

مخاضات

في

اصول الفقه

تدوينه بحمد الله تعالى
السيد ابو الفتح محمد بن ابي بكر بن محمد بن الحسين

بمنه الجافس

مَجْدُ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ

مَحَاضِرَات

فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

تقريراً لبحث سيدنا الاستاذ الاعظم
فقيه الطائفة مرجع الامة زعيم
الحوزة العلمية سماحة آية الله
العظمى الورع التقى السيد
ابو القاسم الموسوي الخوئي
دام ظله الوارف
الجزء الخامس



هوية الكتاب

- اسم الكتاب:.....محاضرات في أصول الفقه
تقرير لبحث آية الله العظمى السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره
المؤلف:.....العلامة الشيخ محمد اسحاق الفياض
الناشر:.....مؤسسة أنصاريان للطباعة و النشر - قم - إيران
الطبعة:.....الرابعة ١٩٩٦م - ١٤١٧هـ - ١٣٧٥ش
المطبعة:.....صدر - قم
الكمية:.....٢٠٠٠

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(النهي في العبادات)

يقم البحث فيه عن عدة جهات :

الأولى : ما تقدم من أن نقطة الامتياز بين هذه المسألة والمسألة المقدمة - وهي مسألة اجتماع الأمر والنهي - هي ان النزاع في هذه المسألة كبرى فان المبحوث عنه فيها انما هو ثبوت الملازمة بين النهي عن عبادة وفسادها وعدم ثبوت هذه الملازمة بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى - وهي تعلق النهي بالعبادة - وفي تلك المسألة صغرى حيث ان المبحوث عنه فيها انما هو سرية النهي في مورد الاجتماع والتطابق عن متعلقه الى ما ينطبق عليه متعلق الأمر وعدم سرايته .

وعلى ضوء ذلك فالبحث في تلك المسألة في الحقيقة بحث عن اثبات الصغرى لهذه المسألة ، حيث - انها على القول بالامتناع وسرية النهي من متعلقه الى ما ينطبق عليه متعلق الأمر - تكون من احدى صغريات هذه المسألة ومصاديقها ، فهذه هي النقطة الرئيسية للفرق بين المسألتين .

الثانية : ان مسألتنا هذه من المسائل الأصولية العقلية ، فلنا دعويان : (الأولى) انها من المسائل الأصولية (الثانية) انها من المسائل العقلية . أما الدعوى الأولى فلما ذكرناه في أول بحث الاصول من أن المسألة الأصولية تركز على ركيزتين : (احدهما) ان تقع في طريق استنباط

الحكم الكلي الالهي (وثانيتها) ان يكون ذلك بنفسها أى بلا ضم مسألة أصولية أخرى ، وحيث ان في مسألتنا هذه تتوفر كلتا هاتين الركيزتين فهي من المسائل الأصولية ، فانها على القول بثبوت الملازمة تقع في طريق استنباط الحكم الفرعي الكلي بلا واسطة ضم مسألة أصولية أخرى .

وأما الدعوى الثانية فلأن الحاكم بثبوت الملازمة بين حرمة عبادة وفسادها وعدمه انما هو العقل ، ولا صلة له بباب الالفاظ أبداً ، ومن هنا لا يختص النزاع بما اذا كانت الحرمة مدلولاً لدليل لفظي ، ضرورة انه لا يفرق في ادراك العقل الملازمة او عدمها بين كون الحرمة مستفادة من اللفظ أو من غيره .

وهكلمة اخرى : ان القضايا العقلية على شكلين : (احدهما) القضايا المستقلة العقلية بمعنى ان في ترتب النتيجة على تلك القضايا لا يحتاج إلى ضم مقدمة خارجية ، بل هي تتكفل لاثبات النتيجة بنفسها ، وهذا معنى استقلالها وهي كمباحث التحسين والتصحيح العقليين (وثانيتها) القضايا العقلية غير المستقلة بمعنى ان في ترتب النتيجة عليها نحتاج إلى ضم مقدمة خارجية وهذا هو معنى عدم استقلالها وهي كمباحث الإستلزامات العقلية كمبحث مقدمة الواجب ، ومبحث الضد ، وما شاكلها ، فان الحاكم في هذه المسائل هو العقل لا غيره ، ضرورة انه يدرك وجود الملازمة بين ايجاب شيء وايجاب مقدمته ، وبين وجوب شيء وحرمة ضده ، وهكذا ، ومسألتنا هذه من هذا القبيل (الثالثة) ان محل النزاع في المسألة انما هو في النواهي المولوية المتعلقة بالعبادات والمعاملات وأما النواهي الارشادية المتعلقة بهما التي تدل على مانعية شيء لهما كالنهى عن المعاملة الغررية مثلاً وكالنهى عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه وما شاكل ذلك فهي خارجة عن محل النزاع جزماً والسبب فيه ظاهر وهو انه لا اشكال ولا خلاف في

دلالة تلك النواهي على الفساد بداهة انه اذا أخذ عدم شيء في عبادة أو معاملة فبطبيعة الحال تقع تلك العبادة أو المعاملة فاسدة عند اقترانها بهذا الشيء لفرض انها توجب تقييد اطلاق أدلة العبادات والمعاملات بغير هذه الحصة فلا تشملها .

وعلى الجملة فحال هذه النواهي حال الأوامر المتعلقة بالاجزاء والشرائط في أبواب العبادات والمعاملات ، وقد ذكرناه في أول بحث النواهي بصورة موسعة ، وقلنا هناك ان الأمر والنهي في نفسها وان كانا ظاهرين في المولوية فلا يمكن حملهما على الارشاد من دون قرينة الا ان هذا الظهور ينقلب في هذه النواهي والأوامر وعليه فلا محالة يكون مثل هذا النهي اذا تعلق بعبادة أو معاملة مقيداً لاطلاق أدلتها بغير هذه الحصة المنهى عنها ومن هنا لم يقع خلاف فيما نعلم في دلالة على الفساد فيها أما في الأولى لفرض انها لا تنطبق على تلك الحصة ومع عدم الانطباق لا يمكن الحكم بالصحة حيث انها تنتزع من انطباق المأمور به على الفرد المأمور به خارجاً وأما في الثانية فلغرض عدم شمول دليل الامضاء لها وبدونه لا يمكن الحكم بالصحة .

الرابعة : انه لا اشكال ولا كلام في أن النهي النفسي التحريمي داخل في محل النزاع وانما الاشكال والكلام في موردين : (الأول) في النهي التنزيهي وهل هو داخل فيه أم لا ؟ (الثاني) في النهي الغبري . أما الأول فالصحيح في المقام أن يقال ان النهي التنزيهي المتعلق بالعبادة تارة ينشأ من حزارة ومنقصة في تطبيق الطبيعي الواجب على حصة خاصة منه من دون أية حزارة ومنقصة في نفس تلك الحصة ، ولذا يكون حالها حال سائر حصصه وأفراده في الوفاء بالفرص ، وذلك كالنهي المتعلق بالعبادة الفعلية كالصلاة في الحمام مثلاً ، والصلاة في مواضع

التهمة وما شاكل ذلك واخرى ينشأ من حرازة ومنقصة في ذات العبادة .

وبعد ذلك نقول : ان النهي التنزيهي على التفسير الأول خارج عن مورد النزاع ، بداهة انه لا يدل على الفساد بل هو يدل على الصحة . وعلى التفسير الثاني داخل فيه ، ضرورة ان الشيء إذا كان مكروهاً في نفسه ومرجوحاً في ذاته لم يمكن التقرب به فلا فرق عندئذ بينه وبين النهي التحريمي من هذه الناحية أصلاً . وبكلمة أخرى ان النهي التنزيهي اذا كان متعلقاً بالعبادة الفعلية كالصلاة في الحمام مثلا يدل على صحتها دون فسادها نظراً إلى أن مدلوله الالتزامي هو ترخيص المكلف في الاتيان بمتعلقه ومعنى ذلك جواز الامتثال به وعدم تقييد الواجب بغيره ، ولا نغني بالصحة الا ذلك ، وهذا بخلاف ما اذا كان متعلقاً بذات العبادة ، فانه يدل على كراهيتها ومبغوضيتها ، ومن المعلوم انه لا يمكن التقرب بالمبغوض وان كانت مبغوضيته ناقصة . فالنتيجة في نهاية الشوط هي أن النهي التنزيهي على التفسير الأول خارج عن محل النزاع ، وعلى التفسير الثاني داخل فيه .

وأما الثاني وهو النهي الغيري كالنهي عن الصلاة التي تتوقف على تركها ازالة النجاسة عن المسجد بناء على ثبوت الملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضده فهو خارج عن مورد الكلام ، ولا يدل على الفساد بوجه ، والسبب في ذلك ما عرفت بشكل موسع في مبحث الفساد من أن هذا النهي على تقدير القول به لا يكشف عن كون متعلقه مبغوضاً كي لا يمكن التقرب به ، فان غاية ما يترتب على هذا النهي انما هو منعه عن تعلق الأمر بمتعلقه فعلاً ومن الطبيعي ان صحة العبادة لا تتوقف على وجود الأمر بها بل يكفي في صحتها وجود الملاك والمحبوبة .

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

ذلك قلنا بصحتها من ناحية الترتب على ما أوضحناه هناك نعم لو لم نقل به فلا مناص من الالتزام بالفساد . وقد تحصل من ذلك ان الداخِل في محل النزاع في مسألتنا هذه انما هو النهي التلصبي التحريمي والنهي التنزيهي المتعلق بذات العبادة واما بقية اقسام النواهي فهي خارجة عنه .

الخامسة : لا شبهة في ان المراد من العبادة في عنوان المسألة ليس العبادة الفعلية ، ضرورة استحالة اجتناعها مع الحرمة كذلك ، كيف فان معنى حرمتها فعلا هو كونها مبغوضة للمولى فلا يمكن التقرب بها ، ومعنى كونها عبادة فعلا هو كونها محبوبة له ويمكن التقرب بها ، ومن المعلوم استحالة اجتناعهما كذلك في شيء واحد ، بل المراد منها العبادة الشأنية بمعنى انه اذا افترضنا تعلق الامر بها لكانت عبادة . وان شئت قلت : ان المراد منها كل عمل لو امر به لكان عباديا فمثل هذا العمل لو وقع في حيز النهي صار مورداً للكلام والتزاع وان هذا النهي هل يستلزم فساده أم لا ، والمراد من المعاملات هو كل امر اعتباري قصدي يتوقف ترتيب الأثر عليه شرعاً أو عرفاً على قصد اعتباره وانشائه من ناحية ، وابرازه في الخارج ببرز ما من ناحية أخرى ، ومن الطبيعي انها بهذا المعنى تشمل العقود والابقاعات فلا موجب عندئذ لاختصاصها بالمعاملات المتوقفة على الايجاب والقبول . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ان كل مالا يتوقف ترتيب الأثر على قصده وانشائه بل يكفي فيه مطلق وجوده في الخارج كتطهير البدن والثياب وما شا كلهما فهو خارج عن محل الكلام ولا صلة له به .

السادسة : ان الصحة والفساد في العبادات والمعاملات هل هما مجعولان شرعاً كسائر الأحكام الشرعية أو واقعيان أو تفصيلي بين العبادات والمعاملات فهما مجعولان شرعاً في المعاملات دون العبادات أو تفصيلي في خصوص

المعاملات بين المعاملات الكلية والمعاملات الشخصية ، فهما في الأولى مجموعان شرعاً دون الثانية أو تفصيل بين الصحة الواقعية والصحة الظاهرية فالثانية مجعولة دون الأولى فيه وجوه بل أقوال : قد اختار المحقق صاحب الكفاية (قده) التفصيل في خصوص المعاملات واختار شيخنا الاستاذ (قده) التفصيل الأخير والصحيح هو التفصيل الأول .

وبعد ذلك نقول : انه لا شك في أن الصحة والفساد من الأوصاف الطارئة على الموجودات الخارجية ، فالشيء الموجود يتصف بالصحة مرة وبالفساد اخرى واما الماهيات فهي مع قطع النظر عن طرو الوجود عليها لا يعقل انصافها بالصحة أو الفساد أبداً ، والسبب في ذلك ان الصحة لا تخلو من أن تكون من الأمور الانتزاعية أو الأمور المجعولة ، فعلى كلا التقديرين لا يعقل عروضها على الماهية المعدومة في الخارج أما على الأول فظاهر حيث انها في العبادات انما تنتزع من انطباق الطبيعة المأمور بها على العمل المأمنى به في الخارج ، كما ان الفساد فيها ينتزع من عدم انطباقها عليه ، وكذا المعاملات ، فان الصحة فيها تنتزع من انطباق الطبيعة المعاملة المضادة شرعاً على الفرد الموجود في الخارج ، كما ان الفساد فيها ينتزع من عدم انطباقها عليه ، فمورد عروض الصحة والفساد انما هو الفرد الخارجي باعتبار الانطباق وعدمه . واما على الثاني فكذلك ، فان حكم الشارع بالصحة أو الفساد انما هو للعمل الصادر من المكلف في الخارج ، وأما العمل الذي لم يصدر منه فلا يعقل ان يحكم الشارع بصحته تارة وبفساده تارة أخرى : هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان الصحة والفساد انما تعرضان على الشيء المركب ذا اثر في الخارج دون البسيط فيه والوجه في هذا واضح وهو أن الشيء اذا كان مركباً وكان ذا اثر فبطبيعة الحال اذا وجد في الخارج

جامعاً لجميع الأجزاء والشرائط انصف بالصحة باعتبار ترتب اثره (المترقب منه) واذا وجد فاقداً لبعض الأجزاء أو الشرائط اتصف بالفساد باعتبار عدم ترتب اثره على الفاقد . واما اذا كان بسيطاً فهو لا يخلو من أن يكون موجوداً في الخارج أو معدوماً فيه ولا ثالث لهما ، ومع ذلك كيف يعقل اتصافه بالصحة مرة وبالفساد مرة أخرى ومن ناحية ثالثة ان الصحة والفساد وصفان اضافيان فيكون شيء واحد يتصف تارة بالصحة وأخرى بالفساد ، وقد تقدم الكلام من هذه الناحية في مبحث الصحيح والاهم بشكل موسع .

ثم انا قد قويتنا في الدورات السابقة ما اختاره شيخنا الامتاذ (قده) من التفصيل في المسألة ، بيان ذلك انا قد ذكرنا في تلك الدورات ان ملاك الصحة والفساد في العبادات والمعاملات انما هو بالانطباق على الموجود الخارجي وعدم الانطباق عليه .

أما في العبادات فظاهر حيث انها لا تتصف بالصحة او الفساد في مقام الجعل والتشريع ، وانما تتصف بها في مقام الامتثال والانطباق ، مثلاً اذا جاء المكلف بالصلاة في الخارج ، فان انطبقت عليها الصلاة المأمور بها انتزعت الصحة لها والا انتزع الفساد ، ومن البديهي ان انطباق الطبيعي على فرده في الخارج وعدم انطباقه عليه أمران تكوينيان وغير قابلين للجعل تشريعاً من دون فرق في ذلك بين الماهيات الجمالية وغيرها فانطباق المأمور به الواقعي الاولي أو الثانوي أو الظاهري على الموجود الخارجي وعدم الطباقة عليه كانطباق الماهيات المتأصلة على فردها الموجود في الخارج وعدمه ، فكما ان الانطباق على ما في الخارج أو عدمه في الماهيات المتأصلة أمر قهري تكويني غير قابل للجعل شرعاً ، فكذلك الانطباق وعدمه في الماهيات المخترعة ، وهذا معنى قولنا ان الصحة والفساد فيها

امران واقبيان وليسا بمجمولين اصلا لا اصالة ولا تبعا .
 واما في المعاملات فكذاك حيث انها لا تتصف بالصحة أو الفساد
 في مقام الجعل والامضاء وانما تتصف بهما في مقام الانطباق والخارج ،
 مثلا البيع مالم يوجد في الخارج لا يعقل اتصافه بالصحة أو الفساد ، فاذا
 وجد فيه فان انطبق عليه البيع الممضا شرعاً اتصف بالصحة والا فبالفساد
 وكذا الحال في الاجارة والنكاح والصلح وما شاكل ذلك .

وبكلمة اخرى ان الممضاة شرعاً انما هي المعاملات الكلية بمقتضى
 أدلة الامضاء كقوله تعالى « أحل الله البيع » وأقوا بالعقود « وتجارة
 عن تراض » وقوله ص (النكاح سنتي) وقوله (ع) (الصلح جائز بين
 المسلمين) ونحو ذلك دون افرادها الخارجية ، وانما تتصف تلك الافراد
 بالصحة تارة وبالفساد اخرى باعتبار انطباق تلك المعاملات عليها وعدم انطباقها
 فاذا وسع بيع في الخارج ، فان انطبق عليه البيع الكلي الممضا شرعاً حكم
 بصحته والا فلا . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى قد عرفت ان
 الانطباق وعدمه امران تكوئنيان غير قابلين للجعل تشريعاً . فالنتيجة على
 ضوءهما ان حال الصحة والفساد في المعاملات حالهما في العبادات فلا فرق
 بينهما من هذه الناحية أصلاً ، هذا كله في الصحة الواقعية .

وأما الصحة الظاهرية فالصحيح انها مجموعة شرعاً في العبادات
 والمعاملات . أما في الأولى فكالصحة في موارد قاعدتي التجاوز والفراغ
 فانه لولا حكم الشارع بانطباق الأمور به على المشكوك فيه تعيداً ، لكانت العبادة
 محكومة بالفساد لا بحالة . وأما في الثانية فكالصحة في موارد الشك في
 بطلان الطلاق أو نحره فانه لولا حكم الشارع بالصحة في هذه الموارد لكان
 الطلاق مثلاً محكوماً بالفساد لا بحالة .

هذا والصحيح ما اخترناه وهو التفصيل بين كون الصحة والفساد

في العبادات غير معمولين شرعاً وفي المعاملات معمولين كذلك . أما في العبادات فقد عرفت انها منزعان من انطباقها على الموجود الخارجي وعدم انطباقها عليه فلا تنالهما يد الجمل أصلاً .

وأما في المعاملات فالامر فيها ليس كذلك ، والسبب فيه هو انها تمتاز عن العبادات في نقطة واحدة وتلك النقطة هي الموجبة لافتراقها عن العبادات من هذه الناحية ، وهي : ان نسبة المعاملات إلى الامضاء الشرعي في اطار أدلته الخاصة نسبة الموضوع الى الحكم لا نسبة المتعلق اليه ، وهذا بخلاف العبادات كالصلاة ونحوها . فان نسبتها إلى الحكم الشرعي نسبة المتعلق لا الموضوع ، هذا من ناحية

ومن ناحية أخرى اننا قد حققنا في محله ان موضوع الحكم في القضايا الحقيقية قد أخذ مفروض الوجود في مقام التشريع والجعل دون متعلقه ، ولذا تدور فعالية الحكم مدار فعالية موضوعه فيستحيل أن يكون الحكم فعلياً فيها بدون فعالية موضوعه ، فلا حكم قبل فعليته الا على نحو الفرض والتقدير .

ومن ناحية ثالثة ان الحكم ينحل بانحلال افراد موضوعه في الخارج فيثبت لكل فرد منه حكم على حده . ومن ناحية رابعة ان معنى انصاف المعاملات بالصحة أو الفساد انما هو يترتب الأثر الشرعي عليها وعدم ترتبه ومن الواضح ان الأثر الشرعي انما يترتب على المعاملة الموجودة في الخارج دون الطبيعي غير الموجود فيه .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي : ان المعاملات بما انها اخذت مفروضة الوجود في لسان أدلتها فبطبيعة الحال تتوقف فعالية الامضاء على فعليتها في الخارج فما لم تتحقق المعاملة فيه لم يعقل تحقق الامضاء لاستحالة فعالية الحكم بدون فعالية موضوعه . وعلى ذلك فاذا تحقق بيع مثلا في الخارج تحقق الامضاء الشرعي والا فلا امضاء أصلاً ، لما عرفت من ان الامضاء

الشرعي في باب المعاملات لم يجعل لها على نحو صرف الوجود ، لتكون صحتها منتزعة من التطبيقها على الفرد الموجود وفسادها من عدم تطبيقها عليه . وقد تحصل من ذلك ان المعاملات بما انها موضوعات للامضاء الشرعي فبطبيعة الحال يتعد الامضاء بتعدد افرادها فيثبت لكل فرد منها امضاء مستقل مثلا الحلبة في قوله تعالى « احل الله البيع » ، تنحل بانحلال افراد البيع فتثبت لكل فرد منه حلبة مستقلة غير مربوطة بالحلبة الثابتة لفرد آخر منه ، وهكذا هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انا لا لعقل للصحة والفساد في باب المعاملات معنى الا امضاء الشارع لها وعدم امضائه من جهة شمول الاطلاقات والعمومات لها وعدم شمولها ، فكل معاملة واقعة في الخارج من البيع أو نحوه فان كانت مشمولة لاطلاقات أدلة الامضاء وعموماتها فهي محكومة بالصحة والا بالفساد ، وعلى هذا الضوء لا يمكن تفسير الصحة فيها الا بحكم الشارع بترتيب الاثر عليها ، كما انه لا يمكن تفسير الفساد فيها الا بعدم حكم الشارع بذلك . وعلى الجملة فمعنى ان هذا البيع الواقع في الخارج صحيح شرعاً ليس الا حكم الشارع بترتيب الاثر عليه وهو النقل والانتقال وحصول الملكية ، كما انه لا معنى لفساده شرعاً إلا عدم حكمه بذلك .

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي : ان الصحة والفساد في العبادات امران واقعيان وفي المعاملات امران مجعولان شرعاً . وعلى ضوء هذه النتيجة قد تبين بطلان نظرية شيخنا الاستاذ (قده) من أن الصحة والفساد في المعاملات كالصحة والفساد في العبادات غير مجعولين شرعاً لا اصالة ولا تبعاً ، ووجه التبين ما عرفت من ان هذه النظرية تبتنى على نقطة واحدة وهي كون المعاملات كالعبادات متعلقات للامضاءات الشرعية لا موضوعات لها ، وعليه فبطبيعة الحال تكون صحتها

منزعة من انطباقها على ما في الخارج ، وفسادها من عدم انطباقها ، ولكن من المعلوم ان هذه النقطة خاطئة حتى عنده (قده) فلا واقع موضوعي لها حيث انه قد صرح في غير مورد ان نسبة المعاملات الى الأحكام الوضعية نسبة الموضوع الى الحكم لا نسبة المتعلق اليه ، وعلى ذلك فالجمع بين كون الصحة والفساد في المعاملات امرين متزعين واقعاً وبين كون نسبة المعاملات إلى اثارها الوضعية نسبة الموضوع الى الحكم جمع بين المتناقضين ، ضرورة ان لازم كون نسبتها اليها نسبة الموضوع الى الحكم هو كونها امرين مجعولين شرعاً كما انه ظهر بذلك فساد ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قده) من التفصيل بين المعاملات الكلية كالبيع والاجارة والصلح والنكاح وما شاكل ذلك وبين المعاملات الشخصية الواقعة في الخارج فبني (قده) على أن الصحة والفساد في الأولى مجعولان شرعاً ، وفي الثانية متزعلان واقعاً بدعوى ان المعاملات الشخصية غير مأخوذة في موضوع أدلة الامضاء حيث أن المأخوذ فيها هو المعاملات بعناوينها الكلية وعندئذ فان انطبقت هذه المعاملات عليها في الخارج اتصفت بالصحة والا فبالفساد . ووجه الظهور هو ان أخذ تلك العناوين الكلية في موضوع أدلة الامضاء لما هو للإشارة الى افرادها الواقعة في الخارج حيث قد تقدم انها أدخلت مفريضة الوجود فيه وعليه فبطبيعة الحال يكون الموضوع هو لنفس تلك الافراد فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل وامضاء على حده كما مر ذلك آنفاً بشكل موسع . فما أفاده (قده) من التفصيل خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً .

السابعة : ان النهي المتعلق بالعبادة يتصور على أقسام : (الأول)

ما يتعلق بهذات العبادة كالنهي عن صلاة الجائض وصرم يومي العيدين وهكذا (الثاني) ما يتعلق بجزء منها . (الثالث) ما يتعلق بشرط شيئاً (الرابع)

ما يتعلق بوصفها الملازم لها كالجهر والخفت في القراءة . الخامس ما يتعلق بوصفها المفارق وهجر الملازم لها كالتصرف في مال الغير الملازم لاكون الصلاة في مورد الالتقاء والاجتماع وهو الأرض المنصوبة - لامطلقاً . ومن هنا يكون هذا التلازم بينهما اتفاقياً لا دائماً . هذا مجمل الأقسام والبيكم تفصيلها :

أما القسم الاول : وهو النهي المتعلق بذات العبادة فلا شبهة في دلالته على الفساد وثبوت الملازمة بين حرمتها وبطلانها والسبب في ذلك واضح وهو ان العبادة كصلاة الحائض مثلا وصومي المبيد وما شاكلها إذا كانت محرمة ومبغوضة للمولى لم يمكن التقرب بها لاستحالة التقرب بما هو مبغوض له فعلا كيف فانه مبعود والمبعد لا يعقل أن يكون مقربا ومعها لا تنطبق الطبيعة المأمور بها عليه لا محالة ، وهذا معنى فساده . ولا فرق في ذلك بين أن تكون حرمتها ذاتية أو تشريعية نعم فرق بين الصنفين من الحرمة في نقطة أخرى وهي أن صلاة الحائض لو كانت حرمتها ذاتية فمعناها الها محرمة مطلقاً ولو كان الايتان بها بقصد التمرين فحالها من هذه الناحية حال سائر المحرمات . وان كانت حرمتها تشريعية فمعناها الها لا تكون محرمة مطلقاً بل المحرم انما هو حصة خاصة منها وهي الحصة المقترنة بقصد القرية . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انما قد ذكرنا غير مرة ان التشريع العملي عبارة عن الايتان بالعمل مضافاً الى المولى سبحانه فيكون عنواناً له ومن هنا قلنا انه افتراء عملي . وعلى ذلك بما ان هذه الحصة الخاصة من الصلاة وهي الصلاة مع قصد القرية محرمة على الحائض ومبغوضة للمولى يستحيل ان تنطبق الطبيعة المأمور بها عليها لاستحالة كون المحرم مصداقاً للواجب ، فاذا لا محالة تقم فاسدة .

فالنتيجه هي أنه لا فرق في استلزام حرمة العبادة فسادها بين كونها

ذاتية أو تشريعية . فهما من هذه الناحية على صعيد واحد . هذا من جهة . ومن جهة اخرى انه لا يمكن تصحيح هذه العبادة المنهى عنها بالملاك بتخيل ان الساقط انما هو امرها نظراً الى عدم امكان اجتماع الامر والنهي في شيء واحد واما الملاك فلماوجب لسقوطه أصلاً ، وذلك لعدم الطريق الى احراز كونها واجدة للملاك في هذا الحال ، فان الطريق إلى احراز ذلك أحد أمرين : (الأول) وجود الأمر بها ، فانه يكشف عن كونها واجدة له . الثاني انطباق طبيعة الأمور بها عليها والمفروض هنا انتفاء كلا الأمرين كما عرفت ، هذا مضافاً الى انها لو كانت واجدة للملاك لم يكن ذلك الملاك مؤثراً في صحتها قطعاً ، ضرورة انها مع كونها محرمة فعلاً ومبغوضة كذلك كيف يكون ملاكها مؤثراً في محبوبتها وصالحاً للتقرب بها ، وهذا واضح .

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه انه لا شبهة في فساد العبادة المنهى عنها بلا فرق بين أن يكون النهي عنها نهياً ذاتياً أو تشريعياً . هذا كله في النهي المتعلق بذات العبادة . وأما القسم الثاني وهو النهي المتعلق بجزء العبادة فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس) انه لا اشكال في استلزامه فساد الجزء ، ولكنه لا يوجب فساد العبادة الا اذا اقتصر المكلف عليه في مقام الامتثال ، وأما إذا لم يقتصر عليه وأتى بعهده بالجزء غير المنهى عنه تقع العبادة صحيحة لعدم المقتضي لفسادها عندئذ الا ان يستلزم ذلك موجباً آخر للفساد كالزيادة العمدية أو نحوها ، وهذا أمر آخر اجنبي عما هو محل الكلام هنا . فالنتيجة ان النهي عن الجزء بما هو نهى عنه لا يوجب الافساده دون فساد أصل العبادة .

ولكن أورد على ذلك شيخنا الأستاذ (قدس) واليك نصه : واما النهي عن جزء العبادة فالتحقيق انه يدل أيضاً على فسادها ، وتوضيح الحال فيه هو أن جزء العبادة أما ان يؤخذ فيه عدد خاص كواحدة

المعتبرة في السورة بناء على حرمة القرآن ، أما ان لا يؤخذ فيه ذلك .
 أما الأول اعني به جزء العبادة المعتبر فيه عدد خاص فالنهي المتعلق به
 يقتضي فساد العبادة لا محالة ، لان الآتي به في ضمن العبادة اما ان يقتصر
 عليه فيها أو يأتي بعده بما هو غير منهي عنه ، وعلى كلا التقديرين
 لا يلغى الاشكال في بطلان العبادة المشتملة عليه ، فان الجزء المنهي عنه
 لا محالة يكون خارجاً عن اطلاق دليل الجزئية أو عمومته فيكون وجوده
 كعدمه ، فان اقتصر المكلف عليه في مقام الامتثال هطلت العبادة لفقدما
 جزئها ، وان لم يقتصر عليه هطلت من جهة الاخلال بالوحدة المعتبرة
 في الجزء كما هو الفرض . ومن هنا تبطل صلاة من قراء احدى العزائم
 في الفريضة سواء اقتصر عليها أم لم يقتصر ، لأن قرائتها تستلزم الاخلال
 بالفريضة من جهة ترك السورة أو من جهة لزوم القرآن ، بل لو بينا على
 جواز القرآن لفسدت الصلاة في الفرض أيضاً ، لأن دليل الحرمة قد
 خصص دليل الجواز بغير الفرد المنهي عنه فيحرم القرآن بالاضافة إليه
 لا محالة ، هذا مضافاً الى أن تحريم الجزء يستلزم أخذ العبادة بالاضافة
 إليه بشرط لا سواء اني به في محله المناسب له كقراءة العزيمة بعد الحمد أم
 اني به في غير محله كقرائتها بين السجدين .

ويترتب على ذلك امور كلها موجبة لبطلان العبادة المشتملة عليه ؛
 (الأول) كون العبادة مقبدة بعدم ذلك الجزء المنهي عنه فيكون وجوده
 مالمأ عن صحتها ، وذلك يستلزم بطلانها عند اقترانها بوجوده . (الثاني)
 كونه زيادة في الفريضة فتبطل الصلاة بسبب الزيادة المصدية المعتبر عدمها
 في صحتها ، ولا يعتبر في تحقق الزيادة قصد الجزئية اذا كان المأني به
 من جنس احد أجزاء العمل . نعم يعتبر قصد الجزئية في صدقها اذا كان
 المأني به من غير جنسه . الثالث خروجها عن أدلة جواز مطلق الذكر

في الصلاة ، فان دليل الجرمية لاحتمالها بوجوب تخصيصها بغير الفرد المحرم فيندرج الفرد المحرم في عموم أدلة بطلان الصلاة بالتركيب العمدي ، اذ الخارج عن عمومها انما هو الذكر غير المحرم . وما ذكرناه هو الوجه في بطلان الصلاة بالذكر المنهى عنه . واما ما يتوهم من أن الوجه في ذلك هو دخوله في كلام الآدميين فهو فاسد ، لان المقروض انه ذكر محرم . ومن الواضح انه لا يخرج بسبب النهي عنه عن كونه ذكراً ليدخل في كلام الآدميين .

وأما الثاني - وهو ما يؤخذ فيه عدد خاص - فقد اتضح الحال فيه مما تقدم ، لأن جميع الوجوه المذكورة المتضمنة لفساد العبادة المشتملة على الجزء المنهى عنه جارية في هذا القسم أيضاً وانما يختص القسم الأول بالوجه الأول منها انتهى .

نحلل ما أفاده (قده) من البيان الى عدة نقاط : (الأولى) بطلان العبادة في صورة اقتصار المكلف على الجزء المنهى عنه في مقام الامتثال (الثانية) ان حرمة الجزء توجب تخصيص دليل جواز القران بغير الفرد المنهى عنه لاحتمال فيحرم القران بالاضافة الى هذا الفرد في ظرف الامتثال (الثالثة) ان النهي عن جزء لاحتمالها بوجوب تقييد العبادة بغيره (الرابعة) انه لا يعتبر في تحقق الزيادة قصد الجزئية إذا كان المأتي به من نسخ أجزاء العمل (الخامسة) ان الجزء المنهى عنه خارج عن عموم ما دل على جواز مطلق الذكر في الصلاة :

وانأخذ بالنظر إلى هذه النقاط ،

أما النقطة الأولى : فالامر كما أفاده (قده) من ان المكلف إذا اقتصر عليه في مقام الامتثال بطلت العبادة من جهة فقدها الجزء ، ولا

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

وأما النقطة الثانية : فبردها انه بناء على القول بجواز القران في العبادة وعدم كونه مانعاً عن صحتها كما هو المفروض لم تكن حرمة الجزء في نفسها موجبة لبطلانها ما لم يكن هناك موجب آخر له ، والوجه في ذلك واضح وهو ان حرمة الجزء في نفسها لا توجب اعتبار عدم القران في صحة العبادة ليكون القران مانعاً عنها ، كيف فان حرمة القران في العبادة عبارة عن اعتبار عدم اقتران جزء بمثله في صحة تلك العبادة ، ومن المعلوم ان حرمة جزء لا تستلزم ذلك ، ضرورة ان اعتباره يحتاج الى مؤونة زائدة فلا يكفي في اعتباره مجرد حرمة ومبغوضيته ، فاذا لا يترتب عليها إلا بطلان نفسه وعدم جواز الاقتصار به في مقام الامتثال دون بطلان اصل العبادة ، الا اذا كان هناك موجب آخر له كالنقيصة أو الزيادة .

وأما النقطة الثالثة : فبردها عليها ان حرمة جزء العبادة لو كانت موجبة لتقييد العبادة بغيره من الأجزاء لكانت حرمة كل شيء موجبة لذلك ، ضرورة انه لا فرق في ذلك بين كون المحرم من سنخ اجزاء العبادة وبين كونه من غير سنخها من هذه الناحية أصلاً . وعلى هذا فلا بد من الالتزام ببطلان كل عبادة قد أتى المكلف في أثنائها بفعل محرم كالنظر إلى الأجنبية مثلاً في الصلاة ، مع ان هذا واضح البطلان ، فاذا الصحيح في المقام أن يقال ان حرمة شيء تكليفاً لا تستلزم تقييد العبادة بالاضافة إليه بشرط لا ، بداهة انه لا تنافي بين صحة العبادة في الخارج وحرمة ذلك الشيء المأتي به في أثنائها .

فالنتيجة أن حال الجزء المنهى عنه حال غيره من المحرمات فكما ان الايمان بها في أثناء العبادة لا يوجب فسادها ، فكذلك الايمان بهذا الجزء

النهي عنه فلا فرق بينهما من تلك الناحية اهدأ .

وعلى الجملة فحرمة الجزء في نفسها لا تستلزم فساد العبادة الا اذا كان هناك موجب آخر له كالزيادة العمدية أو التقيصة أو نحو ذلك لوضوح انه لا منشأ لتخيل اقتضاء حرمة الفساد الا تخيل استلزامها تقييد العبادة بالاضافة اليه بشرط لا ، ولكن من المعلوم ان هذا مجرد خيال لا واقع موضوعي له أصلاً وذلك لان ما دل على حرمة لا يدل على تقييد العبادة بغيره لوضوح ان تقييدها كذلك يحتاج الى مؤونة زائدة فلا يكفي فيه مجرد حرمة شيء تكليفاً وإلا لدل عليه كل دليل قام على حرمة شيء كالنظر الى الأجنبية أو إلى عورة شخص أو نحو ذلك ، مع ان هذا واضح البطلان .

وبكلمة أخرى ان التقييد بعدم شيء على زحوين (احدهما) شرعي وهو تقييد الصلاة بعدم الفهمة والتكلم بكلام الآدميين وما شاكلها ، فان مرد هذا التقييد إلى أن وجود هذه الأشياء مانع عنها شرعاً وعدمها معتبر فيها (وثانيها) عقلي وهو عدم انطباق الصلاة المأمور بها على المقيد بذلك الشيء أي لا يكون المقيد به مصداقاً لها ، فان هذا التقييد لا يرجع إلى ان وجود هذا الشيء مانع عنها شرعاً وعدمه معتبر فيها كذلك ، بل مرده إلى ان المأمور به هو حصة خاصة من الصلاة وهي لا تنطبق على المقيد به ، وما نحن فيه من قبيل الثاني ، فان ما دل على حرمة جزء لا عمالة يقيد اطلاق الأمر المتعلق بهذا الجزء بغيره - هذه الحصة فلا ينطبق الجزء المأمور به عليها ، لاستحالة انطباق المأمور به على الفرد المنهي عنه ، مثلاً ما دل على حرمة قراءة سور العزائم في الصلاة بطبيعة الحال تقييد اطلاق ما دل على جزئية السورة بغيرها ومن المعلوم ان مرد ذلك إلى ان الواجب هو الصلاة المقيدة بحصة خاصة من السورة فلا تنطبق على الصلاة الفاقدة لتلك الحصة ، وعليه فان اقتصر المكلف على الجزء المنهي عنه في مقام

الامتثال بطلت الصلاة من ناحية عدم انطباق الصلاة المأمور بها على الفرد المأمني به في الخارج وان لم يقتصر عليه بل أتى بعده بالفرد غير المنهي عنه أيضاً فلا موجب لبطالها أصلاً ، غاية الأمر انه قد ارتكب في اثناء الصلاة امراً محرماً وقد عرفت انه لا يوجب البطلان .

وأما النقطة الرابعة : فمضافاً إلى انها لو تمت لكانت خاصة بالصلاة ولا تعم غيرها من العبادات يرد عليها ان صدق عنوان الزيادة في الجزء على ما بيناه في محله يتوقف على قصد جزئية ما يؤتى به في الخارج والا فلا تصدق الزيادة من دون فرق في ذلك بين أن يكون ما أتى به من جنس أجزاء العمل أو من غير جنسها . نعم لا يتوقف صدق الزيادة على القصد في خصوص الركوع والسجود ، بل لو أتى بهما من دون قصد ذلك لكان مبطلا للصلاة ، الا ان ذلك من ناحية النص الخاص الوارد في المنع عن قراءة العزيمة في الصلاة معللاً بانها زيادة في المكتوبة وهذا النص وإن وود في السجود خاصة إلا انا نقطع بعدم الفرق بينه وبين الركوع وتام الكلام في محله . فالنتيجة انه لا يصدق على الاتيان بالجزء المنهي عنه بدون قصد الجزئية عنوان الزيادة لتكون مبطله للصلاة :

وأما للنقطة الخامسة : فمضافاً الى اختصاص تلك النقطة بالصلاة ولا تعم غيرها من العبادات انه لا دليل على بطلان الصلاة بالذكر المحرم فان الدليل انما يدل على بطلانها بكلام الآدميين ومن المعلوم ان الذكر المحرم ليس من كلامهم على الفرض .

واما القسم الثالث - وهو النهي المتعلق بالشرط - فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية ان حرمة الشرط كما لا يستلزم فساده لا يستلزم فساد العبادة المشروطة به أيضاً الا إذا كان الشرط عبادة . وبكلمة اخرى ان الشرط اذا كان توصيلاً كما هو الغالب في شرائط العبادات فالنهي عنه لا يوجب فساده فضلاً عن فساد العبادة

المشروطة به ، فان الغرض منه يحصل بصرف ايجاده في الخارج ولو كان ايجاده في ضمن فعل محرم . واما إذا كان عبادياً كالوضوء أو الغسل أو نحو ذلك فالنهي عنه لاحالة يوجب فساد ضرورية استحالة التقرب بما هو مبغوض للمولى ومن المعلوم ان فسادَه يستلزم فساد العبادَة المشروطة به هذا .

ولشيخنا الاستاذ (قده) في المقام كلام وملخصه : هو أن شرط العبادَة الذي عبر عنه باسم المصدر ليس متعلقاً للنهي ، ضرورة ان النهي تعلق بالفعل الصادر عن المكلف باختياره وارادته ، لا بما هو نتيجته وأثره ، وما هو متعلق للنهي الذي عبر عنه بالمصدر ليس شرطاً لها ، فاذا ن ما هو شرط للعبادة ليس متعلقاً للنهي ، وما هو متعلق له ليس شرطاً لها ، مثلاً الصلاة مشروطة بالستر فاذا افترضنا ان الشارع نهى عن لبس ثوب خاص فيها فعندئذ ان كان مرد هذا النهي الى النهي عن الصلاة فيه فهو لاحالة يوجب بطلانها ، وان لم يكن مرده الى ذلك كما هو المفروض حيث قد عرفت ان متعلق النهي غير ما هو شرط فعندئذ لا وجه لبطلانها أصلاً ويكون حاله حال النظر الى الأجنبية في أثناء الصلاة هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ان شرائط الصلاة بأجمعها توصلية فيحصل الغرض منها ولو بايجادها في ضمن فعل محرم .

ومن هنا يظهر بطلان تقسيم الشرط الى كونه عبادياً كالطهارات الثلاث وغير عبادي كالستر ونحوه ، فان ما هو شرط للصلاة هو الطهارة بمعنى اسم المصدر المقارلة لها زماناً : واما الأفعال الخاصة كالوضوء والغسل والتيمم فهي بنفسها ليست بشرط وانما تكون محصلة للشرط ، فاذا ن ما هو شرط لها - وهو الطهارة بالمعنى المزبور - ليس بعبادة ، وما هو عبادة - وهو تلك الأفعال الخاصة - ليس بشرط ولذا لا يعتبر فيها قصد القرية وانما يعتبر قصد القرية في تلك الأفعال فحسب ، فحال الطهارة من هذه

الناحية حال بقية الشرائط . فالنتيجة ان النهي عن الشرط ان يرجع الى النهي عن العبادة المتقيدة به فهو يوجب بطلانها لا محالة والا فلا اثر له أصلا .

ونحلل ما أفاده (قده) إلى عدة نقاط : (الأولى) ان النهي المتعلق بالشرط يرجع في الحقيقة الى النهي عما هو مفاد المصدر والمفروض انه ليس بشرط ، وما هو شرط - وهو المعنى الذي يكون مفاد اسم المصدر - ليس بمنهى عنه (الثانية) ان الشرط في مثل الوضوء والغسل والتيمم إنما هو الطهارة المتحصلة من تلك الأفعال لا نفس هذه الأفعال : (الثالثة) ان شرائط الصلاة بأجمعها توصلية :

ولنأخذ بالمناقشة على هذه النقاط :

أما النقطة الأولى : فيرد عليها انه (قده) ان أراد من المصدر واسم المصدر المقدمة وما يتولد منها بدعوى ان النهي المتعلق بالمقدمة لا يوجب فساد ما يتولد منها ويترتب عليها كالنهي عن غسل الثوب مثلاً أو البدن بالماء المقصوب ، فانه لا يوجب فساد الطهارة الحاصلة منه فلا يمكن المساعدة عليه أصلا . والوجه في ذلك هو ما ذكرناه غير مرة من أن ما عبر عنه باسم المصدر لا يغير المعنى الذي عبر عنه بالمصدر الا بالاعتبار فالمصدر باعتبار اضافته الى الفاعل ، واسم المصدر باعتبار اضافته الى نفسه كالإيجاد والوجود فإلها واحد ذاتاً وحقيقة والاختلاف بينها بالاعتبار حيث ان الإيجاد باعتبار اضافته الى الفاعل والوجود باعتبار اضافته الى نفسه ، وليس المصدر واسم المصدر من قبيل المثال المذكور ، ضرورة ان المثال من السبب والمسبب والعلة والمعلول . ومن الواضح جداً ان المصدر ليس علة وسبباً لاسم المصدر ، بداهة ان العلية والسببية تقتضي الاثنية والتعدد بحسب الوجود الخارجي ، والمفروض انه لا اثنية ولا تعدد بين المصدر واسم المصدر أصلا ، بل هما أمر واحد وجوداً وماهية . نعم في مثل المثال

الزبور لا مانع من أن تكون المقدمة محرومة وما يتولد منها واجباً إذا لم تكن المقدمة منحصرة وإلا فتقع المزاغة بينهما كما تقدم في بحث مقدمة الواجب مفصلاً إلا أنك عرفت أنه خارج عن محل الكلام هنا حيث أنه في المصدر واسم المصدر وقد عرفت أنها أمر واحد وجوداً وخارجاً فلا يعقل أن يكون أحدهما مأموراً به الآخر منهياً عنه ، لاستحالة أن يكون المحرم مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب ، وعليه فلا محالة يكون النهي عن شرط يوجب تقييد العبادة المشروطة به بغير هذا الفرد المنهى عنه ، مثلاً إذا نهى المولى عن التستر في الصلاة بثوب خاص فلا محالة يوجب تقييد الصلاة المشروطة بالتستر بغير هذا الفرد ولا تنطبق طبيعة الصلاة المأمور بها على هذه الحصة المقترنة به .

وان أراد قده من المصدر واسم المصدر واقعها الموضوعي فيرد عليه ما عرفت الآن من أنها متحدان حقيقة وذاتاً ومختلفان بالاعتبار ، ومعه لا يعقل أن يكون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه . ودعوى - ان النهي تعلق به باعتبار اضافته إلى الفاعل - وهو المعبر عنه بالمصدر - والأمر تعلق به باعتبار اضافته إلى نفسه فلا تنافي بينهما عندئذ - خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع قطعاً ، وذلك ضرورة أن الشيء الواحد لا يتعدد بتعدد الاضافة ، ومعه كيف يعقل أن يكون مأموراً به والمنهى عنه معاً ومحبوباً ومبغوضاً في زمان واحد ، وعلى هذا فإذا افترضنا ان المولى نهى عن التستر حال الصلاة بثوب خاص أو نهى عن الوضوء أو الغسل بماء مخصوص فلا محالة يكون مرد هذا النهي إلى مبغوضية تقييد الصلاة بهذا الفرد الخاص وعليه فطبيعة الحال لا تكون الصلاة المقترنة به مأموراً بها لاستحالة اتحاد المأمور به مع المنهى عنه خارجاً .

ويكلمة أخرى ان النهي عن الشرط والتقييد لا محالة يرجع الى تقييد

اطلاق دليل العبادة بغير هذه الحصبة المنهي عنها ، ولازم ذلك ان الواجب هو الصلاة المقيدة بغير تلك الحصبة فلا ينطبق عليها ، ومع عدم الانطباق لا محالة تقع فاسدة . فالنتيجة : ان حال النهي عن الشرط من هذه الناحية حال النهي عن الجزء فلا فرق بينهما . نعم فرق بينهما من ناحية اخرى وهي ان الاجزاء بأنفسها متعلقة للامر وعبادة فلا تسقط بدون قصد القرية ، وهذا بخلاف الشرائط ، فان ذواتها ليست متعلقة للامر والمتعلق له انما هو تقييد العبادات بها . ومن هنا تكون الشرائط خارجة عن مقام ذات العبادة وغير داخلية فيها ، ولذا لا يعتبر في سقوطها قصد القرية فلو أتى بالصلاة غافلاً عن كونها واجدة للشرائط كالستر والاستقبال إلى القبلة ونحوهما صححت ، وكيف كان فلا فرق بين الجزء والشرط فيما نحن فيه فكما أن النهي عن الجزء يوجب تقييد العبادة كالصلاة مثلاً بغير الحصبة المشتملة على هذا الجزء فلا يعقل أن تكون تلك الحصبة مصداقاً للمأمور به وفرداً له لاستحالة كون المبغوض مصداقاً للمحبوب فكذلك النهي عن الشرط فانه يوجب تقييد اطلاق العبادة بغير الحصبة المقترنة به بعين الملاك المزبور :

وقد تحصل مما ذكرناه : أنه بناء على ثبوت الملازمة بين حرمة عبادة وفسادها لا يفرق في ذلك بين أن تكون الحرمة متعلقة بذاتها أو بجزئها أو شرطها ، فعلى جميع التقادير تقع فاسدة بملاك واحد وهو عدم وقوعها مصداقاً للعبادة للمأمور بها فما ذكره شيخنا الاستاذ (قدّه) من أن النهي متعلق بالشرط بالمعنى المصدرى وما هو شرط في الواقع والحقيقة هو المعنى الاسم المصدرى فلا يوجب الفساد لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً ، لما عرفت من انها متحدان ذاتاً وخارجاً ومختلفان اعتباراً ، وقد عبر عنها في لغة العرب بلفظ واحد ، ويفرق بينهما بقرائن الحال أو المقال : نعم عبر في لغة الفرس عن كل منها بلفظ خاص ، وكيف كان فلا يمكن أن

يكون أحدهما متعلقاً للأمر والآخر متعلقاً للنهي :

وأما النقطة الثانية :- وهي - أن الطهارة الحاصلة من الأفعال الخاصة شرط للصلاة دون نفس هذه الأفعال فبردها أن ذلك خلاف ظواهر الأدلة من الآية والروايات فإن الظاهر منها هو أن الشرط لها لنفس تلك الأفعال والطهارة اسم لها وليست أمراً آخر مسبباً عنها . وعلى الجملة فما ذكره (قده) من كون الطهارة مسببة عنها وإن كان مشهوراً بين الأصحاب إلا أنه لا يمكن اتمامه بدليل . ومن هنا قلنا : ان ما ورد في الروايات من أن الوضوء على الوضوء نور على نور وانه ظهور ونحو ذلك ظاهر في أن الطهور اسم لنفس تلك الأفعال دون ما يكون مسبباً عنها على ما فصلنا الكلام فيه في محله .

ومن هنا يظهر حال النقطة الثالثة أيضاً - وهي أن شرائط الصلاة بإجمها توصلية - ووجه الظهور ما عرفت من أن نفس هذه الأفعال شرائط لها وهي تعبدية لا توصلية وعليه صح تقسيم شرائط الصلاة إلى تعبدية وتوصلية :

فما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) من عدم صحة هذا التقسيم خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له اصلاً .

وأما القسم الرابع - وهو النهي عن الوصف الملازم للعبادة - فحاله حال النهي عن العبادة باحد الصائين السالفة . والوجه في ذلك هو أن النهي عن مثل هذا الوصف لا محالة يكون مساوفاً للنهي عن موصوفه باعتبار ان هذا الوصف متحد معه خارجاً ولا يكون له وجود بدون وجوده ، وعليه فلا يعقل أن يكون أحدهما منهياً عنه والآخر مأموراً به ، لاستحالة كون شيء واحد مصداقاً لهما معاً ومثال ذلك الجهر والخفت بالقراءة فإن النهي عن الجهر بالقراءة مثلاً لا محالة يكون نهياً حقيقة عن القراءة الجهرية أي عن هذه المحصلة الخاصة ، ضرورة انه لا وجود للجهر بدون القراءة ، كما أنه لا

وجود للقراءة بدون الجهر أو الخفت في الخارج فلا يعقل أن يكون الجهر بالقراءة منهياً عنه دون نفس القراءة ، بداهة انها حصة خاصة من مطلق القراءة فالنهي عن الجهر بها نهى عن تلك الحصة لاحالة . فالنتيجة : ان النهي عن الجهر أو الخفت يرجع إلى النهي عن العبادة فإية الأمر ان القراءة لو كانت بنفسها عبادة دخل ذلك في النهي عن نفس العبادة ، وان كانت جزءاً لها دخل في النهي عن جزئها ، وان كانت شرطاً لها دخل في النهي عن شرطها وعلى هذا الضوء فلا يكون هذا القسم نوعاً آخر في مقابل الاقسام المتقدمة بل هو يرجع إلى أحدث تلك الأقسام لا محالة كما هو واضح .

وأما القسم الخامس : - وهو النهي عن الوصف المفارق للموصوف - فهو خارج عن مسألتنا هذه وداخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي المتقدمة وذلك لأن هذا الوصف إن كان متحداً مع موصوفه في مورد الالتقاء والاجتماع فلا مناص من القول بالامتناع ، وعندئذ يدخل في كبرى مسألتنا هذه . وإن كان غير متحد معه وجوداً فيه ولم نقل بسرابة الحكم من أحدهما إلى الآخر فلا مناص من القول بالجواز . وعندئذ لا يكون داخلاً فيها . فالنتيجة ان هذا القسم داخل في المسألة المتقدمة لا في مسألتنا هذه كما لا يخفى .

الثامنة : انه لا أصل في المسألة الأصولية ليعول عليه عند الشك في ثبوتها والسبب في ذلك ما ذكرناه غير مرة من أن الملازمة المزبورة وان لم تكن داخلة تحت إحدى المقولات كالجواهر والاعراض الا انها مع ذلك أمر واقعي أزلي أي ثابت من الأزل وليست لها حالة سابقة فان كانت موجودة فهي من الأزل وان كانت غير موجودة فكل ذلك فلا معنى لان يشك في بقائها لا وجوداً ولا عدماً بل الشك فيها دائماً انما هو في أصل ثبوتها من الأزل وعدم ثبوتها كذلك ومن المعلوم أنه لا أصل هنا

ليعتمد عليه في اثباتها من الأزل أو عدم اثباتها كذلك : ومن هنا يظهر الحال فيما لو كان المبحوث عنه في هذه المسألة دلالة النهي على الفساد وعدم دلالته عليه حيث انه لا أصل على هذا الفرض أيضاً ، ليعول عليه في اثبات هذه الدلالة أو نفيها هذا كله في المسألة الأصولية .

وأما في المسألة الفرعية فيجري الأصل فيها - وهو اصالة الفساد - وانما الكلام في انه هل يقتضي الفساد في العبادات والمعاملات مطلقاً أو في المعاملات فحسب دون العبادات فيه قولان : فاختار شيخنا الاستاذ (قدس سره) القول الثاني . وقد أفاد في وجه ذلك : ان الأصل في جميع موارد الشك في صحة المعاملة يقتضي الفساد ، لاصالة عدم ترتب الأثر على المعاملة الخارجية المشكوك صحتها ، وبقاء متعلقها على ما كان قبل تحققها من دون فرق في ذلك بين أن يكون الشك لأجل شبهة حكيمية أو موضوعية . وأما العبادة فان كان الشك في صحتها وفسادها لأجل شبهة موضوعية فمقتضى قاعدة الاشتغال فيها هو الحكم بفساد المأني به وعدم سقوط أمرها . وأما إذا كان لأجل شبهة حكيمية فالحكم بالصحة والفساد عند الشك فيها يبتنى على الخلاف في جريان اصالة البراءة أو الاشتغال في كبرى مسألة دوران الأمر بين الأقل والاكثر الارباطيين . هذا حسب ما تقتضيه القاعدة الأولية . وأما بالنظر إلى القواعد الثانوية الحاكمة على القواعد الأولية فربما يحكم بصحة العبادة أو المعاملة عند الشك فيها بقاعدة الفراغ أو التجاوز أو الصحة أو نحو ذلك .

وأما صاحب الكفاية (قدس سره) ففي بعض نسخ كتابه وان كان هذا التصحيح موجوداً الا انه ضرب الخط الموجه عليه واختار القول الأول - وهو الفساد مطلقاً - وقال : نعم كان الأصل في المسألة الفرعية الفساد او لم يكن هناك اطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة وأما العبادة فكذلك لعدم الأمر بها مع النهي عنها كما لا يخفى .

والصحيح هو ما اختاره صاحب الكلاية (قدسه) من النظرية في المسألة بيان ذلك : أما في العبادات فلان محل الكلام هنا ليس في مطلق الشك في صحة العبادة وفسادها سواء أكانت متعلقة للنهي أم لم تكن وكانت الشبهة موضوعية أم كانت حكيمية ، بل محل الكلام انما هو في خصوص عبادة شك في صحتها وفسادها من ناحية كونها متعلقة للنهي وعمرمة فعلا وأما مالا تكون كذلك فليس من محل الكلام في شيء سواء كان الشك في صحتها وفسادها من ناحية الشك في الطباق المأمور به عليها أو من الشك في أصل مشروعيتها أو في اعتبار شيء فيها جزءاً أو شرطاً مع علم للشك في أصل مشروعيتها ، فان كل ذلك خارج عن مفروض الكلام في المسألة ، وعليه فما أفاده شيخنا الأستاذ (قدسه) من الأصل في هذه الموارد وان كان تاماً في الجملة إلا انه أجنبي عن محل الكلام فمحل الكلام في المسألة ما ذكرناه . وعلى هذا فلا محالة يكون مقتضى الأصل في العبادة هو الفساد .

والسبب فيه واضح : وهو ان العبادة اذا كانت محرمة ومفوضة فعلا للمولى فطبيعة الحال هي توجب تقييد اطلاق دليلها بغيرها (المحصنة المنهى عنها) بداهة ان المحرم لا يعقل أن يقع مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب ، فاذا كان يمكن الحكم بصحتها :

فان قلت قلت : ان صحتها تركز على أحد أمرين : (الأول) ان يكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها . (الثاني) ان تكون مشتملة على الملاك في حاله ، وان كان شيئاً من الأمرين غير موجود أما الأول فلما عرفت من استحالة كون العبادة المنهى عنها مصداقاً للمأمور به . وأما الثاني : فما ذكرناه غير مرة من أنه لا يمكن احراز اشتماله على الملاك الا بأحد طريقين : وجود الأمر به . وانطباق الطبيعة المأمور بها عليه ، وأما إذا

افترضنا انه لا أمر ولا انطباق فلا يمكن احراز اشتغالها على الملاك ، والمفروض فيما نحن فيه من انتفاء كلا الطرفين معاً ، ومعه كيف يمكن احراز اشتغالها على الملاك ، فان سقوط الأمر كما يمكن أن يكون لأجل وجود مانع مع ثبوت المقتضي له يمكن أن يكون لأجل عدم المقتضي له في هذا الحال فالنتيجة في نهاية الشوط هي : ان مقتضى الأصل في العبادة هو الفساد مطلقاً .

وأما في المعاملات فان كان هناك عموم أو اطلاق وكان الشك في صحة المعاملة المنهي عنها وفسادها من جهة الشبهة الحكيمة فلا مانع من التمسك به لاثبات صحتها ، ضرورة انه لا تنافي بين كون معاملة محرمة ووقوعها صحيحة في الخارج إلا ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام ، حيث انه فيما إذا لم يكن دليل اجتهادي من عموم أو اطلاق في البين يقتضي صحتها أو كان ولكن الشبهة كانت موضوعية فلا يمكن التمسك بالعموم فيها ، فعندئذ بطبيعة الحال المرجح هو الأصل العملي ، ومقتضاه الفساد مثلاً لو شككنا في صحة نكاح الشغار أو فساده ولم يكن دليل من الخارج مني صحته أو فساده لا عموماً ولا خصوصاً فالمرجح هو الأصل وهو يقتضي فساده وعدم حصول العلقة الزوجية بين الرجل والمرأة ، وكذا الحال فيما إذا شككنا في صحة معاملة وفسادها من ناحية الشبهة الموضوعية وقد تحصل من ذلك ان مقتضى الأصل في المعاملات أيضاً هو الفساد مطلقاً فلا فرق بينها وبين العبادات من هذه الناحية . نعم فرق بينهما من ناحية اخرى وهي انه لا تنافي بين حرمة المعاملة تكليفاً وصحتها وضعاً كما سنأتي الإشارة إلى ذلك بشكل موسع ، وهذا بخلاف العبادة ، فان حرمتها لا تجتمع مع صحتها كما عرفت .

وبكلمة واضحة ، ان النهي المتعلق بالمعاملة اذا كان ارشادياً ومسوقاً لبيان مالمعة شيء عنها كالنهي عن بيع الغرر أو بيع ما ليس عندك وما

شاكلك ذلك فلا اشكال في دلالة على الفساد ، ومن هنا قلنا بخروج هذا القسم من النهي عن محل الكلام في المسألة ، وقد أشرنا الى ذلك في ضمن البحوث المتقدمة بشكل موسع ، فالكلام هنا انما هو في دلالة النهي النفسي المولوي على الفساد وعدم دلالة عليه بمعنى ثبوت الملازمة بين حرمة معاملة وفسادها وعدم ثبوتها ، وقد اختلفت كلمات الاصحاب حول ذلك ونسب إلى أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة ، ونسب إلى آخر دلالة على الفساد ، وفصل ثالث بين ما اذا تعلق النهي بالمسبب أو التسبب وما اذا تعلق بالسبب فعلى الأول يدل على الصحة دون الثاني واختار هذا التفصيل المحقق صاحب الكفاية (قده) حيث قال : بعدما نسب إلى أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة ، والتحقيق انه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالامر ولا يكاد يقدر عليها إلا فيما إذا كانت المعاملة مؤثرة صحيحة :

واليك توضيح ما أفاده وهو ان النهي اذا افترض تعلقه بالتسبب أي إيجاد الملكية من سبب خاص دون آخر كالنهي عن بيع الكلب مثلا فبطبيعة الحال يدل على صحة هذا السبب ونفوذه في الشريعة وحصول الملكية به ، ضرورة انه لو لم يكن هذا السبب نافذاً شرعاً ولم تحصل الملكية به لكان النهي عن إيجادها به لغواً محضاً وكان نهياً عن غير مقدور لفرض انها لا تحصل بانشائها به (السبب الخاص) مع قطع النظر عن النهي ، فاذا لا محالة يكون النهي عنه نهياً عن أمر غير مقدور وهو مستحيل . ومن هنا يظهر الحال فيما إذا تعلق النهي بالمسبب كالنهي عن بيع المصحف من كافر ، فانه يدل على صحة هذه المعاملة - وهي البيع - لوضوح انها لو لم تكن صحيحة وممضاة شرعاً لم تكن سبباً لحصول الملكية وبدون ذلك لا معنى للنهي عن الملكية المسبية عن هذا السبب الخاص ،

للمرض انه لا يقدر على ايجادها بايجاد سببها ، ومعه لا محالة يكون النهي عنه نهياً عن غير مقدور وهو محال ، لاعتبار القدرة في متعلقه كالأمر : وقد اختار شيخنا الاستاذ (قده) تفصيلاً ثانياً في المقام ؛ وهو ان النهي إذا تعلق بالسبب دل على الفساد وإذا تعلق بالسبب لم يدل عليه هذه هي : الأقوال في المسألة : والصحيح في المقام أن يقال ان النهي عن المعاملة لا يدل على فسادها وانه لا ملازمة بين حرمة معاملة وبطلانها اصلاً بيان ذلك يحتاج إلى مقدمة وهي اننا قد ذكرنا غير مرة ان الأحكام الشرعية بشئ اشكالها وألوانها : التكليفية والوضعية أمور اعتبارية لا واقع موضوعي لها ماعدا اعتبار من بيده الاعتبار . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد تقدم منا في اول بحث النواهي بصورة موسعة ان حقيقة النهي وواقعه الموضوعي هو اعتبار الشارع محرومية المكلف عن الفعل وبعده عنه ، وابراره في الخارج ببرز من قول أو فعل : كما ان حقيقة الأمر وواقعه الموضوعي هو اعتبار الشارع الفعل على ذمة المكلف ، وابراره في الخارج ببرز ما من قول أو فعل أو نحو ذلك ، وهذا هو واقع الأمر والنهي : واما الوجوب والجرمة والبعث والزجر وما شاكل ذلك فليس شيء منها مدلولاً للأمر والنهي بل الجميع منتزع من ابراز ذلك ، الأمر الاعتباري في الخارج ولا واقع موضوعي لها ماعدا ذلك فان الأمر والنهي لا يدلان إلا على ابراز ذلك الأمر الاعتباري في الخارج دون غيره ومن ناحية ثالثة ان لهذا الامر الاعتباري متعلق وموضوع ؛ ومتعلقه هو فعل المكلف كالصلاة والصوم والزكاة والحج وما شاكل ذلك ، وموضوعه العقل والبلوغ ودخول الوقت والانتطاعة والدم والخمر والتخزير وغير ذلك من الجوهر والاعراض .

أما الأول - وهو المتعلق - فلا ينبغي الشك في عدم دخله في الحكم الشرعي أصلاً ، ولا يؤثر فيه أهدأ ، لا في مرحلة التشريع والاعتبار ولا

في مرحلة الفعلية والامثال . اما عدم دخله في مرحلة التشريع فواضح حيث انه فعل اختياري للشارع فلا يتوقف على أي شيء ما عدا اختياره وأعمال قدرته . نعم نظراً إلى أن صدور اللغو من الشارع الحكيم مستحيل فبطبيعة الحال يتوقف اعتباره وصدوره منه على وجود داع ومرجع له ، والداعي له العا هو المصالح والحكم الكامنة في نفس الأفعال والمتعلقات بنهاى على ما هو المشهور بين العدلية ، أو في نفس الاعتبار والتشريع بنهاى على ما ذهب إليه بعض العدلية والاشارة . ومن الواضح أن دخل تلك المصالح فيه على نحو دخول الداعي في المدهو لا على نحو دخول العلة في المعلول ، إلا لزم خروج الحكم الشرعي عن كونه امرأ اعتبارياً بقانون التناسب والسنخية بينهما من ناحية ، وعن كونه فعلاً اختيارياً للشارع من ناحية اخرى . وأما عدم دخله في مرحلة الفعلية فأيضاً واضح ، وذلك لان فعلية الأحكام انما هي بفعلية موضوعاتها وتدور مدارها وجوداً وعدماً ، ولا تتوقف على فعلية متعلقاتها ، كيف فان فعليتها توجب سقوطها خارجاً .

وأما اللائي - وهو الموضوع - فأيضاً لا دخل له في الحكم الشرعي أبداً ، وذلك لما عرفت من أنه فعل اختياري للشارع فلا يتوقف على شيء ما عدا ارادته واختياره . نعم جعله حيث كان غالباً على نحو القضايا الحقيقية فبطبيعة الحال يكون مجعولاً للموضوع المفروض الوجود خارجاً ، فاذا كان الأمر كذلك فلا محالة تتوقف فعليته على فعلية موضوعه والا لزم الخلف أي ما فرض موضوع له ليس . وضوح ، ولأجل ذلك يطلق عليه السبب تارة ، والشرط تارة اخرى فيقال : ان الاستطاعة شرط لوجوب الحج ، والظن بشرط المسألة شرط لوجوب القصر ، والبلوغ شرط للكليف والبيع سبب للملكية وهكذا ، مع انه عند التحليل لا شرطية ولا سببية في البين أصلاً .

وبكلمة اخرى : ان الموجودات الخارجية لا تتوثر في الأحكام الشرعية

وإلا لكانت تلك الأحكام من الامور التكوينية بقانون التناسب والسنخية
المعتبر في تأثير العلة في المعلوم من ناحية ، ولخرجت عن كونها أفعالا
اختيارية من ناحية أخرى : وعلى ضوء ذلك فبطبيعة الحال يكون اطلاق
الشرط على موضوعاتها مبني على ضرب من المسامحة نظراً إلى انها حيث
أخذت مفروضة الوجود في مقام الجمل والاعتبار فيستحيل انفكاكها عنها
في مرحلة الفعلية فتكون من هذه الناحية كالسبب والشرط ، مثلاً إذا جعل
الشارع وجوب الحج للمستطيع على نحو القضية الحقيقية انتزع عنوان الشرطية
للاستطاعة باعتبار أن فعلية وجوبه تدور مدار فعليتها خارجاً وامتناعاً
انفكاكها عنها :

ومن هدى هذا البيان يظهر حال الأحكام الوضعية أيضاً ، تفصيل ذلك
أن الأحكام الوضعية على طائفتين : (أحدهما) منتزعة من الأحكام التكليفية
وذلك كالجزئية والشرطية والمالعية وما شاكل ذلك : (وثانيتهما) مجعولة
على نحو الاستقلال كالأحكام التكليفية وذلك كالملكية والزوجية والرقية
الولاية وما شابه ذلك : أما الطائفة الأولى : فهي خارجة عن محل كلامنا
في المسألة ، لما عرفت من أن محل الكلام فيها إنما هو في المعاملات بالمعنى
الأهم الشامل للعقود والايقاعات : وبعد ذلك نقول : انا قد حققنا في
محلنا ان ما هو المشهور بين الأصحاب من أن صيغ العقود والايقاعات
أسباب للمسيبات خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً ، كما انا ذكرنا
أنه لا أصل لما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من أن نسبتها إليها نسبة
الآلة إلى ذبيها .

والسبب في ذلك : ما بيناه في مبحث الانشاء والاخبار بشكل موسع
ملخصه : أن ما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً من
أن الانشاء ايجاد المعنى باللفظ لاواقع له أصلاً ، وذلك لانهم ان أرادوا به

الاجماد التكويني الخارجى فهو غير معقول ، هداية ان اللفظ لا يعقل أن يكون واقعاً في سلسلة على وجوده . وان أرادوا به الاجماد الاعتباري فيرد عليه أنه يوجد بنفس اعتبار المعتبر سواء أكان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن ، لوضوح أن اللفظ لا يكون سبباً لاجماده الاعتباري ولا الة له كيف فان الأمر الاعتباري كما ذكرناه غير مرة لا واقع موضوعي له ماعدا اعتبار من بيده الاعتبار في افق النفس ، ولا يتوقف وجوده على أي شيء آخر غيره . نعم ابرازه في الخارج يحتاج إلى مبرز ، والمبرز قد يكون لفظاً كما هو الغالب ، وقد يكون كتابة أو إشارة خارجة ، وقد يكون فعلاً كذلك . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى انا إذا حللنا واقع المعاملات تحليلاً موضوعياً لم نجد فيها إلا أمرين : (الأول) الاعتبار القائم بنفس المعتبر بالمباشرة (الثاني) ابرازه في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل أو نحو ذلك فالمعاملات اسام للمركب من هذين الأمرين أي الأمر الاعتباري النفساني ، و ابرازه في الخارج بمبرز ما مثلاً عنوان البيع والاجارة والصلح والتكاح لا يصدق على مجرد الأمر الاعتباري النفساني بدون ابرازه في الخارج فلو اعتبر شخص في افق نفسه ملكية داره ليزيد مثلاً من دون ان يبرزه في الخارج لم يصدق عليه أنه باع داره أو وهب فرسه مثلاً كما انه لا يصدق تلك العناوين على مجرد الابراز الخارجى من دون اعتبار نفساني كما إذا كان في مقام تعداد صيغ العقود أو الايقاعات ، أو كان التكلم بها هداع آخر لا بقصد ابراز مافي أفق النفس من الأمر الاعتباري .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي : ان المعاملات هتقى الوالها مركبة من الأمر الاعتباري النفساني و ابرازه في الخارج بمبرز ما واسام لهما وكلاهما امر مباشر ولا يعقل التسبيب بالاهافة الى ذلك الامر الاعتباري .

وعلى ضوء هذه النتيجة : قد اوضح انه ليس في باب المعاملات سبب ولا مسبب ولا آلة ولا ذبيها ليقال أن النهي قد يتعلق بالسبب وقد يتعلق بالمسبب . هذا من جانب . ومن جانب آخر ان المعاملات بعناوينها الخاصة كالبيع والاجارة والنكاح والصلح وما شاكل ذلك قد أدخلت مفروضة الوجود في لسان أدلة الامضاء والجعل كقوله تعالى « أحل الله البيع » ، وتجارة عن تراض ، وقوله (ص) (النكاح سنتي) (والصلح جائز بين المسلمين) ونحو ذلك ، كما انها مأخوذة كذلك في موضوع امضاء العقلاء وعلى هذا فبطبيعة الحال تتوقف فعلية الامضاء الشرعي على فعلية هذه المعاملات وتحققها في الخارج فمرجع قوله تعالى « أحل الله البيع » مثلا إلى قولنا اذا وجد شيء في الخارج وصدق عليه أنه بيع فهو ممضا شرعاً ، ومن هنا قلنا فيما تقدم ان الصحة في المعاملات مجموعة شرعاً .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي ان نسبة صيغ العقود أو الإيقاعات إلى المعاملات ليست نسبة الاسباب إلى المسببات ، ولا نسبة الآلة إلى ذبيها ، بل نسبة المبرز بالكسر إلى المبرز بالفتح : كما ان نسبتها إلى الامضاء الشرعي ليست نسبة الاسباب إلى المسببات ، كيف فان المعاملات بهذه العناوين الخاصة مأخوذة في موضوعه ، ومن المعلوم ان الموضوع ليس سبباً لحكمه وعلته له . ومن هنا يظهر ان نسبة هذه المعاملات كما تكون إلى الامضاء الشرعي نسبة الموضوع إلى الحكم كذلك تكون نسبتها إلى الامضاء العقلائي .

وعلى أساس هذا البيان يظهر انه لا فرق بين الاحكام الوضعية والتكليفية من هذه الناحية أصلاً فكما أنه لا سببية ولا مسببية في باب الأحكام التكليفية حيث ان نسبتها إلى موضوعاتها كالاستطاعة والبلوغ والعقل ودخول الوقت وما شاكل ذلك ليست نسبة المعلول إلى العلة فلا تأثير ولا ارتباط

بينهما ذاتاً فكل ذلك الحال في الاحكام الوضعية : وعليه فلم يظهر لنا الحد الآن وجه ما اصطلاحوا عليه الفقهاء من التعبير عن موضوعات الاحكام التكليفية بالشرائط وعن موضوعات الاحكام الوضعية بالاسباب ، مع انها من واد واحد فلا فرق بينهما من هذه الناحية ابداً ، وكيف كان فلا يقوم هذا الاصطلاح على واقع موضوعي ، حيث قد عرفت انه ليس في كلا البابين معاً لاجمل الحكم على الموضوع المقدر وجوده في الخارج من دون أي تأثير له في ثبوت الحكم تكويناً . نعم لا بأس بالتعبير عن الموضوع بالشرط نظراً إلى رجوع القضية الحقيقية الى القضية الشرطية : مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له . ولكن هذا الشرط بمعنى آخر غير الشرط الذي هو من أجزاء العلة التامة .

وقد تحصل من مجموع ما حققناه : ان الموجود في مورد المعاملة عدة أمور : (الأول) الاعتبار النلساني القائم بنفس المعبر بالباشرة . (الثاني) ابرازه في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل أو نحو ذلك . (الثالث) الامضاء العقلائي وهو فعل اختياري للمعقلاء وخارج عن اختيار المتعاملين (الرابع) الامضاء الشرعي وهو فعل اختياري للشارع وخارج عن قدرة المتعامل واختياره : وقد تقدم أن موضوعه هو المعاملة بعناوينها الخاصة كالبيع أو نحوه .

وبعد ذلك نقول : ان النهي المتعلق بالمعاملة لا يخلو من أن يكون متعلقاً بالامضاء الشرعي المعبر عنه في لسان الفقهاء بالملكية الشرعية ، أو متعلقاً بالامضاء العقلائي ، أو بالأمر الاعتباري النفساني ، أو بالمبرز الخارجي أو بالمجموع المركب منها فلا سادس في اليقين .

أما الأول - وهو الامضاء الشرعي فلا معنى للنهي عنه ، بداهة انه فعل اختياري للشارع وخارج عن قدرة المتعامل واختياره ، ومن الطبيعي

أنه لا معنى لنهي الشارع عن فعل نفسه غاية الأمر إذا كالت فيه مفسدة ملزمة لم يصدر منه ، كما هو الحال في مثل بيع الكلب والخنزير والخمر والبيع الربوي وما شاكل ذلك ، فان عدم امضاء الشارع هذه المعاملات وعدم اعتباره الملكية فيها من جهة وجود مفسدة ملزمة في تلك المعاملات فالها تكون مانعة منه ، لا انها موجبة للنهي عنه :

وتوهم - ان هذه الدعوى لا ثلاثم مع نهى الشارع من هذه المعاملات من ناحية وكون النهي عنها متوجهاً إلى المتعاملين من ناحية أخرى - فاسد جداً ، وذلك لأن هذا النهي ليس نهياً تكليفاً ليقال أنه غير معقول ، بل هو نهى ارشادي فيرشد إلى عدم امضاء الشارع تلك المعاملات . وقد ذكرنا غير مرة ان شأن النهي الارشادي شأن الأخبار فيكأن المولى اخبر عن فساد هذه المعاملات وعدم امضاءها . نعم بعض هذه المعاملات - وهو المعاملة الربوية - وإن كان محرماً تكليفاً أيضاً إلا أن الحرمة متعلقة بفعل المتعاملين لا بالامضاء الشرعي والملكية الشرعية . وقد عرفت ان المعاملات اسام للافعال الصادرة عن احاد الناس فلما منع من تعاق الحرمة بها . فالنتيجة هي : أنه لا معنى لتعلق النهي بالملكية الشرعية : ومن هنا يظهر الحال في الأمر الثاني - وهو الامضاء العقلائي - فانه حيث كان خارجاً عن اختيار المتعاملين فلا معنى للنهي عنه ولا يعقل تعاق النهي في باب المعاملات به .

وأما الثالث - وهو فرض تعلق النهي بالأمر الاعتباري النفساني فحسب - فهو وإن كان شيئاً معقولاً في نفسه إلا أنه لا يستلزم فساد المعاملة لان النهي عنه لا يكون نهياً عن المعاملة حتى يستلزم فسادها ، لما عرفت من أن المعاملات من العقود والايقاعات اسام للمركب من ذلك الأمر الاعتباري النفساني وابرازه في الخارج ببرز ما فلا تصدق على الاعتبار النفساني فحسب ، ولاهلى المبرز الخارجي كذلك . وعلى هذا الضوء فما يتعلق به

النهي ليس بمعاملة وما هو بمعاملة ليس بمنهى عنه .
وان شئت قلت : ان تعاق النهي بذلك الأمر الاعتباري النفساني مع
قطع النظر عن ابرازه في الخارج غير محتمل في نفسه وعلى تقدير تعلقه به
فهو لا يدل على صحة المعاملة ولا على فسادها .

وأما الرابع - وهو فرض تعلق النهي بالبرز بالكسر فحسب - فقد
ظهر أنه لا يستلزم فساد المعاملة أيضاً حيث أن النهي عنه لا يكون نهياً
عنها حتى يدل على فسادها ، ومثال ذلك ما إذا اقرضنا أن أحداً تكلم أثناء
الصلاة بقوله بعث داري أو زوجي طائق أو ما شاكل ذلك ، فان التكلم
بهذا للقول بما هو قول آدمي أثناء الصلاة وإن كان محرماً بناء على نظرية
المشهور ، بل ادعى الإجماع على ذلك ، إلا أن هذه الحرمة لا تدل على فساد
هذا العقد أو الإيقاع ، لوضوح أن المحرم إنما هو التكلم بهذه الصيغة بما هي
كلام آدمي ، لا بما هي بيع أو اجارة أو طلاق أو نحو ذلك ، فاذا لا يكون
نهي عن المعاملة ليقال باستنازاه فسادها :

نتيجة ما ذكرناه لحد الآن هي أن النهي عن الأمر الأول والثاني غير
معقول في نفسه . وأما النهي عن الأمر الثالث والرابع وان كان معقولا
إلا أنه ليس نهياً عن المعاملة بما هي معاملة ليقع البحث عن أنه هل يدل
على فسادها أم لا .

ومن ضوء هذا البيان يظهر أن ما نسب إلى أبي حنيفة والشيباني وهو الذي
اختاره المحقق صاحب الكفاية (قده) أيضاً من أن النهي إذا تعلق بالمسبب أو التسبب
يدل على الصحة خاطيء جداً ولا واقم موضوعي له أبداً أما (أولاً) :
فلما عرفت في ضمن البحوث السالفة بشكل موسع من أنه لاسببية ولا مسببية
في باب المعاملات أصلاً كي يفرض ثارة تعلق النهي بالسبب وأخرى بالمسبب
وثالثاً بالتسبب . وأما (ثانياً) : فلما تقدم من أنهم فسروا المسبب فيها

بالملكية الشرعية ، وقد عرفت أنه لا معنى للنهي عنها ليقال أنه يدل على الصحة . وأما (الثالث) : فعلى تقدير تسليم أنهم أرادوا بالسبب فيها الاعتبار النفساني ولكن قد عرفت أن النهي عنه في اطارته الخاص لا يكون نهياً عن المعاملة ليقال أنه يدل على صحتها ، وعلى الجملة فصحة المعاملة تابعة لامضاء الشارع لإياها ولاصلة لها بالنهي عن الأمر الاعتباري النفساني أصلاً ، وأما الخامس - وهو فرض تعلق النهي بالمعاملة من العقود أو الإيقاعات ولو باعتبار جزئها الداخلي أو الخارجي - فقد ذكر شيخنا الأستاذ (قده) أن الحق في المقام هو التفصيل بين تعلق النهي بالسبب على نحو يساوق معنى المصدر وتعلقه بالسبب على نحو يساوق معنى اسم المصدر فالنهي (قده) أنه على الأول لا يدل على الفساد وعلى الثاني يدل عليه بيان ذلك :

أما وجه عدم دلالة الأول على الفساد فلان الإنشاء في المعاملة بما أنه فعل من أفعال المكلف فالنهي عنه إنما يدل على مبغوضيته فحسب ، ومن الطبيعي ان مبغوضيته لا تستلزم فساد المعاملة وعدم ترتب أثر شرعي عليها ، ضرورة أنه لا منافاة بين حرمة الشاء المعاملة تكليفاً وصحتها وضعاً ، وأما وجه دلالة الثاني على الفساد فلما ذكره (قده) من ان صحة المعاملة ترتكز على ركائز ثلاث : (الأولى) أن يكون كل من المتعاملين مالكا للعين أو ما يحكمه كالوكيل أو الولي أو ما شاكل ذلك . (الثانية) ان لا يكون ممنوعاً عن التصرف باحد أسباب المنع كالفقه أو الفليس أو الحجر لتكون له سلطنة فعلية على التصرف فيها . (الثالثة) أن يكون إيجاد المعاملة بسبب خاص وآلة خاصة . وعلى ذلك فاذا فرض تعلق النهي بالسبب وهو الملكية المنشأة بالصيغة أو بغيرها كما هو الحال في النهي عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر فلا محالة يكون النهي عنه معجزاً مولوباً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه وبذلك تحل الركيزة الثانية

المعتبرة في صحة المعاملة - وهي سلطنة المكلف عليها في حكم للشارع وعدم كونه ممنوعاً عن التصرف فيها - ويتربط على هذا فساد المعاملة لا محالة : وعلى ضوء ذلك يظهر وجه تسالم الفقهاء على فساد الاجارة على الأعمال الواجبة على المكلف بجانبنا ، فان العمل بما أنه مملوك لله تعالى وخارج عن سلطان المكلف فلا يمكنه تملكه من غيره باجارة أو نحوها وكذا وجه تسالمهم على بطلان بيع منثور الصدقة ، فان ثلثه أوجب حججه عن التصرف بكل ما يتأني الوفاء بثلثه فلا تنفذ تصرفاته المنافية له ، وكذا وجه تسالمهم على فساد معاملة شيء إذا اشترط في ضمنها عدم معاملته من شخص آخر كما إذا فرض أنه هاج داره من زيد مثلاً واشترط عليه عدم بيعها من عمرو فان وجوب الوفاء بهذا الشرط يجعل المشتري محجوراً من البيع فلو خالف وباع الدار من عمرو لم يكن نافلاً . وغير ذلك من الموارد .

ولكن من ضوء ما حققناه في ضمن البحوث السالفة قد تبين نقد ما أفاده (قده) ملخص ما ذكرناه هناك هو أنه لاسيية ولا مسيية في باب المعاملات أصلاً لكي يفرض تعلق النهي مرة بالسبب واخرى بالمسبب كما انا ذكرنا هناك أن نسبة صبغ العقود إلى الملكية الاعتبارية القائمة بنفس المعبر بالباشرة وليست من قبيل نسبة السبب إلى المسبب ، ولا المصدر الى اسم المصدر واما نسبتها إلى الملكية الشرعية أو العقلانية فهي من قبيل نسبة الموضوع إلى الحكم لا السبب الى المسبب كما عرفت ولا المصدر الى اسم المصدر بدهاء أن المصدر واسم المصدر كما مر متحدان ذاتاً ووجوداً ومختلفان اعتباراً كالإيجاد والوجود ، ومن المعلوم ان صبغ العقود أو الايقاعات تبين الملكية الانشائية وجوداً وذاتاً فلا صلة بينهما إلا صلة الابرار أي كونها مبرزة لها ، كما انه لا صلة بينها وبين الملكية الشرعية أو العقلانية إلا صلة الموضوع والحكم . وعلى ذلك فان أراد شيخنا الاستاذ (قده) من المسبب الملكية

الشرعية فقد تقدم مضافاً إلى أنها ليست مسببة عن شيء أن النهي عنها غير معقول وإن أراد به الملكية الاعتبارية القائمة بنفس المعتبر بالمباشرة المعروضة في الخارج بالصيغ المزبورة أو نحوها فقد عرفت أن النهي عنها لا يوجب فساد المعاملة وإن فرض تعلقه بها بوصف كونها مبرزة في الخارج بجزء ما كما هو مفروض الكلام هنا ، ضرورة أنه لا ملازمة بين حرمة معاملة تدايماً وفسادها وضعماً فلا مانع من أن تكون المعاملة محرمة شرعاً كما إذا أوقعها أثناء الصلاة مثلاً ، فإنها محرمة على المشهور ، ومع ذلك يترتب عليها أثرها : ومن هنا لو أوقع شخص طلاق زوجته أثناء الصلاة لم يشك أحد في صحته إذا كان واجداً لسائر شرائط الصحة ، وكذا لو باع داره أثناءها مع أنه منهي عنه على المشهور ومحرم .

وعلى الجملة فالنهي المولوي عن الأمر الاعتباري بوصف كونه مبرزاً في الخارج ، وكذا النهي عن المبرز بالكسر بوصف كونه كذلك لا يدلان بوجه على فساد المعاملة لعدم التنافي بين حرمتها وصحتها أصلاً وإنما يدل النهي على فساد العبادة من ناحية التنافي بينهما وعدم إمكان الجمع كما عرفت .

وبكلمة أخرى أن النهي عن المسبب بالمعنى المتقدم في باب المعاملات لا يوجب تقييد إطلاق دليل الامضاء بغير الفرد المنهي عنه إذا كان له إطلاق يشمل نفسه ، وذلك لما عرفت من عدم التنافي بين حرمة تكليفاً وامضاء الشارع إياه وضعماً حيث أن كلامهما في أطاره الخاص تابع للملاك كذلك ولا تنافي بين الملاكين أصلاً .

والسر فيه واضح وهو أنه إذا كان للدليل الامضاء كقوله تعالى : « أحل الله البيع » أو نحوه إطلاق أو عموم فالنهي تكليفياً عن معاملة في مورد لا يوجب تقييد إطلاقه أو تخصيصه عمومه بغيرها لعدم كونه مانعاً

عن شموله لما كيف حيث ازه لا تنافي بين كون معاملة محكمة بالحرمة تكليفاً وكونها محكمة بالصحة وضماً ، ولذا صح تهریح المولى بذلك فاذا لم تكن منافاة بينهما فلا مانع من التمسك باطلاقه أو حرمه لا ثبات صحتها : ومن هنا يظهر أن مثل هذا النهي لا يوجب حجر المكلف ومنعه عن ايجاده وعدم امضاء الشارع اياه عند تحققه فان ما يوجب ذلك انما هو النهي الوضعي دون التكليفي .

ومن ضوء هذا البيان يظهر أن قياس المقام بموارد ثبوت الحجر الوضعي خاطيء جداً وأنه قياس مع الفارق ، وذلك لأن النهي عن المعاملة في تلك الموارد ارشاد إلى فسادها حيث ان المكلف ممنوع من التصرف فيها وضماً . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ان مارتبه (قدّه) من الفروع على ما ذكره من الضابط أيضاً قابل للنقد بيان ذلك :

أما الفرع الأول - وهو تسالم الفقهاء على بطلان الاجارة على الواجبات المجانية - فانه وإن كان صحيحاً إلا أن البطلان غير مستند إلى ما أفاده (قدّه) من كون تلك الواجبات مملوكة له سبحانه وتعالى ، بل هو مستند إلى نقطة أخرى ، فلنا دعويان : (الأولى) ان بطلان الاجارة غير مستند إلى ما ذكره (الثانية) أنه مستند إلى نقطة أخرى .

أما الدعوى الأولى : فلأن نحو ملكه تعالى لشيء يفاير نحو الملك الاعتباري فلا يوجب بطلان العقد عليه ، فان معنى كون هذه الواجبات مملوكة له تعالى هو اضافتها إليه سبحانه ، ومن البدوي ان مجرد هذه الاضافة لا يقتضى بطلان الاجارة عليها والا لزم بطلانها في كل مورد يتصف متعلقها بالوجوب واو كان الوجوب كفاثياً كما في الصناعات الواجبة كذلك ، وهذا مما لا نظن أن يلتزم به أحد حتى هو (قدّه) .

فالتنتيجة : ان مقتضى القاعدة صحة الاجارة على الواجبات فالوجوب

بما هو لا يقتضي سلب المالية عنها ولا يوجب خروجها عن قابلية التملك .
وأما الدعوى الثانية : فلأن المانع من صحة الاجارة عليها انما هو
الزام الشارع بالاتيان بها مجاناً ، ومن الطبيعي أن هذا العنوان لا يجتمع
مع عنوان الاجارة عليها :

ويكلمة أخرى قد عرفت أن مقتضى القاعدة الأولية جواز الاجارة
على كل واجب الا ما قامت للقريئة من الخارج على لزوم الاتيان به مجاناً
وبلا عوض . وعلى هذا فيما اتنا علمنا من الخارج بوجود الاتيان بتلك
الواجبات مجاناً ومن دون عوض فبطبيعة الحال لا تصح الاجارة عليها ،
فالتيجة أن البطلان مستند إلى هذه النقطة دون ما أفاده (قده) .

وأما الفرع الثاني - وهو بيع مندور الصدقة - فان النذر اذا لم يكن
نذر النتيجة فلا يكون بطلان بيع المندور مما تسلم عليه الفقهاء ، بل هو
محل خلاف بينهم ، فاذا كان كيف يجوز الاستشهاد به على بطلان المعاملة فيما
نحن فيه : ويقول آخر ان النذر المتعلق بشيء على قسمين : (أحدهما)
نذر النتيجة (وثانيها) نذر الفعل أما الأول فعلى تقدير تسليم صحته فهو
وإن كان يوجب بطلان البيع نظراً إلى ان المال المندور قد انتقل من ملك
الناذر الى ملك المندور له ، وعليه فلا محالة يكون بيع الناذر لإياه بيع لغير ملكه
فيلحقه حكمه إلا أن هذا الفرض خارج عن مورد كلامه (قده) حيث ان
كلامه ناظر إلى أن المانع عن صحة بيعه هو وجوب الوفاء به ، لا صيرورة
المال المندور ملكاً للمندور له هذا :

والصحيح ان وجوب الوفاء به غير مانع عنها ، والسبب في ذلك
هو أن وجوب الوفاء بالنذر لا يتنافى امضاء البيع حيث أنه لا منافاة بين
لزوم ابقاء المال على الناذر تكليفاً بمقتضى التزامه به وصحة البيع وضماً على
تقدير تحققه في الخارج ، غاية الامر انه يترتب على البيع المزبور استحقاق

العقاب على المخالفة ولزوم الكفارة ، ومن الطبيعي ان شيئاً منها لا يستلزم بطلان البيع بل اذا افترضنا ان المال المنذور قد انتقل اليه ثانياً بعد بيعه وفي ظرف الوفاء بالنذر لم يلزم الحنث أيضاً من هذه الناحية أي من ناحية بيعه اياه .

وعلى الجملة حيث انه كان وجوب الوفاء بالنذر وجوباً تكليفاً محضاً فبطبيعة الحال أنه لا يستلزم بطلان البيع أصلاً . فمأفاده شيخنا الاستاذ (قده) من أن الناذر من جهة لزومه الوفاء بنذره يكون مجبوراً عن التصرف في المال المنذور خاطئاً جداً ولا واقع موضوعي له .

ومن هنا يظهر حال الدرع الثالث - وهو ما اذا اشترط البائع على المشتري أن لا يبيع المال المشتري من غيره - فان غاية ما يترتب على هذا وجوب الوفاء به . وقد عرفت أنه لا ينافي صحة البيع وامضائه على تقدير تحققه في الخارج فلا بد في الحكم بفساده من التماسر طيل آخر وإلا لكان مقتضى الاطلاق صحته وترتب الأثر عليه .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي : أن النهي المتعلق بالمعاملة إذا كان ارشاداً إلى مازعية شيء عنها فلا اشكال في دلالاته على فسادها من دون فرق في ذلك بين أن يكون النهي متعلقاً بنفس العقد أو الايقاع كالنهي عن بيع الوقف ومالا يملك وبيع المجهول والتكاح في العدة والطلاق في طهر الواقعة وما شاكل ذلك وأن يكون متعلقاً باناره كقوله (ع) (ثمن العذرة سحت ، وثمن الكلب سحت) ونحو ذلك ، فهذه الطائفة من الزواهي يكلأ نوعها تدل على فساد المعاملة جزماً وبلا خلاف واشكال . ومن هنا قلنا بنحروجها عن محل الكلام . وأما إذا كان النهي نهياً مولوياً ودالا على حرمتها ومبغوضيتها فقد عرفت أنه لا بدك على فسادها بوجه سواء أكان متعلقاً بأحد حزبي المعاملة أو بكلأ جزئها ثم لا يخفى ان هذا القسم من

النهي في باب المعاملات من العقود والايقاعات قليل جداً والغالب فيه انما هو القسم الأول :

بقي الكلام حول الروايات الواردة في عدم نفوذ لكاح العبد بدون اذن سيده :

قد يتوهم ان تلك الروايات تدل على عدم الملازمة بين حرمة المعاملة وفسادها ببيان ان مفادها هو ان عصيان السيد لا يستلزم بطلان نكاح العبد رأساً وانما يوجب ذلك أن تتوقف صحته على اجازته واذنه . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ان عصيان السيد بما أنه يستلزم عصيانه تعالى فبطبيعة الحال تدل تلك الروايات من جهة هذه الملازمة على عدم استلزام عصيانه سبحانه وتعالى بطلان النكاح . ومن ناحية ثالثة ان ما دل على ان عصيانه تعالى مستلزم - لفساده وهو مفهوم قوله (ع) انه لم يعص الله وانما عصى سيده الخ - فلا بد أن يراد به العصيان الوضعي بمعنى ان العبد لم يأت بالنكاح هيب المشروع في نفسه كالنكاح في العدة على ما مثل الامام (ع) له بذلك لئلا يكون قابلاً للصحة ، بل جاء بأمر مشروع في نفسه وقابل للصحة باجازه المولى . فالنتيجة على ضوء هذه النواحي ان هذه الروايات تدل على أن النهي التكليفي لا يدل على فساد المعاملة بوجهه واما النهي الوضعي فانه يدل على فسادها جزماً .

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

(الأول) ان صحة نكاح العبد تتوقف على اجازة السيد فاذا أجاز جاز (الثاني) انه فاسد مطلقاً أي سواء أجاز سيده أم لا واليه ذهب كثير من العامة : (الثالث) التفصيل بين ما إذا أوقع العبد العقد لنفسه وما إذا أوقع فضولة ومن قبل غيره فانه على الأول فاسد مطلقاً دون الثاني هذه هي الأقوال في المسألة .

أما القول الأول : فانه في غاية الصحة والمثانة ولا مناص عن الالتزام به ، وذلك لأنه مضافاً إلى أن صحته بالاجازة على طبق القاعدة قد دلت عليها روايات الباب بالصرحة ، وسيأتي توضيح ذلك في ضمن البحوث الآتية ان شاء الله تعالى .

وأما القول الثاني : فهو واضح البطلان فانه مضافاً إلى أن الالتزام به بلا موجب بخلاف صريح الروايات المشار إليها :

وأما القول الثالث فقد اختاره شيخنا العلامة الأنصاري (قده) ونسبه إلى الشيخ التستري (ره) ، ونسبه شيخنا الاستاذ (قده) إلى الخقق القمي (قده) وكيف كان فقد ذكر في وجهه ان العقد الصادر منه لنفسه لا يمكن تصحيحه باجازة المولى المتأخره ، لفرض أنه من حين صدوره يقع فاسداً . ومن الطبيعي ان الشيء لا ينقلب عما هو عليه ، فاذن كيف يعقل انقلابه من الفساد إلى الصحة بالاجازة المتأخره ، وهذا بخلاف العقد الصادر منه لغيره فانه ولمن كان فضولياً حيث أنه بدون اذن سيده الا ان السيد اذا آجازه جاز نظراً إلى استناده إلى من له العقد من هذا الحين أي من حين الاجازة فتشمله الاطلاقات والعمومات . والسر في ذلك هو ان هذا العقد لم يقع من الأول فاسداً ، بل فساده كان مراعي بعدم اجازة المولى ، نظير بقية العقود الفضولية ، فاذا آجازه صح .

وبتعبير آخر : ان التكاح الصادر من العبد لنفسه بدون اذن مولاه كالتكاح الصادر من الصبي أو المجنون أو السفیه لنفسه بدون اذن وليه فكما انه غير قابل للتصحيح باجازته نظراً إلى أنه فاسد من حين صدوره فكذلك لكاح العبد وهذا بخلاف ما إذا كان لغيره فان من له العقد بما انه غيره فصحته تتوقف على استناده اليه والمفروض ان الاجازة المتأخره مصححة له هذا .

ولنأخذ بالمناقشة على هذا التفصيل ملخصها أمران :

الأول : أنه لا فرق بين هذه الموارد وسائر موارد الفضولي ، فإن صحته بالاجازة على القاعدة في جميع الموارد بلافرق بين مورد دون مورد بل لا يبعد أن يكون الحكم بالصحة في هذه الموارد أولى من غيرها ، وذلك لأن الاستناد هنا إلى مالك العقد موجود ولا قصور فيه إلا من ناحية ان صحته وترتب الأثر عليه شرعاً تتوقف على اجازة السيد أو الولي وعلى الجملة فلا فرق في صحة عقد الفضولي بالاجازة المتأخرة بين أن يكون عدم صحته من ناحية عدم استناده إلى المالك أو من هو في حكمه أو من ناحية عدم اجازة من يكون لاجازته دخل في صحته ، ففي جميع هذه الموارد يكون حكم الشارع بفساد العقد معلقاً على عدم الاجازة ، فإذا أجاز من له الاجازة جاز وصح . ومن الطبيعي أن هذا ليس من انقلاب الشيء عما وقع عليه فان الحكم بالفساد إنما هو من جهة عدم تحقق شرط الصحة وهو الاجازة فإذا تحقق حكم بها لعمالة وهذا ليس من الانقلاب في شيء على ان اشكال لزوم الانقلاب لو تم لا يختص بمورد دون مورد بل يعم تمام موارد العقد الفضولي كما هو ظاهر :

الثاني : لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان مقتضى القاعدة عدم صحة العقد الفضولي والصحة تحتاج في كل مورد إلى دلائل خاص إلا أن روايات الباب تكفينا دليلاً على الصحة في المقام فان هذه الروايات وان وردت في خصوص نكاح العبد بغير اذن سيده إلا أنه يستفاد منها الكبرى الكلية وهي ان المعاملات اذا كانت في انفسها ممضاة شرعاً لم يضر عصبان السيد بصحتها أصلاً سواء أكانت نكاحاً أم كالت غيره . ضرورة أنه لا خصوصية للنكاح في ذلك هذا من ناحية : ومن ناحية أخرى أنه لا خصوصية لعصبان السيد بما هو سيد إلا من جهة أن صحة المعاملة تتوقف على اجازته واذنه فإذا

أجاز جازت . وعلى ذلك فكل من كانت اجازته دخيلة في صحة معاملة فعصيانه لا يضر بها فإذا أجاز المعاملة جازت .

وعلى الجملة فهذه الروايات في مقام بيان الفرق بين المعاملات الممضاة شرعاً في أنفسها والمعاملات غير ممضاة كذلك ، كالنكاح في العدة ونحوه وتدل على أن الطائفة الأولى إذا وقعت في الخارج فضولة وبدون اجازة من له الاجازة صحت باجازته المتأخرة دون الثانية ، مثلاً لو باع شخص مال غيره فضولة أو تزوج بامرأة كذلك فعندئذ ان اجازته المالك صحح العقد : فالنتيجة في نهاية الشوط هي : ان المراد من العصيان في تلك الروايات هو العصيان الوضعي لا العصيان التكليفي كما سيأتي بيانه بشكل موسع : فاذن تلك الروايات اجنبية عن محل الكلام في المسألة بالكلية فانها كما لا تدل على أن النهي عن المعاملة يدل على الصحة كذلك لا تدل على أن النهي عنها يدل على الفساد .

ولكن شيخنا الاستاذ (قدس) قد استدل بهذه الروايات على دلالة النهي على الفساد ببيان ان المراد من عصيان الله تعالى فيها المستلزم للفساد بمقتضى مفهومها هو العصيان التكليفي . وأما ما ذكر من تحقق عصيانه سبحانه وتعالى في المقام نظراً إلى أن عصيان السيد يستلزم عصيانه تعالى فانه وان كان صحيحاً إلا ان المنهي في روايات الباب ليس مطلق عصيانه ولو كان مع الواسطة ، بل خصوص عصيانه المتحقق بمخالفة نهيه الراجع إلى حقه تعالى على عبده مع قطع النظر عن حقوق الناس بعضهم على بعض ، فيكون المنحصر من الروايات هو أن عصيان العبد بنكاحه لسيد من دون اذنه لو كان ناشئاً من مخالفة نهيه متعلق بذلك النكاح من حيث هو في نفسه لما فيه من المفسدة المقتضية لذلك لوجب ذلك فساده لا محالة كالنهي عن النكاح في العدة أو عن النكاح الخامس ، وهكذا ، وذلك لان متعلق هذا النهي موقوف للشارع حدوداً وبقاءً ، لفرض استمرار مفسدته

المقتضية للنهي عنه ، وهذا بخلاف عصيان العبد الناشئ من مخالفة النهي عن التمرد على سيده فإنه بطبيعة الحال يدور مدار تمرده عليه حدوداً وبقاءاً ، فإذا افترضنا أن سيده رضى بما عصاه ارتفع النهي عنه بقاءً ، وعليه فلا يبقى موجب لفساده أصلاً ولا مانع من الحكم بصحته .

فالنتيجة ان الاستفادة من الروايات هو : أن للفساد يدور مدار النهي الإلهي حدوداً وبقاءاً ، هاية الأمر أنه إذا كان ناشئاً من تفويت حق للغير فهو انما يوجب فساد المعاملة فيما إذا كان النهي باقياً ببقاء ملاكه وموضوعه وأما إذا ارتفع حق الغير بارتفاع موضوعه باجازة من له الحق تلك المعاملة ارتفع النهي عنها أيضاً .

وقد تحصل من ذلك ان هذه الروايات تدل على أن النهي عن المعاملة ذاتاً يوجب فسادها وان صحتها لاينتج مع عصيانه تعالى . نعم إذا كان العصيان ناشئاً من تفويت حق من له الحق توقفت صحة المعاملة على اجازته كما عرفت .

ومن ضوء هذا البيان يظهر حال التعليل الوارد فيها وهو قوله (ع) (انه لم يعص الله وانما عصى سيده فاذا أجاز جاز) فان المراد من انه لم يعص الله يعني أنه لم يأت بما هو منهي عنه بالذات ومفوض له تعالى من ناحية اشتغاله على مفسدة ملزمة وانما أتى بما هو مفوض لسيده فحسب من جهة تفويت حقه فلا يكون مفوضاً له تعالى إلا بالنتيج : ومن هنا يرتفع ذلك برضا سيده بما فعله وعصاه فيه .

أو قل : ان لكاح العبد بما أنه ليس من أحد المحرمات الإلهية في الشريعة المقدسة ، بل هو أمر سائغ في نفسه ومشروع كذلك وانما هو منهي عنه من ناحية ايقاعه خارجاً بدون اذن سيده ، وعليه فبطبيعة الحال يرتفع النهي عنه باذن سيده واجازته ، ومع الارتفاع لا موجب للفساد أصلاً .

ولنأخذ بالنقد على ما أفاده (قدّه) وهو : انه لا يمكن أن يراد من العصيان في الروايات العصيان التكليفي ، بل المراد منه العصيان اللوحي في كلا الموردين والسبب في ذلك هو ان النكاح المزبور بما أنه مشروع في نفسه في الشريعة المقدسة لا يكون مانع من صحته ونفوذه بمقتضى العمومات الا عدم رضا السيد به وعدم اجازته له فاذا ارتفع المانع بمحصل الاجازة جاز النكاح هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى قد تقدم منا في ضمن البحوث السالفة ان حقيقة المعاملات عبارة عن الاعتبارات النفسانية المبرزة في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل أو كتابة أو نحو ذلك ، ومن الطبيعي ان ابراز ذلك الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز ما ليس من التصرفات الخارجية ليقال انه حيث كان بدون اذن السيد فهو محكوم بالحرمه بداهة أنه لا يحتمل اناطة جواز تكلم العبد باذن سيده . ومن هنا لو عقد العبد لغيره لم يحتاج نفوذه إلى اذن سيده جزماً فلو كان مجرد صدور العقد منه بدون اذنه معصية له فبطبيعة الحال كان نفوذه يحتاج إلى اذنه بمقتضى روايات الباب مع ان الأمر ليس كذلك :

وعلى الجملة فلا نحتمل أن يكون تكلم العبد بصيغة النكاح بدون اذن سيده محرماً شرعاً ، كما انا لا نحتمل ان اعتباره الزوجية في أفق النفس بدون اذنه من أحسد المحرمات في الشريعة . ومن هنا تكون النسبة بين توقف نفوذ العقد على اجازة السيد وبين صدور العقد من العبد عموماً من وجه ، فانه قد يصدر العقد من العبد ومع ذلك لا يتوقف نفوذه على اجازة سيده كما إذا أوقعه لغيره ، وقد يصدر العقد من غيره ولكن مع ذلك يتوقف نفوذه على اجازته كما اذا أوقعه للعبد مع أنه لاعصيان هنا من أحد وقد يجتمع الأمران كما اذا أوقع العبد العقد لنفسه .

فالنتيجة في نهاية المطاف هي : انه لا مناص من القول بأن المراد

من العصيان في الروايات العصيان الوضحي وعلى هذا الضوء فحاصل معنى الروايات هو ان النكاح لو كان غير مشروع في نفسه كما إذا كان العقد في العدة أو ما شاكل ذلك لكان باطلا وغير قابل للصحة أصلاً : وأما إذا كان مشروعاً في نفسه ، غاية الأمر يتوقف نفوذه خارجاً وترتب الأثر عليه على رضا السيد به فهو بطبيعة الحال يدور فساداً مدار عدم رضاه به حدوداً وبقاء فإذا رضى صح ونفذ .

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النقطة وهي : ان هذه الروايات كما لا تدل على أن النهي عن المعاملات يقتضي الفساد كذلك لا تدل على أنه يقتضي الصحة فهي ساكنة عن ذلك بالكيفية . فالصحيح هو ما حققناه من عدم الملازمة بين حرمة المعاملة شرعاً وفسادها . وما يؤكد ذلك اننا إذا افترضنا حرمة المعاملة بعنوان ثانوي كما اذا وقع العقد قاصداً به وقوع الضرر على غيره أو نحو ذلك لم يهكم بفساده جزماً مع انه محرم شرعاً .
نتائج البحوث السالفة عدة نقاط :

الأولى : ان الجهة البحوث عنها في مسألتنا هذه تغاير الجهة المبحوث عنها في مسألة اجتناع الأمر والنهي المتقدمة حيث انها في تلك المسألة في الحقيقة عن اثبات الصغرى لمسألتنا هذه :

الثانية : ان مسألتنا هذه من المسائل الاصولية العقابية أما كونها أصولية فلتوفر ركائز المسألة الاصولية فيها ، وأما كونها عقلية فلان الحاكم بها هو العقل ولا صلة لها باللفظ .

الثالثة : ان القضايا العقلية على شكلين : المستقلة وغير المستقلة ، وتقدم ما هو ملاك الاستقلال وعدمه .

الرابعة : ان محل النزاع في المسألة انما هو في النواهي المولوية المتعلقة بالعبادات والمعاملات : واما النواهي الارشادية فهي خارجة عن

عمل التزاع حيث لا نزاع بين الاصحاب في دلالتها على الفساد .
 الخامسة : لاشبهة في أن النهي التحريمي المتعلق بالعبادة داخل في محل
 النزاع ، وكذا النهي التنزيهي المتعلق بها إذا كان ناشئاً عن حرازة ومنقصة
 في ذاتها . نعم إذا كان ناشئاً عن حرازة ومنقصة في تطبيقها على حصة
 خاصة منها فهو خارج عن محل الكلام : وأما النهي الغيري فهو أيضاً
 خارج عنه ولا يوجب الفساد :

السادسة : ان المراد من العبادة في محل الكلام هو العبادة الشالية
 لا الفعلية ، لاستحالة اجتماعها مع النهي الفعلي . والمراد من المعاملات كل
 أمر اعتباري قصدي بحيث يتوقف ترتيب الأثر عليه شرعاً أو عرفاً على قصد
 انشائه واعتباره ، فمالا يتوقف ترتيب الأثر عليه على ذلك فهو خارج
 عن محل الكلام .

السابعة : ان الصحة والفساد أمران متزعا في العبادات ومجمولان
 شرعاً في المعاملات وعلى كلا التقديرين فهما صفتان عارضتان على الموجود
 المركب في الخارج باعتبار ما يترتب عليه من الأثر وعدمه فالأهمية لا تنصف
 بهما كالسبب .

الثامنة : ان النهي تارة يتعلق بهذات العبادة ، واخرى بجزئها ، وثالثة
 بشرطها ، ورابعة بوصفها الملازم لها ، وخامسة بوصفها المفارق . أما الأول
 فلا شبهة في امتزاهه الفساد من دون فرق بين كونه ذاتياً أو تشريعياً ،
 لاستحالة التقرب بما هو مبغوض للمولى . وأما الثاني فالصحيح انه لا يدل
 على فساد العبادة . نعم لو اقتصر المكلف عليه في مقام الامتثال بطلت
 العبادة من جهة كونها فاقدة للجزء . وأما ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده)
 من أن النهي عنه يدل على فساد العبادة ففسد تقدم لقده بشكل موسع .
 وأما الثالث فحال النهي عن الجزء من ناحية علم انطباق الطبيعة

المأمور بها على الحصة المنهي عنها على تفصيل قد سبق . وأما الرابع فهو يرجع إلى أحد هذه الأقسام وليس قسماً آخر في قبالتها . وثمنا الخامس فهو خارج عن مسألتنا هذه وداخل في مسألة إجماع الأمر والنهي نعم على القول بالامتناع يدخل مورد الاجتماع في أحد الأقسام المزبورة .

التاسعة : إنه لا أصل في المسألة الأصولية ليعتمد عليه عند الشك وعدم قيام الدليل عليها إثباتاً أو نفيّاً . نعم الأصل في المسألة الفرعية موجود ، ومقتضاه الفساد مطلقاً في العبادات والمعاملات .

العاشرة : نسب إلى أبي حنيفة والشيبياني دلالة النهي عن المعاملة على صحتها واختاره المحقق صاحب الكفاية (قده) وقد تقدم نقده بصورة موسعة والصحيح هو أن النهي عنها لا يدل على صحتها ولا على فسادها يعني لا ملازمة بين حرمتها وفسادها .

الحادية عشرة : أن نسبة صيغ العقود إلى الملكية المنشأة ليست نسبة السبب إلى المسبب ، ولا نسبة الآلة إلى ذمها بل نسبتها إليها نسبة المبرز إلى المبرز فالملكية من الأفعال القائمة بالمتعاقدين بالمباشرة لا بالتسبب وأما نسبة الصيغ إلى الملكية الشرعية أو العقلانية نسبة الموضوع إلى الحكم لا غيرها ، وعليه فلا معنى لفرض تعلق النهي بالسبب تارة وبالمسبب أخرى .

الثانية عشرة : أن حقيقة الأحكام الشرعية بأجمعها من التكليفية والوضعية أمور اعتبارية لا واقم موضوعي لها الا اعتبار من بيده الاعتبار فلا دخل للفظ أو لغيره من الأمور الخارجية بها أصلاً .

الثالثة عشرة : أن شيخنا الأستاذ (قده) قد فصل بين تعلق النهي بالسبب وتعلقه بالمسبب والنزم بأنه على الأول لا يدل على الفساد وعلى الثاني يدل عليه . وقد تقدم نقده بشكل مفصل فلاحظ .

الرابعة عشرة : أن الروايات الواردة في تكاح لعبد بدون إذن سيده

لا تدل على فساد للتكاح ولا على صحته وأنها أجنبية عن ذلك ، وما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من أنها تدل على الفساد بتقريب أن المراد من العصيان فيها هو العصيان للتكليفي لا الوضعي قد سبق نقده وقلنا ان المراد منه العصيان للوضعي ولا يمكن أن يكون المراد منه العصيان للتكليفي .

(مباحث المفاهيم)

قد يطلق المفهوم ويراد منه كل معنى يفهم من اللفظ فحسب سواء أكان من المفاهيم الافرادية أو التركيبية ، وقد يطلق على مطلق ما يفهم من الشيء سواء أكان ذلك الشيء لفظاً أم كان غيره كالإشارة أو الكتابة أو نحو ذلك وغير خفي أن هذين الاطلاقين خارجان عن محل الكلام حيث أنه في المفهوم المقابل للمنطوق دون ما فهم من الشيء مطلقاً .

وعلى ذلك فلا بد لنا من بيان المراد من هذين اللفظين أي المنطوق والمفهوم فنقول : اما المنطوق فانه يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالمطابقة أو بالقرينة العامة أو الخاصة وذلك كقولنا (رأيت أسداً) فانه يدل على كون المرثي هو الحيوان المفترس بالمطابقة وكقوله تعالى « وأنزلنا من السماء ماء طهوراً » حيث أنه يدل على طهورية الماء بالمطابقة وعلى طهورية جميع أفرادها بالاطلاق والقرينة العامة ، كما أن قولنا رأيت أسداً يرمي يدل على كون المرثي هو الرجل الشجاع بالقرينة الخاصة وهكذا .

وعلى الجملة فما دل عليه اللفظ وضعاً أو اطلاقاً أو من ناحية القرينة العامة أو الخاصة فهو منطوق نظراً إلى أنه يفهم من شخص ما نطق به المتكلم : وأما المفهوم فانه يطلق على معنى يفهم من اللفظ بالدلالة الالتزامية نظراً إلى العلاقة الازومية البينة بالمعنى الأخص أو الأعم بينه وبين المنطوق

فتكون دلالة اللفظ على المنطوق أولاً وبالذات وعلى المفهوم ثانياً وبالعرض ، وهذه الدلالة مستندة إلى خصوصية موجودة في القضية التي قد دلت عليها بالمطابقة أو بالاطلاق والقرينة العامة ، مثلاً دلالة القضية الشرطية على المفهوم - وهو الانتفاء عند الانتفاء - مثلاً - تقوم على أساس دلالتها على كون الشرط علة منحصرة للحكم وضماً أو إطلاقاً على ما يأتي .

وهكلمة أخرى : أن إنفهام المعنى من اللفظ لا يخلو من أن يكون أولاً وبالذات أي لا يحتاج إلى شيء ما عدى الوضع أو القرينة العامة أو الخاصة أو يكون ثانياً وبالتيم أي يحتاج لإنفهامه زائداً على ما عرفت إلى خصوصية أخرى ، وتلك الخصوصية تستتبع ذلك ، فإن القضية الشرطية كقولنا (ان جاءك زيد فآكرمه) مثلاً بناء على دلالتها على المفهوم تدل على الثبوت عند الثبوت أولاً وبالذات وعلى الانتفاء عند الانتفاء ثانياً وبالتيم بمعنى أن انفهامه منها تابع لانفهام المعنى الأول ومنشأ هذه التبعية هو دلالتها على الخصوصية المزبورة - وهي كون الشرط علة منحصرة للحكم - ومن الطبيعي أن لازم ذلك هو كون انفهام المفهوم تابعاً لانفهام المنطوق في مقام الاثبات والدلالة فالنتيجة في نهاية الشوط هي أن المفهوم في محل الكلام عبارة عما كان إنفهامه لازماً لانفهام المنطوق بالزوم البين بالمعنى الأنخص أو الأهم فلا يحتاج إلى شيء آخر زائداً على ذلك . ومن ضوء هذا البيان يظهر خروج مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وما شاكلهما عن محل الكلام ، فإن الملازمة على القول بها وإن كانت ثابتة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ، ووجوب شيء وحرمة ضده ، ونحو ذلك إلا أنها ليست على نحو الزوم البين ، ضرورة أن النفس لا تنتقل من مجرد تصور وجوب الشيء ومقدمته إلى وجوبها ما لم تتصور مقدمة أخرى وهي حكم العقل بالملازمة بينهما . فالنتيجة أن الملازمة في تلك الموارد لا تكون على شكل الزوم البين .

ودعوى - أن تبعية إنفهام معنى لانفهام معنى آخر لا تطلق أن تكون جزافاً فبطبيعة الحال تكون مستندة إلى ملك واقعي وهو وجود الملازمة بين المعنيين فلا فرق بين تبعية انفهام المفهوم لانفهام المنطوق في المقام وبين التبعية في تلك الموارد فكما أن تبعية انفهام وجوب المقدمة لانفهام وجوب ذبها مستندة الى مقدمة خارجية - وهي ادراك العقل ثبوت الملازمة بينهما - فكذلك تبعية انفهام المفهوم في القضية الشرطية لانفهام المنطوق مستندة الى مقدمة خارجية - وهي كون الشرط في القضية علة منحصرة للحكم - فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً . وعليه فلا يكون تعريف المفهوم مطرداً حيث تدخل فيه الموارد المذكورة - خاطئة جداً وذلك لأن التبعية في المقام تمتاز عن التبعية في تلك الموارد في نقطة واحدة وهي أن التبعية هنا وان كانت تستند الى كون الشرط علة منحصرة للحكم الا أنه ليس من المقدمات الخارجية فانه مدلول للجملة الشرطية وضمماً أو اطلاقاً فلا نحتاج في انفهام المفهوم منها الى مقدمة خارجية ، وهذا بخلاف التبعية هناك ، فانها نحتاج الى مقدمة خارجية وهي حكم العقل المزبور زائداً على مدلول الجملة كصيغة الأمر أو ماشاكلها .

وعلى الجملة فالنقطة الرئيسية للفرق بينهما هي أن التبعية في المقام مستندة الى الحيثية التي يكون الدال عليها هو اللفظ ، والتبعية هناك مستندة الى الحيثية التي يكون الحاكم بها هو العقل دون اللفظ ، ولأجل ذلك تكون الملازمة هنا بين الانفهامين بيينة حيث لا نحتاج الى مقدمة خارجية ، وهناك غير بيينة لاحتياجها إليها ، كما أنه ظهر بذلك خروج مثل دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة وماشاكل ذلك عن محل الكلام ، فان اللزوم في مواردما من اللزوم غير البين فيحتاج الانتقال الى اللازم فيها الى مقدمة خارجية ، مثلا دلالة الآيتين الكریمتین على كون أقل الحمل ستة أشهر كما أنها ليست

من الدلالة المطابقة كذلك ليست من الدلالة الالتزامية التي يعتبر فيها كون الزوم بيناً ، والمفروض أن الملازمة فيها غير بينة بل هي من الدلالة الانقضائية فتحتاج الى ضم مقدمة أخرى وبدونها فلا دلالة .

فالنتيجة : أن الزوم في موارد تلك الدلالات غير بين .

ومن هنا يظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ (قده) من الخلط بين الزوم البين بالمعنى الأعم والزوم غير البين حيث أنه (قده) مثل للاول بتلك الدلالات مع أنك عرفت أن الزوم فيها غير بين لاحتياجها الى ضم مقدمة خارجية ، فهذا هو نقطة الامتياز بين الزوم البين والزوم غير البين وأما نقطة الامتياز بين الزوم البين بالمعنى الأعم والزوم البين بالمعنى الأخص فهي أمر آخر وهو أنه يكفي في الزوم البين بالمعنى الأخص نفس تعقل الملزوم في الانتقال إلى لازمه ، وهذا بخلاف الزوم البين بالمعنى الأعم فإنه لا يكفي فيه ذلك ، بل لابد فيه من تصور اللازم والملزوم والنسبة بينهما في الانتقال إليه : نعم هما يشتركان في نقطة أخرى وهي عدم الحاجة إلى ضم مقدمة خارجية . الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي : أن في كل مورد لم يحتاج لزوم انفعال شيء لانفعال شيء آخر الى ضم مقدمة أخرى فهو من الزوم البين سواء أكان بالمعنى الأعم أو الأخص وفي كل مورد احتاج لزوم انفعال شيء لانفعال شيء آخر الى ضمها فاللزوم لا يكون بيناً أصلاً .

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

ثم أن لزوم المفهوم للمنتوق هل هو من الزوم البين بالمعنى الأخص أو من الزوم البين بالمعنى الأعم الظاهر هو الأول . والسبب في ذلك هو أن اللازم اذا كان بيناً بالمعنى الأعم قد يفعل المتكلم عن إرادته كما أن المخاطب قد يفعل منه نظراً الى أن الدهن لا ينتقل إليه من مجرد تصور

ملزومه ولحظاه في أفق النفس بل لا بد من تصوره وتصور اللازم والنسبة بينهما ، ومن الطبيعي أن اللازم بهذا المعنى لا ينطبق على المفهوم ، لوضوح أن معنى دون القضية الشرطية أو ما شاكلها ذات مفهوم هو أنها تدل على كون الشرط أو نحوه علة منحصرة للحكم ومن الطبيعي أن مجرد تصورهما يوجب الانتقال الى لازمها وهو الانتفاء عند الانتفاء من دون حاجة الى تصور شيء آخر ، وهذا معنى اللزوم البين بالمعنى الأخص .

لقد الآن قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي أن لزوم المفهوم للمنطوق من اللزوم البين بالمعنى الأخص .

الثانية : أن مسألة المفاهيم هل هي من المسائل الأصولية العقلية أو اللفظية فيه وجهان بل قولان قد يقال كما قيل : أنها من المباحث اللفظية بدعوى أن الدال عليها اللفظ ، غايبة الأمر أن دلالاته المنطوق بالمطابقة وعلى المفهوم بالالتزام . ومن هنا تفرقت مسألة المفاهيم عن مسألة الضد ومقدمة الواجب واجتماع الأمر والنهي وما شاكل ذلك حيث أنها من المباحث اللفظية دون تلك المسائل فإنها من المباحث العقلية ، ولا صلة لها بعالم اللفظ أهدأ .

ولكن يمدن أن يقال أنها من المسائل العقلية أيضاً والوجه في ذلك هو أن الحيشية التي تقتضي المفهوم وتستلزمه وهي العلية المنحصرة وان كانت مداولا لللفظ وضماً أو اطلاقاً حيث أن الدال عليها هو الجملة الشرطية أو نحوها الا أن هذه الحيشية نفسها ليست بمفهوم على الفرض ، فان المفهوم ما هو لازم لها وهو الانتفاء عند انتفائها ، ومن المعلوم أن الحاكم بذلك أي بانتفاء المعلول عند انتفاء علته التامة إنما هو العقل ولا صلة له باللفظ .

وبكلمة أخرى أن للمفاهيم حيشيتين واقعتين فمن احدهما تناسب أن تكون من المسائل الأصولية العقلية ومن الأخرى تناسب أن تكون من المسائل الأصولية اللفظية وذلك لأنه بالنظر الى كون الحاكم بانتفاء المعلول

عند انتفاء العلة هو العقل فحسب فهي من المسائل الأصولية العقلية وبالنظر الى كون الكاشف عن العلة المنحصرة هو الكاشف عن لازمها أيضاً فهي من المسائل الأصولية اللفظية لفرض أن الكاشف عنها هو اللفظ كما عرفت ، فاذاً يكون المفهوم مدلولاً لللفظ التزاماً وكيف كان فلا يترتب أي أثر على البحث عنها من هذه الناحية وإنما الأثر مترتب على كونها أصولية سواء أكانت عقلية أم كانت لفظية والمفروض أنها من المسائل الأصولية لتوفر ركائزها فيها - وهي وقوعها في طريق الاستنباط بنفسها من دون ضم كبرى أو صغرى أصولية اليها - فلا أثر للبحث عن أن الحاكم فيها هل هو العقل أو غيره أصلاً .

الثالثة أن كلامنا هنا ليس في حجية المفهوم بعد الفراغ عن وجوده بل الكلام إنما هو في أصل وجوده وتحقيقه خارجاً بمعنى أن الجملة الشرطية أو ما شاكلها هل هي ظاهرة في المفهوم أم لا كما هي ظاهرة في المنطوق والوجه فيه أن البحث في جميع مباحث الألفاظ إنما هو عن ثبوت الصغرى - وهي اثبات الظهور لها - بعد الفراغ عن ثبوت الكبرى - وهي حجية الظواهر في الجملة -

وبعد ذلك نقول : ان الكلام يقع في عدة موارد الأول في مفهوم الشرط اختلف الأصحاب في دلالة القضية الشرطية على المفهوم وعدم دلالتها عليه وليلعلم أن دلالتها على المفهوم ترتكز على ركائز .

الأولى : أن يرجع القيد في القضية إلى مفاد الهيئة دون المادة بأن يكون مفادها تعلق مضمون جملة على مضمون جملة أخرى .

الثانية : أن تكون ملازمة بين الجزاء والشرط .

الثالثة أن تكون القضية ظاهرة في أن ترتب الجزاء على الشرط من باب

ترتب المعلول على العلة لامن باب ترتب العلة على المعلول ولامن باب ترتب

أحد المعلومين لعلة الثالثة على المعلوم الآخر .

الرابعة : أن تكون ظاهرة في كون الشرط علة منحصرة للحكم فيها فمضى توferت هذه الركائز في القضية تمت دلالتها على المفهوم وإلا فلا ، وعلى هذا فلا بد لنا من درس كل واحدة منها :

أما الركيزة الأولى : فهي في غاية الصحة والمتانة والسبب في ذلك هو ما ذكرناه في بحث الواجب المشروط من أن القضايا الشرطية ظاهرة عرفاً في تعليق مفاد الجملة - وهي الجزاء - على مفاد الجملة الأخرى - وهي الشرط - مثلاً قولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود يدك على تعليق وجود النهار على طلوع الشمس ، كما أن قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء يدك على تعليق عدم الانفعال على بلوغ الماء قدر كره وهكذا ، وكيف كان فلاشبهة في ظهور القضية الشرطية في ذلك ه نعم لو بيننا على رجوع القيد إلى المادة كما إختاره شيخنا الأنصاري (قده) فحال القضية الشرطية عندئذ حال القضية الوصلية في الدلالة على المفهوم وعدمها ، لما سيأتي من أن المراد بالوصف ليس خصوص الوصف المصطلح في مقابل سائر المتعلقات بل المراد منه مطلق القيد سواء أكان وصفاً أم كان غيره من القيود . ومن هنا لو عبر عن مفهوم الوصف بمفهوم القيد لكان أولى .

وعلى الجملة فعلى هذه النظرية يدخل مفهوم الشرط في مفهوم الوصف ويكون من أحد أفرادهِ ومصاديقهِ . فالنتيجة أن القول بمفهوم الشرط في قبالة مفهوم الوصف يقوم على أساس رجوع القيد في القضية إلى مفاد الهيئة دون المادة

وأما الركيزة الثانية : وهي دلالة القضية الشرطية على كون العلاقة الجزاء والشرط علاقة لزومية فانها أيضاً تامة وذلك لأن إستعمالها

في موارد الاتفاق وعدم العلاقة في أية لغة كان لو لم يكن خلطاً فلا شبهة في أنه نادر جداً لوضوح أنه لا يصح تعليق كل شيء على كل شيء من دون علاقة ولرباط بينهما ، وكيف كان فلا شك في أن الاستعمال في تلك الموارد لو صح فانه يحتاج إلى رعاية علاقة وأعمال عنابة وهدونهما فالقضية ظاهرة في وجود العلاقة الزومية بينهما .

ومن ضوء هذا البيان يظهر أن تقسيم المناطقة القضية الشرطية الى لزومية وإتفاقيه لا يقوم على أساس صحيح فان ما مثلوا للثانية بقولهم إن كان الانسان ناطقاً فالخمار لاهق أو ماشاكل ذلك لم يكن بحسب الواقع والحقيقة قضية شرطية ، بل صورتها صورة القضية الشرطية ، وكيف كان فلا شبهة في ثبوت هذه الركيزة وأنها أساس للقضية الشرطية .

وأما الركيزة الثالثة : وهي دلالة القضية الشرطية على أن ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العلة فهي خاطئة جداً وذلك لأنها وإن دلت على ترتب الجزاء على الشرط والتالي على المقدم كما هو مقتضى كلمة الفاعل إلا أنها لا تدل على ان هذا الترتب من ترتب المعلول على العلة التامة بحيث يكون استعمالها في غيره مجازاً بل هي تدل على مطلق الترتب سواء أكان من قبيل ترتب المعلول على العلة التامة كترتب وجوب الحج على الاستطاعة وترتب وجوب إكرام زيد مثلاً على مجيئه وترتب عدم إنفعال الماء على بلوغه كراً وماشاكل ذلك أو كان من قبيل ترتب العلة على المعلول كما هو الحال في البرهان الآتي كترتب طلوع الشمس على وجود النهار وترتب تغير العالم على حدوثه والأول كقولنا إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة والثاني كقولنا إن كان العالم حادثاً فهو متغير ونحو ذلك أو كان من قبيل ترتب أحد معلولين لعلنة ثالثة على معلول آخر كقوله إن كان النهار موجوداً فالعالم مضيء وغير ذلك والسبب فيه هو

أن القضية الشرطية في جميع هذه الموارد تسعمل في معنى واحد وليس استعمالها في موارد ترتب العلة على المعلول أو ترتب أحد المعلولين على الآخر مجازاً لاحتياج إلى لحاظ وجود قرينة في البين وأهمال هناية ، بل انه كاستعمالها في موارد ترتب المعلول على العلة التامة على نحو الحقيقة ، ضرورة أنه لا فرق بين قولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وبين قولنا إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة ، فكما أن الأول على نحو الحقيقة ، فكذلك الثاني فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً .

نعم يفترق الأول عن الثاني في نقطة أخرى وهي أن الترتب في الأول مطابق للواقع الموضوعي دون الثاني ، فإن الترتب فيه بمجرد إفتراض من العقل من دون واقع موضوعي له .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن القضية الشرطية موضوعة للدلالة على ترتب الجزاء على الشرط من دون الدلالة على أنه من ترتب المعلول على العلة التامة فضلاً عن كونها منحصرة بالموضوع له هو الجامع بين جميع أنواع الترتب . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أن القضية الشرطية لا تسدل على المفهوم في موارد البرهان الآتي لوضوح أن غاية ما تقتضيه القضية في تلك الموارد هو أن تحقق المقدم يستلزم تحقق التالي ويكشف عنه فيكون وسطاً للاثبات والعلم دون الثبوت والوجود ولا تدل على امتناع وجود التالي من دون وجود المقدم ، بداهة أن وجود المعلول وإن كان يكشف عن وجود العلة إلا أن عدمه لا يكشف عن عدمها لا مكان أن يكون عدمه مستنداً إلى وجود المانع لا إلى عدمها ، مثلاً وجود الممكن في الخارج كاشف عن وجود الواجب بالذات نظراً إلى استحالة وجوده في نفسه ولكن عدمه لا يكشف عن عدمه ولا عن عدم وجود ممكن آخر لجواز أن يكون عدمه مستنداً إلى ما يخصه من المالم .

نعم عدم المعلول يكشف عن عدم علته التامة ، كما أن وجوده يكشف عن وجودها ، وعدم أحد العلولين لعلته الثالثة يكشف عن عدم الآخر . كما يكشف عن عدم علته التامة . وعلى هذا الضوء فالقضايا الشرطية في موارد البراهين الانية انما تدل على الثبوت عند الثبوت ولاتدل على انتفاء الجزاء عند انتفاء المقدم ، لاحتمال أن يكون انتفاء المقدم مستنداً الى وجود المانع لا الى انتفاء الجزاء والوجه في ذلك هو أنه لا فرق بين استعمال القضايا الشرطية في موارد العلة الناقصة واستعمالها في موارد العلة التامة ، فكما أنه على نحو الحقيقة في الثابتة فكذلك في الأولى فلا فرق بينهما من هذه الناحية أهدأ .

فالنتيجة في نهاية المطاف : هي انه لا ظهور للقضايا الشرطية في ترتب المعلول على العلة لا بالوضع ولا بالاطلاق .

هذا ولكن لشيخنا الاستاذ (قده) في المقام كلام وهو انه بعدما اعترف من ان استعمالها في موارد غير ترتب المعلول على العلة ليس مجازاً قال ان ظاهر القضية الشرطية ذلك اى ترتب المعنول على العلة وذلك لأن ظاهر جعل شيء مقدماً وجعل شيء آخر تالياً هو ترتب التالي على المقدم فان كان هذا الترتب موافقاً للواقع ونفس الأمر بأن يكون المقدم علة للتالي فهو والا لزم عدم مطابقة ظاهر الكلام للواقع مع كون المتكلم في مقام البيان على ما هو الأصل في المخاطبات العرفية ، وعليه فمن ظهور الجملة الشرطية في ترتب التالي على المقدم يستكشف كون المقدم علة للتالي وان وإن لم يكن ذلك مأخوذاً في نفس الموضوع له .

وهذا الذي أفاده (قده) وإن كان غير بعيد في نفسه نظراً إلى أن المتكلم اذا كان في مقام بيان تفرع الجزاء على الشرط وترتبه عليه بحسب مقام الثبوت والواقع لدلت القضية على ذلك في مقام الاثبات أيضاً للتبعية

نظير ما إذا قلنا جاء زيد ثم عمرو ، فانه يدل على تأخر مجيئي عمرو عن مجيئي زيد بحسب الواقع ونفس الأمر والا لم يصح استعماله فيه .

وأما إذا لم يكن المتكلم في مقام بيان ذلك بل كان في مقام الأخبار أو الانشاء فلا يتم ما أفاده (قده) . وذلك لأن القضية الشرطية عندئذ لاتدل إلا على أن أخبار المتكلم عن وجود الجزاء متفرع على فرض وجود الشرط أو انشاء الحكم واعتباره متفرع على فرض وجوده وتحققه وأما أن وجود الجزاء واقعاً مترتب على وجود الشرط فلا دلالة للقضية على ذلك أصلاً ، ضرورة أنه لا مانع من أن يكون الأخبار عن وجود العلة متفرعاً على فرض وجود المعلول في الخارج والأخبار عن وجود أحد المتلازمين متفرعاً على فرض وجود المتلازم الآخر فيه والسرفيه هو أنه لا يعتبر في ذلك إلا فرض المتكلم شيئاً ملروض الوجود في الخارج ثم أخبر عن وجود شيء آخر متفرعاً على وجوده ومعلماً عليه كقولنا (ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة) حيث أن المتكلم فرض وجود النهار في الخارج ثم أخبر عن طلوع الشمس على تقدير وجوده أو فرض وجود شيء فيه ثم انشاء الحكم على هذا التقدير كقولنا (ان جاءك زيد فاكرمه) حيث أنه جعل وجوب الاكرام على تقدير تحقق مجيئه في الخارج وهكذا .

وعلى الجملة فما أن القضية الشرطية لم توضح للدلالة على أن ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العلة فبطبيعة الحال تستند دلالتها على ذلك في مورد الى قرينة حال أو مقال والافلا دلالة لها على ذلك أصلاً .

وأما الركيزة الرابعة : وهي دلالة القضية على كون الشرط علة منحصرة للجزاء فهي واضحة الفساد ، لما عرفت من أنها لاتدل على أن ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العلة فضلاً عن دلالتها على أن هذا الترتب من الترتب على العلة المنحصرة .

فالتنتيجة لحد الآن : هي أنه لا دلالة للقضية الشرطية على المفهوم

أصلاً وإنما تدل على الثبوت عند الثبوت فحسب . قديقال كما قيل أن للقضية الشرطية وإن لم تدل على المفهوم وضماً إلا أنها تدل عليه إطلاقاً بيان ذلك هو أن المتكلم فيها إذا كان في مقام بيان ولم ينصب قرينة على الخلاف فمقتضى إطلاقها هو أن الشرط علة منحصرة للجزء وإن ترتبه عليه من الترتب على العلة المنحصرة ، ضرورة أنه لو كانت هناك علة أخرى سابقة عليه وجوداً لكان الجزء مستنداً إليها لا محالة ، كما أنه لو كانت هناك علة أخرى في عرضها لكان مستنداً إليهما معاً ، وبما أن المتكلم استند وجود الجزء إلى وجود الشرط فمقتضى اطلاق هذا الاستناد هو أنه ليس له علة أخرى سابقة أو مقارنة ، ونستكشف من هذا الاطلاق في مقام الثبوت والواقع وإن العلة منحصرة فيه فليس له علة أخرى غيره .

ولكن هذا القول خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له ، والسبب في ذلك هو أن غاية ما تدل القضية الشرطية عليه هو ثبوت الملازمة بين التالي والمقدم فحسب وأما ترتب التالي على المقدم ، فإنه ليس مدلولاً لها وإنما هو قضية تقرمه عليه في ظاهر القضية وتعليقه ومن هنا قلنا أن القضية مع هذا التفريع لا تدل إلا على مطلق ترتب الجزء على الشرط .

وأما الترتب الخاص وهو ترتب المعلول على العلة فلا يستفاد منها إلا بقرينة خاصة فضلاً عن كون هذا الترتب من ترتب المعلول على العلة المنحصرة :

إلى هنا قد إستطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي : أن القضية الشرطية لا تدل على المفهوم لا بالوضع ولا بالإطلاق . ومن هنا أخذ شيخنا الأستاذ قدس سره طريقتاً ثالثاً لإثبات المفهوم لها ، وهو التمسك بإطلاق الشرط بيان ذلك : أن القضية الشرطية على نوعين : (أحدهما ما يكون الشرط فيه في حد ذاته بما يتوقف عليه الجزء عقلاً وتكويناً . (وثانيهما) ما لا يكون

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

أما النوع الأول فبما أن ترتب الجزاء على الشرط في القضية قهري وتكويني فبطبيعة الحال لا يكون لمثل هذه القضية الشرطية مفهوم ، لأنها مسوقة لبيان تحقق الموضوع فيكون حالها حال اللقب فلا يكون فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً ، وهذا كقولنا : ان رزقت ولداً فأختنه ، وإن جاء الأمير فخذ ركابه ، وما شاكل ذلك ، فان القضية الشرطية في أمثال هذه الموارد تكون مسوقة لبيان تحقق الحكم عند تحقق موضوعه فيكون حال الشرط المذكور فيها حال اللقب فلا تدل على المفهوم أصلاً ، هداية أن التعليق في أمثال هذه القضايا لو دل على المفهوم لذل كل قضية عليه ولو كانت حلية ، وذلك لما ذكرناه في بحث الواجب المشروط من أن كل قضية حلية نحل الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وثالها ثبوت المحمول له ، مع أن دلالتها عليه ممنوعة جزماً .

وأما النوع الثاني وهو ما لا يتوقف الجزاء فيه على الشرط عقلاً وتكويناً فقد ذكر (قده) أنه يدل على المفهوم وأفاد في وجه ذلك : أن الحكم الثابت في الجزاء لا يخلو من أن يكون مطلقاً بالإضافة إلى وجود الشرط المذكور في القضية الشرطية أو يكون مقيداً به ولا ثالث لهما وبما أنه رتب في ظاهر القضية الشرطية على وجود الشرط فبطبيعة الحال يتمتع الاطلاق ويكون مقيداً بوجود الشرط لا محالة ، وعلى هذا فان كان المتكلم في مقام البيان وقد أتى بقيد واحد ولم يقيده بشيء آخر سواء أكان التصيد بالذكر عدل له في الكلام أم كان يمثل العطف بالوار ، لتكون نتيجته تركيب قيد الحكم من أمرين كما في مثل قولنا : ان جاءك زيد وأكرمك فأكرمه إستكشف من ذلك إنحصار القيد بخصوص ما ذكر في القضية الشرطية

وعلى الجملة : فالقضية الشرطية وإن كانت بحسب الوضوح لا تدل على تقييد الجزاء بوجود الشرط المذكور فيها فحسب ، وذلك لما عرفت من صحة استعمالها في موارد القضية المسوقة لبيان الحكم عند تحقق موضوعه إلا أن ظاهرها فيما إذا كان التعليق على ما لا يتوقف عليه متعلق الحكم في الجزاء عقلاً هو ذلك ، فإذا كان المتكلم في مقام البيان فكما أن إطلاق الشرط وعدم تقييده بشيء يمثل العطف بالواو مثلاً يدل على عدم كون الشرط مركباً من المذكور في القضية وغيره ، فكذلك إطلاق الشرط وعدم تقييده بشيء يمثل العطف بأو يدل على انحصار الشرط بما هو المذكور في القضية وليس له شرط آخر والا لكان عليه ذكره . وهذا نظير استفادة الوجوب التعميني من إطلاق الصيغة فكما أن قضية إطلاقها عدم سقوط الواجب بالبيان ما يحتمل كونه عدلاً له فيثبت بذلك كون الوجوب تعينياً فكذلك قضية إطلاق الشرط في المقام ، فإنها انحصار قيد الحكم به وأنه لا يدل له في سببية الحكم وترتبه عليه .

ومن لعمري هذا البيان يظهر أن ما أورده المحقق صاحب الكفاية (قده) على هذا التقريب خاطيء جداً وحاصل ما أورده هو أن قياس المقام بالوجوب التعميني قياس مع الفارق ، وذلك لأن الوجوب التعميني سنخ خاص من الوجوب مغاير للوجوب التخيري فهما متباينان سنخاً . وعلى هذا فلا بد للمولى إذا كان في مقام البيان من التنبيه على أحدهما بخصوصه والاشارة إليه خاصة . وبما أن بيان الوجوب التخيري يحتاج إلى ذكر خصوصية في الكلام أعني بها العدل كما في مثل قولنا أعتق رقبة مؤمنة أو صم شهرين متتابعين أو اطعم ستم مسكيناً فإذا لم يذكر كان مقتضى الإطلاق كون الوجوب تعينياً وأنه غير متعلق إلا بما هو المذكور في الكلام ، وهذا بخلاف المقام ، فإن ترتب المعلول على علته المنحصرة ليس مغايراً في السنخ

لترتبه على غير المنحصرة ، بل هو في كليهما على نحو واحد ، فاذن لا مجال للتمسك بالاطلاق لاثبات انحصار العلة بما هو المذكور في القضية .

وجه الظهور هو أن الاطلاق المتمسك به في المقام ليس هو اطلاق الجزاء واثبات أن ترتبه على الشرط انما هو على نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة ليرد عليه ما ذكر ، بل هو اطلاق الشرط بعدم ذكر عدل له في القضية ، وذلك لما عرفت من أن ترتب الجزاء على الشرط وان لم يكن مدلولاً للقضية الشرطية وضماً الا أنه يستفاد منها بحسب المفاهم العرفي سياقاً ، وذلك يستلزم تقييد الجزاء بوجود الشرط في غير القضايا الشرطية المسوقة لبيان تحقق الحكم بتحقيق موضوعه كما تقدم ، وبما أن التقييد بشيء واحد يغاير التقييد بأحد الشئيين على البدل سنحاً يلزم على المولى بيان الخصوصية اذا كان في مقام البيان ، وحيث أنه لم يبين المدل مع أنه يحتاج الى البيان تعين كون الشرط واحداً وان القيد منحصر به ولناخذ بالمناقشة على ما أذاه (قده) .

أما أولاً : فلان ما ذكره (قده) من الملاك لدلالة القضية الشرطية على المفهوم لو تم فلا يختص الملاك بها ، بل يعم غيرها أيضاً كالتقضايا الوصفية ونحوها والسبب في ذلك هو أن التمسك بالاطلاق المزبور لا يثبت مفهوم الشرط في مقابل مفهوم القيد فلو أثبت المفهوم فهو انما يثبت به عنوان مفهوم القيد ببيان أن الحكم الثابت لشيء مقيد بقيد كقولنا : أكرم العالم العادل مثلاً فالقيد لا يخلو من أن يكون مطلقاً في الكلام ولم يذكر المتكلم عدلاً له كالمثال المزبور أو ذكر عدلاً له كقولنا : أكرم العالم العادل أو الهاشمي فالقضية على الأول تدل على أن الحكم الثابت للعالم مقيد بقيد واحد وهو العدالة ، وعلى الثاني تدل على أنه مقيد بأحد القيدين : وهما العدالة والهاشمية وبما أن التقييد بأحدهما على البدل يحتاج الى بيان زائد في الكلام

كالمعطف بأو أو نحوه كان مقتضى اطلاق القيد وعدم ذكر عدل له الحصاره به أي بما هو المذكور في القضية والا لكان على المولى البيان ، ومن الطبيعي أنه لا فرق في ذلك بين كون القضية شرطية أو وصفية أو ما شاكلها ، والسر في هذا هو أن ملاك دلالة القضية على المفهوم إنما هو اطلاق القيد المذكور فيها ، ومن الواضح جداً أنه لا يفرق في ذلك بين كونه معنواً بعنوان الشرط أو الوصف أو نحو ذلك .

وبكلمة أخرى أن الحكم المذكور في القضية قد يكون مقيداً بقيود عديدة المذكورة فيها ، وقد يكون مقيداً بأحد قيدين او قيود على سبيل البدل ، وقد يكون مقيداً بقيد واحد ، فما ذكره (قده) من البيان لاثبات المفهوم للقضية الشرطية إنما هو لازم تقييده بقيد واحد ، حيث أن مقتضى إطلاقه هو إنحصاره به ، وهذا الملاك لا يختص بها ، بل يعم غيرها من القضايا أيضاً .

فالنتيجة : أن ما أفاده (قده) لو تم فهو لا يثبت لمفهوم الشرطي مقابل مفهوم القيد .

وأما ثانياً : فلان مقتضى اطلاق القيد في الكلام وعدم ذكر عدل له وان كان وحدته تعيناً في مقابل تعدده أو كونه واحداً لا يعينه إلا أنه لا يدل على انحصار الحكم به ، بل غاية ما يدل عليه هو أن الحكم في القضية غير ثابت لطبيعي المقيد على الاطلاق وإنما هو ثابت لخصه خاصة منه ، ولكنه لا يدل على أنه ينتفي بانتفاء تلك الخصه ، فانه لازم انحصار الحكم به لا لازم اطلاقه وعدم ذكر عدل له فان لازمه عدم ثبوت الحكم للطبيعي على الاطلاق ولا يدل على انتفائه عن خصه أخرى غير هذه الخصه وعلى الجملة فملاك دلالة القضية على المفهوم إنما هو انحصار الحكم بالقيد المذكور فيها وأنه علته المنحصرة لا إطلاقه حيث أن لازمه ما ذكرناه

لالمفهوم بالمعنى الذي هو محل الكلام - وهو الانتفاء عند الانتفاء مثلا - .
فالتيجة أن ما أفاده (قده) من البيان لا يكون ملاك دلالة القضية
الشرطية على المفهوم .

وأما ثالثاً : فلما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قده) هنا وحاصله :
هو أن المتكلم للقضية الشرطية ليس في مقام البيان من هذه الناحية أي
من ناحية انحصار الشرط بما هو مذكور فيها ، بل الظاهر أنه في مقام
بيان مؤثرية الشرط على نحو الاقتضاء بمعنى عدم قصوره في حد ذاته عن
التأثير وليس هو في مقام بيان مؤثرية الفعلية وانحصارها بما هو مذكور في
القضية بلحفاظ عدم ذكر عدك له حتى يتمسك باطلاقه لاثبات انحصار المؤثر
الفعلي فيه .

نعم لو كانت القضية في مقام البيان من هذه الناحية لدلت على
المفهوم لاحالة الا أن هذه النكته التي توجب دلالتها على المفهوم لا تختص
بها ، بل نعم القضية الوصلية أيضاً حيث أنها لو كانت في مقام البيان
من هذه الناحية أي من ناحية انحصار القيد المؤثر بما هو مذكور فيها
وعلم وجود غيره لدلت بطبيعة الحال على المفهوم . وقد تقدم منا أن هذا
المفهوم ليس من مفهوم الشرط الذي هو محل الكلام في مقابل مفهوم
القيد ، بل هو هو بعينه . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أن كون
المتكلم فيها في مقام البيان حتى من هذه الناحية نادر جداً فلا يمكن أن يكون
هذا هو مراد القائلين بالمفهوم فيها حيث أنه رغم كونه نادراً وهير مناسب
أن يكون مراداً لهم فيحتاج لإثباته إلى قرينة خاصة ، ومن المعلوم أن مثله
خارج عن مورد كلامهم وإن لم يكن نادراً ، فإن كلامهم في دلالة القضية
الشرطية على المفهوم وحصماً أو إطلاقاً . وأما دلالتها عليه بواسطة القرينة
الخاصة فلا نزاع فيها أبداً .

وبكلمة أخرى : أن المتكلم في القضية الشرطية إنما هو في مقام بيان ترتيب مفاد الجزاء على الشرط وليس في مقام بيان انحصار العلة والمؤثر بما هو مذكور فيها بملاحظة عدم ذكر عدل له في الكلام . ومن هنا قلنا أن القضية الشرطية لا تدل إلا على مطلق ترتيب الجزاء على الشرط فلا تدل على أنه على نحو ترتيب المعلول على علته فضلاً عن الترتب على علته المنحصرة .

وعلى ضوء ذلك فالناحية التي يكون المتكلم فيها في مقام البيان فالتمسك بالاطلاق فيها لا يجدي لاثبات كون ترتيب الجزاء على الشرط بنحو ترتيب المعلول على علته المنحصرة . والناحية التي يجدي التمسك بالاطلاق فيها فالتكلم لا يكون في مقام البيان من هذه الناحية . وقد تحصل من ذلك أن ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من الطريقة لاثبات المفهوم للقضية الشرطية خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة : وهي أن ما ذكره من الوجوه لاثبات دلالة القضية الشرطية على المفهوم وضماً أو اطلاقاً لا يتم شيئاً منها . ومن هنا قد اختار المحقق صاحب الكفاية (قده) عدم دلالتها على المفهوم إلا فيما قامت قرينة على ذلك ، وليكن ابن هذه من دلالتها عليه وضماً أو اطلاقاً .

فالصحيح في المقام أن يقال : أن دلالة القضية الشرطية على المفهوم ترتكز على ضوء نظريتنا في بابي الاخبار والانشاء ، ولا يمكن اثبات المفهوم لها على ضوء نظرية المشهور في البابين ، فلنا دعوياً :

الأولى : عدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم على وجهة نظرية المشهور في هذين البابين لا بالوضع ولا بالاطلاق .

الثانية : دلالتها عليه على وجهة نظريتنا فيها .

اما الدعوى الأولى : فقد ذكرنا محله ان المعروف والمشهور بين الأصحاب هو ان الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه ، والجملة الانشائية موضوعة للدلالة على إيجاد المعنى في الخارج :

وعلى ضوء ذلك فلا يمكن اثبات المفهوم للقضية الشرطية لامن ناحية الوضع ولامن ناحية الاطلاق لما تقدم من ان غاية ما تدل القضية عليه هو ترتب الجزاء على الشرط وتفرعه عليه سواء اكانت القضية في مقام الاخبار ام كانت في مقام الانشاء ، واما كون الجزاء معلولا للشرط فقد عرفت عدم دلالة القضية عليه ولو بالاطلاق فضلا عن الوضع ، وعلى تقدير التنزيل عن ذلك وتسليم دلالتها عليه الا انها لاتدل على كون هذا الترتب على نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة كما تقدم ذلك في ضمن البحوث السابقة بشكل موسع :

اما الدعوى الثانية : فقد ذكرنا في بحث الانشاء والاخبار ان الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد المتكلم الحكاية والاخبار عن ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه ، وذلك لأمرين :

الأول : أنها لاتدل على ثبوت النسبة في الواقع أو عدم ثبوتها فيه ولو دلالة ظنية مع قطع للنظر عن حال المخبر من حيث وثاقته وما شاكل ذلك وقطع النظر عن القرائن الخارجية ، مع أن من الطبيعي أن دلالة اللفظ لاتنفك عن مدلوله الوضعي بقانون الوضع ، وعليه فما فائدته .

وعلى الجملة فاذا افترضنا أن الجملة الخبرية لاتدل على تحقق النسبة في الواقع ولا تكشف عنها ولو كشفاً ظنياً فما معنى كونها موضوعة بازائها فبطبيعة الحال يكون وضع الجملة لها لغواً محضاً فلا يصدر من الواضع الحكمييم .

الثاني : أن الوضع على ضوء نظريتنا عبارة عن التعهد والالتزام النفساني المبرز بمرز ما في الخارج وتوضيحه كما حققناه في محله أن كل متكلم من أهل أي لغة كان تعهد والتزم في نفسه أنه متى ما أراد تفهيم معنى خاص يبرزه بلفظ مخصوص وعليه فاللفظ بطبيعة الحال يدل بمقتضى قانون الوضع على أن المتكلم به أراد تفهيم معنى خاص .

ثم أن من الطبيعي أن التعهد والالتزام لا يتعلقان إلا بالفعل الاختياري ضرورة أنه لا معنى لتعهد الشخص بالاضافة إلى الأمر الخارج عن إختياره فالتعهد إنما يتعلق بالفعل في إطاره الخاص وهو الفعل الاختياري . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أن ثبوت النسبة في الواقع أو عدم ثبوتها فيه في القضايا أمر خارج عن الاختيار يعني عن إختيار المتكلم بها بل هو تابع لثبوت عللها وأسبابها في الواقع ، وعليه فلا يمكن تعلق التعهد والالتزام به . ومن ناحية ثالثة أن ما هو بيد المتكلم وإختياره في تلك القضايا إنما هو لإبراز قصد الحكاية فيها والاخبار عن الثبوت أو النفي في الواقع وهو قابل لأن يتعلق به التعهد والالتزام .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي : هي تبين تعلق التعهد والالتزام بإبراز قصد الحكاية والاخبار عن الواقع نفياً أو إثباتاً :

ومن هذا البيان قد ظهر أمران : (الأول) أنه بناء على ضوء نظريتنا في باب الوضع لا يمكن وضع الجملة الخبرية للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه (الثاني) تعين وضعها للدلالة على إبراز قصد الحكاية والاخبار عن الواقع نفياً أو اثباتاً ونتيجة هذا أن الجملة الخبرية بمقتضى تعهد الواضع بأنه متى ما قصد الحكاية عن ثبوت شيء في الواقع أو نفيه عنه أن يتكلم بها تدل على أن الداعي إلى إيجادها وتحق في الخارج ذلك ، وعليه فبطبيعة الحال تكون الجملة بنفسها ما

للحكايبة والابخار .

ثم أن هذه الدلالة لا تنفك عن الجملة أبداً حتى فيما إذا لم يكن المتكلم في مقام التضميم والافادة في الواقع ما لم ينصب قرينة على الخلاف في مقام الاثبات ، غاية الأمر أن تكلمه حينئذ يكون على خلاف مقتضى تعهده والتزامه على ما تقدم في ضمن البحوث السالفة بشكل موسع . ومن هنا قلنا أن الجملة الخبرية لا تتصف بالصدق مرة وبالكلب أخرى من ناحية الدلالة الوضعية ، لما عرفت من أن تلك الدلالة ثابتة على كلا تقديرى الصدق والكلب ، فقولنا زيد عدل مثلاً يدل على أن المتكلم قاصد للحكايبة عن ثبوت العدالة لزهيد والابخار عنه وأما أنه مطابق للواقع أو غير مطابق فالجملة لا تدل عليه وأنه لاصلة لها بمالها من الدلالة الوضعية بهذه الجهة أصلاً ، ولأجل ذلك قلنا أن الجملة الخبرية تشترك مع الجملة الانشائية في الدلالة الوضعية فكما أن الجملة الانشائية موضوعة للدلالة على قصد المتكلم إبراز الأمر الاعتباري النفساني فكذلك الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد المتكلم الحكايبة والابخار عن الواقع فلا فرق بينهما من هذه الناحية ولذا لا تتصف الجملة الخبرية كالجملية الانشائية بالصدق والكلب من هذه الجهة ، والفرق بينهما إنما هو من ناحية أخرى وهي أن مدلول الجملة الخبرية واقعاً موضوعياً دون مدلول الجملة الانشائية ، ولذا تتصف الأولى بالصدق والكلب بملاحظة مطابقة مدلولها للواقع وعدم مطابقتها له دون الثانية ، هذا ملخص القول في الجملة الخبرية .

وأما الجملة الانشائية فقد حققنا في محلها أنها موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج ولم توضع للدلالة على إيجاد المعنى فيه كما اشتهر في السنة الأصحاب ، وذلك لما ذكرناه هناك من أنهم لو أرادوا بالإيجاد الإيجاد للتكويني الخارجي كأيجاد الجوهر والعرض فبطلانه

من الضروريات ولا نختلهم أنهم أرادوا ذلك كيف فإن الموجودات الخارجية بشئ أنواعها وأشكالها ليست مما توجد بالانشاء ، بداهة أن الألفاظ لم تقع في سلسلة عللها وأسبابها وان أرادوا به الإيجاد الاعتباري كإيجاد الوجوب والحرمة والملكية وتزوجية وما شاكل ذلك فيرد عليه أنه بكلمة في إيجاد هذه الأمور نفس اعتبار-المعتبر من دون حاجة الى التكلم بأي كلام والتلفظ بأي لفظ ، لو صرح أن الأمر الاعتباري بيد من له الاعتبار رهماً ووضعاً فله إيجاد في عالم الاعتبار سواء أكان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن .
نعم اللفظ مبرز له في عالم الخارج لا أنه موجود له وتقدم تفصيل ذلك بصورة موسعة فلاحظ .

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة ؛ وهي أن مفاد الجملة الشرطية اذا كانت اخبارية فهو للدلالة على قصد المتكلم الحكاية والاخبار عن ثبوت شيء في الواقع على تقدير ثبوت شيء آخر فيه لا على نحو الاطلاق والارسال ، بل على تقدير خاص وفي اطار مخصوص ، مثلاً جملة ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود تدل على أن المتكلم قاصد للحكاية والاخبار عن وجود النهار لا على نحو الاطلاق والا لكان كاذباً ، بل على تقدير خاص وهو تقدير طلوع الشمس ومن الطبيعي أن لازم هذه النكتة يعني كون اخباره على تقدير خاص هو انتفاءه عند انتفاء هذا التقدير ، لفرض أنه لم يخبر عنه على نحو الاطلاق وانما أخبر عنه على تقدير خاص وفي اطار مخصوص ، وعليه فبطبيعة الحال ينتفي اخباره بانتفاء هذا التقدير وهذا معنى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم . مثلاً في جملة لو شرب زيد سمّاً فمات أو لو قطع رأسه فمات فقد أخبر المتكلم عن وقوع الموت في الخارج على تقدير خاص وهو تقدير شرب السم أو قطع الرأس لا مطلقاً ولازم ذلك قهراً انتفاء اخباره بانتفاء هذا التقدير .

ومن ضوء هذا البيان يظهر ان اخباره عن موت زيد على هذا التقدير لا يتصف بالكذب عند التفاته يعني انتفاء هذا التقدير خارجاً وعدم تحفه فيه . والسبب في ذلك هو ان المناط في الصاف القضية الشرطية بالصدق تارة وبالكذب اخرى ليس صدق التالي ومطابقته للواقع وعدم مطابقتها له ، بل المناط في ذلك انما هو ثبوت الملازمة بين المقدم والتالي وعدم ثبوتها ، فان كانت الملازمة بينهما ثابتة في الواقع فالقضية الشرطية صادقة والا فهي كاذبة من دون فرق في ذلك بين كون المقدم والتالي صادقين أم كانا كاذبين ، بل لا يضر بصدقها كونها مستحيلين في الخارج ، وذلك كقوله سبحانه وتعالى « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا » فان القضية صادقة على الرغم من كون كلا الطرفين مستحيلا فلا يكون اخباره تعالى عن فساد العالم على تقدير وجود الآلهة كاذباً وغير مطابق للواقع ، بل هو صادق ومطابق له ، حيث ان اخباره سبحانه عنه لا يكون مطلقاً ، بل يكون على تقدير خاص وهو تقدير وجود الآلهة في هذا العالم . نعم لو لم يقع الفساد فيه على تقدير وجود الآلهة لكانت القضية كاذبة لكشف ذلك عن عدم الملازمة بينهما في الواقع .

والسر في ذلك اي في ان صدق القضية الشرطية وكذبها يدوران مدار ثبوت الملازمة بينهما في الواقع ونفس الأمر وعدم ثبوتها فيه ولا يدوران مدار صدق طرفيهما وكذبهما - هو ان المخبر به فيها انما هو قصد الحكاية والأخبار عن الملازمة بينهما لاعتن وجودي المقدم والتالي ، لوضوح ان المتكلم فيها غير ناظر الى انهما موجودان او معدومان ممتنعان او ممكنان وعليه فان كانت الملازمة في الواقع ثابتة ، كان لها واقع موضوعي فالقضية صادقة والا فهي كاذبة

وقد تحصل من ذلك ان القضية الشرطية على ضوء نظريتنا

موضوعه للدلالة على قصد الحكاية والاختبار عن وجود التالي على تقدير وجود المقدم ، وعليه فبطبيعة الحال تدل بالانزمام على إنتفاء الأخبار عنه على تقدير انتفائه أي المقدم وهذا معنى دلالتها على المفهوم بالدلالة الالتزامية الوضعية يعني أنها لازمة للدلالة المطابقة باللزوم بين بالمعنى الأخص .

وأما الجمل الانشائية فهي على نوعين : (الأول) ما يتوقف الجزاء على الشرط عقلاً وتكويناً كقولنا ان رزقت ولدأ فاحتته وان ملكت شيئاً تصدق به وما شاكل ذلك (الثاني) ما لا يتوقف الجزاء على الشرط عقلاً بل يكون للتعليق والتوقف يجعل المولى واعتباره كقولنا ان كان زيد عالمأ فآكرمه وماشابه ذلك .

أما النوع الأول : فهو خارج عن محل الكلام ولا يدل على المفهوم والسبب في ذلك هو أن دلالة للقضية الشرطية على المفهوم ترتكز على ركيزتين : (الأولى) أن يكون الموضوع فيها غير الشرط وهو الذي علق عليه الجزاء . (الثانية) أن لا يكون التعليق والتوقف عليه عقلياً وعلى ذلك فأبة قضية شرطية كانت فاقدة لهاتين الركيزتين أو لاحدهما فلامفهوم لها ، والأول كالمثالين المتقدمين والثاني كقولنا ان جاءك أمير فأستقبله ، فان الشرط في هذه القضية وان كان غير الموضوع الا ان توقفت الجزاء عليه عقلي .

وعلى الجملة فتوقف الجزاء على الشرط في أمثال هذه القضايا عقلي وتكويني ولا دخل لجعل المولى اياه مترتباً على الشرط ومعلقاً عليه أصلاً ، ضرورة أن توقفت الجزاء عليه واقمي موضوعي وأنه يستحيل وجوده وتحققه في الخارج بدون وجوده وتحققه ومن هنا لا يفرق في ذلك بين لو جئني به على نحو القضية الشرطية ، وما او جئني به على نحو القضية الوصلية ، فان

توقفه عليه على كلا التقديرين واقعى وانتفائه بانتفائه عقلي ، واصلته له بعالم اللفظ أبداً كما هو الحال في جميع موارد انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه فاذا كان كيف يمكن عد هذا الانتفاء من المفاهيم وقد تقدم أن المفاهيم مداليل للالفاظ وقد دلت عليها ، القضية بالدلالة الالتزامية ولم تكن أجنبية عنها أصلاً . وأما النوع الثاني وهو ما لا يتوقف الجزاء بنفسه على الشرط بل إنما هو يجعل المولى وتعليقه عليه وذلك مثل قولنا ان جاءك زيد فاكرمه فيها أن الركيزتين المتضمنتين قد توفرتا فيه فبطبيعة الحال يدل على المفهوم ، بيان ذلك أن الموضوع في هذا النوع من القضية الشرطية غير الشرط المذكور فيها يعني ان له حالتين فالجزء معلق على احدهما دون الأخرى ولا يكون هذا التعليق عقلياً وإنما هو يجعل المولى وعنايته كما هو الحال في المثال المذكور فان الموضوع فيه هو زيد ، والشرط فيه هو مجيئه ، ولا يكون توقف الجزاء وهو وجوب الاكرام عليه عقلياً ضرورة عدم توقف اكرامه عليه بل يمكن ذلك في كلتا الحالتين ، فمثل هذه القضية الشرطية يدل على المفهوم لامحالة بناء على ضوء النكتة التي ذكرناها في تفسير الانشاء .

وحاصلها هو ان حقيقة الانشاء عبارة عن اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف وإبرازه في الخارج بمجرد ما ، وعن الطبيعي أن هذا الاعتبار قد يكون مطاناً وقد يكون مطلقاً على شيء خاص وتقدير مخصوص كما في مثل المثال السابق حيث أن المولى لم يعتبر اكرام زيد على ذمة المكلف على نحو الاطلاق ، وإنما اعتبره على تقدير خاص وهو تقدير تحقق مجيئه ، وإبرازه في الخارج بقوله : إن جاءك زيد فاكرمه فإنه بطبيعة الحال يكشف عن ثبوت هذا الاعتبار عند ثبوت المجيء وتحققه بالمطابقة وعن إنتفائه عند إنتفائه في الخارج وعدم تحققه فيه بالالتزام وقد تقدم أن الملازمة بينها بينة بالمعنى الأخص والسر فيه ما عرفت من أن اعتبار المولى إذا كان مقيداً بحالة خاصة فلازمه عدم اعتباره عند انتفاء

هذه الحالة ومن الطبيعي أن هذا اللازم بين المعنى الأخص حيث أن النفس تنتقل اليه من مجرد تصور عدم الاطلاق في اعتبار المولى وأنه يكون على تقدير خاص ومقيداً به ، فالقضية الشرطية التي تدل على الأول بالمطابقة فلا محالة تدل على الثاني بالالتزام ولا تتوقف هذه الدلالة على أية نكتة ومقدمة أخرى .

والسبب في ذلك ما تقدم من أن الجملة الانشائية موضوعة للدلالة على ابراز الأمر الاعتباري التفسائي في الخارج . وعلى هذا الضوء فإذا كانت الجملة الانشائية شرطية كقضية ان استطعت فحج مثلا أو نحوها دلت على أن اعتبار المولى مفاد الجزاء على ذمة المكلف كالحج لا يكون على نحو الاطلاق ، بل هو على تقدير خاص وهو تقدير تحقق الشرط كالاستطاعة ولازم ذلك دلالتها على عدم اعتباره على تقدير عدم تحققه ، غاية الأمر أن دلالتها على الأول بالمطابقة وعلى الثاني بالالتزام .

وبكلمة ثانية : أن اعتبار الفعل في مقام الثبوت على ذمة المكلف أو اعتبار ملكية شيء لشخص مثلا اذا كان معلقاً على تقدير ثبوت شيء ولم يكن مطلقاً كاعتبار الصلاة مثلا على تقدير تحقق الزوال أو الحج على تقدير الاستطاعة أو اعتبار الموصي ملكية ماله لشخص على تقدير موته وهكذا كان مرده الى امرين : (أحدهما) اعتبار هذا الشيء على هذا التقدير الخاص (وثانيهما) علم اعتباره عند عدم تحقق هذا التقدير ، لفرض أن الشارع لم يعتبر الصلاة مثلا على ذمة المكلف عند فرض علم تحقق الزوال أو الحج عند فرض عدم الاستطاعة ، وكذا الموصي لم يعتبر ملكية ماله له على تقدير عدم موته . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أن هذين الأمرين متلازمان على نحو يكون اللزوم بينهما من اللزوم البين بالمعنى الأخص : هذا بحسب مقام الثبوت .

وأما بحسب مقام الاثبات فالكاشف عن ذلك ان كان هو القضية الوصلية فهي لا تدل على المفهوم أي الانتفاء عند الانتفاء وانما تدل على الحكم في القضية لم يجعل على نحو الاطلاق كما سيأتي بيانه بشكل موسم في ضمن البحوث الآتية وان كان هو القضية الشرطية فهي تدل عليه بمقتضى التعليق اي تطبيق الجزاء على الشرط غاية الأمر ان دلالتها على الثبوت عند الثبوت بالمطابقة وعلى الانتفاء عند الانتفاء بالالتزام .

فالحاصل ان دلالتها على المفهوم نتيجة التكنة المتوفرة فيها ولم تكن متوفرة في غيرها وهي تعلق المولى مفاد الجزاء على الشرط واعتباره متوقفاً عليه ومرتباً بعد ما لم يكن كذلك في نفسه .

ثم ان هذه الدلالة مستندة الى الوضع اي وضع ادوات الشرط للدلالة على ذلك ككلمة ان ، واذا ، ولو وما شاكل ذلك في اية لغة كانت ولم تكن مستندة الى الاطلاق ومقدمات الحكمة ، افرض انها لازمة بينة بالمعنى الأخص لدلالاتها المطابقية وهي دلالتها على التعليق والثبوت . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لا فرق في دلالة القضية الشرطية على المفهوم بين ان يكون تعليق مداول الجزاء على شرط واحد كقولنا ان جاءك زيد فآكرمه او ماشاكلة او يكون على شرطين بمثل العطف بالواو كقولنا ان جاءك زيد واكرمك فآكرمه او العطف بأو كقولنا ان جاءك زيد او عمرو فاعط له هذا المال ، فعلى الأول يكون الشرط في الحقيقة مجموع الأمرين بحيث يكون كل واحد منهما جزئاً لاتمامه ، وعلى الثاني احدهما ، ومن الطبيعي انه لا فرق في دلالة القضية الشرطية على المفهوم بين ان يكون الشرط المذكور فيها واحداً او متعدداً ، ضرورة ان ملاك دلالاتها في الجميع واحد وهو تعليق المولى الجزاء على الشرط ثبوتاً واثباتاً غاية الأمر اذا كان الشرط مجموع الأمرين انتهى للجزاء بانتفاء واحد منهما ، واذا كان

أحدهما لا بعينه لم ينتف إلا بانتفاء الجميع .

وان شئت قلت أن مفاد القضية الشرطية هو تعليق الجزاء على الشرط وأما كون الشرط واحداً أو متعدداً وعلى تقدير التعدد كان ملحوظاً على نحو العموم المجموعي أو العموم الاستعرافي فكل هذه الخصوصيات خارجة عن مفادها فلا اشعار فيها فضلاً عن الدلالة نظير ذلك لفظ (كل) فإنه موضوع للدلالة على ارادة العموم والشمول بالانضمام الى أفراد مدخوله ومتعلقه ومن الطبيعي ان هذه الدلالة لا تختلف باختلاف مدخوله سعة وضيقاً ، ضروره أنه غير ناظر إلى ذلك أصلاً فلا فرق بين قولنا اكرم كل عالم وقولنا اكرم كل انسان فان كلمة (كل) في كلا المثالين قد استعملت في معنى واحد - وهو للدلالة على ارادة عموم أفراد مدخوله -

إلى هنا قد ظهر لنا هذه النتيجة وهي الفرق بين القضية الشرطية والقضية الحقيقية مثل قولنا يجب على المسافر القصر وعلى الحاضر التمام وما شاكل ذلك . فان البرز من اعتبار المولى ان كان هو القضية الحقيقية فهي لا تدل على المفهوم ، لما تقدم من أن مدلولها هو قصد المتكلم الحكاية عن ثبوت المحمول للموضوع الخاص المفروض وجوده في الخارج ، ولا يستلزم نفيه عن غيره كما هو واضح وأشرنا إليه آنفاً أيضاً ، وهذا بخلاف القضية الشرطية كقولنا ان سافرت فقصر ، فانها كما تدل على ثبوت وجوب القصر عند ثبوت السفر وتحققه كذلك تدل على نفيه عند عدم تحققه ، والحجر الأساسي لهذا الفرق هو أن عنوان المسافر أو نحوه بما أنه قد أخذ موضوعاً للحكم بنفسه في القضية الحقيقية فبطبيعة الحال لا تدل إلا على ثبوته لهذا الموضوع الخاص ولا تدل على نفيه عن غيره ، ضرورة أن ثبوت شيء لشيء لا يدل على نفيه عن غيره وأما في القضية الشرطية فالموضوع فيها هو نفس المكلف في المثال المتضمن وحيث إن له حالتين : حالة سفره : وحالة عدم سفره فالمرى

قد حلق الحكم على احدى حالتيه وهي حالة سفره ، وعليه فلا محالة يدل على انتفائه عند انتفاء هذه الحالة . ومن هنا قلنا ان دلالة القضية الشرطية على المفهوم ترتكز على ركيزتين : هما كون الموضوع فيها غير الشرط ، وان لا يكون توقف الجزاء عليه عقلياً هـ

قد وصلنا في نهاية الشوط إلى هذه النتيجة وهي أن دلالة القضية الشرطية على المفهوم بناء على وجهة نظريتنا في بابي الأخبار والانشاء من الواضحات وأما بناء على نظرية المشهور في هذين البابين فلا يمكن اثبات دلالتها عليه . نتائج البحوث السابقة عدة نقاط :

الأولى : ان المراد من المفهوم ليس كل معنى يفهم من اللفظ ، بل المراد منه حصة خاصة من المعنى في مقابل المنطوق حيث انه يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالمطابقة أو بالقرينة العامة أو الخاصة ، والمفهوم يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالدلالة الالتزامية المستندة إلى التزم بين بالمعنى الاخصص أو الأهم هـ

الثانية : تماز الملازمة بين المفهوم والمنطوق عن الملازمة في مباحث الاستلزامات العقلية كالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته وبين وجوب شيء وحرمة ضده ونحو ذلك في نقطة - وهي ان الملازمة بينها هذا من التزم بين بخلاف الملازمة هناك ، فانها غير بينة - وعلى ضوء هذه النقطة قد خرجت دلالة الاقتضاء والاشارة والتنبيه عن المفهوم حيث ان التزم في موارد تلك الدلالات غير بين فنحتاج إلى ضم مقدمة خارجية هـ وهذا بخلاف التزم في موارد الدلالة على المفهوم ، فانه بين فلا تحتاج الدلالة عليه إلى ضم مقدمة خارجية ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) حيث جعل التزم في تلك الموارد من التزم بين بالمعنى الأهم . وقد تقدم نفيه .

الثالثة : أن كون مسألة المفاهيم من المسائل الأصولية والصح حيث

تتوفر فيها ركائزها ، وانما الكلام في أنها من المسائل الأصولية العقلية أو اللفظية وقد تقدم ان لها حيثيتين واقعتين : فمن احدهما تناسب أن تكون من المسائل الاصولية العقلية ، ومن الأخرى تناسب أن تكون من المسائل لأصولية اللفظية ، ولكن لا أثر للبحث عن هذه الجهة أصلاً .

الرابعة : ان محل الكلام ليس في حجية المفهوم بعد الفراغ عن وجوده ، بل الما هو في أصل وجوده كما هو الحال في جميع مباحث الألفاظ .
الخامسة : ان دلالة القضية الشرطية على المفهوم تركز على ركائز وتلك الركائز وان تم بعضها ، ولكن بما انها لا تتم جميعاً فلا دلالة لها على المفهوم لا بالوضع ولا بالاطلاق .

السادسة : ان شيخنا الاستاذ (قده) قد أخذ طريقاً آخر لاثبات دلالة القضية الشرطية على المفهوم وهو التمسك باطلاق الشرط . وقد تقدم نقده بشكل موسع .

السابعة : ان دلالة القضية الشرطية على المفهوم تركز على ضوئه نظريتنا في بابي الأهبار والانشاء ، ولا يمكن اثبات المفهوم لها على ضوئه نظرية المشهور في هذين البابين . وقد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعة

بقي أمور :

الأول : ان المفهوم عبارة عن التفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه . وأما انتفاء شخصه فهو انما يكون بانتفاء موضوعه ولو بهلحاظ انتفاء بعض قبوده وحالاته ، ومن الطبيعي أنه عطي ولا صلة له بدلالة اللفظ أبداً ، مثلاً التفاء شخص وجوب الاكرام المنشأ في قولنا ان جالك زيد فأكرمه بالتفاء المجيء الذي هو من حالات الموضوع وقبوده عطي ولا

صلة له بدلالة القضية الشرطية على المفهوم أصلاً ، ضرورة استحالة بقاء المعلق بدون المعلق عليه . ومن هنا لو لم نقل بدلالتها على المفهوم أيضاً انتفى هذا الوجوب الخاص بانتفاء ما عاق عليه - وهو المجيء في المثال - فالذي يصلح أن يكون محلاً للزراع ومورداً للكلام بين الأصحاب إنما هو في دلالة القضية الشرطية على انتفاء فرد آخر من هذا الحكم عن الموضوع المذكور فيها عند انتفاء الشرط وعدم ثبوته ومن الطبيعي ان الحكم لو ثبت له في هذه الحالة أي حالة انتفاء الشرط لا محالة كان حكماً آخر غير الحكم الثابت له عند ثبوت الشرط ، غاية الأمر أنه من سنخه ، ومن المعلوم ان ثبوت هذا الحكم له في تلك الحالة وعدم ثبوته كلاهما أمر ممكن بحسب مقام الثبوت ، والكاشف عن عدم ثبوته وانتفائه في مقام الاثبات الماهو دلالة القضية الشرطية على المفهوم .

فالتبعية في نهاية المطاف ، هي ان المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط ، لا انتفاء شخص هذا الحكم ، فانه كما عرفت أمر عقلي وضروري عند انتفاء المعلق عليه وليس قابلاً للزراع . وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر أنه ليس انتفاء الحكم في باب الوصايا والاقارير والاقواف وما شاكلها عن غير مواردنا من باب الدلالة على المفهوم كما توهم ، بل نسب إلى الشهيد (قله) في تمهيد القواعد انه نفى الاشكال عن دلالة هذه القضايا على المفهوم بدعوى انها تدل على انتفاء الوصية عن غير موردها ، وانتفاء الوقف عن غير الموقوف عليه ، وانتفاء الاقوار عن غير موضوعه . ووجه الظهور ما عرفت من أن انتفاء الحكم بالنتفاء متعلقه أو موضوعه عقلي لا يرتبط بدلالة اللفظ أبداً ، والموارد المذكورة من هنا القبيل ، لوضوح ان الواقف اذا أوقف شيئاً على عنوان خاص كعنوان أولاده المذكور مثلاً أو على عنوان عام كعنوان أهل العلم أو المسادات أو

ما شاكل ذلك فبطبيعة الحال ينتفي الوقف بانتفاء هذا العنوان ، كما انه منتف عن غيره من العناوين ، وكلاهما غير مربوط بدلالة اللفظ . أما الأول فلما عرفت من ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي فلا صلة له باللفظ أبداً وأما للثاني فلعدم مقتضى حيث أنه جعل وفقاً على العنوان المزبور فحسب فالنتفاء عن غيره ليس من ناحية دلالة اللفظ بل هو من ناحية عدم مقتضى لثبوته ، وكذلك الحال في غيره من الموارد .

فالنتيجة ان المفهوم عبارة عن انتفاء نسخ الحكم المعلق على الشرط بانتفائه ونقصه بسنخ الحكم الكلي المنشأ في الجزاء فإنه . ا هو حكم ينتفي عن الموضوع مطلقاً بانتفاء شرطه لا خصوص الفرد الثابت منه فيمتاز المفهوم من هذه الناحية عن مطلق انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه .

وعلى ضوء هذا البيان : قد ظهر أن الحكم المستفاد من الجزاء المعلق على الشرط إذا كان مفهوماً اسماً بأن يكون مدلولاً للكلمة وجب أو يجب أو ما شاكل ذلك فلا اشكال في دلالة القضية الشرطية عندئذ على المفهوم نظراً إلى أنه حكم كلي وأما اذا كان مفهوماً حرفياً ومستفاداً من الهيئة فقد يشكل في دلالة القضية على المفهوم حينئذ نظراً إلى ان مفاد الهيئة معنى حرفي والمعنى الحرفي جزئي ، وقد عرفت ان انتفاء الحكم الجزئي بانتفاء شرطه عقلي ولا صلة له بدلالة القضية على المفهوم أصلاً ، فان معنى دلالتها هو انتفاء نسخ الحكم بانتفاء شرطه :

ومن هنا فصل شيخنا العلامة الأنصاري (قدس) بين ما كان الحكم في الجزاء مستفاداً من المادة كقوله (ع) (اذا زالت الشمس وجبت للصلاة والطهور) وما كان مستفاداً من الهيئة كقولنا (ان جالك زيد فاكرمه) حيث لله (قدس) للتزم بدلالة القضية الشرطية على المفهوم في الأول دون الثاني بعلامه ان الحكم في الأول كلي وفي الثاني جزئي .

وقد أجيّب عن هذا الاشكال بوجوه عديدة . ولكن بما أن تلك الوجوه بأجمعها مبنية على أساس وجهة نظر المشهور في باب الانشاء فلا يجدينا شيء منها ، لما تقدم من فساد هذه النظرية فعليه لسنا بحاجة إلى بيان تلك الوجوه والمناقشة فيها . واما على ضوء نظريتنا في باب الانشاء فلا مجال لهذا الاشكال أبداً ، وذلك لما ذكرناه غير مرة من انه لا واقع موضوعي للوجوب والثبوت ما عدى اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف وابرازه في الخارج بـمـبـرـز ما ، ومن الطبيعي أنه لا يفرق في المبرز بين القول والفعل كما أنه لا يفرق في القول بين الهيئة والمادة ، ضرورة ان العبرة انما هي بالاعتبار النفساني ومن المعلوم أنه لا يختلف باختلاف المبرز والكاشف كيف حيث انه لا شأن له ما عدى ذلك وعلى هذا فالمولى مرة يعتبر الفعلي على ذمة المكلف على نحو الاطلاق ومرة أخرى يعتبره على تقدير خاص دون آخر كاعتبار الصلاة والطهارة على ذمة المكلف على تقدير زوال الشمس لا مطلقاً ، واعتبار الحج على تقدير الاستطاعة ، وهكذا ، فاذا كان الاعتبار قابلاً للاطلاق والتقييد فالقضية الشرطية بمنطوقها تدل على التعليق أي تعليق الاعتبار على الشرط وبمفهومها تدل على انتفاء هذا الاعتبار عند انتفاء الشرط والمعلق عليه . ومن الواضح أنه لا ثرق في دلالة القضية عليه بين أن يكون المبرز عن ذلك الاحبار النفساني مبه كقولنا (ان جالك زيد فاكرمه) أو قولنا (ان استطعت فحج) أو مادة كقوله (ع) (اذا زالت الشمس وجب الطهور والصلاة) أو ما شاكل ذلك والسبب فيه هو أنه لا واقع موضوعي لهذا الاشكال بناء على ضوء نظريتنا ، ك توضيح ان الاعتبار المزبور كما عرفت قابلي للاطلاق والتقييد فاذا اقرهنا ان المولى اعتبره مقيداً بشيء ومعلقاً عليه من دون اقتضائه ذلك بنفسه فبطبيعة الحال يتنفي بانتفائه ، والمبرز عن ذلك في مقام الاثبات انما

هو القضية الشرطية على نحو الالتزام بالزوم البين بالمعنى الأخص . أو قفل ان الملازمة بين ثبوت هذا الاعتبار عند ثبوت هذا الشيء وانتفائه عند انتفائه موجودة في مقام الثبوت فالقضية الشرطية التي تدل على الأول بالمطابقة فلا محالة تدل على الثاني بالالتزام ، ولا نقصد بالمفهوم إلا ذلك ، ومن المعلوم أنه لا فرق فيه بين أن يكون الجزاء مستفاداً من المادة أو الهيئة .

الثاني : أنه لا فرق فيما حققناه من دلالة القضية الشرطية على المفهوم بين أن يكون الشرط المذكور فيها واحداً كالأمثلة المتقدمة أو ما شاكلها أو يكون متعدداً سواء أكان تعدده على نحو التركيب أو التقييد والأول كقولنا (ان جائلك زيد واكرمك وسلم عليك) فآكرمه ، فان الشرط مركب من امور : المجيء ، والاكرام ، والسلام ، ولازم ذلك هو انتفاء الحكم بانتفاء كل واحد منها . والثاني كقولنا (ان ركب الأمير في يوم الجمعة والساعة الفلانية فخذ ركابه . فيكون للشرط وهو الركوب مقيداً بقيدتين : هما يوم الجمعة والساعة الفلانية و بانتفاء كل منهما ينتفي الحكم لا محالة .

فالنتيجة أنه لا فرق في دلالة القضية الشرطية على المفهوم بين كون الشرط المذكور فيها واحداً أو متعدداً ، نعم على الأول ينتفي الحكم المستفاد من الجزاء بانتفائه ، وعلى الثاني ينتفي بانتفاء المجموع ، وانتفائه تارة يكون بانتفاء جميع أجزائه أو قيوده ، وأخرى بجزءه أو قيد منه ، وهذا ظاهر .

الثالث : ان الحكم الثابت في الجزاء المعلق على الشرط على نوعين : أحدهما أنه حكم غير انحلالي وذلك كوجوب الصلاة والحج وما شاكل ذلك حيث انه ثابت لطبيعي الفعل على نحو صرف الوجود ، ومن المعلوم أنه لا ينحل بانحلال أفراده ومصاديقه . نعم هو ينحل بانحلال أفراد موضوعه في الخارج - وهو المكلف - ففي مثل ذلك الطبيعة الحلال يكون مفهوم

القضية الشرطية هو انتفاء هذا الحكم بانتفاء شرطه . وثانيها أنه حكم انحلائي كقواه (الماء اذا بلغ قدر كذا لم ينجسه شيء) فان الشيء لكره وبما انه وقع في سياق النفي فبطبيعة الحال يدل على العموم ، وعليه فلا محالة ينحل الحكم المجمعول في الجزاء المعلق على الشرط المذكور في القضية بانحلال افراده ومصاديقه في الخارج ، هذا مما لا كلام فيه ، وانما الكلام في مفهوم مثل هذه القضية وهل هو ايجاب جزئي أو كلي فيه وجهان بل قولان : اختار شيخنا الامتاذ (قدس) القول الثاني وقد أفاد في وجه ذلك ما هو نصه :

ولكن التحقيق أن يقال : ان النظر في علم الميزان بما أنه مقصور على القواعد الكلية لتأسيس البراهين العقلية لا ينظر فيه إلى الظواهر ومن ثم جعلت الموجبة الجزئية تقيضاً للسالبة الكلية ، وهذا بخلاف علم الاصول فان المهم فيه هو استنباط الحكم الشرعي من دليله وبكفي في ذلك اثبات ظهور الكلام في شيء وان لم يساعده البرهان المنطقي فلا منافاة بين كون تقيض السالبة الكلية موجبة جزئية وظهور القضية التي علق فيها السالبة الكلية على شيء في ثبوت الموجبة الكلية بانتفاء ذلك الشيء فبين النظرين عموم وخصوص من وجه ، وعلى ذلك فان كان المعلق على الشرط بحسب ظاهر القضية الشرطية هو نفس عموم الحكم وشموله كما في العام المجموعي فلا محالة كان المنتفي بانتفاء الشرط هو عموم الحكم أيضاً فلا يكون المفهوم حينئذ إلا موجبة جزئية . واما اذا كان المعلق على الشرط هو الحكم العام أصفي به الحكم المنحل الى أحكام عديدة بانحلال موضوعه الى افراده ومصاديقه كان المعلق في الحقيقة على وجود الشرط حينئذ هو كـل واحد من تلك الأحكام المتعددة فيكون المنتفي عند انتفاء الشرط هو كل واحد من تلك الأحكام أيضاً . وبالمعملة الحكم الثابت في الجزاء ولو فرض كونه استغراقياً

ومنحلاً إلى أحكام متعددة إلا ان المعلق على الشرط في القضية الشرطية تامة ويكون هو مجموع الأحكام ، وأخرى كل واحد واحد منها ، وعلى الأول فالمفهوم يكون جزئياً لا محالة ، بخلاف الثاني : فانه فيه كلي كالمنطوق هذا بحسب مقام الثبوت .

وأما بحسب مقام الاثبات فان كان العموم المستفاد من التالي معنى اسماً مدلولاً عليه بكلمة كل واشباهها أمكن أن يكون المعلق على الشرط هو نفس العموم أو الحكم العام فلا بد في تعيين أحدهما من اقامة قرينة خارجية . وأما اذا كان معنى حرفياً مستفاداً من مثل هيئة الجمع المعرف باللام ونحوها وغير قابل لأن يكون ملحوظاً بنفسه ومعلقاً على الشرط أو كان مستفاداً من مثل وقوع النكرة في سياق النهي، ولم يكن هو بنفسه مدلولاً عليه باللفظ فلا محالة يكون المعلق في القضية الشرطية حينئذ هو الحكم العام كما في الرواية المزبورة إذ المعلق على الكرية فيها انما هو عدم تنجس الماء بملاقاة كل واحد من النجاسات : لانه مقتضى وقوع النكرة في سياق النهي فتدل الرواية على عدم تنجس الكر من الماء بملاقاة البول أو الدم أو نحوهما فيثبت بانتفاء الشرط أخصي به كرية الماء تنجسه بملاقاة كل واحد منها فلا معنى حينئذ للقول بأن المفهوم جزئية وأنه لا يثبت بالرواية إلا تنجس الماء القليل بملاقاة نجس ما دون جميع النجاسات ، هذا مع اننا لو قلنا بأن المفهوم فيما لو كان التالي سالبة كلية لا يكون الاموجة جزئية لما ترتب عليه أثر في خصوص المثال ، لأنه اذا تنجس الماء القليل بنجس ما ثبت تنجسه بكل نجس من أنواع النجاسات ، إذ لا قائل بالفصل بينها فلا ترتب ثمرة على البحث عن كون مفهوم الرواية موجبة كلية أو موجبة جزئية .

وأما توهم - ان ما تدل عليه الرواية على القول بكون المفهوم موجبة

جزئية انما هو تنحسه بملاقاة - نجس ما ، غاية الأمر أنه يتعدى من ذلك الى بقية النجاسات بعدم القول بالفصل لكن عدم القول بالفصل مختص بالأهيان النجسة فلا يمكن اثبات تنحس الماء القليل بملاقاته المتنجس الا على تقدير كون المفهوم موجبة كلية - فهو مدفوع بأنه ليس المراد من الشيء المذكور في الرواية هو كل ما يصدق عليه انه شيء ، اذ لا معنى لاشتراط عدم انفعال الماء عند ملاقاته الاجسام الطاهرة بكونه كراً بل المراد به هو الشيء الذي يكون في نفسه موجباً لتنجس ملاقيه وعليه فان ثبت من الخارج تنجيس المتنجس فذلك يكفي في الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته من دون احتياج في ذلك الى التمسك بمفهوم الرواية وان لم يثبت ذلك فالمتنجس غير داخل في عموم المنطوق لتثبيت بمفهومها نجاسة الماء القليل بملاقاته على تقدير كون المفهوم موجبة كلية .

نلخص ما أفاده (قده) في عدة نقاط :

الأولى : ان بين النظر المنطقي والنظر الاصولي عموم من وجه حيث ان الأول يقوم على أساس البراهين العقلية سواء أكانت مطابقة لظاهر الدليل أم لم تكن والثاني يقوم على أساس الدليل في المسألة والحجة فيها وهو قد يكون مطابقاً للبرهان العقلي وقد لا يكون .

الثانية : ان العام المعلق على الشرط في ظاهر القضية الشرطية قد يكون عاماً مجموعياً وقد يكون استفرافياً فعلى الأول يكون مفهومها قضية جزئية ، وعلى الثاني قضية كلية .

الثالثة : ان العموم المستفاد من الجزء في مقام الاثبات ان كان معنى اسماً بأن يكون مدلولاً للكلمة (كل) أو ما شاكلها امكن أن يكون المعلق على الشرط هو العموم المجموعي كما أمكن أن يكون هو العموم الاستفرافي وان كان معنى حرفياً بأن يكون مستفاداً من هيئة الجمع المعرف باللام أو

نحوها أو مستفاداً من مثل وقوع النكرة في سياق النفي فلا محالة يكون المعلق على الشرط هو العموم الاستفراقي والرواية المزبورة من هذا القبيل حيث ان العموم فيها مستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي .
الرابعة : انا اذا افترضنا ان مفهوم السالبة الكلية لا يكون الا موجبة جزئية الا انه لا ثمرة لذلك في المقام .

ولناخذ بالنظر الى هذه النقاط : أما النقطة الأولى فهي وان كانت تامة بحسب الكبرى الا أن للظاهر عدم تحقق الصغرى لها كما سوف يتضح ذلك في ضمن النقطة الآتية .

وما قيل - من ان مفهوم السالبة الكلية في القضية الشرطية قد يكون قضية كلية وذلك كما اذا افترضنا ان المعلق على الشرط هو الجامع بين المطلق والمقيد والاطلاق المستفاد من قرينة الحكمة بطراً عليه ففي مثل ذلك لا محالة يكون مفهومها قضية كلية فان انتفاء الجامع لا يمكن الا بانتفاء كلا فرديه المطلق والمقيد معاً وعلى الجملة فان كان التعليق وارداً على المطلق والعموم فالمفهوم قضية جزئية حيث أنه لعموم النفي لا محوم النفي وان كان التعليق وارداً على الطبيعي الجامع والاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة بطراً عليه فالمفهوم قضية كلية حيث انه نفي الجامع وهو لا يكون الا نفي جميع أفرادها ومن هنا يفتقر الحال بين ما كان العموم مستفاداً من اللفظ وما كان مستفاداً من قرينة الحكمة فعلى الأول للتعليق وارد على العموم وعلى الثاني العموم وارد على التعليق - لا يمكن المساعدة عليه .

أما أولاً : فلأن المعلق على الشرط اذا لم يكن هو المطلق والعموم بل كان الطبيعي الجامع فايست القضية في مرتبة التعليق حينئذ قضية سالبة كلية للعرض ان الكلية المستفادة من قرينة الحكمة تطراً عليه فما أفاده المناطقة من أن لقيض السالبة الكلية موجبة جزئية لا ينتقض بذلك .

وأما ثانياً : فلأن المفاهيم العرفي من تلك القضايا الشرطية التي يكون اطلاق الجزاء فيها مدلولاً لقربنة المحكمة هو ان التعليق فيها أيضاً وارد على المطلق ، مثلاً المفاهيم عرفاً من مثل قوله (ع) (إذا بلغ الماء قدر كرت لم ينجسه شيء) هو ورود التعليق على المطلق لا أنه في مرتبة سابقة عليه والسر في ذلك هو ان المعلق على الشرط في القضية بطبيعة الحال انما يكون هو مراد المتكلم ومقصوده حسب فهم العرف ولو كان بضميمة قربنة خارجية كقربنة المحكمة أو نحوها .

فالنتيجة ان فرض ورود الاطلاق على المعلق وان كان ممكناً بحسب مقام الثبوت إلا أنه لا يمكن اثباته بدليل .

أما النقطة الثانية : فهي مبنية على نقطة خاطئة - وهي أن يكون للدال على كل حكم منحل بانحلال افراد الطبيعة المحكوم عليها قضية مستقلة في مقام الاثبات والدلالة لتكون هناك قضايا متعددة بعدد أفرادها - ولكن الأمر ليس كذلك ، ضرورة ان هذا الفرض خارج عن مورد كلامه فانه فيما إذا كان الدال على جميع هذه الأحكام الثابتة لافراد هذه الطبيعة قضية واحدة في مقام الاثبات والدلالة ، والمفروض ان هذه القضية لا تدل على ثبوت حكم لكل فرد منها بعنوانه واستقلاله ، بل هي تدل على ثبوت حكم الطبيعة السارية إلى أفرادها على تقدير تحقق شرطه ، فاذن بطبيعة الحال يكون مفهومها انتفاء هذا الحكم الساري ، ومن الطبيعي ان انتفائه يتحقق بانتفائه عن بعض أفراده فيكون مساوياً للقضية الجزئية .

وبكلمة أخرى ان انحلال الحكم وتعددته في القضية بحسب مقام الثبوت والواقع لا يجدي في كيفية استفادة المفهوم منها في مقام الاثبات والدلالة على الشكل الذي أفاده (لده) وهو القضية الكلية ، وذلك لأن مدلول للقضية في مقام الاثبات والدلالة واحد حيث ان الشارع في مقام الابرار

والجمل فقد أبرز حكماً واحداً ، غاية الأمر أن ذلك الحكم الواحد يتعدد بتعدد أفراد متعلقه وينحل بانتحلاله ، بل ربما ينحلي الى أحكام غير متناهية من ناحية عدم تنامي أفراد متعلقه ، ولكن هذا الانحلال المما هو في مرحلة الفعلية لا في مرحلة الجمل والابراز ،

وعلى ضوء ذلك فالقضية الشرطية في امثال هذه الموارد لا تدل الا على انتفاء الحكم الساري عن الطبيعة كذلك عند انتفاء شرطه حيث ان منطوقها ثبوت هذا الحكم لها كذلك ، ومن الطبيعي أنه يتحقق بانتفائه عن بعض الأفراد ولا يتوقف تحققه على انتفائه عن جميع الافراد ، ضرورة ان النفي المتوجه الى الحكم الساري المطلق بسريان أفراد متعلقه مساوق للموجبة الجزئية ولا فرق في ذلك بين أن يكون السريان والاطلاق مداولا وضعياً للفظ أو مداولا لقرينة الحكمة ، فانه على كلا التقديرين يكون المعلق على الشرط هو الاطلاق والسريان ، وعليه فبطبيعة الحال تدل القضية على انتفائه بانتفاء الشرط ، ومن المعلوم ان ذلك مساوق للقضية الجزئية . ولناخذ لتوضيح ذلك بعدة أمثلة : الأول كقولنا (اذا لبس زيد لامة حربه لم يخف أحداً) فانه لا اشكال في ان المتطاهم العربي منها هو تحقق الخوف له في الجملة عند انتفاء الشرط وهو مساوق للموجبة الجزئية هداية ان مفهومها ليس تحقق الخوف له من كل أحد حتى من الجبناء . الثاني كقولنا (اذا غضب الامير لم يحترم احداً) فانه لا يدل على انه يحترم كل أحد عند انتفاء غضبه ولو كان عدواً له بل يدل على ذلك في الجملة وهو مساوق للقضية الجزئية . الثالث كقولنا (اذا جد زيد في درسه فلا يفوقه أحد) فان مفهومه عرفاً هو انه اذا لم يجد في درسه فسوف يفوقه أحد لا ان مفهومه هو انه اذا لم يجد في درسه يفوقه كل أحد :

وعليه فلا يكون مفهوم قولهم (ع) اذا بلغ الماء قدر كبر لم ينجسه

شيء الا ثبوت النجاسة له في الجملة بملاقة النجس عند انتفاء الكرية لا ثبوت النجاسة له بملاقة كل نجس . فالنتيجة ان المتطاهم العرفي من الأمثلة التي ذكرناها وما شاكلها من القضايا الشرعية هو ان مظهرها قضية جزئية لا قضية كلية (١) ولا فرق في هذه الاستفادة العرفية بين أن يكون

(١) وما قبل من أنه فرق بين الأمثلة المتقدمة وبين قولهم (ع) اذا

بلغ الماء قدر الخ ببيان ان في تلك الأمثلة قد طرأ التعليق على المطلق دون قولهم (ع) والسبب فيه هو أن ثبوت الاطلاق في تلك الأمثلة انما هو لقريئة عرفية خاصة وليس ثابتاً بمجرد مقدمات الحكمة حيث لا يهتم عرفاً اختصاص كلمة أحد المذكورة فيها في طرف الجزاء بخصوص العادي من الناس بحيث لو أراد القائل بكلامه السابق ان يبدأ لبس لامة حر به لم يخف أحد الجنباء من الناس لما كان كلامه كلاماً عرفياً وكذا لو أراد من قوله ان يبدأ اذا جد في درسه لم يسبقه أحد خصوص الاغبياء منهم أو اراد أحد في قوله إذا غضب الأمير لم يحترم أحد خصوص الأهل والاقرباء منه فاذا كان الاطلاق مدلولاً لقريئة خاصة عرفية كان التعليق وارداً عليه ، وهذا بخلاف الاطلاق في قولهم (ع) إذا بلغ الماء الخ فانه حين يكون مدلولاً لقريئة الحكمة فهو وارد على التعليق دون المعكس وتغييره لتكون مفهومه موجبة كلية حيث ان المعلق على الشرط على هذا هو الطبيعي الجامع فنفيه لا يمكن الا بنفي جميع أفراده .

وما قبل من الفرق مدفوع بأن حال قولهم عليهم السلام حال الأمثلة المذكورة فكما ان تخصيص الأحد فيها بطائفة خاصة مستهجن عرفاً فكذلك تخصيص الشيء فيه بخصوص المتنجس . وان شئت قلت أن تقييد المطلق لطائفة خاصة منه وان لم يكن مستهجناً عرفاً في نفسه ، ولكن في المقام للاحتياط الاستهجان في تخصيص الشيء في قولهم (ع) إذا بلغ الماء قدر -

العموم في طرف الجزاء استفراقياً أو مجموعياً فكما ان نفي العموم المجموعي يلائم مع قضية موجبة جزئية فكذلك نفي العموم الاستفراقي .
 وأما النقطة الثالثة : فقد ظهر مما ذكرناه في ضمن البحوث السالفة عطلاتها . اما اولاً : فلما تقدم بشكل موسع في ضمن بحث الحروف أن ما اشتهر في الألسنة من ان المعنى الحرفي ملحوظ آلة والمعنى الاسمي استقلالا لا أصل له ، وقد - ذكرنا هناك أنه لا فرق بينهما في هذه النقطة أبداً .
 وأما ثانياً : فعلى فرض تسليم ذلك إلا انه لا نتيجة له فيما نحن فيه ، لما عرفت من عدم الفرق بين كون العموم في طرف الجزاء مجموعياً أو استفراقياً في كيفية استفادة المفهوم عرفاً من القضية الشرطية

- كرم لم ينجسه شيء بالتنجس وعلى هذا فلا محالة يكون المراد منه المطلق الشامل للمتنجس أيضاً وعليه فبطبيعة الحال يكون مفهومه موجبة جزئية .
 وبكلمة أخرى ان المراد من الشيء في هذه الرواية لا يخلو من أحد أمور ثلاثة : الأول أن يكون المراد منه خصوص الأعيان النجسة . الثاني أن يكون المراد منه خصوص الأعيان المتنجسة . الثالث أن يكون الأعم منهما . فعلى الاحتمال الأول الرواية ساكنة عن حكم ملاقات المتنجس منطوقاً ومفهوماً وانما هي ناظرة إلى بيان حكم ملاقات عين النجس كذلك ، وعلى الاحتمال الثاني عكس ذلك تماماً ، ولكن لا يمكن الأخذ بكل الاحتمالين جزماً ، أما الاحتمال الأول فبملاحظة ان التقييد بحاجة إلى قرينة تدل عليه وحيث أنه لا قرينة في المقام على ذلك مع كون المولى في مقام البيان فقرينة الحكمة تعين الاطلاق . وأما الاحتمال الثاني فهو ساقط في نفسه لوضوح أنه لا يمكن أن تكون الرواية متجهة منطوقاً ومفهوماً إلى بيان حكم ملاقات المتنجس خاصة وقد تقدم ان الرواية على هذا تخرج عن الكلام العربي فاذاً يتعين الاحتمال الثالث .

وأما النقطة الرابعة : فهي تامة بالالصافه إلى الأعيان النجسة وخطاثة
بالاضافة إلى الأعيان المتنجسة فلنا دعويان : (الأولى) ان الثمرة لا تظهر
في الأعيان النجسة بين كون مفهوم قولهم (ع) (إذا بلغ الماء قدر كر
لم ينجسه شيء) موجبة كلية أو جزئية (الثانية) انها تظهر في الأعيان
المتنجسة بين الأمرين .

أما الدعوى الأولى : فلأنه اذا ثبت انفعال الماء القليل بملاقاة عين
النجس في الجملة ثبت انفعاله بملاقاة جميع أنواعها لعدم القول بالفصل
بينها جزءاً وان التفكيك بينها في ذلك خلاف المركز العرفي ومن الطبيعي
ان هذا الارتكاز قهرنة عرفية على ذلك ، فاذن لا تظهر ثمرة بين وجهه
نظراً في المقام ووجهه نظر شيخنا الاستاذ (قده) .

وأما الدعوى الثانية : فلأنه بعدما ثبت من الخارج تنجيس المتنجس
لما لاقاه في الجملة نحكم بالفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس بناء على ضوء
نظرية شيخنا الاستاذ (قده) من استفادة العموم في جالب المفهوم . وأما
بناءً على ضوء نظريتنا من عدم استفادة العموم في جانب المفهوم وانه
موجبة جزئية فلا نحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته ، وذلك لأن القدر
المتيقن من المفهوم عندئذ هو ننجسه بملاقاة عين النجس فلا يدك على
أزيد من ذلك ، والقول بعدم الفصل بين المتنجس والاعيان النجسة غير
ثابت والتفكيك بينها بالحكم بعدم انفعال الماء القليل بملاقاة الأول وانفعاله
بملاقاة الثاني ليس على خلاف الارتكاز العرفي ليمسك به .

ومن ضوء هذا البيان يظهر فساد ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) في
المقام من أنه اذا دل دليل خارجي على تنجيس المتنجس !. لاقاه كفى
ذلك في الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس فلا حاجة حينئذ إلى
التمسك بالمفهوم ، وان لم يدك دليل من الخارج على ذلك فالمتنجس غير

داخل في المنطوق فيختص المنطوق بالأعيان النجسة ، وعليه فلا يترتب على القول بكون المفهوم موجبة كلية الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاه . وجه الظهور هو أنه لو كان للدليل الخارجي اطلاق أو عموم فالأمر كما أفاده (قدس الله سره) حيث ان مقتضى اطلاقه هو تنجيس المنتجس لما لاقاه مطلقاً أي سواء أكان ماء أو كان غيره . وأما اذا افترضنا أنه لا يدل الا على تنجيسه (المنتجس) لما لاقاه في الجملة من دون أن يكون له اطلاق أو عموم فعندئذ يدخل المنتجس في موضوع ما يكون قابلاً لتنجيس ملاقيه فتدل الرواية بحسب المنطوق على عدم انفعال الكر بملاقاه .

وعلى هذا فلو قلنا بكون مفهوم الرواية موجبة كلية لدلت على انفعال الماء القليل بملاقاة المنتجس كما تدل على انفعاله بملاقاة الأعيان النجسة وإلا فهي ساكنة عن حكم ملاقاه له فلا يهد فيه من التماس دليل آخر ، والقول بعدم الفصل بين أفراد ملاقي المنتجس غير ثابت ليمسك به . وان شئت قلت ان ما دل على تنجيس المنتجس لما لاقاه في الجملة من غير دلالاته على تنجيس الماء القليل بملاقاه بالخصوص او العموم لا يمكن التمسك به عن مورده المتيقن إلى غيره من الموارد بعدم القول بالفصل ، بدعوى أنه إذا ثبت تنجيس المنتجس لملاقيه في مورد ثبت في جميع الموارد من دون فرق بين أقسام ملاقيه في ذلك ، كما أنه لم يثبت القول بعدم الفصل بين أنواع المنتجس وافراده ، والثابت انما هو القول بعدم الفصل بين أنواع النجس فحسب .

وعلى هذا الضوء تترتب ثمرة مهمة على هذا البحث أي البحث عن كون مفهوم القضية الكلية كالرواية المتقدمة قضية كلية أو جزئية حيث أنه على الأول تدل الرواية على انفعال الماء القليل بملاقاة المنتجس دون الثاني .
الثالث : إذا تعدد الشرط واتحد الجزء كما في قضيتي : (إذا دخلت

الاذان فقصر) و (إذا خفي الجدران فقصر) فبناءً على ضوء دلالة القضية الشرطية على المفهوم لا محالة تقع المعارضة بين اطلاق مفهوم كل منهما ومنطوق الأخرى ، وعليه فيقع الكلام في طريق علاج هذه المعارضة وقد ذكر لذلك طرق أربعة :

الأول : ان يلتزم بعدم دلالتها على المفهوم نظراً الى ان دلالة القضية الشرطية على المفهوم تقوم على أساس دلالتها على العلية المنحصرة وحيث أن العلة في مفروض المقام لم تكن منحصرة ، فلا مقتضى لدلالتها على المفهوم أصلاً ، وقد اختار هذا الوجه المحقق صاحب الكفاية (قدس) بدعوى انه مما يساعد عليه العرف :

الثاني : أن يلتزم في هذه الموارد ان الشرط هو عنوان أحدهما الذي هو نتيجة العطف بكلمة (أو) وعليه فان كان لهما جامع ذاتي فذلك الجامع الذاتي هو الشرط في الحقيقة ، وان لم يكن لهما جامع كذلك فالجامع الانتزاعي هو الشرط فيها . ونتيجة ذلك هي ترتب وجوب القصر على خفاء أحدهما وان لم يخف الآخر .

الثالث : ان يلتزم بأن الشرط هو المركب من الأمرين الذي هو نتيجة العطف بكلمة (وار) لا كل واحد منها مستقلاً ، وعلى هذا فاذا خفيا معاً وجب القصر وإلا فلا وان فرض خفاء أحدهما .

الرابع : أن يلتزم بتقييد اطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر من دون تصرف في شيء من المنطوقين فهذه هي الوجوه المتصورة في هذه الموارد . نعم ذكر المحقق الثاني (قدس) وجهاً خامساً وهو أن يكون كل منهما شرطاً مستقلاً ، ثم قال وعليه يترتب لزوم تقييد اطلاق كل من الشرطين المذكورين في القضيتين باثبات العدل له فيكون وجود أحدهما كافياً في ثبوت الجزاء ، ولكن غير خفي ان هذا الوجه بعينه هو الوجه

الثاني فليس وجهاً آخر في قبالة كما هو ظاهر .

وبعد ذلك نقول : أما الوجه الرابع فبظاهره غير معقول إلا أن يرجع

إلى الوجه الثاني ، والسبب في ذلك هو ما تقدم من أن المفهوم لازم عقلي

للمنطوق باللزوم البين بالمعنى الأخص ، وعليه فلا يعقل التصرف فيه

بتقييد أو تخصيص من دون التصرف في المنطوق أصلاً ، بداهة ان مرد

ذلك إلى انفكك اللزوم من الملزوم والمعلول عن العلة وهو مستحيل .

وعلى الجملة فقد عرفت أن دلالة القضية الشرطية على المفهوم إنما هي

بدلالة التزامية على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص ، ومن الطبيعي ان

ان هذه الدلالة بما انها دلالة قهرية ضرورية لدلالة القضية على المنطوق ،

فلا يمكن رفع اليد عنها والتصرف فيها من دون رفع اليد والتصرف في

تلك ، فاذن لا بد من ارجاع هذا الوجه الى الوجه الثاني : وعليه فالوجه

المعقولة في المسألة ثلاثة : ولنأخذ بالنظر الى هذه الوجوه :

أما الوجه الأول : وهو الالتزام برفع اليد عن المفهوم فيهما معاً

فغيره : أنه بلا مقتض وموجب ، بداهة ان الضرورة تنقدر بقدرها ،

ومن الطبيعي أن الضرورة لا تقتضي رفع اليد عن مفهوم كلتا القضيتين

معاً والالتزام بعدم دلالتها عليه أصلاً ، بل غاية ما تقتضي هو رفع اليد

عن اطلاق كل منها بتقييده بالأخرى بمثل العطف بكلمة (أو) أو بكلمة

(و او) وبه تعالج المعارضة بينها ويدفع الثاني لهما رأساً وعليه فكيف

يساعد العرف على هذا الوجه وسيأتي بيانه بشكل موسع من دون موجب

للالتزام بعدم المفهوم في ضمن البحوث التالية .

وأما الوجه الثاني : وهو أن يكون الشرط عنوان أحدهما في الحقيقة

فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) ان العقل يعين هذا الوجه وافاد

في وجه ذلك ما لو طبقه هذا : ان الامور المتباينة المتعددة بما هي كذلك

لا يعقل أن يؤثر أثراً واحداً ، وذلك لاستحالة صدور الواحد عن الكثير بما هو كثير ، لاستلزام ذلك اجتماع حلق مستقلة على معلول واحد وهو محال ، وقد تقدم بيان ذلك بشكل موسع في ضمن بحوث الجبر والتطويض وحيث ان المعلول في المقام واحد وهو وجوب القصر فلا يعقل أن يكون المؤثر فيه الشرطين المذكورين في التقيضين على نحو الاستقلال والا لزم تأثير الكثير في الواحد وهو مستحيل ، فاذن بطبيعة الحال يكون الشرط هو الجامع بينهما بقانون ان وحدة الاثر تكشف عن وحدة المؤثر ، وعليه فلا بد من الالتزام بهذا الوجه وان كان مخالفاً لما هو المرتكز في اذهان العرف من أن كل واحد منهما بعنوانه الخاص واطاره المخصوص شرط ومؤثر فيه إلا أن هذا الارتكاز العرفي انما يكون متبعاً فيما أمكن الالتزام به ، لا في مثل المقام حيث قد عرفت استحالة كون كل منهما بعنوانه الخاص شرطاً ومؤثراً ثم بعد ذلك ذكر بقوله : « وأما رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الآخر على مفهومه فلا وجه لأن يصار اليه إلا بدليل آخر الا أن يكون ما بقي على المفهوم أظهر » .

ولناخذ بالتقدم على ما أفاده (قدّه) اما ما أفاده من ان قاعدة الراجد لا بصدر إلا من الواحد ويستهيل صدوره عن الكثير فيرد عليه (أولاً) ما ذكرناه غير مرة من أن هذه القاعدة انما تتم في الواحد الشخصي الحقيقي حتى يكشف عن جامع وحداني كذلك ، ولا تتم فيما إذا كانت وحدة المعلول اعتبارية ، فانه لا يكشف إلا عن وحدة كذلك ، ومن المعلوم ان وحدة الجزاء في المقام وحدة اعتبارية لا حقيقية ، وعليه فلا يكشف عن جامع واحد ذاتي . (وثانياً) أنه لا شمول ولا عموم لتلك القاعدة بالانصاف الى جميع الاشياء بشق ألوانها واشكالها بل أن لها اطاراً خاصاً وموضوعاً مخصوصاً وهو اطار سلسلة العالي والمعاليل الطبيعيين دون اطار

سلسلة الأفعال الاختيارية وقد تقدم الحجر الأساسي للفرق بين السلسلتين في ضمن لقد مذهب التفويض بشكل موسع وقلنا هناك باختصاص القاعدة بالسلسلة الأولى فحسب دون الثانية ، وعليه فلا تنطبق على ما نحن فيه ، وذلك لما ذكرناه غير مرة من أن الأحكام الشرعية باجمعها أمور اعتبارية ولا واقع موضوعي لها ما عدى اعتبار المعبر وليست بأمور تكوينية وانها فعل اختياري للشارع وصادرة منه باختياره وأعمال قدرته وليس للأمور الخارجية دخل وتأثير فيها أصلا وإلا لكالت أمورا تكوينية بقانون التطابق والسنخية . نعم لها موضوعات خاصة وقد استحال انفكاكها عنها في مرحلة الفقهية ولكن هذه الاستحالة الماهي من ناحية لزوم الخلف لا من ناحية انفكاك المعلول عن العلة التامة ، لفرض أنه ليس لها أي تأثير في الأحكام أبداً .

فالتيجة في نهاية الشوط هي : ان ما نحن فيه ليس من موارد تلك القاعدة في شيء لبتمسك بها لاثبات ان الشرط هو الجامع بين الأمرين ، وعليه فكما يمكن ان يكون الشرط هو الجامع بينهما ، يمكن أن يكون الشرط هو مجموعها من حيث المجموع . (وثالثاً) أنه قد لا يعقل الجامع لما هو بينهما وذلك كما اذا افترضنا كون أحد الشرطين من مقولة والشرط الآخر من مقولة اخرى ، فاذن لا يعقل أن يكون بينهما جامع حقيقي ، لاستحالة وجود الجامع كذلك بين المقولتين .

وأما ما أفاده (قده) بقوله : الا أن يكون ما أبقى على المفهوم اظهر فلعله سهو من قلمه للشريف ، وذلك لأن مجرد رفع اليد عن مفهوم أحدهما وبقاء الآخر على مفهومه لا يوجب علاج التعارض والتنافي بين القضيتين ، وذلك لأن التنافي انما هو بين مفهوم كل واحدة منهما ومنطوق الأخرى ورفع اليد عن مفهوم احدهما فحسب انما يرفع التنافي بين مفهومها ومنطوق الأخرى ، وأما التنافي بين مفهوم الأخرى ومنطوق تلك باق على حاله

ومن هنا قال بعض أصحاب الجواشي أنه ضرب في النسخة المصححة الخط المحو على هذه العبارة لحد الآن قد تبين ان ما تمسك به المحقق صاحب الكفاية (قده) لاثبات كون الشرط هو الجامع بين الأمرين غير تام هذا .

وقد اختار شيخنا الاستاذ (قده) ان الشرط هو مجموع الأمرين لا كل واحد منهما وقد أفاد في وجه ذلك ما اليك لفظه : التحقيق ان دلالة كل من الشرطيتين على ترتب الجزاء على الشرط المذكور فيها باستقلاله من غير انضمام شيء آخر اليه الما هي بالاطلاق المقابل بالعطف بالواو كما ان انحصار الشرط بما هو مذكور فيهما مستفاد من الاطلاق المقابل للعطف باو ، وبما أنه لا بد من رفع اليد عن أحد الاطلاقين ولا مرجح لأحدهما على الآخر يسقط كلاهما عن الحجية ، لكن ثبوت الجزاء كوجوب القصر في المثال يعلم بتحقيقه عند تحقق مجموع الشرطين على كل تقدير ، واما في فرض انفراد كل من الشرطين بالوجود فثبوت الجزاء فيه يكون مشكوكاً فيه ، ولا أصل لفظي في المقام على الفرض ، لسقوط الاطلاقين بالتعارض فتصل النوبة الى الأصل العملي - فتكون النتيجة موافقة لتقييد الاطلاق المقابل بالعطف بالواو . وأما ما ربما يقال من لزوم رفع اليد عن مخصوص الاطلاق المقابل بالعطف باو ، لكونه متأخراً في الرتبة عن الاطلاق المقابل بالعطف بالواو ، ضرورة ان انحصار الشرط متأخر رتبة عن تعيينه وتشخصه - فيدفعه ان تقدم أحد الاطلاقين على الآخر في الرتبة لا يوجب صرف التقييد الى المتأخر ، لأن الموجب لرفع اليد عن الاطلاقين انما هو وجود العلم الاجمالي بعدم اعادة أحدهما ، ومن الواضح ان نسبة العلم الاجمالي إلى كليهما على حد سواء فلا موجب لرفع اليد عن أحدهما بخصوصه دون الآخر :

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

هكليهما معاً من ناحية العلم الاجمالي بعدم ارادة أحدهما فبسطان معاً فلا يكون في المسألة أصل اللفظي من عموم أو اطلاق ليتمسك به لاثبات الجزاء وهو وجوب القصر في المثال عند افتراض تحقق أحد الشرطين في الخارج فاذن بطبيعة الحال تصل النوبة الى الأصل العملي ، وبما ان وجوب القصر في مفروض المقام عند انفراد كل من الشرطين بالوجود مشكوك فيه فالمرجع فيه لامعالة هو أصالة البراءة . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أنه لا مانع من الرجوع الى استصحاب بقاء وجوب التمام لفرض شك المكلف في هذا الحال في تبدل الوظيفة من التمام إلى القصر ، ومعه لاقصور في أدلة الاستصحاب عن شمول المقام . وان شئت قلت أنه لا شبهة في وجوب التمام على المكلف قبل خفاء الاذان والجدوران معاً كما أنه لا اشكال في وجوب القصر عليه بعد خفائها كذلك ، فهاتان الصورتان خارجتان عن محل الكلام ولا اشكال فيها ، وانما الاشكال والكلام في الصورة الثالثة وهي ما إذا خفى أحدهما دون الآخر ففي هذه الصورة بما ان اطلاق كل منهما قد سقط عن الاعتبار من ناحية العلم الاجمالي بمخالفة أحدهما للواقع فبطبيعة الحال ينتهي الأمر الى الأصل العملي وهو في المقام استصحاب بقاء وجوب التمام ، للشك في بقاءه وتبدله بالقصر ، فاذن النتيجة هي نتيجة التقييد بالعطف بالواو .

ولنأخذ بالمناقشة على ما أفاده (قده) صغراً وكبراً : أما بحسب الصغرى فلأن مورد للكلام ليس من صغريات ما أفاده (قده) من الكبرى وهي الرجوع الى الأصل العملي ، بل هو من صغريات كبراً أخرى وهي الرجوع الى الأصل اللفظي من عموم أو اطلاق فلنا دهبان : (الأولى) ان المقام ليس من موارد الرجوع الى الأصل العملي . (الثانية) أنه من موارد الرجوع الى الأصل اللفظي .

أما للدعوى الأولى : فلأن وجوب القصر وجواز الإفطار في حال السفر قد ثبتا في الشريعة المقدسة بالكتاب والسنة هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ان السفر المأخوذ في موضوعها أمر عرفي وهو بهذا المعنى العرفي مأخوذ فيه على الفرض ومن ناحية ثالثة أنه لا شبهة في صدق عنوان المسافر على من خرج من البلد قاصداً السفر ولا يتوقف هذا الصدق على وصوله الى حد الترخيص . فالنتيجة على ضوء هذه النواحي ان مقتضى اطلاق الكتاب والسنة وجوب القصر وجواز الإفطار مطلقاً ولو قبل وصوله الى حد الترخيص أي بمجرد صدق عنوان المسافر عليه . ولكن قد قيد هذا المطلق في عدة من النصوص به يعني حدد وجوب القصر وجواز الإفطار فيها بخفاء الأذان والتواري عن الجدران الذي عبر عنه في كلمات الفقهاء بخفاء الجدران نظراً إلى أنه لا طريق للمسافر الى تواريه عن الجدران إلا بخفائه وإلا فهذه الكلمة لم ترد في نصوص الباب . فالنتيجة ان هذه الروايات توجب تقييده بما ذكر ، وعليه فما لم يصل المسافر الى الحد الترخيص لم يجب عليه التقصير . وعلى ضوء هذا البيان فاذا خفي أحدهما دون الآخر فالمكلف وان شك في وجوب القصر وجواز الإفطار الا ان المرجع فيه ليس اصالة البراءة عنه واستصحاب بقاء التمام ، بل المرجع الاصل اللفظي وهو الاطلاق المتقدم ومقتضاه وجوب القصر في هذا الفرض دون التمام .

وأما الدعوى الثانية : وهي ان المورد داخل في كبرى الرجوع الى الأصل اللفظي دون العملي فيظهر حالها بما بيناه في الدعوى الأولى ، وتوضيحه : هو ان القدر الثابت من تقييد هذه المطلقات الدالة على وجوب القصر وجواز الإفطار مطلقاً هو ما إذا لم يخف الاذان والجدران معاً حيث ان الواجب عليه في هذا الفرض هو التمام وعدم جواز الإفطار ، وأما إذا خفى أحدهما دون الآخر فلا نعلم بتقييدها ، ومعها لا مناص عن الرجوع

اليها لاثبات وجوب القصر وجواز الافطار ، ففرض عدم الدليل على التقييد في هذه الصورة بعد سقوط كلا الاطلاقين من لاجبة المطرفة فتكون النتيجة هي نتيجة المطف باو على عكس ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) وقد تحصل من ذلك ان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) من الكبرى لا ينطبق على المقام .

نعم إذا افترضنا قضيتين شرطيتين في مورد كانتا واردين لبيان الحكم الابتدائي ثم ما أفاده (قده) ، وذلك كما إذا ورد في دليل (إذا خفي الاذان فتصدق) وورد في دليل آخر (اذا خفي الجدران فتصدق) وبما أنه لا يمكن الجمع بين الاطلاقين مما للعلم الاجمالي بمخالفة أحدهما للواقع فيسقطان فالمرجع عندئذ بطبيعة الحال هو الأصل العملي - وهو اصالة البرامة من وجوب التصديق عند خفاء أحدهما دون الآخر - لا في مثل المقام حيث انها واردتان لبيان تقييد الحكم الثابت بالعموم والاطلاق فحيث لا محالة يكون المرجح في مورد الشك في التقييد والتخصيص هو ذلك العموم والاطلاق كما حرفت .

واما بحسب الكبرى : فالصحيح ، ان القاعدة تقضي تقييد الاطلاق المقابل للمطف باو دون المطف بانراو كما اختاره شيخنا الاستاذ (قده) والسبب في ذلك هو أنه لا منافاة بين منطوقتي القضيتين الشرطيتين المتقدمتين ضرورة أن وجوب القصر عند خفاء الأذان لا يتنافى وجوبه عند خفاء الجدران أيضاً ، لفرض ان ثبوت حكم لشيء لا يدل على نفيه عن غيره وكذا لا منافاة بين مفهوميهما لوضوح أن عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان لا يتنافى عدم وجوبه عند عدم خفاء الجدران ، إذ عدم ثبوت حكم عند عدم شيء لا يقتضي ثبوته عند عدم شيء آخر ليكون بينهما تنافي . فالنتيجة ان المنافاة انما هي بين اطلاق مفهوم احدهما ومنطوق الأخرى

مع قطع النظر عن دلالتها على المفهوم ، ولذا لو كان الوارد في الدليلين (إذا خفي الأذان فقصر) و (يجب تقصير الصلاة عند خفاء الجدران) كان بين ظهور القضية الأولى في المفهوم وظهور القضية الثانية في ثبوت وجوب التقصير عند خفاء الجدران تعارض لا محالة ، فإن مقتضى اطلاق مفهوم الأولى عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان وان فرض خفاء الجدران ، ومقتضى القضية الثانية وجوب القصر في هذا الفرض ، وقد تحصل من ذلك ان المعارضة في مورد الكلام الماهي بين مفهوم كل من القضيتين ومنطوق الأخرى الدال على ثبوت الجزاء عند تحقق شرطه فاذن لابد لنا من علاج هذه المعارضة وقد ذكرنا في مقام علاجها وجوهاً :

الأول : ما تقدم من المحقق صاحب الكفاية (قده) وهو رفع اليد عن مفهوم احدهما دون الأخرى . وفيه ما عرفت من أنه لا تعارض بين المهومين حتى يعالج بذلك ومن هنا قلنا ان هذا سهو من قلمه (قده) .

الثاني : ما تقدم من شيخنا الاستاذ (قده) وهو رفع اليد عن كلا الاطلاقين معاً والرجوع إلى الأصل العملي . أقول ان ما أفاده (قده) وان أمكن علاج المعارضة به إلا أن الأخذ به هلا موجب بعد إمكان الجمع العرفي بين الدليلين ، والسبب في ذلك هو انه اذا أمكن في مورد علاج المعارضة بين الدليلين على ضوء الجمع العرفي وما هو المرتكز عندهم لم تصل التوبة الى علاجها بطريق آخر خارج عنه وليس معهوداً ومرتكزاً بينهم . وبما أن ما أفاده من الجمع هنا خارج عن المتفاهم العرفي فلا يمكن المساعدة عليه . واتوضيح ذلك نضرب مثالا وهو ما اذا ورد الأمر باكرام العلماء الظاهر في وجوب اكرامهم ثم ورد في دليل آخر أنه لا يجب اكرام زبد العالم ، فان التناهي بينها وان كان يرتفع بحمل الأمر في الدليل العام على الاستحباب إلا أنه بلا مقتضى حيث ان العرف لا يساعد على

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

وعلى الجملة فالتنافي في المثل المزبور انما هو بين ظهور المقام في العموم وظهور الخاص في التخصيص به وعدم كون العام بعمومه مراداً ولاتنافي بين ظهور الخاص في التخصيص به وبين ظهور الأمر في طرف العام في الوجوب مع قطع النظر عن ظهوره في العموم ، وعليه فبطبيعة الحال يحمل العام على الخاص نظراً إلى أن ظهوره أقوى منه فيكون قرينة عليه عرفاً ، كما هو الحال في جميع موارد تعارض الظهورات بعضها مع بعضها الآخر . وأما التصرف في ظهور الأمر في طرف العام وحمله على الاستحباب فهو بلا ضرورة ، تستدعيه وان كان يرتفع به التعارض كما هو يرتفع بحمل أحدهما على التثنية مع أنه لم يقل به أحد فيما نعلم أو بحمل الخاص على أفضل أفراد الواجب أو ما شاكل ذلك .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي : ان كل ما يمكن به دفع التنافي والتعارض بين الدليلين لا يمكن الأخذ به ما لم يساعد عليه العرف وعلى ضوء هذا البيان يظهر ان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) في المقام من رفع اليد عن كلا الاطلاقيين والرجوع إلى الأصل العملي لا يمكن المساعدة عليه بوجه ، وذلك لأن التعارض وان كان يدفع بما ذكره (قده) إلا انك عرفت ان كل ما يمكن به دفع التعارض والتنافي بين الدليلين لا يمكن الأخذ به إلا فيما إذا ساعد عليه العرف يعني يكون الجمع بينهما حملاً عرفياً ومن الطبيعي ان رفع اليد عن كلا الاطلاقيين فيما نحن فيه وبالرجوع إلى

دليل آخر ليس من الجعم العربي في شيء ، والسبب في ذلك هو ما تقدم من أن التعارض بينهما إنما هو بين إطلاق مفهوم كل منهما ومنطوق الأخرى وإن افترض عدم دلالتها على المفهوم فلو كان لاوارد في الدليلين (إذا خفى الأذان فقصر) (ويجب التقصير عند خفاء الجدران) لكان بين ظهور القضية الأولى في المفهوم وظهور القضية الثانية في ثبوت وجوب التقصير عند خفاء الجدران تعارض لا محالة ، وحيث أن نسبة المنطوق إلى المفهوم نسبة الخاص إلى العام فبطبيعة الحال يقيد إطلاقه به ، وبما أن التصرف في المفهوم بدون التصرف في المنطوق لا يمكن ، لما عرفت من أنه لازم عقلي له فيدور مداره سعة وضيقة فلا يمكن انفكاكه عنه ولو الإطلاق والتقييد فلا محالة يستلزم التصرف فيه التصرف في المنطوق هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى إن التصرف في إطلاق مفهوم كل من القضيتين بهذا الشكل لا محالة يستدعي التصرف في إطلاق منطوق كل منهما بنتيجة العطف بكلمة (أو) ولازم ذلك هو أن الشرط أحدهما ، والسر فيه هو أننا إذا قبلنا إطلاق مفهوم قوله (ع) إذا خفى الأذان فقصر بمنطوق قوله (ع) إذا خفى الجدران فقصر وبالعكس أي تقييد إطلاق مفهوم القضية الثانية بمنطوق القضية الأولى .

فالنتيجة هي عدم وجوب التقصير إلا إذا خفى أحدهما وهذا معنى أن ذلك نتيجة تقييد إطلاق كل من القضيتين بالعطف بكلمة (أو) وأما التقييد بالعطف بكلمة (و أو) فلا مقتضى له أصلاً وإن كان يرتفع به التعارض .

وقد تحصل من ذلك عدة أمور : (الأول) أن ما أفاضه شيخنا الاستاذ (قدس) في المقام خاطيء صغراً وكبراً فلا واقع موضوعي له

(الثاني) ان ما ذكرناه من الجمع هنا هو المطابق للإرتكاز العرفي في أمثال المقام دون غيره . (الثالث) ان الجمع بين ظواهر الأدلة لابد أن يكون في اطار مساعدة العرف عليه والا فهو غير مقبول (الرابع) ان التعارض في محل الكلام انما هو بين اطلاق مفهوم كل من القضيتين ومنطوق الأخرى (الخامس) ان نسبة مفهوم كل منهما الى منطوق الأخرى نسبة عموم مطلق (السادس) ان التصرف في المفهوم لا يمكن بدون التصرف في المنطوق .

الأمر الثالث : إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء وثبت من الخارج أو من نفس ظهور القضيتين أو القضايا كون كل شرط مستقلاً في ترتيب الجزاء عليه فهل القاعدة في مثل ذلك تقتضي تداخل الشروط في تأنيدهم أثراً واحداً أولاً مثلاً ، اذا اجتمع أسباب عديدة للوضوء أو الغسل في شخص واحد كالنوم والبول وخروج الربح والجنابة ومس الميت والحيض وما شاكل ذلك فهل تستدعي أثراً واحداً أو متعدداً وعلى تقدير اقتضاها التعدد فهل القاعدة تقتضي تداخل الجزاء أولاً ، ونقصد بتداخل الجزاء الاكتفاء بوضوء واحد او غسل في مقام الامتثال ، وبعدم تداخله عدم الاكتفاء به في هذا المقام ، بل لابد من الاثبات به متعدداً حسب تعدد الشرط .

وبعد ذلك نقول : ان الكلام يقع في مقامين : (الأول) في تداخل الأسباب (الثاني) في تداخل المسببات . وقبل البحث عنها ينبغي تحديد خطوط تالية :

الأول : ان الكلام في التداخل أو عدمه انما هو فيما إذا لم يعد من الخارج ذلك وإلا فهو خارج عن محل الكلام ، كما هو الحال في بائي الوضوء والغسل حيث علم من الخارج أنه لا يجب على المكلف عند اجتماع أسبابه الا وضوء واحد ، وكذا الحال في الغسل ومنشأ هذا العلم

هو الروايات الدالة على ذلك في كلا البابين : أما في باب الوضوء فلأن الوارد في لسان عامة رواياته هو التعبير بالنقض مثل : لا ينقض الوضوء الا حدث وما شاكل ذلك ، ومن الطبيعي ان صفة النقص لا تقبل التكرار والتكثير ، وعليه فبطبيعة الحال يكون المتحصل من نصوص الباب ان اسباب الوضوء انما تؤثر في وجود صفة واحدة وهي المعبر عنها بالحدث ان اقترنت أثر مجموعها في هذه الصفة على نحو يكون كل واحد منها جزء السبب لانماه ، وان ترتبت تلك الاسباب استند الأثر إلى المتقدم منها دون المتأخر كما هو الحال في الملل المتعددة التي لها معلول واحد .

فالنتيجه على ضوء هذا البيان ان التداخل في باب الوضوء انما هو في الاسباب دون المسببات :

وأما في باب الغسل فلأن الوارد في لسان عدة من رواياته هو اجزاء غسل واحد عن المتعدد كصحيفة زرارة (إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلت ذلك للجنازة والجمعة وعرفة والنحر والحلق واللحية والزيارة فاذا أجمعت عليك حقوق (الله) أجزاءها عنك غسل واحد ثم قال ، ولذلك المرأة يجزئها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعها وغسلها من حيضها وعيها) وموثقه عن أبي جعفر (ع) قال (اذا حاضت المرأة وهي جنب اجزاها غسل واحد) و صحيفة شهاب بن عبد ربه قال : (سألت أبا عبد الله (ع) عن الجنب يغسل الميت أو من غسل ميتاً له أن يأتي أهله ثم يغتسل فقال سواء لا بأس بذلك إذا كان جنباً غسل يده وتوضأ وغسل الميت وهو جنب وان غسل ميتاً توضأ ثم أتى أهله ويجزئه غسل واحد لها) ونحوها غيرها .

فالنتيجه ان الاستفادة من هذه الروايات هو أن التداخل في باب الغسل انما هو في المسببات لا في الاسباب . هذا فيما إذا علم بالتداخل

في الأسباب أو المسببات وأما إذا لم يعلم بذلك كما إذا أفسر الصائم مثلاً في لهامة شهر رمضان بالأكل أو الشرب أو الجماع أو نحو ذلك مرات عديدة فالمرجع فيه ما تقتضيه القاعدة ، وسيأتي بيانه بشكل موسع في ضمن البحوث الآتية ان شاء الله تعالى .

الثاني : اذا فرض انه لا الدليل على التداخل ولا على عدمه فما هو قضية الأصل العملي فهل هي التداخل أو عدمه أو التفصيل بين الأسباب والمسببات يعني بقتضي التداخل في الأولى دون الثانية وجوه الصحيح هو الوجه الأخير - وهو التفصيل بينها - والسبب في ذلك هو أن مرد الشك في تداخل الأسباب وعدمه الى الشك في ثبوت تكليف زائد على التكليف الواحد المتيقن ، ومن الطبيعي ان مقتضى الأصل عدمه ، ومثال ذلك ما اذا علم المكلف بحدوث وجوب الوضوء عند حدوث سببه كما اذا هال أو لام ولكن شك في ثبوته زائداً على هذا المتيقن كما اذا هال أو نام مرة ثانية فحينئذ لا محالة يكون مقتضى الأصل عدم ثبوته ، وهذا بخلاف الشك في تداخل المسببات ، فإنه حيث أنا نعلم بتعدد التكليف هناك والشك انما هو في سقوط كلا التكليفين بسقوط أحدهما بالامتثال فبطبيعة الحال يكون مقتضى الأصل عدم سقوطه

ثم ان هذا الذي ذكرناه في كلا الموردين لا يفرق فيه بين الاحكام الوضعية والتكليفية ، لوضوح ان الشك إذا كان في وحدة الحكم وتعددده عند تعدد شرطه فمقتضى الأصل عدم تعدده يعني عدم حدوث حكم آخر زائداً على المتيقن ، ومن المعلوم أنه لا يفرق فيه بين أن يكون المشكوك حكماً تكليفاً أو وضعياً ، كما أنه إذا شك في سقوطه بعد العلم بثبوته فمقتضى الأصل عدم سقوطه ، ولا يفرق فيه أيضاً بين كونه حكماً تكليفاً أو وضعياً فالنتيجة ان مقتضى الأصل العملي هو التداخل في موارد الشك في تأثير

الأسباب وعدم التداخل في موارد الشك فيه في المسببات . ومن هنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس) من أنه لا ضابط كلي للجريان الأصل في موارد الأحكام الوضعية فلا بد من ملاحظة كل مورد بخصوصه والرجوع فيه الى ما يقتضيه الأصل لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لما عرفت من أنه لا فرق في جريانه في كلا المقامين بين الحكم التكليفي والوضعي أصلاً .

الثالث : ان محل الكلام في تداخل الأسباب أو المسببات انما هو فيما اذا كان الجزاء قابلاً للتعدد كالوضوء أو الغسل أو ما شاكل ذلك ، واما اذا لم يكن قابلاً لذلك فهو خارج عن محل الكلام كالقتل ، فان من يستحق ذلك بارتداد أو نحوه فلا معنى للبحث عن تداخل الأسباب أو المسببات فيه وفي أمثاله نعم قد يكون قتله مورداً لحقوق متعددة متباينة كما اذا افترض أنه قتل عدة اشخاص متعمداً ، فانه يثبت لولي كل من المقتولين حق قتله على نحو الاستقلال فلو اسقط أحد الأولياء حقه لم يسقط حق الآخرين فلهم اقتصاصه . نعم لو اقتصه أحدهم سقط حق الباقيين قصاصاً بسقوط موضوعه ، ولكن لهم عندئذ ان يأخذوا الدية من أمواله ، هذا بالاضافة إلى حقوق الناس ، وكذلك الحال بالاضافة إلى حقوق الله كما اذا افترضنا ان أحداً زنى بأحد محارمه كاخوته أو أمه أو بنته أو ما شاكل ذلك مرتين أو أزيد ، فانه بطبيعة الحال لا يترتب على الزنى في المرة الثانية الا تأكيد الجزاء حيث أن القتل غير قابل للتعدد . ثم أنه ربما لا يكون الجزاء قابلاً للتأكد أيضاً كإباحة شيء مثلا أو طهارته نظراً إلى أن الطهارة كإباحة غير قابلة للشدة والتأكد فمثلاً عن الزيادة ، مثلاً إذا غسل الثوب المتنجس في الماء الكر وطهر فلا أثر لغسله ثانياً في الماء الجاري ولا يوجب ذلك تأكيد طهارته وشدتها ، وكذا اذا افترضنا إباحة شيء بعدة أسباب مجتمعة عليه دفعية أو تدريجية كاجتماع الاكراه والاضطرار

وما شاكلها في مادة شخص واحد حيث انه لا يوجب شدة اإاحة الفعل المضطر اليه أو المكره عليه على الرغم من كون كل واحد منها سبب تام لذلك .

الرابع ما نسب الى فخر المحققين من ان القول بالتداخل وعدمه يبتنيان على كون العلل الشرعية أسباب أو معرفات ، فعلى الأول لا يمكن القول بالتداخل ، وعلى الثاني لا مانع منه حيث ان اجتماع معرفات عديدة على شيء واحد يمكن من الوضوح :

وغير خفي ان القول بكون الأسباب الشرعية معرفات خاطيء جداً ولا واقم موضوعي له أصلاً ، والسبب فيه انه ان اريد بكونها معرفات انها غير دخيلة في الأحكام الشرعية كدخول العلة في المعلول فهو وان كان متيناً جداً ، لما ذكرناه في بحث الشرط المتأخر من انه لا دخل للامور التكوينية في الاحكام الشرعية اصلاً ، ولا تكون مؤثرة فيها كتأثير العلة في المعلول وإلا لكانت تلك الأحكام معاصرة لتلك الأمور التكوينية ومساخنة لها بقانون التناسب والسنخية ، والحال ان الأمر ليس كذلك ، بداهة ان وجوب صلاى الظهرين مثلاً ليس معلولاً بزوال الشمس وإلا لكان معاصراً له من ناحية وامراً تكوينياً من ناحية اخرى بقانون التناسب ، وكذا الحال في وجوب صلاى المغرب والعشاء ، فانه ليس معلولاً لغروب الشمس ووجوب صلاة الفجر ، فانه ليس معلولاً لاطلوع الفجر ، ووجوب الحج فانه ليس معلولاً للاستطاعة ولحومها ، ووجوب الصوم ، فانه ليس معلولاً لدخول شهر رمضان ونحوه من شرائطه .

وعلى الجملة فالأحكام الشرعية بأجمعها امور اعتبارية فرفعها ووضعها بيد الشارع ، وفعل اختياري له ، ولا يؤثر فيها شيء من الامور الطبيعية نعم الملاكات الموجودة في متعلقاتها وان كانت اموراً تكوينية إلا ان دخلها

في الأحكام الشرعية ليس كدخول علة طبيعية في معلولها ، بل هي داعية لجعل الشارع واعتباره إياها . أو فقل إنها تدعو الشارع لجعلها واعتبارها كبقية الدواعي للأفعال الاختيارية ، لا أنها تؤثر في نفسها . وان أرهد من كون الأسباب الشرعية معرفات ذلك فهو وان كان متيناً من هذه الناحية إلا أنه يرد عليه من ناحية أخرى ، وهي انه لا ملازمة بين عدم دخلها في الأحكام الشرعية وكونها معرفات ، بل هنا أمر ثالث وهو كونها موضوعات لها يعني ان الشارع جعل الأحكام على تلك الموضوعات في مرحلة الاعتبار والانشاء على نحو القضية الحقيقية ، مثلاً أخذ الشارع زوال الشمس مع بقية الشرائط في موضوع وجوب صلاتي الظهرين في تلك المرحلة ، وكذا أخذ الاستطاعة مع سائر الشرائط في موضوع وجوب الحج ، وهكذا هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى انا قد ذكرنا غير مرة ان القضية الحقيقية ترجع إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين : هي ان عدم دخل الأسباب الشرعية في أحكامها كدخول العلة الطبيعية في معلولها لا يستلزم كونها معرفات محضة ، بل هي موضوعات لها وتتوقف فعليتها على فعلية تلك الموضوعات ، ولا تنفك عنها أبداً . ومن هنا تشبه العلة التامة من هذه الناحية أي من ناحية استحالة انفكاكها عن موضوعاتها .

وان أريد بذلك كونها معرفات لموضوعات الأحكام في الواقع ، ولا مانع من تعدد المعرف لموضوع واحد واجتماعه عليه مثلاً عنوان الانطار في نهار شهر رمضان ليس بنفسه موضوعاً اوجوب الكفارة ، بل هو معرف لما هو الموضوع له في الواقع ، وكذا الحال في مثل عنوان البول والنوم وما شاكلهما ، فان هذه العناوين المأخوذة في لسان الأدلة ليست بأنفسها

موضوعات للأحكام ، بل هي معرفة لها ، ومن الطبيعي انه لا مانع من اجتماع معرفة متعددة على موضوع واحد - فيرد عليه ان ذلك وان كان أمراً ممكناً في نفسه إلا ان ظواهر الأدلة لا تساعد على ذلك ، حيث ان الظاهر منها ان العناوين المأخوذة في السنن بانفسها موضوعات للأحكام ، لا انها معرفة لها ، فالحمل على المعرفة يحتاج إلى قرينة وبدونها لا يمكن وعلى الجملة فالظاهر من الدليل عرفاً ان عنوان الافطار بنفسه موضوع لوجوب الكفارة . لا انه معرف لما هو الموضوع له واقعاً ، وكذا عنوان الهول والنوم ونحوهما . وان اريد بذلك كونها معرفة لملاكانها الواقعية - فليه انها ليست بكاشفة عنها بوجه ، فان الكاشف عنها - اجمالاً انما هو نفس الحكم الشرعي ، واما ما سمي صيباً له فلا يكون بكاشف عنها أصلاً . فالنتيجة في نهاية المطاف ان القول بكون الأسباب الشرعية معرفة خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً ، هذا إذا كان المراد من الأسباب الشرعية موضوعات الأحكام وشرائطها كما هو كذلك واما لو اريد بها ملاكانها الواقعية فالأمر في غاية الوضوح حيث انه لا معنى لدعوى كونها معرفة كما هو ظاهر .

الرابع : ان محل للكلام في التداخل وعدمه انما هو فيها اذا كان الشرط قابلاً للتعدد والتكرار . واما إذا لم يكن قابلاً له فهو خارج عن محل الكلام لعدم الموضوع عندئذ للقول بالتداخل وعدمه ، وذلك كالافطار متعمداً في لهار شهر رمضان الذي هو موضوع لوجوب الكفارة حيث انه من العناوين التي غير قابلة للتعدد والتكرار فلو اكل الصائم حالماً حامداً في لهار شهر رمضان مرة واحدة صدق عليه عنوان الافطار العمدي ، وأما إذا اكل بعده مرة ثانية فلا يصدق عليه هذا العنوان ، وبما ان موضوع وجوب الكفارة بحسب لسان الروايات هو عنوان الافطار دون الأكل أو

الشرب فبطبيعة الحال لا يجرى فيه النزاع المتقدم ، ومن هنا لو أكل أو شرب في نهار شهر رمضان مرات عديدة لم يجب عليه الا كفارة واحدة : اعم في خصوص الجماع والاستمناة تعدد الكفارة بتعددتهما نظراً الى ان الجماع والاستمناة يعنوانها قد أخذتا في موضوع الكفارة في لسان الروايات ، ومن الطبيعي الها تعدد بتعددتهما خارجاً .

وبكلمة أخرى ان غير الجماع والاستمناة من المفطرات بما انها لم تؤخذ في موضوع وجوب الكفارة بعنوانينها الاولى وانما اخذت فيه بعنوان المفطر فمن الطبيعي ان عنوان المفطر يتحقق بصرف وجود الاكل أو الشرب في نهار شهر رمضان باعتبار ان الصوم قد افطر ونقض به فلا يصدق هذا العنوان على وجوده الثاني ، لوضوح ان ما نقض غير قابل للنقض مرة ثانية وان كان الامساك بعد التقض والافطار أيضاً واجباً عليه الا انه ليس بعنوان الصوم الواجب . ومن هنا يجب قضائه ولا يكون الامساك المزبور مجزياً عنه . فالنتيجة ان عنوان المفطر يتحقق بصرف وجود الاكل أو الشرب فلا يصدق على وجوده الثاني والثالث ، وهكذا ، ولذا لا تعدد الكفارة بتعدد ، وهذا بخلاف الجماع والاستمناة حيث ان المأخوذ في لسان الرواية عنوان الاتيان بالأهل في نهار شهر رمضان وعنوان الاستمناة وهما ١ من العناوين التي قابلة للتعدد والتكرار خارجاً ، وعليه فلا محالة تعدد الكفارة بتعددتهما فلو أتى بأهله أو استمنى في نهار شهر رمضان متعدداً وجبت عليه الكفارة كذلك ، هذا .

ولكن السيد الطباطبائي صاحب العروة (قدس) قال في جواب بعض المسائل التي سئلت عنه ان الكفارة تعدد بتعدد الجماع والاكل بدعوى ان عنوان الافطار كناية عن نفس الاكل والشرب ونحوهما من دون أن تكون له خصوصية فأخذه في لسان الروايات إنما هو بعنوان المعرف لما

هو الموضوع له واقعاً ثم قال : ولعل عليه الروايات أيضاً . وفيه ما تقدم من ان ظاهر الروايات هو ان عنوان الافطار بنفسه موضوع لوجوب الكفارة لا أنه كناية عن الاكل والشرب ، فحملة على المعرف والكناية يحتاج إلى قرينة ولا قرينة على الفرض . وأما ما أفاده (قده) من دلالة الروايات على ذلك فبرده الا لم نجد في هذا الموضوع ولا رواية واحدة تدل على ترب وجوب الكفارة على عنوان الاكل والشرب فلا ندرى ما هو مقصوده (قدس سره) من الروايات الدالة على ذلك .

وبعد ذلك نقول : اما الكلام في المقام الأول - وهو التداخل في الأسباب - فيقوم على أساس ان القضية الشرطية ظاهرة في نفسها في التداخل أو في عدمه فلو أتى المكلف بأمله في نهار شهر رمضان مرات عديدة فان قلنا بالأول لم تجب عليه الا كفارة واحدة وان قلنا بالثاني وجبت عليه كفارات متعددة :

وذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) ما اليك نهيه : « والتحقق انه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط كان الأخل بظواهرها إذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً محالاً ، ضرورة ان لازمه ان يكون الحقيقة الواحدة مثل الوضوء بما هي واحدة في مثل (اذا هلت فتوضأ) (وإذا نمت فتوضأ) أو فيما (اذا هال مكرراً) أو (نام كذلك) محكوم بمحكين متماثلين وهو واضح الاستحالة كالتضادين فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث ، بل على مجرد الثبوت ، أو بالالتزام بكون متعلق الجزاء وان كان واحداً صورة الا انه حقائق متعددة حسب تعدد الشروط الا ان الاجتزاء بواحد لكونه مجعاً لها كما في (اكرم هاشمياً) (واحصت هالماً)

فاكرم العالم الماشمي بالضيافة ، ضرورة انه بضيافته يدهم امرين يصدق اله
امتثلها ولا محالة يسقط الأمر بامتثاله وموافقته وان كان له امتثال كل منها
على حدة كما اذا اكرم الماشمي بغير الضيافة ، واضاف العالم الغير الماشمي ،
ما أفاده (قده) يحتوي على عدة نقاط : ١ - ان القضية الشرطية
في نفسها ظاهرة في الحدوث عند الحدوث ، ولا يفرق في ذلك بين أن
يكون الشرط في القضية بنفسه سبباً للجزء أو يكون كاشفاً عن السبب .
٢ - ان الاخذ بهذا الظاهر لا يمكن نظراً إلى ان متعلق الجزء بما اله
حقيقة واحدة فلزام الأخذ به هو اجتماع الحكيم المتماثلين فيها وهو مستحيل
كاجتماع المتضادين . ٣ - انه على القول بالتداخل لابد من الالتزام بأحد
أمرين : اما ان يلتزم برفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في الحدوث
عند الحدوث : واما ان يلتزم بأن متعلق الجزء وان كان واحداً صورة
إلا انه متعدد واقعاً .

ولناخذ بالنظر إلى هذه النقاط : اما النقطة الأولى فهي في غاية
الصحة والثبات . واما النقطة الثانية فيرد عليها مضافاً الى ما سوف يأتي
في ضمن البحوث التالية ما ذكرناه غير مرة من اله لا مانع من اجتماع
الحكيم المتماثلين في شيء واحد ، غاية الأمر انه بوجب التأكد والاندكاك
وصيرورتها حكماً واحداً مؤكداً . ومن ذلك يظهر حال النقطة الثالثة
حيث انه لا موجب لرفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند
الحدوث ، كما انه لا معنى لدعوى ان الوضوء أو ما شاكله حقائق متعددة
في الواقع ونفس الأمر هذا .

ولشيخنا الاستاذ (قده) في المقام كلام وهو في غاية الصحة والجودة
واليك نصه : والحق هو القول بعدم التداخل مطلقاً ، وتوضيح ذلك
الما يتم ببيان أمرين :

الأول : ما تقدم سابقاً من انه لا اشكال في ان كل قضية شرطية ترجع إلى قضية حقيقية ، كما ان كل قضية حقيقية تنحل إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع واليهما ثبوت المحمول له ، فالعنى المستفاد منها في الحقيقة شيء واحد ، وانما الاختلاف في كيفية التعبير عنه ، وعليه فكما ان الحكم في القضية الحقيقية ينحل بالتحلل موضوعه الى احكام متعددة إذ المفروض ان فرض وجود الموضوع فرض ثبوت الحكم له ، كذلك ينحل الحكم في القضية الشرطية بالتحلل شرطه . لان أدوات الشرط اسمية كانت أم حرفية انما وضعت لجعل مدخولها موضع الفرض والتقدير واثبات التالي على هذا الفرض فلا يكون بين القضية الشرطية والحقيقية فرق من جهة الانحلال أصلاً ، وعليه فيتعدد الحكم بتعدد الشرط وجوداً ، كما يتعدد بتعدد موضوعه في الخارج . واما تعدد الحكم بتعدد شرطه جنساً فهو انما يستفاد من ظهور كل من القضيتين في ان كلا من الشرطين مستقل في ترتيب الجزاء عليه مطلقاً ، فان ظاهر قضية (اذا بليت فتوضاً) هو ان وجوب الوضوء مترتب على وجود البول ولو قارنه أو سبقه النوم مثلاً ، وكذلك ظاهر قضية (اذا نمت فتوضاً) هو ترتيب وجوب الوضوء على النوم ولو قارنه أو سبقه البول مثلاً ، فإطلاق كل من القضيتين يستفاد منه استقلال كل من النوم والبول في ترتيب وجوب الوضوء عليه على جميع المتضادير ، ولازم ذلك هو تعدد وجوب الوضوء عند حصول الشرطين في الخارج ووجودهما فيه .

الثاني : ان تعلق الطلب بشيء لا يقتضي إلا ايجاد ذلك الشيء خارجاً ونقض عدمه المطلق ، وبما ان نقض عدم المطلق يصدق على أول وجود من وجودات الطبيعة يكون الايمان به مجزياً في مقام الامتثال عقلاً . وأما توهم ان ذلك من جهة تعلق الطلب بصرف الوجود وصدقه على أول

الوجودات فهو فاسد ، إذ لا موجب لأخذ صرف الوجود في متعلق الطلب بعد عدم كونه مدلولاً عليه بالهيئة ولا بالمادة ، ضرورة ان المادة لم توضع إلا لنفس الماهية المعرات عن الوجود والعدم . وأما الهيئة فهي لا تدل إلا على طلب إيجادها ونقض عدمها المطلق الصادق قهراً على أول الوجودات ، وليس هناك ما يدل على اعتبار صرف الوجود في متعلق الطلب غير صيغة الأمر المفروض عدم دلالتها على ذلك هيئة ومادة ، وعليه فالطلب لا يرد على صرف الوجود المأخوذ في المتعلق في مرتبة سابقة على عروض الطلب عليه بل الطلب هو بنفسه يقتضي إيجاد متعلقه خارجاً ونقض عدمه المطلق ، فإذا فرض تعلق طلبين بماهية واحدة كان مقتضى كل منهما إيجاد تلك الماهية فيكون المطالب في الحقيقة هو إيجادها ونقض عدمها مرتين ، كما هو الحال بعينه في تعلق ارادتين تكريهيتين بماهية واحدة فتعدد الإيجاد تابع لتعدد الإرادة . وبالجملة ان كل امر في نفسه لا يدل إلا على الطلب المقتضى لإيجاد متعلقه ، وأما كون هذا الطلب واحداً أو متعدداً فليس في الأمر بهيئته ومادته دلالة عليه قطعاً . نعم إذا لم يكن هناك ما يقتضي تعدد الطلب وقد فرض تعلق الأمر بالطبيعة كان الطلب واحداً قهراً إلا انه من جهة عدم المقتضى لتعددته لا من جهة دلالة اللفظ عليه ، فإذا فرض ظهور للقضية الشرطية في الانحلال وتعدد الطلب أو فرض تعدد القضية الشرطية في نفسها كان ظهور القضية في تعدد الحكم موجباً لارتفاع موضوع الحكم بوحدة الطلب اعني به عدم المقتضى للتعدد ووارداً عليه .

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ظهور الجزاء في وحدة الطلب لكان ذلك من جهة عدم ما يدل على التعدد . فإذا دلت الجملة الشرطية بظهورها في الانحلال أو من جهة تعددها في نفسها على تعدد الطلب كان هذا الظهور لكونه لفظياً مقدماً على ظهور الجزاء في وحدة الطلب . ومن هنا يظهر الفرق بين

المقام الذي التزمنا فيه بتعدد الطلب ومسألة تعلق الأمر بشيء واحد مرتين كما إذا قال المولى (صم يوماً) ثم قال (صم يوماً) التي التزمنا فيها بجعل الأمر الثاني على التأكيد كما تقدم ، وذلك لان ظهور الأمر الثاني في التأسيس وتعدد الحكم لبس ظهوراً لفظياً ليكون قرينة على صرف ظهور وحدة المتعلق في وحدة الحكم ، بل هو من الظهورات السياقية ، فكما يمكن أن يكون هو قرينة على التأسيس والتعدد ، كذلك يمكن أن تكون وحدة المتعلق قرينة على الوحدة والتأكد فلا ينعقد حينئذ للكلام ظهور في التأسيس ومعناه لا مناص من الرجوع إلى البراءة عن التكليف الزائد عن المتيقن فتكون النتيجة نتيجة للتأكيد ، وهذا بخلاف المقام ، فان ظهور القضية الشرطية في تعدد الحكم بما انه ظهور لفظي يكون رافعاً لظهور الجزاء في وحدة الحكم فيكون مقتضى القاعدة حينئذ عدم التداخل .

ملخص ما أفاده (قده) نقطتان :

الأولى : ان القضية الشرطية ظاهرة في انحلال الحكم بانحلال شرطه حيث ان الشرط فيها هو الموضوع في القضية الحقيقية بعينه ولا شبهه في انحلال الحكم فيها بانحلال موضوعه ونتيجة ذلك هي تعدد الحكم بتعدد سببه وشرطه من دون فرق بين أن يكون التعدد بحسب الافراد او الاجناس .

للثانية : ان تعلق الطلب بشيء والبعث نحوه يقتضى ايجاده في الخارج . ونقض عدمه ، فاذا فرض تعلق الطلب به ثانياً فهو يقتضى في نفسه ايجاده كذلك نظراً الى ان تعدد البعث يقتضى تعدد الالبعث لحو الفعل لا محالة . ودعوى ان متعلق الطلب والبعث بما انه صرف الوجود فهو غير قابل للتكرار ، وعليه فبطبيعة الحال تكون نتيجة الطلبيين إلى طلب واحد بمعنى ان للطلب الثاني يكون مؤكداً للاول خاطئة جداً ، وذلك لأن متعلق الطلب والبعث ايجاد الطبيعة ، ومن المعلوم ان ايجادها بتعدد بتعدد

وجوداتها في الخارج فيكون لكل وجود منها فيه ايجاد خاص فلا مانع من
تعلق كل طلب بايجاد فرد منها ، ولا موجب لحمل الطلب والبعث الثاني
على التأكيد ، فانه يحتاج إلى قرينة وإلا فكل بعث نحو فعل يقتضي في
نفسه انبعاث المكلف الى ايجاده : غاية الأمر في صورة التعدد يقتضي
ايجاده متممداً فيكون ايجاد كل فرد متعلق لبعث ، كما هو مقتضى انحلال
الحكم بانحلال شرطه وموضوعه .

فالنتيجة على ضوء هاتين النقطتين هي انه لا موضوع للتعارض بين
ظهور القضية الشرطية في الانحلال والحدوث عند الحدوث وبين ظهور
الجزاء في وحدة التكليف حيث لا ظهور للجزاء في ذلك بل قد عرفت ان
تعدد الطلب والبعث ظاهر في نفسه في تعدد الانبعاث والمطلوب فالمحمل
على التأكيد يحتاج إلى قرينة من حال أو مقال كما اذا علم من الخارج ان
الأمر الثاني للتأكيد أو علم ذلك من جهة ذكر سبب واحد لكلا الأمرين
كما اذا كرر نفس السبب في القضية الأولى مرة ثالثة من دون التقييد
بقيد (ككرة اخرى أو نحوها) مثل ما اذا قال المولى (ان جامعت فكفر)
ثم قال : (ان جامعت فكفر) ففي مثل ذلك لا محالة يكون الأمر في
القضية الثانية للتأكيد دون التأسيس حيث ان ذكر سبب واحد لكليهما معاً
قرينة على ذلك : وأما اذا لم تكن قرينة في البين فلا محالة يكون تعدد الأمر
ظاهراً في تعدد المطلوب فيكون تكليمان متعلقين بطبيعة واحدة ، فاذا أتى
المكلف بها مرة سقط أحدهما من دون تعيين ، واذا أتى بها مرة ثانية
سقط الآخر ، ونظير ذلك ما (اذا اتلف أحد درهماً من شخص)
و (استقرض منه درهماً آخر) فحينئذ الثابت في ذمته درهمان : أحدهما
من ناحية الائتلاف والآخر من ناحية القرض : فاذا أدى أحد الدرهمين
سقط أحدهما عن ذمته وبقي الآخر من دون تعيين وتمييز في ان الساقط هو الدرهم

التالف أو الدرهم القرض حيث انه لا تمييز بينهما في الواقع وفي ظرف ثبوتها - وهو للذمة - وكذا اذا كان الثابت في ذمته صوم يومين أو أزيد من جهة نذر أو عهد أو قضاء صوم شهر رمضان أو ما شاكل ذلك ففي مثل ذلك لا محالة اذا صام يوماً سقط أحدهما عن ذمته من دون تعيين ، للقرض عدم واقع معين لهما حتى في علم الله تعالى ، وكذا الحال فيما اذا كان مديوناً لصلتين متماثلتين بناء على عدم اعتبار الترتيب بينهما :

والنكتة في ذلك ان ما ثبت في الذمة من تكليف كالأصلاة والصوم ونحو ذلك أو وضع اذا كان له طابع خاص واطار مخصوص من ناحية الزمان أو المكان أو ما شاكل ذلك فلا بد في مقام الوفاء من الايمان بما ينطبق عليه ماله طابع خاص والا لم يفت به ، كما اذا نذر صوم يومي الخميس والجمعة مثلاً حيث ان لكل منهما طابعاً خاصاً في الواقع فلا ينطبق على هبيرة : وأما إذا لم يكن له طابع خاص ومخصوصية مخصوصة كما إذا نذر صوم يومين من الأيام من دون اعتبار خصوصية في شيء منها ففي مثل ذلك بطبيعة الحال لا يكون بينهما ميز في الواقع ونفس الأمر حتى في علم الله سبحانه باعتبار انه لا واقع له ما عدى ثبوته في الذمة فعندئذ لا محالة اذا صام يوماً سقط أحدهما لا يعينه من دون تمييز حيث لا يتوقف سقوطه على وجود ميز في الواقع : ودعوى - انه لا يمكن الحكم بالسقوط في أمثال المقام ، فان الحكم بسقوط هذا دون ذلك ترجيح من دون مرجح والحكم بسقوط كليهما بلا موجب فلا محالة يتعين الحكم بعدم سقوط شيء منها - خاطئة جداً حيث ان المفروض انه لا تعين ولا ميز بينهما في الواقع ونفس الأمر حتى في علم الله تعالى ليقال ان الساقط هذا أو ذاك . فان الإشارة لتسدهي ان يكون بينهما ميز في الواقع ، وقد عرفت عدمه ، فاذن لا محالة يكون الساقط أحدهما المجهوم غير المميز والمعين في الواقع لانطباقه على المأتي به

في الخارج جزماً وهو واضح .

أما الكلام في المقام الثاني - وهو للتداخل في المسيبات - فلا شبهة في ان مقتضى القاعدة هو عدم التداخل ، و لوضوح ان تعدد التكليف يقتضي تعدد الامتثال ، والاكتفاء بامتثال واحد عن الجميع يحتاج إلى دليل ، وقد قام الدليل على ذلك في باب الفصل حيث قد ثبت ان الفصل الواحد يجزى عن الافصال المتعددة ولو كان ذلك هو حسل الجمعة يعني لم يكن واجباً : وأما فيما لم يتم دليل على ذلك فلا مناص من الالتزام بتعدد الامتثال ، كما اذا وجبت على المكلف كفارة متعددة من ناحية اله أتى بأهله مثلاً في نهار شهر رمضان مرات متعددة ، أو من ناحية أخرى فلهي مثل ذلك لا تكفي كفارة واحدة عن الجميع ، حيث قد عرفت ان مقتضى الأصل عدم سقوط التكاليف المتعددة بامتثال واحد :- نعم يستثنى من ذلك مورد واحد وهو ما اذا كانت النسبة بين متعلقي التكليفين هوماً وخصوصاً من وجه كما في قضيتي (اكرم عالماً) و (اكرم هاشمياً) فان مقتضى القاعدة فيه هو سقوط كلا التكليفين معاً باتيان المجمع وامتثاله - وهو اكرام العالم الهاشمي لانطباق متعلق كل منهما عليه ، ومن الطبيعي انه لا يعتبر في تحقق الامتثال عقلاً الا الاتيان بما ينطبق عليه متعلق الأمر .

وبكلمة اخرى : ان مقتضى اطلاق متعلق كل من الدليلين هو جواز امتثالهما منفرداً ومجتمعاً حيث ان اكرام العالم لا يكون مقيداً بغير الهاشمي وبالعكس ، وعليه فلا مجاله اذا أتى المكلف بالمجمع بينهما انطبق عليه متعلق كل منهما ، وهذا معنى سقوط كلا التكليفين بفعل واحد :

ومن ضوء هذا البيان يظهر ان المقام ليس من تأكد الحكم في مورد الاجتماع أصلاً كما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قده) وذلك لان التأكد في امثال المقام انما يتصور فيما إذا تعلق كل من الحكمين بنفس مورد

الاجتماع ، كما إذا كان التكليف في كل من العامين من وجه انحلالياً ، فعندئذ يكون مورد الانتفاء والاجتماع بنفسه متعلقاً لكل الحكيم معاً فيحصل التأكيد بينهما فيصبحان حكماً واحداً مؤكداً ، لاستحالة بقاء كل منهما بحدده وهذا بخلاف ما إذا كان التكليف في كل منهما بدلياً كما هو المفروض في المقام ، فعندئذ لا يكون المجمع بنفسه مورداً لكل من الحكيم ، بل هو مما ينطبق عليه متعلق كل منهما ، حيث ان متعلق التكليف في العموم البدلي هو الطبيعي الجماع الملقاه عنه الخصوصيات ، فالفرد المأني به ليس بنفسه متعلقاً للامر ليتأكد طلبه عند تعلق الأمرين به ، بل هو مهتداً لما يتعلق به الطلب والامر . فالنتيجة ان التداخل في امثال المقام على التزاعده فلا يحتاج إلى مؤونة زائدة . وتظهر ثمره ذلك في الفقه فيما اذا كانت النسبة بين الواجب والمستحب عموماً من وجه وكان كل من الوجوب والاستحباب متعلقاً بالطبيعة الملقاه عنها الخصوصيات ، أو كانت النسبة بين المستحبين كذلك ، والأول كالنسبة بين صوم الاعتكاف ، وصوم شهر رمضان أو قضائه أو صوم واجب النذر أو نحوه حيث ان النسبة بينهما عموم من وجه فاذا أتى المكلف بالمجمع بينهما ، فانه يجزى عن كليهما معاً ، لانطباق متعلق كل منهما عليه . والثاني كالنسبة بين صلاة الغفيلة وناقلة المغرب حيث ان الأمر المتعلق بكل منهما مطلق فلانواع من المجمع بينهما في مقام الامتثال بالبيان المجمع بأن يأتي بصلاة الغفيلة بعنوان ناقلة المغرب ، فانها تجزى عن كليهما معاً ، لانطباق متعلق كل منهما عليها ، وكذا الحال بين صلاة الجعفر وناقلة المغرب :

نتائج البحوث السالمة عدة نقاط :

الأولى : ان الملهوم عبارة عن انتفاء نسخ الحكم المعلق على الشرط وأما انتفاء شخص الحكم المعلق عليه بانتفائه فهو قهري فلا صلة له بدلالة

القضية الشرطية على المفهوم ، فالمراد منه انتقال فرد آخر من الحكم عن الموضوع المذكور فيها بانتفاء الشرط وعلى هذا فلا يكون انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه من المفهوم في شيء ولا يفرق في ذلك بين كون الحكم السطاد من الجزاء مدلولاً اسمياً أو حرفياً :

(الثانية) : انه لا فرق في دلالة القضية الشرطية على المفهوم بين أن يكون الشرط المذكور فيها واحداً أو متعدداً كان تعدده على نحو التركيب أو التقييد .

(الثالثة) : ان الحكم الثابت في طرف الجزاء المعلق على الشرط قد يكون انحلالياً وقد يكون غير انحلالى ، وعلى الأول فهل مفهومه ايجاب جزئي أو كلي اختار شيخنا الأستاذ (قده) للثاني ، والصحيح هو الأول وقد تقدم تفصيل ذلك بشكل موسع :

(الرابعة) : اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فمقتضى القاعدة فيه هو ان الشرط أحدهما حيث انها تقتضي تقييد اطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر ، فالنتيجة من ذلك هي نتيجة العطف بكلمة (أو) .

(الخامسة) : إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فهل القاعدة تقتضي التداخل في الأسباب أو المسببات أو لا هذا ولا ذاك ، وقد تقدم ان مقتضى القاعدة عدم التداخل في كلا المقامين ، فالتداخل يحتاج إلى دليل ، وقد قام الدليل عليه في بابي الوضوء والغسل على تفصيل قد سبق .

(السادسة) : ان كون الأسباب الشرعية معرفات لا يرجع عند التحليل إلى معنى صحيح ومعقول .

(السابعة) : ان محل الكلام في التداخل وعدمه هنا هو فيما إذا كان كل من الشرط والجزاء قابلاً للتعدد والتكرار والا فلا موضوع لهذا البحث على ما عرفت بشكل موسع .

(الثامنة) : ان مقتضى القاعدة التداخل في المسهب فيما اذا كانت النسبة بين الدليلين عمومياً من وجه وكان العموم فيهما بدلياً ، فان الايدان بالمجمع في مورد الاجتماع يجرى عن كلا التكميليين ، لانطباق متعلق كل منهما عليه .

مفهوم الوصف

لتنقيح محل النزاع ينبغي لنا تقديم أمرين :

الأول : ان محل الكلام بين الأصحاب في دلالة الوصف على المفهوم وعدم دلالاته عليه انما هو في الوصف المعتمد على موصوفه في القضية بأن يكون مذكوراً فيها كقولنا (اكرم انساناً هالماً) أو (رجلاً عادلاً) أو ما شاكل ذلك . وأما الوصف غير المعتمد على موصوفه كقولنا (اكرم هالماً أو عادلاً) أو نحو ذلك فهو خارج عن محل الكلام ولا شبهة في عدم دلالاته على المفهوم ، ضرورة انه لو كان داخلاً في محل الكلام لدخل اللقب فيه أيضاً ، لوضوح انه لا فرق بين اللقب وغير المعتمد من الوصف من هذه الناحية ، فكما ان الاول لا يدل على المفهوم من دون خلاف فكذلك الثاني ، وبمجرد ان الوصف ينحل بتعمل من العقل إلى شيئ : ذات ، ومبدأ كما هو الحال في جميع العناوين الاشتقاقية لا يوجب فارقاً بينه وبين اللقب في هذه الجهة ، حيث ان هذا الانحلال لا يتعدى عن اتق النفس إلى اتق آخر فلا أثر له في القضية في مقام الاثبات والدلالة أصلاً حيث ان المذكور فيها شيء واحد - وهو الوصف دون موصوفه - وكيف كان فالظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في عدم دلالاته على المفهوم ، والسبب فيه هو ان الحكم الثابت في القضية لعنوان اشتقاقياً كان أو ذاتياً

فلا تدل القضية إلا على ثبوت هذا الحكم لهذا العنوان وكونه دخیلاً فيه وأما انتفائه عن غيره فلا اشعار فيها فضلاً عن الدلالة ، هل لو دل على المفهوم لكان الوصف للداني أولى بالدلالة نظراً الى ان المبدأ فيه مقوم للذات و بانتفائه تنتفي الذات جزماً ، وهذا بخلاف الوصف غير للداني فان المبدأ فيه حيث انه جعلي غير مقوم للذات فلا محالة لا تنتفي الذات بانتفائه . فالنتيجة انه لا فرق بين اللقب وغير المعتمد من الوصف ، فان ملاك عدم الدلالة فيها واحد .

الثاني ، ان الوصف تارة يكون مساوياً لموصوفه كقولنا (اكرم انساناً ضاحكاً) وما شاكله ، واخرى يكون اهم منه مطلقاً كقولنا (اكرم انساناً ماشياً) وثالثة يكون اخص منه كذلك كقولنا (اصف انساناً عالماً) ورابعة يكون اعم منه من وجهه كقوله (ع) (في الغنم الصائمة زكاة) : اما الأول والثاني فلا اشكال في خروجها عن محل النزاع والوجه فيه ظاهر وهو ان الوصف في هاتين الصورتين لا يوجب تضييقاً في ناحية الموصوف حتى يكون له دلالة على المفهوم ، حيث ان معنى دلالة الوصف على المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموصوف المذكور في القضية بانتفائه وهذا فيما لا يوجب انتفائه انتفاء الموصوف ، والمفروض ان في هاتين الصورتين يكون انتفائه موجباً لانتفاء الموصوف فلا موضوع لدلالته على المفهوم وأما الثالث فلا اشكال في دخوله في محل الكلام ، فان ما ذكرناه من الملاك لدلالته على المفهوم موجود فيه . واما الرابع فهو أيضاً داخل في محل الكلام حيث انه يفيد تضييق دائرة الموصوف من جهة فيقيده الغنم في المثال المتقدم بخصوص الصائمة ، فعلى القول بدلالة الوصف على المفهوم يدل على انتفاء وجوب الزكاة عن الموضوع المذكور في القضية بانتفائه ، فلا زكاة في الغنم المعلوفة . نعم لا يدل على انتفائه عن غير هذا الموضوع

كالابل المألوفة كما نسب ذلك إلى بعض الشافعية فنلمى وجوب الزكاة عن
الابل المألوفة استناداً إلى دلالة وصف الغنم بالسائمة على النفاء حكمها يعني
وجوب الزكاة عن فاقد هذا الوصف مطلقاً ولو كان موضوعاً آخر ، ووجه
عدم دلالاته على ذلك واضح ، لما عرفت من ان معنى دلالاته على المفهوم
هو انتفاء الحكم عن الموصوف المذكور في القضية بانفائه ، وأما غير المذكور
فيها فلا يكون فيه تعرض لحكمه لا نفياً ولا اثباتاً ، فما نسب الى بعض
الشافعية لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً .

وبعد ذلك نقول : ان الصحيح هو عدم دلالة الوصف على المفهوم
بيان ذلك ان دلالة القضية على المفهوم ترتكز على أن يكون القيد فيها راجعاً
إلى الحكم دون الموضوع أو المتعلق ، وبما ان الوصف في القضية يكون
قيداً للموضوع أو المتعلق دون الحكم فلا يدل على المفهوم أصلاً ، فان ثبوت
الحكم لموضوع خاص لا يدل على نفيه عن غيره ، ضرورة ان ثبوت شيء
لشيء لا يدل بوجه على نفيه عن غيره ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون
الموضوع شيئاً واحداً كاللقب أو كالوصف غير المعتمد على موصوفه أو
يكون مقيداً بقيد كالموصوف المقيد بوصف خاص ، فان ملك عدم الدلالة
هل المفهوم في الجميع واحد وهو ان ثبوت حكم لموضوع خاص وان كان
مركباً أو مقيداً لا يدل على نفيه عن غيره فلا فرق بين قولنا (اكرم رجلاً)
و (اكرم رجلاً عادلاً) حيث انها يشتركان في نقطة واحدة وهي للدلالة
على ثبوت الحكم لموضوع خاص ، غاية الامر ان الموضوع في الجملة
الثالية مقيد بقيد خاص فتدل على ثبوت الحكم له ولا تدل على نفيه عن
غيره كما اذا كان الموضوع واحداً .

ومن ضوء ذلك يظهر الفرق بين القضية الوصلية والقضية الشرطية
نظراً الى أن الشرط في القضية الشرطية راجع إلى الحكم دون الموضوع

فيكون الحكم مطلقاً عليه فلاجل ذلك تدل على انتزاعه عند انتزاع الشرط وهذا بخلاف الوصف في القضية الوصلية فإنه راجع الى الموضوع فيها دون الحكم : فالنتيجة ان دلالة الوصف على المفهوم تركز على أن يكون قيداً لنفس الحكم لا لموضوعه أو متعلقه والا فلا دلالة له عليه أصلاً .
ولكن مع ذلك قد يستدل على المفهوم بوجوده :

الأول : ان الوصف لو لم يدل على المفهوم لكان الآتي به لاغياً وهو مستحيل في حق المتكلم الحكيم ، لاذن لا مناص من الالتزام بدلالته عليه : ويرد عليه انه مبني على احراز ان الداعي للآتي به ليس الآ دخله في الحكم نفياً وإيجاباً حدوداً وبقاءً بمعنى انه علة منحصرة له ، فاذا كان كذلك فبطبيعة الحال ينتفي الحكم عن الموصوف بالانتزاع ، ولكن من المعلوم ان هذا الاحراز يتوقف (أولاً) على كون الوصف قيداً للحكم دون الموضوع أو المتعلق ، وقد عرفت ان الأمر بالعكس تماماً (وثانياً) على الالتزام بأن اثبات حكم لموضوع خاص يدل على انتزاعه عن غيره ، وقد مر انه لا يدل على ذلك ، بل لا يكون فيه اشعار به فضلاً عن الدلالة و (ثالثاً) على أن لا يكون الداعي له امرآ آخر حيث ان فائدته لا تنحصر بما ذكر و (رابعاً) على انه لا يكفي في الخروج عن كونه لغواً الالتزام بدلالته على اختصاص الحكم بصفة خاصة من موضوعه وعدم ثبوته له على نحو الاطلاق ، والمرحوض انه يكفي في ذلك ولا يتوقف على الالتزام بدلالته على المفهوم - وهو الانتزاع عند الانتزاع - : فالنتيجة ان هذا الوجه ساقط فلا يمكن الاستدلال به على اثبات المفهوم للوصف .

الثاني : ان الوصف الموجود في الكلام مشعر بعليته للحكم عند الاطلاق . ويرد عليه ان مجرد الاشعار على تقدير ثبوته لا يكفي لاثبات المفهوم جزماً ، حيث انه لا يكون من الدلالات العرفية التي تكون متبعة

عندهم ، بل لا بد في اثبات المفهوم له من اثبات ظهور القضية في كون الوصف علة منحصرة للحكم المذكور فيها ، ومن الطبيعي ان يات ظهورها في كونه علة في غاية الاشكال ، بل خرط الفتاد لما ظنك بظهورها في كونه علة منحصرة كيف حيث ان مرد هذا الظهور الى كون الوصف قيدا للحكم دون الموضوع أو المتعلق وانه يدور مداره وجوداً وعدمه وبقاءه وارتفاعاً ، وقد تقدم ان القضية الوصلية ظاهرة في كون الوصف قيدا للموضوع أو المتعلق دون الحكم ، فالنتيجة ان مجرد الاشعار بالعلة غير مفيد وما هو مفيد - وهو الظهور فيها - فهو غير موجود .

الثالث : ان للقضية الوصلية لو لم تدل على المفهوم وانحصار التكليف بما فيه الوصف لم يكن موجب لحمل المطلق على المقيد حيث ان النكتة في هذا الحمل هي دلالة المقيد على انحصار التكليف به وعدم ثبوته لغيره ، وبدون توفر هذه النكتة لا موجب له ، ومن الطبيعي ان هذه النكتة بعينها هي نكتة دلالة الوصف على المفهوم ، ويرد عليه ان نكتة حمل المطلق على المقيد غير تلك النكتة ، فانها نكتة دلالة القيد على المفهوم وقد عرفت عدم توفرها فيه وانه لا يدل على المفهوم أصلاً واما حمل المطلق على المقيد فلا يتوقف على تلك النكتة ، فانه على ضوء نظرية المشهور يتوقف على ان يكون التكليف في طرف المطلق متعلقاً بصرف وجوده ففي مثل ذلك اذا تعلق التكليف في دليل آخر بصفة خاصة منه وعلم من القرينة ان التكليف واحد حمل المطلق على المقيد نظراً الى أن المقيد قرينة بنظر العرف على التصرف في المطلق ، ومن المعلوم انه لا صلة لهذا الحمل بدلالة القيد على المفهوم أي نفي الحكم عن غير مورده ، ضرورة ان المقيد لا يدل الا على ثبوت الحكم لموضوع خاص من دون دلالة له على لفيه عن غيره بوجه ، ومع ذلك يحمل المطلق على المقيد . واما اذا كان التكليف في طرف المطلق

متعلقاً بمطلق وجوده المستلزم انحلاله بالحلل وجوداته وافراده مخرجاً
ظني مثل ذلك لا يحمل المطلق على المقيد ، لعدم الثاني بينهما ، وذلك كما
إذا ورد في دليل (اكرم كل عالم) ورد في دليل آخر (اكرم كل
عالم عادل) فلا موجب لحمل الأول على الثاني أصلاً حيث ان النكتة
التي توجب حمل المطلق على المقيد غير متوفرة هنا فلا مانع من أن يكون
كل منها واجباً ، غاية الأمر بحمل المقيد هنا على أفضل افراد الواجب .
وأما بناء على ضوء نظريتنا من عدم الفرق في حل المطلق على المقيد
بين ما كان التكليف واحداً أو متعدداً فأيضاً لا يتوقف هذا الحمل على
دلالة القيد على المفهوم يعني نفى الحكم عن غير مورده ، بل يكفي فيه
دلالاته على عدم ثبوت الحكم للطبيعي على نحو الاطلاق ، وسنبين ان شاء
الله تعالى عن قريب انه لا شبهة في دلالاته على ذلك كما انه لا شبهة في
عدم دلالاته على نفى الحكم عن غير مورده .

وعلى الجملة سوف نذكر في مبحث المطلق والمقيد ان شاء الله ان
ظهور المطلق في الاطلاق كما يتوقف حدوثاً على عدم دليل صالح للتقييد
كذلك بقاء ، حيث ان ظهوره يتوقف على جريان مقدمات الحكمة ، ومن
لواضح لها لا تجرى مع وجود الدليل الصالح للتقييد ، والمفروض ان
دليل المقيد يكون صالحاً لذلك حرفاً ، وبما يدل على ان حل المطلق على
المقيد لا يبتني على دلالة القضية الوصلية على المفهوم هو انه يحمل المطلق
على المقيد حتى في الوصف غير المعتمد على موصوفه كما اذا ورد في دليل
(اكرم عالماً) وورد في دليل آخر (اكرم فقيهاً) بحمل الأول على الثاني
مع انه لا يدل على المفهوم أصلاً .

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان النكتة التي
ذكرناها في القضية الشرطية دلالاتها على المفهوم حرفاً - وهي تعليق الحكم فيها

على الشرط تعليقاً مولوياً - غير متوفرة في القضية الوصلية حيث ان الحكم فيها غير معلق على الوصف يعني ان الوصف ليس قيداً للحكم كالشرط بل هو قيد للموضوع أو المتعلق ، ومن المعلوم ان ثبوت الحكم لموضوع خاص لا يدل على انتفائه عن غيره . فما ذكرناه لحد الآن هو المعروف والمشهور بين الأصحاب في تقرير المسألة .

ولكن الصحيح فيها هو التخصيل بيان ذلك ان النزاع في دلالة الوصف على المفهوم تارة بمعنى ان تقييد الموضوع أو المتعلق به يدل على انتفاء الحكم عن غيره فلو ورد في الدليل (اكرم رجلاً عاماً) يدل على انتفاء وجوب الاكرام عن غير مورده يعني عن الرجل العادل أو الفاسق أو الفقير أو ما شاكل ذلك ولو بسبب آخر واخرى بمعنى ان تقييده به يدل على عدم ثبوت الحكم له على نحو الاطلاق أو فقل ان معنى دلالة على المفهوم هو دلالة على نفي الحكم عن طبيعي موصوفه على نحو الاطلاق وانه غير ثابت له كذلك ، فان كان النزاع في المعنى الأول فلا شبهة في عدم دلالة على المفهوم بهذا المعنى ، ضرورة ان قولنا (اكرم رجلاً عاماً) لا يدل على نفي وجوب الاكرام عن حصة أخرى منه كالرجل العادل أو الهاشمي أو ما شاكل ذلك ، اوضح انه لا تنافي بين قولنا (اكرم رجلاً عاماً) وقولنا (اكرم رجلاً عادلاً) مثلاً بنظر العرف اصلاً فلو دلت الجملة الأولى على المفهوم - أي نفي الحكم عن حصص أخرى منه - لكان بينهما تناف لا محالة . وقد تقدم وجه عدم دلالة على المفهوم بشكل موسع .

وان كان النزاع في المعنى الثاني فالظاهر انه يدل على المفهوم بهذا المعنى . ونسكت هذه الدلالة هي ظهور القيد في الاحتراز ودخله في موضوع الحكم أو متعلقه إلا ان تقوم قرينة على عدم دخله فيه ففي مثل قولنا

(اكرم رجلا عالماً) يدل على ان وجوب الاكرام لم يثبت لطبيعي الرجل على الاطلاق ولو كان جاهلاً ، بل ثبت لخصوص حصة خاصة منه - وهي الرجل العالم - وكذا قولنا (اكرم رجلاً هاشمياً) أو (اكرم عالماً عادلاً) وهكذا ، والضابط ان كل قيد أتى به في الكلام فهو في نفسه ظاهر في الاحتراز ودخوله في الموضوع أو المتعلق يعني أن الحكم غير ثابت له إلا مقيداً بهذا القيد ، لا مطلقاً والا لكان القيد لغواً ، فالحمل على التوضيح أو غيره بخلاف الظاهر فيحتاج الى قرينة . والحاصل ان مثل قولنا (اكرم رجلاً عالماً) وان لم يدل على نفى وجوب الاكرام عن حصة أخرى من الرجل كالعادل أو نحوه ولو بملاك آخر إلا انه لا شبهة في دلالة على أن وجوب الاكرام غير ثابت لطبيعي الرجل على نحو الاطلاق .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان النزاع في دلالة القضية الوصفية على المفهوم ان كان في دلالتها على نفى الحكم الثابت فيها عن غير موضوعها ولو بسبب آخر فقد عرفت انها لا تدل على ذلك بوجه ، بل لا اشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلالة . وان كان في دلالتها على نفى هذا الحكم عن طبيعي الموصوف على اطلاقه فقد عرفت أنها تدل على ذلك جزماً حيث لا شبهة في ظهورها فيه الا فيما قامت قرينة على خلافه . ومن هنا يظهر الفرق بين الوصف المعتمد على موصوفه ، وغير المعتمد عليه كقولنا (اكرم عالماً) مثلاً ، فانه لا يدل على المفهوم بهذا المعنى وان انحل بحسب مقام اللب والواقع الى شيء له العلم الا انه لا أثر له في مقام الالبات بعدما كان في هذا المقام شيئاً واحداً لا شيئان ، احدهما موصوف ، والآخر صفة له

ثم ان هذه النقطة التي ذكرناها قد اهملت في كلمات الأصحاب ولم يتعرضوا لها في المقام لا لغيابها ولا لبيانها مع ان لها ثمة مهمة في الفقه

منها ما في مسألة حمل المطلق على المقيد حيث ان المشهور قد خصصوا تلك المسألة فيما اذا كانا مثبتين أو متلبين بما إذا كان التكليف فيها واحداً واما إذا كان متعدداً فلا يحملوا المطلق على المقيد واما على ضوء ما ذكرناه من النقطتين فيحمل المطلق على المقيد ولو كان التكليف متعدداً كما اذا ورد في دليل (لا تكرم عالماً) وورد في دليل آخر (لا تكرم عالماً فاسقاً) فانه يحمل الأول على الثاني مع ان التكليف فيها انحلالي ، وكذا اذا ورد في دليل (اكرم العلماء) ثم ورد في دليل آخر (اكرم العلماء العدل) فيحمل الأول على الثاني ، والنكتة في ذلك هي ظهور القيد في الاحتراز يعني انه يدل على ان الحكم - وهو وجوب الاكرام - لم يثبت للعالم على نحو الاطلاق وانما ثبت لحصة خاصة منه - وهو العالم العادل في المثال دون العالم مطلقاً او كان فاسقاً - ومن الواضح انه لا فرق في دلالة القيد على ذلك بين كون التكليف واحداً أو متعدداً .

نلخص هذا البحث في ضمن عدة نقاط : (الأولى) ان محل الكلام هنا كما عرفت انما هو في الوصف المعتمد على موصوفه واما غير المعتمد فيكون حاله حال اللقب في عدم الدلالة على المفهوم . (الثانية) ان ملاك الدلالة على المفهوم هو ان يكون القيد راجعاً الى الحكم ، واما اذا كان راجعاً الى الموضوع أو المتعلق فلا دلالة له عليه ، وبما ان الوصف من القيود لراجعة الى الموضوع أو المتعلق دون الحكم فلا يدل على المفهوم (الثالثة) انه قد اضطل على المفهوم بوجوده ثلاثة وقد عرفت نقدها جميعاً . (الرابعة) : ان الحق في المقام هو للتصويل على شكل قد تقدم : (الخامسة) ان لهذه الدلالة ثمرة مهمة تظهر في الفقه .

(مفهوم الغاية)

يقع الكلام فيه في مقامين : الأول في المنطوق . الثاني في المفهوم :
أما المقام الأول فقد اختلف الأصحاب في دخول الغاية في حكم
المغبي وعدم دخولها فيه فيما اذا كانت الغاية غاية للمتعلق أو الموضوع على
وجوه بل أقوال : ثالثها التفصيل بين ما إذا كانت الغاية من جنس المغبي
وعدم كونها من جنسه ، فعلى الأول الغاية داخلة فيه دون الثاني . ورابعها
التفصيل بين كون الغاية مدخولة للكلمة حتى وكونها مدخولة للكلمة الى
فعل الأول هي داخلة في المغبي دون الثاني

وقد قبل هذا التفصيل في الجملة شيخنا الاستاذ (قدس) حيث قال :
وهذا التفصيل وان كان حسناً في الجملة لان كلمة حتى تستعمل غالباً في
ادخال الفرد الخفي في موضوع الحكم فتكون الغاية حينئذ داخلة في المغبي
لا محالة ، لكن هذا ليس بنحو السكينة والعموم فلا بد من ملاحظة كل
مورد بخصوصه ، والحكم فيه بدخول الغاية في حكم المغبي أو عدمه .
ولكن الصحيح هو القول الثاني يعني عدم دخول الغاية في المغبي
مطلقاً ، فلنا دعويان : (الأولى) صحة هذا القول (الثانية) بطلان
سائر الأقوال :

أما الدعوى الأولى فلان المرجع في المقام العا هو فهم العرف
وارتكازهم ، والظاهر ان المتفاهم العرفي من القضية المغيبة بغاية كقولنا
(صم الى الليل) وكقوله تعالى : و فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ،
وماشاكلهما هو عدم دخول الغاية في المغبي الا فيما قامت قرينة على
الدخول كما في مثل قولنا (سرت من البصرة الى الكوفة) أو ماشاكل ذلك

وأما الدعوى الثانية فيظهر مما ذكرناه في الدعوى الأولى بطلان القول الأول والثالث حيث انه لا فرق في فهم العرف ما عرفت بين كون الغاية من جنس المغني وعدمه ، وكذا القول الرابع بعين هذا الملاك وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس) من الفرق في الجملة بين كون الغاية مدخولة لكلمة (الى) وكونها مدخولة لكلمة (حتى) نشأ من الخلط بين مورد استعمال كلمة (حتى) عاطفة ، وموارد استعمالها لافادة كون مدخولها غاية لما قبلها ، فانها في أي مورد من الموارد اذا استعملت لادراج الفرد الخفي كما في مثل قولنا (مات الناس كلهم حتى الأنبياء) لا يدل على كون ما بعدها غاية لما قبلها ، بل هي من أداة العطف . فالنتيجة ان مقتضى الظهور العرفي والارتكاز الذهني عدم دخول الغاية في المغني ، هذا تمام الكلام في المقام الأول .

وأما المقام الثاني فالغاية قد تكون غاية للموضوع كما في مثل قوله تعالى : (فاهسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق) وقد تكون غاية للمتعلق كقوله تعالى : و أنموا الصيام إلى الليل . وقد تكون غاية للحكم كقوله (ع) (كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام) وقوله (ع) (كل شيء نظيف حتى تعلم انه فذر) أو كقولنا (بحرم الخمر الى أن يضطر المكلف اليه) فان الغاية في امثال هذه الموارد غاية للحكم دون المتعلق أو الموضوع . وأما اذا كانت غاية للموضوع أو المتعلق فدلالته على المفهوم تتركز على دلالة الوصف عليه حيث ان المراد من الوصف كما عرفت مطلق التقييد الراجع الى الموضوع أو المتعلق سواء أكان وصفاً اصطلاحياً أو حالاً أو تمييزاً أو ظرفاً أو ما شاكل ذلك ، وعليه فالتقييد بالغاية من احدى صغريات التقييد بالوصف . وأما اذا كانت غاية للحكم فالكلام فيها نارة يقع في مقام الثبوت ، واخرى في مقام الاثبات .

أما المقام الأول : فلا شبهة في دلالة القضية على انتفاء الحكم عند تحقق الغاية ، بل لا يبعد أن يقال ان دلالتها على المفهوم أقوى من دلالة القضية الشرطية عليه ، ضرورة انه لو لم يدل على المفهوم لزم من فرض وجود الغاية عدمه يعني ما فرض غاية له ليس بغاية وهذا خلف فاذن لا ريب في الدلالة على المفهوم في هذا المقام .

وأما المقام الثاني - وهو مقام الاثبات - فالظاهر ان الغاية قيد للفعل - وهو المتعلق - دون الموضوع حيث ان حالها حال بقية القيود كما ان الظاهر منها هو رجوعها الى الفعل باعتبارانه معنى حدثي كذلك الظاهر من الغاية واما رجوعها الى الموضوع فيحتاج الى قرينة تدل عليه كما في الآية الكريمة المتقدمة حيث ان قوله تعالى : « الى المرافق في هذه الآية » غاية للموضوع - وهو اليد لا للمتعلق - وهو الغسل وذلك لاجل قرينة وخصوصية في المقام وهي اجمال لفظ اليد واختلاف موارد استعماله وهو قرينة على انه سبحانه في هذه الآية المباركة في مقام بيان حد المغسول من اليد ومقداره ، ومن هنا قد اتفق الشيعة والسنة على ان الآية في مقام تحديد المغسول ، لا في مقام بيان الترتيب ، ولذا يقول العامة بجواز الغسل من المرفق الى الاصابع وافتوا بذلك ، وان كانوا بحسب العمل الخارجي ملتزمين بالغسل منكوساً ، ونظير الآية في ذلك المثال المشهور (اكسس المسجد من الهاب الى المهراب) فانه ظاهر بمقتضى قرينة المقام في ان كلمة (الى) غاية للموضوع وبيان لحد المسافة التي أمر بكنسها ، وابست في مقام بيان الترتيب ، ومن هذا القبيل أيضاً قوله تعالى : « وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين » حيث ان الظاهر بمقتضى خصوصية المقام هو ان كلمة (الى) غاية لتحديد حد المسوح ، لا لبيان الترتيب : ومن هنا ذهب المشهور الى جواز المسح منكوساً وهو الأقوى ، إذ مضافاً الى اطلاق الآية فيه رواية

خاصة : هذا كله فيما اذا كان الحكم في القضية مستفاداً من الهيئة ،
 وأما إذا كان الحكم فيها مستفاداً من مادة الكلام فإن لم يكن المتعلق
 المذكوراً فيه كقولنا (يحرم الخمر اني أن يضطر المكلف اليه) فلا شبهة
 في ظهور الكلام في رجوع تقييد الى الحكم ، وأما اذا كان المتعلق المذكوراً
 فيه كما في مثل قولنا (يجب التسيام الى الليل) فلا يكون للقضية ظهور
 في رجوع الغاية إلى الحكم أو الى المتعلق فلا تكون لها دلالة على المفهوم
 ولو لم تقم قرينة من الداخل أو الخارج عليها .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة : وهي ان الحكم في
 القضية ان كان مستفاداً من الهيئة فالظاهر من الغاية هو قولها قبدأ للمتعلق
 لا للموضوع ، والوجه فيه ليس ما ذكره جماعة منهم شيخنا الاستاذ (قدس)
 من ان مفاد الهيئة معنى حرفي ، والمعنى الحرفي غير قابل للتقييد وذلك لما
 حلقناه في بحث الواجب المشروط من انه لا مالمع من رجوع القيد الى مفاد
 الهيئة ، بل الوجه فيه هو ان القضية في أمثال الموارد في نفسها ظاهرة في
 رجوع القيد إلى المتعلق والمعنى الاسمي دون الحكم ومفاد الهيئة ، وان كان
 الحكم مستفاداً من مادة الكلام فقد عرفت ظهور القيد في رجوعه إلى
 الحكم ان لم يكن المتعلق المذكوراً والا فلا ظهور له في شيء منهما ،
 فدلالة الغاية على المفهوم ترتكز على ظهور القضية في رجوعها ، إلى الحكم
 ولو بمعولة قرينة .

نتائج هذا البحث عدة نقاط :

الاولى : ان الاصحيح هو القول بعدم دخول الغاية في المعنى مطلقاً
 أي سواء أكانت من جنسه أم لم تكن ، وسواء أكانت بكلمة (إلى)
 أم كالت بكلمة (حتى) ، فما عن شيخنا الاستاذ (قدس) من التفصيل
 بينها قد عرفت نقده .

الثانية : ان الغاية اذا كانت قيداً للمتعلق أو الموضوع فحالها حال الوصف فلا تدل على المفهوم ، واذا كانت قيداً للحكم فحالها حال القضية الشرطية ، بل لا يبعد كونها أقوى دلالة منها على المفهوم .

الثالثة : ان الغاية في القضية التي كان الحكم فيها مستفاداً من الهيئة ظاهرة في رجوعها الى المتعلق فالرجوع الى الموضوع يحتاج الى دليل ، وفي القضية التي كان الحكم فيها مستفاداً من المادة فان لم يكن المتعلق المذكوراً فيها فالظاهر هو رجوعها الى الحكم والا فهي جملة من هذه الجهة .

(مفهوم الحصر)

يقع للكلام في ادائه : منها كلمة (الا) ولا يخفى ان هذه الكلمة لما تدل على الحصر فيها اذا كانت بمعنى الاستثناء كما هو للظاهر منها عرفاً كقولنا مثلاً (جاء القوم الا زيدا) فانها تدل على نفي الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى ولذا يكون الاستثناء من الاثبات نفيًا ومن النفي اثباتاً ، وأما إذا كانت بمعنى الصفة والغير فلا تدل على ذلك ، بل حالها حينئذ حال سائر قيود الموضوع ، وقد تقدم عدم دلالتها على المفهوم ومنها كلمة (انما) وقد نص أهل الأدب انها من اداة الحصر وتدل عليه ، هذا مضافاً إلى انه المتبادر منها أيضاً : نعم ليس لها مرادف في لغة الفرس على ما نعلم حتى نرجع إلى معنى مرادفها في تلك اللغة لفهم معناها نظراً إلى ان الهبئات مشتركة بحسب المعنى في تمام اللغات ، مثلاً لهيئة اسم (فاعل) معنى واحد في تمام اللغات بشئى انواعها وكذا غيرها ، وهذا بتخلاف المواد ، فانها تختلف باختلاف اللغات . وكيف كان فيكلمي في كون هذه للكلمة اداة للحصر ومفيدة له تصريح أهل الأدب بذلك من جهة ، والتبادر من

من جهة أخرى ثم انها قد تستعمل في قصر الموصوف على الصفة وقد تستعمل في عكس ذلك وهو للغالب ، وعلى الأول فهي تستعمل في مقام التجوز أو المبالغة كقولنا (انما زيد عالم أو مصلح) أو ما شاكل ذلك ، مع ان صلاته لا تنحصر به حيث ان له صفات اخرى غيره ، ولكن المتكلم بما له بالغ فيه وفرض كأنه لا صفة له غيره فجهله مقصوداً عليه ادعاء وعلى الثاني فهي تفيد الحصر كقولنا (انما اللقيط زيد مثلاً) و (انما القدرة لله تعالى) وما شاكل ذلك ، فانها تدل في المثال الأول على انحصار المقه به وان فقه غيره في جنبه كاعدم . وفي المثال الثاني على انحصار للقدرة به سبحانه وتعالى حيث ان قدرة غيره في جنب قدرته كلا قدرة وان كان له أن يفعل وله ان يترك ، الا ان هذه القدرة ترتبط بقدرته تعالى في اطار ارتباط المعلول بالعلة ، وتستمد منها في كل آن بحيث لو انقطع الامداد منها في آن انتفت القدرة في ذلك الآن ، وقد أوضحنا ذلك بشكل موسع في ضمن البحوث المتقدمة في مسألة الامر بين الأمرين فالنتيجة ان هذه الكلمة غالباً تستعمل في قصر للصفة على الموصوف وهي تفيد الحصر عندئذ . نعم قد تستعمل للمبالغة في هذا المقام أيضاً ، وعندئذ لا تدل على الحصر .

ثم ان العجب من الفخر الرازي حيث انكر دلالة كلمة (انما) على الحصر وقد صرح بذلك في تفسير قوله تعالى و انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا للذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ، فانه بعد انكاره ان المراد من الذين آمنوا الخ في الآية ليس هو علي بن أبي طالب عليه الصلاة والسلام كما قال الشيعة ، بل المراد منه عامة المؤمنين قال ان الشيعة قد استدوا على ان الآية نزلت في حق علي (ع) بأن كلمة (انما) للحصر وتدل على حصر الولاية بالله ورسوله وبالذين الموصوفون بالصفات

المذكورة في الآية ، ومن المعلوم ان من كان له هذه الصفات فهو الولي المتصرف في أمر الأمة وهو لا يكون الا الامام (ع) . ودعوى ان المراد من الولاية ليس بمعنى المتصرف ، بل هو بمعنى الناصر والمحب مخاطبة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً ، لان الولاية بهذا المعنى تعم جميع المؤمنين فلا تختص بالله وبرسوله وباللهي يكون موصوفاً بالصفات المزبورة ، فاذن بطبيعة الحال يكون المراد من الولاية في الآية بمعنى المتصرف والسلطنة ومن المعلوم انها بهذا المعنى تختص بالله وبالرسول وبالحكام وهو على ان ابي طالب (ع) .

ثم أورد على هذا الاستدلال باننا لا نسلم ان الولاية المذكورة في الآية غير عامة حيث ان عدم العموم يبتني على كون كلمة (انما) مفيدة للحصر ، ولا نسلم ذلك ، والدليل عليه قوله تعالى : « انما مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السماء » ولا شك ان الحياة الدنيا لها أمثال اخرى ولا تنحصر بهذا المثل وقوله تعالى : « انما الحياة الدنيا لعب ولهو » ولا شك في ان اللعب واللهو قد يحصلان في غيرها .

والجواب عنه أولاً بالنقض بقوله تعالى : « وما الحياة الدنيا الا لهو ولعب » وقوله : سبحانه « وما هذه الحياة الدنيا الا لهو ولعب » حيث لا شبهة في افادة كلمة (الا) الحصر ولا ينكرها أحد فيما تعلم الا ابي حنيفة ، فاذن ما هو جواب الفخر الرازي عن هاتين الآيتين ، فان اجاب بان عدم دلالة كلمة (الا) على الحصر فيها انما هو من ناحية قيام قرينة خارجية على ذلك - وهو العلم الخارجي بعدم انحصار الحياة الدنيا بهما - نقول بعين هذا الجواب عن الآيتين المتقدمتين وان عدم دلالة كلمة (انما) على الحصر فيهما انما هو من جهة القرينة الخارجية .
ولاننا بالحلي :

بيان ذلك : ان الحياة مرة تضاف إلى الدنيا ، واخرى تكون الدنيا صفة لها ، اما على الأول فالمراد منها حياة هذه الدنيا في مقابل حياة الآخرة كما هو المراد في قوله تعالى : « ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا » وقوله تعالى : « ان هي الا حياتنا الدنيا لموت وحيا وما نحن بمبعوثين » فيكون المراد من الحياة فيها هو حياة هذه الدنيا في قبال الآخرة ، كما ان المراد من الحيوان في قوله تعالى : « وان الدار الآخرة لمي الحيوان لو كانوا يعلمون » هو الحياة الآخروية : وأما على الثاني وهو أن تكون الدنيا صفة للحياة فالمراد منها الحياة الدالية في مقابل الحياة العالوية الراقية ، وهي بهذا المعنى تارة تطلق ويراد منها الحياة في مقابل الحياة الآخروية نظراً الى ان الحياة الدليوية وان كانت حياة الأنبياء والأوصياء فهي دائية بالإضافة إلى الحياة الآخروية ، حيث انها حياة راقية دائية أبدية ومملوءة بالطمأنينة والراحة . واما هذه الحياة فهي موقنة وزائلة ومقدمة لتلك الحياة الأبدية ومملوءة بالتمتع وعدم الراحة فكيف يقاس هذه بتلك وعليه فبطبيعة الحال تكون الحياة في هذه الدنيا ولو كانت حياة عالية وراقية كحياة الأنبياء والصالحين التي هي مملوءة بالعبودية والاطاعة لله سبحانه الا انها مع ذلك تكون في جنب الحياة الآخروية دائية . وتارة اخرى تطلق ويراد منها الحياة الدالية في هذه الدنيا ، في مقابل الحياة الراقية فيها يعني ان الحياة في هذه الدنيا على نوعين : أحدهما حياة دليوية كحياة المملوءة باللعب واللهو وزحومها وثانيها حياة عالية راقية كحياة الانبياء والأولياء ومن يتلو تلوهما حيث ان حياتهم يشقى انواعها واشكالها عبادة وطاعة لله تعالى :

وبعد ذلك نقول : ان المراد من الحياة في الآخرة الدائية هي الحياة الدالية فالدنيا صفة لها ، وهي تنحصر باللعب واللهو يعني ان الحياة الدليوية

في هذه الدنيا هي اللعب واللهو بمقتضى دلالة كلمة انما ويؤيد ذلك دلالة الآيتين المتقدمتين على حصر الحياة الدنيوية بهما ، هذا مضافاً الى ان في الآية الكريمة ليس كلمة (انما) بكسر همزة ، بل هي بفتحها ، ودلالتها على المحصر لا تخلو عن اشكال بل منع ، فاذن لا وقع للاستشهاد بهذه الآية المباركة على عدم دلالة كلمة (انما) على المحصر .

ومن هنا يظهر حال الآية الأولى ، فالنتيجة ان دلالة كلمة انما على المحصر واضحة . وانكار الفخر دلالتها عليه مبني على العناد أو التجاهل . ثم انه ذكر في مقام تقريب عدم دلالة الآية الثالثة على المحصر ان اللعب واللهو قد يحصلان في غيرهما أي غير الحياة الدنيا فبها مضافاً الى منع ذلك ان الآية في مقام بيان حصر الحياة الدنيا بهما ، لا في مقام حصرهما بها فلا يكون حصولهما في غير الحياة الدنيا يعني الحياة الآخروية مانعاً عن دلالة الآية على المحصر ، وان - أراد من ذلك حصولهما في الحياة العالية في هذه الدنيا وعدم انحصارهما بالحياة الدانية فيها فبرده (أولاً) منع ذلك وان الحياة العالية خالية عنها (وثانياً) انه لا يضر بدلالة الآية على المحصر ، فان الآية تدل على حصر الحياة الدانية بها ولا تدل على حصرهما بها . علما من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان دلالة هذه الكلمة على المحصر هل هي بالمنطوق أو بالمفهوم فيه وجهان : امتاز الحق الثاني (قده) الاول وقال : ان دلالتها على المحصر داخلية في الدلالات المنطوقية دون المفهومية نظراً الى ان ضابط المفهوم لا ينطبق على المقام حيث ان الركيزة الاساسية للمفهوم هي ان الموضوع فيه بعينه هو الموضوع في المنطوق ، غاية الامر ان دلالة القضية على ثبوت الحكم له على تقدير ثبوت المعلق عليه تكون بالمطابقة في المنطوق وعلى انتفائه عنه عند انتفاء المعلق عليه بالالتزام في المفهوم ،

وهذه الركيذة مفقودة في المقام ، فان كلمة (انما) في مثل قولنا (انما الفقيه زيد) تدل على ثبوت الفقه ازيد ولغية عن غيره فلا يكون للنفي والاثبات واردان على موضوع واحد . نعم لا بأس بتسمية هذا بالمفهوم أيضاً ولا مشاحة فيها كما ان دلالة كلمة (الا) على النفي أو الاثبات مسماة بالمفهوم مع الها غير واردان على موضوع واحد وكيف كان فلا أثر لهذا البحث أصلاً .

وأما كلمة (الا) فلا شبهة في وضعها لافادة الحصر ، ومن هنا ذهب بعض الى ان دلالتها عليه بالمنطوق لا بالمفهوم ، وكيف كان فلا خلاف في افادتها ذلك الا عن أبي حنيفة حيث ذهب الى عدم دلالتها عليه واستدل على ذلك بقوله (ص) (لا صلاة الا يطهور) وأجاب عنه المحقق صاحب الكفاية (قده) بوجوه : (الأول) ان المراد من الصلاة في هذا التركيب هو الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط ماعدا الطهور فيكون مفاده ان الصلاة التي كانت واجدة للأجزاء والشرائط المعترتين فيها لا تكون صلاة الا اذا كانت واجدة للطهارة وبدونها لا تكون صلاة على القول بالصحيح وصلاة تامة على القول بالاعم ويرد عليه انه والصحيح الهطلان حيث ان لازم ذلك هو استعمال الصلاة في معان متعددة حسب تعدد هذا التركيب ، فانها في هذا التركيب قد استعملت في جميع الأجزاء والشرائط ماعدا الطهور ، وفي مثل قوله (ع) (لا صلاة الا بهاتمة للكتاب) قد استعملت في جميع الأجزاء والشرائط ماعدا فاتحة الكتاب ، مع ان المتضام العرفي منها معنى واحد في كلا التركيبين . (الثاني) ان عدم دلالتها على الحصر في مثل هذا التركيب انما هو من جهة وجود القرينة واولاه لكانت دالة عليه . وفيه انه لا قرينة هنا حيث انه لا فرق بين استعمالها في هذا التركيب واستعمالها في غيره من الموارد ، واعلمه لأجل ذلك عدل عنه واجاب بجواب ثالث وهو ان كلمة (الا) في مثل هذا

التركيب يدل على نفي الامكان يعني ان الصلاة لا تكون ممكنة بدون الطهور ومعه تكون ممكنة . وفيه ان موارد استعمالها تشهد بانها تستعمل للنفي الفعلي أو الاثبات كذلك .

وهتلمة أخرى : ان ظاهر هذا التركيب كمثل قولنا (لا اقرء القرآن إلا مع الطهارة) و (لا ازور الحسين (ع) إلا حافياً) ونحو ذلك . هو ان خبر لا المقدر فيه موجود لا يمكن . فالنتيجة انه لا يمكن الاعقاد على شيء من هذه الوجوه ولا واقع موضوعي لها أصلاً :

الصحيح في المقام : ان يقال : ان المتفاهم العرفي من مثل هذا التركيب هو ان مرده الى قضيتين : ايجابية وسلبية ، مثلاً قوله (ص) (لا صلاة إلا بطهور) ينحل إلى قولنا ان الصلاة لا تحقق بدون الطهارة واذا تحققت فلا محالة تكرر مع الطهارة ، وكذا قولنا (لا أكل الطعام إلا مع الملح) فإنه ينحل إلى قولنا ان الاكل لا يتحقق بدون ملح ، وانه متى تحقق تحقق مع ملح وليس قوله (ص) (لا صلاة الا بطهور) ان الطهور متى تحقق تحققت الصلاة وكذا قولنا (لا أكل الطعام إلا مع الملح) ليس معناه ان الملح متى تحقق تحقق الاكل ومنه قولنا (لا اطالع الكتب الا كتب الفقيه) فان معناه ليس انه متى تحقق كتب الفقيه تحقق المطالعة ولا فرق في ذلك بين أن تكون الجملة في مقام الاخبار أو الانشاء ، كما ان المتبادر من جملة (لا صلاة إلا بطهور) هو انها مسوقة لانشاء شرطية الطهور للصلاة . وعلى الجملة فلا شبهة في ان المتفاهم عرفاً من أمثال هذه التراكيب ما ذكرناه دون ما توهمه أبو حنيفة .

ومن ضوء هذا البيان يظهر حال كلمة التوحيد ، فان دلالتها عليه بمقتضى فهم العرف وارتكازهم ولا وجه لما عن المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من ان دلالتها على التوحيد كانت بقرينة الحال أو المقال

والسبب فيه ما عرفت من ان الناس يلهمون منها التوحيد بمقتضى ارتكازهم بلا حاجة إلى قرينة من حال أو مقال . ولكن قد يستشكل في دلالتها على التوحيد بأن خبر (لا) بما انه مقدر في الكلام فهو بطبيعة الحال لا يخلو من أن يكون المقدر ممكناً أو موجوداً ، فان كان الأول فالكلمة لا تدل على وجوده تعالى ، وان كان الثاني فهي لا تنفي امكان إله آخر ، حيث ان نفي الوجود أعم من نفي الامكان . والجواب عنه هو ان امكان ذاته تعالى مساوق لوجوده ووجوبه نظراً الى أن الواجب الوجود لا يعقل اتصافه بالامكان الخاص ، فان المتصف به هو مالا اقتضاء له في ذاته لا للوجود ولا لعدم ، فوجوده في الخارج يحتاج الى وجود حلة له ، فمفهوم واجب الوجود لذاته اذا قيس الى الخارج فان امكن انطباقه على موجود خارجي وجب ذلك كما في الهاري سبحانه وتعالى ، وان لم ينطبق كان ممنم الوجود كشرىك الباري ، فامر هذا المفهوم مردد في الخارج بين الوجوب والامتناع ولا ثالث لهما . والحاصل ان امكان وجود هذا المفهوم في الخارج بالامكان العام مساوق لوجوده ووجوبه فيه ، كما ان عدم وجوده فيه مساوق لامتناعه وعليه فهذه الكلمة تدل على التوحيد سواء أكان الخبر المقدر ممكناً أو موجوداً

وقد يستدل على ذلك كما عن بعض بأن الممكن بالامكان العام اذا لم يوجد في الخارج فبطبيعة الحال اما ان يستند عدم وجوده الى عدم المقتضى أو الى عدم الشرط أو الى وجود المانع ، وكل ذلك لا يعقل في مفهوم واجب الوجود ، ضرورة ان وجوده لا يعقل ان يستند الى وجود المقتضى مع توفر الشرط وعدم المانع فيه والا لانقلاب الواجب ممكناً ، بل نفس تصوره بكلية للتصديق بوجوده ، ويسمى هذا البرهان بالبرهان الصادق عند عرفاء ، ومداوله هو ان نفس تصور مفهوم واجب الوجود على واقعه

الموضوعي تكفي للتصديق بوجوده في الخارج والا لم يكن التصديق تصوراً
مفهوماً واجب الوجود . وهذا خلف ، ولعل هذا هو مراد بعض فلاسفة
الغرب من أن مجرد تصور مفهوم الصانع لهذا العالم وما فوقه يكفي للتصديق
بوجوده بلا حاجة إلى إقامة برهان ، وكيف كان فلا شبهة في أن إمكانه
تعالى مساوق لوجوده وبالعكس ، فإلزام إمكانه عين نفي وجوده كما أن نفي
وجوده عين لنفي إمكانه : ومن هنا يظهر حال صلواته سبحانه وتعالى فإنه
إذا أمكن ثبوت صلوة له فقد وجب والا امتنع .

ثم إن الظاهر بحسب المتطامم العربي من كلمة التوحيد هو أن الخبر
المقدر فيها موجود لا يمكن كما هو الحال في نظائرها مثل قولنا (لا رئيس
في هذا البلد) وقولنا (لا رجل في الدار) وهكذا ، فإن المتطامم العربي
منها هو أن الخبر المقدر لكلمة (لا) فيها موجود لا يمكن ، هذا من
لأهمية . ومن لأهمية أخرى أن المستفاد من كلمة التوحيد أمران : (أحدهما)
التصديق بوجود الصانع للعالم كما هو مقتضى كثير من الآيات القرآنية
(وثانيهما) التصديق بوحدانيته : ذاتاً وصلوة ومعبوداً واليه أشار بقوله
تعالى : « قل هو الله أحد » وقوله تعالى : « إياك نعبد وإياك نستعين »
فهذان الأمران معبران في كون شخص مسلماً فلو عهد غيره لتعالى فليست
خارج عن رقبة الإسلام .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتائج :

الأولى : أن كلمة (الا) إنما تدل على الحصر فيما إذا كانت بمعنى
الاستثناء ، وأما إذا كانت بمعنى الصلوة فلا تدل عليه :

الثانية : أن كلمة (إنما) وضعت للدلالة على إفادة الحصر للعبارة
عند العرف ، وتصريح أهل الأدب بذلك وإن لم يكن شأ نظائر في لغة
الفرس يرجع إليها إلا أنه لا حاجة إليها بعد ثبوت وضعها لذلك .

الثالثة : ان كلمة الما قد تستعمل في قصر الموصوف على الصفة فحينئذ لا تدل على المحصر ، بل تدل على المبالغة ، وقد تستعمل في قصر الصفة على الموصوف كما هو الغالب ، وحينئذ تدل على المحصر نعم قد تستعمل في هذا المقام أيضاً في المبالغة .

الرابعة ، ان الفخر الرازي انكر دلالة كلمة الما على المحصر ، وقد صرح بذلك في تفسير قوله تعالى الما وليكم الله وقد عرفت ماني انكاره واله لا يحتمل له الا الحمل على العناد أو التجاهل .

الخامسة : انه لا ثمرة للبحث عن ان دلالة هذه الكلمة على المحصر بالمنطوق أو بالمفهوم أصلاً وان اختلف شيخنا الاستاذ (قد ه) الأول وقد تقدم وجهه موسعاً .

السادسة ، لا شبهة في دلالة كلمة (الا) على المحصر وانها موضوعة لذلك ونسب الخلاف الى أبي حنيفة وانه استدل على عدم افادتها المحصر بقوله (ص) لا صلاة الا بطهور ، واجاب عن هذا الاستدلال صاحب الكفاية (قد ه) بعدة وجوه ، وقد عرفت عدم تمامية شيء منها ، والصحيح في الجواب عنه ما ذكرناه كما تقدم فيلاحظ .

السابعة ، ان كلمة التوحيد تدل على المحصر بمقتضى الارتكاز العرفي وليست دلالتها مستندة الى قرينة حال أو مقال كما عن صاحب الكفاية (قدس سره) ، والاشكال على دلالتها - بأن الخبر المقدر فيها لا يخلو من أن يكون موجوداً أو ممكناً ، وعلى كلا التقديرين فهي لا تدل على التوحيد - مدفوع بما تقدم بشكل موسع .

الثامنة : ان الظاهر من هذه الكلمة بحسب المنظاهم العرفي هو ان خبر (لا) المقدر فيها موجود لا يمكن كما هو الحال في نظائرها ، هذا تمام الكلام في مفهوم المحصر .

(مفهوم العدد)

ان ارهد به ان للقضية مثل (تصدق بخمسة دراهم) دلالة على انه لا يجزى التصدق بأقل من ذلك فالأمر وان كان كذلك الا انه ليس من جهة دلالة العدد على المفهوم ، بل من جهة انه لم يأت بالمأمور به يعني ان المأمور به لا ينطبق على المائي به في الخارج حتى يكون مجزياً ، نظير ما اذا قال المولى (اكرم زيدا مثلاً في يوم الجمعة) فلو اكرمه في يوم الخميس لم يجز ، لعدم الطباق المأمور به على المائي به ، وكذا اذا قال (صل الى القبلة) فصل الى جهة أخرى ، وهكذا . وبكلمة اخرى ان قضية (تصدق بخمسة دراهم) لا تدل الا على وجوب التصدق بها ، واما بالاضافة الى الأقل فهي ساكنة نفيًا واثباتًا يعني لا تدل على نفي وجوب التصدق عنه ولا على اثباته ، واما عدم الاجزاء به فهو من ناحية ان المأمور به في هذه القضية لا ينطبق عليه ، واما بالاضافة الى الزائد على هذا العدد فان قامت قرينة على ان المولى في مقام التحديد ولحاظ العدد بشرط لا بالاضافة اليه فتدل القضية على نفي الوجوب عن الزائد يعني ان التصدق بالسته غير واجب ، بل هو مضر ، نظير الزيادة في الصلاة ، وان لم تقم قرينة على ذلك فمقتضى اطلاق كلامه ان الزيادة لا تكون مانعة عن حصول المأمور به في الخارج ، واما بالاضافة الى حكمه (الزائد) فهو ساكن عنه نفيًا واثباتًا يعني لا يدل على وجوبه ، ولا على عدم وجوبه ولا على استحبابه ، فحال العدد من هذه الناحية حال القلب :

(العام والخاص)

قبل الوصول الى محل البحث لا بأس بالاشارة الى عدة نقاط :
 الأولى : ان العام معناه الشمول لفة وحرفاً ، وأما اصطلاحاً فالظاهر
 انه مستعمل في معناه اللغوي والعرفي ، ومن هنا فسروه بما دل على شمول
 الحكم لجميع أفراد مدخوله :

الثانية : ماهو الفرق بين العام والمطلق الشمولي كقوله تعالى و احل
 الله البيع ، و د تجارة عن تراض ، وما شاكلها حيث انه يدل على شمول
 الحكم لجميع أفراد مدخوله . أقول : الفرق بينهما هو ان دلالة العام
 على العموم والشمول بالوضع ودلالة المطلق على ذلك بالاطلاق ومقدمات
 الحكمة وتترتب على هذه النقطة من الفرق ثمرات تأتي في ضمن البحوث الآتية ،
 الثالثة : ان العموم يتقسم الى استغراقي ومجموعي وبديلي ، فالحكم
 في الأول وان كان واحداً في مقام الانشاء والابراز الا انه في مقام الثبوت
 والواقع متعدد بعدد أفراد العام ، ففي مثل قولنا (اكرم كل عالم) وان
 كان الحكم في مقام الانشاء واحداً الا انه بحسب الواقع ينحل بالتحلل أفراد
 موضوعه فيكون في قوة قولنا (اكرم زيد العالم) و (اكرم بكر العالم)
 وهكذا فيثبت لكل فرد حكم مستقل غير مربوط بالحكم الثابت لآخر . وفي
 الثاني واحد في مقامي الاثبات والثبوت باعتبار ان المتكلم قد جعل المجموع من
 حيث المجموع موضوعاً واحداً بحيث يكون كل فرد جزء الموضوع لاتمائه
 وفي الثالث أيضاً كذلك حيث ان الحكم فيه تعلق بصرف وجود الطبيعة
 السارية الى جميع أفرادها كقولنا مثلاً (اكرم أي رجل شئت) والمفروض ان
 صرف الوجود غير قابل للتعدد ، وعليه فلا محالة يكون الحكم المتعلق به واحداً .

الراهبة : ما هو منشأ هذا التقسيم ذكر صاحب الكفاية (قدس) ان منشأه انما هو اختلاف كيفية تعلق الحكم بالعام حيث انه يتعلق به تارة على نحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم ، واخرى يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث يكون كل فرد جزء الموضوع لاتمامه ، وثالثة يكون كل فرد موضوعاً على البدل . وفيه ان الأمر ليس كذلك ، والسبب فيه هو ان المولى في مرحلة جعل الحكم اذا لم يلاحظ الطبيعة بما هي مع قطع للنظر عن افرادها أي من دون لحاظ فنائها فيها ولم يجعل الحكم عليها كذلك كما هو الحال في القضية الطبيعية كقولنا (الانسان نوع) و (الحيوان جنس) وما شاكلهما التي لا صلة لها بالعام والخاص لطبيعة الحال تارة يلاحظ الطبيعة فانية في افرادها على نحو الوحدة في الكثرة يعني يلاحظ الافراد الكثيرة واقماً وحقيقة في ضمن مفهوم واحد وطبيعة فاردة ويجعل الحكم على الافراد ليكون كل واحد منها موضوعاً مستقلاً . واخرى يلاحظها فانية في الافراد لا على نحو الوحدة في الكثرة ، بل على نحو الوحدة في الجمع يعني يلاحظ الافراد المتكثرة على نحو الجمع واقماً وحقيقة في اطار مفهوم واحد ويجعل الحكم عليها كذلك فيكون المجموع موضوعاً واحداً على نحو يكون كل فرد جزء الموضوع لاتمامه وثالثة يلاحظها فانية في صرف وجودها في الخارج ويجعل الحكم عليه ، فعلى الأول العموم استقرائي فيكون كل فرد موضوعاً للحكم ، وجهة الوحدة بين الافراد ملغاة في مرتبة الموضوعية ، كيف حيث لا يعقل ثبوت احكام متعددة لموضوع واحد وعلى الثاني العموم مجموعي فيكون المجموع من حيث المجموع موضوعاً للحكم فالتكثرات فيه وان كانت مخلوطة الا انها ملغاة في مرتبة الموضوعية . وعلى الثالث العموم بدلي فيكون الموضوع واحداً من الافراد لا بعينه فجهة الكثرة وجهة الجمع كلتاها ملغاة فيه في مرتبة الموضوعية يعني لم يؤخذ شيء منها

في الموضوع . فالنتيجة ان منشأ التقسيم ما ذكرناه لا ما ذكره صاحب
الكفاية (قده) :

الخامسة : ان صيغ العموم وضعت للدلالة على سرابة الحكم الى جميع
ما ينطبق عليه مدخولها ومتعلقها : منها هيئة الجمع الهللي باللام التي ترد
على المادة كقولنا (اكرم العلماء) فالها موضوعة للدلالة على سرابة الحكم
الى جميع المراد مدخولها وهو للعالم . وكذا الحال في كلمة (كل) .
ومن ضوء هذا البيان يظهر الفرق بين ما دل على العموم من الصيغ
وبين انظ عشرة ونظائرها ، فان هذه اللفظة بالاضافة الى افرادها حيث انها
كانت من الاسماء الأجتناس فلا محالة تكون موضوعة للدلالة على الطبيعية
المهملة الصادقة على هذه العشرة وتلك وهكذا فلا تكون من لفاظ العموم
في شيء ، واما بالاضافة الى مدخولها كقولنا (اكرم عشرة رجال) فلا
تدل على سرهان الحكم الى كل من ينطبق عليه مدخولها - وهو الرجل - نعم
بمقتضى الاطلاق وان دلت على ان المكلف مخير في تطبيق عشرة رجال
على أي صنف منهم أراد وشاء سواء أكان ذلك الصنف من صنف العلماء
أو السادة أو الفقراء أو ما شاكلها الا ان ذلك بالاطلاق ومقدمات الحكمة
لا بالوضع . وأما بالاضافة الى الاحاد التي يتركب العشرة منها فهي وان
دلت على سرابة الحكم المتعلق بها الى تلك الاحاد سرابية لضمنية كما هو
الحال في كل مركب يتعلق بالحكم به ، فانه لا محالة يسري الى أجزائه
كذلك ، الا ان هذه الدلالة أجنبية عن دلالة العام على سرابة الحكم الى
جميع أفراد مدخوله ، حيث ان تلك الدلالة دلالة على سرابة الأحكام المتعددة
المستقلة الى الافراد والموضوعات كذلك ، وهذا بخلاف هذه الدلالة ،
فانها دلالة على سرابة حكم واحد متعلق بموضوع واحد الى أجزائه ضمنياً
يعني ان كل جزء من أجزائه متعلق للحكم الضمني دون الاستقلالي كما

هو الحال في جميع المركبات بشرى أنواعها .

ودعوى ان - استغراق العشرة أو ما شاكلها باعتبار الواحد حيث ان كل مرتبة من مراتب الاعداد التي تكون معنونة بعنوان خاص وباسم مخصوص مؤلفة من الاحاد والواحد الذي هو بمنزلة المادة ينطبق على كل واحد منها - فالعشرة تكون مستغرقة للواحد إلى حدّها الخاص ، والعشرون يكون مستغرقة له إلى حدّه كذلك ، وهكذا ، وعدم انطباق العشرة بما هي على الواحد غير فصائر ، لان مفهوم كل رجل لا ينطبق على كل فرد من افراده ، بل ملهول الآداة بلحاظ سعته ينطبق على كل واحد من افراده ، فاللازم انطباق ذات ماله الاستغراق والشمول لا بما هو مستغرق وشمول وإلا فليس له إلا مطابق واحد - خاطئة جداً والوجه فيه ان مراتب الاعداد وان تألفت من الاحاد الا ان الواحد ليس مادة لفظ العشرة أو ما شاكله حتى يكون له الشمول والاستغراق بعروض هذه اللفظة عليه : أو ما شاكلها من الالفاظ والعناوين .

وان شئت قات ان نسبة الواحد الى العشرة ليست كنسبة العالم مثلا إلى العلماء حيث انه مادة الجميع المحل باللام يعني ان هيئة هذا الجميع تعرض عليه وتلك على كونه ذا شمول واستغراق ، وهذا بخلاف العشرة فانها لا تعرض على الواحد كيف فانه جزئها المقوم لها نظراً الى انها مركبة منه ومن صائر الاحاد وبانتفائه تنتهي ، وتكون مباينة له لفظاً ومعنى ، كما انها مباينة لسائر مراتب الاعداد كذلك ، فاذا لا يعقل عروضها عليه ، كي تدل على شموله وهوومه ، ضرورة ان الكل لا يعقل عروضه على الجزء فلا تكون من قبيل هيئة الجميع المعرف باللام التي تعرض على مادتها وتدل على همومها وشمولها لكل فرد من افرادها ، وكذا ليست اسبة الواحد الى العشرة كنسبة الرجل الى لفظه (كلفي) الداخلة عليه ، وذلك

لان الواحد كما عرفت جزء العشرة لانها داخلة عليه كدهول اداة العموم على ذيبها لكي تدل على عمومه وشموله لكل ما ينطبق عليه من الاحاد ، كما هو الحال في لفظة (كل) الداخلة على الرجل مثلاً . فالنتيجة ان العشرة ليست من اداة العموم كلفظة (كل) وهيشة (الجعم المعرف باللام) ولخوها .

السادسة : انه لا ريب في وجود صيغ لخص العموم كما ذكره صاحب الكفاية (قده) كلفظة (كل) وما شاكلها حيث لا شبهة في ان المتفاهم العرفي منها العموم وان دلالتها عليه على وفق الارتكاز الذهني ، وهكذا الحال في نظائرها . وعلى الجملة فلا شبهة في ان كلمة (كل) في لغة العرب ونظائرها في سائر اللغات موضوعة للدلالة على العموم وانها ونظائرها من صيغ العموم خاصة به . ودعوى ان - الخاص بما هو القدر المتيقن بحسب الارادة خارجاً فوضع اللفظ بازائه أولى من وضعه بازاء العموم - خاطئة جداً ولا واقم موضوعي لها اهدأ ، ضرورة ان كوله كذلك لا يقتضي وضع اللفظ بازائه دون العموم .

نعم كون الخاص من المتيقن لو كان على نحو يمنع عن ظهور العام في العموم ويكون بمنزلة القرينة المتصلة في الكلام بحيث تحتاج ارادة العموم الى نصب قرينة لأمكن أن يقال ان وضع اللفظ للعموم هو فالاولى أن يكون موضوعاً للمحصرص ، ولكن الامر ليس كذلك ، فان كون الخاص متيقناً انما هو بحسب الارادة الخارجية ، ومن الطبيعي ان مثل هذا المتيقن لا يكون مانعاً عن ظهور اللفظ لاني العموم ولا في خبره ، غاية الامر يكون اللفظ نصاً بالاضافة ارادة الخاص وظاهراً بالاضافة الى ارادة العام ، وعط النظر اما هو في اثبات الظهور وعدمه ، وقد عرفت انه لا شبهة في ظهور لفظة (كل) في العموم كما في مثل قولنا (أكرم

كل عالم) أو (اكرم كل رجل) وما شاكل ذلك . ودعوى ان - المناسب وضع اللفظ للخاص لا للعام نظراً الى كثرة استعمال العام في الخاص حتى قبل ما من عام إلا وقد هصن - فاسدة جداً ، ضرورة ان مجرد ذلك لا يقتضي الوضع بازائه دونه ، إذ لا مانع من ان تكون الاستعمالات المجازية اكثر من الاستعمالات الحقيقية ادع من الدواهي .

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

السابعة : ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) والبك لسه ا ربما عد من الألفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق التثني أو التثنية ودلالاتها عليه لا ينبغي أن ينكر عقلاً . لضرورة انه لا ينكاد يكون الطبيعية معدومة إلا اذا لم يكن فرد منها بوجود والا لكانت موجودة ، لكن لا يخفى الها تفيد إذا أخذت مرساة لا مبهمة وقابلة للتقييد والا فسلبها لا يقتضي الا استيعاب السلب لما ارهد منها يقيناً ، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من افرادها ، وهذا لا ينافي كون دلالاتها عليه عقلية ، فانها بالاضافة الى افراد ما يراد منها لا الافراد التي يصلح لانطباقها عليها ، كما لا ينافي دلالة مثل اللفظ (كل) على العموم ولعمراً كون عمومه بحسب ما يراد من مدحوله ، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقبود كثيرة . نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند اطلاقها في استيعاب جميع افرادها ، وهذا هو الحال

في المحل باللام جمعاً كان أو مفرداً بناءً على إفادته للعموم ، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره ، وإطلاق التخصيص على تقييده ليس الا من قبيل سبق فم الركبة ، لكن دلالة على العموم وضماً على منع ، بل انما يلبيد فيها اذا اقتضته الحكمة أو قرينة اخرى ، 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 .

نخص ما أفاده (قده) في عدة نقاط :

الأولى : ان المراد من النكرة هو الطبيعة الا بشرط ودلالاتها على العموم اذا وقعت في سياق التفيي او النهي ترتكز على ان تكون مأخوذة على نحو الاطلاق حيث انها تدل على عموم ما يراد منها عقلاً ، فان أريد منها الطبيعة المطلقة دلت على نفيها كذلك وان اريد منها الطبيعة المقيدة دلت على نفيها كذلك ، لا مطلقة وبالإضافة الى جميع افرادها ، فاذن في اثبات دلالة كلمة (لا) على نفي الطبيعة مطلقة لاهد من اثبات انها مأخوذة في تلوها كذلك بمقدمات الحكمة حيث انها بدونها لا تدل عليه ، ضرورة ان الطبيعة المأخوذة في تلوها اذا لم يمكن اثبات اطلاقها بها لم تدل على نفيها كذلك ، بل تدل على نفي المتيقن منها في اطار الارادة .

الثانية : ان اللفظة (كل) وان كانت موضوعة للدلالة على للعموم الا ان دلالتها على عموم جميع ما ينطبق عليه مدخولها من الافراد والوجودات تتوقف على جريان مقدمات الحكمة فيه ، والا فلا دلالة لها على ذلك نظراً الى انها موضوعة للدلالة على عموم ما يراد من مدخولها ، فان ثبت اطلاقه فهو والا فهي تدل على ارادة المتيقن منه

الثالثة : ان الهمع المعروف باللام بناء على افادته للعموم أيضاً كذلك يعني ان دلالاته على العموم أي عموم افراد مدخوله تبتي على اثبات اطلاقه

باجراء مقدمات الحكمة فيه وكذا الحال في المفرد المعرف باللام .

ولناخذ بالنظر في هذه النقاط :

أما النقطة الأولى ، فهي في غاية الصحة والمثالة ، والوجه فيه ما ذكرناه في أول بحث النواهي من ان مقدمات الحكمة اذا جرت في مدخول كلمة (لا) سواء أكانت نافية أم لاهية فنتيجتها هي العموم الشمولي كقولنا : مثلاً (لا املك شيئاً) فان كلمة شيء وان استعملت في معناها الموضوع اه وهو الطبيعة المهملة الجامعة بين جميع الاشياء - الا ان مقتضى الاطلاق وعدم تقييده بخصوصه خاصة هو نفي ملكية كل ما يمكن أن ينطبق عليه عنوان الشيء ، لا للشي فرداً منه ووجود البقية عنده ، فان هذا المعنى باطل في نفسه فلا يمكن ارادته منه ، واما إذا افترضنا انه لا اطلاق له يعني أن مقدمات الحكمة لم تجر فيه فهي لا تدل على العموم والشمول وانما تدل على النفي بنحو القضية المهملة التي تكون في حكم القضية الجزئية ، كما انه إذا قيد بقيد دلت على نفي ما يمكن أن ينطبق عليه هذا القيد ، ومن هذا القبيل أيضاً قوله (لا تشرب الخمر) وقوله (ع) (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) وقوله تعالى : « لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج » وما شاكلها :

وأما النقطة الثانية : فهي مخاطبة جداً ، والسبب فيه ان دلالة لفظة كل أو ما شاكلها من اداة العموم على ارادة عموم ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها لا تتوقف على اجراء مقدمات الحكمة فيه لاثبات اطلاقه أولاً ، وانما هي تكون مستندة إلى الوضع ، بيان ذلك : ان لفظة (كل) أو ما شاكلها التي هي موصوغة لافادة العموم تدل بتلها على اطلاق مدخولها وعدم أهلل مخصوصية فيه ولا يتوقف ذلك على اجراء المقدمات فلي مثل قولنا (اكرم كل رجل) تدل للذات (كل) على صراية الحكم إلى جميع من ينطبق

عليه الرجل من دون فرق بين الغني والفقير ، وللعالم والجاهل ، والأبيض والاسود ، وما شاكل ذلك فتكون هذه اللفظة بيان على عدم أخذ خصوصية وقيد في مدحها

وبكلمة أخرى : قد ذكرنا في غير مورد ان الاطلاق والتقييد خارجان عن حریم المعنى ، فانه عبارة عن الماهية المهمة من دون لحاظ خصوصية من الخصوصيات فيه منها خصوصية الاطلاق والتقييد ، فارادة كل منها تحتاج الى عناية زائدة ، وعليه فللفظة كل في مثل قولنا (اكرم كل رجل) تدل على سراية الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدحها بماله من المعنى وضماً ، ومن الواضح ان هذه الدلالة بنفسها قرينة على عدم أخذ خصوصية فيه ، لا ان دلالتها على العموم والشمول مستندة الى عدم قيام قرينة على تقييده بقيد ما والا لكفى جريان مقدمات الحكمة في اثبات العموم من دون حاجة الى أداته وعليه فبطبيعة الحال يكون الاثبات بها لغواً محضاً حيث ان العموم حينئذ مستفاد من قرينة الحكمة سواء أكانت الاداة أم لم تكن وعندئذ لا محالة يكون وجودها كعدمها وهذا خلاف الارتكاز العرفي ، ضرورة ان العرف يفرق بين قولنا (اكرم كل عالم) وقولنا (اكرم العالم) ويرى ان دلالة الأول على العموم لا تحتاج الى أية مؤنة زائدة ما عدا دلالة اللفظ عليه وهذا بخلاف الثاني ، فان دلالاته على العموم تحتاج الى مؤنة زائدة وهي اجراء مقدمات الحكمة : فالنتيجة ان وضع لفظة (كل) أو ما شاكلها للدلالة على العموم أي عموم مدحها وشموله بماله من المعنى ينلسه قرينة على عدم أخذ خصوصية وقيد فيه يعني ان دلالتها عليه عين دلالتها على للعموم ، لا ان لها دالتين : دلالة على العموم ، ودلالة على عدم أخذ قيد وخصوصية فيه وهذه النقطة هي زاوية الامتياز بين العموم المستند الى الوضع ، والعموم المستند الى قرينة الحكمة ، حيث ان الثاني يتوقف على عدم بيان دخل قيد ما في

فرض المولى مع كونه في مقام البيان كما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى في ضمن البحوث الآتية ، والأول بيان على عدم دخله فيه ، فهذا أشبه شيء بالاصول والامارات .

وأما - ما أفاده (قدّه) من ان امكان تقييد المدخول الآداة كلفظة كل في مثل قولنا (اكرم كل عالم عادل) وعدم منافاة هذا التقييد لدالاتها على العموم دليل على ان دلالتها على عموم مدخولها وشموله تتوقف على اجراء مقدمات الحكمة فيه - فهو خاطيء جداً وذلك لان دلالتها على للعموم أي عموم مدخولها وشموله بماله من المعنى لا يتنافيه تقييده بقيدها ، ضرورة انها لا تدل على ان مدخولها جنس أو نوع أو فصل أو صنف ، فان مفادها بالوضع هو للدلالة على عموم المدخول كيف ما كان غاية الامر ان كان جنساً دلت على العموم في اطاره ، وان كان نوعاً دلت على العموم في اطار النوع ، وان كان صنفاً دلت على العموم في اطار الصنف وهكذا . وان شئت قلت انه لا فرق بين القول بوضعها للعموم أي عموم المدخول بماله من المعنى ، والقول بوضعها للعموم ما يراد من المدخول في هذه النقطة ، وهي عدم منافاة التقييد للدلالة على العموم : نعم يمتاز القول لثاني عن القول الأول في نقطة أخرى وهي أن دلالتها على العموم على القول الثاني لا يثبت اطلاق المدخول واراادته بقريته الحكمة كي تدل على عمومه وشموله ، وعلى القول الاول فهي بنفسها تدل على اطلاقه وسعته ، ونتيجة ما ذكرناه الى هنا هي ان اداة العموم على القول بكولها موضوعة للدلالة على عموم ما يراد من المدخول لاهد أولاً من البات سعته واطلاقه بقريته الحكمة حتى تدل على عمومه وشموله وعلى القول بكونها موضوعة للدلالة عموم المدخول بماله من المعنى فهي بنفسها تدل على سعته واطلاقه من دون حاجة الى قريته الحكمة أو نحوها

لما عرفت من ان دلالتها على العموم بعينها هي دلالتها على اطلاق المدخول وعدم أخذ خصوصية فيه ، ومن الطبيعي أنه لا يفرق فيه بين ان يكون مدخولها في نفسه من الاجتناس أو الانواع أو الاصناف ، فان السعة انما تلاحظ بالاضافة إلى دائرة المدخول فلا فرق بين قولنا (اكرم كل رجل) وقولنا (اكرم كل رجل عالم) فان تقييده بهذا القيد لا ينافي دلالاته على العموم فان معنى دلالاته عليه هو انها لا تتوقف على اجراء مقدمات الحكمة سواء أكانت دائرة المدخول سعة أو ضيقة في مقابل القول بأن دلالاته عليه تتوقف على اجراء المقدمات فيه واو كانت دائرته ضيقة وبما ان المدخول هو المقيد فهو لا محالة يدل على عرومه واولا ما ذكرناه من الدلالة على العموم لما أمكن التصريح به في مورد ما أبدأ مع أنه واضح البطلان .

وأما النقطة الثالثة : فسبأني الكلام فيها في مبحث المطلق والمقيد ان

شاء الله تعالى :

نلخص نتائج هذا البحث في عدة نقاط : ١ - الظاهر ان العام في

كلمات الاصوليين مستعمل في معناه اللغوي والعرفي - وهو الشمول .

٢ - ان الفرق بين العام والمطلق هو أن دلالة الاول على العموم بالوضع

والثاني بالاطلاق ومقدمات الحكمة ٣ - ما هو المنشأ . والموجب لتقسيم

العام إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي ذكر صاحب الكفاية (قد ه) ان

منشأه انما هو اختلاف كيفية تعلق الحكم به ، ولكن عرفت نقده وانه

ليس منشأ لذلك ، بل منشأه ما ذكرناه آنفاً بشكل موسع .

٤ - ان العشرة وأمثالها من مراتب الاعداد ليست من الفاظ العموم

فان دلالتها بالاضافة إلى هذه العشرة وتلك بالاطلاق ، وبالاضافة إلى

الاحاد التي تتركب منها العشرة ضمنية ، كما هو الحال في كل مركب

بالاضافة إلى أجزائه على تفصيل تقدم . ٥ - لا شبهة في ان للعموم صيغ

تخص به ولذل عليه بالوضع ، ولا موجب لدعوى انها موضوعة للخصوص باعتبار أنه القدر المتيقن أو أنه المناسب من جهة كثرة استعمال العام في الخاص على ما تقدم بشكل موسع . ٦ - ان دلالة العام على العموم كلفظة (كل) أو ما شاكلها لا تتوقف على جريان مقدمات الحكمة في مدحوله كما زعم صاحب الكفاية (قده) ، بل هو يدل بالوضع على اطلاق مدخوله وعدم أخذ خصوصية ما فيه .

(عدة مباحث)

المبحث الاول : اختلف الاصحاب في جواز التمسك بالعام بعد ورود التخصيص عليه على أقوال : بيان هذه الأقوال في ضمن ثلاثة بحوث تالية :

الاول : يفرض الكلام في الشبهة الحكمية يعني ما كان الشك في شمول للعام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في الحكم الشرعي ، كما إذا افترض ورود عام مثل (اكرم كل عالم) وورد مخصص عليه مثل (لا تكرم المرتكب للكبائر منهم) وشك في خروج المرتكب للصغائر عن حكم العام من ناحية أخرى لا من ناحية الشك في دخوله تحت عنوان المخصص للقطع بعدم دحوله فيه .

الثاني : يفرض الكلام في الشبهة المفهومية يعني ما كان الشك في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في مفهوم الخاص أي دورانها بين السمة والضيق كما إذا ورد (اكرم كل عالم) ثم ورد (لا تكرم الفاسق منهم) وافترضنا ان مفهوم الفاسق مجمل يدور أمره بين السمة والضيق أي أنه عبارة عن خصوص مرتكب الكبائر أو الجامع بينه وبين مرتكب الصغائر ، والشك الما هو في شمول حكم العام لمرتكب الصغائر

ومنشأه انما هو اجمال مفهوم الخاص وشموله له وأما في طرف العام فلا اجمال في مفهومه أصلاً .

الثالث : يفرض الكلام في الشبهة المصادقية يعني ما كان الشك في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في الامور الخارجية كما إذا دل دليل على وجوب (اكرام كل هاشمي) ودل دليل آخر على حرمة (اكرام الفاسق منهم) وشككنا في أن زيد الهاشمي هل هو فاسق أولاً فيقع الكلام في امكان التمسك بالعام بالاضافة اليه وعدم امكانه .

أما الكلام في الاول فالظاهر ان عمدة الخلاف فيه انما يكون بين امامة حيث نسب إلى بعضهم عدم جواز التمسك بالعام مطلقاً ، ونسب إلى بعضهم الآخر التفصيل بين ما كان المخصص منفصلاً وما كان متصلاً فذهب إلى عدم جواز التمسك بالعام على الأول دون الثاني هذا .

والصحيح هو جواز التمسك به مطلقاً أي بلا فرق بين المخصص المتصل والمنفصل أما في الأول فهو واضح حيث أن دائرة العام كانت من الأول ضيقاً نظراً إلى أن المخصص المتصل يكون مانعاً عن ظهور العام في العموم من الابداء ، بل بوجه استقرار ظهوره من الأول في الخاص .

وبكلمة أخرى أنه لا تخصيص في البين ، واطلاقه مبني على المسامحة لما تقدم من أن أداة العموم كلفظة (كل) أو ما شاكلها موضوعة للدلالة على عموم المدخول وشموله بهماله من المعنى سواء أكان من الأجناس أو الأنواع أو الاصناف فلا فرق بين قولنا (اكرم كل رجل) وقولنا (اكرم كل رجل عادل) أو (كل رجل إلا الفاسق منهم) فان لفظة (كل) في جميع هذه الأمثلة تستعمل في معناها - وهو عموم المدخول وشموله -

غاية الأمر ان دائرة العموم فيها تختلف صفة وضيقاً كما هو الحال في سائر الموارد والمقامات ، ومن الطبيعي أنه لا صلة لذلك بدلالاتها على العموم

أهدأ . فالنتيجة ان اطلاق التخصيص في موارد التقييد بالمتصل في غير محله .
 وأما التالي - وهو ما كان المخصص منفصلا - فقد يقال ان للتخصيص
 كاشف عن أن عموم العام غير مراد من الأول والا لزم للكلمة فاذا انكشف
 ان العام لم يستعمل في العموم لم يكن حجة في الباقى لتعدد مرابه ، ومن
 المعلوم ان المعالي المجازية اذا تعددت فارادة كل واحد منها معينا تحتاج إلى
 قرينة ، وحيث لا قرينة على أن المراد منه تمام الباقى فبطبيعة الحال يصبح
 العام مجملا فلا يمكن التمسك به . وعلى الجملة ففي كل مورد كان المعنى
 المجازي متعمداً فارادة أي واحد منه تحتاج إلى قرينتين : (أحدهما) قرينة
 صارفة (وثانيتها) قرينة معينة ، وفي المقام وان كانت القرينة الصارفة
 موجودة - وهي المخصص إلا أن القرينة المعينة غير موجودة ، وهدواها
 لا مجاله يكون اللفظ مجملا .

وقد أجاب عنه بوجوه : منها ما عن شيخنا الامثاذ (قدس) واليك نصه :
 والتحقيق في المقام أن يقال : أنه قد ظهر مما ذكرناه ان الميزان
 في كون اللفظ حقيقة هو كونه مستعملا في معناه الموضوع له بحيث أن
 الملقى - في الخارج كأنه هو نفس ذلك المعنى البسيط العقلائي وهذا الميزان
 متحقق فيما اذا خصص العام كتحققه فيما إذا لم يخصص ، وذلك من جهة
 أن اداة العموم لا تستعمل إلا فيما وضعت له ، كما ان مدخولها لم
 يستعمل إلا فيما وضع له ، أما عدم استعمال المدخول إلا في نفس ما وضع
 له فلأنه لم يوضع إلا لنفس الطبيعة المهمة الجامعة بين المطلقة والمقيدة ،
 ومن الواضح أنه لم يستعمل إلا فيها ، وافادة التقييد بدال آخر كافادة
 الاطلاق بمقدمات المحكمة لا تنافي استعمال اللفظ في نفس الطبيعة المهمة
 كما هو ظاهر ففي موارد التخصيص بالمتصل قد استعمل اللفظ في معناه
 واستطيد قيده للتخييل في حرص المتكلم من دال آخر ، وأما في موارد

التخصيص بالمنفصل فالمذكور في الكلام وان كان منحصرأ بنفس اللفظ الموضوع للطبيعة المهملة ، ولأجله كانت مقدمات الحكمة موجبة لظهوره في ارادة المطلق إلا أن الاثيان بالمقيد بعد ذلك يكون قرينة على أن المتكلم اقتصر حينما تكلم على بيان بعض مراده أما لاجل الغفلة عن ذكر القيد أو لمصلحة في ذلك - وعلى كل تقدير فاللفظ لم يستعمل إلا في معناه الموضوع له ، وأما عدم استعمال الاداة إلا فيما وضعت له فلأنها لا تستعمل أبداً إلا في معناها الموضوع له أعني به تعميم الحكم لجميع أفراد ما أريد من مدخولها غاية الأمر ان المراد من مدخولها ربما يكون أمراً وسياً وأخرى يكون أمراً ضيقاً ، وهذا لا يوجب فرقاً في ناحية الاداة أصلاً .

فان قلت : انما ذكرته من عدم استلزام تخصيص العام كونه مجازاً لاني ناحية المدخول ، ولاني لاني ناحية الاداة انما يتم في المخصصات الانواعية فانها لا توجب الا تقييد مدخولها فلا يلزم مجال في مواردنا أصلاً ، وأما التخصيصات الافرادية فهي لا محالة تنافي استعمال الاداة في العموم فتوجب المجازية في ناحيتها . قلت ليس الامر كذلك ، فان التخصيص الافرادي أيضاً لا يوجب إلا تقييد مدخول الاداة ، غاية الامر أن قيد الطبيعة المهملة ربما يكون عنواناً كلياً كتقييد العالم بكونه عادلاً أو بكونه غير فاسق ، وقد يكون عنواناً جزئياً كتقييده بكونه غير زيد مثلاً ، وعلى كل حال فقد استعملت الاداة في معناها الموضوع له ، ولا فرق فيما ذكرناه من عدم استلزام التخصيص للنجوز بين للقضايا الخارجية وانقضابا الحقيقية ، لان الاداة في كل منهما لا تستعمل إلا في تعميم الحكم لجميع أفراد ما أريد من مدخولها ، وأما المدخول فهو أيضاً لا يستعمل إلا في نفس الطبيعة إلا بشرط القابلة لكل تقييد ، وكون القضية خارجية أو حقيقية انما يستفاد من سياق الكلام ، ولا ربط له بمداليل الالفاظ نظير استفادة الأخيار

والانشاء من هيئة الفعل الماضي على ما تقدم . وبالجملة أن أداة العموم لا تستعمل إلا فيما ولّحت له سواء ورد تخصيص على العام أم لم يرد وسواء أكانت القضية حقيقية أم كالت خارجية فلا فرق بين موارد التخصيص وغزها إلا أن التخصيص بالتصلّي أو المنفصل يوجب تقييد مدخول الاداة ومن الظاهر أن التقييد لا يوجب كون ما يرد عليه القيد مستعملاً في غير ما وضع له أصلاً على ما سيبيح تحقيقه في محله إن شاء الله تعالى .

وأما توهم ان - للتخصيص إذا كان راجعاً إلى تقييد مدخول أداة العموم ورافعاً لاطلاقه كان - حال العام حال المطلق الشمولي في ان استفادة العموم منه تحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة في مورده ، وعليه فلا وجه لما تقدم سابقاً من تقدم العام على المطلق عند التعارض . وبالجملة ان شمول الحكم لكل فرد من أفراد العام إن كان مستنداً إلى الدلالة الوضعية كان التخصيص الكاشف عن عدم الشمول مستلزماً لكون العام مجازاً ، وان لم يكن الشمول الزبور مستنداً إلى الوضع ، بل كان مستفاداً من مقدمات الحكمة لم يكن موجب لتقدم العام على المطلق عند المعارضة - فهو مدفوع بما مر في بحث مقدمة الواجب من ان احراز لحاظ الماهية مطلقة وان كان يتوقف على جريان مقدمات الحكمة في كل من المطلق والعام إلا ان وجه تقدم العام على المطلق انما هو من جهة أن أداة للعموم تتكفل بمدلولها اللفظي سرابة الحكم بالاضافة إلى كل ما يمكن أن ينقسم اليه مدخولها ، وهذا بخلاف المطلق ، فان سرابة الحكم فيه إلى الأقسام المتصورة له إنما هي من جهة حكم العقل بتساوي أفراد المطلق وحيث ما فرض هناك عام دل بمدلوله اللفظي على عدم تسوية افراد المطلق فهو يكون بياناً له ومازماً من سرابة الحكم الثابت له إلى تمام أفراده ،

نلخص ما أفاده (قدّه) في عدة نقاط :

الأولى : ان تخصيص العام لا يوجب التجوز لا في أداة العموم ،

لا في مدخولها ، أما في الأولى فلأنها دائماً تستعمل في معناها الموضوع له وهو تعميم الحكم لجميع ما يراد من مدخولها أي سواء أكان ما يراد منه معنى واسعاً أو ضيقاً ، وسواء أكان الدال على الضيق القرينة المتصلة أم كانت القرينة المنفصلة ، فإنها في جميع هذه الحالات والفروض مستعملة في معناها الموضوع له بلا تفاوت أصلاً ، وأما في الثاني فالامر واضح حيث ان المدخول كالرجل ونحوه وضع للدلالة على الماهية المهمة التي لم للحظ معها خصوصية من الخصوصيات منها الاطلاق والتقييد فهما كبقية الخصوصيات خارجان عن حريم المعنى ، فاللفظ لا يدل الا على معناه ، ولم يستعمل إلا فيه ، وأفادة التقييد انما هي هـدال آخر ، كما ان أفادة الاطلاق بمقدمات المحكمة .

الثانية : أنه لا فرق فيما ذكرناه من أن تخصيص العام لا يوجب لجوراً لا في ناحية الاداة ولا في ناحية المدخول بين كون المخصصات ذات عناوين نوعية وكولها ذات عناوين فردية ، ولا بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية . . .

الثالثة ان العام والمطلق يشتركان في نقطة ويفترقان في نقطة أخرى أما نقطة الاشتراك فهي ان احراز اطلاق الماهية بهجران مقدمات المحكمة مشترك فيه بين العام والمطلق واما نقطة الافتراق فهي ان اداة العموم تتكفل بمدلولها اللفظي سراية الحكم إلى جميع ما يراد من مدخولها من الاقسام والاصناف وأما المطلق فان سراية الحكم فيه الى جميع الأقسام المتصورة له تتوقف على مقدمة أخرى وهي حكم العقل بنساي افراده في انطباقه عليها .

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط :

أما النقطة الأولى : فهي في غاية الصحة والمناة حتى بناء على نظرية:

من أن أداة العموم بنفسها متكفلة لإفادة العموم وعدم دخل خصوصية ما في حكم المولى وخرضه .

بيان ذلك ان الدلالات على ثلاثة أقسام :

الأول : الدلالة التصورية (الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ) وهي لا تتوقف على شيء ما عدا العلم بالوضع فهي تابعة له ، وليس لعدم القرينة دخل فيها ، فالعالم بوضع لفظ خاص لمعنى مخصوص ينتقل إليه من سماعه ولو أفترضنا ان المتكلم نصب قرينة على عدم ارادته ، بل و لو افترضنا صدوره عن لافظ بلا شعور واختيار أو عن شيء آخر كاصططكك حجر بحجر مثلا ، وقد ذكرنا في محله أن هذه الدلالة غير مستندة إلى الوضع بل هي من جهة الأئسن الحاصل من كثرة استعمال اللفظ في معناه أو غيره مما يوجب هذه الدلالة .

الثاني : الدلالة التفهيمية ويعبر عنها بالدلالة التصديقية أيضاً من جهة تصديق المخاطب المتكلم بأنه اراد تفهيم المعنى للغير ، وهي عبارة عن ظهور اللفظ في كون المتكلم به قاصداً لتفهم معناه ، وهذه الدلالة تتوقف زابداً على العلم بالوضع على احراز أن المتكلم في مقام التفهيم وانه لم ينصب قرينة متصلة في الكلام على الخلاف ولا ما يصلح للقرينية وإلا فلا دلالة له على الارادة التفهيمية ، وقد ذكرنا في أول الاصول بشكل موصم أن هذه الدلالة مستندة إلى الوضع . أما على ضوء نظريتنا في حقيقة الوضع حيث أنه عبارة عن التعهد والالتزام النفساني فالاستناد إليه واضح ، ضرورة أنه لا معنى للتعهد والالتزام بكون اللفظ دالا على معناه ولو صدر عن لافظ بلا شعور واختيار ، فان هذا أمر غير اختياري فلا معنى لكونه طرفاً للالتزام والتعهد ، حيث أنها لا بتعلقان إلا بما هو تحت اختيار الانسان وقدرته ، وعليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلفة الوضعية

بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ و ارادته سواء أكانت الإرادة تفهيمية محضة أم كانت جدية أيضاً ، وتمام الكلام من هذه الناحية هناك وأما على ضوء نظرية القوم في هذا الباب فالأمر أيضاً كذلك على ما ذكرناه هناك فالنتيجة أن هذه الدلالة هي الدلالة الوضعية .

الثالث : الدلالة انتصديقية وهي دلالة اللفظ على أن الإرادة الجدية على طبق الإرادة للاستعمالية يعني أنها متحددان في الخارج ، وهذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء وتتوقف زائداً على ما مرّ على احراز عدم وجود قرينة منفصلة على الخلاف أيضاً . ومع وجودها لا يكون ظهور الكلام كاشفاً عن المراد الجدي ، فهذه القرينة إنما هي تمنع عن كشف هذا الظهور عن الواقع وحججته لا عن أصله ، فإن الشيء إذا تحقق لم يتقلب عما هو عليه والحاصل ان بناء العقلاء قد استقر على أن الإرادة التفهيمية مطابقة للإرادة الجدية ما لم تقم قرينة على الخلاف .

وبعد ذلك نقول : ان العام إذا ورد في كلام المتكلم من دون نصبه قرينة على عدم ارادة معناه الحقيقي ، فهو لا محالة يدل بالدلالة الوضعية على أن المتكلم به أراد تفهيم المخاطب انما معناه الموضوع له كما أنه يدل ببناء العقلاء على أن ارادته تفهيم المعنى ارادة جدية ناشئة عن كون الحكم المجعول على العام ثابتاً له واقعاً ، ولكن هذه الدلالة أي الدلالة الثانية كما تتوقف على احراز كون المتكلم في مقام الافادة وعدم نصبه قرينة على اختصاص الحكم ببعض أفراد العام في نفس الكلام ، كذلك تتوقف على عدم اتيانه بقرينة تدل على الاختصاص بعد تمامية الكلام ومنفصلة عنه ، فإن القرينة المنفصلة تكون مانعة عن كشف ظهور العام في كون الحكم المجعول له انما هو بنحو العموم في الواقع ونفس الأمر ، حيث انها تراحم حججية ظهور العام في العموم التي هي ثابتة ببناء العقلاء وتهدمهم

ولا نزاحم أصل ظهوره في ذلك الذي هو ثابت بمقتضى ما ذكرناه من التمهيد والالتزام يعني ظهوره في الإرادة التفهيمية وكشفه عنها ، وعليه فلا ملازمة بين رفع اليد عن حجية الظهور للدال ورفع اليد عن أصله ، بداهة انه لا ملازمة بين كون المعنى مراداً للمتكلم في مقام التفهيم وكونه مراداً له في مقام الواقع والجد ، فاذا افترضنا أن المولى في الواقع لا يريد في مثل قوله (اكرم كل عالم) الا اكرام العالم العادل دون غيره ، ولكن لم يتمكن من تقييده بذلك في نفس الكلام أما الوجود مفسدة فيه أو مصلحة في تأخيرها من ناحية ولم يتمكن من تأخير بيان الحكم في الواقعة إلى زمان يتمكن من تقييده من ناحية أخرى فبطبيعة الحال يلقى للكلام على نحو العموم ، ومن المعلوم أنه بمقتضى الوضع يدل على ارادة تفهيم المعنى العام فاذا جاء بعد ذلك بالمخصص المنفصل الدال على اختصاص الحكم بغير افراد الخاص في الواقع ، فانه لا محالة يكشف عن ان الداعي الى ارادة تفهيم المعنى العام ليس هو الارادة الجدية الناشئة من ثبوت المصلحة في جميع أفراد العام في نفس الامر بل الداعي لها شيء آخر .

وعلى الجملة فاللفظ بمقتضى تعهد الواضح والتزامه بأنه متى ما أراد معنى خاصاً أن يجعل مرزاه لفظاً مخصوصاً يدل على ارادة تفهيم معناه إذا كان المتكلم في مقام بيان ذلك ولم يأت بقريئة متصلة في الكلام ، وأما إذا لم يكن في مقام بيان ذلك بل كان في مقام عدّ الجملات مثلاً أو كان في مقام البيان ولكنه أتى بقريئة متصلة فيه ففي مثل ذلك على الاول لا تعهد له أصلاً ، لا بالإضافة إلى ارادة تفهيم المعنى الحقيقي ، ولا بالإضافة إلى ارادة تفهيم المعنى المجازي . وعلى الثاني فله تعهد بالإضافة إلى ارادة تفهيم المعنى المجازي دون الحقيقي : وأما دلالة اللفظ على ارادة المعنى عن جد فهي دلالة أخرى غير الدلالة الأولى حيث ان الأولى مستندة الى الوضع دون

تلك ، فإنها مستندة إلى تباني العقلاء وتمهدهم ، ومن هنا قد يشك في هذه الدلالة مع القطع بالدلالة الأولى ، وهذا يكشف عن أنه لا ملازمة بين للداليتين يعني ان هدم الدلالة الثانية بالقرينة لا يلازم هدم الدلالة الأولى والسرفيه ما عرفت من ان الدلالة الأولى مستندة إلى تعهد الواضع والدلالة الثانية مستندة إلى تعهد العقلاء ، ولذا لو ادعى المتكلم خلاف التعهد الأول أو الثاني لم يسمع منه ما لم ينصب قرينة على ذلك ، فان نصب قرينة متصلة فهي تدل على أنه أراد خلاف تعهد الواضع وان نصب قرينة منفصلة فهي تدل على أنه أراد خلاف تعهد العقلاء ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أن ملاك الحقيقة هو كون استعمال اللفظ في المعنى على طبق مقتضى الوضع وملاك المجاز هو كون استعمال اللفظ في المعنى على خلاف مقتضاه من جهة قرينة تدل عليه ، وقد عرفت ان اللفظ بمقتضى الوضع انما يدل على ارادة تفهيم المعنى فحسب دون أزيد من ذلك ، وهذه الدلالة دلالة حقيقية حيث انها استعمال اللفظ في معناه الموضوع له ، وأما كون هذا المعنى مراداً بارادة جدبة أيضاً فهو متوقف على عدم قرينة منفصلة والا فلا دلالة له على ذلك أصلاً ، فالقرينة المنفصلة انما هي تمنع عن حجية الظهور وكشفه عن المراد الجدي والواقعي ، ولا تمنع عن ظهوره في ارادة تفهيمه للذي هو مستند إلى الوضع ، وعليه فاذا ورد عام من المولى ثم ورد مخصص منفصل فهذا المخصص المنفصل انما يزاحم حجية ظهور العام في العموم وما نزع عن كشفه عن الواقع ، دون أصل ظهوره و ضرورة ان ظهوره في ان المولى أراد تفهيم المعنى العام باق على حاله ، والمفروض ان هذا الظهور كاشف عن ان المتكلم استعمل اللفظ في معناه الموضوع له .

فالنتيجه ؛ ان ارادة المتكلم تفهيم المخاطب لمعنى اللفظ الموضوع له أمر ، وكون هذه الارادة جدبة وناشئة عن ثبوت الحكم لجميع أفراد

المستعمل فيه أمر آخر ، والمفروض ان المخصص المنفصل انما يكون كاشفاً عن عدم ثبوت الحكم لجميع أفراد العام في الواقع ونفس الامر ، لاعتبار كون استعمال العام استعمالاً مجازياً ، ضرورة انك قد عرفت ملاك الاستعمال المجازي والاستعمال الحقيقي وانه لا صلة للمخصص المنفصل بهما أصلاً ، لا وجوداً ، ولا عدماً .

قد يقال كما قيل : أن المخصص المنفصل اذا كان كاشفاً عن المراد الجدي وانه غير مطابق للمراد الاستعمالي - وهو العموم - فما هو فائدة التكلم بالعام واستعماله في العموم ، وما هو الأثر المترتب على عموم المراد الاستعمالي بعدما لم يكن مراداً جدياً وواقعياً ؛ وفيه مضافاً إلى ان استعمال العام في العموم كما عرفت قد يكون مما لا بد منه نظراً إلى أن المتكلم قد لا يتمكن من التكلم بالخاص لأجل مفسدة فيه او مصلحة في تأخيرها أو تقيده أو ما شاكل ذلك ان استعماله فيه انما هو ضرباً للقاعدة والقانون ، حيث أنه لا يجوز التعدي عنه والخروج عن مقتضاه إلا بقيام دليل على خلافه فهو حجة بهذا العنوان العام بالإضافة إلى جميع موارد وصفرياته إلا ما قام الدليل على خروجه عنه فنأخذ به ، وفي الزئد نرجع الى عمومه قاعدة وقانوناً .

وأما النقطة الثانية : فالامر فيها أيضاً كذلك يعني أنه لا فرق بين كون المخصص ذا عنوان نوعي أو فردي ، فعلى كلا التقديرين لا يوجب التجوز في ناحية العام .

وأما النقطة الثالثة : فبردها ما تقدم منا بشكل موسع من أن أداة العموم بنفسها تدل على أن مدخولها ملحوظ مطلقاً أي بدون أحد خصوصية ما فيه من دون حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة .

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة : وهي ان التخصيص في العام

لا بوجه تجوزاً فيه ، بل هو مستعمل في معناه الموضوع له مطلقاً وان لم يكن المستعمل فيه مراداً للمتكلم بالارادة الجديدة .

وعلى ضوء ما ذكرناه يظهر فساد ما أورده شيخنا الاستاذ (قده) على هذا الوجه ، وحاصله ان الارادة الاستعمالية ان أريد بها لرادة ايجاد المعنى البسيط العقلاني باللفظ بحيث كان للفظ والارادة مغلولين عنها حين الاستعمال باعتبار ان النظر اليهما آلي فهذه بعينها هي الارادة الجديدة التي يقوم بها استعمال اللفظ في المعنى . وان أريد بها الارادة الهزلية في مقابل الارادة الجديدة فهي وان كانت لا تنافي استعمال للفظ في معناه للموضوع له لوضوح ان الاستعمال الحقيقي لا يدور مدار كون الداعي الى الاستعمال هو مخصوص الارادة الجديدة إلا أنه لا يعقل الالتزام بكون الداعي إلى استعمال للمومات الواردة في الكتاب والسنة في معانيها هو الارادة الهزلية وجه الظهور ما عرفت من أن الارادة الاستعمالية وان كانت قد تتحد مع الارادة الجديدة إلا انها قد تفرق عنها فيكون المعنى مراداً استعمالياً ولم يكن مراداً عن جسد ، ولا يلزم حينئذ أن تكون تلك الارادة ارادة هزلية ، ضرورة أنه لا ملازمة بين عدم كون الارادة جديدة وكونها هزلية فان ارادة الاستعمال والتلهيم ارادة حقيقية وليست بهزلية وتناشئة عن داع من الدواعي ولم يكن ذلك الداعي الارادة الجديدة ، وقد عرفت ما هو الداعي لهذه الارادة وما هو القاعدة المترتبة عليها ، ومع هذا كبت تكون هزلية :

ومنها ما قيل من أن تخصيص العام لا يستلزم عدم ارادة المعلوم منه لامكان أن يراد للعموم من العام المخصص ارادة تمهيدية ليكون ذكر العام توطئة لبيان مخصصه ، وحيث ان العموم لم يكن مراداً من اللفظ بطبيعة الحال يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي : وأورد عليه شيخنا الاستاذ (قدس سره) بما حاصله ان ذكر العام للدلالة على معناه الموضوع له دلالة

تصوره توطئة للدلالة التصديقية على المعنى المستفاد من مجموع الكلام بعد ضم بعضه إلى بعضه الآخر وان كان صحيحاً إلا انه لا ينطبق إلا في موارد التخصيص المتصل فتبقى مؤثر التخصيص بالمنفصل بلا دليل ، على ان التخصيص فيها لا يستلزم المجاز . وفيه ان ما أفاده (قده) خلاف ظاهر هذا الوجه ، فان الظاهر من ارادة العموم من العام ارادة تمهيدية هو ان العام قد استعمل فيه واريد منه هذا المعنى بارادة المقومة للاستعمال يعني الارادة التفهيمية ، والتعبير عنها بالارادة التمهيدية نظراً الى أن ذكر العام تمهيد وتوطئة للذكر مخصصه بعده ، وكيف كان فالظاهر ان مرد هذا الوجه الى ما ذكرناه وليس وجهاً آخر في قبالة .

ومنها ان العام انما يستعمل في العموم دائماً من باب جعل القانون والقاعدة في ظرف الشك فلا ينافيه ورود التخصيص عليه بعد ذلك . وأورد عليه شيخنا الأستاذ (قده) أيضاً بأن ورود العام في بعض الموارد لبيان حكم الشك ضرباً للقاعدة وان كان مما لا ينكر كما في الاستصحاب وقاعدة الطهارة ونحوهما ، الا أن التخصيص في هذه الموارد قليل جداً حيث أن تقدم شيء عليها غالباً يكون بنحو الحكومة أو الورود ، وأما العمومات المتكلمة لبيان الأحكام الواقعية للأشياء بعناوينها الأولية من دون نظر الى حال الشك وعدمه فلا يكون محل أهل العرف بها حال الشك كاشلاً عن قولها وارادة في مقام جعل القانون والقاعدة حيث أن حملهم بها حال الشك في ورود التخصيص عليها لما هو من باب العمل بالظهور الكاشف عن كون الظاهر مراداً واقماً وعن ان المتكلم القى كلامه بياناً لما أراده في الواقع ، وعليه فلا يعقل كون هذه للعمومات وارادة لضرب القانون والقاعدة في ظرف الشك كما هو ظاهر . وفيه ان الظاهر من هذا الوجه ليس هو جعل الحكم على العام في ظرف الشك ليرد عليه ما أفاده شيخنا

الاستاذ (قدّه) ، بل الظاهر منه ان الداعي إلى استعمال العام في معناه الموضوع له قانوناً وقاعدة العا هو كون العام هياًاً للمراد مالم يكن هناك قرينة على التخصيص ففي كل مورد شك في التخصيص فيه فالمرجع هو عموم العام ، فالنتيجة أن هذا الوجه أيضاً يرجع إلى ما ذكرناه فليس وجهاً على حده

ومنها ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدّه) من أن التخصيص لا يوجب اجمال العام على تقدير امتزاه المجاز ، ولا يمنع من التمسك به في غير ما خرج منه من الافراد أو الاصناف ، وقد أفاد في وجه ذلك ان المجاز فيه انما يلزم من ورود التخصيص عليه وخروج بعض أفراده أو أصنافه عنه ، لا من بقاء بقية الأفراد أو الاصناف تحته ، ضرورة أنها داخله فيه سواء أخصص العام به أم لا . وان شئت قلت ان مقتضى لبقاء البقية تحت العام موجود وهو عمومه وشموله لها من الأول - فالخروج يحتاج إلى دليل ، فاذا ورد مخصص على العام فقد خرج أفراده عن تحت العام لا مجاله ، وأما خروج غيرها من الافراد أو الاصناف عن تحته فهو بلا مقتض وموجب ، حيث ان مقتضى للبقاء موجود فالخروج يحتاج إلى دليل وهو مفقود هنا ، وعليه فاذا شككنا في خروج مقدار زائد عما خرج عنه بدليل مخصص فالمرجع هو عموم العام بالالضافة اليه حيث أنه لا يهد من الافتصار على المقدار الذي لتيقن بخروجه عنه دون الزائد عليه .

وبكلمة أخرى : ان دلالة العام على ثبوت الحكم لكل واحد من أفراد مدخوله ليست متوقفة على دلالة على ثبوت الحكم لغيره من الافراد جزماً فكما ان ثبوت الحكم لكل فرد غير منوط بثبوته لغيره من الافراد ، فكذلك دلالة على ثبوته لكل فرد غير منوط على دلالة على ثبوته لغيره

من الافراد . والسبب في ذلك واضح وهو أن المجموع في مقام الثبوت والواقع أحكام متعددة يحدد أفراد مدخوله (المحققة والمقدرة) فيكون كل فرد منها في الواقع محكوم بحكم مستقل بحيث لو خالف اياه استحق العقوبة وان كان ممثلاً للحكم الثابت لغيره من الافراد . واما في مقام الالابات فدلالة العام على سرابة الحكم إلى جميع أفراد مدخوله تنحل الى دلالات متعددة في عرض واحد ، ولقصد به عدم توقف دلالة بعضها على بعضها الآخر ، ومن الطبيعي ان سقوط بعض هذه الدلالات عن الحجية لدليل خارجي لا يستلزم سقوط غيره من الدلالات عن الحجية ، بل هي باقية عليها ، افرض أن هذه الدلالات دلالات عرضية لا ترتبط احداها بغيرها فاذا سقطت احداها عن الحجية بقيت الباقية عليها لا محالة لعدم الموجب لسقوطها ، وعليه فخرج افراد العام عن حكمه لا يوجب ارتفاع دلالاته على ثبوت الحكم لبينة الافراد التي لا يعنها المخصص .

وعلى ضوء هذا البيان يظهر الفرق بين المجاز اللازم فيما نحن فيه والمجاز المتحقق في غير المقام كقولنا (رأيت أسداً برمي) فان المجاز اللازم هنا انما هو من ناحية خروج بعض ما كان داخلاً في عموم العام حيث أنه يستلزم كونه مجازاً في الباقي ، وأما دخول الباقي فهو غير مستند إلى كون استعماله فيه مجازاً ، فانه داخل فيه من الأول يعني قبل التخصيص ، وعليه فالمجاز مستند إلى خروج ما كان داخلاً فيه لا إلى دخول الباقي ، ونتيجة ذلك هي ان المعنى المجازي في المقام لا يكون مباحثاً للمعنى الحقيقي ، فان الباقي قبل التخصيص داخل في المعنى الحقيقي وبعبده صار معنى مجازياً ، وهذا بخلاف المعنى المجازي في مثل قولنا (رأيت أسداً برمي) فانه مباحث للمعنى الحقيقي ، وعلى ذلك فالمعنى المجازي وان كان متعدداً في المقام نظراً إلى تعدد مراتب الباقي تحت العام إلا أن المنع من تعدد ورود التخصيص

عليه هو ارادة تمام الباقي دون غيره من المراتب ، لما هرفت من ان الخروج عن حكم العام يحتاج الى دليل دون دخول الباقي ، فان المقضى له موجود والمانع مفقود ، فاذا لا يحتاج ارادته من بين غيره من المراتب الى قرينة معينة ، وهذا بخلاف ما اذا كان المجاز متعدداً في غير المقام كالمثال المزبور ، فانه لا يمكن تعيين بعض منه هلا قرينة معينة ، مثلا اذا قامت القرينة الصارفة على ان المراد من الاسد ليس هو الحيوان المفترس ، ودار امره بين أن يكون المراد منه الرجل الشجاع أو صورته على الجدار مثلا أو غيرها من المعاني المجازية له فبطبيعة الحال يحتاج تعيين كل واحد منها الى قرينة معينة ، وبدونها فاللفظ مجمل فلا يدل على شيء منها ، ولقد قرب شيخنا الاستاذ (قده) هذا الوجه بهذا التقريب وقال إله على تقدير تسليم كون التخصيص مستلزما للمجاز فلا إجمال في العام أيضاً وان المرجع في غير أفراد المخصص هو عموم العام .

ولكن لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لما ذكره في الكفاية من أن الدلالة لا بد لها من مقتضى وهو أما الوضع أو القرينة ولا ثالث لهما ، أما الأول فهو مفقود على الفرض ، حيث ان العام لم يوضع للدلالة على سراية الحكم الى تمام الباقي ، وانما وضع للدلالة على سراية الحكم إلى تمام أفراد مدخوله . واما القرينة فكذلك ، فان القرينة انما قامت على ان العام لم يستعمل في معناه الموضوع له ، ولا قرينة اخرى تدل على أنه استعمل في تمام الباقي ، فما ذكره (قده) من ان دلالة للعام على ثبوت الحكم لفرد غير منوطة بدلالته على ثبوته لغيره من الافراد وان كان متيناً جداً الا ان ذلك يحتاج الى مقتضى وهو وضع العام للدلالة على العموم ، فاذا افترضنا ان دلالاته على العموم قد سقطت من ناحية التخصيص فلا مقتضى لدلالته على ارادة تمام الباقي ، لفرض ان دلالاته عليها الما هي

من جهة دلالة على العموم لا مطلقاً . وعلى الجملة فالمقتضى - وهو دلالة على العموم - قد سقط على الفرض ، ولا ظهور له بعد ذلك في ارادة تمام الباقي ، فانه يركز على أحد أمرين : الوضع أو القرينة المعينة ، وكلاهما مفقود كما عرفت ، فاذا ما هو مقتضى لظهوره فيها ، فما في كلامه (قده) من أن المقتضى لدخول الباقي موجود والخروج يحتاج إلى دليل لا يرجع بالتأمل والتحليل إلى معنى صحيح على ضوء نظرية ان التخصيص يستلزم المجاز ، فان المقتضى - وهو عموم العام - قد سقط بالتخصيص فاذا ما هو المقتضى لدخوله ، إذ من المحتمل أنه قد استعمل بعد التخصيص في بعض مراتب الباقي لا في تمامه ، فالتعيين يحتاج الى قرينة :

نعم لو كانت دلالة العام على العموم عقلية أو كانت ذاتية لثم ما أفاده (قده) كما هو واضح ، ولكنه مجرد افتراض لا واقع موضوعي له فالنتيجة انه لا دافع للاشكال المزبور إلا على ضوء ما ذكرناه من أن التخصيص ولو كان بالمنفصل لا يوجب المجاز ، حيث ان العام بعد التخصيص أيضاً استعمل في معناه الموضوع له ، وعليه فما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) تبعاً لشيخنا العلامة الأنصاري (قده) من ان المقتضى بالاضافة إلى الباقي موجود والمانع مفقود تام ولا مناص عنه ، فان المقتضى - وهو ظهور العام في العموم المستند الى الوضع - موجود والمخصص المنفصل الما يكون مزاحماً لهجيته في مقدار سعة مدلوله دون أصل ظهوره ، فاذا لا مانع من التمسك به بالاضافة إلى الباقي كله ، كما ان ما أفاده (قده) من أن دلالة العام على سريانة الحكم الى جميع أفراد مدخوله تنحل الى دلالات متعددة بعدد افراده ، وهذه الدلالات دلالات عرضية لا يتوقف بعضها على بعضها الآخر فاذا سقطت احداها عن الحجية لم تسقط غيرها الما يتم على ضوء ما عرفت من أن التخصيص لا يوجب المجاز ، اذاً على هذا الأساس فسقوط بعض هذه

الدلالات عن الحجية لا يوجب سقوط غيرها عنها ، والسر فيه هو ان موضوع الحجية الما هو الظهور الكاشف عن مراد المولى ، والمفروض انه متحقق في المقام ، والمخصص المنفصل الما يمنع عن حجية هذا الظهور وكاشفيته بالاضافة الى مقدار سعة مدلوله دون الزائد عليه ، فبالنسبة الى الزائد فالعام باق على ظهوره وكاشفيته عن الواقع ، لعدم المانع عنه على الفرض ، وهدون المانع لا موجب لسقوطه أصلاً .

ومن ذلك يظهر نقطة الفرق بين هذه النظرية ونظرية المجال وهي ان المخصص المنفصل على ضوء تلك النظرية يكون مانعاً عن ظهور العام في العموم ومزاحماً له لا عن حجيته فحسب دون أصل ظهوره كما هو كذلك على ضوء هذه النظرية ، وعليه فاذا افترضنا ان ظهوره في العموم قد سقط من جهة التخصيص فبطبيعة الحال لا تبقى له دلالة على العموم بالاضافة الى الافراد الباقية يعني غير افراد المخصص ، ولظنر ما ذكرناه هنا موجود في سائر الامارات والحجج أيضاً مثلاً اذا افترضنا ان البينة قامت على ان الدار اللاتنية والدار المتصلة بها التي هي واقعة في طرف شرقها والدار الأخرى التي هي واقعة في طرف غربها كلها ازيد ، ثم اقر زيد بأن الدار الواقعة في طرف الشرق ملك لعمرو فلا يكون هذا الاقرار مانعاً عن حجية البينة مطلقاً ، وانما يكون مانعاً بالاضافة الى مورده فحسب ، والسبب فيه هو أن هذه البينة تنحل في الواقع الى بينات متعددة فسقوط بعضها عن الحجية المانع لا يوجب سقوط غيرها عنها ، لعدم موجب لذلك أصلاً . وأمثلة ذلك في الروايات كثيرة .

وأما الكلام في البحث الثاني - وهو ما يفرض الشك في التخصيص فيه من ناحية الشبهة المفهومية - فيقع في مقامين : (الأول) فيما اذا كان أمر المخصص المجمع مفهوماً دائراً بين الأقل والاكثر : (الثاني) فيما

إذا كان أمره دائراً بين المتباينين .

أما المقام الأول فتارة يكون المخصص المجمع متصلاً ، واخرى يكون منفصلاً . وأما إذا كان متصلاً فبما أنه مانع عن انعقاد ظهور للعام في العموم من الأول حيث أنه لا ينعقد للكلام الملقى للافادة والاستفادة ظهور عرفي في المعنى المقصود الا بعد فراغ المتكلم منه فبطبيعة الحال يسرى اجماله الى العام فيكون العام مجملاً حقيقة يعني كما لا ينعقد له ظهور في العموم لا ينعقد له ظهور في الخصوص أيضاً وان شئت قلت : ان اتصال المخصص بالعام مانع عن انعقاد ظهوره التصديقي في العموم فان لم يكن مجملاً انعقد ظهوره في خصوص الخاص وأما إذا كان مجملاً فهو كما يمنع عن انعقاد ظهوره التصديقي في العموم كذلك يمنع عن ظهوره التصديقي في خصوص الخاص أيضاً كقولنا (اكرم العلماء إلا الفساق منهم) . إذا افترضنا ان مفهوم للفاستق مجمل ودار أمره بين فاعل الكبيرة فحسب أو الأهم منه ومن فاعل الصغيرة فلي مثل ذلك كما أن شمول الخاص للفاعل الصغيرة غير معلوم حيث لا يعلم بوضعه للجامع بينه وبين فاعل الكبيرة ، كذلك شمول العام له نظراً الى اجماله وعدم انعقاد ظهور له أصلاً فلا يعلم ان الخارج منه فاعلاً : الكبيرة والصغيرة معاً أو خصوص فاعل الكبيرة : وعلايه فلا محالة يكون المرجع في فاعل الصغيرة الأصل العملي ، فان كان العام متكفلاً لحكم الزامي والخاص متكفلاً لحكم غير الزامي أو بالعكس فالمرجع فيه أصالة البراءة ، وأما ان كان كل منهما متكفلاً لحكم الزامي فيدخل في دوران الأمر بين اشتاورين حيث يدور أمره بين وجوب الاكرام وحرمة فهل المرجع فيه أصالة التخيير عقلاً أو أصالة البراءة ، الاظهر هو الثاني فيما اذا كانت الواقعة واحدة لا مطلقاً على التصويل يأتي في محله :

وأما إذا كان المخصص المجمع منفصلاً ودار أمره بين الأقل والاكثر

كما إذا قال المولى (لكرم العلماء) ثم قال (لانكرم الفساق منهم) وفرضنا أن مفهوم الفاسق مجمل ومردد بين فاعل الكبيرة فقط أو الأعم منه من فاعل الصغيرة فلا يكون اجماله مانعاً عن التمسك بعموم العام ، حيث ان ظهوره في العموم قد انعقد ، والمخصص المنفصل كما عرفت لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره فيه ، وعليه فلا محالة يقتصر في تخصيصه بالمقدار المتيقن ارادته من المخصص المجمل - وهو خصوص فاعل الكبيرة فحسب وأما في المشكوك - وهو فاعل الصغيرة في المثال - فهما ان الخاص لا يكون حجة فيه ، لفرض اجماله فلا مانع من التمسك فيه بعموم العام حيث انه حجة وكاشف عن الواقع ، ولا يسرى اجمال المخصص اليه على الفرض وان شئت قلت ؛ ان المخصص المنفصل انما يكون مانعاً عن حجة العام وموجباً لتقييد موضوعه في المقدار الذي يكون حجة فيه ، فان لم يكن مجملاً فهو لا محالة يكون حجة في تمام ما كان ظاهراً فيه وان كان مجملاً كما في محمل الكلام فهو بطبيعة الحال انما يكون حجة في المقدار المتيقن ارادته منه في الواقع دون الزائد حيث انه كاشف عن هذا المقدار فحسب دون الزائد عليه ، وعلى الأول فهو يوجب تقييد موضوع العام بالاضافة إلى جميع ما كان ظاهراً فيه وعلى الثاني فيوجب تقييده بالاضافة إلى المتيقن فحسب دون الزائد المشكوك فيه ، فانه لا يكون حجة فيه ، وعليه فلا مانع من الرجوع فيه إلى عموم العام حيث انه شامل له ، ولا مانع من شموله ما هذا كون الخاص حجة فيه وهو غير حجة على الفرض وعلى هذا للضوء ففي المثال المتقدم قد ثبت تقييد موضوع العام - وهو العالم - بعدم كونه فاعل الكبيرة واما تقييده بعدم كونه فاعل الصغيرة فهو مشكوك فيه فأصالة العموم في طرف العام تدفعه : فالنتيجة ان اصالة العموم رافعة لاجمال المخصص حكماً يعني لا يبقى معها اجمال فيه من هذه الناحية :

وأما المقام الثاني - وهو ما إذا كان أمر المخصص المجلد مردداً بين المتباينين - فأيضاً تارة يكون المخصص المجلد المزبور متصلاً ، وأخرى يكون متصلاً ، أما الأول فالكلام فيه بعينه هو الكلام في المخصص المتصل المجلد الذي يدور أمره بين الأقل والأكثر يعني أنه يوجب إجمال العام حقيقة فلا يمكن التمسك به أصلاً ، ومثاله كقولنا (أكرم العلماء إلا زيدا مثلاً) إذا افترضنا أن زيداً دار أمره بين زيد بن خالد وزيد بن بكر فإنه لا محالة يمنع عن ظهور العام في العموم ويوجب إجماله حقيقة نعم يفترق للكلام فيه عن الكلام في ذلك بالإضافة إلى الأصل العملي ، بيان ذلك : أن العام أو الخاص إذا كان أحدهما متكفلاً للآخر المتكفلاً للحكم الترخيصي فالمرجع فيه أصالة الاحتياط ، للعلم الإجمالي بوجوب إكرام أحدهما أو بجرمة إكراهه ، ومقتضى هذا العلم الإجمالي لا محالة هو الاحتياط وأما إذا كان كلاهما متكفلاً للحكم الإلزامي بأن يعلم إجمالاً أن أحدهما واجب الإكرام ، والآخر محرم الإكرام فبما أنه لا يمكن الرجوع إلى الاحتياط ولا إلى أصالة البراءة ، لعدم إمكان الأول ، واستلزام الثاني المخالفة القطعية العملية فالمرجع فيه لا محالة هو أصالة التخيير . فالنتيجة التي يشتركان في الأصل اللفظي ويفترقان في الأصل العملي .

وأما الثاني - وهو ما إذا كان المخصص المجلد المذكور متصلاً - فهو وإن لم يوجب إجمال العام حقيقة حيث قد انعقد له الظهور في العموم ومن الطبيعي أن الشيء لا يتغاب عما هو عليه إلا أنه يوجب إجماله حكماً مثلاً لو قال المولى (أكرم كل عالم) ثم قال (لا تكرم زيداً) وفرضنا أن زيداً دار أمره بين زيد بن عمرو وزيد بن خالد فهذا المخصص المنفصل كغيره وإن لم يكن مانعاً عن ظهور العام في العموم ، لما عرفت إلا أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم في المقام ، لأن التمسك بها بالإضافة إلى كليهما لا يمكن

لان العلم الاجمالي بخروج أحدهما عنه أوجب سقوطها عن الحجية والاعتبار فلا تكون كاشفة عن الواقع بعد هذا العلم الاجمالي ، وأما بالانضافة إلى أحدهما المعين دون الآخر ترجيح من دون مرجح ، واحدهما لا يمينه ليس فرداً ثالثاً على للترض . فالنتيجة ان العام في المقام في حكم المجمل وان لم يكن مجملاً حقيقة .

وأما الكلام في البحث الثالث - وهو ما إذا كان الشك في التخصيص من ناحية الشبهة الموضوعية - فيقع في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية وعدم جوازه . الصحيح هو عدم جوازه مطلقاً أي سواء أكان المخصص متصلاً أم كان منفصلاً ، أما في الاول فلا شبهة في عدم جواز التمسك به في الشبهة المصدقية ، ولا خلاف فيه بين الاصحاب ، ولا فرق فيه بين أن يكون المخصص المتصل بأداة الاستثناء كقولنا (اكرم العلماء إلا للفساق منهم) أو بغيرها كالوصف أو نحوه كقولنا (اكرم كل عالم تقى) وشككنا في أن زيد العالم هل هو فاسق أو هو تقى أو ليس يتقى ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة العموم لاحتراز أنه ليس بفاسق أو هو تقى .

والسبب في ذلك هو ان القضية مطلقاً أي سواء أكانت خارجية أم كانت حقيقية وسواء أكانت مخبرية أم كانت انشائية فهي العا تتكفل لبيان حكمها لموضوعه الموجود في الخارج حقيقية أو تقديرأ من دون دلالة لها على أن هذا الفرد موضوع له أو ليس بموضوع له أصلاً ، مثلاً قولنا (اكرم علماء البلد الا الفساق منهم) فانه قضية خارجية تدل على ثبوت الحكم للأفراد الموجودة في الخارج فلو شككنا في ان زيد العالم للتدي هو من علماء البلد هل هو فاسق أو ليس بفاسق فهذه القضية لا تدل على انه ليس بفاسق فيجب اكرامه ، ضرورة ان مفادها وجوب اكرام عالم للبلد على تقدير

عدم كونه فاسقاً ، وأما ان هذا التقدير ثابت أو ليس بثابت فهي لا تتعرض له لا اثباتاً ولا نفيًا ، وأما في القضية الحقيقية كالقضيتين المتقدمتين ونحوهما فالأمر فيها أوضح من ذلك ، فإن الموضوع فيها بما أنه قد أهدل في موضع الفرض والتقدير فلأجل ذلك ترجع في الحقيقة إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له ومن الطبيعي ان القضية الشرطية لا تنظر إلى وجود شرطها في الخارج وعدم وجوده أصلاً ، بل هي ناظرة إلى اثبات التالي على تقدير وجود الشرط كقولنا (الخمر حرام) (البول نجس) (الحج واجب على المستطيع) ومثلاً كل ذلك ، فإنها قضايا حقيقية قد أخذ موضوعها مفروض الوجود في الخارج ، ومدلول هذه القضايا هو ثبوت الحكم لهذا الموضوع من دون نظر لها إلى وجوده وتحققه في الخارج وعدمه أصلاً . ومن هنا لو شككنا في أن المابع الفلاني خمر أو ليس بخمر لم يمكن التمسك باطلاق ما دل على حرمة شرب الخمر ، لانهات أنه خمر حيث أنه خارج عن اطار مدلوله فلا نظر له اليه لا اثباتاً ولا نفيًا : فالنتيجة ان عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية في موارد التخصيص بالمتصل بمكان من الوضوح .

هذا مضافاً إلى أن العام المخصص بالمتصل لا ينعقد له ظهور في العموم وإنما ينعقد له ظهور في الخاص فحسب كقولنا (اكرم العلماء إلا الفساق منهم) فإنه لا ينعقد له ظهور إلا في وجوب اكرام حصّة خاصة من العلماء وهي التي لا توجد فيها صفة الفسق ، وعليه فاذا شككنا في عالم أنه فاسق أو ليس بفاسق فلا محوم له بالاضافة اليه حتى نتكلم في جواز التمسك به بالنسبة إلى هذا المشكوك وعدم جوازه .

وأما الثاني - وهو ما إذا كان المخصص منفصلاً فقد قيل أن المشهور بين القدماء جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية ، وربما

نسب هذه القول إلى السيد (قدّه) في العروة أيضاً بدعوى ان حل هذه المسألة حال المسألة للسابقة وهي دوران أمر المخصص بين الأقل والاكثر فكما يجوز التمسك بعموم للعام في تلك المسألة في الزائد على الأقل حيث ان الخاص لا يكون حجة فيه كمي بزاحم ظهور العام في الحجية وفي الكشف عن كونه مراداً في الواقع ، فلكذلك يجوز التمسك به في هذه المسألة ببيان أن ظهور العام قد العقد في عموم وجوب اكرام كل عالم سواء أكان فاسقاً أم لم يكن ، وقد خرج منه العالم الفاسق بدليل المخصص ، فحينئذ أن علم هلسته فلا اشكال في عدم وجوب اكرامه وان لم يعلم به فلا قصور عن شمول عموم العام له ، حيث ان دليل المخصص غير شامل له باعتبار أنه لا عموم أو الاطلاق له بالاضافة الى الفرد المشكوك ، وعليه فلا مانع من التمسك بعموم العام فيه حيث أنه بعمومه شامل له . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ان هذه النسبة غير مصرح بها في كلماتهم وانما هي استنبطت من بعض الفروع التي هم قد أفتوا بها ، كما ان شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) قد استنبط حجية الأصل المثبت عندهم من بعض الفروع التي هم قد التزموا بها وذكر (قدّه) بعض هذه الفروع وقال : انها تبني على القول بحجية الأصل المثبت وبدون القول بهما لا تتم . وعلى الجملة فيما ان هذه المسألة لم تكن معنونة في كلماتهم لا في الاصول ولا في الفروع ، ولكن مع ذلك نسب اليهم فتاوى لا يمكن اتمامها بدليل إلا على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية فلاجل ذلك نسب اليهم - هذا .

واما نسبة هذا القول الى السيد صاحب العروة (قدّه) فهي أيضاً تبني على الاستنباط من بعض الفروع التي ذكرها (قدّه) في العروة منها قوله : اذا علم كون الدم أقل من الدرهم وشك في انه من المستثنيات

أم لا ينشئ حل العفو ، وأما إذا شك في أنه بقدر الدرهم أو أقل ، فلا يحوط
 عدم العفو ، حيث توهم من ذلك أن بنائه (قده) حل العفو في الصورة
 الأولى ليس إلا من ناحية التمسك بأصالة العموم في الشبهات المصدقية
 وكذا بنائه حل عدم العفو في الصورة الثانية ليس إلا من ناحية التمسك
 بها فيها . بيان ذلك .

أما في الصورة الأولى فقد ورد في الروايات أنه لا بأس بالصلاة في
 دم إذا كان أقل من درهم منها : صحيحة محمد بن مسلم قال : قلت (له
 الدم يكون في الثوب عليّ وأنا في الصلاة قال ان رأيتك وعليك ثوب
 غير فاطرحة وصل في غيره وان لم يكن عليك ثوب غير فامض في صلاتك
 ولا إعادة عليك ما لم يزد حل مقدار الدرهم وما كان أقل من ذلك فليس
 بشيء رأيتك قبل أو لم تره) ومنها صحيحة ابن أبي يعفور في حديث قال :
 قلت لأبي عبد الله (ع) (الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم
 يعلم فينسى أن يغسله فيصلى ثم يذكر بعدما صلى أيعيد صلاته قال يغسله
 ولا يعيد صلاته إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد للصلاة)
 ومنها صحيحة اسماعيل الجملي عن أبي جعفر (ع) قال (في الدم يكون
 في الثوب ان كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد للصلاة) وهذه الروايات
 استثناء مما دل على عدم جواز الصلاة في الدم مطلقاً ولو كان أقل من
 درهم باعتبار نجاسته . هذا من ناحية :

ومن ناحية أخرى قد ورد في رواية أخرى ان دم الحيض مانع عن
 الصلاة مطلقاً ولو كان أقل من الدرهم ، وقد ألحق المشهور به دم النفاس
 والاستحاضة وهي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله أو أبي جعفر (ع)
 (قال لا تعاد الصلاة من دم لا يبصره غير دم الحيض فان قليله وكثيره
 في الثوب ان رآه أو لم يره سواء) فهذه الرواية تقييد اطلاق الروايات

المتقدمة بغير دم الحيض وما ألحق به .

فالتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أنه إذا شككنا في دم يكون أقل من الدرهم أنه من أفراد المخصص يعني الدماء الثلاثة أو من أفراد العام وهو الروايات المتقدمة فالسيد (قدس) تمسك بعموم تلك الروايات وحكم بعدم البأس به في الصلاة ، مع أن الشبهة مصداقية ، وهذا ليس إلا من جهة أنه (قدس) يرى جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية .

وأما في الصورة الثانية فقد ورد في الروايات ما دل على عدم جواز الصلاة في الثوب المتنجس إلا فرق بين كونه متنجساً بالدم أو بغيره من النجاسات ، ولكن قد خرج من ذلك خصوص الثوب المتنجس بالدم إذا كان أقل من الدرهم بالروايات المتقدمة فعندئذ إذا شككنا في دم أنه أقل من الدرهم حتى يكون داخلاً تحت عنوان المخصص أو أزيد منه حتى يكون داخلاً تحت عنوان دليل العام فالسيد (قدس) قد تمسك فيه بعموم دليل العام وحكم بعدم الغلو عنه في الصلاة . مع أن الشبهة مصداقية ، وهذا شاهد على أنه (قدس) يراي جواز التمسك بالعام فيها ، هذا . ولكن التوهم المزبور في كلتا صورتين قابل للمنع أما في الصورة الأولى فيحتمل أن يكون وجه فتواه الغلو هو التمسك باستصحاب العدم الآزلي ، لأحراز موضوع العام حيث أن موضوعه مركب من أمرين . (أحدهما) وجودي وهو الدم الذي يكون أقل من الدرهم : (وثانيها) عديمي وهو عدم كونه من دم حيض أو نفاس أو استحاضة ، والاول محرز بالوجدان ، والثاني بالأصل وبضم الوجدان إلى الأصل يلتزم الموضوع المركب ويتحقق فيترتب عليه حكمه بمقتضى عموم تلك الروايات وإطلاقها أو يحتمل أن يكون وجه فتواه به هو التمسك بأصالة البراءة عن مانعية هذا الدم للصلاة بعد ما لم يمكن التمسك بدليل لفظي من جهة كون الشبهة مصداقية .

وأما في الصورة الثانية فيحتمل أن يكون وجه احتياظه بعدم العفو هو أصالة عدم كون هذا الدم أقل من درهم نظراً الى ان عنوان المخصص عنوان وجودي فلا مانع من التمسك بأصالة عدمه عند الشك فيه . وكيف كان فلا يمكن استنباط أنه (قدّه) من القائلين بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية من هذين الفرعين . وما يشهد على أنه ليس من القائلين بذلك ما ذكره (قدّه) في كتاب النكاح واليك نصه :

(مسألة ٥٠) إذا اشتبه من يجوز النظر إليه بين من لا يجوز بالشبهة المحصورة وجب الاجتناب عن الجميع ، وكذا بالنسبة الى من يجب للتستر عنه ، ومن لا يجب وان كانت الشبهة غير محصورة أو هدوية ، فان شك في كونه مماثلاً أولاً أو شك في كونه من المحارم النسبية أولاً فالظاهر وجوب الاجتناب ، لان الظاهر من أية وجوب انقض ان جواز النظر مشروط بأمر وجودي وهو كونه مماثلاً أو من المحارم ، فمع الشك يعمل بمقتضى العموم ، لا من باب التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية ، بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو المحرمة أو نحو ذلك) فان هذا شاهد صدق على أنه ليس من القائلين بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ان ما أفاده (قدّه) من التمسك بعموم أية وجوب انقض خاطيء جداً . أما (أولاً) فلا عموم في الآفة من هذه الناحية يعني لا يمكن استفادة حرمة النظر من الآية الكريمة . وأما (ثانياً) فعلى تقدير تسليم دلالتها على ذلك فلا تدل على أن جواز النظر مشروط بأمر وجودي ، بل مفهومها حرمة النظر الى المخالف فتكون الحرمة مشروطة بأمر وجودي وهو المخالف ، وتتمام الكلام في محله :

فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان النسبة غير ثابتة :

ثم ان شيخنا الاستاذ (قدّه) ذكر ان المشهور حكماً بالأضمان فيما إذا دار أمر اليد بين كونها عادية أو غير عادية ، ولكن لم يعلم وجهه

فتواهم بذلك هل هو من ناحية التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية أو من ناحية قاعدة المقتضى ولما نزع نظراً إلى أن المقتضى للضمان موجود وهو اليد والماتم مشكوك فيه وهو كونها يد أمانة فيدفع بالأصل ، أو استصحاب العدم الأزلي نظراً إلى أن موضوع الضمان هو الاستيلاء على مال الغير المنصفت بكونه مفارناً لعدم رضاه فإذا كان الاستيلاء محرراً بالوجدان جرى استصحاب عدم رضاه المالك فثبت للضمان ، أو وجه آخر غير هذه الوجوه . فالنتيجة ان كون مستند فتواهم به أحد هذه الامور الثلاثة غير معلوم ، بل هي بأنفسها غير تامة أما الاول فسيجيء الكلام فيه . وأما الثاني فان أريد بالمقتضى الدليل فقد عرفت أنه قاصر عن شمول للورد ، وان أريد به الملاك المقتضى له فلم يمكن احراز أصل وجوده فيه بعد عدم شمول الدليل له ، وان أريد به اليد الخارجية فقد عرفت ان اليد مطلقاً لا تقتضي الضمان والمقتضى له الما هو اليد الخاصة - وهي التي لا تكون يد أمين .

ثم قال : (قد عرفت) أن الصحيح في وجه ذلك أن يقال أنه يمكن التمسك بالأصل لاحراز موضوع الضمان بضم الوجدان اليه ولم يخص ما أفاده (قدس سره) هو ان موضوع الضمان مركب من الاستيلاء على مال الغير وعدم رضاه بذلك ، والمفروض في المقام ان الاستيلاء على مال الغير محرر بالوجدان وعدم رضاه بذلك ، محرر بالأصل ، وبضم الوجدان إلى الأصل يتم الموضوع المركب فيرتب عليه أثره - وهو الضمان - .

ولا يخفى أن ما أفاده (قد عرفت) في هاية الصحة والماتمة سواء أكانت الدعوى بين المالك وذو اليد في الرضا وعدمه يعني أن المالك يدعي أنه غير راض باستيلائه على ماله وهو يدعي رضائه به كما عرفت أو كانت بينهما في رضاه الله تعالى به وعدمه يعني أن المالك يدعي أنه تعالى غير راض

باستيلائه على ماله وهو يدعي أنه راض به ، كما إذا افترضنا ان المالك يدعي انك خصبت ما بيدك من مالي ، وهو يدعي الي وجدت هذا المال وانه كان عندي امانة برضى الله سبحانه وتعالى فلا ضمان عليه اذا تلف ففي هذه الصورة أيضاً لا مانع من احراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل حيث ان الاستيلاء على مال الغير محرز بالوجدان وعدم رضاه تعالى به محرز بالأصل فيتم الموضوع ويترتب عليه أثره - وهو الضمان - وان شئت قلت ان ذي اليد قد اعترف بأن المال الذي تحت يده هو مال المدعى ، ولكنه ادعى أنه غير لضمان له يدعى أن يده عليه يد امانة حيث أنها كانت باذن من الله تعالى ، ولكن المالك ادعى أنه تعالى لم يأذن به وان يده عليه ليست يد امانة ففي مثل ذلك يمكن احراز موضوع الضمان بضم الوجدان إلى الأصل - وهو أصالة عدم اذله تعالى به .

نعم فيما إذا كان المالك راعياً يتصرف ذي اليد في ماله ولكنه يدعى ضمانه بعوضه وهو يدعى فراغ ذمته عنه ففي مثل ذلك مقتضى الأصل عدم ضمانه ، مثاله : ما اذا اختلف المالك وذو اليد في عقد فادعى المالك أنه يبيع ، وادعى ذو اليد أنه هبة فالقول قول مدعى الهبة ، وعلى مدعى اللبيع الاثبات . والوجه فيه هو أنه يدعى اشتغال ذمة المنقول اليه بالثمن وهو ينكر ذلك ، ويدعى عدم اشتغال الذمة بشيء ، فحينئذ ان أقام اللبينة على ذلك فهو والا فله احلاف المنكر أي المنقول اليه ، حيث أن قواه مطابق لاصالة عدم الضمان يعني عدم اشتغال ذمته بالثمن ، هذا فيما إذا كانت العين تالفة أو كان المنقول اليه ذا رحم والا فله حق استرجاع المال من دون مراعاة ، لان للمقد ان كان يبيعاً في الواقع فما أن المشتري لم يرد ثمنه فله خيار الفسخ وان كان هبة كذلك يعني في الواقع فما أنها

جائزة على للفرض فله فسخها واسترداد المال : نعم إذا افترضنا الأمر بالعكس بأن يدعى المالك الهبة ، ويدعى ذو اليد البيع فالقول قول مدعي البيع ، وعلى مدعي الهبة الاثبات ، وذلك لانه يدعي في الحقيقة زوال ملكية المنقول اليه عن هذا المال برجوعه فان أقام للبينة على ذلك فهو والا فالقول قوله مع يمينه . ولكن مثل هذا الفرع خارج عن مورد كلامه (قده) فان مفروض كلامه هو ما إذا كان للشك في رضاه المالك وعدمه ، كما في الفرعين الأولين ، وأما في هذا الفرع فالمفروض أن رضاه المالك بالتصرف محرز والشك في الضمان انما هو من ناحية أخرى .

فالنتيجة ان النسبة سواء أكانت مطابقة للواقع أم لم تكن فالصحيح في المقام أن يقال : أن التمسك بالعام في الشبهات المصادقية خير جائز ، والسبب فيه أن غاية ما يمكن أن يستدل على جواز التمسك به فيها هو ما أشرنا اليه من أن ظهور العام في العموم قد انمقد ، والمخصص المنفصل لا يكون مازماً عن انمقاد ظهوره ، وهذا الظهور متبع فيما لم يعلم خلافه ، مثلاً لو أمر المولى بقوله (اكرم كل عالم) ثم نهى عن (اكرام العالم الفاسق) فالدليل الأول وهو العام قد وصل الينا صغرى وكبرى أما الصغرى فهي محرزة بالواجدان أو بالتعبد ، وأما الكبرى - وهي وجوب اكرام كل عالم - قد وصلت لبينا على للفرض ، وقد تقدم انها لا تنكفل لبين حال الافراد في الخارج ، والمأ هي متكفلة لبين الحكم على الموضوع المفروض الوجود فيه ، فاذا أحرزنا صغرى هذه الكبرى كما هو المفروض فلا حالة منتظرة للعمل به ، وأما الدليل الثاني - وهو الخاص - ففي كل مورد احرزنا صفراء - وهو العالم الفاسق - نحكم بحرمة اكرامه ، ونقيد عموم العام بغيره ، وفيما لم نحرزها لا نحكم بحرمة اكرامه ، لما عرفت من أن العمل بالدليل متوقف على احراز الصغرى والكبرى معاً وبدونه فلا

موضوع للعمل به ، وعليه فلا يمكن التمسك بالخاص فيما لم يحرز أن زيد العالم مثلا فاسق أو ليس بفاسق ، ولكن لا مانع من العمل بالعام فيه لاحتراز الصغرى والكبرى معاً بالإضافة اليه .

وعلى الجملة فلا يمكن التمسك بأي دليل مالم يحرز صفراءه ، ولا يكون حجة بدون ذلك ، ومن هنا قلنا في مسألة البراءة اننا اذا شككنا في حايغ أنه خمر أو ليس بخمر لم يمكن التمسك بعموم ما دل على حرمة شرب الخمر ، ضرورة أنه لا يكون متكفلاً لبيان صفراءه ، وانما هو متكفل لثبوت الحكم لما يعم على تقدير أنه خمر ، كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقية التي لا تتعرض لبيان صفرياتها أصلاً ، لا وجوداً ، ولا عدماً وانما هي ناظرة إلى ثبوت الاحكام لموضوعاتها المقدرة وجودها في الخارج ، وأما انها موجودة أو غير موجودة فلا نظر لها في ذلك أهدأ ، فالتمسك بالعام في الشبهة المصدقية كالتمسك به في الشبهة المفهومية فيما إذا دار أمر المخصص بين الأقل والاكثر نظراً إلى أن المخصص هناك لا يكون حجة إلا في الأقل دون الزائد عليه ، ومن المعلوم أنه لا مانع من الرجوع إلى عموم العام في الزائد لعدم قصور فيه عن الشمول له ، وكذا الحال في المقام حيث أن المخصص . كقولنا (لا نكرم فساقهم) لا يكون حجة إلا فيما إذا احرز صفراءه فيه فاذا علم بفسق عالم فالصغرى له محرزة فلا مانع من التمسك به ، وإذا شك في فسقه فالصغرى له غير محرزة فلا يكون حجة وعليه فلا مانع من كون العام حجة فيه ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه التمسك بالعام في الشبهات المصدقية :

وقبل أن نأخذ بالنقد على ذلك حري بنا أن نقدم نقطة : وهي أن الحجة قد فسرت بتفسيرين : (أحدهما) أن يراد بها ما ينتج به للمولى على عبده وبالعكس وهو معناها اللغوي والعرفي (وثانيها) أن يراد بها

الكاشفية والطريقة يعني أن المولى جعله كاشفاً وطريقاً إلى مراده الواقعي الجدي فيحتاج على عبده بجمعه كاشفاً ومبرزاً عنه ، هذا من ناحية : ومن ناحية أخرى ان الحججة بالتفسير الأول تتوقف على احراز الصغرى والكبرى معاً والا فلا أثر لها أصلاً ، ومن هنا قلنا في مسألة البراءة أنه يجوز ارتكاب المشتهه بالخمر أو البول أو نحوه . فان مادل على حرمة شرب الخمر أو نجاسة البول لا يكون حجة في المشتهه ، لعدم احراز صفراء . وأما الحججة بالتفسير الثاني فلا تتوقف على احراز الصغرى ، ضرورة انها كاشفة عن مراد المولى واقعاً وطريقة اليه سواء أكان لها موضوع في الخارج أم لم يكن .

وان شئت قلت : ان الحججة بهذا التفسير تتوقف على احراز الكبرى فحسب . ومن ناحية ثالثة ان الحججة بالتفسير الثاني هي المرجع للفقهاء في مقام الفتيا ، دونها بالتفسير الأول ، ولذا او سئل المجتهد عن مدرك فتواه أجاب بالكتاب او السنة أو ما شاكلها . ومن هنا أفق الفقيه بوجود الحجج على المستطيع سواء أكان المستطيع موجوداً في الخارج أم لم يكن ، فاحراز الكبرى فحسب كاف من دون لزوم احراز الصغرى . ومن ناحية رابعة ان القائل بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية توهم ان المراد من الحججة في كل من طرفي العام والخاص هو الحججة بالتفسير الاول دون التفسير الثاني ، وعلى هذا فحججة كل منها تتوقف على احراز الصغرى والكبرى معاً وبما ان الكبرى في كليهما محرزة فبطبيعة الحال تتوقف حجبتها على احراز الصغرى فحسب ، فان احرز أنه عالم فاسق فهو من صغريات الخاص حيث قد قيد موضوع العام بغيره ، وان شك في فسقه فلا يحرم أنه من صغرياته وبدونه لا يكون الخاص حجة فيه واما كونه من صغريات العام فالظاهر انه من صغرياته للعرض ان العالم بجميع أقسامه وأصنانه أي

سواء أكان معلوم العدل او معلوم الفسق او مشكوكه من صفريات العام ولكن قد يخرج عنه خصوص معلوم الفسق ، واما القسمان الآخران فهما باقيان تحته .

والحاصل ان موضوع العام قد قيد بغير معلوم الفسق بدليل المخصص نظراً إلى انه حجة فيه دون غيره ، واما مشكوك الفسق فهو باق تحت العام فلا مانع من التمسك به بالاضافة اليه :

وبعد ذلك نقول ، ان المراد من الحجة في المقام هو الحجة بالتفسير الثاني يعني الطريقية والكاشفية ، والوجه فيه واضح وهو ان معنى حجية العام في عمومه وحجية الخاص في مدلوله هو الكاشفية والطريقية الى الواقع وحيث ان حجية كل منها من باب حجية الظهور ، وقد حقق في محله ان حجيتها من باب الكاشفية والطريقية الى الواقع ثم ان الحجة بهذا المعنى تلازم الحجة بالمعنى الأول أيضا يعني ان المولى كما يحتاج على عبده بعمل ظهور العام - مثلاً - حجة عليه وكاشفا عن مراده واقماً وجداً ، كذلك يحتاج بعمل ظهور الخاص حجة عليه وكاشفا عن مراده في الواقع ، وعليه فاذا ورد عام كقولنا (اكرم كل عالم) فهو كاشف عن ان مراد المولى اكرام جميع العلماء بشئ الواعهم وافرادهم كالعادل والفساق ونحوهما ، ثم اذا ورد لخاص كقولنا (لا تكرم فساقهم) فهو يكشف عن ان مراده الجدي هو الخاص دون العام بعمومه ، ضرورة ان الامل في الواقع غير معقول ، وعليه فبطبيعة الحال يكون مراده فيه اما مطلق أو مقيد ، ولا ثالث لهما ، وحيث انه لا يمكن ان يكون هو المطلق ، نفرض وجود المقيد والمخصص في البين فلا محالة يكون هو المقيد يعني ان موضوع العام يكون مقيداً بقيد هدمي ، فلهي المثال المتقدم يكون موضوع وجوب الاكرام هو العالم الذي لا يكون فاسقاً لا مطلق العالم واو كان فاسقاً ، وعلى ضوء

هذا البيان فإذا شك في عالم انه فاسق او ليس بفاسق فكما ان صدق عنوان المخصص عليه غير معلوم فكذلك صدق موضوع العام ، فالصغرى في كليها غير محرزة ، فإذا لا محالة يكون التمسك بالعام بالإضافة اليه من التمسك به في الشبهات المصدقية ، كما ان التمسك بالخاص بالإضافة اليه كذلك .

وان شئت فقل ان التمسك بالعام انما هو من ناحية انه حجة وكاشف عن المراد الجدي ، لا من ناحية انه مستعمل في العموم ، اذ لا أثر له عالم يمكن المعنى المستعمل فيه مراداً جذا وواقعاً ، والمفروض ان المراد الجدي هنا غير المراد الاستعمالي حيث ان المراد الجدي مقيد بعدم الفسق في المثال دون المراد الاستعمالي ، وعليه فإذا شك في عالم انه فاسق أولاً فبطبيعة الحال شك في الطابق موضوع للعام عليه وعدم انطباقه كما هو الحال بالإضافة إلى الخاص يعني ان نسبة هذا للفرد المشكوك بالإضافة إلى كل من العام بما هو حجة والخاص نسبة واحدة فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً ، فكما لا يمكن التمسك بالخاص بالإضافة إلى هذا الفرد فكذلك لا يمكن التمسك بالعام بالإضافة اليه ، ومن هنا يظهر ان قياس المقام بالمسألة المتقدمة - وهي ما إذا كان المخصص مجملاً ودار امره بين الأقل والاكثر - ، ووجه الظهور هو ان تقييد العام هناك بالمقدار المتيقن معلوم واما بالإضافة الى الزائد فهو مشكوك فيه فنذقه بأصالة العموم . وعلى الجملة فالشك هناك ليس من ناحية الشبهة المصدقية ، بل من ناحية الشبهة المفهومية فيكون الشك شكاً في التخصيص الزائد بعد العلم بأن المشكوك فيه ليس من مصاديق المخصص دون المقام ، فان الشك فيه ليس شكاً في التخصيص الزائد ، وانما هو شك في انه من مصاديق العام بما هو حجة أولاً ؟ وفي مثل ذلك لا يجوز التمسك بالعام لاحراز انه من مصاديقه ،

هذا مضافاً إلى أن ما ذكره القائل يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية ليس في الحقيقة من التمسك بالعام فيها ، بل هو من التمسك بالعام في الشبهات الحكمية ، حيث ان الشك انما هو في التخصيص الزائد بالإضافة الى الفرد المشكوك كونه من مصاديق الخاص نظراً إلى ان الخاص لا يكون حجة بالإضافة اليه ، وعليه فبطبيعة الحال يكون الشك في تخصيص العام بغيره من الشك في التخصيص الزائد .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بمدة نتائج : (الأولى) ان التمسك بالعام في الشبهات المصدقية غير ممكن . (الثانية) ان ما ذكر في وجه جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية ناشيء من الخلط بين التفسيرين المزبورين للحجة . (الثالثة) أنه على ضوء هذا الخلط يخرج التمسك بالعام في الموارد المشكوك كونها من مصاديق الخاص من التمسك به في الشبهات المصدقية .

م ان شيخنا العلامة الأنصاري (قدس) قد فصل في المقام بين ما كان المخصص لفظياً وما كان ليياً فعل الأول لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية دون الثاني وتبهمه في ذلك المحقق صاحب الكفاية (قدس) وقال : في وجهه ما إليك نصه :

وأما اذا كان (المخصص) ليياً فان كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان يصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالتصل حيث لا يكاد يتعمد معه ظهور للعام إلا في الخصوص ، وان لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره فيه ، والسر في ذلك ان الكلام الملقى من السيد حجة ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن ارادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه ، مثلاً اذا قال المولى (اكرم جبراني) وقطع بأنه لا يريد اكرام من كان عدواً له منهم كان

اصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام ، للعلم بعداوته ، لعدم حجة اخرى بدون ذلك على خلافه ، بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً ، فان قضية تقديمه عليه هو كون الملقى اليه كان من رأس لا يعم الخاص ، كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلاً ، والقطع بعدم ارادة العدو لا يوجب انقطاع حجتيه إلا فيما قطع انه عدوه لا فيما شك فيه ، كما يظهر صدق هذا من صحة مواخلة المولى او لم يكرم واحداً 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 اصالة للظهور ، وبالجمله كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك ، واعلم لما أشرنا اليه من التفاوت بينهما بالقاء حجتيه هناك تكون قضيتها بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام كأنه لم يعمه حكماً من رأس ، وكأنه لم يكن بهام ، بخلاف هاهنا ، فان الحجة الملقاة ليست إلا واحدة ، والقطع بعدم ارادة اكرام العدو في (اكرم جيرانى) مثلا لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلا فيما قطع بخروجه عن تحته ، فانه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه ومرامه فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه ، بل يمكن أن يقال ان قضية عمومه للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بملهومه فيقال في مثل (لعن الله بنى أمية قاطبة) ان فلاناً وان شك في ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم ، وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً فينتج أنه ليس بمؤمن فتأمل جيداً :

للخصن ما أفاده (قدّه) في حدة مخطوط :

١ - ان المخصص اللبى قد يكون كالمخصص اللفظي المتصل بفني يكون

مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم :

٢ - أنه قد يكون كالمفصل اللفظي يعني لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم ، ولكنه يفترق عنه في نقطة وهي ان المخصص المنفصل إذا كان لفظياً فهو مانع عن التمسك بالعام في الفرد المشبه ، واما اذا كان لبياً فهو غير مانع عنه ، والنكته في ذلك هو ان الأول يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص من باب تحكيم الخاص على العام ، وعليه فاذا شك في فرد أنه من افراد الخاص أو العام لم يمكن التمسك بالعام لاحراز أنه من افراده كما عرفت بشكل موسع ، وهذا بخلاف الثاني ، فإنه لا يوجب تقييد موضوع العام إلا بما قطع المكلف بخروجه عن تحته فان ظهور العام في العموم حجة ، والمفروض عدم قيام حجة اخرى على خلافه وانما هو قطع المكلف بخروج بعض أفراده عن تحته للقطع بعدم كونه واجداً للملاك حكمه وهذا القطع حجة فيكون علماً له في مقام الاحتجاج ، وأما فيما لا قطع بالخروج عن تحته من الموارد المشكوكه فلا مانع من التمسك بعمومه فيها ، حيث ان المانع عنه على الفرض انما هو قطع المكلف به ، ومع فرض عدمه فلا مانع منه أصلاً .

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

وقد أورد على ذلك شيخنا الاستاذ (قدس) واليك بيانه : وهذا الكلام (جواز التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية إذا كان المخصص لبياً غير لفظي) لا يسعنا تصديقه على اطلاقه ، فان المخصص اذا كان حكماً عقلياً ضرورياً بأن كان صارفاً لظهور الكلام وموجباً لعدم انعقاد الظهور إلا في الخاص من أول الأمر فحكمه حكم القرينة المنصلة اللفظية

فكما لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية معها كذلك لا يجوز التمسك بالعموم معه ، واما إذا كان حكماً عقلياً أو اجماعاً بحيث لم يكن صالحاً لصرف ظهور العام من أول الأمر فحكمه حكم المخصص المنفصل اللفظي ، إذ كما ان المخصص اللفظي بعد تقدمه على عموم العام يكشف عن تقييد المراد الواقعي وعدم كون موضوع الحكم الواقعي مطلقاً فلا يمكن التمسك به عند عدم احراز تمام موضوعه لاجل الشك في وجود التقييد كذلك المخصص اللفظي يكشف عن التقييد الزبور فلا يمكن التمسك بالعموم عند عدم احراز تمام موضوعه ، فان الاعتبار في عدم اعتبار جواز التمسك بالعموم انما هو بالمتكشف أعني به تقييد موضوع الحكم لبا لا بخصوصية الكاشف من كونه لفظياً أو عقلياً .

وبعد ذلك نقول : أما الخط الأول فهو في غاية الصحة والمثانة ، وأما الخط الثاني فيرد عليه ما أورده شيخنا الاستاذ (قدس) لكن فيما إذا كان تطبيق الكبرى على الصغرى واحرازها موكولاً بنظر المكلف سواء أكانت القضية حقيقية أم كانت محارجية لامطلقاً حتى فيما إذا لم يكن موكولاً بنظره فلنا دعويان : (الأولى) عدم تمامية هذا الخط فيما إذا كان أمر التطبيق منوطاً بنظر المكلف (الثانية) تماميته فيما إذا لم يكن كذلك .

أما الدعوى الأولى فان كالت القضية المتكفلة لاثبات حكم العام من قبيل القضايا الحقيقية التي يكون تطبيق موضوع الحكم فيها على افرادها في الواقع موكولاً بنظر المكلف واحرازه فبطبيعة الحال يكون احراز عدم وجود ملاك الحكم في فرد ما كاشفاً عن أن فيه خصوصية قد قيد موضوع العام بعدها ، وتلك الخصوصية قد تكون والصححة بحسب المفهوم عرفاً والشك انما هو في وجودها في فرد ما من أفراد العام ، وقد تكون مجملة

بحسب المفهوم كذلك يعني يدور أمرها بين أمرين أو الأكثر وهذا تارة من دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، وأخرى من المتباينين ، أو العموم من وجه فالأقسام ثلاثة :

أما القسم الأول : فلا يجوز فيه التمسك بالعام لاثبات الحكم له ، الفرض ان الشك فيه في وجود موضوعه وتحققه في الخارج ومعه لا محالة يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، ومن الطبيعي أنه لا فرق فيه بين أن يكون المخصص لفظياً أو لبيياً .

وأما القسم الثاني : فلا مانع من التمسك به بالإضافة إلى المقدار الزائد عن المتيقن حيث ان مرجعه إلى الشك في التخصيص الزائد ، والمرجع فيه لا محالة هو عموم العام .

وأما القسم الثالث : فلا يمكن التمسك به لاجماله نظراً إلى اننا نعلم اجمالاً بتقييد موضوع العام بقيد مردد بين أمرين متباينين أو أمور كذلك ، ومن الطبيعي ان هذا العلم الاجمالي مانع من التمسك به في المقام حيث ان شمول العام لكليهما معاً لا يمكن ، وشموله لاحدهما المعين دون الآخر ترجيح من دون مرجح ، واحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً ، ولتوضيح ذلك نأخذ بمثال . وهو ما اذا ورد دليل يدل على وجوب اكرام كل عالم الشامل للعادل والفاضل وللنحوي وقبره ثم علم من الخارج ان ملاك وجوب الاكرام غير موجود في زيد العالم مثلاً . وهذا تارة من ناحية العلم بكون انصافه بالفسق مانعاً عن تحقق ملاك وجوب الاكرام فيه . وأخرى من ناحية العلم بكون المانم من تحقق الملاك فيه كلا من صفتي الفسق والنحوية الموجودتين فيه ، فعلى الأول لا محالة يستلزم ذلك العلم بتقييد موضوع وجوب الاكرام بعدم كونه فاسقاً ، وعليه فبطبيعة انخاله لا يجوز التمسك بالعموم لاثبات وجوب الاكرام للعالم الذي شك

في فسقه . وعلى الثاني يستلزم العلم بتقييد الموضوع بعدم اتصافه بأحد الوصفين على نحو الاجمال ، ولازم ذلك اجمال العام وعدم جواز التمسك به لاثبات وجوب الاكرام للعالم للفاسق أو للنجوي .

نعم إذا علم ان المانع من تحقق الملاك هو صفة الفسق ولكنها بحسب المفهوم مجمل وهدور أمره بين فاعل الكبيرة فقط أو الأعم منه وفاعل الصغيرة أو احتمال ان المانع من تحقق الملاك هو اجتماع الوصفين معا لا كل واحد منهما ، أو مع اضافة وصف آخر اليهما اقتصر في جميع هذه الفروض في تخصيص العام على القدر المتيقن ويتمسك في غيرهِ بأصالة العموم ، كما كان هو الحاك بعينه فيما دار أمر المخصص اللفظي بين الآقل والاكثر . فالنتيجة في نهاية الشرط هو انه لا فرق بين المخصص اللفظي والبي في شيء من الأحكام الزبورية فيما إذا كانت القضية المتكلمة لاثبات حكم العام من القضايا الحقيقية التي يكون تطبيق الموضوع على افراده في الخارج ينظر نفس المكلف .

وأما إذا كانت القضايا من قبيل القضايا الخارجية فان كان المخصص لفظيا لم يجز التمسك بالعام في موارد الشبهات المصادقية حيث ان المخصص اللفظي يكون قريبة على ان المولى اوكل احراز موضوع حكمه في الخارج إلى نفس المكلف ، وبما أن موضوعه صار مقيداً بقيد بمقتضى التخصيص فبطبيعة الحال اذا شك في تحقق قيده في الخارج لم يمكن التمسك بالعموم لفرض عدم كونه ناظراً الى وجوده فيه أو عدم وجوده كما سبق . واما اذا كان المخصص لبياً فان علم من الخارج ان المولى اوكل احراز موضوع العام الى نفس المكلف فحاله حال المخصص اللفظي ، كما اذا ورد في دليل (اعط لكل طالب علم في النجف الأشرف كذا وكذا ديناراً) وعلم من الخارج ان مراد المولى هو المعيل دون المجرد ، ولازم ذلك بطبيعة الحال

هو العلم بتقليد موضوع العام بعدم كونه مجرداً ، فمعدنئذ إذا شك في طالب علم أنه معيل أو مجرد لم يمكن التمسك بعمومه ، لعدم احراز انه من مصاديق العام :

وان لم يعلم من الخارج ذلك صحح التمسك بالعموم في موارد الشبهة المصدقية ، والسبب فيه ان ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنه بنفسه احرز انطباق موضوع حكمه على جميع الافراد ولم يكن ذلك إلى المكلف ، ومن المعلوم ان هذا الظهور حجة على المكلف في الموارد المشكوك فيها ، فاذا أمر المولى خادمه باكرام جميع جبرانه ، فان ظهور كلامه في العموم كاشف عن أنه لاحظ جميع أفراد موضوع حكمه واحرز وجود الملاك في الجميع ، ومن الطبيعي ان هذا الظهور حجة عليه ولا يجوز له التعدي عن مقتضاه إلا اذا علم خلافه ، كما إذا علم بأن زبداً مثلاً الذي يسكن في جواره عدوه وانه لا ملاك لوجوب الاكرام فيه جزماً وسكوت المولى عن بيانه لعله لأجل مصلحة فيه أو مفسدة في البيان أو فخل عنه أو كان جاهلاً بعدم وجود الملاك فيه ، وكيف ما كان فالمكلف متى ما علم بعدم وجود الملاك فيه فهو مهذور في ترك اكرامه ، لان قطعه هذا عدل له وهذا بخلاف ما اذا شك في فرد أنه عدوه أولاً فلا عدل له في ترك اكرامه حيث انه لا أثر لهذا الشك في مقابل الظهور نظراً إلى أنه حجة فلا يجوز له رفع اليد عنه من دون قيام دليل وحجة أقوى بخلافه

واما الخط الثالث فهو صحيح فيما إذا لم يكن احراز الموضوع موكولاً إلى نظر المكلف كما هو الحال في مثل قوله (ع) (لعن الله بني أمية قاطبة) فان هذه القضية بما انها قضية خارجية صادرة من الامام (ع) من دون قرينة تدل على ايكال احراز الموضوع فيها في الخارج الى نظر المكلف فبطبيعة الحال تدل على أن المتكلم لاحظ الموضوع بتمام افراده

واحرص أنه لا مؤمن بينهم ، وعليه فلا مانع من التمسك بعمومه لاثبات جواز لعن الفرد المشكوك في إيمانه أو فقل انا إذا علمنا من الخارج ان فيهم مؤمنا فهو خارج عن عمومه فلا يجوز لعنه جزماً ، وأما اذا شك في فرد انه مؤمن أو ليس بمؤمن فلا مانع من التمسك بعمومه لاثبات جواز لعنه ، ويستكشف منه بدليل لان انه ليس بمؤمن .

فالنتيجة ان القضية ان كانت خارجية فان كان المخصص لفظياً أو كان لبيبا وقامت قرينة على ان احراز الموضوع في الخارج موكول إلى نظر المكلف لم يجز التمسك بالعموم في الشبهات المصدالية . واما إذا كان المخصص لبيبا ولم تقم قرينة على ذلك فالقضية في نفسها ظاهرة في ان أمر التطبيق بيد المولى ، وانه لاحظ جميع الأفراد الخارجية وجعل الحكم عليها مثلاً لو قال المولى لعبدك (بع جميع ما عتدي من الكتب) فانه يدل بمقتضى الفهم للعرفي ان المولى قد احرز وجود ملاك البيع في كل واحد واحد من كتبه ، ومن المعلوم ان هذا الظهور حجة الا فيما حصل له القطع بالخلاف ، فحينئذ يرفع اليد عن هذا الظهور ويعمل على طبق قطعه لان حججه ذاتية وهو معذور في العمل به وان كان مخالفاً للواقع . واما في موارد الشك في وجود الملاك فالظهور حجة فيها ، ولو خالف ولم يعمل به استحق المؤاخلة والرم ، إذ لا أثر لشكه بعدما كان أمر التطبيق واحراز الملاك بيد المولى .

ومن ضوء هذا البيان يظهر نقد التفصيل الذي اختاره شيخنا الاستاذ (قدس سره) وحاصل ما اختاره ان المخصص اللفظي بحسب مقام الاثبات على النحاء ثلاثة :

أحدها : ما يوجب تقييد موضوع حكم العام وتضييقه نظير تقييد الرجل في قوله (ع) ، فانظروا إلى رجل قدروى حديثنا ونظر في حلالنا

وحرامنا الخ ، بكونه عادلا لقيام الاجماع على ذلك فحال هذا القسم حال المخصص اللفظي في عدم جواز التمسك بالعموم معه في الافراد المشكوك فيها ، ولا فرق في ذلك بين كون المخصص الالهي من قبيل القرينة المتصلة كما اذا كان حكما عقليا ضروريا ، أو من قبيل القرينة المنفصلة كما اذا كان حكما عقليا نظريا ، أو اجماعا ، فانه على كلا التقديرين لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية .

وثانيتها : ما يكون كاشفا عن ملاك الحكم وعاته من دون أن يوجب ذلك تقييد موضوع الحكم به ، حيث انه لا يصلح تقييد موضوع الحكم بما هو ملاكه ، فان كان المخصص الالهي من هذا القبيل فلا اشكال في جواز التمسك بالعموم عندئذ في الشبهات المصدقية ، وكشف هذا العموم بطريق الان عن وجود الملاك في تمام الافراد ، فاذا شك في وجود الملاك في فرد كان عموم الحكم كاشفا عن وجود الملاك فيه ورافعا للشك من هذه الناحية كما أنه إذا علم بعدم الملاك في فرد كان ذلك الفرد خارجا عن العام من باب التخصص ، فيكون سكوت المولى عن حكم ذلك الفرد اما لأجل مصلحة مقتضية له أو مفسدة في بيانه كما في المولى الحقيقي أو لجهله بعدم الملاك فيه كما ربما يتفق ذلك في الموازي العرفية :

فالنتيجة أن المخصص الالهي على هذا سواء أكان حكما ضروريا أم نظريا أم اجماعا لا يوجب تقييد موضوع الحكم في طرف العام ، حيث ان ملاك الحكم كما عرفت لا يصلح أن يكون قيدا لموضوعه ؛ والسبب في ذلك هو أن احراز اشتغال الافراد على الملاك انما هو وظيفة نفس المولى بعموم الحكم يستكشف انه احرز وجود الملاك في تمام الافراد فيتمسك به في الموارد المشكوكه .

وثالثها : مالا يكشف عن شيء من الأمرين الزبورين يعني لا يعلم

أنه يكشف عن تقييد موضوع حكم العام أو عن ملاكته فيدور أمره بينهما ، فإذا كان حال المخصص اللبي كذلك فهل يمكن التمسك بالعموم حينئذ في موارد الشك فقد فصل (قده) بين ما إذا كان المخصص اللبي حكماً عقلياً ضرورياً بحيث يمكن للمولى الانكال عليه في مقام البيان وما إذا كان حكماً عقلياً نظرياً أوجهماً ، فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعموم في موارد للشبهة المصدقية حيث ان المقام يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقربينة فيسقط ظهوره في العموم لا محالة ، فان هذا المخصص اللبي ان كان كاشفاً عن الملاك لم يكن مانعاً عن انمقاد ظهوره في العموم ، وان كان كاشفاً عن تقييد موضوع العام كان مانعاً عنه ، وبما أنه مردد بين الأمرين فلا محالة يكون مانعاً عن انمقاد الظهور ، وعلى الثاني فلما لم ينسك بالعموم حيث ان ظهور الكلام في العموم قد انمقد فلا مانع من التمسك به في الشبهات المصدقية ، والسبب في ذلك هو ان أمر المخصص بما أنه يدور بين الأمرين المزبورين فبطبيعة الحال لا علم لنا بتقييد الموضوع به في الواقع ، بل هو مجرد الاحتمال ، ومن الطبيعي ان ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن عدم تقييده به وهو حجة . ولا يمكن رفع اليد عنه بمجرد الاحتمال .

وجه الظهور أي ظهور النقد هو ما عرفت من أنه لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية في القضايا الحقيقية بشئ أنواعها وأشكالها ومن دون فرق بين كون المخصص له لفظياً أو لبياً ، واما في القضايا الخارجية فان كان المخصص لفظياً أو كان لبياً وقامت قرينة على ان المولى أوكل أمر التطبيق واحراز الموضوع إلى نفس المكلف فأيضاً لا يمكن التمسك بالعموم فيها في موارد الشك في المصداق : نعم اذا كان المخصص لها لبياً ولم تقم قرينة على ايكال المولى أمر التطبيق الى نفس المكلف كالت

القضية بنفسها ظاهرة في ان المولى لاحظ بنفسه الافراد الخارجية واشتمالها على الملاك ثم جعل الحكم عليها ، ومن المعلوم ان هذا الظهور حجة ولا يمكن رفع اليد عنه إلا فيما علم بعدم اشتراك فرد على الملاك فيكون سكوت المولى عن استثنائه لعله لأجل مصلحة في السكوت أو لأجل مفسدة في الاستثناء ، أو لأجل جهل المولى به ، أو غفلته عنه كما ربما يتفق ذلك في الموالى العرفية ، وقد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعة .

وأما ما أفاده (قده) من ان احراز اشتغال المتعلق على الملاك وظيفة الحاكم فهو وان كان صحيحا إلا ان العلم بعدم اشتغال فرد على الملاك لا ينفك عن العلم بعدم كونه واجدا لخصوصية موجودة في بقية الافراد وان كانت تلك الخصوصية أمراً عديمياً ، ومن الطبيعي ان العلم بدخول هذه الخصوصية في ملك الحكم .لازم للعلم بأخذها في موضوعه ، وعليه فلا يجوز التمسك بالمعوم لا محالة فيما إذا شك في انطباق الموضوع بتمام قيوده على فرد ما في الخارج إذا لم يكن أمر التطبيق بيد المولى هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أن ما أفاده (قده) من ان المخصص اللبي قد يدور أمره بين أن يكون كاشفاً عن ملك الحكم وان يكون قيداً للموضوع لا يمكن المساعدة عليه بوجه ، والسبب فيه أنه لا يوجد مورد يشك في كون ما ادركه العقل من قبيل قيود الموضوع أو من قبيل الملاك المقنضى لجعل الحكم على موضوعه ، حيث ان كل ما يمكن انقسام الموضوع بالنسبة اليه إلى قسمين أو ازيد يستحيل أن يكون من قبيل ملاكات الأحكام ، بل لا بد من أن يكون الموضوع بالاضافة اليه مطلقاً او مقيداً بوجوده أو بعدمه ، كما أن كل ما يكون مترتباً على فعل المكلف في الخارج من المصالح أو المفاصد يستحيل كونه قيداً لموضوع الحكم وانما هو متمحض في كونه ملاكاً له ومقتضياً لجعله على موضوعه :

فالتبجئة ان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس) من التفصيل خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً ، وما اخترناه من التفصيل هو الصحيح .

(تكلمة)

هل يمكن احراز دعوى الفرد المشتبه في افراد العام باجرأه الأصل في العدم الأزلي بعد عدم امكان التمسك بعموم العام بالاصافة اليه فيه قولان : فذهب المحقق صاحب الكفاية (قدس) إلى القول الأول ، وشيخنا الاستاذ (قدس) الى القول الثاني : فهنا نظريتان : والصحيح هو النظرية الأولى دون الثانية . ثم ليعلم ان محل الكلام في جريان هذا الاصل وعدم جريانه انما هو فيما إذا كان المخصص ذات عنوان وجودي وموجباً لتقبيد موضوع العام بعدمه كقولنا (اكرم العلماء إلا للفساق منهم) أو قولنا (اكرم العلماء ولا تكرم للفساق منهم) ، واما اذا كان المخصص موجباً لتقبيد موضوع العام بعنوان وجودي كقوله (اكرم العلماء العدل) أو (اكرم العلماء) ثم قال (فليكولوا عدولا) فهو خارج عن محل الكلام فلو شك في فرد أزه عادل أو ليس بعادل فلا أصل لنا لاحراز عدالته . نعم لو شك في بقائها فالاستصحاب وان كان يقتضي ذلك إلا انه خارج عن ملروض الكلام ، حيث ان الكلام في وجود الأصل المحرز لعدالته مطلقاً وفي جميع الموارد ومثل هذا الأصل هير موجود ، ونظير ذلك ، ما ذكرناه في الفقه من أن مادل من الروايات على عدم انفعال الماء مطلقاً إلا بالتغير بأحد أوصاف النجس قد قيد بروايات الكر الدالة على اعتصامه وعدم انفعاله بالملافة دون القليل وإلا لكان عنوان الكر المأخوذ في لسان الروايات لغواً محضاً ، وعليه فيكون موضوع عدم انفعال الماء بالملاقات

إلا إذا تغير هو الماء المقيد بالكر دون مطلق الماء ، فإذا شك في ماء أنه كرام لا فلا أصل هنا لاحراز أنه كر إلا إذا كانت لكريته حالة سابقة
 فالنتيجة ان في كل مورد يكون المخصص موجبا لتعنون العام بعنوان
 وجودي وتقيده به فهو خارج عن محل الكلام ولا يمكن اثباته بالأصل :
 فمحل للكلام انما هو فيها إذا كان المخصص موجبا لتقيد العام بعنوان
 عديمي من دون فرق في ذلك بين المخصص المتصل والمنفصل كتقيد
 مادك على انفعال الماء مطلقا بالملاقاة بما دل على أن الماء الكر لا يتفعل
 بها فيكون موضوع الانفعال بالملاقاة هو الماء الذي لا يكون كرا ، وعليه
 فإذا شك في ماء أنه كر أوليس بكر ، فالصحيح أنه لامانع من الرجوع
 إلى الأصل لاثبات هدم كريته يعني عدمها الأزلي ، فان الموضوع على هذا
 مركب من أمرين : أحدهما عنوان وجودي : والآخر عنوان عديمي ، والأول
 محرز بالوجدان ، والثاني بالأصل فبضم الوجدان إلى الأصل يتحقق الموضوع
 المركب فيترتب عليه أثره ففي المثال المزبور يكون الموضوع أي موضوع الانفعال
 مركبا من الماء ، وعدم اتصافه بالكرية والأول محرز بالوجدان والثاني بالأصل
 حيث أنه في زمان لم يكن ماء ولا اتصافه بالكرية ثم وجد الماء في الخارج فشك
 في اتصافه بالكرية بانه هل وجد أم لا فنستصحب عدمه أي عدم اتصافه بها .
 وكذا الحال في المثال الذي جاء به صاحب الكفاية (قدّه) وهو
 ما إذا شك في المرأة انها قرشية أولا فلا مانع من الرجوع الى استصحاب
 عدم اتصافها بالقرشية وعدم انتسابها بها ، حيث ان في زمان لم تكن هذه
 المرأة ولا اتصافها بالقرشية ثم وجدت المرأة فشك في انتسابها الى القریش
 فلا مانع من استصحاب عدم انتسابها اليه ، وبضم هذا الاستصحاب إلى
 الوجدان يثبت ان هذه امرأة لم تكن قرشية ، والأول بالوجدان ، والثاني
 بالأصل فندخل في موضوع العام :

ولكن أنكر ذلك شيخنا الاستاذ (قده) وقال بأن الاستصحاب

لا يجرى في العدم الأزلي ، واستدل على ذلك بعدة مقدمات :

الأولى : ان التخصيص سواء أكان بالمتمصل أو بالمنفصل وسواء

أكان استثناء أو غيره انما يوجب تقييد موضوع العام بغير عنوان المخصص

فاذا كان المخصص أمراً وجودياً كان الباقي تحت العام معنوياً بعنوان

عدمي . وان كان المخصص أمراً عدمياً الباقي تحته معنوياً بعنوان

وجودي ، واللوجه فيه هو ما تقدم من ان موضوع كل حكم أو متعلقه

بالنسبة إلى كل خصوصية يمكن أن ينقسم باعتبار وجودها وعدمها إلى قسمين

مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له لاهد من أن يؤخذ في مقام الحكم عليه

أما مطلقاً بالاضافة إلى وجودها وعدمها فيكون من الماهية اللا بشرط للقسمي

أو مقيداً بوجودها فيكون من الماهية بشرط شيء ، أو مقيداً بعدمها فيكون

من الماهية بشرط لا ، لان الاهمال في الواقع في موارد التقسيمات الأولية

مستحيل ، مثلاً العالم في نفسه ينقسم إلى العادل والفاسق مع قطع النظر

عن ثبوت الحكم له ، وعليه فإذا جعل المولى الملتفت الى ذلك وجوب

الاحكام له فهو لا يخلو من ان يجعل له مطلقاً وغير مقيد بوجود العدالة

أو بعدمها ، أو يجعل له مقيداً باحدى الخصوصيتين ، ضرورة أنه لا يعقل

جهل الحاكم بموضوع حكمه وانه غير ملاحظ له لا على نحو الاطلاق ولا

على نحو التقييد ، ولا فرق في ذلك بين أنواع الخصوصيات واصنافها ،

وعليه فإذا افترضنا خروج قسم من الاقسام عن حكم العام فلا يخلو من

أن يكون الباقي تحته بعد التخصيص مقيداً بتقييد الخارج فيكون دليل

المخصص مقيداً لأطلاقه ورافعاً له ، أو يبقى على اطلاقه بعد التخصيص

أيضاً ، ولا ثالث لهما ، وبما ان الثاني باطل جزمياً لاستلزامه للتناقض

والتهافت بين ملولتي داليل العام ودليل الخاص فيتعين الأول :

نعم إذا كان المخصص متصلاً فهو مانع من العقاد ظهور العام في العموم من الأول ، فإطلاق التقييد والتخصيص عليه مبني على ضرب من المسامحة حيث أنه لا تقييد ولا تخصيص في العموم ، فإن الظهور من الأول قد انعقد في الخاص ، وإنما التقييد والتخصيص فيه بحسب المراد الواقعي الجدي فهو من هذه الناحية كالمخصص المنفصل فلا فرق بينها في ذلك أصلاً ، وإن كان فرق بينهما من ناحية أخرى كما لا يخفى .

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

وقد لاقتس في هذه المقدمة بعض الاعاظم (قدس الله اسراره) بما ملخصه : من ان التخصيص لا يوجب تعنون العام بأي عنوان ، حيث انه ليس الا كموت احد افراد العام ، فكما انه لا يوجب تعنون العام بأي عنوان ، فكذلك التخصيص ، غاية الامر ان الأول موت تكويني والثاني موت تشريعي هـ

ويرده ان هذا القياس خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً ، والسبب فيه ان الموت التكويني يوجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في مرحلة التطبيق ، لما ذكرناه غير مرة من ان الأحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية التي مردّها الى القضايا الشرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له ، مثلاً قولنا الحمر حرام يرجع إلى قولنا اذا وجد مائم في الخارج وصدق عليه انه حمر فهو حرام ، واذا لم يوجد مائم كذلك فلا حرمة ، فالحرمة تنتهي في مرحلة التطبيق بانتفاء موضوعها وهذا ليس تقييداً للحكم في مرحلة الجعل ، ضرورة انه مجعول في هذه المرحلة للموضوع المفروض وجوده في الخارج فتمتّى وجد تحقق حكمه والا فلا حكم في هذه المرحلة أي مرحلة التطبيق والعلوية ، وهذا بخلاف

التخصيص ، فانه بوجوب تقييد الحكم في مرحلة العمل في مقام الثبوت يعني أن دليل المخصص يكشف عن ان الحكم من الاول خاص ، وفي مقام الاثبات يدل على انتفاء الحكم مع بقاء الموضوع يعني عن الموضوع الموجود فيكون من السالفة بانتهاء المحمول لا الموضوع كما هو الحال في الموت التكويني .

الثانية : ان الوجود والعدم مرة بضاران إلى الناهية يعني أنها اما موجودة أو معدومة .

وبكلمة أخرى ان الناهية سواء أكانت من الماهيات المتأصلة كالجواهر والاعراض أو كالت من غيرها فبطبيعة الحال لا تخلو من أن تكون موجودة أو معدومة ولا ثالث لهما ، ضرورة أنه لا يعقل خلو الناهية عن أحدهما والا لزم ارتفاع التقيضين ، فكما يقال أن الجسم الطبيعي اما موجود أو معدوم ، فكذلك يقال : ان البياض اما موجود أو معدوم ، ولا فرق بينهما من هذه الناحية ، ويسمى هذا الوجود والعدم بالوجود والعدم المحمويين نظراً إلى انها محمولان على الناهية وبمفادى كان وليس التامتين . وأخرى يلاحظ وجود العرض بالاضافة الى معروضه لا ماهيته ، أو عدمه بالاضافة إليه ، ويعبر عن هذا الوجود والعدم بالوجود والعدم التعتيين تارة ، وبمفاد كان الناقصة وليس الناقصة تارة أخرى ، وهذا الوجود والعدم يحتاجان في تحققهما إلى وجود موضوع محقق في الخارج ويستحيل تحققها بدونها ، فهما من هذه الناحية كالعدم والمالكة يعني ان التقابل بينهما يحتاج الى وجود موضوع محقق في الخارج ، ويستحيل التقابل بدونها ، اما احتياج الملكة اليه فظاهر حيث لا يعقل وجودها الا في موضوع موجود ، واما احتياج العدم فلأن المراد منه ليس العدم المطلق ، بل المراد منه عدم خاص وهو العدم المضاف الى محل قابل للاتصاف بالملكة ، مثلاً

العمى ليس عبارة عن عدم البصر على الإطلاق ، ولذا لا يصح سلبه عما لا يكون قابلاً للانصاف به ، فلا يقال للجدار مثلاً أنه أعمى يعني ليس يبصير ومن هنا يصح ارتفاعها معاً عن موضوع غير موجود من دون لزوم ارتفاع النقيضين ، فإن زيد غير موجود لا بصير ولا أعمى .

وقد تحصل من ذلك ان انصاف شيء بكل منها يحتاج الى وجوده وتحققه في الخارج ، بدهاء استحالة وجود الصفة بدون وجود موصوفها لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، وما نحن فيه كذلك ، فان الوجود والعدم الـنـتـيـجـيـن يستحيل ثبوتها بدون وجود منعت وموصوف في الخارج . ومن هنا يمكن ارتفاعها بارتفاع موضوعها من دون لزوم ارتفاع النقيضين ، فان الفرد الخارجي من العالم اما أن يكون عادلاً أو فاسقاً ، واما المدوم فلا يعقل انصافه بشيء منها ، وهذا بخلاف الوجود والعدم المحمولين حيث لا يمكن ارتفاعها معاً ، فانه من ارتفاع النقيضين ، لما عرفت من ان الماهية اذا قيست الى الخارج فلا تخلو من أن تكون موجودة أو معدومة ولا ثالث لها ،

فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان الوجود والعدم اذا كانا نعتين امكن ارتفاعها بارتفاع موضوعها ، حيث ان الشيء قبل وجوده لا يكون متصلاً بوجود الصفة ولا بعدمها ، ضرورة ان الانصاف فرع وجود المتصف ، واما إذا كانا محمولين فلا يمكن ارتفاعها عن موضوع ، ضرورة انه من ارتفاع النقيضين المستحيل ذاتاً .

الثالثة : ان الموضوع المركب من شيئين لا يخلو من أن يكون مركباً من جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض فلا راهم لها ، أما إذا كان من قبيل الأول كان يكون مركباً من وجودي زيد وعمره مثلاً فتارة يكون كلاهما محرزاً بالوجدان ، وأخرى يكون كلاهما محرزاً بالأصل ، وثالثة يكون

ولعين في الواقع إلا انه انما يمنع من انحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المتيقن فيما إذا لم يكن في نفسه مردداً بين الأقل والأكثر كالمثال الذي قدمناه آنفاً .

وأما إذا كان ماله العلامة والتعين مردداً أيضاً بين الأقل والأكثر فبطبيعة الحال يكون حاله حال ما ليس له العلامة والتعين في الواقع ، فكما أن ما ليس له العلامة والتعين فيه ينحل بالظفر بالمقدار المتيقن والمعلوم ، فكذلك ماله العلامة والتعين ، وما لحن فيه كذلك ، فإن ماله العلامة والتعين فيه حاله حال ما ليس له العلامة والتعين فلا فرق بينهما من هذه الناحية يعني من ناحية الانحلال بالظفر بالمقدار المتيقن .

وان شئت فقل : كما ان العلم الاجمالي بوجود التكاليف والمخصصات في الشريعة المقدسة ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم والمتيقن ، كذلك للعلم الاجمالي بوجود التكاليف والمخصصات في خصوص الكتب المتبرة ينحل بذلك ، والنكته فيه ان المعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي كالمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الأول يعني أن أمره دائر بين الأقل والأكثر .

وعليه فبطبيعة الحال ينحل بالظفر بالمقدار الأقل تفصيلاً فلا علم بعده بوجود المخصص أو المقيد في ضمن الأكثر ، والشاهد عليه هو اننا لو أفرزنا ذلك المقدار من الكتب المتبرة فلا علم لنا بعده بوجود المخصص أو المقيد فيها ، وهذا معنى انحلال العلم الاجمالي :

وعلى الجملة ان قوام العلم الاجمالي انما هو بالقضية الشرطية المتشكلة في مورده على سبيل مانعة الخلو فاذا انحلت هذه القضية إلى قضية جمليتين : احدهما : متيقنة والأخرى : مشكوك فيها فقد انحل العلم الاجمالي ولا يعقل بقاءه .

والمفروض في المقام قد انحلت هذه القضية الى هاتين القضيتين ،

حيث ان كلا منهما - وان كان نعتاً لموضوعه إلا ان أحدهما ليس نعتاً
للآخر ومتوقفاً عليه ، نظير الممكن فإنه في وجوده يحتاج الى وجود الواجب
بالذات ولا يحتاج الى وجود ممكن آخر .

أو فقل ان الموضوع مركب من وجوديهما العارضين لموضوعين
خارجاً من دون أخذ خصوصية فيه كالتقارن أو نحوه وعليه فحالهما حال
الجوهرين وحال للعرضين لموضوع واحد ، فكما أنه يمكن احراز كليهما
بالوجدان أو التعمد أو أحدهما بالوجدان والآخر بالتعمد ، فكذلك في
المقام ومن هذا القبيل ركوع الامام وركوع المأموم في زمان واحد اذا قلنا
ان الموضوع مركب من ذاتي ركوع الامام وركوع المأموم يعني ركوع المأموم
تحقق في زمان كان الامام فيه راکعاً وعليه فاذا شك المأموم حينما ركع انه هل
ادرك الامام في ركوعه أولاً فلا مانع من استصحاب بقاء الامام فيه وبضمه
الى الوجدان - وهو ركوع المأموم - يلتزم الموضوع فيترتب عليه اثره - وهو
صحة الاقتداء - واما اذا قلنا ان المستفاد من الأدلة ان الموضوع لها عنوان
آخر كعنوان الجمال أو التقارن أو ماشاكل ذلك لا وجود ركوع الامام ووجود
ركوع المأموم في زمان واحد فلا يمكن اثباته الا حل القول بالاصل المثبت
الذي لا نقول به . وعلى الجملة فان كان المستفاد من الأدلة هو ان الموضوع
ذاتي الركوعين في زمان واحد من دون أحصل خصوصية أخرى فيه فلا
مانع من جريان الاصل واثبات الموضوع به ، واما ان كان المستفاد منها
أنه قد أخذ فيه خصوصية أخرى كالتقارن أو نحوه فلا أصل في المقام
ليتمسك به الا اذا قلنا بالاصل المثبت ولا نقول به :

واما اذا كان من قبيل الثالث وهو ما اذا كان الموضوع مردياً من
جوهر وعرض فإنه تارة يكون مركباً من جوهر وعرض لموضوع آخر كما
إذا افترضنا ان الموضوع مركب من وجود زبد مثلاً وعدالة همرو أو وجود

بكر وقيام خالده وهكذا فحال هذا الشق حال القسم الاول والثاني فلا مانع من اثباته بالاصل ، وثارة أخرى يكون مركبا من عرض وموضوعه كزيد وعدالته وعمره وقيامه وهكذا فلي مثل هذا الشق لا محالة يكون المأخوذ في الموضوع هو وجود العرض بوجوده للنوعي حيث ان العرض نمت لموضوعه وصلة له فعدتله ان كان لانصاف الموضوع به وجوداً أو عدماً حالة سابقة جرى استصحاب بقائه وإلا فلا مثلاً إذا كان لانصاف الماء بالكربة أو بعدمها حالة سابقة فلا مانع من استصحاب بقائه وأما إذا لم تكن له حالة سابقة فلا يجري الاستصحاب فان استصحاب عدم الكربة بنحو لعدم المحمولي أو استصحاب وجودها بنحو الوجود المحمولي وان كان لامانع منه في نفسه نظراً إلى ان له حالة سابقة إلا انه لا يجدي في المقام حيث أنه لا يثبت الانصاف المزبور . وهو مفاد كان أو ليس الناقصة إلا على القول بالاصل المثبت وقد تحصل من ذلك أنه لا يمكن اثبات الوجود أو العدم للنوعي باستصحاب الوجود المحمولي أو العدم كذلك وهذا معنى قولنا ان الوجود والعدم المحمولين ماثران للوجود والعدم النعتيين لا بمعنى ان في الخارج عدمين ووجودين أحدهما محمولي والآخر لعني ضرورة ان في الخارج ليس العدم واحد ووجود كذلك ، ولكنها يختلفان باختلاف الاحاط والاعتبار فتارة يلحظ وجود العرض أو عدمه في نفسه ويعبر عنه بالوجود أو العدم المحمولي وأخرى يلحظ وجوده أو عدمه مضافاً إلى موضوعه ويعبر عنه بالوجود أو العدم النوعي فاستصحاب الوجود أو العدم المحمولي لا يثبت الموضوع والمحل الذي هو قوام الوجود أو العدم النوعي مثلاً استصحاب وجود الكربة في الخارج لا يثبت انصاف هذا الماء بالكربة فيما إذا علم باستلزام وجوده فيه انصافه به إلا على القول باعتبار الأصل المثبت .

وبعد هذه المقدمات افاد (قدس) ان ما خرج عن تحت العام من

العنوان لا محالة يستلزم تقييد الباقي بنقبض هذا العنوان بمقتضى المقدمة الأولى ، وان هذا التقييد لا بد أن يكون على نحو مفاد ليس الناقصة بمقتضى المقدمة الثالثة ، وان هذا العنوان المأخوذ في الموضوع يستحيل تحققه قبل وجود موضوعه بمقتضى المقدمة الثانية . وعليه فلا يمكن احراز قيد موضوع العام بأصالة العدم الازلي ببيان أن المستصحب لا يخلو من أن يكون هو العدم النعني المأخوذ في موضوع العام أو يكون هو العدم المحمولي الملازم للعدم النعني بقاء ، فعلى الاول لا حالة سابقة له ، فانه من الاول مشكوك فيه ، وعلى الثاني وان كان له حالة سابقة إلا أنه لا يمكن باستصحابه احراز العدم النعني المأخوذ في الموضوع الا على القول بالاصل المثبت :

وبكلمة اخرى ان المأخوذ في موضوع حكم العام بعد التخصيص بما أنه العدم النعني فلا يمكن احرازه بالاصل . لعدم حالة سابقة له ، والعدم المحمولي وان كان له حالة سابقة إلا أنه لا يمكن باستصحابه اثباته إلا بناء على الاصل المثبت ، وعلى ذلك فرع (قده) منع جريان أصالة العدم في المشكوك فيه من اللباس بناء على كون المانعية المجمولة معتبرة في نفس الصلاة ومن قيودها ، فان الصلاة من أول وجودها لا تخلو من أن تكون مقترنة بالمانع أو بعده فلا حالة سابقة حتى يتمسك باستصحابها ويحرز به متعلق التكليف بضم الوجدان الى الأصل ، وأما العدم الازلي فهو وان كان متحققاً سابقاً الا انك عرفت ان استصحابه لا يجدي إلا اذا قلنا باعتبار الاصل المثبت . وأما إذا كانت المانعية المجمولة معتبرة في ناحية اللباس وكانت من قيوده فمرة يكون الشك في وجود المانع لاجل الشك في كون نفس اللباس من أجزاء هبر المأكول ، واخرى لاجل الشك في عروض أجزاء هبر المأكول على اللباس المأخوذ من هبر مالا يؤكل لحمه أما الاول فلا يجري فيه الاصل ، لما عرفت من ان العدم النعني لا حالة

سابقة له والعدم الازلي وان كان له حالة سابقة إلا ان استصحابه لا يجرى
لافتات لعدم النفي بناء على ما هو الصحيح من عدم اعتبار الاصل المثبت
وأما الثاني فلا مانع من جريان الاصل فيه وبضمنه إلى الوجدان يحرز متعلق
التكليف في الخارج .

للتبينة : أنه لا يمكن احراز دخول الفرد المشتبه في افراد العام
باجراء الاصل في لعدم الازلي ، فاذا لابد من الرجوع إلى الاصل الحكمي
في المقام من البراءة أو نحوها :

ولناخذ بالمناقشة فيما أفاده . (قده) بيان ذلك ان ما أفاده (قده) في
المقدمة الاولى من أن التخصيص الوارد على العام سواء أكان متصلاً أو منفصلاً
وسواء أكان نوعياً أو صنفياً أو فردياً لا محالة يوجب تعنون موضوع العام
بعدم عنوان المخصص وتقيد به في غاية الصحة والماتمة ، ضرورة ان الاهمال
في الواقع غير معقول فلا بد اما من الاطلاق أو التقييد ، وحيث ان الاطلاق
غير معقول لاستلزامه التهافت والتناقض بين مداولي العام والخاص فلا عناصر
من التقييد ، فهذه المقدمة لا تقتضي كون عدم عنوان المخصص
الناخوذ في موضوع العام عدماً لعتباً أصلاً .

وأما ما أفاده (قده) في المقدمة الثانية من أن وجود للعرض قد
يضاف إلى ماهيته ويعبر عنه بالوجود المحمولي ومفاد كان التامة ، ويعبر عن
عدمه البديل له بالعدم المحمولي ومفاد ليس التامة ، وقد يضاف إلى
موضوعه المحقق في الخارج ويعبر عنه بالوجود النفي ومفاد كان الناقصة
يعبر عن عدمه البديل له بالعدم النفي ومفاد ليس الناقصة فهو في غاية
الصحة والماتمة ، كما ان ما أفاده (قده) من أن الوجود والعدم اذا كانا
محمولين لم يمكن ارتطافهما عن الماهية ، ضرورة انها لا تخلو عن ان تكون
موجودة أو معدومة فلا ثالث لها فيلزم من ارتطافهما ارتفاع التقييد . وهو

مستحيل ، واما إذا كانا نعتين فلا مانع من ارتفاعها بالارتفاع موضوعهما حيث ان الانصاف بكل منهما فرع وجود المنتصف في الخارج فاذا لم يكن منتصف فيه فلا موضوع للانصاف بالوجود أو العدم ، وهذا معنى ارتفاعها بالارتفاع موضوعهما من دون لزوم محذور ارتفاع التقيضين - في غاية الصحة والمثانة ، وغير خفي ان هذه المقدمة أيضاً لا تقتضي كون المأخوذ في موضوع حكم العام هو العدم النعتي .

واما - ما أفاده (قدّه) في المقدمة الثالثة من ان الموضوع المركب لا يتلخو من أن يكون مركباً من جوهرين أو عرضين أو أحد جزئيه جوهر والآخر عرض ولا رابع لها ، أما القسم الاول والثاني فقد عرفت فيها ان احراز كلا جزئي الموضوع أو أحدهما بالاصل اذا كان الآخر محرراً بالوجدان ممكن من الامكان ، واما القسم الثالث فكذلك اذا كان الموضوع مركباً من جوهر وعرض مضاف الى جوهر آخر ، واما اذا كان مركباً من جوهر وعرض مضاف إلى ذلك الجوهر فقد عرفت أنه لا يمكن احرازه بالاصل ، فان المأخوذ في الموضوع عندئذ هو العرض بوجوده النعتي حيث ان العرض نعت لموضوعه وصفة له ، وحينئذ فان كان له حالة سابقة فهو والا فلا يمكن احرازه بالاصل ، وكذا الحال اذا كان المأخوذ في الموضوع هو العدم النعتي ، فانه ان كانت له حالة سابقة فهو والا لم يجز الاصل فيه ، واما العدم المحمولي فهو وان كانت له حالة سابقة إلا انه لا يمكن اثبات العدم النعتي باستصحابه الا على القول بالاصل المثبت - فهو متين جيداً ولا مناصر عنه الا أنه لا تقتضي كون العدم أي عدم عنوان المخصص المأخوذ في موضوع حكم العام هو العدم النعتي دون العدم المحمولي .

فاننتيجة في نهاية المطاف ان هذه المقدمات الثلاث التي ذكرها (قدّه) لا تلتضي الالتزام بما أفاده (قدّه) من عدم جريان الاستصحاب في المقام

فأساس النزاع بيننا وبين شيخنا الاستاذ (قده) ليس في هذه المقدمات والما هو في العام المخصص بدليل وان موضوعه بعد التخصيص هل قيد بالعدم النعني أو بالعدم المحمولى ، فعلى الأول لا مناص من الالتزام بما أفاده (قده) من عدم جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية ، وعلى الثاني فلا مانع من جريانه فيها ، مثلاً ما دل على ان الماء الكبر لا ينفعل بالملاقاة يكون مخصصاً للعمومات الدالة على انفعال الماء بالملاقاة مطلقاً واور كان كراً ، وبعد هذا التخصيص وتقييد موضوع حكم العام - وهو الانفعال - بعدم عنوان المخصص - وهو الكبر - هل يكون المأخوذ فيه هو الانصاف بعدم كونه كراً أو المأخوذ فيه هو عدم الانصاف به كونه كراً ، فعلى الأول ان كالت له حالة سابقة فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه والا لم يجر واستصحاب عدم الأزلي لا يثبت للعدم النعني الا على القول باعتبار الاصل المثبت ولا نقول به ، وعلى الثاني فلا مانع من جريانه وبه يحرز تمام الموضوع ، نهاية الامر ان أحد جزئيه - وهو الماء - كان محرزاً بالوجدان ، وجزئه الآخر - وهو عدم المحمولى قد احرز بالأصل ، وكذا اذا شك في امراة انها قرشية أولا فان قلنا ان المأخوذ في موضوع العام بعد ورود التخصيص عليه ان كان الانصاف بعدم القرشية لم يجر الاستصحاب فيه لعدم حالة سابقة له وان كان عدم الانصاف بها لا مانع منه .

فالنيجة ان محل النزاع انما هو في ان المأخوذ في موضوع حكم العام بعدم ورود التخصيص عليه ماهو ؟ هل هو عدم النعني أو عدم المحمولى ، وقد برهن شيخنا الاستاذ (قده) ان المأخوذ فيه هو عدم النعني دون المحمولى بما حاصله ان المأخوذ في موضوع العام من جهة ورود المخصص عليه لو كان هو عدم المحمولى لبيكون الموضوع مركبا من الجوهر وعدم عرضه بمفاد كان التامة . فلا محالة اما أن يكون ذلك مع بقاء

اطلاق الموضوع بالاضافة الى كون العدم نعتاً أو يكون ذلك مع التقييد من جهة كون للعدم نعتاً أيضاً . وبكلمة أخرى ان العدم النعتي بما أله من نعوت موضوع العام وأوصافه ولذا ينقسم الموضوع باعتباراه إلى قسمين مثلا العالم الذي هو موضوع في قضية (اكرم كل عالم الا اذا كان فاسقا) له انقسامات :

منها انقسامه إلى اتصافه بالفسق مثلا ، واتصافه بعدمه فلا محالة ، اما أن يكون الموضوع ملحوظاً بالاضافة اليه مطلقاً أو مقيداً به أيضاً أو مقيداً بتقييده بداهة ان الاهمال في الواقع مستحيل :

أما القسم الاول - وهو ما اذا كان الموضوع بالاضافة الى العدم النعتي مطلقاً - فهو غير معقول للزوم التناقض والتهافت بين اطلاق موصرع العام بالاضافة إلى العدم النعتي وتقييده بالاضافة إلى العدم المحمولي ، فان الجمع بينهما غير ممكن حيث ان العدم النعتي ذاتا هو العدم المحمولي مع زيادة شيء عليه وهو الصفاته الى الموضوع الموجود في الخارج - فلا يعقل أن يكون الموضوع في مثل قضية (كل مرأة ترى الدم الى خمسين الالقرشية) مثلا مطلقاً بالاضافة إلى العدم النعتي - وهو اتصافه بعدم القرشية - بعد فرض تقييده بالعدم المحمولي - وهو عدم القرشية بمفاد ليس التامة - بداهة ان مرد اطلاق الموضوع في القضية هو ان المرأة مطلقاً أي سواء أكانت متصفة بالقرشية أم لم تكن تحبض الى خمسين ، وهذا الاطلاق كيف يجتمع مع الاستثناء وتقييد المرأة بعدم كونها قرشية بمفاد ليس التامة فالنتيجة ان اطلاق موضوع العام بالاضافة إلى العدم النعتي يعهد لتقييده بالعدم المحمولي غير معقول .

وأما انقسم الثاني فهو أيضاً كذلك ، ضرورة ان الموضوع قد قيد بعدم الفسق بمفاد ليس التامة فكيف يعقل لتقييده بوجوده بمفاد كان

الناقصة ، فإذا بتعين القسم الثالث - وهو تقيده بالعدم النعني - فإذا قيد الموضوع به فهو أفتانا عن تقيده بالعدم المحمولي حيث أنه يستازم لغوية التقييد به فالنتيجة هي أنه لا مناص من تقييد موضوع للعام بمد ورود التخصيص عليه بالعدم للنعني ، ومعه لا يمكن التمسك بالاستصحاب في العدم الأزلي :

ولناخذ بالنقد على ما أفاده (قدّه) أولاً ان النكتة التي ذكرها (قدّه) لاستلزام التخصيص تقييد موضوع حكم العام بالعدم النعني لو تمت لم تختص بخصوص ما نحن فيه بل تجري في الموضوعات المركبة هتق أنواعها حتى فيما اذا كان مركباً من جوهرين أو عرضين لمحل واحد أو محلين . والسبب فيه هو ان انقسام كل جزء من أجزاء الموضوع المركب بمقارنته للجزء الآخر زماناً أو مكاناً وعدمها بما أنه من الانقسامات الأولية والاعراض القائمة بالجوهر فلا بد من لحاظها في الواقع ، لاستحالة الاهمال فيه ، وعليه فبطبيعة الحال لا يخلو الأمر من ان يلحظ كل جزء مقيداً بالأضافة إلى الانصاف بالمقارنة للجزء الآخر زماناً أو مكاناً أو مقيداً بالأضافة إلى الانصاف بعدم المقارنة له كذلك أو مطلقاً لا هذا ولا ذاك ، ومن المعلوم ان الثاني والثالث كليهما غير معقول ، أما الثاني فللفرض ان تقييد جزء الموضوع بجزئه الآخر قد ثبت في الجملة ومعه كيف يعقل أخذه فيه منتصفاً بعدم مقارنته له ، ضرورة أنه في طرف النقيض معه ، وكذا الحال في الثالث ، لو صوح أن فرض الاطلاق فيه بالأضافة إلى الانصاف بالمقارنة وعدمه يستلزم التدافع بينه وبين التقييد المزبور ، فإذا لا مناص من الالتزام بالأول ، ومن الطبيعي ان مع اعتبار التقييد بالانصاف بالمقارنة بمقاد كان الناقصة يلزم لغوية تقييد كل جزء بنفس وجود الجزء الآخر بمقاد كان التامة .

والنكتة فيه ان بمفاد كان الناقصة هو مفاد كان التامة مع اشتغالها على خصوصية زائدة - وهي اضافته إلى موضوعه ومحلّه - وعليه فبطبيعة الحال إذا افترضنا تقييد جزء موضوع بالاضافة إلى جزئه الآخر بمفاد كان الناقصة لزم لغوية تقييده بالاضافة اليه بمفاد كان التامة . ويترب على ذلك أنه لا يمكن احراز الموضوع بجزءي الأصل في نفس وجود أحد الجزئين مع احراز الآخر بالوجدان الا على القول باعتبار الاصل المئتم . ولتوضيح ذلك نأخذ بمثلين :

الأول : ما اذا افترضنا ان الموضوع مركب من جوهرين كوجودي زيد وعمر مثلا ، فان وجود كل منهما بالاضافة الى الآخر لا يخلو من أن يكون ملحوظا مقيدا بالاضافة الى الاضاف بالمقارنة له أو مقيدا بالاضافة الى الاضاف بعدم المقارنة له أو مطلقا بالاضافة الى كل منهما لاستحالة الإهمال في الواقع ، وحيث ان الشقي الثاني والثالث غير معقول فلا محالة يتعين الشق الأول ، ومعه يكون تقييده بوجود الجزء الآخر بمفاد كان التامة لغوا محضا كما عرفت ، وعليه فلا يمكن احراز الموضوع بضم الوجدان الى الاصل .

الثاني : ما اذا افترضنا ان الموضوع مركب من عرضين في محلين كاسلام الوارث وموت المورث حيث ان موضوع الارث مركب منهما ، وعليه فبطبيعة الحال أما ان يلاحظ كل منهما بالاضافة إلى الآخر مقيدا بانضافه بالمقارنة له بمفاد كان الناقصة أو مقيدا بانضافه بعدم المقارنة له بمفاد ليس الناقصة أو مطلقا بالاضافة إلى كل منهما ولا رابع لها ، وذلك لاستحالة الإهمال في الواقع ، وقد تقدم ان القسمي الأول والثاني يستلزمان التدافع والتناقض فلا يمكن الأخذ بشيء منهما ، وأما القسم الثالث فلا مناص من الأخذ به ، ومعه لا محالة يكون تقييد أحدهما بالآخر بمفاد

كان التامة لقرأ محضاً بعد ثبوت التقييد بينهما بمفاد كان للتناقضة ، فإذا لا يمكن احراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل كما إذا كان الموت محرراً بالوجدان وشك في بقاء اسلام الوارث فباستصحاب بقاءه لا يثبت الاتصاف بالمقارنة الا على القول بالأصل المثبت ولا نقول به .

فالنتيجه ان لازم ما أفاده (قده) هو أنه لا يمكن احراز الموضوعات المركبة بشئ أنواعها واشكالها بضم الوجدان الى الأصل .

وثانياً حل ذلك بصورة عامة وهو ما ذكرناه في ضمن بعض البحوث السالفة من ان موضوع الحكم أو متعلقه بالاضافة إلى ما يلازمه وجوداً في الخارج لا مطلق ولا مقيد ولا مهمل ، أما الاطلاق فهو غير معقول حيث ان مرده الى ان ما افترضناه من الموضوع أو المتعلق للحكم ليس موضوعاً أو متعلقاً له فان معنى اطلاقه بالاضافة اليه هو انه لا ملازمة بينهما وجوداً وخارجاً وهو مخلف ، واما التقييد فهو امر مهض نظراً إلى ان وجوده في الخارج ضروري عند وجود الموضوع أو المتعلق ، ومعها لا معنى لتقييده به وأما الإهمال فهو انما يتصور في مورد القابل لكل من الاطلاق والتقييد فان المولى المنتفد اليه لا يخلو من ان يلاحظ متعلق حكمه أو موضوعه بالاضافة اليه مطلقاً أو مقيداً ، لاستحالة الإهمال في الواقع ، وأما إذا لم يكن المورد قابلاً لذلك كما فيما نحن فيه فلا موضوع للإهمال فيه .

وهكلمة أخرى ان الاطلاق والتقييد انما يتصوران في المحل القابل لهما يعني ما يمكن لحاظ الموضوع أو المتعلق بالاضافة اليه مطلقاً لارة ومقيداً أخرى كالقبلة مثلاً بالنسبة إلى الصلاة حيث يمكن لحاظ الصلاة مطلقة بالاضافة اليها ويمكن لحاظها مقيدة بها ولكن بعد تقييد الصلاة بها كما استتم اطلاقها بالاضافة اليها كذلك امتنع تقييدها بعدم كونها إلى دبر القبلة فان هذا التقييد أصبح ضرورياً بعد تقييد الأول يعني ان التقييد الأول يعني عنه ويلزمه وجوداً بلا

حاجة اليه .

وان شئت قلت : ان للصلاة إلى القبلة لوازم متعددة ، فالها تستلزم في بلدتنا هذه كون بعين المصلي في طرف الغرب ويساره في طرف الشرق وخلفه في طرف الشمال ، بل لها لوازم غير متناهية ، ومن الطبيعي كما أنه لا معنى لاطلاقها بالاضافة اليها كذلك لا معنى لتقييدها بها حيث انها قد أصبحت ضرورية التحقق عند تحقق الصلاة إلى القبلة ومعها لا محالة يكون كل من الاطلاق والتقييد بالاضافة اليها لغوا ، حيث أنها لا يعقلان إلا في المورد القابل لكل منهما لا في مثل المقام ، فان تقييدها إلى القبلة يعني هن تقييدها بها كما هو الحال في كل من المتلازمين في الوجود الخارجي فان تقييد الأمور به بأحدهما يعني عن تقييده بالآخر حيث أنه لغو صرف همدللتقييد الأول ، كما ان الأمر بأحدهما يعني عن الأمر بالآخر حيث أنه لغو محض بعد الأمر الأول ، ولا يترتب عليه أي أثر فلو أمر المولى بالفعل المفيد بالقيام كالصلاة مثلاً فبطبيعة الحال يعني هذا التقييد عن تقييده بعدم جميع أصداده كالقعود والركوع والسجود وما شاكل ذلك ، فان تقييده به بعد التقييد الأول لغو محض .

فالنتيجة : ان ما ذكرناه سار في جميع الامور المتلازمة وجوداً سوا كانت من قبيل اللازم والملزوم أم كانت من قبيل المتلازمين للزوم ثالث فان تقييد الأمور به بأحدهما يعني عن تقييده بالآخر ، كما ان الامر يعني عن الامر بالآخر . وعليه فلا معنى لاطلاق الأمور به بالاضافة اليه فان اطلاقه بحسب مقام الواقع والثبوت غير معقول ، لفرض تقييده به قهراً ، واما اطلاقه بحسب مقام الاثبات فانه لغو ، وكذلك تقييده به في هذا المقام ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان العدم النعني ملازم للعدم المحمولي ، وعليه فتقييد موضوعي للعام بعدم كونه متصفاً بعنوان الخاص

كالقرشية مثلا لا يبقى مجال لتقييده باتصافه بعدم ذلك العنوان الخاص ولا لاطلاقه بالاضافة اليه ، فكما أن تقييد المرأة مثلا باتصافها بعدم القرشية يعني من تقييدها بعدم اتصافها بالقرشية ، كذلك التقييد بعدم اتصافها بالقرشية يعني من التقييد باتصافها بعدم القرشية ، ضرورة انه مع وجود المرأة في الخارج كان كل من الأمرين المزبورين ملازماً لوجود الآخر لا محالة فلا يبقى مع التقييد بأحدهما مجال للاطلاق والتقييد بالاضافة إلى الآخر أصلاً :

وعلى الجملة فحيث ان العدم للنعتي والعدم المحمولي متلازمان في الخارج ولا ينفك أحدهما عن الآخر فبطبيعة الحال إذا قيد الموضوع أو المتعلق بأحدهما لم يبق مجال للتقييد أو الاطلاق بالاضافة إلى الآخر . نعم انما تظهر الثمرة بين التقييد بالعدم المحمولي والتقييد بالعدم النعتي في صحة جريان الأصل وعدمها فعلى الأول لامانع من جريان الأصل في نفس للعدم واحراز تمام الموضوع بضمه إلى الوجدان كما هو الحال في هبة موارد تركيب الموضوع من جزئين أو أكثر وعلى الثاني فلا يمكن احراز الموضوع بجريان الأصل في نفس العدم بمقاديس التامة إلا على القول باعتبار الأصل المثبت ولا نقول به .

إلى هنا قد استغنينا أن نخرج بهذه النتيجة : وهي ان أخذ كل من العدم المحمولي والعدم النعتي في الموضوع أو المتعلق يعني عن أخذ الآخر فيه بحسب مقام الثبوت والواقع فلا مجال للاطلاق أو التقييد بالاضافة اليه . نعم في ظرف الشك فيه تظهر النتيجة بينهما في جريان الأصل وعدمه نظراً إلى ان المأخوذ في الموضوع أو المتعلق إذا كان العدم المحمولي أمكن احرازه بجريان الأصل في نفس ذلك العدم إذا كان جزؤه الآخر محرراً بالوجدان ، وأما إذا كان المأخوذ فيه العدم النعتي فلا يمكن احرازه

بجريان الأصل في نفس ذلك لعدم إلا على القول بالأصل المثبت . نعم لو كانت حاله سابقة لنفس ذلك لعدم جرى الأصل فيه وبضمه إلى الوجدان يلتزم الموضوع المركب .

ومن هنا يظهر الفرق بين ما إذا كان المأخوذ في الموضوع أو المتعلق الوجود المحمولي وما إذا كان المأخوذ فيه الوجود النعني ، فعمل الأول إذا شك في بقائه فلا مانع من جريان الأصل فيه وبه يجرى الموضوع أو المتعلق إذا كان جزؤه الأحرى محرراً بالوجدان ، كما إذا افترضنا أن الصلاة مقيدة بالطهارة بمقاد كان التامة فعندئذ إذا شك في بقائها فلا مانع من استصحاب بقائها وبه يحرز أن المكاف قد صلى في زمان كان واجداً للطهارة في ذلك الزمان ، أما الصلاة فيه فهي محرزة بالوجدان وأما للطهارة فهي محرزة بالأصل ، وبضم الوجدان إلى الأصل يلتزم الموضوع المركب ، وعلى الثاني إذا شك في بقائه لم يمكن احرازه بجريان الأصل فيه إلا على أساس أحد أمرين : أما القول باعتبار الأصل المثبت أو يكون لنفس هذا الوجود حالة سابقة ، ومثاله هو ما إذا افترضنا أن المأخوذ في الصلاة هو عنوان اقترانها بالطهارة واجتماعها معها وعليه فلا يمكن احراز هذا العنوان باستصحاب بقاء الطهارة إلا على القول بحجية الأصل المثبت أو فيما إذا كانت حالة سابقة لنفس هذا العنوان :

وعلى ضوء هذه النتيجة يقع الكلام في أن التخصيص هل يوجب عنوان موضوع العام بعدم اتصافه بعنوان المخصص بمقاد ليس التامة أمر يوجب تعونه باتصافه بعدم ذلك العنوان بمقاد ليس النالصة ، وقد اختار شيخنا الأستاذ (قدس) الثاني : والصحيح هو الأول فلنا دهيان :

الأولى ، بطلان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس) .

الثانية : صحة ما اخترناه

اما الدعوى الأولى : للأُن التخصيص - لا يقضي تقييد موضوع العام بكونه متصفاً بعدم عنوان المخصص ليرتب عليه تركيب الموضوع من المرض - وهو العدم النفي - وعمله فان هاية ما يترتب عليه فيما اذا كان المخصص عنواناً وجودياً هو تقييد موضوع العام بعدم كونه متصفاً بذلك العنوان الوجودي ، بيان ذلك : أنه قد حقق في عمله ان وجود المرض في نفسه عين وجوده لموضوعه ويستحيل أن يتحقق بدون وجود موضوع محقق في الخارج حيث ان حقيقة وجود المرض حقيقة متقومة بالموضوع الموجود خارجاً في مقابل وجود الجوهر حيث انه في ذاته لغيره عن الموضوع وقائم بذاته ، ولذا قيل في تعريف الجوهر بأنه ماهية اذا وجدت وجدت في نفسه في قبالة تعريف المرض بأنه ماهية اذا وجدت وجدت في غيره يعني متقوماً بغيره ، ومن هنا يكون وجوده المحمولى عين وجوده النفي يعني أن في الخارج وجوداً واحداً والاختلاف بينهما انما هو في الاضافة باعتبار اضافته إلى نفسه محمولى ، وباعتبار اضافته الى موضوعه نفي ،

وعلى هذا فان كان الموضوع مركباً من جوهريين أو عرضيين في محل واحد أو في محلين أو عرض مع غير عمله وموضوعه ففي جميع ذلك يكون العرض مأخوذاً في الموضوع بوجوده المحمولى وبمفاد كان التامة ، فان أخله بمفاد كان الناقصة في هذه الموارد يحتاج إلى عناية زائدة والا فالقضية في نفسها وبطبيعتها لا تقتضي مزيد من أخله بمفاد كان التامة ، وأما اذا كان مركباً من العرض وعمله الخاص كالكرة المأخوذة في الماء والعدالة المأخوذة في زيد مثلاً وهكذا ففي مثل ذلك لا محالة يكون المأخوذ فيه العرض بوجوده النفي ، ضرورة ان الحكم انما يترتب على مخصوص وجوده في ذلك المحل الخاص والموضوع المخصوص ، ومن المعلوم أنه بعينه وجود نفي لما عرفت آنفاً ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه فوجود

الكربية في ماء هو بعينه ثبوت الكربية له الذي يبرهن عنه بالانصاف بالكربية وما هو بمفاد كان الناقصة ، وكذا وجود العدالة في زيد مثلاً هو بنفسه ثبوت العدالة له المعبر عنه بالانصاف زيد بالعدالة الذي هو مفاد كان الناقصة فعل الأول لا مالم من احراز الموضوع بضم الوجدان الى الأصل ، وعلى الثاني لا يمكن ذلك ، فان استصحاب وجود العدالة بمفاد كان التامة لا يثبت انصاف زيد بها ، وكذا استصحاب وجود الكربية كذلك لا يثبت انصاف الماء بها الا اذا كانت لهذا الانصاف حالة سابقة ، واما في غير هذه الصورة فلا محال لجرى ان الاستصحاب وترتب آثار الوجود للنوعي الا على القول باعتبار الأصل المثبت فالأثر المترتب على كربية ماء في الخارج أو عدالة زيد مثلاً انما يترتب عليها بضم الوجدان إلى الأصل فيما اذا علم بالانصاف الماء بالكربية أو انصاف زيد بالعدالة ليستصحب بقاءه عند الشك فيه ، واما مع عدم العلم بهذا الانصاف فلا يمكن احراز كربيته أو عدالته باستصحاب وجود طبيعي الكربية أو العدالة بمفاد كان التامة ولو مع العلم بالملازمة بين وجودها في الخارج وانصافه بها حيث انه من أوضح انحاء الأصل المثبت .

فالنتيجة ان الموضوع اذا كان مركباً من العرض وعمله فلا محالة يكون المأخوذ فيه هو وجود العرض بمفاد كان الناقصة ، حيث ان ثبوته لموضوعه بعينه هو انصافه به كما عرفت . واما اذا كان مركباً من عدم العرض وعمله فلا يلزم أن يكون العدم مأخوذاً فيه بمفاد ليس الناقصة حتى لا يمكن احرازه بالأصل ، بل الظاهر هو انه مأخوذ فيه بمفاد ليس التامة ، والسبب في ذلك يرجع الى الفرق بين وجود العرض وعدمه حيث ان العرض في وجوده يحتاج الى موضوع محقق في الخارج لا في عدمه فانه لا يحتاج الى موضوع كذلك ، بداهة ان نقطة الافتقار الى وجود

الموضوع في عالم العين انما تكون من لوازم وجود العرض دون عدمه فكرية الماء مثلا وان كانت بحيث اذا تحققت في الخارج كانت لا محالة في الموضوع الا ان عدم كرهته ليس كذلك ، بل هو أمر أزلي كان متحققا قبل تحقق موضوعه ، فاذا تحقق ماء في الخارج ولم يكن متصفاً بالكربة كان عدم كرهته الذي يعبر عنه بعدم الصافه بالكربة باقياً على ما كان عليه في الأزل ، وكذا عدم عدالة زيد مثلا ، فان عدالته وان كانت بحيث اذا تحققت في الخارج كانت في الموضوع لا محالة الا ان عدم عدالته ليس كذلك ، بل هو ثابت من الأزل سواء أكان موضوعها موجوداً أم لا ، فاذا وجد زيد في الخارج ولم يكن متصفاً بالعدالة فبطبيعة الحال كان عدم عدالته المبر عنه بعدم الصافه بالعدالة باقياً على ما كان عليه في الأزل لعم قد يؤخذ في موضوع الحكم الصافه بعدم شيء على نحو الموجبة المدولة الا ان هذا الاعتبار يحتاج الى مؤونة وعناية زائدة ، حيث ان صرف عدم شيء بما هو ولم تؤخذ فيه أية خصوصية من الخصوصيات ، منها كونه صفة واعتماً لموضوع موجود في الخارج ، ضرورة أنه بطلان محض فلا بد في أخذه نعتاً لموضوع محقق فيه من اشتهار خصوصية في ذلك لموضوع الملازمة لأخذ العدم كذلك وتلك الخصوصية هي اضافته اليه ، ومن المعلوم انها خصوصية زائدة على أصل العدم وذاته .

واما على تقدير تحقق هذا الاعتبار وأخذ العدم في الموضوع كذلك فلا يجري الاستصحاب في مورده لاحراز تمام الموضوع اذا كان جزءه الآخر محرزاً بالوجدان الا اذا كان لانصاف الموضوع به حالة سابقة ، فعندئذ لا مانع من جريان استصحاب بقائه ، وبضم الوجدان اليه بحرز الموضوع بكلا جزئيه ،

واما اذا لم تكن حالة سابقة له فلا يجري الاستصحاب فيه ، ولا

يكفي في صحة جريانه العلم بعدم اتصافه أي انصاف الموضوع بوجود ذلك
 الوصف قبل ذلك ، فانه وان كان يوجب صحة جريانه في عدم الانصاف
 بالوصف الوجودي بمفاد ليس التامة ، ضرورة انه لا مانع منه في نفسه
 الا انه لا يجدي في احراز موضوع الحكم في محل الفرض ، لان المفروض
 ان العلم المأخوذ فيه انما هو بمفاد ليس الناقصة والعدم النعتي دون العلم
 المحمولي وما هو مفاد ليس التامة ، ومن المعلوم ان استصحاب العلم المحمولي
 وما هو بمفاد ليس التامة لا يثبت العلم النعتي وما هو بمفاد ليس الناقصة
 الذي له خصوصية وجودية زائدة - وهي خصوصية اضافته الى الموضوع
 الموجود في الخارج - إلا هل القول باعتبار الأصل الثابت ولا نقول به ،
 فالنتيجة لحد الآن هي ان أخذ العلم النعتي في موضوع الحكم يحتاج
 إلى مؤنة وعناية زائدة دون العلم المحمولي :

وعلى ضوء هذه النتيجة فالظاهر ان عدم عنوان المخصص المأخوذ في
 موضوع حكم العام يعد ورود التخصيص عليه هو العلم المحمولي وما هو مفاد
 ليس التامة دون العلم النعتي وما هو مفاد ليس الناقصة فان اخذه فيه يحتاج
 إلى عناية ونصب قرينة والا فالقضية ظاهرة في ان المأخوذ هو الأول دون
 الثاني مثلا الظاهر في مثل قضية (اكرم العلماء إلا الفساق منهم) هو
 تقييد موضوعها بعدم الانصاف بالفسق لا بالاتصاف بعدمه .

وعلى الجملة اذا أخذ وجود عرض في محله موضوعاً لحكم شرعي فهو
 وان كان لا يد من كونه مأخوذاً فيه على وجه النعتية والصفئية وما هو مفاد
 كان الناقصة الا ان ذلك لا يستدعي أخذ عدم ذلك العرض نعمتاً في موضوع
 عدم ذلك الحكم وارتفاعه ، لوضوح ان الحكم الثابت للموضوع المقيد بما
 هو مفاد كان الناقصة انما يرتفع عند عدم اتصافه بذلك التقيد على نحو
 المبالغة المحصلة من دون أن يتوقف ذلك على اتصاف الموضوع بعدم ذلك

القيد على نحو مفاد ليس الناقصة ، وعليه فمفاد قضية (المرأة تحيض إلى خمسين الا القرشية) وان كان هو اعتبار صلة القرشية على وجه النعتية في موضوع الحكم الخاص - وهو الحكم بتحريض المرأة القرشية بعد الخمسين - الا ان من الواضح أنه لا يستدعي أخذ عدم القرشية في موضوع عدم الحكم بتحريض المرأة بعد الخمسين على وجه النعتية أي مفاد ليس الناقصة ، وانما يستدعي أخذه في ذلك الموضوع على نحو السالبة المحصلة أعني به مفاد ليس التامة فكل امرأة لا تكون متصفة بالقرشية باقية تحت العام بعد خروج خصوص المرأة المتصفة بها الا ان الباقي تحته المرأة المتصفة بعدمها أي بعدم القرشية .

والنكتة في ذلك ما عرفت من أن أخذ عدم النعتي في موضوع الحكم يحتاج إلى مؤونة وعناية زائدة في مقام الثبوت والاثبات دون اخذ عدم المحمولي فقضية (اكرم العلماء الا الساق منهم) في لاسها ظاهرة في ان المأخوذ في موضوعها هو عدم المحمولي ، فان دلالتها على ان المأخوذ فيه هو العدم النعتي تحتاج إلى رعاية نصب قرينة لكي تدل على اعتبار خصوصية زائدة على أخذ نفس العدم فيه كما ان اخذه في مقام الثبوت يحتاج إلى لحاظ عناية زائدة .

وعلى ذلك فاذا شك في كون المرأة الفلانية قرشية من جهة الشبهة الموضوعية دون الحكيمة فلا مانع من التمسك باستصحاب عدمها الثابت لها قبل وجودها في عالم التكوين حيث ان في زمان لم تكن المرأة موجودة ولا اتصافها بالقرشية ثم وجدت المرأة في الخارج وشك في أن اتصافها بالقرشية هل وجد ايضاً فلا مانع فيه من استصحاب عدم اتصافها بها والله لم يوجد وبذلك يثبت موضوع العام ، فان كونها امرأة محرزة بالوجدان وعدم اتصافها بالقرشية بالاستصحاب ، وبضمه إلى الوجدان يحرز

الموضوع بكلا جزئيه ويترتب عليه أثره - وهو انها تحيض إلى خمسين - ولا تحيض الى ستين .

فالنتيجه في نهاية المطاف هي ان دعوى استلزام التخصيص بعنوان وجودي أخذ عدم ذلك العنوان في طرف العام على وجه الصفتية والنعتية كما أصر على ذلك شيخنا الاستاذ (قدّه) ، ولأجل ذلك منع من جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً حيث قد عرفت بشكل موسع ان التخصيص بعنوان وجودي سواء أكان بالاستثناء او بمخصص منفصل الما يستلزم تقييد موضوع العام بعدم ذلك العنوان الوجودي بمفاد ليس التامة نظراً إلى أن أخذ عدم عرض مافي موضوع الحكم بطبعه لا يقتضي إلا أخذه كذلك ، فان تقييده به بمفاد ليس الناقصة يحتاج الى عنابة زائدة ثبوتاً وإثباتاً ، وعليه فلامانع من جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية ، ويترتب على جريانه فيها ثمرات في أبواب الفقه كما لا يخفى .

هني هنا شيء وهو ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدّه) من العبارة بقوله لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان احراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في هالب الموارد الا ما شد ممكناً ، ما هو مراده ومقصوده ، الظاهر ان مراده منها هو ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بما أزه كان مقيداً بعدم عنوان الخاص فلا مهالة يكون الثاني لحكمه هو وجود هذا العنوان الخالص دون غيره من العناوين فان أي عنوان كان وجودياً أو عديمياً فلا يكون انصافه وتعوله به مازعاً عن ثبوت حكمه له ، مثلاً في جملة (كل مرأة تحيض إلى خمسين إلا القرشية) يكون المانع عن ثبوت هذا الحكم العام لكل مرأة

الما هو هذا العنوان الوجودى وهو عنوان القرشية دون غيره من العناوين
إذ أي عنوان فرض امكان انصاف المرأة به سواء أكان وجودياً أم كان
عسماً دون ذلك لا يكون مالمأ عن ثبوت هذا الحكم العام لها .

الى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة وهي انه لا يجوز التمسك بالعام
في الشبهات المصادقية الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان عموم العام
على سبيل للقضية الخارجية وكان المخصص له لبياً فان لمثل هذا العام ظهوراً
في نفسه في ان أمر التطبيق بيد المولى ، وعليه فلا محالة يكون عموم حجة
حتى في الفرد المشكوك فيه على ما تقدم بشكل موسم :

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس) انه ربما يظهر من بعضهم
التمسك بالعمومات فيما اذا شك في فرد لا من جهة احوال التخصيص ،
بل من جهة أخرى كما إذا شك في صحة الموضوع أو الغسل بمائع مضاف
فيكشف صحته بعموم مثل أوفوا بالنذر فيما اذا وقع متعلقاً للنذر بأن يقال
وجب الايمان بهذا الموضوع وفاء للنذر للعموم وكلما يجب الوفاء به للاحالة
يكون صحيحاً للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به . وربما يؤيد
ذلك بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر اذا تعلق
بها النذر كذلك ، ملخص ذلك هو أنه لا مانع من تصحيح عبادة لم تثبت
مشروعيتها من ناحية النذر حيث ان وجوب الوفاء به يكشف عن صحتها
والا لم يجب الوفاء به جزماً نظير الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات
فانه كالصلاة قبل الوقت في عدم المشروعية كما في بعض الروايات ، ومع
ذلك يصح بالنذر ، وكذا الصوم في السفر فانه غير مشروع ، ومع ذلك
يصح بالنذر ،

حرى هنا أن نتكلم في هذه المسألة في مقامين : (الأول) في صحة
هذا النذر وفساده (الثاني) في صحة الاحرام قبل الميقات والصوم في

السكر بالنذر

أما المقام الأول : فلا شبهة في أن صحة النذر مشروطة بكون متعلقه راجحاً فلا يصح فيما إذا تعلق بأمر مباح فضلاً عن المرجوح ، ضرورة ان ما كان لله تعالى لا بد وان يكون راجحاً حتى يصلح للتقرب به اليه تعالى فان المباح لا يصلح أن يكون مقرباً ، فاذا لاهد أن يكون متعلقه عملاً صالحاً لذلك :

وعلى ضوء ذلك فلو شك في رجحان عمل وعدمه لم يمكن التمسك بعموم أمرنا بالنذر لفرض ان الشبهة هنا مصداقية وقد تقدم أنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية ، بل هو من أظهر أفراد التمسك به في الشبهة المصدقية ، والعمل من يقول به لم يقل بجوازه في المقام يعني فيما إذا كان المأخوذ في موضوع حكم العام عنواً وجوذاً كما هو المفروض هنا ، فان موضوع وجوب الوفاء بالنذر قد قيد بعنوان وجودي وهو عنوان الراجع . وعليه فلا يمكن الحكم بصحة الوضوء بمائع مضاف من جهة التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر لفرض ان الشك في رجحان هذا الوضوء ، ومعناه كيف يمكن التمسك به

فالتبجئة أنه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بمائع مضاف من ناحية عموم وجوب الوفاء بالنذر .

وأما المقام الثاني : فلأن الالتزام بصحة الاحرام قبل الميقات وصحة الصوم في السفر من جهة النذر ليس من ناحية التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر ، بل هو من ناحية الروايات الخاصة الدالة على صحتها كذلك بالنذر : وعلى ذلك فاما أن نجعل هذه الأداة مخصصة لما دل على اشتراط صحة النذر برجحان متعلقه واما أن نقول بكفاية الرجحان الناشيء من قبل النذر في صحته كما التزم بذلك السيد الطباطبائي (قدس) في العروة

ولكن أورد على ذلك شيخنا الاستاذ (قدّه) بأن لازم هذه النظرية امكان تصحيح النذر في الهرمات أيضاً بالرجحان الناشئ من قبله فضلاً عن المكروهات: وهو كما ترى .

وفيه أن ما أورده (قدّه) على هذه النظرية خاطيء جداً ، والسبب في ذلك ان ما دل على حرمة شيء أو كراهته باطلاله يشمل ما قبل النذر وما بعده يعني انه كما يدل على حرمة قبل النذر كذلك يدل عليها بعده ، هداة ان دليل وجوب الوفاء بالنذر لا يصلح أن يكون مقيداً لاطلاله وإلا لا يمكن تحليل جميع الهرمات والواجبات فعلاً وتركها بالنذر كما أفاده والسر فيه ان دليل وجوب الوفاء به لا يكون ناظراً إلى ان ما يتعلق به للنذر راجع أو ليس براجع .

وعليه فلا بد من احرازه من الخارج . نعم قد يكون تعلق النذر به ملازماً لانطباق عنوان راجع عليه ، فحينئذ يصح النذر ، إذ لا يعتبر في صحته أن يكون متعلقه راجحاً قبله أي قبل النذر زماناً ، بل يكفي فيها مقارنته معه زماناً .

وعلى الجملة فدليل وجوب الوفاء بالنذر لا يكون سبباً وموجباً لحدوث الرجحان في متعلقه حتى يستلزم انقلاب الواقع بأن يجعل الميقوض محبوباً والحرام راجحاً حيث انه غير ناظر إلى أن متعلقه راجح أو غير راجح حرام أو ليس بحرام وهكذا ، بل لابد من احراز ذلك من الخارج فان احرزنا أنه راجح صحح النذر وان لم يحرز ذلك سواء احرزنا أنه مرجوح كالمكروه أو الحرام أم لم يحرز فهو غير صحيح .

وعليه فيما أن ما دل على حرمة شيء كشرب الخمر مثلاً أو كراهته باطلاله يدل عليها حتى بعد تعلق النذر به أيضاً فلا محالة لا يكون مثل هذا النذر صحيحاً لمرجوحية متعلقه ولا يشمل عموم وجوب الوفاء

بالنذر لما عرفت ، ولا يمتنع ذلك بمسأتي صحة الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات بالنذر ، فان صحتها في تلك المسألتين انما هي من ناحية الروايات الخاصة ، ومن الواضح اننا نستكشف عن هذه الروايات ان تعلق النذر بهما ملازم لانطباق عنوان راجع عليهما أو موجب له ، ولأجله يصح النذر ويوجب الوفاء به فتكون تلك الروايات مقيدة لاطلاق أدلة عدم مشروعية الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات بغير صورة النذر .

وبكلمة أخرى ان الظاهر كفاية الرجحان الناشيء من قبل النذر يعني أن تعلقه بشيء اذا كان موجباً لانطباق عنوان راجع عليه أو ملازم له ولكن احراز ذلك يحتاج إلى دليل ففي كل مورد قد دل الدليل على ذلك ولو بالدلالة الالتزامية فلا اشكال في صحة النذر فيه كما هو الحال في تلك المسألتين ، واما اذا لم يكن دليل على ذلك فلا يمكن احرازه وبدونه لا يمكن الحكم بصحة النذر أصلاً :

فالنتيجة في نهاية الشوط هي : ان صحة الصوم في السفر بالنذر ، وكذا الاحرام قبل الميقات انما هي من ناحية أحد أمرين ، أما من ناحية أن مادل على صحتها بالنذر يكون مقيداً لاطلاق مادل على اعتبار الرجحان في متعلقه ، وأما من ناحية كشفه عن عروض عنوان راجع عليه من جهة النذر على الشكل الذي عرفت .

بقي هنا أمران ؛ الأول ما إذا علم بأن اكرام زيد مثلاً خير واجب ولكن لا ندرى ان عدم وجوب اكرامه من ناحية التخصيص أي تخصيص عموم (اكرم كل عالم) بغيره أو أنه من ناحية التخصيص يعني أن عدم وجوب اكرامه من ناحية أنه ليس بعالم فدار الأمر في المقام بين التخصيص والتخصيص ، ومثال ذلك في الفقه مسألة الملاقى لماء الاستنجاء حيث أنه غير محكوم بالنجاسة إذا توفرت فيه الشروط التي ذكرت ، لعدم تأثير

(ماء الاستنجاء) فيه (الملاقي) فحينئذ لا محالة بدور بين أن يكون خروجه من هذا الحكم بالتخصيص أو بالتخصيص يعني أن ما دل على طهارة الملاقي له هل يكون مخصصاً لعموم ما دل على انفعال الملاقي للماء النجس أو يكون خروجه منه بالتخصيص فيه خلاف بين الأصحاب فلذهب بعضهم إلى الأول ، وأحرر إلى الثاني يدعو أنه لا مانع من التمسك بأصالة عدم التخصيص لاثبات طهارة ماء الاستنجاء نظراً إلى أن الأصول اللفظية كما ثبتت لوازمها الشرعية كذلك تثبت لوازمها العقلية والعادية أيضاً : فالنتيجة أنه لا مانع من التمسك بها لاثبات التخصيص :

وهكلمة أخرى ان الحري هنا أن نتكلم في كبرى المسألة فنقول إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصيص فهل يقدم الأول على الثاني ، فيه قولان : المعروف في الألسنة هو القول الثاني واستدل عليه بأصالة عدم التخصيص في طرف العام ، وهذه الأصالة كما تثبت لوازمها الشرعية كذلك تثبت لوازمها العقلية والعادية نظراً إلى أن المثبتات من الأصول اللفظية حجة ، مثلاً إذا علم بخروج زيد عن عموم العام وشك في أن خروجه منه بالتخصيص أو بالتخصيص فلا مانع من التمسك بأصالة عدم ورود التخصيص عليه لاثبات التخصيص .

ولناخذ بالنقد عليه وهو ان حجية أصالة عدم التخصيص لم تثبت بأية أو رواية حتى نأخذ باطلاقها في أمثال المورد وإنما هي ثابتة بالسيرة القطعية من العقلاء . فإذا بطبيعة الحال تتبع حجيتها في كل مورد جريان السيرة منهم على العمل بها في ذلك المورد ، وقد ثبت جريان سيرتهم فيما إذا احرز فردية شيء لعام وشك في خروجه عن حكمه ففي مثل هذا المورد لا مانع من التمسك بها . واما إذا كان الأمر بالعكس بأن علم بخروجه عن حكمه وشك في فرديته لعام كما فيما نحن فيه حيث لا تعلم بأن زيدا

مثلاً خارج عن حكم العام ولكن لا نعلم أن خروجه من ناحية أنه ليس يبرد له أو من ناحية التخصص فلا نعلم بجرىان السيرة منهم على العمل بها ومع عدم احرازه لا يمكن الحكم بحجبتها .

أو قل : ان الأصول اللفظية وأن كانت مثبتاتها حجة ، لما ذكرناه في محله من أن الدلالة الاتزامية تابعة للدلالة المطابقة حدوثاً وبقاءً يعني في أصل الوجود والحجية ، وقد ذكرنا غير مرة أنه لا يمكن بقاء الدلالة الاتزامية على الحجية اذا سقطت الدلالة المطابقة عنها ، ضرورة انها تسقط بسقوطها كما حققنا ذلك بشكل موسع في ضمن البحث عن ثبوت الملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن صده ، هذا فيما اذا كانت الدلالة المطابقة موجودة من جهة ظهور اللفظ أو من جهة بناء العقلاء ، وأما اذا لم تكن دلالة مطابقة في البين فلا موضوع للدلالة الاتزامية ، لفرض انها متفرعة عليها فكيف يعقل وجودها بدون تلك .

وبعد ذلك نقول : ان ما ثبت حجية هذه الاصلالة فيه هو ما اذا كان الشيء فرداً لعام وشك في خروجه عن حكمه ففي مثل ذلك تكون هذه الاصلالة حجة فلا مانع من الأخذ بدلالاتها الاتزامية أيضاً لما عرفت من أنها تابعة للدلالة المطابقة في الحدوث والحجية . وأما في محل الكلام وهو عكس هذا الفرض تماماً فلان جرى هذه الاصلالة لعدم احراز بناء العقلاء عليها فيه فما ظنك بدلالاتها الاتزامية مثلاً لو قال المولى لعبده (بع جميع كتبي) الموجودة في مكتبتنا هذه فباع جميعها فليس للمولى الاعتراض عليه بقوله لماذا باعت الكتاب الفلاني ، بل له الزام المولى بظهور العام في العموم وعدم نصبه قرينة على الخلاف ، وأما إذا قال له بع جميع كتبي ثم قال لا تبع الكتاب الفلاني ونشك في أنه وقف أو عاربة أو أنه ملكه فعلى الأول يكون خروجه من باب التخصص وعلى الثاني من باب التخصص فلا يمكن التمسك بأصلالة

العموم لاثبات التخصص ، لعدم احراز جريان للسيرة على التمسك بها في مثل المقام ، ومن هذا القبيل الملاقي لماء الاستنجاء حيث ان أمره يدور بين أن يكون خروجه عن عموم مادل على انفعال الملاقي للماء النجس بالتخصيص أو التخصص ،

بيان ذلك ، ان في ماء الاستنجاء أقوال ثلاثة : (الاول) : النجاسة (الثاني) : الطهارة ونسب هذا القول الى المشهور بين الأصحاب (الثالث) : النجاسة لكن مع العفو بمعنى عدم انفعال الشيء بملاقاته .

أما القول الأول فلا أصل له حيث انه يقوم على أساس الأخذ بعموم مادل على انفعال الملاقي للماء النجس لما لحن فيه أيضاً ، واكن فساده بمكان من الوضوح ، فان الملاقي لماء الاستنجاء قد خرج عن هذا العموم جزماً للنصوص الخاصة الدالة على عدم انفعاله بملاقاته . فاذا هذا القول على تقدير القائل به خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً ، فيدور الحق بين القريئين الأخيرين ، ونقول : ان هنا طوائف من الروايات : (الأولى) : ما دلت على انفعال الماء القابل بملاقاة النجس كفهوم أخبار الكر ونحوه من الروايات المتفرقة الواردة في الموارد الخاصة بعد الغاء خصوصيات الموارد بنظر العرف .

(الثانية) : ما دلت على انفعال الملاقي للماء النجس :

(الثالثة) : ما دلت على عدم انفعال الملاقي لماء الاستنجاء فحسب

ثم ان هذه الطائفة لا تهلو من أن تكون مخصصة للطائفة الأولى بغير ماء الاستنجاء ونتيجة هذا التخصيص هي طهارته وعدم انفعاله بملاقاة النجس كالبول أو العذرة ، وحينئذ تكون طهارة ملاقيه على القاعدة ومن باب التخصص ، أو تكون مخصصة للطائفة الثانية فتكون نتيجة هذا التخصيص لجماعة ماء الاستنجاء من دون تأثيره في انفعال ملاقيه كالبدن أو الثوب

ولا ثالث لهما ، فالاحتمال الأول يقوم على أساس احدي دعويتين :

الأولى : ان الحكم بطهارة الملاقي لماء الاستنجاء ان كان لطهارته فلا تخصيص في الطائفة الثانية الدالة على انفعال الملاقي للماء النجس ، وان كان مع نجاسة ماء الاستنجاء لزم تخصيص في هذه الطائفة بإصالة عدم التخصيص ثبت طهارة ماء الاستنجاء .

ويرد على هذه الدعوى أولاً : ان أصالة العموم في هذه الطائفة معارضة بأصالة العموم في الطائفة الأولى ، للعلم الاجمالي بتخصيص احدهما بالطائفة الثالثة بناء على ما هو الصحيح من ان مثبتاتها حجة ، فان لازم أصالة العموم في الطائفة الأولى تخصيص للطائفة الثانية ، كما ان لازم أصالة العموم في الطائفة الثانية تخصيص الطائفة الأولى من ناحية ، واثبات التخصيص من ناحية أخرى يعني خروج الملاقي لماء الاستنجاء عن عموم الطائفة الثانية موضوعياً لا حكماً فلا يمكن الجمع بينها معاً ، لاستلزامه طرح الطائفة الثالثة رأساً . وثانياً ان هذه الاصالة لا تجرى في مثل المقام في نفسها للعلم التفصيلي بسقوطها اما تخصيصاً واما تخصيصاً فلا تجرى لاثبات التخصيص :

وبكلمة أخرى : ان أصالة العموم انما تجرى فيما اذا علم بفرديّة شيء للعام وشك في خروجه عن حكمه ، واما اذا علم بخروجه عن حكمه شك في فرديته له ففي مثل ذلك لا مجال للتمسك بها أصلاً وما نحن فيه من هذا القبيل نعم بناء على جريانها في نفسها تقع المعارضة بين إطلاق الطائفة الأولى وإطلاق الطائفة الثانية ، ودعوى ان الطائفة الثانية لا تفرق عن الخاصة بإطلاقها خاطئة جداً ، فانها وان كانت كذلك لا تفرق عن الموارد بالارتكاز العمري مما لا شبهة فيه ، وبضم الارتفاعات إليها يثبت الإطلاق ، وحيث لا ترجيح في البين فيسقط كلا

الاطلائين معاً ويرجع إلى الأصل العملي ومقتضاه طهارة ماء الاستنجاء ،
واكن هذا مجرد فرض لا واقع موضوعي له ، فالصحيح هو عدم جريانها
في نفسها في أشال المقام :

الثانية : ان مقتضى الارتكاز العرفي هو التلازم بين نجاسة شيء
ونجاسة ملاقيه وعلى ضوء هذا التلازم فمادل على طهارة الملاقى (بالكسر)
يدل بالالتزام للعرفي على طهارة الملاقى (بالفتح) وفيما نحن فيه بما أن
الطائفة الثالثة تدل على طهارة الملاقى لماء الاستنجاء فبطبيعة الحال تدل
بالالتزام العرفي على طهارة ماء الاستنجاء : فنكون مخصصة للطائفة الأولى :
وبرد على هذه الدعوى : أولاً ان هذه الدلالة الاتزامية معارضة
بالدلالة الاتزامية الموجودة فيما دل على نجاسة العلرة الشامل باطلاقه للعلرة
عند ملاقاته ماء الاستنجاء لها جزءاً حيث أنه يدل بالدلالة الاتزامية على
نجاسته بالملاقاته ، فان مقتضى تلك الدلالة الاتزامية لنجاسة ماء الاستنجاء
ومقتضى هذه طهارته فلا يمكن الجمع بينهما للتدافع :

نعم على هذا فالنتيجة هي القول بالطهارة حيث ان كلنا الداليتين
الاتزاميتين نسقط فالمرجح هو الأصل العملي وهو في المقام أصالة الطهارة
وثانياً ان المستفاد من روينا، الباب وهي للطائفة الثالثة - عدم
وجود هذه الدلالة الاتزامية حيث ان محط السؤال فيها عن حكم الملاقى
لماء الاستنجاء .

ومن الطبيعي ان السؤال عن حكمه من حيث الطهارة أو النجاسة
مضائق لعدم الجزم بالملازمة بين نجاسة شيء ونجاسة ملاقيه اما في مرتبة
ملاقاته الثوب أو البدن لماء الاستنجاء أو في مرتبة ملاقاته ماء الاستنجاء للعلرة
بعد اليقين بنجاسة العلرة ، وحكم الامام (ع) في تلك الروايات بطهارة
الثوب الملاقى لا محالة يدل على عدم الملازمة في إحدى المرتبتين فان كان

عدم الملازمة في مرتبة ملاقاته الثوب ماء الاستنجاء فمرده إلى التخصيص في المقام وان كان في مرتبة ملاقاته ماء الاستنجاء للعدرة فمرده إلى التخصيص وحيث ان تلك الطائفة يعني الروايات الدالة على طهارة الثوب لا تدل على تعيينه أي تعيين عدم الملازمة في احدي المرتبتين خاصة فلا محالة لا ظهور لها في طهارة ماء الاستنجاء ولا دلالة لها عليها ، فاذا لا مانع من الرجوع إلى عموم الطائفة الأولى حيث ان قهيبته انفعال الماء القليل بملاقاته النجس وقد تحصل من ذلك أن الأظهر حسب القاعدة نجاسة ماء الاستنجاء وترتب عليها آثارها ما عدا انفعال الملاقي له :

ولكن مع ذلك لا يمكن رفع اليد عن الروايات الظاهرة في الطهارة ولا سيما معتبرة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يقم ثوبه على الماء الذي استنجى به أنه نجس ذلك ثوبه قال لا ، فانها تدل بمقتضى الهمم العرفي على عدم نجاسة ماء الاستنجاء ويزيد على ذلك وخصوصاً ملاحظة حال المفتي والمستفتي . فانه إذا سألك العامي مقلده عما أصابه ماء الاستنجاء واجابه بأنه غير منجس فهل يشك السائل في طهارة ماء الاستنجاء عندئذ .

وعليه فهذه الروايات تعيين عدم الملازمة في ملاقاته ماء الاستنجاء لعين النجاسة - وهي العدرة في مفروض المقام - نظراً إلى انها واردة في مورد خاص ، دون ما دل على نجاسة العدرة ، فانه يدل بالالتزام على نجاسة ملاقيها مطلقاً في هذا المورد وغيره ، وهذه الروايات تخصص هذه الدلالة الالتزامية في غير هذا المورد .

بقي هنا شيء وهو ان ما علم بخروجه عن حكم العام اذا دار أمره بين دربين أحدهما فرد للعام والآخر ليس فرداً له كما إذا تردد أمر زيد في مثل (لا تكرم زيدا) بين زيد العالم وغيره من لاجبة الشبهة المفهومية

ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بأصالة العموم بالإضافة إلى زيد العالم لفرض ان للشك كان في مخروجه عن حكم العام ، وبذلك يثبت التخصص يعني ان الخارج هو زيد الجاهل بناء على ان مثيلاتها حجة ، والوجه فيه هو ان هذا المررد من موارد التمسك بها ، حيث ان فرديته للعام محرزة والشك انما هو في مخروجه عن حكمه ، وهذا بخلاف المسألة المتقدمة حيث الها يمكن ذلك تماماً يعني ان هناك كان خروج الخارج عن حكم العام معلوماً والشك انما هو في فرديته له وقد تقدم أنه لا دليل في مثل ذلك على جريان أصالة العموم لاثبات التخصص :

ولكن قد يقال : بأن العلم الاجمالي بحرمة اكرام زيد المررد بين العالم وغيره .وجب لترك اكرامها وأصالة العموم لا توجب انحلاله نظراً إلى انها غير متكفلة ابيان حال الافراد ، وليس حالها كقيام امارة على أن زيد العالم يجب اكرامه حيث أنه يوجب انحلاله جزماً نظراً إلى انها متكفلة لبيان حال الفرد دونها ، فاذا تسقط عن الحجية بالإضافة إلى زيد العالم أيضاً : وغير مخفي ماني هذا القول ، فان أصالة العموم وان لم تكن ناظرة إلى بيان حال الافراد إلا انها مع ذلك توجب الحلال هذا العلم الاجمالي بيان ذلك هو أن لها دلالة مطابقية ودلالة التزامية ، فبالأولى تدل على وجوب اكرام زيد العالم ، وبالتالي تدل على انتفاء الحرمة عنه واثباتها لزيد الجاهل باعتبار أن مثيلاتها حجة ، وعلى هذا فلا محالة ينحل هذا العلم الاجمالي إلى علمين تفصيليين هما : العلم بوجوب اكرام زيد العالم ، والعلم بحرمة اكرام زيد الجاهل فلا تردد حينئذ .

وفي نهاية المطاف قد استظعنا أن نخرج بالنتيجة التالية وهي ان مسألة دوران الأمر بين التخصص والتخصص إذا كانت بالإضافة إلى فرد واحد فقد تقدم في ضمن البحوث السالفة أنه لا دليل على جريان أصالة العموم

فيها لاثبات التخصص ، فاثبات كل منها يحتاج إلى دليل ولا دليل عليه إلا إذا كان هناك أصل موضوعي يحرز به ان المشكوك فرد للعام أو ليس بلرد له . فعلى الأول يثبت للتخصيص ، وعلى الثاني التخصص ، ولكنه خارج عن مروض الكلام .

نعم قد يكون مقتضى دليل آخر التخصص كما في مسألة ماء الاستنجاء فان نتيجة التمسك بعموم ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس هي نجاسة ماء الاستنجاء ، وعليه فبطبيعة الحال يكون الحكم بطهارة الملاقى له تخصيصاً في دليل انفعال الملاقى ماء النجس . وقد سبق تفصيل ذلك بشكل موسع . وأما إذا كانت كبرى مسألة دوران الأمر بينها ، بالأضافة إلى فردين يكون أحدهما فرداً للعام والآخر ليس بفرد له فقد عرفت أنه لا مانع من الرجوع إلى أصالة للعموم لاثبات التخصص ،

إلى هنا قد انتهينا إلى عدة نقاط :

الأولى : ان الكلام في جواز التمسك بالعام بعد ورود التخصص عليه يقع في موارد ثلاثة ١ - في الشبهات الحكيمة : ٢ - في الشبهات الملهومية : ٣ - في الشبهات المصدقية اما في الأولى فلا خلاف في جواز التمسك بالعام فيها الا ما نسب إلى بعض العامة من عدم جوازه مطلقاً أو التفصيل بين المخصص المنفصل والمخصص المتصل فلا يجوز في الأول دون الثاني ،

الثانية : الصحيح هو جواز التمسك بالعام مطلقاً يعني بلافرق بين كون المخصص منفصلاً أو متصلاً : ودعوى ان المخصص إذا كان منفصلاً يوجب التجوز في العام المستلزم لاجماله فلا يمكن التمسك به خاطئة جداً وذلك لثقة وجوه : منها ما عن شيخنا الاستاذ (قدس سره) على تفصيل بقلم .

الثالثة : ان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس) يرجع إلى عدة نقاط وقد ناقشنا في القطة الثالثة منها فحسب دون غيرها :

الرابطة : ان العام دائماً يستعمل في معناه الموضوع له وان لم يكن مراداً واقعاً وجهاً لان الإرادة الجدية قد تكون مطابقة للإرادة الاستعمالية وقد لا تكون مطابقة لها وما أورده شيخنا الاستاذ (قدس) من ان لا لا عقل للإرادة الاستعمالية في مقابل الإرادة الجدية معنى معقولاً قد ذكرنا خطأه وانه لا واقع موضوعي له .

الخامسة : ان الوجه الثاني والثالث كليهما يرجع إلى ما حفظناه في المقام وليس وجهاً آخر في قبال ما ذكرناه .

السادسة : ان ما عن شيخنا السلامة الأنصاري (قدس) من أن التخصيص في العام وان استلزم المجاز فيه إلا أنه لا يمنع من التمسك به بالاضافة إلى غير ما هو الخارج عنه من الافراد لا يمكن المساعدة عليه بوجه على ما عرفت بشكل موسع :

السابعة : ان المخصص المجمل بحسب المفهوم تارة يدور أمره بين الأقل والاكثر وأخرى بين المتباينين وعلى كلا التقديرين مرة أخرى يكون متصلاً وأخرى يكون منفصلاً فان كان متصلاً منع عن أصل انعقاد ظهور العام في العموم من دون فرق بين أن يكون دائراً بين الأقل والاكثر أو بين المتباينين وان كان منفصلاً فان كان أمره دائراً بين الأقل والاكثر فما أنه لا يكون مالمعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم فبطبيعة الحال يقتصر في تخصيصه بالمقدار المتيقن - وهو خصوص الأقل - وفي الزائد عليه يرجع إلى عموم العام وان كان دائراً بين المتباينين فهو وان لم يوجب اجمال العام حقيقة الا انه يوجب اجماله حكماً فلا يمكن التمسك به .

الاثانة : أنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية مطلقاً أي سواء أكان المخصص متصلاً أم كان منفصلاً أما على الأول فواضح كما تقدم بشكل موسع وأما على الثاني فكذلك حيث إن القضية سواء أكانت حقيقية أم كالت خارجية لا تنكفل لبيان موضوعها نفيًا وإثباتيًا والماتمي متكفلة لبيان الحكم عليه على تقدير تحفقه في الخارج وما نسب إلى المشهور من أنهم يجوزون التمسك بالعام في الشبهات المصدقية مبني على الحدس والاستنباط ولعله لا أصل له وأما ما نسب إلى السيد الطباطبائي (قدس) من جواز التمسك به فيها لا أصل له كما عرفت بشكل ملصق .

التاسعة : إن شيخنا الإسعاف (قدس) قد ذكر إن المشهور حكما بالضمان فيما إذا دار أمر اليد بين كونها عادية أو غير عادية واحتمل إن وجه فتواهم بذلك أحد أمور ثم ناقش في جميع هذه الأمور وبعد ذلك بين (قدس) وجهاً آخر لذلك وقد تقدم إن ما ذكره (قدس) من الوجه متين جداً . نعم فيما إذا كان المالك راحياً يتصرف ذي اليد في ماله ولكنه يدهى ضمانه بعوضه وهو يدهى فراغ ذمته عنه فلهي مثل ذلك مقتضى الأصل عدم الضمان على تفصيل تقدم .

العاشر : إن ما يمكن إن يستدل به على جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية هو أن ظهور العام في العموم قد انعقد والمخصص المنفصل لا يكون مانعاً عن انعقاده على القرض والمفروض إن هذا الظهور حجة مالم يتم دليل على خلافه ولا دليل عليه بالإضافة إلى الأفراد المشكوكه حيث إن الخاص لا يكون حجة فيها وقد عرفت بشكل موسع خطأ هذا الاستدلال فلاحظ .

الحادية عشرة : إن شيخنا العلامة الأنصاري (قدس) فصل بين ما كان المخصص لفظياً وما كان لبيياً فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعام

دون الثاني وبعده فيه للمحقق صاحب الكفاية (قدّه) أيضاً وقد أفاد في وجه ذلك ما يرجع الى عدة خطوط وقد فصلنا الكلام حول هذه الخطوط بشكل موسع وقلنا ان هذا التفصيل لا يرجع الى معنى عصل فالصحيح هو تفصيل آخر وهو ان في كل مورد ثبت ان أمر التطبيق أيضاً بيد المولى يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية وكل مورد كان أمر التطبيق بيد المكلف لا يجوز التمسك به .

الثانية عشرة : الصحيح جريان الأصل في الاعدام الأزلية وعليه فيمكن احراز دخول الفرد المشتبه في أفراد العام وترتب حكمه عليه ولكن الكثر ذلك شيخنا الاستاذ (قدّه) وشدد ذلك ببيان مقدمات ؛ وقد ذكرنا ان المقدمات التي ذكرها (قدّه) بأجمعها في غاية الصحة والمتانة إلا انها لا تقتضي عدم جريان هذا الأصل وان المأخوذ في موضوع العام بعد التخصيص هو العدم النعني لا المحمولى وقد عرفت ان المأخوذ فيه هو العدم المحمولى وعليه فلا مانع من جريان هذا الأصل لاحراز ان الرد المثبته داخل في أفراد العام ومحكوم بحكمه .

الثالثة عشرة : أنه يعتبر في صحة النذر أن يكون متعلقه راجحاً فلو شك في ذلك لم يجز التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر لأن الشبهة مصداقية فلا يجوز التمسك بالعام فيها ، وأما صحة الاحرام قبل الميقات بالنذر وكذلك الصوم في السفر فالما هي من جهة الروايات الخاصة لا من جهة التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر .

الرابعة عشرة : إذا علم بخروج فرد عن حكم العام وشك في ان خروجه من باب التخصيص أو من باب التخصيص فلا يمكن التمسك بأصالة عدم التخصيص لاثبات ان خروجه من باب التخصيص فان الاصول اللفظية وان كانت مثبتانها حجة إلا أنه لا دليل على جريانها في مثل المقام .

الحامسة عشرة : ان الاقوال في ماء الاستنجاء ثلاثة الصحيح بملغضى
الفهم العرفي انه طاهر فان مادل على طهارة ماء الاستنجاء بالملازمة العرفية
يتقدم على مادل على نجاسته كذلك ، لوروده في مورد خاص .

(الفحص عن المخصص)

قبل التكلم في أدلته ينبغي تقديم - ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده)
بمأ للمحقق صاحب الكفاية - وهو نقطة الفرق بين الفحص هنا والفحص
في موارد الأصول العملية وحاصلها هو ان الفحص في المقام انما هو عن
المالغ والمزاحم لحجية الدليل مع ثبوت المقتضى لها - وهو ظهوره في العموم -
حيث أنه قد انعقد لفرض عدم الاثيان بالقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد
ظهوره في العموم ، والفحص انما هو عن وجود قرينة منفصلة وهي انما
تراحم حجية العام لا ظهوره ، فالمقتضى للعمل به موجود - وهو الظهور -
والفحص انما هو لرفع احتمال وجود المالغ عنه في الواقع ، وهذا بخلاف
الفحص في الشبهات البدوية في موارد القمك بالاصول العملية ، فانه
لتنميم المقتضى ، أما بالاهافة إلى أصالة البراءة العقلية فواضح حيث ان
العقل لا يستقل بتبع العقاب بدون بيان مالم يقم العبد بما هو وظيفته من
الفحص عن أحكام المولى المتوجهة اليه ، لوضوح أنه لا يجب على المولى
ايصال الأحكام الى المكلفين على نحو لا يطفى عليهم شيء منها ، بل الذي
هو وظيفة المولى بيان الأحكام لهم على النحو المتعارف بحيث انهم لو قاموا
بها هو وظيفتهم وهي الفحص عنها لوصلوا اليها .

وعلى هذا الضوء فلا يكون موضوع أصالة البراءة العقلية محرزاً قبل
الفحص ، فان موضوعها عدم البيان فلا بد في جريانها من احرازه ، ومن

للمعلوم أنه قبل الفحص غير محرز حيث يحتمل وجود بيان في الواقع بحيث لو تفحصنا عنه لوجدناه ، ومع هذا الاحتمال كيف يكون محرزاً .

فالنتيجة ان عدم جريانها قبل الفحص انما هو لعدم المنطوق بما والفحص انما هو لتبينه واحراز موضوعها ، وعلى الجملة فمن البديهي ان العقل يستقل باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول اذا لم يتم العبد بما هو وظيفته من الفحص عن أحكام المولى مع احتمال قيام المولى بما هو وظيفته من بيان أحكامه المتوجهة الى عبده بحيث ان العبد لو تفحص عنها لظفر بها ، ومع ذلك كيف يكون العقل مستقلاً بعدم استحقاق العقاب عليها ، وقد ذكرنا في محله أنه لا تنافي بين هذه القاعدة وقاعدة قبح العقاب من دون بيان لاختلافها مورداً وموضوعاً . أما مورداً فلأن مورد تلك القاعدة ما كان التكليف الواقعي فيه منجزاً بمنجزاً ، دون مورد هذه القاعدة أي قاعدة قبح العقاب حيث ان التكليف الواقعي فيه غير منجز افرض عدم قيامه منجز عليه ، واما موضوعاً فلأن موضوع تلك القاعدة هو ما قام بيان على التكليف ومنجز عليه ولو كان ذلك البيان والمنجز لاسن احتمالاً في الواقع ، حيث انه منجز بحكم العقل إذا كان قبل الفحص وأما موضوع هذه القاعدة هو ما لا يقوم بيان ومنجز عليه .

وأما البراءة الشرعية فأدلتها على تقدير تماميتها سنداً وان كانت مطلقة وغير مقيدة بالفحص إلا ان اطلاقها قد قيد باستقلال العقل بوجوب الفحص وانه لا يجوز العمل باطلاقها وإلا لزم كون بعث الرسل وانزال الكتب لغواً . ضرورة انه لو لم يجب الفحص بحكم العقل والنظر لم يمكن اثبات أصل النبوة حيث ان اثباتها يتوقف على وجوب النظر الى المعجزة وبدونه لا طريق لنا الى اثباتها وعلى الجملة فكما ان ترك النظر إلى المعجزة يبيح بحكم العقل المستقل لاستلزامه نقض الغرض الداعي الى بعث

الرسول وانزال الكتب ، فلكللك ترك الفحص عن الأحكام الشرعية المتوجهة إلى العباد بمعنى هذا الملاك .

فالتبجئة ان موضوع أدلة البراءة الشرعية قد قيد بما يهد الفحص فالفحص في موارد ما هو متمم لموضوعها ، ومن ذلك يظهر حال دليل الاستصحاب أيضاً حرفاً بحرف :

ولنأخذ بالنظر على ما أفاده (قدما) بيان ذلك ان هذه النظرية وان كانت لها صورة ظاهرية إلا أنه لا واقع مرضوعي لها ، فان الفحص في كلا المقامين كان مرة عن ثبوت المقضي والموضوع ، ومرة أخرى عن وجود المزامح والمانع ، توضيح ذلك ان العمومات الواردة في الكتاب أو السنة أو من الموالي العرفية ان كانت في معرض التخصيص بحيث قد قامت قرينة من الخارج على أن المتكلم بها قد اعتمد في بيان مراداته منها على القرائن المنفصلة والبيانات الخارجية المتقدمة أو المتأخرة زماناً حيث ان دأبه ما هو على عدم بيان مراده في مجلس واحد أو آخر البيان لأجل مصلحة مقتضية لذلك كما هو الحال في عمومات الكتاب حيث ان الله تعالى أوكل بيان المراد منها إلى النبي الاكرم (ص) وأوصيائه (ع) ،

ومن هنا قد ورد من الاثمة الاطهار (ع) مخصصات بالالضافة الى عمومات الكتاب والسنة أو ورد منهم (ع) عمومات ولكن أخر بيانها إلى أمد آخر لاجل مصلحة تقتضي ذلك أو مفسدة في البيان كخلاف لفية أو نحوها :

وتبجئة ذلك ان مثل هذه العمومات التي قد علمنا من الخارج انها في معرض التخصيص وان دأب المتكلم بها انما هو على بيان مراداته الواقعية منها بالقرائن المنفصلة المتأخرة عنها زماناً أو المتقدمة عليها كذلك لا يكون حجة قبل الفحص ، لعدم احراز بناء العقلاء على العمل بها قبله ، وبدونه

فلا يمكن التمسك بها ، حيث ان حجة الدليل على حجيتها انما هو بناء العقلاء على التمسك بها : وبما اننا لم نحرز البناء منهم بالتمسك بتلك الطائفة من العمومات قبل الفحص عن وجود القرائن على خلافها فلا يمكن الحكم بحجيتها بدونها ، فاذاً بطبيعة الحال كان الفحص عن وجود تلك القرائن بالاضافة الى هذه العمومات متمماً للموضوع والمقتضى للعمل بها وبدوله لا يتم ، وعايه فحالتها من هذه الناحية حال أصالة البراءة فكما ان الفحص في موارد التمسك بها يكون متمماً للموضوع والمقتضى له فكذلك الفحص في موارد التمسك بهذه العمومات .

وأما اذا كانت العمومات ليست من تلك العمومات التي تكون في معرض التخصيص كما هو الحال في اكثر العمومات الواردة من الموالي العرفية بالاضافة الى هيبتهم وخدمهم ، أو من الموكلين بالاضافة الى وكلائهم ، أو من الامراء بالاضافة الى المأورين ، فان هذه العمومات ليست في معرض التخصيص ، ولأجل ذلك لا مانع من العمل بها قبل الفحص ، حيث انها كاشفة عن أن المراد الاستعمالي مطابق للمراد الجدي وظاهرة في ذلك ، وهذا الظهور حجة مالم تقم قرينة على الخلاف ولا يجب عليهم الفحص :

والسر في ذلك كله هو أن السيرة القطعية من العقلاء قد جرح على العمل بها قبل الفحص فالتوقف عن العمل بها قبله خلاف تلك السيرة الجارية بينهم ، وهذا بخلاف تلك العمومات ، فان السيرة لم تجر على العمل بها قبل الفحص عن وجود المخصصات والقرائن على الخلاف نظراً الى أنها غير كاشفة عن مطابقة الارادة الاستعمالية للارادة الجدية فاذا كانت العمومات من هذا القبيل لم يجب للفحص عنها إلا فيما اذا علم اجمالاً بورود مخصص عليها فعندئذ لا محالة يجب الفحص لأجل هذا العلم الاجمالي ،

حيث أنه لو لم ينحل بالفحص لكان موجبا لسقوطها عن الحجية والاعتبار
وضرورة ان أصالة العموم تسقط في أطرافه .

ومن الواضح أن الفحص حيث انما هو عن وجود المانع والمزاحم
مع ثبوت المنتضي للعمل بها يعني هذا العلم الاجمالي يكون مالمأ عن العمل
بها مع ثبوت المنتضي له ، ومثل هذه العمومات الاصول العملية في
الشبهات الموضوعية حيث ان المنتضي للعمل بها في تلك الشبهات تام ولا
تصور فيه أصلا نظراً الى أن جريانها فيها لا يتوقف على الفحص إلا في
موارد العلم الاجمالي كما إذا علم اجمالا بنجاسة أحد الاناثين مثلا أو بظمربة
أحدهما ، فانه مانع عن جريان الأصول في أطرافه مع ثبوت المنتضي لها
وعدم تصور فيه أهدأ ، ولذا لو انحل هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بنجاسة
أحدهما وجددنا أو تمبدأ فلا مانع من جريانها في الآخر .

فالنسبة أنه لا فرق بين الأصول العملية في العبهات الموضوعية وتلك
الطائفة من العمومات وانها من واد واحد :

الى هنا قد استطعنا أن نصل الى هذه النقطة وهي أنه لا فرق بين
الفحص في موارد الأصول اللفظية والفحص في موارد الأصول العملية
فما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس) تبعاً للمحقق صاحب الكفاية (قدس)
من الفرق بينهما خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلا :

وبعد ذلك نقول : ان المعروف والمشهور بين الأصحاب هو عدم
جواز التمسك بعموم العام قبل الفحص وهذا هو الصحيح واستدل على
ذلك بقعدة وجوه ؛ ولكنها بأجمعها مخدوشة وهير قابلة للإستدلال بها ؛
الأول ، ان الظن بمراد المولى من العموم لا يحصل قبل الفحص
فلزوم الفحص الما هو لتحصيل الظن به . وان شئت قلت : ان حجية
أصالة العموم تركز على ما أفاده الظن بمراد المولى ، بما انها لا تفيد

الظن قبل الفحص عن وجود المخصصات في الواقع ليجب حتى يحصل
الظن ٤ :

ويرد عليه أولاً : أنه أخص من المدعى ، فإن المدعى هو وجوب
الفحص مطلقاً وان فرض حصول الظن منها قبل الفحص مع أن لازم هذا
الوجه هو عدم وجوبه في هذا الفرض . وثانياً : ان حجية أصالة العموم
إلماهي من باب أفادة الظن النوعي دون الشخصي كما ذكرناه بشكل مودع
في محله ، وعليه فهي حجة سواء أفادت الظن أم لم تفيد ، بل لا يضر
بحجيتها قيام الظن الشخصي على الخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق .

الثاني : ان خطابات الكتاب والسنة خاصة للمشافهين فلا تعم عليهم
من الغائبين والمعدومين وعليه فلا يمكن لهم أن يتمسكوا بعموم تلك
الخطابات لفرض أنها غير متوجهة اليهم ، بل لابد في اثبات الحكم
المتوجه إلى المشافهين لهم من التمسك بلدليل قانون الاشتراك في التكليف ،
ومن الطبيعي ان التمسك بهذا القانون يتوقف على تعيين حكم المشافهين
من تلك الخطابات وأنه عام أو خاص ، ومن المعلوم أن تعيينه منها يتوقف
على الفحص ، فإذا يجب على غير المشافهين الفحص ،

فالنتيجة ان هذه النظرية تستلزم وجوب الفحص عن القرائن
والمخصصات على غير المشافهين .

ويرد عليه أولاً : أنه أخص من المدعى حيث أن جميع الخطابات
الواردة في الكتاب والسنة بشق أنواعها ليس من الخطابات المشافهة ،
فضرورة أن بعضها ورد على نحو القضية الحقيقية .

ومن الطبيعي أنها غير مختصة بالمشافهين كقوله تعالى : « وقه على
الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » وما شاكله وكقوله (ج) (كل
شيء نظيف ح) تعلم أنه قلد () وكل مسك حرام) وما شابهها .

وثانياً : اناسلذكر في ضمن البحوث الآلية انها لا تخلص بالمشاهدين والمحاضرين في مجالس الخطاب ، بل نعم غيرهم من الغائبين والمعدومين أيضاً
 الثالث : ان كل من يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة يعلم اجمالاً بمرور مخصصات كثيرة للعمومات الواردة فيها ، ويتعبر آخر أن المتصدي لذلك يعلم اجمالاً بوجود قرآن على ارادة خلاف الظاهر من الكتاب والسنة وقضية هذا العلم الاجمالي عدم جواز العمل بها إلا بعد الفحص عن المخصص والتأكد كما أن قضية العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات في الشريعة المقدسة عدم جواز العمل بالاصول العملية الا بعد الفحص عن الحجية على التكليف .

وقد بورد عليه بان المدرك لوجوب الفحص لو كان هو العلم الاجمالي لكانت قضيته وجوب الفحص عن كل ما يحتمل أن يكون فيه مخصص أو مقيد سواء أكان من الكتب المعتمدة للشريعة كالكتب الأربعة أم كان من غيرها .

أو فقل ان لازم ذلك هو وجوب الفحص عن كل كتاب يحتمل أن يكون فيه مخصص أو مقيد من دون فرق بين كون ذلك الكتاب كتاباً فقهياً أو أصولياً أو غيرهما .

ومن الطبيعي ان المجتهد لا يتمكن من الفحص عن كل مسألة مسألة كذلك حيث ان عمره لا يلي بذلك ، وهذا دليل على ان المدرك لوجوب الفحص ليس هذا العلم الاجمالي .

وإجاب عن ان لنا علمين اجمالين : (أحدهما) علم اجمالي بوجود مخصصات ومقيدات في ضمن الروايات الصادرة عن المعصومين (ع) : (وثانيتها) علم اجمالي بوجودهما في ضمن خصوص الروايات الموجودة في الكتب المعتمدة للشريعة وفي الابواب المناسبة للمسألة ، وقضية العلم

الاجمالي الأول وان كانت هي وجوب الفحص عن كل كتاب أو باب يحتمل وجود المخصص أو المقيّد فيه الا ان هذا العلم الاجمالي ينحل بالعلم الاجمالي الثاني ، حيث ان المعلوم بالاجمال في ذاك العلم ليس بأزيد من المعلوم بالاجمال في هذا العلم ، ومعه لا محالة ينحل العلم الاجمالي الأول بالعلم الاجمالي الثاني يعني أنه لا علم لنا بوجود مخصص أو مقيّد في الخارج من دائرة العلم الاجمالي الثاني وان كان احتمالاً موجوداً الا انه لا أثر له ولا يكون مانعاً عن التمسك بالعموم أو الاطلاق .

ومن الطبيعي ان الفحص عن وجود المخصص أو المقيّد في كل مسألة في الأبواب المناسبة لها بمكان من الامكان ولا يلزم منه مجرور العسر والحرّج عادة فضلاً عن عدم امكان ذلك ، نظير ذلك ما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة عشرة اثلاث في ضمن مائة اناه ثم علمنا اجمالاً بنجاسة العشرة في ضمن الخمسين ، ونحتمل ان تكون العشرة في ضمن المائة بعينها هي العشرة في ضمن الخمسين .

وعلى هذا فلا محالة ينحل العلم الاجمالي الأول بالعلم الاجمالي الثاني يعني لا علم لنا بالنجاسة الخارجة عن دائرة العلم الاجمالي الثاني وهذا هو معنى الانحلال فاذا لا يجب الاجتناب إلا عن اطراف هذا العلم الاجمالي الثاني دون الزائد عنها ، وقد أجبنا بمثل هذا الجواب عن هذه الشبهة التي أوردتها هناك أيضاً على وجوب الفحص في موارد التمسك بالأصول العملية فلاحظ :

فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان هذا الاشكال غير وارد على هذا الوجه : نعم يرد عليه اشكال آخر هو أن المقتضى لوجوب الفحص لو كان هذا العلم الاجمالي فيطبيعة الحال أنه انما يقتضي وجوبه ما دام لم ينحل فاذا انحل العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال لم يكن مقتضى لوجوب الفحص بعده لا محالة .

وعليه فلا مانع من التمسك بالعموم قبل الفحص ، مع أن المدعي وجوبه مطلقاً ولو بعد الانحلال ، ومن هنا يعلم ان العلم الاجمالي بما هو لا يصلح أن يكون مدركاً لوجوبه على الإطلاق ،

هذا وقد تصدى شيخنا الاستاذ (قده) ان هذا العلم الاجمالي غير قابل للانحلال وأفاد في وجه ذلك ما إليك نصه : ليس الميزان في انحلال العلم الاجمالي هو مجرد وجود القدر المتين في البين ليترتب عليه ما ذكرت من انحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف أو المفروضات المستلزم لعدم وجوب الفحص وبعد ذلك عند احتمال تكليف أو تخصيص ، بل الميزان في الانحلال أمر آخر لا بد في توضيحه من بيان أمور :

الأول : أنه لا بد في موارد العلم الاجمالي من تشكيل قضية شرطية على قبيل منع الخلو ، ضرورة أنه لازم العلم بأصل وجود الشيء مع الشك في خصوصيته والطباقة على كل واحد من أطرافه :

الثاني : أنه يختلف موارد العلم الاجمالي فتارة تكون القضية الشرطية التي لا بد منها في موارد العلم الاجمالي مؤلفة من قضية متينة وقضية أخرى مشكوك فيها كما هو الحال في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، وسخرى تكون القضية الشرطية المزبورة مؤلفة من قضيتين يكون كل منها مشكوكاً فيه كما هو الحال في موارد دوران الأمر بين المتباينين ، وثالثة تكون تلك القضية جامعة لكننا الحصوصيتين فهي من جهة تكون مؤلفة من قضية متينة وأخرى مشكوك فيها . ومن جهة أخرى مؤلفة من قضيتين مشكوك فيهما ، ولازم ذلك انحلال العلم الاجمالي إلى علمين اجماليين أحدهما من قبيل القسم الأول ، والثاني من قبيل القسم الثاني ،

الثالث : من القضايا التي قياساتها معها وهواستحالة أن يزاحم مالا يقتضي

خلاف شيء لما يقتضي ذلك :

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم ان الانحلال في القسم الأول كعدمه وفي القسم الثاني مما لا ريب فيه ولا اشكال ، وأما القسم الثالث ففي التحلل العلم الاجمالي فيه وعدمه خلاف ، وتوهم الانحلال فيه هو الموجب لتوهم الانحلال في المقام .

ولكن التحقيق خلافه ، وتوضيحه : مع التطبيق على المقام هو ان يقال اننا إذا علمنا بعد المراجعة إلى ما بأيدينا من الكتب المعتبرة ان فيها ما يخالف الأصول اللفظية والعملية فكل ما فيها من التكاليف الانزامية والنخصيصات الواردة على العمومات يكون منجزاً لا محالة ، لأن المفروض تعلق العلم به بهذا العنوان أعني به وروده في تلك الكتب ، وهذا العلم بوجوب التنجز بمقدار عنوان متعلقه .

وعليه فالأحكام والمخصصات الواقعية الموجودة في تلك الكتب بما أنها معلومة بهذا العنوان مع قطع النظر عن مقدار كميته تكون ذات علامة وتعين فلا ينحل العلم بها بالظفر بمقدار يعلم بتحقيقه من التكاليف والمخصصات في هذه الكتب : فان العلم بالتكليف المردد بين الأقل والاكثر انما يكون منحللاً إلى العلم بوجود الأقل والشك في وجود الاكثر إذا لم يكن الاكثر طرفاً لعلم اجمالي آخر متعلق بعنوان لم تلحظ فيه الكمية .

وأما فيما إذا كان كذلك كما في المقام فلا يكون للعلم بوجود الأقل موجباً للانحلال - لأن غاية الأمر ان العلم بالتكاليف أو المخصصات من جهة تعلقه بما هو مردد بين الأقل والاكثر لا يكون مقتضياً لتنجز الاكثر وذلك لا يتنافى تنجزهما من جهة تعلقه بما له تعين وعلامة :

وعليه فكل حكم احتمال المكلف جماعه في الشريعة المقدسة أو كل عام احتمال أن يكون له مخصص يجب الفحص عنه في تلك الكتب

لكونه من أطراف العلم الإجمالي المتعلق بماله معين وعلامة : ولا يفرق في ذلك بين الظفر بالمقدار المتيقن من حيث الكمية والعدد وعدم الظفر به : وبالجملة المعلوم بالأجمال في محل الكلام وإن كان مردداً بين الأقل والأكثر إلا أن ذلك بمجرد لا يكفي في عدم تنجز الأكثر بعد تعلق العلم به بعنوان آخر لم تلحظ فيه الكمية والعدد ، فغاية ما هناك هو عدم اقتضاء العلم الثاني للتنجز بالإضافة إلى المقدار الزائد على الميقن ، لا أنه يقتضي عدم التنجز بالإضافة إلى ذلك المقدار فلا يعقل أن يزاحم اقتضاء العلم الأول للتنجز في تمام ما بأيدينا من الكتب على ما هو مقتضى المقدمة الثالثة ونظير ذلك ما إذا كنت عالماً بأنك مديون لزيد بمقدار مضبوط يمكن العلم به تفصيلاً بالمراجعة إلى الدفتر فهل يساعد وجدانك على أن تكتفي بمراجعة الدفتر بمقدار يكون فيه القدر المتيقن من الدين وهل عدم الاكتفاء به إلا من جهة العلم باشتغال للذمة بمجموع ما في الدفتر الموجب لتنجز الواقع المعلن بهذا العنوان على ما هو عليه في نفس الأمر من الكمية والمقدار ، فأتضح مما ذكرناه أن الانحلال يتوقف زائداً على كون المعلوم مردداً بين الأقل والأكثر على أن لا يكون متعلق العلم معنوياً بعنوان آخر غير ملحوظ فيه الكمية والعدد .

وأما إذا كان كذلك فلا يعقل فيه الانحلال ويستحيل أن يكون مجرد اليقين بمقدار معين مما يندرج تحت ذلك العنوان موجباً له ، فإنه يستلزم سقوط ما فيه الاقتضاء عن اقتضائه لأجل ما لا اقتضاء فيه وهو غير معقول .

لنلخص ما أفاده (قده) في عدة نقاط :

الأولى : أن الضابط في انحلال العلم بالأجمال ليس هو الظفر بالمقدار المعلوم والمتيقن ، بل له لكتة أخرى لا يهد في الحكم بالانحلال من توفر تلك النكتة ، وسوف يأتي توضيحها في ضمن النقاط التالية :

الثانية : ان القضية للمشكلة في مورد العلم الاجمالي مرة تكون مركبة من قضية متيقنة وقضية مشكوك فيها كما هو الحال فيها إذا كان المعلوم بالاجمال مردداً بين الاقل والاكثر . وأخرى تكون مركبة من قضيتين مشكوكتين كما إذا تردد المعلوم بالاجمال بين أمرين متباينين . وثالثة تكون جامعة بين الأمرين يعني أن العلم الاجمالي في هذه الصورة ينحل في الحقيقة إلى علمين اجماليين ، فالمعلوم بالاجمال في أحدهما مردد بين الاقل والاكثر وفي الآخر بين المتباينين ، فهذه الصورة في الحقيقة مركبة من الصورتين الأولتين وليست صورة ثالثة في قبالتها .

الثالثة : ان العلم الاجمالي المتأبكون قابلاً للانحلال فيما اذا تعاقب عنوان لوحظ فيه الكمية والعدد من دون أن يكون ذا علامة وتعين في الواقع كما هو الحال في أكثر موارد العلم الاجمالي .

وأما اذا كان متعلقاً بعنوان ذات علامة وتعين في الواقع ولم تلحظ فيه الكمية والعدد فهو غير قابل للانحلال بالظفر بالمتنذر المتيقن ، ومثال ذلك هو ما اذا علم اجمالاً بنجاسة أحد الاناثات ، وعلم أيضاً بنجاسة خصوص اناء زيد مثلاً المردد بين تلك الاناثات واحتمل أن يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول هو اناء زيد كما احتمل أن يكون غيره ، وبما أن المعلوم بالعلم الاجمالي الثاني ذو علامة وتعين في الواقع دون المعلوم في العلم الاجمالي الأول فلا ينحل الثاني بانحلال الأول بالظفر بالمقدار المعلوم حيث أن نسبة اناء زيد إلى كل واحد من هذه الاناثات على حد سواء من دون فرق بين المعلوم منها : التفصيل والمشكوك منها بالشك البدوي .

وان شئت قلت : ان العلم التفصيلي بنجاسة أحدها وان كان يوجب انحلال العلم الاجمالي الأول جزماً إلا أنه لا يؤثر بالاضافة الى العلم الاجمالي الثاني ، فان المعلوم بالاجمال فيه وان احتمل انطباقه على المعلوم بالتفصيل

إلا ان مجرد ذلك لا يكفي بعدما كالت لسبته إلى كل واحد منها نسبة واحدة فلا تنحل القضية الشرطية فيه إلى قضيتين حليتين ؛

أحدهما : متيقنة ، والأخرى : مشكوك فيها حيث ان ملاك انحلال العلم الاجمالي هو الحلال هذه للقضية وهي قد انحلت في العلم الاجمالي الأول على الفرض دون العلم الاجمالي الثاني ، وما نحن فيه من هذا القبيل فان لنا علمين اجماليين ؛

أحدهما : متعلق بوجود المخصصات والمقيدات المردد في الواقع بين الأقل والأكثر ؛

وثانيهما : متعلق بوجوداتها في خصوص الكتب الأربعة مثلا فالعلم الاجمالي الثاني يمتاز عن العلم الاجمالي الأول حيث ان المعلوم بالاجمال في العلم الثاني ذات علامة وتعين في الواقع دون المعلوم بالاجمال في العلم الأول .

ونتيجة ذلك هي : ان العلم الاجمالي الأول ينحل بالظنر بالمقدار المعلوم دون الثاني ، نظراً إلى ان المعلوم بالاجمال فيه ذات علامة وتعين في الواقع من دون لحاظ الكمية والعدد فيه .

وعلى الجملة فاذا ظفرنا بالمقدار من المخصص والمقيد فان لوحظ بالاضافة إلى العلم الاجمال الأول فان كان بمقدار المعلوم بالاجمال فيه فقد انحل لا عمالة ، وان لوحظ بالاضافة إلى العلم الاجمالي الثاني لم يؤثر فيه أصلاً حيث لم تلحظ فيه الكمية ، فما دام العلم الاجمالي متعلقاً بهماه تعين وعلامة في الواقع فهو غير قابل للانحلال ، ولا ينتهي إلا بانتهاء تعيينه وعلامته فيه ، ولازم ذلك هو وجوب الاحتياط بالاضافة إلى كل ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال المعنون بهذا العنوان والعلامة ، وفي المقام العلم الاجمالي الأول الذي يدور المعلوم بالاجمال فيه بين الأقل والأكثر وان

انحل. بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال - وهو الأقل - ولا يتمه. هو عندهم وجوب
 الفحص عن المخصص. أو المقيد في ضمن الأكثر إلا أن هذا الاكثرت طرفه للعلم
 - الاجمالي الثاني وهو يقتضي وجوب الفحص عنه في ضمنه فلا يؤحم
 مالا اقتضاء له - وهو العلم الاجمالي الأول - ماله اقتضاه - وهو العلم
 الاجمالي الثاني - .

الرابعة: ما إذا علم شخص اجمالا بأنه مقبول لزبد مثلاً بمقدار
 مضبوط في الدفتر يمكن العلم به تفصيلاً بالمراجعة إليها لم يجر له الرجوع
 إلى أصالة البوابة عن الزائد بعد العلم التفصيلي بالمقدار المتيقن من الدين ،
 وليس هذا إلا من ناحية أن المعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي ذات
 سلامة وتعيين في الواقع فهو لا محالة يوجب تنجز الواقع المعنون بهذا
 العنوان على ما هو عليه في نفس الأمر من الكمية والمقدار .

ولناخذ بالنظر إلى هذه النقاط :

أما النقطة الأولى : فهي خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً ،
 والسبب فيه هو ان الضابط في انحلال العلم الاجمالي إنما هو للظفر بالمقدار
 المعلوم بالاجمال تفصيلاً بالعلم الوجداني أو العلم التعبدية ، فإنه إذا ظفر
 المكلف بهذا المقدار واحتمل الطباق المعلوم بالاجمال عليه كما هو كذلك
 فبطبيعة الحال ينحل العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي بالإضافة إلى المقدار
 المعلوم بالاجمال والشك البدوي بالإضافة الى غيره فمتدث لا مانع من الرجوع
 إلى الأصل في غير موارد العلم التفصيلي .

ولا فرق في ذلك بين أن يكون المعلوم بالاجمال ذات علامة وتعيين
 في الواقع وان لا يكون كذلك ، ضرورة أن المعلوم بالاجمال إذا احتمل
 الطباقه على المعلوم بالتفصيل أو على المعلوم بالاجمال في علم اجمالي آخر
 فضلاً عن احرازه فقد انحل ولو كان ذا علامة وتعيين في الواقع ولا يبقى

القضية الشرطية المتشكلة في مورده على سبيل مانعة الخلو ، بل تنحل إلى قضيتين جمليتين : احدهما : متيقنة - والأخرى : مشكوك فيها ، وليس لانحلاله نكتة أخرى سوى ما ذكرناه ، وما أفاده (قده) من النكتة سوف يأتي بطلانها بشكل موسع في ضمن البحوث التالية

وأما النقطة الثانية : فيرد عليها أن فرض القضية المتشكلة في موارد العلم الاجمالي مركبة من قضية متيقنة وقضية مشكوك فيها بعينه هو فرض انحلال العلم الاجمالي . أو قل : ان في كل مورد كان المعلوم بالاجمال مردداً بين الاقل والاكثر الاستقلاليين ففيه صورة للعلم الاجمالي لا والعه الموضوعي .

نعم فيما إذا كان الاقل والاكثر ارتباطيين فالعلم الاجمالي في مواردهما وان كان موجوداً إلا ان القضية الشرطية فيها ليست مركبة من قضية متيقنة وقضية مشكوك فيها ، بل هي مركبة من قضيتين: مشكوكتين حيث ان العلم الاجمالي في موردهما قد تعلق بالجامع بين الاطلاق والتقييد وكل منها مشكوك فيه ، وبما أن الاصل في طرف الاطلاق غير جار لعدم انكسافه فيه فلا مانع من جريانه في طرف التقييد . وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً لما حققناه في الاصول من أن تنجز العلم الاجمالي انما يقوم على أساس عدم جريان الاصول في أطرافه وسقوطها من جهة المعارضة .

وأما إذا افترضنا ان الاصل قد جرى في بعض أطرافه بلا معارض فلا يكون العلم الاجمالي مؤثراً وما نحن فيه من هذا القبيل . فالنتيجة ان ما فرضه (قده) من تركيب القضية في مورده أي مورد العلم الاجمالي هو فرض انحلاله لا فرض وجوده .

وأما النقطة الثالثة : فهي لو تمت فانما تتم في المثال الذي ذكرناه لا في المقام ، والسبب فيه هو ان المعلوم بالاجمال هنا وان كان ذا علامة

ويعين في الواقع إلا أنه إنما يمنع من انحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المتيقن فيما إذا لم يمكن في نفسه مردداً بين الأقل والأكثر كالمثال الذي قدمناه آنفاً .

وأما إذا كان ماله العلامة والتعيين مردداً أيضاً بين الأقل والأكثر فبطبيعة الحال يكون حاله حال ما ليس له العلامة والتعيين في الواقع ، فكما أن ما ليس له العلامة والتعيين فيه ينحل بالظفر بالمقدار المتيقن والمعوم ، فكذلك ماله للعلامة والتعيين ، وما لحن فيه كذلك ، فإن ماله للعلامة والتعيين فيه حاله حال ما ليس له العلامة والتعيين فلا فرق بينهما من هذه الناحية يعني من ناحية الانحلال بالظفر بالمقدار المتيقن .

وان شئت فقل : كما أن العلم الاجمالي بوجود التكاليف والمخصصات في الشريعة المقدسة ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم والمتيقن ، كذلك للعلم الاجمالي بوجود التكاليف والمخصصات في خصوص الكتب المتبررة ينحل بذلك ، والنكتة فيه أن المعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي كالمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الأول يعني أن أمره دائر بين الأقل والأكثر .

وعليه فبطبيعة الحال ينحل بالظفر بالمقدار الأقل تفصيلاً فلا علم بعده بوجود المخصص أو المقيد في ضمن الأكثر ، والشاهد عليه هو أننا لو أفرزنا ذلك المقدار من الكتب المتبررة فلا علم لنا بعده بوجود المخصص أو المقيد فيها ، وهذا معنى انحلال العلم الاجمالي :

وعلى الجملة ان قيام العلم الاجمالي إنما هو بالقضية الشرطية المتشكلة في مورده على سبيل مانعة الخلو فإذا انحلت هذه القضية إلى قضيتين جمليتين : احدهما : متيقنة والأخرى : مشكوك فيها فقد انحل العلم الاجمالي ولا يعقل بقاءه .

والمفروض في المقام قد انحلت هذه القضية إلى هاتين القضيتين ،

ومجرد كون المعلوم بالاجمال فيه ذا علامة وتعين في الواقع لا يتم عن انحلاله بعدما كان في نفسه مردداً بين الأقل والاكثر كالمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الأول . هذا من ناحية :

ومن ناحية أخرى ان ما أفاده (قده) لا يتم في المثال الذي ذكرناه أيضاً بناء على ضوء نظريته (قده) من أن العلم الاجمالي مقتض للنجيز دون العلة التامة ، والوجه في ذلك هو ان المكلف إذا علم بوجود لجس بين اناءات متعددة مردد بين الواحد والاكثر وعلم أيضاً بنجاسة اناء زيد بالخصوص المعلوم وجوده بين هذه الاناءات فانه إذا علم بعد ذلك وجداناً أو تعيداً بنجاسة أحد تلك الاناءات بعينه فهذا العلم التفصيلي كما يوجب انحلال العلم الاجمالي الأول المتعلق بوجود النجس بينها المردد بين الأقل والاكثر كذلك يوجب ارتفاع أثر العلم الثاني لاحتمال أن الاناء المعلوم نجاسته تفصيلاً - هو اناء زيد - فلا علم بوجود الاء زيد بين الاناءات الباقية ، كما لا علم بوجود النجس بينها ، فإذا لا مانع من الرجوع إلى أصالة الطهارة في الاناءات الباقية ، ولا يلزم من جريانها فيها مخالفة قطعية عملية .

والمفروض ان المانع عن جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي انما هو لزوم المخالفة القطعية العملية فإذا افترضنا ان جريانها في أطرافه لا يستلزم تلك المخالفة فلا مانع منه .

وبكلمة أخرى أن تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على تعارض الأصول في أطرافه بتقريب ان جريانها في الجميع مستلزم للمخالفة القطعية العملية وفي البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح فلا محالة تسقط في الجميع وأما اذا افترضنا أنه لا يلزم من جريانها في أطرافه المخالفة القطعية العملية التي هي المانع الوحيد عنه فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً ، وحينئذ لا مانع

من جريانها فيها ، وما نحن فيه كذلك حيث أنه لا مانع من جريان أصالة الطهارة في الاناءات الباقية بأجمعها لفرض عدم لزوم المخالفة القطعية العملية منه التي هي ملاك المعارضة بين جريانها فيها الموجبة لسقوطها فإذا جرت أصالة الطهارة فيها فبطبيعة الحال ينحل العلم الإجمالي فيصبح وجوده كعدمه :

وفي نهاية الشوط قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة : وهي أنه بناء على أساس نظريته (قده) من أن العلم الإجمالي يكون مقنضياً للتنجيز لا العلة النامة كما قوبنا أيضاً هذه النظرية لا يفرق بين كون المعلوم بالأجمال ذا علامة وتمعين في الواقع ومالا علامة والتمعين له ، وماله العلامة لا يفرق فيه بين أن يكون مردداً بين الأقل والاكثير ومالا يكون مردداً بينها فان العلم الإجمالي في جميع هذه الصور ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم يعني أنه لا مانع بعد ذلك من الرجوع الى الأصول فيما عدا هذا المقدار المتيقن تفصيلاً ، حيث ان المانع من الرجوع اليها في أطرافه انما هو وقوع المعارضة بينها وحيث ان منشأ لزوم المخالفة القطعية العملية وهي غير لازمة في المقام في تمام هذه الشقوق :

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه ان العلم الإجمالي بوجود المخصصات أو المتبذات لا يصلح أن يكون ملاكاً لوجوب الفحص وإلا لكان لازمه عدم وجوبه بعد انحلاله مع أن الأمر ليس كذلك .

وأما النقطة الرابعة : فقد ظهر خطأها مما ذكرناه ، فان مجرد العلم الإجمالي يكون مقدار الدين مضبوطاً في الدفتر لا يوجب الاحتياط والفحص بعد الظفر بالمقدار المتيقن ثبوته ، لفرض أنه قد انحل بعد الظفر بهذا المقدار إلى قضية متيقنة وقضية مشكوك فيها .

ومجرد كون المعلوم بالأجمال هنا ذا علامة وتمعين في الواقع لا يمنعه

عن انحلاله كما عرفت آنفاً ولا سيما فيما اذا كان مردداً بين الأقل والاكثر كما هو كذلك في المثال ، فانه ينحل لا محالة بالظفر بالمقدار المتيقن .

وعليه فوجوب الفحص عن الزائد على هذا المقدار يحتاج إلى دليل آخر يدل عليه بعد عدم الاطمئنان باشتغال الدقتر على الزائد عنه .

ومن هنا لو لم يتمكن من الرجوع إلى الدقتر لضباعه أو نحو ذلك لم يجب عليه الاحتياط جزماً بإدائه ما يقطع معه بهراغ اللمة واقعاً ، بل يرجع إلى أصالة البراءة بالإضافة إلى الزائد على المقدار المعلوم والمتيقن ، للرض الشك في اشتغال اللمة به ، وهذا دليل على أن العلم الاجمالي المزبور لا يكون منجزاً للواقع على ما هو عليه .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قده) بين وجهاً آخر لوجوب الفحص وحاصله هو أن حجية أصالة العموم انما هي لكشفها عن مراد المتكلم في الواقع وهو متقوم بجرىبان مقدمات الحكمة في مدخوله التي تكشف عن عدم دخل قيد ماني مراده نظراً إلى أن أدوات العموم انما وضعت للدلالة على عموم ما يراد من مدهولها ولا تكون متكفلة لبيان ان المراد من مدهولها هو الطبيعة المطلقة دون المقيدة ، فان اثبات ذلك يتوقف على جريان مقدمات الحكمة كما تقدم ذلك في ضمن البحوث السالفة موسعاً .

هذا من ناحية : ومن ناحية أخرى حيث اننا قد علمنا بعد مراجعة الأدلة الشرعية ان طريقة الشارع قد استقرت على ابراز مراداته وبيان مقاصده من الفاظه الصادرة منه في هذا المقام بالقرائن المنفصلة حتى قبل أنه لم يوجد هام في الكتاب والسنة إلا وقد ورد عليه تخصيص منفصل عنه لا يكون للعمومات الواردة فيها ظهور تصديقي كاشف عن المراد قبل للفحص عن مخصصاتها .

من الطبيعي أن مالم يكن لها هذا الظهور يعني الظهور التصديقي

الكاشف عن المراد قبل الفحص عنها لا عمالة لا تكون حجة يصح الاعتماد عليها .

وعلى ضوء هذا العلم يعني العلم بأن ديدن للشارح قد استقر على ذلك فقد الهدم أساس جريان مقدمات الحكمة في مدخول الأدوات أي أدوات العموم فانها انما تجري في مدخول العمومات التي يكون المتكلم بها في مقام بيان مراداته منها ولم تستقر سيرته على بيان مقاصده بالقرائن المنفصلة كما هو الحال في همومات الكتاب والسنة حيث انها واردة في عصر النبي (ص) ومخصصاتها قد وردت في عصر الأئمة (ع) ، وكذا الحال في العمومات الصادرة منهم (ع) ، فان بنائهم ليس على ابراز مقاصدهم ومراداتهم في مجمل واحد لمصلحة دعت الى ذلك أو للمفسدة في البيان .

ومن الطبيعي ان هذا العلم أوجب هدم أساس المقدمات فلا يعقل جريانها في مدخول مثل هذه العمومات افرض ان من مقدمات الحكمة هدم نصب المتكلم القرينة على الخلاف فاذا علمنا من الخارج أن ديدن هذا المتكلم قد جرى على نصب القرينة المنفصلة على الخلاف فكيف تجري المقدمات في كلامه .

فاذا لم تجر المقدمات لم يتعقد له ظهور تصديقي في العموم حتى يكون كاشفاً عن مراده الجدي في الواقع .
فالنسبة ان عدم جواز التمسك بالعمومات أو المطلقات الواردة في الكتاب أو السنة قبل الفحص انما هو لأجل هذه النكته .

ولتأخذ بالنقد على هذا الوجه بأمرين :

الأول : ما ذكرناه سابقاً بشكل موسع من أن أدوات العمومات بنفسها متكفلة لاثبات اطلاق مدخولها يعني انها تدل بمقتضى وضعها على تسرية الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها من دون حاجة إلى اجراء

مقدمات الحكمة فيه :

الثاني : سوف ما نذكره ان شاء الله تعالى في مبحث المطلق والتقييد ان مقدمات الحكمة انما تجرى لاثبات ظهور المطلق في الاطلاق فاذا صدر كلام مطلق عن متكلم في مجلس ولم يصدر منه قرينة على الخلاف جرت مقدمات الحكمة فيه ، وبها يثبت ظهوره في الاطلاق والعلم بأن سيرة المتكلم قد جرت على ابراز مراداته ومقاصده بالقرائن المنفصلة ، وليس بانه على ابرازها في مجلس واحد لا يمنع عن جريان مقدمات الحكمة في كلامه اذا لم ينصب قرينة متصلة على الخلاف .

والسبب فيه والصحح هو ان القرينة المنفصلة لا تمنع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق وانما هي تمنع عن حجية ظهوره فيه ، والمفروض ان جريان مقدمات الحكمة انما هو لاثبات ظهوره فلا يكون العلم المزبور مالماً عنه .

وعلى الجملة فبناء على تسليم نظريته (قده) من أن دلالة أدوات العموم على ارادته من مدخولها تنوقفت على جريان مقدمات الحكمة فيه فما أفاده (قده) في المقام غير تام ، فان القرائن المنفصلة لا تمنع عن جريان مقدمات الحكمة في المطلق لاثبات ظهوره في الاطلاق ، والمانع عنه انما هو القرينة المتصلة فالمراد من عدم البيان الذي هو من احدي مقدماتها هو عدم البيان المتصل لا المنفصل فلا يتوقف انعقاد ظهوره في الاطلاق على عدم بيانه أيضاً .

وعليه فلا محالة يتعقد ظهور العام في العموم ، مع ان لازم ما أفاده (قلبي سره) هو عدم جواز التمسك بالعموم فيها اذا كان المخصص المنفصل مجملاً حيث أنه يصلح أن يكون مالماً عن جريان مقدمات الحكمة في مدخوله فلذا لم تجر لم يتعقد ظهور للعلم في العموم .

أو فقل ان هومات الكتاب والسنة لا تخلو من أن ينعقد لها ظهور في العموم ولا يتوقف انعقاده فيه على عدم وجود القرائن المنفصلة أو لا ينعقد لها ظهور فيه .

فعل الأول لا يهد من التزام شيخنا الاستاذ (قدسه) بعدم وجوب الفحص حيث ان ملاكه على ما ذكره (قدسه) اما هو عدم ظهور لها في العموم فاذا افترضنا ان الظهور لها قد انعقد فيه فلا مقتضى له بعد ذلك . وعلى الثاني لا يهد له من الالتزام بعدم جواز التمسك بها حتى فيما اذا كان المخصص المنفصل مجملا ، ضرورة أنه لو توقف انعقاد ظهور العام في العموم على عدم البيان أصلا حتى المنفصل فبطبيعة الحال لا يفرق في المخصص المجمال بين كونه متصلا أو منفصلا فكما أن اجمال الأول يسري إلى العام ويمنع عن انعقاد ظهوره في العموم ، فكذلك الاجمال الثاني مع أنه (قدسه) غير ملتزم به .

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن هذه الوجوه التي ذكرت لوجوب الفحص لا يتم شيء منها .

فالصحيح في المقام ان يقال : ان ما دل على وجوب الفحص عن الحجمة في موارد الأصول العملية بعينه هو الدليل على وجوبه في موارد الأصول اللفظية فلا فرق بينها من هذه الناحية أصلا فالملك لوجوبه في كلا البابين واحد ، وذكرنا هناك ان ما دل على وجوبه أمران :

الأول : حكم العقل بذلك حيث أنه مستقل بأن وظيفة المولى ليست إلا تشريع الأحكام واطهارها على المكلفين بالطرق العادية ولا يجب عليه تصديه لجميع ماله دخل في الوصول اليهم بحيث يجب على المولى ابصال التكليف إلى العبد ولو بغير الطرق العادية المتعارفة إذا امتنع العبد من الاطلاع على تكاليف مولاه بتلك الطرق كما أنه مستقل بأن وظيفة العبد

لاطلاق الارادة أو تفيدهما في مقام الواقع والثبوت .

وعلى الجملة فالارادة التفهيمية هي العلة لابرز الكلام واطهاره في مقام الاثبات ، فان المتكلم اذا أراد تفهيم شيء ببرزه في الخارج بلفظ ، فعندئذ ان لم ينصب قرينة منفصلة على الخلاف كشفت ذلك عن ان الارادة التفهيمية مطابقة للارادة الجدية والا لم تكن مطابقة لها :

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة : وهي ان المتكلم اذا كان متمكناً من الاثبات بليد وكان في مقام اللبان ومع ذلك لم يأت بقرينة على الخلاف لا متصلة ولا منفصلة كشفت ذلك عن الاطلاق في مقام الثبوت وهذا مما قد قامت السيرة القطعية من العقلاء على ذلك المضادة شرعاً ، ولا لاحتاج في التمسك بالاطلاق إلى مزيد من هذه المقدمات الثلاث فهي قرينة عامة على اثبات الاطلاق ، واما القرائن الخاصة فهي تختلف باختلاف الموارد فلا ضابط لها :

بقي في المقام أمران : الأول ان القدر المتيقن بحسب التخاطب هل يمنع عن التمسك بالاطلاق فيه وجهان : ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) انه يمنع عنه وتفصيل الكلام في المقام انه يريد تارة بالقدر المتيقن للقدر المتيقن الخارجي يعني انه متيقن بحسب الارادة خارجاً من جهة القرائن منها مناسبة الحكم والموضوع .

ومن الواضح ان مثل هذا المتيقن لا يمنع عن التمسك بالاطلاق ، ضرورة أنه لا يخلو مطلق في الخارج عن ذلك الا نادراً فلو قال المولى (اكرّم هالماً) فان المتيقن منه هو العالم الهاشمي الورع التقى ، إذ لا يمحتمل أن يكون المراد منه غيره دونه ، واما احتمال أن يكون المراد منه ذلك دون غيره فهو موجود :

ومن هذا القبيل قوله تعالى : « أحل الله البيع » فان القدر المتيقن

ومنها قوله تعالى : « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الخ » وغيرها من الآيات . وأما الثانية : فمنها قوله (ع) (ان الله تعالى يقول لعبده في يوم القيامة هلا عملت فقال ما علمت فيقول هلا تعلمت) وغيرها من الروايات .

ومن الواضح ان هذا الوجه لا يختص بموارد الرجوع الى الاصول العملية ، بل يعم غيرها من موارد الرجوع الى الاصول اللفظية أيضاً ، ضرورة أنه لا يكون في الآيات والروايات ما يوجب اختصاصها بها : فالنتيجة أنها لا تختصان بمورد دون مورد وتدلان على وجوب التعلم والمحصن مطلقاً هلا فرق بين موارد الاصول العملية وموارد الاصول اللفظية هذا تمام الكلام في أصل وجوب المحصن .

وأما مقداره فهل يجب للمحصن على المكلف بمقدار يحصل له العلم الوجداني بعدم وجود المخصص أو المقيد في مظانه وان احتمل وجوده في الواقع ، أو بمقدار يحصل له الاطمئنان بذلك ، أو لا هذا ولا ذاك بل تكلمي لحصيل الظن به فيه وجوه :

أما الاول : فهو غير لازم جزماً لأن تحصيل العلم الوجداني بعدم وجوده بالمحصن يتوقف على الفحص عن جميع الكتب المحتمل وجوده فيها وان لم يكن الكتاب من الكتب الحديث .

ومن الطبيعي أن هذا يحتاج إلى وقت طويل بل لعله لا يلي العمى بالمحصن كذلك في باب واحد من أبواب الفقه فضلاً في جميع الأبواب ، هلا مضافاً إلى عدم الدليل على وجوبه كذلك .

وأما الثاني : فهو الضمير نظراً إلى أنه حجة فيجوز الاكتفاء به هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن تحصيله لكل من يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها بمكان من الامكان نظراً إلى أن الاطمئنان يحصل

بعلم وجوده بالفحص عنه في الأبواب المناسبة ولا يتوقف على الفحص عن الزائد عنها ، والفروض أن تحصل الزائد على مرتبة الاطمئنان غير واجب :

وأما الثالث : فلا يجوز الاكتفاء به لعدم الدليل بعدما لم يكن حجة شرهاً .

فالنتيجة ان المقدار الواجب من الفحص هو ما يحصل الاطمئنان منه بعدم وجود المخصص أو المفيد في مظانه دون للزائد ولا أثر لاحتمال وجوده في الواقع بعد ذلك ، كما أنه لا يجوز الاكتفاء بما دونه بعني الظن لعدم الدليل عليه .

ولصاحب الكفاية (قدس) في المقام كلام وحاصله هو ان عمومات الكتاب والسنة بما انها كانت في معرض التخصيص فالمقدار اللازم من الفحص هو ما به يخرج عن المعرضة له .

وغير خفي ان ما أفاضه (قدس) لا يرجع بظاهره إلى معنى محصل فان تلك العمومات إذا كانت في معرض التخصيص لم تخرج عن المعرضة بالفحص عن مخصصاتها ، لأن الشيء لا يتقلب عما هو عليه ، بل القطع الوجداني بعدم المخصص لما لا يوجب خروجها عن المعرضة فضلاً عن الاطمئنان ، ولعله (قدس سره) أراد الاطمئنان من ذلك وكيف كان فالصحيح ما ذكرناه من أن الفحص الواجب انما هو بمقدار يحصل منه الاطمئنان بعدم دون الزائد عليه .

الخطابات الشفاهية :

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) ان النزاع فيها يتصور على وجوه : (الاول) أن يكون النزاع في ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يمكن تعمله بالمعدومين أو الغائبين أو يختص بالحاضرين في مجلس الخطاب ولا يفرق فيه بين كون الخطاب شفاهياً أو غيره كقوله تعالى : « قل لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً ، وقوله تعالى : « أحل الله البيع » وما شاكلها : (الثاني) أن يكون النزاع في امكان المخاطبة مع المعدومين أو الغائبين وعدم امكانها يعني أنه هل يمكن توجيه الخطاب اليها أم لا فالنزاع على هذين الوجهين يكون عقلياً (الثالث) أن يكون في وضع أدوات الخطاب يعني أنها موضوعة للدلالة على عموم الالفاظ الواقعة عقبيها للمعدومين والغائبين أو موضوعة للدلالة على اختصاصها بالحاضرين في مجلس الخطاب . وبغد ذلك نقول : الذي ينبغي أن يكون محلاً للنزاع هو هذا الوجه يعني الوجه الأخير دون الوجهين الأولين ، لانها غير قابلين لان يجعلها محلاً للنزاع والكلام .

أما الأول فلأن جعل التكليف بمعنى البعث أو الزجر الفعلي لا يعقل ثبوته للمعدومين بل للغائبين ، ضرورة أنه يقتضي ثبوت موضوعه في الخارج - وهو العاقل البالغ القادر - والتفاته إلى التكليف حتى يكون فعلياً في حقه والا استحالة فعليته .

وأما جعل التكليف بمعنى الانشاء وابرار الامر الاعتباري على نحو القضية الحقيقية فثبوته للمعدومين فضلاً عن الغائبين بمكان من الامكان لوضوح انه لا بأس بجعل التكليف كذلك للموجودين والمعدومين معاً حيث ان

الموضوع فيها قد أخذ مفروض الوجود ولا مانع من فرض وجود الموضوع وجعل الحكم له سواء أكان موجوداً حقيقة أم لم يكن فالوجود للرضي لا يقتضي الوجود الحقيقي حيث لا مانع من فرض المعدم موجوداً .
وان شئت قلت : انا قد ذكرنا في محله ان الاعتناء خفيف المؤنة فكما أنه يتعلق بالامر الحالي ، فكذلك يتعلق بالامر الاستقبالي كما هو الحال في الواجب المشروط بالشرط المتأخر .

وعليه فلا مانع من جعل الحكم للموجودين والمعدومين بنحو القضية الحقيقية التي ترجع إلى القضية الشرطية حيث ان مردها إلى الشرط المتأخر لا مجال . ونظير ذلك مسألة الوقف على البطون المتعددة المتلاحقة حيث ان الواقف يعتبر من حين الوقف ملكية ماله لجميع البطون بطناً بعد بطن بحيث ان كل بطن لاحق يتلقى الملك من الواقف لا من البطن السابق ، ومعنى ذلك هو ان الواقف من حين الوقف يعتبر ملكيته له فيكون زمان المعتبر متأخراً عن زمان الاعتبار ؛ فالنتيجة ان النزاع بهذا المعنى لا يرجع إلى معنى معقول هـ

وأما الثاني ؛ فان اريد من امكان توجيه الخطاب إلى المعدومين والغائبين توجيهه اليهما بقصد التفهيم حقيقة فهو غير معقول ، ضرورة ان توجيه الخطاب الحقيقي إلى الحاضر في مجلس الخطاب اذا كان غافلاً مستحيل فما ظنك بالمعدم والغائب فيكون نظير الخطاب إلى الحجر ، فانه لا يعمل اذا قصد به تفهيمه ، وكتوجيه الخطاب باللغة العربية إلى من لا يكون عارفاً بها أو بالعكس هـ

وهكذا فان الخطاب الحقيقي في جميع هذه الموارد غير معقول .
وان اريد بذلك شيئاً آخر كإظهار المعجز أو المظلومية او ما شاكل ذلك فتوجيه الخطاب بهذا المعنى إلى المعدومين فضلاً عن الغائبين ممكن من الامكان

كما هو المشاهد في الصبي كثيراً حين ما يخاف أو يضره شخص ، لادى يا أبا
يا اما مع انه يعلم بأن أبيه أو امه غير حاضر عنده ففرضه من هذا الخطاب
اظهار العجز والنظم .

فالنتيجة ان الخطاب الحقيقي الذي يكون الداعي اليه قصد التفهيم
لا يمكن توجيهه الى الغائب بل إلى الحاضر إذا كان خلافًا فضلًا عن
المعروف . واما الخطاب الانشائي الذي يكون الداعي اليه اظهار العجز أو
للشوق أو الولاء أو ما شاكل ذلك إلى المعرف فضلًا عن الغائب بمكان
من الامكان :

وهنا شق ثالث : للخطاب وهو أن يقصد التكلم تفهيم المخاطب
حين ما وصل اليه الخطاب لا من حين صدوره كما اذا افترضنا ان المخاطب
نائم فيكتب المتكلم ويخاطبه بقوله (اذا قمت من النوم أعمل الفعل الفلاني)
أو مخاطب ولده بقوله (يا ولدي اذا كبرت فافعل كذا وكذا) أو سجل
خطابه في شريط ثم يرسله الى مكان أو بلد آخر ليرسم الناس خطابه في
ذلك المكان أو البلد فيكون قصده تفهيمهم من حين وصول الخطاب اليهم
وسماعهم اياه ، لا من حين الصدور أو مخاطب شخصاً في بلد آخر بالتلفون
حيث ان خطابه لم يصل اليه من حين صدوره منه بل لا محالة وصوله اليه
كان بعدة بزمان وان كان ذلك الزمان قليلاً جداً :

ومن الطبيعي أنه إذا جاز الفصل بين صدور الخطاب من المتكلم وبين
قصده تفهيم المخاطب بزمان لم يفرق بين الزمان القليل والكثير فاذا جاز
في القليل جاز في الكثير أيضاً :

وعليه فلا مانع من أن يكون المقصود بالتفهم من الخطابات الواردة
في الكتاب والسنة جميع البشر إلى يوم القيامة يعني كل من وصلت اليه
تلك الخطابات فهو مقصود به كما هو كذلك ، وكيف ما كان فلا اشكال

في إمكان ذلك أصلاً .

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه : ان النزاع في هذا الوجه أيضاً لا يرجع إلى معنى محصل ، فالذي ينبغي أن يكون محلاً للنزاع هو الوجه الأخير وهو ان أدوات الخطاب هل هي موضوعة للدلالة على الحقيقي أو الانشائي فعلى الأول لا يمكن شموله للغائبين فضلاً عن المعدومين بل لا يمكن شموله للحاضر في المجلس اذا كان هافلاً عنه فما ظنك بالغائب والمعدوم كما أشرنا إليه آنفاً ، وعلى الثاني فلا مانع من شموله للمعدومين والغائبين حيث ان مفادها حينئذ اظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعي من الدواعي فلا مانع عندئذ من شمولها للغائب بل المعدوم بعد فرضه بمنزلة الموجود كما هو لازم كون القضية حقيقة ، هذا ، والظاهر انها موضوعة للدلالة على الخطاب الانشائي ، فان المتفاهم العرفي من أدوات الخطاب هو اظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعي من الدواعي :

ومن الواضح ان الخطابات بهذا المعنى يشمل المعدومين بعد فرضهم منزلة الموجودين فضلاً عن الغائبين ، هذا مضافاً إلى أن لازم القول يكون هذه الأدوات مستعملة في الخطاب الحقيقي في موارد استعمالها في الخطابات الشرعية هو اختصاص تلك الخطابات بالحاضرين في مجلس التخاطب وعدم شمولها للغائبين فضلاً عن المعدومين . وهذا مما لقطع بعدمه لان اختصاصها بالمدركين لزمان الحضور وان كان محتملاً في نفسه الا انه لا يحتمل اختصاصها بالحاضرين في المسجد جزءاً .

وعليه فلا مناص من الالتزام باستعمالها في الخطاب الانشائي ولو كان ذلك بالعناية ، فاذا يشمل المعدومين أيضاً بعد تنزيلهم منزلة الموجودين على ما هو لازم كون القضية حقيقية ، هذا كله على تقدير كون الخطابات القرآنية خطاباً من الله تعالى بلسان رسوله (ص) الى أمته .

وأما إذا قلنا بأنها نزلت على قلبه (ص) قبل قراءته فلا موضوع هندئذ لهذا النزاع حيث انه لم يكن حال نزولها على هذا الفرض من يتوجه اليه الخطاب حقيقة ليقيم النزاع في اختصاصها بالخاصين مجلس الخطاب أو عمومها للغائبين بل المدومين .

ومن ضوء هذا البيان يظهر ان - ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) في المقام من التفصيل بين القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية بتقريب ان الخطاب في القضايا الخارجية يختص بالمشافهين ، فان عمومه للغائبين فضلا عن المدومين يحتاج الى عناية زائدة وبدونها فلا يمكن الحكم بالعموم .
وأما في القضايا الحقيقية فالظاهر انه يعم المدومين فضلا عن الغائبين حيث ان توجيه الخطاب اليهم لا يحتاج إلى مزيد من تنزيلهم منزلة الموجودين الذي هو المقوم لكون القضية حقيقية - لا يتم فان كون القضية حقيقية وان كان يقتضي بنسبه فرض الموضوع فيها موجوداً والحكم على هذا الموضوع المفروض وجوده إلا ان مجرد ذلك لا يكفي في شمول الخطاب للمدومين ضرورة ان صرف وجود الموضوع خارجاً لا يكفي في توجيه الخطاب اليه بل لابد فيه من فرض وجوده في مجلس التخاطب والتفاته إلى الخطاب والاصح خطاب الغائب في للقضية الخارجية من دون عناية وهو خلاف المفروض كما عرفت .

فالنيجة ان الصحيح هو ما ذكرناه من أن أدوات الخطاب وموضوعه للدلالة على الخطاب الانشائي دون الحقيقي . وقد مر أنه لا مانع من شمول الخطاب الانشائي للمدومين فضلا عن الغائبين :

للكلام في ثمرة هذا البحث قد ذكر له عدة ثمرات نذكر منها ثمرتين :
احدهما ، انه على القول بعموم الخطاب للغائبين بل المدومين فظواهره تكون حجة عليهم بالخصوص ، وعلى القول بعدمه فلا تكون حجة عليهم

كذلك . وأورد على هذه الثمرة المحقق صاحب الكفاية (قده) بأنها تبني على مقدمتين : (الأولى) اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه . (الثانية) أن يكون المقصود بالافهام من خطابات القرآن هو خصوص الحاضرين في مجلس التخاطب .

ولكن كلا المقدمتين : خاطئة وغير مطابقة للواقع اما المقدمة الأولى فلما حققناه في محله من عدم اختصاص حجية الظواهر بخصوص المقصودين بالافهام بل تعم الجميع من المقصودين وغيرهم ، وذلك لعدم الفرق في السيرة العقلية القائمة على العمل بها بين من قصد افهامه من الكلام ومن لم يقصد وتام الكلام في محله . واما المقدمة الثانية فلأن المقصود بالافهام من خطابات القرآن جميع الناس إلى أن تقوم الساعة من الحاضرين والغائبين والمعدومين ، والنكتة في ذلك ان القرآن لا يختص بطائفة دون طائفة وبزمان دون زمان بل هو يجري كما يجري الليل والنهار وكما تجرى الشمس والقمر ، ويجرى على آخرنا كما يجري على أولنا ، ولا يمكن القول بأن المقصود بالافهام من خطاباته هو الحاضرين في مجلس التخاطب دون غيرهم حيث أنه لا يناسب مكازة القرآن وعظم شأنه وأنه كتاب إلهي نزل لهداية البشر جميعاً فلا مجال أن يكون المقصود بالافهام منها جميع البشر ، غاية الأمر ان من يكون حاضراً في مجلس التخاطب يكون مقصوداً بالافهام من حين صدورها ومن لم يكن حاضراً أو كان معدوماً فهو مقصود به حين ما وصلت إليه الآيات والخطابات .

لأبنتها : انه على القول بالعموم والشمول يصح للتمسك بعمومات الكتاب والسنة بالإضافة إلى الغائبين والمعدومين كقوله تعالى مثلاً : و اذا لودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله ، فانه لا مانع من التمسك بعمومه على هذا القول لاثبات وجود السعي لها .

وأما حل القول بالاختصاص وعدم العموم فلا يصح التمسك بها للرض ان وجوب السعي في الآية عندئذ غير متوجه اليها لتمسك بعمومه عند الشك في تخصيصه ، بل هو خاص للحاضرين في المجلس فأثباته للمعدومين يحتاج إلى تمامية قاعدة الاشتراك في التكليف هنا ، وهذه القاعدة انما تثبت الحكم لهم اذا كانوا متحدين مع الحاضرين في الصنف .
وأما مع الاختلاف فيه فلا مورد لتلك القاعدة ، مثلا الحكم الثابت للمسافر لا يمكن اثباته بهذه القاعدة للحاضر وبالعكس .

نعم إذا ثبت حكم لشخص خاص بعنوان كونه مسافراً ثبت لجميع من يكون متحداً معه في هذا العنوان بركة تلك القاعدة .

وأما في المقام فهل يمكن التمسك بهذه القاعدة لاثبات الحكم الثابت للحاضرين في ذلك العصر للمعدومين فيه وجهان : الاظهر عدم امكان التمسك بها ، وذلك لعدم احراز اشتراكهم معهم في الصنف ، لاحتمال ان لو صف الحضور دخلا فيه ، ومع هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بهذه القاعدة .

وعلى الجملة فلا شبهة في أنه لا يمكن اختلاف أهل شريعة واحدة في أحكام تلك الشريعة .

نعم هم مختلفون فيها حسب اختلافهم في الصنف فيثبت لكل صنف منهم حكم خاص لا يثبت للآخر ، مثلا للمحاضرين حكم والمجنب حكم آخر ونلمستطيع حكم ثالث والمسافر حكم رابع وللحاضر حكم خامس وهكذا ولا يمكن اختلاف أفراد صنف واحد في ذلك الحكم فإذا ثبت لفرد منه ثبت للباقي فإذا دل دليل على ثبوت حكم لشخص ثبت لغيره من الافراد المتحدة معه في الصنف ، ونظير ذلك كثير في الروايات حيث ان رواية لو كانت متكفلة لحكم شخص خاص باعتبار ورودها فيه فالحكم

لا يختص به ، بل يعم غيره مما هو متحد معه في الصنف بقانون الاشتراك في التكاليف :

وأما اذا لم يحرز الاتحاد فيه فلا يمكن التمسك بهذه للقاعدة لتسرية الحكم من مورده الى غيره مما لم يحرز اتحاده معه فيه ، وما نحن فيه من هذا القبيل حيث اننا لم نحرز اتحاد المدومين مع الحاضرين في الصنف لاحتمال دخول وصف الحضور فيه فلا يمكن التمسك بتلك القاعدة .

فالنتيجة ان الثمرة تظهر بين القولين فعلى القول بشمول الخطابات للمدومين يجوز لهم التمسك بها ، وعلى القول بعدمه فلا يجوز لهم ذلك هذا .

وقد اورد على هذه للثمرة المحقق صاحب الكفاية قده بما اليك نصه :

« ولا يذهب عليك انه يمكن اثبات الاتحاد وعدم دخوله ما كان البالغ الآن فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له باطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به ، وكولهم كذلك لا يوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان وان صح فيما لا يتطرق اليه ذلك .

والمراد بالاتحاد في الصنف الا الاتحاد فيما اعتبر قيسداً في الأحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والنفاوت بسببه مع الانام ، بل في شخص واحد بمرور الدهور والأيام والا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلاً عن المدومين حكم من الأحكام .

ودليل الاشتراك انما يجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان اولم يكونوا معنوين به شك في شمولها لهم أيضاً فلولا الاطلاق واثبات عدم دخل ذلك للعنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك ، ومعه كان الحكم يعم غير المشافهين واو قبل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جيداً :

فتلخص أنه لا يكاد يظهر الثمرة الا على القول باختصاص حجية الظواهر لأن قصد افهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام وقد حقق عدم الاختصاص في غير المقام واشير الى منع كونهم غير مقصودين به في مخاطباته تبارك وتعالى في المقام ،

وملخص ما أفاده (قده) هو ان التمسك بقاعدة الاشتراك في التكليف لا يمكن إلا فيما احرز الانجاد في الصنف ، ومن الطبيعي أنه لا يمكن احرازه فيه إلا باحراز عدم ما كان المشافهون في ذلك الزمان واجدين له دون غيرهم :

ومن المعلوم انه لا يمكن احرار ذلك إلا بالتمسك باطلاق الخطاب لاثبات عدم دخله في الحكم وهو لا يمكن إلا في الأوصاف المفارقة دون الأوصاف اللازمة للذات حيث ان ما يحتمل دخله فيه مما كان المشافهون واجدين له ان كان من الأوصاف المفارقة وكان دخيلاً في مطالب المولى واقعاً فعليه بيانه بنصب قرينة دالة على التقييد والا لاخلل بفرضه ، وان كان من الأوصاف اللازمة وكان دخيلاً فيه كذلك لم يلزم عليه بيانه ولا اخلال بالفرض بدوله .

والنكتة في ذلك هي ان ما يحتمل دخله فيه ان كان من تلك الأوصاف لم يمكن التمسك بالمعوم والاطلاق حيث ان التمسك به فرع جريان مقدمات الحكمة ، ومع الاحتمال المزبور لا تجرى المقدمات إذ على تقدير عدم البيان لا يكون اخلال بالفرض نظراً إلى عدم انكسار الوصف المزبور عن الموضوع .

وغير خطي ان ما أورده (قده) من الإيراد على هذه الثمرة يتم في غير المقام ولا يتم فيه فلنا دهيان : (الأولى) تمامية ما أفاده (قده) في غير المقام وهو ما اذا كانت الأوصاف التي لتحتمل دخلها في الحكم

الشرعي من العوارض المفارقة كالعلم والعدالة والفسق وما شاكلها (الثانية)
عدم تماميته في المقام وهو ما اذا كان الأوصاف التي نحتمل فيه من
العوارض اللازمة للذات كالهاشمية والقرشية وما شاكلها :

أما للدعوى الأولى : فلأن احتمال دخول مثل هذه الأوصاف في ثبوت
حكم لجماعة كانوا واجدين لها مع عدم البيان من قبل المولى على دخله
فيه لا يكون مانعاً عن التمسك بالأطلاق لوضوح انه لو كان دخیلاً فيه
واقعاً فعلى المولى ببيانه وإلا لكان مغلاً بفرضه وهو خلاف .

والسر في ذلك هو ان الوصف المزبور بما أنه من الأوصاف والعوارض
المفارقة يعني أنه قد يكون وقد لا يكون فمجرد ان هؤلاء الجماعة واجدين
له حين ثبوت الحكم لهم غير كاف لبيان دخله فيه ولتقييد اطلاق الكلام
حيث أنه ليس بنظر العرف مما يصح ان يعتمد عليه المتكلم في مقام البيان
اذا كان دخیلاً في فرضه واقعاً ، بل عليه نصب قرينة تدل على ذلك وإلا
لكان اطلاق كسلامه في مقام الاثبات محكماً وكاشفاً عن اطلاقه في مقام
الثبوت يعني ان مقتضى اطلاق كلامه هو ثبوت الحكم لهم في كلتا الحالتين
أي حالة وجدان الوصف المزبور وحالة فقدانه .

فالنتيجة ان احتمال دخول مثل هذا الوصف لا يكون مانعاً عن جريان
مقدمات الحكمة والتمسك بالاطلاق .

وأما الدعوى الثانية : فلأن احتمال دخول مثل تلك الأوصاف في ثبوت
الحكم مالم عن جريان مقدمات الحكمة والسبب فيه ان الحكم اذا ثبت
لطائفة كانوا واجدين لوصف لازم لذاتهم كالهاشمية أو نحوها وكان الوصف
المزبور دخیلاً فيه واقعاً صح عرفاً اعتماد المتكلم عليه في مقام البيان فلا
يحتاج إلى بيان زائد .

وعليه فاذا احتمل دخله وكان المتكلم في مقام البيان فبطبيعة الحال

يحتمل اعقابه في هذا المقام عليه ، ومعه كيف يمكن التمسك بالاطلاق .
 فالنتيجة ان عدم دخله يحتاج إلى قرينة خارجية دون دخله فيه .
 وبكلمة أخرى ليس لهم حالتان : حالة كونهم واجدين للوصف المزبور
 وحالة كونهم فاقدين له حتى يكون لكلامه اطلاق بالاضافة الى كلتا الحالتين
 فالتقييد يحتاج الى دليل ، بل لهم حالة واحدة وهي حالة كونهم واجدين
 له فلا اطلاق لكلامه حتى يتمسك به لاثبات الحكم الثابت لهم لغيرهم
 فالاطلاق يحتاج الى دليل وما نحن فيه من هذا للتقبل نظراً إلى أن ما يجهل
 دخله في الحكم - وهو للوصف الحضور - من الأوصاف اللازمة ، ومع
 احتمال دخله فيه لا يمكن التمسك باطلاق الخطابات لاثبات الحكم لغير
 الحاضرين بين الملاك المتقدم .

فالنتيجة أنه لا بأس بهذه الثمرة .

نتائج البحوث المتقدمة عدة نقاط :

الأولى : ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس) وتبعه فيه شيخنا
 الاستاذ (قدس) من الفرق بين الفحص في المقام والفحص في موارد
 الاصول العملية فان الفحص هنا عن وجود المزاحم والمانع مع ثبوت المقتضي
 له ، وأما الفحص هناك الما هو عن ثبوت أصل المقتضي له لا يمكن
 المساعدة عليه ، لما عرفت من أنه لا فرق بين الفحص فيما نحن فيه
 والفحص هناك .

الثانية : ان ما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب من عدم جواز
 التمسك بعموم العام قبل الفحص هو الصحيح وان كان ما استدلوا عليه
 من الوجوه مخدوشة بتامها .

الثالثة : قد يستدل على وجوب الفحص بالعلم الاجمالي بوجود
 مخصصات ومقيدات ، وهذا العلم الاجمالي أوجب لزوم الفحص عنها حيث

ان أصالة العموم لا تجري مالم ينحل العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعام
وناقش في انحلال هذا العلم الاجمالي شيخنا الاستاذ (قدّه) وقد تقدم
بشكل موسع ان العلم الاجمالي ينحل ، وما أفاده شيخنا الاستاذ (قدّه)
من عدم الانحلال لا يرجع إلى معنى عملي ، وبالتالي ذكرنا ان العلم
الاجمالي لا يصلح أن يكون مدركاً لوجوب الفحص :

الرابعة : ان الدليل على وجوب الفحص بعينه هو الدليل على وجوبه
في موارد الاصول العملية ، وقد ذكرنا هناك ان الدليل عليه أمران :

أحدهما : حكم العقل بذلك :

وثانيهما : الآيات والروايات الدالتان على وجوب التعلم والفحص ه
الخامسة : ان النزاع المعقول في شمول الخطابات الشفاهية للمعدومين
والغائبين انما هو في وضع أدوات الخطاب وانها موضوعة للدلالة على
عموم الأنفاط الواقعة عقبيها للمعدومين والغائبين ، أو موضوعة للدلالة على
اختصاصها بالحاضرين فحسب .

ثم أنه لا يمكن أن يكون النزاع في توجيه الخطاب الى المعدومين
والغائبين حقيقة فانه غير معقول لهم توجيه الخطاب اليهم انشاءً أو بداع
آخر كإظهار المعجز أو للحسر أو نحو ذلك أمر معقول ه

السادسة : ذكرنا للمسألة ثمرتين :

الأولى : انه على القول بعموم الخطابات للغائبين بل المعدومين فالظواهر
حجة بالخصوص ، وعلى القول بعدم عمومهم فلا تكون حجة عليهم كذلك
وأورد على هذه الثمرة صاحب الكفاية (قدّه) بأنها تبني على مقدمتين
وكليهما خاطئة .

الثانية : انه على القول بعموم الخطابات يجوز التمسك بعمومات الكتاب
والسنة بالإضافة إلى الغائبين والمعدومين ، وعلى القول بعدم عمومهم لا يجوز

التمسك بها وهذه الثمرة لا بأس بها ، ولا يرد عليها ما أورده المحقق صاحب الكفاية (قدم سره) :

(تعقب العام بضمير)

إذا عقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده فبطبيعة الحال يدور الأمر بين التصرف في العام بالالتزام بتخصيصه وبين التصرف في الضمير بالالتزام بالاستخدام فيه ومثلوا لذلك بقوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن » الى قوله تعالى : « وبقولتهن احق بردهن » فان كلمة المطلقات نعم الرجعيات وغيرها ، والضمير في قوله تعالى وبقولتهن يرجع الى خصوص الرجعيات حيث ان حق الرجوع للزوج انما ثبت فيها دون غيرها من المطلقات ، فاذا يقع الكلام في أن المرجع في المقام هل هو أصالة العموم أم أصالة عدم الاستخدام أم لا هذا ولا ذلك وجوه بلى أقوال :

اختار المحقق صاحب الكفاية (قده) للدول الأخير ، وأعاد في وجه ذلك ما توحيه : لا يمكن للرجوع في المقام لا الى أصالة العموم ولا الى أصالة عدم الاستخدام ، أما أصالة العموم فلان تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده يصلح أن يمنع عن انعقاد ظهوره فيه حيث ان ذلك داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقربنية بنظر العرف ، ومعه لا ظهوره حتى يتمسك به الا على الدول باعتبار أصالة الحقيقة تعبداً وهو غير ثابت جزماً ، وأما أصالة عدم الاستخدام فلأن الأصل اللفظي انما يكون متبعاً ببناء للعقلاء فيما اذا شك في مراد المتكلم من اللفظ ، واما اذا كان المراد معلوماً وكان الشك في كيدية ارادته والها على نحو الحقيقة أو المجاز فلا أصل هناك لتعنيها .

وعلى الجملة فالاصول اللغوية بشئ أشكلها انما تكون حجة في تعيين المراد من اللفظ فحسب دون كيفية ارادته من عموم أو خصوص وحقيقة أو مجاز لفرض عدم بناء من العقلاء على العمل بها لتعيينها وانما بناتهم على انعمل بها في تعيين المراد عند الشك فيه ، وبما ان المراد من الضمير فيما نحن فيه معلوم والشك انما هو في كيفية استعماله وانه على نحو الحقيقة أو المجاز فلا يمكن التمسك بأصالة عدم الاستخدام لانهات كيفية استعماله لعدم بناء من العقلاء على العمل بها في هذا المورد على الفرض ، والدليل الآخر هير موجود .

فالنتيجة لحمد الآن هي عدم جريان كلا الأصلين في المقام ، لكن كل بملاك ، فان أصالة العموم بملاك اكتناك العام بما يصلح للقرينية وأصالة عدم الاستخدام بملاك ان الشك فيها ليس في المراد وانما هو في كيفية استعماله ، فاذا لا مناص من القول بالتوقف في المسألة من هذه الناحية هذا .

ولكن قد اختار شيخنا الاستاذ (قدس) القول الأول وهو جريان أصالة العموم دون أصالة عدم الاستخدام وقد أفاد في وجه ذلك وجوهاً : الأول : ان الاستخدام في الضمير انما يلزم فيما اذا أريد من المطلقات في الآية الكريمة معناها العام ومن الضمير الراجع اليها خصوص الرجعيات منها .

ومن الواضح ان هذا يقوم على أساس أن يكون العام بعد التخصيص مجازاً ، إذ على هذا يكون للعام معنيان : (احدهما) معنى حقيقي وهو جميع ما يصلح ان ينطبق عليه مدخول أداة العموم (وثانيها) معنى مجازي ، وهو الباقي من أفرادها بعد تخصيصه - وعليه فبطبيعة الحال اذا أريد بالعام معناه الحقيقي والضمير الراجع اليه معناه المجازي لزم الاستخدام .

وأما بناء على ما هو الصحيح من أن العام لا يكون مجازاً بعد التخصيص فلا يكون له إلا معنى واحد حقيقي وليس له معنى آخر ليراد من الضمير الراجع إليه معنى مغاير لما أريد من نفسه كما يلزم الاستخدام ؛ ويرد على هذا الوجه أن لزوم الاستخدام في طرف الضمير لا يتوقف على كون العام مجازاً بعد التخصيص ، ضرورة أنه أو أريد من العام جميع أفراده ومن الضمير الراجع إليه بعضها فهو استخدام وان لم يستلزم كون العام مجازاً حيث أنه مخالف الظاهر ، فإن الظاهر اتحاد المراد من الضمير وما يرجع إليه ، وملاك الاستخدام هو أن يكون على خلاف هذا الظهور ولاجل ذلك يحتاج إلى قرينة وإذا لم تكن فالأصل يقتضي عدمه فالمراد من أصالة عدم الاستخدام هو هذا الظهور :

الثاني : أن أصالة عدم الاستخدام لا تجري في نفسها ولو مع قطع النظر عن معارضتها بأصالة العموم ، والسبب في ذلك ما أشرنا إليه في ضمن البحوث السالفة من أن أصالة الظهور إنما تكون حجة إذا كان الشك في مراد المتكلم :

وأما إذا كان المراد معلوماً وكان الشك في كيفية إرادته من أنه على نحو الحقيقة أو المجاز فلا تجرى ، وما نحن فيه من هذا القبيل فإن أصالة عدم الاستخدام لما تجرى إذا كان الشك فيما أريد بالضمير .
وأما إذا كان المراد به معلوماً والشك في الاستخدام وعدمه إنما هو من ناحية الشك فيما أريد بالمرجع فلا مجال لجريهاها أصلاً

ويرد على هذا الوجه أن المراد بالضمير في المقام وإن كان معلوماً إلا أن من يدعى جريان أصالة عدم الاستخدام لا يدعى ظهور نفس الضمير في إرادة شيء ليرد عليه ما أفاده (قده) ، بل إنما هو يدعى ظهور للكلام بسياقه في اتحاد المراد بالضمير وما يرجع إليه يعني ظهور الضمير في

رجوعه إلى عين ما ذكر أولاً ، لا إلى خبر ما أريد منه ، وحيث ان المراد بالضمير في مورد للكلام معلوم فبطبيعة الحال يدور الأمر بين رفع اليد عن الظهور السابق الذي مرّده إلى عدم اردة العموم من العام ورفع اليد عن أصالة العموم التي تقتضي الالتزام بالاستخدام ،

ولكن الظاهر بحسب ما هو المرتكز في اذمان العرف في أمثال المقام هو تقديم أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم . هل الامر كذلك بنظرهم حتى فيما اذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن ظهور اللفظ في كون المعنى المراد به المعنى الحقيقي يعني يلزم في مثل ذلك أيضاً رفع اليد عن ظهور اللفظ في ارادة المعنى الحقيقي وحمله على ارادة المعنى المجازي مثلاً في مثل قولنا رأيت أسداً وضربته يتمعن حمله على ارادة المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع اذا علم انه المراد بالضمير الراجع اليه .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان أصالة عدم الاستخدام تتقدم بنظر العرف على أصالة العموم فيما اذا دار الأمر بينهما .

الثالث : اننا لو سلمنا جريان أصالة عدم الاستخدام مع العلم بالمراد إلا انها انما تجرى فيما إذا كان الاستخدام من جهة عقد الوضع كما إذا قال المتكلم رأيت أسداً وضربته وعلمنا ان مراده بالضمير هو الرجل الشجاع واحتملنا أن يكون المراد بلفظ الأسد الحماكي عما وقع عليه الرؤية وهو الرجل الشجاع أيضاً لثلا يلزم الاستخدام وان يكون المراد به الحيوان المفترس ليلزم ذلك ففي مثل ذلك نسلم جريان أصالة عدم الاستخدام دون أصالة العموم فينتهت بها ان المراد بلفظ الاسد في المثال هو الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس :

وأما فيما لحن فيه فليس ما استعمل في الضمير هو مخصوص الرجعيات

بلى الضمير قد استعمل فيما استعمل فيه مرجعه ينفى كلمة المطلقات في الآفة الكريمة فالمراد بالضمير فيها انما هو مطلق المطلقات ، وارادة خصوص الرجعات منها انما هي ببدال آخر - وهو عقد الحمل في الآفة - فانه يدل على كون الزوج أحق برد زوجته ،

فالنتيجه ان ما استعمل فيه الضمير هو بعينه ما استعمل فيه المرجع وعليه فأين الاستخدام في الكلام لتجرى أصالة عدمه فتعارض بها أصالة العموم ، هذا من ناحية :

ومن ناحية أخرى ان ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس) من أنه لا يمكن الرجوع في المقام الى أصالة العموم أيضاً من جهة اكتناف الكلام بما يصلح للقربنية خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً ، وذلك لان الملاك في مسألة احتفاف الكلام بما يصلح للقربنية انما هو اشتغال الكلام على اللفظ مجمل من حيث المعنى بحيث يصح انكالم المتكلم عليه في مقام بيان مراده كما مثل قولنا (اكرم العلماء الا الفساق منهم) إذا افترضنا ان لفظ اللاسق يدور أمره بين خصص مرتكب الكبيرة أو الأهم منه ومن مرتكب الصغيرة فلا محالة يسرى اجماله الى العام .

ولكن هذا خارج عن مانحن فيه ، فان مانحن فيه هو ما اذا كان الكلام متكفلاً لحكمين متغايرين كما في الآفة الكريمة حيث ان الجملة المشتمة على العام متكفلة لحكم - وهو لزوم الترهص والعدة - ، والجملة المشتمة على الضمير متكفلة لحكم آخر متغاير له - وهو أحقية رجوع الزوج الى الزوجة في مدة الترهص والعدة - والحكم الأول ثابت لجميع أفراد العام ، والحكم الثاني ثابت لبعض أفراد ،

ومن الواضح ان ثبوت الحكم الثاني لبعض أفراد لا يكون قرينة على اختصاص الحكم الأول به أيضاً ، ضرورة أنه لا صلة له به من

هذه الناحية أصلاً كيف حيث قد عرفت أنه حكم مفائر له .
وان شئت قلت : أنه لا مانع من أن يكون العام بجميع أفراده
محكوماً بحكم وبيعضها محكوماً بحكم آخر مفائر للأول ، ولا مقتضى لكون
الثاني قرينة . على تخصيص الأول بوجه ، وهذا بخلاف ما إذا كان الكلام
متكفلاً لحكم واحد كالمثال المتقدم حيث إن إجمال المخصص فيه يسرى
إلى العام لا محالة .

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة ، وهي إن المقام غير داخل في
كبرى اجتناف الكلام بما يصلح للقرينة :

ورد على هذا الوجه إن ما أفاده (قده) من كون الضمير في الآية
الكريمة مستعملاً في العموم وإن كان في غاية الصحة والمتانة حيث إن قيام
الدليل الخارجي على عدم جواز الرجوع إلى بعض أقسام المطلقات في إثبات
العدة لا يوجب استعمال الضمير في الخصوص أعني به خصوص الرجعيات
من أقسام المطلقات ، وذلك لما حققناه في ضمن البحوث السالفة من أن
التخصيص لا يستلزم كون العام مجازاً إلا إن ما أفاده (قده) من كون
الدال على اختصاص الحكم بالرجعيات هو عقد الحمل المذكور في الآية
الكريمة وهو قوله تعالى « أحق بردهن » حيث أنه يدل على كون الزوج
أحق برده زوجته خاطيء جداً :

والسبب فيه أن الآية المباركة تدل على أن الحكم المذكور فيها عام
لجميع المطلقات هشتي ألوانها وأشكالها من دون اختصاصه بقسمها من
فليس فيها ما يدل على الاختصاص فالاختصاص إنما ثبت بدليل خارجي
ولأجل ذلك يكون حاله حال المخصص المنفصل يعني أنه لا يستلزم كون
اللفظ مستعملاً في خصوص ما ثبت له الحكم في الواقع .

وهكلمة أخرى : إن الآية الكريمة قد تعرضت لاثبات حكمين المطلقات :

(أحدهما) لزوم التبرص والعدة لمن . (وثانيهما) احقية الزوج لرد زوجته فلو كنا نحن والآية المباركة لقلنا بعموم كلا الحكيمين لجميع أقسام المطلقات حيث ليس فيها ما يدل على الاختصاص ببعض أقسامهن ، وإنما ثبت ذلك بدلائل خارجي فقد دل دلائل من الخارج على ان الحكم الثاني خاص للرجعيات فحسب دون غيرها من أقسام المطلقات .

كما أن الدلائل الخارجي قد دل على ان الحكم الأول خاص بغير الياسة ومن لم يدخل بها ، فإذا بطبيعة الحال كما ان اللفظ المطلقات في الآية استعمل في معنى عام والتخصيص إنما هو بدلائل خارجي وهو لا يوجب استعماله في الخاص ، كذلك الحال في الضمير فإنه استعمل في معنى عام والتخصيص إنما هو من جهة الدليل الخارجي وهو لا يوجب استعماله في الخاص .

وأما ما أفاده (قده) من أن المقام غير داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقربنية وان كان تاماً كما عرفت تفصيله بشكل موسع في ضمن كلامه (قده) إلا ان هنا نكتة أخرى وهي تمنع عن التمسك بأصالة العموم ، وتلك النكتة هي التي أشرنا إليها سابقاً من أن المرتكز العرفي في أمثال المقام هو الاخذ بظهور الكلام في اتحاد المراد من الضمير مع ما يرجع إليه ، ورفع اليد عن ظهور العام في العموم يعني ان ظهور الكلام في الاتحاد يكون قرينة عرفية لرفع اليد عن أصالة العموم ، إذ من الواضح ان أصالة العموم إنما تكون متبعة فما لم تقم قرينة على خلافها ، ومع قيامها لا مجال لها .

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجةين :

الأولى : ان الصحيح في المسألة هو القول الثاني يعني الاخذ بأصالة عدم الاستخدام دون أصالة العموم ، لما عرفت من النكتة فيه .

وعليه ففي كل مورد إذا فرض دوران الامر بين الالتزام بالاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم كان اللازم هو رفع اليد عن أصالة العموم وابقاء ظهور الكلام في عدم الاستخدام .

الثانية : ان الآية الكريمة أو ما شاكلها خارجة عن موضوع المسألة حيث ان موضوع المسألة هو ما اذا استعمل الضمير الراجع إلى العام في خصوص بعض أقسامه فدار الامر بين الالتزام بالاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم .

وقد هرفت ان الضمير الراجع إلى العام في الآية المباركة غير مستعمل في خصوص بعض أقسامه ، بل هو مستعمل في العام وللتخصيص انما هو من جهة الدليل الخارجي وهو لا يوجب كونه مستعملا في خصوص الخاص . ثم انه هل يكون لهذه المسألة صدى في الفقه أم لا الظاهر عدمها حيث انه لم يوجد في القضايا المتكفلة ببيان الأحكام الشرعية مورد دور الامر فيه بين رفع اليد عن أصالة العموم ورفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام وعلى هذا الضوء فلا ترتب على البحث في هذه المسألة ثمرة في الفقه :

(تعارض المفهوم مع العموم)

هل يقدم المفهوم على العموم أو بالعكس أو لا هذا ولا ذاك فلهي وجوه : قيل : بتقديم العموم على المفهوم بدعوى ان دلالة العام على العموم ذاتية أصلية ودلالة اللفظ على المفهوم تبعية .

ومن الطبيعي ان الدلالة الأصلية لتقدم على الدلالة التبعية في مقام المعارضة . ويرد عليه ان دلالة اللفظ على المفهوم لا تخلو من ان تكون مستندة إلى الوضع أو إلى مقدمات الحكمة فلا ثالث لها .

وبكلمة أخرى قد تقدم في مبحث المفاهيم ان دلالة القضية على المفهوم انما هي من ناحية دلالتها على خصوصية مستتجة له ، ومن المعلوم ان دلالتها على تلك الخصوصية اما من جهة الوضع أو من جهة مقدمات الحكمة .

والمفروض ان دلالة العام على العموم أيضاً لا تخلو من أحد هذين الأمرين يعني الوضع أو مقدمات الحكمة ، فاذا ما هو معنى ان دلالة العام على العموم أصلية ودلالة القضية على المفهوم بعمية ، فالنتيجة أنه لم يظهر لنا معنى محصل لذلك :

وقبل بتقديم المفهوم على العموم ولا سيما اذا كان من المفهوم الموافق ببيان ان دلالة القضية على المفهوم عقلية ، ودلالة العام على العموم لفظية فلا يمكن رفع اليد عن المفهوم من جهة العموم .

وبتعبير واضح ان المفهوم لازم عقلي للخصوصية التي كانت في المنطوق ومن الطبيعي أنه لا يحقل رفع اليد عنه من دون أن يرفع اليد عن تلك الخصوصية ، ضرورة استحالة انفكاك اللازم عن الملزوم .

ومن المعلوم ان رفع اليد عن تلك الخصوصية بلا موجب ، للفرض الها ليست طرفاً للمعارضة مع العام ، وما هو طرف لها - وهو المفهوم - فرفع اليد عنه بدون رفع اليد عنها غير معقول ، أو فقل : ان رفع اليد عن المفهوم بدون التصرف في المنطوق مع ان المفروض لزوم المفهوم له أمر غير ممكن ، والتصرف في المنطوق ورفع اليد عنه مع انه ليس طرفاً للمعارضة بلا مقتضى وموجب ، وعليه فلا محالة يتعين التصرف في العموم وتخصيصه بغير المفهوم .

ويرد عليه ان التعارض بين المفهوم والعام يرجع في الحقيقة إلى التعارض بين المنطوق والعام ، والسبب فيه ان المفهوم كما عرفت لازم

عقلي للخصوصية الموجودة في طرف المنطوق ، ومن الطبيعي ان انتفاء المزوم كما يستلزم انتفاء اللازم . كذلك انتفاء اللازم يستلزم انتفاء المزوم فلا يعقل انفكاك بينهما لا ثبوتاً ولا نفياً هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان القضية التي هي ذات مفهوم فقد دلت على تلك الخصوصية بالمطابقة وعلى لازمها بالالتزام غاية الأمر ان كان اللازم موافقاً للقضية في الايجاب والسلب سمي ذلك بالمفهوم الموافق وان كان مخالفاً لها في ذلك سمي بالمفهوم المخالف :

ومن ناحية ثالثة ان الدليل المعارض قد يكون معارضاً للمزوم ويسمى ذلك بالمعارض للمنطوق وقد يكون معارضاً لللازم ويسمى ذلك بالمعارض للمفهوم .

واكن على كلا التقديرين يكون معارضاً لكليهما معاً ، ضرورة ان ما يكون معارضاً للمزوم ويدل على نفيه فلا محالة يدل على نفي لازمه أيضاً ، وكذا بالعكس أي ما يكون معارضاً لللازم ، ويدل على نفيه فبطبيعة الحال يدل على نفي مزومه أيضاً ، لما أشرنا إليه آنفاً من ان نفي المزوم كما يستلزم نفي اللازم ، كذلك نفي اللازم يستلزم نفي المزوم إلا أن يكون اللازم أهم من المزوم او اخص منه ، فعندئذ لا ملازمة بينهما وأما اذا كان اللازم لازماً مساوياً له كما هو الحال في المفهوم حيث انه لازم مساوي للمنطوق فلا يعقل رفع اليد عنه بدون رفع اليد عن المنطوق ، لان مرده الى انفكاك اللازم عن المزوم وهو مستحيل .

فالتنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث هي ان العام المعارض للمفهوم بعمومه كما هو مفروض مسألتنا هذه فهو في الحقيقة معارض للمنطوق ويدل على نفيه نظراً الى ما عرفت من ان التصرف في المفهوم ورفع اليد عنه بدون التصرف في المنطوق ورفع اليد عنه غير ممكن - حتى يعقل كونه

طرفاً للمعارضة مستقلاً فإذا افترضنا ان العام بعمومه يكون منافياً للمفهوم فبطبيعة الحال يكون منافياً للمنطوق أيضاً ولا محالة يمنع عن دلالة القضية على الخصوصية المستتعبة له (المفهوم) والا فلا يعقل كونه منافياً له ومالماً عن دلالة القضية عليه بدون منعه عن دلالتها على تلك الخصوصية لاستلزام ذلك التلكاك اللازم عن الملزوم وهو مستحيل ، فإذا المعارضة في الحقيقة لا تعقل الا بينه وبين المنطوق كما هو الحال في جميع موارد يكون للدليل معارضاً للمفهوم هذا .

وقد فصل المحقق صاحب الكفاية (قده) في المقام واليك نصه :
وتحقيق المقام انه اذا ورد العام وماله المفهوم في كلام أو كلامين ، ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منها قرينة للتصرف في الآخر ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم فاللدلالة على كل منهما ان كانت بالاطلاق بمعولة مقدمات الحكمة أو بالوضع فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منها لأجل المزاحمة كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك فلاهد من العمل بالاصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم اذا لم يكن مع ذلك أحدهما اظهر وإلا كان مانعاً عن العقاد الظهور أو استقراره في الآخر ، ومنه قد القدح الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم وماله المفهوم ذاك الارتباط والاتصال وأنه لاهد ان يعامل مع كل منها معاملة المجمع لولم يكن في البين اظهر وإلا فهو المعول والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل .

أقول : ما أفاده (قده) يحتوي على نقطتين :

الأولى ان يكون العام وماله المفهوم في كلام واحد أو في كلامين يكونان بمنزلة كلام واحد فعدنثلد لا يخلوان من أن تكون دلالة كل منها على مدلوله بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، أو بالوضع ، أو أحدهما بالوضع

والآخر بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، فعلى الأول والثاني لا يتمدد الظهور لشيء منها ، أما على الأول فلان العقد ظهور كل منها في مدلوله يرتكز على تمامية مقدمات الحكمة فيه .

والمفروض انها غير تامة في المقام حيث ان كلا منهما مانع عن جريانها في الآخر . وأما على الثاني فلغرض ان كلا منهما يصلح أن يكون قرينة على الآخر :

وعليه فيدخل المقام في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، ومعه لا محالة لا يتمدد الظهور لشيء منها ، اذاً يكون المرجع في مورد المعارضة هو الاصول العملية ، وعلى الثالث فما كانت دلالاته بالوضع يتقدم على ما كانت دلالاته بالاطلاق ومقدمات الحكمة حيث ان ظهوره في مدلوله لا يتوقف على شيء دون ذلك ، فانه يتوقف على جريان مقدمات الحكمة وهي غير جارية في المقام ، لغرض ان ظهوره في مدلوله مانع عن جريانها . انشائية أن يكونا في كلامين منفصلين ، وعندئذ فتارة تكون دلالة كل منهما على مدلوله بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، وأخرى تكون بالوضع ، وثالثة تكون احدهما بالوضع والآخر بالاطلاق ومقدمات الحكمة .

فعلى الفرض الأول والثاني لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر إلا إذا كان ظهور أحدهما أقوى من الآخر على نحو يكون ينظر العرف قرينة على التصرف فيه فحينئذ يتقدم عليه كما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً . وعلى الفرض الثالث يتقدم ما كانت دلالاته بالوضع على ما كانت دلالاته بالاطلاق ومقدمات الحكمة كما هو ظاهر هذا ،

والصحيح في المقام هو التفصيل بشكل آخر غير هذا الذي أفاده صاحب الكتابة (قده) وسوف يظهر ما فيه من المناقشة والاشكال في ضمن بيان ما اخترناه من التفصيل ، بيان ذلك انك عرفت ان التعارض

في الحقيقة انما هو بين منطوق القضية وعموم للعام لا بينه وبين مفهومها فحسب كما هو ظاهر .

وعليه فلا بد من ملاحظة النسبة بينها ، ومن الطبيعي ان النسبة قد تكون عموماً من وجه ، وقد تكون عموماً مطلقاً ، أما على الأول فقد ذكرنا في تعارض الداليل بالعموم من وجه انه اذا كان أحدهما ناظراً إلى موضوع الآخر ورافعاً له دون العكس فلا اشكال في تقديمه عليه من دون ملاحظة النسبة بينهما لفرض ان ما كان ناظراً إلى موضوع الدليل الآخر حاكم عليه .

ومن الواضح أنه لا تلاحظ النسبة بين دليلي الحاكم والمحكوم ، كما لا تلاحظ بقية المرجحات لفرض انه لا تعارض بينها في الحقيقة كما هو الحال في تقديم مفهوم آية النبا على عموم العلة فيها حيث ان الآية الكريمة على تقدير دلالتها على المفهوم - وهو حجية خبر العادل - تكون حاكمة على عموم العلة ونحوها ، فان المفهوم يرفع موضوع العام فلا يكون العمل بخبر العادل بعد ذلك من أصابه القوم بجهالة ومن العمل بغير العلم حيث انه علم شرعاً بمقتضى دلالة الآية ، ومعه كيف يكون عموم العلة مانعاً عن ظهورها في المفهوم ، ضرورة ان العلة بعمومها لا تنظر إلى أفرادها ومصاديقها في الخارج لا وجوداً ولا عدماً يعني انها لا تقتضي وجودها فيه ولا تقتضي عدمها حيث ان شأنها شأن بقية القضايا الحقيقية فلا تدل الا على ثبوت الحكم لافراد موضوعها على تقدير ثبوتها في الخارج :

ومن هنا لا يمكن التمسك بعمومها في مورد الا بعد احراز انه من افرادها ومصاديقها كما هو الحال في غيرها من العمومات ، فاذا كان هذا حال عموم العلة أو ما شاكلها فكيف يكون مانعاً عن العقاد ظهور الآية

في المفهوم ، لوضوح ان ظهورها فيه يمنع عن كون مورد المفهوم فرداً للعام ، وقد عرفت انه لا نظر لها الى كون هذا المورد فرداً لها أولاً ، فاذا كيف يعقل أن يكون مزاحماً لما يبدل على كون هذا المورد ليس فرداً لها . أو فقل : ان جواز التمسك بعموم العام في مورد لاثبات حكمه له يتوقف على كون ذلك المورد في نفسه فرداً للعام .

والمفروض ان كونه فرداً له يتوقف على عدم دلالة القضية على المفهوم والا لم يكن فرداً له ، ومنه كيف يعقل ان يكون عموم العام مانعاً عن دلالتها عليه وإلا لزم الدور نظراً الى ان عموم العام يتوقف على كون المورد في نفسه فرداً للعام وهو يتوقف على عدم دلالة القضية على المفهوم فلو كان ذلك متوقفاً على عموم العام لزم الدور لا محالة .

ثم انه لا فرق في ذلك بين كون العام متصلاً بهما المفهوم في الكلام وكونه منفصلاً عنه . فانه على كلا التقديرين يتقدم المفهوم على العام حيث ان النكتة التي ذكرناها لتقديمه عليه لا يفرق فيها بين الصورتين . واما اذا لم يكن احدهما حاكماً على الآخر فعندئذ ان كان تقديم احدهما على الآخر موجهاً لالقاء عنوان المأخوذ في موضوعه دون العكس تعين العكس ويكون ذلك من احد المرجحات عند العرف .

ولتأخذ لذلك بمثالين :

أحدهما : ان - ما دل على اعتصام ماء البئر وهدم الفعالة بالملاقاة كصحيحة ابن بزيع - معارض بما دل على انفعال الماء القليل كقوله عليه السلام : (اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء) بيان ذلك ان الاستدلال بالصحيحة على اعتصام ماء البئر تارة بملاحظة التعليل الوارد فيها وهو قوله (ع) (لأن له مادة) :

وأخرى بملاحظة صدرها بدون حاجة الى ضم التعليل الوارد فيها

وهو قوله (ع) (ماء البثر واسع لا ينجسه شيء) أما اذا كان الاستدلال فيها بلحاظ التعليل فهو محارج عن مورد كلامنا هنا حيث ان التعليل يكون أخص مطلقاً من المفهوم ، لأن المفهوم يدل بالالتزام على انحصار ملاك الاعتصام ببلوغ الماء حد الكر ، وينفي وجوده عن غيره ، والتعليل نص في ان المادة ملاك للاعتصام وهو صريح في النظر إلى الماء القليل ، ضرورة انه لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة :

ولا فرق في ذلك بين أن يكون التعليل في الصحيحة مسوقاً ابتداءً لبيان اعتصام ماء البثر وان يكون مسوقاً كذلك لبيان ارتفاع النجاسة عنه بعد زوال التغير حيث ان المتفاهم العرفي بالمناسبات الارتكازية ان سببية المادة لارتفاع النجاسة عنه الماهي من آثار سببيتها لاعتصامه وعدم انفعاله بالملافة ، لا ان مطهرتها له تعبد من الشارع مع دون كونها سبباً لاعتصامه .

ودعوى ان مطهريه المادة ماء البثر أو نحوه لا تختص بالقليل بل تعم الكثير أيضاً فلو كانت المطهريه من آثار سببيتها للاعتصام لاختصت بالقليل باعتبار اختصاص سببيتها به حيث لا معنى لكونها سبباً لاعتصام الكثير مخاطئة جداً فان الاختصاص ليس من ناحية قصور في المادة وانها لا تصلح أن تكون سبباً لاعتصام الكثير ، بل من ناحية عدم قابلية الضل حيث ان المعتصم في نفسه غير قابل للاعتصام بسبب محارجي .

وبما ان الكثير معتصم في نفسه فيستحيل ان يقبل الاعتصام ثانياً بسبب محارجي كالمادة ، واحتمال ان عدم الفعل ماء البثر بالملافة انما هو من ناحية اعتصامه في نفسه كما هو مقتضى صدر الصحيحة لا من ناحية وجود المادة فيه مدفوع بأن هذا الاحتمال خلاف الارتكاز حيث ان العرف لا يرى بالمناسبات الارتكازية خصوصية في ماء البثر بها يمتاز عن غيره

مع قطع النظر عن وجود المادة فيه فامتيازها من غيره الما هو بوجودها ،
ومن هنا قلنا ان المتفاهم العربي من الصحيحة ان سبب اعتصامه انما
هو المادة :

وعلى الجملة ان احتمال دخول خصوصية عنوان البئر في اعتصامه في
نفسه غير محتمل جزماً : ضرورة ان العرف لا يرى فرقا بين الماء الموجود
في باطن الأرض كالبئر والموجود في سطحها مع فخص النظر عن المادة ،
فالتبعية في نهاية الشوط هي ان التعليل في الصحيحة وان فرضنا انه
مسوق ابتداء لبيان ازالة النجاسة عن ماء البئر بعد زوال التغير الا ان العرف
يرى بالمناسبات الارتكازية ان سببية المادة لطهارته وازالة النجاسة عنه
الما هي من آثار سببيتها لاعتصامه ، ولازم ذلك ان التعليل فيها مطلقاً
بحسب مقام اللب والواقع راجع إلى اعتصامه وعدم انفعاله بالملاقاة كما هو
محط البحث والنظر وان كان بحسب ظاهر اللغوية راجعاً إلى ارتفاع النجاسة
عنه ، وعليه فلا يبقى مجال للنزاع في ان التعليل راجع الى اعتصامه أو
الى ارتفاع النجاسة عنه .

ومن ضوء ما بيناه من النكتة يظهر خطأ ما قيل من أن التعليل اذا
افترضنا أنه راجع إلى بيان ازالة النجاسة دون الاعتصام قابل للتقييد بالكثير
نظراً الى انه باطلاله حينئذ يشمل ما اذا كان ماء البئر قليلاً ، وبنكتة ان
الرفع يستلزم أولوية الدفع بالمناسبة الارتكازية العرفية يدل على اعتصامه
أيضاً : أو قل : ان سببية المادة لازالة النجاسة عنه يستلزم سببيتها لاعتصامه
وعدم انفعاله بالملاقاة بالأولوية باعتبار ان الدفع امون من الرفع حرفاً ،
وعلى هذا فلا مجال يعارض اطلاقه مع اطلاق ما يدل على انفعال الماء
القليل بالملاقاة ، فان مقتضى اطلاق التعليل بلحاظ النكتة المزبورة ان الماء
القليل اذا كان له مادة لا يتفاعل بالملاقاة فيكون معارضاً لما دل على انفعاله

ولا يكون أخص منه ، فعندئذ يمكن تقييد اطلاق التعليل بخصوص الكثير
يعني ان مطهريه المادة تختص بها اذا كان الماء في نفسه كثيراً :
والسبب في خطأ ذلك ان هذا التقييد مضافاً الى انه خلاف الارتكاز
جزماً حيث ان المرتكز حرفاً بمناسبة الحكم والموضوع انه لا فرق في مطهريه
المادة بين كون الماء كثيراً في نفسه وكونه قليلاً ولا يرون للكثرة أبه دخل
في المطهريه . أو قل : ان العرف يملأ مناسبات الارتكازية يرون
اللازمة في مطهريه المادة بين كون الماء المطهر (بالفتح) كثيراً في نفسه
وكونه قليلاً فلا يمكن التفكيك بينهما في نظرهم ان ذلك التقييد انما
يمكن فيما اذا لم يكن ارتفاع النجاسة عنه بالمادة من آثار سببها للاعتصامه
واما إذا كان من آثارها كما استظهرناه بمقتضى الفهم العرفي فلا يمكن هذا
التقييد ، لما عرفت من أن سببها للاعتصام تختص بخصوص القليل
حيث لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة فيكون اخص مطلقاً من دليل
انفعال القليل .

وبكلمة أخرى ان للمادة أثرين (الأول) كونه سبباً للاعتصام (الثاني)
كونها سبباً لارتفاع النجاسة ودليل انفعال الماء القليل انما يكون معارضاً
للتعليل باعتبار أثرها الأول دون أثرها الثاني كما هو ظاهر وقد عرفت انه
بهذا الاعتبار أي باعتبار أثرها الأول اخص منه مطلقاً فلا محالة يخصه
بغير مورده :

وأما ان كان الاستدلال فيها بلحاظ صدر الصحيحة مع قطع النظر
عن التعليل الوارد في ذيلها نظراً الى انه لا مانع من الاستدلال به على
طهارة ماء البئر وعدم اللعالة بالملاقاة ولو كان قليلاً فهو حينئذ لا محالة
يكون معارضاً بالعموم من وجهه مع ما دل على انفعال الماء القليل سواء
أكان راكداً أو متحركاً ويتعين عندئذ تقديم اطلاق صدر الصحيحة على اطلاق

دليل الانفعال في مورد الالتقاء والاجتماع بنكتة اننا اذا قدمنا الصدر فلا يلزم منه الغاء عنوان الماء القليل عن الموضوعية للانفعال رأساً ، بل يلزم منه تضيق دائرة دليل الانفعال وتقييده بغير ماء البثر ، وهذا لا مانع منه ؛
واما اذا عكسنا الأمر وقدمنا اطلاق دليل الفاعل الماء القليل على صدر الصحيحة فهو يستلزم الغاء عنوان البثر عن الموضوعية للاعتصام رأساً حيث لا يكون عندئذ فرق بين ماء البثر وغيره من المياه أصلاً ، فان اعتصام الجميع انما هو بالكثرة وببلاوغه حد الكر ، فاذا أصبح احد عنوان ماء البثر في الصحيحة اقشراً محضاً ، وحيث انه لا يمكن بمقتضى الارتكاز العرفي لاستزامه حمل كلام الحكيم على اللغو فلا محالة يكون قرينة على تقديم الصحيحة على دليل الانفعال .

وثاليتها ما دل على طهارة بول الطير وخرثه مطلقاً ولو كان غير مأكول اللحم كقوله (ع) في معبرة أبي بصير (كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرثه) معارض بما دل على نجاسة بول غير المأكول مطلقاً ولو كان طيراً ، ومورد التعارض والانتقاء بينهما هو البول من الطير غير المأكول ففي مثل ذلك لاهد من تقديم دليل طهارة بول الطير وخرثه على دليل نجاسة بول مالا يؤكل لحمه حيث ان للعكس يؤدي الى الغاء عنوان الطير المأخوذ في موضوع دليل الطهارة ، نظراً الى أن الحكم بتقيده حينئذ بما اذا كان الطير محل الاكل .

ومن الواضح ان مرد ذلك الى الغاء عنوان الطير رأساً وجعل الموضوع للطهارة عنواناً آخر - وهو عنوان ما يؤكل لحمه - وهو قد تكون طيراً وقد يكون غيره ، وهذا بخلاف ما لو قيد دليل نجاسة بول غير المأكول بما اذا لم يكن طيراً ، اذ غاية ما يلزم هو رفع اليد عن اطلاق موضوعيته للنجاسة .

ومن الطبيعي انه كلما دار الأمر بين رفع اليد عن اطلاق موضوعية عنوان للحكم ورفع اليد عن أصل موضوعيته له رأساً يتعين الأول بنظر العرف ، وما نحن فيه كذلك ، فان تقديم دليل نجاسة بول مالا يؤكل لحمه على دليل طهارة بول الطير يستلزم الغاء عنوان الطير المأخوذ في موضوع الطهارة رأساً ، وأما العكس فلا يستلزم الا تقييد اطلاق موضوعية عنوان غير المأكول للنجاسة ، وهذا أخف مؤنة من الأول بمقتضى فهم العرف وارتكازهم .

فالنتيجة في نهاية المطاف هي ان المفهوم ان كان حاكماً على المنطوق فلا شبهة في تقديمه عليه وان كانت النسبة بينها عمومياً من وجه ، وكذا لا شبهة في تقديمه عليه اذا كان تقديم المنطوق عليه موجباً لالغاء العنوان المأخوذ في موضوع الحكم فيه رأساً دون العكس ، وأما اذا لم يكن هذا ولا ذلك فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض ان كانت وإلا فالحكم هو التساقط على تفصيل يأتي في مبحث التعادل والترجيح :

وأما لو كانت النسبة بينها عمومياً وخصوصاً مطلقاً فلا شبهة في تقديم الخاص على العام حيث انه يكون بنظر العرف قرينة على التصرف فيه ، ومن المعلوم ان ظهور القرينة يتقدم على ظهور ذبيها وان افترض ان ظهورها بالاطلاق ومقدمات الحكمة وظهور ذلك بالوضع ، كما اذا افترضنا ورود دليل يدل بالوضع على ان كل ماء طاهر لا يتفعل بالملاقاة الا اذا تغير لوله أو طعمه أو ريحه ، فانه مع ذلك لا يقاوم مفهوم روايات الكر على الرخم من أن دلالاته على انفعال الماء القليل بالملاقاة بالاطلاق ومقدمات الحكمة . الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان حال التعارض بين المفهوم والمنطوق يعينه حاله بين المنطوقين من دون تلاوت في اليبين أصلاً .

تعقب الاستثناء للجملات

إذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة فهل الظاهر هو رجوعه إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة أو لا ظهور له في شيء منهما فيه وجوه بل أقوال :

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس) بقوله : والظاهر أنه لا اختلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أي حال ، ضرورة أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المخاورة ، وكذا في صحة رجوعه إلى الكل وإن كان المترأى من صاحب المعالم (ره) حيث مهّد مقدمة لصحة رجوعه إليه أنه محل الأشكال والتأمل ، وضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً وكان المستعمل فيه الأداة 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 ، وبذلك يظهر أنه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة وإن كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير .

نعم غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول إلا أن يقال بحجبة أصالة الحقيقة تعديلاً لا من باب الظهور فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعياً ، لا ما إذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة فإله لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع

أنه يكشف عن تقييد موضوع حكم العام أو عن ملاكته فيدور أمره بينهما ، فإذا كان حال المخصص اللبي كذلك فهل يمكن التمسك بالعموم حينئذ في موارد الشك فقد فصل (قده) بين ما إذا كان المخصص اللبي حكماً عقلياً ضرورياً بحيث يمكن للمولى الانتكال عليه في مقام البيان وما إذا كان حكماً عقلياً نظرياً أوجاماً ، فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعموم في موارد للشبهة المصدقية حيث ان المقام يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح لقربنية فيسقط ظهوره في العموم لا محالة ، فان هذا المخصص اللبي ان كان كاشفاً عن الملاك لم يكن مانعاً عن انمقاد ظهوره في العموم ، وان كان كاشفاً عن تقييد موضوع العام كان مانعاً عنه ، وبما أنه مردد بين الأمرين فلا محالة يكون مانعاً عن انمقاد الظهور ، وعلى الثاني فلا مانع من التمسك بالعموم حيث ان ظهور الكلام في العموم قد انمقد فلا مانع من التمسك به في الشبهات المصدقية ، والسبب في ذلك هو ان أمر المخصص بما أنه يدور بين الأمرين المزبورين فبطبيعة الحال لا علم لنا بتقييد الموضوع به في الواقع ، بل هو مجرد الاحتمال ، ومن الطبيعي ان ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن عدم تقييده به وهو حجة . ولا يمكن رفع اليد عنه بمجرد الاحتمال .

وجه الظهور أي ظهور النقد هو ما عرفت من أنه لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية في القضايا الحقيقية بشرى أنواعها وأشكالها ومن دون فرق بين كون المخصص له لفظياً أو لبياً ، واما في القضايا الخارجية فان كان المخصص لفظياً أو كان لبياً وقامت قربنة على ان المولى أوكل أمر التطبيق واحراز الموضوع إلى نفس المكلف فأيضاً لا يمكن التمسك بالعموم فيها في موارد الشك في المصداق : نعم اذا كان المخصص لها لبياً ولم تقم قربنة على ايكال المولى أمر التطبيق الى نفس المكلف كالت

والثاني كقولنا (زهد عادل) و (زهد متكلم) فالصور ثلاث (الأولى) : أن يكون تعددها بتعدد الموضوع فحسب . (الثانية) أن يكون تعددها بتعدد المحمول كذلك (الثالثة) أن يكون تعددها بتعدد الموضوع والمحمول معاً .

أما الصورة الأولى فإن لم يتكرر فيها عقد الحمل كما إذا قيل (أكرم العلماء والأشرف والسادة إلا للفساق منهم) أو قيل (أكرم الفقهاء والأصوليين والمتكلمين إلا من كان فاسقاً منهم) فالظاهر بل لا شبهة في رجوع الاستثناء إلى الجميع حيث ان ثبوت الحكم الواحد لهم جميعاً قرينة عرفاً على ان الجميع موضوع واحد في مقام اللحاظ والجمل وان كان متعدداً في الواقع ، والتكرار لا يخلو من أن يكون لنكتة فيه أو لعدم وضع لفظ للجامع بين الجميع . وان شئت قلت : ان القضية في مثل ذلك وان كانت متعددة صورة إلا انها في حكم قضية واحدة قد حكم فيها بحكم واحد - وهو وجوب اكرام كل فرد من الطوائف الثلاث الا الفساق منهم - فمرد هذه القضية بنظر العرف إلى قولنا (اكرم كل واحد من هذه للطوائف الثلاث الا من كان منهم فاسقاً .

وأما اذا كرر فيها عقد الحمل كما إذا قيل (اكرم العلماء والأشرف) و (اكرم الشيوخ إلا الفساق منهم) فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكررة فيها عقد الحمل وما بعدها من الجمل لو كانت لأن تكرار عقد الحمل في للكلام قرينة بنظر العرف على أنه كلام آخر منفصل عما قبله من الجملات ، وبذلك يأخذ الاستثناء مجله من الكلام فيحتاج تخصيص الجملات السابقة على الجملة المتكرر فيها عقد الحمل إلى دليل آخر ، وحيث أنه مفقود على الفرض فلا مانع من التمسك بأصالة العموم في تلك الجملات .

ودعوى انها داخلة في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لقربنية ،
ومعه لا يتعد لها ظهور في العموم حتى يتمسك به خاطئة جداً وذلك لأن
كبرى احتفاف الكلام بملك الماهي فيا إذا صح اعتماد المتكلم عليه وان
كان مشتهه المراد عند المخاطب والسامع كلفظ الفاسق مثلاً إذا افترضنا
أنه مجمل عند المخاطب فلا يعلم أنه موضوع لخصوص مركب الكبائر او
للأعم منه ومن الصفات ، فانه إذا ورد في كلام المولى مقترناً بأهم أو مطلق
كقوله : (اكرم العلماء إلا الفاسق منهم) فلا محالة يكون مانعاً عن
انعقاد ظهوره في العموم لدخوله في الكبرى المتقدمة حيث أنه يصح للمتكلم
أن يعتمد عليه في بيان مراده الواقعي ، ومعه لا يتعد لكلامه ظهور في
العموم حتى يتمسك به .

فالنيجة ان مورد احتفاف للكلام بما يصلح للقربنية انما هي موارد
اجماله واشتباه المراد منه للسامع ، وهذا بخلاف المقام حيث لا اجمال في
الاستثناء في مفروض المسألة ، فانه ظاهر في رجوعه الى خصوص الجملة
المفكرة فيها عقد الحمل ، وما بعدها من الجمل لو كانت دون الجمل
الساقية اليها ، فاذا لا مانع من انعقاد ظهورها في العموم والتمسك به .
وعلى الجملة فلو أراد المولى تخصيص الجميع ، ومع ذلك قد اكتفى
في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الحمل في البين لكان
مخلصاً ببيانه حيث ان الاستثناء المزبور ظاهر بمقتضى الفهم العرفي الى
خصوص ما يتكرر فيه عقد الحمل وما بعده دون ما كان سابقاً عليه ، ومعه
لا موجب لرجوعه الى الجميع ، فاذا كيف يكون المقام داخلاً في تلك الكبرى .
لعم لو كان الاستثناء مجملًا وغير ظاهر لا في رجوعه الى خصوص
ما يتكرر فيه عقد الحمل وما بعده ولا إلى الجميع وكان صالحاً لرجوعه الى
كل منها لكان المقام داخلاً فيها لا محالة .

وأما الصورة الثالثة : - وهي ما اذا كان تعدد القضية بتعدد المحمول
فحسب - فان كان الموضوع فيها غير متكرر كما في مثل قوله تعالى :
« والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأرائك هم الفاسقون إلا الذين تابوا » فالظاهر
هو رجوع الاستثناء إلى الجميع نظير ما إذا قال المولى لعبده (بع كتيبي
وأمرها وأجرها إلا ما كان مكتوباً على ظهره أنه مخصوص لي) فإنه
ظاهر في رجوعه إلى الجميع ولا شبهة في هذا الظهور . والوجه فيه واضح
وهو رجوع الاستثناء إلى الموضوع حيث أنه يوجب تضييق دائرته وتخصيصه
بصفة خاصة .

وعليه لطبيعة الحال يكون استثناء من الجميع ، ويدل بمقتضى
الأرنكاز العرفي ان هذه الأحكام المتعددة ثابتة لهذه الحصة دون الأعم ،
مثلا لو قال المولى (اكرم العلماء وأصلهم وجالسهم إلا الفساق منهم)
فلا يشك أحد في رجوع هذا الاستثناء إلى العلماء وتخصيصهم بخصوص
العدوك وان هذه الأحكام ثابتة لهم خاصة دون الأعم منهم ومن الفساق ،
وعلى الجملة فالقضية في المقام وان كانت متعددة بحسب الصورة إلا
أنها في حكم قضية واحدة فلا فرق فيما ذكرناه بين أن تكون القضية واحدة
حقيقة وان تكون متعددة صورة ، فإنها في حكم الواحدة ، والتعدد إنما
هو من جهة عدم تكفل القضية الواحدة لبيان الأحكام المتعددة .

فالنتيجة أنه لا شبهة في رجوع الاستثناء إلى الجميع في هذا الفرض
وأما إذا تكرر الموضوع فيها ثانياً كما في مثل قولنا (اكرم العلماء وأصلهم
وجالس العلماء إلا الفساق منهم) فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص
الجملة المتكررة فيها عقد الوضع وما بعدها من الجمل ان كانت ، والسبب
فيه هو ان تكرار عقد الوضع قرينة هرفاً على قطع الكلام عما قبله ، وبذلك

ياخذ الاستثناء محله من الكلام فيحتاج لتخصيص الجمل السابقة على الجملة المتكررة فيها عقد الوضع إلى دليل آخر وهو ملقود على للفرض .
 فالنتيجة انه يختلف الحال بين ما إذا لم يكرر الموضوع أصلاً وإنما كثر الحكم لحسب ، وما إذا كثر الموضوع أيضاً ، فعلى الأول يرجع الاستثناء الى الموضوع المذكور في الجملة الأولى فيوجب تخصيصه بالاضافة إلى جميع الأحكام الثابتة له ، وعلى الثانية يرجع إلى ما أعيد فيه الموضوع وما يعمده على تفصيل تقدم في ضمن البحوث السابقة .

وعليه فلا مانع من جواز التمسك بالعموم في الجملة الأولى ، وكذا التالية إذا كان ما أعيد فيه الموضوع هو الجملة الثالثة وهكذا ، لما عرفت من ظهور رجوع الاستثناء إليه دون ما سبقه من الجمل ، ومعه لا محالة تكون أصالة العموم محكمة . وأما ما قيل : من اختلافها بما يصلح للقرينية ومعه لا ينعقد الظهور لها في العموم فقد عرفت خطأه وان المقام غير داخل في هذه الكبرى كما عرفت بشكل موسع .

وأما الصورة الثالثة - وهي ما إذا تعددت القضية بتمدد الموضوع والمحمول معاً - فيظهر حالها مما تقدم يعني ان الاستثناء فيها أيضاً يرجع إلى الجملة الأخيرة دون ما سبقها من الجملات لعين ما عرفت حرفاً بحرف .

(تخصيص الكتاب بخبر الواحد)

والظاهر أنه لا خلاف بين للطائفة الامامية في جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد فيما لعلم ، والمخالفة في المسألة الما هو العامة : وهم بين من أنكر تخصيصه به مطلقاً ، وبين من فصل تارة بما إذا خصص العام الكتابي بمخصص قطعي قبله ، وما إذا لم يخصص به كذلك فقال

بالجواز على الأول دون الثاني ولعل وجهه هو تخيل ان التخصيص يوجب التجوز في العام فإذا صار العام مجزأً بعد التخصيص جاز تخصيصه ثانياً بخبر الواحد نظراً الى أن التخصيص الثاني لا يوجب شيئاً زائداً على ما فعله فيه التخصيص الأول ، وعليه فلا مانع منه وفيه ما عرفت من ان التخصيص لا يوجب التجوز في العام . وثارة أخرى بين المخصص والمفصل فقال بالجواز في الأول دون الثاني ، ولعل وجهه هو أن الأول لا يوجب التجوز في العام دون الثاني : وفيه ما مر من أن التخصيص مطلقاً لا يوجب التجوز فيه ومنهم من توقف في المسألة وهو اليابلائي . فالنتيجة ان هذه الأقوال منهم لا ترتكز على أساس صحيح .

والتحقيق هو ما ذهب اليه علمائنا قدس الله أرواحهم من جواز تخصيصه بخبر الواحد مطلقاً ، والسبب في ذلك هو اننا اذا أثبتنا حجية خبر الواحد شرعاً بدليل قطعي فبطبيعة الحال لا يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو اطلاقه به الا رفع اليد عنه بالقطع لفرض اننا نقطع بحجيته . وبكلمة أخرى ان الثاني انما هو بين عموم الكتاب وسند الخبر ، ولا تنافي بينه وبين دلالة لتقدمها عليه بمقتضى فهم العرف حيث انها تكون قرينة عندهم على التصرف فيه ،

ومن الواضح انه لا تنافي بين ظهور القرينة وظهور ذبها ، وعلى هذا فإذا أثبتنا اعتبار سنده شرعاً بدليل فلا محالة يكون مخصصاً لعمومه أو مقيداً لاطلاقه ، ولا يكون مرد هذا الى رفع اليد عن سند الكتاب حتى لا يمكن ضرورة انه لا تنافي بين سنده وبين الخبر لا سنداً ولا دلالة وانما التنافي كما عرفت بين دلالة على العموم أو الاطلاق وبين سند الخبر ، وأدلة اعتبار السند حاكمة عليها ورافعة لموضوعها - وهو الشك في ارادة العموم - حيث أنه بعد اعتباره سنداً مبين لما هو المراد من الكتاب في نفس الأمر

والواقع فيكون مقدماً عليه وهذا واضح

وانما الكلام في عدة من الشبهات التي توهمت في المقام :

منها ان الكتاب قطعي السند والخبر ظني السند فكيف يجوز رفع اليد عن القطعي بالظني . ويرده ما عرفت الآن من أن القطعي انما هو سند الكتاب وصدوره بألفاظه الخاصة ، والمفروض ان الخبر لا ينافي سنده أصلاً لا بحسب السند ولا بحسب الدلالة وأما دلالاته على العموم أو الاطلاق فلا تكون قطعية ، ضرورة اننا نحتمل عدم ارادته تعالى العموم أو الاطلاق من عمومات الكتاب ومطلقاته ، ومع هذا الاحتمال كيف يكون رفع اليد عنه من رفع اليد عن القطعي بالظني فلو كانت دلالة الكتاب قطعية لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر ، بل لا بد من طرحه في مقابلها . وعلى الجملة فحجية أصالة الظهور انما هي بيناء العقلاء .

ومن المعلوم ان بنائهم عليها انما هو فيما إذا لم تقم قرينة على خلافها وإلا فلا بناء منهم على العمل بها في مقابلها ، والمفروض أن خبر الواحد بعد اعتباره وحجيته يصلح أن يكون قرينة على الخلاف جزماً من دون فرق في ذلك بين أن يكون مقطوع الصدور أو مقطوع الاعتبار وقد جرت على ذلك السيرة القطعية العقلائية .

ومن الطبيعي أن عمومات الكتاب أو مطلقاته لا تمتاز عن بقية العمومات أو المطلقات من هذه الناحية أصلاً ، بل حالها حالها . فالنتيجة ان رفع اليد عن عموم الكتاب أو اطلاقه بخبر الواحد ليس من رفع اليد عن القطعي بالظني .

ومنها : أنه لا دليل على اعتبار خبر الواحد الا الاجماع وبما أنه دليل لبي فلا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن منه ، والمقدار المتيقن هو ما اذا لم يكن الخبر على خلاف عموم الكتاب أو اطلاقه والا فلا يقين بتحقق الاجماع

على اعتباره في هذا الحال ، ومعه كيف يجوز رفع اليد به عنه . ويرد عليه ان عمدة الدليل على اعتبار الخبر المأثور هو السيرة التقضية من العقلاء لا الاجماع بما هو الاجماع ، وقد عرفت ان بنائهم على العمل بالعموم أو الاطلاق المأثور فيما اذا لم يتم خبر للواحد على خلافه حيث أنه يكون ينظرهم قرينة على التصرف فيه .

ومنها : الأخبار الدالة على المنع من العمل بما خالف كتاب الله وان ماخالفه فهو زخرف أو باطل أو اضر به على الجدار أو لم أقله مما شاكل ذلك ، وهذه الأخبار تشمل الأخبار المخالفة لعمومات الكتاب ومطلقاته أيضاً ، وعليه فكيف يمكن تخصيصها أو تقييدها بها .

والجواب عن ذلك هو ان للظاهر بل المقطوع به عدم شمول تلك الأخبار للمخالفة البدوية كخالفه الخاص للعام والمقيد للمطلق وما شاكلها والنكته فيه ان هذه المخالفة لا تعد مخالفة عند العرف حيث انهم يرون الخاص قرينة على التصرف في العام والمقيد قرينة على التصرف في المطلق . ومن الطبيعي أنه لا مخالفة عندهم بين القرينة وذبحها ، وعليه فالمراد من المخالفة في تلك الأخبار هو المخالفة بنحو التباين للكتاب أو العموم والخصوص من وجه حيث ان هذه المخالفة تعد مخالفة عندهم حقيقة وتوجب تحريمهم في مقام العمل .

ويدل على ذلك أمران :

الأول : انا نقطع بصدور الأخبار المخالفة لعموم الكتاب أو اطلاقه من النبي الاكرم (ص) والائمة الأطهار عليهم السلام بداهة كثرة صدور المخصصات والمقيدات عنهم (ع) لعموماته ومطلقاته فلو كان مثل هذه المخالفة مشمولاً لتلك الروايات فكيف يمكن صدورها عنهم (ع) .

الثاني : ان في جعل موافقة الكتاب من مرجحات تقديم أحد الخبرين

أحدهما محرراً بالوجدان والآخر بالأصل فبضم الوجدان إلى الأصل يلتزم الموضوع المركب فيترتب عليه أثره ، كما إذا كان وجود زيد محرراً بالوجدان وشك في وجود عمرو واله باق أو مات فلا مانع من استصحاب بقائه وعدم موته ، وبذلك يحرز كلا فردي الموضوع ، حيث ان الموضوع ليس إلا ذات وجودي زيد وعمرو من دون دهل عنوان انتزاعي آخر فيه وإلا لخرج عن محل الكلام ، فان محل الكلام في الموضوعات المركبة دون البسيطة على أنه لا يمكن احراز ذلك العنوان الانتزاعي البسيط بالأصل : وأما إذا كان من قبيل الثاني فتارة يكونا عرضين لموضوع واحد كعدالة زيد مثلاً وعلمه ، حيث انها قد أخذت في موضوع جواز التقليد يعني ذات وجودي العدالة والعلم ، ومعنى أخذها في الموضوع كذلك هو انه اذا وجد العلم له في زمان كان عادلاً في ذلك الزمان فقد تحقق الموضوع بكلا جزئيه ، حيث لم يؤخذ في موضوعه ماعدا ثبوتها وتحققها في زمان واحد من دون أخذ عنوان آخر فيه من التقارن وغيره ، والمفروض ان احدهما لا يتوقف على الآخر ولا يكون نعتاً له وان كان كل واحد منهما نعتاً لموضوعه ومحتاجاً اليه ، فحالهما حال الجوهرين المأخوذين في الموضوع فلا فرق بينهما وبين هذين العرضين من هذه الناحية أصلاً ، وعليه فمرة يكون كل منهما محرراً بالوجدان كما اذا ثبت كلي من علمه وعدالته بالعلم للوجداني ومرة أخرى يكون كل منهما محرراً بالتمديد كما اذا ثبت كل منهما بالبيئنة مثلاً أو بالأصل أو أحدهما بالبيئنة والآخر بالأصل : ومرة ثالثة يكون أحدهما محرراً بالوجدان والآخر محرراً بالتمديد كما اذا كان علمه ثابتاً بالوجدان وعدالته بالبيئنة أو بالأصل ، وبضم الوجدان إلى الأصل يلتزم الموضوع المركب فيترتب عليه أثره - وهو جواز التقليد أو نحوه : واخرى يكونا عرضين لموضوعين في الخارج كاصلام الوارث مثلاً وموت المورث

لما عرفت من اننا لو قلنا بالشمول المزبور فمع ذلك لا يلزم الغاء الخبر بالمرّة ، بل له موارد كثيرة لا بد من العمل به في تلك الموارد من دون كون العمل به فيها مخالفاً للكتاب بوجه .

ومنها : لو جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لجاز لسخه به أيضاً حيث انه قسم من التخصيص وهو التخصيص بحسب الازمان فلا فرق بينها إلا في أن التخصيص المصطلح تخصيص بحسب الافراد العرفية وذلك تخصيص بحسب الافراد الطولية :

ومن الطبيعي ان مجرد هذا لا يوجب الحكم بجواز الأول وامتناع الثاني فلو جاز الأول جاز الثاني أيضاً مع أنه ممتنع جزماً فيكون هذا شاهداً على امتناع الأول كالثاني . وفيه ان الاجماع قد قام من الخاصة والعامة على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد ، وهذا الاجماع ليس اجماعاً تعديلياً ، بل هو من صغريات الكبرى المسلمة وهي ان الشيء اللغوي من جهة كثرة ابتلاء الناس به لو كان لبان واشتهر ولكنه لم يشتهر فيكشف عدم وجوده ، والنسخ من هذا القبيل فانه لو كان جائزاً بخبر الواحد لبان واشتهر بين العامة والخاصة بحيث يكون غير قابل للانكار فمن عدم اشتهاره بين المسلمين أجمع يكشف كسفاً قطعياً عن عدم وقوعه وانه لا يجوز نسخ الكتاب به فلو دل خبر الواحد على نسخه لا بد من طرحه وحمله اما على كذب الراوي أو على خطائه أو سهوه كما هو الحال بالاضافة الى اثبات قرآنية القرآن حيث انها لا تثبت بخبر الواحد حتى عند العامة ولذا لا يثبت باخبارهم الآية : « الشيخ والشيخة اذا زنيا رجما » لان اخباره بها داخل في خبر الواحد والقرآن لا يثبت به وانما يثبت بالخبر المنواتر عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ، وعليه فلا بد من حمله على أحد الوجوه الآتفة الذكر .

وعلى الجملة فالالتزام المسلمين اجمع بعدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد يكشف كشافاً جزمياً عن ان الأمر كذلك في عصر النبي (ص) والأئمة الاطهار (ع) والنكته فيه هي التحفظ على صيانة القرآن :
 إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أنه لا مانع من تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد ، بل عليه صيرة الأصحاب إلى زمان الأئمة عليهم السلام .

(التخصيص والنسخ)

إذا ورد عام وخاص ودار الأمر بين التخصيص والنسخ ففيه صور :
 الأولى : أن يكون الخاص متصلاً بالعام ففي هذه الصورة لا يعقل النسخ حيث أنه عبارة عن رفع الحكم الثابت في الشريعة ، والمفروض ان الحكم العام في العام المتصل بالمخصص غير ثابت فيها ليكون الخاص رافعاً له ، بل لا يعقل جعل الحكم ورفع في آن واحد ودابل فارد .
 الثانية : ان يكون الخاص متأخراً عن العام ، ولكنه كان قبل حضور وقت العمل به ففي مثل ذلك هل يمكن أن يكون الخاص ناسخاً له ، فلذكر بعض الاعلام انه لا يمكن أن يكون ناسخاً . والنكته فيه أنه لا يعقل جعل الحكم من المولى المنتفد إلى عدم تحققه وفعليته في الخارج بفعليه موضوعه ضرورة أنه مع علم المولى بانتفاء شرط فعليته كان جعله لغواً مفضلاً حيث ان الغرض من جعله إنما هو صيرورته داعياً للمكلف نحو الفعل فإذا علم بعدم بارغه إلى هذه المرتبة لانتهاء شرطه فلا محالة يكون جعله بهذا الداهي لغواً فيستحيل أن يصدر من المولى الحكيم
 نعم يمكن ذلك في الأوامر الامتحانية حيث ان الغرض من جعلها

ليس بلوغها مرتبة الفعلية ، ولذا لا مانع من جعلها مع علم المولى بعلم قدرة المكلف على الامتثال نظراً إلى ان الفرض منها مجرد الامتحان وهو يحصل بمجرد انشاء الأمر فلا يتوقف على فعليته بعملية موضوعه ، وهذا بخلاف الاوامر الحقيقية حيث انه لا يمكن جعلها مع علم الأمر بانتفاء شرطها وعدم تحققه في الخارج ، ولا يفرق في ذلك بين القضية الحقيقية والخارجية فكما ان جعل الحكم مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليته وامتناله في الخارج في القضية الحقيقية من الغرر الواضح ، كذلك جعله مع علمه بانتفاء شرط امتثاله في الخارج في القضية الخارجية .

وعلى الجملة فجعل الأوامر الحقيقية التي يكون الفرض من جعلها إيجاد الداعي للمكلف نحو الفعل والابيان بالمأمور به مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليتها وامتنالها في الخارج لا محالة يكون لغواً فلا يصدر من المولى الحكيم الملتفت الى ذلك هذا .

وقد أورد عليه شيخنا الاستاذ (قدس) بما البك نصه ، ولكن للتحقيق ان ما ذكره في المقام المانثاً من عدم تمييز الأحكام القضائية الخارجية من أحكام القضايا الحقيقية ، وذلك لان الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الخارجية لصح ما ذكره واما إذا كان من قبيل الاحكام المجعولة في القضايا الحقيقية الثابتة للموضوعات المقدر وجودها في الخارج كما هو الحال في أحكام الشريعة المقدسة فلا مانع من نسخها بعد جعلها ولو كان ذلك في زمان قليل كيوم واحد أو أقل ، لأنه لا يشترط في صحة جعله وجود الموضوع له أصلاً ، اذ المفروض أنه جعل على موضوع مقدر للوجود .

نعم اذا كان الحكم المجعول في القضية الحقيقية من قبيل الموقتات كوجوب الصوم في شهر رمضان المجعول على نحو القضية الحقيقية كان

لسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجمول في القضايا الخارجية قبل وقت العمل به فلا محالة يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أولاً حكماً مولوياً معمولاً بداهي البعث أو الزجر :

وبالجمله إذا كان معنى النسخ هو ارتداد الحكم الماوي بانتهاء أمده فلا محالة يختص ذلك بالقضايا الحقيقية غير الموقنة وبالقضايا الخارجية والقضايا الحقيقية الموقنة بعد حضور وقت العمل بها ، وأما للقضايا الخارجية أو الحقيقية الموقنة قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعاق النسخ بالحكم المجمول فيها من الحكم المنتفت والوجه في ذلك ظاهر :

نلخص ما أفاده (لده) في نقطة وهي : ان الحكم المجمول اذا كان من قبيل الأحكام المجمولة في القضايا الخارجية أو القضايا الحقيقية الموقنة لم يجوز نسخه قبيل حضور وقت العمل به وإذا كان من قبيل الأحكام المجمولة في القضايا الحقيقية غير الموقنة جاز نسخه قبل ذلك وقد تعرض (قدس سره) لهذا التفصيل بهينه في مبحث أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه فلاحظ .

وإرد عليه أنه لا يتم باطلاله والسبب فيه ما عرفت من أنه لا يكفي في الاوامر الحقيقية مجرد فرض وجود موضوعها في الخارج مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليتها فيه ، ضرورة ان المولى على الرغم من هذا لو جعلها بداهي البعث حقيقة لكان من اللغو الواضح فكيف يمكن صدوره منه مع التفاته إلى ذلك ، وقد مر آنفاً أنه لا يفرق في ذلك بين القضايا الحقيقية غير الموقنة ، والقضايا الحقيقية الموقنة . والقضايا الخارجية فكما ان الأمر مع علمه بانتفاء شرط امثاله وعدم تمكن المكلف منه مستحيل في القسمين الأهميين ، فكذلك مستحيل في القسم الأول من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً ، ولا ندري كيف ذهب شيخنا الاستاذ (لده)

إلى هذا التفصيل ، مع أنه قد صرح في عدة موارد ان امتناع فعلية الحكم يستلزم امتناع جعله . هذا كله في الأوامر .

وأما النواهي فاذا علم المولى أنه لا يترتب أي أثر على جعل النهي خارجاً ولا يبلغ مرتبة الزجر اعلمه بانتفاء شرط فعليته فلا محالة يكون جعله لغواً فلا يصدر من المولى الحكيم الملتفت الى ذلك ، وأما اذا علم بأن جعل الحكم وتشريعه هو السبب لانتهاء موضوعه كما هو الشأن في جعل القصاص والديات والحدود حيث ان تشريع هذه الأحكام سبب لمنع المكلف وزجره عن ايجاد موضوعها في الخارج فلا مانع منه ، بل يكون تمام الغرض من جعلها ذلك فكيف يعقل أن يكون مانعاً عنه .

فالنتيجة في نهاية المطاف هي ان جعل الحكم مع العلم بانتفاء موضوعه وشرطه في الخارج لا يمكن من الحكيم الملتفت اليه من دون فرق في ذلك بين الأوامر والنواهي ، والقضايا الحقيقية والخارجية .

نعم اذا كان جعل الحكم وتشريعه في الشريعة المقدمة يكون سبباً لانتهاء موضوعه وشرطه فلا مانع منه كما عرفت .

الثالثة : أن يكون الخاص المتأخر وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام فهل مثل هذا الخاص يكون مخصصاً له أو ناسخاً فيه وجهان : فذهب جماعة إلى الثاني بدعوى أن تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح ، وعليه فيتعين كونه ناسخاً لامخصصاً ، ولكنهم وقعوا في الاشكال بالاضافة إلى عمومات الكتاب والسنة حيث ان مخصصاتها التي صدرت عن الأئمة الأطهار (ع) قد وردت بعد حضور وقت العمل بها ، ومع ذلك كيف يمكن الالتزام بتخصيصها بها ، والالتزام بالنسخ في جميع ذلك بعيد جداً بل نقتطع بخلافه ، بداهة ان لازم ذلك هو نسخ كثير من الأحكام المجعولة في الشريعة المقدسة ، وهذا في نفسه مما يقطع ببطلانه ، لامن لاحية ما قبل

من ان النسخ لا يمكن بعد زمن النبي الأكرم (ص) لانقطاع الوحي ، وذلك لان الوحي وان انقطع بعد زمانه (ص) إلا انه لا مانع من أنه صلى الله عليه وآله : أوكل بيانه إلى الأئمة الطاهرين (ع) كبيان سائر الأحكام ، بل من ناحية أن لسخ تلك الأحكام بتلك للكثرة في نفسها لا يناسب مثل هذه الشريعة الخالدة التي تجعل من قبل الله تعالى وأمر رسوله (ص) وأوصيائه (ع) ببيانها ، ولأجل ذلك يقطع بخلافه .

ومن هنا قد قاموا بعدة محاولات للتفصي عن هذا الاشكال أحسنها ما ذكره صاحب الكفاية (قدّه) تبعاً لشيخنا العلامة اللصاري (قدّه) من ان هذه العمومات التي وردت مخصصاتها بعد حضور وقت العمل بها قد صدرت بأجمعها ضرباً للقاعدة يعني انها متكفلة الاحكام الظاهرية فيكون الناس مكلفين بالعمل بها ما لم يرد عليها مخصص فاذا ورد المخصص عليها كان ناسخاً بالاضافة إلى الاحكام الظاهرية ومخصصاً بالاضافة إلى الارادة الجديدة والاحكام الواقعية .

وقد ذكرنا في ضمن البحوث السالفة أن كون العموم مراداً بالارادة الاستتمالية لا يلزم كونه مراداً بالارادة الجديدة ، كما ان كونه مراداً ظاهراً ضرباً للقانون والقاعدة لا يلزم كونه مراداً واقعاً وجداً .

وعليه فلا مانع من كون للعموم في هذه العمومات مراداً ظاهراً ويكون الناس مأموراً بالعمل به في مقام الظاهر الى أن يجيء المخصص له فاذا جاء فيكون مخصصاً بالاضافة إلى الارادة الجديدة وناسخاً بالاضافة إلى الحكم الظاهري ،

ويرد عليه ان هذه العمومات لا تخلو من أن تكون ظاهرة في ارادة العموم واقعاً وجداً في مقام الايات والدلالة أو لالتكون ظاهرة فيه من جهة لصب قرينة على انها مرادة في مقام الظاهر وغير مرادة بحسب مقام الواقع

والجدد يعني أن القرينة تدل على أنها وردت ضرباً للقاعدة بالاضافة إلى الحكم الظاهري دون الواقي .

ومن الطبيعي ان هذه القرينة نمنع عن انعقاد ظهورها في ارادة العموم واقماً وجرماً فعلى الاول يبقى اشكال قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بحاله ولا يتدفع به الاشكال المزبور ، ضرورة انها على هذا الفرض ظاهرة في ارادة العموم واقماً ، والبيانات المتأخرة عنها الواردة بعد حضور وقت العمل بها على الفرض كاشفة عن عدم ارادة للعموم فيها ، وهذا يعني هو تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وعلى الثاني فلا ظهور لها في العموم في مقام الاثبات حتى يتمسك به ضرباً للقاعدة ، وعليه فلا يكون حجة في ثلث الشك . فالنتيجة ان ما ذكره صاحب الكفاية (قده) لدفع الاشكال المذكور لا يرجع إلى معنى صحيح ،

فالتحقيق في المقام أن يقال : ان قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة انما هو لاحد أمرين لا ثالث لهما ،

الاول : انه يوجب وقوع المكلف في الكلفة والمشقة من دون مقتضى لها في الواقع كما إذا افترضنا ان العام مشتمل على حكم الزامي في الظاهر ولكن كان بعض افراده في الواقع مشتملاً على حكم ترخيصي ، فانه لا محالة يوجب الزام المكلف ووقوعه بالاضافة الى تلك الافراد المباحة في المشقة والمكلفة من دون موجب ومقتضى لها ، وهذا من الحكيم قبيح :

الثاني : أنه يوجب القاء المكلف في المفسدة أو يوجب تلويث المصلحة كما إذا افترضنا ان العام مشتمل على حكم ترخيصي في الظاهر ، ولكن كان بعض أفراده في الواقع واجباً أو محرماً ، فانه على الأول يوجب تلويث المصلحة الملزمة عن المكلف ، وعلى الثاني يوجب لقاؤه في المفسدة ، وكلاهما قبيح من المولى الحكيم .

ولكن من المعلوم ان هذا القبيح قابل للرفع ، ضرورة ان المصلحة الأخرى إذا اقتضت الفاء المكلف في المفصلة أو تفويت المصلحة عنه أو إبقائه في الكلفة والمشقة فلا قبيح فيه أصلاً .

فاذا لا يكون قبيح تأخير البيان عن وقت الحاجة كقبح الظلم ليستحيل انفكاكه عنه ، بل هو كقبح الكذب يعني أنه في نفسه قبيح مع قطع النظر عن طرو أي عنوان حسن عليه .

فاذا افترضنا أن المصلحة تقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة وكانت أقوى من مفصلة تأخيره أو كان في تقديم البيان مفصلة أقوى منها فبطبيعة الحال لا يكون تأخيره عندئذ قبيحاً ، بل هو حسن ولازم كما هو الحال في الكذب ، فان قبحه إنما هو في نفسه وذاته مع قطع النظر عن عروض أي عنوان حسن عليه .

فاذا فرضنا ان الجاه مؤمن في مورد يتوقف عليه لم يكن قبيحاً ، بل هو حسن يلزم العقل به ، وكذا حسن الصدق فانه ذاتي بمعنى الاقتضاء وانه صفة المؤمن كما في الكتاب العزيز ، ومع ذلك قد يعرض عليه عنوان ذو مفصلة موجب لاتصافه بالقبيح كما إذا كان الصدق موجباً لقتل مؤمن أو ما شاكل ذلك ، فان مثله لا محالة يكون قبيحاً عقلاً ومجرماً شرعاً ، فما لا ينفك عنه القبح - هو الظلم - حيث انه علة تامة له فيستحيل تحقق عنوان للظلم في مورد بدون اتصافه بالقبح ، كما ان حسن العدل ذاتي بهذا المعنى أي بمعنى العلة التامة فيستحيل انفكاكه عنه .

فالنتيجة أن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة هما انه ذاتي بمعنى الاقتضاء دون العلة التامة فلا مانع من تأخيره عن وقت الحاجة اذا اقتضته المصلحة الملزمة التي تكون أقوى من مفصلة التأخير أو كان في تقديم البيان مفصلة أقوى من مفصلة تأخيره ولا يكون عندئذ قبيحاً .

وبكلمة أخرى ان حال تأخير البيان عن وقت الحاجة في محل الكلام كحال تأخيره في أصل الشريعة المقدسة حيث ان بيان الأحكام فيها كان على نحو التدرج واحداً بعد واحد لمصلحة التسهيل على الناس ، نظراً الى أن بيائها دفعة واحدة عرفية بموجب المشقة عليهم وهي طبعاً توجب النظرة والاهراض عن الدين وعدم الرهبة اليه .

ومن الطبيعي ان هذا مفسدة تقتضي أن يكون بيانها على نحو التدرج ليرغب الناس اليه وهم ان متعلقاتها مشتملة على المصالح والمفاسد من الأول فتأخير البيان وتدرجيته لما هو لمصلحة تستدعي ذلك - وهي التسهيل على الناس ورغبتهم إلى الدين - ومن الواضح ان هذه المصلحة أقوى من مصلحة الواقع التي تفوت عن المكلف .

ومن هنا قد ورد في بعض الروايات ان أحكاماً بقيت عند صاحب الأمر جعل الله تعالى فرجه الشريف وهو (ع) بعد ظهوره بين تلك الأحكام للناس ، ومن المعلوم ان هذا التأخير انما هو لمصلحة فيه أو لمفسدة في البيان وما نحن فيه كذلك حيث أنه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة عند اقتضاء المصلحة ذلك أو كان في تقديم البيان مفسدة ملزمة ولا يفرق في ذلك بين تأخيره عن وقت الحاجة في زمان قليل كساعة مثلاً أو أزيد فانه إذا جاز تأخيره لمصلحة ساعة واحدة جاز كذلك سنين متطاولة ضرورة ان قبحة لو كان كقبح الظالم لم يجز تأخيره أبداً حتى في آن واحد لاحتحالة صدور القبيح من المولى الحكيم .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي انه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كانت فيه مصلحة مقتضية لذلك أو كانت في تقديمه مفسدة مانعة عنه :

وعلى ضوء هذه النتيجة يتعين كون الخاص المتأخر الوارد بعد حضور

وقت العمل بالعام مخصصاً لا ناسخاً ، وعليه فلا اشكال في تخصيص عمومات الكتاب والسنة الواردة في عصر النبي الأكرم (ص) بالمخصصات الواردة في عصر الائمة الاطهار (ع) حيث ان المصلحة تقتضي تأخيرها عن وقت الحاجة والعمل أو كانت في تقديمها مفسدة لازمة لصنع منه .

الصورة الرابعة ما اذا ورد العام بعد الخاص وقبل حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يتعين كون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر حيث انه لا مقتضى للنسخ هنا أصلاً وإلا لزم كون جعل الحكم لغواً محضاً وهو لا يمكن من المولى الحكيم على ما تقدم تفصيله .

الصورة الخامسة : ما إذا ورد العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يقع الكلام في ان الخاص المتقدم مخصص للعام المتأخر أو ان العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم ، وتظهر الثمرة بينهما حيث أنه على الأول يكون الحكم المجمعول في الشريعة المقدسة هو حكم الخاص دون العام ، وعلى الثاني ينتهي حكم الخاص بعد ورود العام فيكون الحكم المجمعول في الشريعة المقدسة بعد وروده هو حكم العام .

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدّه) ان الأظهر أن يكون الخاص مخصصاً وأفاد في وجه ذلك ان كثرة التخصيص في الاحكام الشرعية حتى اشتهر ما من عام إلا وقد خص ولدرة النسخ فيها جداً أوجبنا كون ظهور الخاص في الدوم والاستمرار وان كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة أقوى من ظهور العام في العموم وان كان بالرفع ، وعليه فلا مناص من تقديمه عليه هذا .

وأورد عليه شيخنا الانصاري (قدّه) بما ملخصه : ان دليل الحكم يستحيل أن يكون متكفلاً لاستمرار ذلك الحكم ودوامه أيضاً ، ضرورة ان استمرار الحكم في مرتبة متأخرة عن نفس الحكم فلا بد من فرض

حاجة اليه :

وان شئت قلت : ان للصلاة إلى القبلة لوازم متعددة ، فالها تستلزم في بلدتنا هذه كون يمين المصلي في طرف الغرب ويساره في طرف الشرق وخلفه في طرف الشمال ، بل لها لوازم غير متناهية ، ومن الطبيعي كما أنه لا معنى لاطلاقها بالاضافة اليها كذلك لا معنى لتقييدها بها حيث انها قد أصبحت ضرورية التحقق عند تحقق الصلاة إلى القبلة ومعها لا محالة يكون كل من الاطلاق والتقييد بالاضافة اليها لغوا ، حيث أنها لا يعقلان إلا في المورد للقابل لكل منها لافي مثل المقام ، فان تقييدها إلى القبلة يعني عن تقييدها بها كما هو الحال في كل من المتلازمين في الوجود الخارجي فان تقييد الأمور به بأحدهما يعني عن تقييده بالآخر حيث أنه لغو صرف همدالتقييد الأول ، كما ان الأمر بأحدهما يعني عن الأمر بالآخر حيث أنه لغو محض بعد الأمر الأول ، ولا يترتب عليه أي أثر فلو أمر المولى بالمعمل المقيّد بالقيام كالصلاة مثلاً فبطبيعة الحال يعني هذا التقييد عن تقييده بعدم جميع أصداده كالنعوذ والركوع والسجود وما شاكل ذلك ، فان تقييده به بعد التقييد الأول لغو محض .

فالتنتيجة ، ان ما ذكرناه سار في جميع الامور المتلازمة وجوداً سواء كانت من قبيل اللازم والمزوم أم كانت من قبيل المتلازمين للمزوم ثالث فان تقييد الأمور به بأحدهما يعني عن تقييده بالآخر ، كما ان الامر يعني عن الامر بالآخر . وعليه فلا معنى لاطلاق الأمور به بالاضافة اليه فان اطلاقه بحسب مقام الواقع والثبوت غير معقول ، لفرض تقييده به قهراً ، واما اطلاقه بحسب مقام الاثبات فانه لغو ، وكذلك لتقييده به في هذا المقام ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان العدم النعني ملازم لعدم المحمولي ، وعليه فتقييد موضوعي العام بعدم كونه متصفاً بعنوان الخاص

أفراد العرصة يعني كما ينطبق عليه عنوان الخمر في الخارج سواء أكان متخذاً من العنب أو الثمر أو ما شاكل ذلك فالقضية تدل على حرمة شربه كذلك يدل عليه بالاضافة إلى أفراد الطولية يعني بحسب الأزمان . لاطلاق المتعلق والموضوع وعدم تقييده بزمان خاص دون زمان ، مع كون المتكلم في مقام البيان .

وان شئت قلت : أن المتكلم كما يلاحظ الاطلاق والتقييد بالاضافة إلى الافراد العرضية وهذا يعني أنه تارة يقيد المتعلق بصفة خاصة منه ككونه متخذاً من العنب مثلاً ، واخرى لا يقيد بها فيلاحظه مطلقاً ومرفوضاً عنه التقييد بشئ اشكاهما فعندئذ لا مانع من التمسك باطلاقه لانبات الحكم لجميع ما ينطبق عليه كذلك يلاحظ الاطلاق والتقييد بالاضافة إلى الافراد الطولية يعني تارة يقيد بزمان خاص دون آخر ، واخرى لا يقيد به فيلاحظه مطلقاً بالاضافة إلى جميع الأزمنة ، فعندئذ بطبيعة الحال يدل على دوام الحكم واستمراره من جهة الاطلاق ومقدمات الحكمة فيتمسك به في كل زمان يشك في ثبوت الحكم له ، فاذا ما أفاده صاحب الكفاية (قده) من أن الخاص يدل على الدوام والاستمرار بالاطلاق ففي غاية الصحة والمتانة من هذه الناحية

نعم يرد على ما أفاده (قده) من أن الخاص يتقدم على العام وان كانت دلالة على الدوام والاستمرار بالاطلاق ومقدمات الحكمة ودلالة العام على العموم بالوضع ، والسبب فيه هو انه لا يمكن الحكم بتقديم الخاص على العام في هذه الصورة حيث ان العام يصلح أن يكون بياناً على خلاف الخاص ، ومعها كيف تجرى مقدمات الحكمة فيه .

وبكلمة اخرى ، ان دلالة الخاص على الدوام والاستمرار تتوقف على جريان مقدمات الحكمة ، ومن الطبيعي ان عموم العام بما أنه مستند

إلى الوضع ملتح عن جريانها ، فإذا كيف يحكم بتقديم الخاص عليه ، وكثرة التخصيص وندرة النسخ فيما إذا دار الأمر بينهما لا توجبان إلا اللزوم بالتخصيص ولا أثر له أصلاً ، على أن فيما نحن فيه لا يدور الأمر بينهما حيث أن الخاص هنا لا يصلح أن يكون مخصصاً للعام . فإن صلاحية التخصيص تتوقف على جريان مقدمات الحكمة وهي غير جارية على الفرض - فعدتلك بطبيعة الحال يقدم العام على الخاص فيكون ناسخاً له . ولكن هذا الذي ذكرناه إنما يتم في الأحكام الصادرة من المولى العرفي ، فإنه إذا صدر منه خاص ثم صدر عام بعد حضور وقت العمل به فلا محالة يكون العام مقدماً على الخاص إذا كان ظهوره في العموم مستنداً إلى الوضع وظهور الخاص في الدوام والاستمرار مستنداً إلى الإطلاق ومقدمات الحكمة .

وأما في الأحكام الشرعية الصادرة من المولى الحقيقي فهو غير تام ، والسبب في ذلك هو أن الأحكام الشرعية بأجمعها ثابتة في الشريعة الإسلامية المقدسة حيث أنها هي ظرف ثبوتها فلا تقدم ولا تأخر بينها في هذا الظرف ، وإنما التأخر والتقدم بينها في مرحلة البيان فقد يكون العام متأخراً عن الخاص في مقام البيان ، وقد يكون بالعكس ، مع أنه لا تقدم والتأخر بينهما بحسب الواقع .

وعلى هذا الضوء فالعام المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاص وإن كان بيانه متأخراً عن بيان الخاص زماناً إلا أنه يدل على ثبوت مضمونه في الشريعة المقدسة مقارناً لثبوت مضمون الخاص فلا تقدم ولا تأخر بينهما في مقام الثبوت والواقع .

ومن هنا تكشف العمومات الصادرة عن الأئمة الأطهار (ع) عن ثبوتها من الأول لا من حين صدورها ، ولذا لو حصل أحد في الثوب

النجس نسبياً ثم بعد مدة مثلاً تذكر وسئل الامام (ع) عن حكم صلاته فيه فأجاب (ع) بالاعادة فهل يتوهم أحد أنه (ع) في مقام بيان حكم صلاته بعد ذلك لا من الأول ،

فالتنتيجة ان الروايات الصادرة من الأئمة الأطهار (ع) من العمومات والخصوصات بأجمعها تكشف عن ثبوت مضامينها من الأول ، ولا اشكال في هذه الدلالة والكشف ، ومن هنا يصح نسبة حديث صادر عن الامام المتأخر الى الامام المتقدم كما في الروايات :

ومن الطبيعي أنه لم تكن النسبة صحيحة ، فما فيها من انهم (ع) جميعاً بمنزلة متكلم واحد انما هو لناظر الى هذا المعنى يعني أن لسان جميعهم لسان حكاية للشرع .

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي ان العام المتأخر زماناً عن الخاص انما هو زمان بيانه فحسب لا ثبوت مدلوله ، فانه مقارن للخاص فلا تقدم ولا تأخر بينهما بحسبه ، مثلاً العام الصادر عن الصادق عليه السلام ، مقارن مع الخاص الصادر عن أمير المؤمنين (ع) ، بل عن رسول الله (ص) والتأخير الما هو في بيانه .

وعليه فلا موجب لتوهم كونه ناسخاً للخاص ، بل لا مناص من جعل الخاص مخصصاً له . ومن هنا قلنا ان العام الصادر عن الصادق (ع) يصح نسبته الى أمير المؤمنين (ع) :

ومن المعلوم انه لو كان صادراً في زمانه (ع) لم تكن شبهة في كون الخاص مخصصاً له ، فكذلك الحال فيما اذا كان صادراً في زمان الصادق (ع) بعد ما عرفت من أنه لا أثر للتقدم والتأخر من ناحية البيان وان الصادر في زمانه (ع) كالصادر في زمان الامير (ع) أو الرسول (ص) ، ومن هنا يكون دليل المخصص كاشفاً عن تخصيص الحكم العام من الأول لامن

حين صدوره وبيانه .

وعلى ضوء هذا البيان يظهر نقطة الفرق بين الأحكام الشرعية والأحكام العرفية فان صدور الحكم من المولى العرفي لا يدل على ثبوته من الأول ، والما يدل على ثبوته من حين صدوره فاذا افترضنا صدور خاص منه وبعد حضور وقت العمل به صدر منه عام فلا مجاله يكون العام ظاهراً في نسخه للخاص ، وهذا بخلاف ما اذا صدر حكم المولى الحقيقي في زمان متأخر فانه يدل على ثبوته من الأول لا من حين صدوره والتأخير انما هو في بيانه لاجل مصلحة من المصالح أو لاجل مفسدة في تقديم بيانه ، ولاجل هذه النقطة المترق الأحكام الشرعية عن الأحكام العرفية فيما تقدم من النسخ والتخصيص في بعض الموارد .

فالنتيجة في نهاية المطاف ان المعين هو التخصيص في جميع الصور المتقدمة ولا مجال لتوهم النسخ في شيء منها .

(النسخ)

وهو في اللغة بمعنى الازالة ومنه نسخت الشمس الظل وفي الاصطلاح هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده وزمالة ، ولا يفرق فيه بين أن يكون حكماً تكليفياً أو وضعياً ، ومنه يظهر ان ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه كارتفاع وجوب الصلاة بمخروج وقتها ووجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان وهكذا ليس من النسخ في شيء ، والوجه في ذلك هو اننا قد ذكرنا غير مرة ان للحكم المجمعول في الشريعة المقدسة مرتبتين : الأولى : مرتبة الجعل وهي مرتبة ثبت الحكم في عالم التشريع والانشاء ، وقد ذكرنا في غير مورد ان الحكم في هذه المرتبة مجعول على

نحو القضايا الحقيقية التي لا تتوقف على وجود موضوعها في الخارج ، فان قوام تلك للقضايا انما هو بفرض وجود موضوعها فيه سواء أكان موجوداً حقيقة أم لم يكن ، مثلاً قول للشارع (شرب الخمر حرام) ليس معناه ان هنا خمراً في الخارج وان هذا الخمر محكوم بالحرمة في الشريعة ، بل مرده هو ان الخمر متى ما فرض وجوده في الخارج فهو محكوم بالحرمة فيها سواء أكان موجوداً في الخارج أم لم يكن .

الثانية : مرتبة الفعلية وهي مرتبة ثبوت ذلك الحكم في الخارج بثبوت موضوعه فيه ، مثلاً اذا تحقق الخمر في الخارج تحققت الحرمة المحمولة له في الشريعة المقدسة .

ومن الطبيعي ان هذه الحرمة تستمر باستمرار موضوعها خارجاً فلا يعقل الفكاهة عنه حيث ان نسبة الحكم إلى الموضوع من هذه الناحية نسبة المعلول إلى الالة للتامة ، وعليه فاذا انقلب الخمر خلا فبطبيعة الحال لترفع تلك الحرمة الفعلية الثابتة له في حال خمريته ، ضرورة انه لا يعقل بقاء الحكم مع ارتفاع موضوعه وإلا لزم الخلف .

وبعد ذلك نقول : ان ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ليس من للنسخ في شيء ولا كلام في امكانه ووقوعه في الخارج ، وانما الكلام في امكان ارتفاع الحكم عن موضوعه (المفروض وجوده) في عالم التشريع والجعل ، المعروف والمشهور بين المسلمين هو امكان النسخ بالمعنى المتنازع فيه (رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع والجعل) ، وخالف في ذلك اليهود والنصارى فادعوا استحالة النسخ واستندوا في ذلك الى شبهة لا واقع موضوعي لها ، وحاصلها هو ان النسخ يستلزم أحسد محلورين لا يمكن الالتزام بشيء منها :

أما عدم حكمة الناسخ أو جهله بها وكلاهما مستحيل في حقه تعالى ،

والسبب فيه ان تشريع الأحكام وجعلها منه سبحانه وتعالى لا محالة يكون على طبق الحكم والمصالح التي هي مقتضيه ، بداهة ان جعل الحكم جزافاً وبدون مصلحة يتنافى حكمة البارئ تعالى فلا يمكن صدوره منه .

وعلى هذا الضوء فرفع الحكم الثابت في الشريعة المقدسة لموضوعه لا يخلو من أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من جهة المصلحة وعلم للناسخ بها أو يكون من جهة البداء وكشف الخلاف كما يقع ذلك غالباً في الأحكام والفرائض العرفية ولا ثالث لهما ، والأول يتنافى حكمة الحكيم المطلق فان مقتضى حكمته استحالة صدور الفعل منه جزافاً .

ومن المعلوم ان رفع الحكم مع بقاء مصلحته المقتضية لجعله أمر جزاف فيستحيل صدوره منه والثاني يستلزم الجهل منه تعالى وهو محال في حقه سبحانه .

فالنتيجة ان وقوع النسخ في الشريعة المقدسة بما أنه يستلزم المحال فهو محال لا محالة .

والجواب عنها ان الأحكام المجمولة في الشريعة المقدسة من قبل الحكيم تعالى على نوعين : (أحدهما) مالا يراد منه البعث أو لزجر الحقيقين كالأحكام الصادرة لفرض الامتحان أو ما شاكله :

ومن الواضح أنه لا مانع من اثبات هذا النوع من الأحكام أولاً ثم رفعه حيث ان كلا من الاثبات والرفع في وقته قد نشأ عن مصلحة وحكمة فلا يلزم من رفعه خلاف الحكمة ، لفرض ان حكمته - وهي الامتحان - قد حصلت في الخارج ومع حصولها فلا يعقل بقاءه ، ولا كشف الخلاف المستحيل في حقه تعالى حيث لا واقع له قبر هذا : (وثانيهما) ما يراد منه البعث أو الزجر الحقيقي يعني ان الحكم المجمول حكماً حقيقياً ومع ذلك لا مانع من نسخه بعد زمان ، والمراد من النسخ كما عرفت هو

انتهاء الحكم بانتهاء أمده يعني ان المصلحة المقتضية لجملة تنتهي في ذلك الزمان فلا مصلحة له بعد ذلك .

وعليه فبطبيعة الحال يكون الحكم المجهول على طلبها بحسب مقام الثبوت مقيداً بذلك الزمان الخاص المعلوم عند الله تعالى المجهول عند الناس ويكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان لانتهاء أمده الذي قيد به في الواقع وحلول أجله الواقعي الذي أنيط به ، وليس المراد منه رفع الحكم الثابت في الواقع ونفس الأمر حتى يكون مستحيلاً على الحكيم تعالى العالم بالواقعات .

فالنتيجة ان النسخ بالمعنى الذي ذكرناه أمر ممكن جزئياً ولا يلزم منه شيء من المحذورين المتقدمين ، بيان ذلك انه لا شبهة في دخول خصوصيات الأفعال في ملاكات الأحكام وانها تختلف باختلاف تلك الخصوصيات سواء كانت تلك الخصوصيات زمانية او مكانية أو نفس الزمان كأوقات الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك ، فان دخلها في الأحكام المجهولة لهذه الأفعال مما لا يشك فيه عاقل فضلاً عن فاضل فإذا كانت خصوصيات الزمان دخيلة في ملاكات الاحكام وانها تختلف باختلافها فلتكن دخيلة في استمرارها وعدمه أيضاً ، ضرورة انه لا مانع من أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة في مدة معينة وفي قطعة خاصة من الزمان فلا يكون مشتملاً عليها بعد انتهاء تلك المدة

وعليه فبطبيعة الحال يكون جعل الحكم له من الحكيم المطلق العالم باشتماله كذلك محدوداً بأمده تلك المصلحة فلا يعقل جعله منه على نحو الاطلاق والدوام ، فإذا لا محالة ينتهي الحكم بانتهاء تلك المدة حيث انها أمده :

وعلى الجملة فإذا أمكن ان يكون لليوم المعين أو الاسبوع المعين أو

أو الشهر المعين دخل في مصلحة الفعل وتأثير فيها أو في مفسدته أمكن
 دخل السنة المعينة أو السنين المعينة فيها أيضاً ، فإذا كان الفعل مشتملاً على
 مصلحة في سنين معينة لم يجعل له الحكم إلا في هذه السنين فحسب فيكون
 أجله وأمدته انتهاء تلك السنين فإذا انتهت انتهى الحكم بانتهاء أمدته وحلول
 أجله ، هذا بحسب مقام الاثبات فالدليل الدال عليه وإن كان مطلقاً إلا
 أنه كما يمكن تقييد اطلاق الحكم من غير جهة الزمان بدليل منفصل فكذلك
 يمكن تقييد اطلاقه من جهة الزمان أيضاً بدليل منفصل حيث إن المصلحة
 قد تقتضي بيان الحكم على جهة العموم أو الاطلاق ، مع أن المراد الجدي
 هو الخاص أو المقيد والوقت خاص ويكون بيان التخصيص أو التقييد
 بدليل منفصل ، فالنسخ في مقام الثبوت والواقع انتهاء الحكم بانتهاء أمدته
 وفي مقام الاثبات رفع الحكم الثابت لاطلاق دليله من حيث الزمان ولا يلزم منه
 مخالفة الحكمة ولا كشف الخلاف المستحيل في حقه تعالى ، هذا بناء على وجهة
 نظر العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ، وأما على وجهة
 نظر من يرى تبعية الاحكام لمصالح في انفسها فالامر أيضاً كذلك ، فإن
 المصلحة الكامنة في نفس الحكم تارة تقتضي جملة على نحو الاطلاق والدوام
 في الواقع ، وتارة أخرى تقتضي جملة في زمان خاص ووقت مخصوص
 فلا محالة ينتهي بانتهاء ذلك الوقت (وهذا هو النسخ) وإن كان الفعل
 باقياً على ما هو عليه في السابق أو فقل إن في إيجاب شيء تارة مصلحة
 في جميع الأزمنة ، وأخرى في زمان خاص دون غيره .

فالنتيجة في نهاية الشوط ، هي أنه لا ينبغي الشك في إمكان النسخ
 بل وقوعه في الشريعة المقدسة على وجهة نظر كلا المذهبين كسألة القبلة
 أو لحوها .

(البداء)

قد التزم الشيعة بالبداء في التكوينيات وخالف في ذلك العامة وقالوا باستحالة البداء فيها لاستلزامه الجهول على الحكيم تعالى : ومن هنا نسبتها إلى الشيعة ما هم براء منه وهو تجويز الجهول عليه تعالى باعتبار التزامهم بالبداء :

ولكن من الواضح انهم لم يحسنوا في الفهم ما هو مراد الشيعة من البداء ولم يتأملوا في كلماتهم حول هذا الموضوع وإلا لم ينسبوا إليهم هذا الافتراء الصريح والكذب البين ، ومن نسب ذلك إلى الشيعة الفطر الرأزي في تفسيره الكبير عند تفسير قوله تعالى : « يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » قال : قالت : الرافضة البداء جائز على الله تعالى وهو ان يعتقد شيئاً ثم يظهر له ان الامر بخلاف ما اعتقده (وهذا كما ترى كذب صريح على الشيعة ، وكيف كان فلا يلزم من الالتزام بالبداء الجهول عليه تعالى كيف فان الشيعة ملتزمون به ، فمع ذلك يقولون باستحالة الجهول عليه سبحانه وتعالى .

وقد ورد في بعض الروايات ان من زعم ان الله عز وجل يبدوا له في شيء لم يعلمه أمس فابراً أو منه ، وفي بعضها الآخر فأما من قال بالله تعالى لا يعلم الشيء إلا بعد كونه فقد كفر وخرج عن التوحيد ، وقد انفقت كلمة الشيعة الامامية على ان الله تعالى لم يزل عالماً قبل أن يخلق الخلق بشق أنواعه بمقتضى الحكم العقل القطري وطبقاً للكتاب والسنة .

بيان ذلك انه لا شبهة في أن العالم بشق الوانته واشكاله تحت قدرة

الله تعالى وسلطانه المطلق وان وجود أي ممكن من الممكنات فيه منوط بمشيئته تعالى وأعمال قدرته فان شاء أوجده وان لم يشاء لم يوجد ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ان الله سبحانه عالم بالاشياء بشقي أنواعها وأشكالها منذ الأزل وان لها بجميع أشكالها تعييناً علمياً في علم الله الأزلي ويعبر عن هذا التعيين بتقدير الله مرة وبقضائه مرة أخرى .

ومن ناحية ثالثة ان علمه تعالى بالاشياء منذ الأزل لا يوجب سلب قدرة الله تعالى واختياره عنها ، ضرورة أن حقيقة العلم بشيء الكشف عنه على واقعه الموضوعي من دون أن يوجب حدوث شيء فيه فالعلم الأزلي بالاشياء هو كشفها لديه تعالى على واقعها من الاناطة بمشيئة الله واختياره فلا يزيد انكشاف الشيء على واقع ذلك الشيء ، وقد فصلنا الحديث عن هذه الناحية في مبحث الجبر والتفويض بشكل موسع .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث هي أن معنى تقدير الله تعالى للاشياء وقضائه بها ان الاشياء بجميع ضرورها كانت متعينة في العلم الالهي منذ الأزل على ما هي عليه من أن وجودها معلق على أن تتعلق المشيئة الالهية بها حسب اقتضاء الحكم والمصالح التي تختلف باختلاف الظروف والتي يحيط بها العلم الالهي .

ومن ضوء هذا البيان يظهر بطلان ما ذهب اليه اليهود من أن قلم التقدير والاضاء حينما جرى على الاشياء في الأزل استحال ان تتعلق المشيئة الالهية بخلافه .

ومن هنا قالوا يد الله مهلوله عن القبض والبسط والاخذ والاعطاء ووجه الظهور ما عرفت من ان قلم التقدير والقضاء لا يزاحم قدرة الله تعالى على الاشياء حين ايجادها حيث انه تعلق بها على واقعها الموضوعي مع الاناطة بالمشيئة والاختيار فكيف بنا فيها .

ومن الغريب جداً انهم (لعنهم الله) التزموا بسلب القدرة عن الله ولم يلتزموا بسلب القدرة عن العبد مع ان الملك في كليهما واحد - وهو العلم الازلي - فانه كما تعلق بأفعاله تعالى كذلك تعلق بأفعال العبيد .
فالنتيجة انهم التزموا بحفظ القدرة لأنفسهم وان قلم التقدير والقضاء لا ينافيها وسلب القدرة عن الله تعالى وان قلم التقدير والقضاء ينافيها ، وهذا كما نرى :

وبعد ذلك نقول : ان المستطاد من نصوص الهاب ان القضاء الالهي على ثلاثة أنواع .

الأول : قضائه تعالى الذي لم يطلع عليه أحداً من خلقه حتى إيتنا محمد (ص) وهو العلم المخزون الذي استأثر به لنفسه المعبود منه بالروح المحفوظ تارة وهام الكتاب تارة أخرى ، ولا ريب ان البداء يستحيل أن يقع فيه كيف يتصور فيه البداء وان الله سبحانه عالم بجميع الأشياء بشئ ألوانها منذ الأزل لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في الأرض ولا في السماء ، ومن هنا قد ورد في روايات كثيرة ان البداء انما ينشأ من هذا العلم لا انه يقع فيه .

منها : ما رواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محمد التوالي ان الرضا (ع) قال لسليمان المروزي رويت عن أبي عن أبي عبد الله (ع) انه قال (ان لله عز وجل علمين علماً مخزوناً لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء وعلماً علمه ملائكته ورسله فالعلماء من أهل بيت نبيك يعلمونه) .

ومنها : ما عن بصائر الدرجات بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال (ان لله علمين : علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبيائه ولحن نعلمه) هـ

الثاني : قضاه الله الذي أخبر نبيه وملائكته بأنه سوف يقم حتماً ولا شبهة في أن هذا القسم أيضاً لا يقع فيه البداء ، ضرورة ان الله تعالى لا يكذب نفسه ورسله وملائكته وأوليائه فلا فرق بينه وبين القسم الأول من هذه الناحية . نعم يفترق عنه من ناحية أخرى وهي ان هذا القسم لا ينشأ منه البداء دون القسم الأول .
وقد دل على ذلك عدة روايات :

منها : قوله (ح) في الرواية المتقدمة عن الصدوق ان حلباً (ح) كان يقول « العلم علمان فعلم علمه الله ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فانه يكون ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه يقدم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء » :

ومنها : ما روى العياشي عن الفضيل قال سمعت أبا جعفر (ح) يقول : (من الامور أمور محتومة جائية لا محالة ومن الامور أمور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء لم يطلع على ذلك أحداً - يعني الموقوفة - فأما ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذب الله ولا نبيه ولا ملائكته :

الثالث : قضاه الله الذي أخبر لبيس وملائكته بوقوعه في الخارج لا ينحو الختم بل معلقاً على أن لا تتعلق مشيئة الله على خلافه ، وفي هذا القسم يقع البداء عنه بهام الخو والاثبات واليه أشار بقوله (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب . لله الامر من قبل ومن بعد) وقد دلت على ذلك عدة لصوص :

منها : ما في تفسير علي بن ابراهيم عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله (ح) قال (اذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح ولكنته

الى اسماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة فاذا اراد الله أن يقدم شيئاً أو يؤخره أو ينقص شيئاً أم الملك أن يمحو ما يشاء ثم انتهت الذي اراده ، قلت وكل شيء هو عند الله مثبت في كتاب الله قال : نعم قلت فأي شيء يكون بعده قال سبحانه الله ثم يحدث الله أيضاً ما يشاء تبارك وتعالى) .

ومنها : ما في تفسيره أيضاً عن عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن (ع) عند تفسير قوله تعالى : (فيها يفرق كل أمر حكيم أي يقدر الله كل أمر من الحق ومن الباطل وما يكون في تلك السنة وله فيه البداء والمشيئة يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء من الاجال والارزاق والبلايا والأهراض والأمراض ويزهد فيها ما يشاء وينقص ما يشاء) :

ومنها : ما في الاحتجاج عن أمير المؤمنين (ح) انه قال (لولا آية في كتاب الله لاهبطتكم بما كان وما يكون وبما هو كائن الى يوم القيامة وهي هذه الآية) و يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ، ومثله ما عن الصدوق في الامال والتوحيد عن أمير المؤمنين (ع) :

ومنها : ما في تفسير العياشي عن زراوة عن أبي جعفر (ع) قال : (كان علي بن الحسين (ع) يقول لولا آية في كتاب الله لحدثتكم بما يكون الى يوم القيامة فقلت آية آية قال قول الله يمحو الله الخ :

وسنها : ما في قرب الاسناد عن البيزنطي عن الرضا عليه السلام قال : قال ابو عبد الله وابو جعفر وعلي بن الحسين والحسين بن علي وعلي بن أبي طالب عليهم السلام (لولا آية في كتاب الله لحدثناكم بما يكون الى أن تقوم الساعة يمحو الله الخ :

ومنها : ما عن العياشي عن ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) يقول :

(ان الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده أم الكتاب وقال فكل أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شيء يبدو له إلا وقد كان في علمه ان الله لا يبطله من جهل) :

ومنها ما رواه عن حماد بن موسى عن أبي عبد الله (ع) سئل عن قول الله يمحو الله الخ قال : (ان ذلك للكتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت فمن ذلك الذي يرد الدعاء للقضاء وذلك الدعاء مكتوب عليه الذي يرد به القضاء حتى اذا صار الى أم الكتاب لم يبق الدعاء فيه شيئاً) ومنها غيرها من الروايات الدالة على ذلك .

فالننتيجة على ضوء هذه الروايات هي أن البداء يستحيل ان يقع في القسم الأول من القضاء المعبر عنه بالوحد المحفوظ وبأم الكتاب وللعلم المخزون عند الله ، بدهامة أنه كيف يتصور البداء فيه وان الله سبحانه عالم بكته جميع الاشياء هتقى الوانها منذ الأزل لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء :

نعم هذا العلم منشاء لوقوع البداء يعني أن انسداد باب هذا العلم لغيره تعالى حتى الانبياء والاصياء والملائكة أوجب وقوع البداء في بعض أخباراتهم ، وكذا الحال في القسم الثاني من القضاء نظراً الى أن العقل مستقل باستحالة تكذيب الله تعالى نفسه أو أنبيائه :

وأما القسم الثالث فهو مورد لوقوع البداء ولا يلزم من الالتزام بالبداء فيه أي محذور كنسبة الجهل الى الله سبحانه وتعالى ولا ما يتنافى عظمته ويحلاله ولا الكذب حيث ان أخباره تعالى بهذا القضاء لنبيه أو وليه ليس على نحو الجزم والبت ، بلى هو معلق بعدم مشيئته بخلافه ، فاذا تعلقت المشيئة على الخلاف لم يلزم الكذب ، فان ملاك صدق هذه

القضية وكلها انما هو بصدق الملازمة وكذبها ، والمفروض ان الملازمة صادقة وهي وقوعه لو لم تتعلق المشيئة الالهية على خلافه .

مثلا أن الله تعالى يعلم بأن زيدا سوف يموت في الوقت الفلاني ويعلم أن موته فيه معلق على عدم اعطائه الصدقة أو ما شاكلها ، ويعلم بأنه سيطي الصدقة فلا يموت فيه ، فهاتان قضيتان شرطيتان فلي احدهما ؛ قد عاق موته في الوقت الفلاني بعدم تصدقه أو نحوه ، وفي الأخرى قد علق عدم موته فيه على تصدقه أو نحوه .

ونتيجة ذلك ان المشيئة الالهية في القضية الأولى قد تعلقت بموته اذا لم يتصدق ، وفي القضية الثانية قد تعلقت بعدم موته وبفائه حياً اذا تصدق .

ومن الواضح ان اخباره تعالى بالقضية الاولى ليس كذبا ، فان المناط في صدق القضية الشرطية وكذبها هو صدق الملازمة بين الجزاء والشرط وكذبها لا بصدق طرفيها ، بل لا يضر استحالة وقوع طرفيها في صدقها فعلمه تعالى بعدم وقوع الطرفين هنا لا يضر بصدق اخباره بالملازمة بينهما وكذا لا محذور في أخبار النبي أو الوصي بموته في هذا الوقت معلقاً بتعلق المشيئة الالهية به ، فان جريان البدء فيه لا يوجب كون الخبر للذي أخبر به المعصوم كاذباً لفرض ان المعصوم لم يخبر بوقوعه على سبيل الحتم والجزم ومن دون تعليق وانما أخبر به معلقاً على أن تتعلق المشيئة الالهية به أو ان لا تتعلق بخلافه

ومن الواضح ان صدق هذا الخبر وكذبه انما يدوران مدار صدق الملازمة بين هذين الطرفين وكذبها لا وقوعها في الخارج وعدم وقوعها فيه فالنتيجة في نهاية المطاف هي أنه لا مانع من الالتزام بوقوع البدء في بعض اخبارات المعصومين (ع) في الامور التكوينية ولا يلزم منه محذور لا بالاصحاف

الى ذاته سبحانه وتعالى ولا بالاصافة اليهم عليهم السلام (١) .

(١) ولو أقمضنا عن تلك الروايات واقترضنا أنه لم تكن في المسألة أية رواية من روايات الباب فما هو موقف العقل فيها الظاهر بل لا ريب في ان موقفه هو موقف الروايات للدالة على أن قضاء الله تعالى على ثلاثة أنواع والسبب في ذلك أن العقل يدرك على السبيل الحتم والجزم ان البشر مها بلغ من الكمال ذروته كتبنا محمد (ص) يستحيل أن يحيط بجميع ما في علم الله سبحانه وتعالى هذا من ناحية :

ومن ناحية أخرى ان جريان البداء ووقوعه في الخارج بنفسه دليل على ذلك حيث أنه يستحيل جريانه في علمه تعالى لاستلزامه الجهل بالواقع (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) .

وقد ثبت على ضوء الكتاب والسنة والعقل الفطري ان الله سبحانه عالم بجميع الكائنات هشتي أزماعها وأشكالها ، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في السماء ولا في الأرض ، وكذا يستحيل جريانه في القضايا التي أخبر بوقوعها ملائكته ورسله على سبيل الحتم والجزم فان الله تعالى يستحيل أن يكذب نفسه أو ملائكته أو رسله .

وعليه فبطبيعة الحال يجري البداء في القضايا التي أخبر بوقوعها لهم معلقاً بتعلق مشيئته به أو بعدم تعلقها على خلافه المعبر عنه بعالم المحو والابتناء والنكته في وقوعه فيها هو ان الله تعالى يعلم بعدم الوقوع من جهة علمه بعدم وقوع ما افاق عليه في الخارج بعلمه المكنون والمخزون عنده لا يحيط به غيره أبداً .

وأما من أحبره تعالى بوقوعها على نحو للتعليق فهو حيث لا يعلم بعدم وقوع المعلق عليه فيه فلأجل ذلك قد يظهر ويبدو خلاف ما أخبر به وهذا هو البداء بالمعنى الذي نقول به الشيعة الامامية ولا يستلزم كذب ذلك -

وقد تحصل مما ذكرناه ان نتيجة البدء الذي نقول به الشيعة الامامية وتعتقد به هي الاعتراف الصريح بأن العالم بأجمعه تحت سلطان الله وقدرته حدوداً وبقاءً وان مشيئة الله تعالى لافلدة في جميع الأشياء وانها بشئ أوانها بأعمال قدرته واختياره .

وقد تقدم الحديث من هذه الناحية في ضمن نقد نظريتي الجبر والنفيض ههنا من ناحية د ومن ناحية أخرى ان في الاعتقاد بالبدء يتضح نقطة الفرق بين العلم الالهي وعلم غيره، فان غيره وان كان ليداً أو وصياً كنبينا محمد (ص) لا يمكن أن يحيط بجميع ما أحاط به علمه تعالى وان كان عالماً بتعليم الله اياه بجميع حوالم الممكنات إلا انه لا يحيط بما أحاط به علم الله المخزون المعبر عنه باللوحة المحفوظ وبام الكتاب حيث انه لا يعلم بمشيئة الله تعالى لوجود شيء أو عدم مشيئته الا حيث يخبره الله الله تعالى به على نحو الحتم ،

ومن ناحية ثالثة ان القول بالبدء يوجب توجه العبد الى الله تعالى وتضرعه اليه وطلبه اجابة دعائه وقضاء حوائجه ومهماته وتوفيقه للطاعة وابعاده عن المعصية كل ذلك انما نشأ من الاعتقاد بالبدء وبان عالم الخو

الخبر لفرض ان أخباره عن الوقوع للنامن لبسن على سبيل الحتم والجزم وانما كان على نحو التعليق ولا يتصف مثل هذا الخبر بالكذب إلا في فرض عدم الملازمة بين المعلق والمعلق عليه والمفروض ان الملازمة بينهما موجودة وبذلك يظهر ان حقيقة البدء عند الشيعة هي إلا بدء والظهار واطلاق للفظ البدء عليه مبنى على التتبريل وبملاقة المشاكلة واسناده اليه تعالى باعتبار ان علمه منشاء لوقوعه وجريانه .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أنه لا مناص من الالتزام بالبدء بالمعنى الذي ذكرناه على ضوء الروايات وحكم العقل .

عدم الملازمة في مرتبة ملاقاته الثوب ماء الاستنجاء فمرده إلى التخصيص في المقام وان كان في مرتبة ملاقاته ماء الاستنجاء للعدرة فمرده إلى التخصيص وحيث ان تلك الطائفة يعني الروايات الدالة على طهارة الثوب لا تدل على تعيينه أي تعيين عدم الملازمة في احدي المرتبتين خاصة فلا محالة لا ظهور لها في طهارة ماء الاستنجاء ولا دلالة لها عليها ، فاذا لا مانع من الرجوع إلى عموم الطائفة الأولى حيث ان قهيبته انفعال الماء القليل بملاقاة النجس وقد تحصل من ذلك ان الأظهر حسب القاعدة نجاسة ماء الاستنجاء وترتب عليها آثارها ما عدا انفعال الملاقي له :

ولكن مع ذلك لا يمكن رفع اليد عن الروايات الظاهرة في الطهارة ولا سيما معتبرة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به أننجس ذلك ثوبه قال لا ، فانها تدل بملتبس المهم العرفي على عدم نجاسة ماء الاستنجاء ويزيد على ذلك وخصوصاً ملاحظة حال المفتي والمستفتي ، فانه إذا سأل العامي مقلده عما أصابه ماء الاستنجاء واجابه بأنه غير منجس فهل يشك السائل في طهارة ماء الاستنجاء عندئذ .

وعليه فهذه الروايات تعين عدم الملازمة في ملاقاته ماء الاستنجاء لعين النجاسة - وهي العدرة في ملروض المقام - نظراً إلى انها واردة في مورد خاص ، دون ما دل على نجاسة العدرة ، فانه يدل بالالتزام على نجاسة ملاقيها مطلقاً في هذا المورد وغيره ، وهذه الروايات تخصص هذه الدلالة الالتزامية في غير هذا المورد .

بقي هنا شيء وهو ان ما علم به بخروجه عن حكم العام اذا دار أمره بين فردين أحدهما فرد للعام والآخر ليس فرداً له كما إذا تردد أمر زيد في مثل (لا تكرم زيدا) بين زيد العالم وغيره من ناحية الشبهة المفهومية

للقول بأن الله تعالى غير قادر على أن يغير ما جرى عليه قلم التقدير (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) حيث انه مخالف لصريح الكتاب والسنة وحكم العقل الفطري كما عرفت .

ومن المعلوم ان ذلك يوجب بأس العبد من اجابة دعائه وهو يوجب تركه وعدم توجهه الى ربه في قضاء مهامه وطاياه .

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بالنتائج التالية :

الأولى : ان ما عن العامة من نسبة تجويز الجهل عليه سبحانه وتعالى الى الشيعة باعتبار التزامهم بالبداء فقد عرفت انه افتراء صريح عليهم وان الالتزام بالبداء لا يستلزم ذلك ، بل هو تعظيم واجلال لداته تعالى وتقدس .

الثانية : ان العالم بأجمعه وبشقي اشكاله تحت سلطان الله تعالى وقدرته كما أنه تعالى عالم به بجميع أشكاله منذ الأزول ، وقد عرفت ان هذا العلم لا يتنافى ولا يترادف قدرته واختياره .

ومن هنا قلنا ان ما ذهب اليه اليهود من أن قلم التقدير والقضاء اذا جرى على الأشياء في الأزول استحال ان تتعلق المشيئة الالهية بخلافه خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً ، فان قلم التقدير والقضاء لا يتنافى قدرته ولا يترادف اختياره .

الثالثة : ان قضاؤه تعالى على ثلاثة أنواع : ١ - قضاؤه الذي لم يطلع عليه أحد من خلقه . ٢ - قضاؤه الذي اطلع بوقوعه أنبيائه وملائكته على سبيل الحتم والجزم : ٣ - قضاؤه الذي اطلع بوقوعه أنبيائه وملائكته مطلقاً على أن لا تتعلق مشيئته على خلافه ، ولا يعقل جريان البداء في القضاء الأول والثاني والما يكون ظرف جريانه هو الثالث ، وهذا التقسيم قد ثبت على ضوء الروايات وحكم العقل الفطري :

الرابعة : أنه لا يلزم من الالتزام بالبداة أي محذور كنجوز الجهل عليه سبحانه أو ما ينافي عظمته واجلاله أو الكذب ، بل في الاعتقاد به تعظيم لسلطانه واجلاله لقدرته ، كما لا يلزم منه محذور بالاضافة الى أنبيائه وملائكته ، بل فيه امتياز علم الخالق عن علم المخلوق .

الخامسة : ان حقيقة البداة عند الشيعة الامامية هي بمعنى الابداء أو الاظهار واطلاق لفظ البداة عليه مبني على التنزيل وبعلaque المشاكلة .

السادسة : ان فائدة الاعتقاد بالبداة هي الاعتراف الصريح بأن العالم بأجمعه تحت سلطان الله وقدرته (يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) وتوجه العبد إلى الله تعالى وتضرعه ليه في قضاء حوائجه ومهاته وعدم يأسه من ذلك ، وهذا بخلاف لتقول بالكار البداة ، فإنه يوجب بأس العبد ولا يرى فائدة في التضرع والدعاء وهذا هو السر في اهتمام الأئمة (ع) بشأن البداة في الروايات الكثيرة .

(المطلق والمقيد)

المطلق في اللغة بمعنى المرسل الذي لم يقيد بشيء في مقابل المقيد الذي هو مقيد به ومنه يقال أن فلاناً مطلق العنان يعني أنه غير مقيد بشيء ، وأما عند الاصوليين فالظاهر انه ليس لهم في اطلاق هذين اللفظين اصطلاح جديد ، بل يطلقونها بمالهما من المعنى اللغوي والعرفي . ثم انه يقع الكلام في جملة من الاسماء وهل انها من المطلق أولاً : منها اسماء الاجناس من الجواهر والاعراض وغيرها :

وقبل بيان ذلك ينبغي اننا نتعرض لاقسام الماهية فنقول : الماهية تارة بلا حظ بما هي هي يعني أن النظر مقصور إلى ذاتها وذاتياتها ولم يلحظ

معها شيء زائد وتسمى هذه الماهية بالماهية المهملة نظراً إلى عدم ملاحظة شيء من الخصوصيات المتعينة معها فتكون مهملة بالإضافة إلى جميع تلك الخصوصيات حتى خصوصية عنوان كونها مقسماً للأقسام الآتية :

وهكلمة أخرى أن النظر لم يتجاوز عن حدود ذاتها وذاتياتها إلى شيء خارج عنها حتى عنوان امالها وقصر النظر عليها ، فإن التعبير عنها بالماهية المهملة باعتبار واقعها الموضوعي ، لا باعتبار أخذ هذا العنوان في مقام الاحاط معها :

فالنتيجة أن هذه الماهية مهملة ومبهمة بالإضافة إلى جميع طواربها وهوارضها الخارجية والدهنية .

وثارة أخرى يلاحظ معها شيء خارج عن مقام ذاتها وذاتياتها ، وذلك الشيء أن كان عنوان مقسميتها للأقسام التالية دون غيره سميت هذه الماهية بالماهية اللا بشرط المقسمي ، وأن كان ذلك الشيء الخارج عنوان تجردهما في وعاء الغفل عن جميع الخصوصيات والعوارض سميت هذه الماهية بالماهية المجردة وفي الاصطلاح بالماهية بشرط لا ، وهي بهذا العنوان غير قابلة للحمل على شيء من الموجودات الخارجية ، لوضوح أنها لو حملت على موجود خارجي لكانت مشتملة على خصوصية من الخصوصيات وهذا خلف الفرض ، وهذه الماهية تسمى بالاسماء التالية : النوع ، الجنس ، الفصل ، العرض العام ، الفرض الخاص ، حيث أنها عناوين للماهيات الموجودة في أفق النفس فلا تصدق على الموجود الخارجي ،

وأن كان ذلك الشيء خصوصية من الخصوصيات الخارجية سميت هذه الماهية بالماهية المخلوطة ، وفي الاصطلاح بالماهية بشرط شيء ، وهذه الخصوصية تارة وجودية وأخرى عدمية ، والأول كلاحظ ماهية الإنسان مثلاً مع العلم ، فإنها لا تنطبق إلا على هذه الحصة فحسب يعني الإنسان

العالم دون غيرها ، والثاني كلاحظها مثلا مع عدم العلم أو عدم الفسق فهي على هذا لا تنطبق في الخارج الا على الحصة التي لا تكون متصفة بالعلم أو بالفسق ، فهذان القسمان معاً من الماهية الملحوظة بشرط شيء . نعم قد يعبر عن القسم الثاني في الاصول بالماهية بشرط لا ولكنه مجرد اصطلاح من الأصوليين ولا مناقشة فيه .

وان كان ذلك الشيء عنوان الاطلاق والارسال سميت هذه الماهية بالماهية الا بشرط القسسي حيث انها ملحوظة مطلقة ومرسلة بالاضافة الى جميع ما تنطبق عليه في الخارج ،

وقد ذكرنا في غير مورد أن الاطلاق عبارة عن رفض القبود وعدم أخذ شيء منها مع الماهية وإلا لم تكن الماهية ماهية مطلقة ، ولناخذ لذلك بمثال وهو ان الكلمة إذا لوحظت بما هي بأن يكون النظر مقصوراً على ذاتها وذاتياتها فحسب فهي ماهية مهملة ومبهمة بالاضافة الى جميع التعيينات الخارجية والذهنية حتى تعين قصر النظر عليها يعني أن هذه الخصوصية أيضاً لم تلحظ معها ، فالكلمة في اطار هذا اللحاظ لا تصلح أن يجعل عليها شيء الا الذات أو الذاتيات نعم انها تصلح أن تكون محلاً لعروض كل من الاسم والفعل والحرف .

وان لوحظت معها خصوصية زائدة عن ذاتها وذاتياتها فان كانت تلك الخصوصية هي عنوان كونها مقسماً لهذه الاقسام فهي ماهية لأبشرط القسسي ، حيث انها في اطار هذا اللحاظ مقسم لتلك الاقسام يعني أنه لا تحقق لها الا في ضمن أحد أقسام الماهية كالمجردة والمخلوطة والمطلقة . كما انها تمتاز بهذا اللحاظ عن الماهية المهملة وان لوحظت معها خصوصية زائدة على تلك الخصوصية أيضاً فان كانت تلك الخصوصية للزائدة عنوان تجردها في أفق النفس عن جميع العوارض والطوارئ التي يمكن أن تلحقها في الخارج من خصوصيات أفرادها وأصنافها فهي

ماهية مجردة وإن كانت تلك الخصوصية خصوصية خارجية كخصوصية الاسم أو الفعل أو الحرف فهي ماهية مخلوطة وإن كانت تلك الخصوصية عنوان الاطلاق والارسال فهي ماهية مطلقة المسماة في الاصطلاح بالماهية لاشرط القسمي .

وبعد ذلك نقول : ان اسم الجنس موضوع للماهية المهملة دون غيرها من أقسام الماهية وهي الجامعة بين جميع تلك الأقسام يشتق لحاظاتها وقد عرفت انها معرفة من تمام الخصوصيات والتعينات (الذهنية والخارجية) حتى خصوصية قصر النظر عليها ، والسبب فيه هو انه لو كان موضوعاً للماهية المأخوذ فيها شيء من تلك الخصوصيات لكان استعماله في غيرها مجازاً ومحتاجاً إلى عناية زائدة حتى ولو كانت تلك الخصوصية قصر النظر على ذاتها وذاتياتها ، لما عرفت من انه نحو من التعيين وهو غير مأخوذ في معناه الموضوع له فالمعنى الموضوع له مبهم من جميع الجهات .

ومن هنا يصح استعمال اسم الجنس كالإنسان أو ماشاكلة في الماهية بجميع أطوارها (الذهنية والخارجية) ومن الطبيعي انه لو كان شيء منها مأخوذاً في معناه الموضوع له لكان استعماله في غير الواجد له بحاجة الى عناية زائدة ، مع ان الأمر ليس كذلك .

ومن الواضح ان صحة استعماله فيها في جميع حالاتها وطواربها تكشف كسفاً يقينياً عن أنه موضوع بإزاء الماهية نفسها من دون لحاظ شيء من الخصوصيات فيها حتى قصر النظر الى ذاتها وذاتياتها فهي مثل قولنا : (النار حارة) لم تستعمل كلمة (النار) إلا في الطبيعة الجامعة بين تلك الأقسام المهملة بالاضافة الى تمام خصوصياتها ولحظاتها .

وان شئت قلت : ان اللحظات الطارئة على الماهية يشتق اشكالها انما هي في مرحلة الاستعمال حيث ان في هذه المرحلة لا بد من ان تكون الماهية

ملحوظة بأحد الأقسام المتقدمة نظراً إلى أن الفرض قد يتعلق بلحاظها على شكل ، وقد يتعلق به على شكل آخر وهكذا :

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن الماهية المهملة فرق جميع الاعتبارات واللحظات الطارئة عليها حيث أنها مهملة حقيقة وبتمام المعنى ، وأما الماهية المقصور فيها النظر إلى ذاتها وذاتياتها فليست بمهملة بتمام المعنى نظراً إلى أنها متعينة من هذه الجهة أي من جهة قصر النظر إلى ذاتها فتسمية هذه بالماهية المهملة لا تخلو عن مسامحة فالأولى ما عرفت .

ثم إن الظاهر أن الكلّي الطبيعي عبارة عن الماهية المهملة دون غيرها خلافاً لشيخنا الأستاذ (قدس) حيث قد صرح بأن الكلّي الطبيعي الصادق على كثيرين هو اللا بشرط القسمي دون المقسّم بدعوى أن اللا بشرط المقسّم عبارة عن الطبيعة الجامعة بين الكلّي المعبر عنه باللا بشرط القسمي الممكن صدقه على كثيرين ، والكلّي المعبر عنه بالماهية المأخوذة بشرط لا المتمنع صدقه على الأفراد الخارجية ، والكلّي المعبر عنه الماهية بشرط شيء الذي لا يصدق إلا على أفراد ما اعتبر فيه الخصوصية .

ومن الطبيعي أنه يستحيل أن يكون الجامع بين هذه الأقسام هو الكلّي الطبيعي ، لأن الكلّي الطبيعي هو الكلّي الجامع بين الأفراد الخارجية الممكن صدقه عليها فهو حينئذ قسم للكلّي العقلي المتمنع صدقه على الأفراد الخارجية ولا يعقل أن يكون قسم الشيء مقسماً له ولنفسه ضرورة أن المقسم لا يهد من أن يكون متحققاً في ضمن جميع أقسامه ، ولا يعقل أن تكون الماهية المعتبرة فيها خصوصية على نحو تصدق على الأفراد الخارجية متحققة في ضمن الماهية المعتبرة فيها خصوصية على نحو يتمتع صدقها على مافي الخارج وعليه فلا مناص من الالتزام بكون الجامع بين الأقسام هو الماهية الجامعة بين ما يصح صدقه على مافي الخارج وما يتمتع صدقه عليه ، فالمقسم أيضاً

وإن كان قابلاً للصدق على الأفراد الخارجية لفرض أنه متحقق في ضمن الماهية المأخوذة على نحو اللا بشرط القسمي وحيث أنها صادقة على ما في الخارج ، فالمقسم أيضاً كذلك إلا أنه حيث يكون قابلاً للصدق على الكلي العقلي أيضاً فيستحيل أن يكون الجامع بين الأقسام هو نفس الجهة الجامعة بين الأفراد الخارجية المعبر عنها بالكلي الطبيعي .

ما أفاده (قده) يحتوي على عدة نقاط :

الأولى : ان الماهية اللا بشرط القسمي هي نفس الماهية من

حيث هي هي .

الثانية : ان الكلي الطبيعي ليس هو الماهية اللا بشرط القسمي حيث

أنه (قده) قد اعتبر في كون الشيء كلياً طبيعياً صدقه على الأفراد الخارجية فحسب دون غيرها .

ومن المعلوم ان هذه النكتة غير متوفرة في الماهية اللا بشرط القسمي

لررض صدقها على الماهيات المجردة التي لا موطن لها إلا العقل ، وعليه فلا يمكن أن تكون تلك الماهية كلياً طبيعياً ،

الثالثة : ان ما يصلح أن يكون كلياً طبيعياً هو الماهية اللا بشرط

القسمي حيث ان للنكتة المتقدمة وهي الصدق على الأفراد الخارجية فحسب دون غيرها متوفرة فيها .

ولناخذ بالنظر الى هذه النقاط :

أما النقطة الأولى : فهي وان كانت معروفة بينهم إلا انها خاطئة

جداً ولا واقع موضوعي لها ، وذلك لما عرفت من أن الماهية من حيث هي هي بعينها هي الماهية المهملة التي كان النظر مقصوراً على ذاتها وذاتياتها وغير ملاحظ معها شيء خارج عنهما ، بل قلنا انها مهملة بالانضافة إلى جميع الخصوصية (الذهنية والخارجية) حتى عنوان افعالها وأقصر النظر عليها

ولذا لا يصح حمل شيء عليها في اطار هذا الاحاط إلا الذات فيقال :
 (الانسان حيوان ناطق) . وهذا بخلاف الماهية اللا بشرط المقسمي ،
 فان عنوان المقسمية قد لوحظ معها فلا يكون النظر مقصوراً على الذات
 والذاتيات ، فاذاً كيف تكون الماهية اللا بشرط المقسمي هي الماهية المهملة
 ومن حيث هي هي

وأما النقطة الثانية فهي وان كانت صحيحة إلا انها ليست من ناحية
 ما أفاده (قده) بل من ناحية أخرى وهي ان الماهية اللا بشرط المقسمي
 لا تحقق لها إلا في ضمن أحد أقسامها من الماهية المجردة والمخلوطة
 والمطلقة كما هو الحال في كل مقسم بالاضافة إلى أقسامه وما يعرض عليه
 أحد اللحظات المتقدمة هو الماهية المهملة دون الماهية اللا بشرط المقسمي
 نظراً إلى أنه لا وجود لها ولا تحقق في أفق النفس مع قطع النظر عن
 هذه التقسيمات ، ضرورة أن عنوان المقسمية عنوان التزاعي وهو متترج
 بلحاظ عروض هذه التقسيمات على الماهية ومتفرج عليها فكيف يعقل أن
 تعرض تلك التقسيمات عليها بلحاظ هذا العنوان الانتزاعي وتكون متفرجة
 عليه أو يقل ان عروض هذا العنوان (المقسمية) على الماهية انما هو
 في مرتبة متأخرة عن عروض تلك التقسيمات عليها ، ومع ذلك كيف يعقل أن
 تكون تلك التقسيمات عارضة على الماهية المعنونة بهذا العنوان .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي ان الماهية اللا بشرط
 المقسمي يعني: المعنونة بهذا العنوان كما لا يصلح أن تكون محلاً لعروض الأقسام
 المتقدمة ، كذلك لا يصلح أن تكون كلياً طبيعياً .

أما الأول فلا أمرين : (الأول) ما عرفت من ان لحاظها مع هذا
 العنوان في مرتبة متأخرة عن لحاظ تلك الأقسام ومتفرج عليه ، ومع ذلك كيف
 تكون محلاً لعروض تلك الأقسام (الثاني) انها مع هذا العنوان غير قابلة

للانطباق على مافي الخارج حيث أنه لا موطن له إلا العقل .

وأما الثاني فيظهر وجهه مما عرفت فان الكلي الطبيعي ماهو قابل للانطباق على مافي الخارج ، والمفروض انها مع هذا العنوان غير قابلة لذلك ومعه كيف تكون كلياً طبيعياً ، واما مع قطع النظر عن ذلك العنوان فهي ليست الماهية اللا بشرط المقسمي ، بل هي الماهية المهملة .

وعلى الجملة فالماهية مع هذا العنوان أي عنوان القسمية غير قابلة للانطباق على مافي الخارج حيث لا وجود لها الا في الدهن فلا تصلح أن تكون كلياً طبيعياً وأما مع قطع النظر عن هذا العنوان فهي وان كانت قابلة للانطباق على الخارجيات وتصلح أن تكون كلياً طبيعياً إلا انها ليست جينثذ الماهية اللا بشرط المقسمي ، بل هي ماهية مهملة التي قد عرفت انها عارية عن جميع الخصوصيات ولم تلحظ معها أية خصوصية من الخصوصيات (اللهنية والخارجية) .

وقد تقدم ان اسم الجنس موضوع لها وان الخصوصيات هشتى أشكالها وألوانها طارئة عليها في ظرف الاستعمال ، حيث ان الغرض قد يتعلق بالماهية المجردة ، وقد يتعلق بالماهية المخلوطة ، وقد يتعلق بالماهية المطلقة ، وهذه الماهية هي التي تصلح أن تكون محلاً لعروض الحماطات المتقدمة ، فانها بأجمعها ترد عليها .

وأما النقطة الثالثة : فيظهر حالها مما تقدم بيان ذلك ان المعتبر في الماهية اللا بشرط المقسمي هو انطباقها بالفعل على جميع أفرادها ومصاديقها حيث ان السريان الفعلي قد لوحظ فيها رغم أنه غير ملحوظ في الكلي الطبيعي ، إذ لا يعتبر فيه إلا امكان انطباقه على الخارجيات دون فعليته ، ونقصه بالفعلية والامكان لحاظ الماهية قالية بالفعل في جميع مصاديقها وعدم

لحافظها كذلك لعل الأول هي اللا بشرط القسمي وعلى الثاني هي الكلي الطبيعي .

فالتيجة في نهاية المطاف ان الكلي الطبيعي هو الماهية المهملة لا الماهية اللا بشرط القسمي كما من السبزواري ولا الماهية اللا بشرط القسمي كما من شيخنا الاستاذ (قده) هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى قد ظهر مما تقدم ان اسماء الأجناس موضوعة للماهية المهملة دون غيرها .

ومن ناحية ثالثة قد تبين مما ذكرناه ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) من ان الماهية المطلقة لا وجود لها إلا في الدهن وانها كلي عقلي خاطيء جداً ، ومنشأ الخطأ تخيل ان لحاظ السريان قد أخذ قيداً لها .

ومن الطبيعي ان الماهية المقيدة به لا موطن لها إلا الدهن ، ولكنه تخيل فاسد ، فان معنى لحاظ سريانها هو لحاظها فانية في جميع مصاديقها وافرادها الخارجية بالفعل من دون أخذ اللحاظ قيداً لها . فالمعتبر فيها هو واقع السريان الفعلي لا لحاظه الذهني ووجوده في أتق النفس فمعنى الإرسال والاطلاق هو عدم دخل خصوصية من الخصوصيات الخارجية في الحكم الثابت لها ، لما ذكرناه نبر مرة من أن معنى الاطلاق هو رفض القيود ، عدم دخل شيء منها فيه .

ومن البديهي ان السريان الفعلي من لوازم لحاظ الماهية كذلك فلي مثل قولنا (النار حارة) الملاحظ فيه هو طبيعة النار مطلقة أي مرفوضة عنها جميع القيود والخصوصيات وعدم دخل شيء منها في ثبوت هذا الحكم لها - وهو الحرارة - .

ومن المعلوم ان السريان الفعلي وأنطوائها على جميع افرادها الخارجية بالفعل من لوازم اطلاقها وارسالها كذلك ، وكذا قولنا (الانسان كالب)

بالقوة أو (مركب من الروح والبدن) حيث لم يلاحظ فيه إلا طبيعته الانسانية المطلقة أي من دون لحاظ أية خصوصية معها كالتقصير والطويل والشاب والشيخ والعرب والمعجم والذكر والانثى وما شاكل ذلك :

ومن الطبيعي ان الانسان الملاحظ كذلك ينطبق على جميع افراده ومصاديقه بالفعل ، وعليه فالحكم الثابت له لا محالة يسرى إلى جميع افراده في الخارج من دون اعتبار خصوصية من الخصوصيات فيه ،

فالتيجة ان السرمان ليسن خصوصية وجودية مأخوذة في الماهية لتصبح الماهية المطلقة الماهية بشرط شيء بل هو عبارة عن انطباق نفس الماهية على أفرادها في الخارج ولا واقم موضوعي له ما عدا هذا ، وعليه فما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قده) من أن الماهية المطلقة غير قابلة للانطباق على الخارجيات حيث لا موطن لها إلا للذهن خاطيء جداً ولا واقم له أصلاً هذا كله في أسماء الأجناس .

وأما أعلام الأجناس فقد قال جماعة أنه لا فرق بينها وبين أسماء الأجناس إلا في نقطة واحدة وهي ان أسماء الأجناس موضوعة للماهية المهملة من جميع الجهات والخصوصيات الذهنية والخارجية ، واعلام الأجناس موضوعة لتلك الماهية لكن بشرط تعيينها في للذهن ، ومن هنا يعاملوا معها معاملة المعرفة دون أسماء الأجناس :

وقد أورد على هذه النقطة المحقق صاحب الكفاية (قده) ببيان ان أعلام الأجناس لو كانت موضوعة للماهية المتعينة في للذهن فللازم ذلك انها بما لها من المعنى غير قابلة للحمل على الخارجيات حيث لا موطن لها إلا للذهن :

ومن الطبيعي ان مالا موطن له إلا للذهن فهو غير قابل للانطباق على مافي الخارج ، مع أنه لا شبهة في صحة الطباها بما لها من المعنى على

الخارجيات من دون تصرف ولحاظ تجرد فيها أصلاً على الرغم من أن الخصوصية الذهنية لو كانت مأخوذة في معانيها لم يمكن انطباقها عليها بدون التصرف ولحاظ التجرد .

ومن الواضح ان صحة الانطباق بدون ذلك تكشف كشفاً قطعياً عن أن تلك الخصوصية غير مأخوذة فيها ، لهذا مضافاً الى ان وضعها لخصوص معنى يحتاج الى تجريده عن الخصوصية في مقام الاستعمال لا يصدر من جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم حيث انه لغو محض ، ومن الطبيعي أنه لا معنى لوضع لفظ لمعنى لم يستعمل فيه أبداً :

ومن هنا قال (قده) التحقيق انه لا فرق بين أسماء الأجناس واعلام الأجناس فكما ان الأولى موضوعة لصرف الطبيعة من دون لحاظ شيء من الخصوصية معها (الذهنية أو الخارجية) فكذلك الثانية يعني اعلام الأجناس .

والدليل على عدم الفرق بينها ما عرفت من أنه لا يمكن أن تكون الخصوصية الذهنية مأخوذة في معناها الموضوع له ، والخصوصية الخارجية مفروضة العدم ، فإذا بطبيعة الحال لا فرق بينها من هذه الناحية أصلاً وأما انهم يعاملون معها معاملة المعرفة دون أسماء الأجناس فالظاهر ان التعريف فيها للفظي كتأنيث اللفظي فكما ان العرب قد يجرى على بعض الألفاظ حكم التأنيث مع أنه ليس فيه تأنيث حقيقة كلفظ اليد والرجل والاذن والعين وما شاكلها ، فكذلك قد يجرى على بعض الألفاظ حكم التعريف وآثاره مع أنه ليس فيه تعريف أصلاً كلفظ (اسامة) حيث انه لا فرق بينه وبين لفظ (أسد) في المعنى الموضوع له فالفرق بينها انما هو من ناحية جريان أحكام التعريف على الأول لفظاً فقط يعني لا يدخل عليه الف واللام ولا يقع مضافاً دون الثاني .

وعلى الجملة فاللغة تنبم السماع ولا قياس فيها ، وحيث ان المسوع والمنقول فيها من أهلها كذلك فلا بد من متابعتها مع عدم الفرق بينها بحسب المعنى في الواقع والحقيقة ، كما هو الحال في المؤنث اللفظي السماعي حيث ان المسوع منهم جريان أحكام التأنيث عليه مع عدم التأنيث فيه حقيقة فلا بد من متابعتها .

وهذا الذي أفاده (قدّه) متبع جداً نعم يمكن المناقشة في البرهان الذي ذكره على عدم أخذ التعمين الذهني في المعنى الموضوع له لا علام الأجناس بيان ذلك ان أخذه في المعنى الموضوع له نارة يكون على نحو الجزئية يعني كل من التقيد والقيود داخل فيه ونارة أخرى يكون على نحو الشرطية بمعنى ان القيد خارج عن المعنى الموضوع له والتقيد داخل فيه فالتعمين الذهني على الأول مثل أجزاء الصلاة التي هي داخله فيها قيداً أو تقييداً كالتكبيرة والفاتحة والركوع والسجود وما شاكل ذلك وعلى الثاني كشرائطها التي هي داخله فيها إلا قيداً كاستقبال القبلة وطهارة البدن والثوب وما شاكلها ، وثالثة يكون على نحو المرآئية والمعرفية فحسب من دون دخله في المعنى الموضوع له لا بنحو الجزئية ولا بنحو الشرطية .

فما أفاده صاحب الكفاية (قدّه) من البرهان على عدم أخذ التعمين الذهني في المعنى الموضوع له - وهو انه لو كان مأخوذاً فيه لم يكن المعنى قابلاً للانطباق على الخارجيات - لما يتم إذا كان أخذه فيه على أجد لتعمين الأولين :

وأما إذا كان أخذه على النحو الثالث فهو غير مانع عن انطباقه على الخارجيات ، فإذا لو كان مراد القائلين بأخذه في المعنى الموضوع له لا علام الأجناس هو النحو الثالث لم يرد عليه ما أورده (قدّه) من عدم الانطباق على الخارجيات ، وكيف كان فما أفاده (قدّه) من أنه لا فرق

بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى الموضوع له متين جداً ، لأنه مطابق للمركزات الوجدانية من ناحية والاستعمالات المتعارفة من أهل اللسان من ناحية أخرى ضرورة أن لفظ (اسامة) استعمل في المعنى الذي استعمل فيه بعينه لفظ (اسد) فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً ، وإنما الفرق بينهما في اللفظ فقط به ترتيب آثار المعرفة على لفظ (اسامة) دون لفظ (اسد) كما عرفت .

فالتنتيجة في نهاية الشوط هي : انه لا فرق بين اسماء الأجناس وأعلام الأجناس وان كتبتها موضوعة للماهية المهملة من دون أخذ خصوصية من الخصوصيات فيها ، والخصوصيات الطارئة عليها من ناحية الاستعمال لا دخل لها في المعنى الموضوع له . وأما ترتيب آثار المعرفة على أعلام الأجناس دون أسمائها فهو لا يتجاوز عن حدود اللفظ فحسب كالمؤنثات اللفظية التي لا يتجاوز تأنيثها عن حدود اللفظ فحسب :

ومنها : المفرد المعروف باللام أقول المعروف بينهم ان اللام على أقسام الجنس والاستفراق والعهد بأقسامه من الذهني . والذكري : والخارجي ، كما ان المعروف بينهم ان كلمة (اللام) موضوعة للدلالة على التعريف والتعيين في غير العهد للذهني .

وأورد على ذلك المحقق صاحب الكفاية (قدسه) بقوله : وأنت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً ، ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد ، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع مالا موطن له إلا الدهن إلا بالتجريد ، ومعها لا فائدة في التقييد ، مع ان التأويل والنصرف في القضايا المتداولة في العرف غير حال عن التعسف ، هذا مضافاً إلى أن الوضع لما لا حاجة إليه ، بل لا يهد من التجريد منه والفائز في الاستعمالات

المتعارفة المشتمة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لقرأ ، كما أشرنا إليه ، فالظاهر ان اللام مطلقاً يكون للتزيين كما في الحسن والحسين واستفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها على كل حال ولو قبل بافادة اللام للاشارة الى المعنى ، ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة الى تلك الاشارة او لم تكن مخلة ، وقد عرفت احكامها فتأمل جيداً .

ما أفاده (قدّه) يتضمن عدة نقاط :

الأولى : ان كلمة (اللام) لو كانت موضوعة للدلالة على التعريف والتعيين فلازمه عدم امكان حمل المفرد المعرف باللام على الخارجيات ، وذلك لأن الجنس المعرف بها لا يعين له في الخارج على الفرض ، وعليه فلا محالة يكون تعيينه في افق النفس يعني ان كلمة (اللام) تدل على تعيينه وتمييزه من بين - اثر المعاني في الدهن .
ون المعلوم ان الموجود الذهني غير قابل للحمل على الموجود الخارجي إلا بالتجريد .

الثانية : ان لازم ذلك هو التصرف والتأويل في القضايا المتعارفة المتداولة بين العرف ، حيث ان الحمل فيها على هذا غير صحيح بدون ذلك مع أن التأويل والتصرف فيها لا يخلوان عن التصرف لفرض صحة الحمل فيها بدونها .

الثالثة : ان وضع كلمة (اللام) لذلك لغو محض فلا يصدر من الواضع الحكيم .

الرابعة : ان كلمة (اللام) تدل على التزيين فحسب من دون أن تكون موضوعة للدلالة على التعريف والتعيين ،
ولناخذ بالنظر في هذه النقاط : أما النقطة الأولى فهي تبني على

كون كلمة (اللام) موضوعة للدلالة على تعيين مدخولها في افق الدهن بنحو يكون التعيين الذهني جزء معناه الموضوع له أو قيده ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فان وضعها للدلالة على التعريف والتعيين لا يستلزم كون التعيين جزء معنى مدخولها أو قيده ، ضرورة ان اسم الجنس موضوع لمعنى واحد سواء اكان مع اللام أو بدوله وانه مع اللام لم يوضع لمعنى آخر غيره . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى اننا اذا راجعنا في مرتكزاتنا الذهنية نرى ان كلمة (اللام) تدل على معنى هي موضوعة بازائه - وهو التعريف والاشارة - وليس بحيث يكون وجودها وعدمها سيان وانه لا أثر لها ما هذا الترتيب فيكون حالها حال الأسماء الاشارة والضمائر - من هذه الناحية فكما ان اسم الاشارة موضوع للدلالة على تعريف مدخوله وتعيينه في موطنه حيث قد يشار به الى الموجود الخارجي كقولنا (هذا زيد) وقد يشار به الى الكلى كقولنا هذا الكلى يعني الانسان مثلاً اخص من الكلى الآخر - وهو الحيوان - بل قد يشار به الى المعلوم كقولنا (هذا الشيء معدوم) ولا وجود له أو هذا القول معدوم وغير موجود بين الأقوال ، فكذلك كلمة (اللام) فقد يشار بها الى الجنس كقولنا (اكرم الرجل) وقد يشار بها الى الاستفراق كقولنا (اكرم العلماء) بناء على دلالة الجمع المعرف باللام على العموم ، وقد يشار بها الى العهد الخارجي ، وقد يشار بها الى العهد الحضورى فهي في جميع هذه الموارد قد استعملت في معنى واحد ، والاختلاف انما هو في المشار اليه بها •

وبكلمة أخرى ان ما دلت عليه كلمة (اللام) من التعريف والاشارة فهو غير مأخوذ في المعنى الموضوع له لمدخولها لا جزء ولا شرطاً ، ولذا لا يختلف معنى المفرد المعرف باللام مما اذا كان مجرداً عنها فشانها الاشارة

إلى معنى مدخولها . فان كان جنساً فهي تشير إليه ، وان كان استغراقاً فهي تشير إليه وهكذا ، وكيف كان فالظاهر ان دلالتها على هذا المقدار من المعنى غير قابلة للانكار وانها مطابقة الارتكاز والوجدان في الاستعمالات المتعارفة وان لم يكن لها مرادف في سائر اللغات كي لرجع الى مرادفها في تلك اللغات ولعرف معناها حيث انه من أحد الطرق لمعرفة معاني الألفاظ الا ان في المقام لا حاجة الى هذا الطريق لوجود طريق آخر فيه وهو التبادر والارتكاز .

وأما العهد الذهني فالظاهر ان دخول كلمة (اللام) عليه لا يفيد شيئاً فيكون وجودها وعدمها سبباً فلا فرق بين قولنا (لقد مررت على اللثيم) وقولنا (لقد مررت على لثيم) بدون كلمة (اللام) ، فان المراد منه واحد على كلا التقديرين - وهو المبهم غير المعين في الخارج - ولا تدل كلمة (اللام) على تعيينه فيه وأما دخولها عليه فهو انما يكون من ناحية ان اسماء العرب في كلمات العرب لم تستعمل بدون أحد أمور ثلاثة : التنوين . الالف واللام . والاضافة لا أنها تدل على شيء ففي مثل ذلك صح أن يقال ان (اللام) للتزيين فحسب كاللام الداخل على اعلام الاشخاص . وببالي ان المحقق الرضي ذهب الى ذلك أي كون اللام للتزيين في خصوص العهد الذهني .

فالتيجة في نهاية الشوط هي : ان ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من ان كلمة (اللام) لم توضع للدلالة على معنى وانما هي للتزيين فحسب خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له على اطلاقه ، وانما يتم في خصوص العهد الذهني فقط ،

ومنها الجمع المعروف باللام ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) ان دلالاته على العموم لا تخلو من أن تكون من جهة وضه المجموع لذلك

أو وضع خصوص كلمة (اللام) لها يعني انها اذا دخلت على الجمع تدل على ذلك :

وأما ما ذكره بعض الأصحاب من ان كلمة (اللام) بما الها موضوعة بازاء التعريف والاشارة فلا بد أن يراد جميع أفراد مدخولها حيث لا تعين اسائر مراتبها (الافراد) الا تلك المرتبة يعني المرتبة الأخيرة فهو غير تام وذلك لانه كما ان لتلك المرتبة تعين في الواقع كذلك للمرتبة الأولى وهي أقل مرتبة الجمع ، فاذاً لا دليل على تعيين تلك دون هذه . هذا .

ولكن الظاهر ان ما ذكره هذا البعض هو الصحيح والسبب فيه ما ذكرناه في ضمن البحوث السالفة من ان هذه المرتبة أي أقل مرتبة الجمع أيضاً لا تعين لها في الخارج وان كان لها تعين بحسب مقام الارادة فان الثلاثة التي هي أقل مرتبة الجمع تصدق في الخارج على الافراد الكثيرة ولها مصاديق متعددة فيه كهذه الثلاثة وتلك وهكذا .

وبكلمة اخرى ان كل مرتبة من مراتب الاعداد كالثلاثة والأربعة والخمسة والستة وهكذا كان قابلاً للانطباق على الافراد الكثيرة في الخارج فلا تعين لها فيه حيث انا لا نعلم ان المراد منها فيه هذه الثلاثة أو تلك وهكذا :

لعم لها تعين في افق النفس وفي اطار الارادة دون افق الخارج واطاره هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان كلمة (اللام) تدل على التعين الخارجي ، ومن ناحية ثالثة ان التعين الخارجي منحصر في المرتبة الأخيرة من الجمع وهي ارادة جميع افراد مدخوله حيث ان له مطابقاً واحداً في الخارج فلا ينطبق الا عليه ، فاذاً بتعين ارادة هذه المرتبة من الجمع يعني المرتبة الأخيرة دون غيرها بمقتضى دلالة كلمة (اللام) على التعريف والتعيين .

وأما احتمال وضع المجموع من حيث المجموع للدلالة على ذلك زائداً على وضع كلمة (اللام) ومدخولها فهو بعيد جداً ، ضرورة ان الدال على ارادة هذه المرتبة الماهو دلالة كلمة (اللام) على التعريف والتعيين نظراً الى انه لا تعين في الخارج الا لخصوص هذه المرتبة ، وكذا احتمال وضع كلمة (اللام) للدلالة على العموم والاستغراق ابتداءً بعيد جداً ، لما عرفت من انها لم توضع الا للدلالة على التعريف والتعيين .

فالنتيجة ان الجمع المعرف باللام يدل على ارادة جميع افراد مدخوله

على نحو العموم الاستغراقي

ومنها النكرة : ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس) انها تستعمل مرة في المعين المعلوم خارجاً عند التكلم وغير معلوم عند المخاطب كقوله تعالى : « جاء من أقصى المدينة رجلاً » ومرة اخرى في الطبيعي المقيد بالوحدة كقولنا (جثتي رجل) ومن هنا يصح أن يقال (جثتي رجل أو رجلين) ولا يصح ان يقال (جثتي بالرجل ، أو رجلين) والنكبة فيه أن التنثية لا تقابل باسم الجنس حيث انه يصدق على الواحد والكثير على السواء ، - وما هو المعروف في الألسنة من أن النكرة وضعت للدلالة على الفرد المردد في الخارج - خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً ، ضرورة انه لا وجود للفرد المردد في الخارج حيث ان كل ماهو موجود فيه متعين لا مردد بين نفسه وغيره فانه غير معقول .

وبكلمة أخرى ان مرادهم من ذلك هو ما ذكرناه من انها استعملت في الطبيعة المقيدة بالوحدة القابلة للانطباق على كثيرين في الخارج حيث انها بهذا المقيد أيضاً كلي .

وعليه فما ذكره (قدس) في ذيل كلامه متين جداً ، وذلك لا لاجل ان النكرة موضوعة للطبيعة المقيدة بالوحدة تارة وللطبيعة المهملة التي هي

الموضوع له لاسم الجنس مرة أخرى كما يظهر من عبارته (قده) في بدو الأمر ، ضرورة عدم تعدد الوضع فيها ، بل هي موضوعة للطبيعة الجامعة بين جميع الخصوصيات فحسب وقد استعملت فيها دائماً ، والوحدة إنما تستفاد من دال آخر - وهو التثوين للتذكير - فيكون من تعدد الدال . والمداول في مقابل التعريف والتثوين للتمكن ، فان الاسم العرب لا يستعمل في لغة العرب الا مع احدى هذه الخصوصيات : الاضافة ، أو التثوين ، أو الالف واللام فلا يستقر الا باحداها حيث ان تمكنه بها .

وعليه فما ذكره (قده) من ان رجلا في قولنا (جئني برجل) يدل هل الطبيعي المقيد بالوحدة ليس المراد استعماله فيه . بل المراد ان الرجل استعمل في الطبيعي الجامع والوحدة مستفادة من دال آخر .

وأما ما ذكره (قده) في صدر كلامه من أن النكرة قد تستعمل في الواحد المعين عند المتكلم والمجهول عند المخاطب كما في قوله تعالى « وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى » فلا يمكن الأخذ به ، ضرورة ان لفظ (رجل) في الآية لم يستعمل في المعين الخارجي المجهول عند المخاطب بل استعمل في الطبيعي المقيد بالوحدة من باب تعدد الدال والمداول ، غاية الأمر ان مصداقه في الخارج معلوم عند المتكلم ومجهول عند المخاطب .

ومن الطبيعي ان هذا لا يوجب استعمال اللفظ فيه . وكذا الحال في الفعل الماضي أو المضارع أو الأمر كقولنا (جئني برجل) أو (جاء رجل) أو ما شاكل ذلك ، فان لفظ الرجل في جميع هذه الأمثلة استعمل في الطبيعي المقيد بالوحدة بنحو تعدد الدال والمداول وان افترض ان مصداقه في الخارج معلوم للمتكلم وغير معلوم للمخاطب إلا انه لم يستعمل فيه جزءاً كما اذا أمره (باتيان كتاب) وكان الكتاب معلوماً لديه في الخارج ، ولكنه غير معلوم لدى المخاطب لم يستعمل في هذا المعلوم المعين خارجاً وإنما

استعمل في الطبيعي المقيد بالوحدة .

فالنتيجة ان النكرة لم تستعمل في المعين الخارجي ولا المعين عند الله تعالى باعتبار انه سبحانه وتعالى يعلم بأنه يأتي بالفرد الفلاني المعين في الواقع بل هي تستعمل دائماً في الطبيعي الجامع ، والوحدة مستفادة من دال آخر ، فإذا لا فرق بين النكرة واسم الجنس أصلاً فالنكرة هي اسم الجنس ، هاية الأمر يدخل عليها التنوين ليدل على الوحدة .

ثم الك قد عرفت في ضمن البحوث السابقة ان اللفظ موضوع للماهية الجامعة بين تمام الخصوصيات التي يمكن أن تعرض عليها ، وقد يعبر عنها بالماهية المهملة التي هي فوق جميع الماهيات كما تقدم بشكل موسع .

ومن الواضح ان الاطلاق والتقييد من الخصوصيات الطارئة على الماهية التي وضع اللفظ هازاتها فيها خارجان عن حريم المعنى الموضوع له وهذا هو المعروف بين المتأخرين - وهو الصحيح - وعليه فالتقييد لا يستلزم المجاز ، فان اللفظ استعمل في معناه الموضوع له ، والتقييد مستفاد من دال آخر ، بل لو كان موضوعاً للمطلق بمعنى اللا بشرط القسمي كما هو المعروف بين القدماء فأيضاً لا يستلزم التقييد المجاز ، فان المراد الاستعمالي منه هو المطلق ، واللفظ قد استعمل فيه ، والتقييد انما يدل على ان المراد الجدي هو المقيد دون المطلق ، ولا يدل على ان اللفظ قد استعمل في المقيد . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان المحمول تارة يكون من المعقولات الثانوية كقولنا (الانسان نوع) و (الحيوان جنس) و (الفصاحك عرض خاص) وهكذا ففي مثل ذلك فالموضوع هو الماهية ولا ينطبق على الموجود الخارجي اوضح ان زبداً مثلاً ليس بنوع ، والبقر ليس بجنس ، وهرحك زهد ليس بعرض خاص ، وهكذا . فلا يسري المحمول الى خصصه وافراده في

الخارج ، فهذا القسم خارج عن محل الكلام هنا - وهو البحث عن اطلاق الموضوع وتقييده - . وتارة أخرى يكون المحمول من غيرها مما هو قابل للسراية الى حصص الموضوع وافراده في الخارج ، وهذا القسم هو محل الكلام في المقام :

وعلى ذلك فالموضوع أو المتعلق لا يخلو من أن يكون مطلقاً بمعنى الارسال أو مقيداً بأمر وجودي أو عدمي فان كانت هناك قرينة شخصية على أحدهما فهو وان لم تكن قرينة كذلك فهل هنا قرينة عامة على تعيين أحدهما أولاً فقد ذكروا لتعيين الاطلاق قرينة عامة تسمى بمقدمات الحكمة فان تمت تلك المقدمات ثبت الاطلاق وإلا فلا . ويعتبر في تمامية هذه المقدمات امور :

الأول : أن يكون المتكلم متمكماً من البيان والاثبات بالقييد وإلا فلا يكون لكلامه اطلاق في مقام الاثبات حتى يكون كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت ، بيان ذلك ان الاطلاق أو التقييد تارة يلحظ بالاضافة إلى الواقع ومقام الثبوت . واخرى بالاضافة إلى مقام الاثبات والدلالة ، أما على الأول فقد ذكرنا غير مرة انه لا واسطة بينهما في الواقع وللمس الامر وذلك لان المتكلم املتفت الى الواقع وماله من الخصوصيات حكيمياً كان أو غيره فلا يخاو من أن يأخذ في متعلق حكمه أو موضوعه خصوصية من تلك الخصوصيات أو لا يأخذ فيه شيئاً منها ولا ثالث لهما ، فملى الأول يكون مقيداً ، وعلى الثاني يكون مطلقاً ، ولا يعقل شق ثالث بينهما يعني لا يكون مطلقاً ولا مقيداً . ومن هنا قلنا ان استحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق وبالعكس .

ثانياً : ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس) من ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية كالعنى والبصر واله لا يهد من طروهما على موضوع قابل

للاتصاف بالملكة لم يكن قابلا للاتصاف بالعدم أيضاً ، وكذا العكس ولأجل ذلك لا يصح اطلاق الأعمى على الجدار مثلا ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، ولذا قال (قدمه) ان استحالة الاطلاق في مورد تستلزم استحالة التقييد فيه وبالعكس فلا يمكن المساعدة عليه بوجه ، وذلك لما ذكرناه مرراً من ان التقابل بينهما من تقابل التضاد لا العدم والملكة وان استحالة احدهما تستلزم ضرورة الآخر لاستحالة ، بداهة ان الإهمال في الواقع مستحيل فالحكم فيه اما مطلق أو مقيد ولا ثالث لهما .

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة الا انه لا يعتبر كون الموضوع لها أمراً شخصياً ، بل قد يكون الموضوع فيها نوعياً ولا يعتبر في مثله أن يكون كل فرد من افراد الموضوع قابلاً للاتصاف بها ، بل يستحيل ذلك بالاضافة الى بعض افراده كما هو الحال في العلم والجهل بالاضافة إلى ذاته سبحانه وتعالى ، فان العلم بكنه ذاته تعالى مستحيل .

ومن الواضح ان استحالة لا تستلزم استحالة الجهل به ، بل تستلزم ضرورته وهم ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة ، وكذا الحال في غنى الممكن وفقره بالاضافة اليه تعالى وتقدس ، فان استحالة ثنائه عن ذاته سبحانه لا تستلزم استحالة فقره ، بل تستلزم ضرورته ووجوده رغم ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة فليكن المقام من هذا القبيل يعني ان التقابل بين الاطلاق والتقييد يكون من تقابل العدم والملكة فمع ذلك تستلزم استحالة أحدهما في مقام الثبوت والواقع ضرورة الآخر لا استحالة .

وعلى الثاني وهو ما اذا كان الاطلاق والتقييد ملحوظين بحسب مقام الالبيات فحينئذ ان تمكن المتكلم من البيان وكان في مقامه ومع ذلك لم يأت بقيد في كلامه كان اطلاقه في هذا المقام كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت

وان مراده في هذا المقام مطلق وإلا لكان عليه البيان .

وأما اذا لم يتمكن من الاثبات بقيد في مقام الاثبات فلا يكشف اطلاق كلامه في هذا المقام عن الاطلاق في ذلك المقام والحكم بأن مراده الجدي في الراقع هو الاطلاق ، لوضوح ان مراده لو كان في الواقع هو المقيد لم يتمكن من بيانه والاثبات بقيد ، ومعه كيف يكون اطلاق كلامه في مقام الاثبات كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت .

الأمر الثاني : أن يكون المتكلم في مقام البيان ولا يكون في مقام الأهمال والاجهاك كما في قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وقوله تعالى : « وقرآن الفجر » وما شاكل ذلك ، فان المتكلم في هذه الموارد لا يكون في مقام البيان ، نظير قول الطبيب للمريض اشرب الدواء فانه ليس في مقام البيان ، بل هو في مقام ان في شرب الدواء نفع له في الجملة ولا يمكن الأخذ باطلاق كلامه ، مع ان بعضه مضر بحاله جزماً :

فاننتيجة ان المتكلم اذا لم يكن في مقام البيان لم يكن لكلامه ظهور في الاطلاق حتى يتمسك به .

نعم إذا كان المتكلم في مقام البيان من جهة ولم يكن في مقام البيان من جهة أخرى لأمانع من التمسك باطلاق كلامه من الجهة التي كان في مقام البيان من تلك الجهة دون الجهة الأخرى ، وهذا في الآيات والروايات كثير : اما في الآيات فكقوله تعالى : « كلوا مما امسكن » فانه اذا شك في اعتبار الامساك من الخلقوم في تلكيته وعدم اعتباره لا مانع من التمسك باطلاق الآية الكريمة من هذه الناحية والحكم بعدم اعتبار الامساك من الخلقوم

وأما اذا شك في طهارة محل الامساك وعدمها فلا يمكن التمسك باطلاق الآية من هذه الناحية ، لأن اطلاقها غير النحر اليها أصلاً فلا تكون

الآية في مقام البيان من هذه الجهة فلا محالة عندئذ يحكم بنجاسته .
وأما في الروايات فمنها قوله (ع) (لا بأس بالصلاة في دم إذا
كان أقل من درهم) فإنه في مقام البيان من جهة أن هذا المقدار من الدم
غير مانع من ناحية النجاسة حيث أن المفهوم العرفي كون هذا استثناء من
مأعية الدم من هذه الناحية ، ولا يكون في مقام البيان من جهة أخرى
- وهي كونه من دم المأكول أو غير المأكول - وعليه فإذا شك في صحة
الصلاة فيه وعدم صحتها لم يجز التمسك باطلاق الرواية ، لعدم كون
اطلاقها ناظراً إلى هذه الناحية :

فالتبعية أنه لا اشكال في ذلك وأن المتكلم من أي جهة كان في
مقام البيان جاز التمسك باطلاق كلامه من هذه الجهة وأن لم يكن في
مقام البيان من الجهات الأخرى :

ثم انه لا بد من بيان أمرين : (الأول) [ما هو المراد من كون المتكلم
في مقام البيان] (الثاني) فيما إذا شك في أنه في مقام البيان أم لا .
أما الأول : فليس المراد من كونه في مقام البيان من جميع الجهات
والمواحي ، ضرورة أن مثل ذلك لعله لم يتلق في شيء الآيات والروايات
ولو اتفق في مورد فهو نادر جداً كما أنه ليس المراد من عدم كونه في مقام
البيان أن لا يكون في مقام التفهيم أصلاً مثل ما إذا تكلم بلفظ لا يفهم
المخاطب منها شيئاً كما إذا تكلم للعرب بلفظ الفرس مثلاً ، بل المراد منه
أن لا ينمق لكلامه ظهور في الاطلاق كقول الطبيب للمريض اشرب
الدواء ، فإن المريض يفهم منه انه لا بد له من شرب الدواء ، ولكنه ليس
في مقام البيان ، بل في مقام الإهمال والاجمال ، ولذا لا اطلاق لكلامه
بحيث يكون كاشفاً عن مراده الجدي وكان حجة على المخاطب فيحتاج به
عليه وبالعكس .

والحاصل ان المراد من كونه في مقام البيان هو انه يلقي كلامه على نحو يعتقد له ظهور في الاطلاق ويكون حجة على المخاطب على سبيل القاعدة

ومن ذلك يظهر أن التقييد بدلائل منفصل لا يضر بكونه في مقام البيان ولا يكشف عن ذلك وانما يكشف عن ان المراد الجندي لا يكون مطابقاً للمراد الاستعمالي ، وقد تقدم أنه قد يكون مطابقاً له ، وقد لا يكون مطابقاً له ، ولا فرق في ذلك بين العموم الوضعي والعموم الاطلاقى ، ولذا ذكرنا سابقاً ان التخصيص بدليل منفصل لا يكشف عن ان المتكلم ليس في مقام البيان مثلاً قوله تعالى : و احل الله البيع ، في مقام البيان مع ورود التقييد عليه بدليل منفصل في غير مورد ، وكذا الحال فيما إذا افترضنا ان الآية عموماً تدل عليه بالوضع .

وعلى الجملة فلا فرق من هذه الناحية بين للعموم والمطلق فكما ان للتخصيص بدلائل منفصل لا يوجب سقوط العام عن قابلية التمسك به فكذلك التقييد بدلائل منفصل ، ويترتب على ذلك ان تقييد المطلق من جهة لا يوجب سقوط اطلاقه من جهات اخرى اذا كان في مقام البيان من هذه الجهات أيضاً فلا مانع من التمسك به من تلك الجهات اذا شك فيها ، كما إذا افترضنا ان الآية في مقام البيان من جميع الجهات وقد ورد عليها للتقييد بعدم كون البائع صبيّاً أو مجنوناً أو سفهاً وشك في ورود التقييد عليها من جهات أخرى كما إذا شك في اعتبار الماضوية في الصيغة أو الموالاة بين الإيجاب والقبول فلا مانع من التمسك باطلاقها من هذه الجهات والحكم بعدم اعتبارها :

وأما الأمر الثاني : فالمعروف والمشهور بين الأصحاب هو استقرار بناء المفلاّ على حمل كلام المتكلم على كونه في مقام البيان اذا شك في

ذلك ، ومن هنا قالوا ان الأصل في كل كلام صادر عن متكلم هو كونه في مقام البيان فعدم كونه في هذا المقام يحتاج الى دليل .

واكن الظاهر انه غير تام مطلقاً ، وذلك لان الشك تارة من جهة ان المتكلم كان في مقام أصل التشريع أو كان في مقام بيان تمام مراده كما إذا شك في أن قوله تعالى : « أحل الله البيع » في مقام بيان أصل التشريع فحسب كما هو الحال في قوله تعالى « وأطيعوا الصلاة » أو في مقام بيان تمام المراد ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بالاطلاق لقيام السيرة من الغلاء على ذلك المضادة شرعاً . وأخرى يكون الشك من جهة صحة الإرادة ولخصفها يعني انا نعلم بأن لكلامه اطلاقاً من جهة ولكن نشك في اطلاقه من جهة أخرى كما في قوله تعالى : « كلوا مما مسكن » حيث نعلم باطلاقه من جهة ان حلية أكله لا تحتاج إلى الذبيح سواء اكان امساكه من محل الذبيح أو من موضع آخر كان إلى القبلة أو إلى غيرها ولكن لا نعلم أنه في مقام البيان من جهة أخرى وهي جهة طهارة محل الامساك ونجاسته - ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق كما عرفت ، لعدم قيام السيرة على حمل كلامه في مقام البيان من هذه الجهة .

الثالث : ان لا يأتي المتكلم بقريئة لا متصلة ولا منفصلة وإلا فلا يمكن التمسك بالاطلاق لكلامه ، لوضوح ان اطلاقه في مقام الاثبات انما يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت اذا لم ينصب قريئة على الخلاف ، وأما مع وجودها فان كانت متصلة فهي مألعة عن أصل انعقاد الظهور وان كالت منفصلة فالظهور وان انعقد الا انها تكشف عن ان الإرادة الاستعمالية لا تطابق الإرادة الجديدة ، واما إذا لم يأت بقريئة كذلك فيثبت لكلامه اطلاق كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت ، لتبعية مقام الاثبات لمقام الثبوت ، ضرورة ان اطلاق الكلام أو تقييده في مقام الاثبات معلول

لاطلاق الارادة أو تقييدها في مقام الواقع والثبوت .

وعلى الجملة فالارادة التفهيمية هي العلة لابرار الكلام واطهاره في مقام الاثبات ، فان المتكلم اذا أراد تفهيم شيء يبرزه في الخارج بلفظ ، فمعتاد ان لم ينصب قرينة منفصلة على المخلاف كشفت ذلك عن ان الارادة التفهيمية مطابقة للارادة الجدية والا لم تكن مطابقة لها :

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة : وهي ان المتكلم اذا كان متمكناً من الاثبات بيقيد وكان في مقام البيان ومع ذلك لم يأت بقرينة على المخلاف لا متصلة ولا منفصلة كشفت ذلك عن الاطلاق في مقام الثبوت وهذا مما قد قامت السيرة القطعية من العقلاء على ذلك المضادة شرعاً ، ولا لاحتاج في التمسك بالاطلاق إلى مزيد من هذه المقدمات الثلاث فهي قرينة عامة على اثبات الاطلاق ، واما القرائن الخاصة فهي تختلف باختلاف الموارد فلا ضابط لها ،

بقي في المقام أمران : الأول ان القدر المتيقن بحسب التخاطب هل يمنع عن التمسك بالاطلاق فيه وجهان : ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) انه يمنع عنه وتفصيل الكلام في المقام انه يريد تارة بالقدر المتيقن للقدر المتيقن الخارجي يعني انه متيقن بحسب الارادة خارجاً من جهة القرائن منها مناسبة الحكم والموضوع .

ومن الواضح ان مثل هذا المتيقن لا يمنع عن التمسك بالاطلاق ، ضرورة أنه لا يخلو مطلق في الخارج عن ذلك الا نادراً فلو قال المولى (اكرمَ هالماً) فان المتيقن منه هو العالم الهاشمي الورع التقى ، إذ لا يمتثل أن يكون المراد منه غيره دونه ، واما احتمال أن يكون المراد منه ذلك دون غيره فهو موجود :

ومن هذا القبيل قوله تعالى : « أحل الله البيع » فان القدر المتيقن

منه هو اليج الموجود بالصيغة العربية الماضية ، إذ لا يحتمل أن يكون المراد منه غيره درنه . وأخرى يريد به القدر المتيقن بحسب التخاطب ، وهذا هو مراد صاحب الكفاية (قد ه) دون الأول ، وقد ادعى (قد ه) منعه عن التمسك بالاطلاق ، ولكن الظاهر أنه لا يمكن المساعدة على هذه الدهوى ، والسبب فيه ان المراد بالقدر المتيقن بحسب التخاطب هو أن يلهم المخاطب من الكلام الملقى إليه أنه مراده جزماً :

ومشأ ذلك امور : عمدتها كونه واقماً في مورد السؤال ، مثلاً في موثقة ابن بكير سأل زرارَةَ أبا عبد الله (ع) (من الصلاة في الثعالب والفتك والسنجاب وغيره من الوبير فأخرج كتاباً زعم انه املاء رسول الله صلى الله عليه وآله ان الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وهوره وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي غيره مما أحل الله أكله) ان المتيقن بحسب التخاطب هو مورد السؤال ، ضرورة احتمال ان الامام (ع) أراد غير مورد السؤال دوله غير محتمل جزماً ، وأما العكس فهو محتمل ، ولكن الكلام انما هو في منعه عن التمسك بالاطلاق والظاهر انه غير مانع عنه .

والسبب فيه أن ظهور الكلام في الاطلاق قد انعقد ، ولا أثر له من هذه الناحية .

ومن الطبيعي أنه لا يجوز رفع اليد عن الاطلاق ما لم تقم قرينة على الخلاف ، ولا قرينة في البين ، أما القرينة المنفصلة فهي مبروضه العسدم واما القرينة المتصلة فأيضاً كذلك بعد فرض ان القدر المتيقن المزبور لا يصلح أن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في الاطلاق :

وعليه فلا مناص من التمسك به ، وبما ان مقام الاثبات تابع لمقام الثبوت فالاطلاق في الأول كاشف عن الاطلاق في الثاني ، ولذا لو سئل

عن جملة شخص معين في الخارج واجيب بعدم جواز مجالسة اللاسقلم بحتمل بحسب الفهم العرفي اختصاصه بذلك الشخص المعين في الخارج فلا عمالة بمم غيره أيضاً :

فالتيجة ان حال هذا القدر المتيقن حال القدر المتيقن الخارجي فكما انه لا يمنع من التمسك بالاطلاق فكذلك هذا فلو كان هذا مالماً عنه لكان ذلك أيضاً مانعاً فلا فرق بينها من هذه الناحية أصلاً .

ثم ان الماهية تارة تلحظ بالاضافة إلى أفراد يكون صدقها عليها بالتواطىء والتساوي . وأخرى تلحظ بالانضمام الى أفراد يكون صدقها عليها بالتشكيك حيث قد يبرهن في عمه استحالة التشكيك في الماهيات ، ونقص صدق التشكيك والتواطىء هنا التشكيك والتواطىء بحسب المفاهيم العرفي وارتكازاتهم وله عوامل عديدة : منها علو مرتبة بعض أفراد الماهية على نحو يوجب الصرافها عنه حرفاً ، ومن ذلك لفظ الحيوان فانه موضوع لفة لطلاق مائه الحياة فيكون معناه اللغوي جامعاً بين الانسان وغيره إلا انه في الاطلاق العرفي ينصرف عن الانسان .

ومن هنا ذكرنا ان المفاهيم العرفي من مثل قوله (ع) لا يصل فيما لا يؤكل لحمه) هو بخصوص الحيوان في مقابل الانسان فلا مانع من الصلاة في شعر الانسان ونحوه وكيف كان فلا شبهة في هذا الاصراف ينظر العرف ، ولا يمكن التمسك بالاطلاق في مثل ذلك ، لفرض ان الخصوصية المزهورة مانعة عن ظهور المطلق في الاطلاق وتكون بمنزلة القرينة المتصلة التي تمنع عن العقاد ظهوره فيه ،

ومنها دنو مرتبة بعض افرادها على نحو يكون صدقها عليه مورداً للشك كصدق الماء على ماء الكبريت أو ما شاكله ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق أيضاً ، وذلك لأن المعتبر في التمسك به هو أن يكون

صدق المطلق على الفرد المشكوك فيه محرزاً ، ولشك انما كان من ناحية اخرى : وأما فيما إذا لم يكن أصل الصدق محرزاً فلا يمكن التمسك به ، وما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان أصل الصدق مشكوك فيه فلا يمكن التمسك باطلاق لفظ الماء بالاضافة إلى ماء الكبريت أو نحوه ، غاية الأمر ان الأول من قبيل احتفاف الكلام بالقرينة المتصلة ، والثاني من قبيل احتفاله بما يصلح للقرينية ، ولكنها يشتركان في نقطة واحدة - وهي المنع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق .

وأما الانصراف في غير هذين الموردين وما شاكلهما فلا يمنع عن التمسك بالاطلاق ، فانه لو كان فانما هو بدوي فيزول بالتأمل ، ومن ذلك الانصراف المحتند إلى غلبة للوجود فانه بدوي ولا أثر له ولا يمنع عن التمسك الاطلاق حيث أنه يزول بالتأمل والتدبر .

التقييد هل يستلزم المجاز فيه وجهان : بناء على ما اخترناه من أن الألفاظ وضعت بازاء الماهيات المهمة الجامعة بين جميع الخصوصيات للطائفة فهو لا يستلزم المجاز أصلاً ، إذ على أساس هذه النظرية فالاطلاق والتقييد كلاهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له فكل منهما مستفاد من القرينة فالاطلاق مستفاد هالبأ من قرينة الحكمة والتقييد من القرينة الخاصة فاللفظ في كلتا الحالتين مستعمل في معناه الموضوع له .

نعم استعماله في خصوص المقيد يكون مجازاً كما ان استعماله في خصوص المطلق يكون كذلك فلا فرق بينهما من هذه الناحية ، واكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام فان محل الكلام انما هو في أن تقييد المطلق بقيد هل يوجب المجاز فيه أم لا وقد عرفت أنه لا يوجب ذلك ، وان التقييد مستفاد من دال آخر كما ان الاطلاق كذلك .

وأما بناء على نظرية الدماء من أن الألفاظ موضوعة للماهية اللا بشرط

القسمي يعني ان الاطلاق والسريان مأخوذ في المعنى الموضوع له فلا بد من التفصيل بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة فان الأولى تستلزم المجاز لا محالة حيث ان الاطلاق والسريان لا يجتمع مع التقييد والتضييق وأما الثانية فلا تستلزم ذلك لما ذكرناه في بحث العام والخاص من أنه لا مانع من أن يكون المراد الاستعمالي من الكلام غير المراد الجدي ، والمفروض ان الحقيقة والمجاز تدوران مدار الأول دون الثاني .

وعليه فلا مانع من أن يكون المراد الاستعمالي في المقام هو الاطلاق والسريان ضرباً للقاعدة كما هو الحال في استعمال العام في العموم في موارد التخصيص بالمنفصل ، والمراد الجدي هو التقييد والتضييق ، فاذاً يكون اللفظ مستعملاً في معناه الموضوع له ، غاية الأمر انه غير مراد جلاً ؛ وعلى الجملة فالتقييد بالمنفصل لا يكشف عن أن المطلق استعمل في المقيد ، وإنما يكشف عن ان الارادة الاستعمالية لا تطابق الارادة الجدية

(هل يحمل المطلق على المقيد)

إذا ورد مطلق ومقيد فهل يحمل المطلق على المقيد أم لا فالكلام فيه يقع في موضعين :

الأول : أن يكون الحكم متعلقاً بالمطلق على نحو صرف الوجود كقول المولى (اعتق رقبة) .

الثاني : أن يكون الحكم متعلقاً به على مطلق الوجود كقوله تعالى : وأحل الله البيع ، حيث ان الحكم فيه ينحل بانحلال أفراد متعلقه دون الأول .

اما الموضع الأول : فالكلام فيه تارة يقع في المقيد الذي يكون مخالفاً

للمطلق في الحكم كقوله (اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) أو قوله : (صلى ولا تصل فيما لا يؤكل لحمه) أو (في النجس) أو نحو ذلك وأخرى يقع في المقيد الذي يكون موافقاً له فيه كقوله : (اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة) وعلى الأول فقد تسالم الأصحاب فيه على حمل المطلق على المقيد فيقيد للرقبة في المثال الأول بغير الكافرة ، والصلاة في المثال الثاني بغير الصلاة الواقعة فيما لا يؤكل أو في النجس . وعلى الثاني فقد اختلفوا فيه على قولين : (أحدهما) أنه يحمل المطلق على المقيد (وثانيهما) أنه يحمل المقيد على أفضل الافراد .

ولكن للظاهر أنه لا وجه للفرق بين هذا القسم والقسم الأول فهما من واد واحد فلا وجه للاتفاق في الأول والاختلاف في الثاني أصلاً ، فإنه ان حمل المطلق على المقيد في الأول ففي الثاني أيضاً كذلك وان حمل المقيد في الثاني على أفضل الافراد يرفع اليد عن ظهوره في الوجوب حمل المقيد في الأول على المرجوحية ، حيث ان ظهور الأمر في جانب المقيد في الوجوب ليس بأقل من ظهور النهي في الحرمة لما يقتضي رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب وحمله على الرجحان يقتضي رفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة وحمله على المرجوحية ، وكيف كان فالملاك في القسمين واحد فلا وجه للفرقة بينهما .

ثم اننا نارة نعلم من الخارج ان الحكم في مورد المطلق والمقيد واحد كما إذا قال المولى (ان ظاهرت فاعتق رقبة) . (وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة) فنعلم ان الحكم واحد حيث ان الظاهر ليس إلا سبباً لكفارة واحدة وليس موجباً لكفاريتين ففي مثل ذلك هل يحمله المطلق على المقيد أو يحمله المقيد على أفضل الافراد فلذهب جماعة إلى الأول يدهوى ان فيه جمعاً بين الدليلين وعملاً بها دون العكس : وفيه أنه ان أريد به حصول

الامتثال بالاثبات بالمقيد فهو مما لا اشكال فيه ، فان الامتثال يحصل به على كل تقدير أي سواء أكان واجباً أو كان من أفضل الافراد . وان اريد ان الجمع بين الدليلين منحصر به فليبه ان الأمر ليس كذلك ، فان الجمع بينهما كما يمكن بذلك يمكن بحمل المقيد على الفضل الافراد فلا وجه لترجيح الأول على الثاني .

ومن هنا ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) وجهاً آخر لذلك وهو ان ظهور الأمر في طرف المقيد في الوجوب التعميني بما أنه أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق فيقدم عليه . وفيه أنه لا يتم على مسلكه (قده) حيث انه قد صرح في بحث الأوامر ان صيغة الأمر لم توضع للدلالة على الوجوب التعميني ، بل هو مستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمة ، وعليه فلا فرق بين الظهورين فلا يكون ظهور الأمر في الوجوب التعميني أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق

فالصحيح في المقام أن يقال ان الأمر بالمقيد بما انه ظاهر في الوجوب على ما حققناه في عمله من ظهور صيغة الأمر في الوجوب مالم تقم قرينة على الترخيص فيقدم على ظهور المطلق في الاطلاق حيث ان ظهوره فيه يتوقف على البيان وهو يصلح أن يكون بياناً له عرفاً .

ومن الواضح ان في كل مورد يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور القرينة ورفع اليد عن ظهور ذبها بتعين الثاني بنظر العرف ، وعابه فيكون ظهور الأمر بالمقيد في الوجوب مانعاً عن ظهور المطلق في الاطلاق ونقصد بظهوره الظهور الكاشف عن المراد الجدي ، فانه يتوقف على عدم البيان المنفصل دون أصل ظهوره حيث أنه لا يتوقف عليه وانما يتوقف على عدم البيان المتصل :

وعلى الجملة فلا يشك بحسب المتفاهم العرفي وارتيكازاتهم في تقديم

ظهور المقيد على ظهور المطلق سواء اكان في كلام منفصل أو متصل ،
 هاية الأمر أنه على الاول يمنع عن حجبة الظهور وكاشفته عن المراد الجدي
 وعلى الثاني يمنع عن أصل العقاد الظهور له فلا تكون بينهما معارضة ابدأ
 هذا فيما إذا علم وحدة التكليف من الخارج .

وأما إذا احتمل تعدد التكليف حسب تعددهما فالهتلمات فيه أربع :
 الأول : أن يحمل المطلق على المقيد .

الثاني : أن يحمل المقيد على أفضل الأفراد .

الثالث : لا هذا ولا ذاك فيبنى على تعدد التكليف لكن من قبيل

واجب في واجب آخر هذا يعني ان عتق الرقبة واجب على نحو الاطلاق
 وخصوصية كونها مؤمنة أيضاً واجبة ، نظير مالو لذر المكلف الايتان
 بالصلاة في المسجد أو في الجماعة أو في الحرم الشريف أو شاكل ذلك ،
 فان طبيعي الصلاة واجب على نحو الاطلاق وايضا سرى وخصوصية كونها
 في المسجد أو في الجماعة واجبة أيضاً فيكون من قبيل الواجب في الواجب
 وقد اختار بعض الفقهاء هذا الوجه في الاضمال الثلاثة للميت حيث قال
 ان طبيعي غسل بالماء واجب ايضاً سرى وخصوصية كونه بالكافور واجبة
 أخرى ، وكذا خصوصية كونه بماء السدر ، ويترتب على ذلك ان المكلف
 اذا أتى بالصلاة في غير المسجد مثلاً سقط الأمر الثاني أيضاً -مقروط موضوعه
 ولا مجال له بعد ذلك ، هاية الأمر أنه قد خالف نذره ، ويترتب على
 مخالفته استحقاق العقاب من ناحية ، ولزوم الكفارة من ناحية أخرى .

الرابع : أن يكون كل من المطلق والمقيد واجباً مستقلاً ، نظير

ما إذا أمر المولى بالايان بالماء على نحو الاطلاق وكان حرصه منه غسل
 الثوب به ، ومن المعلوم أنه لا فرق في كونه ماء حاراً أو بارداً او ماشاكل
 ذلك ثم أمر بالايان بالماء البارد لأجل الشرب فلاشبهة في أنها واجبان

مستقلان . هذا بحسب مقام الثبوت . وأما بحسب مقام الاثبات فالاحتمال الثاني من هذه المحتملات خلاف الظاهر جداً فلا يمكن الاخذ به ، لما عرفت من ظهور الامر في الوجوب وحمله على التذب خلاف هذا الظهور فيحتاج إلى دليل ، ولا دليل في المقام عليه وهدونه فلا يمكن .

وأما الاحتمال الثالث : فالظاهر ان المقام ليس من هذا القبيل أي من قبيل الواجب في الواجب كما هو الحال في مورد النذر ، أو العهد ، أو الشرط في ضمن العقد المتعلق بحصة خاصة من الواجب ، والوجه في ذلك هو ان الأوامر المتعلقة بالقيودات والخصوصات في باب المعاهدات والمعاملات ظاهرة في الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية ، وإيست ظاهرة في المولوبة وان كانت بأنفسها كذلك ، إلا ان لخصوصية في المقام تنقلب ظهورها من المولوبة الى الارشاد ، كما ان النواهي المتعلقة بها ظاهرة في الارشاد إلى المانعية من جهة تلك الخصوصية .

ومن هنا يكون المتفاهم العرفي من مثل قوله (ع) (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) هو الارشاد إلى مانعية لئسه في الصلاة ، وكذا الحال في المعاملات مثل قوله (لئى النبي (ص) عن بيع الفرر) فانه ظاهر في الارشاد إلى مانعية الفرر عن البيع ، هذا مضافاً إلى أن الامر في أمثال هذه الموارد قد تعلق بالتقييد لا بالقيود فصرف الأمر عنه اليه خلاف الظاهر جداً .

وأما الاحتمال الرابع : فهو يتصور على نحوين : (أحدهما) ان يسقط كلا التكليفين معاً بالاثبات بالمقيد و (ثانيهما) عدم سقوط التكليف بالمطلق بالاثبات بالمقيد ، بل لا بد من الاثبات به أيضاً .

أما الأول : فيكون المقام نظير ما ذكرناه سابقاً من انه لو كان بين متعلقي التكليفين عموم من وجه كعنوان العالم وعنوان الهاشمي سقط كلا

التكليفين بامثال المجمع - وهو اكرام العالم الهاشمي - حيث ان هذا مقتضى
طلاق دليل كل منهما ، وما نحن فيه من هذا القبيل يعني أن المقيد مجمع
لكلا العنوازين فيسقط كلا التكليفين باثباته :

وغير خفي ان هذا بحسب مقام الثبوت وان كان أمراً ممكناً إلا انه
لا يمكن الأخذ به في مقام الاثبات ، وذلك لأن الاثبات بالمقيد إذا كان
موجباً لسقوط الأمر عن المطلق أيضاً فلا محالة يكون الأمر به لغواً محضاً
حيث ان الاثبات بالمقيد مما لا يهد منه . ومع ذلك يكون الأمر بالمطلق لغواً وعيباً
ولا يقاس هذا بما ذكرناه من المثال ، فان اطلاق الأمر فيه بكل من
الدليلين لا يكون لغواً أبداً . الفرض ان لكل منهما مادة الافتراق بالاضافة
إلى الآخر .

وعلى الجملة فلا بد حينئذ من تقييد الأمر بالمطلق بالاثبات به في ضمن
غير المقيد مع الترخيص في تركه بالاثبات بالمقيد ابتداء ، ومرد ذلك إلى ان
المكلف مخير بين الاثبات بالمقيد ابتداء ليسقط كلا التكليفين معاً وبين
الاثبات بالمطلق في ضمن حصة أهوى أولاً ثم بالمقيد وهذا يعني ان المكلف
لو أتى بالمطلق فلا بد من الاثبات به في ضمن حصة أخرى .

ولكن من الواضح ان ذلك يستلزم خلاف الظاهر من جهتين :
(الأولى) ان التقييد المذكور خلاف الظاهر جداً فيحتاج إلى قرينة
(الثانية) ان حمل الأمر في طرف المطلق على التخيير خلاف للظاهر فلا
يمكن الأخذ به بدون قرينة .

وان شئت قلت : ان هذا التخيير نتيجة التقييد المزبور ، فانه مضافاً
إلى أنه بنفسه خلاف الظاهر يستلزم خلاف الظاهر من هذه الناحية أيضاً
ولاجل ذلك لا يمكن الأخذ به .

وأما الثاني : وهو ما إذا لم يسقط التكليف بالمطلق بالاثبات بالمقيد

فأيضاً لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لانه لا بد حينئذ من تقييد الامر بالمطلق بغير هذه الحصة وإلا فلا موجب لعدم سقوطه بالاثبات بالمقيد بعد فرض انطباقه عليه انطباق الطبيعي على حصته .

ومن المعلوم ان التقييد خلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينة ولا قرينة في المقام على ذلك وهدونها فلا يمكن .

فالتتية أنه لا يمكن الاخذ بشيء من هذه الوجوه الثلاثة فيصعب حينئذ الوجه الاول وهو حمل المطلق على المقيد

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي انه إذا علم من الخارج تعدد التكليف فالمتعين هو الوجه الرابع ، واما إذا لم يعلم تعدده وان احتمل فالمتعين هو الوجه الاول ، لما عرفت من عدم مساعدة للدليل على بقية الوجوه ، هذا تمام الكلام في المقام الاول .

وأما المقام الثاني : وهو ما اذا كان الحكم متعلقاً بمطلق الوجود يعني ان الحكم يكون انحلالياً كما في قوله تعالى : « احل الله البيع » و « تجارة عن تراض » وما شاكل ذلك فيقع الكلام فيه تارة فيما إذا كان دليل المقيد مخالفاً له في الإيجاب والسلب وأخرى يكون موافقاً له في ذلك .

أما على الأول : فلا شبهة في تقييد المطلق به ، ومن هنا قد قيد اطلاق الآية بغير موارد البيع للقرري وبيع الخمر وبيع الخنزير والبيع الربوي وما شاكل ذلك واسئلة هذا في الآيات والروايات كثيرة ولا كلام ولا خلاف في ذلك .

وأما على الثاني : فالمعروف والمشهور بينهم أنه لا موجب لحمل المطلق على المقيد لعدم التنافي بينهما فالمقيد فيه بحمل على أفضل الأفراد . ولكن هذا انما يتم فيما إذا لم نقل بدلالة الوصف على المفهوم بالمعنى الذي تقدم

في عمله ، وأما إذا قلنا بها كما هو الظاهر فلا يتم ، بيان ذلك ان المقيد تارة يقع في كلام السائل من جهة توهمه أن فيه خصوصية تمنع عن شمول الحكم له كما إذا افترض انه توهم ان الاطلاقات الدالة على طهورية الماء لا تشمل ماء البحر من جهة ان فيه خصوصية - وهي ملاحظته - تمتاز بها عن غيره من المياه فلأجل ذلك سأل الامام (ع) عن طهوريته فأجاب عليه السلام بأنه طاهر فلي مثل ذلك لا شبهة في عدم دلالاته على المفهوم وكذا اذا أتى الامام (ع) بقيد في كلامه لرفع توهم السائل ان فيه خصوصية تمتاز بها عن غيره بأن قال (ع) ماء البحر طاهر .

وأما إذا لم تكن قرينة على أن الاثبات بالمقيد لأجل رفع التوهم فلي مثل ذلك لا مانع من الالتزام بالمفهوم ، وقد ذكرنا في بحث مفهوم الوصف انه ظاهر فيه والا لكان الاثبات به لغواً محضاً كما اذا ذكرنا هناك ان المراد بالمفهوم هو دلالاته على أن الحكم في القضية غير ثابت للطبيعي على نحو الاطلاق والا لكان وجود المقيد وعلمه سبباً ، وليس المراد منه دلالاته على فلي الحكم عن غير مورده كما هو الحال في مفهوم الشرط ، وقد تقدم تمام هذه البحوث بشكل موسع هناك فلاحظ ، وعلى أساس ذلك فلا مناص من حمل المطلق على المقيد هنا أيضاً

فالتنتيجة انه لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيد بين ما اذا كان للتكليف في طرف المطلق متعلقاً بصرف وجوده أو بمطلق وجوده فلا وجه لما عن المشهور من التفصيل بينهما ، وعلى ذلك تقرب ثمرة فقهية في بعض الفروع :

بقى الكلام في الفرق بين المستحبات والواجبات حيث ان المشهور بين الاصحاب تخصيص حمل المطلق على المقيد بالواجبات دون المستحبات فالكلام انما هو في الفارق بينهما ، فان دليل المقيد اذا كان قرينة عرفية

على التقييد فلماذا لا يكون كذلك في المستحبات ، وإن لم يكن كذلك فلماذا يحمل المطلق على المقيد في الواجبات ، ومز هنا ذكر في وجه ذلك وجوه :

أحدها : ما عن المحقق صاحب الكفاية (قده) من أن للفارق بين الواجبات والمستحبات في ذلك هو تفاوت المستحبات غالباً من حيث المراتب بمعنى أن غالب المستحبات تتعدد بتعدد مراتبها من القوة والضعف على عرضهما العريض ، وهذه الغلبة قرينة على حمل المقيد على الأفضل والقوى من الافراد .

ويرد عليه أن مجرد الغلبة لا يوجب ذلك بعد ما افترض أن دليل المقيد قرينة عرفية على تعيين المراد من المطلق ، ضرورة أن الغلبة ليست على نحو تمنع عن ظهور دليل المقيد في ذلك .

ومن هنا ذكر (قده) وظهره أن غلبة استعمال الأمر في التنب لا تمنع عن ظهوره في الوجوب عند الاطلاق ورفع اليد عنه ، والحاصل أن الظهور مقبح ما لم تقم قرينة على خلافه ولا قرينة في المقام على خلاف ظهور دليل المقيد في تعيين المراد من المطلق ، والغلبة لا تصلح أن تكون قرينة على ذلك :

ثانيها أيضاً ما ذكره (قده) وحاصله هو أن ثبوت استحباب المطلق إنما هو من ناحية قاعدة التسامح في أدلة السنن ، فإن عدم رفع اليد عن داليل استحباب المطلق بعد مجيء المقيد وحمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها . ويرد عليه وجوه :

الأول : أن دليل المقيد إذا كان قرينة عرناً للتصرف في المطلق وحمله على المقيد لم يصدق عنوان البلوغ على المطلق حتى يكون مشمولاً لتلك للاعدة ، فإن دليل المقيد إذا كان متصلاً به منع عن أصل انعقاد الظهور

له في الاطلاق ، وان كان منفصلاً عنه منع عن كشف ظهوره في الاطلاق
عن المراد الجدي ، وعلى كلا التقديرين لا يصدق عليه عنوان البلوغ .

الثاني : انا قد ذكرنا في محله ان مفاد تلك القاعدة ليس هو
استحباب العمل البالغ عليه الثواب ، بل مفادها هو الارشاد الى ما يتقل به
العقل من حسن الاتيان به برجاه ادراك الواقع .

الثالث : انا لو سلمنا ان مفادها هو استحباب العمل شرعاً إلا انه
حينئذ لا موجب لكون المقيد من أفضل الافراد حيث ان استحبابه ثبت
بدليل واستحباب المطلق ثبت بدليل آخر اجنبي عنه ، فاذا ما هو المرجح
لصبرورة المقيد أفضل من المطلق .

ثالثها - : - وهو الصحيح - ان الدليل الدال على التقييد يتصور على
وجوه أربعة - لا خامس لها :

الأول : أن يكون ذات مفهوم بمعنى أن يكون لسانه لسان القضية
الشرطية ، كما اذا افترض انه ورد في دليل ان صلاة الليل مستحبة
- وهي احدى عشرة ركعة - وورد في دليل آخر ان استحبابها فيما إذا
كان المكلف آتياً بها بعد نصف الليل ففي مثل ذلك لا مناص من حمل
المطلق على المقيد عرفاً نظراً الى ان دليل المقيد ينفي الاستحباب في غير
هذا الوقت من جهة دلالاته على المفهوم .

الثاني : أن يكون دليل المقيد مخالفاً لدليل المطلق في الحكم فاذا
دل دليل على استحباب الاقامة مثلاً في الصلاة ثم ورد في دليل آخر
النهي عنها في مواضع كالاقامة في حال الحدث أو حال الجلوس أو ماشاكل
ذلك ففي مثل ذلك لا مناص من حمل المطلق على المقيد ، والوجه فيه
ما ذكرناه غير مرة من ان النواهي الواردة في باب العبادات والمعاملات
ظاهرة في الارشاد الى المانعة وان الحدث أو الجلوس مانع عن الاقامة

المأمور بها ، ومرجع ذلك الى ان عدمه مأخوذ فيها فلا تكون الإقامة في حال الحدث أو الجلوس مأموراً بها .

الثالث : أن يكون الأمر في دايمل المقيد متعلقاً بنفس التقييد لا بالقييد كما اذا افترض انه ورد في دليل ان الإقامة في الصلاة مستحبة وورد في دليل آخر فلتكن في حال القيام أو في حال الطهارة فالكلام فيه هو الكلام في القسم الثاني حيث ان الأمر في قوله فلتكن ظاهر في الارشاد الى شرطية الطهارة أو القيام لها ، ولا فرق من هذه الناحية بين كون الإقامة مستحبة أو واجبة . فما هو المشهور من أنه لا يحمل المطلق على المقيد في باب المستحبات لا أصل له في الأقسام المتقدمة .

الرابع : ان يتعلق الامر في دليل المقيد بالقييد بما هو كما هو الغالب في باب المستحبات ، مثلاً ورد في استحباب زيارة الحسين (ع) مطلقاً وورد في دليل آخر استحباب زيارته (ع) في أوقات خاصة كليا في الجمعة وأول ونصف رجب ، ونصف شعبان ، وليلتي القدر ، وهكذا ففي مثل ذلك هل يحمل المطلق على المقيد الظاهر أنه لا يحمل عليه ، والسبب فيه ان الموجب لحمل المطلق على المقيد في الواجبات هو التنافي بين دليل المطلق والمقيد حيث ان مقتضى اطلاق المطلق ترخيص المكلف في تطبيقه على أي فرد من أفرادها شاء في مقام الامتثال ، وهو لا يجتمع مع كونه ملزماً بالاتيان بالمقيد ، وهذا بخلاف ما اذا كان دليل التقييد استحبابياً ؛ فانه لا يتنافى اطلاق المطلق أصلاً ، المرض عدم الزام المكلف بالاتيان به ، بل هو مرخص في تركه فاذا لم يكن تناف بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيد ، بل لا بد من حمليه على تأكيد الاستحباب وكونه الأفضل ، وهذا هو الدارق بين الواجبات والمستحبات :

ومن هنا يظهر أن دليل المطلق اذا كان متكفلاً لحكم الزامي دون

دليل المقيد فلا بد من حمله على افضل الافراد أيضاً بعين الملاك المزبور .
فالنسبة ان دليل المقيد اذا كان متكفلاً لحكم غير الزامي فلا بد من حمله
على الافضل سواء أ كان دليل المطلق أيضاً كذلك أو كان متكفلاً لحكم
الزامي ، والسرف فيه ما عرفت من عدم التنافي بينهما أهدأ .

بقي هنا شيان :

أحدهما : ان الاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن الاطلاق في
مقام الثبوت ، والتقييد فيه يكشف عن التقييد في ذلك لتبعية مقام الاثبات
لمقام الثبوت فلو أمر المولى (باكرام العالم) ولم يقيد بالعدالة أو الهاشمية
أو ما شاكل ذلك من القيود وكان في مقام البيان فالاطلاق في هذا المقام
يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت والواقع ، وأما إذا قيد بالعدالة
فهو يكشف عن التقييد في مقام الثبوت ، ولكن ربما يتعكس الأمر فالاطلاق
في مقام الاثبات يكشف عن الضيق في مقام الثبوت دون الاطلاق والسعة
وذلك كما في اطلاق صيغة الأمر حيث انه في مقام الاثبات يكشف عن أن
الواجب في مقام الثبوت والواقع نفسي لا غبري ، وتعيني لا تخيري وعيني
لا كفائي كل ذلك ضيق على المكلف فلو أمر المولى بغسل الجنابة فان كان
مطلقاً في مقام الاثبات ولم يكن الأمر به مقيداً بايجاب شيء آخر على
المكلف كشف ذلك عن كونه واجباً نفسياً في مقام الثبوت - وهو ضيق
على المكلف - وان كان الأمر به مقيداً بهذا كشف ذلك عن كونه واجباً
غبرياً وهو سعة بالاضافة اليه ، وكذا الحال بالنسبة الى الواجب التعيني
والتخيري والعيني والكفائي ، فان الاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن
الضيق في مقام الثبوت والتقييد فيه يكشف عن الاطلاق والسعة فيه :

وثالثها : انا قد ذكرنا ههنا ان الاطلاق عبارة عن رفض القيود

وعدم دخل شيء منها فيه ، ونتيجته تختلف باختلاف خصوصيات الموارد

والمقامات فقد تكون نتيجة في مورد تعلق الحكم بصرف الوجود ، وقد يكون تعلق الحكم بمطلق الوجود ، وقد يكون غير ذلك ، وقد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعة في مبحث النواهي فلاحظ .

(المجمل والمبين)

لا يخفى أن للمجمل والمبين هنا كالمطلق والمفيد والعام والخاص مستعملان في معناهما اللغوي ، وليس للاصوليين فيها اصطلاح خاص فالمجمل اسم لما يكون معناه مشتبها وغير ظاهر فيه ، والمبين اسم لما يكون معناه واضحاً وغير مشتبه :

ثم أن المجمل تارة يكون حقيقياً وأخرى يكون حكماً ، ونقصد بالأول ما كان اللفظ غير ظاهر في المراد الاستعمالي ، ونقصد بالثاني ما يكون اجماله حكماً لا حقيقياً بمعنى أنه ظاهر في المراد الاستعمالي ، ولكن المراد الجدي منه غير معلوم ، والأول لا يخلو من أن يكون اجماله بالذات كاللفظ المشترك ، أو بالعرض كالكلام المخفوف بما يصلح للقرينة ، فإنه يوجب اجماله وعدم انعقاد الظهور له . والثاني كالعام المخصص بدليل منفصل يدور أمره بين متباينين كما إذا ورد (اكرم كل عالم) ثم ورد في دليل آخر (لا تكرم زيد العالم) وفرضنا أن زيد العالم في الخارج مردد بين شخصين : زيد بن خالد ، وزيد بن عمرو مثلاً فيكون المخصص من هذه الناحية مجملاً فيسرى اجماله الى العام حكماً لا حقيقة ، لفرض أن ظهوره في العموم قد انعقد فلا اجمال ولا اشتباه فيه ، وإنما الاجمال والاشتباه في المراد الجدي منه ، ولأجل ذلك يعامل معه معاملة المجمل . هذا من ناحية :

ومن ناحية أخرى ان الاجمال والبيان من الأمور الواقعية فالعبارة بهما انما هي بنظر اللغوي فكل لفظ كان ظاهراً في معناه وكاشفاً عنه عند من هو مبين وكل لفظ لا يكون كذلك سواء كان بالذات أو بالعرض فهو مجمل فلا واسطة بينهما .

ومن هنا يظهر ان - ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس) من أنها من الأمور الاضافية وليس من الأمور الواقعية يدعى ان لفظاً واحداً مجمل عند شخص لجهله بمعناه ومبين عند آخر لعلمه به - خاطيء جداً ، وذلك لأن الجهل بالوضع والعلم به لا يوجبان الاختلاف في معنى الاجمال والبيان فجهل شخص بمعنى لفظ وعدم علمه بوضعه له لا يوجب كونه من المجمل وإلا لزم أن تكون اللغات العربية مجملة عند الفرس والمكمن مع ان الأمر ليس كذلك :

نعم قد يقع الاختلاف في اجمال لفظ - فيدعى احد انه مجمل ويدعى الآخر أنه مبين ، ولكن هذا الاختلاف انما هو في مقام الالبات وهو بنفسه شاهد على أنها من الأمور الواقعية والا فلا معنى لوقوع النزاع والخلاف بينهما او كلاً من الأمور الاضافية التي تختلف باختلاف انظار الأشخاص ، نظير الاختلاف في بقية الأمور الواقعية فيدعى أحد أن زيدا مثلاً عالم ، ويدعى الآخر أنه جاهل ، مع أن العلم والجهل من الامور للواقعية النفس الامرية .

ومن ناحية ثالثة أنه يقع الكلام في عدة من الألفاظ المرردة والمركبة في ابواب الفقه انها مجملة أو مبنية والاولى كلفظ الصعيد ولفظ الكعب ولفظ الغناء وما شاكل ذلك والثانية مثل (لا صلاة إلا بطهور) أو (لا صلاة لمن لم يغم صلبه) وما شابه ذلك ، ومنها الأحكام التكليفية المتعلقة بالاعيان الخارجية كقوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم) ونحوه ، وبما أنه

لا ضابط كلي لتمييز المجمل عن المبين، في هذه الموارد فلا بد من الرجوع في كل مورد إلى فهم العرف فيه ، فإن كان هناك ظهور حرفي فهو والآ فيرجع إلى القواعد والأصول وهي تختلف باختلاف الموارد .
هذا آخر ما أوردناه في هذا الجزء - وهو الجزء الخامس - من مباحث الألفاظ وقد تم بحون الله تعالى وتوفيقه .

فهرس محاضرات في اصول الفقه

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الموجودات الخارجية لا تؤثر	٣٢	النهى في العبادات	٣
في الأحكام الشرعية		نقطة الامتياز بين هذه المسألة	٣
نقد ما أفاده شيخنا الاستاذ	٤٠	والمسألة المتقدمة	
(قده) من التفصيل		هذه المسألة من المسائل الاصولية	٣
الأقوال في عدم نفوذ نكاح	٤٥	المقلية	
العبد بدون اذن سيده ثلاثة :		محل النزاع في التواهي المولوية	٤
استدلال شيخنا الاستاذ بروايات	٤٨	لا شبهة في دخول النهي النفسي	٥
نكاح العبد بدون اذن سيده		في محل النزاع	
نقد استدلاله (قده)	٥٠	المراد بالعبادة هو العبادة الثانية	٧
نتائج البحوث السالفة عدة	٥١	الصحة والفساد في العبادات	٧
نقاط :		والمعاملات	
مباحث المفاهيم	٥٤	النهى المتعلق بالعبادة على	١٣
ما وقع في كلام شيخنا الامتاذ	٥٧	أقسام	
(قده) من الخلط		لا أصل في المسألة الاصولية	٢٦
دلالة القضية الشرطية على	٥٩	عند الشك فيها	
المفهوم ترتكز على ركائز		الصحيح هو ما اختاره صاحب	٢٨
ما اختاره شيخنا الامتاذ من	٦٥	الكفاية (قده)	
الطريق لاثبات المفهوم		لا ملازمة بين النهي عن معاملة	٣١
نقد ما أفاده (قده)	٦٨	وفسادهما	

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
نتائج هذا البحث عدة نقاط:	١٣٩	المختار في دلالة القضية	٧١
مفهوم الحصر	١٤٠	الشرطية على المفهوم	
انكار الفخر الرازي دلالة	١٤١	نتائج البحوث السالفة عدة	٨٢
كلمة انما على الحصر		نقاط :	
نقده نقضاً وحللاً	١٤٢	بقي امور :	٨٣
الى هنا قد استطعنا أن نخرج	١٤٨	ما أفاده شيخنا الامتاذ (قده)	٩٠
بهذه النتائج		يرجع الى عدة نقاط :	
مفهوم العدد	١٥٠	ولنأخذ بالنظر الى هذه النقاط:	٩١
العام والخاص	١٥١	اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء	٩٧
نتائج هذا البحث عدة نقاط:	١٦١	كلام لصاحب الكفاية (قده)	٩٩
عدة مباحث	١٦٢	نقد كلامه (قده)	١٠٠
الصحيح جواز التمسك بالعام	١٦٣	مختار شيخنا الامتاذ (قده)	١٠٢
في الشبهة الحكمية		نقد مختاره (قده)	١٠٣
نلخص كلام شيخنا الامتاذ	١٦٦	الكلام في تداخل الأسباب	١٠٩
الى عدة نقاط :		التداخل في المسببات	١٢٤
ولنأخذ بالنظر الى هذه النقاط	١٦٧	نتائج البحوث السالفة عدة	١٢٥
تخصيص العام لا يوجب	١٧٢	نقاط :	
تجاوزاً فيه		مفهوم الوصف	١٢٧
كلام لشيخنا الانصاري (قده)	١٧٥	الصحيح هو التفصيل فيه	١٣٣
نقد كلامه	١٧٧	نلخص هذا البحث في عدة	١٣٥
الشك في التخصيص في موارد	١٧٩	نقاط :	
الشبهة المفهومية		مفهوم الغاية	١٣٦

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
في المقام ونقده		الشك في التخصيص من ناحية	١٨٣
بقي هنا أمران	٢٣٦	الشبهة الموضوعية	
الاقوال في ماء الاستنجاة	٢٣٩	نسب الى المشهور جواز التمسك	١٨٤
ثلاثة :		بالعام في الشبهات المصدقية	
الى هنا قد انتهينا الى عدة	٢٤٤	نسبة هذا القول الى صاحب	١٨٥
نقاط :		العروة مبنية على الاستنباط	
الفحص عن المخصص	٢٤٨	مما ذكره من بعض الفروع	
كلام لشيخنا الاستاذ تبعا	٢٤٨	الصحيح عدم جواز التمسك	١٩١
لصاحب الكفاية		بالعام في الشبهات المصدقية	
نقد هذا الكلام	٢٥٠	تفصيل العلامة الانصاري	١٩٦
الوجوه التي استدل على عدم	٢٥٢	(قد ه) في المقام ونقده	
جواز التمسك بالعام قبل		جواز التمسك بالعموم في	٢٠٢
الفحص ونقدها		الشبهة المصدقية اذا لم يعلم	
كلام شيخنا الاستاذ حول	٢٥٨	ان المولى أو كل أمر التطبيق	
العلم الاجمالي يتضمن عدة نقاط		يبد المكلف	
ولنأخذ بالنظر الى هذه النقاط	٢٦١	تكملة	٢٠٧
وجه آخر لشيخنا الاستاذ	٢٦٦	انكار شيخنا الاستاذ جريان	٢٠٩
لوجوب الفحص		الاصل في عدم الازلي	
نقد هذا الوجه	٢٦٧	المناقشة فيما أفاده (قد ه)	٢١٧
الخطابات الشفاهية	٢٧٣	التخصيص لا يقتضى اتصاف	٢٢٧
ادوات الخطاب موضوعة	٢٧٦	موضوع العام بعدم المخصص	
للخطاب الانشائي		كلام لصاحب الكفاية (قد ه)	٢٣٣

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
كلام شيخنا الاستاذ حول الكلي الطبيعي ، ونقده	٣٤٨	الكلام في ثمره هذا البحث	٢٧٧
الفرق بين اعلام الاجناس واسماء الاجناس	٣٥٣	نتائج البحوث المتقدمة	٢٨٢
المفرد المعرف باللام	٣٥٦	تعقب العام بضمير	٢٨٥
الجمع المعرف باللام	٣٥٩	تعارض المفهوم مع العموم	٢٩٢
النكرة	٣٦١	تعقب الاستثناء للجملات	٣٠٤
ثبوت الاطلاق منوط بتامة مقدمات الحكمة	٣٦٤	تخصيص الكتاب بخبر الواحد	٣٠٦
بني في المقام أمران	٣٧٠	التخصيص والنسخ	٣١٥
التقييد هل يستلزم المجاز ؟	٣٧٣	صور دوران الامر بين التخصيص والنسخ	٣١٥
هل يحمل المطلق على المقيّد ؟	٣٧٤	النسخ	٣٢٨
الفرق بين المستحبات والواجبات	٣٨١	البداء	٣٣٣
بني هنا شيان	٣٨٥	القضاء الالهي على ثلاثة انواع	٣٣٥
المجمل والمبين	٣٨٦	الى هنا قد استطعنا أن نخرج بالتائج التالية	٣٤٣
فهرس الكتاب	٣٨٩	المطلق والمقيّد	٣٤٤
		أقسام الماهية	٣٤٤
		الكلي الطبيعي : الماهية المهمة	٣٤٨