

مختار

في

أصول الفقه

مَجْدُ شَجَاوِ لَفِيضِ

١٥١١٥٨

مَحَاضِرَات

فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

تقريراً لبحث سيدنا الاستاذ الاعظم

فقيه الطائفة مرجع الامة زعيم

الحوزة العلمية سماحة آية الله

العظمى الورع التقى السيد

شبكة كتب الشيعة ابو القاسم الموسوي الخوئي

دام ظله الوارف

الجزء الخامس

طبع على نفقة الحاج قاسم علي غلام حسين ، واخوانه بمباسبافريقا الشرقية

بمساهمة العلامة الجليل الشيخ يوسف النفسى الافريقى

انتشارات امام موسى صدر

shiaabooks.net

رابطہ بدیل < niktba.net

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(النهي في العبادات)

يقم البحث فيه عن عدة جهات :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثم اننا قد قرينا في الدورات السابقة ما اختاره شيخنا الاستاذ (قدس) من التفصيل في المسألة ، بيان ذلك اذا قد ذكرنا في تلك الدورات ان ملاك الصحة والفساد في العبادات والمعاملات انما هو بالانطباق على الموجود الخارجي وعدم الانطباق عليه .

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

امران واقعيان وليسا بمجعولين اصلا لا اصابة ولا تباً .
 واما في المعاملات فكذلك حيث انها لا تتصف بالصحة أو الفساد
 في مقام الجعل والامضاء وانما تتصف بهما في مقام الانطباق والخارج ،
 مثلاً البيع مالم يوجد في الخارج لا يعقل اتصافه بالصحة أو الفساد ، فاذا
 وجد فيه فان انطبق عليه البيع المضى شرعاً انصف بالصحة والا فبالفساد
 وكذا الحال في الاجارة والنكاح والصلح وما شاكل ذلك .

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

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

هذا والصحيح ما اخترناه وهو التفصيل بين كون الصحة والفساد

في العبادات غير مجعولين شرعاً وفي المعاملات مجعولين كذلك . أما في العبادات فقد عرفت انها منتزعان من انطباقها على الموجود الخارجي وعدم انطباقها عليه فلا تنالهما يد الجعل أصلاً .

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

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

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

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

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

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي : ان الصحة والفساد في العبادات امران واقعيان وفي المعاملات امران مجعولان شرعاً .

وعلى ضوء هذه النتيجة قد تبين بطلان نظرية شيخنا الاستاذ (قدس سره) من أن الصحة والفساد في المعاملات كالصحة والفساد في العبادات غير مجعولين شرعاً لا اصالة ولا تبعاً ، ووجه التبين ما عرفت من ان هذه النظرية تبتنى على نقطة واحدة وهي كون المعاملات كالعبادات متعلقات للامضاءات الشرعية لا موضوعات لها ، وعليه فبطبيعة الحال تكون صحتها

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

السابعة : ان النهي المتعلق بالعبادة يتصور على أقسام : (الأول) ما يتعلق بذات العبادة كالنهي عن صلاة الجائض وصوم يومي العيدين وهكذا (الثاني) ما يتعلق بجزء منها . (الثالث) ما يتعلق بشرط منها . (الرابع)

ما يتعلق بوصفها الملازم لها كالجهر والخط في القراءة . الخامس ما يتعلق بوصفها المفارق وغير الملازم لها كالتصرف في مال الغير الملازم لاكون الصلاة في مورد الالتقاء والاجتماع وهو الأرض المخصصة - لا مطلقاً . ومن هنا يكون هذا التلازم بينها اتفاقاً لا دائماً . هذا مجمل الأقسام والبيكم تفصيلها :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وانأخذ بالنظر إلى هذه النقاط :

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

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

وأما النقطة الثانية : فبإدراكنا أنه بناء على القول بمجاوز القرآن في العبادة وعدم كونه مانعاً عن صحتها كما هو المفروض لم تكن حرمة الجزء في نفسها موجبة لبطلانها ما لم يكن هناك موجب آخر له ، والوجه في ذلك واضح وهو أن حرمة الجزء في نفسها لا توجب اعتبار عدم القرآن في صحة العبادة ليكون القرآن مانعاً عنها ، كيف فإن حرمة القرآن في العبادة عبارة عن اعتبار عدم اقتران جزء بمثله في صحة تلك العبادة ، ومن المعلوم أن حرمة جزء لا تستلزم ذلك ، ضرورة أن اعتباره يحتاج إلى مؤونة زائدة فلا يكفي في اعتباره مجرد حرمة ومبغوضيته ، فاذن لا يترتب عليها إلا بطلان نفسه وعدم جواز الاقتصار به في مقام الامتثال دون بطلان أصل العبادة ، إلا إذا كان هناك موجب آخر له كالتقيصة أو الزيادة .

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

فالنتيجة أن حال الجزء المنهى عنه حال غيره من الحرمات فكما أن الاتيان بها في أثناء العبادة لا يوجب فسادها ، فكذلك الاتيان بهذا الجزء

النهي عنه فلا فرق بينهما من تلك الناحية اهدأ .

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

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

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

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

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

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

المشروطة به ، فان الغرض منه يحصل بصرف إيجاده في الخارج ولو كان إيجاده في ضمن فعل محرم . واما إذا كان عبادياً كالوضوء أو الغسل أو نحو ذلك فالنهي عنه لعمالة يوجب فساد ضرورة استحالة التقرب بما هو مبغوض للمولى ومن المعلوم ان فساد يستلزم فساد العبادة للمشروطة به هذا .

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

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

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

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

ولنأخذ بالمناقشة على هذه النقاط :

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

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

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

وبكلمة أخرى ان النهي عن الشرط والقييد للاحالة يرجع الى تقييد

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

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

يكون أحدهما متعلقاً للأمر والآخر متعلقاً للنهي :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وأما صاحب الكفاية (قده) فلي بعض نسخ كتابه وان كان هذا التفصيل موجوداً إلا انه ضرب الخط الخو عليه واختار القول الأول - وهو الفساد مطلقاً - وقال : نعم كان الأصل في المسألة الفرعية الفساد او لم يكن هناك اطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة وأما العبادة فلكذلك لعدم الأمر بها مع النهي عنها كما لا يخفى .

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

والسبب فيه واضح : وهو ان العبادة اذا كانت محرمه ومبفوضة فعلا للمولى فطبيعة الحال هي توجب تقييد اطلاق دليلها بغيرها (المحصة المنهى عنها) بهاداة ان المحرم لا يعقل أن يقع مصداقاً للواجب والمبفوض مصداقاً للمحبوب ، فاذن كيف يمكن الحكم بصحتها :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وبكلمة أخرى : ان الموجودات الخارجية لا تؤثر في الأحكام الشرعية

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

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

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

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

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

فالنتيجة في نهاية الشوط هي : ان المعاملات هشتى الوالها مركبة من الأمر الاختياري النفساني وإبرازه في الخارج بمبرز ما واسام لهما وكلاهما امر مباشر ولا يعقل التسبب بالانضمام الى ذاك الأمر الاختياري .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

النهي ليس بمعاملة وما هو بمعاملة ليس بمنهى عنه .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

عن شموله لها كيف حيث انه لا تنافي بين كون معاملة محكمة بالحرمة تكليفاً وكولها محكمة بالصحة وضماً ، ولذا صح تصريح المولى بذلك فاذا لم تكن منافاة بينها فلا مانع من التمسك باطلاقه أو عمومه لاثبات صحتها : ومن هنا يظهر أن مثل هذا النهي لا يوجب حجب المكلف ومنعه عن ايجاده وعدم امضاء الشارع اياه عند تحققه فان ما يوجب ذلك انما هو النهي الوضعي دون التكليفي .

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

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

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

فالتبجعة : ان مقتضى القاعدة صحة الاجارة على الواجبات فالرجوب

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

وبكلمة أخرى قد عرفت أن مقتضى القاعدة الأولية جواز الاجارة
على كل واجب الا ما قامت القرينة من الخارج على لزوم الاتيان به مجاناً
وبلا عوض . وعلى هذا فبما اننا علمنا من الخارج بوجود الاتيان بذلك
الواجبات مجاناً ومن دون عوض فبطبيعة الحال لا تصح الاجارة عليها ،
فالنتيجة أن البطلان مستند إلى هذه النقطة دون ما أفاده (قده) .

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

والصحيح ان وجوب الوفاء به هير مالم عنها ، والسبب في ذلك
هو أن وجوب الوفاء بالنذر لا يتنافي امضاء البيع حيث أنه لا منافاة بين
لزوم ابقاء المال على الناذر تكليةً بمقتضى التزامه به وصحة البيع ولهما على
تقدير تحققه في الخارج ، غاية الامر انه يترتب على البيع المزبور استحقاق

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

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

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

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي : أن النهي المتعلق بالمعاملة إذا كان ارشاداً إلى ممانعة شيء عنها فلا اشكال في دلالة على فسادها من دون فرق في ذلك بين أن يكون النهي متعلقاً بنفس العقد أو الإيقاع كالنهي عن بيع الوقف ومالا يملك وبيع المجهول والنكاح في العدة والطلاق في طهر الواقعة وما شاكل ذلك وأن يكون متعلقاً بانذاره كقوله (ع) (ثمن العدة سحت ، وثمن الكلب سحت) ونحو ذلك ، فهذه الطائفة من النواهي بكلا نوعيها تدل على فساد المعاملة جزماً وبلا خلاف واشكال . ومن هنا قلنا بخرجها عن محل الكلام . وأما إذا كان النهي نهياً مولوياً ودالا على حرمتها ومبغوضيتها فقد عرفت أنه لا يدل على فسادها بوجه سواء أكان متعلقاً بأحد حزبي المعاملة أو بكلا جزئيهما ثم لا يخفى ان هذا القسم من

النهي في هاب المعاملات من العقود والابقاعات قليل جداً والغالب فيه انما هو القسم الأول :

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

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

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

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

وأما القول الثاني : فهو والصحح البطلان فإنه مضافاً إلى أن الالتزام به بلا موجب خلاف صريح الروايات المشار إليها :

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

وبتعبير آخر : ان النكاح الصادر من العبد لنفسه بدون اذن مولاه كالنكاح الصادر من الصبي أو المجنون أو السفیه لنفسه بدون اذن وليه فكما انه خير قابل للتصحيح باجازته نظرأ إلى أنه فاسد من حين صدوره فكذلك لنكاح العبد وهذا بخلاف ما إذا كان لغيره فان من له العقد بما انه غيره فصحته فتوقف على استناده اليه والمفروض ان الاجازة المتأخرة مصححة له هذا .

ولنأخذ بالمناقشة على هذا التفصيل ملخصها أمران :

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

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

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

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

ولكن شيخنا الاستاذ (قدس) قد استدلل بهذه الروايات على دلالة النهي على الفساد ببيان أن المراد من عصيان الله تعالى فيها المستلزم للفساد بمقتضى مفهومها هو العصيان التكليفي . وأما ما ذكر من تحقق عصيانه سبحانه وتعالى في المقام نظراً إلى أن عصيان السيد يستلزم عصيانه تعالى فإنه وإن كان صحيحاً إلا أن المنفي في روايات الباب ليس مطلقاً عصيانه ولو كان مع الوساطة ، بل خصوص عصياله المتحقق بمخالفة نهيه الراجع إلى حقه تعالى على عبده مع قطع النظر عن حقوق الناس بعضهم على بعض ، فيكون المنحصر من الروايات هو أن عصيان العبد بنكاحه لسيده من دون إذنه لو كان ناشئاً من مخالفة نهى متعلق بذلك النكاح من حيث هو في نفسه لما فيه من المفسدة المقتضية لذلك لاوجب ذلك فساداً لأمالة كالنهي عن النكاح في العدة أو عن النكاح الخامس ، وهكذا ، وذلك لأن متعلق هذا النهي مبغوض للشارع حدوداً وبقاءً ، لفرض استمرار مفسدته

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

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

وقد تحصل من ذلك ان هذه الروايات تدل على أن التهي عن المعاملة ذاتاً يوجب فسادها وان صحتها لا تجتمع مع عصياله تعالى . نعم إذا كان العصيان ناشئاً من تفويت حق من له الحق توقفت صحة المعاملة على ايازته كما عرفت .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

عمل النزاع حيث لا نزاع بين الاصحاب في دلالتها على الفساد .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(مباحث المفاهيم)

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

وعلى ذلك فلا بد لنا من بيان المراد من هذين اللفظين أي المنطوق والمفهوم فنقول : اما المنطوق فانه يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالمطابقة أو بالقرينة العامة أو الخاصة وذلك كقولنا (رأيت أسداً) فانه يدل على كون المرئي هو الحيوان المفترس بالمطابقة وكقوله تعالى : وأنزلنا من السماء ماء طهوراً ، حيث أنه يدل على طهورية الماء بالمطابقة وعلى طهورية جميع أفرادها بالاطلاق والقرينة العامة ، كما أن قولنا رأيت أسداً يرمي يدل على كون المرئي هو الرجل الشجاع بالقرينة الخاصة وهكذا . وعلى الجملة فما دل عليه اللفظ وضعاً أو اطلاقاً أو من ناحية القرينة العامة أو الخاصة فهو منطوق نظراً إلى أنه يفهم من شخص ما نطق به المتكلم . وأما المفهوم فانه يطلق على معنى يفهم من اللفظ بالدلالة الاتزامية نظراً إلى العلاقة الزومية البينة بالمعنى الأخص أو الأعم وبين المنطوق

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

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

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

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

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

فالتنتيجة : أن اللزوم في موارد تلك الدلالات غير بين .

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

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

ثم أن لزوم المفهوم للمنطوق هل هو من اللزوم البين بالمعنى الأخص أو من اللزوم البين بالمعنى الأعم الظاهر هو الأول . والسبب في ذلك هو أن اللازم اذا كان بيناً بالمعنى الأعم قد يغفل المتكلم عن إرادته كما أن المخاطب قد يغفل عنه لظراً الى أن الدهن لا ينتقل اليه من مجرد تصور

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

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

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

ولكن يمدح أن يقال أنها من المسائل العقلية أيضاً والوجه في ذلك هو أن الحيثية التي تقتضي المفهوم وتستلزمه وهي العلية المنحصرة وإن كانت مداولا لللفظ وضماً أو إطلاقاً حيث أن الدال عليها هو الجملة الشرطية أو محورها إلا أن هذه الحيثية نفسها ليست بمفهوم على الفرض ، فإن المفهوم ماهو لازم لها وهو الانتفاء عند انتفائها ، ومن المعلوم أن الحاكم بذلك أي بانتفاء المعلول عند انتفاء علته التامة إنما هو العقل ولا صلة له باللفظ .

وبكلمة أخرى أن للمفاهيم حيثيتين واقعيتين فمن أحدهما تناسب أن تكون من المسائل الأصولية العقلية ومن الأخرى تناسب أن تكون من المسائل الأصولية اللفظية وذلك لأنه بالنظر الى كون الحاكم بالنتفاء المعلول

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

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

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

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

الثانية : أن تكون ملازمة بين الجزاء والشرط .

الثالثة أن تكون القضية ظاهرة في أن ترتب الجزاء على الشرط من باب ترتب المعلول على العلة لامن باب ترتب العلة على المعلول ولامن باب ترتب

أحد المعلولين لعلة الثالثة على المعلول الآخر .

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

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

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

وأما الركيزة الثانية : وهي دلالة القضية الشرطية على كون العلاقة
بين الجزاء والشرط علاقة لازومية فإنها أيضاً تامة وذلك لأن استعمالها

في موارد الاتفاق وعدم العلاقة في أية لغة كان لو لم يكن غلطاً فقد شبهة في أنه لادر جداً لوضوح أنه لا يصح تعليق كل شيء على ثل شيء من دون علاقة ولرباط بينهما ، وكيف كان فلا شك في أن الاستعمال في تلك الموارد لو صح فإنه يحتاج إلى رعاية علاقة وأعمال عنابة وبدونهما فالقضية ظاهرة في وجود العلاقة اللزومية بينهما .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وعلى الجملة فما أن القضية الشرطية لم توضع للدلالة على أن ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العلة فبطبيعة الحال تستند دلالتها على ذلك في مورد الى قرينة حال أو مقال والا فلا دلالة لها على ذلك أصلاً . وأما الركيزة الرابعة : وهي دلالة القضية على كون الشرط علة منحصرة للجزاء فهي واضحة الفساد ، لما عرفت من أنها لاتدل على أن ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العلة فضلاً عن دلالتها على أن هذا الترتب من الترتب على العلة المنحصرة .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وأما ثانياً : فلأن مقتضى إطلاق القيد في الكلام وعدم ذكر عدل له وإن كان وحدته تعييناً في مقابل تعدده أو كونه واحداً لا بعينه إلا أنه لا يدل على انحصار الحكم به ، بل غاية ما يدل عليه هو أن الحكم في القضية غير ثابت لطبيعي المقيد على الإطلاق وإنما هو ثابت لصفة خاصة منه ، ولكنه لا يدل على أنه ينتفى بانتفاء تلك الصفة ، فإنه لازم انحصار الحكم به لا لازم إطلاقه وعدم ذكر عدل له فإن لازمه عدم ثبوت الحكم للطبيعي على الإطلاق ولا يدل على انتفائه عن صفة أخرى غير هذه الصفة وعلى الجملة فملاك دلالة القضية على المفهوم إنما هو انحصار الحكم بالقيد المذكور فيها وأنه علته المنحصرة لا إطلاقه حيث أن لازمه ما ذكرناه

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

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

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

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

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

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

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

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

الثانية : دلالتها عليه على وجهة نظريتنا فيها .

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

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

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

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

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

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

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

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي : هي تعين تعلق التعهد والالتزام بإبراز قصد الحكاية والاختبار عن الواقع نفيًا أو إثباتًا :

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

للحكاية والايخبار .

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

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

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

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

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

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

وقد تحصل من ذلك ان القضية الشرطية على ضوء نظريتنا

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

وأما الجمل الانشائية فهي على نوعين : (الأول) ما يتوقف الجزء على الشرط عقلاً وتكويناً كقولنا ان رزقت ولداً فاختته وان ملكت شيئاً تصدق به وما شاكل ذلك (الثاني) ما لا يتوقف الجزء على الشرط عقلاً بل يكون التعليق والتوقف يجعل المولى واعتباره كقولنا ان كان زيد عالماً فآكرمه وماشابه ذلك .

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

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

توقفه عليه على كلا التقديرين واقعي وانتفائه بانتفائه عقلي ، ولا صلة له بعالم اللفظ أبداً كما هو الحال في جميع موارد انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه فاذن كيف يمكن عد هذا الانتفاء من المفاهيم وقد تقدم أن المفاهيم مداليل للالفاظ وقد دلت عليها القضية بالدلالة الالتزامية ولم تكن أجنبية عنها أصلاً .

وأما النوع الثاني وهو ما لا يتوقف الجزاء بنفسه على الشرط بل انما هو يجعل المولى وتعليقه عليه وذلك مثل قولنا ان جاءك زيد فآكرمه فيها أن الركيزتين المتضمنتين قد توفرتا فيه فبطبيعة الحال يدل على المفهوم ، بيان ذلك أن الموضوع في هذا النوع من القضية الشرطية غير الشرط المذكور فيها يعني ان له حالتين فالجزء معلق على احدهما دون الأخرى ولا يكون هذا التعليق عقلياً وانما هو يجعل المولى وعنايته كما هو الحال في المثال المذكور فان الموضوع فيه هو زيد ، والشرط فيه هو مجيئه ، ولا يكون توقف الجزاء وهو وجوب الاكرام عليه عقلياً ضرورة عدم توقف اكرامه عليه بل يمكن ذلك في كلتا الحالتين ، فمثل هذه القضية الشرطية يدل على المفهوم لامحالة بناء على ضوء النكتة التي ذكرناها في تفسير الانشاء .

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

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

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

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

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

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

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

أحدهما لا بعينه لم ينتف إلا بانتفاء الجميع .

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

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

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

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

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

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

الثالثة : أن كون مسألة المفاهيم من المسائل الأصولية واضح حيث

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

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

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

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

بقي أمور :

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

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

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

ما شاكل ذلك فبطبيعة الحال يتفنى الوقت بانتفاء هذا العنوان ، كما انه منتف عن خبره من عناوين ، وكلاهما غير مربوط بدلالة اللفظ . أما الأول فلما عرفت من ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي فلا صلة له باللفظ أبداً وأما الثاني فلعدم مقتضى حيث أنه جمل وقفاً على العنوان المزبور فحسب فالتثاته عن خبره ليس من ناحية دلالة اللفظ بل هو من ناحية عدم مقتضى لثبوته ، وكذلك الحال في خبره من الموارد .

فالنتيجه ان المفهوم عبارة عن انتفاء منخ الحكم المعلق على الشرط بالنظائره ونقصد بمنخ الحكم الحكم الكلي المنشأ في الجزاء فانه ١ هو حكم ينتفي عن الموضوع مطلقاً بانتفاء شرطه لخصوص الفرد الثابت منه فيمتاز المفهوم من هذه الناحية عن مطلق انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

نلخص ما أفاده (قدّه) في عدة نقاط :

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

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

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

نحوها أر مستفاداً من مثل وقوع النكرة في سياق النفي فلا محالة يكون المعلق على الشرط هو العموم الاستغراقي والرواية المزبورة من هذا القبيل حيث أن العموم فيها مستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي .
الرابعة : أنا إذا افترضنا أن مفهوم السالبة الكلية لا يكون إلا موجبة جزئية إلا أنه لا ثمرة لذلك في المقام .

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط : أما النقطة الأولى فهي وإن كانت تامة بحسب الكبرى إلا أن للظاهر عدم تحقق الصغرى لها كما سوف يتضح ذلك في ضمن النقطة الآتية .

وما قيل - من أن مفهوم السالبة الكلية في القضية الشرطية قد يكون قضية كلية وذلك كما إذا افترضنا أن المعلق على الشرط هو الجامع بين المطلق والمقيد والاطلاق المستفاد من قرينة الحكمة بطراً عليه ففي مثل ذلك لا محالة يكون لمفهومها قضية كلية فإن انتفاء الجامع لا يمكن إلا بانتفاء كلا فرديه المطلق والمقيد معاً وعلى الجملة فإن كان التعليق وارداً على المطلق والعموم فالمفهوم قضية جزئية حيث أنه لدى العموم لا عموم النفي وإن كان التعليق وارداً على الطبيعي الجامع والاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة بطراً عليه فالمفهوم قضية كلية حيث أنه نفي الجامع وهو لا يكون إلا بنفي جميع أفراده ومن هنا يفرق الحال بين ما كان العموم مستفاداً من اللفظ وما كان مستفاداً من قرينة الحكمة فعمل الأول للتعليق وارد على العموم وعلى الثاني العموم وارد على التعليق - لا يمكن المساعدة عليه .

أما أولاً : فلأن المعلق على الشرط إذا لم يكن هو المطلق والعموم بل كان الطبيعي الجامع فليست القضية في مرتبة التعليق حينئذ قضية سالبة كلية لفرض أن الكلية المستفادة من قرينة الحكمة بطراً عليه فما أفاده المناطقة من أن لنفي السالبة الكلية موجبة جزئية لا يتنقض بذلك

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

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

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

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

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

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

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

شيء الا ثبوت النجاسة له في الجملة بملاقاة النجس عند انتفاء الكربة لا ثبوت النجاسة له بملاقاة كل نجس . فالنتيجة ان المتطاهم الشرفي من الأمثلة التي ذكرناها وما شاكلها من القضايا الشرطية هو ان مفهومها قضية جزئية لا قضية كلية (١) ولا فرق في هذه الاستفادة العرفية بين أن يكون

(١) وما قبل من أنه فرق بين الأمثلة المتقدمة وبين قولهم (ع) اذا بلغ الماء قدر الخ ببيان ان في تلك الأمثلة قد طرأ التعليق على المطلق دون قولهم (ع) والسبب فيه هو أن ثبوت الاطلاق في تلك الأمثلة انما هو لقريئة عرفية خاصة وليس ثابتاً بمجرد مقدمات الحكمة حيث لا يَحتمل عرفاً اختصاص كلمة أحد المذكورة فيها في طرف الجزاء بخصوص العادي من الناس بحيث لو أراد القائل بكلامه السابق ان يزدأ لبتس لامة حربه لم يخف أحداً الجبناء من الناس لما كان كلامه كلاماً عرفياً وكذا لو أراد من قوله ان يزدأ اذا جد في درسه لم يسبقه أحد خصوص الاغبياء منهم أو اراد أحداً في قوله اذا غضب الأمير لم يحترم أحداً خصوص الأهل والاقرباء منه فاذا كان الاطلاق مدلولاً لقريئة خاصة عرفية كان التعليق وارداً عليه ، وهذا بخلاف الاطلاق في قولهم (ع) اذا بلغ الماء الخ فانه حيث يكون مدلولاً لقريئة الحكمة فهو وارد على التعليق دون المعكس وعليه فيكون مفهومه موجبة كلية حيث ان المعلق على الشرط على حلا هو الطبيعي الجامع فنفيه لا يمكن الا بنفي جميع أفراده .

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

العموم في طرف الجزاء استفراقياً أو مجموعياً فكما ان نفى العموم المجموعي يلائم مع قضية موجبة جزئية فكذلك نفى العموم الاستفراقي .

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

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

وأما النقطة الرابعة : فهي تامة بالاهضافة إلى الأعيان النجسة وخاطئة بالاضافة إلى الأعيان المتنجسة فلنا دعويان : (الأولى) أن الثمرة لا تظهر في الأعيان النجسة بين كون مفهوم قولهم (ع) (إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء) موجبة كلية أو جزئية (الثالثة) أنها تظهر في الأعيان المتنجسة بين الأمرين .

أما الدعوى الأولى : فلأنه إذا ثبت انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس في الجملة ثبت انفعاله بملاقاة جميع أنواعها لعدم القول بالفصل بينها جزماً وان التفتيح بينها في ذلك خلاف المركز العرفي ومن الطبيعي أن هذا الارتكاز قرينة عرفية على ذلك ، فاذن لا تظهر ثمرة بين وجهة نظرنا في المقام ووجهة نظر شيخنا الاستاذ (قده) .

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

ومن ضوء هذا البيان يظهر فساد ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) في المقام من أنه إذا دل دليل خارجي على تنجيس المتنجس ١.١ لاقاه كفى ذلك في الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس فلا حاجة حينئذ إلى التمسك بالمفهوم ، وان لم يدل دليل من الخارج على ذلك فالتنجس فيه

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

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

وعلى هذا الضوء تترتب ثمرة مهمة على هذا البحث أي البحث عن كون مفهوم القضية الكلية كالرواية المتقدمة قضية كلية أجزئية حيث أنه على الأول تدل الرواية على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس دون الثاني .

الثالث : إذا تعدد الشرط واتحد الجزء كما في قضيتي : (إذا دخل

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

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

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

الثالث : أن يلتزم بأن الشرط هو المركب من الأمرين الذي هو نتيجة العطف بكلمة (وار) لا كل واحد منها مستقلاً ، وعلى هذا فإذا خطباً معاً وجب القصر وإلا فلا وإن فرض هطاء أحدهما .

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

الثاني فليس وجهاً آخر في قبالة كما هو ظاهر .

وبعد ذلك نقول : أما الوجه الرابع بظاهره غير مقبول إلا أن يرجع إلى الوجه الثاني ، والسبب في ذلك هو ما تقدم من أن المفهوم لازم عقلي للمنطوق بالضرورة البين بالمعنى الأخص ، وعليه فلا يعقل التصرف فيه بتقييد أو تخصيص من دون التصرف في المنطوق أصلاً ، بداهة أن مرد ذلك إلى انفكاك اللازم من الملزوم والمعلول عن العلة وهو مستحيل . وعلى الجملة فقد عرفت أن دلالة القضية الشرطية على المفهوم إنما هي بدلالة التزامية على نحو لزوم البين بالمعنى الأخص ، ومن الطبيعي أن هذه الدلالة بما أنها دلالة قهرية ضرورية لدلالة القضية على المنطوق ، فلا يمكن رفع اليد عنها والتصرف فيها من دون رفع اليد والتصرف في تلك ، فاذن لابد من إرجاع هذا الوجه إلى الوجه الثاني : وعليه فالوجه المعقولة في المسألة ثلاثة : ولناخذ بالنظر إلى هذه الوجوه :

أما الوجه الأول : وهو الالتزام برفع اليد عن المفهوم فيهما معاً فغيره : أنه لا مقتضى وموجب ، بداهة أن الضرورة تقتدر بقدرها ، ومن الطبيعي أن الضرورة لا تقتضي رفع اليد عن مفهوم كلتا القضيتين معاً والالتزام بعدم دلالتها عليه أصلاً ، بل غاية ما تقتضي هو رفع اليد عن إطلاق كل منها بتقييده بالأخرى بمثل العطف بكلمة (أو) أو بكلمة (و) وبه تعالج المعارضة بينها ويدفع الثاني لها رأساً وعليه فكيف يساعد العرف على هذا الوجه وسيأتي بيانه بشكل موسع من دون موجب للالتزام بعدم المفهوم في ضمن البحوث التالية .

وأما الوجه الثاني : وهو أن يكون الشرط عنوان أحدهما في الحقيقة فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس) أن العقل يعين هذا الوجه وإفاد في وجه ذلك ما توضيحه هذا : أن الأمور المتباينة المتعددة بما هي كذلك

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

ولناخذ بالنقد على ما أفاده (قدس) اما ما أفاده من ان قاعدة الراجد لا يصدر إلا من الواحد ويستحيل صدوره عن الكثير فيرد عليه (أولاً) ما ذكرناه غير مرة من أن هذه القاعدة انما تتم في الواحد الشخصي الحقيقي حتى يكشف عن جامع وحداني كذلك ، ولا تتم فيما إذا كانت وحدة المعلوم اعتبارية ، فانه لا يكشف إلا عن وحدة كذلك ، ومن المعلوم ان وحدة الجزء في المقام وحدة اعتبارية لا حقيقية ، وعليه فلا يكشف عن جامع واحد ذاتي . (وثانياً) أنه لا شمول ولا عموم لتلك القاعدة بالانضمام الى جميع الاشياء بشئ ألوانها واشكالها بل أن لها اطاراً خاصاً وموضعاً مخصوصاً وهو اطار سلسلة العلل والمعاليل الطبيعية دون اطار

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

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

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

ومن هنا قال بعض أصحاب الجواشي أنه ضرب في النسخة المصححة الخط
 المحر على هذه العبارة لحد الآن قد بين ان ما تمسك به المحقق صاحب
 الكفاية (قده) لاثبات كون الشرط هو الجامع بين الأمرين غير تام هذا .
 وقد احتار شيخنا الاستاذ (قده) ان الشرط هو مجموع الأمرين
 لا كل واحد منهما وقد أفاد في وجه ذلك ما اليك لفظه : التحقيق ان دلالة
 كل من الشرطيتين على ترتب الجزاء على الشرط المذكور فيهما باقتضائه
 من غير انضمام شيء آخر اليه اما هي بالاطلاق المقابل بالعطف بالواو
 كما ان انحصار الشرط بما هو مذكور فيهما مستفاد من الاطلاق المقابل
 للعطف باو ، وبما أنه لابد من رفع اليد عن أحد الاطلاقين ولا مرجع
 لأحدهما على الآخر يسقط كلاهما عن الحجية ، لكن ثبوت الجزاء كوجوب
 القصر في المثال يعلم بتحقيقه عند تحقق مجموع الشرطين على كل تقدير ،
 واما في فرض انفراد كل من الشرطين بالوجود فثبوت الجزاء فيه يكون
 مشكوكاً فيه ، ولا أصل لفظي في المقام على الفرض ، لسقوط الاطلاقين
 بالتعارض فتصل التوبة الى الأصل العملي - فتكون النتيجة موافقة لتقييد
 الاطلاق المقابل بالعطف بالواو . وأما ما رجا يقال من لزوم رفع اليد عن
 مخصوص الاطلاق المقابل بالعطف باو ، لكونه متأخراً في الرتبة عن الاطلاق
 المقابل بالعطف بالواو ، ضرورة ان انحصار الشرط متأخر ورتبة عن
 تعيينه وتشخيصه - فيدفعه ان تقدم أحد الاطلاقين على الآخر في الرتبة
 لا يوجب صرف التقييد الى المتأخر ، لأن الموجب لرفع اليد عن الاطلاقين
 اما هو وجود العلم الاجمالي بعدم ارادة أحدهما ، ومن الواضح ان نسبة
 العلم الاجمالي إلى كليهما على حد سواء فلا موجب لرفع اليد عن أحدهما
 بخصوصه دون الآخر ، :

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

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

ولنأخذ بالمناقشة على ما أفاده (قدّه) صفراً وكبراً : أما بحسب الصفري فلأن مورد للكلام ليس من صفريات ما أفاده (قدّه) من الكبرى وهي الرجوع الى الأصل العملي ، بل هو من صفريات كبراً أخرى وهي الرجوع الى الأصل اللفظي من عموم أو اطلاق فلنا دهيان : (الأولى) ان المقام ليس من موارد الرجوع الى الأصل العملي . (الثانية) أنه من موارد الرجوع الى الأصل اللفظي .

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

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

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

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

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

مع قطع النظر عن دلالتها على المفهوم ، ولذا لو كان الوارد في الدليلين (إذا خفي الأذان فقصر) و (يجب تقصير الصلاة عند خفاء الجدران) كان بين ظهور القضية الأولى في المفهوم وظهور القضية الثانية في ثبوت وجوب التقصير عند خفاء الجدران تعارض لا محالة ، فان مقتضى إطلاق مفهوم الأولى عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان وان فرض خفاء الجدران ، ومقتضى القضية الثانية وجوب القصر في هذا الفرض : وقد تحصل من ذلك ان المعارضة في مورد الكلام السامي بين مفهوم كل من القضيتين ومنطوق الأخرى الدال على ثبوت الجزاء عند تحقق شرطه فاذن لابد لنا من علاج هذه المعارضة وقد ذكرنا في مقام علاجها وجوهاً : الأول : ما تقدم من المحقق صاحب الكفاية (قده) وهو رفع اليد عن مفهوم احدهما دون الأخرى . وفيه ما عرفت من أنه لا تعارض بين المفهومين حتى يعالج بذلك ومن هنا قلنا ان هذا سهو من قلمه (قده) . الثاني : ما تقدم من شيخنا الاستاذ (قده) وهو رفع اليد عن كلا الاطلاقين معاً والرجوع إلى الأصل العملي . أقول ان ما أفاده (قده) وان أمكن علاج المعارضة به إلا أن الأخذ به بلا موجب بعد إمكان الجمع العرفي بين الدليلين ، والسبب في ذلك هو انه اذا أمكن في مورد علاج المعارضة بين الدليلين على ضوء الجمع العرفي وما هو المرتكز عندهم لم تصل التوبة الى علاجها بطريق آخر خارج عنه وليس معهوداً ومرتكزاً بينهم . وبما أن ما أفاده من الجمع هنا خارج عن المتفاهم العرفي فلا يمكن المساعدة عليه . واتوضيح ذلك نضرب مثالا وهو ما اذا ورد الأمر باكرام العلماء الظاهر في وجوب اكرامهم ثم ورد في دليل آخر أنه لا يجب اكرام زبد العالم ، فان التنافي بينهما وان كان يرتفع بحمل الأمر في الدليل العام على الاستحباب إلا أنه بلا مقتضى حيث ان العرف لا يساعد على

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الرايع ما نسب الى فخر المحققين من ان القول بالتداخل وعدمه يبتنيان على كون العلة الشرعية أسباب أو معرفات ، فعلى الأول لا يمكن القول بالتداخل ، وعلى الثاني لا مالم منه حيث ان اجتماع معرفات عديدة على شيء واحد بمكان من الواضح :

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

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

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

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

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

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

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

الشرب فبطبيعة الحال لا يجرى فيه النزاع المتقدم ، ومن هنا لو أكل أو شرب في نهار شهر رمضان مرات عديدة لم يجب عليه الا كفارة واحدة : لعم في خصوص الجماع والاستمناة تعدد الكفارة بتعدد ما لفظاً الى ان الجماع والاستمناة بعنوانها قد أخذتا في موضوع الكفارة في لسان الروايات ، ومن الطبيعي انها تعدد بتعدد ما خارجاً .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الثاني : ان تعلق الطلب بشيء لا يقتضي إلا ايجاد ذلك الشيء خارجاً ونقض عدمه المطلق ، وبما ان نقض العدم المطلق يصدق على أول وجود من وجوحدات الطبيعة يكون الاثبات به مجزئاً في مقام الامثال عقلاً . وأما توهم ان ذلك من جهة تعلق الطلب بصرف الوجود وصدقه على أول

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

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

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

ملخص ما أفاده (قده) نقطتان :

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

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

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

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

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

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

في الخارج جزماً وهو واضح .

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

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

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

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

نتائج البحوث السلسلة عدة نقاط :

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

للقضية الشرطية على المفهوم ، فالمراد منه انتفاء فرد آخر من الحكم عن الموضوع المذكور فيها بانتفاء الشرط وعلى هذا فلا يكون انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه من المفهوم في شيء ولا يفرق في ذلك بين كون الحكم المستطاد من الجزاء مدلولاً اسماً أو حرفياً .

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

(الثالثة) : ان الحكم الثابت في طرف الجزاء المطلق على الشرط قد يكون انحلاليًا وقد يكون غير انحلالي ، وعلى الأول فهل مفهومه إيجاب جزئي أو كلي اختار شيخنا الأستاذ (قدس) الثاني ، والصحيح هو الأول وقد تقدم تفصيل ذلك بشكل موسع .

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

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

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

(السابعة) : ان عمل الكلام في التدخل وعدمه لما هو فيها إذا كان كل من الشرط والجزاء قابلاً للتعدد والتكرار والا فلا موضوع لهذا البحث على ما عرفت بشكل موسع .

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

مفهوم الوصف

لنتقيح محل النزاع ينبغي لنا تقديم أمرين :

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

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

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

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

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

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

فيكون الحكم مطلقاً عليه فلاجل ذلك تدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهذا بخلاف الوصف في القضية الوصلية فانه راجع الى الموضوع فيها دون الحكم : فالنتيجة ان دلالة الوصف على المفهوم تركز على أن يكون قيداً لنفس الحكم لا لموضوعه أو متعلقه والا فلا دلالة له عليه أصلاً .

ولكن مع ذلك قد يستدل على المفهوم بوجوه :

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

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

عندهم ، بل لا بد في اثبات المفهوم له من اثبات ظهور القضية في كون الوصف حلة منحصرة للحكم المذكور فيها ، ومن الطبيعي ان اليات ظهورها في كونه حلة في غاية الاشكال ، بل خرط القناد فما ظنك بظهورها في كونه حلة منحصرة كيف حيث ان مرد هذا الظهور الى كون الوصف قيداً للحكم دون الموضوع أو المتعلق وانه يدور مداره وجوداً وعدمه وبقاء وارتقاء ، وقد تقدم ان القضية الوصلية ظاهرة في كون الوصف قيداً للموضوع أو المتعلق دون الحكم ، فالنتيجة ان مجرد الاشعار بالعلية غير مفيد وما هو مفيد - وهو الظهور فيها - فهو غير موجود .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثم ان هذه النقطة التي ذكرناها قد املت في كلمات الأصحاب ولم يتعرضوا لها في المقام لا لقباً ولا اباتاً مع ان لها لمرّة مهمة في الفقه

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

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

(مفهوم الغاية)

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

وقد قبل هذا التفصيل في الجملة شيخنا الاستاذ (قدس) حيث قال : وهذا التفصيل وإن كان حسناً في الجملة لأن كلمة حتى تستعمل غالباً في ادخال الفرد الخفي في موضوع الحكم فتكون الغاية حينئذ داخلة في المغيى لا محالة ، لكن هذا ليس بنحو الكلية والعموم فلا بد من ملاحظة كل مورد بخصوصه ، والحكم فيه بدخول الغاية في حكم المغيى أو عدمه .

ولكن الصحيح هو القول الثاني يعني عدم دخول الغاية في المغيى مطلقاً ، فلنا دعويان : (الأولى) صحة هذا القول (الثانية) بطلان سائر الأقوال :

أما الدعوى الأولى فلان المرجع في المقام الما هو فهم العرف وارتكازهم ، والظاهر ان المتفاهم العربي من القضية المغاية بغاية كقولنا (صم الى الليل) وكقوله تعالى : و فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ، وما شاكلهما هو عدم دخول الغاية في المغيى الا فيما قامت قرينة على الدخول كما في مثل قولنا (سرت من البصرة الى الكوفة) أو ما شاكل ذلك

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

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

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

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

خاصة : هذا كله فيما اذا كان الحكم في القضية مستفاداً من الهيئة ،
وأما إذا كان الحكم فيها مستفاداً من مادة الكلام فان لم يكن المتعلق
مذكوراً فيه كقولنا (يحرم الخمر الى أن يضطر المكلف اليه) فلا شبهة
في ظهور الكلام في رجوع القيد الى الحكم ، وأما اذا كان المتعلق مذكوراً
فيه كما في مثل قولنا (يجب الصيام الى الليل) فلا يكون للقضية ظهور
في رجوع الغاية الى الحكم أو الى المتعلق فلا تكون لها دلالة على المفهوم
لولا تم قربة من الداخل أو الخارج عليها .

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

نتائج هذا البحث عدة نقاط :

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

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

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

(مفهوم الحصر)

يقم للكلام في ادائه : منها كلمة (الا) ولا يخفى ان هذه الكلمة
 اما تدل على الحصر فيما اذا كانت بمعنى الاستثناء كما هو للظاهر منها عرفاً
 كقولنا مثلاً (جاء اليوم الا زيداً) فالها تدل على نفي الحكم الثابت للمستثنى منه
 عن المستثنى ولذا يكون الاستثناء من الاثبات نفياً ومن النفي اثباتاً ، وأما اذا
 كانت بمعنى الصفة والغیر فلا تدل على ذلك ، بل حالها حينئذ حال سائر
 قيود الموضوع ، وقد تقدم عدم دلالتها على المفهوم . ومنها كلمة (انما)
 وقد نص أهل الأدب انها من اداة الحصر وتدل عليه . هذا مضافاً الى
 انه المتبادر منها أيضاً : نعم ليس لها مرادف في لغة الفرس على ما نعلم
 حتى نرجع الى معنى مرادفها في تلك اللغة لنفهم معناها نظراً الى ان الهيئات
 مشتركة بحسب المعنى في تمام اللغات ، مثلاً هيئة اسم (فاعل) معنى
 واحد في تمام اللغات يشتمل انواعها وكذا غيرها ، وهذا بخلاف المواد ،
 فانها تختلف باختلاف اللغات : وكيف كان فيكفي في كون هذه الكلمة
 اداة للحصر ومفيدة له تصريح أهل الأدب بذلك من جهة ، والتبادر من

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

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

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

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

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

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

وبعد ذلك نقول : ان المراد من الحياة في الآلة الثانية هي الحياة الدالية فالدنيا صلة لها ، وهي تنحصر باللعب واللهو يعني ان الحياة الدلية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الموضوعي تكفي للتصديق بوجوده في الخارج والا لم يكن التصور تصور
مفهوم واجب الوجود . وهذا خلط ، ولعل هذا هو مراد بعض فلاسفة
الغرب من أن مجرد تصور مفهوم الصانع لهذا العالم وما فوقه يكفي للتصديق
بوجوده بلا حاجة إلى إقامة برهان ، وكيف كان فلا شبهة في أن امكانه
تعالى مساوق لوجوده وبالعكس ، فتلي امكانه عين تلي وجوده كما ان تلي
وجوده عين تلي امكانه : ومن هنا يظهر حال صفاته سبحانه وتعالى فانه
اذا أمكن ثبوت صفة له فقد وجب والا امتنع ،

ثم ان الظاهر بحسب المتظام العرفي من كلمة التوحيد هو ان الخبر
المقدر فيها موجود لا يمكن كما هو الحال في نظائرها مثل قولنا (لا رئيس
في هذا البلد) وقولنا (لا رجل في الدار) وهكذا ، فان المتظام العرفي
منها هو ان الخبر المقدر اكلمة (لا) فيها موجود لا يمكن ، هذا من
لاحية . ومن لاحية اخرى ان المستفاد من كلمة التوحيد أمران : (اجمعا)
التصديق بوجود الصانع للعالم كما هو مقتضى كثير من الآيات القرآنية
(وثانيهما) التصديق بوحديته : ذاتاً وصلة ومعبوداً واليه اشار بقوله
تعالى : « قل هو الله أحد » وقوله تعالى : « اياك نعبد واياك نستعين »
فهذان الأمران معبران في كون شخص مسلماً فلو عهد غيره تعالى فقد
خرج عن رتبة الاسلام .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتائج :

الأولى : ان كلمة (الا) انما تدل على الحصر فيما اذا كانت بمعنى
الاستثناء ، وأما اذا كانت بمعنى الصلة فلا تدل عليه :

الثانية : ان كلمة (انما) وضعت للدلالة على اعادة الحصر للقياد
عند العرف ، وتصريح أهل الأدب بذلك وان لم يكن لها نظائر في لغة
الفرس ليرجع اليها الا انه لا حاجة اليها بعد ثبوت وضعها لذلك .

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

الرابعة : ان الفخر الرازي انكر دلالة كلمة الما على الحصر ، وقد صرح بذلك في تفسير قوله تعالى الما وليكم الله وقد عرفت ما في انكاره وانه لا يعمل له الا الحمل على العناد أو التجامل .

الخامسة : انه لا ثمرة للبحث عن ان دلالة هذه الكلمة على الحصر بالمنطوق أو بالمفهوم أصلاً وان اعتراف شيخنا الاستاذ (قدس) الأول وقد تقدم وجهه موسعاً .

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

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

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

(مفهوم العدد)

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

(العام والخاص)

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

الثانية : ماهو الفرق بين العام والمطلق الشمولي كقوله تعالى و احل
 الله البيع ، و « تجارة عن تراض » وما شاكلها حيث انه يدل على شمول
 الحكم لجميع أفراد مدخوله . أقول : الفرق بينهما هو ان دلالة العام
 على العموم والشمول بالوضع ودلالة المطلق على ذلك بالاطلاق ومقدمات
 الحكمة وتغربل على هذه النقطة من الفرق ثمرات تأتي في ضمن للبحوث الآتية ،
 الثالثة : ان العموم ينقسم الى استغراقي ومجموعي وبديلي ، فالحكم

في الأول وان كان واحداً في مقام الانشاء والابراز الا انه في مقام الثبوت
 والواقع متعدد بعدد أفراد العام ، فلي مثل قولنا (اكرم كل عالم) وان
 كان الحكم في مقام الانشاء واحداً الا انه بحسب الواقع ينحل بانحلال أفراد
 موضوعه فيكون في قوة قولنا (اكرم زيد العالم) و (اكرم بكر العالم)
 وهكذا فينته. لكل فرد حكم مستقل غير مربوط بالحكم الثابت لآخر . وفي
 الثاني واحد في مقامي الاثبات والثبوت باعتبار ان المتكلم قد جعل المجموع من
 حيث المجموع موضوعاً واحداً بحيث يكون كل فرد جزء الموضوع لانتمائه
 وفي الثالث أيضاً كذلك حيث ان الحكم فيه تعلق بصرف وجود الطبيعة
 العارية الى جميع أفرادها كقولنا مثلاً (اكرم أي رجل شئت) والمفروض ان
 صرف الوجود غير قابل للتعدد ، وعليه فلا محالة يكون الحكم المتعلق به واحداً .

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

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

الخامسة : ان صيغ العموم وضعت للدلالة على سرابة الحكم الى جميع ما ينطبق عليه مدخولها ومتعلقها : منها هيئة الجمع المحلي باللام التي ترد على المادة كقولنا (اكرم العلماء) فالحال موضوعة للدلالة على سرابة الحكم الى جميع افراد مدخولها وهو العالم . وكذا الحال في كلمة (كل) .

ومن ضوء هذا البيان يظهر الفرق بين ما دل على العموم من الصيغ وبين لفظ عشرة ونظائرها ، فان هذه اللفظة بالاضافة الى افرادها حيث الها كانت من الاسماء الأجناس فلا محالة تكون موضوعة للدلالة على الطبيعة المهمة الصادقة على هذه العشرة وتلك وهكذا فلا تكون من الفاظ العموم في شيء ، واما بالاضافة الى مدخولها كقولنا (اكرم عشرة رجال) فلا تدل على سرابان الحكم الى كل من ينطبق عليه مدخولها - وهو الرجل - لم يمتضى الاطلاق وان دلت على ان المكلف مخبر في تطبيق عشرة رجال على أي صنف منهم اراد وشاء سواء أكان ذلك الصنف من صنف العلماء أو السادة أو الفقراء أو ما شاكلها الا ان ذلك بالاطلاق ومقدمات الحكمة لا بالوضع . واما بالاضافة الى الاحاد التي يتركب العشرة منها فهي وان دلت على سرابة الحكم المتعلق بها الى تلك الاحاد سرابة لجمعية كما هو الحال في كل مركب يتعلق بالحكم به ، فانه لا محالة يسري إلى أجزائه كذلك ، الا ان هذه الدلالة أجنبية عن دلالة العام على سرابة الحكم الى جميع أفراد مدخوله ، حيث ان تلك الدلالة دلالة على سرابة الأحكام المتعددة المستقلة الى الافراد والموضوعات كذلك ، وهذا بخلاف هذه الدلالة ، فانها دلالة على سرابة حكم واحد متعلق بموضوع واحد الى أجزائه فصيماً يعني ان كل جزء من أجزائه متعلق للحكم الفصفي دون الاستقلالي كما

هو الحال في جميع المركبات بشئ أنواعها .

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

وان شئت قلت ان نسبة الواحد الى العشرة ليست كنسبة العالم مثلاً إلى العلماء حيث انه مادة الجمع المحل باللام يعني ان هيئة هذا الجمع تعرض عليه وتدل على كونه ذا شمول واستغراق ، وهذا بخلاف العشرة فانها لا تعرض على الواحد كيف فانه جزئها المقوم لها نظراً الى انها مركبة منه ومن ضائر الاحاد وبانتفاه تنطلي ، وتكون مباينة له للفظاً ومعنى ، كما انها مباينة لساير مراتب الاعداد كذلك ، فاذن لا يعقل عروضها عليه ، كي تدل على شموله وعمومه ، فضرورة ان الكل لا يعقل عروضه على الجزء فلا تكون من قبيل هيئة الجمع المعروف باللام التي تعرض على مادتها وتدل على عمومها وشمولها ليكل فرد من افرادها ، وكذا ليست نسبة الواحد الى العشرة كنسبة الرجل الى لفظه (كل) الداخلة عليه ، وذلك

لان الواحد كما عرفت جزء العشرة لانها داخلة عليه كدخول اداة العموم على ذبيها لكي تدل على عمومه وشموله لكل ما ينطبق عليه من الاحاد ، كما هو الحال في لفظة (كل) الداخلة على الرجل مثلاً . فالنتيجة ان العشرة ليست من اداة العموم كلفظة (كل) وهيئة (الجمع المعروف باللام) ولغوهما .

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

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

كل عالم (أو (اكرم كل رجل) وما شاكلي ذلك . ودعوى ان - المناسب وضع اللفظ للخاص لا للعام نظراً الى كثرة استعمال العام في الخاص حتى قيل ما من عام إلا وقد هُصن - فاسدة جداً ، ضرورة ان مجرد ذلك لا يقتضي الوضع بازائه دوله ، إذ لا مانع من ان تكون الاستعمالات المجازية اكثر من الاستعمالات الحقيقية المداع من الدواعي .

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

السابعة : ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس) واليك نصه :
ربما عدت من الألفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي أو النهي ودالاتها عليه لا ينبغي أن ينكر عقلاً . لضرورة انه لا يكاد يكون الطبيعة معدومة إلا اذا لم يكن فرد منها بموجود والا لكانت موجودة ، لكن لا يتجلى لها تفيدته إذا أخذت مرسله لا مبهمه وقابلة للتقييد والا فسلبيها لا يقتضي الا استيعاب السلب لما ارهد منها يقيناً ، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من افرادها ، وهذا لا يتنافى كون دلالتها عليه عقلية ، فالها بالاضافة الى افراد ما يراد منها لا الافراد التي يصلح لانطباقها عليها ، كما لا يتنافى دلالة مثل لفظ (كل) على العموم وحصاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدلوله ، ولذا لا يتنافى تقييد المدخول بقبوض كثيرة . نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند اطلاقها في استيعاب جميع افرادها ، وهذا هو الحال

في المحل باللام جمعاً كان أو مفرداً بناءً على إفادته للعموم ، ولذا لا يتأفیه
تقييد المدخول بالوصف وغيره ، وإطلاق التخصيص على تقييده ليس الا
من قبيل لطبق فم الركبة ، لكن دلالة على العموم وضماً على منع ، بل
انما يلبيد فيها اذا اقتضته الحكمة أو قرينة اخرى ، وذلك لعدم اقتضائه
وضع اللام ، ولا مدخوله ، ولا وضع آخر للمركب منهما كما لا يخفى ،
وربما يأتي في المطلق والمقيد بعض الكلام مما يتناسب المقام .

نلخص ما أفاده (قده) في عدة نقاط :

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

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

الثالثة : ان الهمم المعرف باللام بناءً على إفادته للعموم أيضاً كذلك
يعني ان دلالة على العموم أي عموم افراد مدخوله تبتي على اثبات اطلاقه

باجراء مقدمات الحكمة فيه وكذا الحال في المفرد المعروف باللام .
ولناخذ بالنظر في هذه النقاط :

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

وأما النقطة الثانية : فهي لحاطة جداً ، والسبب فيه ان دلالة لفظة كل أو ما شاكلها من اداة العموم على ارادة عموم ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها لا تتوقف على اجراء مقدمات الحكمة فيه لاثبات اطلاقه أولاً ، وانما هي تكون مستندة إلى الوضع ، بيان ذلك : ان لفظة (كل) أو ما شاكلها التي هي موضوع لفائدة العموم تدل بنفسها على اطلاق مدخولها وعدم اهلل خصوصية فيه ولا يتوقف ذلك على اجراء المقدمات فهي مثل قولنا (اكرم كل رجل) تدل لفظة (كل) على سرية الحكم إلى جميع من ينطبق

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

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

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

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

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

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

نلخص نتائج هذا البحث في عدة نقاط : ١ - الظاهر ان للعام في كلمات الاصوليين مستعمل في معناه اللغوي والعرفي - وهو الشمول .

٢ - ان الفرق بين العام والمطلق هو أن دلالة الاول على العموم بالوضع والثاني بالاطلاق ومقدمات الحكمة ٣ - ما هو المنشأ . والموجب لتقسيم العام إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي ذكر صاحب الكفاية (قد ه) ان منشأه انما هو اختلاف كيفية تعلق الحكم به ، ولكن عرفت نقده وانه ليس منشأ لذلك ، بل منشأه ما ذكرناه آنفاً بشكل موسع .

٤ - ان العشرة وأمثالها من مراتب الاعداد ليست من الفاظ العموم فان دلالتها بالاضافة إلى هذه العشرة وتلك بالاطلاق ، وبالاضافة إلى الاحاد التي تتركب منها العشرة ضمنية ، كما هو الحال في كل مركب بالاضافة إلى أجزائه على تفصيل تقدم ٥ - لا شبهة في ان للعموم صيغ

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

(عدة مباحث)

المبحث الاول : اختلف الاصحاب في جواز التمسك بالعام بعد ورود التخصيص عليه على أقوال : بيان هذه الأقوال في ضمن ثلاثة بحوث تالية :
الاول : يلرض الكلام في الشبهة الحكمية يعني ما كان الشك في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في الحكم الشرعي ، كما إذا افترض ورود عام مثل (اكرم كل عالم) وورد مخصص عليه مثل (لا تكرم المرتكب للكبائر منهم) وشك في خروج المرتكب للصغائر عن حكم العام من ناحية أخرى لا من ناحية الشك في دخوله تحت عنوان المخصص للقطع بعدم دخوله فيه .

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

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

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

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

والصحيح هو جواز التمسك به مطلقاً أي بلا فرق بين المخصص المتصل والمنفصل أما في الأول فهو واضح حيث أن دائرة العام كانت من الأول ضيقاً نظراً إلى أن المخصص المتصل يكون مانعاً عن ظهور العام في العموم من الابتداء ، بل يوجب استقرار ظهوره من الأول في الخاص . وبكلمة أخرى أنه لا تخصيص في البين ، واطلاقه مبني على المسامحة لما تقدم من أن أداة العموم كلفظة (كل) أو ما شكلها موضوعاً للدلالة على عموم المدخول وشموله بهما من المعنى سواء أكان من الأجتناس أو الأنواع أو الاصناف فلا فرق بين قولنا (اكرم كل رجل) وقولنا (اكرم كل رجل عادل) أو (كل رجل إلا الفاسق منهم) فان لفظة (كل) في جميع هذه الأمثلة تستعمل في معناها - وهو عموم المدخول وشموله - غاية الأمر ان دائرة العموم فيها تختلف صفة وضيقاً كما هو الحال في سائر الموارد والمقامات ، ومن الطبيعي أنه لا صلة لذلك بدلالاتها على العموم

أهدأ . فالنتيجة ان اطلاق التخصيص في موارد التقيد يلتصق في غير محله .
 وأما الثاني - وهو ما كان المخصص منحصلا - فقد يقال ان للتخصيص
 كاشف عن أن عموم العام غير مراد من الأول والآخر الكلب فاذا انكشف
 ان العام لم يستعمل في العموم لم يكن حجة في الباقي لتعدد مراتبه ، ومن
 المعلوم ان المعالي المجازية اذا تعددت فارادة كل واحد منها معينا تحتاج إلى
 قرينة ، وحيث لا قرينة على أن المراد منه تمام الباقي فبطبيعة الحال يصبح
 العام مجملا فلا يمكن التمسك به . وعلى الجملة ففي كل مورد كان المعنى
 المجازي متعدداً فارادة أي واحد منه تحتاج إلى قرينتين : (أحدهما) قرينة
 صارفة (وثانيتهما) قرينة معينة ، وفي المقام وإن كانت القرينة الصارفة
 موجودة - وهي المخصص إلا أن القرينة المعينة غير موجودة ، وبدولها
 لا جمالة يكون اللفظ مجملا .

وقد أجاب عنه بوجوه : منها ما عن شيخنا الأستاذ (قدس) واليك نصه :
 والتحقيق في المقام أن يقال : أنه قد ظهر مما ذكرناه ان الميزان
 في كون اللفظ حقيقة هو كونه مستعملا في معناه الموضوع له بحيث أن
 الملقى - في الخارج كأنه هو نفس ذلك المعنى البسيط العقلاني وهذا الميزان
 متحقق فيما اذا خصص العام كتحقيقه فيما إذا لم يخصص ، وذلك من جهة
 أن أداة العموم لا تستعمل إلا فيما وضعت له ، كما ان مدخولها لم
 يستعمل إلا فيما وضع له ، أما عدم استعمال المدخول إلا في نفس ما وضع
 له فلا أنه لم يوضع إلا لنفس الطبيعة المهمة الجامعة بين المطلقة والمقيدة ،
 ومن الواضح أنه لم يستعمل إلا فيها ، والعادة التقيد بهذا آخر كإفادة
 الاطلاق بمقدمات الحكمة لا تنافي استعمال اللفظ في نفس الطبيعة المهمة
 كما هو ظاهر ففي موارد التخصيص يلتصق قد استعمل اللفظ في معناه
 واستطرد قيده التخييل في حرص التكميل من دال آخر ، وأما في موارد

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

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

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

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

نلخص ما أفاده (قدّه) في عدة نقاط :

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

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

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

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

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط :

أما النقطة الأولى : فهي في غاية الصحة والمتانة حتى بناء على نظرية ١-

من أن أداة العموم بنفسها متكفلة لافادة العموم وعدم دخل خصوصية ما في حكم المولى وطره .

بيان ذلك ان الدلالات على ثلاثة أقسام :

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

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

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

الثالث : الدلالة التصديقية وهي دلالة اللفظ على أن الارادة الجدية على طبق الارادة الاستعمالية يعني أنها متحدتان في الخارج ، وهذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء وتتوقف زائداً على ما مرّ على احرار عدم وجود قرينة منفصلة على الخلاف أيضاً . ومع وجودها لا يكون ظهور الكلام كاشفاً عن المراد الجدي ، فهذه القرينة إنما هي تمنع عن كشف هذا الظهور عن الواقع وحجتيه لا عن أصله ، فإن الشيء إذا تحقق لم ينقلب عما هو عليه والحاصل أن بناء العقلاء قد استقر على أن الارادة التفهيمية مطابقة للارادة الجدية مالم تقع قرينة على الخلاف .

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

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

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

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

فالنسبة : ان ارادة المتكلم تفهيم المخاطب لمعنى اللفظ الموضوع له أمر ، وكون هذه الارادة جدية وناشئة عن ثبوت الحكم لجميع أفراد

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

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

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

وأما النقطة الثالثة : فيردّها ما تقدم منا بشكل موسع من أن أداة العموم بنفسها تدل على أن مدخلها ملحوظ مطلقاً أي بدون أخذ خصوصية ما فيه من دون حاجة إلى أجراء مقدمات الحكمة .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

عليه هو ارادة تمام الباقي دون غيره من المراتب ، لما هرفت من ان الخروج عن حكم العام يحتاج إلى دليل دون دخول الباقي ، فان مقتضى له موجود والمائع مفقود ، فاذاً لا يحتاج ارادته من بين غيره من المراتب الى قرينة معينة ، وهذا بخلاف ما اذا كان المجاز متعدداً في غير المقام كالمثال الزبور ، فانه لا يمكن تعيين بعض منه هلا قرينة معينة ، مثلاً اذا قامت للقرينة الصارفة على ان المراد من الاسد ليس هو الحيوان المقترس ، ودار أمره بين أن يكون المراد منه الرجل الشجاع أو صورته على الجدار مثلاً أو غيرهما من المعاني المجازية له فبطبيعة الحال يحتاج تعيين كل واحد منها الى قرينة معينة ، وبدونها فاللفظ مجمل فلا يدل على شيء منها ، وقد قرب شيخنا الاستاذ (قدّه) هذا الوجه بهذا التقريب وقال إنه على تقدير تسليم كون التخصيص مستلزماً للمجاز فلا إجمال في العام أيضاً وان المرجع في غير أفراد المخصص هو عموم العام .

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

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

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

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

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

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

إذا كان أمره دائراً بين المتباينين .

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

وأما إذا كان المخصص المجلد منفصلاً ودار أمره بين الأقل والاكثر

كما إذا قال المولى (لكرم العلماء) ثم قال (لا نكرم الفساق منهم) وفرضنا أن مفهوم الفاسق مجمل ومردد بين فاعل الكبيرة فقط أو الأعم منه من فاعل الصغيرة فلا يكون إجماله مانعاً عن التمسك بعموم العام ، حيث أن ظهوره في العموم قد انعقد ، والمخصص المنفصل كما عرفت لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره فيه ، وعليه فلا محالة يقتصر في تخصيصه بالمقدار المتيقن إرادته من المخصص المجمل - وهو مخصوص فاعل الكبيرة فحسب وأما في المشكوك - وهو فاعل الصغيرة في المثال - فيما أن الخاص لا يكون حجة فيه ، لفرض إجماله فلا مانع من التمسك فيه بعموم العام حيث أنه حجة وكاشف عن الواقع ، ولا يسرى إجمال المخصص إليه على الفرض وإن شئت قلت ؛ أن المخصص المنفصل إنما يكون مانعاً عن حجة العام وموجباً لتقييد موضوعه في المقدار الذي يكون حجة فيه ، فإن لم يكن مجعلاً فهو لا محالة يكون حجة في تمام ما كان ظاهراً فيه وإن كان مجعلاً كما في محل الكلام فهو بطبيعة الحال إنما يكون حجة في المقدار المتيقن إرادته منه في الواقع دون الزائد حيث أنه كاشف عن هذا المقدار فحسب دون الزائد عليه ، وعلى الأول فهو يوجب تقييد موضوع العام بالاضافة إلى جميع ما كان ظاهراً فيه وعلى الثاني فيوجب تقييده بالاضافة إلى المتيقن فحسب دون الزائد المشكوك فيه ، فإله لا يكون حجة فيه ، وعليه فلا مانع من الرجوع فيه إلى عموم العام حيث أنه شامل له ، ولا مانع من شموله ما عدا كون الخاص حجة فيه وهو غير حجة على الفرض وعلى هذا الضوء ففي المثال المتقدم قد ثبت تقييد موضوع العام - وهو العالم - بعدم كونه فاعل للكبرة وأما تقييده بعدم كونه فاعل للصغيرة فهو مشكوك فيه فأصالة العموم في طرف العام تدفعه ؛ فالنتيجة أن أصالة العموم رافعة لإجمال المخصص حكماً يعني لا يبقى معها إجمال فيه من هذه الناحية :

وأما المقام الثاني - وهو ما اذا كان أمر المخصص المجلد مردداً بين المتباينين - فأيضاً تارة يكون المخصص المجلد المزبور متصلاً ، وأخرى يكون منفصلاً ، أما الأول فالكلام فيه بعينه هو الكلام في المخصص المتصل المجلد الذي يدور أمره بين الأقل والأكثر يعني انه بموجب إجمال العام حقيقة فلا يمكن التمسك به أصلاً ، ومثاله كقولنا (اكرم العلماء إلا زيداً مثلاً) إذا افترضنا أن زيداً دار أمره بين زيد بن خالد وزيد بن بكر فانه لا محالة يمنع من ظهور العام في العموم ويوجب إجماله حقيقة نعم يفترق الكلام فيه عن الكلام في ذلك بالاضافة الى الأصل العملي ، بيان ذلك : ان العام أو الخاص إذا كان أحدهما متكفلاً للحكم الإلزامي والآخر متكفلاً للحكم الترغيبية فالمرجع فيه أصالة الاحتياط ، للعلم الإجمالي بوجود أكرام أحدهما أو بحرمته أكرامه ، ومقتضى هذا العلم الإجمالي لا محالة هو الاحتياط وأما إذا كان كلاهما متكفلاً للحكم الإلزامي بأن يعلم إجمالاً ان أحدهما واجب الأكرام ، والآخر محرم الأكرام فما أنه لا يمكن الرجوع إلى الاحتياط ولا إلى أصالة البراءة ، لعدم إمكان الأول ، واستلزام الثاني المخالفة القطعية العملية فالمرجع فيه لا محالة هو أصالة التخيير . فالنتيجة انها يشتركان في الأصل اللفظي ويفترقان في الأصل العملي .

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

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

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

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

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

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

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

نسب هذه القول إلى السيد (قدّه) في العروة أيضاً بدعوي أن حل هذه المسألة حال المسألة للضابطة وهي دوران أمر المخصص بين الأقل والأكثر فكما يجوز التمسك بعموم العام في تلك المسألة في الزائد على الأقل حيث أن الخاص لا يكون حجة فيه كي يزاحم ظهور العام في الحجية وفي الكشف عن كونه مراداً في الواقع ، فكذاك يجوز التمسك به في هذه المسألة ببيان أن ظهور العام قد انعقد في عموم وجوب اكرام كل عالم سواء أكان فاسقاً أم لم يكن ، وقد خرج منه العالم الفاسق بدليل المخصص ، فحينئذ أن علم بفسقه فلا اشكال في عدم وجوب اكرامه وإن لم يعلم به فلا قصور عن شمول عموم العام له ، حيث أن دليل المخصص غير شامل له باعتبار أنه لا عموم أو الإطلاق له بالإضافة إلى الفرد المشكوك ، وعليه فلا مانع من التمسك بعموم العام فيه حيث أنه بعمومه شامل له . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أن هذه النسبة غير مصرح بها في كلماتهم وإنما هي استنبطت من بعض الفروع التي هم قد أفترقوا بها ، كما أن شيخنا العلامة الانصاري (قلص سره) قد استنبط حجة الأصل المثبت عندهم من بعض الفروع التي هم قد التزموا بها وذكر (قدّه) بعض هذه الفروع وقال : إنها تبني على القول بحجية الأصل المثبت وبدون القول بها لا تتم . وعلى الجملة فيما أن هذه المسألة لم تكن معنونة في كلماتهم لا في الأصول ولا في الفروع ، ولكن مع ذلك نسب إليهم فتاوى لا يمكن إمامها بدليل إلا على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية فلاجل ذلك نسب إليهم . هذا .

وأما نسبة هذا القول إلى السيد صاحب العروة (قدّه) فهي أيضاً تبني على الاستنباط من بعض الفروع التي ذكرها (قدّه) في العروة منها قوله : إذا علم كون الدم أفضل من الدرهم وشك في أنه من المستثنيات

أَمْ لَا يَنْبَغِي عَلَى الْعَفْوِ ، وَأَمَّا إِذَا شَكَّ فِي أَنَّهُ بِقَدَرِ الدَّرْهَمِ أَوْ أَقَلِّ فَلَا حُوطَ
عَدَمِ الْعَفْوِ ، حَيْثُ تَوَهَّمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ بَنَاءَهُ (قَدَهُ) عَلَى الْعَفْوِ فِي الصُّورَةِ
الْأُولَى لَيْسَ إِلَّا مِنْ نَاحِيَةِ التَّمَسُّكِ بِأَصَالَةِ الْعُمُومِ فِي الشَّبَهَاتِ الْمُسْتَدَاقَةِ
وَكَلَّا هُنَا عَلَى عَدَمِ الْعَفْوِ فِي الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ لَيْسَ إِلَّا مِنْ لَاحِيَةِ التَّمَسُّكِ
بِهَا فَبِهَا . بَيَانُ ذَلِكَ .

أَمَّا فِي الصُّورَةِ الْأُولَى فَقَدْ وَرَدَ فِي الرِّوَايَاتِ أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِي
دَمٍ إِذَا كَانَ أَقَلُّ مِنْ دَرْهَمٍ مِنْهَا : صَحِيحَةُ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ : قُلْتُ (لَهُ
الِدَمُ يَكُونُ فِي الثُّوبِ عَلَىَّ وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ) قَالَ إِنْ رَأَيْتَهُ وَعَلَيْكَ ثَوْبٌ
خَبْرُهُ فَاطْرَحْهُ وَصَلْ فِي خَبْرِهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ ثَوْبٌ خَبْرُهُ فَاْمَضْ فِي صَلَاتِكَ
وَلَا أَعَادَةَ عَلَيْكَ ، أَلَمْ يَزِدْ عَلَى مَقْدَارِ الدَّرْهَمِ وَمَا كَانَ أَقَلُّ مِنْ ذَلِكَ فَلَيْسَ
بِشَيْءٍ رَأَيْتُهُ قَبْلَ (أَوْ لَمْ تَرَهُ) وَمِنْهَا صَحِيحَةُ ابْنِ أَبِي يَظْفُورٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ :
قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) (الرَّجُلُ يَكُونُ فِي ثَوْبِهِ نَقْطَةُ الدَّمِ لَا يَعْلَمُ بِهِ ثُمَّ
يَعْلَمُ فَيَنْسَى أَنْ يَغْسِلَهُ فَيُصَلِّي ثُمَّ يَذْكُرُ بَعْدَ مَا صَلَّى أَيْبَعِدَ صَلَاتَهُ قَالَ يَغْسِلُهُ
وَلَا يَعْبُدُ صَلَاتَهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَقْدَارُ الدَّرْهَمِ مَجْتَمِعاً فَيَغْسِلُهُ وَيَعْبُدُ لِلصَّلَاةِ)
وَمِنْهَا صَحِيحَةُ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ (فِي الدَّمِ يَكُونُ
فِي الثُّوبِ إِنْ كَانَ أَقَلُّ مِنْ قَدَرِ الدَّرْهَمِ فَلَا يَعْبُدُ لِلصَّلَاةِ) وَهَذِهِ الرِّوَايَاتُ
اسْتِثْنَاءٌ مِمَّا دَلَّ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ الصَّلَاةِ فِي الدَّمِ مُطْلَقاً وَلَوْ كَانَ أَقَلُّ مِنْ
دَرْهَمٍ بِاعْتِبَارِ نَجَاسَتِهِ . هَذَا مِنْ نَاحِيَةٍ :

وَمِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى قَدْ وَرَدَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى إِنْ دَمُ الْحَيْضِ مَانِعٌ عَنْ
الصَّلَاةِ مُطْلَقاً وَلَوْ كَانَ أَقَلُّ مِنَ الدَّرْهَمِ ، وَقَدْ أُلْحِقَ الْمَشْهُورُ بِهِ دَمُ الْفَنَاسِ
وَالِاسْتِحَاضَةِ وَهِيَ رِوَايَةُ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَابْنِ جَعْفَرٍ (ع)
(قَالَ لَا تَعَادُ الصَّلَاةَ مِنْ دَمٍ لَا يَبْصُرُهُ خَبْرُ دَمِ الْحَيْضِ فَإِنْ قَلِيلُهُ وَكَثِيرُهُ
فِي الثُّوبِ إِنْ رَأَاهُ أَوْ لَمْ يَرَهُ هَوَاءَ) فَهَذِهِ الرِّوَايَةُ تَقْيِدُ إِطْلَاقَ الرِّوَايَاتِ

المتقدمة بغير دم الحيض وما الحق به .

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

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

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

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

فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان النسبة غير ثابتة :

ثم ان شيخنا الاستاذ (قدّه) ذكر ان المشهور حكوا بالضمان فيما إذا دار أمر البد بين كونها عادية أو غير عادية ، ولكن لم يعلم وجهه

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

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

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

هاسْتِيلَاةً عَلَى مَالِهِ وَهُوَ يَدْعِي أَنَّهُ رَاضٍ بِهِ ، كَمَا إِذَا افْتَرَضْنَا أَنَّ الْمَالِكَ يَدْعِي أَنَّكَ لَمْ تَصِبْتَ مَا بِيَدِكَ مِنْ مَالِي ، وَهُوَ يَدْعِي إِلَيَّ وَجَدْتُ هَذَا الْمَالَ وَأَنَّهُ كَانَ عِنْدِي أَمَانَةً بِرِضَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فَلَا ضِمَانَ عَلَيْهِ إِذَا تَلَفَ فَلِي هَذِهِ الصُّورَةُ أَيْضاً لَا مَالَعَ مِنْ أَحْرَازِ الْمَوْضُوعِ بِهْضَمِ الْوُجْدَانِ إِلَى الْأَصْلِ حَيْثُ أَنَّ اسْتِیْلَاءَ عَلَى مَالِ الْغَيْرِ مُحَرَّمٌ بِالْوُجْدَانِ وَعَدَمُ رِضَائِهِ تَعَالَى بِهِ مُحَرَّمٌ بِالْأَصْلِ فَيَتِمُّ الْمَوْضُوعُ وَيَتَرْتَبُ عَلَيْهِ أَثَرُهُ - وَهُوَ الضَّمَانُ - وَأَنْ شُكِّتَ لَكَ أَنَّ ذِي الْيَدِ قَدْ اعْتَرَفَ بِأَنَّ الْمَالَ الَّذِي تَحْتَ يَدِهِ هُوَ مَالُ الْمُدْعَى ، وَلَكِنَّهُ ادَّعَى أَنَّهُ خَبِرَ ضَامِنًا لَهُ بِدَعْوَى أَنَّ يَدَهُ عَلَيْهِ يَدُ أَمَانَةٍ حَيْثُ أَنَّهَا كَانَتْ هَازِنَةً مِنَ اللَّهِ تَعَالَى ، وَلَكِنْ الْمَالِكُ ادَّعَى أَنَّهُ تَعَالَى لَمْ يَأْذَنْ بِهِ وَأَنَّ يَدَهُ عَلَيْهِ لَبِستْ يَدُ أَمَانَةٍ فَفِي مِثْلِ ذَلِكَ يُمْكِنُ أَحْرَازُ مَوْضُوعِ الضَّمَانِ بِهْضَمِ الْوُجْدَانِ إِلَى الْأَصْلِ - وَهُوَ أَصَالَةُ عَدَمِ إِذْلِهِ تَعَالَى بِهِ .

لَعَمْرُكَ فِيمَا إِذَا كَانَ الْمَالِكُ رَاضِيًا بِتَصَرُّفِ ذِي الْيَدِ فِي مَالِهِ وَلَكِنَّهُ يَدْعِي ضِمَانَهُ بِعَوَضِهِ وَهُوَ يَدْعِي فَرَاغَ ذِمَّتِهِ عَنْهُ فَفِي مِثْلِ ذَلِكَ مَقْتَضَى الْأَصْلِ عَدَمُ ضِمَانِهِ ، مِثَالُهُ : مَا إِذَا اخْتَلَفَ الْمَالِكُ وَذُو الْيَدِ فِي عَقْدِ قَادِمِي الْمَالِكِ أَنَّهُ بَيْعٌ ، وَادَّعَى ذُو الْيَدِ أَنَّهُ هِبَةٌ فَالْقَوْلُ قَوْلُ مُدْعَى الْهِبَةِ ، وَعَلَى مُدْعَى الْبَيْعِ الْإِثْبَاتُ . وَالْوَجْهُ فِيهِ هُوَ أَنَّهُ يَدْعِي اشْتِغَالَ ذِمَّةِ الْمَنْقُولِ إِلَيْهِ بِالثَّمَنِ وَهُوَ يَنْكُرُ ذَلِكَ ، وَيَدْعِي عَدَمَ اشْتِغَالِ الذِّمَّةِ بِشَيْءٍ ، فَحَيْثُ كَانَ أَقَامَ الْبَيِّنَةُ عَلَى ذَلِكَ فَهُوَ وَالْآخَرُ فَلَهُ إِحْلَافُ الْمُنْكَرِ أَيْ الْمَنْقُولِ إِلَيْهِ ، حَيْثُ أَنَّ قَوْلَهُ مُطَاقٌ لِأَصَالَةِ عَدَمِ الضَّمَانِ بِعَنِي عَدَمِ اشْتِغَالِ ذِمَّتِهِ بِالثَّمَنِ ، هَذَا فِيمَا إِذَا كَانَتْ الْعَيْنُ نَافِلَةً أَوْ كَانَ الْمَنْقُولُ إِلَيْهِ ذَا رَحْمٍ وَالْآخَرُ فَلَهُ حَقُّ اسْتِرْجَاعِ الْمَالِ مِنْ دُونِ مُرَافَعَةٍ ، لِأَنَّ الْعَقْدَ أَنَّ كَانَ بَيْعًا فِي الْوَاقِعِ فِيمَا أَنَّ الْمُشْتَرِي لَمْ يَرُدْ ثَمَنَهُ فَلَهُ خِيَارُ الْفَسْخِ وَأَنَّ كَانَ هِبَةً كَذَلِكَ بِعَنِي فِي الْوَاقِعِ فِيمَا أَنَّهَا

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

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

موضوع للعمل به ، وعليه فلا يمكن التمسك بالخاص فيما لم نحرز أن زيد العالم مثلاً فاسق أو ليس بفاسق ، ولكن لا مانع من العمل بالعالم فيه لأحرار الصغرى والكبرى معاً بالإضافة إليه .

وعلى الجملة فلا يمكن التمسك بأي دليل عالم يحرز صفراء ، ولا يكون حجة بدون ذلك ، ومن هنا قلنا في مسألة البراءة أننا إذا شككنا في مايع أنه خمر أو ليس بخمر لم يمكن التمسك بعموم ما دل على حرمة شرب الخمر ، ضرورة أنه لا يكون متكفلاً لبيان صفراء . وإنما هو متكفل لثبوت الحكم لمايع على تقدير أنه خمر ، كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقية التي لا تعرض لبيان صفرياتها أصلاً ، لا وجوداً ، ولا عدماً وإنما هي ناظرة إلى ثبوت الاحكام لموضوعاتها المقدرة وجودها في الخارج ، ولما أنها موجودة أو غير موجودة فلا نظر لها في ذلك أهدأ ، فالتمسك بالعالم في الشبهة المصدقية كالتمسك به في الشبهة المفهومية فيما إذا دار أمر المخصص بين الأقل والأكثر نظراً إلى أن المخصص هناك لا يكون حجة إلا في الأقل دون الزائد عليه ، ومن المعلوم أنه لا مانع من الرجوع إلى عموم العام في الزائد لعدم تصور فيه عن الشمول له ، وكذا الحال في المقام حيث أن المخصص . كقولنا (لا نكرم فاسقهم) لا يكون حجة إلا فيما إذا حرز صفراء فيه فإذا علم بفسق عالم فالصغرى له محرزة فلا مانع من التمسك به ، وإذا شك في فسقه فالصغرى له غير محرزة فلا يكون حجة وعليه فلا مانع من كون العام حجة فيه ، عللاً غاية ما يمكن أن يقال في وجه التمسك بالعالم في الشبهات المصدقية .

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

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

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

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

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

وبعد ذلك نقول : ان المراد من الحجة في المقام هو الحجة بالتفسير الثاني يعني الطريقية والكاشفية . والوجه فيه واضح وهو ان معنى حجة العام في عموم حجة الخاص في مدلوله هو الكاشفية والطريقية الى الواقع وحيث ان حجة كل منهما من باب حجة الظهور ، وقد حقق في محله ان حجيتها من باب الكاشفية والطريقية الى الواقع ثم ان الحجة بهذا المعنى تلازم الحجة بالمعنى الأول أيضاً يعني ان المولى كما يحتاج على عبده بعمل ظهور العام - مثلاً - حجة عليه وكاشفاً عن مراده واقماً وجداً ، كذلك يحتاج بعمل ظهور الخاص حجة عليه وكاشفاً عن مراده في الواقع ، وعليه فاذا ورد عام كقولنا (اكرم كل عالم) فهو كاشف عن ان مراد المولى اكرام جميع العلماء بشئى الواعهم وافرادهم كالعقول والفساق ونحوهما ، ثم اذا ورد خاص كقولنا (لا تكرم فسادهم) فهو يكشف عن ان مراده المجدي هو الخاص دون العام بعمومه ، ضرورة ان الاهمال في الواقع غير معقول ، وعليه فبطبيعة الحال يكون مراده فيه اما مطلق أو مقيد ، ولا ثالث لهما ، وحيث انه لا يمكن ان يكون هو المطلق ، لفرض وجود المقيد والمخصص في البين فلا محالة يكون هو المقيد يعني ان موضوع العام يكون مقيداً بقيد عديم ، فلي المثال المتقدم يكون موضوع وجوب الاكرام هو العالم الذي لا يكون فاسقاً لا مطلق العالم ولو كان فاسقاً ، وعلى ضوء

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

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

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

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

ثم إن شيخنا العلامة الأنصاري (قدس) قد فصل في المقام بين ما كان المخصص لفظياً وما كان ليياً فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية دون الثاني وتعمه في ذلك الحنفى صاحب الكفاية (قدس) وقال : في وجهه ما إليك لعمري :

وأما إذا كان (المخصص) ليياً فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان يصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمتصل حيث لا يكاد يتعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص ، وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجتيه كظهوره فيه ، والسر في ذلك أن الكلام الملقى من السيد حجة ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه ، مثلاً إذا قال المولى (أكرم جبرائي) وقطع بأنه لا يريد أكرام من كان عدواً له منهم كان

اصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام ، للعلم بعداوته ، لعدم حجة اخرى بدون ذلك على خلافه ، بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً ، فان قضية تقديمه عليه هو كون الملحق اليه كان من رأس لا يعم الخاص . كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلاً ، والقطع بعدم ارادة العدو لا يوجب انقطاع حجته إلا فيما قطع انه عدوه لا فيما شك فيه ، كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخلة المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه . لاحتمال عداوته له وحسن عقوبته على مخالفته ، وعدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجية اصالة الظهور ، وبالحجلة كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك ، ولعله لما أشرنا اليه من التفاوت بينهما بالفاء حجتين هناك تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام كأنه لم يعمه حكماً من رأس ، وكأنه لم يكن عاماً ، بخلاف هاهنا ، فان الحجة الملقاة ليست إلا واحدة ، والقطع بعدم ارادة اكرام العدو في (اكرم جيرانى) مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلا فيما قطع بخروجه عن تحته ، فانه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه ومرامه فلا بد من اتباعه ما لم تلم حجة أقوى على خلافه ، بل يمكن أن يقال ان قضية عمومه للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بملهومه فيقال في مثل (لعن الله بني أمية قاطبة) ان فلاناً وان شك في ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم ، وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً فينتج أنه ليس بمؤمن فتأمل جيداً :

للخص ما أفاده (قده) في عدة خطوط :

١ - ان المخصص الذي قد يكون كالمخصص اللفظي المتصل يعني يكون

مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم :

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

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

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

فكما لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية معها كذلك لا يجوز التمسك بالعموم معه ، واما إذا كان حكما عقليا أو إجماعا بحيث لم يكن صالحا لصرف ظهور العام من أول الأمر فتحكمه حكم المخصص المنفصل اللفظي ، إذ كما ان المخصص اللفظي بعد تقدمه على عموم العام يكشف عن تقييد المراد الواقعي وعدم كون موضوع الحكم الواقعي مطلقاً فلا يمكن للتمسك به عند عدم احراز تمام موضوعه لاجل الشك في وجود التقييد كذلك المخصص الذي يكشف عن التقييد المزبور فلا يمكن التمسك بالعموم عند عدم احراز تمام موضوعه ، فان الاعتبار في عدم اعتبار جواز للتمسك بالعموم انما هو بالانكشاف أعني به تقييد موضوع الحكم لبا لا بخصوصية الكاشف من كونه لفظيا أو عقليا .

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

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

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

اما القسم الأول : فلا يجوز فيه التمسك بالعام لاثبات الحكم له ، المرض ان الشك فيه في وجود موضوعه وتحققه في الخارج ومعه لا محالة يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، ومن الطبيعي أنه لا فرق فيه بين أن يكون المخصص لفظيا أو ليا .

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

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

في فقه . وعلى الثاني يستلزم العلم بتقبيد الموضوع بعدم انصافه بأحد الوصفين على نحو الاجمال ، ولازم ذلك اجمال العام وعدم جواز التمسك به لاثبات وجوب الاكرام للعالم الفاسق أو للنجوي .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(تكملة)

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

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

ولكن أنكر ذلك شيخنا الأستاذ (قده) وقال بأن الاستصحاب

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

الأولى : ان التخصيص سواء أكان بالمتصل أو بالمنفصل وسواء

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

فاذا كان المخصص أمراً وجودياً كان الباقي تحت العام معنوياً بعنوان

عدمي . وان كان المخصص أمراً عدمياً الباقي تحت معنوياً بعنوان

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جهل الحاكم بموضوع حكمه وانه غير ملاحظ له لاهل نحو الاطلاق ولا

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

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

أن يكون الباقي تحت بعد التخصيص مقيداً بنقيض الخارج فيكون دليل

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

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

والعبارات بين مدلولي داليل العام ودليل الخاص فيتعين الأول :

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

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

وقد ناقش في هذه المقدمة بعض الأعاظم (قدس الله أسرارهم) بما ملخصه : من أن التخصيص لا يوجب تعنون العام بأي عنوان ، حيث أنه ليس إلا كوت أحد أفراد العام ، فكما أنه لا يوجب تعنون العام بأي عنوان ، فكذلك للتخصيص ، غاية الأمر أن الأول موت تكويني والثاني موت تشريعي .

ويرد أن هذا للقياس لمطابقه جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً ، والسبب فيه أن الموت التكويني يوجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في مرحلة التطبيق ، لما ذكرناه غير مرة من أن الأحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية التي مردّها إلى القضايا الشرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له ، مثلاً قولنا الحمر حرام يرجع إلى قولنا إذا وجد مائم في الخارج وصدق عليه أنه حمر فهو حرام ، وإذا لم يوجد مائم كذلك فلا حرمة ، فالحرمة تتلّى في مرحلة التطبيق بانتفاء موضوعها وهذا ليس تقييداً للحكم في مرحلة الجعل ، ضرورة أنه مجعول في هذه المرحلة للموضوع المفروض وجوده في الخارج فعنى وجد تحقق حكمه والا فلا حكم في هذه المرحلة أي مرحلة التطبيق والفعلية ، وهذا بخلاف

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

الثانية : أن الوجود والعدم مرة بضائان إلى الماهية يعني أنها إما موجودة أو معدومة .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وعلى الجملة أن قوام العلم الاجمالي إنما هو بالقضية الشرطية المتشككة في مورده على سبيل مانعة الخلو فإذا انحلت هذه القضية إلى قضيتين جمليتين : أحدهما : متيقنة والأخرى : مشكوك فيها فقد انحل العلم الاجمالي ولا يعقل بقاءه .

والمفروض في المقام قد انحلت هذه القضية إلى هاتين القضيتين ،

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

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

واما اذا كان من قبيل الثالث وهو ما اذا كان الموضوع مركباً من
جوهر وعرض فانه تارة يكون مركباً من جوهر وعرض لموضوع آخر كما
إذا افترضنا ان الموضوع مركب من وجود زيد مثلاً وعدالة عمرو أو وجود

بكر وقيام بخالد وهكذا فحال هذا الشق حال القسم الاول والثاني فلا مانع من انتهائه بالاصل ، وثارة أخرى يكون مركبا من عرض وموضوعه كزبد وعدالته وعمره وقيامه وهكذا فلي مثل هذا الشق لا محالة يكون المأخوذ في الموضوع هو وجود العرض بوجوده النعني حيث ان العرض نعمت لموضوعه وصلة له فعندئذ ان كان لانصاف الموضوع به وجوداً أو عدماً حالة سابقة جرى استصحاب بقائه وإلا فلا مثلاً إذا كان لانصاف الماء بالكربة أو بعدمها حالة سابقة فلا مانع من استصحاب بقائه وأما إذا لم تكن له حالة سابقة فلا يجري الاستصحاب فان استصحاب عدم الكربة ينحو للعدم المحمولى أو استصحاب وجودها ينحو الوجود المحمولى وان كان لامانع منه في نفسه نظراً إلى ان له حالة سابقة إلا انه لا يجدي في المقام حيث أنه لا يثبت الانصاف المزبور . وهو ملهـاد كان أو ليس الناقصة إلا على القول بالاصل المثبت وقد تحصل من ذلك أنه لا يمكن اثبات الوجود أو العدم للنعني باستصحاب الوجود المحمولى أو العدم كذلك وهذا معنى قولنا ان الوجود والعدم المحمولين مفاثران للوجود والعدم النعنيين لا بمعنى ان في الخارج عديمين ووجودين أحدهما محمولى والآخر لنعني ضرورة ان في الخارج ليس الاعدم واحد ووجود كذلك ، ولكنها يختلفان باختلاف اللحاظ والاعتبار فتارة يلحظ وجود العرض أو عدمه في نفسه ويعبر عنه بالوجود أو العدم المحمولى واخرى يلحظ وجوده أو عدمه مضافاً إلى موضوعه ويعبر عنه بالوجود أو العدم النعني فاستصحاب الوجود أو العدم المحمولى لا يثبت الموضوع والحل الذي هو قوام الوجود أو العدم النعني مثلاً استصحاب وجود الكر في الخارج لا يثبت انصاف هذا الماء بالكر فيما إذا علم باستلزام وجوده فيه انصافه به إلا على القول باعتبار الأصل المثبت .

وبعد هذه المقدمات افاد (قدّه) ان ماخرج عن تحت العام من

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

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

سابقة له والعدم الازلي وان كان له حالة سابقة إلا ان استصحابه لا يجدي لاثبات العلم النعني بناء على ما هو الصحيح من عدم اعتبار الاصل المثبت وأما الثاني فلا مالم من جريان الاصل فيه وبضمه إلى الوجدان يبرز متعلق التكليف في الخارج .

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

ولناخذ بالمناقشة فيما أفاده . (قده) بيان ذلك ان ما أفاده (قده) في المقدمة الاولى من أن التخصيص الوارد على العام سواء أكان متصلاً أو منفصلاً وسواء أكان نوعياً أو صنفياً أو فردياً لا محالة يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنون المخصص وتقيده به في غاية الصحة والمتانة ، ضرورة ان الاهمال في الواقع غير معقول فلا بد اما من الاطلاق أو التقييد ، وحيث ان الاطلاق غير معقول لاستلزامه التهاوت والتناقض بين مدأولي العام والخاص فلا عنان من التقييد ، فهذه المقدمة لا تقتضي كون العلم أي عدم عنوان المخصص المأخوذ في موضوع العام علماً لعتياً أصلاً .

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

مستحيل ، واما إذا كانا نعتين فلا مانع من ارتفاعها بالارتفاع موضوعهما حيث ان الاتصاف بكل منهما فرع وجود المتصف في الخارج فاذا لم يكن متصف فيه فلا موضوع للاتصاف بالوجود أو العدم ، وهذا معنى ارتفاعها بالارتفاع موضوعهما من دون لزوم محذور ارتفاع النقيضين - في ذاية الصحة والثبات ، وغير خفي ان هذه المقدمة أيضاً لا تقتضي كون المأخوذ في موضوع حكم العام هو العلم النعتي .

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

فالتبجئة في نهاية المطاف ان هذه المقدمات الثلاث التي ذكرها (قده) لا تقتضي الالتزام بما أفاده (قده) من عدم جريان الاستصحاب في المقام

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

فالنتيجة ان محل النزاع انما هو في ان المأخوذ في موضوع - كم العام بعدم ورود التخصيص عليه ماهو ؟ هل هو العدم النقي أو العدم الحمولي ، وقد رهن شيخنا الاستاذ (قدّه) ان المأخوذ فيه هو العدم للنقي دون الحمولي بما حاصله ان المأخوذ في موضوع العام من جهة ورود المخصص عليه لو كان هو العدم الحمولي لبيكون الموضوع مركباً من الجوهر وعدم عرضه بمقاد كان الثامة . فلا محالة اما أن يكون ذلك مع بقاء

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

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

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

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

الناقصة ، فإذا تبين القسم الثالث - وهو تقيده بالعدم النعني - فإذا قيد الموضوع به فهو أفتاناً عن تقيده بالعدم المحمولى حيث أنه يستلزم لغوية التقييد به ، فالنتيجة هي أنه لا مناص من تقييد موضوع للعام بعدم ورود التخصيص عليه بالعدم النعني ، ومعه لا يمكن التمسك بالاستصحاب في العدم الأزلي :

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

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

الأول : ما إذا افترضنا ان الموضوع مركب من جوهرين كوجودي زيد وهر مثلاً ، فان وجود كل منها بالاضافة الى الآخر لا يخلو من أن يكون ملحوظاً مقيداً بالاضافة الى الاتصاف بالمقارنة له أو مقيداً بالاضافة الى الاتصاف بعدم المقارنة له أو مطلقاً بالاضافة الى كل منهما لاستحالة الاهمال في الواقع ، وحيث ان الشقي الثاني والثالث غير معقول فلا محالة يتعين الشق الأول ، ومعه يكون تقييده بوجود الجزء الآخر بمقاد كان التامة لغواً محضاً كما عرفت ، وعليه فلا يمكن احراز الموضوع بضم الوجدان الى الاصل .

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

كان النامة لغواً محضاً بعد ثبوت التقييد بينهما بمفاد كان للناقصة ، فإذا لا يمكن احراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل كما إذا كان الموت محرراً بالوجدان وشك في بقاء اسلام الوارث فباستصحاب بقاءه لا يثبت الانصاف بالمقارنة الا على القول بالأصل المتيقن ولا نقول به .

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

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

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

حاجة اليه .

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

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

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

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

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

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

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

وعلى ضوء هذه النتيجة يقع الكلام في ان التخصيص هل يوجب عنوان موضوع العام بعدم اتصافه بعنوان المخصص بمفاد ليس التامة أو يوجب عنوانه بالتصافه بعدم ذلك العنوان بمفاد ليس الثالثة ، قد اختار شيخنا الاستاذ (قدس) الثاني : والصحيح هو الأول فلنا دعويان :

الأولى ، بطلان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس) .

الثانية : صحة ما اخترناه

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

وعلى هذا فان كان الموضوع مركباً من جوهرين أو عرضين في محل واحد أو في محلين أو عرض مع غير عمله وموضوعه فلي جميع ذلك يكون العرض مأخوذاً في الموضوع بوجوده المحمولى وبمفاد كان التامة ، فان أخذه بمفاد كان الناقصة في هذه الموارد يحتاج إلى حناية زائدة والا فالقضية في نفسها وبطبيعتها لا تقتضي أزيد من أخذه بمفاد كان التامة ، وأما اذا كان مركباً من العرض وعمله الخاص كالكرهة المأخوذة في الماء والعدالة المأخوذة في زيد مثلاً وهكذا فلي مثل ذلك لا محالة يكون المأخوذ فيه العرض بوجوده النقي ، ضرورة ان الحكم انما يترتب على خصوص وجوده في ذلك المحل الخاص والموضوع المخصوص ، ومن المعلوم أنه بهيته وجود نقي لما عرفت آنفاً ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه فوجود

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

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

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

واما على تقدير تحقق هذا الاعتبار وأخذ عدم في الموضوع كذلك فلا يجري الاستصحاب في مورد لا حراز تمام الموضوع اذا كان جزءه الآخر محرزاً بالوجدان الا اذا كان لاتصاف الموضوع به حالة سابقة ، فعندئذ لا مانع من جريان استصحاب بقائه ، وبضم الوجدان اليه يحرز الموضوع بكل جزئيه ،

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

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

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

وعلى الجملة اذا أخذ وجود عرض في محله موضوعاً لحكم شرعي فهو وان كان لابد من كونه مأخوذاً فيه على وجه النعنية والصفية وما هو مفاد كان الناقصة الا ان ذلك لا يستدعي أخذ عدم ذلك العرض نعتاً في موضوع عدم ذلك الحكم وارتفاعه ، لوضوح ان الحكم الثابت للموضوع المقيد بما هو مفاد كان الناقصة انما يرتفع عند عدم اتصافه بذلك القيد على نحو السالبة المحصلة من دون أن يتوقف ذلك على انصاف الموضوع بعدم ذلك

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

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

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

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

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

بقي هنا شيء وهو ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) من العبارة بقوله لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المنصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان أحرار المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد الا ما شذم ممكناً ، ما هو مراده ومقصوده ، الظاهر ان مراده منها هو ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بما أنه كان مقيداً بعلم عنوان الخاص فلا محالة يكون المتبقي لحكمه هو وجود هذا العنوان الخاص دون غيره من العناوين فان أي عنوان كان وجودها أو عدمها فلا يكون انصافه وتعنوله به مازعاً عن ثبوت حكمه له ، مثلاً في جملة (كل امرأة تحيض إلى خمسين إلا القرشية) يكون المانع عن ثبوت هذا الحكم للعام لكل امرأة

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

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

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

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

السفر بالنذر

أما المقام الأول : فلا شبهة في أن صحة النذر مشروطة بكون متعلقه راجعاً فلا يصح فيما إذا تعلق بأمر مباح فضلاً عن المرجوح ، ضرورة أن ما كان لله تعالى لا بد وأن يكون راجعاً حتى يصلح للتقرب به إليه تعالى فإن المباح لا يصلح أن يكون مقرباً ، فإذا لا بد أن يكون متعلقه عملاً صالحاً لذلك :

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

فالنتيجة أنه لا يمكن تصحيح الوضوء أو للفعل بمائع مضاف من ناحية عموم وجوب الوفاء بالنذر .

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

ولكن أورد على ذلك شيخنا الامتاذ (قدّه) بأن لازم هذه النظرية امكان تصحيح النذر في المحرمات أيضاً بالرجحان الناشئ من قبله فضلاً عن المكروهات - وهو كما نرى .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أما القول الأول فلا أصل له حيث انه يقوم على أساس الأخذ بعموم مادل على انفعال الملاقي للماء النجس لما لحق فيه أيضاً ، ولكن فسادة بمكان من الوجوه ، فان الملاقي لماء الاستنجاء قد خرج عن هذا العموم جزئاً للنصوص الخاصة الدالة على عدم انفعاله بملاقاته ، فاذا هذا القول على تقدير القائل به خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً ، فيدور الحق بين القولين الأخيرين ، ونقول : ان هنا طوائف من الروايات :

(الأولى) : ما دلت على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس كلفهوم أخبار الكر ونحوه من الروايات المتفرقة الواردة في الموارد الخاصة بعد الغاء خصوصيات الموارد بنظر العرف .

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

(الثالثة) : ما دلت على عدم انفعال الملاقي لماء الاستنجاء لحسب ثم ان هذه الطائفة لا تفلو من أن تكون مخصصة للطائفة الأولى بغير ماء الاستنجاء ونتيجة هذا التخصيص هي طهارته وعدم انفعاله بملاقاة النجس كالبول أو العذرة ، وحينئذ تكون طهارة ملاقيه على القاعدة ومن باب التخصص ، أو تكون مخصصة للطائفة الثانية فتكون نتيجة هذا التخصيص نجاسة ماء الاستنجاء من دون تأثيره في انفعال ملاقيه كالبدن أو الثوب

ولا ثالث لهما ، فالاحتمال الأول يقوم على أساس احدى دعويين :
 الأولى : ان الحكم بطهارة الملاقي لماء الاستنجاء ان كان لطهارته فلا
 تخصيص في الطائفة الثانية الدالة على انفعال الملاقي للماء النجس ، وان
 كان مع نجاسة ماء الاستنجاء لزم التخصيص في هذه الطائفة فبإصالة عدم
 التخصيص تثبت طهارة ماء الاستنجاء .

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

وبكلمة أخرى : ان أصالة العموم انما تجرى فيما اذا علم بفرديّة
 شيء للعام وشك في خروجه عن حكمه ، واما اذا علم بخروجه عن حكمه
 وشك في فرديته له ففي مثل ذلك لا مجال للتمسك بها أصلاً وما نحن
 فيه من هذا القبيل . نعم بناء على جريالها في نفسها تقع المعارضة بين
 اطلاق الطائفة الأولى واطلاق الطائفة الثانية ، ودعوى ان الطائفة الثانية
 واردة في موارد خاصة فلا اطلاق لها خاطئة جداً ، فانها وان كانت كذلك
 الا أن الغاء خصوصيات الموارد بالارتكاز العرفي مما لا شبهة فيه ، وبضم
 هذا الارتكاز اليها يثبت الاطلاق ، وحيث لا ترجيح في البين فيسقط كلا

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

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

نعم على هذا فالنتيجة هي القول بالطهارة حيث ان كلنا الدالتين
الالتزاميتين تسقط فالمرجع هو الأصل العملي وهو في المقام أصالة الطهارة
وثانياً ان المستفاد من روايات الباب وهي الطائفة الثالثة - عدم
وجود هذه الدلالة الالتزامية حيث ان محط السؤال فيها عن حكم الملاقى
لماء الاستنجاء .

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

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

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

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

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

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

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

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

فيها لاثبات التخصيص ، فاثبات كل منها يحتاج إلى دليل ولا دليل عليه إلا إذا كان هناك أصل موضوعي يحرز به أن المشكوك فرد للعام أو ليس بفرد له . فعلى الأول يثبت التخصيص ، وعلى الثاني التخصيص ، ولكنه خارج عن ملروض الكلام .

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

إلى هنا قد انتهينا إلى عدة نقاط :

الأولى : أن الكلام في جواز التمسك للعام بعد ورود التخصيص عليه يقع في موارد ثلاثة ١ - في الشبهات الحكيمة : ٢ - في الشبهات الملهومية : ٣ - في الشبهات المصادقية أما في الأولى فلا خلاف في جواز التمسك للعام فيها إلا ما نسب إلى بعض العامة من علم جوازه مطلقاً أو التفصيل بين المخصص المنفصل والمخصص المتصل فلا يجوز في الأول دون الثاني ،

الثانية : الصحيح هو جواز التمسك للعام مطلقاً يعني بلفرق بين كون المخصص منفصلاً أو متصلاً : ودعوى أن المخصص إذا كان متصلاً بوجبه التجوز في العام المستلزم لاجماله فلا يمكن التمسك به خاطئة جداً وذلك لعلّة وجوه : منها ما عن شيخنا الاستاذ (قدس سره) على تفصيل تقم .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الثانية عشرة : الصحيح جريان الأصل في الاعدام الأزلية وعليه فيمكن احرار دخول الفرد المشتبه في أفراد العام ولرب حكمه عليه ولكن الكر ذلك شيخنا الاستاذ (قده) وشدد ذلك ببيان مقدمات : وقد ذكرنا ان المقدمات التي ذكرها (قده) بأجمعها في غاية الصحة والثبات إلا انها لا تقتضي عدم جريان هذا الأصل وان المأخوذ في موضوع العام بعد التخصيص هو العدم النقي لا المحمولى وقد عرفت ان المأخوذ فيه هو العدم المحمولى وعليه فلا مانع من جريان هذا الأصل لاحراز ان الفرد المثبته داخل في أفراد العام ومحموم بحكمه .

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

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

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

(الفحص عن المخصص)

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

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

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

فالنتيجة ان عدم جريانها قبل الفحص انما هو لعدم المنطوق لها والفحص انما هو لتبينه واحراز موضوعها ، وعلى الجملة فمن البديهي ان العقل يستقل باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول اذا لم يتم العبد بما هو وظيفته من الفحص عن أحكام المولى مع احتمال قيام المولى بما هو وظيفته من بيان أحكامه المتوجهة الى عبده بحيث ان العبد لو تفحص عنها لظفر بها ، ومع ذلك كيف يكون العقل مستقلاً بعدم استحقاق العقاب عليها ، وقد ذكرنا في محله أنه لا تنافي بين هذه القاعدة وقاعدة قبح العقاب من دون بيان لاختلافها مورداً وموضوعاً : أما مورداً فلأن مورد تلك القاعدة ما كان التكليف الواقعي فيه منجزاً بمنجزاً ، دون مورد هذه القاعدة أي قاعدة قبح للعقاب حيث ان التكليف الواقعي فيه غير منجز لفرض عدم قيامه منجز عليه ، وأما موضوعاً فلأن موضوع تلك القاعدة هو ما قام بيان على التكليف ومنجز عليه ولو كان ذلك البيان والمنجز لنفس احتماله في الواقع ، حيث انه منجز بحكم العقل إذا كان قبل الفحص وأما موضوع هذه القاعدة هو ما لا يقوم ببيان ومنجز عليه .

وأما البراءة الشرعية فأدلتها على تقدير تماميتها سنداً وان كانت مطلقة وغير مقيدة بالفحص إلا ان اطلاقها قد قيد باستقلال العقل بوجوب الفحص وانه لا يجوز العمل باطلاقها وإلا لزم كون بعث الرسل وانزال الكتب لغواً . ضرورة انه لو لم يجب الفحص بحكم العقل والنظر لم يمكن اثبات أصل النبوة حيث ان اثباتها يتوقف على وجوب النظر الى المعجزة وبدونه لا طريق لنا الى اثباتها . وعلى الجملة فكما ان ترك النظر إلى المعجزة يبيح بحكم العقل المستقل لاستلزامه نقض الفرض الداهي الى بعث

الرسول واتزال الكتب ، فكللك ترك الفحص عن الأحكام الشرعية المتوجهة إلى العباد بعين هذا الملك .

فالتبجئة ان موضوع أدلة البراءة الشرعية قد قيد بما بعد الفحص فالفحص في موارد ما هو متمم لموضوعها ، ومن ذلك يظهر حال دليل الاستصحاب أيضاً حرفاً بحرف :

ولنأخذ بالنظر على ما أفاده (قدما) بيان ذلك ان هذه النظرية وان كانت لها صورة ظاهرية إلا أنه لا واقع مرضوعي لها ، فان الفحص في كلا المقامين كان مرة عن ثبوت المقتضي والموضوع ، ومرة أخرى عن وجود المزاحم والمنازع ، توضيح ذلك ان العمومات الواردة في الكتاب أو السنة أو من الموالي العرفية ان كانت في معرض التخصيص بحيث قد قامت قرينة من الخارج على أن المتكلم بها قد اعتمد في بيان مراداته منها على القرائن المنفصلة والبيانات الخارجية المتقدمة أو المتأخرة زماناً حيث ان دأبه ما هو على عدم بيان مراده في مجلس واحد أو آخر^١ البيان لأجل مصلحة مقتضية لذلك كما هو الحال في عمومات الكتاب حيث ان الله تعالى أوكل بيان المراد منها إلى النبي الاكرم (ص) وأوصيائه (ع) ،

ومن هنا قد ورد من الائمة الاطهار (ع) مخصصات بالاضافة الى عمومات الكتاب والسنة أو ورد منهم (ع) عمومات ولكن آخر بيانها إلى أمد آخر لأجل مصلحة تقتضي ذلك أو مفسدة في البيان كخلاف تلقية أو نحوها .

ونتيجة ذلك ان مثل هذه العمومات التي قد علمنا من الخارج انها في معرض التخصيص وان دأب المتكلم بها انما هو على بيان مراداته الواقعية منها بالقرائن المنفصلة المتأخرة عنها زماناً أو المتقدمة عليها كذلك لا يكون حجة قبل الفحص ، لعدم احراز بناء العقلاء على العمل بها قبله ، وبدونه

فلا يمكن التمسك بها ، حيث ان عمدة الدليل على حجبتها انما هو بناء العقلاء على التمسك بها : وبما اننا لم نحرز البناء منهم بالتمسك بذلك الطائفة من العمومات قبل الفحص عن وجود القرائن على خلافها فلا يمكن الحكم بحجبتها بدونها ، فاذاً بطبيعة الحال كان الفحص عن وجود تلك القرائن بالإضافة الى هذه العمومات متمماً للموضوع والمقتضى للعمل بها وبدوله لا يتم ، وهايه فحالها من هذه الناحية حال أصالة البراءة فكما ان الفحص في موارد التمسك بها يكون متمماً للموضوع والمقتضى له فبذلك الفحص في موارد التمسك بهذه العمومات .

وأما اذا كانت العمومات ليست من تلك العمومات التي تكون في معرض التخصيص كما هو الحال في اكثر العمومات الواردة من الموالي العرفية بالإضافة الى عبيدهم وخدمهم ، أو من الموكلين بالإضافة الى وكلائهم ، أو من الامراء بالإضافة الى المأمورين ، فان هذه العمومات ليست في معرض التخصيص ، ولأجل ذلك لا مانع من العمل بها قبل الفحص ، حيث انها كاشفة عن أن المراد الاستعمالي مطابق للمراد الجدي وظاهرة في ذلك ، وهذا الظهور حجة مالم تقم قرينة على الخلاف ولا يجب عليهم الفحص :

والسر في ذلك كله هو أن السيرة القطعية من العقلاء قد جرت على العمل بها قبل الفحص فالتوقف عن العمل بها قبله خلاف تلك السيرة الجارية بينهم ، وهذا بخلاف تلك العمومات ، فان السيرة لم تجر على العمل بها قبل الفحص عن وجود المخصصات والقرائن على الخلاف نظراً الى أنها غير كاشفة عن مطابقة الارادة الاستعمالية للارادة الجدية فاذا كانت العمومات من هذا القبيل لم يجب الفحص عنها إلا فيما اذا علم اجمالاً بورود مخصص عليها فمتدلل لا عمالة يجب الفحص لأجل هذا العلم الاجمالي ،

حيث أنه لو لم ينحل بالفحص لكان موجبا لسقوطها عن الحجية والاعتبار
وغيره ان أصالة العموم تسقط في أطرافه .

ومن الواضح أن الفحص حيثئذ إنما هو عن وجود المانع والمزاحم
مع ثبوت المقتضي للعمل بها يعني هذا العلم الاجمالي يكون مائلا عن العمل
بها مع ثبوت المقتضي له ، ومثل هذه العمومات الاصول العملية في
الشبهات الموضوعية حيث ان المقتضي للعمل بها في تلك الشبهات تام ولا
قصور فيه أصلا نظرا الى أن جريانها فيها لا يتوقف على الفحص إلا في
موارد العلم الاجمالي كما إذا علم اجمالا بنجاسة أحد الاناثين مثلا أو بظهورية
أحدهما ، فانه مانع عن جريان الأصول في أطرافه مع ثبوت المقتضي لها
وعدم قصور فيه أهدأ ، ولذا لو انحل هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بنجاسة
أحدهما وجدالا أو تعبدأ فلا مانع من جريانها في الآخر .

فالنتيجة أنه لا فرق بين الأصول العملية في الشبهات الموضوعية وتلك
الطائفة من العمومات وانها من واد واحد :

الى هنا قد استطعنا أن نصل الى هذه النقطة وهي أنه لا فرق بين
الفحص في موارد الأصول اللفظية والفحص في موارد الأصول العملية
فما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس) تبعا للمحقق صاحب الكفاية (قدس)
من الفرق بينها خاطيء جدا ولا واقع موضوعي له أصلا :

وبعد ذلك نقول : ان المعروف والمشهور بين الأصحاب هو عدم
جواز التمسك بعموم العام قبل الفحص وهذا هو الصحيح واستدل على
ذلك بعدة وجوه ؛ ولكنها بأجمعها مخدوشة وغير قابلة للاستدلال بها ؛
الأول : ان الظن بمراد المولى من العموم لا يحصل قبل الفحص
فلزوم الفحص المما هو لتحصيل الظن به . وان شئت قلت : ان حجية
أصالة العموم تركز على ما أفاده الظن بمراد المولى ، بما انها لا تفيد

الظن قبل الفحص من وجود المخصصات في الواقع فيجب حتى يحصل
الظن ٤ :

ويرد عليه أولاً : أنه أخص من المدعى ، فإن المدعى هو وجوب
الفحص مطلقاً وإن فرض حصول الظن منها قبل الفحص مع أن لازم هذا
الوجه هو عدم وجوبه في هذا الفرض . وثانياً : أن حجية أصالة العموم
إلما هي من باب أفادة الظن النوعي دون الشخصي كما ذكرناه بشكل موسع
في عمله ، وعليه فهي حجة سواء أفادت الظن أم لم تفيد ، بل لا يضر
بحجبتها قيام الظن الشخصي على الخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق .

الثاني : أن خطابات الكتاب والسنة خاصة للمشاهين فلا تعم غيرهم
من الغائبين والمعدومين وعليه فلا يمكن لهم أن يتمسكوا بعموم تلك
الخطابات لفرض أنها غير متوجهة إليهم ، بل لابد في إثبات الحكم
المتوجه إلى المشاهين لهم من التمسك بدليل قانون الاشتراك في التكليف .
ومن الطبيعي أن التمسك بهذا القانون يتوقف على تعيين حكم المشاهين
من تلك الخطابات وأنه عام أو خاص ، ومن المعلوم أن تعيينه منها يتوقف
على الفحص ، فإذا يجب على غير المشاهين الفحص ،

فالنتيجة أن هذه النظرية تستلزم وجوب الفحص عن القرائن
والمخصصات على غير المشاهين .

ويرد عليه أولاً : أنه أخص من المدعى حيث أن جميع الخطابات
الواردة في الكتاب والسنة يشق أنواعها ليس من الخطابات المشافة ،
فضرورة أن بعضها ورد على نحو القضية الحقيقية .

ومن الطبيعي أنها غير مختصة بالمشاهين كقوله تعالى : « وقه على
الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ، وما شاكله وكقوله (ح) (كل
شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر) (وكل مسكر حرام) وما شابهها .

وثانياً : اناس ذكر في ضمن البحوث الآلية انها لا تختص بالمشافهين والحاضرين في مجلس الخطاب ، بلى نعم غيرهم من الغائبين والمعدومين أيضاً .
 الثالث : ان كل من يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة يعلم اجمالاً بمرور مخصصات كثيرة للعمومات الواردة فيها ، وبتميز آخر أن المتصدي لذلك يعلم اجمالاً بوجود قرائن على ارادة خلاف الظاهر من الكتاب والسنة وقضية هذا العلم الاجمالي عدم جواز العمل بها إلا بعد الفحص من المخصص والتأكد كما أن قضية العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات في الشريعة المقدسة عدم جواز العمل بالاصول العملية الا بعد الفحص عن الحجية على التكليف .

وقد يورد عليه بان المدرك لوجوب الفحص لو كان هو العلم الاجمالي لكنت قضيته وجوب الفحص من كل ما يحتمل أن يكون فيه مخصص أو مقيد سواء أكان من الكتب المعتمدة للشريعة كالكتب الأربعة أم كان من غيرها .

أو قل ان لازم ذلك هو وجوب الفحص من كل كتاب يحتمل أن يكون فيه مخصص أو مقيد من دون فرق بين كون ذلك الكتاب كتاباً فقهياً أو أصولياً أو غيرهما .

ومن الطبيعي ان المجتهد لا يتمكن من الفحص عن كل مسألة مسألة كذلك حيث ان عمره لا يلي بذلك ، وهذا دليل على ان المدرك لوجوب الفحص ليس هذا العلم الاجمالي .

والجواب عنه ان لنا علمين اجمالين : (أحدهما) علم اجمالي بوجود مخصصات ومقيدات في ضمن الروايات الصادرة عن المعصومين (ع) : (وثانيهما) علم اجمالي بوجودهما في ضمن خصوص الروايات الموجودة في الكتب المعتمدة للشريعة وفي الابواب المناسبة للمسألة ، وقضية العلم

الاجمالي الأول وان كانت هي وجوب الفحص عن كل كتاب أو باب
يحتمل وجود المخصص أو المقيد فيه الا ان هذا العلم الاجمالي ينحل بالعلم
الاجمالي الثاني ، حيث ان المعلوم بالاجمال في ذاك العلم ليس بأزيد من
المعلوم بالاجمال في هذا العلم ، ومعه لا محالة ينحل العلم الاجمالي الأول
بالعلم الاجمالي الثاني يعني أنه لا علم لنا بوجود مخصص أو مقيد في الخارج
عن دائرة العلم الاجمالي الثاني وان كان احتمالاً موجوداً الا انه لا أثر له
ولا يكون مانعاً عن التمسك بالعموم أو الاطلاق .

ومن الطبيعي ان الفحص عن وجود المخصص أو المقيد في كل مسألة
في الأبواب المناسبة لها بمكان من الامكان ولا يلزم منه مجرور العسر
والحرج عادة فضلاً عن عدم امكان ذلك ، نظير ذلك ما اذا علمنا اجمالاً
بنجاسة عشرة اثاثات في ضمن مائة اثناء ثم علمنا اجمالاً بنجاسة العشرة
في ضمن الخمسين ، ونحتمل ان تكون للعشرة في ضمن المائة بعينها هي
العشرة في ضمن الخمسين .

وعلى هذا فلا محالة ينحل العلم الاجمالي الأول بالعلم الاجمالي الثاني
يعني لا علم لنا بالنجاسة الخارجة عن دائرة العلم الاجمالي الثاني وهذا هو معنى
الانحلال فاذا لا يجب الاجتناب إلا عن اطراف هذا العلم الاجمالي الثاني دون
الزائد عنها ، وقد أجبتنا بمثل هذا الجواب عن هذه الشبهة التي أوردتها هناك
أيضاً على وجوب الفحص في موارد التمسك بالأصول العملية فلاحظ :

فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان هذا الاشكال غير وارد على هذا
الوجه : نعم يرد عليه اشكال آخر هو أن المقتضى لوجوب الفحص لو كان
هذا العلم الاجمالي فبطبيعة الحال أنه انما يقتضي وجوبه ما دام لم ينحل
فاذا انحل العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال لم يكن مقتضى
لوجوب الفحص بعده لا محالة :

وعليه فلا مانع من التمسك بالعموم قبل الفحص ، مع أن المدعي وجوبه مطلقاً ولو بعد الانحلال ، ومن هنا يعلم أن العلم الإجمالي بما هو لا يصلح أن يكون مدركاً لوجوبه على الإطلاق ،

هذا وقد تصدى شيخنا الاستاذ (قدس) أن هذا العلم الإجمالي غير قابل للانحلال وأفاد في وجه ذلك ما إليك نصه : ليس الميزان في الحلل العلم الإجمالي هو مجرد وجود القدر المتيقن في البين ليرتب عليه ما ذكرت من الحلل العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف أو المخصصات المستلزم لعدم وجوب الفحص وبعد ذلك عند احتمال تكليف أو تخصيص ، بل الميزان في الانحلال أمر آخر لابد في توضيحه من بيان أمور :

الأول : أنه لابد في موارد العلم الإجمالي من تشكيل قضية شرطية على صيل منع الخلو ، ضرورة أنه لازم العلم بأصل وجود الشيء مع الشك في خصوصيته والطباقه على كل واحد من أطرافه :

الثاني : أنه يختلف موارد العلم الإجمالي فتارة تكون القضية الشرطية التي لابد منها في موارد العلم الإجمالي مؤلفة من قضية متيقنة وقضية أخرى مشكوك فيها كما هو الحال في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، وأخرى تكون القضية الشرطية المزبورة مؤلفة من قضيتين يكون كل منهما مشكوكاً فيه كما هو الحال في موارد دوران الأمر بين المتباينين ، وثالثة تكون تلك القضية جامعة لكننا الخصوصيتين فهي من جهة تكون مؤلفة من قضية متيقنة وأخرى مشكوك فيها . ومن جهة أخرى مؤلفة من قضيتين مشكوك فيهما ، ولزم ذلك انحلال العلم الإجمالي إلى علمين إجماليين أحدهما من قبيل القسم الأول ، والثاني من قبيل القسم الثاني ،

الثالث : من القضايا التي قياساتها معها وهواستحالة أن يزاحم مالا يقتضي.

خلاف شيء لما يقتضي ذلك :

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم ان الانحلال في القسم الأول كعدمه وفي القسم الثاني بما لا ريب فيه ولا اشكال ، وأما القسم الثالث ففي الحلال العلم الاجمالي فيه وعدمه خلاف ، وتوهم الانحلال فيه هو الموجب لتوهم الانحلال في المقام .

ولكن التحقيق خلافه ، وتوضيحه : مع التطبيق على المقام هو ان يقال اننا إذا علمنا بعد المراجعة إلى ما بأيدينا من الكتب المعتبرة ان فيها ما يخالف الأصول اللفظية والعملية فكل ما فيها من التكاليف الالزامية والتخصيصات الواردة على العمومات يكون منجزاً لا محالة ، لأن المفروض تعلق العلم به بهذا العنوان أعني به وروده في تلك الكتب ، وهذا العلم يوجب التنجز بمقدار عنوان متعلقه .

وعليه فالأحكام والمخصصات الواقعية الموجودة في تلك الكتب بما أنها معلومة بهذا العنوان مع قطع النظر عن مقدار كميتها تكون ذات علامة وتعين فلا ينحل العلم بها بالظفر بمقدار يعلم بتحقيقه من التكاليف والمخصصات في هذه الكتب : فان العلم بالتكليف المردد بين الأقل والاكثر انما يكون منحللاً إلى العلم بوجود الأقل والشك في وجود الاكثر إذا لم يكن الاكثر طرفاً لعلم اجمالي آخر متعلق بعنوان لم تلحظ فيه الكمية .

وأما فيما إذا كان كذلك كما في المقام فلا يكون للعلم بوجود الأقل موجباً للانحلال - لأن غاية الأمر ان العلم بالتكاليف أو المخصصات من جهة تعلقه بما هو مردد بين الأقل والاكثر لا يكون مقتضياً لتنجز الاكثر وذلك لا ينافي بتنجزها من جهة تعلقه بما له تعيين وعلامة :

وعليه فكل حكم احتمال المكلف جماعه في الشريعة المقدسة أو كل عام احتمال أن يكون له مخصص يجب الفحص عنه في تلك الكتب

لكونه من أطراف العلم الاجمالي المتعلق بماله معين وعلامة : ولا يفرق في ذلك بين الظفر بالمقدار المتيقن من حيث الكمية والعدد وعدم الظفر به : وبالجملية المعلوم بالاجمال في محل الكلام وإن كان مردداً بين الأقل والاكثر إلا أن ذلك بمجرد لا يكفي في عدم تنجز الأكثر بعد تعلق العلم به بعنوان آخر لم تلحظ فيه الكمية والعدد ، فغاية ما هناك هو عدم اقتضاء العلم الثاني للتنجز بالاضافة إلى المقدار الزائد على المتيقن ، لا أنه يقتضي عدم التنجز بالاضافة إلى ذلك المقدار فلا يعقل أن يزاحم اقتضاء العلم الاول للتنجز في تمام ما بأيدينا من الكتب على ما هو مقتضى المقدمة الثالثة ونظير ذلك ما اذا كنت عالماً بأنك مدينون لزيد بمقدار مضبوط يمكن للعلم به توصيلاً بالمراجعة إلى الدفتر فهل يساعد وجدانك على ان تكتفي بمراجعة الدفتر بمقدار يكون فيه القدر المتيقن من الدين وهل عدم الاكتفاء به إلا من جهة العلم باشتغال للذمة بمجموع ما في الدفتر الموجب لتنجز الواقع المعنون بهذا العنوان على ما هو عليه في نفس الأمر من الكمية والمقدار ، فانضح مما ذكرناه ان الانحلال يتوقف زائداً على كون المعلوم مردداً بين الأقل والاكثر على أن لا يكون متعلق العلم معنوياً بعنوان آخر غير ملحوظ فيه الكمية والعدد .

وأما إذا كان كذلك فلا يعقل فيه الانحلال ويستحيل أن يكون مجرد اليقين بمقدار معين مما يندرج تحت ذلك العنوان موجباً له ، فانه يستلزم سقوط ما فيه الاقتضاء عن اقتضائه لأجل ما لا اقتضاء فيه وهو غير معقول .
 تلخص ما أفاده (قده) في عدة نقاط :

الاولى : ان الضابط في انحلال العلم الاجمال ليس هو الظفر بالمقدار المعلوم والمتيقن ، بل له لكتة أخرى لا بد في الحكم بالانحلال من توفر تلك النكتة ، وسوف يأتي توضيحها في ضمن النقاط التالية :

الثانية : ان القضية للمشكلة في مورد العلم الاجمالي مرة تكون مركبة من قضية متبينة وقضية مشكوك فيها كما هو الحال فيما اذا كان المعلوم بالاجمال مردداً بين الاقل والاكثر . وأخرى تكون مركبة من قضيتين مشكوكتين كما اذا تردد المعلوم بالاجمال بين أمرين متباينين . وثالثة تكون جامعة بين الأمرين يعني أن العلم الاجمالي في هذه الصورة ينحل في الحقيقة إلى علمين اجماليين ، فالمعلوم بالاجمال في أحدهما مردد بين الاقل والاكثر وفي الآخر بين المتباينين ، فهذه الصورة في الحقيقة مركبة من الصورتين الأولتين وليست صورة ثالثة في قبالهما .

الثالثة : ان العلم الاجمالي لما يكون قابلاً للانحلال فيما اذا تعاقب بعنوان لوحظ فيه الكمية والعدد من دون أن يكون ذا علامة وتعين في الواقع كما هو الحال فيه أكثر موارد العلم الاجمالي .

وأما اذا كان متعلقاً بعنوان ذات علامة وتعين في الواقع ولم تلحظ فيه الكمية والعدد فهو غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المتيقن ، ومثال ذلك هو ما اذا علم اجمالاً بنجاسة أحد الاناثات ، وعلم أيضاً بنجاسة خصوص اناه زيد مثلاً المردد بين تلك الاناثات واحتمل أن يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول هو اناه زيد كما احتمل أن يكون غيره ، وبما أن المعلوم بالعلم الاجمالي الثاني ذو علامة وتعين في الواقع دون المعلوم في العلم الاجمالي الأول فلا ينحل الثاني بانحلال الأول بالظفر بالمقدار المعلوم حيث أن نسبة اناه زيد إلى كل واحد من هذه الاناثات على حد سواء من دون فرق بين المعلوم منها بالتفصيل والمشكوك منها بالشك البدوي .

وان شئت قلت : ان العلم التفصيلي بنجاسة أحدها وان كان يوجب انحلال العلم الاجمالي الأول جزماً إلا أنه لا يؤثر بالاضافة الى العلم الاجمالي الثاني ، فان المعلوم بالاجمال فيه وان احتمل انطباقه على المعلوم بالتفصيل

إلا ان مجرد ذلك لا يكفي بعدما كالت لسبته إلى كل واحد منها نسبة واحدة فلا تنحل القضية الشرطية فيه الى قضيتين حليتين ؛

أحدهما : متبقة ، والأخرى : مشكوك فيها حيث ان ملاك انحلال العلم الاجمالي هو التحلل هذه القضية وهي قد انحلت في العلم الاجمالي الأول على اللرض دون العلم الاجمالي الثاني ، وما نحن فيه من هذا القبيل فان لنا علمين اجماليين ؛

أحدهما ؛ متعلق بوجود المخصصات والمقيدات المردد في الواقع بين الأقل والأكثر ؛

وثالبها : متعلق بوجوداتها في خصوص الكتب الأربعة مثلا فالعلم الاجمالي الثاني يمتاز عن العلم الاجمالي الأول حيث ان المعلوم بالاجمال في العلم الثاني ذات علامة وتعين في الواقع دون المعلوم بالاجمال في العلم الأول .

ونتيجة ذلك هي : ان العلم الاجمالي الأول ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم دون الثاني ، نظراً إلى ان المعلوم بالاجمال فيه ذات علامة وتعين في الواقع من دون لحاظ الكمية والعدد فيه .

وعلى الجملة فاذا ظفرنا بالمقدار من المخصص والمقيد فان لوحظ بالاضافة إلى العلم الاجمال الأول فان كان بمقدار المعلوم بالاجمال فيه فقد انحل لا عمالة ، وان لوحظ بالاضافة إلى العلم الاجمالي الثاني لم يؤثر فيه أصلاً حيث لم تلحظ فيه الكمية ، فما دام العلم الاجمالي متعلقاً بهماه تعين وعلامة في الواقع فهو غير قابل للانحلال ، ولا ينتهي إلا بانتهاء تعينه وعلامته فيه ، ولازم ذلك هو وجوب الاحتياط وبالاضافة إلى كل ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال المعنون بهذا العنوان والعلامة ، وفي المقام العلم الاجمالي الأول الذي يدور المعلوم بالاجمال فيه بين الأقل والأكثر وان

انحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال - وهو الأقل - ولائزومه هو علم وجوب
 الفحص عن المخصص. أو المقيد في ضمن الأكثر إلا أن هذا الاكثر طرف العلم
 - الاجمالي الثاني وهو يقتضي وجوب الفحص عنه في ضمنه فلا يؤلحم
 مالا اقتضاء له - وهو العلم الاجمالي الأول - ماله اقتضاه - وهو العلم
 الاجمالي الثالث - .

الرابعة : ما إذا علم شخص اجمالا بأنه مقيمون لزيد مثلاً بمقدار
 مضبوط في الدقة. يمكن العلم به تفصيلاً بالمراجعة إليها لم يجر له الرجوع
 إلى أصالة البوابة عن الزائد بعد العلم بالتفصيلي بالمقدار المتيقن من الدين ،
 وليس هذا إلا من ناحية أن المعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي ذات
 علامة وتعيين في الواقع فهو لا محالة يوجب تنجز الواقع المعنون بهذا
 العنوان على ما هو عليه في نفس الأمر من الكمية والمقدار .
 ولناخذ بالنظر إلى هذه النقاط :

أما النقطة الأولى : فهي خاطئة جداً ولا والعم موضوعي لما أصلا ،
 والسبب فيه هو ان الضابط في انحلال العلم الاجمالي إنما هو الظفر بالمقدار
 المعلوم بالاجمال تفصيلاً بالعلم الوجداني أو العلم التعبدية ، فإنه إذا ظفر
 المكلف بهذا المقدار واحتمل الطباق المعلوم بالاجمال عليه كما هو كذلك
 فبطبيعة الحال ينحل العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي بالإضافة إلى المقدار
 المعلوم بالاجمال والشك البدوي بالإضافة الى غيره فمعتدله لا مانع من الرجوع
 إلى الأصل في غير موارد العلم التفصيلي .

ولا فرق في ذلك بين أن يكون المعلوم بالاجمال ذات علامة وتعيين
 في الواقع وان لا يكون كذلك ، ضرورة أن المعلوم بالاجمال إذا احتمل
 الطباقه على المعلوم بالتفصيل أو على المعلوم بالاجمال في علم اجمالي آخر
 فضلاً عن احراره فقد انحل ولو كان ذا علامة وتعيين في الواقع ولا يبقى

القضية الشرطية المتشككة في موردته على سبيل مانعة الخلو ، بل تنحل إلى قضيتين جمليتين : احدهما : متيقنة - والاخرى : مشكوك فيها ، وليس لانحلاله زكئة أخرى سوى ما ذكرناه ، وما أفاده (قده) من النكتة سوف يأتي بطلانها بشكل موسع في ضمن البحوث التالية

وأما النقطة الثانية : فبعد عليها أن فرض القضية المتشككة في موارد العلم الاجمالي مركبة من قضية متيقنة وقضية مشكوك فيها بعينه هو فرض انحلال العلم الاجمالي . أو قل : ان في كل مورد كان المعلوم بالاجمال مردداً بين الاقل والاكثر الاستقلاليين ففيه صورة للعلم الاجمالي لا والعه الموضوعي .

نعم فيما إذا كان الاقل والاكثر ارتباطيين فالعلم الاجمالي في مواردهما وان كان موجوداً إلا ان القضية الشرطية فيها ليست مركبة من قضية متيقنة وقضية مشكوك فيها ، بل هي مركبة من قضيتين مشكوكتين حيث ان العلم الاجمالي في موردتهما قد تعلق بالجامع بين الاطلاق والتقييد وكل منها مشكوك فيه ، وبما أن الاصل في طرف الاطلاق غير جار لعدم التكلفة فيه فلا مانع من جريانه في طرف التقييد ، وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً لما حققناه في الأصول من أن تنجز العلم الاجمالي انما يقوم على أساس عدم جريان الأصول في أطرافه وسقوطها من جهة المعارضة .

وأما إذا افترضنا ان الأصل قد جرى في بعض أطرافه بلا معارض فلا يكون العلم الاجمالي مؤثراً وما نحن فيه من هذا القبيل . فالنتيجة ان ما فرضه (قده) من تركيب القضية في موردته أي مورد العلم الاجمالي هو فرض انحلاله لا فرض وجوده .

وأما النقطة الثالثة : فهي لو تمت فانما تنم في المثال الذي ذكرناه لا في المقام ، والسبب فيه هو ان المعلوم بالاجمال هنا وان كان ذا علامة

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

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

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

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

وعلى الجملة أن قوام العلم الاجمالي إنما هو بالقضية الشرطية المتشككة في مورده على سبيل دائمة الخلو فإذا انحلت هذه القضية إلى قضية جملتين : احدهما : متيقنة والأخرى : مشكوك فيها فقد انحل العلم الاجمالي ولا يعقل بقاءه .

والمفروض في المقام قد انحلت هذه القضية إلى هاتين القضيتين ،

ومجرد كون العلوم بالاجمال فيه ذا علامة وتعين في الواقع لا يمنع من انحلاله بعدما كان في نفسه مردداً بين الأقل والاكثر كالمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الأول . هذا من ناحية :

ومن ناحية أخرى ان ما أفاده (قده) لا يتم في المثال الذي ذكرناه أيضاً بناء على ضوء نظريته (قده) من أن العلم الاجمالي مقتض للتنجيز دون العلة التامة ، والوجه في ذلك هو ان المكلف إذا علم بوجود نجس بين اناءات متعددة مردد بين الواحد والاكثر وعلم أيضاً بنجاسة اناء زيد بالخصوص المعلوم وجوده بين هذه الاناءات فانه إذا علم بعد ذلك وجدائاً أو تعبداً بنجاسة أحد تلك الاناءات بعينه فهذا العلم التفصيلي كما يوجب انحلال العلم الاجمالي الأول المتعلق بوجود النجس بينها المردد بين الأقل والاكثر كذلك يوجب ارتفاع أثر العلم الثاني لاحتمال أن الاناء المعلوم نجاسته تفصيلاً - هو اناء زيد - فلا علم بوجود اناء زيد بين الاناءات الباقية ، كما لا علم بوجود النجس بينها ، فاذا لا مانع من الرجوع إلى أصالة الطهارة في الاناءات الباقية ، ولا يلزم من جريالها فيها مخالفة قطعية عملية .

والمفروض ان المانع عن جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي انما هو لزوم المخالفة القطعية العملية فاذا افترضنا ان جريالها في أطرافه لا يستلزم تلك المخالفة فلا مانع منه .

وبكلمة أخرى أن تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على تعارض الاصول في أطرافه بتقريب ان جريانها في الجميع مستلزم للمخالفة القطعية العملية وفي البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح فلا محالة تسقط في الجميع وأما اذا افترضنا أنه لا يلزم من جريانها في أطرافه المخالفة القطعية العملية التي هي المانع الوحيد عنه فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً ، وحينئذ لا مانع

من جريانها فيها ، وما نحن فيه كذلك حيث أنه لا مانع من جريان أصالة الطهارة في الانعامات الباقية بأجمعها لفرض عدم لزوم المخالفة القطعية العملية منه التي هي ملاك المعارضة بين جريانها فيها الموجبة لسقوطها فاذا جرت أصالة الطهارة فيها فبطبيعة الحال ينحل العلم الاجمالي فيصبح وجوده كعدمه .

وفي نهاية الشوط قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة ، وهي أنه بناء على أساس نظريته (قده) من أن العلم الاجمالي يكون مقتضياً للتنجيز لا العلة النامة كما قرئنا أيضاً هذه النظرية لا يفرق بين كون المعلوم بالاجمال ذا علامة وتعيين في الواقع ومالا علامة والتعيين له ، وماله العلامة لا يفرق فيه بين أن يكون مردداً بين الأقل والاكثر ومالا يكون مردداً بينها فان العلم الاجمالي في جميع هذه الصور ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم يعني أنه لا مانع بعد ذلك من الرجوع الى الأصول فيما عدا هذا المقدار المتيقن تفصيلاً ، حيث ان المانع من الرجوع اليها في أطرافه انما هو وقوع المعارضة بينها وحيث ان منشأ لزوم المخالفة القطعية العملية وهي غير لازمة في المقام في تمام هذه الشقوق :

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه ان العلم الاجمالي بوجود المخصصات أو المقيدات لا يصلح أن يكون ملاكاً لوجوب الفحص وإلا لكان لازمه عدم وجوبه بعد انحلاله مع أن الأمر ليس كذلك .

وأما النقطة الرابعة : فقد ظهر خطأ ما مما ذكرناه ، فان مجرد العلم الاجمالي يكون مقدار الدين مضبوطاً في الدفتر لا يوجب الاحتياط والفحص بعد الظفر بالمقدار المتيقن ثبوته ، لفرض أنه قد انحل بعد الظفر بهذا المقدار إلى قضية متيقنة وقضية مشكوك فيها .

ومجرد كون المعلوم بالاجمال هنا ذا علامة وتعيين في الواقع لا يمنع

عن انحلاله كما عرفت آنفاً ولا سيما فيها اذا كان مردداً بين الأقل والاكثر كما هو كذلك في المثال ، فانه ينحل لا محالة بالظفر بالمقدار المتيقن .

وعليه فوجوب الفحص عن الزائد على هذا المقدار يحتاج الى دليل آخر يدل عليه بعد عدم الاطمئنان باشتغال الدقتر على الزائد عنه .

ومن هنا لو لم يتمكن من الرجوع الى الدقتر لضياحه أو نحو ذلك لم يجب عليه الاجتناب جزماً بإدائه ما يقطع معه بفراغ اللعة واقعاً ، بل يرجع الى أصالة البراءة بالاضافة الى الزائد على المقدار المعلوم والمتيقن ، للفرض الشك في اشتغال اللعة به ، وهذا دليل على أن العلم الاجمالي المزبور لا يكون منجزاً للواقع على ما هو عليه .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قدس) بين وجهاً آخر لوجوب الفحص وحاصله هو أن حجية أصالة العموم انما هي لكشفها عن مراد المتكلم في الواقع وهو متقوم بجريان مقدمات الحكمة في مدخوله التي تكشف عن عدم دخل قيد مافي مراده نظراً إلى أن أدات للعموم انما وضعت للدلالة على عموم ما يراد من مدهولها ولا تكون متكفلة لبيان ان المراد من مدهولها هو الطبيعة المطلقة دون المقيدة ، فان اثبات ذلك يتوقف على جريان مقدمات الحكمة كما تقدم ذلك في ضمن البحوث السالفة موسماً .

هذا من ناحية : ومن ناحية أخرى حيث اننا قد علمنا بعد مراجعة الأدلة الشرعية ان طريقة الشارع قد استقرت على ابراز مراداته وبيان مقاصده من الفاظه الصادرة منه في هذا المقام بالقرائن المنفصلة حتى قبل أنه لم يوجد عام في الكتاب والسنة إلا وقد ورد عليه تخصيص منفصل عنه لا يكون للعمومات الواردة فيها ظهور تصديقي كاشف عن المراد قبل للفحص عن مخصصاتها .

ومن الطبيعي أن ما لم يكن لها هذا الظهور يعني الظهور التصديقي

الكاشف عن المراد قبل الفحص عنها لا محالة لا تكون حجة يصح الاعتماد عليها .

وعلى ضوء هذا العلم يعني العلم بأن ديدن الشارع قد استقر على ذلك فقد الهتم أساس جريان مقدمات الحكمة في مدخول الأدوات أي أدوات العموم فانها انما تجري في مدخول العمومات التي يكون المتكلم بها في مقام بيان مراداته منها ولم تستقر سيرته على بيان مقاصده بالقرائن المنفصلة كما هو الحال في همومات الكتاب والسنة حيث انها واردة في عصر النبي (ص) ومخصصاتها قد وردت في عصر الأئمة (ع) ، وكذا الحال في العمومات الصادرة منهم (ع) ، فان بنائهم ليس على ابراز مقاصدهم ومراداتهم في مجلس واحد لمصلحة دعت الى ذلك أو للمعدة في البيان .

ومن الطبيعي ان هذا العلم أوجب هدم أساس المقدمات فلا يعقل جريانها في مدخول مثل هذه العمومات لقرض ان من مقدمات الحكمة عدم نصب المتكلم القرينة على الخلاف فاذا علمنا من الخارج أن ديدن هذا المتكلم قد جرى على نصب القرينة المنفصلة على الخلاف فكيف تجري المقدمات في كلامه .

فاذا لم تجر المقدمات لم يتعقد له ظهور تصديقي في العموم حتى يكون كاشفاً عن مراده الجدي في الواقع .

فالنتيجة ان عدم جواز التمسك بالعمومات أو المطلقات الواردة في الكتاب أو السنة قبل الفحص انما هو لأجل هذه النكته .

ولناخذ بالنقد على هذا الوجه بأمرين :

الأول : ما ذكرناه سابقاً بشكل موسع من أن أدوات العمومات بنفسها متكلفة لاثبات اطلاق مدخولها يعني انها تدل بمقتضى وضعها على تسرية الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها من دون حاجة إلى اجراء

مقدمات الحكمة فيه :

الثاني : سوف ما نذكره ان شاء الله تعالى في مبحث المطلق والتقييد ان مقدمات الحكمة انما تجرى لاثبات ظهور المطلق في الاطلاق فالذا صير كلام مطلق عن متكلم في مجلس ولم يصدر منه قرينة على الخلاف جرت مقدمات الحكمة فيه ، وبهذا يثبت ظهوره في الاطلاق والعلم بان سيرة المتكلم قد جرت على ابراز مراده ومقاصده بالقرائن المنفصلة ، وليس بانه على ابرازها في مجلس واحد لا يمنع من جريان مقدمات الحكمة في كلامه اذا لم ينصب قرينة متصلة على الخلاف .

والسبب فيه والصح هو ان القرينة المنفصلة لا تمنع من انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق وانما هي تمنع من حجية ظهوره فيه ، والمفروض ان جريان مقدمات الحكمة انما هو لاثبات ظهوره فلا يكون العلم المزبور مائلاً عنه .

وعلى الجملة فبناء على تسليم نظريته (قده) من أن دلالة أدوات العموم على ارادته من مدخولها تتوقف على جريان مقدمات الحكمة فيه فما أفاده (قده) في المقام غير تام ، فان القرائن المنفصلة لا تمنع من جريان مقدمات الحكمة في المطلق لاثبات ظهوره في الاطلاق ، والمانع عنه انما هو القرينة المتصلة فالمراد من عدم البيان الذي هو من احدي مقدماتها هو عدم البيان للتصل لا الانفصل فلا يتوقف انعقاد ظهوره في الاطلاق على عدم بيانه أيضاً .

وعليه فلا محالة يتعقد ظهور العام في العموم ، مع ان لازم ما أفاده (قلبي سره) هو عدم جواز التمسك بالعموم فيها اذا كان المخصص للانفصل مجعلاً حيث أنه يصلح أن يكون مائلاً عن جريان مقدمات الحكمة في مدخوله فالذا لم تجر لم يتعقد ظهور للعلم في العموم .

أو قل ان مومات الكتاب والسنة لا تخلو من أن ينقد لها ظهور في العموم ولا يتوقف انعقاده فيه على عدم وجود القرائن المنفصلة أو لا ينقد لها ظهور فيه .

فعل الأول لأهد من التزام شيخنا الاستاذ (قدس) بعدم وجوب الفحص حيث ان ملاكه على ما ذكره (قدس) الما هو عدم ظهور لها في العموم فاذا افترضنا ان الظهور لها قد انعقد فيه فلا مقتضى له بعد ذلك . وعلى الثاني لا بد له من الالتزام بعدم جواز التمسك بها حتى فيما اذا كان المخصص المنفصل مجملا ، ضرورة أنه لو توقف انعقاد ظهور العام في العموم على عدم البيان أصلا حتى المنفصل فبطبيعة الحال لا يفرق في المخصص المجمل بين كونه متصلا أو منفصلا فكما أن اجمال الأول يسري إلى العام وينتج عن انعقاد ظهوره في العموم ، فكذلك الاجمال الثاني مع أنه (قدس) غير ملتزم به .

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن هذه الوجوه التي ذكرت لوجوب الفحص لا يتم شيء منها .

فالصحيح في المقام ان يقال : ان ما دل على وجوب الفحص من الحجة في موارد الاصول العملية بعينه هو الدليل على وجوبه في موارد الأصول اللفظية فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلا فالملاك لوجوبه في كلا البابين واحد ، وذكرنا هناك ان ما دل على وجوبه أمران :

الأول : حكم العقل بذلك حيث أنه مستقل بأن وظيفة المولى ليست إلا تشريع الأحكام واظهارها على المكلفين بالطرق العادية ولا يجب عليه تصديه لجميع ماله دخل في الوصول اليهم بحيث يجب على المولى ابصال التكليف إلى العبد ولو بغير الطرق العادية المتعارفة إذا امتنع العبد من الاطلاع على تكاليف مولاه بتلك الطرق كما أنه مستقل بأن وظيفة العبد

لإطلاق الإرادة أو تقييدها في مقام الواقع والثبوت .

وعلى الجملة فالإرادة التفهيمية هي العلة لإبراز الكلام وإظهاره في مقام الإثبات ، فإن المتكلم إذا أراد تفهيم شيء يبرزه في الخارج بلفظ ، فعندئذ إن لم ينصب قرينة منفصلة على الخلاف كشفت ذلك عن أن الإرادة التفهيمية مطابقة للإرادة الجدية والا لم تكن مطابقة لها :

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة : وهي أن المتكلم إذا كان متمكناً من الإتيان بقيد وكان في مقام البيان ومع ذلك لم يأت بقرينة على الخلاف لا متصلة ولا منفصلة كشفت ذلك عن الإطلاق في مقام الثبوت وهذا مما قد قامت السيرة القطعية من العقلاء على ذلك المضادة شرعاً ، ولا لحاج في التمسك بالإطلاق إلى مزيد من هذه المقدمات الثلاث فهي قرينة عامة على إثبات الإطلاق ، وأما القرائن الخاصة فهي تختلف باختلاف الموارد فلا ضابط لها ،

بقي في المقام أمران : الأول أن القدر المتيقن بحسب التخاطب هل يمنع عن التمسك بالإطلاق فيه وجهان : ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس) أنه يمنع عنه وتفصيل الكلام في المقام أنه يريد تارة بالقدر المتيقن للقدر المتيقن الخارجي يعني أنه متيقن بحسب الإرادة خارجاً من جهة القرائن منها مناسبة الحكم والموضوع .

ومن الواضح أن مثل هذا المتيقن لا يمنع عن التمسك بالإطلاق ، ضرورة أنه لا يخلو مطلق في الخارج عن ذلك إلا نادراً فلو قال المولى (أكرمَ عالمًا) فإن المتيقن منه هو العالم الهاشمي الورع التقى ، إذ لا يجهل أن يكون المراد منه غيره دونه ، ولما احتمال أن يكون المراد منه ذلك دون غيره فهو موجود :

ومن هنا نقبل قوله تعالى : « أحل الله البيع » فإن القدر المتيقن

ومنها قوله تعالى : « فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الخ » وغيرهما من الآيات . وأما الثانية : فمنها قوله (ع) (ان الله تعالى يقول لبعث في يوم القيامة هلا هملت فقال ما علمت فيقول هلا تعلمت) وغيرهما من الروايات .

ومن الواضح ان هذا الوجه لا يختص بموارد الرجوع الى الاصول العملية ، بل يعم غيرها من موارد الرجوع الى الاصول اللفظية أيضاً ، ضرورة أنه لا يكون في الآيات والروايات ما يوجب اختصاصها بها : فالنتيجة أنها لا تختصان بمورد دون مورد وتدلان على وجوب التعلم والمحصن مطلقاً بلا فرق بين موارد الاصول العملية وموارد الاصول اللفظية هذا تمام الكلام في أصل وجوب المحصن .

وأما مقداره فهل يجب للمحصن على المكلف بمقدار يحصل له العلم الوجداني بعدم وجود المخصص أو المقيّد في مظانه وان احتمل وجوده في الواقع ، أو بمقدار يحصل له الاطمئنان بذلك ، أو لا هذا ولا ذاك بل تنبغي تحصيل الظن به فيه وجوه :

أما الاول : فهو غير لازم جزمياً لأن تحصيل العلم الوجداني بعدم وجوده بالمحصن يتوقف على الفحص عن جميع الكتب المحتمل وجوده فيها وان لم يكن الكتاب من الكتب الحديث .

ومن الطبيعي أن هذا يحتاج إلى وقت طويل بل لعله لا يلي العمر بالمحصن كذلك في باب واحد من أبواب الفقه فضلاً في جميع الأبواب ، هذا مضافاً إلى عدم الدليل على وجوبه كذلك .

وأما الثاني : فهو الصحيح نظراً إلى أنه حجة فيجوز الاكتفاء به هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن تحصيله لكل من يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها بمكان من الامكان نظراً إلى أن الاطمئنان يحصل

بعدم وجوده بالفحص عنه في الأبواب المناسبة ولا يتوقف على الفحص عن الزائد عنها ، والمفروض أن تحصيل الزائد على مرتبة الاطمئنان غير واجب .

وأما الثالث : فلا يجوز الاكتفاء به لعدم الدليل بعدما لم يكن حجة شرعاً .

فالنتيجة ان المقدار الواجب من الفحص هو ما يحصل الاطمئنان منه بعدم وجود المخصص أو الملبد في مظانه دون الزائد ولا أثر لاحتمال وجوده في الواقع بعد ذلك ، كما أنه لا يجوز الاكتفاء بما دونه بعني اللظن لعدم الدليل عليه .

ولصاحب الكفاية (قده) في المقام كلام وحاصله هو ان عمومات الكتاب والسنة بما اتها كانت في معرض التخصيص فالمقدار اللازم من الفحص هو ما به يخرج عن المعرضة له .

وغير خفي ان ما أفاده (قده) لا يرجع بظاهره إلى معنى محصل فان تلك العمومات إذا كانت في معرض التخصيص لم تخرج عن المعرضة بالفحص عن مخصصاتها ، لأن الشيء لا يتقلب عما هو عليه ، بل القطع الوجداني بعدم المخصص لها لا يوجب خروجها عن المعرضة فضلاً عن الاطمئنان ، ولعله (قدس سره) أراد الاطمئنان من ذلك وكيف كان فالصحيح ما ذكرناه من أن الفحص الواجب انما هو بمقدار يحصل منه الاطمئنان بعدم دون الزائد عليه .

الخطابات الشفاهية :

ذكر المحقق صاحب الكفاية (ق.ده) ان النزاع فيها يتصور على وجوه : (الاول) أن يكون النزاع في ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يمكن تملكه بالمعدومين أو الغائبين أو يختص بالحاضرين في مجلس الخطاب ولا يفرق فيه بين كون الخطاب شفاهياً أو غيره كقوله تعالى : « لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » وقوله تعالى : « أحل الله البيع » وما شاكلها : (الثاني) أن يكون النزاع في امكان المخاطبة مع المعدومين أو الغائبين وعدم امكانها يعني أنه هل يمكن توجيه الخطاب اليها أم لا فالتزاع على هذين الوجهين يكون عقلياً (الثالث) أن يكون في وضع أدوات الخطاب يعني أنها موضوعة للدلالة على عموم الالفاظ الواقعة حقيقتها للمعدومين والغائبين أو موضوعة للدلالة على اختصاصها بالحاضرين في مجلس الخطاب . وبعد ذلك نقول : الذي ينبغي أن يكون محلاً للنزاع هو هذا الوجه يعني الوجه الأخير دون الوجهين الأولين ، لأنها غير قابليتين لان يجعلها محلاً للنزاع والكلام .

أما الأول فلأن جعل التكليف بمعنى الهمث أو الزجر الفعلي لا يعقل ثبوته للمعدومين بل للغائبين ، ضرورة أنه يقتضي ثبوت موضوعه في الخارج - وهو الماثل البالغ القادر - والنفاذ إلى التكليف حتى يكون فعلياً في حقه والا استحالة فعليته .

وأما جعل التكليف بمعنى الانشاء وابرار الامر الاعتباري على لجو القضية الحقيقية فثبوته للمعدومين فضلاً عن الغائبين بمكان من الامكان لوضوح انه لا بأس بجعل التكليف كذلك للموجودين والمعدومين معاً حيث ان

الموضوع فيها قد أخذ مفروض الوجود ولا مانع من فرض وجود الموضوع وجعل الحكم له سواءً أكان موجوداً حقيقة أم لم يكن فالوجود الفرعي لا يقتضي الوجود الحقيقي حيث لا مانع من فرض المعدوم موجوداً .
وان شئت قلت : انا قد ذكرنا في محله ان الاعتناء بخفيف المؤلة فكما أنه يتعلق بالامر الحالي ، فكذلك يتعلق الامر الاستقبالي كما هو الحال في الواجب المشروط بالشرط المتأخر .

وعليه فلا مانع من جعل الحكم للموجودين والمعدومين بنحو القضية الحقيقية التي ترجع إلى القضية الشرطية حيث ان مرادها الى الشرط المتأخر لا محالة . ونظير ذلك مسألة الوقف على البطون المتعددة المتلاحقة حيث ان الواقف يعتبر من حين الوقف ملكية ماله لجميع البطون بطناً بعد بطن بحيث ان كل بطن لا حق يتلقى الملك من الواقف لا من البطن السابق ، ومعنى ذلك هو ان الواقف من حين الوقف يعتبر ملكيته له فيكون زمان المعبر متأخراً عن زمان الاعتبار ، فالنتيجة ان التزاع بهذا المعنى لا يرجع الى معنى معقول .

وأما الثاني ؛ فان اريد من امكان توجيه الخطاب الى المعدومين والغائبين توجيهه اليهما بقصد التفهيم حقيقة فهو غير معقول ، ضرورة ان توجيه الخطاب الحقيقي الى الحاضر في مجلس الخطاب اذا كان غافلاً مستجيباً فما ظنك بالمعدوم والغائب فيكون نظير الخطاب الى الحجر ، فانه لا يعقل اذا قصد به تفهيمه ، وكتوجيه الخطاب باللغة العربية الى من لا يكون عارفاً بها أو بالعكس .

وهكذا فان الخطاب الحقيقي في جميع هذه الموارد غير معقول .
وان اريد بذلك شيئاً آخر كإظهار المعجز أو المظلومية أو ما شاكل ذلك فتوجيه الخطاب بهذا المعنى الى المعدومين فضلاً عن الغائبين يمكن من الامكان

كما هو المشاهد في الصبي كثيراً حين ما يخاف أو يضره شخص ، لادى يا أبا
يا اما مع انه يعلم بأن أبيه أو امه غير حاضر عنده ففرضه من هذا الخطاب
اظهار العجز والتظلم .

فالنتيجة ان الخطاب الحقيقي الذي يكون الداعي اليه قصد التفهيم
لا يمكن توجيهه الى الغائب بل إلى الحاضر إذا كان خلفاً فضلاً عن
المعدوم . واما الخطاب الاتشائي الذي يكون الداعي اليه اظهار العجز أو
الشوق أو الولاء أو ما شاكل ذلك إلى المعدوم فضلاً عن الغائب يمكن
من الامكان :

وهنا شق ثالث : للخطاب وهو أن يقصد التكلم تفهيم المخاطب
حين ما وصل اليه الخطاب لا من حين صدوره كما اذا افترضنا ان المخاطب
نائم فيكتب المتكلم بخطابه بقوله (اذا قمت من النوم أفعّل العمل الفلاني)
أو مخاطب ولده بقوله (يا ولدي اذا كبرت فافعل كذا وكذا) أو سجل
خطابه في شريط ثم يرسله الى مكان أو بلد آخر ليسمع الناس خطابه في
ذلك المكان أو البلد فيكون قصده تفهيمهم من حين وصول الخطاب اليهم
وسماعهم اياه ، لا من حين الصدور أو مخاطب شخصاً في بلد آخر بالتلفون
حيث ان خطابه لم يصل اليه من حين صدوره منه بل لا محالة وصوله اليه
كان بعده بزمان وان كان ذلك الزمان قليلاً جداً :

ومن الطبيعي أنه إذا جاز الفصل بين صدور الخطاب من المتكلم وبين
قصده تفهيم المخاطب بزمان لم يفرق بين الزمان القليل والكثير فاذا جاز
في القليل جاز في الكثير أيضاً :

وعليه فلا مانع من أن يكون المقصود بالتفهيم من الخطابات الواردة
في الكتاب والسنة جميع البشّر إلى يوم القيامة يعني كل من وصلت اليه
تلك الخطابات فهو مقصود به كما هو كذلك ، وكيف ما كان فلا اشكال

في امكان ذلك أصلاً .

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه : ان التزام في هذا الوجه أيضاً لا يرجع إلى معنى محصل ، فالذي ينبغي أن يكون محلاً للتعاضد هو الوجه الأخير وهو ان أدوات الخطاب هل هي موضوعة للدلالة على الخطاب الحقيقي أو الانشائي فعلى الأول لا يمكن شموله للغائبين فضلاً عن المعدومين بل لا يمكن شموله للحاضر في المجلس اذا كان غافلاً عنه فما ظنك بالغائب والمعدوم كما أشرنا إليه آنفاً ، وعلى الثاني فلا مانع من شموله للمعدومين والغائبين حيث ان مفادها حينئذ اظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعي من الدواعي فلا مانع عندئذ من شمولها للغائب بل المعدوم بعد فرضه بمنزلة الموجود كما هو لازم كون القضية حقيقية ، هذا ، والظاهر انها موضوعة للدلالة على الخطاب الانشائي ، فان المتفاهم العرفي من أدوات الخطاب هو اظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعي من الدواعي :

ومن الواضح ان الخطابات بهذا المعنى يشمل المعدومين بعد فرضهم منزلة الموجودين فضلاً عن الغائبين ، هذا مضافاً إلى أن لازم القول بكون هذه الأدوات مستعملة في الخطاب الحقيقي في موارد استمالاتها في الخطابات الشرعية هو اختصاص تلك الخطابات بالحاضرين في مجلس التخاطب وعدم شمولها للغائبين فضلاً عن المعدومين . وهذا مما تقطع بعدمه لان اختصاصها بالمدركين لزمان الحضور وان كان محتملاً في نفسه الا انه لا يحتمل اختصاصها بالحاضرين في المسجد جزءاً .

وعليه فلا مناص من الالتزام باستمالاتها في الخطاب الانشائي ولو كان ذلك بالعناية ، فاذاً يشمل المعدومين أيضاً بعد تنزيلهم منزلة الموجودين على ما هو لازم كون القضية حقيقية ، هذا كله على تقدير كون الخطابات القرآنية خطاباً من الله تعالى بلسان رسوله (ص) الى أمته .

وأما إذا قلنا بأنها نزلت على قلبه (ص) قبل قراءته فلا موضوع عندئذ لهذا النزاع حيث انه لم يكن حال نزولها على هذا الفرض من توجه اليه الخطاب حقيقة ليقع التزام في اختصاصها بالحاضرين مجلس الخطاب أو عمومها للغائبين بل المعدومين .

ومن ضوء هذا البيان يظهر ان - ما أفاده شيخنا الاستاذ (قد ه) في المقام من التفصيل بين للقضايا الخارجية والقضايا الحقيقية بتقريب ان الخطاب في القضايا الخارجية يختص بالمشافهين ، فان عمومه للغائبين فضلا عن المعدومين يحتاج الى عناية زائدة وبدونها فلا يمكن الحكم بالعموم ه وأما في القضايا الحقيقية فالظاهر انه يعم المعدومين فضلا عن الغائبين حيث ان توجيه الخطاب اليهم لا يحتاج الى مزيد من تنزيلهم منزلة الموجودين الذي هو المقوم لكون القضية حقيقية - لا يتم فان كون القضية حقيقية وان كان يقتضي بنفسه فرض الموضوع فيها موجوداً والحكم على هذا الموضوع المفروض وجوده إلا ان مجرد ذلك لا يكفي في شمول الخطاب للمعدومين ضرورة ان صرف وجود الموضوع خارجاً لا يكفي في توجيه الخطاب اليه بل لابد فيه من فرض وجوده في مجلس التخاطب والنفاته إلى الخطاب والا لصح خطاب الغائب في القضية الخارجية من دون عناية وهو خلاف المفروض كما عرفت .

فالنسبة ان الصحيح هو ما ذكرناه من أن أدوات الخطاب موضوعة للدلالة على الخطاب الانشائي دون الحقيقي . وقد مر أنه لا مانع من شمول الخطاب الانشائي للمعدومين فضلا عن الغائبين :

الكلام في ثمرة هذا البحث قد ذكرناه عدة ثمرات نذكر منها ثمرتين : احدهما ، انه على القول بعموم الخطاب للغائبين بل المعدومين فظواهره تكون حجة عليهم بالخصوص ، وعلى القول بعدمه فلا تكون حجة عليهم

كذلك . وأورد على هذه الثمرة المحقق صاحب الكفاية (قده) بأنها تبني على مقدمتين : (الأولى) اختصاص حجبة الظواهر بمن قصد افهامه . (الثانية) أن يكون المقصود بالافهام من خطابات القرآن هو خصوص الحاضرين في مجلس التخاطب .

ولكن كلا المقدمتين : خاطئة وغير مطابقة للواقع اما المقدمة الأولى فلما حققناه في محله من عدم اختصاص حجبة الظواهر بخصوص المقصودين بالافهام بل تعم الجميع من المقصودين وغيرهم ، وذلك لعدم الفرق في السيرة العقلية القائمة على العمل بها بين من قصد افهامه من الكلام ومن لم يقصد وتنام الكلام في محله . واما المقدمة الثانية فلأن المقصود بالافهام من خطابات القرآن جميع الناس إلى أن تقوم الساعة من الحاضرين والغائبين والمعدومين ، والنكتة في ذلك ان القرآن لا يختص بطائفة دون طائفة وبزمان دون زمان بل هو يجري كما يجري الليل والنهار وكما تجري الشمس والقمر ، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا ، ولا يمكن القول بأن المقصود بالافهام من خطابه هو الحاضرين في مجلس التخاطب دون غيرهم حيث أنه لا يناسب مكاتبة القرآن وعظم شأنه وأنه كتاب إلهي نزل لهداية البشر جميعاً فلا محالة يكون المقصود بالافهام منها جميع البشر ، غاية الأمر ان من يكون حاضراً في مجلس التخاطب يكون مقصوداً بالافهام من حين صدورهما ومن لم يكن حاضراً أو كان معدوماً فهو مقصود به حين ما وصلت اليه الآيات والخطابات .

لأبنتها : انه على القول بالعموم والشمول يصح التمسك بعمومات الكتاب والسنة بالإضافة إلى الغائبين والمعدومين كقوله تعالى مثلاً : « اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله » فإنه لا مانع من التمسك بعمومه على هذا القول لاثبات وجود السعي لها .

وأما حل القول بالاختصاص وعدم العموم فلا يصح التمسك بها للرض ان وجوب السعي في الآية عندئذ غير متوجه اليها لتمسك بعمومه عند الشك في تخصيصه ، بل هو خاص للحاضرين في المجلس فإثباته للمعدومين يحتاج إلى تمامية قاعدة الاشتراك في التكليف هنا ، وهذه القاعدة انما تثبت الحكم لهم اذا كانوا متحدين مع الحاضرين في الصنف .

وأما مع الاختلاف فيه فلا مورد لتلك القاعدة ، مثلا الحكم الثابت للمسافر لا يمكن اثباته بهذه القاعدة للحاضر وبالعكس .

نعم إذا ثبت حكم لشخص لخاص بعنوان كونه مسافراً ثبت للجميع من يكون متحداً معه في هذا العنوان بركة تلك القاعدة .

وأما في المقام فهل يمكن التمسك بهذه القاعدة لإثبات الحكم الثابت للحاضرين في ذلك العصر للمعدومين فيه وجهان : الاظهر عدم امكان التمسك بها ، وذلك لعدم احراز اشتراكهم معهم في الصنف ، لاحتمال ان لو صف الحضور دخلا فيه ، ومع هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بهذه القاعدة .

وعلى الجملة فلا شبهة في أنه لا يمكن اختلاف أهل شريعة واحدة في أحكام تلك الشريعة .

نعم هم مختلفون فيها حسب اختلافهم في الصنف فيثبت لكل صنف منهم حكم خاص لا يثبت للآخر ، مثلا للحائض حكم والمجنب حكم آخر وللمستطيع حكم ثالث والمسافر حكم رابع وللحاضر حكم خامس وهكذا ولا يمكن اختلاف أفراد صنف واحد في ذلك الحكم فإذا ثبت لفرد منه ثبت للباقي فإذا دل دليل على ثبوت حكم لشخص ثبت لغيره من الافراد المتحدة معه في الصنف ، ونظير ذلك كثير في الروايات حيث ان رواية لو كانت متكفلة لحكم شخص خاص باعتبار ورودها فيه فالحكم

لا يختص به ، بل يعم غيره مما هو متحد معه في الصنف بقانون الاشتراك في التكليف :

وأما اذا لم يحرز الاتحاد فيه فلا يمكن التمسك بهذه القاعدة لتسرية الحكم من مورده الى غيره مما لم يحرز اتحاده معه فيه ، وما نحن فيه من هذا القبيل حيث اننا لم نحرز اتحاد المعدومين مع الحاضرين في الصنف لاحتمال دخول وصف الحضور فيه فلا يمكن التمسك بتلك القاعدة .

فالنتيجة ان الثمرة تظهر بين القولين فعلى القول بشمول الخطابات للمعدومين يجوز لهم التمسك بها ، وعلى القول بعدمه فلا يجوز لهم ذلك هذا .

وقد اورد على هذه الثمرة المحقق صاحب الكفاية قده بما اليك نصه :
 « ولا يلزم عليك انه يمكن اثبات الاتحاد وعدم دخلي ما كان البالغ الآن فاقداً له ، مما كان المشافهون واجلدين له باطلاق الخطاب اليهم من دون التقيد به ، وكولهم كذلك لا يوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان وان صح فيما لا يتطرق اليه ذلك .

وايضا المراد بالاتحاد في الصنف الا الاتحاد فيما اعتبر قيماً في الأحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الانام ، بل في شخص واحد بمرور الدهور والأيام والا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للفائزين فضلا عن المعدومين حكم من الأحكام .

ودليل الاشتراك الما يجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان اولم يكونوا معنوين به شك في شمولها لهم أيضاً فلولاً الاطلاق واثبات عدم دخل ذاك العنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك ، ومعه كان الحكم يعم غير المشافهين ولو قبل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جيداً :

فلنخص أنه لا يكاد تظهر الثمرة الا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد افهامه مع كون غير المتشافهين غير مقصودين بالافهام وقد حقق عدم الاختصاص في غير المقام واشير الى منع كونهم غير مقصودين به في مخاطباته تبارك وتعالى في المقام ،

وملخص ما أفاده (قده) هو ان التمسك بقاعدة الاشتراك في التكاليف لا يمكن إلا فيما احرز الاتحاد في الصنف ، ومن الطبيعي أنه لا يمكن احرازه فيه إلا باحراز عدم ما كان المشافهون في ذلك الزمان واجدين له دون غيرهم :

ومن المعلوم انه لا يمكن احرار ذلك إلا بالتمسك باطلاق الخطاب لاثبات عدم دخله في الحكم وهو لا يمكن إلا في الأوصاف المفارقة دون الأوصاف اللازمة للذات حيث ان ما يحتمل دخله فيه مما كان المشافهون واجدين له ان كان من الأوصاف المفارقة وكان دخيلاً في مطلوب المولى واقعاً فعلياً ببيانه ينصب قرينة دالة على التقييد والا لاخل بغرضه ، وان كان من الأوصاف اللازمة وكان دخيلاً فيه كذلك لم يلزم عليه ببيانه ولا اخلال بالقرض بدوله .

والنكتة في ذلك هي ان ما يحتمل دخله فيه ان كان من تلك الأوصاف لم يمكن التمسك بالعموم والاطلاق حيث ان التمسك به فرع جريان مقدمات الحكمة ، ومع الاحتمال المزبور لا تجرى المقدمات إذ على تقدير عدم البيان لا يكون اخلال بالقرض نظراً إلى عدم انكسار الوصف المزبور عن الموضوع .

وغير خفي ان ما أورده (قده) من الإبراد على هذه الثمرة يتم في غير المقام ولا يتم فيه فلنا دهيان : (الأولى) تمامية ما أفاده (قده) في غير المقام وهو ما اذا كانت الأوصاف التي لتحتمل دخلها في الحكم

الشرعي من العوارض المخارقة كالعلم والعدالة والفسق وما شاكلها (الثانية)
عدم تماميته في المقام وهو ما اذا كان الأوصاف التي نحتمل فيه من
العوارض اللازمة للذات كالهاشمية والقرشية وما شاكلها :

أما للدعوى الأولى : فلأن احتمال دخل مثل هذه الأوصاف في ثبوت
حكم الجماعة كانوا واجدين لها مع عدم البيان من قبل المولى على دخله
فيه لا يكون مانعاً عن التمسك بالاطلاق لو صرح انه لو كان دخیلاً فيه
واقعاً فعل المولى ببيانه وإلا لكان مخلاً بقرضه وهو خلاف .

والسر في ذلك هو ان الوصف المزبور بما أنه من الأوصاف والعوارض
المخارقة يعني أنه قد يكون وقد لا يكون فمجرد ان هؤلاء الجماعة واجدين
له حين ثبوت الحكم لهم غير كاف لبيان دخله فيه ولتنفيذ اطلاق الكلام
حيث أنه ليس بنظر العرف مما يصح ان يعتمد عليه المتكلم في مقام البيان
اذا كان دخیلاً في غرضه واقعاً ، بل عليه نصب قرينة تدل على ذلك وإلا
لكان اطلاق كلامه في مقام الاثبات محكماً وكاشفاً عن اطلاقه في مقام
الثبوت يعني ان مقتضى اطلاق كلامه هو ثبوت الحكم لهم في كلتا الحالتين
أي حالة وجدان الوصف المزبور وحالة فقدانه .

فالنتيجة ان احتمال دخل هذا الوصف لا يكون مانعاً عن جريان
مقدمات الحكمة والتمسك بالاطلاق .

وأما الدعوى الثانية : فلأن احتمال دخل مثل تلك الأوصاف في ثبوت
الحكم مانع عن جريان مقدمات الحكمة والسبب فيه ان الحكم اذا ثبت
لطائفة كانوا واجدين لوصف لازم لذاتهم كالهاشمية أو نحوها وكان الوصف
المزبور دخیلاً فيه واقعاً صح عرفاً اعتماد المتكلم عليه في مقام البيان فلا
يحتاج إلى بيان زائد .

وعليه فاذا احتمل دخله وكان المتكلم في مقام البيان فبطبيعة الحال

يحتمل اعتقاده في هذا المقام عليه ، ومعه كيف يمكن التمسك بالاطلاق .
 فالنتيجة ان عدم دخله يحتاج إلى قرينة خارجية دون دخله فيه .
 وبكلمة أخرى ليس لهم حالتان : حالة كونهم واجدين للوصف المزبور
 وحالة كونهم فاقدين له حتى يكون لكلامه اطلاق بالإضافة الى كلتا الحالتين
 فالتقليد يحتاج الى دليل ، بل لهم حالة واحدة وهي حالة كونهم واجدين
 له فلا اطلاق لكلامه حتى يتمسك به لاثبات الحكم الثابت لهم لغيرهم
 فالاطلاق يحتاج الى دليل وما نحن فيه من هذا القبيل نظراً إلى أن ما يَحتمل
 دخله في الحكم - وهو للوصف الحضور - من الأوصاف اللازمة ، ومع
 احتمال دخله فيه لا يمكن التمسك باطلاق الخطابات لاثبات الحكم لغير
 الحاضرين بين الملاك المتقدم .

فالنتيجة أنه لا بأس بهذه الثمرة .

نتائج البحوث المتقدمة عدة نقاط :

الأولى : ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس) وتبعه فيه شيخنا
 الاستاذ (قدس) من الفرق بين الفحص في المقام والفحص في موارد
 الاصول العملية فان الفحص هنا عن وجود المزاحم والمانع مع ثبوت المقتضي
 له ، وأما الفحص هناك الما هو عن ثبوت أصل المقتضي له لا يمكن
 المساعدة عليه ، لما عرفت من أنه لا فرق بين الفحص فيما نحن فيه
 والفحص هناك .

الثانية : ان ما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب من عدم جواز
 التمسك بعموم العام قبل الفحص هو الصحيح وان كان ما استدلوا عليه
 من الوجوه مخدوشة بنهاها .

الثالثة : قد يستدل على وجوب الفحص بالعلم الاجمالي بوجود
 مخصصات ومقيدات ، وهذا العلم الاجمالي أوجب لزوم الفحص عنها حيث

ان أصالة العموم لا تجري مالم ينحل العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم
وناقش في انحلال هذا العلم الاجمالي شيخنا الاستاذ (قده) وقد تقدم
بشكل موسع ان العلم الاجمالي ينحل ، وما أفاده شيخنا الاستاذ (قده)
من عدم الانحلال لا يرجع إلى معنى محمل ، وبالتالي ذكرنا ان العلم
الاجمالي لا يصلح أن يكون مدركاً لوجوب الفحص :

الرابعة : ان الدليل على وجوب الفحص بعينه هو الدليل على وجوبه
في موارد الاصول العملية ، وقد ذكرنا هناك ان الدليل عليه أمران :
أحدهما : حكم العقل بذلك :

وثانيهما : الآيات والروايات الدالتان على وجوب التعلم والفحص ه
الخامسة : ان النزاع المعقول في شمول الخطابات الشفاهية للمعدومين
والغائبين انما هو في وضع أدوات الخطاب وانها موضوعة للدلالة على
عموم الأنفاط الواقعة عقيبها للمعدومين والغائبين ، أو موضوعة للدلالة على
اختصاصها بالحاضرين فحسب .

ثم أنه لا يمكن أن يكون النزاع في توجيه الخطاب الى المعدومين
والغائبين حقيقة فانه غير معقول لعدم توجيه الخطاب اليهم انشاءً أو بداع
آخر كإظهار المعجز أو للنحسر أو نحو ذلك أمر معقول ه

للسادسة : ذكرنا للمسألة ثمرتين :

الأولى : انه على القول بعموم الخطاب للغائبين بل المعدومين فالظواهر
حجة بالخصوص ، وعلى القول بعدم عمومهم فلا تكون حجة عليهم كذلك
وأورد على هذه الثمرة صاحب الكفاية (قده) بأنها تبني على مقدمتين
وكلماتها خاطئة .

الثانية : انه على القول بعموم الخطاب يجوز التمسك بعمومات الكتاب
والسنة بالإضافة إلى الغائبين والمعدومين ، وعلى القول بعدم عمومهم لا يجوز

التمسك بها وهذه الثمرة لا بأس بها ، ولا يرد عليها ما أورده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) :

(تعقب العام بضمير)

إذا عتب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده فبطبيعة الحال يدور الأمر بين التصرف في العام بالالتزام بتخصيصه وبين التصرف في الضمير بالالتزام بالاستخدام فيه ومثلوا لذلك بقوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن » إلى قوله تعالى : « وبقولتهن احق بردهن » فإن كلمة المطلقات نعم الرجعيات وغيرها ، والضمير في قوله تعالى وبقولتهن يرجع الى خصوص الرجعيات حيث ان حق الرجوع للزوج انما ثبت فيها دون غيرها من المطلقات ، فإذا يقع الكلام في أن المرجع في المقام هل هو أصالة العموم أم أصالة عدم الاستخدام أم لا هذا ولا ذاك وجوه يلي أقوال :

اختار المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) للقول الأخير ، وأفاد في وجه ذلك ما توضيحه : لا يمكن الرجوع في المقام لا الى أصالة العموم ولا الى أصالة عدم الاستخدام ، أما أصالة العموم فلان تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده يصلح أن يمنع عن انعقاد ظهوره فيه حيث ان ذلك داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقربنية بنظر اللغوي ، ومعه لا ظهور له حتى يتمسك به الا على القول باعتبار أصالة الحقيقة تبعداً وهو غير ثابت جزماً ، وأما أصالة عدم الاستخدام فلأن الأصل اللفظي انما يكون متبعاً ببناء اللغوي فيها اذا شك في مراد المتكلم من اللفظ ، واما اذا كان المراد معلوماً وكان الشك في كيدية ارادته والها على نحو الحقيقة أو المجاز فلا أصل هناك لتعيينها .

وعلى الجملة فالاصول اللفظية بشئ أشكها انما تكون حجة في تعيين المراد من اللفظ فحسب دون كيفية ارادته من عموم أو خصوص وحقيقة أو مجاز لفرض عدم بناء من العقلاء على العمل بها لتعيينها وانما بتأثيرهم على العمل بها في تعيين المراد عند الشك فيه ، وبما ان المراد من الضمير فيما نحن فيه معلوم والشك انما هو في كيفية استعماله والله على نحو الحقيقة أو المجاز فلا يمكن التمسك بأصالة عدم الاستخدام لالتهات كيفية استعماله لعدم بناء من العقلاء على العمل بها في هذا المورد على الفرض ، والدليل الآخر غير موجود .

فالنتيجة لحسد الآن هي عدم جريان كلا الأصلين في المقام ، لكن كل بهلاك ، فان أصالة العموم بهلاك اكتتاف العام بما يصلح للقرينية وأصالة عدم الاستخدام بهلاك ان الشك فيها ليس في المراد وانما هو في كيفية استعماله ، فاذا لا مناص من القول بالتوقف في المسألة من هذه الناحية هذا .

ولكن قد اختار شيخنا الاستاذ (قده) القول الأول وهو جريان أصالة العموم دون أصالة عدم الاستخدام وقد أفاد في وجه ذلك وجوهاً : الأول : ان الاستخدام في الضمير انما يلزم فيما اذا أريد من المطلقات في الآية الكريمة معناها العام ومن الضمير الراجع اليها خصوص الرجعيات منها .

ومن الواضح ان هذا يقوم على أساس أن يكون العام بعد التخصيص مجازاً ، إذ على هذا يكون للعام معنيان : (احدهما) معنى حقيقي وهو جميع ما يصلح ان ينطبق عليه مدحول أداة العموم (وثانيها) معنى مجازي وهو الباقي من أفراد بعد تخصيصه - وعليه فبطبيعة الحال اذا أريد بالعام معناه الحقيقي وبالضمير الراجع اليه معناه المجازي لزم الاستخدام .

وأما بناء على ماهو الصحيح من أن العام لا يكون مجازاً بعد التخصيص فلا يكون له إلا معنى واحد حقيقي وليس له معنى آخر ليراد من الضمير الراجع اليه معنى مغاير لما أريد من نفسه كي يلزم الاستخدام ؛ ويرد على هذا الوجه ان لزوم الاستخدام في طرف الضمير لا يتوقف على كون العام مجازاً بعد للتخصيص ، ضرورة أنه لو أريد من العام جميع أفرادهِ ومن الضمير الراجع اليه بعضها فهو استخدام وان لم يستلزم كون العام مجازاً حيث انه مخالف الظاهر ، فان الظاهر اتحاد المراد من الضمير وما يرجع اليه ، وملاك الاستخدام هو أن يكون على خلاف هذا الظهور ولاجل ذلك يحتاج إلى قرينة وإذا لم تكن فالأصل يقتضي عدمه فالمراد من أصالة عدم الاستخدام هو هذا الظهور :

الثاني : ان أصالة عدم الاستخدام لا تجري في نفسها ولو مع قطع النظر عن معارضتها بأصالة العموم ، والسبب في ذلك ما أشرنا اليه في ضمن البحوث السابقة من أن أصالة الظهور انما تكون حجة اذا كان الشك في مراد المتكلم :

وأما اذا كان المراد معلوماً وكان الشك في كيفية ارادته من أنه على نحو الحقيقة أو المجاز فلا تجرى ، وما نحن فيه من هذا القبيل فان أصالة عدم الاستخدام انما تجرى اذا كان الشك فيما أريد بالضمير .
وأما إذا كان المراد به معلوماً والشك في الاستخدام وعدده الماهو من ناحية الشك فيما أريد بالمرجع فلا مجال لجريانها أصلاً

ويرد على هذا الوجه ان المراد بالضمير في المقام وان كان معلوماً إلا ان من يدعى جريان أصالة عدم الاستخدام لابدعى ظهور نفس الضمير في ارادة شيء ليرد عليه ما أفاده (قده) ، بل الماهو يدعى ظهور الكلام سياقه في اتحاد المراد بالضمير وما يرجع اليه يعني ظهور الضمير في

رجوعه إلى عين ما ذكر أولاً ، لا إلى غير ما أريد منه ، وحيث ان المراد بالضمير في مورد الكلام معلوم فبطبيعة الحال يدور الأمر بين رفع اليد عن الظهور السبائي الذي مرّده إلى عدم ارادة العموم من العام ورفع اليد عن أصالة العموم التي تقتضي الالتزام بالاستخدام ،

ولكن الظاهر بحسب ما هو المرتكز في اذعان العرف في أمثال المقام هو تقديم أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم . بل الأمر كذلك ينظرهم حتى فيما اذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن ظهور اللفظ في كون المعنى المراد به المعنى الحقيقي يعني يلزم في مثل ذلك أيضاً رفع اليد عن ظهور اللفظ في ارادة المعنى الحقيقي وحمله على ارادة المعنى المجازي مثلاً في مثل قولنا رأيت أسداً وضربته يتمعن حمله على ارادة المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع اذا علم انه المراد بالضمير الراجع اليه .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان أصالة عدم الاستخدام تتقدم بنظر العرف على أصالة العموم فيما اذا دار الأمر بينهما .

الثالث : اننا لو سلمنا جريان أصالة عدم الاستخدام مع العلم بالمراد إلا انها انما تجرى فيما اذا كان الاستخدام من جهة عقد الوضيم كما إذا قال المتكلم رأيت أسداً وضربته وعلمنا ان مراده بالضمير هو الرجل الشجاع واحتملنا أن يكون المراد بلفظ الأسد الحماكي عما وقع عليه الرؤية وهو الرجل الشجاع أيضاً لثلاً يلزم الاستخدام وان يكون المراد به الحيوان المفترس ليلزم ذلك ففي مثل ذلك نسلم جريان أصالة عدم الاستخدام دون أصالة العموم فينتهت بها ان المراد بلفظ الاسد في المثال هو الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس :

وأما فيما نحن فيه فليس ما استعمل فيه الضمير هو مخصص الرجعيات

بلى الضمير قد استعمل فيما استعمل فيه مرجعه يعنى كلمة المطلقات في الآلة الكريمة فالمراد بالضمير فيها انما هو مطلق المطلقات ، وارادة خصوص الرجعات منها انما هي بدال آخر - وهو عقد الحمل في الآلة - فانه يدل على كون الزوج أحق برد زوجته ،

فالنتيجة ان ما استعمل فيه الضمير هو بعينه ما استعمل فيه المرجع وعليه فأين الاستخدام في الكلام لتجرى أصالة عدمه فتعارض بها أصالة للعموم ، هذا من ناحية :

ومن ناحية أخرى ان ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قد ه) من أنه لا يمكن الرجوع في المقام الى أصالة العموم أيضاً من جهة اكتناف الكلام بما يصلح للقربنية خاطيء جداً ولا واقع وموهومي له أصلاً ، وذلك لان الملاك في مسألة احتفاف الكلام بما يصلح للقربنية انما هو اشتغال الكلام على اللفظ بجمل من حيث المعنى بحيث يصح انكالم المتكلم عليه في مقام بيان مراده كما مثل قولنا (اكرم العلماء الا الفساق منهم) اذا افترضنا ان لفظ اللاسق يدور أمره بين خصوص مرتكب الكبيرة أو الأهم منه ومن مرتكب الصغيرة فلا محالة يسرى اجماله الى العام .

ولكن هذا خارج عن مانحن فيه ، فان مانحن فيه هو ما اذا كان الكلام متكافلاً لحكمين متغايرين كما في الآلة الكريمة حيث ان الجملة المشتملة على العام متكفلة لحكم - وهو لزوم التبرص والعدة - ، والجملة المشتملة على الضمير متكفلة لحكم آخر مغاير له - وهو أحقية رجوع الزوج الى الزوجة في مدة التبرص والعدة - والحكم الأول ثابت لجميع أفراد العام ، والحكم الثاني ثابت لبعض أفراد ،

ومن الواضح ان ثبوت الحكم الثاني لبعض أفراد لا يكون قربة على اختصاص الحكم الأول به أيضاً ، ضرورة أنه لا صلة له به من

هذه الناحية أصلاً كيف حيث قد عرفت أنه حكم مدائر له .
وان شئت قلت : أنه لا مانع من أن يكون العام بجميع أفرادهِ
محكوماً بحكم وبيعضها محكوماً بحكم آخر مدائر الاول ، ولا مقتضى لكون
الثاني قارينة . على تخصيص الاول بوجه ، وهذا بخلاف ما اذا كان الكلام
متكفلاً بحكم واحد كالمثال المتقدم حيث ان اجمال المخصص فيه يسرى
الى العام لا محالة .

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة : وهي ان المقام غير داخل في
كبرى اختلاف الكلام بما يصلح للقريئة :

ويرد على هذا الوجه ان ما أفاده (قده) من كون الضمير في الآية
الكريمة مستعملاً في العموم وان كان في غاية الصحة والمثانة حيث ان قيام
الدليل الخارجي على عدم جواز الرجوع الى بعض أقسام المطلقات في اثناء
العدة لا يوجب استعمال الضمير في الخصوص أعني به خصوص الرجعات
من أقسام المطلقات ، وذلك لما حققناه في ضمن البحوث السالفة من أن
التخصيص لا يستلزم كون العام مجازاً إلا ان ما أفاده (قده) من كون
الدال على اختصاص الحكم بالرجعات هو عقد الجعل المذكور في الآية
الكريمة وهو قوله تعالى : أحق بردهن ، حيث أنه يدل على كون الزوج
أحق برده زوجته خاطيء جداً :

والسبب فيه أن الآية المباركة تدل على أن الحكم المذكور فيها عام
لجميع المطلقات هتقى ألوانها وأشكالها من دون اختصاصه بقسم محاس منها
فليس فيها ما يدل على الاختصاص فالاختصاص انما ثبت بتدليل خارجي
ولأجل ذلك يكون حاله حال المخصص المنفصل يعني أنه لا يستلزم كون
اللفظ مستعملاً في خصوص ما ثبت له الحكم في الواقع .

وهكلمة أخرى : ان الآية الكريمة قد تعرضت لاثبوت حكيم للمطلقات :

(أحدهما) لزوم التبرص والعدة لمن . (وثانيهما) احقية الزوج لرد زوجته فلو كنا نحن والآية المباركة لقلنا عموم كلا الحكيين لجميع أقسام المطلقات حيث ليس فيها ما يدل على الاختصاص ببعض أقسامهن ، وإنما ثبت ذلك بدليل خارجي فقد دل دليل من الخارج على أن الحكم الثاني خاص للرجعيات فحسب دون غيرها من أقسام المطلقات .

كما أن الدليل الخارجي قد دل على أن الحكم الأول خاص بغير البائسة ومن لم يدخل بها ، فإذا بطبيعة الحال كما أن اللفظ المطلقات في الآية استعمل في معنى عام والتخصيص إنما هو بدليل خارجي وهو لا يوجب استعماله في الخاص ، كذلك الحال في الضمير فإنه استعمل في معنى عام والتخصيص إنما هو من جهة الدليل الخارجي وهو لا يوجب استعماله في الخاص .

وأما ما أفاده (قده) من أن المقام غير داخل في كبرى احتلاف الكلام بما يصلح للقرينية وإن كان تاماً كما عرفت تفصيله بشكل موسع في ضمن كلامه (قده) إلا أن هنا نكتة أخرى وهي تمنع عن التمسك بأصالة العموم ، وذلك للنكتة هي التي أشرنا إليها سابقاً من أن المرتكز العرفي في أمثال المقام هو الأخذ بظهور الكلام في اتحاد المراد من الضمير مع ما يرجع إليه ، ورفع اليد عن ظهور العام في العموم يعني أن ظهور الكلام في الاتحاد يكون قرينية عرفية لرفع اليد عن أصالة العموم ، إذ من الواضح أن أصالة العموم إنما تكون متبعة فيما لم تقم قرينية على خلافها ، ومع قيامها لا مجال لها .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهاتين التبعيتين :

الأولى : أن الصحيح في المسألة هو القول الثاني يعني الأخذ بأصالة عدم الاستخدام دون أصالة العموم ، لما عرفت من النكتة فيه .

وعليه ففي كل مورد إذا فرض دوران الأمر بين الالتزام بالاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم كان اللازم هو رفع اليد عن أصالة العموم وإبقاء ظهور الكلام في عدم الاستخدام .

الثانية : ان الآية الكريمة أو ما شاكلها خارجة عن موضوع المسألة حيث ان موضوع المسألة هو ما اذا استعمل الضمير الراجع إلى العام في خصوص بعض أقسامه فدار الأمر بين الالتزام بالاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم .

وقد عرفت ان الضمير الراجع إلى العام في الآية المباركة غير مستعمل في خصوص بعض أقسامه ، بل هو مستعمل في العام والتخصيص انما هو من جهة الدليل الخارجي وهو لا يوجب كونه مستعملاً في خصوص الخاص . ثم انه هل يكون لهذه المسألة صفرى في الفقه أم لا الظاهر عدمها حيث انه لم يوجد في القضايا المتكفلة ببيان الأحكام الشرعية مورد يدور الأمر فيه بين رفع اليد عن أصالة العموم ورفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام وعلى هذا الضوء فلا تترتب على البحث في هذه المسألة ثمرة في الفقه :

(تعارض المفهوم مع العموم)

هل يقدم المفهوم على العموم أو بالعكس أو لا هذا ولا ذاك فليبه وجوه : قيل : بتقديم العموم على المفهوم بدعوى ان دلالة العام على العموم ذاتية أصلية ودلالة اللفظ على المفهوم تبعية .

ومن الطبيعي ان الدلالة الأصلية تتقدم على الدلالة التبعية في مقام المعارضة . ويرد عليه ان دلالة اللفظ على المفهوم لا تخلو من ان تكون مستندة إلى الوضع أو إلى مقدمات الحكمة فلا ثالث لها .

وبكلمة أخرى قد تقدم في مبحث المفاهيم ان دلالة القضية على المفهوم انما هي من ناحية دلالتها على خصوصية مستتبة له ، ومن المعلوم ان دلالتها على تلك الخصوصية اما من جهة الوضع أو من جهة مقدمات الحكمة .

والمفروض ان دلالة العام على العموم أيضاً لا تخلو من أحد هذين الأمرين يعني الوضع أو مقدمات الحكمة ، فإذا ما هو معنى ان دلالة العام على العموم أصلية ودلالة القضية على المفهوم تبعية ، فالنتيجة أنه لم يظهر لنا معنى محصل لذلك :

وقبل بتقديم المفهوم على العموم ولا سيما اذا كان من المفهوم الموافق ببيان ان دلالة القضية على المفهوم عقلية ، ودلالة العام على العموم لفظية فلا يمكن رفع اليد عن المفهوم من جهة العموم .

وبتعبير واضح ان المفهوم لازم عقلي للخصوصية التي كانت في المنطوق ومن الطبيعي أنه لا يحقل رفع اليد عنه من دون أن يرفع اليد عن تلك الخصوصية ، فضرورة استحالة انفكاك اللازم عن الملزوم .

ومن المعلوم ان رفع اليد عن تلك الخصوصية بلا موجب ، للرض الها ليست طرفاً للمعارضة مع العام ، وما هو طرف لها - وهو المفهوم - فرفع اليد عنه بدون رفع اليد عنها غير معقول ، أو فقل : ان رفع اليد عن المفهوم بدون التصرف في المنطوق مع ان المفروض لزوم المفهوم له أمر غير ممكن ، والتصرف في المنطوق ورفع اليد عنه مع انه ليس طرفاً للمعارضة بلا مقتضى وموجب ، وعليه فلا محالة يتعين التصرف في العموم وتخصيصه بغير المفهوم .

ويرد عليه ان للتعارض بين المفهوم والعام يرجع في الحقيقة إلى التعارض بين المنطوق والعام ، والسبب فيه ان المفهوم كما عرفت لازم

عقلي للخصوصية الموجودة في طرف المنطوق ، ومن الطبيعي ان انتفاء الملزوم كما يستلزم انتفاء اللازم كذلك انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلا يعقل انفكاك بينهما لا ثبوتاً ولا نفيّاً هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان القضية التي هي ذات مفهوم فقد دلت على تلك الخصوصية بالمطابقة وعلى لازمها بالالتزام هابة الأمر ان كان اللازم موافقاً للقضية في الإيجاب والسلب سمي ذلك بالمفهوم الموافق وان كان مخالفاً لها في ذلك سمي بالمفهوم المخالف :

ومن ناحية ثالثة ان الدلائل المعارض قد يكون معارضاً للملزوم ويسمى ذلك بالمعارض للمنطوق وقد يكون معارضاً لللازم ويسمى ذلك بالمعارض للمفهوم .

ولكن على كلا التقديرين يكون معارضاً لكليهما معاً ، ضرورة ان ما يكون معارضاً للملزوم ويدل على نفيه فلا محالة يدل على لفي لازمه أيضاً ، وكذا بالعكس أي ما يكون معارضاً لللازم ، ويدل على نفيه فبطبيعة الحال يدل على لفي ملزومه أيضاً ، لما أشرنا اليه آنفاً من ان لفي الملزوم كما يستلزم لفي اللازم ، كذلك لفي اللازم يستلزم لفي الملزوم إلا أن يكون اللازم أهم من الملزوم او اخص منه ، فعندئذ لا ملازمة بينهما وأما اذا كان اللازم لازماً مساوياً له كما هو الحال في المفهوم حيث انه لازم مساوئ للمنطوق فلا يعقل رفع اليد عنه بدون رفع اليد عن المنطوق ، لان مرده الى انفكاك اللازم عن الملزوم وهو مستحيل .

فالتنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث هي ان العام المعارض للمفهوم بعمومه كما هو مفروض مسألتنا هذه فهو في الحقيقة معارض للمنطوق ويدل على نفيه نظراً الى ما عرفت من ان التصرف في المفهوم ورفع اليد عنه بدون التصرف في المنطوق ورفع اليد عنه غير ممكن - في يعقل كونه

طرفاً للمعارضة مستقلاً فاذا افترضنا ان العام بعمومه يكون متافياً للمفهوم
بطبيعة الحال يكون متافياً للمنطوق أيضاً ولا محالة يمنع عن دلالة القضية
على الخصوصية المستتبة اهـ (المفهوم) والا فلا يعقل كونه متافياً له ومانعاً
عن دلالة القضية عليه بدون منعه عن دلالتها على تلك الخصوصية لاستلزام
ذلك التلكاك اللازم من الملزوم وهو مستحيل ، فاذا المعارضة في الحقيقة
لا تعلل الا بينه وبين المنطوق كما هو الحال في جميع موارد يكون الدليل
معارضاً للمفهوم هذا .

وقد فصل المؤلف صاحب الكفاية (قده) في المقام واليك نصه :
وتحقيق المقام انه اذا ورد العام وماله المفهوم في كلام أو كلامين ، ولكن
على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة للتصرف في الآخر ودار الأمر
بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم فالدلالة على كل منهما ان كانت
بالاطلاق بمجولة مقدمات الحكمة أو بالوضع فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم
لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لأجل المزاخمة كما في مزاخمة
ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك فلا بد من العمل بالاصول العملية
فيما داز فيه بين العموم والمفهوم اذا لم يكن مع ذلك أحدهما اظهر وإلا
كان مانعاً عن العقاد الظهور أو استقراره في الآخر ، ومنه قد القدح الحال
فيما إذا لم يكن بين مادل على العموم وماله المفهوم ذاك الارتباط والاتصال
وأنه لا بد ان يعامل مع كل منهما معاملة المجهول لو لم يكن في بين اظهر
وإلا فهو المجهول والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل .
أقول : ما أفاده (قده) يحتوي على نقطتين :

الأولى ان يكون العام وماله المفهوم في كلام واحد أو في كلامين
يكونان بمنزلة كلام واحد فنعتقد لا يخلوان من أن تكون دلالة كل منهما
على مدلوله بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، أو بالوضع ، أو أحدهما بالوضع

والآخر بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، فعلى الأول والثاني لا ينعقد الظهور لشيء منها ، أما على الأول فلان العقد ظهور كل منهما في مدلوله يرتكز على تعامية مقدمات الحكمة فيه .

والمفروض انها غير تامة في المقام حيث ان كلا منهما مانع عن جريانها في الآخر . وأما على الثاني فلنفرض ان كلا منهما يصلح أن يكون قرينة على الآخر :

وعليه فيدخل المقام في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة ، ومعه لا محالة لا ينعقد الظهور لشيء منها ، اذاً يكون المرجع في مورد المعارضة هو الاصول العملية ، وعلى الثالث فما كانت دلالاته بالوضع يتقدم على ما كانت دلالاته بالاطلاق ومقدمات الحكمة حيث ان ظهوره في مدلوله لا يتوقف على شيء دون ذاك ، فانه يتوقف على جريان مقدمات الحكمة وهي غير جارية في المقام ، لفرض ان ظهوره في مدلوله مانع عن جريانها .
الثانية أن يكونا في كلامين منفصلين ، وعندئذ فتارة تكون دلالة كل منهما على مدلوله بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، وأخرى تكون بالوضع ، وثالثة تكون احدهما بالوضع والآخر بالاطلاق ومقدمات الحكمة .

فعلى الفرض الأول والثاني لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر إلا إذا كان ظهور أحدهما أقوى من الآخر على نحو يكون ينظر العرف قرينة على التصرف فيه فحينئذ يتقدم عليه كما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً . وعلى الفرض الثالث يتقدم ما كانت دلالاته بالوضع على ما كانت دلالاته بالاطلاق ومقدمات الحكمة كما هو ظاهر هذا ،

والصحيح في المقام هو التفصيل بشكل آخر غير هذا الذي أفاده صاحب الكفاية (قده) وسوف يظهر ما فيه من المناقشة والاشكال في ضمن بيان ما اخترناه من التفصيل ، بيان ذلك انك عرفت ان التعارض

في الحقيقة انما هو بين منطوق القضية وعموم العام لا بينه وبين مفهومها فحسب كما هو ظاهر .

وعليه فلا بد من ملاحظة النسبة بينها ، ومن الطبيعي ان النسبة قد تكون عموماً من وجه ، وقد تكون عموماً مطلقاً ، أما على الأول فقد ذكرنا في تعارض الدليلين بالعموم من وجه انه اذا كان أحدهما ناظراً إلى موضوع الآخر ورافعاً له دون العكس فلا اشكال في تقديمه عليه من دون ملاحظة النسبة بينهما لفرض ان ما كان ناظراً إلى موضوع الدليل الآخر حاكم عليه .

ومن الواضح أنه لا تلاحظ النسبة بين دليلي الحاكم والمحكوم ، كما لا تلاحظ بقية المرجحات لفرض انه لا تعارض بينهما في الحقيقة كما هو الحال في تقديم مفهوم آية النبأ على عموم العلة فيها حيث ان الآية الكريمة على تقدير دلالتها على المفهوم - وهو حجية خبر العادل - تكون حاکمة على عموم العلة ونحوها ، فان المفهوم يرفع موضوع العام فلا يكون العمل بخبر العادل بعد ذلك من أصابه القوم بجهالة ومن العمل بغير العلم حيث انه علم شرعاً بمقتضى دلالة الآية ، ومعه كيف يكون عموم العلة مانعاً عن ظهورها في المفهوم ، ضرورة ان العلة بعمومها لا تنظر إلى أفرادها ومصاديقها في الخارج لا وجوداً ولا عدماً يعني انها لا تقتضي وجودها فيه ولا تقتضي عدمها حيث ان شأنها شأن بقية القضايا الحقيقية فلا تدل الا على ثبوت الحكم لافراد موضوعها على تقدير ثبوتها في الخارج :

ومن هنا لا يمكن التمسك بعمومها في مورد الا بعد احراز انه من افرادها ومصاديقها كما هو الحال في غيرها من العمومات ، فاذا كان هذا حال عموم العلة أر ما شاكلها فكيف يكون مانعاً عن انعقاد ظهور الآية

في المفهوم ، لوضوح ان ظهورها فيه يمنع عن كون مورد المفهوم فرداً عاماً ، وقد عرفت انه لا نظر لها الى كون هذا المورد فرداً لها أولاً ، فاذاً كيف يعقل أن يكون مزاحماً لما يدل على كون هذا المورد ليس فرداً لها . أو قل : ان جواز التمسك بعموم العام في مورد لاثبات حكمه له يتوقف على كون ذلك المورد في نفسه فرداً للعام .

والمفروض ان كونه فرداً له يتوقف على عدم دلالة القضية على المفهوم والا لم يكن فرداً له ، ومنه كيف يعقل ان يكون عموم العام مانعاً عن دلالتها عليه وإلا لزم الدور نظراً الى ان عموم العام يتوقف على كون المورد في نفسه فرداً للعام وهو يتوقف على عدم دلالة القضية على المفهوم فلو كان ذلك متوقفاً على عموم العام لزم الدور لا محالة .

ثم انه لا فرق في ذلك بين كون العام متصلاً بهاله المفهوم في الكلام وكونه منفصلاً عنه . فانه على كلا التقديرين يتقدم المفهوم على العام حيث ان النكته التي ذكرناها لتقديمه عليه لا يفرق فيها بين صورتين .

واما اذا لم يكن احدهما حاكماً على الآخر فعندئذ ان كان تقديم احدهما على الآخر موجهاً لالغاء عنوان المأخوذ في موضوعه دون العكس تعين العكس ويكون ذلك من احد المرجحات عند العرف .

ولناخذ لذلك بمثالين :

أحدهما : ان - ما دل على اعتصام ماء البئر وعدم الفعالة بالملاقاة كصحيحة ابن بزيع - معارض بما دل على انفعال الماء القليل كمفهوم قوله عليه السلام : (اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء) بيان ذلك ان الاستدلال بالصحيحة على اعتصام ماء البئر تارة بملاحظة التعليل الوارد فيها وهو قوله (ع) (لأن له مادة) :

وأخرى بملاحظة صدرها بدون حاجة الى ضم التعليل الوارد فيها

وهو قوله (ع) (ماء البثر واسم لا ينجسه شيء) أما اذا كان الاستدلال فيها بلحاظ التعليل فهو محارج عن مورد كلامنا هنا حيث ان التعليل يكون أخص مطلقاً من المفهوم ، لأن المفهوم يدل بالالتزام على الحصار ملاك الاعتصام ببلوغ الماء حد الكر ، وينفي وجوده عن غيره ، والتعليل نص في ان المادة ملاك للاعتصام وهو صريح في النظر إلى الماء القليل ، ضرورة انه لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة .

ولا فرق في ذلك بين أن يكون التعليل في الصحيحة مسوقاً ابتداء لبيان اعتصام ماء البثر وان يكون مسوقاً كذلك لبيان ارتفاع النجاسة عنه بعد زوال التغير حيث ان المفاهيم العرفي بالمناسبات الارتكازية ان سببية المادة لارتفاع النجاسة عنه الما هي من آثار سببيتها لاعتصامه وعدم انفعاله بالملافة ، لا ان مطهرتها له تبعاً من الشارع مع دون كونها سبباً لاعتصامه .

ودعوى ان مطهريّة المادة لماء البثر أو نحوه لا تختص بالقليل بل تعم الكثير أيضاً فلو كانت المطهريّة من آثار سببيتها للاعتصام لاختصت بالقليل باعتبار اختصاص سببيتها به حيث لا معنى لكونها سبباً لاعتصام الكثير عاطفة جداً فان الاختصاص ليس من ناحية قصور في المادة وانها لا تصلح أن تكون سبباً لاعتصام الكثير ، بل من ناحية عدم قابلية المحل حيث ان المعتصم في نفسه غير قابل للاعتصام بسبب خارجي .

وبما ان الكثير معتصم في نفسه فيستحيل ان يقبل الاعتصام ثانياً بسبب خارجي كالمادة ، واحتمال ان عدم الفعل ماء البثر بالملافة الما هو من ناحية اعتصامه في نفسه كما هو مقتضى صدر الصحيحة لا من ناحية وجود المادة فيه مدفوع بأن هذا الاحتمال خلافاً للارتكاز حيث ان العرف لا يرى بالمناسبات الارتكازية خصوصية في ماء البثر بها يمتاز عن غيره

مع قطع النظر عن وجود المادة فيه فامتيازها عن غيره الماء هو بوجودها ،
ومن هنا قلنا ان المتفاهم العربي من الصحيحة ان سبب اعتصامه انما
هو المادة :

وعلى الجملة ان احتمال دحل خصوصية عنوان البئر في اعتصامه في
نفسه غير محتمل جزماً : ضرورة ان العرف لا يرى فرقاً بين الماء الموجود
في باطن الأرض كالبئر والموجود في سطحها مع غرض النظر عن المادة ،
فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان التعليل في الصحيحة وان فرضنا انه
مصدق ابتداء لبيان ازالة النجاسة عن ماء البئر بعد زوال التغير الا ان العرف
يرى بالمناسبات الارتكازية ان سببية المادة لطهارته وازالة النجاسة عنه
الماء هي من آثار سببيتها لا اعتصامه ، ولازم ذلك ان التعليل فيها مطلقاً
بحسب مقام القلب والواقع راجع إلى اعتصامه وعدم انفعاله بالملاقاة كما هو
محط البحث والنظر وان كان بحسب ظاهر القضية راجعاً إلى ارتفاع النجاسة
عنه ، وعليه فلا يبقى مجال للتزاع في ان التعليل راجع الى اعتصامه أو
الى ارتفاع النجاسة عنه .

ومن ضوء ما بيناه من للنكته يظهر خطأ ما قيل من أن التعليل اذا
افترضنا أنه راجع إلى بيان ازالة النجاسة دون الاعتصام قابل للتطبيق بالكثير
نظراً الى انه باطلاً حيث لا يشمل ما اذا كان ماء البئر قليلاً ، وبهكثرة ان
الرفع يستلزم أولوية الدفع بالمناسبة الارتكازية العرفية يدل على اعتصامه
أيضاً : أو قل : ان سببية المادة لازالة النجاسة عنه يستلزم سببيتها لا اعتصامه
وعلم انفعاله بالملاقاة بالأولوية باعتبار ان الدفع اهون من الرفع عرفاً ،

وعلى هذا فلا مجال يعارض اطلاقه مع اطلاق ما يدل على انفعال الماء
القلييل بالملاقاة ، فان مقتضى اطلاق التعليل بلحاظ للنكته المزبورة ان الماء
القلييل اذا كان له مادة لا يفعله بالملاقاة فيكون معارضاً لما دل على انفعاله

ولا يكون أخص منه ، فعندئذ يمكن تقييد اطلاق التعليل بخصوص الكثير
يعني ان مطهرية المادة تختص بها اذا كان الماء في نفسه كثيراً :

والسبب في خطأ ذلك ان هذا التقييد مضاداً الى انه خلاف الارتكاز
جزماً حيث ان المرتكز حرفاً بمناسبة الحكم والموضوع انه لا فرق في مطهرية
المادة بين كون الماء كثيراً في نفسه وكونه قليلاً ولا يرون للكثرة أية دخل
في المطهرية . أو قل : ان العرف بمقتضى المناسبات الارتكازية يرون
الملازمة في مطهرية المادة بين كون الماء المطهر (بالفتح) كثيراً في نفسه
وكونه قليلاً فلا يمكن التفكيك بينهما في نظرهم ان ذلك التقييد انما
يمكن فيما اذا لم يكن ارتداد النجاسة عنه بالمادة من آثار سببها لاعتصامه
واما اذا كان من آثارها كما استظهرناه بمقتضى الفهم العرفي فلا يمكن هذا
التقييد ، لما عرفت من أن سببها للاعتصام تختص بخصوص القليل
حيث لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة فيكون أخص مطلقاً من دليل
انفعال القليل .

وبكلمة أخرى ان للمادة أثرين (الأول) كونها سبباً للاعتصام (الثاني)
كونها سبباً لارتفاع النجاسة ودليل انفعال الماء القليل انما يكون معارضاً
للتعليل باعتبار أثرها الأول دون أثرها الثاني كما هو ظاهر وقد عرفت انه
بهذا الاعتبار أي باعتبار أثرها الأول أخص منه مطلقاً فلا محالة يخصه
بغير مورد :

وأما ان كان الاستدلال فيها بلحاظ صدر الصحيحة مع قطع النظر
عن التعليل الوارد في دليلها نظراً الى انه لا مانع من الاستدلال به على
طهارة ماء البئر وعدم اللعالة بالملاقاة ولو كان قليلاً فهو حينئذ لا محالة
يكون معارضاً بالعموم من وجهه مع ما دل على انفعال الماء القليل سواء
اكان راكداً أو متحركاً ويتعين عندئذ تقديم اطلاق صدر الصحيحة على اطلاق

دليل الانفعال في مورد الالتقاء والاجتماع هنكتة اننا اذا قدمنا الصدر فلا يلزم منه الغاء عنوان الماء القليل عن الموضوعية للانفعال رأساً ، بل يلزم منه تضيق دائرة دليل الانفعال وتقييده بغير ماء البثر ، وهذا لا مانع منه :
واما اذا عكسنا الأمر وقدمنا اطلاق دليل الانفعال الماء القليل على صدر الصحيحة فهو يستلزم الغاء عنوان البثر عن الموضوعية للاعتصام رأساً حيث لا يكون عندئذ فرق بين ماء البثر وغيره من المياه أصلاً ، فان اعتصام الجميع انما هو بالكثرة ويملوغه حد الكر ، فاذا أصبح احدى عنوان ماء البثر في الصحيحة أمراً محضاً ، وحيث انه لا يمكن بمقتضى الارتكاز العرفي لاستلزامه حمل كلام الحكيم على اللغو فلا محالة يكون قرينة على تقديم الصحيحة على دليل الانفعال .

وثالبها ما دل على طهارة بول الطير وخرثه مطلقاً ولو كان غير مأكول اللحم كقوله (ع) في معبرة أبي بصير (كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرثه) معارض بما دل على نجاسة بول غير المأكول مطلقاً ولو كان طيراً ، ومورد التعارض والالتقاء بينهما هو البول من الطير غير المأكول ففي مثل ذلك لا بد من تقديم دليل طهارة بول الطير وخرثه على دليل نجاسة بول مالا يؤكل لحمه حيث ان العكس يؤدي إلى الغاء عنوان الطير المأخوذ في موضوع دليل الطهارة ، نظراً الى أن الحكم بتقييده حيثئذ بما اذا كان الطير مجلل الاكل .

ومن الواضح ان مرد ذلك الى الغاء عنوان الطير رأساً وجعل الموضوع للطهارة عنواناً آخر - وهو عنوان ما يؤكل لحمه - وهو قد تكون طيراً وقد يكون غيره ، وهذا بخلاف ما لو قيد دليل نجاسة بول غير المأكول بما اذا لم يكن طيراً ، اذ غاية ما يلزم هو دفع اليد عن اطلاق موضوعيته للنجاسة .

ومن الطبيعي انه كلما دار الأمر بين رفع اليد عن اطلاق موضوعية عنوان للحكم ورفع اليد عن أصل موضوعيته له رأساً يتعين الأول بنظر العرف ، وما نحن فيه كذلك ، فان تقديم دليل نجاسة بول مالا يؤكل لحمه على دليل طهارة بول الطير يستلزم الغاء عنوان الطير المأخوذ في موضوع الطهارة رأساً ، وأما العكس فلا يستلزم الا تقييد اطلاق موضوعية عنوان غير المأكول للنجاسة ، وهذا أخف مؤنة من الأول بمقتضى فهم العرف وارثكازهم .

والنتيجة في نهاية المطاف هي ان المفهوم ان كان حاكماً على المنطوق فلا شبهة في تقديمه عليه وان كانت النسبة بينها عمومياً من وجه ، وكذا لا شبهة في تقديمه عليه اذا كان تقديم المنطوق عليه موجباً لالغاء العنوان المأخوذ في موضوع الحكم فيه رأساً دون العكس ، وأما اذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا بد من الرجوع الى مرجحات هاب التعارض ان كانت وإلا فالحكم هو التساقط على تفصيل يأتي في مبحث التعادل والترجيح :

وأما لو كانت النسبة بينها عمومياً وخصوصاً مطلقاً فلا شبهة في تقديم الخاص على العام حيث انه يكون بنظر العرف قرينة على التصرف فيه ، ومن المعلوم ان ظهور القرينة يتقدم على ظهور ذبيها وان افترض ان ظهورها بالاطلاق ومقدمات الحكمة وظهور ذاك بالوضع ، كما اذا افترضنا ورود دليل يدل بالوضع على ان كل ماء طاهر لا يتعمل بالملاقاة الا اذا تغير لونه أو طعمه أو ريحه ، فانه مع ذلك لا يقاوم مفهوم روايات الكر على الرغم من أن دلالة على انفعال الماء القليل بالملاقاة بالاطلاق ومقدمات الحكمة . الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان حال التعارض بين المفهوم والمنطوق بعينه حاله بين المنطوقين من دون تفاوت في الهين أصلاً .

تعقب الاستثناء للجملات

إذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة فهل الظاهر هو رجوعه إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة أو لا ظهور له في شيء منهما فيه وجوه بل أقوال :

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قد ه) بقوله : والظاهر أنه لا خلاف ولا اشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أي حال ، ضرورة أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المخاورة ، وكذا في صحة رجوعه إلى الكل وإن كان المتراعى من صاحب المعالم (ره) حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه إليه أنه محل الاشكال والتأمل ، وضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تلاوفاً أصلاً في ناحية الاداة بحسب المعنى كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً وكان المستعمل فيه الاداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا اشكال ، وتعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه اداة الانحراج مفهوماً ، وبذلك يظهر أنه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة وإن كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير .

نعم غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لاكتناؤه بما لا يكون معه ظاهراً فيه فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول إلا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تبعداً لا من باب الظهور فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعياً ، لا ما إذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة فإله لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع

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

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

والثاني كقولنا (زيد عادل) و (زيد متكلم) فالصور ثلاث (الأولى) : أن يكون تعددها بتعدد الموضوع فحسب . (الثانية) أن يكون تعددها بتعدد المحمول كذلك (الثالثة) أن يكون تعددها بتعدد الموضوع والمحمول معاً .

أما الصورة الأولى فإن لم يتكرر فيها عقد الحمل كما إذا قيل : (أكرم العلماء والأشراف والسادة إلا للفاسق منهم) أو قيل (أكرم الفقهاء والأصوليين والمتكلمين إلا من كان فاسقاً منهم) فالظاهر بل لا شبهة في رجوع الاستثناء إلى الجميع حيث ان ثبوت الحكم الواحد لهم جميعاً قرينة عرفاً على ان الجميع موضوع واحد في مقام اللحاظ والجعل وان كان متعدداً في الواقع ، والتكرار لا يخلو من أن يكون لنكتة فيه أو لعدم وهم لفظ للجامع بين الجميع . وان شئت قلت : ان القضية في مثل ذلك وان كانت متعددة صورة إلا انها في حكم قضية واحدة قد حكم فيها بحكم واحد - وهو وجوب اكرام كل فرد من الطوائف الثلاث الا الفاسق منهم - فمرد هذه القضية بنظر العرف إلى قولنا (اكرم كل واحد من هذه الطوائف الثلاث الا من كان منهم فاسقاً .

وأما اذا كرر فيها عقد الحمل كما إذا قيل (اكرم العلماء والأشراف) و (اكرم الشيوخ إلا الفاسق منهم) فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكررة فيها عقد الحمل وما بعدها من الجمل لو كانت لأن تكرار عقد الحمل في الكلام قرينة بنظر العرف على أنه كلام آخر متصل مما قبله من الجملات ، وبذلك يأخذ الاستثناء محله من الكلام فيحتاج تخصيص الجملات السابقة على الجملة المتكرر فيها عقد الحمل إلى دليل آخر ، وحيث أنه مفقود على الفرض فلا مالم من التمسك بأصالة العموم في تلك الجملات .

ودعوى انها داخلة في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للفرينة ،
ومعه لا يتعد لها ظهور في العموم حتى يتمسك به مخاطبة جداً وذلك لأن
كبرى احتفاف الكلام بذلك الماهي فيما إذا صبح اعتاد المتكلم عليه وان
كان مشتهى المراد عند المخاطب والسامع كلفظ الفاسق مثلاً إذا افترضنا
أنه يجمل عند المخاطب فلا يعلم أنه موضوع لخصوص مركب الكبائر او
للاهم منه ومن الصفات ، فانه إذا ورد في كلام المولى مقترناً بعام أو مطلق
كقوله : (اكرم العلماء إلا الفساق منهم) فلا محالة يكون مانعاً عن
انعقاد ظهوره في الغنوم لدعوله في الكبرى المتقدمة حيث أنه يصح للمتكلم
أن يعتمد عليه في بيان مراده الواقعي ، ومعه لا يتعد لكلامه ظهور في
العموم حتى يتمسك به .

فالنتيجة ان مورد احتفاف الكلام بما يصلح للفرينة انما هي موارد
اجماله واشتباه المراد منه للسامع ، وهذا بخلاف المقام حيث لا اجمال في
الاستثناء في مفروض المسألة ، فانه ظاهر في رجوعه الى خصوص الجملة
المفكرة فيها عقد الحمل ، وما بعدها من الجمل لو كانت دون الجمل
السابقة عليها ، فاذا لا مانع من انعقاد ظهورها في العموم والتمسك به .
وعلى الجملة فلو أراد المولى اخصيص الجميع ، ومع ذلك قد اكتفى
في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الحمل في البين لكان
مغسلاً ببيانه حيث ان الاستثناء المزبور ظاهر بمقتضى الفهم العرفي الى
خصوص ما يتكرر فيه عقد الحمل وما بعده دون ما كان سابقاً عليه ، ومعه
لا موجب لرجوعه الى الجميع ، فاذا كيف يكون المقام داخلاً في تلك الكبرى .
لعم لو كان الاستثناء مجملاً وغير ظاهر لا في رجوعه الى خصوص
ما يتكرر فيه عقد الحمل وما بعده ولا الى الجميع وكان صالحاً لرجوعه الى
كل منها لكان المقام داخلاً فيها لا محالة .

وأما الصورة الثالثة : - وهي ما اذا كان تعدد القضية بتعدد المحمول
فحسب - فان كان الموضوع فيها غير متكرر كما في مثل قوله تعالى :
« والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا » فالظاهر
هو رجوع الاستثناء إلى الجميع نظير ما إذا قال المولى لعبد (يع كني
وأمرها وأجرها إلا ما كان مكتوباً على ظهره أنه مخصوص لي) فانه
ظاهر في رجوعه إلى الجميع ولا شبهة في هذا الظهور . والوجه فيه واضح
وهو رجوع الاستثناء الى الموضوع حيث انه يوجب تضيق دائرته وتخصيصه
بصفة خاصة .

وعليه فبطبيعة الحال يكون استثناء من الجميع ، ويدل بمقتضى
الأثر الكاز العرفي ان هذه الأحكام المتعددة ثابتة لهذه الحصة دون الأعم ،
مثلا لو قال المولى (اكرم العلماء وأصلهم وجالسهم إلا الفساق منهم)
فلا يشك أحد في رجوع هذا الاستثناء الى العلماء وتخصيصهم بخصوص
العدول وان هذه الأحكام ثابتة لهم خاصة دون الأعم منهم ومن الفساق .
وعلى الجملة فالقضية في المقام وان كانت متعددة بحسب الصورة إلا
انها في حكم قضية واحدة فلا فرق فيما ذكرناه بين أن تكون القضية واحدة
حقيقة وان تكون متعددة صورة ، فانها في حكم الواحدة ، والتعدد انما
هو من جهة عدم تكلل القضية الواحدة لبيان الأحكام المتعددة .

فالنتيجة أنه لا شبهة في رجوع الاستثناء الى الجميع في هذا الغرض
وأما إذا كرر الموضوع فيها ثانياً كما في مثل قولنا (اكرم العلماء وأصلهم
وجالس العلماء إلا الفساق منهم) فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص
الجملة المتكررة فيها عقد الوضع وما بعدها من الجمل ان كانت ، والسبب
فيه هو ان تكرار عقد الوضع قرينة عرفاً على قطع الكلام عما قبله ، وبذلك

يأخذ الاستثناء محله من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة المتكررة فيها عقد الوضع إلى دليل آخر وهو ملقود على الفرض .
فالتنتيجة انه يختلف الحال بين ما إذا لم يكرر الموضوع أصلاً وانما كثر الحكم لحسب ، وما اذا كثر الموضوع أيضاً ، فعلى الأول يرجع الاستثناء الى الموضوع المذكور في الجملة الأولى فيوجب تخصيصه بالاضافة إلى جميع الأحكام الثابتة له ، وعلى الثانية يرجع إلى ما أعيد فيه الموضوع وما بعده على تفصيل تقدم في ضمن البحوث السابقة .

وعليه فلا مانع من جواز التمسك بالعموم في الجملة الأولى ، وكذا الثانية إذا كان ما أعيد فيه الموضوع هو الجملة الثالثة وهكذا ، لما عرفت من ظهور رجوع الاستثناء اليه دون ما سبقه من الجمل ، ومعه لا محالة تكون أصالة العموم محكمة . وأما ما قيل : من اختلافها بما يصلح للقربنة ومعه لا ينعقد الظهور لها في العموم فقد عرفت خطأه وان المقام غير داخل في هذه الكبرى كما عرفت بشكل موسع .

وأما الصورة الثالثة - وهي ما اذا تعددت القضية بتعدد الموضوع والمحمول معاً - فيظهر حالها مما تقدم يعني ان الاستثناء فيها أيضاً يرجع إلى الجملة الأخيرة دون ما سبقها من الجملات لعين ما عرفت حرفاً بحرف .

(تخصيص الكتاب بخبر الواحد)

والظاهر أنه لا خلاف بين للطائفة الامامية في جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد فيما تعلم ، والمخالفة في المسألة اما هو العامة : وهم بين من أنكر تخصيصه به مطلقاً ، وبين من فصل تارة بما اذا خصص العام الكتابي بمخصص قطعي قبله ، وما اذا لم يخصص به كذلك فقال

بالجواز على الأول دون الثاني ولعل وجهه هو تخيل ان التخصيص يوجب التجوز في العام فاذا صار العام مجازاً بعد التخصيص . جاز تخصيصه ثانياً بخبر الواحد نظراً الى أن التخصيص الثاني لا يوجب شيئاً زائداً على ما فعله فيه التخصيص الأول ، وعليه فلا مانع منه . وفيه ما عرفت من ان التخصيص لا يوجب التجوز في العام . وثارة أخرى بين المخصص المفصل والمنفصل فقال بالجواز في الأول دون الثاني ، ولعل وجهه هو أن الأول لا يوجب التجوز في العام دون الثاني . وفيه ما مر من أن التخصيص مطلقاً لا يوجب التجوز فيه . ومنهم من توقفت في المسألة وهو البافلاني . فالنتيجة ان هذه الأقوال منهم لا تركز على أساس صحيح .

والتحقيق هو ما ذهب اليه علمائنا قدس الله أسرارهم من جواز تخصيصه بخبر الواحد مطلقاً ، والسبب في ذلك هو اننا اذا أثبتنا حجية خبر الواحد شرعاً بدليل قطعي فبطبيعة الحال لا يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو اطلاقه به الا رفع اليد عنه بالقطم الفرض اننا نقطع بحجيته . وبكلمة أخرى ان الثاني انما هو بين عموم الكتاب وسند الخبر ، ولا تنافي بينه وبين دلالة لثبوتها عليه بمقتضى فهم العرف حيث انها تكون قرينة عندهم على التصرف فيه ،

ومن الواضح انه لا تنافي بين ظهور القرينة وظهور ذبها ، وعلى هذا فاذا أثبتنا اعتبار سنده شرعاً بدليل فلا محالة يكون مخصصاً لعمومه أو مقيداً لاطلاقه ، ولا يكون مرد هذا الى رفع اليد عن سند الكتاب حتى لا يمكن ضرورة انه لا تنافي بين سنده وبين الخبر لا سنداً ولا دلالة وانما الثاني كما عرفت بين دلالة على العموم أو الاطلاق وبين سند الخبر ، وأدلة اعتبار السند حاكمة عليها ورافعة لموضوعها - وهو الشك في ارادة العموم - حيث أنه بعد اعتباره سنداً مبين لما هو المراد من الكتاب في نفس الأمر .

والواقع فيكون مقدماً عليه وهذا واضح

والما الكلام في عدة من الشبهات التي توهمت في المقام :

منها ان الكتاب قطعي السند والخبر ظني السند فكيف يجوز رفع اليد عن القطعي بالظني . ويرده ما عرفت الآن من أن القطعي انما هو سند الكتاب وصدوره بألفاظه الخاصة ، والمفروض ان الخبر لا يتأني سنده أصلاً لا بحسب السند ولا بحسب الدلالة وأما دلالة على العموم أو الاطلاق فلا تكون قطعية ، ضرورة اننا نحتمل عدم ارادته تعالى للعموم أو الاطلاق من عمومات الكتاب ومطلقاته ، ومع هذا الاحتمال كيف يكون رفع اليد عنه من رفع اليد عن القطعي بالظني فلو كانت دلالة الكتاب قطعية لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر ، بلى لا بد من طرحه في مقابلها . وعلى الجملة فحجية أصالة الظهور انما هي ببناء العقلاء .

ومن المعلوم ان بنائهم عليها انما هو فيما اذا لم تقدم قرينة على خلافها وإلا فلا بناء منهم على العمل بها في مقابلها ، والمفروض أن خبر الواحد بعد اعتباره وحجيته يصلح أن يكون قرينة على الخلاف جزئياً من دون فرق في ذلك بين أن يكون مقطوع الصدور أو مقطوع الاعتبار وقد جرت على ذلك السيرة القطعية العقلائية .

ومن الطبيعي أن عمومات الكتاب أو مطلقاته لا تمتاز عن بقية العمومات أو المطلقات من هذه الناحية أصلاً ، بل حالها حالها . فالنتيجة ان رفع اليد عن عموم الكتاب أو اطلاقه بخبر الواحد ليس من رفع اليد عن القطعي بالظني .

ومنها : أنه لا دليل على اعتبار خبر الواحد الا الاجماع وبما أنه دليل لبي فلا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن منه ، والمقدار المتيقن هو ما اذا لم يكن الخبر على خلاف عموم الكتاب أو اطلاقه والا فلا يقين بتحقيق الاجماع

على اعتباره في هذا الحال ، ومعه كيف يجوز رفع اليد به عنه . ويرد عليه ان عمدة الدليل على اعتبار الخبر الما هو السيرة القطعية من العقلاء لا الاجماع بما هو الاجماع ، وقد عرفت ان بنائهم على العمل بالعموم أو الاطلاق الما هو فيما اذا لم يتم خبر الواحد على خلافه حيث أنه يكون ينظرهم قرينة على التصرف فيه .

ومنها : الأخبار الدالة على المنع من العمل بما خالف كتاب الله وان ماخلفه فهو زخرف أو باطل أو اضر به على الجدار أو لم أقله مما شاكل ذلك ، وهذه الأخبار تشمل الأخبار المخالفة لعمومات الكتاب ومطلقاته أيضاً ، وعليه فكيف يمكن تخصيصها أو تقييدها بها .

والجواب عن ذلك هو ان للظاهر بل المقطوع به عدم شمول تلك الأخبار للمخالفة البدوية كمخالفة الخاص للعام والمقيد للمطلق وما شاكلها والنكته فيه ان هذه المخالفة لا تعد مخالفة عند العرف حيث انهم يرون الخاص قرينة على التصرف في العام والمقيد قرينة على التصرف في المطلق . ومن الطبيعي أنه لا مخالفة عندهم بين القرينة وذبحها ، وعليه فالمراد من المخالفة في تلك الأخبار هو المخالفة بنحو التهاين للكتاب أو العموم والخصوص من وجه حيث ان هذه المخالفة تعد مخالفة عندهم حقيقة وتوجب تحريمهم في مقام العمل . ويدل على ذلك أمران :

الأول : انا نقطع بصدور الأخبار المخالفة لعموم الكتاب أو اطلاقه من النبي الاكرم (ص) والائمة الأطهار عليهم السلام بداهة كثرة صدور المخصصات والمقيدات عنهم (ع) لعموماته ومطلقاته فلو كان مثل هذه المخالفة مشمولاً لتلك الروايات فكيف يمكن صدورها عنهم (ع) .

الثاني : ان في جعل موافقة الكتاب من مرجحات تقديم أحد الخبرين

أحدهما محرزاً بالوجدان والآخر بالأصل فبضم الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع المركب فيترتب عليه أثره ، كما إذا كان وجود زيد محرزاً بالوجدان وشك في وجود عمرو واليه باق أو مات فلا مانع من استصحاب بقاءه وعدم موته ، وبذلك يحرز كلا فردي الموضوع ، حيث أن الموضوع ليس إلا ذات وجودي زيد وعمرو من دون دهل عنوان انتزاعي آخر فيه وإلا لخرج عن محل الكلام ، فإن محل الكلام في الموضوعات المركبة دون البسطة على أنه لا يمكن احراز ذلك العنوان الانتزاعي البسيط بالأصل : وأما إذا كان من قبيل الثاني فتارة يكونا عرضين لموضوع واحد كعدالة زيد مثلاً وعلمه ، حيث أنها قد أخذت في موضوع جواز التقليد يعني ذات وجودي العدالة والعلم ، ومعنى أخذها في الموضوع كذلك هو أنه إذا وجد العلم له في زمان كان عادلاً في ذلك الزمان فقد تحقق الموضوع بكلاً جزئيه ، حيث لم يؤخذ في موضوعه ماعدا ثبوتها وتحققها في زمان واحد من دون أخذ عنوان آخر فيه من التقارن وغيره ، والمفروض أن أحدهما لا يتوقف على الآخر ولا يكون نعتاً له وإن كان كل واحد منهما نعتاً لموضوعه ومحتاجاً إليه ، فحالهما حال الجوهرين المأخوذتين في الموضوع فلا فرق بينهما وبين هذين العرضين من هذه الناحية أصلاً ، وعليه فمرة يكون كل منهما محرزاً بالوجدان كما إذا ثبت كل من علمه وعدالته بالعلم الوجداني ومرة أخرى يكون كل منهما محرزاً بالتعبد كما إذا ثبت كل منهما بالبينة مثلاً أو بالأصل أو أحدهما بالبينة والآخر بالأصل ، ومرة ثالثة يكون أحدهما محرزاً بالوجدان والآخر محرزاً بالتعبد كما إذا كان علمه ثابتاً بالوجدان وعدالته بالبينة أو بالأصل ، وبضم الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع المركب فيترتب عليه أثره - وهو جواز التقليد أو نحوه : وأخرى يكونا عرضين لموضوعين في الخارج كإسلام الوارث مثلاً وموت المورث

لما عرفت من اننا لو قلنا بالشمول المزبور فمع ذلك لا يلزم الغناء الخبر بالمرّة ، بل له موارد كثيرة لاهد من العمل به في تلك الموارد من دون كون العمل به فيها مخالفاً للكتاب بوجه .

ومنها : لو جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه به أيضاً حيث انه قسم من التخصيص وهو التخصيص بحسب الا زمان فلا فرق بينهما إلا في أن التخصيص المصطلح تخصيص بحسب الافراد العرفية وذلك تخصيص بحسب الافراد الطولية :

ومن الطبيعي ان مجرد هذا لا يوجب الحكم بجواز الأول وامتناع الثاني فلو جاز الأول جاز الثاني أيضاً مع أنه ممتنع جزماً فيكون هذا شاهداً على امتناع الأول كالثاني . وفيه ان الاجماع قد قام من الخاصة والعامة على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد ، وهذا الاجماع ليس اجماعاً تعديداً ، بل هو من صفريات الكبرى المسلمة وهي ان الشيء اللغلي من جهة كثرة ابتلاء الناس به لو كان لبان واشتهر ولكنه لم يشتهر فيكشف عدم وجوده ، والنسخ من هذا القبيل فانه لو كان جائزاً بخبر الواحد لبان واشتهر بين العامة والخاصة بحيث يكون غير قابل للانكار لمن عدم اشتهاره بين المسلمين أجمع يكشف كسفاً قطعاً عن عدم وقوعه وانه لا يجوز نسخ الكتاب به فلو دل خبر الواحد على نسخه لابد من طرحه وحله اما على كذب الراوي أو على خطائه أو سهوه كما هو الحال بالاضافة الى اثبات قرآنية القرآن حيث الها لا تثبت بخبر الواحد حتى عند العامة ولذا لا يثبت باخبار عمر الآية : « الشيخ والشبخة اذا زنيا رجما » لان اخباره بها داخل في خبر الواحد والقرآن لا يثبت به وانما يثبت بالخبر المتواتر عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ، وعليه فلا بد من حله على أحد الوجوه الآتفة الذكر .

وعلى الجملة فالإتزام المسلمين إجماع بعدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد يكشف كشفاً جزمياً عن أن الأمر كذلك في عصر النبي (ص) والأئمة الاطهار (ع) والنكتة فيه هي التحفظ على صيانة القرآن :
إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أنه لا مانع من تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد ، بل عليه صيرة الأصحاب إلى زمان الأئمة عليهم السلام .

(التخصيص والنسخ)

إذا ورد عام وخاص ودار الأمر بين التخصيص والنسخ ففيه صور :
الأولى : أن يكون الخاص متصلاً بالعام ففي هذه الصورة لا يعقل النسخ حيث أنه عبارة عن رفع الحكم الثابت في الشريعة ، والمفروض أن الحكم العام في العام المتصل بالمخصص غير ثابت فيها ليكون الخاص رافعاً له ، بل لا يعقل جعل الحكم ورفعه في آن واحد ودابل فارد .
الثانية : أن يكون الخاص متأخراً عن العام ، ولكنه كان قبل حضور وقت العمل به ففي مثل ذلك هل يمكن أن يكون الخاص ناسخاً له ، فذكر بعض الاعلام أنه لا يمكن أن يكون ناسخاً . والنكتة فيه أنه لا يعقل جعل الحكم من المولى الملتفت إلى عدم تحققه وفعليته في الخارج بفعليه موضوعه ضرورة أنه مع علم المولى بالنتفاء شرط فعليته كان جعله لغواً محضاً حيث أن الغرض من جعله إنما هو صبرورته داعياً للمكلف نحو الفعل فإذا علم بعدم بلوغه إلى هذه المربة لانتفاء شرطه فلا محالة يكون جعله بهلداً الداعي لغواً فيستحيل أن يصدر من المولى الحكيم
نعم يمكن ذلك في الأوامر الامتثالية حيث أن الغرض من جعلها

ليس بلوغها مرتبة الفعلية ، ولذا لا مانع من جعلها مع علم المولى بعتم قدرة المكلف على الامتثال نظراً إلى ان الغرض منها مجرد الامتحان وهو يحصل بمجرد انشاء الأمر فلا يتوقف على فعليته بفعلية موضوعه ، وهذا بخلاف الاوامر الحقيقية حيث انه لا يمكن جعلها مع علم الأمر بانتفاء شرطها وعدم تحققه في الخارج ، ولا يفرق في ذلك بين القضية الحقيقية والخارجية فكما ان جعل الحكم مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليته وامتناله في الخارج في القضية الحقيقية من اللغو الواضح ، كذلك جعله مع علمه بانتفاء شرط امتناله في الخارج في القضية الخارجية .

وعلى الجملة فجعل الاوامر الحقيقية التي يكون الغرض من جعلها ايجاد الداعي للمكلف نحو الفعل والابيان بالمأمور به مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليتها وامتنالها في الخارج لا محالة يكون لغواً فلا يصدر من المولى الحكيم المنتف إلى ذلك هذا .

وقد أورد عليه شيخنا الاستاذ (قدس) بما اليك نصه : ولكن التحقيق ان ما ذكره في المقام المانث من عدم تمييز الأحكام القضائية الخارجية من أحكام القضايا الحقيقية ، وذلك لان الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الخارجية لصح ما ذكره واما إذا كان من قبيل الأحكام المجعولة في الاضاي الحقيقية الثابتة للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج كما هو الحال في أحكام الشريعة المقدسة فلا مانع من نسخها بعد جعلها ولو كان ذلك في زمان قليل كيوم واحد أو أقل ، لأنه لا يشترط في صحة جعله وجود الموضوع له أصلاً ، اذ المفروض أنه جعل على موضوع مقدر للوجود .

نعم اذا كان الحكم المجعول في القضية الحقيقية من قبيل الموقتات كوجوب الصوم في شهر رمضان المجعول على نحو القضية الحقيقية كان

نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجمعول في القضايا الخارجية قبل وقت العمل به فلا محالة يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أولاً حكماً مولوياً بمجوعلاً بداعي البعث أو الزجر :

وبالجملة إذا كان معنى النسخ هو ارتداد الحكم المولوي بانتهاء أمده فلا محالة يختص ذلك بالقضايا الحقيقية غير الموقنة وبالقضايا الخارجية والقضايا الحقيقية الموقنة بعد حضور وقت العمل بها ، وأما القضايا الخارجية أو الحقيقية الموقنة قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلق النسخ بالحكم المجمعول فيها من الحكم الملتفت والوجه في ذلك ظاهر :

نلخص ما أفاده (قلده) في نقطة وهي : ان الحكم المجمعول اذا كان من قبيل الأحكام المجمعولة في القضايا الخارجية أو القضايا الحقيقية الموقنة لم يجوز نسخه قبل حضور وقت العمل به وإذا كان من قبيل الأحكام المجمعولة في القضايا الحقيقية غير الموقنة جاز نسخه قبل ذلك وقد تعرض (قدس سره) لهذا التفصيل بعينه في مبحث أمر الأمر مع علمه بانتهاء شرطه فلاحظ .

ويرد عليه أنه لا يتم باطلاله والسبب فيه ما عرفت من أنه لا يكفي في الاوامر الحقيقية بمجرد فرض وجود موضوعها في الخارج مع علم الأمر بانتهاء شرط فعليتها فيه ، ضرورة ان المولى على الرغم من هذا لم يجعلها بداعي البعث حقيقة لكان من اللغو الواضح فكيف يمكن صدوره منه مع التفاته إلى ذلك ، وقد مر آنفاً أنه لا يفرق في ذلك بين القضايا الحقيقية غير الموقنة ، والقضايا الحقيقية الموقنة . والقضايا الخارجية فكما ان الأمر الأمر مع علمه بانتهاء شرط امتثاله وعدم تمكن المكلف منه مستحيل في القسمين الأخيرين ، فكذلك مستحيل في القسم الأول من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً ، ولا ندري كيف ذهب شيخنا الاستاذ (قلده)

إلى هذا التفصيل ، مع أنه قد صرح في عدة موارد ان امتناع فعلية الحكم يستلزم امتناع جعله . هذا كله في الأوامر .

وأما النواهي فإذا علم المولى أنه لا يترتب أي أثر على جعل النهي محارجاً ولا يبلغ مرتبة الزجر لعلمه بانتفاء شرط فعلية فلا محالة يكون جعله اقوياً فلا يصدر من المولى الحكيم الملتفت الى ذلك ، وأما اذا علم بأن جعل الحكم وتشريعه هو السبب لانتفاء موضوعه كما هو الشأن في جعل القصاص والديات والحدود حيث ان تشريع هذه الأحكام سبب لمنع المكلف وزجره عن ايجاد موضوعها في الخارج فلا مانع منه ، بل يكون تمام الغرض من جعلها ذلك فكيف يعقل أن يكون مانعاً عنه .

فالنتيجة في نهاية المطاف هي ان جعل الحكم مع العلم بانتفاء موضوعه وشرطه في الخارج لا يمكن من الحكيم الملتفت اليه من دون فرق في ذلك بين الأوامر والنواهي ، والقضايا الحقيقية والخارجية .

نعم اذا كان جعل الحكم وتشريعه في الشريعة المقدمة يكون سبباً لانتفاء موضوعه وشرطه فلا مانع منه كما عرفت .

الثالثة : أن يكون الخاص المتأخر وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام فهل مثل هذا الخاص يكون مخصصاً له أو ناسخاً فيه وجهان : فلهب جماعة إلى الثاني يدعوى أن تأخير البيان عن وقت الحاجة مبيح ، وعليه فيتعين كونه ناسخاً لا مخصصاً ، ولكنهم وقعوا في الاشكال بالاضافة إلى حرمان الكتاب والسنة حيث ان مخصصاتها التي صدرت عن الأئمة الأطهار (ع) قد وردت بعد حضور وقت العمل بها ، ومع ذلك كيف يمكن الالتزام بتخصيصها بها ، والالتزام بالنسخ في جميع ذلك بعيد جداً بل نقطع بطلان ، بداهة ان لازم ذلك هو نسخ كثير من الأحكام المجعولة في الشريعة الماضية ، وهذا في نفسه مما يقطع ببطلاله ، لامن لاحية ما قبل

من ان النسخ لا يمكن بعد زمن النبي الأكرم (ص) لانقطاع الوحي ، وذلك لان الوحي وان انقطع بعد زمانه (ص) إلا انه لا مانع من أنه صلى الله عليه وآله : أوكل بيانته إلى الأئمة الطاهرين (ع) كبيان سائر الأحكام ، بل من ناحية أن نسخ تلك الأحكام بتلك للكثرة في نفسها لا يناسب مثل هذه الشريعة الخالدة التي لجعل من قبل الله تعالى وأمر رسوله (ص) وأوصيائه (ع) ببيانها ، ولأجل ذلك يقطع بخلافه .

ومن هنا قد قاموا بعدة محاولات للتفصي عن هذا الاشكال أحسنها ما ذكره صاحب الكفاية (قدّه) تبعاً لشيخنا العلامة اللصاري (قدّه) من ان هذه العمومات التي وردت مخصصاتها بعد حضور وقت العمل بها قد صدرت بأجمعها ضرباً للقاعدة يعني انها متكاملة للأحكام الظاهرية فيكون الناس مكلفين بالعمل بها ما لم يرد عليها مخصص فاذا ورد المخصص عليها كان ناسخاً بالاضافة إلى الاحكام الظاهرية ومخصصاً بالاضافة إلى الارادة الجديدة والاحكام الواقعية .

وقد ذكرنا في ضمن البحوث السالفة أن كون العموم مراداً بالارادة الاستعمالية لا يلزم كونه مراداً بالارادة الجديدة ، كما ان كونه مراداً ظاهراً ضرباً للقانون والقاعدة لا يلزم كونه مراداً واقعاً وجداً .

وعليه فلا مانع من كون العموم في هذه العمومات مراداً ظاهراً ويكون الناس مأموراً بالعمل به في مقام الظاهر إلى أن يجيء المخصص له فاذا جاء فيكون مخصصاً بالاضافة إلى الارادة الجديدة وناسخاً بالاضافة إلى الحكم الظاهري ،

ويرد عليه ان هذه العمومات لا تخلو من أن تكون ظاهرة في ارادة العموم والعموم وجداً في مقام الاليات والدلالة أو لا تكون ظاهرة فيه من جهة لصب قرينة على انها مرادة في مقام الظاهر وغير مرادة بحسب مقام الواقع

والجد يعني أن القرينة تدل على أنها وردت ضرباً للقاعدة بالاضافة إلى الحكم الظاهري دون الواقعي .

ومن الطبيعي أن هذه القرينة تمنع عن انعقاد ظهورها في ارادة العموم واقعاً وجزأً فعلى الاول يبقى اشكال قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بحاله ولا يندفع به الاشكال المزبور ، ضرورة انها على هذا الفرض ظاهرة في ارادة العموم واقعاً ، والبيانات المتأخرة عنها الواردة بعد حضور وقت العمل بها على الفرض كاشفة عن عدم ارادة العموم فيها ، وهذا بعينه هو تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وعلى الثاني فلا ظهور لها في العموم في مقام الانهايات حتى يتمسك به ضرباً للقاعدة ، وعليه فلا يكون حجة في ظرف الشك . فالنتيجة ان ما ذكره صاحب الكفاية (قدس) لدفع الاشكال المذكور لا يرجع إلى معنى صحيح ،

فالتحقيق في المقام أن يقال : ان قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة انما هو لاحد أمرين لا ثالث لهما :

الاول : انه يوجب وقوع المكلف في الكلفة والمشقة من دون مقتضى لها في الواقع كما إذا افترضنا ان العام مشتمل على حكم الزامي في الظاهر ولكن كان بعض افراده في الواقع مشتملاً على حكم ترخيصي ، فانه لا محالة يوجب الزام المكلف ووقوعه بالاضافة الى تلك الافراد المباحة في المشقة والمكلفة من دون موجب ومقتضى لها ، وهذا من الحكيم قبيح :

الثاني : أنه يوجب القاء المكلف في المفسدة أو يوجب تلويث المصلحة منه كما إذا افترضنا ان العام مشتمل على حكم ترخيصي في الظاهر ، ولكن كان بعض افراده في الواقع واجباً أو محرماً ، فانه على الأول يوجب تلويث المصلحة المألزمة من المكلف ، وعلى الثاني يوجب لقائه في المفسدة ، وكلاهما قبيح من المولى الحكيم .

ولكن من المعلوم ان هذا القبيح قابل للرفع ، ضرورة ان المصلحة الأخرى إذا اقتضت إلقاء المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة عنه أو إهلاكه في الكلفة والمثقة فلا قبح فيه أصلاً .

فاذاً لا يكون قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة كقبح الظلم يستحيل انفكاكه عنه ، بل هو كقبح الكلب يعني أنه في نفسه قبيح مع قطع النظر عن طرو أي عنوان حسن عليه .

فاذا افترضنا أن المصلحة تقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة وكانت أقوى من مفسدة تأخيره أو كان في تقديم البيان مفسدة أقوى منها فبطبيعة الحال لا يكون تأخيره عندئذ قبيحاً ، بل هو حسن ولازم كما هو الحال في الكلب ، فإن قبحه إنما هو في نفسه وذاته مع قطع النظر عن عروض أي عنوان حسن عليه .

فاذا فرضنا ان الجاء مؤمن في مورد يتوقف عليه لم يكن قبيحاً ، بل هو حسن يلزم العقل به ، وكذا حسن الصدق فإنه ذاتي بمعنى الاقتضاء وأنه صفة المؤمن كما في الكتاب العزيز ، ومع ذلك قد يعرض عليه عنوان ذو مفسدة موجب لانصافه بالقبح كما إذا كان الصدق موجباً لقتل مؤمن أو ماسا كل ذلك ، فإن مثله لا محالة يكون قبيحاً عقلاً ومجرماً شرعاً ، فما لا ينفك عنه القبح - هو الظلم - حيث أنه علة تامة له فيستحيل لحقق عنوان الظلم في مورد بدون انصافه بالقبح ، كما ان حسن العدل ذاتي بهذا المعنى أي بمعنى العلة التامة فيستحيل انفكاكه عنه .

فالنتيجة أن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بما أنه ذاتي بمعنى الاقتضاء دون العلة التامة فلا مانع من تأخيره عن وقت الحاجة إذا اقتضته المصلحة الملزمة التي تكون أقوى من مفسدة التأخير أو كان في تقديم البيان مفسدة أقوى من مفسدة تأخيره ولا يكون عندئذ قبيحاً :

وبكلمة أخرى ان حال تأخير البيان عن وقت الحاجة في محل الكلام كحال تأخيره في أصل الشريعة المقدسة حيث ان بيان الأحكام فيها كان على نحو التدرج واحداً بعد واحد لمصلحة التسهيل على الناس ، نظراً الى أن بيائها دفعة واحدة عرفية يوجب المشقة عليهم وهي طبعاً توجب الضرر والاعراض عن الدين وعدم الرحمة اليه .

ومن الطبيعي ان هذا مفسدة تقتضي أن يكون بيانها على نحو التدرج ليرغب الناس اليه وهم ان متعلقاتها مشتملة على المصالح والمفاسد من الأول فتأخير البيان وتدرجيتها إنما هو لمصلحة تستدعي ذلك - وهي التسهيل على الناس ورغبتهم إلى الدين - ومن الواضح ان هذه المصلحة أقوى من مصلحة الواقع التي تفوت عن المكلف .

ومن هنا قد ورد في بعض الروايات ان أحكاماً بقيت عند صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف وهو (ع) بعد ظهوره بين ذلك الأحكام للناس ، ومن المعلوم ان هذا التأخير إنما هو لمصلحة فيه أو لمفسدة في البيان وما نحن فيه كذلك حيث أنه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة عند اقتضاء المصلحة ذلك أو كان في تقديم البيان مفسدة ملزمة ولا يفرق في ذلك بين تأخيره عن وقت الحاجة في زمان قليل كساعة مثلاً أو أزيد فإنه إذا جاز تأخيره لمصلحة ساعة واحدة جاز كذلك سنين متطاولة ضرورة ان قبحه لو كان كقبح الظلم لم يجز تأخيره أبداً حتى في آن واحد لاحتحالة صدور القبيح من المولى الحكيم .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي انه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كانت فيه مصلحة مقتضية لذلك أو كانت في تقديمه مفسدة مائة عنه :

وعلى ضوء هذه النتيجة يتعين كون الخاص المتأخر الوارد بعد حضور

وقت العمل بالعام مخصصاً لا ناسخاً ، وعليه فلا اشكال في تخصيص عومات الكتاب والسنة الواردة في عصر النبي الأكرم (ص) بالمخصصات الواردة في عصر الائمة الاطهار (ع) حيث ان المصلحة تقتضي تأخيرها عن وقت الحاجة والعمل أو كانت في تقديمها فمصلحة لازمة تمنع عنه .

الصورة الرابعة ما اذا ورد العام بعد الخاص وقبل حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يتعين كون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر حيث انه لا مقتضى للنسخ هنا أصلاً وإلا لزم كون جعل الحكم لغواً محضاً وهو لا يمكن من المولى الحكيم على ما تقدم تفصيله .

الصورة الخامسة : ما إذا ورد العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يقع الكلام في ان الخاص المتقدم مخصص للعام المتأخر أو ان العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم ، وتظهر الثمرة بينهما حيث أنه على الأول يكون الحكم المجمعول في الشريعة المقدسة هو حكم الخاص دون العام ، وعلى الثاني ينتهي حكم الخاص بعد ورود العام فيكون الحكم المجمعول في الشريعة المقدسة بعد وروده هو حكم العام .

ذكر الحق صاحب الكفاية (قده) ان الأظهر أن يكون الخاص مخصصاً وأفاد في وجه ذلك ان كثرة التخصيص في الاحكام الشرعية حتى اشتهر ما من عام إلا وقد خص ولادة النسخ فيها جداً أوجبنا كون ظهور الخاص في الدوم والاستمرار وان كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة أقوى من ظهور العام في العموم وان كان بالرهم ، وعليه فلا مناص من تقديمه عليه هذا .

وأورد عليه شيخنا الانصاري (قده) بما ملخصه : ان داليل الحكم يستحيل أن يكون متكفلاً لاستمرار ذلك الحكم ودوامه أيضاً ، ضرورة ان استمرار الحكم في مرتبة متأخرة عن نفس الحكم فلا بد من فرض

حاجة اليه :

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

فالنتيجة : ان ما ذكرناه سار في جميع الامور المتلازمة وجوداً سواء أكانت من قبيل اللازم والملزوم أم كانت من قبيل المتلازمين للزوم ثالث فان تقييد المأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر ، كما ان الأمر يغني عن الأمر بالآخر . وعليه فلا معنى لاطلاق المأمور به بالاضافة اليه فان اطلاقه بحسب مقام الواقع والثبوت غير معقول ، للفرض تقييده به قهراً ، ولما اطلاقه بحسب مقام الاثبات فانه لغو ، وكذلك تقييده به في هذا المقام ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان العلم النعني ملازم للعلم الحمولي ، وعليه فتقييد موضوعي العام بعدم كونه متصفاً بعنوان الخاص

أفراد العرصة يعني كلما ينطبق عليه عنوان الخمر في الخارج سواء أكان متخذاً من العنب أو التمر أو ما شاكل ذلك فالقضية تدل على حرمة شربه كذلك يدل عليه بالإضافة إلى أفراد الطولية يعني بحسب الأزمان . لاطلاق المتعلق والموضوع وعدم تقييده بزمان خاص دون زمان ، مع كون المتكلم في مقام البيان .

وان شئت قلت : أن المتكلم كما يلاحظ الاطلاق والتقييد بالإضافة إلى الأفراد العرصة وهذا يعني أنه ثارة بقيد المتعلق بحصة خاصة منه ككونه متخذاً من العنب مثلاً ، وأخرى لا يقيده بها فيلاحظه مطلقاً ومرفوضاً عنه القيود بشئ اشكالها فعندئذ لا مانع من التمسك باطلاقه لاثبات الحكم لجميع ما ينطبق عليه كذلك يلاحظ الاطلاق والتقييد بالإضافة إلى الأفراد الطولية يعني ثارة بقيده بزمان خاص دون آخر ، وأخرى لا يقيده به فيلاحظه مطلقاً بالإضافة إلى جميع الأزمنة ، فعندئذ بطبيعة الحال يدل على دوام الحكم واستمراره من جهة الاطلاق ومقدمات الحكمة فيتمسك به في كل زمان يشك في ثبوت الحكم له ، فإذا ما أفاده صاحب الكفاية (قدّه) من أن الخاص يدل على الدوم والاستمرار بالاطلاق فلهي غاية الصحة والمثانة من هذه الناحية

نعم يرد على ما أفاده (قدّه) من أن الخاص يتقدم على العام وان كانت دلالته على الدوام والاستمرار بالاطلاق ومقدمات الحكمة ودلالة العام على العموم بالوضع ، والسبب فيه هو انه لا يمكن الحكم بتقديم الخاص على العام في هذه الصورة حيث ان العام يصلح أن يكون بياناً على خلاف الخاص ، ومعه كيف تجري مقدمات الحكمة فيه .

وبكلمة أخرى : ان دلالة الخاص على الدوام والاستمرار تتوقف على جريان مقدمات الحكمة ، ومن الطبيعي ان عموم العام بما أنه مستند

إلى الوضع ملزم عن جريانها ، فإذا كيف يحكم بتقديم الخاص عليه ، وكثرة التخصيص ولدرة النسخ فيما إذا دار الأمر بينهما لا توجبان إلا الظن بالتخصيص ولا أثر له أصلاً ، على أن فيما نحن فيه لا يدور الأمر بينهما حيث أن الخاص هنا لا يصلح أن يكون مخصصاً للعام . لأن صلاحيته للتخصيص تتوقف على جريان مقدمات الحكمة وهي خبر جارية على الفرض - فعتدنا بطبيعة الحال يقدم العام على الخاص فيكون ناسخاً له . ولكن هذا الذي ذكرناه إنما يتم في الأحكام الصادرة من المولى العرفي ، فإنه إذا صدر منه خاص ثم صدر عام بعد حضور وقت العمل به فلا محالة يكون العام مقدماً على الخاص إذا كان ظهوره في العدم مستنداً إلى الوضع وظهور الخاص في الدوام والاستمرار مستنداً إلى الإطلاق ومقدمات الحكمة .

وأما في الأحكام الشرعية الصادرة من المولى الحقيقي فهو غير تام ، والسبب في ذلك هو أن الأحكام الشرعية بأجمعها ثابتة في الشريعة الإسلامية المقدسة حيث أنها هي ظرف ثبوتها فلا تقدم ولا تأخر بينهما في هذا الظرف ، وإنما التأخر والتقدم بينهما في مرحلة البيان فقد يكون العام متأخراً عن الخاص في مقام البيان ، وقد يكون بالعكس ، مع أنه لا تقدم والتأخر بينهما بحسب الواقع .

وعلى هذا الضوء فالعام المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاص وإن كان بيانه متأخراً عن بيان الخاص زماناً إلا أنه يدل على ثبوت مضمونه في الشريعة المقدسة مقارناً لثبوت مضمون الخاص فلا تقدم ولا تأخر بينهما في مقام الثبوت والواقع .

ومن هنا تكشف العمومات الصادرة عن الأئمة الأطهار (ع) عن ثبوتها من الأول لا من حين صدورها ، ولذا لو حصل أحد في الثوب

النجس نسباً ثم بعد مدة مثلاً تذكر وسئل الإمام (ع) عن حكم صلاته فيه فأجاب (ع) بالاعادة فهل يقوم أحد أله (ع) في مقام بيان حكم صلاته بعد ذلك لا من الأول ،

فالتبعية ان الروايات الصادرة من الأئمة الأطهار (ع) من العمومات والخصوصات بأجمعها تكشف عن ثبوت مضامينها من الأول ، ولا اشكال في هذه الدلالة والكشف ، ومن هنا يصح نسبة حديث صادر عن الامام المتأخر الى الامام المتقدم كما في الروايات :

ومن الطبيعي أنه لم تكن النسبة صحيحة ، فما فيها من الهم (ع) جميعاً بمنزلة متكلم واحد انما هو ناظر الى هذا المعنى يعني أن لسان جميعهم لسان حكاية للشرع .

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي ان العام المتأخر زماناً عن الخاص انما هو زمان بيانه فحسب لا ثبوت مدلوله ، فانه مقارن للخاص فلا تقدم ولا تأخر بينهما بحسبه ، مثلاً العام الصادر عن الصادق عليه السلام ، مقارن مع الخاص الصادر عن أمير المؤمنين (ع) ، بل عن رسول الله (ص) والتأخير انما هو في بيانه .

وعليه فلا موجب لتوهم كونه ناسخاً للخاص ، بل لا مناص من جعل الخاص مخصصاً له . ومن هنا قلنا ان العام الصادر عن الصادق (ع) يصح نسبته الى أمير المؤمنين (ع) :

ومن المعلوم انه لو كان صادراً في زمانه (ع) لم تكن شبهة في كون الخاص مخصصاً له ، فكلا الحال فيما اذا كان صادراً في زمان الصادق (ع) بعد ما عرفت من أنه لا أثر للتقدم والتأخر من ناحية البيان وان الصادر في زمانه (ع) كالصادر في زمان الأمير (ع) أو الرسول (ص) ، ومن هنا يكون دليل المخصص كاشفاً عن تخصيص الحكم العام من الأول لآخر.

حين صدوره وبهانه .

وعلى ضوء هذا البيان يظهر لفظة الفرق بين الأحكام الشرعية والأحكام العرفية فإن صدور الحكم من المولى العرفي لا يدل على ثبوته من الأول والمأ يدل على ثبوته من حين صدوره فإذا افترضنا صدور خاص منه وبعد حضور وقت العمل به صدر منه عام فلا محالة يكون العام ظاهراً في نسخه للخاص ، وهذا بخلاف ما إذا صدر حكم المولى الحقيقي في زمان متأخر فانه يدل على ثبوته من الأول لا من حين صدوره والتأخير إنما هو في بيانه لاجل مصلحة من المصالح أو لاجل مفسدة في تقديم بيانه ، ولأجل هذه النقطة للفرق الأحكام الشرعية عن الأحكام العرفية فيما تقدم من النسخ والتخصيص في بعض الموارد .

فالنتيجة في نهاية المطاف ان المعين هو التخصيص في جميع الصور المتقدمة ولا مجال لتوهم النسخ في شيء منها .

(النسخ)

وهو في اللغة بمعنى الإزالة ومنه لسخت الشمس الظل وفي الاصطلاح هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده وزمائه ، ولا يفرق فيه بين أن يكون حكماً تكليفياً أو وضعياً ، ومنه يظهر ان ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه كارتفاع وجوب الصلاة بطروج وقتها ووجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان وهكذا ليس من النسخ في شيء ، والوجه في ذلك هو اننا قد ذكرنا غير مرة ان للحكم المجهول في الشريعة المقدسة مرتبتين : الأولى : مرتبة الجعل وهي مرتبة ثبت الحكم في عالم التشريع والانشاء ، وقد ذكرنا في غير مورد ان الحكم في هذه المرتبة مجهول على

لحر القضايا الحقيقية التي لا تتوقف على وجود موضوعها في الخارج ، فان قوام تلك القضايا انما هو بفرض وجود موضوعها ليه سواء أكان موجوداً حقيقة أم لم يكن ، مثلاً قول الشارع (شرب الخمر حرام) ليس معناه ان هنا خمرأ في الخارج وان هذا الخمر محكوم بالحرمة في الشريعة ، بل مرده هو ان الخمر متى ما فرض وجوده في الخارج فهو محكوم بالحرمة فيها سواء أكان موجوداً في الخارج أم لم يكن .

الثانية : مرتبة الفعلية وهي مرتبة ثبوت ذلك الحكم في الخارج بثبوت موضوعه فيه ، مثلاً اذا تحقق الخمر في الخارج تحققت الحرمة المحمولة له في الشريعة المقدسة .

ومن الطبيعي ان هذه الحرمة تستمر باستمرار موضوعها خارجاً فلا يعقل الفكاكها عنه حيث ان نسبة الحكم إلى الموضوع من هذه الناحية نسبة الماعول إلى العلة للثامة ، وعليه فاذا انقلب الخمر خلا فبطبيعة الحال ترتفع تلك الحرمة الفعلية الثابتة له في حال خمرته ، ضرورة انه لا يعقل بقاء الحكم مع ارتفاع موضوعه وإلا لزم الخلف .

وبعد ذلك نقول : ان ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ليس من النسخ في شيء ولا كلام في امكانه ووقوعه في الخارج ، والما الكلام في امكان ارتفاع الحكم عن موضوعه (المفروض وجوده) في عالم التشريع والجعل ، المعروف والمشهور بين المسلمين هو امكان النسخ بالمعنى المتنازع فيه (رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع والجعل) ، وخالف في ذلك اليهود والنصارى فادعوا استحالة النسخ واستندوا في ذلك الى شبهة لا واقع موضوعي لها ، وحاصلها هو ان النسخ يستلزم أحد محلورين لا يمكن الالتزام بشيء منها :

أما عدم حكمة النسخ أو جهله بها وكلاهما مستحيل في حق تعالى ،

والسبب فيه ان تشريع الأحكام وجعلها منه سبحانه وتعالى لا محالة يكون على طبق الحكم والمصالح التي هي لغرضه ، بداهة ان جعل الحكم جزاءً وبدون مصلحة ينافي حكمة للباري تعالى فلا يمكن صدوره عنه .

وعلى هذا الضوء فرقم الحكم الثابت في الشريعة المقدسة لموضوعه لا يخلو من أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من جهة المصلحة وعلم الناسخ بها أو يكون من جهة البداء وكشف الخلاف كما يقع ذلك غالباً في الأحكام والقوانين العرفية ولا ثالث لها ، والأول ينافي حكمة الحكيم المطلق فان مقتضى حكمته استحالة صدور الفعل منه جزاءً .

ومن المعلوم ان رفع الحكم مع بقاء مصلحته المنقضية لجعله أمر جزاف فيستحيل صدوره منه والثاني يستلزم الجهل منه تعالى وهو محال في حقه سبحانه .

فالتيجة ان وقوع النسخ في الشريعة المقدسة إما أنه يستلزم المحال فهو محال لا محالة .

والجواب هنا ان الأحكام المفعولة في الشريعة المقدسة من قبل الحكيم تعالى على نوعين : (أحدهما) ما لا يراد منه البعث أو الزجر الحقيقيين كالأحكام الصادرة لفرض الامتحان أو ما شاكله :

ومن الواضح أنه لا مانع من اثبات هذا النوع من الأحكام أولاً ثم رفعه حيث ان كلا من الإثبات والرفع في وقته قد نشأ عن مصلحة وحكمة فلا يلزم من رفعه خلاف الحكمة ، لفرض ان حكمته . وهي الامتحان - قد حصلت في الخارج ومع حصولها فلا يعقل بدائه ، ولا كشف الخلاف المستحيل في حقه تعالى حيث لا واقع له غير هذا : (وثانيهما) ما يراد منه البعث أو الزجر الحقيقي يعني ان الحكم المفعول حكماً حقيقياً ومع ذلك لا مانع من نسخه بعد زمان ، والمراد من النسخ كما عرفت هو

انتهاء الحكم بانتهاء أمده يعني ان المصلحة المقتضية لجمعه تنتهي في ذلك الزمان فلا مصلحة له بعد ذلك .

وعليه فبطبيعة الحال يكون الحكم المجهول على طلبها بحسب مقام الثبوت مقيداً بذلك الزمان الخاص المعلوم عند الله تعالى المجهول عند الناس ويكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان لانتهاء أمده الذي قيد به في الواقع وحلول أجله الواقعي الذي أنيط به ، وليس المراد منه رفع الحكم الثابت في الواقع ونفس الأمر حتى يكون مستحيلاً على الحكيم تعالى العالم بالواقعات .

فالنتيجة ان النسخ بالمعنى الذي ذكرناه أمر ممكن جزئياً ولا يلزم منه شيء من المحلورين المتقدمين ، بيان ذلك أنه لا شبهة في دخول خصوصيات الأفعال في ملاكات الأحكام وانها تختلف باختلاف تلك الخصوصيات سواء كانت تلك الخصوصيات زمانية او مكانية أو نفس الزمان كأوقات الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك ، فان دخلها في الأحكام المجمولة لهذه الأفعال مما لا يشك فيه عاقل فضلاً عن فاهل فاذا كانت خصوصيات الزمان دخيلة في ملاكات الاحكام وانها تختلف باختلافها فلتكن دخيلة في استمرارها وعدمه أيضاً ، ضرورة انه لا مانع من أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة في مدة معينة وفي قطعة خاصة من الزمان فلا يكون مشتملاً عليها بعد انتهاء تلك المدة

وعليه فبطبيعة الحال يكون جعل الحكم له من الحكيم المطلق العالم باشماله كذلك محدوداً بأمده تلك المصلحة فلا يعقل جعله منه على نحو الاطلاق والدوام ، فاذا لا محالة ينتهي الحكم بانتهاء تلك المدة حيث انها أمده :

وعلى الجملة فاذا أمكن ان يكون لليوم المعين أو الاسبوع المعين أو

أو الشهر المعين دخل في مصلحة الفعل وتأثير فيها أو في مفسدته أمكن
 دخل السنة المعينة أو السنين المعينة فيها أيضاً ، فإذا كان للفعل مشتملاً على
 مصلحة في سنين معينة لم يجعل له الحكم إلا في هذه السنين فحسب فيكون
 أجله وأمدّه انتهاء تلك السنين فإذا انتهت انتهى الحكم بانتهاء أمدّه وحلول
 أجله ، هذا بحسب مقام الاثبات فالدليل الدال عليه وإن كان مطلقاً إلا
 أنه كما يمكن تقييد اطلاق الحكم من غير جهة الزمان بدليل منفصل فكذلك
 يمكن تقييد اطلاقه من جهة الزمان أيضاً بدليل منفصل حيث إن المصلحة
 قد تقتضي بيان الحكم على جهة العموم أو الاطلاق ، مع أن المراد الجدي
 هو الخاص أو المقيد والموقت هو وقت خاص ويكون بيان التخصيص أو التقييد
 بدليل منفصل ، فالنسخ في مقام الثبوت والواقع انتهاء الحكم بانتهاء أمدّه
 وفي مقام الاثبات رفع الحكم الثابت لاطلاق دليله من حيث الزمان ولا يلزم منه
 خلاف الحكمة ولا كشف الخلاف المستحيل في حقه تعالى ، هذا بناء على وجهة
 نظر العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ، وأما على وجهة
 نظر من يرى تبعية الاحكام لمصالح في انفسها فالامر أيضاً كذلك ، فإن
 المصلحة الكامنة في نفس الحكم تارة تقتضي جعله على نحو الاطلاق والدوام
 في الواقع ، وتارة أخرى تقتضي جعله في زمان خاص ووقت مخصوص
 فلا محالة ينتهي بانتهاء ذلك الوقت (وهذا هو النسخ) وإن كان الفعل
 باقياً على ما هو عليه في السابق أو قل إن في إيجاب شيء تارة مصلحة
 في جميع الأزمنة ، وأخرى في زمان خاص دون غيره .

فالنتيجة في نهاية الشوط : هي أنه لا ينبغي الشك في إمكان النسخ
 بل وقوعه في الشريعة المقدسة على وجهة نظر كلا المذهبين كسألة القبله
 أو لحومها :

(البداء)

قد التزم الشيعة بالبداء في التكوينيات وخالف في ذلك العامة وقالوا باستحالة البداء فيها لاستلزامه الجهل على الحكيم تعالى : ومن هنا لسببنا إلى الشيعة ما هم براء منه وهو لجواز الجهل عليه تعالى باعتبار التزامهم بالبداء :

ولكن من الواضح انهم لم يحسنوا في المهم ما هو مراد الشيعة من البداء ولم يتأملوا في كلماتهم حول هذا الموضوع وإلا لم ينسبوا اليهم هذا الافتراء الصريح والكلب البين ، ومن نسب ذلك إلى الشيعة انفطر الرازي في تفسيره الكبير عند تفسير قوله تعالى : « يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » قال : قالت : الرافضة البداء جائز على الله تعالى وهو ان يعتقد شيئاً ثم يظهر له ان الامر بخلاف ما اعتقده (وهذا كما ترى كلب صريح على الشيعة ، وكيف كان فلا يلزم من الالتزام بالبداء الجهل عليه تعالى كيف فان الشيعة ملتزمون به ، فمع ذلك يقوون باستحالة الجهل عليه سبحانه وتعالى .

وقد ورد في بعض الروايات ان من رهم ان الله عز وجل يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابراًوا منه ، وفي بعضها الآخر فأما من قال بالله تعالى لا يعلم الشيء إلا بعد كونه فقد كفر وخرج عن التوحيد ،

وقد انفلت كلمة الشيعة الامامية على ان الله تعالى لم يزل عالماً قبل أن يخلق الخلق بشئ أنواعه بمقتضى الحكم العقل القطري وطبقاً للكتاب والسنة .

بيان ذلك انه لا شبهة في أن العالم بشئ الوانه واشكاله تحت قدرة

الله تعالى وسلطانه المطلق وان وجود أي ممكن من الممكنات فيه منوط بمشيئته تعالى وأعمال قدرته فان شاء أوجده وان لم يشاء لم يوجده ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ان الله سبحانه عالم بالاشياء بشئ أنواعها وأشكالها منذ الأزل وان لها بجميع أشكالها تعييناً علمياً في علم الله الأزلي ويعبر عن هذا التعيين بتقدير الله مرة وبقضائه مرة أخرى :

ومن ناحية ثالثة ان علمه تعالى بالاشياء منذ الأزل لا يوجب سلب قدرة الله تعالى واختياره عنها ، ضرورة أن حقيقة العلم بشيء الكشف عنه على واقعه الموضوعي من دون أن يوجب حدوث شيء فيه فالعلم الأزلي بالاشياء هو كشفها لديه تعالى على واقعها من الاناطة بمشيئة الله واختياره فلا يزيد انكشاف الشيء على وقع ذلك الشيء ، وقد فصلنا الحديث من هذه الناحية في مبحث الجبر والتفويض بشكل موسع .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث هي أن معنى تقدير الله تعالى للاشياء وقضائه بها ان الاشياء بجميع ضروريها كانت متعينة في العلم الالهي منذ الأزل على ما هي عليه من أن وجودها معلق على أن تتعلق المشيئة الالهية بها حسب اقتضاء الحكم والمصالح التي تختلف باختلاف الظروف والتي يحبط بها العلم الالهي .

ومن ضوء هذا البيان يظهر بطلان ما ذهب اليه اليهود من أن قلم التقدير والاضاء حينما جرى على الاشياء في الأزل استحالة ان تتعلق المشيئة الالهية بخلافه .

ومن هنا قالوا يد الله مفلولة عن القبض والبسط والاخذ والاعطاء ووجه الظهور ما عرفت من ان قلم التقدير والقضاء لا يزاحم قدرة الله تعالى على الاشياء حين ايجادها حيث انه تعلق بها على واقعها الموضوعي مع الاناطة بالمشيئة والاختيار فكيف ينالها :

ومن الغريب جداً أنهم (لعنهم الله) التزموا بسلب القدرة عن الله ولم يلتزموا بسلب القدرة عن العبد مع ان الملاك في كليهما واحد - وهو العلم الازلي - فانه كما تعلق بأفعاله تعالى كذلك تعلق بأفعال العبيد .
فالنسبة انهم التزموا بحفظ القدرة لانفسهم وان قلم التقدير والقضاء لا ينافيها وسلب القدرة عن الله تعالى وان قلم التقدير والقضاء ينافيها ، وهذا كما نرى :

وبعد ذلك نقول : ان المستفاد من نصوص الباب ان القضاء الالهي على ثلاثة ألواح .

الأول : قضائه تعالى الذي لم يطلع عليه أحداً من خلقه حتى لبينا محمد (ص) وهو العلم المخزون الذي استأثر به لنفسه المعبود عنه باللوح المحفوظ ثارة وهام الكتاب ثارة أخرى ، ولا ريب ان البدء يستحيل أن يقع فيه كيف يتصور فيه البدء وان الله سبحانه عالم بجميع الأشياء بشئ ألوانها منذ الأزل لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في الأرض ولا في السماء ، ومن هنا قد ورد في روايات كثيرة ان البدء انما ينشأ من هذا العلم لا انه يقع فيه .

منها : ما رواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محمد النوالي ان الرضا (ع) قال لسليمان المروزي رويت عن أبي عن أبي عبد الله (ع) أنه قال (ان الله عز وجل علمين علماً مخزوناً مكنوناً لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البدء وعلماً علمه ملائكته ورسله فالعلماء من أهل بيت نبيك يعلمونه) .

ومنها : ما عن بصائر الدرجات بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال (ان الله علمين : علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البدء وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبيائه ولحن نعلمه) هـ

الثاني : قضاء الله الذي أخبر نبيه وملائكته بأنه سوف يقع حتماً ولا شبهة في أن هذا القسم أيضاً لا يقع فيه البداء ، ضرورة أن الله تعالى لا يكذب نفسه ورسله وملائكته وأوليائه فلا فرق بينه وبين القسم الأول من هذه الناحية . نعم يلتحق عنه من ناحية أخرى وهي أن هذا القسم لا ينشأ منه البداء دون القسم الأول .
وقد دل على ذلك عدة روايات :

منها : قوله (ع) في الرواية المتقدمة عن الصدوق أن حلياً (ع) كان يقول « العلم علمان فعلم علمه الله ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فانه يكون ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه يقدم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء » :

ومنها : ما روى العياشي عن الفضيل قال سمعت أبا جعفر (ع) يقول : (من الأمور أمور محتومة جارية لا محالة ومن الأمور أمور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء لم يطلع على ذلك أحداً - يعني الموقوفة - فأما ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذب نفسه ولا نبيه ولا ملائكته :

الثالث : قضاء الله الذي أخبر لبيس وملائكته بوقوعه في الخارج لا ينحو الختم بل معلقاً على أن لا تتعلق مشيئة الله على خلافه ، وفي هذا القسم يقع البداء عنه بعالم الخلق والاثبات والبه أشار بقوله (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب . لله الأمر من قبل ومن بعد) وقد دلت على ذلك عدة نصوص :

منها : ما في تفسير علي بن إبراهيم عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله (ع) قال (إذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح ولكنها

الى اسماء الدليا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة فاذا اراد الله أن يقدم شيئاً أو يؤخره أو ينقص شيئاً أم والمالك أن يمحوا ما يشاء ثم انتهت الذي اراده ، قلت وكل شيء هو عند الله مثبت في كتاب الله قال : نعم قلت فأي شيء يكون بعده قال سبحانه الله ثم يحدث الله أيضاً ما يشاء تبارك وتعالى) .

ومنها : ما في تفسيره أيضاً عن عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن (ع) عند تفسير قوله تعالى : (فيها يفرق كل أمر حكيم أي يقدر الله كل أمر من الحق ومن الهاتل وما يكون في تلك السنة وله فيه البداء والمشيئة يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء من الأجال والارزاق والبلاها والأهراض والأمراض ويزيد فيها ما يشاء وينقص ما يشاء) :

ومنها : ما في الاحتجاج عن أمير المؤمنين (ع) انه قال (لولا آية في كتاب الله لاخبرتكم بما كان وبما يكون وبما هو كائن الى يوم القيامة وهي هذه الآية) و يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ، ومثله ما عن الصدوق في الامال والتوحيد عن أمير المؤمنين (ع) :

ومنها : ما في تفسير العياشي عن زراوة عن أبي جعفر (ع) قال : (كان علي بن الحسين (ع) يقول لولا آية في كتاب الله لحدثتكم بما يكون الى يوم القيامة فقلت آية آية قال قول الله يمحوا الله الخ) :

ومنها : ما في قرب الاسناد عن البرنطي عن الرضا عليه السلام قال : قال ابو عبد الله وابو جعفر وعلي بن الحسين والحسين بن علي وعلي بن أبي طالب عليهم السلام (لولا آية في كتاب الله لحدثناكم بما يكون الى أن تقوم الساعة يمحوا الله الخ) :

ومنها : ما عن العياشي عن ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) يقول :

(ان الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده أم الكتاب وقال لكل أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شيء يبدو له إلا وقد كان في علمه ان الله لا يبدو له من جهل) :

ومنها ما رواه عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله (ع) سئل عن قول الله يمحو الله الخ قال : (ان ذلك الكتاب كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت فمن ذلك الذي يرد الدعاء القضاء وذلك الدعاء مكتوب عليه الذي يرد به القضاء حتى اذا صار الى أم الكتاب لم يكن الدعاء فيه شيئاً) ومنها خبرها من الروايات الدالة على ذلك .

فالتنتيجة على ضوء هذه الروايات هي أن البداء يستحيل أن يقع في القسم الأول من القضاء المعبر عنه بالروح المخطوط وبأم الكتاب والعلم المخزون عند الله ، بدهاه أنه كيف يتصور البداء فيه وان الله سبحانه عالم بكته جميع الاشياء بشئ الوانها منذ الأزل لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء .

نعم هذا العلم منشأ لوقوع البداء يعني أن انسداد باب هذا العلم لغيره تعالى حتى الانبياء والاوصياء والملائكة أوجب وقوع البداء في بعض أخباراتهم ، وكذا الحال في القسم الثاني من القضاء نظراً الى أن العقل يستغل باستحالة تكذيب الله تعالى نفسه أو أنبيائه .

وأما القسم الثالث فهو مورد لوقوع البداء ولا يلزم من الالتزام بالبداء فيه أي محذور كنسبة الجهل الى الله سبحانه وتعالى ولا ما يتنافى عظمته ويحلله ولا الكلب حيث ان أخباره تعالى بهذا القضاء لنبيه أو وليه ليس على نحو الهزم والبت ، بل هو معلق بمسلم مشيئة بخلافه ، فاذا تعلقت المشيئة على الخلاف لم يلزم الكلب ، فان ملاك صديق هذه

القضية وكذبها انما هو بصدق الملازمة وكذبها ، والمفروض ان الملازمة صادقة وهي وقوعه لو لم تتعلق المشيئة الالهية على خلافه .

مثلا أن الله تعالى يعلم بأن زيداً سوف يموت في الوقت الفلاني ويعلم بأن موته فيه معلق على عدم اعطائه الصدقة أو ما شاكلها ، ويعلم بأنه يعطي الصدقة فلا يموت فيه ، فهاهنا قضيتان شرطيتان فلي احدهما : قد عاق موته في الوقت الفلاني بعدم تصدقه أو نحوه ، وفي الاخرى قد علق عدم موته فيه على تصدقه أو نحوه .

ونتيجة ذلك ان المشيئة الالهية في القضية الأولى قد تعلقت بموته اذا لم يتصدق ، وفي القضية الثانية قد تعلقت بعدم موته وبهائه حياً اذا تصدق .

ومن الواضح ان اخباره تعالى بالقضية الاولى ليس كذباً ، فان المناط في صدق القضية الشرطية وكذبها هو صدق الملازمة بين الجزاء والشرط وكذبها لا بصدق طرفيها ، بل لا يضر استحالة وقوع طرفيها في صدقها فعلمه تعالى بعدم وقوع الطرفين هنا لا يضر بصدق اخباره بالملازمة بينهما وكذا لا محذور في أخبار النبي أو الوصي بموته في هذا الوقت معلقاً بتعلق المشيئة الالهية به ، فان جريان البدء فيه لا يوجب كون الخبر الذي أخبر به المعصوم كاذباً لفرض ان المعصوم لم يخبر بوقوعه على سبيل الختم والجزم ومن دون تعليق وانما أخبر به معلقاً على أن تتعلق المشيئة الالهية به أو ان لا تتعلق بخلافه

ومن الواضح ان صدق هذا الخبر وكذبه انما يدوران مدار صدق الملازمة بين هذين الطرفين وكذبها لا وقوعهما في الخارج وعدم وقوعهما فيه . فالنتيجة في نهاية المطاف هي أنه لا مانع من الالتزام بوقوع البدء في بعض اخبارات المعصومين (ع) في الامور التكوينية ولا يلزم منه محذور لاهل الافصاح

الى ذاته سبحانه وتعالى ولا بالاضافة اليهم عليهم السلام (١) .

(١) ولو اقمضنا عن تلك الروايات واقترضنا أنه لم تكن في المسألة أية رواية من روايات الباب فما هو موقف العقل فيها الظاهر بل لا ريب في ان موقفه هو موقف الروايات للدالة على أن قضاء الله تعالى على ثلاثة أنواع والسبب في ذلك أن العقل يدرك على السبيل الحتم والجزم ان البشر مهما بلغ من الكمال ذروته كنبينا محمد (ص) يستحيل أن يحيط بجميع ما في علم الله سبحانه وتعالى هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان جريان الهداء ووقوعه في الخارج بنفسه دليل على ذلك حيث أنه يستحيل جريانه في علمه تعالى لاستلزامه الجهل بالواقع (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) .

وقد ثبت على ضوء الكتاب والسنة والعقل الفطري ان الله سبحانه عالم بجميع الكائنات بشئ أزواها وأشكالها ، ولا يعزب عن علمه مقال ذرة لا في السماء ولا في الأرض ، وكذا يستحيل جريانه في القضايا التي أخبر بوقوعها ملائكته ورسله على سبيل الحتم والجزم فان الله تعالى يستحيل أن يكذب نفسه أو ملائكته أو رسله .

وعليه فبطبيعة الحال يجري البداء في القضايا التي أخبر بوقوعها لهم معلماً بتملق مشيئته به أو بعدم تعلقها على خلافه المبرهنه بعالم المخو والاثبات والنكته في وقوعه فيها هو ان الله تعالى يعلم بعدم الوقوع من جهة علمه بعدم وقوع ما عاق عليه في الخارج بعلمه المكنون والمخزون عنده لا يحيط به خبره أبداً .

وأما من أحبره تعالى بوقوعها على نحو التعليق فهو حيث لا يعلم بعدم وقوع المعلق عليه فيه فلأجل ذلك قد يظهر ويبدو خلاف ما أخبر به وهذا هو البداء بالمعنى الذي نقول به الشيعة الامامية ولا يستلزم كذب ذلك -

وقد تحصل مما ذكرناه ان نتيجة البدء الذي تقول به الشيعة الامامية وتعتقد به هي الاعتراف للصريح بأن العالم بأجمعه تحت سلطان الله وقدره حدوداً وبقاءً وان مشيئة الله تعالى نافذة في جميع الأشياء وانها بشئ ألوانها بأعمال قدره واختياره .

وقد تقدم الحديث من هذه الناحية في ضمن نقد نظريتي الجبر والتفويض هذا من ناحية د ومن ناحية أخرى ان في الاعتقاد بالبدء يتضح نقطة الفرق بين العلم الالهي وعلم غيره ، فان غيره وان كان نبياً أو وصياً كنبينا محمد (ص) لا يمكن أن يحيط بجميع ما أحاط به علمه تعالى وان كان عالماً بتعليم الله إياه بجميع حوالم الممكنات إلا انه لا يحيط بما أحاط به علم الله المخزون المعبر عنه باللوح المحفوظ وبام الكتاب حيث انه لا يعلم بمشيئة الله تعالى لوجود شيء أو عدم مشيئته الا حيث يخبره الله الله تعالى به على نحو الحتم ،

ومن ناحية ثالثة ان القول بالبدء يوجب توجه العبد الى الله تعالى وتضرعه اليه وطلبه اجابة دعائه وقضاء حوائجه ومهماته وتوفيقه للطاعة وابعاده عن المعصية كل ذلك انما لشأ من الاعتقاد بالبدء وبأن عالم الخو

- الخبر لفرض ان أخباره عن الوقوع للنامن ليس على سبيل الحتم والجزم وانما كان على نحو التعليق ولا يتصف مثل هذا الخبر بالكلب إلا في فرض عدم الملازمة بين المعلق والمعلق عليه والمفروض ان الملازمة بينهما موجودة وبذلك يظهر ان حقيقة البدء عند الشيعة هي إلا بدء والظهار واطلاق للفظ البدء عليه مبنى على التتبريل وهلاقة المشاكلة واسناده اليه تعالى باعتبار ان علمه منشاء لوقوعه وجريانه .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أنه لا مناص من الالتزام بالبدء بالمعنى الذي ذكرناه على ضوء الروايات وحكم العقل .

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

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

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

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

القول بأن الله تعالى خير قادر على أن يغير ما جرى عليه قلم التقدير (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) حيث انه مخالف لصريح الكتاب والسنة وحكم العقل الفطري كما عرفت .

ومن المعلوم ان ذلك يوجب بأس العبد من اجابة دعائه وهو يوجب تركه وعدم توجيهه الى ربه في قضاء مهامه وطلبه .

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بالتائج التالية :

الأولى : ان ما من العامة من نسبة تجويز الجهل عليه سبحانه وتعالى الى الشيعة باعتبار التزامهم بالبداة فقد عرفت انه افتراء صريح عليهم وان الالتزام بالبداة لا يستلزم ذلك ، بل هو تعظيم واجلال لداته تعالى وتقدس .

الثانية : ان العالم بأجمعه وبشئ اشكاله تحت سلطان الله تعالى وقدرته كما أنه تعالى عالم به بجميع اشكاله منذ الأزل ، وقد عرفت ان هذا العلم لا يتنافى ولا يزاحم قدرته واختياره .

ومن هنا قلنا ان ما ذهب اليه اليهود من أن قلم التقدير والقضاء اذا جرى على الأشياء في الأزل استحال ان تتعلق المشيئة الالهية بخلافه خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً ، فان قلم التقدير والقضاء لا يتنافى قدرته ولا يزاحم اختياره .

الثالثة : ان قضائه تعالى على ثلاثة أنواع : ١ - قضائه الذي لم يطلع عليه أحد من خلقه . ٢ - قضائه الذي اطلع بوقوعه أنبيائه وملائكته على سبيل الختم والجزم ، ٣ - قضائه الذي اطلع بوقوعه أنبيائه وملائكته مطلقاً على أن لا تتعلق مشيئته على خلافه ، ولا يعقل جريان البداء في القضاء الأول والثاني والما يكون ظرف جريانه هو الثالث ، وهذا التقسيم قد ثبت على ضوء الروايات وحكم العقل الفطري :

الرابعة : أنه لا يلزم من الالتزام بالبداء أي محذور كنجوز الجهل عليه سبحانه أو ما ينافي عظمته واجلاله أو الكذب ، بل في الاعتقاد به تعظيم لسلطانه واجلال قدرته ، كما لا يلزم منه محذور بالاضافة الى أنبيائه وملائكته ، بل فيه امتياز علم الخالق عن علم المخلوق .

الخامسة : ان حقيقة البداء عند الشيعة الامامية هي بمعنى الابداء أو الاظهار واطلاق لفظ البداء عليه مبني على التنزيل وبمعلقة المشاكلة .

السادسة : ان فائدة الاعتقاد بالبداء هي الاعتراف الصريح بأن العالم بأجمعه تحت سلطان الله وقدرته (يحمو الله ما يشاء وينبت وعنده أم الكتاب) وتوجه العبد إلى الله تعالى وتضرعه اليه في قضاء حوائجه ومهامه وعدم يأسه من ذلك ، وهذا بخلاف القول بالكارالبداء ، فانه يوجب بأس العبد ولا يرى فائدة في التضرع والدعاء وهذا هو السر في اهتمام الأئمة (ع) بشأن البداء في الروايات الكثيرة .

(المطلق والمقيد)

المطلق في اللغة بمعنى المرسل الذي لم يقيد بشيء في مقابل المقيد الذي هو مقيد به ومنه يقال أن فلاناً مطلق العنان يعني أنه غير مقيد بشيء ، وأما عند الأصوليين فالظاهر انه ليس لهم في اطلاق هذين اللفظين اصطلاح جديد ، بل يطلقونها بمألها من المعنى القوي والعرفي . ثم انه يقع الكلام في جملة من الاسماء وهل الها من المطلق أولا : منها اسماء الاجناس من الجواهر والاعراض وغيرها :

وقبل بيان ذلك ينبغي لنا التعرض لاقسام الماهية فنقول : الماهية تارة بلاحظ بما هي هي يعني أن النظر مقصور إلى ذاتها وذاتياتها ولم يلاحظ

معها شيء زائد وتسمى هذه الماهية بالماهية المهمة نظراً إلى عدم ملاحظة شيء من الخصوصيات المتبينة معها فتكون مهمة بالإضافة إلى جميع تلك الخصوصيات حتى خصوصية عنوان كونها مقسماً للأقسام الآتية :

وبكلمة أخرى أن للنظر لم يتجاوز عن حدود ذاتها وذاتياتها إلى شيء خارج عنها حتى عنوان اهما لها وقصر النظر عليها ، فإن التعبير عنها بالماهية المهمة باعتبار واقعها الموضوعي ، لا باعتبار اخل هذا العنوان في مقام اللاحاظ معها :

فالنتيجة أن هذه الماهية مهمة ومبهمة بالإضافة إلى جميع طواربها وهوارضها الخارجية والذهنية .

ولارة أخرى يلاحظ معها شيء خارج عن مقام ذاتها وذاتياتها ، وذلك الشيء أن كان عنوان مقسميتها للأقسام التالية دون غيره سميت هذه الماهية بالماهية اللا بشرط المقسمي ، وأن كان ذلك الشيء الخارج عنوان تجردها في وعاء العقل عن جميع الخصوصيات والعوارض سميت هذه الماهية بالماهية المجردة وفي الاصطلاح بالماهية بشرط لا ، وهي بهذا العنوان غير قابلة للحمل على شيء من الموجودات الخارجية ، لوضوح أنها لو حملت على موجود خارجي لكانت مشتملة على خصوصية من الخصوصيات وهذا خلاف الفرض ، وهذه الماهية تسمى بالاسماء التالية : النوع ، الجنس ، الفصل ، العرض العام ، الفرض الخاص ، حيث أنها عناوين للماهيات الموجودة في أفق النفس فلا تصدق على الموجود الخارجي ،

وأن كان ذلك الشيء خصوصية من الخصوصيات الخارجية سميت هذه الماهية بالماهية المخالطة ، وفي الاصطلاح بالماهية بشرط شيء ، وهذه الخصوصية تارة وجودية وأخرى عدمية ، والأول كلاحاظ ماهية الإنسان مثلاً مع العلم ، فإنها لا تنطبق إلا على هذه الحصة فحسب يعني الإنسان

العالم دون غيرها ، والثاني كلاحظها مثلاً مع عدم العلم أو عدم الفسق فهي على هذا لا تنطبق في الخارج إلا على الحصة التي لا تكون متصفة بالعلم أو بالفسق ، فهذان القسمان معاً من الماهية الملحوظة بشرط شيء . نعم قد يعبر عن القسم الثاني في الاصول بالماهية بشرط لا ولكنه مجرد اصطلاح من الأصوليين ولا مناقشة فيه .

وان كان ذلك الشيء عنوان الاطلاق والارسال سميت هذه الماهية بالماهية اللا بشرط الاسمي حيث انها ملحوظة مطلقة ومرسلة بالاضافة إلى جميع ما تنطبق عليه في الخارج ،

وقد ذكرنا في خبر مورد أن الاطلاق عبارة عن رفض القبود وعدم أخذ شيء منها مع الماهية وإلا لم تكن الماهية ماهية مطلقة ، ولناخذ لذلك بمثال وهو ان الكلمة إذا لوحظت بما هي بأن يكون النظر مقصوداً على ذاتها وذاتياتها فحسب فهي ماهية مهملة ومبهمه بالاضافة الى جميع التعيينات الخارجية والذهنية حتى تعين قصر النظر عليها يعني أن هذه الخصوصية أيضاً لم تلاحظ معها ، فالكلمة في اطار هذا اللحاظ لا تصلح أن يجعل عليها شيء الا الذات أو الذاتيات نعم انها تصلح أن تكون محلاً لعروض كل من الاسم والفعل والحرف .

وان لوحظت معها خصوصية زائدة عن ذاتها وذاتياتها فان كانت تلك الخصوصية هي عنوان كونها مقسماً لهذه الاقسام فهي ماهية لأبشرط المقسمي ، حيث انها في اطار هذا اللحاظ مقسم لتلك الاقسام يعني أنه لا تحقق لها الا في ضمن أحد أقسام الماهية كالمجردة والمخلوطة والمطلقة هـ

كما انها تمتاز بهذا اللحاظ عن الماهية المهملة وان لوحظت معها خصوصية زائدة على تلك الخصوصية أيضاً فان كانت تلك الخصوصية للزائدة عنوان تجرداً في أفق النفس عن جميع العوارض والطوارئ التي يمكن أن تلاحظها في الخارج من خصوصيات أفرادها وأصنافها فهي

ماهية مجردة وإن كانت تلك الخصوصية خصوصية خارجية كخصوصية الاسم أو الفعل أو الحرف فهي ماهية مخلوطة وإن كانت تلك للخصوصية عنوان الاطلاق والارسال فهي ماهية مطلقة المسماة في الاصطلاح بالماهية لاشرط القسمي .

وبعد ذلك نقول : ان اسم الجنس موضوع للماهية المهمة دون غيرها من أقسام الماهية وهي الجامعة بين جميع تلك الأقسام يشق لحاظاتها وقد عرفت انها معرفة من تمام الخصوصيات والتعينات (الذهنية والخارجية) حتى خصوصية قصر النظر عليها ، والسبب فيه هو انه لو كان موضوعاً للماهية المأخوذ فيها شيء من تلك الخصوصيات لكان استعماله في غيرها مجازاً ومحتاجاً إلى عناية زائدة حتى ولو كانت تلك الخصوصية قصر النظر على ذاتها وذاتياتها ، لما عرفت من انه نحو من التعيين وهو غير مأخوذ في معناه الموضوع له فالمعنى الموضوع له مبهم من جميع الجهات .

ومن هنا يصح استعمال اسم الجنس كالإنسان أو ماشاكلة في الماهية بجميع أطوارها (الذهنية والخارجية) ومن الطبيعي انه لو كان شيء منها مأخوذاً في معناه الموضوع له لكان استعماله في غير الواجد له بحاجة الى عناية زائدة ، مع ان الأمر ليس كذلك .

ومن الواضح ان صحة استعماله فيها في جميع حالاتها وطواربها تكشف كشفاً يقينياً عن أنه موضوع بإزاء الماهية نفسها من دون لحاظ شيء من الخصوصيات فيها حتى قصر النظر الى ذاتها وذاتياتها فلي مثل قولنا : (النار حارة) لم تستعمل كلمة (النار) إلا في الطبيعة الجامعة بين تلك الأقسام المهمة بالاضافة الى تمام خصوصياتها ولحاظاتها .

وان شئت قلت : ان اللحظات الطارئة على الماهية هتئى اشكالها انما هي في مرحلة الاستعمال حيث ان في هذه المرحلة لا بد من ان تكون الماهية

ملحوظة ،أحد الاقسام المتقدمة نظراً إلى ان الغرض قد يتعلق بإحاطتها على شكل ، وقد يتعلق به على شكل آخر وهكذا .

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن الماهية المهمة فرق جميع الاعتبارات والحقظات للطائفة عليها حيث انها مهمة حقيقة وبتمام المعنى ، واما الماهية المقصور فيها النظر إلى ذاتها وذاتياتها فليست بمهمة بتمام المعنى نظراً إلى انها متعينة من هذه الجهة أي من جهة قصر النظر إلى ذاتها فتسمية هذه بالماهية المهمة لا تخلو عن مسامحة فالاولى ما عرفت .

ثم ان الظاهر ان الكلي الطبيعي عبارة عن الماهية المهمة دون غيرها خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) حيث قد صرح بأن الكلي الطبيعي الصادق على كثيرين هو اللا بشرط القسمي دون المقضي بدعوى ان اللا بشرط المقضي عبارة عن الطبيعة الجامعة بين الكلي المعبر عنه باللا بشرط القسمي الممكن صدقه على كثيرين ، والكلي المعبر عنه بالماهية المأخوذة بشرط لا المتتم صدقه على الافراد الخارجية ، والكلي المعبر عنه الماهية بشرط شيء الذي لا يصدق إلا على افراد ما اعتبر فيه الخصوصية ،

ومن الطبيعي أنه يستحيل أن يكون الجامع بين هذه الاقسام هو الكلي الطبيعي ، لأن الكلي الطبيعي هو الكلي الجامع بين الافراد الخارجية الممكن صدقه عليها فهو حينئذ قسيم للكلي العقلي المتتم صدقه على الافراد الخارجية ولا يعقل أن يكون قسيم الشيء مقسماً له ولنفسه ضرورة أن المقسم لابد من أن يكون متحققاً في ضمن جميع أقسامه ، ولا يعقل أن تكون الهيئة المتبعة فيها خصوصية على نحو تصدق على الافراد الخارجية متحققة في ضمن الماهية المتبعة فيها خصوصية على نحو يمتنع صدقها على ماني الخارج وعليه فلا مناص من الالتزام بكون الجامع بين الأقسام هو الماهية الجامعة بين ما يصح صدقه على ماني الخارج وما يمتنع صدقه عليه ، فالمقسم أيضاً

وإن كان قابلاً للصدق على الأفراد الخارجية لفرض أنه متحقق في ضمن الماهية المأخوذة على نحو اللا بشرط القسمي وحيث أنها صادقة على مافي الخارج ، فالمقسم أيضاً كذلك إلا أنه حيث يكون قابلاً للصدق على الكلي العقلي أيضاً فيستحيل أن يكون الجامع بين الأقسام هو نفس الجهة الجامعة بين الأفراد الخارجية المعبر عنها بالكلي الطبيعي .

ما أفاده (قده) يحتوي على عدة نقاط :

الأولى : ان الماهية اللا بشرط المقسمي هي نفس الماهية من حيث هي هي .

الثانية : ان الكلي الطبيعي ليس هو الماهية اللا بشرط المقسمي حيث أنه (قده) قد اعتبر في كون الشيء كلياً طبيعياً صدقه على الأفراد الخارجية فحسب دون غيرها .

ومن المعلوم ان هذه النكتة غير متوفرة في الماهية اللا بشرط المقسمي لفرض صدقها على الماهيات المجردة التي لا موطن لها إلا العقل ، وعليه فلا يمكن أن تكون تلك الماهية كلياً طبيعياً ،

الثالثة : ان ما يصلح أن يكون كلياً طبيعياً هو الماهية اللا بشرط القسمي حيث ان للنكتة المتقدمة وهي الصدق على الأفراد الخارجية فحسب دون غيرها متوفرة فيها .

ولنأخذ بالنظر الى هذه النقاط :

أما النقطة الأولى : فهي وان كانت معروفة بينهم إلا انها خاطئة جداً ولا واقم موضوعي لها ، وذلك لما عرفت من أن الماهية من حيث هي هي بعينها هي الماهية المهملة التي كان النظر مقصوداً على ذاتها وذاتياتها وغير ملاحظ معها شيء خارج عنهما ، بل قلنا انها مهملة بالاضافة إلى جميع الخصوصية (الذهنية والخارجية) حتى عنوان إهمالها وقصر النظر عليها

ولذا لا يصح حمل شيء عليها في إطار هذا اللحاظ إلا الذات فيقال :
(الانسان حيوان ناطق) . وهذا بخلاف الماهية اللا بشرط المقسمي ،
فان عنوان المقسمية قد لوحظ معها فلا يكون النظر مقصوراً على الذات
والذاتيات ، فاذا كيف تكون الماهية اللا بشرط المقسمي هي الماهية المهملة
ومن حيث هي هي .

وأما النقطة الثانية فهي وان كانت صحيحة إلا انها ليست من ناحية
ما أناده (قدس) بل من ناحية أخرى وهي ان الماهية اللا بشرط المقسمي
لا تحقق لها إلا في ضمن أحد أقسامها من الماهية المجردة والمخلوطة
والمطلقة كما هو الحال في كل مقسم بالاضافة إلى أقسامه وما يعرض عليه
أحد اللحظات المتقدمة هو الماهية المهملة دون الماهية اللا بشرط المقسمي
نظراً إلى أنه لا وجود لها ولا تحقق في أنق النفس مع قطع النظر عن
هذه التقسيمات ، ضرورة أن عنوان المقسمية عنوان التزاعي وهو متزعج
بلحاظ عروض هذه التقسيمات على الماهية ومنفرد عليها فكيف يعقل أن
تعرض تلك التقسيمات عليها بلحاظ هذا العنوان الانتزاعي وتكون متفرعة
عليه أو قل ان عروض هذا العنوان (المقسمية) على الماهية انما هو
في مرتبة متأخرة عن عروض تلك التقسيمات عليها ، ومع ذلك كيف يعقل أن
تكون تلك التقسيمات عارضة على الماهية المعنونة بهذا العنوان .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي ان الماهية اللا بشرط
المقسمي يعني: المعنونة بهذا العنوان كما لا تصلح أن تكون محلاً لعروض الأقسام
المتقدمة ، كذلك لا تصلح أن تكون كلياً طبيعياً .

أما الأول فلا أمرين : (الأول) ما عرفت من ان لحاظها مع هذا
العنوان في مرتبة متأخرة عن لحاظ تلك الأقسام ومنفرد عليه ، ومع ذلك كيف
تكون محلاً لعروض تلك الأقسام (الثاني) انها مع هذا العنوان غير قابلة

للانطباق على مافي الخارج حيث أنه لا موطن له إلا العقل .

وأما الثاني فيظهر وجهه مما عرفت فإن الكلي الطبيعي مامو قابل
للانطباق على مافي الخارج ، والمفروض انها مع هذا العنوان غير قابلة للملك
ومعه كيف تكون كلياً طبيعياً ، وأما مع قطع النظر عن ذلك العنوان
فهي ليست الماهية اللا بشرط المقسمي ، بل هي الماهية المهملة .

وعلى الجملة فالماهية مع هذا العنوان أي عنوان المقسمة غير قابلة
للانطباق على مافي الخارج حيث لا وجود لها الا في اللعن فلا تصلح أن
تكون كلياً طبيعياً وأما مع قطع النظر عن هذا العنوان فهي وان كانت
قابلة للانطباق على الخارجيات وتصلح أن تكون كلياً طبيعياً إلا انها ليست
حينئذ الماهية اللا بشرط المقسمي ، بل هي ماهية مهملة التي قد عرفت انها
عارية عن جميع الخصوصيات ولم تلحظ معها أية خصوصية من الخصوصيات
(اللعنية والخارجية) .

وقد تقدم ان اسم الجنس موضوع لها وان الخصوصيات يشتى أشكالها
وأوالها طارئة عليها في ظرف الاستعمال ، حيث ان الفرض قد يتعلق
بالماهية المجردة ، وقد يتعلق بالماهية المخلوطة ، وقد يتعلق بالماهية المطلقة ،
وهذه الماهية هي التي تصلح أن تكون محلاً لعروض الحادثات المتقدمة ،
فانها بأجمعها ترد عليها .

وأما النقطة الثالثة : فيظهر حالها مما تقدم بيان ذلك ان الاعتبار في
الماهية اللا بشرط القسمي هو انطباقها بالفعل على جميع أفرادها ومصاديقها
حيث ان السريان الفعلي قد لوحظ فيها رغم أنه غير ملحوظ في الكلي
الطبيعي ، إذ لا يعتبر فيه إلا امكان انطباقه على الخارجيات دون فعليته ،
ونقصه بالفعلية والامكان لحاظ الماهية قالية بالفعل في جميع مصاديقها وعدم

لحافظها كذلك فعل الأول هي اللا بشرط القسي وعلى الثاني هي الكلي الطبيعي .

فالنتيجه في نهاية المطاف ان الكلي الطبيعي هو الماهية المهملة لا الماهية اللا بشرط المقسمي كما عن السبزواري ولا الماهية اللا بشرط القسي كما عن شيخنا الاستاذ (قدس) هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى قد ظهر مما تقدم ان اسماء الاجناس مرفوعة لماهية المهملة دون غيرها .

ومن ناحية ثالثة قد تبين مما ذكرناه ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس) من ان الماهية المطلقة لا وجود لها إلا في الدهن وانها كلي عقلي خاطيء جداً ، ومنشأ الخطأ تخيل ان لحاظ السريان قد أخذ قيداً لها .

ومن الطبيعي ان الماهية المقيدة به لا موطن لها إلا الدهن ، ولكنه تخيل فاسد ، فان معنى لحاظ سريانها هو لحاظها فانية في جميع مصاديقها وافرادها الخارجية بالفعل من دون أخذ اللحاظ قيداً لها . فالمعتبر فيها هو واقع السريان الفعلي لا لحاظه الدهني ووجوده في أنق للنفس فمعنى الارسال والاطلاق هو عدم دخل خصوصية من الخصوصيات الخارجية في الحكم الثابت لها ، لا ذكرناه غير مرة من أن معنى الاطلاق هو رفض القيود وعدم دخل شيء منها فيه .

ومن البديهي ان السريان الفعلي من لوازم لحاظ الماهية كذلك ففي مثل قولنا (النار حارة) الملاحظ فيه هو طبيعة النار مطلقة أي مرفوعة عنها جميع القيود والخصوصيات وعدم دخل شيء منها في ثبوت هذا الحكم لها - وهو الحرارة - .

ومن المعلوم ان السريان الفعلي وانطباعها على جميع افرادها الخارجية بالفعل من لوازم اطلاقها وارسالها كذلك ، وكذا قولنا (الانسان كالب)

بالقوة أو (مركب من الروح والبدن) حيث لم يلحظ فيه إلا طبيعة الانسان مطلقا أي من دون لحاظ أية خصوصية معها كالقصر والطويل والشاب والشيخ والعرب والعجم والذكر والانثى وما شاكل ذلك :

ومن الطبيعي ان الانسان الملحوظ كذلك ينطبق على جميع افراده ومصاديقه بالفعل ، وعليه فالحكم الثابت له لا محالة يسرى إلى جميع افراده في الخارج من دون اعتبار خصوصية من الخصوصيات فيه ،

فالتيجة ان السرمان ليس خصوصية وجودية مأخوذة في الماهية لتصبح الماهية المطلقة الماهية بشرط شيء بل هو عبارة عن انطباق نفس الماهية على أفرادها في الخارج ولا واقم موضوعي له ما عدا هذا ، وعليه فما أفاده الحق صاحب الكفاية (قدس) من أن الماهية المطلقة غير قابلة للانطباق على الخارجيات حيث لا موطن لها إلا اللعن خاطيء جداً ولا واقم له أصلا هذا كله في أسماء الأجناس .

وأما أعلام الأجناس فقد قال جماعة أنه لا فرق بينها وبين أسماء الأجناس إلا في نقطة واحدة وهي ان أسماء الأجناس موضوعة للماهية المهمة من جميع الجهات والخصوصيات اللدنية والخارجية ، وأعلام الأجناس موضوعة لتلك الماهية لكن بشرط تعيينها في اللعن ، ومن هنا يعاملوا معها معاملة المعرفة دون أسماء الأجناس :

وقد أورد على هذه النقطة الحق صاحب الكفاية (قدس) ببيان ان أعلام الأجناس لو كانت موضوعة للماهية المتعينة في اللعن فللازم ذلك انها بما لها من المعنى غير قابلة للحمل على الخارجيات حيث لا موطن لها إلا اللعن ،

ومن الطبيعي ان مالا موطن له إلا اللعن فهو غير قابل للانطباق على مافي الخارج ، مع أنه لا شبهة في صحة طباقها بما لها من المعنى على

الخارجيات من دون تصرف ولحاظ تجرد فيها أصلاً على الرغم من أن الخصوصية الدهنية لو كانت مأخوذة في معانيها لم يمكن انطباقها عليها بدون التصرف ولحاظ التجرد .

ومن الواضح ان صحة الانطباق بدون ذلك تكشف كشفاً قطعياً عن أن تلك الخصوصية غير مأخوذة فيها ، هذا مضافاً إلى ان وضعها لخصوص معنى يحتاج إلى تجرده عن الخصوصية في مقام الاستعمال لا يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم حيث انه لغو محض ، ومن الطبيعي أنه لا معنى لوضع لفظ لمعنى لم يستعمل فيه أبداً :

ومن هنا قال (قده) التحقيق انه لا فرق بين أسماء الأجناس واطلام الأجناس فكما ان الأولى موضوعة لصرف الطبيعة من دون لحاظ شيء من الخصوصية معها (الدهنية أو الخارجية) فكذلك الثانية يعني اعلام الأجناس .

والدليل على عدم الفرق بينها ما عرفت من أنه لا يمكن أن تكون الخصوصية الدهنية مأخوذة في معناها الموضوع له ، والخصوصية الخارجية مفروضة العدم ، فإذا بطبيعة الحال لا فرق بينها من هذه الناحية أصلاً وأما انهم يعاملون معها معاملة المعرفة دون أسماء الأجناس فالظاهر ان التعريف فيها للفظي كتأنيث اللفظي فكما ان العرب قد يجرى على بعض الألفاظ حكم التأنيث مع أنه ليس فيه تأنيث حقيقة كلفظ البد والرجل والاذن والعين وما شاكلها ، فكذلك قد يجرى على بعض الألفاظ حكم التعريف وآثاره مع أنه ليس فيه تعريف أصلاً كلفظ (اسامة) حيث انه لا فرق بينه وبين لفظ (أسد) في المعنى الموضوع له فالفرق بينها انما هو من ناحية جريان أحكام التعريف على الأول لفظاً فقط يعني لا يدخل عليه الف واللام ولا يقع مضافاً دون الثاني .

وعلى الجملة فاللغة تتبع السماع ولا قياس فيها ، وحيث ان المسموع والمنقول فيها من أهلها كذلك فلا بد من متابعتها مع عدم الفرق بينهما بحسب المعنى في الواقع والحقيقة ، كما هو الحال في المؤنث اللفظي السماعي حيث ان المسموع منهم جريان أحكام التأنيث عليه مع عدم التأنيث فيه حقيقة فلا بد من متابعتها .

وهذا الذي أفاده (قده) متين جداً نعم يمكن المناقشة في البرهان الذي ذكره على عدم أخذ التعيين اللفظي في المعنى الموضوع له لا علام الأجناس بيان ذلك ان أخذه في المعنى الموضوع له تارة يكون على نحو الجزئية يعني كل من التقيد والقيد داخل فيه وتارة أخرى يكون على نحو الشرطية بمعنى ان القيد خارج عن المعنى الموضوع له والتقيد داخل فيه فالتعيين اللفظي على الأول مثل أجزاء الصلاة التي هي داخلة فيها قيداً أو تقيداً كالتكبيرة والفاتحة والركوع والسجود وما شاكل ذلك وعلى الثاني كشرائطها التي هي داخلة فيها إلا قيداً كاستقبال القبلة وطهارة البدن والثوب وما شاكلها ، وثالثة يكون على نحو المرآئية والمعرفية فحسب من دون دخله في المعنى الموضوع له لا بنحو الجزئية ولا بنحو الشرطية .

فما أفاده صاحب الكفاية (قده) من البرهان على عدم أخذ التعيين اللفظي في المعنى الموضوع له - وهو انه لو كان مأخوذاً فيه لم يكن المعنى قابلاً للانطباق على الخارجيات - الما يتم إذا كان أخذه فيه على أجد للنحويين الأولين :

وأما إذا كان أخذه على النحو الثالث فهو غير مانع عن انطباقه على الخارجيات ، فإذا لو كان مراد القائلين بأخذه في المعنى الموضوع له لا علام الأجناس هو النحو الثالث لم يرد عليه ما أورده (قده) من عدم الانطباق على الخارجيات ، وكيف كان فما أفاده (قده) من أنه لا فرق

بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى الموضوع له متين جداً ، لأنه مطابق للمركزات الوجدانية من ناحية والاستعمالات المتعارفة من أهل اللسان من ناحية أخرى ضرورة أن لفظ (اسامة) استعمل في المعنى الذي استعمل فيه بعينه اللفظ (اسد) فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً ، وإنما الفرق بينهما في اللفظ فقط بترتيب آثار المعرفة على لفظ (اسامة) دون لفظ (اسد) كما عرفت .

فالتنتيجة في نهاية الشوط هي : أنه لا فرق بين أسماء الأجناس وأعلام الأجناس وإن كتبها موضوعاً للماهية المهمة من دون أخذ خصوصية من الخصوصيات فيها ، والخصوصيات الطارئة عليها من ناحية الاستعمال لا دخل لها في المعنى الموضوع له . وأما ترتيب آثار المعرفة على أعلام الأجناس دون أسمائها فهو لا يتجاوز عن حدود اللفظ فحسب كالمونثات القفظية التي لا يتجاوز تأنيثها عن حدود اللفظ فحسب :

ومنها : المفرد المعروف باللام أقول المعروف بينهم أن اللام على أقسام الجنس والاستفراق والعهد بالقسم من الذهني . والذكري : والخارجي ، كما أن المعروف بينهم أن كلمة (اللام) موضوعة للدلالة على التعريف والتعيين في غير العهد للذهني .

وأورد على ذلك المحقق صاحب الكفاية (قدس) بقوله : وأنت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً ، ولازمه أن لا يصح حل المعرفة باللام بما هو معرف على الأفراد ، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع مالا موطن له إلا للذهن إلا بالتجريد ، ومعه لا فائدة في التقييد ، مع أن التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير حال من التعسف ، هذا مضافاً إلى أن الوضع لما لا حاجة إليه ، بل لا بد من التجريد عنه والغائه في الاستعمالات

المتعارفة المشتعلة على حمل المعرفة باللام أو الحمل عليه كان لغواً ، كما
أشرنا إليه ، فالظاهر ان اللام مطلقاً يكون للترتين كما في الحسن والحسين
واستفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها على كل
حال ولو قبل بافادة اللام للاشارة الى المعنى ، ومع الدلالة عليه بتلك
الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الاشارة او لم تكن مخلة ، وقد عرفت
احكامها فتأمل جيداً .

ما أفاده (قدّه) يتضمن عدة نقاط :

الأولى : ان كلمة (اللام) لو كانت موضوعة للدلالة على التعريف
والتعيين فلازمه عدم امكان حمل المفرد المعرفة باللام على الخارجيات ،
وذلك لأن الجنس المعرفة بها لا تعين له في الخارج على الفرض ، وعليه
فلا محالة يكون تعيينه في افق النفس يعني ان كلمة (اللام) تدل على
تعيينه وتمييزه من بين - اثار المعاني في الذهن .
و ن المعلوم ان الموجود الذهني غير قابل للحمل على الموجود الخارجي
إلا بالتجريد .

الثانية : ان لازم ذلك هو التصرف والتأويل في القضايا المتعارفة
المتداولة بين العرف ، حيث ان الحمل فيها على هذا غير صحيح بدون
ذلك مع أن التأويل والتصرف فيها لا يخلوان عن التعسف للفرض صحة
الحمل فيها بدولها .

الثالثة : ان وضع كلمة (اللام) لذلك لغو محض فلا يصدر من
الواضع الحكيم .

الرابعة : ان كلمة (اللام) تدل على الترتين فحسب من دون أن
تكون موضوعة للدلالة على التعريف والتعيين ،
ولنأخذ بالنظر في هذه النقاط : أما النقطة الأولى فهي تبني على

كون كلمة (اللام) موضوعة للدلالة على تعيين مدخولها في اتق الدهن بنحو يكون التعيين الذهني جزء معناه الموضوع له أو قيده ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فإن وضعها للدلالة على التعريف والتعيين لا يستلزم كون التعيين جزء معنى مدخولها أو قيده ، ضرورة ان اسم الجنس موضوع لمعنى واحد سواء اكان مع اللام أو بدوله وانه مع اللام لم يوضع لمعنى آخر غيره . هذا من ناحية ،

ومن ناحية أخرى اننا اذا راجعنا في مرتكزاتنا الذهنية نرى ان كلمة (اللام) تدل على معنى هي موضوعة بازائه - وهو التعريف والاشارة - وليس بمبحث يكون وجودها وعدمها سبباً وانه لا أثر لها ما عدا الترتيب فيكون حالها حال الأسماء الاشارة والضمائر من هذه الناحية فكما ان اسم الاشارة موضوع للدلالة على تعريف مدخوله وتعيينه في موطنه حيث قد يشار به الى الموجود الخارجي كقولنا (هذا زيد) وقد يشار به الى الكلى كقولنا هذا الكلى يعني الانسان مثلاً اخص من الكلى الآخر - وهو الحيوان - بل قد يشار به الى المعلوم كقولنا (هذا الشيء معدوم) ولا وجود له أو هذا القول معدوم وغير موجود بين الأقوال ، فكل ذلك كلمة (اللام) فقد يشار بها الى الجنس كقولنا (اكرم الرجل) وقد يشار بها الى الاستغراق كقولنا (اكرم العلماء) بناء على دلالة الجمع المعرف باللام على العموم ، وقد يشار بها الى العهد الخارجي ، وقد يشار بها الى العهد الحضورى فهي في جميع هذه الموارد قد استعملت في معنى واحد ، والاختلاف انما هو في المفار اليه بها •

وبكلمة أخرى ان ما دلت عليه كلمة (اللام) من التعريف والاشارة فهو غير مأخوذ في المعنى الموضوع له لمدخولها لا جزء ولا شرطاً ، ولذا لا يختلف معنى المفرد المعرف باللام عما اذا كان مجرداً عنها فشانها الاشارة

إلى معنى مدخولها ، فإن كان جنساً فهي تشير إليه ، وإن كان استقراً فهي تشير إليه وهكذا ، وكيف كان فالظاهر أن دلالتها على هذا المقدار من المعنى غير قابلة للإنكار وإنها مطابقة للارتكاز والوجدان في الاستعمالات المتعارفة وإن لم يكن لها مرادف في سائر اللغات كي لرجع إلى مرادفها في تلك اللغات ولنعرف معناها حيث أنه من أحد الطرق لمعرفة معاني الألفاظ إلا أن في المقام لا حاجة إلى هذا الطريق لوجود طريق آخر فيه وهو التبادر والارتكاز .

وأما العهد اللغوي فالظاهر أن دخول كلمة (اللام) عليه لا يفيد شيئاً فيكون وجودها وعدمها سبباً فلا فرق بين قولنا (لقد مررت على اللثيم) وقولنا (لقد مررت على لثيم) بدون كلمة (اللام) ، فإن المراد منه واحد على كلا التقديرين - وهو المبهم غير المعين في الخارج - ولا تدل كلمة (اللام) على تعيينه فيه وأما دخولها عليه فهو إنما يكون من حاجة أن أسماء العرب في كلمات العرب لم تستعمل بدون أحد أمور ثلاثة : التنوين ، الألف واللام ، والإضافة لا أنها تدل على شيء فلي مثل ذلك صح أن يقال أن (اللام) للترتين فحسب كاللام الداخل على أعلام الأشخاص . وببإلحاح أن المحقق الرضوي ذهب إلى ذلك أي كون اللام للترتين في خصوص العهد اللغوي .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي : أن ما أماده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أن كلمة (اللام) لم توضع للدلالة على معنى وإنما هي للترتين فحسب خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له على إطلاقه ، وإنما يتم في خصوص العهد اللغوي فقط ،

ومنها الجمع المعروف باللام ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أن دلالاته على العموم لا تخلو من أن تكون من جهة وضع المجموع لذلك

أو وضع مخصوص كلمة (اللام) لها يعني انها اذا دخلت على الجمع تدل على ذلك :

وأما ما ذكره بعض الأصحاب من ان كلمة (اللام) بما الها موضوعة بازاء التعريف والاشارة فلاهد أن يراد جميع أفراد مدخولها حيث لا تعيين لسائر مراتبها (الافراد) الا تلك المرتبة يعني المرتبة الأخيرة فهو غير تام وذلك لانه كما ان لتلك المرتبة تعين في الواقع كذلك للمرتبة الأولى وهي أقل مرتبة الجمع ، فاذاً لا دليل على تعيين تلك دون هذه . هذا .

ولكن الظاهر ان ما ذكره هذا البعض هو الصحيح والسبب فيه ما ذكرناه في ضمن البحوث السابقة من ان هذه المرتبة أي أقل مرتبة الجمع أيضاً لا تعين لها في الخارج وان كان لها تعيين بحسب مقام الارادة فان الثلاثة التي هي أقل مرتبة الجمع تصدق في الخارج على الافراد الكثيرة ولها مصاديق متعددة فيه كهذه الثلاثة وتلك وهكذا .

وبكلمة اخرى ان كل مرتبة من مراتب الاعداد كالثلاثة والأربعة والخمسة والستة وهكذا كان قابلاً للانطباق على الافراد الكثيرة في الخارج فلا تعين لها فيه حيث انا لا نعلم ان المراد منها فيه هذه الثلاثة أو تلك وهكذا :

لعم لها تعين في افق النفس وفي اطار الارادة دون افق الخارج واطاره هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان كلمة (اللام) تدل على التعين الخارجي ، ومن ناحية ثالثة ان التعين الخارجي منحصر في المرتبة الأخيرة من الجمع وهي ارادة جميع افراد مدخوله حيث ان له مطابقاً واحداً في الخارج فلا ينطبق الا عليه ، فاذاً يتعين ارادة هذه المرتبة من الجمع يعني المرتبة الأخيرة دون غيرها بمقتضى دلالة كلمة (اللام) على التعريف والتعيين .

وأما احتمال وضع المجموع من حيث المجموع للدلالة على ذلك زائداً على وضع كلمة (اللام) ومدخولها فهو بعيد جداً ، ضرورة ان الدال على ارادة هذه المرتبة الماهو دلالة كلمة (اللام) على التعريف والتعيين نظراً الى انه لا تعين في الخارج الا لخصوص هذه المرتبة ، وكذا احتمال وضع كلمة (اللام) للدلالة على العموم والاستغراق ابتداءً بعيد جداً ، لما عرفت من انها لم توضع الا للدلالة على التعريف والتعيين .

فالنتيجه ان الجمع المعرف باللام يدل على ارادة جميع افراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقي

ومنها النكرة : ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس) انها تستعمل مرة في المعين المعلوم خارجاً عند التكلم وغير معلوم عند المخاطب كقوله تعالى : « جاء من أقصى المدينة رجل » ومرة اخرى في الطبيعي المقيد بالوحدة كقولنا (جثتي برجل) ومن هنا يصح أن يقال (جثتي برجل أو رجلين) ولا يصح ان يقال (جثتي بالرجل ، أو رجلين) والنكته فيه أن النثبة لا تقابل باسم الجنس حيث انه يصدق على الواحد والكثير على السواء ، - وماهو المعروف في الألسنة من أن النكرة وضعت للدلالة على الفرد المردد في الخارج - خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً ، ضرورة انه لا وجود للفرد المردد في الخارج حيث ان كل ماهو موجود فيه متعين لا مردد بين نفسه وغيره فانه غير معقول .

وبكلمة أخرى ان مرادهم من ذلك هو ما ذكرناه من انها استعملت في الطبيعة المقيدة بالوحدة القابلة للانطباق على كثيرين في الخارج حيث انها بهذا القيد أيضاً كلي .

وعليه فما ذكره (قدس) في ذيل كلامه معين جداً ، وذلك لا لاجل ان النكرة موضوعة للطبيعة المقيدة بالوحدة تارة وللطبيعة المهملة التي هي

الموضوع له لاسم الجنس مرة أخرى كما يظهر من عبارته (قده) في بدو الأمر ، ضرورة عدم تعدد الوضع فيها ، بل هي موضوعة للطبيعة الجامعة بين جميع الخصوصيات فحسب وقد استعملت فيها دائماً ، والوحدة الما تستفاد من دال آخر - وهو التنوين للتكبر . فيكون من تعدد الدال . والمدلول في مقابل التعريف والتنوين للتمكن ، فان الاسم العرب لا يستعمل في لغة العرب الا مع احدى هذه الخصوصيات : الاضافة ، أو التنوين ، أو الالف واللام فلا يستقر الا باحداها حيث ان لمكانه بها .

وعليه فما ذكره (قده) من ان رجلاً في قولنا (جئني برجل) يدل على الطبيعي المقيد بالوحدة ليس المراد استعماله فيه ، بل المراد ان الرجل استعمل في الطبيعي الجامع والوحدة مستفادة من دال آخر .

وأما ما ذكره (قده) في صدر كلامه من أن النكرة قد تستعمل في الواحد المعين عند المتكلم والمجهول عند المخاطب كما في قوله تعالى « وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى » فلا يمكن الأخذ به ، ضرورة ان لفظ (رجل) في الآية لم يستعمل في المعين الخارجي المجهول عند المخاطب بل استعمل في الطبيعي المقيد بالوحدة من باب تعدد الدال والمدلول ، غاية الامر ان مصداقه في الخارج معلوم عند المتكلم ومجهول عند المخاطب .

ومن الطبيعي ان هذا لا يوجب استعمال اللفظ فيه . وكذا الحال في الفعل الماضي أو المضارع أو الأمر كقولنا (جئني برجل) أو (جاء رجل) أو ما شاكل ذلك ، فان لفظ الرجل في جميع هذه الأمثلة استعمل في الطبيعي المقيد بالوحدة بنحو تعدد الدال والمدلول وان افترض ان مصداقه في الخارج معلوم للمتكلم وغير معلوم للمخاطب إلا انه لم يستعمل فيه جزماً كما اذا أمره (باتيان كتاب) وكان الكتاب معلوماً لديه في الخارج ، ولكنه غير معلوم لدى المخاطب لم يستعمل في هذا المعلوم المعين خارجاً وانما

استعمل في الطبيعي المقيد بالوحدة .

فالنتيجة ان النكرة لم تستعمل في المعين الخارجي ولا المعين عند الله تعالى باعتبار انه سبحانه وتعالى يعلم بأنه يأتي بالفرد الفلاني المعين في الواقع بل هي تستعمل دائماً في الطبيعي الحامع ، والوحدة مستفادة من دال آخر ، فإذا لا فرق بين النكرة واسم الجنس أصلاً فالنكرة هي اسم الجنس ، غاية الأمر يدخل عليها التثنية ليبدل على الوحدة .

ثم الك قد عرفت في ضمن البحوث السالفة ان اللفظ موضوع للماهية الجامعة بين تمام الخصوصيات التي يمكن أن تعرض عليها ، وقد يعبر عنها بالماهية المهمة التي هي فوق جميع الماهيات كما تقدم بشكل موسع .

ومن الواضح ان الاطلاق والتقييد من الخصوصيات الطارئة على الماهية التي وضع اللفظ لها زائتها فهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له وهذا هو المعروف بين المتأخرين - وهو الصحيح - وعليه فالتقييد لا يستلزم المجاز ، فان اللفظ استعمل في معناه الموضوع له ، والتقييد مستفاد من دال آخر ، بل لو كان موضوعاً للمطلق بمعنى الا بشرط القسمي كما هو المعروف بين القدماء فأيضاً لا يستلزم التقييد المجاز ، فان المراد الاستعمالي منه هو المطلق ، واللفظ قد استعمل فيه ، والتقييد انما يدل على ان المراد الجدي هو المقيد دون المطلق ، ولا يدل على ان اللفظ قد استعمل في المقيد . هذا من لاجبة :

ومن ناحية أخرى ان المحمول تارة يكون من المعقولات الثانوية كقولنا (الانسان نوع) و (الحيوان جنس) و (الضاحك عرض محاص) وهكذا ففي مثل ذلك فالموضوع هو الماهية ولا ينطبق على الموجود الخارجي لوضوح ان زبداً مثلاً ليس بنوع ، والبقر ليس بجنس ، وضحك زهد ليس بعرض محاص ، وهكذا . فلا يسري المحمول الى خصصه وافراده في

الخارج ، فهذا القسم خارج عن محل الكلام هنا - وهو البحث عن اطلاق الموضوع وتقييده - . وثارة أخرى يكون المحمول من غيرها مما هو قابل للمراية الى حصص الموضوع وافراده في الخارج ، وهذا القسم هو محل الكلام في المقام :

وعلى ذلك فالموضوع أو المتعلق لا يخلو من أن يكون مطلقاً بمعنى الارسال أو مقيداً بأمر وجودي أو عدمي فإن كانت هناك قرينة شخصية على أحدهما فهو وإن لم تكن قرينة كذلك فهل هنا قرينة عامة على تعيين أحدهما أولاً فقد ذكروا لتعيين الاطلاق قرينة عامة تسمى بمقدمات الحكمة فإن تمت تلك المقدمات ثبت الاطلاق وإلا فلا . ويعتبر في تمامية هذه المقدمات امور :

الأول : أن يكون المتكلم متمكناً من البيان والاثبات بالقييد وإلا فلا يكون لكلامه اطلاق في مقام الاثبات حتى يكون كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت ، بيان ذلك ان الاطلاق أو التقييد تارة يلحظ بالاضافة إلى الواقع ومقام الثبوت . واخرى بالاضافة إلى مقام الاثبات والدلالة ، أما على الأول فقد ذكرنا غير مرة انه لا واسطة بينهما في الواقع وللمس الامر وذلك لان المتكلم اختلفت الى الواقع وماله من الخصوصيات حكيماً كان أو غيره فلا يخاف من أن يأخذ في متعلق حكمه أو موضوعه خصوصية من تلك الخصوصيات أو لا يأخذ فيه شيئاً منها ولا ثالث لهما ، فملى الأول يكون مقيداً ، وعلى الثاني يكون مطلقاً ، ولا يعقل شق ثالث بينهما يعني لا يكون مطلقاً ولا مقيداً . ومن هنا قلنا ان استحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق وبالعكس .

وأما ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس) من ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة كالعدم والبصر واله لاهد من طروهما على موضوع قابل

للاتصاف بالملكة لم يكن قابلاً للاتصاف بالعدم أيضاً ، وكذا العكس ولاجل ذلك لا يصح اطلاق الأعمى على الجدار مثلاً ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، ولذا قال (فقه) ان استحالة الاطلاق في مورد تستلزم استحالة التقييد فيه وبالعكس فلا يمكن المساعدة عليه بوجه ، وذلك لما ذكرناه مرراً من ان التقابل بينهما من تقابل التضاد لا العدم والملكة وان استحالة احدهما تستلزم ضرورة الآخر لا استحالاته ، بداهة ان الاهمال في الواقع مستحيل فالحكم فيه اما مطلق أو مقيد ولا ثالث لهما .

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة الا انه لا يعتبر كون الموضوع لها أمراً شخصياً ، بل قد يكون الموضوع فيها نوعياً ولا يعتبر في مثله أن يكون كل فرد من افراد الموضوع قابلاً للاتصاف بها ، بل يستحيل ذلك بالاضافة الى بعض افراده كما هو الحال في العلم والجهل بالاضافة إلى ذاته سبحانه وتعالى ، فان العلم بكنه ذاته تعالى مستحيل .

ومن الواضح ان استحالاته لا تستلزم استحالة الجهل به ، بل تستلزم ضرورته رغم ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة ، وكذا الحال في غنى الممكن وفقره بالاضافة اليه تعالى وتقدس ، فان استحالة غنائه عن ذاته سبحانه لا تستلزم استحالة فقره ، بل تستلزم ضرورته ووجوبه رغم ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة فليكن المقام من هذا القبيل يعني ان التقابل بين الاطلاق والتقييد يكون من تقابل العدم والملكة فمع ذلك تستلزم استحالة أحدهما في مقام الثبوت والواقع ضرورة الآخر لا استحالاته . وعلى الثاني وهو ما اذا كان الاطلاق والتقييد ملحوظين بحسب مقام الاثبات فحينئذ ان تمكن المتكلم من البيان وكان في مقامه ومع ذلك لم يأت بقيد في كلامه كان اطلاقه في هذا المقام كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت

وان مراده في هذا المقام مطلق وإلا لكان عليه البيان .

وأما اذا لم يتمكن من الاتيان بقيد في مقام الاثبات فلا يكشف اطلاق كلامه في هذا المقام عن الاطلاق في ذاك المقام والحكم بأن مراده الجدي في الراقع هو الاطلاق ، لوضوح ان مراده لو كان في الواقع هو المقيد لم يتمكن من بيانه والاثبات بقيد ، ومعه كيف يكون اطلاق كلامه في مقام الاثبات كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت .

الأمر الثاني ، أن يكون المتكلم في مقام البيان ولا يكون في مقام الإهمال والاجمال كما في قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وقوله تعالى : « وقرآن الفجر » وما شاكل ذلك ، فان المتكلم في هذه الموارد لا يكون في مقام البيان ، نظير قول الطبيب للمريض اشرب الدواء فانه ليس في مقام البيان ، بل هو في مقام ان في شرب الدواء نفع له في الجملة ولا يمكن الأخذ باطلاق كلامه ، مع ان بعضه مضر بحاله جزماً .

فالنتيجة ان المتكلم اذا لم يكن في مقام البيان لم يكن لكلامه ظهور في الاطلاق حتى يتمسك به .

نعم إذا كان المتكلم في مقام البيان من جهة ولم يكن في مقام البيان من جهة أخرى لأمانع من التمسك باطلاق كلامه من الجهة التي كان في مقام البيان من تلك الجهة دون الجهة الأخرى ، وهذا في الآيات والروايات كثير : اما في الآيات فكقوله تعالى : « كلوا مما امسكن » فانه اذا شك في اعتبار الامساك من الحلقوم في تذكيتة وعدم اعتباره لا مانع من التمسك باطلاق الآية الكريمة من هذه الناحية والحكم بعدم اعتبار الامساك من الحلقوم .

وأما اذا شك في طهارة محل الامساك وعدمها فلا يمكن التمسك باطلاق الآية من هذه الناحية ، لأن اطلاقها غير للمحل اليها أصلاً فلا تكون

الآية في مقام البيان من هذه الجهة فلا محالة عندئذ يحكم بنجاسته .
وأما في الروايات فمنها قوله (ع) (لا بأس بالصلاة في دم إذا كان أقل من درهم) فانه في مقام البيان من جهة ان هذا المقدار من الدم غير مانع من ناحية النجاسة حيث ان المتفاهم العربي .كون هذا استثناء من مالمعية الدم من هذه الناحية . ولا يكون في مقام البيان من جهة أخرى - وهي كونه من دم المأكول أو غير المأكول - وعليه فاذا شك في صحة الصلاة فيه وعدم صحتها لم يجوز التمسك باطلاق الرواية ، لعدم كون اطلاقها ناظراً إلى هذه الناحية :

فالتنبية انه لا اشكال في ذلك وان المتكلم من أي جهة كان في مقام البيان جاز التمسك باطلاق كلامه من هذه الجهة وان لم يكن في مقام البيان من الجهات الأخرى :

ثم انه لا بد من بيان أمرين : (الأول) [ماهر المراد من كون المتكلم في مقام البيان] (الثاني) فيما اذا شك في انه في مقام البيان أم لا .
أما الأول : فليس المراد من كونه في مقام البيان من جميع الجهات والنواحي ، ضرورة ان مثل ذلك لعله لم يتفق في شيء الآيات والروايات ولو اتفق في مورد فهو نادرجداً كما انه ليس المراد من عدم كونه في مقام البيان أن لا يكون في مقام التفهيم أصلاً مثل ما إذا تكلم بلفظ لا يفهم المخاطب منها شيئاً كما إذا تكلم للعرب بلفظ الفرس مثلاً ، بل المراد منه أن لا ينقص لكلامه ظهور في الاطلاق كقول الطبيب للمريض اشرب الدواء ، فان المريض يفهم منه انه لا بد له من شرب الدواء ، ولكنه ليس في مقام البيان ، بل في مقام الإهمال والاجمال ، ولذا لا اطلاق لكلامه بحيث يكون كاشفاً عن مراده الجدي وكان حجة على المخاطب فيحتاج به عليه وبالعكس .

والحاصل ان المراد من كونه في مقام البيان هو انه يلقي كلامه على نحو يعتقد له ظهور في الاطلاق ويكون حجة على المخاطب على سبيل القاعدة

ومن ذلك يظهر أن التقييد بدليل منفصل لا يضر بكونه في مقام البيان ولا يكشف عن ذلك وانما يكشف عن ان المراد الجدي لا يكون مطابقاً للمراد الاستعمالي ، وقد تقدم أنه قد يكون مطابقاً له ، وقد لا يكون مطابقاً له ، ولا فرق في ذلك بين العموم الوضعي والعموم الاطلاقي ، ولذا ذكرنا سابقاً ان التخصيص بدليل منفصل لا يكشف عن ان المتكلم ليس في مقام البيان مثلاً قوله تعالى : و احل الله البيع ، في مقام البيان مع ورود التقييد عليه بدليل منفصل في غير مورد ، وكذا الحال فيما إذا افترضنا ان الآية محرماً تدل عليه بالوضع .

وعلى الجملة فلا فرق من هذه الناحية بين للعموم والمطلق فكما أن للتخصيص بدليل منفصل لا يوجب سقوط العام عن قابلية التمسك به فكذلك التقييد بدليل منفصل ، ويترتب على ذلك ان تقييد المطلق من جهة لا يوجب سقوط اطلاقه من جهات أخرى اذا كان في مقام البيان من هذه الجهات أيضاً فلا مانع من التمسك به من تلك الجهات اذا شك فيها ، كما إذا افترضنا ان الآية في مقام البيان من جميع الجهات وقد ورد عليها التقييد بعدم كون البائع صبيّاً أو مجنوناً أو سفهياً وشك في ورود التقييد عليها من جهات أخرى كما إذا شك في اعتبار الماضوية في الصيغة أو المرواية بين الایجاب والقبول فلا مانع من التمسك باطلاقها من هذه الجهات والحكم بعدم اعتبارها .

وأما الأمر الثاني : فالمعروف والمشهور بين الأصحاب هو استقرار بناء الطلاء على حل كلام المتكلم على كونه في مقام البيان اذا شك في

ذلك ، ومن هنا قالوا ان الأصل في كل كلام صادر عن متكلم هو كونه في مقام البيان فعدم كونه في هذا المقام يحتاج الى دليل .

وامكن الظاهر انه غير تام مطلقاً ، وذلك لان الشك تارة من جهة ان المتكلم كان في مقام أصل التشريع أو كان في مقام بيان تمام مراده كما إذا شك في أن قوله تعالى : « أحل الله البيع » في مقام بيان صال التشريع فحسب كما هو الحال في قوله تعالى « أقموا الصلاة » أو في مقام بيان تمام المراد فلي مثل ذلك لامانع من التمسك بالاطلاق لقيام السيرة من العقلاء على ذلك المفضاة شرعاً . وأخرى يكون الشك من جهة سعة الإرادة ولحبيتها يعني انا نعلم بأن لكلامه اطلاقاً من جهة ولكن نشك في اطلاقه من جهة أخرى كما في قوله تعالى : « كلوا مما مسكن » حيث تعلم باطلاقه من جهة ان حلية أكله لا تحتاج الى التبع سواء اكان امساكه من محل الذبح أو من موضع آخر كان إلى انقبلة أو إلى غيرها ولكن لا نعلم أنه في مقام البيان من جهة أخرى وهي جهة طهارة محل الامساك ونجاسته - ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق كما عرفت ، لعدم قيام السيرة على حمل كلامه في مقام البيان من هذه الجهة .

الثالث : ان لا يأتي المتكلم بقريئة لا متصلة ولا منفصلة وإلا فلا يمكن التمسك باطلاق كلامه ، لوضوح ان اطلاقه في مقام الاثبات انما يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت اذا لم ينصب قريئة على الخلاف ، وأما مع وجودها فان كانت متصلة فهي مألعة عن أصل انعقاد الظهور وان كانت منفصلة فالظهور وان انعقد الا انها تكشف عن ان الإرادة الاستعمالية لا تطابق الإرادة الجدية ، واما إذا لم يأت بقريئة كذلك فيثبت لكلامه اطلاق كاشف عن الاطلاق في مقام لثبوت ، انتبعية مقام الاثبات لمقام الثبوت ، ضرورة ان اطلاق الكلام أو تعبيده في مقام الاثبات معلول

لاطلاق الارادة أو تقييدها في مقام الواقع والثبوت .

وعلى الجملة فالارادة التفهيمية هي العلة لابرار الكلام واظهاره في مقام الاثبات ، فان المتكلم اذا أراد تفهيم شيء يبرزه في الخارج بلفظ ، فعندئذ ان لم ينصب قرينة منفصلة على الخلاف كشفت ذلك عن ان الارادة التفهيمية مطابقة للارادة الجدية والا لم تكن مطابقة لها :

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة : وهي ان المتكلم اذا كان متمكناً من الاثبات بقيد وكان في مقام البيان ومع ذلك لم يأت بقرينة على الخلاف لا منفصلة ولا منفصلة كشفت ذلك عن الاطلاق في مقام الثبوت وهذا مما قد قامت السيرة القطعية من العقلاء على ذلك المضادة شرحاً ، ولا لحاج في التمسك بالاطلاق الى مزيد من هذه المقدمات الثلاث فهي قرينة عامة على الهات الاطلاق ، واما القرائن الخاصة فهي تختلف باختلاف الموارد فلا ضابط لها :

بقي في المقام أمران : الأول ان القدر المتيقن بحسب التخاطب هل يمنع عن التمسك بالاطلاق فيه وجهان : ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس) انه يمنع عنه وتفصيل الكلام في المقام انه يريد تارة بالقدر المتيقن القدر المتيقن الخارجي يعني انه متيقن بحسب الارادة خارجاً من جهة القرائن منها مناسبة الحكم والموضوع .

ومن الواضح ان مثل هذا المتيقن لا يمنع عن التمسك بالاطلاق ، ضرورة أنه لا يخلو مطلق في الخارج عن ذلك الا نادراً فلو قال المولى (اكرمَ هالماً) فان المتيقن منه هو العالم الهاشمي الورع النقي ، إذ لا يمتثل أن يكون المراد منه غيره دونه ، واما احتمال أن يكون المراد منه ذلك دون غيره فهو موجود :

ومن هذا القبيل قوله تعالى : « أحل الله البيع » فان القدر المتيقن

منه هو اليعم الموجود بالصيغة العربية الماضوية ، إذ لا يحتمل أن يكون المراد منه خبره درنه . وأخرى يريد به القدر المتيقن بحسب التخاطب ، وهذا هو مراد صاحب الكفاية (قدّه) دون الأول ، وقد ادعى (قدّه) منعه من التمسك بالإطلاق ، ولكن الظاهر أنه لا يمكن المساعدة على هذه الدعوى ، والسبب فيه ان المراد بالقدر المتيقن بحسب التخاطب هو أن يلهم المخاطب من الكلام الملقى إليه أنه مراده جزماً :

ومثلاً ذلك أمور : عمدتها كونه واقعاً في مورد السؤال ، مثلاً في موثقة ابن بكير سأل زرارَةَ أبا عبد الله (ع) (من الصلاة في الثعالب والفتك والسنجاب وخبره من الوبر فأخرج كتاباً زعم انه املاء رسول الله صلى الله عليه وآله ان الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي خبره مما أحل الله أكله) ان المتيقن بحسب التخاطب هو مورد السؤال ، ضرورة احتفال ان الامام (ع) أراد غير مورد السؤال دوله غير محتمل جزماً ، وأما العكس فهو محتمل ، ولكن الكلام انما هو في منعه عن التمسك بالإطلاق والظاهر انه غير مالم عنه .

والسبب فيه أن ظهور الكلام في الإطلاق قد انعقد ، ولا أثر له من هذه الناحية .

ومن الطبيعي أنه لا يجوز رفع اليد عن الإطلاق مالم تقم قرينة على الخلاف ، ولا قرينة في البين ، أما القرينة المنفصلة فهي مفروضة المصدم وأما القرينة المتصلة فأيضاً كذلك بعد فرض ان القدر المتيقن المزبور لا يصلح أن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في الإطلاق :

وعليه فلا مناص من التمسك به ، وبما ان مقام الالبات تابع لمقام الثبوت فالإطلاق في الأول كاشف عن الإطلاق في الثاني ، ولذا لو مثل

من مجالسة شخص معين في الخارج واجب بعدم جواز مجالسة الفاسق لم يحتمل بحسب اللفظ العرفي اختصاصه بذلك الشخص المعين في الخارج فلا محالة يعم غيره أيضاً :

فالنتيجة ان حال هذا القدر المتيقن حال القدر المتيقن الخارجي فكما انه لا يمنع من التمسك بالاطلاق فكذلك هذا فلو كان هذا مائلاً عنه لكان ذلك أيضاً مائلاً فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً .

ثم ان الماهية تارة تلحظ بالاضافة إلى أفراد يكون صدقتها عليها بالتواطىء والتساوي . وأخرى تلحظ بالاضافة الى أفراد يكون صدقتها عليها بالتشكيك حيث قد يرهن في عمله استحالة التشكيك في الماهيات ، ونقص الصدقة بالتشكيك والتواطىء هنا التشكيك والتواطىء بحسب المتظامم العرفي وارتكازاتهم وله عوامل عديدة : منها علو مرتبة بعض أفراد الماهية على نحو يوجب الصرافة عنه حرفاً ، ومن ذلك اللفظ الحيوان فانه موضوع لغة لمطلق ماله الحياة فيكون معناه اللغوي جامعاً بين الانسان وغيره إلا انه في الاطلاق العرفي ينصرف عن الانسان .

ومن هنا ذكرنا ان المتظامم العرفي من مثله قوله (ح) لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) هو مخصوص الحيوان في مقابل الانسان فلا مانع من الصلاة في شعر الانسان ونحوه وكيف كان فلا شبهة في هذا الانصراف بنظر العرف ، ولا يمكن التمسك بالاطلاق في مثل ذلك ، للعرض ان الخصوصية المزبورة مائعة عن ظهور المطلق في الاطلاق وتكون بمنزلة القرينة المتصلة التي تمنع من العقاد ظهوره فيه ،

ومنها دلو مرتبة بعض افرادها على نحو يكون صدقتها عليه مورداً للشك كصدق الماء على ماء الكبريت أو ما شاكله ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق أيضاً ، وذلك لأن المعبر في التمسك به هو أن يكون

صدق المطلق على الفرد المشكوك فيه محرزاً ، والشك انما كان من ناحية اخرى : وأما فيما إذا لم يكن أصل الصديق محرزاً فلا يمكن التمسك به ، وما نحن فيه من هذا القليل حيث ان أصل الصديق مشكوك فيه فلا يمكن التمسك باطلاق لفظ الماء بالاضافة إلى ماء الكبريت أو نحوه ، غاية الأمر ان الأول من قبيل احتفاف الكلام بالقرينة المتصلة ، والثاني من قبيل احتفاله بما يصلح للقرينة ، ولكنها يشتركان في نقطة واحدة - وهي المنع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق .

وأما الانصراف في غير هذين الموردين وما شاكلها فلا يمنع عن التمسك بالاطلاق ، فانه لو كان فانما هو بدوي فيزول بالتأمل ، ومن ذلك الانصراف المستند إلى غلبة الوجود فانه بدوي ولا أثر له ولا يمنع عن التمسك بالاطلاق حيث أنه يزول بالتأمل والتدبر .

التقييد هل يستلزم المجاز فيه وجهان : بناء على ما اخترناه من أن الألفاظ وضعت بازاء الماهيات المهمة الجامعة بين جميع الخصوصيات للطائفة فهو لا يستلزم المجاز أصلاً ، إذ على أساس هذه النظرية فالاطلاق والتقييد كلاهما خارجان عن حرم المعنى الموضوع له فكل منهما مستفاد من القرينة فالاطلاق مستفاد غالباً من قرينة الحكمة والتقييد من القرينة الخاصة فاللفظ في كلتا الحالتين مستعمل في معناه الموضوع له .

نعم استعماله في خصوص المقيد يكون مجازاً كما ان استعماله في لخصوص المطلق يكون كذلك فلا فرق بينهما من هذه الناحية ، ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام فان محل الكلام انما هو في أن تقييد المطلق بقيد هل يوجب المجاز فيه أم لا وقد عرفت انه لا يوجب ذلك ، وان التقييد مستفاد من دال آخر كما ان الاطلاق كذلك .

وأما بناء على نظرية القدماء من أن الألفاظ موضوعة للماهية اللا بشرط

القسمي يعني ان الاطلاق والسريان مأخوذ في المعنى الموضوع له فلا بد من التفصيل بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة فان الأولى تستلزم المجاز لا محالة حيث ان الاطلاق والسريان لا يجتمع مع التقييد والتضييق وأما الثانية فلا تستلزم ذلك لما ذكرناه في بحث العام والخاص من أنه لا مالم من أن يكون المراد الاستعمالي من الكلام غير المراد الجدي ، والفروض ان الحقيقة والمجاز تدوران مدار الأول دون الثاني .

وعليه فلا مانع من أن يكون المراد الاستعمالي في المقام هو الاطلاق والسريان ضرباً للقاعدة كما هو الحال في استعمال العام في العموم في موارد التخصيص بالمنفصل ، والمراد الجدي هو التقييد والتضييق ، فإذا يكون اللفظ مستعملاً في معناه الموضوع له ، غابة الأمر انه غير مراد جداً .
وعلى الجملة فالتقييد بالمنفصل لا يكشف عن أن المطلق استعمال في المقيد ، وإنما يكشف عن ان الارادة الاستعمالية لا تطابق الارادة الجدية

(هل يحمل المطلق على المقيد)

إذا ورد مطلق ومقيد فهل يحمل المطلق على المقيد أم لا فالكلام فيه يقع في موضعين :

الأول : أن يكون الحكم متعلقاً بالمطلق على نحو صرف الوجود كقول المولى (اعتق رقبة) .

الثاني : أن يكون الحكم متعلقاً به على مطلق الوجود كقوله تعالى :
« أحل الله البيع » حيث ان الحكم فيه ينحل بانحلال أفراد متعلقه دون الأول .

أما الموضع الأول : فالكلام فيه تارة يقع في المقيد الذي يكون مخالفاً

للمطلق في الحكم كقوله (اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) أو قوله :
 (صلى ولا تصل فيما لا يؤكل لحمه) أو (في النجس) أو نحو ذلك
 وأخرى يقع في المقيد الذي يكون موافقاً له فيه كقوله : (اعتق رقبة واعتق
 رقبة مؤمنة) وعلى الأول فقد تسالم الأصحاب فيه على حمل المطلق على
 المقيد فيقيد للرقبة في المثال الأول بغير الكافرة ، والصلاة في المثال الثاني
 بغير الصلاة الواقعة فيها لا يؤكل أو في النجس . وعلى الثاني فقد اختلفوا
 فيه على قولين : (أحدهما) أنه يحمل المطلق على المقيد (وثانيهما) أنه
 يحمل المقيد على أفضل الأفراد .

ولكن الظاهر أنه لا وجه للفرق بين هذا القسم والقسم الأول فهما
 من راد واحد فلا وجه للاتفاق في الأول والاختلاف في الثاني أصلاً ،
 فانه ان حمل المطلق على المقيد في الأول ففي الثاني أيضاً كذلك وان حمل
 المقيد في الثاني على أفضل الأفراد يرفع اليد عن ظهوره في الوجوب حمل
 المقيد في الأول على المرجوحية ، حيث ان ظهور الأمر في جانب المقيد في
 الوجوب ليس بأقل من ظهور النهي في الحرمة لما يقتضي رفع اليد عن
 ظهور الأمر في الوجوب وحمله على الرجحان يقتضي رفع اليد عن ظهور
 النهي في الحرمة وحمله على المرجوحية ، وكيف كان فالملاك في القسمين
 واحد فلا وجه للتفرقة بينهما .

ثم اتنا تارة نعلم من الخارج ان الحكم في موردي المطلق والمقيد واحد
 كما إذا قال المولى (ان ظاهرت فاعتق رقبة) (وان ظاهرت فاعتق رقبة
 مؤمنة) فنعلم ان الحكم واحد حيث ان الظاهر ليس إلا سبباً لكفارة
 واحدة وليس موجباً لكفاريتين ففي مثل ذلك هل يحمل المطلق على المقيد
 أو يحمل المقيد على أفضل الأفراد فذهب جماعة إلى الأول بدهوى ان فيه
 جمعاً بين الدليلين وحملها بها دون العكس : وفيه أنه ان أريد به حصول

الامتنال ، الاثبات بالمقيد فهو مما لا اشكال فيه ، فان الامتنال يحصل به على كل تقدير أي سواء أكان واجباً أو كان من أفضل الافراد . وان اريد ان الجمع بين الدليلين منحصر به فليبه ان الأمر ليس كذلك ، فان الجمع بينهما كما يمكن بذلك يمكن بحمل المقيد على الفضل الافراد فلا وجه لترجيح الأول على الثاني .

ومن هنا ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) وجهاً آخر لذلك وهو ان ظهور الأمر في طرف المقيد في الوجوب التعميني بما أنه أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق فيقدم عليه . وفيه أنه لا يتم على مسلكه (قده) حيث انه قد صرح في بحث الأوامر ان صيغة الأمر لم توضع للدلالة على الوجوب التعميني ، بل هو مستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمة ، وعليه فلا فرق بين الظهورين فلا يكون ظهور الأمر في الوجوب التعميني أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق .

فالصحيح في المقام أن يقال ان الأمر بالمقيد بما انه ظاهر في الوجوب على ما حققناه في عمله من ظهور صيغة الأمر في الوجوب مالم تقم قرينة على الترخيص فيقدم على ظهور المطلق في الاطلاق حيث ان ظهوره فيه يتوقف على البيان وهو يصلح أن يكون بياناً له مرئياً .

ومن الواضح ان في كل مورد بدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور القرينة ورفع اليد عن ظهور ذبها بتعين التالي بنظر العرف ، وعليه فيكون ظهور الأمر بالمقيد في الوجوب مانعاً عن ظهور المطلق في الاطلاق ونقصد بظهوره الظهور الكاشف عن المراد الجدي ، فانه يتوقف على عدم البيان المنفصل دون أصل ظهوره حيث أنه لا يتوقف عليه وانما يتوقف على عدم البيان المتصل :

وعلى الجملة فلا يشك بحسب النظام العرفي وارتكازاتهم في تقديم

ظهور المقيد على ظهور المطلق سواء اكان في كلام متصل أو متصل ،
 هاية الأمر أنه على الاول بمنع عن حجية الظهور وكاشفيتها عن المراد الجدي
 وعلى الثاني بمنع عن أصل العقاد الظهور له فلا تكون بينهما معارضة ابدأ
 هذا فيما إذا علم وحدة التكليف من الخارج :

وأما إذا احتمل تعدد التكليف حسب تعددهما فالاحتمالات فيه أربع :

الأول : أن يحمل المطلق على المقيد .

الثاني : أن يحمل المقيد على أفضل الأفراد .

الثالث : لا هذا ولا ذاك فيبنى على تعدد التكليف لكن من قبيل

واجب في واجب آخر هذا يعني ان حق الرقبة واجب على نحو الاطلاق
 وخصوصية كونها مؤمنة أيضاً واجبة ، نظير ماله للزكوة المكاف الاثيان
 بالصلاة في المسجد أو في الجماعة أو في الحرم الشريف أو شاكل ذلك ،
 فان طبعي الصلاة واجب على نحو الاطلاق وايضا سرى وخصوصية كونها
 في المسجد أو في الجماعة واجبة أيضاً فيكون من قبيل الواجب في الواجب
 وقد اختار بعض الفقهاء هذا الوجه في الافعال الثلاثة للميت حيث قال
 ان طبعي الغسل بالماء واجب ايما سرى وخصوصية كونه بالكافور واجبة
 أخرى ، وكذا خصوصية كونه بماء السدر ، ويترب على ذلك ان المكلف
 اذا أتى بالصلاة في غير المسجد مثلاً سقط الأمر الثاني أيضاً بسقوط موضوعه
 ولا مجال له بعد ذلك ، هاية الأمر أنه قد خالف نلوه ، ويترب على
 مخالفته استحقاق العقاب من ناحية ، ولزوم الكفارة من ناحية أخرى .

الرابع : أن يكون كل من المطلق والمقيد واجباً مستقلاً ، نظير

ما إذا أمر المولى بالاثيان بالماء على نحو الاطلاق وكان حرصه منه غسل
 الثوب به ، ومن المعلوم أنه لا فرق في كونه ماء حاراً أو بارداً او ما شاكل
 ذلك . ثم أمر بالاثيان بالماء البارد لأجل الشرب فلا شبهة في أنها واجبان

مستقلان . هذا بحسب مقام الثبوت . وأما بحسب مقام الالتهام فالاحتمال الثاني من هذه المحتملات خلاف الظاهر جداً فلا يمكن الاعتد به ، لما عرفت من ظهور الامر في الوجوب وحله على التذب خلاف هذا الظهور فيحتاج إلى دليل ، ولا دليل في المقام عليه وبدونه فلا يمكن .

وأما الاحتمال الثالث : فالظاهر ان المقام ليس من هذا القبيل أي من قبيل الواجب في الواجب كما هو الحال في مورد النذر ، أو العهد ، أو الشرط في ضمن العقد المتعلق بحصة خاصة من الواجب ، والوجه في ذلك هو ان الأوامر المتعلقة بالقيودات والخصوصات في باب العبادات والمعاملات ظاهرة في الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية ، وليست ظاهرة في المولية وان كانت بأنفسها كذلك ، إلا ان الخصوصية في المقام تغلب ظهورها من المولية إلى الارشاد ، كما ان النواهي المتعلقة بها ظاهرة في الارشاد إلى المانعة من جهة تلك الخصوصية .

ومن هنا يكون المتفاهم العرفي من مثل قوله (ح) (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) هو الارشاد إلى مانعية لئسه في الصلاة ، وكذا الحال في الماملات مثل قوله (لهي النبي) (ص) عن بيع الفرر) فانه ظاهر في الارشاد إلى مانعية الفرر عن البيع ، هذا مضافاً إلى أن الامر في أمثال هذه الموارد قد تعلق بالقيود لا بالقيود فصرف الأمر عنه إليه خلاف الظاهر جداً .

وأما الاحتمال الرابع : فهو يتصور على لجوين : (أحدهما) ان يسقط كلا التكليفتين معاً بالالتيان بالمقيد و (ثانيهما) عدم سقوط التكليف بالمطلق بالالتيان بالمقيد ، بل لا بد من الالتيان به أيضاً .

أما الأول : فيكون المقام نظير ما ذكرناه سابقاً من انه لو كان بين متعلقي التكليفتين عموم من وجه كعنوان العالم وعنوان الهاشمي سقط كلا

التكليفين بامتنثال المجمع - وهو اكرام العالم الهاشمي - حيث ان هذا مقتضى اطلاق دليل كل منها ، وما نحن فيه من هذا القليل يعني أن المقيد مجمع لكلا العنوانين فيسقط كلا التكليفين بالآية :

وغير خفي ان هذا بحسب مقام الثبوت وان كان أمراً ممكنًا إلا انه لا يمكن الأخذ به في مقام الاثبات ، وذلك لأن الاثبات بالمقيد إذا كان موجباً لسقوط الأمر عن المطلق أيضاً فلا محالة يكون الأمر به لغواً محضاً حيث ان الاثبات بالمقيد مما لا يهد منه . ومعه يكون الأمر بالمطلق لغواً وعبثاً ولا يقاس هذا بما ذكرناه من المثال ، فان اطلاق الأمر فيه بكل من الدليلين لا يكون لغواً أبداً . للعرض ان لكل منهما مادة الافتراق بالاضافة إلى الآخر .

وعلى الجملة فلا بد حينئذ من تقييد الأمر بالمطلق بالاثبات به في ضمن غير المقيد مع الترخيص في تركه بالاثبات بالمقيد ابتداء ، ومرد ذلك إلى ان المكلف مخير بين الاثبات بالمقيد ابتداء ليسقط كلا التكليفين معاً وبين الاثبات بالمطلق في ضمن حصة أخرى أولاً ثم بالمقيد وهذا يعني ان المكلف لو أتى بالمطلق فلا بد من الاثبات به في ضمن حصة أخرى .

ولكن من الواضح ان ذلك يستلزم خلاف الظاهر من جهتين :

(الأولى) ان التقييد المذكور خلاف الظاهر جداً فيحتاج إلى قرينة

(الثانية) ان حمل الأمر في طرف المطلق على التخيير لخلاف للظاهر فلا يمكن الأخذ به بدون قرينة .

وان شئت قلت : ان هذا التخيير لتبجعة التقييد المزبور ، فانه مضافاً إلى أنه بنفسه خلاف الظاهر يستلزم خلاف الظاهر من هذه الناحية أيضاً ولأجل ذلك لا يمكن الأخذ به .

وأما الثاني : وهو ما إذا لم يسقط التكليف بالمطلق بالاثبات بالمقيد

فأيضاً لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لانه لابد حينئذ من تقييد الامر بالمطلق بغير هذه الحصة وإلا فلا موجب لعدم سقوطه بالاثبات بالمقيد بعد فرض انطباقه عليه انطباق الطبيعي على حصته .

ومن المعلوم ان التقييد بخلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينة ولا قرينة في المقام على ذلك وهدونها فلا يمكن .

فالتنتيجة أنه لا يمكن الاخذ بشيء من هذه الوجوه الثلاثة فيعين حينئذ الوجه الاول وهو حل المطلق على المقيد

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي انه إذا علم من الخارج تعدد التكليف فالمتعين هو الوجه الرابع ، واما إذا لم يعلم تعدده وان احتمل فالمتعين هو الوجه الاول ، لما عرفت من عدم مساعدة الدليل على بقية الوجوه ، هذا تمام الكلام في المقام الاول .

وأما المقام الثاني : وهو ما اذا كان الحكم متعلقاً بمطلق الوجود يعني ان الحكم يكون انحلالياً كما في قوله تعالى : « احل الله البيع » و « تجارة عن تراض » وما شاكل ذلك فيقع الكلام فيه تارة فيما إذا كان دليل المقيد مخالفاً له في الايجاب والسلب وأخرى يكون موافقاً له في ذلك :

أما على الأول : فلا شبهة في تقييد المطلق به ، ومن هنا قد قيد اطلاق الآية بغير موارد البيع القفري وبيع الخمر وبيع الخنزير والبيع الربوي وما شاكل ذلك وامثلة هذا في الآيات والروايات كثيرة ولا كلام ولا خلاف في ذلك .

وأما على الثاني : فالمعروف والمشهور بينهم أنه لا موجب لحمل المطلق على المقيد لعدم التنافي بينهما فالمقيد فيه يحمل على أفضل الأفراد . ولكن هذا انما يتم فيما إذا لم نقل بدلالة الوصف على المفهوم بالمعنى الذي تقدم

في محله ، وأما إذا قلنا بها كما هو الظاهر فلا يتم ، بيان ذلك ان القيد نارة يقع في كلام السائل من جهة توهمه أن فيه خصوصية تمنع عن شمول الحكم له كما إذا افترض أنه توهم ان الاطلاقات الدالة على طهورية الماء لا تشمل ماء البحر من جهة ان فيه خصوصية - وهي ملاحظته - تمتاز بها عن غيره من المياه فلأجل ذلك سأل الامام (ع) عن طهوريته فأجاب عليه السلام بأنه ظاهر فلي مثل ذلك لا شبهة في عدم دلالة على المفهوم وكذا اذا أتى الامام (ع) بقيد في كلامه لرفع توهم السائل ان فيه خصوصية تمتاز بها عن غيره بأن قال (ع) ماء البحر طاهر .

وأما إذا لم تكن قرينة على أن الاثبات بالمقيد لأجل رفع التوهم ففي مثل ذلك لا مانع من الالتزام بالمفهوم ، وقد ذكرنا في بحث مفهوم الوصف انه ظاهر فيه والا لكان الاثبات به لغواً محضاً كما انا ذكرنا هناك ان المراد بالمفهوم هو دلالة على أن الحكم في القضية غير ثابت للطبيعي على نحو الاطلاق والا لكان وجود القيد وعلمه سيان ، وليس المراد منه دلالة على نفي الحكم عن غير مورده كما هو الحال في مفهوم الشرط ، وقد تقدم تمام هذه البحوث بشكل موسع هناك فلاحظ ، وعلى أساس ذلك فلا مباح من حل المطلق على المقيد هنا أيضاً .

فالتيجة انه لا فرق في لزوم حل المطلق على المقيد بين ما اذا كان التكليف في طرف المطلق متعلقاً بصرف وجوده أو بمطلق وجوده فلا وجه لما عن المشهور من التفصيل بينهما ، وعلى ذلك تترتب ثمرة فقهية في بعض الفروع :

بقى الكلام في الفرق بين المستحبات والواجبات حيث ان المشهور بين الاصحاب تخصيص حل المطلق على المقيد بالواجبات دون المستحبات فالكلام هنا هو في الفارق بينهما ، فان دليل المقيد اذا كان قرينة حرفية

على التقييد فلماذا لا يكون كذلك في المستحبات ، وإن لم يكن كذلك فلماذا يحمل المطلق على المقيد في الواجبات ، ومن هنا ذكر في وجه ذلك وجوه :

أحدها : ما عن المحقق صاحب الكفاية (قدس) من أن الفارق بين الواجبات والمستحبات في ذلك هو تفاوت المستحبات غالباً من حيث المراتب بمعنى أن غالب المستحبات تتعدد بتعدد مراتبها من القوة والضعف على عرضهما العريض ، وهذه الغلبة قريبة على حمل المقيد على الأفضل والقوى من الأفراد .

ويرد عليه أن مجرد الغلبة لا يوجب ذلك بعد ما افترض أن دليل المقيد قرينة عرفية على تعيين المراد من المطلق ، ضرورة أن الغلبة ليست على نحو تمنع من ظهور دليل المقيد في ذلك .

ومن هنا ذكر (قدس) وغيره أن غلبة استعمال الأمر في التنب لا تمنع من ظهوره في الوجوب عند الإطلاق ورفع اليد عنه ، والحاصل أن الظهور معبر مالم تقم قرينة على خلافه ولا قرينة في المقام على خلاف ظهور دليل المقيد في تعيين المراد من المطلق ، والغلبة لا تصلح أن تكون قرينة على ذلك :

ثانيها أيضاً ما ذكره (قدس) وحاصله هو أن ثبوت استحباب المطلق إنما هو من ناحية قاعدة التسامح في أدلة السنن ، فإن عدم رفع اليد عن دلائل استحباب المطلق بعد مجيء المقيد وحمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها . ويرد عليه وجوه :

الأول : أن دليل المقيد إذا كان قرينة عرفاً للتصرف في المطلق وحله على المقيد لم يصدق عنوان الهلوع على المطلق حتى يكون مشمولاً لتلك القاعدة ، فإن دليل المقيد إذا كان متصلاً به منع من أصل انعقاد الظهور

له في الاطلاق ، وان كان منفصلاً عنه منع عن كشف ظهوره في الاطلاق من المراد الجدي ، وعلى كلا التفسيرين لا يصدق عليه عنوان البلوغ .
الثاني : انا قد ذكرنا في محله ان لمعاد تلك القاعدة ليس هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب ، بل مفادها هو الارشاد الى ما يستلزمه العقل من حسن الاتيان به برجاء ادراك الواقع .

الثالث : انا لو سلمنا ان مفادها هو استحباب العمل شراً إلا انه حينئذ لا موجب لكون المقيد من أفضل الافراد حيث ان استحبابه ثبت بدليل واستحباب المطلق ثبت بدليل آخر أجنبي عنه ، فاذا ما هو المرجح لصيرورة المقيد أفضل من المطلق .

ثالثها - : - وهو الصحيح - ان الدليل الدال على التقييد يتصور على وجوه أربعة - لا خامس لها :

الأول : أن يكون ذات مفهوم بمعنى أن يكون لسانه لسان القضية الشرطية ، كما اذا افترض انه ورد في دليل ان صلاة الليل مستحبة - وهي احدى عشرة ركعة - وورد في دليل آخر ان استحبابها فيما إذا كان المكلف آنياً بها بعد نصف الليل ففي مثل ذلك لا مناص من حمل المطلق على المقيد حرفاً نظراً الى ان دليل المقيد ينفي الاستحباب في غير هذا الوقت من جهة دلالة على المفهوم .

الثاني : أن يكون دليل المقيد مخالفاً لدليل المطلق في الحكم فاذا دل دليل على استحباب الاقامة مثلاً في الصلاة ثم ورد في دليل آخر النهي عنها في مواضع كالاقامة في حال الحدث أو حال الجلوس أو ماشاكل ذلك ففي مثل ذلك لا مناص من حمل المطلق على المقيد ، والوجه فيه ما ذكرناه غير مرة من ان النواهي الواردة في باب العبادات والمعاملات ظاهرة في الارشاد الى المانعة وان الحدث أو الجلوس مانع عن الاقامة

المأمور بها ، ومرجع ذلك الى ان عدمه مأخوذ فيها فلا تكون الاقامة في حال الحدث أو الجلوس مأموراً بها .

الثالث : أن يكون الأمر في دليل المقيّد متعلقاً بنفس التقييد لا بالمقيّد كما اذا افترض انه ورد في دليل ان الاقامة في الصلاة مستحبة وورد في دليل آخر فلتكن في حال القيام أو في حال الطهارة فالكلام فيه هو الكلام في القسم الثاني حيث ان الأمر في قوله فلتكن ظاهر في الارشاد الى شرطية الطهارة أو القيام لها ، ولا فرق من هذه الناحية بين كون الاقامة مستحبة أو واجبة . فما هو المشهور من أنه لا يحمل المطلق على المقيّد في باب المستحبات لا أصل له في الأقسام المتقدمة .

الرابع : ان يتعلق الامر في دليل المقيّد بالمقيّد بما هو كما هو الغالب في باب المستحبات ، مثلاً ورد في استحباب زيارة الحسين (ع) مطلقات وورد في دليل آخر استحباب زيارته (ع) في أوقات خاصة كليا لي الجمعة وأول ونصف رجب ، ونصف شعبان ، وليلي القدر ، وهكذا ظني مثل ذلك هل يحمل المطلق على المقيّد الظاهر أنه لا يحمل عليه ، والسبب فيه ان الموجب لحمل المطلق على المقيّد في الواجبات هو العناي بين دليل المطلق والمقيّد حيث ان مقتضى اطلاق المطلق ترخيص المكلف في تطبيقه على أي فرد من أفراد شاة في مقام الامتثال ، وهو لا يجتمع مع كونه ملزماً بالاثبات بالمقيّد ، وهذا بخلاف ما اذا كان دليل التقييد استحبابياً ؛ فانه لا ينافي اطلاق المطلق أصلاً ، الفرض عدم الزام المكلف بالاثبات به ، بل هو مرخص في تركه فاذا لم يكن تناف بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد ، بل لابد من حمله على تأكيد الاستحباب وكونه الأفضل ، وهذا هو الفارق بين الواجبات والمستحبات :

ومن هنا يظهر أن دليل المطلق اذا كان متكفلاً لحكم الزامي دون

دليل المقيد فلا بد من حمله على افضل الافراد أيضاً بعين الملاك المزبور .
 فالنتيجة ان دليل المقيد اذا كان متكفلاً لحكم غير الزامي فلا بد من حمله
 على الأفضل سواء أكان دليل المطلق أيضاً كذلك أو كان متكفلاً لحكم
 الزامي ، والسر فيه ما عرفت من عدم التناهي بينهما أهدأ .
 بقي هنا شيطان :

أحدهما : ان الاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن الاطلاق في
 مقام الثبوت ، والتقيد فيه يكشف عن التقيد في ذلك لتبعية مقام الاثبات
 لمقام الثبوت فلو أمر المولى (باكرام العالم) ولم يقيد بالعدالة أو الهاشمية
 أو ما شاكل ذلك من القيود وكان في مقام البيان فالاطلاق في هذا المقام
 يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت والواقع ، وأما إذا قيد بالعدالة
 فهو يكشف عن التقيد في مقام الثبوت ، ولكن ربما ينمكس الأمر فالاطلاق
 في مقام الاثبات يكشف عن الضيق في مقام الثبوت دون الاطلاق والسعة
 وذلك كما في اطلاق صيغة الأمر حيث انه في مقام الاثبات يكشف عن أن
 الواجب في مقام الثبوت والواقع نفسي لا فكري ، وتعيني لا تخيري وعيني
 لا كفائي كل ذلك ضيق على المكلف فلو أمر المولى بفعل الجنازة فان كان
 مطلقاً في مقام الاثبات ولم يكن الأمر به مقيداً بإيجاب شيء آخر على
 المكلف كشف ذلك عن كونه واجباً نفسياً في مقام الثبوت - وهو ضيق
 على المكلف - وان كان الأمر به مقيداً بهذا كشف ذلك عن كونه واجباً
 فكرياً وهو سعة بالاضافة اليه ، وكذا الحال بالنسبة الى الواجب التعيني
 والتخيري والعيني والكفائي ، فان الاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن
 الضيق في مقام الثبوت والتقيد فيه يكشف عن الاطلاق والسعة فيه :

وثالبها : انا قد ذكرنا غير مرة ان الاطلاق عبارة عن رفض القيد
 وعدم دخل شيء منها فيه ، ونتيجته تختلف باختلاف خصوصيات الموارد

والمقامات فقد تكون نتيجة في مورد تعلق الحكم بصرف الوجود ، وقد يكون تعلق الحكم بمطلق الوجود ، وقد يكون غير ذلك ، وقد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعة في مبحث النواهي فلاحظ .

(المجمل والمبين)

لا يخفى أن المجمل والمبين هنا كالمطلق والمقيد والعام والخاص مستعملان في معناهما اللغوي ، وليس للاصوليين فيها اصطلاح خاص فالمجمل اسم لما يكون معناه مشتبهًا وغير ظاهر فيه ، والمبين اسم لما يكون معناه واضحًا وغير مشتبه :

ثم أن المجمل تارة يكون حقيقياً واخرى يكون حكماً ، ونقصد بالأول ما كان اللفظ غير ظاهر في المراد الاستعمالي ، ونقصد بالثاني ما يكون اجمالاً حكماً لا حقيقياً بمعنى أنه ظاهر في المراد الاستعمالي ، ولكن المراد الجددي منه غير معلوم ، والأول لا يخلو من أن يكون اجمالاً بالذات كاللفظ المشترك ، أو بالعرض كالكلام المحفوف بما يصلح للقربية ، فإنه يوجب اجمالاً وعدم اعتماد الظهور له . والثاني كالعام المخصص بدليل منفصل بدور أمره بين متباينين كما إذا ورد (اكرم كل عالم) ثم ورد في دليل آخر (لا تكرم زيد العالم) وفرضنا أن زيد العالم في الخارج مردد بين شخصين : زيد بن خالد ، وزيد بن عمرو مثلاً فيكون المخصص من هذه الناحية مجملًا فيسرى اجمالاً الى العام حكماً لا حقيقة ، لفرض أن ظهوره في العموم قد انعقد فلا اجمال ولا اشتباه فيه ، وإنما الاجمال والاشتباه في المراد الجددي منه ، ولأجل ذلك يعامل معه معاملة المجمل . هذا من ناحية :

ومن ناحية أخرى ان الاجمال والبيان من الأمور الواقعية فالعبارة بهما انما هي بنظر العرف فكل لفظ كان ظاهراً في معناه وكاشفاً عنه عندهم فهو مبين وكل لفظ لا يكون كذلك سواء كان بالذات أو بالعرض فهو مجمل فلا واسطة بينهما .

ومن هنا يظهر ان - ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قده) من أنها من الأمور الإضافية وليس من الأمور الواقعية بدعى ان لفظاً واحداً يجمل عند شخص لجهله بمعناه ومبين عند آخر لعلمه به - خاطيء جداً ، وذلك لأن الجمل بالوضع والعلم به لا يوجبان الاختلاف في معنى الاجمال والبيان فجمل شخص بمعنى لفظ وعدم علمه بوضعه له لا يوجب كونه من المجمل وإلا لزم أن تكون اللغات العربية مجملة عند الفرس وبالعكس مع ان الأمر ليس كذلك :

نعم قد يقع الاختلاف في اجمال لفظ فيدعى احد انه مجمل ويدعى الآخر أنه مبين ، ولكن هذا الاختلاف انما هو في مقام الأدبات وهو بنفسه شاهد على أنها من الأمور الواقعية والا فلا معنى لوقوع النزاع والخلاف بينهما لو كانا من الأمور الإضافية التي تختلف باختلاف انظار الأشخاص ، نظير الاختلاف في حقبة الأمور الواقعية فيدعى أحد أن زيدا مثلاً عالم ، ويدعى الآخر أنه جاهل ، مع أن العلم والجهل من الأمور للواقعية النفس الامرية .

ومن ناحية ثالثة أنه يقع الكلام في عدة من الألفاظ المهردة والمركبة في ابواب الفقه انها مجملة أو مبنية والاولى كاللفظ الصعيد ولفظ الكعب ولفظ الغناء وما شاكل ذلك والثانية مثل (لا صلاة إلا بطهور) أو (لا صلاة لمن لم يغم عليه) وما شابه ذلك ، ومنها الأحكام التكليفية المتعلقة بالاعيان الخارجية كقوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم) ونحوه ، وبما أنه

لا ضابط كلي لتمييز المجهل عن المبين في هذه الموارد فلا بد من الرجوع في كل مورد إلى فهم العرف فيه ، فإن كان هناك ظهور حرفي فهو والا فيرجع إلى القواعد والأصول وهي تختلف باختلاف الموارد .

هذا آخر ما أورده في هذا الجزء . وهو الجزء الخامس . من مباحث الألفاظ وقد تم بحون الله تعالى وتوفيقه .

فهرس محاضرات في اصول الفقه

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٢	الموجودات الخارجية لا تؤثر	٣	النهى في العبادات
	في الأحكام الشرعية	٣	نقطة الامتياز بين هذه المسألة
٤٠	نقد ما أفاده شيخنا الاستاذ		والمسألة المتقدمة
	(قد ه) من التفصيل	٣	هذه المسألة من المسائل الاصولية
٤٥	الأقوال في عدم نفوذ نكاح		العقبة
	العبد بدون اذن سيده ثلاثة :	٤	عمل النزاع في التواهي الملوية
٤٨	استدلال شيخنا الاستاذ بروايات	٥	لا شبهة في دخول النهي النفسي
	نكاح العبد بدون اذن سيده		في عمل النزاع
٥٠	نقد استدلاله (قد ه)	٧	المراد بالعبادة هو العبادة الثانية
٥١	نتائج البحوث السالفة حلة	٧	الصحة والفساد في العبادات
	نقاط :		والمعاملات
٥٤	مباحث المفاهيم	١٣	النهى المتعلق بالعبادة على
٥٧	ما وقع في كلام شيخنا الاستاذ		أقسام
	(قد ه) من الخلط	٢٦	لا أصل في المسألة الاصولية
٥٩	دلالة القضية الشرطية على		عند الشك فيها
	المفهوم ترتكز على ركائز	٢٨	الصحيح هو ما اختاره صاحب
٦٥	ما اختاره شيخنا الاستاذ من		الكفاية (قد ه)
	الطريق لاثبات المفهوم	٣١	لا ملازمة بين النهي عن معاملة
٦٨	نقد ما أفاده (قد ه)		وفسادها

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٧١	المختار في دلالة القضية	١٣٩	نتائج هذا البحث عدة نقاط:
	الشرطية على المفهوم	١٤٠	مفهوم الحصر
٨٢	نتائج البحوث السالفة عدة نقاط :	١٤١	انكار الفخر الرازي دلالة كلمة انما على الحصر
٨٣	بقي امور :	١٤٢	نقده نقضاً وحلاً
٩٠	ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدّه) يرجع الى عدة نقاط :	١٤٨	الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتائج
٩١	ولنأخذ بالنظر الى هذه النقاط :	١٥٠	مفهوم العدد
٩٧	اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء	١٥١	العام والخاص
٩٩	كلام لصاحب الكفاية (قدّه)	١٦١	نتائج هذا البحث عدة نقاط:
١٠٠	نقد كلامه (قدّه)	١٦٢	عدة مباحث
١٠٢	مختار شيخنا الاستاذ (قدّه)	١٦٣	الصحيح جواز التمسك بالعام
١٠٣	نقد مختاره (قدّه)		في الشبهة الحكمية
١٠٩	الكلام في تداخل الأسباب	١٦٦	نلخص كلام شيخنا الاستاذ الى عدة نقاط :
١٢٤	التداخل في المسببات	١٦٧	ولنأخذ بالنظر الى هذه النقاط
١٢٥	نتائج البحوث السالفة عدة نقاط :	١٧٢	تخصيص العام لا يوجب تجوزاً فيه
١٢٧	مفهوم الوصف		
١٣٣	الصحيح هو التفصيل فيه	١٧٥	كلام لشيخنا الانصاري (قدّه)
١٣٥	نلخص هذا البحث في عدة نقاط :	١٧٧	نقد كلامه
١٣٦	مفهوم الغاية	١٧٩	الشك في التخصيص في موارد الشبهة المفهومية

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٨٣	الشك في التخصيص من ناحية الشبهة الموضوعية	٢٣٦	في المقام ونقده
١٨٤	نسب الى المشهور جواز التمسك بالعامة في الشبهات المصادقية	٢٣٩	بقي هنا أمران
١٨٥	نسبة هذا القول الى صاحب العروة مبنية على الاستنباط مما ذكره من بعض الفروع	٢٤٤	الاقوال في ماء الاستنجاء
١٩١	الصحيح عدم جواز التمسك بالعامة في الشبهات المصادقية	٢٤٤	ثلاثة :
١٩٦	تفصيل العلامة الانصاري (قد ه) في المقام ونقده	٢٤٨	الى هنا قد انتهينا الى عدة نقاط :
٢٠٢	جواز التمسك بالعموم في الشبهة المصادقية اذا لم يعلم ان المولى أو كل أمر التطبيق بيد المكلف	٢٤٨	الفحص عن المخصص
٢٠٧	تكملة	٢٤٨	كلام لشيخنا الاستاذ تبعا لصاحب الكفاية
٢٠٩	انكار شيخنا الاستاذ جريان الاصل في العدم الازلي	٢٥٠	نقد هذا الكلام
٢١٧	المناقشة فيما أفاده (قد ه)	٢٥٢	الوجوه التي استدلت على عدم جواز التمسك بالعامة قبل الفحص ونقدها
٢٢٧	التخصيص لا يقتضى اتصاف موضوع العام بعدم المخصص	٢٥٨	كلام شيخنا الاستاذ حول العلم الاجمالي يتضمن عدة نقاط ولناخذ بالنظر الى هذه النقاط
٢٣٣	كلام لصاحب الكفاية (قد ه)	٢٦١	وجه آخر لشيخنا الاستاذ
		٢٦٦	لوجوب الفحص
		٢٦٧	نقد هذا الوجه
		٢٧٣	الخطابات الشفاهية
		٢٧٦	ادوات الخطاب موضوعة للخطاب الانشائي

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٧٧	الكلام في ثمره هذا البحث	٣٤٨	كلام شيخنا الاستاذ حول الكلي
٢٨٢	نتائج البحوث المتقدمة		الطبيعي ، وتقده
٢٨٥	تعقب العام بضمير	٣٤٣	الفرق بين اعلام الاجناس
٢٩٢	تعارض المفهوم مع العموم		واسماء الاجناس
٣٠٤	تعقب الاستثناء للجملات	٣٥٦	المفرد المعرف باللام
٣٠٩	تخصيص الكتاب بخبر الواحد	٣٥٩	الجمع المعرف باللام
٣١٥	التخصيص والنسخ	٣٦١	النكرة
٣١٥	صور دوران الامر بين	٣٦٤	ثبوت الاطلاق منوط بتامة
	التخصيص والنسخ		مقدمات الحكمة
٣٢٨	النسخ	٣٧٠	بقي في المقام أمران
٣٣٣	البداء	٣٧٣	التقييد هل يستلزم المجاز ؟
٣٣٥	القضاء الالهي على ثلاثة انواع	٣٧٤	هل يحمل المطلق على المقيد ؟
٣٤٣	الى هنا قد استطعنا أن نخرج	٣٨١	الفرق بين المستحبات
	بالتائج التالية		والواجبات
٣٤٤	المطلق والمقيد	٣٨٥	بقي هنا شيان
٣٤٤	اقسام الماهية	٣٨٦	المجمل والمبين
٣٤٨	الكلي الطبيعي : الماهية المهمة	٣٨٩	فهرس الكتاب