّصاف أحدهما أصلياً وأولياً والآخر ثانوياً وعرضياً ومن الوصف بحال المتعلّق بعد إمكان كونهما أصليتين وعدم التفاوت في البين بحسب الواقع ونفس الأمر ووضوح ان الاصطلاح والعرف تابع لجعل المصطلحين وأهل اللسان الخاص أيضاً.

وقد انقذ من ذلك أن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة، إنما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرها هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة علي تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الاخرى، أم لا؟

فصل:

الجملة الشرطية هل تدل علي الانتفاء عند الانتفاء ، كما تدل علي الثبوت عند الثبوت [1] بلا كلام، أم لا؟ فيه خلاف بين الاعلام.

[1] أقول: يعني أنه لا شبهة ولا ريب في أن الجملة الشرطية استعملت في الدلالة علي الانتفاء عند الانتفاء في مقامات عديدة وموارد كثيرة ولو من جهة دلالة القرينة الخارجية مثل آية البناء أو غيرها ولا وجه لانكار استعمالها فيه وإنما الاشكال والخلاف في ان دلالتها عليه هل هي بالوضع أو بقرينة عامة كالشبهة كي يلزم الحمل عليه في جميع موارد الاستعمال بسبب الوضع وان الأصل في الاستعمال الحقيقة أو بدلالة تلك القرينة العامة حتى يثبت خلافه من القرينة الحالية أو المقالية أو أنها لا تدل عليها كذلك فاذا كان علي المثبت اثبات دلالتها عليه بأحد الوجهين المذكورين وان الجملة الشرطية تدل علي خصوصية مستتبعة لترتب الجزاء علي الشرط نحو ترتب المعلول علي علته المنحصرة المستلزم لانتفاؤه عند انتفائه وأما المنكر للدلالة فيكفيه منع تمامية دليل المثبت ولا يحتاج إلي اقامة دليل مستقل علي العدم وللمنكر طرق أربعة:

الأول منع دلالة القضية علي اللزوم وادعاء أنها إنما تدل علي الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق وان قضية ان جائك زيد فأكرمه مثلاً قضية شرطية

اتفاقية التي هي أحد الأقسام للقضايا الشرطية مثل قولك: إن كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق.

الثاني مع الترتب مع تسليم اللزوم بأن يسلم ان القضية لزومية لا اتفاقية وانها تدل علي تأثير وتأثر وان حصول الجزاء بسبب تأثير من الشرط وان الجزاء والشرط مرتبطان معاً ولكن ينكر الترتب وثبوت التقدم والتأخر الرتبي بين الشرط والجزاء بأن يكون اللازم أولاً حصول الشرط كي يترتب عليه الجزاء مثل ترتب المعلول علي العلة وإمكان أن يكون الشرط والجزاء متلازمين في الوجود الخارجي ويكونا معلولين لعلّة واحدة أو يكون الجزاء علة للشرط أو كان المقدم جزءاً أخيراً للعلّة المحدثة لاتمام العلة أو يكون الجزاء جزءاً أخيراً للعلّة المحدثة للشرط.

الثالث: تسلم الترتب بين الشرط والجزاء ولكن مع انكار العلية بينهما بأن لا يكون الشرط علة للجزاء بل يكون مقتضياً له ومن أجزاء العلة فحينئذ لا يثبت الانتفاء عند الانتفاء.

الرابع تسليم عليّة الشرط للجزاء وكونه علة تامة له ولكن مع انكار كونها العلة المنحصرة فاذا لم تكن منحصرة لا يثبت الانتفاء عند الانتفاء أيضاً.

وزاد الشيخ الأجل الحائري في درره علي مقدّمات ثبوت المفهوم للشرط مقدمة أخرى وهي أن تكون الشرط علة تامة للتالي (1) وإلا فان كان علة له ولم

ص: 191

.....

يكن علة تامة فلا يثبت المفهوم أيضاً والحق أنه لا حاجة إلي تلك المقدمة إذ المقصود من المقدمة السابقة عليها وهي كون الشرط علة للجزاء كونه علة تامة له وإلا فمع عدم كونه علة تامة له لا يكون علة له فإن العلة الناقصة ليست علة بل أحد أجزائها وما كان من أجزاء الشيء ليس نفس ذلك الشيء البتة فهذه المقدمة التي زادها علي المقدمات الأربع وجعلها خمسة مستدركة ولا فائدة فيها بل محض زيادة في العبارة.

والحاصل ان ثبوت المفهوم للشرط متوقف علي ثبوت المقدمات المذكورة، وعدمه يثبت بعدم واحد منها وانكاره ولكن انكار المقدمة الأولي والقول بأن القضية الشرطية من القضايا الاتفاقية ولا دلالة فيها علي اللزوم وان الشرط والجزاء لا يرتبطان معاً ففي غاية السقوط لانسباق اللزوم منها قطعاً وظهور الجملة الشرطية في حد ذاتها في التلازم واحتياج ثبوت اتفاقيتها إلي قرينة خارجية تدل عليه وفيما لم تكن تلك القرينة لا شبهة في انصراف القضية إلي وجود التلازم بين طرفيها واما المنع من انه بنحو الترتب علي العلة فضلاً عن كونها منحصرة فله مجال واسع فانه لا دلالة في القضية علي ان الشرط علة تامة للجزاء إذ لا مانع من كونه من أجزاء علة والمقتضي له فلا يكون وجوده موجباً لوجود الجزاء البتة ومؤثراً في وجوده تأثير وجود العلة في ايجاد معلوله فضلاً عن الدلالة علي كون العلة علة منحصرة وأنه لا يوجد الجزاء إلا بوجود تلك العلة الخاصة وادعاء تبادل اللزوم والترتب بنحو الترتب علي العلة المنحصرة من

.....

القضية الشرطية مع كثرة استعمالها في الترتب علي نحو الترتب علي العلة الغير المنحصرة بل كثيراً ما تستعمل في مجرد اللزوم من دون دلالة علي الترتب أيضاً بعيدة وإنما المسلم الذي لا شبهة فيه دلالتها علي اللزوم في مقابل الاتفاق فقط وكيف يمكن تبادل اللزوم والترتب علي العلة المنحصرة من القضية الشرطية مع أنه لا يري ولا يحس في استعمال تلك القضية فيها أي في العلة الغير المنحصرة عناية وتكلف ورعاية علاقة يلزم رعايتها في الاستعمالات المجازية بل إنما تكون ارادة الترتب علي العلة الغير المنحصرة من القضية كارادة الترتب علي العلة المنحصرة بلا عناية كما يظهر علي من أمعن النظر وأجال الفكر في موارد الاستعمالات فان استعمالها في العلة الغير المنحصرة يساوي استعمالها في العلة المنحصرة في عدم ارتكاب غاية ولا رعاية علاقة فكما ان استعمالها في الثاني حقيقة فكذلك في الأول أيضاً ويعلم عدم تبادل خصوص العلة المنحصرة وعدم مجازية استعمالها في العلة الغير المنحصرة بسبب امعان النظر واجالة البصر في عدم الالتزام وعدم الأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات أيضاً فان من لاحظ المعاشرات والمخاصمات واحتجاجات الناس بعضهم مع بعض ونظر فيها بدقيق النظر يري بأن طريقتهم عدم التشبث والتمسك في إثبات مراماتهم ومدعاهم بمفهوم القضية الشرطية ويرى انه يصح الجواب عن المدعي عليه بأنه ليس لكلامي مفهوم ومن أمعن النظر يري عدم صحة الجواب بعدم المفهوم ولو كان له أي لكلامه ظهور فيه أي في المفهوم لو كان ذلك الظهور معلوماً وظاهراً بحيث

لا شبهة في استعمالها وإرادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، إنما الاشكال والخلاف في أنه بالوضع أو بقرينة عامة، بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم يتم علي خلافه قرينة من حال أو مقال، فلا بد للقائل بالدلالة من إقامة الدليل علي الدلالة، بأحد الوجهين علي تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء علي الشرط، نحو ترتب المعلول علي علته المنحصرة.

وأما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة، فإن له منع دلالتها علي اللزوم، بل علي مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق، أو منع دلالتها علي الترتب، أو علي نحو الترتب علي العلة، أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العلية.

لكن منع دلالتها علي اللزوم، ودعوي كونها اتفاقية، في غاية السقوط، لانسباق اللزوم منها قطعاً، وأما المنع عن أنه بنحو الترتب علي العلة فضلاً عن كونها منحصرة، فله مجال واسع.

يقبح انكاره ونفيه كذا فهمنا نحن عبارة المتن بعينها.

ولكن الشارح قدس سره جعل قوله: وفي عدم الالزام أو الأخذ بالمفهوم الخ، جملة مستأنفة والظرف خبراً مقدماً محذوفاً مبتدأً حيث زاد بعد قوله « ظهور فيه معلوم » في الشرح أقوى شاهد لمن ألقى السمع وهو شهيد وزعم أن الوجه المذكور ممّا حكاه المصنّف حيث قال بعد ذكر المبتدأ المذكور وإن كان المصنّف قد حكى ذلك وعهدة الحكايتين علي مدعيهما(1)

ص: 194

1- الهداية في شرح الكفاية: 393.

ودعوي تبادل اللزوم والترتب بنحو الترتب علي العلة المنحصرة - مع كثرة استعمالها في الترتب علي نحو الترتب علي الغير المنحصرة منها بل في مطلق اللزوم - بعيدة، عهدتها علي مدعيها، كيف؟ ولا يري في استعمالها فيهما عناية، ورعاية علاقة، بل إنما تكون إرادته كإرادة الترتب علي العلة المنحصرة بلا-عناية، كما يظهر علي من أمعن النظر وأجال البصر في موارد الاستعمالات، وفي عدم الالتزام والاختذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات، وصحة الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، وعدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم.

وأما دعوي الدلالة، بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية [1] إلي ما هو

[1] أقول: يعني أنه استدللّ بعضهم علي ثبوت مفهوم الشرط بأن دلالة القضية الشرطية علي العلاقة اللزومية في مقابل الاتفاق والتصادف ممّا لا شبهة فيه ولا ريب يعتريه وهي تنصرف إلي أكمل أفرادها وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها فإنّ الربط بين المعلول وعلته المنحصرة أقوى وأكمل وأشد من الربط الحاصل بين المعلول وعلته الغير المنحصرة فيكون معني القضية حينئذٍ ان الجزء منتف ضد انتفاء الشرط لعدم علة اخري له ليحصل بسببها فيثبت المفهوم وأجاب عنه المصنّف بوجهين علي خلاف الترتيب فان ترتيبهما الطبيعي بعكس ما ذكره والأمر سهل.

الأول ان الأكمليّة في العلة المنحصرة كيف يكون موجبا للانصراف مع كثرة الاستعمال في غيره وكونه مسببا عن كمال الانس بين المستعمل والمستعمل فيه فلو لا كان كثرة الاستعمال في العلة الغير المنحصرة بحد توجب انصراف اللفظ إليه

.....
ولكن الأكملية لا توجب انصرافها إلي المنحصر البتة.

الثاني: منع كون اللزوم بين المعلول والعلّة المنحصرة أكمل وأقوي من اللزوم الواقع بينه وبين العلة الغير المنحصرة فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذلك الربط الخاص بين العلة والمعلول أكد وأقوي وزاد الشارح في الجواب عن الاستدلال أنّه ليس لفظ للعلاقة اللزومية في الجملة الشرطيّة كي تنصرف إلي بعض أفرادها ولا يكون معني أدوات الشرط هو مطلق العلاقة اللزومية ليحكم الانصراف في الصورتين إلي الأكمل بل المدعي ان معني الأدوات هو لزوم الجزء لمدخولها في الجملة لا مطلقاً مع أنّ العلاقة اللزومية التي هي مدلول الأدوات معني حرفي جزئي علي مذهب هذا القائل فكيف يدّعي فيه الانصراف وهو من خواص المطلقات الكلية يعني ان انصراف الاطلاق إلي الفرد الخاص إنّما هو فيما إذا كان اطلاق والمفروض ان معاني الحروف جزئية وان وضع أدوات الشرط كسائر الحروف والموضوع له فيها خاص ليس فيها جهة كثرة وشيوع واطلاق حتي يتمسك بالانصراف إلي بعض الأفراد الخاصة وفيما أفاده مزيداً علي ما أجاب به المصنّف مجال للنظر والاشكال، فإنّ المستدل لم يتوهم البتة ان لفظ العلاقة المذكور في القضية الشرطيّة كيف وهو خلاف الحس وانكاره لكون الأدوات موضوعة لمطلق العلاقة اللزومية كي تنصرف إلي الأكمل وان معناها لزوم الجزء لمدخولها في الجملة لا مطلقاً غير معلوم المراد اذا لا محذور في ان يكون معني أدوات الشرط تمام أفراد العلاقة اللزومية، منها ما إذا كانت العلة منحصرة ومنها ما كانت غير

منحصرة ثبوتاً وكفي في مقام الاثبات صحّة استعمالها في أيّ قسم من أقسام العلاقة بلا تأوّل وعناية.

وبعبارة أخرى لا مانع من كون أدوات الشرط موضوعة لكلّ واحد واحد من العلائق الخاصّة الواقعة فيما بين الجزئات والشروط وأدعاء وضعها لبعضها دون بعض تحكم بحث وإدعاء بلا دليل بل الدليل قائم علي خلافه.

وأما كون معاني الحروف جزئية علي مذهب المدعي فليس فيها اطلاق وشيوع والانصراف من خواص المطلقات الكلية فمندفع بأن جزئية المعني الحرفي لا ينافي مع ادعاء انصراف اللفظ الموضوع له للجزئيات إلي جزئي واحد من الجزئيات المتعددة للأكمليّة أو كثرة استعمال اللفظ في ذلك فانه كما يصحّ انصراف ما وضع للمعني الكلّي من الأسماء المستقلّة المعني إلي خصوص بعض الأفراد منه كذلك لا مانع من انصراف اللفظ الموضوع للمعاني الجزئية بعد أن تصوّرها الواضع حين الوضع تحت كلي شامل إلي بعضها دون بعض آخر منها وانصراف اللفظ إلي معني مخصوص لا يتوقّف علي كليّة المعني واطلاقها بل ممكن التحقّق مع جزئيه وتشخصه أيضاً كما أورده الشارح عليه فيما يأتي في ذيل بيان جواب المصنّف عن الاشكال الآتي بقوله ووجهه يظهر بالتأمّل من ان هذا كان وارداً علي ادعاء الانصراف من المدعي فضلاً عن وروده علي ما ادّعاه من جريان مقدّمات الحكمة وانه كما لا يجري مقدّمات الحكمة فيما كان المعني حرفياً وجزئياً كذلك لا يصحّ دعوي الانصراف إلا فيما كان المعني كلياً ومطلقاً

.....

فلم سكت المصنّف هنا عن ايراد هذا الاشكال علي ادعاء الانصراف لا وجه له علي ما حقّقنا من صحّة ادعاء الانصراف فيما كان معني اللفظ جزئياً أيضاً وليس مقصود المصنّف من الوجه الذي حوّل ظهوره إلي التأمّل جزئية معني الحروف كما فهمه الشارح بل أمر آخر وتهيئنا نشرع في بيان السؤال وشرح ما أورده المصنّف عليه:

أمّا الأول: فحاصله انه لو سلّم عدم انصراف أدوات الشرط إلي العلاقة اللزومية الخاصة بانحصار العلة فمقدّمات الحكمة تقتضي ذلك اذ كما ان مقدّمات الحكمة ثبتت نفسية الوجوب وتنفي الغيرية وتعيينته وينفي التخيير لاحتياج الغيرية والتخييرية إلي قيد زايد وكلّما لم يكن ذلك القيد يثبت النفسية التعيينية فكذلك لو كان المراد من العلة العلة الغير المنحصرة وكان الاتيان بها في القضية لأنها احدي العلل وكان الحال كلّما وجد عدّة واحدة من العلل العديدة يثبت الجزاء ويترتب لكان اللازم ان يذكر غير العلة المذكورة عدّة أخرى وحيث لم يذكر فليعلم بقريئة الحكمة ان العلة للجزاء منحصرة في العلة المذكورة فان عدم البيان نوع من البيان فانه كما لو صرّح بانحصار العلة لثبت الانحصار فكذلك فيما لم يصرح حيث كان مورده التصريح بالخلاف وعدم الانحصار يثبت الانحصار.

وأجاب عنه المصنّف بعدم جريان مقدّمات الحكمة بالنسبة إلي ما وضعت للمعاني الحرفية الالية ووجهه يظهر بالتأمّل وما يمكن أن يظهر من الوجه هو ان الكشف عن ارادة بعض الأفراد الخاصة من المطلق مستلزم لأن يلاحظ المستعمل

.....

حين الاستعمال مطلق المعني لحاظاً استقلالياً وذلك الفرد الخاص أيضاً لحاظاً كذلك لأنّ الفرض ارادة تطبيق المطلق علي بعض الأفراد الخاصة منه ومعلوم انه لا بدّ في التطبيق من لحاظ المنطبق والمنطبق عليه مستقلاً ومعلوم ان المعني الحرفي لا يلاحظ حين الاستعمال باللحاظ الاستقلالي بل إنّما يلاحظ آلياً وإلا لما كان معني حرفياً.

وقد ظهر انه لا وجه لما أورده الشارح الكاظميني علي المصنّف بعد أن حمل قوله ووجهه يظهر بالتأمل علي ان جريان مقدمات الحكمة إنّما بالنسبة إلي المطلقات الكلية لا المعاني الحرفية الجزئية التي ليس اطلاق فيها بعدم صحّة ذلك الوجه بعد ان كان المحقّق عنده كلية المعاني الحرفية وعدم الفرق بينها وبين معاني الأسماء إلا في الالية والاستقلالية وان هذا الجواب يكون الزامياً وكان الأولي في حقّ المصنّف التنبيه علي ذلك ثمّ أنّه أورد علي المصنّف في ادعائه ان انحصار العلة لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذي لا بدّ منه في تأثير العلة في معلولها أكد وأقوي بأنّ الفرق بين ما يكون أحد العلل وما يكون علة مع الانحصار كالفرق بين ما هو علة بالحمل الشائع الصناعي وما يكون علة لحمل هو هو في عدم انفكاك وصف العلية الفعلية عن الثاني كوصف المعلولة في معلوله وانفكاكه عن الأول إلي مثله فلا ينافي ذلك تساوي العلة المنحصرة والغير المنحصرة في مرتبة اللزوم الفعلي (1).

ص: 199

1- الهداية في شرح الكفاية: 393.

أقول: حاصله أنه كما ان ما بأكمل الشائع الصناعي عدّة ويكون فرداً من كليها وطبيعتها فلذا يصح انفكاك وصف العليّة منه بأن كان العلة لايجاد المعلول فرداً آخر من العلة وما بحمل هو هو علة مثل ناطقيّة الانسان فكما انّ الانسان ناطق بحمل هو هو ولا يمكن انفكاك وصف الناطقيّة عن الانسان فكذلك العليّة المحمولة علي ما هو عين العلة وتامها لا يصح انفكاكها عنه ومن المعلوم ان العنوان الذي لا يقبل الانفكاك والزوال أكد وأقوي وأتقن ممّا يقبل الزوال والانفكاك وان كان المنحصر من العلة والغير المنحصر منها متساويين في مرتبة اللزوم الفعلي.

أقول: لا يخفي علي كلّ ذي فضل ان العلة المنحصرة بالفرد أكد وأقوي من الغير المنحصرة من حيث الانحصار وعدم جواز انفكاك وصف العليّة عنه فان كلّما ليس له بدل وكان التأثير منحصراً بوجوده أقوي من هذه الحيثيّة ممّا له بدل وأمكن أن يكون المؤثر غيره ولكن الربط الخاص الثابت بين العلة والمعلول واللزوم الواقع بين الجزاء والشرط في العلة المنحصرة والغير المنحصرة علي نحو واحد فلا وجه لتبادر الدال علي اللزوم إلي اللزوم الخاص الواقع بين الشرط المنحصر والجزاء دون غير المنحصر من جهة الأكملية مع ان أفراد اللزوم متساوية والعجب انّ الشارح تسلّم تساوي العلة المنحصرة والغير المنحصرة في مرتبة اللزوم الفعلي وزعم مع ذلك ورود الاشكال علي المصنّف من جهة امكان زوال وصف العليّة عن العلة الغير المنحصرة وعدم زوالها عن المنحصرة مع ان المناط فيما استشكله

.....

المصنّف تساوي اللزومين واختلافهما وظاهر ان الاشكال مع التساوي وارد لا شبهة فيه وعلي كلّ حال فاستشكل المصنّف علي نفسه بأن ان قلت: نعم ولكن الحمل علي الفرد الأكمل قضية الاطلاق بمقدّمات الحكمة كما ان قضية اطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي يعني كما ان غيرية الوجوب وتخيريته يقتضي تقييد صيغة الأمر بقيد للكذا وكذا فكذلك تعدّد العلة وعدم انحصارها وكون ما ذكر من الشرط أحد العلل يحتاج إلي قرينة ودال علي ذلك فاذا لم تكن قرينة عليه فاطلاق اللزوم وترتب الجزاء علي الشرط وعدم تقييده بقيد وعدم القرينة علي الغيرية والتخيرية يقتضي بمقدّمات الحكمة ان يكون العلة علة منحصرة.

وأجاب عنه أولاً بأن هذا فيما تمت مقدمات الحكمة ولا يكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هي هنا وقد مرّ وجه عدم تمامية مقدمات الحكمة فيما هو مفاد الحرف وانه غير ما زعمه الشارح من شخصية معاني الحروف واستشكل الشارح علي المصنّف بناء علي ما فهمه من عبارة المتن بأن مفاد الهيئات مفاد الحروف أيضاً واذا لم تتم مقدمات الحكمة بالنسبة إلي معاني الحروف فكيف تتم في مفاد الهيئات وجوابه أنّ المانع من تمامية مقدمات الحكمة بالنسبة إلي المعاني الحروف الية معانيها وعدم استقلالها لا تشخصها وجزئيتها كما زعمه.

وثانياً بأن تعيين اللزوم بنحو العلة المنحصرة من بين أنحاءه بالاطلاق المسوق للبيان بلا معين فإنّ الاطلاق هنا لا يكون معيّناً كما في الوجوب النفسي المتعين لارادته من الصيغة التي لم تتقيّد بقيد فإنّ الوجوب النفسي هو الوجوب علي كلّ

تقدير ومطلقاً فيحتاج بيان الغيري منه إلى مؤنة التقييد بما إذا وجب الغير واما لزوم الجزاء للشرط فكلّ نحو منه يحتاج إلى قرينة وبيان اذ انحصار العلة واطلاق اللزوم أمران لا يرتبط أحدهما بالآخر،

ولا- دلالة للثاني علي الأول باحدي الدلالات الثلاث واستشكل الشارح علي ما أفاده المصنّف ثانياً من ان كلّ نحو من أنحاء الترتّب واللزوم محتاج في تعينه إلى القرينة كالنحو الآخر بأنّه لا وجه له فان اطلاق لزوم التالي للمقدم وعدم تقييده بعد قيام علة أخرى مقامه كاف في التعيين بخلاف النحو الآخر فأنّه محتاج إلى القرينة كما هو الحال في كلّ مطلق ومقيد.

نعم أنحاء اللزوم العقلي الذي لا دخل للألفاظ فيه كما أفاد من احتياج كلّ إلى قرينة إلا أنّه خارج عن مفروض المسئلة لأنّه فيما إذا كان الدال علي الملازمة العقلية نفس الجملة الشرطية فظهر ان ما ذكر في السؤال من القياس محكم الأساس.

أقول: بل الحق أنّه لا أساس له أصلاً فضلاً عن استحكامه إذ عدم بيان كون الترتّب واللزوم بنحو الترتّب علي العلة المنحصرة أو غيره أعم من أن يكون علة أخرى قابلة للتأثير في ايجاد المعلول في الواقع أو عدمه ولا يفهم العرف من السكوت وعدم التعرّض لنحو الترتّب في القضية شيئاً أصلاً بل يقون بعد ملاحظتها واطلاق معني حرف الشرط يعني لزوم الجزاء للمدخل مردداً أيضاً في أنّه هل يكون علة أخرى تقوم مقام العلة المذكورة أم لا بخلاف الأمر في الوجوب

أكمل أفرادها، وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها، ففاسدة جدا، لعدم كون الاكتمالية موجبة للانصراف إلى الاكمل، لاسيما مع كثرة الاستعمال في غيره، كما لا يكاد يخفي.

هذا مضافا إلي منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة، فإن الانحصار لا يوجب أن يكون ذلك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة في معلولها أكد وأقوي.

إن قلت: نعم، ولكنه قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة، كما ان قضية إطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسي.

قلت: أولا: هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة، ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا، وإلا لما كان معني حرفيا، كما يظهر وجهه بالتأمل.

وثانيا: تعيينه من بين أنحاءه بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين، ومقايسته مع تعيين الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الامر مع الفارق، فإن النفسي هو الواجب علي كل حال بخلاف الغيري، فإنه واجب علي تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلي مؤونة التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الاطلاق في الصيغة مع

فإن الوجوب الغير المقيّد بقيد ما إذا وجب الغير ليس إلا الوجوب النفسي ولكن الملازمة المدلول عليها في القضية بنحو الاطلاق ومن دون تقييد يمكن أن تكون منحصرة وغير منحصرة كما ان في ظرف العقل أيضاً كذلك فكما ان الملازمة العقلية مختلفة كذلك الملازمة التي دلت عليها بالألفاظ وكشفت عنها بالقضية أيضاً مختلفة.

مقدمات الحكمة محمولاً عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب علي العلة المنحصرة، ضرورة أن كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب، محتاج في تعيينه إلي القرينة مثل الآخر، بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفي.

ثم إنه ربما يتمسك للدلالة علي المفهوم بإطلاق الشرط، بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، وقضية إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً. [1]

[1] أقول: يعني أنه ربما يتمسك علي دلالة الشرط علي المفهوم بإطلاق الشرط وعدم تقييد الملزوم المذكور في القضية الشرطية وهذا غير التمسك لاثباته بإطلاق اللزوم ومعني أدوات الشرط الذي قد مرّ بيانه وشرحه أنّ الملزوم والشرط لو لم يكن بمنحصر ووحيداً في التأثير بل كان غيره أيضاً مؤثراً مثله في حصول اللازم والمشروط إما مقارناً ذلك الغير للشرط المذكور أو سابقاً عليه لما أثر وحده وقضية إطلاقه وأنّ العلة المذكورة تكون مؤثرة في المعلول سواء وجد شيء آخر سابقاً عليه أو مقارناً له أم لا أنه يؤثر كذلك يعني وحده مطلقاً يعني في الصورتين ولو تعددت العلة ولم تكن بمنحصرة فلو كانت العلة الأخرى سابقة علي العلة المذكورة في القضية كان الجزء مستند إليها لا إلي المذكورة وإن كانت مقارنة له كان الجزء مستنداً إلي مجموع العلتين لا المذكورة فقط فاذا اسند الجزء إلي العلة المذكورة لا إلي غيرها فقط ولا إليها منضمّة مع العلة الأخرى يعلم أنّها هي العلة لا غير لا بالانفراد ولا بالانضمام.

وأجاب الشيخ الأجل الحائري عمّا قرّر من التمسك بإطلاق الشرط لاثبات

.....
الانحصار في العلة بأنه لو تكرّر المسبّب والمشروط كوجوب اكرام زيد مثلاً في قوله: إن جائك زيد فأكرمه بتعدّد الأسباب والشروط فلا يلزم اهمال سبب مع سبق سبب آخر علي ما ذكر في القضية لأنه يترتب حينئذٍ علي كلّ واحد من السببين والعلتين معلول وسبب ولا يلزم أيضاً استناد المسبّب المذكور في القضية إلي مجموع السببين لأنّ المسبّب المذكور مستند إلي السبب المذكور ووجوده الآخر علي الفرض وهو لتعدّد المسبّبات مستند إلي السبب الآخر المقارن مع السبب المذكور فيحفظ حينئذٍ الاطلاق المستفاد من القضية ومقتضاه أنّه متي يوجد الشرط يترتب عليه الجزاء سواء قارنه أمر آخر أو سبقه أم لا من دون لزوم القول بالحصر.

وأما لو فرضنا الجزاء واحداً علي كلّ حال وسواء سبق العلة المذكورة أم لا أو قارنه أم لا فاللازم علي تقدير تعدّد الأسباب وثبوت العلة السابقة علي المذكورة والمقارنة معه وإن كان عدم ترتّب الجزاء علي الشرط المذكور أصلاً أحياناً يعني في الصورة التي سبق العلة الأخرى العلة المذكورة اتفاقاً وعدم كونه مستقلاً كذلك يعني أحياناً مع ان الاطلاق يدلّ علي انّ الجزاء دائماً وأبداً مترتب علي العلة المذكورة وان وجودها مستند إلي وجود العلة المذكورة سواء وجد شيء آخر في الخارج سابقاً عليه أو مقارناً له أم لا لكنك عرفت أنّنا سلّمنا دلالة القضية علي كون الشرط علة تامّة بل المقدار المسلم وقوع الجزاء عقيب الشرط مع ربط بينهما

.....
ويكفي في الربط كونه صالحاً للتأثير فيه وان منع من تأثيره سبق علّة أخرى(1).

أقول: أمّا ما ذكره الشيخ المعظم إليه من قضية تكرر المسبب بتعدد الأسباب فهو خلاف الفرض وإثما هو محض فرض فان من ادّعي دلالة القضية علي حصر العلّة وثبوت المفهوم للقضية الشرطية إتما يكون مراده في ما إذا اتحد الجزاء ولم يكن تكرر في المسبب والمشروط الحاصل كلّ دفعة بسبب من الأسباب ليكون الاطلاق دالاً علي الحصر وأما في صورة وحدة الجزاء فمعلوم انه لا يفيد تشبته قدس سره لانكار الدالة علي الحصر بعدم تسليم دلالة القضية علي كون الشرط علّة تامّة بل المقدار المسلم وقوع الجزاء عقيب الشرط مع ربط بينهما ويكفي في الربط كونه صالحاً للتأثير فيه وان منع من تأثيره سبق علّة أخرى لأن مدعي الحصر إتما يشته بالاطلاق لا بدلالة حاق ألفاظ القضية فان عدم دلالة حاقها عليه مسلم ومعلوم وأما اطلاق الشرط والدلالة علي أنّ الجزاء دائماً تترتب علي الشرط المذكور في القضية سواء وجد أمر اخر أم لا فدلالته علي الحصر ممّا لا يكاد ينكر وبعبارة أخرى الاطلاق الثابت في القضية الشرطية الدال علي أنّ الجزاء دائماً تترتب علي الشرط المذكور سواء قارنه أمر آخر او سبقه أم لا يفيد أنّ الشرط علّة تامّة منحصرة للمشروط وإن كان حاق لفظ القضية لا يدلّ إلا علي مجرّد الربط بين الشرط والمشروط لا العلّة التامّة ولا الانحصار نعم لو أنكر الاطلاق رأساً بأن يقال القضية الشرطية من الجهة المذكورة مجتملة أو يدّعي ندرته كما ادّعاه حضرة

ص: 206

.....
العلامة المصنّف لا يقي حينئذٍ دال علي الحصر ويصير مجال انكاره واسعاً، وأما مع تسليم ثبوت الاطلاق لا وجه لانكار الدلالة عليه أصلاً فظهر ان ما ذكره الشيخ المعظم إليه لانكاره لا وجه له وإنه خلط بين دلالة حاق اللفظ وبين الاطلاق الثابت في القضية مع قطع النظر عن دلالة حاق الألفاظ.

واستشكل الشارح الكاظميني في المقام علي المصنّف بأن ندرة تحقّق الاطلاق لا يمنع عن التمسك به لاثبات الحصر حيث قال: ان حكمه بندرة ذلك وجعل الندرة مانعة عجيب لأن مقام اللزوم والعلية مقام حكم العقل فاذا دلّ اللفظ علي كون شي ء علّة لشي ء فاحتمال أن يقوم مقامها علّة أخرى كاف في الأخذ بالاطلاق(1).

أقول: لم يظهر لي من كلامه علي ما أفاده المصنّف محصل اذ من المعلوم ان غرض المصنّف من ندرة تحقّق الاطلاق ما ذكره هو أيضاً بعد اظهار تعجبه من جعل الندرة مانعة عن التمسك بالاطلاق وجعله وجهاً ضعيفاً وتأويلاً بعيداً بقوله اللهم إلا أن يريد بيان انه مع الندرة لا ثمرة فيه إذ المقصود معرفة ما عليه الجملة الشرطية في نوع استعمالاتها لا فيما يتق لها ولم يرد بيان أنّ الندرة مانعة كما لعلة الظاهر بعد التأمل فيما لخصه بقوله:

بعد إيراد الاشكال فتلخص بما ذكرنا أنّه لو لم ينهض الخ(2).

ص: 207

1- الهداية في شرح الكفاية: 395.

2- الهداية في شرح الكفاية: 395.

وفيه أنه لا تكاد تنكر الدلالة علي المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه، لو لم نقل بعدم اتفاه.

فتلخص بما ذكرناه، أنه لم ينهض دليل علي وضع مثل (إن) علي تلك الخصوصية المستتعة للانتفاء عند الانتفاء، ولم تقم عليها قرينة عامة، أما قيامها أحياناً كانت مقدمات الحكمة أو غيرها، مما لا يكاد ينكر، فلا يجدي القائل بالمفهوم، انه قضية الاطلاق في مقام من باب الاتفاق.

وأما توهم أنه قضية إطلاق الشرط، بتقريب أن مقتضاه تعيينه، [1]

أقول: بل ما أفاده ملخصاً صريح في المطلب وان الاطلاق الدال علي الحصر من باب الاتفاق لا يفيد فيما يكون المستدل بصدد اثباته من المفهوم وأخص من المدعي ثم قال الشارح بعد ذكر ما أورده هذا مضافاً إلي عدم الندرة بناء علي ما ذكرنا من أن المطلق هو اللزوم لا الملزوم بل هو أبداً كذلك.

أقول: لا وجه لايراد ما أورده الشارح بعد ذكر ما أورده هنا أيضاً أصلاً إذ غرض المصنّف ممّا أورده دفع حجة من تمسك لاثبات الانحصار بالاطلاق في الشرط والملزوم لا معني الحرف واللزوم فانه وإن سلّم ثبوت الاطلاق غالباً أو دائماً بالنسبة إلي معني أدوات الشرط وهو اللزوم ولكنّه لا يفيد فيما تمسك به المستد من اطلاق الشرط والملزوم.

[1] أقول: يعني أنه يمكن التمسك لدلالة القضية الشرطية علي المفهوم باطلاق الشرط ببيان آخر غير ما مرّ وهو أنه لو لم يكن الشرط المذكور في القضية متّحداً بل كان شرطاً واحداً من الشروط المتعدّدة لكان اللازم بيانه اذ الشرط المنحصر

.....

والغير المنحصر يتقابلان ونحوه الشرطية في أحدهما غير نحوتها في الشرطية الأخرى فاذا لم يبين ان المقصود من شرطية الشرط المذكور شرطية الشرط المتعدد يتعين ان المراد شرطية الشرط المنحصر كما ان اطلاق الأمر يعين الوجوب النفسي التعيني في مقابل الغيري والتخييري إذ لكل مما يقابله مؤنة زائدة فكما لم تكن تلك المؤنة موجودة حاصلة تتعين ما لا يحتاج إليها وهو الأول منها والفرق بين هذا التقريب والتقريب السابق هو ان الأول ناظر إلي اطلاقه من حيث سبقه بوجود آخر ولحوقه وهذا الاطلاق ناظر إلي عدم وجود بديل له في المؤثرية نظير ظهور اطلاق الوجوب في التعيني منه من دون جهة اقتضاء البديل في الاتصاف بالوجوب لأن الشرط الغير المنحصر في اتصافه بالشرطية يحتاج إلي البديل بأن يكون المؤثر هو هذا أو ذاك.

وأجاب عنه المصنّف بأن التغيير في الشرط لا يغير نحوه فيما إذا كان متعدداً فان شرطية الشرط الواحد وشرطية الشرط المتعدد سواء ولا فرق بينهما فان النحوتين لا تباين بينهما ثبوتاً واقعاً فكيف يمكن ثبوت الفرق بينهما اثباتاً وظاهراً بخلاف أقسام الوجوب فان الوجوب النفسي التعيني يغير الوجوب الغيري التخييري في مقام الثبوت والواقع فضلاً عن تباينهما اثباتاً ودلالة، فان قيل: فلم يحتاج تعدد الشرط إلي بيانه وكلما لم يبين التعدد يحمل علي عدمه وكون الشرط واحداً، فانه يقال: بيان تعدد الشرط وعدم انحصاره إنما يكون للكشف عن عدم انحصار الشرط لا لبيان نحوه الشرطية وانها في مورد تعدد الشرط تكون بتلك

.....

النحو لا نحوه أخرى لأن شرطية الشرط في صورة الوحدة والتعدد لا تختلف ولذا لو كان الشرط متعدداً في الواقع وفي نظر الشرط ولم يبينه بل اطلق الشرط ولم يقيدته لا يحصل اهمال ولا اجمال في القضية الشرطية بخلاف الأمر في الوجوب النفسي والغيري فإنه لو كان مراد الأمر خصوص الوجوب النفسي لبا لا الغيري ولم يبين ذلك بل اطلق الأمر يحصل الاهمال والاحمال البتة ويكون حينئذٍ مهملًا ومجملاً بخلاف ما لو كان الشرط متعدداً ومع ذلك لم يبينه الشرط فلا يكون مهملًا ولا مجملاً بل كان بيانه تماماً غير مجمل ولا وجه لذلك الا ان شرطية الشرط الواحد والمتعدد غير مختلف وعلي كل حال فما كان وارداً علي الوجه الأول وسبق ذكره وارد علي هذا الوجه أيضاً من ان هذه الوجوه لا يجدي القائل والمفهوم لأن ثبوت المفهوم فيما كان مفاد الاطلاق لا يقبل الانكار ولكنه غير ما يكون المثبت له بصدد اثباته ولا يفيد في مدعاه.

واستشكل الشارح الكاظميني علي المصنّف قدس سره بأن عليّة العلة في المنحصرة والغير المنحصرة مختلفة كما انّ الوجوب في الواجب التعييني والتخييري كذلك ضرورة ان تعدد العلل لا محالة يوجب عدم تحقّق عنوان العليّة الفعلية في كلّ واحد منهما علي سبيل الاطلاق لجواز ان يقوم كلّ منهما مقام الآخر في عليّته للمعلول كما ان تعدد فردي الواجب يوجب عدم تحقّق عنوان الواجبية في كلّ واحد من الفردين مطلقاً علي البدل ولا ينحصر تحقّق الاطلاق والتقييد فيما تختلف فيه كيفية التعلّق كي يقال تعلّق الجزء بالشرط المنحصر لا يتفاوت مع تعلّقه

.....

بالغير المنحصر وشرطيّة الشرط المنحصر يساوي شرطيّة الشرط الغير المنحصر إذ من الواضح ان ظاهر القضية الشرطيّة هو كون الملزوم والشرط عليّة فعليّة مطلقاً في قبال التقييد بقوله ما لم يخلفه ملزوم آخر فأني قصور في هذا الاطلاق والتقييد فبهذا الاطلاق وعدم التقييد بالتقييد المزبور يفهم كون الشرط منحصرأ ونظير ذلك ما إذا تعلّق الوجوب بشيء ثم شكّ في كونه عليّ التعيين أو التخيير فأنه لا إشكال في اقتضاء الاطلاق كونه عليّ التعيين مع انه لو لم يكن الاطلاق مسوقاً لبيان التعيين لم يلزم الالهام والاجمال ضرورة وجوبه عليّ كلّ حال سواء كان بالوجوب التعيني أو التخييري فليس ذلك يعني لزوم الالهام والاجمال لو لم يكن في مقام بيان ما ليس بمقيّد ضابطاً لثبوت الاطلاق ليستكشف من عدمه عدمه(1) ويقال في مسألة الشرط بأنّه لو لم يكن بصدد بيان الشرط المنحصر بل كان المقصود الشرط المنحصر ما ذكر في القصد لا يلزم اهمال واجمال فلا اطلاق كما انه يلزم الالهام والاجمال ولو لم يكن بصدد بيان خصوص الوجوب النفسي فيما إذا جعل الأمر غير مقيّد.

أقول: وقد أورد الشارح سابقاً هذا أيضاً عليّ ما أجاب به المصنّف عن التمسك باطلاق معني أدوات الشرط حيث قال: لا إشكال في كون العلة المنحصرة في مدخول الأدوات ككون الوجوب تعينياً وكونها متعدّدة وتختلف المدخول علةً أخرى ككونه تخييرياً سعة وضيقاً كما هو واضح فلا وجه لتسليمه في الصيغة

ص: 211

1- الهداية في شرح الكفاية: 397.

.....
وانكاره في حرف الشرط انتهى(1).

ولا يخفي متانة ما أفاده المصنّف وضعف ما أورده عليه اذ عنوان الشرطيّة وتعلّق الجزاء بالشرط وتوقّفه عليه الذي هو مفاد أدوات الشرط منتزع عن ارتباط الشرط والجزء معاً وكون وجود الأوّل مؤثراً في ايجاد الثاني ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشرط منحصرأ أم غير منحصر وكذلك القضية المجعولة شرطاً لا فرق في الشرطيّة بين أن يكون منحصرأ أو غير منحصر ولا وجه للتمسك في اثبات الحصر بالاطلاق وعدم التقييد بما لم يخلفه ملزوم آخر بخلاف الوجوب التخييري فأنّه ليس الا-عبارة عمّا له العدل وإذا لم يكن فلا يتحقّق إلا الوجوب التعيني الذي هو نحو وجوب آخر غير التخييري وظهور القضية الشرطيّة في فعليّة عليّة الشرط مطلقاً في قبال التقييد بقول ما لم يخلفه ملزوم آخر كما أنّ الظاهر من الأمر الذي لم يقيد بقيد وجوب الغير أو العدل الوجوب النفسي التعيني أوّل الكلام ومصادرة علي المطلوب لأن كلا من انحصار الشرط وتعدّده يحتاج إلي بيان وعدم التقييد بما لم يخلفه ملزوم آخر لا يفيد في اثباته بل هو باق مع عدم التقييد مردداً بين المحصور وغيره ثمّ أفاد المصنّف أخيراً بأن ما ذكر لاثبات مفهوم الشرط لو سلّم صحّته وعدم كونه مخدوشاً ومردوداً فلا يفيد أيضاً في اثبات مرام المستدل والقائل بالمفهوم للشرط إذ هو بصدد اثبات المفهوم للقضيّة الشرطيّة بحسب دلالة اللفظ بحاقه أو بقرينة عامة لا تنفك عن القضية غالباً ليكون دلالتها في الأغلب ثابتاً عليه والاستناد إلي الاطلاق لا يثبت إلا دلالتها عليه من باب الاتفاق وهذا غير ما هو مقصوده.

ص: 212

1- الهداية في شرح الكفاية: 394.

كما أن مقتضى إطلاق الامر تعين الوجوب.

ففيه: أن التعين ليس في الشرط نحوها يغير نحوه فيما إذا كان متعددًا، كما كان في الوجوب كذلك، وكان الوجوب في كل منهما متعلقًا بالواجب بنحو آخر، لا بد في التخييري منهما من العدل، وهذا بخلاف الشرط فإنه واحدًا كان أو متعددًا، كان نحوه واحدًا ودخله في المشروط بنحو واحد، لا تتفاوت الحال فيه ثبوتًا كي تتفاوت عند الإطلاق إثباتًا، وكان الإطلاق مثبتًا لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ما له العدل إلى زيادة مؤونة، وهو ذكره بمثل (أو كذا) واحتياج ما إذا كان الشرط متعددًا إلى ذلك إنما يكون لبيان التعدد، لا لبيان نحو الشرطية، فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف، كان هناك شرط آخر أم لا، حيث كان مسوقًا لبيان شرطيته بلا إهمال ولا إجمال.

بخلاف إطلاق الامر، فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعيني، فلا محالة يكون في مقام الإهمال أو الاجمال، تأمل تعرف.

هذا مع أنه لو سلم لا يجدي القائل بالمفهوم، لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الاتفاق.

ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجه: أحدها: ما عزي إلي السيد [1]

[1] أقول: شرح ما أفاده السيد المرتضى قدس سره في مقام انكار المفهوم هو ان شرطية شيء في شيء إنما هو عبارة عن تعليق الحكم به وإنه كلما وجد الشرط يوجد المشروط وهذا لا يناهض مع أن يخلف الشرط المذكور وينوب مَنابهُ شرط آخر يجري مجراه بأن كان الحكم معلقًا به أيضًا ومؤثرًا في إيجاده وذلك

.....

لا يوجب اللطمة علي شرطية الشرط الأولي ولا يخرج عن كونه شرطاً واستشهد بالآية الشريفة « فاستشهدوا شهيدين من رجالكم » (1) مع أنها لا تشتمل علي عنوان شرطية في ظاهر اللفظ أصلاً لأنها متضمنة لمعني الشرطية ضمناً وانها في قوة أن يقال ان صحة الاستشهاد بالشاهدين وكونه مفيداً في اثبات المشهود به مشروط بتعدد الشاهد وكونه من جنس الرجال ومع ذلك الاشتراط الضمني في الآية صرح الشارع بأن شهادة الشاهد الواحد من الرجال إذا انضم إلي امرأتين أو إلي اليمين كشهادة الرجلين فنيابة بعض الشرط عن بعض أكثر من أن تحصي وادعاء الكثرة منه بحيث لا يكون قابلاً للاحصاء ومع ان ما ذكره ليس أكثر من مورد واحد لأنه من الواضح كثرة الأمثلة التي من قبيل الآية الشريفة في الشرعيات ثم تمثل بمثال الحرارة لبيان كثرة امثال الآية وتعدد الشروط في العقليات والخارجيات أيضاً وقال ان انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة لاحتمال قيام النار مقامه ومع ذلك كيف يمكن أن يدعي انه كلما انتفي الشرط فينتفي المشروط مع ان الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب بل مع تلك الكثرة التي لا يكاد تحصي يحصل الاطمينان فضلاً عن الظن بعدم المفهوم ومفهوم الشرط إنما هو من مقولة دلالة اللفظ وكيف يبغي ظهور للفظ للمفهوم بعد مشاهدة أمثال الآية الشريفة.

ص: 214

1- البقرة: 282.

وأجاب عنه المصنّف بأن مقصود السيّد المستدل من الاستدلال المذكور ان كان اثبات جواز تعدّد الشروط في الواقع ومقام الثبوت فهو صحيح ولا- يكاد ينكر ولكنّه لا- مساس لذلك بما استدلّ به القائل بالمفهوم إذ هو يقول بثبوته في مقام الاثبات ودلالة اللفظ وإن كان مقصوده اظهار احتمال عدم المفهوم والكشف عن ان القضية اللفظية الشرطية الخارجية لا تدل علي المفهوم بواسطة احتمال تعدّد الشرط وعدم الانتفاء عند الانتفاء فمجرد الاحتمال لا يضر بدلالة اللفظ وظهوره ما لم يكن مساوياً أو راجحاً علي خلافه وليس فيما أفاده دليل يدل علي التساوي أو الأرجحية.

أقول: كيف لا يكون فيما أفاده ما يثبت التساوي أو الأرجحية مع أنّه قال بغلبة الاستعمال للقضية الشرطية وما في معناها في عدم المفهوم وفي مورد تعدّد الشروط واشتهارها غاية الاشتهار في ذلك وغاية ما يمكن أن يقال عليه انكار الكثرة التي ادّعاها لا أنّه ليس فيما أفاده ما يثبت ذلك لأنّه ليس مثبت أقوى من كثرة الاستعمال وشهرة اللفظ كما هو واضح.

فان قيل: كيف يتمّ استدلال السيّد علي انكار المفهوم مع انه صرّح في طي كلامه بظهور لفظ الآية في عدم قبول الشاهد الواحد حتّي ينضم إليه شاهد آخر حيث قال ان قوله تعالي: « فَاسْتَشْهِدُوا » الخ يمنع من قبول الخ.

فأنّه يقال: ان مقصوده من الكلام المزبور أنّ اللفظ بحاقه ولو خلي بطبعه يدل علي المفهوم وهذا لا ينافي مع ثبوت الرادع والمانع من الخارج وهو كثرة

.....
الاستعمال في عدم المفهوم فتسليمه لدلالة الآية أولاً وبالذات علي عدم قبول شهادة غير الشهيدين غير مناف مع ادعاء ثبوت خلافه إلا بالدليل الخارجي.

ثم أنه أطنب الكلام في توضيح ما استدلّ به السيّد في المقام حضرة الشارح العلام قدس سره وقال بعد نقل ما أفاده السيّد: ظاهر هذا الكلام بعد التأمل وتدقيق النظر (1) هو تحقيق ان الشرط الشرعي الذي هو مدخول أدوات الشرط وهو في محلّ النزاع في مسألة حجّية المفهوم ليس علي حدّ الشرط العقلي بل هو عكسه لأنّ الشرط العقلي هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود، والشرط الشرعي هو ما يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه العدم اما الأوّل فلاّنه قضيّة تعليق الحكم في الجملة الشرطيّة عليه.

وأما الثاني فلأن مبني الشروط الشرعيّة التي هي من هذا القبيل علي التعدّد المسقط لظهور اللفظ في الانحصار فلا مفهوم ثمّ أراد تنظير ذلك وبيان أنّ مبني الشروط الشرعيّة عليه فاستشهد عليه باية فاستشهدوا فان التحديد لا شكّ في ثبوت المفهوم له وإلا لسقط عن كونه حدّاً كما ذكرنا في التحديد بالكر والمسافة ومثله تحديد الكر بالاشبار فالآية تدلّ بالحدّ علي عدم قبول الشاهد الواحد فيكون قوله تعالي: « فاستشهدوا » تكليفاً يستتبع وضعاً وهو شرطيّة انضمام أحدهما إلي الآخر في القبول شرعاً ومن المعلوم أنّه أقام الشارع مقامه اليمين

ص: 216

.....

والا-مرأتين مع عدم منافات ما دلّ علي ذلك لما دلّ علي شرطية الانضمام لأنه بلسان التوسعة لا بلسان النقص فكذا الكلام في الجمل الشرطية وهذا صريح في عدم المفهوم وما أفاده في غاية المتانة والقوة ولعمري ان من تأمل عبارته بعد هذا البيان يراها كالنص فيما ذكرنا ومنه يعلم سقوط ما ذكره بعض الأعظم في تقريراته في هذا الدليل فلاحظ وكذا ما أفاده المصنّف قدس سره في بيانه والجواب عنه من انه ان كان بصدد اثبات امكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع فهو ممّا لا يكاد ينكر ضرورة انّ الخصم إنّما يدعي عدم وقوعه في مقام الاثبات بالدليل ودلالة القضية الشرطية عليه لا عدم امكانه وان كان بصدد ابداء احتمال وقوعه فمجرد الاحتمال لا يضره ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً ووجه السقوط في غاية الوضوح بعد التدبر فيما حققناه في بيان مراده انتهى كلامه رفع مقامه (1).

أقول: الانصاف أنّه لا دلالة فيما ذكره السيّد علي أنّ الشروط الشرعية ليست كالعقلية وانّها يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه العدم فان مراده من تعليق الحكم به ان الجزء يوجد عند وجود الشرط مع وجود باقي الشرائط وعدم الموانع أيضاً لا ان وجود الشرط المذكور في القضية الشرطية موجب لوجود الجزء علي أي حال كي يطابق مع العلة التامة فانّه لا وجه لادّعاء كون الشروط

ص: 217

1- الهداية في شرح الكفاية: 398 - 399.

.....

الشرعية علة تامّة يلزم من وجودها الوجود مع ان نحوه شرطيتها كالشروط العقلية بلا تفاوت بل الشروط الشرعية بعد ما جعلت شرطاً بجعل الشارع تصير شروطاً عقلية أيضاً ولا ادعي عدم لزوم العدم من عدم الشرط من حيث عنوان الشرطية فان عنوان الشرطية مستلزم للزوم العدم من عدمه البتة اذ من البديهي عدم امكان وجود المشروط بدون وجود الشرط سواء كان الشرط شرعياً أم عقلياً ولكن تعدد الشروط موجب لعدم الانتفاء عند انتفاء شرط خاص من الشروط المتعددة ومعلوم ان كلما تعدد الشروط إنّما يلزم من عدم تمامها عدم المشروط وعدم استلزام عدم واحد منها لعدم المشروط لا مكان أن يخلفه شرط آخر ليس من عدم الشرط أصلاً إذ مع فرض وجود الخليفة يكون الشرط موجوداً لا معدوماً فإن المؤثر في عدم المشروط إنّما هو عدم نوع الشرط في صورة تعدد الشروط نعم المؤثر في ايجاد المشروط في صورة التعدد خصوص واحد وأحد من الشروط لا نوعها وعلي كل حال فكيف يمكن أن ينسب إلى السيد أنّه فرق بين الشروط الشرعية والعقلية كما نسبه الشارح إليه مع أنّه صرح بأنّ الأمر في الشروط العقلية أيضاً كذلك وإنّها أيضاً يجوز أن تكون متعدّدة ومع عدم شرط خاص يقوم مقامه شرط آخر ويؤثر في ايجاد المشروط حيث قال فنيابة بعض الشروط أكثر من أن تحصي مثل الحرارة إلى آخره.

فان هذا الكلام منه صريح في عدم التفاوت بين الشروط الشرعية والعقلية والخارجية وإن كلّما ادعي في الشرط الشرعي جار في الشرط العقلي أيضاً.

من أن تأثير الشرط، إنما هو تعليق الحكم به، وليس بممتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج عن كونه شرطاً، فإن قوله تعالى: «فاستشهدوا شهيدين من رجالكم» يمنع من قبول الشاهد الواحد، حتي ينضم إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني إلي الاول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم امرأتين إلي الشاهد الاول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصي، مثل الحرارة، فإن انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة، لاحتمال قيام النار مقامها، والامثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً.

والجواب: أنه قدس سره إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع، فهو مما لا يكاد ينكر، ضرورة أن الخصم يدعي عدم وقوعه في مقام الاثبات، ودلالة القضية الشرطية عليه، وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه، فمجرد الاحتمال لا يضره، ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً، كما لا يخفي.

ثانيها: إنه لو دل لكان بإحدي الدلالات، والملازمة كبطلان التالي ظاهرة، [1] وقد أجيب عنه بمنع بطلان التالي، وأن الالتزام ثابت، وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه، فلا تغفل.

[1] أقول: يعني ان من المعلوم انحصار الدلالات في الثلاث المطابقة والمتضمن والالتزام فلا بد أن يكون كل دلالة قسماً منها ومعلوم ان مفهوم الشرط لا يكون بواحد منها اما عدم كونها من احدي الأوليين فظاهر وأما عدم كونها من القسم الثالث فلما مر من ان معني القضية الشرطية إنما هو ترتب الجزاء علي

ثالثها: قوله تبارك وتعالى: «ولا تكروها فتياتكم علي البغاء إن أردن تحصنا»(1). [1]

وفيه ما لا يخفي، ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحياناً وبالقرينة، لا يكاد ينكر، كما في الآية وغيرها، وإنما القائل به إنما يدعي ظهورها فيما له المفهوم وضعا أو بقرينة عامة، كما عرفت.

الشرط بنحو ترتب المعلول علي العلة وان دعوي كونه بنحو الترتب علي العلة المنحصرة ليكون دالاً علي الانتفاء عند الانتفاء ممنوعة فلا موضوع حينئذٍ للدلالة الالتزامية وانتفي دلالة القضية علي الخصوصية المستتعبة للمفهوم فلا ملزوم في البين فينتفي اللازم حين انتفائه.

[1] ثالثها قوله تبارك وتعالى: « وَلَا تَكْرَهُوا فِتْيَاتِكُمْ عَلَي الْبِغَاءِ إِنِ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا »(2) يعني من الواضح ان جميع القضايا الشرطية من قبيل الآية ولا فرق بينهما فلا بد ان يراد من غير الآية ما يراد منها ومعلوم ان الشرط في الآية جبيء به لتحقق الموضوع اذ مع عدم ارادة التحصن لا يتحقق موضوع الاكراه فلا مفهوم لها قطعاً فكذلك ساير القضايا الشرطية.

وفيه: ان عدم المفهوم للشرط الذي في الآية إنما هو بالقرينة وهو مما لا يكاد ينكر ولا ينافي ذلك ثبوته في الموارد الاخر للوضع أو قرينة عامة الذي هو مراد المستدل للمفهوم والاستدلال بالآية من جهة ان السنبلة علامة للصبرة والقطرة

ص: 220

1- سورة النور: 33.

2- النور: 33.

علامة للبحر فاذا كان الآية التي من جنس سائر القضايا الشرطية كذلك فلا بد أن يكون غيره كذلك أيضاً لا وجه له.

[1] يعني ان المراد من المفهوم الذي يكون محلاً للبحث وانه هل للشرط المفهوم أم لا إنما هو انتفاء مثل الحكم المذكور في القضية المعلق علي الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخص الحكم المذكور والا فانتفاء شخص وجوب الاكرام الذي علق في قوله: ان جارك زيد فأكرمه مثلاً علي الشرط المذكور عند انتفاء الشرط ولو ببعض أجزائه من المجيء ء مثلاً بأن كان زيد موجوداً ولم يجيء ء زيد، بأن كان الجائي ولكن كان غير زيد واضح لا شبهة فيه اذ بقاء الحكم مع عدم موضوعه ممتنع عقلاً وهذا لا دخل له بدلالة اللفظ ومعلوم ان المفهوم من مقولة الدلالة اللفظية الالتزامية وبعبارة اخري انتفاء شخص الحكم المعين المذكور في القضية الشرطية عند انتفاء الشرط بتمامه أو ببعض أجزائه بمعنى عدم وجوب اكرام زيد عند عدم مجيئه بالوجوب الذي انشأ بقوله أكرمه في قضية إن جارك زيد فأكرمه مثلاً بمرتبة من الوضوح لانزاع فيه وليس من محلّ البحث أصلاً وأمر عقلي لا- دخل له بدلالة اللفظ والمفهوم فيه اذ الحكم لا يمكن أن يتحقق إلا عند تحقق موضوعه وما يكون محلّ البحث إنما هو دلالة القضية الشرطية علي انتفاء مثل الحكم المذكور عند انتفاء الشرط وعدم الدلالة لأنه عند عدم مجيء ء زيد يمكن أن يكون مثل الحكم المذكور ثابتاً ومنتفياً ويحكم بانتفاء مثل ذلك الحكم بانتفاء الموضوع أو لا يحكم به وأمّا انتفاء شخص الحكم المعين عند انتفاء الموضوع فأمر

.....

عقلي لا شبهة فيه أصلاً فما حكى عن الشهيد في تمهيد القواعد من أنه لا إشكال في دلالة الشرط واللقب والوصف علي المفهوم في مثل الوصايا والأوقاف والندور والايامن لأن انتفائها عن غير ما هو المتعلق لها من الأشخاص التي يكون بالقبها كهذا لزيد بعد وفاتي أو أوقفت علي عمرو أو نذرت لبكر أو والله لأعطين خالداً درهماً أو بوصف شيء كهذا لزيد العالم مثلاً أو بشرطه أي بشرط شيء ء كاوقفت علي بناتي بشرط ان لا يتزوجن مأخوذة في العقد يعني عقد الوصية والوقف والندور او مثل العهد وهو الايمان لا شبهة فيه أصلاً فاسد اذ الدلالة المزبورة ليس بدلالة الشرط والوصف أو اللقب بل دلالتها علي الانتفاء عند الانتفاء إنما هو لأجل انه إذا صار شيء ء وفقاً علي أحد أو أوصي به أو نذر له إلي غير ذلك لا يقبل أن يصير وفقاً علي غيره أو وصية أو نذراً له وانتفاء شخص الوقف والندور أو الوصية عن غير مورد المتعلق عقلي مطلقاً ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له وعدم دلالة الشرط والوصف واللقب علي الانتفاء عند الانتفاء.

وبعبارة أخرى أوضح إنما ادعى الشهيد نفي الاشكال عن ثبوت المفهوم في الوصايا والأوقاف والندور بسبب ارادة نفي شخص الحكم من المفهوم بالنسبة إليها وما ادعاه مع تلك الارادة لا شبهة فيه ولكنّه لا اختصاص له بالوصايا والأوقاف والندور بل الأمر في غيرها كذلك أيضاً فان انتفاء شخص الحكم المذكور في القضية عند انتفاء الموضوع متحقق في كلّ قضية ولو كان غير الوصايا والأوقاف والندور ولكن المراد أيضاً من المفهوم الذي وقع محلاً للبحث

علي الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه، ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، فلا يتمشي الكلام - في أن للقضية الشرطية مفهوماً أو ليس لها مفهوم - إلا في مقام كان هناك ثبوت سسخ الحكم في الجزاء، وانتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً، وإنما وقع النزاع في أن لها دلالة علي الانتفاء عند الانتفاء، أو لا يكون لها دلالة.

ومن هنا اتقدح أنه ليس من المفهوم دلالة القضية علي الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والندور والإيمان، كما توهم، بل عن الشهيد في تمهيد القواعد، أنه لا إشكال في دلالتها علي المفهوم، وذلك لان انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها، من الأشخاص التي تكون بألقابها أو بوصف شئ أو بشرطه، مأخوذة في العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لاجل أنه إذا صار شئ وفقاً علي أحد أو أوصي به أو نذر له، إلي غير ذلك، لا يقبل أن يصير وفقاً علي غيره أو وصية أو نذراً له، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق، قد عرفت أنه عقلي مطلقاً ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له.

والتشاجر واختلف في ثبوته وعدمه ليس هذا لمعني بل المقصود منه انتفاء مثل الحكم المذكور عند انتفاء الموضوع وإلا فانتفاء شخصه عند انتفائه غير قابل للانكار والتشكيك فما نفي الشهيد الاشكال عن ثبوته في الوصايا والأوقاف ليس من المفهوم وما يكون مفهوماً يجري الاشكال فيه في الوصايا والأوقاف أيضاً كما يجري في غيرها ولا فرق بينها وبين غيرها أصلاً وما ادّعا من الفرق بين الأبواب المذكورة وغيرها فاسد جداً.

إشكال ودفع: لعلك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم؟ لا نفس شخص الحكم في القضية، [1] وكان الشرط في الشرطية إنما وقع شرطاً

[1] أقول: يعني كيف يمكن القول بأن المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم لا شخصه مع أنّ الشرط مثلاً في القضية الشرطية إنما ذكرت شرطاً للحكم الشخصي المنشئ الحاصل باننشائه ولا ربط للشرط المذكور بمثل الحكم المنشئ فكيف يمكن أن يكون انتفاء الشرط موجباً لانتفائه مع عدم ربط بينهما وهكذا الحال في كلّ قضية تكون مفيدة للمفهوم فإن ما به يتحقّق المفهوم إنما يكون مربوطاً بالحكم الحاصل باننشائه لا سنخه ومثله، وجوابه أنّ المعلق علي الشرط في القضية الشرطية إنما هو نفس الوجوب الكلّي الذي هو مفاد الصيغة ومعناها وأمّا الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه فلا يكاد يكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه كما لا يخفي كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه اخباراً لا انشاءً.

وبعبارة أخرى شخصية الحكم والحكم الحاصل بالانشاء إنما هي حاصلة من جهة الانشاء ولكن المستعمل فيه اللفظ يكون كلياً والشرط في القضية الشرطية إنما يكون شرطاً لجميع أفراد الوجوب الذي استعمل فيه لفظ الأمر والحاصل أنّه كما لا يكون المخبر به المعلق علي الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار بها كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه وقد مرّ سابقاً تحقيق ان معني الحرف وما استعمل فيه وشبهه كالانشئات عام كالموضوع له وان خصوصية لحاظ معناها بنحو الالية والحالية لغيره من خصوصية الاستعمال وليس داخلًا في الموضوع له ولا المستعمل فيه.

.....

والحاصل ان معني الأمر في قضية إن جائك زيد فأكرمه مثلاً كلي شامل لجميع الأفراد الشخصية فيكون الشرط شرطاً لجميعها لا شخص الحكم المنشأ فقط وبذلك الذي ذكرنا قد ظهر فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الاشكال وهو كون المفهوم انتفاء سنخ الحكم مع ان المنطوق هو ثبوت شخصه اخباراً وانشاءً ومن المعلوم لزوم تطابق المنطوق والمفهوم بأنه لا يتوجه في الأول أي الاخبار مثل قوله يجب فعل كذا ان وقع كذا لكون الوجوب المخبر به كلياً ولا يتوجه علي الثاني أي الانشاء مثل قوله إن جائك زيد فأكرمه انشاء بسبب ان ارتفاع مطلق الوجوب فيه وبجميع أفراده مع ان الحكم الحاصل بالانشاء الوجوب الشخصي من فوائد العلية الاستفادة من الجملة الشرطية حيث كان ارتفاع الوجوب الثابت في المنطوق ليس مستنداً إلي ارتفاع العلة المأخوذة فيها بمعني أنه يستند عدمه إلي عدمها فإنه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أدوات الشرط كما في اللقب والوصف لما مرّ من بدهاة ارتفاع كلّ بارتفاع موضوعه فلا بدّ أن يكون المقصود من جعل الشرط والأخذ بعنوانه في القضية ارتفاع مثل الحكم بارتفاع الشرط وبعبارة أخرى العلة المذكورة في القضية الشرطية بعنوان الشرط المقصود منه استناد عدم الجزاء عند عدم الشرط لا يلائم عليته واستلزام عدمها لعدم الجزاء إلا بالنسبة إلي مثل الحكم المنشئ وسنخه وإلا فشخصه منتف ولو لم يكن عنوان شرط في البين لأن ارتفاع الموضوع مستلزم لارتفاع شخص الحكم لتوقفه عليه وأورد هو أي الشيخ علي ما حكاه عنه صاحب التقريرات علي ما تفصي به عن

.....
الاشكال والمتفصي به ربما يرجع عند التأمل في بيان المتفصي إلي ما ذكرناه في دفعه.

وحاصل ايراد الشيخ علي المتفصي منع ابتناء الدفع علي الالتزام بكلية الوجوب المثبت في المنطوق وانه اذا كان الوجوب كلياً يصير الشرط مربوطاً مع جميع أفراده فلا مانع من الدلالة علي الانتفاء عند الانتفاء بالنسبة إلي جميع تلك الأفراد وانه يدفع الاشكال أيضاً بعلّة ما أفاده من ان ارتفاع الكلي من فوائد العليّة وإن كان الوجوب المعلق مأخوذاً بقيد الخصوصية.

وقال ان كون الموضوع في الانشاء عاماً كما ذكر في الدفع لم يقدّم عليه دليل لو لم نقل بقيام الدليل علي خلافه من جهة أنّ الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الألفاظ الموجب ذلك لخصوصية المعني هذا حاصل ما أفاده المقرّر.

ووجه فساد واضح وذلك لما عرفت أي وجه فساد ما أفاده مقرّر الشيخ ما عرفت من أنّ الخصوصيات في الانشئات والاخبارات إنّما تكون ناشئة من الاستعمالات ولا دخل لها بما استعمل فيه اللفظ قال المصنّف ولعمري لا يكاد يتقضي تعجبي كيف تجعل خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه مع أنّها كخصوصيات الأخبار تكون ناشئة من الاستعمال ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال وإلا لجاز تقدّم الشيء علي نفسه وانه محال.

بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره، فغاية قضيتها انتفاء ذلك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم.

ولكنك غفلت عن أن المعلق علي الشرط، إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، وأما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه، لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه، كما لا يخفي، كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به، من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه إخبارا لا إنشاء.

وبالجملة: كما لا يكون المنخر به المعلق علي الشرط خاصا بالخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار به، كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه، وقد عرفت بما حققناه في معني الحرف وشبهه، أن ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له، وأن خصوصية لحاظه بنحو الآلية والحالية لغيره من خصوصية الاستعمال، كما أن خصوصية لحاظ المعني بنحو الاستقلال في الاسم كذلك، فيكون اللحاظ الآلي كالاستقلالي، من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه.

وبذلك قد انقده فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الاشكال، من التفرقة بين الوجوب الاخباري والانشائي، بأنه كلي في الاول، وخاص في الثاني، حيث دفع الاشكال بأنه لا يتوجه في الاول، لكون الوجوب كلياً، وعلي الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستندا إلى ارتفاع العلة المأخوذة فيها، فإنه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب والوصف.

وأورد علي ما تفصي به عن الاشكال بما ربما يرجع إلي ما ذكرناه، بما حاصله: إن التفصي لا يبتني علي كلية الوجوب، لما أفاده، وكون الموضوع له في الانشاء عاما لم يتم عليه دليل، لو لم نقل بقيام الدليل علي خلافه، حيث أن الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الالفاظ.

وذلك لما عرفت من أن الخصوصيات في الانشاءات والاختبارات، إنما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلا بينهما، ولعمري - لا يكاد ينقضي تعجبي - كيف تجعل خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه؟ مع أنها كخصوصيات الاخبار، تكون ناشئة من الاستعمال، ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل.

الامر الثاني: إنه إذا تعدد الشرط، مثل (إذا خفي الاذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر) [1] فبناء علي ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، لا بد من التصرف ورفع اليد عن الظهور.

[1] أقول: يبتني علي ثبوت المفهوم التصرف في القضية الشرطية إذا تعدد الشرط بأحد وجوه فان المفهوم لكل منهما حينئذ يعارض المنطوق الآخر لأنه إذا قال إذا خفي الاذان فقصر اذا خفي الجدران فقصر منطوق الأول وجوب القصر عند خفاء الاذان ومفهوم الثاني عدم وجوبه عند عدم خفاء الجدران وان نفي الاذان وكذلك العكس فالابد اما أن يخصص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر لعموم المفهوم وخصوصية المنطوق مثلاً مفهوم إذا خفي الاذان فقصر انه إذا لم يخف الاذان فلا يجب القصر مطلقاً وعلي أي حال ويخصص هذا العموم بمنطوق قوله إذا خفي الجدران فقصر فيحكم بالقصر في تلك الصورة التي خفي الجدران فقط أو

.....
بالعكس فيتحصّل حينئذٍ انتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين معاً وهذا في معني رفع اليد عن المفهوم في أحدهما وهو ما خصّص مفهوم الآخر بمنطوقه.

والوجه الثاني رفع اليد عن المفهوم فيهما يعني من جهة التعارض بينهما فلا دلالة لهما مع عدم المفهوم علي عدم مدخلية شيء آخر في الجزء بل هما ساكتان عن ذلك بخلاف الوجه الأوّل وهو التقييد والتخصيص الناشي عن ثبوت المفهوم في أحدهما فإنّ المفهوم يفيد عدم مدخلية شيء آخر في الجزء فيعارضه المنطوق الآخر الدال علي مدخليته.

والوجه الثالث تقييد اطلاق الشرط في كلّ منها بالآخر فان اطلاق سببية خفاء الأذان مثلاً علي وجوب القصر يقيّد بلزوم خفاء الجدران أيضاً فاذا خفيا معاً وجب القصر ولا يجب القصر عند انتفاء خفائهما المتحقّق بسماع الأذان ورؤية الجدران (ولو خفي أحدهما) ولا يجدي خفاء أحدهما بعد ما كان مناط القصر خفائهما.

قال الشارح هنا: قلت: الظاهر ان هذا الوجه من آثار رفع اليد عن المفهوم وهو الوجه السابق وليس مستقلاً في قبالة كما لا يخفي علي المتأمل (1).

أقول: بل هو وجه مستقل منهما بخلاف هذا الوجه فانه عبارة عن الغاء المفهوم في كلّ واحد منهما من أوّل الأمر واثباته لمجموع الدليلين وبعبارة أخرى رفع اليد عن المفهوم الذي ذكر في الوجه السابق مستند إلي التعارض ولا وجه له إلا

ص: 229

تساقط المتعارضين ووجهه في هذا الوجه تقييد الاطلاق في كل واحد منهما ومع تقييد الاطلاقين لا يبقى لكل واحد مفهوم في البين.

والوجه الرابع جعل العلة للجزء القدر المشترك بين الشرطين بأن يكون تعدد الشرط قرينة علي ان الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص بل هو مصداق لما يعمها من العنوان المنطبق علي كل منهما وفرد مندرج تحته.

إذا عرفت الوجوه المذكورة فاعلم ان العرف لعله يساعد علي الوجه الثاني وهو تساقط المفهومين ورفع اليد عنهما لأنهم لما رأوا ترتب الجزء علي أحد الشرطين ثم ترتبه علي الشرط الآخر غيره أيضاً يجمعون بينهما بسقوط المفهوم وعدمه في كل واحد منهما كما أنهم يجمعون بين العام والخاص بحمل العموم والخصوص ويجمعون بين المطلق والمقيّد بحمل المطلق علي المقيّد والعقل أيضاً لا يمتنع من هذا الوجه وأما الوجه الأخير الذي هو جعل العلة القدر المشترك لا كل فرد بخصوصه فهو كالأول في عدم مساعدة العرف عليه إلا أن العقل ربما يعين هذا الوجه بملاحظة ان الأمور المتعددة بما هي مختلفة لا يمكن أن يكون كل منهما بما هو مباين للآخر الموجب لكونها اثنين أو أكثر مؤثراً في واحد فانه لا بد من الربط الخاص بين العلة والمعلول ولا يكاد يعقل أن يكون الواحد بما هو واحد ومن دون أن يكون فيه جهة كثرة وتعدد مرتبطاً بحسب المعلوليّة بالاثنين بما هو اثنان بحسب العليّة ولذلك أيضاً صدر الجزم من الحكماء وأهل المعقول بصورة العكس أيضاً وهي انه لا يصدر من الواحد إلا الواحد فلذا لا بد من المصير عقلاً

.....

إلي أنّ الشرط في الحقيقة واحد وهو القدر المشترك بين الشرطين بعد البناء علي رفع اليد عن المفهوم وبقاء اطلاق الشرط في كلّ منهما علي حاله وإن كان بناء العرف والأذهان العامية علي تعدّد الشرط وتأثير كلّ شرط بعنوانه الخاص غفلة عن محالية اشتراك الماهيات المختلفة الحقائق المتباينة من كلّ وجه في أثر واحد حقيقي لما ذكر.

وبيان آخر يثبت به كون العلة ما هو المشترك بين الشرطين ان مع اجتماع الشروط المختلفة في ان واحد إمّا أن يكون التأثير مستنداً إلي كلّ منهما فيلزم اجتماع علتين علي معلول واحد مع فرض تمامية كلّ منهما في تأثير أثره الخاص وكون كلّ منهما علة تامّة لايجاد المعلول وهو غير معقول أو يكون المعلول حينئذٍ مستنداً إلي أحدهما دون الآخر وهو ترجيح بلا مرجح أو إليهما علي سبيل الاشتراك والانضمام لا الانفراد والاستقلال بأن يكون كلّ من الشرطين جزء العلة وهو مستلزم لصيرورة ما هو علة تامّة جزء علة مع عدم قصور في تأثيره بعد فرض إمكان وحدة الأثر وتباين العلل المؤثرة أو يكون مستنداً إلي القدر المشترك الجامع بين الشرطين مع الغاء الخصوصية وهو المطلوب لاستلزام عدم امكان التعدّد الحقيقي كما قلنا وما يمكن أن يكون وجهاً خامساً وهو رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الآخر علي مفهومه فلا وجه لأن يصار اليد إلاّ بدليل آخر مع تساويهما في الظهور.

نعم إذا كان أحدهما أظهر في المفهوم من غيره فيجوز أن يعين هو للدلالة علي المفهوم ويرفع اليد عنه في الآخر انتهى.

أقول: وللشارح الكاظميني قدس سره هنا وجهاً سادساً جعله أحسن الوجوه وأتمها وأكملها وهو(1): أنّ الجملتين الشرطيتين لا مفهوم لهما أولاً وإن كان هناك مفهوم فهو للتحديد ولذا قد استفيد من قوله عليه السلام أيضاً ليس قد بلغوا الموضوع الذي لا يسمعون أذان مصرهم(2) ما استفيد من الشرطية فلا تكون بما هي شرطية منشأ مثل ما استفيد من أخبار تحديد المسافة فإنّ المستفاد من حملياتها عين المستفاد من شرطيتها.

قال: ولعمري أنّه في غاية الوضوح بعد تتبع المحاورات وامعان النظر فيها هذا هو التحقيق في بيان المراد من الجملتين بنفسها وأما بالنسبة إلي نسبتهما معاً فبين منطوق كلّ منهما ومفهوم الآخر تعارض العموم من وجه ظاهر لأنّه قد يجتمع الخفئان وقد يفترقا إلا ان التامل التام يعطي عدم التعارض أصلاً بيان ذلك ان خفاء الأذان ليس له إلا مرتبة واحدة ولا يقبل الشدة والضعف - اذ صوت المؤذن إمّا أن يسمع أو لا يسمع - فبمجرد خفائه - عدم سماع ما يقوله المؤذن من الفصول - يثبت الحكم، والدليل نص في ان أول زمان خفائه هو الحد وأما الخفاء الجدران والتواري عن البيوت فلا ريب في ان له مراتب مبدئها أول ارتفاع ما كان يبصره منها وهو قريب من الرؤية التفصيلية لجميع ما فيها وما هي عليه يعني ان الدرجة الأولى من خفاء الجدران هي الدرجة التي دون الرؤية التفصيلية بأدني

ص: 232

1- الهداية في شرح الكفاية: 405 - 406.

2- المحاسن: 2/312، ح 29.

.....
درجة وتكون قريبة منها والتفاوت بينها وبين الرؤية التفصيلية قليل جداً.

ثم بعد تلك المرتبة لا تزال تشتد مرتبة حتى تخفي الاشباح بتمامها وقد أجمعوا ظاهراً علي عدم ارادة هذه المرتبة وهي خفاء الأشباح طراً فيبقى الحال مردداً بين باقي المراتب فيحمل حينئذٍ علي ارادة المرتبة المساوية لمرتبة خفاء الأذان فيكون التحديد بخفاء الأذان مفسراً للتحديد بخفاء الجدران بعد القطع بعدم ارادة ظاهره وحمله علي خفاء الصور والاشباح طراً تحكم لمساواتها لبقية المراتب في ظهور اللفظ وان اختلف الظهور كما اختلف المرتبة شدة وضعفاً إلا انه لا ظهور له في ارادة خصوص مرتبة خفاء الصور وكونها أقرب المجازات إلي المعني الحقيقي لا يجعله ظاهراً فيه سيما مع وجود ما يفسره بل لو سلم ظهوره في هذه المرتبة وجب حمله علي المرتبة المساوية للآخر اما أولاً فلوجوب حمل الظاهر علي النص باتفاق الأصوليين وأهل المحاورات في كل لغة لعدم معقولية التخيير الواقعي بين التحديد مع اختلافهما فضلاً عن كونه هو الغالب فضلاً عن كونه دائماً كما ربما يدعي في هذا المقام واحتمال ان الحد في الواقع هو المحل المعين وهذان الحدان طريقان إليه فلا يضر اختلافهما لأن مبني الطرق الظاهرية عليه كما ذكرنا ذلك في تحديد الكر والمسافة والأوزان فيه ما لا يخفي.

وأما ثانياً فلأن خفاء الأذان والجدران علي ما بينا بمنزلة الأعم والأخص المطلق فيعامل معاملتهما لمساعدة العرف علي ذلك.

وأما ثالثاً فلأوله إلي التخيير بين الأقل والأكثر في جملة من الصور التي لا محيص عن التقدير فيها كالموضع الذي لا أذان فيه ولا جدران والذي فيه ما

.....
خرج عن العادة فيهما معاً أو في أحدهما ارتفاعاً وانخفاضاً وغير ذلك ولأنّ المغتفر من اختلاف الطريقتين ما يحتمل معه الاصابة لذلك المعني في كلّ منهما لا ما قطع بخطأ أحدهما المعين، هذا، مضافاً إليّ أنّه خلاف الظاهر جداً ضرورة ان ظاهر الحال من كَيْفِيَّة الجواب والسؤال كما لا يخفي علي الناقد البصير هو تساوي الحدّين ولذا لم يسئل الامام عليه السلام واحداً من السائلين عن اختلافهما مع وضوحه لدي عامة العقلاء فضلاً عن خواصهم وأمّا باقي طرق الجمع المذكورة في كلمات الفقهاء عند تحديد محلّ الترخّص الذي يجب فيه القصر والأصوليين في هذا المقام فهي ما بين ما هو تحكّم بحث وما هو مصادرة واضحة وما هو خلاف الظاهر وما هو جمع غير عرفي بلا شاهد ومن تأمّل في هذا الوجه الذي ذكرناه حقّ التأمل وأزال عن قلبه وفكره درن العصبية والتزلزل يراه أحسن الوجوه جمالاً وأتمّها كمالاً ولم يسبقني إليه أحد فيما أعلم فتدبّر جداً(1).

أقول: لا يخفي أنّ مراد الشارح من الوجوه الضعيفة الرديّة التي ذكرها وأشار إليّ ما هو المحذور والعيب في كلّ منها هو ما ذكر في المتن علي الترتيب من تخصيص مفهوم كلّ منها بمنطوق الآخر فيما إذا تعدّد الشرط وأمّا رفع اليد عن المفهوم فيهما واما يتقيد اطلاق الشرط في كلّ منهما بالآخر ليكون الشرط هما معاً وأمّا بجعل الشرط القدر المشترك بينهما فأشار إليّ أنّ الأوّل تحكّم والثاني مصادرة والثالث خلاف الظاهر والرابع جمع غير عرفي بلا شاهد فيبقي حينئذٍ

ص: 234

.....

مأفاده هو في طريق الجمع حسناً ممجداً بلا عيب ولكن فيه ان ما أفاده من التحقيق في خصوص المثال المعروف وان كان متنياً في نفسه الا انه لا يجري في الموارد الاخر التي كان الشرط فيها متحداً والجزاء متعدداً ولا بد لها من توجيه توجه به ومعلوم ان المقصود من هذا البحث بيان ما به يصحح جميع ما ورد من القضايا الشرطية المتعددة شرطها والمتحد جزائها ولا يكون وجهاً كذلك وجارياً في جميع الموارد وفي مثل قوله إذا جاء زيد يجب عليك كذا وإذا جئتك عمرو فيجب عليك كذا إلا أحد الوجوه المذكورة فعيبه عليها وتحسينه للوجه الذي ذكره لا- وجه له بعد كون ما ذكره معيوباً بتمام العيب اذ لا فائدة له في دفع المحذور كلياً الذي هو أصل المقصود أصلاً مع ان الانصاف ان العرف يساعدون علي الوجه الثاني فاتهم يستنبطون المفهوم من القضية الشرطية فيما إذا لم يكن دليل علي عدم المفهوم وبعد دلالة ورود القضيتين اللتين لا يمكن دلالتهما علي المفهوم معاً علي عدم المفهوم فاين المفهوم وكما ان الشارح خلع قضية اذا خفي الجدران فقصر عن ظاهره الذي هو خفاء الأشباح والصور بقريئة الشرطية الأخرى وقاعدة وجوب حمل الظاهر علي النص فكذلك نحن نقول بعدم المفهوم والخروج عن ظاهر اللفظ بقريئة ورود الشرطيتين وترتب الجزاء علي الشرط المتعدد الصريح في عدم المفهوم وبعبارة أخرى ورود الشرطيتين وترتب الجزاء علي الشروط المتعددة قريئة قطعية علي عدم المفهوم كما ان قضية اذا خفي الأذان فقصر قريئة علي عدم ارادة ظاهر اللفظ الدال علي المفهوم في الشرطية الأخرى عنده.

إما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين.

وإما برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما علي عدم مدخلية شئ آخر في الجزاء، بخلاف الوجه الاول، فإن فيهما الدلالة علي ذلك.

وإما بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الاذان والجدران معا، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما.

وإما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدد الشرط قرينة علي أن الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان.

ولعل العرف يساعد علي الوجه الثاني، كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه، بملاحظة أن الامور المتعددة بما هي مختلفة، لا يمكن أن يكون كل منها مؤثرا في واحد، فإنه لا بد من الربط الخاص بين العلة والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطا بالاثنين بما هما اثنان، ولذلك أيضا لا يصدر من الواحد إلا الواحد، فلا بد من المصير إلي أن الشرط في الحقيقة واحد، وهو المشترك بين الشرطين بعد البناء علي رفع اليد عن المفهوم، وبقاء إطلاق الشرط في كل منهما علي حاله، وإن كان بناء العرف والاذهان العامية علي تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص فافهم وأما رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الآخر علي مفهومه فلا وجه لأن يصار إليه إلا بدليل آخر إلا أن يكون ما ابقى علي المفهوم أظهر فتدبر جيّدًا.

الامر الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فلا إشكال علي الوجه الثالث، وأما علي سائر الوجوه، [1] فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعددا، حسب تعدد

[1] أقول: هذا بحث آخر متعلق بصورة تعدد الشرط ووحدة الجزاء أيضاً لا يخفي أنه لا إشكال ولا يجري البحث عن لزوم تعدد الجزاء مع تعدد الشرط وعدمه فيما إذا بني علي الوجه الثالث من تقييد اطلاق الشرط في كلّ منهما بالآخر فيما إذا تعدد لرجوعه إلي وحدة الشرط والجزاء معاً ويكون قوله اذا خفي الأذان فقصر اذا خفي الجدران فقصر في معني قوله اذا خفي الأذان والجدران فقصر وقوله إذا بليت فتوضاً وإذا نمت فتوضاً في معني قوله إذا بليت ونمت فتوضاً وكذلك لا إشكال ولا شبهة في تعدد الجزاء ووحده والتداخل وعدمه فيما إذا تعدد الشرط بناء علي ما ذهب إليه الحلّي من الوجه الخامس الذي ذكره المصنّف أخيراً وأشار إلي بطلانه بقوله وأما رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الآخر علي مفهومه فلا وجه لأن يصار إليه إلا بدليل آخر إلا أن يكون ما أبقى علي المفهوم أظهر وإنما لم يتعرّض له المصنّف هنا كما تعرّض للوجه الثالث لسقوطه جداً ومعرضاً عنه لكمال ضعفه وعدم كونه عنده معدوداً من جملة الوجوه المفيدة في دفع المحذور بناء علي ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم في صورة تعدد الشرط واتحاد الجزاء، هذا، ولكن من الواضح ان جريان بحث التداخل وعدمه موقوف علي اتحاد الملاك في الحكم الجزائي وتعدده وهو الشرط بحسب الخصوصيّات والوجودات الخاصّة وأما مع القطع بوحده كما في مثال إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفي الجدران فقصر فإنّ المناط في الخفائين

.....
واحد ومن المقطوع ان ما هو المراد من خفاء الأذان الذي جعل شرطاً في ثبوت الجزاء يحصل من خفاء الجدران أيضاً فلا معني للبحث عن التداخل والاكتفاء باتيان الجزاء دفعة واحدة وعدمه وعدم الاكتفاء بالدفعة إذ وحدة الملاك مستلزم لوحدة الحكم عقلاً.

والحاصل ان محلّ البحث عن تداخل الجزاء وعدمه والاكتفاء باتيانه دفعة وعدمه فيما إذا تعدّد الشرط إنّما هو في صورة تعدّد ملاك الحكم الجزائي وما هو السبب لثبوت الجزاء يعني الشرط واقعاً بحسب أفراده المتعدّدة بتعدّد الخصوصيّات واتّحد الجزاء صورة سواء اتّحد طبيعة أيضاً أو اختلف فيخرج عن محلّ النزاع صورة اتّحاد الملاك واقعاً وصورة اختلاف الجزاء صورة وليس للقول بالتداخل وعدمه في تلك الصورتين معني.

واستشكل الشارح علي المصنّف بأنّه إذا ورد أنّ الجنابة والحيض ومسّ الميّت والجمعة وغير ذلك أسباب متعدّدة واقعاً للغسل وإن كلّ واحد منها سبب تام له فيصح أن يقال ويبحث عن أنّه هل عند اجتماع هذه الأسباب يكفي غسل واحد عن الجميع أو تتعدّد الأغسال بنحو تعدّد الأسباب ومن المعلوم بالضرورة ان تقييد اطلاق إذا اجنبت فاغتسل بقوله إذا وقع منك مسّ الميّت مثلاً فاغتسل وبالعكس أجنبي عنه فان جواز الاكتفاء بالغسل الواحد عند اجتماع الأسباب المختلفة إنّما يستفاد من تقييد الجزاء لا الشرط فإنّ الدال علي هذا المعني إنّما هو تقييد الجزاء لا تقييد الشرط بأن يكون المعني في قوله إذا اجنبت فاغتسل ما لم تكن اغتسلت

.....

بعده من مسّ الميّت وإذا مسست الميّت فاغتسل ما لم تكن قد اغتسلت بعده من الجنابة فاذا قيد اطلاق كلّ من الحكم الجزائي بالآخر في الجميع كان المعني وجوب غسل واحد عند اجتماعها وهذا صحيح لا إشكال فيه إلا أنّه لا دخل له بالوجه الثالث المتضمّن لتقييد اطلاق الشرط إلا أن يقال ان غرضه من الوجه الثالث وهو تقييد اطلاق الشرط في كلّ منها بالآخر الكناية عن العلم بوحدة ملاك الجزاء والشرط بمعني أنّه علي تقدير تعدّد الشرط صورة ووحده بحسب ما يقتضيه الجمع بينهما عرفاً فهو خارج عن محلّ الكلام في هذا المقام يعني لزوم تعدّد الجزاء حسب تعدّد الشروط أو التداخل والاكتفاء بالدفعة.

وأما علي سائر الوجوه الاخر التي يبقي الشرط علي ظاهره من التعدّد كما أنّه متعدّد واقعاً فيجري الكلام والبحث في لزوم تعدّد الجزاء وعدمه ويرد عليه أنّه لو كان مراده من التقييد وحدة ملاك الجزاء وهو الشرط فهو تطويل بلا طائل لأن موضوع المسئلة صورة تعدّد الشرط ولو ظاهراً بحيث لا يكون فيه مجال لاحتمال التقييد فإنّ الملاك لو كان واحداً لا كلام في عدم لزوم التعدّد في الجزاء ولا وجه لادّعاء أن يكون تقييد اطلاق الشرط مفيداً فائدة تقييد اطلاق الجزاء لأن معني إذا أجنبت ومسست الميّت فاغتسل وعكسه ان كلا من الجنابة والمسّ جزء السبب لا أنّهما سببان لمسبّب واحد مع أنّ الفرض أن يكون كلّ منهما سبباً تاماً للغسل وإلا فان كان كلّ منهما جزء السبب فمن الواضح وجوب غسل واحد عند اجتماعها(1).

ص: 239

1- الهداية في شرح الكفاية: 407.

أقول: ما أفاده من التفصيل والاشكال محل إشكال إذ مقصود المصنّف من البحث بيان حكم ما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء مجرداً عن قيد استقلال الأسباب والشروط وعدم استقلالها واعتبار انضمامها وعدم اعتباره ووحدة ملاك الحكم في الجزاء وتعدّده ومع فرض ثبوت هذا الاطلاق في موضوع البحث لا مانع من اجراء الوجه الثالث بأن يقال أنّه وإن كان الشرط متعدّداً صورة ومع تعدّده كذلك يجري النزاع في أنّه يتعدّد الجزاء حسب تعدّد الشرط أو يتداخل لكن مع التوفيق العرفي المقتضي لتقييد اطلاق كلّ من الشرطين بالآخر لا يبقى مورد لهذا البحث، نعم في فرض كون محلّ البحث مختصاً بما إذا كان كلّ السبب مستقلاً في السببية وكان الملاك متعدّداً لا متحداً كما فرضه الشارح لا يبقى مجال للابتناء علي الوجه الثالث ولا جريان له أصلاً مع ذلك.

وبعبارة أخرى موضوع البحث في هذا المبحث عين موضوعه في البحث السابق فكما أنّه في البحث السابق كان مطلقاً وجارياً فيه جميع الوجوه المذكورة لدفع الاشكال بناء علي ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم فكذلك هنا وما ادّعاه الشارح من أخصيّة موضوعه في هذا البحث لا وجه له وغير مسلم وعلي كلّ حال فالقول المشهور من بين الأقوال عدم التداخل وحكي المصنّف عن جماعة ومنهم المحقّق الخوانساري رحمه الله التداخل والمحكي عن الحلّي يعني ابن إدريس التفصيل بين اتّحاد جنس المشروط وتعدّده فالتداخل علي الأول وعدمه علي الثاني.

الشروط؟ أو يتداخل، ويكتفي بإتيانه دفعة واحدة؟ فيه أقوال: والمشهور عدم التداخل، وعن جماعة - منهم المحقق الخوانساري - التداخل، وعن الحلبي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعدد.

والتحقيق: إنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية، حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه، أو بكشفه عن سببه، وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، [1] كان الأخذ بظاهاها إذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً محالاً، ضرورة أن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة - مثل الوضوء - بما هي واحدة، في مثل (إذا بليت فتوضأ، وإذا نمت فتوضأ)، أو فيما إذا بال مكرراً، أو نام كذلك، محكوماً بحكمين متماثلين، وهو واضح الاستحالة كالمتضادين.

[1] أقول: يعني ان بعد ما عرفت الأقوال المختلفة في المسئلة اعلم انّ التحقيق حسبما يقتضيه النظر الدقيق هو أن يقال لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه فيما إذا كان الشرط دخيلاً حقيقة في حدوث الجزاء وكان مؤثراً في حصوله أو يكشف الشرط عن سبب الجزاء فيما إذا كان المؤثر والدخيل حقيقة في حدوثه أمراً آخر يكشف عنه الشرط وكان الشرط معرفاً له وكان قضيته ذلك أي حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بأحد الوجهين المذكورين تعدد الجزاء عند تعدد الشرط كان الأخذ بظاهر القضية الشرطية عليه إذا تعدد الشرط حقيقة أو ماهية كالنوم والبول مثلاً أو وجوداً وخارجاً فقط وإن اتحدت حقيقة وماهية كما إذا بال مكرراً أو نام كذلك محالاً ضرورة ان لازم ذلك أن يكون الحقيقة الواحدة مثل الوضوء بما هي واحدة ومن دون اعتبار كثيرة وتعدّد

.....

فيها في مثل إذا بليت فتوضاً وإذا نمت فتوضاً فيما إذا اختلف الشرطان حقيقة وفيما إذا بال مكرراً ونام كذلك أي مكرراً بأن كانا متعددين وجوداً وخارجاً فقط لا- حقيقة محكوماً بحكمين متمثلين وهو يعني اجتماع المثليين واضح الاستحالة كاجتماع المتضادين فالقول بالتداخل بهذا المعني محال فلا بد علي القول بالتداخل من التصرف فيه أي في ظهور الشرطية مما يستلزم من المحال بأحد أمور إما الالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال أي حال تعدد الشرط واتحاد الجزاء كالمثلة المذكورة علي الحدوث عند الحدوث بل علي مجرد الثبوت بمعني أنه لا يدل القضية الشرطية علي حدوث وجوب الوضوء عند حدوث النوم تارة وعند حدوث البول اخري أو عند حدوث بول تارة وعند حدوث بول آخر تارة اخري بل إنما تدل علي ثبوت وجوب الوضوء حين حدوث النوم كثبوته عند حدوث البول أو عند حدوث بول كثبوته حين حدوث بول آخر فان الثبوتين غير الحدوثين ولا امتناع في كون المثبت الواحد ثابتاً بثبوتين بمعني كون ثبوته مؤكداً مشدداً ولكن الحدوثين في معني تعدد المحدث ولا معني لكون المحدث حادثاً بحدوثين بل لا بد لأن يكون لكل حدث محدثاً وعليه لا يجتمع الحكمان المتمثلان في موضوع واحد فيرتفع المحذور بناء علي التداخل وكون الواجب علي من بال ونام وضوء واحداً وعلي من بال مكرراً أو نام كذلك أيضاً ذلك أو الالتزام بكون متعلق الجزاء وهو الوضوء مثلاً وإن كان واحداً صورة وفي الخارج الا انه حقائق متعددة حسب تعدد الشروط متصادقة علي واحد وبعبارة اخري

.....

الوضوء الواحد الذي يصدر من النائم والمتخلى ينحل إلي حقائق متعددة كما أنّ الانسان ينحل حقيقته إلي الحيوانية والناطقة والحقيقتان المختلفان مجتمعان في الانسان الذي هو موجود واحد فالذمة وان اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط الا ان الاجتزاء بواحد لكونه مجمعا لها كما في اكرم هاشمياً وأضف عالماً فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة ضرورة انه بضيافته بداعي الأمرين يصدق انه امثلهما ولا- محالة يسقط الأمر بامثاله وموافقته وإن كان له امثال كلّ منهما عليحدة كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة وأضف العالم الغير الهاشمي.

أقول: قياس ما نحن فيه علي المثل المزبور قياس مع الفارق إذ الوضوء الواحد لا معني لاشتماله علي الطبيعتين ولا يكون الوضوء الواحد شيئاً فإنّ الوضوء الواحد لا يشتمل إلا علي طبيعة الوضوء وطبيعة الوضوء طبيعة واحدة وحقيقة فاردة فان اجتماع الوضوئين في الوضوء الواحد ممّا لا معني له بخلاف المثل المزبور فان اشتمال الضيافة علي الاكرام وجواز اجتماع عنوان الاكرام والضيافة في مجمع واحد أظهر من الشمس وأبين من الأمس لا شكّ فيه ولا شبهة يعتريه.

ثمّ استشكل علي نفسه بأنّه كيف يمكن ذلك أي الامثال بالفرد الواحد المندرج تحت العنوانين مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه فإنّه يلزم أن يكون الوضوء الواحد الذي صار مجمعا لعنوانين أي الوضوء للنوم والوضوء للبول متّصفاً بوجوبين فيعود المحذور وأجاب عنه بأن انطباق عنوانين

.....

واجبين علي موجود واحد كالوضوء في المثال لا- يستلزم اتصافه بوجوبين واجتماع الحكمين المتماثلين الذي هو واضح للاستحالة كاجتماع المتضادين بل غايته ان انطبق العنوانين علي ذلك الفرد يوجب أن يكون منشأ لانتزاع صفة الوجوب عن ذلك الموجود الواحد باعتبارين فان الوجوبين في مثل المثال قائماً وبالعنوانين ومن طواريهما وعوارضهما واجتماعهما في الوجود الخارجي واتصاف الواحد الخارجي بوجوبين من جهة اتصاف العنوانين ومن قبيل الوصف بحال المتعلق فلا اجتماع للوجوبين في الواحد الشخصي حقيقة فلا إشكال مع انه علي القول بجواز الاجتماع وعدم استحالة اتصاف الشيء الواحد بالضدين كما في اجتماع الأمر والنهي إذا كان بعنوانين ولو كان مستحيلاً إذا كان بعنوان واحد لا محذور في اتصاف الوضوء الواحد بالوجوبين في المثال أو الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كل شرط لا مجرد الثبوت عنده كما مرّ إلا ان الأثر الحادث وجوب الوضوء في المثال عند حدوث الشرط الأول وتأكد وجوبه لا وجوب آخر مستقل عند حدوث الآخر ولا يخفي انه لا وجه لأن يصار إلي واحد من الوجوه المذكورة علي القول بالتداخل فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه اذ الظاهر من القضايا المذكورة عدم التداخل مع ما في الأخيرين من الوجوه المذكورة من الاحتياج إلي اثبات ان متعلق الجزاء متعلق حقيقة متصادق علي واحد وإن كان مع التعدد الحقيقي واحدا صورة ومسمي باسم واحد كالغسل والوضوء مثلاً وإلي اثبات دعوي اخري أيضاً وهي ان الحادث بغير الشرط الأول تأكد ما حدث بالأول إذ مجرد الاحتمال لا يجدي في رفع المحال ولا يحصل به الاستدلال.

فلا بد علي القول بالتداخل من التصرف فيه: إما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال علي الحدوث عند الحدوث، بل علي مجرد الثبوت، أو الالتزام بكون متعلق الجزاء وإن كان واحدا صورة، إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط، متصادقة علي واحد، فالذمة وإن اشتغلت بتكاليف متعددة، حسب تعدد الشروط، إلا- أن الاجتزاء بواحد لكونه مجمعا لها، كما في (أكرم هاشميا وأضف عالما)، فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة، ضرورة أنه بضيافته بداعي الامرين، يصدق أنه امتثلهما، ولا محالة يسقط الامر بامثاله وموافقته، وإن كان له امثال كل منهما علي حدة، كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة، وأضاف العالم الغير الهاشمي.

إن قلت: كيف يمكن ذلك - أي الامثال بما تصادق عليه العنوانان - مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه؟ قلت: انطباق عنوانين واجبين علي واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب وانتزاع صفته له، مع أنه - علي القول بجواز الاجتماع - لا محذور في اتصافه بهما، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد، فافهم.

أو الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط، إلا أنه وجوب الوضوء في المثل عند الشرط الاول، وتأكد وجوبه عند الآخر.

ولا- يخفي أنه لا- وجه لاین يصار إلي واحد منها، فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه، مع ما في الاخيرين من الاحتياج إلي إثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق علي واحد، وإن كان صورة واحدا سمي باسم واحد، كالغسل، وإلي إثبات أن الحادث بغير الشرط الاول تؤكد ما حدث بالاول، ومجرد الاحتمال لا يجدي، ما لم يكن في البين ما يثبتته.

إن قلت: [1] وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية، لعدم امكان الأخذ بظهورها، حيث أن قضيته اجتماع الحكمين في الوضوء في المثال، كما مرت الإشارة إليه.

قلت: نعم، إذا لم يكن المراد بالجملة - فيما إذا تعدد الشرط كما في المثال - هو وجوب وضوء مثلا بكل شرط غير ما وجب بالآخر، ولا ضير في كون فرد محكوما بحكم فرد آخر أصلا، كما لا يخفي.

إن قلت: نعم، لو لم يكن تقدير تعدد الفرد علي خلاف الاطلاق.

قلت: نعم، لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سببا أو كاشفا عن السبب، مقتضيا لذلك أي لتعدد الفرد، و[الآن] بيانا لما هو المراد من الاطلاق.

وبالجملة: لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الاطلاق ضرورة أن ظهور الاطلاق يكون معلقا علي عدم البيان، وظهورها في ذلك صالح لان يكون بيانا، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم علي القول بعدم التداخل تصرف أصلا، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفي.

فتلخص بذلك، أن قضية ظاهر الجملة الشرطية، هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط.

[1] ان قلت: وجه رفع اليد عن الظاهر لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية لعدم امكان الأخذ بظهورها حيث ان قضية يعني مقتضي الأخذ بظهور الجملة اجتماع الحكمين أي الوجوبين في الوضوء في المثال وهو محال كما مرت إليه الإشارة.

قلت: نعم ذلك إذا لم يكن المراد بالجملة فيما إذا تعدد الشرط كما في المثال المذكور هو وجوب وضوء مثلاً بكل شرط غير ما وجب بالآخر ولا ضمير في كون فرد من الوضوء محكوماً بحكم فرد آخر مع اتحاد الطبيعة في الفردين فإن الوجوب الثابت في الفردين ليس من اجتماع المثليين وإنما يكون من الاجتماع إذا اجتمعا في فرد واحد كما علي القول بالتداخل.

ان قلت: نعم مع تعدد الأفراد ومحل الحكم لا إشكال أصلاً ولكنه مخالف للاطلاق فان اطلاق الجزاء حاكم علي كفاية الفرد الواحد مع تعدد الشرط.

قلت: نعم ذلك كذلك لو لم يكن ظهور الجملة في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب مقتضياً لذلك أي لتعدد الفرد ومع اقتضاء سببية الشرط وكاشفيته عن السبب للجزاء لا يؤثر الاطلاق في كفاية الفرد الواحد لأنه حينئذ يكون بياناً لما هو المراد من الاطلاق ومعلوم ان التمسك بالاطلاق إنما يجوز اذا لم يكن بيان له بينه ومع وجود البيان لا وجه للتمسك به أصلاً وبالجملة لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الاطلاق في كفاية الفرد الواحد، ضرورة ان ظهور الاطلاق في الكفاية معلق علي عدم البيان وظهور الجملة في الحدوث عند الحدوث صالح لأن يكون بياناً فلا ظهور للاطلاق في كفاية الفرد الواحد مع ظهور الجملة في الحدوث عند الحدوث فلا يلزم علي القول بعدم التداخل تصرف أصلاً وصرف القضية الشرطية عن ظاهرها الذي هو الحدوث عند الحدوث بخلاف القول بالتداخل فإنه مستلزم لصرف القضية عن ظاهرها والحمل علي أحد الوجوه

.....

المذكورة بلا وجه فتحصل وتلخص من جميع ما ذكر ان قضية ظاهر الجملة الشرطية هو عدم التداخل عند تعدد الشرط وظهر أيضاً أنّ المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها لا مجرد كون الأسباب الشرعية معرّفات وعلامات لا مؤثرات حقيقة فلا وجه لما عن الفخر ابن العلامة الحلّي وغيره من ابتناء هذه المسئلة علي أنّها معرّفات أو مؤثرات وأنّ الشروط إذا كانت معرّفات لا مانع من الاكتفاء بالفرد الواحد من الجزاء والتداخل وأما إذا كانت مؤثرات فلا بدّ لأن يكون لكلّ شرط أثر خاص وتأثير مخصوص ولا بدّ من أن يتعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط وان يحدث فرد من الجزاء عند حدوث شرط آخر غير الشرط الأوّل، وجه الظهور: لوضوح ان ذلك لا يرفع الاشكالات المزبورة علي القول بالتداخل مضافاً إلي ما في نفس هذا الاستدلال أي كون الأسباب الشرعية معرّفات لا مؤثرات من الاشكال ولو سلّم وصحّ كون الأسباب الشرعية معرّفات لا مؤثرات فإنّما يرفع بهذا الوجه اشكال استناد المعلول الواحد إلي المؤثر المتعدّد فأبي ربط له باجتماع الامثال في الموضوع المتّحد مثلاً فإنّ المعرفيّة وعدم المؤثريّة لا تتوّفر في جواز ذلك أصلاً ولا ربط لها به هذا بعض ما أورده المصنّف علي الفخر ويأتي البعض الآخر أيضاً ولكن يمكن أن يقال ان غرض الفخر من ابتناء المسئلة علي أنّها معرّفات أو مؤثرات انه لا يصحّ أن يكون جواز التداخل وعدمه محلاً للكلام ومورداً للنقض والابرام الا بناء علي انّ الأسباب الشرعية معرّفات اذ مع البناء علي أنّها مؤثرات فهو غير معقول أصلاً إذ لا يمكن استناد

.....
المعلول الواحد إلي المؤثر المتعدّد ومحال ذلك عقلاً فلا مجال لهذا البحث حينئذٍ فالمقصود ابتناء المسئلة علي ذلك امكاناً وامتناعاً لا صحّة وفساداً.

وكيف كان فقد أورد المصنّف عليه أيضاً بأنّ الأسباب الشرعيّة حالها حال غيرها من الأسباب في عدم كونها علي نهج واحد بل تكون معرّفات تارة ومؤثّرات أخرى ضرورة أنّ الشرط المجعول للحكم الشرعي بعد أدات الشرط في الجملة الشرطيّة ربما يكون ممّا له دخل في ترتّب الحكم بحيث لولاه لما وجدت له علّة مثل ما إذا شككت بين الواحدة والاثنتين فاعد بحيث لولاه لما وجدت له علّة فاذن يكون مؤثّراً لا معرفاً كما أنّه في الحكم الغير الشرعي كالعادي والعقلي قد يكون الشرط امارة علي حدوث ذلك الحكم الغير الشرعي لا مؤثّراً مثل ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة وإن كان ظاهر التعليق ان له الدخل فيها كما لا يخفي فلا يكون الاسباب الشرعيّة كلّها معرّفات بل بعضها مؤثّرات ولا الغير الشرعيّة كلّها مؤثّرات بل بعضها معرّفات.

نعم لو كان المراد بالمعرفيّة في الأسباب الشرعيّة عند القائل بأنّها معرّفات لا علل أنّها ليست بدواعي الأحكام التي هي في الحقيقة علل لها فلا تكون عللا غائيّة وإن كان لها دخل في تحقّق موضوعاتها فلا تكون عللا ماديّة بخلاف الأسباب الغير الشرعيّة فإنّها علل غائيّة وبعبارة أخرى يمكن أن يكون المراد من المعرفيّة للأسباب الشرعيّة لا كونها عللا إنّ العلل الحقيقيّة للأحكام ما يوجب جعلها وتؤثّر في وجودها وداعيها التي تدعو الجاعل لأن يوضعها ويجعلها

وقد انقذح مما ذكرناه، أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها، لا مجرد كون الأسباب الشرعية معرّفات لا مؤثّرات، فلا وجه لما عن الفخر وغيره، من ابتناء هذه المسألة علي أنّها معرّفات أو مؤثّرات، مع أنّ الأسباب الشرعية حالها حال غيرها، في كونها معرّفات تارة ومؤثّرات أُخري؛ ضرورة أنّ الشرط للحكم الشرعي في الجمل الشرطيّة ربّما يكون ممّا له دخل في ترتّب الحكم بحيث لولاه لما وجدت له علّة، كما أنّه في الحكم الغير الشرعي قد يكون أمارّة علي حدوثه بسببه وإن كان ظاهر التعليق أنّ له الدخّل فيهما، كما لا يخفي.

نعم، لو كان المراد بالمعرفة في الاسباب الشرعية أنّها ليست بدواعي الاحكام التي هي في الحقيقة علل لها، وإن كان لها دخل في تحقق موضوعاتها، بخلاف الاسباب الغير الشرعية، فهو وإن كان له وجه، إلا أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدي فيما هم وأراد.

ثم إنه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس وعدمه، واختيار عدم التداخل في الاول، والتداخل في الثاني، [1] إلا توهم عدم صحة

ويوجد لها لا- الأسباب التي تكون دخيلاً في موضوعاتها وأما الأسباب الغير الشرعية فهي علل حقيقية لمعلولاتها ومؤثّرة في وجوداتها وبالجملة هذا الكلام وإن كان له وجه إلا أنّه لا يكاد يتوهم أنّه يجدي فيما هم وأراد من التداخل إذ لا يوجب هذا جواز اجتماع الأمثال في الموضوع الواحد كما لا يخفي.

[1] أقول: يعني أنّه يرد الاشكال علي التفصيل المحكي عن الحلّي بين اختلاف الشروط بحسب الجنس وعدمه والقول بعدم التداخل علي الأوّل والتداخل في

.....

الثاني بتوهم عدم صحّة التعلّق بعموم اللفظ في الثاني لأنّه من أسماء الأجناس يعني أنّه لا يصحّ التوسّل بعموم اللفظ فيما إذا كان جنس الشرط متّحداً للحكم بتعدّد الجزاء بعموم اللفظ في الشرط لأنّ الشرط يكون اسماً للجنس وما جعل شرطاً جنس الأمر الفلاني لا أفراده فاذا كان الشرط المؤثّر في وجود الجزاء جنس ذلك الأمر فتعدّد الأفراد لا أثر له مع وحدة الجنس واللفظ الموضوع للجنس لا عموم له كي يثبت ثبوت الجزاء عند ثبوت كلّ فرد فرد ممّا جعل شرطاً بأن وحدة الجنس في الأفراد المتعدّدة لا يستلزم التداخل ووحدة الجزاء إذ تعدّد الفردي يكفي في ترتّب الجزاء المتعدّد فأنّه إذا بال مرّات فكلّ مرّة محقّقة للشرط فلا بدّ من ترتّب الجزاء عليه وهو الموضوع مثلاً فيما إذا قال إذا بليت فتوضّأ وإنّ الحقيق ان حال قضية إذا بليت فتوضّأ في صورة تكرار البول حال قضية إذا نمت فتوضّأ وإذا بليت فتوضّأ وكما انّ النوم والبول حيث أنّهما أمران مختلفان لا بدّ من ترتّب الجزاء علي كلّ واحد واحد منهما فكذلك البول مرّات متعدّدة ولا فرق بينهما أصلاً وإلا فان كان وحدة الجنس مستلزماً للتداخل وعدم جواز التعدّد في الجزاء فلا بدّ من أن يكون كذلك في صورة تعدّد الشرط أيضاً جنساً إذ المحقّق أنّ الأجناس المتعدّدة التي جعلت شرطاً وعلّة لترتّب الجزاء عليها لا بدّ من أن تكون راجعة إلي أمر واحد وشرط فارد لأنّ الأشياء المختلفة بما هي مختلفة ومن دون رعاية جهة اتّحاد فيها وانزاع جامع منها لا يمكن أن يكون أسباباً لشيء واحد وجزاء فارد فاذا لا فرق بين اختلاف الأجناس الذي جعلت شرطاً واتّحادها بعد

التعلق بعموم اللفظ في الثاني، لانه من أسماء الاجناس، فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلا السبب الواحد، بخلاف الاول، لكون كل منها سبباً، فلا وجه لتداخلها، وهو فاسد.

فإن قضية اطلاق الشرط في مثل (إذا بليت فتوضاً) هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بال مرات، وإلا فالاجناس المختلفة لابد من رجوعها إلي واحد، فيما جعلت

رجوع المختلفة منها إلي ما هو المتحد وكما ان المتوهم يسلم عدم التداخل فيما إذا اختلف الأجناس ظاهراً مع اتحادهما واقعاً وحقيقة فكذلك لابد من أن يسلم عدمه فيما إذا كان متحداً ظاهراً وواقعاً لكفاية لاختلاف الفردي في تعدد الجزاء وعدم التداخل كما لا يخفي.

ثم ان ما ذكر من التفصيل في مسألة تعدد الشرط واتحاد الجزاء وأنه هل يتعدّد الجزاء بتعدّد الشرط أم لا إنما فيما إذا كان موضوع الجزاء قابلاً للتعدّد حقيقة وأما ما لا يكون قابلاً للتعدّد فلا بد من القول بتداخل الأسباب المختلفة فيما لا يكون تعدد الشروط ممّا يتأكد به المسبب فإن الوضوء في الشرع وإن حصل له أسباب مختلفة من المكلف لا يتأكد وجوبه بسببها بل مرتبة وجوبه مرتبة واحدة عند اتحاد سببه وتعدده وليس له شدة وضعف بحسب اختلاف أسبابه.

ومثال ذلك في العرقيات القتل فان تعدد أسبابه لا يؤثر في تأكده وشدته بل القتل أمر لا يقبل الشدة والضعف كما لا يخفي وأما فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتأكد والشدة والضعف فيقال بعدم التداخل وان تعدد الأسباب يوجب قوة في المسبب وتأكيده.

شروطاً وأسباباً لواحد، لما مرت إليه الإشارة، من أن الأشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون أسباباً لواحد، هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد.

وأما ما لا يكون قابلاً لذلك، فلا بد من تداخل الأسباب فيه، فيما لا يتأكد المسبب، ومن التداخل فيه فيما يتأكد.

فصل:

الظاهر أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه [1] مطلقاً لعدم ثبوت الوضع، وعدم

[1] أقول: يعني أنّ الراجح في النظر عدم ثبوت المفهوم للوصف بمعنى ان توصيف الموصوف بوصف من المتكلم لا يدل علي قضية أخرى غير القضية الملفوظة وانتفاء الحكم الثابت في القضية الملفوظة عند انتفاء الوصف مثلاً قول القائل أكرم الرجل العالم لا يدل علي عدم وجوب اكرام الرجل إذا لم يكن عالماً بل تكون القضية المذكورة ساكنة عن هذا وغيره والمراد من الذي بحكم الوصف مثل صلة الموصول والوصف المجعول بنفسه موضوعاً كقوله: أكرم عالماً والحال مثلاً وان احتمل بعض رجوع الحال إلي مفهوم الشرط لا الوصف وقوله مطلقاً يعني سواء كان الوصف أخص من الموصوف كأكرم الرجل العالم أو أعم كأكرم زيد العالم أو مساوياً كأكرم الانسان الضاحك مثلاً، وجه عدم الدلالة عدم دليل يدل علي الوضع وعدم لزوم اللغوية بدون المفهوم لعدم انحصار الفائدة بالمفهوم بل الفوائد الاخر كثيرة غير خفية.

فان قلت: سلّمنا عدم دلالة التوصيف علي المفهوم بحسب الوضع ولكنه يدلّ

.....
عليه بسبب القرينة الخارجية الدائمة غير لزوم اللغوية كي يقال بأنه لا قرينية له لذلك لكثرة الفوائد الاخر وهي الدلالة علي العلية فان تعليق الحكم بالوصف يدل علي العلية والقضية الشرطية دائماً ملازمة لافادة العلية.

قلنا: علية الوصف المستفادة من التعليق عليه لا تدل علي المفهوم أيضاً فيما إذا لم تكن منحصرة وإنما تدل عليه في صورة الانحصار فقط ومع كونها بنحو الانحصار وإن كانت مقتضية له ولا شبهة في اقتضاها أصلاً إلا أنه لا ربط له بمفهوم الوصف بل هو من مفهوم الحصر وهو ممّا لا إشكال فيه ولا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلاً في محلّ النزاع ومورد النقض والابرام بأن يقال إن كانت العلية المنحصرة مستفادة من القضية فالمفهوم للوصف ثابت وإلا فلا، إذ مع استفادة العلية المنحصرة يكون الانتفاء عند الانتفاء من مفادات انحصار العلة لا التوصيف بالوصف الفلاني، نعم يمكن أن يقال ان علية الوصف بعنوانه يقتضي الانحصار دائماً إذ مع تعدد العلة لا يكون بعنوانه علة بل بعنوان جامع وهو خلاف الظاهر فاذا كان الانحصار استفاد دائماً من علية الوصف للحكم بعنوان أنه الوصف الفلاني وكان الانتفاء عند الانتفاء من جهة تلك الدلالة للوصف المأخوذ في الموضوع فيكون من آثار وجود الوصف وليس استفاداً من غير جهة التوصيف فاذا كان الوصف مفهوم الوصف لا الانحصار في العلية كي يكون خارجاً عن محلّ البحث والكلام وما وقع فيه من النقض والابرام.

ثم دفع المصنّف دخلاً يمكن أن يرد في المقام بأن ذلك أي ما ادّعينا من عدم

.....

المفهوم للوصف لا ينافي ما اشتهر بين أهل العلم بأنّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً وتأسيساً لا توضيحاً وجه عدم المنافاة ان معني الاحترازية ليس إلا تضيق دائرة موضوع الحكم في القضية لا ثبوت المفهوم إذ قد يحصل التضيق بلفظ واحد معناه أضيق من معني اللفظ الآخر الذي يكون أوسع مثل الانسان بالنسبة إلي الحيوان ولا فرق بين أن يقال جنني بانسان أو بحيوان ناطق فكما لا شبهة في عدم المفهوم لقوله جنني بانسان فكذلك للجملة الثانية.

وأجاب الشارح الكاظميني عن هذا الاشكال بوجه آخر أيضاً غير ما أفاده المصنّف وعرفته وأظهر العجب من ترك المصنّف لهذا الوجه وهو ان هذا الأصل أي أصل احترازية القيد مختص بما إذا كان المقيّد مع القيد معني للفظ واحد مثل الحيوان الناطق الذي هو بمعني الانسان وكان المراد بالقيد وهو الناطق مثلاً الاحتراز عن الطرف الآخر المقيّد بضدّه مثل الحيوان المقيّد بضدّ الناطقيّة وهو الناهقيّة مثلاً المراد للفظ الحمار فأنّه إذا قال جنني بحيوان يجوز للمأمور أن يأتي له بحمار وإذا قيّد بالناطق يعلم المأمور ان المقصود الايتان بالانسان لا نوع آخر من أنواع الحيوان وليس المراد من التقييد بقيد الناطق في المثال المزبور الاحتراز عن القيد في غير حال لحوق القيد الذي هو المفهوم للوصف فان المراد من المفهوم الذي وقع محلاً للبحث عن ثبوته للوصف وعدمه هو أن يكون الجملة المذكورة في معني جملتين: أحدهما وجوب الايتان بالحيوان الناطق، ثانيهما: عدم وجوب الايتان بالحيوان الغير الناطق لا الحيوانات الاخر التي تقيده بقيود

.....

آخر غير الناطقيّة التي تكون أضداداً لها المحصّلة للمقيد صوراً نوعيّة أخرى غير الانسانيّة كما هو المراد من احترازيّة القيد فلا يلزم من ضمّ القيد الاحترازي المحصّل لمقيد صورة نوعيّة مثل الناطقيّة المحصّلة للحيوان صورة الانسانيّة ثبوت مفهوم للوصف وهو العبارة عن الدلالة علي عدم كفاية الاتيان بحيوان لا يكون مقيداً بقيد الناطقيّة وملحوقاً به وبالجملة احترازيّة القيد أمر لا ربط له بمفهوم الوصف ولا مساس لأحدهما مع الآخر هذا غاية توضيح ما أفاده الشارح طاب ترته (1).

ولكن الانصاف أنّه إذا ثبت ان ليس الفائدة في القيد إلاّ التضيق في دائرة الموضوع من دون توجّه إلي قضية أخرى فلا حاجة إلي التفصيل الذي ذكره الشارح فان ابطال الاشكال بوجه أكمل مغن عن التعرّض للوجه الآخر ليس بأكمل وإذا أبطله المصنّف بالوجه المزبور لا يصل النوبة إلي الوجوه الاخر التي متوقّفة علي مؤنة أزيد من ذلك الوجه ولا حاجة إليها أصلاً فأنّه إذا قال مثلاً ما اشترت المتاع الفلاني لعدم حاجتي إليه فلا حاجة إلي الوجوه الاخر المانعة عن الاثراء مثل عدم التمكن من قيمته مثلاً فان الوجه الذي ذكره المصنّف من قبيل عدم المقتضي والوجه الآخر من قبيل وجود المانع واستناد عدم الشيء إلي عدم المقتضي أولي من استناده إلي وجود المانع بل الأوّل صحيح سديد والثاني باطل ركيك ثمّ أيّد المصنّف ما ادّعه من عدم دلالة احترازيّة القيد علي دلالة الوصف

ص: 256

1- الهداية في شرح الكفاية: 419.

.....

علي المفهوم بأنه ليس معني حمل المطلق علي المقيّد واحترازيّة القيد الذي ثبت بعد ورود المطلق إلا ذلك يعني تضيق دائرة الموضوع من دون حاجة إلي دلالة علي المفهوم ومن المعلوم ان معني الحمل ومقتضاه ليس إلا ان المراد بالمطلق هو المقيّد وكأنّه لا يكون في البين غيره فثبت ان احترازيّة القيد غير الدلالة علي المفهوم وبعبارة أخرى ليس معني حمل المطلق علي المقيّد إلا ان متعلّق الحكم إنّما هو المقيّد لا المطلق مثل الرقبة المؤمنة في قوله اعتق رقبة مؤمنة بعد ورود اعتق رقبة ولا دخل لذلك في ثبوت المفهوم بل إنّما أثر ثبوت المفهوم انه لو دلّ دليل علي اجزاء الكافرة لوقع التعارض بين منطوقه ومفهوم المقيّد ولكنّه لا تعارض بل إذا قال بعد قوله اعتق رقبة مؤمنة الوارد بعد قوله اعتق رقبة يجزي اعتاق الرقبة الكافرة يثبت التخيير بين المؤمنة والكافرة ولا تعارض بل ربما قيل فضلاً عن ذكر أنّه لا وجه لحمل المطلق علي المقيّد لو كان المقصود من الحمل ثبوت المفهوم والوجه في ذلك ان ظهور المقيّد في التقييد ليس بأقوي من ظهور المطلق في الاطلاق كي يحمل عليه ويرفع اليد عن الاطلاق بواسطة مفهوم الجملة المقيّدة بل هما أي اطلاق المطلق والمفهوم المستفاد من الجملة المقيّدة بناء علي ثبوته في القوّة متساويان بل يمكن أن يقال انه الأقوي أي اطلاق المطلق أقوي لكونه بالمنطوق وذلك بالمفهوم كما لا يخفي فمن ذلك يعلم ان سبب التقييد لتضيق دائرة موضوع المستفاد من الجملة المقيّدة بالمنطوق ولا دخل للمفهوم في إثبات التقييد أصلاً فالمنطوق مقيّد للمنطوق ولا محذور فيه أصلاً وأما الاستدلال

.....

علي عدم الدلالة علي المفهوم بالآية الشريفة: « وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ » (1) فيرد عليه أنّ الاستعمال في غير ما دلّ علي المفهوم احياناً مع القرينة كما في الآية لاجماع العلماء علي عدم المفهوم لها ممّا لا يكاد ينكر قطعاً فان من قال بثبوت المفهوم للوصف لم يقل بأنّه من اللوازم التي لا تنفك عنه أبداً كي يرد عليه بثبوت الانفكاك بالآية بل قال بأنّ الوصف لو خلي وطبعه ولم يتم قرينة علي صرفه عن ظاهره داخلية أو خارجية ظاهر في المفهوم والآية الشريفة لا ينافي مع ذلك الادعاء أصلاً لما ذكر بل يمكن أن يقال ان عدم المفهوم في الآية من باب التخصص لا التخصيص بمعني أنّ المثبت لمفهوم الوصف لم يقل ان كلّ وصف يدلّ علي المفهوم إلا ما خرج عن تلك الكليّة بسبب العوارض الخارجية ودلّ الدليل علي استثنائه منها بل مراده انّ الوصف الغير الوارد مورد الغالب يدلّ علي المفهوم وشرط في ثبوته أن لا يكون الوصف وارداً موردّه ولما كان الوصف في الآية وارداً مورد الغالب فيكون خارجة عن موضوع الوصف الذي يدلّ علي المفهوم من أوّل الأمر إذ الوصف الذي أثبت المفهوم له غير مثل هذا الوصف لا ان خروجه بعد التعميم من المثبت كي يكون تخصيصاً وأمّا وجه اعتبار الشرط المذكور هو ان مع الورود مورد الغالب لا دلالة له علي الاختصاص الذي هو مناط تحقّق المفهوم وملاكه وبدون الدلالة علي الاختصاص لا يكاد يتوهم دلالة علي المفهوم وقد مرّ ان دلالة الوصف علي المفهوم إنّما تكون فيما إذا كان عليّته للحكم

ص: 258

لزوم اللغوية بدونه، لعدم انحصار الفائدة به، وعدم قرينة أخرى ملازمة له، وعليته فيما إذا استفيدت غير مقتضية له، كما لا يخفي، ومع كونها بنحو الانحصار وإن كانت مقتضية له، إلا أنه لم يكن من مفهوم الوصف، ضرورة أنه قضية العلة الكذائية المستفاد من القرينة عليها في خصوص مقام، وهو مما لا إشكال فيه ولا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلاً في محل النزاع، ومورداً للنقض والابرام.

ولا ينافي ذلك ما قيل من أن الأصل في القيد أن يكون احترازيًا، لأن الاحترازية لا توجب إلا تضيق دائرة موضوع الحكم في القضية، مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد، فلا فرق أن يقال: جنني بإنسان أو بحيوان ناطق، كما أنه لا يلزم في حمل المطلق علي المقيد، فيما وجد شرائطه إلا ذلك، من دون حاجة فيه إلي دلالة علي المفهوم، فإنه من المعلوم أن قضية الحمل ليس إلا أن المراد بالمطلق هو المقيد، وكأنه لا يكون في البين غيره، بل ربما قيل: إنه لا وجه للحمل

بنحو الانحصار وإن كان تلك الدلالة في تلك الحالة من انحصار العلة لا الوصف علي التحقيق ولكن ثبوت أصله في تلك الصورة ممّا لا شبهة فيه وأمّا في غيرها ممّا لم يكن دلالة علي الانحصار بل كان من المعلوم ان الحكم في غير مورد الوصف أيضاً ثابت دائماً جيء به للغلبة وشدوذ ما ليس مقروناً بالوصف من الأفراد وعدم وقوعه محلاً للإبتلاء إلا نادراً فلا وجه لثبوت المفهوم حينئذٍ أصلاً ولعلّ قوله فافهم اشارة إلي ما ذكر من ان دلالة علي المفهوم في صورة الدلالة علي الانحصار ليس من مفهوم الوصف بل إنّما يكون من خصوص قرينة المقام والعلّة المنحصرة كما مرّ منه سابقاً.

لو كان بلحاظ المفهوم، فإن ظهوره فيه ليس بأقوي من ظهور المطلق في الاطلاق، كي يحمل عليه، لو لم نقل بأنه الاقوي، لكونه بالمنطوق، كما لا يخفي.

وأما الاستدلال علي ذلك - أي عدم الدلالة علي المفهوم - ب آية (وربائبكم اللاتي في حجوركم) ففيه أن الاستعمال في غيره أحياناً مع القرينة مما لا يكاد ينكر، كما في الآية قطعاً، مع أنه يعتبر في دلالة عليه عند القائل بالدلالة، أن لا يكون وارداً مورد الغالب كما في الآية، ووجه الاعتبار واضح، لعدم دلالة معه علي الاختصاص، وبدونها لا يكاد يتوهم دلالة علي المفهوم، فافهم.

تذنيب: لا يخفي أنه لا شبهة في جريان النزاع، [1] فيما إذا كان الوصف أخص

[1] أقول: لا- يخلو الوصف إمّا أن يكون مساوياً للموصوف كالانسان الناطق أو أعم منه مطلقاً كالانسان الحيوان أو من وجه كالانسان الأبيض أو أخص منه مطلقاً كالانسان العالم ولا- شبهة في جريان النزاع في ثبوت المفهوم للوصف وعدمه في الوصف الأخص من الموصوف سواء كان أخص مطلقاً من موصوفه نحو أكرم الرجل العالم أو أخص من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف كالانسان الغير الأبيض بأن يكون الموصوف ثابتاً منفكاً عن الصفة وخالياً عنها وأمّا في غير ما ذكر ففي جريان النزاع اشكال، وأظهره عند المصنّف عدم الجريان وإن كان يظهر ممّا حكي عن بعض الشافعيّة والمحكي هذا قولنا في الغنم السائمة زكوة يدلّ علي عدم الزكوة في معلوفة الإبل جريانه في غير الوصف الأخص فإن الظاهر من المحكي عن ذلك البعض الشافعيّة أنّ النزاع جار في ما إذا كان الوصف أخص من وجه من الموصوف وكان الافتراق من جانب الصفة بأن يكون الموصوف شيئاً

.....

آخر والصفة المضادة للصفة المذكورة عارضة علي غير الموصوف المذكور ولعلّ نظر من قال بالقول المذكور استفادة العليّة المنحصرة من الوصف فأنه إذا كان صفة السوم عدّة منحصرة لوجوب الزكوة فكلمّا كانت ثابتة يثبت وجوبها وكلمّا لم تكن ثابتة في الغنم أو غيرها من الحيوانات فلا يكون زكوة وعلي ما ذكر من الوجه فيلزم أن يجري النزاع فيما إذا كان الوصف مساوياً للموصوف أو أعم مطلقاً منه أيضاً فيدلّ علي انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه فأنه إذا كان العليّة المنحصرة موجبة لثبوت المفهوم فيما إذا كان الوصف أخص من وجه من الموصوف وكان الافتراق من جانب الوصف فلا بدّ أن يكون الحال في الوصف المساوي أو الأعم المطلق أيضاً كذلك ولا وجه للتفصيل بينهما أي بين الوصف المساوي والأعم المطلق وبين ما إذا كان أخص من وجه فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف بأنّه لا وجه للنزاع فيهما معللاً بعدم الموضوع في الوصف المساوي والأعم واستظهار جريان النزاع من بعض الشافعيّة فيه أي فيما كان الوصف أخص من وجه من الموصوف وكان الافتراق من جانب الوصف فإنّ المفصل والمعلّل والمستظهر شيخنا الأنصاري قدس سره في التقريرات والمصنّف أبطل التفصيل والتعليل والاستظهار بما أفاده وعرفته من أنّ الوجه في جريانه في الوصف الأخص فيما كان الافتراق من جانب الوصف ليس إلّا استفادة العليّة المنحصرة وعليه لا وجه للتفصيل.

هذا توضيح ما أفاده المصنّف.

واستشكل عليه الشارح الكاظميني واستصوب ما أفاده الشيخ الأنصاري قدس سره

.....

حيث قال الشارح بعد نقل ما أفاده المصنّف قلت: الظاهر أنّه قياس مع الفارق فإن المساوي والأعم مطلقاً لا مورد فيهما لجهة الانتفاء عمّا يقبل ثبوت الوصف فيه فلا موضوع للمفهوم ضرورة أنّ الضاحك لا مورد لثبوته غير الانسان ليكون انتفاؤه عنه موجباً لانتفاء الحكم وكذلك التحرك بالارادة فأنّه لا- محل له غير الحيوان ليكون انتفاؤه كذلك بخلاف الأعم من وجه فإنّ السوم ممّا يقبل ان توصف به الإبل فيكون انتفاؤه عنها موجباً لانتفاء الحكم وهذا في غاية الوضوح فلا وجه لما أفاده من الطعن في التفصيل بينهما وبين ما إذا كان أخص من وجه فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف علي شيخنا العلامة المرتضي قدس سره فيما حكاه المقرّر من قطعه قدس سره ظاهراً بأنّه لا وجه للنزاع فيهما أي المساوي والأعم المطلق معللاً ذلك بعدم الموضوع ومن استظهار جريانه من بعض الشافعيّة فيه أي في الأخص من وجه في مورد الافتراق من جانب الوصف فإنّ التفصيل المذكور في غاية المتانة والقوّة كما عرفت فلا معني لقياس أحدهما بالآخر والعجب من المصنّف كيف خفي ذلك عليه مع وضوح الفرق كما لا يخفي فتأمل جيداً(1).

هذا ما أورده الشارح علي المصنّف وأبد به ما أفاده الشيخ الأنصاري قدس سره نقلناه بعين عبارته.

أقول: الانصاف صحّة ما أورده المصنّف من الاعتراض علي ما أفاده الشيخ إذ ليس تقابل السائمة وغير السائمة مثلاً في المثال تقابل العدم والملكة كي لا يصدق

ص: 262

من موصوفه ولو من وجه، في مورد الافتراق من جانب الموصوف، وأما في غيره، ففي جريانه إشكال أظهره عدم جريانه، وإن كان يظهر مما عن بعض الشافعية، حيث قال: (قولنا في الغنم السائمة زكاة، يدل علي عدم الزكاة في معلوفة الأبل) جريانه فيه، ولعل وجه استفادة العلية المنحصرة منه.

وعليه فيجري فيما كان الوصف مساويا أو أعم مطلقا أيضا، فيدل علي انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه، فلا وجه في التفصيل بينهما وبين ما إذا كان أخص من

غير السائمة علي ما لا يكون من شأنه المعلوقية والسائمة كالحجر والشجر كتقابل العمي والبصر بل تقابلهما تقابل النفي والاثبات فان غير السائمة ما لا يكون فيه صفة الصوم أعم من أن يكون قابلاً لعروض الصفة عليه أم لا فكما ان الأبل المعلوفة غير السائمة فكذلك الحجر والشجر أيضاً من غير السائمة وإدعاء عدم الموضوع للمفهوم لعدم مورد للوصف إلا الحيوان مثلاً في المثال كلام ظاهري لانا إذا فرضنا علية السوم للزكاة بنحو العلية المنحصرة كما قاله بعض الشافعية فكلمة انتفي الصفة انتفي الحكم وكلمة وجدت وجد ولا فرق في صورة الانتفاء بين أن يكون الموضوع المنتفي عنه الصفة أن يكون أهلاً وقابلاً للاتصاف بالصفة ام لا وعلي ما ذكر لا وجه لاستظهار جريان النزاع في خصوص ما إذا كان الافتراق من جانب الوصف في الأخص من وجه فقط عن بعض الشافعية إذ مناط ما ذهب إليه ذلك البعض منهم ثابت في الوصف المساوي والأعم وهو استفادة العلية المنحصرة من الوصف فلا وجه للتفصيل.

وجه، فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف، بأنه لا وجه للنزاع فيهما، معللاً بعدم الموضوع، واستظهار جريانه من بعض الشافعية فيه، كما لا يخفي، فتأمل جيداً.

فصل:

هل الغاية في القضية تدل علي ارتفاع الحكم عما بعد الغاية بناء علي دخول الغاية في المعني، أو عنها وبعدها، بناء علي خروجها، أو لا؟ فيه خلاف، [1]

[1] أقول: هذا بحث مفهوم الغاية وبيان أنه هل الغاية في القضية تدل علي ارتفاع الحكم عما بعد الغاية فقط يعني عن مكان أو زمان يكون متجاوزاً عن المكان أو الزمان الذي جعل غاية للحكم المعني بتلك الغاية كما بعد الكوفة في مثل سر من البصرة إلي الكوفة وما بعد الليل في مثل « أتموا الصيام إلي الليل » (1) بناء علي دخول الغاية في المعني الذي هو محلّ الخلاف ويأتي عن قريب أيضاً أو عن الغاية كالقوة مثلاً وما بعد الغاية كما بعد الكوفة مثلاً أيضاً بناء علي خروج الغاية عن المعني أو لا يدلّ علي ارتفاع الحكم مطلقاً لا عما بعد الغاية فقط بناء علي الأول ولا عن الغاية وما بعدها علي الثاني وبعبارة أخرى اخصر هل للقضية المعني بالغاية مفهوم أم لا ؟ فيه خلاف، وقد نسب إلي المشهور الدلالة علي الارتفاع مطلقاً وإلي جماعة منهم السيّد والشيخ الطوسي عدم الدلالة عليه مطلقاً أيضاً.

والتحقيق عند المصنّف التفصيل الذي ذكره من أنّ الغاية علي قسمين قسم

ص: 264

.....

يكون الغاية غاية للحكم وقسم يكون غاية للموضوع ولو باعتبار الحكم أيضاً ويكون في الحقيقة مراجعة إلي الحكم ولكن بحسب القواعد العربية والصناعة اللفظية متعلقة بالموضوع لا بالحكم وأما القسم الأول فيدل على المفهوم بلا شبهة لأنه إذا كان الحكم بالحلية أو الطهارة مثلاً في المثال المعروف معي ومحدوداً بحد معين فمعناه أنه إذا ثبت الحد وحصل الغاية فينتفي ذلك الحكم ويثبت خلافه من الحرمة والنجاسة ومعلوم ان قوله كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام وكل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر تحديدان لحكم الحل والحرمة والطهارة والنجاسة فاذا لم يدل على الحرمة والنجاسة فيما بعد حصول الغاية فالتحديد باطل ويكون نقضاً للغرض وأما إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيدا للموضوع مثل سر من البصرة إلي الكوفة بمعنى أنه يجب عليك السير المقيّد بأن يكون بدوه البصرة وختمه الكوفة فحالها حال الوصف في عدم الدلالة وإن كان تحديده بها أي تحديد الموضوع بالغاية بملاحظة الحكم أيضاً كالأول كما مرّ بمعنى ان القيد والغاية ليس قيدا وغاية لذات الموضوع من حيث هو بل من حيث أنه متعلق للحكم ومطلوب من المكلف ومقتضي ذلك ليس إلا عدم الحكم فيها إلا بالمعني يعني إلا عدم تعلق الحكم في القضية إلا بالمعني من دون دلالة للغاية أصلاً علي انتفاء نسخ الحكم ومثله عن غيره أي عن غير المعني بتلك الغاية لعدم ثبوت وضع لذلك لغة ولا عرفاً وعدم قرينة ملازمة للغاية ولو غالباً دلّت علي اختصاص الحكم به أيضاً وفائدة التحديد بالغاية كسائر انحاء التقييد غير منحصرة بافادته

.....
أي المفهوم كما مرّ في الوصف بل يمكن أن يكون للتقييد بها فائدة اخري ومعها لا يلزم اللغوية.

هذا توضيح مرام المصنّف الذي يرجع محصّله إلى التفصيل بين كون الغاية قيماً للحكم صريحاً فيثبت المفهوم بالدلالة اللفظية الوصفية وكونها قيماً للموضوع صناعة وإن كانت راجعة إلى الحكم أيضاً لبا فلا يكون له مفهوم لا بالوضع ولا بالقرينة في مقابل من أثبت المفهوم للغاية مطلقاً ومن أنكره كذلك.

وللشارح الكاظميني قدس سره هنا اعتراضاً علي ما أفاده المصنّف وذهب إلى خلاف ما أفاده بالنسبة إلى طرفي التفصيل اما فيما كان القيد قيماً للحكم فقال ان دلالة القضية المغيابة علي انتفاء الحكم عند انتفاء الغاية من الدلالة المنطوقية لا المفهومية وإن مثل قولهم كلّ شيء لك حلال حتّي تعلم أنّه حرام وظاهر حتّي تعلم أنّه قدر والأشياء كلّها علي هذا حتّي تستبين نص في الحرمة والنجاسة وعدم العمل بظاهر الحال بعد العلم والاستبانة سواء قلنا بمفهوم الغاية أو لم نقل.

ثمّ قال نعم بناء علي القول بذلك أي ثبوت المفهوم للغاية تكون القضية إلى نفس الغاية في الأمثلة المذكورة دالة بالمفهوم بمعنى أنّها تدلّ علي ان الحكم بالحلية والطهارة باق وثابت مادام لم يعلم بالحرمة والنجاسة ويفهم من ذلك أنّه إذا حصل العلم بالحرمة والنجاسة فتثبتان ويفهم من المنطوق أيضاً ذلك فيتطابقان أي المفهوم والمنطوق في الدلالة علي النفي أي نفي الحل والطهارة إذا علم بهما وأمّا فيما كان القيد قيماً للموضوع فذهب الشارح إلى دلالة علي المفهوم البتة حيث

.....

قال فان أخذت الغاية قيماً في موضوع الحكم بما هو موضوع الحكم فهي كالمأخوذة في الحكم قطعاً وان أخذت في ذاته بقي الحكم علي اطلاقه ولا يرتفع إلا أنه علي هذا التقدير يكون الظرف يعني في المثال المعروف صفة أو حالاً للموضوع أو منه فيكون معني المثال السير الكائن أو كائناً من البصرة إلي الكوفة واجب وهذا لا مفهوم له قطعاً إلا أنه خلاف الظاهر جداً والحمل عليه بعيد إلي الغاية لأن الظاهر تعلق الظرف بالفعل بما هو فعل ولا محالة يكون قيماً للحكم فلا فرق بين سر إلي الكوفة أو السير واجب من البصرة إلي الكوفة أو كل شيء لك حلال حتى تعلم حكمه أو طاهر حتى تعرف موضوعه في كون الغاية قيماً للحكم المحقق للمفهوم ثم قال في آخر كلامه وبين غاية مراده هذا غاية استدلاله أي المصنّف علي ذلك وهو فاسد جداً وتبادر ذلك أي المفهوم في جميع المحاورات بجميع اللغات أقوى شاهد علي الوضع هذه خلاصة الكلام في هذا المقام (1).

أقول: أمّا ما أفاده الشارح من ان دلالة أمثال كل شيء لك حلال وكل شيء لك طاهر علي انتفاء الحكم بحصول الغاية بالمنطوق لا بالمفهوم فمكابرة محضّة اذ من المعلوم ان منطوق قوله حتى تعلم الخ لا يدل علي انتفاء الحكم بالحلية والطهارة اذا حصل العلم بالحرمة والنجاسة بل إنّما هو معني ضمنّي يفهم من غائية العلم بالحرمة والنجاسة للحكم بالحل والطهارة وكون القضية المزبورة جملة واحدة مثبتة مغيبة بغاية خاصّة لا قضيتين ملفوظتين مثبتة ومنفيّة واضح جداً وادّعاء

ص: 267

.....

نصيّة القضيّة في الحرمة والنجاسة فيما إذا حصل الغاية وتدلّ بالدلالة اللفظيّة الصريحة علي عدم العمل بظاهر الحال بعد العلم والاستبانة سواء قلنا بمفهوم الغاية أو لم نقل تحكم بحث وليت شعري كيف تكون تلك القضيّة نصّاً في ذلك المعني مع أنّها لا تدلّ عليه إلا من حيث كون حتمي وما بعده غاية للحكمين فلا يصح هذا الادّعاء إلا علي كون الغاية نصّاً في الانتفاء وكون دلالتها المنطويّة لا المفهوميّة وبطلانه أوضح من أن يخفي وأيضاً التمسك لصحّة مثل ذلك بأن هذا المدّعي لا يخفي علي المتتبع لكلماتهم أدني تتبع لا وجه له إذ ليست المسئلة ممّا للتتبع دخل فيه بل عنوان المنطويّة والمفهوميّة أمر وجداني محسوس لا بدّ من تعيينه بحس نفس الشخص والمحسوس عدم دلالة الجملة المذكورة بألفاظه علي حرمة ما علم حرمة ونجاسة ما علم نجاسته وعدم العمل بظاهر الحال بعد العلم والاستبانة وإنّما هذا يفهم من جعل العلم بالحرمة والنجاسة غاية للحكم بحليّة كلّ شيء وطهارته فيكون من الدلالة المفهوميّة لا المنطويّة.

وأما ما استشكل علي المصنّف أيضاً بأنّه لا فرق في الغاية التي تكون قيماً للحكم وما تكون منه قيماً للموضوع بما هو موضوع له لا لذاته وإذا كان للغاية التي أخذت قيماً للحكم مفهوم فكذلك لما يكون قيماً للموضوع بما هو موضوع له واثباته في الأوّل دون الثاني تحكم لأنّ الغاية التي تكون للموضوع بما هو موضوع له راجعة إلي الحكم علي الفرض وإذا كانت الغاية الراجعة إلي الحكم مقتضية للمفهوم فتقضية مطلقاً سواء كانت راجعة إلي الحكم بلا واسطة أو مع الواسطة.

.....

نعم إذا كانت الغاية قيد الذات الموضوع لا له بما هو موضوع الحكم لم يكن له مفهوم وان معني الجملة المعروفة حينئذٍ السير من البصرة إلي الكوفة واجب ولا يوجد قائل بأن «إلي» تدلّ علي ارتفاع الوجوب عمّا بعدها إذ ليست هي قيداً في الحكم ليكون زواله زوالاً للمقيّد.

نعم تدلّ علي زوال القيد وهو السير عمّا بعد الغاية بالبداهة بناء علي المشهور من كون الغاية خارجة عن المغيبي كما عرفته بعين عبارته ففي محلّه وإن أراد المصنّف التفصي عنه بحمل ما أخذ الغاية قيداً للموضوع مثل المثال المعروف علي أخذ القيد لذات الموضوع فقد عرفت عنه الجواب مع أنّه اعترف بخلافه في الكتاب بأن هذا الحمل بعيد إلي الغاية وإذا كانت في مثل المثال المعروف راجعة إلي الموضوع بما هو موضوع الحكم فلا شبهة في ثبوت المفهوم وقياس الغاية حينئذٍ من المصنّف بالوصف قياس مع الفارق وفي غير محلّه إذ لا بدّ في تعيين مداليل الألفاظ من المراجعة إلي العرف والعلائم التي أعدت لتعيينها وإن ايها حقيقة وايها مجاز ولا يخفي أنّ العرف لا يتاملون في دلالة القضية التي وقع فيها التحديد بالغاية الراجعة إلي الحكم ولو بواسطة الموضوع علي انتفاء الحكم عمّا بعد الغاية أو عن الغاية وما بعدها علي الخلاف التي قد مرّ الاشارة إليه أيضاً فيثبت بحكم التبادر وضعها للدلالة علي الانتفاء كما يشتكشفت أوضاع الألفاظ به وبمثله في غير مورد.

وقد نسب إلي المشهور الدلالة علي الارتفاع، وإلي جماعة منهم السيد والشيخ، عدم الدلالة عليه.

والتحقيق: إنه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيда للحكم، كما في قوله: «كل شئ حلال حتي تعرف أنه حرام»، و«كل شئ طاهر حتي تعلم أنه قدر»، كانت دالة علي ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلك منها، كما لا يخفي، وكونه قضية تقيده بها، وإلا لما كان ما جعل غاية له بغاية، وهو واضح إلي النهاية.

وأما إذا كانت بحسبها قيда للموضوع، مثل (سر من البصرة إلي الكوفة)، فحالها حال الوصف في عدم الدلالة، وإن كان تحديده بها بملاحظة حكمه وتعلق الطلب به، وقضيته ليس إلا عدم الحكم فيها إلا بالمغبي، من دون دلالة لها أصلا علي انتفاء سنخه عن غيره، لعدم ثبوت وضع لذلك، وعدم قرينة ملازمة لها ولو غالبا، دلت علي اختصاص الحكم به، وفائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد، غير منحصرة بإفادته كما مر في الوصف.

نعم الانصاف صحّة ما ذهب إليه المصنّف من عدم المفهوم للشرط والوصف لعدم انفهام العليّة المنحصرة الملازم لثبوت المفهوم والقول بثبوتيه لهما مع ذلك مكابرة ولكن الأمر في مفهوم الغاية بالعكس إذ مقتضى غائية الغاية ثبوت المفهوم كما اعترف به نفسه فما كان الغاية غاية للحكم صرفاً والفرض أنّه اعترف أيضاً بأنّ الغاية الراجعة إلي الموضوع والتحديد بها إنّما بملاحظة الحكم أيضاً وتعلّق الطلب به لا ذات الموضوع فما الفرق بين هذا وبين سابقه فيجوز اثبات المفهوم في السابق دونه.

ثم إنه في الغاية خلاف آخر، كما أشرنا إليه، [1] وهو أنها هل هي داخلية في

[1] أقول: يعني أنه وقع الخلاف في أن الغاية هل هي داخلية في المغيبي بحسب الحكم وإن الكوفة مثلاً في المثال المعروف هل تكون من مواضع وجوب السير كما قبلها أو خارجه عنه كما بعدها والأظهر خروجها لكونها من حدوده ومعني حديّة الشيء للشيء اختتام ذلك الشيء به وإذا كان داخلًا فيه فلا تكون ختمه به بل بما بعده ودخوله فيه في بعض الموارد كالمرفق الذي جعل غاية لغسل الوضوء في الآية الشريفة مع أن دخوله في المغسول متفق عليه إنما هو بالقرينة وعليه أي علي ما ذكر من خروج نفس الغاية عن المغيبي تكون حالها حال ما بعد الغاية بالنسبة إلي الخلاف الأول وهو أنه هل يدلّ الغاية علي الانتفاء عند الانتفاء أم لا وهل لها المفهوم أم لا إذ كما يكون ما بعد الغاية مرتفعاً عنه الحكم ومنفياً عنه علي القول بثبوت المفهوم للغاية كذلك نفس الغاية يكون الحكم مرتفعاً عنه بالدلالة المفهوميّة ولا يكون الحكم مرتفعاً عن نفس الغاية بناء علي عدم المفهوم مثل ما بعد الغاية بناء عليه وقد تقدّم الاشارة إليه أيضاً كما ان علي القول الآخر وهو دخولها في المغيبي يكون محكومة بالحكم منطوقاً ولا أثر للخلاف الأول حينئذٍ من ثبوت المفهوم للغاية وعدمها.

هذا كلّه إذا كان الغاية قيداً للموضوع وأما إذا كان قيداً للحكم كما في خبر الحليّة والطهارة فلا يكاد يعقل جريان هذا الخلاف إذ لا شبهة في خروج الغاية عن نفس مغيها وإلا لما كان ما جعل الغاية غاية كما مرّت الاشارة إليه.

نعم يمكن دخول الغاية في موضوع المغيها وخروجها عنه أيضاً فيعقل جريان

.....
الخلافاً كما في الفرض الثاني من الفرضين الذين فرضهما المصنّف قدس سره.

قال الشارح بعد بيان أنّ الغاية إذا كانت غاية للحكم فجزان النزاع فيه غير معقول نعم قد يكون نفس الغاية فيما إذا كان قيداً للحكم مورداً للنزاع بمعنى آخر وهو انه هل ينقطع الحكم عند نفس غايته أو يتّصل وينقطع عند تمامها(1) وبعبارة أخرى هل الغاية في الحقيقة مجرد الشروع في مدخول حرف الغاية أو الجزء الأخير منه خاصّة ومرجع هذا إلي تعيين ما جعل غاية ويتفرّع عليه الخروج عن المغيبي ودخوله فيه والأظهر بحسب متفاهم العرف الأول كما لا يخفي علي من أنصف وتأمل.

ولكن هذا النزاع صغروي لا يترتب عليها كثير فائدة كما لا يخفي.

قال الشارح الكاظميني قدس سره في ذيل بيانه لما أفاده المصنّف هنا: تنبيهٌ كما ان تقييد الحكم بالغاية بواسطة تقييد موضوعه أو بلا واسطة يدلّ علي ارتفاعه عمّا بعدها كذلك تقيده بواسطة أو بلا واسطة بابتداء الغاية يدلّ علي ثبوت عدمه فيما قبل ذلك ولا اختصاص للمفهوم بما دلّ علي رفع الحكم الثابت بل يعم ما دلّ علي ثبوت عدمه أولاً توضيح ذلك أنّه كما يكون المفهوم لانتهاه الغاية كذلك يكون أيضاً لابتداء الغاية وعدم تعرّض له لعلّه لوضوحه وانفهامه من قياسه علي مفهوم الانتهاه ولا يختصّ المفهوم بما دلّ علي رفع الحكم الذي ثبت في زمان وانتفائه بعد ثبوته بل يعم الدلالة علي ثبوت عدم الحكم حال عدم ابتداء الغاية فإنّ المراد

ص: 272

.....

من المفهوم ما يفهم من الكلام بواسطة دلالة علي المعني الأولي ولا فرق فيه بين أن يكون ذلك رفع الحكم بعد ثبوته من طرف الانتهاء أو ثبوت عدمه قبل ثبوته من طرف الابتداء.

ثم قال: لا يقال: ان تقييد الحكم بالوقت بأي لفظ كان يدلّ علي ذلك فلا خصوصيّة للفظه « من » وما هو مثلها من حيث الدلالة علي عدم الحكم ولا وجه لتخصيص ثبوت المفهوم المستفاد من غير انتهاء الغاية بابتدائها الذي وضع له لفظه « من » وما هو مثله بل لا بدّ أن يقال بثبوت المفهوم فضلاً عن ثبوته لانتهاء الغاية وكذلك قضية وقت الحكم فيها بوقت.

لانا نقول: انّ التقييد بالوقت إنّما يدلّ علي عدم الثبوت قبله لم يكن معارضاً له إذ عدم الثبوت لا ينافي الثبوت فإنّ الشهادة علي عدم مثلاً لا تنافي الشهادة علي الثبوت بخلاف « من » الابتدائية فإنّ التقييد بها يدلّ علي ثبوت عدم فيعارض دليل ثبوت الوجود فيكون نسبة مفهوم « إلي » و « حتي » إلي مفهوم « من » كنسبة معني « من » إلي معني « إلي » و « حتي »⁽¹⁾ يعني أنّه كما يكون معني « إلي » و « حتي » انتهاء الغاية ودالاً علي رفع الحكم عمّا بعده وثبوت عدمه فيما بعده فكذلك معني من ابتداء الغاية ويفهم منه ثبوت عدم الحكم فيما قبله بخلاف التوقيت بالوقت المخصوص فانه لا يدلّ إلاّ علي عدم الحكم في غير ذلك الوقت

ص: 273

1- الهداية في شرح الكفاية : 424.

ولا يفهم منه الحكم بالعدم ولا نسبة فيما بين معني إلي وحتى وما بين التوقيت بالوقت الخاص كما في من وما هو مثله.

أقول: الانصاف ان ما أفاده في غاية المتانة ولكن الفرق بين المعني المستفاد من إلي وحتى ومن ومثلها بأنّها دالّة علي المفهوم دون ما إذا وقت الحكم بحكم خاص واثه لا يدلّ علي المفهوم في غير محلّه إذ لو كان الدليل علي ثبوت المفهوم لانتهاه الغاية وابتدائها المفهومين من إلي ومن التفاهم العرفي والتبادر فكذلك التوقيت بالوقت الخاص يفهم منه عرفاً ان ابتداء الحكم من ابتداء الوقت وانتهائه من انتهائه ومعني الابتدائية والانتهاية ليس إلا ان الحكم قبل الابتداء وبعد الانتهاء غير ثابت ومعدوم ولا فرق فيما يفهم من الابتداء أو الانتهاء بين انفهامه من لفظة من وإلي مثلاً أو من دال آخر فان التقييد بالوقت الخاص يدلّ علي ان ابتداء ثبوت الحكم ابتداء الوقت وانتهائه انتهائه كما ان المفهوم من كلمة من وإلي مثلاً أيضاً هذا ثمّ قال بعد بيان التحقيق المزبور:

تذنيب وحقّق فيه مسئلة خروج الغاية عن المغيبي ودخوله فيها ببيان انه: إن كان المراد من الغاية معني مقابلاً لمعني الابتداء فلا ينبغي الاشكال في دخولها في المغيبي كدخول الابتداء فانّ الابتداء عبارة عن الجزء الأوّل الذي وقع فيه الأمر المحدود فلا بدّ أن يكون داخلاً في الحد فانّ البصرة محلّ أوّل السير المأمور به والكوفة علي هذا محلّ آخره فالبصرة والكوفة داخلاً في موضوع الحكم وإن كان

.....

المراد من الغاية ما ينتهي عنده الشيء ء والمراد بالابتداء ما يبتدء منه الشيء ء بأن يكونا حدّين للموضوع أولاً وآخراً فلا إشكال في الخروج إذ معني انتهاء الشيء ء عند الحد الفلاني خروج ذلك الحد وعدم ذلك الشيء ء عند تحقّق الحد وكذلك ما يبتدء منه ثمّ قال ولعلّ ما ذكرنا صالح لاصطلاح الخصمين وقطع نزاع الطرفين لأنّه يعود لفظياً لا معنوياً⁽¹⁾ بأن يكون مراد من ذهب إلي دخول الغاية في المعني المعني الأول ومن ذهب إلي خروجها المعني الثاني.

أقول: ما أفاده بالنسبة إلي الغاية صحيح لا غبار عليه ومعلوم أنّ المتبادر عرفاً من الغاية إنّما هو المعني الثاني ولذا ذهب الأكثر والمحقّقون إلي خروجها عن المعني ولكن اجراء الاحتمالين المزبورين بالنسبة إلي الغاية في الابتداء لا وجه له إذ لا فرق بين معني الابتداء وما يبتدء منه وكما ان ابتداء الشيء ء داخل فيه البتة فكذلك ما يبتدء منه إذ لفظة ما في ما يبتدء منه كناية عن الجزء الأول الذي يقع فيه الجزء الأول من العمل المأمور به فأنّه إذا كان ما يبتدء منه السير مثلاً البصرة فلا بدّ أن تكون داخلية في محلّ السير والفرق بين الابتداء وما يبتدء منه إنّما يكون لفظياً وتعبيراً ولا حقيقة له ولذا لم يقل أحد بجواز خروج البصرة من محلّ السير وأنّه يحتمل أن يكون ابتداء السير فيما بعدها فإنّ العرف لا يتفاهمون من العبارة المذكورة إلّا أنّه يجب علي المأمور أن يبتدء بالسير ويشرع فيه من البصرة دون ما بعدها كما لا يخفي.

ص: 275

1- الهداية في شرح الكفاية: 424 - 425.

المغيبِي بحسب الحكم؟ أو خارجه عنه؟ والظاهر خروجها، لكونها من حدوده، فلا تكون محكومة بحكمه، ودخوله فيه في بعض الموارد إنما يكون بالقرينة، وعليه تكون كما بعدها بالنسبة إلي الخلاف الاول، كما أنه علي القول الآخر تكون محكومة بالحكم منطوقاً، ثم لا يخفي أن هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيدياً للحكم، فلا تغفل.

فصل:

لا شبهة في دلالة الاستثناء علي اختصاص الحكم - سلباً أو إيجاباً - [1]

[1] يعني انّ دلالة الاستثناء علي اختصاص الحكم سلباً كان أو ايجاباً بالمستثني منه وعدم عمومه المستثني ودلالته علي المفهوم واضحة لا شبهة فيها ولذلك أي لثبوت تلك الدلالة يكون قضية كون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفياً من المسلّمات وجه الثبوت الاستباق عند الاطلاق والتبادر قطعاً والتشكيك فيه عن أبي حنيفة عن عدم الافادة لا يعبا به وأحتج علي عدم الافادة بمثل لا صلوة إلا بطهور وجه الاحتجاج انه لا دلالة للقضية المزبورة علي انه كلما ثبت الطهور فيثبت الصلوة ولو كانت سائر الشرائط مفقودة إذ الصلوة بطهور مع فقد باقي الشرائط أيضاً لا صلوة فيتساوي حكم المستثني والمستثني منه في النفي ولا يكون الاستثناء في المثال من النفي اثباتاً بأن يكون الصلوة منفية إلا إذا كانت الطهور ثابتاً فيثبت الصلاة كما في ما جاء القوم إلا زيدا الدال علي المشهور علي عدم وقوع المجيء من أحد من القوم إلا من زيد فانه منه واقع ضرورة ضعف احتجاجه بالمثال المزبور، وجه الضعف يظهر أو لا بأن المراد من مثله انه لا تكون

.....

الصلاة التي كانت واجدة لأجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلوة إلا إذا كانت واجدة للطهارة فاذا كان ذلك العمل الجامع لجميع الأجزاء والشروط واجداً للطهارة أيضاً يكون صلوة فيكون من النفي اثباتاً وبدون الطهارة لا يكون العمل المزبور صلوة علي وجه وهو وضع ألفاظ العبادات للصحيح منها فقط وليست صلوة تامة مأموراً بها علي وجه آخر وهو وضع تلك الألفاظ للأعم من الصحيح والفساد منها، هذا كله إن أريد من الحديث نفي الصلوة الفعلية واثباتها كذلك وإن أريد نفي الامكان واثباته بالاضافة إلي الطهور فالأمر أوضح ولا شبهة في دلالتها علي الجملة المنفية والمثبتة معاً بجزئها الأول والثاني وأنه لا دلالة لها علي ما اختاره أبو حنيفة ولا يبعد أن يكون المراد من امثال هذا التركيب ذلك أيضاً فاذن المقصود من الحديث أنه لا يمكن أن تكون الصلوة صلوة إلا بطهور وثانياً بأن الاستعمال مع القرينة كما في مثل التركيب مما علم فيه الحال لا دلالة له علي مدعاه أصلاً كما لا يخفي.

وقال المصنّف انّ قول أبي حنيفة مردود ثانياً بأن الاستعمال مع القرينة كما في مثل التركيب أي القضية المزبورة مما علم فيه الحال لا دلالة له علي مدعاه أصلاً كما لا يخفي.

واستشكل عليه الشارح قدس سره بأن تسليم ذلك من المصنّف قدس سره وحمله علي أنه مع القرينة غير ضائر عجيب وجه التعجّب وفساد تسليمه ان المستثني لا يزيد علي المستثني منه في الحكم وإنما اختلافهما بمحض الايجاب والسلب ومن المعلوم

.....

انّ المنفي هو كون الصلوة صلوة مع عدم الطهور من حيث لحاظ نفس الطهور فانّ للصلوة حيثيات وملاحظات بالنسبة إلى الأجزاء والشروط فان عدم الصلوة مع عدم الطهور من حيث عدم الطهور فقط وثبوتها مع ثبوت الطهور من حيث ثبوت الطهور أيضاً فقط وهكذا في باقي الأجزاء والشروط فانّ الصلوة معدومة مع عدم الطهور من حيث عدمه ولو كانت في تلك الحال واجدة لجميع ما اعتبر فيها ممّا عداه أو فاقدة وهذا الحكم الذي ذكرنا للصلوة بالنسبة إلى الطهور يثبت للمستثني بنحو الايجاب فانّ الصلوة صلوة مع الطهور من حيث الطهور فقط سواء كانت جامعة لباقي الأجزاء والشرائط أم فاقدة فان كانت جامعة مع وجود الطهور كانت صلوة فعلاً وإن كانت فاقدة لغير الطهور لم يكن صلوة فعلاً بلحاظ فقد غير الطهور وكانت صلوة بلحاظ الطهور فقضية الاستثناء لا يتخلف أبداً عن الدلالة من تلك الجهة وأمّا الصديق بلحاظ جميع الشروط من الطهور وغيره فلم يعتبر في النفي وفي جانب المستثني منه ليعتبر في الاثبات أيضاً وفي جانب المستثني ليكون تخلفه وعدم الدلالة علي ثبوت الصلوة بجميع الأجزاء والشرائط مع وجود الطهور موجباً لعدم دلالة الاستثناء من النفي علي الاثبات كما زعمه أبو حنيفة ثمّ بين الشارح بياناً آخر لابطال ما تسلّمه المصنّف بما تقطنه وهو ان المقصود من كون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفيّاً أنّ الاستثناء يثبت للمستثني نقيض ما ثبت للمستثني منه والموجبة الجزئية نقيض للسالبة الكلية فان قوله: لا صلوة سالبة كلية وقوله إلا بطهور يدلّ علي الموجبة الجزئية يعني ثبوت الصلوة في الجملة

.....

ومن حيث الطهور ولا يجب أن يكون موجبة كلية بأن يدلّ علي ثبوت الصلوة مع ثبوت الطهور من جميع الجهات وإلا لما كان إذا جاء زيد فأكرمه مفهوماً لقولك ان لم يجي ء زيد فلا تكرمه لأنّ المنطوق يدلّ علي حرمة كلّ نوع وفرد من أنواع الاكرام وأفراده بنحو الايجاب الكلّي والمفهوم وهو القضية الموجبة لا يدلّ علي وجوب جميع أنواعه وأفراده بالضرورة بل يدلّ علي وجوبه في الجملة وبنحو الايجاب الجزئي.

هذا غاية ما أورده علي المصنّف مع توضيحات متّاً مندرجة في خلال بياناته(1) والحق أن قوله لا صلوة في القضية المعهودة سالبة كلية كما اعترف به في بيانه الثاني لابطال تقريب أبي حنيفة فما أفاده أولاً مناف لما أفاده ثانياً وبينهما تناقض واضح لأنّ المتبادر من هذا التركيب نفي الحقيقة ونفي الحقيقة في معني نفي الشئ ء بالكلية لا في الجملة وبملاحظة بعض ما يعتبر فيه، وعليه فيصحّ استدلال أبي حنيفة بأنّ الاستثناء في القضية المزبورة ليس من النفي اثباتاً اذ لا- يثبت تمام الصلوة بمجرد ثبوت الطهور وأما ما أفاده ثانياً من انّ الاستثناء يثبت للمستثني نقيض ما ثبت للمستثني منه والنقيض للسالبة الكلية إنّما هو الموجبة الجزئية وثبوت الصلوة في الجملة عين ثبوت الطهور من حيث ثبوته كفي في ثبوت نقيض سلب الصلوة بالكلية ففيه ان معني كون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفيّاً وإن كان اثبات نقيض المستثني منه ولو كان موجبة جزئية مثل ما

ص: 279

1- الهداية في شرح الكفاية: 425 - 426.

.....

جاء القوم إلا زيدا فان مجي ء زيد فقط من القوم الذي ذكر في المستثني يكفي في اثبات المتضاد لعدم مجي ء القوم فان مجي ء بعض القوم تقيض لعدم مجي ء واحد منهم ولكن المراد من الحديث الشريف المزبور ليس ثبوت الصلوة في الجملة عند ثبوت الطهور وليس المراد منه ما هو المراد من قوله ما جاء القوم إلا زيدا من انه لم يجي ء القوم ولكنه جاء زيد منهم حيث انه لما كان الجملة المستثني منه منفياً كان الاستثناء منها اثباتاً بل المراد انه يشترط في تحقق عنوان الصلوة وحقيقتها صدورها من المكلف حالة الطهارة لا حال الحدث واشترط شي ء في شي ء غير عنوان النفي والاثبات لبا كما في الاستثناء وإنما عبّر في الحديث المزبور عن معني الشرطيّة بعبارة النفي والاثبات وإلا فلا نفي ولا اثبات مرتبطان معاً كما في الاستثناء لبا بل لب المقصود انه متي كانت الطهارة منفيّة فالصلوة أيضاً منفيّة وهذا غير النفي والاثبات الذي يراد في الجملة الاستثنائية كما هو واضح.

قال: ومنه قد انقدح انه لا موقع للاستدلال علي المدّعي بقول رسول الله صلّي الله عليه وآله اسلام من قال كلمة التوحيد لا مكان دعوي ان دلالتها علي التوحيد كان بقريبة الحال أو المقال والاشكال في دلالتها عليه بأن خبر لا اما يقدر ممكن أو موجود وعلي كلّ تقدير لا دلالة لها عليه، حاصل مرام المصنّف ان اتّفاق العلماء والمسلمين علي دلالة كلمة التهليل علي التوحيد وقبول رسول الله اسلام من قالها لا يدلّ علي دلالة الاستثناء علي اختصاص حكم النفي بالمستثني منه وانّ المستثني موجب وانّ الاستثناء من النفي يكون اثباتاً لأنّه يمكن أن يكون

.....
حالتها حال قوله لا صلوة إلا بطهور(1) بأن يكون الدلالة فيها بسبب القرينة الخارجية حالية كانت أو مقالية.

ثم ان الاشكال في دلالة الجملة المزبورة علي التوحيد بأن خبر لا اما يقدر ممكن أو موجود وعلي كل واحد منهما لا دلالة لها عليه، اما علي الاول فلأنه تدل حينئذ علي اثبات امكان وجوده تبارك وتعالى فقط لا وجوده والمراد من التوحيد حصر الواجب وجوداً في ذاته المقدس تبارك وتعالى لا امكاناً، وأما علي الثاني فلأنها وإن دلت حينئذ علي وجوده تعالى الا انه لا دلالة لها علي عدم امكان اله اخر إذ معني التوحيد الاقرار بوجود الباري وعدم امكان واجب آخر غيره فضلاً عن عدم وجوده إذ مع إمكان الواجب الآخر لابد أن يوجد إذ الواجب متحتم الوجوب ولا يمكن أن يكون واجباً وممكناً ولا يوجد في الخارج مندفع بأن المراد من الاله هو واجب الوجود ونفي ثبوته ووجوده في الخارج واثبات فرد واحد منه وهو الله تعالى يدل بالملازمة البيئية علي امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى ضرورة أنه لو لم يكن ممتنع الوجود لوجد لكونه من أفراد الواجب وما يكون من أفراد الواجب ولم يمتنع وجوده لوجد البتة كما مر إليه الاشارة وليس المراد من الاله الفرد من الواجب غير الله تعالى ليكون معني الكلمة لا-فرد من الواجب ممكن أو موجود إلا الله تبارك وتعالى كي يلزم علي الأول دلالتها علي الامكان فقط لا وجوده ولم يتحقق التوحيد وعلي الثاني عدم وجود

ص: 281

1- من لا يحضره الفقيه: 1/58، ح 129؛ وسائل الشريعة: 1/315، ح 829 - 5.

.....
غير الموجود مع امكانه ولم يتحقق عليه أيضاً بل يكون المراد من الاله كلي الواجب ومحصل مدلول الجملة حينئذ انه لم يوجد من كلي الواجب فرد إلا الفرد الموجود وهو الله تعالى.

وبعبارة أخرى كلمة التوحيد تدلّ علي أنّ الواجب من الكليات المنحصرة في الفرد الواحد والفرق بينه وبين الأمر الممكن المنحصر في الفرد كالشمس مثلاً. أنه لما كان الممكن متساوي الطرفين بالنسبة إلي الوجود والعدم ولا يلزم أن يكون موجوداً في الخارج مع امكانه بخلاف واجب الوجود فانه كلما كان ممكناً غير ممتنع فيوجد في الخارج لوجوب وجوده ولما لم يوجد فيعلم انه غير ممكن الوجود بل يمتنع فبدليل عدم وجود فرد آخر في الواجب يثبت عدم الامكان.

هذا كله شرح ما أفاده المصنّف.

ولكن الشارح الكاظميني قدس سره حقّق هنا تحقيقاً وقال فيما ذكره المصنّف أولاً ان هذا الامكان الاحتمالي من الأوهام التي لا ينبغي ترتيب أثر عليها بل لا يخلو عن مثله أي مثل هذا الاحتمال الذي احتمله في كلمة التوحيد ما كان نصّاً في الدلالة فيرجع جميع الدلالات إلي الدلالة بالقرينة وينتهي النصّ بالمرّة مع انه واضح البطلان وكيف يمكن احتمال ذلك في كلمة استعملت بهذا النحو من الاستعمال وقبلت في مورد لا يعلم فيه الا باليقين ولم يحتمل أحد فيها مصاحبة قرينة حالية أو مقالية وإلا لنقلت القرينة أو احتمالها من أحد وثانياً انه لا قصور في دلالته ليجتاج إلي القرينة لأن الاستثناء مفرغ ومعني اله المنفي فيه هو واجب الوجود أو

.....

الموجود لذاته وهما معنيان كليان فاذا قال لا واجب الوجود أو لا موجود لذاته إلا الله فقد أقر قائلها بانحصار هذا الكلّي في فرد واحد نصّاً وصراحة إذ لا فرق بين هذا القول وقول واجب الوجود هو الله لا غير، وبعض من لا تحصيل له ظن احتياج « لا » إلي تقدير الخبر ولم يميز معني اللفظ المنفي فأشكل عليه الأمر لتردد الخبر بزعمه بين أمرين كلاهما منفيان للاقرار بالوحدانية لأنّه ان قدر لا اله ممكن الوجود إلا الله لم يكن اقراراً بوجوده وان قدر موجود لم يكن نفيّاً لوجود غيره ولم يتعقل هذا البعض ان المنفي ما ذكرنا أي واجب الوجود أو الموجود لذاته وان الخبر هو المستثني وان حرف النفي وأدات الاستثناء جيء بها لافادة حصر الكلّي علي الفرد كما هو شأن الاستثناء المفرغ من قصر الحكم المنفي علي ما بعد الا فهو فاعل في ما قام إلا زيد وخبر في ما زيد إلا قائم ولا رجل إلا زيد ولا إله إلا الله ومفعول في ما ضربت إلا زيدا وهلم جرا وفائدته في الجميع واحدة(1).

وقال بعد جملة كلام له توضيح ما فيما أفاده ذلك البعض من الاشكال ان ظاهره الالتزام بتقدير الخبر وانه لفظ موجود وقد عرفت انه فاسد والخبر هو ما بعد إلا ولذا لم يكن منصوباً بالآ وكان العامل فيه ما قبلها وان تقدير لفظ موجود لغو لا فائدة فيه بعد ما كان معناه لا واجب الوجود لتضمنه للاخبار بأنّه موجود وإلا لم يكن واجباً ولذا يعد من المستهجن القبيح أن يقال واجب الوجود موجود

ص: 283

.....

نعم يحسن العكس بأن يقال الموجود واجب الوجود وان صحّة تقدير الخبر كذلك يلزمه امكان أن لا يكون موجوداً فيكون اما مناقضاً للمتبدأ وهو واجب الوجود إذ غير ممكن أن لا يكون موجوداً أو يراد بالمتبدأ الأعم من كونه لذاته أو لغيره ويكون معناه الواجب الوجود من وجب وجوده لذاته أو لغيره موجود فتكون هذه الكلمة حينئذٍ علي عكس المقصود أدل وأما علي ما ذكرنا فلا يلزم شي ء من ذلك لأنّ الخبر هو مصداق واجب الوجود لذاته المعبر عنه بلفظ الجلالة تبارك وتعالى شأنه العزيز وظاهر العبارة أي كلمة التوحيد تساوي الطرفين من هذه الجهة لا الاخبار بالأخص عن الأعم من حيث الذاتية والأعم فيها دون الغيريّة في تساويهما هذه الجهة ما لا يخفي (1) فأنّه إن كان معني الكلمة لا واجب الوجود الأعم من الثاني والغيري موجود يكون معني المستثني حينئذٍ الواجب الوجود أعم من كونه واجباً ذاتاً أو غيره فلا يدلّ علي التوحيد المطلوب أصلاً والوجه ما ذكرنا من عدم الحاجة إلي الخبر وان الخبر لفظ الجلالة والمراد من المستثني منه كلي الواجب الذاتي والمستثني مصداقه ولا يلزم علي هذا محذور أصلاً.

أقول: فيما أفاده مواقع للنظر اما أولاً فلا استبعاد في أن يكون دلالة الكلمة الشريفة علي التوحيد بالقرينة لاحاق ألفاظها وعباراتها فإنّ الدلالة بضميمة القرينة لا عيب فيها فان أغلب الدلالات للألفاظ بواسطة القرينة الحالية أو المقاليّة اذ أغلب الاستعمالات مجازات ولا تكون الاستعمالات المجازيّة دالّة إلا بالقرينة

ص: 284

1- الهداية في شرح الكفاية: 427.

.....

والدلالة بالقرينة ليست عيباً في الكلام وأما كون الاستثناء مفرغاً والمستثنى منه متروكاً وقيام المستثنى مقامه في الاعراب كما تری في النحو فلا أثر له في دفع الاشكال الذي أورده أصلاً لأنه وإن كان مقتضى ما ذكر كون خبر لا لفظ الجلالة بحسب صناعة العبارة كما يكون الفاعل للفعل في ما قام الا زيد لفظ زيد المستثنى ولكنه لا بد في الاستثناء المفرغ من تقدير المستثنى منه وأن يكون شيئاً يصح معني الجملة مع تقديره كما يقدر في الجملة المزبورة لفظ أحد ويقال ان معني قوله ما قام إلا زيد ما قام أحد إلا زيد وليس معني تفریغ الاستثناء عدم المستثنى منه أصلاً ورأساً وكونه نسياً منسياً لأنه باطل بالبدیهة اذ الاستثناء لا يتحقق إلا بعد تحقق المستثنى منه والمستثنى وإلا فالاستثناء بدون المستثنى منه ممّا لا يلتزم به أحد ولا معني له وأيضاً لا خلاف بين أهل العربية في ان خبر « لا » في مثل الجملة المزبورة محذوف مقدر والمستثنى قائم مقامه بعد حذفه ولم يقل أحد ان المستثنى فاعل أو خبر لا مثلاً بالاصالة ومستقلاً من دون لحاظ نيابة فيه أصلاً والقول المذكور بأن خبر لا محذوف ليس ممن لا تحصيل له بل يكون من جميع المحصلين.

وبالجملة الصواب في الجواب ما أفاده المصنّف من ان المقصود من الاله كلي الواجب الوجود وان الخبر المحذوف هو موجود ولا غائلة في قولنا لا واجب الوجود موجود إلا الفرد الواحد منه فقط وهو الله تعالی كما يصح أن يقال لا انسان إلا زيد مبالغة فكما لا إشكال في الجملة المزبورة علي طريق المبالغة فكذا لا إشكال ولا قبح في مثلها علي طريق الحقيقة.

بالمستثني منه ولا يعم المستثني ولذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتاً، ومن الاثبات نفيًا، وذلك للانسباق عند الاطلاق قطعاً، فلا يعبأ بما عن أبي حنيفة من عدم الافادة، محتجاً بمثل (لا صلاة إلا بطهور) ضرورة ضعف احتجاجه:

أولاً: بكون المراد من مثله أنه لا- تكون الصلاة التي كانت واجدة لاجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلاة، إلا إذا كانت واجدة للطهارة، وبدونها لا تكون صلاة علي وجه، وصلاة تامة مأموراً بها علي آخر.

وثانياً: بأن الاستعمال مع القرينة، كما في مثل التركيب، مما علم فيه الحال لا دلالة له علي مدعاه أصلاً، كما لا يخفي.

ومنه قد انقدح أنه لا موقع للاستدلال علي المدعي، بقبول رسول الله صلي الله عليه وآله إسلام من قال كلمة التوحيد، لا مكان دعوي أن دلالتها علي التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال.

والاشكال في دلالتها عليه - بأن خبر (لا) اما يقدر (ممکن) أو (موجود) وعلي كل تقدير لا دلالة لها عليه، أما علي الاول: فإنه حينئذ لا دلالة لها إلا- علي إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالی، لا وجوده، وأما علي الثاني: فلانها وإن دلت علي وجوده تعالی، إلا أنه لا دلالة لها علي عدم إمكان إله آخر - مندفع، بأن المراد من الاله هو واجب الوجود، ونفي ثبوته ووجوده في الخارج، وإثبات فرد منه فيه - وهو الله - يدل بالملازمة البينة علي امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالی، ضرورة أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب.

ثم إن الظاهر أن دلالة الاستثناء علي الحكم في طرف المستثني بالمفهوم، وأنه

[1] أقول: يعني ان أدراج بحث دلالة الاستثناء علي اختصاص الحكم ايجاباً وسلباً بالمستثنى منه وعدم عمومه للمستثنى في المفاهيم صحيح لا إشكال فيه اذ الدلالة علي عدم العموميّة للمستثنى وان المستثنى خارج عن المستثنى منه المحكوم عليه بالحكم الإيجابي أو السليبي دلالة مفهوميّة لا منطوقية ظاهراً وان خروج المستثنى عن الحكم يفهم من اختصاصه بالمستثنى منه للزومه له نعم إن كانت الدلالة علي خروج المستثنى عن الحكم بنفس الاستثناء لا بدلالة مجموع الجملة علي الاختصاص عليه بالدلالة الالتزامية كانت الدلالة حينئذٍ بالمنطوق ولم يكن الدلالة علي خروج المستثنى عن الحكم من الدلالات المفهوميّة ولم يكن وجه لادراج البحث عنه من مباحث المفهوم ولا بعد فيما ذكر من كون الدلالة بنفس الاستثناء كي يكون الدلالة علي الخروج داخله في المنطوق إلا ان تعيين ذلك لا فائدة فيه اذ الفائدة المتصوّرة من تقدّم الدلالة المنطوقية علي ما يستفاد من الجملة الاستثنائية بناء علي ان خروج المستثنى من المستثنى منه المحكوم عليه بالحكم الايجابي أو السليبي من الدلالات المفهوميّة هنا منتفية لأنّ الوجه في تقدّم المنطوق علي المفهوم قوّة الأوّل وضعف الثاني ومن المعلوم اقوائية ما يستفاد من الجملة الاستثنائية من الدلالة المنطوقية ولو كان من المفهوم لا من المنطوق فلا يقدم المنطوق عليه لعدم اقوائيته بل يقدم هي عليه لكونه أقوى منه فثبت عدم الفائدة في البحث عن تعيين ذلك.

ثمّ أنّه نبه الشارح قدس سره هنا: بتنبيه لا بأس بنقله وبيان ما فيه وهو: ان الأوجه عد

.....
الاستثناء المذكور فيه المستثني منه متصلاً كان أو منقطعاً كقيام القوم إلا زيدا وما قام أحد إلا زيدا أو إلا حمار مقاماً مستقلاً عليحدة وعد ما يسمي في عرف النحاة بالاستثناء المفرغ مقاماً آخر لوضوح سقوط أدوات الاستثناء في الثاني عمّا هي عليه بحسب الوضع ولذا يتبع ما بعدها في الحكم ما قبلها وإثما يؤول بحرف النفي والأدوات لمجرد افادة قصر الحكم علي المذكور بعدها فيكون حالها حال إثما فالخلط بين مقامي الأدوات وجعلهما واحداً ليس بوجيه عندي ويخطر بالبال ان البيانيين جروا علي هذا المنوال فلاحظ وتدبر انتهى كلامه رفع مقامه(1).

أقول: الفرق بين الاستثناء المفرغ والمذكور فيه المستثني منه من حيث الدلالة علي الاختصاص والحصر فرق بلا فارق غاية الأمران في الاستثناء الغير المفرغ يثبت الحكم الايجابي أو السلبي للمستثني منه أولاً ثم يخرج المستثني عن المستثني منه وكلا المعنيين من الاثبات والاخراج مقصودان اصالة واستقلالاً بخلافه في المفرغ فان المقصود الأصلي اخراج المستثني عن الحكم السلبي الذي ثبت للمستثني منه وقصر ضده من الاثبات علي المستثني وهذا لا يوجب فرقاً بينهما بحيث يجعل كل واحد منهما عنواناً عليحدة ومقاماً مستقلاً فالخلط بين المقامين وجعلهما واحداً في غاية الوجاهة وفرق البيانيين بينهما لا يكون حجة علينا مع وضوح انه من الاصطلاحات والاعتبارات التي جعلوها واخترعوها ولا مشاحة في الاصطلاح فان جعلهم الاستثناء المفرغ من الدوال علي الحصر

ص: 288

1- الهداية في شرح الكفاية: 428.

الاستثنائية، نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة، كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد، وإن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد.

ومما يدل علي الحصر والاختصاص (إنما) وذلك لتصريح أهل اللغة [1] بذلك،

«كأثما» مثلاً دون غيره ممّا هو المستثني منه فيه مذكور وجعله أمراً عليحدةً وباباً آخر لا يؤثر فيما هو الواقع من الاتحاد وعدم فرق فارق بينهما ومن المعلوم ان الاستثناء الغير المفرغ والمفرغ كلاهما من واد واحد وشربهما من مشرب فارد وليساً إلاً واحداً من الدوال علي الاختصاص والحصر في مقابل إثما وسائر الدوال عليه كما لا يخفي.

[1] أقول: يعني ان من جملة الدوال علي الحصر والاختصاص إثما وانها كلما ذكرت في جملة يفهم فيها الحصر بأقسامه كأدات الاستثناء ولفظة ما وإلاً والدليل عليه تصريح أهل اللغة بذلك وتبادره منها قطعاً عند أهل اللسان والمحاورة الذي هو من علائم الوضع والحقيقة وادّعي بعضهم ان الانصاف عدم دلالة التبادر علي دلالة علي الحصر إذ لا يعلم في عرفنا لفظ مرادف له كي نجعل تبادر الحصر منه إلي أذهاننا دليل الوضع له وهو فاسد إذ لا نسلم أو لا عدم معلومية اللفظ المرادف له في عرفنا أصلاً بل لا نعلم له لفظ مفرد كذلك وإثما هو لفظ مركب وهو لفظة « اين است و جز اين نيست » مثلاً ولا شبهة في دلالة علي الحصر فكذلك مرادفه في لغة العرب وهو إثما وثانياً لو ضاق التعبير عن معناه في عرفنا بلفظ مفرد ولكنّه يعلم اجمالاً ان المستعمل فيه معني يفهم من الحصر وعدم القدرة علي بيانه تفصيلاً

.....

لا يضرب بما هو المقصود من فهم الحصر والاختصاص وثالثاً ليس السبيل إلي تعيين وضعها للحصر منحصرأ في التبادر إلي اذهاننا فإنّ الانسباق إلي اذهان أهل العرف غيرنا سبيل أيضاً وربّما يعدّ ممّا دلّ علي الحصر كلمة بل الاضرائية وحقق المصنّف وشرح هذا المجمل بأن الاضراب علي أنحاء، منها ما كان لأجل ان المضرب عنه إنّما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه فيضرب بها عنه إلي ما قصد به بيانه فلا دلالة له علي ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب إليه وهذا القسم من الأضراب أيضاً لا يدلّ علي الحصر بلا شبهة ومنها ما كان في مقام الردع وابطال ما أثبت أولاً فيدلّ عليه وهو واضح وأوضح فيما إذا كانت مسبوقه بكلمة لا كما اذا قال هذا فاسق لا بل كافر.

أقول: التحقيق الذي أفاده المصنّف مستغني عنه ومن بيان العنوان اذ من المعلوم ان المقصود من كلمة بل الاضرائية التي قالوا بافادتها للحصر والاختصاص ما كانت لمعني الاضراب حقيقة والقسمان الأوّلان الذان ذكرهما المصنّف ليسا من الأضراب حقيقة بل إنّما يطلق عليهما الأضراب تجوزاً اذ الأوّل منهما من موضوع الغلط والاشتباه في الحقيقة لا الاضراب ومن هنا قال ابن مالك في بحث البدل بالنسبة إلي البدل مثل المعطوف ببل.

« وذا للاضراب اعز ان قصدا صحب * ودون قصد غلط به سلب »

فانه جعل بدل الاضراب وبدل الغلط متقابلين وكذا فيما ذكر المضرب عنه فيه أو لا للتمهيد والتوطئة لذكر المضرب إليه فمعلوم انه ليس مندرجاً تحت عنوان

وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة.

ودعوي - أن الانصاف أنه لا- سبيل لنا إلي ذلك، فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة، ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا، حتي يستكشف منها ما هو المتبادر منها - غير مسموعة، فإن السبيل إلي التبادر لا ينحصر بالانسباق إلي أذهاننا، فإن الانسباق إلي أذهان أهل العرف أيضا سبيل.

وربما يعد مما دل علي الحصر، كلمة (بل) الاضرائية، والتحقيق أن الاضراب علي أنحاء: منها: ما كان لاجل أن المضرب عنه، إنما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه، فيضرب بها عنه إلي ما قصد بيانه، فلا دلالة له علي الحصر أصلاً، فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداءً، كما لا يخفي.

ومنها: ما كان لاجل التاكيد، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب إليه، فلا دلالة له عليه أيضا.

الاضراب أيضاً إذ معني الأضراب الاعراض ورفع اليد عمّا سبق من المضرب جداً وحقيقة وهذا المعني لا يكون محققاً إلا في بل الذي استعملت في بيان اظهار الندم عما افيد أولاً قصداً ومع الالتفات والرجوع عنه إلي ما أفيد ثانياً وبالجملة المقصود من قولهم ان كلمة بل الاضرائية دالة علي الحصر واضح لا شبهة فيه ولا يحتاج إلي تحقيق ولا مزيد تدقيق بل التفصيل الذي ذكره تطويل بلا طائل وتشريح بلا حاصل ولا سيما بالنسبة إلي وضع الكتاب الذي وضع لبيان اللباب والمهمات والأصول والمنتخبات لا أمثال هذه التوضيحات عصمنا الله من الزلل والخطأ والخطل إن شاء الله تعالى.

ومنها: ما كان في مقام الردع، وإبطال ما أثبت أولاً، فيدل عليه وهو واضح.

ومما يفيد الحصر - علي ما قيل - تعريف المسند إليه باللام، [1] والتحقيق

[1] والتحقيق فيه عند المصنّف أنّه لا يفيدُه إلّا عند اقتضاء المقام وقيام القرينة لا مطلقاً ووجهه ان الأصل في اللام أن يكون لتعريف الجنس وهو معناه الحقيقي الأولي الموضوع له وإثما يستعمل في غيره من الاستغراق بأقسامه تجوزاً وبالعلاقة وكذلك الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود وتطبيق الكلّي علي المصدق فانه المعني الشائع فيها لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتّحاد بحسب المفهوم وحمل شيء علي جنس وماهيّة كذلك أي بالحمل المتعارفي والشائع الصناعي بأن يكون المراد بالرجل في الرجل زيد مثلاً جنس الرجل وطبيعته والمقصود من الحمل كون زيد فرداً من أفراد ذلك الجنس لا يفيد الحصر واختصاص الماهية بالفرد نعم لو قامت قرينة علي أنّ اللام للاستغراق أو ان مدخوله أخذ بنحو الارسال والاطلاق في طرف الموضوع أو قامت قرينة علي أنّ الحمل علي الموضوع الذي يكون المقصود منه الجنس والطبيعة ذاتياً وأولياً لا شائعا صناعياً متعارفياً لا يفيد حصر مدخوله علي محموله واختصاصه به.

وفيه كسابقه ان هذا التحقيق مستغني عنه وتطويل بلا طائل اذ رسم الاستعمالات والمحاورات علي أنّ حمل الفرد علي الكلّي يفيد الحصر والمرتكز في أذهان أهل المحاوره استهجان حمل الخاص علي العام بالحمل المتعارف والحمل الذاتي صحيح عندهم بلحاظ القصر والحصر ودلالة مثل قولنا الرجل زيد

أنه لا- يفيد إله- فيما اقتضاه المقام، لأن الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس، كما أن الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة، هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود، فإنه الشائع فيها، لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم، كما لا يخفي، وحمل شئ علي جنس وماهية كذلك، لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به وحصرها عليه، نعم، لو قامت قرينة علي أن اللام للاستغراق، أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق، أو علي أن الحمل عليه كان ذاتياً لا يفيد حصر مدخوله علي محموله واختصاصه به.

وقد انقده بذلك الخلل في كثير من كلمات الإعلام في المقام، وما وقع منهم من النقص والابرام، ولا نطيل بذكرها فإنه بلا طائل، كما يظهر للمتأمل، فتأمل جيداً.

فصل:

لا دلالة للقب ولا للعدد علي المفهوم [1] وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما

والإنسان عمرو علي حصر الرجوليّة علي زيد والإنسانيّة علي عمرو في المحاورات المتعارفة قرينة من البدهاة والتدقيق في مثل ذلك وتطبيقه مع الموازين العلميّة من توضيح الواضحات وبيان العيانات كما لا يخفي.

[1] يعني أنه إذا علّق الحكم علي شخص مخصوص كقوله ضرب زيداً أو عمرو أو عدد مخصوص كتحديد الكفارة باطعام ستين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين فلا يدلّ القضيّة علي نفي مثل ذلك الحكم عن غير المسمّي بهذا الاسم أو العدد الآخر غير ذلك العدد إلا إذا قامت القرينة علي الدلالة أو اقتضاها المقام

.....

اتِّفَاقاً وهو غير الدلالة علي المفهوم كلية مثلاً إذا سئل المديون عن الدائن كمّيّة الدين فعينه في قدر معين فاذا دعي بعد ذلك انه كان أكثر لم يسمع دعواه لاقتضاء المقام هنا دلالة العدد علي المفهوم فأنّه لما كان المديون المبين لكميّة الدين في مقام التعيين واثبات ما عين ونفي غيره ان ما عليه هذا المقدار لا أقل ولا أكثر فلا بدّ أن يكون القضية التي تلفظت بها دالّة علي المفهوم وكذلك الحال في اللقب مثلاً إذا سائل عن المسئول عنه عن الذي جاء عنده فقال جائي زيد فيدلّ علي ان غيره لم يجي البتة وأما إذا قال ابتداء جائي زيد فلا يدلّ علي المفهوم بمعني انتفاء سنخ الحكم عن غير زيد وأما انتفاء شخص هذا الحكم عن غير المورد المعلق عليه فلا بدّ منه ولا دخل له بالمفهوم إذ المعلق ينتفي عند انتفاء المعلق عليه البتة وهذا غير المفهوم وقد مرّ مراراً ذلك ولذا يكون قضيّة التقييد بالعدد عدم جواز الاقتصار علي الأقل وإن كان ميسورة لأنّه ليس بذلك الأمر الخاص والمقيّد المعلق عليه الحكم بل غيره وأدلة الميسور لا يشمل مثل ذلك وكذلك لا يصح أن يكون زائداً أيضاً إذا كان التحديد بالاضافة إلي طرفي الأقل والأكثر وتعيين كون التحديد بالنسبة إلي الطرفين أو الطرف الأقل فقط يعلم من خصوصيات المورد وألفاظ الأدلّة مثلاً لا يبعد أن يكون تسبيح الزهراء عليها السلام محدوداً بالنسبة إلي الطرفين ولعلّه كذلك في صوم الكفارة من التبعديّات ولا شبهة في كون التحديد كذلك في وليمة العرس وغيره في التوصليّات فان في أمثال ذلك كلّها لا يجزي الزيادة ولا النقيصة أمّا لو كان التحديد بالنسبة إلي طرف الأقل فقط كما

أصلاً، وقد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم، كما أن قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاختصار علي ما دونه، لأنه ليس بذلك الخاص والمقيد، وأما الزيادة فكالتقيصة إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة إلي كلا طرفيه، نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلي طرفه الأقل لما كان في الزيادة ضير أصلاً، بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة، كما لا يخفي، وكيف كان، فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالة علي المفهوم، بل إنما يكون لاجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق، كما هو معلوم.

المقصد الرابع: في العام والخاص

فصل:

قد عرف العام بتعاريف [1] وقد وقع من الاعلام فيها النقص بعدم

في أيام الاقامة وفراسخ المسافة وسنين البلوغ لما كان في الزيادة ضير أصلاً بل ربما كان فيه فضيلة وزيادة في الأجر إذا كان من المستحبات كذكر الركوع والسجود والصلوة علي محمد وآله يوم الجمعة ألف مرة.

والحاصل ان عدم الاجزاء فيما إذا علّق الحكم علي عدد مخصوص بغيره ليس من جهة ثبوت المفهوم للعدد بل هو ممّا يفهم من المنطوق اذ غير العدد المزبور ليس متعلقاً للحكم في المنطوق فكيف يجتري به.

[1] أقول: قد مرّ مراراً أنّ التعريفات في أمثال هذه الموارد تعاريف لفظية المقصود منها شرح الاسم وتعريف المعرف بوجه لا بيان الكنه والحقيقة كما هو الوظيفة لأهل الحكمة بأن يعرفوا الأشياء بكنهها وحقيقتها وما يقع فيها يقع في جواب السؤال عن الشيء بالما الشارحة المسئول بها عن شرح معني اللفظ

.....

لا السؤال عنه بالما الحقيقية وكيف يمكن أن يكون تلك المعرفات معرفات حقيقية مع ان المرتكز في الذهن أوضح ممّا يقع فيها مفهوماً ومصداقاً فاذن كان ترك التعريف بذلك المعرف أنسب وأليق ألا تري أنّه يجعل صدق ذلك المعني المرتكز علي فرد وعدم صدقه علي فرد آخر ميزاناً في الاشكال علي التعريف اطراداً وانعكاساً مع انّ التعريف الحقيقي لا بدّ أن يكون بالاجلي والالزم تعريف المجهول بالمجهول فالغرض من تعريف العام كالتعاريف الاخر مثله بيان مفهوم جامع بين الأفراد الواضحة للمعرف ليشار إليها بذلك المفهوم ويجعل وسيلة إلي اثبات أحكامها بعد الاشارة إليها فانّ المخصصة والتعارض من الأحكام مثلاً إنّما يكون من عوارض مصداق العام لا مفهومه وماهيته ولا غرض يتعلّق ببيان حقيقته وماهيته فأنّه لا حكم لحقيقة العام وماهيته كي نحتاج إلي بيانها كذلك كما هو أوضح من أن يخفي.

ثمّ الظاهر عند المصنّف ان ما ذكر للعام من الأقسام من الاستغراقي والمجموعي والبدلي إنّما يكون الاختلاف بينها من جهة اختلاف الأحكام المتعلقة به وإلا فمعني العموم في الكل واحد وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه ويندرج تحته من المصاديق والافراد غاية الأمر تعلّق الحكم بذلك المفهوم العام تارة بنحو يكون كلّ فرد منه موضوعاً عليحدّة وبحيث لو أتى بواحد دون الآخر أطاع من جهة وعصي من وجه آخر وأخري بنحو يكون الجميع

.....

موضوعاً واحداً بحيث لو أُخِلَّ بواحد لما امتثل أصلاً وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعاً عليّ البديل بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاق وامتثل فان هذه الاختلافات ناشئة من ناحية الحكم المتعلّق بالعموم وليست في حاق معني العام بحيث كان للعام أقسام.

قال الشارح قدس سره في توضيح ما أفاده المصنّف: فان قلت (1) كيف يمكن أن يكون اختلاف معني العام بسبب اختلاف تعلق الأحكام مع ان من المعلوم وضع كل لفظ لمعني مخصوص مع قطع النظر عن تعلق حكم به فان لفظ كل رجل مثلاً دالة علي العموم الاستغراقي ولفظ أي رجل دال علي البدلي مع قطع النظر عن الحكم المتعلّق به ولا يجوز أن يكون المعني فيهما واحداً وكان الاختلاف ناشئاً عن تعلق الأحكام المختلفة واختلاف الموارد كما هو ظاهر العبارة.

قلت: من المعلوم ان كل رجل مثلاً ليس قبل الاستعمال دالاً علي العموم الاستغراقي وكذلك أي رجل ليس دالاً علي العموم البدلي بل إنّما يدلّان علي العموم وشمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه من المصاديق والأفراد قبل الاستعمال والموضوع له لهما إنّما هو العموم وإنّما حصلت الدلالة علي خصوص الوصف من الاستغراق أو البدليّة بعد استعمال اللفظ وبما هو مسند إليه ومحكوم به أو عليه ولذا لا يعقل أن يحكم علي أحدهما بما حكم به علي الآخر مع أنّه لو كان

ص: 297

.....
الوصف من خواص نفس اللفظ من دون دخل لاستعماله فيه أمكن ذلك قطعاً وبعبارة أخرى التعبير بكلّ رجل معلول عن الحكم علي كلّ واحد واحد من أفراد الرجل علي سبيل الاستغراق والتعبير بأيّ رجل معلول عن الحكم علي كلّ واحد واحد علي سبيل البدليّة لا الاستغراق فالواضع وضع هذين اللفظين للمعنيين ولكن بالملاحظة المذكورة حين الوضع وبيان آخرالواضع حين الوضع لاحظ اختلاف الأحكام المتعلّقة بالموضوعات وعين بأنّه كلّما تعلّق الحكم الكذائي بالعام فلا بدّ أن يعبر عنه هكذا.

فان قلت: الوضع عبارة عن تعيين اللفظ الفلاني للدلالة علي المعني الفلاني ومعلوم ان معاني الألفاظ مختلفة من حيث الكليّة والجزئيّة والاليّة والاستقلاليّة ولكلّ واحد منهما أنواع ولا دخل لتعلّق الحكم عن الحاكم في وضعها ودلالاتها علي معانيها وكما ان دلالة اللفظ تنقسم إلي الدلالة علي الطبيعة الكليّة والشخص الجزئي من دون دخل لتعلّق الحكم في ذلك فكذلك لا بدّ أن يكون الدلالة علي الطبيعة بالنسبة إلي الأقسام الثلاثة من الاستغراقيّة والبدليّة والمجموعيّة كذلك.

وبعبارة أخرى لما كانت المعاني مختلفة في مقام الثبوت والواقع كانت الألفاظ أيضاً مختلفة في مقام الاثبات والدلالة عليها ومن المعلوم اختلاف العموم الاستغراقي والبدلي والمجموعي في الواقع وفي مقام الثبوت فلا بدّ أن يكون الألفاظ الدالّة عليها مختلفة بحسب الدلالة والوضع لها من دون دخالة لاختلاف الحكم المتعلّق بالموضوع في هذا الاختلاف إلا أن يقال أنّه لا اختلاف في مقام

.....

الثبوت المعاني المزبورة ضرورة ان الأفراد المنطبق علي كل واحد منها لفظ العام معني واحد خارجي لا اختلاف فيه فلا يعقل أن يزيد مقام الاثبات والدلالة علي مقام الثبوت والواقع مع ان المقام الأول فرع مقام الثاني فيتحصل ان اختلاف مقام الاثبات بلحاظ اختلاف كيفية تعلّق الحكم به وليس ناشئاً عن الاختلاف في مقام الثبوت فلم يختلف مقام الاثبات ولا مقام الثبوت بأنفسهما ومما يوضح ذلك ان مسمي الضرب معني واحد في الخارج لا- اختلاف فيه ولكن الواضع بلحاظ اختلاف الأغراض والمقامات اخباراً وانشاءً وضع له ألفاظاً في مقام الاثبات مختلفة حسب اختلاف الحالات كالمصدر وما يتفرّع عنه من الاشتقاقات فلم يوجب الاختلاف في مقام الاثبات والدلالة علي المداليل المختلفة المستند إلي ذلك اللحاظ مع كون المسمي في مقام الثبوت لا- اختلاف فيه أن لا- يكون الأقسام بلحاظ اختلاف الأغراض.

والحاصل ليس مراد المصنّف ان اختلاف الأقسام لا دخل له بوضع العام أصلاً وإنّما نشأ من اختلاف تعلّق الأحكام فقط فان هذا واضح الفساد بل مراده ان اختلاف الأقسام للعام إنّما نشأ من لحاظ الواضع اختلاف تعلّق الأحكام والا فاصل المعني بحسب الخارج شيء واحد لا اختلاف فيه.

هذا ملخص ما أفاده الشارح الكاظميني في توضيح مرام المصنّف مع تغيير في بعض بياناته لزيادة التوضيح(1).

ص: 299

.....

وأقول: زيادة علي ذلك أنّه ليس مقصود المصنّف ان الاختلاف الواقع بين أقسام العام لا يرتبط بالوضع أصلاً وليس ناشئاً منه بوجه كيف ذلك وإنّ المستعملين الحاكمين بالأحكام لا يقدرّون علي تلك التصرّفات واحداث تغييرات في معاني الألفاظ باختلاف الأحكام الصادرة منهم باختلاف المصالح والحكم بل ليس لهم إلا استعمال اللفظ وارادة المعني منه بطريق رخص واضع اللغة فان اطوار الاستعمال بيد الواضع كالوضع أيضاً كما انه حقق في صدر الكتاب ان الموضوع له والمستعمل فيه في الأسماء والحروف واحد وان الاختلاف في طور الاستعمال وتعيين مورد استعمالهما إنّما صدر من الواضع أيضاً وأنّه قرّر ان لفظ الابتداء مثلاً منحصر مورد استعماله في الابتداء إذا كان استقلالياً ولفظة من فيه فيما إذا كان اليا مع أنّ الاستقلالية والالية خارجان عن الموضوع له والمستعمل فيه فيهما فكذا هنا لاحظ الواضع الأقسام المختلفة للعموم وعيّن هذا الاستعمال لهذا القسم والاستعمال الآخر للقسم الآخر.

والحاصل أنّه كلّما ينطبق اللفظ المستعمل في المعني الشامل علي الأفراد الذي تكون تحته فهو عام فأنّه كما ينطبق لفظ كلّ رجل المراد منه الاستغراق الأفرادي علي كلّ فرد فرد من الرجل فكذلك اذا اريد منه الاستغراق المجموعي وكذلك منه العموم البدلي أيضاً بخلاف ما إذا لم ينطبق علي الأفراد المندرجة تحته كعشرة وغيرها من أمثالها فان لفظ عشرة لا يصدق علي الواحد والاثنين والثلاثة الواقعة تحتها فمثلاً ليس من العموم في شيء.

.....

واستشكل الشارح علي المصنّف هنا بأن خروج العشرة ومثلها عن العموم ليس لأجل عدم انطباقها علي فرد فرد من أفرادها وإلا للزم خروج الجمع المعرف باللام أيضاً من العام إلا بناء علي انسلاخ معني الجمعية عنه ليشمل كلّ فرد وهو ضعيف لعدم شمول توقّف كلّ فرد مطلقاً علي ذلك أي انسلاخ معني الجمعية بل الجمع المحلي باللام ليس بخارج من العام ولو بدون الانسلاخ لكفاية الانطباق الضمني ولا يلزم الاستقلالي منه ومعلوم انه لا فرق بين اكرم العشرة واكم الرجال العشرة في كون المعني أكرم كلّ فرد فرد ضرورة صدق العشرة علي كلّ فرد ضمناً كصدق الرجال العشرة أيضاً فإنّ المجموع عبارة عن الأفراد التي تحته فلا فرق بين عشرة وغيرها من مثلها ومثل لفظ كلّ رجل في الانطباق علي الأفراد فليس المناط في خروجها عن العموم ما ذكره المصنّف بل المناط ان مدلول العام الحقيقي هو الطبيعة الكلية الموجودة بوجود أفرادها وشموله لكلّ فرد أو لواحد علي البدل أو غير ذلك أمور عارضة للطبيعة لاختلاف الوضع وبالنسبة إلي أصل المعني الموضوع له كما يترائي في بادي النظر أو كقيّة تعلق الحكم بالعام وعروض العوارض المزبورة من هذه الجهة كما حقّقه المصنّف بخلاف العشرة وما أشبهها فإنّها موضوعة لمعني لم يلحظ في أفرادها ولا في مجموعه إلا خصوصيّة العدديّة فكأنّها قد لوحظت مجردة عن كلّ طبيعة وحقيقة والفرق بينهما هو الفرق بين الكلي والكل والجزئي والجزء (1) أيضاً وليس الفرق بينهما إلا ما أفاده

ص: 301

1- الهداية في شرح الكفاية: 434.

.....

المصنّف من الانطباق وعدم الانطباق ووجه عدم الانطباق عند المصنّف أيضاً ليس إلا ما ذكره الشارح من كون المراد في لفظ العموم الطبيعة الكلية وفي لفظ العشرة ومثلها لوحظت خصوصية العددية مجردة عن كلّ طبيعة وحقيقة وان معناها العدد الحاضر صرفاً سواء كان تلك الحقيقة التي لوحظ فيها ذلك العدد المعين انساناً أو حجراً أو شجراً ولذا لا ينطبق لفظتها التي يكون المراد منها العدد المعين علي أفراد من حقيقة معينة.

وأما من حيث العددية الشاملة لاحادها فلا يحصل عنوان عمومية فيها لعدم انطباقها علي احادها فان عنوان العشرة غير عنوان الواحد والاثنين بل تلك العناوين متضادة ومتباينة.

والحاصل ان ما ذكر في بيان عدم العموم في العشرة ومثلها بعينه غرض المصنّف أيضاً من قوله بخروج العشرة عن العموم لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق علي كلّ واحد ممّا تحتها وأما الاشكال علي ما قاله بأنّه عليه يخرج الجمع المعرف باللام عن العموم أيضاً لعين ما ذكر فغير وارد لما ذكره هو بأنّ الصديق الضمني كاف في العموم الاستغراقي ولا يلزم الصديق الاستقلالي وهذا بخلاف العشرة فانّها غير صادقة علي ما تحتها من الآحاد لا استقلالاً ولا ضمناً لأنّه لم يؤخذ في مفهومها طبيعة ولا حقيقة أصلاً كي يصدق وينطبق علي أفرادها استقلالاً أو ضمناً بل معناها إنّما هو عنوان العددية الصرفة ومعلوم ان عدد العشرة لا ينطبق علي الواحد ولا علي الاثنين لا استقلالاً وهو واضح ولا ضمناً كصدق

الاطراد تارة والانعكاس آخري بما لا يلىق بالمقام، فإنها تعاريف لفظية، تقع في جواب السؤال عنه ب «ما» الشارحة، لا واقعة في جواب السؤال عنه ب «ما» الحقيقية، كيف؟ وكان المعني المركز منه في الاذهان أوضح مما عرف به مفهوما ومصداقا، ولذا يجعل صدق ذلك المعني علي فرد وعدم صدقه، المقياس في الاشكال عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهة تعتريه من أحد، والتعريف لا بد أن يكون بالاجلي، كما هو أوضح من أن يخفي.

فالظاهر أن الغرض من تعريفه، إنما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما

الجمع المعرف باللام علي الأفراد تحته باعتبار انطباق مفرده عليها فان الانطباق الضمني أيضاً غير متحقق في العشرة بالنسبة إلي احادها لما عرفته.

وبالجملة ليس مراد المصنّف من العشرة الطبيعة الممتصفة أفرادها بالعشرة كي يقال عليه بأنّها ينطبق علي تلك الأفراد ضمناً كانطباق الرجال العشرة علي فرد فرد منها ضمناً وهو كاف في انطباق العام علي أفرادها وانه لا فرق بين الرجال العشرة والعشرة بدون ذكر الموصوف بل مراده صرف عنوان العشريّة ومراده من احادها صرف عنوان الواحدية والاثنيية من دون فرض طبيعة مأخوذة فيها وعدم انطباق عنوان العشريّة علي عنوان الواحدية والاثنيية وتضاد تلك العناوين ممّا لا يخفي كما اعترف به الشارح نفسه فعلم ان مراد المصنّف ليس إلا ما بيّنه الشارح جزماً وقطعاً ومن العجب انه كيف جوز نسبة ذكره إلي المصنّف وورود دخل هذا لاشكال عليه مع أنّه كان علماً في التحقيق والتدقيق.

لا شبهة في أنها أفراد العام، ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الاحكام، لا بيان ما هو حقيقته وماهيته، لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الاحكام من أفراده ومصاديقه، حيث لا يكون بمفهومه العام محلاً لحكم من الاحكام.

ثم الظاهر أن ما ذكر له من الاقسام: من الاستغرافي والمجموعي والبدلي إنما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الامر أن تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً علي حدة للحكم، وأخري بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً، بحيث لو أخل بإكرام واحد في (أكرم كل فقيه) مثلاً، لما امتثل أصلاً، بخلاف الصورة الأولى، فإنه أطاع وعصي، وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعاً علي البديل، بحيث لو أكرم واحداً منهم، لقد أطاع وامتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل.

وقد انقح أن مثل شمول عشرة وغيرها لأحاديها المندرجة تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهوماً للانطباق علي كل واحد منها، فافهم.

فصل:

لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه - لغة وشرعاً - كالخصوص [1] كما يكون

[1] أقول: يعني لا- مجال لانكار اختصاص بعض الألفاظ بالعموم ودلالته عليه بحاق اللفظ ولا فرق في ذلك بين الشرع واللغة بمعنى ان ألفاظ العموم في الشرع عين ألفاظ العموم في اللغة والشارع لم يتصرف في مقام اظهار العموم تصرفاً آخر

.....

بل علق هو أحكامه العموميّة علي العمومات اللغوية كما ان للخصوص أيضاً ألفاظاً تخصّ بها بلا شبهة اما ألفاظ العموم فهو السور في القضية المحصورة الكلية كلفظة كلّ والألف واللام للاستغراق الحقيقي وما بمعناها في أي لغة كلفظ « همه » و « هر » في اللغة الفارسيّة وألفاظ الخصوص فهي السور في القضية المحصورة الجزئية كلفظة بعض وما بمعناه وفي الصيغ ما يشترك بين العموم والخصوص ويعمهما كاللفظة الموضوعية للطبيعة واسم الجنس التي تقع موضوعه في القضية المهملة فان أريد منها ولو بقرينة الحكمة السريان في جميع الأفراد فكالات أول أو فيما دونه فكالاتي ومعلوم ان الألفاظ الدالة علي العموم دون الخصوص فقط أو هو مع العموم موجودة كلفظ كلّ مثلاً في لغة العرب ولفظة همه في اللغة الفارسيّة وإنّما تستعمل في الخصوص احياناً بادعاء انه العموم وبطريق المجاز في الاسناد مع كون لفظ العام مستعملاً في الفرد الواحد مثلاً بعلاقة العموم والخصوص ومع ذلك أي مع القطع بوجود ألفاظ مخصوص للعموم في جميع اللغات لا يصغي إلي الاستدلالات الموهونة علي العدم وكون تلك الألفاظ حقيقة في الخصوص لأن اللغات أمور توفيقية متلقاة من واضعها ولا دخل للاستنباطات والاعتبارات فيها أصلاً ومن جملة تلك الاستدلالات ان ارادة الخصوص متيقنة ولو في ضمن العموم بخلاف العموم فانه يمكن أن لا يكون مراداً وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولي ومنها أنّ التخصيص قد اشتهر وشاع حتّي قيل ما من عام إلا وقد خصّ فيدور الامر بين كونه موضوعاً للعموم فيلزم كون غالب الاستعمال مجازاً أو

.....

موضوعاً لما هو الغالب استعمالاً وإرادة لغلبة الاحتياج إليه وعدم لزوم كثرة المجاز والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الخصوص وأنه موضوع لما هو الغالب قليلاً للمجاز فان مثل تلك الاستدلالات اجتهادات في مقابلة الحس والعيان مع ان ممّا يدلّ علي بطلان الوجه الأوّل هو تيقن ارادة الخصوص لا- يوجب اختصاص الوضع به فأنّه لا ربط ولا ملازمة بين تيقن الارادة والوضع أصلاً وممّا يدلّ علي بطلان الوجه الثاني أيضاً هو ان العموم أيضاً كالخصوص كثيراً ما يراد ولو سلّم أكثرية التخصيص واشتهارها فليس التخصيص ملازماً للمجازية كما يأتي توضيحه من أنّ العام المخصّص سواء كان التخصيص بالمخصّص المتّصل أو المنفصل مستعمل في معناه الموضوع له وهو العموم ولا مجازية أصلاً ولو سلّم مجازية العام المستعمل في الخاص فلا محذور فيه أيضاً إذا كان بالقرينة فان أغلب الاستعمالات مجازات وتقليل المجاز ليس أمراً مرغوباً فيه كي يدلّ علي المطلوب كما لا يخفي.

قال الشارح الكاظميني مبالغة في ردّ المستدل باشتهار التخصيص علي وضع الألفاظ للخصوص بأن هذه العبارة المشهورة علي عكس المطلوب أدل لأن تخصيص العام فرع وضع اللفظ له واختصاصه به وإلا لم يكن تخصيصاً في المعني الحقيقي الموضوع له اللفظ اللهم إلا أن يريد المستدل نفي صيغة تخص العام بحسب الاستعمال لا الوضع لعدم الحاجة في حكم من الأحكام إلي عام بحيث لا يشذ عنه فرد من أفرادهِ ولعلّ هذا هو الظاهر من عبارة المستدل بعد التأمل وهو

ما يشترك بينهما ويعمهما ضرورة أن مثل لفظ (كل) وما يرادفه في أي لغة كان يخصه، ولا يخص الخصوص ولا يعمه، ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية، بادعاء أنه العموم، أو بعلاقة العموم والخصوص.

ومعه لا يصغي إلي أن إرادة الخصوص متيقنة، ولو في ضمنه بخلافه، وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولي، ولا إلي أن التخصيص قد اشتهر وشاع، حتي قيل: (ما من عام إلا وقد خص)، والظاهر يقتضي كونه حقيقة لما هو الغالب تقليلاً للمجاز، مع أن تيقن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع به، مع كون العموم كثيراً ما

لا يخلو من وجه فتدبر. انتهى (1).

أقول: يعني أنه ليس مراد المستدل نفي وضع ألفاظ العام للعموم وأنه لم يضع لفظ للعموم أصلاً كما وضع للخصوص بدليل القضية المعروفة كي تكون تلك العبارة علي عكس المطلوب أدل بل مراده من انكار صيغ خاصة للعموم أنه ليس لفظ خاص للعموم بحسب الاستعمال وأن الألفاظ الموضوعية للعموم دائماً مستعملة في الخصوص لعدم الحاجة في حكم من الأحكام إلي عام بحيث لا يشد عنه فرد من أفرادها وإلا فيسلم أن ألفاظاً وضعت لخصوص العموم في مقابل ألفاظ وضعت للخصوص فحينئذ نسبة المصنّف انكار وضع لفظ العموم إلي المستدل في غير محله وناش من عدم التأمل في عبارته وما أراده المستدل إن كان هذا المعني فغير بعيد وليس خالياً عن الوجه مثل ان انكار أصل وضع اللفظ للعموم بعيد غايته بل لا وجه له أصلاً.

ص: 307

1- الهداية في شرح الكفاية: 435.

يراد، واشتهار التخصيص لا يوجب كثرة المجاز، لعدم الملازمة بين التخصيص والمجازية، كما يأتي توضيحه، ولو سلم فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينة، كما لا يخفي.

فصل:

ربما عد من اللفاظ الدالة علي العموم النكرة في سياق النفي أو النهي، ودلالاتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلاً، لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة، إلا إذا [1] لم يكن فرد منها بموجود، وإلا كانت موجودة، لكن لا يخفي أنها تفيد

[1] أقول: يعني ان من جملة ألفاظ العموم التي يثبت وجودها النكرة في سياق النفي أو النهي ولكنّه من المعلوم عدم دلالتها عليه بدلالة المطابقة بل إنّما تدلّ عليه بدلالة الالتزام اذ دلالتها المطابقيّة علي نفي الطبيعة ونفي الطبيعة ملازم عقلاً مع نفي جميع الأفراد وإلا فان لم يكن واحد منها منفياً فلا يكون الطبيعة إذ هي توجد بوجود فرد واحد.

والحاصل ان دلالة النكرة في سياق النفي أو النهي من الدلالات العقلية فان الدلالة التضمنية والالتزامية محسوبة من الدلالات العقلية.

ولا- يخفي ان المراد من العموم في النكرة التي في سياق النفي أو النهي هو العموم لكل فرد تدلّ عليه فيختلف العموم فيها سعة وضيقاً باختلاف دلالتها علي الأفراد سعة وضيقاً والعموم في جميع المراتب لا- يختلف من حيث هو وإنّما أعلي مراتبه ما لا يشدّ عنه فرد من الأفراد أصلاً ولكن لا تقيد العموم كذلك أي بأعلي مراتبه إلا إذا أخذت مرسله لا مبهمة بمعني ان القرينة حينئذٍ تدلّ علي أنّ المراد هو

.....
الطبيعة بوجودها السعي الذي لا يعوقه عائق ولا يصدّه صاد اما إذا أخذت مبهمة غير مرسلّة قابلة للتقييد كما لو قال مثلاً لا تهن عالمًا فان احتمال كون المراد من يساويه مذهباً من العلماء لا المخالف فيقتصر حينئذٍ علي القدر المتيقّن من هذه الجهة ولكن يعمّ جميع أفراد المساوي مذهباً له من العلماء.

والحاصل ان أخذت النكرة مرسلّة مطلقة فاقضاء سبيلها العموم علي ما هو عليه من السعة واضح وهذا لا ينافي كون دلالتها علي العموم عقلية ولا مجال لأن يقال ان الدلالة العقلية لا تختلط سعة وضيقاً بل حدودها لا بدّ أن تكون محفوظة لا تتغيّر والمقتضيات العقلية ليست قابلة للاختلاف والتغير لأنّه يقال الاختلاف في السعة بالنسبة إلي الأفراد المراد من النكرة لا تفاوت فيها أصلاً بل هي دائماً باقية بحالها كما انه لا ينافي أيضاً مع وضع الكل مثلاً للعموم كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله سعة وضيقاً وجواز تقييد المدخول بقيود كثيرة مع ذلك فقولك اكرم كلّ عالم أو كلّ عالم عادل أو كلّ عالم عادل حر سواء في افادة العموم ولم يتغيّر معني الكل فيها أبداً غاية الأمر أنّه لا يبعد أن يكون اللفظ ظاهراً عند اطلاقها أي الطبيعة وعدم تقييدها في استيعاب جميع أفرادها فيكون هذا الظهور رافعاً لاحتمال التقييد وبعبارة أخرى وقوع النكرة في سياق النهي أو النفي بناء علي أنّها موضوعة للطبيعة المهملة وكذلك إذا وقع بعد لفظ كلّ وكذلك المعرف باللام جمعاً كان أو مفرداً بناء علي افادته للعموم فان ظهوره في الاستغراق قرينة أيضاً علي ارسال الطبيعة التي هي مدخول اللام من غير احتياج إلي قرينة الحكمة ولذا

لا ينافيه أي العموم والاستغراق تقييد مدخول اللام بالوصف وغيره من القيود ويكون اطلاق التخصيص علي تقييده مع كونه تخصصاً صاعاً لأن الحكم قد تعلق أول صدوره بالعالم العادل مثلاً فلم يحكم أولاً - علي ما يشمل الفاسق ظاهراً ثم أخرج عنه حكماً لا موضوعاً ليكون تخصيصاً ليس إلا من قبيل ضيق فمر الركبة يعني افتحه واسسه ضيقاً إذا قاله قبل تأسيسه وفتحه ولكن دلالة المحلي باللام علي العموم وضعاً محل منع بل إنما يفيد إذا اقتضته قرينة الحكمة كما في « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » (1) و « وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ » (2) أو قرينة أخرى من حال أو مقال وجه عدم الدلالة أن اللام لم تضع إلا للإشارة إلي تعيين مدخولها ومدخول اللام موضوع للطبيعة بمادته ولا وضع آخر نوعي للمركب من اللام ومدخوله.

قال الشارح قدس سره: هنا أيضاً ردّاً علي المصنّف قدس سره:

قلت: كون الجمع المعرف باللام دالاً علي العموم ممّا لا يقبل الانكار وحيث كان كلّ من عدم وضع المدخول وعدم الوضع النوعي متيقناً تعين وضع اللام للدلالة علي ذلك ويؤيده بل يدلّ عليه ما حكاه البعض من عدم الخلاف في كونه أحد معانيها وجواز الاستثناء مطرداً والتأكيد بما يفيد الاستغراق قطعاً وحكم العرف بوقوع الحث قطعاً ممّن تزوّج ثيباً واحدة بعد الحلف بأن لا يتزوّج الثيبات وغير ذلك أعدل بيّنة علي كونه للعموم وكونه أفرادياً لو لم يكن ذلك شياً مفيداً

ص: 310

1- البقرة: 275.

2- البقرة: 228.

.....
للقطع فلا- يلتفت إلي ما ذكره في الفصول من انكار كونه أحد معانيها وتوجيه افادته للعموم بأنه حيث كان وضع اللام للإشارة إلي تعيين مدخولها وكان لمدخولها مراتب منها ما يشمل جميع مراتبه ولم يعين المتكلم منها مرتبة فيحمل علي الجميع فيه ما لا يخفي علي المتأمل فيما حَقَّقناه، انتهى كلامه رفع مقامه(1).

أقول: الانصاف ان الوجوه التي أقاموها علي وضع المعرف باللام علي العموم ليست دالة عليه بل إنما تدلّ علي دلالة عليه فقط وإنما هي بسبب الوجه الذي ذكرها صاحب الفصول لا غير اما الوجه الأول من دلالة عليه مسلمة لا شبهة فيها وليس من المدخول ولا من الهيئة التركيبية فأنما يكون من اللام ففيه انه لا يبعد أن لا يكون من اللام أيضاً بل إنما تكون من قرينة الحكمة التي قررها صاحب الفصول وأما الوجه الثاني من نقل عدم الخلاف في أنه أحد معانيها ففيه انه لا خلاف بين أهل اللغة والعربية في أن اللام حرف تعريف وأنه لا يدلّ إلا علي الإشارة إلي جنس مدخوله وقال ابن مالك في الخلاصة:

« ال حرف تعريف أو اللام فقط * فتمط عرفت قل فيه النمط »

وقالوا ان استعماله فيما زاد علي ذلك من العهد بأقسامه والاستغراق بقسميه بعنوان التجوز والخروج عن الوضع الأولي فنقل عدم الخلاف في وضعه للعموم لا اعتبار به مع أنه يحتمل قريباً أن يكون مراد ناقل عدم الخلاف في كونه أحد معانيها ان العموم ممّا استعمل فيه المعرف باللام ومراده من المعني المستعمل فيه

ص: 311

إذا أخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقيد، وإلا فسلبها لا يقتضي إلا استيعاب السلب، لما أريد منها يقينا، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية، فإنها بالاضافة إلي أفراد ما يراد منها، لا الافراد التي تصلح لانطباقها عليها، كما لا ينافي دلالة مثل لفظ (كل) علي العموم وضعا كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة.

نعم لا يبعد أن يكون ظاهرا عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها، وهذا هو الحال في المحلي باللام جمعا كان أو مفردا - بناء علي إفادته للعموم - ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره، وإطلاق التخصيص علي تقييده، ليس إلا من قبيل «ضيق فم الركبة»، لكن دلالة علي العموم وضعا محل منع، بل إنما يفيد فيما إذا اقتضته الحكمة أو قرينة أخرى، وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ولا مدخوله ولا وضع آخر للمركب منهما، كما لا يخفي، وربما يأتي في المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.

لا الموضوع له اللفظ وكثيراً ما يعبر عن المستعمل فيه اللفظ ولو لم يكن موضوعاً له بالمعني كما لا يخفي.

وأما الوجه الثالث من كون الاستثناء مطرداً عنه فلا بعد في أن يكون بسبب دلالة علي العموم دائماً بقرينة الحكمة وأما التأكيد بما يفيد الاستغراق فيدل أيضاً علي دلالة علي الاستغراق لا وضعه له ولا مانع من أن يكون دلالة عليه بقرينة الحكمة وحكم العرف بوقوع الحنث قطعاً ممن تزوج ثيباً واحدة بعد الحلف بأن لا يتزوج الثيبات فيدل أيضاً علي ظهوره في العموم وهو أعم بقرينة الحكمة أو الشهرة.

لا شبهة في أن العام المخصص بالمتصل [1] أو المنفصل حجة فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقا ولو كان متصلا!!، وما احتل دخوله فيه أيضا إذا كان منفصلا، كما هو المشهور بين الاصحاب، بل لا ينسب الخلاف إلا إلي بعض أهل الخلاف.

وربما فصل بين المخصص المتصل فليل بحجته فيه، وبين المنفصل فليل بعدم حجته، واحتج النافي بالاجمال، لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات، وتعيين الباقي من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازا، أما في التخصيص بالمتصل، فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلا، وإن أدوات العموم قد استعملت فيه، وإن كان دائرته سعة وضيقا تختلف باختلاف ذوي الأدوات، فلفظة (كل) في مثل (كل رجل) و(كل رجل عالم) قد استعملت في العموم، وإن كان أفراد أحدهما بالاضافة إلي الآخر بل في نفسها في غاية القلة.

وأما في المنفصل، فلان إرادة الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة عليه، بل من الممكن قطعا استعماله معه في العموم قاعدة، وكون الخاص مانعا عن حجية ظهوره تحكيما للنص، أو الاظهر علي الظاهر، لا مصادما لاصل ظهوره، ومعه لا مجال للمصير إلي أنه قد استعمل فيه مجازا، كي يلزم الاجمال.

[1] أقول: يعني ان العام المخصص بالمتصل كالشرط والوصف والغاية والاستثناء أو المنفصل كما إذا ورد المخصص في وقت آخر بكلام مستقل أو من حامل آخر للأحكام حجة فيما بقي تحته اما فيما علم عدم دخوله في المخصص فهو حجة فيما بقي مطلقا سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا وأما ما احتل

دخوله في المخصّص أيضاً كالعام فحجّة أيضاً في الباقي إذا كان المخصّص منفصلاً فقط وأمّا إذا احتل دخوله في المخصّص وكان المخصّص متّصلاً فليس حجّة في الباقي وسيجيء تفصيل الفرق فيما إذا احتل دخول الفرد في المخصّص وعدمه في الشبهة المفهومية بين المخصّص المتّصل والمنفصل وأنّه إذا كان الخاص منفصلاً لا يسري اجماله إلي العام لا حقيقة ولا حكماً والعام حجّة في المقدار المشكوك حينئذٍ وحجّة العام في الباقي تحته علماً مطلقاً أو احتمالاً فيما إذا كان المخصّص منفصلاً هو المشهور بين الأصحاب بل لا ينسب الخلاف وعدم الحجّة مطلقاً إلا إلي بعض أهل الخلاف وربما قال بعض بالتفصيل بين المخصّص المتّصل فيكون حجّة في الباقي والمنفصل فلا يكون حجّة فيه.

واحتجّ النافي للحجّة مطلقاً بالاجمال يعني ان بعد ورود المخصّص يصحّ ان العام لم يستعمل في العموم الذي يكون لفظه ظاهراً فيه بل استعمل في غيره مجازاً ومراتب الخصوصيات عديدة واستعماله في كلّ واحد منها محتمل وتعيين الباقي غير ما خرج بالمخصّص الوارد من تلك المراتب ترجيح بلا مرجح.

والتحقيق في الجواب يقتضي أن يقال أنّه لا يلزم من استعمال العام في الخاص مجازية أصلاً أما في التخصيص بالمخصّص المتّصل فلما عرفت من انه لا تخصيص أصلاً وان أدوات العموم قد استعمل فيه وإن كان دائرته تختلف سعة وضيقاً وان اطلاق التخصيص علي تقييده ليس إلا من قبيل ضيق فم الركبة ولفظة كل التي من أدوات العموم في مثل كلّ رجل وكلّ رجل عالم قد استعملت في

لا يقال [1]: هذا مجرد احتمال، ولا يرتفع به الاجمال، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه.

فإنه يقال: مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم، والثابت من مزاحمته بالخاص أنما هو بحسب الحجية تحكيما لما هو الاقوي، كما أشرنا إليه آنفا.

وبالجملة: الفرق بين المتصل والمنفصل، وإن كان بعدم انعقاد الظهور في الاول إلا في الخصوص، وفي الثاني إلا في العموم، إلا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازا في واحد منهما أصلا، وإنما اللازم الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الاول، وعدم حجية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني، فتفطن.

العموم وإن كان أفراد أحدهما بالنسبة إلي الآخر بل في نفسها في غاية القلّة وأما في التخصيص بالمخصّص المنفصل فلأن إرادة الخصوص واقعاً لا يستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة عليه بل من الممكن قطعاً استعماله مع التخصيص بالمنفصل أيضاً علي العموم علي سبيل ضرب القاعدة وتأسيس أساس العموم وكون الخاص مانعاً عن حجّية ظهوره لا انعقاد ظهور له رأساً ووجه منع حجّية الظهور تقدّم النص أو الأظهر علي الظاهر ومع ذلك الاحتمال لا مجال للمصير إلي انه قد استعمل في الخصوص مجازاً كي يلزم الاجمال لتعدّد المجازات لتعدّد مراتب الخصوصيّات.

[1] لا يقال: هذا مجرد احتمال ولا يرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال في

وقد أجب عن الاحتجاج، بأن الباقي أقرب المجازات. [1]

وفيه: لا اعتبار في الاقرب بحسب المقدار، وإنما المدار علي الاقرب بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال، وفي تقارير بحث شيخنا الاستاذ قدس سره في مقام الجواب عن الاحتجاج، ما هذا لفظه: والاولي أن يجاب بعد تسليم مجازية الباقي، بأن دلالة العام علي كل فرد من أفراد غير منوطة بدلالته علي فرد آخر من أفراد، ولو كانت دلالة مجازية، إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصصة، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل علي الباقي موجود والمانع مفقود، لان المانع في مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلي الباقي لاختصاص المخصص بغيره، فلو شك فالاصل عدمه، انتهى موضع الحاجة.

حجة فيه فقط دون الباقي تحت العام وإلا فظهور العام في المخصص بالمنفصل منعقد بلا شبهة ولفظ العام مستعمل في معناه الموضوع له ولا مجازية أصلاً.

[1] وقد أجب عن انكار حجة العام المخصص بالمخصص المنفصل في الباقي بسبب الاجمال وتعدد مراتب المجازات بوجه آخر وهو ان الباقي غير ما خرج بالمخصص أقرب المجازات والأقرب يمنع الأبعد فيحمل العام عليه لذلك ولا اجمال، وفيه ان الأقربية إلي المعني الحقيقي بحسب المقدار لا يؤثر في تعيين مدلول اللفظ وإنما المؤثر في ذلك زيادة انس اللفظ مع المعني وليس في المقام حاصلاً إذ نسبة لفظ العام في مراتب الخصوصيات طرا علي السواء وان التخصيص الوارد إنما يدل علي أن ليس المراد بالعموم العام واما ان المراد منه

.....
الباقي تحته غير ما خرج بذلك المخصّص الوارد فلا، اللهم إلا أن يقال ان غرض المستدل كون الأقربيّة مقداراً موجباً للأقربيّة ذهنياً وانصراف
الذهن من اللفظ إلي المرتبة الأقرب.

وأورد هنا علي الترجيح بالأقربيّة المحقق الشارح الكاظميني اشكالاً آخر وهو أنه لو ورد مخصّص آخر للعام بعد التخصيص الأوّل فان
لوحظت النسبة بينه وبين العام الحقيقي كما هو الحق لزم تخصيص العام أولاً بالأوّل لأنه أقرب إليه من الثاني ولازم ذلك ملاحظة النسبة
بين المخصّص الثاني وبين العام بعد التخصيص لا قبله وهو خلاف الفرض من لحاظ النسبة بينه وبين العام قبل التخصيص لأن ذلك فرع
كون نسبة المخصّصات إليه علي السوية من دون ترتّب وان لوحظت بينه وبين العام بعد التخصيص ففيه مضافاً إلي انه خلاف ما عليه
الفحول من المحقّقين وانه مبني علي جواز سبك المجاز علي المجاز كما سيجيء انه يحتاج أيضاً إلي المرجح، تعدّد مراتب المجاز بعد
المجاز الأوّل والأقربيّة إلي المعني المجازي لا تكون مرجحة لأن الأقربيّة إلي المعني الحقيقي إنّما كانت مرجحة لأنه بالقرب إليه يشبه أن
يكون هو المعني الحقيقي في انس الذهن به وانتقاله إليه بخلاف أقربيّته إلي المعني المجازي فإنّها لا ترفع الاستيحاش الحاصل من بعدها
عن المعني الحقيقي ولذا تري أول ما ينتقل الذهن بعد العثور علي المخصّص إلي لحاظ نسبته مع أصل العام فتأمل جيداً فإنه دقيق انتهى
كلامه رفع مقامه(1).

ص: 318

1- الهداية في شرح الكفاية: 442.

.....

ومحصّل الاشكال هو انه إن كان الأقربيّة المقداريّة إلي المعني الحقيقي لمرتبة من مراتب الخصوصيّات موجّباً لتعيين استعمال لفظ العام في تلك المرتبة لا غير ولم يكن اجمال في العام لذلك فاذا خصّص العام بمخصّصين يلزم أن يكون العام مستعملاً أوّلاً في المرتبة الأولي من المرتبتين لأقربيّتها إلي المعني الحقيقي وحينئذٍ يلزم أن يلاحظ النسبة بين المخصّص الثاني والعام المستعمل في المرتبة الأولي مع ان التحقيق خلافه ولا شبهة في أنّ المخصّص الثاني وارد علي العام الأوّل قبل التخصيص وانه والمخصّص الأوّل في عرض واحد ولا ترتب بينهما، وفيه ان مقصود القابل من ظهور لفظ العام في المرتبة الأقرب من مراتب الخصوصيّات ظهوره فيها بالنسبة إلي المرتبة التي شكّ في ورود التخصيص بالنسبة إليها أم لا.

اما إذا علم بورود تخصيصين أو ثلاث تخصيصات مثلاً فإنّها في حكم تخصيص واحد واذن أقرب المراتب المستعمل فيه العام المرتبة الحاصلة بملاحظة جميع التخصيصات الثابتة الواردة بالنسبة إلي المرتبة الأخرى المشكوكة لا الأوّل منها فقط كما زعمه الشارح، فما يدلّ علي بطلان الترجيح والتعيين بالأقربيّة قطعاً إنّما هو ما ذكر من انه لا تأثير للأقربيّة المقداريّة في ذلك ما لم يكن الأنس بين اللفظ والمرتبة الباقية القريبة إلي العام وممّا يشعر بما ذكرنا من بطلان الاشكال المذكور لما ذكر عدم تعرّض أحد لايراده علي المستدل علي عدم الاجمال بالأقربيّة وعلي كلّ حال فقد أجاب الشيخ المحقّق الأنصاري عن

قلت: [1] لا- يخفي أن دلالة علي كل فرد إنما كانت لاجل دلالة علي العموم والشمول، فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص - كما هو المفروض - مجازاً، وكان إرادة كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص إليه،

الاجمال وعدم حجية العام المخصّص بالمخصّص المنفصل في الباقي بأنه يمكن أن لا يسلم مجازية العام في الباقي بل يقال بكون العام المراد به الباقي حقيقة ومستعملاً في معناه الموضوع له وهو العموم بالتقريب الذي ذكر انفاً من امكان استعمال العام المخصّص بالمنفصل في العموم قاعدة وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيماً للنص أو الأظهر علي الظاهر لا مصادماً للأصل ظهوره وبعد تسليم المجازية فيقال ان دلالة العام علي كل فرد من أفراد غير منوطة بدلالتة علي فرد آخر بل دلالتة علي كل فرد دلالة مستقلة عليحدة ولو كانت دلالتة علي الباقي دلالة مجازية أيضاً فغير مربوطة بالدلالة علي اخر اذ مجازيتها إنّما هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول الأفراد الاخر في مدلوله كي يكون الدلالة علي تلك الأفراد مجازاً فالمقتضي للحمل علي الباقي وهو دلالة العام عليه موجود والمانع عن الحمل عليه مفقود لأنّ المانع إنّما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله والمفروض انتفائه بالنسبة إلي الباقي وعدم صارف عن الحمل عليه أصلاً لا اختصاص المخصّص بغيره فلو شكّ فالأصل عدمه .

[1] واستشكل عليه المصنّف بأن دلالة العموم علي كل فرد فرد من جهة دلالتة علي العموم لا بالاستقلال اذ الفرض ان معني الموضوع له المطابقي للفظ العام هو العموم ودلالتة علي كل فرد فرد دلالة تضمنية وتبعية ومعلوم ان الدلالة التضمنية

.....

فرع الدلالة المطابقيّة وفي ضمنها فلهاذا سمّيت تضمينيّة فاذا علم ان العام لم يستعمل في العموم الذي هو المعني الموضوع له المطابقي بل استعمل في الخصوص كما هو المفروض مجازاً والفرض ان كلّ واحد واحد من مراتب الخصوصيّات ممّا جاز انتهاء التخصيص إليه واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً من دون ترجيح لبعضها علي بعض فيبقى لفظ العام حينئذٍ مجملاً ومردّداً بين أن يكون المراد منه تلك المرتبة الفلانيّة من الخصوصيّات أو غيرها فان القرينة الدالّة علي عدم استعمال العام في العموم إنّما تدلّ علي ذلك لا علي تعيين مرتبة الخصوص أيضاً فتعيّن المرتبة الخاصّة من بين تلك المراتب تعيين بلا معيّن وترجيح بلا مرجّح ولا مقتضي لظهور العام في تلك المرتبة الخاصّة كما توهمه الشيخ من ان المقتضي للحمل علي الباقي موجود والمانع مفقود فانا نسئله أنّه ما المقتضي لدلالة قوله أكرم العلماء المخصّص بقوله لا تكرم زيدا لاستعمال لفظ العلماء في جميعهم غير زيد فقط مع أنّه لمّا خرج زيد منه بقوله إلا زيدا يبقى لفظ العلماء مجملاً مردّداً بين جميع مراتب الخصوص من جهة عدم استعماله في العموم حينئذٍ الذي هو الموضوع له اللفظ وعدم معين لارادة غير زيد من الباقي من العلماء أيضاً مع قوّة احتمال استعماله في مرتبة أخرى من مراتب الخصوصيّات إذ من المعلوم ان ظهور اللفظ في المعني والمقتضي لدلالته عليه إمّا بسبب وضعه له كما في الاستعمالات الحقيقيّة أو بسبب قيام القرينة كما في المجازات طراً والمفروض ان ليس لفظ العام إلا موضوعاً للعموم ولم يكن قرينة أيضاً علي دلالته علي المرتبة

.....

المعينة واستعماله في تلك المرتبة من مراتب الخصوصيات ولا موجب آخر لدلالته علي الباقي بعد خروج ما خرج عنه أيضاً ولما كان دلالة العام علي كل فرد فرد من الأفراد دلالة تضمنية وفي ضمن العموم وكانت ارادة العموم منتفية فارادة كل فرد أيضاً منتفية إذ انتفاء الدلالة المطابقية مستلزم لانتفاء الدلالة التضمنية فالمانع عن ارادة الباقي وان كان منتفياً الا ان المقتضي لارادته أيضاً منتف نعم إنما يكون كل فرد مراداً إذا أريد العموم من العام بالوجه الذي مر من استعماله في العموم لضرب القاعدة وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره في العموم تقديماً للنص أو الأظهر علي الظاهر لا مصادماً لأصل ظهوره واذن لا يكون استعمال العام استعمالاً مجازياً ليلزم الاجمال من جهة تعدد المجازات.

هذا توضيح ما أورده المصنّف علي المحقّق المؤسّس الأنصاري طاب ثراه ولكن الانصاف عدم وروده عليه والجواب الثاني عن اجمال العام المخصّص بالمنفصل إنّما هو ما حقّقه الشيخ الاستاذ والعجب انّ الشارح الكاظميني أطال هنا في بيان صحّة تحقيق الشيخ تطويلاً غير محتاج إليه إذ بناء أهل العرف والمخاطبين بالتخاطبات والمركوز في الأذهان المستقيمة والحكم للطباع السليمة ليس إلا ما بيّنه الشيخ الأستاذ اذ لا ينكر أحد علي من حمل اللفظ العام المخصّص علي الباقي بعد التخصيص بل إنّما الانكار علي من تأمل في ذلك وتردّد بل بناء أهل المحاوراة في جميع الموارد حمل اللفظ علي ما لم يزاحمه مزاحم من مقدار دلالته من دون أن يتأملوا في أنّه هل يكون مقتضياً لذلك أم لا

.....

أو هل يمنع عنه مانع أم لا ولذلك يحملون العام المخصّص ص بالمخصّص المتّصل علي الباقي تحته لعدم المزاحم له بعد خروج ما أخرجه المخصّص ص من الوصف أو الشرط مثلاً- والفرق بين المخصّص ص والمتّصل والمنفصل تحكم بحث اذ غاية ما يمكن أن يكون فارقاً إنّما هو الذي ادّعاه المصنّف من ان العام المخصّص بالمخصّص المتّصل استعمل في العموم غاية الأمر في المرتبة الأخص من المرتبة فوقها فلا وجه للمجازيّة ولا للاجمال أصلاً وأمّا العام المخصّص ص بالمخصّص ص المنفصل فان قيل باستعماله في العموم أيضاً كما هو التحقيق عند المصنّف فكذلك وإلا يصير مجملاً إذ لا معني لاستعماله في واحد من مراتب الخصوصيّات فان نسبته إلي جميع أفراد الباقي مع تسليم استعماله في غير العموم علي السواء بعد عدم بقاء العام بحاله من العموم ولا يخفي ما في هذا الفرق والتفصيل من الضعف فأنّه كلام ظاهري ولا لباب له أصلاً اذ نحن ندعي ان العام المخصّص ص بالمتّصل بعد التقييد يصير مجملاً أيضاً بالبيان الذي ذكره في المخصّص ص بالمنفصل من ان عموم العام لكل فرد باعبار دلالته علي العموم وحيث ان العموم انتفي بورود المخصّص ص بالنسبة إلي بعض الأفراد فلا دلالة له علي الباقي إلا بمعين خارجي وليس فيبقي مجملاً إذ هذا البيان بعينه وبتمامه جار في المخصّص ص بالمخصّص ص المتّصل أيضاً وما أجاب به عنه بأنّ العام المخصّص ص بالمخصّص ص المتّصل مستعمل في العموم غاية الأمر في مرتبة دون المرتبة العليا مدفوع بأنّ نقول أنّ المخصّص بالمنفصل ينهدم ذلك الظهور وينتفي العموم فلا وجه بعد ذلك لانعقاد ظهوره في

.....
العموم الأدون من دون دال يدلّ عليه وهذا بخلاف المخصّص بالمتّصل فان لفظ العام المستعمل فيه لا ينعقد ظهور له في العموم الأعلى أصلاً فان المتكلم مادام متكلماً ليس للمخاطب أن يحمل لفظه علي معني إلا أن يفهم من لفظه شيئاً حتّي يختم كلامه ويعلم انه لم يبق ممّا أراد أن يلقه إلي المخاطب شيئاً فاذا أتى بجميع المقيدّات والمخصّصات المقصودة في كلامه فيحمل العام علي ما بقي من غير ما أخرجه بالقيّد وهذا أيضاً عموم فاللفظ مستعمل في العموم ولا اجمال.

أقول: من المعلوم ان العام المخصّص بالمتّصل مستعمل في الباقي تحته بعد التخصيص غاية الأمر يجوز أن يعبر عنه بالعموم ونحن نعبر عن المستعمل فيه في العام المخصّص بالمنفصل أيضاً بالعموم ولا يلزم أن نلتزم باستعمال العام في العموم الاعلي لارتقاع الاجمال كما توهمه المصنّف فان استعمال القسمين من العام في الباقي ممّا لا يكاد ينكر غاية الأمر استعمال العام المخصّص بالمتّصل في الباقي ليس إلا من قبيل ضيق فم الركبة بخلاف المخصّص بالمنفصل فانه علي خلاف ذلك إذ فيه تأسيس وتجديد وهذا لا يؤثّر فيما هو محلّ النزاع من اجمال العام المخصّص بالمنفصل وعدم ظهوره في الباقي بعد التخصيص أصلاً.

والحاصل ان القاعدة المعروفة خرج ما خرج وبقي الباقي الجارية في جميع المقامات من أمثال تخصيص العام بالمخصّص المنفصل من المسلّمات عند الكل حتّي بالنسبة إلي محلّ البحث والمعتبر في دلالة الألفاظ فهم أهل المحاوراة وطريقتهم ولا مدخلة للتدقيقات العقلية والأمور الاعتبارية في ذلك الباب فاذن

واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً، كان تعين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح، ولا مقتضى لظهوره فيه، ضرورة أن الظهور إما بالوضع وإما بالقرينة، والمفروض أنه ليس بموضوع له، ولم يكن هناك قرينة، وليس له موجب آخر، ودلالته علي كل فرد علي حدة حيث كانت في ضمن دلالته علي العموم، لا يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم، إذا لم تكن هناك قرينة علي تعيينه، فالمانع عنه وإن كان مدفوعاً بالأصل، إلا أنه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع، نعم إنما يجدي إذا لم يكن مستعملاً إلا في العموم، كما فيما حققناه في الجواب، فتأمل جيداً.

فصل:

إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً، [1] بأن كان دائراً بين الأقل والأكثر وكان منفصلاً، فلا يسري إجماله إلي العام، لا حقيقة ولا حكماً، بل كان العام متبعاً فيما لا يتبع فيه الخاص، لوضوح أنه حجة فيه بلا مزاحم أصلاً، ضرورة أن الخاص إنما يزاحمه فيما هو حجة علي خلافه، تحكيماً للنص أو الاظهر علي الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك، كما لا يخفي.

يعلم ان ما أفاده الشيخ في التخلّص عن اشكال الاجمال في غاية المتانة ومصون عن الرد والرطانة وفقنا الله للهداية إلي صواب الصواب وعصمنا من الخطل والخطأ في كل باب.

[1] أقول: الخاص إما أن يكون مبنياً أو مجملاً والمجمل إما أن يكون مجملاً بحسب المفهوم أو المصداق وعلي التقادير الأربعة إما أن يكون المخصّص متصلاً أو منفصلاً فهذه صور ثمانية لا كلام في الأربعة التي يكون الخاص فيها مبنياً وإما

.....

الأربعة التي يكون الخاص فيها مجملًا فاما أن يكون الاجمال في المفهوم أو المصداق اما إذا كان في المفهوم مثل ان يكون معناه دائراً بين الأقل والأكثر كما لو قال أكرم القوم إلا فساقهم وشك في ان الفساق من صدرت منهم الكبائر خاصة أو الأعم منه وممن صدر عنه خلاف المروءة وإن لم تصدر عنه كبيرة للشك في مفهومه سعة وضيقاً فان كان متصلاً فسيجيء حكمه وإن كان منفصلاً فلا يسري اجماله إلي العام لا حقيقة بمعنى انهدام ظهور العام في العموم وانتفاء دلالة عليه لا حكماً بمعنى عدم اتباع ظهور العام في العموم مع انعقاده وعدم انهدامه بسبب الخاص بل يكون العام حينئذ متبعاً في غير مورد الخاص لوضوح أنه حجة فيه بلا مزاحم أصلاً ضرورة ان مزاحمة الخاص للعام إنما يكون فيما هو حجة علي خلافه فقط تحكيماً للنص أو الأظهر علي الظاهر بقاعدة الجمع الدلالي العرفي لا فيما لا يكون كذلك وإن لم يكن كذلك أي فيما دار الأمر فيه بين الأقل والأكثر مع الانفصال بأن كان مفهوم الخاص اما دائراً بين المتباينين مطلقاً متصلاً كان الخاص أو منفصلاً واما أن يكون دائراً بين الأقل والأكثر وكان الخاص متصلاً لا منفصلاً فسيجري حينئذ اجمال الخاص إلي العام حكماً بالمعني الذي ذكر في المنفصل المراد بين المتباينين وحقيقة في غيره من القسمين الاخرين.

اما الأول وهو الخاص المنفصل المراد بين المتباينين الساري اجماله إلي العام حكماً لا حقيقة فوجهه ان العام حينئذ وإن كان ظاهراً في العموم إلا أنه لا يتبع في

.....

واحد من المتباينين الذين علم بتخصيصه بأحدهما فيبقى بحكم المجمل الذي لا يجوز ان يعمل به اما عدم انهزام ظهور العام في العموم حقيقة بواسطة الخاص المرّد بين المتباينين فلما مضى انفاً من ان التحقيق ان العام المخصّص مطلقاً مستعمل في العموم لضرب القاعدة ثم ان اخرج منه ما أريد خروجه بالخاص المبين الذي لا اجمال فيه فلا يكون اجمال في العام أصلاً لا حقيقة ولا حكماً وان ورد مخصّص منفصل مجمل فيسري الجمال الحقيقي الواقع في الخاص إلي العام ويصيره مجملاً حكماً.

وأما الثاني وهو ما إذا كان المخصّص المجمل متصلاً سواء كان الاجمال للترّد بين الأقل والأكثر أو المتباينين فوجه كون العام مجملاً حقيقة هو انه كان الكلام محفوفاً بما يوجب احتمال له لكل واحد من الأقل والأكثر أو لكل واحد من المتباينين ولم ينعقد ظهور له في العموم من جهة ذلك إلا انه حجة في الأقل لأنه المتيقن في البين ولا شبهة في كونه مراداً اما من دون زيادة واما مع زيادة فظهر بما ذكر الفرق بين المخصّص المتصل والمنفصل حيث المخصّص المتصل مانع عن ظهور العام في العموم من أول الأمر دون المنفصل وكذا ظهر الفرق بين اجمال المخصّص لترّده بين المتباينين أو لترّده بين الأقل والأكثر من حيث كون العام حجة في مقدار من المرّد وهو الأقل لتيقنه بخلاف المتباينين فانه لا قدر يقيني في البين.

وإن لم يكن كذلك بأن كان دائرا بين المتباينين مطلقا، أو بين الاقل والاكثر فيما كان متصلا، فيسري إجماله إليه حكما في المنفصل المردد بين المتباينين، وحقيقة في غيره:

أما الاول: فلان العام - علي ما حققناه - كان ظاهرا في عمومه، إلا أنه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما.

وأما الثاني: فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف الكلام بما يوجب احتماله لكل واحد من الاقل والاكثر، أو لكل واحد من المتباينين، لكنه حجة في الاقل، لانه المتيقن في البين.

فانقدح بذلك الفرق بين المتصل والمنفصل، وكذا في المجمل بين المتباينين والاكثر والاقل، فلا تغفل.

وأما إذا كان مجملا بحسب المصداق، بأن اشتبه فرد وتردد بين أن يكون فردا له أو باقيا تحت العام [1]، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا به، ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في الخصوص، كما عرفت.

[1] هذا كله إذا كان الاجمال في المخصّص بحسب المفهوم واما إذا كان بحسب المصداق فنقول المخصّص ص اّمّا متّصل و اّمّا منفصل إمّا إذا كان متّصلاً فلا وجه للتمسك بعموم العام في الشبهة المفهومية فضلاً عن المصداقية ضرورة ظهور الكلام في الخصوص كما مرّ تفصيله و اّمّا إذا كان منفصلاً فالوجه جواز التمسك بعموم العام كما ذهب إليه بعض هو ان الخاص إنّما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجّة فيه ولا يكون الخاص فعلاً حجّة فيما اشتبه انه من أفراده أم لا فبقي العام بلا

.....

مزاحم مثلاً قوله لا تكرم الفساق لا يدلّ علي حرمة اكرام من شكّ في فسقه من العلماء فلا يزاحم عموم قوله اكرم العلماء ولا يعارضه فانه يكون من قبيل مزاحمة الحجّة بغير الحجّة وهذا الوجه في غاية البطلان والفساد لأنّه كما لا يكون المخصّص شاملاً لما شكّ كونه من أفراده أم لا- كذلك العام ليس حجّة إلا فيما لا يكون من أفراد الخاص فان قوله لا تكرم الفساق يدلّ علي ان المقصود من العلماء في قوله اكرم العلماء العالم الغير الفاسق وحيث لم يحرز عدم فسق هذا الفرد من العلماء فلا يكون داخلاً في العام أيضاً كما لا يكون داخلاً في الخاص ولا- فائدة في دخوله في عنوان العام من حيث انه فرد من أفراد العلماء بعد أن ثبت بقوله لا تكرم الفساق منهم ان المراد من العلماء العلماء الغير الفساق والفرض انه مشكوك الفسق وعدمه فيكون محتمل الدخول وعدمه.

والحاصل ان المقتضي لدخول الفرد المشكوك في كلّ واحد من العام والخاص موجود ولكن المانع أيضاً موجود لأن دخوله تحتها معاً محال وتحت أحدهما المعين ترجيح بلا مرجّح ودخوله تحت غير المعين عنهما غير مفيد مثل عدم دخوله في واحد منهما وغاية وجد الترجيح ما ذكره المستدل علي جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقيّة وقد مر ومر فساد أيضاً ومحصل وجه الفساد هو ان العام المخصّص بالمنفصل وإن كان ظهوره في العموم كما إذا لم يكن مخصّصاً بخلاف المخصّص بالمتّصل الا انه في عدم الحجّيّة إلا في غير عنوان الخاص مثله فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدي الحجّتين فلا بدّ من الرجوع إلي ما هو الأصل في البين.

وأما إذا كان منفصلاً عنه، ففي جواز التمسك به خلاف، والتحقيق عدم جوازه، إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه، أن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجة، ولا يكون حجة فيما اشتبه أنه من أفراد، فخطاب (لا تكرم فساق العلماء) لا يكون دليلاً علي حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل (أكرم العلماء) ولا يعارضه، فإنه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة، وهو في غاية الفساد، فإن الخاص وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً، إلا أنه يوجب اختصاص حجية العام في غير عنوانه من الأفراد، فيكون (أكرم العلماء) دليلاً وحجة في العالم الغير الفاسق، فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بلا كلام، إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة، لاختصاص حجيته بغير الفاسق.

وبالجملة العام المخصص بالمنفصل، وإن كان ظهوره في العموم، كما إذا لم يكن مخصصاً، بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت، إلا أنه في عدم الحجية إلا في غير عنوان الخاص مثله، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجيتين، فلا بد من الرجوع إلي ما هو الأصل في البين، هذا إذا كان المخصص لفظياً.

وأما إذا كان لبياً، [1] فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم، إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فهو كالم متصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص، وإن لم يكن كذلك، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه علي حجيته كظهوره فيه.

[1] هذا كله فيما إذا كان المخصص لفظياً وأما إذا كان لبياً فهو علي قسمين قسم

.....

يكون بحيث يصح أن يعتمد عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب وكان مانعاً عن انعقاد الظهور لمقارنة زمانه مع زمان العام
المعتبرة فيما يكون مانعاً عن تأثير المقتضي فهو كالمخصّص المتصل حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص ولكن هذا
الذي ذكر في الدليل اللبي مشروط بأن يكون مورد الدليل اللبي مدلولاً بما هو مفهوم وله عنوان خاص لا بما هو مصداق وهذا الشرط
ممكن الحصول في الاجماع من الأدلة اللبية إذا كان معقده ذا العنوان بعنوانه وأما مدلول الدليل العقلي فلا يكون إلا مصداقاً فلا يضر
بظهور العام في العموم أصلاً وان اتصل كالمثال الآتي أكرم جبراني الذي علل المصنّف دخول الفرد المشكوك فيه بعدم حجة أخرى بدون
الحكم العقلي علي خلاف العام ومثله إلا إذا كان مأخوذاً لا- بعنوانه وبمفهومه بل بمصاديقه فينحصر عدم انعقاد ظهور العام إلا في
الخصوص وكون الفرد المشتبه خارجاً عن العام والخاص معاً والرجوع فيه إلي الأصل في الدليل اللبي في القسم الأول فقط وهو أن يكون
الفرد المشتبه كونه من أفراد الخاص أم لا- وإلا فلا- وإنما يدخل ما هو مشتبه في العام من المصاديق في العام في تلك الصورة ولو كان
المخصّص لبياً لعدم معارضة دخوله في العام بشيء بل هو حينئذٍ كالنخصيص بزيد ثم بعمرو ومع الشك في تخصيصه ب بكر وإن لم يكن
كذلك بل كان ممّا لا يمكن اتكال المتكلم عليه في مقام التخاطب أو كان ممّا يمكن ولكن لم يؤخذ بعنوان خاص فالظاهر بقاء العام في
المصداق المشتبه علي حجّيته كظهوره فيه والسر في ذلك أنّ الكلام الملقى من السيّد إلي العبد حجة ليس

.....

إلا ما اشتمل علي العام الكاشف بظهوره عن ارادته للعموم فلا بدّ من اتباعه ما لم يقطع بخلافه فأنه ليس في البين حجّة أخري غير العموم المذكور ليرفع اليد بسببه عنه مثلاً إذا قال المولي أكرم جيرانني و قطع بأنّه لا يريد اكرام من كان عدوا له منهم كان اصالة العموم باقية علي الحجية بالنسبة إلي ما لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته لعدم حجّة أخري بدون ذلك علي خلافه لأن متعلّق قطعه ليس هو مفهوم العدو بل مصداق من كان عدوا وهو منحصر في المعلوم دون المشكوك بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً مثل إلا الفاسق مثلاً فان قضية تقديم الخاص علي العام هو كون العام الملقني إلي العبد كانه من رأس لا- يعمّ الخاص لما عرفت من كشف الخاص عن كون موضوعه مقيداً وهو العالم بقيد كونه غير فاسق فلا يشمل المشكوك كما لم يشمل موضوع الفاسق فالعام لا يعمّ الخاص المنفصل حكماً كما يكون كذلك في عدم شموله حقيقة فيما كان الخاص متصلاً والخاص اللبي لا كشف فيه عن تقييد العام بشيء والقطع بعدم ارادة العدو من العام لا يوجب انقطاع حجية كما لا يهدم ظهوره إلا فيما قطع أنّه عدوّه لا في المصداق المشكوك العداوة لأنّ المخصّص المقطوع به ذات العدد لا مفهومه كما يظهر صدق هذا من صحّة مؤاخذه المولي عبده لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له وحسن عقوبته علي مخالفته وعدم صحّة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة كما لا يخفي علي من راجع الطريقة المعروفة والسيره المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجية اصالة الظهور وبالجملة كان بناء العقلاء علي حجيتها بالنسبة

إلي المشتبه هيهنا وهي صورة كون دليل التخصيص لبيئاً بخلاف التخصيص هناك فان بنائهم علي عدم ولعلّه لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما بالقاء حجيتين هناك هما العام والخاص قضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه علي العام كان الخاص لم يعمّه العام حكماً من رأس وأصلاً وكان العام لم يكن بعام بخلاف محل الكلام هيهنا فانّ الحجة الملقاة ليست إلا واحدة وهي العام والقطع بعدم ارادة اكرام العدو في اكرم جيراني مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلا فيما قطع بخروجه عن تحته لاطلاق موضوعه وعدم حصول التقييد له بهذا الخاص فأنّه علي الحكيم القاء كلامه علي وفق غرضه ومرامه فلو لم يرد المطلق لكان عليه اما تقييد العام رأساً أو الاتيان بما يكشف عن تقييده فلا بدّ مع عدم التقييد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى علي خلافه هذا غاية توضيح ما أفاده المصنّف في هذا المقام ولكنّه قد ظهر ممّا ذكر ان الوجه في حجّية العام في الفرد المشكوك في المثال المزبور ليس إلا كون الدليل لبيئاً لا لفظياً ولا عدم صحّة اتكال المتكلّم علي المخصّص العقلي وهو حكمه بعدم ارادة اكرام العدو للمولي بل الوجه فيه عدم معنويّة الخاص بعنوان كما في المخصّص اللفظي مثل غير الفاسق مثلاً إذا ورد بعد قوله أكرم العلماء لا تكرم الفسّاق منهم وكون الخاص الخارج من العام مصداقاً خارجياً في بعض الأدّّة اللبّيّة كما في المثال الذي ذكره وإلا فيمكن كون الدليل لبيئاً وحاله حال المخصّص اللفظي كما إذا كان اجماعاً ومعقده عنواناً خاصاً من العناوين فحاله حينئذٍ بعينه كالمخصّص اللفظي ولا بدّ في الفرد المشكوك دخوله في العموم

.....
أو الخصوص من الرجوع إلي الأصل ولا يجوز التمسك بالعموم لتعيين حكمه.

وقال الشيخ الأجل الحائري في درره بعد بيان بطلان التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من جهة ان بعد ورود التخصيص يصير العام كأنه ورد من أول الأمر مقيّداً فكما ان العام مثل قوله أكرم العلماء لو ورد من أول الأمر مقيّداً بعدم الفسق إذا شككنا في عدالة فرد من العلماء وفسقه لم يكن للتمسك بالعموم مجال كذلك لو ورد المخصّص بعد صدور العام بطور العموم نعم لو ظهر من حال المتكلم ان تكلمه بالعموم مبني علي الفحص عن حال أفراده ووضوح انه ليس من بينها ما ينطبق عليه عنوان الخاص صحّ التمسك بالعموم واستكشاف ان الفرد المشكوك ليس داخلاً في الخاص وهذا في المخصّصات اللبّية غالباً وقد يتحقّق في اللفظية أيضاً لكن بشرط كون النسبة بين الدليلين عموماً من وجه نظير الدليل علي جواز لعن بني أمية والأدلة الدالّة علي حرمة سبّ المؤمن وأما إذا كان المخصّص الأخص مطلقاً فلا مجال لما ذكرنا قطعاً ضرورة انه لو كان حال أفراد العام مكشوفة لدي المتكلم وانه لا ينطبق علي أحد منها عنوان المخصّص لكان التكلم بالدليل الخاص لغواً ومما ذكرنا يظهر انه ليس المعيار في عدم جواز التمسك كون المخصّص لفظياً كما انه ليس المعيار في الجواز كونه لبيّاً بل المعيار ما ذكر فتأمل فيه انتهى كلامه رفع مقامه (1).

والانصاف ان ما أفاده في غاية المتانة ووجه وجيه أيضاً في الفرق بين

ص: 334

.....

الامرین وجواز التمسك في الدليل اللبي وعدمه في المخصّص اللفظي وبالجملة لا وجه لما أفاده المصنّف هنا من الفرق بين الدليل اللفظي واللبي اذ اللفظية واللبيّة لا يؤثّر فيما هو بصده من اثبات جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة وعدم جوازه أصلاً وأسخر من ذلك ما افاده اخيراً من أنّه يمكن أن يقال ان قضية عمومه للشكوك أنّه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال في مثل لعن الله بني أمية قاطبة ان فلاناً وان شك في ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم وكلّ من جاز لعنه لا يكون مؤمناً فينتج أنّه ليس بمؤمن اذ أدلة حرمة لعن المؤمن تدلّ علي أنّه ليس في بني أمية مؤمناً وان حديث لعن بني أمية قاطبة مبني علي الفحص عن حال أفراده وانّه ليس من بينها ما ينطبق عليه عنوان الخاص فاذا ثبت العموم ويعلم ان الفرد المشكوك ليس داخلياً في الخاص وصحة التمسك بالعموم ناشئة من أنّه صدر بعد الفحص عن حال أفراده وانّه ليس منها ما ينطبق عليه عنوان الخاص لا ان فردية الفرد المشكوك للعموم وخروجه عمّا علم بخروجه عن حكمه وهو المؤمن مستند إلي صحة التمسك بالعموم وصحة التمسك به كاشف عن ذلك وان الفرد المشكوك ليس بمؤمن بل إنّما الكاشف عند ما ذكر من الوجه وبعد ذلك الكشف من الكاشف المزبور يثبت العموم وبالجملة لا أثر للتمسك بالعموم في المثال في استكشاف حال الفرد المشكوك أصلاً كما زعمه حفظنا الله تعالى من الزلل وعصمنا بلطفه عن الخطاء والخطل إن شاء الله.

والسر في ذلك، أن الكلام الملقى من السيد حجة، ليس إلا ما اشتمل علي العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً- إذا قال المولي: (أكرم جيرانني) وقطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدواً له منهم، كان أصالة العموم باقية علي الحجية بالنسبة إلي من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام، للعلم بعدواته، لعدم حجة أخرى بدون ذلك علي خلافه، بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً، فإن قضية تقديمه عليه، هو كون الملقى إليه كأنه كان من رأس لا يعم الخاص، كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلاً، والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجتيه، إلا فيما قطع أنه عدوه، لا فيما شك فيه، كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذه المولي له لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته علي مخالفته، وعدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة، كما لا يخفي علي من راجع الطريقة المعروفة، والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجية أصالة الظهور.

وبالجمله كان بناء العقلاء علي حجيتها بالنسبة إلي المشتبه هاهنا بخلاف هناك، ولعله لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما، بإلقاء حجتيه هناك، تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه علي العام، كأنه لم يعمه حكماً من رأس، وكأنه لم يكن بعام، بخلاف هاهنا، فإن الحجية الملقاة ليست إلا واحدة، والقطع بعدم إرادة إكرام العدو في (أكرم جيرانني) مثلاً، لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلا فيما قطع بخروجه من تحته، فإنه علي الحكيم إلقاء كلامه علي وفق غرضه ومرامه، فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى علي خلافه.

بل يمكن أن يقال: إن قضية عمومه للمشكوك، أنه ليس فرداً لما علم بخروجه

من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل «لعن الله بني أمية قاطبة»: إن فلانا وإن شك في إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم، وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً، فينتج أنه ليس بمؤمن، فتأمل جيداً.

إيقاظ: لا- يخفي أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل، لما كان غير معنون بعنوان خاص، بل بكل عنوان [1] لم يكن ذلك بعنوان

[1] أقول: العام المخصّص بالمتّصل مثل الشرط والوصف والغاية معنوناً بعنوان خاص مثل العالم العادل مثلاً لم يكن أصلً موضوعي يحرز به الفرد المشتبه ويتعيّن دخوله في العام به فان زيدا المشتبه أمره بين أن يكون فاسقاً أو عادلاً من الأفراد لا يمكن ان يحرز عدالته بأصل موضوعي ليحكم بوجوب اكرامه إذ لا أصل يقتضي ثبوت عدالته وهذا بخلاف المخصّص بالمنفصل أو كاستثناء من المتّصل فإن الباقي تحت العام بعد التخصيص حيث لم يكن معنوناً بعنوان خاص أصلاً بل كان معنوناً بكلّ عنوان من العناوين الطارئة علي المعنونات إلاّ عنوان الخاص فقط كالفسق مثلاً فيما إذا قال بعد قوله: أكرم العلماء، لا تكرم الفساق منهم أو قال: أكرم العلماء إلاّ الفساق كان احراز الفرد المشتبه منه وادخاله في العموم بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلاّ ما شدّد وندر ممكناً ضرورة أنّه قلّمَا يكون عام لم يوجد فيه عنوان إذا شكّ في فرد من حيث ذلك العنوان صحّ أن يجري فيه أصل ينقح به ان الفرد المشتبه ممّا بقي تحت العام فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام مثلاً ورد ان المرئنة تحييض إلي خمسين إلاّ القرشيّة فهي تحييض إلي الستين فاذا شكّ في ان امرئة معيّنة تكون قرشيّة أو

.....

غيرها فهي وان كانت ليس لها حالة سابقة لأنّها أوّل ما وجدت مشكوكة الحال ظاهراً وان كانت معينة في الواقع لأنّها اما قرشيّة أو غيرها إلا ان اصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش يجدي في تنقيح أنّها ممّن لا تحيض إلا إلي خمسين فيشملها العموم لأن لفظ العام إذا بلغت المرثة خمسين سنة لم تر حمرة إلا أن تكون امرأة من قريش فالباقي بعد الاستثناء هو المرأة التي لا تكون من قريش اما بالقطع أو بطريق معتبر أو أصل موضوعي وهو اصالة عدم الانتساب لأنّ المرأة التي لا تكون بينها وبين القريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دلّ علي ان المرأة إنّما تري الحمرة إلي خمسين بمعني انها فرد من أفراد العام والخارج من تحته هي القرشيّة كما هو مقتضي لفظ الدليل ثمّ ليعلم ان الوجه في اشتراط عدم كون العام معنوياً بعنوان خاص كما في المنخصّص المتّصل في جواز التمسك في دخول الشبهة المصدّقية في العام بالأصل الموضوعي هو ان الأصل الموضوعي بالنسبة إلي العناوين الخاصّة مثبت بخلافه في غيرها فان اصل عدم ثبوت صفة الفسق مثلاً لزيد المشتبه بين الفاسق والعادل بعد التكليف والعلية للفسق والعدالة لا يكون مثبتاً لعدالته ليدخل في عموم أكرم العلماء العدول إلا علي القول بالأصل المثبت وهذا بخلاف الأصل إذا لم يكن اجرائه لاثبات عنوان خاص للفرد المشتبه بل بمجرد ادخاله في عموم العام الغير المعنون بعنوان خاص كالمرثة في المثال المذكور بكلّ عنوان فلا يكون الأصل مثبتاً كما لا يخفي.

الخاص، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد - إلا ما شذ - ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام، ضرورة أنه قلما لا يوجد عنوان يجري فيه أصل ينقح به أنه مما بقي تحته، مثلاً إذا شك أن امرأة تكون قرشية، فهي وإن كانت وجدت اما قرشية أو غيرها، فلا أصل يحرز أنها قرشية أو غيرها، إلا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح أنها ممن لا - تحيض إلا - إلي خمسين، لأن المرأة التي لا - يكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دل علي أن المرأة إنما تري الحمرة إلي خمسين، والخارج عن تحته هي القرشية، فتأمل تعرف.

وهم وإزاحة: ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك

في فرد، لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى، كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل [1] بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل (أوفوا

[1] أقول: قد توهم بعضهم جواز التمسك بالعموم فيما إذا شك في حال فرد من أفراد العام لا من جهة التخصيص وانه هل خرج من العموم بمخصّص أم لا بل من جهة أخرى مثل أنه إذا شك في صحّة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف وبطلانه فقالوا ان الحكم صحته فيما إذا وقع أحدهما متعلقاً للنذر فان عمومات وجوب الوفاء بالنذر حاكمة بصحّتها وتقريره أن يقال وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر لعموم أدلته وكلّما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً للقطع بأنّه لو لا صحّته لما وجب الوفاء به وربما يؤيد ذلك أي جواز التمسك بعمومات الوفاء بالنذر في اثبات صحّة الوضوء والغسل بالمائع المضاف مثلاً فيما إذا وقع أحدهما

.....
متعلّقاً للنذر بما ورد من صحّة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلّق بهما النذر كذلك أي ايقاعهما قبل الميقات وفي السفر فان الدليل الدال علي صحّتها كذلك يكشف عن تأثير النذر في متعلّقه وجعله مأموراً به وصحيحاً ولو كان في نفسه غير راجح ولا مأموراً به فاذا ثبت كون النذر كذلك فيلزم أن يكون متعلّقة مطلقاً صحيحاً ومأموراً به ولا يخفي ان ما توهمه ذلك البعض خلاف التحقيق.

والتحقيق يقتضي أن يقال انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفّلة لأحكام العناوين الثانويّة مثل أحكام المنذور فيما إذا شكّ في فرد من أفرادها من غير جهة تخصيصها وخروجه عنها إذا أخذ في موضوعات تلك العمومات أحد الأحكام المتعلّقة بالأفعال بعناوينها الأوليّة كما إذا عرض علي المعنون بعنوانه الأولي من الأمور المباحة أو الراجحة عنوان اطاعة الوالد أو المنذوريّة ضرورة انه معه أي مع الأخذ في موضوعات العمومات بأحد الأحكام المتعلّقة بالأفعال بعناوينها الأوليّة لا يكاد يتوهم عاقل انه إذا شكّ في رجحان شيء أو حليته بعنوانه الأولي جواز التمسك فيما إذا لم يؤخذ في موضوعاتها بعنوانها الأوليّة حكم أصلاً فحينئذٍ إذا شكّ في جوازه تصحّ التمسك بعموم دليلها في الحكم بالجواز وهذا بخلاف الموضوع المشكوك حكمه بعنوانه الأولي وهو عنوان الوضويّة إذا كان بمائع مضاف فانه لا وجه في تصحيحه بعروض العنوان الثانوي عليه وهو المنذوريّة بدلالة عمومات وجوب الوفاء بالنذر وأمّا فيما إذا كانت

.....

محكومة بعناوينها الأولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية فتقع المزاخمة بين المقتضيين ويؤثر الأقوي منهما لو كان في البين وإلا لم يؤثر أحدهما لأن تأثير أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ومع عدم تأثير واحد منهما يحكم عليه بحكم آخر كالأباحة مثلاً إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب والآخر للحرمة فان بعد عدم ثبوت واحد منهما للتعارض والتساقط يرجع إلي أصالة الاباحة وإذا كانا معاً وجوبين فثبوتهما أيضاً لا يعقل للزوم اجتماع المثليين.

وأما التأكد بمعني ثبوت وجوب واحد من جهتين فمشكل أيضاً لأن متعلق النذر غير متعلق الحكم كما مر.

وأما صحّة الصوم في السفر بنذره فيه بناء علي عدم صحّته فيه بدونه وكذا الاحرام قبل المقيات فانّما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانها ذاتاً في السفر وقبل الميقات وإنّما لم يأمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع بالنذر فالنذر مانع عن اقتضاء المانع المنع فيؤثر المقتضي لأحدهما أثراً وان لم يعلم مقدار الرجحان وإنه كان بحيث يقتضي الاستحباب أو الوجوب وأما لصيرورتهما راجحين بسبب تعلق النذر بهما وإن لم يكن لها رجحان قبل ذلك كما يدلّ علي عدم رجحانها قبل تعلق النذر بهما ما ورد في الخبر من ان الاحرام قبل الميقات كالصلوة قبل الوقت (1) أو كالصلوة أربعاً في السفر (2).

ص: 341

1- كفاية الأصول (مع حواشي مشكيني): 2/395 .

2- تهذيب الأحكام: 5/51، ح 1.

بالندور) فيما إذا وقع متعلقاً للندر، بأن يقال: وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للندر للعموم، وكلّما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً، للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به، وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك.

فان قيل: تعلق النذر بهما الموجب لرجحانها لا يفيد القربة.

قلنا: عباديتهما إنّما يكون لأجل كشف دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح منطبق عليها ملازم تعلق النذر بهما هذا كلّ محتاج إليه لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بذلك الدليل الخاص الوارد في صحّة الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات وإلا فان قلنا بالتخصيص وان اعتبار الرجحان في متعلق النذر إنّما هو في غير هاتين الصورتين اللتين ورد الدليل بانعقاد النذر فيهما مع عدم رجحانهما فيمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطاري عليهما من قبل النذر في عبادتهما بعد ان تعلق النذر باتيانها عبادياً ومتقرباً بهما منه تعالي فانه وإن لم يتمكّن من اتيانهما كذلك قبله لعدم رجحانهما إلا انه يتمكّن منه أي من اتيانها عبادياً بعد تعلق النذر بنصّ الدليل الوارد في صحتهما اذا نذرهما ولا يعتبر في صحّة النذر إلا التمكن من الوفاء ولو كان التمكن بسبب النذر أيضاً وبعبارة أخرى لو قلنا بتخصيص الدليل الدال علي اعتبار الرجحان في متعلق النذر بالدليل الخاص الوارد المذكور لاسترحنا من الحاجة إلي الكشف المزبور والله العالم بحقائق الأحكام والأمر.

والتحقيق أن يقال: إنه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكلفة لاحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها، إذا أخذ في موضوعاتها أحد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولى، كما هو الحال في وجوب إطاعة الوالد، والوفاء بالنذر وشبهه في الامور المباحة أو الراجحة، ضرورة أنه معه لا يكاد يتوهم عاقل إذا شك في رجحان شئ أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته.

نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد إحراز التمكن منه والقدرة عليه، فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلا، فإذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها، وإذا كانت محكمة بعناوينها الاولى بغير حكمها بعناوينها الثانوية، وقع المزاحمة بين المقتضيين، ويؤثر الاقوي منهما لو كان في البين، وإلا لم يؤثر أحدهما، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر، كالأباحة إذا كان أحدهما مقتضيا للوجوب والآخر للحرمة مثلا.

وأما صحة الصوم في السفر بنذره فيه - بناء على عدم صحته فيه بدونه - وكذا الاحرام قبل الميقات، فإنما هو لدليل خاص، كاشف عن رجحانها ذاتا في السفر وقبل الميقات، وإنما لم يأمر بهما استحبابا أو وجوبا لمانع يرتفع مع النذر، وإما لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك، كما ربما يدل عليه ما في الخبر من كون الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت.

لا يقال: لا يجدي صيرورتهما راجحين بذلك في عباديتهما، ضرورة كون وجوب الوفاء توصليا لا يعتبر في سقوطه إلا الاتيان بالمنذور بأي داع كان.

فإنه يقال: عباديتهما إنما تكون لاجل كشف دليل صحتهما عن عروض عنوان

راجع عليهما، ملازم لتعلق النذر بهما، هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل، وإلا أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عباديتهما، بعد تعلق النذر بإتيانهما عباديا ومتقربا بهما منه تعالى، فإنه وإن لم يتمكن من إتيانهما كذلك قبله، إلا أنه يتمكن منه بعده، ولا يعتبر في حصة النذر إلا التمكن من الوفاء ولو بسببه، فتأمل جيدا.

بقي شيء، وهو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص؟ في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام، مع العلم بعدم [1] كونه محكوماً بحكمه

[1] أقول: إذا شك في أنه هل الشيء الفلاني داخل في أفراد العام كي كان محكوماً بحكمه أم لا هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في اثبات عدم كونه مصداقاً له أم لا ببيان أنه إذا ثبت أصالة عدم التخصيص فيما إذا شك في التخصيص وعدمه فمن لوازمه الخارجية عدم كون ذلك الفرد المشكوك من مصاديق العام مثلاً إذا علم أن زيدا يحرم إكراهه وشك في أنه عالم أم لا فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص أكرم العلماء أنه ليس بعالم كي يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام، فيه أشكال لاحتمال اختصاص حجية أصالة عدم التخصيص بما إذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه كما هو قضية عمومه.

فان قلت: الأصول اللفظية حجة مطلقاً ولو كانت مثبتة يعني لو كان لمجري الأصل اثار خارجية غير شرعية تترتب عليه أيضاً كالشرعية لأن حجيتها ليست بتعبّد الشارع كي كان مقصوده من اجراء الأصل ترتيب خصوص الاثار الشرعية التي جعلها بيد الشارع فقط بل لبناء العقلاء وأهل المحاوره وسيرتهم علي الاجراء

مصدّقاً له مثل ما إذا علم ان زيداً يحرم اكرامه وشكّ في أنّه عالم فيحكم عليه باصالة عدم تخصيص أكرم العلماء أنّه ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام.

فيه إشكال، لاحتمال اختصاص حجيتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه، كما هو قضية عمومه، والمثبت من الاصول اللفظية وإن كان حجة، إلا أنه لا بد من الاقتصار علي ما يساعد عليه الدليل، ولا دليل هاهنا إلا السيرة وبناء العقلاء، ولم يعلم استقرار بنائهم علي ذلك، فلا تغفل.

فصل:

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص؟ فيه خلاف، [1] وربما نفي

فكلما جري الأصل يثبت جميع الآثار الشرعيّة وغيرها لأن مع جريانه كأنّه قد ثبت الواقع وان لم يكن في الواقع ثابتاً فيحكم بثبوت جميع آثاره.

قلت: ذلك كذلك إلا أنّه لا بدّ في ترتيب الآثار الغير الشرعيّة مع جريان الأصول اللفظيّة من مساعدة الدليل ولا دليل هيهنا إلا السيرة وبناء العقلاء كما اعترف به السائل في سؤاله ولم يعلم استقرار بنائهم علي ذلك أي علي اثبات عدم كون الفرد المشكوك من أفراد العام من جهة الأصل المذكور بل إنّما المعلوم من بنائهم في الأصل المذكور اثبات عدم محكوميّة فرد العام بغير حكمه بمعني أنّه لم يخرج ما هو فرد العام معيناً عن حمله بالتخصيص وأما محكوميّة الفرد المشكوك بعدم فرديّةه للعام من جهة ذلك الأصل فلا.

[1] أقول: اختلفوا في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص وعدمه وربما نفي الخلاف عن عدم جوازه بل ادّعي الاجماع علي العدم والذي ينبغي أن

.....

يكون محلّ الخلاف والكلام في المقام هو انه هل يكون اصالة العموم بعد ثبوت حجّيته في الجملة من جهة كونها راجعة إلي اصالة الحقيقة ومن باب الظن النوعي هل تكون متبعة مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به وليس النزاع في هذا البحث في أصل حجّيته مطلقاً وعدم حجّيته إلا بعد الفحص عن المعارض والمزاحم فان هذا الأمر من وظائف المجتهد الذي يلزم عليه استفراغ الوسع في تتبع الدليل الذي يعذر فيه ويكون حجة بينه وبين ربّه وما نحن فيه غير هذا.

وبعبارة اخري النزاع في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص وعدم جوازه إنّما هو بعد فرض اعتباره في الجملة من باب الظن النوعي للمشافه بالعام وغير المشافه أيضاً وعدم كونه معلوم التخصيص تفصيلاً أو اجمالاً فلا وجه للاستدلال علي عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص بكونه حجة لخصوص المشافه به أو مطلق من قصد تفهيمه به دون غيره وإنّ لا اعتبار لاصالة العموم إلا للمشافه لأن المشافه بالعام يتمسك بالعموم لجريان اصالة العموم بالنسبة إليه لأنّه إذا كان المراد من العام الخاص فلا بدّ من نصب قرينة وإيراد مخصّص لتفهم المشافه أو مطلق من قصد تفهيمه فمع عدم المخصّص يجري اصالة العموم ولا يتوقّف التمسك بها له علي الفحص واليأس عن المخصّص المنفصل أصلاً ولما لم يلزم إيراد الخاص المتصل مع ارادة الخصوص من العام لغير المشافه به فلا بدّ أن يكون جواز التمسك له بها بعد الفحص واليأس عن

.....

المخصّص المنفصل وكذا لا وجه للتمسك بعدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص بأن اعتبار اصالة العموم إنّما هو مع الظن الشخصي بموارده ومن المعلوم ان قبل الفحص لا يحصل الظن الشخصي بالعموم وإنّما هو يحصل بعد الفحص واليأس وكذا لا وجه للاستدلال علي عدم حجّية العام قبل الفحص عن المخصّص واليأس بكونه طرفاً للمعلوم بالاجمال من العمومات المخصّصة ولما احتتمل كون هذا العام المعين من العمومات التي ورد المخصّص بها اجمالاً لزم الفحص عن حاله حتّي يحصل اليأس عن المخصّص فان تلك الوجوه كلّها وجوه لعدم حجّية العام قبل الفحص عن المخصّص أصلاً ورأساً مع ان التحقيق ان اعتبار اصالة العموم ليس من باب الظن الشخصي بل النوعي وانّها جارية بالنسبة إلي المشافهين بالخطاب وغيرهم من دون فرق وأتمّ عدم جريانها مع كون العام طرفاً للعلم الاجمالي بمخصّصية عمومات فمن الواضحات كما إذا علم بتخصيص العام تفصيلاً ولا معني للنزاع في ذلك ولا حاجة إلي الاستدلال علي عدم حجّية العام فيما إذا علم بتخصيصه اجمالاً فتحصل ان الفحص في المقام إنّما هو عما يزاحم العمومات بما هي حجّة لا عما يثبت حجّيتها وتظهر الثمرة فيما لو قلنا بعدم وجوب الفحص عن المعارض في حق المجتهد فانه لا يسقط بذلك وجوب الفحص عن المخصّص للعام البتة فاذا علم ما هو محلّ النزاع في هذا البحث فليعلم انّ التحقيق عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص فيما إذا كان في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة وقد قيل ما من عام إلا وقد خصّ وجه ذلك ان اصالة

.....

العموم من الأصول التي يتبعها العقلاء في محاوراتهم وهي راجعة إلى اصالة الحقيقة وأهل المحاورة والعقلاء لا يعملون بها قبل الفحص عن المخصّص للعام إذا كان معرضاً للتخصيص قطعاً ولو لم تقطع بعدم عملهم بها قبله فلا أقل من الشكّ وكيف لا يحصل الشكّ لنا وقد ادّعي الاجماع علي عدم جوازه فضلاً عن ادّعاء نفي الخلاف عنه والشك في الجواز هنا كاف في عدم الجواز وأمّا إذا لم يكن العام في معرض التخصيص كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات فلا شبهة في ان السيرة علي العمل به بلا فحص عن المخصّص ومن هنا يعلم أيضاً ان النزاع في اشتراط وجوب الفحص عن المخصّص في العمل بالعام وعدمه ليس نزاعاً في أصل حجّية العام قبل الفحص وعدمه وإن عدم لزوم الفحص عن المخصّص في ذلك المورد الذي ذكر كاف في ثبوت أصل حجّيته قبل الفحص ضرورة ان معني كون الفحص شرطاً في أصل الحجّية هو عدم العمل به في مورد من الموارد قبل الفحص كما كان الأمر كذلك في اصالة البرائة فان احتمال البيان ولو ضعيفاً نعم البيان الموجب لسقوط الملاك عقلاً الموجب لسقوط الأصل وفي عمل به ولو في مورد واحد قبل الفحص كشف ذلك عن حجّيته في نفسه وإتّما يكون الفحص عن المزاحم في صورة كونه معرضاً دون غيرها من شروط العمل بالحجّة فالفحص بالنسبة إلي اصالة العموم مقسم وبالنسبة إلي اصالة البرائة مقوم وقد ظهر بما ذكر ان مقدار الفحص اللازم ما به يخرج العام عن المعرضيّة له أي للتخصيص بما هو عام وأمّا بما هو دليل مطلق فلاجل هذا يجب علي المجتهد

.....

الفحص عن معارضه ومزاحمه كما يجب عليه ذلك في العمل بكل واحد من الأدلة فتحقيق المقدار اللازم من الفحص في محله وأما المقدار اللازم من الفحص بحسب سائر الوجوه التي استدلت بها علي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص ومراًفناً أنه لا وجه للاستدلال عليه بهذه الوجوه في هذا البحث وكونه أجنبياً عمّا هو المقصود في هذا المقام من العلم الاجمالي بوجود المخصّص أو حصول الظن الشخصي بما هو التكليف أو غير ذلك فيختلف مقداره بحسب هذه الوجوه فإنه يجب الفحص في الأوّل حتّي يحصل الاطمينان بأن هذا العام المخصوص لم يخصّص بمخصّص وفي الثاني حتّي يحصل الظن الشخصي بالتكليف ثم ان هذا كلّه في المخصّص المنفصل.

وأما المخصّص المتّصل فالظاهر عدم لزوم الفحص عنه باحتمال أنّه كان ولم يصل بل حاله حال احتمال قرينة المجاز وقد اتّقت كلماتهم علي عدم الاعتناء به مطلقاً ولو قبل الفحص عنها لكونه دائماً لا يعتد به لأن احتمال فصله بعد الاتّصال ونقل بعض الكلام دون بعض ضعيف جداً ولا يعبأ به وكذلك المنفصل أيضاً إذا كان احتمال به هذه المرتبة من الضعف لا يعتني به اما إذا كان احتمال وجود المتّصل احتمالاً معتداً به ولو اتّفاقاً كاحتمال المنفصل غالباً فلا ينبغي الشكّ في وجوب الفحص لعين ما ذكر في المنفصل فهما سواء في وجوب الفحص مع الاحتمال القوي وعدم وجوبه مع الضعيف الا ان الفرق غلبة القوّة في جانب المنفصل والضعف في جانب المتّصل كما هو واضح.

الخلاف عن عدم جوازه، بل ادعي الاجماع عليه، والذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام، أنه هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقا؟ أو بعد الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به؟ بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة، من باب الظن النوعي للمشافه وغيره، ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلا، ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالا، وعليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به علي عدم جواز العمل به قبل الفحص واليأس.

فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص، فيما إذا كان في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة، وذلك لاجل أنه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء علي عدم العمل به قبله، فلا أقل من الشك، كيف؟ وقد ادعي الاجماع علي عدم جوازه، فضلا عن نفي الخلاف عنه، وهو كاف في عدم الجواز، كما لا يخفي.

وأما إذا لم يكن العام كذلك، كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات، فلا شبهة في أن السيرة علي العمل به بلا فحص عن مخصص، وقد ظهر لك بذلك أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضية له، كما أن مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدل بها من العلم الاجمالي به أو حصول الظن بما هو التكليف، أو غير ذلك رعايتها، فيختلف مقداره بحسبها، كما لا يخفي.

ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل، باحتمال أنه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتفقت كلماتهم علي عدم الاعتناء به مطلقا، ولوقبل الفحص عنها، كما لا يخفي.

[1] أقول: قد مرّ الإشارة إلي ان الفحص اللازم علي المجتهد قد يكون عن المزاحم عن الحجّة مثل الفحص عن المخصّص للعام الذي فصل فيه الكلام ودفع عن حقيقته حجاب الظلام وقد يكون الفحص عمّا هو مع وجوده لا حجة في البين وهذا كما في الفحص عن الدليل في مقابل الأصول العمليّة فأنّه مع وجوده لا حجّية للأصل أصلاً ومن الضروري ان العقل بدون الفحص يستقل باستحقاق المؤاخذة علي المخالفة فلا يكون العقاب علي العمل بالأصل بدون الفحص عن الدليل عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليها من غير برهان فان احتمال وجود البيان بالاحتمال المعتد به. نعم الحجّة والبرهان عند العقل والنقل وان دلّ علي البرائة أو الاستصحاب في مورد جريانها مطلقاً وبدون التقييد بالفحص الا ان الاجماع بقسميه من المحصل والمنقول منعقد علي تقييده به وعدم جواز العمل بهما إلا بعد الفحص عن الدليل واليأس عنه ويرد علي المصنّف ان دعوي الاجماع في مثل هذه المسئلة ممّا يكون العقل حاكماً فيها فاسدة جداً وقد أشار إلي هذا نفسه في بحث البرائة بقوله ان الاجماع هيهنا غير حاصل ونقله لوهنه بلا طائل فان تحصيله في مثل هذه المسئلة ممّا للعقل إليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل أعاذنا الله من الغفلة والنسيان وحفظنا من الزلل والخطل في البيان فأنّه هو المستعان وعليه التكلان.

حيث أنه هاهنا عما يزاحم الحجة، بخلافه هناك، فإنه بدونه لا حجة، ضرورة أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة علي المخالفة، فلا يكون العقاب بدونه بلا-بيان والمؤاخذة عليها من غير برهان، والنقل وإن دل علي البراءة أو الاستصحاب في موردهما مطلقاً، إلا أن الاجماع بقسميه علي تقييده به، فافهم.

فصل:

هل الخطابات الشفاهية مثل: (يا أيها المؤمنون) تختص بالحاضر مجلس التخاطب، أو تعم غيره من الغائبين، [1] بل المعدومين؟ فيه خلاف، ولا بد قبل

[1] أقول: لا ريب ولا نزاع في كون جميع من لم يكن حاضراً في مجلس الخطابات الواردة في الشريعة من الغائبين والمعدومين طراً إلي يوم القيامة كمن حضره مكلفون بالتكاليف الثابتة بتلك الخطابات ولكن النزاع في أنه هل ثبوت تلك التكاليف بالنسبة إلي الغائبين والمعدومين بالاجماع وقاعدة الاشتراك كما ان التكاليف الثابتة علي النساء حيث ان الخطابات الواردة غالباً متوجهة إلي المذكرين إنما تكون بقاعدة الاشتراك في التكليف الثابتة من الخارج من دون شبهة أم هي ثابتة بنفس الخطابات من دون حاجة إلي القاعدة المجمع عليها وإنما يتصور جريان النزاع في شمول الخطابات للغائبين والمعدومين بأحد الوجوه الثلاثة:

أحدها: أنه هل يصح تعلق التكليف المتكفل له الخطاب بمثل يا أيها المؤمنون مثلاً بالمعدومين كما يصح تعلقه بالموجودين أم لا وبعبارة أخرى هل يجوز أن يكون المعدوم مكلفاً بالتكليفات الثابتة في الشريعة بواسطة الخطابات الصادرة من المكلف أم ليس المعدوم أهلاً للتكليف.

وثانيها: أنه هل يصح المخاطبة مع المعدومين بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعة للخطاب كالحروف والضمائر الموضوعة لذلك أو لا بالألفاظ بل بنفس توجيه الكلام إليهم وإن لم يشتمل علي لفظ واحد ممّا وضع للخطاب أصلاً أم لا يصحّ تلك المخاطبة.

ثالثها انه هل يعم الألفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب للغائبين بل المعدومين أم لا تعمّهما تلك الألفاظ ومن المعلوم ان النزاع علي الوجهين الأولين وهما صحّة التعلّق وعدمها وصحّة المخاطبة وعدمها يكون عقلياً لكون المتنازع فيه كذلك ولا دخل له باللفظ أصلاً وعلي الوجه الثالث يكون النزاع لغوياً.

إذا عرفت هذا فلا ريب في عدم كون المعدوم مكلفاً بالتكليف الفعلي البعشي بالنسبة إلي الفعل أو الزجري بالنسبة إلي الترك ضرورة انه بهذا المعني يستلزم الطلب منه حقيقة ولا يكاد يكون الطلب الحقيقي إلا من الموجود نعم هو بمعني مجرد انشاء الطلب بلا بعث ولا زجر لا استحالة فيه أصلاً فإنّ الانشاء خفيف المؤنة فالحكيم تبارك وتعالى ينشأ علي وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب يصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط للتكليف وفقد الموانع منه بلا حاجة إلي انشاء آخر جديداً غير الانشاء السابق حين عدم المكلف ونظير ذلك أي انشاء الطلب بالنسبة إلي المعدوم يصير فعلياً حين وجوده وإذا وجد الشرائط وفقد الموانع انشاء التمليك في الوقف علي البطون فان المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بانشائه ويتلقى لها من الواقف بعقده

.....

الصادر منه حين عدمهم فيؤثر في حق الموجود منهم الملكية الفعلية ولا يؤثر في حق المعدوم فعلاً إلا استعدادها لأن يصير ملكاً له بعد وجوده هذا إذا انشأ الطلب مطلقاً ومن غير تقييد واما اذا انشأ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط فامكان ذلك في حق المعدومين بمكان من الامكان ولا غائلة فيه أصلاً.

واستشكل الشارح الكاظميني علي المصنف هنا بعد نقل ما ذكر منه بأن لقائل أن يقول ان هذا صحيح لو كان التكليف الذي تضمنته تلك الخطابات الواردة هو الشاني لا الفعلي وهو مقطوع بخلافه وإنما تضمنت التكليف الفعلي ضرورة انه لا يمكن البعث والزجر إلا إليه.

نعم هذا في الخطابات المتضمنة لأصل تشريع الأحكام مثل: « أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ » (1) وقوله تعالى: « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ » (2) وقوله: « وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ » (3) وقوله: « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ » (4) الغير المتضمنة بعثاً وزجراً فعليين في حق الحاضرين، له وجه إلا ان لازم ذلك التفصيل بين الخطابات فيما تضمنته مع ان الظاهر عدم القول بالفصل.

ص: 354

1- النساء: 59.

2- الذاريات : 56.

3- البينة: 5.

4- البقرة: 21.

.....

ثم قال قدس سره بعد جملة كلام له ان تنظير المقام بالوقف علي البطون المتأخرة يؤدي بما لا مانع عن العموم فيه بأحد الوجهين وقياس مع الفارق وهو أن يقول وقفت هذا الشيء علي فلان ومن بعده من البطون وبالوجه الآخر فالاشكال جار في الوقف كجربانه في المقيس وهو أن يقول أوقفت عليك هذا أيها العالم أو الفقير فيبحث حينئذ عن أنه يعم غيره من ذي العنوان غائباً ومعدوماً أو لا والكلام الكلام ثم قال بعد نقل قول المصنّف هذا إذا أنشأ الطلب مطلقاً وأما إذا أنشأ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط فامكانه بمكان من الامكان قلت: اما إذا كان علي نحو الخطاب المقيد فاستحالته بمكان من الاستحالة مضافاً إلي انه متي صحّ خطاب المعدوم مشروطاً صحّ مطلقاً لأنّ المانع هو عدم أهليّته للخطاب لا عدم قدرته علي الأداء كما هو أوضح من أن يخفي (1).

أقول: وفيما أورده علي المصنّف اشكالات ومواقع للنظر الأوّل أنّه لا مانع من أن تكون خطابات الواردة لا لأصل تشريع الأحكام بالنسبة إلي الموجودين ومثبتة للتكاليف الفعلية المنجزة بالنسبة إليهم وانشائيته بالنسبة إلي المعدومين كما هو الحال في الوقف علي الموجودين والبطون المتأخرة ولا يلزم أن يكون التكاليف الثابتة بالخطابات الالهية الغير الواردة لأصل تشريع الأحكام اما بعثية وزجرية مطلقاً وأما انشائية كذلك فان المقصود من التنظر بالوقف اثبات جواز ذلك في التكاليف كجوازه فيه أيضاً.

ص: 355

1- الهداية في شرح الكفاية: 465.

.....

الثاني ان ابداء الفرق بين قولي الواقف وقفت هذا الشي ء علي فلان ومن بعده من البطون وقوله أوقفت عليك هذا أيها العالم أو الفقير وانه لا مانع من العموم في الأول وثبوت الوقف بتلك العبارة بالنسبة إلي الموجودين والمعدومين معاً وأما الاشكال في القول الثاني في انه هل يعم غيره من ذي العنوان غائباً ومعدوماً أولاً لا ربط له بالمقام فان جواز ثبوت التكليف وعدمه بالنسبة إلي الغائب والمعدوم لا دخل له بمسئلة الخطاب فان جواز المخاطبة مع المعدومين أو الغائبين وعدم جوازها أمر غير جواز تعلّق التكليف بالمعدومين وعدم جوازه وكان الأمر اشتبه علي الشارح المستشكل حيث فرق بين التعبيرين في الوقف وانه لا- شبهة في شمول الخطاب للمعدومين إذا كان التعبير بأحدهما الذي فرضه المصنّف وهو أن يقول الواقف وقفته علي فلان ومن بعده من البطون وان الاشكال جار في الوقف كما في المقيس إذا كان بالتعبير بالوجه الآخر فان هذا وارد علي المصنّف إذا كان مقصوده من بيانه المزبور الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المتصوّرة في تصوير النزاع والدلالة اللفظيّة ولا مناسبة لما أورده مع مسئلة جواز تعلّق التكليف بالمعدوم وعدم جوازه الذي هو مسئلة عقلية أصلاً فان شمول قوله من بعده من البطون للبطون المتأخّرة وكونهم من الموقوفة عليهم بلا- شبهة بخلاف أوقفت عليك أيها العالم أو أيها الفقير فأنه يجري الخلاف فيه كما يجري في الخطابات الالهية إنّما هو بالنسبة إلي الدلالة اللفظيّة وأما تملك البطون المتأخّرة للوقف وتلقيهم بنفس ذلك العقد الواقع من الواقف وعدم تملكهم كذلك فغير مبتن علي اختلاف

.....
التعبيرين ولا- فرق فيه بين أن يكون التعبير بالنحو الأول أو الثاني فإن لم يكن التملّك لهم جائزاً فغير جائز ولو كان التعبير بالنحو الأول وإن كان تملّكهم جائزاً فجائز وإن كان التعبير بالنحو الثاني إذا فرض شمول الدلالة اللفظية لهم إذا كان التعبير به كما لا يخفي.

الثالث انه خلط ثانياً بين انشاء التكليف المقيد والخطاب المقيد حيث ردّ المصنّف بأنّ التكليف المقيد لو كان جائزاً ولكن الخطاب المقيد بالوجود مع المعدوم غير جائز البتة مع أنّه كما عرفت ليس الكلام هنا في الخطاب مع المعدوم بل إنّما الكلام في جواز تعلق التكليف به وعدمه فقوله في مقام تكثير الاشكال علي المصنّف مضافاً إليّ أنّه متي صحّ الخطاب المعدوم مشروطاً صحّ مطلقاً لأنّ المانع هو عدم أهليته للخطاب الخ وإن كان متيناً في نفسه إلاّ أنّه لا مساس بما هو مقصود المصنّف من التكليف المعدوم ومع قطع النظر عن المخاطبة معه كما لا يخفي.

وبالجملة فقد اشتبه علي الشارح وغفل عن ان هذا البيان من المصنّف هنا راجع إليّ تصحيح الوجه الأول ولا مساس له بالنزاع اللغوي والوجه الآخر من الوجوه الثلاثة.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الوجوه الثلاثة المتصوّرة في تصوير النزاع في هذا الباب وكذلك يعني كما لا يجوز أن يكون المعدوم مكلفاً فكذلك لا يجوز أن يكون هو الغائب أيضاً مخاطباً بخطاب ضرورة عدم تحقّق توجيه

الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجوداً فلا يمكن توجيهه إلي المعدوم وكان بحيث يتوجه إلي الكلام ويلتفت إليه فلا يصح توجيهه إلي الغائب أيضاً فإنّ التوجيه المعنوي كالمقابلة والتوجه الحسي فكما لا يمكن المقابلة الحسيّة مع المعدوم والغائب عقلاً فكذلك التوجيه المعنوي يمتنع عقلاً مع الغائب والمعدوم ومما ذكر في حكم المخاطبة مع المعدوم والغائب يظهر حال الدلالة اللفظية أيضاً وهو الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة.

فان ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء لو كانت موضوعة للخطاب الحقيقي لا وجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه وفيما بعده بالحاضرين لأنّ الخطاب الحقيقي مع غير الحاضرين من الغائب والمعدوم غير جائز كما ان مقتضى ارادة العموم منه أي من مثل أدوات النداء لغيرهم أي الحاضرين استعماله في غير الخطاب الحقيقي لكن الظاهر ان مثل أدوات النداء لا يكون موضوعاً للخطاب الحقيقي بل إنّما وضعت للخطاب الايقاعي الانشائي فالتكلم ربما يوقع الخطاب تاسفا وتحسراً لا المخاطبة الحقيقية نحو « يا كوكباً ما كان أقصر عمره » وقوله:

« أيا من لست اقلاه * ولا في البعد انساه

لك الله علي ذلك * لك الله لك الله » (1)

أو شوقاً نحو:

ص: 358

.....
« أيا جبلي نعمان بالله خليا * نسيم الصبا يخلص إلي نسيمها »(1)

أو نحو ذلك نحو:

أيا جارتا ما أنصف الدهر بيننا * تعالي اقسامك الهموم تعالي »(2)

فلا يوجب استعماله في المعني الحقيقي حينئذٍ التخصيص بمن يصحّ مخاطبة بل إذا استعمل فيمن لا يصح مخاطبة حقيقية كالغائب والمعدوم وأريد من اللفظ الخطاب الايقاعي الانشائي فمستعمل في معناه الحقيقي أيضاً نعم لا يبعد دعوي الظهور انصرافاً في الخطاب الحقيقي كما هو الحال في حروف الاستفهام والتمني والترجي وغيرها علي ما حققناه في بعض المباحث السابقة في أول الكتاب من كونها موضوعة للايقاعي والانشائي منها بدواع مختلفة مع ظهورها فيما إذا كان بداع الواقعي منها من جهة الانصراف اذا لم يكن هناك ما يمنع عنه كما يمكن دعوي وجود المانع غالباً عن ذلك الانصراف في كلام الشارع، ووجه امكان تلك الدعوي بداهة عدم اختصاص الحكم في مثل يا أيها الناس اتقوا ويا أيها المؤمنون بمن حضر مجلس الخطاب بل يشمل الغائبين بلا شبهة ولا ارتياب فالانصراف لما ذكر ممنوع في الاستعمالات الواردة في كلام الشارع والشاهد علي ما قلنا من عدم الانصراف وممنوعيّة صحّة النداء بالأدوات مع ارادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عناية ولا للتنزيل والعلاقة رعاية.

ص: 359

1- الأنوار النعمانية: 4/88.

2- زهر الربيع: 1/195.

.....
فان قيل: ان التنزيل والعلاقة ارتكازي وثابت في أذهان المستعملين والمتجوّزين بنحو الاجمال والارتكاز وان لم يلتفت إليه حين الاستعمال تفصيلاً.

قلنا: هذا باطل لأنّه لا يحصل العلم بالتنزيل ورعاية العلاقة مع الالتفات والتفتيش عن حال ذلك الاستعمال مع انه لا بدّ من حصول العلم بذلك التنزيل بذلك أي بالالتفات والتفتيش لو كان حاصلاً وإلا فمن أين يعلم بثبوته كذلك أي ارتكازياً فإنه لا طريق للكشف عن الثبوت الارتكازي إلاّ الالتفات والتفتيش فاذا لم نعلم بالتنزيل مع الالتفات فيعلم أنّه لا تنزيل أصلاً لا ارتكازياً ولا غيره فيثبت انه اللفظ في تلك الاستعمالات مستعمل في معناه الحقيقي وليس هو إلاّ الخطاب الايقاعي الانشائي.

وللشارح الكاظميني قدس سره هنا كلاماً أورده علي المصنّف لا بأس بنقله وبيان ما فيه فإنّه قال بعد نقل كلام المصنّف:

قلت: انه تمحل شديد وتعسف بعيد وكون الشاعر قد نزل الكوكب الموصوف بتلك الصفة وشجر الخابور ومعير الغصن والحمامة النائحة منزلة الحاضر الفاهم السامع بعلاقات مستحسنة في كلّ بحسبه ليس هذا موضع ذكرها وجعله أهلاً لندائه ممّا لا يخفي علي أهل الفن ولم يستعذب من هذا الشعر إلاّ بهذه التجوّزات وأمثالها ولو كان النداء قد استعمل فيما وضع له لم يكن الشعر بهذه العذوبة فلاحظ كلمات علماء المعاني والبيان والبديع تعرف موضع هذا الكلام وتحظي ببلوغ المرام ومن العجب قوله بلا عناية ولا رعاية وأي عناية ورعاية أوضح من هذه

.....
انتهى كلامه (1) بعين عبارته.

أقول: اما ما يظهر من علماء المعاني والبيان من رعاية العلاقة والتنزيل في الأمثلة المزبورة فإثما هو متين علي وضع أدوات الخطاب للمخاطبة مع العاقل الحاضر فلا بدّ علي هذا المبني من الالتزام برعاية العلاقة وثبوت التنزيل في الاستعمالات التي ليس المخاطب فيها كذلك البتة.

وأما علي ما حَقَّقه المصنّف من وضعها للخطاب الايقاعي الانشائي فلا تجوز في تلك الاستعمالات ولا عناية ولا رعاية وما راوه بحسب أنظارهم لا يكون حجّة علينا بعد ثبوت الحق عندنا وإنه خلاف ما اعتقدوه وأما مسألة العذوبة الثابتة في تلك الاستعمالات وإنه لو كان اللفظ فيها مستعملاً في معناه الحقيقي لم يكن استعداباً ولا لطافة ولا ظرافة فيها فيجاء عنها بأنّ العذوبة واللطافة حاصلة فيها من جهة كون تلك الاستعمالات من الاستعمالات الغير الشائعة الغير الظاهرة مستعملاتها فيما استعملت فيها ولا منصرفه إلي المعني المراد منها فان المنصرف إليه اللفظ إنّما هو الخطاب الحقيقي ولو كان الموضوع له أعم كما اعترف به المصنّف مراراً.

وبالجملة فقال المصنّف أخيراً وإن ابنت إلّا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي وكنت مصرّاً علي ذلك فلا بدّ ولا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الالهية سواء كانت بأدات الخطاب أو نفس توجيه الكلام إلي المخاطب بدون

ص: 361

1- الهداية في شرح الكفاية: 467.

.....
الأدوات كغيرها بالمشافهين والحاضرين مجلس الخطاب دون الغائبين والمعدومين اذا لم يكن قرينة علي التعميم.

وتوهم صحّة التزام التعميم في خطابات الله تعالى لغير الموجودين فضلاً عن الغائبين لاحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال وان المغيبات عتاً شهود في علم الله والحضور والغيبة والوجود والعدم عند الله سواء توهم فاسد ورأي كاسد ضرورة ان احاطته لا توجب [صلاحية] المعدوم بل الغائب للخطاب وعدم صحّة المخاطبة معهما إنّما هو لقصورهما وذلك لا يوجب نقصاً في ناحيته وعلمه واحاطته تعالى شأنه علوّاً كبيراً كما ان خطابه اللفظي لكونه تدريجياً متصرم الوجود كان قاصراً عن أن يكون موجهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة فعدم عموم الخطاب للغائب لقصور في نفس الخطاب وهو التدريجية وتصرم الوجود والمعدوم لقصور فيه لوجود الأهلية في نفس الغائب وفقدتها في المعدوم كما هو واضح.

هذا كلّه لو قلنا بأنّ الخطابات الواردة في الكتاب المجيد مثل يا أيها الناس اتّقوا مثلاً متوجهة إلي غير النبي صلي الله عليه وآله حقيقة غاية الامر بلسان التوجيه إلي النبي صلي الله عليه وآله من باب إيتاك أعني واسمعي يا جاره فإنّ المخاطب بجميع القرآن المجيد إنّما هو النبي صلي الله عليه وآله فانه أنزل عليه والوحي إنّما توجه إليه ويشير إليه ما ورد في الحديث: إنّما يعرف القرآن من خوطب به (1) فان المراد من الموصول فيه إنّما

ص: 362

الخوض في تحقيق المقام، من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض والابرام بين الاعلام.

فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع في أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين، كما صح تعلقه بالموجودين، أم لا؟ أو في صحة المخاطبة معهم، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعه للخطاب، أو بنفس توجيه الكلام إليهم، وعدم صحتها، أو في عموم الالفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب، للغائبين بل المعدومين، وعدم عمومها لهما، بقرينة تلك الاداة.

هو النبي صلي الله عليه وآله وأما إذا قيل بأن المخاطب والموجه إليه الكلام حقيقة وحيماً أو الهاماً ما هو النبي صلي الله عليه وآله فلا بد من أن يكون الخطاب حينئذ ايقاعياً انشائياً لا جدياً حقيقياً ولو تجوّزا إن كانت أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الجدي الحقيقي وكذلك توجيه الكلام إلي المخاطب اذ توجيه الخطاب الجدي الحقيقي مثل يا أيها الناس الذي يكون المنادي فيه جميع أفراد البشر إلي النبي صلي الله عليه وآله حقيقة غلط واضح فلا بد حينئذ من أن يكون المراد في مثل الآية المذكورة الخطاب الايقاعي الانشائي فان ايقاع الخطاب وانشائه متوجّهاً إلي النبي صلي الله عليه وآله بعبارة يا أيها الناس لا ضير فيه فان الخطاب الايقاعي إنّما هو صورة الخطاب والخطاب الاسمي فلا مانع من أن يوقع الخطاب وينشأ متوجّهاً إلي النبي صلي الله عليه وآله بالعبارة المذكورة واذا ثبت كون الخطاب ايقاعياً لا حقيقياً فلا مانع من أن يكون الحكم المتكفل له ذلك الخطاب الايقاعي الانشائي متعلّقاً بالمعدومين كالحاضرين في مجلس الخطاب فضلاً عن الغائبين فان الممنوع إنّما هو شمول الخطاب الحقيقي لهما لا الايقاعي كما مرّ مراراً.

ص: 363

ولا يخفي أن النزاع علي الوجهين الاولين يكون عقليا، وعلي الوجه الاخير لغويا.

إذا عرفت هذا، فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلا، بمعني بعثه أو زجره فعلا، ضرورة أنه بهذا المعني يستلزم الطلب منه حقيقة، ولا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود ضرورة، نعم هو بمعني مجرد إنشاء الطلب بلا بعث ولا زجر، لا استحالة فيه أصلا، فإن الانشاء خفيف المؤونة، فالحكيم تبارك وتعالى ينشئ علي وفق الحكمة والمصلحة، طلب شئ قانونا من الموجود والمعدوم حين الخطاب، ليصير فعليا بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة إلي إنشاء آخر، فتدبر.

ونظيره من غير الطلب إنشاء التملك في الوقف علي البطون، فإن المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة، بعد وجوده بإنشائه، ويتلقي لها من الواقف بعقده، فيؤثر في حق الموجود منهم الملكية الفعلية، ولا يؤثر في حق المعدوم فعلا، إلا استعدادها لان تصير ملكا له بعد وجوده، هذا إذا أنشئ الطلب مطلقا.

وأما إذا أنشئ مقيدا بوجود المكلف ووجدانه الشرائط، فإمكانه بمكان من الامكان.

وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة، وعدم إمكانه، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجودا، وكان بحيث يتوجه إلي الكلام، ويلتفت إليه.

ومنه قد انتدح أن ما وضع للخطاب، مثل أدوات النداء، لو كان موضوعا للخطاب الحقيقي، لاوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين، كما

أن قضية إرادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره، لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك، بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً وتأسفاً وحزناً مثل: يا كوكبا ما كان أقصر عمره..... أو شوقاً، ونحو ذلك، كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقة، فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي - حينئذ - التخصيص بمن يصح مخاطبته، نعم لا يبعد دعوي الظهور، انصرافاً في الخطاب الحقيقي، كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها، علي ما حققناه في بعض المباحث السابقة، من كونها موضوعة للإيقاعي منها بدواعٍ مختلفة مع ظهورها في الواقعي منها انصرافاً، إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوي وجوده غالباً في كلام الشارع، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل: (يا أيها الناس اتقوا) و(يا أيها المؤمنون) بمن حضر مجلس الخطاب، بلا شبهة ولا ارتياب.

ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالادوات، مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عناية، ولا للتنزيل والعلاقة رعاية.

وتوهم كونه ارتكازياً، يدفعه عدم العلم به مع الالتفات إليه، والتفتيش عن حاله مع حصوله بذلك لو كان مرتكزاً، وإلا فمن أين يعلم بثبوته كذلك؟ كما هو واضح.

وإن أبيت إلا عن وضع الادوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية بأداة الخطاب، أو بنفس توجيه الكلام بدون الاداة غيرها بالمشافهين، فيما لم يكن هناك قرينة علي التعميم.

وتوهم صحة التزام التعميم في خطابه تعالي لغير الموجودين، فضلاً عن

الغائبين، لاحظته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال، فاسد، ضرورة أن إحاطته لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب، وعدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصا في ناحيته تعالي، كما لا يخفي، كما أن خطابه اللفظي لكونه تدريجيا ومتصرم الوجود، كان قاصرا عن أن يكون موجها نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة، هذا لو قلنا بأن الخطاب يمثل يا أيها الناس اتقوا في الكتاب حقيقة إلي غير النبي صلي الله عليه وآله بلسانه.

وأما إذا قيل بأنه المخاطب والموجه إليه الكلام حقيقة وحيأ أو إلهاما، فلا محيص إلا عن كون الاداة في مثله للخطاب الايقاعي ولو مجازا، وعليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين، بل يعم المعدومين، فضلا عن الغائبين.

فصل:

ربما قيل: إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان: [1]

[1] أقول: الثمرة الأولى للبحث المذكور هي أنه لو ثبت شمول الخطابات للغائبين والمعدومين فظواهرها حجة لهم كالمشافهين ولو لم يثبت فلا- ولكنّه ثبوت تلك الثمرة مبن على حجّية ظواهر الألفاظ بالنسبة إلي المقصودين بالأفهام من الخطاب فقط دون غيرهم مع ان التحقيق خلافه اذ السيرة الجارية بين أهل المحاورة التي هي الأصل في حجّية ظواهر الألفاظ عامّة بالنسبة إلي المقصودين بالخطاب وغيرهم فان كلّ من قرء المكتوب المرسل إلي غيره يأخذ بظواهر ألفاظه ولا ينكر عليه أحد ذلك عليه بل الكل يقرّوه علي ذلك فاذن

.....

لا- وجه لعدّ ما ذكر من ثمرات البحث ولو سلّم اختصاص حجّية الظواهر بالمقصودين بالخطاب فقط فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بالافهام ممنوع اذ لا ملازمة عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً بين اختصاص الخطاب واختصاص قصد الافهام كما هو كذلك في المقام فلا نسلم اختصاصهم بذلك بل الظاهر ان الناس كلّهم إلي يوم القيامة يكون شأنهم كذلك وان لم يعمهم الخطاب كما يؤمّي إليه بل ينصّ عليه غير واحد من الأخبار الواردة في مقام الاستشهاد بآيات الكتاب الصريحة في ذلك.

الثانية صحّة التمسك باطلاقات الخطابات القرآنية بناء علي تعميمها لغير المشافهين والحاضرين في مجلس الخطاب لثبوت الأحكام لمن وجد في المستقبل والزمان المتأخّر عن الخطاب وبلغ وصار مكلفاً من المعدومين ولو لم يكن متّحداً مع المشافهين في الصنف ومماثلاً لهم في الصفات والطواري لأنه لما كان مشمولاً للخطاب كالموجودين والحاضرين فلا حاجة إلي موافقته معهم فيها ليثبت الحكم في حقّه بقاعدة الاشتراك والاجماع التي تثبت في صورة الاتّحاد في الصفة والصفة فقط بل يكفي حينئذٍ في ثبوت الحكم في حقّه مع المخالفة في الصفات مع المشافهين اطلاق الخطاب وعدم صحّة التمسك باطلاق الخطاب لاثبات الحكم في حقّ المعدومين مع المخالفة في صفات المشافهين وعدم الاتّحاد معهم في الصنف بناء علي عدم شموله لهم بل لابدّ حينئذٍ من اثبات اتّحاده معهم في الصنف حتّي يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الأحكام إذ لا دليل علي

.....
اثبات الأحكام حينئذٍ إلا الاجماع ولا اجماع بالاشترار إلا فيما اتحد الصنف كما مرّ.

ثم لا يخفي عليك أنه يثبت الاتحاد في الصنف للمعدومين مع الموجودين والمشافهين المعبر في جريان قاعدة الاشتراك وعدم دخل ما كان المشافهون واجدين له والبالغ الان فاقداً له باطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد بالطواري من الصفات وكونهم كذلك أي واجدين لتلك الصفات حال الخطاب لا يوجب صحّة الاطلاق مع ارادة المقيّد معه أي مع الاطلاق فيما يمكن أن يتطرّق إليه الفقدان وان صحّ اطلاق الخطاب وعدم التقييد مع ارادة المقيّد مع الاطلاق فيما لا يتطرّق إليه الفقدان ومن الصفات اللازمة التي لا تنفك عن معروضاتها وبيان أوضح انّ المكلف الواحد لصفة من الصفات لا يمكن أن يوجه التكليف إليه مطلقاً غير مقيد بوجود تلك الصفة فيما إذا كان لتلك الصفة مدخل في التكليف اذا لم يكن تلك الصفة من الأمور اللازمة له بل توجد فيه تارة وتفقد أخرى مثلاً لا يمكن أن يوجه التكليف بالحج علي نحو الاطلاق للمستطيع بل لا بدّ من أن يقيد بالاستطاعة لافادة الاطلاق ثبوت التكليف حتّي مع عدمها مع انه شرط فيه ودخيل في ثبوته علي الفرض.

نعم إنّما يمكن ذلك في الصفة اللازمة التي لا تنفك أبداً عن موصوفها اذا لا مورد لصورة فقدانها بعد وجدانها ليكون منافياً للاطلاق مع دخلها في الحكم الثابت وبالجملة فالمعدومون متّحدون مع المشافهين صنفاً بحكم الاطلاقات في

.....
الخطابات التي لم تؤخذ فيها تلك الصفات الموجودة فيهم ولم تقيد بوجودها مع ان الجائز انفكاكها عنهم فالمخالفة بين الموجودين والمعدومين في الصفات التي لا دخالة لها في ثبوت التكليف والحكم لا توجب الاختلاف وعدم الاتحاد في الصنف.

فظهر بما ذكرنا انه ليس المراد بالاتحاد في الصنف إلا الاتحاد فيما اعتبر قيماً في الأحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الانام بل في شخص واحد بمرور الدهور والأيام وإلا فلو كان مثل هذا الاختلاف موجباً لعدم الاتحاد لَمَا ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلاً عن المعدومين حكم من الأحكام لكثرة التفاوت في مثل تلك الصفات ثم لا يخفي ان قاعدة الاشتراك إنما يجدي في اثبات الحكم في حق المعدومين وعدم اختصاصه بالموجودين والحاضرين فقط بالنسبة إلي وصف من الأوصاف لم يكونوا معنوين في الخطاب بتلك الصفة ومأخوذة في القضية الدالّة علي الحكم وأما إذا كانوا معنوين بتلك الصفة الخاصة الفلانية فدليل الاشتراك لا ينفع في اثبات الحكم لغيرهم للشك في شمولها لهم أي للمعدومين حينئذ أيضاً كالموجودين وإنما يثبت الحكم في حق المعدومين حينئذ بالاطلاق واثبات عدم دخل ذلك العنوان في الحكم دون دليل الاشتراك ومع ذلك أي مع اثبات عدم الدخل في تلك الصفة في الحكم كان الحكم يعم غير المشافهين ومقصودين بالأفهام ولو قيل باختصاص الخطابات بهم أيضاً فتلخص وتحصل ممّا ذكر أنّه لا يكاد تظهر الثمرة بين القولين بالتعميم وعدمه إلا علي القول باختصاص حجّة الظواهر بمن قصد افهامه مع كون غير المشافهين

الاولي: حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشاهين وفيه: إنه مبني علي اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام، وقد حقق عدم الاختصاص بهم.

ولو سلم، فاختصاص المشاهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم إلي يوم القيامة يكونون كذلك، وإن لم يعمهم الخطاب، كما يومئ إليه غير واحد من الاخبار.

غير مقصودين بالافهام فلا- يصح التمسك حينئذٍ باطلاق الخطاب لاثبات عدم دخل العنوان المأخوذ في الحكم وشموله للمعدومين الفاقدين له ولكن قد حقق عدم اختصاص حجية الظواهر بالمقصود بالافهام في غير مقام مراراً وكراراً ومع ذلك أيضاً قد أشير انفاً إلي منع كونهم غير مقصودين بالافهام وان قلنا باختصاص الخطاب في المقام فظهر أنه لا- مانع من التمسك باطلاقات الخطاب مطلقاً واثبات الحكم في حق المعدومين من دون حاجة إلي قاعدة الاشتراك والاجماع ولو قلنا باختصاص الخطاب بالموجودين في مجلسه وعدم التعميم أيضاً فإنه لما علم ان المقصود بالافهام في آية يا أيها الذين آمنوا مثلاً كل من وصف بالايمان من زمن صدور الخطاب إلي يوم القيامة فلا مانع من التمسك باطلاق الخطاب لاثبات الحكم في حق المعدومين ولو مع عدم اتحادهم في الصنف مع الموجودين وعدم جريان قاعدة الاشتراك والاجماع بعد ان ثبت حجية الظواهر بالنسبة إلي كل من كان مقصوداً بالافهام دون المشاهين فقط ولو لم يكن مقصوداً بالخطاب أيضاً فلا منافاة بين عدم كونهم مقصودين بالخطاب ومشمولين لاطلاقه بالبيان الذي ذكرنا فالثمرة الثانية لا وجه لها كالأولي بالبيان المذكور فيها أيضاً.

الثانية: صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية بناء علي التعميم، لثبوت الاحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين، وإن لم يكن متحدا مع المشافهين في الصنف، وعدم صحته علي عدمه، لعدم كونها حينئذ متكفلة لاحكام غير المشافهين، فلا بد من إثبات اتحاده معهم في الصنف، حتي يحكم بالاشترك مع المشافهين في الاحكام، حيث لا دليل عليه حينئذ إلا الاجماع، ولا إجماع عليه إلا فيما اتحد الصنف، كما لا يخفي.

ولا يذهب عليك، أنه يمكن إثبات الاتحاد، وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقد له مما كان المشافهون واجدين له، بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به، وكونهم كذلك لا يوجب صحة الاطلاق، مع إرادة المقيّد معه فيما يمكن أن يتطرق (إليه) الفقدان، وإن صح فيما لا يتطرق إليه ذلك.

وليس المراد بالاتحاد في الصنف إلا الاتحاد فيما اعتبر قيّدا في الاحكام، لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الأنام بل في شخص واحد بمرور الدهور والأيتام، وإلا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين - فضلاً عن المعدومين - حكم من الأحكام. ودليل الاشتراك إنما يجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين، فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان، لو لم يكونوا معنوين به لشك في شمولها لهم أيضا، فلولا الاطلاق وإثبات عدم دخل ذلك العنوان في الحكم، لما أفاد دليل الاشتراك، ومعه كان الحكم يعم غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم، فتأمل جيدا.

فتلخص: أنه لا- يكاد تظهر الثمرة إلا- علي القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد إفهامه، مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالفهام، وقد حقق عدم

الاختصاص به في غير المقام، واشير إلي منع كونهم غير مقصودين به في خطابه تبارك وتعالى في المقام.

فصل:

هل تعقب العام بضمير يرجع إلي بعض أفراده، يوجب [1] تخصيصه به أو لا؟

[1] أقول: يعني ان تعقب العام بضمير يرجع إلي بعض أفراده هل يوجب تخصيصه بذلك البعض منها ويدلّ علي أنّ المراد من لفظ العام الظاهر لبعض أفراده لا كلّها بناء علي ان العام المخصّص مستعمل في الباقي وليس باقياً علي معناه الحقيقي بعد التخصيص الذي هو الحق عند المحققين أم لا ويكون المراد من العام جميع أفراده والمراد من ضميره أمّا بعضها مجازاً في الكلمة أو تمامها مجازاً في الاسناد بالسناد الحكم المسند إلي البعض إلي الكل توسعاً، فيه خلاف بين الأعلام ولكن لا بدّ أن يعلم ان محل الخلاف في هذا البحث ما إذا وقع العام وضميره في كلامين متغايرين بحيث لا يكون لأحدهما ربط بالآخر أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام بأن يكون كلّ من الجملة التي فيها العام والجملة التي فيها الضمير كلاماً تام الفائدة كما في قوله تعالى: « وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ - إلي قوله - وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ » (1) فان هذين الجملتين وإن كانتا كلاماً واحداً لا كلامين ولكن ما فيه العام كلام تام وما فيه الضمير كذلك أيضاً والشاهد في الآية الشريفة في عود ضمير وبعولتهنّ إلي بعض المطلقات المذكورات في القضية الأولى وهي الرجعية فقط دون البائنة فبعض يقول بأنّ

ص: 372

.....

المراد من المطلقات أيضاً الرجعية فقط بقرينة الضمير الراجع إليهنّ وتكون حينئذٍ اما عدّة غير الرجعيّات مسكوتاً عنها في الآية بناء علي عدم افادة تعريف المسند إليه بلام الحصر أو منصوباً علي خروجها عن هذه العدّة بناء علي افادة الحصر وآخر يقول بأنّ المراد من المطلقات كلهنّ من البائناات والرجعيّات وان الآية دالّة علي وجوب التربص عليهنّ مطلقاً وإن كانت الجملة الثانية دالّة علي جواز الرجوع إلي الرجعيّات فقط وأما إذا كان الاسم الظاهر والضمير كلاهما في جملة واحدة مثل والمطلّقات أزواجهنّ أحقّ بردهنّ وكان المراد من الضمير بعض الأفراد فلا شبهة في كون الضمير حينئذٍ قرينة علي التخصيص واردة البعض من مرجعه بناء علي أحد المبنيين المذكورين.

والحاصل ان محلّ الكلام ما اذا ذكر العام بلفظه وحكم عليه بحكم عام علي حد عمومه ثم ذكر العام بضميره وحكم عليه بحكم يخص به بعض أفراده وتحقيق القول في ذلك المجال يقتضي أن يقال أنّه حيث دار الأمر بين التصرّف في العام واردة خصوص ما أريد بالضمير الراجع إليه منه أو التصرّف في ناحية الضمير وبقاء العام علي ظاهره من ارادة العموم منه وذلك التصرّف في ناحيته اما بارجاعه إلي بعض ما هو المراد من مرجعه مع ان ظاهر لفظ الضمير رجوعه إلي تمام أفراد مرجعه أو إلي تمامه بأن لا يتصرّف في دلالة اللفظيّة للضمير لكن مع التوسّع في الاسناد وذلك باسناد الحكم المسند إلي البعض حقيقة وهو الأحقيّة بالرد إلي الكل توسعاً وتجاوزاً لكون أكثر المطلقات من الرجعيّات كانت اصالة

.....

الظهور في طرف العام وحمله علي ارادة جميع الأفراد سالمة عن معارضة تلك الاصاله في جانب الضمير لأن المتيقن من بناء العقلاء الذي هو مبني حجيه اصالة الظهور اتباع الظهور في تعيين المراد الذي هو المقصود في اجرائها في لفظ العام لا في تعيين كيفية الاستعمال والارادة وانه علي نحو الحقيقه والمجاز في الكلمه أو الاسناد مع القطع بما يراد كما هو الحال في ناحية الضمير فان من المعلوم ارادة بعض المرجع من الضمير جداً لا-غير ولكنه لا-يعلم انه علي سبيل التجوز في الكلمه واستعمال اللفظ الموضوع لمعني في معني آخر مجازاً بالعلاقة أو بطريق المجاز في الاسناد لا الكلمه بان كان الكلمه مستعمله في الكل بالاستعمال اللفظي حقيقه وكان المراد جدا بعض الأفراد لا كلها وبعبارة أخرى كان التوسّع في الاسناد بأن يسند الحكم المسند إلي البعض حقيقه إلي الكل توسعاً وتجاوزاً لا في استعمال الكلمه، وبالجملة اصالة الظهور إنّما تكون حجّة فيما إذا شكّ فيما أريد لا فيما إذا شكّ في أنّه كيف أريد فان الشك بالنسبة إلي لفظ العام الظاهر راجع إلي أصل المراد وانه هل المراد منه جميع الأفراد أو بعضها فباصالة الظهور يتعين المراد في جميع الأفراد وهو بالنسبة إلي الضمير راجع إلي كيفية الارادة مع تعيين المراد فان المراد منه بعض الأفراد جداً بلا شبهة غاية الأمر لا يعلم ان ارادته منه علي سبيل التجوز في الكلمه بأن أريد ممّا هو ظاهر في الكل البعض مجازاً وبالعلاقة أو ان المسند إلي البعض حقيقه اسند إلي الكل توسعاً ومجازاً في الاسناد فيبقي اصالة الظهور في لفظ العام الظاهر سالماً عن أن يعارض بمثلها في الضمير الراجع إليه ولكن حجّة اصالة الظهور إنّما تكون ثابتة اذا انعقد ظهور للكلام في

.....

العموم بأن لا يعد ما اشتمل علي الضمير الراجع إلي البعض من أفراد العام ممّا يكتنف به عرفاً ولا يوجب اسقاط ظهور العام في العموم وإلا ليحكم علي الكلام بالاجمال لعدم انعقاد ظهور للعام في مثل ذلك وفي المورد الذي اكتنف العام بما لا يدلّ معه العموم ويرجع حينئذٍ إلي ما يقتضيه الأصول العلميّة فان المرجع بعد اليأس عن الأصول اللفظيّة إنّما هو الأصول العمليّة اللهمّ إلا أن يقال باعتبار اصالة الحقيقة تعبداً حتّي فيما إذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي كما في كلام بعض الفحول وليس حجيتها من جهة ظهور اللفظ في معناه الحقيقي كي تنفي حيث لا ظهور.

قال الشارح الكاظميني في مقام الاشكال علي المصنّف وذلك البعض من الفحول قلت: قد عرفت ان الظهور ينعقد مع جمع القرائن اللفظيّة المتعقبة لذي الظهور سابقاً واصالته بنفسه حجة من غير فرق بين التخصيص بالمتّصل والمنفصل علي ما حقّقناه سابقاً وبيّنا ان عدم انعقاد الظهور منحصر في القرائن الحالية المقارنة للفظ حين النطق وان انقلاب الظهور في المعني الحقيقي إلي الظهور في المعني المجازي منحصر في قرينة المجاز ولعلّ هذا هو مراد بعض الفحول لا القول باتباع اصالة الحقيقة مع تسليم عدم الظهور وكيف كان فمن العجب اقتصار المصنّف علي هذا الوجه في ترجيح ابقاء العام علي عمومته والتصرّف في الضمير وعدم التفاته إلي ما ذكرناه من التفصيل مع أنّه قدس سره هو اسه وأساسه ومن نتائجه عرف قياسه(1).

ص: 375

1- الهداية في شرح الكفاية: 472.

أقول: بل العجب من الشارح المتعجب وزعمه غفلة المصنّف عمّا حقّقه في مدلول العام بعد ورود التخصيص عليه فان مراده هنا من عدم ثبوت تجوز في لفظ العام مع التخصيص ان العام مستعمل بحسب الدلالة اللفظية في العموم وليس مجازاً ومستعملاً في الباقي وان كان المراد منه جداً بعض أفراده الباقية البتة لا- كلّها وبعبارة أخرى العام مستعمل في العموم علي حسب ضرب القاعدة والارادة الصورية الاستعمالية لا اللبئية الجدوية وإلا فالمراد جداً ولبا من كلّ عام مخصّص ليس إلا بعض الأفراد لا كلّها كما هو واضح والمقصود هنا البحث عن ان رجوع الضمير المختص ببعض الأفراد إلي العام هل يدلّ علي ارادة بعض الأفراد من العام جداً ولبا كسائر المخصصات المتصلة والمنفصلة أم لا لا مثل الضمير مخصصاً للعام كسائرهما بواسطة اصالة العموم وانه مثل ما إذا لم يرد مخصّص أصلاً فان ما تعين كونه مخصصاً متصلاً كان أم منفصلاً يمنع اصالة العموم عن ان تؤثر في ثبوته وكونه مراداً جداً من العام وإن كان مراداً بحسب الدلالة الاستعمالية الصورية وما ليس متعيّن المخصصية ليس كذلك ومن المقطوع أيضاً ان مراد بعض الفحول ليس ما ذكر بل مراده انه لا يمنع الاحتفاف بالقرائن المنافية عن العمل باصالة الحقيقة بل مع ذلك لا بدّ من أن يحمل العام علي العموم جداً ولتأً ولا اجمال في المراد كي يرجع إلي الأصل العملي وبعبارة أخرى مراده انه لا يجوز الخروج عن اصالة الحقيقة إلا إذا علم بعدم ارادة المعني الحقيقي من اللفظ وأما فيما اشتهبه ذلك فاصالة الحقيقة متبعة ولا اجمال لحجّيته تعبداً لا من باب ظهور اللفظ في المعني

فيه خلاف بين الاعلام وليكن محل الخلاف ما إذا وقع في كلامين، أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام، كما في قوله تبارك وتعالى: «والمطلقات يتربصن» إلي قوله: «وبعولتهن أحق بردهن» وأما ما إذا كان مثل: والمطلقات أزواجهن أحق بردهن، فلا شبهة في تخصيصه به.

والتحقيق أن يقال: إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام، بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه، أو التصرف في ناحية الضمير: إما بإرجاعه إلي بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلي تمامه مع التوسع في الإسناد، بإسناد الحكم المسند إلي البعض حقيقة إلي الكل توسعا وتجاوزا، كانت أصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير، وذلك لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفية الاستعمال، وإنه علي نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحية الضمير.

وبالجملـة: أصالة الظهور إنما تكون حجة فيما إذا شك فيما أريد، لا فيما إذا شك في أنه كيف أريد، فافهم، لكنه إذا عقد للكلام ظهور في العموم، بأن لا يعد ما اشتمل علي الضمير مما يكتنف به عرفا، وإلا فيحكم عليه بالاجمال، ويرجع إلي ما يقتضيه الاصول، إلا أن يقال باعتبار أصالة الحقيقة تعبدا، حتي فيما إذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهرا معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول.

الموضوع له كي يرفع اليد عنها فيما إذا لم يكن له ظهور واحتف بما يشته بسببه انه هل أريد العموم من لفظ العام أم لا .

قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف [1] مع الاتفاق علي الجواز

[1] أقول: لا شبهة في جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق الذي هو دلالة اللفظ بحكم العقل علي ثبوت الحكم في الأشد بطريق أولي بل وفي المساوي بتنقيح المناط المسمي بلحن الخطاب أيضاً وأما جواز تخصيصه بالمفهوم المخالف فمحل خلاف وقد استدلل لكل من الجواز وعدمه بما لا يخلو عن قصور والتحقيق في المقام يقتضي أن يقال أنه إذا ورد العام وماله المفهوم من شرط أو غاية أو غيرهما في كلام واحد أو في كلامين ولكن كانا علي نحو بحيث يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر ويكونا بحكم كلام واحد ودار الأمر بين تخصيص العموم أو الغاء المفهوم بالعموم فالدلالة في كل منهما اما بالاطلاق وبمعونة مقدمات الحكمة أو بالوضع فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم في صورتين بل يتساقطان لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لأجل المزاحمة والعلم الاجمالي بارادة خلاف الظاهر في أحدهما في الصورة الأولى فلا تتم مقدمات الحكمة كما لا عموم ولا مفهوم أيضاً في صورة مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر أيضاً في الصورة الثانية فلا بد من العمل بالأصول العمليّة في صورتين هذا إذا لم يكن مع أحدهما أظهر وإلا فان كان مستند أحدهما موجباً لأظهريته فيمنع عن انعقاد الظهور وللآخر فيما إذا كان في كلام واحد أو استقراره إذا كانا في كلامين وكان أحدهما قرينة مستقلة للتصرف في الآخر.

.....

واستشكال الشارح علي المصنّف هنا بأن ما أفاده من ان الرجوع إلي الأصول العمليّة في التساويين في منشأ الظهور بأن يكون فيهما إمّا بالاطلاق ومقدمات الحكمة وإمّا بالوضع إنّما يكون إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر وإلا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره في الآخر ضعيف لما عرفت مراراً لا وجه له لأن ما مرّ إنّما هو انعقاد الظهور في العموم فيما إذا خصّص بالمخصّص المنفصل وتقديم الخاص عليه من باب تحكيم النص أو الأظهر علي الظاهر أو المصادمة لأصل الظهور لا في مثل المقام الذي يكون بحكم المخصّص المتّصل الغير الظاهر إلا في الخصوص كما لا يخفي وإن كانت الدلالة في أحدهما بالوضع وفي الآخر بالاطلاق ومقدمات الحكمة فالظاهر ان الظهور الوضعي أقوى ما لم يكن الاستعمال في المعني الموضوع له نادراً جداً كالمهجور فيكون الاطلاق حينئذٍ أقوى ومما ذكر ظهر الحال فيما إذا لم يكن بين العموم والمفهوم الارتباط المذكور بل كانا في كلامين لا في كلام واحد ولم يكن واحد منهما قرينة متّصلة للتصرّف في الآخر فلا يقدم أحدهما علي الآخر بمجرد النظر إلي ذلك وعدم تراحم بينهما يوجب التساوت والرجوع إلي الأصل بل لا بدّ أن يعامل مع كلّ منهما معاملة المجمل في مقدار تعارضهما وعدم العمل بواحد منهما سواء كانا بالوضع أو بالحكمة أو مختلفين لصلاحيّة كلّ واحد منهما أن يكون مقدماً علي الآخر ولا ترجيح فيحصل الاجمال في دلالة كلّ واحد منهما لذلك هذا إذا لم يكن في البين

بالمفهوم الموافق، علي قولين، وقد استدلل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور.

وتحقيق المقام: أنه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين، ولكن علي نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر، ودار الامر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلالة علي كل منهما إن كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة، أو بالوضع، فلا يكون هناك عموم، ولا مفهوم، لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لاجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور

أظهر وإلا فهو المعول والمعتمد عليه ويكون القرينة علي التصرف في الآخر (1) اما إلغاء المفهوم بسبب العموم وإما تخصيص العموم بالمفهوم كقوله خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء (2) وقوله عليه السلام: إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء (3) فان ظهور القضية الشرطية علي اناطة عدم التنجس الكرية أقوى من ظهور العام في العموم فلذا يجب تخصيصه بالمفهوم في مورد التعارض والشارح أعاد الاشكال المزبور في الصورة السابقة ههنا وهو هنا في محله كما لا يخفي هذا كله فيما إذا كان بين العموم والمفهوم العموم والخصوص المطلق بان يكون المفهوم اخص مطلقاً من العموم وأما إذا كان النسبة بينهما عموماً من وجه أو التباين من النسب ففيه تفصيل وكلام طويل.

ص: 380

-
- 1- الهداية في شرح الكفاية: 473.
 - 2- وسائل الشيعة: 1/135، ح 9.
 - 3- الكافي: 3/2، ح 1.

أحدهما وضعا لظهور الآخر كذلك، فلا بد من العمل بالاصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم، إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر، وإلا كان مانعا عن انعقاد الظهور، أو استقراره في الآخر.

ومنه قد انقذ الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل علي العموم وما له المفهوم، ذلك الارتباط والاتصال، وأنه لا بد أن يعامل مع كل منهما معاملة المجمل، لو لم يكن في البين أظهر، والا فهو المعول، والقرينة علي التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل.

فصل:

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة، هل الظاهر هو رجوعه إلي الكل أو خصوص الأخيرة، [1] أو لا ظهور له في واحد منهما، بل لا بد في التعيين من قرينة؟ أقوال.

[1] أقول: يعني أنه إذا تعقب الاستثناء جملا متعدّدة كقولنا جاء القوم وقدم الحاج ورأيت العلماء إلا زيدا هل ظاهر اللفظ رجوعه إلي الكل أو خصوص الجملة الأخيرة منها بأن يكون باقيها بحالها غير مخصّص أو لا ظهور له في واحد منها ويكون مجملاً في هذه الجهة ولا بد في التعيين من قرينة وبيان.

أقول: القدر الذي لا شبهة فيه أمران:

الأول: أنه راجع إلي الأخيرة انه هو القدر المتيقّن الثبوت لأنه إن كان راجعاً إلي الكل راجع إليها وإن كان راجعة إليها فقط فراجعة إليها أيضاً ولا شق ثالث للشقين وهما الرجوع إلي الجميع أو الرجوع إلي الأخيرة فقط.

الثاني: صحّة رجوعه إلي الجميع وإن كان يترائي من كلام صاحب المعالم حيث أنه مهد مقدمة لصحّة رجوعه إليه.

.....

الأمر الثاني: أنّها محلّ الاشكال والتأمل وذلك أي الدليل علي صحّة رجوعه إلي الجميع وعدم ممنوعيته هو ان تعدّد المستثني منه كتعدّد المستثني لا- يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعني سواء كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً إذ مع فرضه خاصاً لا ينافي مع استعماله في الاستثناء الراجع إلي جميع الجمل وكيف يوجب ذلك أي عاميّة الموضوع له للحروف وخاصيته تفاوتاً في ذلك وقد كان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستعمل منه متعدداً هو بعينه المستعمل فيه فيما كان المستثني منه واحداً كما هو الحال في المستثني أيضاً فإن المستثني سواء كان واحداً أو متعدداً فأداة الاستثناء مستعملة في معني واحد وتعدّد المخرج والمستثني أو المخرج عنه والمستثني منه خارجاً لا يوجب تعدّد ما استعمل فيه الأداة مفهوماً ضرورة ان الاخراج الواحد يتعلّق بالواحد من الواحد وبالمتعدّد من المتعدّد ولا يتعدّد الاخراج إلا بتعدّد الاستعمال وإن كان المخرج واحداً أو المخرج عنه واحداً ومما ذكر في تحقيق المستعمل فيه في أداة الاستثناء وعدم التفاوت فيه بين كون الموضوع له فيها عاماً أو خاصاً ظهر أنّه لا ظهور لها في الرجوع إلي الجميع أو خصوص الأخيرة إذ لا يحصل تفاوت في معناها في الصورتين نعم رجوع الاستثناء إلي الأخيرة متيقن علي كلّ تقدير ولا دخل لهذا بظهور اللفظ ودلالة أصلاً وحيث لم يكن الاستثناء ظاهراً في الرجوع إلي الجميع وكان رجوعه إلي الأخيرة متيقناً فيلزم أن يكون غير الأخيرة ظاهراً في العموم ولكّنه استدرك المصنّف عن ذلك وقال نعم الجملة الغير الأخيرة

والظاهر أنه لا -خلاف ولا- إشكال في رجوعه إلي الا-خيرة علي أي حال، ضرورة أن رجوعه إلي غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل
المحاورة، وكذا في صحة رجوعه إلي الكل، وإن كان المتراءي من كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه إليه،
أنه محل الاشكال والتأمل.

كالأ-خيرة غير ظاهرة في العموم أيضاً ولو مع عدم ظهور الاستثناء في الرجوع إلي الجميع لأنه مكتنف بما يحتمل أن لا يكون المراد معه
العموم ويسلب ظهوره فيه لذلك فيصير مجملاً لا ظهور له في العموم ولا في الخصوص اما في العموم فلاكتنافه بما ذكر وأما في الخصوص
فلعدم ظهور الاستثناء في الرجوع إلي الجمع كما ذكر فلايبد في مورد الاستثناء في غير الاخيرة من الرجوع إلي الأصول العلمية إلا بوجه
بعيد ضعيف وهو حجّية اصالة الحقيقة تعبداً ولبناء العرف وأهل اللسان علي العمل بها من دون ملاحظة كونها سبباً لظهور اللفظ فاذن
يرجع إلي اصالة الحقيقة ويحكم بارادة العموم من جميع القضايا المتعقبة للاستثناء إلا الأخيرة وعدم الاستثناء منها.

هذا إذا كان العموم فيها مستنداً إلي وضع الواضع لا الاطلاق ومقدّمات الحكمة وإلا فلا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلاحية الاستثناء
للرجوع إلي الجميع فتأمل ولعل وجهه ان مجرد صلاحية الموجود للبيان لا يصلح لرفع مقدمات الحكمة وابطالها بل لا بد من حكم
العرف والعقل بكونه بياناً وبعبارة أخرى ما يمنع عن جريان مقدمات الحكمة وثبوت العموم إنما هو ما يكون بياناً معيّناً لا ما يصلح أن يكون
بياناً مع عدم تعيين كونه بياناً.

وذلك ضرورة أن تعدد المستثني منه، كتعدد المستثني، لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً، وكان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثني منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً، كما هو الحال في المستثني بلا ريب ولا إشكال، وتعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً، وبذلك يظهر أنه لا ظهور لها في الرجوع إلي الجميع، أو خصوص الأخيرة، وإن كان الرجوع إليها متيقناً علي كل تقدير، نعم غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلي الأصول.

اللهم إلا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تعبداً، لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعياً، لا ما إذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فإنه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلي الجميع، فتأمل.

فصل:

الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتمد بالخصوص كما جاز [1]

[1] يعني أنه يجوز تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد الذي يكون حجةً بالدليل الخاص لا من جهة حجّية مطلق الظن ولا انسداد باب العلم كما جاز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالخبر المتواتر والخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية من دون فرق لما ثبت من سيرة الأصحاب والاجماع العملي منهم بالعمل

ص: 384

.....

بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب من الأزمنة اللاحقة إلي زمن الأئمة عليهم السلام فيعلم بتقدّم الخبر الواحد المعتبر بالدليل الخاص علي العام الكتابي واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة المعلومة لديهم وان خفيت علينا واضح البطلان يعلم ذلك من تتبع موارد عملهم واستشهاداتهم في موارد كثيرة لا تحصي مع أنّه لولاه أي لولا العمل بخبر الواحد الخاص في قبال عام الكتاب لزم الغاء الخبر بالمرّة أو ما هو بحكم الالغاء كذلك تنزيلاً للفرد النادر منزلة المعدوم ضرورة ندرة خبر لم يكن علي خلافه عموم الكتاب لو سلّم وجود ما لم يكن كذلك وإلا فلا يبعد صحّة ادعاء عدم خبر واحد لم يكن في مقابله عام كتابي.

فان قلت: العام الكتابي قطعي الصدور والخبر الواحد ظني الصدور بحسب السند ولا يجوز تحكيم الظني علي القطعي وتقديمه عليه واضح الفساد اذ هذا لا يمنع عن التصرّف في دلالاته الغير القطعيّة قطعاً وإن كان صدوره قطعياً وإلا فلو كان قطعياً صدور الدليل مانعاً عن التصرّف في دلالاته الغير القطعيّة للزم أن لا- يجوز تخصيص الخبر المتواتر به أي بالخبر المعتبر بالخصوص أيضاً كالكتاب مع أنّه أي تخصيص المتواتر بالخبر الواحد جازم جزمياً فكذلك تخصيص الكتاب جازم به أيضاً والسر في ذلك ان الدوران في الحقيقة بين اصالة العموم الظنية في العام الكتابي ودليل سند الخبر القطعي ضرورة أنّه لا بدّ من انتهائه إلي القطع ومعلوم ان الخبر بدلالاته وسنده صالح للقرينة علي التصرّف فيها أي في اصالة العموم بخلاف اصالة العموم فإنّها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتبار الخبر وإلا

.....

لزم تقديم الظني في اخر مراتبه علي القطعي وهو باطل جزماً وليعلم انه لا ينحصر الدليل علي حجية خبر الواحد بالاجماع والسيره العمليّة من العلماء كي يقال بأنّه لا اطلاق في الدليل اللبي فيلزم الاقتصار علي القدر المتيقن وهو منحصر فيما لا يوجد علي خلافه دليل ومع وجود العموم الكتابي يسقط وجوب العمل بالخبر الواحد، فانه يقال كيف يكون كذلك وقد مرّ انه لا حاجة إلي اطلاق الدليل كي يقال انه لا- اطلاق في الدليل اللبي بل ثبت ان سيرتهم مستمرة علي العمل بخبر الواحد في قبال العمومات الكتابيّة وأما الأخبار الدالّة علي ان الأخبار المخالفة للقران يجب طرحها أو ضربها علي الجدار أو انها زخرف أو انها ممّا لم يقل به الامام عليه السلام وإن كانت كثيرة جداً وصريحة الدلالة علي طرح المخالف إلا انه إذا تتبعها ذو الفهم السليم والذوق المستقيم عرف بالضرورة انه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الأخبار غير مخالفة العموم والخصوص والتقييد ان لم نقل بخروج مثل هذه المخالفة عن المخالفة عرفاً كيف وصدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم: في موارد كثيرة جداً مع قوّة احتمال أن يكون المراد من المخالفة لمراده من كلامه فافهم.

وجعل الشارح الكاظميني قدس سره قوله فافهم اشارة إلي انه لقائل أن يقول ان ما ذكر من احتمال أن يكون المراد انهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تعالي واقعاً وإن كان علي خلافه ظاهراً مستلزم للدور لتوقف عدم كونه مخالفاً علي كونه شارحاً وتوقف كونه شارحاً علي عدم كونه مخالفاً.

.....
هذا، مضافاً إلي ان ذلك يوجب انحصار المخالفة في خصوص ما لو كان كلّ ممّا في الكتاب والخبر نصّاً في خلاف الآخر لأن احتمال الشارحية سار في كلّما يحتمل أن يراد خلاف ظاهره كما لا يخفي(1).

أقول: أمّا اشكال الدور فمندفع بأن واحداً من عدم المخالفة أو الشارحية ليس علة للآخر بل إنّما هو معلولان لعلّة ثالثة وهي ورود تلك الأخبار المخالفة بظواهرها بياناً لما في الكتاب المجيد وناظراً إلي كشف المقصود عنه كما يشير إليه قوله عليه السلام إنّما يعرف القرآن من خوطب به(2).

نعم عدم المخالفة والشارحية متلازمان في الوجود يعني انه كلّما كان الخبر شارحاً لم يكن مخالفاً وكلّما كان غير مخالف يكون شارحاً ولا دخل لهذا بالعلية والمعلولية والتوقف والموقوفية وأمّا الاشكال الثاني فمندفع بأن احتمال ارادة خلاف الظاهر من اللفظ ملغي وغير متغيّر به فلا ينحصر ولو علي ما ذكر الخبر المخالف للكتاب فيما هو نص في المخالفة بل ما يكون ظاهراً في المخالفة أيضاً مخالف وليس المقصود من الاحتمال الذي ذكر في عبارة المتن الاحتمال الجاري في لفظ الخبر بل ما يجري في لفظ المخالفة الواردة في الأخبار التي تدلّ علي وجوب طرح الخبر المخالف للكتاب أو ضربها علي الجدار وإلا فالأخبار المخالفة بظواهرها فمعلوم أنّه يجب الاخذ بظواهرها ولا يعتني باحتمال خلافه ولا

ص: 387

1- الهداية في شرح الكفاية: 476.

2- الكافي: 8/312، ح 485؛ بحار الأنوار: 24/238، ح 6.

.....

معني للتمسك بهذا الاحتمال الغير المعتمني به لاثبات انحصار المخالفة في خصوص ما لو كان كلّ ممّا في الكتاب والخبر نصّاً في خلاف الآخر ليثبت بذلك ان المراد من الأخبار المخالفة التي يجب طرحها إنّما هو ما يكون مخالفة واقعاً لا ما يكون ظاهراً مخالفاً وواقعاً موافقاً ثمّ دفع المصنّف عن الاستدلال بمنع تخصيص الكتاب بالخبر الواحد بمنع النسخ به اذ التخصيص قسم من النسخ بأنّه لا ملازمة بين جواز النسخ والتخصيص وإن كان مقتضي القاعدة جوازهما معاً وعدم جوازهما كذلك، وجه عدم الملازمة اختصاص النسخ بالاجماع علي المنع عنه ولا اجماع علي منع التخصيص ثمّ بين الوجه الآخر الذي يدلّ علي عدم الملازمة وثبوت الفرق بينهما هو توفر الدواعي وكثرتها إلي ضبط موارد النسخ فمع التوفر المذكور يكون خبر الواحد موهوناً في اثبات النسخ إذ ما يكثر الدواعي إلي نقله لا بدّ من أن يصل نقله حدّ التواتر لو كان ووجد فاذا لم يصل إلي الحدّ المزبور فلا يكون ولم يوجد البتة بخلاف التخصيص فان خبر الواحد في نقله ليس موهوناً ولا شبهة في كفايته في نقله.

وقد أورد بعض علي الوجه الثاني بان قلّة الخلاف في موارد النسخ لا يدلّ علي توفّر الدواعي علي نقله ومع عدم ثبوت التوفّر لا يثبت فرق بينه وبين التخصيص ولكن الانصاف ان قلة الخلاف في مواردّه إنّما يكون منشأها توفّر الدواعي علي نقله لا غير فالتأمل في ثبوت التوفّر مع ذلك تحكّم بحث فالوجه الثاني كالأول أيضاً ووجه غايته.

بالكتاب أو بالخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد، بلا ارتياب، لما هو الواضح من سيرة الاصحاب علي العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلي زمن الائمة عليهم السلام، واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان.

مع أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما بحكمه، ضرورة ندرة خبر لم يكن علي خلافه عموم الكتاب، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك.

وكون العام الكتابي قطعيا صدورا، وخبر الواحد ظنيا سندا، لا يمنع عن التصرف في دلالة الغير القطعية قطعيا، وإلا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضا، مع أنه جائز جزما.

والسر: أن الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم ودليل سند الخبر، مع أن الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينة علي التصرف فيها، بخلافها، فإنها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره، ولا ينحصر الدليل علي الخبر بالاجماع، كي يقال بأنه فيما لا يوجد علي خلافه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به.

كيف؟ وقد عرفت أن سيرتهم مستمرة علي العمل به في قبال العمومات الكتابية، والاخبار الدالة علي أن الاخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها أو ضربها علي الجدار، أو أنها زخرف، أو أنها مما لم يقل به الامام عليه السلام، وإن كانت كثيرة جدا، وصريحة الدلالة علي طرح المخالف، إلا أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم، إن لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفا، كيف؟ وصدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام

كثيرة جداً، مع قوة احتمال أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعا - وإن كان هو علي خلافه ظاهراً - شرحاً لمرامه تعالى وبيانا لمراده من كلامه، فافهم.

والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة، وإن كان مقتضى القاعدة جوازهما، لاختصاص النسخ بالاجماع علي المنع، مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي إلي ضبطه، ولذا قل الخلاف في تعيين مواده، بخلاف التخصيص.

فصل:

لا يخفي أن الخاص والعام المتخالفين، يختلف حالهما ناسخاً ومخصصاً ومنسوخاً [1] فيكون الخاص: مخصصاً تارة، وناسخاً مرة، ومنسوخاً أخرى، وذلك لأن الخاص إن كان مقارناً مع العام، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محيص عن كونه مخصصاً وبيانا له.

وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي، وإلا لكان الخاص أيضاً مخصصاً له، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات.

[1] أقول: ما ذكره من الاحتمالات الثلاث جار في الدليلين المتخالفين في الظهور بأن يكون أحدهما ظاهراً والآخر أظهر مطلقاً سواء كان النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً المذكور في الفصل صريحاً أو عموماً وخصوصاً من وجه أو التباين فإنه إما أن يكون الأظهر مخصصاً أو ناسخاً أو منسوخاً ولكن لما كان

الظاهريّة والأظهرية غالباً في العام والخاص المطلق خص البحث بهما لفظاً وإن كان غيرهما ما يكون مثلهما في الظاهريّة والأظهرية داخلياً فيه ملاكاً ومناطقاً وأما صناعة العبارة فهي ان الصفات الثلاثة المنصوبة تكون أحوالاً من الضمير المضاف إليه وذو الحال للصفات الثلاث إن كانت كلمة مخصّصاً مبنية للمفعول يكون كلمة العام وإن كانت مبنية للفاعل فذو الحال لها يكون كلمة الخاص.

واستشكل عليه الفاضل المشكيني بأن استعمال الأوصاف في معني الحالية تارة عن ذي حال وأخري عن ذي حال آخر باختلاف كلمة المخصص بأن يكون تارة اسماً فاعلاً وأخري اسماً مفعولاً خلاف المتعارف في العبارات والاستعمالات أو لا وعدم جواز الحال من المضاف إليه ثانياً ففي العبارة ايرادان يراد علي المصنّف (1).

والجواب اما عن الأول بأن المخالفة للتعارف في الاستعمالات لا توجب وهنا في صناعة العبارة بعد أن كانت مطابقة للقواعد وجواز النحويين من الصناعتين مع انه لا يبعد أن يكون الصناعة التي صنعها المصنّف نحواً واحداً من اتيان الأوصاف الثلاثة أحوال من العام أو الخاص فقط، الظاهر انها أحوال من الخاص كما فعل الفاضل الشارح في تقدير العبارة وسيأتي بقرينة تفرّعه بعد ذلك علي قوله فيكون الخاص مخصّصاً تارة إلخ غاية الأمر صحّتها بنحو آخر أيضاً وذلك لا دخل له بما صنعه.

ص: 391

.....
وعن الثاني بأنه يجوز الحال من المضاف إليه إذا كان المضاف مثل جزء المضاف إليه نحو « وَأَتَّبَعُوا مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً » (1) كما قال بدر الدين ابن مالك في الخلاصة الألفية:

« ولا تجز حالاً من المضاف له * إلا إذا اقتضى المضاف عمله

أو كان جزء ماله اضيفاً * أو مثل جزئه فلا تحيفاً »

ومعلوم ان حال العام والخاص مثل جزئهما كما ان ملّة إبراهيم عليه السلام مثل جزئه ثم قال رحمه الله بعد ايراد الاشكال المذكورين علي العبارة والأولي أن يقال الخاص الملحوظ بالنسبة إلي عام مخالف له يكون ناسخاً تارة ومخصّصاً آخري ومنسوخاً آالثة وعلي هذا البيان يبين أيضاً أحوالهما المختلفة من ناسخية الخاص فيكون العام منسوخاً ومخصّصيته فيكون العام مخصّصاً بالفتح ومنسوخية الخاص فيكون العام ناسخاً وهو مساوق مع تعبير المصنّف ولا يرد عليه اشكال.

أقول: قد عرفت عدم الاشكال علي تعبير المصنّف أيضاً فترجيح بيانه علي بيان المصنّف ترجيح بلا مرجّح والدليل علي ما ذكر من التفصيل هو انه فيما إذا علم تاريخ صدورهما إن كان ورود الخاص مقارناً مع العام أو وارداً بعده ولكن قبل حضور وقت العمل به فلا محيص عن كونه مخصّصاً صافاً وبيانياً مدلوله العام يكون مخصّصاً ومبيناً بالفتح وإن كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان الخاص ناسخاً للعام والعام منسوخاً لا مخصّصاً بالكسر له بدليل عدم جواز تأخير

ص: 392

1- آل عمران: 95.

.....

البيان عن وقت الحاجة وكونه خلاف الحكمة الغير الصادر من الحكيم تعالي شأنه ولكن هذا فيما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي وكان المقصود من العموم جميع أفراد واقعاً فحينئذٍ يكون الخاص ناسخاً للعام ورافعاً لما أثبتته وإلا فلو كان العام وارداً لبيان الحكم الظاهري ومسوقاً لضرب القاعدة بالنسبة إلي الأفراد المخرجة أو لعدم عنوان خاص للأفراد الباقية فلذا عبّر عنها بالعموم.

والحاصل أن لا يكون العموم مراداً منه جداً وواقعاً بل ظاهراً وصورة لكان الخاص حينئذٍ مخصّصاً له كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات فان أغلبها واردة لضرب القاعدة بالنسبة إلي الأفراد المخرجة مثل قوله تعالي: « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا » (1) و « أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ » (2) فان المقصود منها تأسيس القاعدة فقط وبيان ان القاعدة الأولية تقضي حلية البيع وحرمة الربوا وحلية الطيبات فاخراج الخارج منها ليس رافعاً لحكم ثابت كي يكون ناسخاً بل يكون بياناً لمدلولها وان المراد منها الأفراد الباقية تحتها لا الأفراد الخارجة منها فيكون تخصيصاً كما لا يخفي وإن كان العام وارداً بعد ورود الخاص وبعد حضور وقت العمل بالخاص أيضاً فكما يحتمل حينئذٍ أن يكون الخاص المتقدم مخصّصاً للعام المتأخر كذلك يحتمل أن يكون العام ناسخاً له وإن كان

ص: 393

1- البقرة: 275.

2- المائدة: 5.

الأظهر أن يكون الخاص مخصّصاً لكثرة التخصيص حتّي اشتهر قضيّة ما من عام إلا وقد خصّ فأنّها عامّة حتّي لنفسها فان بعض العمومات لم يخصّص علي سبيل الندرة مع قلّة النسخ في الأحكام جدّاً ومعدوديّة مواردّه وبذلك أي بسبب كثرة التخصيص وقلّة النسخ يصير ظهور العام في الدوام ولو كان بالوضع اذ كثرة التخصيص وعدم بقاء العمومات غالباً علي عموميّتها تضعف دلالة العام علي الدوم وتوهنها ولو كانت بالوضع لا بالاطلاق وقلّة النسخ يوجب القوّة في دلالة الخاص علي الدوام وعدم نسخه بالعام الوارد بعد ورود الخاص وبعد حضور وقت العمل به أيضاً.

والحاصل ان من لوازم كثرة التخصيص وقلّة النسخ وآثارهما مرجوحية عدم الدوام في الخاص وكونه منسوخاً بعموم العام ورجحان عدم بقاء دلالة العام علي الدوام ولو كانت بالوضع وما ذكر كلّه فيما علم تاريخ صدورهما أمّا لو جهل وتردّد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره فالوجه هو الرجوع إلي الأصول العمليّة وعدم الحكم بالتخصيص ولا بالنسخ وكثرة التخصيص وندرة النسخ هيّهنا وإن كانا يوجب الظن بالتخصيص أيضاً مثل الصورة السابقة وانه أي الخاص واجد لشرطه أي التخصيص وهو وروده بعد العام وقبل حضور وقت العمل بالخاص الحاقاً له بالغالب إلا انه لا دليل علي اعتباره أي هذا الظن وإنّما يوجبان الكثرة والندرة المذكورتين في الدوام وعدم كونه منسوخاً

وإن كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصاً للعام، يحتمل أن يكون العام ناسخاً له، وإن كان الاظهر أن يكون الخاص مخصصاً، كثرة التخصيص، حتى اشتهر (ما من عام الا وقد خص) مع قلة النسخ في الاحكام جدا، وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام - ولو كان

بالعام أظهر من العام في الدوام وكونه ناسخاً للخاص ولكن مجرد الظن الحاصل من غلبة التخصيص لا يوجب أظهريّة الخاص في الدوام من ظهور العام في الدوام في هذه الصورة لم يحرز فيها ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام وبعده واحتمال أن يكون وروده بعد حضور وقت العمل بالعام ومع ذلك لا يصير الخاص في الدوام أظهر من العام في الدوام فلا وجه للحمل علي التخصيص لا النسخ ههنا بخلاف الصورة السابقة التي فرض فيها ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص فأنه لما احرز في تلك الصورة ما يكون الخاص بسببه أظهر في الدوام من ظهور العام في الدوام وهو ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص يجب الحكم بتخصيص العام بالخاص لا نسخ الخاص بما ورد من العام كما لا يخفي.

والحاصل انّ الفرق بين المقامين صيرورة الخاص بسبب ورود العام بعد حضور وقت العمل به أظهر من العام في الدلالة علي الدوام في الصورة السابقة بخلاف مقام الشكّ لعدم احراز ما يكون الخاص بسبب احرازه أظهر فيما يوجب الحمل علي النسخ فأنه إذا تعيّن ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص يحكم بناسخيّة العام للخاص لثبوت أظهريّة العام في الدوام من الخاص حينئذٍ فتدبر جيداً.

بالاطلاق - أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع، كما لا يخفي، هذا فيما علم تاريخهما.

وأما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره، فالوجه هو الرجوع إلي الأصول العملية.

وكثرة التخصيص وندرة النسخ هاهنا، وإن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضاً، وأنه واجد لشرطه إلحاقاً له بالغالب، إلا أنه لا دليل علي اعتباره، وإنما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، لصيرورة الخاص لذلك في الدوام اظهر من العام، كما أشير إليه، فتدبر جيداً.

ثم إن تعين الخاص للتخصيص، [1] إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به، إنما يكون مبنيًا علي عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، وإلا فلا يتعين له، بل يدور بين كونه مخصصًا وناسخًا في الأول، ومخصصًا ومنسوخًا في الثاني، إلا- أن الاظهر كونه مخصصًا، وإن كان ظهور العام في عموم الافراد أقوى من ظهور الخاص في الخصوص، لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه، وندرة النسخ جدا في الاحكام.

[1] ثم ان تعين الخاص للتخصيص وبطلان كونه ناسخاً فيما إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كما ذكر أولاً وفيما إذا ورد العام قبل حضور وقت العمل به أي الخاص كما ذكر ثانياً إنما يكون مبنيًا ومتفرعاً علي ما هو المشهور فيما حكى من عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل استناد إلي لزوم البداء في حقه

تعالى عن ذلك مع وضوح بطلانه عقلاً وإلا فبناءً على الجواز لعدم استلزامه محالاً فلا يتعين الخاص له أي للتخصيص بل يدور الأمر حينئذ بين كونه مخصّصاً وناسخاً في الأول وهو ما إذا ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ومخصّصاً ومنسوخاً في الثاني وهو ما إذا ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص إلا أنّ الأظهر مع ذلك كونه مخصّصاً وإن كان ظهور العام في عموم الأفراد أقوى من ظهور الخاص في الخصوص ومع قطع النظر عن الأمور الخارجيّة كان العام مقدّماً على الخاص والخاص محمولاً على شيء آخر غير التخصيص ووجهه ما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه وندرة النسخ جدّاً في الأحكام.

واستشكل الفاضل المشكيني قدس سره هنا على المصنّف بأنّه لا معني للتوقّف فيما إذا علم بكون الخاص متأخراً عن العام في الجملة ولكن جهل تاريخ صدوره من جهة كونه بعد حضور وقت العمل بالعام أو قبله في كونه ناسخاً أو مخصّصاً إذ علي فرض احراز تعرّض العام للحكم الواقعي أو عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه من الأول ومن حين ورود العام يحكم بكونه ناسخاً لأن صدور العام لبيان الحكم الواقعي وصدور الخاص متأخراً عنه ملازم لورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وكلّما كان ورود الخاص بعد وقت العمل بالعام يكون ناسخاً وكذا يكون الخاص المتأخّر عن العام ناسخاً إذا لم يكن الخاص ظاهراً في ثبوت حكمه من

الأول ومن حين ورود العام كان ظاهراً في ثبوت حكمه بعد وقت العمل بالعام ومن حين صدور نفسه وعلي فرض عدمهما أي عدم احراز صدور العام لبيان الحكم الواقعي وظهور الخاص في ثبوت حكمه من الأول ومن حين ورود العام يحكم بكون الخاص مخصّصاً ولا فرق في ذلك أي الحكم بالناسخية في الصورتين الأوليتين والمخصّصية في الثانية بين العلم والجهل بأن يعلم أنه صدر بعد حضور وقت العمل بالعام أو جهل ذلك بعد العلم بتأخر الخاص عن العام فإنّ العلم بتأخره عن العام يكفي في تعيين الناسخية والمخصّصية بالتقريب المذكور ثم قال: وثانياً أنه لا وجه للرجوع إلي الأصول العملية إذ العمل في الفرض المزبور علي كلّ تقدير بالخاص (1) ولو لم يعلم أنه ناسخ أو مخصّص لا لأنه يعلم اجمالاً أنه إما ناسخ للعام أو مخصّص له وعلي التقديرين فلا بدّ من العمل به ولا وجه للرجوع إلي الأصول العملية إلا أن يكون مراده الرجوع إليها بالنسبة إلي الأجزاء في العبادة الصادرة في الزمان المتخلّل بين صدور العام والخاص علي طبق العام فإنّه لو كان المخصّصية أو الناسخية للخاص معيّنة ففي ذلك الزمان بناء علي المخصّصية يثبت حكم الخاص وعلي الناسخية يثبت حكم العام ومع الجهل فالمرجع بالنسبة إلي الأجزاء في العبادة لا محالة الأصول العملية وبعبارة أخرى العمل العبادي الصادر علي طبق العام في الزمن المتخلّل بين صدوره وصدور

ص: 398

.....

الخاص مجز علي الناسخية وغير مجز علي المخصصة وحيث لم يتعين واحد منهما فلا بد من الرجوع إلي الأصول ويندفع الاشكال الأول بأنه إذا قام قرينة خارجية علي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كما فيما فرضه فلا كلام في كونه ناسخاً معيناً وكلما لم يكن قرينة علي ما ذكر بل كانت القرينة علي خلافه فيكون مخصّصاً معيناً وإنّما الكلام فيما لو جهل ذلك ولم يعلم بوجه أصلاً ولا مناص في هذه الصورة عمّا أفاده المصنّف من عدم ثبوت واحد من المخصصة ولا الناسخية كما لا يخفي والاشكال الثاني مندفع أيضاً بأنه لا يعمل بالخاص في الفرض المزبور بعنوان المخصصة ولا بعنوان الناسخية بالنسبة إلي ما صدر من المكلف علي طبق العام الوارد قبل ورود الخاص من العمل بل إنّما يعمل به من جهة اثباته حكماً مخالفاً للعام المعلوم اجمالاً أنه اما تخصيص وإما نسخ من دون تعيين وأمّا العمل علي وجه التعيين وإنه هل العمل علي طبق العام الصادر من المكلف فيما بين زمن صدور العام والخاص مجز أم لا وصحيح أم فاسد فإنّما هو علي الأصول العملية ولا مدخلية للأدلة اللفظية من الخاص أو الناسخ في تعيينه أصلاً كما اعترف به هو قدس سره بذلك (1) والعجب من الشارح المعظم إليه انه جعل ذلك الوجه احتمالاً فيما أفاده المصنّف مع ان وضوح مقصوده لا شبهة فيه ولا ريب يعتريه كما لا يخفي.

والحاصل ان ما أفاده المصنّف في غاية المتانة ولا وجه للرد والرطانة.

ص: 399

1- كفاية الأصل (مع حواشي مشكيني): 2/454.

ولا بأس لصرف الكلام إلي ما نخبة القول في النسخ فاعلم [1] أنّ النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً، إلا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، وإنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم واستمراره، أو أصل إنشائه وإقراره، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام واستمرار، وذلك لأن النبي صلى الله عليه وآله الصادع للشرع، ربما يلهم أو يوحي إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه علي حقيقة الحال، وأنه ينسخ في الاستقبال، أو مع عدم اطلاعه علي ذلك، لعدم إحاطته بتمام ما جري في علمه تبارك وتعالى، ومن هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل.

وحيث عرفت أن النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعا، وإن كان بحسب الظاهر رفعاً، فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل، لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى، بالمعني المستلزم لتغيير إرادته تعالي مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهة، ولا لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ، فإن الفعل إن كان مشتملاً علي مصلحة موجبة للامر به امتنع النهي عنه، وإلا امتنع الامر به، وذلك لأن الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً لإرادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير إرادته، ولم يكن الامر بالفعل من جهة كونه مشتملاً علي مصلحة، وإنما كان إنشاء الامر به أو إظهار دوامه عن حكمة ومصلحة.

[1] قال فاعلم أنّ النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت اثباتاً إلا أنه في الحقيقة رفع الحكم ثبوتاً.

أقول: ذهب جمع إلي امتناع النسخ في الأحكام الشرعيّة وإن جاز في مثل الأمور العاديّة والعرفيّة بوجه الأوّل لزوم تغيير ارادته تعالي مع اتّحاد الفعل ذاتاً وعنواناً بيانه أنّه لا بدّ في جعل الحكم من مصلحة في متعلّقه لتكون موجبة لجعله وكون ذلك المتعلّق مراداً للشارع ونسخ الحكم يقتضي رفع اليد عن المتعلّق المشتمل علي المصلحة تعالي اللّٰه الحكيم علي الاطلاق عن هذا علوّاً كبيراً.

الثاني ان النسخ يستلزم الجهل، ومن وجوه رفع اليد عن الحكم الثابت في الشرع كشف الخطاء وان ما ظن كونه ذا مصلحة ليس بذئ مصلحة ونسبته إلي اللّٰه تعالي ناش عن غاية الجهل وتعالي عن ذلك فلا نسخ.

الثالث ان الأحكام تابعة للحسن والقبح التابعين للمصلحة والمفسدة فكلّ ما يكون ذا مصلحة يكون حسناً وكلما يكون مفسدة يكون قبيحاً سواء كانتا ذاتيتين أو عرضيين وعروضها بالعناوين فاذن لا يجوز النسخ لأنّه إن كان مشتملاً علي المصلحة والحسن امتنع النسخ وإلا امتنع المنسوخ ولم يجعل في أوّل الشرع من أوّل الأمر.

وأما الجواب عن ذلك كلّ فيظهر ممّا أفاده المصنّف من ان النسخ وإن كان صورة وفي مرحلة الظاهر ومقام الاستدلال رفعاً للحكم الثابت أولاً الا أنّه في الشرعيّات لا يكون إلا دفعاً في مقام الثبوت وواقعاً وإتّما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره وان هذا الحكم باق إلي يوم القيامة ولذا يكون نسخه رفعاً ظاهراً مع أنّه ليس كذلك واقعاً وقد تقتضي الحكمة أصل انشائه واقاره وصدور

الأمر منه من دون اظهار دوامه واستمراره مع أنه بحسب الواقع ليس قراراً وفي معرض الزوال والابطال كل ذلك لاقتضاء الحكمة والمصلحة فان الحكمة قد تقتضي ان النبي صلي الله عليه وآله الجاعل للشرع والصادع له أن يظهر الحكم وينشأؤه ويقره من قبل الله تعالى أو ان يظهر دوامه واستمراره مع اطلاعه علي حقيقة الحال وأنه ينسخ في الاستقبال ولا دوام له ولا قرار بل يكون في معرض الزوال والاضمحلال وقد لا يكون نفس النبي صلي الله عليه وآله أيضاً مطلقاً علي ذلك لعدم احاطته بتمام ما جري في علمه تعالى اذ ليس ذلك من لوازم النبوة عقلاً ولا شرعاً فقد يكون وقد لا يكون ومن هذا القبيل لعله كان أمر ابراهيم بذبح اسمعيل بأن كان المصلحة في اظهار الحكم والأمر بالذبح لا نفس الفعل مع عدم اطلاع ابراهيم علي ذلك.

وزاد الشارح الكاظميني علي ما أفاده المصنّف من كون النسخ دفعاً لا رفعاً فقال بل النسخ يكون اندفاعاً لا دفعاً أيضاً حيث قال بعد ما أفاده المصنّف بل هو أي النسخ اندفاع الحكم وانتهاء عمره لاختلاف مقتضيات الأحكام في مقدار اقتضائاتها فمنها ما هو إلي يوم القيامة ومنها ما هو محدود بحد فعند انتهاء الاقتضاء يقضي الحكم فيه وهو أجله المحتوم فلا دفع ولا رفع.

نعم لو كان الانتهاء لفقد شرط أو وجود مانع فقداناً ووجداناً حادثين فهو أجله المخروم ويكون دفعاً من جهة ورفعاً من أخرى اما مع انعدام نفس العلة بمعني انتهاء حد وجودها فهو موجب لانتهاء حد وجود الحكم فهو ذاتاً لا دوام فيه انتهى كلامه رفع مقامه (1).

أقول: لا- يخفي ان مراد المصنّف قدس سره من كون النسخ دفعاً المعني الذي أفاده الشارح أيضاً لأن المقصود هنا من الدفع المعني المقابل للرفع وبيان أنّ النسخ في الشرعيّات ليس كالنسخ في العاديّات والعرفيّات حيث انها فيها يكون رفع أمر ثابت وإبطال ما وقع وثبت بل اظهار كون الحكم محدوداً بحد معين من أوّل الأمر وإن كان ظاهراً في الدوام والاستمرار وليس المراد هنا منه معناه اللغوي اللازم فيه ثبوت اقتضاء البقاء فيما ثبت أولاً ومانعيّة ما يمنع المقتضي عن التأثير ثانياً بل يطلق في الاصطلاح علي عدم بقاء الشيء وانتفاؤه وهو لعدم الاقتضاء في البقاء.

والحاصل ان المراد المصنّف من الدفع الاندفاع الذي عبّر به الشارح أيضاً فلا اختلاف وحيث عرفت وظهر ان النسخ في الشرعيّات بحسب الحقيقة يكون دفعاً وإن كان بحسب الظاهر رفعاً بخلافه في العرفيّات حيث أنّه رفع حقيقة لا دفع فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل لعدم لزوم البدء المحال اذن في حقّه تبارك وتعالى بالمعني المستلزم لتغير ارادته تعالى مع اتّحاد الفعل ذاتاً وجهة أي عنواناً وعرضاً لأنّه إن كان رفعاً واقعاً يلزم ذلك المحال البتة إذ هو حينئذٍ في معني عدم ارادة عين ما أراده أولاً ثانياً وهذا بالنسبة إلي المخلوق الذي لا يحيط علمه بجهات الحسن والقبح ممكن لا مانع منه ولكنه بالنسبة إلي الخالق الحكيم علي الاطلاق الذي علمه محيط بجميع الجهات مستحيل لا محالة وحيث ثبت أنّ النسخ أو الحكم المنسوخ بيان ان الفعل ان كان مشتتماً علي مصلحة موجبة للأمر به امتنع النهي عنه فيكون النسخ ممتنعاً وإلا امتنع الأمر به فيكون المنسوخ ممتنعاً

وأما البداء في التكوينية [1] بغير ذلك المعني، فهو مما دل عليه الروايات المتواترات، كما لا يخفي، ومجمله أن الله تبارك وتعالى إذا تعلقت مشيئته تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه، لحكمة داعية إلي إظهاره، ألهم أو أوحى إلي نبيه أو وليه أن يخبر به، مع علمه بأنه يمحوه، أو مع عدم علمه به، لما أشير إليه من عدم الاحاطة بتمام ما جري في علمه، وإنما يخبر به لأنه حال الوحي أو الالهام لارتقاء نفسه الزكية، واتصاله بعالم لوح المحو والاثبات اطلع علي ثبوته، ولم يطلع علي كونه معلقا علي أمر غير واقع، أو عدم الموانع، قال الله تبارك وتعالى: «يمحو الله ما يشاء ويثبت» الآية، نعم من شملته العناية الالهية، واتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذي هو من أعظم العوالم الربوبية، وهو أم الكتاب، يكشف عنده الواقعيات علي ماهي عليها، كما ربما يتفق لخاتم الانبياء، ولبعض الاوصياء، كان عارفا بالكائنات كما كانت وتكون.

وذلك أي وجه عدم لزوم تغير ارادته تعالى علي المبني المزبور وعدم كون النسخ رفعا بل دفعا هو ان الفعل أو دوامه لم يكن متعلقا لارادته ولم يكن مطلوباً له تعالى من أول الأمر غاية الأمر كانت المصلحة في اظهار أصل المطلوبية للفعل أو دوامه فلا تغير في ارادته تعالى أصلاً وأما وجه عدم لزوم امتناع النسخ أو المنسوخ هو انه لم يكن الأمر بالفعل من جهة كونه مشتتاً علي مصلحة وإنما كان انشاء الأمر به أو اظهار دوامه عن حكمة ومصلحة فلا وجه لامتناع النسخ ولا امتناع المنسوخ.

[1] هذا كله في التشريعات وأما البداء في التكوينية فصدوره من الله تعالى

.....

بغير ذلك المعني أي غير ذلك المعني المستحيل في حقه تعالي بل بالمعني الذي يجوز في حقه ومَرَّ أنه البداء الصوري وفي الواقع يكون ابداء واطهاراً لما اخفي ولا يكون ظهور ما خفي فهو ممّا علي وقوعه الروايات المتواترات كما لا يخفي ومجملته انّ الله تعالي اذا تعلقت مشيئة باظهار ثبوت ما يمحوه لحكمة داعية إلي اظهاره لهم أو أوحى إلي نبيّه أو وليه أن يخبر به مع علمه أي النبي أو الولي بأنّه يمحوه ويظهر في المستقبل خلافه أو مع عدم علمه بذلك لما أشير إليه من عدم احاطة النبي أو الولي بتمام ما جري في علمه اذ ليس ذلك من لوازم النبوة أو الولاية وإنّما يخبر به النبي صلي الله عليه وآله أو الولي لأنّه حال الوحي والالهام لارتقاء نفسه الزكيّة واتّصاله بعالم لوح المحو والاثبات اطلع علي ثبوته ولم يطلع علي كونه معلّقاً علي أمر غير واقع وشرط غير حاصل أو عدم الموانع مع انها حاصلة فان المسطور في لوح المحو والاثبات مقتضيات مقتضيات فقط قال الله تعالي: « يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ » (1) الآية.

نعم من شملته العناية الالهية واتصلت نفسه الزكيّة بعالم لوح المحفوظ الذي من أعظم العوالم الربوبية وأعلي من لوح المحو والاثبات وهو أم الكتاب يكشف عنده الواقعيّات علي ما هي عليها كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء صلي الله عليه وآله ولبعض الأوصياء كان عارفاً للكائنات كما كانت وتكون ولا يخفي ان ما أفاده من كون تلك الحالة للنبي صلي الله عليه وآله أو الأوصياء الاثني عشر سلام الله عليهم إنّما هو في بعض الأوقات

ص: 405

1- الرعد: 39.

.....

لا دائماً وهل علمهم حضوري أو حصولي وعلي الثاني هل هو معلق علي التوجه إلي الشئ ء أو ارادتهم للعلم به لا يعلم شئ ء من ذلك والأسلم ايكال ذلك كله إليهم عليهم السلام كما سلكه الشيخ رحمه الله في رسالة فرائد الأصول ثم أنه إذا اتفق اتصال النفس بعالم لوح المحفوظ فكشف الواقعات علي ما هي عليها فلا ريب أنه لأجل ذلك يكون عارفاً بالعلم المخزون وبكل سر مكنون مطلقاً علي الكائنات كما كانت وتكون من أول الانشاء واليجاد إلي يوم يبعثون ومع ذلك كله ربما يوحى إليه حكم من الأحكام تارة بما يكون ظاهراً في الاستمرار والدوام مع انه في الواقع له غاية وأمد يتعين ذلك الأمد بخطاب اخر واخري بما يكون ظاهراً في الجدد مع انه لا يكون واقعاً بجد بل لمجرد الابتلاء والاختبار هذا في التشريعات وأما في التكوينية فقد يؤمى أيضاً وحيماً أو الهاماً بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع في الخارج لأجل حكمة في هذا الاخبار أي الاخبار بوقوع العذاب في التكوينية اذ ذاك الاظهار في التشريعات أي اظهار دوام الحكم واستمراره مع انه ليس كذلك واقعاً واظهار جده مع انه ليس بجد واقعاً فبداله تعالي يعني انه يظهر ما أمر نبيه أو وليه أي يجعل حقيقة ما أمر به ظاهراً بعد اظهاره أولاً بنحو آخر ويبيدي ما خفي ثانياً وإنما نسب إليه تعالي البدء مع انه ابداء حقيقة واظهار لما خفي لكمال شباهة ابدائه له تعالي واظهاره غير ما جعله ظاهراً أولاً بالبداء في غيره أي غير الله تعالي فإن اظهاره لما أخفي مشابه لظهور ما خفي بالنسبة إلي غيره وفيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم في باب النسخ ويرفع به الاشكال الوارد في

نعم مع ذلك، ربما يوحي إليه حكم من الاحكام، تارة بما يكون ظاهرا في الاستمرار والدوام، معه أنه في الواقع له غاية وأمد يعينها بخطاب آخر، وأخري بما يكون ظاهرا في الجدد، مع أنه لا يكون واقعا بجدد، بل لمجرد الابتلاء والاختبار، كما أنه يؤمر وحيأ أو الهاما بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع، لاجل حكمة في هذا الاخبار أو ذاك الاظهار، فبدا له تعالي بمعني أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولا، ويبيدي ما خفي ثانيا.

وإنما نسب إليه تعالي البدء، مع إنه في الحقيقة الابداء، لكمال شباهة إبدائه تعالي كذلك بالبدء في غيره، وفيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم في باب النسخ، ولا داعي بذكر تمام ما ذكروه في ذلك الباب كما لا يخفي علي أولي الالباب.

هذا الباب ولا داعي بذكر تمام ما ذكروه فيه من النقص والابرام والايراد والدفع كما لا يخفي علي أولي الألباب.

ثمّ ليعلم ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ هو أنّه علي التخصيص بيني علي خروج الخاص عن حكم العام رأساً بخلافه علي النسخ فأنّه يثبت ارتفاع حكم العام من حين ورود النسخ وفيما قبل وروده حكم العام ثابت هذا فيما دار الأمر بين التخصيص والنسخ في المخصّص الذي ورد بعد ورود العام وأمّا إذا دار الأمر بينها في الخاص المتقدّم والعام المتأخّر بأن كان الأمر مردداً بين مخصّصيّة الخاص للعام وناسخيّة العام للخاص فيظهر الثمرة في ان الخاص بناء علي التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً وعلي النسخ أي كون العام ناسخاً للخاص كان الخاص محكوماً بحكم العام من حين صدور دليل العام كما لا يخفي.

ثم لا يخفي ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ، ضرورة أنه علي التخصيص يبني علي خروج الخاص عن حكم العام رأساً، وعلي النسخ، علي ارتفاع حكمه عنه من حينه، فيما دار الامر بينهما في المخصص، وأما إذا دار بينهما في الخاص والعام، فالخاص علي التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً، وعلي النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله، كما لا يخفي.

المقصد الخامس: في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

فصل: في المطلق و المقيد

عرف المطلق بأنه: ما دل علي شائع في جنسه، [1] وقد أشكل عليه

[1] أقول: عرف المطلق بأنه ما دلّ علي شائع في جنسه يعني أنّ المطلق هو اللفظ الذي دلّ علي حصّة من الحصاص وطبيعة من الطبائع لها كثرة وشيوع وانتشار ومحمّلة لحصاص كثيرة مندرجة تلك الحصاص الكثيرة الشائعة الوافرة تحت الجنس الذي يكون مدلولاً للفظ المطلق واشكل علي التعريف بعدم الاطراد أو الانعكاس اما الأوّل فلشموله لمن وما واي الاستفهاميّة الدالّة علي العموم البدلي وضعاً فانها لا تسمي مطلقاً مع ان التعريف صادق عليها وأما الثاني فلعدم شمول التعريف المذكور للألفاظ الدالّة علي نفس الماهيّة مثل أسماء الأجناس كرجل وأسد مثلاً مع أنّه يطلقون عليها لفظ المطلق وتكون قسماً من المطلقات كما سيحيى ء، وجه عدم الشمول أنّ أسماء الأجناس ليست من الألفاظ الدالّة علي شائع وحصاص كثيرة وافرة مندرجة تحت الجنس الأعم منها بل ليس معناها إلا صرف الماهيّة والطبيعة من حيث هي مع خلوها عن الكثرة والشيوع والقلة

.....

والندور والسعة والضيق والاجتماع والانتشار المعبر عنه باللابشرط المقسمي والكلي الطبيعي في الحكمة وفي الأصول بالجنس واللفظ الموضوع له باسم الجنس وقد نبهنا في غير مقام مراراً وكراراً علي ان مثل هذه التعاريف شرح الاسم والتعريف اللغوي الذي يجوز أن يكون بالأعم والأخص وليس تعريفاً حقيقياً بينا لماهية المعرف بالجنس والفصل كي يلزم أن يكون مطرداً أو منعكساً فالأولي الأعراض ورفع اليد عن ذلك والاشتغال ببيان ما وضع بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق أو غير ذلك مما يناسب المقام.

فمنها اسم الجنس مثل انسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض إلي غير ذلك من أسماء الكليات والطبائع من الجواهر والأعراض أي الأعراض المتأصلة كالأمثلة المذكورة بل العرضيات أي الأعراض الاعتبارية التي لا تأصل لها المحمولة علي الجواهر كالقيام والقعود والفوقية والتحتية وغيرها ولا ريب انها موضوعة لمفاهيمها بما هي مبهمة مهملة لا تقييد فيها أصلاً ولو كان ذلك القيد الاطلاق وبلا شرط أصلاً ملحوظ معها حتي لحاظ أنّها كذلك وأنّها مبهمة مهملة وبلا قيد.

وبالجمله ما وضع له اسم الجنس هو نفس المعني وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلاً الذي هو المعني بشرط شيء أي الملحوظ معه شيء هو المعني بشرط شيء ولو كان ذلك الشيء الملحوظ هو الارسال والعموم البدلي ولا يكون الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللابشرط القسمي

.....

فمعني اسم الجنس من قبيل اللابشرط المقسمي المقسوم إلي أقسام وهي الماهية اللابشرط القسمي وبشرط الا وبشرط شي ء وبيان آخر الماهية المأخوذة لا بشرط ضربان أحدهما المجعول مقسماً للأقسام المذكورة التي منها المأخوذة لا بشرط علي نحو التقييد فالماهية اللابشرط قيدها أحد أقسام الماهية اللابشرط وصفاً وتسمي الأولى بالقسمي والثانية بالمقسمي وعلي كل حال فكون المعني الموضوع له اسم الجنس الماهية المجردة عن كل قيد في غاية الوضوح وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعني والموضوع له اللفظ علي المصاديق الخارجية بلا عناية التجريد مما هو مقتضي الاشتراط والتقييد فإنه إن كان تقييداً في البين واشترطاً في معانيها لم يجز اطلاقها علي الأفراد الخارجية بلا رعاية عناية إذ المصاديق الخارجية خالية عن القيود الملحوظة مع المفهوم البتة فيكشف عدم لزوم رعاية العناية عن انه لم يلحظ في مفاهيمها قيد ولا شرط أصلاً فإنه بديهى عدم صدق المفهوم بشرط العموم والابهام والارسال علي فرد من الأفراد وان كان يعم كل واحد منها بدلاً أو استيعاباً لكن لا يصدق علي واحد منها وكذا الواضح عدم كون معاني أسماء الأجناس من قسم المفهوم اللابشرط القسمي إذ هو كلي عقلي لا موطن له إلا الذهن بل قد اشتهر ان الجزئي بقيد كونه جزئياً كلياً والحاصل ان اللابشرط القسمي الذي هو قسم من الماهية اللابشرط المقسمي في عرض الماهية بشرط شي ء وبشرط لا من جهة تقيده بعدم لحاظ شي ء معه بلحاظ ذلك القيد فيه كلي عقلي ظرف وجوده الذهن ولا يمكن أن يوجد في الخارج فلا يكاد

.....

يمكن صدقه وانطباقه علي الأفراد الخارجيّة بداهة ان مناط الاتّحاد بحسب الوجود الخارجي ولا يحمل محمول علي موضوع إلا بعد ثبوت الاتّحاد بينهما خارجاً فكيف يمكن أن يتّحد معها ما لا وجود له إلا ذهنياً فإنّ الموجود الذهني لا يحمل علي الموجود الخارجي كما لا يخفي.

ومنها علم الجنس كاسامة والمشهور بين أهل العربيّة وعلماء النحو أنّه موضوع للطبيعة لا بما هي بل بما هي متعينة بالتعين الذهن ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

قال ابن الحاجب فيما حكاه نجم الأئمة أعلام الأجناس وضعت اعلاماً للحقائق الذهنيّة المتعينة كما أشير باللام في نحو اشتر اللحم إلي الحقيقة الذهنيّة فكلّ واحد من هذه الأعلام موضوع لحقيقة في الذهن متّحدة فهو اذن غير متناول غيرها وضعاً واذا اطلق علي فرد من الأفراد الخارجيّة نحو هذا اسامة مقبلاً فليس ذلك بالوضع بل لمطابقة الحقيقة الذهنيّة لكلّ فرد خارجي مطابقة كل كلي عقلي لجزئياته الخارجيّة نحو قولهم الانسان حيوان ناطق فلفظ أسد مثلاً موضوع لكلّ فرد من أفراد الجنس في الخارج علي وجه التشريك واسامة موضوع للحقيقة الذهنيّة حقيقة فاطلاقه علي الخارجي ليس بطريق الحقيقة انتهى (1).

وقال الاندلسي فيما حكاه أيضاً مفرعاً علي ذلك فلا يقول في أسد معين في

ص: 411

الخارج اسامة كما يقول أسد لأن المطابق للحقيقة الذهنية في الخارج ليس إلا شيئاً من هذا الجنس مطلقاً لا واحداً محصوراً انتهى (1).

والتحقيق عند المصنّف انه موضوع لصرف المعني بلا لحاظ شيء معه أصلاً كاسم الجنس والتعريف معه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي واستدلّ علي ذلك بأنّه إن كان قيد التعين الذهني مأخوذاً في معني علم الجنس لما صحّ حمله علي الأفراد بلا تصرّف وتأويل لأنّه علي ذلك كلّي عقلي لا- وجود له إلاّ في العقل والذهن فلا- يمكن اتّحاده مع الموجود الخارجي اذ مرّ أنّ الاتّحاد في الوجود الخارجي شرط في صحّة الحمل مع أنّه يصحّ حمله علي الأفراد بدون تصرّف وتأويل كما لا يخفي ضرورة أنّ التصرّف في المحمول بارادة نفس المعني بدون قيد التعين الذهني والاشارة الذهنيّة إليه تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه مع ان وضعه لخصوص معني محتاج إلي تجريده عن خصوصيته عن كلّ واحد واحد من موارد الاستعمال لا يكاد يصدر عن الجاهل فضلاً عن الواضع الحكيم فبدليل أنّه ليس المراد من اعلام الأجناس في موارد الاستعمال دائماً إلاّ نفس المعني صرفاً لا ما هو المقيد بقيد التعين الذهني يستكشف عن أنّ الواضع الحكيم وضعه له أيضاً ويرد علي المصنّف ان مقصود المشهور من مأخوذة قيد التعين في اعلام الأجناس دون أسمائها أنّه دخيل في الاستعمال لا أنّه قيد المستعمل فيه كما ان الالية والاستقلالية في معاني الحروف والأسماء

ص: 412

بعض الاعلام، بعدم الاطراد أو الانعكاس، وأطال الكلام في النقض والابرار، وقد نبهنا في غير مقام علي أن مثله شرح الاسم، وهو مما يجوز أن لا- يكون بمطرّد ولا- بمنعكس، فالاولي الاعراض عن ذلك، بيان ما وضع له بعض الالفاظ التي يطلق عليها المطلق، أو من غيرها مما يناسب المقام.

فمنها: اسم الجنس، كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض إلي غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر والاعراض بل العرضيات، ولا ريب أنها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة، بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها، حتي لحاظ أنها كذلك.

وبالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعني، وصرف المفهوم الغير

علي ما حَقَّقَهُ هو نفسه أيضاً كذلك فاذا كان شرطاً في الوضع ومن اطوار الاستعمال فلا يلزم محذور أصلاً إذ المحذور المذكور إنما هو فيما إذا كان قيماً للمعني الموضوع له وما مرّ منه في وضع الحروف والمبهمات بأنّ الموضوع فيها هو المفاهيم الكلية أيضاً وأن الفرق بينها وبين غيرها من الأسماء هو لحاظ الالية فيها ذهنياً في أصل الوضع لا خارجاً في الموضوع له دليل علي ان التعينات الملحوظة حال الوضع ذهنياً لا يستلزم اللحاظ خارجاً وعليه بنيت أوضاع اعلام الأشخاص والأزمان ولو كان وجود الخصوصية في المعني ذهنياً أو خارجاً الملحوظة في أصل الوضع يوجب اللحاظ في الموضوع له لبطل وضع العلم للمعني الشخصي كذلك أو لاحتياج الاستعمال علي تقدير الوضع إلي تجريد المدلول عن الخصوصية وكلاهما بديهي البطلان مع ان كون التعين والمعهودية ملحوظة في أصل الوضع ممّا لا يقبل التشكيك.

الملحوظ معه شئ أصلا الذي هو المعني بشرط شئ، ولو كان ذلك الشئ هو الارسال والعموم البدلي، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شئ معه الذي هو الماهية اللابشرط القسمي، وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعني، بلا عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط والتقييد فيها، كما لا يخفي، مع بدهاة عدم صدق المفهوم بشرط العموم علي فرد من الافراد، وإن كان يعم كل واحد منها بدلا أو استيعابا، وكذا المفهوم اللابشرط القسمي، فإنه كلي عقلي لا - موطن له إلا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها، بدهاة أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا، فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا وجود له إلا ذهنا؟

ومنها: علم الجنس كأسامة، والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متعينة بالتعين الذهني ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعني بلا لحاظ شئ معه أصلا كاسم الجنس، والتعريف فيه لفظي، كما هو الحال في التأنيث اللفظي، وإلا لما صح حمله علي الافراد بلا تصرف وتاويل، لانه علي المشهور كلي عقلي، وقد عرفت أنه لا يكاد صدقه عليها مع صحة حمله عليها بدون ذلك، كما لا يخفي، ضرورة أن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعني بدون قيده تعسف، لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه، مع أن وضعه لخصوص معني يحتاج إلي تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال، لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلا عن الواضع الحكيم.

ومنها: المفرد المعرف باللام، والمشهور أنه علي أقسام: [1]

[1] أقول: ذهب علماء العربية إلي ان المفرد المعرف باللام علي أقسام المعرف

.....

بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسام وهي العهد الذهني والذكري والحضوري علي نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معني والظاهر ان الخصوصية من الاستغراق والعهد بأقسامه من قبل خصوص اللام ولا دخل لها بدخوله أو من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال والمدلول لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز بأن يكون حقيقة في واحد من المعاني خاصة ومجازاً في غيره من المعاني أو الاشتراك بين جميع المعاني الخاصة بل يكون المدخول علي كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول وهو المعني المطلق المجرد عن القيد والمعروف بينهم أنّ اللام يكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني الذي تدلّ اللام فيه علي ارادة الطبيعة الحالة في فرد ما من الأفراد ثم قال المصنّف في مقام تخطئة المشهور وإيراد الاشكال عليهم: وأنت خبير بأنّه لا تعين في تعريف الجنس الذي يكون واحداً من الأقسام إلاّ الاشارة إلي المعني المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً والتعين الذهني مستلزم لمحدور ولازم لا يجوز الالتزام به وهو عدم صحّة حمل المعرف بلام الجنس علي الأفراد لما عرفت انفاً من امتناع اتّحاد الفرد الخارجي مع شيء لا موطن له إلاّ الذهن إلاّ بالتجريد ومع ذلك لا فائدة في التقييد بالتعنين الذهني اذ بعد ان كان الغالب وفي القضايا المتعارفة المشتملة علي حمل المعرف باللام أو الحمل عليه تجريد المعني عن ذلك التعين فالظاهر أنّ اللام مطلقاً يكون للتزين ولا معني له أصلاً كما في الحسن والحسين الذين لا دلالة للامهما علي معني بل إنّما هو جيء به لتحسين اللفظ وتزيينه واستفادة الخصوصيات من الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه إنّما يكون بالقرائن التي

.....

لابدّ منها لتعيينها أي الخصوصيّات علي كلّ حال يعني وان كان اللام موضوعاً للمعاني المزبورة لكونه إمّا مشتركاً لفظياً بينها أو معنوياً أو حقيقة ومجازاً وعلي كلّ واحد ممّا ذكر يحتاج إلي القرينة المعيّنة ولو قيل بافادة اللام للإشارة إلي المعني ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيّات فلا حاجة إلي تلك الاشارة لاغناء القرائن عنها وعدم اغنائها عن القرائن من المعهوديّة وغيرها لو لم تكن مخدّمة من حيث استلزامها التجريد عند الحمل وفي القضايا المتعارفة وقد عرفت اخلالها.

أقول: وفيما ذكره منع واضح اذ قد مرّ انفاً أنّ التقييد بالتعيين الذهني ليس في المعني الموضوع له اللام حتّي يلزم المحذور المذكور بل إنّما هو من قيود الاستعمال نظير الآليّة والاستقلاليّة بالنسبة إلي معاني الحروف والأسماء مع أنّ الاحتياج إلي القرينة المعينة للمعني المراد من اللام في الاستعمالات الخاصّة لا يغني عن وضع اللام للخصوصيّات المذكورة كما زعم فإنّ القرينة المعينة إنّما يحتاج إليها اذا وضع اللام لها بالاشترك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز ومع عدم وضع اللام لها لا يوتى بتلك القرينة في الكلام فالاحتياج إلي القرينة المعينة دليل وضع اللام لا عدم وضعها كذلك.

والحاصل القول بكون اللام مطلقاً للتزيين ومجرّد الزيادة كما أنّ اللام الداخلة علي الأعلام المنقولة بملاحظة أصلها كالفضل والحارث والنعمان بأن كان ذكره وحذفه سيان كما قال ابن مالك في خلاصته وحسب من اللام الزائدة الغير اللازمة اللام المذكور:

« وبعض الأعلام عليه دخلاً * للمح ما قد كان عنه نقلاً »

.....
كالفصل والحارث والنعمان * فذكر ذا وحذفه سيان «

عجيب غايته وبعيد نهايته.

وبالجمله لما كان دلالة الجمع المعرف باللام علي العموم ظاهرة غير قابلة للانكار وكان تلك الدلالة مستندة إلي اللام لوضوح عدم دلالة الجمع الغير المعرف باللام علي العموم تكلف المصنّف وتعسّف في دفع ذلك ببيان ان هذا لا يلازم دلالة اللام علي التعيين وانه يمكن مع ذلك أن يكون الام لمجرّد التعريف اللفظي فقال وأما دلالة الجمع المعرف باللام علي العموم مع عدم دلالة المدخول عليه فلا دلالة لها علي أنّها يكون لأجل دلالة اللام علي التعيين والاشارة إلي معني مدخولها بأن يستدلّ علي ذلك بأنّه حيث لا تعيين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد من مراتب العموم فلا بدّ أن يكون اللام دالاً علي التعيين وبطلان هذا الاستدلال يظهر بأن يقال بأنّه يمكن تعيين المرتبة الأخرى من العموم وهي أقل مراتب الجمع فقيد التعيين لا يلازم مع استغراق جميع الأفراد بل لا بدّ أن يكون دلالته علي الاستغراق حينئذٍ مستندة إلي وضعه كذلك أي مع اللام لذلك أي للعموم والمشمول لا إلي دلالة اللام علي الاشارة إلي المعين ليكون به التعريف ولم يكن لمجرّد التزيين وللزيادة وان ابيت ولم تقبل إلا استناد الدلالة علي الاستغراق إلي اللام فقط لا إليه ومدخوله معاً فلا محيص عن دلالته علي الاستغراق بلا- توسط الدلالة علي التعيين لما ذكر من تعيين المرتبة الاخرى وهي أقل مراتب الجمع فلا يكون أيضاً بسببه التعريف إلا لفظاً حيث لا اشارة ولا تعيين في المعني بوجه.

ص: 417

المعرف باللام الجنس، أو الاستغراق، أو العهد بأقسامه، علي نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معني، والظاهر أن الخصوصية في كل واحد من الاقسام من قبل خصوص

اللام، أو من قبل قرائن المقام، من باب تعدد الدال والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول علي كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول.

والمعروف أن اللام تكون موضوعة للتعريف، ومفيدة للتعيين في غير العهد الذهني، وأنت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الاشارة إلي المعني المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً، ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف علي الافراد، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجريد، ومعه لا فائدة في التقييد، مع أن التأويل والتصريف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف.

هذا مضافاً إلي أن الوضع لما لا حاجة اليه، بل لا بد من التجريد عنه وإغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة علي حمل المعرف باللام أو الحمل عليه، كان لغواً، كما أشرنا إليه، فالظاهر أن اللام مطلقاً تكون للترتين، كما في الحسن والحسين، واستفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها علي كل حال، ولو قيل بإفادة اللام للاشارة إلي المعني، ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلي تلك الاشارة، لو لم تكن مخللة، وقد عرفت إخلالها، فتأمل جيداً.

وأما دلالة الجمع المعرف باللام علي العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها علي أنها تكون لاجل دلالة اللام علي التعيين، حيث لا تعين إلا للمرتبة

المستغرقة لجميع الافراد، وذلك لتعيين المرتبة الاخرى، وهي أقل مراتب الجمع، كما لا يخفي.

فلا بد أن يكون دلالة عليه مستندة إلي وضعه كذلك لذلك، لا إلي دلالة اللام علي الاشارة إلي المعين، ليكون به التعريف، وإن أبيت إلا عن استناد الدلالة عليه اليه، فلا محيص عن دلالة علي الاستغراق بلا توسيط الدلالة علي التعيين، فلا يكون بسببه تعريف إلا لفظاً، فتأمل جيداً.

ومنها: النكرة مثل (رجل) في «وجاء رجل من أقصى المدينة» أو في (جئني برجل) [1] ولا- إشكال أن المفهوم منها في الاول، ولو بنحو تعدد الدال والمدلول،

[1] أقول: أي ومما يطلق عليه المطلق ويكون من مصاديقه وأفراده النكرة المستعملة المسبوقه بجملة خبرية أو طلبية مثل رجل في جاء رجل من أقصى المدينة وفي جئني برجل ولا إشكال في ان المفهوم من النكرة في المثال الأول ولو بنحو تعدد الدال والمدلول هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق علي غير واحد وكثير من أفراد الرجل كما ان المفهوم منها في الثاني هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة فيكون حصّة من الرجل الذي هو الكلّي الكبير وهذه الحصّة التي تكون مراداً من النكرة في الثاني أيضاً كلياً ينطبق علي كثيرين غاية الأمر أنه كلّي صغير يكون هناك أكبر منه دائرة وليس فرداً مردداً بين الأفراد كما هو المراد في المثال الأول وبالجملة النكرة أي ما بالحمل الشائع يكون نكرة يعني ما يكون مصداقاً لكلي مفهوم النكرة كلفظ الرجل في المثاليين اما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب كما في المثال الأول أو حصّة كلية

لا الفرد المررد بين الأفراد كما في المثال الثاني وذلك أي الدليل علي كون المراد من الرجل في المثال الثاني الحصّة الكليّة لا الفرد المررد بداهة كون لفظ رجل في جئني برجل نكرة مع أنّه يصدق علي كلّ من جبي ء به من الأفراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره كما هو قضيّة الفرد المررد فإنّ الفرد المررد يكون إمّا هذا الفرد أو غيره وما أريد من الرجل في المثال الثاني ليس كذلك بل كلّ فرد من الأفراد جبي ء به هو هو لا- هو أو غيره الذي هو معني الفرد المررد فلا بدّ أن تكون النكرة الواقعة في متعلّق الأمر هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة فيكون كلياً قابلاً- للانطباق ومنشأ الاشتباه وتخيل ان النكرة إنّما هي الفرد المررد وأنّ التردد قيد مأخوذ في معناها هو انهم عرفوا النكرة بما دلّ علي فرد لا- بعينه فزعموا ان قيد لا بعينه قيد مأخوذ في الموضوع له مع أنّه ليس مقصودهم ذلك بل وليس ذلك مقصوداً من قولهم في تعريف النكرة بأنّها الفرد المررد وإنّما الغرض ان معني النكرة هي حصّة من حصص الجنس العديدة توجد في الخارج بأيّ شخص كان من المشخصات بمعني انه لا يشترط في وجودها خارجاً مشخص خاص فالمراد من قولهم أنّ النكرة هي الحصّة المحتملة لخصص كثيرة أو ما دلّ علي واحد لا بعينه أو الفرد المررد معني واحد.

والحاصل ان التردد في الفرد أو الكلي ليس مأخوذاً في معني النكرة وليس المراد من تلك العبائر المذكورة أنّ النكرة كلياً واحد مقيد بكونه لا بعينه أو كلي الفرد المقيد بالتردد.

.....

إذا عرفت ذلك فالظاهر صحّة اطلاق المطلق عندهم أي الأصوليين حقيقة علي اسم الجنس والنكرة بالمعني الثاني لا الأوّل فأنّه وإن كان مقتضي تعريف المطلق بأنّه ما دلّ علي الماهيّة من حيث هي هي عدم جواز اطلاقه علي النكرة بالمعني الثاني وكذا تعريفه بأنّه ما دلّ علي شائع في جنس عدم جواز اطلاقه علي اسم الجنس اذ فسر الشائع في التعريف بالحصّة المحتملة لخصص كثيرة فلا يشمل اسم الجنس ولكن ظاهر كلماتهم في الموارد الشخصية التي حكموا فيها بكون اللفظ مطلقاً أو مقيداً عمومهما معاً وكذا مقتضي ما يراد من المطلق لغة عدم جواز اطلاق المطلق لغة عليهما اذ المطلق لغة ما أرسل عنانه والاطلاق ارسال العنان ولا ارسال ولا اطلاق في محض الحقيقة والماهية من حيث هي هي التي هي معني اسم الجنس ولا في النكرة بالمعني الثاني الذي هو الحصّة المأخوذة مع قيد الوحدة والعجب من المصنّف أنّه حكم بأن اطلاق الأصوليين لفظ المطلق عليهما ليس اصطلاحاً خاصاً منهم وعلي خلاف اللغة ونفي البعد عن كون جريهم هذا لا اطلاق علي وفق اللغة ثمّ استدرك عنه بأنّه لو صحّ ما نسب إلي المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالارسال والشمول البدلي لما كان ما أريد منه الجنس كاسم الجنس أو الحصّة كالنكرة بالمعني الثاني عند الأصوليين من المطلق الا ان الكلام في صدق النسبة ثمّ أنّه لا يخفي ان المطلق بهذا المعني أي الارسال والشمول غير قابل لطرو التقييد فان التقييد ينافي الارسال ويعانده ولكن بخلافه بالمعنيين أي المهية من حيث هي هي والحصّة المحتملة لخصص كثيرة فان كلا

منهما للتقييد قابل فان لا بشرط لا ينافي الف شرط بخلاف بشرط لا فانه يعاند بشرط شي ء ويضاده والتقييد في المعنيين لا يوجب هدماً ولا انثلاماً واذن لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق لا مكان ارادة معني لفظه وهي الماهية والحصة وارادة قيده من قرينة حال أو مقال وانما استلزم الانثلام والانهدام لو كان المطلق بذلك المعني أي بمعني الارسال والشمول نعم لو أريد من لفظ المطلق المعني المقيّد بأن كان الدال واحداً والمدلول متعدداً لا بنحو تعدد الدال والمدلول كان مجازاً مطلقاً ولو بالمعنيين المذكورين سواء كان التقييد بمتصل أو منفصل ثم لا يخفي ان في كون التقييد في المطلق مستلزماً للتجوز وعدمه أقوالاً خمسة:

الأول: ما نسب إلي المشهور من الاستلزام ووجهه ما ذكره الماتن من ان الشيع مآخوذ في مفهومه وهو معاند للقيد فتكون ارادة المقيّد موجبة للتجوز لا محالة اما إذا اريدت الخصوصية والتقييد من لفظ المطلق فواضح واذا اريدت من لفظ آخر كان التقييد بمقيّد منفصل فلان المطلق حينئذٍ مستعمل في نفس الطبيعة من دون شيع فقد سلب عنه الشيع واستعمال اللفظ الموضوع للمقيّد وهو الطبيعة المقيّدة بقيد الشيع والسريان في المجرد عن القيد مجاز قطعاً سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة.

الثاني عدم الاستلزام مطلقاً ببيان ان المطلق موضوع لنفس الطبيعة لا بشرط فحينئذٍ ان اريد القيد من لفظ المطلق فمجاز وإلا فلا بل يكون من قبيل تعدد الدال والمدلول.

.....

الثالث الاستلزام اذا كان التقييد بمنفصل وعدمه اذا كان بمتصل ولعل وجهه انه موضوع لنفس الطبيعة فحينئذ لو كانت القرينة متصلة لدار التجوز وعدمه مدار ارادته من لفظه وعدمها ولو كانت منفصلة كانت كاشفة عن ارادته من لفظه وهو ممنوع لعدم الفرق في المنفصل والمتصل.

الرابع لزوم تجوز لو كان المطلق واقعاً عقيب الانشاء لعدم امكان انشاء الطبيعة المهملة من دون قيد وعدمه لو كان واقعاً عقيب الاخبار لجواز الاخبار عنها كذلك.

وفيه أولاً منع عدم الامكان فان الانشاء خفيف المؤنة وثانياً انّ الانشاء متعلق بمجموع ما يستفاد من المطلق والقرينة فلا يكون المنشأ بهما هذا في القرينة المتصلة وأما في المنفصلة فلجواز تعلق الانشاء بمفهوم المطلق والقيد المذكور في الضمير فلا يكون مبهماً أيضاً.

الخامس عدم الاستلزام مطلقاً كان القيد متصلاً أو منفصلاً أريد منه الشيع أو المقيّد أو نفس الطبيعة اذا عرفت ذلك ظهر لك انه اذا اريد التقييد من لفظ المطلق فيكون مجازاً البتة ولو كان موضوعاً لمجرد الطبيعة والماهية وسواء كان التقييد بمتصل أو منفصل مثلاً اذا أريد من الرقبة ذات الايمان وجعل التقييد دالاً علي المراد يكون مجازاً سواء كان التقييد متصلاً بأن قال اعتق رقبة مؤمنة أو منفصلاً بأن قال اعتق رقبة مؤمنة أو قال اعتق رقبة أو لا ثم قال اعتق رقبة مؤمنة.

هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق علي غير واحد من أفراد الرجل، كما أنه في الثاني، هي الطبيعة الماخوذة مع قيد الوحدة، فيكون حصة من الرجل، ويكون كلياً ينطبق علي كثيرين، لا فرداً مردداً بين الافراد.

وبالجملـة: النكرة - أي ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم - إما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب، أو حصة كلية، لا الفرد المردد بين الافراد، وذلك لبداهة كون لفظ (رجل) في (جنني برجل) نكرة، مع أنه يصدق علي كل من جئ به من الافراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره، كما هو قضية الفرد المردد، لو كان هو المراد منها، ضرورة أن كل واحد هو هو، لا هو أو غيره، فلا بد أن تكون النكرة الواقعة في متعلق الامر، هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كلياً قابلاً للانطباق، فتأمل جيداً.

إذا عرفت ذلك، فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة علي اسم الجنس والنكرة بالمعني الثاني، كما يصح لغة.

وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الاطلاق علي وفق اللغة، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح علي خلافها، كما لا يخفي.

نعم لو صح ما نسب إلي المشهور، من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالارسال والشمول البدلي، لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصة عندهم بمطلق، إلا أن الكلام في صدق النسبة، ولا يخفي أن المطلق بهذا المعني لطوء القيد غير قابل، فإن ماله من الخصوصية ينافيه ويعانده، بل وهذا بخلافه بالمعنيين، فإن كلا منهما له قابل، لعدم انثلامهما بسببه أصلاً، كما لا يخفي.

وعليه لا يستلزم التقييد تجاوزاً في المطلق، لا مكان إرادة معني لفظه منه، وإرادة قيده من قرينة حال أو مقال، وإنما استلزمه لو كان بذلك المعني، نعم لو أريد من لفظه المعني المقيد، كان مجازاً مطلقاً، كان التقييد بمتصل أو منفصل.

فصل:

قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل (رجل) إلا علي الماهية المبهمه وضعا، [1]

[1] أقول: يعني أنه ثبت ممّا ذكر انه لا- دلالة لاسم الجنس والنكرة الواقعة عقيب الأمر إلا الماهية المبهمه بحسب الوضع وان الشيع والسريان والشمول كسائر الطواري لأصل المعني يكون خارجاً عمّا وضع له فلا بدّ في الدلالة عليه وافهامه من قرينة حال أو مقال أو حكمة وثبوت قرينة الحكمة متوقف علي مقدّمات أحدها كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده لا الاهمال بأن يكون مقصوده افادة قضية مهمة فعلا من دون بيان تمام ما يلزم بيانه مثل قول الطبيب للمريض لا بدّ لك من شرب الدواء أو الاجمال بأن لا يدلّ لفظه علي تمام المطلب ولا يتمكن المخاطب عن استفادته من عبارته كما اذا قال اسقوا هذا المريض السنا مع العلم بأنّ لشرب السنا كيفية خاصة لا بدّ من استفادتها عن بيان آخر.

ثانيها انتفاء ما يوجب التعيين أي عدم انصراف لفظ المطلق إلي بعض حصصه.

ثالثها انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب ولو كان المتيقّن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب في البين فان وجود هذا المتيقّن غير مؤثّر في رفع الاخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض وما هو المؤثّر في رفعه ويوجب عدم جواز التمسك باطلاق المطلق وعدم الحكم بالاطلاق إنّما هو القدر المتيقّن في

وأن الشيعاء والسريان كسائر الطوائى يكون خارجاً عما وضع له، فلا بد فى الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة، وهى تتوقف على مقدمات: إحداها: كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال أو الاجمال.

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب، ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام فى البين، فإنه غير مؤثر فى رفع الإخلال بالعرض، لو كان بصدد البيان، كما هو الفرض، فإنه فيما تحققت لو لم يرد الشيعاء لاخل بغيره، حيث أنه لم ينبه مع أنه بصدده، وبدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به، حيث لم

مقام التخاطب فإنه فيما تحققت المقدمات المذكورة لو لم يرد الشيعاء والاطلاق لاخل المتكلم بغيره حيث انه لم يبينه مع انه بصدد البيان وبدون المقدمات المذكورة لا يكاد يكون هناك إخلال به حيث لم يكن مع انتفاء المقدمة الأولى الا فى مقام الإهمال أو الاجمال فكيف يحكم مع ذلك بالشيعاء والاطلاق وهو ليس بصدده ومع انتفاء الثانية كان البيان حاصلًا بالقرينة الموجبة للتعيين ومع انتفاء الثالثة بأن كان قدراً متيقناً فى مقام التخاطب لا- إخلال بالعرض لو كان المتيقن تمام مراده فان الفرض انه بصدد بيان تمام المراد لا الإهمال أو الاجمال وقد بينه بوسيلة يقن القدر المخصوص من المطلق فى مقام التخاطب لا بصدد بيان انه تمامه أى تمام مراده اذ المناط والملاك مصداق تمام المراد لا عنوانه ومفهومه والمتيقن مصداق له على الفرض فلا حاجة إلى بيان انطباق عنوان تمام المراد عليه كي يكون بعدم بيان ذلك أخل ببيانه فافهم ولا تغفل.

يكن مع انتفاء الاولي، إلا في مقام الاهمال أو الاجمال، ومع انتفاء الثانية، كان البيان بالقرينة، ومع انتفاء الثالثة، لا إخلال بالعرض لو كان المتيقن تمام مراده، فإن الفرض أنه بصدد بيان تمامه، وقد بينه، لا بصدد بيان أنه تمامه، كي أخل ببيانه، فافهم.

ثم لا- يخفي عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده، مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه، [1] ولو لم يكن عن جد، بل قاعدة وقانونا، لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى علي خلافه، لا البيان في قاعدة قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيد - ولو كان مخالفا - كاشفا عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا ينثلم به إطلاقه وصحة التمسك به أصلا، فتأمل جيدا.

وقد انقدح بما ذكرنا أن النكرة في دلالتها علي الشيع والسريران - أيضا - تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال من مقدمات الحكمة، فلا تغفل.

[1] أقول: يعني ان توقف ثبوت الاطلاق علي كون المتكلم بصدد تمام البيان إنما يكون علي كونه بصدد اظهار مراده وافهامه بالمخاطب تماما فعلا لاتمام البيان واقعا ولبا [وإلا يكشف] عن فساد مقدمات الحكمة بل يخرج المطلق عن كونه مطلقا إلي كونه نصا ولكان معاندة التقييد له علي ما عرفت من معناه كمعاندته له علي ما نسب إلي المشهور ومعلوم ان جميع المطلقات والعمومات الواردة في تشريعه كذلك لورودها في صدر الاسلام ثم وردت مقيداتها ومخصّصاتها تدريجا إلي زمن الحجة عجل الله تعالي فرجه بل يمكن أن لا يكون للمطلق بالكسر

.....

غرض لا- بحسب الواقع ولا- بحسب الوقت الفعلي الا اعطاء السامع قاعدة وقانوناً لتكون هذه القاعدة والقانون حجة للمكلف يعمل بها ويعذر فيها فيما اذا لم تكن حجة اخري اقوي منها علي خلافه قد اطلع عليه كما أفاده المصنّف وإن كان احتمال كون الغرض من الاطلاق اعطاء القاعدة والقانون صرفاً ضعيفاً لقلّة الموارد التي يكون الغرض من المطلق فيها ذلك.

والحاصل ان المراد من تمام البيان الذي يكون المتكلم بصدده المتوقّف عليه الاطلاق علي ما تقتضيه المصلحة بحسب الحكم الفعلي علي وجه يكون المطلق بمعناه القابل لورود التقييد عليه غرضاً للمطلق بالكسر لاعلي أن يكون المطلق بما هو نص في شمول كل فرد يندرج تحته غرضاً للمتكلم لتكون نتيجة مقدمات الحكمة انعدام المطلق بالمعني المصطلح عليه لا وجوده فهذا مرادنا بالبيان المتوقّف عليه الاطلاق لا- البيان المستعمل في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مثل البيان الذي ذكرناه في المطلق أي البيان الظاهري الفعلي عدي الوجه الآخر وهو البيان القانوني كما هو كذلك يعني انه يشمل البيان المستعمل في قاعدة تأخير البيان عن وقت الحاجة البيان الظاهري الفعلي أيضاً فهو باطل أو البيان الواقعي والظاهري سواء ولم يخرج إلا الصورة التي ذكرناها وهو البيان القانوني ولا اشكال في عموم البيان المستعمل في القاعدة المذكورة للبيان الظاهري الفعلي كالواقعي اذ المقصود من القاعدة هو حكم العقل بقبح تأخير بيان التكليف سواء كان واقعياً أو ظاهرياً فظهر انه لا وجه لحصر المصنّف البيان الذي أخذ في المقدمة

بقي شيء: [1] وهو أنه لا يبعد أن يكون الاصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، هو كونه بصدد بيانه، وذلك لما جرت عليه سيرة أهل

الأولي بالقانوني لعدم منافات البيان في الصورة التي ذكرناها أي البيان الفعلي الظاهري للاطلاق أيضاً كما انه كونه بصدد بيان الحكم الواقعي مناف للاطلاق بل الغالب في البيان الذي يكون المطلق بالكسر بصدده البيان الفعلي الظاهري لا القانوني لأنه نادر جداً كما لا يخفي فاذن لا يكون الظفر بالمقيّد ولو كان مخالفاً مع الاطلاق يعني ان المقيد ولو مع مخالفته مع الاطلاق لا يكون كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان كي لا يجوز التمسك بالاطلاق من غير جهة التقييد الثابت بل مع الظفر بالمقيّد الذي يخالف الاطلاق بلا مانع من التمسك بالاطلاق من غير جهة التقييد الثابت فان الظفر بالمقيّد لا ينافي مع كون المتكلم بصدد البيان الظاهري للاطلاق أو ضرب القاعدة وإنما ينافي كونه في مقام البيان الجدي الواقعي وقد انقده بما ذكرنا من ان دلالة اسم الجنس علي الاطلاق والشمول متوقّف علي ثبوت مقدّمات الحكمة ان النكرة في دلالتها علي الشيع والسريان أيضاً يحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال إلي مقدّمات الحكمة كما مرّ في اسم الجنس.

[1] بقي شيء ء يلزم أن يذكر وينبه عليه هنا وهو انه لا يبعد أن يكون الأصل فيما اذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه واستدلّ المصنّف علي ذلك بما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالاطلاقات فيما اذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجه الاطلاقات إلي جهة خاصّة وكان

.....

كونه بصدد البيان وعدمه مشكوكاً ولو لا بنائهم علي كون المتكلم في مقام البيان في تلك الصورة لما كان للتمسك بالاطلاق وجه ولبناء العقلاء وأهل المحاوره علي ذلك تري المشهور من العلماء لا يزالون يتمسكون بالاطلاقات مع عدم احراز كون مطلقها بالكسر بصدد البيان ويبعد أن يكون بناء المشهور علي ذلك من جهة ذهابهم إلي ان اسم الجنس والنكرة موضوعة للشيع والسريان لغة لا من جهة بناء أهل المحاوره علي ما ذكر وإن كان ربما ينسب ذلك إليهم ولعل وجه تلك النسبة إليهم تمسكهم بالاطلاقات في مورد الشك في كون المتكلم بصدد البيان أم لا وبدون احراز كونه بصدده أم لا هذا غاية توضيح ما أفاده المصنف في هذا المقام.

وفيه ان اثبات بناء أهل المحاوره علي ما ذكر بتمسك المشهور بالاطلاقات التي شك في كون المتكلم فيها بصدد البيان أم لا لا وجه له ولا يكون تمسك المشهور شاهداً علي شيء من ذلك وأيضاً منشأ نسبة القول بكون اسم الجنس والنكرة موضوعين للاطلاق والشمول وعدم الاحتياج إلي مقدمات الحكمة في ثبوت الاطلاق إلي المشهور هو تمسكهم بالاطلاق حتي فيما علم بحسب ظاهر الحال ان المطلق في غير مقام البيان لا- تمسكهم به في صورة الشك فقط ألا- تراهم كم تمسكوا بالاطلاقات الكتابية الواردة في العبادات وجملة مما في المعاملات مما لا يتوهم بتوهم ان المتكلم في مقام بيان تمام مراده فيه وكذا فيما ورد في السنة وهو كثير لا يخفي علي المتتبع.

المحاورات من التمسك بالاطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة، ولذا تري أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها، مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان، وبعد كونه لاجل ذهابهم إلى أنها موضوعة للشيع والسريان، وإن كان ربما نسب ذلك إليهم، ولعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسك بها بدون الاحراز والغفلة عن وجهه، فتأمل جيدا.

ثم إنه قد انقده بما عرفت - من توقف حمل المطلق علي الاطلاق، [1] فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية علي قرينة الحكمة المتوقفة علي المقدمات المذكورة - أنه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلي خصوص بعض الافراد أو الاصناف، لظهوره فيه، أو كونه متيقنا منه، ولو لم يكن ظاهرا فيه بخصوصه، حسب اختلاف مراتب الانصراف، كما أنه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك، بل يكون بدويا زائلا بالتأمل، كما أنه منها ما يوجب الاشتراك أو النقل.

نعم كون الأصل في المتكلم ذلك وبناء أهل المحاوره علي ذلك ممّا لا ريب فيه ولكنه غني عن الاستدلال عليه بعمل المشهور وتمسكهم المزبور كما لا يخفي.

[1] قال: ثمّ أنّه قد انقده ممّا عرفت من توقّف حمل المطلق علي الاطلاق يعني انه قد ظهر ممّا ذكر من توقّف حمل المطلق علي الاطلاق فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقاليّة علي كون الاطلاق مراداً علي قرينة الحكمة المتوقفة علي المقدمات المذكورة التي أحدها انتفاء القرينة المعينة وما يوجب التعيين في المعني المراد من لفظ المطلق انه لا- اطلاق للمطلق ولا- يجوز التمسك بالاطلاق فيما كان له الانصراف إلي خصوص بعض الأفراد أو الأصناف اما لظهور لفظ

لا يقال: كيف يكون ذلك [1] وقد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز في المطلق أصلاً.

فإنه يقال: مضافاً إلي أنه إنما قيل لعدم استلزامه له، لا عدم إمكانه، فإن استعمال المطلق في المقيّد بمكان من الامكان، إن كثرة إرادة المقيّد لدي إطلاق المطلق ولو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية أنس، كما في المجاز المشهور، أو تعينا واختصاصاً به، كما في المنقول بالغلبة، فافهم.

المطلق فيه من جهة كثرة استعماله في تلك الأفراد أو الاصناف أو كونه متيقناً منه في مقام التخاطب ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه لفظاً حسب اختلاف مراتب الانصراف لكفاية الانصراف في كونه قرينة معينة لو كان المنصرف إليه هو المراد كما ان منه أي من الانصراف ما لا يوجب ذا أي تيقن المنصرف إليه ولا ذلك أي ظهور المطلق فيه بل يكون انصرافه بدوياً زائلاً بالتأمل ولا تختل به مقدّمات الحكمة حينئذ كما ان من الانصراف ما يكون في القوّة بمرتبة يوجب الاشتراك ولو لم يكن غير المنصرف إليه متروكاً ومهجوراً أو النقل لو كان مهجوراً.

[1] لا- يقال: كيف يكون ذلك أي كون استعمال المطلق في المقيّد موجباً للاشتراك أو النقل وقد تقدّم ان التقييد لا يوجب التجوز في المطلق أصلاً لكونه موضوعاً لنفس المعني ودائماً يراد منه نفسه والاطلاق والتقييد إنّما يكون بدال اخر ولا يستعمل لفظ المطلق في المقيّد أصلاً فقبل سبق التجوز كيف يمكن حصول الاشتراك أو النقل.

فإنه يقال: في الجواب عن ذلك: مضافاً إلي أنه إنّما قيل انه لا يستلزم ذلك لا انه يستلزم عدمه وعدم الاستلزام غير استلزام العدم فعدم تحقّق التجوز إنّما هو لعدم

.....
استلزامه لا عدم امكانه فان استعمال المطلق في المقيد بمكان من الامكان ان كثرة ارادة المقيد لدي اطلاق المطلق ولو بدال اخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزيد انس كما في المجاز المشهور أو تعييناً واختصاصاً به كما في المنقول بالغلبة.

وحاصل ما أفاده المصنّف هو ان الذي أوجب الاشتراك أو النقل ليس استعمال المطلق في المقيد ليستلزم التجوز بل هو كثرة ارادة المقيد واقعاً في حال صدور المطلق بالدليل الدال علي التقييد حق بلغ الحال إلي ان فهم المقيد من نفس لفظ المطلق فلم يزل المطلق ذا معني حقيقي غير انه تبدل بسبب كثرة ارادة المقيد بالكسر معناه الحقيقي بمعني حقيقي آخر من دون سبق تجوز.

واستشكل الشارح الكاظميني علي المصنّف هنا بأن ما أفاده وإن كان في غاية الجودة والدقة ولكن إنّما يتمّ لو كان الدال علي التقييد غير الانصراف ضرورة ان الانصراف يقضي بارادة المقيد من نفس لفظ المطلق الذي يكون ملازماً مع سبق التجوز لا من لفظ آخر كي لم يكن ملازماً له كما لا يخفي علي ذي النظر الدقيق ثمّ قال في توجيه ما أفاده المصنّف من عدم استلزام كثرة استعمال المطلق في بعض الأفراد أو الاصناف بدلالة الانصراف بحيث يصير مجازاً مشهوراً في المنصرف إليه أو منقولاً لا لسبق التجوز، نعم يمكن أن يقال ان الانصراف لا يقضي إلّا أن يكون المتكلّم اذا كان بصدد بيان تمام مراده وكان الفرد المنصرف إليه المطلق هو تمام المراد أن يتكل علي الانصراف ويكتفي به في ارادة ذلك الفرد فقط ولا منافات بين كونه في هذا الاستعمال حقيقة في الجميع ولكن كان تمام مراد المتكلّم الفرد المنصرف إليه فقط في هذا الاستعمال الحقيقي ضرورة ان الدلالة

.....
لا تتبع الارادة فلا يكون تجوز في البين حتّي في هذا الحال الذي أريد من المطلق الفرد المنصرف إليه فقط بدلالة الانصراف فيمكن أن لا يكون لفظ المطلق مستعملاً في الفرد المنصرف إليه ليلزم التجوز فيما إذا كان الدال علي التقييد الانصراف أيضاً.

والحاصل ان ارادة المقيّد من المطلق ولو بدلالة الانصراف لا يستلزم التجوز في لفظ المطلق كي يكون ما أفاده المصنّف هنا بعد قوله ثمّ أنّه قد انقدح الخ منافياً مع ما تقدم منه من ان التقييد لا يوجب تجوزاً في المطلق أصلاً⁽¹⁾.

أقول: من الواضح البين بحيث لا شكّ فيه ولا شبهة تعتريه ان مقصود المصنّف مما أفاده ما بينه الشارح أيضاً بل هو مؤسّس هذا التحقيق الرشيق وأشار إليه في غير مقام من ان اللفظ الذي يراد منه معني آخر غير ما وضع له لغة مستعمل دائماً في المعني الذي وضع له غاية الأمر بدواع شتّي وانّ المعاني التي زعم الأكثر ان اللفظ مستعمل فيها وكانت خارجة عما وضع له إنّما هي دواع الي استعماله في معناه الموضوع له وليست مستعملة فيها فكلّما كان اللفظ المطلق منصرفاً إلي بعض الأفراد والأصناف إنّما أريد منه ذلك البعض لا أنّه استعمل فيه بل مستعمل في معناه الموضوع له وهو الشمول والشيوع بالنسبة إلي جميع الأفراد والحصص والعجب من الشارح انه كيف رضي بذلك التوهّم في حقّ المصنّف ودفعه بما أفاده مع انه الأصل في مثل تلك التحقيقات والافادات.

ص: 434

1- الهداية في شرح الكفاية: 499.

وهو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة، [1] كان واردا في مقام البيان

[1] أقول: يعني انه إذا كان المتكلم في مقام تمام البيان من جهة وفي مقام الاهمال أو الاجمال من جهة أخرى لا يجوز التمسك بالاطلاق من جميع الجهات حتى من الجهة التي لا يكون في مقام البيان بالنسبة إليها اذ جهات الكلام وملاحظات المتكلم في بيانه دخيلة في كشف مراده فإنّ الكاشف عن المعاني المقصودة وما في ضمير المتكلم إنما يكون بالكلام وجهات إيراده وملاحظاته في بياناته معاً لا الكلام فقط والسلام نعم إذا كان بين الجهتين اللتين لوحظ أحدهما عند المتكلم دون الآخر ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادة وكان المتكلم عالماً بتلك الملازمة ومتوجهاً إليها فيحمل المطلق على الاطلاق حينئذٍ من جهتين ولو لم يكن أحديهما ملحوظة مستقلاً وفي عرض الجهة الأخرى لأن الملازمة بينهما والعلم بها تؤدي لزوم البيان على المتكلم من تلك الجهة الأخرى والتقييد من تلك الجهة فاذا لم يقيد من تلك الجهة أيضاً كالجهة الملحوظة تفصيلاً نستكشف رضاه بالاطلاق من تلك الجهة ولم ينشلم بذلك قانون عدم كفاية الورد في مقام البيان من جهة في الحمل عليه من جهة أخرى لا يكون في مقام البيان بالنسبة إليها فالاستثناء المذكور في كلام المصنّف إلا إذا كان بينهما الخ استثناء منقطع كما لا يخفي.

من جهة منها، وفي مقام الاهمال أو الاجمال من أخرى، فلا بد في حمله علي الاطلاق بالنسبة إلي جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، ولا يكفي كونه بصدده من جهة أخرى، إلا إذا كان بينهما ملازمة عقلا أو شرعا أو عادة، كما لا يخفي.

فصل:

إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين ، فإما يكونان مختلفين في الاثبات والنفي، وإما يكونان متوافقين، فإن كانا مختلفين مثل (أعتق رقبة) و (لا تعتق رقبة كافرة) فلا إشكال [1] في التقييد، وإن كانا متوافقين، فالمشهور فيهما الحمل والتقييد،

[1] أقول: اذا ورد مطلق ومقيد متنافيين علم بوحدة التكليف واستظهر الوحدة اما بوحدة السبب كما اذا ورد ان ظهرت فاعتق رقبة ثم ورد بعد ذلك ان ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة أو علم وحدته من قرينة حال أو مقال اذ مع احتمال التعدد في التكليف لا تنافي أصلاً بين المطلق والمقيد ولا وجه لحمل الأول علي الثاني فضلاً عما إذا قطع بالتعدد فلا وجه له أيضاً والحاصل إذا كانا متنافيين فاما أن يكونا مختلفين في الاثبات والنفي مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة واما أن يكونا متوافقين وعلي الثاني فاما أن يكونا متوافقين في الاثبات مثل قوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة واما أن يكونا متوافقين في النفي كما اذا قال لا تهن الفقير ولا تهن الفقير العادل فعلي الأول لا إشكال في لزوم التقييد اذ المتفاهم العرفي منه ذلك بلا شبهة وهم متبعون في فهم المرادات من البيانات وعلي الثاني فالمشهور في الصورتين أيضاً الحمل والتقييد وقد استدلل عليه بأنه جمع بين الدليلين

والجمع مهما أمكن أولي.

وقد أورد علي ذلك بإمكان الجمع علي وجه آخر مثل حمل الأمر في المقيّد علي الاستحباب فأنّه أيضاً جمع بين الدليلين، ورد علي هذا الأيراد بيان وجه ترجيح التقييد علي الجمع بالوجه الذي ذكره المورد من ان التقييد ليس تصرفاً في معني اللفظ لأن الحصّة التي هي مدلوله موجودة في المقيّد وإنّما هو تصرف في وجه من وجوه المعني وهو نفس صفة الاطلاق اقتضاه أي اقتضي هذا الوجه تجرّده أي تجرّد المطلق عن القيد مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد وبعد الأطلاق علي ما يصلح للتقييد نعلم وجوده علي وجه الاجمال فلا يبقي ذلك الخيال وينكشف ان لا-إطلاق فيه ويبقي أصل معناه علي ما هو عليه فلم ينشأ من التقييد تغير لأمر ثابت حتّي يستلزم تصرفاً فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيّد بحمل أمره علي الاستحباب لرجعته إلي التصرف في معني اللفظ.

قال المصنّف: وأنت خير بأن هذا الرد مردود، وجه رده ان التقييد أيضاً كحمل الأمر علي الاستحباب تصرف في المطلق لما مرّ من ان مقتضي مقدمات الحكمة ثبوت الاطلاق بما هو اطلاق وانه يقبل ورود الطواري عليه واقعاً وان الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان أو عن عدم ثبوت صفة الاطلاق بل إنّما يكشف عن عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة بمراد جدي غاية الأمر انّ التصرف فيه بذلك الوجه لا يوجب تجوزاً وهذا بمجردّه لا يوجب أن يكون مقدماً علي التصرف في الأمر وإن أوجب التصرف في

.....
الامر التجوز أيضاً فكيف مع البناء علي ان حمل الامر في المقيّد علي الاستحباب لا يوجب تجوزاً فيه اذ الامر في الحقيقة مستعمل في الايجاب ولو حمل علي الاستحباب فان المقيّد اذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب لا مستحباً فعلاً ضرورة ان ملاك لا يقتضي استحبابه اذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه.

والحاصل ان الدوران حينئذٍ بين التصرف في المطلق ورفع اليد عن اطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة أو بالمقيّد بحمل الامر فيه علي بيان ان هذا الفرد من الواجب أفضل من غيره ولا نري جهة مرجحة لأحدهما علي الآخر فان كلاً منهما تصرف وكلاً منهما لا يستلزم التجوز وكلاً منهما فيه رفع اليد عن ظاهره نعم إنّما يكون لما أورده المورد من عدم كون التقيّد تصرفاً في المطلق وجه فيما إذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالأصل وهو بناء العقلاء علي كون كلّ متكلم بشيء بصدد بيان تمام مراده ضرورة ان الظفر بالقيّد حينئذٍ يوجب انكشاف عدم واقعية ذلك الأصل الموجب لعدم تحقّق الاطلاق رأساً إلا بحسب الصورة وعلي هذا التقدير فقد كان من التوفيق بينهما حملة علي انه سبق في مقام الاهمال علي خلاف مقتضى الأصل ولم يقع تصرف في المطلق حينئذٍ أصلاً.

أقول: لا يخفي ان ما ورد من الاعتراض علي حمل المطلق علي المقيّد فيما إذا كانا متوافقين وفصل المصنّف فيه تفصيلاً طويلاً وارد عليه أيضاً فيما إذا كانا مختلفين لجواز حمل النهي في قوله: لا تعتق رقبة كافرة بعد قوله: اعتق رقبة علي

وقد استدل بأنه جمع بين الدليلين وهو أولي.

وقد أورد عليه بإمكان الجمع علي وجه آخر، مثل حمل الامر في المقيد علي الاستحباب.

وأورد عليه بأن التقييد ليس تصرفاً في معني اللفظ، وإنما هو تصرف في وجه من وجوه المعني، اقتضاه تجرده عن القيد، مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاع علي ما يصلح للتقييد نعلم وجوده علي وجه الاجمال، فلا إطلاق فيه حتي يستلزم تصرفاً، فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيد، بحمل أمره علي الاستحباب.

النهي التنزيهي دون التحريمي وانه أردل الأفراد كما جاز ذلك في قوله: اعتق رقية مؤمنة بعد قوله: اعتق رقية من احتمال كونه أفضل الأفراد ولكن لما كان حمل المطلق علي الاطلاق بسبب الأصل لغلبة كون المتكلم باللفظ المطلق في مقام البيان والتوفيق العرفي الظاهر بين المطلق والمقيّد حينئذٍ حمل المطلق علي انه سيق في مقام الاهمال علي خلاف مقتضي الأصل فلا إشكال في حمل المطلق حينئذٍ ولا فرق بين أن يكونا متوافقين أو مختلفين فيحمل المطلق علي المقيد في صورة الاختلاف أيضاً ولا يبعد أن يكون مراد من ردّ علي المورد بإمكان الجمع بين المطلق والمقيّد بوجه آخر غير حمل الأول علي الثاني ما ذكره المصنّف علي سبيل الاستدراك بزعمه انه من الفرض النادر مع ان غلبته ممّا لا ينكر فان من الواضع ان جل المطلقات لو يكن كلّها كتاباً أو ستّة إنّما احرز كون المطلق فيها في مقام البيان بالأصل لا غير.

وأنت خبير بأن التقييد أيضا يكون تصرفا في المطلق، لما عرفت من أن الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفا عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة، بمراد جدي، غاية الامر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه، مع أن حمل الامر في المقيّد علي الاستحباب لا يوجب تجوزا فيه، فإنه في الحقيقة مستعمل في الايجاب، فإن المقيّد إذا كان فيه ملاك الاستحباب، كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبا فعلا، ضرورة أن ملاكه لا يقتضي استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه.

نعم، فيما إذا كان إحراز كون المطلق في مقام البيان بالاصل، كان من التوفيق بينهما، حملة علي أنه سيق في مقام الاهمال علي خلاف مقتضي الاصل، فافهم.

ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الايجاب التعييني [1]

[1] أقول: لما ابطال المصنّف الوجه الذي ذكر لحمل المطلق علي المقيّد وبين فساده قال بعد ذلك أنّه يحتمل أن يكون وجه التقييد وترجيحه علي الوجوه الاخر للجمع بين المطلق والمقيّد وتعيينه من بينها أفتوائية ظهور اطلاق الصيغة في الايجاب التعييني من اطلاق المطلق فان الأمر دائر بين رفع اليد عن اطلاق المطلق وتقييده بالمقيّد ورفع اليد عن الايجاب التعييني المستفاد من الأمر بالمقيّد وحمله علي الايجاب التخييري بينه وبين المطلق الخالي عن القيد ومعلوم ان الأوّل أسهل والثاني أشكل فلذا أخذ بالأوّل وترك بالآخر وربما يشكل بأنّه علي هذا يلزم التقييد في باب المستحبات مع ان بناء المشهور علي حمل الأمر بالمقيّد فيها علي تأكّد الاستحباب وان المقيّد أفضل الأفراد.

.....
اللّهمّ إلا أن يقال ان الغالب في باب المستحبات تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة بخلافه في غيرها فلذا تعين ذلك الحمل فيها واختير من بين جميع وجوه الجمع بين المطلق والمقيّد دون غيرها من الواجبات.

قوله: فتأمل لعلّه اشارة إلي انه يمكن أن يقال تارة ان الطريق إلي معرفة تفاوت الأفراد في مراتب الفضل في المستحبات معرفة ان اللازم فيها حمل الأمر بالمقيّد علي كونه أشد محبوبة فلا يجوز الاستدلال بالتفاوت في المحبوبة علي لزوم هذا الحمل لأنه دوري وأخري بأن كون الغالب تفاوت الأفراد في المحبوبة لا يوجب أن يكون الغالب كون مورد الأمر بالمقيّد أشد محبوبته وثالثة بأن الغلبة المذكورة بمجردّها لا توجب الحمل ما لم يكن ظهور الأمر بسببها في التعيين أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق القاضي بالتخيير وهو غير مسلم.

قال الشارح الكاظميني قدس سره(1): والذي سمعناه من المصنّف في مجلس الدرس في هذه المسئلة قبل شروعه في تصنيف هذا الكتاب ان عدم حمل المطلق علي المقيّد في باب المستحبات يمكن أن يكون لكونها مبنية علي التراحم مع عدم العلم بوحدة التكليف فيها اذ لو لم يكن كذلك لسقط أكثر المستحبات لعدم الفائدة في تشريعها وضيق الوقت عن أقل القليل منها فلو اشغل المكلف وقته بالتسييح المطلق لم يكن لبعض التسييحات المقيّدة الخاصّة وقت فلا فائدة في تشريعها فلحافظ كثرتها وظهور الدليل في ارادة العمل بها يوجب القطع بعدم وحدة التكليف

ص: 441

1- الهداية في شرح الكفاية: 502.

.....
المستحب فيها ومع عدم ذلك فالعمل بالدليلين لازم ولا منافات بينهما مع الحمل علي تأكيد الاستحباب بعد معرفة أصله من دليل المطلق.

ثم قال هذا ما سمعناه وقد عدل عنه المصنّف في هذا الكتاب ولعلّ غرضه من عبارته المذكورة في هذا الكتاب ذلك بأن يكون مراده ان غلبة تفاوت أفراد المطلق في المحبوبة دليل عدم وحدة التكليف فلا حمل للمطلق علي المقيّد ولا يكون ذلك عدولاً عمّا قاله في مجلس درسه بل بياناً لطريق عدم العلم بوحدة التكليف أو العلم بعدمه والعبارة لا تأتي عن ذلك والوجه الآخر الذي بينه المصنّف لعدم حمل المطلق علي المقيّد في المستحبات هو أنّه كان بملاحظة التسامح في أدلّتها وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيئ دليل المقيّد وحمله علي تأكيد استحبابه من التسامح فيها عندهم وفي هذا الوجه ما لا يخفي اذ التسامح المعهود الجاري في أدلّة المستحبات إنّما يكون فيما إذا كان ضعف ثبوتها من جهة ضعف سند الدليل المثبت لها واحتمال عدم صدوره من صاحب الشريعة لا فيما إذا كان من جهة تعارض الأدلّة الثابتة من حيث الصدور مع تعيين طريق الجمع بينهما ولزوم حمل أحدهما علي الآخر مع ان ذلك في الحقيقة تسامح في الواجبات لا المستحبات لوجوب العمل بظاهر الأدلّة ووجوب علاجها عند التعارض فرفع اليد عن ذلك وعدم حمل المطلق علي المقيّد مع انه طريق جمع عرفي بين الدليلين بلا سبب يقتضيه وان كان في المستحب تسامح غير سائغ ثم بعد ما علمت من مطاوي ما تقدم ان ملاك التنافي في الموافقين من المطلق

وربما يشكل بأنه يقتضي التقييد في باب المستحبات، مع أن بناء المشهور علي حمل الامر بالمقيد فيها علي تأكد الاستحباب، اللهم إلا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبة، فتأمل.

والمقيد مثبتين أو منفيين هو العلم بوحدة التكليف اذ مع احتمال التعدد فضلاً عن القطع به لا تنافي أصلاً تعلم ان الظاهر بل المقطوع به انه لا يتفاوت الحال فيما ذكر بين المطلق والمقيد المثبتين كاعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة والمنفيين كلا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافتة بعد فرض كونهما متنافيين والعلم بوحدة التكليف فيهما كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف سواء كان من وحدة السبب أو غيرها من قرينة حال أو مقال لو نصه فيهما إذا كان كذلك في الحكم الوضعي فاذا ورد مثلاً انّ البيع سبب لكذا من الأمر ثم ورد انّ البيع الكذائي سبب له وعلم مراده انه اما البيع علي اطلاقه وبجميع أنواعه سبب او البيع الخاص المقيد فلا بدّ من التقييد لو كان ظهور دليل المقيد في دخل القيد أقوي من ظهور الاطلاق فيه كما هو ليس ببعيد ضرورة تعارف ذكر المطلق وارادة المقيد ولو بدال آخر بخلاف العكس الذي يكون بالغاء القيد وحمله علي انه غالبي أو علي كون ذي القيد أقوي في السببية وأكمل أو علي وجه آخر فانه أي العكس علي خلاف المتعارف(1).

أو أنه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجئ دليل المقيد، وحمله علي تأكد استحبابه، من التسامح فيها.

ثم إن الظاهر أنه لا- يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متنافيين، كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف، من وحدة السبب وغيره، من قرينة حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر، فليتدبر.

تنبيه

لا- فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين، بين كونهما في بيان الحكم التكليفي، وفي بيان الحكم الوضعي، فإذا ورد مثلاً: إن البيع سبب، وإن البيع الكذائي سبب، وعلم أن مراده إما البيع علي إطلاقه، أو البيع الخاص، فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الاطلاق فيه، كما هو ليس ببعيد، ضرورة تعارف ذكر المطلق وإرادة المقيد - بخلاف العكس - بالغاء القيد، وحمله علي أنه غالبي، أو علي وجه آخر، فإنه علي خلاف المتعارف.

تبصرة لا تخلو من تذكرة، وهي: إن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات، فإنها تارة يكون حملها علي العموم البدلي، [1]

[1] أقول: يعني أنّ مقتضى مقدمات الحكمة الدالة علي العموم ليس علي طور واحد بل يختلف باختلاف المقامات فإنه قد يكون المقام مقتضياً لحمل المطلق علي العموم البدلي بأن يراد منه نوع خاص من المطلق ينافي الحكمة وكون المطلق بصدد البيان وقد يكون المقام مقتضياً لحمله علي العموم الاستيعابي وقد

ص: 444

.....

يكون مقتضياً لحمله علي نوع خاص ممّا ينطبق عليه المطلق كما هو الحال في سائر القرائن غير مقدّمات الحكمة بلا كلام فالحكمة في اطلاق صيغة الأمر يقتضي أن يكون المراد نوعاً خاصاً من الأمر والطلب وهو خصوص الوجوب التعييني العيني النفسي اذ ارادة غيره من التخييري في مقابل التعييني أو الكفائي في مقابل العيني أو الغيري في مقابل النفسي يحتاج إلي مزيد بيان ولا معني لارادة الشيعاء فيه إلا هذا النحو من الشيعاء وهو ثبوت الوجوب في المتعلّق دائماً فلا يكفي غيره كما هو حكم التخييري وبالنسبة إلي كلّ مكلف فلا يكفي وقوعه من مكلف واحد كما هو حكم الكفائي وبالنسبة إلي كلّ واجب عداه فلا يتوقّف وجوبه علي وجوب غيره أبداً وأي شيعاء أحسن من هذا الشيعاء.

نعم الذي لا محلّ له ولا معني هو الشيعاء بحسب أفراد الأمر وليس يلزم ثبوت الشيعاء بكلّ معني في المطلق فكما كان الشيعاء الافرادي في المقام لا معني له كذلك الشيعاء بهذا المعني الذي عرفته لا معني له فيما كان الشيعاء فيه أفرادياً فاذا عرفت أنّ الشيعاء بنحو من الأنحاء لازم فلا محيص عن الحمل عليه فيما اذا كان بصدد البيان فإنّ الشيعاء المنفي في كلام المصنّف هو الافرادي وحقيقة مقصوده ما ذكر من اقتضاء الحكمة خصوص نوع من أنواع المطلق ومعني من معني الشيعاء فيه وقد تقتضي مقدّمات الحكمة ارادة العموم الاستيعابي من المطلق كما في أحلّ الله البيع إذ ارادة البيع مهملاً بأن يكون الألف واللام زائدة غير مراد به واحد من المعاني الموضوع له وكان في معني القضيّة المهملة أو مجملاً بأن كان مستعملاً في

.....

واحد من معانيه غير معين بل مردداً بين أن يكون هو الجنس أو الاستغراق ينافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان فيعلم بذلك أنه مبین والمراد منه الاستغراق ولو بمعونة القرينة الخارجية ومقدمات الحكمة وليس فيه اهمال ولا اجمال واردة العموم البدلي في آية البيع لا يناسب المقام بل لا وجه له أصلاً إذ تعليق الحلية علي واحد من أفراد البيع علي التبادل دليل تساوي الأفراد في وجود المقتضي لها فيها واذا تساوت في الخصوصية التي انتفت الصحة والحلية فتخصيص واحد بالحكم دون غيره ترجيح لا مرجح فلا وقع حينئذٍ ولا مجال لاحتمال ارادة بيع اختاره المكلف أي بيع كان مع ان ارادة العموم البدلي تحتاج إلي نصب قرينة أخرى غير قرينة الحكمة ضرورة انه لا يكاد يفهم العموم البدلي بدونها من الاطلاق، وقرينة الحكمة لا تتكفل بأكثر من تحقق الاطلاق بدهاهة ان ارادة البعض دون الكل تحتاج إلي بيان فعدمه دليل الاستيعاب ولا يصح قياس مثل الآية المذكورة علي ما إذا أخذ المطلق في متعلق الأمر فان العموم الاستيعابي في مثل ذلك لا يكاد يمكن ارادته واردة غير العموم البدلي كفرد معين في الواقع مبهم في الظاهر وإن كانت ممكنة إلا انها منافية للحكمة وكون المتكلم المطلق بصدد البيان.

والحاصل فالعموم البدلي في التركيب الأول غير ممكن فيتعين العموم الاستيعابي والعموم الاستيعابي في التركيب الثاني غير ممكن فيتعين المطلق فيه للعموم البدلي.

وأخري علي العموم الاستيعابي، وثالثة علي نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام، واختلاف الآثار والاحكام، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام.

فالحكمة في إطلاق صيغة الامر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعييني العيني النفسي، فإن إرادة غيره تحتاج إلي مزيد بيان، ولا معني لإرادة الشيع في، فلا محيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان، كما أنها قد تقتضي العموم الاستيعابي، كما في «أحل الله البيع» إذ إرادة البيع مهملاً- أو مجملاً ينافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان، وإرادة العموم البدلي لا يناسب المقام، ولا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف، أي بيع كان، مع أنها تحتاج إلي نصب دلالة عليها، لا يكاد يفهم بدونها من الاطلاق، ولا يصح قياسه علي ما إذا أخذ في متعلق الامر، فإن العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن إرادته، وإرادة غير العموم البدلي وإن كانت ممكنة، إلا أنها منافية للحكمة، وكون المطلق بصدد البيان.

فصل: في المجمل والمبين

والظاهر أن المراد من المبين [1] في موارد إطلاقه، الكلام الذي له ظاهر،

[1] أقول: يعني أنّ اللفظ المجمل ما ليس له ظاهر اما ذاتاً بأن يتردد معناه وكان المراد منه مشتبهاً بين المعاني المختلفة المتعددة أو عرضاً بأن يكون نفسه وبذاته دالاً علي معني معين ولكن أتصل به ما يسقط ظهوره في ذلك المعني وأما إذا اشتبه المراد منه بسبب قرينة خارجية غير متصلة به لا دخل لها بعالم اللفظ فلا يكون

مجملاً لظهوره في معناه مع قطع النظر عن تلك القرينة الخارجية التي صارت سبباً للاشتباه والتردد فيكون مبيّناً في حكم المجمل، والمبين بخلافه فإنه ما له ظاهر اما ذاتاً بأن يتعين معناه والمراد منه أو عرضاً بأن يكون بنفسه غير دال علي معني معين ولكن اتّصل به ما يوجب ظهوره في معناه المراد منه واما اذا تعين المراد منه بسبب قرينة خارجية لا دخل لها بعالم اللفظ بعد كونه بنفسه مما ليس له ظاهر فمجممل في حكم المبين، ولكلّ منها في الآيات والروايات وإن كان أفراداً كثيرة الا ان لهما أفراداً مشتبهة أيضاً وقعت محلاً للبحث والكلام في انها من أفراد كاية السرقة بالنسبة إلي القطع المعلق علي الأيدي ومثل « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ » (1) و« أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ » (2) ممّا أضيف حكم التحريم والتحليل فيه إلي الأعيان ومثل « لا صلوة إلا بطهور » (3) وما أشبه هذا التركيب ممّا تضمن نفي الحقيقة وحيث ان المعني في الأولين يظهر من الروايات فلا فائدة في البحث فيهما.

وأما الثالث فقد وقع البحث فيه في مقامات عديدة في الفقه والأصول في أنّ المراد منه نفي الحقيقة أو نفي الصّحة فان الاعيين يقولون بأنّ المراد منه نفي الصّحة والصحيحين يقولون بأنّ المراد منه نفي الحقيقة ولا ينبغي التعرّض لتحقيق

ص: 448

1- النساء: 22.

2- المائدة: 1.

3- من لا يحضره الفقيه: 1/58، ح 129.

ويكون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معني، والمجمل بخلافه، فما ليس له ظهور مجمل وإن علم بقرينة خارجية ما أريد منه، كما أن ماله الظهور مبين وإن علم بالقرينة الخارجية أنه ما أريد ظهوره وأنه مؤول، ولكل منهما في الآيات والروايات، وإن كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفي، إلا أن لهما أفراداً مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للاعلام، في أنها من أفراد أيهما؟ كآية السرقة، ومثل «حرمت عليكم أمهاتكم» و«أحلت لكم بهيمة الانعام» مما أضيف التحليل إلي الاعيان ومثل (لا صلاة إلا بطهور).

ولا يذهب عليك أن إثبات الاجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت من أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، ويكون قالبا لمعني، وهو مما يظهر بمراجعة الوجدان، فتأمل.

ثم لا يخفي أنهما وصفان إضافيان، [1] ربما يكون مجملاً عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه، ومبيناً لدي الآخر لمعرفته وعدم التصادم بنظره فلا يهمننا التعرض لموارد الخلاف والكلام، والنقض والابرام في المقام وعلي الله التوكّل وبه الاعتصام.

مثل ذلك في هذا المقام « هر سخن جائي وهر نكته مكاني دارد ».

وبالجملة لا يمكن اثبات الاجمال أو البيان بالبرهان اذ ملاكهما أن يكون للكلام ظهور أو لا يكون له ظهور وهذا لا يتعين إلا بمراجعة الوجدان فان في تميز مصاديق أحدهما عن الآخر يكفي الوجدان السليم والذوق المستقيم.

[1] أقول: يعني انّ الاجمال والبيان يختلف باختلاف الأشخاص فيمكن أن

.....
يكون كلاماً واحداً مجملاً عند شخص ومبيناً عند آخر وذلك لاختلاف الأشخاص في العلم بأوضاع الألفاظ وظهور القرائن عندهم وعدمهما فان من يكون عالماً باللغة يكون الكلام عنده مبيناً ومن يكون جاهلاً بها أو ظهور اللفظ متصادماً عنده بما حفّ به لديه من القرائن يكون اللفظ عنده مجملاً لا يقال هذا من المصنّف مناف لما ذكره انفاً من تعريف المجمل والمبين بما له ظاهر وما ليس له ظاهر فان هذا أمر واقعي مضبوط لا يختلف باختلاف الأشخاص في العلم والجهل باللغة.

أقول: ما ذكره هنا من اضافية الوصفين راجع إلي المجمل والمبين العرضي لا الذاتي وقد أشرنا إلي أنه قد يكون الاجمال والبيان عرضياً لا ذاتياً وان أهمله المصنّف ولم يذكره صريحاً في أول البحث فيمكن أن يكون ذلك للاكتفاء بالاشارة إليه في هذا البيان ولكنّه يرد عليه أنه لا وجه لتمثيله للمجمل العرضي بما اذا لم يكن واحداً عارفاً بالوضع والمبين بما اذا كان آخر عارفاً به فان الاجمال والبيان إنما هو في الدلالة التصديقية لا التصويرية لأنّ الكلام الذي له معني عند أهل التخاطب به لا يطلق عليه المجمل وإن كان لا يعرفه الجاهل واصطلاحات أهل المعقول والمنقول ليست بمجملة وان لم يعرفها وكذا الكلام العربي لا يكون مجملاً وإن لم يعرفه غير أهل لسانه.

والحاصل انّ التقسيم بعد لحاظ العلم باللغات فالتعليل لثبوت الاجمال والبيان بالمعرفة والوضع وعدم معرفتها عليل وممّا ذكر يعلم أنه لا وجه للاشكال عليه بأنّه لا وجه لاعتبار الاجمال والبيان في الكلام فقط لأنّه يخرج حينئذٍ مجملات

المفردات وكذا الأفعال والخطوط والاشارات ونحوها.

قال في المعالم بعد تعريف المجمل بما لم يتّضح دلالته ويكون فعلاً ولفظاً مفرداً ومركباً ومثل للمفرد بالمشترك وللمركّب بقوله تعالى: « أو يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ(1) » اذ بعد ما عرفت أنّهما في الدلالة التصديقيّة فلا بدّ أن يكون المفردات المجملة واقعة في حيز الكلام والافذات المفردات لا ارادة يتعلّق بها فمع وقوعها كذلك يكون الكلام متّصفاً بالاجمال لا المفرد لأنّ الاجمال الواقع فيه أعم من أن يكون بحسب الموضوع أو المحمول أو النسبة أو ما يتعلّق بهما وأمّا الأفعال وان ذكره بعضهم في المجملات في هذا المبحث وعمموا المحل بحيث يشملها الا- انهم في مقام تقسيم اللفظ خصّوا المجمل به قالوا اللفظ إن لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص وإلا فالراجح ظاهر والمرجوح مأوّل والمتساوي مجمل فالمجمل بحسب الاصطلاح لا يطلق علي الأفعال.

والحاصل ان الفعل ليس له دلالة وضعية علي شيء أصلاً نعم له دلالة عقلية اذا صدر عن المعصوم علي الوجوب أو الندب اذ لا يصدر منه غيرهما والدلالة العقلية لا تقسم بالمجمل والمبين وكذا الكتابة والاشارة لا يطلق عليهما المجمل في الاصطلاح خصوصاً مع عدمهما في كلمات المعصومين والمقصود من مثل هذا البحث عن مدارك الأحكام التي صدرت عن المعصومين عليهم السلام.

ص: 451

1- البقرة: 237.

.....
وقد تمّ تسويد الكتاب بيد مؤلّفه العبد المعيب الذي لا يقبله المشتري ابن المرحوم محمّد تقي محمّد مهدي الموسوي الجزائري الشوشتري في يوم الأحد السابع عشر من شهر محرم الحرام من شهور سنة الثانية والستين والثلاث مائة بعد الألف من الهجرة النبويّة علي مهاجرها آلاف الثناء والتحيّة.

والحمد لله أولاً وآخراً وهو حسبي ونعم الوكيل ولا حول ولا قوّة إلاّ به.

تمّ الجزء الثاني بحمد الله

ص: 452

- 1- اعلام الدين في صفات المؤمنين: الديلمي، حسن بن محمد، (المتوفي 841ق)، 1 مجلد، الناشر والمصحح: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الأولي، 1408ق.
- 2 - الأنوار النعمانية: الجزائري، السيد نعمة الله بن عبدالله، (المتوفي 1112ق)، 4 مجلد، دار القاري، بيروت، الأولي، 1429ق.
- 3 - الأمالي: الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، (المتوفي 381ق)، كتابجي، طهران، السادسة، 1376ش.
- 4 - الأمالي: الطوسي، محمد بن الحسن طوسي، (المتوفي 460ق)، 1 مجلد، دار الثقافة، قم، الأولي، 1414ق.
- 5- ايضاح الفوائد: الحلّي، فخرالدين أبو طالب محمّد بن حسن بن يوسف، (المتوفي 771ق)، إسماعيليان، قم، الأولي، 1387ق.
- 6- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: المجلسي، محمّد باقر بن محمّد تقي، (المتوفي 1110ق)، 111 مجلد، دار احياء التراث العربي، الثانية، 1403ق.

- 7- البرهان في تفسير القرآن: البحراني، سيد هاشم بن سليمان، (المتوفي 1107ق)، 5 مجلد، مصحح: قسم الدراسات الاسلامية لمؤسسة البعثة، مؤسسة البعثة، قم، الأولى، 1374 ش.
- 8- بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام: الصفار، محمد بن حسن، (المتوفي 290ق)، مصحح: كوچه باغي، محسن بن عباسعلي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، الثانية، 1404ق.
- 9- تهذيب الأحكام: الطوسي، محمد بن الحسن، (المتوفي 460ق)، 10 مجلد، مصحح: الموسوي خراسان، حسن، دار الكتب الاسلامية، تهران، الرابعة، 1407ق.
- 10- درر الفوائد: حائري يزدي، عبدالكريم، (المتوفي 1355ق)، المطبعة مهر، قم.
- 11- دعائم الاسلام وذكر الحلال والحرام: ابن حيوان، نعمان بن محمد مغربي، (المتوفي 363ق)، 2 مجلد، مصحح: الفيضي، آصف، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الثانية، 1385ق.
- 12- زهر الربيع: الجزائري، السيد نعمة الله بن عبدالله، (المتوفي 1112ق)، 1 مجلد، مؤسسة العالمية للتجليد، بيروت، الأولى، 1421ق.
- 13- سفينة البحار: قمي، عباس (المتوفي 1359ق)، 8 مجلد، اسوه، قم.
- 14- شرح الرضي علي الكافية: الاسترآبادي، نجم الدين رضي الدين محمد بن الحسن، (687ق)، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
- 15- شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام: فياض لاهيجي، عبدالرزاق بن علي، (المتوفي 1072ق)، محقق: اسد عليزاده، اكبر، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الأولى، 1425ق.

- 16- عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية: ابن ابي جمهور، محمد بن زين الدين، 4 مجلد، مصحح: العراقي، مجتبي، دار سيد الشهداء للنشر، قم، الأولي، 1405ق.
- 17- عيون اخبار الرضا عليه السلام: ابن بابويه، محمد بن علي، (المتوفي 381ق)، مصحح: اللاجوردي، مهدي، 2 مجلد، جهان، طهران، الأولي، 1378ق.
- 18- الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: حائري اصفهاني، محمد حسين بن عبدالرحيم، (المتوفي: 1254ق)، دار إحياء العلوم الإسلاميّة.
- 19- قرب الاسناد: الحميري، عبدالله بن جعفر، النصف الثاني من القرن الثالث)، المصحح والناشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، الأولي، 1413ق.
- 20- القوانين المحكمة في الأصول: قمي، ابوالقاسم بن محمد حسن، (المتوفي 1231ق)، احياء الكتب الإسلاميّة، قم.
- 21- الكافي: الكليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق، (المتوفي 329ق)، مصحح: الغفاري، علي اكبر والآخوندي، محمد، 8 مجلد، دار الكتب الاسلاميّة، طهران، الرابعة، 1407ق.
- 22- كفاية الأصول (مع حواشي مشكيني): مشكيني اردبيلي، ابو الحسن، (المتوفي 1358ق) 5 مجلد، لقمان، قم.
- 23- المحاسن: البرقي، احمد بن محمد بن خالد، (المتوفي 274ق أو 280ق)، 2 مجلد، مصحح: المحدث جلال الدين، دار الكتب الاسلاميّة، قم، الثانية، 1371ق.
- 24- مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل: النوري، حسين بن محمد تقي، (المتوفي 1320ق)، 28 مجلد، المصحح والناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الأولي، 1408ق.

- 25- مطارح الأنظار (طبع جديد): انصاري، مرتضى، المقرّر، كلانترى، ابوالقاسم، (المتوفى 1281ق)، مجمع الفكر الإسلامي.
- 26- مطارح الأنظار (طبع قديم): انصاري، مرتضى، المقرّر، كلانترى، ابوالقاسم، (المتوفى 1281ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم.
- 27- معالم الدين وملاذ المجتهدين: ابن شهيد ثاني، حسن بن زين الدين، (المتوفى 1011ق)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة.
- 28- من لا يحضره الفقيه: ابن بابويه، محمّد بن علي، (المتوفى 381ق)، مصحّح: الغفاري، علي اكبر، 4 مجلّد، مؤسسة النشر الإسلامي، الثانية، قم 1413ق.
- 29- نهاية الأفكار: من افادات الشيخ الآغا ضياء الدين العراقي، (المتوفى 1361ق)، تأليف البروجردى النجفي، محمّد تقي، (المتوفى 1391ق)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، قم، الرابعة، 1422ق.
- 30- نهج البلاغة (فيض الإسلام): فيض الاسلام، سيد علينقي، انتشارات فيض الاسلام، مكر، چاپخانه احمددي.
- 31- وسائل الشيعة: الحرّ العاملي، محمد بن حسن، (المتوفى 1104ق)، المصحح والناشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، 30 مجلّد، الأولي، 1409ق.
- 32- هداية الأئمة إلي أحكام الأئمة: الحر العاملي، محمد بن حسن، (المتوفى 1104ق)، 8 مجلّد، آستانة الرضوية المقدّسة، مشهد، الأولي، 1414ق.
- 33- الهداية في شرح الكفاية: تستري كاظميني، عبدالحسين بن محمّد تقي، (المتوفى: 1336ق)، مطبعة الآداب، بغداد، الأولي، 1330ش.

المحتويات

المقصد الثاني: في النواهي: وفيه فصول

(٦ - ١٨٥)

٦	الفصل الأول: في مادة النهي وصيغته.....
٩	عدم دلالة النهي على التكرار.....
١١	الفصل الثاني: في اجتماع الأمر والنهي، وفيه أمور:.....
١٤	الأمر الأول: بيان المراد بالواحد الذي تعلق به الأمر والنهي.....
١٥	الأمر الثاني: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات.....
٢١	تقرير الفصول في الفرق بين المسألتين والمناقشة فيه.....
٢١	الأمر الثالث: في كون مسألة الاجتماع أصولية.....
٢٣	الأمر الرابع: في كون المسألة عقلية لالفظية.....
٢٨	الأمر الخامس: في عموم النزاع لجميع أقسام الإيجاب والتحریم.....
٢٩	الأمر السادس: اعتبار المندوحة وعدمه في محل النزاع.....
٣٣	الأمر السابع: ابتناء النزاع على تعلق الأحكام بالطبائع لا الأفراد.....
٣٥	الأمر الثامن: اعتبار وجود المناطين في المجتمع.....
٣٨	الأمر التاسع: في ما يستكشف به المناط.....
٤٠	الأمر العاشر: ثمرة بحث الاجتماع وأحكامها.....

٥٠	الفرق بين الاجتماع والتعارض
٥٠	دليل الامتناع وتمهيد مقدمات
٥٧	إحداها: تضاد الأحكام الخمسة
٥٧	ثانيتها: تعلق الحكم الشرعي بالموجود الخارجي لا العنوان
٥٧	ثالثتها: عدم إيجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون
٥٨	رابعتها: المتحد وجوداً متّحد ماهيةً
٥٨	مختار المصنف
٦٤	الدليل الأول للمجوزين والجواب عنه
٧٦	أقسام العبادات المكروهة
٧٧	الجواب عن القسم الأول من العبادات المكروهة
٧٨	الجواب عن القسم الثاني من العبادات المكروهة
٧٩	الجواب عن القسم الثالث من العبادات المكروهة
٨٠	الدليل الثاني للمجوزين وجوابه
٨٥	التفصيل بالقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً ورده
٨٦	تنبيهات مسألة الاجتماع وهي أمور:
٨٦	الأمر الأول: مناط الاضطرار الراجع للحرمة
٨٦	حكم الاضطرار بسوء الاختيار
٩٤	حكم توسط الأرض المغصوبة
٩٩	جواز ما انحصر به التخلص عن الحرام
١٠٠	بقاء المضطر إليه بسوء الاختيار على الحرمة

١٠٥	عدم المنافاة بين حرمة المقدّمة ولزوم إتيانها
١٠٩	المضطر إليه المحرم لا يكون مأموراً به
١١١	عدم اجتماع الوجوب والحرمة في الخروج
١١٥	حكم الصلاة في الدار المغصوبة اضطراراً
١٢٠	الأمر الثاني: صغروية الدليلين لكبرى التعارض أو التزاحم؟
١٢٠	وجوه ترجيح النهي على الأمر في حال الاجتماع والاشكال فيها
١٢٠	منها: النهي أقوى دلالة من الأمر
١٢٤	منها: أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة
١٣٥	منها: الاستقراء
١٤٠	الأمر الثالث: إلحاق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات
١٤٢	الفصل الثالث: أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا؟ وفيه أمور:
١٤٢	الأول: الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع
١٤٥	الثاني: هل المسألة لفظية أو عقلية
١٤٥	الثالث: شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي والتبعي
١٤٩	الرابع: تعيين المراد من العبادة في المسألة
١٥٢	الخامس: تحرير محل النزاع
١٥٣	السادس: تفسير وصفي الصحة والفساد
١٥٧	تنبيه: الصحة والفساد عند المتكلم والفقهاء
١٦٠	السابع: تحقيق حال الأصل في المسألة
١٦٢	الثامن: أقسام متعلق النهي في العبادة

- ١٦٦ اقتضاء النهي الفساد في العبادات
- ١٧٣ عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات
- ١٨٠ الإستدلال على اقتضاء الحرمة للفساد بالأخبار
- ١٨١ تذييب: هل يدل النهي على صحة متعلقه.

المقصد الثالث: في المفاهيم

(١٨٦ - ٢٩٤)

- ١٨٦ مقدّمة: في تعريف المفهوم وأنه من صفات المدلول أو الدلالة
- ١٩٠ فصل: في مفهوم الشرط
- ١٩٤ الأمور الدخيلة في تحقق المفهوم
- ١٩٥ نفي دلالة الجملة الشرطية على إنحصار العلة
- ٢٠٣ فساد قياس العلة المنحصرة بالوجوب التعييني
- ٢٠٤ الإشكال على التمسك بإطلاق الشرط لإثبات المفهوم
- ٢١٣ تقرير أدلة منكري المفهوم والمناقشة فيها
- ٢٢١ بقي أمور: الأول: المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لا انتفاء شخصه
- ٢٢٤ إشكال في المقام ودفعه
- ٢٢٨ الأمر الثاني: إذا تعدّد الشرط وقلنا بالمفهوم فهل يخصّ مفهوم كل منطوق الآخر؟
- ٢٣٧ الأمر الثالث: في ما لو تعدّد الشرط واتّحد الجزاء
- ٢٤٥ وجوه التصرّف في الشرط بناءً على التداخل
- ٢٤٦ عدم لزوم محذور من نفي التداخل

٢٥٠	ردّ التفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس وعدمه
٢٥٣	فصل: في مفهوم الوصف
٢٥٩	تحرير محلّ النزاع
٢٦٤	فصل: في مفهوم الغاية
٢٦٤	دخول الغاية في المغيبي وعدمه
٢٧٦	فصل: في مفاد أدوات الاستثناء
٢٨٦	مفاد كلمة الاخلاص
٢٨٦	تعيين الدالّ على الحكم في طرف المستثنى
٢٨٩	دلالة كل من «إنّما» و«بل» و«المسند المعرّف باللام» على الحصر
٢٩٣	فصل: في مفهوم اللقب والعدد

المقصد الرابع: في العام والخاص

(٢٩٥ - ٤٠٧)

٢٩٥	فصل: في تعريف العامّ
٣٠٤	أقسام العام
٣٠٤	فصل: للعموم صيغة تخصّص لغّةً وشرعاً
٣٠٨	فصل: في الألفاظ الدالة على العموم
٣١٣	فصل: في تحقيق العام المخصّص
٣١٣	الفرق بين المخصّص المتّصل والمنفصل
٣١٧	كلام الشيخ في المقام والردّ عليه

٣٢٥	فصل: في المخصص المجمل
٣٢٥	المخصص اللفظي المجمل مفهوماً
٣٢٨	المخصص اللفظي المجمل مصداقاً
٣٣٠	المخصص اللبّي المجمل مصداقاً
٣٣٦	الفرق بين المخصص اللفظيّ واللبّيّ
٣٣٧	إيقاظ: إحراز المشتبه بالأصل الموضوعيّ
٣٣٩	التمسك بالعامّ في غير الشكّ في التخصيص
٣٤٣	عدم جواز التمسك بالعامّ في غير مقام التخصيص
٣٤٤	حكم التمسك بأصالة العموم في إحراز عدم فردية المشتبه
٣٤٥	فصل: في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
٣٥١	إيقاظ: الفرق في الفحص بين الأصول اللفظيّة والعمليّة
٣٥٢	فصل: في الخطابات الشفاهيّة
٣٦٤	عدم صحّة تكليف المعدوم عقلاً فعلاً
٣٦٤	عدم صحّة خطاب المعدوم والغائب
٣٦٤	وضع أدوات النداء للخطاب الانشائيّ
٣٦٥	توجيه صحّة مخاطبة المعدومين والردّ عليه
٣٦٦	فصل: ثمرة خطابات المشافهة للمعدومين والمناقشة فيها
٣٧٢	فصل: في تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراد
٣٧٨	فصل: في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف
٣٨١	فصل: الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة

٣٨٤	فصل: تخصيص الكتاب بخبر الواحد.....
٣٨٩	المناقشة في أدلة المانعين.....
٣٩٠	فصل: في تعارض العام والخاص وصوره.....
٣٩٦	حكم الجهل بتاريخ العام والخاص.....
٣٩٦	دوران الخاص بين كونه مخصصاً وناسخاً.....
٤٠٠	نخبة القول في النسخ.....
٤٠٤	في معنى البدء.....
٤٠٨	ثمره كون الخاص ناسخاً أو مخصصاً.....

المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

(٤٥٢ - ٤٠٨)

٤٠٨	فصل: في المطلق والمقيّد.....
٤٠٨	تعريف المطلق.....
٤١٣	الألفاظ التي يطلق عليها المطلق.....
٤١٣	أ - اسم الجنس.....
٤١٤	ب - علم الجنس.....
٤١٤	ج - المفرد المعرّف باللام.....
٤١٨	حكم الجمع المعرّف باللام.....
٤١٩	د - النكرة.....
٤٢٥	فصل: في مقدّمات الحكمة.....

٤٢٩	الأصل كون المتكلم في مقام البيان
٤٣١	الانصراف وأنواعه
٤٣٥	تنبيه: إذا كان للمطلق جهات عديدة
٤٣٦	فصل: في المطلق والمقيّد المتنافين وكيفية الجمع بينهما
٤٤٤	تنبيه: عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفي
٤٤٤	تبصرة: في اختلاف نتيجة مقدّمات الحكمة
٤٤٧	فصل: في المجمل والمبيّن
٤٤٩	الإجمال والبيان وصفان إضافيان
٤٥٣	مصادر الكتاب
٤٥٧	المحتويات

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة



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

