



رسالة الأصول

تأليف

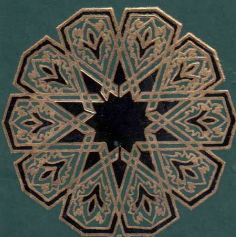
فقيه العيص

المحقق الفدائير الله العظمى

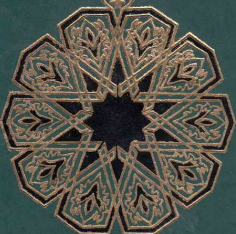
السيد محمد صادق الحسيني الروحاني

بإذن

الجزء الثالث



موسسة علماء الدين في كربلاء المقدسة



زبدة الأصول

تأليف

المحقق الفدائي آية الله العظمى

السيد محمد صادق الحسيني الشيرازي

مطبعة النجاشي

الجزء الثالث



موسمنا الأمثل للروحانيات زبدة الأصول

الجزء الثالث



- ✓ تاريخ النشر: < ١٣٢٧ هـ. ق - ١٣٨٦ هـ. ش
- ✓ الكمية: < ٢٠٠٠ نسخة
- ✓ الطبعة: < الثالثة
- ✓ المطبعة: < وفا
- ✓ السعر: < ٦٠٠٠ تومان (الدوره)

☐ الناشر: انوار الهدى

ایران: قم - شارع ارم - باساج القدس - رقم ٥٧

هاتف: ٧٧٤٢٣٤٦ فاكس: ٧٧٣٧٨٧٠

EAN: ٩٧٨٩٦٤٨٨١٢٣٦٧

شابک: ٩٦٤-٨٨١٢-٣٦-٥

الدوره: ٩٧٨٩٦٤٨٨١٢٣٦٨

الدوره: ٩٦٤-٨٨١٢-٣٩-X

روحاني، محمد صادق
زبدة الأصول / المحقق الفد سماحة آية الله العظمى السيد محمد صادق الحسيني الروحاني؛ راجعها وأخرج مصادرها وعلقها عليها. قاسم محمد مصري عاملي. - تهران: حديث دل، ١٣٨٢.

ISBN: 964-8252-00-9 (ج ١)
ISBN: 964-8252-06-8 (دوره)

فهرستونویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابخانه
١. أصول فقه شيعه الف. مصري عاملي، قاسم محمد، وپراستار. ب. عنوان.
٢٩٧-٤١٢ BP 159/8/19
١٣٨٢

کتابخانه ملی ایران

٩١١٨-٨٢ م

طبع هذا الكتاب على نفقة المحسن الوجيه
(آقای مجید کریمی) زيد توفيقه

مكتب

آية الله العظمى السيد الروحاني (مدظله العالی)

٣٨ ٣٥ ٧٧٤ (٠٢٥١)

هاتف:

٥٧ ٧٥ ٧٧٤ (٠٢٥١)

فاكس:

٤٣ ٤٣ - ٣٧١٨٥

صندوق البريد: قم

www.rohani.ir

انترنت:

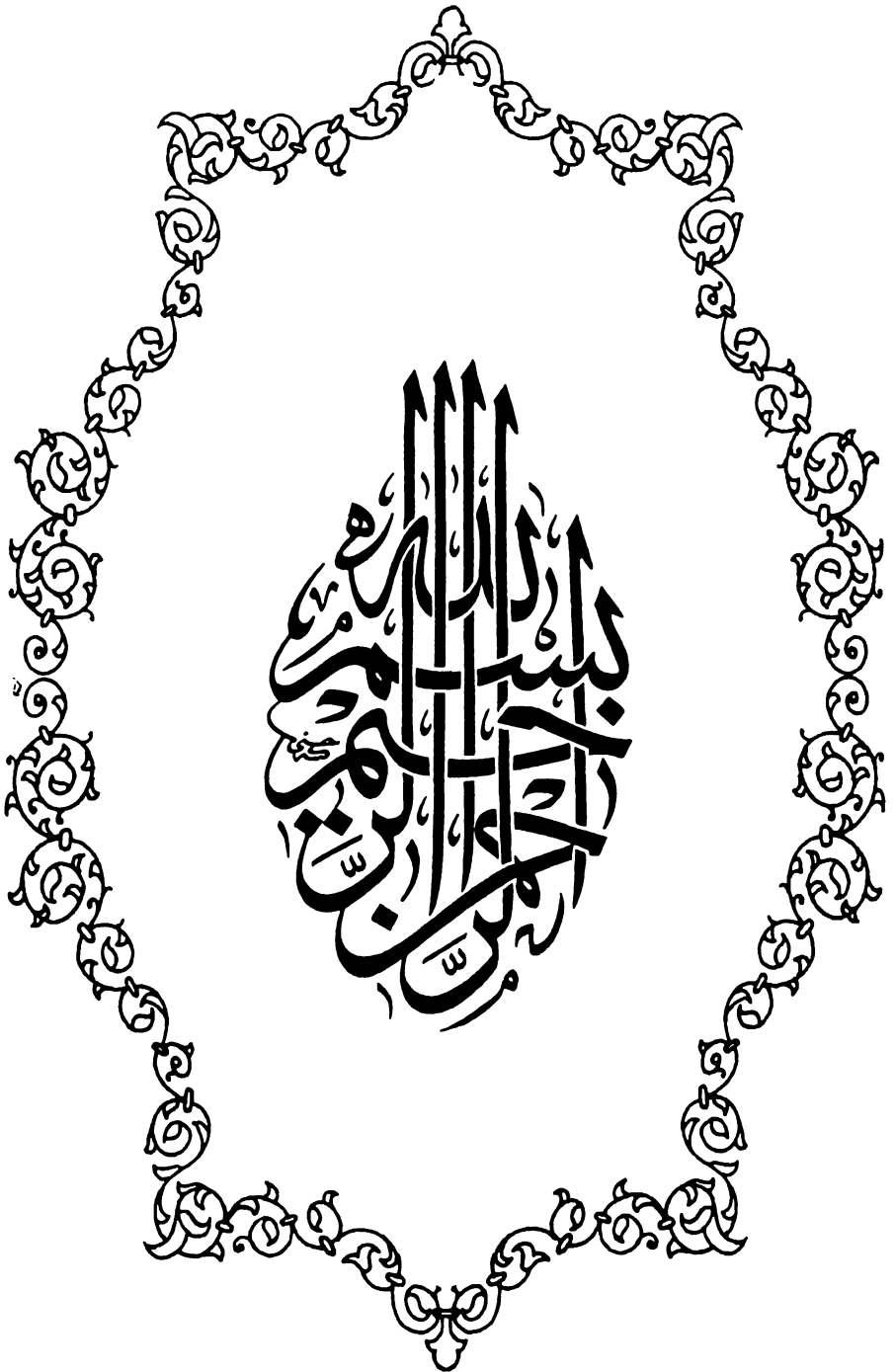
www.istefta.net

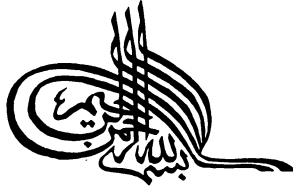
www.istefta.com

www.imamrohani.com

www.emamrohani.net

قم المقدسة - شارع ارم





الحمد لله رب العالمين . وافضل صلواته على اشرف الخلائق اجمعين محمد
وآله الطيبين الطاهرين لاسيما بقية الله في الارضين الامام المهدي ارواح من
سواه فداه، واللعن على اعدائهم اجمعين .

وبعد فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا زبدة الاصول في طبعته الثانية، وفقنا
الله لطبعه ونشره في حلة جديدة والله وليُّ التوفيق.

المقصد الثاني

من مقاصد علم الأصول

في

النواهي

وفيه فصول :

المقصد الثاني

في النواهي

وفيه فصول: وقبل تنقيح القول في تلکم الفصول.

لا بد من البحث في جهات:

الأولى: المشهور بين الأصحاب^(١) إن النهي بمادته وصيغته كالأمر بمادته وصيغته، في الدلالة على الطلب غير أن متعلق الطلب في أحدهما الوجود وفي الآخر العدم

وبعبارة أخرى: انهما مشتركان في المعنى الموضوع له وهو الدلالة على الطلب.

ولذلك قال المحقق الخراساني^(٢) انه يعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلاً، نعم يختص النهي بخلاف وهو ان متعلق الطلب فيه، هل هو الكف؟ أو مجرد الترك وان لا يفعل والظاهر هو الثاني.

وتوهم ان الترك ومجرد ان لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصح ان

(١) عدة من الاعلام ادعوا الشهرة قديماً وحديثاً على هذا منهم آية الله العظمى الخوئي في المحاضرات ج ٤ ص ٨١ (المقصد الثاني: مبحث النواهي).
(٢) كفاية الاصول ص ١٤٩ (المقصد الثاني في النواهي).

يتعلق به البعث والطلب.

فاسد، فان الترك أيضاً مقدور وإلا لما كان الفعل مقدورا وصادرا بالإرادة والاختيار، انتهى.

وأورد على ذلك جماعة من المحققين^(١)، بان النهي لا ينشأ من مصلحة لزومية في الترك، ليقال إن مفاده طلبه، بل هو ناش من مفسدة لزومية في الفعل، وعليه فلا محالة يكون مفاده الزجر والمنع عنه، ولذلك ذهبوا إلى أن النهي بما له من المعنى مادة وهيئة، يبين الأمر كذلك، فلا اشتراك بينهما في شيء أصلاً، ولا فرق بينهما من حيث المتعلق، وفي الموردين المتعلق هو إيجاد الطبيعة، وإنما الفرق من ناحية الموضوع له.

أقول: ما أفيد في الإيراد- من ان الفرق بين الأمر والنهي إنما هو من ناحية الموضوع له ومن ناحية المنشأ وانه لا فرق بينهما من حيث المتعلق- تام.

ولكن ما ذكر من ان معنى النهي هو الزجر والمنع عن الفعل، فهو غير تام.

أما الدعوى الأولى: فهي تتضح ببيان أمر، وهو انه:

ربما يكون مصلحة في الترك فيأمر المولى به وبصير الترك واجبا كالصوم.

والإيراد عليه بان الترك غير مقدور وخارج عن تحت القدرة فلا يصح

تعلق الطلب به.

(١) حكى القول عن جماعة من المحققين السيد الخوئي رحمته في المحاضرات ج ٤ ص ٨٤.

يندفع بما في الكفاية^(١) من انه بقاء مقدر وذلك لا بمعنى تأثير القدرة في العدم، فان ذلك غير تام، إذ العدم ليس مستندا إلى القدرة واثرا لها لتحقيقه قبلها، لا يعقل تأثير القدرة التي هي أمر وجودي في العدم، لعدم السنخية بينهما.

بل بمعنى انه لقدرة العبد على تبديل العدم بالوجود يصح التكليف بهما. وكيف كان لا يصح النهي عن الفعل في هذا المورد. بل الترك يصير من الواجبات.

ثم ان الصور المتصورة لتعلق الأمر بالترك أربع:

الأولى: ان يتعلق الأمر بصرف ترك الطبيعة.

الثانية: ان يتعلق الأمر بجميع تروك أفراد الطبيعة بان تكون المصلحة قائمة بكل واحد من التروك ويأمر المولى بترك الطبيعة وينحل ذلك إلى أحكام عديدة، يتعلق كل واحد منها بترك فرد من أفراد الطبيعة.

الثالثة: ان يتعلق الأمر بمجموع التروك بحيث لو لم يترك فردا لما امتثل أصلاً.

الرابعة: ان يتعلق الأمر بأمر بسيط حاصل من مجموع التروك.

ولكن الصورة الأولى غير معقولة: إذ ترك فرد من الطبيعة من الأفراد العرضية والطولية متحقق لا محالة، لان المكلف لا يقدر على إيجاد جميع الأفراد

(١) كفاية الاصول ص ١٤٩، بتصرف.

فالتكليف بترك فرد منها لغو وصدوره من الحكيم محال.

لا يقال انه على هذا لا بد من الالتزام بعدم معقولية الصورتين الأخيرتين بل الثانية أيضاً، إذ لو لم يكن المكلف قادراً على إيجاد جميع أفراد الطبيعة لم يكن قادراً على ترك جميعها إذ القدرة على أحد النقيضين عين القدرة على الآخر، فكيف يتعلق الأمر بجميع التروك أو مجموعها أو ما يحصل من المجموع.

فانه يقال ان نقيض جميع التروك عبارة عن عدم الجميع ولو بفعل واحد فكما ان الفعل الواحد مقدور كذلك جميع التروك، وغير المقدور إنما هو الجمع في الوجود، لا الجمع في التروك، فالصور الثلاث الأخيرة معقولة ولا بد في كل مورد من ملاحظة الدليل.

ويترتب على هذا ثمة في ما إذا شك في صدق الطبيعة التي أمر بتركها على فعل خارجي لشبهة موضوعية.

إذ في الصورة الأولى من الصور المعقولة، تجرى البراءة عن وجوب ترك ذلك الفعل، عقلاً وشرعاً لرجوع الشك فيه، إلى الشك في جعل حكم مستقل.

وفي الصورة الثانية، جريان البراءة يبتنى على جريانها في الأقل والأكثر الارتباطيين.

وفي الصورة الثالثة لا يجرى، لأنه شك في المحصل، اللهم إلا ان يلتزم بجريانها فيما إذا كان بيان المحصل وظيفه الشارع، وتام الكلام في ذلك محرر في مسألة اللباس المشكوك فيه.

وربما تكون المفسدة في الفعل لا المصلحة في الترك، وفي هذا المورد لا معنى للأمر بالترك، بل لا مناص عن النهي عن الفعل، فما أفيد في الإيراد من ان الأمر بالفعل والنهي عنه يشتركان في المتعلق والاختلاف بينهما إنما هو في الموضوع له وانه في كل منهما شيء يباين الآخر تام.

واما الدعوى الثانية: وهي ان الفرق بينهما ليس ما ذكر من ان الأمر موضوع للطلب والنهي موضوع للزجر والمنع عن الفعل. بل الفرق بينهما من ناحية أخرى.

أما في الأمر فقد مر في مبحث الأوامر، ان الطلب الذي بمعنى التصدي نحو المطلوب يكون من العناوين التي تنطبق على الأمر بعد تحققه ويكون الأمر مصداقا له لا انه المعنى الموضوع له والمستعمل فيه. وان الطلب الإنشائي مما لا نتعقله.

بل حقيقة الأمر اما عبارة عما أفاده الأستاذ^(١) من انه عبارة عن اعتبار كون الأمور به في ذمة المكلف من جهة اشتماله على مصلحة ملزمة وإبراز ذلك الاعتبار في الخارج بمبرز كصيغة الأمر.

أو ما يشبهها فالصيغة أو ما شابهها وضعت للدلالة على إبراز ذلك الأمر الاعتباري النفساني، وهو اعتبار الشارع الفعل على ذمة المكلف، أو ما اختاره المشهور وهو انه عبارة عن إبراز الشوق النفساني بالفعل، فالصيغة أو ما

(١) محاضرات في الاصول ج ٤ ص ٨٥، وأيضا تعرض لذلك ص ١١٦ عند قوله: ونتيجة ذلك.

شاكلها وضعت للدلالة على إبراز شوق المتكلم بصدور الفعل عن المأمور.

واما في النهي فإذا حللنا النهي المتعلق بشيء، لا نرى شيئاً غير شيئين.

أحدهما: اعتبار كون المكلف محروماً عن ذلك الشيء باعتبار اشتماله على مفسدة ملزمة وبعده عنه، أو كراهة الناهي للفعل.

ثانيهما: إبراز ذلك الأمر النفساني في الخارج ببرز كصيغة النهي أو ما شاكلها، فالصيغة أو ما شاكلها موضوعة للدلالة على إبراز ذلك الأمر النفساني لا للزجر والمنع، نعم هي مصداق لهما.

فالمحصّل مما ذكرناه ان الأمر والنهي، مختلفان بحسب المعنى، ومتحدان بحسب المتعلق، فما اخترناه هو عكس ما ذهب إليه المشهور، من انهما متحدان بحسب المعنى، مختلفان بحسب المتعلق.

اقتضاء النهي ترك جميع الأفراد

الجهة الثانية: انه بعد مالا كلام في ان النهي كالأمر، لا يدل على الدوام والتكرار، و أيضاً لا كلام في ان الأمر المتعلق بالطبيعة إنما يكون امثاله بإتيان فرد منها، واما النهي المتعلق فلا يمتثل إلا بترك جميع الأفراد.

وقع الكلام في وجه ذلك.

وقد ذكر القوم في وجه ذلك^(١): ان الأمر إنما يكون متعلقا بصرف إيجاد الطبيعة في الخارج، فهو لا يقتضي إلا إيجادها في ضمن فرد ما ضرورة ان صرف الوجود يتحقق بأول وجودها وبه يتحقق الامتثال ويحصل الغرض، ومعه لا مجال لإيجادها في ضمن فرد آخر، واما في طرف النهي فبما انه صرف ترك الطبيعة، فلا محالة لا يمكن تركها إلا بترك جميع أفرادها في الخارج العرضية والطولية ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد.

وقد أورد على ذلك بعض أساتيدنا المحققين رحمهم الله^(٢) بان الطبيعة توجد بوجودات عديدة، ولكل وجود عدم، وهو بديله ونقيضه، ولا يكون نقيض الوجود الخاص إلا العدم الخاص، لا عدم الأفراد الأخر.

وحيث إذا لوحظت الطبيعة في مقام الحكم أمراً أو نهياً بنحو تسرى إلى جميع الأفراد، فكما ان النهي عنها يقتضي طلب ترك جميع الأفراد ولا يتحقق الامتثال، إلا بترك الجميع، كذلك الأمر لا يمتثل إلا بإيجاد جميع الأفراد، واما إذا لوحظت في مقام الحكم بنحو صرف الوجود، فكما ان الأمر لا يقتضي إلا وجودا واحداً، كذلك النهي لا يقتضي إلا ترك فرداً، فالملغظة إنما تكون من جهة انه يؤخذ الطبيعة في مقام تعلق الأمر بنحو صرف الوجود وفي مقام تعلق النهي بنحو مطلق الوجود.

(١) ذكر هذه المسألة غير واحد من الأعلام واعتبروها فرقا مهما بين الأمر والنهي، منهم آية الله الخوئي في المحاضرات ج ٤ ص ١٠٦ (واما المقام الثاني).

(٢) راجع نهاية الدراية ج ١ ص ٥٠٧ عند قوله: لا يخفى عليك ان الطبيعة توجد بوجودات

وفيه: انه بناء على ان يكون النهي عبارة عن طلب ترك الطبيعة، يتم ما ذكره القوم، ولا يرد عليهم هذا الإيراد.

وهو يتضح بعد بيان مقدمتين:

الأولى: ان الوجود الخارجي كما انه وجود لماهية شخصية، وجود للطبيعة أيضاً وبعبارة أخرى: كلي الطبيعي موجود في الخارج.

الثانية: ان الإطلاق عبارة عن رفض القيود وعدم دخل شيء منها في الحكم لا الجمع بين القيود ودخل جميع الخصوصيات.

فعلى هذا يتم ما ذكره القوم.

وإيراده ^(١) مبني على اخذ الخصوصيات في الحكم - وإلا - فإذا

لوحظت الطبيعة وطلب إيجادها فهي توجد بوجود فرد واحد، لما عرفت في المقدمة الأولى، وإذا طلب تركها فهو لا يكون إلا بعدم جميع أفرادها، ومن هنا قالوا، ان نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية.

ولكن الصحيح ان يورد عليهم بضعف المبنى كما تقدم، وان النهي عبارة عن إبراز الكراهة عن الفعل لا طلب الترك وان متعلق الأمر والنهي شيء واحد، وعليه، فيقع الكلام في بيان الفارق.

وتنقيح القول في المقام يقتضي البحث في موارد:

الأول: في الأفراد العرضية.

(١) أي إيراد المحقق الاصفهاني في نهاية الدراية/ راجع الحاشية السابقة.

الثاني: في الأفراد الطولية.

الثالث: انه إذا عصى النهي في زمان وتحقق الفعل فبأي شيء يحكم بوجود ترك الباقي بعد ذلك.

اما المورد الأول: وهو انه لماذا يقتضي النهي ترك جميع الأفراد العرضية.

فلحق فيه ان يقال: انه لا يخلو الأمر من ان تكون المفسدة في جميع الأفراد، ويكون في كل وجود مفسدة خاصة، أو تكون في مجموع الوجودات مفسدة واحدة، أو تكون المفسدة في قسم خاص من الطبيعة كالكذب لغير الإصلاح، أو تكون في أول الوجودات مفسدة، فبإطلاق الدليل ينفي الاحتمال الثالث، واما الاحتمال الثاني فمضافا إلى انه، يدفع بالإطلاق إذ لو كان كذلك وكان نهى واحد متعلقا بالمجموع لزم تقييد متعلقه بانضمام بعض الوجودات إلى بعض: ان مثل هذا التكليف لغو: إذ لا يوجد مكلف يوجد جميع الأفراد فلا محالة يترك بعضها، فيبقى الاحتمال الأول والأخير، وعلى كل تقدير يجب ترك جميع الوجودات اما على الأول فواضح، واما على الأخير، فلان كل فرد وجد فهو أول الوجودات .

واما المورد الثاني: وهو انه لماذا يقال باقتضاء النهي لترك جميع الأفراد الطولية؟.

فقد ظهر وجهه مما ذكرناه، بضميمة ان مقتضى إطلاق النهي عدم اختصاصه بزمان خاص، بل لا يكون للزمان دخل في هذا الحكم: إذ على ذلك بعد فرض عدم كون المفسدة في مجموع الوجودات ولا في قسم خاص من الطبيعة، كانت المفسدة في جميع الوجودات، أم في أول ما يوجد، كان اللازم

ترك جميع الأفراد كما لا يخفى.

واما المورد الثالث: وهو انه إذا خولف النهي، وتحقق أول الوجودات، لماذا يجب الترك في الأزمنة المتأخرة؟.

فالظاهر: ان الحكم في هذا المورد، يدور مدار كون المفسدة في جميع الوجودات، و كونها في أول الوجودات، إذ على الأول يجب الترك، وعلى الثاني لا يجب، والمدعى ان الظاهر من دليل النواهي كون المفسدة من قبيل الأول، خلاف ما هو ظاهر دليل الأمر: فان ظاهره كون المصلحة في صرف الوجود لا في جميع الوجودات.

ولنا في إثبات الفرق وكون النهي من قبيل الأول طريقان:

الأول: الغلبة الموافقة للارتكاز والفهم العرفي، فان الغالب ترتب المصلحة على صرف الوجود، والمفسدة القائمة بالطبيعة التي لم يؤخذ فيها قيد من القيود بجميع الوجودات، وان شئت فاختر ذلك من حال نفسك فيما إذا رأيت مصلحة في فعل من عبدك ومفسدة فيه بالنسبة إلى الآخر وهذه الغلبة قرينة عامة على ان النهي متعلق بكل فرد بحيث لو كان متعلقا بصرف الوجود كان محتاجا إلى نصب قرينة عليه، والأمر بعكس ذلك، وهذا الفرق إنما نشأ من قبل المصلحة والمفسدة لا من قبل الأمر والنهي، ولا من قبل متعلقهما.

الثاني: ان التقييد بأول الوجودات مخالف للإطلاق في كلا الموردين، بل مقتضى الإطلاق ثبوت الحكم إيجابيا كان أم تحريميا في جميع الأفراد ولكن في الأمر قامت قرينة عامة على ان المتعلق صرف الوجود لملاحظة المصالح القائمة بالطبائع.

وبعبارة أخرى: حيث ان إيجاد جميع الأفراد الطولية والعرضية غير مطلوب، اما لعدم القدرة، أو لغيره فلا محالة يكون المتعلق صرف الوجود.

واما ما ذكره الأستاذ الأعظم^(١) في مقام الفرق بين الأمر والنهي: بأنه بما ان الانزجار عن بعض الأفراد حاصل فيستحيل الزجر عنه فلا بد من تعلقه بكل واحد مستقلا ليترتب عليه انزجار المكلف عن ارتكابه، وهذا بعكس الأمر، حيث ان العبد لا يتمكن من إتيان جميع الأفراد، فلا محالة يكون الطلب متعلقا ببعض أفراد، وبما انه غير مقيد بحصة خاصة، يكون مقتضى الإطلاق جواز الامتثال بكل فرد أراد المكلف إيجاد.

فيرد عليه ان ما ذكر من البرهان في النهي إنما يقتضي نفى احتمال كون المتعلق فردا واحدا من الأفراد مرددا بينها، واما احتمال كون المتعلق خصوص أول الوجودات فلا ينفى بذلك.

العموم المستفاد من النهي استغراقي

الجهة الثالثة: قد مر سابقا ان مقتضى إطلاق دليل النهي هو العموم بالإضافة إلى الأفراد الطولية كاقضائه العموم بالنسبة إلى الأفراد العرضية، والبحث في هذه الجهة ان إطلاق دليل الأمر المستفاد منه العموم إنما يكون

(١) في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ٣٢٨ - ٣٢٩، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص

مقتضيا لكون العموم في متعلق الأمر بدليا، وقد يكون مجموعيا، كما انه في طرف الحكم الوضعي يكون مجموعيا.

والأول كما في ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، فان المستفاد عرفا من إطلاق الآية الكريمة وان كان هو العموم الاستغراقي بالإضافة إلى الأفراد العرضية والطولية للعقد، ولكن المستفاد منه بالإضافة إلى الوفاء الذي تعلق به الأمر هو العموم المجموعي لوضوح ان الوجوب الثابت للوفاء بكل فرد من العقد في جميع الآنات والازمنة، وجوب واحد مستمر وليس الثابت في كل آن وزمان وجوبا غير الوجوب الثابت له في زمان آخر.

والثاني كما في ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) فان المستفاد منه بالإضافة إلى الأفراد العرضية والطولية للبيع هو العموم الاستغراقي إلا ان الحلية الثابتة لكل فرد من أفراد البيع في جميع الأزمنة حلية واحدة مستمرة.

واما في طرف النهي فلا يلتزمون بذلك بل بنائهم على ان العموم المستفاد من إطلاق دليله إنما يكون استغراقيا ويكون ثبوت الحرمة له في كل زمان غير الحرمة الثابتة في زمان آخر.

ولذلك تصدى المحقق النائيني رحمته لبيان الفرق، وإليك نصه:

واما انحلال النهي بالنسبة إلى الأفراد الطولية وبقائه في الآن الثاني بعد امثاله في الآن الأول بأحد وجهين الأول ان يؤخذ الزمان في ناحية المتعلق بان

(١) الآية ١ من سورة المائدة.

(٢) الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

يكون شرب الخمر في كل زمان مثلاً محكوماً بالحرمة فيكون الشرب في الآن الثاني حراماً وان امتثل النهي في الآن الأول بترك تمام أفراد الطبيعة الثاني ان يؤخذ الزمان في ناحية الحكم بان يكون الحكم المتعلق بترك الطبيعة باقياً في الأزمنة اللاحقة وبما انه لا دليل على اخذ الزمان في ناحية المتعلق ولا معنى لتحريم شيء يسقط بامثاله آناً ما كان دليل الحكمة مقتضياً لبقاء الحكم في الأزمنة اللاحقة أيضاً^(١) انتهى.

ويرد عليه: أولاً: ما عرفت من ان استفادة العموم بالإضافة إلى الأفراد الطولية أيضاً بالإطلاق.

فما أفاده من ان المحلل النهي بالإضافة إلى الأفراد الطولية يتوقف على أحد أمرين، اما اخذ الزمان في ناحية المتعلق، أو أخذه في ناحية الحكم. غير سديد: لما مر من عدم توقفه على شيء منهما.

وثانياً: انه لو سلم انه لا بد من اخذ الزمان في ناحية المتعلق أو الحكم: ان دليل الحكمة يعين أخذه في المتعلق لان إطلاق المتعلق وعدم تقييده بزمان مخصوص يقتضي ثبوت الحكم له في كل زمان على نحو العموم الاستغراقي.

والحق: ان الفارق هو الفهم العرفي كما تقدم، وكيف كان فتتقيد القول في هذا المقصد بالبحث في فصلين :

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٣٣٠، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٢٢-١٢٣.

الفصل الأول

في اجتماع الأمر والنهي

وقبل الشروع في البحث في المقصود يقدم أمور:

الامر الأول: انه حيث يعنون المسألة هكذا:

هل يجوز اجتماع الأمر والنهي أم لا ؟ .

فلذلك توهم ان النزاع في المقام كبروي بمعنى ان موضوع المسألة اجتماع

الأمر والنهي في واحد ومحموها الجواز أو الامتناع.

والتحقيق ان النزاع ليس في ذلك فان اجتماع الأمر والنهي في شيء

واحد محال حتى عند من يجوز التكليف بالحال كالأشعري، فان اجتماعهما في

نفسه محال لأنه مستلزم لاجتماع المحبوبة والمبغوضة في واحد وهو ممتنع، لا انه

تكليف بالحال.

بل النزاع إنما يكون صغروباً، وانه لو تعلق الأمر بطبيعة كالصلاة مثلاً

وتعلق النهي بطبيعة أخرى كالغصب واتفق انطباق الطبيعتين على شيء

واحد، وهو الصلاة في الدار المغصوبة، فيقع الكلام في انه، هل يسرى النهي

من متعلقه إلى ما ينطبق عليه الطبيعة المأمور بها، نظراً إلى كون المجمع موجوداً

بوجود واحد، أم لا يسرى لتعدد المجمع و كونه موجوداً بوجودين.

وبعبارة أخرى: محل الكلام ان التركيب بين الطبيعتين في محل الاجتماع،

هل هو اتحادي فيتعين القول بالامتناع، أو انضمامي فيتعين القول بالجواز.

المراد بالواحد

الامر الثاني: في المراد بالواحد.

قال المحقق الخراساني^(١) المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجا تحت عنوانين بأحدهما كان موردا للأمر وبالأخر للنهي وان كان كلياً مقولاً على كثيرين كالصلاة في المغصوب وإنما ذكر لإخراج ما تعدد متعلق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً وان جمعهما واحد مفهوماً كالسجود لله والسجود للصنم لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة والسكون المعنويين بالصلائية والغصبية انتهى.

وصاحب الفصول- لما رأى انه لو عمم محل النزاع إلى الواحد النوعي والجنسي، لزم دخول مثل السجود لله المأمور به، والسجود للصنم المنهي عنه في محل البحث، مع انه خارج عن محل البحث قطعاً،- خص الواحد بالواحد الشخصي^(٢).

والمحقق الخراساني- لما رأى ان التخصيص يترتب عليه محذور آخر، وهو

(١) كفاية الاصول ص ١٥٠.

(٢) راجع الفصول الغروية (فصل: اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في شئ واحد)

لزوم خروج الكلبي المنطبق عليه عنوانان أحدهما مأمور به والآخر منهبي عنه كالحركة المعنونة بالصلائية والغصبية التي هي تصدق على كثيرين مع انه لا وجه له، - التزم بالتعميم^(١) مقيدا بكون الواحد مندرجا تحت عنوانين ليخرج مثل السجود لله والصنم الذي هو واحد نوعي، إلا انه ليس مندرجا تحت عنوانين بل يكون منقسما اليهما وتحت عنوانان.

وبعبارة أخرى: التزم بان المراد بالواحد هو الواحد في الوجود ليشمل الواحد النوعي المنطبق عليه عنوانان، الذي لازم ذلك، تصادقهما على فرد واحد في الخارج ويخرج السجود لله وللصنم، حيث انهما لا ينطبقان في الخارج على وجود واحد وفرد شخصي خارجي فتدبر فانه دقيق.

ولكن يرد على المحقق الخراساني ان المراد بالواحد هو الواحد الشخصي لا للمحذور المتقدم المترتب على التعميم كي يدفع بما ذكر، بل لان للقائلين بعدم الاجتماع مسلكين:

أحدهما: ان متعلق الأمر طبيعة ومتعلق النهي طبيعة أخرى، ويكون الخارج مقدمة لإيجادهما، لا مصداقا لهما، وعلى هذا لا يسرى الأمر والنهي إلى الخارج حتى يكون النزاع في خصوص الواحد الشخصي، أم يعم الواحد النوعي.

ثانيهما: انهما يسريان إلى الخارج ولكنه في الخارج وجودان منضممان لا وجود واحد، وعلى هذا فيسرى كل منهما إلى الخارج أولا بلا واسطة شيء حتى تكون الوسطة هو الواحد، النوعي: لان متعلق الأوامر والنواهي حقيقة

(١) راجع كفاية الاصول ص ١٥٠ وقيل الخوض في المقصود يقدم أمور: الأول).

هو الوجود الخارجي.

واما القائلون بالاجتماع، فهم يقولون انه يسري كل منهما إلى الخارج، وفي الخارج وجود واحد، وعلى هذا القول يسريان إلى الخارج أولا وبلا واسطة شيء وبديهي ان الوجود الخارجي، ليس واحدا نوعيا، إذ الوجود مساوق للفردية، فيكون النزاع في الواحد الشخصي لا غير.

بيان الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات

الأمر الثالث: في بيان الفرق بين هذه المسألة، ومسألة النهي في العبادات.

وملخص القول فيه: انه هاهنا نزاعان.

أحدهما: في سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر وعدمه.

ثانيهما: بعد الفراغ عن عدم السراية، هل يقع التزاحم بين الحكمين أم

لا ؟ .

اما في النزاع الأول: لو اخترنا عدم السراية وحكمنا بلجواز وبنينا على ان متعلق الأمر غير متعلق النهي، فأجنبية المسألة عن تلك المسألة واضحة، ولو اخترنا السراية، فيقع التعارض والتكاذب بين الدليلين، فان قدمنا جانب الأمر وحكمنا بسقوط النهي فلا نهي كي يشتهبه هذه المسألة بتلك المسألة، وان قدمنا جانب النهي، فيدخل في تلك المسألة بمعنى انه بهذه المسألة يثبت صغرى من صغريات تلك المسألة.

واما في النزاع الثاني: فان لم يكن هناك مندوحة يقع التزاحم بين الحكمين، و حيثئذ لو بنينا على اشتراط القدرة في متعلق التكليف لا بد من سقوط أحدهما اما الأمر أو النهي، واما على القول بعدم الاشتراط يكون التكليفان باقيين، غاية الأمر لا يجب امتثالهما إذ لا ريب في اعتبارها في حكم العقل بلزوم الامتثال.

وان كان هناك مندوحة فعلى القول باشتراط القدرة يقع التزاحم بين إطلاق دليل الأمر والنهي فان قدم النهي يصير هذا الفرد غير مأمور به ولا يصح إتيانه بداع الأمر المتعلق بالطبيعة، وعلى أي حال لا يصير منهيا عنه، وان قدم الأمر، فلا نهى، واما بناء على عدم اشتراط القدرة، فهذا الفرد أيضاً مأمور به ولا تزاحم بينهما إذ هما أي الأمر والنهي قابلان للامتثال، وعلى جميع التقادير تكون هذه المسألة من الجهة الثانية من النزاع أجنبية عن مسألة النهي في العبادات بالمرّة.

وفي المقام وجهان آخران للفرق ذكرهما الأصحاب.

أحدهما: ما أفاده صاحب الفصول^(١) وحاصله ان النزاع في هذه المسألة إنما هو فيما إذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة والذات وان كانت النسبة بينهما العموم المطلق كما إذا أمر المولى عبده بالحركة ونهاه عن القرب في مكان مخصوص.

(١) الفصول الفروية ص ١٤٠ (فصل: اختلفوا في دلالة النهي على الفساد والمنهي عنه إلى أقوال).

والنزاع في تلك المسألة فيما إذا كان متعلق الأمر والنهي متحدين حقيقة ومختلفين بمجرد الإطلاق والتقييد بان يتعلق الأمر بالطبيعة المطلقة كالصلاة والنهي بحصة خاصة منها كالصلاة في الدار الغصبية.

ويرد عليه انه إذا كان جهة البحث في المسألتين واحدة وكذلك الغرض، مجرد اختلافهما موضوعاً أو محمولاً لا يوجب عقد مسألتين، فإذا كان ملاك البحث في تلك المسألة موجوداً في هذه المسألة وكان الغرض المترتب عليها مرتباً على تلك أيضاً وهو فساد العبادة لا اثر مجرد الاختلاف المشار إليه.

ثانيهما: ان البحث في تلك المسألة لفظي، فانه يبحث عن دلالة النهي على فساد العبادة، وفي المقام عقلي فان الحاكم بلجواز أو الامتناع بملاك تعدد المجمع في مورد الاجتماع ووحدته فيه هو العقل ولا ربط للفظ في البحث عنها. وفيه أولاً: سيأتي ان البحث في تلك المسألة أيضاً عقلي ولا صلة له بعالم اللفظ أصلاً.

وثانياً: انه مع الامتياز الذاتي بين المسألتين كما قدمناه لا يحتاج إلى امتياز عرضي بينهما.

مسألة اجتماع الأمر والنهي من المسائل الأصولية

الأمر الرابع: في ان هذه المسألة، هل هي من المسائل الفقهية، أو من المسائل الكلامية، أو من المبادئ التصديقية، أو الأحكامية، أو من المسائل الأصولية، وجوه وأقوال:

الأول: قد يقال إنها من المسائل الفرعية، لأنه يبحث فيها عن عوارض فعل المكلف وهي صحة العبادة بإتيان المجمع وامتنال الأمر بإتيان مصداق من الطبيعة المأمور بها، إذا انطبق عليه طبيعة منهي عنها أم لا ؟

وفيه: انه لم يعنون المسألة هكذا، بل محل الكلام في هذه المسألة، انه، هل يلزم اجتماع الحكمين في فعل واحد أم لا ؟ واما صحة الإتيان بالمجمع وعدمها فهي من ثمرات هذا البحث لا ان ذلك محل الكلام.

الثاني: إنها من المسائل الكلامية، وقد ذكروا لذلك وجهين:

أحدهما: ما أفاده المحقق النائيني رحمته (١) من انه يبحث فيها عن استحالة اجتماع الحكمين في مورد واحد وجوازه.

وفيه: ما عرفت من انه ليس كل ما يبحث فيه عن الإمكان والاستحالة، مسألة كلامية إلا ترى انه يبحث في علم الحساب، عن انه، هل يمكن تقسيم الأعداد على المتعارف، أم لا ؟

فهل يتوهم أحد كون هذه المسألة من المسائل الكلامية.

ثانيهما: انه يبحث في هذه المسألة عن انه، هل يجوز للمولى ويمكن له ان يأمر وينهى عن الموجود الخارجي الذي ينطبق عليه عنوان مبغوض، وعنوان محبوب، أم لا يجوز ؟

وفيه: ان كل مسألة يبحث فيها عن الإمكان والاستحالة ليست من المسائل

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٣٢، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٢٧.

الكلامية، بل هي عبارة عن المسائل التي يبحث فيها عما يجوز للمولى ويمتنع عليه بما هو مولى كالظلم له تعالى.

وأما البحث عن إمكان الشيء واستحالته في نفسه كإعادة المعدوم، وإن عنوان البحث بأنه، هل يجوز للمولى ذلك، أم لا؟ فلا يوجب كون المسألة كلامية.

والمقام من قبيل الثاني: إذ البحث إنما هو عن الجواز والامتناع بالنسبة إلى الشيء نفسه كان الأمر والناهي، هو الله تعالى، أم غيره، فلو جاز، جاز له ولغيره، كما أنه لو امتنع، امتنع لهما.

الثالث: أنها من المبادئ الأحكامية، بناء على ثبوتها وعدم كونها من المبادئ التصديقية، وهي ما يبحث فيها عن حال الأحكام بما هي من كونها مجعولة استقلالية، أو انتزاعية ومن حيث اشتراطها بشروط عقلية، وعن ملازماتها، مثل البحث عن استلزام وجوب الشيء للنهي عن ضده.

وتقريب كونها منها ما أفاده المحقق النائيني^(١) وهو أنه يبحث فيها عن استلزام حرمة الشيء ووجوبه لعدم الآخر وعدم استلزامه له.

ولكن يرد عليه: أن البحث في المقام إنما هو في لزوم اجتماع الحكمين في واحد وعدمه، ولا يبحث عن استلزام كل من الوجوب والحرمة لعدم الآخر.

والأولى في تقريبه أن يقال: أن من مباحث هذه المسألة سراية كل من الأمر

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٣٣، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٢٧.

والنهي إلى متعلق الآخر وعدمها، وهذه عبارة أخرى عن، استلزام الأمر بعنوان، والنهي عن عنوان آخر المنطوقين على شيء واحد، اجتماع الحكيم في شيء واحد، وعدمه، وعليه فإن وقعت هذه المسألة في طريق استنباط الحكم الشرعي، تكون من المسائل الأصولية، وإلا فهي من المبادئ الأحكامية.

الرابع: كونها من المبادئ التصديقية فقد اختاره المحقق النائيني^(١)، وذكر في وجهه، انه لا يترتب فساد العبادة على القول بالامتناع، بل القول به يوجب دخول دليلي الوجوب والحرمة في باب التعارض وإجراء أحكامه عليهما ليستنبط من ذلك حكم فرعي.

وعليه فالنزاع من الجهة الأولى يدخل في مبادئ بحث التعارض، كما ان النزاع في الجهة الثانية يدخل في مبادئ بحث التزاحم.

وبالجملة استنباط الحكم الفرعي، إنما يكون متوقفا على إجراء أحكام التعارض، أو التزاحم ولا يترتب على هذه المسألة نتيجة فرعية، بعد ضم صغرى نتيجة تلك المسألة إليها.

أقول: لو كان المراد من الحكم الفرعي المستنتج من هذه المسألة، الصحة، والفساد كانت هذه المسألة كما أفيد من المبادئ التصديقية، إذ على الامتناع، يدخل دليلا الوجوب والحرمة في باب التعارض، فبضميمة إجراء أحكامه عليهما يستنتج حكم فرعي، وعلى الجواز من الناحية الأولى، يدخلان في باب التزاحم، فبضميمة إجراء أحكامه يستنتج الصحة، أو الفساد.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٣٣، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٢٨ (ولكن التحقيق).

وما ذكره الأستاذ الأعظم^(١) إيراداً على المحقق النائيني من انه يترتب على هذه المسألة، صحة العبادة على القول بالجواز، وهذا المقدار يكفي في كون المسألة أصولية، وان كان على القول بالامتناع لا يستنبط الفساد إلا بعد ضم إجراء أحكام التعارض.

غير سديد إذ استنباط الصحة على القول بالجواز إنما يكون بعد إجراء أحكام التزام أيضاً.

ولكن يرد عليه ان الصحة والفساد ليستا من الأحكام الشرعية، فانهما ينتزعا من مطابقة المأتي به للمأمور به، وعدمها، فترتبهما ليس مناط كون المسألة أصولية، فلا بد وان يكون المراد من الحكم الفرعي الوجوب والحرمة.

وهو بهذا المعنى يستنتج من نفس هذه المسألة بلا احتياج إلى ضم شيء آخر إليها، إذ بناء على السراية يكون الثابت في الجمع حكماً واحداً، وعلى الجواز وعدم السراية يستنتج ان الجمع محكوم بحكمين.

فان قيل انه ما لم ينضم إليه مسألة أخرى، وهي مسألة التزام لا يمكن الحكم بكونه محكوماً بحكمين.

اجبنا عنه بان التزام إنما يكون في مقام الامتثال بعد ورود الحكم الشرعي من قبل الشارع.

وان شئت فقل ان نتيجة هذا البحث على الجواز ثبوت حكمين مشروطين

(١) في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ٣٣٣، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٢٨ (بل

بالقدرة، هذا بناء على اعتبار القدرة في الحكم الشرعي واما بناء على عدم اعتبارها فالأمر أوضح من ذلك، إذ لا يسقط شيء منهما، بل هما باقيان على كل تقدير.

فلمتحصل مما ذكرناه ان هذه المسألة من المسائل الأصولية: لأنها تقع نفسها بلا ضم مسألة أخرى إليها في طريق استنباط الحكم الشرعي، وقد مران هذا هو الملاك في كون المسألة أصولية.

هذه المسألة من المسائل العقلية

الأمر الخامس: الظاهر ان هذه المسألة من المسائل العقلية لا اللفظية، وليس الوجه فيه ما أفاده المحقق الخراساني رحمته (١) من انه لا اختصاص للنزاع في الجواز والامتناع بما إذا كان الإيجاب والتحریم باللفظ.

فانه وان كان محل النزاع خصوص ذلك لم تكن لفظية.

فان مناط كون المسألة عقلية، عدم كون النزاع في تحديد مدلول اللفظ وبديهي ان محل الكلام في هذه المسألة ليس ذلك كان النزاع في اجتماع الأمر والنهي المدلولين للفظ أم في الإرادة والكراهة والاعتبارات النفسانية.

بعبارة أخرى: انه وان كان محل النزاع جواز اجتماع الطلب المستفاد من الأمر والزجر المستفاد من النهي وعدمه لما كانت المسألة لفظية، بل تكون مع

ذلك عقلية: لأنه بديهي ان محل الكلام ليس هو تحديد مدلول اللفظ.

وقد يقال انه حيث يكون من جملة الأقوال في المسألة الجواز عقلا والامتناع عرفا كما نسب إلى المحقق الأردبيلي رحمته^(١) فلا محالة تكون المسألة لفظية إذ معنى الامتناع العرفي دلالة اللفظ بواسطة الملازمة العرفية على ذلك، بان يدل دليل الأمر على وجوب ما تعلق النهي به، ودليل النهي على حرمة ما تعلق به الأمر فلا محالة يقع التناقض بين الدليلين.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمته^(٢) بان المراد من الامتناع العرفي ليس ما ذكر بل مراده منه ان الموضوع وان كان بحسب الدقة العقلية متعددًا في مورد التصديق، إلا انه يكون بالنظر المساعي العرفي واحداً، فالعقل هو الحاكم بالامتناع بعد تشخيص الموضوع بنظر العرف لا ان اللفظ يدل عليه.

ويتوجه عليه: انه قد تكرر منا ان نظر العرف إنما يتبع في تعيين المفاهيم سعة وضيقاً. واما في مقام تطبيق المفاهيم على المصاديق فلا يعتنى به، بل يضرب على الجدار.

وعليه فان كان مدعى هذا القائل ما أفاده المحقق الخراساني.

فهو بديهي البطلان.

وان كان مراده دلالة اللفظ على سراية كل من الأمر والنهي من متعلقه إلى متعلق الآخر.

(١) نسبه غير واحد إلى المحقق الاردبيلي، والظاهر أنه مختاره في شرح الارشاد ج ٢ ص ١١٠.

(٢) كفاية الاصول ص ١٥٢.

فيرده ان ملاك السراية وعدمها وحدة المجمع في مورد التصادق وتعدده، فان كان واحدا بحسب الواقع فلا مناص من القول بالامتناع والسراية، وان كان متعددا في الواقع، فان قلنا بسراية الحكم من أحد المتلازمين إلى اللازم الآخر، فأیضا لابد من القول بالامتناع، وان قلنا بعدم السراية كما هو الحق، فلا بد من الالتزام بالقول بالجواز، والملاك في وحدة المجمع وتعدده إنما هو نظر العقل لا العرف كما تقدم.

وربما يقال في وجه كون الامتناع عرفيا وضرورة المسألة لفظية: بأنه يبحث في انه، هل يكون المتفاهم العرفي من الأدلة الدالة على وجوب الصلاة أو نحوها. بعد ملاحظة دليل النهي عن التصرف في مال الغير مثلا إنما هو وجوب حصة خاصة من الصلاة، وهي الحصة التي لا تقع في مال الغير، فيكون الحصة الواقعة في ملك الغير منهيها فحسب ولا تكون مصداقا للمأمور بها ومآل ذلك إلى تخصيص دليل المأمور به بغير موارد المنهي عنه وهذا معنى امتناع اجتماعهما في شيء واحد، أم لا يكون المتفاهم العرفي ذلك.

وفيه أولا: ان ذلك لا ربط له بما هو محل الكلام، فان محل الكلام ما لو كان المجمع مشمولاً لدليل الأمر والنهي معا والمفروض في ذلك تخصيص الأمر بغير المجمع، ولا موضوع حينئذ للنزاع في جواز الاجتماع وامتناعه كما هو واضح.

وثانيا: انه لا وجه للدعوى الزبورة أصلاً فان تخصيص الدليل بحصة خاصة من الطبيعة المأمور بها يحتاج إلى دليل يدل عليه ودلالة دليل النهي على ذلك بعد كون النسبة بينهما عموماً من وجه تتوقف على القول بالامتناع

وتقديم جانب النهي، أو الجواز وأهمية دليل النهي وسيأتي الكلام في الموردین.

جريان النزاع في جميع أنواع الأمر والنهي

الأمر السادس: الظاهر جريان النزاع في جميع أنواع الأمر والنهي ما عدا التخيرين منهما سواء أكانا نفسيين، أم غيريين، أم تغيينين، أم عينيين، أم كفائين. فلنا دعوياں:

الدعوى الأولى: جريان النزاع في جميع أنواعهما.

والوجه فيه انه قد عرفت ان القول بالامتناع يبتني على أحد أمرين:

اما كون الجمع واحدا وجودا. أو الالتزام بسراية الحكم من أحد المتلازمين بحسب الوجود إلى الملازم الآخر.

والقول بلجواز يبتني على أمرين: أحدهما: تعدد الجمع. الثاني: عدم سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر، وعليه فحيث انه بديهي استحالة اجتماع الحكمين في شيء واحد كان الحكمان نفسيين أم غيريين أو عينيين أم كفائين، فلا محالة يكون النزاع في جميع أنواعهما.

ودعوى: ان عنوان المسألة لا يعم جميع الأقسام وان كان الملاك عاما لان المأخوذ في العنوان هو الأمر والنهي وقد مر انصرفهما إلى النفسيين العينيين التعيينين.

مندفعة: بان هذين اللفظين ربما يطلقان في مقام الأخبار مثل: قولنا الأمر والنهي لا يجتمعان.

وقد يطلقان في مقام الإنشاء ومقتضى الإطلاق في المورد الأول هو الشمول لجميع الأقسام ومقتضاه في الثاني هو الحمل على النفسين العينين التعيينين كما تقدم الكلام في ذلك مفصلاً.

واما ما أفاده المحقق الخراساني رحمته (١) في مقام الجواب من ان الانصراف المشار إليه لو سلم فإنما هو في صيغتهما لا في مادة الأمر والنهي، مع، ان الانصراف المذكور إنما هو بمقتضى مقدمات الحكمة لا بمقتضى الانصراف اللفظي أو الإنسباق الإلحاقى المستند إلى الوضع.

فيرده، ان الانصراف لو تم فإنما هو في الموردين.

فان منشأ الانصراف هو المعنى لا اللفظ كي يفرق بين الصيغة المستعملة في مقام الإنشاء ومادة الأمر أو النهي المستعملة فيه.

وادعاء اختصاص العنوان ليس مبنيًا على الإنسباق الحاقى، بل على ظهور الكلام كان لذلك، أم من جهة الإطلاق ومقدمات الحكمة.

فالصحيح في الجواب ما ذكرناه مع ان اختصاص العنوان لا يوجب اختصاص البحث بعد كون الملاك عامًا.

واما الدعوى الثانية: وهي عدم جريانه في التخيريين منهما، فلانه لا

(١) راجع كفاية الاصول ص ١٥٢-١٥٣ (الخامس).

نتصور للحرمة التخيرية معنى قابلاً لان تجتمع مع الإيجاب في مورد: إذ بناء على كون الحرمة ناشئة عن المفسدة والمبغوضية مرد الحرمة التخيرية إلى حرمة الجمع بين الفعلين باعتبار قيام مفسدة ملزمة بالجموع، لا بالجامع بينهما، وإلا لكان كل من الفعلين محرماً بالحرمة التعينية لفرض المحلل النهي المتعلق بالجامع إلى نواه عديدة، بعدد ما للجامع من الأفراد فيثبت لكل واحد منهما نهى مستقل، وهذا بخلاف الإيجاب فان مرد الوجوب التخيري إلى إيجاب الجامع بين شيئين أو الأشياء لقيام مصلحة واحدة ملزمة بفرد واحد من ذلك الجامع بلا دخل لخصوصية من الخصوصيات فيه.

وعلى ذلك فان أتى بالجمع الذي هو مصداق لأحد طرفي الوجوب واحد فردي التخيري من الحرمة، كما لو أمر بالصلاة أو الصوم تخيراً، ونهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار كذلك، فصلى فيها، فان لم يجلس مع الأغيار لا يكون تصرفه في الدار حراماً، فيتمحض الجمع في الوجوب، وان جالس معهم فيكون تصرفه في الدار محرماً بالحرمة التعينية غايته الضمنية لفرض ان المحرم هو مجموع الفعلين.

وبما ذكرناه يظهر ان ما أفاده المحقق الخراساني^(١) - في ان النزاع يجري في التخيرين أيضاً، ومثل له بالمثل المذكور وقال فصلى فيها مع مجالستهم كان حال الصلاة فيها حالها كما إذا أمر بها تعييناً ونهى عن التصرف فيها كذلك في جريان النزاع ومجيء أدلة الطرفين -

غير تام فان المفروض فيما أفاده الحرمة التعينية لا التخيرية كما مر.

واما ما مثل به في الفوائد^(١)، وهو ما إذا أمر بكل من الصلاة والصوم تحييرا ونهى عن كل من الشرب والدخول في الحمام تحييرا، فصلى في الحمام، وقال هذه الصلاة كالصلاة في الغضب من حيث جريان النزاع فيها، فان كان مراده الصلاة في الحمام من دون ان يشرب فالجمع لا حرمة فيه، وان كان مع الشرب ورد عليه ما أوردناه على ما في الكفاية.

اعتبار قيد المندوحة في محل النزاع

الأمر السابع: صرح صاحب الفصول^(٢) والحقق القمي^(٣) والحقق

(١) فوائد الاصول للأخوند ص ١٤٤ (الخامس).

(٢) الفصول الغروية ص ١٢٤ (اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد).

(٣) راجع قوانين الاصول ج ١ ص ١٥٣-١٥٤، وقد فصل تُنتَظ بين ما كان العجز مسبب عن سوء الاختيار فلا يمتنع الاجتماع، وبين ما يكون مسبب عن غير سوء اختيار كالدخول في الارض المغصوبة سهوا فيمتنع الاجتماع، لانه تكليف بما لا يطاق وبما قاله: « لو دخل في دار الغير سهوا فإن الأمر بالخروج و التهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مأمور بالخروج لا غير، و أما فيما نحن فيه و إن كان يلزم تكليف ما لا يطاق أيضا ولكن لا دليل على استحالته إن كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج إذا أخره اختيارا و إن فات استطاعته».

الخراساني في الفوائد^(١) بأنه لا بد من اعتبار قيد المندوحة في محل النزاع في هذه المسألة بل قال صاحب الفصول ان من تركه فقد اتكل على الوضوح لظهور اعتباره.

ولكن قال المحقق الخراساني في الكفاية^(٢) والتحقيق مع ذلك عدم اعتبارها فيما هو المهم من محل النزاع من لزوم المحال وهو اجتماع الحكمين المتضادين، وعدم الجدوى في كون موردهما موجها بوجهين في رفع غائلة اجتماع الضدين، أو عدم لزومه، وان تعدد الوجه يجدي في رفعها، ولا يتفاوت في ذلك أصلاً وجود المندوحة وعدمها.

وأورد عليه المحقق النائيني^(٣) وجمع من المحققين^(٤)، بان النزاع في المقام إنما يكون من جهتين:

(١) فوائد الاصول للأخوند ص ١٤٤ (عند قوله ثم ان الظاهر انه يعتبر في محل النزاع).

(٢) كفاية الاصول ص ١٥٣ (السادس).

(٣) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٣١، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٢٥-١٢٦.

(٤) نعم عدّة من الاعلام تعرضوا لرأي صاحب القوانين وناقشوه، منهم المحقق الحائري في درر الفوائد ج ١ ص ١١٥ فقال بعد ايراد كلامه: « ولكنك خير بان هذا التفصيل يأبى عنه العقل بل لعل قبح التكليف بما لا يطاق مطلقاً من البديهيّات الأولى». / ومنهم الشيخ الاعظم في مطارح الأنظار ص ١٥٣ وبعد مناقشة الاقوال والتعرض لما ذهب اليه صاحب القوانين قال: « و يكفي في فساد النسبة المذكورة ذهاب المشهور من أصحابنا إلى عدم جواز الاجتماع فيما فيه المندوحة فكيف فيما ليس فيه مندوحة.

الأولى: في سراية كل واحد من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر وعدمها.

الثانية: في انه على فرض عدم السراية، هل يوجب انطباقهما على فعل واحد، وقوع التزاحم بين حكمهما أم لا ؟

والنزاع في الجهة الثانية لا بد وان يكون مع وجود المندوحة لان وقوع التزاحم بين الحكيم مع عدمها واضح.

ويتوجه عليهم: انه بناء على عدم اعتبار القدرة في متعلق التكليف، يكون

الحكمان موجودين على الجواز من الجهة الأولى حتى مع عدم المندوحة.

واما بناء على اعتبارها في متعلق التكليف فبناء على ما هو المعروف من

كفاية الملاك المستكشف من الدليل المتكفل لبيان الحكم وان سقط هو للتزاحم، في التقرب، صحت العبادة على القول بلجواز من الجهة الأولى كانت المندوحة موجودة أم لم تكن.

واما بناء على ما هو الحق من عدم استكشاف الملاك من ذلك الدليل بعد

سقوط الحكم فبناء على تعلق الأوامر بالأفراد، وجود المندوحة وعدمها سواء،

فان القدرة على الامتثال بسائر الأفراد لا تجعل المجمع مقدورا

وبعبارة أخرى: القدرة على ساير الأفراد لا توجب صحة الأمر بالمجمع،

واما بناء على تعلقها بالطبائع، فان قلنا بان تعلق الأمر بالطبيعة السارية إنما

يصح في صورة القدرة على جميع الأفراد وإلا فالتعلق هي الطبيعة السارية في

الأفراد المقدورة فكذلك كما لا يخفى، نعم، على القول بتعلقها بالطبيعة وكفاية

القدرة على بعض الأفراد في صحة الأمر بالطبيعة أين ما سرت يصح اخذ

المندوحة إذ مع فرض وجودها لا تزاحم بين الأمر والنهي، واما مع المحصار الطبيعية في المجمع فيقع التزاحم بين الحكمين فتدبر فان ما ذكرناه حقيق به.

عدم ابتناء النزاع في المقام على تعلق الأوامر بالطبائع

الأمر الثامن: قد يتوهم ان النزاع في الجواز والامتناع، يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، واما الامتناع على القول بتعلقها بالأفراد فهو في غاية الوضوح، لأنه على تقدير القول بتعلقها بالأفراد يكون الفرد الخارجي مصداقا للمأمور به والمنهي عنه معا ولم يقل أحد بجواز ذلك حتى القائل بالجواز فانه إنما يقول به بدعوى ان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون لا مطلقا فلا يعقل النزاع على هذا القول.

وقد يتوهم ان القول بالامتناع يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالأفراد لما مر والقول بالجواز يبتنى على القول بتعلقها بالطبائع فان الأمر إذا تعلق بطبيعة والنهي بطبيعة أخرى واتفق انطباقهما على شيء في الخارج يكون المتعلقان متعددين ولا يلزم اجتماعهما في واحد، ولعله يرجع إلى الأول، ولذلك.

أجاب المحقق الخراساني عنهما بجواب واحد، وحاصله^(١) ان تعدد الوجه ان كان يجدي في تعدد المتعلق بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والإيجاد لكان يجدي ذلك، ولو على القول بالأفراد إذ الموجود الخارجي الوجه بوجهين

يكون فردا لكل من الطبيعتين فيكون مجعاً لفردين موجودين بوجود واحد، وإلا لما كان يجدي أصلاً حتى على القول بالطبائع لوحدة الطبيعتين وجوداً واتحادهما خارجاً.

وحق القول في المقام ان يقال ان مرد النزاع في تعلق الأوامر بالطبائع، أو الأفراد ان كان إلى ما اختاره المحقق الخراساني رحمته والمحقق النائيني في تلك المسألة، من ان المراد من تعلق الأمر بالطبيعة هو تعلقه بنفس الشيء مع قطع النظر عن مشخصاته، والمراد من تعلقه بالفرد ان الشخصات تكون مقومة للمراد بما هو مراد فيكون تلك اللوازم والشخصات داخلة في متعلق الأمر.

فالقائل بتعلق بالطبيعة يريد تعلقه بذات الشيء مع قطع النظر عن مشخصاته بحيث لو تمكن المكلف من إيجادها في الخارج بدون أي شخص وأوجده يسقط الأمر ويحصل الامتثال.

والقائل بتعلقه بالفرد يريد تعلقه به مع مشخصاته فتكون مشخصاته أيضاً مأموراً بها، يكون التوهم المذكور متيناً جداً:

إذ على القول بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد يكون الأمر متعلقاً بالصلاة مثلاً مع مشخصاتها ومن جعلتها الغضب في مورد الاجتماع فهو متعلق للأمر، والحال انه متعلق للنهي أيضاً فيلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وهو محال.

وعلى القول بالتعلق بالطبائع يصح النزاع، والقول بان متعلق كل من الأمر والنهي غير الآخر، فلم يجتمعا في واحد وإنما الاجتماع في مرحلة أخرى.

وبذلك يظهر ان المحقق الخراساني ليس له الجواب بما أفاده.

ولكن قد مر في ذلك المبحث ان مسألة تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد، يمكن ان تكون مبتنية على مسألة فلسفية وهي ان الأصل في التحقق هو الفرد أو الطبيعة والماهية، والقائلون بأصالة الماهية يدعون ان متعلق الأمر هو الطبيعة والقائلون بأصالة الوجود يقولون ان المتعلق هو الفرد، وأيضا يمكن ان تكون مبتنية على مسألة فلسفية أخرى، وهي ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفراد أم لا وجود له في الخارج.

فعلى الأول يكون متعلق الأوامر والنواهي وجودات الطبائع.

وعلى الثاني يكون المتعلق الأفراد.

وعلى هذين التقديرين عدم ابتناء النزاع في المقام على تلك المسألة في غاية الوضوح وما أفاده المحقق الخراساني يتم على هذين المبنيين فتدبر.

ضابط ما يكون داخلا في مورد هذا الباب

الأمر التاسع: قال صاحب الكفاية^(١): انه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا إذا كان في كل واحد من متعلقي الإيجاب والتحریم مناط حكمه مطلقا حتى في مورد التصادق والاجتماع كي يحكم على الجواز بكونه فعلا محكوما بالحكمين وعلى الامتناع بكونه محكوما بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير

(١) كفاية الاصول ص ١٥٤ (الثامن).

الحكمين فيما لم يكن أحدهما أقوى كما يأتي تفصيله واما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب ولا يكون محكوماً إلا بحكم واحد منهما إذا كان له مناطه أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما قيل بالجواز أو الامتناع. هذا بحسب مقام الثبوت.

واما بحسب مقام الدلالة والاثبات فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا أحرز ان المناط من قبيل الثاني فلا بد من عمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح والتخير وإلا فلا تعارض في البين بل كان من باب التزام بين المقتضيين فربما كان الترجيح مع ما هو اضعف دليلاً لكونه أقوى مناطاً فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً بل لابد من مرجحات المقتضيات المتزامات كما يأتي الإشارة إليها نعم لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزامحة انتهى.

وربما يورد عليه، بالتنافي، بين قوله في هذا الأمر، فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا أحرز ان المناط من قبيل الثاني.

وبين قوله في الأمر اللاحق وكلما لم يكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض: إذ لازم الأول، هو إجراء أحكام التزام عند الشك في ثبوت مقتضى للحكمين، ولازم الثاني، هو إجراء أحكام التعارض.

ولكن الظاهر عدم وجود صورة شك في ذلك كي يكون على الأول مورداً لإجراء أحكام التزام وعلى الثاني مورداً لإجراء أحكام التعارض.

وذلك لان دليلي الحكمين ان لم يكن لهما إطلاق، أو كان لاحدهما خاصة لم يكونا من المتعارضين ولا المتزاحمين، وان كان لكل منهما إطلاق.

فان علم بكذب أحدهما كان من باب التعارض مطلقا على كلا المسلكين.

وان لم يعلم بكذب أحدهما: فعلى القول بالجواز يعمل بكلا الدليلين:

فإذا كان الدليلان، أو أحدهما في مقام بيان الحكم الاقتضائي يحكم بفعليتهما، واما على الامتناع، فان كان الدليلان في مقام بيان الحكم الاقتضائي، أو كان أحدهما كذلك يكونان من باب التزاحم.

واما ان يكون الدليلان في مقام بيان الحكم الفعلي، فالاطلاقان متعارضان إذ بعد فرض عدم إمكان فعليتهما معا.

اما ان يكون مرجح من المرجحات المذكورة في الأخبار العلاجية لاحدهما فيحكم بفعليته. وإلا فيساقطان.

وعلى كل تقدير أي سواء كان الساقط أحدهما أو كليهما يكونان من باب التعارض، إذ كما يمكن ان يكون السقوط والانتفاء لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن ان يكون لأجل انتفائه.

اللهم إلا ان يقال ان قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما اظهر وإلا فخصوص الظاهر منهما .

بدعوى: ان الدليل المتكفل لبيان الحكم الفعلي، يدل بالمطابقة على ثبوت الحكم وبالالتزام على ثبوت المقتضى له فإذا وقع التنافي والتعارض بين الحكمين وسقطت الدلالة المطابقيه لهما أو لاحدهما عن الحجية، لا وجه

للقائمتين عن الحجية في الدلالة الالتزامية، ولازم ذلك هو الحكم بوجود المقضى لهما فيكونان من باب التزام.

ثم ان هذا كله في شرح كلمات المحقق الخراساني، ودفع توهم التناقض بين كلماته.

واما تحقيق القول في المقام، فملخص ما أفاده في هذا الأمر، أمور ثلاثة:

أحدها: ان هذه المسألة تدور مدار أمر واحد، وهو كون المجمع لمعلقي الأمر والنهي في مورد الاجتماع، مشتملا على ملاك الحكمين معا.

ليكون على القول بالجواز محكوما بكلا الحكمين، لفرض وجود الملاك، وعدم المانع من ناحية أخرى.

وعلى القول بالامتناع، يكون محكوما بأقوى الملاكين إذا كان أحدهما أقوى، وبمحكم آخر غير هذين الحكمين إذا كان الملاكان متساويين، واما لو يكن المجمع مشتملا على الملاكين فلا يكون من هذا الباب، كان مشتملا على ملاك أحدهما أم لا؟

ولكن يرد عليه ان هذه المسألة لا تكون مبتنية على نظر الإمامية القائلين بتبعية الأحكام للملاكات الواقعية بل تعم نظر جميع المذاهب حتى مذهب الاشعري المنكر لتبعية الأحكام للملاكات.

مع انه قد مر ان القول بالامتناع يبتنى على سراية النهي من متعلقة إلى ما ينطبق عليه الأمور به، اما لوحدة المجمع وجودا وماهية، أو لعدم تخلف اللازم عن الملزوم في الحكم، والقول بالجواز يكون مبتنيا على عدم السراية، وعليه

فأجنبية مسألتنا هذه، عن مسألة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، واضحة.

ثانيها: انه لو أحرز من الخارج، ان المجمع للمتعلقين مشتمل على ملاك واحد غير المعلوم انه ملاك الأمر أو النهي، يقع التعارض بين دليلي الأمر والنهي، ولا بد من الرجوع إلى مرجحات ذلك الباب، وإلا بان لم يجرز ذلك، كان من باب تزاحم المقتضيين، ولا بد من إعمال قواعد باب التزاحم.

ويورد عليه ما تقدم في مبحث الضد من ان ملاك التعارض هو تنافى الحكمين في مقام الجعل، اما من ناحية المبدأ أو من ناحية المنتهى، والملاك في التزاحم هو ما إذا لم يكونا متنافيين في مقام الجعل، بل كان بينهما كمال الملائمة، وكان التضاد بين المتعلقين اتفاقيا وكان منشأه عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامثال اتفاقا .

وعليه: فإذا فرض وجود المقتضيين، وفرض ان المجمع واحد وجودا، وماهية، لا محالة يقع المعارضة بين الحكمين: إذ لا يمكن اجتماع المصلحة غير المزاخمة بالمفسدة، أو الغالبة عليها، مع المفسدة كذلك، وأيضا لا يمكن اجتماع الإرادة، والكراهة، وأيضا لا يمكن الامثال ولا يكون ذلك من باب التزاحم، ولا مورد لاعمال قواعده، وقد مر ان باب تزاحم المقتضيين، غير باب تزاحم الأحكام.

ثالثها: انه لو كان كل من الدليلين متكفلا للحكم الفعلي لوقع التعارض بينهما، فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة، إلا إذا جمع بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي، بملاحظة مرجحات باب المزاخمة.

وفيه: ان التوفيق العرفي إنما يكون بملاحظة مرجحات باب الدلالة والمعارضة، لا بملاحظة مرجحات باب المزاخمة، لوضوح الفرق بين البابين، مع ان الحمل المزبور، لا يجدي في رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد لما مر ان اجتماع المصلحة، والمفسدة، والموثرتين، في المحبوبة والمبغوضية، غير ممكن.

واما ما أورده المحقق النائيني^(١) على ما أفاده المحقق الخراساني ضابطا في المقام، بما حاصله، ان لازم ذلك عدم تحقق مورد للتعارض أصلاً إذ انتفاء الملاك لا يمكن استكشافه من نفس الدليلين لعدم تكاذبهما في ذلك وإنما يكون تكاذبهما في الوجوب والحرمة، ولو دل دليل من الخارج على انتفاء الملاك في أحدهما يكون ذلك من موارد اشتباه الحجة باللاحجة.

فيرد عليه: أولاً: ما ذكره المحقق الخراساني بقوله، فان انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن ان يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له، يمكن ان يكون لأجل انتفائه، فعلى الامتناع وكون الدليلين في مقام بيان الحكم الفعلي يكون الدليلان متعارضين.

وثانياً: انه لو علم من الخارج انتفاء الملاك في أحد الحكمين الموجب للعلم بكذب أحدهما بناء على مسلك العدالة من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد يكون ذلك من باب التعارض، لا اشتباه الحجة باللاحجة كما حققناه في مبحث التعادل والترجيح.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٥٦، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٦٠-١٦١.

ما به يحرز كون المورد من قبيل التعارض أو من هذا الباب

الأمر العاشر: ان المحقق الخراساني رحمته بعد ما بين في المقدمة الثامنة^(١) ضابط ما به يدخل مورد الاجتماع في هذا الباب قد تعرض لمقدمة أخرى، وغرضه من التعرض له بيان ما به يمكن ان يحرز به كون مورد من قبيل التعارض أو من هذا الباب.

وحاصل ما أفاده^(٢) انه ان كان هناك ما دل من إجماع أو غيره على وجود المناط لكلا الحكمين في المجمع فلا إشكال في انه حينئذ من هذا الباب، وإلا فان كان لكل من دليلي الحكمين إطلاق، فيما ان يكون الاطلاقان في مقام بيان الحكمين الاقتضائيين أو يكون الاطلاقان في مقام بيان الحكمين الفعليين. فعلى الأول يدل الاطلاقان على ثبوت المقتضى والمناط في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب.

وعلى الثاني فكذلك على القول بلجواز إلا إذا علم إجمالا بكذب أحدهما فيعامل معهما معاملة المتعارضين، وعلى الامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين، لان انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن ان يكون لأجل المانع، يمكن ان يكون لأجل انتفائه.

اللهم إلا ان يقال ان مقتضى التوفيق بينهما حمل كل منهما على الحكم

(١) كفاية الاصول ص ١٥٤.

(٢) كفاية الاصول ص ١٥٥-١٥٦ (التاسع) بتصرف يسير.

الاقتراضي لو لم يكن أحدهما اظهر وإلا فخصوص الظاهر منهما.

وفي كلامه مواقع للنظر، مع قطع النظر عما أوردنا عليه من عدم كون المناط في هذا الباب وجود الملاكين.

الأول: ان المراد من الحكم الفعلي ان كان هو الحكم البالغ مرتبة الباعثية والزاجرية، فهو ليس امرا جعليا ومجوعولا للشارع، بل هو يدور مدار فعلية ما اخذ موضوعا له في مقام الجعل والانشاء: لما مر غير مرة من ان الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضية الحقيقية، ولا يتوقف جعلها على وجود الموضوع وإنما يصير الحكم فعليا بعد فعلية موضوعه، ولا يعقل تخلفه عنه.

وان كان المراد منه هو جعل الحكم وانشائه.

فيرد عليه ان اجتماع الحكمين كذلك في شيء واحد محال من غير فرق بين القول بالجواز، والامتناع.

الثاني: فيما أفاده في الحكم الاقتراضي، فانه يرد عليه انه:

ان كان مراده منه هو الإنشاء بداعي الكشف عن كون المتعلق ذا مصلحة أو مفسدة فهو ليس إلا حكما ارشاديا ولا يثبت به الوجوب أو الحرمة، والكلام إنما هو في اجتماع الأمر والنهي الدالين على الوجوب والحرمة، فيكون خارجا عن مسألة الاجتماع.

وان كان مراده منه هو الحكم الطبيعي بمعنى الحكم الذي ثبت على ذات الشيء من دون النظر إلى عوارضه وطواريه، غير المنافي لعروض عنوان على متعلقه واتصافه بحكم آخر.

فيرد عليه ان الإهمال في مقام الإثبات وان كان معقولا، إلا ان التعارض والتزاحم فرع الإطلاق كما تقدم فمع عدمه لا تمنع رأسا.

الثالث: ما أفاده من إمكان رفع المعارضة بالتوفيق المزبور.

فانه يرد عليه ما تقدم فراجع.

الامتثال بإتيان المجمع على القول بالجواز

الأمر الحادي عشر: المشهور بين الاصحاب انه على القول بالجواز وتعدد المجمع تكون العبادة صحيحة ولو كان علما بالحرمة، أي حرمة ما هو ملازم للواجب في مورد الاجتماع، وانه يسقط الأمر ويحصل الامتثال بإتيان المجمع مطلقا، وان كان معصية للنهي.

وكذلك الحال على الامتناع وترجيح جانب الأمر إلا انه لا معصية عليه حينئذ.

واما على الامتناع وتقديم جانب النهي فالامر يسقط بإتيان المجمع مطلقا في غير العبادات لحصول الغرض، واما في العبادات فلا يسقط الأمر مع الالتفات إلى الحرام أو بدونه تقصيرا.

واما إذا لم يلتفت إليه قصورا فالامر يسقط باتيانه ووافقهم المحقق

الخراساني في الكفاية^(١).

ولكن خالفهم المحقق النائيني رحمته ^(٢) وذهب إلى بطلان العبادة على القول بالجواز وتعدد المجمع فيما إذا كان المكلف عالما بالحرمة لا فيما إذا كان جاهلا بها أو ناسيا لها.

وتنقيح القول في المقام على وجه يظهر مدرك ما أفاده الاعلام، وما هو الحق منها يقتضي البحث في مقامين.

الأول، في حكم الامتثال على الجواز وتعدد المجمع.

الثاني، في حكمه على القول بالامتناع ووحدة المجمع.

اما المقام الأول: فالكلام فيه في موردين:

أحدهما: ما إذا فرض العلم بجرمة ما هو ملازم للواجب في مورد الاجتماع.

ثانيهما: ما إذا كان جاهلا بها أو ناسيا لها.

اما المورد الأول: فقد عرفت ان المحقق الخراساني رحمته وفاقا للمشهور، ذهب إلى صحة العبادة وخالفهم المحقق النائيني رحمته وذهب إلى بطلانها.

والحق ان يقال انه، تارة نقول بعدم اشتراط القدرة في متعلق التكليف ما

(١) كفاية الاصول ص ١٥٦-١٥٧ (العاشر).

(٢) راجع أجود التقريرات ج ١ ص ٣٥٨، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٦٣ عند قوله « والسر

في ذلك ما عرفته سابقا ».

لم يستلزم اللغوية كما اخترناه، أو نقول بأنه لو اعتبرنا القدرة فهو مختص بالقدرة التكوينية دون التشريعية كما هو الصحيح، فلا اشكال في صحة العبادة لفرض ان المأمور به منطبق على الفرد المأتي به في الخارج وهو المجمع، وان استلزم المعصية للنهي، لكن العبادة ليست متحدة مع الحرام، فلا يكون ارتكابه موجبا للفساد بل يكون من قبيل النظر إلى الاجنبية في الصلاة.

وأخرى نقول باعتبارها، فحينئذ ان قلنا بكفاية القدرة على بعض الأفراد في تعلق الأمر بالطبيعة اين ما سرت كما اختاره المحقق الثاني رحمته (١) لا كلام في الصحة كما لا يخفى.

واما بناء على اشتراطها وعدم كفاية ذلك، واعتبار كون كل فرد مقدورا في نفسه في دخوله في حيز الأمر، فيقع التزاحم بين الأمر والنهي لعدم قدرة العبد على امتثالهما معا فمع تقديم جانب النهي يسقط الأمر.

وما ذكره الأستاذ الأعظم (٢) من ان حرمة ما يكون مقارنا للمأمور به لا تجعل ذلك الفرد غير مقدور ليخرج عن حيز الأمر إذ عدم القدرة اما ان يكون تكوينيا أو يكون تشريعيا بتعلق النهي بذلك الشيء أو بمقدماته، وفي غير هذين الموردين لا يكون الشيء غير مقدور.

وعليه: فيما ان الاتيان بفرد الطبيعة المأمور بها في ضمن المجمع لا يكون غير مقدور عقلا كما هو واضح، ولا شرعا لعدم تعلق النهي به ولا بمقدماته

(١) راجع جامع المقاصد ج ٥ ص ١٣-١٤.

(٢) في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ٣٦٨، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٧٨.

لعدم سراية النهي عن ملازمه إليه فلا وجه لخروجه عن حيز الأمر، فلا مانع من اتيان المأمور به في ضمن المجمع بقصد امره حتى على هذا المسلك.

غير تام إذ بناءً على اعتبار القدرة، بما ان المكلف غير قادر على الاتيان بالمأمور به في ضمن المجمع وترك المنهي عنه، فلا بد من سقوط النهي أو خروج هذا الفرد عن حيز الأمر، ولا يمكن بقائهما معا فإذا فرضنا بقاء النهي، فلا محيص عن خروج هذا الفرد عن حيز الأمر.

وبعبارة أخرى: لم يظهر لى وجه الفرق بين هذا المورد من موارد التزام وسائر موارد، فان هذا البرهان بعينه يجرى في سائر الموارد كما لا يخفى، والجواب عنه ما ذكرناه.

فلا يظهر انه على هذا المبنى لا بد من سقوط الأمر، ولكن يمكن تصحيح العبادة حينئذ والالتزام بمحصول الامتثال بإتيان المجمع بالترتب، أو بداعي الملاك بناءً على استكشاف وجوده مع سقوط التكليف كما هو المشهور غير المنصور.

ثم ان المحقق النائيني استدلل لما ذهب إليه من بطلان العبادة في صورة العلم بالحرمة: بان صحة العبادة حينئذ تتوقف على احد مسالك^(١).

الأول: ثبوت الأمر بها في عرض النهي.

الثاني: ثبوت الأمر في طول النهي بنحو الترتب.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٦٩، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٧٩-١٨٠ قوله: «قلت: أما استلزام القول بالامتناع من الجهة الأولى...» إلى أن قال: «لأن الموجب لصحة العبادة حينئذ إما.. الخ».

الثالث: اتيانها بداعي الملاك، وشيء منها لا يتم.

اما الأول: فلانه يعتبر في متعلق التكليف القدرة على الأمور به وقد بينا في محله ان مدرك اعتبار القدرة ليس هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، بل المدرك اقتضاء الخطاب القدرة على متعلقه حيث ان حقيقة الخطاب هو البعث على احد طرفي المقدور و ترجيح احد طرفي الممكن وجعل الداعي للفعل، ومعلوم ان جعل الداعي نحو الممتنع عقلا وشرعا محال، فلازم ذلك كون متعلق الأمر هو الحصة المقدورة من الطبيعة و خروج الحصة غير المقدورة عنه.

وبعبارة أخرى: ان لازمه أيضاً اعتبار الزايد على قدرة الفاعل التي يحكم باعتبارها العقل، وهو القدرة على الفعل والفرد المزاحم للحرام فيما نحن فيه ليس مقدورا عليه لان المانع الشرعي كالمانع العقلي فلا تنطبق الطبيعة للأمور بها بما انها مأمور بها عليه فلا تصح.

وفيه: ما عرفت في مبحث الضد مفصلا، ان هذا الوجه لا يتم وانه يبتنى على ان يكون الأمر هو البعث نحو الفعل مع انه عبارة عن إبراز شوق المولى إلى الفعل، أو اعتبار كون الفعل على عهدة المكلف، وشئ منهما لا يقتضي اعتبار القدرة فراجع ما ذكرناه.

واما الثاني: وهو تصحيح العبادة في المجمع بالترتب فقد انكر جريان الترتب في مسألة الاجتماع.

ومحصل ما أفاده في وجه عدم جريان الترتب، يظهر ببيان مقدمتين:

الأولى: ان الترتب إنما يمكن فيما إذا كان فعل المهم على فرض عصيان

الأمر بالا هم مقدورا للمكلف، واما لو فرضنا عدم القدرة عليه وصيرورة الفعل واجبا على تقدير ترك الاله كما في الضدين الذين لا ثالث لهما فلا مورد للترتب كما تقدم.

الثانية: ان الترتب إنما نلتزم به فيما لم يلزم من الخطابين كذلك طلب الجمع بين الضدين، وإلا فلا يمكن.

فبعد هاتين المقدمتين، قال^(١): ان عصيان خطاب النهي الذي هو شرط الأمر حيث انه لا بد وان يكون اما بإتيان متعلق الأمر أو بضد آخر غيره، وعلى الأول يلزم من الخطاب الترتبي طلب الحاصل، وعلى الثاني يلزم منه طلب احد الضدين على تقدير وجود الضد الاخر ومرجعه إلى طلب الجمع بين الضدين وكلاهما محال فلا يعقل الخطاب الترتبي في المقام.

ويتوجه عليه ان: ما ذكره رحمته من المقدمتين تامتان.

ولكن لا يتم ما رتب عليهما، إلا على القول بالامتناع من الجهة الأولى، إذ بناء على الجواز يكون وجود المنهي عنه مغايرا مع وجود المأمور به وسائر الأفعال، فالامر بالصلاة مثلا على تقدير تحقق الغضب ليس طلبا للحاصل.

فان قلت ان وجود الغضب يلزم مع فعل من الأفعال، فاما ان يؤخذ في الموضوع الحصة الملازمة للصلاة فيلزم طلب الحاصل، أو يؤخذ فيه الحصة الملازمة لفعل آخر من النوم وغيره، فيلزم طلب الجمع بين الضدين.

(١) راجع أجود التقريرات ج ١ ص ٣٢٦، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١١٤-١١٥ من مبحث

قلت: يرد عليه اولاً: النقض بساير المتزاحمين الذين صححنا الترتب فيها كالصلاة والازالة، فنقول ان ترك الازالة الذي اخذ في موضوع الأمر بالصلاة، اما ان يؤخذ الحصة منه الملازمة للصلاة، فيلزم طلب الحاصل، أو يؤخذ الحصة الملازمة لفعل آخر فيلزم طلب الجمع بين الضدين.

وثانياً: بالحل، وهو انه لا يؤخذ قيد من القيود فيه، فكما انه نقول في المثال ان الشرط هو ترك الازالة المعرا عن جميع القيود، وعلى تقديره تكون الصلوة مقدورة كذلك في المقام نقول ان الشرط هو فعل المنهي عنه ولا يؤخذ فيه قيد من القيود، وعلى فرض وجوده يكون وجود المأمور به مقدوراً فيؤمر به على هذا التقدير، وقد مر تفصيل القول في ذلك في مبحث الضد فراجع.

واما الثالث: وهو تصحيحها بالملك فقد افادته^(١) في وجه عدم إمكان ذلك بان ملاك الأمر إنما يصلح للتقرب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالتبجح الفاعلي وإلا فلا يكون صالحاً للتقرب به إلى المولى: فان صحة العبادة كما يعتبر فيها الحسن الفعلي كذلك هي مشروطة بالحسن الفاعلي بان يكون زايداً على محبوبيته وحسنه ايجادها من الفاعل حسناً، والملاك المفروض وجوده في المقام ليس كذلك لان الصلاة والغضب مثلاً بما انهما ممتزجان في الخارج بحيث لا يمكن الإشارة إلى أحدهما دون الآخر كانا متحدين في مقام اليجاد والتاثير فيكون موجدتهما مرتكباً للتبجح في ايجاده ومعه يستحيل ان يكون الفعل الصادر منه مقرباً له.

(١) أجدد التقريرات ج ١ ص ٣٧٠ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٨١.

وفيه: انه بعد فرض تعدد وجود المأمور به والمنهى عنه كما هو المفروض في هذا المقام، لا محالة يكون الایجاد متعددا: إذ الایجاد والوجود، متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلكل من المأمور به والمنهى عنه، إیجاد مستقل فليس في إیجاد المأمور به قبح فعلى، ولا فاعلي، نعم هو مقارن لما هو قبيح ولكن قد مر ان القبح لا يسرى من احد المقارنين إلى المقارن الاخر.

فالمُتَحَصِّلُ مما ذكرناه انه على القول بلجواز وتعدد المجمع يكون حكم المقام حكم ساير موارد التزاحم، فالظاهر صحة العبادة بالاتيان بالمجمع.

نعم، بناء على ما تقدم من انه لا طريق لنا إلى احراز الملاك مع سقوط الأمر، لا سبيل إلى تصحيح العبادة إلا بالطريقتين الأولين.

واما المورد الثاني: وهو ما إذا كان جاهلا بالحرمة عن تصور أو ناسيا لها، فعلى القول بالصحة في حال العلم بالصحة في فرض الجهل والنسيان اظهر.

واما على القول بعدم الصحة في صورة العلم، فالظاهر هي الصحة أيضاً في صورة الجهل والنسيان.

اما مع الجهل، فلانه في جميع موارد التزاحم إذا كان التكليف بالاهم غير منجز، فيما انه لا يصلح ان يكون معجزا شرعيا عن امثال الاخر لكونه معذورا في مخالفته لا يعقل مزاحمته معه فلا محالة يكون الأمر باقيا.

واما في فرض النسيان فالامر اوضح لان التكليف يكون مرفوعا رأسا.

فالمُتَحَصِّلُ، مما ذكرناه صحة العبادة في مورد الاجتماع على القول بلجواز وتعدد المجمع واقعا في جميع الصور من العلم والجهل والنسيان.

واما ما أفاده المحقق الخراساني رحمته^(١) قال: انه لا اشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقا ولو في العبادات وان كان معصية للنهي أيضاً انتهى.

فهو وان كان حقا كما مر إلا انه لا يتم على مسلكه من سقوط التكليف عن احد المتزاحمين فانه حينئذ ان قدم جانب الأمر لم يكن وجه لحكمه بالمعصية للنهي وان قدم جانب النهي لم يكن معنى للاتيان بداعي الأمر بعد أنه لا يلتزم بالترتب.

حكم الامتثال بإتيان المجمع على القول بالامتناع

المقام الثاني: في حكم الامتثال بإتيان المجمع على القول بالامتناع ووحدة المجمع واقعا فان قدمنا جانب الأمر فالصحة واضحة غير محتاجة إلى البحث.

وان قدمنا جانب النهي فالكلام فيه في موضعين:

الأول: في صورة العلم أو الجهل به عن تقصير.

الثاني: في صورة الجهل عن قصور والنسيان.

اما الموضع الأول: فالكلام فيه في موردتين:

أحدهما: في التوصليات.

ثانيهما: في العبادات.

اما المورد الأول: ففي الكفاية فيسقط به الأمر به مطلقا في غير العبادات
لحصول الغرض الموجب له انتهى.

وفيه: انه ان قدم جانب النهي وخرج المجمع عن حيز الأمر وتمحض في
كونه منهيا عنه وقيد المأمور به بغير هذا الفرد لا معنى لصحته وحصول
الغرض، وان شئت قلت انه على الامتناع يقع التعارض بين دليلي الأمر
والنهي، فان قدمنا دليل النهي لقواعد ومرجحات باب التعارض، يخرج المجمع
عن كونه مأمورا به، ومعه لا وجه للاجزاء من غير فرق بين التبدي
والتوصل.

نعم، ربما يعلم من الخارج انه يحصل الغرض من الواجب ولو أتى به في
ضمن محرم كازالة النجاسة عن البدن والثوب لو غسلا بالماء المغصوب، واما
مع عدم الدليل على ذلك كتكفين الميت بالمغصوب وتحنيطه به فلا يحكم
بالصحة وسقوط الأمر وحصول الغرض.

وبالجملة على الامتناع ووحدة المجمع وجودا وماهية، ووقوع التعارض بين
دليل الأمر والنهي، معنى تقديم جانب النهي تمحض المجمع في كونه مبغوضا
ومحرما فحسب، ومن الواضح ان الحرام لا يعقل ان يكون مصداقا للواجب.

وبما ذكرناه ظهر الحال في المورد الثاني: وهو العبادات وانه لا اشكال في

الفساد.

واما الموضوع الثاني: فالكلام فيه، تاره في صورة الجهل عن قصور، وأخرى

في صورة النسيان.

اما في صورة الجهل، فالظاهر هو الفساد إذ بعد ما خرج الجمع عن تحت دليل الأمر وتمحضه في كونه مبغوضا ومحرمًا وعدم معقولية ان يكون مصداقا للواجب لافرق بين صورة العلم والجهل، ولا بد من البناء على عدم سقوط الأمر بإتيانه، وان شئت فلاحظ المثال المعروف - اكرم عالما - ولا تكرم الفساق، فعلى فرض تقديم النهي، هل يتوهم احد سقوط الأمر باكرام العالم الفاسق، فكذلك في المقام.

وقد استدلل المحقق الخراساني رحمته الله ^(١) للصحة في العبادات بوجوه ثلاثة:

الأول: ان الجمع من حيث كونه مشتملا على المصلحة قابل لان يتقرب به وإنما لا يحكم بالصحة، في صورة العلم، وما يلحق به من الجهل إذا كان عن تقصير من جهة انه يقع الفعل في الحالين مبعدا والمبعد لا يقرب.

وبعبارة أخرى: لا يكون صدوره حسنا بل قبيحا من جهة كونه إيجادا للمبغوض، وان شئت فقل انه يعتبر في صحة العبادة حسن الفعل والحسن الفاعلي، وفي الحالين، وان كان الفعل حسنا إلا انه يكون مقترنا بالقبح الفاعلي، ولاجل ذلك لا يصح ولا يمكن ان يتقرب به، وهذا بخلاف ما إذا كان الجهل عن قصور وعذر، فانه لا يكون الفعل منه مبعدا ولا مقترنا بالقبح

(١) كفاية الاصول ص ١٥٦-١٥٧ بتصرف. والوجه الأول قوله: «وأما اذا لم يلتفت إليها

قصورا، وقد قصد القرية بإتيانه، فالمر يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به،

لاشتماله على المصلحة».

الفاعلى فتصح العبادة.

هذا بناء على كفاية الاتيان بداعي الملاك بل يمكن تصحيح العبادة على القول باعتبار قصد الأمر فيها.

بدعوى كفاية قصد الأمر المتعلق بالطبيعة التي يندرج تحتها المجمع في الامثال بإتيان المجمع، وان لم يكن بنفسه داخلا في حيز الأمر.

وفيه: ان المصلحة المغلوبة للمفسدة، لا تصلح ان تكون موجبة للقرب فلا يصح التقرب بما اشتمل عليها فاتيان المجمع في صورة الجهل عن قصور، وان لم يكن مقترنا بالقبح الفاعلي، إلا انه بنفسه لا يكون حسنا.

مع انه لو سلم ذلك لا يتم ما ذكره من كفاية قصد الأمر المتعلق بالطبيعة: إذ الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به فلا يصح الاتيان بالمجمع غير المأمور به بداعي الأمر المتعلق بغيره.

مضافا إلى انه بعد عدم إمكان كون المجمع محكوما بحكمين من غير فرق بين صورة العلم والجهل، وتقديم جانب النهي وسقوط الأمر، غير كاشف عن وجود المصلحة. إذ سقوط الأمر، كما يلائم وجود المصلحة وغلبة المفسدة عليها، يلائم عدم المصلحة وتمحض المجمع في كونه ذا مفسدة، ومع عدم احراز المصلحة كيف يمكن التقرب بالملاك.

الثاني^(١): ان فعلية كل حكم تابعة للحسن أو القبح المتوقف تحققهما على العلم بالمصلحة أو المفسدة - لا - على المصلحة والمفسدة الواقعتين وعليه ففي صورة الجهل عن عذر وان كانت المفسدة الموجودة في المجمع أقوى من المصلحة إلا انها لا تكون منشأ لجعل الحرمة، والمصلحة وان كانت اضعف، إلا انه للعلم بها الموجب للحسن تكون منشأ لجعل الوجوب، فيكون المجمع مأمورا به في حال الجهل عن قصور، لان قوة الملاك توجب جعل الحكم على طبق ما هو الاقوى في حال الالتفات والعلم بها أو ما هو في حكم الالتفات دون ما يكون عن غير التفات، فان المجهول لا يصلح للمنشائية لجعل الحكم.

وفيه: ان المصلحة الواقعية موجبة لحسن الفعل ذاتا كما ان المفسدة الواقعية، موجبة لقبحه كذلك نعم الحسن والقبح الفاعليان لا يدوران مدار المصلحة والمفسدة الواقعتين، إلا ان المنشأ لجعل الأحكام إنما هو الحسن والقبح الذاتيان دون الفاعليين المتأخرين عن جعل الأحكام، فان ذلك غير معقول كما هو واضح.

مع انه على ذلك يخرج المجمع عن مورد البحث، وهو كونه مجمعا للعنوانين الذين تعلق باحدهما الأمر وبالاخر النهي، فان لازم ما ذكره عدم كونه محكوما بالحرمة رأسا.

(١) مما استدلل به المحقق الآخوند على صحة العبادات في حال الجهل قصورا، كفاية الاصول ص ١٥٧، قوله: «مع صدوره - الامتثال من المكلف - حسنا لأجل الجهل بجرمته قصورا فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به قطعا...» الخ.

وأما ما اشتهر بين جماعة من كون الحكم تابعا للمصلحة أو المفسدة المعلومة. فإنما ارادوا بذلك المعلومة عند الحاكم، لا المكلف، وإلا فهو بين الفساد، إذ مضافا إلى انه لا طريق للمكلفين لاحتراز مصالح الأحكام.

انه لا كلام في انه لا يسمع اعتذار العبد التارك لما امر به مولاه بانني اعتقدت كون المأمور به خاليا عن المصلحة، أو ما احرزت وجودها.

ولعمري ان فساد هذا الكلام اوضح من ان يبين.

الثالث: (١) ان الأحكام لا تضاد بينها في مقام الإنشاء كما لا تضاد بينها في مقام الاقتضاء، وإنما التضاد بينها يكون في مقام الفعلية، وعليه فبما ان المفروض وجود الملاكين في المجمع فلا محالة يكون الانشاءان ثابتين، وحيث ان المانع عن فعلية الأمر إنما هو فعلية النهي، ففي صورة الجهل عن قصور يسقط النهي عن الفعلية فلا محالة يصير الأمر فعليا.

وفيه: ان التنافي والتضاد ثابت في مقام الاقتضاء والانشاء، إذ المصلحة التي تكون ملاكا ومنشأ للأمر هي المصلحة غير المزاحمة بالمفسدة أو الغالبة عليها، والمفسدة التي تكون منشأ للنهي هي ما لا تكون مزاحمة للمصلحة أو تكون غالبة عليها، وعليه فلا يعقل اجتماعهما في واحد.

(١) الوجه الثالث مما استدل به المحقق الآخوند على صحة العبادات في حال الجهل قصورا ص ١٥٧ قوله: « مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإن العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها، وإن لم تعمه بما هي مأمور بها، لكن لوجود المانع لا لعدم المقتضي».

واما الإنشاء فان اريد به استعمال اللفظ في المعنى، فهو وان لم يكن مضادا مع حكم انشائي آخر إلا انه لا يكون منشئا للآخر أصلاً، وان اريد به انشاء الحكم على طبق الملاك، ويكون ناشئا عن الارادة والكراهة، فهو وان كان لا تضاد بينه وبين حكم انشائي آخر كذلك إذ الجعل خفيف المؤنة، إلا انه يثبت التضاد بينهما بالعرض من جهة التضاد بين ملاكيهما، ومن ناحية المنتهى أيضاً، كما سيجى تنقيح القول في ذلك.

ثم ان المحقق الخراساني رحمته قال: ^(١) وقد انقدح بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة والوجوب متعارضين وقدم دليل الحرمة تخييراً أو ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع وقيل بالامتناع وتقديم جانب النهي حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل والنسيان لموافقته للغرض بل للأمر انتهى.

وفيه: ما مر من انه على الامتناع الذي اساسه وحدة المجمع وجوداً وماهية لا محالة يقع التعارض بين الدليلين وان باب تزاحم الملاكات غير باب تزاحم الأحكام و الملاك للأمر ليس وجود المصلحة بل هي المصلحة غير المغلوبة للمفسدة فمع تقديم جانب النهي وغلبة المفسدة لا محالة لا تصلح المصلحة على فرض وجودها للملاكية والداعوية.

فلاظهر هو الفساد وعدم الصحة في صورة الجهل.

واما في صورة النسيان فلاظهر هي الصحة لسقوط النهي بالنسيان فإذا

كان الجمع جائزا واقعا فلا مانع من شمول إطلاق دليل الأمر له.

فالتحصّل مما ذكرناه ان الاظهر هي الصحة على القول بلجواز وتعدد الجمع، و عدم الصحة على القول بالامتناع مطلقا إلا في فرض النسيان.

دليل القول بالامتناع

وبعد ذلك نقول انه قد استدل لكل من القولين بوجوه:

فالكلام يقع اولا فيما استدل به القائلون بالامتناع.

ثم فيما استدل به للجواز.

اما ادلة القول بالامتناع فنذكر منها في المقام وجهين:

الوجه الأول: ما في الكفاية^(١) وجعله مركبا من مقدمات أربع:

الأولى: ان الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها.

الثانية: ان متعلقات التكاليف هي المفاهيم بما هي فانية في الموجودات

الخارجية.

الثالثة: ان تعدد الوجه والعنوان لا يوجب تعدد المعنون ولا تتلم به

وحدته.

الرابعة: ان الموجود الواحد لا يمكن ان يكون له ماهيتان.

ورتب على هذه المقدمات "ان المجمع بما انه واحد وجودا وماهية" فلا يعقل اجتماع الأمر والنهي فيه.

اما المقدمة الثانية، فقد تقدم الكلام فيها في مبحث تعلق الأمر بالطبائع أو الأفراد وعرفت انها صحيحة.

واما المقدمة الرابعة: فهي بديهية.

فالعمدة هو البحث في الأولى، والثالثة.

الأحكام الخمسة متضادة

اما المقدمة الأولى: فقد اختار ^(١) ثننثنث ان الأحكام الخمسة متضادة في مقام الفعلية، ولا تضاد بينها ما لم تبلغ تلك المرتبة.

وفيه: ان هذا مبنى على مبناه من ثبوت المراتب للحكم، من الاقتضاء، والانشاء، والفعلية، والتنجز.

واما بناء على المختار من ان له مرتبتين مرتبة الإنشاء، والجعل بداعي التحريك على الموضوع المقدر وجوده ونحو القضية الحقيقية، ومرتبة الفعلية والمجمول، وخروجه من التقدير إلى الفعلية، فلا يتم ذلك إذ لو كان بين

(١) كفاية الاصول ص ١٥٨ (احداها).

الفعالين تضاد، لا محالة يكون التضاد بين الانشائين أيضاً إذ إمكان الجعل تابع لإمكان الفعلية، ومع عدم إمكان الفعلين لما كان يمكن انشائين.

والمحقق الأصفهاني رحمته ^(١) ذهب إلى انه لا تضاد بين الأحكام رأساً حتى في مقام الفعلية، ومحصل ما أفاده رحمته ان التضاد كالتماثل من اوصاف الاحوال الخارجية، للامور العينية وليس الحكم بالنسبة إلى متعلقه كذلك، سواء كان المراد به البعث والزجر، أو كان المراد به الارادة والكراهة.

اما إذا كان المراد به البعث والزجر الذين هما امران اعتباريان ينتزعان من الإنشاء، فلان الإنشاء الذي هو مركب من كيف مسموع أي اللفظ، ومن كيف نفساني وهو قصد ثبوت المعنى به، قائم بالإنشأ لا بالفعل.

اما الاعتبار، فهو أيضاً قائم بالمعتبر ومقومه الفعل، بوجوده العنواني الفرضي، وليس هو الفعل الخارجي، فانه يوجد سواء وجد الفعل أم لا؟ كما هو واضح.

واجتماع أحكام متعددة ولو من موالى متعددين بالنسبة إلى عبید كذلك في واحد واضح لا يحتاج إلى بيان.

واما إذا كان المراد به الارادة والكراهة اللتين هما من الأمور الواقعية، ويكون موضوعهما النفس ومتعلقهما الفعل، فلانه لا مانع من اجتماع ارادات وكراهات كذلك في النفس في زمان واحد كما نشاهد بالعيان بالنسبة إلى أمور متعددة لبساطة النفس وتجردها، واما من حيث المتعلق، فلان المتعلق ليس هو

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٥٢٤ (تحقيق في تضاد الاحكام الخمسة).

الوجود الخارجي كما حقق في محله بل طبيعي الفعل بما انه فان في الخارج، واجتماع الاوصاف المتباينة في الواحد الطبيعي من الجنسى والنوعي، واضح، بدهاه ان الطبيعي مورد لاحكام متعددة ولو من موالى متعددين بالنسبة إلى عبید كذلك ولا يخرج طبيعي الفعل عن كونه طبيعيا باختلاف الموالى والعبید، وتعدد الفاعل، والسبب الموجد لا دخل له في تحقق التضاد والتماثل وعدمه بل المناط وحدة الموضوع والمفروض إمكان الاجتماع في مثل هذا الواحد.

ثم انه ثبت التزم بعدم إمكان توجه البعث والزجر نحو شيء واحد لمحدور آخر وهو عدم قدرة العبد على ان ينبعث نحو شيء وينزجر عنه في ذلك الزمان^(١).

أقول: اما انكار التضاد بين الأمر والنهي فهو حق وستعرف تحقيقه، وما انكاره بين الارادة والكرهه، فهو غير تام، ويتضح بعد بيان مقدمة، وهي: ان الصفات على قسمين:

الأول: الصفات غير ذات الاضافة.

الثاني: الصفات ذات الاضافة.

وفي الأول يكون التضاد ثابتا مع وحدة الموضوع.

(١) أي المحقق الاصفهاني التزم بذلك في نهاية الدراية ج ١ ص ٥٢٥ وقال: « وإن كان لازم توجه البعث والزجر، أو توجه بعثين نحو عنوان واحد محذور آخر كما مر في مقدمة الواجب وسيجيء» ثم ذكر تفصيل ذلك في الجزء ٢ ص ٣٣ عند قوله: « فلا يعقل من المولى حينئذ البعث والزجر لأنهما لجعل الداعي والمفروض استحالتة... الخ.

وفي الثاني إنما يكون التضاد مع وحدة الطرفين، مثلا، التقدم والتأخر ضدان ولكن التضاد إنما يكون مع وحدة المتقدم والمتقدم عليه، والمتأخر والمتأخر عنه، وإلا فمع تعدد احد الطرفين لا تضاد بينهما، مثلا، يصح قولنا: زيد متقدم على عمرو، ومتأخر عن بكر، وهذا بخلاف قولنا: زيد متقدم على عمرو ومتأخر عنه.

إذا عرفت هذه المقدمة.

فاعلم، ان الارادة والكراهة من الصفات ذات الاضافة فالمضادة ليست بين مطلق الارادة والكراهة بل بين الارادة الخاصة والكراهة كذلك أي إرادة شخص واحد فعلا واحدا، وكراهته عنه، والتضاد بينهما ثابت.

وعليه فاجتماع إرادة وكراهة من الموالى المتعددين، أو بالنسبة إلى عبيد كذلك أو مع تعدد المتعلق لا ينافي مع التضاد بينهما.

ودعوى: ان متعلقهما طبيعي الفعل لا الوجود الخارجي، ولا مانع من اجتماع صفات متباينة في الواحد الطبيعي.

مندفعة: بان المتعلق وان كان هو الطبيعي، إلا انه فانيا في الخارج، فإذا كان الطبيعي الفاني في أفراد متعلقا للارادة، والطبيعي الفاني في أفراد اخر متعلقا للكراهة، لا كلام، واما الطبيعي الفاني في جميع الأفراد، فلا يمكن تعلق الارادة والكراهة من شخص واحد به بالنسبة إلى شخص واحد.

والتحقيق في هذا المقام ان الأحكام لا تضاد بينها ذاتا بل التضاد يكون بينها، من ناحية المبدأ، أي الشوق والكراهة، والمصلحة والمفسدة، أو من ناحية

المتهى، أي الامتثال، فالتضاد بينها ثابت، لكنه تضاد بالعرض، لا بالذات، وتام الكلام في محله، و على أي تقدير لا يمكن اجتماعهما في واحد.

ضابط كون التركيب إتحادياً أو انضمامياً

واما المقدمة الثالثة: وهي ان تعدد الوجه والعنوان لا يوجب تعدد المعنون التي هي اساس القول بالامتناع.

كما ان القول بان تعدده يوجب تعدد المعنون اساس القول بالجواز.

فقد افاد المحقق النائيني رحمته^(١) في مقام الجواب عنها، بعد فرضه كون محل الكلام، ما إذا تعلق الأمر بطبيعة، والنهي بطبيعة أخرى وكانت النسبة بين العنوانين عموم من وجه.

واما إذا كانت النسبة عموماً مطلقاً فلم يتوقف في الامتناع: لاتحاد العنوانين في الخارج، وان وجود الخاص في الخارج بعينه وجود للعام.

وانه يخرج عن محل الكلام ما إذا كانت النسبة بين الموضوعين عموماً من وجه، دون المتعلقين، كما في قضيتي اكرم العالم، ولا تكرم الفاسق، وانه في هذا المورد يمكن ان يكون التركيب إتحادياً: إذ المشتق إنما ينطبق على الذات باعتبار اتصافها بمبدء خاص ولا مانع من عروض مبدئين على ذات واحدة واتصافها

(١) راجع أجدود التقريرات ج ١ ص ٣٥١ (الرابع) ثم أشار لذلك ص ٣٥٢ (الخامس)، وفي

بهما معا.

انه إذا كانت النسبة بين الطبيعتين التين تكون، احدهما متعلقة للأمر، والآخرى متعلقة للنهي عموما من وجه لا بد وان يكون التركيب بينهما في مورد الاجتماع انضماميا ولا يعقل ان يكون اتحاديا إذ المبدء الموجود في محل الاجتماع متحد ماهية مع المبدء الموجود في محل الافتراق.

وعليه: فحيث لا يعقل ان يكون لموجود واحد ماهيتان متغايرتان، فلا بد وان يكون التركيب انضماميا ويكون لكل منهما وجود خاص.

وتحقيق القول في المقام ان المتعلق للأمر أو النهي، تارة يكون من الماهيات المتأصلة كالضرب مثلا، وأخرى يكون من المفاهيم الانتزاعية التي تنتزع من الماهيات المتأصلة المتعددة، وثالثة، يكون من الأمور الاعتبارية القابلة للانطباق على ماهيات مختلفة كعنوان التعظيم حيث انه ربما يصدق على القيام وأخرى على تحريك الرأس و تالثة على لبس العمامة وهكذا.

وعليه، فان كان المتعلقان من الماهيات المتأصلة وكانت النسبة بينهما عموما مطلقا لا محالة يكون التركيب اتحاديا، وان كانت النسبة عموما من وجه، لا بد وان يكون التركيب انضماميا، إذ لو فرضنا ان لكل منهما في غير مورد الاجتماع وجود أو فعلية، فكيف يعقل اجتماعهما في وجود واحد، فان ذلك يستلزم كون الشيء الواحد متفصلا بفصلين، وفعليا بفعلين، وبالجملة المقولات باجمعها متباينة لا يعقل اجتماع اثنتين منها في شيء واحد، وما يكون مصداقا لاحدها يمتنع كونه مصداقا للآخرى.

وان كان المتعلقان من الماهيات الانتزاعية أو الاعتبارية، فان كان منشأ

انتزاعهما، أو مورد اعتبارهما شيء واحد، كما لو امر باكرام زيد، ونهى عن اكرام عمرو، فقام اكراما لهما لا محالة يكون التركيب اتحاديا، وان كان لكل منهما منشأ انتزاع خاص، أو مورد اعتبار كذلك غير مربوط بالآخر، كما لو قام اكراما لزيد وتحرك رأسه اكراما لعمرو يكون التركيب انضماميا.

وان كان احد المتعلقين من المهيئات المتأصلة والاخر من الماهيات الانتزاعية، أو الاعتبارية، وكان منشأ انتزاعه أو مورد اعتباره تلك المهية المتأصلة يكون التركيب اتحاديا، وان كان غيرها يكون انضماميا، فيمكن ان تكون النسبة بين المتعلقين عموما من وجه، ومع ذلك يكون التركيب بينهما اتحاديا في المجموع.

فما أفاده المحقق النائيني^(١) من انه إذا كانت النسبة عموما من وجه لا محالة يكون التركيب انضماميا، لا يتم.

كما ان ما أفاده المحقق الخراساني^(٢) من ان تعدد الوجه والعنوان لا يوجب تعدد المعنون على اطلاقه غير تام، فلا بد في تشخيص ذلك من ملاحظة كل مورد بخصوصه.

الصلاة في الدار المغصوبة

واما الصلاة في الدار المغصوبة، فملخص القول فيها:

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٥٢ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٥٥.

(٢) كفاية الاصول ص ١٥٩ (نالتهها).

ان الصلاة مركبة من مقولات متباينة، وليس لها بنفسها ماهية خاصة وعدم صدق الغضب على جملة منها واضح، فان النية إنما تكون من مقولة الكيف النفساني، والاذكار من التكبيرة، والقراءة، والشهد، و غيرها من مقولة الكيف المسموع، والافعال المعتبرة فيها جملة منها كالركوع، والسجود والقيام، والجلوس، ونحوها، من مقولة الوضع أي الهيئة الحاصلة من اضافة بعض الاجزاء إلى بعض، أو الكيف الجسماني، ولا مساس لشيء من ذلك بالغضب الذي هو من الماهيات غير المتأصلة المنتزعة من مهيات مختلفة.

حيث انه في المقام ينتزع من الكون في الدار الذي هو من مقولة الين، ولا ينتزع، من الاذكار فانها تصرف في اللسان، لافي مال الغير، ولا من الأفعال، ولا من النية كما هو واضح.

وقد برهن في محله ان المقولات العشر متباينة لا يعقل صدق اثنتين منها على موجود واحد فلا محالة يكون للغضب وجود غير ما لهذه الاجزاء من الوجود، والتركيب يكون انضماميا.

واما الهوي إلى السجود والنهوض إلى القيام فان قلنا انهما ليسا من اجزاء الصلاة كما هو الحق فلا كلام، واما ان قلنا بانهما منها، فبناء على ان الحركة لها ماهية خاصة غير ما لغيرها من الماهيات، كما ذهب إليه بعض، فحالهما حال الاجزاء السابقة.

واما بناء على ما هو الحق من ان الحركة لا ماهية متأصلة لها، بل هي تنتزع من تدريجية الوجود، و كون الشيء في كل آن في حد غير ما كان فيه في الآن السابق، كما عليه المحققون، فهما في المقام ينتزعان من مقولة الين التي تنتزع

منها الغصبية ومن مقولة الوضع، فان كان المأمور به الاوضاع المتعددة الحاصلة بالهوى والنهوض فلا مساس لهما بالغضب فيكون التركيب انضماميا، واما ان قلنا ان المأمور به هو نفس الحركة الخاصة التي هي حركة في الاين فيلزم اجتماع المأمور به والمنهى عنه في واحد.

نعم، بناء على اعتبار الاعتماد على الارض في السجود، كما هو الظاهر، أو في القيام كما ذهب إليه بعض لزم اتحاد المأمور به والمنهى عنه في هذا القيد: إذ الغضب إنما ينتزع من نفس الاعتماد على الارض المغصوبة لأنه تصرف فيها.

وكيف كان فإذا عرفت الضابط لكون التركيب اتحاديا، أو انضماميا، فاعلم انه على الأول لا مناص عن القول بالامتناع، إذ لا يعقل اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، لعدم اجتماع مبدئيهما في واحد، وعلى الثاني لا مناص عن القول بلجواز: إذ بعد فرض تعدد الوجود وتمحض أحدهما في كونه ذا مصلحة، والآخر في كونه ذا مفسدة، فلا بد من الأمر باحدهما والنهي عن الآخر.

وللمحقق اليزدي في درره في المقام كلام لا باس بالتعرض له قال ^(١):
قد يتراءى التهافت بين الكلمات حيث عنونوا مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي، ومثلوا له بالعالمين من وجه واختار جمع منهم الجواز، وانه لا تعارض بين الأمر والنهي في مورد الاجتماع، وفي باب تعارض الأدلة جعلوا احد وجوه

(١) درر الفوائد للحائري اليزدي ج ١ ص ١٢١ (الامر الخامس).

التعارض، التعارض بالعموم من وجه وجعلوا علاج التعارض الاخذ بالاطهر ان كان في البين وإلا التوقف، أو الرجوع إلى المرجحات السندية على الخلاف.

وأجاب عنه^(١) بان هذه المسألة مبنية على احراز وجود الجهة والمناط في كلا العنوانين وان المناطين، هل هما متكاسران عند العقل إذا اجتمع العنوانان في واحد كما يقوله المانع، اولا كما يقوله المجوز، ولا اشكال في ان الحاكم في هذا المقام هو العقل، و باب تعارض الدليلين، مبنى على وحدة الملاك، ولا يعلم ان الملاك الموجود، هل هو ملاك الأمر؟ أو ملاك النهي مثلا فلا بد ان يستكشف ذلك من الشارع بواسطة الاظهرية ان كان احد الدليلين اظهر، وإلا التوقف أو الرجوع إلى المرجحات السندية انتهى.

ويتجه: على جوابه^{ثالث} انه لا طريق لنا إلى استكشاف وحدة المناط، وتعدد من غير ناحية التكليف إلا نادرا.

وبعبارة أخرى: التعارض المدعى في ذلك الباب، إنما هو بين نفسي الدليلين، لامن جهة احراز وحدة الملاك، فلا بد من رفع التهافت بوجه آخر.

والحق في الجواب يبتني على ما تقدم، وهو ان النسبة بين الموضوعين، وهما عنوانان اشتقائيان، كالعالم، والفاسق، إذا كانت عموما من وجه، فيما انهما يصدقان على معروض واحد وذات واحدة، فلا محالة يكون التركيب اتحاديا، فلا مناص الاعن التعارض.

واما إذا كانت النسبة بين المتعلقين وهما، مبدأ الاشتقاق عموما من وجه،

و كان كل واحد منهما من الماهيات المتأصلة، أو كان كل منهما من الماهيات الانتزاعية أو الاعتبارية، وكان منشأ انتزاع كل منهما أو مورد اعتباره مغايرا للاخر، فلا محالة يكون التركيب انضماميا، فلا مناص عن القول بلجواز، وعليه، فما هو المعنون في باب التعارض هو المورد الأول، وما هو المعنون في المقام هو المورد الثاني فتدبر فان ذلك دقيق.

الوجه الثاني: مما استدل به للامتناع^(١) على فرض كون التركيب انضماميا، انه بما ان كلا من متعلقي الأمر والنهي في المجمع يكون من مشخصات الاخر فالتكليف بكل منهما يسرى إلى الاخر فيلزم اجتماع الأمر والنهي في واحد.

والجواب عنه هو ما ذكرناه في مبحث الضد، ومبحث تعلق الأمر بالطبائع أو الأفراد من ان التكليف المتعلق بشيء لا يسرى إلى مشخصاته التي لها وجودات مستقلة، وملازماته.

ادلة القول بجواز الاجتماع

وقد استدل للجواز على فرض كون التركيب اتحاديا بوجوه:

الأول: ان الاجتماع في المقام بما انه مأموري لا أمرى لكونه من قبل نفس المكلف بسوء اختياره فلا مانع من الاجتماع.

(١) الظاهر أن المستدل هو المحقق الخوئي ثُمَّ نَسَّطَ في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص

وفيه: ان الاجتماع وان كان بسوء اختيار المكلف إلا انه لا يعقل كون شيء واحد محكوماً بحكمين لعدم إمكان اجتماع المبدأين وقاعدة الامتناع بالاختيار، لا ينافي الاختيار، مضافاً إلى ان المراد بها عدم منافاته له عقاباً لا خطاباً هي اجنبية عن المقام مما يستحيل اجتماع المبدأين كما لا يخفى.

الثاني: ما ذكره المحقق القمي رحمته ^(١) وحاصله: ان الفرد مقدمة لوجود الطبيعي، وعليه فان قلنا بعدم وجوب المقدمة كان معروض الحرمة غير معروض الوجوب، وان قلنا بوجوبها فاجتماعهما في واحد وان كان متحققاً إلا ان أحدهما نفسي والاخر غيري.

وفيه: ان الفرد ليس مقدمة لوجود الطبيعي بل الطبيعي موجود بوجود الفرد، فلا مقدمة للفرد على وجود الطبيعي.

وبعبارة أخرى: قد تقدم ان متعلق الأمر هو الطبيعي الفاني في الوجودات الخارجية، مع ان متعلق النهي أيضاً، هو الطبيعي بالمعنى المزبور، والفرق بينهما ان أحدهما المحلالي، والاخر ليس كذلك. فيلزم اجتماعهما في واحد.

الثالث: ان متعلق التكليف إنما هو الطبيعي المتصف بالوجود، ولكن الصفة خارجة عن حريم المتعلق، وإنما الدخيل اتصاف الطبيعة بها.

وعلى ذلك، فان تعلق الأمر بطبيعة والنهي بطبيعة أخرى وتحققاً في الخارج بوجود واحد، فالوجود الخارجي وان كان واحداً إلا ان الطبيعة المتصفة بالوجود متعددة، إذ اتصاف، كل من الطبيعتين بالوجود، غير اتصاف الاخرى

(١) راجع قوانين الاصول ج ١ ص ١٤١ بتصرف.

به، فمحل الأمر غير محل النهي، ولازم ذلك اختلاف الاطاعة والعصيان، وتعددتهما أيضاً، إذ الاتيان بالجمع ليس بنفسه امثالاً ولا عصياناً، بل هو يوجب حصول اتصاف كل من الطبيعتين بالوجود، ويكون الامثال باتصاف احدهما به. والعصيان باتصاف الاخرى به.

هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا الوجه.

وبه يظهر عدم تمامية جواب المحقق الخراساني^(١) من ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي إذ ليس مبنى الاستدلال تعدد المعنوي بل مبناه كون المأمور به اتصاف العنوان بالوجود فوحدة الوجود، لا تنافي هذه الدعوى.

ولكن يرد عليه، مضافاً إلى ما تقدم في مبحث تعلق الأوامر بالطبائع، من ان متعلق التكليف، الطبيعي الفاني في الوجود الخارجي، ان الوجود إذا كان واحداً فلا محالة يكون اليجاد واحداً، لانهما متحدان ذاتاً، متغايران اعتباراً، واليجاد إذا كان واحداً، والوجود واحداً، كيف يعقل ان يكون مأموراً به، ومنهياً عنه، وامثالاً، وعصياناً.

العبادات المكروهة

الرابع: انه لو لم يجتمع الأمر والنهي لما وقع نظيره، وقد وقع كما في العبادات المكروهة فمن وقوع نظيره يستكشف الجواز إذ الوجه لعدم الجواز إنما

(١) كفاية الاصول ص ١٥٩.

هو تضاد الأحكام الخمسة وامتناع اجتماع اثنين منها في واحد، وعليه، فمن الدليل على اجتماع الاستحباب والكراهة في واحد يستكشف مكانه، ومن مكانه يستكشف إمكان اجتماع الوجوب والحرمة في واحد.

ولهذا الوجه جوابان:

الجواب الأول: الجواب الاجمالي وهو ان الظهور لا يصادم البرهان فلو تم برهان الامتناع لا مناص عن التصرف فيما ظاهره خلاف ذلك، مع انه في تلك الموارد أي العبادات المكروهة قد ادعى ظهور الأدلة في اجتماع الاستحباب والكراهة، بعنوان واحد، ولم يلتزم بجواز ذلك احد حتى القائل بلجواز.

الجواب الثاني: هو الجواب التفصيلي، وحاصله، ان العبادات المكروهة على اقسام ثلاثة:

الأول: ما تعلق النهي التزيهية بشيء يكون نسبته مع المأمور به نسبة العموم والخصوص المطلق، مع فرض عدم بدل للمنهى عنه في الخارج كصوم يوم عاشوراء.

الثاني: ما إذا كانت النسبة بين المأمور به والمنهى هي العموم المطلق، مع وجود بدل للمنهى عنه، كالصلوة في الحمام.

الثالث: ما إذا كانت النسبة بين المأمور به والمنهى هي العموم من وجه، كالصلوة في مواضع التهمة، بناء على ان النهي عنها إنما هو لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها أو ملازمتها له.

اما في القسم الأول: فقد أجاب عنه المحقق النائيني رحمته (١) بما يتنى على مقدمة ذكرها، وهي.

ان النذر إذا تعلق بعبادة مستحبة، فالامر الناشئ من النذر يتعلق بذات العبادة التي كانت متعلقة للأمر الاستحبابي في نفسها فيندك الأمر الاستحبابي في الأمر الوجوبي ويتحد به فيكتسب الأمر الوجوبي جهة التعبد من الأمر الاستحبابي والامر الاستحبابي يكتسب جهة اللزوم من الأمر الوجوبي فيتولد من ذلك امر وجوبي عبادي.

واما إذا تعلقت الاجارة بالعبادة المستحبة في موارد النيابة عن الغير، فالامر الناشئ منها لا يتعلق بذات العبادة التي تعلق بها الأمر الاستحبابي، بل يتعلق بإتيان العبادة بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، لعدم تعلق الغرض بذات العبادة من دون قصد النيابة عن المنوب عنه، فلا يعقل في هذا المورد تداخل الامرين واندكك أحدهما في الاخر، إذ التداخل فرع وحدة المتعلق والمفروض عدمها في هذا المورد، فلا يلزم اجتماع الضدين في هذا المقام.

ثم بعد هذه المقدمة افاد (٢) ان متعلق الأمر في هذا القسم من العبادات المكروهة هو ذات العبادة، ومتعلق النهي التنزيهي هو التعبد بهذه العبادة لا نفسها، إذ لا مفسدة في فعلها ولا مصلحة في تركها، بل المفسدة في التعبد بها

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٦٥ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٧٤ (والتحقيق في الجواب).

(٢) المحقق النائيني في أجود التقريرات ج ١ ص ٣٦٧، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٧٦ (إذا

لما فيه من المشابهة للاعداد. وحيث، ان متعلق الأمر غير متعلق النهي فلا يكون النهي منافيا للأمر وبما ان النهي تنزيهي لا يكون مانعا عن التعبد بمتعلقه.

وفي المقدمة التي ذكرها، وما ابنتى عليها نظر.

اما في المقدمة فموردان للنظر:

اما الأول: فلان الأمر النذرى في التعبدية والتوصيلية تابع لمتعلقه، إذ اتصاف الأمر بالتعبدية والتوصيلية إنما يكون من جهة انه ان كان يعتبر في حصول الغرض المترتب على متعلقه قصد القربة، فهو تعبدى وإلا فتوصلي، ولا يختلف حقيقة الأمر في الموردين و على ذلك فان تعلق النذر بالعبادة فالامر النذرى بما انه يعتبر في متعلقه قصد القربة تعبدى، وان تعلق بغيرها فهو توصلي، فاتصاف الأمر النذرى بالتعبدية ليس لأجل اكتسابه تلك من الأمر الاستجابي.

واما الثاني: فلان الأمر الاجارى لم يتعلق بإتيان العبادة بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه: إذ لا يعقل ان يقصد النائب الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، لان الأمر المتوجه إلى شخص يكون محركا له خاصة فكيف يجعل غيره داعيا له، بل متعلق الأمر إلا جارى هو ما تعلق به الأمر الاستجابي العبادي المتوجه إلى جميع الناس للنيابة في العبادة عن الميت، بل الحى في بعض الموارد من دون ان يكون له اساس بالامر العبادي المتوجه إلى المنوب عنه، وتام الكلام في ذلك موكول إلى محله، وقد اشبعنا الكلام في ذلك في الجزء الأول من منهاج الفقاهة في مبحث اخذ الاجرة على الواجب وفي الجزء التاسع من فقه الصادق في مسألة النيابة في الحج.

واما في البناء فلانه ان ادعى ان متعلق النهي هو قصد الامتثال، فيرد عليه انه يلزم اجتماع الأمر الاستحبابي الضمني المتعلق بقصد القربة مع النهي التنزيهي.

وان ادعى ان متعلقه ذات العبادة مع قصد الأمر، فيرد عليه انه يلزم وحدة متعلق الأمر الاستحبابي، والنهي التنزيهي.

وقد أجاب الشيخ الأعظم^(١) وتبعه المحقق الخراساني^(٢)، عن اشكال اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد في هذا القسم، بما حاصله:

ان النهي التنزيهي فيه لا يكون زجرا عن الفعل، بل يكون ارشادا إلى وجود مصلحة في الترك ارجح من مصلحة الفعل، المستكشفة ارجحيته من مداومة الائمة - عليهم صلوات الله - على الترك، فليست الكراهة في هذا القسم بمعناها المصطلح، المقابل للاستحباب، المتحقق عن الزجر عن الفعل الناشئ عن المفسدة في الفعل، كي تنافى، مع استحبابه، بل هي بمعنى رجحان الترك من جهة انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض، فان كان مصلحة الترك اكثر، فيكون الفعل والترك من قبيل المستحبين المتزاحمين فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن اهم في البين، وإلا فيتعين الاهم وان كان الاخر يقع صحيحا حيث انه كان راجحا وموافقا

(١) راجع مطارح الانتظار ص ١٣٥ (المقام الأول: في تحقيق المراد من الكراهة في العبادات التي لها بدل).

(٢) فوائد الاصول للأخوند ص ١٥٤ / كفاية الاصول ص ١٦٣-١٦٤.

للغرض كما هو الحال في ساير المستحباب المترجمات.

وقد أورد على هذا الجواب بايرادات.

الأول: انه لا تستكشف الأرجحية من مداومة الاثمة - عليهم السلام - إذ يمكن ان يكون اختيارهم للترك لأجل مجامعته مع ساير المستحبات من دون رجحان لمزية الترك.

وفيه: ان صوم يوم عاشوراء مثلا لا يكون مزاحما مع ساير المستحبات كي يكون اختيارهم لتركه لما ذكر.

مع انه يستكشف تلك من امرهم ^{عليه} اصحابهم بالترك بلا تأمل.

الثاني: ما في الدرر^(١) من ان انطباق عنوان راجح على الترك غير معقول،

لان معنى الانطباق هو الاتحاد في الوجود الخارجي والعدم ليس له وجود.

وفيه: ان معنى الانطباق هو الاتصاف على الوجه المناسب للمثبت له ولو

بلحاظ الفرض والتقدير.

وعليه، فان كان المدعى انطباق عنوان وجودي على الترك كان الإيراد في

محلّه.

ولكن يمكن ان يكون مراده انطباق عنوان عدمي عليه، وهو مخالفة بني أمية

مثلا أي عدم الموافقة لهم في الصوم.

مع انه يمكن القول بانطباق عنوان اعتباري عليه.

(١) راجع درر الفوائد للعلامة الحائري ج ١ ص ١٣٦-١٣٧.

الثالث: انه لم لا يلتزم برجحان الترك نفسه وإنما التزم بانطباق عنوان راجح عليه.

واجيب عن ذلك، تارة باستلزامه عليّة الشيء وجودا وعدما لشيء واحد وهي المصلحة وهو محال.

وأخرى بان الترك لو كان بذاته راجحا لزم اتصاف الفعل بالراجحية والمرجوحية معا لكونه نقيض الترك الراجح ونقيض الراجح مرجوح.

وثالثة: بان الترك لكونه عدميا لا يعقل ان يكون ذا مصلحة.

وفي الكل نظر:

اما الأول: فلان المدعى حينئذ ليس ترتب فرد واحد من المصلحة على الوجود والعدم، بل ترتب مصلحتين احدهما على الفعل، والاخرى على الترك.

واما الثاني، فلانه ان اريد بكون نقيض الراجح مرجوحا كونه ذا مفسدة ومبغوضية أو منهيّا عنه فهو ممنوع، وان اريد به كونه اقل رجحانا من الترك، فهو تام إلا إنه لا ينافي رجحان الفعل في نفسه.

واما الثالث: فلان العدم المطلق كذلك، واما العدم المضاف فبما ان له حظا من الوجود فيمكن ان يكون ذا مصلحة كتروك الحج والصوم.

فتحصل، انه لا مانع من الالتزام بثبوت الرجحان في الترك ولعل عدم ذكره في الكفاية من جهة ان موارد هذا القسم ليست كذلك.

الرابع: ان ارجحية الترك وان لم توجب حزاة في الفعل إلا انها توجب

المنع عنه فعلا ولذا كان ضد الواجب بناء على كونه مقدمة له حراما ويفسد إذا كان عبادة.

وفيه: ما تقدم في مبحث الضد من ان الأمر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده ونقيضه فليس الفعل منهيًا عنه إذ النهي النفسي لا بد وان يكون عن منقصة، والغيري، لا بد وان يكون لكونه مقدمة للحرام، وشئ من الملاكين لا يكون متحققا في ضد الواجب و نقيضه.

واما ما أجاب به المحقق الخراساني في الحاشية^(١)، من ان المانع عن التقرب احد أمرين: النهي النفسي . والحزاة في الفعل .

فالنهي التحريمي مطلقا يوجب الفساد، والنهي التنزيهي إنما يوجهه إذا كان عن منقصة وحزاة في الفعل، إذ الفعل لا يكون قابلا للتقرب، مع عدم الترخيص في ارتكابه كما انه لا يكون قابلا له إذا كان فيه منقصة وحزاة، وإلا كما في المقام فلا يكون مانعا عنه لكونه مرخوفا فيه وهو على ما هو عليه من الرجحان والمحبوبة.

فهو غير تام، لما ذكرناه في مبحث الضد من ان النهي الغيري كالنفسى يوجب عدم إمكان التقرب بالنهي عنه، فراجع، فالصحيح ما ذكرناه.

الخامس: ما ذكره المحقق النائيني رحمته^(٢) وهو ان الفعل والترك إذا كان كل

(١) راجع فوائد الاصول للأخوند ص ١٥٤.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٦٤-٣٦٥، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٧٣ (ولكن لا يخفى

منهما مشتقاً على مقدار من المصلحة، فحيث انه يستحيل تعلق الأمر، بكل من النقيضين في زمان واحد، يكون المؤثر في نظر الأمر احدى المصلحتين على تقدير كونها اهم، وما فيه المصلحة المهمة لا امر به، لا تعييناً في عرض الأمر بالمهم، ولا تخيراً، ولا بنحو الترتب. اما الأول: فلكونه مستلزماً لطلب النقيضين. واما الثاني: فلكونه مستلزماً لطلب الحاصل. واما الثالث: فلما عرفت من عدم جريان الترتب في الضدين الذين لا ثالث لهما، ففي النقيضين اولى بعدم الجريان.

وفيه: ان الفعل والترك وان كانا نقيضين إلا ان ما فيه المصلحة هو الفعل العبادي، والترك - أي ترك الفعل رأساً - وهما ليسا نقيضين، لوجود ثالث لهما، وهو الفعل غير العبادي.

وعليه فلا مانع من الالتزام بجريان الترتب فيهما وكون الفعل أيضاً مأموراً به على تقدير عدم امتثال الأمر بالترك.

مع، انه لو سلم عدم جريان الترتب في المقام فمن الإجماع القطعي يستكشف وجود الملاك في الفعل فيؤتى به بهذا الداعي فيقع عبادة.

فتحصل، من مجموع ما ذكرناه ان ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته^(١) - في هذا القسم من الالتزام بان النهي ارشاد إلى ما في الترك من المصلحة لا انه ناش عن حزاة ومنقصة في الفعل، لتنافي كونه عبادة، ومن مداومتهم عليك بالترك وامرهم اصحابهم به يستكشف اهمية تلك المصلحة عما في الفعل، وهذا لا

ينافي وقوع الفعل عبادة .

تام ، لا يرد عليه شيء.

نعم: هو خلاف الظاهر فان النهي كما عرفت عبارة عن الزجر عن الفعل لا طلب الترك، والزجر عن الفعل إنما يصح إذا كان الفعل ذا منقصة وحزاة، فحملة على إرادة طلب الترك خلاف الظاهر، بل غير صحيح، بل يتعين الالتزام بخلاف ظاهر آخر الذي هو مراد الشيخ رحمته وهو حمل النهي على الارشاد إلى ارجحية الترك.

واما القسم الثاني: فيمكن ان يلتزم فيه بما التزمنا به في القسم الأول.

ويمكن ان يجاب عن الاشكال فيه بجواب آخر وهو بيتني على مقدمة، وهي: انه إذا تعلق الأمر بطبيعة بنحو صرف الوجود فلا محالة يكون المكلف مختاراً في تطبيقها على أي فرد شاء ما لم ينفرد بالنهاي الارشادي إلى المانعية، أو بالنهي التحريمي.

وحيثئذ: ربما لا يكون في خصوصية خاصة محبوبة ولا مبغوضية.

وأخرى يكون فيها محبوبة ومصلحة غير ملزمة.

وثالثة يكون فيها مبغوضية ومفسدة غير ملزمة.

فعلى الأول يكون تطبيق الطبيعة على الفرد المتخصص بتلك الخصوصية مباحاً كالصلاة في الدار.

وعلى الثاني يكون مستحباً كالصلاة في المسجد.

وعلى الثالث يكون مكروها كالصلاة في الحمام.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم انه في هذا القسم النهي التنزيهي متعلق بتخصيص الطبيعة بالخصوصية التي فيها حزاة ومنقصة، من دون ان يكون في وفاء ذلك الفرد بمصلحة الواجب نقص، بل هذا الفرد يفى بجميع ما يفى به ساير الأفراد من المصلحة غاية الأمر من جهة تلك الخصوصية نهى عنه تنزيها.

وبالجملة النهي التنزيهي لم يتعلق بصرف وجود الطبيعة الذي هو متعلق الأمر فلا وجه للتنافى بينهما، بل تعلق بتطبيق الطبيعة على هذا الفرد، فلو كان هناك تناف فإنما هو بينه وبين الترخيص في تطبيق الطبيعة على أي فرد شاء المكلف، ولكن بما ان النهي ليس تحريما بل هو تنزيهي فهو لا ينافي الترخيص.

فان قيل ان وجود الطبيعة وتطبيقها على فرد. وبعبارة أخرى: وجود الخصوصية الذي نعبر عنه بتطبيق الطبيعة على الفرد، هل هما وجودان؟ أم وجود واحد مضاف اليهما؟

فعلى الأول كما يجتمع الوجوب والكراهة يجتمع الوجوب والحرمة.

وعلى الثاني لا يمكن اجتماع الوجوب والكراهة أيضاً إذ الأحكام بأسرها متضادة لا يعقل اجتماع اثنين منها في مورد واحد.

اجبنا عنه باننا لمختار الشق الثاني، ولا ندعي اتصاف ذلك الوجود بالوجوب والكراهة، بل نقول انه واجب لا غير لكونه وافيا بجميع ما في الطبيعة من المصلحة بلا نقص أصلاً، ولكن النهي عنه إنما يكون ارشادا إلى ان هذا الوجود بما انه وجود للخصوصية أيضاً، وتلك الخصوصية يبغضها المولى

وفيها مفسدة غير ملزمة، فالحري ان لا يأتي المكلف به في مقام الامتثال وان كان لو أتى به وقع مصداقا للواجب، والمثال العرفي لذلك ما لو امر المولى عبده بإتيان الماء وكان غرضه رفع العطش، وكان المولى يكره الاناء من الخزف، ولكن لم يكن هذا لزوميا، فنهى عبده عن اتيان الماء في تلك الاناء نهيا تنزيهيا، والعبد في مقام الامتثال اختار ذلك الفرد، فهو في عين كونه مصداقا للواجب ووافيا بمصلحته بما انه وجود لتلك الخصوصية يكون منها عنه بالنهاي التنزيهي.

فليكن هذا مراد من فسر الكراهة في هذا القسم باقلية الثواب أي بما انه متحد مع ما يبغضه المولى يكون اقل ثوابا مما لا يكون متحدا معه فلو كان مراد المحقق الخراساني من قوله في المقام.

انه يمكن ان يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها لأجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها كما في الصلاة في الحمام^(١) انتهى. فنعم الوفاق.

وان كان مراده نقصان المصلحة اللزومية كما هو ظاهره، فلا يتم إذ مع نقص المصلحة اللزومية من حد اللزوم لا يكون العمل واجبا فتأمل.

واما القسم الثالث: وهو ما إذا كانت النسبة بين المأمور به والنهي عنه عموما من وجه كالصلوة في مواضع التهمة، فالقائل بجواز الاجتماع في وسع من هذا الاشكال، و اما القائل بالامتناع مطلقا أو فيما كان العنوانان منطبقين على وجود واحد كما اخترناه، فله ان يجيب عن الاشكال بلجواب الثاني الذي

(١) كفاية الأصول ص ١٦٤.

ذكرناه في القسم الثاني ولا يمكن له الجواب بما اجبنا به في القسم الأول، كما لا يخفى.

اجتماع الوجوب والاستحباب

ثم انه قال المحقق الخراساني رحمته (١) كما انقدح حال اجتماع الوجوب و الاستحباب فيها وان الأمر الاستحبابي يكون على نحو الارشاد إلى افضل الأفراد مطلقا على نحو الحقيقة ومولويا اقتضائيا كذلك وفعليا بالعرض والجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب أو متحد معه على القول بالجواز، ولا يخفى انه لا يكاد ياتي القسم الأول هيهنا فان انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنما يؤكد ايجابه لا انه يوجب استحبابه أصلاً ولو بالعرض والجاز إلا على القول بالجواز وكذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان فانه لو لم يؤكد الإيجاب لما يصحح الاستحباب إلا اقتضائيا بالعرض والجاز انتهى.

ويرد عليه، ان ضم المصلحة غير الملزمة إلى المصلحة الملزمة لا يوجب اشتداد ملاك الوجوب بما هو وجوب، فلا يكون لتاكد الوجوب معنى معقول، ولذا لا يشتد عقابه لو خالف، اللهم إلا ان يكون مراده من ايجابه الأمر به، ولا بأس بالالتزام بتاكد الطلب فتدبر.

مع انه لو تم ما ذكره ثبت في القسم الثاني وهو ماله بدل من حمل الأمر

(١) كفاية الاصول ص ١٦٥-١٦٦ / وقرب منه ما في فوائد الاصول للأخوند ص ١٥٦.

الاستجابي على الاستحباب الاقتضائي، تم في القسم الأول وهو ما ليس له بدل، إذ المراد بالاستحباب الاقتضائي ليس هو ما يمكن ان يصير فعليا ولو في وقت ما: فان ذلك لا يمكن في القسم الثاني أيضاً إذ مادام لم يغفل عن العبادة الواجبة لا معنى لصيرورته فعليا وإلا لزم اجتماع الحكمين، ومع الغفلة عنها لا يعقل تحققه، كي يمكن ان يصير باعنا فعليا إذ المفروض ان المتعلق هو تخصيص الطبيعة الواجبة بهذه الخصوصية، بل بمعنى وجود المقتضي والملاك للاستحباب وهذا يمكن تصويره فيما ليس له بدل أيضاً.

وحق القول في المقام، انه إذا جامع مع الفعل الواجب عنوان ذو مصلحة غير ملزمة.

فلو كان التركيب انضماميا، نلتزم بتعلق الأمر الاستجابي بذلك العنوان كما ذكرناه في القسم الثالث من العبادات المكروهة.

وان كان التركيب اتحاديا يجري فيه ما ذكرناه في القسم الثاني من العبادات المكروهة وهو ما إذا كانت الخصوصية المتحدة مع الواجب ذا مصلحة، أو مفسدة من الجواب الثاني وهو حمل النهي أو الأمر على الارشاد فراجع ما ذكرناه.

واما إذا انطبق عنوان ذو مصلحة على الفعل الواجب فتأكد الوجوب غير معقول كما عرفت، فيتعين، حمل الأمر على الارشاد إلى وجود تلك المصلحة أو الالتزام بتأكد الطلب، وبه يظهر ما في ساير كلماته ثُمَّ.

الاضطرار إلى ارتكاب الحرام

وينبغي التنبيه على أمور:

* الأمر الأول: ان الامتثال بإتيان المجمع له حالات:

الحالة الأولى: ما إذا كان المكلف متمكنا من امتثال الواجب في الخارج بدون ان يرتكب الحرام ولكنه باختياره يرتكب الحرام ويأتي بالواجب في ضمنه. وذلك كمن يتمكن من الاتيان بالصلاة في غير الدار المغصوبة، ولكنه باختياره دخلها وصلى فيها فعندئذ يقع الكلام في صحة تلك الصلاة وفسادها، هذه هي محل البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي، وقد تقدم الكلام فيه مفصلا.

الحالة الثانية: ما إذا كان متمكنا من ترك الحرام ولكنه كان غير متمكن من امتثال الواجب من دون ان يرتكب الحرام، لعدم المندوحة له، كما إذا توقف الوضوء مثلا على التصرف في ارض الغير بان يكون الماء في محل يتوقف الوضوء به على التصرف فيها، وهذه المسألة من مسائل التزاحم وقد مر الكلام فيها في مبحث الضد.

الحالة الثالثة: ما إذا كان المكلف غير متمكن من ترك الحرام كالخبوس في الدار المغصوبة سواء أكانت مقدمته باختياره، أو بغير الاختيار، وبعد ذلك لم يتمكن من الخروج عنها، ويضطر إلى التصرف فيها فقها يكون مضطرا إلى الصلاة فيها، وهذه هي المسألة التي انعقد هذا الأمر لبيان الحكم فيها.

فالكلام فيها يقع في موضعين:

الأول: ما إذا كان الاضطراب بغير سوء اختيار المكلف.

الثاني: في الاضطراب بسوء الاختيار.

اما الموضع الأول: فالكلام فيه في موردين:

المورد الأول: في حكم الفعل المضطر إليه نفسه.

المورد الثاني: في حكم العبادة الواقعة معه كالصلاة في الدار المغصوبة.

اما المورد الأول: فلا اشكال ولا كلام في ان الاضطراب يوجب سقوط

التكليف عن العمل المضطر إليه، ولا يعقل بقاءه: ويدل عليه، مضافا إلى حكم

العقل بقبح التكليف بما لا يطاق: الايات والروايات.

حكم العبادة الواقعة مع الفعل المحرم المضطر إليه

واما المورد الثاني: فان كانت العبادة غير متحدة مع المحرم خارجا، فلا

كلام في الصحة.

والوجه فيه مضافا إلى ما مر من انه من ثمرات مسألة الاجتماع هي صحة

العبادة على القول بالجواز مطلقا المتوقف على كون المجمع متعددا خارجا.

انه مع سقوط الحرمة لا مانع عن الصحة والفرض وجود المقتضى.

وان كانت العبادة متحدة وجودا مع المنهي عنه في الخارج فهل تصح

العبادة الواقعة في ذلك المكان كما لعله المشهور بين الأصحاب؟^(١) أم لا تصح مطلقا؟ كما هو المنسوب إلى المحقق النائيني رحمته^(٢) أم يفصل بين كون ارتكاب المحرم واجبا فالصحة وبين كونه غير واجب فالفساد كما هو المنسوب إلى بعض المحققين وجوه.

وقد استدلل للقول الأول:^(٣) بان تقييد المأمور به بعدم وقوعه في ذلك المكان إنما كان لأجل النهي النفسي المفروض سقوطه فمقتضى القاعدة سقوط هذا القيد، لسقوط علته المقتضية لذلك اعني بها الحرمة.

وبعبارة أخرى: ليس اعتبار هذا القيد المستفاد من النهي النفسي بواسطة دلالة على الحرمة، كالقيد العدمي المدلول ابتداءا للنهي الغيرى كما في النهي عن الصلوة في اجزاء ما لا يؤكل لحمه، الذي لا يسقط اعتباره بمجرد الاضطرار إلى ارتكابه، من جهة ان النهي إنما يدل على ان المأمور به وما فيه المصلحة، إنما هو غير هذا الفرد وهذا لا مصلحة فيه، وحديث الرفع لا يصلح لاثبات وجود المصلحة فيه وصرورته مأمورا به.

نعم، إذا كان الاضطرار مستوعبا للوقت تكون الصلوة مأمورا بها لما

(١) نسبه إلى المشهور في أجود التقريرات واستدل له آية الله الخوئي في حاشيته ج ١ ص ٣٧١ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٨٢-١٨٣ (التحقيق صحة ما ذهب اليه المشهور).

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٣٩٦-٣٩٧ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢١٦.

(٣) كما هو ظاهر حكاية المحقق النائيني عن جملة من المحققين، أجود التقريرات ج ١ ص ٤٠٠،

وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٢١ (تنبيه: ذكر جملة من المحققين..).

تضمن ان الصلاة لا تدع مجال، بل القيد إنما اعتبر بتبع دلالة النهي على الحرمة، فإذا سقطت الحرمة، سقط اعتبار هذا القيد.

وقد استدل للقول الثاني^(١)، تارة بان الحرمة وفساد الصلاة، معلولان للنهي في مرتبة واحدة من دون سبق ولحوق بينهما، وما يكون مرتفعاً بآدلة نفى الاضطرار إنما هو الحرمة، ولا دليل على رفع المعلول الثاني، فمقتضى القاعدة الأولية هو سقوط الأمر بتعذره في مجموع الوقت وتقييد اطلاقه فيما إذا كان التعذر في بعض الوقت.

وأخرى، بان مقتضى إطلاق النهي ثبوت الحكم والمفسدة حتى في حال الاضطرار، وبآدلة نفى الاضطرار، إنما يرفع الحكم، فلا مقيد لإطلاق النهي بالآضافة إلى ثبوت المفسدة، وليست هذه الأدلة نظير الدليل المخصص، المتضمن للتخصيص الوارد على دليل النهي الكاشف عن اختصاص الحرمة بغير مورد التخصيص من أول الأمر كي يمنع عن التمسك بإطلاق النهي حتى بالآضافة إلى ثبوت المفسدة.

بل غاية ما يدل عليه هذه الأدلة، إنما هو رفع الحكم الفعلي لأجل عروض ما يوجب ارتفاعه فلا رافع لملاك التحريم، و لا كاشف عن رفعه، فأطلاق النهي بالآضافة إليها على حاله، وهي تكون مانعة عن اتصاف الفعل بالوجوب، إذ الفعل الذي فيه مفسدة غالبية على المصلحة لا يعقل اتصافه بالوجوب.

(١) راجع أجود التقريرات ج ١ ص ٣٧١، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٨٢-١٨٣.

وفيها نظر:

اما الأول: فلانه ان اريد به ان الحرمة والفساد، معلولان له في مرتبة واحدة كما هو صريحه.

فهو بديهي الفساد إذ لا تغصب مثلا لا دلالة له على فساد الصلاة المجتمعة مع الغضب، لعدم كونه ارشاديا بل هو متضمن لحكم نفسي وليس من قبيل النهي المستفاد منه المانعية ابتداء.

وان اريد به ان لا تغصب مثلا إنما يدل بالدلالة المطابقية على الحرمة، وبالدلالة الالتزامية على فساد العبادة، والاضطرار إنما اوجب سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية، فتبقى الدلالة الالتزامية بحالها، لانها تابعة للدلالة المطابقية وجودا لا حجية كما قيل في توجيه هذا الوجه.

فيرد عليه، ما حققناه في محله، من انها كما تكون تابعة لها وجودا تابعة لها حجية.

واما الثاني: فلانه مضافا إلى انه لا كاشف عن وجود الملاك بعد سقوط التكليف، ان المفسدة التي لا تكون منشئا للمبغوضية الفعلية، لا تكون مانعة عن ايجاب الفعل.

وللمحقق النائيني رحمته (١) في تأييد المستدلين والإيراد على الناقدين كلام في المقام محصله ان التقييد ربما يستفاد من النهي مطابقة كما في النواهي التي تكون

ارشادا إلى المانعية كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه والميتة والحريير وما شاكل. وربما يستفاد التقييد من النهي النفسي من جهة مزاحمة المأمور به مع النهي عنه، بمعنى ان المكلف لا يتمكن من امتثال كليهما في الخارج، فلا محالة تقع المزاحمة بينهما فلو قدمنا جانب النهي لا محالة يقيد المأمور به بغير هذا الفرد. وثالثا: يستفاد التقييد من النهي النفسي لامن جهة المزاحمة بل من ناحية الدلالة الالتزامية بمعنى ان النهي، بالمطابقة يدل على الحرمة، وبالدلالة الالتزامية على التقييد.

اما النوع الأول: فلا اشكال في دلالة على الفساد في حال الاضطرار: لان مقتضى إطلاق دليل التقييد فيه على تقدير تمامية مقدماته، هو اعتبار هذا القيد في المأمور به في جميع احوال المكلف، ولازم ذلك هو سقوط الأمر عند انحصار الامتثال بالفرد الفاقد للقيد، نعم، في خصوص باب الصلاة دل الدليل على عدم سقوط الصلاة بحال ومفاده الغاء الشارع كل قيد من قيودها في حال العجز عن تحصيله.

واما النوع الثاني: أي ما كان اعتبار القيد العدمي ناشئا من مزاحمة المأمور به للمنهى عنه. فالقاعدة تقتضي سقوط التقييد عند الاضطرار، لان التقييد فرع التزام، والتزام فرع وجود التكليف التحريمي كي يكون معجزا للمكلف عن الاتيان بالمأمور به ومعذرا له في تركه فإذا فرض سقوط التكليف التحريمي بالاضطرار لم يبق موضوع للتزام موجب لعجز المكلف فلا محالة يسقط التكليف.

واما النوع الثالث: اعني ما كان اعتبار القيد العدمي مستفادا من النهي

النفسي، فان قلنا ان التقييد تابع للحرمة ومتفرع عليها كما هو المشهور فمقتضى القاعدة هو سقوط القيد عند الاضطرار لسقوط علته المقتضية اعني بها الحرمة.

واما ان قلنا بان التقييد والحرمة، معلولان لعلة في مرتبة واحدة بلا سبق ولحوق بينهما، فالقاعدة تقتضي سقوط الأمر عند تعذر قيده. والمقام كذلك.

ووجهه على ما في تقارير المحقق الكاظمي^(١) ان القيدية في هذا النوع وان استفيدت من النهي إلا انها ليست معلولة للنهي، بل هي معلولة للملاك الذي اوجب النهي فالحرمة والقيدية معلولان لعلة ثالثة وهو الملاك وسقوط احد المعلولين بالاضطرار لا يوجب سقوط المعلول الاخر، فالقيدية المستفادة من النهي النفسي أيضاً تقتضي القيدية المطلقة.

وعلى ما في تقارير بعض تلامذة الأستاذ^(٢): ان الوجوب والحرمة متضادان و قد تقدم في بحث الضد ان وجود احد الضدين ليس مقدمة لعدم الضد الاخر فلا تقدم ولا تأخر بينهما، كما لا تقدم ولا تأخر بين وجوديهما، فإذا كان الأمر كذلك: استحال ان يكون عدم الوجوب متفرعا ومترتبا على الحرمة فلا يكون الدليل دالا على الحرمة في مرتبة متقدمة وعلى عدم الوجوب

(١) فوائد الاصول للنايني ج ٢ ص ٤٤٥.

(٢) وهو الظاهر من دراسات في علم الاصول ج ٢ ص ٢٨ عند قوله: « وملخص الكلام في المقام...» بتصرف.

في المرتبة المتأخرة بل تكون دلالة عليهما في مرتبة واحدة فالقاعدة الأولية تقتضي سقوط الأمر بالركب عند الاضطرار وتعذر قيد من قيوده دون سقوط التقييد.

ولكن يرد على التقريب الأول الذي ذكره المحقق الكاظمي رحمته الله ^(١) انه وان كان مقتضى حديث الرفع وما شاكله الوارد في مورد الامتنان ثبوت الملاك والمقتضى، وإلا لم يكن رفع الحكم مستندا إلى الامتنان بل كان مستندا إلى عدم المقتضى كما هو واضح.

إلا ان الملاك الذي لا يؤثر في المبعوضية لا يكون مانعا عن صحة العبادة: إذ الفعل المشتمل عليه يكون في نفسه جائزا، وإذا كان جائزا لم يكن مانعا عن التمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات كونه مصداقا له.

ويرد على التقريب الثاني: ان عدم ترتب عدم احد الضدين على وجود الاخر واقعا وفي عالم الثبوت غير عدم ترتب ثبوته على ثبوته في مقام الدلالة والكشف والمدعى هو الثاني، وبديهي ان دليل الحرمة لا يدل بالدلالة المطابقة على فساد العبادة وعلى تقيدها بقيد، وعلى عدم الوجوب، بل يكون ذلك بالدلالة الالتزامية كما هو الشأن في المتلازمين، بل يكون الدليل الدال على المعلول دالا على وجود علته بالدلالة الالتزامية فيكون وجود المعلول مرتبا على وجود علته ولكن كاشفية الدليل عنهما إنما تكون بالعكس أي يكون

(١) فوائد الأصول للنايني ج ٢ ص ٤٦٨ (وينبغي التنبيه على امرين: الامر الأول) عند

قوله: «الا أن يقال أن الاضطرار والنسيان حيث وردا في حديث الرفع...».

كاشفيته عن وجود العلة متفرعة على كاشفيته عن وجود العلول، وقد مر في مبحث الضد بشكل موسع ان الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقة وجودا وحجية.

فالقاعدة الأولية تقتضي صحة العبادة للمجاعة مع الحرمة عند سقوط الحرمة.

واستدل للقول الثالث^(١) بعد البناء على وجود المفسدة المانعة عن اتصاف الفعل بالوجوب مع سقوط الحرمة لعروض الاضطرار، بأنه إذا وجب ارتكاب ذلك الفعل كما إذا توقف حفظ النفس المحترمة على الدخول في الدار المغصوبة والمكث فيها، لا محالة يوجد في ذلك الفعل مصلحة ويصير محبوبا وتلك المصلحة توجب اندكائك مفسدة الغضب، فكان هذا الفعل لا مفسدة فيه أصلاً، فالصلاة فيها أيضاً جائزة، وهذا بخلاف ما إذا لم تحدث فيه مصلحة.

وفيه: مضافا إلى ضعف المبنى كما عرفت آنفاً، لا يتم هذا التفصيل، لان صيرورة شيء محرم ذي مفسدة مقدمة لواجب اهم، إنما توجب سقوط حرمة ولا يوجد فيه مصلحة فمع بقاء المفسدة والملاك، كما هو المفروض يكون حكم هذا الشق حكم الشق الاخر بلا فرق بينهما.

(١) وقد أشار إلى هذا الاستدلال غير واحد منهم ما يظهر من كلام المحقق الحائري في درر الفوائد ج ١ ص ١٣٢ بقوله: «و اما إذا لم يكن المكلف مختاراً على ترك الغضب أصلاً فلا يكون مجرد المفسدة الخالية عن الأثر مانعاً للأمر بعنوان آخر متحد مع فعل الغضب و ان كان ترك الغضب أهم من فعل ذلك بمراتب فلا تغفل».

وبعبارة أخرى: لا يوجد فيه مصلحة كي يكون ذلك فارقا بين الفرضين، فتحصل ان الاقوى هو ما ذهب إليه المشهور وهي الصحة مطلقا.

حكم الصلاة في حال الاضطرار

ثم انه لا باس بالتعرض لمسألة مناسبة للمقام وهي بيان حكم الصلاة في الارض المغصوبة في حال الاضطرار والكلام فيها في مقامين:

الأول: ما إذا لم يتمكن المكلف من الخروج عنها في الوقت.

الثاني: ما إذا كان متمكنا من ذلك.

اما المقام الأول: فبعد ما لا كلام ولا اشكال في وجوب الصلاة عليه، وقع الكلام في انه، هل يجوز له الاتيان بالصلاة فيها مع الركوع والسجود كما عن جماعة منهم صاحب الجواهر رحمته (١) أم يجب الاقتصار على الائمة والاشارة بدلا عنهما كما عن جماعة آخرين منهم المحقق النائيني رحمته (٢).

ومنشأ الاختلاف بعد الاتفاق على ان الاضطرار، وان كان يسوغ الحرام إلا

(١) راجع المسألة في جواهر الكلام ج ٨ ص ٢٦٤ إلى ص ٣٠٠ حيث تعرض لمخالفات الغصب ونقل أقوال العلماء، ثم علل بأن القيام والجلوس والكون والحركة وغيرها من الاحوال متساوية في شغل الحيز، وكان قد اعتبر قبل ذلك أن أي تصرف زائد على أصل الكون لا يجوز.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٧٣، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٨٤-١٨٥ (وفيه أن الاعتبار في صدق التصرف..).

انه لا بد من الاقتصار في التصرف على مقدار تقتضيه الضرورة دون الزائد عليه، فانه غير مضطر إليه فلا محالة لا يجوز.

ان الركوع والسجود تصرف زائد على مقدار الضرورة فلا يسوغ، أم لا يعدان من التصرف الزائد باعتبار ان كل جسم يشغل المكان بمقدار حجمه من الطول والعرض والعمق، وذلك المقدار لا يختلف باختلاف اوضاعه واشكاله فيجوز.

والمحقق النائيني رحمته الله قد سلم ان الركوع والسجود لا يعدان من التصرف الزائد عقلاً^(١) ومع ذلك حكم بعدم الجواز نظراً إلى انهما منه عرفاً.

توضيح ما أفاده ان الانسان سواء أكان على هيئة القائم أو القاعد أو الراكع أو الساجد أو ما شاكل يشغل مقدارا خاصا من المكان، وذلك لا يختلف زيادة ونقصاً بتفاوت تلك الاوضاع والاحوال، فبالدقة العقلية ان الركوع والسجود لا يعدان تصرفاً زائداً، إلا انهما من جهة استلزامهما للحركة يعدان تصرفاً زائداً بنظر العرف، وبديهي ان العبرة بصدق التصرف الزائد بنظر العرف لا بالدقة الفلسفية، فلا محالة يجب الاقتصار في الصلاة على الایماء والاشارة بدلا عنهما.

ولكن يرد عليه مضافاً إلى ما صرح به ثُمَّ - أيضاً مراراً، ان نظر العرف إنما يتبع في تعيين المفاهيم وتحديد سعة وضيقها.

واما في تطبيق المفهوم على المصدق فهو لا يتبع والمقام من قبيل الثاني-

ما صرح به صاحب الجواهر رحمته ^(١) قال: ان القيام والجلوس والسكون والحركة وغيرها من الاحوال متساوية في شغل الحيز وجميعها اكون ولا ترجيح لبعضها على بعض فهي في حد سواء في الجواز وليس مكان الجسم حال القيام اكثر منه حال الجلوس، نعم يختلفان في الطول والعرض إذ الجسم لا يحويه الأقل منه ولا يحتاج إلى اكثر مما يظرفه ويتضح ما أفاده ببيان أمرين:

أحدهما: ما تقدم من ان كل جسم له حجم خاص ومقدار مخصوص يشغل المكان بمقدار حجمه من دون ان يختلف ذلك باختلاف اوضاعه و اشكاله، لان نسبة مقدار حجمه إلى مقدار من المكان نسبة واحدة في جميع حالاته و اوضاعه، ولا يختلف ذلك باختلاف الاوضاع الطارئة عليه من الركوع والسجود والقيام والجلوس وما شاكل.

ثانيهما: انه لا فرق بين كون المكلف في الدار المغصوبة على هيئة واحدة وكونه على هيئات متعددة في انه مرتكب محرمات متعددة: إذ كونه فيها بأي هيئة كان، معصية ومحرم في كل آن، ولا سبيل إلى توهم انه لو كان قائما في جميع الآنات، فهو مرتكب لمحرم واحد. ولو ركع وسجد فقد ارتكب محرمات متعددة، لان كون المكلف في الدار على هيئة واحدة في كل آن وزمان تصرف في الارض ومحرم، لا ان كونه عليها في جميع الآنات والأزمنة تصرف واحد ومحكوم بحكم واحد.

وبذلك يتضح ان الركوع والسجود لا يكون تصرفا زائدا عرفا أيضاً لأنه

إذا لم يركع وبقي قائما فقد تصرف في الدار المغصوبة، وكذلك إذا ركع وسجد والحركة الركوعية أو السجودية، وإن كانت تصرفا إلا أن البقاء على القيام أيضاً تصرف لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف.

فلمتحصل أنه لا بد من البناء على أنه يأتي بالصلاة مع الركوع والسجود.

وأما المقام الثاني: وهو ما إذا كان المكلف متمكنا من التخلص عن الغضب في الوقت، فتارة يكون مضطرا إلى البقاء بمقدار ما يصلى الصلاة، وأخرى لا يكون مضطرا إلى ذلك بل يرتفع الاضطرار قبل ذلك.

أما في المورد الأول: فعلى ما اخترناه في صلاة المضطر إلى الغضب يجوز له الاتيان بالصلاة ولا يجب عليه تأخير الصلاة لأن يؤتى بها في خارج الدار، وأما على مسلك المحقق النائيني فيتعين عليه التأخير إذ لا موجب لأن يصلى مع الايماء والاشارة بدلا عن الركوع والسجود مع فرض تمكنه من الاتيان بها معهما في الوقت.

وأما في المورد الثاني: فالظاهر أنه لا يجوز له الاتيان بالصلاة لحكم العقل والشرع بلزوم التخلص من الغضب والخروج عن الدار المغصوبة في أول ازمته الامكان ورفع الاضطرار فلو بقي بعد ذلك يكون مرتكبا للحرام لفرض أنه تصرف في ملك الغير من دون اضطرار.

ولو صلى والحال هذه، تدخل صلاته هذه تحت مسألة الاجتماع، فعلى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي تصح، وعلى القول بالامتناع لا تصح لما تقدم مفصلا.

واما الموضوع الثاني: وهو ما إذا كان الاضطراب بسوء الاختيار كما إذا توسط الدار المغصوبة باختياره للكلام فيه في موردين:

المورد الأول: ما إذا لم يكن له مندوحة، كما لو دخل الدار ولم يتمكن من الخروج عنها، فقد ظهر مما تقدم حكم ذلك، من حيث نفسه، ومن حيث العبادة التوأمة معه والمهم هو البحث في المورد الثاني.

حكم الخروج من الدار المغصوبة

المورد الثاني: وهو ما إذا كان له مندوحة كما لو دخل الدار المغصوبة وتمكن من الخروج عنها والكلام فيه إنما هو في حكم الخروج وفي الصلاة الواقعة في حاله.

اما الأول فقد اختلفت كلمات الاصحاب فيه، والاقوال فيه خمسة:

الأول: انه محرم ومنهى عنه فقط نسبه صاحب التقريرات إلى بعض الافاضل في الاشارات.

الثاني: انه واجب فحسب ولا يكون محرماً بالنهي الفعلي ولا بالنهي السابق الساقط فلا يجزى عليه حكم المعصية، اختاره الشيخ الأعظم، والمحقق النائيني، ونسب إلى العضدي، والحاجي.

الثالث: انه حرام وواجب بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي بعنوانين بينهما عموم من وجه، وان المقام من هذا القبيل فلخروج واجب اما لأنه مقدمة للتخلص عن الحرام الذي هو واجب ومقدمة الواجب واجبة أو لأنه مصداق

للتخلص الواجب، و حرام لأنه مصداق للتصرف في مال الغير وهو محرم، ذهب إليه أبو هاشم المعتزلي والمحقق القمي ناسبا له إلى اكثر افاضل متاخرينا بل وظاهر الفقهاء.

الرابع: انه واجب فعلا وحرام بالنهي السابق الساقط من ناحية الاضطرار ولكن يجرى عليه حكم المعصية، اختاره صاحب الفصول^(١)، ونسب إلى الفخر الرازي.

الخامس: انه غير محكوم بحكم من الأحكام الشرعية، ولكنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بواسطة الاضطرار، فيجرى عليه حكم المعصية، نعم هو واجب عقلا من جهة انه اقل المذورين واخف القبيحين. اختار هذا القول المحقق الخراساني رحمته في الكفاية^(٢):

اما القول الأول: فهو بين الفساد لأنه بعد فرض الاضطرار، وعدم تمكن المكلف من ترك الغصب بمقدار زمان الخروج لأنه بعد الدخول في الدار المغصوبة لا بد له من ان يبقى فيها أو يخرج عنها ولا ثالث، وحيث ان البقاء فيها حرام، فلو حرم الخروج لزم التكليف بما لا يطاق، وقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار إنما هي في العقاب دون الخطاب.

(١) الفصول الغروية ص ١٣٨ (فصل: حكي عن القاضي أن من توسط أرضا مغصوبة...).

(٢) كفاية الأصول ص ١٧١-١٧٢.

واما القول الثاني: وهو ما اختاره المحقق النائيني^(١) تبعا للشيخ الأعظم^(٢)، فملخص ما أفاده: ان المقام لا يكون تحت قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، ودخوله تحت كبرى قاعدة وجوب رد المال إلى مالكة، ولاجل ذلك يكون الخروج واجبا شرعا. ولا يجري عليه حكم المعصية.

نعم، لو كان داخلا تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كان الصحيح ما أفاده المحقق الخراساني^(٣)، - فله **ثلاث** دعوا ثلاث^(٤) اثنان غير تامين والثالثة تامة.

اما الدعوى الأولى^(٥): وهي عدم كون المقام داخلا في كبرى قاعدة "عدم

(١) في اجود التقريرات ج ١ ص ٣٧٤ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٨٦ (الرابع..إلى أن قال وهو الصحيح عندنا).

(٢) مطارح الانظار في نهاية ص ١٥٣-١٥٤ فبعد استعراض آراء العلماء قال: «لنا على كون الخروج مأمورا به أن التخلص عن الغصب واجب عقلا و شرعا و لا شك أن الخروج تخلص عنه بل لا سبيل إليه إلا بالخروج فيكون واجبا على وجه العينية وعلى عدم كونه منها عن ما ستعرف في تزييف احتجاج الأقوال المذكورة».

(٣) كفاية الأصول ص ١٧٣ حيث قال: «وما قيل من أن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار إنما هو في قبال استدلال الاشاعرة للقول بان الافعال غير اختيارية...».

(٤) الدعوى الأولى في أجود التقريرات ج ١ ص ٣٧٤ وفي ط الجديدة ج ٢ ص ١٨٧ والدعوى الثاني ص ٣٧٦ وفي ط الجديدة ص ١٨٩ وهي ذات شقين.

(٥) هذه الدعوى هي عند المحقق النائيني الشق الأول من الدعوى الثانية فإننا يمكننا تقسيمها إلى شقين: أحدهما سالب والآخر موجب والشق الثاني هو الذي أعتبره المصنف حفظه

منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار" فقد استدلت لها بوجوه اربعة:

الوجه الأول^(١): ان ما يكون داخلا تحت تلك الكبرى، لا بد من ان يكون قد عرضه الامتناع باختيار المكلف وارادته بحيث يكون خروجه عن القدرة مستندا إلى اختيار المكلف كالحج يوم عرفة لمن ترك المسير إلى الحج باختياره، ومن الواضح ان الخروج عن الدار المغصوبة ليس كذلك، فانه باق على ما هو عليه من كونه مقدورا للمكلف فعلا وتركها ولم يطرأ عليه ما يوجب امتناعه.

ثم قال: نعم مطلق الكون في الدار المغصوبة الجامع بين البقاء والخروج باقل زمان يمكن فيه الخروج وان كان مما لا بد منه إلا انه اجنبي عن الاضطرار إلى خصوص الغصب بالخروج.

والجواب عن ذلك يظهر ببيان أمور:

<<<<

المولى، الدعوى الثانية وهي: دخول المقام في كبرى: «وجوب رد مال الغير إلى مالكه» وهي عند النائبي تنتزح نتيجة حتمية بعد بطلان دخول المقام في كبرى «عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار»، واما الدعوى الأولى عند المحقق النائبي فلم يتعرض لها المصنف وهي: «كون الخروج لا يكون محكوما بمحكم شرعي فعلا ويجري عليه حكم المعصية بناء على دخول المقام تحت كبرى: قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار» فلعله لوضوح بطلانها عند النائبي من جهة ومن جهة اخرى فإنه تعرض لنقيضها من عدم دخول المقام تحت كبرى عدم المنافاة. وسيوضح ذلك بالتخرجات الآتية (١) وهو الامر الأول من الدعوة الثانية في اجود التقريرات ج ١ ص ٣٧٦ وفي الطبعة الجديدة

١- انه لا فرق في شمول القاعدة بين المحرمات والواجبات، غاية الأمر انه على العكس فيهما: فانه في التكاليف الوجوبية يصير الفعل ممتنعا وفي التكاليف التحريمية يصير الترك ممتنعا.

وبعبارة أخرى: انه بحسب الغالب في التكاليف الوجوبية ترك المقدمة يفضى إلى امتناع فعل ذى المقدمة في الخارج، وفي التكاليف التحريمية يكون إيجاد المقدمة موجبا لامتناع ترك الحرام، مثلا: ترك المسير إلى الحج يوجب امتناع الحج، والدخول في الدار المغصوبة يوجب امتناع ترك الحرام والانزجار عنه.

٢ - ان الخروج إنما يكون محكوما بالحزمة من حيث انطباق عنوان الغصب عليه لا من حيث هو، وعليه فبمقدار اقل زمان يمكن فيه الخروج يكون مقهورا في ارتكاب الغصب إذ لا ثالث للبقاء والخروج، فبذلك المقدار يكون مضطرا إلى مخالفة التكليف ويمتنع عليه الامتثال.

٣- لا فرق في شمول القاعدة بين موارد الامتناع الشرعي والامتناع العقلي.

وبعد ذلك يظهر شمول قاعدة الامتناع بالاختيار لمقدار زمان يمكن فيه الخروج.

مع انه لو تم ما أفاده لزم ان يكون الخروج محرما ومنهيا عنه فعلا، لان المانع ليس إلا الاضطرار وامتناع الامتثال، ولو انكر ذلك لزم البناء على وجود المقتضى بالفتح وهو الحزمة.

ولو قيل بان النهي يسقط من جهة اضطرار المكلف إلى التصرف في الدار المغصوبة بمقدار اقل زمان يمكنه الخروج وحيث انه لا بد من سقوط احد

التكليفين اما حرمة البقاء أو حرمة الخروج، والخروج اقل محذورا، فيسقط نهيه لذلك.

قلنا: ان الاضطرار إلى ذلك تكويننا بمعنى عدم القدرة على تركه، لا عدم القدرة على فعله، بضميمة بقاء النهي عن البقاء، يوجب كون ترك الخروج ممتعا فيدخل في تلك القاعدة.

الوجه الثاني^(١): انه يعتبر في شمول القاعدة، كون الشيء ذا ملاك وجدت المقدمة أم لا و يكون الحكم بنفسه مشروطا بمجيء زمان متعلقه، لامتناع الواجب التعليقي، وهذا بخلاف المقام، فان التصرف بالدخول من المقدمات التي لها دخل في تحقق القدرة على الخروج وملاك الحكم فان الداخل هو الذي يمكن توجيه الخطاب المتعلق بالخروج به دون غيره، فلا يكون مشمولا للقاعدة.

وفيه: ان الخروج قبل الدخول، ذو ملاك، ومنهى عنه، ويكون تركه مقدورا بواسطة القدرة على الوساطة، وهو ترك الدخول، وإنما يكون غير مقدور بعد الدخول فليس الدخول دخيلا في ملاك حكم الخروج، ومن شرائط اتصاف الفعل بالفسدة.

وبعبارة أخرى: ان الخروج بعد الدخول مقدور تكويننا وذو ملاك قبل الدخول، وإنما يصير ممتعا بعد الدخول للنهي عن البقاء، فبعد الدخول يصير ممتعا شرعيا، فلا يكون الدخول موجبا لتحقيق ملاك الحكم في الخروج.

وان شئت قلت: بعد ما لا ريب في شمول القاعدة للمحرمات كشمولها

(١) أجدد التقريرات ج ١ ص ٣٧٧ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٩٠-١٩١.

للايجابات وايضا تكون القاعدة شاملة للامتناع الشرعي، وعرفت ان شمولها للمحرمات عكس شمولها للواجبات، بمعنى انه يعتبر في الواجبات كون الفعل مقدورا قبل الاتيان بالمقدمة وبتركها يمتنع، وفي المحرمات يعتبر كون الترك مقدورا قبل الاتيان بالمقدمة وممتنعا بعد الاتيان بها:

ان شمول القاعدة للخروج ان كان بلحاظ وجوبه، تم ما أفاده، لان وجوب الخروج بلحاظ وجوب رد المال إلى مالكة لا ملاك له قبل الدخول ليفوت ذلك بترك هذه المقدمة، مع انه بايجاد المقدمة لا يفوت منه ذلك للاتيان بالخروج.

ولكن ان كان بلحاظ حرمة كما هو كذلك، وحيث ان ترك الخروج قبل الدخول مقدور، والخروج لكونه منطبق عنوان التصرف في مال الغير ذو ملاك ملزم وحرام، وبالدخول يصير ترك الخروج ممتنعا بعد فرض فعلية النهي عن البقاء، لدوران امره بين البقاء والخروج، وامتناع الخروج يكون مستندا إلى الدخول باختياره فيكون مشموولا للقاعدة.

الوجه الثالث^(١): ان الملاك في دخول الشيء تحت القاعدة هو ان تكون المقدمة موجبة للقدرة على ذي المقدمة ليكون الآتى بها قابلا لتوجيه الخطاب بإتيان ذي المقدمة إليه، وفي المقام الدخول وان كان مقدمة للخروج إلا ان تحققه في الخارج يوجب سقوط النهي عن الخروج فكيف يمكن ان يكون الخروج من صغريات تلك القاعدة.

وفيه: انه في الواجبات يعتبر في تحقق مورد القاعدة كون المقدمة موجبة

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٣٧٧ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٩١.

للقدرة على ذى المقدمة وتركها موجبا لامتناعه ليكون الآتى بها قابلا لتوجه الخطاب بإتيان ذى المقدمة إليه، واما في المحرمات فينعكس ذلك أي يعتبر كون المقدمة موجبة للزوم وجوده وامتناع الانزجار وتركها موجبا للقدرة عليه.

الوجه الرابع^(١): ان الخروج في المقام واجب في الجملة ولو كان ذلك بحكم العقل ويكشف ذلك عن كونه مقدورا وكل ما كان كذلك لا يدخل تحت القاعدة قطعا لان موردها ما إذا كان الفعل غير مقدور وغير قابل لتعلق الخطاب به.

وفيه: ان الخروج لا يكون واجبا شرعا كما ستعرف، مع ان جعل الوجوب للخروج بعد جعل الحرمة لسائر انحاء التصرفات لغو ولا اثر عقلي له فلا يعقل جعله، و ان شئت قلت ان العبد مجبور بحكم العقل بالمعنى الصحيح في اتيانه، وما هذا شأنه يكون جعل الوجوب له لغوا وتام الكلام في محله، ولا عقلا، إذ شان القوة العاقلة الدرك، لا الالتزام.

واما الدعوى الثانية^(٢): وهي كون المقام داخلا في كبرى قاعدة وجوب رد المال إلى مالكه.

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٣٧٨ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٩٢

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٣٧٩ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٩٣-١٩٤، ويمكن القول أن هذه الدعوى هي عند النائي الشق الثاني من الدعوى الثانية حيث قال: بعد استعراض أدلة الدعوى الثانية: «فتبين من هذه الأدلة بطلان دخول المقام تحت قاعدة- ان الامتناع بالاخيار لا ينافي الاختيار- فلا مناص عن الالتزام بكونه داخلا تحت قاعدة اخرى أعني بها وجوب رد مال الغير إلى مالكه».

فقد استدلل لها: بان الخروج يوجب تحقق التخلية بين المال ومالكه التي به يتحقق الرد في غير المنقولات فيكون واجبا.

توضيح ما أفاده ان الاضطرار تعلق بمطلق الكون في الدار المغصوبة بعد الدخول بقدر اقل زمان يمكن فيه الخروج لا بخصوص البقاء ليرتفع حرمة، ولا بالخروج ليسقط وجوبه، فلا محالة يرتفع حرمة الجامع، وحيث ان البقاء بالسكون والحركة غير الخروجية محرم، والخروج مصداق للتخلية بين المال ومالكه وواجب، فيكون المقام من الاضطرار إلى مطلق التصرف في مال الغير الذي يكون بعض أفراده واجبا وبعضها محرما فهو نظير ما لو اضطر إلى شرب الماء لرفع عطشه الجامع بين النجس والطاهر، فكما انه في المثال لا يوجب الاضطرار سقوط الحرمة عن شرب النجس لعدم الاضطرار إليه بل يجب رفع العطش بشرب الماء الطاهر، كذلك في المقام يتعين عليه رفع الاضطرار بالخروج. وبلجملة فالخروج واجب شرعا وعقلا لدخوله، تحت قاعدة وجوب التخلية بين المال ومالكه وامتناع دخوله تحت قاعدة الامتناع بالاختيار، وغير الخروج من اقسام التصرف يبقى على حرمة.

ثم انه ^(١) قال: انه لو بنينا على ان الشارع لا يرضى بالتصرف في مال الغير بلا رضاه، وان كان ذلك بعنوان التخلية ورده إليه، فغاية ما هناك ان يكون حال الخروج في المثال حال شرب الخمر المتوقف عليه حفظ النفس، فكما ان الشارع حيث لا يرضى بصدور شرب الخمر من أي شخص، فيحكم بجريمة

المقدمة التي بها يضطر المكلف إلى شربه ولكنه بعد تحقق المقدمة في الخارج لا يكون الشرب المتوقف عليه حفظ النفس إلا مطلوبا عقلا وشرعا، فكذلك يكون الخروج في المقام، فيكون المقدمة التي بها يضطر المكلف إلى الخروج وهي الدخول محرما، وحيث انه محرم في نفسه فيكون الدخول حراما من جهة نفسه ومن جهة كونه علة للخروج، واما الخروج نفسه، فهو بعد الدخول يكون مطلوبا فحسب.

فالتحصّل^(١) ان التصرف في مال الغير بالخروج لا يخلو الأمر فيه من ان يكون حاله حال ترك الصلاة من المرأة التي توسلت إلى صيرورتها حائضا بشرب الدواء، أو يكون حاله حال شرب الخمر المشتمل على ملاك الحرمة في جميع التقادير، فيحرم التسبب بفعل ما يضطر المكلف معه إليه، لكنه على تقدير تحقق الاضطرار في الخارج، لتوقف واجب فعلى عليه، أو لكونه بنفسه مصداق الواجب لا يقع الفعل إلا محبوبا.

والجواب عن ذلك: ان التخلية والتخلص، اما ان يكون امرا عدما وعبرة عن ترك الغضب، أو يكون امرا وجوديا وعبرة عن إيجاد الفراغ والخلاء بين المال و صاحبه كما هو الصحيح، وعلى التقديرين لا يكون الخروج مصداقا لها: لان الحركة الخرجية تصرف في مال الغير ومصداق للغضب، فهي اما مضادة للتخلية أو نقيض لها، وعلى التقديرين لا يكون الخروج معنونا بعنوان التخلية.

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٣٨٠ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٩٥.

فان قيل ان الخروج وان كان مصداقا للغضب اصله، ولا يصدق عليه التخلص منه إلا انه مصداق للتخلية والتخلص بالاضافة إلى الغضب الزايد، ومعه يكون محبوبا.

اجبنا عنه بان التخلص من الغضب الزايد، فرع الابتلاء به فما دام لم يتبل بشيء لا يصدق انه خلس عنه، وبذلك يظهر اندفاع الوجهين الذين افادهما.

واما ما افاده من ان العقاب إنما يكون على فعل المقدمة في مثال الاتيان بما يضطر معه إلى شرب الخمر، فقد مر في مبحث المقدمات المفوتة مفصلا، وعرفت ان العقاب إنما يكون على فعل ما هو محرم لو لا الاضطرار فراجع.

وقد استدل في محكي التقريرات^(١) لوجوب الخروج بوجهين آخرين:

الوجه الأول: ان الخروج يكون مقدمة للواجب لوجوب ترك الغضب الزايد عن مقدار الخروج، فيتعلق به الوجوب بحكم العقل الحاكم باللازمة بين وجوب ذى المقدمة ووجوب مقدمته، فالخروج عن الدار الغصبية يكون مأمورا

(١) وهو ظاهر كلام الشيخ الاعظم في مطارح الانظار، وقد نسبه اليه غير واحد، راجع ص ١٥٤ عند قوله: «ان الخروج ليس بمأمور به من حيث إنه خروج بل لأنه تخلّص عن الغضب كما أن الكون في الدار ليس حراما إلا من جهة أنه غضب و النسبة بين الغضب والخروج عموم من وجه و الظاهر أن ذلك الأمر قد استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغضب الواجب و مقدمة الترك أعم من الخروج و إن انحصر أفراده في الخروج بحسب العادة... الخ.

به لكونه مقدمة للواجب المنجز الفعلي.

وأجاب عنه المحقق الخراساني بجوابين^(١):

الجواب الأول: ما محصله ان مقدمة الواجب ان كانت مباحة تجب، وان كانت محرمة فمع عدم الانحصار، لا تجب بل يكون الواجب هو المباحة، واما مع الانحصار فان لم يكن وجوب ذى المقدمة اهم لا تجب، وان كان اهم فان كان الانحصار لا بسوء الاختيار، تجب المقدمة، وان كان بسوء الاختيار لا تجب بل تبقى على مبغوضيتها وإلا لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف واختياره لغيره و عدم حرمة مع اختياره له، ففي المقام حيث ان الخروج واحد زمانا ففرض خروجه عن المبغوضية لا يعقل فانه يلزم منه حرمة الخروج على تقدير إرادة الدخول وجوازه على تقدير إرادة نفسه كما هو بعد الدخول.

وقد يقال في توجيه مراده من قوله (وإلا لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف واختياره لغيره وعدم حرمة مع اختياره له) ان الضمير في قوله لغيره، وله، عائد إلى الخروج فتكون النتيجة تعليق حرمة الخروج على إرادة غير الدخول وهو تركه، و جواز الخروج على إرادة الدخول، فيكون الحاصل حرمة الخروج عند ترك الدخول وتجويزه عند الدخول.

وايضا قد يقال في توجيه مراده ان المراد بغير الخروج ترك الخروج، وعليه فيلزم من رفع حرمة رجوع الالتزام إلى الاباحة أو طلب الحاصل: إذ طلب ترك الخروج معلقا على إرادة ترك الخروج يلزم منه الأول وطلبه معلقا على نفس

الخروج يلزم منه الثاني.

وكيف كان فيرد عليه انه لو سلم كون الخروج مقدمة للواجب، لا محالة يصير واجبا إذ بعد فرض سقوط تكليفه التحريمي لا مانع عن اتصافه به، إذ المبعوضة الذاتية لما لم تكن منشئا للآثر وموجبة لجزر الأمر عنه، فلا تنافى مع ايجابه من جهة توقف الواجب الفعلي عليه، فالمتضى موجود والمانع مفقود، فلا مناص عن البناء على وجوبه.

وبعبارة أخرى: ان الخروج قبل الدخول محرم شرعا، ولا يكون مقدمة للواجب، فان للمكلف ترك الدخول والخروج، ولكن بعد الدخول يصير مقدمة للواجب، وحيث لا مانع عن وجوبه لسقوط حرمة بالاضطرار، وعدم منافاة المبعوضة الذاتية له، فلا بد من البناء على وجوبه

الجواب الثاني: ما ذكره رحمته ^(١) بقوله مع انه خلاف الفرض وان الاضطرار يكون بسوء الاختيار.

وفيه: ان المفروض كون الاضطرار إلى الخروج بسوء الاختيار، لا ان اختيار الخروج يكون بسوء، والفرق بينهما واضح.

فلحق في الجواب عن ذلك ان يقال ان الخروج مقدمة للكون في خارج الدار و هو ليس بواجب، وإنما هو ملازم لترك الكون في الدار الذي هو ترك للحرام.

نعم، بناء على كون ترك الحرام واجبا، ولازم الواجب واجبا، يجب الكون في خارج الدار فيجب مقدمته، وهو الخروج، ولكن قد عرفت في مبحث الضد فساد كلا المبنيين.

الوجه الثاني^(١): ان التصرف في الدار المغصوبة بالخروج ليس كالتصرف بالدخول والبقاء، بل هو لأجل كونه مما يترتب عليه رفع الظلم ويتوقف عليه التخلص عن التصرف بالحرام، لا يكون حراما في حال من الحالات، بل حاله مثل حال شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الاوقات.

وفيه: اولاً: ما عرفت أنفا من عدم كونه مقدمة للواجب فلا وجه لوجوبه.
وثانياً: ان دعوى عدم كونه منهيا عنه قبل الدخول لا وجه لها سوى دعوى عدم القدرة عليه إلا بالدخول.

وهي فاسدة، فانه مقدور غاية الأمر بالواسطة لا بدونها.

واما الجواب عن ذلك بعد تسليم المقدمة بان المبعوضية الفعلية مانعة عن الاتصاف بالوجوب فيدفعه ما ذكرناه آنفا.

فتحصل مما ذكرناه انه لاوجه للقول بوجوب الخروج عن الدار المغصوبة، وبه يظهر عدم تمامية القولين الاخرين وهما.

(١) مما أفاده الشيخ الاعظم كما نسبه اليه غير واحد من الاعلام سيما المعلقين على الكفاية عندما ذكر هذا الوجه صاحب الكفاية_ ان قلت _ ١٦٩. وهو الظاهر من مطروح الانظار ص ١٥٥-١٥٦ بتصرف.

القول بأنه حرام وواجب.

والقول بأنه واجب فعلا وحرام بالنهي السابق الساقط بالاضطرار.

مع انه يرد على الأول منهما ما تقدم من عدم كونه منهيًا عنه.

اضف إليه لزوم اجتماع الضدين في مورد واحد.

واما الثاني منهما وهو القول الرابع، فقد أورد عليه المحقق الخراساني^(١) والمحقق النائيني^(٢) بان تعلق حكمين بفعل واحد ممتنع ولو كان زمانا الإيجاب والتحرير متغايرين، لان الاعتبار في الاستحالة والامكان، إنما هو باتحاد زمان صدور الفعل وتعدده لا باتحاد زمان الإيجاب والتحرير وتعدده من حيث انفسهما، كيف وإلا لزم وقوع الخروج بعد الدخول عصيانا للنهي السابق واطاعة للأمر اللاحق فعلا مبعوضا ومحبوبا كذلك بعنوان واحد.

ولكن: الظاهر عدم ورود هذا الإيراد على صاحب الفصول، فان كون

فعل خاص موردا للنهي في مدة من الزمان وموردا للأمر في مدة أخرى، لا محذور فيه ولا يكون ذلك من اجتماع الضدين المحال بشيء.

وبعبارة أخرى: صاحب الفصول رحمته لا يدعي بقاء الحرمة إلى حين ما يصير

واجبا، حتى يورد عليه ما ذكره بل يدعي سقوط النهي بعد ذلك وبقاء اثره،

فلاشكال من حيث لزوم اجتماع الضدين في غير محله.

(١) كفاية الاصول ص ١٧٢ (وقد ظهر مما حققناه...).

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٧٥ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٨٨.

وهوئنتك أجاب عن هذا الإيراد التقديرى^(١): بأنه لو كانت مبغوضية شيء في زمان مضادا لمطلوبيته في زمان آخر، لامتنع البداء في حقنا مع وضوح جوازه وإنما لا يترتب هنا اثر الأول لرفع البداء له بخلاف المقام.
فالأولى الجواب عن هذا القول بما تقدم.

ثم ان المحقق النائيني^(٢) أورد على المحقق الخراساني بان هذا الجواب وان كان حقا إلا انه ليس لك الجواب بذلك، فانك التزمت في حاشية المكاسب^(٣) بنظير ما التزم به صاحب الفصول في المقام، وهو ان المال الواقع عليه العقد الفضولي بعد صدور العقد وقبل حصول الاجازة محكوم عليه واقعا بكونه ملك من انتقل عنه، وبعد الاجازة يحكم عليه واقعا بكونه في ذلك الزمان بعينه لمن انتقل إليه، ولا منافاة بين الحكمين أصلاً لتعدد زمانهما وان اتحد زمان المحكوم بهما.

ولكن: الظاهر عدم ورود هذا الاشكال على المحقق الخراساني إذ فرق بين الأحكام الوضعية والتكليفية.

فان الأحكام الوضعية إنما تكون تابعة للمصلحة في نفس الاعتبار، إذ لا وعاء له سوى الاعتبار، فمن الممكن وجود المصلحة في اعتبار ملكية ثوب

(١) الفصول الغروية ص ١٣٩.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٧٥ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٨٨

(٣) الحاشية على كتاب المكاسب للآخوند ص ٦١ عند قوله: «ولا يخفى ان قضية قاعدة وجوب الوفاء بالعقود...» الخ، بتصرف.

خاص في يوم السبت لزيد، ثم في يوم الاحد بواسطة الاجازة تحدث المصلحة في اعتبار ملكية ذلك الثوب في يوم السبت لعمرو، فيعتبر له، ولا مضادة بين الاعتبارين. وتفصيل ذلك في محله.

واما الأحكام التكليفية فهي تابعة للمصالح والمفاسد في نفس الفعل فحينئذ ان كانت فيه مصلحة ملزمة فلا معنى للنهي عنه، وإلا فلا مورد للأمر به فتدبر.

فتحصل: من مجموع ما ذكرناه ان الخروج ليس مأمورا به، ولا منهي عنه ولكنه واجب عقلا، لكونه اقل المحذورين، ومعاقب عليه لدخوله تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

فالاتوى هو القول الخامس، وهو انه غير محكوم بحكم شرعا و واجب عقلا، ومعاقب عليه.

الصلاة في حال الخروج

واما الصلاة في حال الخروج، فقبل بيان حكمها لابد وان يعلم ان محل الكلام ما لو كانت الصلاة التي تكون وظيفته يتمكن من اتيانها في حال الخروج، وإلا فلا كلام في البطلان.

وملخص القول في المقام انه بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي تصح الصلاة، لما عرفت من ان الاظهر هي الصحة على هذا المسلك مطلقا.

وكذلك على القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر.

والمحقق الخراساني^(١) بنى الصحة في سعة الوقت على هذا المسلك، لو بنى على إجراء حكم المعصية على الخروج، على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده.

واستدل له، بان الصلاة في الدار المغصوبة، وان كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة إلا انه لا شبهة في ان الصلاة في غيرها تضادها، إذ لا يبقى مجال لاحدهما مع الاخرى، وهي اهم لخلوها عن المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب، فلا محالة تكون هي مأمورا بها، ولازمه كون الصلاة فيها منها عنها.

وفيه: ان الصلاة الواقعة في الدار لا تكون مصلحتها اقل من مصلحة الصلاة في خارج الدار، ومقارنتها مع المفسدة لا توجب نقصا فيها، وعليه فلا وجه لتقييد الأمر بالطبيعة بما تقع في خارج الدار المغصوبة، بل يشمل الواقعة فيها، فالامر لا يكون مختصا بالصلاة الواقعة في خارج الدار حتى يلازم مع النهي عن الصلاة فيها.

مع ان مجرد الاتوائية ما لم تصل إلى حد الالزام لا توجب التقييد.

واما على الامتناع وتقديم جانب النهي، فان بنينا على وجوب الخروج وعدم إجراء حكم المعصية عليه، فالصحة واضحة.

وان بنينا على انه منهي عنه بالنهي الفعلي، ففي حال السعة لا اشكال في الفساد.

(١) كفاية الاصول ص ١٧٤ (ثم انه لا يخفى...)

واما في حال الضيق فربما يقال. ان مقتضى قوله عليه السلام - الصلاة لا تسقط بحال-^(١) صحة الصلاة في تلك الحالة.

ولكن الظاهر عدم شموله لا مثال المقام إذ معنى عدم سقوط الصلاة بحال، إنما هو، ان كل مكلف في أي حال من الحالات كان، مكلف بالصلاة بحسب وظيفته حتى الغرقى، لا ان التكليف بها يكون باقيا بعد ان عصى المكلف وصير ايجادها على النحو المعتبر شرعا في حقه ممتنعا.

وان بنينا على عدم كون الخروج منها عنه ولكن يجري عليه حكم المعصية، فالظاهر هي صحة الصلاة حتى في حال السعة إذ لا وجه للفساد سوى:

دعوى ان حديث رفع الاضطرار إنما يرفع الحكم لا المفسدة، والمبغوضية الذاتية، ومن المفروض اقوائية المفسدة من مصلحة الصلاة، وعليه فهما مانعتان عن صحة الصلاة.

وهي فاسدة: إذ المفسدة التي لا تصلح لان تكون منشئا لجعل الحرمة، لا تصلح ان تكون مانعة عن تعلق الأمر بالصلاة، هذا كله لو لم تكن الصلاة في حال الخروج فاقدة لبعض ما يعتبر في صلاته من الاجزاء والشروط كالركوع ونحوه.

والا فالاقوى هو الفساد مطلقا، اما في حال السعة فواضح، واما في حال الضيق، فلما عرفت من عدم شمول قوله عليه السلام الصلاة لا تدع بحال لامثال المقام

(١) راجع ما حكاه شيخ الطائفة في كتابيه التهذيب ج ١ ص ٣٣١ بعد حديث ١٣٦ وفي

الاستبصار ج ١ ص ٢١٤ بعد الحديث ٢، وكليهما في موارد الصلاة على الميت.

كما عرفت آنفا.

قال المحقق النائيني^(١)، انه بناء على كون الخروج داخلا في موضوع قاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، واجراء حكم المعصية عليه، تكون الصحة والفساد في ضيق الوقت مبتنيا على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي من الجهة الأولى، وعدمه.

لأنه على الأول لا اشكال في صحة الصلاة: إذ القبح الفاعلي المانع عن التقرب في ساير الموارد لا يتحقق، في ما نحن فيه قطعا لان ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال، يستفاد منه، بالدلالة الالتزامية ارتفاع القبح الفاعلي عند مزاحمته لترك الصلاة رأسا.

واما على القول بالامتناع فكون الخروج مبغوضا فعلا، يستلزم خروج الفرد المتحد معه عن تحت الأمر بالصلاة واقعا، فلا يصح الامتناع به قطعا وذلك يستلزم سقوط الأمر بالصلاة حينئذ لعدم القدرة على امتثاله.

ويورد عليه^{ثالثا} مضافا إلى ما عرفت من ان القبح الفاعلي مما لا اساس له أصلاً سوى، القبح الفعلي، والتجري، غير المتحققين في المقام.

ومضافا إلى ان ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال لا يشمل امثال المقام كما عرفت آنفا.

ومضافا إلى ان المبغوضية الذاتية لا تمنع عن كون الفرد المتصف بها باقيا

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٨٢، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ١٩٧.

تحت الأمر بالصلاة.

انه لو كان القبح الفاعلى مرتفعا، بما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال.

لابد من القول بالصحة على الامتناع أيضاً لذلك الدليل.

فانه على هذا يدل على عدم كون الخروج مبغوضا للمولى عند تضيق وقت

الصلاة.

دليل تقديم النهي

الأمر الثاني: قد عرفت بما قدمناه^(١) ان مسألة الاجتماع على القول

بالامتناع ووحدة المجمع في مورد الاجتماع حقيقة من صغريات كبرى باب التعارض، كما انها على القول بلجواز وتعدد المجمع فيه كذلك من صغريات باب التزام.

إنما الكلام في هذا الأمر في انه على القول بالامتناع في المسألة، هل هناك

مرجح لتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، أو بالعكس، أو لا يكون مرجح لشيء منهما.

وقد ذكروا لتقديم جانب النهي على جانب الأمر وجوها:

منها: ان النهي أقوى دلالة، ووجه اقوائته في الدلالة، على ما عن

التقريرات ان دلالة الأمر على الوجوب في مورد الاجتماع تكون بالإطلاق،

(١) في الامر الأول من تنبيهات مسألة: «الاضطرار إلى ارتكاب الحرام».

ودلالة النهي على حرمة إنما تكون بالعموم، والعموم أقوى دلالة، فيقدم النهي.

ووجهها على ما في الكفاية^(١)، ان دلالة النهي على حرمة المجمع وان لم تكن بالوضع ولكنها ليست بالإطلاق فحسب كما في الأمر، بل الدلالة عليها إنما هي بحكم العقل نظرا إلى ان وقوع الطبيعة في حيز النهي أو النفي، يقتضي عقلا سريان الحكم إلى جميع الأفراد فالدلالة عليها عقلية، ولا يتوقف ذلك على جريان مقدمات الحكمة في المتعلق، بل كما ان لفظه كل تدل على استيعاب جميع أفراد المدخول من غير حاجة إلى ملاحظة إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة، بل يكفي إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهملة ولا بشرط في دلالة على الاستيعاب، كذلك وقوع الطبيعة في حيز النفي أو النهي يقتضي عقلا استيعاب جميع أفراد الطبيعة من دون ملاحظة الإطلاق في المتعلق.

ويرد عليهما ما تقدم في أول مبحث النواهي من ان دلالة النهي على انتفاء جميع الأفراد إنما تكون بالإطلاق.

ثم انه لو سلم كون دلالة النهي على الاستيعاب ما أفاده المحقق الخراساني، لا وجه لقياسه على لفظه كل التي بنفسها تدل على إرادة العموم من مدخولها: فانه في المقام السلب بنفسه لا يدل على ذلك، بل يتوقف على جريان مقدمات الحكمة في مدخوله، فانه وضع للدلالة على سلب المدخول، وهذا بخلاف لفظ (كل) فانها بنفسها تدل على إرادة العموم من مدخولها بلا

(١) كفاية الاصول ص ١٧٦ (وقد ذكروا لترجيح النهي وجوها).

احتياج إلى إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها كما سيأتي تنقيح القول في ذلك في أول مبحث العام والخاص.

ولكن الظاهر ان مراد المستدل ليس شيئاً من الوجهين المتقدمين.

بل الظاهر ان مراد المستدل ما أفاده الأستاذ^(١) من ان الإطلاق، في طرف دليل النهي شمولي ضرورة ان حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه لا تختص بمال دون آخر، فهي تنحل بالتحلل موضوعها ومتعلقها في الخارج، وهذا بخلاف الإطلاق في طرف دليل الأمر، فانه بدلي لان الأمر المتعلق بصرف الطبيعة يقتضي كون المطلوب هو صرف وجودها في الخارج.

وقد ثبت في محله ان الإطلاق الشمولي يقدم على الإطلاق البدلي في مقام المعارضة، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، وتبعه المحقق النائيني^(٢)، وقد اشبعنا الكلام في ذلك في مبحث الواجب المشروط، وعليه فهذا الوجه تام.

ومنها: ان الحرمة تابعة للمفسدة الملزمة في متعلقه والوجوب تابع للمصلحة كذلك في متعلقه، وقد اشتهر في الالسن ان، دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة، فلا بد من ترجيح جانب الحرمة.

(١) محاضرات في الاصول ج ٤ ص ٤٠٤ (بقي هنا أمور) الثاني.. منها: ان دليل النهي أقوى من دليل الأمر.

(٢) راجع أجود التقريرات ج ١ ص ١٦٠-١٦١ وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٢٣٤ (وتوضيح المقام) ثم بعد حكايته لما التزم به الشيخ الاعظم قال: ص ٢٣٦ « ان ما ذهب اليه.. هو الاقوى».

وأجاب عنه المحقق القمي^(١) بأنه في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعين.

وفيه: انه لا مفسدة في ترك الواجب ولو كان معينا بل فيه فوت المصلحة وهي غير درك المفسدة، مع ان ما هو مورد البحث وهو الصلاة في الدار المغصوبة مع وجود المندوحة خارج عما ذكره: فانه لا يتعين الواجب في المجمع وقد ذكر انه في ترك الواجب مفسدة إذا تعين.

وأجاب عن هذا الوجه المحقق الخراساني بامرین:

١- ما ذكره في الكفاية ووضحه في الهامش^(٢)، وافاد في وجه ذلك ان الترجيح به إنما يناسب ترجيح المكلف واختياره للفعل أو الترك، بما هو اوفق بغرضه لا المقام، و هو مقام جعل الأحكام، فان المرجح هناك ليس إلا حسننها أو قبحها العقلان لا موافقة الاغراض ومخالفتها.

وفيه انه: بناء على كون الأحكام تابعة للمصالح والفساد الواقعية لا وجه لدعوى انه ليس مقام الجعل مقام جلب المنفعة ودفع المفسدة، بل المرجح هو حسن الفعل أو قبحه، إذ بناء على ذلك يدور امر الشارع بين ايصال المنفعة إلى العبيد، ودفع المفسدة عنهم وحيث انه لا فرق في هذه القاعدة العقلانية بين الفاعل، وجاعل الأحكام: فانه لكونه رئيس العقلاء لدى التزام بين دفع المفسدة وايصال المنفعة يقدم الأول، لو تمت القاعدة كما لا يخفى.

(١) قوانين الاصول ج ١ ص ١٥٣ (ثم إن هاهنا تنبيهين: الأول).

(٢) كفاية الاصول ص ١٧٧ هامش رقم ٢.

٢- انه لو سلم^(١) ان القاعدة تامة، فإنما هي فيما لا يكون مجال لاصالة البراءة أو الاشتغال كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينيين، لا فيما يجرى كما في محل الاجتماع لاصالة البراءة عن حرمة فيحكم بصحته، ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الاجزاء والشرائط فانه لا مانع عقلا إلا فعلية الحرمة المرفوعة باصالة البراءة عنها عقلا ونقلا.

نعم لو قيل بان المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضية ولو لم يكن الغلبة بمحرزة، فاصالة البراءة غير جارية، بل كانت اصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة، ولو قيل باصالة البراءة في الاجزاء والشرائط لعدم تأتى قصد القرابة مع الشك في المبعوضية.

وفيه: انه مع وجود القاعدة العقلائية التي يستكشف بها الحكم الشرعي لا يبقى مورد لقاعدة الاشتغال أو البراءة، مع ان المانع عن صحة الصلاة والموجب لتقييد الأمر بالصلاة، إنما هو الحرمة الواقعية، وهي لا ترتفع بالبراءة، وعليه فحيث يحتل عدم الأمر بالصلاة في الدار المغصوبة، فلا محالة يشك في ان الاتيان بها، هل يجزى عن الصلاة المأمور بها في هذا اليوم قطعا التي يمكن امتثال امرها بالصلاة في خارج الدار أم لا؟ والاصل يقتضي عدمه.

ويمكن الجواب عن هذا الوجه بامور:

الأول: انه بناء على ما ذكرناه سابقا من انه على الامتناع يقع التعارض بين دليل الأمر والنهي، ولا بد من سقوط أحدهما، لا مورد لهذه القاعدة

أصلاً، إذ كل منهما سقط، لا كاشف عن وجود ملاكه.

وبعبارة أخرى: ليس هناك ملا كان للأمر والنهي كي يقع التزاحم بينهما في مقام الاستيفاء فيرجع إلى هذه القاعدة.

الثاني: ان دفع المفسدة مطلقا ليس اولى من جلب المنفعة فانه ربما يقدم العقلاء على فعل فيه المفسدة والمضرة، لأجل ما يترتب عليه من المنافع.

الثالث: انه لا دوران في المقام، فانه يمكن في المقام دفع المفسدة مع جلب المنفعة بالصلاة في خارج الدار المغصوبة.

ومنها: الاستقراء بدعوى انه إذا تتبعنا موارد دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في المسائل الشرعية واستقرأناها، نجد ان الشارع قدم جانب الحرمة على جانب الوجوب، ومن جملة تلك الموارد ان الشارع المقدس حكم بترك العبادة ايام الاستظهار فان امر المرأة في تلك الايام يدور بين وجوب الصلاة عليها وحرمتها، ومنها الوضوء أو الغسل بماءين مشتهين، إذ الأمر حينئذ يدور بين حرمة الوضوء أو الغسل من كل منهما ووجوبه، وقد قدم الشارع جانب الوجوب وامر باهراق المائتين والتيمم للصلاة.

ويرد عليه: **اولا:** ان الاستقراء وهو تتبع الجزئيات والافراد وتفحصها ليفيد العلم بثبوت كبرى كلية، لا يثبت بهذا المقدار، بل الاستقراء الناقص وهو تتبع اكثر الجزئيات ليفيد الظن بثبوتها لا يثبت بذلك.

وثانيا: ان الأمر في هذين الموردين ليس كذلك وان الحكم فيهما ليس من

ناحية هذه القاعدة.

ترك العبادة ايام الاستظهار

وتمام الكلام بالبحث في موردين:

الأول: في ترك العبادة ايام الاستظهار.

الثاني: في الوضوء أو الغسل بالمائتين المشتبهين:

اما في الأول: ففي الكفاية^(١)، ان حرمة الصلاة فيها، إنما تكون لقاعدة الامكان والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضا فيحكم بجميع أحكامه ومنها حرمة الصلاة عليها لا لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى انتهى.

ويرد عليه ان الاظهر عدم ثبوت قاعدة الامكان، لعدم الدليل عليها كما

عن جماعة من المحققين كالمحقق الثاني^(٢) والمقدس الأردبيلي^(٣) وصاحب المدارك^(٤)

(١) كفاية الاصول ص ١٧٩.

(٢) راجع جامع المقاصد ج ١ ص ٣٠٢ (قوله: لو رأت العدة والطرفين) إلى ان قال: « واتفقهم على ان كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض يقتضي ضميمته. قلنا: لما كانت العادة ملحقة بالامور الجبلية اقتصر في مخالفتها على ما اذا كان».

(٣) وهو ظاهر كلامه في مجمع الفائدة والبرهان ج ١ ص ١٤٦ حيث قال: « وكلام المصنف يقتضي كون الحكم ذلك مطلقا بمجرد امكان كونه حيضا، وفيه تأمل...» الخ.

(٤) راجع مدارك الاحكام ج ٢ ص ٩، بعد ذكر المسألة قال: « وضابطه ما أمكن كونه حيضا، وربما فسرت بأيام العادة.. أقول: ان هذا التفسير أولى...» إلى ان قال: « وان الاستفادة من

وغيرهم، والغاء الشارع الاستصحاب في الحيض كالفائه اياه في ركعات الصلاة، وقد اشبعنا الكلام فيهما في الجزء الثاني من فقه الصادق.

والتحقيق ان يقال ان الروايات الواردة في الاستظهار مختلفة، كما ان الأقوال فيها كذلك، فقد ذهب جماعة إلى استحباب الاستظهار وعدم وجوبه، نسب ذلك إلى عامة المتأخرين، وعن مجمع الفائدة والمعتبر والذخيرة الاباحة.

ثم ان القائلين بالوجوب اختلفوا على اقوال^(١):

واختار جماعة وجوبه في يوم واحد، وآخرون وجوبه ثلاثة ايام.

وبديهي ان شيئاً من هذه الأقوال لا يوافق مع القاعدة المزبورة. إذ لو كان

الحكم مستندا إلى القاعدة كان المتعين هو لزوم الاستظهار إلى عشرة ايام.

نعم للتوهم المزبور مجال بالنسبة إلى القول بوجوبه إلى عشرة ايام.

ولكنه أيضاً فاسد، لان الحكم حينئذ إنما يكون مستندا إلى الروايات،

وبديهي ان مجرد مطابقة الروايات للقاعدة لا تكشف عن ثبوتها وابتناء وجوب الاستظهار عليها فلعله بملاك آخر.

<<<<

الاخبار ان ما تجده المرأة بعد العادة وأيام الاستظهار فهو استحاضة مطلقاً». وبهذه المسألة وغيرها يظهر مخالفته لقاعد الامكان.

(١) قد ذكر العلماء كثرة اختلاف الآراء في هذه المسألة، وتشعب جهة الاختلاف أيضاً، وبما انه لا حاجة إلى ذكرها هنا، وان موردها الفقه فافتقنا بتخريج ما عليه المعول في الكلام.

اضف إلى ذلك كله ان الاستظهار، يتوقف على القول بجرمة العبادة على الحائض ذاتا إذ لو كانت الحرمة تشريعية كما هو الصحيح لم يكن الأمر في ايام الاستظهار مرددا بين الوجوب والحرمة فليجاب الاستظهار في تلك الايام على المرأة اجنبي عن تلك القاعدة.

الوضوء بماءين مشتهين

واما المورد الثاني: وهو عدم جواز الوضوء بماءين مشتهين فقد ظهر حاله مما مر، فان عدم جواز الوضوء بهما لو كان، فإنما هو عدم الجواز تشريعا، لا الحرمة الذاتية، مع ان مقتضى القاعدة هو الوضوء بهما كما ستعرف، فعدم الجواز لنص خاص، غير مربوط بالقاعدة المشار إليها.

ولا باس بالاشارة الاجمالية إلى الحكم في تلك المسألة.

فملخص القول فيها: انه يدل على عدم جواز الوضوء:

موثق سماعة عن الامام الصادق عليه السلام: عن رجل معه اثناء ان وقع في أحدهما قدر، ولا يدرى ايهما وليس يقدر على ماء غيرهما قال عليه السلام "يهريقهما ويتيمم"^(١)، ومثله حديث عمار^(٢)، وقد عمل بهما الاصحاب كما

(١) الكافي ج ٣ ص ١٠ / الوسائل ج ١ باب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ١٤، وفي الطبعة

الجديدة ج ١ ص ١٥١ ح ٣٧٦.

(٢) تهذيب الاحكام ج ١ ص ٤٠٨ ح ١٩ / الوسائل ج ١ من ط الجديدة ص ١٥٥ ح ٣٨٨.

في المعتبر^(١).

ثم ان ظاهر الخبرين من جهة ظهورهما في نجاسة ما في الاناء بمجرد ملاقة النجاسة ولفظ الاناء الاختصاص بالقليل، ففي الكرين لا مناص عن الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة.

وفي الكفاية^(٢) انها تقتضي التفصيل بين الكر، والقليل، ففي الثاني مقتضاها كالنص تعين التيمم، وفي الأول مقتضى القاعدة صحة الوضوء أو الغسل لو توفراً أو اغتسل بهما وصحة الصلاة بعد ذلك، اما في القليل فلا ابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب، للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة المتوضأ من الاناء الثانية، اما بملاقاتها، أو بملاقة الأولى، وعدم استعمال مطهر بعده ولو طهر بالثانية مواضع الملاقة بالأولى، و اما في الكر فمن جهة عدم الحاجة في حصول الطهارة به إلى التعدد وانفصال الغسالة لا يحصل في زمان علم بالنجاسة تفصيلاً، وان علم بالنجاسة اجمالاً حين ملاقة الأولى أو الثانية، فلا مجال لاستصحاب النجاسة ولا استصحاب الطهارة، للجهل بالتاريخ.

وفيه، اولاً: انه بعد تطهير بعض الاعضاء بالثانية، يحصل له علم اجمالي

(١) المعتبر للمحقق الحلبي ج ١ ص ١٠٤ قال: «وعمار هذا وان كان فطحيًا، وسماعة وان كان

واقفيًا، لا يوجب رد روايتهما هذه، اما أولاً: فلشهادة أهل الحديث لهما بالثقة، وأما

ثانياً: فلعمل الأصحاب بالحديث، وسلامتهما من المعارض.

(٢) كفاية الاصول ص ١٧٩ بتصرف.

بنجاسة احد العضوين اما العضو الذي طهر لنجاسة ما طهر به، أو الباقي لنجاسة الأولى، فيستصحب النجاسة المعلوم تاريخها إلى ما بعد تطهير الباقي فلا وجه للتفصيل.

وثانيا: ان المبنى ضعيف، إذ المختار جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ كجريانه في معلومه، فيتعارض استصحاب الطهارة الثابتة بعد استعمال الطاهر منهما المرددة بين بقاء الطهارة قبل الاستعمال وحدث غيرها، وهي ثبوتها معلوم وبقائها مشكوك فيه، مع استصحاب النجاسة في الفرضين فيتساقتان فيرجع إلى قاعدة الطهارة، ففي كليهما لو توضع أو اغتسل بهما بالنحو المزبور أي توضع باحدهما، ثم طهر بالثانية مواضع الوضوء ثم توضع بها يحصل له الطهارة المائية مع عدم الابتلاء بالنجاسة الخبيثة ظاهرا، فلا مجال معه للتيمم.

مضافا إلى انه لو كرر الصلاة عقيب كل وضوء تحرز الصلاة الصحيحة واجدة للطهارة الحديثة والخبيثة، فالامر بالتيمم إنما يكون على خلاف القاعدة، وحيث ان النص مختص بالقليل فلا يتعدى عنه إلى الكر.

ودعوى عدم الفصل بينهما على ما ذكر.

مندفعة: باحتماله إذ تطهير الاعضاء و تطهير ما يترشح عليه ماء الوضوء من مواضع البدن أو الثوب بالقليل، متعسر غالبا بخلاف الكثير.

ما يقتضيه الاصل في المقام

الأمر الثالث: إذا لم يثبت ترجيح لتقديم جانب النهي أو العكس، فقد

افاد المحقق الخراساني^(١) انه يجري حينئذ اصالة البراءة عن الحرمة، ومعه لا مانع من الحكم بصحة الصلاة إذ المانع ليس إلا الحرمة المرتفعة بالأصل وبعد ارتفاع الحرمة فهي قابلة للتقرب بها فتقع صحيحة ولا يتوقف جريان هذا الأصل على جريانها في موارد الشك في الاجزاء والشرائط لان المانعية في المقام أي وقوع الصلاة في المكان المخصوص ليست مانعية شرعية ليكون عدم حرمة المكان الخاص قيداً للصلاة بل مانعيتها عقلية ومن ناحية ان صحتها لا تجتمع مع الحرمة فالشك فيها لا يرجع إلى الشك بين الأقل والأكثر فلا يكون شكاً مقروناً بالعلم بل شك بدوى.

ثم قال^(٢) نعم لو قلنا بان المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضة ولو لم تكن الغلبة محرزة فاصالة البراءة غير جارية بل كانت اصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة ولو قيل باصالة البراءة في الاجزاء والشرائط لعدم تأتى قصد القرية مع الشك في المبعوضة.

وفي كلامه مواقع للنظر:

الأول: انه في مورد تعارض العامين من وجه مع عدم الجمع العرفي بينهما، مسلکان:

أحدهما: الرجوع إلى المرجحات السندية.

ثانيهما: تساقط الاطلاقين والرجوع إلى العام الفوق أو الاصل، وما أفاده

(١) كفاية الاصول ص ١٧٨ بتصرف.

(٢) كفاية الاصول ص ١٧٨.

من تصحيح الصلاة باصالة البراءة لا يتم على شيء من المسلكين.

اما على الأول: فلانه في المثال يقدم دليل الصلاة، لان دليل وجوبها الكتاب فيقدم على دليل الغصب وهو السنة، فالصلاة صحيحة للكتاب، لا لاصالة البراءة.

واما على الثاني: فلانه بعد تساقط الاطلاقين وان لم يكن مانع عن صحة الصلاة إلا انه لا مقتضى لها أيضاً إذ المفروض ان مقتضيها إطلاق دليل الأمر الساقط في الفرض.

وبعبارة أخرى: انه باصالة البراءة لا ترتفع الحرمة الواقعية، والمفروض ان المعارض للوجوب هو الحرمة الواقعية، والاصل لا يكون حجة في لوازمه فلا يدل على الأمر بالصلاة في المجمع فلا محرز لكونها مأمورا بها فلا وجه للحكم بصحتها.

الثاني: انه على فرض ثبوت إطلاق دليل الأمر وشموله للمجمع، ما أفاده من عدم ابتناء جريان الاصل في المقام على جريان الاصل في الأقل والأكثر الأرتباطيين فانه وان تم من حيث جريان اصالة البراءة عن الحرمة، إلا انه لاثبات صحة الصلاة لا مناص من البناء عليه، لان اصل وجوب الصلاة معلوم وتقييده بغير هذا المكان مشكوك فيه فان جرى الاصل وارتفع التقييد صحت، وإلا فلا تصح.

الثالث: ما أفاده^(١) من ان المؤثر في المبعوضة هي المفسدة الواقعية الغالبة

ولو لم تكن الغلبة بمحرزة فلا مجال للبراءة.

فيرد عليه انه لا علم لنا بوجود المفسدة في هذه الحالة كي يقال ان العلم بها وبالحرمة الذاتية كاف في تأثيرها بما لها من المرتبة للشك في اصل وجودها، وانه هل يكون المجمع مشتملا على مفسدة، أم لا؟

لان مسألة الاجتماع على الامتناع داخل في كبرى باب التعارض لا التزاحم، وفي ذلك الباب إنما يكون الثابت احد الحكمين، وعليه فحيث ان ثبوت الحرمة مشكوك فيه، فلا طريق لنا إلى احراز وجود المفسدة.

مع انه لو سلم ان المجمع مشتمل على كلا الملاكين كما هو مختاره، فحيث ان الموجب للحرمة هو المفسدة الغالبة على المصلحة، فالحرمة والمبغوضية مجهولة فلا محالة تجرى اصالة البراءة فيها.

حكم ما لو تعدد الاضافات

الأمر الرابع: قال في الكفاية^(١) الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات والجهات في انه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافيا مع وحدة المعنون وجودا في جواز الاجتماع كان تعدد الاضافات مجديا انتهى.

أقول: لا ريب في ان تعدد الاضافات يوجب اختلاف الطبيعة المضافة، حسنا، وقبحا، ومصلحة، ومفسدة، وجوبا، وحرمة، مثلا السجود لله ذو

(١) كفاية الاصول ص ١٧٩ (الامر الثالث).

مصلحة وحسن عقلا ومحجوب شرعا، وللصنم ذو مفسدة وقبيح عقلا، وحرام شرعا مع ان السجود واحد، واکرام العادل حسن، واکرام الفاسق قبيح، والصلاة إلى القبلة ذات مصلحة، والى غيرها ذات مفسدة، فهذا امر بديهي لا يقبل للتريد والاشكال.

فما عن بعض المحققين من انكار ذلك دعوى بينة الفساد.

ومترتبا على ذلك أورد المحقق الخراساني^(١) على القوم، بانهم كيف اتفقوا على معاملة المتعارضين، مع مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق، مع انهم اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، مع ان لازم المقدمة المزبورة كفاية تعدد الاضافة في جواز الاجتماع على القول بكفاية تعدد العنوان.

وأجاب عنه انتصارا للقوم بأنه إنما يكون بنائهم على معاملة تعارض العموم من وجه في موارد تعدد الاضافات، مبنيًا على الامتناع، أو عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الاجتماع.

وقد تقدم عند ذكر المختار في جواز الاجتماع وامتناعه، نقل هذا الإيراد وجوابه، عن المحقق اليزيدي، وقد ذكرنا ما كان يخطر بالبال في الجواب عنه وعن اصل الإيراد فراجع^(٢).

(١) كفاية الاصول ص ١٨٠ (الامر الثالث) بتصرف.

(٢) راجع ص ٧٣ من هذا الجزء (الثالث)، وفي الطبعة الاولى من زبدة الاصول ج ٢ ص ١٦٦.

الفصل الثاني

اقتضاء النهي في العبادات للفساد وعدمه

ان النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا ؟

وقبل الدخول في البحث في ذلك، لا بد من البحث في جهات:

الجهة الأولى: قد تقدم في مبحث اجتماع الأمر والنهي ما به يمتاز هذه المسألة عن تلك المسألة وان النزاع هناك صغرى، فانه يبحث في تلك المسألة في انه لو تعلق الأمر بعنوان وتعلق النهي بعنوان آخر وتصادقا في الخارج على مورد، فهل النهي يسرى عن متعلقه في مورد الاجتماع والتطابق إلى متعلق الأمر وما ينطبق عليه أم لا ؟

وفي المقام يكون النزاع كبرويا، فانه يبحث عن تلازم النهي عن شيء مع فساده على فرض تعلقه بنفس ما تعلق الأمر به.

هذه المسألة من المسائل الأصول اللفظية

الجهة الثانية: هل هذه المسألة من المسائل الأصول العقلية، أو اللفظية، أم هناك تفصيل بين العبادات، والمعاملات ؟ والبحث في الأولى عقلي، وفي الثانية لفظي.

وملخص القول فيها ان البحث في دلالة النهي عن المعاملة على الفساد،

إنما يكون لفظيا، لعدم التنافي بين ترتب الاثر والحرمة والمبغوضية فلا بد وان يكون البحث لفظيا فتأمل.

واما النهي في العبادات، فقد يقال انه يمكن عقد المسألة لفظية، سواء بنينا على كفاية الاتيان بداعي الملاك في صحة العبادة، أم بنينا على لزوم الأمر.

اما على الثاني فبان ينعقد البحث هكذا، هل النهي يدل بالالتزام على عدم الأمر أم لا؟.

واما على الأول، فبان يعنون المسألة، ان النهي هل يدل على عدم الملاك للأمر من جهة ان ملاك الأمر المصلحة غير المزاحمة أو الغالبة على المفسدة واما المغلوبة فليست ملاكا له، أم لا؟

وعلى هذا فقد يقال انه بما ان البحث في المعاملات لفظي محض، وفي العبادات قابل لان يكون لفظيا ولان يكون عقليا.

فالأولى عقد بحث واحد لهما وهو إنما يكون لفظيا.

ولكن يرد على عقد المسألة هكذا، ما ذكره المحقق الخراساني^(١) في مبحث مقدمة الواجب، من انه إذا كانت الملازمة ثبوتا محل الكلام، لا مورد للنزاع في دلالة اللفظ.

وبعبارة أخرى: انه على القول بثبوت الملازمة بين الحرمة والفساد فإنما يكون الحاكم به العقل، ولا صلة له بباب الألفاظ ولذا لا يختص النزاع بما إذا

(١) كفاية الاصول ص ٨٩ (فصل في مقدمة الواجب..الأول).

كانت الحرمة مدلولة لدليل لفظي، وحيث ان هذا المعنى مورد للنزاع فلا مورد للنزاع في دلالة اللفظ.

مع ان ما قيل من انه ينازع في دلالة اللفظ بالدلالة الالتزامية على الفساد، اجبنا عنه: بأنه يشترط في الدلالة الالتزامية كون اللزوم بينا وإلا كما في المقام فلا دلالة التزامية أيضاً حتى على فرض حكم العقل بالملازمة.

وعلى ذلك فيتعين ان يكون السر في عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ ما ذكره المحقق النائيني رحمته^(١) من ان الاصوليين لم يعقدوا بحثاً خاصاً للاحكام العقلية غير المستقلة اعني بها مباحث الاستلزمات بل ذكروا كلا منها في مورد لأجل مناسبة ما وبديهي ان المناسب لهذه المسألة إنما هي مباحث النواهي.

عدم اختصاص النزاع بالنهي التحريمي النفسي

الجهة الثالثة: ربما يقال بان محل النزاع في هذه المسألة، إنما هو النهي النفسي التحريمي.

وتنقيح القول بالبحث في موردين:

١- في الاختصاص بالتحريمي.

٢- في جريان النزاع في النهي الغيري وعدمه.

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٣٨٥-٣٨٦، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٠٠.

اما المورد الأول: فقد استدل المحقق النائيني رحمته ^(١) وتبعه الأستاذ الأعظم ^(٢) على الاختصاص بالتحريمي، بان النهي التنزيهي عن فرد لا ينافي الرخصة الضمنية المستفادة من إطلاق الأمر فلا ينافي إطلاق الأمر بالطبيعة بالاضافة إلى ذلك الفرد، بخلاف النهي التحريمي فانه ينافي الإطلاق المزبور فيوجب تقييد المأمور به بغير الفرد المنهي عنه.

وأورد عليهما، بان تطبيق الطبيعة على الفرد ان كان له وجود غير وجود الطبيعة فلا مانع من كونه حراما مع كون الطبيعة واجبة وان لم يكن له وجود منحاز كما لا يمكن ان يكون حراما، لا يمكن ان يكون مكروها أيضاً: إذ الأحكام الخمسة بأسرها متضادة.

ولا يمكن دفع هذه الشبهة إلا بما ذكرناه في مبحث العبادات المكروهة من كون النهي التنزيهي إرشادا إلى وجود منقصة وحزاة في الخصوصية الموجودة بوجود الطبيعي.

وبعبارة أخرى: الموجود الخارجي لا يكون متصفا إلا بالوجوب، و اما الالتزام بالكراهة الفعلية فمما لا يمكن كما مر.

ولكن يرد عليهما، ان هذا خلف الفرض إذ محل الكلام، ما لو تعلق النهي بنفس ما تعلق به الأمر، وما ذكرناه إنما هو تصحيح لتعلق النهي التنزيهي بتطبيق الطبيعة المأمور بها على الفرد.

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٣٨٦، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٠٠، (اما الأول).

(٢) في حاشيته على اجود التقريرات ج ١ ص ٣٨٦، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٠١.

وبعبارة أخرى: بإيجاد المأمور به متخصصا بخصوصية خاصة التي فيها مفسدة غير ملزمة، واما لو تعلق النهي التنزيهي بعبادة فبما ان الأحكام متضادة فلا محالة لا امر بها.

ويكون ملاكه مغلوبا أو معدوما، فلا وجه حينئذ لتصحيح العبادة حينئذ لا أمرا ولا ملاكا.

فالتحصّل جريان النزاع في النهي التنزيهي أيضاً.

المورد الثاني: في انه هل النهي الغيري كالنهي النفسي، يجري فيه النزاع أم لا؟ ملخص القول فيه ان النهي الغيري على قسمين:

الأول: ما كان مسوقا لبيان مانعية المنهي عنه عن العبادة واعتبار قيد عديمي في المأمور به.

الثاني: ما كان نهيا تبعا ناشئا من توقف واجب فعلى على ترك عبادة.

اما القسم الأول: فلا ريب في دلالة على الفساد، فانه إذا اعتبر في المأمور به قيد عديمي ولم يقترن المأمور به بذلك القيد، لا محالة لا يكون واجدا لجميع ما اعتبر فيه فلا ينطبق على المأتي به المأمور به بحده، وليس معنى الفساد إلا ذلك.

واما القسم الثاني: وهو كالنهي عن الصلاة التي تتوقف على تركها، إزالة النجاسة عن المسجد بناء على ثبوت الملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضده.

فقد ذهب المحقق النائيني^(١) خلافا للمحقق الثاني^(٢) والخراساني^(٣)، إلى عدم دلالة على الفساد.

واستدل له: بان غاية ما يترتب على النهي الغيري، إنما هو عدم الأمر بالفعل، ولا دلالة له بوجه على عدم الملاك، لعدم كونه ناشئا عن مفسدة ومبغوضية، وإنما هو ناش عن كون تركه مقدمة لواجب اهم. وحيث انه يكفي في صحة العبادة اشتغالها على الملاك وان لم يتعلق بها امر.

وقد تقدم الكلام في الكاشف عن الملاك.

والفرض ان النهي لا يضر بالملاك، فيصح الاتيان بالعبادة.

ويرد عليه مع قطع النظر عن ما ذكرناه من عدم الكاشف عن الملاك: ان الملاك الذي يسبب الشارع الأقدس إلى تفويته وعدم إيجاده لا يصلح للمقربية وضرورة العمل عبادة ومقربا إلى الله تعالى.

وقد تقدم الكلام في ذلك مفصلا في مبحث الضد.

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٣٨٧ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٠٢. (واما القسم الثاني).

(٢) لقد طبق المحقق الكركي مسألة الأمر بالشيء يقتضي انهي عن ضده على عدة موارد في

الفقه منها جامع المقاصد ج ١ ص ٤٧٨ / ورسائل الكركي ج ٣ ص ١٤٧.

(٣) راجع كفاية الاصول ص ١٨٦.

بيان المراد من العبادة

الجهة الرابعة: في بيان المراد من العبادة التي وقع البحث في ان النهي عنها هل يقتضي الفساد، أم لا ؟

وإنما سيق هذا الامر لبيان دفع ما قد يشكل في تصوير النهي عن العبادة، بان العبادة ليست إلا ما يوجب القرب، فكيف يعقل النهي عنها. والحق في الجواب ان العبادة على قسمين.

الأول: ما يكون عبادة ذاتا وأدبا يليق الخضوع به.

وبعبارة أخرى: ما يكون ذاتا تخضعا وتذلا لإظهارا للعبودية كالسجود.

الثاني: ما لا يكون كذلك.

اما القسم الأول: فتصوير النهي عن العبادة بذلك المعنى واضح.

نعم، هناك اشكال آخر وهو ان العبادة بهذا المعنى لا يصح النهي عنها، لأنها إذا كانت أدبا وحسنا ذاتيا، فالنهي عنها، إنما يكون كالنهي عن الإطاعة، وبعبارة أخرى: حسنها الذاتي مانع عن النهي.

ولكن يمكن دفعه بأنه ربما يكون في المكلف من الأرجاس ما يوجب عدم كونه لائقا بإظهار العبودية، فتكون العبادة منه قبيحة فيصح النهي عنها.

واما القسم الثاني: فقد قيل في مقام الجمع بين كونها عبادة ومنها عنها،

وجوه:

أحدها: ما في الكفاية^(١) وهو ان المراد بالعبادة، ما لو تعلق الأمر به كان امره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربي كسائر أمثاله، نحو، صوم العيدين، والصلاة في أيام العادة.

وفيه: ان هذا خلاف الظاهر فان ظاهر قولهم النهي عن العبادة هي الفعلية لا التقديرية، مع: ان فساد العبادة بهذا المعنى مستند إلى عدم مقتضى لا إلى النهي كما هو واضح.

ثانيها: ما في التقريرات^(٢) وهو ما امر به لأجل التعبد به.

ثالثها: ما هو منسوب إلى غير واحد^(٣)، وهو ما يتوقف صحته على النية.

رابعها: ما عن المحقق القمي^(٤) وهو ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في

شيء.

وأورد المحقق الخراساني^(٥) على هذه الثلاثة: بأنه ضرورة أنها بواحد

منها لا يكاد يمكن ان يتعلق بها النهي.

(١) كفاية الاصول ص ١٨١.

(٢) مطارح الانظار ص ١٥٨.

(٣) نسبه في مطارح الانظار إلى غير واحد، ص ١٥٨.

(٤) قوانين الاصول ج ١ ص ١٥٤ (وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات) الأولى: المراد

بالعبادات هنا ما احتاج صحتها إلى النية، وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها

في شيء.

(٥) كفاية الاصول ص ١٨٢.

أقول: ان ما ذكره رحمته وان تم، إلا انه غير وارد عليهم، لعدم كونهم في مقام بيان المراد من العبادة في المقام، بل في مقام بيان العبادة من حيث هي.

فالصحيح في المقام، ان يقال ان المراد بها ما لو لا النهي كان عبادة لكونها مشمولة لدليل متضمن للأمر بها، فتكون في مرتبة سابقة على النهي عبادة، فلا يكون المراد، العبادة التقديرية فتدبر هذا كله في العبادة بالمعنى الأخص.

واما العبادة بالمعنى الأعم كغسل الثوب وامثاله من مقدمات الصلاة، فهي من جهة وقوعها عبادة داخلية في محل النزاع.

واما من جهة الآثار الوضعية المترتبة عليها:

فقد يتوهم دخولها في محل النزاع من جهة ان الطهارة مثلا من الاعتباريات فحكمها حكم الملكية.

لكنه فاسد فان الطهارة ليست مترتبة على فعل المكلف حتى يمكن التفرقة بين كونها مبغوضة للشارع وعدمه كالملكية.

بل هي مترتبة على نفس الغسل الذي هو اسم المصدر فما هو سبب له غير مربوط بما يتعلق النهي به، فلا وجه لتوهم دلالة النهي فيه على الفساد فتدبر فانه لا يخلو عن دقة.

المراد بالمعاملة

الجهة الخامسة: في تعيين المراد من المعاملة التي يقع البحث عن اقتضاء النهي فسادها وعدمه.

وقد قسم في التقارير المعاملة على ثلاثة أقسام^(١):

الأول: ما يتصف بالصحة والفساد كالعقود والايقاعات.

الثاني: ما لا يتصف بهما مع ترتب الاثر الشرعي عليه، كالغصب، والاتلاف، واليد، والجنايات، واسباب الوضوء.

الثالث: ما لا يتصف بهما مع عدم ترتب اثر شرعى عليه وقد مثل له بشرب الماء.

والحقق الخراساني رحمته^(٢) تبع صاحب التقارير في ذلك، واستدل لعدم جريان النزاع في القسم الثاني، بان اثره لا ينفك عنه، وفي الثالث بأنه لا اثر له، واختار جريان النزاع في القسم الأول، سواء كان من قبيل العقود والايقاعات أم كان من قبيل التحجير والحيازة وامثالهما.

وبعبارة أخرى: ان الداخلة في العنوان هو المعاملة بالمعنى الاعم.

(١) مطارح الأنظار ص ١٥٨ حيث قال: «الثاني و هو غير العبادة فهو على قسمين: فتارة يكون من الأمور التي يتصور فيها الاتصاف بالصحة والفساد كغسل النجاسات والعقود والايقاعات وأخرى يكون من الأمور التي لا تتصف بهما والثاني على قسمين فإنه تارة يكون من الأمور التي يترتب عليها الآثار الشرعية كالغصب و الإتلاف و نحوهما فإنه يترتب عليها الضمان و وجوب الرد و نحوهما و تارة لا يكون منها كشراب الماء مثلا و إذ قد عرفت ما ذكرنا من تقسيم الشيء إلى العبادة وغيرها و قد يسمى بالمعاملة.

(٢) كفاية الاصول ص ١٨٢ (الخامس).

وأورد المحقق النائيني^(١) على ما أفاده في القسم الأول، بان المعاملة بالمعنى الاعم الشاملة للتحجير والحيازة وامثالهما، لم يتوهم احد دلالة النهي فيها على الفساد فالمراد بها هي العقود والايقاعات خاصة.

وفيه: انه كما ان الملكية الحاصلة بالبيع من الأمور الاعتبارية التسببية لا الواقعية، و بهذا الاعتبار دخلت في محل النزاع، من جهة انه بما ان الاعتبار فعل الشارع فيمكن ان لا يعتبرها لو كان السبب مبغوضا له، كذلك ثبوت الملكية بالحيازة والحق بالتحجير من الأمور الاعتبارية بلا فرق أصلاً، فالأظهر دخولها في محل النزاع.

واما ما أفاده العلمان من عدم دخول القسم الثاني في محل النزاع فهو متين جدا و لكن لا لما أفاده المحقق الخراساني.

بل لعدم قابليته للاتصاف بالصحة والفساد فانه يختص بما يكون مرغوبا فيه وهو لا يكون كذلك فيه، بل يكون اثره الشرعي مجعولا على المكلف كباب الضمانات والحرمات، والحدث، إلا ترى انه لا يقال لشرب الخمر غير الحرم للاضطراب انه فاسد، ولسبب الضمان الذي لا يترتب عليه كالأكل في موضع حق المارة انه اتلاف فاسد، ولما صدر من المسلوس والمبطون انه فاسد.

ثم لا يخفى انه يظهر مما ذكرناه من انه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلا للاتصاف بالصحة والفساد.

انه يخرج عن محل النزاع امران آخران:

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٨٨ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٠٣ (المقدمة الثالثة).

أحدهما: البسائط فانها تتصف بالوجود والعدم لا بالصحة والفساد.

وان شئت قلت انهما وصفان للموجود الخارجي، وفي البسائط مع فرض الوجود الخارجي يكون الشيء تاما ومع عدمه يكون معدوما لا فاسدا.

الثاني: موضوعات التكاليف، وذلك لان الصحة والفساد كانتا بمعنى ترتب الاثر وعدمه، أم كانتا بمعنى مطابقة المأتي به لما هو طرف اعتبار الشارع أو حكمه كما هو الاظهر على ما ستعرف، لا تتصف الموضوعات بهما.

اما على الأول فلعدم تأثير الموضوع في الحكم وإلا لزم انقلاب المجعول التشريعي مجعولا تكوينيا كما نبه عليه المحقق النائيني.

واما على الثاني فلان اعتبار الشارع وحكمه إنما يصير فعليا بعد وجود الموضوع فمع عدمه ولو بنقص جزء أو شرط منه، لا حكم ولا اعتبار أصلاً فلا مورد للنزاع.

حقيقة الصحة والفساد

الجهة السادسة: في بيان حقيقة الصحة والفساد.

فقد قال المحقق الخراساني رحمته^(١) انهما وصفان اضافيان يختلفان بحسب الاثار والانظار فرمما يكون شيء واحد صحيحا بحسب اثر أو نظر وفسادا بحسب آخر ومن هنا صح ان يقال ان الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف

(١) كفاية الاصول ص ١٨٢ (السادس).

فيهما بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية وإنما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس إليها تتصف بالتمامية وعدمها انتهى.

والظاهر انه ليس مراده كونهما من مقولة الاضافة التي هي عبارة عن شيئين إذا عقل أحدهما عقل الآخر، كالأبوة والبنوة، حتى يقال انهما ليسا كذلك قطعاً، مع ان ما ذكر في وجه ذلك بقوله يختلفان بحسب الانظار، لا يدل عليه: فان الأمور الحقيقية النظرية أيضاً تختلف باختلاف الانظار.

بل مراده كونهما من الصفات ذات الاضافة، كالعلم مثلاً، لو كان من الصفات لا من الأفعال.

ولكن يرد عليه ^(١) ان الصفات الحقيقية ذات الاضافة، وان كان يجوز اجتماع المتقابلات منها، ككون الشخص عالماً بشيء وجاهلاً بآخر، وكون شيء علة لشيء و معلولاً لآخر، إلا ان ذلك في صورة اختلاف المضاف إليه لا مطلقاً. وإلا فلا ريب في عدم جواز اجتماعها. الا ترى انه لا يعقل كون الشخص عالماً بشيء وجاهلاً به.

وعلى ذلك، فحيث انه ^(٢) سيصرح بان معنى الصحة هي التمامية^(٣)، فالمضاف إليه للتمامية، ان كان هو الطبيعة الجنسية أو النوعية أو الصنفية، فاجتماعهما في واحد الذي يكون مع اختلاف المضاف إليه إنما يتحقق بكون الشيء صحيحاً تاماً من طبيعة، وفساداً وناقصاً من أخرى، لا من حيث ترتب اثر دون آخر، مثلاً، الخلل صحيح وفساد، صحيح بالاضافة إلى الخلل فاسد

(١) كفاية الاصول ص ١٨٢ - ١٨٣.

بالنسبة إلى ماء التمر، وليس لترتب الاثر دخل في ذلك.

وان كان المضاف إليه للتمامية هو الاثر، فالصحيح هو ما يترتب عليه جميع الاثار فان ترتب عليه اثر دون آخر، لا يكون صحيحا فلا يصح ان يقال انه صحيح بلحاظ اثر دون آخر.

والحق في المقام ان يقال ان الصحة والفساد إذا اضيفتا إلى الأمور الخارجية، يراد من الصحيح ما يترتب عليه الاثار المرغوبة منه، ومن الفاسد ما لا يترتب عليه شيء من الاثار، واما ما يترتب عليه بعض الأثار دون بعض فهو المعيب.

واما في الشرعيات، فهما ليسا بهذا المعنى قطعا، اما في المعاملات فلان البيع مثلا لا اثر له وثبوت الملكية وترتبها عليه إنما يكون حكما واعتبارا شرعيا، وهو خارج عن قدرة البايع وفعل اختياري للمولى وفعل المكلف غير مؤثر فيه.

وبالجملة باب التأثير والتاثر، والعلية والمعلولية، اجبني عن الحكم وموضوعه وليس الموضوع سببا للحكم ومؤثرا فيه.

واما في العبادات، وان كان يمكن تصوير هذا المعنى فيها بناء على مسلك العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والفساد، بدعوى ان الصحيح هو ما يؤثر في حصول المصلحة التي دعت المولى إلى الأمر بالفعل، والفساد ما لا يؤثر فيه إلا ان الصحيح والفساد، يطلقان فيها عند الاشاعرة المنكرين لتبعية الأحكام للمصالح والفساد، وبعض الامامية القائل بتبعية المصالح في الجعل، بما لهما من المعنين الذين يطلقان عليهما عند المشهور من العدلية.

فيستكشف من ذلك، انه ليس مرادهم من الصحة والفساد ترتب الاثر وعدمه.

بل المراد بالصحة في الشرعيات انطباق الماتى به والموجود الخارجي على ما هو طرف اعتبار الشارع وحكمه، ويكون شاملا لجميع قيوده، وبالفساد، ما لا يكون كذلك، مثلا إذا قال الشارع ان العقد العربي المقدم ايجابه على قبوله، سبب للملكية، فإذا اوجد الشخص البيع مع هذه القيود فهو صحيح وإلا فهو فاسد.

وبالجملة الصحة والفساد وصفان لا يتصف بهما إلا الموجود الخارجي، ولا معنى معقول للقول بان طبيعة الصلاة صحيحة أو فاسدة، واتصاف الموجود الخارجي بهما إنما يكون باعتبار انطباقه على ما اخذ متعلقا للحكم الشرعي، وسببا للاعتبار وعدمه.

مجعولية الصحة والفساد وعدمها

الجهة السابعة: ان الصحة والفساد في العبادات والمعاملات، هل هما مجعولان شرعا كساير الأحكام الشرعية، أو واقعيان، أو يفصل بين العبادات والمعاملات فهما مجعولان شرعا في المعاملات دون العبادات كما اختاره الأستاذ^(١)، أو يفصل في المعاملات بين المعاملات الكلية والمعاملات الشخصية

(١) راجع محاضرات في الاصول ج ٥ ص ٧-٨ (السادس).

فهما في الأول مجعولان شرعا دون الثانية كما اختاره المحقق الخراساني رحمته (١) أو يفصل بين الصحة الواقعية والصحة الظاهرية، فالثانية مجعولة دون الأولى كما اختاره المحقق النائيني رحمته (٢) فيه وجوه:

والتحقيق ان الصحة والفساد من الاوصاف الطارئة على الموجود الخارجي، و اما الماهيات مع قطع النظر عن طرو الوجود عليها فلا يعقل اتصافها بالصحة والفساد كما مر بيان ذلك مفصلا.

وعليه فالصحة الواقعية في العبادات والمعاملات غير مجعولة، بل هي والفساد وصفان واقعيان لكونهما عبارتين عن انطباق الماتى به على المأمور به، أو على الاسباب الشرعية، وعدمه، والانطباق وعدمه امران تكوينيان.

واما في موارد الأوامر الظاهرية بالنسبة إلى الأوامر الواقعية.

فلحق ان الصحة امر مجعول ما لم ينكشف الخلاف: إذ انطباق المأمور به بالامر الواقعي على الماتى به، وان كان مشكوكا فيه إلا ان للشارع ان يتعبد بذلك وبترتيب آثار الصحة عملا، وقد فعل ذلك في جميع موارد الأحكام الظاهرية، غاية الأمر في بعضها بالصراحة كما في مورد قاعدة الفراغ والتجاوز، لاحظ قوله عليه السلام، "بلى قد ركعت" (٣)، وفي الاخر بالالتزام كما إذا صلى مع الطهارة المستصحبة: فان دليل الاستصحاب يدل بالالتزام على جعل الصحة

(١) كفاية الاصول ص ١٨٤.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٩١-٣٩٢، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٠٩ (ورابعها التفصيل).

(٣) التهذيب ج ٢ ص ١٥١ ح ٥٠ / الوسائل ج ٦ ص ٣١٧ ح ٨٠٧٠.

للماتى به وانطباقه على المأمور به.

واما إذا انكشف الخلاف فان كان ذلك قبل فوات محل تدارك الجزء الناقص مثلا، فلا محالة لا يحكم بالصحة إلا بعد الاتيان به لان موضوع الحكم بالصحة كان هو الشك وقد ارتفع، وان كان بعد فوات محل التدارك وكان الناقص مما لا يوجب نقصه البطلان.

فلحق هو تبدل الصحة الظاهرية حينئذ بالصحة الواقعية: إذ لو لم يرفع الشارع التكليف عن الناقص، كان اللازم الاتيان به، ولو رفع التكليف عنه وسقط عن الجزئية كان الماتى به صحيحا واقعا.

وبذلك ظهر ما في كلام المحقق النائيني رحمته الملتزم بكون الصحة امرا مجعولا حتى في صورة كشف الخلاف.

بدعوى، انه في هذه الصورة يفرض الشارع ما أتى به مطابقا للمأمور به، إذ لا يمكن الحكم بالصحة مع عدم رفع اليد عن التكليف بما لم يأت به، ومعه يكون صحيحا واقعا لا ظاهرا كي تكون الصحة مجعولة.

ثم ان المحقق الخراساني بعد اختياره ان الصحة في العبادات بمعنى، سقوط الاعادة والقضاء في المأمور به الواقعي، إنما هي امر واقعي ومما يحكم به العقل.

قال^(١) وفي غيره ربما يكون مجعولا، والتعبير بـ (ربما) اشارة إلى انه ان كان الماتى به المنطبق عليه المأمور به بالامر الاضطراري، أو الظاهري وافيا بجميع ما

يكون المأمور به بالأمر الواقعي الأولى وافيا به من المصلحة، أو كان وافيا بالمهم منها بحيث كان الباقي غير لازم الاستيفاء يكون السقوط غير مجعول، بل هو حينئذ امر واقعي.

ولكن حيث لا طريق لنا إلى كشف الملاكات وكون الماتى به وافيا بالجميع لا محالة تكون الصحة مجعولة دائما وقد مر الكلام في ذلك في مبحث الاجزاء. ثم انه ثبت^(١) قال نعم الصحة والفساد في الموارد الخاصة لا يكاد يكونان مجعولين بل هي إنما تتصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به انتهى.

ولكن يرد عليه انه مع فرض مجعولية الصحة للكلى لا معنى لعدم كون الصحة في الموارد الخاصة مجعولة، إذ بعد فرض كون تعلق الأحكام بالطبائع على نحو القضية الحقيقية، لا يعقل عدم سراية الحكم المجعول إلى الفرد، إذ جعل المتعلق بالطبيعي إنما هو جعل على الأفراد المقدر وجودها، وبعد وجودها يصير المجعول فعليا، فالصحة في الموارد الخاصة تكون مجعولة على فرض كون الصحة مجعولة على الكلي كما هو الشأن في جميع الأحكام التكليفية والوضعية كما لا يخفى.

ثم ان المحقق الخراساني^(٢) ذهب في المعاملات إلى التفصيل بين الكلية منها، كالبيع، والاجارة، والصلح، والنكاح، وما شاكل ذلك، وبين الخارجية الشخصية فبنى على انها في الأولى مجعولان شرعا، وفي الثانية منتزعان واقعا

(١) المصدر السابق.

(٢) كفاية الاصول ص ١٨٤ (واما الصحة في المعاملات).

بدعوى ان المأخوذ في ادلة الامضاء هو المعاملات الكلية، واما الشخصية فإنما تتصف بهما لأجل انطباق المعاملة الخارجية مع ما هو المجهول سببا، وعدمه.

وفيه: ان الصحة والفساد بمعنى مطابقة الموجود الخارجي لما جعل سببا في الأحكام الوضعية، لا يكونان مجعولين في المعاملات أيضاً، فان انطباق الكلي على الفرد كان الكلي امرا تكوينيا أم جعليا، عقلي قهري.

وان شئت قلت ان المجهول الشرعي هو جعل شيء خاص سببا، وفي هذا المقام لا معنى للصحة والفساد، لانهما من صفات الموجود الخارجي، وهو إنما يتصف بهما باعتبار انطباق المجهول الشرعي عليه وعدمه، والانطباق وعدمه لا يكونان مجعولين فهما في المعاملات أيضاً غير قابلين للجعل بل امران واقعيان.

مع انه إذا كانت الصحة مجعولة للكلى لا محالة تكون صحة كل فرد مجعولة ولا يعقل التفكيك.

الأصل في المسألة

الجهة الثامنة: لا اصل في المسألة يعول عليه في المسألة الأصولية، إذ الاصل المتوهم وجوده ليس إلا الاستصحاب، ولا مجرى له في المقام، إذ الملازمة وان لم تكن داخلة تحت احدى المقولات لكنها من الأمور الواقعية الازلية، وليست لها حالة سابقة، فان كانت موجودة فهي من الازل والى الابد كذلك فلا يتصور اليقين باحد الطرفين في زمان والشك فيه في زمان آخر، بل الشك فيها دائما إنما هو في اصل ثبوتها من الازل وعدم ثبوتها كذلك.

واوضح من ذلك ما لو كان النزاع في دلالة النهي على الفساد لفظا وعدم دلالته عليه إذ عدم الاصل على هذا الفرض ظاهر.

واما في المسألة الفرعية ففي الكفاية^(١)، نعم، كان الاصل في المسألة الفرعية الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة، واما العبادة فكذلك لعدم الأمر بها مع النهي عنها.

قال المحقق النائيني رحمته^(٢) ان الاصل في المعاملة هو الفساد مطلقا.

واما العبادة فان كان الشك في صحتها وفسادها لأجل شبهة موضوعية فمقتضى قاعدة الاشتغال فيها هو الحكم بفساد الماتى به وعدم سقوط امرها، واما إذا كان لأجل شبهة حكمية فلحكم بالصحة والفساد عند الشك يبتنى على الخلاف في جريان البراءة والاشتغال عند الشك في الجزئية أو الشرطية أو المانعية.

أقول: ان ما ذكره غير مربوط بما هو محل الكلام إذ الكلام في المقام ليس في حكم مطلق الشك في الصحة والفساد إذ هو موكول إلى محله.

ولمّا الكلام في المقام في خصوص الشك في الصحة من جهة تعلق النهي.

فلخبري في المقام ان يقال: ان الاصل في المعاملات هي الصحة وفي العبادات هو الفساد.

(١) كفاية الاصول ص ١٨٤ (السابع).

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٣٩٣ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢١٢ (المقدمة السادسة).

اما في المعاملات، فلان مورد النزاع ينحصر في وجهين:

الأول: استلزام النهي عقلا لتقييد إطلاق دليل الاعتبار بالنسبة إلى ما

تعلق به.

الثاني: استلزامه لذلك عرفا و بالدلالة الالتزامية، وعلى كل تقدير يشك

في تقييد الإطلاق، والأصل عدمه.

وبعبارة أخرى: يحكم بالصحة للإطلاق أو العموم. نعم، إذا لم يكن هناك

إطلاق أو عموم يقتضي الصحة الأصل هو الفساد إلا انه خارج عن محل

الكلام.

واما في العبادات فيتصور هناك نزاع آخر.

وهو انه هل يمكن التقرب بالمبغوض أم لا ؟

وعلى كل تقدير لا كلام في تقييد إطلاق الأمر، إذ لو فرض الشك في

استلزام المبغوضية لاستحالة التقرب والشك في ظهور اللفظ في الفساد، إلا انه

لا يتصور الشك في تقييد إطلاق الأمر لانهما ضدان لا يجتمعان. فإذا لم يكن

هناك امر، وحيث ان ملاكه أيضاً ليس فان ملاكه المصلحة غير المغلوبة

للمفسدة، والمفروض من فعلية النهي وسقوط الأمر غلبة ملاك النهي، فلا

يمكن التقرب به والحكم بصحتها إذ صحة العبادة متوقفة على الأمر بها أو

اشتمالها على ملاك الأمر والمفروض عدمهما.

وبما ذكرناه سيما في العبادات ظهر ما في كلمات المحقق الأصفهاني رحمته ^(١) حيث انه التزم، بان الاصل هو الفساد إذا كانت عقلية من جهة الشك في ان التقرب بالعبادة مع المبعوضية الفعلية، هل يتنافيان أم لا ؟ فان ذلك موجب للفساد بحكم قاعدة الاشتغال.

إذ يرد عليه ان الشك ليس في مانعية المبعوضية بل في صلاحية الملاك للتقرب.

النهى المتعلق بذات العبادة

إذا عرفت هذه الجهات فالكلام يقع في مقامين:

الأول: في العبادات.

الثاني: في المعاملات.

اما المقام الأول: فملخص القول فيه، ان النهى المتعلق بها يتصور على

اقسام:

الأول: ما يتعلق بذات العبادة كالنهى عن صوم يوم العيد.

الثاني: ما يتعلق بجزئها كالنهى عن قراءة سورة العزيمة في الصلاة.

الثالث: ما يتعلق بشرط العبادة كالنهى عن التستر بثوب مغصوب أو

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٥٩٠ (في الاصل في المسألة) بتصرف.

الحرير أو نحو ذلك.

الرابع: ما يتعلق بوصفها الملازم لها، وقد مثل المحقق الخراساني له بلجهر والاختفات.

الخامس: ما يتعلق بوصفها غير الملازم لها أي القابلة للانفكاك عنها كالتصرف في مال الغير الملازم لأكوان الصلاة في مورد الالتقاء والاجتماع.

اما القسم الأول: وهو النهي المتعلق بذات العبادة.

فتنقيح القول فيه: ان النهي المتعلق بالعبادة:

ربما يكون ارشاديا من جهة مزاحمتها بالاهم كالصلاة عند مزاحمتها بالازالة. وقد يكون تشريعا.

وثالثا يكون نفسيا تحريميا.

اما الأول: فربما يقال بعدم دلالة على الفساد لان غاية ما يدل عليه عدم الأمر، ولا يدل على عدم الملاك، وقد مر انه يكتفى في صحة العبادة بالاتيان بها بداعي الملاك.

ولكن قد عرفت ان الاظهر دلالة على الفساد، لدلالته على عدم الأمر، والملاك الموجود فيها على فرض وجوده مع انه لا كاشف عنه لا يصلح للتقرب به: إذا لملاك الذي يتسبب الشارع إلى اعدامه لا يكون مقربا.

واما الثاني: فهو يدل على الفساد من جهة دلالة على عدم الأمر وعدم الملاك: إذ بعد فرض ان النهي ليس لمفسدة ذاتية ولا لمزاحمته مع واجب اهم، لا

محالة يستكشف ان هذا الفعل لا يمكن وقوعه عبادة بوجه.

وبعبارة أخرى: ان هذا النهي وارد مورد توهم وجود الأمر أو الملاك، فيدل على عدمهما.

وعليه، فإذا كان الدليل المتضمن له قطعياً، لا مجال للاتيان به برجاء المطلوبة أو الملاك، إذ الاتيان بالرجاء فرع الاحتمال.

واما إذا كان ظنياً، فللاتيان به برجاء المحبوبة والملاك مجال.

فحينئذ لو كان عبادة يقع ما أتى به صحيحاً ومجزياً.

واما الثالث: وهو النهي التحريمي النفسي، فقبل بيان وجه دلالة على الفساد لابد من بيان امر:

وهو انه ربما يقال انه لا يمكن تعلق النهي التحريمي النفسي بالعبادة، وقد مر ذلك وإنما نعيده لبيان ما أفاده المحقق الخراساني رحمته، في وجه عدم الامكان.

بقوله^(١): "لا يقال هذا لو كان النهي عنها دالاً على الحرمة الذاتية ولا يكاد يتصف بها العبادة لعدم الحرمة بدون قصد القرية، وعدم القدرة عليها مع قصد القرية بها إلا تشريعاً ومعه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة، ومعه لا يتصف بجرمة أخرى لامتناع اجتماع المثليين كالضدين" انتهى.

وحاصله ان متعلق النهي اما ان يكون ذات العمل مع قطع النظر عن قصد الأمر، أو يكون هو العمل مع قصد امتثال الأمر الواقعي، أو يكون هو

الفعل مع قصد الأمر الجعلى، ولا رابع، والأول باطل باعتراف الخصم، والثاني باطل من جهة عدم القدرة عليه لعدم الأمر، والثالث حرام تشريعاً، ومع الحرمة التشريعية لا يعقل الاتصاف بالحرمة الذاتية، وإلا لزم اجتماع المثليين.

وأجاب عنه المحقق الخراساني بجوابين^(١):

أحدهما: ان المتعلق للنهي والحرمة هو ما يقع عبادة لو كان مأموراً به.

وفيه: ان هذا بحسب الفرض وان كان متيناً، ولكن المستشكل يدعى انه في موارد تعلق النهي بالعبادة، كصلاة الحائض ليس المتعلق هو ذات العمل مع قطع النظر عن قصد القرية، ولذا لم يلتزم فقيه بالحرمة لو صلت الحائض لتعليم الغير لا مع قصد القرية.

وبعبارة أخرى: ان الالتزام بكون النهي عنه ذات العبادة، أي ما لو امر به لكان امره عبادياً، لا يوجب دفع الاشكال، فان المستشكل يدعى انه في موارد النهي عن العبادات التي يدعى كون النهي فيها تحريمياً نفسياً لا يكون المتعلق ذات العبادة مع قطع النظر عن قصد الأمر والملاك، وحيث انه ليس هو العمل مع قصد الأمر الواقعي، فيتعين كونه الفعل مع قصد الأمر البنائى وحيث انه محرم بالحرمة التشريعية فلا يعقل تعلق الحرمة الذاتية به.

الثاني: ان المحرم بالحرمة التشريعية ليس هو الفعل الخارجي بل إنما يكون المتصف بها ما هو من افعال القلب كما هو الحال في التجري والانقياد.

(١) راجع كفاية الاصول ص ١٨٦-١٨٧ (فانه يقال) بتصرف.

فلا مانع من اتصاف الفعل الخارجي بالحرمة الذاتية.

وفيه: ان تعلق النهي في التشريع بالامر القلبي وان كان ممكنا، إلا ان المتعلق بحسب التحقق الخارجي هو ذات العمل الماتى به بقصد التشريع: لأنه منطبق عنوان التشريع، واما البناء القلبي فهو بناء على التشريع لا انه تشريع فتدبر.

فلحق في الجواب عن اصل الإيراد:

اولا: بالنقض بالحرمات الذاتية التي يؤتى بها بداعي الأمر فانه لا ريب في اتصافها بالحرمة التشريعية والذاتية.

وثانيا: بلحل، وهو الالتزام بالتأكد كما هو الشأن في جميع الموارد التي تعلق تكليفان متمثالان بشيء واحد.

إذا عرفت هذا فاعلم ان النهي النفسي في العبادات الجعلية يدل على الفساد لوجهين، عدم المقتضى، ووجود المانع وفي العبادات الذاتية يدل على الفساد لوجه واحد، وهو الاقتران بالمانع.

وذلك لأنه في وقوع الفعل عبادة يعتبر امران.

أحدهما: كون الفعل صالحا للتقرب به لكونه عبادة ذاتا أو للأمر أو الملاك.

ثانيهما: عدم مبغوضيته: إذ المبغوض لا يصلح لان يتقرب به لكونه مبعدا والمبعد لا يقرب وعلى هذا، فدلالة النهي عن العبادة على الفساد، واضحة.

لأنه في العبادات الجعلية المنهي عنها، كلتا الجهتين، مفقودتان:

اما الأولى: فلان النهي، يدل على عدم الأمر، وعدم الملاك، اما دلالته على عدم الأمر فواضحة، واما دلالته على عدم الملاك، فلان ملك الأمر هو المصلحة غير المزاحمة بالفسدة، أو الغالبة عليها، واما المصلحة المغلوبة فلا تكون ملاكا ولولا مغلووية المصلحة لما كان المولى ينهى عن الفعل، فمن النهي كما يستكشف عدم الأمر يستكشف عدم المصلحة أو مغلوبيتها للفسدة، فيدل النهي على عدم الأمر وعدم الملاك.

واما الثانية: فلان النهي يدل على المبعوضة والمبعوض لا يقرب، وفي العبادات الذاتية النهي لا يوجب سلب ما هو ذاتي له فلا محالة ينحصر وجه الفساد بفقد الجهة الثانية أي تكون مبعوضة وهي تمتنع عن التقرب بها فتدبر.

ثم انه بناء على ما اخترناه من دلالة النهي باقسامه على الفساد، لا مجال للزاع في انه إذا شك في كون النهي من أي الأقسام، هل يدل على الفساد، أم لا؟

واما على القول بعدم دلالة بعض اقسامه على الفساد فهل يوجب مثل هذا النهي الفساد، أم لا؟

الظاهر دلالته عليه إذ هو بجميع اقسامه يدل على عدم الأمر، وبعض اقسامه يدل على عدم الملاك، وعليه ففي هذا المورد بما ان عدم الأمر محرز ووجود الملاك مشكوك فيه فلا يصح الاتيان به.

فهل يصح الاتيان به برجاء وجود الملاك أم لا؟

وجهان: اقواهما الثاني ما لم يرتفع احتمال المبعوضة باصل أو دليل كما لا

يخفى.

تذليل به يتم البحث في النهي عن العبادة: وهو ان مقتضى ما ذكرناه في وجه دلالة النهي على الفساد، هو الفساد حتى في مورد الجهل، بالنهي عن قصور، كما لا يخفى وقد التزم الاصحاب بذلك.

وفي مبحث اجتماع الأمر والنهي على الامتناع، وترجيح جانب النهي، بعين هذا الوجه التزمنا بالفساد حتى في صورة الجهل عن قصور، ولكن جمعا من الاصحاب لم يلتزموا بذلك في ذلك المبحث، مع انه لا فرق بين البابين أصلاً، في جريان ما ذكرناه وجهها للفساد كما هو واضح، وهذا ايراد على القوم غير قابل للذنب.

النهي المتعلق بجزء العبادة

واما القسم الثاني: وهو النهي المتعلق بجزء العبادة.

فقد افاد المحقق الخراساني رحمته (١) ان جزء العبادة من حيث انه عبادة يجرى فيه ما ذكرناه في القسم الأول، إلا ان بطلان الجزء لا يوجب بطلان العبادة المركبة منه ومن غيره إلا إذا اقتصر المكلف عليه في مقام الامتناع، واما إذا لم يقتصر عليه واتى بعده بالجزء غير المنهي عنه تقع العبادة صحيحة لعدم المقتضى للفساد، إلا ان يستلزم ذلك موجبا آخر للفساد كالزيادة العمدية أو نحو ذلك وهو امر آخر اجبني عن محل الكلام.

(١) كفاية الاصول ص ١٨٥ (لا ريب في دخول القسم الأول ..).

واقفاد المحقق النائي^(١) ان النهي عنه يقتضي فساد العبادة مطلقا سواء كان الجزء من سنخ الأفعال أو كان من سنخ الأقوال، وسواء اقتصر على ذلك الجزء المنهي عنه أو لم يقتصر عليه، سواء كان اعتبار ذلك الجزء في العبادة بشرط لا أو كان لا بشرط.

وقد ذكر في وجه ذلك ما ينحل إلى أمور بعضها مختص بالصلاة وبعضها عام يجري في جميع المركبات.

احدها: وهو يختص بخصوص الجزء الذي اخذ فيه عدد خاص كالسورة بناءً على حرمة القرآن.

وحاصله، ان الاتي به في ضمن العبادة، اما ان يقتصر عليه فيها، أو يأتي بعده بما هو غير منهي عنه، وعلى كل تقدير تبطل الصلوة.

اما على الأول: فلان الجزء المنهي عنه خارج عن إطلاق دليل الجزئية، فيكون وجوده كعدمه فالإقتصار عليه في مقام الامتثال موجب لفقد الجزء.

واما على الثاني: فلانه يوجب الاخلال بالوحدة المعتبرة في الجزء.

وفيه: ان المنهي عنه هو الاتيان بسورتين بداعي تحقق الامتثال بالمجموع، ولو أتى باحدهما لا بقصد الجزئية للصلاة، لا يصدق القرآن المنوع.

(١) فوائد الاصول للنائي ج ٢ ص ٤٦٥ (واما اذا تعلق بجزئها فالاقوى انه كذلك أي يقتضي الفساد...) / اجود التقارير ج ١ ص ٣٩٧ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢١٧ (هذا كله في النهي المتعلق بذات العبادة..)

وعليه، فلو أتى بالجزء المحرم لا بقصد الجزئية لا يوجب - الاتيان بفرد آخر بعده - صدق القران.

ثانيها: صدق عنوان الزيادة في الفريضة على الاتيان بالفرد المنهي عنه، وان لم يقصد به الجزئية إذ لا يعتبر في تحققها قصد الجزئية إذا كان المأتى به من جنس احد اجزاء العمل، وهو يوجب البطلان.

وفيه: ان المركب الاعتباري لا يزيد شيء فيه إلا مع الاتيان به بداعي كونه منه. نعم، في خصوص الركوع والسجود لا يعتبر ذلك للنص الخاص في الثاني والقطع بعدم الفصل بينه وبين الركوع، فلجزء المحرم لو أتى به لا يقصد الجزئية لما صدق عليه عنوان الزيادة.

ثالثها: ان التكلم العمدي مبطل للصلاة بمقتضى الأدلة خرج عنها الذكر المختص بمقتضى دليل الحرمة بغير الفرد المحرم، فالذكر المحرم مبطل لها بمقتضى عموم ما دل على مبطلية التكلم للصلاة.

وفيه: ان هذا في بادى النظر وان كان متينا، إلا انه بعد التدبر في ادلة مبطلية التكلم يظهر ان تلك الأدلة مختصة بكلام الأدميين والذكر المحرم ليس منه.

ثم ان هذين الوجهين الاخيرين مختصان بالصلاة، ولا يجريان في غيرها، فما أفاده الحقق النائي رحمته من انهما يدلان على بطلان غير الصلاة من المركبات الاعتبارية لو أتى بالجزء المنهي عنه منها غير تام.

رابعها: ان تحريم الجزء يستلزم اخذ العبادة بالاضافة إليه بشرط لا،

وتوضيح ما أفاده ان تعلق الأمر بالجزء لا يخلو عن احد الاعتبارات الثلاثة، اما ان يكون بشرط شيء بالقياس إلى ما يماثله كتعلق الأمر بتسيبحتين من التسيبحات الاربع، فانه مقيد بالأتان بالثالثة: وأخرى يكون بشرط لا بالقياس إليه نظير الأمر بالسورة على القول بجرمة القران، وثالثة: يكون لا بشرط بالاضافة إليه كما في المثال بناء على جواز القران.

وعلى هذا: فإذا تعلق النهي بفرد من أفراد المأمور به، فلا محالة يوجب النهي تقييد المأمور به بعدم الاقتران به، ويوجب صيرورته بشرط لا بالاضافة إليه فيكون المأمور به مقيدا بعدمه فلا محالة يبطل بوجوده، هذا ملخص ما أفاده بتوضيح منا.

وفيه: انه ان اريد من تقييد المأمور به، ان المأمور به إنما هو غير هذا الجزء وان تضمن المركب له لا يوجب انطباق المأمور به على الماتى به، فهو متين على القول بدلالة النهي عن العبادة على الفساد كما ستعرف، وان اريد تقيده بعدم هذا الجزء بحيث يكون وجوده مانعا ومبطلا الذي هو المطلوب، فدون اثباته خسر القتاد إذ لا ملازمة بين مبغوضيته ومانعيته عن العبادة، إلا ترى ان النظر إلى الاجنبية محرم ومبغوض للشارع مع ان وجوده لا يبطل العبادة.

وبالجملة: النهي عن الشيء الذي تكون العبادة بالقياس إليه لا بشرط لا يوجب اشتراطها بعدمه.

فالتحصّل ان فساد الجزء من جهة تعلق النهي به لا يوجب فساد العبادة لا في الصلاة ولا في غيرها إلا إذا قيدت العبادة بعدمه فيكون مانعا و هو خارج عن محل الكلام.

النهي عن شرط العبادة

وأما القسم الثالث: وهو النهي عن شرط العبادة، فقد ذكر المحقق الخراساني^(١) ما محصله ان للشرط قسمين التعبدى والتوصلى، فما كان من قبيل الأول النهي عنه يوجب فساده فلا محالة يوجب فساد المشروط لانتفائه بانتفاء شرطه، وما كان من قبيل الثاني حيث ان النهي عنه لا يوجب فساده فلا يلزم منه فساد المشروط.

وأورد عليه المحقق النائيني^(٢) بان تقسيم الشرط إلى التعبدى كالطهارات الثلاث، وغير تعبدى كالتستر ونحوه لا يتم: إذ ما هو شرط إنما هو المعنى المعبر عنه باسم المصدر، وأما الأفعال الخاصة كالوضوء واخويه، فهي بانفسها ليست شروطا للصلاة، بل هي محصلة لما هو شرطها، وما هو عبادة إنما هو الأفعال الخاصة، فما هو عبادة غير ما هو شرط، بل حال الشرط في هذه الموارد حال بقية الشرائط في عدم اعتبار قصد القرينة فيه، ولذا لو صلى غافلا عن الطهارة وانكشف كونها مقترنة بها صحت صلاته بلا كلام.

وفيه: ان هذا بناء على مسلك المشهور من ان الشرط للصلاة، إنما هو الأمر الحاصل من هذه الأفعال لا هي بانفسها، متين.

(١) كفاية الاصول ص ١٨٥ (وأما القسم الثالث) بتصرف.

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٣٩٩، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٢٠ فانه بعد ان تحدث عن

شرط العبادة قال: «ومنه ظهر بطلان تقسيم الشرط إلى التعبدى...».

ولكن بناء على ما قويناه في الجزء الأول من فقه الصادق^(١) تبعاً للمحقق الخراساني^(٢) من ان الطهارة عنوان منطبق على نفس هذه الأفعال، تقسيمه للشرط إلى قسمين متين.

ثم ان المحقق النائيني^(٣) اختار عدم دلالة النهي عن الشرط على الفساد، واستدل له^(٤): بان الشرط للعبادة الذي تعلق به الأمر إنما هو المعنى المعبر عنه باسم المصدر، واما المتعلق للنهي فهو المعنى المعبر عنه بالمصدر فما هو متعلق النهي ليس شرطاً للعبادة وما هو شرط لها لم يتعلق به النهي.

وفيه: ان الفرق بين المعنيين المعبر عنهما، بالمصدر، واسم المصدر، اعتباري وإلا فهما واحد حقيقة كما تقدم، وعليه فلا يعقل كون أحدهما مأموراً به والآخر منهيها عنه.

ولكن مع ذلك يمكن تصحيح العبادة، بأنه في الشروط على ما تقدم في الشرط المتأخر ليس وجوداتها مأموراً بها بالأمر بالمشروط بخلاف الاجزاء بل

(١) راجع فقه الصادق ج ١ ص ٢٣٨-٢٣٩ قوله حفظه المولى: «اما الأول فلما عرفت من الظهور عنوان منطبق على الوضوء بذاته مع أن المأمور به لو كان هو الافعال الخاصة لا محالة يكون هذا الامر توصلياً لا يعتبر في سقوطه سوى حصول متعلقه على أي وجه، وما يكون تعدياً هو الامر بالافعال المحصلة لذلك العنوان فتدبر». وقد تعرض سماحته لها الامر في غير مورد وجزء من كتاب فقه الصادق.

(٢) في كفاية الاصول ص ١٨٥ كما مر.

(٣) اجود التقريرات ج ١ ص ٣٩٩، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٢٠ (واما في النهي عن

التقييد بها مأمور به، والامر به لا يستلزم الأمر بالقييد، بل ربما يكون القيد غير اختياري كالكعبة، وقد تقدم تنقيحه.

وعليه: فالنهي عن وجود الشرط لا يوجب تقييد الطبيعة المأمور بها بالاتيان بها غير متقيدة بهذا القيد لان متعلقه غير متعلق الأمر الضمني.

ومنه: يظهر ان ما رتبته الأستاذ الأعظم على وحدة المعنيين وهو فساد المركب المأمور به غير سديد.

النهي عن وصف العبادة

واما القسم الرابع: وهو النهي عن وصف العبادة، فقد افاد المحقق الخراساني^(١) ما محصله ان النهي عن الوصف اللازم كالنهي عن الجهر في القراءة، مساوق للنهي عن موصوفه لاستحالة كون الموصوف مأمورا به ووصفه الذي لا ينفك عنه منهي عنه، وان لم يكن الوصف لازما بل كان مفارقا كالغصبية لاكون الصلاة المنفكة عنها، فان اتحد الوصف وجودا مع الموصوف وبنينا على امتناع اجتماع الأمر والنهي كان النهي عنه نهيا عن الموصوف، واما مع عدم اتحادهما وجودا، أو انه وان اتحدا إلا انه بنينا على جواز الاجتماع فالنهي عن الوصف لا يسرى إلى الموصوف.

ويتوجه: عليه امران :

(١) كفاية الاصول ص ١٨٥ (واما القسم الرابع).

الأول: انه في عد الجهر من قبيل الوصف اللازم، والغصبية من قبيل الوصف المفارق، نظر، إذ كما ان القراءة لا تنفك عن الجهر، أو الاخفات، كذلك الصلاة لا تنفك عن اباحة المكان أو غصبيته وكما ان الصلاة تنفك عن خصوص الغصبية كذلك القراءة تنفك عن خصوص الجهر.

الثاني: ان ضابط سراية النهي عن الوصف إلى الموصوف وعدمها، ليس كون الوصف لازما أو مفارقا، بل الضابط كون الوصف من مراتب وجود الموصوف بحيث لا يكون في الخارج إلا موجود واحد نظير السرعة والبطؤ في الحركة، والجهر والاخفات بالنسبة إلى القراءة، وعدم كون الوصف من مراتب وجود الموصوف، بل يكون له وجود مستقل كالأعراض غير الانتزاعية التي لا تكون من كفيات موصوفه كالنظر إلى الاجنبية في الصلاة.

إذ على **الأول** يسرى النهي عن الوصف إلى الموصوف، لا محالة، وان لم يكن الوصف لازما، كما لو فرضنا النهي عن الجهر لا عن الجهر في القراءة، فانه يوجب النهي عن القراءة الجهرية لوحدة الموجود الخارجي.

وعلى **الثاني** لا يسرى النهي إلى الموصوف وان كان وصفا لازما، كما لو فرضنا النهي عن النظر إلى الاجنبية في خصوص الصلاة إذ بعد تعدد المتعلق لا مانع من كون أحدهما مأمورا به والآخر منهيا عنه.

واما حديث انه لا يعقل اختلاف المتلازمين في الحكم، فقد مر الجواب عنه في مبحث الضد فراجع، مع: انه غاية ما يلزم منه عدم اختلافهما فيه، لا لزوم

اتفاقهما كما اختاره المحقق الخراساني^(١) لالتزامه بسراية النهي إليه فتدبر.

النهي عن المعاملات

واما المقام الثاني: اعني به النهي المتعلق بالمعاملة، ففي دلالة على الفساد وعدمه اقوال:

١- ما ذهب إليه جماعة من المحققين منهم المحقق النائيني^(٢) من دلالة على الفساد.

٢- ما عن ابي حنيفة والشيباني^(٣) وهو دلالة على الصحة.

والمقول عن نهاية العلامة التوقف، ووافقهما فخر المحققين في نهاية المأمول.

(١) راجع كفاية الاصول ص ١٨٥ (وهذا بخلاف ما اذا كان مفارقا...).

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٠٣، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٢٦-٢٢٧ (واما المقام الثاني). إلا أن المحقق النائيني فصل بين النهي الغيري فإنه يدل على الفساد مطلقا، وبين النهي التحريمي النفسي فإنه ان كان نهيا متعلق بالسبب فلا يدل على الفساد، وان كان متعلقا بالمسبب فيدل على الفساد، ثم استدل لذلك فراجع.

(٣) نقل الحكاية عنهما عدة من الاعلام منهم الشيخ الاعظم في مطارح الانتظار ص ١٦٦ (هداية) وفي حواشي المشكيني خرجه في شرح تنقيح الفصول ص ١٧٣، ولم يحضرنى المصدر.

٣- ما ذهب إليه جماعة وهو عدم دلالاته على الصحة ولا على الفساد^(١).

وتنقيح القول في المقام ان النهي المتعلق بالمعاملة، تارة يكون ارشاديا،
وأخرى يكون تحريميا.

وعلى الثاني قد يتعلق النهي بالاثار، والتصرف في الثمن أو المثلن، كقوله
«يَسْتَلِمُ، ثَمَنُ الْعَذْرَةِ سَحْتٌ».

وقد يتعلق بنفس المعاملة، أو بعنوان منطبق عليها، وثالثة يكون النهي
تشريعيا.

لا ريب في دلالة القسم الأول على الفساد، وكذلك القسم الثاني، إذ لا
وجه للمنع عن التصرف في الثمن سوى عدم صحة المعاملة وبقائه على ملك
مالكه، نعم دلالة القسم الأول عليه، تكون بالمطابقة ودلالة الثاني بالالتزام.

واما القسم الثالث: وهو النهي التحريمي المتعلق بالمعاملة فهو، قد يتعلق
بالاعتبار النفساني القائم بالمعاملين، وقد يتعلق بإبرازه بمبرز خارجي.

توضيح ذلك، ان في المعاملة كالبيع اربعة أمور:

احدها: اعتبار الملكية القائم بالتبايعين.

ثانيها: اعتبارها القائم بالعقلاء.

(١) كما في مبديء الوصول للعلامة الحلبي ص ١٢٢-١٢٣ ، نشر المطبعة العلمية ١٤٠٤/.

وهو ظاهر كلام مجمع الافكار من المتأخرين ج ٢ ص ٤٣ وفي ص ٩١ قال بعد نفيه دلالة

النهي على الصحة ولا على الفساد « بل يدل على مطلق مبعوضية الفعل».

ثالثها: الاعتبار القائم بالشارع الأقدس.

رابعها: اظهار المتبايعين اعتبارهما النفساني بمظهر خارجي، من لفظ أو غيره.

اما الاعتبار القائم بالشارع فهو غير قابل لتعلق النهي به: وذلك لأنه من الأفعال الاختيارية للمولى وخارج عن تحت قدرة المكلف.

مع: انه إذا كان مبعوضا له فلاى جهة يوجد.

واما الاعتبار القائم بالعقلاء الذي يعبر عنه في كلماتهم بالمسبب العرفي، أي امضاء العقلاء اعتبار المتبايعين، فهو أيضاً غير قابل لتعلق النهي به لكونه خارجا عن تحت قدرة المتبايعين، وليس نسبته إلى فعلهما نسبة المسبب التوليدى إلى سببه كي يصح النهي عنه للقدرة على سببه.

وبذلك يظهر فساد ما أفاده المحقق النائيني رحمته حيث التزم، بان متعلق النهي هو المسبب العرفي، وعلى ذلك فيتعين تعلق النهي، اما بالاعتبار القائم بالمتبايعين، أو بما يكون مظهرا له في الخارج.

وعلى كل تقدير لا يدل النهي على الفساد.

اما على الثاني فواضح سواء تعلق النهي بذات ما هو مظهر كانشاء البيع باللفظ اثناء الاشتغال بالفريضة، أو به بما انه مظهر للاعتبار المزبور.

واما على تقدير تعلقه بالاعتبار النفساني فغاية ما قيل في وجه دلالة على

الفساد امران:

الامر الأول: ما أفاده المحقق النائيني رحمته^(١) وهو انه يعتبر في صحة المعاملة أمور ثلاثة:

احدها: كون كل من المتعاملين مالكا للعين أو بحكمه.

ثانيها: ان لا يكون محجورا عن التصرف فيها من جهة تعلق حق الغير بها، أو غير ذلك من اسباب الحجر ليكون له السلطنة الفعلية على التصرف فيها.

ثالثها: ان يوجد المعاملة بسبب خاص وآلة مخصوصة، فإذا تعلق النهي بالمسبب، أي الاعتبار النفساني. وبعبارة أخرى: بالملكية المنشأة كما في النهي عن بيع المصحف من الكافر، كان النهي معجزا مولويا للمكلف عن الفعل ورافعا لسلطنته عليه، فيختل بذلك الشرط الثاني المعتبر في صحة المعاملة ويرتب عليه فسادها، وبالجمله يعتبر في نفوذ المعاملة السلطنة الفعلية على التصرف في العين ومنع المولى يوجب رفع السلطنة فلا محالة تفسد المعاملة.

وفيه: ان توقف نفوذ المعاملة وصحتها على السلطنة الوضعية بديهي، واما كون النهي موجبا لسلب هذه السلطنة فهو أول الكلام.

نعم، النهي يوجب رفع السلطنة التكليفية ونفوذ المعاملة غير متوقف عليها، وبالجمله المعتبر في صحة المعاملة إنما هي السلطنة الوضعية والحرمة إنما توجب رفع السلطنة التكليفية لا السلطنة الوضعية، إذ لا منافاة بين حرمة شيء ونفوذه وضعا فتدبر.

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٠٤، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٢٨.

الامر الثاني: الروايات الواردة في نكاح العبد بدون اذن سيده، الدالة على صحته مع اجازته لا بدونها، معللة بأنه لم يعص الله وإنما عصى سيده فإذا اجاز جاز مثل ما رواه في الكافي والفقيه عن زرارة عن الامام الباقر عليه السلام، سألته: "عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك إلى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما، قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له فقال أبو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله وإنما عصى سيده فإذا اجاز فهو له جائز"^(١).

وصحيحه الاخر عنه عليه السلام قال: " سألته عن رجل تزوج عبده امرأة بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه قال عليه السلام ذلك لمولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما إلى ان قال، فقلت لابي جعفر عليه السلام فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال أبو جعفر عليه السلام، إنما أتى شيئا حلالا وليس بعاص لله إنما عصى سيده ولم يعص الله تعالى ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه"^(٢). ونحوهما غيرهما

وتقريب الاستدلال بها بوجهين:

(١) الكافي ج ٥ ص ٤٧٨ باب المملوك يتزوج بغير اذن مولاه ح ٣/ الفقيه ج ٣ ص ٥٤١ باب

طلاق العبد ح ٤٨٦٢ / الوسائل ج ٢١ ح ٢٦٦٦٦.

(٢) الكافي ج ٥ ص ٤٧٨ باب المملوك يتزوج بغير اذن مولاه ح ٢/ الفقيه ج ٣ ص ٤٤٦ باب

باب المملوك يتزوج بغير اذن مولاه ح ٤٥٤٨ / الوسائل ج ٢١ ص ١١٥ ح ٢٦٦٦٧.

أحدهما: ما عن الفصول^(١) والقوانين^(٢) وغيرهما.

وحاصله انها متضمنة لتعليل عدم فساد النكاح أي نكاح العبد غير المأذون، مع لحوق الاجازة بأنه لم يعص الله فيه وإنما عصى سيده، فتدل على ان عصيان الله تعالى في النكاح الذي هو من المعاملات يوجب الفساد.

ويرد عليه: ان المراد من العصيان في قوله لم يعص الله، هو العصيان التكليفي، وعليه:

فان كان المراد من العصيان في قوله، وإنما عصى سيده هو العصيان التكليفي، لزم التهافت في الكلام فان عصيان السيد تكليفا عصيان الله تعالى.

وان اريد به العصيان الوضعي أي عدم الامضاء، لزم منه التفكيك في المراد من العصيان في الجملتين وهو خلاف الظاهر جدا.

ثانيهما: ما أفاده المحقق النائيني^(٣) ويمكن استفادته من الجواهر في كتاب النكاح^(٤) وهو مبني على إرادة العصيان التكليفي من العصيان في الجملتين.

وحاصله ان المستفاد من الروايات ان النهي:

ربما يكون ناشئا عن المفسدة في الفعل نفسه وبعنوانه ويكون راجعا إلى

(١) الفصول الغروية ص ١٤٤ (ووجه الدلالة ان الروايتين...).

(٢) قوانين الاصول ج ١ ص ١٦٢.

(٣) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٠٧-٤٠٨ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٣٢-٢٣٣ (ولكن

التحقيق فساد الاستدلال المذكور...).

(٤) جواهر الكلام ج ٣٠ ص ٢٠٨.

حقه تعالى على عبيده مع قطع النظر عن حقوق الناس بعضهم على بعض.

وربما يكون النهي لامر خارج عن المعاملة وناشئا عن التمرد على سيده من دون ان يكون في الفعل مفسدة بنفسه وعنوانه.

فان كان النهي من قبيل الأول كان دالا على الفساد: لان متعلق النهي مبعوض للشارع حدوثا وبقاءا لاستمرار مفسدته المقتضية للنهي عنه.

وان كان من قبيل الثاني كان دائرا مدار تمرده عليه حدوثا وبقاءا فإذا رضى السيد بما عصاه فيه ارتفع عنه النهي بقاءً، فلا يكون حينئذ موجب لفساده، ولا مانع عن صحته.

فالمستفاد من الأخبار ان الفساد يدور مدار النهي حدوثا وبقاءا فالنهي الالهي الناشيء من تفويت حق الغير، إنما يوجب فساد المعاملة فيما إذا كان النهي باقيا بقاء موضوعه فإذا ارتفع باجازه من له الحق تلك المعاملة ارتفع النهي عنه.

واما النهي الراجع إلى حقه تعالى فحيث انه غير قابل للارتفاع فلا موجب للصحة، فالنفي في الروايات العصيان التكليفي بالمعنى الثاني، والمثبت هو العصيان التكليفي بالمعنى الأول.

ولكن يتوجه على ذلك:

اولا: ان انشاء البيع أو التزويج ليس تصرفا عرفا كي يكون حراما، ولذا لو انشأ العبد البيع لغير نفسه، لما توقف على اجازة سيده بلا كلام، ولم يكن فاعلا للحرام، نعم، إذا نهى عنه يكون حراما، ولكن المفروض عدم النهي.

وثانياً: لو سلم انه إذا استقل العبد بأمر كان عاصياً لاقتضاء العبودية، وكون العبد كلا على مولاه لا يقدر على شيء، ذلك حيث انه أتى بما ينافي مقام عبوديته، لا يعقل انقلاب هذا العصيان فان الاجازة والرضا البعدي لا توجب انقلاب الشيء عما وقع عليه.

وقد استدل لدلالة النهي على الصحة بوجهين:

الأول: انه يعتبر في متعلق النهي القدرة ولا يكاد يقدر على المسبب إلا فيما كانت المعاملة صحيحة مؤثرة.

الثاني: النصوص المتقدمة بتقريب انها صريحة في ان عصيان السيد، لا يستلزم بطلان النكاح، و بما ان عصيان السيد يستلزم عصيانه تعالى، فيستفاد منها ان عصيانه تعالى لا يستلزم الفساد، واما عصيانه تعالى المستلزم للفساد بمقتضى مفهوم قوله عليه السلام انه لم يعص الله، فلا بد ان يراد به العصيان الوضعي.

وكلاهما فاسدان:

اما الأول: فلانه يتم لو كان متعلق النهي الاعتبار القائم بالشارع، وقد عرفت عدم معقولية ذلك، وإنما المتعلق له الاعتبار القائم بالتبايعين، وهو مقدور وان لم يكن صحيحاً.

واما الثاني: فلتوقفه على ان يكون المراد من العصيان في كل من الموردين معنى يغير ما يراد منه في الآخر وقد عرفت فساد ذلك أيضاً وانه خلاف ظاهر السياق.

فالتحصّل انه كما ان القاعدة لا تقتضي دلالة النهي على الفساد ولا على الصحة كذلك لا تدل النصوص الخاصة على شيء منهما.

وحاصل ما قدمناه في الأخبار ان محتملات المراد من العصيان في الجملتين اربعة: الأول: ان يراد به فيهما العصيان الوضعي.

الثاني: ان يراد به فيهما العصيان التكليفي.

الثالث: ان يراد بالعصيان في الأولى التكليفي منه وفي الثانية الوضعي منه.

الرابع: عكس ذلك، والاحتمالان الاخيران يدفعان بوحدة السياق، فيدور الأمر بين الأولين.

والظاهر هو الأول، وذلك لوجهين:

أحدهما: ان انشاء البيع أو التزويج أو ما شاكل ليس تصرفا عرفا كي يكون حراما ولذا لو انشأ العبد البيع لغير نفسه لما توقف على اجازة سيده بلا كلام.

الثاني: ان عصيان السيد حرام شرعا فمعصيته يكون معصية الله تعالى فكيف يتصور ان يكون فعل معصية للسيد، ولا يكون معصية لله، فلا محالة يكون المراد منه العصيان الوضعي اعني عدم النفوذ.

فالتحصّل حينئذ انه لا توقف في نفوذ النكاح من قبل الله تعالى وليس نكاحا غير مشروع في نفسه بل التوقف في نفوذه إنما هو من قبل السيد لاعتبار رضاه فيه فيدور عدم الصحة مدار عدم الرضا حدوثا وبقاء فإذا اجاز جاز.

لا يقال، ان العصيان الوضعي للسيد مستلزم لعصيان الله تعالى: لان عدم

امضاء السيد موجب، لعدم امضاء الله تعالى.

فانه يقال: ان عصيان السيد ومخالفته حرام شرعا والحرم الشرعي ليس على قسامين.

وبعبارة أخرى: بالاجازة والرضا البعدي لا ينقلب ما وقع معصية عما وقع عليه، وهذا بخلاف عدم الامضاء: فان عدم امضاء الشارع الأقدس لما لم يمضه السيد، عدم امضاء ما دامى، أي مادام لم يجوز السيد فتدبر فانه دقيق.

ويؤيد ما ذكرناه من كون المراد من العصيان فيهما العصيان الوضعي تمثيله ﷺ لعصيان الله تعالى في الصحيح الثاني، بالنكاح في العدة واشباهه، فالتحصّل انه لا يدل النهي التحريمي على الصحة ولا على الفساد.

واما القسم الرابع: وهو النهي التشريعي، فملخص القول فيه، انه ان تعلق نهى بمعاملة خاصة فهو لا محالة يكون دالا على فسادها، وعدم مشروعيتها، واما المعاملة التي لا يعلم مشروعيتها ولا دليل عليها إذا أتى بها بما انها مشروعة، فمقتضى عموم النهي عن التشريع حرمتها، ومقتضى اصالة عدم الانتقال هو البناء على الفساد ما لم ينكشف كونها ممضاة.

واما الكلام فيما لو انكشف كونها مشروعة.

فعلى المختار من عدم دلالة النهي النفسي المتعلق بالمعاملة على الفساد صحت هذه المعاملة.

واما على ما اختاره المحقق النائيني رحمته تبعا للمشهور، من دلالة على الفساد، فلا بد له من الالتزام بالفساد، بناء على ان الحرم في التشريع هو ذات

العمل الخارجي المتصف بعنوان التشريع وهو الاعتبار النفساني في المقام، إذ لا فرق بين تعلق نهى خاص بمعاملة خاصة، وبين انطباق عنوان عام محرم عليها: فان المبعوضة ان استلزمت الفساد، ففي الموردين، وإلا فكذلك.

وبذلك ظهر ان ما اختاره المحقق النائيني رحمته من الصحة في الفرض، وعدم دلالة النهي التشريعي على الفساد لا ينطبق على مسلكه.

هذا تمام الكلام في النواهي

والحمد لله اولا وآخرا.



المقصد الثالث

من مقاصد علم الأصول

في

المفاهيم

وفيه مباحث:

المقصد الثالث

في المفاهيم

وفيه مباحث: وقبل الدخول في المباحث لابد من تقديم مقدمات:

الأولى، ان للمفهوم اطلاقين:

أحدهما: ما يراد منه كل معنى يفهم من اللفظ فحسب سواء أكان من المفاهيم الافرادية أو التركيبية. أو كل ما يفهم من الشيء سواء أكان ذلك الشيء لفظا، أم غيره كالأشارة أو الكتابة أو نحو ذلك.

وهذا قد يكون مدلولاً مطابقياً لللفظ بحيث يكون اللفظ قالبا له.

وقد يكون من جهة لزومه لما يكون اللفظ قالبا له.

والأول ينقسم إلى المدلول المطابقي، والتضميني.

والثاني، ربما يستفاد من اللفظ من دون ضم مقدمة خارجية عقلية أو نقلية

إليه، وربما يستفاد منه مع ضم مقدمة إليه.

ويعبر عن الأول باللزوم البين.

وعن الثاني باللزوم غير البين.

والأول على قسمين:

إذ تارة يكفي تصور اللزوم في الانتقال إلى اللازم فهو البين بالمعنى

الأخص.

وأخرى لا ينتقل إلى اللازم إلا بعد تصور الطرفين والنسبة فهو البين
بالمعنى الأعم.

وهما مشتركان في عدم الحاجة إلى ضم مقدمة خارجية.

ثم انه يعتبر في الدلالة الالتزامية كون المعنى لازما بينا ولا يكفي فيها مجرد
اللزوم، وهذا الإطلاق خارج عن محل الكلام حيث انه في المفهوم المقابل
للمنطوق. وهو الإطلاق الثاني، فلا بد من بيان المراد من هذين اللفظين أي
المنطوق والمفهوم.

أما المنطوق فقد عرفه الحاجي^(١)، بما دل عليه اللفظ في محل النطق، والمفهوم
بما دل عليه اللفظ لا في محل النطق.

وفسر العضدي^(٢) الأول بقوله ان يكون حكما لمذكور وحالا من احواله.

وفسر الثاني بقوله بان يكون حكما لغير مذكور وحالا من احواله.

والمحقق الخراساني^(٣) قال انه حيث يكون المفهوم عبارة عن قضية
تستبعضها خصوصية المعنى الذي اريد من اللفظ بتلك الخصوصية وهو العلية
المنحصرة. فالصحيح ان المفهوم حكم غير مذكور لا حكم لغير مذكور.

(١) حكاه عنه الشيخ الاعظم في مطارح الانظار ص ١٦٧ (الرابع).

(٢) أيضا حكاه عنه الشيخ الاعظم في مطارح الانظار بعد ذكر تعريف الحاجي ص ١٦٧.

(٣) كفاية الاصول ص ١٩٣.

والاعلام (قدس الله اسرارهم) اطالوا الكلام في المقام بالنقض والابرار طردوا
وعكسا.

وحق القول في المقام، ان المنطوق عبارة عن كل معنى يفهم من اللفظ
بالمطابقة وضعا أو اطلاقا أو من ناحية القرينة العامة أو الخاصة.

واما المفهوم فهو عبارة عن معنى يفهم من اللفظ بالدلالة الالتزامية نظرا
إلى العلاقة اللزومية البينة بينه وبين المنطوق.

وبعبارة أخرى: ان المفهوم عبارة عما كان انفهامه من لوازم انفهام المنطوق
باللزوم البين بالمعنى الاخص أو الاعم بلا حاجة إلى شيء آخر.

وبذلك يظهر ان وجوب المقدمة، وحرمة الضد، وما شاكل خارجة عن
المفهوم: إذ ما لم يضم إلى دليل وجوب ذى المقدمة، ووجوب شيء، من حكم
العقل بالملازمة لما كان يستفاد شيء، فيكون اللزوم غير بين فلا يكون من
المفهوم.

فان قيل ان تبعية انفهام معنى لمعنى آخر، لا يكون جزافا، فلا محالة تكون
مستندة إلى امر واقعى، وهو وجود الملازمة بين المعنيين، وعليه فلا فرق بين
تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذى المقدمة، وتبعية المفهوم للمنطوق، فكما انه في
المورد الأول يتوقف استفادة وجوب المقدمة من دليل وجوب ذىها إلى ضم
مقدمة خارجية، وهي درك العقل الملازمة بين الوجوبين، كذلك في المورد الثاني
يكون انفهام المفهوم من المنطوق مستندا إلى مقدمة خارجية، وهي كون الشرط
في القضية علة منحصرة للحكم. فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

اجبنا عنه بان التبعية في المقام مستندة إلى دلالة الجملة الشرطية وضعا أو اطلاقا، على كون الشرط علة منحصرة، فيكون الدال على تلك الحيثية هو اللفظ، وهذا بخلاف تلكم الموارد، فان التبعية هناك مستندة إلى مقدمة خارجية. وبما ذكرناه يظهر تمامية ما أفاده صاحب الفصول^(١).

ردا على ما أورد على حد المفهوم. بأنه منقوض بدلالة الأمر بالشئ على الأمر بمقدمته، وبدلالته على فساد الضد على القول به مع ان شيئا منهما لا يسمى مفهوما اصطلاحا.

بان المعتبر في المفهوم هو دلالة اللفظ، واقتضاء الأمر لما ذكر من دلالة العقل.

ثم الظاهر ان دلالة الاقتضاء وهي، ما توقف صحة الكلام، أو صدقه عليه كما في قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(٢) فانه إذا لم يقدر الاهل لم يصح الكلام، وقوله ﷺ "رفع عن امتي الخطاء والنسيان"^(٣)، ودلالة الإشارة وهي ما يلزم من الكلام وان لم يقصده المتكلم كدلالة الايتين الكريميتين على ان اقل الحمل ستة اشهر، ودلالة الايماء وهي ما يستبعد معه عدم ارادته كدلالة قوله ﷺ "كفر" عقيب قول السائل: هلكت واهلكت جامعة اهلي في نهار شهر رمضان على عليّة الجماع للتكفير.

(١) الفصول الغروية ص ١٤٦.

(٢) الآية ٨٢ من سورة يوسف.

(٣) وسائل الشيعة ج ١٥ ص ٣٦٩ ح ٢٠٧٦٩.

كل ذلك لا تكون من الدلالة اللفظية و يكون اللزوم فيها من اللزوم غير
البين، وعلى فرض كون بعضها من الدلالة اللفظية فهو ليس من المنطوق، وهو
مادل عليه الجملة التركيبية بالدلالة المطابقة، ولا من المفهوم وهو ما دلت عليه
الجملة بالدلالة الالتزامية المتوقفة على كون اللزوم بينا، وغير محتاج إلى ضم
مقدمة خارجية كما هو واضح.

فما يظهر من بعض من ادخال مثل دلالة الإشارة في المنطوق. غير تام.

كما ان ما يظهر من بعض من ادراجها في المفهوم فاسد.

بل هي ليست بشيء منهما.

وقد ظهر مما ذكرناه ان المحقق النائيني رحمته^(١) قد خلط في المقام، بين اللزوم
البين بالمعنى الاعم، واللزوم غير البين، ولذلك عدّ هذه الموارد من اللزوم
البين بالمعنى الاعم، مع انها من اللزوم غير البين.

وعلى الجملة، المنطوق هو المدلول المطابقي للجملة التركيبية، والمفهوم هو
المدلول الالتزامى لها على معنى كونه لازما بينا بالمعنى الاعم أو الاخص له،
ولعله إلى ذلك يرجع ما عن الحاجبي، بان يكون المراد من محل النطق المدلول
المطابقي، و من ليس في محله هو المدلول الالتزامى.

واما ما أفاده المحقق الخراساني رحمته^(٢) ردا على الحاجبي والعضدي بان

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤١٤، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٤٤ (ثم ان انفعال مفهوم

تركيبى...).

(٢) كفاية الاصول ص ١٩٣.

المفهوم هو حكم غير مذكور لا حكم لغير مذكور.

فإنه ان المراد بالحكم ان كان هو الحكم الشخصي فهو كما انه غير مذكور من غير فرق بين مفهوم الموافقة والمخالفة، فان حرمة الشتم المفهومة من قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^(١) غير مذكورة، وعدم وجوب الاكرام عند عدم المحيء المستفاد من قولنا "ان جاء زيد فأكرمه" غير مذكور، كذلك هما حكمان لغير المذكور إذ الشتم في الأول والاكرام المقيد بعدم المحيء غير مذكورين.

وان كان المراد به سنخ الحكم فيلزم خروج مفهوم الموافقة من هذا التعريف، فان سنخ الحكم المفهومي، وهو حرمة الشتم مذكور، فالظاهر هو صحة تعريفه بكل منهما مع إرادة الحكم الشخصي.

ثم ان الظاهر، كون لزوم المفهوم للمنطوق من اللزوم البين بالمعنى الاخص، ضرورة انه ينتقل الذهن إلى الانتفاء عند الانتفاء من العلية المنحصرة المستفادة من اللفظ بلا حاجة إلى تصور أي شيء آخر.

الثانية: قال في محكى التقريرات^(٢) الظاهر من موارد إطلاق اللفظين (أي المنطوق والمفهوم) في كلمات ارباب الاصطلاح انها وصفان منتزعان من المدلول، إلى ان قال، خلافا لظاهر العضدي تبعا للحاجبي والمحكي عن الشهيد حيث جعلوهما من الاوصاف الطارئة للدلالة. ولا وجه لذلك.

(١) الآية ٢٣ من سورة الإسراء.

(٢) مطارح الانتظار ص ١٦٧ (القول في المفهوم والمنطوق.. هداية في بيان امور ترتبط بالمقام:

قال المحقق الخراساني^(١) وان كان بصفات المدلول اشبه وتوصيف الدلالة احيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق انتهى.

أقول: الظاهر انهما ليسا من صفات الدلالة: إذ هي تتصف بالصراحة والظهور ونحوهما، ولا تتصف بالمنطوق والمفهوم، ولا من صفات المدلول: فانه يتصف بالكلية والجزئي وامثالهما.

بل الظاهر انهما من صفات الدال إذ الدال على المعنى ان كان لفظا كما في دلالة اللفظ على معناه المطابقي، فهو منطوق، وان كان هو المعنى المستتبع الموجب لانتقال الذهن إلى معنى آخر، فهو مفهوم، فتوصيف المدلول بهما إنما يكون توصيفا بحال المتعلق باعتبار ان الدال ربما يكون منطوقا وربما يكون مفهوما.

الثالثة: الظاهر ان مسألة المفهوم من المسائل الأصولية اللفظية لا من المسائل العقلية وان كان فيها ملاكها أيضاً، لأنه وان كان الحاكم بالانتفاء عند الانتفاء هو العقل ولذا قيل انها من المسائل العقلية.

ولكن حيث ان الكاشف عن انحصار العلة والشرط هو الذي يكون كاشفا عن لازمه بالدلالة الالتزامية، فهي من المسائل اللفظية.

الرابعة: ان محل الكلام في المقام ليس، هو حجية المفهوم بعد الفراغ عن وجوده، فان تلك متسالم عليها، بل محل الكلام اصل وجود المفهوم وتحققه، يعني ان الجملة الشرطية مثلا، هل تكون ظاهرة في المفهوم وتدل بالدلالة

الالتزامية على الانتفاء عند الانتفاء أم لا تدل على ذلك، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت.

وإلا فبعد ثبوت ظهورها في ذلك يشمله ما دل على حجية الظواهر.

المبحث الأول في مفهوم الشرط

إذا عرفت هذه المقدمات فاعلم ان الكلام يقع في مباحث:

المبحث الأول: في مفهوم الشرط.

ولتحقيق الحال في المقام لا بد من تقديم أمرين:

الأول: انه قد مر في مبحث الواجب المشروط ان ادوات الشرط إنما وضعت لتعليق مفاد جملة على مفاد جملة أخرى، بلا فرق بين ان تكون الجملة المعلقة انشائية، و ان تكون خبرية ومن غير فرق في الإنشاء بين ان يكون الحكم المستفاد من الجزاء مفهوما اسميا بان يكون مدلول كلمة، وجب، أو يجب أو ما شاكل ذلك، وبين ان يكون مستفادا من الهيئة ومفهوما حرفيا.

وبالجملة يكون المقدم في القضية الشرطية قيذا لنفس الحكم المذكور في التالي، لا قيذا للواجب كما اختاره الشيخ الأعظم رحمته والكلام في ثبوت المفهوم يكون مبتنيا على ذلك.

واما على ما أفاده الشيخ رحمته فحال القضية الشرطية عندئذ حال القضية

الوصفية في الدلالة على المفهوم وعدمها^(١).

الثاني: ان دلالة الألفاظ والجمل ليست ذاتية وإنما تستند إلى الوضع، أو الانصراف، أو القرينة العامة، أو الإطلاق ومقدمات الحكمة، وعليه فلا بد من البحث في مقامات.

الأول: في انه هل تدل القضية الشرطية على المفهوم بالوضع، أو القرينة العامة أم لا؟

الثاني: في انه هل تدل عليه بالانصراف أم لا؟

الثالث: في التمسك بالإطلاق.

(١) قال آية الله الخوئي تنته في المحاضرات ج ٥ ص ٦٠ « نعم لو بنينا على رجوع القيد إلى المادة كما اختاره شيخنا الأنصاري تنته فحال القضية الشرطية عندئذ حال القضية الوصفية في الدلالة على المفهوم و عدمها».

وهذا البناء هو مختار الشيخ الاعظم في مطارح الانظار في أواخر ص ٤٩ قوله: « فالحكم هو ما عرفت من أولوية تقييد المادة من تقييد الهيئة إذا العكس يوجب ارتفاع الإطلاقين و إن كان في أحدهما التقييد حكماً...».

دلالة القضية الشرطية على المفهوم بالوضع أو القرينة العامة

اما المقام الأول: فقد سلك المحققون منهم المحققان الخراساني^(١)، والنائيني^(٢)

طريقا لاثباتها، وهو يرتكز على ركائز:

الأولى: ان ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط إنما يكون بنحو اللزوم وتكون ملازمة بين الجزاء الشرط ولا يكون مدلول القضية مصاحبة المقدم مع التالي بلا دلالة على اللزوم أو الاتفاق، إذ لو لم تكن ملازمة بين الجزاء والشرط لما استلزم عدم الشرط عدم الجزاء.

الثانية: ان تكون القضية ظاهرة في ترتب الجزاء على الشرط وإلا لما دلت القضية على عدم التالي عند عدم المقدم.

وما أفاده الأستاذ^(٣) من ان هذا الأمر لا بد من الغائه إذ المراد بالترتب ان كان هو الترتب في عالم الثبوت فلا حاجة إلى ذكر الأمر الثالث وهو كون الترتب بنحو ترتب المعلول على علته إذ الترتب في عالم الثبوت يستحيل ان يكون في غير ذلك، وان كان المراد الترتب في عالم الإثبات فلا حاجة إلى ذكر

(١) كفاية الاصول ص ١٩٤ (لكن منع دلالتها على اللزوم ودعوى كونها اتفاقية في غاية السقوط لانسباق اللزوم منها قطعاً).

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٤١٥ وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٤٨.

(٣) وهو ظاهر كلامه في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ٤٢٠-٤٢١ ، وفي الطبعة

الأمر الأول إذ الترتب في عالم الإثبات ملازم للزوم بل ليس إلا هو.

غير سديد، إذ الترتب في عالم الثبوت كما يكون بين المعلول وعلته يكون بين المتقدم والمتاخر في الزمان ويجعل الجزاء واعتباره بعد تحقق الشرط كما في القضايا الشرعية.

الثالثة: كون القضية ظاهرة في ان ترتب الجزاء على الشرط من باب ترتب المعلول على العلة لا من باب ترتب العلة على المعلول، ولا من باب ترتب احد المعلولين لعله ثالثة على المعلول الاخر، وإلا لما دلت القضية على المفهوم لان عدم المعلول لا يكشف عن عدم ذات العلة لجواز استناده إلى وجود المانع، ولا عن عدم المعلول الاخر.

الرابعة: ان تكون القضية ظاهرة في ان الشرط علة منحصرة للجزاء وإلا فيمكن ثبوت الجزاء عند عدم الشرط لوجود علة أخرى له.

اما الركيزة الأولى فقد ذهب المنطقيون والمحقق الأصفهاني رحمته إلى عدم دلالة القضية الشرطية على اللزوم، بل تدل القضية على مصاحبة المقدم مع التالي فحسب، و قسم المنطقيون القضية الشرطية إلى لزومية واتفاقية، ومثلوا للثانية بقولنا ان كان الانسان ناطقا فلحمار ناهق.

واستدل المحقق الأصفهاني رحمته ^(١) له بان اداة الشرط موضوعة لمجرد جعل متلوها واقعا موقع الفرض التقدير، وان التعليق والترتب إنما يستفاد من تفرع التالي على المقدم والجزاء على الشرط كما تدل عليه الفاء الذي هو للترتب

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٦٠٧ (في مفهوم الشرط).

سواء كان الترتب زمانيا كما في جاء زيد فجاء عمرو، أو كان الترتب بنحو العلية كما في تحركت اليد فتحرك المفتاح، أو بالطبع كما في وجد الواحد فوجد الاثنان، أو كان الترتب بمجرد اعتبار العقل كما في قولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة وان كان هذا ضاحكا فهو انسان، ولا دلالة للقضية على ازيد من ذلك فلا تدل على لزوم بينهما.

واختار المحقق الخراساني والمحقق النائيني دلالتها على ذلك.

واستل الأول^(١) له بالتبادر والانسباق.

ويرده: انا نرى استعمال الجملة الشرطية، في الاتفاقيات كثيرا بلا حاجة إلى لحاظ قرينة واعمال عناية.

لاحظ، موارد الترتب الزمني وقولنا ان كان زيد ضعيفا فإيمانه قوي، أو ان كان زيد مريضا فعقله سالم، ونحو ذلك من القضايا الشرطية الاتفاقية.

واستل المحقق النائيني^(٢): بأنه لو صح الاستعمال في غير مورد اللزوم بلا رعاية علاقة واعمال عناية لصح تعليق كل شيء على كل شيء.

ويرده ان عدم صحة تعليق كل شيء على كل شيء بديهي، إلا انه من جهة دلالة القضية على ترتب الجزاء على الشرط باحد انحاء الترتب فمع عدم شيء من اقسامه لا يصح التعليق ومع وجوده يصح التعليق، وان لم يكن لزوم

(١) كفاية الاصول ص ١٩٤ قوله: «لانسباق اللزوم منها قطعاً...».

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٤١٦، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٤٩ (ومنها ان تكون العلة

بينهما، فالتحصّل عدم دلالة القضية الشرطية على اللزوم بين الجزاء والشرط.

وأما الركيزة الثانية فهي واضحة إذ هذا هو الظاهر من جعل شيء مقدما والآخر تاليا، خصوصا إذا كان الجزاء مصدرا بالفاء الترتيبية.

وأما الركيزة الثالثة وهي دلالة القضية الشرطية على ان ترتب الجزاء على الشرط من باب ترتب المعلول على العلة.

فالظاهر انها غير سديدة كما اعترف به المحقق الخراساني رحمته (١) إذ كما تستعمل القضية في ذلك المورد، كذلك تستعمل في مورد ترتب العلة على المعلول كما هو الحال في البرهان الانى، كقولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة، وان كان العالم حادثا فهو متغير، وايضا تستعمل فيما كان من قبيل ترتب احد المعلولين، لعلة ثالثة على معلول آخر كقولنا، ان كان النهار موجودا فالعالم مضى، ونحو ذلك كل ذلك بلا لحاظ وجود قرينة في البين واعمال عناية، وهذه آية كون المعنى واحدا في الجميع.

ثم ان المحقق النائيني رحمته (٢) بعد اعترافه بان استعمال القضية الشرطية في موارد غير ترتب المعلول على علته ليس مجازا، قال ان ظاهر القضية الشرطية هو ذلك لان ظاهر جعل شيء مقدما وجعل شيء آخر تاليا هو ترتب التالي على المقدم، فان كان هذا الترتب موافقا للواقع، ونفس الأمر، بان يكون المقدم

(١) كفاية الاصول ص ١٩٤-١٩٥.

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٤١٦، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٤٩ (نعم ظاهر القضية الشرطية هو ذلك...).

علة للتالي، فهو، وإلا لزم عدم مطابقة ظاهر الكلام للواقع مع كون المتكلم في مقام البيان على ما هو الاصل في المخاطبات العرفية، و عليه فبظهور الجملة الشرطية في ترتب التالي على المقدم، يستكشف كون المقدم علة للتالي وان لم يكن ذلك ماخوذاً في الموضوع له.

وفيه: ان اساس هذا الوجه المحصر الترتب في عالم الثبوت في ترتب المعلول على علته.

وهو غير تام: إذ مضافا إلى ما تقدم من ان للترتب اقساماً: الترتب الزماني، والترتب بنحو العلية، والترتب الاعتباري، ملاحظة القضايا الشرعية توجب القطع بعدم دلالتها على كون الجزاء معلولا للشرط، فان الحكم فيها ليس معلولا للشرط، بل هو معلول لارادة الجاعل، فغاية ما يدل عليه التعليق والجملة بتمامها هو ترتب ثبوت الجزاء على ثبوت الشرط، واما كونه بنحو العلية فلا بل كما يمكن ان يكون كذلك يمكن ان يكون ترتبا زمانيا أو جعليا.

والاعتذار في القضايا الشرعية بان ترتب الحكم فيها على الشرط نحو ترتب المعلول على علته، لا يفيد.

واما الركيزة الرابعة: وهي دلالة القضية على كون الشرط علة منحصرة للجزاء، فهي على ما ذكرناه من عدم دلالتها على العلية واضحة الفساد.

واما على ما اختاره المحقق النائيني رحمته فان تمت قاعدة، الواحد لا يصدر إلا عن الواحد، ولم تختص بالواحد الشخصي، فقد يقال انه لا بد من الالتزام بها إذ الشرط ان كان علة منحصرة يكون بعنوانه الخاص علة، وإلا كانت العلة هي الجهة الجامعة بين هذا الشرط والشرط الاخر المفروض ثبوته بلا دخل

لخصوصيات الشرط المذكور في العلة، وهو خلاف الظاهر، ولكن الذي يسهل الخطب عدم عليية الشرط في القضايا الشرعية للجزاء.

فالمحصل مما ذكرناه عدم تمامية هذا الوجه.

ويمكن ان يسلك سبيلا آخر لاثبات المفهوم، وهو انكار جميع تلك الركيزات المتقدمة مع دعوى الدلالة على المفهوم، بمعنى ان استفاد المفهوم من القضية الشرطية غير مربوطة بالارتباطات العقلية، وانها تابعة للحصر المستفاد من الجملة الشرطية كاستفادته من ساير ادوات الحصر.

محصله انه بعد التحفظ على ان الشرط في القضية الشرطية يرجع إلى الحكم المستفاد من الهيئة، وان مفاد ان جاتك زيد فأكرمه، ان وجوب اكرام زيد، معلق وموقوف ومشروط، بالجمعي، وايضا بعد التحفظ على ما تقدم من ان المفهوم عبارة عن المدلول الالتزامي أي القضية التي تكون ملزومة لخصوصية مستفادة من المنطوق باللزوم البين وهو الحصر، أي حصر ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، بلا ربط لذلك بالارتباطات العقلية من اللزوم والعلية وغيرهما.

ان المنساق إلى الذهن من مجموع كلمة ان مثلا وهيئة الجملة الشرطية ان ثبوت الجزاء يكون منحصرًا بمورد ثبوت الشرط كساير ما يستفاد منه الحصر، وان شئت ان يظهر لك ذلك فلا حظ قولنا ان وجوب اكرام زيد معلق، أو موقوف، أو مشروط، بمجيئه، فهل يتوهم احد عدم استفادة الحصر منه، فكذلك في المقام واطن ان ذلك ظاهر لمن راجع المحاورات العرفية.

ودعوى، انه لا اشكال في صحة قول القائل، ان احسن إليك زيد فأكرمه

بعد قوله ان جائك زيد فأكرمه.

وايضا لا اشكال في صحة السؤال عن انه، هل يجب اكرامه لو احسن إلى بعد ذلك القول، وهذه علامة عدم الظهور في الحصر والانتفاء عند الانتفاء.

مندفعة، بان صحة ذلك نظير صحة قول القائل لا تكرم زيدا بعد قوله اكرم العلماء الظاهر في العموم بلا كلام، وان ذلك يكون من قبيل المطلق والمقيد.

الاستدلال بالانصراف

المقام الثاني: ذكر المحقق الخراساني رحمته الله^(١) انه قد يستدل لدلالة القضية الشرطية على المفهوم بالانصراف.

وحاصله: ان إطلاق العلاقة اللزومية المستفادة من القضية الشرطية، منصرف إلى ما هو اكمل افرادها، وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها.

وأجاب عنه، بأنه ممنوع صغرى وكبرى.

اما الصغرى فلعدم كون اللزوم بينهما اكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة إذ الانحصار لا يوجب كون الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة في معلولها أكد واقوى.

(١) كفاية الاصول ص ١٩٥ (واما دعوى الدلالة...).

ويرده ان العلة في فرض الانحصار لا تنفك عن التأثير بخلافها في فرض عدم الانحصار، إذ لو سبقتها شريكها كانت هي مؤثرة دون هذه.

اللهم إلا ان يقال ان عدم فعلية التأثير لا يوجب ضعفا في العلة، وإنما هو لاجل عدم قابلية المحل لان تؤثر العلة فيه، مع ان المحقق الخراساني لم يسلم ظهور القضية في العلية وإنما سلم اللزوم خاصة.

وبه يظهر انه على ما سلكناه من منع دلالتها على اللزوم أيضاً يكون منع الصغرى اوضح.

واما الكبرى فاشكالها ظاهر، إذ الاكتمالية لا توجب الانصراف، سيما مع كثرة الاستعمال في غير الاكمل كما في المقام لكثرة استعمال الجملة الشرطية في غير العلة المنحصرة لو لم يكن باكثر.

التمسك بالإطلاق لاثبات المفهوم

واما المقام الثالث: وهو التمسك بالإطلاق، وقد ذكروا له تقريبات، اشار

المحقق الخراساني^(١) إلى ثلاثة منها:

الأول: قياس المقام على إطلاق صيغة الأمر فكما انه يقتضي كون الوجوب نفسياً لا غيرياً، فكذلك في المقام، ويكون ذلك تمسكاً باطلاق اداة الشرط، ومبنياً على الاعتراف بدلالة الشرطية على اللزوم.

(١) راجع كفاية الاصول ص ١٩٥-١٩٦ (وثنانيا..) بتصرف.

كما ان تاليه مبنيان على الاعتراف بدلالاتها على الترتب على العلة التامة.

ولا ينفع شيء من التقارير لمنكر الدلالة على اللزوم كما اخترناه.

وكيف كان فحاصل هذا التقرير ان مفاد الشرطية اللزوم، وله فردان،

اللزوم مع الانحصار، واللزوم لا معه، وحيث ان القيد الثاني امر وجودي،

بخلاف الأول. فإذا كان المولى في مقام البيان ولم يذكر القيد الوجودى مقتضى

الإطلاق هو الحمل على مقابله.

نظير ما يقال ان إطلاق الأمر يقتضي كون الوجوب نفسيا من جهة ان

الوجوب النفسي هو ما لا يترشح من الغير، والوجوب الغيري هو ما يترشح

من غيره، فالثاني مقيد بأمر وجودي، والأول بأمر عدمي، وحيث ان الأمر

الوجودى يحتاج إلى البيان بخلاف العدمي فإطلاق الأمر يقتضي كون الوجوب

نفسيا.

وأورد عليه المحقق الخراساني بايرادين:

أحدهما^(١): ان هذا يتم فيما إذا تمت هناك مقدمات الحكمة ولا يكاد تتم

فيما هو مفاد الحروف كما هاهنا، فان اللحاظ في مدلول الحرف آلي، سواء كان

مدلوله جزئيا يدخل فيه اللحاظ، أم كليا كما هو مختار المحقق الخراساني رحمته

نظرا إلى خروج اللحاظ عن المدلول وكونه من شرائط الاستعمال، وعلى هذا

فان لم يلاحظ المعنى استقلالاً لا يصح التقييد، لأنه ضرب من الحكم، وهو لا

يمكن بدون الالتفات إلى متعلقة استقلالاً، فإذا لم يمكن التقييد لم يمكن الإطلاق

(١) كفاية الاصول ص ١٩٥ (قلت: هذا فيما اذا تمت هناك مقدمات الحكمة).

وان لوحظ مستقلا خرج عن كونه معنى حرفيا وصار معنى اسميا.

وفيه: انه قد تقدم تحقيق القول في ذلك وعرفت جريان مقدمات الحكمة في مفاد الحروف، وقد اعترف هو بذلك، ولذلك تمسك باطلاق هيئة فعل الأمر لاثبات كون الوجوب نفسيا لا غيريا.

وحله على مسلكه على ما أفاده تلميذه المحقق بملاحظة المعنى الحرفي الواسع أو الضيق بتبع المعنى الاسمي، فيلاحظ اللازم والملزوم، على نحو لا ينفك أحدهما عن الآخر، ويكون ذلك ملاحظة للزوم بنحو الانحصار بالتبع.

الإيراد الثاني^(١): ان القياس على تعيين الوجوب النفسي باطلاق صيغة الأمر مع الفارق، فان النفسي هو الواجب على كل حال بخلاف الغيري فانه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤنة التقييد بما إذا وجب الغير، وهذا بخلاف اللزوم بنحو العلة المنحصرة، إذ كل واحد من انحاء اللزوم والترتب محتاج في تعيينه إلى القرينة مثل الآخر.

وبعبارة أخرى: القيود العدمية كالوجودية تحتاج إلى التنبيه والبيان، وإنما لا يحتاج إلى البيان عدم القيد لا القيد العدمي، وإلا فهو كالضد الوجودي لا بد من بيانه.

وان شئت قلت، ان الضابط عنده ^{تنتظر} انه كلما كان عدم بيان الطرف المقابل في المفاهيم العرفي بيانا له، من غير احتياج إلى التصريح به فعند الإطلاق يحمل اللفظ عليه، وكلما لم يكن كذلك بل كان كل منهما محتاجا إلى

(١) كفاية الاصول ص ١٩٥-١٩٦ (وثانياً: تعينه من بين انحائه بالاطلاق...).

التصريح، لا سبيل إلى حمل اللفظ عليه عند الإطلاق.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، إذ كما ان الترتب بغير الانحصار يحتاج إلى القرينة والبيان كذلك الترتب مع الانحصار وبالجملة وجود ترتب آخر وعدمه لا يسريان إلى هذا الترتب.

ويمكن الجواب عنه بوجه آخر وهو ان الانحصار وعدمه ليسا من عوارض الشرطية وشئونها بل من حالات الشرط، وعليه، فان اريد التمسك باطلاق الشرط فهو يرجع إلى الوجه الثالث الذي سيأتي الكلام فيه، وإلا فلا معنى للتمسك باطلاق الشرطية والسببية لاثبات الانحصار.

هذا كله مبنى على تسليم دلالة الشرطية على اللزوم، وقد مر انها لا تدل عليه، فلا مورد لهذا الوجه أصلاً.

التقريب الثاني، من تقارير التمسك بالإطلاق للقول بثبوت المفهوم للقضية الشرطية، ما أفاده المحقق الخراساني^(١) بقوله:

بتقريب انه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده ضرورة انه لو قارنه أو سبقه الاخر لما اثر وحده، وقضية اطلاقه انه يوتر كذلك مطلقاً انتهى.

وهو إنما يكون تمسكا باطلاق تأثير المقدم والشرط، في التالي والجزاء.

وحاصله بعد الاعتراف بدلالة القضية الشرطية على العلية ان مقتضى إطلاق التأثير هو استناد التالي إلى المقدم مطلقاً، ولو كان المقدم علة غير

(١) كفاية الاصول ص ١٩٦ (ثم انه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم..).

منحصرة لا يستند التالي إلى المقدم كذلك، بل لو سببه الآخر كان هو المؤثر، ولو قارنه كانا معا مؤثرا فمن إطلاق الاستناد يستكشف انحصار العلة.

وأجاب عنه المحقق الخراساني بقوله^(١):

وفيه انه لا يكاد ينكر الدلالة على المفهوم مع اطلاقه كذلك إلا انه من المعلوم ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفائه.

ومحصله ان الدليل المتضمن للعلية إنما يكون في مقام بيان صلاحية الشيء وقابليته للتاثير لا في مقام بيان العلية الفعلية.

وعليه فيما انه لا فرق في العلية بهذا المعنى بين الانحصار وعدمه فلا يتم هذا الوجه.

ويمكن ان يكون نظره إلى عدم تسليم دلالة القضية الشرطية على العلية.

التقريب الثالث: للتمسك بالإطلاق ما ذكره المحقق الخراساني^(٢) بما حاصله ان مقتضى إطلاق الشرط كون الملازمة ثابتة بين الجزاء وهذا الشرط وليست بينه وبين شيء آخر فيكون نظير ما ذكره من ان مقتضى إطلاق الأمر كون الوجوب تعيينيا.

وأورد عليه المحقق الخراساني^(٣) بما حاصله ان الوجوب التعييني

(١) كفاية الاصول ص ١٩٦.

(٢) كفاية الاصول ص ١٩٦ (واما توهم انه قضية اطلاق الشرط..) بتصرف.

(٣) نفس المصدر.

والتخييري، سنخان من الوجوب، ولكل منهما حد خاص كما حقق في محله.

وعليه فإذا تردد الأمر بينهما، فما ان ثبوت الوجوب التخييري، يحتاج إلى التصريح بثبوت العدل، بخلاف الوجوب التعييني فانه يكفي فيه عدم بيان العدل، فإذا كان المولى في مقام بيان حد الوجوب وجرت ساير مقدمات الحكمة، يثبت الثاني بالإطلاق، وهذا بخلاف العلة فان ثبوت عدل آخر له وعدمه، لا يوجبان اختلافا في سنخ العلية، ولا يتفاوت حدها بثبوت العدل وعدمه، فالإطلاق لا يثبت كون العلة منحصرة.

وان شئت قلت: ان الإحصار وعدمه ينتزعان من ثبوت علة أخرى وعدمها، فلا يكون الإطلاق الوارد في مقام بيان العلية مثبتا لاحدهما.

نعم، لو كان المولى في مقام بيان كل ماله العلية لهذا الجزاء ولم يصرح بثبوت غير هذه العلة يكشف ذلك عن انحصارها فيها، ولكن ذلك اجنبي عما هو محل الكلام.

وبما ذكرناه في توضيح كلامه تت يظهر ان ايراد المحقق النائيني رحمته عليه ^(١): بان الإطلاق المتمسك به في المقام ليس هو إطلاق الجزاء واثبات ان ترتبه على الشرط إنما هو بنحو ترتب المعلول على علته المنحصرة ليرد عليه ما ذكر، بل هو استدلال باطلاق الشرط، في غير محله.

وجه الظهور ان ايراده إنما يكون باطلاق الشرط.

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤١٩، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٥٣ (وجه الظهور هو...).

فالصحيح ان يورد على المحقق الخراساني رحمته بان القضايا الشرطية سيما القضايا الواردة في مقام بيان الأحكام الشرعية لا تدل على علية الشرط للجزاء كي يجرى فيه ما ذكره بل إنما يدل على الترتب خاصة.

ويمكن توجيه هذا التقريب بنحو يسلم عن جميع ما أورد عليه، وهو ان حقيقة الأمر كما مر ليست إلا إبراز كون الفعل متعلقا لشوق المولى.

وعليه فيما ان الشرط لا يكون راجعا إلى الإبراز كما واضح، فلا محالة يكون راجعا إلى الشوق، فيكون شوق المولى بالفعل معلقا على قيد وشرط، ولازمه انتفاء الشوق بانتفاء القيد، من غير فرق بين كون الإبراز بالهيئة، أو بالمادة المستعملة في المفهوم الاسمي.

ويمكن التمسك بالإطلاق لاثبات المفهوم، بوجه آخر وهو التمسك باطلاق الجزاء بتقريب انه قيد الجزاء، وهو الحكم الكلي والشوق المطلق بذلك الشرط بخصوصه، ولم يقيد بشيء آخر، لا على نحو الاشتراك بان يجعل شيء آخر مجامعا لذلك الشرط قيذا للجزاء ولا على نحو الاستقلال، بان يجعل شيء آخر موجبا لترتب الجزاء عليه ولو عند انفراده وعدم مجامعته لما جعل في القضية شرطا، ومقتضى ذلك دوران الجزاء مدار الشرط في القضية وجودا وعدما، فكما انه لم يشك احد في التمسك باطلاق الجزاء لنفى قيديه شيء آخر مع وجود الشرط، كذلك لا ينبغي ان يشك في التمسك باطلاقه لعدم دخل شيء آخر في ثبوت الجزاء مستقلا ولازم ذلك الانتفاء عند الانتفاء.

وليس ذلك تمسكا باطلاق الشرط كي يورد عليه بما أفاده المحقق

الأصفهاني^(١) بان الإطلاق لا يكون إلا مع الحفاظ ذات المطلق فالإطلاق من حيث الضميمة معقول، و اما الإطلاق من حيث البديل فلا، إذ لا يكون بدله إلا في ظرف عدمه فلا يعقل إطلاق القيد في ظرف عدم نفسه.

وجه عدم الورد انه ليس تمسكا باطلاق الشرط، بل هو تمسك باطلاق الجزاء فلا ايراد عليه.

نعم الإيراد المذكور وارد على ما أفاده المحقق النائيني رحمته حيث افاد^(٢) ان مقتضى إطلاق الشرط بعد عدم العطف باو أو بواو، ان القيد مطلق من حيث الضميمة، ومن حيث البديل فيستفاد من الإطلاق، الاستقلال في العلية والانحصار.

فالتحصّل من مجموع ما ذكرناه، ان القضية الشرطية تدل على المفهوم وطريق اثبات ذلك أمور.

الأول: الدلالة الوضعية، فان المنساق إلى الذهن من القضية الشرطية ان ثبوت الجزاء منحصر بمورد ثبوت الشرط.

الثاني: إطلاق الشرط بالتقريب المتقدم.

الثالث: إطلاق الجزاء.

وقد يتوهم ان لازم ما ذكرناه دلالة جميع القضايا الشرعية على المفهوم

(١) راجع نهاية الدراية ج ١ تعليقة رقم ١ ص ٦١٠-٦١١.

(٢) المحقق الاصفهاني في نهاية الدراية ج ١ ص ٦١١.

بناء على ما مر سابقا من ان القضايا الحقيقية انشائية كانت أم اخبارية ترجع إلى قضايا شرطية مقدمها فرض ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت المحمول، وان القضايا الشرطية ترجع إلى القضايا الحقيقية.

والجواب عنه ان القضية الشرطية ليست ذات مفهوم بقول مطلق بل هي على اقسام:

الأول: ما يكون الشرط فيها مما يكون الحكم معلقا عليه عقلا، ويكون الشرطية سبقت لبيان تحقق الموضوع، نظير، ان رزقت ولدا فاختنه. وإذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها أو ردها.

الثاني: ما لا يكون الشرط فيها مما يكون الحكم معلقا عليه عقلا بل على فرض دخله يكون اعتباره شرعيا محضا.

والثاني: تارة يكون القيد قيда للموضوع.

وأخرى للمتعلق.

وثالثة للحكم.

والمدعى إنما هو دلالة القسم الرابع على المفهوم كما يظهر مما ذكرناه وجها لذلك، غاية الأمر ان ظاهر القضية الشرطية في نفسها رجوع القيد إلى الحكم لا إلى الموضوع أو المتعلق .

وعليه، فدعوى دلالة القضية الشرطية التي لم تسق لبيان تحقق الموضوع في محلها، وعلى هذا فالقضايا الحقيقية، وان رجعت إلى القضايا الشرطية، إلا انها تكون من القسم الأول فلا تدل على المفهوم.

ما استدل به لعدم ثبوت المفهوم للشرط ونقده

ثم ان في المقام قولين آخرين:

القول الأول: عدم ثبوت المفهوم للشرط مطلقا واستدل له بامور:

الأول: ما عن السيد ^(١) **ثُمَّ** وحاصله ان غاية ما يكون القضية الشرطية دالة عليه كون الشرط علة للجزاء ويكون تأثير الشرط كافيا في صوغ القضية الشرطية، وتعليق الحكم به يجعل الشرط مقدما والمشروط تاليا بلا عناية، ولا يستفاد منها الانحصار، ثم ذكر في ذيل كلامه جملة من الموارد التي يكون الشرط غير منحصر، وقال ونياية بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى.

وبهذا البيان يظهر ان السيد قد تجاوز عن المحقق الخراساني بمرحلتين،

فان المحقق الخراساني بعد ما افاد ان ثبوت المفهوم للقضية الشرطية يتوقف على أمور اربعة: الدلالة على اللزوم، والترتب، وكون الترتب من قبيل ترتب المعلول على العلة، والانحصار، اعترف بالأول خاصة، وصرح بعدم الدلالة على الاخيرين.

والسيد **ثُمَّ** اعترف بالثلاثة الأول، وانكر الاخر خاصة، فلا وجه لايراد المحقق الخراساني عليه.

(١) نسبه غير واحد إلى السيد المرتضى **ثُمَّ** وهو مختاره في الذريعة ج ١ ص ٤٠٦ نشر

وكانه ~~تنتشر~~ لم ينظر إلى ما أفاده السيد، وإلا لما أوجب بما في الكفاية^(١) من ان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت امر ممكن ولكنه غير مربوط بما هو محل الكلام في مقام الإثبات. واما في مقام الإثبات فمجرد الاحتمال لا يكفي في دفع الظهور ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحا أو مساويا، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك.

فان السيد ينكر الظهور مثل المحقق الخراساني ~~رحمته~~.

الثاني: انه لو دل لكان باحدى الدلالات الثلاث، والملازمة كبطلان التالي ظاهرة.

واجيب عنه، تارة بمنع بطلان التالي فانه قد مر دلالة القضية بالدلالة الالتزامية على ثبوت المفهوم.

وأخرى، بمنع الملازمة لأنه يمكن اثبات المفهوم بالإطلاق كما مر.

الثالث: قوله تعالى ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾^(٢).

وفيه: ان الشرط في الآية الكريمة مسوق لبيان تحقق الموضوع، حيث ان إرادة التحصن من القيود العقلية لحرمة الاكراه، إذ لا يعقل الاكراه على البغاء، في فرض عدم إرادة التحصن كما هو واضح، وقد مر عدم المفهوم لمثل هذه القضية.

(١) كفاية الاصول ص ١٩٧.

(٢) الآية ٣٣ من سورة النور.

القول بالتفصيل ومدركه

القول الثاني: ما اختاره جماعة منهم الشيخ الأعظم^(١)، وهو التفصيل بين كون الحكم في الجزاء مستفادا من المادة، كقوله **عَلَيْكُمْ**، "إذا زالت الشمس وجبت الصلاة، والطهور"^(٢)، وبين كونه مستفادا من الهيئة كقولنا: ان جاء زيد فأكرمه، والالتزام بدلالة القضية الشرطية في القسم الأول على المفهوم دون الثاني: واستدل له بوجهين.

أحدهما^(٣): ان المفهوم كما مر عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، واما انتفاء شخص الحكم المذكور في التالي عند عدم الشرط، فهو عقلي لا ربط له بدلالة اللفظ ابدأ، لاستحالة بقاء الحكم مع انتفاء موضوعه أو قيد من قيوده، أو من قيود الحكم، ومن هنا لم نقل بدلالة اللقب على المفهوم.

مع ان انتفاء شخص الحكم بانتفاء ما اخذ في موضوعه واضح، ولو ثبت

(١) هذا ما نسبته إليه آية الله الخوئي في المحاضرات ج ٥ ص ٨٥، وهو ظاهر مختاره في مطارح الانظار ص ١٧٤ بتصرف.

(٢) ليس هذا نص الرواية، ولكنه معناها، واما النص فهي بالفاظ مختلفة منها « اذا زالت الشمس فصلها» أو « ثم صل الفريضة» أو « وصل» أو « فقد دخل وقت الصلاة» راجع الكافي ج ٣ ص ٤٢٠ ح ٤ وص ٤٢٧ ح ١ / والتهذيب ج ٢ ص ٢٥٠ ح ٢٨ باب المواقيت... وغيرهما.

(٣) مطارح الانظار ص ١٨٦ (واما المقام الثاني).

حكم شخصي آخر، مع عدم الشرط، فإنما هو حكم آخر غير الحكم الثابت له عند ثبوت الشرط، غاية الأمر انه من سنخه.

وعلى الجملة ان المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط، وعليه فحيث ان الحكم المستفاد من المادة مفهوم اسمي وكلى فتدل القضية الشرطية المعلقة للحكم على الشرط عندئذ على المفهوم، واما ما يكون مستفادا من الهيئة فحيث انه معنى حرفي ويكون جزئيا فلا تدل على المفهوم، إذ غايته انتفاء الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه وهو جزئي، فلا يدل على انتفاء فرد آخر.

والجواب عنه ما تقدم من ان المعنى الحرفي ليس جزئيا بل هو أيضاً كالمعنى الاسمي كلى.

ثانيهما: ان مفاد الهيئة جزئي لأنه معنى إلى وملحوظ إلى، وهو غير قابل للتقييد فالقيد والشرط في القضية الشرطية المشتملة على بيان الحكم بالهيئة يرجع إلى المادة والمتعلق فلا يكون الحكم معلقا كي ينتفى بانتفاء القيد، وهذا بخلاف المعنى الاسمي لو كان الحكم مستفادا من المادة فانه يرجع الشرط إليه فينفي الحكم بانتفاء الشرط فتدل على المفهوم.

والجواب عنه ما تقدم في الواجب المشروط مفصلا، وبيننا انه مضافا إلى ان المعنى الحرفي كلى وقابل للتقييد. ان الجزئي لا يقبل التقييد بمعنى التضييق وقابل للتقييد بمعنى التعليق والربط كما في التعليق على الشرط.

ضابط اخذ المفهوم

بقي أمور:

الامر الأول: ان المفهوم كما عرفت عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المعلق عن الموضوع في المنطوق عند انتفاء شرطه، واما انتفاء شخص الحكم فهو غير مربوط بالمفهوم كما ان انتفاء الحكم عن موضوع آخر غير ما هو موضوع في المنطوق لا ربط له بالمفهوم.

وبعبارة أخرى: ان المفهوم تابع للمنطوق موضوعا ومحمولا ونسبة، سوى ان المنطوق قضية موجبة، أو سالبة والمفهوم عكس ذلك.

وعلى ضوء ذلك قال المحقق الخراساني رحمته^(١) انه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والاقواف والندور والايان كما توهم.

بل عن الشهيد في تمهيد القواعد انه لا اشكال في دلالتها على المفهوم، وذلك لان انتفائها عن غير ما هو المتعلق لها من الاشخاص التي تكون بالقابها أو بوصف شيء أو بشرطه ماخوذة في العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل انه إذا صار شيء وقفا على احد أو اوصى به أو نذر له إلى غير ذلك لا يقبل ان يصير وقفا على غيره أو وصية أو نذرا له وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق قد

(١) كفاية الاصول ص ١٩٨ (بقي ها هنا امور: الامر الأول: قوله ومن هنا اتقدح..).

عرفت انه عقلي مطلقا انتهى.

قال الشهيد رحمته الله في تمهيد القواعد^(١) لا اشكال في دلالتها في مثل الوقف والوصايا والنذر والايمان كما إذا قال وقفت هذا على اولادي الفقراء أو ان كانوا فقراء أو نحو ذلك انتهى.

ومحصل الإيراد عليه كما في التقريرات^(٢) والكفاية^(٣) وغيرهما ان دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في تلكم الموارد، ليست من المفهوم، وانتفاء سنخ الحكم، بل هو من باب انتفاء شخص الحكم.

وقد يقال انتصارا للشهيد رحمته الله ان الوقف أو النذر أو الوصية تارة يتعلق بالمال الشخصي. وأخرى، يتعلق بالكلى، فإذا تعلق بالشخصي، فلا يعقل تعلق وصية أخرى مثلا بهذا المال في عرض هذه الوصية، ولكن يمكن تعلقها به في طول هذه، وإذا تعلق بالكلى فيمكن تعلق فرد آخر في طول هذا الفرد، وفي عرضه.

وعلى كل تقدير تعلق فرد آخر معقول فيجربى فيه نزاع المفهوم، وانه، هل يدل على انتفاء الفرد الطولى في الأول ومطلق الفرد في الثاني، أم لا ؟ بعد ان انتفاء شخص الوقف أو الوصية أو النذر ليس بالمفهوم.

(١) تمهيد القواعد ص ١١٠.

(٢) مطارح الانتظار ص ١٧٣ (هداية).

(٣) كفاية الاصول ص ١٩٨ - ١٩٩ (ومن هنا انقدح).

مفهوم تعليق الحكم الكلي بنحو العام الاستغراقي على الشرط

الامر الثاني: ان الحكم الثابت في الجزاء، المعلق على الشرط، قد يكون حكما واحدا متعلقا بشيء واحد، كوجوب الحج المعلق على الاستطاعة، وقد يكون حكما كلياً له أفراد متعلقا بامور متعددة، أو متعلقا بواحد، وعلى الثاني قد يكون بنحو العام المجموعي، وقد يكون بنحو العام الاستغراقي، لا اشكال في القسمين الأولين.

إنما الكلام في القسم الثالث: كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ "الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء"^(١)، وان مفهوم هذه القضية، هل هو الإيجاب الجزئي كما عن جماعة منهم المحقق الشيخ محمد تقى الشيرازي^(٢) مدعياً بدهاة ذلك:

نظرا إلى ان المفهوم يكون نقيض المنطوق، وقد برهن في محله ان نقيض السالبة الكلية، الموجبة الجزئية، فلا تدل القضية على اكثر من ان بعض النجاسات ينجس الماء القليل، ففي غير موارد القدر المتيقن لا سبيل إلى التمسك بهذه الرواية.

أم يكون مفهومها موجبة كلية كما ذهب إليه جماعة آخرون منهم الشيخ

(١) الكافي ج ٣ ص ١٢٠ / الوسائل ج ١ ص ١٥٨ ح ٣٩١، الحديث: «...إذا كان الماء قدر كر لم

ينجسه شيء» وطلب ذلك في التهذيب والاستبصار.

(٢) حكاه عنه غير واحد منهم مجمع الفرائد ص ٤٠ / ودرر الفوائد للحائري ج ١ ص ١٦٧.

الأعظم ﷺ^(١) والمحقق النائي^(٢)، مدعيا الأول منهما بدهاة ذلك، فتدل الرواية على تنجس الماء القليل بملاقة كل ما يصلح للتنجيس، من غير فرق بين أنواع النجاسات والمتنجسات، ومن غير فرق بين احوال الأفراد ككون النجاسة واردة أم مورودة ونحو ذلك.

فيه وجهان: وقبل بيان ادلة الطرفين لابد من تمهيد أمور:

١- ان هذا النزاع لا يجري فيما إذا كان الشرط منحلًا إلى شروط عديدة حسب ما للحكم من الأفراد، حيث ان ظاهر القضية حينئذ تعليق كل حكم من تلكم الأحكام المتعددة، على فرد من أفراد الشرط، كقولنا: اكرم العلماء ان كانوا عدولا، فان ظاهره تعليق وجوب اكرام كل عالم على كونه عادلا، فإذا انتفى بعض تلك الشروط ينتفى بعض تلك الأحكام، وإذا انتفى الشرط بالمرة ينتفى الحكم بالكلية.

بل مورد الكلام ما إذا كان الشرط واحدا كما في الرواية الكريمة.

٢- ان المفهوم تابع للمنطوق في جميع القيود المعتبرة فيه، وإنما التفاوت بينهما بالسلب والايجاب، فالموضوع والحمول فيهما واحد، والفرق بينهما ان

(١) راجع مطارح الانتظار ص ١٧٤. وقد نسب هذا الرأي إلى بعض الاساطين وأيده فقال: «ومن هنا يعلم صحة ما أفاده بعض الاساطين في قوله عليه السلام: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء، من ان مفهومه انه اذا لم يكن قدر كر ينجسه كل شيء من النجاسات..».

(٢) فوائد الاصول للنائي ج ٢ ص ٤٨٥-٤٨٦ (الامر الثاني) / اجود التقريرات ج ١ ص

المنطوق، قضية موجبة أو سالبة، والمفهوم عكس ذلك أي يكون مفهوم الإيجاب السلب ومفهوم السلب الإيجاب.

٣ - ان الفرق بين العام المجموعي والاستغراقي، إنما هو في الواقع ونفس الأمر فانه يكون في الأول حكما واحدا ناشئا عن ملاك واحد له امثال واحد وعصيان كذلك ويكون في الثاني منحلا إلى احكام عديدة لكل واحد منها امثال واحد وعصيان كذلك غير مربوط بالآخرين، واما في مقام الإثبات فالانشاء واحد ويبرز حكما واحدا.

إذا تمهدت هذه الأمور فاعلم انه استدل الشيخ رحمته (١) لما ذهب إليه: بان العموم لوحظ مرآة وآلة للملاحظة الأفراد فكأنه لم يذكر في القضية إلا الأحكام الجزئية المتعلقة بالأفراد، فيكون تعليق هذا الحكم المنحل إلى أحكام جزئية عديدة على الشرط منحلا إلى تعليقات عديدة ولازم حصر الشرط كما هو المفروض انه في صورة انتفائه ينقلب كل نفي إلى الإثبات.

وفيه: ان المحلال الحكم وتعدده وتعدد التعليقات إنما هو بحسب مقام الثبوت والواقع، واما في مقام الإثبات والإبراز فلحكم واحد والمعلق بحسب ملاحظة التعليق في مقام الإبراز امر وحداني لا تعدد فيه، ولازم ذلك انقلاب هذا الحكم الوجداني إلى نقيضه فتدبر.

(١) الظاهر ان هذا الاستدلال للشيخ المحقق محمد تقي الشيرازي كما نسبه اليه غير واحد،

وافاد المحقق النائيني رحمته^(١) ان المقرر في علم الميزان، وان كان ان نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية، ونقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية، إلا ان النظر في علم الميزان مقصور على القواعد الكلية لتأسيس البراهين العقلية، ولذا لا ينظر فيه إلى الظواهر، واما في علم الأصول فالمهم هو استنباط الحكم شرعى من دليله، فيكفى فيه اثبات ظهور الكلام في شيء وان لم يساعده البرهان المنطقي، وعلى ذلك فلا بد وان ينظر إلى ظاهر الدليل فان كان المعلق على الشرط في القضية الشرطية مجموع الأحكام، فالمفهوم يكون جزئيا: إذ المنتفي بانتفاء الشرط هو ما علق عليه وهو عموم الحكم، لا الحكم العام، وان كان هو الحكم العام أي كل واحد واحد من الأحكام، فالمفهوم يكون كلياً هذا بحسب مقام الثبوت.

واما بحسب مقام الإثبات، فان كان العموم المستفاد من التالي معنى اسمياً مدلولاً عليه بكلمة كل واشباهها، امكن ان يكون المعلق على الشرط، هو نفس العموم والحكم العام، فلا بد في تعيين أحدهما من اقامة قرينة خارجية، واما إذا كان معنى حرفياً مستفاداً من مثل هيئة الجمع المعرف باللام وغير قابل لان يكون ملحوظاً بنفسه، أو كان مستفاداً من مثل وقوع النكرة في سياق النهي، ولم يكن هو بنفسه مدلولاً عليه باللفظ، فلا محالة يكون المعلق على الشرط، هو الحكم العام كما في الرواية المزبورة، فيكون مفهومها نجاسة القليل بملاقة كل واحد من النجاسات.

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٢١، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٥٧ (ولكن التحقيق ان يقال).

ويتوجه عليه انه: سواء كان في مقام الإثبات العموم مستفاداً من معنى اسمي، أو حرفي، لا وجه لهذا التفصيل إذ الحكم المجعول المدلول عليه التالي إنما يكون بنحو العام الاستغراقي، والمعلق على الشرط إنما هو ذلك الحكم المجعول في التالي فلا وجه للالتزام بكون المعلق هو مجموع الأحكام بهذا القيد إلا بالتقريب الذي نذكره وبذلك التقريب أيضاً لا فرق بين كون العموم مستفاداً من معنى اسمي أو حرفي.

وحاصل ذلك التقريب ان المعلق إنما هو الحكم المجعول في التالي، وهو في مقام الثبوت وان كان منحلاً إلى أحكام عديدة، إلا انه في مقام الإثبات حكم واحد لا متعدد، وهو معلق على الشرط، فيكون مفهوم القضية الشرطية حينئذ نفى الحكم الثابت على الطبيعة السارية عند عدم الشرط وهو إنما يتحقق بانتفائه عن بعض الأفراد، وعلى ذلك فينطبق الظهور العرفي على القانون المنطقي، وهو ان نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية، كما ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية.

وان شئت توضيح ذلك بالمثال العرفي لاحظ، قولنا إذا لبست الدرع الفلاني لا يغلب على احد فهل يتوهم احد ان مفهومه انه ان لم يلبس ذلك الدرع يغلب عليه كل احد.

والى ذلك نظر المحقق اليزدي رحمته (١) حيث استدلل لكون مفهوم السالبة الكلية الموجبة الجزئية بالتبادر.

فالتحصّل مما ذكرناه ان مفهوم الرواية الكريمة تنجس الماء القليل بملاقاة بعض النجاسات.

ثم ان المحقق النائيني رحمته (٢) افاد انه لا يترتب ثمره على النزاع المزبور في مورد الرواية، إذ لو كان مفهومها تنجس الماء القليل بنجاسة ما، ثبت تنجسه بكل نجس، إذ لا قائل بالفصل بينها، واما المتنجس فحيث ان المراد بالشئ المذكور في الرواية الشئ الذي يكون في نفسه موجبا لتنجس ملاقيه فان ثبت من الخارج تنجيس المتنجس، كفى ذلك في الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته، من دون احتياج في ذلك إلى التمسك بمفهوم الرواية.

ويورد عليه ان ثبوت تنجيس المتنجس من الخارج، يوجب دخوله في المنطوق وهو عدم تنجس الكر بملاقاته، واما ثبوت تنجس الماء القليل بملاقاته، فهو يتوقف على احد أمرين:

اما القول بان مفهوم السالبة الكلية، الموجبة الكلية، أو ورود دليل خاص دال عليه، وإلا ان لم يرد دليل خاص، وبنينا على ان مفهوم السالبة الكلية

(١) في دررالفوائد "للحائري اليزدي" ج ١ ص ١٦٧ فبعد استعراض كلام العلمين الشيرازي والانصاري قال: «والحق ان القضية المذكورة وأمثالها ظاهرة في ان عمومها ملحوظ، والمفهوم في القضية المذكورة هو الايجاب الجزئي، والدليل على ذلك التبادر...».

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٢٣، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٥٨ (هذا مع اننا لو قلنا...).

الموجبة الجزئية، فحيث انه لم يثبت عدم الفصل بينه، وبين النجاسات. بل افتى المحقق الخراساني رحمته بأنه لا يتنجس الماء القليل بملاقاة المتنجس، مع بنائه على تنجسه بملاقاة النجس، فلا محالة لا يثبت تنجس القليل به.

حكم تعدد الشرط واتحاد الجزاء

الأمر الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، كما في المثال المعروف، إذا خفى الاذان فقصر، وإذا خفى الجدران فقصر، بناء على وجود الخبر بالنحو الثاني وعلى ان الشرط هو خفاء الاذان، والجدران بما هما. لا ان الشرط هو البعد الخاص ولو حظ العنوانين معرفين له - وقد اشبعنا الكلام في الموردين في الجزء الخامس من فقه الصادق ^(١).

فعلى القول بثبوت المفهوم للقضية الشرطية، وكون النسبة بين الشرطين هو العموم من وجه.

وان انكره المحقق النائيني رحمته ^(٢) وادعى: تارة بان خفاء الاذان دائما يحصل قبل خفاء الجدران، وأخرى تطابقهما.

لا محالة تقع المعارضة بين إطلاق مفهوم كل منهما و منطوق الاخرى.

(١) فقه الصادق ج ٦ من الطبعة الثالثة ص ٤١٥ (وتنقيح البحث في مقام بالتكلم في امور.

(٢) فوائد الاصول للنائيني ج ٢ ص ٤٨٨ / اجود التقريرات ج ١ ص ٤٢٣، وفي الطبعة الجديدة

ج ٢ ص ٢٥٩ (الامر الثالث).

فلا بد من علاج هذه المعارضة وقد ذُكر لذلك طرق:

الأول: ان يلتزم بعدم دلالتهما على المفهوم، فلا دلالة لهما على عدم سببية شيء ثالث لوجوب القصر، وقد اختار هذا الوجه المحقق الخراساني.

الثاني: ان يلتزم بكون الشرط أحدهما تخييراً الذي نتيجة العطف بكلمة (أو) برفع اليد عن كون كل من الشرطين سببا منحصرا مع بقاءه على كونه سببا تاما. وبعبارة أخرى: بتقييد كل من الشرطين باثبات العدل له.

ونتيجة ذلك ترتب وجوب القصر على خفاء أحدهما وان لم يخف الآخر.

الثالث: ان يلتزم بان الشرط هو مجموع الامرين الذي هو نتيجة العطف بكلمة (و او) برفع اليد عن كون كل شرط سببا تاما، وجعله جزء السبب، ويقيد إطلاق كل من الشرطين بانضمامه إلى الشرط الآخر فإذا خفيا وجب القصر، وإلا فلا، وان خفى أحدهما.

الرابع: ان يلتزم بتقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، من دون تصرف في شيء من المنطوقين.

الخامس: ان يجعل الشرط، هو القدر المشترك بينهما بان يكون تعدد الشرط قرينة على ان الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان.

قال صاحب الكفاية رحمته (١) ان العقل ربما يعين هذا الوجه.

السادس: رفع اليد عن المفهوم في خصوص احد الشرطين، وبقاء الاخر على مفهومه، نسب ذلك إلى الحلبي^(١)، وفي الكفاية^(٢) انه لا وجه له إلا ان يكون ما ابقى على المفهوم اظهر، هذه هي تمام الوجوه المتصورة في هذه الموارد.

اما الوجه الأول: فقد استدل له: بان ثبوت المفهوم للقضية الشرطية تابع لثبوت الخصوصية المستتبعة له كما تقدم، وحيث ان المفهوم بنفسه ليس مدلولاً للكلام حتى يتصرف فيه، بل لا بد من التصرف في المنطوق، بدلالته على الخصوصية وهي الحصر، فلا محالة يقع التعارض، بين دلالة كل منطوق على الثبوت عند الثبوت، مع دلالة الاخر على الحصر، وبما ان دلالة المنطوقين على الثبوت عند الثبوت، أقوى من دلالتهما على تلك الخصوصية فتنتفي دلالتهما عليها فلا يثبت المفهوم لهما.

لا يقال: انه يرفع اليد عن دلالتهما على تلك الخصوصية في بعض مدلوله لا في جميعه.

فانه يقال: ان تلك الخصوصية بسيطة، فاما ان تؤخذ في المنطوق أو لا، فالتبعيض باخذها في الجملة مما لا يعقل.

وفيه: ان التقييد ان كان مستلزماً للتصرف في الاستعمال كان هذا الوجه متعيناً، ولكن بما انه لا يلزم التصرف فيه، بل يوجب التصرف في الارادة الجدية

(١) نسبه اليه الشيخ الاعظم في مطارح الانظار ص ١٧٥.

(٢) في بعض نسخ الكفاية ذكر هذا الامر مثل طبعة مؤسسة أهل البيت ١٤٠٩ قم المقدسة ص ٢٠٢. واما الطبعة الثانية لنفس المؤسسة ١٤١٢ في بيروت وفي قم لم يذكر هذا الامر.

مثلا لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا، يكون المستعمل فيه هو الجميع لا العلماء غير زيد، والخاص يوجب التصرف في الارادة الجدية، وبسببه يحكم بعدم إرادة تمام مدلول العام بالارادة الجدية، وفي المقام كل من المنطوقين استعمل فيما وضع له، وبدل على الثبوت عند الثبوت مع الحصر، إلا انه لا بد من التصرف في مدلوله الثاني، والالتزام بعدم كونه بتمامه مرادا جديا، والتبويض في ذلك المقام بالالتزام بارادة الحصر، بالنسبة إلى غير هذا الفرد مما لا محذور فيه فتدبر فانه دقيق.

واما الوجه الرابع: فهو بظاهره غير معقول إلا ان يرجع إلى الوجه الثاني إذ المفهوم من المداليل الالتزامية، والدلالة عليها دلالة عقلية.

والتصرف فيه بتقييد أو تخصيص، من دون التصرف في المنطوق.

غير معقول: لان الحكم العقلي لا يقبل ذلك، لان مرده إلى انفكاك اللازم عن الملزوم والمعلول عن علته وهو مستحيل.

واما الوجه الخامس: فقد استدل له المحقق الخراساني^(١) بان الأمور المتعددة

بما هي مختلفة لا يمكن ان يكون كل منها مؤثرا في واحد، فانه لا بد من الربط الخاص بين العلة والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطا بالاثنين بما هما اثنان، ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلا الواحد، فلا بد من المصير إلى ان الشرط في الحقيقة واحد وهو القدر المشترك بين الشرطين.

وفيه: ما تقدم من انه ليس في باب الأحكام الشرعية تأثير وتأثر وعلية

حتى يجري ذلك.

مع انه لو التزمنا بالوجه الثالث، وهو كون المجموع شرطا لا مجال لهذا الوجه.

اما الوجه السادس: فاورد عليه المحقق الخراساني بان رفع اليد عن المفهوم في خصوص احد الشرطين وبقاء الآخر على مفهومه لا يصار إليه إلا بدليل آخر، إلا ان يكون ما أبقى على المفهوم اظهر.

وفيه: انه بذلك لا يرتفع التعارض وان دل عليه الدليل: لأن التنافي إنما يكون بين منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر، إذ مفهوم كل منهما انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط المأخوذ فيه، وهذا ينافي ثبوته عند ثبوت الشرط الاخر، وعلى ذلك فلو رفع اليد عن المفهوم في أحدهما بقي التنافي بين مفهوم الاخر، ومنطوق هذا.

فيدور الأمر بين الوجه الثاني وهو تقييد إطلاق كل من الشرطين باثبات العدل له، وبين الوجه الثالث، وهو تقييد إطلاق كل منهما بانضمامه إلى الشرط الاخر.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين تقييد الإطلاق المقابل للعطف بكلمة أو وبين تقييد الإطلاق المقابل للعطف بكلمة "أو"

وللمحقق النائيني رحمته في المقام كلام، بعد الاعتراف بدوران الأمر بين الامرين وتعين التصرف في احد الاطلاقين.

وحاصله^(١)، انه حيث لا مرجح لاحدهما على الاخر، ولا يمكن الاخذ بكليهما للعلم الاجمالي بعدم إرادة أحدهما، فيسقطان معا وحيث انه يعلم بوجود القصر في المثال عند تحقق مجموع الشرطين على كل تقدير، واما في فرض انفراد كل من الشرطين بالوجود، فثبوت الجزء فيه يكون مشكوكا فيه، ولا اصل لفظي في المقام على الفرض، لسقوط الاطلاقين بالتعارض، فتصل النوبة إلى الاصل العملي، و هو يقتضي عدم وجوب القصر عند تحقق أحد الشرطين لاستصحاب بقاء وجوب التمام الثابت في حال عدم خفائهما المشكوك تبذله إلى وجوب القصر عند خفاء أحدهما، و يوافقه اصل البراءة، فتكون النتيجة موافقة لتقييد الإطلاق المقابل للعطف بواو.

ويرد عليه، مضافا إلى ما سببته في وجه المختار من انه لأحد الإطلاقين مرجح على الاخر.

انه لو سلم ذلك يقع التعارض بين الاستصحاب المشار إليه، واستصحاب بقاء وجوب القصر في نفس ذلك المحل، لو عاد إلى منزله من السفر حيث ان الثابت هناك وجوب القصر فيستصحب ذلك.

كما ان اصالة البراءة عن وجوب القصر تعارضها اصالة البراءة عن وجوب التمام بعد العلم بوجود أحدهما.

مع انه لو سلم تامة الاصل المشار إليه وعدم المعارض له، لا تصل النوبة إليه لعموم ما دل على وجوب القصر على المسافر بناء على ما هو الظاهر من

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٢٥، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٦٢ (واما ما ربما يقال..).

صدق المسافر على من خرج من منزله قاصدا السفر إلى المسافة، وقد خصص ذلك، بما دل على انه لا يقصر ما لم يصل إلى حد الترخص، وحيث انه مجمل مفهوما، والقدر المتيقن منه ما لو لم يخف الاذان ولا الجدران، وفي مورد الشك وهو ما لو خفى أحدهما لا بد من الرجوع إلى ما دل على وجوب القصر فتكون النتيجة موافقة لتقييد الإطلاق المقابل للعطف باو.

وحق القول في المقام انه يتعين تقييد الإطلاق المقابل بـ (أو) وبقاء الإطلاق المقابل للعطف باو وتكون النتيجة كفاية أحدهما في وجوب القصر، وهو يبتنى على مقدمة.

وهي ان الميزان الكلي الذي يعمل به في موارد المعارضة هو انه إذا كان للمعارضين ظهورات عديدة لا بد من ملاحظة ان ايا منها طرف للمعارضة ثم العلاج برفع اليد عنه أو عن طرفه، واما رفع اليد عن الظهور الآخر الذي ليس طرف المعارضة فمما لا وجه له، وان ارتفعت المعارضة به مثلا، إذا ورد اكرم العلماء، ثم ورد لا يجب اكرام زيد العالم فحيث ان طرف المعارضة هو ظهور الأول في العموم، فالمتعين هو رفع اليد عنه خاصة، وان كان ترتفع المعارضة برفع اليد عن ظهوره في الوجوب وحمله على إرادة الاستحباب.

إذا عرفت هذه المقدمة، فاعلم انه في المقام بما ان التعارض إنما يكون بين مفهوم كل من القضيتين وبين منطوق الاخرى، وكل من المنطوقين اخص من مفهوم الاخرى، فيتعين تقييد اطلاقه ولكن، حيث انه لا يعقل التصرف في المفهوم نفسه لما تقدم، فلا بد من رفع اليد عن ملزوم المفهوم بمقدار يرتفع به التعارض إذ الضرورات تتقدر بقدرها.

وهو إنما يكون بتقييد إطلاق المنطوق المقابل للتقييد بكلمة أو.

وأما رفع اليد عن إطلاق المنطوق المقابل للعطف بكلمة أو، وهو وإن كان يرتفع به التعارض، إلا أنه لا موجب لهذا التصرف.

وإن شئت قلت إن التعارض إنما يكون بين دلالة كل من القضيتين على الثبوت عند الثبوت، مع إطلاق دلالة الأخرى على الحصر بالنسبة إلى جميع الأمور، فلا بد من تقييد إطلاق دلالة كل منهما على الحصر، بدلالة الأخرى على الثبوت عند الثبوت.

فتكون النتيجة، أن الشرط هو أحد أمرين، وهذا معنى تقييد الإطلاق المقابل للعطف بكلمة أو، والتعارض وإن كان يرتفع يجعل المجموع شرطاً واحداً وتقييد الإطلاق المقابل للعطف بـأو. إلا أنه لعدم كونه طرف المعارضة لا وجه لرفع التعارض به.

تداخل الأسباب

الأمر الرابع: إذا تعدد الشرط اتحد الجزاء، وثبت بالدليل من الخارج، أو من نفس القضيتين أو القضايا إن كل شرط سبب مستقل للجزاء وترتبه عليه، فهل القاعدة تقتضي تداخل الشروط في تأثيرها أثراً واحداً، مثلاً، إذا اجتمع أسباب للغسل في شخص واحد كالجناية ومس الميت والحيض وما شاكل، فهل القاعدة تقتضي تعدد الجزاء، أو لا تستدعي إلا أثراً واحداً، ويعبر عن ذلك بتداخل الأسباب.

وعلى تقدير اقتضاها التعدد، فهل القاعدة تقتضي تداخل الجزاء، بان يكتفى بغسل واحد في مقام الامتثال، أو عدم التداخل فلا يكتفى به في هذا المقام بل لا بد من الاتيان به متعددا حسب تعدد الشرط، وهو المراد بالعنوان المعروف بمسألة تداخل المسببات.

فالكلام يقع في مقامين:

الأول: في تداخل الاسباب.

الثاني: في تداخل المسببات.

وقبل الشروع في البحث في المقامين ينبغي تقديم أمور:

الأول: ان محل الكلام في المقام ما لم يعلم من الخارج، التداخل، أو عدمه، وإلا فهو خارج عن محل الكلام كما هو الحال في بابي الوضوء والغسل.

اما الأول فلان الظاهر من رواياته من جهة التعبير عن الموجبات له بالنواقض مثل: "لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك"^(١)، وما شاكل ذلك، ويدهي ان النقض غير قابل للتكثير والتعدد، هو ان اسبابه إذا تعددت فان اقترنت اثر مجموعها في هذه الصفة على نحو يكون كل واحد جزء السبب، وان ترتبت اثر المتقدم خاصة.

(١) التهذيب ج ١ ص ٦ ح ٢ / الاستبصار ج ١ ص ٧٩ ح ٢ / الوسائل ج ١ ص ٢٤٦ ح ٦٢٣.

واما الغسل، فلانه دلت الروايات^(١) الكثيرة على انه إذا اجتمعت حقوق متعددة "يجزى غسل واحد" عن الجميع فبمقتضى الأخبار يحكم في الوضوء بتداخل الاسباب، وفي الغسل بتداخل المسببات.

نعم، في الغسل حكم الأفراد من سبب واحد كما لو اجنب مرات حكم تعدد اسباب الوضوء.

الثاني: ان محل الكلام إنما هو الأحكام القابلة للتعدد، واما ما لا يكون قابلا له كالقتل فسياتي الكلام فيه فيما بعد.

الثالث: في تأسيس الاصل في المسألة.

وملخص القول فيه: ان الشك، تارة يكون في تداخل الاسباب، وأخرى في تداخل المسببات.

اما الشك من الناحية الأولى، وانه لو اجتمع السببان أو الفردان من سبب واحد، هل هما معا سبب واحد، أو كل منهما سبب لحكم غير ما يكون الاخر سببا له، فالاصل يقتضي التداخل، إذ الحكم الواحد متيقن الثبوت، والشك إنما يكون في ثبوت حكم آخر فيرجع فيه إلى البراءة.

واما الشك من الناحية الثانية، بعد احراز عدم التداخل من الناحية الأولى، فحيث ان الشك يكون في الامثال لا في التكليف فيكون المرجع قاعدة الاشتغال فتكون النتيجة عدم التداخل.

(١) الوسائل ج ٢ باب ٤٣ من ابواب الجنابة « باب اجزاء الغسل الواحد عن الاغسال المتعددة...وفيه عدة روايات.

ثم انه لا فرق فيما ذكرناه في الموردين بين الحكم التكليفي والوضعي: إذ الشك في حدوث حكم زائدا على المقدار المتيقن ثبوته مورد لاصالة العدم، كما ان الشك في سقوطه بعد احراز الثبوت مورد لاصالة بقاء الحكم وعدم سقوطه.

فما أفاده المحقق النائيني رحمته^(١) من انه لا ضابطة كلية لجريان الاصل في موارد الأحكام الوضعية فلا بد من ملاحظة كل مورد بخصوصه والرجوع فيه إلى ما يقتضيه الاصل، لا يمكن المساعدة عليه.

الرابع: ان المنسوب إلى فخر المحققين رحمته^(٢) ان القول بالتداخل وعدمه يبتنيان على كون الاسباب الشرعية معارف أو مؤثرات، فعلى الأول لا بد من البناء على التداخل إذ يمكن ان تكون أمور متعددة حاكية عن امر واحد، ومع احتمال وحدة السبب الحقيقي لا مجال للبناء على تعدد المسبب، وعلى الثاني لا بد من القول بعدم التداخل إذ مقتضى سببية كل من الأمور المتعددة ان يكون له مسبب مستقل: إذ لو كان هناك مسبب واحد لزم اجتماع العلل المتعددة على معلول واحد.

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٢٦، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٦٤ (هذا كله في الاحكام التكليفية...).

(٢) حكاه عنه غير واحد من الاعلام كالشيخ الاعظم في مطارج الانظار ص ١٧٦ الثالث: حكى عن فخر المحققين..).

وأورد عليه المحقق الخراساني رحمته (١) بإيرادين:

الأول: انه حيث يمكن ان يكون الاسباب الشرعية على القول بكونها معارف، حاكيات عن اسباب حقيقية متعددة وظاهر القضايا الشرعية تعدد المسبب بتعدد السبب، فلا محالة تدل الشرطية على تعدد السبب الحقيقي.

وفيه: انه يتم لو كان المراد من المعارف الكواشف عن حدوث السبب واما لو كان المراد منها الكواشف عن ثبوت السبب أو عن ثبوت الحكم، فلا يتم: إذ مرجع ذلك حينئذ إلى انكار دلالة الشرطية على الحدوث عند الحدوث وانها تدل على مجرد الثبوت.

الثاني: ان الاسباب الشرعية على نوعين: معارف، ومؤثرات، لا انها على نوع واحد، فتكون كسائر الاسباب فالمبنى فاسد.

وفيه: انها ليست معارف، ولا مؤثرات: فان المؤثر في الحكم هو إرادة الجاعل.

والحق ان يورد على الفخر، بأنه:

ان اريد بكون العلة الشرعية غير مؤثرات انها لا تكون دخيلة في الحكم كدخل العلة في المعلول، فهو وان كان متينا جدا لما عرفت مرارا من ان الأحكام الشرعية مجعولات اختيارية للشارع، والمؤثر فيها إرادة الشارع فحسب.

نعم، حيث ان اللغو لا يصدر من الشارع الحكيم فلا محالة تكون هناك

ملاكات، وهي أمور واقعية ولكنها بالنسبة إلى المؤثر في الحكم، من قبيل الدواعى كبقية الدواعى للفعل الاختياري، وعلى أي حال لا تكون العلة مؤثرات.

إلا انه لا يلزم ذلك كونها معرفات لجواز كونها موضوعات للأحكام الشرعية، فإذا كانت كذلك فحيث ان الشارع جعل تلك الأحكام على موضوعاتها على نحو القضية الحقيقية فلا محالة يتوقف فعلية تلك الأحكام على فعلية موضوعاتها، ولا تنفك ابدا عنها، ولذلك قيل انها تشبه العلة التامة من هذه الناحية.

وان اريد بذلك كونها معرفات للموضوعات الواقعية، ولا مانع من تعدد المعرف لموضوع واحد واجتماعه عليه، مثلا عنوان الافطار في نهار شهر رمضان المأخوذ موضوعا لوجوب الكفارة، لا يكون بنفسه موضوعا، بل هو معرف لما هو الموضوع له واقعا.

فهو وان كان ممكنا، إلا انه خلاف ظواهر الأدلة، إذ الظاهر من كل عنوان دخيل في الحكم كونه موضوعا له بنفسه لا بما انه معرف لعنوان آخر، فلا يصح الحمل على كونه معرفا بلا قرينة.

وان اريد بذلك كونها معرفات لملاكاتھا الواقعية.

فيرده انها ليست بكاشفة عنها بوجه إذ الكاشف عنها اجمالا هو نفس الحكم الشرعي، واما الشرط فلا يكون كاشفا عنها هذا إذا كان المراد من الاسباب الشرعية موضوعات الأحكام وشرائطها.

واما لو اريد بها ملاكاتها الواقعية، فالامر اوضح إذ لا معنى لدعوى كونها
معرفات.

الخامس: ان محل الكلام في التداخل وعدمه، هو ما إذا كان الشرط قابلا
للتعدد، واما إذا لم يكن قابلا له كما في الافطار في نهار شهر رمضان المأخوذ
سببا لوجوب الكفارة فانه إذا اكل أو شرب مرة واحدة، فقد صدق عليه
الافطار ولو اكل بعده لا يكون الاكل الثاني مفطرا، ولا يصدق عليه هذا
العنوان، ولذا لو اكل أو شرب في نهار شهر رمضان مرات لا يجب عليه إلا
كفارة واحدة ولا ربط له بالتداخل.

وما عن الفقيه صاحب العروة رحمته ^(١) من ان عنوان الافطار كناية عن نفس
الاكل والشرب، وإنما اخذ عنوان الافطار معرفا لما هو الموضوع له، ثم قال وتدل
عليه الروايات أيضاً.

غير سديد: إذ ظاهر كل عنوان مأخوذ في الدليل كونه بنفسه موضوعا لا
كناية عما هو الموضوع له فحمله عليه لا بد فيه من قيام قرينة عليه.

وما ذكره من دلالة الروايات عليه لم نعثر على واحدة منها.

نعم، يمكن ان يكون نظره الشريف إلى خصوص ما ورد في الجماع
والاستمناء.

لكنه لا وجه للتعدى عن مورد النصوص.

(١) كما حكاه عنه آية الله الخوئي في المحاضرات ج ٥ ص ١١٦.

والالتزام بالتفصيل بينهما وبين ساير المفطرات لا محذور فيه.

وبعد ذلك نقول:

اما الكلام في المقام الأول وهو التداخل في الاسباب ففيه اقوال:

١- عدم التداخل وهو المشهور بين الاصحاب.

٢- التداخل اختاره جماعة منهم المحقق الخونساري^(١)، والمحقق صاحب

العروة في ملحقات العروة^(٢).

٣- التفصيل بين ما إذا كان الشرطين من نوع واحد كما إذا تعدد الوطاء

بالشبهة، فالثاني.

(١) مشارق الشموس ج ١ ص ٦١ فبعد التحدث عن تداخل الاغسال..قال: « وان قلنا بعد جواز اجتماع علل مستقلة على معلول واحد لان ذلك في الاسباب العقلية دون الشرعية، وما يقال ان الاصل عدم التداخل كلام خال عن التحصيل كما لا يخفى» ثم انه ص ٦٢ قال: « وقد وردت روايات كثيرة دالة على التداخل في خصوص بعض الاغسال، وهي وان لم تدل على تمام المدعى لكن يمكن تميمها بعدم القول بالفصل» وايضا التزم بالتداخل في غير هذا الباب.

(٢) اختار المحقق اليزدي التداخل في غير مورد من العروة منها: ج ١ ص ٣١٥ حيث اشكل على القول بعدم التداخل م ١٧، وايضا ج ٤ ص ٥١٤ قال: « والاقرب هو القول بالتداخل» وكذلك في تكملة العروة ج ١ ص ١٠٧ قال: « التحقيق في المقام هو التداخل بمقتضى الاصل والقاعدة» وايضا التزم بالتداخل في غير هذه الموارد.

وبين ما إذا كانا من نوعين فالأول، نسب ذلك إلى الحلّى رحمته ^(١).

وأما الاحتمالات فهي أربعة:

الأول: ان يلتزم بمحدث الاثر عند وجود كل شرط.

إلا انه هو الحكم عند الشرط الأول، وتاكده عند تحقق الشرط الثاني، مثلا، إذا ورد، إذا بليت فتوضاً، ثم ورد، إذا نمت فتوضاً، فبال المكلف ثم نام، يكون المتحقق عند البول وجوب الوضوء، وعند النوم تأكد ذلك الوجوب، فتكون النتيجة مع التداخل، وان لم يكن ذلك تداخلا اصطلاحيا.

الثاني: تقييد إطلاق المادة في كل من القضيتين بفرد غير الفرد الذي اريد من المادة الواقعة في حيز الخطاب الآخر، فتكون النتيجة عدم التداخل.

الثالث: الالتزام بعدم دلالة شيء منهما على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت فتكون النتيجة التداخل المصطلح.

الرابع: الالتزام بان متعلق الجزء وان كان واحدا صورة إلا انها حقائق مختلفة متصادقة على واحد، فتكون النتيجة عدم التداخل من حيث الاسباب، والتداخل من حيث المسببات.

(١) السرائر ج ١ ص ٢٥٨ قال: «ان كانت المرات -أي التي سهى فيها- من جنس واحد فمرة واحدة يجب سجدة السهو» إلى ان قال: «فاما اذا اختلف الجنس فالأولى عندي بل الواجب الاتيان عن كل جنس بسجدة السهو لانه لا دليل على تداخل الاجناس، بل الواجب اعطاء كل جنس ما تناوله اللفظ».

وقد يقال كما في الكفاية^(١) انه لما كان ظاهر الجملة الشرطية، حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، وكان مقتضى ذلك تعدد الجزاء بتعدد الشرط، كان الاخذ بظاهر القضية إذا تعدد الشرط حقيقية أو وجودا محالا، فانه يلزم منه كون حقيقة واحدة مثل الوضوء محكوما بحكمين متماثلين، وهو واضح الاستحالة، فلا بد للقائل بالتداخل من الالتزام باحد أمور.

اما بعدم دلالة الجملة الشرطية في صورة التعدد على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت.

أو بكون متعلق الجزاء وان كان واحدا صورة إلا انه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط متصادقة على واحد.

أو بتأثير الشرط الأول في الوجوب والثاني في تأكيد الوجوب، وكل ذلك خلاف الظاهر.

واما القول بعدم التداخل فلا يلزم منه التصرف في ظهور: لان ظهور الجملتين في عدم تعدد الفرد ووحدة المتعلق إنما يكون بالإطلاق، وهو يتوقف على عدم البيان، و ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سببا أو كاشفا عن السبب المقتضى لتعدد الفرد في فرض تعدد الجملة، يصلح بيانا لما هو المراد من الإطلاق، ومعه لا ينعقد ذلك الإطلاق فلا يلزم على ذلك تصرف في ظهور أصلاً.

وفيه: اولاً: ان ذلك لو تم فإنما هو بالنسبة إلى ظهور الحكم في الجزاء في

(١) كفاية الاصول ص ٢٠٢ (والتحقيق).

التأسيس، ولا يكفي ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث وحده لذلك فانه يلائم مع الالتزام بالتأكد كما عرفت.

وعليه، فاثبات ذلك يتوقف على اثبات ان ظهور الحكم في التأسيس، كظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث بالوضع، لا بالإطلاق، وإلا فيقع التعارض بين الاطلاقين فيتساقطان معا، ولازم ذلك هو البناء على ان الأمر بشيء بعد الأمر به قبل امثاله مقتضيا للاتيان بفردين عملا بظهور الهيئة في التأسيس، مع انه ثبتت اختار هناك أي في تلك المسألة التأكيد.

وثانيا: لو سلمنا كونه بالوضع لكان ذلك موجبا لتقييد الإطلاق لا عدم انعقاده فتدبر.

وللمحقق النائيني رحمته (١) في المقام كلام، قال الأستاذ (٢):

انه في غاية المتانة فانه رحمته اختار القول بعدم التداخل مطلقا

ومحصل ما أفاده يتضح ببيان أمرين:

أحدهما: انه إذا تعدد الشرط جنسا، يكون استفادة تعدد الحكم من ظهور كل من القضيتين في انه كل من الشرطين، يكون مستقلا في سببته للجزاء، وانه يترتب عليه للجزاء مطلقا سبقه الآخر أو قارنه، أم لا؟

وإذا تعدد الشرط من جنس واحد، فاستفادة تعدده إنما تكون من جهة ما

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٢٨، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٦٦.

(٢) في حاشيته على اجود التقريرات ج ١ ص ٤٣١، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٧٠.

حققناه في محله، من ان كل قضية شرطية ترجع إلى القضية الحقيقية.

وعليه فكما ان الحكم في القضية الحقيقية ينحل إلى أحكام عديدة حسب تعدد أفراد الموضوع كذلك ينحل الحكم في القضية الشرطية بالتحلال شرطه: إذ ادوات الشرط وضعت لجعل مدخولها موضع الفرض والتقدير واثبات التالي على هذا الفرض، فلا يكون بين القضية الحقيقية، والشرطية، فرق فيتعدد الحكم بتعدد الشرط وجودا.

الثاني: ان تعلق الطلب بشيء لا يقتضي كون المتعلق صرف الوجود، واول الوجودات، بل ان ذلك إنما يكون من جهة حكم العقل بالاكْتفاء بوجود واحد عند تعلق طلب واحد بالطبيعة، فإذا فرض ظهور الجملتين الشرطيتين في تعدد الطلب، يكون ذلك رافعا لحكم العقل بالاكْتفاء بوجود واحد لارتفاع موضوعه، وهو الطلب الواحد.

وبالجمله ان كل امر في نفسه لا يدل إلا على الطلب المقتضى لايجاد متعلقه، واما كون هذا الطلب واحدا أو متعددا فليس في الأمر بهيئته ومادته دلالة عليه.

نعم، إذا لم يكن هناك ما يقتضي تعدد الطلب وقد فرض تعلق الأمر بالطبيعة كان الطلب واحدا قهرا، إلا انه من جهة عدم المقتضى للتعدد، لا من جهة دلالة اللفظ عليه فإذا فرض ظهور القضية الشرطية في تعدد الطلب، كان لازم ذلك ارتفاع موضوع الحكم بوحدة الطلب أي عدم المقتضى للتعدد، ويكون ظهور القضية في التعدد واردا عليه.

وعلى فرض التنزل وتسليم ظهور الجزاء في وحدة الطلب إنما يكون 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 لفظيا مقدما على ظهور الجزء في وحدة الطلب الناشئ عن عدم ما يدل على التعدد الذي هو من الظهورات السياقية.

فالتيجة على ضوء هذين الأمرين انه لا موضوع للتعارض بين ظهور القضية في الانحلال والحدوث عند الحدوث وبين ظهور الجزء في وحدة التكليف، حيث لا ظهور للجزء في ذلك في فرض تعدد الشرط، بل عرفت ان تعدد البعث يستدعى تعدد الانبعاث فيكونان تكليفين متعلقين بطبيعة واحدة كل منهما يستدعى إيجاد فرد منها فلا موجب للحمل على التأكيد فيكون مقتضى القاعدة حينئذ عدم التداخل.

ويرد على ما أفاده في الأمر الثاني:

أولا: ان الطبيعة المتعلقة للطلب لا بد وان تلاحظ على نهج الوحدة أو التعدد لعدم تعقل تعلق الحكم بالمهمل. وعليه فلاكتفاء بالواحد إنما يكون بمقتضى الإطلاق.

واما ما ذكره على فرض التنزل من حكومة ظهور الجملة الشرطية في تعدد الطلب على ظهور الجزء في وحدته الناشئ عن عدم ما يوجب التعدد:

فغاية ما يمكن توجيهه ان يقال ان ظهور الجزء في الوحدة إنما يكون بالإطلاق المتوقف على عدم البيان وظهور الجملة الشرطية في التعدد يصلح للبيان.

أو يقال ان ظهور الجزاء في الوحدة إنما يكون ظهوراً سياقياً من باب ان عدم الدليل على التعدد دليل عدم وظهور الجملة الشرطية في التعدد رافع لمنشأ الظهور.

أو يقال ان ظهور الجملة الشرطية في التعدد إنما هو بالوضع وظهور الجزاء في الوحدة بالإطلاق فيقدم الأول.

إلا ان شيئاً من التوجيهات لا يتم ما لم ينضم إليه ظهور الحكم في الجزاء في التأسيس، وانه كظهور الجملة الشرطية في التعدد إنما يكون بالوضع، وإلا فمع انكاره كما سيمر عليك عند بيان المختار فلا يتم كما مر عند بيان ما يرد على المحقق الخراساني رحمته.

والحق هو القول بالتداخل مطلقاً:

غاية الأمر، ان الشرطين ان كانا من نوع واحد فالتداخل المدعى هو المصطلح منه، وان كانا من نوعين فهو بمعنى الالتزام بحكم واحد اكيد فلنا دعويان:

اما الأولى: فالوجه فيه ما أفاده السيد في ملحقات عروته: بان الموجب حينئذ جنس الشرط الصادق على الواحد والمتعدد فبحصول الجزاء دفعة واحدة يصدق حصول مقتضي كل منهما ويكون من باب التداخل في السبب نظير الجنايات المتعددة.

وقد أورد على ذلك بايرادين:

أحدهما: للمحقق الخراساني رحمته (١) وحاصله ان مقتضى إطلاق الشرط في مثل، إذا بليت فتوضاً، هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بال مرات.

وفيه: ان غاية ما يقتضيه الإطلاق هو عدم خصوصية لفرد دون آخر، واما ان المأخوذ شرطاً، هل هي الطبيعة السارية، أم هو صرف الوجود، والوجود السعي، للطبيعة، فهو لا يدل عليه، بل يمكن ان يقال ان الإطلاق.

هو رفض القيود، إنما يقتضي كون الشرط، والسبب هو صرف وجود الطبيعة، إذ ملاحظتها بنحو الطبيعة السارية تحتاج إلى عناية زائدة.

وان شئت فقل انه كما يدعى ان الإطلاق يقتضي كون المطلوب صرف الوجود في متعلقات التكاليف، كذلك يقتضي كون السبب والشرط هو صرف الوجود، أي الوجود السعي للطبيعة.

الإيراد الثاني: ما أفاده المحقق النائيني رحمته (٢) في وجه استفادة كون كل فرد سبباً مستقلاً من ان القضية الشرطية ترجع إلى القضية الحقيقية، فينحل الحكم فيها إلى أحكام عديدة حسب تعدد أفراد الشرط.

ويرد عليه ان ذلك يتوقف على اثبات كون السبب مأخوذاً بنحو الطبيعة السارية كما هو الشأن في المحرمات على ما حققناه في أول مبحث النواهي، وإلا فلا يتم.

واما الثانية: وهو انه إذا كان الشرطان من نوعين، كما لو اكل في نهار

(١) كفاية الاصول ص ٢٠٦.

(٢) المصدر السابق في اجود التقارير ج ١ ص ٤٢٨، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٦٦.

شهر رمضان وجامع اهله، فلانه لو التزمنا به لا يوجب التصرف في شيء من الظهورات. أي ظهور القضية في الحدوث عند الحدوث، وظهورها في ان المتعلق حقيقة واحدة لا حقائق متعددة، وإطلاق المادة.

ودعوى: انه يستلزم التصرف في ظهور الحكم في كونه تأسيسيا.

مندفعة، اولاً: بما مر في مبحث تعلق الأمر بشيء بعد الأمر به، من انه بناء على ما هو الحق من ان الأمر كساير الانشائيات ليس إيجاباً للطلب.

وبعبارة أخرى: ليس إيجابياً بل حقيقته إبراز الاعتبار النفساني، أو إبراز شوق الأمر بالفعل المتعلق له، وعلى هذا فليس هناك ظهور في التأسيس.

وثانياً: انه لو سلم كونه إيجابياً. فيما ان تأكد الطلب ليس شيئاً غير الطلب بل هو من سنخه كما في كل مقول بالتشكيك، فالحمل على التأكيد لا يستلزم كون شيء من القضيتين في غير مقام انشاء الطلب وجعل الحكم.

نعم، ان الحكم المجمعول في كل منهما ان حدث في محل فارغ عن مثله يكون مستقلاً وان حدث في محل مشغول بمثله فهو تأكيد.

واما الاحتمالات الاخر فكل واحد منها يتوقف على رفع اليد عن ظهور من الظهورات.

اما المحتمل الثاني: فلانه يتوقف على تقييد إطلاق المادة في كل من القضيتين.

واما الثالث: فلانه يتوقف على رفع اليد عن ظهور القضيتين في الإنشاء، والالتزام بكون كل منهما في مقام الأخبار وإلا لم يتم ذلك كما لا يخفى.

واما الرابع: فلانه يستلزم التصرف في المادة بارادة حقيقة خاصة منطبقه عليها لا هي بانفسها، وعلى ذلك فيتعين الالتزام بما ذكرناه.

وقد استدل الحلبي^(١) لما اختاره على ما عن التقريرات من التفصيل بالتعدد عند اختلاف الاجناس وعدمه عند الاتحاد، بدعوى الصدق على الثاني: وباطلاق السببية على الأول.

وحاصله انه عند تعدد الشرط من نوع واحد، لا بد من البناء على التداخل لان الشرط حينئذ اسم جنس صادق على الواحد والمتعدد، واما لو تعدد النوع فلا وجه لتداخل الاجناس فلا مناص من التعدد.

وبما ذكرناه ظهر تمامية ما أفاده في الشرطين من نوع واحد وعدمها في النوعين هذا كله فيما إذا كان متعلق الحكم في الجزاء قابلا للتعدد.

واما فيما لا يكون قابلا لذلك فهو على قسمين:

أحدهما: ما يقبل التقييد بالسبب كالحيار، حيث انه قابل للتقييد بالجلس والحيوان وما شاكل، ومعنى تقييده بالسبب، هو ان يلاحظ الحيار المستند إلى المجلس فيسقطه أو يصلح عليه ويبقى له الحيار المستند إلى الحيوان على القول بعدم التداخل، وكذا في القتل لأجل حقوق الناس، فلو قتل زيد شخصين، فقتله وان لم يقبل التعدد إلا انه قابل للتقييد بالسبب، فلو اسقط ورثة احد المقتولين حق القود، لم يسقط حق ورثة الاخر.

ثانيهما: ما لا يكون قابلاً للتقييد كوجوب القتل الناشئ عن غير حق الناس، كالارتداد ونحوه، فإن حكم الله تعالى لا يمكن العفو عنه.

لا اشكال في خروج الثاني عن محل الكلام. ودخول الأول فيه.

ويترتب على النزاع في التداخل وعدمه فيه اثر، وهو انه على فرض القول بعدم التداخل لذى الخيار مثلا اسقاط الخيار المستند إلى احد السببين دون الاخر أو المصلحة عليه، فيسقط ويبقى الاخر، وعلى فرض التداخل ليس له ذلك.

تداخل المسببات

واما المقام الثاني: وهو تداخل المسببات.

فملخص القول فيه انه بناء على القول بالتداخل في الاسباب لا مورد لهذا البحث.

واما بناء على القول بعدم التداخل، والالتزام بتعدد المأمور به، أو انه على القول بالتداخل لو دل دليل خاص على عدم التداخل في مورد، فهل القاعدة الأولية تقتضي التداخل في المسببات فيكتفى بإتيان فرد واحد عن الوجودات المتعددة للمأمور به، كما ورد النص في خصوص الاغسال المتعددة، وانه يجتزى بغسل واحد عن الجميع، أم تقتضي عدم التداخل؟

وجهان، اظهرهما الثاني.

إذ سقوط التكليفين المتعلقين بفردين من الطبيعة بإتيان فرد واحد مما لاوجه له، إلا ان يدل عليه دليل خاص.

وربما ينعقد هذا البحث في مورد آخر، وهو ما إذا كان هناك تكليفان متعلقان بشيئين، وكانت النسبة بينهما عموما من وجه.

وتنقيح القول فيه، انه:

تارة تكون النسبة المفروضة بين الموضوعين، مثل اكرم العلماء واکرم الهاشميين.

وأخرى تكون بين المتعلقين، مثل اكرم العلماء، واضف العلماء وعلى كل تقدير.

تارة يكون الحكمان مجعولين: بنحو العام البدلي.

وأخرى يكونان بنحو العام الشمولي.

فان كانت النسبة بين الموضوعين عموما من وجه وكانا شموليين، يكون ذلك من صغريات الكبرى الكلية المبحوث عنها في المقام، إذ في المجمع أي العالم الهاشمي في المثال ياتي النزاعان.

وعلى المختار من ان القاعدة تقتضي القول بالتداخل في الاسباب، نلتزم في المثال بان الأمور به فرد من الاكرام، وعلى القول بعدم التداخل يكون الأمور به فردان من الاكرام، وعليه فلا وجه للالتزام بالاجتزاء باكرام واحد.

وان كانت النسبة بين المتعلقين عموما من وجه وكانا شموليين، لا يعقل القول بعدم التداخل إذ لا يعقل التعدد فيه.

وان كانت النسبة بين المتعلقين، أو الموضوعين عموما من وجه وكانا عامين بدليين. فلا كلام في التداخل.

إنما الكلام في انه، هل يكون في الجمع حكم مؤكد، أم يكون الاكتفاء بفرد واحد من جهة انطباق متعلق كل منهما على الماتي به.

فقد اختار المحقق الخراساني^(١) الأول.

ولكن الاظهر هو الثاني: إذ المأمور به إنما هو الطبيعة من دون دخل شيء من الخصوصيات فيه، فالفرد الماتي به في الخارج، ليس بخصوصه متعلقا للتكليف كي يتصف بالوجوب الاكيد.

وبعبارة أخرى: إذا ورد اكرم علما. ثم ورد، اكرم هاشميا يكون متعلق التكليف في الأول اكرام العالم بلا دخل للهاشمية فيه، وفي الثاني يكون بعكس ذلك، فلا وجه للقول بتاكدا لطلب في مجمع العنوانين.

وان شئت قلت، ان لازم القول بالتأكد كون الحكم المجعول في مورد العامين من وجه ثلاثة. احدها: الحكم المؤكد. والآخران غير مؤكدين، وهو باطل.

وتظهر ثمرة ذلك في الفقه فيما إذا كانت النسبة بين الواجب والمستحب عموما من وجه، وكان كل من الوجوب والاستحباب متعلقا بالطبيعة الملغاة عنها الخصوصيات، أو كانت النسبة بين المستحبين كذلك، والأول كالنسبة بين صوم الاعتكاف وصوم شهر رمضان، أو صوم واجب بالنذر، والثاني كالنسبة

(١) كفاية الاصول ص ٢٠٦ (واما ما لا يكون قابلا لذلك).

بين صلاة الغفيلة ونافلة المغرب، وصلاة الجعفر ونافلة المغرب أو الليل، وامثال ذلك فلا مانع من الجمع بينهما في مقام الامثال بإتيان المجمع.

المبحث الثاني في مفهوم الوصف

المشهور بين الاصحاب عدم المفهوم للوصف، واثبتته جماعة وعزى ذلك إلى ظاهر الشيخ^(١)، وحكي^(٢) عن الشهيد انه جنح إليه في الذكرى، وعن العلامة التفصيل بين ما كان الوصف علة كما في اكرم زيداً لأنه عالم وبين غيره.

وفي المسألة تفاصيل اخر لا يعبأ به.

ولتنقيح محل النزاع لابد من تقديم أمور:

الأول: ان محل الكلام ليس هو خصوص الوصف المصطلح، وهو المشتق الجارى على الذات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم الزمان وما شاكل.

بل اعم من ذلك ومن المنسوبات كالبغدادى. وما يؤدي معنى الوصف كذى علم. والاسامي الجارية على الذوات بلحاظ اتصافها بعرض كالسواد أو بعرضي كالملكية.

(١) والمراد به الشيخ الاعظم كما هو ظاهر كلماته في مطارح الانظار راجع ص ١٨٤.

(٢) وبالتتبع يظهر ان حاكي الاقوال هذه هو صاحب الفصول الغروية راجع ص ١٥١.

بل الظاهر شموله لما عبر عنه في القوانين^(١) بالوصف المقدر وهو ما يكون كناية عنه كما في قوله ﷺ "لأن يمتلي بطن الرجل قيحا خيبر من ان يمتلي شعرا"^(٢) فان امتلاء البطن كناية عن الشعر الكثير.

الثاني: ان محل الكلام هو الوصف المعتمد على موصوفه بان يكون مذكورا في القضية كقولنا اكرم انسانا عالما، أو ما شاكل ذلك، واما الوصف غير المعتمد على الموصوف كقولنا اكرم عالما، فلا كلام في عدم دلالة على المفهوم، فانه حينئذ كساير أفراد اللقب، الذي سيأتي انه لا مفهوم له بلا كلام، والفرق بينه وبين غيره، بكون المبدأ فيه غير جعلى، بخلاف المبدأ في غيره، لا يكون بفارق في المقام.

ومجرد ان الوصف ينحل بتعمل من العقل، إلى شيئين، ذات، ومبدأ، لا يوجب فارقا بينه، وبين الجامد، بعد انه لا يتعدى ذلك عن افق النفس إلى مقام الدلالة.

بل لو قيل بدلالة الوصف غير المعتمد على الموصوف على المفهوم، لا يبعد دعوى اولوية دلالة الجامد عليه، لما عرفت في مبحث المشتق، من ان كون المبدأ الجوهري مناطا للحكم، بحيث يرتفع الحكم عند عدمه اولى من كون المبدأ العرضى مناطا له.

(١) قوانين الاصول ج ١ ص ١٧٨.

(٢) بحار الانوار ج ٧٦ ص ٢٩٢ باب كراهة انشاء الشعر يوم الجمعة ح ١٢ / مستدرك

الوسائل ج ٦ ص ٩٩ ح ٦٥٢٦ وفيه بدل «الرجل» «احدكم».

وبهذا يظهر ان من فصل بين الوصف المعتمد على الموصوف وغيره، والتزم بدلالة الأول على المفهوم، دون الثاني، ليس تفصيلا في المقام بل هو التزام بدلالة الوصف على المفهوم مطلقا.

الثالث: ان النسبة بين الوصف والموصوف، تارة، تكون هي التساوى، كالانسان الضاحك، وأخرى، تكون النسبة عموما من وجه، كالانسان الابيض، وثالثة، تكون عموما مطلقا، والاخير يتصور على وجهين: إذ قد يكون الموصوف اعم، كالانسان العالم، وقد يكون الوصف اعم كالانسان الماشي.

وحيث ان النزاع في المقام ليس في ان تعليق الحكم على الوصف، هل يدل على كونه تمام الموضوع وعلة منحصرة للحكم فتكون النتيجة عدم ثبوت الحكم عند انتفاء الوصف ولو لموضوع آخر وثبوته مع وجود الوصف ولو في محل آخر: فان دلالة الجملة على ذلك اجنبية عن المفهوم المبحوث عنه في المقام، بل النزاع إنما هو في انتفاء الحكم عن الموضوع الثابت له الحكم عند انتفاء القيد.

وبعبارة أخرى: يكون النزاع في ان التوصيف هل يوجب حصر الحكم الثابت للموصوف بصورة وجود الوصف أم لا؟ فيختص محل الكلام بصورة بقاء الموصوف بعد وصفه، وهو إنما يكون في صورة كون النسبة عموما من وجه في صورة الافتراق وصورة كون النسبة عموما مطلق مع كون الوصف اعم كما لا يخفى.

إذا عرفت هذه الأمور. فاعلم انه قد استدلت لثبوت المفهوم للوصف

الأول: ما عن التقريرات^(١) من دعوى التبادر عرفا.

وفيه: انه بعد ما نرى استعمال القضية الوصفية في غير مورد الانحصار الذي هو اساس الدلالة على المفهوم بلا عناية ولا رعاية علاقة فلا يصغى إلى هذه الدعوى.

الثاني: انه لو لم يدل الوصف على المفهوم، وكان الاتى به لاغيا وهو مستحيل في حق الحكيم فلا مناص عن البناء على دلالته على المفهوم.

وفيه: ان ذكر الوصف ربما يكون لفوائد اخر غير حصر ثبوت الحكم بمورد الوصف، كشدة الاهتمام بمورد الوصف كقوله اياك وظلم اليتيم، أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف كما في قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ...﴾^(٢) أو لعدم احتياج السامع إلى غير مورد الوصف كقولك لمن لا يجد غير ماء البئر، ماء البئر طاهر مطهر، أو لغير ذلك من الفوائد.

الثالث: الانصراف إلى العلية المنحصرة.

وفيه: ما عرفت من عدم تمامية ذلك في مفهوم الشرط.

الرابع: ما نسب إلى العلامة^(٣) وهو ان تعليق الحكم على الوصف مشعر

(١) مطارح الانظار ص ١٨٤.

(٢) الآية ٣١ من سورة الإسراء.

(٣) كما صرح به في مختلف الشيعة ج ٧ ص ٤٣٢، في مسألة الظاهر.

بالعلية، و لازم ذلك انتفاء الحكم عند انتفائه، لانتفاء المعلول بانتفاء علته.

وأجاب عنه المحقق الخراساني^(١) بان مجرد ظهوره في العلية لا يوجب ذلك بل ثبوت المفهوم يتوقف على ثبوت العلية المنحصرة.

وفيه: انه على فرض ثبوت ظهوره في العلية، لا مناص من قبول دلالاته على المفهوم، بناء على ما هو المسلم عنده من ان الواحد لا يصدر إلا عن الواحد، فانه على ذلك يكون الدليل الظاهر في علية الوصف بعنوانه الخاص ظاهرا في كونه علة منحصرة، وإلا كانت العلة هو الجامع بينه وبين غيره، لا خصوصه بعنوانه، وهو خلاف الظاهر، فانكاره دلالاته على المفهوم على فرض تسليم ظهوره في العلية لا مورد له على مسلكه.

كما ان تسليم المحقق النائيني^{رحمته} دلالاته على المفهوم على فرض تسليم ظهوره في العلية لا يتم على مسلكه الذي صرح به في مفهوم الشرط، حيث انه ثبت^ت سلم ظهوره في العلية وإنما انكر دلالاته على المفهوم بالوضع من جهة عدم دلالة القيد على كونه علة منحصرة.

فالصحيح في الجواب عن هذا الوجه منع ظهوره في العلية، بل لا يعقل ذلك في الأحكام الشرعية لعدم كون القيود الخارجية والموضوعات علة للحكم، بل علته إرادة الجاعل كما مر، اصف إليه ان مجرد الاشعار لا يكفي لاثبات المفهوم جزما حيث انه لا يكون من الدلالات العرفية.

الخامس: ما ذكره المحقق صاحب الحاشية^(١)، من ان المشتهر في الالسنه ان الاصل في القيد ان يكون احترازيا ولا يكون احترازيا إلا بان يدل على المفهوم ولا يلائم مع عدم المفهوم للوصف، فان معنى الاحترازية عدم ثبوت الحكم للفاقد.

وفيه: ان المراد به خروج الفاقد للقيد عن حيز الحكم الشخصي في القضية، أي الحكم المجهول للمقيد لا خروجه عن حيز سنخ الحكم الذي هو المفهوم.

السادس: انه لولا ذلك لما صح حمل المطلق على المقيد في المثبتين نظير اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة. مع ان بنائهم على الحمل.

وفيه: ان الحمل في المثبتين يتوقف على احراز وحدة الحكم في القضيتين وكونه حكما مجعولا بنحو العام البدلي، فانه على ذلك يحمل المطلق على المقيد من جهة ظهور القيد في كونه دخيلا في شخص الحكم المجهول، من دون توقف على دخالته في سنخ ذلك الحكم، وهذا لا ربط له بالمفهوم.

فالمحصل انه لا دليل على ثبوت المفهوم للوصف.

بل يمكن ان يستدل لعدم ثبوت المفهوم له بما ذكره جماعة منهم المحقق

النائني رحمته^(٢) وتوضيح ذلك إنما يتم ببيان أمرين:

أحدهما: ان القيد ربما يعتبر قيذا للموضوع أو المتعلق الذي يعبر عنه

(١) هداية المسترشدين ص ٢٩٤.

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٣٤-٤٣٥، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٧٦-٢٧٧.

بالمفهوم الافرادى فيكون المقيد بما هو مقيد موضوعا للحكم أو متعلقا له كما في الوصف، وربما يرجع إلى الحكم كما في الشرط.

وبعبارة أخرى: كما انه عرفت ظهور القضية الشرطية في كون القيد قيذا للهيئة، كذلك ظاهرا لتوصيف كون الوصف قيذا للمفهوم الافرادى قبل ورود الحكم عليه.

ثانيهما: ان ملاك الدلالة على المفهوم كما عرفت في مفهوم الشرط رجوع القيد إلى الحكم ليترتب عليه ارتفاع الحكم عند ارتفاع الشرط، واما القيد الراجع إلى الموضوع فغاية ما يقتضيه ثبوت الحكم للمقيد، وانتفاء شخص الحكم المذكور في القضية عند انتفاء القيد، ولا يدل على عدم ثبوت حكم آخر للفاقد، لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم النفي عما عداه، وعليه فالوصف بما انه ليس قيذا للحكم بل هو قيد للموضوع أو المتعلق فلا تدل القضية الوصفية على المفهوم.

وقد أورد على ذلك بأنه وان كان متينا إلا انه ليس للمحقق النائي الالتزام بذلك لأنه يرى رجوع القضايا الحقيقية إلى القضايا الشرطية مقدمها ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت الحكم، ورجوع القضايا الشرطية إلى القضايا الحقيقية وان المعنى المستفاد منهما شيء واحد وإنما الاختلاف في كيفية التعبير.

وفيه: ان القضايا الحقيقية لا تدل على المفهوم مع رجوعها إلى القضايا الشرطية، من جهة ما ذكره ^{عليه} في أول مبحث المفاهيم، من ان القضية الشرطية التي سيقت لبيان تحقق الموضوع لا تدل على المفهوم، واما رجوع القضية الشرطية إلى القضية الحقيقية، فليس المراد به عدم كون القيد من قيود الحكم،

بل المراد به عدم فعلية الحكم قبل فعليته، وتلازم فعليته لفعلية كل فرد من أفرادها.

ثم انه قد استدل لعدم الدلالة على المفهوم بآية ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(١).

وأجاب عنه في الكفاية^(٢)، بأنه يعتبر في دلالة عليه عند القائل بالدلالة، ان لا يكون واردا مورد الغالب، كما في الآية لعدم دلالة على الاختصاص معه وبدونها لا يكاد يتوهم دلالة على المفهوم.

وفيه: ان مدرك الدلالة على المفهوم، ان كان لزوم اللغوية كان لهذا الكلام وجه، واما لو كان غيره من الوجوه المقدمة فلا يتم إذ تلك الوجوه تجرى حتى في القيود الواردة مورد الغالب، إلا بناء على انصراف المطلق إلى الغالب فانه عليه يكون التقييد به كالتقييد بالمساوي.

ولكن المبنى فاسد كما سيأتي في محله، مع ان البناء على الانصراف مستلزم للبناء على التقييد بالقيود الواردة مورد الغالب وبناء المشهور على خلافه مع، انه يمكن منع تماميته حتى على الوجه الأول، إذ بعد عدم دخل القيد في الحكم يكون ذكره لغوا.

(١) الآية ٢٣ من سورة النساء.

(٢) كفاية الاصول ص ٢٠٧.

المبحث الثالث في مفهوم الغاية

هل الغاية في القضية، تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية، بناءً على دخول الغاية في المغي، أو عنها وبعدها بناءً على خروجها، أم لا تدل عليه؟ وجهان:

وتنقيح القول بالبحث في مقامين:

الأول: في المنطوق وان الغاية داخله في المغي، أم خارجه عنه.

الثاني: في المفهوم، وانها تدل عليه أم لا ؟

اما الأول: فقد اختلف الاصحاب في دخول الغاية في حكم المغي وعدم دخولها فيه إلى اقوال:

احدها: عدم الدخول مطلقا ذهب إليه نجم الاثمة^(١) والمحقق الخراساني^(٢) ثانيها: الدخول كذلك.

ثالثها: التفصيل بين ما إذا كانت الغاية من جنس المغي وعدم كونها من جنسه، فعلى الأول الغاية داخله فيه، دون الثاني.

رابعها: التفصيل بين كون الغاية مدخولة لكلمة "حتى"، وكونها مدخولة

(١) كما حكاه عنه الشيخ الاعظم في مطارح الانظار ص ١٨٥ (واما المقام الأول)؟

(٢) كفاية الاصول ص ٢٠٩ (ثم انه في الغاية خلاف آخر..).

لكلمة "إلى" فعلى الأول هي داخلة في المغيا دون الثاني، اختاره الزمخشري^(١) وادعى بعض النحاة الإجماع على الدخول في حتى، ومال إليه المحقق النائيني^(٢).

خامسها: التفصيل بين كون الغاية قيذا للفعل مثل سر من البصرة إلى الكوفة، وبين كونها قيذا للحكم مثل صم إلى الليل، فعلى الأول داخلة في المغيا و على الثاني خارجة عنه، وفي المقام اقوال اخر لا يعبأ بها.

وقد استدل المحقق الخراساني^(٣) للاول. بانها من حدوده فلا تكون محكمة بحكمه.

وقد استدل بعض المحققين^(٤) للثاني، بان غاية الشيء هو الجزء الذي ينتهي إليه الشيء فلا محالة تكون داخلة فيه.

أقول: ما ذكره بحسب الكبرى الكلية متين، فان الحد الاصطلاحي خارج عن المحدود، لكونه مما ينتهي عنده الشيء كما ان ما به ينتهي الشيء أي الجزء الاخير داخل بلا كلام.

وإنما الكلام في المقام في ان مدخول اداة الغاية هل هو من قبيل الأول أو الثاني، وما ذكره اجنبي عما هو محل الكلام.

(١) حكى النسبة اليه غير واحد منهم الشيخ الاعظم في مطارح الانظار ص ١٨٥.

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٣٦، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٧٩ (فصل: في مفهوم الغاية).

(٣) كفاية الاصول ص ٢٠٩.

(٤) الظاهر انه المحقق الاصفهاني في نهاية الدراية ج ١ ص ٢٦٩-٢٧٠.

وقد استدلل للقول الرابع^(١): بان كلمة حتى تستعمل غالبا في ادخال الفرد الخفي في موضوع الحكم، فتكون الغاية حينئذ داخلية في المغيا لا محالة.

وفيه: ان كلمة حتى تستعمل في موردين: أحدهما: العطف. ثانيهما: الخفض، لافادة كون مدخولها غاية لما قبلها، وما تستعمل لادراج الفرد الخفى إنما هي حتى العاطفة، فتدبر.

واستدل المحقق اليزدي^(٢) للقول الخامس: بأنه إذا كانت الغاية غاية للحكم فحيث انها موجبة لرفع الحكم فلا يمكن بعثه إلى الفعل المتخصص بها، فلا محالة تكون خارجة وان كانت غاية للفعل، فهي تكون داخلية كما يظهر لمن راجع موارد الاستعمال.

وفيه: انه إذا كانت الغاية غاية للحكم يكون النزاع المعقول ما صرح به المحقق الخراساني^(٣) في هامش الكفاية.

قال نعم يعقل ان ينازع في ان الظاهر، هل هو انقطاع الحكم المغيا بمحصول غايته أو استمراره في تلك الحال، وعليه فلا وجه لهذا التفصيل.

والظاهر ان الصحيح هو ان الغاية بطبعها الاصلى من دون مراعاة القرائن والشواهد الحالية أو المقالية لا دلالة لها على الدخول ولا الخروج وإنما تختلف دخولا وخروجاً باختلاف المقامات ولا ضابطة لها.

(١) كما في اجود التقريرات ج ١ ص ٤٣٦، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٧٩ فراجع.

(٢) درر الفوائد للحائري اليزدي ج ١ ص ١٧٤ (في مفهوم الغاية).

(٣) كفاية الاصول ص ٢٠٩ هامش رقم ١.

وما أفاده الأستاذ^(١) من ان الظاهر ان المتفاهم العرفي من القضية المغياة بغاية هو عدم دخول الغاية في المغيا.

ان اراد منه عدم الدلالة على الدخول.

فكلام متين.

وان اراد منه الدلالة على العدم، فلا يتم.

واما المقام الثاني: فالغاية قد تكون قيذا وغاية للموضوع كما في مثل قوله

تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٢).

وقد تكون غاية للمتعلق كقوله تعالى: ﴿أَتْمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٣).

وقد تكون غاية للحكم كقوله "كل شيء لك حلال حتى تعلم انه

حرام"^(٤).

اما إذا كانت غاية للموضوع أو المتعلق فدلالتها على المفهوم يبتنى على

القول بدلالة الوصف على المفهوم، وقد مر ان المراد من الوصف ليس هو

الوصف المصطلح، وعرفت ان الفرق بين القضية الشرطية، والقضية الوصفية

حيث ان الأولى تدل على المفهوم دون الثانية، إنما يرتكز على ان القيد في الأولى

(١) محاضرات في الاصول ج ٥ ص ١٣٦.

(٢) الآية ٦ من سورة المائدة.

(٣) الآية ١٨٧ من سورة البقرة.

(٤) الكافي ج ٥ ص ٣١٣ باب النواذر ح ٤٠ / الوسائل ج ١٧ ح ٢٢٠٥٣.

للحكم، وفي الثانية للموضوع أو المتعلق.

واما إذا كانت غاية للحكم فقد افاد المحقق الخراساني^(١)، في وجه دلالتها على المفهوم بقوله لانسباق ذلك منها كما لا يخفى وكونه قضية تقييده بها وإلا لما كانت ما جعل غاية له بغاية انتهى.

ويرد عليه انه **ثبت** صرح في مفهوم الشرط بأنه لا دلالة للقضية الشرطية على المفهوم، مع تصريحه برجوع القيد فيها إلى الحكم، وافاد انه لا يستفاد المفهوم ما لم يدل الكلام على كون القيد علة منحصرة، وحيث انه لا يدل على ذلك فلا تدل على المفهوم.

وبعين هذا البرهان يقال في المقام ان الدلالة على المفهوم تتوقف على ثبوت كون الغاية للحكم مطلقا بحيث تكون غاية لتأثير كل ما يفرض كونه علة له، واما إذا لم يدل إلا على كونها غاية للحكم المعلول لعله خاصة، اما لتامة ذلك المقتضى أو لوجود المانع عن تأثيره، ولم يكن ناظرا إلى الحكم المعلول لعله أخرى ولا لعلته، فلا يدل على المفهوم.

ولكن ما أفاده **ثبت** في المقام في نفسه تام إذ لو جعل الغاية غاية للحكم، لدلت على المفهوم وانه حيث يكون ظاهرها كون الغاية غاية لطبيعي الحكم في المنطوق، فتدل على انتفائه بعد الغاية.

ثم ليعلم ان المراد من كون الغاية غاية للحكم كونها غاية لثبوت الحكم لا لنفسه، وإلا لما دل على المفهوم فان الكلام حينئذ يدل على جعل الحكم المقيد،

(١) كفاية الاصول ص ٢٠٨ (والتحقيق).

وهو لا يستلزم عدم جعل غيره، وإنما التزمنا في الشرط بدلالته على المفهوم، من جهة ظهور الكلام في حصر ثبوت الحكم بثبوت القيد، وهذا بخلاف ما إذا كانت غاية لثبوت الحكم فإن الكلام حينئذ، يدل على أن الحكم المطلق ثبوته لهذا الموضوع مغيا بهذه الغاية، فتكون القضية حينئذ كالقضية المتضمنة للشرط.

وعليه فادعاء الأستاذ أن دلالة الغاية على المفهوم أقوى من دلالة الشرط، في محل: لأن ظهورها في كونها قيذا لثبوت الحكم لا لنفسه أقوى من ظهور الشرط فتدبر فانه دقيق.

هذا كله في مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات وتمييز موارد كون الغاية غاية للحكم أو للموضوع أو المتعلق، مع صلاحيتها كونها غاية لكل منها.

مثلا إذا قال صم إلى الليل يصلح إلى الليل كونه غاية للصوم، فيكون الواجب مقيدا، ويصلح أن يكون غاية للحكم فيدل على المفهوم، فالحقق الخراساني لم يذكر شيئا.

وأما المحقق النائيني^(١) فافاد أنها بحسب الوضع لا تكون ظاهرة في شيء، ولكنها بحسب التركيب الكلامي لا بد وأن تتعلق بشيء والمتعلق لها هو الفعل المذكور في الكلام لا محالة فتكون حينئذ ظاهرة في كونها من قيود الجملة لا من قيود المفهوم الافرادي فتلحق بادوات الشرط فتكون ظاهرة في المفهوم.

وأفاد المحقق الخوئي^(١) في ضابط ذلك: انه ان كان الحكم المذكور في القضية مستفادا من الهيئة كان الكلام في نفسه ظاهرا في رجوع القيد إلى متعلق الحكم: إذ الظاهر هو رجوع القيد في الكلام إلى المعنى الحدتي فرجوعه إلى الموضوع خلاف الظاهر، كما ان رجوعه إلى الهيئة خلاف المتفاهم العرفي، وان كان الحكم المذكور مستفادا من مادة الكلام فان لم يذكر متعلق الحكم في الكلام كما في قولنا يحرم الخمر إلى ان يضطر إليه المكلف، فالكلام ظاهر في رجوع القيد إلى نفس الحكم، وان كان المتعلق مذكورا فيه، فلا يكون للكلام ظهور في رجوعه إلى الحكم، أو المتعلق.

أقول: لم يظهر لي وجه ادعائه ظهور الكلام في رجوع القيد إلى المتعلق دون الحكم إذا كان الحكم المذكور في القضية مستفادا من الهيئة بعد كون بنائه على إمكان رجوع القيد إليها وعدم محذور في ذلك.

ثم أي فرق بين كون الحكم مستفادا من الهيئة أو من المادة حيث ادعى في الفرض الثاني اجمال الحكم وعدم ظهوره في رجوعه إلى الحكم أو المتعلق.

فالأولى في مقام الضابط، ان يقال ان الاصل في القيود التي تذكر بعد الجملة رجوعها إلى النسبة أي ما سبق الكلام لبيانها وهو النسبة، وما يذكر قبل اسناد الحكم إلى متعلقه فهو يرجع إلى المتعلق أو الموضوع.

والحق: ان هذا واضح لا يحتاج إلى بيان ازيد من التنبيه إليه.

والظاهر ان مراد المحقق النائيني ذلك .

(١) في حاشيته على اجود التقريرات ج ١ ص ٤٣٦-٤٣٧، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٨٠.

فالتحصّل مما ذكرناه ان الغاية ان ذكرت بعد اسناد الحكم إلى المتعلق دل
الكلام على المفهوم، وإلا فلا.

المبحث الرابع في مفهوم الحصر

المشهور بين الاصحاب انه يدل على الحصر كلمات:

منها: كلمة "إلا" الاستثنائية، وقالوا انها تدل على اختصاص الحكم سلبا
وايجابا بالمستثنى منه.

وتنقيح القول في المقام، ان هذه الكلمة تستعمل على نحوين، وفي
موردين:

أحدهما: تستعمل وصفية، وهي التي تذكر قيدا للمفهوم الافرادى من
الموضوع، أو المتعلق، قبل ورود الحكم عليه، وانتسابه إليه كما في الآية الكريمة
﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١) ونحوها قولنا: القوم إلا زيدا جاؤا.

وهي حينئذ خارجة عن محل الكلام و يكون سبيلها حينئذ سبيل ساير
الاصناف، وقد مر ان المراد بها كل ما يوجب تقييد المفهوم الافرادى لا
خصوص الوصف المصطلح وقد مر عدم دلالتها على المفهوم، فلا تدل
الوصفية على المفهوم.

(١) الآية ٢٢ من سورة الأنبياء.

مورد دلالة كلمة (إلا) على الحصر

ثانيهما: ما تستعمل استثنائية، وهي التي تذكر قيда للجملة، وتستعمل بعد تماميتها أي ثبوت الحكم للموضوع كقولنا: جاء القوم إلا زيدا.

وهي حينئذ تدل على المفهوم و على نفي الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى فتفيد كلمة (إلا) ثبوت نقيض الحكم المذكور في القضية للمستثنى.

وما في الكفاية^(١) وذلك للانسباق عند الإطلاق قطعا.

مراده ما ذكرناه ومحل كلامه إلا الاستثنائية.

فلا يرد عليه انه لم لا يذكر القسمين في كلمة إلا نحو ما ذكره في الغاية.

واما ما في بعض الكلمات من تصور ان يكون الاستثناء عن الحكم مع قطع النظر عن المتعلق أو الموضوع أو ثبوت الحكم له، فلا معنى له سوى في مثل لا وجوب لآكرام زيد إلا وجوبا ضعيفا أو وجوبا لا عقاب على مخالفته وامثال ذلك.

وعلى الجملة ان الاستثناء أي كلمة (إلا) ان كان من المفهوم الافرادى تكون القضية وصفية وغير دالة على المفهوم، وان كان من الجملة التركيبية تدل على المفهوم.

فالنزاع في الحقيقة راجع في قوله: جاء القوم إلا زيدا، إلى ان قوله إلا زيدا

من قيود القوم، ويكون المعنى ان القوم الذين هم غير زيد جاؤا فلا تدل القضية على المفهوم لان اثبات حكم لموضوع خاص لا يدل على انتفاء سنخه عن غير هذا الموضوع، أو يكون من الحكم فتكون (إلا) استثنائية، ويكون للقضية مفهوم، لان اثبات حكم للقوم واخراج زيد عن هذا الحكم مع انه منهم عين المفهوم. هذا بحسب مقام الثبوت.

واما في مقام الإثبات فما كان قبل الاسناد يكون استثناء عن الموضوع أو المتعلق فلا يدل على المفهوم، وان كان بعد الاسناد فهو ظاهر في رجوعه إلى الجملة، أي ما سبقت الجملة لبيانه وهو ثبوت الحكم للموضوع.

وان شئت قلت انه ظاهر في رجوعه إلى الموضوع بما ان الحكم ثابت له وعليه فيدل على المفهوم، وهذا هو الضابط في المقام.

واما ما ذكره المحقق النائيني^(١) من ان الاصل في كلمة (إلا) كونها استثنائية ومن قبيل الثاني، وكونها وصفية ومن قبيل الأول يحتاج إلى القرينة.

فلم يظهر لى وجه كون ما ذكر أصلاً فيها بعد وضعها للاخراج الجامع بين القسمين، وكون الوصفية، والاستثنائية منتزعتين عن كونها اخراجا عن المفهوم الافرادى أو الجملة. مع انه لو سلم تعدد الوضع لم يظهر وجه كون أحدهما أصلاً.

واما ما نقل عن نجم الائمة^(٢) من ان رفع التناقض المتوهم في باب الاستثناء

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٣٨، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٨٤.

(٢) نقل الحكاية عنه المحقق النائيني في فوائد الاصول ج ٢ ص ٥٠٥.

منحصر بان يخرج المستثنى قبل الاسناد.

فكما أفاده المحقق النائيني رحمته (١) كلام لا ينبغي صدوره عن جنابه إذ الكلام لا يحمل على شيء إلا على ما هو ظاهر فيه بعد تماميته بتماماته من لواحقه وتوابعه، فلا تناقض ابدا بين المستثنى منه والمستثنى حتى يتوقف رفعه على جعل الاخراج قبل الاسناد.

اضف إليه انه لو عول المتكلم على بيان مرامه بقرينة منفصلة لا تكون القرينة مناقضة لذى القرينة كما في قرائن المجازات والتخصيصات والتقييدات مع ذى القرائن والعمومات والمطلقات، وعلى الجملة لا اختصاص لهذا التوهم بباب الاستثناء.

وربما يستدل لدلالة الاستثناء على المفهوم بقبول رسول الله ﷺ قبول اسلام من اظهر الاعتراف بكلمة التوحيد، قال في محكي التقريرات (٢) وقبول رسول الله ﷺ اسلام من قال لا اله إلا الله من اعدل الشواهد على ذلك، أي على كون الاستثناء من النفي مفيدا للاثبات، وقريب منه ما عن الفصول.

وافاد المحقق الخراساني (٣) في رده انه يمكن دعوى ان دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال.

وفيه، ان هذه كلمة التوحيد في جميع الأزمنة لا في خصوص الصدر الأول

(١) المصدر السابق في الفوائد

(٢) مطارح الانظار ص ١٨٧ (هداية) في مفهوم الاستثناء.

(٣) كفاية الاصول ص ٢١٠ (ومنه انقدح..).

كي تصح هذه الدعوى، وان تمت بالاضافة إلى ما عن التقريرات.
وبعبارة أخرى: نفس هذه الكلمة مع عدم القرينة تكون كلمة التوحيد.
والانصاف ان هذه الكلمة تدل على التوحيد بحسب المتفاهم العرفي.

فيما أورد على كلمة التوحيد وجوابه

ولكن هاهنا اشكالا معروفا، ولاجله التزم جماعة بان كون هذه الكلمة
كلمة التوحيد، إنما هو من جهة التعبد.

وهو: ان خبر لا بما انه محذوف فلا بد وان يقدر شيء، ولا يخلو ذلك من
ان يكون ممكنا، أو موجودا، ولا ثالث، وان كان الأول فلا يدل على وجوده
تعالى، وان كان الثاني فلا يدل على نفي إمكان اله آخر حيث ان نفي الوجود
اعم من نفي الامكان.

وأجابوا عنه باجوبة:

منها: ما أفاده المحقق الخراساني رحمته^(١) وهو ان مراد من الاله واجب
الوجود، وامكانه مساوق لوجوده ووجوبه، فان المتصف بالامكان الخاص ما لا
اقتضاء له في ذاته لا للوجود ولا للعدم، فوجوده يحتاج إلى وجود علة له
فمفهوم واجب الوجود إذا قيس إلى الخارج يدور امره بين الامتناع والوجود،

(١) كفاية الاصول ص ٢١٠ ، عند قوله: « مندفعة بأن المراد من الاله...».

ولا ثالث لهما، وعليه فهذه الكلمة تدل على التوحيد سواء أكان الخبر المقدر ممكنا أو موجودا.

والظاهر ان نظره ثبتت إلى البرهان المعروف عند العرفاء ببرهان الصديقين، وهو ان الممكن بالامكان العام إذا لم يوجد في الخارج، فلا بد وان يستند عدم وجوده إلى عدم المقتضى، أو عدم الشرط، أو وجود المانع، وحيث ان كل ذلك لا يعقل في مفهوم واجب الوجود لعدم استناد وجوده إلى وجود المقتضى وإلا انقلب الواجب ممكنا، فنفس تصويره يكفي للتصديق بوجوده.

وفيه: ان الاله ليس بمعنى واجب الوجود، بل هو بمعنى المعبود: لأنه من اله أي عبد، اصف إليه ان هذا مطلب فلسفي دقيق لا يعرفه العوام، وهذه كلمة التوحيد للجميع.

ومنها: ما أفاده المحقق النائيني رحمته ^(١) وهو ان كلمة لا الواقعة في كلمة التوحيد، مستغنية عن الخبر، فهي تدل على عدم تقرر مدخولها مطلقا ولو في مرحلة الامكان، فتدل الكلمة المباركة على نفى الوجود والامكان عن غير الله تعالى واثبات كليهما له.

وفيه: ان كلمة لا وان كانت تستعمل بلا خبر، إلا انها حينئذ تكون تامة لا ناقصة فلا تدل حينئذ على نفى الامكان عن غيره، نعم يثبت به نفى وجود غيره تعالى.

ومنها: ما ذكره المحقق اليزدي رحمته (١) قال ويمكن ان يجاب بان المراد من الاله المنفى هو خالق تمام الموجودات وبعد نفى هذا المعنى مطلقا واثباته في ذاته المقدسة يلزم ان يكون كل موجود سواه جل جلاله مخلوقا له، ولا يمكن مع كونه مخلوقا ان يكون خالقا فحصر وجود الاله في الباري جل وعلا يدل بالالتزام البين على عدم إمكان غيره تعالى.

وفيه: مضافا إلى ان الاله ليس بمعنى الخالق: ان الجملة مركبة من عقدين، سلبي، وإيجابي، والأول ينفي خالقية غيره تعالى، والثاني يثبت الخالقية له، واما اثبات مخلوقية ما عداه فهو خارج عن العبارة، فلا يصح جعله اساسا لهذا الجواب.

والصحيح في الجواب ان يقال ان الاله كما مر هو المعبود، فالمراد بهذه الكلمة نفى المستحق للعبادة غيره تعالى، واثبات استحقاقه جل جلاله لها: وذلك يلزم مبدئيه تعالى لجميع الموجودات، فان ذلك يوجب كونه مستحقا لها، لاستحقاق العلة لان يخضع لديه المعلول وعدم مبدئية غيره.

اضف إليه انه لو كان الاله بمعنى واجب الوجود، امكن اثبات التوحيد بهذه الكلمة بوجه آخر، وهو كفاية التوحيد الوجودي، والاقرار بوجود مبدأ واحد في الاسلام، ولا يتوقف على نفى الامكان عن غيره، ولذا لو غفل عن ذلك حين التكلم بها يحكم باسلامه بلا كلام.

وقد يقال ان هذه الكلمة وردت في قبال المشركين، ولذا يسمونه كلمة

التوحيد واثبات وجود الصانع مفروغ عنه، وعليه فحيث ان الاله بمعنى المعبود، فمفاد الكلمة نفى المستحق للعبادة غيره تعالى، ومعلوم ان نفى الموجود الكذائي سوى الله تعالى يدل على التوحيد في المعبود وهو يكفي في الاسلام.

ثم ان الظاهر بحسب المتفاهم العربي من كلمة التوحيد بمقايسة نظائرها كون المقدر فيها موجود لا يمكن.

ثم ان المحكي عن ابي حنيفة^(١) انه استدل لعدم دلالة الاستثناء على المفهوم، بقوله عليه السلام "لا صلاة إلا بطهور"، إذ لو كان الاستثناء من النفي اثباتاً للزم كفاية الطهور في صدق الصلاة.

وأجاب عنه المحقق الخراساني باجوبة:

١- ما أفاده في الهامش^(٢)، وهو ان كلمة إلا في مثل هذا التركيب، تدل على نفي الامكان يعني ان الصلاة لا تكون ممكنة بدون الطهور ومعه تكون ممكنة لا ثابتة فعلاً.

وفيه: ان موارد استعمال هذه الكلمة تشهد بانها تستعمل للنفي الفعلي،

(١) وهو ابو حنيفة النعماني الكوفي ولد عام ٨٠ للهجرة وهو امام الحنفية احد ائمة اهل السنة وقيل ان اصله من فارس ولكنه نشأ بالكوفة توفي سنة ١٥٠ هـ ببغداد الكنى واللقاب « نقل الحكاية عنه غير واحد من الاعلام منهم الشيخ الاعظم في مطارح الانظار ص ١٨٧ / كفاية الاصول ص ٢٠٩ / راجع شرح مختصر العضدي ص ٢٦٥

(٢) كفاية الاصول ص ٢٠٩-٢١٠ هامش رقم ٢.

أو الإثبات كذلك، مع، انه ان لوحظ العمل المشتمل على جميع ما يعتبر في الصلاة فهي صلاة فعلا، وان لوحظ نفس الطهارة أو كل عمل مقترن بها، فهي ليست بصلاة امكانا.

٢- ان الاستعمال مع القرينة كما في مثل التركيب مما علم فيه الحال لا دلالة له على مدعاه أصلاً.

وفيه: انه لا قرينة هنا حيث أنه لا فرق بين هذا التركيب في المورد واستعماله في غيره من الموارد.

٣- ما توضيحه ان المفاهيم العرفي من مثل هذا التركيب، نظير، لاعلم إلا بالعمل. ان الصلاة لا تتحقق بدون الطهارة، وإذا تحققت، لا بد وان تكون مع الطهارة.

وبعبارة أخرى: ان الصلاة الواجدة لجميع ما يعتبر فيها لا تكون صلاة إلا إذا اقترنت بالطهارة، كما ان العلم ليس علما حقيقة إلا مع الاقتران بالعمل، ولا يدل على ان العمل وحده غير مقرون به علم، وعلى ذلك فلا مانع من الاخذ بمفهومه وهي صلاتية الواجدة لجميع ما يعتبر في الصلاة إذا اقترنت بالطهارة لا صلاتية الطهارة ولا صلاتية كل مقترن بالطهارة.

ثم انه وقع الخلاف في ان دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى هل هي داخلية في المنطوق أو المفهوم؟

فقد أفاده المحقق الخراساني رحمته ^(١) انه ان كانت الدلالة عليه في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق كما هو ليس ببعيد، وان كان لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية كانت بالمفهوم.

وفيه: انه وان كانت الدلالة عليه بنفس الاستثناء لما كان بالمنطوق، فان اداة الاستثناء تدل على الاخراج، وليس ذلك عين ثبوت نقيض الحكم الثابت للمستثنى منه للمستثنى، بل هو لازمه، نظير، ان عدم وجوب اكرام زيد على فرض عدم مجيئ عمر والمستفاد من قولنا: اكرم زيدا ان جاء عمرو.

إنما يكون لازم العلية المنحصرة والقيود المنحصرة على اختلاف المسلكين.

فالمستحصل ان كلمة إلا، المستعملة للاخراج عن الحكم تدل على المفهوم، وما تستعمل بمعنى الصفة وللإخراج من الموضوع أو المتعلق لا تدل عليه. وبما ذكرناه ظهر ان ما أفاده في المسالك ^(٢) في توجيه فتوى صاحب الشرايع، بأنه لو قال ليس لزيد عليّ عشرة إلا درهما لا يلزم بشيء.

بما حاصله: ان الاستثناء إذا كان من نفس الموضوع قبل الحكم المذكور في الكلام، لم يكن في الكلام دلالة إلا على نفى العشرة المخرج عنها الواحد فكأنه قال: ليس لزيد عليّ تسعة. وإذا كان استثناء بعد الحكم المذكور، ثبت الدرهم الواحد في ذمة المقر، وحيث انه لا قرينة على كون الاستثناء بعده أو

(١) كفاية الاصول ص ٢١١.

(٢) مسالك الافهام ج ١١ ص ٧٠.

قبله فلا يكون الكلام المذكور اقرارا بشيء.

متين ولا يرد عليه شيء.

مما يدل على الحصر كلمة (إنما)

ومما يدل على الحصر والاختصاص كلمة (إنما) على المشهور.

وقد نص اهل الادب على ذلك أي على انها من اداة الحصر، وتبادره منها قطعاً عند اهل العرف و المحاوره، وان لم يكن لهذه الكلمة مرادف في لغة الفرس ولذلك استشكل في محكي التقريرات^(١) في ذلك، ولكنه لا يمنع عن الإنسباق بملاحظة تتبع موارد استعمال هذه الكلمة.

ويمكن ان يقال: انها مركبة من كلمة (ان) التي هي للتحقيق واثبات الشيء، و كلمة (ما) التي هي للنفي، والنفي يرد على تالي إنما والاثبات على الجزء الاخر وعليه فقوله إنما الاعمال بالنيات، بمنزلة لا عمل الابنية.

فان قيل انها كما تستعمل في قصر الصفة على الموصوف كقولنا إنما الفقيه زيد، كذلك تستعمل في قصر الموصوف على الصفة كقولنا إنما زيد عالم أو مصلح، وبديهي انها في المورد الثاني، لا تدل على الحصر حيث ان لزيد

(١) مطارح الانتظار ص ١٨٨ عند قوله: «ومنها الحصر بانما» فبعد ذكر دعوى المشهور وأهل اللغة على الحصر قال: «والانصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك في موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة، ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا...».

صفات اخر غيره، فيستكشف من ذلك ان انسباق الحصر منها في ما هو من قبيل الأول إنما يكون بواسطة القرائن المقامية كتقديم ما حقه التأخير ونحو ذلك، فيتم ما أفاده الشيخ رحمته من انه ليس لهذه الكلمة في عرفنا اليوم مرادف حتى يعلم ان انسباق الحصر منها إنما يكون من حاق اللفظ فتكون دالة على الحصر.

اجبنا عنه بأنه في المورد الأول أي قصر الصفة إنما يكون المتكلم في مقام التجوز والمبالغة، وكانه فرض ان لا صفة له غيره، فيجعله مقصورا عليه ادعاء، كما في زيد عدل، ونفس ذلك دليل على افادة الحصر، وإلا لم يكن ذلك مبالغة.

ثم ان الفخر الرازي في تفسيره^(١) في الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(٢) نقل استدلال الشيعة بهذه الآية على خلافة علي بن ابي طالب صلوات الله عليه.

وأجاب عنه: بان هذا الاستدلال يبتني على كون كلمة (إنما) مفيدة للحصر، ولا نسلم ذلك: والدليل عليه قوله تعالى ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ﴾^(٣) ولا شك في ان الحياة الدنيا لها امثال أخرى ولا تنحصر بهذا المثال، وقوله تعالى، إنما الحياة الدنيا لعب وهو، ولا شك في ان اللعب

(١) التفسير الكبير للفخر الرازي ج ١٢ ص ٣٠، الطبعة الثالثة.

(٢) الآية ٥٥ من سورة المائدة.

(٣) الآية ٢٤ من سورة يونس.

واللهو قد يحصلان في غيرها.

ويرد عليه:

اولا: النقض بقوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾^(١) وقوله عز وجل ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾^(٢)، مع انه لا شبهة لأحد حتى الفخر في انها تفيد الحصر فما يجب به عن هاتين الايتين، اجبنا به عن تلك الآية.

وثانيا بالحل: وهو ان الدنيا في الايتين صفة للحياة لا انها مضاف إليها، فتدل الايتين على انحصار الحياة الدانية التي هي في مقابل الحياة الراقية العالية التي تستعمل في موردين، أي في مقابل الحياة الاخروية، وفي مقابل الحياة الدنيوية الراقية كحياة الانبياء والأولياء ومن يتلو تلوهما، حيث ان حياتهم عبادة وطاعة لله تعالى في أي شكل ونوع كانت.

باللعب واللهو، يعنى ان الحياة الدنية في هذه الدانيا هي اللعب واللهو.

ثم انه افاد المحقق النائيني رحمته الله^(٣) ان دلالتها على ثبوت شيء لشيء ونفيه عن غيره، إنما يكون بنفس اللفظ فهي خارجة عن محل الكلام، وداخله في الدلالات المنطوقية.

(١) الآية ٣٢ من سورة الأنعام.

(٢) الآية ٦٤ من سورة العنكبوت.

(٣) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٣٨، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٨٣.

ويرد عليه ان كلمة إنما لا تدل بالنطوق على النفي، بل تدل على حصر المحمول بالموضوع، ولازم ذلك هو القضية الاخرى مناقضة لما تدل عليه، وهذا هو المفهوم.

كلمة (بل) الاضرابية

وقد يعد من ما دل على الحصر كلمة "بل" الاضرابية قال المحقق الخراساني رحمته^(١): والتحقيق ان الاضراب على الحاء:

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

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

ومنها ما كان في مقام الردع وابطال ما اثبت اولاً فيدل عليه وهو واضح، والظاهر ان مراده من التأكيد الترقى أي ما يستعمل لأجل الاهتمام في افهام المقصود بذكر غير المقصود، فلا يرد عليه ان ما كان لأجل التأكيد ليس من اقسام "بل" الاضرابية بل هو قسمها.

ثم ان المحقق الخراساني في الكفاية^(٢) ذهب إلى دلالة القسم الثالث منها

(١) كفاية الاصول ص ٢١١.

(٢) كفاية الاصول ص ٢١١-٢١٢.

وهو ما كان في مقام الردع وإبطال ما اثبت أولا على المفهوم، وفي الهامش، قال ان هذا يتم إذا كان بصدد الردع عنه ثبوتا، واما إذا كان بصدده اثباتا كما إذا كان مثلا بصدد بيان انه إنما اثبته أولا بوجه لا يصح معه الإثبات اشتباها فلا دلالة له على الحصر.

وفيه: انه وان كان بصدد الردع عنه ثبوتا لما دل على المفهوم والحصر: فان غاية ما يدل عليه حينئذ هو الحصر بالاضافة إلى خصوص ما ذكر أولا أي يدل على عدم ثبوت الحكم له، واما الحصر بالاضافة إلى غيره فلا يدل عليه، فالانصاف ان الاضراب باقسامه لا يدل على المفهوم.

تعريف المسند إليه باللام

ومما قيل بأنه يفيد الحصر تعريف المسند إليه باللام ومرادهم به خصوص المبتداء كما صرح به جماعة، فتعريف الفاعل باللام كما في جاء الضارب خارج عن محل الكلام.

وكيف كان فملخص القول في المقام انه قد استدل لدلالته على الحصر بوجه:

الأول: ان اللام للاستغراق فيكون مفاد قولنا القائم زيد، ان جميع أفراد القائم هو زيد فيدل على الحصر.

وفيه: ان الظاهر ولا اقل من المحتمل كونها للجنس.

الثاني: ان مدخولها ماخوذ بنحو الطبيعة المطلقة السارية في جميع الأفراد، والفرق بينه وبين الأول اخذ الخصوصيات الفردية المقومة في الأول، دون الثاني.

وفيه: انه لا معين لذلك.

الثالث: ان الحمل اولى ذاتي فيدل على عدم ثبوت المسند إليه في غير مورد المسند.

وفيه: ان الظاهر من مثل هذه التراكيب كون الحمل شايعا صناعيا.

الرابع: ما أفاده الحق الاصفهاني رحمته^(١) هو ان المعروف عند اهله اعتبار كون الموضوع هو الذات، لا المفهوم وان كان الموضوع من الاوصاف العنوانية فالقائم وان كان مفهوما كلياً، إلا ان جعله موضوعاً في القضية يستدعى جعله بما هو ذات أي اعتبار كونه كذلك ومعه لا يعقل ان يعرضه خصوصيات متباينة كخصوصية الزيدية والعمروية والبكرية إذ الواحد لا يكون إلا معروضاً لخصوصية واحدة، فاعتبار الكلي ذاتاً وجعل المحمول ما لا يقبل السعة يقتضي الحصر.

وفيه: مضافاً إلى ما يعترف به هو ثبت من عدم كون ذلك لأجل ادخال اللام عليه، انا لا نسلم لزوم جعل الموضوع هو الذات، بل في موارد الحمل الأولى الموضوع هو المفهوم الكلي لا الذات، وإلا انقلب الحمل إلى الشايع الصناعي، وفي موارد الحمل الشايع وان كان الشايع جعل الموضوع هو الذات،

إلا انه لم يقيم دليل على ذلك بنحو يجعل مدركا للحكم فتدبر.

فالأظهر عدم دلالة على الحصر، فغاية ما يستفاد من قولنا القائم زيد اتحاد

القائم مع زيد وجودا، وهذا لا يلزم عدم اتحاد القائم مع عمرو وجودا.

المبحث الخامس في مفهوم العدد

قال في الكفاية^(١) لا دلالة، لللقب، ولا للعدد على المفهوم، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً، وقد عرفت ان انتفاء شخصه ليس بمفهوم، كما ان قضية التقييد بالعدد منطوقا عدم جواز الاقتصار على ما دونه لأنه ليس بذلك الخاص والمقيد، و اما الزيادة فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد بالاضافة إلى كلا طرفيه. وكيف كان فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالة على المفهوم انتهى.

المراد باللقب مطلق ما يعبر به عن الشيء، وعليه فعدم دلالة على المفهوم واضح إذ اثبات شيء لشيء لا يلزم نفيه عما عداه.

واما العدد فالكلام فيه يقع من جهتين:

الأولى في منطوقه.

الثانية في مفهومه.

اما الجهة الأولى: فلا ريب في ظهور القضية التي تضمنت جعل الحكم للعدد مثل، اكرم عشر رجال، في عدم تعلق شخص الحكم المذكور في القضية باقل من العدد و حينئذ ان كان الحكم بنحو العام الاستغراقي، لو اتى باقل منهما بان اكرم خمسا فقد امتثل بالاضافة إلى اكرامهم، وعصى من حيث ترك اكرام غيرهم، ولو كان مجموعيا لما تحقق الامتثال إلا بعد اكرام العشرة فلو لم يكرم واحدا منهم لما امتثل.

واما في طرف الزيادة ففيه نزاعان:

الأول: في شمول الحكم للاكثر بحده الاكثري بحيث إذا اكرم اثني عشر رجلا، فقد انطبق عليه المأمور به بماله من الحد.

الثاني، في انه على فرض عدم الانطباق هل تكون الزيادة مفسدة للماتى به أم لا ؟

اما الأول: فالكلام فيه هو الكلام في طرف الأقل، بمعنى انه لا ينطبق عليه بحده عنوان المأمور به.

واما الثاني: فان كان المتكلم في مقام البيان حتى من هذه الجهة أي في مقام بيان جميع ما يعتبر في المأمور به ولم يقيد بعدم الأكثر مقتضى الإطلاق عدم المفسدية، وإلا فحيث ان مأل الشك حينئذ إلى ان المطلوب هو العدد لا بشرط، أو بشرط عدم الزيادة، فيكون المورد داخلا في الأقل والأكثر الارتباطيين، والمختار فيه جريان البراءة.

واما الجهة الثانية: فالقول بدلالته على المفهوم يتنى على القول بدلالة

الوصف، عليه: لما عرفت من ان المراد بالوصف، اعم من الوصف المصطلح،
والعدد من الوصف بهذا المعنى فتدبر.



المقصد الرابع

من مقاصد علم الأصول

في

العلم والعمل

وفيه مباحث:

المقصد الرابع

في العام والخاص

وفيه مباحث: وقبل الخوض في المباحث لا بد من ذكر أمور لا يستغني عنها:

الامر الأول: انه عرف العام بتعاريف، قال في الفصول^(١) ان للقوم في العام حدودا كثيرة لا يسلم كلها أو جلها عن المناقشة أو الخلل المحوج إلى ارتكاب التعسف أو التمحل إلى اخر ما افاد.

والحقق الخراساني رحمته في الكفاية^(٢) بعد ما اشار إلى ذلك افاد ما محصله ان تلك التعاريف لفظية تقع في جواب السؤال عنه بـ [ما] الشارحة لا واقعة في جواب السؤال عنه بـ (ما) الحقيقية، واستدل لما ادعاه: بان المعنى المركوز منه في الاذهان اوضح مما عرف به مفهوما ومصداقا، ولذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد وعدم صدقه المقياس في الاشكال عليها مع انه يعتبر في التعريف ان يكون هو اجلى واظهر من المعرف.

ثم انه ثبت اعتذر عن القوم بان الغرض من التعريف ليس هو بيان

(١) الفصول الغروية ص ١٥٨.

(٢) كفاية الاصول ص ٢١٥.

حقيقة العام بما له من المفهوم العام لعدم كونه محلا لحكم من الأحكام كي يجب تعيين مفهومه، بل هو لبيان مصاديق العام وافراذه التي محل للاحكام، فالغرض بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما لا شبهة في انها أفراد العام ليشاربه إلى ما هو محل للاحكام.

ويرد على ما أفاده أمور:

الأول: ان شرح اللفظ والتعريف اللفظي على قسمين:

١- شرح تام موجب لتمييز المدلول عن جميع ما عداه

٢- شرح ناقص موجب لتمييزه عن بعض ما عداه، والذي لا يضر عدم

اطراذه أو انعكاسه إنما هو الثاني ومقصود الشارحين للعناوين هو الأول، فالاعتذار عن عدم اطراد تعاريف القوم: تارة، وعدم انعكاسها أخرى: بان تعاريفهم تعاريف لفظية لا يقبل.

الثاني: ان ما ذكره رحمته من مرادفة التعريف اللفظي لمطلب ما الشارحة

خلاف اصطلاح اهل الميزان، فان ما يستفاد من كلماتهم، ان مطلب ما الشارحة بعينه مطلب ما الحقيقية، وإنما الاختلاف بينهما من جهة، ان الأول إنما يكون قبل معرفة وجود المسئول عنه، والثاني بعده، واما التعريف اللفظي فهو عبارة عن تفسير اللفظ بما يرادفه من غير ان يعرف بحقيقته ولا بأمر خارج عنها لازم لها.

الثالث: ان ما ذكره في وجه كون تعاريفهم لفظية وهو ان المعنى المركوز منه

في الاذهان اوضح من تلك التعاريف. لا يكون شاهدا له، فان في التعريف

اللفظي أيضاً يعتبر عدم أو ضحية المعرف عن المعرف وإلا لغى التعريف.

الرابع: ان ما ذكره في وجه أوضحية ذلك المعنى المركز من جعله مقياساً للاشكال، يرد عليه انه يمكن ان يكون المعنى معلوماً اجمالياً ويعلم بعض مصاديقه يقيناً كما يعلم عدم كون جملة من الأمور من مصاديقه ومع ذلك لا يكون معلوماً تفصيلاً بحيث يجرز حال المصاديق المشتبهة الاندراج، فيعرف بما يميز به ذلك.

الخامس: ان ما ذكره من عدم تعلق غرض بشرح حقيقته، يرد عليه انه ان لم يتعلق غرض بذلك لم يكن حاجة إلى شرح لفظه أيضاً، والاشارة إلى المصاديق كما تحصل بذلك تحصل بشرح الماهية.

واما ما أورد عليه بأنه من جملة المسائل المعنوية، تقدم العام على المطلق وعدمه، وموضوع هذه المسألة العام بعنوانه لا مصاديقه.

ففيه ان موضوع الحكم ليس هو العام بما هو، بل ما يكون شموله لمصادقه بالوضع في قبال ما يكون بالإطلاق وهذا لا يتوقف على معرفة حقيقة العام.

وحق القول في المقام ان العموم في اللغة معناه الشمول وهو المنساق إلى الذهن من حاق لفظه، والمتفاهم العرفي منه.

واما بحسب الاصطلاح، فالظاهر انه ليس للقوم اصطلاح خاص فيه، بل هو في اصطلاحهم مستعمل في معناه اللغوي والعرفي، ولذلك نريهم انهم يفسرونه بما دل على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله.

الامر الثاني: ان الفرق بين العام والمطلق الشمولي كقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ

اللَّهُ أُنْبِيعٌ^(١) ان دلالة العام على العموم والشمول إنما هو بالوضع، ودلالة المطلق على ذلك إنما هي بمقدمات الحكمة.

اقسام العموم

الأمر الثالث: ان العموم ينقسم إلى، استغراقي، ومجموعي، وبدلي، والحكم في الأول في مقام الإثبات واحد، وفي مقام الثبوت متعدد بعدد أفراد العام، ولكل فرد حكم مستقل غير مربوط بالحكم الثابت للآخر، وفي الثاني واحد في مقامي الثبوت والاثبات والمتكلم يجعل المجموع من حيث المجموع موضوعاً واحداً، وفي الثالث أيضاً يكون الحكم واحداً في المقامين، إلا ان المتعلق هو صرف وجود الطبيعة لا مجموع الأفراد وهذا كله مما لا كلام فيه.

إنما الكلام في منشأ هذا الاختلاف والانقسام وقد افاد المحقق الخراساني^(٢) والنائيني^(٣) وجمع آخرون، ان منشأه اختلاف كيفية تعلق الحكم بالعام، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد حيث ان الحكم المتعلق به:

تارة يكون بنحو يكون كل فرد موضوعاً للحكم.

وأخرى يكون الجميع موضوعاً واحداً.

(١) الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

(٢) كفاية الاصول ص ٢١٦.

(٣) أجدود التقريرات ج ١ ص ٤٤٣، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٩٤ (الأمر الثالث).

وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعا على البديل.

وعلى الأول يكون العام استغراقيا.

وعلى الثاني يكون مجموعيا.

وعلى الثالث يكون بدليا.

ويتوجه عليهم: أن العام البدلي يغير مفهوما مع اخويه، فان الاستيعاب فيه استيعاب تبادلي، أي المفهوم لا يصدق على أكثر من فرد واحد، وصدقه على كل فرد، إنما يكون بالتبادل ولا يكون عرضيا، وهذا بخلافه في الآخرين.

وهذا كاشف عن اختلاف البدلي مع القسمين الآخرين بالمفهوم.

ويشهد له: مضافا إلى ذلك اختلافه معهما، في الألفاظ الموضوعية له، ولهما،

فان لفظ (أي) مثلا موضوع للبديل، ولفظة (كل) موضوعة لهما.

واما القسمان الآخران، فقد افاد المحقق الأصفهاني رحمته ^(١) ان الفرق بينهما

إنما يكون قبل تعلق الحكم بتقريب، ان مصاديق العام لها مفاهيم متقومة بالكثرة بالذات فلها وحدة مفهومية وكثرة ذاتية، وهذا المعنى الكذائي محفوظ، وان ورد عليه اعتبارات مختلفة فقد يترتب الحكم عليه بلحاظ تلك الكثرة الذاتية كما في الكل الافرادى، وقد يترتب الحكم عليه بلحاظ تلك الوحدة، كما في الكل المجموعي، فالكثرة وان كانت محفوظة إلا انها ملغاة في مرحلة موضوعيته للحكم.

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٦٣١ (المقصد الرابع: في العام والخاص).

وفيه: ان الموضوع في العام المجموعي ليس هي جهة الوحدة الجامعة، فان معنى كون الموضوع هي تلك الجهة عدم دخل الخصوصيات في الحكم.

مع انه في العام المجموعي يكون الموضوع هي الأفراد باجمعها بما لها من الخصوصيات.

مضافا إلى انه لا معنى لجعل الموضوع هي الطبيعة والجهة الجامعة من حيث هي، فلا محالة يكون بلحاظ وجوداتها ومن البديهي عدم كون الموضوع فردا واحدا بل كونه تمام الوجودات فيستل عن ان المجموع بما لها من الوجودات المتكثرة، هل هي موضوعة لحكم واحد أو متعدد؟ ويكون كل فرد موضوعا لحكم واحد، فمجرد الالتزام بكون الموضوع هي جهة الوحدة لا يكفي في كون العام مجموعيا فتدبر فانه دقيق.

فلحق ان يقال ان الاختلاف بينهما إنما يكون بلحاظ الحكم ولكن قبله، بمعنى انه في مقام جعل الأفراد موضوعا، تارة يلاحظ المجموع شيئا واحدا لترتب غرض واحد على المجموع، وأخرى تلاحظ الأفراد بما لها من الوجودات المتكثرة لترتب اغراض متعددة عليها.

فالأول عام مجموعي، والثاني عام استغراقي.

الأمر الرابع: ان العام البدلي هل هو داخل في اقسام العام، أو هو من اقسام المطلق؟

فقد اختار المحقق النائيني رحمته (١) الثاني، بدعوى ان البدلية تنافى العموم فان متعلق الحكم في العموم البدلي ليس إلا فردا واحدا وهو ليس بعام، وايده بان هذا القسم من العموم يستفاد غالبا من إطلاق المتعلق فيكون بذلك مندرجا في المطلق دون العام.

وفيه: ان العام البدلي، عبارة عن ما يكون ترخيص تطبيق الأمور به على أفراده مدلولا لفظيا ومستندا إلى الوضع، واستفادة هذا المعنى وان كانت غالبا بالإطلاق، إلا انه ربما يكون مدلولا للفظ ومستندا إلى الوضع، كما في قولنا: اكرم أي رجل شئت.

وما يكون من اقسام العام هو هذا، لا ما استفيد ذلك فيه باجراء المقدمات فانه يكون حينئذ مطلقا بدليا وهذان القسمان يأتیان في العام الشمولي أيضاً كما لا يخفى.

الامر الخامس: انه على ما ذكرناه لا يبقى مورد للشك في كون العموم بدليا، أو غيره، و لو شك في انه استغراقي أو مجموعي.

فقد افاد المحقق النائيني رحمته (٢) ان الاصل يقتضي كونه استغراقيا، من جهة ان العموم المجموعي يحتاج إلى اعتبار الأمور الكثيرة امرا واحدا ليحكم عليها بحكم واحد، وهذه عناية زائدة تحتاج افادتها إلى مؤنة أخرى.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٤٣، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٩٤-٢٩٥ (الامر الثالث).

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٤٣، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٩٥ (ثم انه اذا علم من

وفيه: انه في العام الاستغراقي أيضاً لا بد وان يلاحظ كل واحد مستقلاً فكل منهما يحتاج إلى خصوصية زائدة.

فالصحيح، في وجه تعين الحمل على الاستغراقي عند الدوران ان يقال، انه في العام المجموعي يكون كل فرد محكوماً بحكم ضمنى، إلا انه مقيد بالاتيان بساير الأفراد، وهذا بخلافه في الاستغراقي، فان كل فرد محكوم بحكم مستقل له امثال خاص، ويمثل لواتى به وان لم يات بساير الأفراد فالعام المجموعي يحتاج إلى تقييد زائد، والاصل اللفظي، والعملية يقتضيان عدمه، والحمل على الاستغراقي.

الأمر السادس: قال المحقق الخراساني في الكفاية^(١)، وقد انقذ ان مثل عشرة، وغيرها لاحادها المندرجة تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها انتهى.

وأورد عليه بان العام أيضاً لا يصلح للانطباق على أفراده، مثلاً (كل رجل) لا ينطبق على فرد من الرجل.

وفيه: ان الفاظ العموم، وضعت لافادة شمول المدخول لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه مثلاً، لفظة كل، وضعت لافادة شمول مدخولها، وهو الرجل في المثال، لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه، فالمدخول أي الرجل لا بد وان يكون صالحاً للانطباق على كل فرد لا بعد تصدده بلفظ العموم بل في نفسه.

فان قيل: ان العشرة أيضاً كذلك، فان مادتها الواحد وهو يصلح ان ينطبق

على كل واحد، والعشرة توجب استيعاب الواحد إلى هذا الحد.

اجبنا: ان الواحد ليس مادة العشرة، بل لكل منهما مفهوم وحداني، يغير الآخر، وهذا بخلاف كل رجل.

هل للعموم صيغة تخصه ؟

الأمر السابع: اختلفوا في انه هل للعموم صيغة تخصه أم لا ؟

ذهب جماعة منهم المحقق^(١) والشيخ^(٢) والعلامة^(٣) إلى الأول، ونسب إلى الأكثر، واختاره المحقق الخراساني^(٤) وغيره من المحققين المتأخرين.

وذهب قوم إلى الثاني.

وتوقف بعضهم.

واختلف النافون، فمنهم من جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص ووافقهم

(١) المحقق الحلبي المتوفى ٦٧٦ هـ. ق في كتابه معارج الاصول ص ٨١-٨٢ (المسألة الثانية).

(٢) راجع العدة لشيخ الطائفة الطوسي ج ١ ص ٢٧٣ (في ذكر حقيقة العموم والخصوص وذكر الفاظه) ثم انه قد استدل على مذهبه ص ٢٧٩ بعد ان استعرض اقوال أهل اللغة قال: «والذي أذهب إليه هو الأول...».

(٣) العلامة الحلبي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ. ق في كتابه مبادئ الوصول ص ١٢٥ (الأول: في العام والخاص).

(٤) كفاية الاصول ص ٢١٦.

السيد^(١) لغة، قائلاً انها نقلت في عرف الشارع إلى العموم، ومنهم من جعلها حقيقة في الخصوص ومجازاً في العموم.

وقد استدل لكون صيغ العموم حقيقة في الخصوص بامرين^(٢):

أحدهما: ان إرادة الخصوص ولو في ضمن العموم معلومة بخلاف العموم لاحتمال ان يكون المراد به الخصوص فقط وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن اولى من جعله حقيقة في المحتمل.

وفيه: ان كون الخاص متيقناً إنما هو بحسب الارادة الخارجية وهذا لا يمنع عن ظهور اللفظ لا في العموم ولا في غيره، غاية الأمر يكون العام نصاً في إرادة الخاص وظاهراً بالاضافة إلى إرادة العام، ومحط النظر إنما هو في اثبات الظهور وعدمه.

نعم لو كان إرادة الخاص على نحو يمنع عن ظهور العام في العموم ويكون

(١) السيد المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ. ق في كتابه الذريعة إلى أصول الشريعة راجع ص ١٩٨ ج ١ حيث قال: «وليس في الكلام عندنا لفظ وضع للاستفراق» وفي ص ٢٣٩ من الجزء الأول قال: «وقد ذهبنا إلى ان عرف الشارع قد اقتضى حمل هذه الالفاظ على العموم والاستفراق» وفي الجزء الثاني ص ١٧٢ اكد ان دلالة بعض الالفاظ على العموم لغة محل خلاف ولكنها عند الشارع تقتضي الدلالة على ذلك فقال: «فأما العموم وان وقع خلاف في ان وضع اللغة يقتضي الاستفراق، فلا خلاف في ان العرف الشرعي يقتضيه».

(٢) راجع الفصول الغروية ص ١٦١-١٦٢ قوله: «حجة من جعلها حقيقة في الخصوص فقط أمران...».

بمنزلة القرينة المتصلة في الكلام بحيث احتاج إرادة العموم إلى نصب قرينة كان وضع اللفظ للعموم لغواً، فالأولى ان يكون موضوعاً للخصوص، لكن الأمر ليس كذلك لكثرة إرادة العموم منها في الشرعيات وغيرها.

مع ان الخاص ليس له حد خاص إذ العام إذا خرج منه فرد واحد، فالباقى خاص وان خرج منه فردان، فكذلك إلى ان يصل إلى حد، لا يجوز ان يتجاوز عنه التخصيص.

وعليه فان قيل انها وضعت لجميع تلك المراتب بنحو المشترك اللفظي فهو بين الفساد.

وان قيل انها موضوعة للجميع بنحو الاشتراك المعنوي، فهو اوضح فساداً لعدم الجامع.

الثاني: انه قد اشتهر التخصيص وشاع حتى قيل ما من عام إلا وقد خص، الحاقاً للقليل بالعدم مبالغة، والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الأشهر الاغلب، تقيلاً للمجاز.

وأجاب عنه المحقق الخراساني^(١) بقوله ولو سلم فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينة.

ولا يخفى انه بعد تسليم كثرة المجاز لا موجب للحمل عليه: إذ المعروف في المجاز المشهور، التوقف أو الحمل على المجاز بقرينه الشهرة.

فلحق في الجواب منع المجاز في موارد التخصيص لما سيأتي في محله، من ان إرادة الخاص من العام لا تنافي استعماله فيما وضع له فانتظر لذلك زيادة توضيح، مع ان استعمال العام فيما وضع له وإرادة العموم منه كثير، كما يظهر لمن راجع العمومات العرفية والعقلية، بضميمة عدم وضع خاص في العمومات الشرعية.

بيان ما يدل على العموم

الأمر الثامن: بعد ما عرفت من ان للعموم صيغة تخصه ذكر المحقق الخراساني^(١) جملة من ما عد مما يدل على العموم وهي.

النكرة في سياق النفي أو النهي، ولفظة كل، والحلى باللام، فالكلام في موارد:

الأول: في النكرة في سياق النفي أو النهي، والمراد من النكرة ليس هو اسم الجنس الداخل عليه التتوين المفيد للوحدة، بل المراد منها هو الطبيعة اللابشرط.

لا كلام في ظهور النكرة في سياق النفي أو النهي في الشمول إذا وردت في مقام البيان، ولذلك قال في الفصول^(٢) لا ريب في ان النكرة في سياق النفي

(١) كفاية الاصول ص ٢١٧.

(٢) الفصول الغروية ص ١٧٨.

تفيد العموم، وقريب منه ما أفاده المحقق القمي^(١)، والمحقق الخراساني^(٢) ادعى فوق ذلك قال: ودلالاتها عليه لا ينبغي ان تنكر عقلا.

وكيف كان فقد وقع الكلام في ان دلالتها عليه هل تكون سياقية عقلية، أم تكون بالوضع، أو بالإطلاق؟

والحق انها بالإطلاق، لا سياقية عقلية، ولا بالوضع: لان مدخول النفي، أو النهي، وهي النكرة، قابل للانطباق على المطلق والمقيد، والنفي كلفظة (لا) موضوعة لنفي مدخولها ليس إلا، فلا محالة إذا جرت مقدمات الحكمة في المدخول يستفاد منها العموم، وإلا فيكون مهملًا، والمهملة في قوة الجزئية ولا يستفاد منها العموم.

وقد استدل المحقق اليزدي^(٣) لافادتها العموم بنفسها: بان النفي المتعلق بالطبيعة المهملة لا يصح إلا إذا لم تكن متحققة أصلاً: إذ لو صح نفي الطبيعة مع وجود فرد خاص منها لزم اجتماع النقيضين.

وفيه: ان اجتماع النقيضين إنما يلزم لو اريد من المدخول الطبيعة المطلقة، واما لو اريد منه المهملة فلا يلزم اجتماع النقيضين.

فلاظهر ان دلالتها عليه إنما تكون بالإطلاق، وليست دلالتها عليه سياقية عقلية كما مر في أول مبحث النواهي.

(١) قوانين الاصول ج ١ ٢٢٣.

(٢) كفاية الاصول ص ٢١٧.

(٣) درر الفوائد للحائري ج ١ ص ١٧٩ (المقصد الخامس: في العام والخاص).

المورد الثاني: في لفظة (كل) وامثالها. وبعد مالا كلام في استفادة العموم منها، وقع الكلام في ان هذه هل تتوقف على إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها، أم دلالتها عليه تستند إلى الوضع ولا تحتاج إلى إجراء المقدمات ؟

والحق هو الثاني، بمعنى ان لفظة (كل) مثلا وضعت لا فادة فعلية صلاحية مدخولها لما يصلح ان ينطبق عليه، فبادخال لفظة (كل) على الطبيعة تصير تلك الصلاحية فعلية، فهي بالوضع تدل على الغاء جميع الخصوصيات عن مدخولها.

فقول القائل: اكرم كل عالم، في قوة ان يقول لا دخل لشيء من القيود في موضوع حكمي، والشاهد على ذلك امران:

الأول: انه لو كان في مقام الاهمال واتى بهذه اللفظة يعد خارجا عن طريق المحاورة.

الثاني: انه لو جرت المقدمات في المدخول واستفيد الإطلاق منها لا يبقى احتياج إلى اداة العموم، ويكون وجودها لغوا.

وقد استدل للاول بوجوه:

احدها: انه لا ريب في إمكان تقييد المدخول كما في قولنا: كل رجل عالم، وهذه قرينة على احتياج استفادة العموم إلى إجراء مقدمات الحكمة، إذ لو لا ذلك لزم كونه تقييدا للدائرة العموم في فرض ثبوته فيكون التقييد منافيا له.

وفيه: ان اداة العموم تدل على استيعاب جميع أفراد ما يصلح ان ينطبق عليه مدخولها من الاجناس، أو الانواع، أو الاصناف، والتقييد يوجب تضيق

دائرة المدخول فلا تنافي.

الثاني: ان شمول اداة العموم تابع لسعة المدخول وضيقه، ان مطلقا فمطلقا، وان مقيدا فمقيدا فهي لا اقتضاء بالاضافة إلى إطلاق مدخولها وتقييدها فلو كانت بانفسها مفيدة للسعة والاستيعاب من غير إجراء مقدمات الحكمة لزم الخلف أي كونه مقتضيا بالاضافة إلى ما يكون لا اقتضاء بالاضافة إليه.

وفيه: ان شمول أداة العموم تابع لسعة المدخول وضيقه من حيث الصلاحية للإنطباق، ولازم ما ندعيه من افادتها استيعاب ما يصلح ان ينطبق عليه المدخول كونه مقتضيا بالاضافة إلى فعلية هذه الصلاحية لا نفس الصلاحية فلا خلف.

الثالث: ان غاية ما تقتضيه الأداة كون المدخول غير مهمل، أما كونه طبيعة واسعة، أو حصة منها، فالأداة لا تعين شيئا منهما، فيتوقف احراز ذلك على إجراء مقدمات الحكمة.

وفيه: ان احتمال إرادة الحصة ان كان لاحتمال وجود القرينة، فهو يندفع بأصالة عدم القرينة التي هي من الأصول العقلائية، وان كان لاحتمال إرادة الحصة واقعا فنفس ظهور الكلام ينفيه، فتحصل انه في مثل لفظة (كل) و (أي) لا يتوقف استفادة العموم على إجراء مقدمات الحكمة.

المورد الثالث: انه بعد ما لا كلام ولا ريب في تبادل العموم من الجمع المحلى باللام، وقع الكلام في ان ذلك:

هل هو من جهة وضع اللام وحدها.

أم من جهة وضع هذه الهيئة بنفسها، أي الالف واللام مع اداة الجمع، الواردة على المادة في عرض واحد بلا تقدم ولا تأخر بينهما كما اختاره المحقق النائيني رحمته (١).

أم من جهة ان الالف واللام وضعت للتعريف فتدل على تعريف مدخولها، وتعيّنه ولا تعين لشيء من مراتب الجمع القابلة للانطباق عليها إلا أقصى مراتب الجمع، وهي المرتبة الأخيرة وهي جميع الأفراد.

وتحقيق القول: في المقام انه يرد على الأول، ان لازمه ورود العموم على الجمع، وافادة ثبوت الحكم على جميع مصاديق الجمع بما هو جمع وهو خلاف المفاهيم العرفي، مع ان لازمه افادة المفرد المعرف باللام أيضاً للعموم كما لا يخفى.

ويرد على الثاني، ان لازمه كون استعمال الجمع المعرف باللام، في موارد العهد الذهني والخارجي مجازاً، وهو فاسد بالبدهة.

مع انه على هذا يكون للمركب وضع، ولكل من جزأيه وضع آخر، فلو استعمل بلا قرينة، فاما ان يلتزم باستعمال المفردات في معانيها والمركب في معناه، أو باستعمال المفردات في معنى المركب، لا سبيل إلى شيء منهما.

اما الأول فواضح، واما الثاني فلاحتياجه إلى قرينة معينة مفقودة.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٤٥، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٩٧ قوله: «و اما الجمع

المعرف باللام بإفادته للعموم...».

وعلى هذا فيتعين الثالث وهو وضع الالف واللام للتعريف، وحيث لا تعين لشيء من مراتب الجمع إلا إرادة جميع الأفراد فهي المرادة.

والإيراد عليه كما عن المحقق الخراساني^(١)، في مبحث المطلق والمقيد، بان اقل مراتب الجمع أيضاً متعين الظاهر ان إليه نظر المحقق النائيني حيث منع استفادة العموم من ما ذكرناه، وقال وإلا لكان لمنعها مجال واسع.

غير تام إذ المراد التعين بين المصاديق في الخارج المختص بالمرتبة الأخيرة لان لها مصداقا واحدا، واما اقل مراتب الجمع فالظاهر ان ابهامها ازيد من ابهام ساير المراتب، فان مصاديقها القابلة لانطباقها عليها ازيد من مصاديق ساير المراتب، فان كل ثلاثة، ثلاثة، أو اثنين اثنين على الخلاف في اقل مراتب الجمع بانحاء التركيبات المختلفة من مصاديق هذه المرتبة.

فالاظهر ان افادتها العموم إنما تكون لأجل تعين أقصى مراتب الجمع.

إذا عرفت هذه الأمور، فالكلام يقع في فصول:

حجية العام المخصص في الباقي

الفصل الأول: إذا ورد عام وخصص بشيء، فهل يوجب تخصيصه به

سقوطه عن الحجية بالنسبة إلى الباقي فما لم يعلم شمول الحكم وشك فيه لا حجة على ثبوته، أم لا؟

(١) كفاية الاصول ص ٢٤٥ (واما دلالة الجمع المعرف باللام).

وتنقيح القول فيه بالبحث في مواضع ثلاثة.

الأول: ما إذا كان المخصص مبينا مفهوما ومصداقا، وكان الشك في شمول العام لمورد ناشئا عن الاشتباه في الحكم، كما إذا ورد اكرم كل عالم، وخصص ذلك بـ (لا تكرم مرتكب الكبائر من العلماء) وشك في وجوب اكرام العالم المرتكب للصغائر.

الثاني: ما إذا كان المخصص مجملا مفهوما، وكان الشك في شمول العام لمورد من الاشتباه في مفهوم الخاص، ودورانه بين السعة والضيق كما إذا ورد (اكرم كل عالم) ثم ورد (لا تكرم الفاسق منهم) وفرضنا ان مفهوم الفاسق كان مجملا مرددا بين ان يكون خصوص المرتكب للكبائر، أو الجامع بينه وبين المرتكب للصغائر، وشككنا في وجوب اكرام العالم المرتكب للصغيرة ومنشأ اجمال مفهوم الخاص.

الثالث: ما إذا كان المخصص مجملا مصداقا يعنى كان الشك في شمول العام لمورد ناشئا من الاشتباه في الأمور الخارجية، كما إذا دل الدليل على وجوب اكرام العلماء، ودل دليل آخر على عدم وجوب اكرام الفاسق منهم، وشككنا ان زيدا فاسق أم لا ؟

اما الأول: فلا خلاف بين أصحابنا في حجية العام في الباقي كما عن

المعالم^(١)، وعن الفصول^(٢) والقوانين^(٣) دعوى الاتفاق عليه.

وإنما الخلاف فيه يكون بين العامة حيث نسب إلى جماعة منهم عدم جواز التمسك بالعام مطلقا، ونسب إلى آخرين التفصيل بين ما كان المخصص منفصلا وما كان متصلا فذهبوا إلى عدم جواز التمسك بالعام على الأول دون الثاني، وربما نسب إلى بعضهم التفصيل بين الاستثناء وغيره.

واستدل النافي بان اللفظ حقيقة في العموم، فبعد التخصيص، يعلم انه غير مراد فهو لم يستعمل في العموم، فلا يكون حجة في الباقي لتعدد مراتبه، ومعلوم ان المعاني المجازية إذا تعددت، فارادة كل واحد منها تحتاج إلى قرينة معينة، وحيث لا قرينة فبالطبع يصبح العام مجملا، فلا يمكن التمسك به.

وبالجمله ففي كل مورد كان المعنى المجازي متعددا يحتاج إرادة معنى واحد من تلك المعاني إلى قرينتين صارفة، ومعينة وفي المقام القرينة الصارفة وهو المخصص موجودة، والقرينة المعينة غير موجودة فلا محالة يكون اللفظ مجملا فلا يجوز التمسك به.

(١) معالم الدين ص ١١٦ قوله: «الأقرب عندي أن تخصيص العام لا يخرج عن الحجية في غير محل التخصيص إن لم يكن المخصص مجملا مطلقا و لا أعرف في ذلك من الأصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبة عنه».

(٢) الفصول الغروية ص ١٩٩ قوله: « و الحق عندي أنه حجة مطلقا كما عزي إلى أصحابنا و عليه المحققون من مخالفينا».

(٣) قوانين الاصول ج ١ ص ٢٦٥ قوله: « و أما المخصص بمبيّن فالمعروف من مذهب أصحابنا الحجية في الباقي مطلقا».

وأجابوا عنه باجوبة:

منها، ما ذكره المحقق القمي^(١) وصاحب الفصول^(٢)، وهو انه مع وجود المرجح لا اجمال وهو الاقربيه إلى العام فهي قرينة على إرادة تمام الباقي.

ورده المحقق الخراساني^(٣)، بان الاقربيه بحسب المقدار لا اعتبار بها وإنما المدار على الاقربيه بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال.

وفيه: ان الظاهر ان الجيب اراد من الاقربيه معناه الثاني، مدعيا ان منشأ زيادة الانس، كما يكون كثرة الاستعمال، كذلك قد يكون شدة العلاقة والارتباط.

ومنها: ما نسب إلى الشيخ الأعظم رحمته^(٤).

وحاصله: ان دلالة العام على جميع الأفراد، وان كانت واحدة، إلا انها تنحل إلى دلالات ضمنية متعددة حسب تعدد الأفراد.

(١) قوانين الاصول ج ١ ص ٢٦٦.

(٢) كما هو الظاهر في الفصول الغروية ج ١ ص ٢٨٧ حيث نقل حكاية ذلك في المعالم عن العلامة، وفي ص ٢٠٠ قال: « واما في الاستثناء فالاقربيه لحوق الحكم المقصود بالباقي من لحوقه بما دونه».

(٣) كفاية الاصول ص ٢١٩.

(٤) مطارح الانتظار ص ١٩٢ (هداية: في العام والخاص) عند قوله: « والأولى ان يجاب بعد تسليم مجازية الباقي بأن دلالة العام على كل فرد من افراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر...»

وبعبارة أخرى: بما ان المصاديق التي تحكى عنها هذه الدلالة الواحدة متعددة و شان الحكاية والمرآة جذب لون محكيه، فالحكاية أيضاً متعددة، فالعام يدل على كل فرد بدلالة ضمنية في قبال دلالاته على ساير الأفراد، ومعنى ذلك كون كل فرد مستعملا فيه و مرادا بالارادة الاستعمالية، فإذا ورد المخصص فهو وان كان كاشفا عن عدم تعلق الارادة الاستعمالية بجميع الأفراد، ولازم ذلك كونه مجازا، إلا ان هذا المجاز ليس على حد ساير المجازات التي تكون مباينة للمعنى الحقيقي، ولذا لو تردد المعنى المجازي بين أمور متعددة لا يحكم بارادة أحدهما مع عدم القرينة عليه، بل هذا المعنى المجازي إنما هو من جهة عدم شمول العام لافراد مخصوصة.

فالمتقضي للحمل على الباقي، وهو دلالة العام بنفسه على كل فرد موجود، والمانع مفقود إذ المانع المتصور ليس إلا ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفائه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصص بغيره.

وأورد عليه المحقق الخراساني^(١) بان الدلالات الضمنية تابعة للدلالة المطابقية، فهو إنما يدل على كل فرد بتبع دلالاته على العموم والشمول، فإذا انكشف بالمخصص عدم استعماله في العموم والشمول، فلا كاشف عن استعماله في الأفراد الباقية لسقوط الدلالة التضمنية بسقوط المطابقية.

وعليه، فالمانع وان كان مفقودا إلا انه لا مقتضى للحمل على الباقي، إذ المقتضى اما الوضع أو القرينة، والمفروض انه ليس بموضوع له وليست قرينة،

ولا موجب آخر للحمل على الباقي، ودلالته على كل فرد قد عرفت سقوطها. ويمكن ان يقال ان العام حين استعماله دال على جميع الأفراد بدلالة واحدة وعلى كل فرد بدلالة تضمنية، فبعد ورود المخصص، وان كان يكشف عدم استعماله في العموم وسقوط الدلالة المطابقية، إلا ان سقوطها إنما يكون بتبع سقوط الدلالة التضمنية على عكس الثبوت، حيث ان التضمنية تابعة للمطابقية، وذلك لان المزاحم إنما يزاحم اولاً وبالذات الدلالة التضمنية فهي تسقط ابتداءً وتتبعها تسقط المطابقية، وحيث انه إنما يزاحم بعض تلك الدلالات التضمنية لا جميعها فلا وجه لسقوط جميعها بل الساقط منها خصوص ماله مزاحم أقوى، وعلى ذلك فمرجهه إلى ثبوت القرينة على الحمل على الباقي فتدبر فانه دقيق.

ثم ان المحقق النائيني رحمته^(١) افاد في وجه مراد الشيخ الأعظم رحمته^(٢) وجها آخر، وهو ان دلالة العام على ثبوت الحكم لكل فرد من أفراد العام، لا تكون منوطة بدلالته على ثبوته لسائر الأفراد، فكما ان نفس ثبوت الحكم لكل فرد غير مربوط بثبوته لسائر الأفراد، كذلك دلالة العام على ذلك، وهذا نظير ما لو قال اكرم هؤلاء مشيراً إلى جماعة خاصة، فكما ان تخصيص بعض الأفراد في مثل ذلك، لا ينافي وقوع الإشارة إلى الجميع، وكون كل فرد من الأفراد الباقية محكوماً عليه بوجوب الاكرام، وان قلنا باستلزام التخصيص للمجازية كذلك

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٥٣، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣١٠.

(٢) المصدر السابق (مطرح الانتظار ص ١٩٢).

يكون الحال فيما إذا كانت الدلالة على ثبوت الحكم لجميع الأفراد بلفظ عام، فهناك دلالات عرضية فإذا سقطت احداها عن الحجية لا وجه لسقوط غيرها من الدلالات عن الحجية فخرج بعض الأفراد عن حكمه لو سلم انه يستلزم المجاز لا يوجب ارتفاع دلالة على ثبوت الحكم لبقية الأفراد التي لا يعمها المخصص، وبذلك يظهر ان المجاز اللازم للتخصيص إنما هو من جهة خروج بعض ما كان داخلا في المفهوم المستفاد من لفظ العام، واما دخول الباقي فهو غير مستند إلى كون الاستعمال مجازيا، وهذا بخلاف المجاز المتحقق في مثل قولنا (رأيت اسدا يرمي) الذي هو من جهة استعمال اللفظ فيما يباين ما وضع له.

أقول: ان خروج بعض الأفراد عن الحكم الثابت لجميع الأفراد:

ان لم يكن مستلزما للتصرف في استعمال العام في العموم كما هو ظاهر تقريره ^(١) فهذا خروج عن الفرض والتزام بعدم المجازية، ومجرد اخراجه عن الحكم بعد كون المستعمل فيه هو معناه الموضوع له لا يوجب صيرورته مجازا. وان كان مستلزما لذلك. فيرد عليه ما ذكره المحقق الخراساني، لولا ما اوردناه عليه.

ومنها: ما أفاده المحقق الخراساني ^(١)، واليه يرجع ما أفاده المحقق النائيني ^(٢) كما سيمر عليك.

وملخصه ان التخصيص لا يستلزم تجاوزا في العام مطلقا سواء أكان

(١) كفاية الاصول ص ٢١٨ (والتحقيق في الجواب).

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٤٦، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٢٩٩ (الامر الرابع).

المخصص متصلا، أم منفصلا، اما إذا كان المخصص متصلا كما إذا قال (اكرم كل هاشمي عادل) فلان اداة العموم مستعملة فيما هو معناها الحقيقي من استغراق تمام أفراد المدخول.

وبعبارة أخرى: شمول المدخول لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه، غاية الأمر ان دائرة المدخول مضيقه من جهة التقييد، وكذلك المدخول مستعمل فيما وضع له، فانه لم يوضع إلا للطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيدة، ومن البديهي انه لم يستعمل إلا فيه، وافادة التقييد بدال آخر كافادة الإطلاق بمقدمات الحكمة، لا تنافى استعمال اللفظ في نفس الطبيعة المهملة.

وبالجمله الإطلاق لم يؤخذ في معنى المطلق كي يكون التقييد مخالفا للمعنى الموضوع له، كما ان المدخول لم يستعمل في المقيد ويكون القيد قرينة عليه كي يكون مجازا.

واما إذا كان المخصص منفصلا كما إذا ورد (اكرم كل عالم) ثم ورد (لاتكرم الفاسق من العلماء) فالعام استعمل في العموم والتقييد لا يوجب تصرفا فيه.

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان مقدمة وهي ان الدلالات على اقسام:

الأولى: الدلالة التصورية وهي الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ، ولو كان الالفاظ بغير شعور واختيار، وهذه الدلالة لا تستند إلى الوضع بل منشأها الانس الحاصل من كثرة الاستعمال.

الثانية: الدلالة التصديقية فيما قال ويعبر عنها بالدلالة التفهيمية، وهي

دلالة اللفظ على ان المتكلم اراد به تفهيم المعنى، وهذه الدلالة مستندة إلى الوضع لما تقدم في مبحث الوضع من ان حقيقته، تعهد الواضع بأنه متى اراد تفهيم معنى خاص تكلم بلفظ مخصوص، وهذه الدلالة تتوقف زايدا على العلم بالوضع على احراز ان المتكلم في مقام التفهيم وانه لم ينصب قرينة متصلة في الكلام على الخلاف ولا ما يصلح للقرينية.

الثالثة: الدلالة التصديقية فيما اراده وهي دلالة اللفظ على ان المراد الجدّي للمتكلم مطابق مع المراد الاستعمالي.

وبعبارة أخرى: ان الداعي للارادة الاستعمالية هو الجد لا غيره، وهذه الدلالة أيضاً اجنبية عن الوضع بل هي مستندة إلى بناء العقلاء على ان ما يصدر من الفاعل المختار من قول أو فعل يصدر بداعي الجد لا بغيره من الدواعي، وهذه الدلالة تتوقف زائداً على ما مر على احراز عدم وجود قرينة منفصلة على الخلاف أيضاً، وإلا فمع وجودها لا يكون ظهور الكلام كاشفاً عن المراد الجدّي، فهذه القرينة مانعة عن حجية ظهور العام في العموم لا عن اصله.

إذا عرفت ذلك يظهر لك انه في التخصيص بالمنفصل، لا يستعمل العام إلا في العموم وليس هناك معنى مجازي حتى يصير مجملاً، لان المخصص حينئذ لا يصادم العام في الدلالة الثانية التي هي الدلالة الوضعية، وإنما يصادمه في الثالثة.

وبعبارة أخرى: يكشف المخصص عن عدم مطابقة المراد الجدّي للمراد الاستعمالي، وعدم حجية العام في جميع الأفراد، وهذا لا يقتضي رفع اليد عن

الدلالة الوضعية والظهور، فالعام المخصص مستعمل في معناه الحقيقي دائما غاية الأمر في المقدار الذي قامت القرينة على عدم كونه مرادا جديا يرفع اليد عنه وفي المقدار الزايد يتعقد الظهور بالمعنى الثالث ببناء العقلاء الذي هو المتبع في المقام.

فان قيل، كما قيل: ان المخصص المنفصل إذا كان كاشفا عن عدم كون المراد الجدي مطابقا للمراد الاستعمالي، فما فائدة استعمال العام في العموم.

اجبنا عنه: بأنه مضافا إلى ان المتكلم ربما يكون لا بد من ذلك لأجل مفسدة في بيان القيد أو مصلحة في تأخيره ولو تقيية أو ما شاكل، ان استعماله فيه إنما هو ضرب للقانون والقاعدة، حيث انه لا بد بحكم العقل من العمل على طبقه وعدم التعدي عنه إلا بقيام دليل على خلافه، فهو حجة بهذا العنوان العام بالاضافة إلى جميع موارد ومصاديقه إلا ما قام الدليل على خلافه وفي غيره يرجع إلى العموم.

فالتحصّل ان التخصيص لا يوجب التجوز في العام بل هو مستعمل فيما وضع له وان لم يكن المستعمل فيه مرادا جديا. وأورد على ذلك بايرادات:

احدها: ما عن المحقق النائيني رحمته^(١) وهو ان الارادة الاستعملية.

ان اريد بها إيجاد المعنى البسيط العقلاني باللفظ بحيث كان اللفظ والارادة

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٤٧، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٠١ (ويرد عليه..).

مغفولين عنهما حين الاستعمال باعتبار ان النظر اليهما إلى، فهذه هي بعينها الارادة الجدية المتقوم بها استعمال اللفظ في المعنى.

وان اريد بها الارادة الهزلية في مقابل الارادة الجدية، فهي وان لم تكن منافية لاستعمال اللفظ في المعنى لعدم كون الاستعمال الحقيقي دائرا مدار كون الداعي إليه هو خصوص الارادة الجدية، إلا انه من المقطوع به ان استعمال عمومات الكتاب والسنة في معانيها لا يكون من هذا القبيل أي لا يكون الداعي إليه الارادة الهزلية.

وفيه: انه لا تلازم، بين ان لا يكون الداعي إلى الاستعمال هو الارادة الجدية، وبين كونه هو الارادة الهزلية، لما عرفت من انه يمكن ان يكون الداعي ضرب القانون والقاعدة وعرفت ما يترتب على ذلك من الفائدة.

ثانيها: ما عن المحقق النائيني^(١) أيضاً، وهو ان ورود العام في بعض الموارد لبيان حكم الشك ضربا للقاعدة، وان كان لا ينكر كما في الاستصحاب وقاعدة الطهارة و ما شاكل، إلا ان التخصيص في هذه الموارد قليل جدا حيث ان تقدم شيء عليها غالبا يكون بنحو الحكومة أو الورد، واما العمومات المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية للاشياء بعناوينها الأولية من دون نظر إلى حال الشك وعدمه، فعمل اهل العرف بها حال الشك لا يكشف عن كونها واردة في مقام ضرب القانون والقاعدة، ضرورة ان عملهم بها عند الشك في ورود التخصيص عليها إنما هو من باب العمل بالظهور الكاشف عن كون الظاهر مرادا واقعا،

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٤٩، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٠٢ (ويرد عليه..).

وعن ان المتكلم القى كلامه بيانا لما اراده في الواقع، وعليه فيستحيل كون تلك العمومات واردة لضرب القانون والقاعدة في ظرف الشك.

وفيه: ان المراد من استعمال العام في العموم من باب جعل القانون والقاعدة، ليس كون الحكم المجمعول على العام مجعولا عليه في ظرف الشك، بل المراد به ان العام استعمل في معناه الموضوع له والداعى إليه كونه بيانا للمراد الجدّي ما لم تكن قرينة على التخصيص.

الثالث: ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمته ^(١) قال: ان الظاهر من الإنشاء كونه بداعي البعث لابداعى جعل القانون والقاعدة، فبعد ورود التخصيص، يدور الأمر بين مخالفة احد ظهورين، اما الظهور الاستعمالي برفع اليد عنه مع حفظ ظهوره في كونه بداعي البعث الجدّي بالنسبة إلى ما استعمل فيه وهو الخصوص، واما الظهور من حيث الداعي وهو كون الإنشاء بداعي البعث برفع اليد عنه، وحمل الإنشاء على كونه بداعي ضرب القانون و اعطاء الحجة، ولا مرجح لاحدهما على الاخر.

وفيه: انه إذا ورد كلام له ظهورات، ثم ورد ما ينافيه، لا بد من لحاظ انه مناف لاي ظهور من الظهورات ورفع اليد عن خصوصه، وان ارتفع التنافي برفع اليد عن الظهور الاخر، مثلا إذا ورد (اكرم العلماء)، ثم ورد (لا يجب اكرام زيد العالم) فالتنافي وان كان يرتفع بحمل الأمر في الدليل الأول على الاستحباب، إلا انه لا وجه له: إذ التنافي إنما هو بين ظهور الدليل الأول في

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٥١٨، بتصرف.

العموم، وبين الخاص فلا بد من رفع اليد عنه، وبقاء ظهوره في الوجوب، وهذا هو الميزان الكلي في جميع موارد التعارض.

وعليه ففي المقام إذا فرضنا ورود اكرم العلماء، ثم ورود (لا تكرم زيدا)
فبما ان طرف المعارضة للدليل الثاني، هو ظهور الأول في كون الإنشاء بداعي
البعث بالاضافة إلى جميع أفراد العام فالتعين هو رفع اليد عنه خاصة، دون
ظهوره في إرادة العموم بالارادة الاستعمالية.

الرابع: ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته الله^(١) أيضاً وحاصله: ان حجية الدليل
إنما هي باعتبار كاشفية الإنشاء عن كونه بداعي البعث الجدّي والانشاء الواحد
المتعلق بموضوع متعدد، حيث انه بداعي البعث الحقيقي، فيكون منشأ لانتزاع
البعث حقيقة بالاضافة إلى كل واحد، ولو لم يكن بداعي البعث الحقيقي
بالاضافة إلى بعض الأفراد مع كونه متعلقا به في مرحلة الإنشاء، فاما ان يكون
الداعي متعددًا، فيلزم صدور الإنشاء الواحد عن داعيين بلا جهة جامعة تكون
هي الداعي، واما ان يكون هو البعث الحقيقي، فالفروض عدمه بالاضافة إلى
بعض الأفراد، فيتعين كون الإنشاء لا بداعي البعث الجدّي بالاضافة إلى الجميع.

وعليه فلا يكون حجة بالنسبة إلى البقية: إذ الحجية إنما تكون فيما إذا كان
الإنشاء بداعي البعث الجدّي، لا ما إذا كان بداع آخر.

وفيه: ان انشاء الحكم لموضوع متعدد وصدوره عن داعيين بمعنى كون
الداعي بالاضافة إلى بعض الأفراد، البعث الجدّي، وبالاضافة إلى آخر داع

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٦٣٥ (هل العام المخصص حجة في الباقي).

آخر، كما إذا كانت مصلحة في تأخير بيان القيد أو مفسدة في بيانه بالمصل، لا محذور فيه، إذ الداعي ليس علة الفعل كي يصح ان يقال الواحد لا يصدر إلا عن الواحد.

الخامس: انه في الكلام الصادر من المتكلم وان كان اصلين مترتين:

أحدهما اصالة الظهور المعينة ان الظاهر هو المراد الاستعمالي عند الشك واحتمال إرادة غيره.

ثانيهما، اصالة صدور الظاهر بداعي الجدل لا بدواع اخر، إلا ان الاصل الأول، إنما يكون طريقا وقرينة للمراد الجدِّي الذي هو مقتضى الاصل الثاني، وإلا فأى معنى للبناء على ان الظاهر هو المراد بالارادة الاستعمالية مع العلم بعدم كونه مرادا جديا.

وعليه، فإذا فرضنا ان القرينة، وهي الخاص قامت على ان الظاهر ليس مرادا جديا.

وبعبارة أخرى: لا إرادة جدية على طبق مدلول اللفظ بتمامه، لا يبقى مجال لاصالة الظهور إذ لا بناء لاهل المحاورات على حمل اللفظ على ظاهره بعد ذلك.

وفيه: انه ان احتملنا استعمال اللفظ في معناه الظاهر غير المراد بلا داع من الدواعى العقلائية كان ما ذكر تاما، ولكننا لا نحتمل ذلك في الكلمات الصادرة من الشارع الاقدس، وعليه، فإذا كان ذلك لأجل داع عقلائي ولو كان ذلك في المقام اعطاء الحجة وجعل القانون، فلا محالة يكون بناء العقلاء

على اصالة الظهور والاعتماد عليها.

فتحصل ان ما أفاده المحقق الخراساني في المقام حق لا يرد عليه شيء من ما اورده عليه.

ومنها: ما أفاده المحقق النائيني رحمته (١) وحاصله، ان الميزان في كون اللفظ حقيقة هو كونه مستعملاً، في معناه الموضوع له بحيث ان الملقى في الخارج كانه هو نفس ذلك المعنى البسيط العقلاني، وهذا الميزان متحقق في المقام، من جهة ان اداة العموم لا تستعمل إلا فيما وضعت له، كما ان مدخولها لم يستعمل إلا فيما وضع له.

اما الثاني: فلان المدخول لم يوضع إلا للطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيدة، ومن الواضح انه لم يستعمل إلا فيها، وافادة التقييد بدال آخر متصل أو منفصل كافادة الإطلاق بمقدمات الحكمة، لا تنافي استعمال اللفظ في نفس الطبيعة المهملة كما هو ظاهر.

واما الأول: فلان الاداة لا تستعمل ابداً إلا في معناها الموضوع له اعني به تعميم الحكم لجميع أفراد ما اريد من مدخولها، غاية الأمر ان المراد بالمدخول، تارة يكون امراً وسيعاً، وأخرى يكون امراً ضيقاً، وهذا لا يوجب فرقا في ناحية الاداة أصلاً.

وفيه: ان هذا لا يتم بناء على ما اخترناه من ان اداة العموم بانفسها متكلفة لبيان عدم دخل شيء من الخصوصيات في الحكم ولا تحتاج إلى إجراء

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٤٩، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٠٣ (والتحقق أن يقال: ...).

مقدمات الحكمة في المدخول: فانه على هذا يكون المخصص منافيا لهذه الدلالة مع قطع النظر عما ذكرناه والظاهر ان مراده ^١ثبت ما ذكرناه وعليه فيتم.

ومنها: ان تخصيص العام لا يستلزم عدم إرادة العموم منه لامكان ان يراد العموم من العام المخصص إرادة تمهيدية، ليكون ذكر العام توطئة لبيان مخصصه، وحيث ما كان العموم مرادا من اللفظ كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي^(١).

وأورد عليه المحقق النائيني ^(٢) بان ذكر العام للدلالة على معناه دلالة تصورية توطئة للدلالة التصديقية على المعنى المستفاد من مجموع الكلام بعد ضم بعضه إلى بعض وان كان صحيحا إلا انه يختص بموارد التخصيص بالمتصل ولا يعم موارد التخصيص بالمتصل فتبقى دعوى عدم استلزام التخصيص فيها للمجازية بلا دليل.

وفيه: ان مراد هذا القائل، من ان إرادة العموم من العام إرادة تمهيدية ليس هو الارادة التصورية، بل مراده منها الارادة التفهيمية أي التصديقية فيما قال، والتعبير عنها بالتمهيدية من جهة ان ذكر العام تمهيد وتوطئة لذكر مخصصه بعده، فهذا الوجه يرجع إلى ما ذكرناه ووضحنا به ما أفاده المحقق الخراساني واجبنا عن كل ما أورد عليه.

(١) حكى هذا الوجه المحقق النائيني في اجود التقريرات ج ١ ص ٤٤٧، وفي الطبعة الجديدة ج

٢ ص ٣٠١ (الثاني...).

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٤٨، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٠٢ (ويرد عليه: ان ذكر العام).

إذا خصص العام بالمجمل مفهوما

واما الموضع الثاني: وهو ما إذا فرض الشك في التخصيص فيه من ناحية الشك في مفهوم الخاص ومن جهة الشبهة المفهومية فملخص القول فيه. ان المجمل المفهومي ربما يكون مجملا من جميع الوجوه كما في (اكرم العلماء إلا بعضهم) وهذا القسم خارج عن محل الكلام، ولا كلام في سقوط العام عن الحجية رأسا.

وربما يكون مجملا من بعض الجهات بحيث يبقى للعام موارد متيقنة، كما في (اكرم العلماء إلا الفساق منهم) وفرض تردد الفاسق بين اختصاصه بمرتكب الكبيرة، وشموله لمرتكب الصغيرة، حيث ان العالم الذي لا يرتكب شيئا منهما يكون مشمولاً للعام يقينا، وهذا هو محل الكلام.

ثم ان المخصص المجمل مفهوما على اربعة اقسام:

إذ ربما يكون المخصص متصلا.

وربما يكون منفصلا.

وعلى كل تقدير، قد يكون امره مرددا بين الأقل والأكثر.

وقد يكون مرددا بين المتباينين.

وقبل بيان ما هو الحق في هذه المسألة لا بد من التنبيه على امر مر تفصيله:

وملخصه، ان لكل كلام صادر من متكلم مختار دلالات:

الأولى: الدلالة التصورية.

الثانية: الدلالة التصديقية فيما قال.

الثالثة: الدلالة التصديقية فيما اراد.

والمخصص منفصلا كان أو متصلا لا يصادم الدلالة الأولى، وإذا كان متصلا فهو يصادم و يزاحم الدلالة الثانية، ويوجب قصرها على غير موارد التخصيص، وإذا كان منفصلا فهو لا يصادم الثانية، بل يزاحم الثالثة، ويوجب قصر الحجية على غير مورد التخصيص.

إذا حققت ذلك فاعلم، ان المخصص إذا كان متصلا يسري اجماله إلى العام كان اجماله لدوران الأمر بين الأقل والأكثر، أو لدورانه بين المتباينين: فانه من جهة مزاحمة الخاص إذا كان متصلا لظهور العام في العموم لا يتعقد للعام ظهور، إلا في الأفراد المعلوم عدم دخولها تحت الخاص.

وبعبارة أخرى: بعد فرض كون الخاص المتصل موجبا لعدم ظهور العام إلا في غير ما هو مشمول للخاص، إذا كان الخاص مجملا يصير العام أيضاً مجملا.

وان كان المخصص منفصلا، فان كان امره دائرا بين المتباينين يسرى اجماله إلى العام من جهة ان الخاص، اوجب تقييد مراد المتكلم بشيء، غير معين، وقصر حجيته في غير ذلك الشيء، فإذا كان الخاص مجملا لا محالة يصير العام مجملا، غاية الأمر لا يوجب اجمال العام بالاضافة إلى دلالته التصديقية فيما قال، بل يوجب اجماله بالاضافة إلى دلالته التصديقية فيما اراد.

واما ان كان اجماله لدوران امره بين الأقل والأكثر كما إذا ورد اكرم

العلماء، ثم ورد في دليل منفصل، لا تكرم الفساق منهم، وتردد الفاسق بين ان يكون مرتكب الكبيرة خاصة، أو هو مع المرتكب للصغيرة، فلا يسرى اجماله إلى العام، لا بالاضافة إلى الدلالة التصديقية فيما قال، ولا بالاضافة إليها فيما اراد.

اما في الأولى فواضح، واما في الثانية فلان قصر الخاص حجية العام إنما يكون من جهة كونه حجة أقوى، فهو إنما يصلح لقصر الحجية في المقدار الذي هو حجة فيه، واما فيما لا حجية له بالاضافة إليه، فلا قاصر لحجية العام فلا محالة يكون العام حجة فيه.

وحيث، ان الخاص حجة في القدر المتيقن، وهو الأقل ولا يكون حجة في الأفراد المشكوك فيها فلا مزاحم لحجية العام فيها كي يمنع عن حجيته فهو الحجة فيها.

وقد أورد على ما ذكرناه من التفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل وان اجمال الخاص لا يسرى إلى العام في الثاني بامرین:

الأول: ان دليل الخاص يوجب تقييد المراد الواقعي بغير ما يكون الخاص شاملا له لا بخصوص ما علم من أفراده، إذ الخارج هو المفهوم الكلي، وعليه، فإذا فرض اجمال الخاص لتردده بين الأقل والأكثر يكون الباقي تحت العام بحسب المراد الواقعي، مرددا بين الأقل والأكثر فلا فرق بين المخصص المتصل، والمنفصل بالنسبة إلى تقييد المراد الواقعي، فكل منهما يوجب اجمال العام.

وبعبارة أخرى: ان المنفصل فيما له من المدلول واقعا، يمنع عن حجية العام ويوجب قصر الحجية على ما لا يكون داخلا تحت الخاص واقعا، لا بما علمناه

من مدلوله، كما انه في صورة الاتصال يتضيق ظهوره بما له من المدلول لا بما علمناه من مدلوله، وبالجمللة لا فرق بين صورتى الاتصال والانفصال، إلا في زوال الظهور في أحدهما دون الآخر، وإلا فمن حيث تضيق الحجية هما متساويان.

وفيه: انه في المخصص المتصل لا ينعقد للعام ظهور بالنسبة إلى الأفراد المشكوك فيها فلا يتم موضوع الحجية الثابتة ببناء العقلاء، واما في المنفصل فالعام ينعقد ظهوره في جميع الأفراد فيكون حجة على جميع الأفراد في نفسه، وإنما الخاص يمنع عن حجيته لكونه حجة أقوى، وحيث ان حجية الخاص إنما تكون بالنسبة إلى الأفراد المعلومة خاصة، لعدم ترتب الحكم على المفاهيم، والالفاظ، وتعلقه بالمصاديق، فقول المولى، لا تكرم الفساق حكم الخلالى بحسب ما للفساق من الأفراد وحيثئذ فكل فرد علم شمول الخاص له يكون هو خارجا عن تحت العام، والأفراد المشكوك فيها من جهة عدم العلم بشمول الخاص لها، وبالتالي لا يكون هو حجة فيها، تكون باقية تحت العام، وبالجمللة ليس الخارج عن تحت العام شيء واحد، بل اشياء فكل ما علم خروجه فهو، وإلا فيبقى تحت العام.

الثاني: انه بعد ما صارت عادة المتكلم جارية على ذكر المخصص منفصلا عن كلامه، فلا محالة يحتاج في التمسك بعموم كلام المتكلم احراز عدم المخصص المنفصل، وعليه، فاللازم الاجمال فيما نحن فيه لعدم احرازه بالنسبة إلى الأفراد المشكوك فيها لا بالقطع، ولا بالاصل، اما الأول فواضح، واما الثاني فلعدم بناء العقلاء على التمسك به بعد وجود ما يصلح ان يكون صارفا

والمفروض وجوده وهو الخاص.

وفيه: ان لازم ذلك ان لا يجوز لاصحاب الائمة عليهم السلام التمسك بالعمومات الصادرة عنهم مع احتمال صدور المخصص المنفصل من ذلك الامام أو الامام اللاحق، وهذا مما ثبت خلافه بالضرورة، فيستكشف منه ان بناء العقلاء على التمسك بعموم كل ما استقر ظهوره التصديقي فيما قال ما لم يقم حجة أقوى على خلافه، والخاص لا يكون حجة في الأفراد المشكوك فيها كي يمنع عن حجية العام.

نعم، إذا كان الخاص مرددا بين المتباينين لا يمكن التمسك به في شيء من المرادين، للعلم الاجمالي بخروج أحدهما وهو كما يمنع عن جريان الأصول العملية في اطرافه، كذلك يمنع عن جريان الأصول اللفظية فيها.

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية

واما الموضوع الثالث: وهو ما إذا شك في خروج مورد عن العام وعدم شموله له، من ناحية الشبهة الموضوعية، كما لو (ورد اكرم العلماء إلا المرتكب للكبيرة) وفرضنا الشك في ارتكاب زيد العام للكبيرة وعدمه، فقد وقع الخلاف فيه في انه، هل يتمسك بالعام ويحكم بان الفرد المشكوك فيه محكوم بحكم العام، وفي المثال، يحكم بوجوب اكرام زيد، أم لا يجوز التمسك بالعام فيه.

الظاهر انه لا كلام في عدم جواز التمسك به فيما إذا كان المخصص

متصلا، بلا فرق، بين ان يكون المخصص المتصل باداة الاستثناء كما في المثال، أو بغيرها كالوصف أو نحوه كقولنا (اكرم كل عالم تقى) والوجه في ذلك: انه لا ينعقد للعام ظهور إلا فيما علم خروجه عن المخصص ففي المثالين لا ينعقد للعام ظهور إلا في حصة خاصة من العلماء وهي التي لا توجد فيها الارتكاب للكبيرة، وما علم كونه تقيا، فمع الشك في الموضوع لا سبيل إلى التمسك بالعام.

واما في المنفصل، فنسب إلى اكثر القدماء، بل قيل انه المشهور بينهم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ونسب ذلك إلى الشهيد الثاني^(١)، حيث نسب إليه الاستدلال: بأن الخنثى إذا ارتد يقتل: بعموم قوله من بدل دينه فاقتلوه خرج منه المرأة ويبقى الباقي داخلا في العموم^(٢).

وايضا نسب إلى السيد صاحب العروة^(٣)، ولكن هذه النسبة إلى صاحب العروة إنما استنبطت، من بعض الفروع الذي ذكرها:

منها: قوله إذا علم كون الدم اقل من الدرهم، و شك في انه من المستثنيات أم لا يبنى على العفو.

ومنها: قوله إذا شك في انه بقدر الدرهم أو اقل فالاحوط عدم العفو.

ولكن لا يصح هذا الاستنباط إذ مضافا إلى انه يمكن ان يكون حكمه

(١) نسبه اليه الشيخ الاعظم في مطارح الانظار ص ١٩٢.

(٢) راجع شرح اللمعة ج ٨ ص ٣٠-٣١، وسيأتي بيان ذلك.

(٣) العروة الوثقى ج ١ ص ١٠٣-١٠٤، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٢١٧.

بالعفو في الفرع الأول لاستصحاب عدم كونه من المستثنيات بنحو العدم الازلي، أو اصالة البراءة عن مانعية هذا الدم للصلاة، أو غيرهما، كما ان احتياظه بعدم العفو في الثاني يمكن ان يكون لأجل ان عنوان المخصص عنوان وجودي، فلا مانع من استصحاب عدمه عند الشك فيه، ومضافا إلى ان بعض الفروع الذي ذكره في العروة، لا يلائم هذا المبنى.

منها ما لو شك في مايع انه مطلق أو مضاف ولم يعلم حالته السابقة: فانه حكم بعدم تنجسه بملاقاة النجاسة ان كان بقدر الكر، مع انه لو جاز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية كان عليه ان يفتى بالنجاسة، لان مقتضى العمومات، تنجس كل شيء بالملاقاة إلا الماء الكر، فمع الشك في المائية يشك في المصداق.

انه يصرح في العروة وملحقاتها بعدم الجواز، اما في العروة^(١) فقد افاد في كتاب النكاح في مسألة ما إذا اشتبه من يجوز النظر إليه بين من لا يجوز بالشبهة المحصورة، انه يجب الاجتناب عن الجميع، وكذا بالنسبة إلى من يجب التستر عنه ومن لا يجب، وان كانت الشبهة غير محصورة أو بدوية فان شك في كونه مماثلا أو لا اوشك في كونه من المحارم النسبية أو لا، فالظاهر وجوب الاجتناب، لان الظاهر من اية الغض ان جواز النظر مشروط بأمر وجودي وهو كونه مماثلا أو من المحارم، فمع الشك يعمل بمقتضى العموم لا من باب التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو المحرمة أو نحو ذلك،

(١) العروة الوثقى ج ٢ ص ٨٠٥ (مسألة: ٥٠)، وفي الطبعة الجديدة ج ٥ ص ٤٩١-٤٩٢.

فانه دليل على انه ليس من القائلين بالجواز.

واما في الملحقات ففي كتاب القضاء في الفصل الخامس عشر في المسألة ١٣ في التنازع في صحة العقد وفساده في ذيل رد من استدل للصحة بالايات والاختبار الدالة على حمل فعل المسلم على الصحة، قال^(١) كما لا وجه للتمسك له بالعمومات إذ مع الاغماض عن كون الشبهة مصداقية قد يكون هناك اصل يثبت موضوع المخصص المعلوم كاصالة عدم البلوغ واصالة عدم التعيين ونحوهما.

واما النسبة إلى المشهور فقد افاد المحقق النائيني^(٢) ان مسألة جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وعدمه لم تكن محررة في كلام المشهور، وإنما نسب إليهم ذلك من جهة ذهابهم إلى الضمان، فيما إذا دار الأمر بين كون اليد عادية وكونها غير عادية.

فحيث توهم انه لا مدرك لذلك سوى عموم ما دل على ضمان اليد الخارج عنه اليد الامانية غير العادية.

مع انه يمكن ان يكون مدركهم التمسك بالاصل واحراز موضوع الضمان

(١) تكملة العروة الوثقى ج ٢ ص ١٨٠ (المسألة: ١٣).

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٦١، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٢٤ السطر الأول (فتحقيق

الحال فيها هو:..).

بضم الوجدان إليه كما يستفاد ذلك من كلمات المحقق الثاني^(١):

بدعوى ان موضوع الضمان مركب من الاستيلاء على مال الغير وعدم رضاه بذلك، والمفروض ان الاستيلاء على مال الغير محرز بالوجدان وعدم رضاه بذلك محرز بالاصل وبضم الوجدان إلى الاصل يتم الموضوع المركب فيترتب عليه الضمان.

فهذه النسبة أيضاً غير ثابتة.

واما النسبة إلى الشهيد الثاني^(٢) فهي أيضاً غير صحيحة لان الظاهر من استدلاله انه يرى الخنثى المشكل صنفا ثالثا غير الرجل والمرأة، فانه قال خرج عن العموم المرأة و بقي الباقي ولم يقل من علم كونه امرأة. وبالجملة فلم يثبت قول لقائل بلجواز مطلقا .

(١) نسبه في أجود التقريرات ج ١ ص ٤٦٢، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٢٥ إلى المحقق الثاني مع عدم الجزم بذلك لقوله «كما ربما يستفاد ذلك من بعض كلمات المحقق الثاني» وعلى أي حال فبعد البحث في كتبه لم نثر على هذا المعنى له، والظاهر أن الحق مع المصنف (حفظه المولى) حيث نفى نسبة ثبوت هذا المعنى إلى المحقق الثاني.

(٢) نسب الحكاية عنه الشيخ الاعظم في مطارح الانظار ص ١٩٢ (هداية في الشبهة المصداقية) وأظهر التعجب لما ذهب اليه الشهيد، ولكن بمراجعة كلام الشهيد ~~تنتزعت~~، يظهر جليا صحة ما ذهب اليه المصنف هنا(حفظه المولى) من نفى نسبة تمسك الشهيد بالعام في الشبهة المصداقية، راجع شرح اللمعة (السيد كلانتر) ج ٨ ص ٣٠-٣١ .

نعم، لو صح ما نسب إلى العلامة^(١) من التمسك بعموم ما دل على وجوب الغض للحكم بعدم جواز النظر إلى من شك في كونه مماثلاً كان هو من القائلين به.

وعن الشيخ الأعظم الانصاري^(٢) انه قد فصل بين ما كان المخصص لفظياً وما كان لبياً، فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية، دون الثاني، وتبعه المحقق الخراساني^(٣). فالكلام يقع في مقامين:

الأول: فيما إذا كان المخصص لفظياً.

والثاني: ما إذا كان لبياً.

أما المقام الأول: فالظاهر عدم جواز التمسك بالعام، في الشبهة المصدقية: لأنه قد مر مراراً انه لا يمكن التمسك بأي دليل ما لم يحرز موضوعه ولا يكون حجة بدون ذلك، ولذا لو شك في مايع انه خمر أو غير خمر لا يجوز التمسك بعموم ما دل على حرمة شرب الخمر، بل يرجع إلى اصالة البراءة وهذا من الواضح بمكان، وعليه ففي المقام، قبل ورود الخاص كان العام بحسب الظاهر تمام الموضوع للحكم، وبعد وروده وتقديمه على العام تكون حجية العام مختصة

(١) راجع تذكرة الفقهاء ج ٢ ص ٥٧٤ من الطبعة القديمة، (احكام النظر إلى الاجنبية) فربما يظهر لك وجهه حيث قال: «وكذا الغين والمختت وهو المشتبه بالنساء، والشيخ همّ (لغة: الكبير البالي) فالاقرب انهم كالفحل لعموم الآية...».

(٢) نسبه اليه بعض المتأخرين، راجع مطارح الانظار ص ١٩٢-١٩٣، فقد يظهر لك وجهه.

(٣) كفاية الاصول ص ٢٢١-٢٢٢ (وبالجملة العام المخصص بالمنفصل).

بغير المعنون بعنوان الخاص.

وبعبارة أخرى: يكون عنوان العام جزء الموضوع والجزء الآخر عدم عنوان الخاص، فكما انه لو شك في صدق عنوان العام، لا يجوز التمسك بالعموم، للشك في الموضوع كذلك، لو شك في عنوان الخاص، إذ لا فرق بين الشكين في كونهما شكاً في الموضوع المانع عن التمسك باصالة العموم.

وقد استدلل للجواز بوجوه:

الأول: ان العام حجة فيما لا يزاحمه حجة أقوى، و عليه، فحيث ان الخاص لا يكون حجة في الفرد المشكوك فيه فلا مزاحم لحجية العام فيه، إذ اللاحجة لا يصلح لمزاحمة الحجة.

وفيه: ان الخارج عن تحت العام لا يكون هي الأفراد الخارجية بما هي، بل الخارج هو العنوان الذي تضمنه دليل الخاص لكن لا مفهومه، بل واقع ذلك العنوان بلا دخل للخصوصيات الفردية، ولازم ذلك اختصاص حجية العام بغير مورد ذلك العنوان، فالفرد المشكوك فيه يكون نسبته إلى العام والخاص على حد سواء، ولا يكون شيء منهما حجة فيه.

الثاني: قياس المقام بالأفراد المشكوك فيها من حيث اجمال مفهوم الخاص، فكما ان هناك يتمسك بعموم العام كذلك في المقام.

وفيه: ان هناك حجية الخاص لا تكون في العنوان المشكوك شموله لأفراد خاصة بل لفرض الشك في المفهوم واجماله تكون حجة في المقدار المتيقن، ولا يكون حجة في الزايد، مثلاً لو تردد الفاسق بين كونه موضوعاً لخصوص

المرتكب للكبيرة، وشموله للمرتكب للصغيرة يكون الخاص، وهو لا تكرم الفساق حجة في خصوص القسم الأول، ولا يكون حجة في المرتكب للصغيرة، فهذا العنوان يكون باقيا تحت اكرم العلماء وهذا بخلاف ما نحن فيه فان الخاص حجة في تمام مدلوله وذلك العنوان يكون خارجا عن تحت العام.

وبعبارة أخرى: ان لازم وجود الخاص الذي هو الكاشف الاقوى اختصاص الحكم المترتب على العام بالأفراد التي لا ينطبق عليها العنوان الذي تضمنه دليل الخاص، ولا يدور قصر الحكم مدار انطباق عنوان المخصص على الفرد الخارجي، كي يتوهم عدم قصر الحكم بالنسبة إلى الفرد الذي لا يعلم انطباق الخاص عليه.

وان شئت قلت: ان القضية الحقيقية إنما تكون متكفلة لاثبات الحكم على الأفراد المفروض وجودها، ولا تكون متكفلة، لتطبيق الموضوع على الأفراد الخارجية بل هو موكول إلى المكلف.

وعليه فلو كانت الشبهة مصداقية لا يكون العام حجة إلا في غير عنوان الخاص، فكما يكون انطباق الخاص على هذا الفرد مشكوكا فيه، كذلك انطباق العام عليه مشكوك فيه، وقد عرفت ان دليل العام لا يتكفل للتطبيق، فلا يصح التمسك به، واما في الشبهة المفهومية: فلا يعلم خروج الزايد عن مقدار المعلوم عن تحت العام، بفرض وجوده واعتبار عدمه في العام، فلا محالة يكون العام حجة بالقياس إلى تلك الأفراد أي الأفراد المشكوك شمول الخاص لها.

الثالث: قياس الأصول اللفظية بالأصول العملية، فكما انه لو شك في

الحلية والحرمة يتمسك بمثل اصالة الحل كذلك: لو شك في اندراج الفرد المشكوك فيه في ما هو المراد من العام يتمسك بمثل اصالة العموم.

وفيه: انه قياس مع الفارق: إذ الأصول العملية، مجعولة في فرض الشك في الواقع، وهذا بخلاف الأصول اللفظية، فانها واقعة في طريق احراز الواقع، وقد أحرز ان الموضوع للحكم هو العام المعنون بغير عنوان الخاص، وكون فرد داخلا تحت عنوان العام بعد التخصيص وعدمه اجنبي عما هو مفاد اصالة العموم.

الرابع: ان العام له عموم افرادي، واطلاق أحوالي، مثلا، (اكرم العلماء) بعمومه الافرادى يدل على وجوب اكرام كل فرد، وباطلاقه الاحوالي يدل على وجوب اكرام كل فرد في جميع حالاته التي تفرض، ومن جملة حالاته كونه، معلوم العدالة، ومعلوم الفسق، ومشكوك العدالة والفسق، وبورود المخصص، كـ(لا تكرم الفساق منهم) يعلم خروج معلوم الفسق وشك في خروج مشكوك الفسق والعدالة، فمقتضى اصالة العموم والاطلاق بقاء المشكوك فيه تحت الحكم.

وفيه: ان المخصص إنما يوجب تخصيص العموم الافرادى، واختصاص الحكم بغير أفراد الفاسق واقعا، وهذا يوجب سقوط الإطلاق الاحوالي، لأنه فرع حجية العام في العموم الافرادى.

الخامس: قاعدة المقتضى والمانع، بتقريب ان عنوان العام من قبيل المقتضى لثبوت الحكم لكل فرد، وعنوان الخاص، إنما هو من قبيل المانع، فإذا أحرز المقتضى و شك في وجود المانع، لا بد من الاخذ بالمقتضى بالفتح والبناء على

ثبوته.

وفيه: انه ان اريد بذلك ما يرجع إلى مقام الإثبات والدلالة، بدعوى، ان ظهور العام مقتضى للحجية، والمخصص مانع عنها، ومع الشك في تطبيق المانع على فرد، يؤخذ بالمقتضى، لاوله إلى الشك في وجود مزاحم لما هو حجة عليه في نفسه، فهو يرجع إلى الوجه الأول الذي عرفت ما فيه، وان المخصص يوجب قصر حجية العام على غير مورد الخاص.

وان اريد به ما يرجع إلى مقام الثبوت، بتوهم ان عنوان العام مقتضى، و عنوان الخاص مانع عنه، فيرد عليه مضافا إلى انه لا دليل على هذه القاعدة من العقل أو الشرع، انه يمكن ان يكون في الواقع المقتضى قاصرا عن الشمول للأفراد التي تنطبق عليها عنوان الخاص - وبعبارة أخرى - يكون المقتضى في الأفراد التي لا ينطبق عليها عنوان الخاص.

فتحصل: ان الأظهر عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إذا كان المخصص لفظيا.

واما ما عن التقريرات^(١) من الاحتجاج له بالاستصحاب فيما لو عمل بالعام في المشكوك بواسطة القطع باندارجه ثم طرأ الشك فيه، فهو على فرض جريانه تمسك بالأصل، لا بالعام.

واما المقام الثاني: وهو ما إذا كان المخصص ليبيا، فقد عرفت ان الشيخ ذهب إلى التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فيه مطلقا.

واختار المحقق الخراساني^(١) التفصيل بين ما إذا كان المخصص واضحا بمثابة صح للمتكلم ان يتكل عليه في مقام التخاطب، كما إذا كان من الأحكام الضرورية العقلية، فهو حينئذ كالتصل، فلا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لأنه حينئذ يكون كالقرينة المتصلة الموجبة لصرف الكلام عن العموم إلى الخصوص، وبين ما إذا لم يكن كذلك كما إذا كان حكما نظريا موقوفا ثبوته على مقدمات أو اجماع فيجوز.

وقد ذكر في وجه الجواز والفرق بينه وبين المخصص اللفظي وجوها:

احدها: انه إذا ورد عام، كقولنا (اكرم كل عالم) ورود من الشارع مخصص لفظي كقولنا (لا تكرم الفساق منهم) تكون الحجة الملقاة من المولى إلى عبده اثنتين، احدهما العام، والآخرى الخاص، والخاص إنما يوجب رفع اليد عن حجية العام بمقدار مدلوله، فالفرد المشكوك فيه يكون نسبته اليهما على حد سواء، فلا يصح الاخذ باحدهما دون الآخرى، واما في المخصص اللبّي فالحجة الملقاة من المولى حجة واحدة، لا بد من اتباعها وعدم رفع اليد عنها إلا بمقدار القطع الحاصل من تلك المقدمات، ومعلوم ان القطع بالعنوان لا يسرى إلى المصاديق المشكوك فيها فهي مما يعلم عدم كونها موضوعا للحجية بالنسبة إليها ليس في البين حجة على خلاف العام واقعا، فلا يجوز رفع اليد عن العام لأنه بلا وجه.

وفيه: اولاً: انه على هذا الوجه لا مورد للفرق بين ما هو كالتصل وغيره،

(١) كفاية الاصول ص ٢٢٢ بتصرف.

إذ في القسم الأول أيضاً يجرى هذا البرهان بعينه، وبه يجرى عدم كون المشكوك فيه من أفراد الحجة على خلاف العام، فلا وجه لدعوى عدم انعقاد ظهور للعام في العموم.

وثانياً: انه ثبتت سيصرح في مبحث الاستصحاب بسراية العلم إلى الخارج، وعليه، فلو كان العلم متعلقاً بعنوان واحتمل انطباق ذلك العنوان على الفرد الخارجي، يحتمل كونه موضوعاً للعلم مثلاً، لو علم بجرمة اكرام الفاسق، واحتمل كون زيد فاسقاً يحتمل كونه موضوعاً لما علم حرمة اكرامه، وعلى ذلك فلا فرق بين المخصص اللفظي واللبّي.

وثالثاً: ان المخصص اللبّي كاللفظي يوجب تقييد المراد الواقعي، وعدم كون الموضوع الواقعي هو العام بما هو بل مقيداً بقيد خاص، ففي الأفراد المشكوك فيها، وان كان عدم حجية الخاص معلوماً، إلا ان دخولها في موضوع ما هو حجة من مفاد العام غير معلوم، فلا يمكن التمسك به.

ثانيها^(١): ان الفرق بين الموردين يظهر من عدم صحة مؤاخذة المولى، إذا ورد (اكرم جيراني) ثم قال (لا تكرم اعدائي من جيراني) لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته، وهذا بخلاف ما إذا لم يرد الخاص بل علم من الخارج انه لا يريد اكرام اعدائه من جيرانه، وشككنا في عداوة بعض جيرانه ولم يكرمه فانه يستحق المؤاخذة حينئذ على ترك اكرامه.

ويرد عليه ان ذلك دعوى لا شاهد لها، بل بنظر العقلاء الذي هو المعيار

في هذا الباب، لا فرق بين الموردين أصلاً.

ثالثها: ما ذكره بقوله "وبلجملة كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة إلى المشتبه هيئنا بخلافه هناك"^(١).

وهذه أيضاً دعوى بلا بينة ولا شاهد.

رابعها^(٢): ما ذكره في التقارير، ومنها اخذ المحقق الخراساني، وذكره في آخر كلامه، وحاصله ان الرجوع إلى العام فيما إذا كان المخصص لبياء، يوجب رفع الشك عن المصداق المشتبه للخاص، فيقال في مثل (لعن الله بني امية قاطبة)^(٣) ان فلانا وان شك في ايمانه يجوز لعنه، لمكان العموم وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً فينتج انه ليس بمؤمن.

ويرده، انه إذا ورد عام مثل (لعن الله بنى امية قاطبة) فتارة يعلم ان في بنى امية مؤمنين، وأخرى يشك في ذلك، وما أفاده يتم في الفرض الثاني، ومحل الكلام هو الفرض الأول الذي يعلم بعدم بقاء العام على ظهوره في العموم، وورد التخصيص عليه، غاية الأمر انه مردد بين الأقل والأكثر. فتدبر.

ثم ان المحقق النائيني^(٤) اختار تفصيلاً آخر فيما إذا كان المخصص لبياء، وهو

(١) كفاية الاصول المقطع الاخير من ص ٢٢٢.

(٢) كفاية الاصول ص ٢٢٣.

(٣) كامل الزيارات ص ١٧٦ الباب الحادي والسبعون (ثواب من زار الحسين عليه السلام يوم عاشوراء)، ح ٨.

(٤) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٧٥، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٤٣ (والتحقق ان يقال).

ان ما يسمى بالمتخصص العقلي أي المتخصص غير اللفظي، ان كان بمعنى ما
يوجب تقييد موضوع الحكم وتضييقه نظير تقييد الرجل في قوله عليه السلام:
(فانظروا إلى رجل قد روى حديثنا) ^(١) الخ، بكونه عادلا لقيام الإجماع على
ذلك، فحاله حال المتخصص اللفظي.

واما إذا كان بمعنى ادراك العقل ما هو ملاك حكم الشارع، غير الصالح
لتقييد الموضوع، إذ الملاك هو ما يترتب على الفعل المتأخر عن الحكم المتأخر
عن وجود الموضوع، كما في قوله عليه السلام (لعن الله بني امية قاطبة) مع حكم
العقل بان ملاك لعنهم إنما هو بغضهم لاهل البيت عليهم السلام، فالمؤمن
منهم على تقدير وجوده كخالد بن سعيد ^(٢) لا يشمل اللعن المزبور، فيجوز
التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وذلك، لان احراز كون الملاك في جميع
أفراد العام إنما هو من وظائف المولى إذ لا يصح له القاء العام إلا مع احراز
ذلك.

ولو فرض العلم بعدم وجود الملاك في بعض الأفراد لابد من حمل كلام
الشارع الاقدس على انه لم يبينه لمصلحة هناك اقتضت ذلك.

واما إذا شك في وجود الملاك وعدمه فنفس العموم يصلح لان يكون كاشفا

(١) الكافي ج ١ ص ٦٧ ح ١٠/١٠ ج ٧ ص ٤١٢ ح ٥ / التهذيب ج ٦ ص ٢١٨ و ٣٠١ ح ٥٢٦ و ٥٢٧

الوسائل ج ١ ص ٣٤ ح ٥١/٥١ ج ٢٧ ص ١٦٦٣٣٤١٦/١٣٦٣٣٤١٦ ج ٢٧ ص ٣٠٠ ح ٣٣٧٩٥.

(٢) خالد بن سعيد الاموي ممن توقف مع سلمان والمقداد وعمار ومالك بن نويرة وغيرهم في

بيعة ابي بكر واحتجوا عليه بيوم الغدير/ الصواعق المهرقة للششتري ص ٦٩.

عن وجوده في الفرد المشكوك فيه إذ مع عدم احرازه وجود الملاك في المشكوك فيه لما كان يلقي كلامه بنحو يشمل.

وفيه: انه إذا أحرز العقل عدم وجود الملاك في فرد، فلا محالة يكون ذلك من جهة اشتماله على خصوصية أو فقدته الخصوصية الموجودة في ساير الأفراد، وإلا فلا يعقل احراز عدم الملاك فيه.

وحيث ان كانت تلك الخصوصية معلومة تكون هي في الصورة الأولى وعدمها في الثانية قيذا للعام، فحال هذا القسم حال القسم الأول إذا شك في وجود تلك الخصوصية في فرد، وان لم تكن معلومة وكانت مرددة بين أمور يكون المقام من قبيل دوران امر الخاص بين المتباينين.

تذييل في استصحاب العدم الازلي

وقد اختلف المحققون في انه، هل يمكن احراز دخول الفرد المشتبه في أفراد العام باجراء الاصل في العدم الازلي بعد عدم إمكان التمسك بعموم العام بالاضافة إليه أم لا ؟

فذهب المحقق الخراساني رحمته (١) إلى القول الأول وتبعه جماعة.

(١) كما هو ظاهر كلامه في اصالة عدم الانتساب إلى قريش لو شك انها قرشية أو لا، راجع كفاية الاصول ص ٢٢٣ (ايقاظ).

والحقق النائي^(١) إلى الثاني وتبعه جماعة آخرون.

وليعلم ان محل الكلام في المقام ما إذا كان المخصص ذات عنوان وجودي وموجبا لتقييد موضوع العام، كالمخصص المنفصل كما لو قال (اكرم العلماء) وقال بدليل منفصل (لا تكرم فساقهم) أو كالاستثناء من المتصل نظير (اكرم العلماء إلا الفساق منهم) أو (المرأة تحيض إلى خمسين، إلا القرشية) واما إذا كان متصلا بالكلام على وجه التوصيف كما لو قال (اكرم العلماء العدول أو غير الفساق) أو (المرأة غير القرشية تحيض إلى خمسين) أو ما شاكل فهو خارج عن محل الكلام، فانه لا اصل يحرز به حال الفرد المشتبه، إلا إذا كان لنفس القيد حالة سابقة عدما أو وجودا مع وجود الموضوع.

وقد استدلل المحقق الخراساني^(٢) لما اختاره: بأنه في محل الكلام، يكون الباقي تحت العام غير معنون بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص، فيمكن احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي في غالب الموارد، وبه يحكم عليه بحكم العام، مثلا إذا شك في ان امرأة تكون قرشية أو غيرها فلا اصل يحرز به انها قرشية أو غيرها لأنه ليس زمان تكون المرأة موجودة وعلم اتصافها باحدهما ثم شك فيه.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٧٤، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٤٠-٣٤١. عند مناقشته

للمحقق الآخوند في عدم صحة التمسك باصالة عدم الانتساب إلى قريش (الثالث: ان عدوله من اجراء اصالة العدم...).

(٢) كفاية الاصول ص ٢٢٣ (ايقاظ).

إلا ان اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين القريش تجدي في تنقيح انها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين، لان المرأة التي لا يكون بينها وبين القريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دل على ان المرأة إنما ترى الحمرة إلى خمسين، والخارج عن تحتها هي القرشية.

فملخص ما يدعيه ان مثل التخصيص المزبور، إنما يوجب تعنون الموضوع في العام بعدم كونه متصفاً بذلك الوصف الذي اخذ في المخصص، بمعنى اعتبار عدم اتصاف العام بالوصف الوجودي المأخوذ في ناحية الخاص، وهذا هو المراد من قوله بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص، أي كل عنوان وجودي أو عدمي فرض تحققه في طرف العام، فهو لا ينافي ثبوت الحكم له، إلا العنوان المأخوذ في الخاص، ولا يضر وجوده ولا عدمه.

وليس مراده دخل كل عنوان في الحكم، وعليه فيجري استصحاب عدم تحقق الوصف والعنوان المأخوذ في الخاص، وفي المثال استصحاب عدم القرشية المتحقق قبل تولد تلك المرأة في الخارج ويثبت به انها غير متصفة بالقرشية فتكون باقية تحت دليل العام الدال على ان المرأة تحيض إلى خمسين عاماً، لان الموضوع في العام الباقي تحتها مركب من أمرين، كونها امرأة، وعدم انتسابها إلى قريش، والأول محرز بالوجدان، والثاني بالاصل فبضم أحدهما إلى الآخر، يتم الموضوع.

وأورد عليه:

تارة: بان المخصص المنفصل المذكور يوجب تعنون العام بعنوان خاص

وجودي مضاد لعنوان الخاص، وهو المنسوب إلى الشيخ الأعظم^(١).

وأخرى بان الباقي تحت العام بعد التخصيص حسب ظهور دليله هي المرأة التي لا تكون قرشية على نحو مفاد ليس الناقصة، فالتمسك باستصحاب العدم ان كان المراد استصحاب العدم النعتي، فهو لا يجري لعدم الحالة السابقة، وان كان المراد العدم المحمولي فهو وان كان يجري فيه الاصل إلا انه لا يثبت به العدم النعتي الذي هو المأخوذ في الموضوع إلا على القول بالاصل المثبت كما عن المحقق النائيني رحمته^(٢).

وثالثة: بان العام لا يتعنون من جهة التخصيص ويكون التخصيص نظير موت فرد من أفراد الموضوع فانه وان اوجب قصر الحكم بالباقي إلا انه لا يوجب تعنونه بعنوان آخر زائدا عما كان عليه.

ومع ذلك فاستصحاب العدم إنما يصلح لرفع حكم الخاص لا لاثبات

(١) مطارح الانظار ص ١٩٣ (هداية في الشبهة المصدقية) الا ان الشيخ الاعظم لم يلتزم ذلك، راجع قوله: «و يمكن أن يحتج للخصم تارة بالاستصحاب فيما لو عمل بالعام في المشكوك بواسطة القطع باندراجه ثم طرأ الشك فيه، وفيه أن ذلك بعد الإغماض عن كونه رجوعاً عن التمسك بالعام إلى التعميل على الاستصحاب و عدم نهوضه للشكوك البدوية مما لا يجدي لارتفاع الحكم بعد ارتفاع القطع لكونه دائراً مداره كما نهينا على عدم جريان الاستصحاب في أمثال المقام في محله».

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٦٥، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٢٩ (ويرد عليه ان الباقي..).

حكم العام كما عن المحقق العراقي رحمته (١).

وتنقيح القول في المقام بنحو يثبت صحة ما أفاده المحقق الخراساني رحمته من جريان الاصل في العدم الازلي الذي يترتب عليه ثمرات عديدة، وعدم ورود شيء من ما اورده عليه يتوقف على بيان مقدمات.

المقدمة الأولى: ان الوجود والعدم.

تارة يضافان إلى الماهية ويقال انها موجودة أو معدومة.

وبعبارة أخرى: ان الماهية متصلة كانت كالجواهر والاعراض أم غيرها، لا تخلو من ان تكون موجودة أو معدومة ولا ثالث، وإلا لزم ارتفاع النقيضين، فكما يقال في الجوهر انه اما موجود أو معدوم كذلك يقال في العرض كالبياض انه اما موجود أو معدوم، ويعبر عن هذين بالوجود والعدم المحمولين، وبمفادي كان وليس التامتين وهما ثبوت الشيء وسلبه.

وأخرى يلاحظ وجود العرض بالاضافة إلى معروضه وموضوعه لا إلى ماهيته، أو عدمه بالاضافة إليه، ويعبر عنهما بمفادي كان الناقصة وليس الناقصة، والوجود والعدم النعتيين، وهما ثبوت شيء لشيء ونفيه عنه، وهذان أي الوجود والعدم كذلك، يحتاجان في تحققهما إلى وجود موضوع خارجي في الخارج ولا يعقل تحققهما بدونه، ويكونان من هذه الناحية كالعدم والملكية، فكما ان عدم الملكية يحتاج إلى محل قابل للاتصاف بالملكية، كذلك العدم النعتي.

(١) راجع نهاية الافكار ج ٢ ص ٥١٩ بتصرف.

وعلى الجملة ان الوجود والعدم النعتين لا يعقل تحققهما بدون الموضوع الخارجي، ولذلك قالوا ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، و من هنا يمكن ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما من دون ان يلزم ارتفاع النقيضين، وهذا بخلاف الوجود والعدم المحمولين حيث انه لا يمكن ارتفاعهما معا فانه من ارتفاع النقيضين.

فالمحصل ان الوجود والعدم النعتين، يحتاجان في تحققهما إلى موضوع خارجي، والعدم الثابت قبل تحقق الموضوع غير هذا العدم.

المقدمة الثانية: ان الموضوع أو المتعلق ان كان مركبا من أمور متعددة.

فتارة يكون مركبا من جوهرين، أو عرضين، أو جوهر وعرض ثابت، ولو في غير ذلك الجوهر.

وأخرى يكون مركبا من العرض ومحل.

وثالثة يكون مركبا من المعروض، وعدم العرض.

ففي القسم الأول: يكون الدخيل هو ذوات اجزاء المركب، أي كل واحد من تلك الأمور المأخوذة، وبعبارة أخرى: الوجودات التامة بلا دخل لعنوان آخر من قبيل عنوان اجتماعهما في الوجود، وغير ذلك في الموضوع أو المتعلق.

ولذا إذا كان بعضها محرزا بالوجدان، والآخر مستصحا يترتب عليه الاثر، كما لو فرضنا ان موضوع وجوب الاكرام، هو العالم في يوم الجمعة، فلو أحرز كون اليوم يوم الجمعة، واستصحب علمية زيد التي هي متيقنة سابقا ومشكوك فيها لاحقا يترتب عليه الاثر وهو وجوب الاكرام.

ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم المركب، لا لان الشك في بقاء عدم المركب مسبب عن الشك في وجود اجزائه، فإذا جرى الاصل فيه لا تصل النوبة إلى جريان الاصل في السبب، كما عن المحقق النائيني رحمته (١)

فان السببية في المقام ليست شرعية، فلا يكون الاصل في السبب حاكما على الاصل في السبب.

بل: لان المركب من حيث انه مركب بوصف الاجتماع، لا يكون موضوعا للحكم، وإنما هو مترتب على ذوات الاجزاء المجتمعة، ولا شك فيها بعد ضم الوجدان إلى الاصل.

نعم، إذا كان وصف المقارنة أو غيرها دخيلا في الحكم يجرى استصحاب العدم، ويترتب عليه عدم الحكم، ولا يعارض باستصحاب وجود الجزء وضمه إلى الوجدان كما لا يخفى.

وفي القسم الثاني: لا بد من اخذ الموضوع هو المعروض المتصف بذلك العرض، لا مجرد وجود المعروض والعرض، واجتماعهما في الوجود، وذلك لان وجود العرض في نفسه وجود في الغير وعين وجوده لموضوعه.

وعليه، فان اخذ وجود العرض في الموضوع، بما هو شيء في نفسه ولم يلاحظ كونه في الغير، ووصفا له، فيخرج عن هذا القسم، ويدخل في القسم الأول، ولا بد من الالتزام بترتب الاثر وان كان العرض موجودا في غير هذا الموضوع وهو خلف الفرض.

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٧٢، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٣٩ بتصرف.

وان اخذ بما هو قائم بالذات وعرض، فلا محالة يعتبر العرض نعنا، ففي ترتب الحكم لا بد من احراز اتصاف الموضوع بالعرض زائدا على احراز وجود الموضوع ووجود العرض، وفي مثل ذلك لا يمكن إجراء الاستصحاب واحراز الموضوع، إلا إذا كان الوصف بوصف كونه نعنا مسبقا بالحالة السابقة.

وفي القسم الثالث: يمكن ان يكون الحكم مترتبا على عدم الوصف، بنحو التعتية، وبنحو الموجبة المعدولة، ويكون العدم رابطيا بمعنى اخذ خصوصية فيه ملازمة لعدم العرض، وإلا فلا معنى لكون العدم نعنا ومنتسبا ومرتبطا بشيء، فان الارتباط والنسبة من شؤون الوجود، وفي مثل ذلك لا مورد لجريان الاستصحاب في العدم، واحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الاصل، ما لم يكن العدم بوصف التعتية مسبقا باليقين إذ لا يثبت به العدم التعتي، لكون المستصحب هو العدم المحمولي واثبات العدم التعتي به من قبيل الاصل المثبت، مثلا، لو كان موضوع الحكم بالتحريض إلى خمسين عاما، هي المرأة المتصفة بانها غير قرشية لا يجدي استصحاب عدم القرشية المتحقق قبل وجود المرأة لأنه لا يثبت به اتصاف هذه المرأة بغير القرشية.

ويمكن ان يكون الدخيل في الموضوع هو العدم المحمولي، بل هذا النحو هو الظاهر من القضايا المتضمنة لاخذ العدم في الموضوع، فان وجود العرض في نفسه وان كان عين وجوده لموضوعه، إلا ان عدم العرض ليس كذلك، ولا يلزم ان يكون نعنا بل هو إنما يكون بعدم نسبه إلى موضوعه، وعدم تحقق العرض بنفسه، فلا يعتبر فيه ملاحظة النسبة بينه وبين الموضوع.

وبالجملة، الربط وان كان مأخوذاً في طرف الوجود، إلا انه لا يكون مأخوذاً في طرف العدم، وعلى ذلك فاخذ عدم العرض في الموضوع إنما يكون بالطبع باخذه على ما هو عليه من كونه عدماً محمولياً لا عدماً نعتياً، وفي مثل ذلك يجرى الاستصحاب في عدم الوصف الثابت قبل وجود الموضوع والمعروض، ويحز الموضع بضم الوجدان إلى الاصل، ويترتب عليه الحكم، مثلاً إذا كان الموضوع للتحيض إلى خمسين عاماً المرأة التي لا تكون متصفة بالقرشية، فباستصحاب عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش المتحقق قبل وجود المرأة، وضمه إلى ما هو محرز بالوجدان، وهو وجود المرأة يثبت الحكم ويترتب عليه ذلك.

هذا فيما إذا أحرز احد الامرين، ولو شك في مورد ان المأخوذ في الموضوع، هل هو العدم المحمولي، أو العدم النعتي.

فقد يقال كما عن المحقق النائيني رحمته (١) بان الاعتبارين متباينان، فليس أحدهما متيقناً والاخر مشكوكاً فيه فلا يمكن ترتيب اثر أحدهما المعين.

وهو غير تام: فان اعتباره نعتاً يحتاج إلى عناية زائدة بان يؤخذ في الذات خصوصية ملازمة لعدم الوصف، لما عرفت من ان العدم من حيث هو لا معنى لانتسابه وارتباطه فانهما من شئون الوجود.

وعليه، فما لم يدل دليل على اخذه كذلك يتعين حمله على ان المأخوذ هو العدم المحمولي.

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٦٣، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٢٦ بتصرف.

المقدمة الثالثة: انه إذا ورد عام ثم ورد خاص وكان عنوان الخاص من قبيل الاوصاف، كما إذا ورد (المرأة تحيض إلى خمسين عاما) ثم ورد (ان القرشية تحيض إلى ستين عاما) فهو يكون كاشفا عن تقييد المراد الواقعي، وعدم جعل الحكم للخاص من أول الأمر واقعا، ولازم ذلك، ان ما ثبت له الحكم واقعا هو المقيد وملحوظا بنحو التقييد إذ مع عدم الاهمال في الواقع، وعدم الإطلاق يتعين التقييد.

وذهب المحقق العراقي رحمته (١) إلى انه في مثل ذلك لا يتعنون العام من جهة التخصيص، واستدل له: بان خروج فرد كموته في الخارج فكما ان الموت يوجب قصر الحكم على الأفراد الباقية من دون ان يعنون عنوان العام بعنوان آخر زائدا على ما كان عليه، كذلك إذا خرج فرد عن تحت العام بدليل خاص. وفيه: ان دليل التخصيص إنما يوجب تضيق الموضوع في مقام الجعل، وانه لم يجعل إلا على أفراد لا تكون داخلة تحت دليل الخاص، وهذا بخلاف الموت، فانه يوجب عدم فعلية الحكم من دون ان يوجب تصرفا في مقام الجعل، وهذا هو الفارق بينهما.

فالتخصيص يوجب التقييد ولكن دليل الخاص لا يوجب تقييد العام بكونه متصفا بعدم ذلك الوصف ليكون الموضوع مركبا من الذات، وعدم الوصف بنحو العدم النعتي كي لا يجدي استصحاب عدمه الثابت قبل وجود

(١) نهاية الافكار ج ٢ ص ٥١٩ عند قوله: «فكما ان خروج من مات منها لا يوجب تعنون

الذات.

وذلك: فان غاية ما يلزم من التخصيص وخروج عنوان عن تحت دليل العام كونه غير مطلق بالاضافة إلى وجود ذلك الوصف ولا مقيدا بوجوده ولا مهملا، بل مقيدا بعدم اتصافه بوجوده، واما زايذا على ذلك بان يعتبر النسبة بين الذات والعدم بالنحو المعقول فدليل التخصيص، لا يدل عليه، فلا وجه لاعتباره، والبرهان المتقدم على ان لازم اخذ عدم العرض في الموضوع أو المتعلق دخله فيه على نحو العدم النعتي، قد عرفت ما فيه.

واما ما أفاده المحقق النائيني رحمته ^(١) برهانا عليه بأنه إذا كان دليل التخصيص كاشفا عن تقييد ما ورافعا لاطلاق العام، فلا بد وان يكون ذلك باعتبار اوصافه ونعوته التي يكون انقسام العام باعتبارها في مرتبة سابقة على انقسامه باعتبار مقارناته، فيرجع التقييد إلى التقييد بالعدم النعتي، إذ لو كان راجعا إلى التقييد بعدم المقارنة للوصف على نحو مفاد ليس التامة، فاما ان يكون ذلك مع بقاء الإطلاق بالنسبة إلى كون العدم نعتا، أو يكون ذلك مع التقييد بالاضافة إلى العدم النعتي، وكلاهما باطل.

اما الأول: فللزوم التدافع بين الإطلاق من جهة العدم النعتي، والتقييد بالعدم المحمولي.

واما الثاني: فللزوم لغوية التقييد بالعدم المحمولي لكفاية التقييد بالعدم

النعتي.

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٦٧، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٣٤. (والسر في ذلك).

فيرد عليه: اولاً: انه مع تحقق العام يكون كل من العدمين ملازماً للاخر خارجاً فلا يبقى مجال مع التقييد باحدهما للتقييد بالآخر أو الإطلاق بالاضافة إليه، وان شئت فقل ان انقسام العام بالاضافة إلى نعوته ووصافه، وان كان في مرتبة سابقة على انقسامه بالاضافة إلى مقارناته في طبعه، إلا ان كونه كذلك في مقام الدخل في الغرض ولو في لحاظ المولى وفي مقام جعل الحكم ممنوع.

وعليه، فعين البرهان المتقدم يجرى لو قيد العام بالعدم النعني، ويقال، ان العام بالاضافة إلى العدم المحمولى مطلق أو مقيد، وكلاهما باطل، و الحل ما ذكرناه.

وثانياً: انه يمكن ان يختار الشق الأول على فرض التنزل وهو كونه مطلقاً بالاضافة إلى العدم النعني، وليس معنى الإطلاق، دخل جميع القيود في الحكم حتى يلزم التدافع، بل معناه رفض القيود فلا تدافع.

إذا حققت هذه المقدمات تعرف ان خروج الخارج عن تحت العام وهو في المثال عنوان القرشية يستلزم اخذ عدم ذلك العنوان في طرف العام على نحو التقييد بعدم اتصاف المرأة بذلك الوصف، فيكون الباقي بعد التخصيص هي المرأة التي لا تكون متصفة بالقرشية.

وعليه فلو شك في كون امرأة قرشية لا مانع من التمسك باستصحاب عدم القرشية المتحقق قبل تولد المرأة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، فيثبت الموضوع المركب من وجود المرأة، وعدم اتصافها بالوصف الذي هو الموضوع للعام بعد التخصيص.

فالتحصّل ان ما أفاده المحقق الخراساني متين لا يرد عليه شيء مما اورده

عليه، فالاصل في العدم الازلي يجرى.

ثم ان المحقق النائيني رحمته (١) اورد على المحقق الخراساني بايرادات اخرى:

منها: ان ما افاده من ان العام يكون معنونا بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص، يناقض ما افاده في صدر كلامه من ان العام بعد التخصيص لا يكون معنونا بعنوان خاص.

وفيه: ما عرفت من ان مراده بقوله، بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص، ان التخصيص يوجب تعنون الموضوع وتقيده بعدم كونه متصفاً بذلك الوصف الوجودي - وبعبارة اخرى - كل عنوان وجودي أو عديمي فرض تحققه في طرف العام، فهو لا ينافي ثبوت الحكم له، إلا العنوان المأخوذ في الخاص ولا يضر وجوده ولا عدمه، فلا تناقض بين كلماته.

ومنها: جعله التخصيص بالمتصل إذا كان بالاستثناء كالمخصص المنفصل في عدم كونه موجبا لتعنون العام بعنوان خاص، غير صحيح فان المخصص المتصل إنما يوجب انعقاد الظهور التصديقي في غير عنوان الخاص، وقد اعترف هوئذئذٍ بذلك.

وفيه: ان مراده بما ذكره ان التخصيص بالاستثناء لا يوجب تعنون العام بعنوان خاص، بل غاية ما يترتب عليه، اعتبار عدم اتصاف العام بالوصف المأخوذ في الخاص، و هذا لا ينافي مزاحمة المخصص للدلالة التصديقية فيما قال، لدليل العام كما لا يخفى.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٧٣، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٣٩-٣٤٠.

ومنها: انه رحمته عدل عن إجراء اصالة العدم في نفس عنوان القرشية
المأخوذ في لسان الدليل إلى إجراء اصالة العدم في العنوان الانتزاعي، وهو
عنوان الانتساب إلى قريش وهذا لا وجه له.

وفيه: ان عنوان القرشية، والانتساب إلى قريش، امر واحد والاختلاف إنما
هو في التعبير.

التمسك بالعام في غير مقام التخصيص

ثم ان المحقق الخراساني ذكر في الكفاية^(١)، انه ربما يظهر من بعضهم
التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل
من جهة أخرى كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمابع مضاف فيكشف
صحته بعموم مثل (اوفوا بالنذر) فيما إذا وقع متعلقا للنذر، بان يقال وجب
الاتيان بهذا الوضوء وفاءا للنذر للعموم وكلما يجب الوفاء به لا محالة يكون
صحيحا للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به، وربما يؤيد ذلك بما ورد من
صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلق بهما النذر ثم اخذ في
النقد على ذلك.

وتمام الكلام في المقام بالبحث في موارد:

الأول: أن ما ذكره هذا البعض من التمسك بعموم ما دل على وجوب
الوفاء بالنذر هو بعينه التمسك بالعام في الشبهة المصدقية غاية الأمر مع اثبات

(١) كفاية الاصول ص ٢٢٣-٢٢٤ (وهم وإزاحة).

ان المشكوك فيه من الأفراد الباقية تحت العام لا الأفراد الخارجة الذي اعترف المحقق الخراساني بأنه يثبت به^(١).

توضيح ذلك: ان اوفوا بالندر إنما يكون عاما، ومقتضى عمومه وجوب الوفاء بكل نذر، خرج عنه ما إذا كان المتعلق غير راجح في نفسه، فإذا شك في رجحان الوضوء بالماء المضاف وعدمه، لأجل عدم الدليل، فيشك في كون النذر المتعلق به مما يجب الوفاء به أم لا؟ فيتمسك بالعموم بناء على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ويحكم بلزوم الوفاء بالندر المتعلق بالوضوء بالمضاف، ويترتب عليه صحة الوضوء به، إذ لو لم يكن صحيحا لما وجب الوفاء به.

وعلى ذلك، فلا مورد لهذا الاستيحاش من صاحب الكفاية مع انه ممن يرى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إذا كان المخصص لبيبا.

الثاني: انه ~~تنته~~ افاد انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لاحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها، إذا اخذ في موضوعاتها احد الأحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الأولية كما هو الحال في وجوب الوفاء بالندر.

وملخص ما ذكره ان العنوان الثانوي المأخوذ في موضوع الحكم الشرعي.

قد يكون موضوعا لحكمه مطلقا. وقد يكون موضوعا له إذا كان العنوان الأولي للموضوع محكوما بحكم خاص.

فان كان على النحو الثاني كما في النذر، فانه موضوع لوجوب الوفاء إذا كان المنذور محكوماً بحكم خاص، وكونه راجحاً لا مطلقاً، وشك في ثبوت ذلك الحكم الخاص، وهو رجحان المنذور في نفسه لا مورد للتمسك بالعموم، لان الشك حينئذ شك في الموضوع ومعه لا مورد للتمسك بعموم الحكم.

وان كان على النحو الأول، فان شك في ثبوت حكم العام للفرد، صح التمسك بالعموم لاثباته كما في العناوين الأولية، وحينئذ ان كان محكوماً بعنوانه الأولى بغير حكمه بالعنوان الثانوي، وقعت المزاخمة بين المقتضيين، ويؤثر الاقوى منهما لو كان، وإلا لم يؤثر أحدهما ويحكم بحكم آخر كالأباحة إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب والاخر مقتضياً للحرمة.

وفي كلا شقي كلامه نظر:

اما الأول: فلما مر من كون ذلك تمسكا بالعام في الشبهة المصدقية، وعليه، فما ذكره وان صح على ما بنينا عليه من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية مطلقاً، لكنه لا يتم على مسلكه، بل عليه ان يقيد جوابه بأنه لا يجوز التمسك لو كان دليل اعتبار رجحان المنذور متصلاً، أو منفصلاً لفظياً، كما هو واضح.

واما الثاني: فلان المورد داخل في باب التعارض لا التزام، إذ العنوانان منطبقان على موجود فارد فلا وجه للرجوع إلى مرجحات باب التعارض، وحيث ان النسبة بينهما عموم من وجه، فان كان دليل العنوان الثانوي حاكماً على دليل العنوان الأولى، كما في لا ضرر بالنسبة إلى دليل الوضوء مثلاً، فيقدم هو، وإلا فلا بد من اعمال قواعد التعارض بين العامين من وجه المذكورة في

حلّه.

مع ان ما ذكره في المقام، ينافي ما اختاره، من عدم مزاحمة ادلة العناوين الأولية لادلة العناوين الثانوية، وان التوفيق العرفي يقتضي تقديم الثانية مطلقا.

الثالث: ان المحقق الخراساني ذكر في وجه صحة الصوم في السفر بنذره فيه بناء على عدم صحته فيه بدونه، وكذا الاحرام قبل الميقات امورا:

الأول: ان صحتهما إنما تكون لدليل خاص كاشف عن رجحانهما ذاتا في السفر وقبل الميقات وإنما لم يؤمر بهما لما منع يرتفع مع النذر.

وفيه: ان المانع من الأمر بهما، ان كان هي المفسدة التي بقدرها أو ازيد فهما ليسا راجحين فلا يجب الوفاء بالنذر المتعلق بهما، فان قلت بعد تعلق النذر بصيران كذلك، قلت فيرجع هذا الجواب إلى الجواب الثاني، وان كان غيرها، بمعنى ان هناك مانع عن البعث فلا بد وان يلتزم بصحة الصوم في السفر، والاحرام قبل الميقات لو أتى بهما بقصد المحبوبة من دون قصد الأمر، ولم يلتزم بذلك فقيه.

الثاني^(١): ان دليل صحتهما يكشف عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما.

وفيه: ان ذلك العنوان الحسن الذي يصير الفعل راجحا، إنما يستحق فاعله المدح إذا اتاه عن قصد لما تقدم مرارا من ان العناوين التي يختلف بها

(١) كفاية الاصول ص ٢٢٥ (فانه يقال..).

حسن الفعل وقبحه كعنواني التاديب، والتشفي، المنطابقين على ضرب اليتيم، لابد وان تقصد وإلا لا يقع الفعل حسنا، والقصد يتوقف على العلم، وحيث ان ذلك العنوان مجهول ومغفول عنه، فلا يكون سببا لرجحان الفعل وعبادته.

الثالث^(١): انه يكفي الرجحان الطارى عليهما من قبل النذر في عبادتهما بعد تعلق النذر باتيانهما عبادة أو متقربا بهما منه تعالى وان لم يتمكن من اتيانهما كذلك قبله، إلا انه يتمكن منه بعده ولا يعتبر في صحة النذر، إلا التمكن من الوفاء ولو بسببه، والشاهد على كفاية ذلك في المقام النص الخاص المخصص لعموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر.

وفيه: انه ان اريد من الرجحان الطارى من قبل النذر انطباق عنوان راجح على المنذور، بعد النذر، فيرد عليه ما اوردناه على الوجه الثاني، بل مرجعه إليه، وان اريد منه الرجحان الطارى بسبب النذر من حيث انه يوجب تعلق الأمر النذرى به فيصير راجحا فيرد عليه: انه ينافي ما ذكره سابقا من ان الأمر النذرى توصلي لا يعتبر في سقوطه إلا الاتيان بالمنذور بأي داع كان.

نعم، يتم هذا الوجه بناء على ما حققناه في محله من ان التعبدية والتوصلية ليستا من صفات الأمر والوجوب، بل هو فيهما على نسق واحد وسنخ فارد، وإنما هما من صفات الواجب، إذ الغرض منه، تارة يحصل لواتى به بقصد القربة، وأخرى يحصل لو اتى به بأي داع كان، والأول تعبدية والثاني توصلي، وعليه فسقوط الأمر بالوفاء بالنذر في التعبدية والتوصلية تابع

(١) كفاية الاصول ص ٢٢٥ (فانه يقال ..).

للمندور، فان كان عباديا لا يسقط إلا إذا أتى به بقصد القرية، وإلا فيسقط بأي داع كان، وفي المقام بما ان المنذور يكون الاتيان بهما عبادة، فلا يسقط الأمر بالوفاء إلا باتيانهما كذلك فتدبر حتى لا تبادر بالاشكال.

وبلجملة ان صحة الاحرام قبل الميقات وصحة الصوم في السفر من جهة النذر إنما هما من ناحية الروايات الخاصة الدالة على صحتهما كذلك.

وعليه فاما ان يجعل هذه الروايات مخصصة، لما دل على اشتراط صحة النذر برجحان متعلقه، واما ان يكون نذر الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر ملازما واقعا لجهة موجبة للرجحان، أو يكون النذر الجامع لشرائط الصحة سوى شرط الرجحان موجبا لرجحان المتعلق، وعلى أي تقدير لا يكون ذلك دليلا على صحة التمسك بادللة وجوب الوفاء بالنذر في مسألة الوضوء مثلا، بل ولا يصلح للتأييد، إذ غاية ما قيل في وجه التأييد احتمال كشف النص الخاص عن صلاحية عموم الوفاء بالنذر، لاقتضاء الصحة ولو في حال النذر.

ولكنه كما ترى فان مرجع ما ذكر إلى كشف النص عن ان النذر يوجب قلب حكم العنوان الأولى، ويؤثر في صحة المتعلق بعد فرض العلم بالبطلان قبل النذر، وهذا غير مربوط بما هو محل البحث والكلام من الشك في دخوله في المخصص، واردة اثبات صحته بما دل على وجوب الوفاء بالنذر بعد التمسك بعمومه، لا قلب الحكم المترتب على العنوان الأولى.

التمسك بالعام مع معلومية الحكم

بقي امران:

الأمر الأول: إذا علم ان فردا محكوم بحكم خلاف حكم العام، وشك في انه من مصاديق العام فقد خصص العام به، أم لا؟ كما إذا علم ان زيدا لا يجب اكرامه، وشك في انه عالم فقد خصص ما دل على وجوب اكرام كل عالم، أو جاهل يكون خروجه عنه تخصصا، فهل يجوز التمسك، باصالة العموم، واصالة عدم التخصيص، لاحراز عدم كونه من مصاديق العام، بحيث يترتب عليه ساير ما لغير موضوع العام من الأحكام أم لا؟ قولان.

فعن الشيخ الأعظم^(١) اختيار القول الأول، وهو الظاهر من جماعة من الفقهاء حيث تمسكوا، بما دل على طهارة ملاقي ماء الاستنجاء من الروايات على طهارة الماء نفسه بدعوى انه لو كان نجسا لصار سببا لنجاسة ملاقيه، أو كان دليلا مخصصا لعموم ما دل على ان الملاقي للماء النجس نجس، فبضم اصالة العموم في ذلك الدليل، بما دل على طهارة ملاقي ماء الاستنجاء يحكم بأنه طاهر^(٢).

(١) راجع مطارح الانتظار ص ١٩٤ (هداية: إذا علم تخصيص العام بما لم يؤخذ عنوانا في موضوع الحكم، فالحق صحة التعويل عليه...).

(٢) هذا الاستدلال نسبه آية الله السيد الخوئي^{رحمته} إلى بعض الأصحاب، كما في المحاضرات

ونظيره تمسك الاصوليين باطلاقات التحذير على مخالفة الأمر ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(١) لاثبات ان الأمر الندبي لا يكون امرا حقيقيا.

والمحقق الخراساني في مبحث الصحيح والاعم^(٢) ذهب إلى هذا المسلك حيث استدلل على كون الصلاة اسما لخصوص الصحيحة بالاخبار المتضمنة لترتب الاثار على الصلاة، ولكنه في المقام^(٣) استشكل في جواز التمسك باصالة العموم.

وقد استدل للجواز بوجهين:

الأول: ان ظاهر مثل اكرم العلماء جعل الملازمة بين عنوان العالم، ووجوب الاكرام، فكما ان مقتضى طرد القضية ثبوت الحكم كلما ثبت الموضوع، كذلك قضية عكسها انتفاء الموضوع كلما انتفى الحكم.

وفيه: ان ظاهر القضية جعل الحكم من لوازم ثبوت الموضوع، لا التلازم من الطرفين.

الثاني: انه من القواعد المنطقية المسلمة انه من لوازم القضية الموجبة الكلية عقلا عكس نقيضه، مثلا من لوازم قولنا (كل انسان حيوان)، (كل ما ليس بحيوان ليس بانسان) فمن لوازم اصالة العموم الجارية في العمومات

(١) الآية ٦٣ من سورة النور.

(٢) كفاية الاصول ص ٢٩ (ثالثها: الاخبار).

(٣) كفاية الاصول ص ٢٢٦ قوله: « وفيه اشكال لاحتمال اختصاص حجيتها بما اذا شك في

عكس نقيض القضية، مثلا من لوازم (اكرم كل عالم) انه كل من لا يجب اكرامه ليس بعالم، وحيث ان اصالة العموم من الأصول اللفظية، والامارات فتكون حجة في لوازمها، فيثبت باصالة العموم، عدم فردية ما علم انه غير مشمول لحكم العام من مصاديق العام.

وفيه: ان مدرك حجية اصالة العموم إنما هو بناء العقلاء، فلا بد من ملاحظة ثبوت هذا البناء في كل مورد بالنسبة إلى مداليل الكلام، إذ لم يرد دليل خاص على حجية مثبتات الامارات، كي يتمسك باطلاقه، وعلى ذلك فبناء العقلاء، إنما هو على حجية اصالة العموم في مدلولها المطابقي، والمدلول الالتزامي في فرض ثبوت الدلالة المطابقية، فلو شك في شمول الحكم لفرد تجرى اصالة العموم، ويترتب عليها الحكم ولوازمه، واما مع العلم بعدم شمول الحكم لفرد، فلا دليل على حجية اصالة العموم الجارية بالنسبة إلى ساير الأفراد في اثبات عدم فردية هذا المشكوك فيه.

وان شئت قلت ان حجية الإمارة في مثبتاتها تابعة لمقدار دلالة دليل تلك الإمارة، وفي المقام لم يثبت بناء من العقلاء على حجية اصالة العموم بالنسبة إلى مثل هذا اللازم.

فتحصل ان الأظهر عدم جواز التمسك باصالة العموم في المقام.

الامر الثاني: انه إذا دار امر ما علم خروجه عن حكم العام بين فردين أحدهما فرد للعام، والاخر ليس فردا له، كما إذا ورد (لا تكرم زيدا) وتردد زيد بين زيد العالم، وغيره، فهل يجوز التمسك باصالة العموم لاثبات وجوب اكرام زيد العالم، أم لا يجوز؟

فيه وجهان:

أظهرهما الأول: لفرض ان الشك يكون في خروج فرد من العام المعلوم فرديته عن حكم العام، وبذلك يثبت ان زيد الجاهل محكوم بعدم وجوب الاكرام:

والسر في ذلك ما تقدم من ان مورد التمسك باصالة العموم، العلم بالفردية والشك في الحكم، وإنما لم يتمسك بها في المسألة السابقة من جهة انه كان هناك الحكم معلوما وكان الشك في الفردية وفي هذه المسألة الأمر بالعكس.

واستدل للقول الثاني بان العلم الاجمالي بجرمة اكرام أحدهما المردد بين العالم والجاهل موجب لترك اكرامهما، واصالة العموم لا توجب انحلاله لعدم تكفلها لبيان حال الأفراد بخلاف الإمارة القائمة على ان زيد العالم يجب اكرامه.

وفيه: ان لاصالة العموم مدلولين مطابقيا، والتزاميا، والأول وجوب اكرام زيد العالم، والثاني انتفاء الحرمة عنه، واثباتها لزيد الجاهل باعتبار حجيتها في مثبتاتها فلا محالة ينحل العلم الاجمالي بعلمين تفصيليين، هما، العلم بوجوب اكرام زيد العالم، والعلم بجرمة اكرام زيد الجاهل.

اللهم إلا ان يقال انه لا إطلاق لدليل حجية اصالة العموم ليثبت به حجيتها في مثبتاتها كما تقدم، فتدبر فان المسألة غير خالية عن الاشكال.

العمل بالعام قبل الفحص

الفصل الثاني: المشهور بين الاصحاب عدم جواز العمل بالعام قبل

الفحص عن المخصص، وعن النهاية دعوى الإجماع عليه، وعن ظاهر التهذيب اختيار الجواز وتبعه جماعة، ونقل التفصيل بين ضيق الوقت، فلجواز وبين عدمه فالمنع عن بعض.

وتنقيح القول بالبحث في موارد:

الأول: في الاخذ بالعام قبل الفحص عن المخصص.

الثاني: في مقدار الفحص.

الثالث: في انه هل هناك فرق بين احتمال المخصص المتصل والمنفصل، أم لا ؟.

الرابع: في انه هل هناك فرق بين الفحص هنا، و الفحص في موارد الأصول العملية، أم لا ؟

اما المورد الأول: فقد استدل لعدم جواز التمسك بعموم العام قبل الفحص عن المخصص بوجوه:

الأول: ما عن المحقق القمي رحمته الله^(١): وهو ان خطابات الكتاب والسنة مختصة بالمشافهين ولا بد لاثبات الحكم للغائبين والمعدومين من التمسك بدليل قانون الاشتراك في التكليف، ومعلوم ان التمسك بهذا القانون يتوقف على تعيين حكم المشافهين من تلك الخطابات وانه عام أو خاص، وتعيين ذلك يتوقف

(١) قوانين الاصول ص ٣٤٤ عند قوله: « على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين...».

على الفحص، فإذا يجب الفحص على غير المشافهين.

وفيه: اولاً: ان كثيراً من الأدلة المتضمنة لبيان الأحكام ليست بطريق الخطاب، وإنما وردت على نحو القضية الحقيقية، وبديهي انها لا تختص بالمشافهين، فهل يتوهم ان قوله تعالى ﴿.. وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً ..﴾^(١) وقوله عز وجل: ﴿.. وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ..﴾^(٢) وما شاكل. تكون مختصة بالمشافهين.

وثانياً: ان الخطابات الشرعية غير مختصة بالمشافهين كما سيمر عليك.

الثاني: ما عن الزبدة^(٣) وهو ان الظن بالمراد لا يحصل قبل الفحص، وحجية اصالة العموم مختصة بما إذا حصل الظن بالمراد، فيجب الفحص تحصيلاً للظن.

وفيه: ان حجية اصالة العموم، إنما هي من باب افادة الظن النوعي، دون الشخصي، بل هي حجة وان قام الظن الشخصي على الخلاف.

اضف إليه انه اخص من المدعى إذ ربما يحصل الظن قبل الفحص.

الثالث: الإجماع.

(١) الآية ٩٧ من سورة آل عمران.

(٢) الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

(٣) زبدة الاصول للشيخ البهائي ولم يحضرنى كتابه، الا انه في حاشية الكفاية ص ٢٢٧ تحقيق

مؤسسة أهل البيت عليهم السلام خرجه في الزبدة ص ٩٧ .

ويرده ان الإجماع على فرض وجوده معلوم المدرك فلا يكون حجة.

الرابع: ما عن الشيخ الأعظم ^(١) وهو ان كل من يتصدى للاستنباط يعلم اجمالا بورود مخصصات كثيرة للعمومات الواردة في الكتاب والسنة ومقتضى ذلك عدم جريان اصالة العموم في شيء من الموارد، إلا بالفحص وخروج العام، عن اطراف العلم الاجمالي.

وأورد عليه بايرادين:

أحدهما: ان لازم ذلك هو عدم جواز العمل بالعام لو تفحص عن الخاص في الكتب المعتمدة ولم يظفر به ولكن احتمال وجوده في كتب أخرى فان العام لا يخرج عن الطرفية للعلم الاجمالي إلا إذا علم بعدم تخصيصه.

وفيه: ان لنا علمين اجماليين، أحدهما العلم بوجود مخصصات في ضمن الروايات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام، ثانيهما العلم بوجودها في ضمن خصوص الروايات الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعفة في الابواب المناسبة للمسألة، والعلم الاجمالي الأول وان كان مقتضاه ما ذكر لو كان وحده، لكنه ينحل بالعلم الاجمالي الثاني الاصغر منه، ضرورة انه لا علم اجمالي بوجود المخصص في غير تلك الكتب فلا يكون مانعا عن التمسك بالعام إذا لم يكن الثاني مانعا كما لو تفحص في تلك الكتب ولم يظفر بالمخصص.

ثانيهما: ان المقتضى لوجوب الفحص ان كان هو العلم الاجمالي، لزم عدم

(١) راجع مطارح الانظار ص ٢٠٠ عند قوله: « إذا تمهد ذلك فنقول ان العمومات التي بأيدينا

اليوم في الاخبار يحتمل تخصيصها...».

وجوب الفحص بعد المحلل العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، مع ان ظاهر الاصحاب وجوب الفحص حتى في شبهة واحدة باقية ولو مع الظفر بالخصصات اكثر مما علم اجمالاً.

وقد تصدى المحقق النائيني لاثبات ان هذا العلم الاجمالي غير قابل للمحلال بالظفر بالمقدار الأقل المعلوم.

ومحصل ما أفاده^(١) ان المعلوم بالاجمال المردد بين الأقل والأكثر على قسمين:

القسم الأول: ما لا يكون للمعلوم علامة وتمييز كما لو علم بأنه مديون اما بعشرة تومان، أو بعشرين، وفي مثل ذلك ينحل العلم الاجمالي، بالعلم باشتغال الذمة بالعشرة، والشك في الاشتغال بالزائد وتجري فيه البراءة.

القسم الثاني: ما يكون المعلوم بالاجمال ذا علامة وتمييز، كما لو علم بأنه مديون بزيد بالمقدار المكتوب في دفتره المردد عنده بين الأقل والأكثر، وفي مثل ذلك لا ينحل العلم الاجمالي، وليس لأحد دعوى جريان البراءة في المقدار الزائد على المتيقن بحسب الكمية والمقدار.

والسر في ذلك، ان العلم إذا تعلق بذلك العنوان والعلامة يوجب تنجز الواقع بمقدار سعة عنوان متعلقه، وعليه فلا يعقل المحلل العلم بالاقل، والشك في الأكثر.

(١) أي المحقق النائيني ^{تتسط} في أجود التقريرات ج ١ ص ٤٨٤-٤٨٥، وفي الطبعة الجديدة ج ٢

وان شئت قلت، ان الأكثر حينئذ طرف لعلم اجمالي آخر متعلق بعنوان لم تلاحظ فيه الكمية فلا وجه لجريان الاصل فيه.

والمقام من قبيل الثاني: إذ نعلم بوجود المخصصات للعمومات في الكتب المعتبرة، ففي الحقيقة هناك علمان أحدهما العلم بوجود المخصصات المرددة بين الأقل والأكثر. الثاني: العلم بوجودها في الكتب المعتبرة، فالعلم الأول الملحوظ فيه الكمية، وان المحل بعد العثور على المقدار المعلوم، إلا ان العلم الثاني يمنع عن جريان الاصل في غير المقدار المتيقن.

وفيه: ان المعلوم بالاجمال إذا كان معنونا بعنوان غير مردد بنفسه بين الأقل والأكثر، صح ما ذكره، واما إذا كان نفس ذلك العنوان المعلوم والعلامة المعينة مرددا بين الأقل والأكثر، وظفرنا بالمقدار المتيقن يجرى الاصل في الزايد، مثلا لو علمنا بنجاسة اناء زيد الموجود بين الانآت، وتردد بين كونه اناء واحدا أو ازيد، ثم علمنا بكون اناء خاص اناء زيد يجرى الاصل في غيره بلا مانع.

والمقام من هذا القبيل: فان العلم بوجود المخصصات في الكتب المعتبرة، وان كان علما بعنوان خاص وعلامة مخصوصة، إلا ان ذلك العنوان امره بنفسه مردد بين الأقل والأكثر، فبعد العثور على المقدار المتيقن المعنون بذلك العنوان يكون الشك في المقدار الزايد شكا خارجا عن طرف العلم الاجمالي.

فتحصل ان هذا الوجه أيضاً لا يصلح ان يكون مستند الحكم بعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص مطلقا، لاخصيته عن المدعى.

الخامس: ما أفاده المحقق الخراساني رحمته (١) وهو ان عمومات الكتاب والسنة بما انها في معرض التخصيص من جهة غلبة المخصصات لم يثبت استقرار سيرة العقلاء على العمل بها قبل الفحص لو لم ندع ثبوت عدمه.

وفيه: انه ان اريد بذلك، الاصل المحرز لكون الظاهر، هو المراد بالارادة الاستعمالية، فيرد عليه ما تقدم من ان المخصص القطعي التفصيلي لا يكشف عن عدم كون الظاهر مرادا بالارادة الاستعمالية ولا ينافيه فضلا عن العلم الاجمالي بوجود المخصصات.

وبعبارة أخرى: يتم ذلك بناء على احتياج استفادة العموم من اداته إلى إجراء مقدمات الحكمة في المدخول، إذ حينئذ يصح ان يقال حجية العمومات متقومة بجريان مقدمات الحكمة الكاشفة عن عدم دخل قيد في مراد المتكلم، فإذا علم بجريان عادة المتكلم على التعويل على القرائن انهدم اساس مقدمات الحكمة، ولكن قد عرفت عدم تمامية ذلك فراجع.

وان اريد به الاصل المحرز لكون المراد الجدّي منطبقا على المراد الاستعمالي، فيرد عليه: انه لم يظهر وجه دعوى التفصيل، بين كون العام في معرض التخصيص و عدمه، نعم، بناء على اعتبار الظن الفعلي في حجية اصالة العموم يتم ذلك، لكنك عرفت فساد المبني.

فلحق ان يستدل لوجوب الفحص بحكم العقل بذلك: فانه يستقل بوجوب الفحص عن الأحكام الشرعية جريا على طبق قانون العبودية

والمولوية، إذ ليس وظيفة الشارع ايصال أحكامه إلى المكلفين بأي نحو كان بل وظيفته بيان الأحكام، وجعلها في معرض الوصول إليهم بحيث لو تفحصوا عنها لعثروا بها، ووظيفة العبد حينئذ الفحص عنها في مظان وجودها، بمعنى انه لو لم يفحص عنها وكانت ثابتة وعاقبه المولى على مخالفتها جاز له ذلك، ويشهد له مضافا إلى ذلك الأدلة الدالة على وجوب التعلم مقدمة للعمل.

واما المورد الثاني: ففي الكفاية^(١) ان مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضية له، والظاهر ان مراده بذلك ليس ما هو ظاهره، إذ العمومات التي تكون معرضا للتخصيص لا تخرج عن المعرضية بالفحص عن المخصص، إذ الشيء لا يتقلب عما هو عليه، بل مراده ان المقدار الواجب هو ما يحصل به الاطمينان بعدم وجود المخصص في مظانه، دون الزايد عليه، لان الاطمينان حجة عقلائية، كما انه لا يجوز الاقتصار على ما دونه يعنى الظن، لعدم الدليل عليه والظن لا يغنى من الحق شيئا.

واما المورد الثالث: ففي الكفاية^(٢) الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال انه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينية الحجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقا ولو قبل الفحص عنها. وافاد المحقق الأصفهاني رحمته^(٣) توجيهها لذلك بان الفارق عليه المعرضية

(١) كفاية الاصول ص ٢٢٧.

(٢) كفاية الاصول ص ٢٢٧.

(٣) نهاية الدراية ج ١ ص ٦٤٧ (في العمل بالعام بعد الفحص عن المخصص).

للتخصيص بالمنفصل، ولا غلبة للاحتفاف بالمتصل، فلا يبقى إلا احتمال احتفافه بالمخصص والظهور حجة على عدمه.

ولكن بعد ما عرفت من ان وجه لزوم الفحص عن المخصص ليس هي العرضية، بل الوجه فيه ما ذكرناه من الوجهين، ولا فرق فيهما بين المتصل والمنفصل، تعرف ان الاظهر لزوم الفحص عن المخصص المتصل أيضاً.

واما المورد الرابع: فقد ذهب المحقق الخراساني^(١) والمحقق النائيني^(٢) إلى الفرق بين الفحص في المقام والفحص في موارد التمسك بالاصول العملية، حيث ان الفحص ههنا عما يزاحم الحجية والمانع عنها، مع ثبوت مقتضى لها، والفحص هناك إنما هو لتتميم مقتضى لان العام قد انعقد ظهوره في العموم مع عدم الاتيان بالقرينة المتصلة، والفحص إنما هو عن وجود قرينة منفصلة، وهي إنما تزاحم حجية العام، لا ظهوره، فالفحص إنما هو لرفع المانع والمزاحم، واما الفحص هناك فإنما هو لتتميم مقتضى جواز العمل بالاصل، اما بالاضافة إلى البراءة العقلية، فان العقل بدونه يستقل باستحقاق العقاب على المخالفة، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذة عليها من غير برهان، واما الأصول الشرعية من البراءة والاستصحاب، فادلتها وان كانت مطلقة وغير مقيدة بالفحص، إلا ان الإجماع بقسميه على تقييده به كما في الكفاية.

(١) كفاية الاصول ص ٢٢٧ (ايقاظ).

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٨٠، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٥١ / فوائد الاصول للنائيني

وحكم العقل يقيدها بذلك ضرورة ان اطلاقها يستلزم نقض الغرض من بعث الرسل وانزال الكتب، فان لازم الإطلاق هو عدم وجوب النظر في المعجزة، ومع عدم النظر لا تثبت اصل النبوة فضلا عن فروعها، فتجوز ترك النظر في المعجزة تستلزم نقض الغرض الداعي إلى بعث الرسل وانزال الكتب وهو قبيح، وبعين هذا الملاك يجب الفحص عن الأحكام الشرعية عند احتمال تحققها في نفس الأمر وامكان وصول العبد إليها بالفحص كما عن المحقق النائيني رحمته (١).

ولكن: بناء على ما ذكره المحقق الخراساني في وجه لزوم الفحص في المقام، لا يكون الفحص هاهنا عما يزاحم مقتضى الحجية، لفرض انه لا بناء من العقلاء على حجية اصالة العموم إلا بعد الفحص عن المخصص، فلا مقتضى للحجية قبله، كما هو الشأن في الأصول العملية، فانه لا مقتضى لجرئانها قبل الفحص عن الدليل على الحكم وان شئت فقل انه في كلا البابين يكون الفحص فحصا عن ان العام، أو الاصل حجة، أم يكون شيء آخر حجة.

كما انه بناء على ما سلكناه في وجه لزوم الفحص، من ان العقل يدل على ذلك، لا يكون الفحص في شيء من الموردين عما يزاحم الحجية.

وما أفاده المحقق النائيني في وجه تقييد ادلة الأصول، يجرى بالاضافة إلى اصالة العموم، فان العقل كما يستقل بوجوب النظر إلى المعجزة، وإلا لزم اقحام جميع الانبياء عليهم السلام، وبوجوب الفحص في مقام الرجوع إلى

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٨٠، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٥١-٣٥٢.

الأصول العملية، كذلك يستقل بوجود الفحص في مقام التمسك باصالة العموم، فالملك لاستقلاله في كلا الموردين واحد، لان المكلف لو تمسك باصالة العموم بدون الفحص عن المخصص، مع علمه بان بيان الأحكام الشرعية كان على نحو التدرج وبالطرق العادية المتعارفة لوقع المكلف في مخالفة تلك الأحكام كثيرا ولا يكون معذورا، لان العقل يرى ان وظيفته هي الفحص عن المخصص فتدبر.

الخطابات الشفاهية

الفصل الثالث: هل الخطابات الشفاهية مثل: (يا ايها الذين امنوا)

تختص بالحاضرين مجلس التخاطب أو تعم غيرهم من الغائبين بل المعدومين ؟
فيه خلاف.

وقبل الخوض في بيان المقصود لابد من تعيين محل الكلام.

قال المحقق الخراساني رحمته (١) انه يمكن ان يكون النزاع في ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين كما صح تعلقه بالموجودين أم لا؟ أو في صحة المخاطبة معهم بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعية للخطاب أو بنفس توجيه الكلام إليهم وعدم صحتها، أو في عموم الالفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب للغائبين بل المعدومين وعدم عمومها لهما

(١) كفاية الاصول ص ٢٢٨ (فاعلم انه يمكن ان يكون النزاع..).

بقريئة تلك الاداة انتهى.

لا اشكال في ان محل كلام القوم ليس هو الوجه الأول، إذ الظاهر انه لا خلاف بينهم في انه لا يصح توجيه التكليف الحقيقي بمعنى البعث أو الزجر الفعلي إلى المعدومين بل الغائبين، واما التكليف بمعنى الإنشاء على نحو القضية الحقيقية فامكانه وصحته من البديهيات، ولذا ترى ان موضوع بحثهم هو ما إذا كان الكلام المتكفل لبيان الحكم مشتملا على اداة من ادوات الخطاب ولكن تبعاً له ~~تتطلب~~ نبحث في جميع الموارد.

فان كان النزاع على الوجه الأول ففي الكفاية ما محصله: ان التكليف المتوجه إلى المكلف الذي هو محل النزاع في المقام من انه، هل يتعلق بالمعدوم، أم لا؟ اما ان يراد به التكليف الإنشائي بلا بعث ولا زجر. واما ان يراد به التكليف الحقيقي.

فان اريد به الأول فيصح تعلقه بالمعدوم إذ الإنشاء خفيف المؤنة فللحكيم ان ينشئ حكمه على وفق الحكمة والمصلحة ويطلب شيئاً قانوناً من الموجود والمعدوم، ليصير فعلياً بعد ما وجد الشروط.

وان اريد به الثاني، فهو على قسمين: الأول التكليف التنجيزي المطلق، بان يراد به الاتيان بالفعل قبل ان يوجد. الثاني: التكليف الحقيقي الفعلي بالفعل الكائن في ظرف الوجود والقدرة وتحقق سائر الشروط. فان اريد به القسم الأول فهو محال. وان اريد الثاني فهو امر ممكن.

والى الثاني، اشار في آخر كلامه بقوله^(١) واما إذا انشأ مقيدا بوجود المكلف و وجد انه الشرائط فامكانه بمكان من الامكان.

وبهذا التقريب لكلامه يندفع ما اورده عليه المحقق الأصفهاني رحمته^(٢) من انه بناء على مسلكه من صحة تعلق الارادة والبعث حقيقة بأمر استقبالي يمكن تعلقه بالمعدوم أيضاً، فان إرادة شيء فعلا بمن يوجد استقبالا كارادة ما لم يمكن فعلا بل يمكن تحققه استقبالا، إذ المراد منه كالمراد ليس موضوعا للارادة كي يتوهم انه من باب العرض بلا موضوع، بل موضوعها النفس والمراد منه كالمراد مما تتقوم بها الارادة الخاصة في مرتبة وجودها لا في مرتبة وجودهما.

لما عرفت من انه يصرح بإمكان تعلق التكليف الحقيقي بالنحو المزبور به وإنما ينكر تعلقه به مطلقا غير معلق على وجوده وهو مما لا ريب في عدم امكانه.

ثم انه نظر المقام بانشاء التملك في الوقف على البطون.

قال^(٣): فان المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بانشائه ويتلقى لها من الواقف بعقده انتهى.

وفيه: ان التملك الحقيقي بالملكية الاعتبارية - لا الملكية الحقيقية، التي هي من المقولات العشر، وخارجة عن محل الكلام- وان كان يمكن ان يكون

(١) كفاية الاصول ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٢) نهاية الدراية ج ١ ص ٦٥٠ (في خطاب المشافهة).

(٣) كفاية الاصول ص ٢٢٨ (ونظيره من غير الطلب انشاء...).

للمعدوم.

وبعبارة أخرى: بعد كون الملكية من الأمور الاعتبارية وهي خفيفة المؤنة فكما يمكن اعتبار ملك المعدوم إذا دعت المصلحة إلى اعتبارها، كذلك يمكن اعتبارها للمعدوم ولكن ليست الملكية كالطلب الحقيقي، كما ان الأمر في الوقف ليس كما افاده من جهة ان الشيء الواحد لا يقبل لان يكون ملكا للموجود وللمعدوم بالاستقلال.

وان كان النزاع على الوجه الثاني فقال المحقق الخراساني^(١) انه لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة وعدم امكانه ضرورة عدم تحققه توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجودا وكان بحيث يتوجه إلى الكلام ويلتفت إليه انتهى.

ويتوجه عليه: ان الأقسام الثلاثة المتقدمة في الطلب تجرى في الخطاب أيضاً.

فانه ربما يكون خطابا انشائيا، فيصح خطاب المعدوم فضلا عن الغائب.

وأخرى يكون خطابا حقيقيا، وهو على قسمين: الأول: ان يخاطب المعدوم بغرض التفهيم فعلا. الثاني: ان يخاطبه بغرض التفهيم في ظرف وجوده والتفاتة.

اما القسم الأول فهو ممتنع بالنسبة إلى الغائب والمعدوم.

واما الثاني فهو ممكن، ويكون هذا بعينه كخطاب النائي في المكاتبات

والمصنفات، فكما انه ربما يقصد المتكلم تفهيم المخاطب حين ما وصل إليه الخطاب لا من حين صدوره كما إذا فرضنا ان المخاطب نائم، أو كان في بلد آخر فيكتب له كتابا و يخاطبه بخطاب ليعمل عملا بعد قيامه من النوم أو مجيئه من السفر، أو يخاطب ولده الصغير بقوله يا ولدى إذا كبرت فافعل كذا، أو نحو ذلك فكذلك يمكن ان يكون المقصود بالتفهيم من الخطابات الواردة في الكتاب جميع البشر إلى يوم القيامة.

واما النزاع على الوجه الثالث: وهو عموم الألفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب للغائبين والمعدومين وعدم عمومها لهم، بمعنى انها هل وضعت للخطاب الإنشائي، فيشمل المعدومين، أو للخطاب الحقيقي فلا يشمل الغائبين، فضلا عن المعدومين، فهو يبتنى على اختيار جواز تكليف المعدوم، وامتناع المخاطبة معه.

اما على فرض اختيار جواز مخاطبة المعدوم بالخطاب الحقيقي فلا يبقى لهذا النزاع مجال، إذ على فرض كون الاداة موضوعة للخطاب الحقيقي أيضاً يجتمع مع عموم المتعلق، وحيث عرفت امكانها فالأظهر هو شمول الخطابات الشفاهية للمعدومين أيضاً.

وعلى تقدير الامتناع يمكن ان يستدل لشمول الخطابات الشفاهية للمعدومين: بما في الكفاية^(١).

وذهب إليه الأستاذ الأعظم^(١)، من ان اداة الخطاب حسب ما ندرکه من مفاهيمها عند الاستعمال موضوعة للخطاب الإنشائي، فصح شولها للمعدوم والغائب، وانصرافها إلى الحقيقي وان كان لا ينکر، إلا انه ما لم يمنع عنه مانع، كما هو موجود في كلام الشارع، ضرورة عدم اختصاص تلك الأحكام التي تضمنتها الجملات المصدرة باداة الخطاب بالحاضرين مجلس التخاطب، إذ اختصاص الخطاب بالمدرکين لزمان الحضور وان كان ممكنا ومحتملا، إلا انه لم یحتمل احد اختصاصه بالحاضرين مجلس الخطاب.

وعليه فلا بد من حمله على الخطاب الإنشائي، فيشمل الخطاب المعدومين.

واما ما أفاده المحقق النائيني رحمته^(٢) في وجه الشمول في القضايا الحقيقية بعد تسليم امتناع خطاب المعدوم، بأنه يصح خطابه بعد التنزيل والعناية، بان يفرض المعدوم موجودا حاضرا ويخاطب معه، وهذا التنزيل مفروض في القضايا الحقيقية، ومقوم لكون القضية حقيقية، لا انه امر زايد، ليكون مدفوعا بالاصل إذ كون القضية حقيقية يقتضي بنفسه فرض الموضوع موجودا، فيكون الخطاب خطابا لما فرض وجوده من أفراد الطبيعة في موطنه.

(١) دراسات في علم الاصول ج ٢ ص ٢٩٠ / محاضرات في الاصول ج ٥ ص ٢٧٣-٢٧٤، وفي ص ٢٧٦ أكد ذلك بقوله: «والظاهر انها- أي اداة الخطاب- موضوعة للدلالة على الخطاب الإنشائي...».

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٩١، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٦٧-٣٦٨ (واما القضايا الحقيقية كما هو محل الكلام).

فغير شديد إذ مقوم القضية الحقيقية، فرض الموضوع موجودا وهذا المقدار لا يكفي في صحة الخطاب الحقيقي بل يحتاج إلى فرضه حاضرا، هو مما لا يقتضيه القضية الحقيقية، وبالجمله ملاك القضية الحقيقية جعل الحكم على الأفراد المقدره الوجود، وملاك الخطاب الحقيقي هو الحضور.

ثم انه قد استدل^(١) لعموم الخطابات القرآنية للمعدومين باحاطته تعالى بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال.

(١) الظاهر ان المستدل هو الملا محمد صالح المازندراني رحمته الله المتوفى ١٠٨١هـ في حاشيته على معالم الدين عندما نقل قول صاحب المعالم وهو: « لا يقال للمعدومين يا أيها الناس » قال: « وجه ذلك أن الخطاب بالناس يستدعي كون المخاطب إنسانا والمعدوم لا يتصف بالإنسانية فلا يخاطب به. وفيه نظر: أما أولا: فلقوله تعالى ﴿ كن فيكون ﴾ حيث تعلق خطابه بالمعدوم لاستحالة تحصيل الحاصل، وأما ثانيا: فلأنه إن تم ذلك في خطاب البشر فلا يتم في خطابه سبحانه لأن الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء ومما يؤيد ذلك قوله تعالى ﴿ ألسنت بربكم ﴾ والقول بأن الخطاب هنا تعلق بالمشرك بأن قوله به سبحانه لما كان مقرونا بتبليغ الرسول كان من لوازمه اشتراط وجود المخاطبين لا يخلو ما فيه فإن التبليغ إنما يكون بهذا الخطاب على ما هو في نفس الأمر فإن كان الخطاب عاما وجب أن يكون التبليغ أيضا عاما وامتناع تعلق خطاب هذا الرسول نفسه بالمعدومين لا ينافي تعلق خطاب الله من حيث التبليغ بهم. حاشية معالم الدين ص ١٤٠-١٤١. / ونقل هذا الاستدلال صاحب الفصول الغروية ص ١٨٣ بقوله: « منها: أن دليل المنع على تقدير صحته لا يجري في خطابه تعالى لأن الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء » ولكنه ضعفه بقوله: « وهذا أيضا ضعيف... ».

ويرد عليه، مضافا إلى ان عدم صحة خطاب المعدوم إنما هو لقصور فيه لا في المخاطب بالكسر، فلا يلزم من عدم شمول خطابه له نقصا فيه تعالى، ان خطابه تعالى من صفات فعله لا ذاته فعدم صلاحيته للشمول للمعدوم لا يوجب نقصا في الله تعالى.

وكون المعدوم موجودا في عالم آخر غير عالم المادة، ككونه في عالم الذر، أو في علمه تعالى، لا يصلح لان يكون سببا لصحة المخاطبة معه بالخطاب بالالفاظ وغيرها من الدوال المناسبة لهذا العالم، ومحل الكلام هو خطابات القرآن وإلا فالخطاب بما يناسب ذلك العالم لا كلام فيه.

وفي خطابات الكتاب المجيد احتمال آخر وهو ان المخاطب والموجه إليه

الكلام حقيقة وحيا والهاما، هو النبي ﷺ ويكون النبي حين القاء الخطاب إلى الناس حاكيا لخطاب الله تعالى إليه، ويؤيد ذلك ما ورد (انه لا يعرف القرآن إلا من خوطب به)^(١) وعلى هذا فحيث ان متلو اداة الخطاب بنفسه شامل لغيره، فلا محيص عن حمل الاداة في مثله للخطاب الايقاعي لفرض كون المخاطبة الحقيقية معه ﷺ وعدم المخاطبة الحقيقية مع غيره.

وعليه فلا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين.

ولكن احتمال حمل لفظ الجمع مثل (يا ايها الذين آمنوا) على إرادة النفس النبوية من جهة انه لقوة ايمانه ورجحان ايمانه على ايمان جميع المؤمنين

كأنه جميع المومنين، خلاف الظاهر.

ثمرة البحث

ثم ان الاصحاب ذكروا لهذا البحث ثمرتين:

الثمرة الأولى: ما ذكره المحقق القمي رحمته الله^(١) وهي حجية خطابات الكتاب للمعدومين وعدمها، فانه إذا كانت الخطابات مختصة بالمشافهين، فلا محالة لا يكون غير المشافهين مقصودين بالافهام، فلا يكون الظواهر حجة عليهم لاختصاص حجيتها بالمقصودين بالافهام.

وأورد عليه المحقق الخراساني رحمته الله بايرادين^(٢):

الأول: انه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام وقد حقق عدم الاختصاص.

الثاني: انه لو سلم ذلك فاخصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك، ممنوع، بل الظاهر ان الناس كلهم كذلك، وان لم يعمهم الخطاب، ثم استشهد له بغير واحد من الأخبار، والظاهر ان نظره، إلى الأخبار الدالة على عرض الخبر على الكتاب والاختصاص بما وافقه ونحو ذلك.

(١) راجع قوانين الاصول ص ٢٣٣.

(٢) كفاية الاصول ص ٢٣١.

ويرد على الإيراد الثاني انه إذا كان الخطاب مختصا بالمشافهين، لا يحيص عن البناء على انهم مقصودون بالافهام، وإلا لزم لغوية القاء الخطاب المتضمن للتكليف، والاخبار الدالة على الرجوع إلى الكتاب لا يدل شيء منها على انه في آيات الأحكام الواردة بطريق المخاطبة غيرها من الايات، يكون الجميع مقصودين بالافهام.

الثمرة الثانية: ما عن المحقق البهبهاني^(١) وفي التقريرات^(٢) ومحصلها ان المعدومين حين الخطاب إذا وجدوا وبلغوا وكانوا مخالفين مع الموجودين حال الخطاب في خصوصية مصنفة يحتمل دخلها ثبوتا في الحكم، كاختلافهم في درك حضور الامام المحتمل دخله في وجوب صلاة الجمعة.

فعلى القول بشمول الخطابات للمعدومين، يجوز لهم التمسك بالإطلاق لرفع دخالة ما شك في دخله، كما جاز التمسك باطلاقاتها للموجودين.

واما لو قلنا بعدم شمولها لهم، فلا يجوز لهم التمسك بالاطلاقات لعدم كونها حينئذ متكلفة لاحكام غير المشافهين، والتمسك بالإطلاق فرع توجه الخطاب، فلا يبقى في البين سوى قاعدة الاشتراك المثبتة للاحكام الثابتة للمشافهين للمعدومين، وحيث لا دليل لها سوى الإجماع، أو اخبار لا إطلاق لها، ولا إطلاق للاجماع فلا يثبت به الحكم إلا مع الاتحاد في الصنف.

(١) الفوائد الحائرية ص ١٥٢-١٥٤.

(٢) مطارح الانتظار ص ٢٠٦ (هداية: في شمول الخطابات للمعدومين).

وأورد عليه في الكفاية^(١) بأنه يمكن اثبات الاتحاد، وعدم دخل ما كان البالغ الان فاقدا له مما كان المشافهون واجدين له، باطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به، و كونهم كذلك لا يوجب صحة الإطلاق مع إرادة المقيّد معه، فيما يمكن ان يتطرق إليه فقدان، وان صح فيما لا يتطرق إليه ذلك، وليس المراد من الاتحاد في الصنف إلا الاتحاد فيما اعتبر قيدا في الأحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الانام بل في شخص واحد بمرور الدهور والايام، وإلا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلا عن المعدومين حكم من الأحكام، ودليل الاشتراك إنما يجدي في عدم اختصاص التكليف بشخص المشافهين، فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنوين به لشك في شولها لهم أيضاً، فلولا الإطلاق واثبات عدم دخل ذاك العنوان في الحكم لما افاد دليل الاشتراك، ومعه كان الحكم يعم غير المشافهين، و لو قيل باختصاص الخطابات بهم.

وزاد عليه المحقق صاحب الدرر^(٢)، بأنه ليس شيء يشترك فيه جميع المشافهين إلى آخر عمرهم ولا يوجد عندنا.

وفيه: انه يصح التمسك بالإطلاق في الصفات التي يتطرق إليها فقدان ككونهم في المسجد ويثبت به عدم دخلها في الحكم بالنسبة إليهم، فبدليل الاشتراك يثبت لغيرهم، إذا لم يحتمل دخل الحدوث واعتباره في الحكم حدوثا

(١) كفاية الاصول ص ٢٣١.

(٢) درر الفوائد للحائري ج ١ ص ١٩٤ (في الخطاب الشفاهي).

وبقاء، وإلا فلا يصح التمسك بالإطلاق كالفرض الآخر، وهو كونهم واجدين لصفة لا يتطرق إليها فقدان ككونهم في زمان الحضور، إذ الحدوث مما لا يتطرق إليه فقدان.

وعليه، فلا يمكن دفع شيء من القيود المحتمل دخلها بالإطلاق على فرض عدم شمول الخطابات للمعدومين، فلا بد من اثبات تلك الأحكام لهم، اثبات الاتحاد، وعدم دخل تلك القيود فيها، وهذا بخلاف القول بالتعميم فانه حينئذ يصح التمسك بالإطلاق لهم ابتداء.

ولعمري هذه ثمرة نفيسة مهمة مترتبة على هذا المبحث.

تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

الفصل الرابع: إذا تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، فإن كانا في كلام واحد، وكانا محكومين بحكم واحد كما لو قيل (والمطلقات ازواجهن احق بردهن) فلا شبهة في تخصيص العام به.

وان وقعا في كلامين، أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام كما في قوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(١) إلى قوله تعالى ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾^(٢) فيدور الأمر بين التصرف في العام، أو في الضمير، لان كلمة المطلقات تعم الرجعيات، وغيرهن والضمير في قوله

(١) الآية ٢٢٨ من سورة البقرة.

(٢) الآية ٢٢٨ من سورة البقرة.

وبعولتهن يرجع إلى خصوص الرجعيات، لان حق الرجوع للزوج إنما هو فيهن دون غيرهن.

وملخص القول في المقام انه في المسألة اقوال:

الأول: التصرف في العام باجراء اصالة عدم الاستخدام في ناحية الضمير، ذهب إليه العلامة في النهاية^(١).

الثاني: الالتزام بالاستخدام أو ما بحكمه، باجراء اصالة العموم وابقاء ظهور العام في عمومه، ذهب إليه العلامة في التهذيب^(٢) والسيد المرتضى^(٣).

الثالث: تعارض الاصلين والحكم بالاجمال، ذهب إليه المحقق^(٤) وصاحب المعالم^(٥).

الرابع: التفصيل بين ما إذا كانت الجملتان في كلام واحد فيحكم بالاجمال لأجل عدم جريان شيء من الاصلين، وبين ما إذا كانتا في كلامين منفصلين،

(١) كما نسبه اليه في معالم الدين ص ١٣٧ (اصل: ذهب جماعة من الناس إلى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع إلى بعض..) / كما نسبه اليه الشيخ الاعظم كما في بحث تقريراته في مطارح الانتظار ص ٢٠٧.

(٢) المصدر السابق، كما نسبه اليه المعالم والشيخ الاعظم.

(٣) الذريعة ج ١ ص ٣٠٤.

(٤) في كتابه معارج الاصول ص ١٠٠ (المسألة الثانية: اذا تعقب العام صفة أو استثناء أو حكم..) .

(٥) معالم الدين ص ١٣٧-١٣٨ عن قوله: « وعلى الثالث يتوقف، وهذا هو الاقرب... ».

فيحكم ببقاء ظهور العام باجراء اصالة العموم خاصة، ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية^(١).

الخامس: الالتزام بجريان الاصلين وعدم تعارضهما، وحمل كلتا القضيتين على إرادة معناهما اللغوي في مرحلة الاستعمال، مع الالتزام بخروج بعض أفراد العام في الثانية عن تحت الارادة الجديدة.

هذه هي الأقوال في المسألة وعرفت ان ظاهر الكفاية اختيار القول الرابع.

فللمحقق الخراساني دعويان^(٢):

احدهما: ان الجملتين لو كانتا في كلام واحد يحكم بالاجمال وعدم جريان شيء من اصالة العموم، واصالة عدم الاستخدام.

ثانيتهما: انهما لو كانتا في كلامين تجرى اصالة العموم بلا معارض.

اما الدعوى الأولى: فاستدل لها بأنه لا يجرى اصالة عدم الاستخدام، لان مدركها بناء العقلاء والمتيقن منه اتباع الظهور في ما إذا شك في مراد المتكلم من اللفظ، واما إذا كان المراد معلوما وكان الشك في كيفية ارادته، وانها على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الاسناد كما هو الحال في ناحية الضمير، فلا يجرى ذلك الاصل، لعدم ثبوت بناء العقلاء عليه، واما اصالة العموم فهي أيضاً لا تجرى لان تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، مع كونهما في كلام واحد، يصلح ان يمنع عن انعقاد ظهوره فيه، لأنه من قبيل احتفاف الكلام بما

(١) كفاية الاصول ص ٢٣٢.

(٢) كفاية الاصول ص ٢٣٣ (وبالجملة).

يصلح للقرينية بنظر العرف، ومعه لا ظهور له حتى يتمسك به، إلا على القول باعتبار اصالة الحقيقة تعبداً، وهو غير ثابت، فيحكم بالاجمال ويرجع إلى ما يقتضيه الأصول العملية.

وأما الدعوى الثانية: فافاد في وجهها ان اصالة عدم الاستخدام لا تجرى لما مر، فلا معارض لاصالة الظهور في ناحية العام المنعقد ظهوره في العموم بعد عدم ما يصلح للقرينية في الكلام المتضمن له.

وأورد على ما أفاده في وجه عدم جريان اصالة عدم الاستخدام بوجهين:

الأول^(١): انه يتم ذلك بناء على دوران الأمر بين اصالة العموم واصالة عدم الاستخدام، وأما بناء على دورانه بين اصالة العموم والاسناد إلى من هوله، فالمراد من الضمير هو البعض تارة، والكل أخرى، إذ لو كان العام مستعملاً في الخصوص كان الاسناد إلى من هو له، وكان المراد بالضمير هو الكل، وإذا كان الاسناد إلى الكل توسعاً كان المراد من الضمير هو البعض، فالمراد من الضمير مختلف.

وفيه: ان العبرة في جريان الأصول التي بنى عليها العقلاء، بالمراد الجدي الذي يختلف به العمل، لا المراد الاستعمالي، فمع الشك في مثل هذا المراد الذي لا يختلف به في مقام العمل لا تجرى هذه الأصول فتدبر.

(١) الظاهر ان هذا الإيراد للمحقق الاصفهاني، راجع نهاية الدراية ج ١ ص ٦٥٤ قوله: « لا

يقال: المراد من الضمير بناء على الدوران بين اصالة العموم وعدم الاستخدام هو البعض

الإيراد الثاني: ما ذكره الأستاذ الأعظم^(١)، وهو ان المدعى لجريان اصالة عدم الاستخدام لا يدعى ظهور نفس الضمير في شيء، ليرد عليه ما ذكر، بل إنما يدعى ظهور الكلام بسياقه في اتحاد المراد من الضمير ومرجعه، وبما ان المراد من الضمير في محل الكلام معلوم، يدور الأمر بين رفع اليد عن الظهور السياقى المثبت لعدم إرادة العموم من العام، ورفع اليد عن اصالة العموم المقتضية للالتزام بالاستخدام، وعليه فيجربى هذا الاصل.

وما ذكره يتم ان رجع إلى ما سنشير إليه، وهو ان المعتبر في جريان اصالة عدم الاستخدام كساير الأصول العقلائية هو اختلاف العمل بالبناء عليها وعدمه:

فانه حينئذ يكون ذلك من تعيين المراد، ولا يعتبر زايذا على ذلك كون ذلك بتعيين المراد المطابقي، بل يكفي الاختلاف من ناحية تعيين المراد الالتزامى، والمقام من هذا القبيل فان اللازم من جريان اصالة عدم الاستخدام وان الضمير مستعمل فيما وضع له كون المراد من العام بعض أفراده، فيجربى هذا الاصل لهذه الجهة.

والإيراد على ذلك، بان اثبات اللازم العقلي، وهي إرادة الخاص من العام في المقام، فرع اثبات الملزوم بالاصل فإذا لم يمكن اثبات الملزوم به، لم يمكن

(١) آية الله الخوئي في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ٤٩٣، وفي الطبعة الجديدة ج ٢

اثبات لازمه به أيضاً لأنه فرعاً ويتبعه كما عن المحقق النائيني رحمته (١).

غريب: إذ عدم إمكان اثبات الملزوم به، إنما يكون لأجل عدم اختلاف العمل، والاصول العقلائية، إنما تكون جارية في مقام تعيين الوظيفة، وإلا، فمع فرض الاختلاف ولو من جهة اللازم فيجري الاصل بلا محذور. ولكن ستعرف بعيد هذا انه ليس لازم جريان اصالة عدم الاستخدام إرادة الخاص من العام فانتظر. وان لم يرجع إلى ذلك، واراد منه ان ذلك من تعيين المراد المطابقي فهو كما ترى.

فللتحصّل انه لا محذور في جريان اصالة عدم الاستخدام من ناحية ما ذكر.

واما ما أفاده في وجه عدم جريان اصالة العموم فسياتي الكلام فيه.

ثم ان المحقق النائيني ذكر في وجه عدم جريان اصالة عدم الاستخدام وجهين آخرين غير ما ذكره المحقق الخراساني:

أحدهما (٢): ان الاستخدام في الضمير، إنما يلزم إذا كان العام بعد التخصيص مجازاً، فانه حينئذ يكون المراد من الضمير المعنى المجازي، ومن العام المعنى الحقيقي، واما بناء على الحقيقة وعدم كونه مجازاً فلا يلزم الاستخدام إذ لا يكون للعام حينئذ إلا معنى واحد حقيقي وليس له معنى آخر حقيقي أو مجازي ليراد بالضمير الراجع إليه معنى مغاير لما اريد من نفسه ليلزم الاستخدام في الكلام.

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٩٤، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٧٢ (وهذا بخلاف المقام..).

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٩٢، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٧٠ (الأول).

وفيه: ان العام المخصص لا يكون مجازا لو اريد به نفسه بالارادة الاستعمالية معناه الحقيقي، وهو تمام الأفراد، إذ المخصص يكشف عن عدم مطابقة المراد الجدي للمراد الاستعمالي فلا تلزم المجازية، واما لو كان المراد بالضمير الراجع إليه بالارادة الاستعمالية بعض أفراد العام فهو الاستخدام، إذ المراد بالمرجع حينئذ جميع الأفراد، و بالضمير الراجع إليه هو البعض، وليس الاستخدام إلا ذلك، أي عدم اتحاد المراد من المرجع والضمير.

الثاني^(١): انه لو سلمنا جريان اصالة عدم الاستخدام مع العلم بالمراد إلا انها إنما تجرى فيما إذا كان الاستخدام من جهة عقد الوضع كما إذا قال المتكلم، رأيت اسداً وضربته، وعلمنا ان مراده بالضمير هو الرجل الشجاع، واحتملنا ان يكون المراد بلفظ الاسد الحاكي عما وقع عليه الرؤية هو الرجل الشجاع لثلا يلزم الاستخدام، وان يكون المراد منه الحيوان المفترس، ليلزم ذلك، ففي مثل ذلك نسلم جريان اصالة عدم الاستخدام، فيثبت بها ان المراد بلفظ الاسد في المثال، هو الرجل الشجاع، دون الحيوان المفترس.

واما فيما نحن فيه فليس ما استعمل فيه الضمير، في الآية الكريمة هو خصوص الرجعيات، بل الضمير قد استعمل فيما استعمل فيه مرجعه، يعنى كلمة المطلقات في الآية الكريمة، فالمراد بالضمير فيها إنما هو مطلق المطلقات، واردة خصوص الرجعيات منها، إنما هي بدال آخر، وهو عقد الحمل في الآية، فانه يدل على كون الزوج احق برد زوجته فما استعمل فيه الضمير، هو بعينه

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٩٤، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٧٢ (الثالث).

ما استعمل فيه المرجع، فاين الاستخدام لتجرى اصالة عدمه.

وفيه ان ما أفاده من ان الضمير في الآية الكريمة مستعمل في العموم متين جدا، وقيام الدليل الخارجي على عدم جواز الرجوع إلى بعض اقسام المطلقات في اثناء العدة، لا يوجب استعمال الضمير في الخصوص، لما مر مفصلا من ان التخصيص لا يستلزم كون العام مجازا.

ولكن ما أفاده من كون الدال على اختصاص الحكم بالرجعيات هو عقد الحمل.

غير تام، فان الآية الكريمة، متعرضة لبيان حكمين للمطلقات:

١- لزوم التريص والعدة

٢- احقية الزوج برد زوجته، ولو كان الدليل منحصر بالاية لقلنا بعموم الحكمين لجميع اقسام المطلقات، وإنما ثبت الاختصاص بدليل خارجي، فانه دل دليل من الخارج على اختصاص الحكم الثاني بقسم من المطلقات كما انه دل دليل خارجي، على اختصاص الحكم الأول بغير اليائسة ومن لم يدخل بها، فكما ان المطلقات استعملت في العموم، والتخصيص لا يوجب استعمالها في الخاص، فكذلك الحال في الضمير.

فالتحصّل انه لا مانع من إجراء اصالة عدم الاستخدام.

واما اصالة العموم، فلم يورد على جريانها شيء سوى:

ما أفاده المحقق الخراساني رحمته^(١) من انه من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية.

وهو غير تام، فان اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية إنما هو فيما إذا ذكر في الكلام كلمة أو جملة مجملة، من حيث المعنى بحيث يصح اتكال المتكلم عليه في مقام بيان مراده مثل اكرم العلماء إلا الفساق منهم إذا افترضنا ان لفظ الفاسق يدور امره بين خصوص مرتكب الكبيرة أو الاعم منه و من المرتكب للصغيرة فلا محالة يسرى اجماله إلى العام.

واما فيما نحن فيه: وهو ما إذا كان الكلام متكفلاً لحكمين متغايرين كما في الآية الكريمة، حيث ان الجملة المشتملة على العام متكفلة لبيان حكم، وهو لزوم التربص والعدة، والجملة المشتملة على الضمير متكفلة لبيان حكم آخر، وهو احقية الزوج بالرجوع إلى الزوجة في اثناء العدة، والحكم الأول ثابت لجميع أفراد العام، والثاني ثابت لبعض أفراد، ومن الواضح انه لا صلة للثاني بالأول كي يكون قرينة على اختصاص الحكم الأول أيضاً.

وعلى الجملة لا تمنع بين عموم الحكم الأول واختصاص الحكم الثاني، حتى يكون الثاني قرينة على الأول، فاصالة العموم أيضاً تكون جارية.

ثم انه بعد جريان كل من الاصلين في انفسهما.

يقع الكلام في انه، هل يكون بينهما تعارض حتى يرفع اليد عن أحدهما،

أم لا ؟

(١) كفاية الاصول ص ٢٣٦ (السر ان الدوران في الحقيقة بين اصالة العموم..).

الظاهر هو الثاني، إذ مقتضى اصالة عدم الاستخدام إرادة العموم، لا الخصوص بالارادة الاستعمالية، لا بالارادة الجدية كي يقال ان المراد معلوم فلا يجري اصالة عدم الاستخدام.

وبعبارة أخرى: انه لا تمنع بين الاصلين، فان اصالة العموم تقتضي كون المراد بالعام هو العموم، واصالة عدم الاستخدام لا يقتضي إلا كون المراد من الضمير بالارادة الاستعمالية هو ما يريد من مرجعه، لا ان المراد بالارادة الجدية هو ذلك.

نعم، بعد جريانها في ساير الموارد يجري اصل آخر وهو مطابقة المراد الاستعمالي مع المراد الجدّي، وعليه، فهذا الاصل لا يجري في المقام، لا انه لا تجرى اصالة عدم الاستخدام نفسها، فالاصلان الطوليان الجريان في ناحية العام وهما، اصالة العموم، واصالة مطابقة المراد الجدّي للمراد الاستعمالي، لا معارض لهما، إذ اصالة عدم الاستخدام المعينة لان المراد الاستعمالي في الضمير هو جميع الأفراد تجرى ولا تنافى شيئا منهما.

واما الاصل الطولى لهذا الاصل، وهو اصالة مطابقة المرادين، فهو لا يجري لمعلومية المراد الجدّي.

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا تعارض الاصلين، أي اصالة العموم واصالة عدم الاستخدام، لابد من تقديم الثاني بحسب المتفاهم العرفي، كما هو الشأن في جميع موارد تعارض ظهور القرينة مع ظهور ذى القرينة، فان الأول يقدم مطلقا، كما يظهر لمن راجع تلك الموارد، مثل رأيت اسدا يرمى أو ضربته فتدبر.

فتحصل ان الاقوى هو القول الخامس، ثم الأول.

تعارض المفهوم مع العموم

الفصل الخامس: إذا تعارض العام مع المفهوم، فهل يقدم المفهوم على العموم، أو العكس، أولا هذا ولا ذلك، أم هناك تفصيل وجوه واقوال. وقد استدلت لتقديم العموم، بان دلالة العام على العموم ذاتية اصلية، ودلالة اللفظ على المفهوم تبعية، وطبيعي تقدم الاصلية على التبعية، ولعله إلى ذلك نظر صاحب المعالم .

قال^(١): انه إنما يقدم الخاص على العام من جهة اقوائية دلالاته، وليس الأمر هاهنا كذلك فان المنطوق أقوى دلالة من المفهوم، وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح للمعارضة.

ويرد عليه ان دلالة اللفظ على المفهوم، إنما هي من جهة دلالاته على خصوصية مستتبعة له، ودلالاته عليها، اما ان يكون بالوضع أو بمقدمات الحكمة، والمفروض ان دلالة العام على العموم أيضاً لا تخلو من احد هذين الامرين، أي الوضع، أو مقدمات الحكمة فما معنى كون احدى الدالتين ذاتية اصلية والاخرى تبعية.

واستدل^(٢) لتقديم المفهوم مطلقا، وان كانت النسبة عموما من وجه، بان

(١) معالم الدين ص ١٤٠ (اصل: لا ريب في تخصيص العام بمفهوم الموافقة..).

(٢) راجع محاضرات في الاصول ج ٥ ص ٢٩٣ حيث نسبه إلى قائل.

دلالة القضية على المفهوم عقلية، ودلالة العام على العموم لفظية، فلا يمكن رفع اليد عن المفهوم من جهة العموم.

وبعبارة أخرى: ان المفهوم لازم عقلي للخصوصية التي تكون في المنطوق، وبديهي انه لا يعقل رفع اليد عن المفهوم من دون ان يتصرف في تلك الخصوصية لاستحالة انفكاك الملزوم عن لازمه والعكس، ورفع اليد عن تلك الخصوصية بلا موجب لفرض انها ليست طرفا للمعارضة مع العام، فما هو طرف للمعارضة لا يمكن رفع اليد عنه، وما يمكن فيه ذلك ليس طرف المعارضة.

ويرده، ان التعارض بين المفهوم والعام يرجع في الحقيقة إلى التعارض بين المنطوق والعام، لان القضية ذات مفهوم، تدل على تلك الخصوصية بالمطابقة، وعلى المفهوم بالالتزام فالعام المعارض إنما يعارض لكليهما لان انتفاء الملزوم، كما يستلزم انتفاء اللازم كذلك انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، ولا يعقل انفكاك أحدهما عن الآخر، فالعام المنافي للمفهوم يكون منافيا للمنطوق، ويقع التعارض بينهما.

وقد فصل المحقق الخراساني رحمته (١) في المقام بما حاصله، انه إذا ورد العام مع ماله المفهوم في كلام أو كلامين مرتبطين، على نحو يصلح ان يكون كل منهما قرينة على الآخر، ودار الأمر بين تخصيص العموم أو الغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما ان كانت بالإطلاق، أو بالوضع فلا تكون هناك عموم ولا

(١) كفاية الاصول ص ٢٣٣ (فصل: قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف).

مفهوم لعدم تامة مقدمات الحكمة في شيء منهما وتزاحم ظهور أحدهما وضعا، لظهور الآخر، لاحتفاف كل منهما بما يصلح للقرينة وهو ظهور الآخر إلا إذا كان أحدهما اظهر فانه يقدم ذلك لكونه مانعا عن انعقاد ظهور الآخر، أو استقراره.

وان كانا في كلامين ولم يرتبط أحدهما بالآخر بنحو يصلح ان يكون قرينة على التصرف في الآخر يعامل معهما معاملة المجل، إلا إذا كان أحدهما اظهر.

ويرد عليه مضافا إلى انه لم يبين حكم ما إذا كانت دلالة أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق، ان ما أفاده يتم إذا كانت النسبة بينهما عموما من وجه، كما في عموم ما دل على ان، ماء البئر واسع لا يفسده شيء الشامل للقليل، وما دل بمفهومه على ان القليل ينجس بملافة النجاسة كقوله عليه السلام (إذا بلغ الماء قدر كراً لا ينجسه شيء)^(١) واما إذا كانت النسبة عموما مطلقا فلا يتم لتقدم ظهور القرينة على ظهور ذى القرينة وسيمر عليك تفصيل القول في ذلك.

وتنقيح القول بالبحث في مقامين:

الأول: في المفهوم الموافق.

الثاني: في المفهوم المخالف.

اما الأول: فقبل بيان حكمه لابد من تقديم مقدمة، وهي:

(١) هذا المعنى متصيد من الروايات إلا انه ورد بدل «لم ينجسه شيء» «لم يحمل خبعا» كما

ان المفهوم الموافق، وهو ما إذا توافق المفهوم والمنطوق في الإيجاب أو السلب:

تارة يكون على نحو الأولوية. وأخرى على نحو المساواة.

والأول: إنما يكون فيما إذا ادرك ان مناط الحكم موجود في مورد آخر بنحو اشد واكمل، كما في الآية الشريفة ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾^(١) حيث ان مناط حرمة قول - أف - موجود في الضرب والشتم بنحو اشد.

وبعبارة أخرى: إنما يتحقق فيما إذا كان الحكم في لسان الدليل مترتباً على فرد وكانت اولوية ثبوت الحكم في مورد آخر قطعية.

واما إذا فرضنا ان الدليل المتضمن لحكم فرد إنما يكون بحسب القرائن الداخلية والخارجية، من باب ذكر الخاص للتنبيه على العام كما احتمل ذلك في الآية الشريفة، فهو خارج عن المفهوم، بل هو من باب انطباق موضوع الحكم نفسه على فردة ومصداقه.

والظاهر ان هذا هو مراد المحقق النائيني رحمته الله^(٢) بقوله:

واما إذا كانت الأولوية عرفية كما في الآية الشريفة، فالمدلول خارج عن المفهوم وداخل في المداليل اللفظية العرفية.

(١) الآية ٢٣ من سورة الإسراء.

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٤٩٨، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٧٩.

فلا يرد عليه ما اورده الأستاذ الأعظم^(١): بأنه قد تقدم اعترافه ~~بأن~~ بان المفهوم داخل في المداليل اللفظية، فلا وجه لما أفاده في المقام من خروج ما إذا كانت الأولوية عرفية من المفهوم الموافق.

واما الثاني: وهو ما إذا كان المفهوم على نحو المساواة:

فقد يتحقق فيما أحرز مناط الحكم من الخارج وكان ذلك المناط موجودا في مورد آخر، فيحكم بسراية الحكم إلى ذلك المورد.

وقد يتحقق فيما إذا كانت علة الحكم منصوصة، وهو إنما يكون فيما إذا كانت العلة المذكورة واسطة في الثبوت كما في قضية لا تشرب الخمر لإسكاره، واما إذا كانت من قبيل العنوان المنطبق عليه كما في قضية لا تشرب الخمر لأنه مسكر، فهو خارج عن المفهوم.

توضيح ذلك ان العلة: تارة تكون عنوانا منطبقا على الموضوع الخاص المذكور في القضية، فحينئذ يكون ظاهر القضية كون الموضوع ذلك العنوان المذكور في التعليل.

يكون ثبوته للموضوع المذكور في القضية من جهة انطباق ذلك العنوان عليه، وهذا خارج عن المفهوم، إذ ثبوت الحكم المترتب على العنوان الكلي على مصاديقه و معنواته ليس من المفهوم، بل هو نظير ثبوت وجوب الإكرام لزيد العالم لو قال المولى أكرم كل عالم.

(١) في حاشيته على اجود التقريرات ج ١ ص ٤٩٨، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٧٩

وأخرى تكون العلة من الحيثيات التعليلية للحكم كما في المثال الأول، وفي مثل ذلك يكون ظاهر القضية كون المذكور في التعليل بنفسه علة للحكم مع قطع النظر عن اية خصوصية فرضت حتى خصوصية القيام بالموضوع المذكور في القضية.

وعليه فاحتمال ان يكون في خصوص العلة القائمة بالموضوع المذكور في القضية خصوصية داعية إلى جعل الحرمة.

مندفع بالظهور، وعلى هذا فيحكم بثبوت الحكم في غير ذلك الموضوع مما يشترك معه في تلك العلة، وهذا هو المفهوم الموافق بالتساوي الذي يعبر عنه بالمفهوم بالتساوي، ولحن الخطاب، ومنصوص العلة.

وبما ذكرناه ظهر ما في كلمات المحقق النائيني رحمته في المقام حيث عد القسم الأول من المفهوم الموافق، وانكر تسرية الحكم المذكور في القضية من الموضوع المذكور فيها في القسم الثاني وقد عرفت ما في كلا شقي كلامه تتبع.

إذا عرفت ذلك فاعلم انه قد يتوهم تقدم المفهوم الموافق على العام إذا كانت النسبة بينهما عموما مطلقا كما هو الشأن في جميع موارد العام والخاص.

وقد يتوهم تقدمه عليه، وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه، وذلك من جهة ان التصرف في المفهوم ورفع اليد عنه مع ابقاء المنطوق على حاله غير ممكن لفرض كون الأولوية قطعية.

وبعبارة أخرى: يلزم التفكيك بين اللازم والملزوم، وهو محال، واما رفع اليد عن المنطوق مع عدم كونه معارضا فمما لا وجه له فيتعين التصرف في العام.

ولكن الظاهر فساد كلا التوهمين: وذلك: لان التعارض بين المفهوم والعام، يرجع إلى التعارض بين العام، والمنطوق لأنه كما يستلزم ثبوت الملزوم لثبوت لازمه و لاجله يحكم بثبوت المفهوم الموافق كذلك يستلزم نفي اللازم، نفي الملزوم، لفرض التلازم.

فحيثذ دليل العام بعمومه يدل على عدم ثبوت المفهوم فيدل على عدم ثبوت المنطوق، مثلاً: لو قال (اضرب كل احد) ثم قال (ولا تقل لوالديك اف) فانه كما يدل الثاني على حرمة ضربهما، كذلك يدل الأول على جواز قول الاف لهما بالأولوية.

وعليه، فلا بد من علاج التعارض بينهما:

فان كان المنطوق اخص مطلقاً من العام يقدم المنطوق والمفهوم.

وان كانت النسبة بين العام والمفهوم عموماً من وجه، كما في مثل (اكرم فساق خدام العلماء) الدال بالأولوية على وجوب اكرام العلماء عدولاً كانوا، أم فساقاً، و (لا تكرم الفساق)، وان كانت النسبة بين المنطوق والعام عموماً من وجه، كما لو كان المنطوق في مفروض المثال (اكرم خدام العلماء) فلا بد من ملاحظة ما يرجع إليه في مثل هذا التعارض، فان قدم المنطوق لكون دلالة بالوضع ودلالة العام بالإطلاق مثلاً فيحكم بثبوت المفهوم وان قدم العام وخصص المنطوق فلا محالة تتضيق دائرة المفهوم أيضاً كما هو اوضح من ان يخفى فتدبر في اطراف ما ذكرناه.

واما المقام الثاني: فالنسبة بين العموم والمفهوم ان كانت عموماً من وجه،

فان كانت دلالة العام على العموم وضعية:

فان قلنا ان دلالة الكلام على المفهوم أيضاً وضعية كما تقدم، فلا بد من الرجوع إلى الأخبار العلاجية بناء على المختار كما سيأتي تحقيقه.

وان قلنا بان دلالة الكلام على المفهوم بالإطلاق يقدم العام على المفهوم، لان من جملة المرجحات لتقديم احد العاملين من وجه كون دلالة أحدهما بالوضع والاخر بالإطلاق.

وان كانت دلالة العام على العموم غير وضعية، فان كانت دلالة الكلام على المفهوم وضعية يقدم المفهوم على العام، وإلا فيتساقط الاطلاقان، ولا بد من الرجوع إلى دليل آخر من اصل لفظي أو عملي.

واما إذا كانت النسبة عموماً مطلقاً، وكان المفهوم اخص من العام، يقدم المفهوم مطلقاً، وذلك فيما إذا كان للمفهوم حكومة على العام، كمفهوم اية النبأ الحاكم على عموم العلة فيها المستفاد منها المنع عن اتباع غير العلم، واضح، فان المفهوم حينئذ متكفل لعقد الوضع للعام، ويوجب خروج مورده عن كونه فرداً للعام، والعام غير متعرض لذلك، وإنما يثبت الحكم على ما تحققت فرديته له، فهو لا يصلح لان يمنع عن انعقاد الظهور في المفهوم إلا على وجه دائر.

وبعبارة أخرى: كون المورد فرداً للعام يتوقف على عدم المفهوم وهو يتوقف على شمول العام له، المتوقف على كونه فرداً له.

وان لم يكن له حكومة عليه، فوجه تقديمه عليه هو ورود دليل حججه على اصالة العموم، من جهة ان الخاص في نفسه قرينة على العام فالتعبد به تعبد بعدم إرادة الظهور من العام، وقد حقق في محله ان اصالة الظهور في القرينة

مقدمة على اصالة الظهور في ذى القرينة ولو كان ظهور القرينة في نفسه اضعف من ظهور ذى القرينة وتام الكلام في ذلك يأتي في مبحث التعادل والترجيح.

تعقب الاستثناء للجمل المتعددة

الفصل السادس: إذا تعقب الاستثناء جملا متعددة:

فهل الظاهر هو رجوعه إلى الكل كما عن الشيخ ثُمَّ ^(١).

أو خصوص الأخيرة كما عن جماعة ^(٢).

أو لا ظهور له في واحد منهما، اما لكونه مشتركا لفظيا كما عن السيد ^(٣).

أو معنويا كما يؤول إليه ما في المعالم ^(٤).

أو ان المستعمل فيه واحد سواء كان الاستثناء راجعا إلى الكل أو إلى

خصوص الأخيرة كما في الكفاية ^(٥) وجوه:

(١) المراد به شيخ الطائفة الطوسي كما في كتابه العدة ج ١ ص ٣٢١ عند قوله: «ويقوى في

نفسى المذهب الأول...» وهو قول الشافعي كما حكاه عنه.

(٢) حكاه في الذريعة عن ابو حنيفة وأصحابه ج ١ ص ٢٤٩ / وحكاه الشيخ الطوسي في العدة

ج ١ ص ٣٢١ عن ابو الحسن الكرخي وأكثر أصحاب ابي حنيفة.

(٣) أي السيد المرتضى ثُمَّ كما في الذريعة ج ١ ص ٢٤٩-٢٥٠.

(٤) معالم الدين ص ١٢٢ فراجع.

(٥) كفاية الاصول ص ٢٣٤.

وتنقيح القول بالبحث في موردين:

الأول: في إمكان رجوع الاستثناء إلى الكل و عدمه.

الثاني: في ان الظاهر هو الرجوع إلى الكل على فرض امكانه، أو إلى الأخيرة، أو لا ظهور له في شيء منهما.

اما المورد الأول: فافاد المحقق الخراساني رحمته ^(١) بأنه لا اشكال في صحة رجوعه إلى الكل، وافاد في وجهه ما محصله:

ان اداة الاستثناء موضوعة للاخراج وهي تستعمل فيه دائما سواء اتحد طرفاها اعني المستثنى والمستثنى منه، أم تعددا، أم اختلفا بالتعدد في جانب والاتحاد في آخر، وان قلنا بوضع الاداة بالوضع العام والموضوع له الخاص كما اختاره صاحب المعالم رحمته إذ الاخراج من المتعدد، نظير اخراج المتعدد مصداق واحد لمفهوم الاخراج لا مصاديق متعددة، فلو رجع الاستثناء إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة لم يكن فرق من ناحية استعمال الاداة في معنى واحد.

وبعبارة أخرى: ان نسبة الاخراج واحدة كانت قائمة بالمتحد، أو المتعدد، غاية الأمر إذا كانت قائمة بالمتعدد تنحل تلك النسبة إلى نسب ضمنية متعددة بتعدد اطراف النسبة.

وفيه: مضافا إلى ان قياس تعدد المستثنى منه، بتعدد المستثنى، مع الفارق فان تعدد المستثنى لا يصح إلا بالعطف، وهو في حكم تعدد اداة الاستثناء،

وهذا بخلاف تعدد المستثنى منه، ولذلك ترى انه استدل لعدم جواز الرجوع إلى الجميع، بأنه ان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل، وان لم يضمم كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد، ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد: لنص سيبويه عليه وقوله حجة:

انه إذا كان الدال على الاستثناء حرفا وكان الموضوع له في الحروف خاصا، لا محالة يكون ذلك موضوعا للاخراجات الخاصة، ولازم ذلك تعدد الاخراج بتعدد احد الطرفين كما هو الشأن في الأمور النسبية فيكون الاخراج متعددا إذا كان المستثنى، أو المستثنى منه متعددا، إلا ان يلاحظ الوحدة في الجمل المتعددة، أو في المستثنيات المتعددة، وعلى ذلك فارجاع الاستثناء إلى الجميع مع عدم لحاظ الوحدة مستلزم لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد.

ولكن الذي يسهل الخطب فساد المبنى، وان الموضوع له في الحروف عام، فلا كلام في إمكان الارجاع إلى الجميع.

نعم، إذا كان المستثنى شخصا واحدا غير قابل الانطباق على المخرج من كل جملة، كما إذا قال: (اكرم العلماء) و (اصف العدول إلا زيدا) ولم يكن زيد مجمع العنوانين لا يمكن الرجوع إلى الجميع، إلا بتأويل زيد إلى مسماه، أو باستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ولكنه غير مربوط بما هو محل الكلام.

واما المورد الثاني: ففي الكفاية^(١) انه لا ظهور له في الرجوع إلى الجميع أو

(١) كفاية الاصول ص ٢٣٥ قوله: «وبذلك يظهر ان لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع، أو خصوص الاخير وان كان الرجوع اليها متيقنا على كل حال».

خصوص الأخيرة، وان كان الرجوع إليها متيقنا.

نعم، غير الأخيرة من الجمل لا تكون ظاهرة في العموم، لاكتنافها بما لا تكون معه ظاهرة فيه.

ثم قال اللهم إلا ان يقال بحجية اصالة الحقيقة تعبدا لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه اصالة العموم إذا كان وضعيا، واما إذا كان بالإطلاق فلا يكاد يتم ذلك لعدم تمامية مقدمات الحكمة، والوجه في عدم جريان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك، لاحتمال الاعتماد حينئذ في التقييد عليه لاعتقاد انه كاف فيه ثم امر بالتأمل.

وافاد في وجهه في الهامش^(١)، ان مجرد صلوحه لذلك بدون قرينة عليه غير صالح للاعتماد ما لم يكن بحسب مفاهيم العرف ظاهرا في الرجوع إلى الجميع، فاصالة الإطلاق مع عدم القرينة محكمة لتمامية مقدمات الحكمة.

وفي كلماته مواقع للنظر:

١- ما أفاده من انه لا ظهور له في الرجوع إلى الجميع.

فانه يرد عليه انه بعد كون الاستثناء والمستثنى صالحين للرجوع إلى الجميع باستعمالهما في الجامع واردة جميع أفراده يكون مقتضى الإطلاق هو الرجوع إلى الجميع، وحينئذ لو كان ظهور العمومات الاخر غير الأخيرة وضعيا يقدم على ظهور الاستثناء والمستثنى في الإطلاق، وإلا فيتعارض الاطلاقان ويتساقطان.

اللهم إلا ان يقال ان ظهور القرينة مقدم على ظهور ذى القرينة مطلقا كما هو الصحيح، وعليه بناء العرف في المحاورات، وعليه فيقدم ظهور الاستثناء في كونه راجعا إلى الجميع وتخصص جميع العمومات به.

٢- ما أفاده ^{تنتش} من انه بناء على عدم ظهور الاستثناء في الرجوع إلى الكل أو خصوص الأخيرة يكون ذلك مانعا عن انعقاد الظهور لسائر الجمل غير الأخيرة، لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

فانه يرد عليه ان كبرى احتفاف الكلام بذلك إنما هو ما إذا صح اعتماد المتكلم عليه وان كان مشتبه المراد عند المخاطب كلفظ الفاسق، لو فرضنا كون الفسق مشتبه المراد عند المخاطب، ودار امره بين كونه عبارة عن ارتكاب الكبيرة، أو الأعم منه ومن ارتكاب الصغيرة، فلو قال: (اكرم العلماء إلا الفساق منهم) فلا محالة يكون ذلك مانعا عن انعقاد ظهوره في العموم لدخوله في الكبرى المتقدمة، حيث انه يصح للمتكلم ان يعتمد عليه في بيان مراده الواقعي.

وهذا بخلاف المقام، فان مجرد صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع بدون قرينة عليه لا يصلح للاعتماد عليه، بل الاعتماد عليه يصح إذا كان بحسب متفاهم العرف ظاهرا في الرجوع إلى الجميع، وعلى الجملة، ان العمومات ظاهرة في الشمول لجميع الأفراد فلا بد في صرفها عن ظواهرها من الاكتناف بما هو اظهر منه، أو المساوى معه الموجب ذلك لاجالها، والفرض ان الاستثناء ليس له ظهور في تخصيص تلك الجمل، فلا يصح للمولى ان يتكل عليه فلا تكون العمومات من قبيل الكلام المحفوف بالقرينة.

٣- ان ما أفاده في الهامش من ان مجرد الصلوح لذلك بلا قرينة عليه غير صالح للاعتماد ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهرا في الرجوع إلى الجميع، وان كان تاما.

وبه يندفع ما أفاده في الإطلاق، إلا انه لم يظهر وجه الفرق بين العموم والاطلاق، وانه كيف لا يكون صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع مانعا عن انعقاد الإطلاق، ويكون مانعا عن ظهور العام في العموم.

ثم ان للمحقق النائيني^(١) في المقام تفصيلا.

قال ان من الواضح انه لا بد من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع لا محالة.

وعليه فان لم يكن عقد الوضع المذكورا إلا في صدر الكلام كما إذا قيل: (اكرم العلماء واضفهم واطعمهم إلا فساقهم) لا مناص من رجوع الاستثناء إلى الجميع، لفرض ان عقد الوضع لم يذكر إلا في صدر الكلام، وعرفت انه لا بد من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع، وان كان عقد الوضع مكررا في الجملة الأخيرة كما في الآية الكريمة ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣﴾ فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، لان تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلا يوجب اخذ الاستثناء محله من الكلام، فيحتاج تخصيص الجملة

(١) اجود التقريرات ج١ ص٤٩٧، وفي الطبعة الجديدة ج٢ ص٣٧٥-٣٧٦ (والتحقيق في ذلك).

(٢) الآية ٤ - ٥ من سورة النور.

السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

ويرد عليه امران:

١- ما أفاده في صورة عدم تكرر عقد الوضع.

فانه يرد عليه ان الاستثناء كما يصح من الاسم الظاهر، يصح من الضمير وليس الضمير كالتوصيف، وعليه فحكم هذه الصورة حكم الصورة الثانية.

٢- ما أفاده في صورة تكرر عقد الوضع من اخذ الاستثناء محله من الكلام.

فانه يرد عليه انه مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع ما معنى اخذ الاستثناء محله من الكلام؟

وللاستاذ تفصيل آخر^(١)، وحاصله ان الصور ثلاث:

الأولى: ان يكون تعددها بتعدد الموضوع فحسب كما لو قيل: (اكرم العلماء والسادة إلا الفساق منهم).

الثانية: ان يكون تعددها بتعدد المحمول كما لو قال المولى لعبده: (بع كتيي واعرها واجرها إلا ما كان مكتوبا على ظهره انه مخصوص لي).

الثالثة: ان يكون تعددها بتعدد الموضوع والمحمول معا، كما لو قال: (اكرم السادة وانظر إلى العلماء إلا الفساق منهم).

اما في الصورة الأولى فان لم يتكرر عقد الحمل كما في المثال فلا شبهة في

رجوع الاستثناء إلى الجميع، حيث ان ثبوت الحكم الواحد لهم جميعا قرينة عرفا على ان الجميع موضوع واحد في مقام الجعل واللاحظ، واما إذا كرر فيها عقد الحمل كما إذا قيل: (اكرم العلماء واکرم الشيوخ إلا الفساق منهم) فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكررة فيها عقد الحمل وما بعدها من الجمل لو كانت لان تكرار عقد الحمل في الكلام قرينة بنظر العرف على انه كلام آخر منفصل عما قبله من الجملات، و بذلك يأخذ الاستثناء محله من الكلام.

واما الصورة الثانية، فان كان الموضوع فيها غير متكرر كما في الآية الكريمة والمثال، فالظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع، والوجه فيه هو رجوع الاستثناء إلى الموضوع فبطبيعة الحال يكون استثناءا من الجميع.

وان كان الموضوع فيها متكررا كما في مثل قولنا: (اكرم العلماء واطفهم وجالس العلماء إلا الفساق منهم) فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكررة فيها عقد الوضع وما بعدها من الجمل لو كانت، فان تكرار عقد الوضع قرينة عرفا على قطع الكلام عما قبله، وبذلك يأخذ الاستثناء محله.

واما الصورة الثالثة: فيظهر حالها مما تقدم وهو رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة.

والظاهر: ان اساس ما أفاده من التفصيل أمور:

احدها: ان تكرار عقد الوضع قرينة عرفية على انفصال الكلام عما قبله فيأخذ الاستثناء محله.

ثانيها: انه مع عدم تكراره يكون الكلام ظاهرا في الرجوع إلى الجميع لرجوع الاستثناء إلى الموضوع، والمفروض انه ذكر في صدر الكلام.

ثالثها: ان ثبوت الحكم الواحد للموضوعات المتعددة قرينة عرفا على ان الجميع موضوع واحد.

ويرد على ما أفاده:

اولا: ان تكرار عقد الوضع لو سلم كونه قرينة على انفصال الكلام عما قبله، لا يكون سببا لرجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة بعد كونه صالحا للرجوع إلى الجميع، ولم افهم معنى اخذ الاستثناء محله.

وثانيا: ما اوردناه على المحقق النائيني رحمته من ان الاستثناء يصح ان يرجع إلى الضمير.

نعم ما أفاده من الأمر الثالث تام.

فالتحصّل مما ذكرناه، هو ظهور القضية مطلقا، في الرجوع إلى الجميع.

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

الفصل السابع: ذهب جماعة إلى جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر

الواحد، و حكى المحقق^(١) عن الشيخ^(٢) وجماعة انكاره مطلقا، وقال صاحب المعالم^(٣) وهو مذهب السيد^(٤)، وفصل بعضهم فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان أو منفصلا، وتوقف بعض واليه يميل المحقق^(٥).
ويمكن ان يستدل للجواز بوجوده:

١- انه حيث لا تعارض بين سند الكتاب و سند الخبر، بل التنافي إنما هو من جهة الدلالة، أي دلالة الكتاب عموما أو اطلاقا وسند الخبر، أو دلالته، فلا ريب في تقديم الخبر، لان دليل اعتبار سند الخبر يكون حاكما عليها، ورافعا

(١) معارج الاصول ص٩٦ (المسألة الثالثة) قوله: « يجوز تخصيص العموم المقطوع به بخبر الواحد و أنكر ذلك الشيخ أبو جعفر رحمه الله سواء كان العموم مخصوصاً أو لم يكن، وهو اختيار جماعة من المتكلمين».

(٢) العدة ج١ ص٣٤٤، فإنه بعد ان استعرض الاقوال قال:«والذي أذهب إليه: أنه لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال، سواء خصّ أو لم يخصّ، بدليل متصل أو منفصل، وكيف كان، والذي يدلّ على ذلك: أن عموم القرآن يوجب العلم، وخبر الواحد يوجب غلبة الظنّ، ولا يجوز أن يترك العلم للظنّ على حال، فوجب لذلك أن لا يخصّ العموم به»
(٣) معالم الدين ص ١٤٠.

(٤) في الذريعة ج ١ ص ٢٨٠-٢٨١ قوله بعد استعراض جملة من الاقول:« و الذي نذهب إليه أن أخبار الآحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال، وقد كان جائزا أن يتعبّد الله تعالى بذلك، فيكون واجبا، غير أنه ما تعبّدنا به، والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه...».

(٥) معارج الاصول ص٩٦ بعد استعراض الاقوال قال:« والأولى التوقف...».

لموضوعها، وهو الشك في إرادة العموم، حيث انه بعد اعتبار الخبر سنداً و حجيته يكون مبيناً لما هو المراد من الكتاب في الواقع فيقدم عليه، واما دلالة الخبر فهي قطعية لكونه نصاً في مدلوله، وبديهى ان الظاهر يرفع اليد عنه بالنص.

٢- الأخبار العلاجية حيث انهم عليه السلام قدموا فيها عند بيان المرجحات الشهرة وصفات الراوى على موافقة الكتاب، فتدل على ان الخبر المخالف للكتاب، بنحو العام والخاص، لا التباين إذا كان مشهوراً يكون حجة، ومقدماً على معارضه، فلا محالة يخصص العموم به.

اضف إلى ذلك ما سيأتي في محله، من ان الأمور المذكورة فيها: منها موافقة الكتاب من مرجحات احدى الحجتين على الاخرى، لا من مميزات الحجة عن اللا حجة، فجعل موافقة الكتاب من تلکم بنفسه دليل حجية المخالف.

٣- انه لولا ذلك لزم الغاء الخبر بالمرّة، ضرورة انه لا خبر إلا وبخالفه عموم الكتاب، فادلة حجية الخبر تدل على جواز تخصيص الكتاب به.

واما ما استدلل به صاحب التقريرات^(١) والمحقق الخراساني، قال في الكفاية^(٢) لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل باخبار الاحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الائمة عليهم السلام.

فيرد عليه: ان المتيقن من ذلك في زمن الائمة، هو ما لو كان الخبر قطعي

(١) مطارح الانظار ص ٢١٠ (هداية).

(٢) كفاية الاصول ص ٢٣٥.

السند، فانه لا ريب في حصول القطع بالصدور كثيرا، مع قلة الوساطة وكون الوساطة مورد الوثوق والاطمينان.

واستدل لعدم الجواز بوجوه:

احدها: ان الكتاب قطعي السند، والخبر ظني السند، فكيف يرفع اليد عن القطعي بالظني.

ويرد عليه ما مر من: ان القطعي إنما هو سند الكتاب وصدور الفاظه الخاصة عن الشارع الاقدس، والخبر لا ينافي ذلك، واما دلالة على العموم أو الإطلاق فهي ليست قطعية، لاحتمال عدم ارادته تعالى العموم أو الإطلاق من العمومات والمطلقات، وإنما يكون حجية اصالة الظهور فيها ببناء العقلاء، وبديهي ان بنائهم عليها إنما هو ما لم يقم على خلافها قرينة وإلا فلا بناء منهم على العمل بها، والفرض ان خبر الواحد بعد قيام الدليل على حجيته يصلح قرينة على الخلاف.

وعلى الجملة ان طرف معارضة الخبر هو دلالة الكتاب وهي غير قطعية.

ثانيها: ما ذكره المحقق رحمته ^(١) المائل إلى التوقف وهو انه، لا دليل على حجية الخبر غير الإجماع والتميقن منه ما لم يكن الخبر على خلاف عموم الكتاب أو اطلاقه.

(١) في معارج الاصول ص ٩٦ قوله: «لا نسلم أن خبر الواحد دليل على الإطلاق، لأن الدلالة على العمل به الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة، فإذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به».

ويرويه ما سيأتي من ان مدرك حجية الخبر هو، السيرة العقلائية، والايات،
والاخبار كما سيمر عليك مفصلا ان شاء الله تعالى.

ثالثها: ما عن الشيخ في العدة^(١) وهو الأخبار الدالة على المنع عن العمل
بما خالف كتاب الله، وان ما خالفه زخرف أو باطل أو اضر به على الجدار أو لم
اقله أو ما شاكل ذلك^(٢)، وهذه الأخبار تشمل الأخبار المخالفة لعمومات
الكتاب ومطلقاته أيضاً فتدل على عدم حجيتها.

وفيه: ان المخالفة بالعموم والخصوص لا تكون مخالفة عرفاً، بل العرف
يرى كون الخاص قرينة على العام، وشارحا له، ومع وجوده لا بناء من العقلاء
على حجية اصالة الظهور، فالمراد من المخالفة فيها اما خصوص المخالفة
بالتباين، أو الاعم منه ومن العموم من وجه.

اضف إليه انه بعد العلم بصدور الأخبار المخالفة للكتاب بالعموم
المطلق، فلو سلم شمول المخالفة له لا بد من تخصيص تلك الأخبار بغير تلك

(١) قال في العدة ج ١ ص ٣٥٠: «ما دلّ على عمل الطائفة المحقة بهذه الأخبار من إجماعهم
على ذلك لم يدلّ على العمل بما يخصّ القرآن، و يحتاج في ثبوت ذلك إلى دلالة، بل قد
ورد عنهم عليهم السلام ما لا خلاف فيه من قولهم: «إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه
على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فخذوه، وإن خالفه فردوه أو فاضربوا به عرض
الحائط» على حسب اختلاف الألفاظ فيه، و ذلك صريح بالمنع من العمل بما يخالف
القرآن». ثم شرع في رد بعض الاشكالات المحتملة.

(٢) راجع الوسائل ج ١٨ أو ج ٢٧ من ط مؤسسة أهل البيت عليه السلام باب ٩ «وجوه الجمع
بين الاحاديث المختلفة وكيفية العمل بها».

المخالفة.

فان قيل ان الأخبار الامرة برد المخالف آبية عن التخصيص.

اجبنا عنه انها آبية عن التخصيص الافرادى ولكنها غير آبية عن التخصيص الانواعى بان يقال كل خبر خالف كتاب الله فهو زخرف إلا المخالف له بنحو العموم والخصوص المطلق.

واما ما في الكفاية^(١) من قوله مع قوة احتمال ان يكون المراد انهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعا، وان كان على خلافه ظاهرا شرحا لمرامه تعالى وبيانا لمراده من كلامه.

فيرد عليه: ان الأخبار الامرة بطرح المخالف صريحة في كون المراد هو ما بين الدفتين لا الحكم الله الواقعي، فانه لا يعلمه إلا هو ونبيه واوصيائه، فلا معنى لارجاع الناس إليه، وجعله معيارا لهم في تشخيص الخبر الصحيح عن غيره.

مع انه لو تم ما افاده فإنما هو فيما كان لسانه، لم نقله أو ما شاكل، ولا يتم فيما كان لسانه اضربه على الجدار كما لا يخفى.

رابعها^(٢): انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه به، حيث انه قسم من التخصيص وهو التخصيص بحسب الازمان ولا فرق بينهما إلا في كون التخصيص المصطلح تخصيصا بحسب الأفراد العرضية، والنسخ تخصيصا

(١) كفاية الاصول ص ٢٣٧.

(٢) حكى هذا الوجه آية الله الخوئي في المحاضرات ج ٥ ص ٣١٤.

بحسب الأفراد الطولية فلو جاز الأول جاز الثاني مع انه ممتنع جزماً، فيمتنع الأول.

ويورد عليه: انه قد دلت الأدلة القطعية على ان الشريعة المقدسة قد كملت في زمان النبي ﷺ وانه لا يتبدل شيء من الأحكام بعد موته، وان حاله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام كذلك، وهذه تدل على ان الخبر الدال على النسخ باطل وغير موافق للواقع وليس كذلك التخصيص.

نعم إذا تضمن خبر الواحد نسخ حكم في زمان النبي ﷺ نلتزم به ولا محذور فيه.

فالمحصل هو جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

الفصل الثامن: إذا ورد عام وخاص ودار الأمر بين النسخ والتخصيص

ففيه صور:

الأولى: ان يكون الخاص متصلاً بالعام ومقارناً معه.

الثانية: ان يكون الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل به.

الثالثة: ان يكون الخاص بعد العام وبعد حضور وقت العمل به.

الرابعة: ان يكون العام بعد الخاص قبل حضور وقت العمل به.

الخامسة: ان يكون العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به.

اما الصورة الأولى: فلا ريب في كونه مخصصا لعدم معقولية النسخ لأنه عبارة عن رفع الحكم الثابت في الشريعة، والمفروض ان الحكم العام في العام المتصل بالمخصص غير ثابت فيها ليكون الخاص رافعا له، وبالجملة لا معنى معقول لجعل الحكم ورفعته في آن واحد.

واما الصورة الثانية: فقد يقال بعدم جواز التخصيص، فانه يلزم منه تأخير البيان عن وقت الخطاب.

ويرده ما سيأتي من جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة فضلا عن تأخيره عن وقت الخطاب.

وفي الكفاية^(١) وعن المحقق القمي^(٢) وصاحب المعالم^(٣) وغيرهم من الاساطين، انه لا محيص من كونه مخصصا له وبيانا، واستدل له بوجهين:

أحدهما: ان المتعلق في ظرف العمل ان كان فيه مصلحة فلماذا ينسخ الحكم، وإلا فلماذا يجعله.

ويرده ان هذا ايراد أورد على جواز النسخ مطلقا وسيأتي الجواب عنه انه يمكن ان يكون مصلحة في البعث إليه في زمان أو يكون مفسدة في اخراج هذا الفرد في أول الأمر.

ثانيهما: انه لا يعقل جعل الحكم من المولى الملتفت إلى عدم فعليته في

(١) كفاية الاصول ص ٢٣٧.

(٢) قوانين الاصول ج ١ ص ٣١٩ (القسم الثالث: وهو ما علم تقدم الخاص).

(٣) معالم الدين ص ١٤٣ (الثاني ان يتقدم العام..).

الخارج بفعلية موضوعه فان اثر الحكم الايجابي منحصر في إمكان داعويته في ظرف العمل.

والالتزام بأنه يمكن ان يكون مصلحة في جعل الحكم، ونسخه قبل زمان العمل، التزام بعدم إمكان النسخ، إذ مثل ذلك الجعل ليس جعلاً للحكم الحقيقي، بل هو حكم صوري امتحاني، أو نحوه، وهو خلف الفرض.

ولا فرق في ذلك بين القضية الخارجية، والحقيقية، إذ في القضية الحقيقية، وان كان المجعول هو الحكم على موضوع مقدر الوجود، وليس منوطاً بوجود الموضوع خارجاً، ويصح الجعل مع عدم تحقق الموضوع في الخارج، فيما إذا صار الجعل سبباً لعدم تحققه، كما في بعض الأحكام الجزائية، كجعل القصاص، إلا انه لأجل كون الحكم البعثي، انشاءً بداعي جعل الداعي، ومع نسخه لا يترب من ذلك، فلا يصح.

وبعبارة أخرى: اثر جعل الحكم، ولو كان بنحو القضية الحقيقية، هو إمكان داعويته في حين فعليته فلا يصح نسخ مثل ذلك قبل فعلية الموضوع المستلزم للغوية الجعل.

وبما ذكرناه ظهر ما في كلام المحقق النائيني رحمته ^(١) حيث انه التزم بإمكان النسخ قبل حضور وقت العمل في القضايا الحقيقية غير الموقته بوقت مخصوص، مستدلاً بأنه لا يشترط في صحة جعله وجود الموضوع له في العالم أصلاً، إذ المفروض انه حكم على موضوع مقدر الوجود:

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٥٠٧، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٣٩٥.

فانه قد عرفت ان المانع هو لغوية جعل الحكم ثم نسخه، مع، انه في مورد علم الحاكم بعدم تحقق الموضوع خارجا وعدم استناد ذلك إلى الجعل نلتزم بعدم معقولية الجعل للغويته.

وما يرى من صحة جعل الحكم الموجب لعدم تحقق موضوعه في الخارج الموجب لعدم فعليته في الخارج كما في القصاص وبعض الحدود فإنما هو من جهة خروج ذلك الجعل عن اللغوية ولا ربط لذلك بما هو محل الكلام الذي لا اثر عملي له سوى إمكان الداعوية.

فالمحصل انه، يمكن ان يكون ذلك ناسخا، ويمكن ان يكون مخصصا، و لكن الاظهر كونه مخصصا لما سيأتي في الصورة الثالثة.

الصورة الثالثة: وهي ما إذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، فقد يقال: بتعين النسخ، وقد يقال بتعين التخصيص.

واستدل للاول، بعدم معقولية التخصيص لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأجاب عنه المحقق الخراساني^(١) بان العام إذا كان واردا في مقام بيان الحكم الواقعي تم ما ذكر، واما إذا كان واردا في مقام بيان جعل القانون والقاعدة، بمعنى ان المتكلم اراد بالارادة التصديقية فيما قال، جعل الحكم على جميع الأفراد، وان استعمال العام في معناه إنما هو لكونه بيانا للمراد ما لم يجيء قرينة على التخصيص، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الايات

والروايات، فلا مانع من ورود التخصيص بعد حضور وقت العمل به، إذ لا يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، لعدم كون المولى في مقام بيان المراد الجلي حين جعله الحكم على نحو العموم، وإنما يكون في مقام بيان ضرب القاعدة وهو على الفرض لم يتأخر بيانه عن وقت الحاجة.

ويورد عليه ان ما ذكر من كون عمومات الكتاب والسنة واردة في مقام ضرب القاعدة، وان كان تاما كما مر في مبحث عدم استلزام تخصيص العام للمجازية.

ولا يرد عليه ما اورده المحقق النائيني رحمته كما عرفت في ذلك المبحث.

إلا انه لا يفيد في المقام إذ لا يخلو الأمر من كون العمومات ظاهرة في إرادة العموم واقعا وجدا في مقام الإثبات والدلالة، أو لا تكون ظاهرة فيها، فعلى الأول يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، إذ العام حيثئذ ظاهر في العموم والخاص المتأخر كاشف عن عدم إرادة العموم، وهذا بعينه هو تأخير البيان عن وقت الحاجة، وعلى الثاني لا ظهور لها في العموم كي يتمسك به في مقام الإثبات وفي ظرف الشك في المراد، وبالجمله المحذور في ذلك المبحث ثبوتى يرتفع بما أفيد، وفي المقام اثباتي لا يرتفع به فتدبر.

فالأولى في مقام الجواب ان يقال ان قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة إنما هو بمنط انه يوجب ايقاع المكلف في المشقة من دون مقتض لها واقعا، وذلك فيما إذا افترضنا ان العام مشتمل على حكم الزامي في الظاهر، ولكن كان بعض أفراده في الواقع مشتملا على حكم ترخيصي، وهو قبيح، أو انه يوجب القاء المكلف في المفسدة أو يوجب تفويت المصلحة كما إذا كان العام مشتملا

على حكم ترخيصي في الظاهر، وكان بعض أفراده في الواقع واجبا أو حراما، وهو أيضاً قبيح، وإيما كان إنمّا يكون هذا القبح قابلا للرفع وذلك فيما إذا اقتضت المصلحة الأقوى ذلك، فانه لا يكون هذا القبح كقبح الظلم غير ممكن التخلف عنه بل هو اقتضائي ومن قبيل قبح الكذب.

وعليه فإذا اقتضت المصلحة الأقوى من مفسدة التأخير، أو كان في التقديم مفسدة أقوى من مفسدة تأخيره لا محذور فيه ولا مانع عنه (كما كان كذلك في صدر الاسلام).

واستدل للثاني: بوجوه يأتي الإشارة إليها في الصورة الخامسة، وستعرف وجه تعيين التخصيص في جميع الصور.

الصورة الرابعة: ما لو ورد العام بعد الخاص قبل حضور وقت العمل به. ففي هذه الصورة يتعين الالتزام بالتخصيص، لما مر في الصورة الثانية من ان البناء على النسخ يوجب لغوية جعل الحكم.

الصورة الخامسة: ما إذا ورد العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به.

ففي هذه الصورة يقع الكلام في ان الخاص المتقدم، هل يكون مخصصا فيكون الحكم المجعول بعد ورود العام هو حكم الخاص دون العام، أو ان العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم فيكون الحكم المجعول بعد وروده هو حكم العام، فيه وجهان.

وقد استدل لتعيين التخصيص بوجوه:

الأول: ما في الكفاية^(١) قال: وان كان الاظهر ان يكون الخاص مخصصا لكثرة التخصيص حتى اشتهر ما من عام إلا وقد خص مع قلة النسخ في الأحكام جدا، وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام ولو كان بالإطلاق أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع كما لا يخفى انتهى.

وأورد عليه المحقق النائيني رحمته^(٢) تبعا للشيخ الأعظم^(٣)، بامتناع كون دليل الحكم متكفلا لبيان استمرار ذلك الحكم ودوامه، لان الحكم باستمرار أي حكم إنما هو في مرتبة متأخرة عن نفس ذلك الحكم، ضرورة انه لا بد من ان يكون نفس الحكم مفروض الوجود حين الحكم عليه بالاستمرار فكيف يعقل ان يكون دليل واحد متكفلا باثبات نفس الحكم وبإثبات ما يتوقف على كون ذلك الحكم مفروض الوجود في الخارج.

ولكن يمكن رد ذلك بان معنى استمرار الحكم ودوامه، هو ثبوت الحكم في جميع الأزمنة وبلحاظ الأفراد الطولية للمتعلق، وعليه فكما ان الدليل بالاضافة إلى الأفراد العرضية قد يكون مقيدا، وقد يكون مطلقا كذلك بالاضافة إلى الأفراد الطولية وليس معناه، ثبوت حكم واحد، واستمرار ذلك الحكم، بل لا محالة ينحل الحكم إلى أحكام عديدة بعدد ما لموضوعه من الأفراد. وعليه فإذا كان الدليل في مقام البيان ولم يقيد بزمان خاص يكون الحكم

(١) كفاية الاصول ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٥١١، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٤٠١ (اما الدعوى الولي).

(٣) راجع مطارح الانتظار ص ٢١٣ (الثالثة) حيث اختار ثبوت التخصيص لارجحيته.

مطلقا بالاضافة إلى جميع الأزمنة فيتمسك به في كل زمان يشك في ثبوت الحكم له.

فما أفاده المحقق الخراساني من ان الخاص يدل على الدوام والاستمرار بالإطلاق، متين.

ولكن ما أفاده من تقديم الخاص على العام، وان كانت دلالة الخاص بالإطلاق و دلالة العام على العموم بالوضع.

غير تام، فان دلالة العام على العموم تنجزية غير متوقفة على شيء وتصلح ان تمنع عن جريان مقدمات الحكمة في الخاص.

غلبة التخصيص لا تكون بحد توجب الاطمينان بذلك، ومجرد الظن لا يغنى عن الحق شيئا، مع انه لا يدور الأمر في المقام بين التخصيص والنسخ، فان الخاص صلاحيته لكونه مخصصا تتوقف على جريان مقدمات الحكمة، وهي غير جارية على الفرض.

الثاني: التمسك بقولهم عليهم السلام (حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة)^(١) فان ذلك ظاهر في ان كل حكم ثابت في الشريعة المقدسة مستمر إلى يوم القيامة فيتمسك في كل مورد يشك فيه في استمرار الحكم الثابت فيه بعموم هذا الدليل.

(١) بصائر الدرجات ص ١٤٨ باب آخر فيه امر الكتب ح ٧ / الكافي ج ١ ص ٥٨ باب البدع والرأي والمقاييس.. ح ١٩ وزاد فيه «أبدأ» «...حلال أبدأ..وحرامه حرام أبدأ إلى يوم القيامة».

وفيه: اولاً: ان المراد به ان شريعة محمد ﷺ باقية إلى يوم القيامة وانه لا ينالها يد النسخ بشريعة أخرى، ولا نظر له إلى استمرار كل حكم منه إلى يوم القيامة.

مع، انه لو سلم ظهوره في استمرار كل حكم منها، يقع التعارض بينه وبين عموم العام المقتضى للشمول لجميع الأفراد منها هذا الخاص المستلزم ذلك للنسخ.

الثالث: ان الأمر في محل الكلام دائر بين رفع اليد عن اصالة العموم، وبين رفع اليد عن اصالة عدم النسخ وفي مثل ذلك يتعين رفع اليد عن اصالة العموم، لقلّة النسخ، وكثرة التخصيص.

وفيه: انه لو جرت اصالة العموم لكانت حاکمة على اصالة عدم النسخ، لان مدرك الأولى بناء العقلاء، ومدرك الثانية الاستصحاب، ولا كلام في حكومة الاصل اللفظي على الاصل العملي.

مع ان اصالة العموم في نفسها لا تجرى، إذ الخاص المتأخر يصلح أن يكون بياناً للمراد من العام، وان ورد بعد حضور وقت العمل به إذا كانت هناك مصلحة تقتضيه، وعليه فلا تجرى اصالة العموم التي مدركها بناء العقلاء، لعدم كون بنائهم على ذلك في مثل الفرض.

اضف إلى ذلك كله، ان اصالة عدم النسخ لا تجرى في الثورة الثالثة لوجهين:

أحدهما: انه يجب على المكلف، بعد ورود الخاص تطبيق عمله على طبق

الخاص، كان هو ناسخا أو مخصصا فلا اثر لجريان اصالة عدم النسخ.

فان قيل انه يترتب عليها الاثر بلحاظ ثبوت الحكم العام إلى زمان ورود

الخاص.

اجبنا عنه بأنه يعتبر في الاستصحاب ترتب الاثر بلحاظ البقاء لا الحدوث

فتدبر.

ثانيهما: ان المعتبر في الاستصحاب كون الحدوث متيقنا والبقاء مشكوكا

فيه، وفي المقام يكون بالعكس، فانه في المقام لا شك في حكم الخاص بعد

وروده، وإنما الشك في ان حكمه قبل ذلك كان هو هذا الحكم بعينه ليكون

الخاص مخصصا لدليل العام، أو ان حكمه كان على طبق العموم فيكون

ناسخا، فلا معنى لجريان الاستصحاب.

فالصحيح في وجه تعيين التخصيص ان يقال مضافا إلى ما مر من عدم

جريان اصالة العموم في نفسها ان الأحكام الشرعية باجمعها ثابتة في الاسلام

في زمان النبي ﷺ ولا نسخ بعده.

وعليه فالاحكام التي بينها الائمة المعصومين عليهم السلام هي الأحكام الثابتة من

الأول لا من حين صدورها، فتكون العمومات والخصوصات باجمعها كاشفة عن

ثبوت مضامينها من الأول.

وعليه فلا مناص من جعل الخاص مخصصا في جميع الصور لا ناسخا.

النسخ

ثم انه لا بأس بصرف الكلام إلى ما هو الحق في النسخ، تبعا للاساطين.

فأقول: ان النسخ في اللغة رفع شيء واثبات غيره مكانه، وتحويل شيء إلى غيره وفي الاصطلاح هو رفع امر ثابت في الشريعة بارتفاع امده وانتهائه، وان شئت قلت انه البداء في التشريعات.

وبذلك يظهر ان ارتفاع الحكم الفعلي بارتفاع موضوعه كارتفاع وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان، ليس من النسخ بشيء، بل النسخ هو رفع الحكم عن موضوعه المفروض وجوده في عالم التشريع والجعل.

والمشهور بين المسلمين امكانه، وخالفهم اليهود والنصارى.

وقد استدلوا له: بان النسخ يستلزم احد محذورين، اما عدم حكمة الناسخ، أو جهله، وكلاهما مستحيل في حقه تعالى.

والوجه فيه ان الله تعالى حين ما جعل المنسوخ ان كان علما بوجود المصلحة إلى الابد فيلزم كون نسخه جزافا وعلى خلاف الحكمة، وان لم يكن علما به بل كان جاهلا مركبا يعتقد وجود المصلحة ثم انكشف له عدمها كان جاهلا ولا ثالث.

والجواب: عن ذلك:

اولا: النقض بالتخصيص، فانه يجري فيه هذا البرهان فان الشارع الجاعل للحكم على نحو العموم، ان كان علما بوجود المصلحة في جميع الأفراد

فالتخصيص جزاف وعلى خلاف الحكمة، وان لم يكن علما به بل كان يعتقد وجود المصلحة ثم ينكشف له عدم المصلحة فيلزم كونه جاهلا.

وثانيا: بالحل وهو ان الشارع الاقدس يعلم انه لا مصلحة في جميع الأفراد في موارد التخصيص وفي جميع الأزمنة في مورد النسخ ولكنه لمصلحة يجعل الحكم بنحو العموم، وفي جميع الأزمنة ليكون العام دليلا حيث لا قرينة على خلافه، فيكون الحكم بحسب الواقع مقيدا بذلك الزمان الخاص المعلوم عند الله المجهول عند الناس، و يكون ارتفاعه بانتهاء امده وحلول اجله، ولكنه بحسب مقام الإثبات والبيان يكون ثابتا في جميع الأزمنة.

ولعله إلى هذا نظر المحقق الخراساني^(١) حيث قال:

ان النسخ وان كان رفع الحكم الثابت اثباتا إلا انه في الحقيقة رفع الحكم ثبوتا وإنما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره.

وعليه فما أفاده تام. ولكن ما فرعه على ذلك بقوله^(٢):

وحيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعا وان كان بحسب الظاهر رفعا فلا بأس به مطلقا ولو كان قبل حضور وقت العمل لعدم لزوم البداء الحال في حقه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغير ارادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتا وجهة انتهى.

لا يتم فانه وان كان لا يلزم المحذور المذكور، ولكنه يلزم لغوية جعل الحكم

(١) كفاية الاصول ص ٢٣٩.

(٢) كفاية الاصول ص ٢٣٩.

فانه إنما يصح الجعل فيما إذا امكن داعويته ومع عدم امكانها يكون الحكم لغوا
وصدوره من الحكيم محالا.

نعم، يمكن ان يقال ان الأحكام على نوعين:

أحدهما ما يراد منه البعث أو الزجر الحقيقي.

ثانيهما ما لا يراد منه ذلك كالحكم الصادر لغرض الامتحان.

والقسم الثاني يصح جعله ثم رفعه قبل حضور وقت العمل به، ولا يلزم
من رفعه محذور، إلا انه بعد رفعه يظهر انه لم يكن حكماً بل كان صورة الحكم
ولا مشاحة في تسمية ذلك أيضاً نسخاً.

ومن هذا القبيل لعله يكون امر ابراهيم بذبح اسماعيل، عليهما السلام.

واما البداء فالكلام فيه ما حققناه في ذيل مسألة الجبر والاختيار، وقد مر.



المقصد الخامس

من مقاصد علم الأصول

في

المطلوع و المقيد

وفيه فصول :

المقصد الخامس

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

وفيه فصول:

الفصل الأول: المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شايع في

جنسه.

وفي القوانين^(١) أي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة

تحت جنس ذلك الحصة، وقريب منه ما عن المعالم^(٢)، وعن الفصول^(٣) ان اصل التعريف بالحصة من العضدي.

وأورد على هذا التعريف بايرادين.

أحدهما: ما عن صاحب الفصول^(٤) وهو انه إنما ينطبق هذا التعريف

على النكرة فانها التي تدل على ذلك، أي على حصة شايعة بدليا في حصص ذلك الجنس، ولا يشمل الإطلاق المستفاد من اسم الجنس الدال على جميع

(١) قوانين الاصول ج ١ ص ٣٢١.

(٢) معالم الدين ص ١٤٩.

(٣) الفصول الغروية ص ٢١٨ قوله: «ومما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره صاحب المعالم تبعا

للعضدي من ان المراد كونه دالا على حصة محتملة لخصص كثيرة».

(٤) المصدر السابق.

الخصص. وبعبارة أخرى: لا يشمل الإطلاق الشمولي.

واجيب عنه، تارة بأنه إنما يختص هذا التعريف بالنكرة بناء على إرادة الفرد المردد من الشايح الواقع في التعريف، واما إذا اريد به المعنى السارى في الجنس كما هو الظاهر لان معنى الشيوع، هو السريان، فينطبق التعريف على النكرة واسم الجنس.

و أخرى بما في الكفاية^(١): من ان ذلك شرح الاسم، وهو مما يجوز ان لا يكون بمطرد ولا منعكس.

وثالثة: بان هذا التعريف من التفتازاني وغيره ممن يقولون بعدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج^(٢) فلذا عرفوه على نحو لا يكون منطبقا إلا على النكرة.

والكل كما ترى:

اما الأول: فلان التعريف إنما هو بما دل على الشايح في جنسه والشيوع وان كان بمعنى السريان إلا ان السارى في الجنس ليس إلا النكرة، واما اسم الجنس فهو شايح في أفراده.

واما الثاني: فلان الشارح للاسم:

(١) كفاية الاصول ص ٢٤٣ (المطلق والمقيد والمجمل والمبين).

(٢) حكاه عنه غير واحد منهم المحقق النائيني في اجود التقريرات ج ١ ص ٥١٥، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٤١٣ / وهو مختاره في تهذيب المنطق قوله: «الحق ان وجود الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه» راجع الحاشية على تهذيب المنطق ص ٤٩ ط جامعة المدرسين.

تارة يكون في مقام شرح تمام ما يكون مدلولاً للفظ فلا مناص له من الاتيان بلفظ يرادف المشروح، فلو شرح بغير ذلك أي مع الزيادة أو النقيصة، يرد عليه الاشكال.

وأخرى يكون في مقام الشرح الناقص، وحيث ان مقصود الشارحين للالفاظ الواقعة في عناوين الابحاث هو الأول، لكونهم في مقام ضبط المدلول بنحو لا يفوتهم شيء، ولذا تريحهم يشرحونها بعد الإيراد على غيرهم بعدم الاطراد أو الانعكاس، فيصح الاشكال عليهم.

واما الثالث: فلان الإطلاق الشمولي يلائم مع القول بعدم وجود الكلي الطبيعي، والإيراد إنما هو عدم شمول التعريف له، فالظاهر صحة هذا الإيراد.

الثاني: ان الإطلاق والتقيد من صفات المعنى وإنما يتصف بهما اللفظ بالتبع والعرض، وهذا التعريف ظاهره كونهما من صفات اللفظ.

وعرفه جماعة منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد^(١)، والمحقق في مقدمة المعتبر^(٢) بأنه اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي.

فالصحيح ان يقال ان الظاهر انه ليس للاصوليين اصطلاح خاص في معنى الإطلاق والتقيد، وانهم يطلقونها بما لهما من المعنى اللغوي، وهو

(١) تمهيد القواعد ص ٢٢٢ (الباب الخامس في الاطلاق والتقيد) قوله: «والمطلق هو الدال عليها- الماهية- من حيث هي لا بقيد وحدة ولا تعدد».

(٢) المعتبر ج ١ ص ٢٨ قال: «الثالث: وهو اللفظ الدال على الماهية فهو في دلالاته على تعلق الحكم بها لا بقيد منضم دلالة ظاهرة».

الارسال، والاشتراط، يقال اطلق الفرس أي ارسل عنانه وارخى في مقابل تقييده.

وعليه، فالأولى تعريفه (أي المطلق): بأنه ما دل على معنى شايع مرسل في غيره، كما عن بعض المحققين ^(١).

ثم ان الإطلاق والتقييد كما يتصف بهما المفاهيم الافرادية، كذلك يتصف بهما الجمل التركيبية، غاية الأمر:

إطلاق المفهوم الافرادي يقتضي التوسعة دائما.

واطلاق الجمل التركيبية قد يقتضي التوسعة، وقد يقتضي التضييق، وقد تكون عند الإطلاق ظاهرة في معنى، وبالتقييد ظاهرة في آخر، مثلا، إطلاق العقد يقتضي نقد البلد أو التسليم والتسلم، وتقييده يقتضي خلاف ذلك، وإطلاق الأمر يقتضي النفسية العينية التعيينية، والتقييد يقتضي الغيرية، أو التخيرية، أو الكفائية.

وحيث انه لا ضابط لإطلاق الجمل التركيبية، فلا بد من البحث عن إطلاق كل جملة بخصوصها في المورد المناسب له.

فالبحث في المقام متمحض في البحث عن إطلاق المفاهيم الافرادية.

(١) وهو مختار المحقق الاصفهاني ^{ثمن} في نهاية الدراية ج ١ ص ٣٠٦ (المقصد الخامس في

اسم الجنس

ثم انه يقع الكلام في جملة من الاسماء، وهل انها من المطلق أم لا ؟

منها أسماء الاجناس من الجواهر والاعراض، وفي وضعها اقوال:

١- ما نقله صاحب الفصول^(١) قال: وقيل بل موضوع للفرد المنتشر، وهو مردود بشهادة التبادر على خلافه.

٢- ما نسب إلى المشهور^(٢)، وهو وضعها للمهية المطلقة أي المقيدة بالشياع والسرمان بحيث كان الشياع والسرمان جزء المدلول، ولكن المحقق الخراساني^(٣) يصرح بان الكلام في صدق النسبة.

٣- ما اختاره المحققون تبعا لسلطان العلماء^(٤) وهو وضع اسم الجنس للماهية المهمة التي تكون مقسما لجميع اعتبارات المهية، وهو الحق عندنا. توضيح ذلك، إنما يكون ببيان اقسام الماهية، وملخصه انه.

تارة تلاحظ الماهية من حيث هي ويكون النظر مقصورا على ذاتها

(١) الفصول الغروية ص ١٦٢.

(٢) نسبه إلى المشهور غير واحد منهم السيد الحكيم ثُمَّ تَنَسَّكُ في حقائق الاصول ج ١ ص ٥٥٤ / والمحقق الأصفهاني في نهاية الدراية ج ١ ص ٣٠٨، وغيرهما.

(٣) كفاية الاصول ص ٢٤٧ فبعد ذكره لما نسب إلى المشهور قال: «الا ان الكلام في صدق النسبة».

(٤) حاشية السلطان ص ٣٠٦ قوله: «فالمطلق يقتضي وجوب ايجاد الماهية لا بشرط شيء...».

وذاياتها من دون النظر إلى الخارج عن ذاتها.

وأخرى تلاحظ مقيسة إلى الخارج عن ذاتها فيلاحظ معها شيء آخر خارج عن مقام ذاتها، والجامع بين القسمين الذي لا تحقق له إلا في ضمن أحدهما، هي الماهية المهملة غير المقيدة بلحاظ حتى لحاظ قصر النظر على الذات والذاتي، وهو الكلي الطبيعي، كما ستعرف.

والقسم الثاني وهو الماهية الملحوظ معها شيء خارج عن مقام ذاتها وذاياتها، له أقسام.

أحدها: ما لو كان ذلك الشيء عنوان مقسميتها للاقسام التالية دون غيره، ويسمى ذلك بالماهية اللابشرط المقسمة.

ثانيها: لحاظ عدم دخل شيء من الخصوصيات، وعدم اخذ شيء منها مع الماهية ورفض القيود.

وبعبارة أخرى: عنوان الإطلاق والارسال، ويسمى ذلك، باللابشرط القسمة، والماهية المطلقة والمرسلة، والحمول المترتب عليها يثبت لجميع الأفراد الخارجية.

ثالثها: ما لو كان ذلك الشيء الخارج الملحوظ مع الماهية عنوان تجردها في وعاء العقل عن جميع الخصوصيات والعوارض، ويسمى ذلك بالماهية المجردة، والماهية بشرط لا، والحمول المترتب عليها حينئذ لا يثبت لشيء من الأفراد الخارجية، ولا يصح حمل شيء عليها سوى المعقولات الثانوية، مثل: نوع، وهذه تسمى بالاسماء التالية، النوع، الجنس، الفصل، العرض العام، العرض الخاص،

حيث انها عناوين للماهيات الموجودة في افق النفس فلا تصدق على الموجود الخارجي.

رابعها: ما لو كان ذلك الشيء خصوصية من الخصوصيات الخارجية، وتلك الخصوصية، تارة تكون وجودية كلاحظ ماهية الانسان مع العلم، وأخرى تكون عدمية كلاحظها مع عدم العلم، وتسمى هذه الماهية بالماهية المخلوطة، والماهية بشرط شيء، بلا فرق بين نوعيه، نعم في اصطلاح الاصوليين ربما يعبر عن النوع الثاني، بالماهية بشرط لا.

وبعد ذلك نقول ان اسم الجنس موضوع للماهية المهمة الجامعة بين جميع تلك الأقسام المعراة عن تمام الخصوصيات والتعينات الخارجية والذهنية حتى خصوصية قصر النظر عليها، والشاهد على ذلك استعماله في الماهية بجميع اطوارها ولو كان شيء من تلكم الخصوصيات ماخوذا فيها، كان استعماله في غير تلك الخصوصية مجازا ومحتاجا إلى قرينة، حتى ولو كانت تلك الخصوصية قصر النظر على ذاتها وذاتياتها.

وان شئت فقل ان تلكم الخصوصيات بلجمعها الطارئة على الماهية إنما هي في مرحلة الاستعمال وما حققناه يظهر أمور:

الأول: ان الماهية المقصور فيها النظر إلى ذاتها وذاتياتها ليست هي الماهية المهمة نظرا إلى انها متعينة من هذه الجهة فنسبة هذه إلى الماهية المهمة فيها مسلحة واضحة، بل هي فوق جميع الاعتبارات واللاحظات الطارئة عليها.

الثاني: ما في كلمات المحقق الخراساني رحمته ^(١) حيث انه بعد اختياره لوضع اسم الجنس للماهية المهمة قال وبالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلاً الذي هو المعنى بشرط شيء ولو كان ذلك الشيء هو الارسال، إلى ان قال بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد، إلى ان قال وكذا المفهوم اللابشرط القسمى فانه كلى عقلي لا موطن له إلا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباعه عليها بداهة ان مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا فكيف يمكن ان يتحد معها ما لا وجود له إلا ذهنا انتهى.

فانه يرد عليه أمور:

١- انه جعل الماهية الملحوظة مرسلة، المعبر عنها بالماهية المطلقة التي نسب إلى المشهور ان اسم الجنس موضوع لها، من الماهية بشرط شيء، مع انه قد عرفت انه اللابشرط القسمى لا بشرط شيء، ومنشأ جعلها منها تخيل ان لحاظ السريان قد اخذ قيذا لها، مع ان معنى لحاظ سريانها هو لحاظها فانية في المصاديق والافراد الخارجية بالفعل من دون اخذ اللحاظ قيذا لها، فالمعتبر فيها هو واقع السريان الفعلي، لا لحاظه ووجوده في افق النفس، وقد عرفت ان معنى الإطلاق رفض القيود و عدم دخل شيء منها فيه، ويدهي ان السريان الفعلي من لوازم لحاظ إطلاق الماهية وارسالها كذلك.

وبالجملة السريان ليس خصوصية وجودية ماخوذة في الماهية لتكون الماهية

المطلقة، الماهية بشرط شيء، بل هو عبارة عن انطباق نفس الماهية على افرادها في الخارج.

٢- انه يُدعى افاد^(١) ان الماهية المطلقة لا وجود لها إلا في الذهن.

ويرد عليه ما تقدم من انه ليس معنى الماهية المطلقة، الماهية المقيدة بلحاظ السريان، بل معناها لحاظ الماهية فانية في جميع مصاديقها وافرادها الخارجية بالفعل ومن الطبيعي ان الماهية الملحوظة كذلك تنطبق على جميع افرادها ومصاديقها بالفعل، فلحكم الثابت لها يسرى إلى جميع افرادها في الخارج.

٣ - انه افاد ان الماهية الملحوظ معها عدم لحاظ شيء معها التي هي الماهية اللابشرط القسمى كلى عقلي لا موطن له إلا الذهن، ولا تصدق على الخارجيات.

فانه يرد عليه ان اللابشرط القسمى هو الماهية المطلقة، وهذه هي الماهية بشرط لا.

الثالث: ان الكلي الطبيعي عبارة عن الماهية المهملة لان الكلي الطبيعي هو الكلي الممكن انطبقه على الأفراد الخارجية، وهذا ينطبق على الماهية المهملة.

واما اللابشرط المقسمي الذي ذهب المحقق السبزواري إلى انه الكلي الطبيعي، فهو ليس كليا طبيعيا لوجهين:

أحدهما: ما أفاده المحقق النائيني رحمته ^(١) وهو ان اللابشرط المقسمي عبارة عن الطبيعة الجامعة بين الكلي المعبر عنه باللابشرط القسمي، والماهية المطلقة الصادقة على الأفراد الخارجية، والكلي المعبر عنه بالماهية المجردة وبشرط لا، التي لا موطن لها إلا العقل المتمتع صدقها على الأفراد الخارجية، والكلي المعبر عنه بالماهية بشرط شيء الذي لا يصدق إلا على الأفراد الواجدة لما اعتبر فيه من الخصوصية.

وبديهي انه يستحيل ان يكون الجامع بين هذه الأقسام، هو الكلي الطبيعي، لان الكلي الطبيعي، هو الكلي الجامع بين الأفراد الخارجية الممكن صدقه عليها فهو حينئذ لا يعقل ان يكون مقسما للكلي العقلي المتمتع صدقه على الأفراد الخارجية، لان المقسم لا بد من ان يكون متحققا في ضمن جميع اقسامه ولا يعقل ان تكون الماهية المعتبرة على نحو تصدق على الأفراد الخارجية في ضمن الماهية المعتبرة على نحو يمتنع صدقها على ما في الخارج.

ثانيهما: ان الماهية المعنونة بعنوان كونها اللابشرط المقسمي، التي لا تحقق لها إلا في ضمن احد اقسامها من الماهية المجردة، والمخلوطة، والمطلقة، كما هو الشأن في كل مقسم بالاضافة إلى اقسامه.

وبعبارة أخرى: انه عنوان انتزاعي، ويكون عروضه على الماهية في مرتبة متأخرة عن عروض تلك التقسيمات عليها غير قابلة للصدق والانطباق على

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٥٢٣، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٤٢١ قوله: « فظهر بذلك ان

الكلي... وذلك لان اللابشرط المقسمي اعني به نفس الطبيعة من حيث هي جامعة...».

ما في الخارج حيث لا وجود لها إلا الذهن، فلا تصلح ان تكون كلياً طبيعياً، واما مع قطع النظر عن هذا العنوان فهي قابلة للانطباق عليها وتصلح ان تكون كلياً طبيعياً، إلا انها حينئذ ليست الماهية اللا بشرط المقسمى بل هي الماهية المهملة.

واما اللا بشرط القسيمي الذي ذهب المحقق النائيني رحمته (١) إلى انه الكلي الطبيعي، فهو أيضاً لا يكون كذلك لان اللا بشرط القسيمي هو الماهية المطلقة، ويعتبر فيها انطباقها بالفعل على جميع مصاديقها، لأنه قد لو حظ فيها السريان الفعلي، واما الكلي الطبيعي فهو قابل لان يصدق على الخارجيات، لا انه هو الصادق بالفعل عليها بلحاظ فئانه فيها.

فالكلي الطبيعي هو الماهية المهملة غير المقيدة بلحاظ خاص حتى لحاظها بقصر النظر على مقام الذات والذاتيات، لا الماهية اللا بشرط المقسمى كما ذهب إليه المحقق السبزواري، ولا الماهية اللا بشرط القسيمي كما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته.

الرابع: ان اللا بشرط المقسمى ليس هو الماهية الملحوظة من حيث هي إذ اللا بشرط المقسمى، ما يكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة للماهية المقيسة إلى الخارج عن ذاتها، والماهية من حيث هي قسيم لها فكيف يتحدان.

الخامس: الفرق بين اللا بشرط القسيمي، والمقسيمي، حيث ان المضاف إليه

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٥٢٣، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٤٢١ قوله: « فظهر بذلك ان

الكلي الطبيعي الصادق على كثيرين انما هو اللا بشرط القسيمي دون المقسمي».

في الأول الخصوصيات الخارجية للماهية، والمضاف إليه في الثاني، اعتبارات الماهية المقيسة إلى الخارج عن ذاتها.

علم الجنس

ومنها: علم الجنس كاسامة، وفي وضعه اقوال:

احدها: ما هو المشهور بين الاصحاب وهو انه موضوع للطبيعة لا بما هي هي بل بما هي متعينة بالتعين الذهني ولذا يعاملون مع اعلام الاجناس معاملة المعارف.

الثاني: ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية^(١)، قال لكن التحقيق انه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً كاسم الجنس والتعريف فيه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي.

ووافق في دعوى كون التعريف فيه لفظياً نجم الاثمة^(٢) وأبا حيان.

قال: نجم الاثمة في بحث العلم إذا كان مؤنث لفظي كغرفة وبشرى وصحراء، ونسبة لفظية ككرسي، فلا باس ان يكون لنا تعريف لفظي اما باللام كما ذكرناه قبل أو بالعلمية كما في اسامة انتهى.

(١) كفاية الاصول ص ٢٤٤.

(٢) نسب القول اليه عدة من الاعلام، وقد نقل بعض كلامه الشيخ الاعظم في كتابه حاشية

الاستصحاب ص ١٥٥، ونسبه اليه في مطارح الانظار ص ١٨٩.

الثالث: ما اختاره المحقق الأصفهاني رحمته (١) تبعا للسيد الشريف (٢)،
وصاحب الفصول (٣)، وهو انه موضوع للماهية بما انها متعينة بالتعين الجنسي:

بيانه ان كل معنى طبيعي فهو بنفسه متعين وممتاز عن غيره، وهذا وصف ذاتي له، فاللفظ ربما يوضع لذات المتعين، والممتاز كالاسد، وأخرى للمتعين والممتاز بما هو كذلك كاسامة.

الرابع: انه موضوع لتمام اشخاص جنس واحد مستوعبا من غير دخل اللحاظ، و بهذا الاعتبار يطلق عليه علم الجنس في قبال علم الشخص المختص ببعض اشخاص الجنس، فيكون اللفظ مشتركا بين تمام تلك الاشخاص، ولو بوضع واحد عام.

واستدل للقول الأول: باتفاق اهل العربية، على المعاملة مع علم الجنس معاملة المعرفة بخلاف اسم الجنس، ولا فرق بينهما إلا ملاحظة تعين الماهية بالتعين الذهني، قال في القوانين ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة، فقد تراهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعين والتعريف إنما يحصل فيه بالالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالة.

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٦٦٨.

(٢) كما حكاه عنه صاحب الفصول ص ١٦٧.

(٣) الفصول الغروية ص ١٦٥ عند قوله: «..وعلى قياس علم الجنس كاسامة فإنها موضوعة

للماهية المعينة باعتبار تعينها الجنسي» ثم أكد ذلك في نفس الصفحة وغيرها.

وأورد عليه المحقق الخراساني رحمته (١) بايرادين:

أحدهما: انه لو كان موضوعا للمتعين في الذهن أي الماهية مع لحاظ تعيينها في الذهن كان لازمه عدم صحة حمله على الأفراد بلا تصرف وتجريد، إذ ما لا موطن له إلا الذهن لا يقبل للانطباق على ما في الخارج، مع انه لا شبهة في صحة انطباقه بما له من المعنى على الأفراد الخارجية من دون تصرف وتجريد وهذا يكشف قطعيا عن عدم اخذ تلك الخصوصية في الموضوع له.

ثانيهما: ان وضع اللفظ لمعنى، يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته، في مقام الاستعمال، لا يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم.

ولاجل ذلك اختار هو القول الثاني، وقال: انه لا فرق بين اسم الجنس، وعلم الجنس، في المعنى الموضوع له أصلاً، واما انهم يعاملون مع علم الجنس معاملة المعرفة فالتعريف فيه لفظي، بمعنى ان العرب كما انه قد يجري على بعض الألفاظ حكم التأنيث، مع انه ليس فيه تأنيث حقيقي كلفظ اليد وغرفة، وما شاكل كذلك قد يجري على بعض الألفاظ حكم التعريف وآثاره من قبيل الابتداء به، وعدم دخول الالف واللام عليه و عدم وقوعه مضافا مع انه ليس فيه تعريف أصلاً.

كما انه لأجل هذه الشبهة ذهب جماعة إلى القول الثالث والرابع، وإلا فلا كلام لأحد في ان اللغة تابعة للسمع، ولا قياس فيها فإذا كان المسموع والمنقول فيها من اهلها ان علم الجنس موضوع للماهية بما هي متعينة بالتعين الذهني،

(١) كفاية الاصول ص ٢٤٤ (لكن التحقيق انه موضوع ..) بتصرف.

لا بد من متابعتها سيما وان دعوى انسباق التمييز والتعین منه غير بعيدة.

ولكن الحق: عدم ورود هذا الإيراد على المشهور فلا حاجة إلى هذه التكاليف، و ذلك لان المراد بالوضع للمتعين بالتعین الذهني ليس وضعه له بنحو يكون الوجود الذهني دخيلا في الموضوع له من حيث هو، بل المراد دخل الوجود الذهني بنحو المرآتية فيكون لفظ اسامة موضوعا للاسد المتعين في الذهن على نحو المرآتية للخارج كما هو الشأن في العهد الذهني.

وبعبارة أخرى: علم الجنس موضوع لذات معنى تعلقت بالإشارة به، وما هو معروضها بلا اخذ تقيدها فيه ويصير بذلك معرفة إذ معروض الإشارة له نحو من التعین ليس لغيره، فلحق تمامية ما ذكره المشهور.

المفرد المعرف باللام

ومنها: المفرد المعرف باللام، والمراد بالمفرد اسم الجنس، والمعروف بين الاصحاب ان اللام على اقسام:

الجنس، والاستغراق، والعهد الخارجي الحضورى، والعهد الذكري، والعهد الذهني، ولا كلام في انه يستعمل اللام في تلکم الموارد كثيرا.

والأول كما في قولنا (الرجل خير من المرأة).

والثاني، كما في ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ ﴿١﴾ و ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ﴿٢﴾ .

والثالث كما في ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ ﴿٣﴾ .

والرابع، كما ﴿فَقَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ ﴿٤﴾ .

والخامس كما في (ادخل السوق واشتر اللحم) .

إنما الكلام في ان هذه الخصوصيات، هل تستفاد من وضع الالف واللام للتعريف والتعين الجامع بين هذه الأقسام:

وتوضيح ذلك ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته ^(٥) بان الالف واللام وضعت للدلالة على ان مدخولها واقع موقع التعين، اما جنسا، أو استغراقا، أو عهدا باقسامه ذكرا وخارجا وذهننا على حد ساير الادوات الموضوعه لربط خاص كحرف الابتداء الموضوعه لربط مدخوله بما قبله ربط المبتداء بالمبتداء من عنده وهكذا كما هو المعروف بين الأصحاب.

أم من وضعهما لذلك باوضاع متعددة، فيكون من قبيل الاشتراك اللفظي.

أم يكون ذلك بوضع مدخولهما لذلك، ويكون الالف واللام علامة له.

(١) الآيتين ٢ و ٣ من سورة العصر.

(٢) الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

(٣) الآية ٣ من سورة المائدة.

(٤) الآية ١٦ من سورة المزمل.

(٥) نهاية الدراية ج ١ ص ٦٦٨-٦٦٩.

أم بوضع مجموع الداخل والمدخول.

أم تستفاد هذه الخصوصيات من القرائن الخارجية كما اختاره المحقق الخراساني ^(١)

فيه وجوه واقوال:

الظاهر عدم وضع المدخول، ولا الداخل والمدخول: إذ الظاهر ان المفهوم من المدخول هو المفهوم منه حال عرائه عنهما، فيدور الأمر بين قولين، وضع الالف واللام، أو استفادة الخصوصيات من القرائن، وإلا ظهر منهما هو الأول، كما صرح به اهله، والمراد انهما وضعتا للدلالة على ان مدخولهما واقع موقع التعين، اما جنسا، أو استغراقا، أو عهدا باقسامه.

وأورد المحقق الخراساني ^(٢) عليه بايرادات:

الأول: انه لا تعين للجنس إلا الإشارة إلى المعنى المتعين بنفسه من بين المعاني ذهنا، إذ لا تعين للجنس ليتمكن الإشارة إليه وراء التعين الذهني، ولازم ذلك ان لا يصح حمله على الخارجيات، لامتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجريد ومعه لا فائدة في التقييد.

الثاني: ان الوضع لما لا حاجة إليه بل لا بد من التجريد عنه والغائه في الاستعمالات العرفية يكون لغوا.

(١) كفاية الاصول ص ٢٤٥.

(٢) كفاية الاصول ص ٢٤٥.

الثالث: ان استفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها حتى على القول بالوضع للتعريف، ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة.

فالايرادان الأولان قابلان للمناقشة من وجوه:

منها: اختصاصهما باللام التي تكون اشارة إلى الجنس.

ومنها: ان الإشارة إلى الجنس المعين ليست بكونه ملحوظا وموجودا بالوجود الذهني، بل المراد بها الإشارة إلى جهة تعين الجنس.

توضيح ذلك: ان كل معنى طبيعي فهو متعين في الواقع ويمتاز بنفسه عما عداه، واسم الجنس إنما وضع لذات المتعين واللام إنما وضعت لافادة تلك التعين الواقعي.

ومنها: ان المراد بوضعهما للإشارة إلى المعين ذهنا لو سلم ليس دخل الوجود الذهني بنحو الموضوعية، بل بنحو المرآتية لما في الخارج. واما الإيراد الاخير.

فيدفعه ان القرينة المعينة للمعنى الجامع المشار إليه باللام غير القرينة الدالة على اصل الإشارة إلى الخصوصية كما لا يخفى.

بقي في المقام شبهة أخرى ذكرها المحقق العراقي رحمته (١) ولاجلها سلم ما ذكره المحقق الخراساني رحمته وهي: انه في مثل هذا الانسان لو كان اللام، للإشارة

(١) مقالات الاصول ج ١ ص ٥٠٠ (نعم هنا جهة شبه أخرى..).

لزم اجتماع الاشارتين في زمان واحد، وهو محال، فلا مناص من جعل اللام فيه للزينة وحينئذ فيلتزم بذلك في غير المصدر بلفظ هذا لعدم صحة التفكيك بينهما.

وفيه: ان اللام إنما هي للإشارة إلى النوع المتعين، وهذا اشارة إلى فرد خاص منه فلا يلزم اجتماع الاشارتين.

فلحق ان الالف واللام مطلقا للتعريف، والتعيين، لا بمعنى كون التعين الذهني جزء المعنى الموضوع له أو قيده، بل بمعنى دلالتهما على تعريف مدخولها وتعيينه في موطنه، نظير أسماء الإشارة، والضمائر، فكما ان اسم الإشارة موضوع للدلالة على تعريف مدخوله، وتعيينه في موطنه، كما في هذا زيد، أو هذا الكلي اعم من الاخر، وما شاكل كذلك الالف واللام، والشاهد على ذلك الارتكاز والوجدان في الاستعمالات المتعارفة.

نعم في خصوص العهد الذهني كلمة لام لا تفيد شيئاً زائداً على ما يفيد مدخولها، ولا تدل على تعيين مدخولها، وإنما تدخل من جهة ان أسماء العرب في كلمات العرب لا تستعمل بدون احد أمور ثلاثة، التنوين، الالف واللام، والاضافة، ففي مثله لا بد وان يقال، ان اللام للترتين فحسب.

وقد نقل الأستاذ^(١) ان المحقق الرضي ذهب إلى ذلك أي كون اللام للترتين في خصوص العهد الذهني. وهو متين.

وبما ذكرناه يظهر ان مراد المحقق الخراساني رحمته من كون اللام للترتين

مطلقا هو ذلك، نظير ما ذهب إليه اهل العربية من ان التنوين ربما يكون،
للتمكن، كما في مثل هذا رجل لا امرأة.

وعليه فلا معنى لما اورده المحقق الايرواني رحمته من انه أي زينة يحصل باللام،
لا تحصل بسائر الحروف الهجائية فتدبر.

وقد مر في مبحث العام والخاص ان افادة الجمع المحلى بالالف واللام
للعوم وإنما يكون لأجل ذلك فراجع.

النكرة

ومنها: النكرة، وهي تطلق على معنيين:

أحدهما: ما يقابل المعرفة التي عرفوها بما هي قابلة لـ"أل" وهي تشمل
اسم الجنس.

ثانيهما: ما يكون حدا وسطا بين اسم الجنس، القابل للصدق على كثيرين
عرضيا، وبين الماهية المتعينة بشخص معين، وهي التي تكون محل الكلام،
وتصدق على أفراد الماهية تبادليا.

وبعبارة أخرى: المراد بالنكرة في محل الكلام الطبيعة المقيدة بالوحدة المعبر
عنها بالخصّة في كلمات بعضهم.

والمعروف في الألسنة ان النكرة وضعت للدلالة على الفرد المردد في
الخارج. وهو على ظاهره بين الفساد: إذ لا وجود للفرد المردد، لان كل ما هو

موجود فهو متعين ولا يعقل كونه مرددا بين نفسه وغيره.

وذكر المحقق الخراساني^(١) أنها تستعمل، تارة في الفرد المعين في الواقع الجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الطبيعة وذلك في النكرة الواقعة في حيز الأخبار كما في (جاء رجل من أقصى المدينة) وتستعمل أخرى في الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة وذلك في النكرة الواقعة في حيز الطلب كما في (جئني برجل) فيكون حصّة من الرجل ويكون كليا ينطبق على كثيرين، وبلجملة النكرة اما هي فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب أو طبيعي مقيد بمفهوم الوحدة.

وبعبارة أخرى: حصّة كلية فيكون كليا قابلا للانطباق.

وفيه: ان المفهوم منها في الموردين شيء واحد، واللفظ إنما يستعمل في معنى واحد وقع في حيز الطلب أو الأخبار، واستفادة التعين في المورد الثاني، لا تستند إلى نفس اللفظ، بل إنما هي تكون من الخارج من جهة نسبة الفعل الخارجي إليه.

وبعبارة أخرى: ان النكرة ليس لها وضع مخصوص، بل هي مركبة من اسم الجنس، والتنوين.

والأول يدل على نفس الطبيعة المهمله.

والثاني، وضع لإفادة فرد غير معين في مرحلة الإسناد إخبارا، أو إنشاءً،

(١) كفاية الاصول ص ٢٤٦ (ومنها النكرة..).

فلا يكون المفهوم منها في الموردين إلا شيء واحد، وهي الحصة غير المعينة في مرحلة الاسناد، والتعين الواقعي فيما إذا وقعت في حيز الأخبار، غير مربوط بمفهوم اللفظ.

ثم انه يقع الكلام في ان التتوين، هل يدل على مفهوم الوحدة، فيكون مفاد النكرة الطبيعية الكلية المقيدة بمفهوم الوحدة، أي عنوان احد الشخصات، فتكون هي أيضاً كلياً، إذ ضم الكلي إلى الكلي، لا يصيره جزئياً كما اختاره المحقق الخراساني^(١)، أم يدل على مصداقها اما معينا أو مردداً، أم يدل على احد الشخصات المفردة بنحو يكون القيد المفهوم منه نفس الشخص غير المعين المنطبق على الخارج بنحو التبادل، وان احداً اخذ كما، للقيد واطارة إلى كم الشخص كما اختاره المحقق العراقي رحمته وجوه:

الاطهر ما ذكره المحقق الخراساني وذلك، لان القيد ليس مصداق احد الشخصات لا معينا كما تقدم ولا مردداً، لما عرفت من انه لا ذات له ولا وجود، ولا نفس الشخص، لان له أيضاً مفهوماً ومصاديق، ولا ريب في ان مفهومه ليس قيدياً وكذلك جميع المصاديق، بل مصداق واحد، وحيث فلا بد من اختيار احد الطرق الثلاثة الاخر. فالاطهر ما اختاره المحقق الخراساني.

ثم انه قد عرفت في ضمن المباحث السالفة ان اسم الجنس موضوع للماهية المهمة الجامعة بين جميع الخصوصيات التي يمكن ان يطرأ عليها،

(١) كفاية الاصول ص ٢٤٦ عند قوله: «فلا بد ان تكون النكرة الواقعة في متعلق الامر هو

وبديهى ان الإطلاق والتقييد من الخصوصيات الطارئة على الماهية المهمة، فهما خارجان عن حريم الموضوع له والمستعمل فيه، وعليه فالتقييد لا يوجب المجاز لاستعمال اللفظ في معناه الموضوع له والتقييد مستفاد من دال آخر.

واما على ما نسب إلى المشهور من كون اللفظ موضوعا للمطلق أي المقيد بالارسال والشمول، ففي الكفاية^(١) ان المطلق بهذا المعنى لطره التقييد غير قابل، فان ماله من الخصوصية ينافيه ويعانده.

فيرد عليه انه على هذا المسلك أيضاً لا يستلزم التقييد المجاز، إذ المراد الاستعمال منه هو المطلق، واستعمل اللفظ فيه، والتقييد إنما يدل على ان المراد الجدِّي هو المقيد، دون المطلق ولا يدل على ان اللفظ استعمل في المقيد ليكون مجازا.

وبعبارة أخرى: ان المطلق حينئذ يكون كالعام فكما مر في العام والخاص ان التخصيص لا يوجب كون استعمال العام مجازا، لأنه لا يوجب التصرف في الدلالة التفهيمية، بل في الدلالة التصديقية فكذلك في المطلق.

ولكن ذلك في التقييد بالمنفصل.

واما في المقيد المتصل فيتم ما أفاده المحقق الخراساني، إذ لا يجرى فيه ما ذكرناه في التخصيص بالمنفصل، من ان اداة العموم موضوعة لافادة الشمول لجميع أفراد ما يصلح ان يراد من مدخولها فتقييد المدخول لا ربط له باداة العموم، والوجه في عدم الجريان واضح، فان المطلق على هذا المسلك موضوع

للطبيعة المقيدة بالارسال والشمول لجميع افرادها، وبديهي ان التقييد ينافي ذلك.

فالمحصّل انه على ما نسب إلى المشهور لا بد من التفصيل بين التقييد بالمتصل و بالمنفصل، والبناء على المجازية في الأول، دون الثاني.

مقدمات الحكمة

الفصل الثاني: في مقدمات الحكمة.

وقبل بيانها لا بد وان يعلم ان المحمول في القضية:

تارة يكون من قبيل الذات والذاتيات.

وأخرى، يكون من المعقولات الثانوية من قبيل: الانسان نوع، والحيوان جنس.

وثالثة، يكون من غيرهما مما هو قابل للسراية إلى حصص الموضوع وافراده في الخارج:

فان كان من قبيل الذات والذاتيات، يستكشف ان المأخوذ هي الطبيعة التي قصر النظر على ذاتها وذاتياتها.

وان كان من المعقولات الثانوية يستكشف انه لوحظت الطبيعة مجردة عن الخصوصيات، وماخوذة بنحو بشرط لا في الموضوع.

وان كان المحمول من غير هذين القسمين، يعلم عدم اخذ الطبيعة من

حيث هي، ولا بنحو بشرط لا، فيدور الأمر بين اخذها مطلقة وسارية في جميع الأفراد، بمعنى عدم دخل شيء من الخصوصيات في الحكم، وبين اخذها بشرط شيء بمعنى دخل خصوصية من الخصوصيات فيه، فلا بد في الحكم باحدهما من اقامة الدليل عليه فلو كانت هناك قرينة خاصة فلا كلام، وإلا فان تمت المقدمات التي سيمر عليك المسماة بمقدمات الحكمة يحكم باخذها مطلقة وإلا فلا، وتلك المقدمات ثلاث:

الأولى: ان يكون المتكلم الحاكم متمكنا من بيان القيد على فرض دخله في الحكم بانشاء واحد، أو بانشائين، أو بنحو آخر كالانخبار، وإلا فلا يكون لكلامه إطلاق في مقام الإثبات حتى يكون كاشفا عن الإطلاق في مقام الثبوت، وعدم دخل القيد في الحكم، لفرض انه على فرض دخله، لا يتمكن المولى من بيانه، ومعه كيف يكون إطلاق كلامه في مقام الإثبات كاشفا عن الإطلاق في مقام الثبوت.

الثانية: ان يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده من الجهة التي نحاول التمسك باطلاق كلامه لكشف الإطلاق من تلك الجهة في مقام الثبوت، ولا يكون في مقام الاهمال أو الاجمال كما في قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) و ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(٢) وكما في قول الطبيب للمريض اشرب الدواء، ولا يكون في مقام البيان من جهة أخرى ومسوقا لبيان حكم آخر كما في قوله تعالى:

(١) الآية ٤٣ من سورة البقرة.

(٢) الآية ٦ من سورة المائدة.

﴿.. فَكُلُّوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾^(١) الوارد في مقام بيان عدم كون ما افترسه الكلب المعلم باصطياده ميتة سواء امسك من الخلقوم أو من غيره.

فانه لا يكون واردا في مقام بيان اثبات طهارة موضع الامسك من الصيد.

وعلى الجملة يعتبر ان يكون المتكلم في مقام البيان من جهة التي يراد التمسك باطلاق كلامه من تلك الجهة، إذ مع فرض عدم كون المولى في مقام البيان، أو كونه في مقام بيان حكم آخر لا معنى للتمسك باطلاق كلامه والحكم بان ما بينه تمام مراده، وهذا من الواضح بمكان.

الثالثة: أن لا يأتي المتكلم في كلامه بما يدل على اعتبار خصوصية من الخصوصيات الوجودية أو العدمية، واما القيد المنفصل فستعرف حاله. فلو تمت المقدمات يستكشف ان موضوع الحكم أو متعلقه هي الطبيعة المطلقة.

ثم انه لا بد من التنبيه على أمرين:

الامر الأول: ان في المقام نزاعا معروفا بين الشيخ الأعظم وبين المحقق الخراساني وهو ان عدم البيان الذي هو من المقدمات:

هل هو عدم البيان إلى الابد ولو منفصلا بحيث إذا ظفرنا بعد على المقيد يكشف ذلك عن اختلال المقدمة الثالثة، فلا إطلاق للمطلق أصلاً.

فالمقدمة الثالثة: هي عدم اتيان المتكلم في كلامه ما يدل على اعتبار قيد لا

متصلا ولا منفصلا، اختاره الشيخ^(١) وتبعه المحقق النائيني^(٢).

أو ان الامر الثالث الذي هو جزء المقتضي للاطلاق هو عدم بيان القيد متصلا، واما بيان القيد منفصلا فهو لا يضر بالإطلاق، وإنما يوجب تقييد المراد الجدِّي، اختاره المحقق الخراساني^(٣).

والحق هو ما اختاره المحقق الخراساني^(٤) فالمراد بكون المتكلم في مقام البيان هو كونه في مقام بيان المراد الاستعمالي، لا بيان المراد الجدِّي.

وبعبارة أخرى: يكون المراد منه كون الملقى للكلام بنحو ينعقد لكلامه ظهور في الإطلاق، ولا يكون من قبيل قول الطبيب للمريض اشرب الدواء، ويكون حجة على المخاطب على سبيل القانون والقاعدة.

توضيح ذلك انه قد بينا سابقا ان مراتب الدلالة ثلاث:

(١) راجع مطارح الانظار ص ٢٢٠ (هداية: في موارد حمل المطلق على المقيد). ويظهر أيضا من شيخ الطائفة في العدة ج ١ ص ٣٣٠ التزامه بذلك، حيث اعتبر ان المطلق لا يتم اطلاقه اذا قام دليل متصل أو منفصل عليه نعم فصل بانواع المنفصل فبعضه مانعا من الاطلاق دون البعض الآخر.

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٥٢٩، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٤٣١ (الثالث: ان لا يأتي المتكلم في كلامه ما يدل على اعتبار خصوصية ... لا متصلا بكلامه ولا منفصلا عنه..).

(٣) كفاية الاصول ص ٢٥٠ قوله: « وانت خير... لما عرفت من ان الظفر بالمقيد لا يكون كاشفا عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة بمراد جدي...».

الأولى: الدلالة التصورية.

الثانية: الدلالة التفهيمية، ويعبر عنها بالدلالة التصديقية فيما قال، والمراد بها انعقاد الظهور فيما قاله المتكلم، وهذه الدلالة تتوقف على عدم وجود القرينة المتصلة، ولا يضر بها وجود القرينة المنفصلة، وهي الدلالة اللفظية.

الثالثة: الدلالة التصديقية الكاشفة عن مطابقة المراد الجدِّي للمراد الاستعمالي، ولا ربط لللفظ بذلك، بل مدرکها سيرة العقلاء في المحاورات، وهذه الدلالة تتوقف على عدم وجود القرينة ولو منفصلا، وعلى ذلك فالقرينة المنفصلة كاشفة عن تقييد المراد الجدِّي، ولا ينتلم بها ظهور المطلق في الإطلاق.

ويترتب على ذلك ان تقييد المطلق من جهة، لا يوجب سقوط إطلاق الكلام من الجهات الاخر.

مثلا، لو فرضنا ان الآية الكريمة ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) في مقام البيان من جميع الجهات، وورد عليها التقييد بعدم كون البايع صبيا أو مجنونا، وشك في ورود التقييد عليها من جهة أخرى ككون الإنشاء باللفظ، وعدم كفاية المعاطاة، فلا مانع من التمسك بالإطلاق والحكم بعدم اعتباره.

الأمر الثاني: المشهور بين الاصحاب، ان الاصل فيما شك في كون المتكلم في مقام البيان حمل كلامه عليه، فعدم كونه في هذا المقام، يحتاج إلى دليل.

(١) الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

ولكن الحق تبعاً للمحقق النائي^(١) هو التفصيل بين ما لو شك في ان المتكلم كان في مقام التشريع، أو كان في مقام بيان تمام مراده، وبين ما لو شك في ذلك من جهة سعة الإرادة وضيقها، بان علمنا ان لكلامه اطلاقاً من جهة، وشك في اطلاقه من جهة أخرى، كما في الآية الكريمة ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾^(٢) حيث نعلم باطلاقها من جهة عدم اعتبار الامسك من الخلقوم في تذكيتها وعدم اعتبار القبلة فيها وما شاكل، وشك في انها في مقام البيان من جهة طهارة محل الامسك وعدمها، فالاصل في الكلام حمله على كونه في مقام البيان في المورد الأول، دون الثاني: وذلك لجريان سيرة اهل المحاورات على ذلك في المورد الأول خاصة، ولعل منشأ ذلك ان اهل المحاورات عند القاء كلماتهم يكونون في مقام إبراز مراداتهم لا في مقام الاهمال فنفس القاء الكلام كاشف بالكشف الناقص عن كون المتكلم في مقام البيان، وهذا الملاك كما ترى مختص بالمورد الأول.

وقد يقال كما عن صاحب الدرر^(٣) بأنه لا حاجة إلى احرار كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في الحمل على الإطلاق، بيانه، ان المهملة مرددة بين المطلق، والمقيد، ولا ثالث، ولا اشكال في انه لو كان المراد المقيد تكون الإرادة متعلقة به بالاصالة وإنما ينسب إلى الطبيعة بالتبع لمكان الاتحاد وعليه، فيستفاد الإطلاق من ظاهر الكلام بواسطة اصالة الظهور حيث ان الظاهر ان الإرادة متعلقة

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٥٢٩، وفي الطبع الجديدة ج ٢ ص ٤٣٠.

(٢) الآية ٤ من سورة المائدة.

(٣) درر الفوائد للحائري ج ١ ص ٢٠١.

بالطبيعة اصالة.

وفيه: ان اصالة الظهور لا بد لها من منشأ من الوضع أو القرينة، وحيث ان الموضوع له ليس هو المطلق كما عرفت بل هي الطبيعة المهملة، والاطلاق كالتيقيد يتوقف على شيء آخر غير ترتب الحكم على الطبيعة المهملة، فلا يصح التمسك باصالة الظهور إلا بعد فرض تمامية المقدمات.

لا يقال، كيف يمكن الحكم بان الموضوع هو المطلق مع ان الإطلاق كالتيقيد قيد زائد يحتاج ثبوته إلى دليل دال عليه.

لأنه يقال انه بعد فرض عدم معقولية ثبوت الحكم للطبيعة المهملة نفس عدم التقييد يكفي في الحكم بان الموضوع هو الطبيعة السارية، بمعنى انه لا يكون شيء من القيود دخيلاً في الحكم.

وبعبارة أخرى: كون الموضوع هو الطبيعة المطلقة يكفي في احراز احراز عدم التقييد بضميمة ان الموضوع ليس هو الطبيعة المهملة.

ثم ان المحقق الخراساني^(١) جعل من مقدمات الحكمة عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، ولو كان المتيقن بحسب الخارج عن ذلك المقام في البين، والمراد به، ان لا يكون المتقيد بقيد خاص بالنظر إلى دلالة اللفظ، وظهوره لا بحسب واقع الارادة متيقنا وإلا فلو كان هناك قدر متيقن بالنظر إلى ذلك المقام، واتكل المولى في مقام بيان مراده على وجوده، وكان المقدار المتيقن هو تمام مراده لما اخل بغرضه لفرض بيانه، وهذا بخلاف القدر المتيقن بلحاظ

الخارج عن ذلك المقام، فانه لو كان تمام مراده المقدر المتيقن لاخل ببيانه.

وبهذا البيان اندفع ما أورد عليه بأنه ما الفرق بين القسمين، فان كان أحدهما مضرا بالتمسك بالإطلاق فليكن الآخر كذلك.

فالصحيح ان يورد عليه: **اولا:** بان لازم ذلك عدم التمسك بالاطلاقات في اكثر المطلقات المتضمنة لبيان الأحكام فانها واردة في موارد خاصة، ومن المعلوم ان المورد هو المتيقن، كون مرادا من اللفظ المطلق مع انه لم يلتزم به احد، ولذا اشتهر ان المورد، لا يكون مخصصا، ولا مقيدا ولا يلتزم هو أيضاً به، إلا في بعض الموارد، مثل المطلقات الواردة في مورد قاعدة التجاوز حيث انه ~~تنته~~ التزم باختصاصها بالصلاة من جهة ان الامثلة المذكورة في صدر النصوص من اجزاء الصلاة.

وثانيا: انه إذا فرضنا ان المولى كان في مقام بيان تمام مراده، وكان القيد دخيلا في حكمه لاخل بغرضه، وان كان قدر المتيقن في مقام التخاطب موجودا، فان المطلق الشامل لذلك المورد قطعاً، لا يدل على دخل القيد في الحكم، وإنما يدل على ثبوت الحكم لذات المقيد وهو اعم من دخل القيد وعدمه فتدبر حتى لا تبادر بالاشكال.

واما ما جعله المحقق النائيني رحمته^(١) من المقدمات، وهو كون الموضوع أو المتعلق قابلا للانقسام إلى قسمين، مع قطع النظر عن تعلق الحكم به، بدعوى انه مع عدم قبوله للانقسام في مرتبة سابقة على الحكم كانقسام الواجب إلى،

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٥٢٨، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٤٢٩ (الأولى ..).

ما يقصد به امتثال امره، وما لا يقصد فيه ذلك، يستحيل فيه الإطلاق من جهة استحالة التقييد لانهما من قبيل العدم والملكة، فإذا امتنع أحدهما امتنع الآخر.

فإرد عليه، انه لو سلم عدم إمكان التقييد بالنسبة إلى الانقسامات اللاحقة في انشاء واحد مع انه ممنوع كما تقدم في التعبدى والتوصلى، إلا انه يمكن بانشائين، أو بانشاء و اخبار.

وعليه فيمكن التقييد ولو بتعدد الدليل، فيمكن الإطلاق، مضافا إلى ما مر في ذلك المبحث من ان استحالة التقييد كما لا توجب ضرورة الإطلاق لا تستلزم امتناعه.

نعم، هي مانعة عن التمسك بالإطلاق كما تقدم في المقدمة الأولى.

الانصراف مانع عن التمسك بالإطلاق

ثم انه يعتبر في التمسك بالإطلاق زائدا على ما مر، احراز صدق المطلق على الفرد المشكوك فيه، كما هو الشأن في كل دليل، وما لم يجرز صدقه لا يجوز التمسك بالدليل وهو واضح جدا.

وعليه، فحيث ان التشكيك في الماهية وان كان محالا عقلا، إلا انه بحسب المرتكزات العرفية امر ممكن وواقع وله عوامل متعددة.

منها علو مرتبة بعض أفراد الماهية كما في المثال الآتي.

ومنها غير ذلك، فالانصراف الناشئ عن ذلك يمنع عن التمسك

بالإطلاق، والانصراف في غير هذا المورد لا يمنع عنه.

وتفصيل القول في ذلك ان الانصراف المانع عن التمسك بالإطلاق،
قسمان يجمعهما التشكيك في الماهية في متفاهم العرف.

توضيحه ان التشكيك في الماهية الموجب للانصراف المانع عن التمسك
بالإطلاق.

تارة يكون بحيث يرى العرف بعض أفراد الطبيعة خارجا عن كونه فردا
لها، كما في الإنسان الذي هو حيوان حقيقة ولكن الحيوان لا يصدق عليه عند
العرف وعلى ذلك بنوا انصراف ما دل على بطلان الصلاة في شيء من أجزاء
ما لا يؤكل عن أجزاء الإنسان.

وأخرى يكون بحيث يشك العرف في كون فرد مصداقا للطبيعة وعدمه.

وعلى أي تقدير، الانصراف في الموردين مانع عن التمسك بالإطلاق غاية
الأمر.

في المورد الأول، لا ينعقد للمطلق ظهور إلا في غير ما انصرف عنه اللفظ
من جهة كون الكلام حينئذ من قبيل المحفوف بالقرينة المتصلة.

وفي المورد الثاني لا ينعقد له ذلك من جهة احتفاف الكلام بما يصلح
للقرينة، ولكنهما يشتركان في المنع عن انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق.

واما في غير هذين الموردين، من قبيل الانصراف الناشئ عن غلبة الوجود،
أو كثرة الاستعمال، وما شاكل، فلو كان فهو بدوي يزول بأدنى تأمل.

ثم ان المحقق الخراساني^(١) قال لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد، أو الأصناف لظهوره فيه، أو كونه متيقنا منه ولو لم يكن ظاهرا فيه بخصوصه انتهى.

فان كان نظره الشريف إلى ما ذكرناه من القسمين فهو متين.

وان كان نظره إلى ما أفاده في التقريرات^(٢) من ان شيوع إرادة المقيد من المطلق ربما يبلغ حد الشيعاء في المجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقة المرجوحة، وربما يوجب استقرار الشك واستمراره على وجه لا يزول بالملاحظة والتأمل، نظير الشك الحاصل في المجاز المشهور عند التردد في وصول الشهرة حدا يمكن معها التصرف، وحكم فيهما بعدم التمسك بالإطلاق وانه يحكم، في القسم الأول بالتقييد، وفي الثاني بالاجمال.

فيرد عليه ان إرادة المقيد لدى إطلاق المطلق بدال آخر لا يوجب انس اللفظ بالمعنى كما في مجاز المشهور، فضلا عن ان يوجب تعينه، وقد صرح المحقق الخراساني^(٣) في مبحث ان الأمر حقيقة في الوجوب في الجواب عن صاحب المعالم، ان كثرة الاستعمال مع القرينة المصحوبة لا توجب صيرورة اللفظ مجازا مشهورا، وعدم الحمل على معناه الحقيقي كيف، وقد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل ما من عام إلا وقد خص ولم ينثلم به ظهوره في

(١) كفاية الاصول ص ٢٤٩.

(٢) مطارح الانظار ص ٢١٩.

(٣) كفاية الاصول ص ٧٠.

العموم بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص.
 وبذلك يظهر ما يرد على ما أفاده في المقام بقوله كما انه منها ما يوجب
 الاشتراك أو النقل، لا يقال كيف يكون ذلك وقد تقدم ان التقييد لا يوجب
 التجوز في المطلق أصلاً، فانه يقال إلى ان قال ان كثرة إرادة المقيد لدى إطلاق
 المطلق، ولو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية انس كما في المجاز المشهور
 أو تعيينا واختصاصا به كما في المنقول بالغلبة انتهى.

حمل المطلق على المقيد

الفصل الثالث: إذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون
 المحكوم به فيهما مختلفين، مثل (اطعم يتيما، واکرم يتيما هاشميا) أو يتحد
 حكمهما، مثل (اطعم يتيما، اطعم يتيما هاشميا) ومحل الكلام هو الثاني.
 اما الأول: فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا إلا عن اكثر الشافعية، وقد
 نقل عنهم حمل اليد في آية التيمم على اليد في آية الوضوء، فقيدها بالانتهاء
 إلى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث، واشكاله ظاهر لأنه يرجع إلى اثبات العلة
 والعمل بالقياس.

واما على الثاني: فقد يكون المقيد مخالفا للمطلق في الحكم مثل (اعتق
 رقبة ولا تعتق رقبة كافرة).

وآخر يكون موافقا له مثل (اعتق رقبة، واعتق رقبة مؤمنة).

وعلى الأول فقد تسالم الاصحاب فيه على حمل المطلق على المقيد.

وعلى الثاني فالمشهور الحمل والتقيد.

وذهب جماعة منهم إلى انه يحمل المقيد على افضل الأفراد.

ولكن الظاهر انه لا وجه للفرق بين القسمين، لما مر في العام والخاص، من ان الوجوب إذا تعلق بالطبيعة ربما يكون تطبيقها على مورد مباحا، كما في الصلاة في الدار، وربما يكون مستحبا، كما في الصلاة في المسجد وربما يكون واجبا، كما في الصلاة في محل نذر ان يأتي بها فيه، وربما يكون مكروها، كما في الصلاة في الحمام، وعلى ذلك فكما يمكن ان يقال انه إذا ورد مطلق ومقيد مثبتان، مثل (اعتق رقبة، واعتق رقبة مؤمنة) انه يحمل الأمر في المقيد على الاستحباب، فلا وجه لحمل المطلق على المقيد، كذلك يمكن ان يقال انهما إذا كانا مختلفين، كما في (اعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة) يحمل النهي على الكراهة فيكون عتق الكافرة اردأ الأفراد، كما ان عتق المؤمنة في الأول افضل الأفراد، فما هو المشهور من حمل المطلق على المقيد في المختلفين جزما وبدون التردد. والكلام والبحث في المتوافقين في غير محله، بل هما من باب واحد.

وكيف كان فقد استدلل الاكثرون للحمل فيما هو محل البحث بينهم: بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى.

وأورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر كحمل الأمر فيهما على التخيير أو في المقيد على الاستحباب.

وأورد عليه في التقريرات^(١) على ما حكى انتصاراً للمشهور: بان الأول

باطل لعدم معقولية التخيير بين الفرد والكلية، والثاني فاسد: لان التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، وإنما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى الذي اقتضاه تجرده عن القيد، مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال، فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً فلا يعارض ذلك بالتصرف في القيد بحمل امره على الاستحباب.

وناقش المحقق الخراساني^(١) في انتصار التقريرات بما حاصله انه قد مر ان الظفر بالمقيد المنفصل لا يكشف عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الإطلاق بمراد جدى، فيكون التقييد أيضاً تصرفاً في المطلق، كما ان حمل الأمر على الاستحباب يكون تصرفاً، فيتعادل التصرفان، مع ان حمل الأمر في المقيد في الحقيقة مستعمل في الإيجاب، فان المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من افضل أفراد الواجب لا مستحبا فعلاً، فلا يلزم من حمل الأمر في المقيد على الاستحباب تصرف في المعنى فلا يعارض ذلك بالتصرف في المطلق.

ثم انه ثبت^(٢) قال، ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق.

أقول: ما اورده على التقريرات متين.

واما ما أفاده في وجه حمل المطلق على المقيد.

فيرد عليه انه لا يلائم مع ما اختاره من ان دلالة الأمر على الوجوب

التعيني، إنما يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة لا بالوضع، فانه حينئذ يكون كل من الظهورين بالإطلاق، فلا وجه لدعوى اقوائية أحدهما من الآخر.

وحق القول في المقام: ان حمل المطلق على المقيد يتوقف على ثبوت أمرين:

أحدهما: التنافي بين الدليلين.

ثانيهما: اقوائية ظهور المقيد في كون متعلق التكليف خصوص الحصة الخاصة من الطبيعة، من ظهور المطلق في كون المتعلق الطبيعة اين ما سرت ولو في ضمن غير تلك الحصة.

وقبل البحث في الموردين لابد وان يعلم ان محل الكلام، هو ما إذا كان ظاهر دليل المقيد كونه متكفلا لبيان حكم مستقل مولوي.

واما إذا كان ظاهرا في نفسه في الارشاد إلى الجزئية، أو الشرطية، أو المانعية، فلا كلام في حمل المطلق على المقيد، ولذلك لم يتوهم احد عدم حمل الأمر بالصلاة مطلقا على مثل قوله ﷺ (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه)^(١) الظاهر في الارشاد إلى مانعية لبسه في الصلاة، وكذا الحال في المعاملات مثل قوله (نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر)^(٢) الظاهر في الارشاد إلى مانعية الغرر عن البيع، وهذا كله مما لا اشكال فيه.

وكيف كان فالكلام في مقامين:

(١) وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٦ باب ٢ من ابواب لباس المصلي ح ٥٣٤٩ نص الحديث: « يا علي لا تصل في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه».

(٢) وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٤٤٨ باب ٤٠ من ابواب آداب التجارة ح ٢٢٩٦٥.

المقام الأول: فيما يثبت به التنافي بين الدليلين، ومحل الكلام إنما هو المتوافقان (كاعتق رقبة، واعتق رقبة مؤمنة) واما المختلفان (كاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) فثبوت التنافي واضح.

ثم ان ثبوت التنافي يتوقف على وحدة التكليف، وهي ان احرزت من الخارج فلا كلام، وإلا فثبوتها يتوقف على أمور:

١- ان يكون المتعلق في كل من دليلي المطلق والمقيد، صرف الوجود المنطبق على أول الوجودات، إذ لو كان المتعلق جميع الوجودات، مثل احل الله البيع، واحل الله البيع العربي، فلا تنافي بين الدليلين لعدم التنافي بين امضاء البيع العربي وغيره.

نعم، إذا كان لدليل المقيد مفهوم ثبت التنافي وهذا بخلاف ما إذا كان المتعلق في كل منهما صرف الوجود، فان إطلاق دليل المطلق يقتضي الاجتزاء بغير المقيد في مقام الامتثال، و تقييد المتعلق في دليل المقيد يقتضي عدم الاجتزاء به، فيحصل التنافي بينهما وما ذكرناه هو السر في عدم حمل المطلق على المقيد في المحرمات، إذ المتعلق فيها جميع الوجودات.

٢- كون دليل المقيد متضمنا لحكم الزامي، وإلا فلا يتحقق التنافي بينه، وبين دليل المطلق، إذ لو كان متضمنا لبيان حكم غير الزامي، كانت الجزئية أو الشرطية، للمقيد الذي تضمنه غير الزامية لفرض انتزاعها من التكليف غير الالزامي، فلا تنافي بينه وبين الترخيص المستفاد من الإطلاق (فتأمل فان للكلام فيه مجالا واسعا) وهذا بخلاف ما إذا كان متضمنا لحكم الزامي.

ثم انه لا فرق فيه بين كون التكليف الالزامي ارشاديا أم نفسيا، كما لا

فرق بين كون الحكم الذي تضمنه دليل المطلق لزوميا أو غير لزومي.

٣- ان يكون الحكم في كل من المطلق والمقيد مرسلا، أم معلقا على سبب واحد، واما إذا كان كل منهما معلقا على سبب غير ما يكون الاخر معلقا عليه، مثل (ان ظهرت فاعتق رقبة، وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة) أو كان أحدهما مرسلا والاخر معلقا على سبب، مثل (اعتق رقبة وان ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة) فلا تنافى بين الدليلين، فلنا دعويان.

احدهما: عدم التنافي في الموردين الاخيرين.

ثانيهما: التنافي في الموردين الأولين.

اما الأولى: ففي صورة تعليق كل منهما على سبب مستقل، فعدم التنافي إنما يكون من جهة ظهور القضيتين في تعدد الحكم بتعدد السبب.

واما في صورة تعليق أحدهما على السبب دون الاخر، فالعدم، إنما هو من جهة ان هناك اطلاقين وتقييدين، إطلاق الوجوب وتقييده بمحصل السبب، إطلاق المتعلق، وتقييده بالمؤمنة، وتقييد كل من الاطلاقين، يتوقف على تقييد الاخر إذ لو لم يقيد الوجوب بمحصل السبب لما كان وجه لتقييد المتعلق، لأنه بعد فرض بقاءه على اطلاقه، وبقاء المقيد على تقييده، لا مناص عن كونهما حكيمين لمتعلقين، كما انه لو لم يقيد المتعلق لما كان وجه لرفع اليد عن إطلاق الحكم، إذ مع فرض تعدد المتعلق لا محالة يكون الثابت حكيمين فلا موجب للحمل.

واما الدعوى الثانية: فمضافا إلى ان وحدة السبب بنفسها كاشفة عن

وحدة الحكم، وإلا لزم تأثير شيء واحد في شيئين، وهما: وجوب عتق الرقبة، ووجوب عتق الرقبة المؤمنة، انه ان لم نلتزم بوحدة التكليف في الموردين والتزمنا بان التكليف متعدد، فلا يخلو الأمر من انه:

اما ان يكون متعلق التكليف في المقيد هو التقيد، بحيث لا تكون الحصاة من الطبيعة الموجودة في ضمنه، دخيلة في الحكم فيكون المقيد واجبا في واجب. أو يكون المتعلق هي الحصاة من الطبيعة الموجودة في ضمن المقيد.

لا مجال للمصير إلى الأول، لكونه خلاف الظاهر، ولقلة وجود مثل هذا التكليف في الشرع الانور.

واما الثاني: فان التزمنا بان الملاكين الذين هما منشأ الحكمين لا يستوفيان بإتيان المقيد، لكان ذلك مخالفا لتعلق الأمر في المطلق بصرف وجود الطبيعة المنطبق على ما في ضمن المقيد أيضاً، وان كان المقيد وافيا بكلا الملاكين واتيانه موجبا لسقوط التكليفين، لزم تعليق الأمر بالمطلق على عدم الاتيان بالمقيد الذي يجب الاتيان به تعيينا على كل تقدير، ولا موجب للأمر بالمطلق بنحو يشملها، وهو خلاف الظاهر، فيتعين الالتزام بوحدة التكليف.

المقام الثاني في بيان اقوائية ظهور المقيد في كون متعلق الحكم هو الحصاة الخاصة من الطبيعة، وبعبارة أخرى في علاج هذا التنافي.

وملخص القول فيه ان الأمر يدور بين، ابقاء المطلق على ظاهره من الإطلاق والسريان، والتصرف في المقيد بحمل امره على الواجب التخييري، أو حمله على إرادة افضل الأفراد.

وان شئت قلت بحمل المقيد المذكور فيه على كونه واردا في مقام بيان
الفضيلة الكامنة في المقيد، وبين حمل المطلق على المقيد.

وقد ذكروا في وجه تقديم الثاني أي حمل المطلق على المقيد وجوها:

الأول: ما نسب إلى الأكثر وهو انه جمع بين الدليلين، وقد تقدم ما يرد
عليه.

الثاني: ما نسب إلى الشيخ الأعظم رحمته، وقد مر في أول المبحث، وعرفت
انه يرد عليه ما أفاده المحقق الخراساني.

الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية، وقد تقدم، ومر ايراده.

الرابع: ان التقييد شائع فهو المتعين عند دوران الأمر بينه وبين مخالفة ظهور
آخر.

وفيه مضافا إلى ان الغلبة والشيوع لا توجب الاظهرية، ان إرادة
الاستحباب من الأمر أيضاً شائعة.

الخامس: ما أفاده المحقق النائيني رحمته^(١)، ومحصله: ان الأمر في المقيد يكون
بمنزلة القرينة على ما هو المراد من الأمر في المطلق، والاصل الجارى في ناحية
القرينة يكون حاكما على الاصل الجارى في ذي القرينة.

اما الأول: فلان ملحقات الكلام من، الصفة، والحال، والتمييز تكون قرينة
على اركان الكلام من المبتدأ والخبر.

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٥٣٥، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٤٤٢.

واما الثاني: فلان الشك في المراد من ذى القرينة يكون مسببا عن الشك في المراد من القرينة وظهورها رافع لظهور ذى القرينة فلا يبقى له ظهور حتى يصلح لصرف ظهور القرينة وليس كذلك العكس: إذ القرينة بمدلولها الأولى تقتضي ان يكون المراد من ذى القرينة خلاف ظاهره، وذو القرينة ليس بمدلوله الأولى متعرضا لحال القرينة، وفي المقام، بما ان القيد يكون بمنزلة القرينة بالنسبة إلى المطلق لأنه لا يخلو من كونه وصفا أو حالا أو غير ذلك من ملحقات الكلام فاصالة الظهور فيه تكون حاکمة على اصالة الظهور في المطلق.

ثم قال^(١) هذا في المتصل، واما في المنفصل، فالميزان فيه لتشخيص كون شيء قرينة على غيره هو فرضه متصلا به في الكلام الواحد، فان كان في هذا الفرض قرينة كان قرينة في فرض الانفصال أيضاً، وإلا فيكون معارضا له، ففي المقام إذا ورد (اعتق رقة) ثم ورد، (اعتق رقة مؤمنة) لا بد من فرض المؤمنة متصلة بقوله: (اعتق رقة) وحيث انه لا ريب في كونها قرينة على المراد من المطلق في هذا الفرض، فيتعين الالتزام بذلك في فرض الانفصال أيضاً.

وفيه: اولاً: ان مركز التنافي ليس هو ظهور المؤمنة، وظهور الرقة، بل إطلاق الرقة، وظهور الأمر بعق الرقة المؤمنة، في الوجوب والأمر دائر بين رفع اليد عن أحدهما، وقرينية الثاني على الأول، في فرض الاتصال أيضاً أول الكلام، كما لو قال: (اعتق رقة، واعتق رقة مؤمنة).

وثانياً: ان قرينية المؤمنة في ظرف الاتصال إنما هي لأجل انه من مقدمات

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٥٣٦، وفي الطبعة الجديدة ج ٢ ص ٤٤٤.

الحكمة عدم التقييد فمع التقييد لا ينعقد للمطلق ظهور في الإطلاق، فقياس صورة الانفصال بصورة الاتصال، قياس مع الفارق.

فلحق في وجه تقديم التقييد ان يقال: ان التزاحم والتنافي ليس بين ظهور المطلق في الإطلاق، وظهور الأمر بالمقيد في الوجوب التعييني، بل بين اصالة صدور الظاهر بداعي الجدل لا بدواعي اخر في المطلق، وظهور الأمر بالمقيد في الوجوب التعييني، فانه كما عرفت في مبحث العام والخاص، ان للكلام الصادر من المتكلم اصلين مترتين:

أحدهما: اصالة الظهور المعينة ان الظاهر هو المراد الاستعمالي عند الشك واحتمال إرادة غيره.

ثانيتها: اصالة صدور الظاهر بداعي الجدل لا بدواعي اخر .

وبعبارة أخرى: اصالة تطابق المراد الجدِّي مع المراد الاستعمالي، فطرف المعارضة في طرف المطلق الاصل الثاني لا الأول.

وعليه، فحيث ان مدرك ذلك الاصل هو بناء العقلاء، وهو إنما يكون مع عدم ورود دليل من الشارع الاقدس على خلافه، ودليل المقيد يصلح لذلك، فيتعين التصرف في المطلق بالمعنى الذي عرفت، وابقاء الأمر بالمقيد على ظاهره فتدبر في اطراف ما ذكرناه، فانه حق القول في المقام ولا اظن بقاء التردد لأحد في حمل المطلق على المقيد بعد التدبر فيما ذكرناه.

هذا كله في المتوافقين، وبه يظهر الحال في المتخالفين، مثل (اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) بل حمل المطلق على المقيد فيهما اظهر كما لا يخفى.

بقي في المقام أمور لا بد من التنبيه عليها:

أحدها: انه إذا كان الحكم متعلقا بجميع الوجودات لا صرف الوجود كما في احل الله البيع.

فان كان دليل المقيد مخالفا له في الإيجاب والسلب، كما ورد من النهي عن بيع الخمر والخنزير والبيع الربوي وما شاكل.

لا كلام ولا اشكال في حمل المطلق على المقيد، لما مر من ان النهي عن حصة خاصة من مركب اعتباري جعله المولى متعلقا لحكمه التكليفي أو الوضعي ظاهر في الارشاد إلى المانعية، فيدل دليل المقيد على مانعية ما تضمنه عن صحة البيع مثلا.

وان كان موافقا له كما إذا ورد في احد الدليلين انه في الغنم السائمة زكاة، وورد في الاخر انه في الغنم زكاة.

فان لم يكن لدليل المقيد مفهوم لا موجب لحمل المطلق على المقيد لما عرفت من توقف الحمل على وحدة التكليف المستكشفة من تعلقه بصرف الوجود، والفروض في المقام تعلق التكليف بجميع الوجودات، دون صرف الوجود فلا وجه للحمل.

وان كان لدليل المقيد مفهوم، فحيث ان مفهومه نفى الحكم عن غير مورد الخاص، فلا محالة يوجب ذلك تقييد المطلق.

ثانيها: ان المشهور بين الاصحاب عدم حمل المطلق على المقيد في باب المستحبات واختصاص ذلك بالواجبات فالكلام إنما هو في الفارق بينهما.

افاد المحقق الخراساني رحمته (١) في وجه ذلك وجهين:

١- تفاوت المستحبات غالباً من حيث المراتب بمعنى ان غالب المستحبات تتعدد بتعدد مراتبها في المحبوبة، وهذه الغلبة قرينة على حمل المقيّد على الافضل.

ويرد عليه: اولاً ان لازم ذلك هو الالتزام باستحباب المطلق وان كان القيد متصلاً، كما إذا ورد، زر الحسين عليه السلام، مغتسلاً، بان يقال ان مغتسلاً لا يوجب تقييد المتعلق للأمر لعلمنا خارجاً بان مراتب المحبوبة مختلفة.

وثانياً: ان المراتب في الواجبات أيضاً متفاوتة، فلا بد على هذا ان يقال ان المطلق وارد لبيان ثبوت مرتبة من الوجوب والمقيّد وارد لبيان مرتبة أخرى منه.

وثالثاً: ان الغلبة لا توجب ذلك إذا كان دليل المقيّد قرينة عرفية على تعيين المراد من المطلق لعدم مانعية الغلبة عن ظهور دليل المقيّد في ذلك.

٢ - ان ثبوت استحباب المطلق إنما هو من جهة قاعدة التسامح في ادلة السنن، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق، بعد مجيء دليل المقيّد، وحمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها.

ويرد عليه ان معنى حمل المطلق على المقيّد كون المراد بالمطلق هو المقيّد، وعليه فليس في المطلق خبر دال على الاستحباب كي يشمله اخبار من بلغ مع انه لو تم هذا لزم الالتزام به في الواجبات أيضاً غاية الأمر بالالتزام باستحباب

المطلق بناء على ما هو الحق من شمول اخبار من بلغ لما إذا تضمن النص وجوب شيء.

اضف إليه انه لو تم ذلك لم يكن وجه لكون المقيد افضل الأفراد لان استحبابه ثبت بدليل واستحباب المطلق ثبت بدليل اخر اجنبي عنه فتدبر.

والحق في المقام ان يقال ان الدليل الدال على التقييد يتصور على وجوه.

الأول: ان يكون له مفهوم، ويكون دالا على نفى الاستحباب عن غير ذلك المورد، كما إذا ورد دليل بعد دليل استحباب صلاة الليل، ودل على ان استحبابها إنما هو إذا أتى بها المكلف بعد نصف الليل، وفي ذلك لا بد من حمل المطلق على المقيد عرفا ووجهه واضح.

الثاني: ان يكون الأمر في دليل المقيد بنفس التقييد، لا بالمقيد كما إذا دل دليل على استحباب الإقامة، وورد في دليل آخر، فلتكن في حال الطهارة وكان ظاهرا في لزوم ذلك وفي مثل ذلك لا بد من حمل المطلق على المقيد لان الأمر في المقيد يكون ظاهرا في الارشاد إلى شرطية الطهارة، ولا فرق في ذلك بين كون الإقامة واجبة أم مستحبة.

الثالث: ان يكون دليل المقيد مخالفا لدليل المطلق في الحكم كما إذا دل دليل على استحباب الإقامة ثم ورد في دليل آخر النهي عن الإقامة في حال الجلوس، ففي مثل ذلك أيضاً لا بد من حمل المطلق على المقيد لما مر من ان النهي عن خصوصية في متعلق الحكم يكون ظاهرا في الارشاد إلى المانعية فيكون مرجع ذلك إلى ان عدم الجلوس، ماخوذ في الإقامة المأمور بها.

فما نسب إلى المشهور من عدم حمل المطلق على المقيّد في باب المستحبات لا يتم في شيء من هذه الأقسام الثلاثة، ولا يظن بهم الالتزام بعدم الحمل في تلكم الأقسام.

الرابع: ان يتعلق الأمر في دليل المقيّد بالمقيّد كما هو الغالب في باب المستحبات كما ورد مطلقات أمرة بزيارة سيد الشهداء صلوات الله عليه، وورد في ادلة اخر استحباب زيارته في اوقات مخصوصة كليالي الجمعة، وما شاكل، وفي مثل ذلك لا يحمل المطلق على المقيّد، لما مر من ان الحمل يتوقف على التنافي بين الدليلين، وإذا لم يكن دليل المقيّد الزاميا فلا محالة لا يكون منافيا مع الترخيص المستفاد من إطلاق المطلق في تطبيقه على أي فرد من أفرادها في مقام الامتثال ومع عدم التنافي لا موجب للحمل.

وبما ذكرناه يظهر ان الميزان هو كون دليل المقيّد الزاميا، أو غير الزاميا:

ففي الأول يحمل المطلق على المقيّد وان كان دليل المطلق متضمنا لحكم غير الزامي.

وفي الثاني لا يحمل وان كان دليل المطلق متضمنا لحكم الزامي، ولعله إلى ذلك نظر المشهور والله العالم.

ثالثها: ان الإطلاق كما عرفت عبارة عن رفض القيود وعدم دخل شيء من القيود في الحكم، ويرتب عليه اختلاف الإطلاق باختلاف المقامات، وتكون نتيجته في بعض الموارد تعلق الحكم بصرف الوجود، كما في الأحكام التكليفية الوجوبية، كاعتق رقبة، أو اكرم عالما، وما شاكل، وفي مورد آخر تعلق الحكم بمطلق الوجود، والطبيعة السارية وذلك كما في الأحكام التحريمية

كلا تشرب الخمر، وفي الأحكام الوضعية كاحل الله البيع، وما شاكل، وقد مر تفصيل ذلك في مبحث النواهي.

رابعها: ان قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف بحسب اختلاف المقامات، بمعنى ان الإطلاق في مقام الإثبات ربما يكشف عن الضيق في مقام الثبوت، كما في إطلاق صيغة الأمر حيث انه في مقام الإثبات يكشف عن ان الواجب في مقام الثبوت نفسي، لا غيري، تعييني لا تخيري، وعيني لا كفائي وذلك كله ضيق على المكلف، وقد مر في أول مبحث المطلق والمقيد البحث في ذلك.

المجمل والمبين

الفصل الرابع: في المجمل والمبين، قال المحقق الخراساني رحمته (١) الظاهر ان المراد من المبين في موارد اطلاقه الكلام الذي له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنى، والمجمل بخلافه فما ليس له ظهور مجمل وان علم بقرينة خارجية ما اريد منه، كما ان ماله الظهور مبين وان علم بالقرينة الخارجية انه ما اريد ظهوره وانه مؤول انتهى.

وما أفاده ثنت من التعريف للمجمل والمبين ينافي ما سيذكره في ذيل كلامه المتضمن لبيان انهما وصفان اضافيان، فان ظاهر هذا التعريف انهما من صفات اللفظ ناشئتان من تعدد الوضع، أو تكثر المعاني المجازية عند احراز عدم

إرادة المعنى الحقيقي، وظاهر الذيل انهما وصفان ناشتان عن العلم بالوضع والجهل به.

والحق هو الأول، إلا ترى انه لا يصح ان يقال ان الألفاظ العربية كلها مجملات بالقياس إلى الجاهل بها، فيستكشف من ذلك ان إطلاقهما إنما يكون بلحاظ الأول.

فالمجمل هو اللفظ الذي لا قابلية له للمعنى في متفاهم العرف عند أهل تلك اللغة، وهذا بخلاف المبين، فللاجمال والبيان واقعان محفوظان، يطلقان بلحاظهما.

نعم قد يقع الاختلاف في كون لفظ مجملا، فيدعى احد انه مجمل، والآخر يدعى انه مبين، ولكن ذلك إنما يكون في مقام الإثبات وهو يشهد بانهما من الأمور الواقعية وإلا لم يكن معنى لوقوع النزاع والخلاف في الأمور الإضافية.

ثم انه تارة يكون اللفظ مجملا من حيث المراد الاستعمالي.

وأخرى يكون ظاهرا من حيث ذلك، ولكن المراد الجدي منه غير معلوم.

فان شئت عبر عن الثاني بالمجمل حكما في قبال الأول الذي هو مجمل حقيقي.

والأول: قد يكون اجماله ذاتيا، كاللفظ المشترك وقد يكون بالعرض كالكلام المحفوف بما يصلح للقرينية.

والثاني: كالعام المخصص بمخصص منفصل دائر امره بين متباينين كما إذا ورد (اكرم العالم) ثم ورد (لا تكرم زيدا العالم) وتردد زيد في الخارج بين

شخصين، فيكون المخصص مجملاً ويسرى اجماله إلى العام حكماً لا حقيقة لما مر من ان المخصص المنفصل يوجب التصرف في المراد الجدي لا المراد الاستعمالي فيكون العام مجملاً من حيث المراد الجدي.

ثم انه وقع الكلام في طائفة من الألفاظ المفردة والجمل في أبواب الفقه انها مجملة أو مبينة.

والأول، كلفظ، الصعيد، والغناء، والكعب، واليد في آية السرقة^(١) عند السيد المرتضى وجماعة.

والثاني: مثل لا صلاة إلا بطهور^(٢)، لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب^(٣)، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٤)، ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾^(٥)، مما اضيف الحكم إلى الاعيان الخارجية.

وحيث ان كل تلکم المباحث مباحث صغروية، وليست مباحث كبروية، ولا ضابطة كلية لتميز الجمل عن الميين في هذه الموارد، فلا مناص إلا عن الرجوع في كل مورد إلى فهم العرف فان كان له ظهور عرفي فلا كلام، وإلا

(١) ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

الآية ٣٨ من سورة المائدة

(٢) وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٦٥ باب ١ من ابواب الوضوء ح ٩٦٠.

(٣) مستدرک الوسائل ج ٤ ص ١٥٨ باب ١ من ابواب القراءة في الصلاة ح ٤٣٦٥-٤٣٦٨.

(٤) الآية ٢٣ من سورة النساء.

(٥) الآية ١ من سورة المائدة.

فيرجع إلى القواعد والاصول وهي تختلف باختلاف الموارد.

والحمد لله اولاً وآخراً



تم بعونه تعالى

الجزء الثالث

ويليه

الجزء الرابع

وأوله

المقصد السادس

في القطع واقسامه

واحكامه

فهرس الموضوعات

٧	المقصد الثاني.....
٧	في النواهي.....
١٢	اقتضاء النهي ترك جميع الأفراد.....
١٧	العموم المستفاد من النهي استغراقي.....
٢٠	الفصل الأول.....
٢٠	في اجتماع الأمر والنهي.....
٢١	المراد بالواحد.....
٢٣	بيان الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات.....
٢٥	مسألة اجتماع الأمر والنهي من المسائل الأصولية.....
٣٠	هذه المسألة من المسائل العقلية.....
٣٣	جريان النزاع في جميع أنواع الأمر والنهي.....
٣٦	اعتبار قيد المندوحة في محل النزاع.....
٣٩	عدم ابتناء النزاع في المقام على تعلق الأوامر بالطبائع.....
٤١	ضابط ما يكون داخلا في مورد هذا الباب.....
٤٧	ما به يجرز كون المورد من قبيل التعارض أو من هذا الباب.....
٤٩	الامتثال بإتيان المجمع على القول بالجواز.....
٥٧	حكم الامتثال بإتيان المجمع على القول بالامتناع.....
٦٤	دليل القول بالامتناع.....
٦٥	الأحكام الخمسة متضادة.....
٦٩	ضابط كون التركيب اتحاديا أو انضماميا.....
٧١	الصلاة في الدار المغصوبة.....
٧٥	ادلة القول بجواز الاجتماع.....
٧٧	العبادات المكروهة.....

١٨٩.....	اجتماع الوجوب والاستحباب.....
٩١.....	الاضطرار إلى ارتكاب الحرام.....
٩٢.....	حكم العبادة الواقعة مع الفعل المحرم المضطر إليه.....
١٠٠.....	حكم الصلاة في حال الاضطرار.....
١٠٤.....	حكم الخروج من الدار المغصوبة.....
١٢٠.....	الصلاة في حال الخروج.....
١٢٤.....	دليل تقديم النهي.....
١٣٠.....	ترك العبادة أيام الاستظهار.....
١٣٢.....	الوضوء بماءين مشتبهين.....
١٣٤.....	ما يقتضيه الاصل في المقام.....
١٣٧.....	حكم ما لو تعدد الاضافات.....
١٣٩.....	الفصل الثاني
١٣٩.....	اقتضاء النهي في العبادات للفساد وعدمه.....
١٣٩.....	هذه المسألة من المسائل الأصول اللفظية.....
١٤١.....	عدم اختصاص النزاع بالنهي التحريمي النفسي.....
١٤٥.....	بيان المراد من العبادة.....
١٤٧.....	المراد بالمعاملة.....
١٥٠.....	حقيقة الصحة والفساد.....
١٥٣.....	مجمولية الصحة والفساد وعدمها.....
١٥٧.....	الاصل في المسألة.....
١٦٠.....	النهي المتعلق بذات العبادة.....
١٦٦.....	النهي المتعلق بجزء العبادة.....
١٧٠.....	النهي عن شرط العبادة.....
١٧٢.....	النهي عن وصف العبادة.....
١٧٤.....	النهي عن المعاملات.....
١٨٦.....	المقصد الثالث

١٨٦	في المفاهيم.....
١٩٣	المبحث الأول في مفهوم الشرط.....
١٩٥	دلالة القضية الشرطية على المفهوم بالوضع أو القرينة العامة.....
٢٠١	الاستدلال بالانصراف.....
٢٠٢	التمسك بالإطلاق لاثبات المفهوم.....
٢١١	ما استدل به لعدم ثبوت المفهوم للشرط ونقده.....
٢١٣	القول بالتفصيل ومدركه.....
٢١٥	ضابط اخذ المفهوم.....
٢١٧	مفهوم تعليق الحكم الكلي بنحو العام الاستغراقي على الشرط.....
٢٢٣	حكم تعدد الشرط واتحاد الجزاء.....
٢٣٠	تداخل الاسباب.....
٢٤٧	تداخل المسببات.....
٢٥٠	المبحث الثاني في مفهوم الوصف.....
٢٥٨	المبحث الثالث في مفهوم الغاية.....
٢٦٥	المبحث الرابع في مفهوم الحصر.....
٢٦٦	مورد دلالة كلمة (إلا) على الحصر.....
٢٦٩	فيما أورد على كلمة التوحيد وجوابه.....
٢٧٥	عما يدل على الحصر كلمة (إنما).....
٢٧٨	كلمة (بل) الاضرابية.....
٢٧٩	تعريف المسند إليه باللام.....
٢٨١	المبحث الخامس في مفهوم العدد.....
٢٨٥	المقصد الرابع.....
٢٨٥	في العام والخاص.....
٢٨٨	اقسام العموم.....
٢٩٣	هل للعموم صيغة تخصه؟.....
٢٩٦	بيان ما يدل على العموم.....

- ٣٠١..... حجية العام المخصص في الباقي
- ٣١٧..... إذا خصص العام بالمحمل مفهوما
- ٣٣١..... التمسك بالعام في الشبهة المصدقية
- ٣٣٥..... تذييل في استصحاب عدم الازلي
- ٣٤٨..... التمسك بالعام في غير مقام التخصيص
- ٣٥٤..... التمسك بالعام مع معلومية الحكم
- ٣٥٧..... العمل بالعام قبل الفحص
- ٣٦٧..... الخطابات الشفاهية
- ٣٧٥..... ثمرة البحث
- ٣٧٨..... تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده
- ٣٨٨..... تعارض المفهوم مع العموم
- ٣٩٦..... تعقب الاستثناء للجمل المتعددة
- ٤٠٤..... تخصيص الكتاب بخبر الواحد
- ٤١٠..... دوران الأمر بين التخصيص والنسخ
- ٤٢٠..... النسخ
- ٤٢٤..... المقصد الخامس
- ٤٢٤..... في المطلق والمقيد والحمل والمبين
- ٤٢٨..... اسم الجنس
- ٤٣٥..... علم الجنس
- ٤٣٨..... المفرد المعرف باللام
- ٤٤٣..... النكرة
- ٤٤٧..... مقدمات الحكمة
- ٤٥٥..... الانصراف مانع عن التمسك بالإطلاق
- ٤٥٨..... حمل المطلق على المقيد