

بِذَائِمِ الْوُصُولِ

فِي شَرْحِ كِتَابِ الْأَصُولِ

تَأليف

زَيْنِ الْعَبْدِ الْمُطَهَّرِ

الشيخ محمد طاهر آل الشيخ رضى

«قدس سره»

الطبعة الأولى ١٣٤٤ هـ

بِدَايَةُ الْوُصُولِ

فِي شَرْحِ كِفَايَةِ الْأُصُولِ

تَأَلِيفُ

أَيْتِ اللَّهِ الْعُظْمَى

الْشَيْخِ مُحَمَّدِ طَاهِرِ آلِ الشَّيْخِ رَاضِي

« قَدَسَ سِرُّهُ »

أَشْرَفَ عَلَيَّ طَبَعَهُ وَتَصْحِيحَهُ

مُحَمَّدَ عَبْدِ الْحَكِيمِ الْمَوْسَوِيِّ الْبَتَّاءِ

الجزء الرابع

الكتاب بداية الوصول / الجزء الرابع
المؤلف الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي (قدس سره)
الناشر أسرة آل الشيخ راضي
الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.ق / ٢٠٠٤م
المطبعة مطبعة ستاره
عدد النسخ (١٠٠٠) نسخة

جميع حقوق الطبع محفوظة ومسجلة للناشر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



ولعل العرف يساعد على 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 إلى أن الشرط في الحقيقة واحد ، وهو المشترك بين الشرطين⁽¹⁾ بعد البناء على

(1) بعدما عرفت انه على القول بالمفهوم يقع التنافي بين الشرطيتين فلا بد من رفعه بأحد الوجوه المذكورة ، وانه في كل واحد منهما يلزم مخالفة الظهور ، ففي الوجه الاول مخالفة لظهورين ومثله في الوجه الثاني ، وفي الوجه الثالث والرابع مخالفة لظهور واحد فالقاعدة الاولى تقتضي تردد الترجيح بين الاخيرين ، أما الأولان فينبغي ان يكونا مرجوحين ، ولكن هناك ما يوجب ترجيح الثاني والرابع دون الأول والثالث ، ولا يعتنى بكون الثاني فيه مخالفة لظهورين بعد ان كان العرف يساعد عليه ، لأن العرف انما يلتزم بالمفهوم لكونه يرى الشرطية مسوقة للعلة المنحصرة .

اما امكان ان يكون للشيء الواحد علتان فليس عند العرف مانع عن امكانه ، فاذا ذكر للجزء شرطان فالعرف يفهم من هذا انه لم يسق الكلام لبيان العلة المنحصرة وانما سيق لصرف العلة ، ومحض العلية من غير انحصار لا يقتضي المفهوم ، فاذا كان العرف يرى ان ذلك قرينة على رفع اليد عن المفهوم فلا يلاحظ كونه فيه مخالفة لظهورين أو أكثر ، فلذلك يترجح الوجه الثاني على ساير الوجوه عند العرف ، واما عند العقل فحيث انه بعد دلالة القضيتين على كون هذا الجزء الواحد له شرطان والعقل يرى امتناع صدور الواحد من المتعدد لأنه لا يصدر الواحد الا عن واحد فالمؤثر في الشرطين لا بد ان يكون هو الجامع بينهما وهو واحد ، فلذلك يرى ان الوجه الأخير هو أرجح الوجوه ، هذا هو الملاك في رجحان الوجه الثاني والرابع . واما مرجوحية الوجه الأول ففيه :

رفع اليد عن المفهوم ، وبقاء إطلاق الشرط في كل منهما على حاله^(١) ، وإن كان بناء العرف والاذهان العامة على تعدد الشرط وتأثير كل شرط

أولاً : ان لازمه كون الانحصار اضافياً ولا داعي للالتزام بالانحصار الاضافي ، فانه يلزم من القول بالمفهوم المبني على العلية المنحصرة الحقيقية عدم العلية المنحصرة الحقيقية .

وثانياً : ان الموجب لتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر هو انه القدر المتيقن للأخذ بالمفهوم ، وقد عرفت انه مخالف لظهورين وهناك ما فيه مخالفة لظهور واحد ، والاقتصار على القدر المتيقن انما يجب حيث يكون لا مناص عن الالتزام بالمفهوم لكل منهما ، فينحصر رفع التنافي بين الشرطيتين بتخصيص المفهوم في كل منهما بمنطوق الآخر ، وقد عرفت عدم ما يوجب الالتزام بأنه لا بد ان يكون لكل منهما مفهوم .

واما مرجوحية الوجه الثالث فانه وان كان فيه مخالفة لظهور واحد الا ان الالتزام بكون كل واحد منهما جزء المؤثر خلاف الظاهر جداً .

(١) مراده من رفع اليد عن المفهوم هو رفع اليد عن ظهور الشرطية في انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بعنوانه الخاص ، فانه بناءً على الوجه الرابع المساعد عليه العقل لأجل انه لا يعقل أن يصدر الواحد من المتعدد لا بد ان لا ينتهي الجزاء بانتفاء الشرط بعنوانه الخاص ، اذ ليس المؤثر هو عنوان الشرط الخاص بل المؤثر هو الجامع بين الشرطين ، فلا مناص عن رفع اليد عن كون المؤثر هو العنوان الخاص ويكون المؤثر هو الجامع بينهما وهو الشرط الذي ينتهي الجزاء بانتفائه : أي انه هو العلة المنحصرة دون العنوان الخاص ، فالدال على الشرطية والانحصار باقٍ على اطلاقه وأنه هو العلة المنحصرة المستلزمة للمفهوم لكنه هو الجامع دون العنوان الخاص ، والى هذا اشار بقوله : ((وبقاء إطلاق الشرط في كل منهما على حاله)) فان الحرف كلفظ (إن)

في مفهوم الشرط ٣
بعنوانه الخاص^(١) ، فافهم^(٢) .

واما رفع اليد عن المفهوم وفي خصوص احد الشرطين وبقاء الآخر على مفهومه فلا وجه لان يصار اليه الا بدليل آخر . الأ أن يكون ما ابقى على المفهوم أظهر^(٣) ، فتدبر جيداً .

مثلا الدال على الشرطية باق على اطلاقه ولا تقييد للمفهوم المترتب عليه لأنه بانتفاء الجامع بين عنوان المقدم في الشرطيتين .

(١) قد عرفت ان العرف يساعد على الوجه الثاني وهو عدم المفهوم وان الشرطية سبقت للثبوت عند الثبوت فقط دون الانتفاء عند الانتفاء ، وعلى هذا يكون الشرط مؤثراً بعنوانه الخاص ، غايته انه لا يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء لانه منوط بالعلية المنحصرة ، وحيث يكون الشرط متعدداً فلا يكون العنوان الخاص علة منحصرة والأ لم يتعدد الشرط .

(٢) ولعله يشير الى انه بعد الاطلاع على محالية صدور الواحد من المتعدد فالالتزام بالوجه الأول والثاني لا بد فيهما أيضاً من الالتزام بالوجه الرابع ، بخلاف الوجه الرابع فانه مع الالتزام به يستغنى عن الوجهين ، فالوجه الرابع لا يستغنى عنه ابداً ، بخلاف الوجهين الاولين فانه يستغنى عنهما مع الالتزام بالرابع .

نعم بناءً على كون كل واحد منهما جزء سبب يستغنى عن الوجه الرابع ، بل لا بد من عدم الالتزام به .

(٣) هذا هو الوجه الخامس وحاصله :

ان القصر منوط بخفاء الأذان ولا يجب القصر اذا لم يخف الأذان ، ومرجع هذا الى الأخذ بمفهوم إحدى الشرطيتين وإلغاء المفهوم في الاخرى ، وبهذا يرتفع التنافي لان التنافي انما يكون حيث يؤخذ بمفهوم كلتا الشرطيتين اما اذا اخذ باحدهما واسقطت الشرطية الأخرى من الدلالة على المفهوم يرتفع موضوعاً ، لكن رفع التنافي بهذا من قبيل الترجيح بلا مرجح أولاً .

الامر الثالث : إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ، فلا إشكال على الوجه الثالث ، وأما على سائر الوجوه ، فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعددا ، حسب تعدد الشروط ؟ أو يتداخل ، ويكفى بإتيانه دفعة واحدة^(١) ؟ فيه أقوال : والمشهور عدم التداخل ، وعن جماعة

وثانياً : مع امكان العمل بكل منهما كما مرّ في أغلب الوجوه المذكورة فلا وجه للعمل بمفهوم احدهما فقط .

وثالثاً : ان الأخذ بمفهوم احدهما فقط لا يرفع التنافي لمعارضة مفهوم المأخوذ بها لمنطوق الشرطية الاخرى ، غاية الأمر ان هذه الشرطية التي لا مفهوم لها لا تعارض مفهوم الشرطية المأخوذ بها فان الشرطية التي اخذ بها صاحب السرائر هي خفاء الأذان ، فتدل على عدم وجوب القصر اذا لم يخف الأذان مطلقاً ، ويعارض هذا الاطلاق ما اذا خفيت الجدران ولم يخف الأذان ، ولذلك قد ضرب عليه في النسخ المصححة فان كلام المصنف فيها ينتهي بقوله فافهم .

ثم لا يخفى انه اذا كان احدهما اظهر من الأخرى فان لازم الأظهرية الغاء الشرطية الثانية من رأس ، والأفمى عمل بمنطوق الشرطية الثانية يحصل التعارض بينهما ، فقوله (قدس سره) : ((الا ان يكون ما ابقى على المفهوم أظهر)) لا بد وان يرجع الى ما ذكرنا من الغاء إحدى الشرطيتين والأخذ بالأظهر منهما .

(١) هذا الأمر الثالث يتحد موضوعاً ومحمولاً مع الأمر الثاني كما هو واضح ، فانه فيهما عنوان المسألة واحد وهو ما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ، والاختلاف بينهما هو ان الكلام في الأمر الثاني في تعدد الشرط واتحاد الجزاء من جهة التنافي في المفهوم ، فالكلام فيه مبني على القول بالمفهوم .

والكلام في الأمر الثالث من جهة انه هل يلزم الاتيان بهذا الجزاء متعدداً فلا يتداخل تأثير الشرط ويكون لكل شرط فرد من هذه الحقيقة الواحدة الواقعة

جزاء للشرط المتعدد ، او انه لا يلزم الاتيان به متعدداً ويكفي الاتيان بالجزاء مرة واحدة وان تعددت الشروط ؟

فتبين مما ذكرنا ان الكلام في هذا الأمر ليس مبنياً على القول بالمفهوم ، فانه حتى لو قلنا بعدم المفهوم كما هو الوجه الثاني الذي سبق بيانه في الأمر الثاني فان الكلام من ناحية لزوم تعدد الاتيان بالجزاء وعدم لزوم تعدد الاتيان به أيضاً موجود ، فوجهة الكلام في تعدد الشرط واتحاد الجزاء من ناحيتين : من ناحية التنافي على القول بالمفهوم قد بحث عنه في الأمر الثاني ، ومن ناحية تعدد الاتيان بالجزاء وعدمه فالبحث عنه في هذا الأمر .

ثم لا يخفى انه قد مر ان الوجوه الأربعة التي مرت في الأمر الثاني ، ثالثها : هو حمل الشروط المتعددة على كون كل واحد منها جزء العلة ، والعلة التامة هي مجموع الشروط ، وعلى هذا لا مجال لهذا البحث ، لانه مبني على ان يكون كل واحد منهما مؤثراً مستقلاً في حصول الجزاء لا جزء العلة ، فانه لو كان العلة مجموع الشروط فلا مجال الا لوحدة وجود الجزاء ، ولا وجه لأن يقال بتعدد الجزاء او بتداخل الشروط في مقام التأثير ، فانه إنما يعقل القول بالتعدد او بالتداخل حيث يكون للشروط الاستقلال في التأثير ، فعلى القول بالتعدد يتعدد وجود الجزاء وعلى القول بعدم التعدد لمانع عنه يتداخل التأثير على ما سيأتي بيانه .

نعم على الوجوه الثلاثة الأخر وهي الوجه الأول والثاني والرابع يتأتى البحث في هذا الأمر ، لأنه بناءً عليها لكل شرط تأثير مستقل ، وحيث يمكن ان يقال بالتعدد ويمكن ان يقال بالتداخل ، لوضوح ان مبنى الوجه الأول على المفهوم لكل شرط ، ومن الواضح ان معناه ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وانتفاء الجزاء عند انتفائه ، ولازم ذلك التأثير الاستقلالي والا لما حصل الثبوت عند الثبوت ، فانه لو كان جزء علة لكان الثبوت منوطاً بمجموع الشروط لا بواحد منها ، ومبنى الوجه الثاني على

منهم - المحقق الخوانساري - التداخل ، وعن الحلّي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعددته^(١) .

الالتزام بثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ، وان كان لا دلالة له على الانتفاء عند الانتفاء الا ان لازم الثبوت عند الثبوت هو التأثير مستقلاً .

واما على الوجه الرابع فهو وان كان المبنى فيه أن المؤثر ليس هو الشرط بعنوانه بل الجامع ولكن حيث انه لا بد من ثبوت الجزاء بثبوت الشرط ولولا ان المؤثر هو الجامع المنطبق عليه فلازمه التأثير مستقلاً وان كان المؤثر هو الجامع .

فاتضح انه على الوجوه الثلاثة يتأتى في البحث المعقود له هذا الأمر الثالث ، وكذا على الوجه الخامس المضروب عليه في النسخ المصححة فانه اسقط العمل بالمفهومين واقتصر على الاخذ بمفهوم احدهما ، واما المنطوق في كل منهما فمفروضه الاخذ به ومع الاخذ بالمنطوقين يتأتى البحث لما عرفت من انه مرتبط بالمنطوق .

وقد أشار الى ذلك بقوله : ((اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فلا اشكال على الوجه الثالث)) لعدم امكان التأثير فيه مستقلاً لكل واحد من الشروط فلا مجال للقول بالتعدد ولا بالتداخل .

((واما على سائر الوجوه)) وهي الأربعة التي ذكرناها حيث انها مبنية على امكان الاستقلال في التأثير ((فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشروط او يتداخل ويكتفي باتيانه دفعة واحدة)) .

وسياتي من المصنف في آخر هذا الامر انه ايضاً لا يتأتى لهذا البحث الأيما امكن تعدد الجزاء ، واما اذا كان غير قابل للتعدد كما في قوله : اذا ارتد يجب قتله ، واذا قتل عمداً يجب قتله ، فارتد وقتل لا يتأتى فيه هذا البحث لعدم امكان أن يقتل مرتين .

(١) المتحصل مما يأتي من كلام المصنف ان الأقوال أربعة :

والتحقيق : إنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية ، حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه ، أو بكشفه عن سببه ، وكان قضيته تعدد الجزاء

القول بعدم التداخل ، فإذا تعدد وجود الشرط سواء كان الشرط حقيقة واحدة وتعدد وجوده بتعدد وجود أفرادها كما في قوله : اذا بليت فتوضاً فتعدد وجود البول ، او كان حقايق متعددة كما في قوله اذا بليت فتوضاً ، واذا نمت فتوضاً ، فوجود البول والنوم فانه لا بد من تعدد ايجاد الجزاء فيجب ايجاد الوضوء مرتين اذا تعدد البول مرتين ، او اذا حصل البول والنوم ، وهذا هو المنسوب الى المشهور .

والقول الثاني : التداخل مطلقاً سواء تعدد الشرط من حقايق متعددة او من حقيقة واحدة فيجب اتيان الجزاء مرة واحدة سواء وجد البول مرتين او وجد البول والنوم ، وهذا القول الثاني وهو التداخل حيث انه يمكن ان يكون اتيان الجزاء مرة واحدة لتداخل الشروط في مقام التأثير اذا تقارنا او بأن يؤثر الأول اذا سبق ، وهو التداخل السببي ، او لتداخل المسبب بأن يؤثر كل من الشرطين الا ان الاثرين الحاصلين يسقطان باتيان وجود واحد يجمع كلا الأثرين ، وهذا هو التداخل السببي غير التاكدي ، أو بأن يؤثر الشرط السابق في وجود الحكم والثاني في تأكده وهو التداخل المسببي التاكدي ، فالقول بالتداخل يرجع الى قولين التداخل السببي والتداخل المسببي .

والقول الرابع : التفصيل بين تعدد الشرط بتعدد أفراد الجنس الواحد كما في حصول البول مرتين فيلزم التداخل واتيان الجزاء مرة واحدة حيثئذ وان حصل البول مرتين ، وبين تعدد الشرط من جنسين كما لو حصل البول والنوم فلا تداخل ، ولا بد من اتيان الجزاء مرتين .

وقد أشار الى هذه الأقوال بقوله : ((والمشهور ... الى آخر الجملة)).

الا انه لم يذكر هنا ان القول بالتداخل على نحوين التداخل السببي والمسببي ، لكنه لازم كلامه الآتي كما سيأتي الإشارة اليه .

عند تعدد الشرط ، كان الاخذ بظاهاها إذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً محالاً، ضرورة أن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة- مثل الضوء- بما هي واحدة ، في مثل إذا بليت فتوضاً ، وإذا نمت فتوضاً ، أو فيما إذا بال مكرراً ، أو نام كذلك ، محكوماً بحكمين متماثلين ، وهو واضح الاستحالة كالمتضادين^(١) . فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه:

(١) حاصل هذا التحقيق هو بيان السبب الذي ينبغي ان يكون داعياً الى القول بالتداخل بمسلكيه وتوضيحه : ان الجملة الجزائية الواحدة كقوله فتوضاً ، عبارة عن الوجوب المستفاد من الهيئة والطبيعة الكلية الواحدة ، وهي طبيعة الضوء بما هي طبيعة واحدة كلية المستفادة من المادة الواقعة متعلقاً لهذا الوجوب ، فظاهر الجملة انه اذا وجد البول يحدث الوجوب المتعلق بطبيعة الضوء الكلية ، فاذا تكرر وجود البول فينبغي مع وجود كل بول وجوب متعلق بهذه الطبيعة الكلية الواحدة بما هي واحد وكذلك اذا وجد البول والنوم فانه ينبغي ان يحدث مع الأول وجوب متعلق بهذه الطبيعة الواحدة ، وان يحدث أيضاً وجوب آخر متعلق بهذه الطبيعة الكلية الواحدة بما هي واحدة عند حدوث الثاني وهو النوم مثلاً ، ولازم هذا انه اذا تكرر وجود البول او وجد البول والنوم ان يتعلق وجوبان بهذه الطبيعة الواحدة بما هي واحدة ، ومن الواضح انه مع وحدة المتعلق لا يعقل ان يجتمع عليه حكمان سواء كان الحكمان مثلين كالوجوبين ، أو ضدتين كالوجوب والحرمة ، وكما انه لا يعقل أن يجتمع في الحقيقة الواحدة كطبيعة الضوء الكلية الواحدة الوجوب والحرمة فتكون طبيعة الضوء بما هي طبيعة الضوء واجبة ومحرمة ، كذلك لا يمكن ان تكون هذه الطبيعة الواحدة واجبة بوجوبين ، فان اجتماع المثلين كاجتماع الضدين .

وقد ظهر مما ذكرنا : ان هذا انما ينشأ حيث يكون المتعلق هو الطبيعة الواحدة بما هي واحدة ، الذي هو الظاهر من الجملة الجزائية .

إما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الثبوت^(١)، أو الالتزام بكون متعلق الجزاء وإن كان واحداً

أما لو قامت قرينة على كون المتعلق ليس هو الطبيعة الواحدة بما هي واحدة، بل فرد من أفرادها، فلا يلزم هذا المحال وهو اجتماع المثليين، كما أنه لا يلزم اجتماع الضدين أيضاً لو كان أحد أفراد الوضوء واجباً والآخر محرماً. وسيأتي منه (قدس سره) أن هناك قرينة على أن المتعلق هو الفرد من هذه الطبيعة لا الطبيعة الواحدة بما هي واحدة، ولهذا ذهب المشهور إلى التعدد.

وعلى كل فسبب القول بالتداخل هو ظهور الجملة الشرطية في كون المتعلق هو الطبيعة الواحدة بما هي واحدة.

قوله (قدس سره): ((في مثل إذا بليت ... الخ)) هذا مثال لتعدد الشرط حقيقة، فإن حقيقة البول غير حقيقة النوم.

قوله (قدس سره): ((أو فيما إذا بال مكرراً)) هذا مثال لتعدد الشرط وجوداً لاحقيقة، فإنه إذا بال مكرراً فقد تعدد وجود الحقيقة الواحدة، وأما حقيقة البول بما هي حقيقة واحدة فلم تعدد.

(١) قد عرفت أن القول بالتداخل سببي ومسببي، وقد أشار بالالتزام الأول إلى التداخل السببي وبالالتزام الثاني إلى التداخل المسببي غير التأكيدي، وبالالتزام الثالث إلى التداخل المسببي التأكيدي، كما سيأتي توضيح ذلك.

ولا يخفى أن ظهورات القضية الشرطية وهي أربعة: الأول أن ظاهر الشرطية حدوث الجزاء بحدوث الشرط، بمعنى أن وجوب الوضوء المعلق على البول يحدث بحدوث البول، ومن الواضح أن الحدوث هو الوجود بعد العدم، فإذا وجد البول ثانياً أو وجد النوم بعد البول وكان وجوب الوضوء متحققاً بالأول، فإنه لا يصدق الحدوث عند الحدوث بالنسبة إلى الثاني، ولكنه يصدق أن الجزاء ثابت حال ثبوت الشرط الثاني وإن كان حدوثه كان بالشرط الأول، وعلى كل فالثبوت عند الثبوت

صورة ، إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط ، متصادقة على واحد ، فالذمة وإن اشتغلت بتكاليف متعددة ، حسب تعدد الشروط ، إلا أن الاجتزاء بواحد لكونه مجمعا لها ، كما في أكرم هاشميا وأصف عالما ، فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة ، ضرورة أنه بضيافته بداعي الامرين ، يصدق أنه امثلهما ، ولا محالة يسقط الامر بامثاله وموافقته ، وإن كان له امثال كل منهما على حدة ، كما إذا أكرم الهاشمي بغير

أعم من الحدوث عند الحدوث الذي لازمه التأثير الاستقلالي أو الاشتراك في التأثير فيما اذا تقارن وجود الشرطين ، ومن كون الجزاء ثابتاً عند ثبوت الشرط وان كان التأثير للشرط الأول ، فاذا رفعنا اليد عن هذا الظهور والتزمنا بالثبوت عند الثبوت يرتفع الاشكال من ناحية اجتماع الحكمين ويحصل التداخل السببي ، فان السببين - أي الشرطين - ان تقارنا أثراً أثراً واحداً وهو الوجوب الواحد المتعلق بطبيعة الموضوع الواحدة وان سبق احدهما كان التأثير له ولا تأثير للثاني .

وقد عرفت مما ذكرنا ان المراد من التداخل هو كون الواجب اتيان الموضوع مرة واحد ، في قبال قول المشهور القائلين بأنه ينبغي ان يتعدد اثبات الموضوع كلما تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً ، فالتعدد حقيقة كما في البول والنوم ، والتعدد وجوداً كما فيما اذا تعدد البول والى هذا اشار بقوله : ((فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها)) أي بعدم دلالة القضية الشرطية ((في هذا الحال)) أي في حال تكرر الشرط اما حقيقة او وجوداً ((على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت)) أي على مجرد كون الجزاء ثابتاً حال ثبوت الشرط الذي عرفت انه أعم .

الضيافة ، وأضاف العالم غير الهاشمي^(١) .

(١) هذا الالتزام مرجعه الى التداخل المسببي غير التأكدي ، ولازمه أيضاً رفع اليد عن الظهور الثاني في القضية الشرطية ، فان ظاهر القضية الشرطية كون الوجوب الحادث بحدوث الشرط متعلقاً بعنوان الوضوء وحقيقته ، لا ان متعلق الوجوب حقيقة أخرى غير حقيقة الوضوء ، والوضوء مجمع للحقايق المتعددة بتعدد الشرط ، فاذا رفعنا اليد عن هذا الظهور وقلنا ان الوضوء مجمع لحقايق أخرى كل واحدة منها هي الجزء الحادث بحدوث الشرط وبوجود حقيقة الوضوء تحصل الحقايق المتعددة ، وحال حقيقة الوضوء في كونها مجمعاً ومحصلاً لها حال إضافة العالم الهاشمي الذي به يحصل امثال أمرين قد تعلق احدهما بإكرام العالم والثاني بإضافة الهاشمي ، فانه لاشبهه في انه باكرام العالم الهاشمي يحصل امثال كلا الأمرين لتصادقهما عليه ، فانه باضافته يصدق اكرام العالم ويصدق اضافة الهاشمي .

ولا يخفى انه في هذا المثال قد تعدد متعلق الوجوب لانه بين هذين الكليين عموم وخصوص من وجه ، لصدق اكرام العالم وحده باكرام العالم غير الهاشمي ، وصدق اضافة الهاشمي وحده بإضافة الهاشمي غير العالم ، ويتصادقان في اضافة العالم الهاشمي لكونه مجمعاً لامثال هذين الأمرين وحصول الغرضين معاً به ، لوضوح انه به يحصل الغرض المترتب على اكرام العالم ، لان المفروض انه عالم ويحصل الغرض المترتب على اضافة الهاشمي لان المفروض انه هاشمي أيضاً ، فيتأتى من المكلف قصد امثال الأمرين بإضافة العالم الهاشمي ، وكل ما تأتى به قصد امثال الأمر فلا بد وان يكون مسقطاً لذلك الأمر ، والألم يكن مما قد تأتى به قصد امثاله وهو خلف ، ولا ريب ان الكليين العامين من وجه المتعلق فيهما متعدد ، ويدل عليه امكان امثال كل واحد منهما على حدة ، وقد اشار الى كون اضافة العالم الهاشمي مسقطاً لكلا الأمرين بقوله : ((ضرورة انه بضيفته بداعي الأمرين يصدق انه امثلهما)) ، وأشار الى انه ما يتأتى به قصد امثال الأمر لابد وان يكون

إن قلت : كيف يمكن ذلك - أي الامتثال بما تصادق عليه العنوانان - مع استلزامه محذور اجتماع الحكيمين المتماثلين فيه^(١) ؟

مسقطاً للأمر بقوله : ((ولا محاله يسقط الأمر بامتثاله وموافقته)) وأشار الى ان العامين من وجه يتعدد المتعلق فيهما بقوله : ((وان كان له امثال كل منهما على حدة)) وقد ظهر ان المثال المذكور هو من التداخل المسببي غير التأكدي ، لأن الوجوب في كل واحد غير الوجوب في الآخر ، فهو متعدد ولكنه مع ذلك يحصل امتثالهما بإتيان شيء واحد ، فالوضوء الذي حاله كحال هذا المثال في كونه مجعماً للحقايق التي لكل واحدة منها وجوب غير وجوب الاخرى ، ولم يرد في مقام التعلق الوجوب على الوجوب حتى يكون مجالاً للتأكد كما سيأتي بيانه في الالتزام الثالث ، نعم هو من التداخل لما عرفت من ان المراد منه انه لا يجب اتيان الوضوء متعدداً بل يكفي اتيانه مرة واحدة .

(١) حاصل ان قلت ان المثال المذكور وهو اكرم عالماً وأضف هاشمياً من العامين من وجه ، والعامان من وجه لهما مورد افتراق ومورد اجتماع ، وفي مورد الافتراق وان كان لا يلزم اجتماع الحكيمين ولكن في مورد الاجتماع يلزم اجتماع الحكيمين ، فهذا المثال الذي كان هو المقيس عليه في هذا الالتزام لتعدد الشرط واتحاد الجزاء لرفع محذور اجتماع الحكيمين هو نفسه يلزم منه في مورد التصادق اجتماع الحكيمين ، واذا اجتمع الحكيمان في موردٍ فلا مناص عن تزامهما ، واذا تزامما لا يعقل ان يكونا فعليين في مورد التصادق ، واذا لم يكونا فعليين فلا يمكن ان يقصد بمورد التصادق امتثالهما ، لان قصد الامتثال انما يكون للحكم الفعلي ، وقد عرفت عدم فعلية الحكيمين في مورد الاجتماع ، والى هذا أشار بقوله : ((كيف يمكن ذلك أي الامتثال بما تصادق عليه العنوانان مع استلزامه محذور اجتماع الحكيمين المتماثلين فيه)) أي في مورد التصادق .

قلت : انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين ، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب وانتزاع صفته له^(١) ، مع أنه - على القول بجواز الاجتماع - لا محذور في اتصافه بهما^(٢) ، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد^(٣) ،

(١) حاصله : ان انطباق العنوانين على واحد لا يقلب العنوان المنطبق عليه اليهما ، نعم غايته انه يكون العنوان المنطبق عليه العنوانان له وجوب بالعرض ولا يكون واجباً بالذات حتى يتزاحم العنوانان فيه ، وهذا مراده من قوله : ((بل غايته ان انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب وانتزاع صفته له)) وفي قوله انتزاع صفته له اشارة الى ما ذكرنا من انه يكون واجباً بالعرض لا بالذات ، والا فكيف يعقل ان يتولد من الوجوبين المجتمعين وجوب ذاتي ، نعم يعقل ان يوجب الاجتماع تأكيد الوجوب ولكنه ليس البناء في هذا الالتزام عليه وانما هو مبنى الالتزام الثالث .

(٢) حاصله : ان ما ذكرنا من الالتزام بالوجوب العرضي للمنطبق عليه العنوانان انما هو على القول بعدم جواز الاجتماع .

واما على القول بجواز الاجتماع فلا داعي للالتزام بالوجوب العرضي ، بل عليه لامانع من كون المورد للتصادق مجعماً للوجوبين الذاتيين لعدم سراية احدهما الى الآخر ، بعد ان كان لكل منهما عنوان غير العنوان الآخر .

(٣) حاصله : ان مقام تعدد الشرط واتحاد الجزاء ظاهر القضية الشرطية فيه كما عرفت كون عنوان الجزاء الواحد بما هو واحد قد اجتمع فيه الوجوبان بواسطة تعدد الشرط ، فهو من اجتماع الحكمين في واحد بعنوان واحد ، وهو مما لا ريب في محالتيه ، ولذا كان الالتزام بأن هذا الجزاء الواحد وان كان ظاهر القضية الشرطية كونه هو متعلق الوجوب ، الا انه برفع اليد عن هذا الظاهر وجعل المتعلق حقايق متعددة يرتفع الاشكال ، ويكون هذا الجزاء الواحد مجعماً للعنوانين الواجبين لا انه هو بنفسه متعلقاً للوجوبين .

(١) لا يخفى انه يحتمل ان يكون اشارة الى كون المثال المذكور مقيساً عليه انما هو بناء على انه خارج عن عنوان مسألة تعدد الشرط واتحاد الجزاء ، وقد صرح بعضهم بكون العنوانين الكليين العامين من وجه مورد التصادق فيهما داخل في عنوان تعدد الشرط واتحاد الجزاء لتحقق الملاك فيه لأن المجمع هو واحد ، وانطباق الكليين الواجبين عليه كالشرطين الموجبين لحدوث الوجوبين على الجزاء الواحد ، فان كل واحد من الكليين سبب لوجوب يتعلق بالمجمع لكونه فرداً للعنوان المنطبق عليه ، فيكون المجمع بما هو واحد قد تعدد فيه السبب الموجب كل واحد منه لوجوب فيجتمع الحكمان في واحد .

فما ذكر مقيساً عليه هو بنفسه محل الاشكال كتعدد الشرط واتحاد الجزاء وهما متحدان ملاكاً .

ويحتمل ان يكون إشارة الى ان ما ذكره من كون المجمع للعنوانين لا يوجب اجتماع الوجوبين بل يكون واجباً بالعرض ، هو مناف لما مر منه في مسألة اجتماع الأمر والنهي من ان تعدد العنوان لا يقتضي تعدد المعنون ، بل العنوان كمرآة للمعنون ومتعلق الوجوب في الحقيقة هو المعنون ، فيلزم اجتماع الوجوبين ويعود الاشكال المزبور من اجتماع الحكمين .

ويحتمل ان يكون اشارة الى ان المثال المذكور وان كان مجعماً للوجوبين ويتزاحم الوجوبان فيه ولا يكونان فعليين لتزاحمهما ، الا انه حيث ان المجمع محتمل للغرضين اذ لا يعقل انطباق كلي على شيء ما لم يكن فيه عنوانه ، ولا بد مع تحقق العنوان من تحقق الغرض الداعي الى تعلق الوجوب بالعنوان ، واذا كان المجمع محتملاً لكلا الغرضين فبإتيانه لا بد من سقوط الوجوبين لتحقيق الغرض الداعي للوجوب سواء كانا توصيلين او تعبديين ، وسقوطهما اذا كانا توصيلين بحصول الغرض واضح . واما لو كانا تعبديين فانه قد مر منه (قدس سره) انه يمكن قصد التعبدية بقصد محبوبيته

أو الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط ، إلا أنه وجوب
الوضوء في المثال عند الشرط الاول ، وتأكد وجوبه عند الآخر^(١).

وملاكه ، بل يمكن أيضاً اتيانه بقصد امثال الأمر لانه مساو لسائر أفراده في كل شيء
عدا عدم امكان فعلية الأمر فيه لمانع هو التزام ، لا وجود مفسدة مانعة عن تأتي
قصد القرية فيه .

ويمكن ان يكون اشارة الى ان تعدد العنوانين غير العنوان الواحد وان كان مجمعا
لحقايق متعددة ، لوضوح كون الامر متعلقاً بهذا العنوان الواحد سواء كان له حقيقة
واحدة او حقايق متعددة والله العالم .

(١) هذا التداخل المسببي التأكدي وهو يرفع اليد عن الظهور الثالث ، فان الظاهر من
ترتب الجزاء على الشرط ترتب وجود الجزاء لا تأكد الموجود .

وبعبارة اخرى : إن ظاهر قوله اذا بليت فتوضاً ان الذي يحدث بمحدث البول هو
أصل وجوب الوضوء لا تأكد وجوب الوضوء الذي قد حصل سابقاً بغير هذا البول
الحادث فعلاً ، سواء كان الشرط الحادث سابقاً نوماً او بولاً غير هذا البول الحادث
فعلاً ، فاذا رفعنا اليد عن هذا الظهور وقلنا اذا سبق شرط فالحاصل به هو أصل
الوجوب ، والحاصل بالشرط اللاحق هو تأكد ذلك الوجوب فيكون وجوباً واحداً
مؤكداً ، واذا اقتربنا يحصل منهما أيضاً وجوب واحد مؤكد .

يفترق هذا التداخل عن التداخل السببي بأنه للشرط على هذا أثر قطعاً فيما اذا
سبق الشرط شرطاً آخر ، فان أثر الشرط اللاحق هو التأكد ، بخلاف التداخل
السببي فان الشرط اللاحق لا أثر له بعد سبقه بالشرط الأول . واذا اقتربنا فالحاصل
بيهما وجوب واحد ، ولم يظهر من المصنف تأكد ذلك الوجوب الحاصل باقترانهما .

وفترق هذا التداخل عن التداخل المسببي غير التأكدي هو ان الأثر للشرط
اللاحق هو التأكد على هذا . واما التداخل المسببي غير التأكدي فان لكل شرط
وجزياً غير وجوب الآخر سواء سبق أحدهما ولحق الآخر أو اقتربنا ، فمتعلق

ولا يخفى أنه لا وجه لان يصار إلى واحد منها ، فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه ، مع ما في الاخيرين من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزء متعدد متصادق على واحد ، وإن كان صورة واحدا مسمى باسم واحد ، كالغسل ، وإلى إثبات أن الحادث بغير الشرط الاول تأكد ما حدث بالاول ، ومجرد الاحتمال لا يجدي ، ما لم يكن في البين ما يشتهه^(١).

الوجوب لكل واحد حقيقة غير الحقيقة المتعلق بها الوجوب الحاصل بالشرط الآخر، غاية الأمر انه يحصل امثالهما بإتيان الوضوء مرة واحدة ، وعلى هذا فالوضوء ليس هو متعلق الوجوب لواحد من الشروط وإنما به يحصل الامتثال لوجوبهما ، بخلاف هذا التداخل فان الوجوب فيه متعلقه الوضوء ، غايته انه تارة يكون وجوب الوضوء وأخرى تأكد هذا الوجوب .

(١) حاصله ايرادان : الأول ، إيراد على هذه الوجوه الثلاثة ، والثاني ايراد يختص بالوجهين الاخيرين .

وحاصل الأول : انه لا وجه لرفع اليد عن الظهور الأبقريئة تدل على رفع اليد عنه لان الظهور حجة متبعة لا يرفع اليد عنها بحجة أخرى ، فان قامت القرينة كان رفع يد عن حجة بحجة ، والا كان رفع يد عن حجة بغير حجة . ولذا قال (قدس سره): ((انه لا وجه لان يصار الى واحد منها فانه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه)) ومن الواضح ان في كل هذه الوجوه الثلاثة رفعاً عن ظهور من غير قرينة قامت عليه .

والايراد الثاني : المختص بالآخرين أي الثاني والثالث فهو انه على الوجه الثاني الوجوب الحاصل بالشرط لم يتعلق بالوضوء ، وان متعلقه حقائق مجهولة يحصل امثالها بإتيان الوضوء أو الغسل ، لأن تلك الحقائق تتصادق عليه ، ولازم هذا ان يكون الوضوء أو الغسل هو في الصورة حقيقة واحدة لها وجود واحد ولها اسم واحد ولكنها في الخارج حقائق ووجودات متعددة ، ولا يدرك احد ان الوضوء او

الغسل هو حقايق ووجودات متعددة ، بخلاف اضافة العالم الهاشمي فانها ؟إكرام للعالم واطافة للهاشمي ، وحيث لا يدرك احد ان الوضوء او الغسل كذلك فلا بد لمدعي ذلك من اثبات ان الوضوء أو الغسل هو وجودات وحقائق متعددة ، فهو مضافاً الى كون الالتزام بالحقايق المتعددة رفعاً عن ظهور الشرطية في كون الوضوء بعنوانه متعلق الوجوب انه لا بد لمدعي ذلك من اثبات ان هذه الحقيقة الواحدة هي حقائق متعددة ، والى هذا اشار بقوله : ((من الاحتياج الى اثبات ان متعلق الجزاء ... الى آخر الجملة)). .

ولا يخفى ان هذا مما يتعلق بالأول من الاخيرين وهو الوجه الثاني المتقدم .
وأما الوجه الثالث وهو الثاني من الاخيرين فقد عرفت انه التزام بتأكد الوجوب فيما اذا اقتربنا أو تلاحقا ، فمضافاً الى انه خلاف ظاهر الشرطية في كون الحاصل بالشرط اللاحق او المقارن ليس هو أصل الوجوب بل تأكده ، ان اللازم من التأكد هو كون وجوب الوضوء او الغسل بعد تحقق كلا الشرطين يكون وجوباً شديداً ليس هو كالوجوب الحاصل بأحدهما فقط ، فعلى مدعى هذا الوجه ان يثبت مضافاً الى كون الحاصل بالشرط الثاني ليس هو أصل الوجوب ان الوجوب الثابت بعد الشرط الثاني هو وجوب أكيد شديد ، وهذا مما يحتاج الى اثبات أيضاً ولا يكفي فيه الاحتمال ، والى هذا اشار بقوله : ((والى اثبات ان الحادث بغير الشرط الأول تأكد ما حدث بالأول ومجرد الاحتمال لا يجدي)). .

إن قلت : وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية ، لعدم امكان الاخذ بظهورها ، حيث أن قضيتها اجتماع الحكمين في الوضوء في المثال ، كما مرت الاشارة إليه^(١) .

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 ضمير في كون فرد محكوما بحكم فرد آخر أصلا ، كما لا يخفى^(٢) .

(١) حاصل ان قلت : انه لا بد من ارتكاب مخالفة ظهور للجملة الشرطية ، لان المحافظة على جميع ظهورات الشرطية غير معقول ، فان لازمه كون الحقيقة الواحدة بما هي واحدة قد اجتمع فيها حكمان فعليان وهو من اجتماع المثليين ولا ريب في محالته . ولا يخفى ان هذا يرجع الى الايراد الشامل للوجوه الثلاثة وهو قوله (قدس سره) : ((ولا يخفى انه لا وجه لان يصار ... الى آخر الجملة)) .

(٢) وحاصل الجواب انه انما يجب ان يرتكب خلاف الظهور حيث ينحصر التخلص عن الاشكال به ، وهنا غير منحصر رفع الاشكال باحد الوجوه الثلاثة المذكورة ، لان الاشكال منوط بكون متعلق الوجوب هو حقيقة الوضوء او الغسل الكلية بما هي كلية وواحدة .

اما اذا كان متعلق الوجوب هو فرد من أفراد هذه الحقيقة فلا يجتمع الحكمان ويرتفع الاشكال ، لان لكل وجوب متعلقاً غير متعلق الآخر ، فلا داعي الى التزام رفع اليد عن الحدوث عند الحدوث ، ولا الى التزام ان متعلق الوجوب غير عنوان الجزء الخاص بل حقايق متعددة يحصل امثالها بحقيقة الوجوب ، ولا الى الالتزام بان الحاصل بالشرط اللاحق هو تأكد الوجوب لا أصل الوجوب ، فانه بالالتزام بكون المتعلق هو الفرد نلتزم بالحدوث عند الحدوث ، وان المتعلق هو العنوان الخاص ، وان الحاصل هو أصل الوجوب لا تأكده ، فالاشكال يرتفع بمخالفه اذا كان متعلق الوجوب هو الفرد من حقيقة الوضوء أو الغسل ولا يجتمع الحكمان في

إن قلت : نعم ، لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الاطلاق^(١).

واحد ، وهذا مراده من قوله : ((نعم اذا لم يكن المراد بالجملة فيما اذا تعدد الشرط كما في المثال)) كقوله اذا بليت فتوضاً واذا نمت فتوضاً ((هو وجوب الوضوء مثلاً بكل شرط غير ما وجب بالآخر)) وهو الفرد من حقيقة الوضوء لا حقيقة الوضوء الكلية ((و)) على هذا ((لا ضمير في كون فرد محكوماً ب)) مثل ((حكم فرد آخر)).
(١) حاصله ان في الالتزام بكون متعلق الوجوب هو الفرد من الحقيقة دون الحقيقة الكلية أيضاً خلاف الظهور ، وهذا هو الظهور الرابع للقضية الشرطية ، فان ظاهر القضية الشرطية ان الوجوب المستفاد من الهيئة متعلق بما يستفاد من المادة وهو الحقيقة الكلية ، فقوله : اذا بليت فتوضاً يدل بظاهره ان متعلق الوجوب الحادث بحدوث الشرط متعلق بحقيقة الوضوء بما هي حقيقة واحدة كلية ، فيعود المحذور من لزوم اجتماع الحكمين ، ويرتفع بكون المتعلق هو الفرد ولكنه مخالف لظهور الشرطية ، ولا وجه لترجيح مخالفة ظهور على مخالفة ظهور آخر ، فلا وجه لترجيح هذا الالتزام على الالتزامات الثلاثة المذكورة .

وبعبارة اخرى : ان مقدمات الحكمه الجارية في المادة تقضى ان المتعلق هو طبيعة الوضوء الكلية لأن الألفاظ موضوعة للطبايع ، فلفظ الوضوء موضوع لطبيعة الوضوء ، والفرد وان كان فرداً للطبيعة الا انه هو الطبيعة بقيد الفردية ، والمراد من لفظ الوضوء في مقام تعلق الحكم أما ان يكون هو الطبيعة الكلية ، أو فردها حيث لا اهمال فيما اذا كان المولى في مقام البيان ، ولو أراد المولى الطبيعة المقيدة بالفردية لكان عليه البيان ، وحيث لا بيان فيتعين ان يكون المتعلق هو الطبيعة غير المقيدة ، فالاطلاق يقتضي ان المتعلق هو الطبيعة الكلية الواحدة دون الفرد ، والى هذا اشار بقوله : ((نعم لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الاطلاق)).

قلت : نعم ، لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب ، مقتضياً لذلك أي لتعدد الفرد والآكان وبيانا لما هو المراد من الاطلاق .

وبالجملة : لادوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الاطلاق ضرورة أن ظهور الاطلاق يكون معلقاً على عدم البيان ، وظهورها في ذلك صالح لان يكون بياناً ، فلا ظهور له مع ظهورها ، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً ، بخلاف القول بالتداخل^(١)

(١) توضيحه : انه قد عرفت . مما مرّ . ان للجملة ظهورات أربعة : ظهورها في الحدوث عند الحدوث . وظهورها في ان المتعلق هو العنوان الخاص أي الموضوع بما هو وضوء لا انه يجمع . وظهورها في كون الحادث هو أصل الوجوب لا تأكده . ويمكن ان يدعى ان بعض هذه الظهورات بالوضع : بأن يدعى ان الأداة تدل بالوضع على الحدوث عند الحدوث ، وان كون المتعلق هو العنوان الخاص - ايضاً - بالوضع . نعم ظهورها في كون الحادث هو الوجوب لا تأكده بالاطلاق ، ولكن لو تنزلنا وقلنا ان هذه الظهورات الثلاثة بالاطلاق مثل ظهور الرابع : وهو كون المتعلق هو الطبيعة الكلية دون فردا ، ولكنه من الواضح ان التمسك بالاطلاق انما يصح حيث لا قرينة تدل على خلافه ، وفي المقام قرينة تدل على ان المتعلق هو الفرد دون الحقيقة الكلية ، فان ذكر الاسباب المتعددة للجزاء الواحد قرينة على ان المتعلق هو الفرد من هذه الحقيقة الواحدة ، والذي يدل على هذا انه لو قال في كلام متصل اذا بليت فتوضاً واذا نمت فتوضاً ، فان العرف يفهم منه ان متعلق الوجوب هو فرد من حقيقة الموضوع لا حقيقة الموضوع الكلية ، ولا فرق في ذكر السبب المتعدد بين كونه مذكوراً بكلام متصل او منفصل فالتمسك بأطلاق المادة يتوقف على عدم القرينة ، وقد عرفت وجود القرينة على كونه هو الفرد من الحقيقة دون نفس الحقيقة الكلية ومع قيام القرينة على هذا لا يبقى مجال للتمسك بهذا الاطلاق ، وقد عرفت انه اذا

كان المتعلق هو الفرد يرتفع الاشكال من رأس ، فلا وجه لرفع اليد عن الظهورات الباقية حيث لا قرينة على رفع اليد عنها ، فلا دوران بينها وبين الظهور الرابع بعد ان كان ظهور تعدد الشرط للجزء الواحد - سواء كان الشرط هو السبب المؤثر بنفسه أو كاشفاً عن تحقق السبب المؤثر - قرينة عند العرف على ان المتعلق هو الفرد دون الطبيعة الكلية ، ويقية الظهورات لا قرينة على خلافها فلا وجه لرفع اليد عنها من دون قرينة .

وقد جمع المصنف الظهورات الثلاثة في قوله : ((ظهور الجملة في حدوث (الجزء)) أي ان الجملة الدالة على حدوث أصل الوجوب المتعلق بالعنوان الخاص عند حدوث الشرط ، وهذه هي الظهورات الثلاثة عبر عنها بقوله في حدوث الجزء ، فان المراد بالجزء هو الوجوب المتعلق بالعنوان الخاص ، وقد اشار الى ان ظهور تعدد الشرط للجزء الواحد قرينة على ان المتعلق هو الفرد ، فلا يبقى مجال للتمسك بإطلاق المادة المقتضي لكون المتعلق هو الطبيعة الكلية لقيام القرينة على خلافه بقوله : ((ضرورة ان ظهور الاطلاق يكون معلقاً على عدم البيان وظهورها في ذلك صالح لان يكون بياناً)) اي ان ظهور تعدد الشرط في الجملة الشرطية قرينة على ان لإطلاق للمادة ، فهو بيان على خلاف إطلاق المادة ، ومع وجود البيان لا يبقى محل للإطلاق ، وهو المراد من قوله : ((فلا ظهور له مع ظهورها)) أي فلا ظهور لإطلاق المادة مع ظهور تعدد الشرط في الجملة الشرطية .

فاتضح مما ذكرنا ان القول بعدم التداخل وانه لا بد من تكرار متعلق الوجوب في الجزء بإتيان الوضوء متعدداً لا يلزم منه تصرف في مخالفة ظهور أصلاً ، لأن الظهورات الثلاثة مأخوذ بها على القول بعدم التداخل ، والظهور الرابع وهو إطلاق المادة لا موقع له لقيام القرينة على خلافه ، والى هذا أشار بقوله : ((فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً بخلاف القول بالتداخل)) فانه لا بد فيه من التصرف ورفع اليد عن احد الظهورات الثلاثة .

كما لا يخفى^(١).

(١) ذكر المصنف في هامش الكتاب^(١) هنا ما محصله ان كون تعدد الشرط في الجمل الشرطية قرينة على عدم الإطلاق في المادة لكون الإطلاق معلقاً على عدم البيان ، وتعدد الشرط يصلح للبيان على ذلك عند العرف انما يتم هذا على مذاق الشيخ الأعظم الأنصاري ، فانه يرى ان الاطلاق معلق على عدم البيان الى الأبد ، وعليه فلا يجب على المتكلم البيان متصلاً بكلامه ، وله تأخير البيان في كلام منفصل آخر بعد تمامية كلامه الذي كان ظاهر الإطلاق ، فما إن وجد البيان يرتفع الإطلاق .

وأما على مذاق المصنف كما سيأتي بيانه في المطلق والمقيد ، فان الاطلاق عنده يتم بتامة كلام المتكلم ، والاطلاق لا يكون معلقاً على عدم البيان الى الأبد ، بل على عدم البيان في نفس ذلك الكلام ، فاذا تمّ كلام المتكلم تمّ الاطلاق وصحّ التمسك به .

وبعبارة أخرى : ان الاطلاق انما يكون معلقاً على عدم البيان في مقام التخاطب لا على عدم البيان الى الأبد . وما يكون منافياً له في كلام منفصل لا يكون قرينة عليه بل يكون معارضاً للإطلاق .

ولا يخفى ان تعدد الشرط في المقام الذي كان قرينة على عدم إطلاق المادة قد ورد في جمل منفصلة بعد انتهاء مقام التخاطب ، فعلى مذاق المصنف الاطلاق في المادة يتم في جملة اذا بليت فتوضاً بمجرد انتهاء كلام المتكلم وتامة مقام التخاطب ، ولكنه مع ذلك لا دوران بين الظهورين وهما ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور إطلاق المادة ، لان العرف اذا جمع بينهما يرفع اليد عن التمسك بإطلاق المادة وان كان قد

(١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني *تذكرة* ج ١ ، ص ٣١٨ (حجري) .

فتلخص بذلك ، أن قضية ظاهر الجملة الشرطية ، هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط^(١) .

وقد انقده مما ذكرناه ، أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها ، لا مجرد كون الاسباب الشرعية معرفات لامؤثرات^(٢) ، فلا وجه لما عن الفخر وغيره ، من ابتناء المسألة على أنها معرفات أو مؤثرات^(٣) مع أن الاسباب الشرعية حالها حال غيرها ، في كونها

تم الإطلاق فيها بتمامية كلام المتكلم ، فهو من قبيل ترجيح أحد المتعارضين على الآخر ، كترجيح الدليل الحاكم على المحكوم والخاص على العام ، ففي النتيجة لا بد من رفع اليد عن اطلاق المادة ولا دوران بينه وبين ظهور الجملة في حدوث الجزاء عند العرف .

(١) حاصله : انه بعد ما عرفت يتبين ان قول المشهور بعدم التداخل وانه لا بد من إتيان الجزاء متعدداً اذا تعدد وجود الشرط ليس فيه تصرف مناف لظهور الجملة الشرطية ، بخلاف القول بالتداخل بأوجهه الثلاثة ، فانه لا بد فيه من التصرف ورفع اليد عن احد ظهورات الجملة الشرطية ، فالتمسك بظهور الجملة الشرطية يقتضي عدم التداخل اذا تعدد الشرط .

(٢) حاصله انه قد عرفت ان القول بالتداخل المبني على كون متعلق الوجوب هو الطبيعة الكلية لا يتم الا بالتصرف في احد ظهورات الجملة الشرطية بنحو من الانحاء الثلاثة المتقدمة ، والقول بعدم التداخل يتم بكون متعلق الوجوب هو فرد الطبيعة ، ولا فرق في ذلك بين كون الشرط هو المؤثر بنفسه او كاشفاً ومعرفاً عن المؤثر .

(٣) المحكي عن فخر المحققين : انه ان قلنا بان الاسباب الشرعية معرفات عن المؤثر فلا بد من القول بالتداخل ، وان قلنا ان الاسباب الشرعية مؤثرات بنفسها فلا مناص عن القول بعدم التداخل .

فالقول بالتداخل وعدمه يبتني على كون الاسباب الشرعية معرفات او مؤثرات.

معرفة تارة ومؤثرات أخرى ، ضرورة أن الشرط للحكم الشرعي في الجملة الشرطية ، ربما يكون مما له دخل في ترتب الحكم ، بحيث لولاه لما وجدت له علة ، كما أنه في الحكم غير الشرعي ، قد يكون أمانة على حدوثه بسببه ، وإن كان ظاهر التعليق أن له الدخل فيهما ، كما لا يخفى^(١).

وغاية ما يقال في تقريره ان الاسباب الشرعية اذا كانت معرفة فلا مانع من ان يتعدد معرفة المَعْرِف الواحد ، فتعدد الشروط المعرفة عما هو المَعْرِف تكشف عن مؤثر واحد ، ومع كون المؤثر واحداً لا يتعدد اثره ، فالأثر دائماً هو وجوب واحد متعلق بالطبيعة .

وبعبارة اخرى : ان مرجع القول بالتداخل هو انه لا يجب تعدد اتيان الجزء بتعدد الشرط ، واذا كانت الشروط معرفة فان من الجائز والواقع في الخارج تعدد المعرفة عن المَعْرِف الواحد فلا نعلم بتعدد الحكم ، لان تعدد الحكم انما يكون بتعدد المؤثر ، ولا موجب لتعدد لجواز ان تكون هذه الشروط معرفة عن مؤثر واحد .

واما اذا قلنا بأن الاسباب الشرعية مؤثرات فلا مناص من القول بعدم التداخل ولزوم تعدد الجزء ، لان كل شرط مؤثر بنفسه ولكل مؤثر اثر فيتعدد الاثر وهو الوجوب بتعدد الشرط ، وهو معنى عدم التداخل ، فانه ليس هو الا تعدد الاتيان بتعدد الشرط .

فتبين ان التداخل يمتنى على كون الاسباب الشرعية معرفة ، وعدم التداخل ممتن على كون الاسباب الشرعية مؤثرات .

(١) قد اورد المصنف على عبارة فخر المحققين بإيرادين :

الأول : انه قد ظهر فساد مما ذكرنا وهو ان الظاهر من الجملة الشرطية هو حدوث الجزء بحدوث الشرط سواء كان الشرط هو المؤثر بنفسه او انه كاشف ومَعْرِف عما هو المؤثر في حدوث الجزء ، وعلى كل فان الجملة الشرطية تدل على

الحدوث عند الحدوث سواء كان المؤثر في الحدوث هو نفس عنوان الشرط او انه أمر آخر يتحقق بتحقيقه .

واما كون ان من الجائز تعدد المعارف لمعرف واحد فهو مناف لظاهر الجملة في الحدوث عند الحدوث ، فان قلنا ان الجزء الحادث بحدوث الشرط هو الوجوب المتعلق بالطبيعة الكلية فلا مناص عن القول بالتداخل ويتم بالتصرف في احد الظهورات الثلاثة ، وان كان المتعلق هو الوجوب المتعلق بالفرد فيتم القول بعدم التداخل .

الثاني ما أشار اليه بقوله : ((مع ان الاسباب)) وحاصل هذا الايراد ان عبارة فخر المحققين ظاهرة في كون الاسباب الشرعية بالخصوص التي هي الشروط في الجملة الشرطية تنقسم الى معارف ومؤثرات ، مع انه لا اختصاص لكون الشروط في الجمل الشرطية الشرعية منقسمة الى معارف ومؤثرات ، بل الشروط التي تقع في الشرطيات غير الشرعية كالشرطيات العقلية أيضاً كذلك تنقسم الى معارف ومؤثرات ، فالشرط في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مؤثر لمعلولية النهار لطلوع الشمس ، والشرط في قولنا ان كان الدخان موجوداً فالاحتراق موجود معرف ، لان العلة في الاحتراق هو النار ، والدخان معرف لها .

والحاصل : ان الشرط الشرعي ربما يكون له الدخل بنفسه في ترتب الحكم كالاتطاعة في قوله ان استطعت فحج ، ومن الواضح دخول الاستطاعة بنفسها في حدوث وجوب الحج ، وربما يكون معرفاً عما له الدخل كقوله ان سمعت أذان العدل فصل ، فان سماع اذان العدل كاشف عما له الاثر في وجوب الصلاة وهو دخول الوقت ، وقد عرفت ان الحال في الشرط العقلي كذلك .

وبقوله : ((ضرورة ان الشرط للحكم الشرعي ... الى آخر الجملة)) قد أشار الى ما كان الشرط الشرعي له الدخل في ترتب الحكم ، ولم يشر الى ما كان الشرط الشرعي معرفاً وقد عرفت مثاله ، وقد أشار الى ما كان الشرط العقلي معرفاً لا مؤثراً

نعم ، لو كان المراد بالمعرفية في الاسباب الشرعية أنها ليست بدواعي الاحكام التي هي في الحقيقة علل لها ، وإن كان لها دخل في تحقق موضوعاتها ، بخلاف الاسباب غير الشرعية^(١) ، فهو وإن كان له

بقوله : ((كما انه في الحكم غير الشرعي قد يكون امارة)) أي معرفاً على المؤثر لا مؤثراً بنفسه ، فيكون الشرط العقلي دالاً ((على حدوثه بسببه)) أي كاشفاً عن حدوث الحكم بحدوث السبب الذي كان الشرط غير الشرعي امارة عليه وكاشفاً ، ولم يشر الى ما كان الشرط العقلي مؤثراً لوضوحه .

(١) حاصله : ان بعض المحققين قد ذكر وجهاً لما يظهر من فخر المحققين من ان الاسباب الشرعية معرفات او مؤثرات ، من ان الاسباب غير الشرعية لا مانع عقلاً من ان تكون مؤثرات .

واما الاسباب الشرعية فربما يقال بأنها لا يعقل ان تكون مؤثرات ، لان العلل منحصرة في أربع : الصورية ، والمادية ، والفاعلية ، والغائية .

ومن الواضح ان الاسباب الشرعية ليست علة صورية ولا مادية ، لان العلل الصورية والمادية من شؤون الموجودات المركبة دون موجودات عالم الاعتبار والحكم من موجود عالم الاعتبار لا الموجودات المركبة وهو من البسيطات .

واما كون الاسباب الشرعية ليست علة فاعلية لوضوح ان الفاعل للحكم هو الشارع فانه هو الجاعل للحكم ، ومن الواضح ان البول او النوم ليس هو الجاعل لوجوب الوضوء ، بل الجاعل له هو الشارع .

وأما كونها علة غائية فهو وان كان ربما يحتمل بدواً ، إلا ان التحقيق خلافه لوضوح ان العلل الغائية للحكم هي المصالح والمفاسد ، فان من الواضح ان العلة الغائية لوجوب الوضوء عند حدوث البول هي المصلحة الداعية لوجوب الوضوء دون نفس البول ، نعم للبول دخل في تحقق ما هو الموضوع والعلة الغائية للحكم ، لان وجود البول محقق للمصلحة الداعية للحكم التي هي العلة الغائية ، وهذا مراده

وجه، إلا أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدي فيما هم وأراد^(١).
ثم إنه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس
وعدمه، واختيار عدم التداخل في الاول، والتداخل في الثاني، إلا توهم
عدم صحة التعلق بعموم اللفظ في الثاني، لانه من أسماء الاجناس،

من قوله: ((وان كان لها دخل في تحقق موضوعاتها)) أي لها دخل في تحقق الموضوع
والعلة الغائية.

وأما الاسباب العقلية فتكون اسباباً بالعلل الأربع وهو مراده من قوله: ((بمخلاف
الاسباب غير الشرعية)).

(١) حاصله: ان هذا التحقيق في الفرق بين الاسباب الشرعية وان كان وجيها من
حيث ذاته، الا انه لا ينفع فيما افاده الفخر في المقام من ابتناء التداخل وعدمه على
المعرفات والمؤثرات، فان كون الاسباب الشرعية ليست من احد العلل الأربع وان
غايته انها لها دخل في العلة الغائية بمخلاف الاسباب العقلية لا يوجب التداخل اذا
كانت معرفات، وعدم التداخل اذا كانت مؤثرات، فانها وان كانت معرفات
وكواشف عما هو المؤثر او ما له الدخل في ترتب الحكم ولو بنحو العلة الغائية، لكنه
لا بد من حدوث الجزاء بحدوثها ولو لأنها معرفات وكواشف عما له الدخل في
حدوث الجزاء، فاذا كان الحادث بحدوث هذا الكاشف هو الوجوب المتعلق بالطبيعة
الكلية، والحادث بحدوث النوم ولو لكون النوم كاشفاً أيضاً هو الوجوب المتعلق
أيضاً بالطبيعة الكلية، فلا بد من التصرف بأحد الوجوه الثلاثة المتقدمة ليرتفع اشكال
اجتماع الحكمين، وهذا مراده من قوله: ((الا انه مما لا يكاد يتوهم انه يجدي فيما
هم وأراد)) فان مهمه هو التداخل وعدمه، ولا ربط له بالتحقيق المذكور.

فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلا السبب الواحد ، بخلاف الاول، لكون كل منها سبباً ، فلاوجه لتداخلها^(١) ، وهو فاسد .

(١) قد مر ان الاقوال في المسألة ثلاثة : عدم التداخل ، والتداخل بنحويه ، وتفصيل صاحب السرائر (قدس سره) بين اتحاد الجنس في الشرط فالتداخل وعليه اذا تعدد وطء الحايض - مثلاً - فلا يجب اتيان الكفارة الا مرة واحدة ، وبين تعدد الجنس في الشرط كالبول والنوم فعدم التداخل ويجب تعدد الاتيان بالوضوء اذا وجد البول والنوم ، وقد اشار المصنف الى وجه هذا التفصيل بقوله : ((الا توهم)) أي لا وجه للتفصيل الآتوهم .

وحاصله : ان الشرطية الدالة على ان المقدم أي الشرط علة لحدوث الجزاء قد دل على ان العلة هي الجنس ، والجنس بما هو واحد لا تكثر فيه ، فالعلة للجزاء واحدة والعلة الواحدة معلولها واحد ، فتعدد وجود الجنس لا يوجب تعدد الجزاء لان الجنس بما هو جنس واحد لا تعدد فيه ، فليس للجنس فيما اذا اتحد عموم ، لان العموم انما يراد حيث تكون افراد ، وقد عرفت ان الجنس اذا كان بما هو جنس علة لا يكون الا شيئاً واحداً وليس هناك افراد ، فليس للشرط عموم بحسب الافراد ، بخلاف ما اذا تعدد الجنس فان الشرط يتعدد لدلالة كل شرطية على علة لهذا الجزاء ، ومقتضى هذا التعدد الاتيان لاقتضاء كل جنس لإتيان غير الإتيان الذي يوجبه الجنس الآخر ، ويكون للشرط بما هو عموم لتعدد افراده وهي الاجناس المتعددة فالمتحصل من هذا هو التداخل اي إتيان الجزاء مرة واحدة فيما اذا اتحد الجنس وان تعدد وجوده ، كما اذا وطأ الحايض مرات عديدة فانه لا تجب الا كفارة واحدة ، او تعدد نفس البول مرات فانه لا يوجب الوضوء الا مرة واحدة .

واما اذا تعدد الجنس بان حدث البول والنوم فعدم التداخل ، أي إتيان الجزاء مرات بحسب تعدد جنس الشرط فيجب إتيان الوضوء مرتين عند حدوث البول والنوم ، والى هذا أشار بقوله : ((انه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب

فإن قضية اطلاق الشرط في مثل إذا بليت فتوضاً هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بال مرات ، وإلا فالاجناس المختلفة لا بد من رجوعها إلى واحد ، فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد ، لما مرت إليه الإشارة ، من أن الاشياء المختلفة بما هي مختلفة لاتكون أسباباً لواحد^(١) ، هذا كله

الأجناس)) كما في البول والنوم ((وعدمه)) كما في وطء الحايض ((واختيار عدم التداخل)) أي الإتيان بالجزاء متعدداً ((في الأول)) وهو ما اذا تعدد الجنس ((والتداخل في الثاني)) وهو الإتيان مرة واحدة فيما اذا اتحد الجنس وان تعدد وجوده ((الاتوهم)) أي لا وجه لهذا التفصيل الا انه فيما اذا اتحد الجنس ((عدم صحة التعلق بعموم اللفظ)) فانه لا عموم للواحد بما هو واحد ((لانه من اسماء الاجناس)) ولا تعدد للجنس الواحد بما هو واحد ((فمع تعدد أفراد شرط واحد)) وهو الجنس لا تعدد العلة ((ولم يوجد الا السبب الواحد بخلاف الأول)) وهو ما اذا تعدد الجنس فانه بتعددته تعدد العلة ((لكون كل منها)) أي لكون كل واحد من الاجناس ((سبباً)) غير الآخر ((فلا وجه لتداخلها)) فيجب تعدد الاتيان .

(١) اورد عليه المصنف بايرادين : الأول ما أشار اليه بقوله : ((فان قضية ... الى آخر الجملة)).

وحاصله : ان القضية اذا دلت على كون الجنس هو العلة فلا اشكال ان الجنس بوجوده علة ، اذ لا يعقل علية ماهية الجنس بما هي ماهية الجنس ، فان ماهيات بما هي ماهيات لا تأثير لها ، وانما يكون للماهية تأثير فيما اذا كانت موجودة ، فاذا كان مدلول القضية الشرطية ان الماهية الموجودة هي العلة فالاطلاق بحسب مقدمات الحكمة يقتضي تأثيرها في حدوث الجزاء كلما تحقق لها وجود ، فان الماهية وان امكن ان تلاحظ في مقام التأثير بنحو صرف الوجود المقابل للعدم المحض المنطبق ذلك على أول وجودات الماهية ، الا انه يحتاج الى بيان ، لأن المفهوم من كون وجود الماهية هو العلة ان الملحوظ هو كل وجود للماهية الناقض لعدم نفسه ، لا الوجود الناقض

فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد . وأما ما لا يكون قابلاً

لعدم الماهية مطلقاً المنطبق على خصوص أول وجود للماهية ، فإذا كان المراد هو هذا الوجود الناقض للعدم المطلق كان على المولى البيان ، فإطلاق الشرط بحسب مقدمات الحكمة يقتضي ان العلة هي الماهية كلما وجدت فيتكرر الجزاء كلما تكرر وجود الجنس ، وعليه فيتعدد وجوب الإتيان بالوضوء كلما تعدد وجود البول ، وهذا مراده من قوله : ((فان قضية اطلاق الشرط في مثل اذا بليت فتوضأ هو حدوث الوجوب)) وهو الأمر باتيان الوضوء ((عند كل مرة لو بال مرات)).

والايراد الثاني ما اشار اليه بقوله : ((والا فالاجناس ... الى آخر الجملة)) وحاصله : انه بعد ما عرفت فيما مر من انه لا يعقل ان يصدر الواحد من الكثير ، فإذا تعددت الاجناس فلا بد وان يكون المؤثر في المعلول الواحد المترتب عليها هو الجامع لها ، ولا يمكن ان تؤثر الاجناس المتعددة بما هي متعددة أثراً واحداً ، لعدم امكان صدور الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير ، وعلى هذا فلا بد من القول بالتداخل أيضاً حتى اذا تعدد الجنس ، ولا وجه للتفصيل بين اتحاد الجنس وتعدده ، وهذا مراده من قوله : ((والا فالاجناس المختلفة لا بد من رجوعها الى واحد)) أي الى جامع واحد لها يكون هو المؤثر ((فيما اذا جعلت)) الاجناس المتعددة ((شروطاً واسباباً ل)) معلول ((واحد لما مرت الاشارة اليه من ان الاسباب المختلفة بما هي مختلفة لا تكون اسباباً لواحد)) لعدم معقولية صدور الواحد من الكثير بما هو كثير ، ولا بد من رجوع الكثير الى واحد لوجوب التسانخ بين العلة والمعلول ، كما مر بيانه مفصلاً في مبحث الواجب التخيري .

لذلك ، فلا بد من تداخل الاسباب فيه ، فيما لا يتأكد المسبب ، ومن التداخل فيه فيما يتأكد^(١).

فصل

الظاهر أنه لامفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً ، لعدم ثبوت الوضع ، وعدم لزوم اللغوية بدونه ، لعدم انحصار الفائدة به ، وعدم قرينة أخرى

(١) قد اشرنا الى هذا في أول المسألة وهو ان البحث في ان تعدد الشرط واتحاد الجزاء هل يقتضي عدم التداخل أو التداخل السببي والمسببي ، انما هو فيما اذا امكن ان يتعدد وجود الجزاء .

اما فيما اذا لم يمكن ان يتعدد وجوده فلا مجال لهذا البحث أصلاً . ولا يخفى ان الجزاء ربما لا يكون قابلاً للتأكد كما اذا ارتد وقتل في وقت واحد ، فان الجزاء وهو وجوب القتل لا يتأتى فيه التأكد ، وكما اذا عقد الوكيل والموكل عقد بيع لشخص واحد على مملوك واحد ، فان الحاصل من مجموع العقدين ملكية واحدة للمشتري وهي غير قابلة للتأكد ، ولا بد فيه من القول بالتداخل في السبب ، والى هذا اشار بقوله : ((واما فيما لا يكون قابلاً لذلك)) أي بأن لا يكون الجزاء قابلاً للتعدد ((فلا بد من تداخل الاسباب فيما لا يتأكد المسبب)) فان وجوب القتل والملكية غير قابل للتأكد .

وربما يكون الجزاء قابلاً للتأكد وان كان غير قابل للتعدد ، كما فيما اذا وردت النجاسة على النجاسة ، بأن وقع في البثر بعير فمات ووقع المسكر فيها أيضاً ، فان النجاسة قابلة للتأكد وحيث لا بد من القول بالتأكد في المسبب ، اذ مهما امكن ان يكون للسبب تأثير ولو بنحو التأكد فلا وجه للعدول عنه ، والى هذا أشار بقوله : ((ومن التداخل فيه)) أي في المسبب ((فيما يتأكد)) أي فيما كان المسبب قابلاً للتأكد كالنجاسة مثلاً .

ملازمة له^(١) ، وعليّته فيما إذا استفيدت غير مقتضية له ، كما لا يخفى ، ومع كونها بنحو الانحصار وإن كانت مقتضية له ، إلا أنه لم يكن من

(١) من الامور التي ادعي دلالتها - مضافاً الى الثبوت عند الثبوت - على الانتفاء عند الانتفاء هو الوصف وما يحكمه ، والوصف كقوله : في السائمة زكاة بأنه يدل على ثبوت الزكاة عند ثبوت السوم ، وعلى انتفاء الزكاة عند انتفاء السوم ، فهو يدل على عدم الزكاة في المعلوفة لانه ساكت عن الدلالة عليها ، والمراد مما يحكم الوصف هو مثل قوله : لئن يمتلئ بطن الانسان قيحاً خيراً من ان يمتلئ شعراً ، فان الامتلاء كناية عن الكثرة ، فلهذا الكلام دلالة على المنع عن كثرة قول الشعر ، وعدم المنع عن قول الشعر قليلاً .

واتضح من قوله الوصف وما يحكمه ان المراد من الوصف هو الوصف النحوي ، وهو العنوان المنطبق على الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ .

وعلى كل فالاقوال في دلالة الوصف وما يحكمه على المفهوم وعدمه ثلاثة :
قول بدلالته على المفهوم مطلقاً سواء كان الوصف قد ذكر لكونه علة للحكم بأن استفيدت عليّته من قرينة ، او لم يكن كذلك بان لم تقم قرينة على ذكره لأجل كونه علة .

وقول بالتفصيل بين كون الوصف قد ذكر لبيان كونه علة للحكم فيدل على المفهوم ، وبين كونه لم يذكر لذلك فلا يدل على المفهوم .

وقول بعدم دلالة الوصف مطلقاً على المفهوم وهو مختار المصنف ، ويكفي سنداً لهذا القول عدم صحة ما استدل به للدلالة على المفهوم اطلاقاً او تفصيلاً .

وقد استدلل للقول بدلالة مفهوم الوصف بأدلة :

الأول : دعوى كون الوصف موضوعاً للدلالة على العلية المنحصرة ، وهي

تستلزم الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء .

ويردها ان الوضع انما يثبت بالتبادر او بتنصيب اهل اللغة ومن الواضح انه لايتبادر من الوصف العلية المنحصرة للحكم ، ولو كان المتبادر منه ذلك لكان استعماله في غيرها كالعلية غير المنحصرة مجازاً يحتاج الى ملاحظة العلاقة والعناية عند الاستعمال ، وبالوجدان لا نرى استعمالاً في مقام الوصف في غير العلة المنحصرة في انفسنا ملاحظة علاقة او عناية .

واما تنصيب اهل اللغة فممنوع لعدم تنصيب من اللغويين على ذلك ، مضافاً الى منع حجية قول اللغوي بما هو لغوي على الوضع ، وليس للغوي الا بيان مواقع الاستعمال ، والى هذا أشار بقوله : ((لعدم ثبوت الوضع)).

الثاني : من أدلة القائلين بمفهوم الوصف ، هو انه لو لم يدل الوصف على كونه العلة المنحصرة للحكم للزم اللغوية ، ومن الواضح انه يمنع اللغوية على الحكيم ، واما ان الوصف لو لم يكن هو العلة المنحصرة للحكم لزم اللغوية فلانه لو لم يكن مثلاً وصف السوم هو العلة المنحصرة لثبوت الزكاة للسائمة وكانت الزكاة ثابتة لمطلق الإبل سائمة أو معلوفة لكان ذكر السوم في قوله : في السائمة زكاة قد كان ذكر لا لغاية ولا لدخل له في ثبوت الزكاة ، وليست اللغوية الا ذكر العنوان من دون غاية وداع لذكره ، فكون الوصف للانحصار وعدم اللغوية متلازمان ، ولازمه ان عدم كونه للانحصار واللغوية متلازمان أيضاً ، وحيث قد عرفت ان اللغوية محال على الحكيم فما يلزم منه المحال محال أيضاً .

فاتضح انه لايد من كون ذكر الوصف لداعي الانحصار المستلزم للمفهوم ، فان المستلزم للمفهوم ليس إلا كون العلة للحكم علة منحصرة ، فان لازمها الثبوت عند الثبوت للعية والانتفاء عند الانتفاء للانحصار .

ويرده عدم لزوم اللغوية لو لم يكن الوصف علة منحصرة للحكم ، لعدم انحصار الفائدة في ذكره في العلية المنحصرة ، فان ذكره ربما يكون لاجل ان السائل قد علم

حكم غيره ، كما لو كان عالما بحكم المعلوفة وجاهلا بالسائمة فذكر الشارع السائمة لإعلامه بالحكم ، لا لأجل كون السوم علة منحصرة .
وربما يكون لان السائل لم يكن عنده معلوفة ، وكل ما عنده سائمة فذكر السوم لانه هو الموجود عند السائل .

وربما يكون لأجل مزيد الاهتمام ، فان الاكرام اذا كان شاملا للعالم والجاهل لكن العالم له مزيد الاهتمام في الاكرام ، لا لأنه علة منحصرة له ، والى هذا أشار بقوله : ((وعدم لزوم اللغوية بدونه)) أي بدون انحصار العلية ، بمعنى انه لا تنحصر الفائدة في العلية المنحصرة حتى يكون الوصف اذا لم يكن علة منحصرة يلزم اللغوية ((لعدم انحصار الفائدة)) لذكره ((به)) أي بالانحصار .

الثالث : من الادلة على كون الوصف ذا مفهوم ما أشار اليه بقوله : ((وعدم قرينة أخرى ملازمة له)) وحاصله : ان الوصف وان لم يكن موضوعا للانحصار ولا يلزم اللغوية لو لم يكن للانحصار ، الا ان الاطلاق يقتضي العلية المنحصرة في الوصف وهو المراد بالقرينة الاخرى الملازمة .

وتقريبه ان المولى حيث كان في مقام البيان لما له دخل في ترتب الحكم ، فلو كان غير هذا الوصف له دخل فيه لكان على المولى بيانه ، وحيث لم يبينه فلا بد وان يكون ماله الدخل منحصرا في الوصف والا لكان مخلا بغرضه .

ويرده اولا : انه انما يتم هذا حيث يحرز ان المولى في مقام بيان ما له الدخل في ترتب الحكم ، لإمكان ان لا يكون الداعي الى الوصف ذلك ، بل ذكر الوصف لمجرد التعريف الى ما هو موضوع للحكم .

وثانيا : لو سلمنا ذلك ولكن دخالة الوصف في ترتب الحكم لا يلازم العلية المنحصرة للحكم ، لجواز تعدد العلل لهذا الحكم ، فان قوله : اكرم زيدا العالم كما يجوز ان يكون للعلم دخل في وجوب اكرامه يمكن أيضا ان يكون كونه جيرانا للمولى موجبا لإكرامه ، او كونه محسنا على المولى موجبا لإكرامه أيضا ، فلا يكون المولى

مفهوم الوصف ، ضرورة أنه قضية العلية الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام ، وهو مما لا إشكال فيه ولا كلام ، فلا وجه لجعله تفصيلا في محل النزاع ، وموردا للنقض والابرام^(١) .

مخلا بغرضه لو لم يكن الوصف للانحصار ، فلا اطلاق يقتضي كون الوصف علة منحصرة ، نعم لو احراز ان المولى في مقام بيان كل ما له الدخل ، ولم يذكر غير الوصف لدل على العلية المنحصرة .

وبالجمله : ان دلالاته على العلية المنحصرة لا بد فيه من احرازين : احراز كون المولى في مقام بيان ما له الدخل ، واحراز كونه في مقام بيان كل ماله الدخل .

(١) هذا تعرض للتفصيل في المقام ، وحاصله : ان الظاهر ان الوصف اذا كان احترازيا فان معنى كونه احترازيا انه احتراز عن غير ما له الدخل في ترتب الحكم ، والى هذا يرجع قولهم ان الوصف مشعر بالعية ، والظاهر أيضا ان يكون الوصف بعنوانه الخاص احترازيا ، ومع تمامية المقدمتين تثبت العلية المنحصرة ، لانه بكونه احترازيا تثبت العلية ، وبكونه بعنوانه الخاص كذلك يثبت الانحصار ، فانه لو لم يكن بعنوانه الخاص علة لكانت العلة هي الجامع دون العنوان الخاص وهو خلاف الظاهر أيضا .

نعم يتوقف هذا القول على احراز ان القيد قد ذكر لأجل الاحتراز ، ولعل هذا هو مراد المفصل بان الوصف اذا استفيدت عليته دل على المفهوم والا فلا يدل ، فأنه بعد اثبات ان الداعي لذكر القيد الاحترازية يدل على العلية وكونه بعنوانه الخاص يدل على الانحصار ولعله أيضا الى هذا يرجع التفصيل بين الوصف المعتمد على الموصوف في دلالاته على المفهوم دون الوصف غير المعتمد فانه لا مفهوم له ، فاكرم زيدا العالم له مفهوم بخلاف اكرم العالم فانه لا مفهوم له ، بتقريب انه بعد ذكر الموصوف يكون احتمال كون الوصف للتعريف ضعيفا ، ويقوى كون الداعي لذكره هو الاحتراز فيكون له مفهوم ، فانه بعد قوله أكرم زيدا يضعف احتمال كون ذكر

العالم للتعريف ويتمحض للاحترازية ، بخلاف ما اذا لم يذكر زيد فانه يحتمل قويا او احتمالا مساويا كون ذكر العالم للتعريف والاشارة الى زيد لا للاحتراز ، فاكمر العالم لا مفهوم له لعدم قرينة على الاحترازية المستلزمة للعلية .

ويرده ، اولاً : ان هذا التفصيل انما يتم حيث تحرز العلية وكون القيد للاحتراز .
وثانياً : ان غاية ما ذكر كون الوصف له دخل أما انه علة منحصرة فلا موجب له ، لأن كون الوصف بعنوانه الخاص وصفا لا يقتضي الانحصار الا اذا كان الوصف هو المؤثر ، لعدم إمكان صدور الواحد عن المتعدد . أما لو كان له دخل فيما له التأثير فلا يتأتى الدليل المذكور ، كما انه قد دل الدليل على كون وصف الكثرة للماء له دخل في تأثيره في الاعتصام ، ووصف الجريان أيضا له دخل في عاصميته ، وقد أشار الى هذين الايرادين بقوله : ((فيما اذا استفيدت غير مقتضية له)) فبقوله : ((فيما اذا استفيدت)) أشار الى الأول وان مجرد ذكر الوصف ما لم يحرز انه لأجل الاحتراز لا تستفاد عليه الوصف ، والى الثاني بقوله : ((غير مقتضية له)) .

نعم اذا قامت القرينة الخاصة على ان الوصف علة للحكم وانها منحصرة دلت الجملة الوصفية على المفهوم ، ولكن على هذا يكون الدال على المفهوم هي القرينة الخاصة دون الوصف بما هو وصف ، ولا يصح ان يكون هذا الكلام تفصيلا في المقام ، والى هذا اشار بقوله : ((ومع كونها بنحو الانحصار)) أي ومع قيام القرينة على كون الوصف علة منحصرة ((وان كانت مقتضية له)) أي مقتضية للدلالة على المفهوم ((الا انه لم يكن من مفهوم الوصف)) لكون الدال على المفهوم هي القرينة الخاصة دون الوصف ((ضرورة انه قضية العلة الكذائية)) أي المنحصرة ((المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام)) من المقامات التي تقوم فيه القرينة الخاصة فيه على ذلك ((وهو مما لا اشكال فيه ولا كلام فلا وجه لجعله تفصيلا في محل النزاع وموردا للنقض والابرام)) .

ولا ينافي ذلك ما قيل من أن الاصل في القيد أن يكون احترازيا ، لان الاحترازية لا توجب إلا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية ، مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد ، فلا فرق أن يقال : جثني بإنسان أو بحيوان ناطق^(١) ، كما أنه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد ، فيما وجد شرائطه إلا ذلك ، من دون حاجة فيه إلى دلالاته على المفهوم ، فإنه من المعلوم أن قضية الحمل ليس إلا أن المراد بالمطلق هو المقيد ، وكأنه لا يكون في البين غيره^(٢) ، بل ربما قيل إنه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ

(١) حاصله : انه لا حاجة الى قيام قرينة خاصة على كون القيد للاحتراز ، بل هناك قرينة عامة على ذلك فان الأصل في القيد الاحترازية ، وهذا الأصل اما ان يرجع الى دعوى بناء العقلاء على ذلك او الى كون الاطلاق يقتضي الاحترازية ، ولذا شاع ان الأصل في القيد هو الاحتراز .

ويرده : ان هذا خلط بين ما له الدخول في شخص الحكم وبين ما يقتضي المفهوم ، فان كون الاصل في القيد ان يكون احترازيا معناه ان الأصل يقتضي ان يكون القيد أو الوصف له دخل في شخص ذلك الحكم ، والمفهوم انما هو حيث يكون للوصف دخل في سنخ الحكم كما مر تفصيله .

وبعبارة اخرى : انه لا اشكال في ان الوصف له دخل في تحقق الموضوع الخاص لذلك الحكم ، ولا دلالة له على ان حقيقة الحكم بما هي حقيقة الحكم مربوطة بذلك الوصف ، مثلا اذا قال المولى جثني بحيوان ناطق ، فان الناطقية تدل على ان الموضوع لهذا الوجوب هو الانسان ، ولا دلالة له على ان كلي وجوب الجيء منحصر ومقيد بالانسان ، وهذا مراده من قوله : ((لأن الاحترازية لا توجب الا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية ... الى آخر الجملة)).

(٢) لا يخفى ان هذا من جملة أدلة القائلين بمفهوم الوصف مطلقا ، فيكون ذكر التفصيل في البين اقحاما له بين ادلتهم .

وحاصله : انه لو لم يكن الأصل في الوصف او القيد هو الاحتراز والعلية لما كان اللازم فيما اذا كان لنا مطلق ومقيد ان نحمل المطلق على المقيد ، فان الحمل المذكور انما هو لأجل ان للوصف مفهوما ناشئا من دلالة على العلية المنحصرة .

وتوضيحه : ان الوصف في المطلق الدال على انتفاء الحكم عند انتفاء المطلق لا ينافي المنطوق في المقيد ، ولكن المفهوم في المقيد ينافي المنطوق في المطلق ، مثلاً قوله : اعتق الرقبة المملوكة شامل لعنق الرقبة المملوكة كافرة أو مؤمنة ، ويدل على انتفاء العتق عن غير المملوك ، ولكن قوله : اعتق الرقبة المؤمنة يدل على انتفاء العتق عن غير المؤمنة ، وهذا ينافي الحكم في المطلق الشامل للكافرة والمؤمنة ، اما لو لم نقل بالمفهوم فلا يكون ثبوت الحكم للمقيد منافياً للحكم الثابت لمنطوق المطلق .

ويرده ، اولاً : ان السبب في حمل المطلق على المقيد هو العلم بوحدة الحكم ، وأنه اما هو الحكم في المطلق او أنه هو الحكم في المقيد ، وحيث ان المقيد اقوى حجة فرفع اليد عن المقيد رفع يد عن الحجة بحجة اضعف منها ، بخلاف المطلق فإنه رفع يد عن الحجة فيه بالحجة الأقوى .

وبعبارة أخرى : انه بعد العلم بأن الحكم واحد وهو احدهما فيدور الأمر فيهما بين التعيين والتخيير فانه لو كان الحكم هو حكم المطلق فالأخذ بالمقيد أخذ بالمطلق أيضاً لأن المقيد أحد أفراد المطلق ، فان عتق الرقبة المؤمنة عتق لمطلق الرقبة ، بخلاف الأخذ بالمطلق ليس أخذاً بالمقيد ، فان عتق الرقبة الكافرة ليس أخذاً بالمقيد ، فبالأخذ بالمقيد تبرأ الذمة قطعاً ، فلذا يحملون المطلق على المقيد ويأخذون بالمقيد ويرون ان القيد قد ورد لتضييق دائرة الموضوع في المطلق لا لأجل المفهوم ، والى هذا اشار بقوله : ((كما انه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه)) التي سيأتي بيانها في مبحث المطلق والمقيد التي من جملتها كون الحكم دالاً على الوجوب ((الا ذلك)) وهو تضييق دائرة الموضوع للحكم ((من دون حاجة فيه الى دلالة على

المفهوم ، فإن ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الاطلاق ، كي يحمل عليه ، لو لم نقل بأنه الاقوى ، لكونه بالمنطوق ، كما لا يخفى^(١) .
وأما الاستدلال على ذلك أي عدم الدلالة على المفهوم - بأية «وربائبكم اللاتي في حجوركم» ففيه أن الاستعمال في غيره أحيانا مع القرينة مما لا يكاد ينكر ، كما في الآية قطعا ، مع أنه يعتبر في دلالته عليه عند القائل بالدلالة ، أن لا يكون واردا مورد الغالب كما في الآية^(٢) ،

المفهوم فان من المعلوم ان قضية الحمل ليس الا ان المراد بالمطلق هو المقيد)) لأجل العلم بكون الحكم فيهما واحدا فيكون القيد لتضييق دائرة الموضوع لا للمفهوم .
(١) هذا هو الايراد الثاني ، وحاصله : انه لو كان حمل المطلق على المقيد لأجل المفهوم في المقيد لما كان له وجه ، لأن التنافي كما عرفت انما هو بين مفهوم المقيد ومنطوق المطلق ، فظهور المطلق في الاطلاق منطوق و ظهور المقيد في المفهوم المنافي لمنطوق المطلق ظهور مفهومي ، والظهور المنطوق اقوى من الظهور المفهومي ، وان لم يكن اقوى فلا أقل من تساوي الظهورين ، فلا وجه لتقديم ظهور المقيد في المفهوم على ظهور المطلق في الاطلاق ، وانما نسبه الى القيل لان تقديم الظهورات بعضها على بعض مرتبط بما هو أظهر في الدلالة ، وليس كون الظهور منطوقا موجبا للاظهرية ، فقد يكون مفهوم اقوى من منطوق ، وعلى كل فقد أشار الى ما ذكرنا بقوله : ((ربما قيل انه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم فان ظهوره فيه)) أي ان ظهور المقيد في المفهوم ((ليس بأقوى من ظهور المطلق في الاطلاق ... الى آخر الجملة)).

(٢) قد عرفت انه يكفي في انكار مفهوم الوصف هو عدم تمامية ما استدل به على دلالته على المفهوم ، ولكن بعض القائلين بعدم المفهوم في الوصف استدلوا لعدم دلالة الوصف على المفهوم بالآية المباركة وهي قوله تعالى : «وربائبكم اللاتي في حجوركم»^(١) فان قوله اللاتي في حجوركم هو وصف للربائب ، فلو كان للآية دلالة

على مفهوم الوصف لدلت على انتفاء الحرمة عما عدا الريبة التي تكون في حجر زوج أمها ، فلا تكون الريبة التي ليست في حجره بمحرمة عليه ، والحال انه من المعلوم المسلم ان الريبة التي ليست في الحجر أيضا محرمة ، فتكون لهذه الآية - بناء على المفهوم - منافاة لما دل على حرمة الريبة التي ليست في الحجر ، بخلاف ما اذا لم يكن للوصف مفهوم ، فان الحرمة في هذه الآية وان كانت مختصة بالتي في الحجر الا انه لا تدل على انتفاء الحرمة عن غيرها ، فلا تكون الآية منافية للدليل الدال على حرمة الريبة التي ليست في الحجر .

ويرده ، أولا : ان القائل بالمفهوم لا يدعي انحصار استعمال الوصف في المفهوم ، بل يدعي ان الوصف المجرد عن القرينة يدل على العلية المنحصرة المستلزمة للمفهوم ، واما استعمال الوصف احيانا في العلية غير المنحصرة بل في مطلق الثبوت عند الثبوت لا مانع منه اذا قامت القرينة عليه ، وقد قامت القرينة الخارجية على ان الحكم في الآية لا يختص بالريبة التي في الحجر ، والى هذا أشار بقوله : ((فيه ان الاستعمال في غيره أحيانا مع القرينة ... الى آخر الجملة)).

وثانيا : ان القائلين بدلالة الوصف على المفهوم يشترطون في دلالاته على ذلك ان لا يكون الوصف واردا مورد الغالب ، والوصف الوارد مورد الغالب لا يدل عندهم على المفهوم ، ولا إشكال ان وصف الريبة بكونها في الحجر هو من الوصف الوارد مورد الغالب ، لان الغالب في الريبة ان تكون تابعة لأمها فتكون في حجر زوج أمها ، والى هذا أشار بقوله : ((مع انه يعتبر في دلالاته)) أي في دلالة الوصف على المفهوم ((عند القائل بالدلالة)) أي بدلالة الوصف على المفهوم ((ان لا يكون)) أي الوصف ((واردا مورد الغالب كما في الآية)) فإنه وارد مورد الغالب فيها كما هو واضح لما عرفت .

ووجه الاعتبار واضح ، لعدم دلالاته معه على الاختصاص ، وبدونها لا يكاد يتوهم دلالاته على المفهوم^(١) ، فافهم^(٢) .

(١) حاصله : ان وجه اشتراط القائلين بمفهوم الوصف ان لا يكون واردا مورد الغالب ان الوصف الوارد مورد الغالب لا ظهور له في العلية المنحصرة ، فلا يدل على المفهوم وهو ما عن الفخر الرازي ، وحاصله :

ان معنى كونه واردا مورد الغالب ان الفرد الكثير الشايح للموصوف هو المتصف بذلك الوصف ، وغير المتصف بذلك من افراد الموصوف شاذ نادر والشاذ والنادر ملحق بالمعدوم ، فكأن الوصف الوارد مورد الغالب يكون مساويا في الوجود للموصوف ، ومن الواضح انه لادلالة للوصف على المفهوم لأنه بانتفاء الوصف المساوي يتنفي الموضوع ، وانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ليس من الدلالة المفهومية ، والى هذا أشار بقوله : ((ووجه الاعتبار واضح)) أي وجه اعتبار كون الوصف غير وارد مورد الغالب في دلالاته على المفهوم واضح ((لعدم دلالاته معه على الاختصاص)) أي لعدم دلالة الوصف مع كونه واردا مورد الغالب على انه إنما ذكر لكونه علة منحصرة للحكم يختص الحكم بها دون غيرها ، فان كونه غالبا يجعله كالوصف المساوي وهو لا دلالة له على المفهوم كما عرفت ولذا قال : ((وبدونها)) أي وبدون الاختصاص المستفاد من العلية المنحصرة ((لا يكاد يتوهم دلالاته)) أي دلالة الوصف ((على المفهوم)) .

(٢) لعله إشارة الى ما يرد على ما ذكره الرازي ، فإنه يرد عليه :

أولا : انه لا ملازمة بين كونه شاذا نادرا ملحقا بالمعدوم وبين كونه وصفا غير غالب ، لأنه يكفي في كونه غالبا ان يكون أكثر ، وليست القلة دائما ملازمة للندرة الملحقة بالعدم .

وثانيا : انه مع تسليم كونه شاذا نادرا يكون كالوصف المساوي الا ان هذا إنما يمنع عن الدلالة على المفهوم حيث يكون المناط في دلالة الوصف على المفهوم هو لزوم

تذنب : لا يخفى أنه لا شبهة في جريان النزاع ، فيما إذا كان الوصف أخص 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 على عدم الزكاة في معلوفة الأبل جريانه فيه^(١) ، ولعل وجهه

اللغوية ، فانه إذا كان الوصف واردا مورد الغالب لا يكون ذكره لغوا ، لأنه يكون كإعادة وتأكيد الموضوع ، وقد عرفت ان بعض القائلين بالمفهوم يقولون به لتبادر العلية المنحصرة منه ومع كونه متبادرا اليه ، والدلالة فيه وضعية لا يختلف حالها في الوصف الوارد مورد الغالب وغيره .

وثالثا : انه لو كان الورد مورد الغالب موجبا لكونه كالوصف المساوي والحق النادر بالمعدوم ، لكان ذلك موجبا للانصراف الى خصوص الوصف الوارد مورد الغالب ، ولازمه اختصاص الحكم به وهذا ينافي ما أرادته المشترطون له ، فانهم يقولون انه لا مفهوم له والحكم يعم الوصف وغيره ، فتأمل .

(١) ينبغي بيان النسبة بين الوصف والموصوف ليتبين ما هو داخل في النزاع وما هو خارج عنه .

فان كانت النسبة بينها التساوي كالضحك والانسان ، أو كان الوصف أعم كالماشي بالنسبة الى الانسان ، فان الماشي أعم من الانسان لعدم صدق الانسان من دون الماشي وصدق الماشي من دون الانسان . ولا ينبغي دخول هذين في محل النزاع لأن المفهوم انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع ، فلا بد اذا من ثبوت الموضوع وانتفاء الوصف لظهور ثمرة النزاع في دلالة القضية الوصفية على انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع . بناء على المفهوم . وعدم دلالتها على الانتفاء عند انتفاء الوصف ، وفيما اذا كان الوصف مساويا أو أعم لا ثبوت للموضوع عند انتفاء الوصف حتى يكون داخلا في محل النزاع .

واما اذا كان الوصف أخص من الموصوف كالكريم بالنسبة الى الانسان ، فلا اشكال في دخوله في محل النزاع لثبوت الموضوع من دون الوصف وهو الانسان غير الكريم . واما اذا كان بين الوصف والموصوف عموم من وجه كالغنم السائمة ، فانه تارة يصدق السوم وهو الوصف من دون الغنم كما في الابل السائمة ، وأخرى يصدق الموصوف من دون الوصف كما في الغنم المملوفة ، وثالثة يتنفي الوصف والموصوف كما في الابل المملوفة .

فان كان الافتراق من جانب الوصف كما في الابل السائمة فليس من المفهوم . نعم اذا قلنا بأن العلة للحكم المستقلة في العلية من دون دخالة للموضوع فيه هو السوم ، فتدل القضية على ثبوت الزكاة في الابل السائمة ، وتدل القضية أيضاً على انتفاء الزكاة في الابل المملوفة كما سيأتي بيانه في وجه ذهاب بعض الشافعية الى دلالة القضية المذكورة على انتفاء الزكاة في الابل المملوفة .

وان كان الافتراق من جانب الموصوف كما في الغنم المملوفة فلا اشكال في دخولها في محل النزاع لثبوت الموضوع وانتفاء الوصف ، والحال فيه كالحال في الوصف الأخص مطلقاً في انه ان قلنا بالمفهوم فيدل على انتفاء الحكم عن الغنم المملوفة ، وان قلنا بعدم المفهوم فلا دلالة على انتفاء الحكم عنها وتكون القضية الوصفية ساكنة عن ذلك .

وان كان الافتراق من جانب الوصف والموصوف كما في الابل المملوفة ففي دخوله في محل النزاع خلاف ، الاقوى عدم دخوله في محل النزاع ، لأنه مع انتفاء الموضوع والوصف معاً لا يكون انتفاء الحكم مسبباً عن انتفاء الوصف ، بل من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ، وذهب بعض الشافعية الى دخوله في محل النزاع ، فيدل قوله في الغنم السائمة زكاة على انتفاء الزكاة عن الابل المملوفة بناءً على دلالة القضية الوصفية على المفهوم ، وقد أشار المصنف الى جريان النزاع في الوصف الأخص من الموصوف كأكرم العالم ، والوصف الأخص منه من وجه فيما اذا كان

استفادة العلية المنحصرة منه . وعليه فيجري فيما كان الوصف مساويا أو أعم مطلقا أيضا ، فيدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه^(١) ،

الافتراق من جانب الموصوف كما في الغنم المعلوفة بقوله : ((انه لا شبهة في جريان النزاع فيما اذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف)) وهذه العبارة تشمل القسمين الأخص مطلقاً ومورد الافتراق من جانب الموصوف ، وقد أشار بقوله : ((وأما في غيره ففي جريانه اشكال)) الى ان مورد الافتراق من جانب الوصف والموصوف كالإبل المعلوفة الأظهر عدم جريان النزاع فيه ، ولذا قال : ((أظهره عدم جريانه)) والى ان بعض الشافعية يقول بدخوله في محل النزاع بقوله : ((وان كان يظهر مما عن بعض الشافعية حيث قال قولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة في معلوفة الإبل جريانه فيه)) وقوله : ((جريانه فيه)) هذا فاعل يظهر : أي يظهر جريان النزاع في معلوفة الإبل .

(١) قد عرفت ان انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع ليس من محل النزاع ، ولكن يمكن ان يكون وجه قول بعض الشافعية بدلالته في الغنم السائمة زكاة على انتفاء الزكاة عن معلوفة الإبل هو استفادة كون السوم علة مستقلة منحصرة للحكم ، فإنه اذا كانت العلة المستقلة المنحصرة للحكم هو السوم فلا بد من دلالة ذلك على انتفاء الزكاة عن الإبل المعلوفة .

والفرق بين هذا وبين القول بالمفهوم في الأخص مطلقاً هو انه في الأخص مطلقاً الوصف علة منحصرة لثبوت الحكم للموضوع ، وفي هذا الوصف علة منحصرة للحكم من دون مدخلية اضافته الى الموضوع ، فاذا كان الوصف هو العلة المستقلة المنحصرة للحكم من دون دخالة اضافته الى الموضوع ، فتكون القضية دالة على المفهوم في حال انتفاء الموضوع ، ويكون من انتفاء سنخ الحكم لعدم دخالة الموضوع في الحكم أصلاً ، وعلى هذه الاستفادة فيكون انتفاء الحكم في الوصف المساوي كالمتعجب والوصف الأعم من موصوفه كالماشى عند انتفاء الوصف كما في الحيوان

فلا وجه للتفصيل بينهما وبين ما إذا كان أخص من وجه، فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف ، بأنه لا وجه للنزاع فيهما ، معللا بعدم الموضوع ، واستظهار جريانه من بعض الشافعية فيه ، كما لا يخفى ، فتأمل جيدا^(١) .

والحجر من الدلالة المفهومية ، والانتفاء عند الانتفاء لان لازم كون الوصف بنفسه من دون دخالة الموضوع علة مستقلة منحصرة للحكم هو ثبوت المفهوم ، ودلالته على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ولو انتفى الموضوع ، والى هذا اشار بقوله : ((ولعل وجه استفادة العلية المنحصرة منه)) بالنحو الذي ذكرنا من كون الوصف هو العلة المنحصرة للحكم بنفسه من دون دخالة للموضوع أصلا ، وعلى هذا فيكون الوصف دالا على المفهوم ولو كان مساويا أو أعم من الموصوف ، ولذا قال : ((وعليه فيجري)) أي فيجري النزاع حتى ((فيما كان الوصف مساويا أو أعم مطلقا أيضا فيدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه)) أي عند انتفاء الوصف بناء على القول بالمفهوم ولا اختصاص لانتفاء الحكم في المقام وهو انتفاء الوصف في العموم من وجه في مورد الافتراق من جانب الوصف والموصوف كما في الابل المعلوفة .

(١) هذا تعريض لما يظهر من صاحب التقريرات من تفصيله بين الوصف المساوي والوصف الأعم مطلقا ، وبين مورد الافتراق من جانب الوصف والموصوف كالابل المعلوفة . باختيار خروج الاولين عن محل النزاع معللا للخروج بكون انتفاء الحكم فيهما لأجل انتفاء الموضوع وهو ليس من الدلالة المفهومية .

واما في الافتراق من جانب الوصف والموصوف كانتفاء الزكاة عن الابل المعلوفة فلم يظهر منه خروجه عن محل النزاع بل ظاهره دخوله في محل النزاع ، لأنه قال يظهر من بعض الشافعية جريان النزاع فيه ، ولو كان يرى خروجه لصرح بعدم صحة دخوله في محل النزاع .

فصل

هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية ، بناء على دخول الغاية في المغيبي ، أو عنها وبعدها ، بناء على خروجها ،

وبعد الاحاطة بما ذكرناه يظهر بوضوح عدم صحة هذا التفصيل من التقريرات ، لأنه ان كان الوصف علة مستقلة ومنحصرة لثبوت الحكم من دون دخالة لأضافته للموضوع ، فلا فرق بين الوصف المساوي والأعم والافتراق من جانب الوصف والموصوف ، ويدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف وهو من انتفاء سنخ الحكم بناء على دلالة على المفهوم ، ولا فرق بين الاقسام الثلاثة أصلا وان كان الوصف علة منحصرة لثبوت الحكم لموضوعه ، وان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ليس من الدلالة المفهومية ، فكما يخرج عن محل النزاع الوصف المساوي والأعم من موصوفه لكون انتفاء الحكم فيه بانتفاء الموضوع لا للمفهوم ، كذلك يخرج مورد افتراق الوصف والموصوف عن محل النزاع أيضا لنفس العلة المذكورة ، ولا يكون انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه من الدلالة المفهومية فلا وجه للتفصيل بين المساوي والأعم ومورد الافتراق من جانب الوصف والموصوف ، والى هذا اشار بقوله : ((فلا وجه في التفصيل بينهما)) أي بين الوصف المساوي والأعم مطلقا ((وبين ما اذا كان الافتراق من جانب الوصف)) والموصوف كالألابل المألوفة ((بأنه لا وجه للنزاع فيهما)) أي في الوصف المساوي والأعم ((معللا)) لخروجها عن محل النزاع ((بعدم الموضوع)) عند انتفاء الوصف المساوي والأعم ، ولكنه مع هذا التعليل ذكر ((استظهار جريانه)) أي جريان النزاع عن ((بعض الشافعية فيه)) أي في مورد الافتراق من جانب الوصف والموصوف ، وكلامه هذا ظاهر في الفرق بينهما وبين مورد الافتراق من الوصف والموصوف ، وقد عرفت عدم الفرق بينهما ، فاما ان تدخل الانحاء الثلاثة جميعها في محل النزاع ، واما ان تخرج كلها عنه .

أولاً^(١)؟ فيه خلاف، وقد نسب إلى المشهور الدلالة على الارتفاع، وإلى جماعة منهم السيد والشيخ، عدم الدلالة عليه .
 والتحقيق: إنه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيماً للحكم، كما في قوله: كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام، وكل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر، كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلك منها، كما لا يخفى، وكونه قضية تقييدها بها، وإلا لما كان ما جعل غاية له بغاية، وهو واضح إلى النهاية^(٢).

(١) لا يخفى أن الغاية ربما تكون لتحديد المسافة كقولنا سار الجيش ستين فرسخاً من البصرة إلى الكوفة، وربما تكون لتحديد السير كقولنا سار الراكب إلى أن كَلَّتْ أبط الأبل، وثالثة يكون المراد من الغاية مثلها الذي هو قيد للحكم أو الموضوع والظاهر أن محل الكلام في الدلالة على المفهوم وعدمه هو المعنى الثالث .
 ثم لا يخفى أن البحث في هذا الفصل المعقود للغاية في موردين:
 الأول: في دلالتها على المفهوم وعدمه .

الثاني: في أن الغاية هل هي داخلية في المعنى أو لا؟ أي أن مثلها الغاية هل يكون مشمولاً للحكم المنطوق أو خارجاً عنه وقد أشار إليهما، فأشار إلى كونها دالة على المفهوم أولاً بقوله: ((هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية)) أو لا؟ وأشار إلى كون الغاية داخلية في المعنى أولاً بقوله: ((بناءً على دخول الغاية في المعنى)) لأنه بناءً على دخولها في المعنى تكون داخلية في المنطوق، ويكون الكلام في دلالة القضية الغائية على انتفاء الحكم عما بعد الغاية وعدم الدلالة، وبناءً على خروج الغاية عن المعنى تكون خارجة عن المنطوق وتكون مما تدل القضية الغائية على انتفاء الحكم عنها بناءً على دلالتها على المفهوم، ولذا قال: ((أو عنها وبعدها بناءً على خروجها)).

- الأول : دلالة القضية الغائية على المفهوم وانتفاء سنخ الحكم عما عدا الغاية مطلقاً وهو المنسوب الى المشهور .

- الثاني : عدم دلالة القضية على الانتفاء مطلقاً ، وهو المنسوب الى السيد والشيخ .

- الثالث : التفصيل وهو مختار المصنف ، في ان الغاية ان كانت غاية للحكم دلت على المفهوم وانتفاء سنخ الحكم ، وان كانت غاية للموضوع فليس لها دلالة على الانتفاء فلا مفهوم لها ، وقد اشار الى التفصيل بقوله : ((والتحقيق ... الى آخر كلامه)) .

وتوضيحه : ان الغاية في القضية ربما تكون بحسب القواعد العربية المتبعة غاية وقيداً للحكم كقوله كل شيء حلال لك من النساء والطيب حتى تعقد الاحرام ، وعبرة المتن خالية عن قيد لك ، وسيأتي في باب الاستصحاب ان قوله كل شيء حلال حتى تعرف او كل شيء طاهر حتى تعلم فيه اشكال ، من حيث كون الغاية فيه غاية للحكم أو الموضوع ، فلذلك زدنا قيد لك ، فانه مما لا اشكال فيه عندهم انه قيد للحكم دون الموضوع .

وعلى كل فالغاية المتصلة بالحكم بعد تمام موضوعه فان ظاهرها في القواعد العربية كونها قيداً للحكم كالمثال المذكور ، واذا كانت متصلة بالموضوع فظاهر القواعد العربية انها من قيوده لا من قيود الحكم ، واذا كانت الغاية قيداً للحكم فلا بد من ارتفاعه بارتفاع غايته وقيد ، ولازم هذا انتفاء الحكم عما عدا المعنى .

فان قلت : ان المنشأ شخص الحكم وتقييده لا يقتضي الا ارتفاعه لا ارتفاع سنخ الحكم ، وقد عرفت ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه .

قلت : لا شبهة في ان المنشأ هو شخص الحكم ، لان الحكم المنشأ هو الحكم المضاف الى موضوع ما فانه من الأمور النسبية التعلقية ، فتصوره تصور ما هو مضاف ومقيد فتشخصه لا ينفك عنه ، والمنشأ هو هذا الحكم المتشخص المضاف الى شيء

وأما إذا كانت بحسبها قيدياً للموضوع ، مثل سر من البصرة إلى الكوفة ، فحالها حال الوصف في عدم الدلالة ، وإن كان تحديده بها بملاحظة حكمه وتعلق الطلب به ، وقضيته ليس إلا عدم الحكم فيها إلا

والمنسوب الى موضوع ما ، إلا أن المدعي للمفهوم يقول : ان الغاية لم تكن قيدياً له بما هو متشخص بل هي قيد له بما هو طبيعة الحكم وسنخه ، وهذه هي دعوى المفهوم في القضية الشرطية ، فان الوجوب المنشأ فيها وان كان متشخصاً إلا ان مدعي المفهوم فيها يقول في ان الحرف دال على العلية المنحصرة للوجوب بما هو وجوب وهو السنخ ولازمه ثبوت المفهوم ، فان العلية المنحصرة لشخص الحكم لا تستلزم المفهوم بل لا فائدة في بيان كونها منحصرة أو غير منحصرة له ، لأن انتفاء موضوعه المتشخص به عقلي لا ريب فيه ، فاذا كان الوضع او الاطلاق مفيداً للعية المنحصرة فلا بد وان تكون طبيعيي الحكم وسنخه لا لذات الحكم المضاف وشخصه .

وقد أشار المصنف الى دليلين على ثبوت المفهوم للغاية التي هي غاية للحكم :

الأول : التبادر وان المتبادر من الغاية التي هي قيد للحكم هو انتفاء سنخ الحكم عما عدا المغيبي ، والى هذا اشار بقوله : ((كانت دالة)) أي الغاية ((على ارتفاعه)) أي على ارتفاع الحكم ((عند حصولها)) أي عند حصول الغاية ، فان الخلية الظاهرية المقيدة بأن غايتها هي المعرفة ترتفع بمحصول المعرفة ، وكذلك الطهارة المقيدة بمحصول العلم ترتفع بمحصول العلم بالقدارة ((لانسباق ذلك منها)) أي لانسباق ارتفاع الحكم بالخلية وبالطهارة بمجرد المعرفة والعلم فان العرف يتبادر من قوله كل شيء حلال لك حتى تعرف أو كل شيء طاهر لك حتى تعلم ارتفاع الخلية بالمعرفة والطهارة بالعلم .

الثاني : الخلف ، وحاصله : انه اذا كانت الغاية غاية طبيعيي الخلية والطهارة فلا بد من ارتفاع هذا الطبيعي عند حصول الغاية ، ولو كان الطبيعي ثابتاً مع حصول الغاية لما كانت الغاية غاية ونهاية لامد تحققه ، والى هذا اشار بقوله : ((وكونه قضية تقييده بها ... الى آخر الجملة)).

بالمغيبى ، من دون دلالة لها أصلا على انتفاء سنخه عن غيره^(١) ، لعدم ثبوت وضع لذلك ، وعدم قرينة ملازمة لها ولو غالبا ، دلت على

(١) حاصله : ان الغاية اذا كانت بحسب القواعد العربية من قيود الموضوع كقوله السير من البصرة الى الكوفة واجب أو سر من البصرة الى الكوفة ، فان الغاية في المثالين من قيود الموضوع دون الحكم لأنها متصلة به . أما في المثال الأول فواضح ، وأما في المثال الثاني فان الوجوب المستفاد من الهيئة متعلق بالسير الذي هو من البصرة الى الكوفة ، وهذا يقتضي كون الابتداء والانتفاء من قيود السير دون الوجوب ، واذا كانت الغاية قيودا للموضوع فلا تزيد على كونها وصفا وقيدا له ، وان الحكم متعلق بهذا الموضوع الموصوف والمقيد بهذه الغاية ، وقد تقدم عدم دلالة الوصف على المفهوم وانه لا دلالة له على انتفاء سنخ الحكم بانتفاء هذا الموضوع الموصوف بالغاية ، وان هذا التحديد انما يوجب ثبوت الحكم لهذا المحدود ولا دلالة له على أكثر من ذلك ، وهو ساكت عن انتفاء طبيعي الحكم عن غير هذا الموضوع ولا دلالة له على انتفاء طبيعي الحكم عن غير هذا الموضوع .

وبعبارة اخرى : ان تحديد الموضوع بالغاية انما يدل على ان شخص هذا الحكم ثابت لهذا المعنى بهذه الغاية ، فان الوجوب المتعلق بالسير قد دل تقييده بالغاية على ان هذا الوجوب ثابت للسير المحدود بالحدين ، فالغاية قد حددت المتعلق لهذا الوجوب وان شخص هذا الوجوب ثابت للمغيبى بهذه الغاية دون غيره ، الا ان المفهوم انما هو انتفاء سنخ الوجوب ، فشخص هذا الوجوب الثابت لهذا الموصوف بالغاية وان كان ينتفي بانتفاء الغاية الا انه ليس من المفهوم في شيء كما عرفت ، لان المفهوم هو انتفاء السنخ دون الشخص فما لم يكن التحديد لنفس الوجوب كما في الغاية الراجعة الى الحكم لاتدل القضية الغائية على انتفاء سنخ الوجوب عما عدا المغيبى ، بل يكون حكم الغاية الراجعة الى الموضوع حكم الوصف المضيق لدائرة الموضوع ولا تزيد على الوصف بشيء أصلا ، والقضية الوصفية لا تدل على المفهوم

اختصاص الحكم به ، وفائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد ، غير منحصرة بإفادته كما مر في الوصف^(١) .

كما مر والى هذا اشار بقوله : ((واما اذا كان بحسبها)) أي بحسب القواعد العربية ((قيدا للموضوع مثل سر من البصرة الى الكوفة فحالها)) أي فحال هذه الغاية ((حال الوصف في عدم الدلالة)) على انتفاء سنخ الحكم عما عدا المعنى بها ((وان كان تحديده)) أي الموضوع ((بها)) أي بالغاية ((بملاحظة حكمه وتعلق الطلب به)) أي بملاحظة الحكم الشخصي والطلب الخاص المتعلق به ((وقضيته)) أي وقضية تحديد الموضوع بالغاية وان كان بملاحظة الحكم والطلب المتعلق به الا انه هو الحكم الشخصي دون سنخ الحكم فلا يقتضي ((الا عدم الحكم فيها)) أي في هذه الملاحظة ((الا بالمعنى)) وانتفاء هذا الحكم الشخصي عن غير المعنى ((من دون دلالة لها)) أي لهذه الملاحظة ((أصلا على انتفاء سنخه)) أي سنخ الحكم ((عن غيره)) أي عن غير هذا الموضوع المحدود .

(١) لا يخفى ان القائلين بثبوت مفهوم الغاية مطلقا استدلوا عليه بمثل ما استدلوا على دلالة الوصف على المفهوم ، وحيث انا نقول بالتفصيل وان الغاية اذا كانت قيда للحكم كان للقضية مفهوم ، فلذلك جعل ادلتهم في النحو الذي قلنا بعدم الدلالة فيه على المفهوم ، وهو ما اذا كانت الغاية من قيود الموضوع .

وعلى كل فقد استدلوا على كون الغاية دالة على المفهوم ، بأنها موضوعة لبيان سنخ الحكم عما عدا المعنى .

ويرد عليه : ان الغاية اذا كانت من قيود الموضوع فلا يتبادر منها ذلك ، ولم ينص أهل اللغة على افادتها المفهوم لو كان قول اللغوي حجة لافادة الوضع ، فان الغاية التي هي من قيود الموضوع لا يزيد على افادة وصف مقيد ومحدد للموضوع ، وقد عرفت عدم وضع للدلالة على المفهوم وانتفاء سنخ الحكم بانتفائه ، والى هذا اشار بقوله : ((لعدم ثبوت وضع لذلك)) .

واستدلوا أيضا بان الاطلاق يقتضي كون الغاية دالة على المفهوم ، فان المولى حيث كان بصدد البيان لجميع ماله دخل في ثبوت الحكم له ، فلو كان الحكم ثابتا لغير المغنى لكان ناقضا لغرضه .

ويرده اولاً : انه يتوقف على اثبات كون المولى بهذا الصدد : أي بصدد بيان جميع ماله دخل في سنخ الحكم لا محض شخص الحكم .

وثانياً : ان الاطلاق غاية ما يثبت بان شخص هذا الحكم يختص بالمغنى ولا دلالة فيه على ان سنخ الحكم منحصر فيه ، والى هذا اشار بقوله : ((وعدم قرينة ملازمة لها ... الى آخر الجملة)) .

واستدلوا ثالثاً : بان الغاية لو لم تدل على المفهوم للزم اللغوية ، بما حاصله : انها اذا كانت لا تفيد المحصر سنخ الحكم بالمغنى وان الحكم يمكن ان يكون ثابتا للمغنى وغيره لكان ذكر الغاية للمغنى لغوا ، ولا يعقل اللغوية في كلام الحكيم .

وبعبارة اخرى : ان الفائدة للتحديد بالغاية تنحصر في كون ذلك لبيان المحصر سنخ الحكم ، واذا كانت الغاية المحددة للموضوع تفيد المحصر سنخ الحكم فيه فلا بد من ثبوت المفهوم وانتفاء الحكم عما عدا المغنى .

والحاصل : ان الغاية المحددة ان افادت ان الحكم ينحصر في ماله الحد افادت المفهوم ، وان لم تفد ذلك ولا يكون الحكم منحصر في المحدود بالغاية وهو المغنى بان امكن ان يثبت لغير المغنى لم يكن للتحديد بالغاية فائدة ، وتكون لغوا واللغوية محال على الحكيم .

ويرده : ان فائدة التحديد لا تنحصر في كون الحكم بسنخه منحصر في المحدود لجواز ان تكون فائدته انحصار شخص الحكم بالمغنى ، فان قوله السير من البصرة الى الكوفة واجب يدل على انحصار هذا الوجوب بهذا السير بين الحدين ، ولا يدل هذا على كون سنخ الوجوب منحصر فيه ، وكذلك قوله : سر من البصرة الى الكوفة فأنه لا يدل على أكثر من ذلك .

ثم إنه في الغاية خلاف آخر ، كما أشرنا إليه ، وهو أنها هل هي داخلية في المعنى بحسب الحكم ؟ أو خارجة عنه ؟ والأظهر خروجها ، لكونها من حدوده ، فلا تكون محكمة بحكمه ، ودخولها فيه في بعض الموارد إنما يكون بالقرينة ، وعليه تكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول ، كما أنه على القول الآخر تكون محكمة بالحكم منطوقاً^(١).

وبعبارة أخرى : ان التحديد بالغاية لا تزيد على توصيف الموضوع بالوصف ، والى هذا اشار بقوله : ((وفائدة التحديد بها)) أي بالغاية ((كسائر أنحاء التقييد غير منحصرة بإفادته)) أي ان فائدة التحديد بالغاية مثل الوصف لا تنحصر بإفادة انحصار سنخ الحكم بالمعنى كما ان التوصيف بالوصف لا تنحصر فائدته في ذلك بمعنى ان الغاية اذا لم تكن لانحصار سنخ الحكم لا يلزم اللغوية .

(١) هذا هو المبحث الثاني في الغاية ، وهو انه هل الغاية داخلية في المعنى أم لا ؟ وملخص الكلام انه لا اشكال في ان اول الشيء وآخره داخل في الشيء وما يتدنى منه الشيء وما ينتهي اليه خارج عن شيء ، فان كان المستفاد من الغاية انها آخر الشيء المعنى كانت داخلية في المعنى ، وان كان المستفاد منها انها ما ينتهي اليه الشيء المعنى بها كانت خارجة عن المعنى ، وقد استظهر المصنف انها بمعنى ما ينتهي اليه الشيء ، ولذا قال : ((والأظهر خروجها)) أي الغاية عن المعنى ((لكونها من حدوده)) أي من حدود المعنى التي اليها تنتهي .

قوله (قدس سره) : ((وعليه يكون كما بعدها)) أي ان الغاية بناء على خروجها عن المعنى تكون داخلية في محل النزاع ، فان قلنا بالمفهوم وانتفاء الحكم عما عدا المعنى كان الحكم متفصلاً عنها ، وان لم نقل بالمفهوم لا تكون القضية الغائية نافية الحكم عنه ، بل تكون ساكنة عن ذلك ، فبناء على خروجها يكون قوله سر من البصرة الى الكوفة بناء على المفهوم دالاً على ان السير الواجب هو الى الحد الذي يطلق عليه اسم الكوفة والسير فيما يطلق عليه الكوفة غير واجب ، لدلالة القضية على ان غير المعنى

ثم لا يخفى أن هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيدياً للحكم، فلا تغفل^(١).

فصل

لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم - سلباً أو إيجاباً - بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى، ولذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتاً، ومن الإثبات نفيًا، وذلك للانسباق عند الاطلاق قطعاً^(٢)، فلا يعبأ بما

الذي هو ما عدا أول الكوفة منتف عنه وجوب السير واذا لم يكن للقضية الغائية مفهوم يكون السير في ما يطلق عليه أسم الكوفة مسكوتاً عنه. كما انه قد تبين ان الغاية اذا كانت داخله في المغيبى بان تكون هي منتهى الشيء تكون داخله في المنطوق فيجب السير فيها قطعاً سواء قلنا بالمفهوم او لم نقل به.

(١) حاصله: ان الكلام في ان الغاية داخله في المغيبى ام لا انما يتأتى حيث تكون الغاية غاية للموضوع، فان كان المغيبى هو الموضوع فيتأتى ان يقال: ان الغاية هل تكون داخله في ما ثبت له الحكم ام انها خارجه؟ واما اذا كانت الغاية غاية وقيداً للحكم فالمغيبى هو الحكم، ولا معنى لان يقال هل الغاية للحكم هي من الحكم أو خارجه عنه. نعم يمكن ان يتأتى الكلام فيها بتغيير العنوان المذكور، بأن نقول: هل ينتهي الحكم بغايته ام يمتد الى ما بعدها؟ وهذا غير العنوان المتقدم الذي هو هل الغاية داخله في المغيبى ام لا؟

(٢) حاصله: ان الجملة الاستثنائية تدل على المفهوم، وتوضح ذلك: ان قولنا قام القوم الا زيد وما جاء القوم الا زيد لها دلالة منطوقية، وهي ثبوت القيام للقوم وخروج زيد عنه، ونفي المجيء عن القوم وخروج زيد عن نفي المجيء، ودلالة مفهومية وهي عدم قيام زيد في القضية الاولى، ومجيء زيد في القضية الثانية، فالمنطوق فيها هو خروج المستثنى عن الحكم الثابت للمستثنى منه، ومفهومها ثبوت نقيض الحكم للمستثنى، فالخصوصية التي تفيد المفهوم في القضية الاستثنائية هو

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 على وجه ، وصلاة تامة مأموراً بها على آخر .

وثانياً : بأن الاستعمال مع القرينة ، كما في مثل التركيب ، مما علم فيه الحال لادلالة له على مدعاه أصلاً ، كما لا يخفى^(١).

دالاتها على ان الحكم يختص بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى ، ولازم هذا كون المستثنى مسلوباً عنه الحكم الايجابي الذي هو للمستثنى منه ، وثانياً للمستثنى حكم ايجابي هو المسلوب عن المستثنى منه ، وقد اشار المصنف الى الخصوصية في المنطوق بقوله : ((لا شبهة في دلالة الاستثناء ... الى آخر الجملة)) والى المفهوم اللازم لهذه الخصوصية بقوله : ((ولذلك يكون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفياً)) والدليل على افادة الجملة الاستثنائية للمفهوم هو التبادر وانسباق ذلك منها ، مضافاً الى ان الاستثناء هو في مقام اخراج المستثنى ، وحيث لا يعقل ان يخرج حال المستثنى بالنسبة الى الحكم الثابت للمستثنى منه ، من انه اما ان يكون متلبساً به او بنقيضه ، فان زيدا بالنسبة الى القيام - مثلاً - اما ان يكون متلبساً به او غير متلبس به ، فاذا دل المنطوق على خروج زيد عن التلبس بالقيام فلا بد عقلاً ان يكون زيد غير متلبس به وليس المفهوم الا هذا ، وعلى كل فقد اشار المصنف الى دلالة التبادر على المفهوم بقوله : ((وذلك لانسباق عند الاطلاق قطعاً)) .

(١) أنكر أبو حنيفة دلالة الاستثناء على المفهوم مدعياً ان القضية الاستثنائية لا تدل على اكثر من خروج زيد - مثلاً - عن القيام المنسوب الى القوم ، واما كون زيد لم يعم فلا تدل القضية الاستثنائية عليه ، وقد احتج على هذا بقوله لا صلوة الا بطهور بما حاصله : ان هذه القضية تدل بمنطوقها على نفي حقيقة الصلاة الصحيحة الخارج

عنها الصلاة مع الطهور فالصلاة مع الطهور ، خارجة عن حقيقة الصلاة المنفية ، واما كون الصلاة تثبت بشبوت الطهور فلا تدل القضية عليه ولا يعقل ان تدل عليه ، لان لازمه ان يكون بتحقق الطهور وحده تتحقق الصلاة الصحيحة ، ومن الواضح ان الصلاة الصحيحة لا تتحقق بمجرد تحقق الطهور وحده ، بل لابد في تحققها من تحقق جميع اجزائها وشرايطها .

واتضح مما ذكرنا أيضاً ان الصلاة المنفية في قوله لا صلاة الا بطهور هي الصلاة الصحيحة ، ولا معنى لان تكون المنفية هي الصلاة الأعم من الصحيحة والفاصلة ، لوضوح ان هذه القضايا لغرض بيان مدخلية الطهور في الصلاة والغرض من مدخليته مدخليته في الصلاة الصحيحة ، ولا معنى لمدخلية الطهور في الصلاة التي هي أعم من الصحيحة والفاصلة ، خصوصاً في مثل الطهور الذي هو شرط لتأثيرها أثرها ، مضافاً الى انه لو كان المراد من الصلاة المنفية هي الأعم للزم انتفاء مسمى الصلاة ولو كانت فاسدة بانتفاء الطهور ، ولا ريب في عدم صحة هذه القضية .

ويرد عليه ، أولاً : ان المراد من امثال هذه التراكيب هو لزوم اقتران الصلاة الصحيحة بالوضوء ، فلا بد وان تكون الصلاة مفروضاً وجدانها لسائر اجزائها وشرايطها ، وهذا مثل قولهم : لا علم الا بالعمل ، فان الغرض منه ان حقيقة العلم واقعاً تثبت للعلم المقرون بالعمل ، وليس الغرض منه بيان ان العمل علم او ان كل مقرون بالعمل علم .

والحاصل : ان هذه التراكيب لبيان لزوم اقتران الصلاة بالطهور لا لأجل بيان ان الصلاة طهور ، ولا بيان ان العلة التامة للصلاة الصحيحة هو الطهور ، بل لبيان ان الطهور من شرائط الصلاة الصحيحة ، وعليه فلا بد من فرض الصلاة واجدة لجميع اجزائها وشرايطها ، وحيث أنه لا تأثير لها اذا لم تكن مقترنة بالطهور ، فلذا قال : انه لا حقيقة للصلاة في مقام التأثير الا للصلاة المقرونة بالطهور ، ولا فرق بين هذا وبين قولهم لا علم الا بعمل والى هذا أشار بقوله : ((اولاً بكون المراد من مثله ... الى

ومنه قد انقده أنه لا موقع للاستدلال على المدعى ، بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال كلمة التوحيد ، لامكان دعوى أن دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال^(١) .

آخر الجملة)) فظهر بناءً على هذا انه لا مانع من ثبوت المفهوم في هذه ، فان منطوقها يدل على ان الصلاة المقرونة بالطهور خارجة عن نفي حقيقة الصلاة الصحيحة ، ومفهومها ان الصلاة المقرونة بالوضوء تثبت بها حقيقة الصلاة الصحيحة .

وثانياً : ان القائل بدلالة الاستثناء على المفهوم لا يمنع استعمال الاستثناء فيما لا مفهوم له ، فلو سلمنا ان هذه القضايا لا مفهوم لها لقيام القرينة الخارجية على ان الطهور - مثلاً - ليس بصلاة ويتحققه وحده لا تتحقق الصلاة ، ولكنه في غير ما قامت عليه القرينة فالاستثناء يدل على المفهوم ، والى هذا اشار بقوله : ((وثانياً بان الاستعمال مع القرينة)) أي استعمال الاستثناء فيما لا مفهوم له مع القرينة ((كما في مثل)) هذا ((التركيب مما علم فيه الحال)) بواسطة القرينة انه لا مفهوم له ((لا دلالة له على مدعا)) أي لا دلالة له على مدعى ابي حنيفة من كون الاستثناء مطلقاً لادلالة له على المفهوم .

ثم لا يخفى ان المصنف في هامش الكتاب قد اجاب بجواب ثالث^(١) ، وحاصله : ان احتجاج ابي حنيفة انما يتم حيث يكون المقدر في مثل هذا التركيب هو اما حاصل او موجود ، فان المفهوم حينئذ يكون هو ان الصلاة موجودة أو حاصلة بمجرد تحقق الطهور ، واما لو كان المقدر هو كلمة ممكن لثبت المفهوم ولا يلزمه تحقق الصلاة بمجرد تحقق الطهور ، فان القضية على هذا تكون انه لا صلاة ممكنة الا بالطهور ، ويكون المفهوم ان الصلاة مع الطهور ممكنة والامكان لا يلزم الوجود .

(١) حاصله : انه قد عرفت ان الدليل على دلالة الاستثناء على المفهوم هو التبادر ، وقد ظهر أيضاً من الايراد الثاني على ابي حنيفة ، بان الاستعمال في غير المفهوم

(١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) : ج ١ ، ص ٣٢٦ (حجري) .

لقريئة لا يمنع كون الاستثناء - لو تجرد عن القرينة - دالاً على المفهوم ، ومن هذا يظهر فساد الاستدلال لدلالة الاستثناء على المفهوم بغير التبادر ، وهو قبول اسلام من قال كلمة التوحيد .

وتوضيح الاستدلال : ان رسول الله ﷺ كان يقبل اسلام كل من نطق بكلمة لا إله إلا الله ، فان الاسلام هو عبارة عن نفي الشركة والاعتراف بوجود الله تبارك وتعالى وحده ، فلو لم تدل كلمة التوحيد على نفي غير الله والاعتراف بوجوده عز وجل لما كان النطق بها كافياً في قبول اسلام المسلم ، فان المنطوق في كلمة التوحيد هو نفي وجود حقيقة الاله او نفي امكانها ، واخراج الله تبارك وتعالى من هذه الحقيقة المنفية اما بوجودها او بامكانها ، لان الخبر المقدّر اما موجود او ممكن ، وهذا وحده غير كاف في الاسلام ، بل لا بد مع اخراجه عز وجل عن الحقيقة المنفية من ضم الاعتراف بوجوده او امكانه ، وسيأتي ان الاعتراف بامكانه يساوق الاعتراف بوجوده ، والاعتراف بوجوده او امكانه هو المفهوم في هذه الكلمة المباركة ، فلو لم يكن الاستثناء دالاً على المفهوم لما كان النطق بهذه الكلمة الطيبة كافياً في قبول اسلام المسلم .

والحاصل : ان القائل بالمفهوم في الاستثناء يقول بدلالة القضية الاستثنائية على ثبوت حكم للمستثنى عكس الحكم الثابت للمستثنى منه ، والمنكر للمفهوم فيها يقول بان الاستثناء لا يدل على أكثر من خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه ، ولا دلالة فيه على ثبوت حكم للمستثنى عكس الحكم الثابت للمستثنى منه ، ولما كان الاسلام هو نفي واجب وجود غير الله والاعتراف بوجوده ، فلو لم تكن هذه الكلمة الطيبة دالة على ثبوت حكم للمستثنى عكس المستثنى منه لكانت دالة على محض نفي غير الله ، أي ان وجوب الوجود المنفي خارج عنه الله تعالى من دون دلالة للقضية على انه مع خروجه هو ثابت ، ولما كان الاسلام هو نفي وجوب الوجود عن غيره وثبوته وحده ، فقبول النبي للاسلام بمجرد النطق بهذه الكلمة انما هو لدالاتها على المفهوم

والاشكال في دلالتها عليه بأن خبر لا اما يقدر ممكن أو موجود وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه ، أما على الاول : فإنه حينئذ لا دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى ، لا وجوده ، وأما على الثاني : فلانها وإن دلت على وجوده تعالى ، إلا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر^(١) مندفع ، بأن المراد من الإله هو واجب الوجود ،

وهو نفي غيره وثبوته وحده ، والى هذا اشار ((للاستدلال على المدعى)) أي على دلالة الاستثناء على المفهوم ((بقبول رسول الله ﷺ اسلام من قال كلمة التوحيد)) وقد عرفت ان دلالتها على توحيده وهو كونه هو الواحد الموجود لا تتم الا بالدلالة على المفهوم .

ويرده ما تقدم من انه دعوى كون هذه الكلمة مستعملة في الدلالة على المفهوم للقرينة لا يضر بدعوى النافي لدلالة الاستثناء على المفهوم مع عدم القرينة ، والكلمة الطيبة تدل على المفهوم لقرينة على ذلك ، فان رسول الله ﷺ قد جاء بنفي الشركة وتوحيد الله وحده واستعمل هذه الكلمة مع كون الحال منه او المقال منه ﷺ انه يريد بهذه الكلمة الدلالة على المفهوم ، والى هذا اشار بقوله : ((لامكان دعوى ان دلالتها على التوحيد)) الذي لازمه الدلالة على المفهوم ((كان بقرينة الحال او المقال)) .

(١) حاصله : انه قد استشكل في دلالة هذه الكلمة المباركة على التوحيد ، لان معنى التوحيد عبارة عن انه تبارك وتعالى هو الموجود المعبود بالحق ويمتنع ان يكون غيره موجوداً معبوداً بالحق ، وعلى هذا فيقال ان (لا) في هذا الكلمة هي النافية للجنس الداخلة على المبتدأ والخبر ، فالمبتدأ هو الإله والخبر اما ممكن او موجود ، فعلى فرض كون الخبر ممكناً يكون معناها لا معبود بالحق ممكن الا الله ، وحاصلها انها تسلب الامكان عن المعبود بالحق وتثبت له تبارك وتعالى نفس المحمول المسلوب في المنطوق وهو ممكن ، فيكون نتيجتها سلب الامكان عن المعبود غير الله وإثبات

الامكان له ، وهذا المعنى أجنبي عن معنى التوحيد الذي عرفت هو وجوده تبارك وتعالى وامتناع وجود غيره ، فان هذه الكلمة اذا كان المحمول فيها هو الامكان فهي لا تثبت له تبارك وتعالى أزيد من الامكان ، والتوحيد اثبات الوجود له وامتناع وجود غيره ، لا نفي الامكان عن غيره واثبات الامكان له .

وان كان الخبر المقدر في الجملة هو موجود فيكون معناها نفي وجوده غيره واثبات الوجود المنفي عن غيره له تبارك وتعالى ، وهذا المعنى أيضاً لا يفيد التوحيد ، فانه وان دلت الكلمة المباركة على وجوده عز وجل ونفي وجود غيره الا انها لم تدل على امتناع غيره ، وعدم الموجود لا يستلزم الامتناع ، فالكلمة على كل حال لا يستفاد منها التوحيد تماماً ، بل اما ان تدل على امتناع غيره ولكنها لا تدل على وجوده بل على امكانه ، واما ان تدل على وجوده ولكنها لا تدل على امتناع غيره ، والى هذا اشار بقوله : ((والاشكال في دلالتها عليه)) أي على التوحيد الذي هو عبارة عن وجوده عز وجل وامتناعه غيره ، بما حاصله ((ان خبر لا اما ان يقدر يمكن او موجود وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه)) أي لا دلالة لها على التوحيد الذي هو عبارة عن الامرين المذكورين .

((اما على الاول)) وهو ان يكون الخبر المقدر ممكناً ((فانه حيثئذ لا دلالة لها الا على إثبات امكان وجوده تبارك وتعالى لا وجوده)) لأنها تدل على اثبات المحمول المسلوب في المستثنى منه للمستثنى ، والمحمول المسلوب هو الامكان لان حاصلها يكون انه لا اله يمكن الا الله فهو ممكن ، فهي وان دلت على امتناع غيره الا انها لا دلالة لها على وجوده ، فان المحمول الثابت له حيثئذ هو الامكان دون الوجود .

((واما على الثاني)) وهو ان يكون الخبر المقدر موجوداً فلا دلالة لها أيضاً على تمامية التوحيد ((لأنها وان دلت على وجوده)) لان المحمول المسلوب في المستثنى منه هو موجود وهو الثابت للمستثنى فهي تدل على وجوده عز وجل ((الا انها لا دلالة

ونفي ثبوته ووجوده في الخارج ، وإثبات فرد منه فيه - وهو الله - يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى ، ضرورة أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد ، لكونه من أفراد الواجب^(١) .

لها على عدم امكان إله آخر)) فتكون ناقصة الدلالة من حيث عدم دلالتها على امتناعه غيره .

(١) وتوضيح الجواب بحيث تكون تامة الدلالة على التوحيد يتوقف على امور :

الأول : ان معنى الاله المنفي بلا هو المعبود بالحق ، فهو لفظ موضوع لمعنى كلي ، ولفظ الجلالة أي لفظ الله هو واجب الوجود بالذات ، وهو اسم خاص لذاته جلت وعظمت فهو من الاعلام ، ولا يخفى ان المعبود بالحق الذي هو الكلي منحصر في الفرد ، لوضوح ان العبادة بالحق من صفاته عز وجل المختصة به لأنها من الصفات الخاصة بواجب الوجود بالذات ، لان العبادة بالحق هي الخضوع بالحق ، وخضوع شيء لشيء لا يكون جزافاً بل لأنه مستمد منه صيرورته شيئاً بالفعل ، وانه به صار موجوداً منعماً عليه بنعمة الوجود ، وحيث انه لا فاعل للوجود الا واجب الوجود ، فان الممكن الموهوب له الوجود لا يملك غير وجود نفسه ، فلا يعقل ان يهب وجود نفسه وهو فاقد لغير ذلك ، وفاقد الشيء لا يعطيه .

فتحصل : ان المعبود بالحق الاله اي كلي منحصر في الفرد ، والفرق بينه وبين لفظ الله - لفظ الجلالة - هو ان لفظ الجلالة علم لذاته علة العلل عزت وجلت وعظمته .

الثاني : ان الامكان بمعنى عدم الامتناع لا بمعنى سلب الضرورة عن الطرفين اتصاف واجب الوجود بالذات به يلزم فعليته ووجوده ، لان واجب الوجود بالذات هو ما كان وجوده ضرورياً لذاته لوضوح امتناع ان يكون وجوده من غيره ، والا لم يكن وجوده واجباً لذاته بل واجباً له بغيره وعلته وهو خلف ، فاذا ادرك العقل عدم امتناع وجود ذات وجودها ضروري لذاتها فلا بد وان تكون موجودة بالفعل لفرض انها لا علة لها حتى توجد بها ، وحيث ان العقل ادرك انها لا امتناع

في تحققها فلا بد وان تكون متحققه بالفعل ، والا لكان عدم تحققها بالفعل اما لان علتها لم تمنحها الوجود وهو خلف لفرض عدم العلة لها ، واما لانه يمتنع تحققها وهو خلف أيضاً لفرض ادراك العقل عدم امتناعها فهي حينئذ مما اذا امكن وجد .

الثالث : انه كما ان عدم امتناعه يلازم وجوده وفعليته كذلك عدم وجود واجب الوجود يلازم امتناعه بالذات لعين ما ذكرناه ، لانه مع فرض كونه واجب الوجود وغير محتاج الى علة فلا بد ان يوجد ، واذا لم يوجد فلا بد وان يكون ممتنعاً . فاذا عرفت هذا اتضح الجواب .

فانا نختار ان الخبر المقدر هو موجود ، وقد عرفت ان جهة الاشكال عليه بان النقصان فيها من حيث انها لا تدل على امتناع غيره تعالى وان دلت على وجوده ، والتوحيد لا بد وان يكون مشتملاً على الامرين ، لأن دلالتها تكون انه لا إله موجود الا الله فهو موجود ، ونفي وجود غيره لا يدل على امتناع ذلك الغير الموجود لعدم الملازمة بين عدم الوجود والامتناع .

وبما بينا يتضح : انه في مفهوم واجب الوجود عدم وجوده يلازم امتناعه كما عرفت ، وانما لا يلازم عدم الوجود الامتناع في الممكن المحتاج الى العلة ، اما ما لا حاجة فيه الى العلة فعدم وجوده لا بد وان يلازم امتناعه ، اذ لو لم يكن ممتنعاً لوجد . والحاصل : انه بناءً على ان المقدر موجود فالتحصل منها نفي وجود واجب وجود غير الله وان الله موجود ، وهذا المعنى يدل على وجوده وامتناع غيره وهو التوحيد ، لان واجب الوجود هو الذي يكون وجوده ضرورياً لذاته ، ونفي وجود ما كان وجوده ضرورياً لذاته يلازم امتناعه ، لما عرفت من ان ما كان وجوده ضرورياً لذاته اذا لم يكن ممتنعاً فلا بد وان يكون موجوداً ، والى هذا أشار بقوله : ((من دفع بان المراد من الأله هو واجب الوجود)) لا يخفى انه ليس غرضه ان مفهوم الاله ومفهوم واجب الوجود مترادفان بل غرضه ان الإله حيث انه هو المعبود بالحق والمعبود بالحق مساوق لواجب الوجود ((ونفي ثبوته ووجوده في الخارج)) أي نفي

ثم إن الظاهر أن دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم^(١) ، وأنه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت

ثبوت هذا المفهوم الكلي ((واثبات فرد منه فيه وهو الله)) العلم لذاته تعالى بالخصوص وهو فرد هذا المفهوم الكلي ((يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه)) أي على امتناع تحقق ذلك الكلي في فرد آخر غيره تعالى ، لما تقدم من الملازمة في الواجب بين عدم وجوده وامتناعه ، والكلمة المباركة بناءً على كون الخبر موجوداً قد دلت على عدم وجود هذا المفهوم في الخارج ((في ضمن غيره تبارك وتعالى)) ونفي وجود غيره يلازم كون ذلك الغير ممتنعاً ((ضرورة انه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من افراد الواجب)) الذي يلازم عدم امتناعه وجوده كما مر .

ثم لا يخفى انه اتضح أيضاً ان الخبر المقدر للكلمة الطيبة لو كان ممكناً أيضاً لدلت على التوحيد الكامل التام ، لأنها تدل على عدم امكان غيره تبارك وتعالى ، وبالنسبة اليه وان دلت على امكانه لا على وجوده الا انك قد عرفت ان امكانه أي عدم امتناعه يلازم وجوده ، ولم يشر المصنف الى هذا لوضوح انه بعد معرفة لوازم الواجب من ان عدم وجوده يلازم امتناعه ، وعدم امتناعه يلازم وجوده يفهم هذا الجواب ولا داعي لذكره .

(١) حاصله : ان (ال) دلت على مجرد إخراج المستثنى عن المستثنى منه المختص بالحكم فثبوت نقيض الحكم للمستثنى منه لازم اخراجه عن حكم المستثنى منه المختص بهم ، وعلى هذا فالدلالة مفهومية وان دلت (الا) على ثبوت نقيض الحكم للمستثنى فتكون الدلالة منطوقية .

والحاصل : انه ان كان معنى قولنا ما جاءني القوم الا زيد هو مجرد خروج زيد عن القوم الذين اختصوا بعدم المجيء ، فتكون الدلالة مفهومية لان لازم خروج زيد عن القوم الذين ما جاؤوا المختص بهم عدم المجيء كون زيد قد جاء ، وان كان معنى

عليها الجملة 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 .

قولنا ما جاءني القوم الا زيد هو كون القوم ما جاؤوا وزيد قد جاء كانت الدلالة منطوقية للدالته على حكمين منطوقين هما عدم مجيء القوم ومجيء زيد .
هذا ما ينبغي ان يقال ، واما ظاهر المتن فهو ان كان الدال على الاستثناء هيئة الجملة دون حرف الاستثناء فالدلالة مفهومية ، وان كان حرف الاستثناء فالدلالة منطوقية .

قوله (قدس سره) : ((وانه لازم خصوصية الحكم)) فان تلك الخصوصية هي دلالة الجملة على اختصاص القيام وانحصاره بالقوم الذين هم غير زيد ، ولازم هذه الخصوصية الانحصارية هو ثبوت حكم لزيد مناقض للحكم الثابت للقوم .
قوله (قدس سره) : ((كما هو ليس ببعيد)) ظاهره عدم استبعاده (قدس سره) ان تكون الدلالة منطوقية ، ولعل السبب في عدم جزمه بذلك هو دعوى ان الدال على الاستثناء حتى لو كان هو (الآ) فان الدلالة مفهومية أيضاً لا منطوقية ، لوضوح ان (الآ) لاتدل على أكثر من إخراج زيد عن الحكم الثابت للقوم ، وليس المفهوم من هذا الكلام هو عين قولنا لم يقم زيد ، بل لازم ذلك هو كون زيد لم يقم وهو واضح .

قوله : (قدس سره) : ((وان كان تعيين ... الخ)) حاصله : انه بعد دلالة القضية الاستثنائية على حكم للمستثنى مناقض للحكم الذي هو للمستثنى منه ، فسواء كان ذلك حكماً مفهوماً أو منطوقياً لا تترتب عليه ثمرة عملية ، اذ ليس للحكم المنطوقى خصوصية وثمرة غير مترتبة على ذلك الحكم لو كان مفهوماً .

ومما يدل على الحصر والاختصاص (إنما) وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك ، وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاوره^(١) .

ودعوى - أن الانصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك ، فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ، ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا ، حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها - غير مسموعة ، فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا ، فإن الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضاً سبيل^(٢) .

(١) حاصله : ان من جملة ما يدل على الحصر هو لفظ (إنما) فقولنا : إنما قام زيد دون عمرو يدل على حصر القيام بزيد وإخراج عمرو ، ولازم الحصر بزيد ان عمراً لم يقم .

واستدل له المصنف بدليلين : الأول : تنصيب أهل اللغة ان (إنما) من ادوات الحصر .

الثاني : التبادر فان أهل العرف يفهمون من قول القائل : إنما قام زيد دون عمرو هو حصر القيام به ونفيه عن عمرو والتبادر آية الحقيقة ، وهذا الدليل كما يدل على افادتها للحصر يدل أيضاً على ان ذلك بحسب الوضع .

(٢) هذا تعرض لصاحب التقريرات حيث ادعى ان الانصاف عدم دلالة (إنما) على الحصر .

وتوضيحه : ان (إنما) ربما تستعمل لحصر القيام بزيد ، كقولنا : إنما قام زيد دون القوم ، وربما تستعمل لحصر اتصافه بالقيام كقولنا : إنما قام زيد ولم يضرب ، في قبال من يدعي انه قام وضرب ، فانها لا تدل على حصر القيام بزيد وإنما تدل على ان زيداً وصفه منحصر بالقيام وحده دون الضرب .

وكما تستعمل لصرف اتصافه بوصف واحد لا بوصفين كما يقال : أنما زيد شاعر لا كاتب في قبال من يدعي انه كاتب وشاعر ، كذلك تستعمل لصرف بيان ان وصفه هو الشاعرية دون الكاتبية في قبال من يدعي انه كاتب لا شاعر . وربما تستعمل لبيان العلية كقولنا انما قام زيد ليحترم عمراً فانها تدل على ان الداعي لقيامه هو احترامه لعمرو .

ولما كان موارد استعمال انما مختلفاً فلا نعلم انها مشتركة بين افادة الحصر وغيره ، او انها موضوعة للحصر ومستعملة في غيره مجازاً ، او انها لم توضع للحصر أيضاً وغيره مستفاد من القرينة ، واذا كان هذا حالها فنحن انما نتميز ونجزم بوضع لفظ لخصوص احد موارد استعماله حيث يكون له مرادف في لغة اخرى كالفارسية ، كلفظ (ان) الشرطية فان مرادفها بالفارسية لفظ (اكر) او (الآ) الاستثنائية فان مرادفها بالفارسية لفظة (مكر) وبواسطة المرادف نستطيع ان نعرف الحقيقة التي وضع لها اللفظ بالعربية ، واذا لم يكن للفظ المختلف موارد استعماله مرادف في لغة اخرى فلا نستطيع ان نعرف الموضوع له في اللغة العربية ، والى هذا أشار بقوله : ((فان موارد استعمال هذه اللفظة مختلف ولا يعلم)) أي لا يعلم حالها حقيقة ((ب)) واسطة ((ما هو مرادف لها في عرفنا)) أي في عرف اللغة الفارسية حتى يستكشف ((منها ما هو المتبادر منها)) .

ويرده ان الانسباق والتبادر لا ينحصر في تبادر غير العرب حتى يكون السبيل الى معرفة ما هو المتبادر من اللفظ العربي بالتبادر من مرادفه باللغة الفارسية مثلاً ، فان هناك سبيلاً آخر لمعرفة ما هو المتبادر منها بتبادر نفس العرب من مجرد اطلاق اللفظ العربي ، كلفظ (انما) فانها وان كان ليس لها مرادف فلا يكون للفرس - بما هم فرس - بالنسبة اليها سبيل في معرفة معناها الحقيقي ، ولكن تبادر العرب انفسهم دليل تام على ما وضعت له في لغة العرب ، وقد عرفت انه يتبادر منها الحصر فلا بد وان تكون موضوعة للحصر وان استعمالها في غير الحصر مجاز ، والى هذا اشار بقوله : ((غير

وربما يعدّ مما دل على الحصر ، كلمة (بل) الاضرائية ، والتحقيق أن الاضراب على أنحاء :

منها : ما كان لاجل أن المضرب عنه ، إنما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه ، فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه ، فلا دلالة له على الحصر أصلاً ، فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداءً ، كما لا يخفى .

ومنها : ما كان لاجل التأكيد ، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب إليه ، فلا دلالة له عليه أيضاً .

ومنها : ما كان في مقام الردع ، وإبطال ما أثبت أولاً ، فيدل عليه وهو واضح^(١) .

مسموعة)) أي دعوى ان الانصاف عدم دلالة (إنما) على الحصر كما يظهر من التقريرات غير مسموعة ((فان السبيل الى التبادر لا ينحصر بالانسباق الى اذهانتا)) أي بما اتنا فارسيون ، فان الانسباق الى اذهان اهل العرف أي اهل اللسان العربي ((أيضاً سبيل)) الى معرفة ما هو الموضوع له اللفظ في لغة العرب .

(١) من جملة ما ادعى دلالاته على الحصر كلمة (بل) الاضرائية ، وحيث ان موارد استعمالها مختلف ، فتارة تدل على الحصر ، واخرى لا تدل - لا بد من ذكر الموارد التي استعملت فيها ليتبين المورد الذي تدل فيه على الحصر .

وقد ذكر لها في المتن أربعة معان ، وذكر في الهامش لها معنى خامس ، ولها معنى سادس لم يشر اليه المصنف .

اما المعاني التي اشار اليها في المتن فالاول : استعمالها لأجل بيان ان المضرب اليه وهو الواقع بعد (بل) جيء به للدلالة على ان المضرب عنه انما ذكر غفلة كقولنا جاء زيد بل عمرو فيما اذا كان السبب للذكر زيد واسناد المجيء اليه هو الغفلة والنسيان ، وبعد ذكره حصل التذكر والالفتات الى انه ليس هو زيد فاضرب عنه وذكر الذي كان هو الجائي واقعاً .

الثاني : ان يكون السبب في الاضرار هو ان اللسان قد سبق في مقام التكلم الى زيد فاضرب المتكلم لبيان ان لسانه قد سبق الى ذكره ، وان الجائي واقعاً هو عمرو ، والفرق بين هذا والاول انه في الاول عند ذكر زيد كان يرى انه هو الجائي ثم التفت الى غفلته فاضرب عنه ، وفي الثاني المتكلم كان عند ذكره لزيد يعلم بانه عمرو ولكن لسانه سبق الى ذكر زيد .

ولا يخفى انه في هذين الاستعمالين لا دلالة للاضرار على الحصر ، فان الداعي للاضرار فيهما هو الغفلة وسبق اللسان لا بيان الحصر ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((منها ما كان ان المضرب عنه)) كزيد ((انما اتي به غفلة او سبقه به لسان)) و اشار الى ان الداعي الى الاضرار ليس هو الحصر بقوله : ((فيضرب بها)) أي بـ (بل) ((عنه الى ما قصد بيانه)) و اشار الى انه حيث ان السبب للاضرار هو بيان ما له الحكم واقعاً فلا دلالة لها على الحصر بقوله مفرعاً على ما ذكر ((فلا دلالة له)) أي للاضرار ((على الحصر اصلاً فكانه اتي بالمضرب اليه ابتداءً)) لان الاضرار كان لاجل ان ذكر المضرب عنه الذي ذكره ابتداءً هو لغفلة او سبق لسان ، والمضرب اليه هو الذي ينبغي ذكره ابتداءً .

الثالث : ان يكون الاضرار لاجل التمهيد وتنبية السامع ليتأكد الاسناد الى المضرب اليه كما لو كان السامع قد ألف ذهنه زيد ، فبمجرد ذكره يتبه ذهنه لان يسمع ما يسند اليه فيذكر زيداً لاجل التنبية ليلتفت السامع الى ما هو المسند اليه واقعاً فيضرب المتكلم عنه بعد تنبيه السامع الى ذكر المضرب اليه ، وفي مثل هذا أيضاً لا دلالة للاضرار على الحصر لان الداعي له هو التمهيد دون الحصر .

الرابع : ان يكون الداعي للاضرار هو الردع وابطال ما ثبت له الحكم اولاً ، لبيان ان الثابت له الحكم واقعاً هو المضرب اليه ، وهذا يدل على الحصر لان الحصار الفعل بالمضرب اليه لازمه سلب الحكم عن غيره ، ولو كان الغرض محض اثبات الحكم للمضرب اليه دون الاثحصارية لما قام المتكلم في مقام الردع والابطال للاسناد

الى المضرب عنه والاضراب عنه الى الاسناد الى المضرب اليه ، وكل ما دل على الانحصار فلازمه ثبوت المفهوم وان غير المضرب اليه لم يكن هو المسند اليه واقعاً . ولا يخفى ان كون المتكلم قد قام مقام الردع ونفي الحكم عن غير عمرو- مثلاً- يدل على انحصار الحكم به ، وقد عرفت ان لازم الانحصار هو المفهوم ، وقد اشار المصنف الى الثالث بقوله : ((ومنها ما كان)) الاضراب ((للاجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب اليه)) وحيث كان ذكر المضرب عنه للتوطئة والتمهيد وللاجل تأكيد الحكم للمضرب اليه ، وليس الداعي هو الردع ونفي الحكم عن غير المضرب اليه فلا دلالة للاضراب على انحصار الحكم ، ولذا قال : ((فلا دلالة له)) أي للاضراب ((عليه)) أي على الحصر الذي لازمه المفهوم ، والى الرابع اشار بقوله : ((ومنها ما كان)) المتكلم في اضربه قد قام ((في مقام الردع وابطال ما أثبت أولاً)) وحيث قد قام في مقام الردع وبيان ان الواقع قد كان ثبوت الحكم للمضرب اليه دون غيره ((فيدل عليه)) أي على الحصر ولازمه دلالة على المفهوم .

واما الخامس : فهو الاضراب في مقام الاثبات ، بخلاف الرابع الذي قد كان الاضراب فيه لاجل مقام الثبوت ، وقد ذكره المصنف في هامش الكتاب^(١) ، وحاصله: ان الاضراب اذا كان لبيان ابطال الدليل على الدعوى- مثلاً- فلا دلالة له على المفهوم ، اذ ليس الاضراب لاجل الردع وبيان حصر الحكم واقعاً بالمضرب اليه مثلاً كما لو قال احد ان زيداً قد جاء لأنني رأيت خادمه ، فيقال له : لا بل زيد قد جاء لأننا سمعنا صوته ، وحاصل معنى هذا الكلام ان كون الدليل على مجيء زيد مجيء خادمه ليس بصحيح ، بل الصحيح ان الدليل على مجيئه هو سماع صوته لامجيء خادمه لاحتمال تفرد خادمه بالمجيء دونه ، فان (بل) في المقام وان كانت

(١) كفاية الاصول بمحاكية المحقق المشكيني (نس سره) : ج ١ ص ٣٢٩ (حجري) .

ومما يفيد الحصر - على ما قيل - تعريف المسند إليه باللام ، والتحقيق أنه لا يفيد إلا فيما اقتضاه المقام ، لان الاصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس ، كما أن الاصل 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 يخفى ، وحمل شيء على جنس وماهية كذلك ، لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به وحصرها عليه ، نعم ، لو قامت قرينة على أن اللام للاستغراق ، أو أن مدخوله أخذ بنحو الارسال والاطلاق ، أو على أن الحمل عليه كان ذاتيا لأفيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به .

وقد انقدح بذلك الخلل في كثير من كلمات الاعلام في المقام ، وما وقع منهم من النقض والابرام ، ولا نظيل بذكرها فإنه بلاطائل ، كما يظهر للمتأمل ، فتأمل جيدا^(١).

للردع والابطال الا انه ليس لبيان حصر الحكم بالمضرب اليه ، بل لابطال دليل المستدل ، وهذا الاضراب هو الاضراب في مقام الاثبات وهو لا يدل على الحصر .

السادس : من وجوه استعمال الاضراب ما كان لاجل الترتيبي كما يقال : زيد عالم بل هو أعلم ، فان الاضراب ليس للحصر بل لاثبات صفة ارقى من الصفة المضرب عنها ، وعدم دلالة على المفهوم واضحة لعدم كون الداعي الى الاضراب فيه هو الحصر .

فاتضح مما ذكرنا : ان الدلالة على الحصر انما هي في خصوص الوجه الرابع وهو ما كان الاضراب بداعي الردع والابطال في مرحلة الثبوت والواقع .

(١) توضيح الحال في بيان امور ليتبين ان تعريف المسند اليه يفيد الحصر ام لا ؟

الأول : بيان النسبة بين المسند اليه والمسند وان بعضها خارج عن محل النزاع قطعاً ، والنسبة بين المسند اليه والمسند تارة تكون هي التساوي كقولنا الانسان ناطق ،

وتارة تكون النسبة بينهما العموم والخصوص ويكون المسند اليه أخص من المسند كقولنا الانسان حيوان ، وثالثة يكون المسند اليه اعم كقولنا الامير زيد ، ورابعة يكون بينهما العموم والخصوص من وجه كقولنا الانسان أبيض .

الثاني : ان يعلم حال النسبة بينهما وفي التساوي والمسند اليه الأخص من المسند لا اشكال في افادة الحصر ، لوضوح انه بارتفاع المسند يرتفع المسند اليه ، لتساويهما في المتساويين ولا ارتفاع الاخص بارتفاع اعم منه ، فمع العلم بالنسبة لا وجه لان يكون داخلاً في محل النزاع للعلم بالحصر ، ومع العلم بالحصر لا وجه للنزاع في افادته وعدم افادته ، ومع العلم يكون المسند اليه أعم كقولنا الامير زيد لا اشكال في عدم الحصر لعدم ارتفاع المسند اليه بارتفاع المسند لكونه اعم ، ومع العلم باعميته لا وجه للنزاع في افادته للحصر ، وكذا الحال فيما اذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه لعدم معنى النزاع فيما اذا علم ان كلا منهما لا يرتفع بارتفاع الآخر .

نعم في الاخيرين بناءً على افادة تعريف المسند اليه الحصر يكون الحصر ادعائياً لاحقيقاً وان علم بعدم الحصر واقعاً ، اذ الادعائية لا تنافي العلم بعدم .

الثالث : انه قد ظهر مما ذكرنا في الثاني ان محل النزاع لا بد ان يكون فيما اذا كان حال النسبة بينهما مجهولاً فهل ان تعريف المسند اليه يكون دالاً على كونه ما ينحصر بالمسند اما لتساويهما او لكونه اخص من المسند ، لما عرفت من انه مع العلم بالنسبة يكون خارجاً عن محل النزاع ، اما للعلم القطعي بالحصر او للعلم القطعي بعدم الحصر .

الرابع : ان الاصل في (ال) بناءً على المشهور كونها لتعريف الجنس ، والمصنف هنا جرى على ما عليه المشهور ، لا على ما يراه كما سيذكره في المطلق والمقيد : من ان كون الاصل في (ال) انها للتزيين لا لتعريف الجنس .

الخامس : ان الحمل على قسمين : حمل شايح صناعي وهو الحمل المتعارف وملاكه الاتحاد في الوجود ، وحمل ذاتي وملاكه الاتحاد حقيقة وان اختلفا مفهوماً بنحو الاجمال والتفصيل كالانسان والحيوان الناطق .

اذا عرفت هذه الامور - اتضح ان التعريف باللام لا يفيد الحصر لان الحصر انما يستفاد من اللام وذلك حيث تكون للاستغراق ، فانها لو دلت على الاستغراق لدلت على الحصر المستلزم للمفهوم .

والحاصل ان معنى الاستغراق هو ان المسند مستوعب لجميع افراد المسند اليه ، اما لكونهما متساويين او لان المسند اعم من المسند اليه ، فانه مع افادته للاستغراق وان جميع افراد المسند اليه مما يصدق عليه المسند فلا بد من ان يستفاد منها الحصر وان المسند اليه منحصر بالمسند ، وبارتفاعه يرتفع المسند اليه .

او يستفاد الحصر من الاطلاق ومقدمات الحكمة ، وان اللام وان كانت لتعريف الجنس لا للاستغراق الا ان الاطلاق الجاري في المقام يفيد الحصر : ببيان ان المسند اليه لو لم يكن مأخوذاً بنحو السعة والاطلاق لجميع افراد مدخوله للزم نقض الغرض ، فانه لو لم يكن القائم مثلاً في قولنا القائم عالم شاملاً لجميع افراد القائم وكانت بعض افراد القائم ليس بعالم للزم ببيانه ، والألزم نقض غرضه ، واذا كان الاطلاق مفيداً لشمول المسند اليه لجميع افراده وان جميع افراده يصدق عليه العالم فلا محالة من افادته للحصر وانه يرتفع بارتفاع العالم .

ويردّه : ان الاصل في البيان ان يكون لاجل اتحاد هذين المفهومين في المصداق ، وليس الاصل فيه ان يكون مسوقاً لبيان ان هذا الاتحاد بين جميع افراد المسند اليه او بعضها ، نعم لو قامت القرينة على انه لبيان ذلك لافاد الحصر .

او يستفاد من الحمل بان يكون الاصل في الحمل هو الذاتي ، فان اللام وان لم تفد الاستغراق ويكون المعرف بها مأخوذاً بنحو الاهمال من ناحية الاستغراق لجميع

الافراد ، ولكن الحمل بينهما اذا كان ذاتياً فلا مناص من استفادة الحصر لارتفاع المسند اليه بارتفاع المسند ، لان المتحدين حقيقة متلازمان تحققاً وارتفاعاً .

اما اذا كان الاصل في اللام تعريف الجنس والاصل في الحمل هو الاتحاد بينهما مصداقاً ولا دلالة لمحض ان المفهومين يتحدان في الصدق على الحصر لصدق ذلك باتحادهما في بعض الاحيان ببعض افرادها ، ولا يستلزم الحمل الشايح اتحادهما بجميع ما للموضوع والمحمول من افراد ، فيصح الحمل الشايح فيما اذا كان المسند اليه اعم ، ويصح فيما اذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه وفيهما لا حصر قطعاً .

ولم يشر المصنف الى بيان النسبة ولا بيان ان محل النزاع مورد الجهل ، و اشار الى كون الاصل في اللام هو تعريف الجنس بقوله : ((لان الاصل في اللام)) هذا من المصنف اما لبناؤه على ان اللام هي المعرفة ، او ان مراده باللام هي (أل) .

وعلى كل فالاصل في اللام ((ان تكون لتعريف الجنس)) و اشار الى ان الاصل في الحمل هو الحمل الشايح بقوله : ((كما ان الاصل في الحمل ... الى آخر الجملة)) و اشار الى أن القرينة لو قامت على ان اللام للاستغراق لافاد التعريف بها الحصر بقوله : ((نعم لو قامت القرينة على ان اللام للاستغراق)) و اشار الى انه لو قامت القرينة على ان الاطلاق ومقدمات الحكمة مسوقة لبيان الاطلاق من ناحية مدخول اللام لافاد الحصر ، الا ان الاصل يقتضي ان يكون البيان لصرف اتحاد المفهومين مصداقاً ، وانه لا بد من قيام قرينة على كونه في مقام البيان من ناحية افراد مدخول اللام بقوله : ((وان مدخوله اخذ بنحو الارسال والاطلاق)) المعطوف على قوله نعم لو قامت القرينة ، و اشار الى انه لو قامت القرينة على كون الحمل ذاتياً لافاد الحصر بقوله : ((او على ان الحمل عليه)) أي الحمل على المسند اليه ((كان ذاتياً لافاد الحصر)) لعطفه أيضاً على قوله نعم لو قامت القرينة .

فصل

لا دلالة للقب ولا للعدد على المفهوم ، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً ، وقد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم^(١) ، كما أن قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على مادونه ، لانه ليس بذلك الخاص والمقيد ، وأما الزيادة فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد بالاضافة إلى كلا طرفيه ، نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه

(١) ليس المراد من اللقب ما هو المعروف وهو ما أشعر بمدح او ذم ، بل المراد منه ما وقع طرفاً للنسبة في القضية سواء كان مسنداً أو مسنداً اليه او فعلاً او فاعلاً او مفعولاً أو ظرفاً لزمان أو مكان ، وحتى حرف الجر فان قول القائل نور في الليل لا دلالة فيه على عدم النور في النهار .

والمراد من العدد في المقام ما يشمل حتى الواحد ، وان كان العدد على ما يقال انه لا يشمل الواحد ، بل العدد يتقوم بالواحد ومنه يتألف العدد ، وعلى كل فلا دلالة للقب ولا للعدد على المفهوم ، فقولنا جاء زيد لا دلالة فيه على نفي المجيء عن عمرو ولا على نفي غير المجيء عن زيد ، ولا قول القائل عندي عشرون درهماً أنه ليس عنده اكثر من ذلك ، وعلى كل فليس في اللقب والعدد ما يدل على الحصر ، وكونه طرفاً في الحكم لا يدل على مزيد من كونه طرفاً لشخص هذا الحكم ، وأن شخص هذا الحكم وإن كان ينتفي بانتفاء أحد أطرافه إلا أن هذا الانتفاء ليس من المفهوم بل وليس لدلالة لفظية عليه ، وإنما انتفاء شخص الحكم بانتفاء أحد اطرافه للدلالة العقلية ، والمفهوم كما مر هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه بالدلالة اللفظية . وقد اشار الى عدم دلالة اللقب والعدد على المفهوم بقوله : ((لا دلالة للقب ولا للعدد على المفهوم ... الى آخر الجملة)) ، و اشار الى ان انتفاء الحكم بانتفاء احد اطرافه من انتفاء شخص الحكم لا سنخه وهو ليس من المفهوم بقوله : ((وقد عرفت ان انتفاء شخصه ليس من المفهوم)) .

الاقل لما كان في الزيادة ضير أصلاً، بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة ، كما لا يخفى ، وكيف كان ، فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالاته على المفهوم ، بل إنما يكون لاجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق ، كما هو معلوم^(١) .

(١) ينبغي ان لا يخفى ان المفهوم في العدد - لو أفاد المفهوم - لا بد وان يكون مدلوله الانتفاء عن العدد الذي يكون أكثر من العدد المذكور في المنطوق ، لان الانتفاء عن العدد الذي يكون اقل من المذكور في المنطوق وان كان متحققاً الا انه ليس من المفهوم، بل لان قضية التقييد بالحد المذكور في المنطوق هو عدم حصول الامثال بما دون المقدار المحدود في المنطوق .

وعلى كل فتوضيح المقام ببيان لحاظ العدد في مرحلة الثبوت ، وحاصله : ان العدد بحسب مرحلة الثبوت يمكن ان يكون ملحوظاً بأجزاء اربعة :

الأول : ان يكون التقييد بالعدد ملحوظاً بنحو اللابشرط من ناحية الزيادة والنقيصة كقوله تعالى : ﴿ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ﴾^(١) فان السبعين قد لحظ بنحو اللابشرطية زيادة او نقيصة ، لانه من المعلوم انه لو استغفر لهم اكثر من سبعين أو أقل منه لا يغفر لهم ، وذكر خصوص السبعين قد يكون لكونه من المعتاد ذكره او لكونه أخف على اللسان او لنكتة اخرى .

الثاني : ان يكون التقييد بالعدد قد لحظ بشرط لا من حيث النقيصة ولا بشرط من حيث الزيادة كالتسييحات الثلاث ، بناءً على انها لا يكتفى فيها بالاقل من

الثالث، فانه على ذلك لا يجوز الاقتصار على الاقل من العدد المتقيد به الحكم، لكن عدم الاكتفاء به ليس للدلالة المفهومية بل لعدم الإتيان بما قد كان المنطوق مقيداً به .
وبعبارة اخرى : انه انما لا يكتفى بالاقول لعدم الاتيان بما امر به من العدد ، واما الزيادة فحيث انها قد كان العدد المحدد به الحكم بالنسبة اليها لا بشرط فلا بأس بالزيادة ، وقد اشار الى ان عدم الاكتفاء بالاقول في هذا اللحاظ من المنطوق لا من المفهوم بقوله : ((كما ان قضية التقيد بالعدد منطوقاً ... الى آخر الجملة)).

الثالث : ان يكون ملحوظاً بشرط لا من حيث الزيادة او النقيصة كالعدد في الركعات ، فان العدد في الركعات كما لا يكون من الامثال الاتيان بالنقص كذلك مما يضربا بالامثال زيادة الركعات على عددها المحدد به الحكم ، وكما ان الاتيان بثلاث ركعات مقتصرأ عليها في الظهر مضر كذلك الاتيان بخمس ركعات مضر بالامثال ، ولكن نفي الزيادة لا للمفهوم بل لقيام الدليل الخاص على ذلك .

الرابع : ان يكون العدد ملحوظاً لا بشرط من حيث الزيادة والنقيصة كالتسييحات الثالث اذا قلنا بالاكتفاء بالواحدة منها .

ولا يخفى ايضاً ان الاكتفاء بالاقول انما هو لدلالة الدليل الخاص على ذلك ، والأ فظاهر التقيد بالثلاث عدم الاكتفاء بما دونها .

واما لحاظ العدد لا بشرط من حيث النقيصة وبشرط لا من حيث الزيادة فليس له مثال في الشرعيات على ما يقال .

وقد تبين انه فيما لحظ فيه بشرط لا سواء كان من حيث النقيصة فقط او من حيث الزيادة فقط او من حيث النقيصة والزيادة معاً ، فان عدم الاكتفاء بالاقول للدلالة المنطوقية ، وعدم صحة الامثال فيما اذا جاء بالزايد فانما هو لدلالة الدليل الخاص على ذلك ، وليس من الدلالة المفهومية ، والى هذا اشار بقوله : ((وكيف كان فليس عدم الاجتزاء بغيره ... الى آخر الجملة)).

ثم لا يخفى ان ما ذكر من حيث صحة الاتيان بالاقل او الاكثر او عدم صحة الاتيان بهما او باحدهما فيما اذا علم حال لحاظ العدد في تقييد الحكم به ، واما اذا لم يعلم فهل الظاهر ان التقييد بالعدد يقتضي البشروط لائية من حيث النقيصة والزيادة ، او من حيث النقيصة فقط ، او من حيث الزيادة فقط ، او انه لا بشرط من الطرفين ؟

والظاهر انه من حيث النقيصة والقاعدة تقتضي البشروط لائية لانه لم يأت بالعدد المطلوب الذي قيد به الحكم المنطوقى .

واما من حيث الزيادة فالقاعدة تقتضي اللابشرطية فيه اذا كان الامثال تدريجياً ، فان الامثال يتحقق بمجرد اتيان المقدار المنطوقى ، وبعد تحقق الامثال لا يضر به الاتيان بالزائد ، بل هو من قبيل ضم الحجر الى الانسان .

واما لو كان الامثال دفعياً فان كان غير ارتباطي فأيضاً ينبغي ان لا يكون مضراً .
واما لو كان ارتباطياً فالقاعدة أيضاً تقتضي ذلك ، لان الارتباطية انما هي بين الاجزاء التي امر بها دون الزائد عليها كما لا يخفى ، والله العالم .

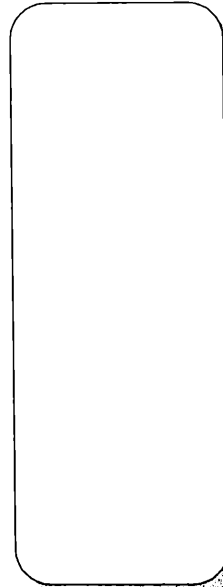
وقد تبين مما ذكرنا ان ظاهر هو التقييد بالعدد هو الانتفاء عما دون المقدار المذكور في المنطوق ، ولكنه ليس من الدلالة المفهومية ، والانتفاء عما هو الزائد من العدد المذكور وان كان من المفهوم الا انه لا دلالة للتقييد بالعدد المذكور في المنطوق على انتفاء سنخ الحكم عنه ، وانتفاء شخص الحكم عنه ليس من المفهوم .



المقصد الرابع

في

العام والخاص





المقصد الرابع في العام والخاص فصل

قد عرف العام بتعاريف ، وقد وقع من الاعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارة والانعكاس أخرى بما لا يليق بالمقام ، فإنها تعاريف لفظية ، تقع في جواب السؤال عنه بـ (ما) الشارحة ، لا واقعة في جواب السؤال عنه بـ (ما) الحقيقية^(١) ، كيف وكان المعنى المركوز منه في الاذهان أوضح

(١) الظاهر أن مرادهم من العام والخاص كونهما اسمين للفظ الدال على العموم والخصوص لانهم اخذوا اللفظ في مقام تعريفهما ، ولو كانا اسمين للمعنى من دون مدخلية للفظ لما حسن اخذ اللفظ في تعريفهما .

ثم انه هل التعاريف المذكورة في كتب القوم للعام والخاص هي تعاريف حقيقية يراد بها شرح الحقيقة اما بالحد التام المشتمل على الجنس والفصل ، او بالرسم المحدد للمعرف بحيث لا يشذ عنه فرد ولا يعم غير افراده ، او انها تعاريف لفظية ليست بالحد ولا بالرسم يراد بها الاشارة الى المعرف بوجه .

وبعبارة اخرى : انه هل هي ما يراد بـ (ما) الشارحة او بـ (ما) الحقيقية ، فان الواقع في جواب السؤال عنه بـ (ما) الحقيقية هو التعريف الحقيقي ، والواقع في جواب السؤال عنه بـ (ما) الشارحة هو التعريف اللفظي ، وتوضيح ذلك ما ذكره اهل المعقول انه اذا سمع السامع لفظاً فأول ما يتوجه اليه هو السؤال عنه لغرض تمييزه بوجه ما وهو المسمى بـ (ما) الشارحة التي لا يراد منها سوى شرح الاسم وتمييزه بوجه ما ، ولا يطلب تعريفه بالحد ولا بالرسم ، ثم بعد معرفته بوجه ما يسأل السامع عن انه موجود ام لا ؟ وهو المسمى بهل البسيطة ، ثم بعد معرفة وجوده يسأل عن ان هذا الموجود ما حقيقته ؟ فيجاب بحده او برسمه وهو المسمى بـ (ما) الحقيقية ، ثم بعد معرفة وجوده حقيقة يسأل عما يلحقه من عوارضه ووصافه وهو المسمى بهل

بما عرف به مفهوما ومصداقا ، ولذا يجعل صدق ذلك المعنى على 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 يخفى .

فالظاهر أن الغرض من تعريفه ، إنما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما 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 ومصايقه ، حيث لا يكون بمفهومه العام محلا لحكم من الاحكام^(١).

المركبة ، ثم بعد معرفة وجوده وحقيقته وعوارضه يسأل عن علة وجوده ، فيجاب بأنه اما ان وجوده ضروري لذاته فهو واجب ، او انه موجود لعلة وهو الممكن ويسمى بـ (لم) الثبوتية ، ثم بعد ذلك يسأل عن الدليل على كونه - مثلاً - واجبا أو ممكناً ويسمى بـ (لم) الاثباتية .

وقد جمعها المحقق السبزواري بقوله:

اس المطالب ثلاثة علم مطلب ما مطلب هل مطلب لم^(١)

وعلى كل فقد تبين ان المقصود في ما الشارحة هو تعريف اللفظ بوجه من الوجوه وليس المراد في السؤال عنه حده او رسمه ، بخلاف ما الحقيقية فان المطلوب فيها السؤال عن حقيقته بحدده او برسمه والى هذا اشار بقوله : ((فانها تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال عنه)) أي عن الشيء ((بـ (ما) الشارحة لا واقعة في جواب السؤال عنه بـ (ما) الحقيقية)).

(١) لقد ذكر المصنف دليلين على كون تعاريف القوم لفظية لا حقيقية :

الاول : انه لا بد في التعريف ان يكون اجلى من المعرف واذا كان المعرف واضحا بحيث انه اجلى واوضح من كل ما ذكر له من التعاريف فلا بد وان يكون الغرض في تعريفه هو شرح اسمه لا تعريفه الحقيقي ، والعام والخاص من هذا القبيل فانهما من الوضوح بحد يجعل ما يفهم منهما هو المقياس في صحة التعريف وعدم صحته ، ولو لم يكونا جليين وواضحين الى هذا المقدار لما كان صحة صدقهما وعدم صحة صدقهما مقياسا لصحة التعريف وعدمه ، والى هذا اشار بقوله : ((وكان المعنى المركوز منه في الاذهان اوضح مما عرف به ... الى آخر الجملة)).

الثاني : انه لا غرض ولا ثمة تترتب على تعريفهما بالحد او بالرسم ، بل الغرض منهما الاشارة الى افرادهما ليرتب على الفرد ما للفرد من الحكم ، فان الغرض من عموم الحكم وعدم عمومه ما يترتب على كونه واردا بلفظ كل او بلفظ بعض لا على لفظ العام ولفظ الخاص ، فالغرض في تعريف العام هو الاشارة الى : كل ، وما والجمع المحلى باللام كالعلماء وغير ذلك ، وفي تعريف الخاص هو الاشارة الى لفظ بعض وامثاله مما لا يكون مدلوله شاملا لجميع الافراد ، واذا كان الغرض منهما هو الاشارة الى الحكم المترتب على فرده دون نفس معناه فلا داعي لتعريفه تعريفا حقيقيا ويكتفى بتعريفه بوجه ما بحيث يشار به الى افراده فقط ، والى هذا اشار بقوله : ((فالظاهر ان الغرض من تعريفه)) أي تعريف لفظ العام ((انما بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما لا شبهة فيه في انها افراد العام)) ككل وامثالها ((ليشار به)) أي بلفظ العام ((اليه)) أي الى ما لا شبهة انه من افراده ((في مقام اثبات ما له من الاحكام)) أي ما للفرد من الاحكام ((لا بيان ما هو حقيقته وما هيته)) اي لا بيان حقيقة العام وما هيته ((لعدم تعلق غرض به)) أي لعدم تعلق غرض ببيان حقيقة لفظ العام ((بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الاحكام من افراده ومصاديقه حيث)) انه ((لا يكون بمفهومه العام)) وهو المفهوم من لفظ العام ((محلا لحكم من الاحكام)) .

ثم الظاهر أن ما ذكر له من الاقسام : من الاستغراقي 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 موضوعا على حدة للحكم ، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعا واحدا ، بحيث لو أدخل ياكرام واحد في أكرم كل فقيه مثلا، لما امتثل أصلا، بخلاف الصورة الاولى ، فإنه أطاع وعصى ، وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعا على البديل ، بحيث لو أكرم واحدا منهم ، لقد أطاع وامتثل ، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل^(١).

(١) توضيحه ان للعام اقساما لانه :

اما ان يكون الحكم قد لحظ بنحو يكون كل فرد من افراد العام موضوعا على حدة : بمعنى ان ينحل الحكم بعدد افراد العام فيكون لكل فرد حكم يخصه ويكون له اطاعة وعصيان وهو المسمى بالكل الافرادي والاستغراقي .

واما ان يكون الحكم قد لحظ بنحو يكون المجموع من افراد العام بما هي مجموع لها حكم واحد ولا ينحل الحكم في هذا الى احكام ، بل هو حكم واحد غير منحل موضوعه مجموع الافراد بحيث لو تخلف واحد منها لا يكون المكلف ممثلا ، فليس له الا اطاعة واحدة وعصيان واحد تحصل اطاعته باتيان المجموع من الافراد ، وعصيانه بعدم الاتيان بالمجموع بحيث لو تخلف واحد لما حصل الامتثال وهو المسمى بالكل المجموعي او العام المجموعي .

واما ان يكون ملحوظا بنحو يكون كل واحد موضوعا للحكم على البديل: بمعنى ان يكون مجموع الافراد ملحوظا لكن لا بنحو ان يكون لكل فرد حكم اطاعة وعصيان ولا بنحو ان يكون للمجموع اطاعة واحدة وعصيان واحد ، بل بنحو يكون كل فرد ملحوظا على البديل بحيث لو اتى بفرد من هذه الافراد لحصلت الاطاعة

وسقط الامر المتعلق بهذا العام وعصيانه بترك جميع الافراد ، فهو وان انحل الى احكام لكل فرد من افراد العام الا انه ليس لكل واحد اطاعة وعصيان ، بل كل حكم من هذه الاحكام يسقط باتيان فرد منها وهو المسمى بالعموم البدلي او الكل البدلي ، وهذا ما لا اشكال فيه .

وانما الاشكال في انه هل بين هذه الاقسام جامع بلحاظه يطلق عليها لفظ العام ، او ان العام مشترك لفظي بينها ؟ فاذا تصورنا الجامع كان العام مشتركا معنويا لهذه الاقسام ، وتحقيق ذلك الجامع هو ان العام واحد مفهوما وكثير خارجا فله وحدة مفهومية وكثرة عددية ، وهذا المعنى محفوظ في الاقسام الثلاثة .

فانه في العام الافراي قد لحظ مفهوم واحد ولكن في مقام تعلق الحكم قد اخذت كثرته موضوعا للحكم .

وفي العام المجموعي لم نلحظ كثرته في مقام تعلق الحكم بل لحظ هذا الكثير بما هو واحد متعلقا للحكم .

وفي العام البدلي مثل العموم الاستغراقي قد لحظ مفهوم واحد وفي مقام تعلق الحكم قد اخذت كثرته موضوعا للحكم ولكن على البديل كالأستغراقي في ان يكون لكل واحد اطاعة وعصيان ، فالعام بوحدته وكثرته ملحوظ في الاقسام ولكن نحو تعلق الحكم به مختلف كما عرفت ، وقد اتضح ان الاختلاف فيها من ناحية لحاظ الموضوع في مقام تعلق الحكم به ، لا ان الاختلاف منتزع من كيفية تعلق الحكم فانها متأخرة عن الحكم .

وبعبارة اوضح : ان العموم والشمول لجميع الافراد هو الموضوع الذي يتعلق به الحكم ، فان الموضوع في هذه الاقسام العام بما هو واحد مفهوما وكثير مصداقا ، ولكنه قد لحظ في مقام تعلق الحكم : تارة بنحو الاستغراق ، واخرى بنحو لحاظ هذا المجموع موضوعا واحدا للحكم ، وثالثة بنحو البديل ، فالعموم هو الموضوع الملحوظ في جميع هذه الاقسام بوحدته مفهوما وكثرته مصداقا وهذه الاقسام منتزعة من كيفية

وقد اتقدح أن مثل شمول عشرة وغيرها لآحادها المدرجة تحتها ليس من العموم ، لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها^(١) ،

تعلق الحكم به وليس العموم والشمول لجميع الافراد منتزعا من كيفية تعلق الحكم ، ولا يعقل ان يكون العموم منتزعا من كيفية تعلق الحكم لبداهة ان الموضوع له التقدم على الحكم فلا يعقل ان يكون متأخرا عن الحكم ، واذا كان منتزعا عن الحكم كان متأخرا عن الحكم لتقدم منشأ الانتزاع على ما ينتزع منه ، وما ذكرنا هو مراده من قوله : ((انما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام)).

واتضح أيضا معنى قوله : ((وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه)) فان العموم الذي هو المحفوظ في الاقسام الثلاثة وهو ان الملحوظ فيها مفهوم واحد يشمل جميع ما يصلح ان ينطبق عليه ذلك المفهوم ، فان الرجل - مثلا - الموضوع للطبيعة المهمة قد لحظ في الاستغراقي بنحو يشمل جميع ما يصلح ان ينطبق عليه لكن بنحو يكون كل فرد ينطبق عليه له اطاعة وعصيان ، وفي العام المجموعي قد لحظ - ايضا - بنحو يشمل جميع ما يصلح ان ينطبق عليه لكن بنحو ان يكون المجموع ما ينطبق عليه اطاعة واحدة باتيان جميع ما انطبق عليه وعصيان واحد يحصل ولو بترك واحد من الافراد ، وفي العام البدلي - أيضا - قد لحظ بنحو يشمل جميع ما يصلح ان ينطبق عليه لكن بنحو تكون اطاعته باتيان واحد مما ينطبق عليه وعصيانه بترك جميع ما ينطبق عليه ، وقد اشار الى الاختلاف فيها في مقام تعلق الحكم بقوله : ((غاية الامر ... الى آخر العبارة)).

(١) لقد وقع الاشكال في كون مثل العشرة وامثالها مما له وحدة مفهومية وكثرة عددية

في انه هل هو من اقسام العام أم انه خارج عن العام ومن الاسماء الفردية ؟

ولا يخفى انه وان كان بين العشرة والعام باقسامه الثلاثة المذكورة فرق من ناحية ان العام باقسامه ليس فيه احصاء للكثرة العددية فيه ، بخلاف العشرة والمائة فانه فيهما احصاء لمقدار الكثرة ، وليس في واحد من اقسام العام احصاء لمقدار الكثرة الا

ان هذا لا يمنع من ان يكون من اقسام العام ، وليكن قسما رابعا بعد ان انطبق عليه لازم العام من الوحدة المفهومية والكثرة خارجا .

لا يقال : ان اقسام العام الثلاثة لا تخرج عن العموم بخروج فرد من افرادها والعموم فيها محفوظ ولو بعد الخروج ، بخلاف العشرة وامثالها فانها بخروج فرد واحد تخرج العشرة عن كونها عشرة وتكون تسعة ، بخلاف العموم بدليا او استغراقيا او مجموعيا فانه بعد خروج فرد أو افراد عنه يبقى على ما هو عليه من العموم ، غاية الامر انه يكون بدليا او استغراقيا او مجموعيا بالنسبة الى ما عدا ما خرج .

فانه يقال : ان هذا أيضا لا يجعل العشرة خارجا عن العموم غايته ان هذا القسم له لازم يخصه دون الاقسام الأخر .

والحاصل : ان الذي ينبغي ان يكون مخرجا للعشرة عن ان تكون من العام هو ان العموم حقيقة هو الشمول الحاصل من تسرية الماهية المهملة لان تكون شاملة وعامة لجميع افراد تلك الطبيعة المهملة ، فالكثرة في العام حاصلة من تسرية الماهية المهملة لان تكون شاملة وعامة بسبب لحاظها بنحو من انحاء العموم الثلاثة ، بخلاف العشرة فانه ليس فيها طبيعة مهملة قد حصلت تسريتها بواسطة العموم بل هي موضوعة ابتداء لمقدار من الكثرة المحدودة .

وبعبارة اخرى : ان العموم هو تسرية الماهية المهملة الصالحة للانطباق على كل فرد فرد من افراد العام ، غايته انه قبل التسرية للماهية المهملة صلاحية الانطباق ولكن بعد التسرية يكون ما لها بالقوة لها بالفعل بواسطة ما دل على تسريتها كلفظ (كل) فان لفظه رجل موضوع للماهية المهملة الصالحة للانطباق وبواسطة (كل) تكون منطبقة على جميع افرادها بالفعل ، بخلاف لفظ العشرة فانها ليس لها صلاحية الانطباق على كل واحد من آحادها ، وانما كل واحد من آحادها بعض ما هو الموضوع له لفظ العشرة ، فليس شمولها للتسرية وانما كان شمولها لان منطبق

فافهم^(١).

فصل

لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه - لغة وشرعا - كالخصوص كما يكون ما يشترك بينهما ويعمهما ، ضرورة أن مثل لفظ (كل) وما يرادفه

مدلولها هو هذه الآحاد فشمولها ذاتي مدلولها لا انه حاصل بالتسرية كما في (كل رجل) والى هذا اشار بقوله : ((وقد انقدح ... الى آخره)).

وحاصله : انه بعدما عرفت ان العموم هو شمول المفهوم وتسريته لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه فان مثل رجل ماهية مهملة صالحة لان تنطبق على جميع افراد الرجل بواسطة التسرية الحاصلة لها من لفظ (كل) يحصل العموم ، وكذلك في العموم البدلي فان رجل أيضا هو الماهية المهملة الحاصل لها العموم والشمول بواسطة (أي) في قول القائل : اكرم أي رجل - تعرف الفرق بين العموم والعشرة ، وهذا مراده من قوله : ((لعدم صلاحيتها)) أي العشرة ((بفهومها للانطباق على كل واحد منها)).

(١) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال ان العام بما هو عام : أي مثل قولنا : كل رجل بعد افادة العموم بواسطة كل أيضا هو غير صالح للانطباق على واحد من افراد الرجل ، فانه لا يصدق كل رجل على الرجل الواحد من افراد هذه الماهية المهملة ، والغرض هو الفرق بين العام بما هو عام والعشرة ، لا بين الماهية المهملة والعشرة ، وما ذكره من صلوح الانطباق انما هو فرق بين الماهية المهملة والعشرة لا بين العام بما هو عام والعشرة .

والجواب عنه : ان نسبة الفرد الى العام ليس كنسبة الواحد الى العشرة ، فان الفرد في العام هو فرد للمادة التي كان لها السريان بواسطة العموم ، بخلاف الواحد من العشرة فانه ليس فردا للمادة العشرة ، بل مادة العشرة ليس لها الافرد واحد هو مجموع آحاد هذا المقدار المحدود .

في أي لغة كان يخصه ، ولا يخص الخصوص ولا يعمه^(١) ، ولا ينا في اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية ، بادعاء أنه العموم ، أو

(١) لا يخفى أنهم اختلفوا في انه هل للعموم صيغة تخصه لغة وشرعاً أم لا ؟ بعد اتفاقهم على انه للخصوص ما يخصه كالاعلام ، فانه من الواضح ان مدلولها امر خاص شخصي .

واتفاقهم على انه من الصيغ ما هو مشترك بين افادة العموم مرة والخصوص اخرى كالمعرف بالألف واللام ، فانه اذا كان قد سبق العهد به في الخاص يكون مدلوله خاصاً كقولنا جاءني رجل وكرمت الرجل ، واذا كان المعهود عاماً ما يكون مدلوله عاماً كقولنا : جاءني علماء وكرمت العلماء .

وعلى كل فقد اختلفوا في انه هل العموم كالخصوص له صيغ تخصه ام لا ؟ وبعضهم فصل بين اللغة والشرع ، وانه ليس له في اللغة صيغ تخصه ولكنه في الشرع له صيغ تخصه كما هو المنسوب الى السيد (قدس سره) وقد اشار الى هذا اجمالاً بقوله : ((لغة وشرعاً)) ولم يتعرض المصنف لتفصيل السيد صريحاً لأنه في الشرع موافق لمختاره ، وفي اللغة ما يذكره دليلاً لكونه في اللغة أيضاً له صيغ دالة على العموم كاف في رده . وذهب بعضهم الى التوقف .

والمختار للمصنف هو ان للعموم صيغاً تخصه تدل على العموم لغة وشرعاً . واستدل عليه بالتبادر فان المتبادر من (كل رجل) هو العموم واستيعاب جميع افراد الرجل ، لفظة (كل) من صيغ العموم لتبادر العموم منها ، ضرورة ان لفظ الرجل لا يتبادر منه العموم فلا بد وان يكون العموم المتبادر مستنداً الى لفظة (كل) ، وهذا التبادر لا يختص بأهل اللسان العربي لان لفظة (كل) مرادفات في سائر اللغات ، والمتبادر من مرادفات في بقية اللغات هو العموم ، والى هذا اشار بقوله : ((ضرورة ان مثل لفظ (كل) وما يرادفه في أي لغة كان يخصه)) أي يخص العموم ((ولا يخص الخصوص ولا يعمه)) أي ولا يعم الخصوص .

بعلاقة العموم والخصوص^(١) . ومع له لا يصغى إلى أن إرادة الـخصـوص متيقنة ، ولو في ضمنه بخلافه ، وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى ، ولا

(١) هذا كتتميم لدليل التبادر ، وحاصله : انه لا ينبغي ان يتوهم انه كيف يدعي انها موضوعة لـخصـوص العموم مع انها تستعمل في الـخصـوص كثيراً ، فبناءً على ان الاستعمال علامة للحقيقة يكون مشتركاً بينهما ، وبناءً على بطلانه وانه أعم من الحقيقة والمجاز تكون كثرة الاستعمال في الـخصـوص مانعة عن دعوى اختصاص وضعه لـخصـوص العموم ، لاحتمال ان هذا الاستعمال استعمال حقيقي أيضاً فيمكن ان يكون استعماله في الـخصـوص لانه حقيقة فيه لا غير ، ويحتمل ان يكون مشتركاً بينهما ، ويحتمل ان يكون حقيقة في العموم فقط ، لكنه محتمل في عرض هذه الاحتمالات فلا وجه للجزم به دون غيره من المحتملات .

ودفع هذا التوهم بان استعمالها في الـخصـوص انما هو بنحوين - وكلا النحوين لا ينافي المدعى الذي اخترناه من كونها موضوعة لـخصـوص العموم :-

النحو الاول : استعمالها في الـخصـوص بادعاء ان ذلك الـخصـوص عموم ، تنزيلاً له منزلة العموم ، والادعاء انما يكون في غير ما وضع له اللفظ حقيقة ، والا فما الداعي للتنزيل والادعاء ، فهذا اذا لم يكن دليلاً بنفسه على انها موضوعة للعموم دون الـخصـوص فلا اقل من كونه لا ينافي دعوى انها موضوعة للعموم فقط .

النحو الثاني : استعمالها في الـخصـوص بلحاظ العلاقة مجازاً وهذا دليل على انها موضوعة لـخصـوص العموم لعدم معقولية ملاحظة العلاقة المجازية في ما هو المعنى الحقيقي ، فهو دليل على الدعوى المذكورة لانه ينافيها ، والى هذا اشار بقوله : ((ولا ينافي اختصاصه به)) أي لا ينافي اختصاص مثل لفظ (كل) في الوضع لـخصـوص العموم ((استعماله في الـخصـوص عناية ... الى آخر الجملة)).

إلى أن التخصيص قد اشتهر وشاع ، حتى قيل ما من عام إلا وقد خص ،
والظاهر يقتضي كونه حقيقة ، لما هو الغالب تقليلا للمجاز^(١) ، مع أن

(١) استدل القائلون بانها موضوعة للخصوص وليست بموضوعة لخصوص العموم
وليس للعموم صيغ تخصه كما في الخصوص بدليلين :

الأول : مؤلف من كبرى ، وهي انه اذا دار أمر اللفظ بين كونه حقيقة في القدر
المتيقن او انه موضوع لما يعم القدر المتيقن وغيره ، فالاولى كونه موضوعا لخصوص
القدر المتيقن للعموم بأنه مراد على كل حال .

وبعبارة أخرى : ان غرض المستدل اما ان يكون ان الخصوص حيث انه هو
القدر المتيقن فيما لو شككنا في وضع اللفظ له او للاعم فلا بد من الاقتصار عليه دون
الاعم لان الاعم يحتاج الى دليل ، اما القدر المتيقن فحيث انه مراد قطعاً فلا يحتاج
الى دليل لاثبات وضع اللفظ له .

او ان غرض المستدل بكون القدر المتيقن اولى في كونه هو الحقيقة دون الاعم ،
لأن الغرض من وضع الالفاظ انما هو لبيان ما يراد من مداليلها واذا كان الخصوص
مرادا على كل حال سواء اريد هو أو اريد الاعم منه فينبغي ان يكون هو الذي
يوضع له اللفظ لان الغرض فيه أتم من الوضع للاعم .

واما الصغرى : فهي كون الخصوص هو القدر المتيقن من اللفظ المدعى وضعه
للعوم فهذا مما لا ريب فيه .

ويرده اولاً : ان الوضع لا يتعين بالاصول العقلائية ، لان الاصول العقلائية
لاحراز المراد لا لاحراز الوضع ، فالاقتصار على القدر المتيقن انما هو في مقام الاخذ
بالمراد لا في تعيين ما وضع له اللفظ .

كما ان كون القدر المتيقن هو المراد لا يستدعي وضع اللفظ له لان الغرض كما
يتعلق بخصوص القدر المتيقن يتعلق - أيضاً - بالاعم منه .

وكون الوضع للقدر المتيقن أتم لانه مراد على كل حال ممنوع ، لان الغرض في وضع الالفاظ لبيان المداليل وكما ان الغرض يتعلق بالقدر المتيقن يتعلق -أيضا- بالاعم منه .

وثانيا : انه مع التبادر الذي هو من العلائم المسلمة لتعيين ما وضع له اللفظ لا يبقى مجال للشك ولا لهذه الاستحسانات .

الدليل الثاني : هو ان الوضع للعموم يستلزم كثرة المجاز ولا ينبغي ان يوضع اللفظ لمعنى يكون استعمال اللفظ فيه نادرا ، بل الاولى ان يوضع اللفظ لما هو الغالب ارادته في مقام الاستعمال تقريبا للمجاز .

ومن الواضح ان ارادة الخصوص بخصوصة هو الغالب في مقام الاستعمال ، ولذا تسمعهم يقولون : ما من عام الا وقد خص ، فارادة الخصوص هو الشايع المشتهر دون ارادة العموم فالاولى كون الخصوص هو الموضوع له دون العموم .

ويرده ، اولا : ان التخصيص لا يوجب المجازية لما سيأتي من انه يرجع الى التخصيص في الارادة اللبية دون الارادة الاستعمالية ، والمجاز انما يلزم اذا كان التخصيص راجعا الى الارادة الاستعمالية دون اللبية .

وثانيا : ان كثرة المجاز لا مانع منها لان البلاغة الماثورة في الاستعمالات العربية أكثرها يحصل بالاستعمال المجازي ، فالمجاز بما هو مجاز لا ينبغي تقليله . نعم الاستعمال المجازي المنوع في البلاغة هو الاستعمال المجازي من دون قرينة على المجازية لاستلزامه حمل اللفظ على الحقيقة غير المرادة للبلغ .

وثالثا : انه بعد دلالة التبادر لا وجه لهذه الاستحسانات كما يشير اليه بقوله : ((مع ان تيقن ... الخ)) .

قوله (قدس سره): ((ان ارادة الخصوص)) هذا هو الدليل الاول الذي مر ذكره .

قوله (قدس سره): ((ولا الى ان التخصيص)) هذا هو الدليل الثاني المشار اليه .

تيقن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع به مع كون العموم كثيراً ما يراد^(١)، 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 يخفى^(٢) .

فصل

ربما عدّ من الالفاظ الدالة على العموم ، النكرة في سياق النفي أو النهي ، ودلالاتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلاً ، لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة ، إلا إذا لم يكن فرد منها بوجود ، وإلا كانت

(١) لا يخفى انه بعد ان كان الدليل على وضع بعض الالفاظ للعموم هو التبادر الذي هو العلامة التامة لتعيين ما وضع له لا ينبغي ان يصغى الى هذه الادلة لانها لا تزيد على انها استحسان ، والاستحسان مع انه لا مجال له مع قيام ما يوجب العلم بالوضع انه لا يثبت به الوضع ، وهذا رد لكلا الدليلين ، وقد اشار اليه بقوله : ((ومعه لا يصغى)) ثم اشار الى ما يرد على الدليل الاول بالخصوص : وهو كون الخصوص قدراً متيقناً لا يقتضي وضع اللفظ له ، وقد مرّ مفصلاً بقوله : ((مع ان تيقن ارادته ... الى آخر الجملة)) .

قوله : ((مع كون العموم)) حاصله : انه كثيراً ما يراد افادة العموم بعمومه ومع كثرة ارادة افادة العموم لا تقتضي الحكمة وضع اللفظ لخصوص القدر المتيقن .

(٢) هذا اشارة الى ما يرد على الخصوص الدليل الثاني وهو ايراد ان كما عرفت اشار الى الاول بقوله : ((اشتهار التخصيص ... الى آخره)) ، واشار الى الثاني بقوله : ((ولو سلم ... الى آخره)) .

موجودة^(١) ، لكن لا يخفى أنها تفيده إذا أخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقييد ، وإلا فسلبها لا يقتضي إلا استيعاب السلب ، لما أريد منها يقينا ،

(١) لا يخفى ان الكلام في هذا الفصل لبيان مصاديق ما اثبتته في الفصل السابق ، فانه بعد ان ثبت ان للعموم صيغاً تخصه عقد هذا الفصل لتعيين تلك الصيغ وقد ذكر بعضها ولم يستوفها .

- منها النكره الواقعة في سياق النفي كقولنا : لم يكرم زيد رجلاً او النهي كقولنا : لا تكرم رجلاً .

والظاهر انه الاشكال في استفادة الشمول لجميع افراد طبيعة الرجل من النكرة الواقعة في سياق النفي او النهي ، ولكن الاشكال في ان الدلالة على العموم فيها هل هي للنفي المسلط على الطبيعة بوضعه لذلك ، او ان الدلالة على العموم مستفادة من العقل ؟

ومختار المصنف هو الثاني ، أما نفي الدلالة اللفظية الوضعية فلوضوح ان النهي والنفي وضعا للسلب ولم يوضعا لامرين السلب واستيعاب افراد المسلوب وهو واضح ، والطبيعة المسلوبة موضوعة للماهية لا بشرط ولا وضع للجمله غير وضع مفرداتها .

واما كون استفادة العموم منها عقلي فلانه بعد ان كان السلب قد تسلط على الطبيعة وهو اما اخبار عن عدمها او طلب عدمها ، ومن الواضح انه لا تعدم الطبيعة الا بعدم جميع افرادها ، ولو تحقق فرد واحد منها لما صح الاخبار عن عدم الطبيعة ، ولما حصل امثال ما طلبه المولى من اعدام الطبيعة بما هي طبيعة ، فالعموم منها مستفاد من ناحية هذه الدلالة وهي عقلية ، وليست الدلالة لفظية لعدم وجود ما يدل على الاستيعاب بالوضع في مفردات هذه الجملة ، وقد اشار المصنف الى كون دلالتها عقلية بقوله : ((ودلالتها)) أي دلالة الجملة التي هي النكرة الواقعة في سياق النفي او النهي على الاستيعاب ((لا ينبغي ان تنكر عقلاً)) أي ان هذه الدلالة مستفادة من

لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها^(١) ، وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية ، فإنها بالاضافة إلى أفراد ما يراد منها ، لا الافراد

العقل دون وضع اللفظ لذلك ((لضرورة)) هذا تعليل لكون الدلالة عقلية ولم يتعرض للجهة الاولى وهي عدم كونها دلالة لفظية لوضوح انه علل ذلك بقوله : ((انه لا يكاد ... الى آخر الجملة)) وهو بيان لكيفية استفادة العقل من هذه الجملة الاستيعاب .

(١) حاصله : انه هل يغني الدلالة على استيعاب جميع الافراد عن اعمال الاطلاق في الطبيعة المتعلق بها السلب ؟ وقد نبه المصنف على ان الدلالة على استيعاب جميع الافراد لا يغني عن اعمال مقدمات الحكمة لاحراز كون الطبيعة المسلوقة قد اخذت بنحو الارسال دون الابهام ، لان الدال على الاستيعاب انما يدل على استيعاب جميع افراد المسلوب ، وحيث ان المسلوب هو الطبيعة المهملة فلا تتم الدلالة على استيعاب جميع افراد الطبيعة بحيث لا يشذ عنها فرد الا باحراز ان المراد من الطبيعة هو الطبيعة المطلقة لا المهملة لان المهملة في قوة الجزئية ، ولا ريب ان تعيين كونها ماخوذة بنحو لا يشذ عنها فرد انما يتحقق باعمال مقدمات الحكمة لاحراز ان الطبيعة قد اخذت مرسلة ومطلقة حتى يكون الدال على استيعاب جميع الافراد شاملا لجميع افراد الطبيعة بحيث لا يشذ عنها فرد .

وبرهان ذلك : ان الاستيعاب المستفاد من السلب انما هو لجميع افراد ما يراد من المدخول واذا لم يتعين ان المراد من المدخول ، هو الطبيعة المرسلة السارية في جميع افرادها فلا تتم الدلالة على استيعاب جميع افراد الطبيعة بحيث لا يشذ عنها فرد ولا تكفي محض الدلالة على الاستيعاب للدلالة على تعيين ما اريد من المدخول ، ولو كان الدال على محض الاستيعاب دالا على ان المراد من المدخول هو جميع افراد الطبيعة لكان تقييد الطبيعة بقيد - كقولنا : لا تكرم رجلا عالما - منافيا لما دل على استيعاب جميع افراد طبيعة الرجل بما هي سارية في جميع افرادها ، مع انه

بالوجدان لا نجد في التقييد منافاة للدلالة على الاستيعاب ، وهذا يدل على ان الدال على الاستيعاب انما يدل على استيعاب جميع افراد ما يراد من المدخول للسلب ، ولا شك ان تعيين ان المدخول بأي نحو اريد يحتاج الى دال عليه ، وحيث ان الكلام لم يكن فيه سوى اللفظ الموضوع للطبيعة المهملة فلا بد من تعيين ارسالها واطلاقها بحيث لا يشذ عنها فرد الى اعمال مقدمات الحكمة وانها قد اخذت بنحو الارسال لا الأهمال ، والى هذا اشار بقوله : ((لا يخفى انها تفيده اذا اخذت مرسله لا مبهمه قابلة للتقييد)) أي ان النكرة الواقعة في سياق النهي أو النفي انما تدل على انها لا بد وان تكون معدومة بعدم جميع افرادها بحيث لا يشذ عنها فرد وانها اذا وجد منها ولو فرد واحد لم تكن كذلك حيث تكون الطبيعة المسلوبة بما هي مرسله لا مبهمه ، لان لازم الابهام عدم كونها مأخوذة بما هي متعينة في السريان لجميع الافراد ، فالطبيعة المبهمه بما هي مبهمه قابلة للتقييد لتعيين المبهم وقد اشار الى ان السلب انما يدل على استيعاب جميع أفراد ما يراد من المسلوب ، ولادلالة له على انه قد اريد من المسلوب هو جميع افراده فلا بد من اعمال معين لمقدار ما اريد من المدخول ، وحيث ان الكلام خال عن المعين فاعمال مقدمات الحكمة يعين الارسال ، وان الطبيعة قد اخذت مرسله لا مبهمه ، وقد اشار الى ذلك بقوله : ((والا فسلبها لا يقتضي الا استيعاب السلب لما اريد منها يقينا)) ولادلالة للسلب على استيعاب جميع افراد هذه الطبيعة فيكون هو الدال على الارسال فيها ، وانها مسلوبة بما هي صالحة للانطباق على جميع ما يصلح انطباقها عليه فيكون الدال على الاستيعاب المطلق بحيث يعين سعة المسلوب هو نفس السلب ، وانما يدل على سعة السلب لما اريد من المدخول ، ولا بد لتعيين نحو ما اريد من المدخول من احراز ارسالها بمقدمات الحكمة ، والى هذا اشار بقوله : ((لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من افرادها)).

التي يصلح لانطباقها عليها^(١) ، كما لا ينافي دلالة مثل لفظ (كل) على العموم وضعا كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله ، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة^(٢).

(١) حاصله : انه لا يقال : ان الدلالة حيث كانت عقلية وانه انما تدل على الاستيعاب لان العقل قد حكم بان الطبيعة لا تكون معدومة الا بعدم جميع افرادها ، واذا كان العقل يرى ان سلب الطبيعة لا يكون الا بسلب جميع افرادها فلا بد وان يكون الاستفادة من هذه الدلالة العقلية هو الاستيعاب لجميع الافراد وتكون هذه الدلالة منافية لما ذكرتم : من انه لا بد من اعمال مقدمات الحكمة لتعيين الارسال في الطبيعة حتى يكون السلب عاما لجميع الافراد .

وجوابه : ما عرفت من ان العقل انما يحكم باستيعاب السلب لجميع افراد ما يراد من الطبيعة لا لجميع افراد الطبيعة ، فلو فرضنا ان المراد من الطبيعة هو طبيعة مقيدة فتكون دلالاته على ان هذه الطبيعة المقيدة لا تكون معدومة الا بعدم جميع افراد هذه الطبيعة المقيدة دون الطبيعة المطلقة ، فحيث السلب لا يدل الا على الاستيعاب لما يراد من المدخول ، والى هذا الجواب اشار بقوله : ((فانها بالاضافة الى افراد ما يراد منها)) وليست الدلالة العقلية معينة لكون المسلوب هو جميع الافراد التي تصلح الطبيعة لانطباقها عليها والى هذا اشار بقوله : ((لا الافراد التي يصلح لانطباقها عليها)).

(٢) لا يخفى ان الفرق بين دلالة كل رجل على الاستيعاب ودلالة النكرة الواقعة في سياق النهي عليه : هو ان الدلالة في النكرة على الاستيعاب عقلية ، وفي كل رجل لفظية ولكن (كل) لا تدل الا على استيعاب جميع افراد ما يراد من المدخول ولادلالة لكل على استيعاب جميع افراد الطبيعة ، وانما تدل على تعيين الارسال في الطبيعة بحيث لا يشد عنها فرد ، واشار الى البرهان المتقدم : وهو انه لو كان لكل دلالة على ذلك لكان منافيا لهذه الدلالة تقييد المدخول بقيود ولا نرى منافاة

نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها^(١)، وهذا هو الحال في المحلى باللام جمعا كان أو مفردا - بناء على إفادته للعموم - ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره^(٢)، وإطلاق التخصيص على تقييده، ليس إلا من قبيل ضيق فم الركبة^(٣)،

لو قيد مدخول (كل) بأي قيد من القيود بقوله: ((ولذا لا ينافيه تقييد المدخول)) بقيود كثيرة .

(١) لا يخفى أنه ليس مراده أنه لا يبعد أن يكون لها ظهور في الاستيعاب أن ذلك الظهور لتحقق مقدمات الحكمة لظهور قوله عند إطلاقها أنه ظهور لفظي أي لقرينة لفظية لا عقلية، هذا أولا .

وثانياً: أن الإطلاق ومقدمات الحكمة حيث لا قرينة على خلافه فثبوته لا تردد فيه فلا ينبغي أن يعبر عنه بلا يبعد، ولا يعقل أن يكون مراده أن (كل) دالة على استيعاب جميع أفراد المدخول لمنافاته لما حققه من أنها إنما تدل على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول وأنه لا بد من احراز ارسالها بغير (كل) .

فالظاهر أن مراده هو أن العرف يرى أن كل قرينة على أنه قد يراد من المدخول السعة والارسال فلا يحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة لاحراز الارسال في مدخولها .
(٢) المحلى باللام يكون مفرداً تارة كقوله: أكرم العالم، وجمعا أخرى كإكرم العلماء، وعلى فرض إفادته للعموم فالكلام فيه من ناحية دلالاته على الاستيعاب فهي كالنكرة، وكل على رأيه في أنه لا يدل على غير استيعاب ما يراد من المدخول ولادلالة له على استيعاب المدخول، وأشار إلى برهانه المتقدم بقوله: ((ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره)) من التقييدات .

(٣) ينبغي أن لا يخفى أن المصنف ذكر هذا في المحلى باللام ولكنه لا اختصاص له به . وحاصله: أنه ربما يطلق التخصيص على القيد اللاحق لمدخول (كل) أو المحلى باللام كقولنا: أكرم كل رجل عالم، أو أكرم العلماء العدول، أو النكرة الواقعة في

سياق النفي كقولنا : لا رجل عالم في الدار ، او النهي كقولنا : لا وضوء مبيح بعد غسل الجنابة .

والظاهر من اطلاق التخصيص هو الاخراج من العام بعد تمامية عمومه ، والقيد اللاحق للعام يمنع من انعقاد العموم وانما يتعقد في خصوص المقيد فليس فيه اخراج بعد تمامية العموم .

وبعبارة اخرى : ان اطلاق التخصيص على المحلى باللام المقيد كاكرم الرجل العالم او مدخول (كل) او مدخول النكرة الواقعة في سياق النفي لا بد وان يكون باعتبار دلالة اللام و(كل) والنفي على الاستيعاب لجميع الافراد وعليه فالاطلاق صحيح ولكنه ينافي ما تقدم منه من انها انما تدل على الاستيعاب فيما اريد من المدخول ، والآ فلا يكون اطلاق التخصيص على المدخول المقيد صحيحاً .

والجواب فيه ان اطلاق التخصيص على المقيد انما هو باعتبار انه يتعقد خاصاً أي يتم ظهوره بعد الاخراج منه ، فهو من قبيل ضيق فم الركبة : أي اوجدها ضيقة ، لا انه اوجدها واسعة ثم ضيقها ، والركبة هي البئر وجمعها ركايا ، كهدية وهدايا وسرية وسرايا .

بقي شيء : وهو انه بعد فرض دلالة المحلى باللام على الاستيعاب فما الفرق بين المفرد المحلى به والجمع المحلى به .

قد يقال : ان الفرق بينهما هو ان المفرد يدل على الاستغراق في جميع الافراد التي يصدق عليها لفظ عالم ، والجمع يدل على الاستغراق في جميع مراتب الجمع ، فان للجمع مراتب وهي الثلاثة والأربعة والخمسة وهكذا الى جميع مراتب الجمع ، فهو يرجع الى اكرم كل جماعة جماعة من العلماء .

وهذا الفرق باطل لان مفهوم العلماء واحد لا ينحل الى مفاهيم متعددة ، وانما الفرق بينهما هو ان الجمع له مرتبة بدونها لا يصدق الجمع وهو الثلاثة ، والمفرد ينتهي الى الواحد ، فالجمع المحلى باللام يدل على الاستغراق لجميع افراد العلماء بعد

لكن دلالاته على العموم وضعا محل منع ، بل إنما يفيدته فيما إذا اقتضته الحكمة أو قرينة أخرى ، وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ولا مدخوله ولا وضع آخر للمركب منهما ، كما لا يخفى ، وربما يأتي في المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام^(١) .

هذه المرتبة الاخيرة ، فلو فرضنا عدم دلالاته على الاستغراق وعدم الاطلاق لوجب الاقتصار على الثلاثة بخلاف المفرد المحلى باللام فانه يدل على الاستغراق بما فوق الواحد الى جميع الافراد ، فلو فرضنا عدم الدلالة على الاستغراق وعدم الاطلاق لوجب الاقتصار على الواحد ، وفي الجمع يجب الاقتصار على اول ما يصدق عليه الجمع .

(١) حاصله : ان كون المحلى باللام - مفرداً كان او جمعاً - دالاً على الاستيعاب فيما يراد من مدخوله ممنوع ، بل لا دلالة للمحلى باللام على الاستغراق والاستيعاب اصلاً ، لأن اللام لم توضع للدلالة على الاستيعاب كما وضعت (كل) لذلك ، بل اللام اما موضوعة لتعريف الجنس كما يدعيه المشهور ، او انها لمحض التزيين على رأي المصنف كما سيرجح به في المطلق والمقيد ولم يثبت وضع اللام للاستيعاب ، فاذا لم يكن للام وضع لذلك ، ومدخول اللام اما المفرد فهو موضوع للطبيعة المهملة ، واما الجمع فهو أيضاً لطبيعة الجمع المهملة التي اول مراتبها في الاثنين او الثلاثة ، فلادلالة للمدخول على الاستغراق والاستيعاب ولا وضع للمركب غير وضع مفرداته وهو اللام والمدخول ، فاذا لم تكن اللام موضوعة له ولا مدخولها ، فلا دلالة للمحلى باللام على الاستيعاب ، ويتوقف افادة الاستيعاب على جريان مقدمات الحكمة لافادة الاستيعاب ، وعدم تقييد المدخول بقيد او قرينة اخرى لفظية كقوله اكرم العلماء جميعاً او اكرم العالم من غير استثناء واحد منهم ، والى هذا اشار بقوله : ((محل منع بل إنما يفيدته ... الى آخر الجملة)) ، وقد اشار الى الدليل على عدم دلالة المحلى على الاستيعاب بقوله : وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ... الى آخر كلامه)) .

فصل

لا شبهة في أن العام المختص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المختص مطلقاً ولو كان متصلاً، وما احتمل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلاً، كما هو المشهور بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض أهل الخلاف .

وربما فصل بين المختص المتصل فقيل بحجته فيه، وبين المنفصل فقيل بعدم حجته^(١)، واحتج النافي بالأجمال، لتعدد المجازات حسب

(١) لا يخفى أن المختص تارة: يكون متصلاً كقولنا: أكرم العلماء إلا الفساق، وأخرى يكون منفصلاً كأن يقول: أكرم العلماء ثم يرد التخصيص في كلام آخر بعد تمامية الكلام الأول وتمامية ظهوره فيرد لا تكرم فساق العلماء .

وقد وقع الخلاف في العام المختص في حجته في الباقي على أقوال أشار المصنف إلى ثلاثة منها:

الأول: مختار المصنف الذي نسبه إلى المشهور: وهو كون العام المختص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقي بعد التخصيص في خصوص ما علم خروجه عن المختص، فإن العلماء بعد ورود التخصيص عليه بالفساق يكون على ثلاثة أقسام: العدول وهم خارجون عن عنوان الفساق، وخصوص مرتكبي الكبائر وهم فساق قطعاً داخلين في المختص قطعاً، ومرتكبي الصغائر وهم ما احتمل دخولهم في العام لاحتمال خروجهم عن الفساق لأن الفسق هو ارتكاب الكبائر فقط، واحتمال دخوله في المختص لكون الفسق أعم من مرتكبي الكبائر والصغائر .

فمختار المصنف والمشهور كون العام المختص بالمنفصل أو المتصل حجة في ما علم عدم دخوله في المختص كالعدول فانهم خارجون عن الفساق قطعاً، وفيما احتمل دخوله في المختص كمرتكبي الصغائر .

فإن كان المختص منفصلاً فالعام حجة في وجوب إكرامهم .

وان كان متصلاً كأن قال اكرم العلماء الا فساق فلا يكون العام حجة فيه على تفصيل أيضاً يأتي التنبيه عليه في الفصل الآتي بالنسبة الى الشبهة المصداقية ، والى هذا اشار اليه بقوله : ((لا شبهة في ان العام المخصص بالمتصل او المنفصل حجة فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المخصص)) كالعَدول فانهم مما علم عدم دخولهم في المخصص قطعاً والعام في العَدول حجة ((مطلقاً ولو كان المخصص متصلاً)) كأن يقول اكرم العلماء الا فساق فلا شبهة في كونه حجة في العَدول من العلماء ، وأيضاً العام حجة في ((ما احتمل دخوله فيه أيضاً)) أي احتمل دخوله في المخصص كمرتكبي الصغائر فانه يحتمل دخوله في المخصص وهو الفساق ، وفي هذا فالعام أيضاً حجة فيه ((اذا كان)) المخصص ((منفصلاً)) بأن يرد لا تكرم فساق العلماء في كلام آخر بعد تمامية اكرم العلماء ((كما هو المشهور بين الاصحاب)) أي الامامية ((بل)) العامة أيضاً لانه ((لا ينسب الخُلاف الا الى بعض اهل الخُلاف)) كما ينسب الى ابي ثور .

وهذا هو القول الثاني وهو كون العام ليس بحجة في الباقي مطلقاً متصلاً كان او منفصلاً بعد ورود التخصيص عليه وهو المنسوب الى ابي ثور .

القول الثالث : التفصيل بين كون المخصص متصلاً كأن يقول : اكرم العلماء الا فساق فيكون العام حجة في الباقي ، وبين كونه منفصلاً فلا يكون العام حجة فيما بقي ، والى هذا اشار بقوله : ((وربما فصل بين المخصص المتصل ... الى آخر الجملة)).

وحيث لم يشر المصنف الى وجهه فلا بأس بالاشارة اليه ، اما وجه كونه ليس بحجة فيما بقي اذا كان المخصص منفصلاً فلما يأتي من احتجاج النافي مطلقاً من كون العام بعد ورود تخصيصه بالمنفصل تتعدد المجازات وتعيين الباقي ترجيح بلا مرجح ، واما كونه حجة في الباقي فيما اذا كان متصلاً فلان عقاد ظهور للعام في الباقي ، وحيث انه في كونه حجة فيما اذا كان متصلاً موافق للمختار ، فالجواب عنه ينحصر ببطلان

المخصص المتصل والمنفصل ١٠٣
مراتب الخصوصيات ، وتعيين الباقي من بينها بلا معين ترجيح
بلامرجح^(١) .

القول بعدم حجيته في الباقي فيما اذا كان المخصص منفصلاً ، وانه حجة في الباقي
وان كان المخصص منفصلاً وسيأتي التعرض له في ردّ النافي مطلقاً ، ولعله لذلك لم
يذكر المصنف وجه احتجاج هذا المفضل .

(١) توضيحه : ان العموم قد وضع للدلالة على استيعاب جميع افراد المدخول فاذا
خصص المدخول فلازمه عدم استعمال العموم فيما وضع له وهو جميع افراد
المدخول ، ويكون استعماله فيما عدا جميع الافراد من المجاز وهنا مراتب متعددة
واستعماله في كل واحد منها هو من المجاز المحتاج الى قرينة معينة ، لما هو معلوم ان
المجاز بعد القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي يحتاج الى قرينة معينة ، وحيث انه ليس
في الكلام قرينة معينة لاحد المراتب ، وليس فيه الا المخصص وهو قرينة صارفة عن
استعمال العموم في معناه الحقيقي لخروج الخاص عنه بواسطة المخصص ، ولا قرينة
تعين ان العام بعد خروج الخاص قد استعمل في أي مرتبة من المراتب وفي أي مجاز
من المجازات ، والمرتبة الباقية وهي ما عدا الخاص مرتبة من المراتب ومجاز من
المجازات ولا قرينة معينة تعينه ، فتعينه بخصوصه من غير معين ترجيح بلا مرجح ،
مثلا اذا ورد اكرم كل عالم ثم ورد لا تكرم الفاسق فان لفظ كل قد وضعت
لاستيعاب جميع افراد العالم ، وبعد تخصيصه بالفاسق لم تستعمل فيما وضعت له
وهو جميع افراد العالم وبقي استعمالها مرددا بين جميع افراد العالم من العادل
ومرتكب الصغائر أو خصوص العادل ، ولا قرينة تعين ما يعم العادل ومرتكب
الصغائر ، لان الفاسق بعدما اخرج مرتكب الكباير عن العالم قد كان قرينة صارفة
عن استعمال (كل) في جميع افراد العالم ، وليس هو قرينة معينة على المراد من
العالم بعد اخراج مرتكب الكبيرة عنه ، فيبقى العام مرددا بين المراتب ، وكل مرتبة
منها استعمال العموم فيها مجاز لانها ليست هي جميع افراد العالم ، فترجح

والتحقيق في الجواب أن يقال : إنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً ، أما في التخصيص بالمتصل ، فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلاً ، وإن أدوات العموم قد استعملت فيه ، وإن كان دائرته سعة وضيقاً تختلف باختلاف ذوي الادوات ، فلفظة (كل) في مثل (كل رجل) و (كل رجل عالم) قد استعملت في العموم ، وإن كان أفراد أحدهما بالاضافة إلى الآخر بل في نفسها في غاية القلة .

وأما في المنفصل ، فلان إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة عليه ، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة ، وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيماً للنص ، أو الاظهر على الظاهر ، لا مصادماً لأصل ظهوره ، ومعه لا مجال للمصير إلى أنه قد استعمل فيه مجازاً ، كي يلزم الاجمال^(١).

خصوص مرتبة منها من دون قرينة تعينه ترجيح بلا مرجح ، فالعام بعد تخصيصه يكون مجزئاً والمجمل لا يكون حجة في بعض الاحتمالات دون غيرها ، وإلى هذا اشار بقوله : ((واحتج الثاني بالاجمال لتعدد المجازات ... الى آخر كلامه)).

(١) حاصله : انه قد عرفت - مما مر - ان الفاظ العموم موضوعة للدلالة على استيعاب ما يراد من المدخول فتخصيص العام بالمتصل لا يستلزم مجازاً ، لان اكرم كل عالم الا الفاسق قد استعملت فيما وضعت له وهو جميع افراد ما اريد من مدخولها ولم يرد من العام - اولاً - جميع افراد العالم ثم خصص باخراج الفاسق ، بل المراد من اول الامر هو العالم غير الفاسق ، وقد عرفت ان تسميته تخصيصاً هو من باب ضيق فم الركبة ، فلا تخصيص في قولنا : اكرم كل عالم الا الفاسق حتى يلزم استعمال الفاظ العموم في غير ما وضعت له ، وإلى هذا اشار بقوله : ((أما في التخصيص بالمتصل فلما عرفت من انه لا تخصيص أصلاً)) لانه قد استعملت فيما وضعت له وهو استيعاب جميع افراد ما اريد من مدخولها ، وقد اريد من مدخولها خصوص

العالم غير الفاسق ولم يرد من مدخولها العالم مطلقاً ثم ورد عليه التخصيص ، بل المراد قد نشأ خاصاً من اول الأمر وان اطلاقهم التخصيص عليه من باب ضيق فم الركبة (وان) في مثله ((ادوات العموم قد استعملت فيه)) أي في العموم ((وان كان دائرته)) أي دائرة العموم ((سعة وضيقاً تختلف باختلاف ذوي الادوات)) أي المدخول بحسب ما يرد عليه من الخصوصات ((لفظة (كل) رجل في مثل)) قولنا اكرم ((كل رجل و)) لفظة ((كل رجل عالم)) على حد سواء في ان (كل) في كل من الجملتين ((قد استعملت في)) معناها وهو ((العموم وان كان افراد احدهما بالاضافة الى الآخر بل في نفسها في غاية القلة)) بان يكون افراد الرجل العالم في نفسها قليلة جداً لا ان قلتها اضافة بالنسبة الى افراد مطلق الرجل .

فالجواب عن احتجاج النافي في المتصل هو انه لا تخصيص ولا استعمال مجازي حتى يكون مجملاً مردداً بين المجازات .

واما في المنفصل ، فحاصل الجواب : انه أيضاً لا يلزم من التخصيص بالمنفصل المجاز حتى يكون المستعمل فيه مردداً بين المراتب فيلزم الاجمال ، بل العام مستعمل في العموم وان ورد عليه التخصيص بالمنفصل .

وبالجمله : بعد ورود التخصيص بالمنفصل على العام لا يكشف عن كون العام قد استعمل في الخصوص ، بل هو باق على استعماله في العموم وان كان قد تخصص بالمنفصل .

وتوضيحه : ان كل استعمال للفظ في المعنى سواء كان اخباراً او انشاءً فيه ارادتان : ارادة استعمالية يجعل اللفظ قالباً للمعنى ، و ارادة جدية هي الداعي لهذه الارادة الاستعمالية ، غاية انها في الخير بداعي الاعلام والاخبار وفي الانشاء بداعي الانشاء ، ففي الأمر في قولنا : اكرم العالم ارادتان : ارادة جدية هي مسببة عن المصلحة في اكرم العالم وتبعث من هذه الارادة ارادة استعمال لفظ الامر في انشاء البعث المتعلق بطبيعة العالم ، وهذا الظهور الاستعمالي كاشف عن الارادة الجدية

بالكشف النوعي عن انها متعلقة بالعام على عمومه ، فاذا ورد المخصص الذي هو حجة اقوى من الظهور الاولى الكاشف عن الارادة الجدئية فيزاحمه في كشفه عن كون الارادة الجدئية متعلقة بالعام على عمومه ، ويكون التخصيص كاشفاً عن ان الارادة الجدئية متعلقة بالخاص ولا موجب لان يكون التخصيص عن كون استعمال العام من اوله كان في خصوص الخاص ، لانه لا مزاحمة له للارادة الاستعمالية وانما يزاحم الارادة الجدئية .

فان قلت : ان استعمال العام في العموم لابد وان يكون بداع من الدواعي ، وحيث انكشف ان الارادة الجدئية متعلقة بخصوص الخاص بعد التخصيص فاستعمال العام في العموم بأي داع يكون ، ولا يعقل ان يكون بلا داع أصلاً .

قلت : الداعي الى استعمال العام في العموم هو كونه لضرب القاعدة ، وليكون حجة للمكلف على الاخذ بالعام حيث لا تزاحم هذه الحجة حجة اقوى منها .

واذا تبين ان التخصيص لا يزاحم الاستعمال فلا يستلزم التخصيص استعمالاً مجازياً ، لوضوح ان المجازية انما هي في استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، واذا كان العام لم يستعمل في غير العموم وان كان مخصصاً فلا مجازية ، واذا لم يكن في التخصيص بالمنفصل استعمال مجازي فلا يكون العام مردداً بين المجازات المتعددة ليلزم الاجمال ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((واما في المنفصل فلان ارادة الخصوص واقعا)) أي بالارادة الجدئية المنكشفة بورود التخصيص ((لا تستلزم استعماله فيه)) أي لا تستلزم استعمال العام في الخصوص ((وكون الخاص قرينة عليه)) أي قرينة على الاستعمال ((بل من الممكن قطعاً استعماله)) أي استعمال العام ((معه)) أي مع التخصيص ((في العموم قاعدة)) أي بداعي ضرب القاعدة وكونه حجة وكاشفاً حيث لا يزاحم بكاشف اقوى منه وان التخصيص انما يزاحم الارادة الجدئية اللبية ، ويكون الظهور النوعي للعام كاشفيتها عن العموم مزاحمة بالخاص لا استعماله في العموم .

لا يقال : هذا مجرد احتمال ، ولا يرتفع به الاجمال ، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه ^(١) .

وبعبارة اخرى : المزاخمة بين العام والخاص انما هي مزاخمة بين الكاشفين عن الارادة الواقعية ، ويتقدم الخاص لكونه كاشفا اقوى من كاشفية العموم عن الارادة اللبية ، فالخاص يزاحم حجية العموم في ظهوره الكاشف عن العموم ، ولا مزاخمة له لاستعمال العام في عمومه وظهوره في استعماله في العموم .

وبعبارة اخرى : ان للعام ظهورا في العموم وهذا الظهور له - بحسب بناء العقلاء - حجية على الكشف عن الارادة اللبية ، والخاص انما يزاحم حجية هذا الظهور في كشفه لان الخاص اقوى منه ، اما لانه بالنسبة الى حجية هذا الظهور من قبيل النص بالنسبة الى العام ، أو لانه اظهر من العام فيتقدم الخاص على حجية ظهور العام في العموم اما لانه نص بالنسبة اليه او لانه أظهر منه .

وعلى كل فالخاص يزاحم العام في حجية ظهوره لا في ظهوره ، فالظهور الاستعمالي للعام بما هو ظهور استعمالي هو على حاله ولم يزاحمه الخاص ، والى هذا اشار بقوله : ((وكون الخاص مانعا عن حجية ظهوره تحكيما للنص او الاظهر على الظاهر لا مصادما لاصل ظهوره)) واذا كان الظهور الاستعمالي للعام باقيا على حاله وغير مزاحم بشيء ((فلا مجال للمصير الى انه قد استعمل فيه مجازا كي يلزم الاجمال)) أي انه مع بقاء ظهوره الاستعمالي بحاله لاوجه لدعوى المجازية لانها ترتبط بالاستعمال ، واذا كان الاستعمال بحاله فلا مجازية ، واذا لا مجازية فلا اجمال كما عرفت .

(١) حاصله : انه بعد كشف الخاص عن ان الارادة الجدية قد تعلقت بالخصوص فكما يحتمل ان يكون قد استعمل العام في عمومه كذلك يحتمل ان يكون العام قد استعمل في الخصوص ، واذا كان استعماله في الخاص محتملا فيكون الاجمال محتملا أيضا - لاحتمال الاستعمال .

فإنه يقال : مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم ، والثابت من مزاحمته بالخاص إنما هو بحسب الحجية تحكيما لما هو الاقوى ، كما أشرنا إليه آنفا^(١).

وبعبارة اخرى : ان النافي يقول بالاجمال للقطع بالمجازية ، وما ذكر في جوابه غايته ان لا تكون المجازية مقطوعة بل تكون محتملة ، واحتمالها كاف في الاجمال لما مر : من انه بعد الكشف عن ان الارادة اللبية الجدية قد تعلقت بغير مورد التخصيص فلا بد وان يكون قد تعلقت بخصوص الخاص ، وحيث يحتمل انه قد استعمل العام فيه أيضا فيكون الاجمال محتملا لتردده بين المحتملات ، والى هذا اشار بقوله : ((مجرد احتمال ولا يرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه)).

(١) حاصله : انه بعد ان كان التخصيص منفصلا فقد ورد الخاص بعد تمامية العام وانعقاد كل ظهور فيه ، وقد عرفت ان له ظهورين : ظهور استعمالي في العموم ، وظهور في كونه كاشفا وحجة على الارادة اللبية الجدية ، ولا يرفع اليد عن أي ظهور الاجمالي يزاحم ذلك الظهور اقوى منه ، وقد عرفت ان الخاص انما يزاحم العام في كاشفيته ولا اقل من ان القدر المتيقن هو هذه المزاحمة ، فلا ينبغي رفع اليد عن الظهور الاستعمالي ، بل رفع اليد عنه رفع يد من دون مزاحم فلا يجوز بحسب القواعد المتبعة العقلية في الظهورات ، فاحتمال استعمال العام في خصوص الخاص احتمال لا قرينة عليه فلا يعتنى به بمجرد كونه احتمالا لا شاهد عليه ، فلا موجب لان يكون مجملا بعد ان انعقد ولا اجمال فيه .

والحاصل : ان العام بعد انعقاد ظهوره وتمايمته له ظهوران : ظهور في الارادة الاستعمالية ، وظهور في الارادة اللبية ، والقدر اللازم في تقديم الخاص هو تقديمه على ظهور الارادة اللبية ويبقى الظهور الاستعمالي بحاله لا حجة في قبالة ، وصرف الاحتمال من دون قيام حجة ملزمة به لا يقتضي رفع اليد عن الظهور الذي تمت

وبالجملّة : 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 مجازاً في واحد منهما أصلاً^(١) ، وإنما اللازم

حجتيه ، وعلى هذا فلا بد من الاخذ بالظهور الاستعمالي وعدم الاعتناء بالاحتمال من دون حجة عليه في قبالة ، والى هذا اشار بقوله : ((فانه يقال مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب اجماله)) لان التخصيص قد ورد ((بعد استقرار ظهوره)) أي العام ((في العموم)) وظهوره في الكاشفيه ((والثابت من مزاحمته بالخاص انما هو)) مزاحمة الخاص للعام ((بجسب)) ما للعام من ((الحجية تحكيما لما هو الاقوى)) .

(١) حاصله : انه بين التخصيص بالمتصل وبالمنفصل فرق من جهة واتفاق من جهة اخرى ، اما الفرق بينهما فهو ان العام في المتصل ينعقد ظهوره من اول الامر في خصوص الخاص فلا ينعقد له ظهور في العموم ثم يعرضه التخصيص ، لان ألفاظ العموم في المتصل قد دلت على استيعاب ما اريد من مدخولها ومدخولها في المتصل هو خصوص الخاص .

واما في المنفصل فان العام بعد انعقاد ظهوره في العموم قد ورد عليه التخصيص ، فالعام في المنفصل قد استعمل في العموم بخلاف المتصل فانه لم يستعمل الا في الخصوص .

هذه هي جهة الفرق بين التخصيص بالمتصل والمنفصل .

واما جهة الاتفاق بينهما فهو ان العام في المتصل والمنفصل لم يستعمل استعمالاً مجازياً اصلاً ، وإنما الظهور في كاشفيته وحجتيه على الارادة اللبية في المتصل لم تزاحم بشيء بل هي من اول الامر قد انعقدت كاشفة عن خصوص الخاص ، وفي المنفصل قد زوحت هذه الكاشفية فانها بعد ان كانت قبل ورود الخاص كاشفة عن تعلق الارادة بالعموم قد زوحت هذه الكاشفية بالكاشف الاقوى وصارت حجية

الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الاول ، وعدم حجية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني ، فتفتن^(١) .

وقد أوجب عن الاحتجاج ، بأن الباقي أقرب المجازات . وفيه : لا اعتبار في الاقربيه بحسب المقدار ، وإنما المدار على الاقربيه بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال^(٢) ، وفي تقارير بحث شيخنا

العام في كشفه مختصة بخصوص الخاص ، واما استعماله في العموم فلا يزاحم بشيء وهو على حاله .

وقد اشار المصنف الى الفرق بينهما بقوله : ((الفرق بين المتصل والمنفصل ... الى آخر الجملة)) ، و اشار الى جهة اتفاقهما بقوله : ((الا انه لا وجه لتوهم استعماله مجازا ... الى آخر الجملة)) .

(١) حاصله : ان لازم الفرق المذكور بين المتصل والمنفصل هو كون المتصل يكون حجة من أول الامر في خصوص الخاص ، وفي المنفصل حجيته في شموله لما عدا الخاص تنقطع بعد ورود التخصيص ، والى هذا اشار بقوله : ((انما اللازم الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الاول)) أي في المتصل ((وعدم حجية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني)) أي في المنفصل ، فحجيته تكون مقصورة على خصوص الخاص ولا تشمل غيره مما كان له ظهور فيه وهو جميع افراد العام قبل التخصيص .

(٢) لا يخفى انه قد عرفت ان جواب المصنف عن الاحتجاج هو انه لا استعمال مجازي في كليهما ، فلا يدور الامر بين المجازات المتعددة ليلزم الاجمال . وقد اجاب بعضهم بعد تسليم المجازية فيها بما حاصله :

انه وان تعددت المجازات الا انه هناك قرينة على احدها بالخصوص وهو الباقي بعد التخصيص لانه اقرب المجازات الى العموم ، فالعام بعد تخصيصه يكون ظاهرا في الباقي لانه اقرب المجازات ، فان الباقي هو اكثر مقدارا من بقية المجازات ، وبعد

الاستاذ (قدس سره) في مقام الجواب عن الاحتجاج ، ما هذا لفظه :
والاولى أن يجاب بعد تسليم مجازية الباقي ، بأن دلالة العام على كل فرد من أفراد غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفرادها ، ولو كانت دلالة مجازية ، إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة ، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله ، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود ، لان المانع في مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله ، والفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصص بغيره ، فلو شك فالاصل عدمه ، انتهى موضع الحاجة^(١).

امتناع بقاء العام على عمومه مستوعبا لجميع الافراد لا بد من حمله على اكثر المراتب ، والباقي هو المرتبة الكثيرة المشابهة لجميع الافراد التي هي المعنى الحقيقي .
ويرده : انه بعد تسليم المجازية لا وجه لهذا الجواب لان المدار في الاقربيه هو الأقربية بحسب الانس الذهني الناشئة من الاستعمال ، والكثرة الخارجية لا توجب استيناسا .

وبعبارة اخرى : ان الكلام اذا كان خاليا من القرينة اللفظية والقرينة العقلية المعنية فلا بد وان تكون القرينة الموجبة للانتقال الذهني مما اعتادها الذهن ، وكثرة الافراد وان كانت اقربيه خارجية الا ان الموجب للانتقال الذهني هو الاقربيه الذهنية ، وهي انما تحصل من كثرة الاستعمال بحيث يكون المعنى قد كثر الاستعمال فيه من دون بقية المجازات ، فيوجب ذلك ان يكون اقرب المجازات ، واما الكثرة الخارجية بنفسها فلا توجب اقربيه موجبة لاستيناس الذهن في مقام الانتقال وحمل اللفظ عليه ، وهذا مراده من قوله : ((وفيه)) انه ((لا اعتبار في الاقربيه بحسب المقدار)) وهي الكثرة الخارجية ((وانما المدار على الاقربيه بحسب ... الى آخر الجملة)).

(١) اجاب في التقريرات بعد تسليم المجازية بطريق آخر غير ما ذكر من كون الباقي اقرب المجازات .

وعبارة التقريرات لا تخلو عن اغلاق فلا بد من توضيحها .
 فنقول : ان استعمال اللفظ مجازا في غير ما وضع له على نحوين :
 تارة يكون في معنى مباين للمعنى الحقيقي له شبه به ، مثلا كاستعمال الاسد في
 الرجل الشجاع فانه مباين للاسد .

واخرى في مثل العام المستعمل مجازا في الباقي ، فان الباقي ليس مباينا مباينة تامة
 للمعنى الحقيقي وهو جميع الافراد ، بل هو مما للعام دلالة عليه تضمنية لانه بعضه ،
 ودلالة العام على بعض اجزائه من التضمن والباقي جزء من جميع الافراد .

ولا يخفى ان العام قبل ورود التخصيص له دلالات تضمنية : منها المقدار الذي
 خرج بالتخصيص منه ، ومنها الباقي ، ومنها المراتب الآخر دون الباقي ، وهذه
 الدلالات التضمنية لا ربط لكل منها بالآخرى ، فاذا انقطع العام عن الدلالة على
 بعض هذه الدلالات التضمنية فلا ينقطع عن الدلالات التضمنية الاخرى ، فالعام بعد
 اخراج المقدار الخاص عنه بالتخصيص الذي كان العام يدل عليه بالتضمن لا ينقطع
 ربطه بالدلالات الاخرى ، لان انقطاع العام عن دلالاته التضمنية على الخارج منه
 لا يستلزم كون الباقي شيئا مباينا له كالرجل الشجاع بالنسبة الى الاسد ، بل الباقي
 يبقى مرتبطا بالعام لان خروج الخاص عنه انما هو لوجود مانع عن دلالة العام عليه
 وهو التخصيص ، فالمقتضي للربط بين العام وبين الدلالة التضمنية الاخرى وهو
 الباقي موجود والمانع عن هذا الارتباط ، مفقود ، اذ ليس للعام بالنسبة اليه تخصيص
 حتى يكون مانعا عن الربط بينهما .

فان قيل : ان الربط بينهما انما كان حيث كان دالا على معناه الحقيقي فكيف يبقى
 الربط بعد ارتفاع المعنى الحقيقي واستعمال العام مجازا .

فانا نقول : ان استعمال العام مجازا في الباقي انما هو مقتضى الجمع بين الخاص
 المانع عن شمول العام لجميع الافراد ، فاذا جمعنا بين العام الذي له دلالات تضمنية

وبين هذا المانع عن بعض دلالاته كان لازم ذلك كون الباقي هو المعنى المجازي ، فالربط بين العام وهذه المرتبة بعد باق وان كان الاستعمال مجازا .

وبعبارة أخرى : انه كان للعام دلالة حقيقية وهي جميع الافراد ودلالات تضمنية ، وبوجود المانع عن شمول العام لبعض مدلوله التضمني ينقطع شموله للجميع ، واما اقتضاء شموله للباقي فهو موجود ولا مانع عنه ، فلازم هذا ان يكون مستعملا فيه مجازا ، فالمانع عن المعنى الحقيقي لا يوجب ارتفاع اقتضاء العام بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ، وهذا مراده من قوله : ((ولو كانت دلالة مجازية اذ هي بواسطة عدم شموله للافراد المخصوصة)) وليس هذا المانع يقتضي دخول معنى آخر مباينا للمعنى الحقيقي كقرينة يرمي للاسد الموجبة لانقطاع المعنى الحقيقي بتمامه بواسطة دخول معنى آخر في ما هو المستعمل فيه مجازا ، ولذا قال : ((لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله)) فلا ينقطع الربط بين العام وبين دلالاته على الباقي ((فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود لان المانع في مثل المقام)) هو التخصيص والتخصيص ((انما هو ما)) أي انما هو مانع ((بوجب صرف اللفظ عن مدلوله)) أي عن مدلوله الحقيقي وهو العموم بحيث يشمل الفرد الخاص الخارج عن العموم ، واما نسبة العام الى الباقي فلا مخصص له فلا مانع عنه ، وهو مراده من قوله : ((والمفروض انتفاؤه)) أي المفروض انتفاء المانع الذي هو التخصيص للعام ((بالنسبة الى الباقي لاختصاص المخصص بغيره)) فان التخصيص انما خصص العام بالنسبة الى الخاص الخارج عنه لا بالنسبة الى الباقي ، فالمقتضي للعام بالنسبة الى الباقي موجود والمانع مفقود ، فمقتضى الجمع بين العام والخاص الذي هو المانع عن شمول ربط العام بهذا الفرد الخارج عنه فقط وانتفاء المانع عن الباقي فلا بد من حمل اللفظ عليه - وان كان لازم هذا كون الاستعمال مجازيا - واذا شك في ان الباقي غير مراد فالاصل عدمه لان الاصل العقلاني في مباحث الالفاظ الاخذ على طبق

قلت : لا يخفى أن دلالة على كل فرد إنما كانت لاجل دلالة على العموم والشمول ، فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص - كما هو المفروض - مجازا ، وكان إرادة كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص إليه ، واستعمال العام فيه مجازا ممكنا ، كان تعيين بعضها بلا معين ترجيحا بلا مرجح ، ولا مقتضي لظهوره فيه ، ضرورة أن الظهور إما بالوضع وإما بالقرينة ، والمفروض أنه ليس بموضوع له ، ولم يكن هناك قرينة ، وليس له موجب آخر ، ودلالة على كل فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلالة على العموم ، لا توجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم ، إذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه ، فالمانع عنه وإن كان مدفوعا بالأصل ، إلا أنه لا مقتضي له بعد رفع اليد عن الوضع ، نعم إنما يجدي إذا لم يكن مستعملا إلا في العموم ، كما فيما حققناه في الجواب^(١) ، فتأمل جيدا .

الاقتضائي الدلالي ونفي الشك بالأصل ، وهذا مراده من قوله : ((فلو شك فالأصل عدمه)).

(١) حاصله : ان ربط العام بالباقي إنما هو لكونه مدلولاً عليه بالدلالة التضمنية ، ومن الواضح ان الدلالة التضمنية فرع الدلالة المطابقية وهي تبع لها ، واذا ارتفع الأصل الذي هو المتبوع فلا بد من ارتفاع الفرع الذي هو التابع اذ لا معنى لبقاء الفرع التابع بعد ارتفاع الأصل المتبوع ، فكيف يعقل ان يبقى الربط بين العام ودلالته على الباقي بعد ارتفاع الأصل لهذه الدلالة وهي الدلالة المطابقية للعام ، فبالتخصيص واخراجها للخاص عن العموم ارتفعت الدلالة المطابقية للعموم وهي جميع الافراد ، وبه أيضا ارتفعت العلاقة بين المراتب كلها وبين العام لأن ربط العام بها إنما هو لدلالته التضمنية عليها ولا بد من ارتفاعها بعد ارتفاع دلالة العام المطابقية ، وتكون حيثئذ

المراتب كلها في عرض واحد بالنسبة لاحتمال كونها هي المستعمل فيها العام ولا موجب لتعيين احدها الا بمعين ، والمعين :

اما الوضع : وهو منتف قطعاً لفرض كون استعمال العام في غير جميع الافراد من الاستعمال المجازي .

واما القرينة : وهي منتفية أيضاً لان المفروض انه ليس في المقام قرينة غير التخصيص والتخصيص هو قرينة على خروج الخاص الموجبة هذه القرينة لارتفاع المعنى المطابق فقط ، ولا دلالة لها على مرتبة من المراتب الاخرى ، ولا قرينة اخرى معينة لكون العام ظاهراً في الباقي .

ينبغي ان لا يخفى ان عمدة دليل التقريرات مبناه وجود الاقتضاء للعام بعد التخصيص بالنسبة الى الدلالات التضمنية ، والمهم في قلت هو عدم الاقتضاء للعام بعد التخصيص بالنسبة الى الدلالات التضمنية ، ولذلك قلنا .

فاتضح مما ذكرنا : ان العام بعد ارتفاع دلالاته المطابقة لا يبقى له اقتضاء بالنسبة الى الباقي فاستعماله فيه مجاز ، وان كان محتملاً كاحتمال استعماله في ساير المراتب ، وليس مانع يمنع عن هذا الاحتمال الا انه لا مقتضى له بعد ارتفاع الدلالة المطابقة للعام وهو دلالاته على جميع الافراد ، والى هذا اشار بقوله : ((فالمانع عنه وان كان مدفوعاً بالاصل)) لما عرفت انه لا مانع من احتمال ان يكون مستعملاً في الباقي مجازاً كما انه يحتمل استعماله في بقية المراتب الاخرى أيضاً ، لان المانع هو التخصيص والمفروض عدم التخصيص لغير الخاص فاذا شك في تخصيص آخر فالاصل عدمه ، وهذا مراده من قوله : ((وان كان مدفوعاً بالاصل)) لكنك قد عرفت انه بعد ارتفاع المعنى الموضوع له الحقيقي الذي هو المعنى المطابق يرتفع الاقتضاء لدلالة العام على أي مرتبة من المراتب ، والى هذا اشار بقوله : ((الا انه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع)).

فصل

إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا، بأن كان دائرا بين الاقل والاكثر وكان منفصلا، فلا يسري إجماله إلى العام، لا حقيقة ولا حكما، بل كان العام متبعا فيما لا يتبع فيه الخاص، لوضوح أنه حجة فيه بلا مزاحم أصلا، ضرورة أن الخاص إنما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه، تحكيما للنص أو الاظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك، كما لا يخفى^(١).

واتضح ان الجواب عن الاحتجاج ينحصر بما ذكرناه: من ان العام سواء في المخصص المتصل او المنفصل لم يستعمل الا في العموم وان الارادة الاستعمالية في المنفصل لم تزاحم بالخاص وانما المزاحم به هو الارادة الجدية، والعام مستعمل في العموم بداعي ضرب القاعدة والى هذا اشار بقوله: ((نعم انما يجدي اذا لم يكن مستعملا الا في العموم)).

(١) لا يخفى ان الاجمال:

تارة يكون بحسب المفهوم كما في مفهوم الفاسق المراد بحسب مفهومه بين مرتكب الكبيرة والصغيرة وبين خصوص مرتكب الكبيرة.

واخرى يكون الاجمال بحسب المصداق كما لو كان الفاسق معلوما بحسب المفهوم، ولنفرض انه خصوص مرتكب الكبيرة ولكن الشك في دخول المشكوك في الفاسق من ناحية انه هل هو فاسق او غير فاسق؟ أي أنه هل هو مرتكب للكبيرة ام لا؟.

فتبين ان الشك في شمول الخاص للمشكوك دخوله فيه مرة يكون من ناحية الشبهة المفهومية لحصول الشك فيه من جهة الشك في المفهوم وعدم معلوميته.

وثانية: من جهة الشبهة المصداقية لحصول الشك فيه من جهة الشك فيما هو خارج عن المفهوم، وسيأتي الكلام في الاجمال والشك من جهة الشبهة المصداقية.

والكلام - فعلاً - من جهة الاجمال والشك من ناحية الشبهة المفهومية أي من جهة الاجمال الناشئ من عدم تبين المفهوم سعة وضيقاً بحيث اوجب الشك في دخول المشكوك فيه وعدم دخوله فيه كما عنونه المصنف بقوله : ((اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً)).

وتوضيح الحال : ان المخصص المجمل مفهوماً تارة يكون دائراً بين الاقل والاكثر كدوران الفاسق بين مرتكب الكبيرة والصغيرة وخصوص مرتكب الكبيرة .

واخرى : يكون دائراً بين المتباينين كما لو قال : اكرم العالم ولا تكرم زيدا العالم ، وتردد زيد بين كونه ابن بكر او ابن عمر .

وعلى كل من هذين النحويين : اما ان يكون الخاص المجمل مفهوماً متصلاً بالعام كما لو قال : اكرم العالم الا الفاسق ، او اكرم العالم الا زيدا .

او يكون منفصلاً بان جاء النهي عن اكرام الفاسق او زيد المردد بعد تمامية الكلام وانعقاد ظهور العام في العموم ، وسيأتي تقسيم للخاص من جهة كونه لفظياً او لياً ، ولكنه حيث لا ثمة فيه في المجمل بحسب المفهوم لذا ينبغي الاقتصار على ما ذكرنا من الاقسام .

ثم لا يخفى ان الخاص المزاحم للعام :

تارة يزاحمه في ظهوره بحيث لا ينعقد للعام ظهور في العموم فيكون مزاحماً لظهوره وحجيته ، وهذا هو المزاحم للعام حقيقة .

واخرى يكون الخاص مزاحماً للعام في حجيته فقط لا في ظهوره ، وهذا هو المزاحم للعام حكماً لا حقيقة : أي ان ظهور العام في عمومه كان محفوظاً ولكن الخاص مزاحم لحجية العام فقط فيكون العام مجملاً حكماً لا حقيقة ، فالعام في هذا يسقط في حجيته لا في ظهوره ، وفي الاول يسقط العام في ظهوره وفي حجيته تبعاً لظهوره ، فان العام اذا سقط في ظهوره فلا بد من سقوطه في حجيته ، اذ لا يعقل ان يكون ما لا ظهور له حجة بخلاف الحجية وحدها فانه ربما يكون للعام ظهور ولكنه

لا يكون حجة ، والمراد من الظهور الباقي للعام بعد عدم حجيته هو ظهوره الاستعمالي .

وتبين مما ذكرنا : ان الاجمال الحقيقي هو اجمال العام في مقام الاستعمال ، فالمجمل حقيقة ما كان في مقام الاستعمال مجملاً ، والاجمال حكماً هو كون العام ليس بمجمل في مقام الاستعمال ولكنه لا يكون حجة ويكون ساقطاً في مقام حجيته على الحكم ، فان سرى الاجمال الى الاستعمال كان العام مجملاً حقيقة وان سرى الى حجيته فقط كان العام مجملاً حكماً لا حقيقة .

اذا عرفت هذا ، فنقول : اذا كان الخاص منفصلاً وكان مجملاً بحسب المفهوم كالفاسق المردد مفهوماً بين المرتكب لكبيرة اولها وللصغيرة . وهذا هو المردد بين الاقل والاكثر . فاجماله لا يسرى الى العام .

وتوضيح ذلك : ان الخاص لا جماله لا يكون حجة في ما عدا الاقل ، لوضوح لزوم الاقتصار على القدر المتيقن في المفاهيم المجملة ، فلا حجية للخاص في ما عدا القدر المتيقن ، وحيث كان المفروض ان الخاص كان منفصلاً فوروده بعد انعقاد العام في ظهوره وحجيته في الجميع : العادل ، والمرتكب للصغيرة ، والمرتكب للكبيرة . فيخرج منه مرتكب الكبيرة لمزاحمة الخاص له ، ويبقى العام حجة في الباقي وهو العادل ومرتكب الصغيرة ، لان العام قد انعقد ظهوره وحجيته فيهما ، ولا يزاحمه الخاص فيهما لا في ظهوره ولا في حجيته ، فالعام لم يختل ظهوره ليكون مجملاً حقيقة ، ولم تختل حجيته ليكون مجملاً حكماً ، لان العام بعد ن تمت حجيته فلا يرفع اليد عنها الا باحد امرين :

اما لمزاحمته بحجة اقوى منه والمفروض عدمها لكون الخاص ليس بحجة فيما عدا مرتكب الكبيرة حتى يكون مزاحماً للعام .

واما للعلم الاجمالي بورود التخصيص على العام قطعاً ، ويكون ماله التخصيص مردداً فيعلم اجمالاً بتخصيص العام ، فالعلم الاجمالي بالتخصيص

وإن لم يكن كذلك^(١) بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً ، أو بين الأقل والاكثر فيما كان متصلًا ، فيسري إجماله إليه حكماً في المنفصل المردد بين المتباينين ، وحقيقة في غيره :

يوجب مزاحمة العام في حجته وليس هذا بوجود أيضاً ، فالعام حجة بلا مزاحم ولا مانع فلا يرفع اليد عنه ولا يكون اجمال الخاص لترده بين الأقل والاكثر سارياً إليه لا حقيقة ولا حكماً ، وقد اشار الى هذا بقوله : ((فلا يسري اجماله الى العام لاحقيقة ولا حكماً)) و اشار الى البرهان على ذلك بقوله : ((لوضوح ... الى آخر الجملة)).

وحيث انه في الخاص المردد بين الأقل والاكثر لا علم اجمالي لانحلال الخاص الى ما هو معلوم قطعاً وهو الأقل وهو القدر المتيقن والى ما هو مشكوك لا تنجز للعلم بالنسبة إليه ، فليس في المقام علم اجمالي فلذلك اقتصر على ذكر عدم مزاحمة الخاص للعام .

(١) قد عرفت ان الخاص اما متصلاً او منفصلاً ، وكل واحد منهما اما دائراً بين الأقل والاكثر ، او مردداً بين المتباينين ، واتضح حكم الخاص المنفصل الدائر بين الأقل والاكثر وان اجماله لا يسري الى العام لا حقيقة ولا حكماً .

وبقيت الاقسام الثلاثة : المتصل بقسميه ، والمنفصل المردد بين المتباينين :

اما في المنفصل المردد بين المتباينين فالعام يسقط عن الحجية فقط بالنسبة الى هذا الخاص المردد ، واما ظهور العام الاستعمالي فهو باق لما تقدم : من ان الخاص المنفصل مع تخصيصه للعام واخراج الخاص عنه لا يزاحم ظهوره الاستعمالي ، وانما يزاحم حجته فقط لكشفه عن ان الارادة الجدية للعام تختص بخصوص الخاص ، واما ظهوره الاستعمالي في العموم فلا يزاحمه الخاص وان الاستعمال في العموم كان بداعي ضرب القاعدة ، والمنفصل المردد بين المتباينين لا يزيد على الخاص المعلوم خروجه عن العام فلا يزاحم ظهوره الاستعمالي فلا يكون مجملاً في مقام الاستعمال

حتى يكون مجملاً حقيقة ، فان الاجمال الحقيقي للعام هو كونه مجملاً في مقام الاستعمال ، واما في حجته فيسقط العام للعلم الاجمالي بتخصيصه قطعاً فلا يكون العام فيما خصص فيه بحجة ، وحيث كان الخاص مردداً بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر حتى ينحل ويقتصر فيه على القدر المتيقن فلا يكون العام حجة في الخاص المردد بين المتباينين لكلا طرفيه ، فاذا ورد لا تكرم زيداً بعد ورود اكرم العالم وكان زيد مردداً بين ابن بكر وابن عمرو ، فلا بد من رفع اليد عن حجته في كلا الزيدين لتردد الخاص بينهما ، فهذا الاجمال للخاص قد اسقط حجية العام فقط فهو سار اليه حكماً لا حقيقة .

واما العام المخصص بالمتصل سواء كان بين المتباينين او الاقل والاكثر كما لو ورد اكرم العالم الا زيدا وكان زيد مردداً بين فردين من افراد العام ، او ورد اكرم العالم الا الفاسق المردد بين مرتكب الصغيرة والكبيرة او مرتكب الكبيرة فقط ، فان هذا الاجمال في الخاص المتصل يسرى الى العام حقيقة لانه حيث كان متصلاً بالعام فلم ينعقد للعام ظهور في عمومه .

وبعبارة اخرى : لم يتم للعموم ظهور كاشف عن الارادة الجديدة ، لانه بعد اتصاله بالخاص المجمل قد احتف الكلام بالقرينة ولما كانت القرينة مجملة فلا يتم للعام كشف عن المراد الجدي به ، فالعام من اول الامر لم يتم له ظهور كاشف بخلاف المنفصل المردد بين المتباينين فانه بعد ان تم وانعقد له ظهور كاشف يمنع العلم الاجمالي بالتخصيص عن اتباع ذلك الظهور الكاشف فيسقط عن الاتباع ، بخلاف العام المتصل به المخصص المجمل فانه لم يتم له ظهور كاشف من اول الامر حتى يسقط بالخاص ، فالاجمال يسري الى العام حقيقة وحكماً في الخاص المجمل المتصل سواء كان دائراً بين المتباينين او الاقل والاكثر ، ويكون العام حجة في ما عدا الخاص ، فمثل اكرم العالم الا الفاسق لا يجب اكرام مرتكب الصغيرة ، بخلاف

المنفصل فقد علمت حجيته في اكرامه ، وفي اكرم العالم الا زيدا المردد بين شخصين يكون العام حجة في غيرهما .

قوله (قدس سره) : ((بان كان دائرا بين المتباينين مطلقا)) : أي سواء كان الخاص متصلا او منفصلا .

قوله : ((وحقيقة في غيره)) أي يسري الاجمال حقيقة الى العام في الخاص المتصل حقيقة سواء كان الخاص دائرا بين المتباينين او بين الاقل والاكثر . فقد عرفت أن الاقسام اربعة : المنفصل المردد بين الاقل والاكثر ، وفيه لا يسري الاجمال الى العام لا حقيقة ولا حكما ، وفيما عدا القدر المتيقن من الخاص يكون العام حجة ، وفي المنفصل المردد بين المتباينين يسري الاجمال الى العام حكما لا حقيقة ، وفي المتصل مطلقا يسري الاجمال الى العام حقيقة وحكما .

قوله (قدس سره) : ((اما الاول ... الخ)) هذا بيان لسقوط العام في المنفصل حكما لا حقيقة .

قوله (قدس سره) : ((واما الثاني ... الخ)) هذا بيان لسقوط العام في المتصل حقيقة وانه لا ينعقد له ظهور من راس ، وانه لا يكون حجة الا في القدر المتيقن وهو ما عدا الخاص المجمل كما مر .

قوله (قدس سره) : ((فانقذ بذلك ... الخ)) قد عرفت ان الفرق بين العام المخصص بالمتصل والعام المخصص بالمنفصل : هو انه في المنفصل ينعقد الظهور للعام ، بخلاف العام في المتصل فانه لا ينعقد له ظهور من رأس .

وبعبارة اخرى : ان الفرق بين المتصل والمنفصل هو انه في المتصل يسري الاجمال الى العام حقيقة ، وفي المنفصل يسري الاجمال اليه حكما لا حقيقة .

قوله (قدس سره) : ((وكذا في المجمل ... الخ)) الفرق بين المجمل : أي الخاص المردد بين المتباينين وبين المردد بين الاقل والاكثر : هو انه في المردد بين المتباينين سواء كان متصلا او منفصلا لا يكون العام حجة في المردد ، وفي الاقل والاكثر في المتصل

أما الاول : فلان العام - على 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 ، لاحتماف الكلام بما يوجب احتمالاه 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 ، فلاكلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا به ، ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في الخصوص ، كما عرفت .

وأما إذا كان منفصلا 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 فعلا حجة ، ولا يكون حجة فيما اشتبه أنه من أفراده ، فخطاب (لا تكرم فساق العلماء) لا يكون دليلا على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء ، فلا يزاحم مثل أكرم العلماء ولا يعارضه ، فإنه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة^(١) ، وهو في

لا يكون العام بحجة لا في الاقل الذي هو خصوص مرتكب الكبيرة ولا في الاكثر الذي هو مرتكب الصغيرة ، وتختص حجيته بخصوص العادل ، وفي المنفصل يكون العام حجة في مرتكب الصغيرة ، وتختص عدم حجيته بخصوص مرتكب الكبيرة .

(١) ما تقدم من الكلام كان في المخصص المجمل بحسب المفهوم . والكلام الآن في المخصص المجمل بحسب المصداق ، والمراد من المجمل بحسب المصداق هو ما كان الشك لا لاجل عدم تبين مفهومه ، بل كان من ناحية الامور الخارجة عن المفهوم ،

مثلا كما يشك بعد ورود الخاص كقوله : لا تكرم الفاسق - بعد اكرم العالم - في كون زيد فاسقا ام لا ؟ لا من ناحية عدم تبين مفهوم الفاسق وانه هل هو الاعم من مرتكب الصغيرة والكبيرة ، كذلك الشك في كونه فاسقا ام غير فاسق بعد معلومية مفهوم الفاسق وانه مثلا خصوص مرتكب الكبيرة ، لكن الشك في كون زيد فاسقا ام لا ؟ انما حصل من ناحية هل هو من مرتكبي الكبيرة ام لا ؟

ومن الواضح ان الشك في كونه من مرتكب الكبيرة ام لا انما ينشأ من الامور الخارجية لا من مفهوم الفاسق لفرض كونه معلوما وهو خصوص مرتكب الكبيرة ، وهذا هو الشك من ناحية الشبهة المصدقية ، لان الشك فيه يحصل من ناحية ان زيدا هل هو مصداق لهذا المفهوم المعلوم بحسب مفهوميته ام لا ؟

ثم لا يخفى انه قد تقدم ان الخاص ينقسم الى كونه لفظيا وليبا ، وحيث لم يكن له ثمره في الشك في الشبهة المفهومية وانما ثمرته في الشك من ناحية الشبهة المصدقية - فاعلم :

ان الخاص اللفظي هو ما اذا ورد اكرم العالم ثم ورد لا تكرم الفاسق مستفادا من ناحية البيان اللفظي .

واللبي ما اذا كان لا تكرم الفاسق مستفادا من اجماع او سيرة او عقل .
والكلام - فعلا - في الخاص اللفظي المجمل بحسب المصداق كما يدل عليه قول المصنف في آخر كلامه : ((هذا اذا كان المخصص لفظيا)) .

ولا يخفى أيضا ان الكلام في المجمل بحسب المصداق فيما هو المعلوم مفهوما ، فيكون الكلام في المردد بين الاقل والاكثر والمتباينين خارجا لانه في غير المعلوم مفهوما .

وعلى كل فالكلام - فعلا - في المخصص اللفظي المعلوم المفهوم المشكوك من ناحية الامور الخارجية ، وحيث ان المخصص اللفظي المجمل بحسب المصداق :
تارة : يكون متصلا كما لو قال : اكرم العالم الا الفاسق .

واخرى : يكون منفصلا وقد عرفت ان الخاص المتصل يوجب انعقاد ظهور العام ابتداء في الخاص ولا يتعقد له ظهور في مطلق العالم ، فظهور اكرم العالم الا الفاسق من أول الامر يتعقد في وجوب اكرام العالم غير الفاسق ، فالموضوع لوجوب الاكرام هو العالم غير الفاسق . ومن الواضح انه لا بد في ترتب الحكم على موضوع من احراز موضوع الحكم ، فاذا شك في فسق العالم ولو من ناحية الامور الخارجية لا يجب اكرامه قطعا ، لعدم احراز ما هو موضوع الحكم في وجوب اكرامه ، اذ لم يبرز كونه عالما غير فاسق حتى يجب اكرامه .

وبعبارة اخرى : ان الخاص المتصل بالعام يوجب تعنون العام بعنوان الخاص المتصل به ، فقوله اكرم العالم الا الفاسق يوجب تعنون العالم بكونه غير فاسق ، فاذا شك في فسقه فلا يكون غير فسقه محرزا فلا يجب اكرامه ، والى هذا اشار بقوله : ((فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا به ضرورة عدم انعقاد ... الى آخر الجملة)).

واما اذا كان المخصص اللفظي المجمل بحسب المصداق منفصلا ، كما لو ورد اكرم العالم وبعد انعقاد ظهوره في كل فرد من افراد العالم سواء كان عادلا او فاسقا ثم يرد الخاص وهو لا تكرم الفاسق ، فهل يكون العام حجة في اكرام مشكوك الفسق والعدالة ام لا ؟ هذا هو محل الخلاف .

وذهب المصنف الى عدم كون العام حجة فيه كما هو رأي جمهور المتأخرين في الجملة ، والذي يمكن ان يستدل به لحجية العام فيه ادلة اشار المصنف الى واحد منها ، ولذا قال : ((واما اذا كان)) أي الخاص اللفظي المجمل بحسب المصداق ((منفصلا عنه ففي جواز التمسك به)) أي بالعام ((خلاف والتحقيق عدم جوازه اذ غاية ما يمكن ان يقال في وجه جوازه ان الخاص انما يزاحم ... الى آخر كلامه)).

وتوضيحه : انه بعد ان انعقد للعام ظهور في كل فرد من افراده فلا يرفع اليد عنه هذا الظهور الا بحجة اقوى منه ، لانه رفع يد عن الحجة من غير حجة ، فبعد ان تمت

حجية العام في جميع افراده ورد الخاص وهو عدم وجوب اكرام الفاسق من افراد العالم ، ومن الواضح ان هذا الخاص هو عبارة عن موضوع له الحكم وهو وان كان يقدم على حجية العام لانه حجة اقوى منه ، الا انه انما يتقدم على العام فيما اذا احرز موضوعه ، فيكون الحكم بعدم اكرامه مقدما على وجوب اكرامه لتقدم الحجة الاقوى وهو الخاص على العام ، فالفاسق انما يتقدم على العام فيما احرز انه فاسق ، وحيث ان المفروض انه مشكوك الفسق فلا يكون الخاص حجة في مشكوك الفسق لعدم احراز الموضوع للحكم فيه ، واذا لم يكن الخاص حجة فيه فلا وجه لعدم كون العام حجة فيه ، لانه رفع اليد عن الحجة من غير حجة على خلافه ولا حجة على خلاف العام في المشكوك لعدم كون الخاص حجة فيه .

وبعبارة اخرى : ان العام حجة فعلية على جميع الافراد ومشكوك الفسق حيث انه من افراد العام فقد قامت الحجة الفعلية عليه والخاص ليس بحجة فعلية على خلاف العام ، لوضوح ان الحكم لموضوع لا يكون حكما فعليا منجزا الا بعد احراز موضوعه ، وحيث لم يحرز الموضوع لفرض الشك في الموضوع وهو الفسق فالخاص لا يكون حكمه فعليا منجزا ، فالعام حجة فعلية منجزة والخاص ليس حجة فعلية منجزة في قبالة ، فيكون رفع اليد عن العام في المشكوك الفسق رفع يد عن الحجة الفعلية من غير حجة على خلافه .

وبعبارة اوضح : ان الخاص انما يقدم على العام ويزاحمه فيما اذا كان الخاص حجة فعلية في قبالة العام ، والمفروض ان الخاص ليس بحجة فعلية في مشكوك الفسق فلا يزاحم العام ولا يقدم عليه ، والى هذا اشار بقوله : ((ان الخاص انما يزاحم العام فيما كان فعلا حجة ولا يكون حجة فيما اشبهه من افراده)) أي ان الخاص لا يكون حجة في الفرد المشتبه الفسق من العلماء ((فخطاب لا تكرم فساق العلماء)) الذي هو الخاص ((لا يكون دليلا على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء)) وحيث لا يكون الخاص حجة في المشكوك ((فلا يزاحم مثل اكرم العلماء ولا يعارضه)) وهو

غاية الفساد ، فإن الخاص وإن لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا ، إلا أنه يوجب اختصاص حجية العام في غير عنوانه من الافراد ، فيكون (أكرم العلماء) دليلا وحجة في العالم غير الفاسق ، فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقا للعام بلاكلام ، إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة ، لاختصاص حجيته بغير الفاسق^(١) .

العام لان مزاحمته له من مزاحمة الحجة باللاحجة ، ولذا قال : ((فانه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة)).

(١) هذا هو الجواب ، وتوضيحه :

ان العام وان اتعد له ظهور في كل فرد من افراده الا انه بعد ورود الخاص وهو الفاسق يكون هذا الاخراج موجبا لانقسام العام الى قسمين واقعا : بعض يجب اكرامه ، وبعض لا يجب اكرامه او يحرم اكرامه ، وهو العالم غير الفاسق ، والعالم الفاسق ، فورود الخاص اوجب اختصاص حجية العام واقعا بغيره : أي انه بعد ان ورد لا تكرم الفاسق اوجب قصر حجية وجوب اكرام العالم في غير الفاسق ، فمشكوك الفسق وان كان الخاص ليس بحجة فيه لعدم احراز موضوع الحكم فيه الا ان العام بعد ورود التخصيص أيضا لا يكون حجة فيه ، لان التخصيص اوجب قصر حجية العام واقعا على ما عدا الخاص .

وبعبارة اخرى : ان العنوان للعام بعد التخصيص لم يبق على ما هو عليه بل اختصت حجيته واقعا بغير الخاص ، فاكرم العالم - مثلا - بعد ورود لا تكرم الفاسق صارت حجيته مختصه واقعا بغير الفاسق ، فيكون هناك حجتان واقعا وجوب اكرام العالم غير الفاسق وحرمة اكرام الفاسق ، وحيث لم يعلم اندراج المشكوك في أي الحجيتين ، فكما لا يكون حرمة اكرام الفاسق حجة في عدم اكرامه كذلك لا يكون وجوب اكرام العالم غير الفاسق حجة في وجوب اكرامه ، فهو غير معلوم الاندراج

وبالجملّة العام المخصص بالمتفصل ، 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 ، فحيثُذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجّتين ، فلا بد من الرجوع إلى ما هو الاصل في البين^(١) ، هذا إذا كان المخصص لفظياً .

في أي الحجّتين لعدم احراز موضوعهما فيه ، ولا بد من الرجوع فيه الى ما تقتضيه الاصول .

وبعبارة اخرى : ان العام وان شمل العالم المشكوك الفسق بما هو عالم الا ان هذا العام بعد ورود لا تكرم الفاسق لا يكون حجة بما له من مفهومه العام ، بل يكون حجة ، وبما هو مقيد بغير الفاسق بما هو مقيد بغير الفاسق لا يشمل مشكوك الفسق فيما هو شامل له ليس بحجة ، وبما هو حجة ليس بشامل له ، والى هذا اشار بقوله : ((فالمصداق المشتبه)) وهو العالم المشكوك الفسق ((وان كان مصداقاً للعام)) وهو العالم ((بلا كلام الا انه لم يعلم انه من مصاديقه)) أي لم يعلم انه من مصاديق العام ((بما هو حجة لاختصاص حجّيته)) أي حجة العام بعد ورود التخصيص عليه تكون مختصة ((ب))العالم ((غير الفاسق)) .

(١) انه وان كان هناك فرق بين المخصص بالمتصل والمخصص بالمتفصل المجملين من ناحية الشبهة المصدقية- انه في المتصل لا يكون للعام ظهور بالنسبة الى المشكوك ، وفي المتفصل يكون للعام ظهور يشمل المشكوك لانعقاد الظهور للعام قبل ورد التخصيص بحيث يشمل ظهوره المشكوك- الا انهما في الحجية على حد سواء لما عرفت : من انه بعد ورود التخصيص بالفاسق ينقسم العام الى فاسق وغير فاسق ، وتختص حجة العام واقعاً بغير الفاسق والخاص بالفاسق ، ويكون الفرد المشكوك غير معلوم الاندراج في ايهما وهما بالنسبة اليه نظير الحجّتين المتعارضتين ، ومقابلة العام بالخاص من مقابلة الحجة بالحجة ، فرفع اليد عنه ليس من رفع اليد عن الحجة

وأما إذا كان ليبيا ، فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم ، إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب ، فهو كالم متصل ، حيث لا يكاد يتعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص ، وإن لم يكن كذلك ، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره فيه ^(١) .

باللحجة ، بل رفع يد عن الحججة بحجة مثلها . والفرق بين هذا التعارض والتعارض المتعارف هو انه في التعارض المتعارف ينشأ التعارض من احراز كلا الموضوعين ، وهنا ينشأ التعارض من عدم احراز احد الموضوعين ، وكما يرجع في مورد المتعارضين الى الاصول كذلك لا بد هنا في الفرد المشكوك من الرجوع الى الاصول أيضا .

والى الفرق بين المتصل والمنفصل اشار بقوله : وبالجمله العام المخصص بالمنفصل وان كان ظهوره في العموم)) محفوظا لما عرفت : انه قد تم ظهوره في الشمول قبل ورود التخصيص ، والظهور بعد انعقاده لا يعقل انقلابه عما كان له ظهور فيه فهو في كونه له ظهور ((كما اذا لم يكن مخصصا بخلاف المخصص بالمتصل)) فانه لا يتعقد للعام ظهور فيه ((كما عرفت الا انه في عدم الحجية الا في غير عنوان الخاص)) أي الا ان العام المخصص بالمنفصل من حيث الحجية وانها بعد ورود الخاص تنحصر حجيته في غير الفاسق فلا يكون حجة في المشكوك ، فهو ((مثله)) أي مثل المخصص بالمتصل في عدم الحجية ، وقد أشار الى ان الفرد المشكوك بالنسبة اليهما لا بد من رفع اليد عن كلا الحجيتين فيه لعدم احراز الموضوع فيه ، وانهما بالنسبة اليه كالحجتين المتعارضتين بقوله : ((فحينئذ يكون الفرد المشتبه ... الى آخر الجملة)) ، وأشار الى الرجوع فيه الى الاصول بقوله : ((فلا بد من الرجوع ... الى آخره)) .

قوله (قدس سره) : ((هذا اذا كان المخصص لفظيا)) يدل هذا على ان كلامه

المتقدم مختص بخصوص اللفظي كما نبهنا عليه .

(١) لا يخفى ان المخصص اللبي كالعقل - مثلا - :

والسر في ذلك ، أن الكلام الملقى من السيد حجة ، ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم ، فلا بد من اتباعه

تارة يكون من الواضح بحيث انه ملتفت اليه عند كل احد ولا يغفل عنه أي ذهن من الازهان ولا يحتاج التنبيه اليه الى مقدمات او برهان او نحو ذلك ، ومثل هذا يكون مخصصاً متصلاً عقلياً بالعام اللفظي كمثل اللعن الوارد لبعض اهل البقاع ، فان خروج المؤمن عن اللعن من مرتكزات جميع الازهان ، ويصح لكل متكلم ان يتكل على هذا التخصيص ، ومثل هذا المخصص يمنع عن انعقاد ظهور اللعن العام في الشمول والعموم ، بل العام من اول الامر يختص انعقاد الظهور فيه بغير المؤمن ، وهو كالمخصص اللفظي المتصل من غير فرق أصلاً ، فهو خارج عن ما هو محل الكلام لان الكلام في المخصص اللبي المنفصل الذي لا يمنع عن انعقاد الظهور للعام في العموم ، و اشار المصنف اليه بقوله : ((فان كان مما يصح ان يتكل عليه ... الى آخر الجملة)).

واخرى : يكون المخصص اللبي كالمخصص المنفصل وهو الذي يحتاج الالتفات اليه الى مقدمات وقياس وبرهان ، ولا يكون كالاول من المرتكزات التي يلتفت اليها كل ذهن ، ومثل هذا لا يصح ان يتكل عليه المتكلم في مقام البيان بحيث يكون كالقرينة المتصلة ، وهذا هو محل الكلام في انه هل هو كالمخصص اللفظي المنفصل مما لا يكون فيه العام حجة في الفرد المشكوك من ناحية الشبهة المصدقية أم ان العام في مثل هذا المخصص اللبي يكون حجة في الفرد المشكوك ؟

والمختار للمصنف كون العام حجة فيه ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((وان لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره)) أي انه قد عرفت في المخصص اللفظي المنفصل للعام ظهوره إلا انه من دون حجية ، ولكن العام في اللبي المنفصل كما انه له ظهور شامل للفرد المشكوك كذلك له حجية بالنسبة اليه فيجوز التمسك بالعام في الفرد المشكوك واثبات حكم العام له .

ما لم يقطع بخلافه ، مثلاً إذا قال المولى : (أكرم جيرانني) و قطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدوا له منهم ، كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام ، للعلم بعداوته ، لعدم حجة أخرى بدون ذلك على 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 حجته ، إلا فيما قطع أنه عدوه ، لا فيما شك فيه^(١) ، كما يظهر صدق هذا من صحة

(١) لقد ذكر المصنف في مجموع عبارته دليلين على كون العام حجة في الفرد المشكوك إذا كان المخصص لياً :

الاول ما اشار اليه بقوله : ((والسر)) ، وحاصله : ان الفرق بين المخصص اللفظي والليبي الموجب لعدم كون العام حجة في الفرد المشكوك في اللفظي وان كان يشمل ظهوره ، وفي الليبي كما ان له ظهوراً يشمل المشكوك هو حجة فيه أيضاً ، على ان العام في كليهما بعد التخصيص قد انقسم واقعاً الى قسمين ، مثلاً اذا قيل لعن الله اهل حروراء قاطبة ، ونفرض ان خروج المؤمن منه كان تخصيصاً لياً منفصلاً بحيث يحتاج الى برهان وليس هو من المرتكزات التي هي كالقرينة المتصلة ، فحيثذ يكون العام منقسماً - واقعاً - الى غير المؤمن وهو الملعون ، والى المؤمن وهو الخارج عنه وهو غير ملعون ، فهو مثل المخصص اللفظي الموجب لانقسام العالم بعد التخصيص الى عالم غير فاسق والى عالم فاسق ، فالليبي من هذه الجهة مثل اللفظي ولكنه مع ذلك العام في اللفظي غير حجة في المشكوك فسقه وغير فسقه ، فلا يجوز التمسك به لوجوب اكرامه ، وفي الليبي العام حجة في المشكوك فيجوز التمسك بالعام لجواز لعن المشكوك ايمانه وعدم ايمانه من اهل حروراء .

وتوضيح السر الذي اشار اليه في هذا الفرق بينهما : هو ان المخصص اللفظي بدلالته على التخصيص لفظاً قد دل على امرين :

الاول : المنافاة لما دل عليه العام من ان الحكم المرتب على العنوان العام لا ينافيه أي عنوان من العناوين الاخر المندرجة تحته ، والخاص بعد وروده قد دل على ان هناك منافاة لهذا العنوان العام .

الثاني : دلالة الخاص على ان هذا العنوان المنافي للعام موجود بين افراد العام وهو حجة في قبال حجية العام ، فالمولى بتخصيصه اللفظي قد صار بصدد بيان امرين : المنافاة للعام ، ووجود المنافي بين افراد العام فانه لو لم يكن المنافي موجوداً بين افراد العام لما صار المولى بصدد التخصيص ، فان الفروض المحضة لا تحمل الحكيم على البيان والتخصيص ، فكانه بيانه اللفظي قد اظهر انه لا تتبع حجية العام في جميع افراده ، فان ما بين الافراد قد اوجدت حجة تنافي حجية العام ، ولازم هذا البيان انه في الفرد المشكوك لا يؤخذ بالعام لان المولى قد نبه على انه توجد حجة اقوى منه تنافيه اذا كانت منطبعة على المشكوك ، فتكون حجية العام مزاحمة بحجة اخرى موجودة في ضمن افراده ، وهذا بخلاف المخصص الليبي كما في المثال المذكور في المتن فيما اذا قال المولى : اكرم جيرانى والعقل بعد تأمله يقطع بعدم وجوب اكرام العدو للمولى من جيرانه ، ولكن العقل لا يدل على اكثر من ان العداوة منافية للعام الدال على وجوب اكرام جار المولى ، واما كون العدو موجوداً في ضمن افراد الجار او غير موجود فلا دلالة للعقل عليه ، فالجار المشكوك عداوته للمولى وعدم عداوته لا يقول العقل في مقام التمسك بالعام لوجوب اكرامه بان هنا حجة اخرى موضوعها موجود بين افراد الجيران وهي تراحم حجية العام ، وحيث لا تكون للعقل هذه الدلالة فالعام حجة في اكرام هذا الفرد المعلوم كونه جاراً والمشكوك عداوته من دون مزاحم قد علم بتحقق موضوعه في ضمن افراده كما كان الامر كذلك في المخصص اللفظي ، فانك قد عرفت انه في الفرد المشكوك بعد ان دل الخاص على وجود المنافي

للعام في حجته ضمن افراده يكون المشكوك مورد تزامم الحجتين الموجودتين ، لاحتمال انطباق كل منهما عليه ولكن العقل حيث لا دلالة له على وجود المنافي وانما يدل على محض المنافاة ولو فرضا ، فيكون الاخذ بالعام لازما لانه حجة موجودة ، والمنافي لها محض الاحتمال لا انه موجود محتمل الانطباق .

وبعبارة اخرى : المخصص اللفظي مخصص موجود يحتمل انطباقه ، والمخصص اللبي مخصص محتمل الوجود ، ففي اللفظي انطباقه محتمل وفي اللبي وجوده محتمل ، وحيث كان وجوده محتملا فلا يزامم الحجة الموجودة وهو العام الا بحجة موجودة مثله محتمل الانطباق وهي المخصص اللفظي دون اللبي .

ولعله لما ذكرنا قال المصنف : ((كان اصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة الى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام)) وهو الفرد المشكوك عداوته من الجيران فانه لم يعلم بخروجه عن عموم وجوب اكرام الجيران ، فان الذي يخرج من الجيران هو خصوص المعلوم عداوته منهم وهو مراده من قوله : ((للعلم بعداوته)) فانه تليل للخارج عن عموم هذا الكلام ، وهو خصوص من علم عداوته لتحقق سبب الخروج فيه وهو العلم بالعداوة ، فان العام حجة قد تحقق موضوعها في الفرد المشكوك لكونه جارا قطعاً ولا يرفع اليد عن هذه الحجة الا بحجة اخرى موجودة يحتمل انطباقها على هذا المشكوك ، وحيث لم يجرز وجود هذه الحجة المشكوك محض انطباقها كان العام حجة ((لعدم حجة اخرى)) موجودة ((بدون ذلك على خلافه بخلاف ما اذا كان المخصص لفظياً)) فانه بعد ان كان دالا على حجة موجودة وهي مقدمة على حجة العام ، ولازمه كون حجة العام مقصورة على غير المشكوك ويكون العام بالنسبة الى الفرد المشكوك من جهة الحجية كانه لم يعمه من رأس ، وهذا مراده بقوله : ((فان قضية تقديمه)) أي قضية تقديم الخاص ((عليه)) أي على العام يجعل العام حجة مخصوصة بغير الخاص ، ويقصر حجته على غيره ، وكان العام من رأس لا يعم الخاص من ناحية الحجية ، والخاص قد قام حجة في قبالة في

مؤاخذة المولى لو لم يكرم واحدا من جيرانه لاحتمال عداوته له ، وحسن عقوبته على مخالفته ، وعدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة ، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة ، والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجية أصالة الظهور .

وبالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك ، ولعله لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما ، بإلقاء حجتين هناك ، وتكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام ، كأنه لم يعمه حكما من رأس ، وكأنه لم يكن بعام ، بخلاف هاهنا ، فإن الحجة الملقاة ليست إلا واحدة ، والقطع بعدم إرادة إكرام العدو في (اكرم جيرانني) مثلا، لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلا فيما قطع

عنوانه الخاص وان كان للعام ظهور يعم الخاص لكن حجيته بالنسبة اليه قد انقطعت وصار العام كانه ليس بحجة من رأس فيه واختصت حجيته بما عدا الخاص ، وهو مراده من قوله : ((وهو كون الملقى اليه)) أي ان الملقى اليه هذا الكلام يرى ((كانه)) أي ((كان)) العام ((من رأس لا يعم الخاص)) حكما ((كما كان)) العام ((كذلك)) أي كما كان لا يعم الخاص ((حقيقة فيما كان الخاص متصلا)) والخاص بعد ان كان كذلك بحسب الدلالة اللفظية كان حجة موجودة منافية تراحم العام في المشكوك ، بخلاف ما اذا كان الخاص ليبا فانه لا ينافي حجية العام في المشكوك ، فانه لا يدل على اكثر من المنافاة ((و)) هي غاية ما توجب ((القطع بعدم ارادة)) اكرام ((العدو)) وهذا القطع ((لا يوجب انقطاع حجيته)) أي لا يوجب انقطاع حجية العام ((الا فيما قطع انه عدوه لا فيما شك فيه)) أي لا فيما شك في عداوته لعدم دلالة العقل على وجود الحجة المنافية للعام وانما دل على محض المنافاة .

بمخروجه من تحتة ، فإنه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه ، فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه^(١) .

(١) هذا هو الدليل الثاني الذي اشار اليه في صحة التمسك بالعام في الفرد المشكوك اذا كان المخصص ليا ، وهو بناء العقلاء وسيرتهم على التمسك بالعام في المشكوك ، كما لو قال المولى : اكرم جيرانى وخصص العقل هذا الحكم بغير العدو ، فالمشكوك عداوته يصح التمسك بالعام في وجوب اكرامه والعام عندهم حجة على اكرامه ، ولذا لو اعتذر المكلف فيما لو لم يكرم احد الجيران بدعوى احتماله انه عدو للمولى لا يقبل عذره وتحسن عقوبته عندهم ويصح للمولى مواخذته على مخالفتة في عدم اكرامه ، ولو لم يكن العام عندهم حجة في الفرد المشكوك لقبول عذره ولما حسنت عقوبته ولما صح للمولى مواخذته ، بخلاف العام المخصص باللفظي فانه لو قال المولى بعد قوله اكرم جيرانى لا تكرم عدوى ، فانه يصح للعبد الاعتذار عن اكرام الجار المحتمل عداوته للمولى ولا تحسن عقوبته ولا يصح للمولى مواخذته ، وهذا كاشف عن عدم تمسك العقلاء بالعام في الشبهة المصدقية فيما كان المخصص لفظيا ، وعن تمسكهم به فيما كان المخصص ليا ، والى هذا اشار بقوله : ((وبالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها)) أي على حجية اصالة العموم ((بالنسبة الى المشتبه ههنا)) وهو فيما كان المخصص ليا ((بخلافه هناك)) أي بخلاف اصالة العموم في المشتبه فيما كان المخصص لفظيا فانه لا بناء من العقلاء على التمسك بها .

قوله (قدس سره) : ((ولعله لما اشرنا اليه ... الخ)) حيث ان بناء العقلاء على التمسك بالعام في المخصص اللبي دون اللفظي غير مبين وجهه ، وانما البين هو ارتكازهم على التمسك في مقام وعدم التمسك في مقام ، ولكنه يحتمل ان يكون السبب في تمسكهم وعدمه ما ذكره من السر الفارق بينهما ذكره بنحو الاحتمال .

قوله (قدس سره) : ((بخلافه ههنا فان الحجة الملقاة ... الخ)) لوضوح ان الحجة الشرعية الواردة في لسان الشارع هو العام والمخصص عقلي ، وليس له عنوان سوى

بل يمكن أن يقال : إن قضية عمومه للمشكوك ، أنه ليس فردا 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 مؤمنا ، فينتج أنه ليس بمؤمن ، فتأمل جيدا^(١) .

كون العداوة منافية وليس في المقام حجة على وجود المنافي كما هو في المخصص اللفظي ، ففي اللبّي ليس هناك الا حجة واحدة فيصح التمسك بها في المشتبه ، وفي اللفظي حجتان فلا يصح التمسك بالعام في المشتبه لمزاحمته بالحجة .

(١) لما ثبت جواز التمسك بالعام في المخصص اللبّي فيثبت حكم العام للمشكوك فهل يقتصر على هذا الحكم فقط او يثبت له جميع الاحكام الاخر المترتبة على غير المؤمن ؟

والمصنف يرى ترتب جميع الاحكام عليه فلذلك ذكره بعنوان الترتبي فقال : ((بل يمكن ان يقال ... الى آخره)).

توضيح ما ذكره انه بعد ان جاز التمسك بالعام في قوله : لعن الله اهل حروراء - مثلا - في جواز لعن المشكوك ايمانه من اهل حروراء فهل يقتصر على جواز لعنه فقط ام يترتب عليه جواز اهانتة ونحوه من الاحكام الثابتة لغير المؤمن ام لا ؟ وبعدما تبين انه بعد ورود التخصيص على العام انقسم العام الى غير مؤمن ومؤمن ، وحكم غير المؤمن جواز اللعن وحكم المؤمن عدم جواز اللعن وقد ثبت في المخصص اللبّي جواز التمسك بالعام لترتب حكم اللعن على المشكوك ايمانه ، ولازم ذلك ان يكون مشمولاً لحكم الخاص وهو عدم جواز اللعن ، وحيث ان التمسك بالظواهر من باب الكشف النوعي فاذا جاز التمسك بظاهر الحكم الذي هو حكم غير المؤمن فيكشف هذا عن ثبوت كل حكم هو لغير المؤمن .

يقاظ : لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل ، لما كان غير معنون بعنوان خاص ، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص ، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد - إلا ما شذ - ممكنا ، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام ، ضرورة أنه قلما لم يوجد عنوان يجري فيه أصل ينقح به أنه مما بقي تحته ، مثلا إذا شك أن امرأة تكون قرشية أو غيرها ، فهي وإن كانت اذا وجدت اما قرشية أو غير قرشية ، فلا أصل يحرز أنها قرشية او غيرها ، إلا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قریش تجدي في تنقيح أنها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين ، لان المرأة التي لا يكون بينها وبين قریش انتساب أيضا باقية تحت ما دل على

وبعبارة اخرى : ان المشكوك بعد ان كان خارجا عن حكم الخاص الثابت للمؤمن فيثبت له حكم غير المؤمن ويجوز اهانته كما جاز لعنه بواسطة التمسك بعموم العام .

والحاصل : ان المشكوك بواسطة التمسك بالعام في جواز لعنه وان كان لا يثبت انه ليس بمؤمن واقعا لان المفروض انه مشكوك الايمان لا انه ليس بمؤمن واقعا ، الا انه لما لم يشمله حكم المؤمن وشمله حكم غير المؤمن وهو جواز اللعن يثبت له غير جواز اللعن من احكام غير المؤمن .

وينبغي ان يكون هذا مراده من قوله : ((وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمنا فينتج انه ليس بمؤمن)) ليس مراده من القياس وهو ان هذا يجوز لعنه وكلما جاز لعنه فهو ليس بمؤمن فهو ليس بمؤمن فينتج انه ليس بمؤمن واقعا ، اذ لا يعقل ان يكون جواز اللعن الثابت له بما هو مشكوك الايمان يكون رافعا للعنوان الذي ثبت له جواز اللعن وهو رفع الشك فيه واثبات انه ليس بمؤمن واقعا .

أن المرأة إنما ترى الحمرة إلى خمسين ، والخارج عن تحته هي القرشية ، فتأمل تعرف^(١).

(١) توضيح ما في هذا الايقاظ يحتاج الى بيان امور :

الاول : ان التخصيص سواء كان بالمتصل او المنفصل :

تارة : يكون معنوياً بعنوان وجودي كقولنا : اكرم العلماء العدول ، او يرد في

كلام منفصل - بعد قوله : اكرم العلماء - ليكونوا عدولاً .

واخرى : يكون التخصيص مخرجاً من دون ان يكون معنوياً للعام كقوله : اكرم

العلماء الا الفساق ، فان الاستثناء انما تكفل اخراج الفساق ولم يتضمن بلفظه عنواناً

للعام ، ومثل الاستثناء المنفصل الذي لا يكون معنوياً للعام ولم يتكفل غير الاخراج

كما اذا قال - بعد قوله : اكرم العلماء في كلام منفصل - لا تكرم الفساق فانه أيضاً لم

يعط بلفظه عنواناً للعام .

ولا يخفى انه مثل الاستثناء في عدم اعطاء العنوان التخصيص بالغاية كأن يقول

اكرم العلماء الى ان يفسقوا او بالشرط كان يقول اكرم العلماء بشرط ان لا يفسقوا .

والكلام في هذا الايقاظ يختص بالنحو الثاني من التخصيص وهو الذي لم يكن

فيه الا اخراج الخاص من دون ان يكون فيه عنوان لفظي للعام ، كما في قولنا : اكرم

العلماء العدول في المتصل او في المنفصل بأن يقول ليكونوا عدولاً ، والى ما ذكرنا

اشار بقوله : ((ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل)) كلاتكرم الفساق

((او)) بعد تخصيصه بالمتصل غير المعنون الذي هو ((كالاستثناء من)) التخصيص

((المتصل)) كالتخصيص بالغاية او بالشرط ، وأشار الى ان مثل هذا وهو التخصيص

غير معنون للعام وهو محل الكلام بقوله : ((لما كان غير معنون)) للعام ((بعنوان

خاص)) .

الثاني من الامور : هو ان العام بعد تخصيصه بالنحو الثاني ، هل يكون لازمه تعنون العام بعنوان وجودي ضد العنوان المخرج : بان يكون لازم لا تكرم الفساق هو تعنون العام بعنوان العدول ، وربما ينسب هذا الى ظاهر التقريرات .
 او ان لازم هذا التخصيص غير المعنون بلفظه هو كون العام معنوئاً بكل عنوان ما عدا عنوان الخاص الخارج عنه ، فبعد قولنا : لا تكرم الفساق من العلماء ، او قولنا : الا الفساق يكون العام وهو اكرام العلماء معنوئاً بالعدول وبغير الفساق وبالذي لم يكن بينهم وبين الفساق انتساب .

وبعبارة اخرى : يكون لازم هذا التخصيص غير المعنون للعام بلفظه تعنون العام بكل عنوان ما عدا عنوان الخاص . وهذا هو مختار المصنف واليه اشار بقوله : ((بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص)) سواء كان وجودياً مضاداً لعنوان الخاص كالعدول ، او مناقضاً لعنوان الخاص وهو اللافساق ، او عنواناً آخر كمثل قولنا الذي لم يكن بينهم وبين الفساق انتساب ، فان هذا ليس عنواناً وجودياً مضاداً كعنوان العدول ، وليس عنوان النقيض وهو اللافساق ، بل عنوان عدمي مناف لعنوان الخاص وهو من الاضداد العدمية لعنوان الخاص .

او ان لازم التخصيص غير المعنون هو عدم تعنون العام أصلاً باي عنوان من العناوين ، فان شأن التخصيص ليس الا الاخراج وكون العنوان الخاص وهو الفسق . مثلاً - مانعاً عن اقتضاء تأثير العالمية للاكرام ، ولا يدل على ان هناك عنواناً آخر له الاقتضاء في الاكرام غير العالمية .

الامر الثالث : ان الاستصحاب :

تارة : تكون اركانه موجودة بنحو كان الناقصة بان كان الفرد المشكوك فسقه وعدالته - فعلاً - مسبوقةً باليقين بعدالته او فسقه ، فيستصحب ويدخل ببركة الاستصحاب في العام مرة فيما لو كان متيقن العدالة سابقاً ، او في الخاص فيما كان متيقن الفسق سابقاً .

واخرى : لا تكون له حالة سابقة بنحو كان الناقصة ، بان لم يعلم حاله لافسقا ولا عدالة ، وفي هذا لا يجري الاستصحاب بنحو كان الناقصة ، واما الاستصحاب بنحو كان التامة وهو استصحاب العدم الازلي فان زيدا ولو في حال عدم وجوده كان لم يحصل له نسبة الى الفسق ولا الى العدالة ، وهذا الاستصحاب يجري فاذا كان الاثر لعدم الانتساب الى الفسق فقط يترتب ، واذا كان الاثر لعدم الانتساب الى العدالة وحده يترتب ، واذا كان الاثر لكل واحد منهما يتعارضان بعد الجريان .

وثالثة : ان يتوارد عليه حالتان مجهولتا التاريخ : بان يكون فاسقا في وقت وعادلا في آخر ولم يعلم تاريخهما ، وفي مثل هذا الخلاف الآتي في باب الاستصحاب في جريانهما بنحو كان الناقصة وتساقطهما او عدم جريانهما أصلاً لعدم اتصال الشك باليقين فيهما كما هو مختار المصنف في باب الاستصحاب .

وعلى كل ففي مثل هذا كما لا يجري الاستصحاب بنحو كان الناقصة كذلك لا يجري الاستصحاب بنحو كان التامة أيضاً ، لانقلاب العدم الازلي الى الوجود أيضاً ولكن لا يخفى ان مثل هذا الفرض وهو توارد الحالتين من النادر الشاذ .

الامر الرابع : انه اتضح مما ذكرنا ان محل الكلام في هذا الايقاظ هو ما ليس له حالة سابقة ، لان ما له حالة لا اشكال في جريان الاستصحاب فيه ، وتنقيح الموضوع فيه بواسطة الاستصحاب فيدخل اما في العام او في الخاص ، وما فيه توارد الحالتين من الشاذ النادر فيتعين خصوص ما ليس له حالة سابقة ، والمراد مما ليس له حالة سابقة انه لا يقين ولا علم بحالته السابقة .

واتضح ايضاً : ان الكلام فيه في جريان الاصل بنحو كان التامة وهو العدم الازلي دون كان الناقصة ، لان المفروض عدم العلم بحالته .

اذا عرفت هذا - فاعلم : انه اذا كان العام بعد التخصيص معنوياً بكل عنوان ما عدا عنوان الخاص فيجري استصحاب العدم الازلي في هذا المشكوك فسقه وعدالته ،

الذي قد مرّ أنه لا يشمل العام بعنوانه بعد التخصيص ، ويكون مما تتزاحم فيه الحجتان باحتمال اندراجه تحت احدهما .

الا انه بواسطة العدم الازلي يكون مندرجاً تحت العام لتتقيح موضوع له يستدعي دخوله تحته دون الخاص ، فان هذا الفرد المشكوك كان ازلاً في حال عدم وجوده ليس له انتساب الى الفسق لان انتسابه الى الفسق أو الى العدالة انما يتحقق له بعد وجوده فيستصحب عدم انتسابه الى الفسق : أي عدم حصول نسبة الفسق اليه ، فالمشكوك فسقه وعدالته - فعلاً - وان كان هو اما فاسقاً فعلاً او عادلاً فعلاً ولكن استصحاب العدم الازلي فيه يتقح له موضوع عدم الانتساب الى الفسق وهذا يدخله في العام ، لما عرفت انه بعد خروج عنوان الفسق عنه يكون العام معنونا بكل عنوان غير عنوان الفسق ، ومن جملة العناوين هو عدم الانتساب الى الفسق .

لا يقال : انه أيضا يجري فيه عدم الانتساب الى العدالة أيضا فيتعارض الاصلان أصالة عدم الانتساب الى الفسق ، واصالة عدم الانتساب الى العدالة ، فيتساقطان فلا يتم الموضوع الموجب لاندراجه تحت العام .

فانه يقال : انه لم يترتب الاثر في العام على عنوان العادل ، فعنوان عدم الانتساب الى العدالة ليس له أثر في المقام وانما الاثر لعنوان الفسق ، فاذا جرى فيه استصحاب عدم الانتساب الى الفسق الذي له أثر فعلا دخل في العام ، فانه لا محتاج في اندراجه تحت العام لاحراز عنوان العدالة له حتى يكون استصحاب عدم انتسابه الى العدالة مضرا ، فان غاية هذا الاستصحاب عدم شمول العام له بعنوان العادل ، فانه يكفي فيه أي عنوان لم يكن ذلك العنوان بعنوان الخاص الخارج .

ومن الواضح : ان عنوان عدم الانتساب الى الفسق هو غير عنوان الفسق الذي هو الخاص الخارج عن العام ، فيشمله العام بعد تنقيح الموضوع له بواسطة استصحاب عدم الانتساب الى الفسق أي عدم اضافته الى الفسق ازلا ، وهذا هو الاصل الموضوعي الذي اشار اليه في المتن من انه بواسطته يحكم على هذا المشكوك

الفسق والعدالة بحكم العام فيجب اكرامه ، وقد اشار بقوله : ((الاما شد)) الى الفرد المشكوك الذي تواردت عليه الحالتان ، فان العدم الازلي فيه أيضا لايجري للعلم بانقطاعه بواسطة توارده الحالتين .

وقوله : ((وان لم يجز التمسك به بلا كلام)) أي انه وان لم يجز التمسك بالعام ابتداءً للاثبات الحكم له لما مر : من انه لا يجوز التمسك بالعام في المشتبه بالشبهة المصدقية ، ولكنه بعد تنقيح موضوعه بالاستصحاب المحرز لكونه فردا من الافراد الثابت لها حكم العام ، وقد اشار الى ان غالب ما هو موجود من المشكوك فيه للشبهة المصدقية يجري فيه العدم الازلي بقوله : ((ضرورة انه قلما لم يوجد ... الى آخر الجملة)).

وبواسطة هذا الاصل يشمله العام ، ولذا قال : ((ينقح به)) أي ينقح بواسطة هذا الاصل العدمي الازلي ((انه)) أي ان المشكوك ((مما بقي تحته)) أي مما بقي تحت العام ، وقد اشار الى عدم جريان الاستصحاب بنحو كان الناقصة بقوله : ((وان كانت اذا وجدت اما قرشية او غيرها فلا اصل يحرز)) به ((انها قرشية او غيرها)) لعدم اليقين السابق بكونها قرشية او غير قرشية ، وقد اشار الى ان الجاري هو الاصل العدمي الازلي وهو اصالة عدم انتسابها الى قریش بقوله : ((الا ان اصالة عدم تحقق الانتساب بينها بين قریش تجدي)) لوضوح ان هذا الاصل اركانه تامة ، لليقين السابق بعدم انتسابها الى قریش في حال عدم وجودها لوضوح ان الانتساب الى قریش من عوارض وجود المرأة ، فان المرأة في حال عدمها ليس لها انتساب الى قریش ولا انتساب الى غير قریش ، وبعد وجودها يشك في كونها قرشية وغير قرشية ، فهذه المرأة بعد وجودها وان كانت من المشكوك ولا يشملها العام ابتداءً الا ان استصحاب عدم انتسابها يجعلها ممن لها هذا العنوان بالفعل بواسطة هذا الاستصحاب لليقين السابق بعدم انتسابها في عالم الازل قطعا ، وبعد وجودها يشك في انتسابها الى قریش فيستصحب هذا العدم وتكون المرأة ممن ليس لها انتساب الى

قريش ، وهذا من العناوين التي يشملها العام بعد اخراج الخاص عنه ، فان العام هو قوله **عليه السلام** : (المرأة تنحيز الى خمسين) وقد خرج عنه عنوان القرشية فانها تنحيز الى الستين ، فهذه المرأة المشكوك كونها من غير قريش او غير قريش لا يشملها العام ابتداءا ولكن بعد جريان هذا الاستصحاب يحرز به ليس لها انتساب الى قريش ، وهذا من العناوين المندرجة تحت العام لانه عنوان لم يكن هو عنوان الخاص ، فان من الواضح ان عنوان عدم الانتساب الى قريش غير عنوان القرشية الخارج عن هذا العام ، فبواسطة هذا الاستصحاب يثبت للمرأة حكم العام وهو التحيز الى الخمسين ، ويكون الدم التي تراه هذه المرأة بعد الخمسين ليس بحيض : أي لالتحيز به والى هذا اشار بقوله : ((تجدي)) اي اصالة عدم الانتساب الى قريش تجدي ((في تنقيح انها ممن لا تحيض الا الى خمسين)).

لا يقال كما ان اصالة عدم انتسابها الى قريش جارية كذلك اصالة عدم الانتساب هذه المرأة الى غير قريش أيضا جارية فيتعارض الاصلان .

فانه يقال : حكم الخاص مرتب على عنوان القرشية واستصحاب عدم انتسابها الى غير قريش لا يثبت انها قرشية الا بالاصل المثبت المفروغ عن عدم حجيته ، وغاية هذا الاصل ان العام لا يشملها بعنوان انها غير قرشية ولكنه لا ينحصر شمول العام لها به ، بل هناك عنوان آخر مما هو مندرج تحت العام وهو كونها ممن ليس لها انتساب الى قريش ، وهذا كاف في اثبات حكم العام لها ، ومن الواضح ان العام بعد ان كان هو عنوان المرأة وبعد خروج القرشية عنه يبقى تحتته كل عنوان ليس هو بعنوان الخاص وعنوان عدم انتسابها الى قريش هو من جملة هذه العناوين التي بتتقيقها يتحقق لهذه المرأة ما به تدرج تحت العام وتكون محكومة بحكمه ، والى هذا اشار بقوله : ((لان المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب ايضا باقية تحت ما دل على ان المرأة انما ترى الحمرة الى الخمسين والخارج عن تحتها هي القرشية)) وقد

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 بمائع مضاف ، فيستكشف صحته بعموم مثل أوفوا بالنذور فيما إذا وقع متعلقاً للنذر^(١) ، بأن يقال :

عرفت ان استصحاب عدم انتسابها الى غير قريش لا يجعلها مندرجة تحت عنوان القرشية الذي هو العنوان الخاص الخارج عن حكم العام لعنوان المرأة .

وقد تبين من مجموع ما ذكرنا ان العام :

بناءً على تعنونه بعنوان وجودي مضاد لعنوان الخاص بعد التخصيص لا ينفع فيه هذا الاستصحاب لوضوح كونه مثبتاً بالنسبة اليه ، فانه بناءً عليه العام وهو قوله **عليك السلام** : (المرأة انما ترى الحمرة الى الخمسين) بعد اخراج القرشية عنه يوجب تعنونه بانها المنتسبة الى غير قريش ، وباستصحاب عدم الانتساب الى قريش لا يثبت الانتساب الى غير قريش الا بالاصل المثبت .

وبناءً على ان العام بعد اخراج الخاص يشمل كل عنوان غير العنوان الخاص يجري الاصل ويندرج تحت العام .

الا ان يقال : ان العرف يفهمون من العام ترتب الحكم فيه على العنوان بنحو كان الناقصة بمعنى ان الحكم المترتب على المرأة بالتحريض الى الخمسين وعلى الخاص وهو تحييض القرشية الى الستين مترتب في كلا طرفي العام والخاص على المرأة التي لها شان ان تكون قرشية وغير قرشية ، فالتقابل بينهما بنحو تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والايجاب ، وعلى هذا فيكون استصحاب العدم الازلي مثبتاً بالنسبة الى العدم بنحو العدم والملكة ، فتأمل .

(١) لما ذكر وجه التمسك بالعام في المخصص اللبي في الفرد المشكوك من ناحية الشبهة المصدقية ، وفي المخصص اللفظي بواسطة الاستصحاب وادراج الفرد المشكوك في

العام لتتقبح الاستصحاب ، موضوع دخول هذا الفرد في العام ناسب ذكر هذا الوهم وازاحتة :

وهو ما اذا كان الشك في شمول العام للفرد المشكوك لا من ناحية الشبهة المصدقية ، بل من ناحية اجمال الدليل العام كما يظهر ذلك من مثاله ، ومن الواضح ان العام اذا كان مجملاً من ناحية المفهوم كأدلة وجوب الوضوء ووجوب الغسل ، فان هذه الادلة مجملة من ناحية ما به يحصل الوضوء او الغسل انه هل هو خصوص الماء المطلق او مطلق المايح حتى المضاف كماء الورد ؟ فلا بد فيها من الاقتصار على القدر المتيقن وهو الماء المطلق .

ومن الواضح ان الشك في صحة الوضوء بالمضاف لم ينشأ من ناحية الشك في الشبهة المصدقية بل هو من ناحية الاجمال في الدليل على وجوب الوضوء او الغسل من جهة ما هو المتعلق لوجوبهما وانه هل هو مطلق المايح او خصوص الماء المطلق ، والى هذا اشار بقوله : ((فيما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص)) الذي مر الكلام فيه ((بل من جهة اخرى)) وهي اجمال الدليل ((كما اذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمايع مضاف)) فان الشك فيه من ناحية الاجمال في متعلق وجوب الوضوء او الغسل .

ولا يخفى انه لو خيلنا نحن وهذه الادلة الاولى الدالة على وجوب الوضوء والغسل فلا يجوز التمسك بها لاثبات جواز الوضوء او الغسل بالمايح المضاف ، وهو مما لا اشكال فيه ، لوضوح عدم صحة التمسك بالمجمل في مورد اجماله ، ولا يعقل ان يكون الحكم ميبناً ومحرزاً لموضوعه .

الا انه قد توهم امكان التمسك بادلة ثانوية لتصحيح الاتيان بهذا المشكوك كادلة وجوب الوفاء بالنذر او ادلة وجوب اطاعة الوالدين او وجوب اطاعة العبد لسيدته او إطاعة الزوجة لزوجها ، او ادلة العسر والحرج وادلة الضرر : بان ينذر الوضوء

وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر للعموم ، وكل ما يجب الوفاء به لاحالة يكون صحيحا ، للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به^(١) ،

بالمبايع المضاف او يوجب الوالد على ولده الوضوء به فيدعى انه بواسطة النذر يصح الاتيان بها وتقع صحيحة .

فالفرق بين ما يدعى في هذا الوهم وبين ما مر في المجمل من ناحية الشبهة المصدقية : هو انه في ذلك المقام كما فيما اذا كان المخصص لياً يكون التمسك بنفس العام وفي الاستصحاب يكون موجباً أيضاً لادراجه في مصاديق العام بحيث يتمسك بالعام لترتب الحكم في الفرد المشكوك .

وفي هذا المقام التمسك به لتصحيح الوضوء هو ادلة عموم وجوب الوفاء بالنذر او غيره من عمومات الادلة الثانوية دون العمومات الاولى ، وتكون هذه الادلة كاشفة عن وقوعه صحيحاً بشرط تعلق النذر به لا مطلقاً لا العمومات الاولى ، والى هذا اشار بقوله : ((فيستكشف صحته)) اي صحة الوضوء او الغسل بمبايع مضاف ((بعموم مثل اوفوا بالنذر فيما اذا وقع متعلقاً للنذر)) .

(١) هذا بيان للوهم المذكور ، وحاصله :

انه بعد ان كانت العمومات الاولى كدليل وجوب الوضوء مجملة ولا يمكن التمسك لاثبات صحة الوضوء بالمبايع المضاف بها ، الا انه لما كانت الادلة الثانوية كأدلة وجوب الوفاء بالنذر عامة فيتوسل لصحة الوضوء بالمضاف بان ينذر الوضوء بهذا المبايع فينقذ النذر لعموم دليل النذر فيكون الوضوء بهذا المبايع واجباً بمقتضى دليل اوفوا بالنذر المثبت لوجوب الوضوء بعنوان كونه مندوراً لا لعنوان كونه مما يقع الوضوء به بحسب دليل وجوب الوضوء الاولى ، واذا كان متعلقاً للنذر فلزامه وقوعه صحيحاً اذ لا يعقل ان يكون الوجوب الذي جاء من قبل تعلق النذر متعلقاً بما لا يصح وقوعه وضوءاً .

وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك^(١) .

والمتحصل من هذا قياسان مترتب ثانيهما على اولهما ينتجان صحة الوضوء بالماء المضاف .

الاول : ان يقال ان الوضوء بهذا الماء وقع متعلقا للنذر وكلما وقع متعلقا للنذر يجب الوفاء به ، فالوضوء بهذا الماء المضاف يجب الوفاء به .

الثاني : ان الوضوء بهذا الماء المضاف صار واجبا بالنذر وكلما تعلق وجوب الوضوء به فلا بد وان يكون الوضوء به يقع صحيحا ، اذ لا يعقل ان يتعلق الوجوب بما لا يقع الوضوء به صحيحا .

فالناتج من هذين هو صحة الوضوء بالماء المضاف ، وقد اشار المصنف الى القياس الاول بقوله : ((بان يقال وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر)) والى الثاني بقوله : ((وكل ما يجب الوفاء به لاحتمال يكون صحيحا للقطع بانه لولا صحته لما وجب الوفاء به)) .

(١) حاصل التأييد لهذه الدعوى من امكان صحة ما لا تشمله الادلة بالعنوان الاول ولكنه يكون مشمولاً للدلالة بالعناوين الثانوية ، هو ما ورد من صحة الصوم في السفر بشرط تعلق النذر به ، والاحرام قبل الميقات اذا وقع متعلقا للنذر .

وتوضيحه : انه بناء على عدم مشروعية الصوم في السفر - لا بناء على المشهور من صحة الصوم النذري في السفر - قد وردت الادلة الخاصة على صحته اذا وقع متعلقا للنذر ، واولى منه في الدلالة الاحرام قبل الميقات فانه مما يصح قطعا بالنذر ، وقد ورد فيه ان الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت فهو غير مشروع قطعا ، ولكنه مع ذلك قد وردت الاخبار بصحة الاحرام قبل الميقات اذا وقع متعلقا للنذر ، فالصوم في السفر والاحرام قبل الميقات مما لا يشرع قبل النذر ، وبواسطة النذر يقع صحيحا ومشروعا ، فالادلة الثانوية لها قابلية ان تصحح ما ليس بصحيح .

والتحقيق أن يقال : إنه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة 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 أنه إذا شك في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته^(١).

ولا يخفى ان الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات مما علم عدم مشروعيته ، وليس هو مما احتمل شمول الادلة الاولى له ولكنه اذا كانت العناوين الثانوية تصحح ما هو غير مشروع قطعاً فبالاولى ان تكون الادلة الثانوية مصححة لما احتمل شمول الادلة بعنوانها الاولى له .

وانما ذكره مؤيداً لا دليلاً لاحتمال ان يكون لخصوصية خاصة للصوم في السفر والاحرام قبل الميقات توجب صحتهما اذا تعلق النذر بهما ، فلا تكون دليلاً على ان العناوين الثانوية مطلقاً تصحح ما لا يشملها العنوان الاولى .

الا ان كونها مؤيدة للدعوى مما لا ينكر لاشعارها بان للادلة الثانوية قابلية ان تصحح ما لا يصح بالعنوان الاولى ولذا قال (قدس سره) : ((وربما يؤيد ذلك ... الى آخر الجملة)).

(١) هذا هو الازاحة والدفع لهذا الوهم ، وتفصيله على ما يتحصل من عبارة المتن ان الادلة الثانوية على نحوين :

الاول : ان يكون قد اخذ في موضوع هذه الاحكام بعناوينها الثانوية حكم واقعي كالرجحان او الاباحة مثل ادلة النذر والعهد واليمين ووجوب اطاعة الوالد والسيد ، فانه قد دلت الاخبار على انه يشترط في متعلق النذر ان يكون راجحاً ، وفي وجوب اطاعة الوالد والسيد ان لا يكون ما أمراً به فعل حرام او ترك واجب : أي انه يشترط

في وجوب اطاعتها ان يكون ما أمراً به مباحاً ، وفي مثل هذا فالقاعدة تقتضي عدم امكان تصحيح ما لا يشمل العنوان الاولي لاجماله كالوضوء بالمبايع المضاف بواسطة النذر او ايجاب الوضوء به بأمر السيد ، لوضوح ان عمومات ادلة وجوب الوفاء بالنذر كقوله تعالى : «وَلْيُؤْفُوا نَذُورَهُمْ»^(١) قد خصصت بما ورد من الاخبار بانه يشترط في متعلق النذر والعهد واليمين الرجحان ولا ينعقد النذر ولا اخواه الا ان يكون المتعلق لها راجحاً ، وبعد هذا التخصيص الوارد على عمومات وجوب الوفاء بالنذر يكون التمسك بادلة وجوب الوفاء بالنذر فيما شك في رجحانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية وهو واضح مما مر .

فاذا تبين هذا - تعرف ان المفروض ان نذر الوضوء بالمبايع المضاف - مثلاً - مما يحتمل عدم مشروعيته أي مما يحتمل عدم رجحانه بل حرمة تشريعياً ، فالتمسك لصحته بدليل اوفوا بالنذر المشروط موضوعه باحراز كونه راجحاً من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، فالقاعدة الاولية تقتضي انه ما شك في صحته كالمبايع المضاف لاجمال العنوان الاولي بالنسبة اليه ان لا يقع صحيحاً بالعنوان الثانوي : بان ينذر الوضوء به ، لاحتمال عدم صحة تعلق النذر به وعدم انعقاد هذا النذر لاشتراط احراز الرجحان فيه ، وقد عرفت احتمال عدم رجحانه ، فالتمسك لتصحيحه بدليل اوفوا بالنذر تمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، فلا يوجب تعلق النذر بالوضوء بالمبايع المضاف وقوع الوضوء به صحيحاً فلا يتم القياس الاول ، وهو انه قد تعلق النذر بالوضوء بهذا المبايع وكلما تعلق به النذر يجب الوفاء به ، فلا نسلم انه يجب الوفاء به ، لان وجوب الوفاء انما يتحقق بعد احراز الرجحان ، ولم يجرز رجحان هذا الوضوء حتى يكون موضوع النذر محققاً ليتم وجوب الوفاء بالنذر بالنسبة اليه .

والكلام في وجوب اطاعة الوالد والسيد فيما لو امرنا بالوضوء بهذا المايح - مثلاً - مثل النذر لتخصيص ادلة وجوب اطاعتها بان يكون ما يامران به مباحاً ، واحتمال عدم مشروعية هذا الوضوء يوجب كون التمسك بوجوب الاطاعة للأمر المتعلق بالوضوء من هذا المايح من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، والى هذا اشار بقوله: ((لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكلفة لاحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها)) بل من جهة احتمال جواز الوضوء بالمايح المضاف واقعاً وان كان ادلة وجوب الوضوء لا تشمله لاجمالها من جهته ((اذا اخذ في موضوعاتها)) أي اذا اخذ في موضوعات الادلة المتكلفة لاحكام العناوين الثانوية كادلة وجوب الوفاء بالنذر وادلة اطاعة الوالد والسيد ((احد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولية)) وهو الرجحان والاباحة فانهما حكمان متعلقان بالافعال بعناوينها الاولية ، وقد اخذ الرجحان في ادلة النذر والاباحة في ادلة اطاعة الوالد والسيد ، ولذا قال : ((كما هو الحال في وجوب اطاعة الوالد والوفاء بالنذر وشبهه)) وهو العهد واليمين فقد اخذ فيها ان يتعلقا اما ((في الامور المباحة او الراجحة)) وقد اشار الى انه لا يجوز التمسك بهما في حكم ذلك المشكوك لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ((ضرورة انه معه)) أي ضرورة انه مع اخذ الاباحة او الرجحان في موضوع هذه الادلة الثانوية ((لا يكاد يتوهم عاقل)) ان يكون دليل الحكم الذي اخذ في موضوعه الرجحان او الاباحة ان يثبت حكمه كوجوب الوفاء او وجوب الاطاعة لما شك في رجحانه او اباحته فلا يعقل فيما ((اذا شك في رجحان شيء او حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة او الوفاء)) في اثبات ((رجحانه او حليته)) اذ لا يعقل ان يثبت دليل الحكم موضوعه وهو المانع من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية .

نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد إحراز التمكن منه والقدرة عليه ، فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً^(١).

(١) هذا هو النحو الثاني من الأدلة المتكفلة للأحكام بعناوينها الثانوية وهو كادلة العسر والحرج وادلة لا ضرر فانها من الأحكام الثانوية لانها ليست كالأحكام بعناوينها الأولية وهي الأحكام العارضة للشيء بعنوانه كالوجوب العارض للصلاة والحرمة العارضة للخمر بما هي صلاة وخمر ، بخلاف ادلة العسر والضرر فانها لاتعرض للصلاة بما هي صلاة ، بل بما هي عسرية او ضررية ، فلذلك كانت من ادلة الأحكام بعناوينها الثانوية ، ولكنها لم يؤخذ في موضوعها حكم واقعي اصلا بل لم يؤخذ فيها غير موضوع نفسها وهو عنوان العسر او الضرر .

نعم يشترط فيها ما يشترط في الأحكام الأولية وهو مثل التمكن والقدرة وبقيّة الشروط العامة التي هي شروط في جميع الأحكام كالعلم والحياة ولذا تسمى هذه الشروط بالشرائط العامة .

وقد اشار الى عدم اخذ شيء من الأحكام في موضوع هذه الأدلة الثانوية [وانه لا يشترط فيها الا الشرائط العامة]^(١) بقوله : ((نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد إحراز التمكن منه والقدرة عليه)) وبهذا اشار الى [ان شرطها هو] الشرائط العامة لا غير .

ولا يخفى انه ظهر من المصنف بالنسبة الى القدرة انه يجب احرازها ، ولكن المعروف انه مع الشك في القدرة يبنى على القدرة ولا يسقط التكليف كما سيأتي

(١) تنبيه ! هذان القوسان [] اشارة الى ان ما بداخلهما يمثل التصحيح الذي اجرته للمخطوط الشريف وذلك للتلف الذي حصل للمخطوط بسبب الرطوبة ، وقد تبعنا اشباح الحروف قدر المستطاع ، واما الذي تلف كلياً فقد اثبتنا مقامه ما يناسب سياق الكلام . وقد ساعدنا في ذلك فضيلة العلامة الشيخ محمد جواد المهدي جزاه الله خيراً .

لا يتمسك بالعام في غير مقام التخصيص ١٥١
فإذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها ،
وإذا كانت محكمة بعناوينها الاولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية ، وقع
المزاحمة بين المقتضيين ، ويؤثر الاقوى 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^(١).

التعرض له في الجزء الثاني ان شاء الله . وأشار الى عدم اخذ حكم من الاحكام
الواقعية في موضوعاتها اصلا ، كما وأشار الى الادلة بالنحو الاول بقوله : ((فيما لم
يؤخذ في موضوعاتها حكم اصلا)) .

وهناك فرق آخر بينهما غير هذا الفرق ، وهو ان محل الكلام في الادلة الثانوية
بالنحو الاول هو الفرد المشكوك شمول العام الاولي له ابتداء ، فان الوضوء بالمابع
المضاف مما يشك ابتداء شمول ادلة عموم الوضوء الاولية له واقعا ، والكلام في هذا
النحو الثاني وهو ادلة العسر والخرج هو الفرد المشكوك بقاؤه تحت العام بعد عروض
العنوان الثانوي كالعسر والضرر له ، فان الوضوء بالماء البارد - مثلا - قبل عروض
العسر أو الضرر كان داخلا تحت ادلة عموم الوضوء قطعاً ، ولكن بعد عروض
العسر والخرج أو الضرر يشك في بقائه تحت العمومات الاولية ، لاحتمال حصول
المانع بتقديم ادلة العسر والضرر عليه كما سيأتي بيانه .

(١) ولا يخفى ان الكلام فيها على التفصيل يأتي في بابها من الجزء الثاني أي الادلة
العقلية ، وانما الكلام فيها هنا في الجملة وعلى المبني فنقول :

انه تارة : يكون بين هذه الادلة الثانوية والادلة الاولية توافق في الحكم كما لو
كان الحكم الاولي هو الاباحة - والمباح لا وجوب فيه ولا حرمة - كغسل الجلد
للتنظيف - مثلا - بالماء البارد فانه من المعلوم عدم وجوبه وعدم حرمة ، فاذا عرض
عليه العسر يكون الدليل الثانوي موافقا للدليل الاولي ، فان دليل العسر رافع للزوم

والمفروض ان المورد لا لزوم فيه فتكون الادلة الاولية والادلة الثانوية متوافقتين ، وفي مثل هذا لاشبهة في العمل بالدليل الثانوي ، وهذا مراده من قوله : ((صح التمسك بعموم دليلها)) أي دليل الاحكام الثانوية ((في الحكم بجوازها)) أي في الحكم بجواز الموضوعات التي لم يؤخذ فيها حكم اصلا كالرجحان أو الاباحة
 واخرى : يكون بين ادلة العسر أو الضرر وبين الادلة الاولية تناف بان يكون الحكم الاولي على خلاف [الحكم الثانوي من العسر والحرَج] كما لو كان اصل الموضوع عسرا فان ادلة الموضوع [العامة تقتضي وجوب] الموضوع ، وادلة العسر تقتضي رفع الوجوب .

ولا يخفى انه حيث كان بين [ادلة العسر وكل واحد واحد] من الادلة الاولية عموم وخصوص من وجه ، لتحقق وجوب الموضوع من دون العسر [في موارد الموضوع غير العسري] ، وتحقق العسر في غير الموضوع في مورد العسر غير الموضوع ، واجتماعهما في الموضوع العسري ، فمقتضى الدليل الاولي وجوب هذا الموضوع العسري ، ومقتضى دليل العسر عدم وجوبه فهما يقتضيان حكمين متخالفين لا متوافقين ، لوضوح مخالفة الوجوب لعدم الوجوب .

وقد اختلفت الآراء في تقديم ادلة العسر أو وقوع التزام بينهما وبين الادلة الاولية .

ويظهر من المصنف - في الجزء الثاني - تقديم ادلة العسر على الدليل الاولي ، اما للحكومة او للتوفيق العرفي ، ولكن كلامه في هذا المقام يظهر منه انه يرى التزام بين الادلة الاولية وادلة العسر ، فيتقدم الاقوى منهما لو احرز الاقوى منهما ، والا فيتزاحمان ولا يؤثر احدهما لان تقديم احدهما من دون سبب للتقديم من الترجيح بلا مرجح ، ولا بد من الرجوع الى الاصول ، وربما كان الاصل يقتضي الاباحة ، وكان الدليل الاولي - مثلا - يقتضي الوجوب كوجوب ازالة النجاسة عن البدن - مثلا - فيما يتوقف على طهارة البدن كالصلاة او الاحرام وكان استعمال الماء للتطهير

مضرا، فان ما يلزم الاضرار بالنفس حرام ، وبعد تزامهما وعدم احراز الاقوى منهما يتساقطان في مقام التأثير فيرجع الى الاصل ، والاصل في المقام يقتضي الاباحة ، والى هذا اشار بقوله : ((واذا كانت محكمة بعناوينها الاولية بغير حكمها بعناوينها الثانية)) كالمثال المتقدم وحيث ((وقعت المزاخمة بين المقتضيين ويؤثر الاقوى منهما لو كان في البين ... الى آخر كلامه)) انتهى .

فالمتحصل من مجموع ما ذكر ان المكشوك من جهة اجمال العمومات الاولية ابتداء لا يمكن ان يكون مشمولا للعمومات الثانية اذا كان قد اخذ في موضوعاتها حكم واقعي كالرجحان او الاباحة ، واذا كان المشكوك فيه من [ناحية بقاءه تحت] العمومات الاولية بعد ان كان مشمولا لها ابتداء تقع المزاخمة بينها وبين العمومات الثانية .

ولكنه لا يخفى ان هذا خارج عن الفرض [لعدم] الاجمال في مقام التزام فان لازم التزام احراز كلا المناطين .

الا ان يكون المراد بقوله من جهة اخرى [هو احتمال الاجمال ابتداء او] احتمال الخروج عن العمومات الاولية بقاء لمزاحمتها بالعناوين الثانية كما عرفت . وبعبارة اخرى : ان مراده بقوله في صدر المبحث : ((فيما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال [التخصيص بل من جهة اخرى ، والمراد بالجهة] الاخرى هو ان الشك في صحة الوضوء بالمابع المضاف ليس من جهة ورود [تخصيص لعمومات الوضوء ليكون الشك] في هذا الفرد من ناحية تردده بين دخوله في العام أو في الخاص ، بل الشك فيه اما من ناحية دخول هذا [المشكوك] في حكم العام واقعا وان كان لا يشمل العام لاجماله او من ناحية خروجه عنه بقاء .

وعلى كل فلو ثبت لهذا الشك حكم بواسطة العمومات الثانية فهو في الحقيقة حكم اخر اما مماثل لحكم العام او مخالف له .

وأما صحة الصوم في السفر بنذره فيه - بناء على عدم صحته فيه بدونه - وكذا الاحرام قبل الميقات ، فإنما هو لدليل خاص ، كاشف عن رجحانهما 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^(١) .

(١) هذا هو الجواب عن التأييد ، الذي حاصله دلالة الاخبار على كون العناوين الثانوية باستطاعتها ان تثبت حكما لهذا المشكوك مع انه غير مشمول للعمومات الاولى ، كالاخبار الدالة على صحة الصوم في السفر بالنذر ، وعلى صحة الاحرام قبل الميقات بالنذر ايضا .

وقد اجاب عنه باجوبة ثلاثة ، بعد ان نبه على ان صحة السفر بالنذر انما هو بناء على عدم صحته بغير النذر ، خلافا لما هو المشهور من صحة الصوم المندوب في السفر من دون النذر ، والى هذا اشار بقوله : ((بناء على عدم صحته فيه)) أي عدم صحة الصوم في السفر ((بدونه)) أي بدون النذر ، واما بناء على ما هو المشهور من صحة الصوم الندي في السفر من دون النذر فلا موقع لهذا التأييد ، لانه يكون مما تشمله العمومات الاولى ابتداء فلا شك فيه حتى تكون العمومات الثانوية مثبتة للحكم فيه .

وعلى كل فلا بد من تمهيد وتوضيح في المقام لتظهر اجوبة المصنف عما هو محل الكلام في المقام ، وهو ان نقول :

ان هذا التأييد انما هو كتنقض على ما ادعيناه : من ان العناوين الثانوية كالنذر لا تشمل المشكوك لانه قد اخذ في موضوعها حكم الرجحان او الاباحة ، والمشكوك على الفرض قد شك في رجحانه او اباحته ولا يعقل ان يثبت الحكم موضوعه مع انه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

وبعبارة اخرى : انه بعد ان كان النذر لايتعلق الا بالراجح فلا بد من كونه راجحا قبل تعلق النذر ، وما ليس براجح قبل النذر تعلق النذر به من تعلق النذر بغير المقدور ، فذكروا هذا التأيد الذي حاصله انه قد دلت الاخبار على ان النذر باستطاعته ان يكون الفرد المشكوك مما يثبت له حكم الرجحان بواسطة النذر ويكون مقدوراً .

والجواب عن هذا هو الاجوبة الثلاثة التي اشار اليها المصنف : من ان النذر قد تعلق بما هو الراجح ذاتا ولكنه كان له مانع قد ارتفع بالنذر ، او انه هناك عنوان راجح ملازم لتعلق النذر ، او انه يكفي الرجحان في متعلق النذر في ظرف الامثال ولا يلزم ان يكون راجحا قبل تعلق النذر ، وان كان الاشكال في الصوم وفي السفر هو كون الامر النذري أمراً توصلياً لا يصح وقوع الصوم والاحرام عبادة مع انهما لا يصحان الا باتيانهما بقصد القرية ، وهو ما سيذكره في قوله : ((لا يقال لا يجدي ... الى آخره)) ، فيكون الجواب عنه هو الجواب الاول من هذه الاجوبة الثلاثة : وهو ان النذر قد تعلق بالراجح بما هو الراجح فلا بد من اتيانه قريباً ليكون هو الراجح الذي قد تعلق به النذر .

وعلى كل حال فالجواب الاول : ان الادلة التي دلت على صحة الصوم في السفر بالنذر انما هو لكشفها على ان الفرد المشكوك وهو الصوم في السفر فيه اقتضاء ان تشمله الادلة الاولية للامر بالصوم ، وانما لم يأمر به لانه كان فيه مانع عن شمول الحكم الاولي له وهذا المانع يرتفع بواسطة النذر ، فهذا الحكم ليس حكماً اخر غير حكم العام بل هو حكم العام الاولي قد ثبت لهذا المشكوك بواسطة ارتفاع المانع عنه ، وهذا مراده من قوله : ((فانما هو للدليل خاص)) أي ان ثبوت الحكم لهذا المشكوك انما هو للدليل الخاص الدال على ثبوت الاقتضاء في المشكوك ، فالدليل الخاص ((كاشف عن رجحانها ذاتا)) أي انه كاشف عن ان الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات فيهما رجحان ذاتي يقتضي صحة الصوم ((في السفر و)) صحة

لا يقال : لا يجدي صيرورتها راجحين بذلك في عبادتهما ، ضرورة كون وجوب الوفاء توصلياً لا يعتبر في سقوطه إلا الاتيان بالمنذور بأي داع كان^(١).

الاحرام ((قبل الميقات وانما لم يأمر بهما)) أي وانما لم يؤمر بالصوم ((استحباباً أو)) بالاحرام ((وجوباً)) كان ((للمانع)) إلا انه ((يرتفع مع النذر)).

والجواب الثاني : ان نقول ان الاخبار التي دلت على صحة الصوم والاحرام بالنذر لا لكشفها عن وجود الاقتضاء فيهما وانما لم يؤمر بهما لمانع ، بل هما قبل النذر لا اقتضاء فيهما يقتضي الامر بهما استحباباً او وجوباً ، لعدم الرجحان الذاتي فيهما قبل النذر ، ولكنه عند تعلق النذر بهما يحصل فيهما الرجحان لعنوان ملازم لتعلق النذر ويكون به متعلق النذر راجحاً ، فيثبت فيهما الحكم الاولي وهو صحة الصوم وصحة الاحرام لانهما انما يثبتان لما فيه الرجحان ، وقد دلت الاخبار الخاصة على انه بالنذر يثبت الرجحان فيهما للعنوان الملازم ، والذي يدل على ان هذا المشكوك فيه قبل النذر لا رجحان فيه وانما يحصل الرجحان له بواسطة النذر للعنوان الملازم للنذر ما دل على ان الاحرام قبل الميقات كما ان الصلاة قبل الوقت لارجحان ذاتي فيها ، وقد اشار الى ان النذر يجعلهما [راجحين بقوله] : ((بتعلق النذر بهما)) ، و اشار الى انها قبل النذر لارجحان فيهما بقوله : [بعدما لم يكونا كذلك ، كما ربما يدل] على عدم كونهما راجحين قبل النذر وصيرورتها راجحين بواسطة النذر [ما في الخبر من كون الاحرام] قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت .

(١) لا يخفى ان هنا إشكالاً آخر ، وهو ما اشرنا اليه فيما مرّ .

وحاصله : ان الصوم والاحرام من العبادات التي لا يصح وقوعهما الا بقصد القرية وصحة تعلق النذر بهما غاية ما يكشف عن كونهما بواسطة تعلق النذر بهما صاراً راجحين .

فإنه يقال : عباديتهما إنما تكون لاجل كشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليهما ، ملازم لتعلق النذر بهما^(١) ، هذا لو لم

الآن غاية ذلك هو صحة ان يتعلق النذر بهما ، وان من الواضح ان الامر النذري امر توصلي لا عبادي ، والصوم والاحرام المنذوران تتوقف صحتها على امر عبادي ولا امر عبادي بهما في المقام غير الامر النذري وهو توصلي لا عبادي ، فكيف يمكن وقوعهما صحيحين عباديين مع انه لا امر عبادي فيهما ، والى هذا اشار بقوله : ((لا يجدي صيرورتهما راجحين بذلك)) أي لا يجدي تعلق النذر بهما ((في)) تصحيح ((عباديتهما ضرورة كون وجوب الوفاء توصليا)) أي ان الامر النذري الحاصل من قبل اوفوا بالنذور امر توصلي ، والامر التوصلي لا يعتبر في سقوطه اتيان المنذور بقصد القرية بل ((لا يعتبر في سقوطه الا الاتيان بالمنذور باي داع كان)) وان لم يكن بداعي قصد القرية ، والمفروض انهما عباديان لا بد من قصد القرية فيهما ، وليس هنا غير الامر النذري امر آخر قربي وهو امر توصلي لا قربي ، فكيف يصح وقوعهما عباديين قريين .

(١) وحاصله : انه بعد دلالة الأدلة على صحة تعلق النذر بهما وأنهما عباديان مندوران فتعلق النذر [بهما] يكشف عن عروض عنوان عبادي عليهما ملازم لتعلق النذر بهما ، فمتعلق النذر حيثئذ هو العبادة فلا بد من قصد الاتيان بهما بما هما راجان ليقعا عبادة .

ومن هنا اتضح انه بناءً على الجواب الاول وهو كونهما راجحين [ذاتاً] لايتأتى هذا الاشكال ، لأن متعلق النذر بناءً عليه هو الراجح ذاتا ، ومعناه ان متعلق النذر [عبادة] فلا موقع لهذا الاشكال .

وعلى كل فقد اشار الى الجواب بناءً على ما سلكه في الجواب الثاني من كونهما لا رجحان فيهما قبل النذر وبالنذر يكونان راجحين فاتي الاشكال من كونهما عبادة

نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل^(١)، وإلا يمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عبادتهما ، بعد تعلق النذر بإتيانهما عباديا ومتقربا بهما منه تعالى ، فإنه وإن لم يتمكن من إتيانهما كذلك قبله ، إلا أنه يتمكن منه

تتوقف صحتها على قصد راجح ، والرجحان النذري هو بمقدار ما يصح تعلق النذر بهما والامر النذري ليس بعبادي .

فالجواب عنه : ان ((عبادتهما انما تكون لاجل كشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما)) ويصح اتيانهما بواسطة هذا العنوان الراجح العارض الملازم لتعلق النذر بهما .

(١) هذا هو الجواب الثالث وتوضيحه : انه كان الاشكال في ان التمسك بالادلة الثانوية المأخوذ فيها حكم واقعي لا يثبت الحكم بها لما شك في رجحانه كالوضوء بالمبايع المضاف ، وانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فلا يفيد تعلق النذر بها صحتها ، والمدعي لصحة التمسك بها ذكر صحة الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات بواسطة النذر مؤيدا لكون الادلة الثانوية تثبت الحكم للمشكوك .

فحاصل هذا الجواب الثالث ، وهو جوابان :

الاول : ان هذه الاخبار الدالة على صحة الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات لا تدل على صحة تعلق النذر فيما شك في رجحانه ، وانما تدل الاخبار الدالة على صحة تعلق النذر بالصوم في السفر انه لا يشترط في تعلق هذا النذر المتعلق بالصوم في السفر ان يكون متعلق النذر راجحا ، فهذه الاخبار الدالة على صحة تعلق النذر بالصوم في السفر مخصصة للعمومات الدالة على اعتبار الرجحان في متعلق النذر ، والى هذا اشار بقوله : ((هذا لو لم نقل ... الى آخر الجملة)).

نذر الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات ١٥٩
بعده ، ولا يعتبر في صحة النذر إلا التمكن من الوفاء ولو بسببه^(١) ،
فتأمل جيدا^(٢) .

(١) هذا هو الجواب الثاني وحاصله : انه نقول بلزوم الرجحان في متعلق النذر ،
ولكن نقول ان الرجحان اللازم تحققه في متعلق [النذر انما هو] رجحان المنذور في
مقام الامثال لا في مقام تعلق النذر ، والصوم والاحرام قبل تعلق النذر وان كان
لا رجحان فيهما الا انها حيث انهما يقعان متعلقا للنذر بما هما عباديان فلا بد من
كونهما راجحين في مقام الامثال ليصح تعلق النذر بهما ، وانما يكونان راجحين
حيث يقعا عبادة ، فتعلق النذر بهما يستلزم [الرجحان فيهما] في مقام الامثال ،
والامر النذري وان كان توصليا الا ان الامر التوصلي لا يمنع ان يقصد امثاله فيقع
المنذور عبادة ، والصوم والاحرام حيث ان النذر تعلق بهما حيث يقعا عبادة في مقام
الامثال ويصح وقوعهما عبادة بواسطة هذا الامر النذري التوصلي ، بان يقصد
امثاله في اتيان الصوم المنذور والاحرام فيكفي في وقوعهما عبادة هذا الرجحان : أي
قصد عباديتهما في مقام الامثال الطارئ عليهما بواسطة تعلق النذر بهما بما هما
صوم واحرام عباديان ، وهما وان لم يتمكن المكلف من اتيانهما عبادة قبل النذر
ولكنه يمكن ان يقعا عبادة بعد تعلق النذر بان يقصد اتيانهما بقصد امثاله ، وقد
عرفت انه لا يعتبر في صحة النذر الا الرجحان في مقام الامثال ولو كان هذا قد جاء
بسبب النذر ، والى هذا اشار بقوله : ((والا امكن ان يقال بكفاية الرجحان الطارئ
عليهما من قبل النذر في عباديتهما ... الى آخر كلامه))

(٢) يمكن ان يكون اشارة الى ما في هذا الثالث : من انه لا يعقل ان يكون الرجحان
الماخوذ في النذر هو الرجحان الآتي من قبل النذر ، لانه فيه مضافا الى عدم معقولية
ان يؤخذ في موضوع الحكم ما يتولد من الحكم ، فان الرجحان الآتي من قبل النذر
قد تولد من الوجوب النذري - انه على هذا ان يصح تعلق النذر بغير المحرم من
المباحات التي لا رجحان فيها بل والمكروهات ايضا ، فلا تخرج المباحات التي

بقي شيء ، وهو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام ، مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه ، مصداقاً له مثل ما إذا علم أن زيدا يحرم إكرامه ، وشك في أنه عالم ، فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص أكرم العلماء أنه 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 الأصول اللفظية وإن كان حجة ، إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل ، ولابد دليل هاهنا إلا السيرة وبناء العقلاء ، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك ، فلا تغفل^(١) .

لا رجحان فيها والمكروهات عن قابلية تعلق النذر بها ، لأنها كلها بعد تعلق النذر تكون واجبة فلا بد وان تكون راجحة في مقام الامتثال لرجحان الواجب قطعاً ، وهذا مما لا يلتزم به القائل بلزوم كون متعلق النذر راجحاً ولو في مقام الامتثال ، فلا بد بناء على كفاية الرجحان المتعلق في مقام الامتثال ان يكون هذا الرجحان هو الرجحان الطارئ من قبل النذر ، والله العالم .

(١) توضيحه : ان الشك في حكم العام ، تارة : يكون مع انطباق عنوانه على المشكوك كما لو شك في اكرام زيد العالم بعد ورود اكرم العلماء [لاحتمال تخصيص] اكرم العلماء بالنسبة الى زيد ، وفي مثل هذا لا إشكال في اثبات اصالة عدم التخصيص لكون زيد ممن يجب اكرامهم وترتيب جميع ما للعالم من الاحكام على هذا المشكوك .

وثانية : فيما اذا شك في حكم العام بالنسبة الى زيد العالم للعلم الاجمالي بحرمه اكرام احد الزيدين ، وكان احدهما عالماً والآخر جاهلاً فهل يثبت بواسطة اصالة عدم التخصيص ان زيدا العالم مما يجب اكرامه ، وان حرمة الاكرام تتعين في اكرام

زيد الجاهل او لا تثبت اصالة عدم التخصيص شيئاً فلا يثبت بها ان زيدا عالم ولا يثبت بها تعيين حرمة الاكرام بزيد الجاهل ؟

وذهب جماعة من المحققين الى ان اصالة عدم التخصيص تقتضي ادخال زيد العالم فيمن يجب اكرامه وتعيين حرمة الاكرام في زيد الجاهل ، ويظهر منهم الاستدلال عليه بامور :

- الاول : الاستدلال بصدق عكس النقيض المسلم صدقه ، فان قولنا : كل انسان حيوان ينعكس بعكس النقيض الى كل ما ليس بحيوان ليس بانسان ، واصالة عدم التخصيص تؤول الى مثل هذا ، لانها تدل على عدم تخصيص العام ، ولازم عدم تخصيصه عدم خروج زيد العالم عن وجوب اكرام العلماء واختصاص حرمة الاكرام بزيد الجاهل ، لان اصالة عدم التخصيص مرجعها الى ان اكرم العلماء لم يخص ولم يخرج عنها زيد العالم ، فكل ما يجب اكرامه فهو عالم وكل ما ليس بعالم لا يجب اكرامه .

وهذا الدليل وان كان غايته اثبات ان زيدا الجاهل لا يجب اكرامه ولكن بضميمة العلم بجرمة اكرام احد الزيدين تتعين حرمة الاكرام بزيد الجاهل .

- الثاني : ان اصالة عدم التخصيص من الاصول اللفظية التي يكون مثبتها حجة ، ولازم ذلك كون زيد العالم يجب اكرامه لاصالة عدم التخصيص ، ولازم عدم التخصيص للعالم اختصاص حرمة الاكرام بزيد الجاهل .

- الثالث : ما اشتهر انه كلما دار الامر بين التخصيص والتخصّص [فالتخصّص اولى ، وعليه فلازم كون] زيد العالم يحرم اكرامه هو التخصيص ، ولازم كون المحرّم اكرامه هو زيد الجاهل التخصّص [فاذاً لا دليل على] التخصيص .

ويردّ الاول : انه لا يرب في صدق عكس النقيض ولكنه في [المحمولات الواقعية ، دون الاصول] العملية التي مرجعها الى سلب الحكم او ثبوته للمشكوك مع كونه مشكوكا ، فهي من الاحكام [الظاهرية لا الواقعية] فحيث لا علم [لنا] بان العام لم

يخصص واقعاً فلا موجب لاختصاص حرمة الاكرام في المقام بزيد الجاهل وادخال زيد العالم في من يجب اكرامه ، لانها من الاصول العملية التي مفادها حكم ظاهري لا واقعي .

ويرد الثاني : ان الاصول اللفظية وان كان مثبتها حجة إلا أن حجيتها حيث كانت ببناء العقلاء فلا بد من الاقتصار فيها على مقدار ما يراه العقلاء حجة فيه ، وليس للعقلاء بناء في المقام على اثبات اصالة عدم التخصيص ، لذلك فلا يثبت بها ان زيدا العالم هو من يجب اكرامه ، وان غير العالم هو الذي يحرم اكرامه بعد العلم الاجمالي بجرمة اكرام احدهما ، وانما يكون مثبتها فيما لو شك في اكرام زيد العالم لاحتمال التخصيص كما مر في الفرض الاول ، فانه يثبت بها ان زيدا مما يجب اكرامه ويثبت له كل ما للعالم من الاحكام الأخر غير وجوب الاكرام .

ويرد الثالث : ان قولهم اذا دار الامر بين التخصيص والتخصص فالتخصص اولى ليست قضية قام بناء العقلاء عليها بنفسها ، وانما مرجعها الى اصالة عدم التخصيص ، وقد عرفت انه لا بد فيها من الاقتصار على القدر المتيقن الذي علم بناء العقلاء عليه .

وثالثة : ما تقدم - في الفصل السابق - من المصنف في قوله : ((بل يقال)) الذي حاصله : كون لازم حجية العام في الفرد المشكوك تخصيصه بالمخصص اللببي في اثبات حكم العام له ، فيحكم فيمن شك في ايمانه من اهل حروراء بجواز لعنه ، وبواسطة جواز لعنه يثبت انه ليس بمؤمن في ترتيب جميع ما لغير المؤمن من الاحكام الاخر ، ولعله اشار الى المناقشة فيه بقوله : ((فتأمل جيداً)) الى ما ذكرنا من انه لم يعلم بناء العقلاء على اثبات عنوان عدم المؤمن له ليرتب عليه احكام عدم الايمان ، الا ان تكون الاحكام اقل اهمية من جواز اللعن ، فاذا جاز اللعن للتمسك بالعام تثبت الاحكام التي هي اقل اهمية بالاولوية القطعية .

ورابعةً : هو ما اشار اليه المصنف في قوله : ((بقي شيء)) فان قوله بقي شيء لم يشير الى غير الرابعة ، واما الفروض الثلاثة المتقدمة فلم يشر اليها ، وهو ما اذا شك في فرد من ناحية الحكم عليه بانه ليس من افراد العام بعد العلم بخروجه عن حكم العام ، مثلاً اذا ورد - بعد اكرم العلماء - حرمة اكرام زيد ، وشك في ان زيداً من العلماء فيكون تخصيصاً للعام ، او انه جاهل وليس بعالم فيكون خارجاً موضوعاً عن اكرم العلماء ، فهل يثبت باصالة عدم التخصيص ان زيداً جاهل ويثبت له جميع ما للجاهل وغير العالم من الاحكام الاخر غير حرمة اكرامه ؟ او ان اصالة التخصيص لا تثبت ذلك ؟

ولا يخفى ان من ذهب الى اثبات اصالة عدم التخصيص ذلك قد استدلل عليه بعين ما ذكرناه من الادلة الثلاثة في الفرض السابق : من عكس النقيض وهو ان اصالة عدم التخصيص تدل على ان اكرم العلماء لم يخص ، ولازم ذلك هو انه كل ما كان عالماً يجب اكرامه وكل ما لا يجب اكرامه فليس بعالم ، وحيث ان زيداً لم يجب اكرامه فهو ليس بعالم .

ويرد ما ذكرناه ، وان التخصيص اولى من التخصيص ، وقد مر ما فيه .
والثالث ما اشار اليه في طي كلامه : من كون مثبت الاصول اللفظية حجة ، واصالة عدم التخصيص من الاصول اللفظية فيكون مثبتها حجة ، ولازم كون مثبتها حجة هو ان زيداً ليس بعالم .

ويرد عليه ما عرفت : من انه حيث كانت حجية الاصول اللفظية هو بناء العقلاء ويقتصر فيه على القدر المتيقن ، ولم يعلم بناء العقلاء على ان اصالة عدم التخصيص مثبتة لمثل ذلك وانما القدر من مثبتيتها هو ما اذا شك في وجوب اكرام زيد العالم لاحتمال تخصيص العام ، فباصالة عدم التخصيص يثبت وجوب اكرامه ويثبت كل ما للعالم من الاحكام الاخر .

ولا يخفى ان المصنف اشار في كلامه الى الدليل الثالث فقط وسيأتي التنبيه عليه .

ثم لا يخفى ايضاً ان المصنف قد ذكر - فيما سبق - الفرض الثالث بقوله بل يمكن ان يقال كما نهنا عليه ، وذكر الفرض الرابع في قوله : ((بقي شيء وهو انه هل يجوز التمسك باصالة عدم التخصيص في احراز عدم كون ما شك في انه [من مصاديق العام]) للشك في كونه] عالماً أو ليس بعالم ((مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه)) لفرض العلم بانه يحرم اكرامه [وحكم العام هو وجوب اكرام العلماء] فزيد بعد ان فرض العلم بحرمة اكرامه فهو ليس ممن يجب اكرامه [قطعاً فيكون الشك حيثئذ] في كونه عالماً أو ليس بعالم ، فالشك في كونه مصداقاً للعالم فقط لا في وجوب اكرامه ، وهذا مراده من قوله : ((مصداقاً له)) فقوله : مصداقاً له خبر لكون الذي اسمه جملة ما شك في انه من مصاديق العام .

وحاصله : انه يتمسك باصالة عدم التخصيص لاحراز كون زيد المشكوك كونه عالماً او ليس بعالم انه ليس بعالم ، ويحرز بها عدم كونه مصداقاً للعام ((مثل ما اذا علم ان زيدا يحرم اكرامه وشك في انه عالم فيحكم عليه باصالة عدم تخصيص اكرم العلماء انه ليس بعالم)) فيحرز باصالة عدم التخصيص عنوان عدم العالم له ((بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الاحكام)) واثار الى الجواب بقوله : ((فيه اشكال)) واثار الى وجهه بقوله : ((لاحتمال اختصاص حجتها بما اذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه)) وهو الاقتصار على ما فيها القدر المتيقن وهو جريان اصالة عدم التخصيص في الفرض الاول وفيه يكون مثبتها حجة .

وبعبارة اخرى : انه بعد ان كان عالماً ويجب اكرامه لعدم ثبوت تخصيص العام فيه ، فباصالة عدم التخصيص تثبت حجية العام الذي لاشك في كونه يشمل هذا الفرد من ناحية عنوان العام لفرض كونه عالماً قطعاً وكان الشك في العام من ناحية حجيته ، فباصالة عدم التخصيص تثبت حجية العام في اكرامه كما كان عمومه له بحسب العنوان ثابتاً لفرض كونه عالماً ، وهذا مراده من قوله : ((كما هو قضية عمومه)).

فصل

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فيه خلاف ، وربما نفى الخلاف عن عدم جوازه ، بل ادعي الاجماع عليه^(١) ، والذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام ، أنه هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقاً 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 تفصيلاً ، ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً^(٢) ، وعليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم

وقد اشار الى الاستدلال الثالث بقوله : ((والمثبت من الاصول اللفظية ... الى آخر الجملة)) ، و اشار الى لزوم الاقتصار على القدر المتيقن في بناء العقلاء بقوله : ((الا انه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل ... الى آخر كلامه)) .

(١) وقع الكلام في انه هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ام لا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصص ؟

وقد استدل بعض القائلين بعدم جواز العمل به قبل الفحص معبراً بنفي الخلاف عن ذلك ، كما يحكى ذلك عن كلام الغزالي انه : قال لا خلاف في عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص [واستدل بعض القائلين بالعدم] بالاجماع كما هو المنقول عن نهاية العلامة : انه لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص اجمالاً .

(٢) لا يخفى انه حيث يظهر من استدلال بعضهم في المقام عدم وضوح ما هو محل الكلام ، لذلك ابتداء المصنف ببيان ما ينبغي ان يكون هو محل النزاع قبل بيان مختاره . وتوضيحه : ان محل الكلام هو ان اصالة العموم التي هي حجة من باب الظن النوعي والتي حجيتها مطلقة للمشافه وغيره ، هل يجوز العمل بها قبل الفحص عن المخصص ام لا يجوز ؟ وليس ذلك مختصاً بما علم اجمالاً بورود المخصصات ، بل

جواز العمل به قبل الفحص واليأس^(١).

حتى لو علمنا بخروج العام عن اطراف ما علم تخصيصه ولكننا احتملنا ورود تخصيص عليه مع ذلك هل يجوز العمل به قبل الفحص ام لا ؟ كما لو علمنا بورود مائة تخصيص على العمومات وظفرنا بها ثم وجدنا عاماً احتملنا ان يكون له مخصص، فمثل هذا داخل في محل النزاع في انه هل يجوز العمل به قبل الفحص ام لا ؟

والى هذا اشار بقوله : ((والذي ينبغي ان يكون محل النزاع في المقام انه هل يكون اصالة العموم متبعة مطلقاً)) أي ولو قبل الفحص ((او بعد الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة)) لعدم الريب في اصل حجية اصالة العموم ، ولكنها هل هي قبل الفحص او بعد الفحص ؟

ولا يخفى ان حجيتها من باب الظن النوعي دون الظن الفعلي ، والى هذا اشار بقوله : ((من باب الظن النوعي)) ، و اشار الى انها لا تختص بالمشافه بقوله : ((للمشافه وغيره)) ، و اشار الى ان الكلام في العام الخارج عن اطراف ما علم اجمالاً بتخصيصه كما عرفت ، واما ما علم تخصيصه بالخصوص فهو خارج قطعاً لانه لا معنى للفحص عن تخصيص ما وصل تخصيصه بقوله : ((ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً ولم [يكن من اطراف ما علم] تخصيصه اجمالاً)) لانه لا معنى لوجوب الفحص عما علم تخصيصه تفصيلاً ، ولا ريب في وجوب الفحص عن [اطراف ما علم اجمالاً تخصيصه] من العمومات .

(١) بهذا اشار الى ما ذكرنا من انه يظهر من [استدلال بعضهم في المقام] عدم وضوح ما هو محل النزاع .

فقد استدل بعضهم على وجوب الفحص عن المخصص بان حجية العموم [من باب الظن] الفعلي ، ومع احتمال المخصص لا ظن فعلي بعموم العام فلا يجوز ان يكون متبعاً قبل الفحص .

ويرد عليه أولاً: ان حجية العموم انما هي من باب الظن النوعي دون الفعلي .
وثانياً : انه ربما لا يحصل الظن الفعلي بارادة العام على عمومه وان حصل
الفحص عن المخصص له بالمقدار الذي استقرت السيرة العقلائية على الفحص عنه ،
لاحتمال وجوده وعدم ظفرنا به أو نسيان حملته ورواته ، او لنسيان تدوينه او تلفه
بعد التدوين .

وعلى كل فمحل النزاع بعد فرض حجية اصالة العموم من باب الظن النوعي في
انه هل هناك بناء من العقلاء على الاخذ بها قبل الفحص او بعد الفحص ؟
واستدل بعضهم على وجوب الفحص بان حجية اصالة العموم انما هي للمشافة
فلا بد من الفحص لتعيين العموم الذي هو حجة للمشافة ، وبعد تمامية الفحص
وتمييزه ليحصل الظن لنا بالعموم ثم يثبت الحكم لغير المشافة بدليل الاشتراك .
ويرد عليه اولاً : ان حجية اصالة العموم لا تختص بالمشافة كما سيأتي بيانه عند
التعرض له .

وثانياً : ان الكلام في اصالة العموم لا في الظن بالعموم .
وثالثاً : ان الكلام في الاخذ بالعام قبل الفحص أو بعد الفحص مما يشمل المشافة
نفسه ، فانه بناء على عدم جواز الاخذ بالعام الا بعد الفحص لا يجوز للمشافة الاخذ
به الا بعد الفحص ايضا .

واستدل آخرون على وجوب الفحص عن المخصص بانه قد علم اجمالاً بوجود
مخصصات للعمومات ، ومع العلم الاجمالي بذلك لا يجوز الاخذ بالعموم قبل
الفحص عن المخصصات التي علم اجمالاً بها .

ويرد عليه : ما عرفت من ان الكلام في العام الخارج عن اطراف ما علم اجمالاً
بتخصيصه ، كما لو ظفرنا بمقدار المخصصات التي علمنا بها او ظفرنا بمقدار ما
يوجب انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي ، ثم وجدنا عمومات

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 على عدم العمل به قبله، فلا أقل من الشك، كيف وقد ادعي الاجماع على عدم جوازه، فضلا عن نفي الخلاف عنه، وهو كاف في عدم الجواز، كما لا يخفى.

وأما إذا لم يكن العام كذلك، كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات، فلا شبهة في أن السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصص^(١)، وقد ظهر لك بذلك أن مقدار الفحص

احتملنا تخصيصها فانها من محل النزاع في انه هل يجوز الاخذ بها قبل الفحص ام لا يجوز الا بعد الفحص ؟

(١) [حاصله : ان] العام على نحوين : الاول ما كان في معرض التخصيص وهو كالعمومات الواردة في الكتاب والسنة ، فان مهم الشارع غالبا على ذكر الحكم الخاص بعد العام الذي يشمله وغيره ، واما الكلام في انه ما السبب [لان كان ديدن الشارع] على هذا النهج فسيأتي التعرض له ان شاء الله .

الثاني : العمومات التي لم تكن في معرض [التخصيص كالعمومات] الموجودة في لسان اهل المحاورة .

ولما كان حجية ظهور العموم في عمومها انما هو ببناء العقلاء وسيرتهم المتبعة في حجية الظهورات والأخذ بها ، وفي النحو الاول وهو العمومات الواقعة في معرض التخصيص اذا لم نقل بانها من المقطوع به استقرار سيرتهم وبنائهم على عدم الاخذ بهذه العمومات قبل الفحص عن مخصصها فلا أقل من الشك في حجية هذه العمومات عندهم قبل الفحص .

وان دعوى عدم الخلاف والاجماع على عدم الاخذ بالعمومات قبل الفحص مما يدل واضحا على عدم السيرة من العقلاء على الاخذ بها ، وان لم يدلا على عدم

اللازم ما به يخرج عن المعرضية له^(١)، كما أن مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه العقلية التي استدلت بها من العلم الاجمالي به أو حصول

السيرة فلا محالة مما يوجبان الشك فيها ، ومن البين انه يكفي الشك في حجية الظهور عند العقلاء في عدم الاخذ بالظهور وعدم اتباعه ، ولكن في العمومات غير الواقعة في معرض التخصيص قد استقر بناؤهم على الاخذ بالعام على عمومته قبل الفحص عن مخصصه ، وعبرة المتن واضحة .

واشار الى النحو الاول بقوله : ((فالتحقيق عدم جواز التمسك به)) أي بالعام ((قبل الفحص فيما كان)) العام ((في معرض التخصيص ... الى آخر الجملة)) .
واشار الى النحو الثاني بقوله : ((واما اذا لم يكن العام كذلك ... الى آخر الجملة)) .

(١) بعد ما عرفت ان السبب في وجوب الفحص عن العام كونه واقعا في معرض التخصيص ، فاذا خرج العام عن المعرضية للتخصيص فيجب الاخذ بعمومه لتامة حجية ظهوره عند العقلاء ، ولازم هذا كون مقدار الفحص عن المخصص ينتهي امداه بمقدار ما يخرج به العام عن معرضية التخصيص ، فالفحص اللازم في عمومات الكتاب أو السنة هو مراجعة الكتب التي تقضي العادة بوجود المخصص فيها ، فاذا لم يوجد فيها مخصص للعام فينبغي الاخذ به ، اذ كما ان الموجب للفحص هو سيرة العقلاء كذلك مقدار الفحص فانما هو بحسب ما تقتضي به سيرتهم على مقدار الفحص ، لانه حيث لم يرد من الشارع بيان لمقدار الفحص فلا تكون له طريقة غير طريقة العقلاء في تقدير مقدار الفحص ، وقد اشار لهذا بقوله : ((وقد ظهر لك بذلك ان مقدار الفحص اللازم)) هو مقدار ((ما به يخرج العام عن المعرضية له)) أي عن المعرضية للتخصيص .

الظن بما هو التكليف ، أو غير ذلك رعايتها ، فتختلف مقداره بحسبها ، كما لا يخفى^(١) .

(١) وقد ظهر - مما مر - ان مسلك المصنف في وجوب الفحص هو بناء العقلاء على الفحص في العام المعرض للتخصيص ، وان اللازم على هذا [هو الفحص عن المخصص حتى يخرج عن] معرضية التخصيص .

وهناك مسالك اخر اشرنا اليها في لزوم الفحص عن المخصص :

- منها كون [العام من اطراف العلم] الاجمالي .

واللازم على هذا المسلك الفحص بمقدار ينحل به العلم الاجمالي ويخرج العام عن الطرفية للعلم الاجمالي .

- ومنها ان الفحص انما يجب لانه لا يحصل الظن الفعلي بالظهور قبل الفحص ، وعلى هذا فاللازم الفحص حتى يحصل الظن الفعلي .

- ومنها ان الفحص انما يجب لكون حجية العام مختصة بالمشافه وانما يثبت الحكم في العام لنا بدليل الاشتراك ، فالفحص انما هو للحصول على العام الذي هو حجة للمشافه ، وعلى هذا فيجب الفحص بمقدار ما يحصل الظن بذلك ، والى هذا اشار بقوله: ((كما ان مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه العقلية التي استدلت بها)) لوجوب الفحص ((من العلم الاجمالي به او حصول الظن بما هو التكليف)) بالفعل ((او غير ذلك)) كمسلك من يرى اختصاص العام بالمشافه .

قوله : ((رعايتها)) هذا خبر ان : أي ان مقدار الفحص اللازم رعاية الوجوه التي استدلت بها للفحص وتقدير الفحص بحسب ما تقتضيه تلك الوجوه كما عرفت ، ولازم ذلك اختلاف مقدار الفحص ، ففي العلم الاجمالي بمقدار ما ينحل به ، وفي الظن بمقدار ما يحصل الظن ، وفي المعرضية بمقدار ما يخرج عنها بالفحص ، ولذا قال (قدس سره) : ((فيختلف مقداره)) أي يختلف مقدار الفحص ((بحسبها)) أي بحسب ما تقتضيه الوجوه التي استدلت بها لوجوب الفحص .

ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل ، باحتمال أنه كان ولم يصل ، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز ، وقد انفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقا ، ولو قبل الفحص عنها ، كما لا يخفى^(١) .

(١) لما عرفت ان وجوب الفحص على مختار المصنف انما هو لكون العام واقعا في معرض التخصيص ، ومن الواضح ان معرضية العام للتخصيص بالمتصل تنتهي بانتهاء التخاطب فلا وجه لوجوب الفحص عن المخصص المتصل ، بعد ان كان العام الواصل اليها خاليا عن التخصيص المتصل .

نعم غاية ما يمكن ان يقال : انه هناك احتمال انه كان تخصيص متصل ولم يصل اليها .

ولكنه [لا وجه لأن يكون هذا الاحتمال] موجبا للفحص بعد ان كان العام خارجا عن معرضية التخصيص بالمتصل ، وهذا الاحتمال منفي ببناء العقلاء على عدم الاعتناء به ، وحال هذا الاحتمال حال احتمال القرينة على المجاز [حيث يتم بناء العقلاء على] الاخذ بالحقيقة وبما وضع له اللفظ الى ان تثبت القرينة على المجازية ، واحتمال [وجود القرينة على المجاز] ولكنها لم تصل اليها منفي ببناء العقلاء على اصالة الحقيقة ، وعلى نفي احتمال القرينة على المجاز ، والاخذ بالحقيقة من دون فحص عن القرينة اذ لم تصل مع الكلام .

ولذا قال (قدس سره) : ((وقد انفقت كلماتهم)) على استقرار بناء العقلاء ((على عدم الاعتناء به)) أي باحتمال القرينة ((مطلقا ولو قبل الفحص عنها)) وقد علمت حال احتمال المخصص المتصل كاحتمال وجود القرينة على المجاز .

إيقاظ : لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا ، وبينه في الاصول العملية ، حيث أنه هاهنا عما يزاحم الحجية ، بخلافه هناك ، فإنه بدونه لا حجة ، ضرورة أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذه على المخالفة ، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذه عليها من غير برهان ، والنقل وإن دل على البراءة أو الاستصحاب في مورد ههما مطلقا، إلا أن الاجماع بقسميه على تقييده به^(١) ،

(١) حاصله : انه كما ان العمل بالعمومات الواقعة في معرض التخصيص لا يجوز الا بعد الفحص كذلك العمل بالاصول العملية كالبراءة والاحتياط والاستصحاب لا يجوز الا بعد الفحص عن الدليل ، ولكن مع ذلك فرق بين وجوب الفحص عن تخصيص العام وبين الفحص عن الدليل في الاصول العملية ، فان الفحص هنا فحص عن المانع عن حجية العام في عمومه بعد ثبوت مقتضى الحجية في العام ، وفي الاصول العملية الفحص فيها فحص عن المقتضي ، وانه في الاصول العملية لا اقتضاء للاصول للعمل على طبقها الا بعد الفحص ، بخلافه في العام فان المقتضى فيه موجود والفحص فيها عن المانع .

وتوضيحه : ما عرفت من ان الموجب للفحص في العام هو وقوعه في معرض التخصيص ، ومن الواضح ان معنى هذا كون العام له اقتضاء الحجية ولكن وقوعه في هذا المعرض اوجب التوقف عن تأثير هذا الاقتضاء حتى يتم عدم المانع عن تأثيره . وبعبارة اخرى : ان الفحص عن المخصص في العام انما هو عما يزاحم حجية العام في عمومه ، فان للعام ظهورا في العموم وهذا الظهور هو المقتضي لحجية العام عند العقلاء ، ولكن وقوعه في معرض احتمال ان يكون لهذه الحجة حجة اخرى مزاحمة هو الذي اوجب الفحص عندهم بخلافه في الاصول العملية .

اما في الاصول العملية العقلية كقبح العقاب بلا بيان - مثلا - فمن البين انه لا [اقتضاء في الجواز والعمل] قبل الفحص لان الموضوع فيها هو عدم البيان ، وانما

يقبح العقاب بلا بيان - مثلا - حيث يحرز اللابيان ، وقبل الفحص عدم البيان ليس ببحرز فلا موضوع لقبح العقاب بلا بيان ، والعقل مستقل باستحقاق العقاب لو اخذ بالاصول العملية قبل الفحص وكان ذلك مخالفا لحكم الشارع .

وبعبارة اخرى : ان الحكم قبل تحقق موضوعه لا اقتضاء له وانما يكون له الاقتضاء فيما اذا تحقق موضوعه وحصل مانع عن ترتب الحكم عليه ، والموضوع للحجية في العام هو ظهور العام وهو متحقق قبل الفحص والعقلاء بنوا على الظهور ، ولكنه في العام الواقع في معرض تخصيصه واحتمال مزاحمته بحجة اقوى يجب الفحص ، فالفحص فيه فحص عن المزاحم لما هو موضوع الحجية في العام ، ومعنى هذا كونه فحصا عن المانع ، وفي الاصول العملية كقبح العقاب بلا بيان موضوع القاعدة اللابيان ، وهو انما يتحقق بعد الفحص لوضوح انه مع احتمال البيان لا يكون اللابيان متحققا الذي هو الموضوع للاصول العقلية ، فالفحص فيها انما هو لاحراز ما هو المقتضي فيها لا عن المانع ، وقد اشار الى ذلك بقوله : ((حيث انه ها هنا)) أي ان الفحص في العام هو ((عما يزاحم الحجية)) لما عرفت من ان موضوع الحجية في العام هو الظهور ، وظهور العام في عمومته متحقق قبل الفحص ((بخلافه هناك)) أي في الاصول العملية العقلية ((فانه بدونه لاحجة)) لان موضوع الحجة فيها هو اللابيان وهو غير متحقق قبل الفحص ، والذي يدل على ان الموضوع فيها اللابيان ((هو ضرورة ان العقل بدونه)) أي بدون الفحص ((يستقل باستحقاق المواخذة على المخالفة)) لعدم تحقق الموضوع فيها قبل الفحص وهو اللابيان ((فلا يكون العقاب بدونه)) أي بدون الفحص من العقاب ((بلا بيان والمواخذة عليها)) أي على المخالفة ((بلا برهان)) هذا في الفرق بين الفحص في العام وبينه في الاصول العملية العقلية .

واما الاصول العملية العقلية كرفع ما لا يعلمون ولا تنقض اليقين بالشك فظاهاها وان كان تحقق الموضوع ، لان موضوعها وهو عدم العلم وهو متحقق قبل الفحص ،

واليقين والشك وهما متحققان قبل الفحص الا ان الاجماع قد تحقق على ان موضوعها وهو عدم العلم بعد الفحص ، واليقين والشك بعد الفحص عن الدليل ، فالموضوع فيها مقيد بالفحص ، واذا كان الموضوع فيها مقيدا بالفحص فالفحص فيها لتحقق الموضوع ، فهو فحص عن المقتضى لا عن المانع ، والى هذا اشار بقوله : ((والنقل)) كدليل الرفع والاستصحاب ((وان دل على البراءة والاستصحاب في [موردهما مطلقا])) أي غير مقيد بالفحص لان موضوعها هو عدم العلم ، واليقين والشك وهما بظاهر الدليل غير مقيدين بالفحص بل مطلقين من ناحيته ، فمع عدم العلم قد رفعت المواخذة ومع اليقين والشك يستصحب اليقين سواء كان هناك فحص او لم يكن فحص ((الا ان الاجماع بقسميه)) البسيط والمركب قائم ((على تقييده به)) أي على تقييد الموضوع فيها بالفحص .

(١) لعله اشارة الى ان حجية الظهور انما هي ببناء العقلاء وليس للعقلاء بناء ان : بناء على الاقتضاء ، وبناء على الفحص عن المانع ، بل ليس لهم الا بناء واحد وهو العمل على طبق العام واعتبار الظهور فيه حجة ، وهذا انما يكون بعد الفحص ، فلا فرق بين الفحص في العام والفحص في الاصول وفي كليهما الموضوع للحجية انما يتحقق بعد الفحص .

ولكن الانصاف انه بعد بناء العقلاء على حجية الظهور في العام غير المعرض للتخصيص كعمومات اهل المحاورة ، فيكون بناؤهم على الفحص في العام المعرض للتخصيص هو بمنزلة التخصيص لهذا البناء ، وان توفقه عن العمل على العام الواقع في ذلك المعرض انما هو للبحث عما يزاحم ما هو موضوع الحجة عندهم في العام ، ويكشف هذا ان الظهور عندهم هو موضوع الحجية ، فموضوعها متحقق في العام ولكن وقوعه في معرض التخصيص اوجب توفقه عن العمل على طبقه حتى يتم احراز عدم المانع عن العمل .

فصل

هل الخطابات الشفاهية مثل (يا أيها المؤمنون) تختص بالحاضر مجلس التخاطب ، أو تعم غيره من الغائبين ، بل المعدومين فيه خلاف ، ولا بد قبل الخوض في تحقيق المقام ، من بيان ما يمكن أن يكون محلا للنقض والابرام بين الاعلام^(١) .

(١) لا يخفى ان الخطاب مثل قوله: (يا أيها المؤمنون) وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾^(١) يشتمل على امور ثلاثة :

- الحكم وهو السعي وترك البيع .

- وتوجيه هذا الكلام .

- والمراد من الذين امنوا .

ولا اشكال في ان صحة الكلام في التكليف وشموله للغائبين والمعدومين لا يختص بخصوص التكليف الذي تضمنه الخطاب .

كما انه لا يختص صحة توجيه الكلام للغائبين والمعدومين بخصوص توجيه الكلام الخطابى ، بل يشمل مطلق توجيه الكلام سواء كان بنحو الخطاب كقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ ﴾ او كان بغير الخطاب كقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾^(٢) ولعله انما بحث عنه في فصل الخطابات الشفاهية لان البحث في الجهة الثالثة : وهي كون المراد بالالفاظ الواقعة بعد اداة الخطاب كالمؤمنين الواقع بعد يا ايها هل تعم الغائبين والمعدومين ام لا تعم ؟ ويختص بالمشافهين .

(١) الجمعة : الآية : ٩ .

(٢) آل عمران : الآية : ٩٧ .

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^(١) .

ولا اشكال في ان هذا البحث مما يختص بالخطاب فلذلك ناسب البحث في الجهتين الواقعتين في الجملة الخطائية في هذا الفصل ايضا ، وقد ظهر مما ذكرنا ان البحث في هذا الفصل في جهات ثلاث :

- الاولى : في التكليف المتكفل له الخطاب هل يعم الغائبين والمعدومين ؟

- الثانية : في توجيه الكلام والخطاب هل يصح ان يتوجه الى الغائبين والمعدومين

كما يتوجه الى الحاضرين ؟

- الثالثة : في الالفاظ الواقعة بعد اداة الخطاب هل يصح ان تعم الغائبين

والمعدومين ؟

(١) هذه هي الجهة الاولى وهو انه هل يصح تعلق التكليف بالغائبين عن مجلس

الخطاب والمعدومين في وقت الخطاب ام لا ؟ فعلى الاول يكون التكليف الواقع في

الجملة الخطائية يعم الغائبين والمعدومين .

وعلى الثاني يكون مختصا بخصوص الحاضرين مجلس الخطاب وهم المشافهون

بالخطاب .

والى هذا اشار بقوله : ((ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه

بالمعدومين)) والغائبين ((كما صح تعلقه بالموجودين ام لا)) و اشار الى الجهة الثانية

بقوله : ((او في صحة المخاطبة معهم)) أي مع المعدومين ((بل مع الغائبين عن مجلس

الخطاب بالالفاظ الموضوعه للخطاب)) ككاف الخطاب وبأبيها وامثالها ((او بنفس

ولا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقليا ، وعلى الوجه الأخير لغويا^(١).

توجيه الكلام)) أي بان يكون الخطاب مستفادا من نفس توجيه الكلام كقوله تعالى : ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ الموجه الى الحاضرين في ذلك الوقت عند قراءة رسول الله ﷺ لها ((وعدم صحتها)) أي عدم صحة المخاطبة لا بالفاظ الخطاب ولا بتوجيه الكلام)).

فان الجهة الثانية كما عرفت هو انه هل يصح توجيه الكلام الخطابي الى الغائبين والمعدومين ام لا يصح سواء كان الخطاب مدلولاً عليه بالالفاظ الموضوعه للخطاب او كان مستفادا من نفس توجيه الكلام ، والى الجهة الثالثة اشار بقوله : ((او في عموم الالفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب)) كلفظ المؤمنين والذين آمنوا والناس في انها شاملة ((للاغائبين بل المعدومين وعدم عمومها)) وشمولها ((لهمما بقرينة تلك الاداة)) لوضوح ان لفظ المؤمنين والذين آمنوا ولفظ الناس مما يشمل الغائبين قطعاً وإنما [وقع الكلام] في شمولها لهم ، وعدم شمولها انما هو لاجل دعوى كون اداة الخطاب قرينة على الاختصاص بالمشافهين .

(١) وهما صحة تكليف الغائبين والمعدومين [وعدم صحة مخاطبتهم] ومن الواضح ان الكلام في هاتين الجهتين لا خصوصية فيه ان يكون [مستفادا من الالفاظ] لبداهة ان الكلام جار في التكليف المستفاد من الاجماع والعقل انه هل يصح في هذا التكليف المستفاد منهما ان يتعلق بالغايبين أو المعدومين ام لا ؟

وكذلك في الخطاب المستفاد من الاجماع - مضافا الى ما سيأتي من ان البرهان على عدم صحة تكليف المعدومين وعدم صحة مخاطبتهم لا يختص بالتكليف وبالخطاب بالحكم المستفادين من الالفاظ - والعقل هل يصح ان يتوجه الى الغائبين والمعدومين ام لا ؟

إذا عرفت هذا ، فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلا ، بمعنى بعثه أو زجره فعلا ، ضرورة أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة ، ولا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود ضرورة^(١) ، نعم هو بمعنى

والقائل بصحته يقول به مطلقا في التكليف المستفاد من اللفظ أو الاجماع أو العقل ، وفي الخطاب أيضا سواء كان مستفادا من اللفظ أو الاجماع أو العقل : بان يقوم الاجماع على ان النبي ﷺ خاطب الحاضرين بخطاب ولو بالإشارة من غير لفظ .

وأما الجهة الثالثة : فهو ما يخص بالالفاظ لما عرفت انه فيما يراد من الالفاظ الواقعة بعد اداة الخطاب .

مضافا الى ما مر من ان الالفاظ صالحة بنفسها لأن تشمل الغائبين والمعدومين ولكن حيث كانت الالفاظ مشفوعة باداة الخطاب لذا وقع الكلام في شمولها لهم وعدم شمولها ، وقد اشار الى كون الكلام في الجهتين الاولتين عقليا لا لفظيا بقوله : ((لا يخفى ان النزاع على الوجهين الاولين يكون عقليا)) و اشار الى ان الجهة الثالثة الكلام فيها لفظي لا عقلي بقوله : ((وعلى الوجه الاخير لغويا)) .

(١) يظهر منه (قدس سره) انه يفصل بين المعدومين والغائبين كما يقتضيه استدلاله على عدم معقولية تكليف المعدومين ، وتوضيحه :

ان المراد من التكليف الذي لا يعقل ان يشمل المعدومين هو التكليف بمرتبته الفعلية ، اما مرتبة التنجز فلتأخرها عن مرتبة الفعلية فالاولى ان لا يعقل ايضا .

واما الحكم بمرتبته الانشائية فيجوز ان يعم المعدومين كما سيصرح به ، واذا جاز بمرتبته الانشائية فالاولى جوازه بمرتبة الاقتضاء ايضا .

والحاصل : ان الحكم بمرتبته الفعلية هو التحريك التشريعي وهو دفع المبعوث تشريعا ، والتحريك والدفع التشريعي هو بازاء التحريك والدفع التكويني ، ومن البديهي عدم معقولية التحريك الفعلي التكويني للمعدوم ، اذ التحريك الفعلي

التكويني هو فعل بين المحرك والمتحرك ، ولا يعقل ان يكون التحريك التكويني فعليا مع كون احد اطرافه ليس له فعلية والمعدوم [لا فعلية له] . واما كون التحريك التشريعي بازاء التكويني فلان معنى كون الحكم فعليا هو بلوغ الامر الى مرتبة بحيث لو انقاد العبد الى مولاه لكان الامر داعيا له ومحركا له ، ومن الواضح ان المعدوم لا يعقل ان ينقاد بالفعل ليكون الامر داعيا ومحركا له بالفعل .

وبعبارة اخرى : ان كون الحكم باعثا بالفعل يستلزم الارادة الحقيقية من الباعث ان ينبعث المكلف عنها بالفعل ، ولا يعقل ان تكون الارادة الحقيقية فعلية والمراد منه غير موجود ومعدوم بالفعل ، لان التحريك الفعلي كما لا بد فيه من محرك بالفعل كذلك لا بد فيه من متحرك بالفعل .

لا يقال : انه قد مر من المصنف امكان الواجب المعلق ولازمه كون الامر فعليا في الواجب المعلق وقد تعلق بامر استقبالي ، وكما لا يعقل ان ينقاد المعدوم لعدم وجوده وفعليته ، فكذلك لا يمكن ان ينقاد الموجود بالفعل اذا كان متعلق البحث غير موجود بالفعل فاذا جاز ان يكون الحكم فعليا مع عدم امكان الانقياد بالفعل لعدم المبعوث اليه فكذلك لا ينبغي ان يكون مانعا عن فعليته مع عدم المبعوث .

فانه يقال : فرق واضح بين عدم المبعوث اليه وعدم المبعوث في حالة فعلية البعث ، فانه مع عدم المبعوث اليه لا ريب في امكان تحقق الانبعاث والانقياد بالفعل من المبعوث أي المكلف ، لعدم المانع له من قبل المكلف ، وانما لم يتحقق لعدم وجود المبعوث اليه حيث انه استقبالي ، بخلاف ما اذا كان المكلف الذي هو المبعوث معدوما فانه لا يعقل ان يكون له انقياد او انبعاث فلا يمكن ان يكون انقياده وانبعاثه فعليا فليس المانع عن فعلية ، التكليف عدم قدرة المكلف بالفعل حتى لا يكون فرق بين عدم المبعوث وعدم المبعوث اليه ، بل المانع عن فعلية التكليف في المعدوم هو عدم الامكان لعدم الموضوع ، بخلافه في الواجب المعلق فان امكان الانبعاث متحقق وغايته عدم فعلية الانبعاث .

إنشاء الطلب بلا بعث ولا زجر ، لا استحالة فيه أصلا ، فإن الانشاء خفيف المؤونة ، فالحكيم تبارك وتعالى ينشئ على وفق الحكمة والمصلحة ، طلب شيء قانونا من الموجود والمعدوم حين الخطاب ، ليصير فعليا بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة إلى إنشاء آخر ، فتدبر^(١).

وفرق واضح بين عدم الامكان وعدم الفعلية ، وقد اشار الى ما ذكرنا من عدم امكان البعث الى المعدوم بقوله : ((ضرورة انه بهذا المعنى)) أي يكون الحكم في مرتبة الفعلية وانه باعث وزاجر بالفعل ((يستلزم الطلب منه حقيقة)) أي يستلزم البعث والزجر الفعلي الارادة الحقيقية الفعلية ((ولا يكاد يكون الطلب كذلك)) أي لا يكاد يكون الطلب الحقيقي والارادة الحقيقية طلبا وارادة بالفعل ((الا من الموجود ضرورة)) أي بداهة .

وقد ظهر مما مر : ان التكليف لا يعقل بحسب البرهان المذكور ان يعم المعدومين بالخصوص ، واما بالنسبة الى الغائبين فلا مانع من ان يكون الحكم فعليا بالنسبة اليهم لامكان الاتقياد والانبعاث منهم ، ولذا خصه بالمعدومين فقط ، فقال لا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلا ، فتأمل .

(١) حاصله : انه لا مانع من ان يعم الحكم المعدومين بمرتبته الانشائية ، وهي مرحلة جعل القانون ، فان الحكم في هذه المرتبة لا بعث فيه ولا زجر ولا ارادة حقيقية فيه بالفعل ولا طلب حقيقي كذلك فيه ، فان الحكم بهذه المرتبة هو جعل الحكم انشاءا فانه مرتبة جعل الحكم قانونا على وفق المصلحة والمفسدة ، وحين تتم شروط الفعلية له يكون فعليا من دون حاجة الى انشاء آخر ، والى هذا اشار بقوله : ((فان الانشاء خفيف المؤونة ... الى آخره)) بعد ما اشار الى ان الحكم في هذه المرتبة لا بعث فيه ولا زجر بقوله : ((هو بمعنى)) مجرد ((انشاء الطلب بلا بعث ولا زجر لا استحالة فيه اصلا)).

ونظيره من غير الطلب إنشاء التمليك في الوقف على البطون ، فإن المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة ، بعد وجوده بإنشائه ، ويتلقى 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^(١) ، هذا إذا أنشئ الطلب مطلقا .

(١) أي ونظير الطلب في عدم صحته فعلا للمعدومين هو التمليك الفعلي لهم ، وإنما الصحيح هو انشاء التمليك لهم لا فعلية التمليك كما في الوقف على البطون ، فانه تسهيل العين وتمليك المنفعة .

ولا يخفى ان الملكية من الاعتبارات والاعتبار خفيف المؤونة كالانشاء ، ولكنه مع ذلك لا يصح اعتبار الملك بالفعل لهم ، الا انه اختلف تحليلهم لذلك . فبعضهم علله بان اعتبار الملكية بالفعل للمعدوم لغو ولا فائدة فيه .

وبعضهم علله بان الملكية الاعتبارية بازاء مقولة الجدة ، وان مقولة الملك والجدة عرض خارجي والملكية اعتبار هذا العرض . ومن الواضح عدم معقولية كون العرض المقولي فعليا من غير موضوع ، لوضوح تقوم العرض في مقام وجوده بوجود موضوعه ، واعتبار العرض كالعرض الخارجي لا يعقل من غير وجود موضوعه فلا معنى لكون الملك فعليا والمالك معدوما بالفعل .

وبعضهم علل عدم معقولية الملك الفعلي في الوقف على البطون هو انه يلزم منه اجتماع مالكين استقلالين على مملوك واحد ، فان المفروض انه ملك للطبقات وان كل طبقة متأخرة تملك ما تملكه الطبقة المتقدمة عليها ، فاعتبار الملكية الفعلية للطبقة المعدومة المتأخرة مع ملك الطبقة الموجودة بالفعل يلزم منه اجتماع مالكين وملكييتين استقلاليتين على مملوك واحد .

وعلى كل فلا يصح اعتبار الملك الفعلي للمعدومين وإنما يملك العين الموقوفة عليهم بعد وجودهم ، ويكون عقد الوقف بالنسبة اليهم انشاء تمليك فقط يكون فعليا

وأما إذا أنشئ مقيدا بوجود المكلف ووجدانه الشرائط ، فإمكانه
بمكان من الامكان^(١) .

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 إلى الكلام ، ويلتفت إليه^(٢) .

بعد وجودهم ، وفائدة هذا الانشاء هو انه لا يحتاج بعد الى انشاء اخر في ملكية
المعدومين للوقف ، وتأثير هذا الانشاء فعلا بالنسبة الى المعدومين هو استعداد الملكية
لان تكون ملكا بالفعل عند وجود المعدومين ، ولازم هذا البيان ان يكون المعدومون
قد تلقوا الملك من الواقف لا من الموقوف عليهم ، فليس من ملكيتهم بالفعل هو
تلقاها للملك من الموقوف عليهم ، بل مع تلقيهم له من الواقف مع ذلك لا يصح
اعتبار الملك الفعلي لهم لما ذكرنا ، وعبارة المتن واضحة .

(١) حاصله : ان الكلام في صحة تكليف المعدوم وعدم صحته وانه بعد البرهان
المتقدم اتضح عدم صحته بمرتبته الفعلية ، وصحته بمرتبته الانشائية لعدم المانع من
كونه بمرتبة جعل القانون يعم المعدومين ، وانما المانع كونه فعليا في حقهم هذا كله في
انشاء الطلب مطلقا .

واما اذا انشئ مقيدا بوجود المعدومين فلا شبهة في امكانه ، فانه يكون حال
عدمهم انشائيا محضا لتقيده فعليته بوجودهم .

واما الانشاء المطلق غير المقيد بوجودهم فحيث ان ظاهره الفعلية فلا بد من حمله
على مرتبة الانشاء في حق المعدومين ، لما مر من امتناع كون الحكم فعليا في حق
المعدومين ، والى هذا اشار بقوله : ((هذا اذا انشئ الطلب مطلقا واما اذا انشئ مقيدا
بوجود المكلف ... الى آخر الجملة)) .

(٢) لا يخفى ان الخطاب الحقيقي سواء كان مستفادا من اللفظ او من غيره كالاتي
او العقل هو كون الكلام ملقى الى السامع : بان يكون هو المعنى بالكلام ليسمعه

ومنه قد انقدهح 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^(١) ، لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعا لذلك ، بل

وفهمه ، فاذا كان الخطاب الحقيقي كون السامع هو المعني بالكلام ليسمع ويفهم استحال خطاب غير المشافه بالكلام ، لعدم امكان ان يكون الغائب فضلا عن المعلوم معنيا بالكلام لان يسمع ويفهم ، لعدم امكان ان يسمع فضلا عن ان يفهم من السماع .

ومن هذا اتضح ان الكلام في هذه الجهة الثانية يشمل الغائبين والمعدومين ، بخلافه في الجهة الاولى ، فقد عرفت اختصاص استحالة عدم شمول التكليف انما هو للمعدومين فقط دون الغائبين ، ولذا ادرج الغائبين في هذه الجهة دون الاولى ، فقال : ((لاريب في عدم صحة خطاب المعلوم بل الغائب حقيقة وعدم امكانه)) وأشار الى وجه ذلك بقوله : ((ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة)) بان يكون معنيا بالكلام ليسمع ويفهم ((الا اذا كان موجودا)) لا معدوما ((وكان بحيث يتوجه الى الكلام)) وهو خصوص المشافه فانه هو الذي يمكنه ان يتوجه الى الكلام ((ويلتفت اليه)) دون الغائب فضلا عن المعلوم .

(١) لا يخفى ان الجهة الثالثة ، وهو كون الالفاظ الواقعة في تلو الخطاب هل المراد منها خصوص المشافهين او يعم الغائبين والمعدومين ؟ يتبين مما استعمل فيه ادوات الخطاب اصطلاحا كالکاف وانتم او مما هو بمنزلتها كادوات النداء ، فانها لو كانت مستعملة في الخطاب الحقيقي الذي هو كون السامع معنيا بالكلام ليسمع ويفهم فلا محالة يكون المراد بالالفاظ الواقعة بعده كالذين امنوا الواقع بعد يا ايها والناس والمؤمنون هو خصوص المشافهين وتكون القضية قضية خارجية ، واذا كان الخطاب ليس مستعملا في الحقيقي ، بل في غيره كان المراد بالالفاظ الواقعة بعده ما يعم

الحاضرين والغائبين بل والمعدومين ايضا ، لوضوح عدم اختصاص نفس العام الواقع بعد هذه الادوات بالمشافهين ، فان الذين آمنوا والمؤمنون والناس مما يمكن ان يعم كل مؤمن وكل انسان سواء كان حاضرا او غائبا او معدوما ، وتكون القضية قضية حقيقية لا خارجية ، وانما تكون قضية خارجية مختصة بالمشافهين حيث يكون الخطاب خطابا حقيقيا ، كما انه لو علمنا ان العام الواقع تلو ادوات الخطاب هو على عمومه وشموله للحاضرين والغائبين والمعدومين فلا محالة تكون ادوات الخطاب غير مستعملة في الخطاب الحقيقي .

والحاصل : ان ادوات الخطاب اذا كانت موضوعة للخطاب الحقيقي فلا محالة يختص تلوها بالمشافهين ، لان الادوات الموضوعه للخطاب الحقيقي تكون قرينة على ان العمومات مختصة بالمشافهين ، ومثله ما اذا قلنا بان ادوات الخطاب لم توضع للخطاب الحقيقي ، ولكنها منصرفة الى الخطاب الحقيقي اذا لم تقم قرينة تمنع عن الانصراف .

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((ومنه قد انقدح ان ما وضع للخطاب مثل ادوات النداء لو كانت موضوعة للخطاب الحقيقي لوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين)) أي لوجب استعمال ماوضع للخطاب الحقيقي في معناه الحقيقي ان يكون العموم الواقع بعدها مختصا بالمشافهين بالخطاب ، لوضوح محالية ان تكون ادوات الخطاب مستعملة في ما وضعت له وهو الخطاب الحقيقي ، ويكون العموم الواقع بعدها مما يعم الغائبين والمعدومين ، لبداهة لزوم كون المراد من المؤمنين مثلا حيث انهم هم الذين عنوا بالخطاب لان يسمعوها ويفهموا ان يكونوا هم خصوص المشافهين دون الغائبين والمعدومين ، للزوم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي ما لم تقم قرينة على خلافه .

نعم لو علمنا كون العام الواقع تلوها قد اريد به ما يعم الحاضرين وغيرهم ، فلا محالة تكون ادوات الخطاب مستعملة في غير معناها الحقيقي ، والى هذا اشار بقوله :

للخطاب الايقاعي الانشائي ، فالتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسرا وتأسفا وحزنا مثل : يا كوكبا ما كان أقصر عمره أو شوقا ، ونحو ذلك ، كما يوقعه مخاطبا لمن يناديه حقيقة ، فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي - حينئذ - التخصيص بمن يصح مخاطبته ، نعم لا يبعد دعوى الظهور ، انصرافا في الخطاب الحقيقي ، كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها ، على ما حققناه في بعض المباحث السابقة ، من كونها موضوعة للايقاعي منها بدواع مختلفة مع ظهورها في الواقعي منها انصرافا ، إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه ، كما يمكن دعوى وجوده غالبا في كلام الشارع ، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل (يا أيها الناس اتقوا) و (يا أيها المؤمنون) بمن حضر مجلس الخطاب ، بلاشبهة ولا ارتياب . ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالادوات، مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عناية ، ولا للتزليل والعلاقة رعاية^(١) .

((كما ان قضية ارادة العموم منه لغيرهم)) أي ان ارادة العموم من العام لغير الحاضرين بحيث يشمل الغائبين والمعدومين يستلزم ((استعماله)) أي استعمال ما وضع للخطاب الحقيقي ((في غيره)) أي في غير معناه الحقيقي .

(١) قد مر في مبحث الاوامر في ذيل بحث اتحاد الطلب والارادة فيما وضع له هذه الادوات كالتمني والترجي والاستفهام والخطاب ، وانها لم توضع للحقيقي منها ، وانما وضعت للمعنى الانشائي الايقاعي منها ، فادوات الخطاب مثلا لم توضع للخطاب الذي يكون بقصد ان يفهم المخاطب ما سمعه مما وقع بعد اداة ، بل كثيرا ما يقع الخطاب والمخاطب مثل الديار والرسوم وهي لا تسمع ولا تفهم بقصد التحسر او التأسف ، ولو كانت موضوعة للخطاب الحقيقي لكان استعمال ادوات

الخطاب في مثل هذا من المجاز المحتاج الى لحاظ العلاقة ، ونحن لانجد في هذا الاستعمال لحاظ علاقة وعناية .

ولا يخفى انها لو كانت موضوعة للخطاب الحقيقي لوجدنا في انفسنا في مثلها لحاظ عناية وعلاقة .

والحاصل : ان مدلول هذه الادوات هو الخطاب ، واما كونه مشروطا بنحو شرط الوضع لخصوص الخطاب الذي يفهمه المخاطب بسماعه له فلا دليل عليه ، بل البرهان قائم على خلافه وهو عدم لحاظ العناية والعلاقة في استعمال الخطاب مع كون المخاطب مثل الديار والرسوم ، فاذا قلنا - مثلا - الا انعم صباحا ايها الطفل البالي لانجد في انفسنا انا قد استعملنا النداء في غير ما وضع له .

نعم قد مر في ذلك المبحث دعوى عدم بعد الانصراف في هذه الادوات الى خصوص ما كان منها بداعي الحقيقي منها ، ولكنه لا وجه له لوضوح عدم تحقق الانصراف فيما كان الواقع بعد هذه الادوات مما لا يختص بالغايبين ، لتوقفه على عدم ما يصلح للقرينة على خلافه ، وعموم العام وشموله للغائبين والمعدومين يصلح للقرينة فيمنع الانصراف في ادوات الخطاب الى كون الداعي فيها لخصوص الخطاب الحقيقي .

فاتضح مما ذكرنا : ان ادوات الخطاب موضوعة للخطاب الايقاعي الانشائي ، واذا كانت موضوعة له فاستعمالها في غير الخطاب الحقيقي لا يكون استعمالا لها في غير ما وضعت له كما لو استعملت في ما يعم خطاب الغائبين والمعدومين ، لانه عليه تكون مستعملة في معناها الحقيقي وهو الايقاعي الانشائي ، والى هذا اشار بقوله : ((فلا يوجب استعماله)) أي استعمال مثل ادوات النداء ((في معناه الحقيقي حيثئذ)) وهو الايقاعي الانشائي لا يستلزم ((التخصيص)) فيما يقع تلوها كالمؤمنين ((بمن يصلح مخاطبته حقيقة)) وهو لخصوص المشافهين دون الغائبين والمعدومين ، لعدم وضعها لخصوص الخطاب الحقيقي حتى تكون قرينة على ان المراد بما وقع تلوها

المؤمنين هو خصوص من يصح مخاطبته حقيقة وهم خصوص المشافهين ، وقد اشار الى دعوى الانصراف الى كونها بداعي الخطاب الحقيقي بقوله : ((نعم لا يبعد دعوى الظهور)) فيها ((انصرافا في الخطاب الحقيقي)) و اشار بقوله : ((كما هو الحال ... الى آخر الجملة)) الى ان الحال في الاستفهام والترجي والتمني هو كالحال في ادوات الخطاب في ان جميعها موضوعة للمعاني الانشائية الايقاعية ، والمتصرف منها هو خصوص ما كان منها بدواعيها الحقيقية ، و اشار الى ان ظهور العام في عمومه لما يشمل الغائبين والمعدومين يمنع عن الانصراف بقوله : ((اذا لم يكن هناك ما يمنع عنه)) و اشار بقوله : ((ضرورة وضوح ... الى آخر الجملة)) ان حكم العمومات في لسان الشارع لوضوح عدم اختصاصه بالحاضرين هو قرينة تمنع الانصراف في مثل ادوات الخطاب الى الخطاب الحقيقي ، اما وضوح عدم اختصاص الحكم بالحاضرين فلأنه لو كان كذلك لما احتاج القائلون بان المراد منها هو خصوص المشافه الى دليل الاشتراك ، فان ذلك انما هو لعدم اختصاص الحكم قطعا بالحاضرين ، وانما اضطروا الى القول باختصاصه بالمشافهين واحتاجوا الى دليل الاشتراك لقولهم بوضع هذه الادوات لخصوص الخطاب الحقيقي ، وقد عرفت عدمه وان الانصراف مع قيام القرينة على عدمه لاتصح دعواه ، وقد اشار الى الدليل على كونها لم توضع للحقيقي ، بل هي موضوعة للمعنى الإنشائي الإيقاعي منها بقوله : ((ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها)) بحيث يشمل الغائبين والمعدومين ((بلا عناية)) في استعمالها في النداء الذي لا يختص بمن خوطب ليسمع ويفهم ((ولا للتنزيل والعلاقة رعاية)) في مثل هذا الاستعمال ولو كانت موضوعة كما يدعي لخصوص ما كان بداعي الحقيقي منها لكان في استعمالها في ما يعم الغائبين والمعدومين لوجدنا في أنفسنا لحاظ علاقة ولحاظ رعاية لتنزيل الغائبين والمعدومين منزلة الحاضرين المشافهين.

وتوهم كونه ارتكازيا ، يدفعه عدم العلم به مع الالتفات إليه ، والتفتيش عن حاله مع حصول العلم به بذلك لو كان ارتكازيا ، وإلا فمن أين يعلم بثبوته كذلك كما هو واضح^(١) .

(١) حاصله : انه لا ينبغي ان يتوهم ان السبب في عدم لحاظ العلاقة والرعاية كون العلاقة ملحوظة ارتكازا ، فهي من الامور الارتكازية والارتكازيات تقتضي الاستعمال على وفق الامر الارتكازي ولا تحتاج الى الالتفات الى لحاظ العلاقة والرعاية .

وملخصه : ان كون الخطاب لبداعي الحقيقي بل بداعي غير الحقيقي الذي اوجب استعمال ادوات الخطاب في غير ما وضعت له هو الاتكاز في كون الحكم المتكفل له الجملة الخطائية هو مما يعم الغائبين والمعدومين ، فهذا الامر الارتكازي هو الذي اوجب الاستعمال في غير ما وضع له ادوات الخطاب ، ومع تحقق الارتكازي الداعي الى هذا الاستعمال لانجد في انفسنا الالتفات الى لحاظ العلاقة والرعاية ، بل العلاقة والرعاية يكون لحاظها - ايضا - لحاظا ارتكازيا .

والجواب عن هذا التوهم : ان الفرق بين الامر الارتكازي وغيره هو ان الارتكازي مع عدم التنبيه اليه يجري الانسان فيه على موجب طبعه الارتكازي ، ولكنه مع الفات النظر اليه يخرج الارتكاز عن كونه علما بسيطا الى كونه علما مركبا وهو العلم بالعلم ، ونحن بعد التنبيه والفات النظر في مقام الاستعمال لانجد في انفسنا لحاظ علاقة ورعاية ، ولو كان الارتكاز هو المصحح لهذا الاستعمال المجازي لأحسنا به بعد التنبيه والفات النظر ، والى هذا اشار بقوله : ((يدفعه عدم العلم به مع الالتفات اليه والتفتيش عنه)) أي يدفع كون المصحح لهذا الاستعمال المجازي هو الارتكاز انه لا يحصل العلم بلحاظ العلاقة مع الالتفات في حال الاستعمال لاجل التفتيش عن انه هل هناك لحاظ للعلاقة بنحو الارتكاز ام لا ؟ ومع هذا الالتفات لانجد في انفسنا لحاظ علاقة او رعاية كان الاستعمال في غير الخطاب الحقيقي بلحاظها

وإن آيت إلا عن وضع الادوات للخطاب الحقيقي ، فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية بأدوات الخطاب ، أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداة كغيرها بالمشافهين، فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم^(١) .

مع انه لو كان ارتكازيا يحصل العلم به مع الالتفات اليه والتفتيش ، والى هذا اشار بقوله : ((مع حصول العلم به بذلك لو كان ارتكازيا)) لما علمت من ان الامور الارتكازية لا بد من خروجها من الارتكازيات الى الوجدانيات المحسوسات اذا التفت اليه وفتش عنه ، واذا كان مع الالتفات اليه لا يخرج الى العلم بالعلم فلا يكون هناك ارتكاز ((والا)) لخروج من العلم بالعلم ، والى هذا اشار بقوله : ((فمن اين يعلم بثبوته كذلك كما هو واضح)).

(١) حاصله : انه مع القول بكون ادوات الخطاب موضوعة لخصوص الخطاب الحقيقي لا بد من ان يكون المراد بالالفاظ الواقعة بعدها ما يختص بخصوص المشافهين، فيكون المراد بالمؤمنين - مثلا - في بابها المؤمنون هو خصوص المشافهين وتكون القضية خارجية ، لوضوح أن ظهور استعمال العام في عمومه لا يصلح ان يكون قرينة على المجاز لكثرة ما يراد بالعام غير عمومه الواسع ، بخلاف ما اذا قلنا بانها منصرفة الى خصوص الحقيقي منها فان ظهور استعمال العام في عمومه يمنع عن الانصراف ، لان الانصراف هو تخصيص لما وضع بغير ما وضع له اوجبه مقدار من كثرة الاستعمال فيه او مناسبات اخرى ، ومع قرينة الاستعمال في غيره لا يتحقق الانصراف المتوقع على عدم القرينة على خلافه ، ولذلك خص ذلك وهو لزوم كون المراد من المؤمنين المشافهين مختص بخصوص القول بكون الخطاب خطابا حقيقيا سواء كان الخطاب مدلولاً عليه بالأداة او يكون مستفادا من نفس توجيه الكلام ، فانه يختص بخصوص المشافهين ولا يعم الغائبين والمعدومين ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((وان آيت ... الى آخر الجملة)).

وتوهم صحة التزام التعميم في خطابه تعالى لغير الموجودين ، فضلا عن الغائبين ، لاحاطته 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 تعالى ، كما لا يخفى^(١) ، كما أن خطابه اللفظي لكونه تدريجيا

(١) حاصل هذا التوهم : ان استحالة تعميم الخطاب الحقيقي للغائبين والمعدومين انما هو في غير خطاب واجب الوجود ، لعدم احاطة الممكن بغير المشاهدين لخطابه . اما واجب الوجود تبارك وتعالى فلاحاطته بكل شيء سواء الموجود في الحال أو الموجود في المستقبل ، ولا فرق في احاطته بين الموجودين او المعدومين ، فلا مانع من ان تكون خطابه - تعالى - عامة للمعدومين فضلا عن الغائبين ، والى هذا اشار بقوله : ((لاحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال)) .

ويرده : ان الخطاب الحقيقي كما يحتاج من طرف المخاطب - بالكسر - ان يكون المخاطب - بالفتح - حاضرا عنده ، كذلك يحتاج من طرف المخاطب - بالفتح - ان يكون بحيث يسمع الخطاب ويفهمه كما مر في بيان الخطاب الحقيقي على ما يظهر من المصنف ، فعدم امكان الخطاب الحقيقي في خطابه - تعالى - لا لفقد الشرط من جهته - جل وعظم - بل من ناحية فقدان الشرط من ناحية المخاطب - بالفتح - فان الغائب فضلا عن المعدوم لا يمكن ان يخاطب للنقصان من طرفه لا من جهته تبارك وتعالى ، والى هذا اشار بقوله : ((فاسد)) أي ان التوهم فاسد ((ضرورة ان احاطته)) تعالى ((لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب)) الحقيقي ، و اشار الى ان هذه الاستحالة انما هي لفقد الشرط من طرف المخاطب لا منه تعالى ، فلا يوجب عدم تأتي الخطاب مع الغائبين والمعدومين نقصا في ناحيته جل وعلا ، وانما القصور والنقصان من جانب المخاطبين بقوله : ((وعدم صحة المخاطبة معهما)) أي مع المعدومين والغائبين ((لقصورهما لا يوجب نقصا في ناحيته تعالى)) .

ومتصرم الوجود ، كان قاصرا عن أن يكون موجها نحو غير من كان بسمع منه ضرورة^(١) ، هذا لو قلنا بأن الخطاب بمثل يا أيها الناس اتقوا في الكتاب حقيقة إلى غير النبي (صلى الله عليه وآله) بلسانه .

(١) لا يخفى ان كلامه - تعالى - له وجود علمي ، وهذا الوجود قديم لم يزل ولا يزال ، والموجودات كلها في هذه النشأة قديمة لقدم علمه الذي هو عين ذاته لكون صفاته عين ذاته جل وعلا ، وله وجود لفظي تدريجي تصرمي ككلامه المخلوق في الشجرة في تكليمه - تعالى - لموسى عليه السلام وكلامه النازل به جبرائيل على النبي ﷺ ، فلهذا النحو من الوجود حيث انه واقع في افق الموجودات الزمانية التي لها وحدة اتصالية ، وهي من التدريجات والمتصرمات التي يكون وجود كل جزء لاحق منها بعدم الجزء السابق للتدرج الصوتي ، فهو من هذه الناحية كساير الالفاظ التي وجودها نحو من وجودات الصوت المتدرج في وجوده .

ومن الواضح : ان مثل هذا الوجود يتوقف فهمه على سماعه ولا بد في مثل هذا الخطاب اللفظي من السماع حتى يصح ان يكون المخاطب فيه مخاطبا ، فلا يعقل ان يكون موجها لغير من يسمعه ، ويختص الخطاب اللفظي بمخصوص المشافه ولا يعقل ان يكون موجها الا له ، لانه هو الذي يكون بسمع من الخطاب . واما الغائب فضلا عن المعدوم فلعدم امكان ان يسمع الخطاب فلا يعقل ان يكون الخطاب موجها له ، فهو قاصر عن ان يكون الكلام موجها اليه ، ونفس الكلام اللفظي بما انه لفظي من الموجودات الصوتية لا بد من ان يكون بحيث يسمع ، فالخطاب الموجود بهذا النحو من الوجود المحتاج الى ان يسمع ايضا قاصر عن ان يكون موجها لغير من يسمع الصوت اللفظي ، فلذا لا بد وان يختص خطابه اللفظي المتكلم به جبرائيل عليه السلام او النبي ﷺ بالمشافهين دون الغائبين عن محل الخطاب فضلا عن المعدومين ، والى هذا اشار بقوله : ((كما ان خطابه اللفظي لكونه تدريجيا ومتصرم الوجود كان قاصرا)) له ، شان كل موجود لفظي من القصور ((عن ان يكون موجها نحو غير من كان

وأما إذا قيل بأنه المخاطب والموجه إليه الكلام حقيقة وحيا 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^(١) .

بسمع منه ضرورة)) أي بداهة ، لما عرفت من ان الخطاب الموجود بالوجود الصوتي لا بد وان يكون له شان الصوت من انه لا يكون خطابا لغير من يسمعه ، لما عرفت من ضرورة كون الخطاب الحقيقي اللفظي ان يسمع ويفهم .

(١) حاصله : ان المراد بالناس وبالمؤمنين في قوله تعالى : يا ايها الناس ويا ايها المؤمنون هل هو ظاهرها الشامل للنبي ﷺ وغيره ، او ان المراد بهما خصوص النبي ﷺ .

وعلى الاول : يبتني النزاع المتقدم في صحة الخطاب الحقيقي للغائبين والمعدومين وعدمه .

واما على الثاني : فلا يتأتى النزاع المتقدم ، لوضوح عدم امكان اختصاصه ﷺ بالاحكام وحده المتكفل لها هذه الخطابات ، فلا يعقل ان يكون الخطاب فيها حقيقيا ، لان الخطاب الحقيقي فيها خطاب باحكامها واذا كانت احكامها عامة له ﷺ وجميع الناس فلا بد وان يكون الخطاب فيها ليس بخطاب حقيقي ، ولا بد وان يكون الخطاب إيقاعيا إنشائيا حتى لو قلنا بان هذه الادوات موضوعة للخطاب الحقيقي ، فلا بد من التزام مجاز فيها ، واذا كان الخطاب انشائيا إيقاعيا لكون الاحكام فيها عامة له ﷺ ولغيره فلا وجه لان يختص الحكم المتكفل له الخطاب بالمشافهين ، لان الاختصاص بالمشافهين انما هو لحفظ ظهور الخطاب في كونه خطابا حقيقيا ، فان العام فيها كالمؤمنين والناس مما يشمل المعدومين فضلا عن الغائبين ، ولكن الخطاب حيث كان حقيقيا استلزم اختصاص هذه العمومات بالمشافهين ، وبعد ان كان الخطاب ليس بحقيقي بل إيقاعي فلا موجب لاختصاص الحكم المتكفل له هذه الخطابات

فصل

ربما قيل : إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان :
 الأولى حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشاهين .
 وفيه : إنه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام ،
 وقد حقق عدم الاختصاص بهم . ولو سلم ، فاختصاص المشاهين
 بكونهم مقصودين بذلك ممنوع ، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم
 القيامة يكونون كذلك ، وإن لم يعمهم الخطاب ، كما يومئ إليه غير
 واحد من الاخبار^(١) .

بالمشاهين ، وإلى هذا أشار بقوله : ((وإما إذا قيل بأنه المخاطب والموجه إليه الكلام
 حقيقة وحيا أو إلهاماً فلا محيص إلا عن كون الأداة في مثله للخطاب الإيقاعي ولو
 مجازاً)) أي حتى لو قلنا بأنها موضوعة للخطاب الحقيقي فلا بد من أن تكون - بناءً
 على كون المخاطب حقيقة فيها هو النبي ﷺ وحده - مستعملة في الخطاب الإيقاعي
 مجازاً لما عرفت ، وقد أشار إلى أنه بناءً على الخطاب الإيقاعي فالحكم المتضمن له
 الخطاب لا بد وإن يشمل المعدومين فضلاً عن الغائبين بقوله : ((وعليه لا مجال ... إلى
 آخر كلامه)) .

(١) لقد ذكروا للنزاع المتقدم في اختصاص الخطابات بخصوص المشاهين وعدمه
 ثمرتين :

الأولى : أنه إذا كانت العمومات حجة تعم المعدومين فيجوز لهم التمسك
 بظواهرها ، بخلاف ما إذا قلنا باختصاصها بالمشاهين فإنه لا يجوز للمعدومين
 التمسك بظواهرها .

وبعبارة أخرى : إن حجية الظواهر تختص بالمشاهين بناءً على اختصاص
 العمومات بهم وتكون حجة في حقهم ، وفي غيرهم من المعدومين والغائبين بناءً على
 تعميم الخطابات لهم .

ونتيجة هذه الثمرة : انه بناءً على تعميم الخطاب لغير المشافهين فالحكم يعمهم والظاهر حجة في حقهم ، وبناءً على تخصيص الخطابات بخصوص المشافهين فلا محالة يكون الحكم مختصاً بهم ، ويثبت لغيرهم بدليل الاشتراك ، وكون حجية الظاهر مختصة بالمشافهين ايضاً فثمرته انه لا بد من الاقتصار في الحكم الثابت للمشافهين على القدر المتيقن فيه ، وذلك الثابت للقدر المتيقن هو الذي يثبت لغير المشافهين بدليل الاشتراك .

واما بناءً على عدم اختصاص حجية الظواهر بالمشافهين فلغير المشافهين عدم الاقتصار على القدر المتيقن ولهم توسعة حكم المشافهين فيثبت لهم الحكم الواسع بواسطة دليل الاشتراك .

والى هذا اشار مجملًا بقوله : ((الاولى)) من الثمرتين ((حجية ظهور خطابات الكتاب لهم)) أي الغائبين والمعدومين ((كالمشافهين)) بخلاف ما اذا كانت مختصة بالمشافهين فانه لا تكون حجة في سواهم .

ويردّه ما اشار اليه بقوله : ((وفيه انه مبني ... الى آخره)). وتوضيحه : ان بين المخاطبين والمقصودين بالافهام عموم وخصوص من وجه ، وربما يكون من توجه اليه الكلام مخاطباً وغير مقصود بالافهام كمخاطبة الرسوم والديار المذكورة في الشعر فانها قطعاً غير مقصودة بالافهام .

وربما يكون المقصود بالافهام غير مخاطب ويكون ذلك من باب اياك اعني واسمعي يا جارة ، فانه في مثل ذلك المقصود بالافهام الجارة وهي غير مخاطبة للدلالة قوله اياك اعني لاختصاص الخطاب بغيرها وانما هي مقصودة بالافهام وقوله واسمعي كناية عن ذلك .

وربما يجتمعان كغالب الموارد التي يكون المخاطب فيها هو مقصود بالافهام .

ولا يخفى ان المشافهين في الخطابات الكتابية مقصودون بالافهام .

إذا عرفت هذه المقدمة - فاعلم انه سيأتي في مبحث الظواهر قيام بناء العقلاء على حجية الظواهر لغير المقصودين بالافهام ، هذا أولاً .

وثانياً : انه قد ظهر مما ذكرنا عدم اختصاص المقصودين بالافهام بخصوص المشافهين ، بل بينهما عموم من وجه فرمما يكون المعدومون والغائبون مقصودين بالافهام كالمشافهين فلو سلمنا اختصاص حجية الظواهر بخصوص المقصودين بالافهام فلا نسلم ان المعدومين والغائبين غير مقصودين بالافهام .

ويدل على عدم اختصاص القصد بالافهام بخصوص المشافهين في ظواهر الكتاب الكريم امور :

الاول : كون القرآن معجزة الرسول ﷺ مستمرة من زمانه الى يوم البعث ، واعجازه انما هو بفهم ما تضمنه من الاعجاز في تركيبه ومعانيه ، ولو كان المشافهون به هم المقصودون بفهمه لا غير لما امكن ان يكون معجزة لغيرهم ولما صح لاحد من المتأخرين عن زمانه ان يقول هذا هو المعنى في الكتاب المقدس .

الثاني : احتجاج الناس سلفا عن سلف بعضهم على بعض ، عقائد واخلاقا واحكاما بالقرآن الكريم .

الثالث : ما ورد عن النبي ﷺ - بان الناس كلهم سواء الموجددين في زمان الخطاب والذين سيوجدون بعد ذلك مقصودون بالافهام في كلامه تعالى - هو خير الثقلين المتواتر عند الفريقين عنه ﷺ في الامر بالتمسك بكتاب الله ، فانه قال ﷺ : (اني مخلف فيكم الثقلين : كتاب الله ، وعترتي اهل بيتي ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا) .

وما ورد في الحديث الوارد عن الائمة الاطهار عليهم السلام : من الامر في مورد التعارض بالعرض على كتاب الله ، وما ورد في الوضوء ان هذا وامثاله يعرف من كتاب الله ، الى غير ذلك من الاخبار ، وهذا صريح في كون المعدومين في زمان الخطاب مقصودين بالافهام ، والأ فكيف يمكن لهم التمسك به وكيف يكون الكتاب

الثانية : صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم، لثبوت الاحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين ، وإن لم يكن متحدا مع المشافهين في الصنف ، وعدم صحته على عدمه ، لعدم كونها حيثئذ متكفلة لاحكام غير المشافهين ، فلا بد من إثبات اتحاده معهم في الصنف، حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الاحكام ، وحيث لا دليل عليه حيثئذ إلا الإجماع ، ولا إجماع عليه إلا فيما اتحد الصنف ، كما لا يخفى^(١).

هو الحكم الفصل للمعارضين ، والى هذا اشار بقوله : ((ولو سلم)) أي ولو سلم اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام ، ولكننا لا نسلم اختصاص المقصودين بالافهام بخصوص المشافهين ، بل قصد الافهام يعمهم والمعدومين ايضا فضلا عن الغائبين ، ولذا قال : ((فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك)) أي بالافهام دون غيرهم ((ممنوع)) و اشار الى الدليل من الاخبار على ان قصد الافهام يعم المعدومين بقوله : ((والظاهر ان الناس كلهم الى يوم القيامة يكونون كذلك)) أي مقصودين بالافهام كالمشافهين ((وان لم يعمهم الخطاب كما يومئ اليه غير واحد من الاخبار)).

(١) هذه هي الثمرة الثانية التي ذكرت لاختصاص الخطابات بخصوص المشافهين : وهي انه بناء على تعميم الخطابات القرآنية للمعدومين يصح تمسكهم بالاطلاق في كلامه تعالى ، وبناء على اختصاصها بالمشافهين لا يصح للمعدومين التمسك بالاطلاق في كلامه تعالى .

وقبل توضيح ذلك لابد من بيان الفرق بين هذه الثمرة ، والثمره الاولى . وحاصل ما ذكر من الفرق بينهما من جهتين :

الاولى : ان الثمرة الاولى هي اختصاص حجية الظواهر بالمشافهين بناء على اختصاص الخطابات بالمشافهين ، ولذا اورد على هذه الثمرة : بان اختصاص حجية

الظواهر بالمشافهين ليس من لوازم اختصاص الخطابات بالمشافهين ، وانما تختص حجية الظواهر بالمشافهين اذا قلنا بان حجية الظواهر مختصة بالمقصودين بالافهام ولا نقول بذلك ، بل نقول ان الظاهر حجة ولو لغير المقصود بالافهام ، مضافا الى انه لو قلنا بان الظاهر حجة لخصوص المقصود بالافهام فغير المشافه مقصود بالافهام في خطابات الكتاب والسنة .

واما الثمرة الثانية فهي جواز التمسك بالاطلاق لاثبات الحكم لغير المشافهين فيما اذا لم يتحدوا بالصنف مع المشافهين .

فالثمره الاولى هي خصوص كون الظواهر حجة لخصوص المشافهين ام لا ؟ من دون نظر الى كون حكم المشافهين يشمل غير المشافهين ، بخلافه في الثانية فانها في شمول الحكم لغير المشافهين وهو بدليل الاشتراك ، فيختص بما اذا اتحد الصنف ببناء على اختصاص الخطاب بالمشافهين ، وبناء على عدم اختصاص الخطاب بالمشافهين يثبت الحكم لغير المشافهين بالاطلاق لا بدليل الاشتراك .

الجهة الثانية في الفرق بينهما : هي ان الثمرة الاولى من مقدمات الثمرة الثانية ، لانه بعد اختصاص حجية الظواهر بالمشافهين فثبوت حكم المشافهين لغيرهم يحتاج الى دليل الاشتراك والاتحاد في الصنف كما سيأتي بيانه في توضيح الثمرة الثانية .

وعلى كل فتوضيح هذه الثمرة الثانية : هو انه بناء على تعميم كلامه تعالى للمعدومين يصح لهم التمسك باطلاق كلامه تعالى في اثبات الحكم لهم او لغيرهم وان كانوا مختلفين بالصنف مع المشافهين ، وبناء على عدم عمومته للمعدومين واختصاصه بالمشافهين لا يصح للمعدومين التمسك بالاطلاق اذا اختلفوا بالصنف مع المشافهين ، وانما كانت هذه الثمرة لخصوص من اختلف بالصنف مع المشافهين لقيام دليل الاشتراك على اشتراك المعدومين مع المشافهين في الحكم ، وانما لا يشمل دليل الاشتراك المختلف بالصنف مع المشافهين لان دليل الاشتراك هو الاجماع ، والاجماع دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن ، وفي غيره يكون مجملا لا مجال

للتمسك به مع الشك ، ومن الواضح تحقق الشك في الاشتراك مع المشافهين في حكمهم في غير المتحد معهم بالصنف .

فبناء على الاختصاص بالمشافهين فالتكفل لثبوت الحكم للمعدومين هو دليل الاشتراك لا تمسكهم بالاطلاق ، وحيثل يشكل ثبوت الحكم للمعدومين اذا كانوا غير متحدي الصنف مع المشافهين .

اما بناء على صحة تمسك المعدومين باطلاقات كلامه - تعالى - فلا حاجة الى دليل الاشتراك لشمول احكام الكتاب للمعدومين بحسب اطلاقه .

ولا يخفى انه سيأتي التعرض منه لمرادهم من الصنف اللازم مراعاته في دليل الاشتراك ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((الثانية صحة التمسك باطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم)) وهو كون كلامه تعالى مما يعم المعدومين والمشافهين ((لثبوت الاحكام)) المتضمن لها كلامه تعالى ((لمن وجد وبلغ من المعدومين وان لم يكن متحدا مع المشافهين في الصنف)) من دون حاجة الى دليل الاشتراك اللازم فيه مراعاة الاتحاد في الصنف .

وبعبارة : انه اذا كان اطلاق كلامه تعالى يصح التمسك به للمعدومين فيثبت الحكم لهم بواسطة الاطلاق الثاني لكل خصوصية توجب الشك التي منها احتمال اتحاد الصنف .

واما بناء على اختصاص كلامه تعالى بالمشافهين وعدم عمومه للمعدومين فلا يصح للمعدومين التمسك بالاطلاق ولتحتاج في ثبوت الحكم لهم الى دليل الاشتراك اللازم الاقتصار فيه على خصوص من اتحد بالصنف من المعدومين مع المشافهين ، والى هذا اشار بقوله : ((وعدم صحته على عدمه)) أي وعدم صحة التمسك بالاطلاق للمعدومين بناء على عدم التعميم واختصاص كلامه تعالى بخصوص المشافهين ((لعدم كونها حيثل متكفلة لاحكام غير المشافهين)) لانه انما يصح التمسك باطلاق الحكم لمن كان الحكم له ، وبناء على اختصاصه بالمشافهين فلا يكون الحكم

ولا يذهب عليك أنه يمكن إثبات الاتحاد ، وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقدًا له مما كان المشافهون واجدين له ، بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به^(١) ، وكونهم كذلك لا يوجب صحة الاطلاق ، مع إرادة

حكما للمعدومين حتى يصح لهم التمسك باطلاق الحكم ، وحيث في شمول الحكم للمعدومين من التمسك بدليل الاشتراك ، وحيث انه لا بد في دليل الاشتراك من الاتحاد في الصنف بين المشافهين والمعدومين فلا مجال لاثبات حكم المشافهين لغير المتحد بالصنف معهم ، والى هذا اشار بقوله : ((فلا بد من اثبات اتحاد)) أي اتحاد غير المشافهين ((معهم)) أي مع المشافهين ((في الصنف حتى يحكم بـ)) دليل ((الاشترك مع المشافهين في الاحكام)) والسبب في الاقتصار في الحكم على خصوص المتحدين في الصنف مع المشافهين ، لان دليل الاشتراك انما ثبت بالاجماع وهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن ، والى هذا اشار بقوله : ((حيث لا دليل عليه)) أي على الاشتراك في الحكم ((حيث)) أي حين الالتزام بعدم التعميم واختصاص كلامه بالمشافهين ((الا لاجماع ولا اجماع عليه)) أي على الاشتراك في الحكم ((الا فيما اتحد الصنف)) لتحقق الشك في عموم دليل الاشتراك لغير متحدي الصنف ، ولا لسان للدليل اللبي على نفي هذا الشك حيث نحتمل دخالته .

(١) هذا شروع في الجواب عن هذه الثمرة الثانية ، وانه يصح للمعدومين التمسك بالاطلاق وان كان الخطاب مما لا يعمهم ويختص بالمشافهين . وتوضيحه ببيان امور :

الاول : ما ثبت في الكلام في الثمرة الاولى من عدم اختصاص حجية الظواهر بخصوص المشافهين ، لان المعدومين مقصودون بالافهام ايضا ولو قلنا بان المشافهين هم بالخصوص مقصودون بالافهام ايضا دون المعدومين ، ولكنه مع ذلك بنى العقلاء على حجية الظواهر لغير المقصودين بالافهام ، فان من سمع شخصا يخاطب شخصا في سبه فان من الواضح ان المقصود بالسب غير مقصود بالافهام غالبا ، ولكنه مع ذلك للسامع ترتيب الاثر على الكلام المتضمن لسبه ، وضرورة بناء العقلاء على انه

للسامع ترتيب الاثر وانه ليس للمخاطب الاحتجاج على ترتيب الاثر على هذا الظاهر بدعوى ان السامع ليس بمقصود بالافهام .
والحاصل : ان العقلاء بنوا على حجية الظاهر مطلقا غير مقيد بالمشافه ولا بالمقصود بالافهام .

الثاني : ان المشافهين لهم صفات تخصهم ككونهم ابناء لآباء مخصوصين وكونهم لهم اصوات والوان واشكال كطول وقصر ، ومثل هذه الصفات لا موقع لاحتمال دخالتها في الاحكام المتضمنة لها الخطابات ، ولهم صفات عامة ككونهم عقلاء ومكلفين وامثال هذه الصفات .

الثالث من الامور : ان المراد من الصنف الذي لا بد من الاتحاد فيه في عموم دليل الاشتراك هو الاتحاد في الصفات التي يحتمل عقلايا ان لها دخالة في الحكم المختص بالمشافهين ، وليس المراد من الصنف هو الصنف المنطقي ككون الانسان عربيا او روميا او فارسيا او حجازيا او غير ذلك .

وبعد تمامية هذه الامور - يتضح الجواب عن هذه الثمرة ، فان كون الخطاب مختصا بالمشافهين لا يمنع من تمسك المعدومين بالاطلاق لتوسعة الحكم الثابت للمشافهين حتى يثبت ذلك الحكم بسعته للمعدومين بدليل الاشتراك .

وحيث ان الامر الاول قد اتضح الحال فيه من الكلام في الثمرة الاولى لم يشر اليه المصنف ، و اشار الى الامر الثاني بقوله : ((ولا يذهب عليك انه يمكن اثبات الاتحاد وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقد له)) كالصفات الخاصة المختصة بذات المشافهين بما هي صفات لذواتهم الخاصة ككونهم ابناء لآباء مخصوصين وامثال هذه الصفات ((مما كان المشافهون واجدين له)) دون المعدومين ، لبداية عدم احتمال دخالة مثل هذه الصفات في الاحكام المتضمن لها الخطاب الموجه للمشافهين ، وحيث لا دخالة لمثل هذه الصفات فللمعدومين التمسك ((باطلاق الخطاب اليهم)) أي الى

المقيد منه فيما يمكن أن يتطرق اليه الفقدان ، وإن صح فيما لا يتطرق إليه ذلك^(١) . وليس المراد بالاتحاد في الصنف إلا الاتحاد فيما اعتبر قيديا في

المشاهين ((من دون التقييد به)) أي من دون التقييد بدخالة ما كان البالغ الآن فاقدًا له مما كان المشافه واجدا له كصفات المشافه الخاصة بذاته .

(١) هذا جواب عن سؤال يمكن ان يورد ، وحاصله : انه سيأتي في باب المطلق والمقيد ان الاطلاق انما يجري لنفي غير القدر المتيقن في مقام التخاطب ، واما القدر المتيقن في مقام التخاطب فيجوز اعتماد المتكلم عليه ويكون قيديا للموضوع ولا يصح نفيه بالاطلاق ، وما كان المشافه واجدا له في حال الخطاب مما كان غيره فاقدًا له الآن هو من القدر المتيقن في مقام التخاطب ويحتمل اعتماد المتكلم على وجوده في حال الخطاب في تقييد ما هو الموضوع للحكم به ، ولا ينفي هذا الاحتمال الاطلاق لما عرفت .

والجواب عنه : ان الصفات الخاصة كالاصوات المخصوصة والاشكال الخاصة مما يتطرق عليها التغير والفقدان مما لا يصح ان تكون قدرا متيقنا يعتمد عليها لو كانت لها دخالة في تقييد الموضوع للحكم بها .

نعم يصح ان تكون من القدر المتيقن في مقام التخاطب الذي يجوز للمتكلم الاعتماد عليه في تقييد الموضوع به ، ولا ينفيها الاطلاق هي الصفات التي لا يتطرق اليها التغير والفقدان ، فلو كان للمشاهين صفات خاصة مما لا يتطرق اليها الفقدان واحتمل دخالتها في تقييد موضوع الحكم بها لما صح نفيها بالاطلاق وجاز للمتكلم الاعتماد عليها ، ولكن وجود مثل هذه الصفات التي لا يتطرق اليها التغير وكانت يحتمل دخالتها هو من النادر الشاذ الذي يمكن ان نقول انها غير موجودة في الاحكام العامة المتضمن لها الخطاب المختص بالمشاهين .

فاتضح ان الصفات التي يتطرق اليها التغير ليست من القدر المتيقن فيصح نفيها بالاطلاق ، والى هذا اشار بقوله : ((وكونهم كذلك)) أي كون المشاهين واجدين

الاحكام، لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه ، والتفاوت بسببه بين
الانام^(١) ، بل في شخص واحد بمرور الدهور والايام ، وإلا لما ثبت

لصفات خاصة مفقودة عند غيرهم وهي مما يتطرقها التغير والفقدان وكانت دخيلة في
الحكم لا يصح للمتكلم الاعتماد على وجودها في حال الخطاب لنفي الاطلاق
لدخالتها ، فيلزم منه نقض الغرض لدخولها في موضوع الحكم واقعا مع ان الاطلاق
ينفيها ، وهذا مراده من قوله : ((لا يوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيّد معه فيما
يمكن ان يتطرق اليه الفقدان)) أي في الصفات التي يتطرقها الفقدان لا يوجب صحة
ان لا ينه المتكلم على دخالها ويطلق كلامه غير منبه على التقيّد بالنسبة اليها ، لانها
ليست من القدر المتيقن فينفيها الاطلاق ، فيلزم نقض الغرض لفرض دخالها واقعا
وعدم التنبيه من المتكلم على تقيّد الموضوع بها .

نعم في الصفات التي لا يتطرق اليها الفقدان يصح الاعتماد وهي من القدر
المتيقن في مقام التخاطب ، والى هذا اشار بقوله : ((وان صح فيما لا يتطرق اليه
ذلك)) أي وان صح للمتكلم عدم التنبيه واطلاق الكلام اعتمادا على الصفات
الموجودة في زمان الخطاب وكان الموضوع مقيدا بها لانها من القدر المتيقن في مقام
التخاطب ، وهو مما يصح الاعتماد عليه وعدم تنبيه المتكلم على دخالته ، الا انك قد
عرفت ندرة تلك الصفات وشذوذها .

(١) هذا هو الامر الثالث .

وحاصله : ما عرفت ان مرادهم بالاتحاد في الصنف اللازم رعايته في دليل
الاشترار هو الاتحاد في الصفات التي يحتمل - احتمالا عقلايا - دخالتها في الاحكام
وهي الصفات التي لا يتطرق اليها الفقدان . اما ما يتطرق اليها الفقدان غالبا
فلا يحتمل - عقلايا - دخالتها في الحكم ، وهذه الصفات هي التي يكثر فيها الاختلاف
ويكون البالغ الآن بالنسبة اليها بالخصوص فاقتدا لما كان المشافه واجدا له .

بقاعدة الاشتراك للغائبين - فضلا عن المدومين - حكم من الاحكام .
 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^(١) ، فتأمل جيدا .

واما الصفات التي لا يتطرق اليها الفقدان فدخالها في الحكم وان كان محتملا
 عقليا الا ان البالغ الآن واجد لها فيجوز لغير المشافه التمسك بالاطلاق بالنسبة
 اليها ، وتعيين الحكم الذي هو للمشافه وثبوته لغير المشافه بدليل الاشتراك ، فلا يكون
 التمسك بالاطلاق وعدمه ثمرة النزاع المتقدم في عموم الخطاب للمشافهين وغيرهم
 واختصاصه بخصوص المشافهين .

(١) هذا اشارة الى الدليل على عدم امكان احتمال دخالة الصفات التي يكثر
 الاختلاف فيها في كونها مما يتقيد الحكم بها .

وحاصله : انه لو كانت الصفات التي يكثر الاختلاف فيها دخيلة في الحكم لما
 أمكن ان يستمر الحكم بالنسبة الى شخص واحد ، فان هذا الشخص الواحد كثيرا ما
 يكون واجدا لصفات في حال الخطاب تتغير بمرور الدهور والايام ، ولازمه انتفاء
 الحكم بالنسبة اليه فيما اذا تغيرت فيه صفة مما كانت فيه حال الخطاب لاحتمال
 دخالتها في الحكم ايضا ، واذا كان الحكم لا يمكن استمراره بالنسبة الى شخص
 واحد ، فلا يمكن ان يثبت حكم المشافهين لغيرهم ابدًا وتكون قاعدة الاشتراك لغوا
 محضا ، اذا احتملنا دخالة الصفات التي يكثر فيها الاختلاف في موضوع الحكم ، اذ
 لا يشد حكم من الاحكام الثابتة للمشافهين عن احتمال دخالة صفات حاصلة
 للمشافهين دون غيرهم ، فاي فائدة في قاعدة الاشتراك واي حكم يثبت بها اذا كان
 الاتحاد في الصنف مما يشمل الصفات التي يكثر فيها الاختلاف ، والاتحاد في الصنف

مما يلزم رعايته في تسرية دليل الاشتراك حكم المشافهين لغيرهم من الغائبين فضلا عن المدومين ، والى هذا اشار بقوله : ((والا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلا عن المدومين حكم من الاحكام)).

واتضح مما ذكرنا : ان الفائدة في دليل الاشتراك انما تكون حيث لا يكون للصفات التي تكثر فيها الاختلاف دخالة بتقييد موضوع الحكم بها ولذا قال (قدس سره) : ((ودليل الاشتراك انما يجدي)) في تسرية الحكم لغير المشافهين بواسطتها و ((في عدم اختصاص التكاليف باشخاص المشافهين)) انما هو ((فيما لم يكونوا)) أي المشافهون ((مختصين بخصوص عنوان)) يكثر الاختلاف فيه وقد احتمل دخالته في قيديته للحكم ، فانه في مثل هذا لا يجدي دليل الاشتراك ، وكذلك لا يجدي دليل الاشتراك فيما لو كان مثل هذا العنوان الذي يكثر فيه الاختلاف قد عنون به المشافهون ، ففي مثله لا تجدي قاعدة الاشتراك لتقييد موضوع الحكم بعنوان غير موجود في غير المشافهين ، وفي مثل هذين لا يستمر الحكم بالنسبة الى نفس المشافهين ايضا لكثرة حصول التغيير في مثل تلك الصفات ، مثلا لو خاطب المشافهين بمثل ايها الشباب واحتملنا دخالة عنوان الشبابة في الحكم لما امكن ثبوت الحكم مستمرا لنفس المشافهين فيما لو كانوا كهولا او شيوخا والى هذا اشار بقوله : ((او لم يكونوا معنوين به للشك في شمولها لهم ايضا)) أي انما يجدي دليل الاشتراك في غير ما كان المشافهون معنوين بعنوان يكثر الاختلاف فيه ، فانه في مثله لا يستمر الحكم لخصوص المشافهين فيما اذا تغير ذلك العنوان فضلا عن غيرهم من الغائبين والمدومين الفاقدين لذلك العنوان ، فلا بد من ان يكون مثل هذه العناوين التي يكثر فيها الاختلاف ليست قيذا في موضوع الحكم وتنفى بالاطلاق ، والا لما افاد دليل الاشتراك ولما نفع في اثبات حكم المشافهين لغيرهم ، ولذا قال : ((فلولا الاطلاق واثبات عدم دخل ذلك العنوان)) الذي يكثر فيه الاختلاف في الحكم ونفيه بواسطة الاطلاق ((لما افاد دليل الاشتراك)) واذا لم يكن للصفات التي يكثر فيها الاختلاف

فتلخص : أنه لا يكاد تظهر الثمرة إلا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد إفهامه ، مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالفهام، وقد حقق عدم الاختصاص به في غير المقام ، واشير إلى منع كونهم غير مقصودين به في خطاباته تبارك وتعالى في المقام^(١) .

دخالة في الحكم سواء احتملنا دخالتها ولم تكن عنوانا للمشافهين او كانت عنوانا للمشافهين كمثل عنوان الشباب مثلا ، ولكن حيث يكثر الاختلاف فيه فلا يصح الاعتماد في مقام التكلم عليه فينتبه الاطلاق ولا يكون له دخالة في الحكم ، وتبقى الصفات التي لا يتطرق اليها تغير او فقدان غالبا في احتمال الدخالة في الحكم ، وهي موجودة في المدومين والغائبين فيثبت الحكم لهم بواسطة دليل الاشتراك ولا فائدة ولا ثمرة في القول باختصاص الخطاب بالمشافهين ، والى هذا اشار بقوله : ((ومعه)) أي ومع دخالة تلك الصفات التي يكثر فيها الاختلاف ويتطرق اليها فقدان في قيدي موضوعية الحكم ((كان الحكم)) الثابت للمشافهين يعم غير المشافهين ((ولو قيل باختصاص الخطابات بهم)) أي بالمشافهين .

(١) قد عرفت ان من جملة مقدمات انكار الثمرة الثانية هو انكار الثمرة الاولى وكون الظواهر ليست حجة في خصوص المشافهين ، اما بناء على اختصاص حجية الظواهر بالمشافهين بان تقول : باختصاص حجيتها بمن قصد افهامه ، واختصاص من قصد افهامه بخصوص المشافهين ايضا ، فانه على هذا تترتب الثمرة الثانية لعدم صحة التمسك بالاطلاق على هذا للغائبين فضلا عن المدومين ، لوضوح عدم صحة التمسك بالاطلاق ممن لم يكن الظاهر حجة له .

ومنه يتضح ايضا انه بناء على هذا تترتب الثمرة الاولى ايضا ، وهو اختصاص حجية الظواهر بخصوص المشافهين بناء على تخصيص الخطابات بهم وعدم حجية الظواهر لغيرهم من المدومين والغائبين .

فصل

هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده ، يوجب تخصيصه به أو لا ؟ فيه خلاف بين الاعلام^(١) وليكن محل الخلاف ما إذا وقعا في

اما بناء على تعميم الخطابات للمشافهين وغيرهم فلا تترتب الثمرة الاولى ولا الثانية ، وهذا التلخيص اشارة الى ذلك ، ولذا قال : ((فتلخص انه لا تكاد تظهر الثمرة)) مطلقا لا الاولى ولا الثانية ((الا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد افهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام)) الا انه قد عرفت بناء العقلاء على عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه ، لما عرفت من حجية الظاهر وترتب آثار السب لمن سمع شخصا يخاطب شخصا في سبه .

وعلى فرض اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه فقد عرفت عدم اختصاص من قصد افهامه بخصوص المشافهين .

واشار الى عدم اختصاص حجية الظاهر بالمقصودين بالافهام بقوله : ((وقد حقق عدم الاختصاص به)) أي بالمقصودين بالافهام ((في غير المقام)) أي في باب حجية الظواهر . و اشار الى انه بناء على اختصاص حجية الظاهر بمن قصد افهامه فليس قصد الافهام مما يختص بالمشافهين بقوله : ((واشير الى منع كونهم)) أي المعدومين والغائبين ((غير مقصودين به)) أي غير مقصودين بالافهام ((في خطاباته تبارك وتعالى في المقام)) وهو ما اشار اليه سابقا من ورود النصوص في كون المعدومين والغائبين مقصودين بالافهام كالمشافهين كخبر لزوم العرض على كتاب الله في المتعارضين وغيره من النصوص التي تقدمت الاشارة اليها .

(١) توضيحه : انه وقع الخلاف فيما اذا كان عام وله حكم كقوله تعالى ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ﴾^(١) فالعام المطلقات الشامل بحسب عمومته الى البائئات

كلامين ، أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام ، كما في قوله تبارك وتعالى : ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ إلى قوله ﴿وَبِعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ وأما ما إذا كان مثل : والمطلقات ازواجهن احق بردهن ، فلاشبهة في تخصيصه به^(١).

والرجعيات وجاء خاص فيه ضمير يرجع الى هذا العام كقوله تعالى ﴿وَبِعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ فإنه لا اشكال ان البعولة التي ثبت لها حكم الاحقية بالرد هم بعولة المطلقات الرجعيات دون مطلق المطلقات ، فان بعولة المطلقات البائئات ليس لهم حق الرد لأزواجهم المطلقات - فاتضح ان الضمير في هذا الخاص وهو ضمير البعولة يرجع الى بعض افراد العام وهو خصوص الرجعيات منهن ، فمما لا اشكال فيه ان ضمير بعولتهن يراد منه بعض افراد العام .

فهل يوجب هذا ان يكون المراد من العام في حكمه وهو التربص هو خصوص الرجعيات فلا يكون تربص للبائئات او ان العام يبقى على عمومه في حكمه وهو ثبوت التربص لمطلق المطلقات ؟

وهذا هو مرادهم من قولهم هل تعقب العام بضمير يرجع ذلك الضمير الى بعض افراد ذلك العام يوجب تخصيص العام في حكمه فيختص حكمه وهو التربص بخصوص الافراد التي هي مرجع الضمير - وهي الرجعيات - ام لا يوجب تخصيصه ويبقى حكم العام وهو التربص ثابتا لمطلق المطلقات الرجعيات والبائئات ؟ ولذا قال (قدس سره) : ((هل تعقب العام بضمير)) مثل ضمير بعولتهن الذي ((يرجع الى بعض افراده)) وهو خصوص الرجعيات ((يوجب تخصيصه به)) أي هل يوجب ان يكون المراد من العام الذي له حكم التربص هو خصوص الرجعيات ((او لا)) يوجب تخصيصه ويبقى حكم التربص لمطلق المطلقات ؟

(١) حاصله : ان الضمير الراجع الى العام الذي قد قامت القرينة على رجوعه اليه بعض افراده ، تارة : يكون في كلام واحد بحيث لا يكون العام قد استوفى ظهوره

بحسب ظاهر العرف ، بان يقال لم يتم الكلام في العام ، كما لو قال : وجبت الجنة لاصحاب رسول الله ومتابعيهم ، ونفرض انه قد قامت القرينة على ان المراد من المتابعين هم خصوص العدول ، فالمراد من الضمير هم العدول منهم قطعاً ، او قال اكرم العلماء وواحداً من جيرانهم ، وقد قامت القرينة الخاصة على ان المراد من الجيران هم العدول بالخصوص ، او كما مثل المصنف والمطلقات ازواجهن احق بردهن ، فان المراد من ازواجهن هم خصوص ازواج المطلقات الرجعيات دون مطلق المطلقات .

واخرى : يرد الضمير الراجع الى العام ببعض افراده في كلام منفصل بعد الكلام الاول ، بحيث يكون هناك كلامان في العام يكون قد تم ظهوره ثم ينقطع كلام المتكلم ، وبعد ذلك يتكلم المتكلم ويذكر الخاص الذي فيه الضمير ، كما لو قال : اكرم العلماء ويسكت المتكلم فيستوفي ظهوره في حجية اكرام مطلق العلماء ، وبعد ذلك يتكلم ويقول اكرم واحداً من جيرانهم ، وتقوم القرينة الخاصة على ان المراد من الجيران الذين يجب اكرام واحد منهم هم خصوص العدول .

وثالثة : يرد الضمير الراجع الى العام ببعض افراده في كلام واحد ، ولكنه يكون بحسب المتفاهم العام قد استوفى ما له من حجية الظهور ، ويكون الخاص الذي فيه الضمير بالنسبة الى العام كالكلام المنفصل .

فاذا عرفت هذا نقول : انه لا ينبغي ان يكون محل الخلاف هو النحو الاول ، لوضوح انه فيه لم يكن للعام حكم غير حكم الخاص حتى يكون رجوع الضمير ببعض افراده موجبا لتخصيصه ، فان قوله : والمطلقات ازواجهن احق بردهن لم يكن في هذا حكم للمطلقات غير جواز الرد ، فاذا قامت القرينة على ان المراد هو خصوص ازواج الرجعيات فلا بد وان يكون المراد من المطلقات خصوص الرجعيات ايضاً ، وبقاء المطلقات على عمومها لغو لا فائدة فيه حيث لا حكم له فما الفائدة في كونه عاماً او ليس بعام ؟

والتحقيق أن يقال : إنه حيث دار الامر بين التصرف في العام ، بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه ، أو التصرف في ناحية الضمير : إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه ، أو إلى تمامه مع التوسع في الاسناد ، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكل توسعا وتجاوزاً^(١) ، كانت أصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في

وأما النحو الثاني والثالث فهو الذي ينبغي ان يكون محلا للكلام لانه فيهما قد كان للعام حكم قد استوفى حجية ظهوره فيه فهل يوجب مرجع الضمير اليه ببعض افراده تخصيصا للعام في حكمه ام لا ؟ والى هذا اشار بقوله : ((وليكن محل الخلاف ما اذا وقعا)) أي العام والخاص المشتمل على الضمير ((في كلامين او في كلام واحد)) ولكن ((مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام)) بحيث يكون مستوفيا لحجية ظهوره في حكمه الشامل لجميع افراده بحسب قانون المفاهيم العرفي ((كما في)) الآية الواحدة في القرآن الكريم التي ربما تكون مشتملة على جمل متعددة ذات احكام كثيرة مثل ((قوله تبارك وتعالى والمطلقات يتربصن .. الى قوله وبعولتهن احق بردهن)) ثم اشار الى خروج النحو الاول بقوله : ((وأما ما اذا كان مثل والمطلقات ازواجهن احق بردهن فلا شبهة في تخصيصه به)) أي فلا شبهة في ان المراد بالعام في هذا الحكم هو الخاص وهو خصوص المطلقات الرجعيات .

(١) حاصله : انه يدور الامر بين تصرفين : التصرف في العام ، والتصرف في الخاص ، فان العام بعد ان استوفى ما له من حجية الظهور يكون الظهور فيه ان التربص لمطلق المطلقات الرجعيات والبائئات ، والظاهر من الضمير ان مرجعه نفس عنوان العام وهو المطلقات ، فإبقاء الضمير على حاله من دون تصرف فيه لازمه ان يكون المراد المطلقات هو خصوص الرجعيات ، فلازمه تخصيص العام ببعض افراده وذلك لقيام القرينة القطعية على ان الحكم لهذا الضمير يختص بخصوص الرجعيات ، فالمراد من قوله تعالى هن في بعولتهن هو خصوص المطلقات الرجعيات ، فاذا كان العام الذي

جانب الضمير ، وذلك لان المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد ، لا في تعيين كيفية الاستعمال ، وإنه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الاسناد مع القطع بما يراد ، كما هو الحال في ناحية الضمير .

هو المطلقات قد خصص بالرجعيات فلا يكون تصرف في الضمير ، لان مرجعه والموضوع لحكم الخاص يكون واحدا وهو المطلقات الرجعيات ، واذا ابقينا العام على عمومه وكان التربص حكما لمطلق المطلقات الرجعيات والبائئات فلا بد من التصرف في ضمير بعولتهن الذي كان ظاهره ان مرجعه المطلقات :

اما بان يكون راجعا اليها بنحو الاستخدام الذي يكون المراد من الضمير الاستخدامي غير المراد من مرجعه وهو مجاز من المجاز في الكلمة ، للزوم التصرف في المرجع بحمله على خلاف ظاهره من حيث هو مرجع للضمير ، فيراد من المطلقات بما هي مرجع للضمير غير ما يراد منها بحسب الحكم عليها في التربص .

او بان يكون المراد من الضمير هو المطلقات بما لها من مفهومها العام بادعاء انها هي خصوص الرجعيات ، وهذا من المجاز ايضاً ولكنه في الاسناد لا في الكلمة ، والى هذا اشار بقوله : ((حيث دار الامر بين التصرف في العام بارادة خصوص ما اريد من الضمير الراجع اليه)) فيكون تصرفا في العام في تخصيصه ببعض افراده وهو الرجعيات ، وهو خلاف الظاهر اذ الظاهر فيه ان المطلقات مما يشمل الرجعيات والبائئات ، وعلى هذا فلا تصرف في الضمير لان ما اريد منه وما اريد من مرجعه واحد ((او التصرف في ناحية الضمير اما بارجاعه الى بعض ما هو المراد من مرجعه)) بنحو الاستخدام وهو من المجاز في الكلمة ((او الى تمامه مع التوسع في الاسناد باسناد الحكم المسند الى البعض حقيقة الى الكل توسعا وتجاوزا)) وهو من المجاز في الاسناد .

وبالجملّة : أصالة الظهور إنما يكون حجة فيما إذا شك فيما أريد ، لا فيما إذا شك في أنه كيف أريد^(١) ،

(١) بعد ما عرفت انه يدور الامر بين التصرف في العام او التصرف في الضمير ، والتحقيق يقتضي عدم التصرف في العام والتصرف في الضمير ، لان التصرف الذي بنى العقلاء عليه هو التصرف في الاستعمال لان يكون محددًا للكشف عن الارادة الجدّية ، وحيث ان المراد الجددي في الضمير معلوم لقيام القرينة على ان المراد الجددي من الضمير هو خصوص المطلقات الرجعيّات ولم تقم القرينة على ما هو المراد الجددي من العام ، فظهور العام في بقائه على عموم الاستعمالي من موارد بناء العقلاء على الاخذ به لانه يكشف عن المراد الجددي ، بخلاف ظهور الضمير في كون أن المراد منه ومرجعه واحد بعد وضوح ما هو المراد من الضمير ، فليس للعقلاء بناءً على عدم التصرف فيه لانه ليس للعقلاء بناءً على احراز الاستعمال ، فانه من الواضح ان عدم التصرف في الضمير لا فائدة فيه سوى بيان كيفية الاستعمال بعد قيام القرينة على ما هو المراد منه.

وبعبارة اخرى : ان البناءات العقلانية إنما هي لاحراز المراد لا لاحراز الاستعمال ، والتصرف في العام لحفظ الظهور في الضمير نتيجته ان الضمير يكون استعماله استعمالاً حقيقياً لعدم الشك فيما هو المراد منه ، بخلاف التصرف في الضمير وابقاء العام على ظهوره في العموم فان نتيجته استكشاف المراد الجددي وهو بقاء العام على عمومته في الحكم المترتب عليه ، وفائدته كون المراد الجددي بالترتيب هو كونه حكماً مطلقاً المطلقات ، وقد عرفت ان الحكم في الضمير معلوم وهو لخصوص الرجعيّات ، فلا فائدة فيه سوى احراز ان الضمير كيف كان استعماله ؟

والى هذا اشار بقوله : ((كانت اصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير)) أي ان اصالة الظهور في العام سالمة عن اصالة الظهور في الضمير ، ومعناه ان اصالة الظهور في العام سالمة وغير معارضة باصالة الظهور في الضمير ، ولا تصلح

فافهم^(١) ، لكنه إذا انعقد للكلام ظهور في العموم ، بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفا ، وإلا فيحكم عليه بالاجمال ، ويرجع

اصالة الظهور في الضمير لمعارضة اصالة الظهور في العام ((وذلك لان المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد)) وهو المتحقق في اصالة ظهور العام في عمومه لانه به يستكشف المراد الجدي من العام ، وليس للعقلاء بناءاً على اصالة الظهور لتعيين الاستعمال في الالفاظ ، ولذا قال: ((لا في تعيين كيفية الاستعمال وانه على نحو الحقيقة او المجاز في الكلمة او الاسناد مع القطع بما يراد كما هو الحال في ناحية الضمير)) فان نتيجة اصالة الظهور فيه بعد العلم بالمراد هو تعيين كيفية الاستعمال ، ولا بناء للعقلاء على الاخذ باصالة الظهور لبيان كيفية الاستعمال ، ولذا قال : ((وبالجمله اصالة الظهور انما تكون حجة)) عند العقلاء بحيث لو اخذ بها ((فيما اذا شك فيما اريد)) ليكون الاخذ باصالة الظهور لتعيين المراد ((لا فيما اذا)) عرف المراد و ((شك في انه كيف اريد)) .

(١) يمكن ان يكون اشارة الى انه لا وقع لهذا النزاع من رأس ، لان هنا عامين لكل واحد حكم وقد خصص احدهما ، غايته ان العام الذي هو الموضوع في القضيتين واحد ، وكونه واحدا لا يجعل القضيتين قضية واحدة ، والتخصيص لا يوجب تصرفا في مقام الارادة الاستعمالية وانما يوجب تصرفا في الارادة الجدية ويبقى العام على عمومه في مقام الاستعمال فلا يدور الامر بين تصرفين .

وتوضيحه : ان لفظ المطلقات بعد ان كان موضوعا في حكم التربص فهو غير المطلقات الذي كان موضوعا في حكم جواز الرد لاختلاف القضايا ولو باختلاف احد اطرافها ، فهما قضيتان في كل منهما الموضوع هو المطلقات ، وفي الاولى الحكم وجوب التربص ، وفي الثانية الحكم جواز الرد .

فالظاهر من الضمير في قوله بعولتهن هو المطلقات ، والقرينة غايتها انها قامت على ان الحكم في بعولتهن يختص بالرجعيات ، فهو كتخصيص لهذا العام الثاني

تعقيب العام بضمير يرجع الى بعض افراده ٢١٣
إلى ما يقتضيه الاصول^(١) ، إلا أن يقال باعتبار اصالة الحقيقة تعبداً ،

الذي كان ظاهره ثبوت حق الرد لمطلق المطلقات . وقد عرفت ان التخصيص في كون حكم الرد في قوله وبعولتهن بخصوص الرجعيات لا يستلزم استعمال المطلقات الموضوع في حكم التبرص في خصوص الرجعيات ، بل هو مستعمل في مطلق المطلقات وقد قامت القرينة على تخصيص الحكم الثاني للمطلقات التي هي المرجع للضمير في بعولتهن في الرجعيات ، ولا يلزم من استعمال الضمير في بعولتهن في خصوص بعض المطلقات وهي الرجعيات ان يكون المطلقات في حكم التبرص هي الرجعيات ، فيكون حال ما اذا قال اعط العلماء دراهم ثم قال اعط العلماء طعاما ، فخصص العلماء في الحكم الثاني بخصوص العدول فيخصص الاطعام بالعدول منهم ، ولا يستلزم تخصيص العلماء الذي هو الموضوع في اعطاء الدراهم بالعدول وهو واضح .

(١) حاصله : قد عرفت انه لا فرق في النزاع بين كون العام والضمير في كلامين مستقلين او في كلام واحد ، ولكنه بشرط ان يكون بحسب المفاهيم العرفي كون العام بحيث قد استكمل ظهوره وحجته ، اما لو كان الضمير الوارد مع العام في كلام واحد مما يجعل العام غير متيقن في استكمال حجية الظهور فيه عرفا بحيث يعد الضمير الوارد مع العام من قبيل احتفاف الكلام بمحتمل القرينية - وسيأتي انه لا بناء من العقلاء على الاخذ بظهور الكلام المحتف بمحتمل القرينية - وعلى هذا فيكون العام في عمومه مجملا ، اما الخاص فلمعلومية المراد منه لا اجمال فيه ويرجع بالنسبة الى العام في غير القدر المتيقن الى الاصول العملية ، ففي مثل الآية المتقدمة اذا كان ضمير بعولتهن بالنسبة الى المطلقات من قبيل احتفاف الكلام بمحتمل القرينية فيقتصر بوجود التبرص على خصوص الرجعيات ، ويرجع في البائئات الى ما تقتضيه الاصول العملية ، والى هذا اشار بقوله : ((لكنه اذا عقد للكلام ظهور في العموم)) بحيث يكون كالظهور الاستقلالي ((بان لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به

حتى فيما إذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي^(١)

عرفا والا فيحكم عليه بالاجمال)) أي اذا كان العام من الكلام المحتف بمحتمل القرينية من جهة احتفائه بالضمير فانه يكون مجملاً ويقتصر فيه على القدر المتيقن ، ((و)) في غير القدر المتيقن ((يرجع الى ما يقتضيه الاصول)).

(١) سيأتي الكلام فيه - في بابه ان شاء الله تعالى - في ان اصالة الحقيقة عند العقلاء هل هي من باب التعبد او من باب الظهور ؟ ومعناه انه هل ان بناء العقلاء على الاخذ بالحقيقة من باب انه حيث كان اللفظ قد وضع للمعنى الحقيقي فالعقلاء بناؤهم على التمسك والعمل بالمعنى الحقيقي للفظ الى ان تثبت القرينة على خلافه ، او ان بناء العقلاء على حمل اللفظ على معناه الحقيقي والاخذ به من حيث ان للفظ الموضوع للمعنى الحقيقي ظهوراً في معناه الحقيقي .

فعلى الاول : وهو المراد بقولهم اصالة الحقيقة من باب التعبد ، فاحتفاف الكلام بمحتمل القرينية لا يوجب رفع اليد عن حمل اللفظ على معناه الحقيقي ، لان المفروض ان الكلام قد احتف بمحتمل القرينية لا بمقطوع القرينية .

وعلى الثاني فلا بد من التوقف عن حمل اللفظ على معناه الحقيقي ، لضرورة الوجدان بان الكلام المحتف بمحتمل القرينية لا ظهور له وسيأتي ان الحق هو البناء على اصالة الحقيقة من باب الظهور لا من باب التعبد .

والى هذا اشار بقوله : ((الا ان يقال باعتبار اصالة الحقيقة من باب التعبد)) بان يحمل اللفظ على معناه الحقيقي وان كان لا ظهور له فيه فتكون اصالة الحقيقة عند العقلاء هي بناؤهم على التعبد بها وان كان لا ظهور ، ولذا قال : ((حتى فيما اذا احتف بالكلام ما لا يكون)) الكلام ((ظاهراً معه في معناه الحقيقي)) وهو كاحتفاف الكلام بمحتمل القرينية فانه مع هذا لا يكون للفظ ظهور .

كما عن بعض الفحول^(١) .

فصل

قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف ، مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق ، على قولين ، وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور^(١) .

(١) هو المحقق صاحب الهداية الحاشية الجليلة على المعالم ، والمسبب له القول بحجية اصالة الحقيقة من باب التعبد ، وهو الذي عناه المصنف بقوله : ((بعض الفحول)) .

(١) المفهوم اما موافق كقوله اكرم خدام العلماء فانه يدل عقلا بالاولوية القطعية على اكرام نفس العلماء ، او مخالف كقوله ان بلغ الماء قدر كرام لم ينجسه شيء فانه يدل على ان الماء الذي لم يبلغ كراماً ينجسه شيء .

وقد اتفقوا على جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق كما لو قال : لا تكرم البصريين ثم قال اكرم خدام علماء البصريين ، فانه يدل على تخصيص لا تكرم البصريين بغير العلماء منهم ، هذا هو موضع الوفاق عندهم .

واما تخصيص العام بالمفهوم المخالف فقد اختلفوا فيه كما لو قال : خلق الله الماء طهوراً لم ينجسه شيء مالم يتغير طعمه او ريحه او لونه ، ثم قال اذا بلغ الماء قدر كرام لم ينجسه شيء .

فهل يؤخذ بالمفهوم في هذه القضية وهو تنجس الماء غير الكرام فيخصص به خلق الله الماء طهوراً لم ينجسه شيء ، فيحكم بتنجس الماء غير الكرام ان لم يتغير طعمه او ريحه او لونه ، او لا يؤخذ به فلا يخصص العام به ؟

ولعل السبب في اتفاقهم على التخصيص في المفهوم الموافق والاختلاف في المفهوم المخالف هو ان الدلالة في المفهوم المخالف على المفهوم انما هي لاستفادة العلية المنحصرة من الدلالة المنطوقية ، فاللازمة التي تدل على المفهوم مستفادة من الدلالة

وتحقيق المقام أنه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين ، ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر^(١) ، ودار الامر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم ، فالدلالة

اللفظية ، بخلاف الملازمة في مفهوم الموافقة فانها مستفادة من العقل ، باضافة ان عدم المفهوم في القضية لازمه التصرف والتفكيك بين الملزوم واللازم ، وحيث ان الملازمة في مفهوم الموافقة عقلية فلا سبيل الى التفكيك فيه بين اللازم والملزوم . واما في المفهوم المخالف فلان الملازمة فيه عرفية دلالية فهناك مجال للتصرف والتفكيك برفع اليد عن الدلالة على العلية المنحصرة ، ويظهر من المطولات وجوه اخرى للاتفاق والاختلاف .

وعلى كل فقد اختلفوا في تخصيص العام بالمفهوم المخالف على قولين : من تخصيص العام به ، وعدم تخصيصه به .

قوله : ((على قولين)) هذا من متعلقات قوله قد اختلفوا وهو المفهوم المخالف ، لوضوح انه بعد الاتفاق في المفهوم الموافق لا معنى لوجود القولين فيه .

(١) توضيحه : ان العام وما له المفهوم المخالف ، تارة : يكونان في كلامين منفصلين لا ربط بينهما ولا اتصال ، وفي مثل هذا تلاحظ المعارضة وشؤونها وينبغي خروج هذا عن محل النزاع لما سيوضح .

واخرى : يقع العام وما له المفهوم المخالف في كلام واحد او في كلامين ، كما لو كانا جملاً في آية واحدة ولكنه كان بينهما ربط واتصال بحيث كانا كما لو وقعا في كلام واحد ، بان يكون في احدهما اشارة الى الربط .

وهذا هو الذي ينبغي ان يكون محلاً للكلام في الاخذ بعموم العام او الاخذ بالمفهوم وتخصيص العام به ، لوضوح ان صلاحية كون احدهما قرينة على الاخر اثماً هو في مثل هذين الفرضين لا في الفرض الاول ، اذ لا معنى لصلاحية كون احدهما قرينة على الاخرى مع فرض كون كل واحد منهما قد استوفى ماله من الظهور

على كل منهما إن كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة، أو بالوضع^(١)، فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم، لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لاجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعا لظهور الآخر كذلك، فلا بد من العمل بالاصول العملية فيما دار الامر فيه بين العموم والمفهوم^(٢)، إذا لم يكن مع

والحجية مع عدم الربط بينهما، والى هذا اشار بقوله: ((او كلامين ولكن على نحو يصلح ان يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر)) ومن هذا يظهر انه اذا لم يكونا كذلك فلاوجه لجعله من محل الكلام.

(١) حاصله: ان دلالة العام ودلالة المفهوم، تارة: تكون متساوية بان يكون دلالة كل منهما بالاطلاق كما في العموم المستفاد من قوله خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء، وفي المفهوم كما لو قلنا ان لا دلالة لحرف الشرط على العلية المنحصرة، وانما تستفاد من مقدمات الحكمة.

او بأن تكون دلالة كل منهما بالوضع كما لو دل العموم بما وضع للدلالة على العموم كلفظ (كل) وفي المفهوم كما لو قلنا بدلالة حرف الشرط وضعا على العلية المنحصرة، فاذا كانا كذلك وكانا قد وقعا في كلام واحد أو في كلامين وكان بينهما ربط بحيث يعد كل منهما كقرينة على الآخر، والى هذا اشار بقوله: ((الدلالة على كل منهما ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة او بالوضع)) فيتساويان في الدلالة المستفادة منهما.

(٢) اما اذا كانت الدلالة في كل واحد منهما بالاطلاق فلصلاحيه كل واحد منهما ان يكون قرينة على عدم الاطلاق في الآخر فلا يتم الاطلاق في كل واحد منهما، لتوقف الاطلاق على احراز انتفاء القرينة على خلافه، وحيث احتف كل واحد منها بالآخر فقد احتف اطلاق الكلام في كل منهما بما يصلح ان يكون قرينة على عدم الاطلاق فيه ولم يجرز في كل منهما احراز انتفاء القرينة على خلافه.

ذلك أحدهما أظهر ، وإلا كان مانعا عن انعقاد الظهور ، أو استقراره في الآخر^(١) .

واما في الدلالة الوضعية بان يكون كل واحد من العموم والمفهوم بالوضع ، فانه وان كان لكل واحد منهما ظهور في مدلوله لفرض كونه بالوضع ، الا انه لاحتفاف الكلام في كل منهما بما يصلح للقرينية على عدم ارادة مدلوله الوضعي تسقط حجية الظهور في كل منهما ، لما تقدم مرارا انه مع احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ليس للعقلاء بناء على حجية الظهور ، وان بناء العقلاء على حجية الظهور انما هو فيما لا يكون الكلام محتفا بما يصلح للقرينية على خلافه ، فيكون الاطلاق والظهور في كل واحد منهما مزاحما بالاطلاق في الآخر أو بالظهور فيه ، والى هذا اشار بقوله : ((فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم لعدم تمامية مقدمات الحكمة في احد منهما لاجل المزاحمة)) فيما يتم به الاطلاق ((كما في)) الوضع لاجل ((مزاحمة ظهور احدهما وضعا لظهور الآخر كذلك)) أي وضعا ايضا وفي المورد الذي يتزاحمان فيه لا بد من الرجوع فيه الى الاصول العملية كما في كل مجمل .

(١) قد عرفت الحال فيما اذا تساوى العموم وما له المفهوم في الدلالة .

اما اذا اختلفا وذلك : اما بان يكون احدهما بالوضع والآخر بالاطلاق او كان كل منهما بالوضع او بالاطلاق ولكن كان الظهور في احدهما اقوى من الآخر ، كما لو كان - مثلا - ظهور العام في عمومه ظهورا آيبا عن التخصيص فلا بد من الاخذ بالاظهر وترك الظاهر هذا فيما اذا كان لكل منهما ظهور وضعي ، واما اذا كان احدهما بالاطلاق فيكون ماله ظهور وضعي هو الظاهر والآخر لا ظهور فيه .

ولا يخفى ان ما كان له ظهور اقوى تارة يكون واقعا في ابتداء الكلام فيكون مانعا عن انعقاد الظهور في الثاني ، وان كان واقعا في آخر الكلام كان مانعا عن استقرار الظهور في الاول ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((اذا لم يكن مع ذلك احدهما اظهر)) لا يخفى ان قوله مع ذلك اشارة الى ما ذكرنا من ان المدار على الاظهرية ،

ومنه قد انقدح الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم وما له المفهوم ، ذاك الارتباط والاتصال ، وأنه لا بد أن يعامل مع كل منهما معاملة المجمع ، لو لم يكن في البين أظهر ، والا فهو المعول ، والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل^(١) .

فلا يمنع ان تكون دلالة كل منهما بالوضع او بالاطلاق ولكنه مع ذلك كان احدهما اظهر من الآخر .

ويدل هذا بالاولوية على ما اذا لم يتساويا بان كان احدهما بالوضع والآخر بالاطلاق ، فانه لا بد فيه من تقدم الاظهر قطعاً ، لان الاظهرية اذا كانت موجبة للتقديم مع تساويهما في نوع الدلالة فبالاولى تكون موجبة للتقدم فيما اذا كان احدهما اضعف من الآخر لاختلافهما في نوع الدلالة ويقوله : ((والا كان مانعا عن انعقاد الظهور)) الى ما كان المانع واقعا في ابتداء الكلام ، ويقوله : ((او استقراره في الآخر)) الى ما كان المانع واقعا في آخر الكلام .

(١) لقد اتضح مما ذكرنا من حكم المتساويين والمختلفين الواقعين في كلام واحد او كلامين ، بحيث يصلح عرفا ان يكون كل واحد منهما قرينة على التصرف في الاخر - انهما في المتساويين يكونان مجملين اما لعدم تمامية الاطلاق فيهما او لعدم تمامية حجية الظهور فيهما معا فهما من المجمع حقيقة ، وفي المختلفين يقدم الاقوى منهما .
ومنه يظهر الحال فيما اذا كان العام وماله المفهوم واقعين في كلامين منفصلين بحيث قد تم لكل منها الاطلاق او الظهور من جهة الحجية لكل واحد منهما لعدم الربط بينهما بحيث يصلح ان يكون احدهما قرينة على التصرف في الآخر .
فانه لا بد فيهما ان يعاملا معاملة المجمع فيكونان من المجمع حكما لا حقيقة اذ لم يكن احدهما اقوى ظهورا من الآخر .

اما انهما ليسا من المجمع حقيقة فلوضوح تمامية الظهور في كل واحد منهما لانه ليس لهما ظهور كما لو كانا واقعين في كلام واحد ، فان احتفاف كل واحد منهما بما

فصل

الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة ، هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخيرة ، أو لظهور له في واحد منهما ، بل لابد في التعيين من قرينة ؟ أقوال .

يصلح للقرينة يجعلهما من المجمل حقيقة ولا يكتسب الظهور فيهما صفة الحجية فلذلك كانا من المجمل حقيقة . واما في المنفصلين اللذين لا ربط بينهما فلم يحتف كل واحد منهما بما يصلح للقرينة فيكون كل واحد منهما قد اكتسب صفة الحجية وبعد تعارضهما وعدم وجود الاظهر فيهما يكون العمل بكل منهما غير معقول ، وباحدهما دون الآخر من الترجيح بلا مرجح ، فلا بد ان يعاملا معاملة المجمل فهما من المجمل حكما لا حقيقة .

واما السبب في المعاملة معهما معاملة المجمل ولم يجر فيهما ما ذكر في ادلة العلاج من المرجحات لو كانت والا فالتخيير ، فلان المفروض ان النسبة بينهما عموم من وجه لعدم تنافيهما في المنطوق وفي بعض العام ، والقدر المتسالم عليه في مجرى ادلة العلاج هو كون النسبة بينهما التباين وفي العموم من وجه القاعدة التساقط كما يأتي تفصيله في باب التعارض ان شاء الله تعالى ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((ومنه قد انقذ)) وقد عرفت وجه الانقذاح ((الحال فيما اذا لم يكن بين ما دل على العموم وما له المفهوم ذاك الارتباط والاتصال)) بان كانا منفصلين تاما ويكون كل واحد منهما مكتسبا صفة الحجية ((و)) مع ذلك ((انه لا بد ان يعامل مع كل منهما معاملة المجمل)) فيكونان من المجمل حكما لا حقيقة هذا ((لو لم يكن في البين اظهر والا)) أي واذا كان بينهما ما هو اظهر ((فهو المعول)) ويؤخذ به ((و)) يكون هو ((القرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل)) أي ان التصرف في الظاهر بقرينة الاظهر لا بد وان يكون بمقدار يكون الظاهر غير مخالف للاظهر ولا معارضا له بحيث لا يكون الظاهر مخالفا للاظهر في مقام العمل .

والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الاخيرة على أي حال، ضرورة أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة^(١)، وكذا في صحة رجوعه إلى الكل، وإن كان المتراءى من

(١) ينبغي ان يعلم ان محل الكلام ما اذا كان الاستثناء صالحا للرجوع الى الكل والى الاخيرة، كما لو قال: اكرم الفقهاء والنحويين الأفساق منهم فانه صالح للرجوع الى الكل والى الاخيرة، واما لو كان غير صالح الأ للرجوع الى احدهما وان كان مرددا بينهما كما لو قال اكرم الفقهاء والنحويين الأ زيدا، وكان زيد مرددا بين شخصين احدهما من الفقهاء والثاني من النحويين بان كان شخص من الفقهاء اسمه زيد وشخص من النحويين ايضا اسمه زيد، فان مثل هذا خارج عن محل الكلام لعدم صلاحية الاستثناء للرجوع الى كل من الجملتين للعلم بانه واحد قطعاً فلا يعقل رجوعه الى الاثنين.

ثم لا يخفى ان المحتملات بدأ أربعة: الاول، رجوعه الى خصوص الاول او الى ما عدا الاخيرة.

الثاني: رجوعه الى الكل.

الثالث: رجوعه الى خصوص الاخيرة.

الرابع: لا ظهور له في شيء من ذلك.

وحيث ان الاحتمال الاول وهو رجوع الاستثناء الى خصوص الاول مع فصل الجمل او الجملة الواحدة بينه وبين المستثنى منه جار على خلاف الاستعمالات المتعارفة فلذا لم يذكره اولا، وقد ذكر الاحتمالات الثلاثة، وأشار بالاخير الى الاحتمال الاول وهو رجوعه الى الكل او الى خصوص الاخيرة او لا ظهور له في شيء منهما بقوله: ((هل الظاهر هو رجوعه الى الكل او خصوص الاخيرة او لا ظهور له في واحد منهما)).

كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه إليه ، أنه محل الإشكال والتأمل^(١) . وذلك ضرورة أن تعدد المستثنى منه ،

ولا يخفى ان الكلام في كون الاستثناء له ظهور في احد القولين من الرجوع الى الكل او خصوص الاخيرة كون الاستثناء بحيث يكون دالا على رجوعه الى الكل او الاخيرة ، ولذلك مع القول بالثالث وانه لا ظهور له في احدهما لكن رجوعه الى الاخيرة مما لا بد منه لكونه قدرا متيقنا سواء كان ظاهرا في الرجوع الى الكل او كان ظاهرا في الرجوع الى خصوص الاخيرة .

والحاصل : ان معنى لا ظهور له في احدهما هو انه لا دلالة له على احدهما بالخصوص من الرجوع الى الكل او خصوص الاخيرة ، وقد اشار الى أن مراده من قوله ((او لا ظهور له في واحد منهما)) هو ما ذكر بقوله : ((بل لا بد في التعيين من قرينة)) و اشار الى ان الرجوع الى الاخيرة على كل حال من القدر المتيقن بقوله : ((والظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في رجوعه الى الاخيرة على أي حال)) وقد اشار الى ان احتمال رجوع الاستثناء الى غير الاخيرة مما هو خارج عن متعارف الاستعمال ، فهو احتمال مقطوع بخلافه عادة بقوله : ((ان رجوعه الى غيرها)) أي الى غير الاخيرة بان تكون الاخيرة غير مستثنى منها ((بلا قرينة)) تدل على ذلك ((خارج عن طريقة اهل المحاورة)).

(١) قد عرفت ان الاحتمالات الثلاثة : الرجوع الى الكل ، او الى خصوص الاخيرة ، او لا ظهور له في احدهما .

ولا شبهة في امكان الاحتمالين الاخيرين ، لكن الاول قد يظهر من صاحب المعالم احتمال عدم مكانه .

بدعوى : ان (الآ) من الحروف وحيث ان الوضع في الحرف على المشهور هو الوضع العام والموضوع له الخاص فلا بد وان يكون المستعمل فيه ايضا خاصاً ، ف (الآ) في مقام الاستعمال لا بد وان يراد بها اخراجا خاصا خارجيا ، واذا كان

كذلك فرجوعه الى الكل يكون ممتعاً لاستلزامه استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ، وهو محال على رأي ، وغير جائز على أي رأي آخر .

ويرده ، أولاً : ان هذا مبنى على ان الحرف موضوع للجزئي الخارجي لا للجزئي الاضافي ولا الى الجزئي الذهني فانه غير مانع بناءً عليهما من تعدد مصداق الحرف خارجاً وهو واضح .

وثانياً : انه مع تسليم وضعه للجزئي الخارجي فان مراد القائل هو ان الموضوع له واحد متشخص من ناحية تشخصه بطرفيه فيتبع في السعة والضيق في مقام الخارج سعة الطرفين وضيقهما ، ففي قولنا : الماء في الكوز لا بد وان يكون الواحد واحداً خارجياً شخصياً ، وفي مثل السير من الكوفة غير السير من البصرة ، فان الحرف في مثل هذا ايضاً مستعمل في متشخص خارجي ، ولكنه بحسب تشخص طرفيه من السير والبصرة والسير والكوفة .

وعلى هذا فلا مانع من صحة رجوعه الى الكل حتى بناءً على الوضع العام والموضوع له الخاص ، لوضوح امكان ملاحظة الجمل كلها بما هي مستثنى منه واحداً ، ولا يلزم من تعددها خارجاً استعمال اللفظ في اكثر من معنى .

وبعبارة اخرى فيما كان المستثنى واحداً شخصياً خارجياً لا مانع من ناحية المستثنى لفرض وحدته الخارجية ، وانما الاشكال من ناحية المستثنى منه ، اذ الواحد الخارجي بما هو واحد خارجي لا يكون له اخراجات متعددة الاً بلحظات متعددة باستعمالات متعددة ، فان الاستثناء حيث انه نسبة خاصة بين المستثنى منه والمستثنى وهي خارجية شخصية فلا بد من ان يكون طرفاها شخصين ايضاً ، وفيما كان المستثنى منه واحداً وكان المستثنى جملاً متعددة يقع الاشكال من ناحية المستثنى .

وقد عرفت ان لحاظ المستثنى منه المتعدد بلحاظ واحد وجعله واحداً كاف في لزوم مراعاة الجزئية الموضوع لها الحرف ، ومثله لحاظ المستثنى المتعدد واحداً يجعله وفرعته واحداً .

كتعدد المستثنى ، لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الاداة بحسب المعنى ، كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً ، وكان المستعمل فيه الاداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً ، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا إشكال ، وتعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً^(١) ، وبذلك

وقد اشار الى صحة رجوعه الى الكل وأخر البرهان عليه بقوله : ((وكذا في صحة رجوعه الى الكل)) أي وكذا لا ينبغي الاشكال في صحة رجوع الاستثناء الى الكل ، و اشار الى الاشكال فيه بقوله : ((وان كان المتراعى من كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهد)) صاحب المعالم ((مقدمة لصحة رجوعه اليه)) أي لصحة رجوع الاستثناء الى الكل ((انه محل الإشكال والتأمل)) في هذه الجملة وهي قوله انه محل الاشكال هي خبر وان كان المتراعى .

وحاصله : انه يستظهر من تمهيد المقدمة من صاحب المعالم لصحة رجوع الاستثناء الى الكل ان رجوع الاستثناء الى الكل محل اشكال ، ولم يشر الى وجه الاشكال ولكنه من برهانه على صحة الرجوع يعلم وجه الاشكال .
(١) هذا هو البرهان على صحة رجوع الاستثناء الى الكل .

وحاصل البرهان : انه لا مانع بحسب الظاهر في رجوع الاستثناء الى الكل الا ما ذكرناه من لزوم استعمال اللفظ في اكثر من معنى بناء على ما هو المعروف في الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص .

واذا اتضح انه لا مانع من هذه الجهة فلا يبقى اشكال في صحة رجوع الاستثناء الى الكل ، وقد ذكرنا وجه الصحة ، وبقي شرح عبارة المتن وهي قوله : ((ضرورة ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى)) وبهذا اشار الى ان الاشكال لا يختص بتعدد المستثنى منه ووحدة المستثنى ، بل يجري في وحدة المستثنى منه وتعدد المستثنى ايضا للزوم الوحدة الخارجية في الطرفين ، وحيث ان المراد من الوحدة هي فرض المستثنى

منه والمستثنى واحدا مفهوما ولحاظا ، فانه به يحصل التشخيص اللازم في المعنى الحرفي، ولذلك كان تعدد المستثنى منه ((لا يوجب تفاوتنا اصلا في ناحية الاداة بحسب المعنى)) من لزوم كون الموضوع له والمستعمل فيه واحدا وشخصيا ، فان الوحدة كما تكون خارجية تكون ايضا جعلية ولحاظية بان يلاحظ المتعدد واحدا في مقام الاخراج والاستثناء سواء ((كان الموضوع له في الحروف عاما او خاصا)) فانه بناء على الوضع العام والموضوع له العام فالامر واضح جدا .

واما بناء على خصوصية الموضوع له فاللازم ما عرفت من كفاية الوحدة والتشخيص بحسب الفرض واللحاظ ((و)) على هذا ((كان المستعمل فيه الاداة فيما كان المستثنى منه متعددا هو المستعمل فيه فيما كان واحدا)) لانه بعد فرض المتعدد واحدا كان المستثنى منه واحدا ايضا كما لو كان واحدا خارجا ، و اشار الى ان الحال في تعدد المستثنى ، ووحدة المستثنى منه هو الحال في تعدد المستثنى منه ، ووحدة المستثنى اشكالا وجوبا بقوله : ((كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا اشكال)) .

وعلى كل فالعبرة في لزوم تعدد اللحاظ في مقام الاخراج هو التعدد مفهوما بمعنى ان يكون بما هو مخرج منه متعددا ، لا ما اذا كان بما هو مخرج منه واحدا ولكنه في الخارج كان متعددا كما هو الحال في المقام ، فان المخرج قد كان واحدا لحاظا ولكنه متعدد في الخارج ، والى هذا اشار بقوله : ((وتعدد المخرج او المخرج عنه خارجا لا يوجب تعدد ما استعمل فيه اداة الاخراج مفهوما)) والمراد من تعدد المفهوم الذي يلزم منه تعدد الاخراج هو ما ذكرنا : من كونه بما هو مخرج منه في قبال المخرج منه الاخر وفي المقام لم تلحظ الجملة المتعددة كذلك بل لحظت كلها بما هي مخرج واحد .

ولا يخفى ان الاشكال من ناحية المستثنى ضعيف لانه غالبا يتعدد بالعطف والعطف بمنزلة اعادة (الا) فلا يلزم الاشكال المزبور . نعم تعدد المستثنى منه بالعطف لا ينفع في رفع الاشكال ، لان العطف فيه يجعله مستثنى منه ولما كان الاستثناء ب (الا) واحدا يأتي الاشكال من ناحية وحدة المستثنى وتعدد المستثنى منه .

يظهر أنه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع، أو خصوص الأخيرة، وإن كان الرجوع إليها متيقنا على كل تقدير^(١)، نعم غير الأخيرة أيضا من الجمل لا يكون ظاهرا في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهرا فيه، فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الاصول.

اللهم إلا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تعبدا، لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعيا، لا ما إذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فإنه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع^(٢)،

(١) حاصله بعد ما عرفت من صحة رجوع الاستثناء الى الكل كما يصح رجوعه الى الأخيرة. تعرف ان اصح الاقوال هو القول الاخير من انه لا ظهور للاستثناء المتعقب للجمل المتعددة في كونه راجعا الى الكل او الى خصوص الأخيرة، اذ ليس في الكلام على الفرض قرينة على التعيين واداة الاستثناء صالحة لهما معا ولا قرينة عامة بحسب المتفاهم العرفي على التعيين، كما يدعى في ورود الامر عقيب الحظر في ظهوره في الاباحة. فالاقوى هو القول الاخير من عدم الظهور في احدهما ولكنه حيث كان الرجوع الى الأخيرة من القدر المتيقن فالاستثناء منها مقطوع به، والى ما ذكرنا اشار بقوله: ((وبذلك يظهر انه لا ظهور لها)) أي لاداة الاستثناء ((في الرجوع الى الجميع او خصوص الأخيرة وان كان الرجوع اليها)) أي الى الأخيرة ((متيقنا على كل تقدير)) كما تقدم بيانه واضحا.

(٢) لا يخفى انه بعد ان كان الرجوع الى الأخيرة من باب القدر المتيقن لا لان اداة الاستثناء ظاهرة في الرجوع اليها فقط دون الكل، وقد عرفت امكان رجوع الاستثناء الى الكل. فتكون الجمل ما عدا الأخيرة بالنسبة الى ما خرج بالاستثناء من قبيل الكلام المحتف بمحتمل القرينية، مثلا قوله: اكرم الفقهاء والامراء الا المتكبر منهم فان خروج المتكبر من الامراء هو القدر المتيقن، وعموم الفقهاء بالنسبة الى المتكبر منهم من الكلام المحتف بمحتمل القرينية فلا حجية له بالنسبة الى اكرام المتكبر من العلماء

فيرجع فيه كساير الموارد من المجمات الى ما تقتضيه الاصول في غير القدر المتيقن فيها. هذا بناء على مختاره في الظهور المكتنف بمحتمل القرينية من ان الحق فيه هو اجماله .

واما بناء على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد - كما مر بيانها قريبا - وكان العام دالا على العموم بحسب الوضع اما للقول بان المعرف باللام من الصيغ الموضوعة للعموم او بان يقول اكرم كل فقيه وامير الا المتكبر منهم ، فلا مانع من التمسك بها وبها تثبت حجية العموم في وجوب اكرام المتكبر من الفقهاء . واما اذا كان الشمول مستفادا من الإطلاق ومقدمات الحكمة كما لو قلنا بعدم وضع المعرف للعموم وانما يتم الشمول فيه بواسطة الاطلاق ومقدمات الحكمة فاحتفاف الكلام بمحتمل القرينية - لما مر وسيأتي في بابه - من اشتراط تمامية الاطلاق بانتفاء القرينة ولا بد من احراز ذلك ، وحيث يصلح الاستثناء للقرينية ولا بناء من التمسك باصالة عدم القرينة في الكلام المحتف بمحتمل القرينية فلا محرز لعدم القرينة ، ولذلك فلا يتم الاطلاق بالنسبة الى المتكبر من العلماء ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((نعم غير الاخيرة ايضا من الجمل لا يكون ظاهرا في العموم)) بحيث يشمل مورد الاستثناء ((لاكتنافه)) أي لاكتناف العموم ((بما لا يكون العموم معه)) وهو محتمل القرينية ((ظاهرا فيه)) أي في الشمول بحيث يشمل مورد الاستثناء ويكون العموم بالنسبة اليه من الجمل ، ولا بد في الجمل من الاخذ بالقدر المتيقن والرجوع في غيره الى الاصول ، وكل فقيه بالنسبة الى المتكبر من هذا القبيل ، ولذا قال : ((فلا بد في مورد الاستثناء فيه)) أي فيما كان العام بالنسبة اليه مجملا ((من الرجوع الى الاصول)) هذا على مختاره في الكلام المحتف بمحتمل القرينية .

واما بناء على غير ذلك فقد اشار اليه بقوله : ((اللهم الا ان يقال بحجية اصالة الحقيقة تعبدا لا من باب الظهور فيكون المرجع عليه)) أي على مبنى التمسك باصالة الحقيقة من باب التعبد هو ((اصالة العموم اذا كان وضعيا)) كما لو كان مستفادا من

لفظه كل ((لا ما اذا كان)) الشمول مستفادا ((بالاطلاق ومقدمات الحكمة فانه لا يكاد يتم تلك المقدمات)) أي مقدمات الحكمة التي لا بد من تماميتها في جريان الاطلاق ((مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع)).

(١) لقد ذكر وجه التأمل في هامش الكتاب^(١) ، وحاصله : ان احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية انما يمنع الاطلاق ويختل به شرط مقدمات الحكمة فيما اذا كان الاحتمال اعتماد المتكلم عليه .

وبعبارة اخرى : ان المانع هو احتمال كون المتكلم قد نصب القرينة على خلاف ما يقتضيه الاطلاق ولكنها كانت القرينة غير واضحة الظهور في القرينية ، لانه مع هذا الاحتمال لا يبرز كون المتكلم في مقام البيان لما يقتضيه اطلاق كلامه ، كما اذا قال رأيت اسدا يرمي واحتملنا انه يريد بقوله يرمي رمي الحجارة فيكون قرينة على المجازية ، او انه يريد انه يرمي الزبد من فمه من الغيظ والشراسة ، ففي احتفاف الكلام بمثل هذا يكون صلوح يرمي للقرينية مانعا ، وهذا المثال وان كان في الدوران بين الحقيقة والمجاز الا انه لبيان ان الصلوح المانع عن جريان الاطلاق هو كونه مثل هذا بحيث يحتمل اعتماد المتكلم عليه .

واما اذا كان احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة ليس كذلك ، بل كان كلاما بطبعه يصلح للقرينة ولكن لم يعلم ولا هناك قرينة على التفات المتكلم اليه واعتماده عليه فلا يصلح مثل هذا مانعا عن جريان الاطلاق كما في مثل المقام ، فان صلوح (الا) للرجوع الى غير الاخيرة انما هو بطبيعة الحال بمعنى انه لو اريد به الرجوع الى الكل لما

(١) كفاية الاصول بمحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) ج ١ ص ٣٦٦ (حجري) .

فصل

الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص كما جاز بالكتاب ، أو بالخبر المتواتر ، أو المحفوف بالقرينة القطعية من الخبر الواحد ، بلا ارتياب^(١) ، لما هو الواضح من سيرة الاصحاح على العمل

كان مانعا من جهة استعمال (الآ) في ذلك ، وحيث لم يعلم التفات المتكلم الى هذا الصلوح ولم ينصب القرينة عليه فلاوجه للاعتماد على مثل هذا المنع الاطلاق .

وبعبارة اخرى : ان المانع عن الاطلاق هو كون محتمل القرينية صالحا بحسب المتفاهم العرفي للقرينية ، واذا لم يكن كذلك فاصالة الاطلاق بمعنى ان الاصل في الكلام الذي فيه قابلية الاطلاق ان يكون المتكلم بصدده مع ضميمه اصالة عدم القرينة تتم مقدمات الحكمة ويجري الاطلاق ، والمقام من هذا القبيل لان (الآ) وان كانت صالحة بذاتها للقرينية الا انها لم يجرز انها بحسب المتفاهم العرفي صالحة لذلك .
الآن يقال : ان الاطلاق حيث ان لازمه هو انه لو لم يرد الاطلاق لكان ناقضا للغرض ، فمجرد احتمال ان يكون قد اعتمد عليه يكون مانعا عن هذا اللازم لانه يكفي في عدم لزوم نقض الغرض صرف كون الكلام محتفا بما يصلح للقرينية ، فانه بعد صلاحية (الآ) لرجوعها الى الكل يكون مما يحتمل ان يكون هو مراد المتكلم فيكون مانعا عن جريان الاطلاق ومقدمات الحكمة .

وبعبارة اخرى : انه يمنع عن جريان الاطلاق اخص الاحتمالات .

(١) لا يخفى انه يحتمل ان يكون مراده من قوله المعتبر بالخصوص هو الخبر الذي قامت الادلة الخاصة على حجيته كالاجماع والاشبار المتواترة والسيرة الممضاة ، في قبال الخبر الواحد الذي قام دليل الانسداد على اعتباره لانه انما يقوم على حجية مطلق الظن ، والخبر الواحد احد المصاديق وليس الانسداد دليلا على حجية خبر الواحد بعنوان كونه خبر واحد .

ويحتمل ان يكون مراده من قوله بالخصوص هو حجية الخبر الواحد في قبال الخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرينة القطعية .

وحيث ان القائل بجواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لا يفرق فيه بين الخبر الواحد المعبر للادلة الخاصة او لدليل الانسداد فالاحتمال الثاني اقوى ان يكون هو مراده ، مضافا الى ان قوله كما جاز بالكتاب او بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية والمحفوف بالقرينة القطعية من الخبر الواحد ، وفي هذا اشعار أو اشارة بان مراده من الخبر الواحد المعبر هو ما قام الدليل على اعتباره ، وان كان الانسداد في قبال الخبر القطعي وهو المحفوف بالقرينة القطعية وفي قبال بقية المذكورات التي لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بها .

وعلى كل فالاقوال في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ثلاثة جواز التخصيص به . وعدم الجواز . والتوقف ، وحيث ان وجه التوقف عدم تبين وجه الترجيح لاحد الرأيين عند القائل فليس هناك دليل على التوقف حتى يذكر ، لذا فالامر دائر بين الجواز والعدم .

ولا يخفى ان القول بالجواز لا بد فيه من امرين شمول الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد لتخصيص الكتاب به وعدم المانع عن شمولها لذلك .

وحيث ان المانعين ذكروا موانع منها ما يرجع الى وجود المانع ، ومنها ما يرجع الى عدم المقتضي فلا بد من ردها حتى يتم ما دل على حجية الخبر على تخصيص الكتاب به ، فلذلك ابتداء اولاً بذكر الادلة الدالة على شمول حجية الخبر لتخصيص الكتاب به ثم تعرض بعدها لادلة المانعين وردها .

لا يقال : انه بعد تمامية هذين الامرين فالعام الكتابي والخبر الدال على تخصيصه من المتعارضين فلماذا يقدم الخبر على عموم الكتاب ؟

بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الائمة عليهم السلام ،
واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان^(١) مع أنه لولاه

قلت : تقديم الخاص بعد تمامية الامرين على العموم ليس عند العرف من
مصاديق التعارض فانهم بعد تمامية حجية الخاص لا يتوقفون في تقديم الخاص على
العام لكون دلالة الخاص على التخصيص اقوى عندهم من دلالة العام على العموم.
(١) هذا شروع في ذكر الدليل على كون الخبر الواحد تشمل حجيته لتخصيص
العموم الكتابي به .

وحاصلها : السيرة الممضاة من عمل العلماء باخبار الآحاد المعبرة وتخصيص
العمومات الكتابية بها ولم يرد ردع عن هذه السيرة التي هي بمرأى ومسمع من
الائمة عليهم السلام ، وسيأتي في محله كفاية عدم الردع في حجية السيرة ، والى هذا اشار
بقوله : ((لما هو واضح ... الى آخر الجملة)) .

لا يقال : انه لعل عمل العلماء على الاخذ باخبار الآحاد وتخصيص العمومات
الكتابية بها لاجل قيام القرائن القطعية على صحة تلك الاخبار المخصصة للكتاب
فتخرج عن عنوان خبر الواحد المصطلح وتكون من الخبر المحفوف بالقرينة القطعية .
فانه يقال : انه من المقطوع به بطلان هذا الاحتمال ، فانه مع كثرة اخبار الآحاد
المخصصة للعمومات الكتابية وخلوها بحسب ما نجدها من القرائن يوجب القطع
ببطلان هذا الاحتمال ، وقد اشار الى قيام السيرة الممضاة بقوله : ((لما هو
الواضح ... الى آخر الجملة)) و اشار الى بطلان احتمال ان يكون العمل باخبار
الآحاد في تخصيص الكتاب بها لكونها من الاخبار المحفوفة بالقرائن القطعية بقوله :
((واحتمال ... الى آخر الجملة)) .

لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما يحكمه، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك^(١).

وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً، والخبر الواحد ظنياً سنداً، لا يمنع عن التصرف في دلالاته غير القطعية قطعاً، وإلا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً، مع أنه جائز جزماً.

والسر: أن الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم ودليل سند الخبر، مع أن الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينة على التصرف فيها، بخلافها، فإنها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره^(٢)،

(١) هذا دليل ثان على شمول أدلة حجية الخبر الواحد لتخصيص الكتاب به وحاصله: أنه قلماً يوجد خبر في العبادات والمعاملات إلا وهناك عموم كتابي لا بد من تخصيصه بذلك الخبر، فإذا لم تكن حجية الخبر الواحد شاملة لتخصيص الكتاب به يلزم لغوية جعل حجية خبر الواحد التي قامت الأدلة القطعية عليها، والمفروض مسلمية حجية الخبر عند القائل بعدم جواز تخصيص الكتاب به، مع أنه لا فائدة في حجية الخبر إذ قلنا بعدم جواز تخصيص الكتاب به، وإلى هذا أشار بقوله: ((مع أنه لولاه)) أي لولا كون حجية الخبر مما تشمل تخصيص الكتاب به ((لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما يحكمه)) أي أو يلزم ما يحكم الإلغاء بالمرة وهو لزوم حصر حجية الخبر في المورد النادر جداً، وهذا يحكم إلغاء حجية الخبر، ولذا قال: ((ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك)) أي لو سلم وجود خبر لا يلزم منه تخصيص عموم كتابي، إلا أنه من المسلم كون مثل هذا الخبر نادراً جداً بحيث ليس له أهمية تقتضي جعل حجية الخبر لاجله.

(٢) هذا شروع في أدلة المانعين، أولها ما أشار إليه بقوله: ((وكون العام... إلى آخره)).

وتوضيحه : انه في مقام التعارض لا بد من تكافؤ المتعارضين ، والعام الكتابي والخاص حيث انهما يتعارضان في مقدار التخصيص فلا بد من تكافؤهما وهما غير متكافئين ، لان العام الكتابي قطعي الصدور والخبر الواحد ظني الصدور فلا يصلح الخبر الواحد مكافئا للعام في مقدار التخصيص ، فكيف يجوز تخصيصه به وهذا مراده بقوله : ((وكون العام الكتابي قطعيا صدورا والخبر الواحد ظنيا سندا)).

ويرد عليه : نقضا وحلا ، اما النقض فبانه لو كان هذا مانعا لمنع من تخصيص الخبر المتواتر بالخبر الواحد ، لان من البديهي ان الحال في الخبر المتواتر والخبر الواحد من كون العام قطعيا والخبر الواحد ظنيا سواء كالكتاب ، لقطعية الخبر المتواتر صدورا وظنية الخبر الواحد سندا مع انه لا يلتزم القائل به ، والى هذا اشار بقوله : ((والا لما جاز ... الى آخر الجملة)).

واما الحل فقد اشار اليه اولاً : بقوله : ((لا يمنع عن التصرف في دلالة غير القطعية قطعاً)) ثم شرحه بقوله : ((والسر ... الى آخر الجملة)).

وتوضيحه : ان للمتعارضين جهتين : الصدور والدلالة ، فان كانا متساويين في الجهتين وقع التعارض بينهما بكلتا الجهتين ، وكما لو كانا كلاهما من الكتاب فان الصدور فيهما قطعي والدلالة فيهما ظنية ، او كانا من الخبر الواحد فانهما سندا ودلالة ظنيان ، واذا اختلفا بان كان احد الخبرين قطعي الصدور كالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية والاخر ظنيا كالخبر الواحد ، فانه يقع التعارض في جهتين من الخبر الواحد وجهة واحدة من الخبر القطعي ، فانه في القطعي هي الدلالة فقط وفي الخبر الدلالة والسند .

وحيث انه في ناحية الدلالة ليس بين العام والخاص تعارض عند العرف لوضوح ان الخاص في ناحية الدلالة مقدم على العام قطعاً وفي الخبر المتواتر الصدور قطعي ، فينحصر التعارض بينهما في دلالة الخبر المتواتر فانها غير قطعية وفي سند الخبر الواحد فانه ظني .

وحيث عرفت ان السيرة المضادة دالة على كون حجية الخبر الواحد بحيث تشمل تخصيص قطعي الصدور به فلا بد من القول بجواز تخصيص الكتاب به ، لان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة ، والخبر قطعي التقديم من ناحية الدلالة لفرض كونه خاصا ، فيقع التعارض بين دلالة العام الكتابي لكونها غير قطعية وسند الخبر الواحد لانه غير قطعي ايضا ، فلم يقع التعارض بين القطعي والظني بل التعارض بينهما بين غير القطعيين ، والى هذا اشار بقوله : ((والسر ان الدوران في الحقيقة بين اصالة العموم)) في العام الكتابي وهي غير قطعية ((ودليل سند الخبر)) وهو غير قطعي .

واذا اتضح ان التعارض بينهما في هاتين الجهتين فلا بد من تقديم الخبر وتخصيص الكتاب به ، لان اصالة العموم انما تتبع حيث لا تزاحم بحجة اقوى منها ، ودلالة الخبر الثابتة حجيتها باعتبار سند الخبر لقيام الادلة على حجيته تكون قرينة اقوى من اصالة العموم صالحة للتصرف في اصالة العموم ، واصالة العموم غير صالحة للتصرف في الخبر لكون الحجية في اصالة العموم معلقة على عدم القرينة على خلافها وحجية الخبر الواحد غير معلقة على ان لاتكون اصالة العموم على خلافه ، ومن الواضح ان الحجية المعلقة لاتزاحم الحجية غير المعلقة ، والى هذا اشار بقوله : ((مع ان الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينية على التصرف فيها)) أي على التصرف في اصالة العموم ((بخلافها)) أي بخلاف اصالة العموم ((فانها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره)) أي دليل اعتبار الخبر .

ولا ينحصر الدليل على الخبر بالاجماع ، كي يقال بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلالة ، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به . كيف ؟ وقد عرفت أن سيرتهم مستمرة على العمل به في قبال العمومات الكتابية^(١) ، والاخبار الدالة على أن الاخبار المخالفة للقرآن يجب

(١) هذا ردّ المانع الثاني عن جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ، وحاصل هذا المانع ان الدليل على حجية الخبر الواحد هو الإجماع ، والاجماع دليل لبي لا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن ، والقدر المتيقن من حجيته هو ما اذا لم تقم على خلاف الخبر دلالة ، وعموم القرآن دلالة على خلافه .

ومرجع هذا المانع الى أمرين : الأول : ان الأصل عدم حجية خبر الواحد ، وبعد قيام هذا الأصل والتسالم عليه لا يخرج عنه الا بدليل وهو اما القطع ، او ما قام القطع على حجيته وان كانت دلالاته ظنية وكلاهما مفقودان ، اذ لا قطع بجواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ، والدليل القائم على حجيته وان كان قطعياً الا ان مقدار دلالاته غير معلومة لان دليل حجية الخبر الواحد هو الإجماع وهو لبي ، وليس هو لفظي له ظهور شامل لتخصيص الكتاب به حتى يقال ان حجيته قد قام الدليل القطعي عليها ، ودلالاته وان كانت ظنية الا ان بناء العقلاء المتسالم على حجيته حيث لاردع عنه يستلزم الاخذ بالظهور وان كان ظنياً ، وحيث كان دليل الخبر هو الاجماع وليس له لسان يكون له ظهور لا بد من الاخذ به فلا بد في مثله من الاقتصار على القدر المتيقن في الخروج عن الاصل المتقدم وهو أصالة عدم الحجية ، فينتج من ذلك انه لا بد في الاقتصار في حجية الخبر على غير ما اذا قام عموم كتابي على خلافه ، ومرجع هذا في الحقيقة ليس الى وجود المانع عن ادلة حجية الخبر الشاملة بظواهرها لتخصيص الكتاب به كما هو في المانع الاول ، وانما مرجعه الى عدم مقتضى .

طرحها أو ضربها على الجدار ، أو أنها زخرف ، أو أنها مما لم يقل بها الامام عليه السلام ، وإن كانت كثيرة جدا ، وصريحة الدلالة على 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 عرفاً ، كيف ؟ و صدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام كثيرة جداً^(١) ،

ويردّه ، أولاً : ما عرفت من النقص بانه لا خصوصية للكتاب بل لا بد من عدم تخصيص الخبر المتواتر والمحضوف بالقرينة القطعية بالخبر الواحد أيضاً اذ انه أيضاً ، لا لسان للاجماع في الشمول لتخصيصها بالخبر الواحد .

وثانياً بانه لا ينحصر دليل حجية الخبر في الاجماع لما علمت من قيام السيرة على خصوص تخصيص الكتاب به ، وقد اشار الى نفس المنع بقوله : ((كي يقال)) أي لو كان دليل حجية الخبر منحصر في الاجماع لجاز ان يقال ((بانه)) دليل لبي لا بد من الاختصار فيه على حجية الخبر ((فيما لا يوجد على خلافه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به)) أي بالخبر ، وتوضيحه ما عرفت وقد اشار الى ردّه وهو الرد الثاني بقوله : ((كيف ؟ وقد عرفت ان سيرتهم مستمرة على العمل به في قبال العمومات الكتابية)) .

(١) هذا هو المانع الثالث لشمول ادلة حجية الخبر لتخصيص الكتاب به ، وهذا كالأول يرجع الى وجود المانع لا الى المناقشة في المقتضى .

وحاصله : انه لا اشكال في ان تخصيص الكتاب بالخبر مرجعه الى منافاة الخبر المخصص للعموم الكتابي بمقدار التخصيص ، وقد دلت الاخبار المتواترة على عدم حجية الاخبار المخالفة للكتاب بالسنة مختلفة ، بعضها بلسان ان الخبر المخالف للكتاب يجب طرحه كقوله يضرب بها عرض الجدار ، وبعضها بلسان الخبر المخالف للكتاب زخرف ، وبعضها بلسان انه لم نقله كقوله : ما خالف قول ربنا لم نقله .

وعلى كل فيستفاد من هذه الاخبار المتواترة عدم حجية الخبر المخالف لكتاب الله وقد عرفت ان الخبر المخصص للكتاب مخالف لعموم الكتاب بمقدار التخصيص للعموم ، والحاصل : ان هذه الاخبار متواترة من حيث السند صريحة من حيث الدلالة .

وحاصل الجواب عن هذا المانع : انه من المقطوع به صدور الخبر المخصص للكتاب عنهم عليهم السلام والألسقط الفقه باجمعه ، وهذه الاخبار التي ادعى منعها عن جواز تخصيص الكتاب بالخبر حيث كانت متواترة وقطعية ولكن دلالتها انما كانت صريحة في عنوان المخالفة ، ولم تنص على عدم جواز التخصيص للكتاب بالخبر ولم تنص أيضاً على ان التخصيص لعموم الكتاب من المخالفة ، فلم يبق سوى دعوى ظهور المخالفة في شمولها لمثل تخصيص الكتاب بالخبر ، فلا بد من رفع اليد عن ظهور المخالفة بحيث تشمل تخصيص الكتاب ، فتارة : نقول بان المراد من المخالفة ليست مطلق المنافاة بل ما كان بحسب رأي العرف مخالفة والعموم والخصوص ليست من المخالفة ، ومرجع هذا الى ان المراد من المخالفة منصرفها العرفي لا معناها اللغوي ، والى هذا اشار بقوله : ((ان لم نقل بانها ليست من المخالفة عرفاً)).

واخرى نقول ان هذه الاخبار هي من العمومات التي قام الدليل القطعي على تخصيصها ، فالعموم والخصوص وان كان من المخالفة الا انه بعد قيام القطع بانه صدر منهم عليهم السلام ما خصص الكتاب ، فيكون هذا تخصيصاً لعنوان المخالفة في هذه الاخبار ، فتختص المخالفة التي يضرب الخبر المتضمن لها عرض الجدار وانه من الزخرف ولم يقولوه عليهم السلام بغير المخالفة بنحو العموم والخصوص ، والى هذا اشار بقوله : ((الا انه لا يحيص عن ان يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم)) بالتخصيص .

وقبل ان يذكر الدليل على لزوم تخصيص عنوان المخالفة بغير المخالفة بنحو العموم والخصوص اشار الى المناقشة الاولى بقوله : ((ان لم نقل)) ثم اشار الى

مع قوة احتمال أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعا. وإن كان هو على خلافه ظاهرا. شرحا لمرامه تعالى وبيانا لمراده من كلامه^(١)،

الدليل على لزوم تخصيص عنوان المخالفة بقوله: ((كيف وصدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة)) أي بنحو مخالفة العموم والخصوص ((منهم ﷺ كثيرة جداً)) بحيث يعلم علماً قطعياً بان المخالفة بنحو العموم والخصوص صادرة عنهم قطعاً ، فمن الضروري ان يكون مرادهم عليهم السلام من المخالفة التي لا يقولونها وانها زخرف ويضرب بها عرض الجدار هي غير هذه المخالفة المقطوع صدورها عنهم ﷺ كالمخالفة بنحو التباين ، هذا بحسب ظاهر عبارة المتن .

ويحتمل ان يكون مراده غير ما ذكرناه ، وحاصله : ان هناك مخالفة عرفية ومخالفة لغوية ، والمخالفة العرفية لا تشمل المخالفة بنحو العموم والخصوص وان كان تشملها المخالفة اللغوية . ولا نقول كما قلنا في المناقشة : من ان الالفاظ الواردة في الاخبار يلزم حملها على ما يفهم منها عرفاً ، بل نقول انها تحمل على معانيها اللغوية ما لم تقم قرينة دالة على لزوم حملها على المعنى العرفي ، وفي المقام كذلك فان الاخبار الدالة على طرح المخالف وانه لم نقله وانه زخرف آية عن التخصيص ، وبعد قيام الدليل القطعي على صدور المخالفة بنحو العموم والخصوص عنهم ﷺ فالجمع بينهما يقتضي حمل هذه الاخبار على المخالفة العرفية دون المخالفة اللغوية .

وقد ظهر مما ذكرنا : ان هذه المناقشة غير المناقشة الاولى التي هي كون المراد من المخالفة هي غير هذه المخالفة اللغوية لوجوب تنزيل الالفاظ الواردة في الاخبار على ما يفهم منها بحسب العرف .

(١) هذه مناقشة ثالثة في دلالة هذه الاخبار المدعى منعها عن جواز تخصيص الكتاب بالخبر ، ومحصلها : انه قد عرفت ان المخالفة لغوية وعرفية والمناقشة السابقة مبنية عليهما ، او على خصوص ان المراد بها المخالفة العرفية ، وهذه المناقشة مبنية على ان

المراد من المخالفة في الاخبار المذكورة هي المخالفة الواقعية ، فيكون المراد من هذه الاخبار ان المخالفة لحكم الله الواقعي مما لا يقولونها ﷺ فانهم طريق تبليغ احكامه وسبل معرفته ، ومرجع هذا الى ان جميع ما يقولونه هو حكم الله ، وعلى هذا فلا يكون تخصيص الكتاب بالخبر الواحد مما يخالف كتاب الله بعد جعل حجيته منهم ﷺ .

وإذا قيل : ان من المعلوم انه ليس كل خبر واحد هو صادر عنهم حتى لا يكون مما لم يخالف كتاب الله .

فانا نقول : انه اذا كان المراد من المخالفة في هذه الاخبار هي المخالفة الواقعية فيكون التمسك بها في منع شمول حجية الخبر عن تخصيص الكتاب به من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، لان الخبر غير الصادر عنهم هو المخالف دون الصادر عنهم ﷺ .

والحاصل : انه اذا كان المراد من المخالفة هي المخالفة الواقعية فلازم ذلك ان التخصيص للكتاب بما يصدر منهم وان كان ظاهره انه مخالف لعموم الكتاب الا انه حيث كان هو أيضاً حكم الله وكلامه الصادر على لسانهم فلا يكون مخالفاً لكتاب الله ، اذ المخالف لكلامه - جل وعلا - ما كان كلام غيره لا كلامه هو تبارك وتعالى ، وكلامهم ﷺ هو كلامه عز وجل الصادر على لسانهم ، وهذا مراده من قوله : ((مع قوة احتمال ان يكون المراد)) من المخالفة في هذه الاخبار هي المخالفة الواقعية ، وعلى هذا فيكون المراد بهذه الاخبار ((انهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً وان كان هو على خلافه ظاهراً شرحاً لمرامه تعالى وبيناً لمراده من كلامه)) فهو كلامه ولكن قد صدر على لسانهم ولا مانع من ان يكون كلامه شارحاً لكلامه .

فافهم^(١) .

والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة ، وإن كان مقتضى القاعدة جوازهما ، لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع ، مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي إلى ضبطه ، ولذا قل الخلاف في تعيين موارده ، بخلاف التخصيص^(٢) .

(١) يمكن ان يكون اشارة الى وجوه من المناقشة في هذا الاحتمال :

الاول : انه على هذا لا مانع من صدور ما يبين الكتاب مبينة تامة ، ولازمة وقوع المعارضة بين الخبر الواحد وكتاب الله وهذا مما لا يلتزم به .

الثاني : ان هذه الاخبار الآمرة بضرب ما يخالف كتاب الله عرض الجدار لا يعقل ان تكون امراً منهم ﷺ للمكلف ، لوضوح ان المكلف لا يعرف ما هو المخالف واقعاً لحكم الله الواقعي وانما هو من مختصاتهم ﷺ .

الثالث : ان المراد من المخالفة في هذه الاخبار لا بد وان يكون اما المخالفة اللغوية او العرفية ، لان مورد جملة من هذه الاخبار اما لترجيح احد المتعارضين على الآخر ، او لتمييز الصادر عنهم من غير الصادر ، لانها واردة في تعارض الاخبار والاخذ بما لا يخالف كتاب الله ، فلا بد وان يكون المراد من المخالفة التي يعرفها المعارض للخبرين على كتاب الله ، والمخالفة الواقعية لا يعرفها المأمور بعرض الخبرين المتعارضين على كتاب الله .

(٢) هذا المانع الرابع لشمول حجية الخبر لتخصيص الكتاب به ، وهو كالأول يرجع الى وجود مانع يمنع عن شمول ادلة حجية الخبر لان يخصص به الكتاب ، لا الى عدم المقتضي لحجيته .

وحاصله : انه اذا جاز التخصيص للكتاب بخبر الواحد فلا بد وان يجوز النسخ به للكتاب أيضاً ، والنسخ به باطل قطعاً والتخصيص باطل أيضاً .

وتوضيحه : انه اذا ثبتت الملازمة بين جواز التخصيص به وجواز النسخ به فلا يعقل ان يجوز التخصيص به ولا يجوز النسخ ، لان تحقق احد المتلازمين بعد ثبوت الملازمة بينهما دون الآخر من المحال البين ، لانه مع تسليم الملازمة يستلزم الخلف وانكارها انكار للبرهان من دون برهان ، واذا ثبت عدم جواز النسخ به فلا بد وان لا يجوز التخصيص به أيضاً ، لما ذكرنا من لزوم التلازم بين المتلازمين ، وبطلان النسخ للكتاب بالخبر الواحد مسلم وثابت لا اشكال فيه بل من مسلمات المسلمين .

ويبقى اثبات الملازمة بينهما ، والبرهان عليها هو ان اللازم الثابت للماهية لا بد وان يثبت لجميع افرادها ، والا لم يكن لازماً للماهية وهو واضح ، والنسخ فرد من افراد التخصيص لان التخصيص بحسب معناه اللغوي هو الاخراج من العام ولكن الاصطلاح قام على تسمية إخراج بعض الأفراد من العام عن حكمه بالتخصيص ، وعلى إخراج بعض الأزمنة عن استمرار حكم العام بالنسخ ، فان التخصيص المصطلح تخصيص في الافراد والنسخ تخصيص في الأزمان ، فان للعام ظهورين : ظهور في شمول حكمه لجميع افراده وظهور في استمرار حكمه الى الابد ، ولازم تخصيص العام حصر حكمه وتحديد به بعض افراده ولا يكون شاملاً لجميعها ، ولازم النسخ تحديد العام بحسب الزمان بحيث لا يكون شاملاً لجميع الأزمان ، فاخراج بعض الافراد تخصيص و اخراج بعض الأزمنة تخصيص أيضاً ، فاذا ثبتت الملازمة بينهما بحسب هذا البرهان وثبت عدم جواز النسخ للكتاب بالخبر فلا بد وان لا يجوز التخصيص للكتاب بالخبر ، لعدم امكان التفكيك بين المتلازمين .

ويردّه ، أولاً : ان جواز التخصيص بالخبر وعدم جواز النسخ به حكمان كل واحد منهما ثابت للفرد بعنوانه الخاص لا للفرد بما هو فرد للجامع بينهما ، فان الجامع بين التخصيص المصطلح والنسخ هو عنوان الاخراج ، ولم يثبت للاخراج بما هو اخراج حكم حتى يجب ان يشملهما معاً ، بل الجواز ثابت للاخراج الافرادى بما هو اخراج افرادى لا بما هو اخراج ، وعدم الجواز ثابت للاخراج الازمانى بما هو

اخراج ازماني لا بما هو اخراج ، فثبوت جواز التخصيص لا يستلزم جواز النسخ ، وعدم جواز النسخ لا يستلزم عدم جواز التخصيص .

وقولهم ان النسخ من افراد التخصيص ان كان مرادهم انه فرد من التخصيص بمعنى الاخراج فهو صحيح ، ولكنه لا يقتضي ان يكون الاخراج الازماني فرداً من الاخراج الافرادي ، وان كان مرادهم ان النسخ فرد من التخصيص المصطلح فهو واضح البطلان ، لعدم معقولية ان يكون قسيم الشيء قسماً منه .

فاتضح ان الملازمة المدعاة بين النسخ والتخصيص ممنوعة .

وثانياً : فرق واضح بين التخصيص والنسخ ، فان التخصيص لازمه بقاء حكم العام ولكنه يختص ببعض افراده ، والنسخ رفع للعام من رأس ، فدعوى ان كليهما تخصيص فلا فرق بينهما واضحة الفساد ، فان التحديد الذي لا يرفع حكم العام من رأس غير التحديد الذي يرفعه من رأس ، ولعله اشار الى هذين الايرادين معاً بقوله : ((والملازمة بين جواز التخصيص)) للكتاب بالخبر ((وجواز النسخ)) للكتاب ((به ممنوعة)) .

وثالثاً : لو سلمنا التلازم بينهما ولكن المتلازمين انما لا يجوز التفكيك بينهما في الاحكام العقلية دون الاحكام الشرعية ، فنحن نقول انه حيث كان كلا من التخصيص والنسخ اخراجاً غايته ان احدهما في الافراد والآخر في الأزمان فالقاعدة الاولى تقتضي جواز النسخ للكتاب بالخبر الواحد أيضاً ، اذ لا يرى العقل مانعاً من ان يثبت بالخبر الواحد التحديد للعام بحسب الازمان كما ثبت بالخبر الواحد تحديد العام بحسب الافراد ، الا ان الحكم الشرعي فرق بينهما ، فان الاجماع قام على عدم جواز النسخ به ولم يقم الاجماع على عدم جواز التخصيص به ، فهو باق على القاعدة الاولى مضافاً الى ما عرفت من قيام الادلة الخاصة على جواز تخصيص الكتاب به ، فالقاعدة العقلية في جانب الجواز لا في جانب عدم الجواز ، ولكن الاجماع فرق بينهما ، والى هذا اشار بقوله : ((وان كان مقتضى القاعدة جوازهما))

فصل

لا يخفى أن الخاص والعام المتخالفين^(١)، يختلف حالهما ناسخا

اذ العقل لا يرى مانعاً عن جواز النسخ بالخبر كما لا يرى مانعاً عن التخصيص به ، ولكنه خرج النسخ ((لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع)) به .
ورابعاً : الفرق بينهما أيضاً فان النسخ حيث كان إسقاطاً للعام من رأس فهو امر له اهميته ، ومن الواضح ان ما كان له الاهمية تتوفر الدواعي لنقله ويكون الناقل له اجامعات لا واحد ، ويمتنع عادة ان يكون النسخ مدلولاً عليه بخبر الواحد ، بخلاف التخصيص حيث انه من الامور المتعارفة المعتادة فلا مانع من ان يكون مدلولاً عليه بالخبر الواحد ، والدليل على أهمية النسخ وتوفر الدواعي لنقله انه ليست موارد النسخ من محل الخلاف بل هي مضبوطة معينة لان النسخ تتوفر الدواعي لنقله فينقله كثيرون ولا يكون الناقل له واحداً ، ومرجع هذا الفرق ان النسخ يمتنع ان ينقل بخبر الواحد عادة بخلاف التخصيص ، فقولهم لو جاز التخصيص به لجاز النسخ به دعوى ملازمة بين ماله وجود وما ليس له وجود ، فدعوى بطلان التالي وهو عدم جواز النسخ به باطلة ، اذ ليس هناك خبر واحد ناسخ حتى تكون بينه وبين الخبر الواحد المخصص ملازمة فيكون بطلان احدهما مستلزماً لبطلان الآخر ، وهذا مراده من قوله : ((مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي الى ضبطه)) فيمتنع عادة ان يكون منقولاً بخبر الواحد ويكثر الناقل له ، لذا : ((قل الخلاف في تعيين موارد بخلاف التخصيص)).

(١) لا يخفى ان ظاهر العنوان مما لا يشمل العامين من وجه بل هو يختص بما كانت النسبة بينهما هو العموم المطلق من جهة العام والتخصص من جهة الخاص ، ولكن الكلام تقسيماً ودليلاً مما يشمل العموم من وجه ، فيكون داخلاً ملاكاً .

ومخصصاً ومنسوخاً^(١)، فيكون الخاص : مخصصاً تارة ، وناسخاً مرة ، ومنسوخاً أخرى ، وذلك لان الخاص إن كان مقارناً مع العام ، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به ، فلا يحيص عن كونه مخصصاً وبيانا له^(٢). وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً ، لئلا يلزم تأخير

وعلى كل فالعام والخاص المتخالفان بحسب السلب والإيجاب كإكرام العلماء ولا تكريم الفساق منهم يمكن ان يكون كل واحد منهما ناسخاً ومنسوخاً ، والخاص يمكن ان يكون مخصصاً والعام مخصصاً - بالفتح - كما سيأتي تفصيل ذلك .

(١) من الواضح ان قوله ناسخاً ومخصصاً ومنسوخاً هو حال من ضمير حالهما ، وكان ينبغي ان يضم اليها مخصصاً - بالفتح - لوضوح ان قوله مخصصاً اما ان يكون بالكسر كما يشعر به ذكر احوال الخاص بعده فهو مما يختص بالخاص دون العام ، كما انه لو كان بالفتح فهو يختص بالعام دون الخاص ، فلا يصلح ان يكون مخصصاً بما له من الهيئة ان يقع حالاً منهما معاً ، كما يصلح ان يكون (ناسخاً ومنسوخاً) حالاً منهما معاً لان كل واحد منهما يقع ناسخاً ومنسوخاً . وحيث كانت هذه الاقسام حالاً من الضمير وهو تثنية فلا بد وان يكون حالاً بلحاظ المجموع للمجموع .

ولعله انما لم يضم مخصصاً - بالفتح - اليها لان لازم كون الخاص مخصصاً هو كون العام مخصصاً . واما كون الخاص ناسخاً وان استلزم كون العام منسوخاً الا انه لا يستلزم كون العام ناسخاً المستلزم لكون الخاص منسوخاً ، فلذا ذكر الناسخ والمنسوخ معاً .

(٢) الفرق بين التخصيص والنسخ هو ان الافراد الخارجة عن العام على التخصيص لا تكون مرادة بالارادة الجدية واقعاً ولا يكون حكم العام مما يشملها واقعاً ، وان كان قبل التخصيص كان شاملاً لها ظاهراً .

واما على النسخ فان الافراد الخارجة تكون مما يشملها حكم العام واقعاً ومراداً بالارادة الجدية فيه قبل النسخ ثم تخرج بالنسخ فيكون النسخ رافعاً وماحياً للحكم الثابت للافراد الخاص واقعاً .

اذا عرفت هذا . فاعلم ان الخاص يكون مخصصاً وناسخاً ومنسوخاً ، لانه اذا وقع الخاص مقارناً للعام زماناً اما بورودهما من امام واحد بان يكون احدهما باللفظ والآخر بالإشارة مثلاً ، وانما لا يعقل ان يكونا واردين في كلام واحد لان المفروض ان الثاني بين الحجتين ، ولا يكون العام حجة اذا ورد الخاص معه في كلام واحد .

وربما يقال بعدم امكانه من امام واحد لعدم الفرق في عدم تمامية حجية ظهور العام اذا اقترن بالخاص سواء كان الخاص مبيناً باللفظ او بالإشارة ، فبعد فرض كون الكلام في العام والخاص الحجتين لا يمكن فرض الاقتران في زمان واحد من امام واحد .

الا ان الانصاف امكان فرض اقترانهما في زمان واحد من امام واحد ، بل لشخص واحد لوضوح اقترانهما في زمان واحد من امام واحد لشخصين بان يلقي العام - مثلاً - باللفظ لشخص ويكتب بالخاص لشخص آخر في وقت واحد ، بحيث يكون كل واحد منهما غير مطلع بالفعل على ما فهمه الآخر وان كانا في مجلس واحد ، ثم بعد انقضاء المجلس يطلع كل واحد منهما على ما وصل الى الآخر . واما بالنسبة الى شخص واحد فهو بان يكتب الى شخص واحد بكتابين احدهما فيه حكم العام والآخر فيه حكم الخاص ، والظاهر انه في مثل هذا يكون كلا منهما قد اكتسب صفة الحجية ، وعلى هذا فاقترانهما من امامين بمكان من الامكان : بان يكون احدهما صادراً من الحسن عليه السلام ، والآخر من الحسين عليه السلام وهما - معا - امامان قاما او قعدا ، غايته ان التصرف في الامور العامة هي للحسن عليه السلام وحده ، واما

كون الحسين عليه السلام مبلغا لاحكام الله معصوما ملهما لا ينطق عن الهوى معلما عن امير المؤمنين عن رسول الله فهو مما لا اشكال فيه ، فان الامام امام وليدا وشابا وكهلا وشيخا لا يختلف حاله ادراكا وعصمة وتبليغا أصلا كما هو مبرهن عليه في محله تفصيلا ، ومؤيدا بما في كتب الرجال عن سؤال موسى بن جعفر عليه السلام عن الاحكام وهو في سن الطفولة ، وسؤال الحجة المنتظر وهو في المهدي فيجيبون بما لا يستطيع ان يجيب به اعلم العلماء المحققين ، مما يدل على انهم ملهمون وان علمهم من الله .

وعلى كل حال فاذا اقترن الخاص بالعام زمانا فلا بد وان يكون الخاص مخصصا لا غير ، لعدم معقولية النسخ به حتى لو قلنا بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل ، اذ النسخ كما عرفت لا بد وان يكون رافعا للحكم الثابت واقعا للافراد الخارجة من العام ، واذا اقترن العام والخاص في الزمان لا يكون للعام حكم واقعي ثابت للافراد الخارجة عنه بالخاص ، فلذا لا يمكن ان يكون الخاص في الاقتران ناسخا ويتعين للتخصيص .

واما اذا لم يقترنا في الزمان ، فتارة : يرد الخاص بعد الزمان الذي ورد فيه العام ولكنه قبل حضور وقت العمل بالعام ، فبناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالعام فانه أيضا على هذا يتعين الخاص للتخصيص لعدم جواز كونه ناسخا ، لانه وان تاخر زمانا عن العام الا ان المفروض كونه قبل حضور وقت العمل ، والنسخ بناء على هذا انما يصح بعد حضور وقت العمل فلا بد وان يكون الخاص متعينا للتخصيص أيضا كما لو اقترنا ، والى الاقتران اشار بقوله : ((وذلك لان الخاص ان كان مقارنا مع العام)) والى الثاني اشار بقوله : ((او وارد بعده)) أي ان الخاص يكون واردا بعد زمان العام ولكنه ((قبل حضور وقت العمل به)) أي بالعام ((فلا محيص)) في هذين الفرضين ((عن كونه)) أي الخاص ((مخصصا وبيانا له)) أي للعام لما عرفت من عدم معقولية النسخ عند اقترانهما في الزمان او مع تأخر الخاص زمانا ، ولكنه كان قبل حضور وقت العمل بالعام بناء على عدم امكان

البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي ، وإلا لكان الخاص أيضا مخصصا له ، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات . وإن كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص ، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصا للعام ، يحتمل أن يكون العام ناسخا له^(١) ، وإن كان الاظهر أن يكون الخاص

النسخ قبل حضور وقت العمل ، الا انه ستأتي المناقشة في هذا البناء وان النسخ ممكن حتى قبل حضور وقت العمل .

(١) لا يخفى انه قد علمت ان الخاص ، تارة يكون متعينا في كونه مخصصا لانسخا ، وثانية يتعين الخاص في كونه ناسخا لا مخصصا ، وثالثة يكون منسوخا . ولما ذكر في الفرضين المذكورين تعين كون الخاص مخصصا لا ناسخا اشار الى ما يتعين فيه ان يكون الخاص ناسخا لا مخصصا بقوله : ((وان كان بعد حضوره ... الى آخره)) .

وتوضيحه : ان النسخ كما عرفت هو رفع الحكم الثابت واقعا وحيث لا يكون الحكم له ثبوت واقعي لا يتأتى النسخ ، فحيث يكون المورد المتفق عليه في كون الخاص متعينا لان يكون ناسخا لا مخصصا هو ما اذا ورد الخاص بعد زمان العام وبعد حضور وقت العمل بالعام ، وان يكون العام واردا لبيان الحكم الواقعي للأفراد التي كان شاملا لها قبل ورود الخاص ، ومع تمامية هذه الشروط الثلاثة يتعين الخاص لان يكون ناسخا لا مخصصا ، لانه اذا كان مقارنا له يكون مخصصا وكذلك اذا كان قبل حضور وقت العمل به ، لما عرفت من عدم معقولية النسخ قبل حضور وقت العمل بناء على المشهور ، بخلاف ما اذا كان الخاص واردا بعد حضور وقت العمل بالعام فانه لو كان مخصصا للزم منه تاخر البيان عن وقت الحاجة التي سيأتي شرحه في الشرط الثالث وانه من الاغراء المحال على الشارع ، فاتضح ان العلة في الشرط الثاني .

وأما الشرط الاخير فتوضيحه يحتاج الى تمهيد مقدمة ، حاصلها : ان حكم العام الذي اكتسب ظهوره ما له من الحجية بعد ورود الخاص وكشفه عن اخراج افراد منه عن حكمه .

اما ان يكون ثابتا واقعا لهذه الافراد الخارجة الى حين ورود الخاص ، وفي هذا لا بد وان يكون الخاص ناسخا ، لانه لو لم يكن ناسخا للزم الخلف لفرض كون حكم العام كان ثابتا لهذه الافراد التي اخرجها الخاص عنه ، مضافا الى ان الخاص لو لم يكن ناسخا لكان مخصصا للعام ، ومعنى كونه مخصصا هو كونه بيانا لما اريد من الحكم في العام ، والمفروض ان هذا البيان قد ورد بعد العمل بالعام أي بعدما عمل بالعام في الافراد التي دل الخاص على خروجها عنه ، فكون الخاص بيانا للعام بعد هذا يلزم ان يكون هذا البيان قد تأخر عن وقت الحاجة فان الحاجة تقتضي بيان كون المراد في العام من الحكم الذي هو المراد بالارادة الجدية هو ما عدا الافراد الخارجة بالخاص ، واذا تأخر هذا البيان عن زمان وقت العمل بالعام كان تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة ، وكون الخاص مخصصا معناه كونه بيانا للعام فلا بد وان لا يتأخر عن وقت العمل بالعام ، ويكون السبب في العمل بالعام في هذه الافراد الخارجة قد تسبب من عدم بيان الخاص قبل العمل ، وهذا من الاغراء المحال وقوعه من الشارع اللطيف بعباده فيما يوصلهم الى احكامهم الواقعية ، بخلاف ما اذا كان الحكم في العام ثابتا لهذه الافراد الى زمان ورود الخاص ولكنه ينتهي امد المصلحة فيه الى هذا الزمان فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

واما اذا كان الحكم في العام ليس بثابت واقعا للافراد الخارجة عنه وان ما عدا الخاص هو المراد بالارادة الجدية في هذا الحكم ، فان كان الداعي لظهور الحكم بنحو العام هو ضرب القاعدة او ان لا يكون العام معنونا بعنوان خاص من العناوين الداخلة تحته ، وفي مثل هذا يكون هناك مصلحة واقعية واحدة قائمة بمتعلق الحكم للافراد الباقية تحت العام ، فان الحكم فيها لمصلحة واقعية قائمة بمتعلق الحكم . واما

الحكم بالنسبة الى الافراد التي خرجت عنه وكشف عن خروجها الخاص فهو حكم صوري لا واقعي ، وفي مثله لا يكون تأخير الخاص لو كان مخصصا موجبا لتأخير البيان عن وقت الحاجة ، فان المراد من لزوم كون الخاص بيانا للعام انما هو كونه بيانا لما هو المراد من حكم العام الواقعي الناشيء عن مصلحة في متعلق الحكم وقد صار الخاص بيانا لهذا الحكم . واما حكم العام الصوري للافراد التي خرجت عنه بالتخصيص فليس حكما واقعيا فلا يكون تأخير الخاص بالنسبة اليه من تأخير البيان عن وقت الحاجة وتنتهي فائدة هذا الاظهار بورود الخاص .

فاتضح : ان الخاص انما يتعين ان يكون ناسخا انما هو فيما كان الحكم في الافراد الخارجة عنه حكما واقعيا لا انه كان حكما صوريا ناشئا عن داع لظهاره اما لضرب القاعدة ، او لان لا يكون العام معنونا بعنوان من العناوين الداخلة تحته ، لانه لو كان الحكم في العام بالنسبة الى الافراد الخارجة حكما واقعيا فكون الخاص مخصصا يلزم منه الخلف وتأخير البيان عن وقت الحاجة .

اما لو كان حكما صوريا لداعي ضرب القاعدة او غيرها فلا يلزم من تأخير الخاص بعد العمل تأخير البيان عن وقت الحاجة القبيح على الحكيم او الخلف المحال وقوعه ، والى هذا اشار بقوله : ((وان كان)) أي الخاص واردا ((بعد حضوره)) أي بعد حضوره وقت العمل بالعام ((كان الخاص ناسخا لا مخصصا لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة)) الا ان هذا مشروط بشرط وهو ((فيما كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي)) فانه اذا كان الحكم في العام في الافراد الخارجة عنه حكما واقعيا فلا يعقل ان يكون الخاص بيانا لكون المراد بالارادة الواقعية الجدية في الحكم هو ما عدا الافراد الخارجة لفرض كون الافراد الخارجة أيضا مرادة بالارادة الجدية الواقعية الى مدة من الزمان وهو خلف ، مضافا الى لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة القبيح صدورهم من الحكيم كما عرفت .

واما اذا كان الحكم بالنسبة الى الافراد الخارجة حكما صوريا لا واقعا فلا يستلزم خلفا ولا تاخيرا للبيان فلا مانع من كون الخاص مخصصا ، ولذا قال : ((والا كان الخاص أيضا مخصصا له)) أي للعام ((كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات)) فان حكم العام فيها ليس حكما واقعا بالنسبة الى الافراد الخارجة بالخاص بل حكما صوريا لداعي ضرب القاعدة او غيره ، بل يمكن ان يقال انه حكم واقعي أيضا ولكن مصلحته قائمة بنفس الحكم لا بتعلق الحكم .

فيتين من مجموع ما مر الموارد التي يتعين كون الخاص فيها مخصصا والتي يتعين كونه ناسخا .

وبقي المورد الذي يكون الخاص فيه منسوخا واليه اشار بقوله : ((وان كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص)) .

اذا ورد الخاص اولا ، ثم بعد حضور وقت العمل به ورد العام فيحتمل ان يكون الخاص مخصصا للعام وبيانا سابقا له فيكون المراد من العام ما عدا افراد الخاص ، فاذا قال لا تكرم فساق العلماء ثم بعد حضور وقت العمل بهذا الخاص ورد اكرم العلماء ، فانه من المحتمل ان يكون الخاص بيانا للعام ومخصصا له ، فيكون المراد من اكرم العلماء وجب اكرام ما عدا فساقهم ويبقى حكم حرمة اكرام فساق العلماء على حاله ، ويحتمل ان يكون العام ناسخا للخاص لعدم المانع عن كونه كذلك ، لانه ورد بعد حضور وقت العمل به ، ولازم هذا عدم بقاء حكم الخاص وارتفاعه وانه يجب اكرام العلماء جميعا عدولهم وفساقهم .

وقد ظهر الفرق بين المورد الذي يكون الخاص فيه منسوخا وبين الموردين من كونه ناسخا للعام تارة ومخصصا اخرى ، فانه في الموردين اللذين ذكرناهما يتعين فيهما كون الخاص ناسخا مرة ومخصصا اخرى ، بخلاف كونه منسوخا فانه لا يتخطى مرتبة الاحتمال ولا يتعين ان يكون منسوخا الا بقريئة خاصة تدل على كون العام

مخصصا ، كثرة التخصيص ، حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص مع قلة النسخ في الاحكام جدا ، وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام . ولو كان بالاطلاق - أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع ، كما لا يخفى^(١) ، هذا فيما علم تاريخهما .

ناسخا له ، ولذا قال : ((وان كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص فكما يحتمل ان يكون الخاص مخصصا للعام يحتمل ان يكون العام ناسخا له)) .
 (١) وتوضيحه : ان الخاص اذا كان متقدما والعام واردا بعد حضور وقت العمل به . قد عرفت انه يحتمل كونه مخصصا للعام ويحتمل ان يكون منسوخا به ، فهنا ظهوران متنافيان ظهور الخاص في كون حكمه مستمرا لا الى امد ، وظهور العام في الشمول لجميع افراده .

والمعروف في هذا المقام وفي كل مقام يدور الامر بين النسخ والتخصيص تقديم احتمال التخصيص على احتمال النسخ ، وان كان الظهور الذي يستلزم التخصيص بالاطلاق والظهور الذي يستلزم النسخ بالوضع كما في المقام ، فان ظهور الخاص في الاستمرار اطلاقا وظهور العام في الشمول وضعي ، كما لو كان العموم مستفادا من لفظ كل . والسبب في هذا التقديم هو شهرة التخصيص وندرة النسخ ، ولذا قال : ((ما من عام الا وقد خص)) فالعمومات الواردة لبيان الاحكام في الكتاب والسنة هي واقعة في معرض التخصيص ، فقد جرى ديدن الشارع على بيان الاحكام بنحو التعميم والتخصيص بخلاف النسخ فانه نادر جدا ، فالظهور الاطلاقي وان كان بذاته اضعف من الظهور الوضعي الا ان شهرة التخصيص وندرة النسخ تجعل الظهور الاطلاقي اقوى من الظهور الوضعي ، والى هذا اشار بقوله : ((وبذلك)) أي وبواسطة شهرة التخصيص وندرة النسخ ((يصير ظهور الخاص في الدوام ولو كان بالاطلاق اقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع)) .

وأما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره ، فالوجه هو الرجوع إلى الاصول العملية . وكثرة التخصيص وندرة النسخ هاهنا ، وإن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضا ، وأنه واجد لشرطه إلحاقا له بالغالب ، إلا أنه لا دليل على اعتباره ، وإنما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، لصيرورة الخاص بذلك في الدوام اظهر من العام ، كما أشير إليه ، فتدبر جيدا^(١) .

ولا يخفى ان كون الخاص في هذا المقام مخصصاً وكونه منسوخاً يترتب عليه ثمرة عملية كما عرفت : من بقاء حرمة اكرام فساق العلماء على حاله بناءً على التخصيص ، ومن ارتفاعه ووجوب اكرامهم كالعادل منهم بناءً على النسخ .

واما فيما مر بما اذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فانه فيما لو علمنا بكون العام وارداً لبيان الحكم الواقعي يكون الخاص ناسخاً ، وفيما لو علمنا بانه كان حكماً صورياً يكون الخاص مخصصاً .

اما اذا لم نعلم بكيفيته فيدور الامر بين النسخ والتخصيص ، وقد عرفت انه كلما دار الامر بين النسخ والتخصيص فالمعروف تقديم التخصيص على النسخ ، الا انه لا ثمرة عملية تترتب عليه للقطع بعدم شمول العام للأفراد الخارجة بالخاص اما بالنسخ او بالتخصيص .

(١) قد عرفت الحال فيما علم زمان ورودهما وانه فيما اذا اقتربا يتعين التخصيص ، وفيما اذا تقدم العام وكان لبيان الحكم الواقعي يتعين النسخ ، وفيما اذا لم يكن لبيان الحكم الواقعي يتعين التخصيص ، وفيما لم يعلم بالكيفية يتقدم احتمال التخصيص على احتمال النسخ ، واذا تقدم الخاص وتأخر العام أيضاً يتقدم احتمال التخصيص على احتمال النسخ .

وقد عرفت أيضاً أن النسخ على المشهور انما يكون بعد حضور وقت العمل فحضور وقت العمل شرط في النسخ .

فاذا جهل التاريخ في كيفية زمان ورودهما بان لا نعلم ان ورودهما كان بنحو الاقتران او كان قبل حضور وقت العمل بناءً على المشهور أيضاً من عدم معقولية النسخ قبل حضور وقت العمل فيتعين التخصيص ، او كان بعد حضور وقت العمل ، وهو تارة يتعين فيه النسخ ، واخرى يتعين التخصيص ، وثالثة يدور الامر بين النسخ والتخصيص .

وعلى كل حال ففيما اذا جهل تاريخ زمانهما من كونهما واردين بنحو الترتيب وان يكون بعد حضور وقت العمل او انهما ليسا كذلك فالنتيجة هو الدوران بين كون الخاص مخصصاً او ناسخاً . وفي هذا المقام لا يتقدم احتمال التخصيص على احتمال النسخ كما مر - فيما سبق - من تقديم احتمال التخصيص على احتمال النسخ ، والسبب في ذلك هو ان شهرة التخصيص وندرة النسخ ليست دليلاً خاصاً شرعياً او قاعدة عقلائية برأسها ، وانما هي موجبة لتقوية الظهور المقتضي للتخصيص على الظهور المقتضي للنسخ ، فهي مرجحة حيث يكون للخاص ظهور قد شك فيه انه قد جاء للتخصيص او للنسخ .

وبعبارة اخرى ، انه تارة : نشك في ان الخاص قد اراده الشارع خاصاً او ناسخاً . واخرى الشك بعدما قد اراده الشارع وتعين حاله ولكن شكنا انما كان لجهلنا بأنه كيف كان قد اريد ، فالشك من قبيل الشك في الشبهة المصدقية ، بخلاف الشك الأول فانه من قبيل الشبهة المفهومية ، ومجرى القاعدة في تعيين انه كيف اريد لا في تعيين ما اريد .

وحيث قد عرفت انه من جملة الموارد ما اذا كان العام وارداً قبل الخاص وكان لاجل بيان الحكم الواقعي ، وكان الخاص وارداً بعد حضور وقت العمل به ، وفي

مثل هذا يكون الخاص قد ورد متعيناً في النسخية وهذا من جملة الاحتمالات في مقام جهل التاريخ فلا يكون من موارد تقديم التخصيص على النسخ .

وعلى كل فمورد الترجيح بشهرة التخصيص وندرة النسخ هو فيما اذا كان للخاص ظهور شككنا في كونه قد اورده الشارع مخصصاً للعام او ناسخاً ، لا فيما اذا كان للخاص ظهور قد تعين حاله اما في التخصيص او في النسخ ولكن جهلنا به اوجب شكنا في انه كيف كان تعينه ، وفي مثل هذا لا مجرى للترجيح بشهرة التخصيص وندرة النسخ ، ففيما اذا كان هناك ثمرة عملية كما في اكرم العلماء ولا تكرم فساقتهم وشككنا في تاريخ ورودها ويدور الامر بين النسخ والتخصيص ، ومن المحتمل ان يكون الخاص متقدماً ومنسوخاً فيجب اكرام الفساق منهم ، ويحتمل ان يكون مخصصاً وحرمة اكرامهم باقية والنتيجة ان يكون حكمهم غير معلوم ، وحيث لا مجرى للقاعدة فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية في تعيين مالهم من الحكم بحسبها ، والى هذا اشار بقوله : ((واما لو جهل وتردد بين ان يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام)) فيكون ناسخاً ((وقبل حضوره)) أي مثل حضور وقت العمل بالعام فيكون مخصصاً ، لما عرفت في ان المشهور بناؤهم على التخصيص فيما كان الخاص وارداً قبل حضور وقت العمل ، وعلى النسخ فيما كان وارداً بعد حضور وقت العمل ، وسيأتي ما يمكن ان يقال في كل من المقامين ، الا انه بناءً على المشهور ((فالوجه)) فيما اذا جهل التاريخ بين كونه قبل حضور وقت العمل او بعده ((هو الرجوع الى الاصول العملية)) في مثل المثال المتقدم مما كان هناك ثمرة عملية لا فيما اذا كان العام متقدماً وشككنا في النسخ والتخصيص ، فان الخاص على كل حال خارج عن العام ، فلو تقدم اكرم العلماء وشككنا في كون لا تكرم الفساق المتأخر عن العام هل كان وارداً قبل حضور وقت العمل فيكون مخصصاً للعام او بعد حضوره فيكون ناسخاً فلا يرجع الى الاصول العملية ، لمعلومية الحكم في الخاص وهو حرمة اكرامهم سواء كان مخصصاً للعام او ناسخاً له .

ثم إن تعيين الخاص للتخصيص ، إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام ، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به ، إنما يكون مبنيًا على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل^(١) ، وإلا فلا يتعين له ، بل

وقد اشار الى ان كثرة التخصيص وندرة النسخ لا تفيد في مقام جهل التاريخ بقوله : ((وكثرة التخصيص وندرة النسخ هاهنا وان كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضاً وانه واجد لشرطه)) وهو كون العام المتقدم ليس وارداً لبيان الحكم الواقعي ((الحاقاً له بالغالب الا انه لا دليل على اعتباره)) أي لا دليل على اعتبار هذا الظن كقاعدة برأسها اما شرعية او عقلانية ، وانما هي موجبة لقوة الظهور وترجيح جانب التخصيص على جانب النسخ ، فيكون مجراها وفائدتها فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، وقد عرفت انها توجب قوة ظهور الخاص في الدوام على ظهور الخاص في الشمول لشهرة التخصيص وندرة النسخ ، والى هذا اشار بقوله : ((وانما يوجبان)) أي شهرة التخصيص وندرة النسخ ((الحمل عليه)) أي الحمل على التخصيص ((فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص لصيرورة الخاص لذلك)) أي بالشهرة والندرة كون الخاص ((في الدوام أظهر من العام كما اشير اليه)) .

(١) قد عرفت ان المعروف ان شرط النسخ هو كون الناسخ وارداً بعد حضور وقت العمل بالنسخ ، اما اذا ورد قبل ذلك بان ورد قبل حضور وقت العمل فلا بد على ما هو المعروف من الحمل على التخصيص ، وسيأتي الكلام فيه ، ولكنه على كل بناءً على هذا يتعين الخاص للتخصيص فيما اذا ورد الخاص بعد زمان ورود العام ، وقبل حضور وقت العمل به يتعين ان يكون الخاص مخصصاً لانساً ، وكذا اذا ورد العام بعد زمان ورود الخاص ولكنه قبل حضور وقت العمل بالخاص لا بد أيضاً ان يكون الخاص مخصصاً للعام ، ولا يجوز ان يكون العام ناسخاً له لعدم تحقيق

يدور بين كونه مخصصاً وناسخاً في الاول ، ومخصصاً ومنسوخاً في الثاني ، إلا أن الاظهر كونه مخصصاً ، وإن كان ظهور العام في عموم الافراد أقوى من ظهور الخاص في الخصوص ، لما أشير اليه من تعارف التخصيص وشيوعه ، وندرة النسخ جداً في الاحكام^(١) .

شرط النسخ فيهما وهو الوجود بعد حضور وقت العمل ، والى هذا اشار بقوله : ((ثم ان تعين الخاص للتخصيص اذا ورد ... الى آخر الجملة)).

واشار الى السبب في الحمل على التخصيص وعدم جواز كونه ناسخاً انما هو لعدم شرط النسخ فالتعيين للتخصيص انما هو لعدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ عندهم بقوله : ((انما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل)).

(١) بناءً على ما سيأتي من التحقيق من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ ، ففي الاول وهو ما اذا ورد العام وتأخر الخاص وكان قبل حضور وقت العمل بالعام فكما يمكن ان يكون الخاص مخصصاً للعام كذلك يحتمل كونه ناسخاً للعام ، وفي الثاني وهو ما اذا ورد الخاص وتأخر العام ولكنه كان قبل حضور وقت العمل الخاص فكما يحتمل ان الخاص مخصص للعام كذلك يحتمل ان يكون العام ناسخاً للخاص ، ولكنه في هذين الموردين مما يدور الامر بين النسخ والتخصيص ، وقد عرفت انه كلما دار الامر بين النسخ والتخصيص فيما اذا شك في كون الخاص قد جاء مخصصاً ام لا ، فالبناء على تقديم احتمال التخصيص على النسخ لشهرة التخصيص وندرة النسخ ، وان الظهور في التخصيص وان كان اطلاقاً فهو مقدم على الظهور في النسخ وان كان وضعياً ، وان كان لولا هذه الشهرة في جانب التخصيص والندرة في جانب النسخ لكان ظهور العام في العموم الافرادي أقوى من ظهور الخاص في الدوام والاستمرار ، لان الاول وضعي والثاني اطلاقى ، فاذا تقدم الخاص وتأخر العام فظهور العام في عموم الافرادي وان كان وضعياً لا يتقدم على

ولابأس بصرف الكلام إلى ما هو نجبة القول في النسخ^(١) ، فاعلم أن النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً ، إلا أنه في الحقيقة دفع الحكم

ظهور الخاص في الدوام والاستمرار وإن كان بالاطلاق ، لانه لازم الاخذ بعموم العام الوضعي النسخ والاخذ بظهور الخاص الاطلاقي التخصيص ، فيتقدم الظهور الموجب للتخصيص لشهرته على الظهور الموجب للنسخ لندرته ، والى هذا اشار بقوله : ((والا فلا يتعين له)) أي وان لم نبن على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بان بنينا على جوازه قبل حضور وقت العمل فلا يكون الخاص متعيناً للنسخ ، ولذا قال : ((فلا يتعين له)) أي للنسخ ((بل يدور امره بين كونه مخصصاً وناسخاً في الاول)) أي فيما اذا ورد العام وتاخر الخاص وكان قبل حضور وقت العمل فانه مع جواز النسخ قبل حضور وقت العمل يكون النسخ كالتخصيص كلاً منهما محتملاً ((ومخصصاً ومنسوخاً في الثاني)) وهو ما اذا ورد الخاص ثم ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص فانه يحتمل ان يكون الخاص مخصصاً للعام وبياناً متقدماً له ، ويحتمل ان يكون العام ناسخاً له وهو منسوخ بالعام ((الا ان الاظهر كونه مخصصاً)) في كلا الموردين لما عرفت انه كلما دار الامر بين النسخ والتخصيص يتقدم التخصيص على النسخ ((وان كان ظهور العام في عموم الافراد)) لكونه وضعياً ((اقوى من ظهور الخاص في الخصوص لما اشير اليه من تعارف التخصيص وشيوعه وندرة النسخ جداً في الاحكام)) فلا بد من تحقيق الحال في النسخ ليوضح انه هل يجوز قبل حضور وقت العمل ام لا ؟ ولذا عقبه بتحقيق النسخ .

(١) لا يخفى ان للقوم كلامين : الاول في الورد بعد حضور وقت العمل فانهم بنوا على لزوم كون الوارد بعد حضور وقت العمل ناسخاً ، ولم يقيدوه فيما اذا كان العام متقدماً بان يكون الحكم فيه لبيان الحكم الواقعي للافراد الخارجة عنه بالخاص ، وقد عرفت انه لا بد في كون الخاص ناسخاً من ذلك ، لانه فيما اذا لم يكن الحكم في العام لبيان الواقع بل كان بداعي ضرب القاعدة مثلاً فلا مانع من ان يكون الخاص

ثبوتاً^(١) ، وإنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم واستمراره ، أو أصل إنشائه وإقراره ، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار ، أو ليس له دوام

مخصصاً للعام ، ولو كان وارداً بعد حضور وقت العمل للعام لعدم لزوم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، ولا الخلف كما تقدم بيانه .

الثاني : بناؤهم على لزوم كون الخاص مخصصاً فيما اذا كان قبل حضور وقت العمل سواء كان العام متقدماً والخاص متأخراً او كان الخاص متقدماً والعام متأخراً وكان قبل حضور وقت العمل بالخاص .

وفي تحقيق حقيقة النسخ يتضح انه لا مانع من كون الخاص ناسخاً فيما اذا تقدم العام ، ومنسوخاً فيما اذا تقدم الخاص . وعلى كل فالنسخ ممكن قبل حضور وقت العمل .

(١) لا يخفى ان النسخ لا يعقل ان تكون حقيقته رفع الحكم الثابت واقعاً ، لانه يستلزم محالات ثلاثة :

الاول : ان النسخ لو كان رفعاً للحكم واقعاً فلازمة ان يكون الحكم قبل نسخه قد كان مراداً له - تبارك وتعالى - واقعاً وقد ارتفع بالنسخ ، لانه قد تغيرت ارادته في الحكم فنسخ لما بدا له نسخه ، وهو محال لان تغير ارادته مستلزم للتغير في ذاته لان صفاته عين ذاته ، والتغير في ذاته محال لبساطة ذاته وقدمها ، وتغير البسيط محال وتغير القديم بالذات محال ، كما هو مبهرن عليه في محله .

لكنه لا يخفى ان هذا انما يلزم حيث يكون الحكم هو الارادة والكرهه ، واما اذا كان الحكم ليس هو الا البعث بداعي التحريك فلا يستلزم تغييره تغيراً في ارادته .

الثاني : انه لو كان النسخ رفعاً للحكم الثابت واقعاً فالحكم قبل نسخه كان ثابتاً ثبوتاً استمرارياً ، لوضوح ان الرفع واقعاً يستلزم ثابتاً ، لولا الرفع لبقى على ثبوت ، فقبل نسخه كان علمه - تبارك وتعالى - قد تعلق بثبوت واستمراره ثم نسخه فتغير علمه الذي كان متعلقاً به ، لانه كان عالماً باستمراره واقعاً ثم تغير ذلك العلم حيث يرى له

واستمرار ، وذلك لان النبي صلى الله عليه وآله الصادع للشرع ، ربما يلهم أو يوحي إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال ، وأنه ينسخ في الاستقبال ، أو مع عدم اطلاعه على ذلك ، لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك وتعالى ، ومن هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل^(١) . وحيث عرفت أن النسخ بحسب

نسخه فقبل ان يبدو له - تعالى - نسخه لم يكن له علم بان امد الحكم ينتهي الى زمان النسخ ويكون قبل البدء في نسخه جاهلاً بما يصير اليه الحكم من النسخ تعالى قدسه عن ذلك علواً كبيراً .

الثالث : ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ، وحيث ان كان ملاك الحكم موجود فلا يعقل نسخه وان كان غير موجود فلا يعقل ان يكون منسوخاً ، لان النسخ هو الرفع واقعاً والرفع واقعاً يستلزم مرفوعاً واقعاً ، فهذه المحالات الثلاثة انما تلزم حيث يكون النسخ هو رفع الحكم الثابت واقعاً .

واما اذا كان النسخ ليس رفع الحكم واقعاً وثبوتاً وانما هو رفع له اثباتاً ودفع ثبوتاً: أي انه حيث كان الظاهر هو استمرار الحكم فالدليل الناسخ قد دل على رفع ما كان ظاهره الاستمرار ، ولكنه في الواقع حيث كان امد الحكم منتهياً فالنسخ في مرحلة الواقع والثبوت دفع لما كان ظاهره الاستمرار لا رفع للحكم الثابت ، لانه في الحقيقة لا حكم واقعاً لانتهاء امده ، والى هذا اشار بقوله : ((فاعلم ان النسخ وان كان رفع الحكم الثابت اثباتاً)) بحسب مقام الاثبات ((الا انه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً)) .

(١) حاصلة : انه يبقى السؤال بانه اذا لم يكن الحكم ثابتاً واقعاً لمصلحة مستمرة في متعلق الحكم فلم اظهره بعنوان الدوام والاستمرار ؟

والجواب عنه ان اظهار الدوام والاستمرار لمصلحة وحكمة قد اقتضت ذلك ، وهذا الاظهار ربما يكون النبي ﷺ المبلغ لاحكامه تعالى مطلعاً على انتهائه ، ولكنه

الحقيقة يكون دفعا ، وإن كان بحسب الظاهر رفعا ، فلا بأس به مطلقا ولو كان قبل حضور وقت العمل^(١) ، لعدم لزوم البدء المحال في حقه

اوحى اليه باظهار الاستمرار والدوام مع علمه بانه سينسخ في الاستقبال ، وربما تقتضي المصلحة اظهار ثبوت الحكم واستمراره حتى للنبي الملهم بالحكم او الموحى اليه به كما في الحكم بامر ابراهيم بذبح ولده اسماعيل ، فان الحكمة اقتضت ان لا يطلع حتى ابراهيم على نسخ هذا الحكم ، والى هذا اشار بقوله : ((وانما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره)) وقد تقتضي الحكمة اظهار ثبوت اصل الحكم واظهار تعلق الحكم بايجاد متعلقه خارجاً واظهار ان الغرض متعلق بذلك ، لا ان الغرض منه قد كان في صرف اظهاره وانشائه لا لان يتحقق متعلقه خارجاً ، والى هذا اشار بقوله : ((أو اصل انشائه واقاراره مع انه بحسب الواقع ليس له دوام واستمرار)) واشار الى ان النبي ربما يكون مطلعاً وربما لا يكون مطلعاً عليه بقوله : ((وذلك لان النبي ﷺ الصادق للشرع ربما يلهم او يوحى اليه ان يظهر الحكم او استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال وانه ينسخ في الاستقبال او مع عدم اطلاعه على ذلك لعدم احاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك وتعالى ومن هذا القبيل لعله يكون امر ابراهيم بذبح اسماعيل)) وانما قال لعله لاحتمال ان الامر بالذبح كان امتحاناً لاسماعيل وحده فلا مانع من ان يطلع ابراهيم على انه سوف ينسخ في الاستقبال ، اما اذا كان امتحاناً لهما معاً فلا بد وان لا يكون ابراهيم مطلعاً على نسخه والا لم يكن امتحاناً له .

(١) لما عرفت ان النسخ واقعاً هو رفع اثباتاً ودفع ثبوتاً ، وكونه رفعاً اثباتاً لا يستلزم الا اظهار ان الحكم بعنوان انه لبيان الواقع وليس هو رفع الحكم الثابت في الواقع فهو متقدم بهذا الاظهار فقط - يتضح انه لا مانع من النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ حيث يكون قد ظهر الحكم بعنوان انه هو الواقع ، نعم لو كان النسخ متقوماً برفع الحكم الثابت لما امكن النسخ قبل حضور وقت العمل لعدم معقولية ثبوت

تبارك وتعالى ، بالمعنى المستلزم لتغيير إرادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتا وجهة^(١) ، والألزم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ ، فإن الفعل إن كان

الحكم واقعاً ونسخه قبل حضور وقت العمل ، لان ثبوته واقعاً لازمه كونه لمصلحة في متعلقه ، ونسخه قبل حضور وقت العمل لازمه عدم كونه لمصلحة في متعلقه .

الا انك قد عرفت انه لا يعقل ان يكون النسخ رفعاً للحكم الثابت واقعاً وأن حقيقته هو الرفع اثباتاً لا ثبوتاً ، وغاية ما يقتضى ذلك هو اظهار ان الحكم لبيان الواقع فاذا كان الحكم له هذا الاظهار جاز ان ينسخ قبل حضور وقت العمل .

والفرق بين النسخ والتخصيص هو ان التخصيص بناءً على المشهور يكون من استعمال العام في الخاص للالتزامهم بمجازية العام المخصّص ، وعلى هذا فالفرق بينهما واضح لكشف التخصيص عن عدم استعمال العام في العموم .

واما بناءً على ما هو المختار للمصنف من انه راجع الى الارادة الجدية دون الاستعمالية فللعام ظهور استعمالي في العموم حتى بعد التخصيص ، فالفرق بينهما ان السبب في عموم العام هو ضرب القاعدة او عدم تعنون العام بعنوان من عناوينه الداخلة فيه ، وفي النسخ هو قيام المصلحة الواقعية بنفس اظهار الحكم لبيان انه هو الحكم واقعاً .

وعلى كل فالنسخ هو دفع لا رفع ولا مانع ان يكون قبل حضور وقت العمل لانه متقوم بالاظهار وهو حاصل قبل حضور وقت العمل ، ولذا قال **قُدْرَسِي** : ((وحيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً وان كان بحسب الظاهر رفعاً فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل)) .

(١) قد عرفت ان النسخ اذا كان رفعاً كان محالاً سواء كان قبل العمل او بعد العمل . وعبارة المتن لا تخلو عن اجمال فانه يحتمل ان يكون عدم لزوم البداء هو تعليل لكون النسخ دفعاً لا رفعاً ، وقوله ((والألزم امتناع النسخ)) تعليل لعدم امكانه قبل حضور وقت العمل .

مشمئلاً على مصلحة موجبة للامر به امتنع النهي عنه ، وإلا امتنع الامر

ولكن الظاهر منها انها معاً تعليل لعدم امكانه قبل حضور وقت العمل ، فلا بد وان يكون النسخ عند القائلين بامتناعه قبل حضور وقت العمل ان يكون هو انتهاء امد الحكم الثابت واقعاً لمصلحة في متعلقه ، واذا كان كذلك فينحصر جوازه بكونه بعد حضور وقت العمل ، لمعقولية انتهاء امد الحكم الثابت واقعاً لمصلحة في متعلقه بعد ان عمل به مدة ، واما قبل حضور وقت العمل فانه يلزم منه البداء في احكامه تعالى المستلزم للجهل وتغيير الارادة - تعالى - عن ذلك .

اما لو كان النسخ ليس هو انتهاء الحكم الثابت واقعاً وانه قبل النسخ لم يكن حكم واقعي بل لم يكن الا اظهار الحكم بعنوان انه هو الحكم الواقعي فلا يستلزم جهلاً ولا تغييراً في الارادة ، ولذا بعد ان قال ان النسخ بحسب الحقيقة هو دفع لا رفع ، قال لا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل ((لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغيير ارادته تعالى)) وهو ما اذا كان رفعاً للحكم الثابت واقعاً ، فانه يلزم على هذا ان يكون قد اريد ايجاد متعلق الحكم واقعاً ثم بدا له ان لا يريد ، ويلزم أيضاً الجهل فانه لو كان عالماً بنسخه في المستقبل قبل حضور وقت العمل فلا يعقل ان يكون مريداً له واقعاً ، اما لو كان دفعاً وانه لم يكن سوى اظهار الحكم دون الحكم واقعاً فلا يكون مراداً واقعاً ولا يستلزم جهلاً أصلاً ((مع اتحاد الفعل ذاتاً ووجهة)) أي عنواناً ومصلحة ، وهو على ما هو عليه قبل النسخ وبعد النسخ ، لانه لم يكن الحكم متعلقاً به واقعاً وانما كان متعلقه به ظاهراً فقط ، فالمتعلق باقٍ على ما هو عليه من عنوانه ومصلحته ، وانه قبل النسخ وبعد النسخ ليس فيه مصلحة او مفسدة دعت الى الحكم ، لانه بناءً على الدفع هو اظهار حكم لا حكم واقعاً .

به^(١) ، وذلك لان الفعل أو دوامه لم يكن متعلقا لارادته ، فلايستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير إرادته ، ولم يكن الامر بالفعل من جهة كونه مشتملا على مصلحة ، وإنما كان إنشاء الامر به أو إظهار دوامه عن حكمة ومصلحة^(٢) .

(١) هذا هو الاشكال في النسخ قبل حضور وقت العمل ، وحاصله : ان حكم العام لو كان هو الوجوب كاکرم العلماء فاكرام الفساق منهم ان كان ذا مصلحة تدعو الى كونه واجبا واقعياً فلماذا نهى عنه بالنسخ ؟ وان لم يكن ذا مصلحة واقعاً تدعو الى وجوبه فلماذا امر به اولاً ؟ ولذا قال : ((فان الفعل ان كان مشتملاً على مصلحة موجبة للامر به امتنع النهي عنه والأ)) أي ان لم يكن مشتملاً على المصلحة امتنع الامر به ، فيلزم اما امتناع النسخ فيما اذا كان فيه مصلحة وان لم يكن فيه مصلحة امتنع الحكم ابتداء الذي هو المنسوخ .

ولا يخفى ان مبنى هذا الاشكال كله هو كون الحكم ينحصر في كونه عن مصلحة في متعلقه .

(٢) هذا هو الجواب ، ولا يخفى ان النسخ كما يكون في بعض الافراد كما في العام المتعقب بالخاص ، كذلك يكون نسخاً لكل الحكم كما في العام الناسخ للخاص فانه نسخ للحكم باجمعه ، كما انه يكون بعد العمل فيكون نسخاً لدوام الحكم لا لاصله كذلك يكون قبل العمل فيكون نسخاً لاصله لا لدوامه ، والى هذا اشار بقوله : ((لان الفعل او دوامه)) وقد عرفت ان هذا انما يلزم اذا كان النسخ رفعاً لا دفعاً ، فانه لو كان دفعاً فلا يكون الفعل الذي نسخ حكمه اما اصلاً او دواماً متعلقاً للحكم واقعاً ، بل الحكم كان صورياً قد تعلق الحكمة باظهاره ليس الا ، ولا يكون الفعل ولا دوامه متعلقاً للحكم واقعاً فلا يستلزم تغييراً في ارادته ولا يستلزم الجهل .

لا يقال : ان الحكم لا بد وان يكون عن مصلحة في المتعلق ، واذا لم يكن الحكم ثابتاً واقعاً فلا يكون هناك مصلحة في المتعلق ، فمن أي جهة يكون الحكم منبعثاً ؟

وأما البداء في التكوينيات بغير ذلك المعنى ، فهو مما دل عليه الروايات المتواترات ، كما لا يخفى ، ومجمله أن الله تبارك وتعالى إذا تعلقت مشيئته

فانا نقول : ان اللازم هو ان يكون الحكم بداعي المصلحة ، واما ان المصلحة لا بد وان تكون في المتعلق فلا ملزم بذلك ، وكما تكون المصلحة في متعلق الحكم كذلك تكون المصلحة في نفس الحكم واطهاره بعنوان انه حكم ، فان كان بداعي ضرب القاعدة كان الخاص مخصصاً وان كان بداعي اظهار انه هو الواقع كان الخاص ناسخاً ، وقد اشار الى انه اذا كان النسخ دفعاً لا رفعاً لا يكون بداء حقيقة ، بل هو إبداء ولا يلزم تغير في ارادته لانه قبل النسخ لم يكن حكم واقعاً بل صورة حكم فلا يستلزم النسخ محالاً بقوله : ((وذلك لان الفعل او دوامه لم يكن متعلقاً لارادته)) واقعاً لانه كان صورة حكم لا حكم واقعاً ((فلا يستلزم امره بالنهي تغيير ارادته)) كما لو امر باكرام العلماء ثم نهى عن اكرام فساقهم فانه لم يكن الامر باكرام الفساق منهم امراً واقعياً بل كان صورة امر ، فنسخ الامر باكرامهم بالنهي عنه لم يكن نسخاً لحكم واقعي بل كان نسخاً لحكم صوري ، وقد اشار الى ان الحكم اذا كان صورياً والنسخ دفع لا رفع فلا يرد ما ذكر من ان الفعل ان كان مشتملاً على المصلحة امتنع النهي ، وان لم يكن مشتملاً عليها امتنع الامر به ، لان الحكم لم يكن حكماً واقعياً منبعثاً عن مصلحة في المتعلق ، بل كان حكماً ناشئاً عن مصلحة في نفس اظهاره لا في متعلقه بقوله : ((ولم يكن الامر بالفعل)) المتعلق للامر ظاهراً ((من جهة كونه مشتملاً على مصلحة)) في نفس متعلقه ((وانما كان انشاء الامر به)) فيما كان النسخ نسخاً للامر بكله قبل حضور وقت العمل ((او اظهار دوامه)) فيما كان النسخ نسخاً له في بعض افراده قبل حضور وقت العمل بالعام ((عن حكمة ومصلحة)) في نفس اظهار الحكم او اظهار دوامه لا في متعلقه حتى يكون النسخ نسخاً للحكم الثابت ويكون رفعاً له .

تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه ، لحكمة داعية إلى إظهاره ، ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يجرب به ، مع علمه بأنه يمحوه ، أو مع عدم علمه به ، لما أشير إليه من عدم الاحاطة بتمام ما جرى في علمه ، وإنما يجرب به لانه حال الوحي أو الالهام لارتقاء نفسه الزكية ، واتصاله بعالم لوح المحو والاثبات اطلع على ثبوته، ولم يطلع على كونه معلقا على أمر غير واقع، أو عدم الموانع ، قال الله تبارك وتعالى : ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ﴾ الآية ، نعم من شملته العناية الالهية ، واتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذي هو من أعظم العوالم الربوبية ، وهو أم الكتاب ، يكشف عنده الواقعات على ما هي عليها^(١) ، كما ربما يتفق

(١) حاصله : انه كما يوجد في الاحكام ما يستلزم البداء ، وقد عرفت انه ليس بداءً بل هو اظهار وابداء ، كذلك يوجد في التكوينية ، بل ما ورد في التكوينية كان بعنوان البداء ، كما ورد في زيارة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام السلام عليك يا من بدا لله في حقه ، ومثله قد ورد في حق الإمام الحسن العسكري عليه السلام .

وعلى كل فقد ورد متواتراً في الروايات ما يدل بظاهره على تحقق البداء عنده تبارك وتعالى ، وقد عرفت محالته بالمعنى المستلزم لتغير ارادته والجهل عليه - تبارك وتعالى - فلا بد وان يكون بمعنى الإبداء والاطهار أيضاً لا بمعنى البداء الحقيقي ، وإنما اطلق عليه البداء تشبيهاً للابداء في الواجب تعالى بالبداء الحقيقي في الممكن ، فان تغير الارادة والجهل في الممكن مما لا اشكال فيه ولا محالية ، وإنما كان محالاً في الواجب عز وجل .

وتوضيحه : انه لا اشكال انه في عالم الموجودات المحتاجة الى العلة التامة في وجودها المشتملة على المقتضي وعدم المانع هناك مقتضيات لا مانع لها ولا بد من تحقق معلولها لوجود مقتضياتها بلا مانع ، وهناك مقتضيات لها موانع فلا تتحقق معلولاتها بمجرد وجود مقتضياتها لإبتلائها بالمانع ، وقد اشار الى هذا في القرآن

الكريم بقوله : ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾^(١). وفي آية اخرى بقوله : ﴿ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ﴾^(٢).

فهناك لوحان لوح المحو والاثبات ، ولوح اللوح المحفوظ ، والأول عالم المقتضيات ، والثاني عالم العلل التامة وهو عالم الغيب الذي لا يعلمه الا الله .

والعالم الاول هو عالم المحو والاثبات تختلف درجات الانبياء بالنسبة اليه ، فمنهم من يطلع على المقتضيات الثابتة فيه فقط دون موانعها او كانت لها شروط غير محققة ، ومنهم من يطلع على المقتضيات وعلى عدم تحقق شرايطها او على موانعها .

وحيث ان الحكمة الإلهية تقتضي اظهار المقتضيات فيوحى تبارك وتعالى الى نبيه او يلهمه بثبوت شيء ، وربما اوحى اليه واعلمه بانه يحوه وربما لم يعلمه بمحوه لعدم امكان ان يحيط الممكن وان بلغ الى اقصى درجات الكمال الممكنة للممكن بان يبلغ الى الاحاطة بجميع ما يعلمه الواجب تعالى ، كما اشير اليه بقوله في الذكر المقدس : ﴿ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ﴾^(٣) والى هذا اشار بقوله : ((لما اشير اليه من عدم الاحاطة بتمام ما جرى في علمه)).

وربما يكون عدم علم النبي بالموانع او عدم الشرط لعدم بلوغه الى الاتصال بعالم العلل التامة وهو اللوح المحفوظ لاختلاف مراتب النبوة قطعاً

قوله قُدْرَتَسْ : ((وانما يخبر به)) هذا تعليل لاجبار النبي بعض الاوقات بوقوع بعض الاشياء ولكنها لا تقع .

وحاصله : ان السبب في الاخبار هو اطلاعه على المقتضى لوقوعه اما بالوحي اليه على لسان جبرائيل عليه السلام او بالالهام لاتصال نفس النبي بعالم المحو والاثبات الذي هو عالم المقتضيات فقط ، ولم يطلع على كونه معلقاً على شرط ولكنه لا يقع الشرط او على مانع وكان محققاً .

(١) الرعد : الآية : ٣٩ . (٢) الانعام : الآية : ٢ . (٣) النمل : الآية : ٦٥ .

لخاتم الانبياء ، ولبعض الاوصياء ، وكان عارفا بالكائنات كما كانت وتكون^(١) .

والذي يشتمل على المقتضيات وشروطها وموانعها هو عالم اللوح المحفوظ وهو أم الكتاب .

فاتضح ان سبب الاخبار هو الاطلاع على عالم المقتضيات وهو المشار اليه بالآية المباركة ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ والى عالم اللوح المحفوظ بقوله : ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وانما يخبر به لانه)) أي النبي المخبر بوقوع الشيء الذي لم يقع ((لانه حال الوحي)) على لسان جبرائيل ((او)) حال ((الالهام)) المسبب ((لارتقاء نفسه)) أي نفس النبي ((الزكية واتصاله بعالم لوح المحو والاثبات اطلع على ثبوته)) هذا من متعلقات لانه ، والتقدير انما يخبر به لانه اطلع على ثبوته حال الوحي او الالهام وهو عالم المقتضيات ، فيكون اطلاعه على المقتضى لوقوعه فقط ((ولم يطلع على كونه)) أي لم يطلع على كون المقتضى ((معلقاً على امر غير واقع)) وهو الشرط ((او)) معلقاً على ((عدم الموانع)) وكانت الموانع محققه .

ثم اشار الى عالم المحو والاثبات بالآية المباركة ، و اشار الى اختلاف مراتب النبوة بقوله : ((نعم من شملته العناية الإلهية ... الى آخر الجملة)) فانه يدل على ان العناية الإلهية قد تشمل بعض الانبياء وقد لا تشمل ، وليس ذلك الا لاختلاف مراتبهم في الوصول الى عالم اللوح المحفوظ وعدم الوصول اليه ، لانه من اعظم العوالم الربوبية وهو عالم أم الكتاب المنكشفة فيه الواقعيات على ما هي عليه .

(١) ان قوله ربما يتفق مشعر بأنه لا يلزم ان نعتقد في خاتم ﷺ ان يكون دائماً مطلعاً على اللوح المحفوظ ، فان ظاهره انه ربما يتفق لخاتم الانبياء ﷺ ان يتصل باللوح المحفوظ ، ولازم هذا ان يكون الاتصال بعالم اللوح المحفوظ ليس لازماً له ﷺ ، بل ربما يتفق له الاتصال وربما لا يتفق . وان كان يحتمل ان يريد من قوله يتفق بيان

نعم مع ذلك ، ربما يوحى إليه حكم من الاحكام ، تارة بما يكون ظاهرا في الاستمرار والدوام ، معه أنه في الواقع له غاية وأمد يعينها بخطاب آخر ، وأخرى بما يكون ظاهرا في الجذ ، مع أنه لا يكون واقعا بجد ، بل لمجرد الاختبار والابتلاء ، كما أنه يؤمر وحيا أو الهاما بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع ، لاجل حكمة في هذا الاخبار أو ذاك الاظهار^(١) ، فبدا له تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره

القسم الذي شملته العناية الإلهية فانه بعد ان قسم الانبياء الى من يطلع والى من لا يطلع اراد ان يعين المصداق الذي اتفق خروجه عن مطلق الانبياء بارتقائه واتصاله بعالم اللوح المحفوظ .

ويؤيد الاحتمال الأول ان قوله : نعم مع ذلك ربما يوحى اليه - ان الضمير في اليه يرجع الى مطلق النبي الشامل لخاتم الانبياء ، لان المراد منه هو المراد من ضمير يؤمر في قوله : ((كما انه يؤمر وحيا او الهاما)) وخاتم الانبياء كعيسى عليه السلام ويونس عليه السلام قد اخبر بوقوع ما لم يقع كما روي في اخباره عليه السلام بموت الخطاب كاخبار عيسى بموت العروس ولم تمت ، وكاخبار يونس عليه السلام بوقوع العذاب ولم يقع ، والحديث الراوي لقصة عيسى وأخبار يونس بالعذاب يدل صريحا بانهما كانا لم يعلموا بعدم وقوع ما اخبرا بوقوعه ، وظاهر ما ورد في اخبار النبي بموت الخطاب انه أيضا كان لا يعلم بعدم وقوع موته ، ومثله ما ورد عن الأئمة الأطهار عليهم السلام انا اذا اردنا علمنا .

(١) هذا اجمال لما مر تفصيله منه : من انه لا بداء بالمعنى الحقيقي لا في الشرعيات ولا في التكوينيات ، وانه بمعنى الابداء لمصلحة وحكمة في ابدائه ، فأشار اولا الى الشرعيات والاحكام بقوله : ((ربما يوحى اليه)) أي الى النبي ((حكم من الاحكام تارة بما يكون ظاهرا في الاستمرار والدوام)) كما في النسخ بعد حضور وقت العمل

أولاً، وييدي ما خفي ثانياً^(١) .

ولمّا نسب إليه تعالى البداء ، مع إته في الحقيقة الابداء ، لكمال شباهة إبدائه تعالى كذلك بالبداء في غيره ، وفيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم في

فانه دفع لاستمرار الحكم ودوامه ((مع انه في الواقع له غاية وحد يعينها الشارع بخطاب آخر)) وذلك الخطاب هو الناسخ ((واخرى بما يكون ظاهرا في الجدم مع انه لا يكون واقعا بمجد)) كما في النسخ قبل حضور وقت العمل فان الحكم المنسوخ لم يكن مرادا بمجد ((بل لمجرد الاختبار والابتلاء)) كما في أمر ابراهيم بذبح اسماعيل فانه نسخ قبل حضور وقت العمل به وانما كان اختبارا وابتلاء .

ثم اشار الى عدم البداء في التكوينيات بقوله : ((كما انه يؤمر)) أي النبي ﷺ ((وحيا او الهاما بالاخبار بوقوع عذاب)) كما في قصة يونس ((او غيره)) كما في اخبار عيسى بموت العروس واخبار نبينا ﷺ بموت الخطاب ((عما لا يقع)) كما انه لم يقع العذاب ولا مات من اخبر بموته ((لاجل حكمة في هذا الاخبار)) بالامور التكوينية ((او)) للحكمة في ((ذاك الاظهار)) في الاحكام الشرعية .

(١) أي ان البداء بمعنى الابداء لا انه بداء حقيقة ، ولذا قال : ((بمعنى انه يظهر ما امر نبيه او وليه بعدم اظهاره اولاً وييدي ما خفي ثانياً)) .

ولا يخفى ان هذا انما يناسب خاتم الانبياء الذي تتصل نفسه الزكية باللوح المحفوظ المشتمل على العلل التامة والعلل الناقصة ، فهو يعلم بما يقع لاجل تحقق شرطه وانتفاء مانعه وبما لا يقع لعدم تحقق شرطه ووجود مانعه ، وحيث تقدم منه الاخبار بوقوع العذاب الذي لم يقع الوارد في قصة يونس المشار اليها في الذكر الكريم .

والظاهر ان الاخبار المفصلة لكيفية قصة يونس مصرحة بعدم علم يونس بانه لا يقع العذاب ، ولهذا استظهرنا من كلامه السابق ان المراد من الضمير في اليه وفي يؤمر هو النبي بمعناه الشامل لمن يقف علمه عند لوح المحو والاثبات ، ولمن يترقى الى عالم اللوح المحفوظ .

باب النسخ ، ولاداعي الى ذكر تمام ما ذكروه في ذلك الباب كما لا يخفى على أولي الالباب^(١) .

ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ ، ضرورة أنه على التخصيص بينى على خروج الخاص عن حكم العام رأسا ، وعلى النسخ ، على ارتفاع حكمه عنه من حينه ، فيما دار الامر بينهما في المخصص ، وأما إذا دار بينهما في الخاص والعام ، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلا ، وعلى النسخ كان محكوما به من حين صدور دليله ، كما لا يخفى^(٢) .

(١) هذا وجه اطلاق لفظ البداء على ما ليس ببداء ، وإنما هو ابداء وهو التشبيه بالبداء في الممكن ، فانه يتحقق حقيقة اذ لا مانع من تغيير ارادة الممكن ومن جهله .

والحاصل : ان الوجه في اطلاق البداء فيه تعالى على ابدائه هو وجه الشبه بين ابدائه تعالى والبداء الحقيقي في الممكن ، وهو انه في كل منهما كان حال المستقبل مخفيا ، ولكنه في الواجب تعالى من الاخفاء وفي الممكن من الخفاء واقعا لا من الاخفاء ، والى هذا اشار بقوله : ((لكمال شباة ابدائه تعالى كذلك)) اي في الاحكام والتكوين ((بالبداء)) الحقيقي ((في غيره)) أي في الممكن .

(٢) لا يخفى ان الثمرة التي ذكرها هي اعم من الثمرة العملية والعلمية بناء على مختاره من امكان النسخ قبل حضور وقت العمل .

وتفصيله : انه تارة يدور امر الخاص بالخصوص بين كونه مخصصا او ناسخا كما اذا تقدم العام وتأخر الخاص ، فان الخاص يمكن ان يكون ناسخا للعام ويمكن ان يكون مخصصا له .

وهو قد يكون قبل حضور وقت العمل وفي هذا الفرض تكون الثمرة علمية لا عملية ، لخروج الافراد بالخاص على كل حال سواء كان مخصصا او ناسخا قبل حضور وقت العمل بالعام ، لانه عند حضور وقت العمل الذي هو محل الثمرة

العملية الافراد تكون قد خرجت قطعاً اما بالتخصيص او بالنسخ ، فلا ثمرة عملية على هذا وتختص الثمرة بكونها علمية .

فانه على التخصيص يكون الخاص خارجاً عن حكم العام رأساً ، والمراد بالارادة الجدية هو ما عدا الخاص .

وعلى النسخ يكون الخاص خارجاً عن العام من حين ورود الخاص .

وقد يكون بعد حضور وقت العمل ، وعلى هذا الفرض يكون الخاص على التخصيص أيضاً غير مراد من اول الامر بالإرادة الجدية فهو خارج من رأس .

وعلى النسخ يكون الخاص خارجاً من حين ورود الخاص ، وأما قبله فهو مراد بالإرادة الجدية كالأفراد الباقية ، وهنا تترتب الثمرتان العلمية والعملية .

واخرى يدور الامر في التخصيص او النسخ بينهما بان يكون على التخصيص يكون الخاص مخصصاً للعام ، وعلى النسخ يكون العام ناسخاً للخاص ، وذلك فيما اذا تقدم الخاص وتأخر العام ، وفي هذا تكون الثمرة علمية وعملية سواء كان قبل حضور وقت العمل او بعده ، فان الخاص على التخصيص يكون غير مراد بالإرادة الجدية من العام ، ويثبت للخاص حكمه الذي تضمنه الدليل الدال على التخصيص ، فاذا ورد - مثلاً - لا تكرم فساق العلماء ثم ورد اكرم العلماء ، فانه بناءً على التخصيص يكون المراد بالإرادة الجدية في وجوب اكرام العلماء هو ما عدا فساقهم ، ويبقى حكم الفساق منهم على الحرمة . واما على النسخ فانه يرتفع حكم الخاص ويكون الواجب اكرام حتى فساقهم .

ومثله ما اذا كان بعد حضور وقت العمل فانه بناءً على التخصيص يكون المراد بالعام ما عدا الخاص فيجب ان يكون وجوب الاكرام مختصاً بغير الفساق ، واما الفساق فحكمهم حرمة الاكرام ، وبناءً على النسخ يكون حرمة اكرام الفساق حكماً مراداً واقعاً الى زمان ورود العام الناسخ له ، وبعده يجب اكرام الفساق من العلماء كما يجب اكرام غير الفساق منهم .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ ضرورة انه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً)) ويكون المراد من العام بالإرادة الجديدة من أول الامر هو ما عدا الخاص ((وعلى النسخ)) تكون للأفراد الخارجة حكم العام واقعاً الى زمان ورود الخاص الناسخ لحكم العام فيها ، وهذا هو مراده من قوله : ((على ارتفاع حكمه عنه من حينه)) أي يبنى على ارتفاع حكم العام عن الخاص من حين ورود الخاص ، وهذا ((فيما دار الامر بينهما في المخصص)) أي فيما كان الخاص مردداً بين كونه مخصصاً او ناسخاً وذلك فيما اذا تقدم العام وتأخر الخاص ((واما اذا دار بينهما في الخاص والعام)) بان يدور الأمر بين كون الخاص مخصصاً وكون العام ناسخاً وذلك فيما اذا تقدم الخاص وتأخر العام ((ف)) الثمرة حيثئذ كون ((الخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً)) ويبقى على حكمه الذي دل عليه دليله ((وعلى النسخ كان)) الخاص ((محكوماً به)) أي بحكم العام ((من حين صدور دليله)) أي دليل العام .

المقصد الخامس

في

المطلق والمقيّد
والمجمل والمبين



المقصد الخامس في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن فصل

عرف المطلق بأنه : ما دل على شائع في جنسه ، وقد أشكل عليه بعض الاعلام ، بعدم الاطراد أو الانعكاس ، وأطال الكلام في النقص والابرام ، وقد نبهنا في غير مقام^(١) على أنه مثله شرح الاسم ، وهو مما

المقصد الخامس

في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

(١) لا يخفى ان المطلق غير العام ، ولذا كان لكل منهما فصل يخصه .

وقد عرف المطلق : بأنه ما دل على شائع في جنسه .

ربما يقال : ظاهر هذا التعريف ان المراد بالمطلق المعرف بهذا التعريف هو اللفظ الموضوع ، فاذا كان الدال على الشائع في جنسه غير اللفظ فهو خارج عن هذا التعريف ، ويدل على كونه هو اللفظ هو انصراف لفظ الدلالة الى الدلالة المستفادة من اللفظ ، وعلى كونه هو الموضوع هو ظهور الدلالة في كونها على نحو قاليّة اللفظ للمعنى ، ومن الواضح ان قاليّة اللفظ للمعنى انما تكون بالوضع .

ولكن الانصاف ان لمنع هذا الانصراف والظهور مجالاً .

وعلى كل فالمطلق - بحسب هذا التعريف - هو الدال على معنى شائع في جنسه .

واورد عليه بأنه غير مطرّد أي انه يدخل فيه غيره فهو لا يكون مانعاً ، لأن هذا التعريف يشمل (من) و (ما) الموضوعة للعموم البدلي ، فأنها تدل على الشائع في جنسه وهي من ألفاظ العموم وليست من المطلق .

وبعدم الانعكاس : أي انه يخرج منه ما هو داخل فيه فلا يكون جامعاً ، لعدم شمول هذا التعريف لأسم الجنس الموضوع للماهية المهمة المبهمة من دون دلالة لها

يجوز أن لا يكون بمطرد ولا بمنعكس ، فالأولى الاعراض عن ذلك ، ببيان ما وضع له بعض الالفاظ التي يطلق عليها المطلق^(١) ، أو غيرها مما يناسب المقام .

فمنها : اسم الجنس ، كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر والاعراض بل العرضيات ، ولاريب أنها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة ، بلا شرط أصلا ملحوظا معها ، حتى لحاظ أنها كذلك .

وبالجملة : الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى ، وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شئ أصلا^(٢) الذي هو المعنى بشرط شئ ، ولو كان ذاك

على الشيوخ ، والى هذا اشار بقوله : ((وقد اشكل عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد او الانعكاس)) .

(١) قد مر توضيحه في مبحث العام والخاص وان هذه التعاريف عنده تعاريف لفظية يقصد منها الاشارة بوجه ما ، فلا مانع من كونها غير مطردة ولا منعكسة .

قوله **قُدِّرَ سَرٌّ** : ((او غيرها)) أي غير الالفاظ التي هي من المطلق مثل ذكره للمفرد المعرف باللام ، فانه من ألفاظ العموم على المشهور كما مر ، وهو غير الالفاظ التي يطلق عليها المطلق .

قوله : ((من الجواهر والاعراض بل العرضيات)) الأول كالرجل ، والثاني كالسواد والبياض ، والثالث وهو العرض كالأسود والأبيض .

(٢) لا يخفى انه حيث كانت مسألة اعتبارات الماهية كثيرة الدوران ووقع فيها الاختلاف الكثير حتى من بعض أهل المعقول ، لذلك آثرنا ان نذكر المسألة على التحقيق الذي أشار اليه أكابر المحققين .

وحاصله : ان للماهية اعتبارات خمسة :

الأول : لحاظ الماهية مقصوراً على ذاتها وذاتياتها ، ولحاظها كذلك هو لحاظ الماهية من حيث هي هي ، لأنه لحاظ الماهية مجردة عن كل اعتبار حتى اعتبار كونها مقسماً او قسماً ، وإنما تلحظ كذلك في مقام تعريفها وبيان حدها المشتغل على ذاتها وذاتياتها لا غير ، حيث يكون تعريفها تعريفاً للماهية المجردة عن كل لحاظٍ عدا لحاظ ذاتها وذاتياتها ، فقط لان المراد في مقام التعاريف هو تعريف الماهية المجردة عن أي لحاظ غير لحاظ ذاتها وذاتياتها .

وبما ذكرنا ظهر ان الالفاظ موضوعة للماهية المجردة من كل شيء عدا لحاظ ذاتها وذاتياتها ليكون الموضوع له سارياً في جميع أقسام لحاظات الماهية .
الثاني : لحاظها باعتبار ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها .

وأول اعتبار لها خارج عن الماهية من حيث هي هي ، هو لحاظها مقسماً لما يرد عليها من الاعتبارات الثلاثة التي كل من هذه الاعتبارات تكون الماهية فيه قسماً في قبال أقسامها الاخر ، كاعتبارها بشرط لا ، واعتبارها بشرط شيء ، واعتبارها لا بشرط من ناحية لحاظها بشرط لا وبشرط شيء ، ومن الواضح ان لحاظها لا بشرط من ناحية هذين الاعتبارين غير لحاظها لا بشرط حتى من ناحية هذه اللابشرطية ، لوضوح ان كونها مقسماً لهذه الأقسام الثلاثة لا بد وان تكون ملحوظة لا بشرط حتى بالنسبة الى هذه اللابشرطية لتكون مقسماً لهذه الأقسام الثلاثة ، ولحاظ الماهية باعتبار هذا اللحاظ المجرد حتى عن اعتبار اللابشرطية هو اللابشرط المقسمي .

وقد أتضح مما ذكرنا : ان الفرق بين اللابشرط المقسمي واللابشرط القسمي : هو ان اللابشرط القسمي لحاظ لا بشرطية الماهية من ناحية بشرط شيء وبشرط لا ، واللابشرطية في اللابشرط المقسمي هو لحاظ الماهية لا بشرط حتى من حيث هذه اللابشرطية .

وأوضح أيضا : ان الفرق بين اللا بشرط المقسمي والماهية من حيث هي هي هو ان الماهية في اللا بشرط المقسمي قد لحظت باعتبار ما هو خارج عن لحاظ ذاتها وذاتياتها ، لانها لحظت باعتبار كونها مقسما ، ولحاظها كذلك لحاظ لها زائد على لحاظها المقصور على ذاتها وذاتياتها ، فلا بد وان تكون قد لحظت باعتبار أمر خارج عن ذاتها وذاتياتها .

الثالث : لحاظ الماهية مقترنة بشيء كالحاظ الرقبة باعتبار الايمان وأنها مقترنة به كقوله اعتق رقبة مؤمنة .

ولا يخفى ان لحاظ البشرط شيء يشمل حتى لحاظ الماهية مقترنة بالوجود ، ولوضوح ان الوجود خارج عن الماهية وهذا هو اعتبار الماهية بشرط شيء .

الرابع : لحاظ الماهية مقترنة بعدم شيء كما لو قال : اعتق الرقبة غير الكافرة فالماهية قد لحظت في هذا مقترنة بعدم الكفر ، وهذا هو اعتبار الماهية بشرط لا .

الخامس : لحاظ الماهية لا بشرط من ناحية اعتبارها بشرط شيء وبشرط لا ، كالحاظ الانسان بالنسبة الى الكتابة غير مقترن بوجود الكتابة ولا بعدم الكتابة ، ولحاظ الرقبة غير مقترنة بالايمان ولا بعدم الايمان ، وهذا هو لحاظ الماهية لا بشرط وهو اللا بشرط المقسمي .

اذا عرفت هذا فهنا أمور لا بد من التنبيه عليها :

الأول : الظاهر ان الكلبي الطبيعي هو الماهية من حيث هي هي ، لان الظاهر ان الماهية المعرفة هي الكلبي الطبيعي ، ولا ينبغي ان يحتمل ان يكون هو اللا بشرط المقسمي باعتبار كونه في قبال الكلبي المنطقي والعقلي ، وانه مقسم للطبيعي الموجود في الخارج والموجود في الذهن ، لبداهة ان اللا بشرط المقسمي هو لحاظها من حيث كونها مقسما فقط ، ولا يعقل ان يكون الموضوع له هو الماهية المقيدة بهذا اللحاظ ، ويحتمل ان يكون هو اللا بشرط المقسمي باعتبار تعبيرهم عنه بالجنس ، وهو الموضوع

له اللفظ ، الا انه قد عرفت ان الموضوع له اللفظ هو الساري في جميع الاقسام وهو الماهية المجردة .

الثاني : ان لحاظ الماهية بنحو اللا بشرط القسمي ليس بنحو القيدية بحيث تكون مقيدة بهذه اللابشرطية ، لوضوح صدق اللا بشرط القسمي مع البشرط شيء والبشرط لا ، ولو كان اللا بشرط القسمي مقيدا بالعدم لما صدق على أمر وجودي خارجي ، مثلا ان الانسان الملحوظ لا بشرط من ناحية الكتابة وعدمها اذا كان مقيدا بهذه اللابشرطية لا يكون له وجود خارجي ، لان الانسان الموجود في الخارج اما مع الكتابة او مع عدم الكتابة ، وليس هناك وجود ثالث للانسان ليس مع الكتابة وليس مع اللاكتابة ، وحيث ان الماهية قد لحظت باعتبار ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها فليست هي الماهية من حيث هي هي ، وحيث ان لحاظها كذلك لم يكن باعتبارها مقسما للاعتبارات الثلاثة فليست هي اللا بشرط المقسمي ، فتعين ان تكون هي اللا بشرط القسمي . واتضح انها ليست مقيدة بهذا اللحاظ اللابشرطي ، والا لم تصدق في الخارج .

لا يقال : انها اما ان تلحظ مهملة وهي الماهية من حيث هي هي ، لا الماهية التي هي اللا بشرط القسمي ، واما ان تلحظ بما هي غير مقيدة لا بشرط شيء ولا بشرط لا ، وهذا نحو من التقييد فكيف تصدق على البشرط شيء والبشرط لا ؟ فانه يقال : ان لحاظها غير مقيدة باحدهما لا يمنع عن صدقها معهما ، وانما الذي يمنع عن صدقها معهما هو لحاظها مقيدة بعدم البشرط شيء وبعدم البشرط لا . والحاصل : ان لحاظها غير مقيدة باحدهما غير لحاظها مقيدة بعد مهما ، والذي يمنع عن الصدق هو الثاني لا الأول .

الثالث : ان الذي يظهر من المتن ان اعتبارات الماهية أربعة ، وكان اللا بشرط المقسمي هو الماهية من حيث هي هي .

الشيء هو الارسال والعموم البدلي^(١) ، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء

وقد أشار الى ما ذكرنا من كون الموضوع له هو الماهية من حيث هي بقوله :
 ((ولاريب انها)) أي أسماء الكليات التي هي أسماء الاجناس بلسان أهل العربية
 لا باصطلاح المنطقيين لاختصاص الجنس عندهم بكليات الجواهر ، بخلاف عرف أهل
 العربية فان اسم الجنس عندهم مما يشمل الجواهر والاعراض والعرضيات ، وعلى
 كل فاسماء الاجناس ((موضوعة لفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة بلا شرط أصلا
 ملحوظا معها حتى لحاظ انها كذلك)) أي حتى لحاظ انها غير ملحوظ معها شيء ،
 لما عرفت من منافاة أي لحاظ حتى لحاظ انها ليس ملحوظا معها شيء للحاظ الماهية
 من حيث هي هي المقصور على لحاظ ذاتها وذاتياتها من لحاظها بأي لحاظ خارج عن
 ذلك ، ولحاظها ولو بنحو انها غير ملحوظ معها هو لحاظها بما يخرج عن الاقتصار
 على ذاتها وذاتياتها .

((وبالجملة الموضوع له أسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم غير الملحوظ
 معه شيء أصلا)).

(١) قد عرفت - مما مر - ان لحاظ الماهية بنحو بشرط شيء هو لحاظها مقترنة بشيء ،
 وليس مطلق لحاظها باعتبار ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها من اللحاظ لها بنحو
 البشرط شيء ، لما مر من ان لحاظها مقسما ولحاظها بنحو اللابشرط القسيمي ليس من
 لحاظها بشرط شيء .

نعم ما ذكره صحيح بالنسبة الى ما هو المنسوب الى المشهور : من ان أسم الجنس
 موضوع للماهية المرسله اذا كان مرادهم من ارسالها ليس اللابشرطية : أي لحاظها
 غير مقترنة بشيء الذي لازمه سريانها في مقام الصدق على الفرد بأي حال من احواله
 وبأي كيفية كان ، فيكون الارسال لازما لها لا مأخوذا فيها ، وتكون مساوقة في مقام
 الصدق للعموم البدلي لا انها ملحوظة بنحو ما هو كالعموم البدلي .

معه الذي هو الماهية اللا بشرط القسيمي^(١) ، وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى ، بلا عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط والتقييد فيها ، كما لا يخفى ، مع بدهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد ، وإن كان يعم كل واحد منها بدلا أو استيعابا ، وكذا المفهوم

اما اذا كان الموضوع له هو الماهية بما هي مرسله المعبر عنها في لسان بعضهم بالوجود السعي ، بان تكون الماهية الموضوع لها اسم الجنس هي الملحوظة بنحو الوجود السعي الساري في جميع افرادها ، وتكون عندهم مساوقة للعموم البدلي ، لا ان اسم الجنس الذي هو المطلق هو عام بدلي ، فانه من البعيد جدا بل المستغرب ان يكون اسم الجنس من العام البدلي ، لوضوح كون المطلق غير العام ولكان اللازم عده في الفاظ العموم الدالة على العموم البدلي .

وعلى كل فاذا كان اسم الجنس موضوعا للماهية المقيدة بالارسال - فيرد عليه ما سيذكره ويكون اسم الجنس هو الماهية بشرط شيء ، والى هذا اشار بقوله : ((الذي هو المعنى بشرط شيء ولو كان ذلك الشيء هو الارسال والعموم البدلي)) الا انك قد عرفت انه من البعيد جدا ان يكون اسم الجنس من افراد العام البدلي .

(١) لما كان مختاره ان اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هي وليس موضوعا للماهية المقيدة بالارسال الذي هو من البشرط شيء كما نبه عليه ، وليس موضوعا للماهية بنحو اللا بشرط القسيمي ، أشار اليه بقوله : ((ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللا بشرط القسيمي)) وتعبيره بقوله ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه - صريح في كون اللا بشرط القسيمي هو المقيد بهذه اللا بشرطية ، وقد عرفت ان اللا بشرط القسيمي غير مقيد بهذه اللا بشرطية ، لا كما بنى عليه كما سيذكره فيما بعد من لزوم كونه كليا عقليا لا موطن له الا الدهن .

اللابشرط القسيمي^(١) ، فإنه كلي عقلي لاموطن له إلا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها ، بداهة أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود

(١) حاصله : انه اذا كان الموضوع له اسم الجنس هو الماهية بقيد الارسال - يرد عليه ايرادان :

الأول : ان لازم كونه مقيدا بالأرسال لزوم تجريده عن هذا القيد فيما اذا استعمل في الماهية المجردة عن الارسال ، ولزم ذلك كونها في هذا الاستعمال قد استعملت مجازا لاستعمالها في غير ما هو الموضوع له ، لوضوح كون الماهية المقيدة بالارسال غير الماهية المجردة ، ولا بد في المستعمل مجازا من لحاظ العناية والعلاقة فيه في مقام الاستعمال ، ولا نجد في انفسنا لحاظ علاقة ولا عناية في استعمال اسم الجنس في الماهية المجردة عن الارسال ، والى هذا اشار بقوله : ((لوضوح صدقها)) أي لوضوح ان الماهية الموضوع لها اسم الجنس تصدق على الماهية المجردة بما هي موضوع لها و((بما لها من المعنى بلا عناية التجريد عما هو قضية)) الارسال المأخوذ فيها الذي مرجعه الى ((الاشتراط والتقييد فيها كما لا يخفى)) ولو كانت مقيدة بالارسال للزم تجريدها المستلزم للمجاز ولحاظ العلاقة والعناية .

الايراد الثاني : هو انه لو كان الموضوع له اسم الجنس هو الماهية بقيد الارسال لكانت من الكلي العقلي ، لوضوح ان الافراد الخارجية للماهية هي حصصها ، وكل حصة موجود جزئي خارجي وليس في الخارج وجود جامع لجميع حصصها ، فاذا كان الموضوع له هو الماهية المقيدة بالارسال والعموم أي بالوجود السعي الساري لا يكون لها بما هي مقيدة بهذا القيد مصداق خارجي ، اذ كل موجود خارجي هو حصة واحدة لا جميع الحصص ، فلزم هذا القيد فيها ان لا يكون لها فرد خارجي ، وان تكون من الماهيات المقيدة بالكلية والعموم ، والماهية المقيدة بذلك من الكلي العقلي الذي لا موطن له الا الذهن ، والى هذا اشار بقوله : ((مع بداهة عدم صدق

خارجا ، فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا وجود له إلا ذهننا^(١) .

المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد)) لوضوح ان كل فرد هو حصة واحدة لا جميع الحصص ان كان العموم استغراقيا وفي العموم البدلي هو ان الفرد بنفسه احد افراد العام البدلي ، وليس مصداقا له بما هو بنفسه او غيره ، لبداهة عدم امكان كون الموجود الخارجي هو أو غيره ، بل كل موجود هو هو بنفسه لا هو او غيره .

نعم العموم الاستغراقي او البدلي في مرحلة الذهن يعم الافراد استغراقا او بدلا والى هذا اشار بقوله : ((وان كان يعم كل واحد منها بدلا او استيعابا)).

(١) لما كان اللابشرط القسمي عنده قُدِّرَتْهُ هو المقيد باللابشرطية كان لا موطن له الا الذهن ، لما عرفت من ان اللابشرط المقيد باللابشرطية لا وجود له في الخارج ، فان الانسان في الخارج اما مع الكتابة او مع عدم الكتابة ، وليس في الخارج انسان لا مع الكتابة ولا مع عدم الكتابة ، وتسميته بالكلي العقلي مبني على ما اصطاح من كون كل مقيد بأمر ذهني كليا عقليا ، لا على اصطلاح المنطقين من اختصاص الكلي العقلي بنفس الكلية كما هو واضح .

وعلى كل ، فحاصل هذا هو ان اسم الجنس ليس بموضوع للماهية بنحو اللابشرط القسمي ، لانه بعد ان كان هو المقيد باللابشرطية يكون أمرا ذهنيا ، ولا يعقل ان يكون الأمر المقيد بامر لا موطن له الا في الذهن مما يصدق على الموجود الخارجي ، والا لزم اتحاد الوطنين من الذهن والخارج وهما متقابلان ، ولا يعقل ان يكون الموجود في احدهما بما هو مقيد بذلك يوجد في غير موطنه المتقيد به وهو واضح جدا ، ولذا قال : ((فانه كلي عقلي)) أي ان اللابشرط القسمي كلي عقلي ((لا موطن له الا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها)) أي على الافراد الموجودة في الخارج ((بداهة ان مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا)) أي مناط الصدق والانطباق على شيء في الخارج هو الاتحاد في الوجود بين الطرفين في الوجود الخارجي ، فاسم الجنس لو كان هو اللابشرط القسمي لما صح حمله على فرد من

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^(١) .

افراده الخارجية ، لان صحة الحمل مناطها الاتحاد في الوجود ولا يعقل الاتحاد في الوجود الخارجي بين موجود خارجي وموجود ذهني ، ولذا قال : ((فكيف يمكن ان يتحد معها)) أي مع الافراد الخارجية ((ما لا وجود له الا ذهنا)) لكنه قد عرفت ان اللابشرط القسمي ليس بمقيد اللابشرطية وانما اللابشرطية هو لحاظ الماهية بالنسبة الى ما هو خارج عنها غير مقترنة بوجوده ولا بعدمه ، فاسم الجنس على هذا موضوع للماهية الملحوظة بالنسبة الى كل ما هو خارج عنها غير مقترنة بوجوده ولا بعدمه ، وقد عرفت ان الموضوع له هو نفس الماهية لا بما هي ملحوظة بهذا اللحاظ ، وانما كان لحاظها كذلك قد جعلها من اللابشرط القسمي ، والداعي للحاظها كذلك هو ان يكون الموضوع له ساريا في جميع افراده وحصصه سواء اقترنت بشيء أم لم تقترن .

(١) قد فرق أهل العربية بين لفظ الاسد وبين لفظ اسامة ، فقالوا : ان الأول هو أسم الجنس ، والثاني علم الجنس ، فعلى هذا لا بد وان يكون الموضوع له في احدهما هو غير الموضوع له في الاخر ، والا فلا يكون فرق بينهما .

وحاصل ما ينسب اليهم من الفرق ان الماهية الملحوظة لا ريب في انها تتعين ذهنا بواسطة لحاظها .

ولكن اللفظ ، تارة يوضع للماهية بما هي هي ، واخرى بما هي متعينة بهذا التعين اللحاظي الذي هو من موجودات عالم الذهن ، فان وضع اللفظ لها بما هي هي غير مقيدة بشيء حتى هذا التعين الذهني فهو اسم الجنس ، وان وضع اللفظ لها بما هي متعينة بهذا التعين الذهني فهو علم الجنس ، وقد مثلوا للاول بلفظ اسد ، وللثاني بلفظ اسامة ، فأسد من اسم الجنس واسامة علم الجنس ، ولذا يصح تعريف الأول بـ (ال) فيقال الاسد لان الموضوع له هو الجنس وهو غير معرفة ، ولا يصح تعريف

لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شئ معه أصلا كاسم الجنس ، والتعريف فيه لفظي ، كما هو الحال في التأنيث اللفظي^(١) ، وإلا

الثاني بـ (ال) لان الموضوع له فيه معرفة ولا يصح التعريف للمعرفة ، لان الماهية بعد تقييدها بهذا التعين الذهني صارت معرفة وليس المعرفة الا كون اللفظ قد وضع للمتعين بما هو متعين ، فتارة يكون اللفظ موضوعا للموجود الخارجي بما هو متعين خارجا كأعلام الاشخاص ، واخرى للمتعين بالتعين الذهني كعلم الجنس ، والى هذا اشار بقوله : ((والمشهور بين أهل العربية انه)) أي علم الجنس ((موضوع للطبيعة لا بما هي هي)) كاسم الجنس ((بل بما هي متعينة بالتعين الذهني)) (ولذا يعامل معه)) أي مع علم الجنس ((معاملة المعرفة بدون اداة التعريف)) .

(١) حاصله : انه لا يعقل ان يكون الموضوع له هو الماهية المقيدة بهذا الأمر الذهني في كل ماهية تصدق على الافراد الخارجية كما سيوضحه ، فلا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والموضوع له في كليهما واحد وهو الماهية بما هي هي .

واما معاملة التعريف مع احدهما دون الآخر فهذا لا يدل على الاختلاف فيما هو الموضوع له فيهما ، لأن التعريف كالتأنيث يكونان تارة حقيقيين ، واخرى لفظيين ، فالموضوع للثنى حقيقة مؤنث حقيقي ، والموضوع لغير المؤنث حقيقة كلفظ الشمس والأرض - مثلا - مؤنث لفظي ، ولكنه يعامل معه معاملة المؤنث الحقيقي فهو مؤنث لفظي وتانيته تأنيث لفظي لا حقيقي . ومثله التعريف فانه ، تارة يكون الموضوع له معرفة حقيقة كالعلم الشخصي ، واخرى تكون المعاملة معه معاملة المعرفة كمثله لفظ اسامة فانه يعامل معه معاملة الاعلام ، ومثله هذا وان يصح ان يكون فارقا في تسمية الاسد بأسم الجنس واسامة بعلم الجنس ، الا ان غايته هو انه يعامل مع لفظ اسامة معاملة الفاظ الاعلام ، ولا يستلزم ان يكون الموضوع له في احدهما غير الآخر ولذا قال : ((التحقيق انه)) أي علم الجنس ((موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شئ معه أصلا كاسم الجنس)) فالموضوع له فيها واحد وهو الماهية من حيث هي هي ، والفرق

لما صح حمله على الافراد بلا تصرف وتاويل ، لانه على المشهور كلي عقلي ، وقد عرفت أنه لا يكاد صدقه عليها مع صحة حمله عليها بدون ذلك ، كما لا يخفى ، ضرورة أن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف ، لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه ، مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال ، لا يكاد يصدر عن جاهل ، فضلا عن الواضع الحكيم^(١) .

بينهما في التعريف وعدمه لا يستلزم الفرق بينهما في المعنى ، لان التعريف كما يكون حقيقيا يكون لفظيا ، واذا كان لفظيا لا يستلزم الفرق بينهما في المعنى ، وقد اشار الى هذا بقوله : ((والتعريف فيه)) أي في علم الجنس ((لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي)) وما يستلزم الفرق فيما هو الموضوع له هو التعريف الحقيقي والتأنيث الحقيقي ، فان الموضوع له في المعرف الحقيقي غير المنكر ، وفي المؤنث الحقيقي غير المذكور الحقيقي ، اما التعريف اللفظي والتأنيث اللفظي فلا يستلزم فرقا فيما هو الموضوع له .

(١) أشار الى ايرادات ثلاثة على ما نسب الى المشهور من كون الموضوع له في علم الجنس هو الماهية المتعينة بالتعنين الذهني .

الأول : انه لا اشكال في ان علم الجنس كاسم الجنس مما يحمل على الفرد الموجود في الخارج ، فانه يقال : هذا اسد ، وهذا اسامة ، ولو كان اسامة موضوعا للمقيد بالتعنين الذهني لما صح حمله على الموجود الخارجي ، لان المقيد بأمر ذهني ذهني ، وهو كلي عقلي لا يتحد مع الموجود الخارجي ولا بد في الحمل من الاتحاد فلا بد في اللفظ الموضوع للمقيد بأمر ذهني في مقام حمله على الموجود الخارجي من تجريده عن قيده الذهني واستعماله في الماهية المجردة حتى يصح اتحادها مع الموجود في الخارج .

ولكنه لا نجد في انفسنا في مقام حمل علم الجنس على الافراد الخارجية تصرفا وتجريدا المستلزم ذلك التصرف الى لحاظ العلاقة المجازية ، لانه يكون من استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، والى هذا اشار بقوله : ((والا)) أي لو كان الموضوع له في علم الجنس هو المقيد بأمر ذهني ((لما صح حمله على الافراد)) الخارجية كقولنا هذا اسامة مقبلا ((بلا تصرف وتأويل)) بالغاء قيده الذهني لانه بما هو مقيد بامر ذهني ((كلمي عقلي)) لا يتحد مع الافراد الخارجية ، ولذا قال : ((وقد عرفت انه)) مع كونه كليا عقليا ((لا يكاد)) يصح ((صدقها عليها)) اي على الافراد الخارجية ((مع)) بدهاة ((صحة حمله عليها بدون ذلك)) أي بدون تأويل وتصرف ولا لحاظ علاقة .

الثاني : انه من الواضح ان علم الجنس لو كان موضوعا للمقيد بقيد ذهني لكان استعماله من غير تجريد منحصر في الحمل الاولى ، اما في القضايا المتعارفة التي هي حمل علم الجنس على فرد الذي هو من الحمل الشايح ، فانه لا بد فيه من التصرف والتأويل باستعمال اللفظ في نفس الماهية من دون قيدها الذهني ليصح الحمل على الفرد ، ومن الواضح ان الحمل الاولى قليل والمتعارف هو الحمل الشايح وهو حمل الكلبي على فرد .

فاتضح من هذا ان مذهب المشهور والتزامهم بان الموضوع له علم الجنس هو المقيد بأمر ذهني الذي لا يكون استعماله الا مع التجريد تعسف وتكلف منهم ، والى هذا اشار بقوله : ((ضرورة ان التصرف في المحمول بارادة نفس المعنى بدون قيده تعسف)) لاستلزامه التصرف والتأويل المستلزم للاستعمال المجازي وهذا ((لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه)) .

الثالث : ان وضع اللفظ لمعنى مقيد بقيد يلزم تجريده عنه غالبا لا ينبغي ان يصدر من الحكيم سواء كان الواضع هو الله او الناس ، فانه لو كان الواضع هو الناس فانه

ومنها : المفرد المعرف باللام ، والمشهور أنه على أقسام : المعرف بلام الجنس ، أو الاستغراق ، أو العهد بأقسامه ، على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى ، 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 على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه غير المدخول^(١) .

أيضاً لا ينبغي لهم ان يضعوا لفظاً لمعنى يجرده عما هو الموضوع له فيه غالباً ، والى هذا اشار بقوله : ((مع ان وضعه لخصوص معنى ... الى آخر كلامه)) .

ولا يخفى ان هذا انما يرد على المشهور ، حيث يكون مرادهم من التعيين هو التعيين الذهني ، اما اذا كان مرادهم منه هو التعيين الذاتي كما سيأتي بيانه فلا يرد عليهم شيء مما ذكر .

(١) الكلام في المفرد المعرف باللام في جهتين :

الاولى : ان التعريف سواء كان باللام او بالقرائن على الخلاف الذي يأتي في الجهة الثانية بين المشهور والمصنف في كون التعريف باللام على رأي المشهور بالقرائن على رأي المصنف ، وان اللام لمحض التزيين على كل حال هو من باب تعدد الدال والمدلول في جميع أنحاء الستة : من العهد الحضورى ، والذكرى ، والخارجى ، والذهني ، وتعريف الجنس ، والاستغراق .

والاول كقولك : اكرم الجالس تشير الى جالس خاص ، والثاني كقولك : رأيت رجلاً ثم اكرمت الرجل ، والثالث كقولك : جاء الرجل الذي رايته بالامس ، والرابع كقولك : ادخل السوق ، والخامس كقولهم : الرجل خير من المرأة ، والسادس كاكمم العالم .

وتوضيحه : ان المنسوب الى المشهور ان التعريف في جميع هذه الاقسام هو باللام وهو مشترك معنوي بينها ، وقد وضعت اللام للقدر الجامع بين هذه الانحاء وهو

مطلق التعريف ، وينسب الى بعضهم انه من المشترك اللفظي وقد وضعت اللام لكل واحد منها بوضع على حدة ، وهناك اقوال آخر يطلب تفصيلها من محالها لا داعي الى استقصائها .

وعلى رأي المصنف انه لم توضع اللام للتعريف اصلا وانما هي لمحض التزيين وان التعريف بالقرائن ، ولكن الاقوال كلها متفقة على انه من باب تعدد الدال والمدلول ، لوضوح انه لا وضع للمركبات غير وضع افرادها ، وكون المدخول هو الدال لازمه اما تعدد الوضع للمدخول بدون اللام ، ومع اللام فيلزم الاشتراك اللفظي او باستعمال اللفظ الموضوع لغير المعرف بنحو العلاقة فيلزم المجاز ، مضافا الى كونه مما اتفق على عدمه الكل ، لان غير المصنف يقول بدلالة اللام سواء كانت بالاشترك المعنوي كما ينسب الى المشهور ، او باللفظي كما نسب لبعضهم ، والمصنف يقول بالقرائن لا بالمدخول ، فحيثل القول بكون الدال على التعريف المدخول مما اتفق الكل على عدمه .

والقول بأن التعريف بال او بالقرائن لازمه تعدد الدال والمدلول وهو واضح ، وقد اشار المصنف الى اقسام المعرف الستة بقوله : ((والمشهور انه على اقسام : المعرف بلام الجنس او الاستغراق او العهد باقسامه)) الاربعة فيكون المجموع ستة وأشار الى ان القوم بالنسبة الى التعريف باللام على رأيين الاشتراك اللفظي والمعنوي بقوله : ((على نحو الاشتراك بينها)) أي بين هذه الاقسام ((لفظا او معنى)) وقد اشار الى كون المتفق عليه الكل هو انه من باب تعدد الدال والمدلول بقوله : ((والظاهر ان الخصوصية)) أي خصوصية التعريف ((في كل واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام)) على المشهور ((او من قبل قرائن المقام)) على رأيه ((من باب تعدد الدال والمدلول)) وحيث ان من الواضح انه لا وضع للمركبات غير وضع مفرداتها لم يشر الى رده ، واقتصر على الاشارة الى رد احتمال انه ليس بالمدخول بقوله : ((لا باستعمال المدخول)) بان يكون الدال على التعريف بانحائه هو المدخول اما بلحاظ

والمعروف أن اللام تكون موضوعة للتعريف ، ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني^(١) ، وأنت خير بأنه لاتعين في تعريف الجنس إلا الاشارة

العلاقة ((ليلزم فيه المجازا)) بالوضع ليلزم منه ((الاشتراك)) وبطلان الامرين واضح لعدم لحاظ العلاقة في المدخول في مقام استعماله في التعريف فلا مجاز ، ولان المتبادر من نفس المدخول هو عين معناه الذي يدل عليه لو لم يكن مصحوبا باللام فلا تعدد في الوضع ((فكان المدخول على كل حال)) أي في حال كونه مع اللام ((مستعملا فيما يستعمل فيه غير المدخول)) للام .

(١) هذه هي الجهة الثانية ، والكلام فيها لبيان موضع الخلاف بين المشهور والمصنف . وقبل الشروع فيه لابد من بيان ما به يرتفع التهافت فيما نقله عن المشهور ، فان المصنف ظهر منه ان المعروف كون اللام موضوعة للقدر الجامع بين الاقسام الستة فهي موضوعة لمطلق التعريف .

والظاهر من هذه العبارة كون اللام عندهم مفيدة للتعريف في غير العهد الذهني . وتوضيح الحال بحيث يرتفع به التهافت : هو ان اللام في العهد الخارجي والحضوري والذكري تدل على معرف متعين ، وفي تعريف الجنس تدل على تعيين الجنس ، وفي الاستغراق تدل على ارادة كل فرد فرد فالمدول فيها متعين ، واما العهد الذهني كما مثلوا له : بإدخال السوق واشتر اللحم لم يرد به الاشارة الى متعين بالحضور ولا الى متعين بالذكر ولا الى متعين في الخارج ولم يرد به تعريف الجنس ولا الاستغراق ، فان اللام في السوق واللحم لم تشر الى سوق او لحم خاص متعين بالحضور ولم يرد له ولم يرد به سوقا خاصا متعينا خارجا ، ولم يرد به تعريف جنس السوق من بين ساير الاجناس وعدم ارادة الاستغراق به واضحة ، فبقى ان يراد به الاشارة الى جنس السوق واللحم المعهودين بالعهد الذهني ، فلم تشر اللام الى فرد بعينه ليكون مدلولها معينا كما في بقية اقسام العهد ، ولم يقصد بها تعيين الجنس من بين ساير الاجناس كما هو في تعريف الجنس ، بل اشير بها الى الجنس

إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنا^(١)، ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد ، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لاموطن له إلا الذهن إلا بالتجريد ، ومعه لا فائدة في التقييد^(٢) ،

المراد على نحو الاهمال وانه متعين بتعين ذهني ، فلذا لاتفيد تعييننا ، فعلى هذا يكون قوله في غير العهد الذهني من قيود قوله : ((ومفيدة للتعيين)) فقط من دون كونها قيذا لقوله : ((موضوعة للتعريف)) .

(١) توضيح الحال ان اللام حيث كانت عند المشهور موضوعة للجامع بين اقسام التعريف الستة والجامع لهذه الاقسام كلها هو التعين الذهني ، فانه يجمع بين التعينات سواء كان التعين ذهنا ذكريا او خارجيا او حضوريا او معهودا بالعهد الذهني ، او كان التعين ذهنا جنس من الاجناس او لارادة كل فرد فرد ، وخص بالذكر خصوص تعريف الجنس لا انه اقل افراد التعريف تعينا ، فان تعينه لايزيد على كونه متميزا بنفسه ذهنا من بين المعاني ، وقد اشار الى هذا بقوله : ((وانت خبير بانه لا تعين في تعريف الجنس الا الاشارة الى كون المعنى)) المدخول للام الذي هو الجنس ((المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنا)) .

(٢) هذا هو الايراد الاول على ما نسب الى المشهور من كون المعرف باللام كالجنس المدخول للام ، كقولهم - مثلا - الرجل هو المتعين ذهنا بنفسه من بين المعاني . وحاصله : انه ليس عندنا في الجنس المعرف باللام غير امرين : حقيقة الجنس وتميزه الذهني ، واذا كانت اللام مشيرة الى صرف الحقيقة من دون تقيدها بتميزها الذهني من بين المعاني لا يفيد التعريف ، والمفروض كونها مفيدة له ، واذا كانت مشيرة للحقيقة المتميزة ذهنا بما هي مقيدة بهذا القيد حتى تكون مفيدة للتعريف .

يرد عليهم ان لازم تقييد الحقيقة الجنسية بقيد ذهني ان لا تصدق على افراد الجنس الخارجية ، وصدقها على الافراد الخارجية مما لا ينكر ، لان من الواضح ان المقيد بقيد ذهني لا يعقل ان يتحد مع الفرد الخارجي اللازم تحققه في مقام الحمل ،

لوضوح انه لا بد في صحة الحمل من اتحاد الموضوع والمحمول ، فالموضوع الذي هو الجنس المعرف المحمول على فرد خارجي لا بد ان يتحد معه في الخارج ليصح الحمل ، وقد مر عليك ان الخارج والذهن متقابلان فلا يعقل ان يتحد ما هو مقيد باحدهما مع الآخر ، والا لزم اتحاد الذهن والخارج ، ولا يعقل اتحاد المتقابلين لضرورة ان المقابل لا يقبل المقابل ، فالجنس المقيد بالتعين والتميز الذهني بما هو مقيد بهذا التعين الذهني لا يعقل ان يتحد مع افراده الخارجية فلا يصح حمله ، وصحة حمل المعرف بلام الجنس على افراده مما لا يمكن انكاره ، فلا مناص عن تجريده عن قيده الذهني ويكون محمولا على الفرد بما هو حقيقة الجنس المجردة ، ومع لزوم تجريده في مقام الحمل لا فائدة من تقييده بما يلزم منه تجريده ، فانه لا يكون بما هو معرف محمولا على فرد ، بل بما هو ماهية مهملة فاي فائدة في التزامهم بكون اللام لتعريف الجنس ، فان استعمال المعرف بلام الجنس بما هو معرف انما هو لكونه موضوعا لمحمول او محمولا على موضوع .

والحمل اما اولي او شايع متعارف ، وفي الحمل الاولي المقصود شرح الحقيقة للماهية بحددها المشتمل على ذاتها وذاتياتها ، والمقصود شرح حقيقة الماهية لا الماهية بما هي معرفة فلا فائدة في التعريف في الحمل الاولي المستعمل في الحدود .
والحمل الشايع هو اما حمل الماهية على لوازمها الماهوية وفيه أيضا لا فائدة في التعريف ، لان لوازم الماهية لوازم لها بما هي ماهية لا بما هي ماهية معرفة .
او حمل الماهية على افرادها الخارجية او اوصافها الخارجية أو أوصاف افرادها الخارجية ، ولا بد في هذه الثلاثة من الاتحاد خارجا بين الماهية المعروفة بلام الجنس وبين هذه الموجودات الخارجية ، وقد عرفت انه في مثل هذا الحمل الشايح المتعارف لا بد من تجريد الماهية المعروفة عن التعريف ، والى هذا اشار بقوله : ((ولازمه ان لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد)) لان المعرف باللام هو المقيد بالتعين الذهني ، وقد عرفت عدم امكان اتحاده مع الافراد الخارجية ، ولذا قال :

مع أن التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف^(١).

هذا مضافا إلى أن الوضع لما لاحاجة إليه ، بل لا بد من التجريد عنه والغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه ، كان لغوا ، كما أشرنا إليه^(٢) ، فالظاهر أن اللام مطلقا يكون للتزيين ، كما في الحسن والحسين ، واستفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن^(٣) التي لا بد منها لتعيينها على كل حال ، ولو قيل بإفادة

((من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له الا الذهن)) للزوم كون المقيد بامر ذهني موطنه الذهن فلا يصح حمله ((الا بالتجريد)) وقد اشار بنحو الاجمال الى ما ذكرنا من انه لا فائدة في التقييد مع لزوم التجريد في مقام الحمل بقوله : ((ومعه لا فائدة في التقييد)).

(١) هذا هو الايراد الثاني على كون الجنس المعرف باللام هو المتعين ذهنا من بين المعاني ، وقد مرت الاشارة اليه في علم الجنس ، وحاصله : انه لا معنى للالتزام بالتأويل والتصرف في القضايا التي يكثر تداولها فانه تعسف وتكلف والى هذا اشار ((مع ان التأويل والتصرف ... الى آخر الجملة)).

(٢) هذا هو الايراد الثالث على ما نسب الى المشهور ، وقد مر ذكره أيضا في علم الجنس ، ومجمله انه لا يصح للحكيم ان يضع اللام للتعريف الذي لازمه تقييد المعرف بقيد ذهني لا يصح حمل المعرف بما هو معرف ومقيد بهذا القيد في القضايا المتعارفة الكثيرة التداول الا بتجريده عن التعريف ، والى هذا اشار بقوله : ((هذا مضافا الى ان الوضع ... الى آخره)). وقوله : ((كان لغوا)) هو خبر ان في قوله : ((ان الوضع)).

(٣) لا يخفى ان الوجه في قوله ان اللام مطلقا مع ان كلامه كان في اللام التي هي لتعريف الجنس هو ما ذكرنا من ان التعريف الجامع للاقسام الستة ليس هو الا التميز

اللام للإشارة إلى المعنى ، ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لاحاجة إلى تلك الاشارة ، لو لم تكن مخلة ، وقد عرفت إخلالها ، فتأمل جيداً^(١).

والتعين الذهني ، ولا خصوصية لتعريف الجنس ، فلذا قال : ((ان اللام مطلقا تكون للترزيب)) لا للتعريف ((كما في لفظ الحسن والحسين)) فان اللام فيهما ليست للتعريف لوضوح كونهما علمين لا حاجة الى تعريفهما ، فتعين ان الدال على التعريف باقسامه الستة هو القرائن الخارجية لا اللفظ المعرف الذي يكون موضوعا تارة ومحمولا أخرى ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((فالظاهر ان اللام مطلقا يكون للترزيب كما في لفظ الحسن والحسين واستفادة الخصوصيات)) أي خصوصيات الاقسام الستة المذكورة للتعريف : من الحضورى ، والذكري ، والخارجي ، والذهني ، وتعريف الجنس ، والاستغراق ((انما تكون بالقرائن)) الخارجة عن مفاد اللفظ المعرف باللام .

(١) حاصله : انه بعد ان كانت عند المشهور اللام موضوعة للتعريف الجامع بين الاقسام المذكورة فلا بد في مقام استعمالها في كل قسم من اقسام التعريف من قرينة خارجة عن اللام تعين كل واحد من الاقسام ، لبداهة انه لا دلالة لما هو موضوع للجامع على خصوصية افراده التي كل خصوصية منها غير الخصوصية الأخرى ، لما هو واضح من كون التعريف الذكري هو خصوصية غير خصوصية التعريف الخارجي وهلم جرا .. ، واذا كان لا بد من القرائن المعينة للخصوصيات لا تبقى فائدة في التعريف ، فان القرينة المعينة للخصوصية تشتمل على التعريف لان القرينة في التعريف الذكري معناها انها تدل على المعهود ذكرا ، ومع دلالتها كذلك لا حاجة في الاشارة باللام الى انه كذلك ، ومرجع هذا الى ايراد رابع على المنسوب الى المشهور ، والى هذا اشار بقوله : ((التي لا بد منها)) أي ان استفادة الخصوصيات التعريفية انما تكون بالقرائن التي لا غناء عنها ، لعدم دلالة ما هو موضوع للجامع بينها عليها للزوم ((تعيينها على كل حال ولو قيل)) أي حتى لو قيل بمقالة المشهور ((بإفادة اللام

للاشارة الى المعنى)) وتعريفه لان اللام موضوعة للجامع عندهم فلا بد من القرائن الاخرى لتعيين افراد هذا الجامع ((ومع الدلالة عليه)) أي مع دلالة القرائن على المعنى بما هو متميز بتلك الخصوصيات ((لا حاجة الى تلك الاشارة)) اليه باللام ((لو لم تكن مخللة وقد عرفت اخلاؤها)) من ورود ما ذكره من الايرادات عليها لو كانت اللام موضوعة للتعريف الذي هو الاشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنا .

لكنه لا يخفى ان هذا كله انما يرد حيث يكون التعريف عندهم هو التعيين الذهني . اما لو كان مرادهم هو التعيين الذاتي فلا يرد عليهم شيء مما ذكر ، وتوضيحه : ان كل ماهية بل كل شيء له تعين بذاته متميز عن ساير ما عداه ، فتارة يراد الدلالة عليه من دون الاشارة الى تميزه بذاته وفي مثل هذا يكون اسم الجنس مستعملا من غير تعريف واشارة ، واخرى يراد الدلالة عليه بما هو متميز وكونه بذاته جنس غير سائر الاجناس ، وفي مثل هذا يستعمل معرفا باللام للاشارة الى تميز هذا الجنس المعرف من بين ساير الاجناس وليس التعريف قيذا ذهنيا ، والمشار اليه باللام هو تميز الجنس ذهنا ، لوضوح ان الغرض تمييزه بذاته لا تمييزه في خصوص الذهن والادراك ، ومن الواضح أيضا ان التميز الذاتي انما هو بكونه ماهية متميزة بذاتها عن ساير الماهيات ، وهذا التميز ذاتي للماهية من دون رعاية ذهن او غيره فلا يلزم على هذا شيء مما اورده وهو واضح ، لان كل ما اورده منوط بكون التميز ذهنيا لا ذاتيا . هذا في تعريف الجنس ، وهكذا الحال في ساير اقسام التعريف فانه في الحضور كونه متميزا بالحضور ، وهكذا في الخارجي والذكري ، وأما في العهد الذهني فقد عرفت انه هو تميز الجنس وتعيينه لكنه لا لاجل الاشارة الى تمييزه وتعيينه من بين ساير الاجناس ، بل لاجل الاشارة الى كونه متميزا ومتعينا لان يرد عليه المحمول كقولهم ادخل السوق واشتر اللحم ، فاللام في مثل هذا للاشارة الى تميز جنس السوق واللحم لان يدخل ولان يشتري .

وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه ، فلا دلالة فيها على أنها تكون لاجل دلالة اللام على التعيين ، حيث لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الافراد^(١) ، وذلك لتعين المرتبة

فاتضح انه ليس في اقسام التعريف ما هو مقيد بأمر ذهني ، وكيف غرضهم التقييد بأمر ذهني ، فان معنى التقييد بأمر ذهني هو كون اللام مشيرة الى المعنى الملحوظ بما هو مقيد بأنه ملحوظ وليس في اللام دلالة على ذلك !
واما الاشكال الأخير بأنه لا بد اذا قيل بأن اللام موضوعة للقدر الجامع فلا بد من قرينة معينة لفرد الجامع ومع القرينة لا حاجة الى التعريف باللام .

فالجواب ان هذا انما يتم بناء على مختاره في وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له العام ، اما بناء على مبناهم في وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص فاللام دائما في مقام الاستعمال تدل على المعنى الخاص بما له من الخصوصية ، ولا يكون مدلولها هو المعنى العام الجامع بين الاقسام حتى نحتاج الى القرينة المعينة لخصوصية الفرد .

(١) لا يخفى انه من قوله : ((مع عدم دلالة المدخول)) الى قوله : ((وذلك)) هو اشارة الى ما استدل به على دلالة اللام في الجمع المعرف باللام على الاشارة الذهنية الى تعينه وتميزه بارادة جميع الافراد .

وتوضيح الاستدلال هو ان الجمع المدخول للام لا دلالة له على الاستغراق وهو واضح ، لضرورة عدم دلالة لفظ علماء من دون اللام على الاستغراق ولا وضع للمركب غير وضع مفرداته ، وبعد دلالة الجمع المعرف على غير ما دل عليه المدخول فلا بد وان تكون المرتبة المتعينة التي تشير اللام اليها هي المرتبة المستغرقة ، لوضوح انه ليس للجمع المدخول للام مرتبة متعينة غير هذه المرتبة وهذه المرتبة لا بد أيضا ان يكون الدال عليها هو اللام لانه لو لم تكن مدلوله للام لكانت مدلولها من غير دال وهو واضح البطلان ، فلا مناص بعد تمامية هذه المقدمات عن الالتزام بكون الدال

الآخري ، وهي أقل مراتب الجمع ، كما لا يخفى . فلا بد أن يكون دلالاته عليه مستندة إلى وضعه كذلك لذلك ، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ، ليكون به التعريف ، وإن أبيت إلا عن استناد الدلالة عليه إليه ، فلا يحيص عن دلالاته على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين ، فلا يكون بسببه تعريف إلا لفظاً ، فتأمل جيداً^(١) .

على هذا التعيين هو اللام ، لانه بعد كون الجمع المعرف دالا على الاستغراق وعدم دلالة المدخول بنفسه من دون اللام على ذلك فالدلالة على المرتبة المستغرقة اما ان تكون دلالة من غير دال ، او يكون الدال عليها هو اللام اذ ليس في الكلام غيره ، وقد اشار الى جل ما ذكرنا ، اما الى كون الجمع المعرف دالا على العموم فقد أشار بقوله : ((واما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم)) وأشار الى كون المدخول غير دال على ذلك بقوله : ((مع عدم دلالة المدخول عليه)) أي ان المدخول للام من دون اللام لا يدل على العموم والاستغراق ، وأشار الى انه لا بد وان تكون اللام هي الدالة على ذلك بقوله : ((على انها)) أي الدلالة على العموم لا بد وان ((تكون لاجل دلالة اللام على التعيين)) للمرتبة المستغرقة ، وأشار الى ان المرتبة المستغرقة هي المرتبة التي يكون المدخول فيها متعينا وفي غيرها لا تعين للمدخول فيها بقوله : ((حيث لا تعين الا للمرتبة المستغرقة لجميع الافراد)) .

(١) المتحصل من مجموع عبارة المتن ثلاثة ايرادات على هذا الاستدلال :

الأول : ان للجمع مرتبتين يتعين فيها ، وهما أقل الجمع ، والمرتبة المستغرقة فلا يختص تعيين الجمع في المرتبة المستغرقة ، فلا يتم ما ذكره من انه لا تعين للجمع الا في المرتبة المستغرقة ، والى هذا اشار بقوله : ((وذلك لتعين المرتبة الآخري وهي أقل مراتب الجمع)) .

الإيراد الثاني : انه بعد ان كان المشهور قد ذهبوا الى ان اللام موضوعة للجامع بين اقسام التعريف ، وانما قالوا بالدلالة على المرتبة المستغرقة لكون اللام تدل على

الإشارة إلى التعيين الجامع ، وهذه المرتبة إنما تتعين لأنه ليس للجمع مرتبة يتعين فيها إلا هذه المرتبة . وبعد أن عرفت أنه هناك مرتبتان يكون الجمع متعينا فيهما أقل المراتب والمرتبة الأخيرة ، واللام الموضوع للجامع عندهم لا دلالة لها على خصوصية من الخصوصيات أصلا ، فقولهم بدلالة الجمع المعرف على العموم لازمه الالتزام بوضع المجموع من اللام والمدخول لذلك ، ولذا بعد أن ذكر أن للجمع مرتبتين يتعين فيهما - فرع على ذلك مشيرا لهذا الإيراد الثاني بقوله : ((فلا بد أن يكون دلالة عليه)) أي دلالة الجمع المعرف على العموم ((مستندة إلى وضعه كذلك)) أي إلى وضع المعرف بمجموعه ((لذلك)) أي للدلالة على المرتبة المستغرقة ((إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ليكون به)) أي ليكون بواسطة اللام الدلالة على التعريف ، لأن اللام عندهم موضوع للتعريف الجامع ، والموضوع للجامع لا يدل على خصوصيات الأفراد .

الإيراد الثالث : أن غاية ما تقتضيه دعوى دلالة الجمع المحلي باللام على المرتبة المستغرقة هو كون الجمع المحلي باللام دالا على الاستغراق ، ولا موجب للالتزام بدلالته بالإشارة الذهنية إلى تعيين المرتبة المستغرقة ، بل نلتزم بكون الجمع المحلي باللام دالا على الاستغراق من دون دلالة بالإشارة الذهنية على التعيين في الاستغراق ، ليكون دالا على التعريف وعلى الاستغراق فلا تكون اللام فيه للتعريف الحقيقي بل يكون التعريف فيه لفظيا لا حقيقيا ، وإلى هذا أشار بقوله : ((وان أبيت إلا عن استثناء الدلالة عليه)) أي على العموم ((إليه)) أي إلى اللام ((فلا يحص عن دلالة على الاستغراق)) ابتداء ((بلا توسط الدلالة على التعيين)) أي من دون دلالة اللام على الاستغراق بواسطة دلالة بالإشارة الذهنية إلى التعيين في الاستغراق ، وإذا كان دالا على الاستغراق فقط من دون دلالة له على التعريف ((فلا يكون بسببه)) أي بسبب اللام ((تعريف اللفظ)).

ومنها : النكرة مثل رجل في وجاء رجل من أقصى المدينة ، أو في جئني برجل ولا إشكال أن المفهوم منها في الاول ، ولو بنحو تعدد الدال والمدلول ، هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل . كما أنه في الثاني ، هي الطبيعة الماخوذة مع قيد الوحدة ، فيكون حصة من الرجل ، ويكون كلياً ينطبق على كثيرين ^(١) ، لا فرداً مردداً بين الافراد .

(١) لا يخفى ان الكلام في مصداق النكرة لا في مفهوم النكرة أي فيما كان نكرة بالحمل الشايع لا في النكرة بالحمل الاولي .

وبعبارة اخرى : في مدلول مثل لفظ رجل لا في مدلول لفظ نكرة . وعلى هذا فالاقوال فيه أربعة :

الأول : ما هو المشهور من انها موضوعه للفرد المردد .

الثاني : كونها في مثل وجاء رجل من أقصى المدينة ، ومثل أي رجل جاءك ، تدل على الفرد المعين في الواقع عند المتكلم في المثال الأول ، وعند المخاطب في المثال الثاني ، المجهول عند المخاطب في المثال الأول ، وعند المتكلم في المثال الثاني . وفي مثل جئني برجل تدل على حصة كلية تنطبق على أي فرد من افراد الطبيعة ، والمراد من كونه حصة هو كون مدلولها الطبيعة المقيدة بالوحدة .

الثالث : ان مدلولها مطلقاً هو الطبيعة المقيدة بالوحدة ، فلا فرق بين جاء رجل من أقصى المدينة ، وبين جئني برجل .

الرابع : ان مدلولها مطلقاً هو الحصة المقيدة بانها غير متعينة ، فالفرق بين النكرة وأسم الجنس هو ان مدلول اسم الجنس هو الطبيعة غير المقيدة لا بالتعين ولا بعدم التعين ، ومدلول النكرة هو الطبيعة المقيدة بانها غير متعينة فالقيد الموجب لكونها حصة ليس هو قيد الوحدة بل هو تقييدها بانها غير متعينة .

وبالجمللة : 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 جثني برجل نكرة ، مع أنه يصدق على كل من جيء 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^(١) .

ويظهر من المتن اختيار القول الثاني ، لأنه بعد ان مثل للنكرة بمثالين اشار اليه بقوله : ((النكرة مثل رجل في وجاء رجل من اقصى المدينة او جثني برجل)) قال ((ولا اشكال ان المفهوم منها)) أي من النكرة ((في الأول)) أي في المثال الأول وهو جاء رجل من اقصى المدينة ((ولو بنحو تعدد الدال والمدلول هو الفرد المعين في الواقع)) وعند المتكلم في المثال المذكور ((المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على واحد من افراد الرجل)) لأنه حيث كان مجهولاً عنده فهو يحتمل الانطباق على أي فرد من افراد طبيعة الرجل ((كما انه في الثاني)) أي في مثل جثني برجل المدلول للنكرة ((هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة فيكون)) مدلولها ((حصة من الرجل)) وحيث ان التقيد بالوحدة لا يجعلها جزئياً شخصياً بل هي باقية على قابلية الصدق على كثيرين ، فلذا قال : ((ويكون كلياً ينطبق على كثيرين)).

(١) اقتصر المصنف على التعرض لما ينسب الى المشهور من ان النكرة تدل على الفرد المردد ، وحاصل ما اشار اليه في رد هذا هو انه لا اشكال في كون النكرة الواقعة في مثل جثني برجل قابلة للانطباق على كل فرد من افراد طبيعة الرجل ، ومن الواضح انه لا وجود للمردد بما هو مررد في الخارج ، وكل فرد في الخارج هو هو لا هو أو غيره ، فاذا كان النكرة الواقعة في الكلام مما تنطبق على الافراد ، والمردد لا يعقل

انطباقه على الافراد - يتضح ان مدلول النكرة ليس هو الفرد المردد في مثل جثني برجل ، واما في مثل جاء رجل فقد عرفت انها تدل على معين في الواقع ، والمعين في الواقع لا يعقل ان يكون مردداً .

فتبين ان النكرة بمدلولها ليست هي الفرد المردد ، والى هذا اشار بقوله : ((وبالجملة النكرة أي ما بالحمل الشايع يكون نكرة عندهم)) لما عرفت ان الكلام في مصداق النكرة كلفظ رجل لا في ما كان بالحمل الاولى نكرة وهو لفظ النكرة ((اما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب)) كما في مثل وجاء رجل من اقصى المدينة ، وهذا القسم من النكرة من الواضح عدم دلالاته على الفرد المردد لفرض تعيينه في الواقع وعند المخاطب ((او حصة كلية)) كما في مثل جثني برجل ((لا الفرد المردد بين الافراد لبداهة كون لفظ رجل في جثني برجل نكرة مع انه يصدق على كل من جاء به من الافراد و)) لو كان النكرة هي الفرد المردد لما صدقت على فرد من افراد الرجال انه ((لا يكاد يكون واحد منها)) أي من الافراد ((هذا او غيره)) لبداهة كون كل فرد هو هو لا هو او غيره ، وليس في الخارج فرد هو او غيره ((كما هو قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها)) أي لو كان النكرة هي الفرد المردد لاقتضت ان يكون ما يصدق عليه هو او غيره لا هو لا غيره ، ومن الواضح ((ضرورة ان كل واحد)) من الافراد ((هو هو لا هو او غيره فلا بد ان تكون النكرة الواقعة في متعلق الامر)) كجثني برجل ((هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة)) بنحو تعدد الدال والمدلول لدلالة لفظ الرجل على نفس الطبيعة ودلالة تنوين التنكير على قيد الوحدة ((فيكون)) مدلول النكرة ((كلياً قابلاً للانطباق)) على كثيرين .

والمتحصل مما ذكره : ان المانع من كون مدلول النكرة هو الفرد المردد انه لا يمكن ان تنطبق على الافراد ، ولكنه قد عرفت في بعض المباحث المتقدمة كالواجب التخيري ان المردد لا تحقق له لا ماهية ولا وجوداً لا ذهنياً ولا خارجاً ، لان كل ماهية في مقام ماهيتها متعينة بذاتها وذاتياتها وغير مرددة ، وفي مقام وجودها وهو مقام

إذا عرفت ذلك ، فالظاهر صحة إطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني ، كما يصح لغة . وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الاطلاق على وفق اللغة ، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها ، كما لا يخفى .

نعم لو صح ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيّد بالارسال والشمول البدلي ، لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصة عندهم بمطلق ، إلا أن الكلام في صدق النسبة^(١) ، ولا يخفى أن المطلق

تشخصها بالوجود أيضاً لا يعقل ان تكون مرددة لمنافاة تشخصها بالوجود للتريد ، فالمردد بما هو مردد لا ماهية له ولا وجود ، وما لا ماهية له ولا وجود لا يعقل ان يكون مدلولاً للفظ او غيره .

نعم هناك مفهوم المردد ومفهوم المردد ليس بمردد أيضاً بل هو مفهوم معين غير مردد .

(١) لا يخفى ان المطلق في اللغة هو المرسل أي غير المقيد فهو في مقابل المقيد ، وليس المطلق في اللغة كما يظهر من موارد استعماله هو خصوص المأخوذ فيه الشيوع والسريان حتى يكون في قبال المقيد والمبهم ، لانه يطلق المطلق في اللغة على المفهوم غير المأخوذ فيه الشيوع كاسم الجنس الموضوع للماهية المبهمة ، فانه من الواضح ان اسم الجنس من المطلق في اللغة . نعم الملحوظ بنحو يكون له الشيوع والسريان لجميع افراد الماهية هو أيضاً مرسل ، بمعنى انه غير مقيد بما يوجب تضييقه .

وعلى كل فالطلق غير المقيد يصدق في اللغة على اسم الجنس ، وعلى النكرة ، فانها كما عرفت هي الطبيعة المقيدة بالوحدة ، وقيد الوحدة وان كان قيماً في مقام المفهوم الا انه حيث لا يمنع عن صدق ارسال الطبيعة على أي فرد من افرادها ، فمدلول النكرة أيضاً طبيعة مرسل غير محجوزة عن الارسال في الصدق .

وعلى المطلق بالمعنى المنسوب الى المشهور وهو ما اخذ فيه الشيوع والسريان ، فانه ايضاً وان كان قد قيد بالارسال في مقام المفهوم ، الا انه حيث كان لا يمنع عن صدق الطبيعة على جميع افرادها فللطبيعة ايضاً ارسال من ناحية الصدق على أي فرد من افرادها ، وعلى المعرف باللام بناءً على كونه من المطلق .

واما في الاصطلاح وعرف الاصوليين فان كان استعمالهم له بماله من المعنى اللغوي فلا ريب في صحة اطلاق المطلق عندهم حيثد على اسم الجنس والنكرة ، واما اذا كان منقولاً لا عندهم لخصوص الماخوذ فيه الشيوع والسريان فلا يصح اطلاقه عليهما ، لانه على هذا يكون المطلق في قبال المقيد بان لا يكون سارياً لجميع افراد الطبيعة ، ووضوح عدم كون المقيد بعدم السريان من الشايح الساري لجميع افراد الطبيعة وفي قبال المبهم ايضاً ، لانه لم يؤخذ فيه الشيوع والسريان واسم الجنس من المبهم ، والنكرة هي مقيدة بالوحدة وباقية على ابهامها من غير ناحية قيد الوحدة ولم يؤخذ فيها الشيوع والسريان ، والسبب في النسبة الى المشهور ان المطلق عندهم هو الماخوذ فيه الشيوع والسريان هو تعريفهم للمطلق بانه ما دل على شايح في جنسه ، فان الظاهر من اخذ الشيوع في تعريف المطلق هو كونه منقولاً عن معناه اللغوي الى خصوص ما اخذ فيه الشيوع ، ولكنه يمكن ان يكون مرادهم من الشيوع ما لا ينافي كونه عندهم هو بمعناه اللغوي .

وتوضيحه : ان الشيوع كما يصح اطلاقه على ما لحظ فيه الشيوع والسريان كذلك يصح اطلاقه على ما لم يؤخذ فيه في مقام مفهوميته ولحاظ ذلك ، فان اسم الجنس له في مقام الصدق شيوع وسريان لجميع افراد الطبيعة .

وبعبارة اخرى : ان مرادهم من اخذ الشيوع في التعريف هو كون المعرف له شيوع وسريان في مقام الصدق ، لا ان الشيوع مأخوذ في مقام مفهومه ، ويؤيد ما ذكرنا من عدم اخذ الشيوع والسريان في مفهوم المطلق عندهم ما ذكره الشهيد مُدْرَسِي في تعريف المطلق بأنه هو الماهية من حيث هي هي ، والظاهر ان الشهيد

بهذا المعنى لطوء التقييد غير قابل ، فإن ما له من الخصوصية ينافيه ويعانده ، وهذا بخلافه بالمعنيين ، فإن كلا منهما له قابل ، لعدم اثلامهما بسببه أصلاً ، كما لا يخفى .

وعليه لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق ، لامكان إرادة معنى لفظه منه ، وإرادة قيده من قرينة حال أو مقال ، وإنما استلزمه لو كان بذلك

يقصد تعريف المطلق على رأي المشهور لا على خصوص رأيه فُدْتَسْتُ ، وعلى هذا فيكون المطلق في عرف الاصوليين هو المطلق في عرف اللغة ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني)) لانه بالمعنى الاول واحد معين واقعاً لا اطلاق فيه لانه جزئي حقيقي ، وإنما يصح اطلاقه عندهم على اسم الجنس والنكرة حيث لا يكون المطلق عندهم مأخوذاً في مفهومه الشيعي والسرياني ، بان يكون بمعنى عدم التقييد المقابل للتقييد والمبهم ، فيصح اطلاق المطلق عليهما عند الاصوليين ((كما يصح لغة)) وقد اشار الى ان المطلق اذا لم يكن منقولاً لخصوص ما اخذ فيه الشيعي فلا داعي لان يتقل الى ما يساوق المعنى اللغوي ، بل ينبغي ان يكون مستعملاً عندهم بمعناه اللغوي بقوله : ((وغير بعيد ان يكون جريهم في هذا الاطلاق على وفق اللغة من دون ان يكون لهم اصطلاح جديد على خلافها)).

وقد اشار الى انه لو اخذ فيه مفهوماً الشيعي والسرياني لما صح اطلاقه عليهما بقوله : ((نعم لو صح ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً)) بان يتقل ((لما قيد بالارسال والشمول البدلي لما كان ما اريد منه الجنس)) الذي هو المبهم ((او الحصة)) التي هي النكرة ((عندهم بمطلق)) لعدم اخذ الشيعي في مفهوم النكرة ، لان الطبيعة فيها باقية على ابهامها ، وقد اشار الى ان كون المطلق عند المشهور هو المأخوذ فيه الشيعي غير معلوم الصحة بقوله : ((الا ان الكلام في صدق النسبة)) كما عرفت سبب التوهم في نسبة ذلك اليهم ودفعه .

المعنى^(١) ، نعم لو أريد من لفظه المعنى المقيّد ، كان مجازاً مطلقاً ، كان

(١) المطلق اذا كان ماخوذاً فيه الشيوخ والسريان لجميع الافراد فاذا قيد واريد به بعض افراد الطبيعة لا بد وان لا يكون باقياً على معناه من الشيوخ والسريان لجميع الافراد ، لان ارادة الشيوخ والسريان منه وارادة المقيّد منه وهو بعض الافراد من ارادة المتنافين ، فلا يعقل اجتماعهما ، فلا بد اذا طرأ عليه التقيّد ان لا يكون المطلق قد اريد منه معناه الموضوع له وهو الشيوخ والسريان لجميع افراد الطبيعة ، ولازمه ان يكون قد استعمل مجازاً في غير ما وضع له فيما اذا طرأ عليه التقيّد ، وهذا مراده من قوله : ((ولا يخفى ان المطلق بهذا المعنى)) أي بما انه ماخوذ فيه الشيوخ والسريان لجميع افراد الطبيعة ((لطرو التقيّد)) عليه ((غير قابل)) مع بقائه على اخذ الشيوخ والسريان فيه ((فان ما له من الخصوصية)) الموجبة لتقيّده في بعض افراده ((ينافيه ويعانده)) بما هو مطلق وسار في جميع الافراد . اما اذا كان المطلق ليس بهذا المعنى بل بمعنى عدم كونه مقيداً فان تقيّده لا يكون منافياً لاطلاقه ولا يستلزم فيما اذا طرأ عليه التقيّد ان يكون مستعملاً مجازاً .

وتوضيحه : ان ارادة التقيّد يمكن ان تقع بنحوين : تارة باستعمال المطلق الموضوع لما لا تقيّد فيه في المقيّد بالخصوص ، وهذا لازمه ان يكون المطلق قد استعمل مجازاً في غير ما وضع له ، لان استعمال اللفظ الموضوع للطبيعة غير المقيدة في خصوص الطبيعة المقيدة من استعمال اللفظ في غير ما وضع له .

واخرى بان يستعمل المطلق في ما وضع له وهو المعنى غير المقيّد ويدل على التقيّد القرينة ، فيكون المقيّد بما هو مقيّد مستفاداً من الدالين احدهما على الطبيعة وهو لفظ المطلق ، وثانيهما على التقيّد وهو القرينة ، وفي مثل هذا يكون المطلق مستعملاً في معناه ولا يستلزم مجازاً اصلاً .

التقييد بمتصل أو منفصل^(١).

فاتضح ان المطلق كاسم الجنس الموضوع للطبيعة بما هي هي ، والنكرة الموضوعه للطبيعة المقيدة بالوحدة فقط المبهمة من غير ناحية قيد الوحدة اذا طرأ عليها التقييد لا يستلزم ذلك مجازاً ، لامكان ان يكون التقييد بنحو تعدد الدال والمدلول ، وقد عرفت انه اذا كان بهذا النحو لا يستلزم مجازاً اصلاً ، والى هذا اشار بقوله : ((وهذا بخلافه بالمعنيين)) المراد من المعنيين للمطلق هو اسم الجنس الموضوع للماهية المبهمة ، والنكرة الموضوعه للطبيعة المقيدة بالوحدة فقط ((فان كلاً منهما له قابل)) أي للتقييد قابل ، ولا يكون تقيدهما منافياً لاطلاقهما ((لعدم اثلامهما)) أي لعدم اثلام ارادة الاطلاق فيهما ((بسببه)) أي بسبب التقييد اصلاً ((وعليه لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق)) غير المأخوذ فيه الشيوخ والسريان ، بل كان بمعنى عدم كونه مقيداً ((لـ)) ما عرفت من ((امكان ارادة معنى لفظه منه)) بان يراد من رقبه مثلاً في قوله اعتق رقبة مؤمنة هو المعنى الموضوع له النكرة الذي هو المطلق ، فمدلول رقبة هو الطبيعة المقيدة بالوحدة وتقييدها بكونها مؤمنة قد استفيد من قوله مؤمنة ، فلا يستلزم هذا تجوزاً في استعمال لفظ رقبة الموضوعه للطبيعة بقيد الوحدة ، بل هي مستعملة في معناها الذي وضعت له ، فالمطلق قد استعمل في معناه ((وارادة قيده)) يكون مستفاداً ((من قرينة حال او مقال وانما استلزمه)) أي وانما استلزم المطلق المجاز ((لو كان)) المطلق ((بذلك المعنى)) أي بالمعنى المنسوب الى المشهور من اخذ الشيوخ والسريان فيه .

(١) أي ان المطلق على رأي غير المشهور لو طرأ عليه التقييد واريد منه لا على نحو تعدد الدال والمدلول ، بل بان يكون المطلق مستعملاً في خصوص المقيد كان ذلك مستلزماً للمجاز ، ولا فرق بين ان يكون التقييد بدليل متصل بالمطلق ، او كان بدليل منفصل ، لكنه على نحو يكون كاشفاً عن ان المطلق قد استعمل في خصوص المقيد ، والى هذا اشار بقوله : ((نعم لو اريد من لفظه)) أي من لفظ المطلق بناءً على المختار من كونه موضوعاً للطبيعة غير المقيدة ولكن كان قد استعمل في المقيد بما هو مقيد

لا بنحو تعدد الدال والمدلول ((كان)) استعمال المطلق بهذا النحو يستلزم ((مجازاً مطلقاً)) سواء ((كان التقييد)) بدليل ((متصل او منفصل)).

لا يقال : ان محصل ما في المتن هو انه لو كان المطلق ماخوذاً فيه الشيوخ والسريان لكان طرو التقييد عليه مستلزماً للمجازية ، بخلاف ما اذا لم يكن ماخوذاً فيه ذلك ، لكنه هذا انما يتم على مذهب المشهور المتقدم في العام والخاص من كون تخصيص العام مستلزماً مجازاً . اما بناءً على مختاره *قُدِّرَ سَكُ* من كون التخصيص لا يستلزم المجاز ويبقى العام حتى مع التخصيص مستعملاً في العموم بداعي ضرب القاعدة ، وان التخصيص يتعلق بالارادة الجدية دون الاستعمالية ، والمطلق كذلك فانه وان كان قد اخذ فيه الشيوخ والسريان ولكن طرو التقييد عليه لا يستلزم استعماله في المقيّد بالخصوص ليستلزم المجاز ، بل يكون مستعملاً في اطلاقه لداعي ضرب القاعدة ، والتقييد يرجع الى الارادة الجدية اللبية دون الارادة الاستعمالية ليستلزم المجاز .

فانه يقال : يحتمل ان ذلك من المصنف كان تمشياً مع القوم على مذاقهم لا على مذاقه ومختاره ، ويحتمل ايضاً ان يكون اخذ الشيوخ والسريان في المطلق على المشهور لو صحت النسبة كان بنحو شرط الوضع لا بان يكون جزء الموضوع له لوضوح انه لو كان بنحو جزء الموضوع له لكان المطلق بعض افراد العام البدلي ، وصریح المشهور ان المطلق عندهم في قبال العام لا انه بعض افراده .

ومن الواضح ان كون التقييد غير مستلزم للتجاوز برجوعه الى الارادة الجدية دون الاستعمالية انما هو فيما كان الشيوخ والسريان جزء الموضوع له ، اما اذا كان بنحو شرط الوضع بان يكون لفظ المطلق قد وضع للطبيعة التي كانت ملحوظة بنحو الشيوخ والسريان فلحاظها بنحو الشيوخ والسريان من قبيل شرط الوضع ، فلا يعقل ان يكون المطلق مستعملاً في معناه فيما اذا طرأ عليه التقييد ، لضرورة عدم امكان اجتماع لحاظ بنحو الشيوخ والسريان مع لحاظه بنحو التقييد ، فلا بد وان يكون المطلق الذي طرأ عليه التقييد كان مستعملاً في غير ما وضع له ، ولعله لذلك اطلق المصنف

فصل

قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل رجل إلا على الماهية المبهمة وضعاً ، وأن الشيعاء والسريان كسائر الطوائئ يكون خارجاً عما وضع له ، فلا بد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة^(١) ، وهي تتوقف على مقدمات :

كلامه في المقام وقال انه يستلزم المجاز ، ولم ينبه على ذلك منوطاً بمخترهم في العام والخاص من كون التخصيص مستلزماً للمجازية والله العالم .

(١) قد ثبت مما مر ان اسم الجنس - مثلاً - كرجل موضوع للماهية من حيث هي هي المجردة عن كل تقييد ، فان كان قرينة مقالية تدل على ارادة العموم منه اما استغراقاً كأكرم كل رجل او بديلاً كأكرم رجلاً ايما كان ، او تدل على الخصوص كأكرم رجلاً عالماً ، او قرينة حاله ككون السائل عراقياً في تقدير وزن الكرّ بالمدّ العراقي دون المدني ، اما مع عدم القرينة كقوله اعتق رقة فلا بد في احراز كون متعلق الحكم هو مطلق الرقة فتبرأ الذمة بعنق أي رقة كانت من اجراء مقدمات الحكمة ، فان تمت تم الاطلاق والأفلا ، وانما سميت مقدمات الحكمة بعد جريانها يلزم ان يكون لولم يرد المتكلم الاطلاق للزم منه نقض غرضه ، لوضوح ان اغراض المتكلم بالكلام لا بد وان تكون مما يفي كلامه بها ، فكون كلام المتكلم الحكيم يلزم منه عدم الوفاء بغرضه قبيح منه ، وحيث ان المقدمات الآتية مما يجرز بها الاطلاق في كلامه فلو كان قد اراد في كلامه غير الاطلاق لكان خلاف الحكمة من الحكيم ، فلذلك سميت هذه المقدمات بمقدمات الحكمة ، فلذا بعد ان قال ان مثل لفظ رجل موضوع للماهية من حيث هي هي قال فلا دلالة فيها بحسب الوضع على الشيعاء والسريان لجميع الافراد، ثم قال : ((فلا بد في الدلالة عليه)) أي على الشيعاء والسريان ((من قرينة حال او مقال او حكمة)).

إحداها : كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد ، لا الاهمال أو الاجمال .
 ثانيها : انتفاء ما يوجب التعيين .
 ثالثها : انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب^(١) ، ولو كان المتيقن
 بملاحظة الخارج عن ذلك المقام في البين ، فإنه غير مؤثر في رفع الاخلال

(١) مقدمات الحكمة التي بها يتم الاطلاق على ما ذكرها في المتن ثلاث :
 الأولى : احراز كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه ، ولو بأن يكون
 الاحراز بالاصل كما سيأتي ، لا ان يكون في مقام الاهمال او الاجمال ، والفرق
 بينهما هو ان الاهمال كون المتكلم لم يتعلق غرضه ببيان تمام مراده بكلامه ،
 والاجمال هو كونه قد تعلق غرضه بعدم بيان تمام مراده ، فالاجمال هو الاهمال
 بغرض .

الثانية : انتفاء ما يوجب التعيين في كلامه أي عدم القرينة الحالية والمقالية على
 تعيين غرضه بكلامه .

الثالثة : انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب أي ان لا يكون لكلامه قدر متيقن
 في مقام التخاطب ، وتوضيح هذه المقدمة ان المراد من القدر المتيقن في مقام
 التخاطب الذي يتوقف تمامية الاطلاق - أي الشيع والسريان لجميع الافراد - على
 انتفائه ليس هو ان يكون للكلام انصراف ، فان الانصراف الموجب للظهور من
 القرائن المشترط انتفاؤها بحسب المقدمة الثانية . نعم بعض مراتب الانصراف ربما يعد
 من القدر المتيقن في مقام التخاطب ، وهو ان يكون بحيث لا يوجب الظهور
 ولا يكون بدوياً يزول بالتأمل وتشخيصه لا يخلو من صعوبة ، وأيضاً ليس المراد منه
 ان يكون مما يقطع بكونه مراداً ، فان كل ما يحتمل فيه السعة بعضه مما يقطع بكونه
 مراداً ، ولو كان هذا المعنى هو المراد من القدر المتيقن الذي يتوقف تمامية الاطلاق
 عليه لما تم اطلاق المطلق أصلاً وهو واضح ، بل المراد من القدر المتيقن التخاطبي هو

بالفرض ، لو كان بصدد البيان ، كما هو الفرض^(١) ، فإنه فيما تحققت

مثل ما لو أمر المولى المسلم عبده المسلم بأن يكرم عالماً ، فإن القدر المتيقن من مقام التخاطب في كلام يكون من مولى مسلم لعبده المسلم ان يكون المطلوب اكرام عالم مسلم ، بحيث لا يستطيع العبد في مثل هذا الكلام ان يدعى الاطلاق ويكرم العالم الكافر ، ولعله هو بعض مصاديق ما يعبر عنه بمناسبة الحكم والموضوع ، فان مناسبة الحكم والموضوع ربما لا تكون نتیجتها هو القدر المتيقن التخاطبي كما في مثل اكرم العلماء .

فانه يقال في مقام تعيين كيفية اكرام العلماء او اختلاف كيفية اكرامهم بان مناسبة الحكم والموضوع تقتضي اكرام الفقيه بنحو ، واکرام العالم الرياضي - مثلاً - بنحو آخر ، فان مناسبة الحكم والموضوع في مثل هذا ليس هو القدر المتيقن في مقام التخاطب .

اما في مثل المثال الأول فإنه ربما يقال ان مناسبة الحكم والموضوع تقتضي اكرام خصوص العالم المسلم دون الكافر .

(١) أي ان القدر المتيقن اذا لم يكن قدراً متيقناً تخاطبياً ، بأن كان قدراً متيقناً خارجاً عن مقام التخاطب فلا يكون وجوده مما يضر بالتمسك بالاطلاق ، لوضوح ان معنى التمسك بالاطلاق كون الكلام بما هو كلام يقتضي الشيوع والسريان في مقام دلالة الكلامية ، فالذي يضر بالاطلاق الكلامي هو وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب بالكلام ، لا وجود القدر المتيقن للكلام الخارج عن مقام التخاطب فانه لا يمنع عن التمسك بالاطلاق في كلام المتكلم ، لوضوح انه لو كان للكلام قدر متيقن في مقام التخاطب لكان مما يصح اعتماد المتكلم عليه في كلامه ، ولا يصح ان يحتج العبد على المولى بأن لكلامك اطلاق يشمل أي فرد من الافراد ، فانه يصح للمولى ان يقول كان غرضي هو خصوص القدر المتيقن التخاطبي .

لو لم يرد الشيعاء لاخل بغرضه ، حيث أنه لم ينبّه مع أنه بصدده^(١) ،

والحاصل : ان الضابط هو انه لو لم يكن للكلام قدر متيقن في مقام التخاطب وفرض ان المولى قد اراد بعض افراد المطلق ولم يرد الشيعاء والسريان لكان قد اخل بغرضه في مقام بيانه ، ووجود القدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب لا يصح للمولى الاعتماد عليه ، لان المولى انما كان بصدد بيان غرضه بكلامه لا بما هو خارج عن الكلام ، بخلاف ما اذا كان لكلامه قدر متيقن في مقام التخاطب ، فانه لو اعتمد عليه في غرضه الذي هو خصوص هذا القدر المتيقن لما كان مخرلاً بغرضه ، لانه لا يكون قد اعتمد على ما يصح الاعتماد عليه في كلامه ، والى هذا اشار بقوله : ((ولو كان القدر المتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام)) أي عن مقام التخاطب بأن كان القدر المتيقن ((في البين)) خارجاً عن مقام التخاطب ((فانه غير مؤثر)) في منع التمسك باطلاق الكلام ، فان للعبد ان يأخذ باطلاق الكلام ولا يعتني بالقدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب ، ويقول للمولى انه لو لم ترد الاطلاق بكلامك للزم منه الاخلال بغرضك ، وليس للمولى ان يقول له اعتمدت على القدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب فانه لا يصح له الاتكال عليه ، ووجوده غير مؤثر ((في رفع الاخلال بالغرض لو كان)) المولى ((بصدد البيان كما هو الفرض)) لوضوح انه من جملة مقدمات الاطلاق هو كون المولى بصدد البيان .

(١) هذا تفريع منه مُتَّبَعٌ عَلَى مجموع المقدمات الثلاث ، لأنه بعد كون المولى في مقام البيان ، وليس مع كلامه قرينة حالية او مقالية ، وليس لكلامه قدر متيقن في مقام التخاطب فلا بد وان يكون لكلامه اطلاق يشمل جميع افراد الطبيعة بحيث لو كان بدلاً لأخبر المكلف الايتان بأي فرد من افرادها .

والحاصل : ان المقدمات الثلاث كاشفة عن ان غرض المولى قد كان الشيعاء والسريان ، لانه لو لم يرد الشيعاء والسريان بان كان غرضه قد تعلق ببعض افراد

وبدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به^(١) ، حيث لم يكن مع انتفاء الاولى ، إلا في مقام الاهمال أو الاجمال^(٢) ، ومع انتفاء الثانية ، كان البيان بالقرينة^(٣) ، ومع انتفاء الثالثة^(٤) .

الطبيعة لكان مغللاً بفرضه ، اذ ليس في كلامه ما يدل عليه ، ولا يصح من الحكيم ان يكون غرضه عدم الشيع والسريان ولم ينبّه عليه مع كون كلامه يقتضي كون غرضه الشيع والسريان ، لما عرفت من اقتضاء المقدمات الثلاث هو الشيع والسريان والى هذا اشار بقوله : ((فانه فيما تحققت)) أي المقدمات الثلاث ((لولا لم يرد)) المتكلم الحكيم بكلامه ((الشيع لاخل بغرضه حيث انه لم ينبّه)) على غرضه ((مع انه بصدده)) أي بصدد التنبيه على غرضه .

(١) لا يخفى ان مرجع الضمير في بدونها هو فاعل تحققت ، وهذا هو الدليل على ان قوله فانه فيما تحققت هو تفريع على مجموع المقدمات الثلاث التي ذكرها ، لانه استطراد كل واحدة منها وانه مع انتفاء أي واحدة منها لا يتم الاطلاق .

(٢) المقدمة الاولى هي كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد فاذا انتفت هذه المقدمة بان لم يكن المولى في مقام البيان ، بل كان في مقام الاهمال او الاجمال - لا مجال للتمسك بالاطلاق ، لان نتيجة الاطلاق هو احراز تمام غرضه الذي هو في مقام بيانه ، فاذا كان في مقام الاهمال او الاجمال لا يكون المولى بصدد بيان تمام غرضه وهو واضح .

(٣) المقدمة الثانية هي انتفاء ما يوجب التعيين أي انتفاء القرينة المعينة لغرض المتكلم ، ومن الواضح انه مع انتفاء هذه المقدمة أي مع انتفاء انتفاء هذه المقدمة معناه ثبوت القرينة ، لكون نفي النفي اثبات لا يتم الاطلاق لغرض وجود قرينة معينة لما اراده ، ومن البديهي انه مع تعيينه لما اراد لا يصح ان يقال لو اراد ليّن لانه اراد فيّين ولذا قال : ((مع انتفاء الثانية كان البيان)) موجوداً ((بالقرينة)) .

(٤) الثالثة هي انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب ، وانتفاء الانتفاء هو الثبوت أي مع ثبوت القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يلزم الاخلال بالغرض ، لصحة اعتماد

لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده ، فإن الغرض أنه بصدد بيان تمامه ، وقد بينه ، لا بصدد بيان أنه تمامه ، كي أخل ببيانه^(١) ، فافهم^(٢) .

المتكلم في بيان غرضه على القدر المتيقن ، ولذا قال : ((لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده)) .

(١) توضيحه : ان المتكلم ، تارة يكون بصدد بيان تمام مراده ، فاذا كان لكلامه قدر متيقن في مقام التخاطب صح ان يقول ان تمام مرادي هو القدر المتيقن في مقام التخاطب ولا يكون مغللاً بغرضه الذي تمامه هو القدر المتيقن في مقام التخاطب .

واخرى يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده مع كونه موصوفاً بأنه تمام مراده ، فاذا كان في مقام البيان من حيث هذه الجهة الاخرى لا يصح للمتكلم الاعتماد على القدر المتيقن التخاطبي في ذلك ، لأن القدر المتيقن التخاطبي يصح الاعتماد عليه في كونه تمام المراد لا لبيان انه تمام المراد موصوفاً بأنه تمام المراد ، فان وصف التمامية تحتاج الى بيان زائد على ذلك ، والقدر المتيقن التخاطبي ليس له دلالة على وصف .

وبعبارة اخرى : ان القدر المتيقن انما يصح كونه بياناً لذات الموصوف لا لبيان الموصوف بما هو موصوف بوصفه ، فلو كان غرضه بيان الموصوف بما هو موصوف بوصفه لا يصح له الاعتماد على محض كون لكلامه قدر متيقن ، وهذا مراده من قوله : ((فان الغرض انه بعد بيان تمامه)) أي لو كان القدر المتيقن تمام مراده يصح للمتكلم الاعتماد على القدر المتيقن التخاطبي لذلك ، لان الغرض ان غرضه هو محض بيان ما يتم به مراده ((وقد بينه)) باعتماده على القدر المتيقن ، ولم يتعلق غرضه ببيان وصف التمامية له ، ولذا قال : ((لا بصدد بيان انه تمامه كي أخل ببيانه)) أي انه لو كان غرضه بيان وصف التمامية أيضاً لكان اعتماده على محض القدر المتيقن مغللاً بغرضه .

(٢) لعله اشار الى ان القدر المتيقن التخاطبي بعد ان كان وافياً بكونه تمام مراد المولى، والمفروض أيضاً ان المولى يعلم بأن القدر المتيقن يمنع جريان الاطلاق في

ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده ، مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه ، ولو لم يكن عن جد ، بل قاعدة وقانونا ، لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه ، لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، فلا يكون الظفر بالمقيد - ولو كان مخالفا - كاشفا عن عدم كون المتكلم في مقام البيان ، ولذا لا يتلزم به إطلاقه وصحة التمسك به أصلاً^(١)، فتأمل جيدا .

كلامه، فلو كان غرضه متعلقاً بالإطلاق لكان مخالفاً بغرضه ، فيعلم منه ان ما هو تمام مراده - أيضاً - موصوف بأنه تمام مراده .

وبعبارة اخرى : ان غاية ما ذكرنا سابقاً هو ان المولى انما هو بصدد بيان تمام موضوع حكمه لا بيان تمام موضوع حكمه موصوفاً بأنه تمام موضوع حكمه ، فليس هناك اطلاق يحرز به ان مراد المتكلم هو القدر المتيقن لا غير بحيث كان ما عدا القدر المتيقن منفيًا بدلالة الاطلاق على عدم ارادته .

الا انه يمكن ان يقال : انه بعد ان كان المتكلم يعلم ان القدر المتيقن يفى بالدلالة على كونه تمام الموضوع للحكم فلو كان له غرض متعلق بما هو اعم من الغرض المتيقن لكان عليه بيانه ، والألزم الاخلال بغرضه ، فالاطلاق كما ينفي ارادة غير المتيقن يثبت ايضاً ان المراد هو القدر المتيقن لا غير ، ولازم هذا اثبات الاطلاق وصف التمامية ايضاً للقدر المتيقن .

(١) لا يخفى عليك ان المراد من البيان في المقدمة الاولى الذي يكون المتكلم بصدده هل هو البيان لمراده اللببي الواقعي ، بحيث لو ظفرنا بمقيد بعد تمامية الاطلاق كشف عن كون المتكلم لم يكن غرضه البيان واقعاً فيسقط الاطلاق من رأس .

او ان المراد من البيان ما هو اعم من البيان لضرب القاعدة أي ان المراد من هذا البيان هنا هو كونه بصدد اظهار ان ما يقتضيه كلامه هو تمام مراده وان لم يكن ما اقتضاه كلامه مراداً له عن جد ، بل كان بداعي ضرب القاعدة والقانون ولازم هذا

انه لو ظفرنا بمقيداً اقوى لا يسقط الاطلاق من رأس وانما يؤخذ بالمقيد لكونه حجة اقوى . ومختار المصنف الثاني لان اللازم على المتكلم بيان ما يتعلق بكلامه من حيث كونه حجة وليس اللازم عليه بيان تمام مراده الواقعي بكلامه ، فالبيان هنا مما يتعلق بالارادة الاستعمالية وكون كلامه قاعدة وحجة فاذا ظفرنا بحجة اقوى من الاطلاق يقدم عليه في الحجية ولا يسقط الاطلاق من رأس فانه يجوز التمسك بالاطلاق في رفع احتمال قيد آخر غير القيد الذي قدم عليه لكونه اقوى .

وبعبارة اخرى : ان المراد من البيان في مقدمة الاطلاق ليس البيان في قاعدة تأخير البيان عن وقت الحاجة ، لان اللازم من عدم البيان هنا لزوم الاخلال بالغرض الذي قام بصدد بيانه والمتكلم انما قام بصدد بيان الحجة ، بخلاف البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، فان القبح انما هو في تأخير البيان للحكم الواقعي عن وقت الحاجة اليه ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((لا يخفى عليك ان المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده)) كما هو قضية المقدمة الاولى هو كون المتكلم قام ((لمجرد بيان ذلك واطهاره وافهامه)) للمخاطب ((ولو لم يكن)) ذلك البيان ((عن جد بل)) كان بغرض كون كلامه ((قاعدة وقانوناً لتكون حجة فيما لم تكن حجة اقوى على خلافه لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة)) فان البيان في قاعدة قبح التأخير هو البيان الواقعي كما عرفت ، فان لازم كون البيان هنا هو البيان في قاعدة قبح التأخير بأن يكون هو البيان واقعاً عن جد انه لو ظفرنا للاطلاق بمقيد لكان كاشفاً عن ان الاطلاق لم يكن عن جد وواقع ، فلا بد وان يسقط من رأس ولا يصح التمسك به لرفع احتمال قيد آخر ، بخلاف ما اذا كان البيان في الاطلاق هو بيان اظهار ان ما اقتضاه كلامه هو تمام مراده ولو لم يكن عن جد بل لداعي ضرب القاعدة ولان يكون حجة فيما لا يكون حجة على خلافه ((ف)) انه على هذا ((لا يكون الظفر بالمقيد ولو كان مخالفاً)) للاطلاق ((كاشفاً عن عدم كون المتكلم في

وقد انقدح بما ذكرنا أن النكرة في دلالتها على الشيع والسريان أيضا - تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال من مقدمات الحكمة، فلا تغفل^(١). بقى شئ: 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 المحاورات من التمسك بالاطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة^(٢)، ولذا ترى

مقام البيان ولذا لا يتلثم به)) أي لا يتلثم بالظفر بالمقيد الذي هو على خلاف المطلق ((اطلاقه)) أي اطلاق المطلق ((و)) لا تسقط ((صحة التمسك به اصلاً)).

(١) بعد ما عرفت ان الفرق بين اسم الجنس والنكرة هو مجرد قيد الوحدة في النكرة، وأما كون الماهية مبهمة من ساير الجهات فهو فيهما على حد سواء - تعرف انه لا بد في النكرة من اجراء مقدمات الحكمة لتدل على الشيع والسريان، فهي كاسم الجنس في احتياجها الى مقدمات الحكمة حيث لا تكون دلالة حالية او مقالية على الشيع والسريان.

(٢) قد مر أنه يشترط في تمامية الاطلاق كون المتكلم في مقام البيان، وهي المقدمة الاولى المتقدمة فلا بد من احراز ذلك، فان قامت قرينة على احراز ذلك فلا اشكال، وانما الاشكال فيما لم تقم قرينة خاصة عليه، فانه يكون مشكوكاً فهل هناك محرز له ام لا ؟

والظاهر ان ديدن العقلاء وسيرتهم على البناء على كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه ما لم تقم قرينة على انه في مقام الاهمال او الاجمال، فان عمل العقلاء على التمسك باطلاق كلام المتكلم من دون توقف منهم على احراز ذلك بالقطع او بقرينة، فان جلّ كلام اهل المحاوره خال عن القطع باحراز ذلك وعن القرينة الخاصة القائمة على احرازه، وبالطبع مع الخلو عنهما يحصل الشك في كون المتكلم في مقام البيان ام لا ؟ ولكنهم لا نراهم يعتنون بهذا الشك ويتمسكون باطلاق

أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها ، مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان^(١) ، وبعد كونه لاجل ذهابهم إلى أنها موضوعة للشياع والسريان ، وإن كان ربما نسب ذلك اليهم^(٢) ، ولعل وجه النسبة

كلام المتكلم ، وما ذاك إلا لبناهم على كون المتكلم في مقام البيان وعدم اعتنائهم بالشك فيه ، وهذا هو مراده من الاصل في قوله : ((لا يعد ان يكون الأصل فيما شك)) فان مراده من الاصل هو الاصل العقلاني كما صرح بذلك بقوله : ((لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات ... الى آخر كلامه)) .

(١) حاصله ان المشهور نراهم يتمسكون باطلاق المطلقات ، وجلها ان لم يكن كلها لم يقطع فيها بكون الشارع في مقام البيان ولم تقم قرينة خاصة على كونه في مقام البيان فلا بد وان يكون المعول لهم في تمسكهم بها هو الاحراز بالأصل العقلاني .

(٢) هذا دفع سؤال مقدر ، وهو بأن يقال : ان السبب في تمسك المشهور باطلاق المطلقات هو ذهابهم الى ان الشياع والسريان ماخوذ في مدلول المطلق ، فاخذهم بالاطلاق من باب الاخذ بمدلول ما وضع له اللفظ وليس ذلك لأجل الأصل المذكور .

والجواب عنه : ما اشار اليه سابقاً من عدم صحة نسبة ذلك اليهم ، وان مرادهم من قولهم في تعريفه ما دل على شايع في جنسه هو الدلالة على الشيوع والسريان ولو بمقدمات الحكمة ، لا ان اسم الجنس - مثلاً - موضوع للماهية المأخوذ فيها الشياع والسريان ، وقد اشار الى السئوال والجواب بقوله : ((وبعد كونه ... الى آخر الجملة)) أي وبعد كون عدم اعتنائهم بالشك في كون المتكلم في مقام البيان انما هو لاجل الاخذ باصالة الحقيقة ورفع الشك في ارادة غيرها بواسطة لا بواسطة الاصل العقلاني المشار اليه ، فهم حيث ان الشياع والسريان عندهم ماخوذ في مدلول المطلق يحملون اللفظ لبناهم على الاخذ بما وضعت له الالفاظ عند الشك في خلافه .

ملاحظة أنه لاوجه للتمسك بها بدون الاحراز والغفلة عن وجهه^(١) ، فتأمل جيداً . ثم إنه قد انقده بما عرفت . من توقف حمل المطلق على الاطلاق ، فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية على قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة . أنه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الافراد أو الاصناف ، لظهوره فيه ، أو كونه متيقناً منه ، ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه ، حسب اختلاف مراتب

(١) حاصله : انه قد عرفت انه نسب الى المشهور ذلك ، وهو ذهابهم الى أخذ الشيعاء والسريان في مدلول المطلق كاسم الجنس مثلاً ، ولكنه قد عرفت أيضاً بعد هذه النسبة لان اسم الجنس لم يوضع إلا للماهية المجردة عن كل شيء كما صرح بذلك الشهيد *قَدَسَ سِرُّهُ* فلعل السبب في تقحم هذه النسبة اليهم هو ان من نسب اليهم ذلك كان يرى ان الاحراز يتوقف على القطع والقرينة الخاصة ، وفي جل المطلقات التي يتمسك المشهور باطلاقها لم يقطع بكون المتكلم في مقام البيان ولم تقم القرينة الخاصة عليه ، وقد غفل هذا الناسب للمشهور عن الاصل العقلاني فاضطر الى دعوى النسبة المزبورة ، لان الشك لا بد وان يدفع بأصل من الاصول ، فاذا لم يكن هو الأصل العقلاني المشار اليه فلا بد وان يكون هو اصالة الحقيقة ، ولازم ذلك هو كونهم يرون ان الشيعاء ماخوذ في مدلول اسم الجنس ، والى هذا اشار بقوله : ((ولعل وجه النسبة ملاحظة انه لا وجه للشك بها)) أي باطلاق المطلقات ((بدون الاحراز)) لكون المتكلم في مقام البيان والاحراز ينحصر عنده بطريقتين القطع والقرينة الخاصة ، وهما متتيان في جل موارد المطلقات ، ولو تنبه الى الطريق الثالث وهو الاصل العقلاني لما نسب اليهم ذلك ، فالسبب في النسبة ((هو الغفلة عن وجهه)) أي عن وجه تمسك المشهور وقد عرفت ان وجهه هو الاصل العقلاني .

الانصراف^(١) ، كما أنه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك ، بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل ، كما أنه منها ما يوجب الاشتراك أو النقل .

(١) لا يخفى انه من قوله ثم انه قد انقدح الى قوله تنبيه يشتمل على بيان امرين :
الأول : ان بعض افراد الانصراف وهو الموجب لظهور اللفظ في بعض افراده مع كونه موضوعاً لما لا يختص بها مما يمنع عن جريان الاطلاق ، لانه من القرينة القائمة على التقييد وعلى خلاف الاطلاق ، ومع قيام القرينة على ذلك لا وجه للتمسك بالاطلاق ، وبعض افراده هو دون ذلك ولكنه يوجب القدر المتيقن التخاطبي ، وقد عرفت ايضاً انه اذا كان للكلام قدر متيقن في مقام التخاطب فلا مجرى للتمسك بالاطلاق ، وبعض افراده لا يمنع من التمسك بالاطلاق وهو الذي لا يوجب ظهوراً ولا قدراً متيقناً وهو الانصراف البدوي الزائل بالتأمل ، وقد اشار الى الانصراف الذي من القرائن بقوله : ((انه لا اطلاق فيما كان له الانصراف ... الى آخر الجملة))
واشار الى الانصراف الموجب للقدر المتيقن التخاطبي بقوله : ((او كونه متيقناً فيه ولو لم يكن ظاهراً فيه))
واشار الى الانصراف غير المانع عن التمسك بالاطلاق بقوله : ((كما انه منها)) أي من بعض مراتب الانصراف ((ما لا يوجب ذا)) أي القدر المتيقن ((ولا ذاك)) أي الظهور ((بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل)) ومع كونه بدوياً زائلاً بالتأمل لا يكون مانعاً عن جريان الاطلاق .

الامر الثاني هو بيان مرتبة الانصراف الموجب للوضع .

وقوله **فُدْتَرَسْتُ** : ((كما انه منها ما يوجب الاشتراك ... الخ)) اشارة الى ذلك .
قد تقدم في أول الكتاب في مبحث الوضع انه على قسمين : تعييني يحصل بتعيين الواضع ، وتعييني يحصل من كثرة الاستعمال ، ومن الواضح ان كثرة الاستعمال حيث انها من المؤثرات بالتدرج توجب ان يكون للانصراف أربع مراتب :

الأول : الانصراف البدوي الزائل بالتأمل .

الثاني : الانصراف الموجب للقدر المتيقن التخاطبي .

لا يقال : كيف يكون ذلك وقد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز في المطلق أصلاً^(١) .

الثالث : الانصراف الموجب للظهور من دون وصوله الى ان يكون المنصرف اليه موضوعاً له اللفظ .

الرابع : الانصراف الموجب لكون المنصرف اليه موضوعاً اليه ، ومع عدم هجر المعنى الأول يحصل الاشتراك ، ومع هجر المعنى الأول يحصل النقل ، والى هذا اشار بقوله : ((كما ان منها)) أي من مراتب الانصراف ((ما يوجب الاشتراك)) فيما لم يهجر المعنى الأول ((او النقل)) فيما لو هجر المعنى الأول وصار لا يستعمل الا في المعنى المنصرف اليه .

(١) حاصله : انه كيف يمكن ان يحصل الانصراف الموجب للنقل او الاشتراك ، بل كيف يمكن ان يحصل الانصراف الموجب للظهور او القدر المتيقن وهو منوط باستعمال اللفظ الموضوع لمعنى باستعماله في المعنى حتى يحصل بالتدرج المراتب المذكورة ، والدلالة على التقييد بدال آخر بنحو تعدد الدال والمدلول يقتضى استعمال اللفظ في معناه الأولى دائماً ، وانما يحصل الانصراف بمراتبه فيما استعمل اللفظ في المعنى المنصرف اليه لانه يحصل بواسطة الاستعمال فيه انس بين اللفظ والمعنى ويتدرج في مراتبه المذكورة .

اما اذا كان اللفظ مستعملاً في معناه الاولى فلا يحصل بين اللفظ والمعنى المنصرف اليه انس ذهني يوجب التدرج في الارتباط بينهما بنحو القدر المتيقن ، ثم بالظهور ، ثم بالاشتراك ، ثم النقل ، والى هذا اشار بقوله : ((لا يقال كيف يكون ذلك)) أي الانصراف بمراتبه ((و)) الحال ((قد تقدم ان التقييد لا يوجب التجوز)) واستعمال اللفظ المطلق في المقيد بما هو مقيد بل هو مستعمل في معناه الاولى وهو ذات المقيد لا بما هو مقيد ، والتقييد يستفاد من دال آخر فلا يوجب التقييد تجوزاً ((في المطلق أصلاً)) .

فإنه يقال : مضافاً إلى أنه إنما قيل لعدم استلزامه له ، لاعدم إمكانه ، فإن استعمال المطلق في المقيد بمكان من الامكان ، إن كثرة إرادة المقيد لدى إطلاق المطلق ولو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية أنس^(١) ،

(١) أجاب عنه بجوابين :

الأول : ان غاية ما مر منا هو ان التقييد لا يستلزم التجوز واستعمال اللفظ الموضوع لذات المقيد في المقيد بما هو مقيد ، بمعنى انه لا ينحصر افادة المقيد باستعمال اللفظ الموضوع للمطلق فيه ، بل يمكن ان يكون اللفظ مستعملاً في المطلق والتقييد مستفاد من دال آخر ، وكما يمكن بهذا النحو يمكن أيضاً بنحو استعمال المطلق في المقيد بما هو مقيد بنحو التجوز ، ومع استعماله بهذا النحو فحصول مراتب الانصراف مما لا اشكال فيه كما اعترف به المورد ، وقد اشار الى هذا الجواب بقوله : ((مضافاً الى انه إنما قيل)) ان قولنا التقييد لا يوجب التجوز انما هو ((لعدم استلزامه)) أي استلزام القيد ((له)) أي للتجوز لانه يتأتى بنحو تعدد الدال والمدلول ((لا عدم امكانه)) أي لم تقل بعدم امكان استعمال المطلق في المقيد بما هو مقيد ((فان استعمال المطلق في المقيد)) بما هو مقيد ((بمكان من الامكان)).

الثاني : ان الوجدان قائم على حصول الانس الذهني بين اللفظ الموضوع للمطلق والمقيد بما هو مقيد من كثرة استعمال المطلق مع الدال على التقييد ، فان الانس كما يحصل بالاستعمال مجازاً يحصل بمحض المجاورة الكثيرة ، والى هذا اشار : ((ان كثرة ارادة المقيد لدى إطلاق المطلق ولو)) بأن كان التقييد ((بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له)) أي اللفظ المطلق ((مزية الأنس)) بينه وبين المقيد بما هو مقيد ويحصل من هذا الانس مراتب الانصراف .

كما في المجاز المشهور، او تعيينا واختصاصابه ، كما في المنقول بالغلبة^(١) ، فافهم^(٢) .

(١) لا يخفى ان المجاز المشهور هو الذي يكون اشهر من الحقيقة ، والمجاز الراجح هو الذي يكون ارجح من بقية المجازات ، والفرق بينه وبين المقام الذي اوجب التشبيه هو ان فرض المقام ان المطلق لم يستعمل في المقيد بل استعمل في معناه والمقيد مستفاد من دال آخر ، وفي المجاز اللفظ مستعمل في المعنى المجازي ولكن حيث ان الانس من المجاورة أيضاً لذا شبه الانصراف بالمجاز المشهور ، والمثبه بالمجاز المشهور هو مراتب الانصراف ما عدا الموجب للنقل او الاشتراك ، وهو وان لم يذكر الاشتراك لكنه لمشاركته مع النقل في حصول الوضع ، لذا ما كان للنقل فهو للاشتراك أيضاً .

والحاصل : انه بواسطة المجاورة يحصل الانس بين اللفظ الدال على المطلق وبين المقيد بما هو مقيد ، وهذه المجاورة تدرج في مراتب الانصراف بحسب زيادة الاستعمال ، وحالها حال استعمال اللفظ الحقيقي في المعنى المجازي في حصول مراتب المجاز حتى يحصل المجاز المشهور ، ثم يترقى فيحصل من كثرة الاستعمال مجازاً النقل بالغلبة ، كما انه تدرج مراتب الانصراف حتى يحصل الاشتراك والنقل .

ويحتمل ان التشبيه بالمجاز المشهور انما هو المجاز في الاسناد لا في الكلمة ، وعلى هذا يكون التشبيه تاماً لان المجاز في الاسناد لم يستعمل اللفظ فيه في المعنى المجازي ، بل اللفظ مستعمل فيه في المعنى الحقيقي والتصرف في أمر عقلي وهو ادعاء انه من افراد المعنى الحقيقي ، فتأمل .

(٢) لعله اشارة الى انه يشكل حصول الاشتراك من الانصراف ، لان الانصراف هو حصول غير المعنى الحقيقي من اطلاق اللفظ ، ثم يترقى حتى يكون حقيقة في المعنى الثاني ، وضابط الاشتراك هو ان يكون اللفظ لا يتعين في احد معنيه الحقيقيين الا بقرينة معينة ، وهذا مناف لكون الانصراف موجباً للوضع بنحو الاشتراك ، بل لا بد انه اذا حصل الوضع من الانصراف يكون نقلاً لا اشتراكاً .

تنبيه : وهو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة ، كان وارداً في مقام البيان من جهة منها ، وفي مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى ، فلا بد في حمله على الإطلاق بالنسبة إلى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة ، ولا يكفي كونه بصدده من جهة أخرى^(١) ، إلا إذا كان بينهما

(١) بعد ما عرفت ان من مقدمات الإطلاق كون المتكلم في مقام بيان مراده ، وان من الواضح ان المتكلم ربما يكون في مقام البيان من جهة خاصة دون جهة أخرى كما هو مشاهد بالوجدان ، فاذا كان المتكلم في مقام البيان من جهة إضافة صديقه ، فقال لعبداه احسن لفلان فليس لعبداه التمسك بإطلاق لفظ الاحسان في فرضه لصديقه اذا كان المولى في مقام البيان من جهة إضافة صديقه فقط ، ولذا لا يتمسكون بإطلاق الاحكام الواردة في مقام البيان من جهة التشريع في الجهات الأخرى ، فقول الشارع مثلاً الصلاة واجبة على كل مكلف ليس له إطلاق ينفي به الجزء المشكوك في كونه من اجزائها ام لا .

ولذلك انكروا على الشيخ قُدَسَ سَمُوهُ في تمسكه بإطلاق ﴿ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ ﴾^(١) على طهارة موضع عضّة الكلب المعلم من الحيوان الذي يصطاده الكلب ، لان الإطلاق وارد في مقام بيان حكم الحلية للحيوان وانه من المدكى اذا صاده الكلب المعلم ، لا من كل جهة حتى من ناحية الطهارة والنجاسة ، فجواز الأكل الذي دلت عليه الآية المباركة هو الجواز من ناحية انه ليس من الميتة التي لا يحل أكلها ، فهو في مقام البيان من جهة الحلية لا من كل جهة حتى الجواز من ناحية كونه طاهراً وليس بنجس ، فالآية المباركة هي في مقام البيان من ناحية الحلية ، واما من ناحية الطهارة فهي في مقام الإهمال لا البيان ، ولذا قال : ((فلا بد في حمله على الإطلاق بالنسبة

ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادة ، كما لا يخفى^(١) .

الى جهة)) من الجهات ((من كونه)) : أي المتكلم ((بصدد البيان من تلك الجهة ولا يكفي كونه)) بصدد البيان من جهة خاصة لان يكون ((بصدده)) : أي بصدد ((البيان من جهة اخرى)).

(١) الملازمة بين الحكمين ، تارة عقلية وان كان الحكمان شرعيين ، كما في الحكم بمانعية نجاسة رجيع ما لا يؤكل لحمه من الحيوان غير الطائر من ذي النفس السائلة عن الصلاة ، ومانعية كل شيء مما لا يؤكل لحمه عن الصلاة ايضاً ، وبعد تمامية الاطلاق فيهما لحالتي الذكر والنسيان يرد مخصص كان واردا في مقام البيان من جهة النجاسة: بان الصلاة في عذرة ما لا يؤكل لحمه من الحيوان نسياناً لا يمنع عن الصلاة ، فان كون المولى في مقام البيان لعدم المانعية من جهة النجاسة ملازماً لكونه في مقام البيان من جهة كونه شيئاً مما لا يؤكل لحمه ، لوضوح لغوية عدم مانعية نجاسة عذرة الحيوان عن الصلاة مع فرض مانعيتها بما انها شيء مما لا يؤكل لحمه ، فالبيان من ناحية عدم المانعية من حيث النجاسة يلازمه عقلاً البيان من ناحية عدم المانعية من جهة غير المأكولية ايضاً في حال النسيان لمخالفة اللغوية على الشارع الحكيم .

واخرى تكون الملازمة شرعية بينهما كما اذا كان في مقام البيان من ناحية جواز التقصير في الصلاة فيما اذا خفى الاذان ، ان كونه في مقام البيان من جهة القصر في الصلاة يلازمه شرعاً كونه في مقام البيان من جهة الافطار ايضاً ، لقوله اذا قصرت افطرت .

والفرق بين هذه الملازمة والملازمة الاولى انه هنا يمكن التفكيك ، بخلافه في الاولى فانه لا يعقل جعل عدم المانعية لعذرة ما لا يؤكل لحمه من حيث النجاسة مع جعله للمانعية لها من حيث كونها شيئاً مما لا يؤكل لحمه ، للزوم اللغوية كما عرفت ، بخلاف الملازمة بين الافطار والقصر ، فانه يمكن التفكيك بينهما .

فصل

إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين ، فإما يكونان مختلفين في الاثبات والنفي ، وإما يكونان متوافقين^(١) ، فإن كانا مختلفين مثل أعتق رقبة ، ولا تعتق رقبة كافرة فلا إشكال في التقييد ، وإن كانا متوافقين ،

وثالثة : تكون الملازمة عادية كما لو كانت غالبية ، مثل الملازمة بين كونه في مقام البيان من ناحية عدم مانعية جلد الميتة للصلاة فيها فانه ملازم عادة لكونه في مقام البيان من جهة عدم مانعية نجاسة جلد الميتة ايضاً ، فان الملازمة بينهما عادية لاعقلية ولا شرعية ، بل هي من حيث ان الغالب في جلد الميتة كونه لجسداً لكونه مما له نفس سائلة غالباً .

وعلى كل فقد اتضح في هذه الملازمات الثلاث اذا كان المتكلم في مقام البيان من جهة احد المتلازمين لا بد وان يكون في مقام البيان من الجهة الملازمة الاخرى . اما فيما اذا لم يكن بين الجهات تلازم فلا يكون البيان من جهة ملازماً للبيان من جهة اخرى كما عرفت ، والى هذا اشار بقوله : ((الا اذا كان بينهما)) : أي بين الحكمين ((ملازمة عقلاً ... الى آخر الجملة)).

(١) التنافي بين المطلق والمقيد كما يكون باختلافهما سلباً وإيجاباً ، كاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ، كذلك يكون باختلافهما في الموضوع بان يكون الموضوع فيهما مختلفاً كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ، ولذا قسم التنافي بينهما الى مختلفين في النفي والاثبات ، والى المتوافقين في النفي والاثبات .

لا يقال : انه اذا كان التنافي يشمل المتوافقين يكون قيد التنافي بالنسبة الى المتوافقين ليس احترازياً بل يكون تأكيدياً ، لوضوح ان كونهما مطلق ومقيد يغني عنهما عن قيد التنافي ، اذ لا يمكن مع فرض كونهما مطلقاً ومقيداً أن لا يتنافيا في الموضوع .

فالمشهور فيهما الحمل والتقييد^(١) .
وقد استدل بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى^(٢) .

فانه يقال : انه اذا كان المقيد لا يضييق دائرة الحكم في المطلق بان دل على كونه افضل افراده لا يكون حيثل بينهما تناف فلا غناء عن قيد التنافي ، فانهما وان توافقا في الحكم ولكن المقيد كان مقتضياً لتضييق الحكم كاعتق رقبة الدالة على كون وجوب العتق مطلق الرقبة واعتق رقبة مؤمنة المقتضي لتضييق حكم الوجوب في الرقبة المؤمنة.

(١) اتفق الكل - على ان المطلق والمقيد المختلفين في النفسي والاثبات كاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة - على تقييد المطلق بالمقيد ، فلا يجوز عتق الرقبة الكافرة ، والظاهر انه لكون النهي في دلالة على الحرمة اقوى من اطلاق المطلق .

واما اذا كانا متوافقين كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فذهب المشهور الى لزوم حمل المطلق على المقيد ايضاً ويكون حاله حال المختلفين بالسلب والايجاب ، فيضيقون دائرة الوجوب في المطلق بالمقيد فلا تجزي عندهم عتق الرقبة غير المؤمنة ، والى هذا اشار بقوله : ((فالمشهور فيهما)) : أي في المطلق والمقيد ((الحمل والتقييد)).

(٢) توضيح الاستدلال انه بعد ان كان الحكم لا بد وان يكون واحداً في حال اجتماع المطلق والمقيد ، اما للعلم بكون السبب واحداً فانه اذا كان السبب للحكم واحداً لا بد وان يكون الحكم واحداً ، فحيثل لا بد ان يكون الحكم المسبب عنه اما هو المطلق او المقيد ، واما ان لا يكون السبب فيهما واحداً ولكنهما اذا اجتمعا لا بد من وحدة الحكم لعدم معقولية اجتماع المثليين ، فيدور الأمر بين العمل بالمطلق وابقائه على اطلاقه فيلزمه طرح دليل المقيد من رأس ، او العمل بالمقيد وحمل المطلق عليه فلا يكون لازمه طرح المطلق من رأس لان المقيد بعض افراد المطلق ، فان من اعتق رقبة مؤمنة قد اعتق مطلق الرقبة والجمع بين الدليلين في عمل يكون عملاً بهما أولى

وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر ، مثل حمل الامر في المقيّد على الاستحباب^(١) . وأورد عليه بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ ، وإنما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى ، اقتضاه تجرّده عن القيد ، مع تخيّل وروده في مقام بيان تمام المراد ، وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال ، فلا إطلاق فيه حتى

من طرح احدهما والعمل باحدهما ، والى هذا اشار بقوله : ((بانه جمع بين الدليلين)) وهو اولى من طرح احدهما والعمل بواحد منهما .

(١) حاصل الايراد على هذا الجمع ان حمل المطلق على المقيّد لكونه جمعاً بين الدليلين وعملاً بكل منهما لا ينحصر برفع اليد عن اطلاق المطلق والعمل على طبق المقيّد ، بل يمكن ان يحمل المقيّد على الاستحباب وابقاء المطلق على اطلاقه ، وعليه فلا تنضيق دائرة الوجوب في المطلق بل يبقى على اطلاقه في امكان الامتثال بعقوبة الرقبة الكافرة ولكن عتق الرقبة المؤمنة افضل افراد العتق ، وفي هذا الحمل ايضاً يتحقق العمل بكل من الدليلين فلا وجه لترجيح حمل المطلق على المقيّد وتقييده به على هذا الوجه مع كون كل منهما عملاً بكل من الدليلين ، وقد اشار الى هذا بقوله : ((وقد اورد عليه)) : أي وقد اورد على مختار المشهور بلزوم حمل المطلق على المقيّد لانه جمع بين الدليلين ((ب)) انه لا ينحصر الجمع بين الدليلين بهذا ((لامكان الجمع على وجه آخر)) ايضاً هو عمل بكل من الدليلين ((مثل حمل الامر في المقيّد على الاستحباب)) بكونه افضل الافراد .

وربما يكون تعبيره بمثل اشارة الى امكان جمع آخر ايضاً فيه جمع بين الدليلين ، وذلك بحمل الوجوب على التخيير بين المطلق والمقيّد .

يستلزم تصرفاً ، فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيد ، بحمل أمره على الاستحباب^(١) .

(١) المورد صاحب التقريرات ، وحاصل إرادته على من أورد على المشهور بانه لا ينحصر الجمع بين الدليلين بحمل المطلق على المقيد ، بل يمكن أيضاً بحمل الأمر في المقيد على الاستحباب . بالفرق بين جمع المشهور بحمل المطلق على المقيد وبين حمل المقيد على الاستحباب ، فانه في حمل المطلق على المقيد لا يستلزم مجازاً لأن اللفظ موضوع للماهية المبهمة ، وإنما استفيد الاطلاق من مقدمات الحكمة وكون المتكلم في بيان الاطلاق للمطلق ، فاذا ورد التقييد كشف عن كون المولى لم يكن في مقام البيان لاطلاق المطلق ، وهذا لا يستلزم تجوزاً في لفظ المطلق بل هو باق على معناه من استعماله في الماهية ، غاية الامران لازمه التصرف في كونه في مقام البيان ، بخلاف حمل المقيد على الاستحباب فانه حيث كان الامر موضوعاً للوجوب فحملة على الاستحباب يستلزم تجوزاً باستعمال ماهو موضوع للوجوب في غير ما وضع له .

وبعبارة اخرى : ان حمل المشهور لا يستلزم تصرفاً اصلاً ، لانه قبل ورود المقيد كنا نتخيل ان المولى في مقام البيان من ناحية الاطلاق ، وبعد ورود المقيد كشف عن انه كان في مقام الاجمال او الاهمال ، فليس فيه تصرف اصلاً ، بخلاف الحمل على الاستحباب فانه لا بد فيه من التصرف واستعمال الامر الموضوع للوجوب في غير ماوضع له ، والى هذا اشار بقوله : ((مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد)) وذلك قبل العلم ((بالمقيد وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد)) للمطلق وهو المقيد ((نعلم)) انه لم يكن في مقام البيان لاطلاق المطلق بل كان ((وجوده)) : أي وجود اللفظ المستعمل في معناه لم يكن وارداً في مقام الاطلاق بل كان في مقام ((الاجمال فلا اطلاق فيه)) بعد ورود التقييد ((حتى يستلزم تصرفاً فلا يعارض ذلك)) : أي لا يعارض حمل المطلق على المقيد الذي كشف القيد عن انه لا يستلزم تصرفاً

وأنت خبير بأن التقييد أيضا يكون تصرفا في المطلق ، لما عرفت من أن الظفر بالمقيد 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^(١) ، مع أن حمل

((بالتصرف في المقيد بحمل امره على الاستحباب)) فانه يستلزم تصرفا بحمل الامر الموضوع للوجوب في الاستحباب .

(١) هذا شروع في الجواب عن التقريرات ، وقد اجاب بجوابين :

الاول : وتوضيحه ان المراد من كون المولى في مقام البيان كونه في هذا المقام في حال التخاطب لا كونه كذلك الى الأبد ، بمعنى ان الظفر بالمقيد لا يكشف عن كون المولى كان في مقام التخاطب بالمطلق في مقام الاجمال ، بل كونه في مقام البيان متحقق حتى بعد التقييد ، غاية الامر انه بعد التقييد يكون كاشفا عن ان قيامه بصدد الاطلاق لم يكن عن جد بل كان بداعي ضرب القاعدة .

وبعبارة اخرى : ان لازم مقدمات الحكمة هو ان المولى لو لم يرد الاطلاق للزم منه نقض الغرض في مقام التخاطب ، وبعد ورود التقييد غايته هو كشفه عن ان قيامه بصدد الاطلاق لم يكن عن ارادة جدية ، ولا يستلزم التقييد ان لا يكون المولى مريدا للاطلاق ولو بداعي ضرب القاعدة كما مر نظيره في تخصيص العموم .

فتبين : انه بعد ورود التقييد ايضا يستلزم حمل المطلق على المقيد تصرفا لوضوح استلزامه مخالفة الظهور ، لا اطلاق المطلق الذي تم له بعد انتهاء محل التخاطب ، فلا فرق بين حمل المشهور والحمل على الاستحباب في كون كل منهما مستلزما للتصرف .

نعم هناك فرق بينهما وهو ان التصرف في حمل المطلق على المقيد لازمه مخالفة الظهور من دون تجوز وفي حمل الامر بالمقيد على الاستحباب يستلزم تجوزا باستعمال الامر في الاستحباب والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وانت خبير بان التقييد

الامر في المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوزا فيه ، فإنه في الحقيقة مستعمل في الايجاب ، فإن المقيّد إذا كان فيه ملاك الاستحباب ، كان من أفضل أفراد الواجب ، لاستحبابا فعلا ، ضرورة أن ملاكه لا يقتضي استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه^(١) .

ايضا يكون تصرفا في المطلق)) لاستلزامه مخالفة ظهور المطلق في الاطلاق بحمله على المقيّد لان ظهوره قد تم بانتهاء مجلس التخاطب ((لما عرفت من ان الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفا عن عدم ورود المطلق في مقام البيان)) ولو بداعي ضرب القاعدة ((بل)) غاية ما يقتضيه التقيّد هو كونه كاشفا ((عن عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهره بمعونه)) مقدمات ((الحكمة بمراد جدي)) أي مرجع التقيّد الى التقيّد في الارادة الجدية ولا يستلزم الخلل في مقام الاستعمال وكون المطلق في هذا المقام لم يرد الاطلاق ولو بداعي ضرب القاعدة .

وقد اشار الى الفرق بين التصرفين بكونه في حمل المطلق على المقيّد فيه مخالفة للظاهر وفي الحمل على الاستحباب لازمه التجوز بقوله : ((غاية الامر ان التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه)) : أي حمل المطلق على المقيّد .

(١) هذا هو الجواب الثاني ، حاصله : انه في حمل الامر في المقيّد على الاستحباب لا يستلزم تجوزا اصلا ، فانه لا يكون الامر في المقيّد دالا على الاستحباب الاصطلاحي الذي هو جواز الترك مع رجحان الفعل ، بل يجتمع في المقيّد ملاكان ملاك الوجوب باعتبار كونه احد افراد المطلق وملاك الاستحباب ، ولا يعقل اجتماع امرين في واحد لانه من اجتماع داعيين وعلتين على مدعو ومعلول واحد ، وملاك الوجوب اقوى فبكون ملاك الاستحباب موجبا لتأكد الوجوب في المقيّد وكونه أفضل الافراد ، وليس لازم الحمل على الاستحباب بقاء الامر الاستحبابي بالفعل على حاله حتى يستلزم تجوزا ، بل يكون الامر في المقيّد وهو الأمر الواجب غايته بنحو مؤكد وهو كونه افضل افراد الواجب المطلق ، ولذا قال : ((مع ان حمل الامر في المقيّد على الاستحباب

نعم ، فيما إذا كان إحراز كون المطلق في مقام البيان بالاصل ، كان من التوفيق بينهما ، حمله على أنه سيق في مقام الأهمال على خلاف مقتضى الاصل^(١) ،

لايوجب تجوزا)) ثم اشار الى اجتماع الملاكين في المقيد بقوله : ((فان المقيد اذا كان فيه ملاك الاستحباب)) ثم اشار الى كونه ليس بمستحب اصطلاحى بقوله : ((لاستحبابا فعلا)) ثم اشار الى عدم امكان فعلية الاستحباب مع فعلية الوجوب بقوله : ((ضرورة ... الى آخر الجملة)).

(١) قد عرفت ان كون المطلق في مقام البيان ، تارة يحرز بالقطع ، واخرى بالقرينة الخاصة ، وثالثة بالاصل العقلاني وهو بناء العقلاء على كون المتكلم في مقام البيان لتمام مراده ، ففيما اذا كان الاحراز بالقطع او بالقرينة الخاصة على كونه في مقام البيان فبعد ورود التقييد لايتعين حمل المطلق على المقيد ، اذ التقييد لايستلزم كونه كان في مقام الاجمال ، فان القطع بكونه كان في مقام البيان لاينقلب الى الشك بمجرد ورود التقييد ، لما عرفت من ان غايته هو التقييد في الارادة الجدية لا في مقام التخاطب ، وكذا اذا كان بالقرينة لوضوح ان التقييد لايستلزم كونه في مقام الاجمال حتى يكون معارضا للقرينة القائمة على كونه كان في مقام البيان ، لامكان كونه كان في ذلك المقام لاجل ضرب القاعدة ، فلاوجه لرفع اليد عن القرينة الدالة على ذلك بعد ان كان التقييد لا يعارضها .

نعم ، اذا كان كون المتكلم في مقام البيان محرزاً بالاصل العقلاني فينبغي حمله على انه كان في مقام الأهمال ، لان التقييد يصلح لكونه قرينة على ذلك وان لم يتعين في قرينته عليه ، الا ان مع ورود ما يصلح للقرينية على خلافه لم يعلم احراز بناء العقلاء على انه في مقام البيان حتى بعد ورود ما يصلح للقرينية على الأهمال .

وبعبارة اخرى : ان الأمر يدور بين التصرف في الاصل وبين التصرف في المطلق ، بحمله على كونه مراداً بداعي ضرب القاعدة لادعاعي الجسد ، وبين حمل الأمر في

فافهم^(١).

المقيد على الاستحباب ، ولعل الاصل العقلاني اضعف هذه الثلاثة فالتوفيق بينهما يقتضي رفع اليد عن الاصل وحمل المطلق على كونه في مقام الاهمال ، ولذا قال : ((نعم فيما اذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالاصل كان من التوفيق بينهما)) لكونه اضعف ((حملة)) : أي حمل المطلق ((على انه سبق في مقام الاهمال على خلاف مقتضى الاصل)) العقلاني الذي كان بمقتضاه هو كون المطلق في مقام البيان لا الاهمال .

(١) ذكر في هامش الكتاب^(١) وجه الاشارة بقوله فافهم ، وحاصله : ان المتكلم اذا كان في مقام بيان ان المتيقن تمام مراده ، فانه بعد ان لم ينصب قرينة على ارادة تمام افراد المطلق لا يكون قد اخل بغرضه ، فبملاحظة التقييد قد فهم ان المتيقن تمام مراده ، والا لكان قد اخل بغرضه فيلزمه نصب قرينة على ان المطلق تمام مراده ، نعم لو كان غرضه ان المتيقن مراد في قبال الاهمال والاجمال المطلق لم يكن عليه نصب القرينة .

ولا يخفى ان هذا انما يتم فيما اذا ورد التقييد قبل وقت الحاجة فان كونه في مقام الاهمال لا مانع منه ، اما اذا ورد التقييد بعد الحاجة فلا يمكن حملة على الاهمال للزوم القبح ، بل لا بد من كونه في مقام البيان ولو بداعي ضرب القاعدة اذا حملنا المطلق على المقيد ، وبداعي الجذ اذا حملنا التقييد على افضل الافراد ، ولذلك فان جل المطلقات التي ورد عليها التقييد قد احرز البيان فيها بالاصل العقلاني ، ولو حملت على الاهمال لسقط الاطلاق فيها من رأس ولا يلتزمون بذلك .

(١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني قده : ج ١ ص ٣٩٣ (حجري) .

ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الايجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق^(١) .

(١) هذا وجه ثان لحمل المطلق على المقيد غير الوجه الاول ، وهو كون الجمع اولى من الطرح لما تقدم من انه لا ينحصر الجمع بينهما بذلك ، بل يمكن بحمل المقيد على افضل الافراد

وتوضيحه : ان المنافاة بين المطلق والمقيد هو بين اطلاقين : اطلاق المطلق في شموله لجميع الافراد وانه لا يختص بالفرد المقيد ، والاطلاق في المقيد بكون الوجوب فيه تعيني ، فانه لو كان افضل الافراد لكان وجوب المقيد غير مختص به ، وانه هو الواجب لاغير دون الفرد غير المقيد ، فان اعتق رقة اطلاق الوجوب التعيني فيه محفوظ ، وانما الكلام في ان الوجوب التعيني فيه هل هو لخصوص فرده المقيد او يعم غيره ؟ بخلاف الوجوب التعيني في اعتق رقة مؤمنة ، فانه اذا حملنا المطلق عليه كان الوجوب التعيني فيه محفوظا ، واذا حملناه على الاستحباب بمعنى كونه افضل افراد الواجب فالوجوب فيه ليس تعينيا بل هو احد افراد الواجب لطبيعة المطلق ولكنه افضلها ، والعقل يغير بينه وبين غيره من الافراد الخالية عن القيد .

فتبين : ان التنافي بين الاطلاق في المطلق وبين اطلاق صيغة الامر في المقيد في اقتضائه للوجوب التعيني ، وظهور صيغة الامر في المقيد في الوجوب التعيني اقوى من ظهور اطلاق المطلق ، هذا اذا قلنا ان دلالة صيغة الامر على التعيني بالاطلاق ، واما اذا قلنا بالوضع او الانصراف فكونه اقوى مما لاريب فيه ، والى ما قلنا اشار بقوله : ((ولعل وجه التقييد)) في حمل المطلق على المقيد كما هو المشهور وترجيحه على احتمال الاستحباب في المقيد هو ((كون ظهور اطلاق الصيغة في المقيد في)) دلالاته على ((الايجاب التعيني اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق)) .

وربما يشكل بأنه يقتضي التقييد في باب المستحبات ، مع أن بناء المشهور على حمل الامر بالمقيد فيها على تأكيد الاستحباب^(١) ، اللهم إلا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبة^(٢) ،

(١) توضيحه : ان الداعي لحمل المطلق على المقيد في الواجبات هو عدم امكان اجتماع الوجوبين الفعليين في المقيد ، فلا بد ان لا يكون فيه الا وجوب واحد ، اما وجوب المطلق ، او وجوب المقيد بما هو مقيد ، وهذا المحذور موجود في المستحبات ، فاذا ورد مستحب مطلق ومستحب مقيد ، فبناء على مسلك المشهور في الواجبات من حمل المطلق على المقيد لا بد وان يكون الحال كذلك في المستحبات من لزوم حمل المستحب المطلق على المستحب المقيد ، مع ان عمل المشهور في المستحبات على خلاف ذلك ، فان عملهم على ابقاء اطلاق المطلق وحمل الأمر في المقيد على تأكيد الاستحباب ، مع أن ما ذكرنا في وجه التقييد من كون ظهور الامر في التعييني اقوى من ظهور الاطلاق في المطلق وهذا الوجه موجود في المستحب المطلق والمستحب المقيد فان ظهور صيغة الامر في المقيد في الاستحباب التعييني اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق ، ولذا قال : ((وربما يشكل بانه يقتضي التقييد في باب المستحبات)) : أي ان ما ذكرنا في التقييد وحمل المطلق على المقيد في الواجبين يقتضي ذلك في باب المستحبات ((مع ان بناء المشهور)) على عدمه فان بناءهم في المستحبات ((على حمل الامر بالمقيد على تأكيد الاستحباب)) .

(٢) حاصله : هو الفرق بين المستحبات والواجبات ، فان الغالب في المستحبات ان تكون اوامرها لأجل الملاك الاستحبابي لا لفعليته ، وان الملاك فيها متفاوت لكثرة ذكر درجات الثواب فيها المتفاوتة ، فاذا كانت الغلبة في المستحبات ذلك كان الأمر فيها واردا في هذا المعرض ، فجهة الظهور فيها في التعييني بملاحظة هذه الغلبة تكون ضعيفة وتكون جهة الاطلاق في المطلق اقوى ، فلذلك اختلف مسلك المشهور فيها

فتأمل^(١) . أو أنه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات ، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجئ دليل المقيد ، وحمله على

عن مسلكه في الواجبات بالحمل في المستحبات على التأكد في الاستحباب دون حمل المطلق فيها على المقيد كما هو مسلكهم في الواجبات ، والى هذا اشار بقوله : ((اللهم الا ان يكون الغالب)) : أي ان ما اشكل على المشهور من لزوم حمل المطلق فيها على المقيد كالواجبات لقوة ظهور الصيغة في التعيينية لا يرد اذا كان الغالب ((في هذا الباب)) : أي باب المستحبات ((هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبة)) فان الامر الوارد في هذا المعرض من الغلبة يكون ظهوره في التعيينية ضعيفا وظهور المطلق في الاطلاق اقوى منه .

(١) لعله اشارة الى ما يمكن ان يورد من لزوم الدور ، وحاصله : ان تقديم ظهور المطلق على المقيد موقوف على ضعف ظهور المقيد وضعف ظهور المقيد موقوف على احراز هذه الغلبة في المستحبات ، واحراز هذه الغلبة موقوف على تقديمهم لاطلاق المطلق على الظهور التعييني في المقيد .

والجواب عنه : ان احراز الغلبة ليس موقوفا على تقديمهم لاطلاق المطلق لما عرفت من ان احراز الغلبة انما هي لتضمن اخبار المستحبات لدرجات الثواب المختلفة ولان كون الاوامر الاستحبابية ملاكية لافعلية مما لا بد منه في الجملة ، لصعوبة الالتزام بفعلية الاوامر الاستحبابية كلها ، فان المستحبات الواردة في اعمال اليوم والليلة او في ليلة القدر - مثلا - مما لا يفي بها الزمان ، فالالتزام بفعلية الاستحباب مع كون الزمان مما لا يفي بها غير معقول .

ويحتمل ان يكون اشارة الى ان المشهور مسلكهم في المقامين واحد وهو حمل الامر في الواجبات والمستحبات على الملاك ، ولكن الملاك في الواجبات يقتضي حمل المطلق على المقيد ، فان الملاك الوجوبي في المقيد بما هو مقيد يقتضي العقاب على

تأكد استحبابه، من التسامح فيها^(١).

تركه ، بخلاف الملاك الاستحبابي في المقيد بما هو مقيد حيث لا يقتضي العقاب فلا مانع من كون غيره فيه ملاك الاستحباب ايضا ، والله العالم .

(١) هذا جواب آخر عن الاشكال على المشهور في ان مسلكهم يقتضي كون عملهم في المستحبات على طبق عملهم في الواجبات في حمل المطلق على المقيد .

وحاصله : ان مسلكهم في المقامين واحد ، والمطلق قد سقط عن الحجية في كونه بعنوانه الاطلاقي مستحبا بعد حمله على المقيد ، الا ان المطلق بعد ان بلغنا على اطلاقه يكون مستحبا بعنوان من بلغ لا بعنوانه الاولى ، فعملهم على الاستحباب في المطلق انما هو للعنوان الثانوي وهو عنوان من بلغ ، فلذا لم يرفعوا اليد عن الاستحباب في المطلق في غير الفرد المقيد ، ولازم ذلك عدم تأكد الاستحباب في الفرد المقيد ، لوضوح ان من بلغ مورده ما لادليل فيه على الاستحباب مما يشمله دليل حجية الخبر والمقيد مستحب بعنوانه المشمول لادلة حجية الخبر .

والحاصل : ان عنوان من بلغ لا يجتمع مع العنوان الاستحبابي بعنوانه الخاص لان مورده جعل الاستحباب لما لاستحباب له ، والمقيد قد جعل استحبابه بحسب شمول ادلة حجية الخبر له ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((او انه كان)) عمل المشهور في البناء على الاستحباب في المطلق ليس من جهة الاختلاف في المسلك بل مسلكهم واحد في المقامين وانما كان ذلك ((بملاحظة التسامح في ادلة المستحبات)) بواسطة دليل من بلغ ، لا لان مسلكهم في المستحبات على حمل الامر في المقيد على افضل الافراد ((وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد وحمله على تأكد استحبابه)) هذا معطوف على رفع اليد أي وكان عدم حمل الامر في المطلق على تأكد الاستحباب في المقيد ((من التسامح فيها)) هذا خبر كان أي كان عدم رفع اليد وعدم حمله من التسامح فيها .

ثم إن الظاهر أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متتافيين ، كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف ، من وحدة السبب وغيره ، من قرينة حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر^(١) ،

ولا يخفى ان قوله وكان من التسامح فيها فيه نحو اشارة الى ترميض هذا الاحتمال لكون ادلة من بلغ موردها جعل الضعيف بحسب السند مستحبا بعنوان من بلغ ، لاجعل الضعيف من ناحية الدلالة مستحبا ، لوضوح دلالة قوله - وان كان رسول الله ﷺ لم يقله - على ذلك .

(١) الغرض من هذا بيان عدم الفرق بين المطلق والمقيد فيما ذكرنا من ناحية كون الحكم فيهما حكما اثباتيا وجوبيا كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ، او سلبيا تحريميا كلا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة .

وعدم الفرق بينهما واضح فيما اذا كان التنافي بينهما لوحدة سبب الحكم ، فان سبب الحكم اذا كان واحدا لا بد وان يكون المسبب عنه وهو الحكم واحدا ، واذا كان واحدا فهو اما الحكم الاطلاقي او الحكم التقييدي ، وكلما ذكر في التنافي بين المثبتين يجري في التنافي بين المنفيين ، كما انه لا فرق بينهما في سبب التنافي وهو وحدة السبب فيما اذا ذكر السبب وكان واحدا فيهما ، وفيما لم يذكر السبب ولكن قامت قرينة على وحدة الحكم فيهما .

وعلى كل فلا فرق بينهما اصلا فيما اذا كان السبب في التنافي هو وحدة الحكم فيهما والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ثم ان الظاهر انه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين ... الى آخر الجملة)) وأشار الى عدم الفرق بينهما في ما يدل على وحدة الحكم ، وانه تارة يكون وحدة السبب المذكور فيهما ، واخرى القرينة الدالة على وحدة الحكم بقوله : ((كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف وحدة السبب وغيره ... الى آخر الجملة)) .

فليتدبر^(١).

تنبیه : لافرق فيما ذكر من الحمل في المتنافين ، 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 على إطلاقه ، أو البيع الخاص ، فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه ، كما هو ليس ببعيد ، ضرورة تعارف ذكر المطلق وإرادة المقيّد - بخلاف العكس - بإلغاء القيد ، وحمله على أنه غالب ، أو على وجه آخر ، فإنه على خلاف المتعارف^(٢) .

(١) لعله إشارة إلى أن عدم الفرق بين المطلق والمقيّد الإيجابيين والمطلق والمقيّد التحريميين إنما هو إذا كان التنافي بينهما لوحدة الحكم ، وأما إذا كان السبب في التنافي هو اجتماعهما لاستلزامه اجتماع المثليين وأن تعدد السبب فيهما ، وكان السبب للحكم في المطلق غير السبب في المقيّد ، ولكن حيث لا يعقل اجتماع المثليين فلا بد وأن يكون الحكم في المقيّد واحداً وهو إما الحكم الإطلاقي أو الحكم التقييدي ، وإذا كان التنافي لهذا فيمكن الفرق بين المثبتين والمنفيين ، فإن الإيجابيين إذا كانا بدليين ففي مورد الاجتماع يمكن أن يراد من المطلق فرد بدلي آخر غير المقيّد ، ولا بدلية في التحريميين لأن الترك شيء واحد فلا يعقل أن يراد من المطلق فرد آخر .

وهناك فرق آخر بينهما - أيضاً - وهو أنه في المثبتين يمكن الحمل على أفضل الأفراد لاختلاف مراتب المحبوبة ، وفي التحريميين لا يمكن ذلك لأن أقل مراتب التحريم هو ما يوجب العقاب على فعله .

(٢) حاصله : أنه لافرق في التنافي بين المطلق والمقيّد بعد ما علم كون الحكم فيهما واحداً بين كونهما متضمنين لحكم تكليفي كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ، أو كانا متضمنين لحكم وضعي كبيع وباع بالعقد مثلاً ، فإنه بعد ما علم أن الحكم فيهما واحد

ويدور امره بين كونه هو الحكم المطلق فيكون دليلا على صحة كل بيع او انه خصوص الحكم المقيد فلا تكون له دلالة على صحة غيره من البيوع .
ولا يستبعد المصنف ان الحال فيه كالحال في الحكم التكليفي من حمل المطلق على المقيد ، لكن الموجب عنده هنا لكون ظهور المقيد اقوى من ظهور المطلق غير الوجه الذي ذكره في الحكم التكليفي ، فان المقتضي هنا لتقديم ظهور المقيد على المطلق هو تعارف شيوع المقيد بعد المطلق وان المقيد هو المراد بالمطلق ، فظهور التقييد في المقيد في كونه تأسيسيا لاينبغي رفع اليد عنه لان اطلاق المطلق واردة المقيد منه متعارف ، بخلاف العكس بان يكون الحكم هو الحكم الاطلاقي ، وذكر القيد في المقيد لا بد ان يكون محمولا على انه الفرد الغالب او لمزيد الاهتمام به .

وعلى كل فلازمه الغاء القيد من ناحية دخالته في الحكم فانه بعيد ، وليس كذلك ذكر المطلق واردة المقيد منه المقتضي لدخالة القيد في الحكم ، وقد اشار الى سبب تقديم المقيد على اطلاق المطلق بعد قوله : ((فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد اقوى من ظهور دليل الاطلاق ...)) بقوله : ((ضرورة تعارف ذكر المطلق واردة المقيد)) فان هذا هو العلة في التقديم ((بخلاف العكس)) وهو تقديم اطلاق المطلق على دخالة القيد الذي لازمه الالتزام ((بالغاء القيد)) في المقيد ((وحمله على انه غالبي او على وجه اخر)) لكونه موضع الاهتمام فانه على خلاف المتعارف ، بخلاف ذكر المطلق واردة المقيد منه فانه من المتعارف .

ولا يخفى انه بعد ان كان السبب في التقديم هنا غير ما ذكره من الوجه في المثبتين المتضمنين للحكم التكليفي من كون ظهور المقيد في كونه تعيينيا اقوى من ظهور الاطلاق في المطلق .

لاينبغي الاشكال على المصنف من كون الحكم الوضعي في المطلق في المثبتين استغراقيا ، ففي كل فرد من افراد البيع حكم تعييني فلا يكون لتقديم المقيد عليه من حيث ظهوره في التعيينية وجه ، لانك قد عرفت ان الوجه هنا ليس التقديم لأجل

تبصرة لالتخلو من تذكرة ، وهي : إن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات ، فإنها تارة يكون حملها على العموم البدلي ، وأخرى على العموم الاستيعابي ، وثالثة على 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 التعيني العيني النفسي^(١) ، فإن إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان ، ولا معنى لإرادة الشيع

تعينية المطلق ، بل هو كون ذكر المطلق وإرادة المقيد من المتعارف ، بخلاف رفع اليد عن دخالة القيد فانه ليس من المتعارف .

(١) حاصلها ان مقدمات الحكمة تختلف بحسب الموارد والمناسبات فقد تقتضي العموم البدلي كاعتق رقة ، فانه لا يعقل ان يراد به العموم الاستيعابي لعدم القدرة على عتق كل رقة ، وإرادة عتق رقة خاصة من انواع الرقة أو اصنافها يحتاج الى بيان لا يفي به قوله اعتق رقة ، والاهمال خلاف الغرض لكونه بصدد البيان فتكون النتيجة هي العموم البدلي .

وقد تقتضي المناسبة لكونه في مقام بيان العموم الاستيعابي كما سيشير اليه في مثل الآية المباركة : ﴿ وأحل الله البيع ﴾^(١) .

وقد تقتضي المناسبة نوعا خاصا من العام كمقدمات الحكمة الجارية في صيغة الامر فانها تقتضي كون الوجوب تعيينيا دون الاعم منه ومن الوجوب التخيري وعينيا دون الاعم منه ومن الكفائي ، ونفسيا دون الاعم منه ومن الغيري كما مر ذكره مفصلا في باب الصيغة ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((فانها)) : أي قضية

فيه ، فلا يحيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان ، كما أنها قد تقتضي العموم الاستيعابي^(١) ، كما في أحل الله البيع وحرم الربوا إذ إرادة البيع مهملاً أو مجملاً ، تنافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان ، وإرادة العموم البدلي لايناسب المقام ، ولا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف ، أي بيع كان ، مع أنها تحتاج إلى نصب دلالة عليها ، لا يكاد يفهم بدونها من الاطلاق^(٢) ، ولا يصح قياسه على ما إذا أخذ في

مقدمات الحكمة لاختلاف المقامات فيها والمناسبات ((تارة يكون حملها)) لازماً ((على العموم البدلي واخرى على العموم الاستيعابي وثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه)) المطلق كالوجوب التعييني العيني النفسي الذي ينطبق الوجوب المطلق عليه .

(١) أي ان ارادة غير هذا النوع من الوجوب كخصوص الوجوب التخيري او الكفائي او الغيري يحتاج الى مزيد بيان وقيد زائد ، لان كلامها قيد وجودي يحتاج الى بيان كما مر تفصيله في محله في باب الصيغة ، و ارادة المطلق الشامل لجميع انواع الوجوب غير معقول لان قيودها من المتقابلات التي لا يمكن الجمع بينها ، ولذا قال : ((ولا معنى لارادة الشياخ فيه)) اذا كان في غير مقام التشريع كما هو المفروض ((فلا يحيص عن الحمل عليه)) : أي علي هذا النوع الخاص من الوجوب وهو التعييني العيني النفسي ((فيما اذا كان بصدد البيان)) لنوع من الوجوب لا في مقام التشريع وانه هناك وجوب قد شرع .

(٢) فانه في هذا المقام لا بد وان تكون مقدمات الحكمة مقتضية للعموم الاستيعابي وهو حلية كل بيع ، لان الاحتملات اربعة فاذا انتفت ثلاثة منها يتعين الرابع .

الاول : ان يكون في مقام الاهمال أو الاجمال وهذا خلاف الفرض ، لان المفروض كونه في مقام البيان والى هذا اشار بقوله : ((اذا ارادة البيع مهملاً ومجملاً تنافي ما هو المفروض ... الى آخر الجملة)) .

متعلق الامر، فإن العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن إرادته ، وإرادة غير العموم البدلي ، وإن كانت ممكنة ، إلا أنها منافية للحكمة ، وكون المطلق بصدد البيان^(١) .

الثاني : ان يكون قد اراد العموم البدلي وهو لا يناسب الاحلال في الحكم الوضعي ، لان لازمه ان يختص الاحلال بفرد واحد من افراد البيوع ، وهذا انما يناسب مقام الامثال وان اتيان أي فرد من الافراد يقع به الامثال ، والى هذا اشار : ((وارادة العموم البدلي لا يناسب المقام)).

الثالث : ان يكون قد اراد احلال البيع الذي يختاره المكلف ، والفرق بينه وبين العموم البدلي ان البيع الذي يختاره المكلف بعد اختياره له يكون الاحلال له معيناً ، بخلاف العموم البدلي فانه لو اختار فرداً لا يكون هو الفرد المعين ، ولا مجال لهذا الاحتمال لان الآية واردة في مقام الامتان وهو يقتضي احلال كل بيع لا يبيعا خاصاً. مضافاً الى انه لو كان هذا هو المراد بالاحلال لاحتاج الى بيان وصف الاختيار ، فان نفس طبيعة البيع المدلولة للفظ البيع لا تدل على وصف الاختيار لطبيعة البيع فلا بد من البيان له لو اراده ، والى هذا اشار بقوله : ((مع انها تحتاج الى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها ... الى آخر الجملة)).

(١) حاصله : انه فرق بين وقوع الطبيعة في تلو الامر وبين وقوعها لبيان الحكم الوضعي ، مثلاً لو وقعت طبيعة البيع مأموراً بها كأن يقول المولى آمراً بع ويريد ايجاد طبيعة البيع ، فان مناسبة مقدمات الحكمة تقتضي العموم البدلي دون الاستيعابي ، لوضوح عدم امكان ايجاد كل بيع ، ولو اراد يبيعا خاصاً لبينه فيتعين ارادة العموم البدلي لطبيعة البيع واي فرد من افراد البيع اوجده المكلف يكون ممثلاً .

اما اذا وقع لبيان الحكم الوضعي فان مناسبة مقدمات الحكمة تقتضي الاستيعابي ، لانه وارد في مقام المنة ولا يناسبها الاكون الاحلال لكل بيع ، وقد اشار الى هذا الفرق وان البيع مثلاً الواقع بصيغة الامر المطلوب به وجوب ايجاد الطبيعة

فصل

في المجمل والمبين والظاهر أن المراد من المبين في موارد إطلاقه ، الكلام الذي له ظاهر ، ويكون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنى ، 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 لاتكاد تخفى ، إلا أن لهما أفرادا مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للاعلام ، في انها من أفراد أيهما؟^(١) كآية السرقة ،

يناسبه العموم البدلي دون الاستيعابي بقوله : ((فان العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن ارادته واردة غير العموم البدلي)) بان يريد نوعا خاصا او البيع الذي يختاره المكلف ((وان كانت ممكنة)) اذ لاحالية فيها ((الا انها منافية للحكمة)) لو كان قد ارادها لانها تحتاج الى قرينة والمفروض انه لا قرينة فيلزم الاخلال بالغرض ((وكون المطلق بصدد البيان)) كفرضه بخلاف ما لو وقعت طبيعة البيع في مقام بيان الحكم الوضعي ، فان المناسبة تقتضي الاستيعاب لو روده في مقام الامتنان .

(١) هل المجمل والمبين وصفان للفظ باعتبار ظهوره وعدم ظهوره ، ام انهما وصفان له باعتبار المعنى وما اريد منه وان لم يكن له ظهور فيه بحسب متفاهم اهل العرف ؟ ومختار المصنف الاول ولذا قال : ((فما ليس له ظهور مجمل وان علم بقرينة خارجية ما اريد منه)) والسبب في التقييد للقرينة بكونها خارجية هو وضوح كون الكلام الذي ليس له ظهور ولكنه تتصل به قرينة تعين معناه هو من المبين ، لان المراد من الظهور للفظ ما يعم دلالاته عليه بنفسه او بقرينة متصلة به ، فانه بعد اتصاله بالقرينة يصدق على الكلام المتصل بالقرينة الميئة لمعناه انه مما له ظهور ، بخلاف القرينة المنفصلة عنه بعد تمام ما لكلام المتكلم من الشؤون ، فانها بقيامها على تعيين ما اريد به لا يصدق على ذلك الكلام انه له ظهور قالبي للمعنى ، بل هو مجمل قد

ومثل حرمت عليكم أمهاتكم وأحلت لكم بهيمة الأنعام
 مما أضيف التحليل إلى الأعيان^(١) ومثل لأصلاة

فسر ما يريد به وقد تعين المراد منه ولكن اللفظ بعد قيام القرينة الخارجية لا يتقلب
 عما هو عليه من كونه كلاماً ليس واضح الدلالة على معناه ((كما ان ماله الظهور
 مبين)) ويصح وصفه بأنه كلام تام القالبية في الدلالة على معناه ((وان علم بالقرينة
 الخارجية انه ما يريد ظهوره وانه مؤول)) على خلاف ما هو ظاهر فيه .

والظاهر من التقريرات هو الثاني ، وان وصف المبين والمجمل تابعان لما يريد منه
 فيعكس الامر ويكون الكلام الذي ليس له ظهور بحسب ما للفظ من المتفاهم العرفي
 من المبين اذا قامت قرينة خارجية تعين المراد منه .

والمبين الذي قامت القرينة الخارجية على انه مؤول من المجمل .

ولم يشر المصنف الى دليل مختاره والظاهر ان المجمل والمبين من صفات اللفظ بحسب ماله
 من الدلالة والقالبية للمعنى وهو كالمحكم والمتشابه في الذكر الكريم ، فان المتشابه متشابه وان فسر .

وبعبارة اخرى : ان تعيين المراد الجدي من اللفظ غير كون اللفظ له قالبية المعنى ،
 فانها من شؤون الارادة الاستعملية ، والارادة الجدوية غير مربوبة بالدلالة اللفظية
 الاستعملية ، ولو كان الاجمال والبيان من صفات الارادة الجدوية لكان وصف اللفظ
 به من باب الوصف بحال متعلقه لاجمال نفسه ، لان المجمل والمبين في الحقيقة هو المراد
 الجدي دون المراد اللفظي الاستعمالي ، والوصف بحال المتعلق خلاف الظاهر لاسيما
 بعد ان كان الوصف بحال النفس ممكناً لا مانع عنه .

(١) وهي قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾^(١) و ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ
 أُمَّهَاتُكُمْ ﴾^(٢) و ﴿ أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ ﴾^(٣) هذه الآيات المكرمة الثلاث وقع

إلا بظهور^(١) .

فيها الكلام في انها من مصاديق المجمل أو انهن من المبين ؟
وادعي الاجمال في آية السرقة من ناحيتين : الاولى : في اليد وانها هل هي الكف
الى مفصل الساعد ، او انها الكف والساعد الى المرفق ، او انها الكف والساعد
والعضد الى المنكب ؟

الثانية : من ناحية القطع هل المراد به قطع العضو كله او قطع بعضه كما في قوله
اقطع الحبل ، فانه يصدق قطعه بقطع أي جزء منه .

وقد اجاب مدعى انها من المبين بان الظاهر من اليد هي المفصل للمجموع
المتصل بالمنكب ، فالكف والساعد والعضد كلها هي اليد .

واما القطع فبان قطع الحبل غير قطع اليد ، فان الحبل المنتهي بطرفيه يصدق
القطع فيه بقطع أي جزء منه ، بخلاف مثل اليد العضو المتصل بعضو آخر ، فان
الظاهر منه قطع العضو من مفصله المتصل بغيره من الاعضاء ، فالقطع المتعلق باليد
ظاهر في قطعها من المنكب ، ويدل على هذا ان الحبل المتصل بغيره من خشبة او
جدار اذا امر بقطعه يكون ظاهرا في قطعه من محل اتصاله بغيره .

واما الآيتان الشريفتان وهما آية التحريم وآية التحليل ، فمدعى الاجمال فيهما
يقول انه حيث لا يعقل تحريم نفس الاعيان لان الاحكام متعلقها الافعال لا الاعيان ،
فلا بد وان يكون هناك مقدر من الافعال المتعلقة بهذه الاعيان يتسلط عليها التحريم
والتحليل ، وحيث لا ذكر له فالآيتان بالنسبة اليه مجملتان .

ومدعى أنهما من المبين يقول : ان الظاهر منهما بحسب المتفاهم العرفي واضح ،
لان المقدر في آية تحريم الامهات هو نكاحهن لا لسهن ، وفي آية التحليل هو التصرف
فيهن من أكل وغيره .

(١) وقع الكلام في هذه الرواية هل انها من المجمل أو المبين ؟ والمراد منها في الرواية
ليست هي الصلاة الفاسدة قطعاً ، ولكن هل المقدر وصفاً للصلاة المنفية هو وصف

ولا يذهب عليك أن إثبات الاجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان ،
 لما عرفت من أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور ، ويكون قالبا للمعنى ،
 وهو مما يظهر بمراجعة الوجدان^(١) ، فتأمل^(٢) .
 ثم لا يخفى أنهما وصفان إضافيان ، ربما يكون مجملا عند واحد ،
 لعدم معرفته بالوضع ، أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه ، ومبينا لدى
 الآخر ، لمعرفته وعدم التصادم بنظره ، فلا يهمننا التعرض لموارد الخلاف
 والكلام والنقض والابرام في المقام^(٣) ، وعلى الله التوكل وبه الاعتصام .

الكمال او وصف الصحة ، فهل المراد لا صلاة صحيحة او لاصلاة كاملة الا
 بالظهور؟ وليس في الرواية ما يدل على تعيين الوصف فتكون الرواية من المجمل
 ومدعى كونها من المبين ان المقدر بحسب المتضاهم العرفي المناسب لنفي الحقيقة هو
 وصف الصحة دون وصف الكمال .

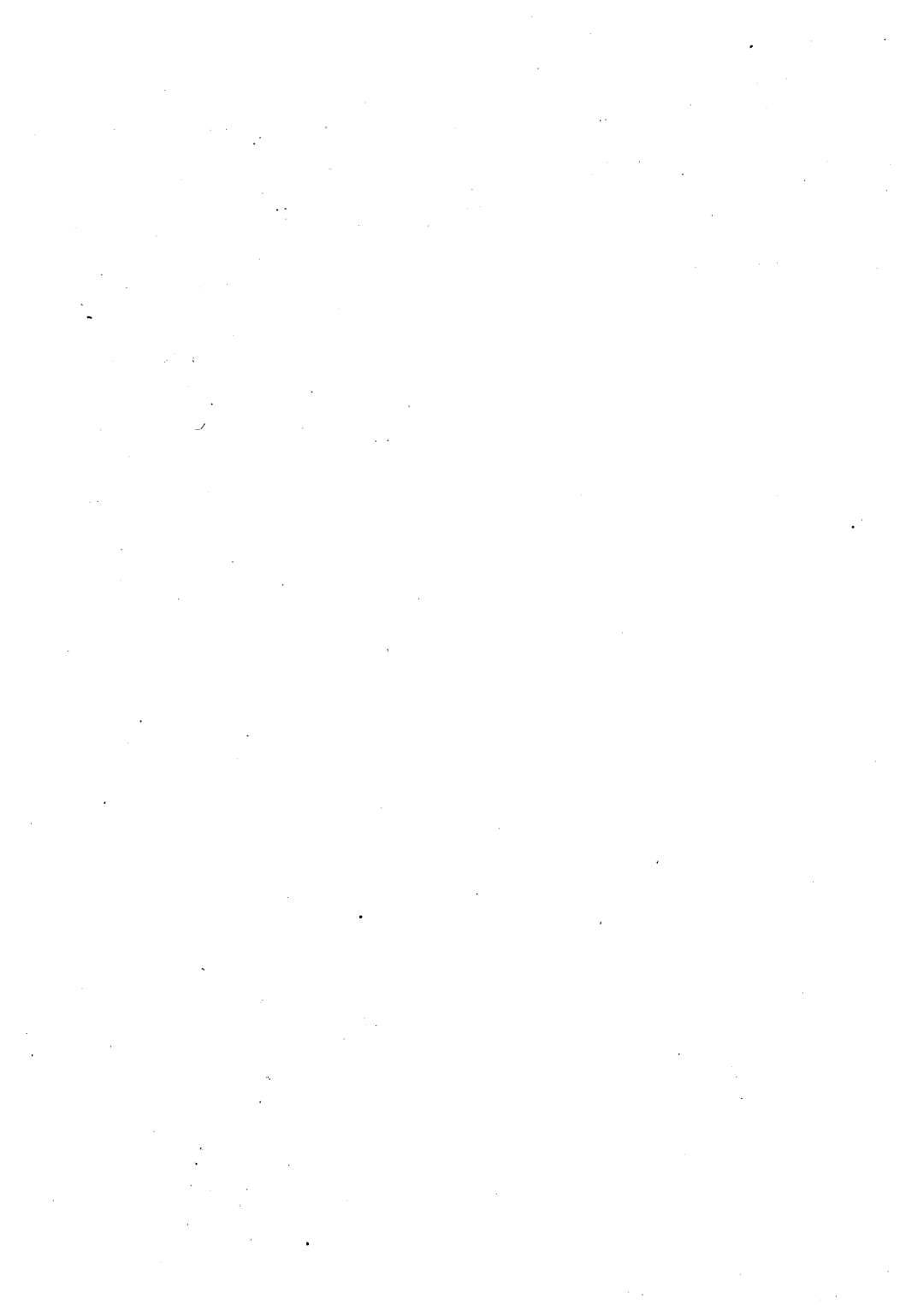
(١) حاصله : ان كون الكلام له ظهور او ليس له ظهور من القضايا الوجدانية
 وليست من القضايا البرهانية العقلية ، فالاستدلال على اثبات البيان او الاجمال
 بالدليل العقلي لا مساغ له كما سلكه بعضهم .

(٢) لعله يشير الى ان المراد بالدليل العقلي هو ما يعم الارتكازي النفسي الذي تكون
 المقدمات البرهانية اخراجا لما هو المرتكز النفسي .

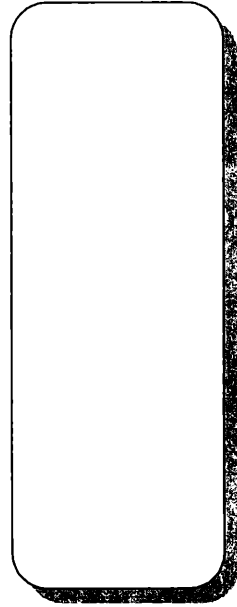
(٣) توضيحه ان وصف الاجمال والبيان ، تارة بملاحظة اللفظ باعتبار وصف نفس
 اللفظ بهما ، وفي هذا المقام هما وصفان واقعيان لا اضافيان ، لان الكلام الذي له
 ظهور في الواقع هو من المبين والذي لا ظهور له في الواقع هو من المجمل ، واخرى
 بملاحظة وصف اللفظ به عند الشخص لما عرفت من ان الوجدان هو الطريق الى
 معرفة الاجمال والبيان ، وانظار الاشخاص بحسب اختلاف وجدانهم يوجب
 اختلاف الوصف من ناحية كونه مجملا عند هذا الشخص ومبينا عند غيره .

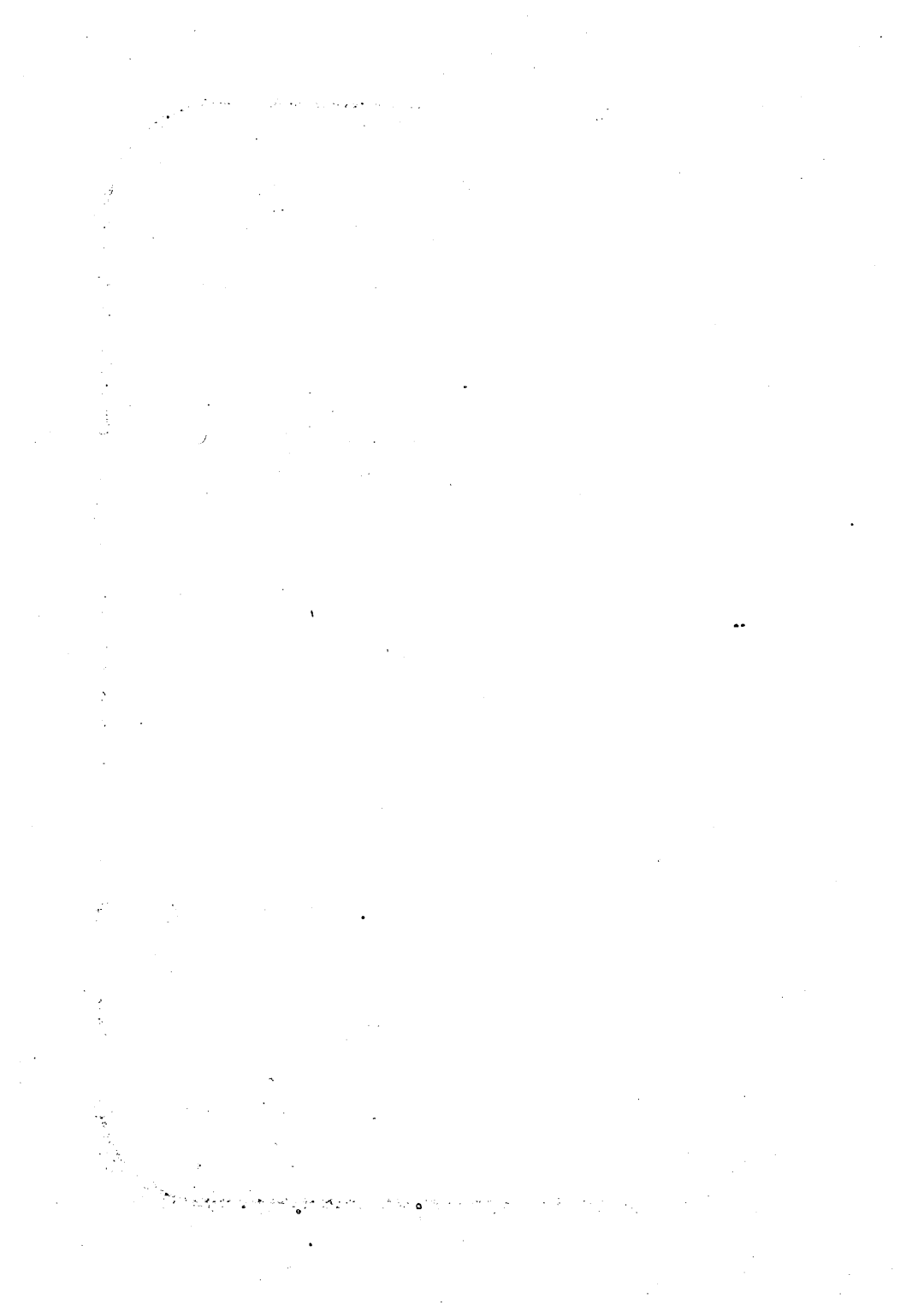
وقد اتضح مما ذكرنا : انه لا منافاة بين كلامه في صدر الفصل بان المبين ماله ظهور والمجمل ما لا ظهور له الظاهر في كونهما وصفين واقعيين وبين قوله انهما وصفان اضافيان ، فان كلامه الاول باعتبار الملاحظة الاولى ، وكلامه الثاني باعتبار الملاحظة الثانية .

انتهى بحمد الله وتوفيقه الشرح للجزء الاول ، ونستمد من لطفه ومنه ، ونستعين بحوله وقوته جل وعلا على اتمام شرح الجزء الثاني ، وهو ولي التوفيق ، فله الحمد وله الشكر بما يليق لما لا يتناهى من عزته وجلاله ، والصلاة والسلام على خير خلقه اجمعين حبيبه وخاتم رسله وآله أوصيائه وأمنائه الذي بهم كمال دينه واتمام نعمته ، في يوم الثلاثاء السادس والعشرين من صفر سنة الالف والثلاثمائة والتاسعة والسبعين من الهجرة ، والحمد لله رب العالمين .



الفهرس





الفهرس

- ١.....الجمع بين الشروط المتعددة بطرق مختلفة
- ٤.....تداخل المسببات
- ٩.....التصرف في الشرط بناءً على التداخل بوجه
- ٢٣.....عدم ابتناء التداخل على معرفية الاسباب الشرعية ومؤثرتها
- ٢٧.....تفصيل الحلوى ورده

مفهوم الوصف

- ٣١.....حجة مفهوم الوصف والمناقشة فيها
- ٤٢.....تحرير محل النزاع
- ٤٦.....مفهوم الغاية
- ٤٧.....الفرق بين كون الغاية قيداً للحكم أو للموضوع
- ٥٣.....دخول الغاية في المغيى وعدمه

مفهوم الاستثناء

- ٥٤.....مفاد أدوات الاستثناء
- ٥٧.....مفاد كلمة الاخلاص
- ٦٥.....دلالة ((انما)) على الحصر
- ٦٧.....دلالة ((بل)) على الحصر
- ٧٠.....افادة المسند اليه المعرف باللام للحصر
- ٧٤.....مفهوم اللقب والعدد

المقصد الرابع في العام والخاص

- ٨١.....تعريف العام
- ٨٤.....اقسام العام
- ٨٦.....خروج أسماء الاعداد عن تعريف العام

الفهرس

- ٨٨..... الفاظ العموم والخصوص
- ٩٣..... دلالة النكرة في سياق النفي أو النهي على العموم
- ٩٨..... افادة المحلى باللام للعموم
- ١٠١..... المخصص المتصل والمنفصل
- ١٠١..... دليل النافي لحجية العام بعد التخصيص مطلقاً والجواب عنه
- ١٠٩..... الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل
- ١١٠..... كلام التقريرات والاشكال عليه
- ١١٦..... المخصص اللفظي المجمل مفهوماً
- ١٢٢..... الشبهة المصدقية
- ١٢٨..... المخصص اللبي
- ١٣٦..... احراز المشتبه بالاصل الموضوعي
- ١٤٣..... التمسك بالعام في غير الشك في التخصيص
- ١٥٤..... توجيه نذر الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر
- ١٦٠..... مورد حجية أصالة العموم
- ١٦٥..... العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
- ١٦٩..... الفحص اللازم عن المخصص في العمل بالعام
- ١٧٢..... الفرق في الفحص بين الاصول اللفظية والعملية
- ١٧٥..... الخطابات الشفاهية
- ١٧٨..... لا يصح توجيه الخطاب الى الغائب والمعدوم
- ١٨٣..... وضع أدوات النداء للخطاب الانشائي
- ١٩٣..... ثمة خطابات المشافهة
- ٢٠١..... ما المراد بالاتحاد في الصنف؟

الفهرس

- ٢٠٣..... الحاجة الى التمسك باطلاق الخطاب
- ٢٠٦..... تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده
- ٢١١..... ترجيح أصالة العموم على أصالة عدم الاستخدام
- ٢١٥..... التخصيص بالمفهوم المخالف
- ٢٢١..... الاستثناء المتعقب لجمل متعددة
- ٢٢٩..... تخصيص العام الكتابي بنجر الواحد
- ٢٣٢..... أدلة المانعين
- ٢٤٣..... تعارض العام والخاص
- ٢٥٧..... حقيقة النسخ
- ٢٦٤..... البداء
- ٢٧٠..... ثمرة النسخ والتخصيص

المقصد الخامس

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

- ٢٧٥..... تعريف المطلق

الالفاظ التي يطلق عليها المطلق

- ٢٨٢..... ١. اسم الجنس
- ٢٨٤..... ٢. علم الجنس
- ٢٨٥..... الفرق بين اسم الجنس وعلمه
- ٢٨٨..... المفرد المحلى باللام
- ٢٩٦..... الجمع المحلى باللام
- ٢٩٩..... النكرة
- ٣٠٢..... المطلق المشهوري الاصولي

الفهرس

- ٣٠٨ مقدمات الحكمة
- ٣١٤ المراد بالبيان في المقدمة الاولى
- ٣١٦ تأسيس الاصل عند الشك في ورود المطلق في مقام البيان
- ٣١٨ الانصراف وأنواعه
- ٣٢٣ اذا كان للمطلق جهات عديدة
- ٣٢٥ المطلق والمقيد المتنافيان
- ٣٢٩ المناقشة في كلام التقريرات
- ٣٣٧ استظهار وحدة التكليف من وحدة السبب وغيرها
- ٣٤٠ اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة

المجمل والمبين

- ٣٤٣ اتصاف المفرد بالاجمال والبيان كاتصاف الجملة فيها
- ٣٤٦ الاجمال والبيان وصفان اضافيان
- ٣٥١ الفهرس