

بُحُورٌ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ

٤

بُحُورٌ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ
لِلْمَوْلَانَا
الْمَوْلَانَا

الْمَوْلَانَا

شَيْخِ

الْمَوْلَانَا

الْمَوْلَانَا

شَيْخِ

الْمَوْلَانَا



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

PAIR



32101 018003739

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

--	--

Hāshimī

بَحْوثٌ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ ٣



مَبْلَغَاتُ الدَّلِيلِ اللفظي

الجزء الثالث

تَقْرِيرًا
لِأَجْحَاثِ سَيِّدِنَا وَاسْتَاذِنَا
الشَّهِيدِ السَّعِيدِ يَا اللَّهُ الْعَظِيمِ
السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بَاقِرِ الصَّدْرِ قَدِّسَ سِرُّهُ

السيد محمود الهاشمي

(Arab)

KBL

.H37345

ج 3

مباحث الدليل اللفظي (ج 3)

• اسم الكتاب:

السيد محمود الهاشمي

• المؤلف:

المجمع العلمي للشهيد الصدر (قده)

• الناشر:

الأولى

• الطبعة:

مكتب الاعلام الاسلامي

• طبع على مطابع:

رمضان ١٤٠٥

• تاريخ النشر:

٣٠٠٠ نسخة

• طبع منه:

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>



32101 018003739



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

81-0354653-1 (v.3)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين .
وبعد . فإنّ هذا هو الجزء الثالث من كتابنا (مباحث الدليل اللفظي) المشتمل على
مباحث النواهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والجمل والمبين من بحوث هذا العلم وبه
تكمل مباحث الالفاظ، استفدتها خلال تشرفي بحضور درس سيدي واستاذي الشّهد السعيد
آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر (قدّس الله سرّه الشريف) .. وقد وفقني الله سبحانه
لاعداده وانجازه من اجل النشر وعرض آخر ما انتهى اليه الفكر الاصولي من خلال هذه
المدرسة الاصولية الفريدة التي اشادها هذا المعلم الرباني والشاهد الشّهد والتي تحتوي من
جليل الافكار والمباني العلمية الدقيقة الرائعة ما يجعلها بحق تجديداً في بابه وتطوراً عظيماً للمناهج
هذا العلم ومضامينه .. فسلام الله عليك ايّها المعلم العملاق الذي كنت نبراساً يهتدى بك في
كل مجال وستبقى معطيات مدرستك الخالدة هي التي ترسم للاجيال معالم الطريق الى الحقيقة
وتنير لهم درب الوصول الى لباب المعرفة واليقين .. وسلام عليك يوم ولدت ويوم جاهدت
بعقلك وفكرك ويوم استشهدت في محراب عقيدتك ورسالتك ويوم تبعث حياً مع الشهداء
والصالحين .. ووفقنا الله ياسيدي لاتباع نهجك الراشد والالتحاق بقافلتك قافلة العلماء
الشهداء والاجتماع بخدمتك من جديد في مستقر رحمته الواسعة مع الابرار والصالحين وحسن
اولئك رفيقا .. والحمد لله رب العالمين ..

السيّد محمود الهاشمي

قم المقدّسة ١٤٠٦ هجرية

مباحث الدليل اللفظي

بجوت النواهي

ويشتمل على فصول ثلاثة:

- دلالات صيغة النهي
- اجتماع الأمر والنهي
- دلالة النهي على الفساد

دلالة صيغة النهي

- مدلول صيغة النهي
- دلالة النهي على الاستغراق
- كيفية امتثال النهي
- النواهي المتعلقة بالجامع الانتزاعي

الفصل الأول دلالات صيغة النهي

والبحث حولها من جهات:

الجهة الأولى - في مدلولها. وقد اشتهر بين قدماء الأصوليين أنّ مفاد صيغة النهي هو الطلب كمفاد الأمر إلا أنّ الأخير يدلّ على طلب الفعل والنهي يدلّ على طلب الترك .

وقد رفض هذا الكلام مشهور المحققين المتأخرين من علماء الأصول مدّعين أنّ مدلول النهي مختلف عن الأمر ذاتاً فكلّ منها يدلّ على معنى مغاير ومباين للآخر لأنّها يدلّان معاً على الطلب ويختلفان في متعلقه فقط .
وبهذا الصدد نورد ثلاث كلمات:

الكلمة الأولى - ما نسبه السيد الأستاذ الى مشهور المعترضين على الرأي السابق في مفاد النهي، حيث ذكروا أنّ الأمر يدلّ على البعث نحو الطبيعة والتحريك إليها بينما النهي يدلّ على الزجر والتباعد عنها .

ثمّ أشكل عليه بأنّه لو أريد من التحريك والزجر، التحريك والزجر التكوينيّان فواضح أنّهما ليسا مدلولي الأمر والنهي وإن أريد منها التحريك والزجر التشريعيّان فذلك يحصل بنفس الأمر والنهي حيث أنّها بوجودها الواقعيّين

لابمدلوليها مصداقان للتحريك والزجر فلا بدَّ وأن يكون مدلولها أمراً آخر غير التحريك والزجر.

أقول: ما نسبه الى المعترضين بهذا المقدار من البيان لا يكون برهاناً على ردِّ مقالة السابقين اللهم إلا أن يُراد منه دعوى الوجدان والتبادر العرفي وهذا صحيح بالاضافة الى منبهات لهذا الوجدان سوف نشير إليها فيما يأتي.

واما الاعتراض الذي وجهه عليهم فكأنه انسياق مع مبانيه في باب الوضع وأنه عبارة عن التعهد الذي يستوجب أن يكون الوضع هو منشأ الدلالة التصديقية الموجودة في الجملة التامة حيث يقال حينئذ أنه لا يمكن افتراض وضع الأمر والنهي للتحريك والزجر بمعنى كشفها عنها إذ لو كشف عن التحريك والزجر التكوينيَّين كان واضح البطلان ولو كشف عن تحريك وزجر تشريعيَّين فهما بنفسهما مصداقان لذلك لأنَّهما يكشفان عنه.

واما على المسلك المشهور والمختار من أنَّ الوضع منشأ الدلالة التصورية فقط فمدلول مادة الأمر والنهي معنى إسمي ومدلول هيئتها النسبة التكوينية الخارجية المنتزعة عنها ذلك المعنى الإسمي - كما حقق في معاني الهيئات - وهي النسبة الإرسالية التحريكية في الأمر والنسبة الزجرية التبعية في النهي وكلتا النسبتين يراد منها الإرسال والزجر الخارجيين التكوينيَّين لا التشريعيَّين ولكنه كمفهوم تصويري لا تصديقي كي يقال بأنَّه واضح البطلان فإنَّ الدلالة التصديقية تكون بالظهور الحالي فإنَّه يكشف كسفاً تصديقياً عن أنَّ المراد النفسي والداعي الحقيقي للمتكلم أنَّما هو داعي التحريك التشريعي والزجر التشريعي بالأمر والنهي وبذلك يكون مدلول النهي غير الأمر تصوراً وتصديقاً.

الكلمة الثانية - فيما اختاره السيد الأستاذ نفسه من أنَّ الأمر يدل على وضع الفعل واعتباره في ذمة العبد والنهي يدل على اعتبار حرمان المكلف عن الفعل وابتعاده عنه لاعتبار تركه على ذمته والشاهد عليه بناءً على مسلك العدالة من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها أنَّ الأمر يتبع مصلحة في الفعل فيناسب اعتبار الفعل في ذمة المكلف والنهي يتبع مفسدة في الفعل فالفعل هو مركز البغض فيناسب اعتبار حرمان المكلف منه.

أقول: أمّا المصير الى فرض مدلول الأمر والنهي هو الإعتبار فهذا أيضاً يكون منه انسجاماً مع مسلكه في الوضع بنحو ينشأ منه الدلالة التصديقية وقد تقدّم في محله توضيح أنّ المدلول الوضعي للأمر ليس هو الاعتبار وإن كان قد يستظهر كون المدلول التصديقي هو الاعتبار بدلالة سياقية.

وهنا لك بعض الشواهد على ذلك من قبيل أنّ فكرة الاعتبار وما يرتبط بها وماتستلزمه من افتراض وعاء ذمة وعهدة للمكلف أمور دقيقة معقدة لا تنسجم مع الدلالة الوضعية التي هي أبسط وأقدم تصوراً من مثل هذا التعقيد، وأنّ صيغة الأمر كما تصدر من العالي الذي قديكون لديه اعتبار كذلك قد تصدر من الداني الى العالي كما في قولنا «ربّنا اغفر لنا» بينما لا يخطر على بالنا افتراض جعل شيء في ذمة الله تعالى واعتباره على عهده^١.

وأمّا الاستدلال على كون مفاد النهي اعتبار حرمان المكلف لاعتبار الترك في ذمته بمذهب العدلية فيرد عليه.

أولاً: أنّنا نتكلم في الوضع اللغويّ الثابت قبل تكون مثل هذه المسالك الفلسفية لدى علماء المسلمين فامعنى الاستدلال على مدلول لغويّ وضعي بمذهب كلامي لدى فرقة من المسلمين.

وثانياً: أنّ مذهب العدلية لا يقتضي ذلك إذ المولى كما يمكنه أن يتوصّل الى تبعيد المكلف عن مفسدة الفعل عن طريق اعتبار حرمانه كذلك يمكنه أن يتوصّل الى نفس النتيجة عن طريق اعتبار الترك في ذمته وبمجرد مناسبة اعتبار الحرمان مع مفسدة الفعل لا تكون دليلاً على أنّ الواضع قد لاحظ هذه المناسبة بعين الاعتبار ولم يفعل أو يتغافل عنها.

الكلمة الثالثة - ماهو المختار فنقول: أنّ ما قيل في الكلمة الأولى من الفرق بين مفاد صيغة النهي ومفاد صيغة الأمر صحيح.

١ - للقاتل بسلك الاعتبار أنّ يجعل المدلول الوضعي في هذه الموارد الدعاء ابتداءً. نعم هذا يؤدي الى أنّ يكون المدلول التصديقي للصيغة ابتداءً متعلّقاً بمدلول المادة وهذا غريب في نفسه على ما تقدّم نظيره في بحوث الأمر.

فكلّ من الصيغتين لها دلالة تصورية وتصديقيّة وهما مختلفان في كلتا الداليتين على ماتقدّم والحجّة عليه هو الوجدان القاضي بأن مايفهم من صيغة افعالٍ يختلف عمّا يفهم من صيغة لا تفعل اختلافاً ذاتياً لااختلافاً بحسب المتعلّق كما هو مدعى القدماء. وهناك منبّهات لهذا الوجدان أهمّها:

انّ الصيغتين لو كان مفادهما متباينين - كما هو المدّعى - فلانحتاج الى افتراض شيء وراء المعنى الحرفي للهيئة والمعنى الإسمي للمادة في اقتناص مفاد الأمر والنهي كاملة.

فيكون مدلول (صلّ) مثلاً هو الإرسال والتحريك نحو الصلاة أي النسبة الإرسالية نحو الصلاة ومدلول (لا تصلّ) مثلاً هو الزجر والمنع عن الصلاة أي النسبة الزجرية عن الصلاة.

وأما إذا أخذنا بوجهة نظر القدماء فنحتاج الى توسيط عنصر ثالث وادخال معنى آخر غير مفاد الهيئة والمادة في مفاد النهي اذ الطلب أو النسبة الطليبيّة أو التحريكية هل يكون متعلّقاً بالمادة فهذا خلف المقصود من النهي أو يكون متعلّقاً بتركها فهذا ادخال عنصر الترك الذي لا يكون مدلولاً للمادة في مدلولها لأنّ مدلولها الطبيعة التي وإن كانت لم يؤخذ فيها الوجود ولا العدم إلا أنّها إنما تصلح مرآة لما يوجد من افرادها لالتركها فهذه المشكلة التي يواجهها أصحاب هذا الاتجاه تجعلهم أمام أمرين فإمّا أن يلتزموا بدال ثالث وراء الهيئة والمادة يدلّ على هذا العنصر الغريب عنها وهذا خلف المفروض أو أنّ يأخذونه في مدلول أحد الدالين، فإن أخذ في طرف المادة بدعوى: انّ الصلاة في لا تصلّ مثلاً مستعملة في ترك الصلاة مجازاً وعناية فهذا واضح البطلان بحسب وجدان كلّ عرفي القاضي بعدم عناية ولا تجوّز في طرف النواهي كالأوامر وإن أخذ في طرف المادة بأن أخذت فانية في الترك الخارجي فهذا أيضاً مستحيل لما قلناه من انّ الطبيعة أنّها تُفنى في وجودها في الخارج لاني عدمها.

وإن أخذ في طرف الهيئة فهذا أيضاً غير عرفي بل خلاف الأوضاع اللغوية لأنّ الهيئة معنى حرفي نسبي والترك معنى اسمي لا بدّ وأن يقع طرفاً للنسبة ونحن لم نعهد أنّ يكون ما له معنى حرفي دالاً على النسبة وطرفها معاً.

ثم لو فرضت الدلالة على ذلك فنحتاج الى نسبة أخرى بين الترك - المعنى الإسمي المدلول عليها بالهيئة - وبين المادة وهي الطبيعة وهي نسبة الإضافة لأن المطلوب أننا هو ترك المادة لامطلق الترك ولادال على هذه النسبة الثانية فأيضاً لا بد من اقحامها في مدلول الهيئة فهذه مشاكل ومتاعب تثيرها هذه الفرضية لمفاد النهي .

الجهة الثانية - في أنّ الاستفادة من صيغة النهي هل هو الإنحلال بحيث يكون الحكم استغراقياً أم أنه لا توجد إلاّ حرمة واحدة كالوجوب الاستفادة من الأمر؟

المعروف أنّ الاستفادة من النهي التحريم المطلق بنحو الاطلاق الاستغراقي فيكون هناك تحريمات عديدة بعدد الأفراد لحرمة واحدة والأثر العملي بين القولين أنه على القول بوحدة التحريم لو صدر منه الفعل مرة جاز له أن يرتكب فرداً آخر منه وإمّا على القول بانحلالية التحريم فيكون الفرد الثاني محرماً كالفرد الأول بجرمة أخرى مستقلة لا تسقط بعصيان الأولى .

والصحيح ما عليه المشهور فتعلق النهي اطلاقه شمولي استغراقي بخلاف متعلق الأمر الذي يكون اطلاقه بدلياً ويكون المطلوب صرف وجوده .

من هنا يرد السؤال: أنه كيف أصبح الفرق بينهما مع أنّ الاطلاق في المدلولين معاً بمقدمات الحكمة وهي واحدة في المقامين .

وقد عالج السيد الأستاذ - هذا الإشكال ببيان أنّ هناك مقداراً مشتركاً من مقدمات الحكمة يجري في مورد البدلي والشمولي معاً وهذا المقدار المشترك ليس هو المعين للشمولية أو البدلية وإنما يضمّ اليه ضميمة ومقدمة عقلية في بعض الموارد فينتج البدلية ويضمّ اليه ضميمة ومقدمة أخرى فينتج الشمولية^١ .
ولأجل توضيح هذه الفكرة نورد ثلاثة أمثلة .

الأول: في متعلقات الأوامر كما إذا قال المولى (صلّ) فإنّه لا يخلو من أنّ يكون متعلق الأمر أحد شقوق إمّا هو جميع الصلوات - وهو معنى الاطلاق الشمولي - وإمّا هو إحدى الصلوات وهو الاطلاق البدلي - وإمّا هو مجموعة من الصلوات .

والشقّ الثالث يبطل بمقدمات الحكمة بصيغتها المشتركة العامة، إذ أيّ خصوصيّة في تلك المجموعة كي تحمل الطبيعة عليها فقط فلو كان المقصود واحدة من المجاميع المتصوّرة كان عليه أن ينصب التقييد عليها.

والشقّ الأول يبطل بمقدمة عقلية وهي عدم المقدورية، إذ كيف يمكن الإتيان بجميع الصلوات مع أنّ أفرادها العرضية متزاحمة ومتضادة فيتعيّن الشقّ الثاني وهو الاطلاق البدلي.

الثاني: في متعلّقات النواهي كما إذا قال (لا تكذب) فإنّه أيضاً فيه ثلاثة احتمالات، أنّ يكون الحرام جميع أفراد الكذب أي كلّ كذب - وهو الاطلاق الشمولي - وأنّ يكون الحرام أحد أفراد الكذب - وهو الاطلاق البدلي - وأنّ يكون الحرام مجموعة من أفراد الكذب - كالكذب على الله ورسوله مثلاً والكذب في حالة الصوم مثلاً - والشقّ الثالث هنا أيضاً يبطل بمقدمات الحكمة بصيغتها المشتركة في جميع الموارد إذ لو كان المراد مجموعة أو فئة معيّنة من الأكاذيب وهو في مقام البيان لكان عليه أن ينصب قرينة عليها، وأمّا الشقّ الأول والثاني في المقام فنجد أنّ المقدمة العقلية تنفي الشقّ الثاني أي الاطلاق البدلي لأنّ الاطلاق البدلي غير معقول إذ مقتضى طبع المطلب أنّ يترك الإنسان كذباً واحداً على الأقل أي أحد أفراد الكذب فانتراك كذب واحد ضروري قهري فلا يعقل التكليف به فيتعيّن الشقّ الأول وهو الاطلاق الشمولي.

الثالث: ماسماه بموضوعات الأحكام الوضعية «كأحلّ الله البيع» فإنّه أيضاً يريد فيه الاحتمالات الثلاثة، حلّيّة كلّ بيع وحلّيّة أحد البيوع وحلّيّة مجموعة معيّنة من البيوع كالعقدية مثلاً، والاحتمال الثالث يُنفى بالقدر المشترك من مقدمات الحكمة والاحتمال الثاني يُنفى بمقدمة عقلية إذ من اللغو حلّيّة بيع لابعينه فيتعيّن الاحتمال الأول أي الاطلاق الشمولي.

وهذا الكلام فيه عدّة مواضع للنظر نقتصر فيه على نكنتين:

النكته الأولى: أنّ استفادة البدلية أو الشمولية في كلّ مورد ليس بميزان لغوية الآخر وعدم معقوليته مع ضمّ القدر المشترك بدليل أنّه في كثير من الموارد يكون كلّ

منها معقولاً ومع ذلك لاشك في أنّ صناعة الفهم العرفي تقتضي تعيين أحد الوجهين وذلك كما في موضوعات الأوامر لاني متعلقاتها. من قبيل ما إذا قال (أكرم العالم) فأنه بالنسبة الى الموضوع وهو العالم لإشكال في أنّ مقتضى الاطلاق فيه الشمولية وثبوت الحكم على كلّ فرد من أفراد طبيعة العالم مع أنه لاستحالة ولاغوية في أنّ يكون بديلاً بأنّ يجب إكرام عالم ما فقط، بل كلّ من الشمولية والبديلية معقول على حدّ واحد فهذا يبرهن على أنّ وراء مسألة استحالة البديلية في هذا المورد أو الشمولية في ذلك المورد توجد نكتة أخرى هي التي تقتضي البديلية أو الشمولية.

النكتة الثانية: في موارد متعلقات الأوامر- المثال الأول- ما أفيد غير كافٍ لانتهاء الى البديلية وذلك لأننا إذا بنينا على عدم شرطية القدرة في الخطاب أصلاً وافترضنا أنه شرط في مقام الامتثال فقط كما ادّعاه الأستاذ في بحث الترتب وإن لم أعهد منه التفرع عليه في مورد أصلاً، فلامانع من اطلاق الخطاب لكلّ أفراد المتعلّق غاية الأمر أنّ الامتثال اللازم بحكم العقل يختصّ بالمقدور منها.

وأما إذا قلنا بأنّ شرطية القدرة بحكم العقل فحيث أنّ هذا المقيّد لبي كالمتمصل فلا ينعقد اطلاق لغير المقدور من أفراد المتعلّق فتثبت الشمولية في حدود هذا المقيّد المتصل الذي يقيّد دائرة الاطلاق الشمولي كسائر المقيدات للاطلاقات الشمولية، وكذلك الحال لو قلنا بأنّ الخطاب يقتضي تقييد المادة بالمقدور منها بل الحال على ذلك أوضح كما لا يخفى.

فلابدّ من التفتيش عن نكتة أخرى لاقتضاء البديلية في متعلقات الأوامر والشمولية في متعلقات النواهي وراء هذه الكلمات.

وتلك النكتة قد شرحناها مفصلاً في بحث المرّة والتكرار. ونوجزها هنا قائلين: أنّ البديلية والشمولية تارة تكون في العمومات وأخرى في المطلقات. أمّا في العمومات فالدال عليها لفظي (كلّ) موضوعة للدلالة على الشمول أو (أي) موضوعة للدلالة على العموم البديلي، وأمّا المطلقات فقدقيست على العمومات وتصور فيها أيضاً أنّ البديلية والشمولية من شؤون الاطلاق ومقدمات الحكمة.

والصحيح أنّ الاطلاق ومقدمات الحكمة لا يثبت إلا أنّ موضوع الحكم هو الطبيعة

من دون قيد زائد وأما البدلية والشمولية فهما من شؤون تطبيق الحكم وليساً مدلولين لمقدمات الحكمة ولا للوضع، فإنَّ الحكم على الطبيعة لو كان غير قابل للانطباق على جميع الأفراد فهو بدلي وإلا فشمولي.

وتوضيح ذلك: أنَّ هناك متعلقاً للحكم وموضوعاً والموضوع يفرض مفروغاً عن وجوده بخلاف المتعلق إذ لو كان مفروغاً عنه قبل الحكم كان الأمر به تحصيلاً للحاصل، وحينئذ يقال: أنَّ الطبيعة المفروغ عنها في المرتبة السابقة على الحكم يستتبع لامحالة انطباقها على جميع ما يصلح أن يكون مصداقاً لها فيتعدد الحكم بتعدد فعليات تلك الطبيعة كما هو شأن القضية الشرطية، فأكرم العالم يرجع إلى قولنا إنَّ كان هذا عالماً وجب إكرامه، هذا في طرف الموضوعات وأما في طرف المتعلقات فالقاعدة تقتضي العكس لأنَّ المتعلق لم يفرض وجوده كي يتعدد الحكم تطبيقاً بتعدد فعلياته. بل أنما يثبت بنفس الحكم فلا موجب لتعدد.

وبتعبير واضح أنَّ القضية الحقيقية المناط فيها الحكم بالشرط أنما يتعدد بلحاظ الشرط لا بلحاظ المتعلق والجزاء، ومن هنا قلنا في بحث المرة والتكرار، أنَّ الأصل في الموضوعات هو الاطلاق الشمولي والأصل في المتعلقات هو الاطلاق البدلي، ولكنه يوجد استثناءان لذلك أحدهما - عن الأصل الأول حيث يستثنى من هذا الأصل في الموضوعات ما إذا كان الموضوع منوطاً من قبيل أكرم عالماً - حيث أنَّ الإسم يحتاج إلى ما يتكئ عليه من تنوين أو الألف واللام - فيصير الاطلاق بدلياً من جهة أنَّ تنوين التنكير يكون ظاهراً في أخذ قيد الوحدة وصرف الوجود فيه وهذا لا يعقل مع الشمولية^١.

١ - ليس التنوين الدال على الوحدة ينافي الشمولية بدليل دخوله على موضوع النبي في قولك لا تكرم عالماً مع شموليته بل حتى في الأمر إذا أخذ مقدر الوجود كما إذا قال إن رأيت عالماً فأكرمه بل السر هو ان (عالماً) في أكرم عالماً وإن كان بحسب الموقع اللفظي موضوعاً في الجملة ولكنه بحسب المعنى واللب قيد في متعلق الأمر فلا يفهم أخذه مقدر الوجود بل لو أمكن إيجاده لا كرامه لوجب لولا القرينة الخاصة نظير قولنا ابن مسجداً أو توضاً بالماء - رغم عدم التنوين في الأخير - فالعنى اوجد اكرام عالم، وهذا يتحقق بأكرام عالم واحد بنحو صرف الوجود وأما في لا تكرم عالماً فحيث أنَّ المطلوب اعدام اكرام عالم، فلا يتحقق إلا بترك اكرام كلِّ عالم. فالحاصل كلما كان القيد قيداً في متعلق الأمر ولو كان بحسب ظاهر اللفظ في مركز الموضوع فلا ينحل الحكم بلحاظه فليس هذا استثناءً عن القاعدة السابقة.

بلحاظه فليس هذا استثناءً عن القاعدة السابقة. وأما الانحلال في (اكرم العالم) فلأنَّ اللام تدلُّ على أنه مقدر الوجود سواء كانت للعهد أو الجنس فتأمل جيداً.

والاستثناء الثاني عن الأصل الثاني في المتعلقات حيث يستثنى منه متعلقات النواهي فإنه يستفاد منها أنّ كلّ فرد من المتعلّق موضوع مستقل للحرمة وهو معنى الشمولية، وقرينة ذلك غلبة نشوء النهي عن المفسدة وغلبة كون المفسدة انحلالية بعدد الأفراد على ماتقدّم شرحه مفصّلاً في أبحاث المرّة والتكرار وقد تعرّض السيد الأستاذ الى هذه القرينة في المقام ولم يرتضها بل اعترض عليها بأمرين:

الأول: أنّه أنّها يتمّ بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد وأمّا إذا أنكرنا ذلك كما هو مسلك الأشاعرة فلاموضوع لهذه القرينة.

الثاني: أنّ هذا تخرّص ورجم بالغيب إذ نحن لانعرف ملاكات خطابات المولى بل أنّها نستكشف انحلالية الملاك بانحلالية الخطاب فكيف يفترض معرفة انحلالية الملاك واثبات انحلالية الخطاب بها. وكلا الإعتراضين ممّالاً يمكن المساعدة عليها.

أمّا الأول: فلأنّ الكلام في الظهور العرفي اللغوي للكلمة والنزاع بين الأشعري وغيره نزاع ثبوتي في الأحكام الشرعية خاصة ومن الواضح أنّ الأشاعرة الذين ينكرون ذلك في أحكام الله لا ينكرونه في حقّ نواهي الناس وهذا كافٍ في تماميّة القرينة المدّعاة. وإن شئت قلت: أنّ الغالب كون المبغوضية والمفسدة التي هي ملاك النهي في كلّ فرد من أفراد الطبيعة سواءً كانت تلك المفسدة راجعة الى العبد أو الى المولى نفسه أو كانت جزافيةً وتحكميّة وهذا لا ربط له ببحث التبعيّة بين الأشعري والمعتزلي.

وهذا يندفع الأمر الثاني أيضاً إذ المدّعى غلبة انحلالية ملاكات النواهي العرفية لا الشرعية وهذه الغلبة تستوجب الظهور في النهي فيكون حجّة لو صدر ذلك النهي عن الشارع أيضاً.

وبما ذكرناه ظهر وجه الفرق بين الأوامر والنواهي حيث يكون الأمر ساقطاً بالعصيان أو الامتثال مرّة بخلاف النهي فإنّه لا يسقط بالعصيان مرّة وليس ذلك إلّا من جهة تعدد الحرمة والنهي ووحدة الأمر.

وقد اتّضح بذلك ما في كلام المحقّق الخراساني من تفسير ثبوت النهي والحرمة للشرب الثاني بالتمسك باطلاق المتعلّق للشرب الثاني بعد الشرب الأول فإنّه قد تبين أنّ الاطلاق لا يقتضي أكثر من كون الطبيعة بماهي هي موضوع الحكم من دون فرق

في ذلك بين باب الأوامر والنواهي وأمّا الاستغرافية أو البدلية فبحاجة الى نكتة أخرى على النحو الذي شرحناه.

الجهة الثالثة: أنه إذا فرضنا وحدة النهي وعدم انحلاله فصار مفاد لا تشرب ثبوت حرمة واحدة على حدّ الأمر بالطبيعة، مع ذلك سوف يبدو لنا فرق بين الأمر والنهي غير ما كتبا بصدده في الجهة السابقة - وهو الانحلال الى عدة تكاليف - فأنه وإن لم يكن فرق بينها من حيث السقوط بالعصيان إلا أنه يبقى بينها فرق في كيفية الإمتثال فإنّ الأمر يمتثل بإتيان فرد من أفراد الطبيعة ولا يكون عصيانه إلا بأن يترك تمام أفرادها وأمّا النهي فالتحريم الواحد أنما يمتثل باجتناّب تمام أفراد الطبيعة ولا يكفي اجتناب بعض أفرادها، وهذه ليست دلالة لفظية بل من جهة حكم العقل بأنّ الطبيعة الواحدة مفهوماً لا تنعدم إلا بانعدام تمام أفرادها ولكنها توجد بوجود فرد واحد، والمطلوب في طرف الأمر هو الایجاد فيكون بواحد بينما المطلوب في طرف النهي الإعدام فلا يكون إلا بانعدام الجميع.

وبما ذكرناه من التمييزين هذا الفارق وبين الفارق في الجهة السابقة اتضحت جملة من المغالطات في كلمات المحققين من أهمها ما وقع في تقريرات المحقق العراقي (قده) من طرح المشكلة ابتداءً بما ذكرناه في الجهة السابقة من بقاء النهي بعد العصيان بينما لا يبقى الأمر بعد العصيان وجعل جوابها الكلام المشهور أي ربطها بالفارق العقلي في كيفية الامتثال الذي قلناه في هذه الجهة، مع أنّ هذا المطلب لا دخل له في دفع تلك المشكلة وجوابها هو ما قلناه في تلك الجهة من انحلاله النهي وبدلية الأمر.

وأياً ما كان فالبحث هنا عن الفارق المذكور بين كيفية امتثال الأمر وكيفية امتثال النهي وأنه هل صحيح ما ذكر من حكم العقل في كيفية وجود الطبيعة وعدمها؟ حيث أنّ المحققين المتأخرين أنكروا ذلك وقد حققنا هذه المشكلة مفصلاً في بحث المرّة والتكرار وأثبتنا صحّة ما ذهب اليه المشهور في حلّ المشكلة.

وملخص ما قلناه هناك : أنّ الطبيعة إذا لاحظنا وجودها الخارجي فالأتجاه الصحيح والمشهور فيه هو أنّ نسبة الكلّي الطبيعي الى أفرادها الخارجية أنّها هي نسبة الآباء الى الأبناء في قبال أتجاه الرجل الهمداني القائل بأنّ نسبة الطبيعي الى أفرادها

نسبة الأب الواحد الى أبنائه فيقال على مستوى البحث الفلسفي بصحة الاتجاه الأول الذي سار عليه ابن سينا دون الاتجاه الثاني الذي سلكه الرجل الهمداني .
وقد ربطت المسألة الأصولية هذه بتلك المسألة الفلسفية أيضاً فقيل: بأنه إذا كان الطبيعي يوجد بوجودات متعددة وأن وجود كل فرد ناقض لعدم الطبيعة في ضمن ذلك الفرد لامطلقاً فلامعنى لماشتهر من أن الكلّي يوجد بفرد واحد ولاينعدم إلا بانعدام تمام أفراده، لأن وجود الطبيعي في ضمن كل فرد لا يحفظ إلا في ضمن ذلك الفرد ولاينعدم إلا بعدم ذلك الفرد فكما أن هناك وجودات عديدة للطبيعة هناك أعدام عديدة لها أيضاً فاذا كان الأمر متعلقاً بوجود واحد كذلك النهي يتعلّق بعدم واحد من تلك الأعدام.

هذا ملخص ما انتهى اليه المحققون المتأخرون.

وقد ذكرنا في بحث المرة والتكرار أن هذا الربط بين المسألتين في غير محله فإن بطلان مسلك الرجل الهمداني أنما هو بلحاظ المسألة الفلسفية وعالم الوجود الخارجي للطبيعة، وأما بلحاظ المسألة الأصولية وبالقياس الى عالم الذهن الذي ينتزع جامعاً يكون قدراً مشتركاً بين الأفراد فيصح كلام الرجل الهمداني حقيقة بلا إشكال حتى من ابن سينا، اذ لا إشكال في وحدة الكلّي عنواناً ومفهوماً ومتعلق الأمر والنهي أنما هو الوجود العنواني للمتعلق أي المفهوم لا الوجود فأيكون متعلقاً للأمر حقيقة ينحفظ بفرد واحد ولاينعدم إلا بانعدام تمام أفراده وهذا هو معنى تلك الكلمة المشهورة، والمطلوب في الأوامر حفظ ذلك المفهوم الطبيعي بينا المطلوب في النواهي اعدامه.

الجهة الرابعة: وتشتمل على تنبيه مرتبطين بالجهتين السابقتين.

التنبيه الأول: أن هاتين الخصيبتين اللتين تميزان النهي عن الأمر في الجهتين السابقتين ثابتتان للنهي سواء كان النهي مدلوله الزجر عن الفعل أو طلب الترك ولذلك لو صرح بطلب الترك أيضاً كانت الخصيبتان مستفادتين منه كما إذا قال (أترك الصلاة) فإنه يستفاد منه نفس ما يستفاد من النهي عن الصلاة في مثل (لا تصلّ).

والوجه في ذلك إن كلتا النكتتين موجودتان في طلب الترك أعني نكته نشوء طلب

الترك غالباً من مفسدة الفعل التي هي انحلالية فيكون الحكم انحلالياً ونكته أنّ الطبيعة لا تترك إلا بترك تمام أفرادها فيكون امتثاله بترك تمامها.

التنبيه الثاني: أنّ قاعدة أنّ الطبيعة توجد بفرد واحد ولا تنعدم إلا بانعدام تمام أفرادها بالتفسير المتقدم تنطبق على كلّ الطبايع والكلّيات إلا الجامع الانتزاعي مثل أحدهما فأنه لو قال (أوجد أحدهما) استفيد منه لزوم إيجاد أحدهما بينما إذا قال اعدم أحدهما أو اترك أحدهما لا يستفاد منه لزوم تركها واعدامها معاً مع أنّ القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص وبعبارة أخرى مثل عنوان أحدهما يختلف عن أي عنوان جامع آخر في أنه يمكن أن يصدق في حقه في آن واحد الوجود والعدم معاً فنقول أحدهما موجود وأحدهما معدوم وهذا بخلاف سائر الجوامع والمفاهيم الكلّية فأنه لا يضاف إليها العدم إلا بانعدام تمام مصاديقها وأفرادها، وهذا لغز مستعصى لا يمكن حلّه إلا بمراجعة حقيقة هذه الجوامع لكي يتبين أنّها ليست كلّيات وأنّها هي أشباه كلّيات.

وتوضيح ذلك أنّ عنوان أحدهما وما يماثله ليس جامعاً من قبيل عنوان الصلاة وأنّها هو مجرد رمز ذهني يراد به التعبير عمّا في الخارج والاشارة اليه فبدل أن يقول مثلاً جاء زيد يقول جاء أحدهم فإنّ هذا ليس جامعاً ينطبق على زيد وغيره كما في سائر الجوامع وأنّها هو من قبيل الرمز بـ(س أو ص) الذي يعبر بها عن الاعداد فهو في قوة أنّ يقال هذا أو ذاك فليس طلب تركه طلباً لترك الجامع وأنّها هو طلب لترك إحدى الخصوصيتين .

والبرهان على ذلك: أنّ الجامع لا يمكن أن ينطبق على الفرد بخصوصياته لأنّه عبارة عن تجريد الفرد عن خصوصياته وانطباقه على الفرد بذاته لا بخصوصيته، وهذا بخلاف عنوان أحدهما أو أحدهم فانه ينطبق على الخصوصية بماهي خصوصية.

اجتماع الأمر والنهي

- فذلكة القول بالامتناع
- امتناع الأمر بالجامع والنهي عن فرده
- امتناع الأمر بعنوان جامع والنهي عن
- الجامع عنوان آخر ينطبق على فرد من ذلك
- ملاكات ثلاثة لجواز الاجتماع
- البحث عن صغرى ان تعدد العنوان يوجب
- تعدد المعنون
- تنبيهات مسألة الاجتماع

الفصل الثاني اجتماع الأمر والنهي

الأمر والنهي تارة يلحظان بالنسبة الى متعلقها بالذات وأخرى بالنسبة الى متعلقها بالعرض، والمقصود من المتعلق بالذات العنوان القائم في الذهن الذي هو المعروض الحقيقي للأمر والنهي والمقصود من المتعلق بالعرض مطبق تلك العناوين باعتبار أنّ تلك العناوين ملحوظة بماهي فانية في معنوياتها فتكون هي المعروضة بالعرض.

وعلى هذا الأساس يقال: أنّ المعروض بالذات للأمر والنهي إنّ كان واحداً من قبيل (صلّى) و(لا تصلّ) فيجب أنّ يفترض استحالة اجتماع الأمر والنهي فيه أصلاً موضوعياً مفروغاً عنه قبل البحث عن اجتماع الأمر والنهي. كما أنّه إنّ فرض أنّ ما هو المعروض بالعرض لهما متغاير بقطع النظر عن التغاير بين المعروضين بالذات كشرب الخمر والصلاة فهذا أيضاً يجب أنّ يفترض امكان تعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر مفروغاً عنه.

وهناك حالة وسطى هي موضوع هذا البحث وهي التغاير بين المعروضين بالذات فيقع البحث حينئذ عن أنّ هذا التغاير هل يدفع محذور التضاد أم لا؟ أمّا باعتبار كشفه عن التغاير بين المعروضين بالعرض، وأمّا باعتبار أنّه وإن لم يكشف عن ذلك إلّا

أنه بنفسه كاف في دفع محذور التضاد.
وهذا التغير يتصور بأحد نحوين رئيسين:
أحدهما: أن يكون العنوان واحداً فكلاهما متعلق بالصلاة مثلاً إلا أنها متغيران
بالاطلاق والتقييد كصل ولا تصل في الحمام.
الثاني: أن يكون العنوان متغيراً رأساً من قبيل صل ولا تعصب. فلا بد من بحث
كل واحد منها.

وهذان النحوان يختلفان في أمر هو أنه لا يمكن البحث في النحو الأول عن امكان
استلزام التغير في العنوان - المعروض بالذات - بهذا النحو للتغير في المعنون - المعروض
بالعرض - لوضوح وحدة الصلاة الخارجية في الحمام وعدم تعددها فينحصر البحث عن
هذا النحو من التغير في أن هذا المقدار من التغير بالعنوان هل يكفي لدفع التضاد
بنفسه أم لا؟

بينما النحو الثاني للتغير يعقل البحث فيه عن اندفاع محذور التضاد بلحاظ كل
من الناحيتين. وبهذا يظهر أن منهج البحث عن اجتماع الأمر والنهي ليس كما صوره
السيد الأستاذ.

وقبل الدخول في البحث عن هذين القسمين الرئيسيين لابد من التعرض
لما افترضناه أصلاً موضوعياً للبحث وهو استحالة اجتماع الأمر والنهي على متعلق واحد
بالذات.

ويمكن بهذا الصدد ذكر ثلاثة بيانات قديمين ارجاع بعضها الى البعض الآخر:
البيان الأول: أن التكليف مشروط بالقدرة والقدرة للمكلف على أن يصلي
ولا يصلي، بل ليس له إلا قدرة واحدة فيستحيل أن يجتمع التكليفان وهذا هو نفس
البيان المذكور في باب التزاحم غير أنه هناك كان يجاب عن محذور الاستحالة بوجود
قدرتين مشروطتين كل منهما بعدم الآخر لكن هذا غير معقول في المقام.

وهذا البيان يمكن لمن يرى أن القدرة ليست شرطاً في التكليف بل في الامتثال
فقط - كما عليه الأستاذ - أن يدفعه بدعوى: أنه لا مانع من التكليف بغير المقدور غاية
الأمر أن العقل يحكم بعدم منجزية شيء منها، لأنه على تقدير عدم أحد النقيضين

يكون الآخر ضرورياً لامحالة فلامعنى لاشتراط الأمر بأحدهما بفرض ترك الآخر فإن وصل أحدهما دون الآخر تنجز حكم العقل به وإلا فلا يحكم العقل بتعيين أحدهما. البيان الثاني: أنّ التضاد بين صلٍّ ولا تصلُّ ثابت في عالم الجعل والحكم لأنَّ الحكم أنّما هو البعث والزجر، ويستحيل اجتماع البعث والزجر على عنوان واحد - مع قطع النظر عن القدرة في مرحلة الامتثال - وهذا البيان بحسب الحقيقة هو روح البيان الأول لأنه قد ارسل في ذلك البيان شرطية القدرة ارسال المسلمات مع أنّ نكتتها ما يذكر في هذا البيان.

وهذا أيضاً يمكن انكاره لمن يرى أنّ الحكم ليس إلا مجرد اعتبار للفعل أو الترك على ذمة المكلف وليس متقوماً بداعي الباعثية والمحركة.

البيان الثالث: أنّ التضاد بينها ثابت في مرحلة المبادئي لأنَّ الأمر يكشف عن مصلحة تامة ومحبوبية فعلية في الفعل، والنهي يكشف عن قيام مفسدة تامة ومبغوضية فعلية في الفعل فاذا تعلقاً بشيء واحد لزم اجتماع الضدين. وهذا البيان أيضاً يمكن دفعه على المسلك القائل بأنَّ مبادئي الحكم قد تكون في نفس الجعل بأنَّ تكون المصلحة في الجعل لامتعلقه فلا يتحد مركز المصلحة الفعلية مع مركز المفسدة الفعلية.

وكذلك المسلك القائل بأنَّ المبادئي ليست إلا ذات المصلحة والمفسدة لا المصلحة والمفسدة التامتين الموجبتين للحب والبغض لا مكان حصول ذات المصلحة والمفسدة في فعل واحد.

وموضع تحقيق هذه المباني موكول الى محلها ونحن هنا نفرغ عن عدم صحة هذه المباني وتامية البيانات الثلاثة معاً.

وعلى هذا الضوء ندخل في شرح كلّ من القسمين للتغاير بين المتعلقين بالذات لنرى ما يتم من هذه البيانات فيه.

أما القسم الأول فالبيان الأول لا يتم فيه لوضوح امكان امتثال الأمر باتيان الجامع بغير الحصّة المحرمة.

وأما البيان الثاني فأيضاً لا يأتي لوضوح امكان فعلية انقداح كلا الداعيين داعي

البعث نحو المطلق وداعي الزجر عن المقيد.

وأما البيان الثالث أي التنافي بلحاظ عالم المبادئي، فهذا البيان تارة: تلحظه بالنسبة الى عالم الذهن والمفاهيم أي المعروض بالذات، وأخرى: بالنسبة الى عالم الخارج والوجود أي المعروض بالعرض.

أما بالنسبة الى العالم الأول فالصلاة قد وقعت معروضاً للمحبوبية على وجه الاستقلال ووقعت معروضاً للمبغوضية على وجه الضمنية أي ضمن المقيد.

وحينئذ قد يقال: أنه كما يستحيل اجتماع المحبوبة والمبغوضية الاستقلائيتين كذلك يستحيل اجتماع المحبوبة الاستقلالية والمبغوضية الضمنية، بدليل أنه لا يمكن اجتماع المبغوضية الاستقلالية مع المحبوبة الضمنية فإنه لا يعقل الأمر بالصلاة مثلاً مع النهي عن التكبيره نهياً إستقلالياً.

إلا أن الصحيح عدم تمامية هذا الكلام وأن هناك فرقاً بين المحبوبة الضمنية والمبغوضية الضمنية، فالأول لا يمكن أن تجتمع مع البغض الاستقلالي إلا أن الثاني يمكن أن يجتمع مع الحب الاستقلالي فإنه يمكن أن يبغض مجموع أمرين وجزئين مع تعلق الحب الاستقلالي بأحدهما، فلا بد من التفرقة بين اجتماع المحبوبة الضمنية مع المبغوضية الاستقلالية فإنه مستحيل وبين اجتماع المبغوضية الضمنية مع المحبوبة الاستقلالية فانه جائز.

وهذا رغم كونه وجدانياً يمكن البرهنة عليه بأحد بيانين:

الأول: أنا لانتعقل المبغوضية الضمنية في نفسها بخلاف المحبوبة الضمنية، فإن الحب إذا تعلق بمجموع جزئين فسوف تعلق بمحبيتان ضمئتان بالجزئين و يكون لكل منها اقتضاء لايجاد ذلك الجزء لا كاقضائين مستقلين بل كجزء من اقتضاء الحب الاستقلالي للمجموع كما أن الحب الضمني كان جزءاً تحليلياً لذلك الحب الواحد.

هذا في طرف الحب وأما في طرف البغض اذا تعلق بمجموع جزئين فهذا البغض أنما يقتضي اعدام المجموع أي أحد الجزئين ونفيه لاعدام كليهما، وهذا الاقتضاء لا يمكن أن يتبعض كي ينحل الى بغضين ضمنيين على كل من الجزئين و يكون لهما

اقتضاءان تحليليان، وهذا كاشف عن عدم انحلال المبعوضة الى مبعوضتين ضمنيتين، إذ لو كان هناك بغض ضمني فإن كان لا يقتضي شيئاً فهو خلف كونه مبعوضاً وإن كان يقتضي اعدام ذلك الجزء كان معناه زيادة اقتضاء البغض الضمني على البغض الاستقلالي وأنه لا بدّ من اعدام الجميع وهو غير معقول أيضاً ولو كان يقتضي اعدام المجموع فهو خلف كونه ضمناً وهذا كله أنما كان على أساس أنّ المجموع وجوده بوجود كلّ أجزائه بينما يكفي في عدمه عدم احد أجزائه.

الثاني: أنّ البغض والحبّ أنما يتنافيان فيما اذا فرض تنافيهما في مقام الاقتضاء والتأثير فاذا كان بين مقتضاهما تناف ذاتي لاعرضي - كالتنافي العرضي في باب التزام - استحال اجتماعهما، ولهذا لو افترضنا عالماً يمكن فيه تحقيق كلا النقيضين أمكن تعلق الحبّ والبغض بشيء واحد فإنّ البغض ليس نقيضاً للحبّ بذاته ولا تضاد ذاتي فيما بينهما أيضاً وأنما التنافي بلحاظ متعلقهما.

وعليه نقول: أنه لا تنافي ذاتي بين مقتضى الحبّ الاستقلالي لشيء ومقتضى البغض الضمني لذلك الشيء لأنّ البغض الضمني لا يقتضي أكثر من اعدام المجموع للجميع وهو لا يتنافى مع مقتضى الحبّ الاستقلالي لذلك الجزء لعدم توقّف اعدام الجميع على اعدام ذلك الجزء.

وهكذا يتضح: أنه لا تنافي بين أن تقع الصلاة مثلاً مركزاً للمحبوبة الاستقلالية ومركزاً للمبعوضة الضمنية فلا تنافي بلحاظ عالم العروض بالذات.

وأما بلحاظ عالم العروض بالعروض فقد يدعى أنّ تعلق الأحكام بالعنوانين أنما هو بلحاظ حكايتها عن الخارج ومن الواضح أنه بلحاظ الخارج لا يوجد إلا شيء واحد فيستحيل أن يكون هذا الوجود الواحد متعلقاً للمحبوبة والمبعوضة الاستقلاليتين معاً.

وهذه الشبهة أيضاً غير تامة لأنّ الأحكام المتعلقة بالعنوانين وإن كانت متعلقة بها بماهي مرآة عن الخارج إلا أنّ ذلك أنما يكون بمقدار مرآتية ذلك العنوان المتعلق لا أكثر من ذلك، ومن الواضح أنّ متعلق الأمر أنما هو الطبيعة التي يكون مرآة عن صرف وجود الطبيعة في الخارج وأما متعلق النهي فهو الحصّة الخاصّة التي تكون مرآة

عن الفرد، فالمعروض بالعرض للنهي هو الفرد وهو ليس معروضاً بالعرض للأمر بل مصداق للمعروض بالعرض في الأمر، فإنه قد تقدم أن متعلق الأمر صرف الوجود وصرف الوجود لا يلحظ من خلاله الأفراد كي يكون المعروض بالعرض واحداً وإنما يلحظ نفس الطبيعة.

وعليه فلا اجتماع للمحبوبية والمبغوضية على مركز واحد في عالم المعروض بالعرض كما لا اجتماع في مركز واحد بلحاظ المعروض بالذات وفي مقابل هذا الكلام يوجد بيانان لولم أحدهما سوف يكون ملاكاً للامتناع.

البيان الأول: ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قده) في تنبيهات مسألة اجتماع الأمر والنهي مع أنه بيان على أصل الكبرى. وحاصله: أنه لا يوجد تضاد بين الأمر والنهي المتعلقين بالطلق والمقيد مع وضوح أن التركيب اتحادي وليس انضمامياً لأن مركز الأمر هو صرف الوجود ومركز النهي هو الفرد ولا تنافي ذاتي بينهما إلا أنه يوجد تناف بالعرض يقتضي: عدم امكان اجتماع الأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الحمام وذلك لأن الأمر بصرف وجود الطبيعة لازمه امكان تطبيقها على أي فرد من أفراد الطبيعة خارجاً حتى الفرد المحرم فيقع تناف لا محالة بين هذا المدلول الإلزامي المستفاد من بدلية متعلق الأمر وبين النهي عن الفرد^١.

والفارق العملي بين هذه الصياغة للامتناع وبين الصياغة السابقة التي كانت تفترض التنافي أولاً وبالذات بين مدلولي الأمر والنهي أنه على الصياغة السابقة لا يفرق في الامتناع بين أن يكون النهي تحريمياً أو كراهياً، لأن المحبوبة لا تجتمع مع المبغوضية ولو كانت بمرتبة الكراهة، بينما على أساس هذه الصياغة لا يوجد تناف فيما إذا كان النهي كراهياً لأن الترخيص في التطبيق على الفرد الذي هو المدلول الإلزامي للأمر بصرف الوجود لا يتنافى مع كراهة ذلك الفرد. وهذا أجابت مدرسة الميرزا (قده) على الإشكال العويص الذي يواجه مسألة الكراهة في العبادات ولهذا أيضاً ذكرت هذا البيان في تلك المسألة. وهذا البيان غير تام لأن الاطلاق البدلي في متعلق الأمر

ليس معناه ولا لازمه الترخيص في التطبيق على الأفراد كحكم شرعي شمولي مولوي. وتوضيح ذلك: أننا قد ذكرنا فيما سبق أن مقتضى الاطلاق ليس إلا كون معروض الحكم ذات الطبيعة التي هي تمام المبين بحسب مقام الاثبات، ولازم ذلك أنه من قبل هذا الوجوب لا مانع من تطبيقه على أي فرد لأنه لا مانع بالفعل ومن جميع الجهات. وإن شئتم قلتم: أنه قد وقع الخلط في المقام بين الترخيص الوضعي والترخيص التكليفي، فإن الأمر يقتضي الترخيص الوضعي في تطبيق الحكم على كل فرد أي الاجتزاء بأي فرد محقق للطبيعة وهذا لا ينافي أن يكون هناك مانع من ناحية أخرى، فلا تنافي بين مدلول الأمر والنهي لا بالذات ولا بالعرض.

وعندما أشكلنا على أصحاب هذا المسلك بهذا الإشكال أجابوا بأن هذا مدلول عرفي يوجب الامتناع والتنافي العرفي بينها وهذا مطلب آخر سوف نتعرض له مشروحاً فيما يأتي. البيان الثاني: أن الحب المتعلق بالجامع بنحو صرف الوجود يلزم تعلق الحب بكل فرد على تقدير عدم الافراد الأخرى، وهذا معناه أن التخيير العقلي دائماً يلزم منه التخيير الشرعي بلحاظ عالم الحب وإن لم يكن كذلك بحسب عالم الجعل والحكم وهذا يستوجب التضاد بين النهي عن الحصّة والأمر بالطبيعة لأنّ الأول يقتضي تعلق البغض بالحصّة والثاني يقتضي تعلق الحب بها منوطاً بترك سائر الحصص، فبلحاظ عالم الحب يكون الحب سارياً من الطبيعة الى الأفراد بنحو مشروط وإن لم يكن كذلك بلحاظ الحكم فيلزم اجتماع الضدين إذ كما لا يجتمع الضدان مطلقاً كذلك مشروطاً. وهذا البيان موقوف على تمامية ارجاع الحب المتعلق بالطبيعة الى الحب بكل حصّة منها مشروطاً بعدم الأخرى ولو اختياراً من جهة أنّ المكلف لم يقدم غيرها الى المولى. وهذا التلازم وجداني في النفس البشرية فأنه من غير الصحيح أن يقال لمن يحبّ شرب الماء من هذا الإناء أو ذاك أنه يحبّ صرف الوجود لا هذا الذي شربه أو ذاك إذا شربه بل يحبّ الجامع الذي هو غير هذا وغير ذاك^١. وهذا معناه أنه

١ - وجدانية هذا الحكم محل تأمل بل الوجدان يحكم أنه يحبّ هذا الفرد بما هو مصادق لذلك الجامع فهو يحبّ الصلاة الخارجية وهذا الفرد صلاة خارجية كذلك الفرد الآخر فالخصوصيات والحيثيات الفردية الأخرى المقيدة وكذلك الحصص بما هي حصص خاصة لا تكون متعلقة للحب إلا بالعرض. ولكن لا ينبغي الإشكال في وجدانية التضاد والتنافي ثبوتاً بين (صل) و(لا تصل) ←

بلحاظ روح الحكم وهو الحب والبغض يلزم دائماً التخيير الشرعي من التخيير العقلي فهذا البيان الثاني تام في اثبات الامتناع.

هذا كله في التغاير بين متعلق الأمر والنهي بنحو الاطلاق والتقييد.

وأما التغاير بينها بنحو تعدد العنوان من قبيل (صلِّ) و(لا تغضب) فهنا يوجد دعويان متقابلان متطرفان، دعوى تقول بأنه يكفي في رفع غائلة التضاد بينها مجرد تعدد الوجود الذهني الذي هو المعروض بالذات للحكم ولو اتحد المعروض بالعرض لهما، ولازم هذه الدعوى أنه لو أوجدنا ماهية واحدة في الذهن بوجودين مرتين - كما إذا تصوّرنا الصلاة مرتين - أمكن أن يتعلّق بأحدهما الحب وبالأخر البعض لأنّ كل منهما وجود غير وجود الآخر وإنّ أحدهما ماهية فعروض الضدين عليها نظير عروض أحد الضدين على زيد والآخر على عمر اللذان هما وجودان خارجيان لماهية واحدة.

ودعوى أخرى: بأنّ الغائلة لا ترتفع إلّا بتعدد الوجود الخارجي للمتعلقين لأنّ الأحكام وإنّ كانت متعلقة بالوجود الذهني إلّا أنّها متعلقة بها بماهي قنطرة الى الخارج فلا بدّ من تعدد الوجود الخارجي كي يرتفع محذور التضاد.

والدعوى الأولى كما أشرنا تتوقف تماميتها على اثبات أنّ الأحكام لا تعرض على الوجود الخارجي وإنّما تعرض على الوجود الذهني.

وهذه النقطة يمكن البرهنة عليها بعدة تقرّيات:

التقريب الأول: أنه لو كانت الأحكام متعلقة وعارضة على الوجود الخارجي فإذا يقال عن الحكم الذي لم يمتثل ولم يتحقق بعد شيء من مصاديقه في الخارج، كما لو عصى المكلفون ولم يأتوا بشيء من الصلوات خارجاً، مع وضوح انخفاض الأمر

→ (في الحمام) ولعل وجهه ان إيجاب الطبيعي مع تحرم فرد من أفرادة يؤدّي بحسب عالم النفس واللباط الذي هو عالم الحكم الى إمكان اجتماعها في مورد واحد مع أنّ الإرادة والكراهة أو الحب والبغض يستحيل اجتماعها في موضوع واحد. فالحاصل التضاد بين الإرادة والكراهة وامتناع اجتماعها في مورد واحد يستدعي زائداً على اشتراط تغاير متعلقها بالذات أنّ لا يكون بحسب عالم اللباط ومن منظور الملاحظ مما يمكن أن يتطابقاً في الخارج على مورد واحد وإلا كان من زاوية نظراً للملاحظ من اجتماع الضدين في مورد واحد وهو تهاوت وهذا بحسب الحقيقة من شؤون مرآتية العناوين وحكايتها عن الخارج فلا بدّ وأن يتقدّم متعلق الأمر بغير الفرد المحرم. وما ذكر من أنّ الجامع بنحو صرف الوجود غير الفرد أنّها هولبحاظ عالم المفاهيم والتحليل الذهني لاعام تعلق الأمر والإرادة الذي هو عالم محكي تلك المفاهيم في الخارج تماماً كالعناوين الانتزاعية الذهنية التي سوف يأتي بيان هذا المحذور فيها فتدبر.

والحكم الشرعي في حالتي العصيان والامثال معاً.

التقريب الثاني: أنه لو كان الحكم متعلقاً بالوجود الخارجي لكان متأخراً مرتبة عن الوجود الخارجي مع أنه من مبادئ الوجود الخارجي والدواعي لا يجاده فيستحيل أن يكون عرضاً من اعراضه، وهذا هو معنى مايقال من أن العلية تنافي العروض، ولا يمكن الجواب عليه: بما ذكره المحقق الاصفهاني من التفرقة بين الوجود العلمي والوجود الخارجي بأن يكون العارض على الوجود الخارجي هو الأمر الواقعي وما يكون علة للوجود الخارجي هو الأمر بوجوده العلمي أي علم المكلف بالأمر فاختلف ماهو العلة والمتقدم عما هو العارض والمتأخر.

لأنه إذا كان الأمر بوجوده الواقعي عارضاً على الوجود الخارجي ومتأخراً عنه فيستحيل أن يكون العلم بمثل هذا الأمر محركاً نحو ذلك الوجود الخارجي لأن العلم به سوف يكون كاشفاً عن وجود معروضه في الخارج، لأن ما يكون محركاً أنها هو العلم بالأمر الفعلي لا الشأني التقديري، والأمر لا يكون فعلياً إلا بعد أن يتحقق الموجود خارجاً أو على الأقل بعد أن يرى العالم معروضه موجوداً في الخارج، فاذا لم ير العالم المعروض فعلياً في الخارج فلا يكون الأمر فعلياً بحسب نظره فلا يكون محركاً.

وبعبارة أخرى: اذا فرض أن العلم بالأمر المحرك للمكلف متعلق بالأمر الفعلي المتحقق في الخارج بتحقيق موضوعه لزم التهافت في نظر العالم لأنه يرى الفعل معلولاً له ولعلمه فكيف يكون موجوداً بقطع النظر عنه فهذا تحصيل الحاصل، وإن كان المحرك له العلم بأنه سوف يتحقق الموضوع ويتحقق حكمه في الخارج أي الحكم التقديري فهذا لا يمكن أن يكون محركاً.

التقريب الثالث: ماأشرنا إليه مراراً من أن الأحكام الشرعية من الصفات ذات الاضافة والتي تكون الاضافة مقومة لها بحيث لا يعقل افتراضها في أي مرتبة إلا ولها تلك الاضافة حتى مرتبة ذاتها إذ يلزم من الانفكاك في مرتبة من المراتب تعقل حب أو علم مثلاً بلا محبوب أو معلوم وهو غير معقول، ولازم هذا أن يكون المضاف إليه في هذه الصفات ثابتاً في مرتبة ذاتها، وهذا البرهان يثبت أن المحبوب بالذات والمبغوض بالذات أنها هونفس الحب والبغض.

ويمكن أن يصاغ هذا التقريب بصياغة أخرى حاصلها: إنَّ الإرادة نسبة الى ماهية المراد وهي أمَّا نسبة العرض الى موضوعه كنسبة البياض الى الجسم أو نسبة الشيء الى متعلقه، والأول واضح البطلان لأنَّ موضوع الإرادة هو النفس لا المراد الخارجي بل قد تتعلق الإرادة بالعدم كما لو أراد أن لا يكون زيد عالماً، وأمَّا الثاني فإنَّ كانت هذه النسبة التي هي نسبة الاضافة نسبة تعرض على الإرادة كعروض الاضافة الخارجية على الشيء فيقال عنه انه لفلان مثلاً فهذا يستلزم امكان انفكاك هذه الاضافة عن المضاف مع أنه غير ممكن في الإرادة إذ لا يتعلل ارادة بلامراد، وإنَّ كانت هذه الاضافة أمراً ذاتياً للإرادة بأنَّ كانت حقيقتها ذلك فمن الواضح أنَّ الإرادة ليست عبارة عن نسبة الاضافة التي لا استقلال لها في نفسها وإنَّما الإرادة شيء لها الاضافة الى المراد، فاذا بطلت هذه الشقوق كلها يتعيَّن أنَّ تكون نسبة الإرادة الى المراد نسبة الوجود الى الماهية ولكن بالوجود الذهني، والوجود مع الماهية متحدان لامحالة وفي عالم واحد كما هو واضح.

وعلى أساس هذه التقريبات يقال بأنَّه يرتفع غائلة الاجتماع بمجرد تعدد الوجود الذهني المتعلق به الأمر والنهي.

وهذه الدعوى لو تمت لاقتضت جواز الاجتماع حتى لو كان العنوان واحداً - كما أشرنا إليه - فيما اذا وجد ذلك العنوان في الذهن مرتين.

إلا أنَّ هذه الدعوى غير صحيحة لأنَّ كون الأحكام عارضة على الوجودات الذهنية وإنَّ كان صحيحاً إلا أنَّ الصور الذهنية لها اعتباران، اعتباراً بالحمل الأولي واعتباراً بالحمل الشايع وقد تقدّم مراراً توضيح هذين الاعتبارين في الصور والوجودات الذهنية.

ومحصّله: إنَّ الوجود الذهني بالنظر التصوري - الحمل الأولي - يكون عين الأمر الخارجي المحكي عنه، وبالنظر التصديقي - الحمل الشايع - يكون مباحثاً للخارج وغير واجد لشيء من خصائصه وأحكامه، فالماء الموجود في الذهن بالنظر التصديقي صورة وانطباع في النفس وليس ماءً ولا واجداً لشيء من خصائص الماء وبالنظر التصوري يكون ماءً رافعاً للعطش محبوباً لدينا. والحكم بمبادئه يتعلّق بالصورة الذهنية بحسب النظر التصوري لا التصديقي ولذلك أيضاً يكون محرّكاً نحو الخارج الذي

هو المنظور التصوري وأما الصورة الذهنية بحسب النظر التصديقي فليس بمطلوب ولا محبوب أصلاً. وحينئذ سوف يكون الحكم والحب في عالم النفس وبحسب لحاظ المولى متعلقاً بالصورة الذهنية بالحمل الأولي والنظر التصوري الذي لا يرى به إلا الماهية فاذا كانت الماهية والمنظور التصوري واحداً - ولو ضمن وجودين ذهنيين - فيستحيل أن يتعلق الحب والبغض والأمر والنهي بها لأنه بحسب هذا النظر واللاحظ الذي هو نظر المولى في مقام الحكم ومبادئه يلزم التهاوت والتضاد فيكون مستحيلاً أيضاً، فليست الاستحالة منحصرة بما إذا كان الوجود الذهني المعروض للأمر والنهي بالحمل الشايح واحداً فقط.

وأما الدعوى الثانية فتقريبها: أن الأحكام الشرعية وإن كانت متعلقة بالصور الذهنية وبالعناوين في أفق النفس أو عالم الاعتبار إلا أنها تتعلق بها بماهي فانية في المعنونات الخارجية إذ لولا هذا الفناء لما كان يريد المولى شيئاً من هذه العناوين فالمتعلق المطلوب للمولى هو المعنون الخارجي، وعلى هذا فلا بد من تعدد الوجود الخارجي لمتعلق الأمر والنهي كي لا يلزم التضاد وإلا فالتضاد حاصل ولو كانت العناوين والمرآيا متعددة، ومن هنا قالوا أن الميزان في الامتناع والجواز تشخيص أن تعدد العنوان بعدد المعنون أم لا؟ أي أن التركيب بين معنون متعلق الأمر مع معنون متعلق النهي اتحادي أو انضمامي فإن كان اتحادياً بأن كان هناك معنون واحد أمتنع الاجتماع وإن كان انضمامياً جاز الاجتماع. وكأن هذا المقدار من البيان يشترك فيه المحقق الخراساني والنائيني (قده) والسيد الأستاذ فإنهم جميعاً يتفقون على أصل هذه الدعوى وأن الأحكام متعلقة بالعناوين بماهي فانية في الخارج وإنما يختلفون في التطبيق وبعض النتائج، فالمحقق الخراساني (قده) يدعي أن الخارج واحد وإن تعدد العنوان لا يؤدي إلى تعدد المعنون^١. وهذه مقدمة أخرى غير أصل الدعوى يذكرها في برهانه على الامتناع المؤلف من عدة مقدمات - والمحقق النائيني (قده) يدعي أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون إذا كان العنوانان بنحو العامين من وجه، كعنواني

الغضب والصلاة، ببرهان يذكره لاثبات ذلك محصله: أنّ كلاً من العنوانين لابدٌ وأن يكون منتزعاً من جهة مشتركة محفوظة في موارد الاجتماع والافتراق معاً فلا بد من الالتزام بجهتين في موارد الاجتماع لاحتمال وإلا استحال انتزاع عنوانين بينهما عموم من وجه بل صحّ انتزاع عنوان الغضب حينئذ من الصلاة في المسجد وكذلك عنوان الصلاة من الغضب وإن كان بغير الصلاة^١، والسيد الأستاذ أفاد موقفاً وسطاً بين المحقق الخراساني والنائيني (قدهما) حيث أدعى أنّ اطلاق القول بأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنن وكذلك اطلاق القول بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنن في العامين من وجه كلاهما لا يمكن المساعدة عليه وإنما الصحيح أن يقال: أنّ العنوانين إن كانا من المقولات الحقيقية والماهيات الخارجية فلا محالة يتعدد المعنن بتعدد العنوان إذ يستحيل أن تكون ماهيتان لموجود واحد في الخارج بل الوجود الواحد لا تكون له إلا ماهية واحدة، وإن كان العنوانان من العناوين الانتزاعية الاعتبارية فتعدد المعنن لا يوجب تعدد المعنن حتى لو كانا عامين من وجه، وما ذكره المحقق النائيني (قده) من البرهان لا يتم فيها لأنّ العنوان الانتزاعي لا يلزم أن يكون منشأ انتزاعه ماهية واحدة بل قد ينتزع في مورد الاجتماع من ماهية غير التي ينتزع منها في مورد الافتراق^٢.

وهكذا اختلف هؤلاء المحققون الثلاث في النتائج تبعاً لاختلافهم في تطبيق تلك الكبرى الكلية القائلة بأن الميزان في دفع غائلة الاجتماع تعدد الوجود الخارجي وعدمه وسوف يأتي التعرض تفصيلاً لهذه التطبيقات وبراهينها التفصيلية وإنما نحن في هذا المقام بصدد ملاحظة أصل تلك الدعوى وما تحتوها من الفكرة الكلية فنقول:

إنّ عبارة أنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين بما هي فانية لا بما هي هي وبالمعنى الإسمي على اجمالها صحيحة إلا أنّ هذا لا يعني أنّ العنوان قنطرة حقيقة توصل الحكم الى المعنن الخارجي بحيث يستقر عليه فإنّ هذا مستحيل سواء أريد به أنّ الحكم

١ - أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٣٧.

٢ - نفس المصدر، ص ٣٣٧-٣٣٨.

عفوياً وتلقائياً يسري من الصورة الذهنية والعنوان الى الخارج أو أريد به أنّ الصورة الذهنية تكون سبباً لادراك المولى للخارج فيلحق بالحكم عليه، اذ يرد على الأول: ماتقدم من الأدلة على استحالة تقوم بالحكم بالوجود الخارجي. ويرد على الثاني: أنّ ادراك الخارج غير معقول وأنّها يكون ادراكه بادراك الصورة الذهنية وبعنوان دائماً، وليس معنى الفناء في الخارج أنّ الصورة الذهنية تكون سبباً وعلّة لادراك الخارج بنحو الحيشية التعليلية وأنّها معنى الفناء والافناء أنّه لا يوجد لدى المولى الحاكم إلا الصورة الذهنية بالنظر التصديقي ويكون هذا الشيء الحقيقي هو الفاني وهو المفني فيه لأنّه فان في شيء آخر لدى المولى، بل الجهة الفانية من هذا الشيء هو الصورة بالحمل الشايع والجهة المفني فيها هي الصورة بالحمل الأولي. وبعبارة أخرى. أنّ المفني فيه بالذات الحقيقي هو نفس الصورة الذهنية لا الخارج وليس الخارج إلا المفني فيه بالعرض كما هو واضح.

فالتعابير بالفناء والآلية والقنطرة الى الخارج ونحو ذلك من التعابير ليس إلا بمعنى أننا ننظر الى الصورة الذهنية لا بحقيقتها الواقعية بل بعنوانها وما يتوهم من خلالها. وهكذا يتضح: أنّ كون الأحكام متعلقة بالصورة الذهنية بما هي فانية في الخارج لا يعني عروضها وتعلقها بالخارج بل يعني أنّها تتعلّق بالصورة بما هي ترى عين الخارج إلا أنّ كونها ترى عين الخارج بالنظر التصوري لا يعني تعلقها بالخارج حقيقة.

وهذا يتضح أيضاً أنّه يجوز تعلق الأمر والنهي بالعنوانين وإن كان الوجود الخارجي (المعنون) لها واحداً لأنّ متعلق الأمر والنهي الصورة الذهنية بالنظر التصوري وهو متعدد بنفس تعدد العنوان بالنظر التصوري لأنّه بحسب النظر التصوري يرى امران في الخارج إذ ليس معنى لحاظها خارجيين لحاظ الوجود الشخصي في الخارج بل لحاظ نفس الطبيعة والعنوان في الخارج وهما متعددان بحسب الفرض.

وهكذا نصل الى أنّ تعدد العنوان بحسب النظر التصوري الذي هو ظرف عروض الحكم يكفي لدفع غائلة التضاد بالذات بين الأمر والنهي في هذا الشقّ كما كان كذلك في الشقّ الأول. أي ما إذا كان الأمر بالجامع والنهي عن الحصة..

يبقى بعد هذا أن نلاحظ التقريبين اللذين ذكرناهما للامتناع في الشق الأول
لامن جهة نفسي الأمر والنهي بل باعتبار ما يلزم الأمر بشيء بنحو صرف الوجود من
الترخيص في تطبيق الجامع على الحصة أو لزوم التخيير الشرعي فهل يتم شيء منها في
المقام أي ما إذا كان متعلق النهي غير متعلق الأمر عنواناً كالغضب والصلاة
أم لا؟.

والتحقيق: عدم تمامية شيء منها في المقام، لأن متعلق النهي هنا عنوان آخر
كالغضب وهو غير الجامع المتعلق للأمر وليس حصّة منه فإنّ الحصّة المقيدة للصلاة
بالغضب تعني الصلاة مع تقيدها بالمكان المغضوب مثلاً على نحو دخول التقييد وخروج
القيّد فعنوان الغضب الذي هو القيّد يبقى خارجاً عن معروض الأمر أو الحبّ المتعلقين
بالصلاة حتى إذا لزم منها الترخيص في تطبيقه على الحصّة أو تعلق الحبّ بها بنحو
التخيير الشرعي، فيكون معروض الأمر والحبّ ذات الحصّة والتقييد ومعروض النهي
والبغض القيّد وهو الغصبيّة ولا محذور في ذلك، وهذا بخلاف الشقّ السابق أي
ما إذا تعلق النهي بالحصّة المقيدة - كالصلاة في الحمام أو في المكان المغضوب - حيث
أنّه سوف يتعلّق النهي والبغض بالحصّة المقيدة التي يلزم من الأمر بالجامع المنطبق
عليها الترخيص فيها أو تعلق الحبّ بها بنحو التخيير الشرعي فيجتمع المتضادان في
مركز واحد، نعم هناك تحفظ أساسي هنا سوف يأتي بيانه.

ومن مجموع ما تقدّم الى هنا نستطيع أن نستخلص ثلاثة ملاكات وتقريبات لجواز
اجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد لو تمّ شيء منها في مورد جاز الاجتماع.
الملاك الأول: أنّ الأمر إذا كان متعلقاً بصرف وجود الطبيعة في الخارج فحتى إذا
كان النهي متعلقاً بالفرد والحصّة لا تضاد بينهما، إذ لا محذور في أنّ يريد المولى صرف
الوجود للجامع وينهى عن فرد من أفرادها.

الملاك الثاني: أنّ يكون متعلق الأمر غير متعلق النهي عنواناً وإنّ انطبقاً على وجود
واحد في مورد خارجاً، لأنّ تعدد العنوان يؤدي إلى تعدد ما هو معروض الأمر والنهي
والحبّ والبغض حقيقة وذاتاً.

الملاك الثالث: أنّ يكون التركيب بين عنواني الأمور به والمنهي عنه انضمامياً

لا اتحادياً، أي يكون تعدد العنوان مستلزماً لتعدد المعنون خارجاً.
 والملاك الثالث هو الذي بنى عليه المحققون جواز الاجتماع كبروياً وإن اختلفوا
 في تشخيص موارده صغروياً، وسوف يأتي الحديث عن ذلك مفصلاً.
 والملاك الثاني قد أوضحناه الآن وعلى أساسه أثبتنا جواز الاجتماع حتى مع وحدة
 المعنون.

والملاك الأول قديتنا فيما سبق أنه وإن كان صحيحاً في نفسه بلحاظ نفس الأمر
 والنهي إلا أنه لولاحظنا ما أذعينا وجداناً لزومه عن الأمر بالجامع بنحو صرف الوجود
 من التخيير الشرعي في عالم الحب والارادة المستلزم لتعلق الحب بالفرد عند ترك سائر
 الأفراد لزم التضاد بين الأمر بالجامع والنهي عن الفرد في عالم الحب والبغض الذي هو
 عالم المبادئي وروح الحكم^١.

١ - ذكر سيدنا الأستاذ (قدس سره الشريف) خارج البحث تعليقاً على هذا الملاك لجواز الاجتماع بأن ما ذكرناه في رده من
 سريان المحبوبة من الجامع الى الفرد لا يشكل محذوراً ثبوتياً للامتناع وإنما هو مجرد محذور الباقى مخصوص بما اذا كان الأمر والنهي
 ثابتين بدليلين لفظيين.

توضيح ذلك: ان حب الفرد المتولد من حب الجامع تارة يكون بنحو بحيث يغلب مبهوضية الفرد المحرم بعد الكسر والانتكاس بين
 مصلحة الجامع المتحققة بالفرد ومفسدته فيكون الفرد محبوباً ولكن بدرجة أخف من محبوبة سائر الأفراد، وأخرى: يفرض غلبة
 المبهوضية فلاحب للجامع المنطبق على هذا الفرد المبتلى بالمفسدة.

فعلى الأول يمكن ثبوتاً بقاء الأمر بل الحب على الجامع رغم تعلق النهي بالفرد غاية الأمر لا يكون ملك النهي مبهوضية الفرد بل
 وجود المفسدة فيه أو قلته محبوبيته، فالمولى ينهى عنه لكي يطبق المكلف الجامع على الأفراد غير المتبلة بالمفسدة والواجبة
 للمحبيبة الكاملة ولكن لو أتى به كان واجداً للمصلحة والمحبوبة.

وعلى الثاني أيضاً يبقى الأمر على الجامع المنطبق على الفرد المبهوض ولا ينحسر عنه الى الجامع المختص بسائر الأفراد، لأن هذا
 الفرد وإن لم يكن محبوباً إلا أنه واجد للمصلحة وملاك الأمر ومعه لا وجه لبقاء الأمر ومعاينة المكلف على تركه للجامع ضمن
 سائر الأفراد بعقاب زائد على ارتكابه للحرام بل يبقى الأمر متعلقاً بالجامع رغم عدم محبوبة هذا الفرد ولكن ينهى عن الفرد
 لكي يدفع المفسدة والمبهوضية، فإن الأمر والنهي لا يلزم أن ينشأ دائماً عن المحبوبة والمبهوضية الفعليتين في متعلقها وإنما ظاهرهما
 ذلك، مع امكان أن تكون احدهما أو كلتاهما شأنية ولا يقدح ذلك في تنجز الأمر أو النهي ودخوله في عهدة المكلف فانه يكفي في
 ذلك ابرازهما من قبل المولى والتصدي لتحصيل ملاكهما اذا كان ممكناً كما في المقام، وهذا يعني ان دليلي الأمر والنهي لو كانا
 لفظيين بحيث يستظهر منها المحبوبة والمبهوضية الفعليتين وقع التنافي بينها بلحاظ هذا الظهور واما اذا كان أحدهما لثبوتاً كالاتحاد
 أمكن الجمع بينه وبين مدلول الآخر، فالمحذور الباقى وليس ثبوتياً... انتهى بيانه (قدس سره الشريف).

هذا ولكن يخطر في الذهن القاصر تحفظان على هذا البيان:

الأول - أننا لو وافقنا على هذا البيان فلا وجه للقول بالامتناع حتى اثباتاً وفي موارد ثبوت الأمر والنهي بدليلين لفظيين، لأن دلالة
 الأمر والنهي على المحبوبة والمبهوضية ليست إلا دلالة التزامية مبنية على قاعدة التبعية أو على الغلبة والاستيناس العرفي نتيجة ان
 من يأمر بشيء يجب الامور به عادة ومن ينهى عن شيء يبغضه، وكلا هذين الملاكين لا يستوجبان رفع اليد عن المدلول المطابق

ثم إن هنا تحفظات للقول بالجواز لابد من التنبيه عليها:

التحفظ الأول: عدم جواز الاجتماع إذا كان الواجب عبادياً لبااعتبار لزوم غائلة التضاد بل باعتبار عدم امكان التقرب، فإن الفرد إذا كان مبغوضاً للمولى فلا يمكن التقرب به فإن الاتيان بالمبغوض مبعّد عن المولى وليس مقرباً له ومعه لا يقع الفرد مصداقاً للواجب لاشتراط القربة فيه.

ويشترط في هذا التحفظ أن يكون النهي واصلاً فع الجهل به يمكن التقرب و يقع المجمع مصداقاً للواجب، وهذا أحد الفروق والثمرات بين القول بالامتناع والقول بالجواز فإنه على الأول يقع العمل باطلاً حتى مع الجهل بالنهي بخلافه على الثاني، وسوف يأتي مزيد تعرّض لثمرات القولين في تنبيهات المسألة.

التحفظ الثاني: إن تعدد العنوان أنما يشفع للجواز فيما إذا كان العنوانان حقيقيين - سواء أ كانا ماهويين أو انتزاعيين - لا ما إذا كانا من العناوين التي ينشئها العقل كعنوان أحدهما أو واحد منهما، فإن هذه العناوين ليست إلا رموزاً يشير بها الذهن الى الخارج لأكثر، فلو أمر بأحد الخصال الثلاث لم يمكن أن ينهي عن أحدها بالخصوص - كالعقود مثلاً - لأنّ معروض الأمر والحب سوف يكون واقع الخصال بنحو التخيير

→

لخطاب الأمر والنهي في مورد الاجتماع، إذ يمكن ثبوتها غاية الأمر لا يستكشف من مدلولها الإلزامي أكثر من الملاك أي المصلحة والفسدة، وأي معذوريه بعد أن كان ذلك مدلولاً التزامياً تصديقياً؟ خصوصاً وأنّ خطابات شارعنا الأقدس تنشأ عن مصالح ومفاسد ترجع الى العباد لا الى المولى نفسه ورفقاته أو ميوله.

الثاني - أننا لوميزنا بين الحب وبين الإرادة التشريعية بمعنى التحريك والدفع المولوي نحو الفعل وجعلنا هذا هوروح الحكم وحقيقته سواء أ برزه بصيغة الاعتبار والانشاء أو الاخبار، وقلنا برجوع التخيير العقلي الى الشرعي بلحاظ روح الحكم أي إرادة المولى التشريعية أو لزوم الترخيص في تطبيق الجامع على الفرد من الأمر به أو لزوم التفات واجتماع الضدين في الحافظ. فالخذور أعني التضاد باق على حاله، لأنّ المولى لا يمكنه أن يدفع المكلف نحو الصلاة في الحتام مثلاً ومنعه عنها في ذات الوقت، بل انما أن يدفعها أو يمنعها فإذا ثبت أنه منعه عنها تقيّد دفعه وتحريكه بغيرها من أفراد الطبيعة لاجمالة.

واما تحقق المصلحة بالفرد المحرم أيضاً فهذا وإن كان ممكناً ثبوتاً وموجباً لسقوط الأمر وعدم عقاب المكلف بتركه لساائر الأفراد إلا أنه لا يبرر الأمر بالجامع المنطبق على الفرد المحرم إذا كان روح الأمر وحقيقته الدفع والتحريك المولوي لا مجرد الملاك والمصلحة أو المحبوبة ولوالشأنية المسيرة بالأمر، فباعتين للمولى إذا فرض اشتغال الفرد المحرم على مصلحة الواجب أن يأخذ عدمه قيداً في موضوع الإرادة كما لو تحققّت المصلحة بفعل الغير أو من نفسها لأنّ يأمر به فانه محال. ومنه يظهر ان ما أفيد من أن المولى يمكنه أن يبي أمره في صورتين على الجامع ولكن لا يكشف عن المحبوبة التامة بل الناقصة أو مجرد المصلحة بنفسه بشكل دليلاً على أن حقيقة الحكم وروحه ليست المحبوبة والمبغوضية بل التصدي والتحريك المولوي المعبر عنه بالارادة والكرهة التشريعتين المصاهبتين للارادة والكرهة التكوينيتين وحينئذ لا بد من ملاحظة التضاد والتمايم بلحاظ هذا المركز كما ذكرنا لالمحبوبة والمبغوضية.

الشرعي . وإن شئت قلت: إنَّ الذهن من خلال هذا العنوان الانتزاعي يرى واقع العناوين المنطبق عليها فيلزم التهافت والتضاد بهذا اللحاظ .

التحفظ الثالث: إنَّ العنوانين المتغايرين إذا اشتركا في جزء كما إذا أمر بتعظيم العادل ونهى عن تعظيم الفاسق فقام المكلف لمجيء العادل والفاسق في مورد مثلاً بحيث انطبق على فعله العنوانان معاً كان هذا من الشق الأول لأنَّ الجزء المشترك وهو التعظيم سوف يكون محبوباً ومأموراً به ضمناً وباعتبار لزوم التخيير الشرعي منه سوف يتعلّق الحبّ بالفرد المبعوض لاحتمال، وهذا يعني أنَّ تعدد العنوان أنما يوجب جواز الاجتماع إذا كانا متماثرين بتمام حقيقتها وأما إذا كانا متغايرين في الخصوصية مع الاشتراك في ذي الخصوصية لحق بالشق الأول .

وبما ذكرناه من التحفّظات حول الملاك الثاني للجواز أعني كفاية تعدد العنوان لدفع غائلة التضاد يظهر أنما بحاجة أيضاً الى البحث التطبيقي - الصغروي - للملاك الثالث من ملاكات الجواز وهو مادار بين المحقق الخراساني والنائيني والسيد الأستاذ من أنَّ المجمع هل يكون واحداً أو متعدداً، فأنه إذا ثبت أنه متعدد أمكن الاجتماع وكذلك التقرب لاحتمال بالمجمع وإن كان منضمّاً الى ما يكون مصداقاً للحرام .

وقد ذكرنا فيما سبق أنَّ القوم أنما اتجهوا هذا المنحى في تصوير الجواز وعدم الاكتفاء بتعدد العنوان باعتبار ما اشتهر من أنَّ الأحكام أنما تتعلّق بالعناوين لا بما هي هي بل بما هي فانية في الخارج وحاكية عنه فالمعروض هو الخارج فلا بدّ من تعدّده .

ونحن قد كشفنا وجه المغالطة في ذلك حيث قلنا أنَّ هذا الفناء والافناء ليس بمعنى أنه يوجد هناك شيان العنوان والمعنون وأنَّ الحكم يعبر من الأول الى الثاني، بل ليس هنالك إلاّ معروض واحد للحكم وهو العنوان غاية الأمر أنه تارة يلحظ بالحمل الأولي فيكون معروضاً للحكم وأخرى بالحمل الشايع فلا يكون معروضاً، فالفناء في الخارج ليس إلاّ عبارة عن لبس نظارة الحمل الأولي في مقام جعل الحكم فيرى العنوان كأنه شيء في الخارج فاذا تعدد العنوان تعدد لاحتمال خارجيتها بهذا المعنى ولا ربط لذلك بالمعنون أو الوجود الخارجي أصلاً .

ثمّ لو سلّمنا بأنّ الحكم من خلال العنوان يعرض على المعنون الخارجي وقطعنا النظر عن محاذيره ولوازمه الباطلة، فغاية ما يمكن تسليمه أنّ الذهن حينما يدرك العنوان يجعله أداة لصّب الحكم على المعنون ورؤيته بالعنوان إلّا أنّ جواز الاجتماع على هذا المسلك أيضاً لا يحتاج الى فرض تعدد المعنون في الوجود الخارجي بل يكفي تعدد المقدار المرئي من المعنون بكل من العنواين سواء كان وجوده متحداً مع المرئي بالعنوان الآخر أم لا، لأنّ العنوان أنّما يحكي عن معنونه بمقداره لا بأكثر من ذلك من دون فرق بين العناوين الذاتية - نوعية كانت أم جنسية أم فصلية - أو الانتزاعية كالفوقية والتحتية لأنّها أيضاً حيثيات واقعية في خارج الذهن وإن لم تكن من سنخ الوجود.

وأياً ما كان فقد ذكر المحقّق الخراساني (قده) أنّ المجمع واحد مهما تعدد العنوان، لأنّ عناوين متعددة قد تنطبق على وجود واحد وربّما يكون بسيطاً من كلّ الجهات كالواجب تعالى فجرد تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.

ومن هنا ذهب صاحب الكفاية الى امتناع الاجتماع.

والمحقّق النائيني (قده) ذكر في المقام أنّ العناوين على قسمين:

القسم الأول: العناوين الاشتقاقية التي تحمل على الذات كالطويل والعالم والعاقل وغيرها.

والقسم الثاني: مبادئي اشتقاق تلك العناوين أي الطول والعلم والعدالة.

والنوع الأول من العناوين تنتزع عن الذات المحمولة عليها باعتبار قيام المبادئي والأعراض بها، إلّا أنّ هذا القيام مجرد حيثية تعليلية في الصدق لا تقييدية لوضوح أنّ الحمل والصدق على الذات لاعلى تلك المبادئي، فاذا كانت هذه العناوين منتزعة من الذات وجهات صدقها عليها تعليلية وليست تقييدية فتعددها لا يوجب تعدد المعنون وإن كانت النسبة بينها عموم من وجه ومن هنا يكون التركيب بين العناوين الاشتقائين كالحلو والأبيض والمصلّي والغاصب في مورد الاجتماع اتحادياً دائماً.

وأما النوع الثاني من العناوين فحيث أنّها تنتزع من نفس المبادئي والتي هي عناوين ذاتية لها وتكون هي مصداقها بنحو حيثية التقييدية فتعددها يوجب تعدد المعنون خارجاً اذا كان بين العناوين عموم من وجه كالغصب والصلاة - لا الغاصب

والمصلي - اذ في هذا الحال لابدّ لكلّ من العنواين من جهة صدق بنحو الحيثية التقييدية محفوظة في مورد افتراقه عن الآخر وهذا لا يكون إلا مع تعدد المعنون وإلا لزم عدم صدقهما في مورد الاجتماع، وهكذا يتبرهن: أنّ التركيب انضمامي في مورد الاجتماع بلحاظ المبادئي والعنواين الذاتية اذا كان بينهما عموم من وجه كالغصب والصلاة، ومن هنا قال هذا المحقق بالجواز.

نعم لو كانت النسبة التساوي أو العموم من وجه فقديكون التركيب اتحادياً كما في العناوين والماهيات الطولية كالأجناس المتصاعدة أو النوع والفصل ولا يتم فيها البرهان الذي ذكر.

والسيد الأستاذ وافق على أصل هذا الاستدلال إلا أنه استثنى منه العناوين الانتزاعية التي لاحقيقة مقولية خارجية لها كالفوقية والتحتية ونحو ذلك، فإنها حيث أنّها ليست من الماهيات المتأصلة في الخارج فتعددتها لا يستدعي تعدد المعنون خارجاً لأنها قد تنتزع من مبادئي ومناشئي متباينة فإنّ السقف فوق والكتاب فوق والسماء فوق وهكذا، وحيث أنّ الغصب والصلاة من هذه العناوين فلا بدّ من ملاحظة منشأ انتزاعهما في الخارج فاذا كان حركة واحدة لزم الامتناع.

والواقع أنّ مرد هذا الاختلاف بين الأستاذ وشيخه لعلّه في الصغرى وليس كبيراً، بمعنى أنّه يرجع بحسب روجه الى تشخيص أنّ الحمل المعقول في العناوين الانتزاعية هل هو حمل اشتقاق فقط - أي حمل ذو هو - فيقال السقف فوق أي ذو فوقية كما يقال الانسان عالم أي ذو علم؟ أو يعقل فيها أيضاً حمل مواطاة - أي حمل هو هو - كما يعقل ذلك في المبادئي الذاتية المتأصلة فيمكن أنّ يشار الى حيثية في الخارج ويقال أنّها فوقية أو تحتية؟.

ذهب الحكماء الى أنّ هذه العناوين ظرف العروض فيها الذهن وظرف اتصافها الخارج، وعليه فلا توجد في الخارج حيثية نستطيع أنّ نشير إليها بحمل مواطاة. ونحن قلنا مراراً أنّ هذا الكلام غير معقول وأنّ ظرف العروض لابدّ وأن يكون هو ظرف الاتصاف وأنّ هذه الأمور واقعية ثابتة خارج الذهن في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، فهناك حيثية في خارج الذهن يحمل عليها عنوان الفوقية و يصدق عليها

على حدّ صدق سائر المبادئي الذاتية على مصاديقها بحمل مواطاة.
وعلى كلّ حال فالنزاع بين العلمين كأنّه يرتبط بهذه النكته اثباتاً ونفيّاً وكان
ينبغي أن ينتهي البحث بينها الى توضيح حقيقة هذه العناوين من هذه الناحية وأنّها
هل لها مصداق بالذات في الخارج أم لا؟ فان كان لها مصداق بالذات تحمل عليه
بحمل مواطاة كان الصحيح ماذهب اليه الميرزا (قده) فانه لا محالة تكون نسبتها الى
مصداقها بالذات نسبة الماهية المتأصلة الى مصداقها في الخارج، فكما يستحيل قيام
ماهيتين عرضيتين بوجود واحد في الخارج فإنّ لكل ماهية عرضية وجوداً واحداً لا محالة
كذلك لا يمكن أن يكون لجهة خارجية واحدة عنوانان ذاتيان عرضيان.

وما ذكره الأستاذ من انتزاع عنوان الفوق والتحت من مقولات متباينة كالسقف
والسما يكون من الخلط بين حمل مواطاة وحمل اشتقاق، فإنّ السقف والسما
المتباينين يحمل عليهما الفوق بحمل اشتقاق لامواطاة وهذا ثابت حتى في الماهيات
المتأصلة كما تقدّم.

وإن انكرنا أن تكون هذه الحثيات خارجية كما ذهب اليه مشهور الحكماء وأنما
الخارجية لمناشئها، أي لما تحمل عليه بحمل اشتقاق كان الصحيح ما ذكره الأستاذ،
وحيث أنّ مختارنا واقعية هذه العناوين فالصحيح كبرويّاً ماذهب اليه الميرزا (قده).

ثمّ إنّ ماجاء في كلام الميرزا ووافق عليه الأستاذ من اختصاص البرهان على
تعدد المعنونات بما اذا كان العنوانان بنحو العامين من وجه لم نفهم له وجهاً، فإنّ فذلكه
البرهان أنّ حثيتين عرضيتين يستحيل أن يكون لهما مصداق واحد بالذات في الخارج
اذ يستحيل أن يكون للشيء الواحد ماهيتين عرضيتين سواء كانت النسبة بينهما عموم
من وجه أو التساوي، نعم يمكن ذلك في الماهيات المتداخلة والتي بعضها يتمم البعض
الآخر، وهذه هي الملاحظة الأولى لنا على كلام الميرزا (قده) في المقام.

والملاحظة الأخرى: أنّ عناوين الأفعال كالغضب والصلاة وإن كانت من
المبادئي بحسب مصطلح اللغويين إلا أنّها بحسب الواقع وما هو منظور بحث الأصولي في
المقام تتضمن اشتقاقاً مستتراً، فإنّ الفعل الصلّاتي عمل له اضافة الى المولى باضافة
العبادية كما أنّ الغضب فعل له اضافة واقعية الى ملك الغير المسماة بالغضببية، وحينئذ

لو كان الأمر والنهي متعلقين بالاضافتين لم يكن هناك محذور لتعددتهما وجوداً أو واقعاً، فإنه يمكن للمولى أن يقول اجعل عملك هذا عبادة ومضافاً الى المولى ولا تجعله غضباً، وأما اذا كان الأمر والنهي متعلقين بنفس الفعل المضاف لا الاضافة فالفعل المضاف كالانسان الموصوف بأنه يصلّي أو يغضب يكون حمل العنوانين عليه بحسب الحقيقة حمل اشتقاق الذي لا يلزم من تعددهما تعدد المعنون.

وهكذا يتضح: أنّ الملاك الثالث للجواز الذي ذهب اليه المحقق النائي (قده) أنّها يصحّ في خصوص ما اذا كان العنوانان عرضيين ومحمولين على الخارج بحمل مواطاة، أي لها مصداق بالذات بحسب نظر الأصولي لا بحمل اشتقاق وإلا فلا يؤدّي تعددهما الى تعدد المعنون حقيقة ودقة.

وهذا الملاك للجواز اذا قارنّا بينه وبين الملاك الثاني الذي نحن أثبتناه، وهو كفاية تعدد العنوان لرفع غائلة التضاد، نجد أنّه لا فرق كثير بينهما من حيث النتائج فإنه في كلّ مورد يصدق فيه هذا الملاك يصدق فيه الملاك الثاني وفي كلّ مورد لا يصدق فيه الملاك الثاني لا يصدق فيه هذا الملاك أيضاً باستثناء مورد واحد.

توضيح ذلك: أنّه في جميع موارد العناوين التي هي من المبادئ الحقيقية أو الانتزاعية والتي تحمل على مصاديقها بحمل مواطاة كما ينطبق الملاك الثاني للجواز ينطبق الملاك الثالث.

وفي العناوين التي تحمل على مصاديقها بحمل اشتقاق بالمعنى الذي اصطللنا عليه الشامل لمثل الصلاة والغضب كما لا ينطبق الملاك الثالث للجواز لا ينطبق الملاك الثاني للجواز بل يكون الاجتماع ممتنعاً، باعتبار أنّه في هذه الموارد سوف يكون بالدقة للعنوانين محور مشترك هو الذات المتّصفة بالحيشية، وقد ذكرنا في التحفظ الثالث انه كلّما كان هناك محور مشترك بين العنوانين فلا يتمّ فيه الملاك الثاني للجواز لأنّه بلحاظ ذلك المحور المشترك سوف يجتمع الأمر والنهي على عنوان واحد^١.

١ - هذا ليس هو التحفظ الثالث فإنّ التحفظ الثالث ماذا كان بين العنوانين جزء مفهومي مشترك أي عنصر عنواني مشترك كاحترام العادل واحترام الفاسق وفي المقام لا اشتراك في مفهوم وجزء عنواني بين الصلاة والغضب، إذ لو أريد اشتراكها في مفهوم الذات والشئ فن الواضح أنّ هذه مفاهيم اعتبارية اشارة يستخدمها الذهن للاشارة بها الى الخارج وليست جزءاً من

نعم اذا تعلّق الأمر بعنوان الجنس والنهي بالفصل انطبق الملاك الثاني للجواز دون الثالث، كما اذا أمر برسم الحظ ونهى عن انحناؤه - والانحناء فصل للخط المنحني - فأنه بناءً على الملاك الثاني يجوز ذلك لتعدد العنوان وحيثية الانحناء الفصل من المبادئي بالنسبة الى الخط وليس بينها محور مشترك .

وأما بناءً على الملاك الثالث فلا يجوز ذلك لأنّ الفصل خارجيته بوجوده ووجوده في الخارج بعين وجود الجنس، ولهذا قلنا فيما سبق أنّ هذا الملاك يشترط فيه أن يكون العنوانان عرضيين أي ليسا طوليين كالجنس والنوع والفصل حيث أنّ الفصل متمم للجنس وفي طوله والوجدان شاهد على صحة الأمر بالخط مع النهي عن انحناؤه وهذا بنفسه منبه وجداني يدلّ على كفاية تعدد العنوان في جواز الاجتماع وإن كان المعنون واحداً بحسب عالم الوجود الخارجي، وهكذا نستنتج أنّ النسبة بين الملاك

→

المفاهيم المنتزعة من الخارج ولهذا يمكن للعقل استخدامها في المقابلات، وإن أريد اشتراكها في المصدق والمعنون فهذا صحيح إلا انه ليس من الاشتراك في المفهوم وقد ذكرنا في الملاك الثاني أنّ متعلّق الأمر والنهي ليس هو الخارج وأنّما هو المفهوم والعنوان بالحمل الأوّلي وهو متعدد بحسب الفرض ورجوع التخيير العقلي الى الشرعي لا يعني تعلّق الأمر بالخارج والمعنون بل يعني تعلّقه بالعنوان الخاص وهو مبين مع العنوان الآخر وإنّ اتّحدا في الخارج .

وأما صحة الأمر بالخط والنهي عن الانحناء فيه فهذا خارج عن البحث باعتبار أنّه من الأمر بفعل والنهي عن خصوصية فيه وتغايرها ثابت حتى عند القائل بالامتناع، فأنه من الأمر بالعنوان الاشتقائي والنهي عن خصوصية المبدأ فيه وتعددهما لا كلام فيه، كما لو أمر بالصلاة ونهى عن كونها في الحمام، وكون المنطقي يعتبر الانحناء أو منشأه فضلاً متّحداً في الوجود مع وجود الجنس لا يمنع عن كونه بحسب عالم المفاهيم التي هي متعلقات الأحكام يعتبر صفة ومبايناً في الوجود عن وجود موصوفه .

وأياً ما كان فلا بدّ من استنشاف وجه آخر لاثبات الامتناع في مثل الصلاة والغضب اذا كان الوجدان يحسّ بامتناع اجتماع الأمر بأحدهما مع النهي عن الآخر بالرغم من تعددهما عنواناً، وبهذا الصدد يمكن أنّ نذكر بيانين لتوجيه هذا الوجدان .

الأول - دعوى أنّ الذهن البشري يتعامل مع العناوين كلّها بشكل واحد وهو الاشارة بها الى الخارج فكأنّه يشير ويرمز بالعناوين الاعتبارية كعنوان أحدهما الى المعنون الخارجي كذلك في العناوين الحقيقية ويرمز بها الى الخارج، لا بمعنى أنّه يرمز بها الى وجود الطبيعي والكلي في الخارج اذ لا معنى للكلي إلا إمكان الرمز والاشارة بالمفهوم الى خارجيات عديدة بل بمعنى أنّه يرمز بها مباشرة الى المعنونات والوجودات الواقعية في الخارج، وعلى هذا سوف يكون الأمر بالصلاة والنهي عن الغضب كالأمر بأحدهما والنهي عنه والذي تقدّم في التحفّظ الثاني امتناعه .

وهذا البيان مبنيّ على ماتنته المدرسة الوضعية في المنطق من انكار المفاهيم والقضايا الكليّة وافتراض أنّ العناوين ليست إلا رموزاً واشارات يستخدمها الذهن في التعامل مع الخارج .

الثاني - أنّ الذهن عندما يرى اجتماع عنوانين متغايرين على معنوي واحد فسوف يرى كأنّ أحدهما أصبح مصداقاً للآخر بالعرض في ذلك المورد - وإن لم يكن مصداقاً له بالذات - وبهذه الرؤية لا يمكن أنّ يتعلّق بأحدهما الأمر وبالأخر النهي فانه تافت .

الثاني للجواز والملاك الثالث العموم والخصوص المطلق أي أنّ الملاك الثاني أوسع من الملاك الثالث، كما أنّ النسبة بين هذين الملاكين للجواز وبين الملاك الأول الذي كان يكتفي في الجواز بأن يكون الأمر بصرف الوجود والنهي عن الفرد - مع قطع النظر عن مسألة لزوم التخيير الشرعي بحسب عالم الارادة والحب - هو العموم من وجه اذ يفترق الملاك الأول عن الأخيرين في مثل الأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الحمام ويفترق الأخيران عنه فيما اذا فرض أنّ الأمر كان بنحو مطلق الوجود أيضاً لابنحو صرف الوجود.

وبعد هذا ينبغي البحث في التطبيق المعروف لهذه المسألة وهو الصلاة في المغصوب.

التطبيق المعروف لمسألة الاجتماع

لاشكال في الامر بالصلاة والنهي عن الغصب وقد وقع من جراء ذلك البحث في حالة ما اذا اجتمع هذان العنوانان في مورد واحد، كما اذا صلّى في المغصوب فهل يمكن أنّ تكون الصلاة حينئذٍ صحيحة ومصداقا للمأمور به، أم لا؟.

وهذا الفرع ينحل الى فرعين:

الفرع الاول - الصلاة في اللباس المغصوب.

الفرع الثاني - الصلاة في المكان المغصوب.

والفرع الاول - فيه مسألتان:

احدهما - أنّ يكون اللباس المغصوب هو الساتر.

الثانية - أنّ لا يكون هو الساتر بل امر اخر.

و يوجد تقريران لاثبات الامتناع يختص احدهما بالمسألة الاولى بينما يعم ثانيهما كلتا المسألتين.

اما التقرير المختص بالمسألة الاولى: فهو أنّ الستر جزء واجب في الصلاة فلو كان باللباس المغصوب كان حراماً لكونه تصرفاً في المغصوب فيلزم اجتماع الامر والنهي في فعل واحد.

وهذا التقريب غير تام، لأن المورد ليس من موارد مسألة الاجتماع لأن التستر بحسب الحقيقة قيد للصلاة وليس جزءاً منها على حد قيدية الاستقبال، وفي القيود الأمر لا ينسب على القيد بل على التقيد فحسب فيكون التستر خارجاً عن مصب الأمر بالصلاة، والدليل على ذلك مضافاً: إلى قصور الأدلة عن إثبات جزئية التستر، أنه لو كان جزءاً لكان يجب اتيانه على وجه قري مع وضوح أنه قد لا يكون ملتفتاً إليه ولا يجب اتيانه مع قصد القربة، فلو لم يجمع اجماع تعبدي على اشتراط إباحة الساتر كان مقتضى القاعدة صحة الصلاة في الساتر المغصوب.

وأما التقريب الثاني والذي يعم المسألتين: فهو لزوم اجتماع الأمر والنهي لابلحاظ الستربل بلحاظ الفعل الصلاتي نفسه من قيام وركوع وسجود، لأن هذه الأفعال الصلالية تستوجب تحريك الثوب أو الساتر المغصوب والتصرف فيه اذ الركوع والسجود والقيام تستلزم الهوي والنهوض وهما علّة تحريك اللباس المغصوب فلو كان الهوي والنهوض اجزاء للصلاة لزم الاجتماع بلحاظهما لأن علّة الحرام حرام أيضاً، ولو فرض أنها مقدمتان لما هو جزء من الركوع والسجود قيل بأن نفس الركوع والسجود أيضاً علّة لتحريك الثوب أو طيه وهو تصرف فيه. وهذا البيان لوتّم فلا يفرق فيه بين الساتر المغصوب وغيره كما لا يخفى.

وفيه: أنّ الأفعال الصلالية ليست علّة تامة لتحريك اللباس المغصوب - حتى لو فرضنا أنّ هذا التحريك تصرف في الغصب ومحرم - لأن مجرد الركوع والسجود أو النهوض والهوي ليس تمام السبب في تحريك الثوب بل هناك اجزاء أخرى له لأقل من ابقاء الثوب على البدن وعدم فصله عنه حين الركوع والسجود. وهكذا يتضح أنّ الفرع الاول خارج عن مسألة الاجتماع.

وأما الفرع الثاني - أي الصلاة في المكان المغصوب فقد يتصور أنه من تطبيقات مسألة الاجتماع، حيث أنّ عنوان الصلاة مأمور به وعنوان الغصب منهي عنه وهما صادقان في المجمع.

ولكن ينبغي أنّ يعلم: أنّ عنوان الغصب ليس الآ عنواناً مشيراً الى واقع العناوين والتصرفات الخارجية في مال الغير كالدخول في (بيوت غير بيوتكم) و

(أكل مال الغير) وغير ذلك مما دلت الآيات والروايات على حرمتها، وعنوان الغصب ليس بنفسه مركز النهي ومصبه، وعليه فالحرام في مكان راجع الى الغير انما هو التصرف فيه بتغيير أو بالكون فيه وإشغال حيز منه أو بإلقاء الثقل عليه ونحو ذلك. فلا بدّ وأن نرى أنّ هذه العناوين يتحدّ شيء منها مع فعل من افعال الصلاة ام لا؟ فنقول:

الصلاة تشتمل على عدة امور:

منها - النية والقصد، ولا إشكال في انه ليس شيئاً من العناوين المحرمة المذكورة. ومنها - ما هو من مقولة فعل اللسان، كالقراءة والتسبيح والتهليل والذكر، وهذا ايضا ليس مصداقاً لشيء من العناوين المحرمة. ودعوى: أنّ القراءة يستوجب تحريك الهواء وتموّجه وهو تصرف في فضاء ملك الغير وهوائه.

مدفوعة: اولاً - بأنّ القراءة أو الصوت ليس عين التموج في الهواء وانما يحصل بسببه فيكون التموج علّة لحصول الصوت والقراءة لانفسها. وثانياً - لوسلمنا انه نفس التموج فلا دليل على حرمة التصرف في هواء ملك الغير فإنّ الانسان يملك الفضاء لا الهواء الذي فيه، ولهذا يجوز سحبه وتغييره أو سحب جزء من خارجه.

وثالثاً - لا دليل على حرمة هذا المقدار من التصرف، فانه بحسب نظر العرف ليس هذا تصرفاً أو تغييراً في ملك الغير ليشمله دليل حرمة التصرف، خصوصاً بعد أنّ لم يكن هناك دليل لفظي مطلق.

ومنها - ما يكون من مقولة افعال الجوارح كالركوع والسجود والقيام، فيقال: بأنّ هذه الافعال بنفسها تصرف في المكان المتعلق بالغير.

وفيه: أنّ القيام والركوع والسجود بما هي افعال المصلي تصرف في جسم الراكع والقائم والساجد لاني ملك الغير، نعم كون المصلي في ملك الغير تصرف فيه الا أنّ هذا الكون ليس جزءاً من افعال الصلاة.

وقد يقال: أنّ من الافعال الاستقرار وهو كون في المكان المغصوب.

وفيه: أنّ الاستقرار والطمأنينة يعني عدم الاضطراب والتأرجح يئنة ويسرة وهذا غير الكون في المكان المغضوب ولهذا يمكنه أن ينتقل من مكان الى آخر دون الاخلال بالطمأنينة.

وقد يقال: بأنّ الهويّ الى الركوع أو السجود تصرف وحركة في ملك الغير وفضائه وهو محرم ايضاً. والجواب: أنّ الهويّ ليس جزءاً من الصلاة وإن كان مقدمة لبعض اجزائه.

وهكذا يتضح: أنّ هذه البيانات كلها لم تنجح لتصوير مركز اجتماع بين المأمور به والمنهي عنه.

نعم هناك أمر رابع ربما يكون بلحاظه الاجتماع وهو مربوط بتحقيق معنى السجود،

فانه قد يقال: أنّ السجود ليس عبارة عن مجرد التماس بين الجبهة والارض وانما فيه معنى وضع الجبهة على الارض الذي هو نحو إلقاء الثقل على الارض وهو نوع تصرف فيها، وحينئذ إنّ قلنا بجواز الاجتماع على اساس الملاك الثالث أو الثاني فبعد أنّ عرفت أنّ المحرم ليس هو عنوان الغصب بل واقع الفعل الذي يتحقق به الغصب - وهو إلقاء الثقل في المقام - يظهر عدم انطباق شيء من الملاكين للجواز هنا، نعم لوقبلنا الملاك الاول القائل بأنّ الامر بصرف الوجود لا يتنافى مع النهي عن الفرد والحصة جاز الاجتماع في المقام. وهكذا يتضح: أنّ الاجتماع انما يمكن ادعاه بلحاظ السجود ووضع الجبهة على الارض في الصلاة فإلا لسجود فيه بهذا النحو من الصلوات لا يكون من تطبيقات هذه المسألة أي من زاوية مسألة امتناع الاجتماع لامحذور فيها وإن كان من الزاوية الفقهية قد يستدل ببعض الروايات على بطلان الصلاة في المكان المغضوب، والبحث عنه في ذمة علم الفقه.

بعد هذا يقع البحث في تنبيهات مسألة الاجتماع، وقد ادرجنا فيها جملة من البحوث التي قدمت في كلمات المحققين على استعراض أصل المسألة لما وجدناه من أنّ تحقيق تلك الامور متفرع على فهم أصل مسألة الاجتماع وملاكات الجواز والامتناع فيها.

تنبيهات مسألة الاجتماع

التنبيه الاول - في تحقيق هوية هذه المسألة من حيث كونها اصولية أوقهية أو كلامية أو من المبادئ التصديقية.

وقد ذكر صاحب الكفاية طبقاً لضابطة اصولية المسألة عنده أنها اصولية لوقوع نتيجتها في طريق استنباط حكم شرعي كلي هو صحة الصلاة في الدار المغصوبة أو بطلانها.^١

وأشكل عليه المحقق النائيني (قده) بأن اللازم وقوعها كبرى في قياس الاستنباط طبقاً لمبناه في اصولية المسألة- أي لا يحتاج معها الى ضم كبرى أخرى وبما ان هذه المسألة من دون ضم كبرى أخرى اليها كفساد العبادة بالنهي عنها لا تثبت حكماً شرعياً فلا يمكن ان تكون مسألة اصولية.^٢

وأجاب السيد الاستاذ عن الاشكال: بكفاية استغنائها عن كبرى أخرى على احد التقديرين، وهو تقدير القول بالجواز فانه لا يحتاج في تصحيح العبادة عندئذ الى كبرى أخرى.^٣

ولنا على كل هذه الكلمات ملاحظات.

أما كلام الاستاذ فيمكن الاجابة عليه: بعد تسليم الضابطة المذكورة لاصولية المسألة بانه حتى على تقدير القول بالجواز نحتاج الى ضم كبرى اصولية أخرى اذ لو قيل بالجواز بملاك كفاية تعدد العنوان كان لابداً من ضم كبرى عدم قدح النهي عن مصداق المأمور به ولو بعنوان آخر في صحة العبادة واستيناف بحث حول ذلك.

وان قيل بالجواز بملاك تعدد المعنوي فايضاً نحتاج في تصحيح العبادة اما الى القول بامكان الترتب، كما لو فرض عدم المندوحة أو وجودها ولكن قلنا بأن الامر بالجامع بين الفرد غير المزاحم مع الحرام والفرد المزاحم غير ممكن الا بنحو الترتب

١- كفاية الاصول، ج ١، ص ٢٢٦.

٢- فوائد الاصول، ج ١، ص ٣٩٩.

٣- هامش اجود التقريرات، ج ١، ص ٢٣٣-٢٣٤.

لاشترط أن يكون متعلق الامر مقدوراً عقلاً وشرعاً كما ذهب اليه المحقق النائيني، أو الى كبرى امكان الامر بالجامع بين المقدور وغير المقدور، اذن فتصحيح العبادة في مورد الاجتماع بحاجة الى ضم كبرى اخرى على كل حال، فاذا فرض ان الثمرة لهذه المسألة تصحيح العبادة في مورد الاجتماع فهي تتوقف على ضم قاعدة أخرى على تمام تقادير مسألة الاجتماع.

واما التعليق على كلام المحقق النائيني (قده) فبأن لصاحب الكفاية أن يجعل الثمرة المستنبطة من هذه المسألة نفس الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع إثباتاً ونفيّاً فانها حكمان شرعيان كليان ايضاً، فلاحاجة الى جعل خصوص صحة العبادة أو بطلانها في المجمع ثمرة، وهذه الثمرة لا يحتاج في استنباطها الى ضم كبرى اخرى.

هذا، والصحيح: ان كل هذا الكلام لاموضوع له بناءً على ما هو الضابط عندنا لاصولية المسألة من أن تثبت الحكم الشرعي الكلي بنحو الاستنباط والتوسيط وأن تكون مشتركة سيالة في أكثر من باب فقهي وأن تكون مرتبطة بالشارع لاجنبية عنه، فكلما تحققت هذه الخصائص الثلاث في مسألة كانت اصولية، وهي مجتمعة في مسألتنا هذه فانها تثبت الوجوب والحرمة أو الصحة والبطلان في مورد الاجتماع بنحو التوسيط لالتطبيق، فإن الوجوب أو الصحة كحكيمن شرعيين مجعولين يستنبطان من قاعدة امكان الاجتماع العقلية وليست تطبيقاً لها، كما ان القاعدة لا تختص بباب فقهي خاص، وهي مرتبطة بالشارع واحكامه من وجوب أو حرمة وليست مرتبطة بأمر خارجي مستقل عن الشارع كوثاقة الراوى أو فسقه.

فالصحيح ان هذه المسألة اصولية.

التنبيه الثاني - ان الامكان والامتناع المبحوث عنها في هذه المسألة هل هو بحسب نظر العقل أو العرف؟ فانه ربما قيل بامكان الاجتماع عقلاً وامتناعه عرفاً.

وقد استشكل فيه: بان الامكان والامتناع امران واقعيان يدركهما العقل ولا شأن للعرف في ذلك وليس نظره حجة في تشخيصهما وإنما يمكن أن يحتج بنظر العرف في باب المفاهيم وتحديد مداليل الألفاظ.

والتحقيق: ان نظر العرف في تشخيص المصاديق من حيث هو تشخيص

للمصاديق وأن لم يكن حجة كما أفيد، إلا أنه لو فرض نشؤ دلالة التزامية عرفية للدليل اللفظي نتيجة نظر عرفي في المصداق أو نتيجة امتناع يتصوره العرف وأن لم يكن امتناعاً بالدقة فهذه الدلالة الالتزامية العرفية سوف تكون مشمولة لدليل حجية الظهور والدلالات أيضاً، والحاصل: كلما كان هناك توسعة في الدلالة أو المفهوم للدليل ولو كان في طول نظر عرفي تطبيقي كان حجة ومفيداً فقهياً. وهذا له تطبيقات كثيرة في الفقه، فمثلاً دليل مطهرية شيء يدل عرفاً وبالملازمة على طهارته لأن المطهر لا يعقل عرفاً أن لا يكون طاهراً مع أنه عقلاً لا امتناع في ذلك ودليل نجاسة الماء النجس المتمم بالطاهر كراً يلزم عرفاً نجاسة الماء كله وأن كان عقلاً لا يمتنع ذلك، وهكذا في المقام لو فرض الامتناع عرفاً لاجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد كان دليل وجوب الصلاة مثلاً دالاً بالملازمة العرفية على اختصاصها بغير الفرد المحرم.

اذن فالبحث عن الامكان والامتناع العرفي معقول ومفيد فقهياً أيضاً، نعم هناك فرق بين الامتناع العرفي والامتناع العقلي من حيث أن الامتناع العرفي يختص اثره بما اذا كان الدليل على الأمر أو النهي لفظياً، فلا يتم فيما اذا كان الدليل لبياً من اجماع أو غيره لما عرفت من أن الامتناع عرفاً إنما يجدي اذا كان منشئاً لتشكيل دلالة في الدليل تكون موضوعاً لكبرى حجية الدلالات، وهذا مخصوص بباب الالفاظ ودلالاتها ولا مجال له في الأدلة اللبية.

ثم إن الصحيح عدم الامتناع عرفاً في كل مورد نقول فيه بعدم الامتناع عقلاً. والوجه في ذلك: أن الامتناع العقلي على ما بيناه إنما هو بلحاظ مباديء الحكم من الحب والبغض والارادة والكراهة والانسان العرفي يعيش هذه الحالات بحسب وجدانه ويمر في حياته حتماً بعناوين يجب بعضها ويبعض بعضها الاخر وقد يجتمعان في مورد واحد فاذا كان عقلاً يجوز ذلك فالانسان العرفي سوف يحس بوجوده حتماً إمكان أن يجتمع الحب والبغض في مورد على شيء واحد بعنوانين فيذعن بإمكانه وعدم امتناعه.

التنبيه الثالث - في الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة اقتضاء النهي لفساد العبادة. حيث قد يتوهم اتحادهما باعتبار أن البحث هنا عن النهي عن شيء هل

يوجب زوال امره أم لا؟ والبحث في تلك المسألة عن أنّ النهي عن العبادة هل يقتضي بطلانها أي عدم وقوعها مصداقاً للمأمور به أم لا؟ وهذه نفس الجهة المبحوث عنها في مسألة الاجتماع.

وقد حاول صاحب القوانين (قده) التفرقة بين المسألتين بحسب الموضوع وأنّ موضوع مسألة الاجتماع ما إذا كان هناك عنوانان بينها عموم وخصوص من وجه كالغصب والصلاة، بينما موضوع مسألة النهي عن العبادة ما إذا كان هناك أمر بالجامع ونهي عن فرد من أفرادها.

واشكّل عليه في الفصول: بأنّ موضوع بحث الاجتماع ما إذا كان هناك عنوانان على معنون واحد سواءً كانت النسبة بينها عموم من وجه أو عموم مطلق، نعم موضوع المسألة الأخرى ما إذا كان النهي متعلقاً بفرد من أفراد العبادة.

وكلا هذين البيانيين إذا أُريد ظاهراً فهما فواضح الفساد فإنه كما لا يختص البحث عن جواز الاجتماع بما إذا كان العنوانان عامين من وجه كذلك لا يختص البحث عن اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها بما إذا كان النهي قد تعلق بالعبادة من خلال عنوان أخص منها بل يشمل ما إذا تعلق بها ولو من خلال عنوان اعم منها من وجه. كما أنّ ما جعله موضوعاً لمسألة الاقتضاء من وجود عنوان واحد تعلق بجامعه الأمر وبفرد النهي أيضاً مندرج في مبحث الاجتماع بالملك الأول الذي ذكرناه للجواز كما تقدم شرحه.

ومن هناك ذكرت مدرسة المحقق النائيني (قده): بأنّ الفارق بين المسألتين ليس من حيث الموضوع بل من حيث الرتبة، فإنّ مسألة الاجتماع تنقح موضوع مسألة الاقتضاء، فإنّ المبحوث عنه هنا بحسب الحقيقة إنما هو سرّيان النهي إلى ما تعلق به الأمر - كالصلاة - وعدمه فإذا ثبت السرّيان تنقح موضع تلك المسألة فيبحث عند ذاك عن اقتضاء النهي للفساد وإذا ثبت عدم السرّيان فلا موضوع لتلك المسألة^١. وهذه التفرقة أيضاً غير مطابقة مع الواقع، فإنّ البحث في مسألة الاجتماع ليس

عن السرية وعدمها بل عن جواز اجتماع الامر والنهي ولومع فرض السرية ووحدة المعنون- كما هو الحال في الملاك الاول للجواز- فيكون البحث في هذه الجهة في عرض البحث في مسألة اقتضاء النهي للفساد من حيث الرتبة.

ولصاحب الكفاية ايضاً كلام في التفرقة بين المسألتين حاصله: ان الفرق ليس ولا ينبغي أن يكون بلحاظ الموضوع والآمكن تقسيم كل بحث الى بحوث عديدة- كما ذكر ذلك في موضوع العلم- وانما المعيار في تمايز المسائل بعضها عن بعض بتمايز جهة البحث فيها، وجهة البحث في المقام هو السرية وعدمها، وجهة البحث في المسألة القادمة اقتضاء النهي للبطلان وعدمه.^١

وهذا الفارق ايضاً لا يرجع الى محصل اذ لو كان المراد من جهة البحث المحمول فالسرية ليست هي محمول مسألتنا وانما المحمول هو الجواز والامتناع واما السرية فحيثية تعليلية بمثابة البرهان لاثبات الامتناع، والمحمول هنا وهو الامتناع كالمحمول في تلك المسألة وهو البطلان، على انه لماذا وافق على التمايز على اساس المحمول دون الموضوع. وإن أراد من جهة البحث الحيثية التي بها تثبت محمول المسألة لموضوعها أي واسطة الاثبات فالسرية يمكن أن يكون واسطة لاثبات محمول مسألة الاجتماع ولكن البطلان ليس واسطة في المسألة القادمة بل نفس المحمول فكان ينبغي أن يذكر أن الجهة فيها مثلاً عدم امكان قصد التقرب، على أن تعدد الحيثية التعليلية لا يوجب تعدد المسألة ولهذا لو كانت لمسألة واحدة حيثيات تعليلية وبراهين عديدة لم تخرج عن كونها مسألة واحدة.

وان أراد من جهة البحث الغرض المتوخى من المسألة فن الواضح ان الغرض الفقهي من المسألتين واحد وهو تصحيح العبادة وانطباق الامر على مورد النهي وعدمه.

والتحقيق أن يقال: ان تعدد المسألة يتوقف على توفر مجموع شرطين.
الشرط الاول - تعدد القضية أي تغاير المسألتين والذي يكون اما بتغاير موضوعها

أو محمولهما فإن تعدد القضية يكون بذلك.

الشرط الثاني - أن لا تكون الجهة التعليلية أي نكتة الثبوت في المسألتين واحدة، أي مفروغاً عن وحدتها فيها بحيث لو ثبتت في احدهما ثبتت في الاخرى عند اهل تلك الصناعة ايضاً.

فمثلاً استلزام وجوب الصلاة لوجوب مقدمته مسألة مغايرة مع استلزام وجوب الصوم لوجوب مقدمته الآ أن نكتة الثبوت واحدة في المسألتين عند اهل الصناعة فلا معنى لعقد بحثين لهما.

وفي المقام كلا هذين الشرطين متحقق، أما الاول فلا أن المسألتين متغايرتان في المحمول على الاقل، فإن المحمول في المقام عبارة عن أن النهي هل ينافي الامر كحكم تكليفي أم لا؟ والمحمول في المسألة القادمة أن الحرمة هل تنافي الصحة كحكم وضعي أم لا؟ واحدهما غير الاخر.

وأما الشرط الثاني، فلوضوح أن نكتة المنافاة الاولى يمكن أن تكون غير نكتة المنافاة الثانية، كما اذا قيل بامتناع الاجتماع مع القول بالصحة وضعاً من جهة الملاك وكفاية قصده في التقرب، أو قيل بالجواز على اساس الملاك الاول مع القول بالفساد على اساس عدم امكان التقرب على القول بالسراية؛ وهكذا فحيثية الاثبات في المسألتين ايضاً متعددة.

التنبيه الرابع - قد يتوهم أن بحث اجتماع الامر والنهي يبتني على مسألة تعلق الامر بالطبيعة أو الافراد، فاذا قلنا بأن الاوامر تتعلق بالافراد ثبتت السراية وامتناع الاجتماع، بخلاف ما اذا قيل بانها تتعلق بالطبايع اذ يقال بالجواز مثلاً لتغاير متعلقهما، أو يقال بانه على هذا التقدير يقع النزاع في الجواز والامتناع من جهة أن الطبيعة انما تلحظ بما هي فانية في الخارج فقد يقال بالسراية عندئذ.

وقد دفع هذا التوهم كل من صاحب الكفاية (قده) والمحقق النائيني (قده) ببيان خاص.

فصاحب الكفاية ذكر: أن نكتة الامتناع والجوازي هذه المسألة غير مرتبطة بمسألة تعلق الاوامر بالطبايع او الافراد، اذ يمكن على كلا التقديرين في تلك المسألة البحث هنا في

الجواز والامتناع باعتبار أنّ نكته عبارة عن كفاية تعدد العنوان لدفع التضاد أو عدم كفايتها في ذلك سواء كان الامر متعلقاً بالطبيعة أو الفرد، فلو قيل بأنّ تعدد العنوان يكفي في دفع التضاد جاز الاجتماع حتى اذا كان الامر يتعلق بالافراد لوجود عنوانين فرديين، وأنّ كان تعدد العنوان لا يكفي لم يمكن الاجتماع ولو كان الامر متعلقاً بالطبيعة لأنّ المفروض أنّ الطبيعتين منطقتان على موجود واحد خارجاً^١.

والمحقق النائيني (قده) افاد: أنّ النكته هنا أنّ تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون خارجاً لكون التركيب بينها إنضمامياً أو لا لأنّ التركيب اتحاديّ؟ فعلى القول بالتعدد جاز الاجتماع ولو كان متعلق الاوامر الافراد لا الطبايع لتعدد الفرد خارجاً، وعلى القول بالاتحاد لم يمكن الاجتماع حتى اذا كان متعلق الاوامر الطبايع لا الافراد:^٢

والتحقيق أنّ يقال: أنّ للقول بجواز اجتماع الامر والنهي ملاكات ومسالك ثلاثة تقدمت، وفي مسألة تعلق الامر بالطبايع لا الافراد توجد مسالك متعددة لمعنى تعلق الامر بالافراد تقدمت في محلها ايضاً، وبعض تلك المسالك يكون له تأثير على بعض المسالك للجواز في مسألتنا، وبعضها حيادية لا تؤثر شيئاً في المقام، ولتوضيح ذلك نستعرض أهم المسالك في مسألة تعلق الاوامر بالطبيعه أو الافراد مع ملاحظة مدى تأثير كل منها على مسالك القول بالجواز فنقول:

المسلك الاول - أنّ يكون مراد القائل بتعلق الاوامر بالطبيعة تعلقها بالجامع بنحو صرف الوجود وبنحو التخيير العقلي بين افرادها بينما القائل بتعلقها بالافراد يرى تعلقها بكل فرد من افراد الطبيعة بدلاً على سبيل التخيير الشرعي.

وهذا المسلك يؤثر في المقام على الملاك الاول للجواز كما ذكرنا في دفعه دون الملاك الثاني فضلاً عن الثالث كما هو ظاهر.

المسلك الثاني - أنّ يراد بتعلق الامر بالطبيعة بقاءه على الطبيعة في قبال سريانه الى

١- كفاية الاصول، ج ١، ص ٢٤٠ - ٢٤١

٢- فوائد الاصول، ج ١، ص ٤١٢ - ٤١٧

الافراد بمعنى سريانها الى المشخصات العرفية للطبيعة خارجا كالكون في مكان خاص أو زمان خاص أو صفة خاصة، وبناءً على هذا المسلك يبطل الملاك الثالث للجواز، اذ حتى اذا فرض التركيب انضمامياً لاتحادياً سوف يسري الامر الى المشخصات العرفية لوجود الطبيعة في الخارج والتي منها خصوصية المبدأ المنهي عنه في مورد الاجتماع.

ولكنه لا يبطل الملاك الثاني لأنَّ السريان الى المشخصات لا يعني السريان الى عنوان المشخص وطبيعي الغصب بل السريان اليها بما هي مشخصات. وكذلك لا يبطل الملاك الاول لأنَّ الامر بالطبيعة مع مشخصاتها المساحية ايضا امر بصرف الوجود فلا يتنافى مع النهي عن الحصة.

المسلك الثالث - أنَّ يراد من تعلق الامر بالطبيعة تعلقه بالطبيعة بما هي هي ومن تعلقه بالافراد تعلقه بالطبيعة بما هي فانية في الوجود الخارجي.

وهذا المسلك لا يبطل شيئاً من ملاكات الجواز في المقام كما هو واضح.

الآن انه على هذا المسلك سوف يكون القول بتعلق الامر بالطبيعة بما هي لا بما هي فانية في الخارج مستوجبا لتعين الملاك الثاني للجواز في المقام بوضوح ومن دون مناقشة كما لا يخفى.

المسلك الرابع - أنَّ يكون مراد البحث عن تعلق الامر بالطبائع أو الافراد الى البحث عن اصالة الوجود أو اصالة الماهية، فن يقول بأنَّ الاصل هو الوجود يقول بتعلقها بالافراد ومن يقول بأنَّ الاصل هو الماهية يقول بتعلقها بالطبيعة لانها الماهية.

وبناءً على هذا المسلك قد يتوهم ابتناء البحث في المقام على تلك المسألة، حيث انه بناءً على اصالة الوجود وتعلق الامر به لا يوجد الآ وجود واحد في مورد الاجتماع فلا يمكن الاجتماع وبناءً على اصالة الماهية وتعلق الامر بالطبيعة يجوز الاجتماع لتعدد الماهية.

وهذا التوهم فاسد فإنَّ القول باصالة الوجود أو اصالة الماهية لا يؤثر على المقام، اذ كلما كان الوجود واحداً كانت الماهية الحقيقية واحدة ايضاً وانما يتصور التكثر في العناوين العرضية الانتزاعية لا العناوين الماهوية الحقيقية فلاربط لمسألتنا

بمصطلحات اصالة الوجود أو الماهية، اذ ليس بين القول باصالة الوجود والقول باصالة الماهية اختلاف في الوحدة والتعدد الخارجي بل كل ما يراه القائل باحدهما واحداً يراه الاخر واحداً ايضاً، وانما الاختلاف في أنّ الاصل وما هو قوام الاشياء وحقيقتها هل هو أمر عيني لا يمكن أن تدركه العقول الآ عرضاً، وهو مفهوم الوجود المشار به الى الخارج، او أنّ الاصل والقوام ما ينتزعه العقل و يدركه من المعقولات الاولية من الخارجيات، فالخلاف في هوية الخارج لافي وحدته وتعددته كما هو واضح.

التنبيه الخامس - في انه هل يشترط في موضوع بحث الاجتماع فرض ثبوت الملاكين في المجمع أم لا يشترط ذلك؟ والبحث هنا في عدة جهات:

الجهة الأولى- في أصل هذه الشرطية التي جاءت في كلمات المحقق الخراساني (قده) حيث افاد: أنّ المجمع متى ما فرض واجداً لملاكي الامر والنهي دخل في بحث الاجتماع وأنّ كلامها هل يمكن أن يؤثر في ايجاد مقتضاه فيكون من اجتماع الامر والنهي أو لا يمكن ذلك فعلى القول بالجواز يمكن أن يؤثر معاً فيجتمع الوجوب مع الحرمة تمسكاً باطلاق دليلها، وعلى القول بالامتناع يلزم التزاحم بين الملاكين والاقضائين ولا يقع بينهما تعارض لأنّ الملاكات مفروضة الوجود.

واما اذا كان الفرض ارتفاع احد الملاكين في مورد الاجتماع فسوف يكون خارجاً عن هذا البحث، لانه على كل تقدير سوف يقع التعارض بين دليلي الحرمة والوجوب سواء قلنا بالجواز أو بالامتناع، لأنّ احد الحكمين بلاملاك فلا يعقل ثبوتها معاً ولا التزاحم بين مقتضيهما.^١

هذا حاصل ما ذكره في الكفاية من دون أن يستدل عليه بشيء وسوف يظهر بعض ما يمكن أن يكون دليلاً على مدعاه.

وقد ناقشت في ذلك مدرسة المحقق النائيني (قده): بأنّ مسألة الاجتماع غير مبتنية على القول بوجود ملاك للاحكام أصلاً، بل حتى القائلين بعدم لزوم تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها يمكنهم البحث في امكان أو امتناع اجتماع الامر

والنهي في مورد واحد، لأنّ مناط البحث هنا هو لزوم اجتماع الضدين- وهما الامر والنهي- في موضوع واحد وهو محال حتى عند المنكر للتبعية فلا وجه لاشتراط وجود الملاكين في مورد الاجتماع ولا ربط بين المسألتين.^١

وهذا النقاش كأنه نشأ عن مجرد تشابه لفظي بين ما ذكره المحقق الخراساني من لزوم فعلية الملاكين في المجمع وبين مسألة تبعية الاحكام للملاكات بمعنى المصالح والمفاسد للعباد.

فانه من المظنون قوياً أنّ مقصود المحقق الخراساني من الملاك في المقام لم يكن هو الملاك في مسألة التبعية، وإلا كان من الواضح أنّ مشكلة الاجتماع لا ربط لها بمسألة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وأنّما مقصوده سنخ ملاك للحكم لا يختلف فيه الأشعري مع المعتزلي، أي مبادئي الحكم، فإنّ كلّ أمر أو نهي لا بدّ له من مبادئي ولو كانت تلك المباديء راجعة الى المولى نفسه لا الى العبد، بل ولو كانت جزافية وتحكيمية ولاصلاح فيها للعباد اصلاً، اذ كل حكم لا بدّ من نشوئه من منشا وغرض لا محالة ولولم يمكن فيه مصلحة للمكلف فدعى صاحب الكفاية أنّ المجمع لا بدّ وأن يكون مجمعا لملاك الامر وملاك النهي أي للحيثية الداعية الى الامر والحيثية الداعية الى النهي لكي يفتح البحث عندئذ عن امكان اجتماع الامر والنهي أو امتناعه فيه حتى يكون حال المجمع من حيث اشتماله على الحيثية الداعية الى الامر والنهي على حد سائر المصاديق و يبحث عن امكان فعلية الامر والنهي فيه من ناحية التضاد، وأي ربط لهذه الشرطية بما جعلته مدرسة المحقق النائيني (قده) تفسيراً لكلام صاحب الكفاية (قده) ولعل الدافع لصاحب الكفاية في تجشم هذه الشرطية كان هو الذب عن المشهور في احد موضعين.

الاول - ذهابهم الى التعارض بين العامين من وجه في بحث تعارض الادلة من دون بناء ذلك وتفريعه على مسألة الامتناع، فكانه حاول أنّ يدفع عنهم بأنه في العامين من وجه من قبيل (أكرم العالم ولا تكرم الفاسق) لا يحرز اصل الملاكين في المجمع

بخلاف المقام.

الثاني - ذهابهم الى صحة الصلاة في المغضوب جهلاً أو نسياناً بخلاف الصلاة في المانع كالصلاة فيما لا يؤكل لحمه، فحاول أن يجعل موضوع هذه المسألة ما اذا حرز الملاكين فانه حينئذ مع الجهل أو النسيان يمكن تصحيح العبادة ووقوعها مصداقاً للواجب لإحراز الملاك وامكان التقرب به مع عدم تنجز الحرمة.

وأياماً كان فالمستند لهذه الشرطية يمكن أن يكون احد تقريين:

الاول - ان تعقل جواز الاجتماع وتصوره مبني على أن يكون مقتضي الحكيم موجوداً وثابتاً في المورد في المرتبة السابقة فلا بد من افتراض وجود الملاكين في المجمع قبل البحث عن جواز اجتماع الامر والنهي فيه والآن كان الاجتماع ممتنعاً على كل حال ولو لعدم ملاك أحدهما.

وفيه: انه خلط بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير فان امتناع اجتماع الامر والنهي لعدم ملاك احدهما امتناع بالغير وليس هو المبحوث عنه وانما المبحوث عنه الامتناع بالذات من ناحية التضاد سواء كان هناك مناطان أم لا، فحيثية البحث حتى مع عدم احراز المناطين هي هذا المعنى للامتناع وهو لا يلزم في تعقله ثبوت المناطين بل قد يكون ثبوت الجواز في هذه الحيثية منشأً لاحراز المناطين كما يعترف به صاحب الكفاية بنفسه في موضع لاحق من كلامه.

الثاني - ان ثمره جواز الاجتماع انما تظهر في مورد فعلية الملاكين وان كانت حيثية البحث غير مبتنية على ذلك فان ثمره القول بالجواز أعني فعلية الوجوب في مورد الحرام فرع تمامية المناط لكلا الحكيم في المجمع.

وفيه: انه يكفي في الثمرة عدم احراز انتفاء احد الملاكين في المجمع ولا يشترط احراز ثبوتها لانه بمجرد عدم احراز ارتفاع احد الملاكين يتمسك باطلاق دليل الامر لاحرازه في المجمع.

على أنه لا ينبغي أن يؤخذ في موضوع مسألة ما يكون دخيلاً في ترتب الثمرة على تلك المسألة، فترتب الثمرة على مسألة دلالة الأمر على الوجوب متوقف على عدم وجود معارض له فهل يعني أخذ ذلك شرطاً في موضوع البحث عن دلالة الأمر على الوجوب؟.

الجهة الثانية - في طريق اثبات فعلية الملاكين في مورد الاجتماع، ولا اشكال في انه لو وجد دليل خاص على ذلك أو قيل بالجواز أمكن اثبات ذلك تمسكاً بدلالة الدليل الخاص أو اطلاق دليل الامر.

كما انه لو فرض ان مفاد دليل الوجوب هو الحكم الاقتضائي لالفعلي أمكن التمسك به في مورد النهي لعدم المنافاة بين مدلوله مع الحرمة.

نعم يقع التزاحم بين الاقتضائين في الفرض الاول والثالث بخلاف الفرض الثاني الذي ليس فيه تزاحم ولا تعارض، وهذه الحالات الثلاث ذكرها صاحب الكفاية ايضاً.

واما اذا كان مفاد الدليل الحكم الفعلي وقلنا بالامتناع فقد ذكر صاحب الكفاية فيه: أنه لاسبيل الى اثبات المناطين لوقوع التعارض بين دليل الامر مع دليل النهي في هذه الحالة وبعد التساقت لا يبقى دليل يمكن أن نثبت به الملاك .

وقد علق على هذه الحالة المحقق الاصفهاني (قده): بإمكان إثبات الملاك باحد

طريقتين:^١

الاول - التمسك بالدلالة الالتزامية لدليلي الامر والنهي على الملاك بعد سقوط دلالتها المطابقة على الخطاب في مورد الاجتماع.

وهذا الكلام مبني على أصل سيال في موارد كثيرة هو عدم تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية، والصحيح هو التبعية على ما ذكرناه مراراً.

على أنه لو فرض ذلك لم يختص ذلك بالمقام بل صح في ساير موارد التعارض، كما اذا قال صل ولا تصل، فانه ايضاً يمكن أن يكون في كل من الفعل والترك ملاك أو محبوبة ومبغوضة شأنية كمورد الاجتماع مع أنه لا يلتزم به أحد^٢.

١ - نهاية الدراية، ج ٢، ص ٢٦٧

٢ - يمكن دعوى الفرق من ناحية انه في موارد التعارض غير المستقر يكون المخصص أو المقيد قرينة على عدم الارادة وعدم حثية الحكم في مورد التقييد والتخصيص أو ما يحكمها ولهذا لا ينعقد اصل الظهور في ذلك على تقدير الاتصال.

واما في موارد التعارض المستقر سواء كان بنحو التباين أو العموم من وجه من قبيل أكرم العالم ولا تكرم الفاسق - لامن قبيل أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق فانه من الامر بصرف الوجود والنهي عن الفرد وهو داخل في مسألتنا كما تقدم - فتارة: يكون التنافي بين الدليلين بنحو النفي والاثبات، كما اذا دل أحدهما على وجوب شيء والاخر على عدم وجوبه، وأخرى: يدل احدهما على

وكأن المحقق العراقي (قده) الذي وافق الاصفهاني (قده) على اثبات الملاك بالدلالة الالتزامية تفتن الى هذا النقض الذي لايلتزم به أحد فحاول الجواب عليه بما حاصله : ان خطاب (صلّ) و (لا تصلّ) مثلاً انما كانا من باب التعارض لاالتزام الملاكي، لانها بالدقة يتعارضان حتى بلحاظ الدلالة الالتزامية على الملاك بخلاف (صلّ) و (لا تغضب) والوجه في ذلك أنّ لخطاب (صلّ) مثلاً بحسب الحقيقة أربع دلالات:

١ - الدلالة على طلب المادة وهي الصلاة بالمطابقة.

٢ - الدلالة على النهي عن ضده العام وهو ترك الصلاة بالالتزام.

٣ - الدلالة على ملاك الطلب في الصلاة بالالتزام.

٤ - الدلالة على أنّ الضد العام فاقد لمباديء الطلب بالالتزام.

فاذا اتضح أنّ لكل خطاب هذه الدلالات الاربع فسوف يقع في موارد التعارض التكاذب بين المدلولين الالتزاميين الثالث والرابع في كل من الدليلين مع الآخر، أي المدلول الرابع في خطاب (صلّ) يعارض المدلول الثالث في خطاب (لا تصلّ) والمدلول الرابع في خطاب (لا تصلّ) يعارض المدلول الثالث في خطاب (صلّ) ومعه لايبقى مايبثت الملاك .

وهذا بخلاف موارد الاجتماع، أعني ما اذا امر بالصلاة ونهى عن الغضب، لأنّ

→ الجوب والآخرعلى الحرمة.

في النحو الاول من الواضح أنّ دليل النبي كماينفي الجوب ينفي ملاك الجوب ومقتضيه التام فلايمكن اثباته بالمدلول الالتزامي لدليل الجوب، نعم ذات الملاك الاعم الجامع للمانع يمكن اثباته ولكن لا فائدة تترتب عليه. وانما النحو الثاني فكل منها وإن كان دالاً على ثبوت ملاك حكمه في ذلك المورد وهو لاينافي ثبوت ملاك الحكم الاخر الا انه مع ذلك لايمكن اثبات الملاك التام في مورد التعارض وانما الذي يثبت ذات الملاك، أي لايمكن اثبات ملاك الامر أو ملاك النهي بمعنى احراز نفس الملاك والحيشية الذي يدعوه الى جعل الامر أو النهي في مورد الافتراق بل لعلّ المولى لايجد في مورد التعارض ولو باعتبار اجتماع ذات المصلحة مع ذات المفسدة - ملاكاً للايجاب أو التحريم أصلاً. فالحاصل: في مورد التعارض لايمكن اثبات ماهو ملاك بالفعل للجوب أو الحرمة لانه لاوجوب ولاحرمة يمكن أنّ يكشف عن ملاك لها بالفعل في مورد التعارض وانما الجوب أو الحرمة في مورد الافتراق في العامين من وجه فلايكشفان الا عن الملاك في موردهما لافي مورد التعارض، وهذا بخلاف المقام فإنّ ايجاب الطبيعة بنحو صرف الوجود يمكن أنّ يكون ملاكه موجوداً في الطبيعة بنحو صرف الوجود وإن كان الامر مقيداً بغير المجمع فيسقط به الامر رغم عدم انبساطه عليه كما يمكن التعبد به والاجزاء مع الجهل بالحرمة فالفرق واضح بين المسألتين.

هذين العنوانين اما أنّ يفرض تغايرهما ذاتاً أو يفرض وجود جزء مشترك بينهما، بأنّ كانت الصلاة عبارة عن الحركة المضافة الى المولى والغصب عبارة عن الحركة المضافة الى مال الغير. ففي الفرض الاول يكون من الواضح أنّ الامر بالصلاة وإنّ دلّ على فقدان نقيضها من الملاك الآ أنّ نقيضها ليس هو عدم الغصب كما أنّ النهي عن الغصب لا يدل على فقدان الصلاة من الملاك .

وامّا في الفرض الثاني، فالامر بالمجموع من الحركة والصلاتيّة يدل على وجود الملاك في هذا المجموع والنهي عن مجموع الحركة والغصبية يدل على وجود الملاك في ترك هذا المجموع، وترك المجموع من الحركة والغصبية غير المجموع من الحركة والصلاتيّة فلا يتعارض الامر بالصلاة والنهي عن الغصب بناءً على الامتناع بلحاظ الملاك فيدخلان في باب التزاحم الملاكي^١.

وهذا الكلام غير تام لانه يرد عليه:

اولاً - عدم التسليم بالمدلول الرابع لخطاب (صلّ) أي الدلالة على فقدان ترك الصلاة للملاك ، اذ لو أريد استفادة ذلك بالملزمة من نفس الامر بالصلاة الذي هو المدلول المطابق للخطاب فمن الواضح أنّ الامر بفعل لا يكشف عن ذلك وانما يكشف عن وجود ملاك في طرف الفعل سواء كان تركه فاقداً لكل ملاك أو كان فيه ملاك ولكنه مغلوب لملاك الفعل، ولو أريد استفادته من المدلول الالتزامي الاول أعني حرمة الضد العام فمن الواضح أنّ حرمة الضد حرمة تبعية ناشئة من نفس ملاك الامر بالفعل وليس بملاك آخر وهذا واضح.

وثانياً - النقص بما اذا ورد الامر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الحمام، أي موارد المطلق والمقيد لأنّ النهي يدل على حرمة المجموع الدال بالالتزام على وجود ملاك في تركه وترك المجموع غير ترك الصلاة، مع أنّه لا يظن التزامه بالتزاحم الملاكي في مثل ذلك^٢.

١- مقالات الاصول، ج ١، ص ١٣٠ - ١٣١

٢- لو فرض أنّ النهي عن الصلاة في الحمام كان بمعنى تحريم الحصة فهذا داخل في بحث الاجتماع بحسب الحقيقة فيما اذا كان الامر بصرف الوجود لا مطلق الوجود.

الثاني - التمسك باطلاق المادة لاثبات الملاك في المجمع بتقريب: ان الموانع والمحاذير العقلية انما تقيد اطلاق الهيئة ومفادها بما اذا لم يكن شيء من المحاذير واما مدلول المادة الذي هو الواجب لا الوجوب فلا موجب لتقييده بل يبقى الوجوب المقيّد متعلّقاً بالمادة المطلقة فيكشف عن ثبوت الملاك في مورد الاجتماع.

وهذا التقريب يختلف عن اطلاق المادة في مصطلح مدرسة المحقق النائيني (قده) فإن مراد النائيني (قده) ان المادة تقع موضوعاً لمحمولين في عرض واحد الحكم والملاك ، ولهذا كان يجب عنه: بان المحمولين طوليان وليسا عرضيين، بينما المحقق الاصفهاني (قده) يريد تصوير اطلاق المادة من حيث وقوعها متعلقاً للوجوب مع قبول الطولية بين الدلالة على الملاك والدلالة على الوجوب.

والصحيح في الجواب حينئذ ان يقال:

اولاً - هذا الكلام انما يكون له وجه فيما اذا كان المحذور يقتضي تقييد الوجوب كما في موارد العجز مثلاً لافي المقام الذي يكون المحذور راجعاً الى مدلول المادة مع بقاء الهيئة على اطلاقها، فإنّ الحال هنا اطلاق الواجب للفرد المحرم بحسب الفرض.

وثانياً - لو تنزلنا وسلمنا بان قيود الهيئة لا ترجع الى المادة وافترضنا بان الوجوب مقيد بفرض القدرة مثلاً واما الواجب فمطلق الفعل حتى الصادر في حالات العجز مع ذلك قلنا، ان شكنا في المقام شك في اتصاف الفعل الواقع في حال عدم الوجوب بكونه ذا مصلحة وملاك ، والاطلاق الذي يكشف عن الاتصاف بالملاك دائماً انما هو اطلاق الوجوب وفعليته في ذلك المورد لا اطلاق المادة فانها تنفي التقييد بقيود الوجود لا قيود الاتصاف والمفروض سقوط اطلاق الهيئة وعدم امكان التمسك به.

الجهة الثالثة - التزام الملاكي هنا وهو التزام في مصطلح المحقق الخراساني (قده) يختلف عن التزام في مقام الامتثال - وهو التزام في مصطلح الميرزا (قده) - من حيث انه لا تنافي بين الحكيم في التزام الامتثالي لان كلا منها قد جعل مشروطاً بعدم الاشتغال بالاهم أو المساوي ولا محذور في ذلك فانه بالاشتغال به يرتفع موضوع الاخر فلا تكاذب ولا تعارض بين دليلهما، كما انه لا دخل للمولى ولا يجب عليه بذل عناية مولوية في مورد التزام وانما المكلف يختار الاهم منها على المهم،

وهذا بخلاف التزاحم الملاكي فإنّ التنافي فيه بين نفس الجعلين لاستحالة اجتماعهما في موضوع واحد مما يؤدي الى التكاذب ووقوع التعارض بين دليل كل منهما مع دليل الاخر، كما أنّ من وظيفة المولى هنا أنّ يبذل عنايته في ترجيح أقوى المقتضيين على اضعفهما لأنّ تشخيص مقتضيات الحكم ومبادئه الداعية للمولى الى جعل الحكم من وظيفة المولى لا العبد كما هو واضح.

وبعد أنّ اتضح الفرق بين التزاحم الملاكي والتزاحم في مقام الامثال يقع البحث في جريان احكام كل من باب التزاحم وباب التعارض في المقام، فنقول:
اما مرجحات باب التزاحم فكانت عبارة عن تقديم الالهم على المهم وتقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية وتقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، فلا بدّ من ملاحظة أنّ هذه المرجحات الثلاثة هل تجري في المقام اذا احرز شيئاً منها في احد الملاكين دون الاخر أم لا؟.

الصحيح هو التفصيل بين صورتين:

الصورة الاولى - أنّ يعلم من خارج دليلي الحكمين باجماع أو نحوه أنّ احد الحكمين محفوظ ملاكه في مورد الاجتماع وانه اهم او غير مشروط بالقدرة الشرعية أو ليس له بدل بخلاف الاخر.

الصورة الثانية - أنّ يثبت الملاك المرجح بدلالة من نفس دليل احد الحكمين ولو باحد التقريين الذين تقدما عن المحقق الاصفهاني (قده)

ففي الصورة الاولى يثبت الترجيح لاحالة، لأنّ ثبوت الملاك الالهم أو الذي ليس له بدل أو الذي ليس مشروطاً بالقدرة الشرعية معلوم من الخارج فيكون مقتضيه ثابتاً والمانع عنه مفقوداً، اذ المانع انما هو دليل الحكم الاخر وهو معلوم البطلان في المقام بحسب الفرض.

واما في الصورة الثانية الذي يثبت الملاك فيها بنفس دليل الحكم فيقع التعارض بينها لاحالة، لأنّ دليل الحكم الاخر سوف يدل بالالتزام على نفي أصل ملاك الحكم الاول ولو فرض العلم من الخارج بأنه لو كان ثابتاً لكان أرجح، وهذا يعني وقوع التعارض بين الدليلين في اثبات الملاك ايضاً.

و يلحق بالترجيح بالاهمية الترجيح باحتمال الاهمية في احد الطرفين دون الاخر، فانه لو كان هذا الاحتمال موجوداً في أحد الطرفين مفقوداً في الاخر وكان ثبوته من خارج الدليل كان مدلول الدليل الاخر ساقطاً على كل حال، لانه يقتضي فعلية ملاكه وارجحيته وهذا مقطوع بعدم على كل حال فلان منع عن التمسك بدليل الحكم الاول.

نعم الترجيح بقوة احتمال الاهمية لايتم في المقام، فانّ هذا الاحتمال اذا كان وارداً في كل منها غاية الامر كان في احدهما أقوى منه في الاخر فسواءً كان ثبوت الملاك في المجمع معلوماً من خارج الدليلين أو داخلهما ففاد كل من الدليلين محتمل الثبوت، فتكون شبهة حكمية بلحاظ كل منها بعد تساقط الدليلين ولايسرى التعارض هنا الى المدلولين الالتزاميين المثبتين للملاك كما لا يخفى^١.

واما جريان احكام باب التعارض في المقام فقد ذكر صاحب الكفاية (قده): انّ احراز الملاكين واحراز اقوائية احدهما على الاخر بنفسه يمهّد لجمع عرفي هو حمل دليل الحكم ذي الملاك الاقوى على افادة الحكم الفعلي ودليل الحكم الاخر على افادة الحكم الاقتضائي الشأني.

وفيه:

اولاً - ما اتضح مما تقدم من أنه اذا كان الملاك الأرجح مستفاداً من خارج الدليلين سقط دليل الحكم المرجوح عن الحجية في نفسه للقطع ببطلان مؤداه حينئذ، نعم هذا الكلام له وجه فيما اذا كان ثبوت الملاك الأرجح بنفس الدليل.

وثانياً - انّ هذا ليس جمعاً عرفياً باعتبار انّ الحكم الانشائي أو الاقتضائي ليس حكماً، خصوصاً بحسب النظر العرفي الذي لا يفهم من الحكم الآ البعث والتحريك الفعلي فهذا بحكم الغاء الدليل عرفاً.

ثم انّ هنا عبارة لصاحب الكفاية مفادها أنه اذا قدم احد الحكمين بمرجح دلالي أو سندي فسوف يستكشف بطريق الإن أنه أقوى مناطاً من الاخر^١ والظاهر انّ مقصوده

استشكاف ذلك بعد فرض احراز فعلية الملاكين في مورد الاجتماع فانه حينئذ لو ثبت ترجيح أحد الحكمين ثبت بالدلالة الالتزامية لامحالة اقوائية ملاكه، فليس المقصود دلالة قوة الكشف والدلالة في احد الدليلين على قوة الملاك ونحو ذلك مما جعل تفسيراً لكلامه ثم اعترض عليه بعدم التلازم بين مقام الاثبات والكشف وبين مقام الثبوت والملاك .

وايما كان فلاجع عرفي بهذا الشكل في المقام، بل يرجع الى المرجحات الدلالية الاخرى أو المرجحات السنديّة إن كانت وكان التعارض بنحو التباين، والآ فالتعارض والتساقط، الآ انه لا يجوز الرجوع عندئذ الى أصل عملي يكون على خلاف كلا الملاكين المتزامين بحيث يلزم منه تفويتها معا .

ثم انه قد يتوهم: عدم صحة الرجوع الى المرجحات السنديّة فيما اذا امكن اثبات الملاكين بنفس الدليلين ولو بأحد التقريبين المتقدمين من المحقق الاصفهاني (قده) لأنّ فرضية الرجوع الى المرجح السندي ما اذا تكاذب الدليلان في تمام مدلولها بحيث لم يكن يمكن الاخذ بالسند في شيء منها، وفي المقام يمكن الاخذ بمدلوليها الالتزاميين بحسب الفرض فلا يسري التعارض والتكاذب الى السندين ليرجع الى المرجح السندي .

وفيه:

اولاً - انّ مدرك الرجوع الى المرجح السندي الروايات العلاجية وهي كما تصدق في سائر الموارد تصدق في المقام ايضاً، لأنّ العنوان الوارد في لسانها أنّ يكون احد الدليلين يأمر بشيء والاخرينهي عنه، وهذا يصدق ولو فرض امكان الاخذ بشيء من مدلول الدليلين - على بعض المباني - وعدم سريان التعارض الى السندين بمر الصناعة .

وثانياً - لو فرض كفاية ثبوت المدلول الالتزامي للخطابات المتعارضة في عدم سريان التعارض الى السندين فسوف لن يبقى مورد معتدّ به لأخبار العلاج ويكون ذلك بحكم إلغائها عرفاً، لما تقدم من انه بناءً على عدم التبعية بين الدالتين في الحجية لا يتفق مورد للتعارض لا يكون لاحد المتعارضين مدلول التزامي يسلم عن المعارضة

فثل هذه الموارد هي القدر المتيقن لمضمون اخبار العلاج^١.

التنبيه السادس: في تصحيح الامتثال باتيان المجمع على الاقوال في هذه المسألة فنقول:

اذا قيل بالامتناع وتقديم جانب الامر فلا اشكال في صحة الامتثال بالمجمع واجزائه سواء أكان الواجب توصلياً أو عبادياً ولا يوجد منشأ لشبهة البطلان، واذا قيل بالجواز فلا اشكال في الامتثال اذا كان الواجب توصلياً مع وجود المندوحة، وإن لم تكن مندوحة فالقول بالصحة والاجتزاء موقوف على القول بإمكان الترتب أو كشف الملاك .

نعم اذا قيل بمبنى الميرزا (قده) من اختصاص متعلق التكليف بالحصص المقدورة وافترضنا ان المتنع شرعاً كالمتنع عقلاً كان شمول الامر للحصص في المجمع المنوع شرعاً ايضاً بحاجة الى أمر ترتبي أو احراز الملاك .

واما اذا كان الواجب تعبيرياً فاذا كان القول بالجواز على اساس الملاك الثالث للجواز أي على اساس تعدد المعنونات خارجاً فالكلام فيه هو الكلام في الواجب التوصلي، واما اذا قيل بالجواز على اساس الملاك الاول أو الثاني فهناك وجه للبطلان يأتي بيانه في تخریجات الفتوى المشهورة بالتفصيل بين صورتي الجهل بالحرمة والعلم بها .

واذا قيل بالامتناع وتقديم جانب النهي فاذا كان الواجب عبادياً فلا اشكال في البطلان وعدم الاجتزاء لعدم امكان التقرب بالحرام، وإن كان الواجب توصلياً فالاجتزاء به موقوف على امكان احراز الملاك في المجمع فان امكن احرازه اجتزأ به والآ فلا. هذا كله على تقدير الامتناع ووصول النهي واما اذا لم يصل النهي الى المكلف فقد حكم المشهور بصحة الامتثال والاجتزاء به حتى اذا كان الواجب عبادياً.

وهذا هو الذي وقع مورداً للاشكال المعروف والذي طرحه في الكفاية وحاول أن

١- ويمكن أن يورد ثالثاً - بأن التعارض اذا كان بنحو التباين الذي هو مورد المرجحات السنديّة لا يمكن الاخذ بمدلولها وابقاء سنديتها على الحجية بلحفاظ محض الملاك والمصلحة، فان هذا حكم حثي لا يمكن حمل الادلة عليه أي خلاف ظهور نفس الخطاب في انه ليس لبيان الحكم الحثي وهذا يؤدي الى سريان التعارض الى السندي بالمعنى الذي نحتاجه لتطبيق المرجحات السنديّة حتى اذا خرجناها على القاعدة، كما هو كذلك في موافقة الكتاب ومخالفة العامة على ماحققناه في محله.

يعالجه في عدة مواضع منها، فانه اذا كان المبني جواز الاجتماع ينبغي القول بصحة الامتثال حتى مع وصول النهي، واذا كان المبني امتناع الاجتماع وقع التعارض بين دليلي الامر والنهي فع تقديم جانب النهي لا يصح الامتثال بالمجمع ولا يجتزأ به سواء وصل النهي أم لم يصل، فكيف صدر التفصيل من المشهور بحيث أفتى بصحة العبادة مع الجهل بالحرمة حتى القائل بالامتناع؟
وهذه الفتوى المشهورة يمكن أن تذكر بشأنها عدة تخريجات.

التخريج الاول: ما ذكره في الكفاية من أن التضاد بين الاحكام انما هو في مرحلة فعليتها وصوريتها بعثاً وتحريكاً أو منعاً وزجراً بالفعل والحكم ما لم يصل الى المكلف لا يبلغ هذه المرتبة فاذا كانت الحرمة واصلة ومنجزة على المكلف أصبحت فعلية فيتناهى مع الوجوب لامحالة فيسقط الوجوب و يبطل العمل، والآبقيت في مرحلة الانشاء وهي بهذه المرتبة لا تكون مضادة مع الوجوب فتصح العبادة لفعلية الامر وامكان التقرب، وهذا يعني اننا انما نرفع اليد عن اطلاق دليل الواجب بمقدار التمانع والتضاد وهو صورة وصول الحرمة لا اكثر.

وفيه: اولاً - النقص بسائر موارد التنافي والتعارض بين دليلين، كما اذا ورد (اكرم العالم ويحرم اكرام الفاسق) فيقيد كل من الحكيم بصورة عدم وصول الاخر ويتمسك باطلاقه لما اذا كان الاخر غير منجز على المكلف، فيجب اكرام الفاسق الذي لم تصل حرمة اكرامه الى المكلف، بل وهذا يتصور حتى فيما اذا كان دليل الحرمة أخص من دليل الوجوب مع انه لا يلتزم بذلك.

وثانياً - الحَلّ، بأن فعلية الحكم إن أُريد بها التنجّز فهذا كما أُفيد متفرع على وصوله، إلا أن التضاد والتنافي بين الاحكام لا يختص بهذه المرتبة، بل قبل هذه المرتبة ايضا يوجد تضاد بين الاحكام بلحاظ مبادئها كما شرحناه مراراً، وإن أُريد من الفعلية ما يقابل الانشائية أي الارادة والكرهه الحقيقيتين فالتضاد والتنافي بين الاحكام وان كان بلحاظها إلا انها غير منوطة بوصول الحكم، فلا بدّ من تقييد الحكم حتى لو لم يتنجز

الحكم الاخر.

التخريج الثاني - ما استفاد من بعض عبائر الكفاية و يتألف من مقدمتين:
 الاولى - ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد لباها هي بل بما هي مؤثرة في
 الحسن والقبح عقلاً لان الواجبات الشرعية انعكاس للواجبات والالطاف العقلية.
 الثانية - ان تأثير المصلحة والمفسدة في الحسن أو القبح العقلين فرع وصولهما لان
 الفعل الحسن أو القبيح لا يقع على تلك الصفة الا مع العلم والالتفات من الفاعل الى
 الحيثية وجهة الحسن والقبح فع الجهل لاحسن ولاقبح، فلاملاك ولافعلية للحرمة
 حتى يضاد الوجوب^١.

و يرد عليه:

اولاً - النقض، بسائر موارد التعارض كما تقدم.

وثانياً - لو سلمنا ما جاء في هذا التقريب اختص بما اذا كان الجهل بالموضوع كما
 اذا لم يكن يعلم بغصبية الدار- لا بالحكم والكبرى فمن كان يعلم بغصبية الدار كان
 تصرفه فيه قبيحاً عقلاً ولو فرض جهله بكبرى الحرمة والقبح، فهذا التخريج لا يثبت
 مدعى المشهور.

وثالثاً - عدم صحة المبنى فان الاحكام ليست تابعة للمصالح والمفاسد بما هي مؤثرة
 في الحسن والقبح العقلين، كيف وإلا لزم توقفها على وصول تلك المصالح ومعرفة
 العباد بحيثياتها مع انها لا تعلم إلا في طول فعلية الاحكام والعلم بها.

التخريج الثالث - ما يظهر من بعض عبائر الكفاية ايضاً، وهو مبني على أصل
 موضوعي تقدم شرحه فيما سبق من ان موارد الاجتماع يكون ملاك كل من الحكمين
 فعلياً فيه والتمازج بين الحكمين، فانه بناءً على هذا المبنى الذي افترضه اصلاً موضوعياً
 لبحث الاجتماع يقال بالتفصيل بين صورتين الجهل بالحرمة والعلم بها، لانه مع الجهل
 وعدم تنجز الحرمة يمكن للمكلف أن يتقرب بالامر فتقع العبادة صحيحة اذ لا يشترط
 في صحة عبادة والاجتزاء بها الا اشتمالها على ملاك الامر وامكان التقرب بها

وكلاهما حاصلان في صورة الجهل بالحرمة، بخلاف صورة العلم بها اذ سوف لا يمكن التقرب بالفعل لكونه مبغوضاً ومحرمًا ولا يمكن التقرب بالمبغوض للمولى.^١ وهذا التخريج اشكل عليه الاستاذ: بأن صحة التقرب بالملك انما يكون فيما اذا كان فعلياً بأن يكون الفعل محبوباً بالفعل لدى المولى لاما اذا كان مندكاً ومغلوباً لملك الحرمة ومبغوضاً بالفعل ولو فرض جهل المكلف بها. وكأن هذا الكلام منه يفترض في صلاحية التقرب بالفعل شرطاً زائداً على الملك وهو المحبوبة الفعلية.

وهذا لا مأخذ له فانه لا يشترط في فعلية التقرب اكثر من تخيل الامر والمحبوبة ولولم يكن الآ المبغوضية واقعاً كمن ينقذ عدو المولى بتخيل انه ابنه أو صديقه فانه يتقرب بعمله وإن كان مبغوضاً محضاً.

وعليه فلوسلمنا الاصل الموضوعي المذكور في هذا التخريج من وجدان الفعل في مورد الاجتماع لنفس ملك الامر بالعبادة ومصالحته فلاحالة يتم هذا التفصيل الآ انه قد تقدم عدم امكان احراز ذلك الآ بالتمسك بالمدلول الالتزامي بعد سقوط المطابق او اطلاق المادة وكلاهما كان باطلاً.

على انه لو تم شيء منها فلما ذا لم يحكم بذلك في سائر موارد التعارض كما اشرنا فيما سبق.

التخريج الرابع - ما ذكره المحقق النائيني في وجه هذا التفصيل ولكن لانباء على الامتناع - كما في التخريجات الثلاثة المتقدمة عن صاحب الكفاية - بل بناء على القول بالجواز وتوضيحه:

انه بناء على الجواز وأن التركيب انضمامي لاتحادي وإن لم يكن محذور التضاد الآ انه يوجد محذور التزاحم، فانه يشترط أن يكون متعلق الامر الحصة المقدورة عقلاً وشرعاً ومع الحرمة لا تكون هذه الحصة مقدورة فلا يمكن الامر بها لاعرضياً - لما قلنا من اشتراط القدرة في متعلق الأمر - ولا طوليأً وبنحو الترتب بناء على مبنى تقدم منه في بحث

الترتب حيث بنى على عدم امكان الترتب في موارد اجتماع الامر والنهي وانما يعقل في المتضادين الوجوديين كما لا يمكن الاجتزاء به بلحاظ الملاك وقصد التقرب به لانه لو فرض امكان اكتشافه مع سقوط الامر فحيث ان المورد محرم على المكلف فيوجد فيه قبح فاعلي وهو يمنع عن التقرب، وهكذا في صورة العلم بالحرمة لا يقع الفعل صحيحاً لالتضاد والتعارض بل للتزاحم بنحو لا يمكن فيه احراز الامر ولا التقرب، واما مع الجهل بالحرمة فحيث ان التزاحم يختص بصورة تنجز الحكيم المتزاحمين على ماتقدم مفصلاً في بحوث التزاحم فلا مانع من شمول الامر للمورد، كما لا اشكال في صحة التقرب به فيثبت التفصيل المشهور^١.

وهذا التخريج ايضاً غير صحيح وذلك:

اولاً - لما تقدم من عدم التزاحم بين الامر بالمطلق مع النهي عن الحصة لان ما هو الواجب وهو الجامع لامزاحمة بينه وبين ما هو الحرام، فعلى القول بالجواز كما لا تعارض لالتزاحم ايضاً كما قد تقدم في بحث الترتب.

وثانياً - لو فرضنا التزاحم كما قال الميرزا أو فيما اذا لم تكن مندوحة فالامر الترتبي معقول، وهذا ايضاً خلاف مبنائي متروك الى بحوث التزاحم.

وثالثاً - لو سلمنا عدم امكان الامر الترتبي ولكن افترضنا امكان احراز الملاك فيصح الامتثال لامكان التقرب به عندئذ، وما ذكر من ان ايجاد المجمع قبيح بقبح فاعلي ايجادي وهو ينافي التقرب غير صحيح، لاننا نتساءل: ان ايجاد الوجود اما ان يفترض اتحادهما حقيقة واختلافهما بالاعتبار والاضافة الى طرف الفاعل والقابل أو يفترض تغيرهما حقيقة ايضاً؟.

فعلى الاول - اذا فرضنا ان التركيب في المجمع انضمامي فكما يوجد هناك وجودان في الخارج يوجد ايجادان لان تعدد الوجود تعدد للايجاد لاحالة، فيكون هناك ايجادان احدهما قبيح محرم والاخر حسن وواجب فلا محذور.

وعلى الثاني - فيمكن ان يكون هناك ايجاد واحد لوجودين باعتبار ان ايجاد غير

الوجود حقيقة الآ أن هذا يعني انّ فعلاً واحداً علّة لتحقيق أمرين في الخارج، فعلى فرض كون هذا الایجاد قبيحاً ومحرمًا لكونه علّة للحرام فغايتته حرمة المقدمة وهو لا ينافي وجوب احد الوجودات المترتبة عليه وامكان التقرب به ولو فرض قبح الایجاد، بل لا قبح ولا مبعديّة في الایجاد بحسب الدقة لأنّ مقدّمة الحرام لا قبح ولا مبعديّة فيها زائداً على مبعديّة وقبح الحرام النفسي.

التخريج الخامس - ما يمكن اقتناصه من كلام الميرزا مع شيء من التغيير، وهو نفس التخريج المتقدم مع فرق هو انه بعد سقوط الامر في صورة العلم بالحرمة عرضياً وعدم امكان الامر الترتيبي طويلاً لا يمكن الاجتزاء من جهة عدم امكان احراز الملاك في مورد الاجتماع، لأنّ الكاشف عنه هو الامر وقد سقط في فرض العلم باعتبار التزاحم الذي لا يمكن فيه الترتب، وهذا بخلاف فرض الجهل بالحرمة.

وهذا التخريج يكون احسن حالاً من سابقه لانه لا يرد عليه الاعتراض الثالث من الاعتراضات المتقدمة.

التخريج السادس - وهو مبني على أنّ يقال بالجواز بالملاك الاول أو الثاني من الملاكات المتقدمة للقول بالجواز، حيث انه في فرض العلم بالحرمة سوف تبطل العبادة في مورد الاجتماع لعدم الامر فانا افترضنا الجواز بل لعدم امكان التقرب مع النهي وقبح الفعل خارجاً بناءً على ما سوف يأتي تفصيله في بحث اقتضاء النهي لفساد العبادة، أنّ هذا المحذور يرتفع مع الجهل بالحرمة اذ يتأتى عندئذ قصد التقرب من المكلف فيقع مصداقاً للمأمور به وجامعاً لشرائط صحته.

وهذا أحسن وجه لتخريج الفتوى المشهورة.

التخريج السابع - وهو مبني على القول بالامتناع على اساس ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قده) في دفع الملاك الاول للجواز، من أنّ لازم الامر بالطبيعة بنحو صرف الوجود الترخيص في تطبيقه على كل فرد من افراده وهذا ينافي حرمة الفرد، فيقال في المقام: أنّ هذا المحذور يختص بحال العلم وتنجز الحرمة واما مع الجهل بها يكون الترخيص في المورد ثابتاً لعدم تنجز الحرمة بحسب الفرض، فلا مانع من التمسك باطلاق الامر بالصلاة في مورد الجهل بالحرمة.

هذا الوجه مبني على أن لا يكون المدعى في ذلك المبني أن اطلاق الامر بالطبيعة بنحو صرف الوجود يقتضي الترخيص الواقعي بتطبيقها على كل فرد، بأن يكون الترخيص في تطبيق الجامع على كل فرد لازم اطلاق الامر الواقعي لانفسه، ويكون مرادهم من هذا اللزم الترخيص العملي وعدم العقاب وأما اذا ادعي دلالتة على الترخيص الواقعي مطابقة أو التزاماً فهو ينافي الحرمة بوجودها الواقعي ولو لم تصل كما هو واضح.

التخريج الثامن - أن يقال بناءً على الامتناع بأن الامر يمكن أن يشمل الفرد غير المعلوم حرمة ولا محذور فيه، لأن الامر سوف يكون في رتبة متأخرة عن الحرمة لأن عدم العلم بها قد اخذ في موضوعه فلا يلزم اجتماعها في رتبة واحدة.

وفيه: لو سلم أن هذا يوجب الطولية واخذ عدم العلم بالحرمة في طول الوجوب - وليس كذلك لما تقدم من أن الاطلاق ليس جمعاً للقيود - فقد تقدم مراراً إن غائلة التضاد لا ترتفع بتعدد الرتبة، لأن المحال هو اجتماع الضدين على موضوع في زمان واحد سواء كانا في ربتين أو رتبة واحدة.

التخريج التاسع - قد تقدم انه في فرض احراز الملاك في المجمع يتم التفصيل بين صورتي الجهل بالحرمة والعلم بها، كما تقدم عن صاحب الكفاية (قده) وفي هذا التخريج نريد أن نوسع ذلك فنقول: حتى مع الشك وعدم احراز الملاك في المجمع يتم هذا التفصيل، فانه مع العلم بالحرمة لا يقع مصداقاً للعبادة لعدم امكان التقرب على كل حال ولو فرض وجود الملاك فيه، وأما مع الجهل بالحرمة فيمكن التقرب من قبل المكلف فن ناحية القرية لاشكال وانما يحتمل عدم الاجتزاء من ناحية عدم الملاك، إلا أن هذا الاحتمال معناه بحسب الحقيقة الشك في تقيد الواجب بعدم الغضب ملاكاً وروحاً أي يكون من موارد الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين، لأنه اذا كان المجمع واجداً لملاك الامر فلا تكليف لمن صلى في الدار المغضوبة لانه قد حقق ما هو الواجب فتجري البراءة عن التقييد الزائد المشكوك بلحاظ روح الحكم، هذا اذا لاحظنا روح الحكم وهي المحبوبة واذا لاحظنا الخطاب فيكون الامر أوضح لانه من الشك في اصل التكليف على ما سوف يتضح.

وهكذا يثبت الاجزاء في مورد عدم احراز الملاك ايضاً. لا يقال - نثبت عدم الملاك في المجمع باطلاق الامر بعد سقوطه في مورد الاجتماع خطاباً وتقبيده بغير الفرد المحرم، فانه يقتضي عدم الاجزاء الآ باتيان الجامع ضمن فرد غير محرم وهو يدل على عدم وجود الملاك في مورد الاجتماع.

فانه يقال - محذور الامتناع بعد أن كان مختصاً بالخطاب لا الملاك فكما يمكن الجمع بين الخطابين بتقييد المادة في خطاب الامر، وهذا يناسب عدم الملاك في المجمع ولزوم الاعادة، كذلك يمكن الجمع بينها بتقييد الامر بالصلاة بمن لم يصل في الغضب بنحو قيد الوجوب، وهذا يناسب مع فرضية وجود ملاك الامر في المجمع، وحيث يحتمل فعلية الملاك فيه فلامعين لتقييد المادة دون الهيئة بل المقام من دوران أمر المقيد العقلي وهو الامتناع بين أن يرجع الى مدلول الهيئة أو مدلول المادة والذي ذهب جملة من المحققين فيه الى اختيار الاجمال وعدم تعيين احدهما في قبال الاخر، ومعه لا يمكن التمسك باطلاق الهيئة لاثبات عدم الاجزاء بل تجري البراءة عن كونه مكلفاً بالصلاة مرة أخرى خارج الغضب.

نعم بناءً على ما تقدم من أن الصحيح في امثال المقام التمسك باطلاق الهيئة وعدم معارضته باطلاق المادة لا يتم هذا التخريج.

التنبيه السابع - في تقديم دليل النهي على دليل الامر بالنسبة الى المجمع بناءً على الامتناع بعد أن كان التعارض بينها بنحو العموم من وجه، وقد ذكر في وجه ذلك احد تقريبين.

التقريب الاول - تطبيق كبرى انه كلما تعارض اطلاقان بنحو العموم من وجه قدم في مورد الاجتماع الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي لو كان احدهما شمولياً والاخر بدلياً، وفي المقام الامر بالصلاة مثلاً يكون اطلاقه بدلياً اذ الواجب فرد منها لاجميع افرادها بينما اطلاق النهي عن الغضب شمولي يثبت حرمة كل غضب، وبعبارة اخرى: اطلاق المادة في متعلق الامر بدلي بينما اطلاقها في متعلق النهي شمولي دائماً، على ما تقدم في بحث الاوامر فاذا وقع تعارض بينها بنحو العموم من وجه قدم اطلاق النهي على اطلاق الامر.

والكلام في هذا التقريب تارة: في كبرى تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي،
واخرى: في تنقيح صغراه وتطبيقه في المقام.

اما البحث عن كبرى تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي فقد تعرضنا له مفصلاً
في موضعه من بحوث تعارض الادلة واثبتنا هناك انه لاوجه في هذه القاعدة المتداولة
على اللسان:

نعم توجد نكتة خاصة لتقديم الاطلاق الشمولي للنهي على الاطلاق البدلي تتم
على مبنى المحقق النائيني القائل بلزوم اختصاص متعلق الامر بالحصة المقدورة عقلاً
وشرعاً.

فانه بناءً على هذا المبنى سوف يكون اطلاق النهي لمورد الاجتماع رافعاً لهذا
الشرط ووارداً على اطلاق دليل الأمر دون العكس فان الامر حيث ان اطلاقه بدلي
فشموله لمورد الاجتماع لايجعل امثال النهي غير مقدور لعقلاً ولا شرعاً بخلاف
العكس.

وهذا الوجه انما يتم في مثل دليل الحرمة والامر ولا يتم في دليل الكراهة مع الامر
كما لا يخفى.

واما البحث عن تمامية صغرى هذا التقريب في المقام فلا اشكال فيها اذا كانت
مندوحة، واما اذا لم تكن مندوحة للمكلف بحيث انحصرت الصلاة بالمكان المصوب
فقد يناقش في انطباق الكبرى بان المعارضة حينئذ بين اطلاق النهي الشمولي مع
اصل الامر أي الوجوب وهو مدلول للهيئة للمادة واطلاق الهيئة شمولي ايضاً وليس
بدلياً.

الا أن الصحيح انطباق الكبرى حتى في صورة الانحصار وعدم المندوحة، لأن
ارتفاع الامر والوجوب في هذه الصورة ليس تقييداً زائداً في دليل الامر اذ كل امر
مشروط بالقدرة على متعلقه، فاذا قيد متعلق الامر الذي يكون اطلاقه بدلياً بغير
الغصب فسوف لن يحدث بسبب ذلك تقييد لمدلول الهيئة زائداً على ما هو مقيد
به من القدرة على متعلقه، فالتعارض بحسب الحقيقة بين اطلاق المادة في الدليلين
دائماً.

التقريب الثاني - تقديم دليل النهي باعتباره متكفلاً لحكم إلزامي على اطلاق الامر باعتباره متكفلاً لحكم ترخيصي وهو التوسعة وجواز تطبيق الجامع على المجمع، فهذا من قبيل أن يرد النهي عن الغصب ويرد جواز شرب الحليب فإنه يقدم دليل التحريم على اطلاق دليل جواز شرب الحليب للحليب المغصوب.

وهذا التقريب يوجد تجاهه تعليقان:

الأول - أنه لا يتم فيما اذا لم تكن مندوحة اذ يكون كلا الحكيمين الزامياً بعد انحصار الواجب في ذلك الفرد.

الثاني - عدم تماميته كبرى فإن كبرى أن دليل الحكم الالزامي يتقدم على دليل الحكم الترخيصي ليست صحيحة بهذا العنوان، وانما الصحيح الاخذ بدليل الحكم الالزامي في مورد اطلاق دليل الحكم الترخيصي بنكته انه اعمال للدليلين معاً بعد إستظهار أن دليل الترخيص في شيء انما يدل على انه مرخص فيه من حيث كونه ذلك الشيء، فدليل جواز شرب الحليب يدل على أن الحليب بما هو حليب ليس حراماً وهذا لا ينافي ثبوت حرمة شربه بعنوان آخر ككونه مغصوباً أو مضرراً أو غير ذلك.

وهذه النكته لا يمكن تطبيقها على اطلاق دليل الامر ودليل النهي، لأن الامتناع اذا افترضناه بين نفس الامر بالجامع الشامل للفرد المحرم وبين حرمة ذلك الفرد فالامر واضح اذ سوف لن يكون مدلول دليل الامر ترخيصياً أصلاً، وأن افترضنا كما جاء في تعبيرات المحقق النائيني (قده) من جهة استلزام الامر بالجامع الترخيص في تطبيقه على كل فرد فرد فهذا الترخيص لا بد وأن يراد به الترخيص الفعلي ومن جميع الجهات لا الترخيص الحيثي ومن ناحية الصلابة والآفل هذا الترخيص من الواضح أنه ترخيص وضعي لا ينافي حرمة الفرد وهذا خلف الامتناع.

والترخيص الفعلي ومن جميع الجهات في مورد يتنافى مع الحرمة جزماً، الأ ترى أنه لو قال يجوز شرب هذا الماء بكل عنوان وقال لا يجوز شربه اذا كان غصباً كان بينها تعارض لا محالة.

وهكذا يتضح عدم صحة هذا التقريب كسابقه فلاوجه كلي لتقديم دليل النهي على دليل الامر بناءً على الامتناع.

التنبيه الثامن - في كيفية تخريج العبادات المكروهة، فانه لااشكال في ثبوت الكراهة للعبادة في بعض الموارد كالصلاة في الحمام أو في مواضع التهمة أو صوم يوم عاشوراء، كما لااشكال في صحة العبادة في هذه الموارد، ومن هنا يقع الاشكال في كيفية اجتماع الامر مع النهي فيها وربّما نعتبر ذلك دليلاً على جواز الاجتماع لأنّ الاحكام التكليفية الخمسة كلها متضادة فيما بينها وليس التضاد مخصوصاً بالوجوب والحرمة فقط، فكيف يمكن أن تكون عبادة مأموراً بها وصحيحة ومع ذلك تتصف بالكراهة؟

وهذا الكلام اورد عليه في الكفاية: بانه لا يكون اشكالا على القول بالامتناع بل لابداً للقائل بالجواز ايضاً من الدفاع في المقام، لان القائل بالجواز انما يقول بالجواز مع تعدد العنوان لاوحده وفي العبادات المكروهة قد تعلق النهي بنفس عنوان العبادة كالصلاة في الحمام.^١

وهذا الذي افاده صحيح، بل حتى لو قلنا بالملاك الاول للجواز ايضاً يريد الاشكال في العبادات المكروهة، لانها ليست مخصوصة بما اذا كان الامر بصرف الوجود بل يشمل موارد الامر بنحو مطلق الوجود، من قبيل كراهة صوم يوم عاشوراء، فانه مستحب لأنّ الصوم في كل يوم مستحب مع انه مكروه في يوم عاشوراء، فالاشكال ليس مختصاً بالقائلين بالامتناع كما انّ ثبوت العبادات المكروهة لا يمكن أن يكون دليلاً على الجواز.

وايأما كان، فالبحت تارة: فيما اذا ثبتت الكراهة في عبادة لها بدل كالصلاة في الحمام، واخرى: فيما اذا ثبتت فيما ليس له بدل كالصوم في يوم عاشوراء.

أما القسم الاول - فالقائلون بجواز الاجتماع بالملاك الاول يمكنهم التخلص عن الاشكال طبقاً لمبناهم فهم في فسحة من الاشكال، وكذلك من يقول بالامتناع على

اساس استلزام الامر بصرف الوجود الترخيص في الافراد فانَّ الترخيص لا ينافي الكراهة وانما ينافي الحرمة، وانما يتجه الاشكال بناءً على المسلك القائل بالامتناع على اساس منافية النهي والحرمة مع نفس الامر بصرف الوجود المنطبق على الفرد. وقد حاول المحقق الخراساني (قده) دفع الاشكال بحمل النهي على الارشاد الى قلة الثواب ونقصان درجة غير لزومية من مصلحته لا وجود الحزارة في العبادة^١.

وقد يناقش في هذا الوجه: بانه بناءً على انَّ الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده العام يكون إعدام المصلحة الزائدة مبغوضاً فتسري المبغوضية والحزارة الى علته وهو خصوصية الصلاة في الحمام.

الآن هذه المبغوضية غيرية ناشئة من فقدان المحبوب والمصلحة فلا تنافي معها، كما انها من الواضح قيامها بالخصوصية لا المتخصص اذ المتخصص لا يكون ضدّاً عاماً كما هو واضح.

وقد يناقش أيضاً: بانَّ تأثير عدم الصلاة في الحمام في وقوع الصلاة على المصلحة الاتم والاكمل لا يمكن أن يكون من باب تأثير العدم في الوجود فانه محال، بل لا بدَّ وأنَّ ينتهي الى مانعية وجود الخصوصية عن المصلحة الزائدة باعتبارها مقتضية لضعف المصلحة وهو المفسدة والحزارة المبغوضة فانتهينا بالنهاية الى فرضية وجود الحزارة والمبغوضية في متعلق الامر فيلزم الاجتماع.

والجواب - أولاً - إنَّ تم هذا بناءً على بعض التفسيرات للواجب النفسي كتفسير صاحب الكفاية للواجب النفسي بانه ما يؤمر به لمصلحة أو حسن ذاتي في نفس الفعل فيقال بانَّ نقصانها مثلاً لا يكون الا بعروض جهة قبح وحزارة، فهذا لا يتم بناءً على انَّ الواجب النفسي ربما يكون بحسب الملاك والغرض غيرياً أي سبباً لترتب ما هو المصلحة، وحينئذٍ قد تكون الخصوصية مانعة عن تحصيل جزء من تلك المصلحة لانها ضد حالة اخرى في الصلاة خارج الحمام دخيلة في ترتب ذلك الجزء، أو لانها علّة لضعف ذلك الجزء من المصلحة الوجودية فيكون مانعاً عنه، ولا يلزم أن يكون ضد

المصلحة مفسدة ومبغوضاً كما لا يخفى.

وثانياً - لو سلمنا الحزاة والمفسدة في الخصوصية الآ أنها اذا كانت مندكة في قبال المصلحة والمحبووية الغالبة كان النهي ارشادياً لامولواً بحسب عالم الخطاب والتكليف ولا محذور فيه.

وهكذا يتضح: انّ جواب صاحب الكفاية (قده) برفع اليد عن ظهور النهي في المولوية وحمله على الارشاد الى قلة الثواب والمصلحة أو المحبووية معقول في نفسه.

كما انه يمكن في مقام حلّ الاشكال أن نأخذ بظهور خطاب النهي في المولوية ولكن نؤولّه بجعله نهيأ عن الخصوصية لا المتخصص أي نهيأ عن تقيد الصلاة بالحمام لآ عن المقيد، فلا يجتمع الامر والنهي على مركز واحد.

بل يمكن الحفاظ على كلا الظهورين السابقين وافترض انّ النهي مولوي خطاباً ومتعلق بالصلاة في الحمام لآ بالتقيد ولكن ملاكه اقتضائي وشأني لآ فعلي، أي انّ ملاكه مندك في ملاك الامر والمصلحة القائمة بالطبيعي بنحو صرف الوجود وانما أثرت هذه المفسدة المغلوبة في انشاء النهي مع عدم وجود مبغوضية بالفعل في الحصة. بل هي محبووية. باعتبار انّ الملاك المندك اذا كان جعل الحكم على طبقه لآ يؤدي الى تضييع الملاك الغالب بل يمكن الجمع بينها فالمولو سوف يجعل الخطاب على طبقه ايضاً لآ المقتضي موجود. وهو أصل الملاك. والمانع مفقود وهو عدم تضييع الملاك الغالب، فلا يلزم الآ مخالفة ظهور الخطاب في فعليه مبادية وانه يوجد بازائه ملاك ومبغوضية فعليه^١.

واما القسم الثاني من العبادات المكروهة أي ما اذا كان الامر والنهي متعلقين معاً بالفرد كصوم عاشوراء،

فهنا لا يجري شيء من التأويلات السابقة، لانه لا يوجد بدل للمأمور به لكي يكون النهي عنه ارشاداً الى قلة الملاك والثواب في هذا الفرد عن سائر الافراد أو كونه

١- هذا بحسب روجه دليل جواز الاجتماع بالملاك الاول كما شرحناه ونقلناه عن الاستاذ (قدس سره الشريف) في أول البحث وليس وجهاً آخرأ لحل الاشكال بناءً على الامتناع.

مزاحماً مع مفسدة، اذ لو كانت غالبية بطلت العبادة ولو كانت مغلوبة فجعل النهي على تطبيقها يضيع مصلحة الامر، كما ان النهي المولوي عن الخصوصية الملازمة مع المأمور به يتنافى مع الامر بذي الخصوصية.

ولهذا حاول صاحب الكفاية (قده) أن يستأنف في المقام جواباً آخرأً حاصله: إن النهي في المقام ليس بملاك مبغوضية الصوم يوم عاشوراء بل روحه طلب ترك الصوم في هذا اليوم لوجود مصلحة اخرى منطبقة على الترك أهم من مصلحة الفعل فيكون من التزام بين الملاكين والمحبوبيتين فلا يلزم مبغوضية العبادة أو حرمتها.^١

واشكلت مدرسة المحقق النائيني (قده) على هذا الجواب بعد أن فسرت التزام فيه بالتزام في مقام الامتثال - الذي هو مصطلح هذه المدرسة من التزام - بأن هذا غير معقول لأن التزام بين الفعل والترك غير معقول، بل لا يعقل ذلك حتى اذا فرضنا ان المصلحة في عنوان آخر منطبق على الترك، اذ لا يعقل التزام بين شيئين لا يرتفعان أي وجود احدهما ضروري على كل حال، فانه لو أريد الامر بها معاً كان محالاً ولو أريد الامر بكل منهما على تقدير ترك الاخر فهو تحصيل للحاصل على ما بين في محله من بحوث التزام.^٢

وحاول السيد الاستاذ دفع هذا الاعتراض: بأن المقام ليس من التقيضين أو الضدين اللذين لا ثالث لهما بل من الضدين اللذين لهما ثالث، اذ توجد عندنا ثلاثة امور الصوم بقصد القربة والامساك من دون قصد الصوم والقربة وعدم الامساك اصلاً، والعبادة هو الامر الاول والمصلحة الاقوى في الأمر الثالث ويمكن التزام بينهما لا مكان تركهما باتيان الفعل مجرداً عن قصد القربة كما في سائر الموارد.^٣

وهذا الجواب من الاستاذ لو سلمنا مبناه الفقهي فلان سلم صحته اصولياً، لأن الامر بالصوم يوم عاشوراء ككل أمر ترتبي في مقام التزام لا بد وأن يكون مشروطاً بترك الاشتغال بالاهم أو المساوي، وهو في المقام ترك الصوم أي الصوم نفسه،

١- نفس المصدر، ص ٢٥٧ - ٢٥٩.

٢- اجود التقريرات، ج ١، ص ٣٦٤ - ٣٦٥.

٣- هامش المصدر السابق.

فيرجع بهذا اللحاظ الامر بالصوم بالدقة الى الامر بقصد القربة على تقدير الصوم، وهذا غير معقول لأن الامر بشيء يستحيل أن يكون محركا نحو متعلقه مشروطاً بتحقيق متعلقه، اذ لا يراد بقصد القربة إلا محركة الامر وداعوته وفي طول وقوع الشيء خارجاً لا يعقل داعوية الامر نحوه^١.

والصحيح: أن مقصود صاحب الكفاية اساساً من التزامه في المقام التزام الملاكي الذي هو مصطلحه دائماً لا التزام الامتثالي والامر الترتيبي، وحيث أن التزام الملاكي يقتضي ثبوت ملاك الامر وأن سقط خطابه فاراد صاحب الكفاية أن يصحح العبادة المكروهة في هذا القسم على اساس ذلك.

وقد يستشكل: بأن ترك الصوم يوم عاشوراء اذا كان فيه مصلحة غالبية وأهم من مصلحة الفعل ولهذا طلب الترك فسوف يكون الصوم الضد العام للمأمور به، وبناءً على أن الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده العام سوف يكون الصوم منهياً عنه نهي كراهة ومبغوضاً تبعاً ومعه لا يقع عبادة مقربة الى المولى.

وفيه: أن هذا يكفي في دفعه ما تقدم مراراً من أن النهي الغيري لا يوجب الفساد، ويمكن أن يكون نظر صاحب الكفاية دفع مثل هذا النقاش حيناً عبر بوجود مصلحة تنطبق على الترك مما يعني أن المأمور به ليس هو نفس الترك وإنما عنوان وجودي ينطبق عليه، كمخالفة بني أمية مثلاً، فلا يكون نقيضه هو فعل الصوم حتى لوقلنا بأن النهي الغيري يقتضي الفساد. وإيا ما كان ما ذكره صاحب الكفاية في هذا القسم من العبادات المكروهة يرجع الى حمل النهي على ارادة طلب الترك أو عنوان منطبق عليه.

١- وإما ما قيد من أن النهي يمكن أن يكون متعلقاً بالتعبد والأمر متعلق بذات الفعل فأحدهما موضوعه غير الآخر بل في طوله فيرد عليه بعد تسليم مبناه الفقهي:

أولاً: بطلان المبنى الاصولي فان التعبد وقصد القربة مأخوذ في متعلق الأمر العبادي.

وثانياً: أن محذور الاجتماع إنما هو في عالم مبادئ الأمر وبملاك التضاد والقتال بعدم أخذ القيد في الأمر إنما يقول به بلحاظ مرحلة تعلق الأمر وشرطية القدرة فيه مع اعترافه بأخذه في المبادئ ولهذا افترض أمراً بالتعبد متمماً للجعل في مرحلة الأمر فالمحذور لا يرتفع بما ذكر.

وثالثاً: اذا فرض متعلق النهي عنواناً منطبقاً على الفعل لزم محذور الاجتماع وان فرض مبانياً معه وهو حيثية التعبد وداعوية الأمر فهذا معناه الأمر بالفعل والنهي عن داعوته وهو تهاقت وتناقض بالعرض لأن داعوية الأمر من مقتضياته ولوازمه كما انه حينئذ لا يمكن الاتيان بمثل هذا الفعل من أجل المولى ولو كان النهي كراهة لاحرمة.

الآ أن التحقيق: أن هذا لا يجدي في حلّ الاشكال باعتبار أن الترك لو كان مشتملاً على مصلحة غالبية على مصلحة الفعل وكان المحبوب فعلاً للمولى ترك الصوم فسوف لن يقع الصوم عبادة ومقرباً الى المولى باعتبار أن الفعل الذي يكون تركه افضل واحب الى المولى لانه بالفعل يريد تركه، ولو فرض اشتماله على مصلحة مغلوبة، في نفسها لا يصلح للمقربة، أي لا يعقل أن يؤتى به بداعي المولى، اذ كيف يمكن أن يكون المولى داعياً الى ترجيح الفعل على الترك مع انه يريد ترجيح الترك على الفعل؟ وهذا بخلاف موارد التزاحم الحقيقي بحسب عالم الامتثال وهذا واضح. والصحيح: في علاج اشكال الكراهة في هذا القسم من العبادات أن تحمل هذه النواهي على الارشادية نظير القسم الاول بلحاظ أن المكلف عادة لا يصوم الدهر كله بل يصوم بعض الايام فيرد النهي للارشاد الى صوم سائر الايام لا يوم عاشوراء لانه اقل ثواباً، فحال المكلف خارجاً وعملاً هنا حاله في مثل صلّ ولا تصلّ في الحمام مع فعلية الامر والمحبوبة في العبادة على كل حال...

التنبيه التاسع - فيما اذا فرض سقوط الحرمة بقطع النظر عن الامر من جهة الاضطرار، كما اذا الزم بالتوضي مثلاً بالماء المغصوب أو كان مضطراً الى الغصب الجامع بين إراقة الماء على أعضاء وضوئه أو مكان آخر على نحو لا يكون في التوضي غصب زائد، ففي مثل ذلك تسقط الحرمة في مادة الاجتماع ويقع الكلام في حكمها من زاوية الامر، فهل يمكن أن ينسب عليه الامر؟.

والكلام عن ذلك تارة: فيما اذا كان الاضطرار لابسوء الاختيار واخرى فيما اذا كان بسوء الاختيار.

(الصلاة في المغصوب بالاضطرار لابسوء الاختيار)

المقام الاول - اذا كان الاضطرار لابسوء الاختيار والبحث فيه تارة: في كبرى حكم هذه الفرضية وأخرى: في صغرياتها.

أما البحث في كبرى هذه الفرضية فلا اشكال في سقوط الحكم التكليفي أي الحرمة بالاضطرار المانع عن الحرمة عقلاً وشرعاً، وإنما البحث في جانب الحكم الوضعي من زاوية الامر، أي هل يقع الفعل صحيحاً ومجزئاً أم لا؟

ذهب المشهور الى انّ اطلاق دليل الامر تام اذ لم يكن مانع ومقيد له سوى الحرمة والمفروض سقوطها، وهذا فرقوا بين حالتين في المانعية، احدهما - المانعية المتحصلة من الحرمة التكليفية، كما في الوضوء بماء مغصوب الذي يكون تقيد الأمر بغيره من باب امتناع الاجتماع عقلاً، في مثل ذلك لا تثبت المانعية إلا في فرض ثبوت الحرمة وعدم سقوطها بالاضطرار. والثانية - المانعية المستفادة من النهي الارشادي ابتداءً كما في خطاب (لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه) وفي مثل ذلك لا تسقط المانعية حتى في حالات الاضطرار فانّ مقتضى القاعدة اطلاق المانعية وبالتالي سقوط اصل الامر بالمركب ما لم يفرض دليل خاص على الامر بالباقي، كما ثبت ذلك في باب الصلاة التي لا تسقط بحال.

الآن المحقق النائيني (قده) خالف المشهور في المقام وذهب الى انّ المانعية من النوع الاول ايضاً لا ترتفع بالاضطرار وسقوط الحرمة بالتعذر، فلا يحكم بالصحة والاجزاء في المقام.

وهذه الدعوي يمكن تقريبها بأحد وجهين:

الوجه الاول - ما نقله عنه السيد الاستاذ في أجود التقريرات من انّ النهي يقتضي حرمة الفعل وعدم وجوبه - أي المانعية - في عرض واحد، والاضطرار انما ينفي المعلول الاول دون الثاني وليست المانعية من ناحية الحرمة وبعلمتها، لأنّ الحرمة والوجوب ضدان وقد ثبت في محله استحالة توقف أحد الضدين على عدم الآخر أو بالعكس، بل كل من الضدين مع عدم الآخر معلولان لعلّة واحدة هي مقتضي ذلك الضد وملاكه. ثمّ اعترض عليه باعتراضين:

اولها - انّ دلالة النهي على الحرمة بالمطابقة ودلالته على عدم الوجوب بالالتزام والدلالة الالتزامية في طول المطابقة لافي عرضها، وما ذكر في بحث الضد من عرضية كل ضد مع عدم الضد الاخر انما كان بحسب عالم الثبوت لا الاثبات.

وكأنه بهذا أراد ابطال دعوى المحقق النائيني بعرضية المدلولين بعد أنّ حمل كلامه على مقام الاثبات والكشف، مع انّ ظاهر كلامه في تقريرات فوائد الاصول النظر الى عالم الثبوت حيث عبّر صريحاً بأنّ الملاك علة لامرين في عرض واحد فبدل هناك

كلمة النهي بالملاك فيكون صغرى من صغريات ما ذكر في بحث الضد.
ثانيها - انّ الدلالة الالتزامية تسقط عن الحجية كلّما سقطت المطابقية فلا يمكن اثبات ملاك الحرمة أو المانعية بعد سقوط الحرمة.^١

ولا يخفى انّ منهجة هذين الاعتراضين غير فنية، فانه لو كان نظر الميرزا في العرضية الى عالم الاثبات - كما افترض في الاعتراض الأول - فكيف يربط البحث بباب الدلالة الإلتزامية وطوليتها للمطابقية، وإن فرض إنّ النظر الى عالم الثبوت فكيف يورد عليه بالاعتراض الأول؟

بل لا يصح ايراد الاعتراض الثاني ايضاً الأ مبنائياً اذ المحقق النائيني (قده) من القائلين بعدم الطولية بين الدالتين في الحجية.

والصحيح في ردّ هذا التقريب لكلام المحقق النائيني (قده) بعد التنزل عن الاعتراض المبناي أن يقال:

أولاً - ما ذكر من عليّة الملاك لامرين عرضيين وجود الضد - وهو الحرمة - وعدم الضد الاخر - وهو الوجوب - غير صحيح، لأنّ الامر الوجودي - وهو الملاك - لا يمكن أن يكون علّة للامر العدمي مستقلاً: كما انّ العدم لا يمكن أن يكون علّة للوجود على ما ذكرنا ذلك في بحث الضد، وانما المقتضي لاحد الضدين بحسب الحقيقة علّة لايجاد ضده المانع عن تأثير مقتضي الضد الاخر، فبمقدار ما يقرب الملاك والمقتضي نحو الضد الاول يبعّد عن الضد الثاني للمانع بينها واستحالة اجتماعها، وهذا يعني انه لا توجد لدينا عليّتان وتأثيران بل عليّة واحدة للملاك الذي بقدر ما يقرب نحو الحرمة يبعّد عن الوجوب فاذا لم يمكنه التقريب نحو الحرمة لم يمكنه التباعد عن الوجوب والمانعية ايضاً.

ثانياً - انّ منهجة التقريب غير تامة فانه اذا سلّمنا حجية المدلول الالتزامي للخطاب بعد سقوط مدلوله المطابق كفى ذلك في اثبات المانعية بلا حاجة الى مسألة

تأثير الملاك بصورة عرضية في الحرمة والممانعة، لأن دليل النهي يدل على الممانعة وعدم الوجوب التزاماً.

والأ فالدعوي الاولى غير كافية اذ من أين نحرز الملاك بعد سقوط الخطاب اذا لم نقل بالتبعية حتى نحرز ثبوت معلوله الثاني وهو الممانعة.

الوجه الثاني - و يتألف من مقدمتين:

احدهما - اثبات ملاك الحرمة لبالدلالة الالتزامية لدليل الحرمة بل بمحدث الرفع المخصّص لادلة التكاليف الاضطرارية بقوله (رفع ما اضطرروا اليه) بدعوي: ان المرفوع بهذا الحديث الحرمة فقط لا الملاك، لأن ما هو مقتضى الرفع الامتثالي انما هو رفع الحرمة والتكليف مع ثبوت مقتضيها لارتفاعها من باب عدم المقتضي لها.

الثانية - ان ثبوت ملاك الحرمة يمنع عن ثبوت الوجوب في مادة الاجتماع اما اذا كان الفعل عبادياً فباعتبار عدم امكان قصد القرابة بما فيه ملاك الحرمة، وهذا المحذور يختص بخصوص العبادات، أو باعتبار ان نكتة الامتناع عندنا انما هي التنافي بين الامر والنهي بلحاظ مباديها من المحبوبة والمبغوضية اللتان لا تجتمعان في مادة الاجتماع فاذا ثبت مبدأ الحرمة في مورد الاجتماع بمحدث الرفع لم يكن يمكن ان ينسب الامر عليه حينئذ، وهذا التقريب غير تام ايضاً لعدم تمامية شيء من مقدمتيه.

اقا الاولى - فلان ما قيل قياس للمولى الحقيقي على الموالي العرفية مع انه بلا موجب فان امتنان المولى الحقيقي ليس لمصلحة له في التكاليف وانما المصالح والمفاسد كلها راجعة للعباد انفسهم وهي تكون بملاحظة مجموع الحثيات واختيار الاصلح لهم بعد الكسر والانكسار فيما بينها، فليس رفع المولى الحقيقي للحكم من باب ان المقتضي للطلب أي المبغوضية موجود ومع هذا لا يطلب بنكتة الامتنان بل من جهة اختيار

١- ويمكن أن يورد على هذه المقدمة ايضاً: بأن ارتفاع التكليف في موارد الاضطرار ثابت بمقيد لتي كالمصل ولو لم يكن حديث الرفع موجوداً فلا اطلاق في خطاب الحرمة ذاتاً لموارد الاضطرار فيتمسك باطلاق الامر بلا محذور وهذا الاعتراض مشترك الوجود يرد على التقريب الاول لدعى الميرزا ايضاً حتى اذا قبلنا عدم التبعية بين الداليتين في الحجية. و يرد على هذه المقدمة في هذا التقريب ايضاً بأن حديث الرفع لا يثبت الملاك في مورد الاضطرار لانه ككل ادلة الرفع ترفع التكاليف ولا تثبت شيئاً أي تدل على انه لو كان هناك مقتضي للازمام في موارد التسعة قد رفعه الشارع مئة على عبادة، انما هل هناك بالفعل مقتضى أم لا؟ فهذا لا تشبهت ادلة الرفع وانما لا بد في اثباته من التمسك بدليل الازمام والمفروض سقوط مدلوله المطابق، على ان التعبير بالرفع

الأصلح بحال العباد والاسهل لهم.

أما المقدمة الثانية فبكلتا صيغتيها غير تامة، فانه بعد أن كان اجتماع المصلحة والمفسدة في مادة الاجتماع ممكناً في نفسه في المورد الذي يكون المكلف مضطراً الى ارتكاب ما فيه مفسدة الحرام - كاستعمال الماء المغصوب - سوف يأمره المولى بتطبيقه على ما يكون مصداقاً للواجب - كالوضوء به - ولو فرض مبغوضيته في نفسه، اذ في طول الاضطرار اليه يدور الامر بين تحصيل مصلحة الواجب أو تفويتها مع وقوع المفسدة على كل حال، ولا اشكال أن تحصيلها أفضل للمولى واقرب الى نفسه فيقع مطلوباً وقابلاً للتقرب به الى المولى.

وهذا وإن رجع بحسب الروح الى ارتفاع المبغوضية الفعلية عن مادة الاجتماع في حالة الاضطرار ولكنه لا ينافي الاستظهار المزعوم في حديث الرفع.

فالصحيح: ما عليه المشهور من أن المانعية تسقط بسقوط الحرمة وهذا هو البحث في الكبرى.

وأما الكلام في الصغرى أعني الصلاة في المكان المغصوب، فتارة: يفترض ابتلائه بالمكان المغصوب في تمام الوقت، واخرى: يفترض خروجه منه قبل انتهاء الوقت، وثالثة يبحث عن فرض امكان الخروج له بعد أن أُلقي اضطراراً في ذلك المكان.

أما الحالة الاولى - فالمعروف انها صغرى للكبرى المتقدمة، اذ المكلف لابد وان يمارس عمل الغصب اما ضمن الافعال الصلواتية بناءً على اتحادها كلاً أو بعضاً مع الغصب واما ضمن تصرفات اخرى ليست مصداقاً للواجب، فتصح منه الصلاة وتجب بعد سقوط الحرمة بالاضطرار.

وذهب بعض المحققين الى أن التصرف الصلواتي يزيد على المقدار المضطر اليه من الغصب، فانه لو بقي ساكناً من دون ركوع وسجود كان تصرفه في الغصب اقل، وعليه تكون الزيادة محرمة حيث لا اضطرار اليها فتقع الصلاة فاسدة.

→ وسياق الامتنان لا يتوقفان على ثبوت مقتضي الحرمة بمعنى المبغوضية بل يكونان بلحاظ ثبوتها لولا الرفع ملاكاً وخطاباً بنحو القضية الشرطية كما كان في الامم السابقة، أو ثبوت الملاك دون المبغوضية، بل رفع الحرمة خطاباً وملاكاً في المقام هو الاوفق للامتنان على العبد في خصوص المقام لانه يمكنه حينئذ تطبيق الواجب على مادة الاجتماع.

وقد ناقش في ذلك صاحب الجواهر (قده): بأن الغصب اما يكون باشغال الحيز من المكان المغصوب أو بإلقاء الثقل على الارض المغصوبة وشيء منها لايزداد بصلاة المكلف، فإن مايشغله من الحيز في الفضاء محفوظ على كل حال مهما اتخذ من الاشكال الهندسية، كما ان الثقل ايضاً لا يختلف بالقيام أو القعود أو السجود. والحق مع صاحب الجواهر، فإن تخيل ان البقاء ساكناً اقل تصرفاً في الغصب مبنياً على احد تصورين كلاهما باطل.

الاول - ان الساكن يرتكب حراماً واحداً هو الجلوس مثلاً في المكان المغصوب واما اذا جلس مرة وركع اخرى وقام ثالثة ارتكب محرمات عديدة.

والجواب - ان الجلوس المستمر ايضاً انشغالات عديدة في المكان المغصوب فليس حراماً واحداً بل محرمات عديدة بعدد آتات الانشغال بالجلوس، والآن لما اختلف حال الجلوس لحظة والجلوس سنة في المكان المغصوب في مقدار الحرام، وليس ذلك الا من اجل ان الانشغال في كل آن حرام مستقل، وفي المقام اما ان يأتي المكلف بفردين مماثلين من الانشغال في المكان المغصوب فيجلس ويجلس أو بفردين متغايرين فيقوم ويجلس فلا فرق بينها في مقدار الحرام.

الثاني - ان الاشتغال بالصلاة يشتمل على الحركة من السكون الى السكون وكلاهما حرام بخلاف ان يجلس دائماً فالكون ثابت دون حركة زائدة محرمة.

والجواب: ان الكون المتحرك ليس باشد أو اكثر تصرفاً من الكون الثابت.

واما الحالة الثانية - فبان يفرض ارتفاع الاضطراب قبل انتهاء الوقت، وحكم هذه الحالة بناءً على ما تقدم في الحالة الاولى جواز الصلاة في المكان حتى مع علمه بالخروج بعد ساعة، اذ المفروض عدم لزوم تصرف زائد بالصلاة الاختيارية.

واما الحالة الثالثة - فيجب عليه فيها الخروج فوراً تخلصاً من الغصب وليس له ان يمارس أي عمل يؤخره عن الخروج ويعطله، فلو كان بإمكانه ان يصلي حين الخروج صلاة اختيارية كما اذا كان راكباً في عربة وبمكانه ان يصلي صلاة اختيارية حال سيرها - جاز له ان يصلي دون فرق بين ضيق الوقت وسعته، لانه على كل حال مضطر الى هذا المقدار من الغصب، واما اذا كانت صلاته الاختيارية تعيقه عن الخروج

سريعاً وفوراً فلا يجوز ولا تصح منه الصلاة مع سعة الوقت، ومع ضيق الوقت عليه أن يصلي الصلاة الاضطرارية ولو بالايحاء.

«الصلاة في المغضوب اضطراراً بسوء الاختيار»

المقام الثاني: فيما اذا كان دخوله في المكان المغضوب بسوء اختياره. والكلام هنا تارة: في حكم الخروج، واخرى: في حكم الصلاة حين الخروج. فالبحث في مرحلتين:

المرحلة الاولى في حكم الخروج، ولا اشكال في لزوم الخروج على المكلف فوراً ففوراً لئلا يرتكب حراماً زائداً إلا أنه يبحث في حكم هذا الخروج من ثلاث جهات:

الجهة الاولى: في حرمة هذا الخروج ومقدارها، ولا اشكال في تمامية مقتضي الحرمة فيه لكونه تصرفاً في مال الغير بدون اذنه، اذ لافرق بين أن يكون التصرف بحركة دخول أو بحركة خروج وكلا التصرفين كان حراماً عليه من أول الأمر وكان تحت قدرته الاجتناب عنها اذ كان بإمكانه أن لا يدخل في المكان المغضوب.

نعم لا بد من الالتزام بأن النهي عن الخروج وحرمة يسقط بالدخول، لأن بقاءه غير معقول، اذ النهي والامر انما يكونان بداعي الزجر والبعث وبعد الدخول وفي طوله يمتنع زجر المكلف، اذ ماذا يريد المولى من تحريم الخروج؟ هل يريد أن يزجر المكلف عن الخروج ويضطره الى عدم الخروج؟ فهذا تصرف اكثر في الغضب، أو لا يريد توجيه المكلف وزجره بهذا النهي؟ فهذا خلف كون التكليف بداعي المحركة وتوجيه المكلف، ولا ترد هنا قاعدة أن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار، فإن مضمون هذه القاعدة صحيح ولكن لا ربط له بما ذكرناه، فإن معناها أن تولد ايجاب أو امتناع من فعل اختياري لا ينافي كون الفعل من نتائج ذلك الاختيار، فالمؤثرية التكوينية للاختيار غير مشروطة بعدم وجود حلقة وسطى تسمى بالايجاب أو الامتناع، وهذا امر واقعي لا مجال لانكاره، و يترتب عليه اختيارية الفعل من الناحية الفلسفية وتحمل الفاعل للمسؤولية والتبعة، إلا أن هذا لا ربط له بأن تعلق النهي بفعل في كل آن فرع

أن يمكن للمولى أن يوجه اختيار المكلف بلحاظه في ذلك الآن، وإلا لم يكن النهي معقولاً بل لم يكن نهياً على بعض المباني.

فالصحيح: لزوم سقوط النهي عن الغضب بالخروج بعد الدخول، إلا أن هذا السقوط سقوط عصياني ناشيء عن تفويت غرض المولى من قبل المكلف اختياراً، ولهذا يستحق عليه العقاب، وما ذكره الميرزا (قده) من عدم انطباق القاعدة في المقام بلحاظ العقاب واضح الجواب ولا يستحق التعرض إليه.

الجهة الثانية - في وجوب الخروج وهنا تارة: يدعى وجود مقتضى للوجوب النفسي للخروج، واخرى: يدعى وجود مقتضى للوجوب الغيري له.

أما الدعوى الأولى فتقريبها: أن الإنسان يجب عليه أن يسلم مال الغير إليه والخروج وإن كان تصرفاً في الغضب إلا أنه من زاوية اخرى تسليم للمال الى صاحبه وتلخيص له، وقد وقع النزاع بين السيد الاستاذ وشيخه في أن عنوان التخليص هل يصدق على الخروج أم لا؟

والصحيح: عدم تمامية هذه الدعوى سواء أصدق عنوان التخليص على الخروج أم لا، فإن عنوان تسليم المال أو تخليصه أو رده الى صاحبه ونحو ذلك كلها معارف للزوم اجتناب الغضب وحرمة، فليس وراء الحكم بجرمة التصرف في الغضب حكم نفسي آخر فلامقتضى لوجوب الخروج نفسياً.

وأما دعوى وجوبه الغيري ومن باب مقدميته لترك الحرام فتارة: يبحث عنها صغرياً، أي في اثبات مقدمية الخروج لواجب هو ترك الحرام، واخرى: يبحث عنها كبرياً، وأن مثل هذه المقدمة هل تكون واجبة أم لا؟

أما البحث الصغري فقد ذكر بيانان لاثبات عدم التوقف والمقدمة.

البيان الأول - ما هو ظاهر تقريرات بحث الاستاذ من أن الخروج مقدمة للكون خارج المكان المغصوب وهذا العنوان ليس واجباً وإنما هو ملازم مع الواجب الذي هو ترك الحرام، لأن ترك الحرام أمر عدمي والكون خارج الدار أمر وجودي فيستحيل أن يكون احدهما عين الآخر.

وهذا البيان غاية ما يثبت أن الكون خارج الدار المغصوبة الذي هو أمر وجودي

ليس عين ترك الحرام العدمي، وهذا المقدار لا يمنع أن يكون الخروج مقدمة لكلا الامرين المتلازمين الوجودي والعدمي معاً.

البيان الثاني - ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من أن الخروج ضد البقاء وقد تقدم في بحث الضد أن احدهما لا يمكن أن يكون متوقفاً على عدم الآخر، بل كون احدهما مقدمة لترك الآخر أوضح بطلاناً من توهم توقف احدهما على ترك الآخر. وهذا البيان رغم فنيته فيه مغالطة فإن الضدين لا مقدمة ولا توقف بينهما بلحاظ أن واحد للدور واما كون فعل ضد في مورد موجباً وسبباً لعدم ضده في آن اخر فيما بعد فلا موجب لاستحالته بل هو أمر معقول، كما اذا افترضنا شخصاً مريضاً ضعيف الحال يكون فعله للازالة الآن مانعاً عن قدرته على الصلاة حتى بعد هذا الآن وأي محذور في ذلك؟

وفي المقام المدعى أن الخروج الآن مقدمة لعدم الغضب في الآن اللاحق الذي هو ايضاً واجب على المكلف.

واما ما يذكر كبرهان على المقدمة فيتألف من مقدمتين:

الاولى - أن الخروج لا اشكال في انه مقدمة للكون خارج الدار وهو ملازم مع ترك الغضب الحرام.

الثانية - أن الامرين المتلازمين لا بد وأن يكون التلازم بينهما ناشئاً من علية احدهما للاخر أو كونها معلولين لعلة ثالثة، اذ لو كان لكل منها علة مستقلة لزم امكان انفكاكهما، وفي المقام لا يمكن افتراض أن احدهما علة للآخر. فلا بد من فرض انها معلولان لعلة ثالثة وهو الخروج وهذا يعني مقدمة الخروج لترك الحرام.

وقد اعترض على هذا البرهان المحقق الاصفهاني (قده) باعترضين:

الاعتراض الاول - أن التلازم بين الكون خارج الدار وعدم الكون داخله لم ينشأ من علية احدهما للاخر أو معلوليتها لعلة ثالثة بل نشأ من ناحية التمانع والتضاد فيما بين

الكونين، حيث يضيق عالم التكوين عن استيعابها معا في آن واحد.
وهذا الكلام كأنه استثناء عن القاعدة التي ذكرناها وانه قد ينشأ التلازم بين
شيئين من ضيق خناق عالم التكوين.

والجواب: أنّ هذا غير معقول لما تقدم في بحث الضد من أنّ مقتضي احد الضدين
بنفسه مانع عن الضد الاخر وعلّة لاعدامه وبتعبير اخر: أنّ التمانع والتضاد الذاتي بين
الضدين يؤدي الى أنّ يكون مقتضي احدهما مزاحماً ومانعاً عن الاخر لامحالة.

الاعتراض الثاني - انا وإن سلّمنا أنّ المتلازمين لا بدّ وأن يكون احدهما معلولاً
للاخر أو كلاهما معلولين لعلّة ثالثة لكن لا يلزم أنّ يكون تمام اجزاء علّة احدهما تمام
اجزاء علّة الاخر بل يكفي أنّ يكون المقتضي لاحدهما علّة تامة للاخر مع فرض أنّ
هذا المقتضي بنفسه علّة للجزء الاخر من علّة الأول، والمقام من هذا القبيل حيث أنّ الكون
خارج الدار مع عدم الكون داخل الدار متلازمان ولكن علّة الاخر هو عدم ارادة البقاء في
الدار لأنّ ارادة الكون في الدار علّة له فعدمها علّة عدمه وعدم ارادة البقاء في الدار ملازم مع
ارادة الكون خارج الدار المعلولين لاقوائية مصلحة الكون خارج الدار
وهو مقتضي للكون خارج الدار لعلّة تامة، اذ لا بدّ علاوة عليه من شرط أو مقدمة
اعدادية هو الخروج من الدار. وهكذا يكون الخروج مقدمة لاحد المتلازمين دون
الاخر^١

وهذا الاعتراض غير تام ايضاً فإنّ مجرد عدم ارادة الغصب ليس علّة لعدم البقاء
في الدار المغصوبة لمن هو في الدار فعلاً بل لا بدّ اضافة على ذلك أنّ يتحرك نحو خارج
الدار والآ كان بحكم القواصر الطبيعية باقياً في الدار المغصوبة، نعم من ليس في الدار
فعلاً قد يكفي في حقه أنّ لا يريد الكون في الدار بناءً على أنّ الارادة علّة للمراد فعدمها
علّة عدمه. وهكذا يثبت انه لا ينبغي الاشكال في المقدمة في المقام^٢.

١- نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٨٧

٢- قد يقال: أنّ الخروج وإن كان مقدمة للكون خارج الدار وكذلك لعدم الكون في الدار بقاء الآ أنّ حيشة الخروج تعني
الحركة نحو خارج الدار لمن هو في الدار وهذا فعل آخر غير الحرام الذي هو الكون في الدار المغصوبة والذي هو ضد الكون خارجه
فالمكلف سواءً تحرك أم لم يتحرك داخل الدار كان الحرام متحققاً منه وهذا يعني أنّ ما هو الحرام ليس مقدمة لترك الحرام في
الآن الثاني فإنّ المكث في الدار في الآن الأول لا يكون مقدمة للكون خارج الدار أو ترك الكون داخل الدار في الآن الثاني وما هو

واما البحث عن الكبرى أعني امكان اتصاف الخروج بالوجوب الغيري، فقد استشكل فيه المحقق الخراساني (قده) وروح كلامه: ^١ انّ ترشح الوجوب الغيري على المقدمة مشروط بقابلية المحل بأن يكون مباحاً، اما ذاتاً كما في المقدمة المباحة، أو عرضاً وفي طول سقوط الحرمة عنها بملاك شرعي كما في موارد المقدمة المحرمة المنحصرة لواجب أهم، واما اذا كانت المقدمة محرمة ولم ترتفع حرمتها بل كانت معصية - ولو فرض سقوط الحرمة خطاباً بالعصيان - فلا قابلية فيها للإباحة ومعه لا يترشح الوجوب عليها، لأنّ العقل انما يدرك الملازمة بين حب شيء وحب مقدمته القابلة للإباحة المولوية، ولا يتوهم: انّ هذا تخصيص لحكم العقل بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته. فانّ وجوب المقدمة لم يثبت ببرهان عقلي بل بالرجوع الى الوجدان النفسي القاضي بأنّ من أحب شيئاً أحب مقدمته، ومن الواضح انّ الوجدان لا يثبت اكثر من ترشح الحب على ما يمكن انّ يكون مباحاً من المقدمات لا ما يكون حراماً وعصياناً، فيبقى الخروج في المقام مبغوضاً ومحرمًا رغم وقوعه مقدمة للواجب ^٢.

الجهة الثالثة - في علاج بعض المشاكل التي تثار بناءً على الفراغ في الجهتين السابقتين عن تمامية مقتضي الحرمة والوجوب معاً بالنسبة الى الخروج من الدار المغصوبة، والمشاكل الرئيسية مشكلتان:

احدهما - كيفية التوفيق بين الحرمة والوجوب في موضوع واحد.

والثانية - كيفية التوفيق بين حرمة الخروج ووجوب ذي المقدمة المترتب عليه وهو

→

المقدمة وهو التحرك نحو الخارج ليس بحرام.

نعم لو جعلنا الخروج فرداً آخرًا للغصب غير المكث أمكن أن يقال بأنّ فرداً من الغصب يصبح مقدمة لتترك الفرد الآخر في الآن الثاني.

١- كفاية الاصول، ج ١، ص ٢٦٤

٢- هذا منسب آخر على عدم وجوب المقدمة كما ذكرنا في محله، فانّ قابلية المحل للإباحة اذا أريد بها الإباحة بقطع النظر عن مباديء الوجوب النفسي فالمقدمة المحرمة لا بسوء الاختيار ايضاً لا تكون مباحة بقطع النظر عن الواجب النفسي، وانّ أريد بها الإباحة في طول مباديء الوجوب وبلحاظ ما يترشح منها فهذا ثابت في المقام ايضاً.

نعم هنا مطلب آخر جدير بالاهتمام هو أنّه في المقام لا يوجد محبوب نفسي بل غاية الامر توقف تترك الحرام الأهم في الآن الثاني على الخروج في الآن الأول الذي هو حرام ايضاً، وترك الحرام محبوب تبعية ومن باب أنّه صدّ عام ولا يترشح حبّ غيري إلا من المحبوب النفسي، وعليه يدور الأمر بحسب الحقيقة بين مبغوضين و يأمر المولى باخفها لأنّ هناك اجتماعاً للأمر والنهي بلحاظ المباديء.

الكون خارج الدار، أو بتعبير أدق عدم الكون في الدار في الآن الثاني.

أما المشكله الاولى - فقد يوفق بين حرمة الخروج التي اثبتناها في الجهة الاولى ووجوبه الغيري المدعى في الجهة الثانية بأن الحرمة تثبت في الآن الاول أي قبل الدخول في الدار، وأما بعد أن دخل المكلف بسوء اختياره الى الدار سقطت الحرمة وجاء دور الوجوب الغيري فلم يجتمعا في زمان واحد.
وفي قبال هذا البيان يوجد تقريران للاشكال:

التقريب الاول - ان غاية ما يثبت بهذا الجواب امكان التوفيق بين الحرمة والوجوب في مرحلة الخطاب الا ان التنافي بين الاحكام التكليفية بحسب الحقيقة ليس بلحاظ مرحلة الخطاب بل بلحاظ مرحلة المبادئ وعالم الحب والبغض، ومن الواضح ان المبعوضيه وملاك الغصب ثابت في المقام اذ لم تنسخ أو تقيد حرمة الغصب بالغصب الدخولي دون الخروجي.

والجواب - انا نلتزم بأن المبعوضيه تقع تحت الشعاع بعد الدخول لطور مصلحة فيه أقوى من المفسدة بالدخول وهي مصلحة الخروج من الغصب الاكثر، فتكون المحبوبيه الغيرية هي الفعلية - لوقيل بها في المقام - وتزول المبعوضيه بعد الكسر والانكسار فعلاً مع بقائها شأنياً.

التقريب الثاني - ان اجتماع الوجوب والحرمة على فعل واحد في زمانين وان كان لايلزم منه محذور اجتماع الضدين ولكنه يلزم منه الجهل مع وحدة زمان المتعلق، فان المولى من اول الامر عندما يلاحظ الخروج بعد الدخول فاما ان يرى فيه المفسدة فيحرمه أو يرى فيه المصلحة فيوجبه، اما ان يحرمه قبل الدخول ثم يوجبه بمجرد ان يدخل فيلزم منه جهل المولى بواقع الحال أو عدم كون التحريم الاول جدياً ومن اجل الزجر والمنع، وهذا هو الذي ذكره صاحب الكفاية وشرحه الاستاذ وافاد في توضيحه: ان مثل هذا انما يعقل في الاحكام الوضعية كالملكية مثلاً، فانه يمكن جعل مال لزيد يوم السبت ثم يجعل نفس ذلك المال يوم الاحد لعمره من يوم السبت وهو المسمى عندهم بالكشف الحكمي - لان الملاك والمصلحة في مثل هذه الاحكام الوضعية قائم بنفس الاعتبار فيمكن اعتبار معتبر سابق، واما في الاحكام التكليفية فحيث ان

الملاك في المجموع لافي الجعل فلا يعقل انّ المولى يحرم شيئاً من اول الامر ثم يوجبه بعد الابتلاء به فانّ المولى من اول الامر اما ان يجد في هذا الفعل الواحد مصلحة غالبية أو يجد فيه مفسدة، فعلى التقدير الاول لامعنى لجعل التحريم وعلى الثاني لامعنى لجعل الايجاب.

والجواب - إنّه يرى فيه مفسدة ومصلحة غالبية مشروطاً بالدخول حيث انّ الدخول من شرائط الاتصاف كما لا يخفى^١. ولكن لافي مركز واحد بل في مركزين، لأنّ للخروج عن الدار المغصوبة باين للعدم، عدمه بعدم الدخول وعدمه بعد الدخول المستلزم للبقاء في الدار المغصوبة.

والمولى يرى انّ مفسدة الغصب تقتضي فتح احد هذين البابين - الجامع بينهما لكي ينعدم المبعوض باحدهما - وهذا المقتضي يعين فتح باب عدم الاول أي عدم الخروج بعدم الدخول لتامة المقتضي فيه وعدم المانع وهو معنى تحريم الخروج قبل الدخول، ولا تزامحه مصلحة الخروج بعد الدخول اذ لا مصلحة في غلق هذا الباب وانما المصلحة في غلق الباب الثاني لعدم الخروج الذي يساوق البقاء في الغصب، وباعتبار انها مصلحة غالبية على مفسدة الخروج يأمر المولى بغلقه لاحالة.

وهو معنى ايجاب الخروج على تقدير الدخول.^١

١ - ولا يقاس هذا بالامر بشيء قبل وقته ثم الغاؤه حينه فانه هناك قد ألغى الحكم من قبل المولى نفسه فاذا كان المولى ممن لا يعقل في حقه البداء والجهل لم يكن يعقل منه ذلك بخلاف المقام الذي يكون سقوط النهي عن التصرف الخرجي من قبل المكلف بالتعجز والدخول عصبياً لانه يضطر حينئذ الى هذا المقدار من التصرف في الغصب بالمكث أو الخروج على كل حال فهو يفوت على المولى اجتناب المفسدة الموجودة في هذا الجامع بالدخول في الغصب، وهذا يعني انّ النهي عن الخروج الثابت قبل الدخول يستوفي فاعليته المولوية في صرف المكلف عنه بصرفه عن الدخول ولا ينافيه وجوب الخروج مشروطاً بالدخول سواء كان ايجاباً بملاك تعيين أخف الضررين أو بملاك المقدمة لترك حرام اهم او بملاك نفسي فيه كما اذا انطبق عليه عنوان واجب كذلك، لأنّ هذا الايجاب على كل حال مشروط بالدخول بنحو شرط الوجوب والاتصاف ففاعليته ومحركيته لا تقتضي تحقيق الشرط فلانساني فاعلية الحرمة المطلقة والتي تدعو الى اجتناب مفسدة الخروج بترك الدخول الذي يكون فيه ارتفاع لشرط المصلحة فلا يكون قد فوت المصلحة وواقع في المفسدة.

وهذا أمر واقع كثيراً عرفاً كمن يبيض شرب الدواء في نفسه ولكنه على تقدير المرض يجب شربه ولولم يفرغ ألم المرض وأثر كرهه للدواء التجنب عن الوقوع في المرض وهو معنى محركية كرهه للدواء. قد يقال: كيف يعقل مبعوضة أو حرمة فعل لوحقته المكلف وقع محبوباً وواجباً اذ لو كان فرض وقوعه هو فرض عدم البغض والحرمة كما في المقام استحالة أن يتعلق به بغض أو حرمة.

وهكذا يتبرهن انه لا محذور ثبوتي في الجمع بين تحريم الخروج قبل الدخول وإجابه بعده، كما ذهب اليه صاحب الفصول، بل هو المتعين بناءً على مقدمة الخروج لواجب اهم، كما اذا قبلنا الصغرى والكبرى في الجهة السابقة أو افترضنا أنّ الخروج وقع مقدمة صدفة لواجب أهم كما لو توقف انقاذ الغريق على خروجه من الارض المغصوبة التي دخلها بسوء اختياره مع وجود ارض مباحة فتأمل جيداً.

وأما المشكلة الثانية - أعني المنافاة بين حرمة الخروج ووجوب الكون خارج الدار أو ترك الغضب في الآن الثاني فهذه المنافاة يمكن أن تقرب بوجوه.

الوجه الاول - أنّ حرمة الخروج اذا تقدم على وجوب الخروج الغيري فهذا الاخير معلول لوجوب ذي المقدمة النفسي، والتفكيك بين العلة والمعلول غير ممكن ففسري المنافاة الى وجوب ذي المقدمة.

والجواب: بما ذكرناه سابقاً من أنّ الخروج وإن كان مقدمة ولكنه لا يتصف بالوجوب الغيري في المقام، ولو فرض ترشح الوجوب عليه يلتزم بسقوط الحرمة بعد الدخول كما شرحناه في دفع المشكلة الاولى.

الوجه الثاني - أنّ ايجاب ذي المقدمة غير معقول لاشتراط مقدوريته عقلاً وشرعاً، أي أنّ لا يكون ممنوعاً عنه أو عن مقدمته المنحصرة شرعاً، وفي المقام اذا فرض حرمة الخروج فكيف يمكن ايجاب ما يترتب عليه؟.

بل هذا الوجه يجري حتى لو انكرنا مقدمة الخروج، فانه لو لم يكن مقدمة فعلى كل حال ملازم مع ذي المقدمة ولا يعقل الامر بشيء والنهي عن ملازمه.

والجواب - اولاً - أنّ هذا الايجاب من قبيل ايجاب ذي المقدمة على تقدير عصيان مقدمته المحرمة الا اهم بنحو الترتب والذي لا ينافي حرمة المقدمة، وبعبارة اخرى: اللازم عقلاً في صحة الامر بشيء أن يكون المكلف قادراً عليه على تقدير الانقياد وفي

→
فانه يقال: إن كان ذلك من جهة التضاد بين الحب والبغض والوجوب والحرمة فقد عرفت أنّ المستحيل اجتماعها في زمان واحد أي لا بد وأن يكون متعلق البغض والحرمة مبغوضاً حين فعلية الحب والحرمة وهذا حاصل في المقام اذ قبل الدخول يكون الخروج مطلقاً أي حتى الخروج المقيد بالدخول مبغوضاً ليس غير لأن تحقق الدخول شرط في الاتصاف بالمحبوبة، وإن كان ذلك من جهة عدم الفائدة وعدم المحركة فقد عرفت أنّ النهي لا بد وأن يترك نحو عدم تحقق المبغوض حين هو مبغوض أي قبل الدخول وهذا تحفظ المصلحة برفع شرط الاتصاف بها وتجنب المسئلة.

المقام المكلف بعد أن دخل الارض المغصوبة فلو اراد أن يكون منقاداً لا يكون خروجه مخالفاً مع انقياده للمولى بل الخروج بعد الدخول من لوازم الانقياد وحفظ مصلحه الواجب المترتب عليه فيكون الامر بذي المقدمة صحيحاً وإن كانت مقدمته تقع معصية للنهي الثابت اولاً والساقط بعد الدخول.

وثانياً- ما ذكره في الكفاية من انه لو سلم أن ذا المقدمة غير مقدور فغايته سقوط الامر به من باب عدم القدرة عليه، لكن حيث أن عدم القدرة هذا ناشيء من سوء اختيار المكلف فلا ينافي في مسؤوليته تجاه ترك ذي المقدمة فيعاقب عليه كما يعاقب على المقدمة، فالنتيجة ثابتة على كل حال.

الوجه الثالث - أن ارتفاع حرمة الخروج بعد الدخول لم يكن من باب العدول والبداء بل من قبيل الرفع العصياني، والرفع العصياني ليس معناه انتفاء الغرض بل ثبوته وسقوط الخطاب لعدم الجدوى فيه، وحينئذ يكون الامر الفعلي بذي المقدمة نقضاً لهذا الغرض الفعلي للحرام.

والجواب: يظهر بما أجبنا به عن الوجه السابق فإن الامر بذي المقدمة لا يكون ناقصاً لغرض الحرام الذي نقضه المكلف وعصاه بسوء اختياره وإنما يعين أسلوب النقض وأن يكون مكثه في الارض المغصوبة خروجياً لابقائياً، والجامع بين المكثين ثابت على كل حال وتعيين الجامع في المكث الخروجي لا يكون نقضاً لغرض زائد.

المرحلة الثانية - في حكم الصلاة حال الخروج.

وهنا فرضيتان:

الفرضية الاولى - أن لا يتمكن المكلف من الصلاة بعد الخروج لضيق الوقت.

الفرضية الثانية - أن يتمكن من الصلاة خارج المكان المغصوب ولو بالاتيان بالوظيفة الاضطرارية.

أما الفرضية الاولى: - فعلى القول بجواز اجتماع الامر والنهي تقع الصلاة صحيحة على كل حال، ولكن لو فرض أن صلاته الاختيارية توجب مزيد مكث له وتصرف في الغضب تعين عليه تكليفاً الاقتصار على الصلاة الاضطرارية تقديماً لجانب الحرام وإن كانت صحيحة اذا خالف بملاك الترتب.

واما على القول بالامتناع، فتارة: يكون المجمع فعل السجود فقط من افعال الصلاة. واخرى: يفترض الاتحاد في تمام اكوان الصلاة.

فعلى الاول يتعين على المكلف الصلاة مع الايماء للسجود حتى اذا لم يلزم من الصلاة الاختيارية مكث زائد، لحرمة السجود ومبغوضيته المانعة عن الصحة بحسب الفرض، وهذا احد الفرقين بين هذا القول والقول بالجواز، فانه بناءً عليه كانت تجب الصلاة الاختيارية لولم يلزم منها مكث زائد- كما اذا كان يصلي في العربة- والفرق الاخر: انه لو جاء بالصلاة الاختيارية- ولومع المكث الزائد المحرم- تصح على القول بالجواز، للامر الترتيبي، وتبطل على القول بالامتناع، لعدم امكان الترتب بناءً عليه.

وعلى الثاني- مقتضى القاعدة الاولى صحة الصلاة وسقوط الامر راساً، لأن المكلف منذ البداية كان امامه دليلان دليل حرمة الغضب دخولاً ومكثاً وخروجاً ودليل الامر بالصلاة، وبعد التعارض بلحاظ مادة الاجتماع وتقديم جانب النهي تقيد دليل الامر بالصلاة في المكان المباح، وحيث ان دخوله في المكان المغضوب كان بسوء اختياره وكان يمكنه ان يصلي في مكان مباح ويجتنب الغضب فقد عجز نفسه عن امتثال كلا الخطابين وسقط الخطابان سقوطاً عصيانياً هذا هو مقتضى القاعدة، الا انه دلّ دليل خاص في باب الصلاة بالخصوص على انها لا تسقط بحال فلا بد من الاتيان بها ويكون هذا الدليل الخاص هو دليل وجوبها وصحتها.

وقد ذكر جملة من المحققين هنا: بان هذا الدليل بنفسه يدل على عدم مبغوضيتها عندئذ، اذ لا يعقل التقرب بما يكون مبغوضاً ولا يمكن وقوعها عبادة، وهذا خلف الاجماع.

وفيه: ان الالتزام بانتفاء المبغوضية عن هذه الحصة الخاصة من الكون الصلاتي الغصبي ان كان باعتبار ان المبغوض لا يعقل التقرب به، فجوابه: قد اتضح مما سبق، فان المبغوض اذا كان بديله غير مبغوض فلا يمكن التقرب به فانه كيف يرجح قصد التقرب الى المولى المبغوض على غير مبغوض، واما لو فرضنا ان البديل الممكن لهذا المبغوض مبغوض ايضا ومبغوضية البديل تكون اكثر فحينئذ يعقل التقرب الى المولى بالاقبل مبغوضية، فان التقرب بشيء معناه ترجيحه على بديله لاجل المولى، ومقامنا

من هذا القبيل فإن للصلاة الغصبية لا يكون إلا الغضب المحض الذي يكون متمحضاً في المفسدة وغير واجد للمصلحة أصلاً وهو أشد مبغوضية فيكون التقرب باختيار الأقل مبغوضية معقولاً.

وإن كان الالتزام بانتفاء المبغوضية لاجل عدم الوقوع في محذور اجتماع المبغوضية مع الوجوب فالجواب: أننا نلتزم بعدم المحبوبة، فإن وجوب الصلاة ثبت هنا بمثل الاجماع ولا مأخذ لاشتراط المحبوبة وراء الامر في المقام لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

أما ثبوتها فلأن الامر والايجاب كما ينشأ من المحبوبة كذلك قد ينشأ من داعي تخفيف المبغوضية وترجيح اقل الضررين، فلعل مقامنا من هذا القبيل.

وأما اثباتاً فلأن الامر لو كان ثابتاً بالأدلة اللفظية جاء فيه الاستظهار العام فيكون ظاهره عرفاً نشوء الامر عن المحبوبة، وأما حيث يكون الدليل لثبوتاً كالاجماع أو التسالم فلا يثبت إلا اصل الوجوب والامر مع الملاك بمعنى المصلحة أو قلة المفسدة والمبغوضية لا المحبوبة.

لا يقال - يوجد دليل لفظي ايضاً مثل مادك على انه (لا تدع الصلاة على حال فانها عماد دينكم)^١ فيدل على نشوء الوجوب والامر من المحبوبة في هذا الحال ايضاً.

فانه يقال - ان مثل هذه الادلة اللفظية لو تمت فدلواها ان المولى لا يرفع يده عن امره بالصلاة بمجرد العجز عن بعض افعالها بحيث يبقى المكلف لامتمثلاً ولا عاصياً، ففي كل مورد يكون عدم الامر معناه ان المكلف لا يعتبر عاصياً بترك الصلاة يمكن التمسك بهذا الخطاب لانه جاء لا ثبات الامر من قبل المولى وان المولى لا يرفع اليد عن امره من قبله، واما اذا كان المولى لم يرفع يده عن امره وانما المكلف عصي امر المولى وعجز نفسه كما في المقام أو من آخر صلواته اختياراً الى آخر الوقت بركة فانه لا تشمل هذه الخطابات وانما ينحصر دليله بالاجماع وشبهه.

وهكذا يثبت وجوب الصلاة بناءً على الامتناع واتحادها مع الاكوان الغصبية.

وهل تثبت عليه وظيفة المختار أو الصلاة الاضطرارية؟

الصحيح أنه إن استلزمت الوظيفة الاختيارية مكثاً زائداً كانت عليه الصلاة الاضطرارية، اذ لا موجب لرفع اليد عن دليل حرمة المكث الزائد بعد أن كان دليل الوجوب لبيئاً، فتقع الصلاة الاختيارية فاسدة، واما اذا لم تستلزم الاختيارية مكثاً زائداً محرماً فلا مانع من التمسك باطلاق دليل جزئية الركوع والسجود وسائر الاجزاء فانها تدل على اشتراطها في كل صلاة تكون وظيفة للمكلف والصلاة هنا وظيفة له بحسب الفرض.

هذا كله بناءً على المختار من وقوع الخروج محرماً ومعصية للنهي السابق. واما اذا قلنا بوجوب الخروج نفسياً أو غيرياً وعدم حرمة، ففي كل مورد لم نكن نقول فيه بوظيفة الصلاة الاختيارية لانقول به بناءً على هذا القول ايضاً، لوضوح أنّ اختيارية الصلاة لا تكون دخيلة في الخروج حتى ترتفع عنها الحرمة وانما ترتفع الحرمة عن الحركة نحو الخروج ولا ترتفع عن تصرفات أخرى لا تكون دخيلة فيه. وانما يختلف هذا القول عن المختار في أنّ الصلاة حال الخروج بالمقدار الذي لا يلزم منه مكث زائد كان يثبت هناك بالدليل الخاص اقا هنا فيثبت بنفس دليل الامر بالصلاة لعدم حرمة الخروج بحسب الفرض.

واقا الفرضية الثانية - وهي ما اذا كان منمكننا من الصلاة خارج الدار المغصوبة، فلو كان يتمكن خارج الدار من صلاة اكمل مما هو وظيفته في الفرضية السابقة تعين عليه ذلك.

واقا لو لم يكن يتمكن من صلاة اكمل واحسن حالاً مما كانت وظيفته في الفرضية السابقة امكنه الاستعجال بل تعين عليه ذلك لو كانت الصلاة في الداخل احسن حالاً واكمل من الخارج لو لم يكن مقتضى القاعدة سقوط خطاب الصلاة، واما اذا كان مقتضى القاعدة ذلك وانما ثبت الوجوب بمثل الاجماع فن الواضح عدم ثبوت اجماع على صحة الصلاة في الداخل حتى لو فرض أنّ الصلاة في الداخل تكون اكمل منها في الخارج فضلاً عما اذا لم تكن اكمل منها، فلا بدّ من الصلاة في خارج المكان المغصوب.

التنبيه العاشر- ذكر المحقق صاحب الكفاية أنّ اختلاف الاضافة كاختلاف

العنوان فبناءً على كون الثاني موجبا لجواز الاجتماع فالاول ايضاً كذلك، وقد وقع ذلك مورداً للنقد من قبل المحققين تارة: من حيث الصغرى وأن اختلاف الاضافة لا يعقل أن يكون موجبا لاختلاف الحكم ما لم يرجع الى اختلاف العنوان واخرى: من حيث الكبرى وأن هذا خارج عن مسألة الاجتماع.

أما الاشكال في الصغرى فقد ذكره المحقق الاصفهاني (قده) بدعوى عدم امكان دخالة اختلاف الاضافة في اختلاف الحكم لامن حيث الحسن والقبح الذاتيين ولا من حيث المصلحة والمفسدة.

أما الاول فلأن حسن كل شيء وقبحه لابد وأن يرجع الى دخول الفعل تحت عنوان العدل الذي هو حسن بالذات أو الظلم الذي هو قبيح كذلك، فان اوجب اختلاف الاضافة اختلاف الفرد في كونه داخلا تحت هذا العنوان أو ذاك العنوان رجع الى اختلاف العنوان والآ فلا أثر له.

وأما الثاني فلأن الاضافات من قبيل الشرط في تأثير المقتضي وليست جزءاً للمقتضي الذي هو المضاف اليه الواحد بحسب الفرض، ولا يعقل أن يكون شيء واحد مقتضياً للمصلحة والمفسدة معاً.

وفيه - اولاً - أن ما ذكره من أن الحسن والقبح يتبعان عنوان العدل والظلم وأن كان صحيحاً على المبنى المشهور القائل بانحصار الحسن بالذات والقبيح بالذات في العدل والظلم، إلا أن هذا لا يعني أن امر الشارع ونهيه لابد وأن يتعلقا بذلك العنوان بل يمكن أن يكون متعلقاً بالضافة، والبحث في امكان اجتماع الامر والنهي لا الحسن والقبح.

وثانياً - لاستحالة في أن يكون فعل واحد ذا مصلحة ومفسدة معاً بلحاظين واضافتين خصوصاً في باب مصالح الاحكام الشرعية.

فيكون اكرام انسان من حيث كونه عالماً فيه مصلحة ومن حيث كونه فاسقاً فيه مفسدة فالاشكال الصغرى لا وجه له.

وأما المناقشة في الكبرى: فقد ذكر الاستاذ بأن محل الكلام ما اذا تعلق الامر بعنوان كالصلاة والنهي بعنوان آخر كالغضب ولكن المكلف قد جمع بينهما في مورد

واحد فيقع الكلام في أنّ التركيب انضمامي أو اتحادي، وأما موارد تعدد الاضافة مع وحدة العنوان فالنهي فيها يتعلق بعين ما تعلق به الامر وهو اكرام العالم الفاسق مثلاً، غاية الامر جهة التعلق تختلف، ومن الواضح أنّ تعدد الجهة التعليلية لا يوجب تعدد المتعلق فالمتعلق وهو اكرام زيد العالم الفاسق واحد، وبديهي انه لا يعقل أنّ يكون فعل واحد واجباً ومحرمّاً معاً لأنّ نفس هذا التكليف محال لانه مجرد تكليف بالمحال وبغير المقدور.

وفيه - إنّ كان نظره الى مورد تعلق الامر بالطبيعة بنحو مطلق الوجود، كما اذا قال اكرم كل عالم ولا تكرم الفاسق فما أفيد من انه خارج عن مسألة الاجتماع صحيح الآ أنّ هذا لا يختص بما اذا كان الاختلاف بالاضافة بل يجري حتى اذا كان الاختلاف بالعنوان، كما اذا امر بكل صلاة ونهي عن الغصب.

وإنّ كان نظره الى مورد تعلق الامر بالطبيعة بنحو صرف الوجود، كما اذا قال (اكرم عالماً ويحرم اكرام الفاسق) فأكرم عالماً فاسقاً فخروج ذلك عن مسألة الاجتماع غير صحيح بل هو داخل فيها ايضاً، فإنّ كلاً من الملاك الاول والثاني للجواز جارٍ فيه كما يجري في موارد تعدد العنوان، غاية الامر التحفظ الثالث الذي ذكرناه في الملاك الثاني للجواز واضح الانطباق في هذا المقام. وهذا نختم البحث عن مسألة اجتماع الامر والنهي.

اِقْتِضَاءُ النَّهْيِ لِلْفَسَادِ

- معنى النهي في العبادات
- اقسام النهي التحريمي
- براهين اقتضاء النهي لفساد العبادة
- تنبيهات النهي عن العبادة
- النهي في المعاملات واقتضائه للفساد
- على مقتضى القاعدة وعلى مستوى
الروايات الخاصة

الفصل الثالث اقتضاء النهي للفساد

الكلام في اقتضاء النهي للفساد يقع في مسألتين:
النهي عن العبادة

المسألة الاولى - في العبادات وأن النهي هل يقتضي فسادها أو لا؟
والمقصود من الفساد هنا عدم الاجزاء في مقام الامثال بنحو لا يكون مغنياً عن
الاعادة أو القضاء في مقابل الصحة بمعنى ان العمل يكون مجزياً ومغنياً عن الاعادة
والقضاء.

وليس المقصود من النهي هنا النهي الارشادي الذي يكون ارشاداً الى المانعية
وفساد العمل، كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه مثلاً، لوضوح ان مثل هذا النهي
يقتضي الفساد لاحالة ويكشف عنه مادام ارشاداً اليه فلامعنى للبحث عنه.
نعم ينبغي ان يبحث بحثاً صغرياً عن انه متى يستفاد من النهي الارشاد الى
الفساد؟ وسوف نتكلم في هذا البحث عند التعرض لبعض تنبيهات المسألة إن شاء الله
تعالى، فالمقصود بالنهي هنا النهي التحريمي، فيتكلم في ان تحريم العبادة هل يوجب
فسادها أم لا؟.

والنهي التحريمي يكون على خمسة اقسام:

القسم الاول - ان يكون النهي نفسياً خطاباً وملاكاً، والمقصود من كونه نفسياً
خطاباً ان الشارع أدخل في عهدة المكلف نفس متعلق النهي لا آثاره، من قبيل الحرمة

المستفادة من خطاب لا تشرب الخمر، فإن نفس عدم شرب الخمر داخل في عهدة المكلف، والمقصود من كون النهي نفسياً ملاكاً أن يكون ملاك النهي عبارة عن نفس متعلق النهي لا أثر مترتب على متعلق النهي، فثلاً الملاك لحزمة الخمر ليس نفسياً فإن نفس شرب الخمر ليس مفسدة وإنما تترتب المفسدة عليه وهذا بخلاف مفسدة الشرك بالله مثلاً فإن المفسدة في نفس الشرك بل هو اكبر المفاسد لأن المفسدة في شيء مترتب عليه.

القسم الثاني - أن يكون النهي نفسياً خطاباً غيرياً ملاكاً، وذلك من قبيل النهي عن شرب الخمر، فإن الداخل في العهدة بواسطة الخطاب نفس عدم شرب الخمر لاشيء آخر ولكن ليس نفس شرب الخمر مفسدة وإنما المفسدة فيما يترتب على شرب الخمر من الآثار.

القسم الثالث - أن يكون النهي غيرياً خطاباً وملاكاً، وذلك كالنهي عن الصلاة المستفاد من الأمر بالازالة - بناءً على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص - فإن عدم الضد الخاص لا يدخل في عهدة المكلف بل ما دخل في العهدة ذات الشيء المأمور به فقط وأما النهي فيكون باعتبار الترشح من خطاب آخر. كما أن متعلق النهي الذي هو الصلاة ليس بنفسه مفسدة وإنما المفسدة تكون شيئاً مترتباً على اتيان الصلاة وهو فوات الازالة الواجبة.

وفي هذه الاقسام الثلاثة يكون الملاك في متعلق النهي ولو بلحاظ آثاره.

القسم الرابع - أن يكون الملاك والمصلحة في نفس النهي لافي متعلقه - بناءً على امكان ان يكون المصلحة في الجعل - الآ اننا سوف نبين في مسألة الجمع بين الاحكام الواقعية والاحكام الظاهرية أن هذا غير معقول.

القسم الخامس - أن لا يكون الملاك لافي نفس جعل النهي ولا في العنوان المنهي عنه بل يكون الملاك في عنوان آخر منطبق على ما تعلق به النهي كما اذا كان النهي بنحو يؤدي جعله الى انطباق عنوان فيه ملاك على متعلق النهي، وذلك من قبيل عنوان الامتحان والاختبار فانه لا يمكن أن ينطبق على ذات المنهي عنه الآ في طول توجه النهي الى المكلف فلو كان ملاك النهي في مثل ذلك فالنهي يكون من هذا القسم

الخامس، وهذا هو المعنى المعقول لنشوء النهي من ملاك في نفس الجعل.
ثم أنّ النهي الذي يُقال انه يقتضي فساد العبادة أو لا يقتضيه هل يعم تمام هذه
الاقسام الخمسة أو يختص بخصوص بعضها؟.

الصحيح: أنّ هذا مربوط بتحقيق حال كل برهان من البراهين المتعددة التي
سوف تذكر لا ثبات أنّ النهي يقتضي الفساد، فلا بدّ من التكلم بلحاظ كل واحد
منها ليُرى انه هل يختص بخصوص بعض هذه الاقسام أو يعمها جميعاً؟.

ثم أنّ هذه البراهين يرجع بعضها الى اثبات بطلان العبادة وعدم صحتها من
ناحية قصورها الذاتي وعدم وجدانها للملاك .

و يرجع بعضها الآخر الى اثبات بطلان العبادة من ناحية قصور قدرة المكلف على
الاطيان بالعبادة الصحيحة الجامعة للشرائط مادام انها منهي عنها. وفيما يلي نستعرض
البراهين:

البرهان الاول - أنّ يُقال بأنّ النهي اذا تعلق بالعبادة فيكشف إنّاً عن ثبوت
المفسدة فيها وحيث أنّ المفسدة مضادة ومنافية مع المصلحة فيكون النهي الكاشف عن
المفسدة كاشفاً ايضاً عن عدم المصلحة، فاذا ثبت أنّ هذا الفرد من العبادة ليس
واجداً للملاك والمصلحة فلا يكون مجزياً لاحتماله بل لا بدّ من الاعادة أو القضاء كي
يستوفى ملاك الواجب.

هذا البرهان لو تم فيثبت البطلان من ناحية القصور الذاتي في العبادة وعدم
وجدانها للملاك ولوفرض قدرة المكلف على الاطيان بالعبادة على وجه قربي، ومن هنا
لا يختص هذا البرهان بخصوص باب العبادات بل يثبت البطلان حتى في الواجبات
غير المشروطة بقصد القربة، حيث يقال هناك ايضاً: اذا ثبت النهي تثبت المفسدة
ومع ثبوت المفسدة لا توجد المصلحة للتضاد بينها فلا يمكن أنّ يكون ذلك الفرد مجزياً
ومسقطاً للامر.

وايضاً بناءً على تمامية هذا البرهان ينبغي أنّ نقول أنّ الموجب للبطلان هو
النهي بوجوده الواقعي وإنّ لم يصل الى المكلف، اذ النهي الواقعي انما يكون ناشئاً من
المفسدة سواء وصل الى المكلف أو لم يصل إليه، والمفسدة لا تجتمع مع المصلحة سواء

كانت المفسدة واصلة ومعلومة أولاً .

و يترتب على هذا أن مجرد احتمال ثبوت نهي في الواقع غير واصل الينا يكفي لعدم الجزم بصحة العبادة حتى ولو كانت الحرمة مؤمنة، اذ المفروض أن صحة العبادة منوطة بعدم ثبوت النهي في الواقع لابعدم وصوله الى المكلف .

والصحيح: عدم تمامية هذا البرهان الآ في القسم الاول من اقسام النهي الذي كان يُفترض فيه أن متعلق النهي بنفسه مفسدة لانه يترتب عليه المفسدة، فلوفرض أن الامر المترقب وجوده كان متعلقاً بنفس المصلحة لاجما يترتب عليه المصلحة فحينئذ يتم هذا البرهان اذ يقال: اذا ثبت بدليل النهي أن الفعل متعلق النهي من القسم الاول أي بنفسه مفسدة- فيثبت لاحالة انه ليس بنفسه مصلحة، اذ استحيل أن يكون الشيء الواحد مفسدة ومصلحة معاً، واذا لم يكن مصلحة فلا يكون مجزياً ومسقطاً عن الامر واما في غير القسم الاول من اقسام النهي فلا يتم هذا البرهان، لأن متعلق النهي فيها لا يكون بعينه مفسدة وانما تترتب عليه المفسدة، أو أن هناك ملاكاً ومصلحة فيما بعد النهي، ومن الواضح أن ما تترتب عليه المفسدة لا يستحيل أن تترتب عليه المصلحة ايضاً، فما اكثر الافعال التي تترتب عليها المفسدة والمصلحة معاً.

فبمجرد ثبوت دليل على النهي لا يمكن أن يستكشف عدم ترتب المصلحة على الفعل المنهي عنه حتى يحكم بالفساد وعدم الاجتزاء.

البرهان الثاني - ويسلم فيه بأن النهي لا يكشف عن عدم ثبوت المصلحة راساً ولكن يُقال: أن النهي يكشف لاحالة عن ثبوت مفسدة غالبية، فلو كانت هناك مصلحة فهي مصلحة مغلوبة لاحالة، ومن الواضح انه لا يمكن الاقتراب الى المولى بفعل ما يكون فيه مصلحة مغلوبة للمفسدة بل هذا ابتعاد عن المولى وعن اغراضه فيتعذر وقوع العبادة على وجه صحيح من جهة عدم التمكن من التقرب. وهذا البرهان لو تم فانما يتم في غير القسم الرابع من النهي فإن النهي في القسم الرابع لا يكشف عن ثبوت مفسدة غالبية في المتعلق حتى لا يمكن التقرب به الى المولى وانما يكشف عن ثبوت مصلحة غالبية في نفس جعل النهي وهذا لا يمنع أن يقترب العبد الى مولاه بالفعل المنهي عنه الذي فيه مصلحة ايضاً غاية الامر تكون مصلحة اقل من مصلحة جعل النهي .

ثم إنَّ البطلان على اساس هذا البرهان يكون من ناحية قصور قدرة المكلف وعدم صلاحية الفعل من اتيانه به على وجه قري- كما اشرنا- لامن ناحية القصور الذاتي في العبادة، اذ لو فرض التمكن من الاقتراب الى المولى بالفعل الذي تكون مصلحته مغلوبة لوقع صحيحاً وكان واجداً لمصلحة الامر، ومن هنا يختص هذا البرهان بخصوص العبادات ولايشمل غيرها من الواجبات، كما إنَّ البطلان على اساس هذا البرهان يكون ناشئاً من النهي بوجوده الواقعي وإن لم يصل الى المكلف، فإنَّ النهي بوجوده الواقعي يكون ناشئاً من مفسدة غالبية فلو كانت هناك مصلحة فهي مصلحة مغلوبة ويستحيل الاقتراب الى المولى بما تكون مصلحته مغلوبة لمفسدته.

وعلى هذا فمجرد احتمال ثبوت نهي في الواقع لم يصل اليه لا يكفي لعدم الجزم بصحة العبادة حتى لو لم يكن هذا الاحتمال منجزاً للحرمة.

والصحيح: عدم تمامية هذا البرهان وذلك لأنَّ الاقتراب الى المولى له معنيان:

المعنى الاول - الاقتراب بمعنى تحقيق انبساط صدر المولى واستثنائه من ناحية تحقق اغراضه وميوله، وذلك من قبيل أن يقتل العبد عدوَّ المولى، فانه اقتراب الى المولى من ناحية انه حقق غرضه ولو فرض أنَّ العبد كان يتخيل انه صديق المولى وتجراً فقتله فخرج عدواً له.

المعنى الثاني- الاقتراب بحسب موازين العبودية والمولوية، فقتل عدو المولى بتخيل انه صديقه ليس اقتراباً الى المولى عقلاً بل ابتعاد عنه وقتل صديق المولى بتخيل انه عدوه يكون اقتراباً الى المولى وليس ابتعاداً عنه وإن كان مفوتاً لغرض المولى ومؤثراً على نفسه.

فلو كان الشرط في العبادات الاقتراب بالمعنى الاول لكان لهذا البرهان وجهة، فإنَّ مغلوبية المصلحة للمفسدة مساوقة لعدم امكان التقرب بالمعنى الاول فتبطل العبادة. الا أنَّ الشرط في العبادات الاقتراب بالمعنى الثاني، ومن الواضح أنَّ مجرد مغلوبية المصلحة للمفسدة لايعني عدم امكان التقرب بالمعنى الثاني ما لم نضيف اليها نكتة زائدة ترجعنا الى بعض البراهين التالية، فإنَّ مناط التقرب بالمعنى الثاني ليس ذات المصلحة بما هي هي بل العلم بالمصلحة أو ما يحكمه، فيمكن أن تكون المصلحة

مغلوبة أو لا توجد مصلحة اصلاً ومع ذلك يتحقق التقرب بالمعنى المطلوب، كما إذا تخيل عدم النهي وتوهم أنّ هناك مصلحة غالبية.

البرهان الثالث - أنّ يسلم بأنّ النهي لا يكشف عن عدم ثبوت المصلحة رأساً ويسلم أيضاً بأنّ الشرط في العبادات التقرب بالمعنى الثاني لا الاول ولكن يُقال: إنّ قصد القربة المعتبر في العبادات انما يتحقق بلحاظ الامر أو الحب ولا يكاد يتحقق بلحاظ الملاك فاذا وصل النهي الى المكلف فلا محالة يقطع بعدم الامر لعدم امكان اجتماع الامر والنهي، ويقطع بعدم الحب ايضاً لأنّ المفروض ثبوت النهي وغلبة المفسدة على المصلحة، فلا يمكنه أنّ يقصد القربة بلحاظ الامر ولا بلحاظ الحب للعلم بانتفائهما، ولا يمكنه أنّ يقصد القربة بلحاظ المصلحة المغلوبة لانه غير معقول لبااعتبارها مغلوبة بل باعتبار أنّ قصد التقرب بالملاك غير معقول، فمع ثبوت النهي لا يمكن قصد القربة فتقع العبادة باطلّة، اما انه لماذا لا يمكن التقرب بالملاك؟ فهذا يمكن أنّ يُبين باحد وجهين احدهما ثبوتي والاخر اثباتي.

الوجه الاول - أنّ التقرب بالملاك بما هو هو - من دون لحاظ كون الفعل محبوباً للمولى أو مأموراً به من قبله - غير معقول ثبوتاً ما لم يرجع الملاك الى المولى، فلو كان الملاك مصلحة للعبد كما هو كذلك في احكام المولى الحقيقي الغني عن كل شيء فاذا فرض سقوط وجوبه لتعلق النهي به وعدم محبوبيته لغلبة مفسدته على مصلحته فكيف يعقل للعبد أنّ يتقرب به الى المولى بمجرد كونه ذا مصلحة راجعة الى العبد نفسه؟ فإنّ هذا امر غير معقول نعم لو فرض المولى من الموالى العقلائية وكانت المصلحة راجعة اليه لالى المكلفين أمكن التقرب اليه بلحاظ نفس الملاك .

الوجه الثاني - أنّ التقرب بالملاك حتى لو امكن ثبوتاً فهو غير مجزٍ اثباتاً، وذلك بدعوي: انه في باب العبادات ثبت فقهيّاً وجوب قصد الامر لا قصد الملاك .

هذا البرهان لو تمّ فيثبت في تمام الاقسام الخمسة للنهي خلافاً للبرهانين

السابقين.

نعم لو بنينا على أنّ النهي من القسم الرابع يجتمع مع مبدأ الامر الذي هو الحب بأنّ يكون النهي عنه محبوباً مع أنّ جعل النهي ايضاً محبوب فعندئذ يمكن التقرب بمثل

هذا الحب رغم تعلق النبي به، كما أنّ الموجب للبطلان في هذا البرهان ليس النهي بوجوده الواقعي بل بوجوده الواصل، فإنّ النهي لو كان ثابتاً في الواقع ولكن لم يصل الى المكلف كان بإمكان المكلف أن يتقرب ويقصد الامر، فإنّ قصد الامر مقرب حتى لو لم يكن أمر في الواقع.

نعم لو ثبت فقهاً أنّ الشرط قصد الامر الموجود واقعاً بأن يشترط وجود الامر في الواقع حقيقة فيقصده، فع ثبوت النهي في الواقع يثبت بطلان العبادة لعدم الامر واقعاً.

والتحقيق: عدم امكان المساعدة على هذا البرهان بكلا وجهيه.

اقا الوجه الاول - فلانّ التقرب بالمصلحة بما هي مصلحة راجعة الى العبد وان كان غير معقول الا ان التقرب بتلك المصلحة بما ان الشارع يهتم بها وبما انها مؤثرة في نفس المولى ولو بتقليل البغض امر معقول في نفسه ما لم تبرز نكته اخرى تمنع عن ذلك.

واقا الوجه الثاني - فلأنه لا يوجد دليل على اعتبار قصد الامر في العبادات، بل لم يدل دليل لفظي في جلّ العبادات على اشتراط قصد القرية وانما ثبت ذلك بمثل الاجماع والارتكاز من الادلة اللبية وهي لا تقتضي اكثر من اشتراط اصل التقرب.

البرهان الرابع - انه مع تعلق النهي بعبادة يسقط الامر عنها لاحالة لعدم امكان اجتماع الامر والنهي، وبعد سقوط الامر لا يمكن أن يحرز ثبوت الملاك والمصلحة في الحصة المنهي عنها من العبادة، فإنّ ملاك الواجب انما يستكشف من نفس تعلق الامر بالدلالة الالتزامية وهي تسقط بعد سقوط المطابقة، ومع احراز الملاك لا يحرز، انّ الحصة المنهي عنها تكون موجبة لسقوط الوجوب وبراءة الذمة فلا يمكن الاجتزاء بها بعد أن كان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وهذا نتيجة الحكم بطلان العبادة.

هذا البرهان لو تم فيثبت البطلان لالقصور قدرة المكلف عن قصد القرية بل للقصور الذاتي في العبادة من ناحية عدم احراز وجدانها لملاك الأمر.

و يترتب على ذلك أنه لا يختص بخصوص باب العبادات بل يأتي في الواجبات التوصلية ايضاً حيث يُقال: مع وجود النهي يسقط الامر وبعد سقوط الامر لا يبقى

كاشف عن الملاك فتجرى اصالة الاشتغال.

الآ أن البطلان الذي يتوصل اليه. بهذا البرهان بطلان ظاهري ثابت باصالة الاشتغال لا واقعي، خلافا للبراهين السابقة، فانها كانت تثبت ان العباداة باطلة مع وجود النهي حقيقة وواقعاً، اما لعدم وجدانها للمصلحة واما لعدم توفر شرطها وهو التقرب، واما هنا فلا قطع ببطلان العباداة وانما يحتمل بطلانها وعدم صحتها مع الحكم بالاشتغال، وحيث أن هذ البطلان بطلان ظاهري مبني على جريان اصالة الاشتغال فلامحالة يكون الموجب لهذا البطلان النهي بوجوده الواصل لا الواقعي، فان النهي بوجوده الواقعي لا يصلح لرفع الحجة عن اطلاق دليل الامر وشموله لهذا الفرد، فاذا كان اطلاق دليل الامر باقياً على الحجية فهو بنفسه مثبت للاجزاء والصحة.

كما اننا لوقلنا بان النهي بتمام اقسامه لا يمكن أن يجتمع مع الامر جرى البرهان في تمام اقسام النهي، اذ مع وجود أي قسم منها يزول الامر وبعد زواله لا يمكن احراز الملاك فتجري اصالة الاشتغال، واما لوقلنا بان امتناع اجتماع الامر والنهي انما يكون بلحاظ امتناع اجتماع مبادئهما من الحب والبغض على متعلق واحد فلا بأس بان يجتمع القسم الرابع من اقسام النهي مع الامر، اذ النهي من القسم الرابع لا ينشأ من بغض في متعلقه فيمكن أن يجتمع مع الامر وهذا يعني انه لا مانع من التمسك باطلاق الامر للفرد المنهي عنه.

وهذا البرهان غير تام ايضاً: لانه لا اشكال في ان النهي عن فرد من افراد عباداة يوجب تقييد اطلاق الواجب ببقية الافراد لكن هنا فرضيتان:

الفرضية الاولى - أن يُفترض ان دليل الوجوب له اطلاق بلحاظ نفس الوجوب فيثبت الوجوب للجامع بين بقية الافراد سواء أتى بالفرد المنهي عنه أولاً.

الفرضية الثانية - أن يُفترض عدم وجود الاطلاق لدليل الوجوب - كما اذا افترض ان الوجوب ثبت بدليل لبي - و يكون القدر المتيقن منه ثبوت الوجوب على المكلف لو لم يأت بالفرد المنهي عنه.

فلو افترضنا الفرضية الثانية فع الاتيان بالفرد المنهي عنه لا يكون الشك في تفرغ الذمة كي تجري اصالة الاشتغال، وانما يكون الشك في اصل التكليف بالوجوب

فتجري اصالة البراءة فلا تجب الاعادة.

واما لو افترضنا الفرضية الاولى اي وجود اطلاق في دليل الوجوب فالنتيجة وان كانت بطلان العبادة وعدم الاجتزاء بها الا ان البطلان هنا ليس على اساس قاعدة الاشتغال بل على اساس ان نفس اطلاق دليل الوجوب يكون دليلاً اجتهادياً على عدم جواز الاكتفاء بذلك الفرد المنهي عنه وعدم وجدانه للملاك والمصلحة سواء كان الواجب توصلياً أو تعبدياً وسواء كان النهي واصلاً أم لا.

البرهان الخامس - ان المكلف بعد توجه النهي اليه يكون عاجزاً من ان يأتي بالفعل العبادي بقصد قرني الهي، لان وصول النهي اليه يكشف عن تمامية مباديء النهي وبالتالي عن كون العبادة مبنغوضة بالفعل وكون تركها أرجح عند المولى من فعلها اذ لولا ذلك لما تعلق النهي الفعلي بها، ومع احراز المبنغوضية الفعلية يستحيل ان يؤتى بالفعل لاجله تعالى، فان الاتيان بفعل لاجل المولى انما يُعقل فيما لو فرض ان حال المولى مع الفعل أحسن من حاله مع عدمه واما لو فرض ان حاله مع الترك كان هو الأفضل فلا يعقل ان يؤتى به لاجله.

وفي المقام قد فرضنا ان الفعل العبادي قد اصبح مبنغوضاً بالفعل للمولى فيكون حال المولى عند الترك احسن من حاله عند الفعل فلا يعقل ان يؤتى به لاجل خاطره، وهذا يعني عدم التمكن من قصد القربة فلا تقع العبادة صحيحة.

والملاحظ في هذا البرهان ان ما ينكشف بالنهي يوجب عجز المكلف من قصد القربة من دون حاجة الى لحاظ اثار وصول النهي من قبح المعصية وان فعل القبيح يتبع عن المولى وان المبعّد يستحيل ان يكون مقرباً، فتمام النظر فيه الى ان النهي يكشف عن ثبوت المبنغوضية الفعلية ويستحيل ان يتقرب الى شخص بما يكون مبنغوضاً له، ثم ان البطلان على اساس هذا البرهان يكون بملاك قصور قدرة المكلف عن التقرب لاجل قصور ذاتي في العبادة، و يترتب عليه: ان هذا البرهان يختص بالعبادات ولا يشمل التوصليات.

كما ان البطلان على هذا الاساس وان كان بطلاناً واقعياً لا ظاهرياً الا انه منوط بالنهي بوجوده الواصل لاجل وجوده الواقعي، فانه مع عدم وصول النهي وعدم تنجزه على

المكلف يعقل قصد التقرب ولورجاء واحتمالاً ولو كان هناك نهي في الواقع، ويترتب على ذلك: انه مع عدم وصول النهي يقطع بالصحة لأن الصحة تكون ظاهرية.

كما أن هذا البرهان يأتي في تمام اقسام النهي عدى القسم الرابع^١، فإن النهي في القسم الرابع لا يكشف عن مبغوضية متعلقه وانما يكشف عن مصلحة في جعل النهي، فقد يكون حال المولى مع فعل المتعلق أحسن من حاله مع عدم فعله.

كما أن هذا البرهان يتم حتى لو بنينا على جواز اجتماع الامر والنهي على اساس الملاك الاول أو الثاني لجواز الاجتماع، فانه مع تقديم جانب النهي وافترض أن الفعل الخارجي مبغوض للمولى لا يمكن التقرب به. نعم لو بنينا على جواز الاجتماع على اساس الملاك الثالث فلا يتم البرهان، فانه بناءً على هذا الملاك يكون هناك وجودان في الخارج احدهما مبغوض للمولى والاخر محبوب له ومعه يمكن التقرب بالوجود المحبوب، بينما البراهين السابقة لو تمت فهي مختصة بخصوص فرض امتناع الاجتماع ولا تتم بناءً على جواز الاجتماع سواء كان على اساس الملاك الاول أو الثاني أو الثالث، فإن مقتضى القول بالجواز فعلية الأمر ووقوع الفعل مصداقاً للواجب، وهذا يعني ثبوت المصلحة فيه فينتفي البرهان الاول، ولا بد وأن تكون هذه المصلحة غير مندكة وغير مغلوبة في دائرتها كي يمكن نشوء الامر منها فينتفي البرهان الثاني، ومع وجود الامر وفعليته يمكن التقرب فينتفي البرهان الثالث، وكذلك تستكشف المصلحة من وجود الامر فينتفي البرهان الرابع.

وتحقيق الحال في هذا البرهان يتوقف على ذكر مقدمة حاصلها: أن المقربية أو

١- اذا جعل المانع عن التقرب في هذا البرهان المبغوضية بوجودها الواقعي تم ما ذكر من انه يجري في تمام اقسام النهي ماعدا القسم الرابع، الا انه حينئذ لا يختص البطلان بصورة العلم بالنهي بل تبطل العبادة مع الجهل بالحرمة ايضاً وهذا بحسب الحقيقة رجوع الى برهان تقدم.

وان جعل المانع المبغوضية الواصلة الى المكلف فهذا يرد عليه: مضافاً الى ما افاده الاستاذ - قدس سره الشريف -:

اولاً - ان اخذ حيثية الوصول بنفسه دليل على ان المانع بحسب الحقيقة ارتكاب العصيان القبيح عقلاً والذي سوف يأتي في البرهان القادم.

وثانياً - لا يتم فيا اذا كانت المبغوضية غيرية أي في القسم الخامس من اقسام النهي لما تقدم من ان التكاليف الغيرية ليست لها منجزية ولا مبعذية من حيث هي تكاليف غيرية.

المبعدة لاتنشأ من الفعل الخارجي وانما تنشأ من الدواعي النفسانية المحركة نحو الفعل، فالداعي الالهي يوجب القرب والداعي الشيطاني يوجب البعد، ولهذا نرى أنّ فعلاً واحداً لو أتى به بداعٍ الهي يكون مقرباً ولو أتى به بداعٍ شيطاني يكون مبعداً، مثل ما اذا شرب الماء بتخيل وجوب شربه وما اذا شرب نفس الماء بارادة عصيانه تعالى بتخيل انه مسكر فتجرأ على المولى بشر به.

وعلى هذا فلو امكن أن يوجد فعلاً واحداً بداعيين بداعٍ الهي و بداعٍ شيطاني معاً ثبت الاقتراب والابتعاد معاً، لأنّ السبب للقرب والبعد ليس الفعل حتى يقال: كيف يعقل أنّ شيئاً واحداً يوجب القرب والبعد الى المولى في نفس الوقت وانما السبب هو الداعي والقصد فع تعدده يعقل التقرب والابتعاد معاً. اذا اتضحت هذه المقدمة نقول: تارة: يفترض أنّ مصلحة العبادة قائمة بخصوص الحصة المنهي عنها، واخرى: يفترض أنّ المصلحة قائمة بالجامع بين الحصة المنهي عنها وبقية الحصص المباحة.

فلو افترضنا قيام المصلحة بخصوص الحصة المنهي عنها استحال قصد التقرب بمعنى انه لا يمكن أنّ يكون في نفس العبد داعٍ الهي، إذ هذا الداعي الالهي يدعوه الى ماذا؟ هل يدعوه الى الجامع بين هذه الحصة وبين الحصص الاخرى المباحة؟ فهذا غير معقول لأنّ المصلحة غير قائمة بالجامع وانما هي قائمة بخصوص الحصة، أو يدعوه الى ايجاد خصوص هذه الحصة؟ فهذا ايضاً غير معقول لأنّ ترك الحصة أحسن عند المولى من فعلها فكيف يمكنه أنّ يأتي بها لاجله تعالى، فثبت انه لا يعقل أنّ يقع الفعل عبادياً فهذا الملاك الخامس يتم في هذه الفرضية.

واما لو افترضنا أنّ المصلحة قائمة بالجامع بين هذه الحصة وبين الحصص الاخرى المباحة، كما هو محل الكلام عادة، فهنا يُعقل ثبوت داعٍ الهي في نفسه، يدعوه الى الجامع، فإنّ الجامع بوجوده الاطلاقي ثبوته أحسن عند المولى من عدمه.

نعم حال المولى عند عدم هذه الحصة يكون احسن من حاله عند ثبوت هذه الحصة، الا أنّ هذا يمنع عن أنّ يكون الداعي الالهي يدعوه الى الحصة ولا يمنع عن أنّ يدعوه الى ايجاد الجامع بما هو ايجاد الجامع، فإنّ ايجاد الجامع بما هو هو وبقطع النظر

عن شيء زائد عليه يكون احسن عند المولى من عدم ايجاده، وحينئذ تارة: يوجد في نفس العبد داع الهى آخر يدعوه الى ترك هذه الحصة باعتبار حرمتها فلا محالة سوف يأتي بالجامع في ضمن حصة أخرى غير منهي عنها، واما لولم يوجد في نفسه هذا الداعي الالهى الآخر بل كان يريد أن يعصي النهي فيمكنه أن يأتي بهذه الحصة المنهي عنها، فهنا مجموع الداعين الشيطاني والرحماني، قد دعاه الى هذه الحصة أي الداعي الرحماني دعاه الى الجامع والداعي الشيطاني دعاه الى الحصة فيثبت الاقتراب والابتعاد معاً، إلا أن السبب للاقتراب والابتعاد ليس نفس الحصة حتى يُقال أن هذا شيء واحد والشيء الواحد يستحيل أن يكون مقرّباً ومبعداً معاً، وانما السبب الداعي وهو متعدد في المقام فيعقل أن يكون احدهما مبعداً والاخر مقرّباً.

البرهان السادس - أن يُقال بأن النهي عن العبادة يقتضي الفساد فيما اذا وصل الى المكلف، فانه بالوصول يتنجز على المكلف يعني أن العقل يحكم بقبح المعصية فيكون الفعل مبعداً عن المولى، ومع فرض كونه مبعداً يستحيل أن يكون مقرّباً لأنها ضدان لا يجتمعان.

وهذا البرهان يتفق مع البرهان الخامس في كل خصائصه التي ذكرناها الآ في واحدة، فإن هذا البرهان يتم حتى في القسم الرابع للنهي، لأنه وإن كان لا ينشأ من مبغوضية في متعلقه لكن على كل حال مادام انه نهى مولوي يقبح عصيانه عقلاً و يكون العمل مبعداً من المولى فيستحيل أن يكون مقرّباً^١.

والتحقيق: عدم امكان المساعدة على هذا البرهان ايضاً، اذ لو كان المقصود من عدم امكان اجتماع المقربة والمبعدة أن الانسان الواحد لا يمكنه أن يتقرب أو يتبعد من مولاه في لحظة واحدة ولو بلحاظ شيئين فهذا واضح البطلان، فإن لازمه انه لا يمكن للانسان الواحد أن يعصي و يطيع في آن واحد مع انه ممكن بالضرورة فبالامكان أن يصلّي وينظر الى الاجنبية في لحظة واحدة.

١- ولكن لا يتم في القسم الخامس من اقسام النهي أي ما اذا كان النهي غيرياً خطاباً، لأن مخالفة التكليف الغيري ليست معصية ولا قبح فيها ولا عقوبة عليها فلا تكون مبعدة، واما ما يترتب عليها من مخالفة تكليف آخر نفسي فذلك لا يضر بالتقرب بلحاظ ما هو متعلق النهي الغيري كما هو واضح.

ولو كان المقصود انه يستحيل أن يكون شيء واحد سبباً للاقتراب والابتعاد فهذا صحيح الآ انه في المقام لايلزم من امكان التقرب أن يكون السبب واحداً، فانه اتضح في الجواب على البرهان الخامس أن المقرب والمبتعد ليس هو الفعل الخارجي حتى يقال: لا يوجد الآ فعل واحد، وانما السبب للتقرب والابتعاد هو الداعي والداعي في المقام متعدد، اذ يوجد داعي امثال الأمر ويوجد داعي عصيان النهي فليكن أحدهما مقرباً والاخر مبعداً.

البرهان السابع - لاشكال في انه بعد تعلق النهي بالعبادة لايمكن ايقاعها بداع الهي محض بل هناك في جنبه داع عصياني شيطاني سواء قلنا بامكان قصد التقرب أو قلنا بعدم امكان قصد التقرب، وعندئذ يقال فقهاً: لا يكفي لتصحيح العبادة أن تكون بداع الهي بل لابد زائداً على ذلك أن لا يكون معه داع شيطاني، وهذا يعني انه مع وصول النهي تقع العبادة باطلة.

هذا البرهان لو تم يثبت البطلان منوطاً بوصول النهي اذ مع عدم وصوله وتنجزه لا يوجد داع شيطاني.

كما أن البطلان بناءً عليه راجع الى قصور قدرة المكلف من قصد القرية محضاً من دون قصد العصيان ولا يرجع الى قصور ذاتي في نفس العبادة، وهذا يختص بباب العبادات ولا يشمل الواجبات التوصيلية.

وهذا البرهان لو تم فيتم حتى بناءً على جواز اجتماع الامر والنهي على اساس الملاك الاول أو الثاني دون الثالث، فانه بناءً على الملاك الثالث للجواز يوجد وجودان في الخارج أحدهما مستند إلى داع شيطاني محض والاخر مستند إلى داع رحاني محض فلا بأس بالقول بصحة العبادة حينئذ.

ومدى صحة هذا البرهان يكون منوطاً بالفقه فعلى ذمة الفقه اثباته، ولا يبعد دعوى الجزم بأن عبادة العبادة متقومة بركنين: الاول ثبوت الداعي الرحاني، والثاني عدم ثبوت الداعي الشيطاني، فإن عبادة العبادة ليست ثابتة بدليل لفظي حتى يبحث بحثاً استظهارياً وانما مهم الدليل عليه هو الارتكاز والاجماع، ولا يبعد دعوى الجزم بأن الارتكاز قائم على أن الله سبحانه وتعالى لا يُطاع من حيث يُعصى، فالعبادة لا بد وأن

تكون بداعٍ قربي فقط ولا يكون في جانبه داعٍ شيطاني. هذا تمام الكلام في البراهين التي يمكن اقامتها على أنّ النهي عن العبادة يوجب الفساد. وقد اتضح ان ما هو الصحيح منها البرهان الرابع بصيغته المعدلة والبرهان السابع. ويقع الكلام بعد ذلك في تنبيهات المسألة:

التنبيه الاول - لو بنينا على أنّ النهي التحريمي يوجب بطلان العبادة فهل النهي الكراهتي ايضاً يوجب البطلان أم لا؟.

اما لو كان النهي الكراهتي ناشئاً من نقص محبوبة هذا الفرد من العبادة لامن مبعوضيته فلا اشكال في انه لا يقتضي البطلان سواءً كان نقص المحبوبة بنكته قلة المصلحة فيه أو بنكته أنّ المصلحة فيه مزاحمة بمفسدة أخف وأضعف منها بنحو تبقى المحبوبة ولكن بنحو ضعيف، فانه على أي حال مثل هذا النهي لا يقتضي البطلان، لأنّه لا يعاند الامر حتى لو افترضنا عدم امكان اجتماع الامر والنهي، فإنّ النهي الذي لا يمكن أن يجتمع مع الامر هو النهي الناشيء من البغض لا النهي الناشيء من قلة الحب، فهذا الفرد المنهي عنه يمكن ان يشمل الامر، ومع شمول الامر له لا اشكال في الصحة وامكان التقرب به فانه لا يكون مبعداً ولا مبعوضاً للشارع كى يُقال: كيف يقع مقرباً بل يكون محبوباً للشارع غاية الامر يكون أقل حباً من الافراد الاخرى.

واما لو افترضنا أنّ النهي كان ناشئاً من مبعوضية فعلية في هذا الفرد. فتارة: نلتزم بامتناع الاجتماع حتى مع النهي الكراهتي، واخرى: نلتزم بامكان اجتماع الامر مع النهي الكراهتي.

فلو التزمنا بامتناع الاجتماع ومع هذا افترضنا وجود النهي الناشئ من مبعوضية فعلية لمتعلقه فلا بدّ من الالتزام ببطلان العبادة على اساس البرهان الاول من البراهين المتقدمة، لأنّ مثل هذا النهي الناشيء من مبعوضية متعلقه يكشف لاحتمال عدم محبوبة متعلقه لعدم امكان اجتماع الحب والبغض في شيء واحد، وعدم محبوبة هذا الفرد يكشف عن أنّ تلك المصلحة الالزامية للعبادة التي تكون ثابتة في الجامع بين الافراد غير ثابتة في الجامع الشامل لهذا الفرد المنهي عنه، اذ لو كانت ثابتة في الجامع بين هذا الفرد وبين بقية الافراد لكان هذا الجامع محبوباً بملاك الزامي وبناءً على

امتناع اجتماع الامر والنهي واقتراض عدم تمامية ملاكات جواز الاجتماع لابدً وأن يسري هذا الحب من الجامع الى الحصاة والفرد فيقع التزاحم بين هذا الحب الذي يكون بملاك الزامي وبين بغض هذا الفرد الذي يكون بملاك كراهتي وبعد التزاحم لابدً وأن يزول البغض امام الحب لاقوائية ملاك الحب بحسب الفرض، مع انَّ المفروض أنَّ هذا الفرد المنهي عنه مبغوض بالفعل بالبغض الكراهتي.

اذن فالمبغوضية الفعلية لهذا الفرد المستكشفة من النهي تكون دليلاً على انَّ الجامع المنطبق على هذا الفرد ليس واجداً لملاك المأمور به، وهذا يعني انَّ هذا الفرد من العبادة يقع باطلاً بنكته قصوره الذاتي وعدم وجدانه للملاك، وهذا في الحقيقة هو البرهان الاول من البراهين السبعة المتقدمة وهو صحيح في المقام^١.

وانَّ لم يصح في النهي التحريمي، فانه في النهي التحريمي كان يحتمل أن يكون المنهي عنه واجداً لمصلحة المأمور به ومع هذا يكون مبغوضاً باعتبار اقوائية المفسدة على المصلحة، لكن هنا لا يحتمل ذلك للعلم بأضعفية المفسدة فلو كان المنهي عنه واجداً لمصلحة المأمور به لزالَت المبغوضية عنه حتماً.

واما لو التزمنا بجواز اجتماع الامر والنهي بدعوي: انَّ الامر متعلق بصرف الوجود والنهي متعلق بالحصاة فالظاهر انَّ النهي الكراهتي لا يقتضي الفساد، فانَّ البراهين الاربعة الاولى لاقتضاء النهي للفساد كانت مختصة بفرض الامتناع، والبرهان الخامس والسادس لم يكونا صحيحين في انفسهما، والبرهان السابع كان على اساس دعوى ارتكازية انه يشترط في صحة العبادة عدم وجود داع شيطاني، والقدر المتيقن

١- هذا انما يصح في خصوص ما اذا لم تكن مندوحة للمأمور به واما مع وجودها فلامنع من عدم سريان الحب الفعلي الى الفرد المكروه رغم كون ملاك الامر ومصلحته الالتزامية موجوداً في مورد النهي، وهذا واضح جداً لو جعلنا الارادة التشريعية غير الحب والشوق فانَّ المولى سوف تتعلق ارادته التشريعية بالجامع ضمن غير الفرد المكروه رغم وجدان هذا الفرد ايضاً للمصلحة حفاظاً على الملاكين اللذين يمكن الجمع بينهما مولوياً.

واما اذا قلنا بانَّ الارادة هي الحب والشوق الذي هو أمر تكويني غير اختياري فقد يقال حينئذ بناءً على الامتناع وتعلق الحب بكل فرد بنحو التخيير الشرعي ان الفرد المكروه لو كان واجداً لمصلحة المأمور به الالتزامية لسرى الحب اليه وباعتبار اقوائية ملاكه تقدم على الكراهة والبغض في مقام التزاحم.

الآ أنَّ هذا الكلام غير تام لأنَّ دليل هذه السراية هو الوجدان وهو يحكم في المقام بإمكان مبغوضية الفرد المكروه بالفعل رغم وجدانه لمصلحة الامر اذا كان هناك مندوحة، وعليه فلا يتم البرهان الاول هنا ايضاً كما لم يتم في النهي التحريمي.

من هذا الارتكاز انه يشترط عدم وجود داع شيطاني عصياني بحيث يترتب على مقتضاه العقاب ولا يشمل مثل مخالفة النهي الكراهتي.
التنبيه الثاني - النهي كما قد يتعلق باصل العبادة كذلك قد يتعلق بجزئها أو شرطها.

فلو تعلق النهي بجزء العبادة فحيث انَّ المفروض انَّ جزء العبادة عبادة فالنهي يقتضي فساد الجزء لولم يتداركه فيبطل أصل العمل باعتبار نقصان جزئه ولو تداركه صح العمل ما لم يكن هناك محذور آخر كالزيادة ونحوها.
الآن الميرزا (قده) ذكر: بانَّ الجزء اذا كان محرماً فيتقيد الواجب بغيره، وهذا يعني انه يكون مانعاً عن صحة العمل فلو أتى به يبطل من ناحية المانع.
ولأدري انه كيف صدر هذا الكلام منه (قده) مع جلالة قدره: فانَّ ما أُفيد من انَّ تحريم هذا الجزء يوجب تقيد الواجب بغيره صحيح الآن انَّ هذا لا يعني انَّ هذا الجزء لا يقع مصداقاً للواجب ولا يعني كونه مانعاً من صحة الواجب.

ولو تعلق النهي بشرط العبادة، فلو كان الشرط في نفسه عبادة كالوضوء يبطل لاحالة^١ وببطلانه يبطل المشروط ايضاً، ولو لم يكن الشرط عبادة فيمكن التمسك حينئذ باطلاق دليل الشرطية لاثبات انَّ هذا مصداق للشرط، وهنا ذكر السيد الاستاذ وجملته من الاصحاب انَّ المسألة تدخل في كبرى اجتماع الامر والنهي، فانَّ الفعل يكون مأموراً به باعتباره شرطاً شرعاً في الواجب ويكون ايضاً محرماً ومثاله التستر بثوب مغصوب.

الآن اننا قلنا في بحث الاجتماع انَّ هذا خارج عن بحث الاجتماع، فانَّ النهي تعلق بالقييد لا بالتقيد والامر الضمني في الشرط يتعلق بالتقيد ولا يسري الى القيد فصب أحدهما غير مصب الاخر.

التنبيه الثالث - في انَّ الحرمة التشريعية هل توجب البطلان كالحرمة الذاتية أم

لا؟

١ - ولكن يبقى فرق بين الشرط والجزء من حيث امكان التمسك باطلاق دليل الشرطية في مورد النهي عند الجهل وعدم تنجز الحرمة، اذ لا مانع من اطلاقها له بعد ان كان النهي الواقعي متعلقاً بالقييد والأمر متعلق بالتقيد.

فنقول: لو افترضنا أنّ المكلف كان يعلم بأنّ العبادة غير مأمور بها اصلاً فتسرّع وأتى بها بقصد انها مأمور بها فلا اشكال في وقوع العبادة باطلة، لاعلى اساس حرمة التشريع بل على اساس أنّ المفروض عدم تعلق الامر بها في نظر هذا المكلف ليتقرب بها بقطع النظر عن أنّ المكلف يأتي بها على نحو التشريع أولاً، فعدم تعلق الامر لا يكون لاجل مزاحة الحرمة التشريعية له كما هو واضح، فيبطل العمل بالقصور الذاتي فيه.

وامّا لو افترض أنّ المكلف تسرع في مقام الاتيان بالعبادة من دون العلم بانها غير مأمور بها رأساً، بل كان يشك مثلاً في انها مأمور بها أو لا فأتى بها بقصد انها مأمور بها من قبل الشارع، فايضاً تقع العبادة باطلة لكن لاعلى اساس القصور الذاتي فيها بل على اساس انه أتى بها بقصد التشريع، وتقريب ذلك يكون بأحد وجوه عديدة:

الوجه الاول - أنّ يقال بأنّ حرمة التشريع لا تقف على الاسناد القلبي بل تنبسط على الفعل الخارجي - كما هو الصحيح - لأنّ التشريع يكون وجهاً وعنواناً للعمل فيحرم اذا حرم هذا العنوان، فاذا تعلق الحرمة بالعبادة فيصير حالها حال الحرمة الذاتية فتوجب البطلان بالبراهين السبعة المتقدمة.

الوجه الثاني - أنّ يسلم بأنّ الحرمة تقف على نفس القصد والاسناد ولا تنبسط على العمل الخارجي، لكن يُقال: أنّ حرمة التشريع تكفي لجعل القصد المحرك للعمل قصداً غير الهني محرمًا، ومعه لا يمكن أنّ يكون مقرباً، فإنّ القصد انما يمكن أنّ يكون مقرباً لو كان محبوباً للشارع دون ما اذا كان مبغوضاً.

فكم فرق بين الحرمة التشريعية وبين الحرمة الذاتية فإنه في الحرمة الذاتية كان مصب الحرمة والبغض العمل فكان بالامكان أنّ يقرب بقصد الهني قد يتفق وجوده، واما في الحرمة التشريعية فنفس القصد المحرك في العمل يكون قصداً شيطانياً فلا يمكن التقرب على اساسه.

الوجه الثالث - انه لو سلّمنا عدم تعلق الحرمة الشرعية لا بالفعل الخارجي ولا بنفس الاسناد والقصد بأنّ يفترض أنّ قبح التشريع يكون من باب قبح المعصية والتجرى الذي يكون في طول حق المولى فلا يمكن أنّ يكون موجباً لحكم شرعي لو سلّمنا هذا فلا اشكال في قبح هذا الاسناد والقصد عقلاً لكونه موجباً لهدر حق المولى

وما يوجب هدر حق المولى وهتكه يستحيل أن يكون مقرباً إلى المولى.

التنبيه الرابع - النزاع في اقتضاء النهي للفساد انما هو في النهي المولوي واما النهي الارشادي فلا اشكال في دلالة على البطلان، إنا لكونه ارشاداً إلى البطلان راساً، واما لكونه ارشاداً إلى عدم المطلوبة وعدم المطلوبة لا يكون إلا لاجل عدم الملاك فيكون دالاً على البطلان لا محالة. وفي هذا التنبيه يبحث عن أن النهي متى يكون مولوياً ومتى يكون ارشادياً.

فنقول تارة: يكون النهي نهياً عن عنوان ينطبق على العبادة، مثل النهي عن الغضب وأخرى: يكون النهي متعلقاً بحسب دليله بنفس عنوان العبادة، كالنهي عن الصلاة أو النهي عن الركوع.

ففي القسم الاول لا اشكال في ظهور النهي في المولوية، فإن مقتضى القاعدة الاولى أن النهي مستعمل بداعي الزجر لبداعي الاخبار.

واما في القسم الثاني فتوجد صور:

الصورة الاولى - أن يكون النهي متعلقاً باصل العبادة لخصوصية من خصوصياتها، من قبيل النهي عن صوم يوم عاشوراء مثلاً وهنا لا بد من حمل النهي على الارشاد وذلك لدخوله في قاعدة ورود النهي في مورد توهم الامر، فإن العبادة من حيث انها عبادة مطلب يُتقرب ان يؤمر به فيحمل على الارشاد إلى عدم الامر.

ولو فرض اجمال النهي وعدم ظهوره في الارشاد فايضاً يعلم ويستكشف عدم وجود الأمر بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي، فإنه لو كان ارشاداً إلى عدم الأمر ثبت المطلوب ولو كان للتحريم فهو لا يجتمع أيضاً مع الأمر، فيجري على الأقل البرهان الرابع للبطلان بصيغته المعدلة.

الصورة الثانية - أن يكون النهي متعلقاً بخصوصية من خصوصيات العبادة كجزئها أو شرطها وتكون تلك الخصوصية من الخصوصيات التي يتوهم لولاجيء النهي كونها جزءاً أو شرطاً للعبادة، مثل ما اذا ورد النهي عن فاتحة الكتاب في الصلاة على الميت وافترض ارتكازية انه لاصلاة الأفتحة الكتاب.

وهنا ايضا لا يكون النهي ظاهراً في التحريم، فانه نهي في مورد توهم الامر فلا يدل

على البطلان، بل غاية ما يدل عليه انه ليس جزءاً أو شرطاً، أو يقال بانه يكون مجملاً ومردداً بين النهي الارشادي والنهي التحريمي كما تقدم.

الصورة الثالثة - أن يتعلق النهي بخصوصية لا يتربط بثبوت الامر بها، مثل النهي عن الاتيان بسورة ثانية في الصلاة، وحينئذ لا يكون النهي في مورد توهم الامر، لكن مع هذا لا بد من حمله على الارشاد الى المانعية، فإن الاوامر والنواهي اذا تعلقت بخصوصيات المركب تكون ظاهرة في الارشاد الى الشرطية والجزئية أو المانعية، فالامر بالاتيان بالسورة في الصلاة يكون ظاهراً في جزئية السورة، والنهي عن تكرار السورة يكون ظاهراً في الارشاد الى أن التكرار مانع عن صحة الصلاة.

هذا هو تمام الكلام في المسألة الاولى وهي دلالة النهي عن العبادة على فسادها.

«النهي عن المعاملة»

المسألة الثانية- في أن النهي عن المعاملة هل يوجب فسادها أم لا؟ والكلام في هذه المسألة يقع في مقامين.

المقام الاول في بيان ما هو مقتضى القاعدة.

والمقام الثاني في البحث عن ثبوت دليل شرعي خاص في المسألة.

اما المقام الاول- فوضوعه النهي المولوي وانه هل يوجب الفساد أم لا؟ واما النهي الارشادي فلاشكال في دلالة على الفساد، سواء كان ارشاداً الى البطلان راساً أو كان ارشاداً الى الجزئية والمانعية، فإن المركب ينتفي بانتفاء جزئه أو وجود مانعه.

والكلام في هذا المقام يقع في ثلاث جهات، فإن النهي تارة: يتعلق بنفس السبب الصادر مباشرة من المكلف وهو صيغة المعاملة، واخرى: يتعلق بالسبب وهو في البيع عبارة عن انتقال الثمن الى ملك البائع وانتقال المثمن الى ملك المشتري، وثالثة: يتعلق بأثر السبب مثل تصرف البائع في الثمن وتصرف المشتري في المثمن.

اما الجهة الاولى- ففيها اذا تعلق النهي بنفس صيغة المعاملة وبنفس السبب، هنا لانكته لتوهم البطلان، اذ لاتهافت بين مبعوضة السبب وبين جعل السببية شرعاً، فيكون غسل الثوب مثلاً في ماء مغصوب مبعوضاً ولكن مع هذا يجعل هذا الغسل سبباً

لحصول الطهارة، والوجوه التي تذكر لكون النهي المتعلق بالمسبب يوجب البطلان لا تأتي هنا.

الجهة الثانية - فيما اذا تعلق النهي بالمسبب، والكلام في هذه الجهة يقع في نقطتين:
الاولى: في الاستشكال الذي وقع في أصل معقوليته تعلق النهي بالمسبب والثانية:
بعد الفراغ عن معقوليته يبحث عن انه هل يوجب البطلان أم لا؟.
أما النقطة الاولى - فيمكن بيان الاستشكال فيها باحد بيانين:

البيان الاول - انَّ النهي لابدٌ وأنَّ يتعلّق بما يكون فعلاً لنفس المكلف، ولا يمكن أن يوجه الى مكلف نهي متعلق بفعل شخص آخر، والمسبب في المقام ليس فعلاً للمكلف لأن ما هو فعل المكلف انما هو إنشاء المعاملة فقط دون نقل الاموال من ملك شخص الى ملك شخص آخر فانه فعل الشارع.

والجواب عن هذا البيان واضح: فانَّ المقتن بعد أن قتن السببية وجعل انشاء المعاملة سبباً لحصول الانتقال يصبح المسبب تابعاً لايجاد السبب، وهذا يعني انَّ المسبب يكون فعلاً تسببياً وتوليدياً للمكلف فيمكن تعلق النهي به.

البيان الثاني - لو سلم انَّ نقل المال من ملك الى ملك الذي هو المسبب - يكون فعلاً تسببياً للمكلف الا انه فعل مباشري له تعالى، فلولم يكن هذا الانتقال مبغوضاً له فلماذا ينهى عنه؟ ولو كان مبغوضاً له فالاولى أن لا يفعله بنفسه مادام انه فعله مباشرة من دون احتياج الى أن ينهى العبد عنه ويلجئه الى ترك السبب حتى لا يتحقق المسبب.

والجواب: اولاً - انه يمكن افتراض انَّ الشارع يجب عدم حصول الانتقال من ناحية عدم حصول السبب ولا يجب عدم حصوله من ناحية عدم جعل السببية بعد وقوع السبب خارجاً، وذلك بأن يفترض وجود مفسدة في حصول الانتقال مطلقاً سواء وجد السبب خارجاً أو لا، ويفترض انه على تقدير وقوع السبب في الخارج تثبت هناك مصلحة أقوى - من المفسدة - في حصول الانتقال، وحينئذ لابد للشارع أن ينهى عن ايجاد المسبب كي لاتقع المفسدة وفي نفس الوقت لابد وأن يحكم بالانتقال عند حصول السبب - أي يجعل السببية - كي لاتفوت المصلحة.

وثانياً - يمكن أن يفترض أن حصول الانتقال في نظر العقلاء يكون مبغوضاً أيضاً للشارع وأن لم يمضه الشارع، فلا يكفي لعدم الوقوع في المبغوضية أن الشارع لا يجعل الانتقال مادام أن المعاملة صحيحة عند العقلاء بل لابد وأن لا يؤتى بالسبب كي لا يحصل الانتقال حتى عند العقلاء، وهذا الاعتبار يمكن أن ينهى الشارع عن طبيعي المسبب وأن كان مسبباً عقلياً.

واقا النقطة الثانية - اعنى اقتضاء النهي بعد تعقل تعلقه بالمسبب للبطلان فيمكن ابرازه بوجهين.

الوجه الاول - أن النهي عن المسبب يكشف عن مبغوضيته شرعاً سواء أ كان المنهي عنه خصوص المسبب الشرعي أو الجامع بينه وبين المسبب العقلائي، فإن مبغوضية الجامع تسري الى الافراد ايضاً باعتبار انحلاليتها، فاذا كان المسبب الشرعي مبغوضاً للشارع فلا بد وأن لا يفعله بنفسه بأن لا يجعل السببية كي لا يثبت المسبب عند ثبوت السبب، فالنهي عن المسبب يكشف عن عدم جعل السببية وهو معنى البطلان. وهذا الوجه يمكن الاجابة عليه بعدة اجوبة:

منها - انه اتضح في الجواب الاول عن البيان الثاني في النقطة الاولى امكان محبوبة المسبب الشرعي ومع هذا ينهى عنه، وذلك فيا اذا فرض ان محبوبة المسبب لا تكون مطلقة بل تكون متوقفة على وقوع السبب خارجاً واما مع عدم وقوع السبب خارجاً فيكون المسبب مبغوضاً لفعلية المفسدة وعدم فعلية المصلحة.

ومنها - انه يمكن أن تكون فعلية المسبب خارجاً مبغوضاً للشارع ولهذا نهى عنه ولكن مع هذا يجعل السببية لوجود مصلحة اقوى في نفس الجعل فان نشوء الحكم الوضعي من مصلحة في نفس الجعل معقول وان لم نتعقل نشوء الحكم التكليفي من مصلحة في نفس الجعل.

ومنها - انه يمكن أن يفترض ان المبغوض للشارع ليس مطلق المسبب بل هو صرف وجوده بنحو لا ينحل الى كل فرد فرد، وذلك كما اذا فرض ان عدم وقوع طبيعي المسبب في الخارج الأعم من الشرعي والعقلائي هو المحبوب للشارع، وهذا لا ينافي أن يمضي الشارع السببية بأن يثبت المسبب عند ثبوت السبب، فانه مع ثبوت المسبب

العقلاني خارجا ثبت طبيعي المسبب لاحالة ولو في ضمن المسبب العقلاني وبعد وقوع طبيعي المسبب لا يكون وقوع فرد ثان منه وهو المسبب الشرعي مبغوضا، فبما كان الشارع أن يجعل السببية ولكن ينهى عن المسبب كي لا يوجد السبب فلا يقع طبيعي المسبب خارجاً ولو في ضمن المسبب العقلاني^١.

الوجه الثاني - ما ذكره المحقق النائيني (قده) وحاصله: أن صحة البيع مثلا يتوقف على تمامية ثلاثة اركان:

الركن الاول: أن يكون طرف المعاملة كالبايع مثلا مالكا للعين أو منتهياً الى المالك، بأن يكون وكيلاً عنه او ولياً.

الركن الثاني - أن يكون مسلطاً على التصرف الوضعي في العين بأن لا يكون المالك مجنوناً أو محجراً عليه بنحو لا يمكنه ايجاد النقل والانتقال في امواله.

الركن الثالث - أن يؤتى بالصيغة المناسبة من الايجاب والقبول أي تحقيق السبب. فاذا اختل أحد هذه الاركان الثلاثة تصبح المعاملة باطلة وحينئذ يقال: بأن النهي عن المسبب يوجب انهزام الركن الثاني، فانه لو كان تمليك المصحف مثلا للكافر محرماً فلاسلطنة على هذا التصرف، ومع انهزام الركن الثاني تبطل المعاملة لاحالة^٢.

ثم انه (قدس سره) اشكل بنفسه على هذا البيان بأن النهي عن المسبب لو كان موجبا لبطلان المعاملة وعدم وقوع المسبب خارجاً لزم خروج المسبب عن قدرة المكلف ومع خروجه عن القدرة لا يعقل النهي عنه.

ثم اجاب عن الاشكال: بأن النهي لو كان متعلقاً بخصوص الحصاة الشرعية من المسبب و التملك الشرعي لا تجبه الاشكال، واما اذا فرض النهي عن الحصاة العقلانية من المسبب و التملك العقلاني فلا يلزم المحذور، لأن النهي الشرعي لا يزيل السلطنة

١ - وهنا جواب آخر حاصله: امكان أن يكون المالك في بقاء اختيار المكلف وقدرته على ايقاع المسبب في الخارج ومع ذلك يمتنع عنه، وهذا المالك يفوت فيما اذا لم تجعل السببية فلا بد وأن يجعلها الشارع مع النهي عن ايقاع المسبب خارجا، وهذا يرجع بحسب الروح الى أن مالك النهي في ترك المسبب وانه مشروط بالقدرة عليه بحيث تكون القدرة شرطاً للاتصاف.

٢ - اجود التقريرات، ج ٢، ص ٤٠٤.

العقلانية على المسبب العقلاني وانما يزيل السلطنة الشرعية فحتى بعد هذا النهي يبقى المكلف قادراً على تحقيق المسبب العقلاني.

هذا هو محصل كلامه (قده) ولنا حوله ثلاث كلمات:

الكلمة الاولى - انّ النهي لو كان متعلقاً بالمسبب العقلاني فلاشكال الذي ذكره وانّ كان يرتفع الاّ انه يبطل حينئذٍ اصل الاستدلال الذي ذكره لا ثبات البطلان، لانّ النهي عن المسبب العقلاني لا يزيل السلطنة على المسبب الشرعي حتى يهدم الركن الثاني لصحة المعاملة.

ويمكن الجواب عن هذا باحد نحوين:

الاول - انّ يُفرض الركن الثاني لصحة المعاملة السلطنة الشرعية على المسبب العقلاني ايضاً، فيقال: بأنه مع النهي لا تثبت مثل هذه السلطنة.

الثاني - انّ يسلم انّ الركن هو السلطنة على المسبب الشرعي ولكن يُقال: بأنّ النهي عن المسبب العقلاني الذي يوجب زوال السلطنة الشرعية على المسبب العقلاني يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على زوال السلطنة الشرعية على المسبب الشرعي ايضاً. وكان بإمكانه (قده) انّ يفترض تعلق النهي بالجامع بين المسبب الشرعي والمسبب العقلاني، فينبى عن ايقاع الجامع بين الحصتين بأنّ يفرض انّ المطلوب مجموع عدم الحصّة الشرعية والعقلانية، فتزول السلطنة على الحصّة الشرعية وتبطل المعاملة من دون انّ يتعلق النهي بخصوص الحصّة الشرعية فتصبح غير مقدورة وانما تعلق بالجامع بين الحصتين والجامع مقدور وبتعبير آخر: المطلوب للشارع مجموع العدمين وهذا المجموع مقدور مادام انّ هناك قدرة على ازالة احدهما.

الكلمة الثانية - انّ الجواب الذي بينه (قده) انما يحل المشكلة بلحاظ النهي الشرعي عن المسبب فاذا يقال في النهي العقلاني عن السبب؟ اذ لا يوجد مشروع آخر قبل العقلاء كي يمكن انّ يقال بأنّ النهي العقلاني يتعلق بالمسبب في تشريع ذلك المشروع، فلا بدّ وأنّ يكون النهي العقلاني متعلقاً بالمسبب العقلاني ومعه تزول السلطنة على المسبب عند العقلاء ومع زوالها يبطل المسبب العقلاني ومع بطلانه وعدم القدرة عليه كيف يعقل النهي عنه؟.

وكان بإمكانه أن يجيب عن الاشكال بجواب آخر يتم بلحاظ كل مشرّع حاصله: انّ النهي حيث يستحيل أن يتعلق بما يكون تمليكا بالفعل فلا بدّ وأنّ يحمل على انه نهى عن التمليك اللولائي اي ما يكون تمليكا لولا النهي، ومن الواضح انّ مثل هذا التمليك التقديري تحت قدرة المكلف حتى بعد ثبوت النهي.

وتوضيح ذلك: انّ التمليك الفعلي وانّ كان خارجا عن قدرة المكلف بعد النهي وايضا نفس ثبوت النهي أو عدم ثبوته خارج عن قدرته الا انه قادر على أن يجعل الملازمة بين عدم النهي وبين ثبوت التمليك الفعلي بأن يثبت التمليك الفعلي لولا النهي عن طريق انشاء المعاملة.

وهذه الملازمة تحت قدرة المكلف حتى بعد النهي.

الكلمة الثالثة - انّ اصل ما ذكره من الدليل على انّ النهي يوجب البطلان غير صحيح، فانّ السلطنة التي قال بانها تزول بالنهي عن المسبب لها أحد معان ثلاثة:

المعنى الاول - السلطنة بمعنى عدم المحرومية والممنوعة شرعاً عن ايجاد المسبب.

وهذا عبارة اخرى عن الجواز التكليفي وعدم الحرمة الشرعية وليس شيئاً آخر. فلو كان مقصوده (قده) من اشتراط السلطنة في صحة المعاملة اشتراط هذا المعنى فهذا عين المدعى فكيف يجعل دليلاً عليه فانّ اشتراط السلطنة بهذا المعنى يعني اشتراط عدم النهي عن المسبب، ومعنى اخذ عدم النهي شرطاً في صحة المعاملة انّ النهي يوجب البطلان فانّ النهي يصبح حينئذ مانعاً عن الصحة فهذا تلاعب بالالفاظ.

المعنى الثاني - السلطنة على المسبب بمعنى القدرة التكوينية على ايجاده ومن الواضح انّ السلطنة بهذا المعنى يستحيل أن تؤخذ في موضوع امضاء المسبب، فانّ القدرة التكوينية على المسبب في طول امضاء المسبب اذ مع عدم امضاء الشارع للمسبب لا قدرة على ايجاده واذا كانت القدرة في طول الامضاء فكيف يُعقل اخذها في موضوعه؟ واذا لم تكن السلطنة مأخوذة في موضوع الامضاء فلاضير في أن يكون النهي عن المسبب مزيلا لها.

المعنى الثالث - أن تكون السلطنة على المسبب عبارة عن مجرد الامر الاعتباري، اي اعتبار انّ المكلف مالك لايجاد المسبب وللتصرف الوضعي، ومجرد اعتبار كونه مالكا

للتصرف الوضعي ولايجاد المسبب لايعني أنّ الشارع حقيقة أمضى المسبب وأقدره على التصرف الوضعي، فيمكن أنّ يفترض أنّ من شروط امضاع الشارع للمسبب ثبوت هذا الاعتبار ولو بدليل اخر للمكلف، فلو كان مقصوده - قده - من السلطنة هذا المعنى اتّجه عليه: اولاً - انه لا دليل على انه من شروط صحة المعاملة ثبوت هذا الاعتبار بل يمكن نفي احتمال الشرطية باطلاق دليل صحة المعاملات، واما فساد بيع مثل الصبي والمحجور عليه فليس باعتبار عدم ثبوت هذا الاعتبار لهما، بل باعتبار وجود دليل خاص على الفساد يكون مقيداً للمطلقات.

وثانياً - لو سلم وجود دليل على اشتراط مثل هذا الاعتبار فنهى الشارع عن المسبب وتحريمه لايجب زواله اذ لا تنافي بين اعتبار التحريم وبين اعتبار كون المكلف مالكا لايجاد المسبب، لابنحو التناقض لوضوح أنّ النسبة بين الاعتبارين ليست نسبة الوجود الى العدم، ولا بنحو التضاد فإنّ الاعتبار بما هو اعتبار سهل المؤونة والتضاد بين الاعتبارات انما يكون بلحاظ آثارها وفي المقام لا يوجد تضاد بين اثر اعتبار التحريم وبين اثر اعتبار الملكية، فإنّ الاول اثره استحقاق العقاب على تقدير المخالفة والثاني اثره حصول النقل والانتقال ولا تضاد بينهما، بل لا تضاد بين هذين الاعتبارين حتى تصوراً، فيلاحظ أنّ المكلف مسلط على شيء ومالك له ولكن يطلب منه أنّ لايفعله. هذا تمام الكلام في الجهة الثانية.

واما الجهة الثالثة - ففما اذا تعلق النهي بآثار المسبب بأنّ ينهي البائع عن التصرف في الثمن مثلاً، ودلالة هذا النهي على بطلان المعاملة يكون بثلاثة طرق في ثلاث حالات:

الطريق الاول - أنّ يكون النهي والتحريم موجباً لزوال كافة الاثار التي يترقب وجودها من ناحية المسبب، وفي مثل ذلك يكون النهي دالاً على البطلان، اما باعتبار أنّ الاحكام الوضعية منتزعة من الاحكام التكليفية فمادام لاحكم تكليفي فلا يمكن انتزاع حكم وضعي، واما باعتبار أنّ جعل الحكم الوضعي من دون أنّ يترتب عليه أي أثر يكون لغواً ولولم يكن منتزعاً منه.

الطريق الثاني - أنّ يكون التحريم موجباً لزوال الاثر الركني والرئيسي لا تمام

الاثار، والمقصود بالاثار الرئيسي الاثر الذي يكون لازماً عرفاً وعقلاً للمسبب بنحو لا يتصور العقلاء ثبوت المسبب من دونه والنهي هنا ايضا يكون دالاً على بطلان المعاملة لكن لا بالدلالة الالتزامية العقلية - كما في الطريق الاول - بل بالدلالة الالتزامية العرفية.

الطريق الثالث - أن يكون النهي مزيداً لا اثر غير ركني من الاثار، هنا قد يقال بأن مثل هذا النهي ايضا يوجب البطلان باعتبار أن المعاملة لو كانت صحيحة حتى بعد زوال الاثر لزم تخصيص دليل ذلك الاثر الدال على ترتبه على المعاملة الصحيحة فبمعونة اصالة عدم التخصيص يثبت بطلان المعاملة.

ويرد عليه: اولاً - أن المقام من دوران الامر بين التخصيص والتخصيص فلو كانت المعاملة صحيحة ومع هذا لا يترتب عليه الاثر فهذا معناه التخصيص في دليل الاثر ولو كانت المعاملة باطلة فهي خارجة عن موضوع دليل الاثر وهو معنى التخصيص. والصحيح في موارد دوران الامر بين التخصيص والتخصيص عدم جريان اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص.

وثانياً - لو سلمنا جريان اصالة عدم التخصيص في امثال المقام فيكون دليل الاثر دالاً لاحالة باطلاقة على بطلان المعاملة وحينئذ لو كان هناك دليل يدل على صحة هذه المعاملة ولو بالاطلاق - كمطلقات ادلة الصحة - وقع التعارض لاحالة بين اطلاق دليل الصحة وبين اطلاق دليل الاثر فلا بد من ملاحظة هذا التعارض فقد يتقدم دليل الصحة على اطلاق دليل الاثر. هذا تمام الكلام في المقام الاول.

واقا المقام الثاني - فقد يتمسك فيه ببعض الروايات لاثبات أن النهي عن المعاملة يوجب الفساد، شرعاً من قبيل رواية زرارة عن ابي جعفر (ع) قال: سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال: ذاك الى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينها.

قلت - اصلحك الله أن الحَكَم بن عينية وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون: أن أصل النكاح فاسد ولا تحل اجازة السيد له.

فقال ابو جعفر (ع): انه لم يعص الله وانما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز^١. فيدعى: ان ظاهر جواب الامام انه لو كان عاصيا لله لكان النكاح باطلا من اصله، وظاهر العصيان التكليفي لا الوضعي بمعنى الاتيان بالمعاملة الفاسدة فان العصيان الوضعي ليس في الحقيقة عصيانا وتمرداً على المولى، فلا بد وان يكون المقصود ان العصيان التكليفي يوجب فساد النكاح وهذا يعني ان النكاح لو كان منهياً عنه لوقع باطلاً وهو معنى ان النهي عن المعاملة يوجب الفساد.

الا ان الصحيح: عدم امكان المساعدة على هذا الاستدلال، لوجود قرائن عديدة في الرواية تعين ارادة العصيان الوضعي والاتيان بما لم يعضه الشارع، ولا اقل من الاجمال فلا يمكن التمسك بها.

القرينة الاولى - ان غاية ما فرض في السؤال انه تزوج بغير اذن سيده، فحتى لو فرض ان سيده كان قدناه ومنعه عن ذلك منعاً تكليفاً أيضاً حمل معصية السيد على المعصية التكليفية خلاف الظاهر، بل لا بد وان يكون المقصود المعصية الوضعية وان سيده لم يكن يمضي هذا الزواج ولم ياذن به.

فاذا كان المقصود من عصيان السيد العصيان الوضعي فلا بد وان يكون المقصود من عصيان الله ايضاً العصيان الوضعي باعتبار انه جعل في قبال عصيان السيد فقيل (انه لم يعص الله وانما عصى سيده)، غاية الامر عدم عصيانه لله يكون باعتبار ان الله تعالى أمضى قانون النكاح كلية وعصيانه لسيدة يكون باعتبار عدم امضائه لشخص هذا النكاح.

القرينة الثانية - ظاهر الرواية ان بطلان هذا النكاح يكون باعتبار انه عصى سيده ثم بعد ذلك قيل (فان اجاز فهو له جائز) وظاهرة انه ان اجاز وارتفع المحذور السابق الذي هو عصيان السيد صح النكاح، ومن الواضح ان العصيان الذي يمكن ان يرتفع بعد العمل و يتبدل الى الاجازة والاذن إنما هو العصيان الوضعي بمعنى عدم الامضاء فانه يمكن ان تكون المعاملة قبل وقوعها غير ممضاة ثم بعد ذلك تمضى. واما العصيان

والنهي التكليفي فيستحيل أن يتبدل الى الجواز والترخيص بعد العمل، فلا بدّ وأن يُحمل العصيان على الوضعي.

القرينة الثالثة - ظاهر العبارة أنّ العبد عصيٌ سيده ولم يعص الله فلو حملنا المعصية على المنع الوضعي فالتفرقة بين الله والسيد معقولة، وأما لو كان المقصود المعصية التكليفية فن الواضح أنّ معصية السيد تلازم معصية الله لأنّ الله قد امر باطاعة السيد وعدم عصيانه فمعصية السيد عصيان لهذا الامر الشرعي، اللهم إلا أنّ تحمل عدم معصية الله على عدم معصيته بلحاظ التكليف المربوط بالنكاح بالخصوص لا بلحاظ مطلق التكليف. ولكنه تقييد بلا موجب.

القرينة الرابعة - أنّ الامام (ع) فرض أنّ العبد عصيٌ سيده وهذا لا يكون إلا اذا كان المقصود العصيان الوضعي لا العصيان التكليفي فإنّ النهي التكليفي للسيد لو كان متعلقاً بمجرد انشاء العقد والتلفظ بالفاظه فليس من حقه مثل هذه النواهي التحكّمية، ومع عدم استحقاقه لاطاعة مثل هذه النواهي عقلاً فلا تكون مخالفتها عصياناً له شرعاً، ولو كان نيه متعلقاً بالمسبب وبايجاد العلقة النكاحية فهذا النهي بعد لم يعص لعدم وقوع المسبب خارجاً ما لم يمض السيد والمفروض أنّ الامضاء غير ثابت اذن فالعصيان غير ثابت، وهذا ينتهي البحث عن اقتضاء النهي للفساد.

المفاهيم

- تعريف المفهوم
- ضابط اقتناص المفهوم
- دلالة الجملة الشرطية على المفهوم
(مفهوم الشرط)
- عدم دلالة الوصف على المفهوم
(مفهوم الوصف)
- مفهوم الغاية
- مفهوم الاستثناء
- مفهوم الحصر

المفاهيم

الكلام في المفاهيم يقع في عدة جهات:
«تعريف المفهوم»

الجهة الاولى - في تعريف المفهوم اصطلاحاً وبيان ماهو المقصود منه في هذا البحث
كي يتحدد موضوع البحث.

لاشكال في إنَّ المفهوم يكون مدلولاً التزامياً للكلام في مقابل المدلول المطابق،
ولكنه من الواضح انه ليس كلّ مدلول التزامي مفهوماً فثلاً حرمة ضد الواجب تثبت
بالدلالة الالتزامية لدليل الوجوب بناءً على أنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
مع انه لا اشكال في أنَّ دلالة الامر على حرمة الضد لا تكون من المفاهيم، وهكذا
بطلان العبادة أو المعاملة يكون مدلولاً التزامياً للنهي عنها - بناءً على الاعتراف به -
مع انه ليس من المفاهيم، وايضاً وجوب المقدمة يكون مدلولاً التزامياً لدليل وجوب
ذي المقدمة - بناءً على القول بالملازمة بين الوجوبين - مع أنَّ البحث عن وجوب
المقدمة لا يدخل في بحث المفاهيم.

اذن لابدّ وأنّ تكون هناك نكتة أخرى اضافة مع وجودها يصبح المدلول
الالتزامي مفهوماً، فاهي تلك النكتة الاضافية؟، وفي مقام بيان هذه النكتة توجد
وجوه عديدة:

الوجه الاول - ما ذكره المحقق النائيني (قده) على ما في تقارير بحثه وحاصله:

أنَّ المفهوم عبارة عن المدلول الالتزامي فيما اذا كان اللازم بيّناً بالمعنى الاخص، أي يكون مجرد تصور المدلول المطابقي كافياً لتصوره، ومن هنا لا يكون وجوب المقدمة المستفاد من دليل وجوب ذي المقدمة من المفاهيم اذ مجرد تصور وجوب ذي المقدمة لا يستدعي تصور وجوب المقدمة.^١

وهذا الوجه لا ينطبق على واقع البحث الذي يبحثه الاصوليون في باب المفاهيم بما فيهم هذا المحقق نفسه، فانهم طرحوا وجوهاً لا ثبات المفهوم على تقدير تماميتها يثبت اللازم ولكن لا يكون بيّناً بالمعنى الاخص بل قد يكون لازماً غير بين، فمثلاً تمسكوا لا ثبات المفهوم بقاعدة فلسفية هي أنَّ الواحد لا يصدر الآ من واحد، اما ببيان أنَّ مقتضى اطلاق الشرط انه مؤثر في الجزاء على كل حال سواءً قارنه أو سبقه شيء آخر أم لا، وحينئذٍ لو كان هناك شيء آخر علة لنفس الحكم في الجزاء ايضاً فلوتحقق ذلك الشيء الاخر قبل تحقق الشرط في الخارج لكان ذلك الشيء الاخر هو الموجد للجزاء دون الشرط، ولوتحقق ذلك الشيء مع الشرط معاً ومتقارنين كان المجموع علة لا الشرط بخصوصه، فبالنتيجة لا يكون الشرط بما هو علة للجزاء عند سبق ذلك الشيء الاخر أو عند تقارنه معه والآ لزم صدور الواحد بالشخص - الذي هو الحكم بالجزاء - من الاثنين وهو مستحيل، واما ببيان انه لو كان هناك علة اخرى في جانب الشرط فلو كان المؤثر الشرط بعنوانه وذلك البديل بعنوانه لزم صدور الواحد بالنوع - وهو طبيعي الحكم في الجزاء - من الاثنين وهو مستحيل ولو كان المؤثر هو الجامع بين الشرط وذلك البديل فهذا خلاف ظهور الشرط في كونه مؤثراً بعنوانه.

فأثبتوا المفهوم في الجملة الشرطية بقانون فلسفي لا يدركه الآ الفلاسفة، فكيف يكون المفهوم الثابت بمثل هذا القانون الفلسفي لازماً بيّناً بالمعنى الأخص.^٢

١ - فوائد الاصول، ج ١، ص ٤٧٧.

٢ - لعل المقصود من كونه لازماً بيّناً أنَّ يكون مستفاداً من داخل الجملة بلا حاجة الى ضمّ مقدمة خارجية، وما ذكر في تقريب دلالة الشرطية على المفهوم من التمسك بقواعد فلسفية اما أنَّ تُحمل على تخريج ما هو مفهوم عرفاً من الشرطية بعد الفراغ عن أصل الظهور، أو يكون خطأً في البرهنة والاستدلال على المدعى الذي ينبغي أنَّ يكون امراً عرفياً.

وعلى كل حال فلاشكال على هذا الوجه انه ليست كل دلالة التزامية بيّنة مستفادة من داخل الجملة مفهوماً فمثلاً استفادة

الوجه الثاني - ما ذكره المحقق الخراساني (قده) وحاصله: أنّ المفهوم عبارة عن حكم انشائي أو اخباري لازم لخصوصية في المدلول المطابقي لاصل المدلول المطابقي، سواءً كانت هذه الخصوصية ثابتة بالوضع أو بمقدمات الحكمة، فثلاً وجوب الوضوء لازم لاصل وجوب الصلاة الذي هو المدلول المطابقي للدليل وهذا لا يكون من المفاهيم بينما مفهوم الشرط ليس لازماً لاصل الشرطية وأصل الربط وإنما هو لازم لخصوصية في الربط، وهو كون الربط بنحو العلية الانحصارية، وهذه الخصوصية تثبت بالاطلاق ومقدمات الحكمة على ما سوف يأتي ان شاء الله تعالى بيانه، ثمّ بعد هذا قال (قده) سواءً وافقه في الايجاب و السلب أو خالفه و يقصد من هذا تعميم المفهوم لمفهوم الموافقة والمخالفة معاً^١.

وفيه:

أولاً - انه بناءً على التعريف السابق الذي بينه للمفهوم لا يُعقل ادخال مفهوم الموافقة في المفاهيم فإنه لازم لاصل المدلول المطابقي لخصوصية فيه، فثلاً حرمة الضرب تكون لازماً لاصل المدلول المطابقي لقوله تعالى (ولا تقل لها أف) وإن كان بحسب الغرض مفهوم الموافقة خارجاً عن هذا البحث المعقود لأجل مفاهيم المخالفة بالخصوص.

ثانياً - أنّ ما ذكره من التعريف ليس مانعاً فإنه قد ينطبق على ما ليس مفهوماً كوجوب المقدمة الذي هو لازم لوجوب ذي المقدمة، بناءً على أنّ المدلول المطابقي لصيغة الامر ليس هو الوجوب وأنما هو الطلب والوجوب مستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمة، فإنه حينئذٍ يصبح وجوب المقدمة لازماً لخصوصية في المدلول المطابقي مع انه ليس من المفاهيم حتى بناءً على استفادة الوجوب من مقدمات الحكمة.

الوجه الثالث - ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من أنّ المفهوم عبارة عن التابع في الانفهام مع فرض كون حيثية الانفهام مأخوذة في المنطوق، فإنّ حيثية انفهام

→ - الوجوب من صيغة الامر أو من الجملة الخبرية - بناءً على بعض المسالك المتقدمة في شرحه - انما يستفاد بالدلالة الالتزامية ولكنه ليس مفهوماً، وكذلك دلالة دليل مطهريّة شيء على طهارته بالعلامة.

المدلول الالتزامي من المنطوق الذي هو المدلول المطابقي - سواءً كان من أصله أو من حدّه وخصوصيته كما ذكر الخراساني - تارة: يدل عليها المنطوق أيضاً، كما في دلالة الجملة الشرطية على الانحصار، وأخرى: لا يدل عليها المنطوق، كما في دلالة الأمر بشيء على وجوب مقدمته، فإنّ حيثية الملازمة لا تُستفاد من المنطوق بل لا بدّ من البرهنة عليها من الخارج، فالأول هو المفهوم والثاني ليس بمفهوم^١.

والجواب: أنّ حيثية الانفهام لانفهام منها الآ برهان الملازمة ونكتتها وهي مشتملة على كبرى وصغرى، فلو أُريد اشتراط استفادة الصغرى من المنطوق دخل تمام موارد الدلالات الالتزامية حيث أنّ المدلول المطابقي فيها هو صغرى الملازمة أي الملزوم، وإنّ أُريد اشتراط استفادة كبرى الملازمة من المنطوق وهي الانتفاء عند الانتفاء فهذه غير مستفادة من منطوق الجملة الشرطية بل هو لازم المنطوق، ولو كان مستفاداً من المنطوق لكان الانتفاء منطوقاً لمفهوماً كما إذا دلّ دليل على انتفاء الحكم المبيّن فيه عند انتفاء قيده أو شرطه.

الوجه الرابع - ما هو الصحيح عندنا وحاصله: أنّ القضية التي تربط بين جزئين لا محالة يكون اللزوم لهما أما لازماً لنفس هذين الجزئين بنحو لو بدلنا أحد الجزئين بشيء آخر فلا يثبت اللزوم، أو لازماً للربط بين الجزئين بنحو يكون اللزوم ثابتاً مادام أنّ الربط الخاص ثابت وإنّ تغير طرفاه، فالقسم الثاني من اللزوم هو المفهوم دون الأول، مثال القسم الأول أنّ يُقال (صلّ) فانه يدل بالملازمة على وجوب مقدمة الصلاة الآ أنّ وجوب المقدمة يكون لازماً للحكم في صلّ بنحو لو غيرنا هذا الحكم وافترضنا أنّ الصلاة مباحة لا واجبة لا يثبت وجوبها.

وكذلك لو قيل: (أكرم ابن العلوية) وافترض أنّ اللزوم له وجوب اكرام نفس العلوية أيضاً بالفحوى فإنّ هذا لا يكون لازماً للربط بين الحكم والموضوع وإنما يكون لازماً لنفس الموضوع، بدليل أنه إذا غيرنا الموضوع بموضوع آخر قلنا (أكرم اليتيم) فلا يثبت هذا اللزوم ولا يدل على وجوب اكرام أم اليتيم مع أنّ نفس الربط السابق

بين الحكم والموضوع محفوظ.

ومثال القسم الثاني الجمل الشرطية، كأن يقال (إن جاءك زيد فإكرمه) فانه يدل بالملزمة على الانتفاء عند الانتفاء، لأنّ اللازم لازم لنفس الربط الخاص بين الشرط والجزاء ولا يكون لازماً لذات الشرط ولذات الجزاء، بدليل إنه لوغير الشرط والجزاء معاً ايضاً دلت الجملة على الانتفاء عند الانتفاء لو كان نفس الربط السابق محفوظاً كما اذا قيل بدلاً عن المثال السابق (إن جاءك مظلوم فأعنه)، فانها ايضاً تدل على الانتفاء عند الانتفاء، غاية الامر مع تبديل اطراف منطوق الجملة يتبدل اطراف المفهوم لاصله^١.

«ضابطة الدلالة على المفهوم»

الجهة الثانية - بعد أنّ عرفنا المقصود من المفهوم فما هو المناط في استفادة المفهوم من الجملة؟ يعني انه ماهي النكتة التي لو ثبت دلالة جملة ما - شرطية كانت أو وصفية أو غائية أو غير ذلك عليها كانت الجملة دالة على المفهوم، وبعبارة ثالثة: كنا نتكلم في الجهة السابقة عن تعريف نفس المفهوم فعرفنا أنّ المفهوم عبارة عن لازم الربط الخاص في الجملة، وهنا نريد أنّ نتكلم عن الموجب لثبوت لازم الربط، فالجملة لابدّ وأن تكون بأي شكل حتى يكون للربط فيه لازم يسمّى بالمفهوم؟.

وفي مقام تحقيق ذلك ذكر المشهور أنّ الضابط لاستفادة المفهوم من الجملة يتركب من ركنين اذا تم الركنان أصبحت للجملة مفهوم.

الركن الاول: أنّ تكون الجملة دالة على الربط اللزومي العلي بنحو العلية التامة

١- لعلّ الأوفق أنّ يقال: بأنّ المفهوم ما يكون لازماً لخصوصية أخذت في القضية زائداً على أصل النسبة الحكمية سواء كانت خصوصية للموضوع والمحمول - كما في مفهوم الموافقة - أو خصوصية في ثبوت المحمول للموضوع - كما في مفهوم الشرط والوصف - .
واما ما أفيد فيمكن أنّ يورد عليه عدة ملاحظات:

١ - لايشمل مفهوم الموافقة لوأريد به تعريف الاعم منها ومن مفهوم المخالفة.
٢ - لايشمل مثل مفهوم العدد الذي يكون المدلول الالتزامي فيه لنفس العدد الذي هو مفهوم أسمى للربط.
٣ - يعم دلالات ليست من المفهوم كدلالة قولنا من كان عالماً وجب إكرامه على أنّ من لايجب إكرامه ليس بعالم - مع قطع النظر عن حججه وعدمها - مع انه ليس بمفهوم اصطلاحاً.

الانحصارية، يعني لا بدّ وأن تكون الجملة الشرطية مثلاً دالة على ربط الجزء بالشرط - والجملة الوصفية دالة على ربط حكم الموصوف بالوصف وهكذا - ربطاً لزومياً لا اتفاقياً، وعلياً بنحو يكون الشرط علة للجزء لا أن يكونا معلولين لعلّة ثالثة، ولا بدّ وأن يكون بنحو العلة التامة لا الناقصة، وأن تكون علة انحصارية بنحو لا يكون لها بدل، فلو ثبت هذا الركن الاول يثبت لامحالة أنّ الحكم المجمعول في الجزء سوف ينتفي بانتفاء الشرط.

الركن الثاني: أن يكون هذا اللازم المربوط بالربط اللزومي العليّ الانحصاري بملزومه نوع الحكم لاشخص الحكم كي يكون المنتفي عند انتفاء الشرط نوع الحكم لاشخصه، فانه لو كان المنتفي شخص الحكم بالوجوب مثلاً فلا مفهوم اذ مع انتفاء الشرط يحتمل أن يكون وجوب نفس الفعل ثابتاً لكن في شخص اخر وبملاك آخر. والتحقيق في المقام يقتضي البحث عن نقطتين:

النقطة الاولى - فيما يرجع الى الركن الاول والنقطة الثانية فيما يرجع الى الركن الثاني.

اما النقطة الاولى - فالصحيح في الركن الاول انه يكفي أن يكون الحكم في الجزء منوطاً وملصقاً بالشرط بنحو لا ينفك عنه، أي مهما ثبت الحكم في الجزء ثبت الشرط، فانه حينئذ اذا انتفى الشرط سينكشف لامحالة انتفاء الجزء سواء فرض أنّ الشرط والجزء معلولان لعلّة ثالثة منحصرة أو فرض عدم ثبوت العلية اصلاً بل كان التلازم والالتصاق على سبيل الصدفة والاتفاق، فعلى كل حال لو كان الجزء ملصقاً بالشرط سينكشف من عدم الشرط عدم الجزء لامحالة^١.

١ - لامعنى النسبة التوقية أو الالتصاقية في المقام، اذ لو اريد بذلك نسبة خارجية كنسبة الظرفية في الخارج فمن المحقق في محلّه أنّ النسب الخارجية كلها نسب ناقصة تحليلية ومدلول الجملة الشرطية نسبة تامة فلا يمكن أن تكون خارجية، على انه لا توجد في الخارج نسبة توقية تختلف عن النسبة والربط غير التوقية وانما التوقف والالتصاق كالانحصار ينتزع من ملاحظة عدم وجود الجزء في غير مورد وجود الشرط وهذا خارج عن مدلول الربط والنسبة.

نعم هنا مطلب اخر لا بدّ من التوجه اليه وهو أنّ ربط الجزء بالشرط تارة: يكون عارضاً على الجزء بحيث يكون طبيعيّ الحكم الذي هو الجزء في مركز الموضوع وبمثابته ويعرض التعليق والربط بالشرط عليه، فيكون كما لوقلنا طبيعيّ الحكم بوجود اكرام زيد مربوط بمجيشه، واخرى: يجعل ماهوفي مركز الموضوع وبمثابته جملة الشرط وجملة الجزء بمثابة

ثم انه لافرق بين أن يكون هذا التلازم والالتصاق ثابتاً على مستوى المدلول التصوري للجملة أو على مستوى المدلول التصديقي.

تفصيل ذلك انه تارة، يُقال: بأن الجملة هيئتها أو باداتها تدل على النسبة الالتصاقية والتوقفية فكأنما قيل بدلاً عن (إن جاءك زيد فاکرمه) (وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه أو ملصق به) وأخرى يقال: بأن الجملة تدل على النسبة الایجابية فكأنما قيل بدلاً عن المثال السابق، (مجيئ زيد موجب وسبب لوجوب الاكرام) فلوفرض ان مفاد الهيئة أو الاداة هو النسبة الالتصاقية فيتم الركن الاول لامحالة وسينكشف من انتفاء الشرط ان الجزء ايضاً منتف، اذ لو كان الجزء ثابتاً من دون ثبوت الشرط فهذا خلف التصاقه به وتوقفه عليه، ولو فرض ان مفاد الهيئة أو الاداة النسبة الایجابية فبمجرد هذا المدلول التصوري لا يمكن ان نثبت الركن الاول من التصاق الحكم في الجزء بالشرط اذ يمكن ان يفترض ان الشرط موجد للحكم في الجزء ولكن مع هذا لا يكون الحكم في الجزء ملصقا بالشرط، وذلك كما اذا فرض ثبوت موجدتين وعلتين في الجزء، فقد يثبت الحكم في الجزء من دون ان يثبت الشرط.

اذن لو فرض ان الهيئة أو الاداة كانت موضوعة للنسبة الایجابية فلا يمكن اثبات

→ المحمول و في مركزه والربط نسبة بينهما. فعلى الاول يتم المفهوم ولا يحتاج في اقتناصه الى اكثر من اصل الربط لأن معناه ان طبيعي الحكم مربوط بالشرط فيكون بمقتضى الاطلاق ان كل فرد من افراد الحكم يكون مربوط بالشرط لما تقدم من ان الاطلاق في طرف ما هو موضوع حقيقة ولباً انحلالي، وعلى الثاني، لا يمكن اثبات المفهوم، اذ سوف يتعامل مع طبيعي الحكم في الجزء كما يتعامل مع طبيعي الحكم في طرف المحمول فيكفي في تصادق جملتي الجزء والشرط صدق فرد من الحكم عند تحقق الشرط.

وهذا ضابط اخر لاقتناص المفهوم، الا ان الوجودان العرفي يشهد باننا حتى لو سلمنا ان الجملة الشرطية تدل على الربط والنسبة التامة بين جملتي الجزء والشرط بحيث يكون هو المنظور اليه اسماً، وان المدلول التصديقي للجملة هو الحكاية عن هذا الربط والتلازم والتصادق مع ذلك لا تقبل ان ذلك عارض على الجزء وبمثابة المحمول له، والمنبه الى هذا الوجودان امران:

الاول - لو كان الامر كذلك لزم ثبوت المفهوم حتى للجملة الشرطية الخبرية كقولك (اذا شربت السم تموت) اذ يكون معناه ان موتك معلق على شرب السم مع وضوح عدم استفادة المفهوم من الجمل الشرطية الخبرية.

الثاني - لزوم لغوية التعليق في الشرطية المسوقة لبيان الموضوع كقولك (اذا رزت ولداً فاخنته) اذ يكون المعنى ختان ولدك معلق على وجوده وهذا أشبه بالقضية بشرط المحمول.

الركن الاول من الالتصاق على اساس المدلول التصوري. نعم قد يمكن اثبات ذلك على اساس المدلول التصديقي، وذلك كما اذا تمسكنا بقاعدة أنّ الواحد لا يصدر إلاّ من واحد بتقريب: انه لو كان للحكم في الجزاء علة اخرى غير الشرط لزم صدور الواحد من اثنين وهو مستحيل اذن فالجزء لا يصدر إلاّ من الشرط وهذا يعني التصاقه به فع عدم الشرط لا بدّ وأن يكون الجزاء معدوماً ايضاً.

فإن قيل: بالامكان أنّ نفترض أنّ الهيئة أو الاداة موضوعة لخصوص النسبة الاليجادية الانحصارية بنحو يكون الشرط موجداً منحصراً ليس له بدل فيثبت التصاق الحكم في الجزاء بالشرط على اساس المدلول التصوري ومن دون احتياج الى ضم المدلول التصديقي.

قلنا - أنّ هوية النسبة الاليجادية بين الشرط والجزء وماهيتها لا تختلف ولا تتغير بافتراض وجود موجد اخر للجزء أو عدم وجوده، فعلى كل حال النسبة الاليجادية نفس النسبة الاليجادية ولا تتخصص بمحبتين حتى يمكن أنّ يقال أنّ الهيئة أو الاداة موضوعة لخصوص هذه النسبة الاليجادية دون تلك.

نعم يمكن تصنيف النسبة الى صنفين بالتقييد بمفهوم أسمى فيقال مثلاً النسبة الانحصارية أو النسبة مع الانحصار إلاّ أنّ هذا مفهوم اسمي لا يمكن أخذه في مدلول الهيئة أو الاداة الحر في.

النقطة الثانية - ذكروا أنه لا بدّ وأن يكون مدلول الجزاء - اذا افترض أنّ الجملة شرطية - طبيعي الحكم وسنخه لاشخصه حتى يمكن أنّ يستكشف من انتفاء الشرط انتفاء الحكم، واما استكشاف انتفاء شخص الحكم الذي قديثبت في كل قضية فليس هو المفهوم لاحتمال وجود شخص اخر من نفس الحكم. ولنا حول هذا الركن تعليقان:

التعليق الاول - انه قد يستشكل على هذا الركن بأنّ كون الجزاء المعلق على الشرط طبيعي الحكم له احد معنيين، فإنّ الطبيعة تارة: تلحظ بنحو مطلق الوجود فتشمل تمام الافراد، واخرى: تلحظ بنحو صرف الوجود، فلو كان المقصود من الركن الثاني انه لا بدّ أنّ يكون المعلق على الشرط تمام افراد الحكم فكأنما قيل تمام افراد

وجوب اكرام زيد يثبت عند مجيئه،

فن الواضح انه بناءً على هذا لاحتياج الى افتراض وجود الركن الاول بل حتى مع انتفاء الركن الاول يستفاد المفهوم، فلو فرضنا انَّ الجملة الشرطية تدل على النسبة الاليجادية لالنسبة التوقفية وانَّ قاعدة انَّ الواحد لا يصدر الا من واحد غير صحيحة كي لا يثبت الركن الاول تكون الجملة بمثابة انَّ يقال: (انَّ مجيء زيد موجد لتمام افراد وجوب اكرامه)، ومن الواضح انه يستفاد من مثل هذا انه مع عدم مجيئه لا يجب اكرامه، اذ لو وجب اكرامه حتى مع عدم مجيئه فهذا فرد من افراد وجوب الاكرام لا يكون مجيء زيد موجداً له وهذا خلف افتراض انَّ مجيء زيد موجد لتمام افراد وجوب الاكرام.

ولو كان المقصود من الركن الثاني انَّ المعلق على الشرط صرف وجود الطبيعة من الحكم، فهذا يعني انَّ الوجود الاول منه يكون معلقاً على الشرط فانَّ صرف الوجود دائماً يتحقق بالوجود الاول فيكون مفاد الجملة انَّ اول افراد وجوب الاكرام معلق على مجيء زيد. وهذا يثبت منه نصف المفهوم لا تمامه، فانه لو لم يجيء زيد اصلاً يثبت عدم وجوب الاكرام لكن لو فرض انه جاء مرة فوجب اكرامه فاكرمناه ثم بعد ذلك مرض فشككنا انه هل يجب ايضاً اكرامه بملاك مرضه أم لا؟ لا يمكن حينئذٍ نفي احتمال وجوب اكرامه بمفهوم الجملة، فانَّ مفهوم الجملة ينفي الوجود الاول لوجوب الاكرام والمفروض انَّ الوجود الاول قد تحقق خارجاً.

فخلاصة الاشكال: انه لو كان المقصود تعليق مطلق وجود الحكم على الشرط فسوف يكفيننا هذا الركن دون الحاجة الى الركن الاول لاثبات المفهوم، ولو كان المقصود تعليق الوجود الاول للحكم على الشرط فلا يكفي لاثبات تمام المفهوم حتى لو ضم اليه الركن الاول.

والجواب - انه ليس المقصود اشتراط انَّ يكون المعلق مطلق وجود الحكم ولا اشتراط انَّ يكون المعلق الوجود الاول للحكم وانما المقصود اشتراط انَّ يكون المعلق طبيعياً للحكم بما هو هو ومن دون لحاظ شيء زائد عليه، ومن الواضح انَّ الاطلاق والشمول أو الوجود الاول شيء زائد على نفس الطبيعة، وقد قلنا في بحث التمييزين

الامر والنهي، انه لو كان المحمول على الطبيعة مقتضياً لايجاد الطبيعة - انشاءاً أو اخباراً - فلا يؤثر الآ في ايجاد فرد واحد فإنَّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد منها، ولو كان المحمول على الطبيعة مقتضياً لاعدام الطبيعة - انشاءاً أو اخباراً - فيؤثر في اعدام جميع الافراد فإنَّ الطبيعة لا تنعدم الآ بانعدام جميع الافراد، فالطبيعة في اكرم رجلا وفي لا تكرم رجلا لوحظت بما هي هي ومن دون قيد زائد والملاحظ فيها شيء واحد ولكن مع هذا يكفي في امثال الامر اكرام شخص واحد ولا يكفي في امثال النهي الآ ترك اكرام تمام الرجال، وبناءاً على هذا الفهم فلو افترضنا في المقام انَّ الركن الاول تم وثبت انَّ طبيعي الحكم بما هو ملصق بالشرط ومحصور فيه فالالتصاق والحصر يكون من قبيل المحمول الذي يوجب اعدام الطبيعة بشيء وحصرها فيه أي انه مع عدم ذلك لا توجد الطبيعة اذن فلا بدَّ وأنَّ تتنفي تمام افرادها وهذا هو معنى المفهوم، واما لو افترضنا انَّ الركن الاول لم يتم دليله بل كان غاية ما تدل عليه الجملة انَّ طبيعي الحكم يوجد بالشرط فن الواضح انَّ المحمول على الطبيعة حينئذ يكون مقتضياً لايجاد الطبيعة فيكون مؤثراً في فرد واحد منها فقط، وهذا يعني انه يحتمل انَّ يكون هناك فرد من افراد طبيعي الحكم لا يوجد بهذا الشرط ولكن يوجد بشيء اخر وهو معنى عدم المفهوم.

التعليق الثاني - انَّ هذا الركن الثاني أعني اشتراط كون مدلول الجزاء سنخ الحكم لا شخصه انما يحتاج اليه لو اقتنصنا الركن الأول من المدلول التصوري للجملة فقلنا، انَّ مدلول الجملة النسبة الالتصاقية والتعليقية، فانه لو كان شخص الحكم هو الملصق لاسنخ الحكم فلا يمكن انَّ يستفاد انتفاء مطلق الحكم عند انتفاء الشرط، واما لو اقتنصنا الركن الاول من المدلول التصديقي بواسطة قانون انَّ الواحد لا يصدر الآ من واحد فلا يحتاج حينئذ الى الركن الثاني بل يمكن استفادة المفهوم حتى مع فرض انَّ مدلول الجزاء شخص الحكم لاسنخه، فانه لو كان المقصود من انَّ الواحد لا يصدر الآ من واحد انَّ الواحد بالنوع لا يمكن ان يصدر من اثنين بالنوع فلو كان هناك شخص آخر من نفس نوع الحكم مترتب على شيء اخر غير الشرط لزم صدور الواحد بالنوع من اثنين فلا بدَّ وأنَّ ينتفي تمام افراد النوع عند انتفاء الشرط كي لا يلزم صدور الواحد بالنوع من اثنين، ولو كان

المقصود من ذلك القانون أنّ الواحد بالشخص لا يصدر الآ من واحد فإيضاً يمكن الاستفادة المفهوم، فانه لو كانت هناك علة أخرى غير الشرط فاما أنّ تكون علة لنفس هذا الشخص من الحكم واما أنّ تكون علة لشخص آخر من الحكم و يلزم من الاول صدور الواحد بالشخص من الاثنين و يلزم من الثاني اجتماع المثليين، اذ يلزم أنّ ثبت وجوبين على اكرام زيد عند تحقق كلتا العلتين.

الآ أنّ الصحيح عدم صحة التمسك بهذا القانون في مقام اثبات الركن الاول على ماسوف يأتي في الجهة الثالثة المعقودة لبحث دلالة الجملة الشرطية على المفهوم. ولهذا يكون الركن الثاني شرطاً اساسياً لاستفادة المفهوم.

ثم أنّ المحقق العراقي (قده) قال: بأنّ نزاع الاصحاب في بحث المفاهيم انما وقع في الركن الثاني فجعل ضابط اقتناص المفهوم أنّ يستفاد من الجزاء تعليق سنخ الحكم. واما الركن الاول ففرض أنّ ثبوته متفق عليه عندهم حتى في مثل الجملة الوصفية، وقد استدل على ذلك باتفاق العلماء في باب المطلق والمقيد على حمل المطلق على المقيد لواحرز وحدة الحكم، وهذا لا يمكن أنّ يفسر إلاً على أساس أنّ القيد والوصف علة منحصرة للحكم والحكم ملتصق به، اذ لو فرض احتمال وجود علة أخرى للحكم لاحتمل ثبوت الحكم مع انتفاء القيد فلاوجه لحمل المطلق على المقيد بل لا بدّ وأنّ يؤخذ بالمطلق والمقيد معاً.

وهذا الذي افاده (قده) لا يمكن المساعدة عليه: لأنّ المطلوب من الركن الاول في باب المفاهيم أنّ يكون الشرط علة منحصرة للحكم في الجزاء حتى لو فرض أنّ الحكم في الجزاء سنخ الحكم لاشخصه، وبتعبير اصح: المطلوب من الركن الاول في باب المفهوم أنّ يكون الحكم في الجزاء ملتصقا بالشرط لو فرض أنّ الجزاء سنخ الحكم فإنّ كون الحكم في الجزاء ملتصقا بالشرط على تقدير كونه حكماً شخصياً امر مسلم ولكنه لايفيد في اقتناص المفهوم مادمننا نحتاج الى الركن الثاني، فنحتاج في اقتناص المفهوم من الجملة الى أنّ يكون الحكم في الجزاء ملتصقا بالشرط على كل حال يعني حتى لو

فرض أنّ الحكم يكون سنخ الحكم لا شخص الحكم، بينما غاية ما يستكشف من حمل المطلق على المقيد على تقدير احراز وحدة حكمهما أنّ هذا القيد علة منحصرة لشخص هذا الحكم وشخص هذا الحكم يكون ملتصقا بالقيد، ولا تلازم بين القول بأن الوصف والقيد علة منحصرة لشخص الحكم - كما يستفاد من حمل المطلق على المقيد على تقدير وحدة الحكم - وبين القول بأن الوصف والقيد علة منحصرة لسنخ الحكم، فإنّ هناك برهانا على أنّ شخص الحكم لا بدّ وأن يكون له علة واحدة وموضوع واحد لا يأتي في سنخ الحكم، والبرهان: أنّ الحكم انما يتشخص بالجعل مهما كانت له مجعولات متعددة، ومن الواضح انه لا يمكن أنّ يكون لجعل واحد موضوعان بينما يعقل أنّ يكون لجعلين مستقلين موضوعان مستقلان، ومن مجموع ما تقدم يتلخص أنّ ضابط اقتناص المفهوم يمكن أنّ يكون احد امور ثلاثة:

الأول - أنّ تدلّ القضية على أنّ المعلق على الشرط والوصف طبيعي الحكم بمعنى مطلق وجوده - نظير العموم الاستغراقي -.

الثاني - أنّ تدلّ القضية على أنّ طبيعي الحكم بما هو هو - بالمعنى الذي شرحناه - معلق ومنوط بالشرط بأن تدلّ الجملة على النسبة التعليقية والاتصاقية.

الثالث - أنّ نستفيد على مستوى المدلول التصديقي - أي بالاطلاق - العلية الانحصارية للشرط بالنسبة للجزاء ولو كان الجزاء شخص الحكم.

«دلالة الشرطية على المفهوم»

الجهة الثالثة: في تحقيق أنّ الجملة الشرطية هل لها مفهوم أولا . والكلام في ذلك يقع ضمن ثلاث نقاط، الاولى في تحقيق مفاد الجملة الشرطية منطوقاً، والثانية في البحث عن الركن الثاني وأنّ المعلق على الشرط هل هو طبيعي الحكم أو شخصه، والثالثة في حال الركن الاول بكلتا صيغتيه، أي بصيغته على مستوى المدلول التصوري، وبصيغته على مستوى المدلول التصديقي .

النقطة الاولى - في مفاد الجملة الشرطية والكلام فيه يقع على ثلاث مراحل: المرحلة الاولى - في مفاد اداة الشرط، والمشهور بين علماء العربية والمرتكز في اذهان

اهل العرف والمحاورة أنّ اداة الشرط موضوعة لايجاد الربط بين جملة الشرط وجملة الجزء ذلك الربط الذي سوف نتكلم عن هويته وانه يكون نسبة توفيقية التصاقية أو يكون نسبة ايجادية.

الآ أنّ المحقق الاصفهاني (قده) خالف في ذلك وقال:

انّ اداة الشرط ليست موضوعة للربط بين الشرط والجزء، وانما الدال على هذا الربط هيئة ترتيب الجزء على الشرط التي قد تحصل من فاء الجزء، وانما اداة الشرط فهي موضوعة لافادة أنّ مدخولها الذي هو الشرط واقع موقع الفرض والتقدير، فكما أنّ اداة الاستفهام موضوعة لافادة أنّ مدخولها واقع موقع الاستفهام، واداة الترجي موضوعة لافادة أنّ مدلولها واقع موقع الترجي، كذلك اداة الشرط موضوعة لافادة أنّ مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير، وقال (قده): أنّ هذا هو ما ذهب اليه علماء العربية و يفهمه اهل العرف والمحاورة.^١

اقول: أنّ المحقق الاصفهاني (قده)^٢ لم يبرهن على ما ادعاه من أنّ اداة الشرط موضوعة لايقاع مدخوله موقع الفرض والتقدير وليست موضوعة للربط بين الشرط والجزء، الآ اننا بامكاننا أنّ نبين صورة برهان على مدعاه حاصله:

اننا نلاحظ كثيرا ماتدخل اداة الاستفهام على الجزء فيقال مثلا(إنّ جاءك زيد فهل تكرمه أولا) ومع هذا يكون الاستفهام فعليا و يترقب السائل أنّ يجيبه المخاطب بالفعل. وفعلية الاستفهام لا يمكن أنّ تُفسّر على اساس مبنى المشهور من أنّ اداة الشرط موضوعة للربط بين الجزء والشرط، اذ بناءً على هذا يكون الاستفهام معلقاً على مجيء زيدلاً الجملة الاستفهامية هي بنفسها جعلت جزء في الجملة الشرطية. اذن فلا بدّ وأن لا يكون الاستفهام فعلياً مادام أنّ مجيء زيد ليس بفعلي مع انه من

١ - وهذا هو المطابق مع وجداني وفهمي العرفي وسوف يأتي ذكر بعض المنبهات والشواهد عليه في التعليقات القادمة وبناءً على هذا الفهم للجملة الشرطية سوف لن يكون لها مفهوم اذ غاية ماتدل عليه حينئذ تحديد وتقدير وعاء صدق الجزء وفرض تحققه أي يكون الشرط بحسب الحقيقة قيداً لوعاء النسبة الثابتة في جملة الجزء، ومعه لا موجب لتوهم الدلالة على المفهوم بل حاله حال الوصف والقيد غاية الامر أنّ الوصف قيد لموضوع النسبة والشرط قيد لنفس النسبة وعاء ثبوتها.

٢ - نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٢٠ - ٣٢١.

البديهي جداً فعلية الاستفهام.

وأما لو اخذنا بما يقوله المحقق الاصفهاني (قده) فيمكن أن تفسر فعلية الاستفهام بأن الاستفهام وإن كان معلقاً على الشرط أيضاً ألا أن الشرط ليس واقع مجيء زيد حتى لا يكون فعلياً وإنما الشرط فرض مجيئه والفرض ثابت وفعلي ببركة اداة الشرط فالمعلق على الشرط الذي هو الاستفهام أيضاً يكون فعلياً. وحيث انه لا اشكال في فعلية الاستفهام فيتعين لامحالة مبنى المحقق الاصفهاني (قده) في قبال مبنى المشهور.

فان قلت: انه بالامكان أن يفترض أن اداة الاستفهام وإن دخلت لفظاً على الجزء إلا أن الجزء في الحقيقة مدخول اداة الاستفهام لانفس الاستفهام، والاستفهام يكون لباً عن اصل الشرطية، فمعنى (إن جاء زيد فهل تكرمه) (هل إن جاء زيد تكرمه) فيكون الاستفهام فعلياً حتى لو فرض أن الشرط واقع المجيء لا افتراض المجيء. قلنا: في بعض الاحيان لا يمكن أن نفترض أن الاستفهام منحاز عن الجزء بل لابد وأن يكون الاستفهام جزءاً من الجزء، وكما اذا قيل (إن جاء زيد فكيف حالك) فانه اذا انحاز الاستفهام عن الجزء في ذلك لا يبقى الا كلمة (حالك) مع انه لا اشكال في وجوب أن يكون الجزء جملة، اذن فلا بد وأن يفرض أن الاستفهام في مثل هذا المثال جزء للجزء. ولنا هنا كلامان: كلام حول هذا البرهان لمدعى المحقق الاصفهاني (قده) وكلام حول اصل دعوى المحقق ودعوى المشهور.

أما الكلام الاول، فالصحيح عدم امكان المساعدة على ما ذكر من البرهان لمدعى المحقق (قده) لأن اشكال فعلية الاستفهام يرد حتى على هذا المبنى اذ لابد وأن يعترف بأن فرض المجيء وتقديره انما وقع شرطاً للجزء بما هو مرآة وفان في المفروض والا للزم أن يقول أن الجزء لو كان متضمناً لتكليف الزامي - مثل إن جاء زيد

١ - ولا يمكن أن يقال:

أن كلمة كيف استفهام اسمي فيمكن أن نجزئه ونقدم معناه الاستفهامي على الجزء ويبقى معناه الاسمي جزءاً من الجزء فيستل عن كيفية الحال التي تثبت عن مجيء زيد.

فإن (كيف) على مستوى المدلول التصوري له معنى وحداني وهذا المعنى الوحداني بالتجزئة والتحليل ينحل الى معنيين وحينئذ كيف يمكن أن يقال انه على مستوى المدلول التصوري يكون احد المعنيين جزء للجزء دون الاخر؟

فاكرمه - فالتكليف يصبح فعلياً على المكلف الآن ويجب عليه امتثاله حتى لو لم يتحقق واقع الشرط في الخارج لأن شرط الحكم لا يكون الآ الفرض والتقدير والفرض فعلي على كل حال فلا بد وأن يكون الحكم فعلياً مع أن هذا شيء لا يلتزم به احد، فلو اعترف بأن الشرط فرض المجيء بما هو مرآة وفان في المجيء عاد الاشكال عليه، اذ يقال كيف اصبح الاستفهام فعلياً مع عدم فعلية المجيء في الخارج^١.

١ - هذا الاعتراض غير وارد اذ على مبنى المحقق الاصفهاني يكون المدلول الرئيسي الذي بازائه مدلول تصديقي في الجملة الشرطية هو الجزاء لا الشرطية ولا الشرط، وعليه فيكون كل من انشاء الاستفهام أو الايجاب فعلياً ولكن المنشأ قد حُدَّ وحُصِّص في جملة الجزاء أي حُصِّص وعائنه بفرض وتقدير تحقق الشرط الذي هو مفاد جملة الشرط، وحيث أن الذي يدخل في المعهدة في باب التكليف انما هو الحكم الفعلي لا الانشائي أي المنشأ لا الانشاء، فلا يجب الامتثال الآ حين تحقق الشرط، وحيث أن الذي يحتاج الى جواب في الاستفهام نفس انشاء الاستفهام الفعلي كان لا بد من الاجابة. وقد يبرهن على بطلان مبنى المحقق الاصفهاني في المقام: بأن الجملة الشرطية لولم تكن بازاء الربط بين الشرط والجزاء فكيف يسأل عنه في مثل قولنا (هل إن جاء زيد فكرمه أو ليس اذا جاء زيد فكرمه) مع وضوح أن السؤال وكذا النفي هنا عن اصل الملازمة والربط بين الجزاء والشرط ولهذا يكفي في مقام صدقها أن لا تكون ملازمة بأن لا يكرم زيداً ولوفي بعض حالات مجيئه، بينما اذا كانت جملة الشرط لمجرد الفرض والمدلول التصديقي بازاء الجزاء دائماً فينبغي أن يكون ذلك في قوة قولنا (اذا جاء زيد فلا تكرمه أو هل تكرمه) مع وضوح الفرق بينهما فان الثاني لا يصدق الآ اذا كان لا يكرمه في تمام حالات مجيئه.

والجواب: أن الفرق بين الجملتين على مبنى المحقق الاصفهاني (قده) من ناحية أن تخصيص وعاء النسبة في جملة الجزاء - التي هي الاصل دائماً - بالشرط تارة يكون قبل عروض النفي أو الاستفهام وأخرى يكون بعدهما، وفي كلا التقديرين يكون الشرط من اجل التقدير وتحديد وعاء صدق النسبة التامة في جملة الجزاء، فاذا كان تحديد الوعاء وتقديره بالشرط بعد طرو الاستفهام أو النفي كان النفي لامحالة ثابتاً في تمام حالات ذلك الفرض والتقدير، وأن كان تحديد الوعاء وتقديره بالشرط قبل طرو الاستفهام أو النفي فالنفي أو الاستفهام بحسب الحقيقة عن الجزاء المحصص بالشرط، ونفي الجزاء الثابت في تقدير خاص لا يعني ثبوت النفي في ذلك التقدير فانه نفي للمقيّد لا النفي المقيّد، وكذلك الاستفهام يكون حينئذ استفهاماً عن المقيّد لا الاستفهام المقيّد بذلك التقدير، فيستفاد تبعاً لذلك نفي الملازمة والتقييد أو الاستفهام عنه.

بل نستطيع أن نضوع من هذا المثال دليلاً على عدم صحة مبنى المشهور، فانه لا اشكال كما قلنا في أن المستفاد من قولنا (هل اذا جاء زيد فكرمه) السؤال عن الملازمة والارتباط بخلاف (اذا جاء زيد فهل تكرمه) فانه سؤال عن اكرامه على تقدير وفرض مجيئه لأن الاستفهام دخل على الجزاء المعلق لاعلى التعليق، كما انه لا اشكال في فعلية الاستفهام في الجملتين لا أن الاستفهام سوف يتحقق بعد مجيء زيد، فلا بد وأن يكون المعلق والمرتب بالشرط المستفهم عنه لانفس الاستفهام، وحينئذ بناء على مبنى المشهور نسأل أن الاستفهام في الجملة الثانية أعني جملة (اذا جاء زيد فهل تكرمه) هل هو استفهام عن التعليق والربط بين الجزاء والشرط أو الاستفهام عن الجزاء المقيّد بالشرط؟ فان أختير الاول لزم عدم الفرق بين الجملتين أي عدم الفرق بين دخول اداة الاستفهام على الشرطية ودخولها على الجزاء مع وضوح الفرق بينهما، وأن أختير الثاني كان معناه اخذ الربط والتقييد بالشرط بنحو النسبة الناقصة طرفاً للجزاء فكانه استفهام عن اكرامه المقيّد بمجيئه، وهذا اولاً - خلاف فرضية المشهور من أن النسبة التعليقية نسبة تامة في الجملة الشرطية لاناقصه، وثانياً - لو كان هذا التقييد تقييداً للنسبة في جملة الجزاء أي تحديد أو تخصصاً لظرف تحققها فهذا رجوع الى كلام المحقق الاصفهاني (قده)، وان

فلابدّ من حلّ آخر لاشكال فعلية الاستفهام على كلا المبنيين، ويمكن أنّ نفترض أنّ الحل الاخر عبارة عن أنّ الاستفهام في المدلول التصوري للجملة يكون جزءاً للجزء ويكون معلقاً على الشرط الا انه بقرينة توجيه الخطاب يعرف أنّ مقصود المتكلم هو الاستفهام الفعلي عن التعليق أو المعلق، فالمقصود الجدي من جملة (إنّ جاء زيد فكيف حالك) كيف حالك عند مجيء زيد.

واما الكلام الثاني - فيمكن أن نبين برهاناً على صحة دعوى المشهور وبطلان دعوى المحقق الاصفهاني (قده) وإن لم يتعهد المشهور ببيان ذلك وحاصل البرهان: انه لاشكال في أنّ جملة الشرط وحدها قبل دخول اداة الشرط عليها تكون مما يصح السكوت عليها لكن بمجرد أنّ تدخل عليها اداة الشرط لا يصح السكوت عليها، فيمكن أنّ يكتبي بجملة (جاء زيد) ولكن لا يمكن أنّ يكتبي بجملة (إنّ جاء زيد) وهذا الخروج من صحة السكوت الى عدم صحة السكوت بمجرد ورود اداة الشرط على

→ كان تقيداً لطرف النسبة في الجزء اى الموضوع أو المحمول فيه كان معناه أنّ الاستفهام عن اكرام زيد المقيدّ به قد جاء أي اكرام زيد الجائي أو الاستفهام عن ثبوت اكرام المقيدّ بالمجيء زيد، وكلاهما خلاف ظاهر جملة الشرط من انها نسبة تامة لاناقصة وخلاف المقصود ايضاً اذ ليس السؤال عن اكرام المقيدّ ولا عن زيد الجائي.

وهناك شاهد آخر يمكن أنّ يبيّن لنصرة ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني (قده) حاصله:

انه لاشكال في أنّ جملة (إنّ جاءك زيد فاكرمه) جملة انشائية وليست من قبيل جملة (إنّ جاء زيد اكرمه) الاخبارية، وهذا الفرق على ضوء مبنى المحقق الاصفهاني قابل للتفسير اذ المدلول الاساسي للجملة والذي يازنه مدلول تصديقي انما هو الجزء لا الشرط ولا الشرطية فانهما لمجرد تحديد الفرض والتقدير فاذا كان الجزء جملة انشائية كانت الشرطية انشاءً لامحالة واذا كان الجزء جملة خبرية كانت الشرطية اخباراً لامحالة.

واما على مبنى المشهور الذين يجعلون المدلول الاساسي للشرطية والذي يازنه مدلول تصديقي نفس التعليق والربط والملازمة بين جمليتي الجزء والشرط فلا يبقى فرق بين الجمليتين، اذ تكونان معاً اخباراً عن الملازمة بين جمليتي الشرط والجزء سواء كان الجزء جملة خبرية أو انشائية ولا يمكن أنّ يكون الجزء الآ مدلولاً تصورياً لا تصديقياً لأن الجملة الواحدة لا تتحمل الآ مدلولاً تصديقياً واحداً والمفروض انه يازنه الربط والتعليق لا الجزء ودعوى: استفادة الاخبار أو الانشاء عن الجزء حينئذ بدلالة التزامية، خلاف الوجدان جداً.

وشاهد ثالث على صحة ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني: اننا لاستفيد الملازمة بين الشرط والجزء الآ اذا دخل عليهما ادوات العموم فقيل (كلّما جئتني اكرمتك) واما قولك (اذا جئتني اكرمتك) فلا يدل على اكرام لوجاهه مرة ثانية، وهذا الفرق بناءً على ما يقوله المشهور من دلالة الشرطية على اللزوم وانه كلّما صدقت جملة الشرط صدقت جملة الجزء لا يمكن تفسيره، بخلاف ما اذا حملنا الشرطية على أنّ جملة الشرط بمثابة الفرض والتقدير لمفاد الجزء فانه حينئذ من دون دخول اداة العموم التي تدل على أنّ الفرض كل فرد من افراد المجيء لا تدل جملة الشرط الآ على أنّ الفرض اصل المجيء أي صرف وجوده والذي يتحقق بالمجيء مرة واحدة فلا يمكن أنّ تستفاد الملازمة في كل مرة.

الجملة يمكن أن يفسر على مبنى المشهور بينما لا يمكن أن يفسر على مبنى المحقق الاصفهاني (قده) وتفصيل: ذلك أنّ هناك في بداية الامر يوجد احتمالان في تفسير هذا الخزوج من صحة السكوت الى عدم الصحة.

الاحتمال الاول - أنّ يقال أنّ اداة الشرط تبدل النسبة التامة الثابتة بين الفعل والفاعل الى النسبة الناقصة، فتكون النسبة بعد دخول اداة الشرط مغايرة مع النسبة قبل دخولها من قبيل التغيرات بين النسبة في (جاء زيد) والنسبة في (مجيء زيد)، فهذا الاعتبار لا يصح السكوت على الجملة بعد دخول الاداة عليها لعدم امكان السكوت على النسبة الناقصة.

الاحتمال الثاني - أنّ يقال أنّ النسبة التامة التي كانت ثابتة بين الفعل والفاعل تبقى على حالها ولا تتغير ولكن مع هذا لا يصح السكوت باعتبار أنّ اداة الشرط لها سنخ معنوي ينتظر معه مجيء شيء زائداً على الشرط، فجملة الشرط بدون الجزاء كاملة الا أنّ معنى الاداة لا يكتمل الا بمجيء الجزاء، ومن هنا لا يصح الاكتفاء بجملة الشرط لودخل عليها اداة الشرط.

والاحتمال الاول يناسب كلا المبنيين في المقام، بمعنى انه يمكن لكل من المشهور والمحقق (قده) أن يدعي أنّ النسبة تتغير وتتبدل الى النسبة الناقصة بمجرد دخول اداة الشرط عليها، واما الاحتمال الثاني فهو يناسب مع مبنى المشهور فانهم يقولون بأنّ اداة الشرط وضعت للربط بين الشرط والجزاء ومن الواضح أنّ معنى الارتباط لا يكتمل الا بثبوت كلا طرفيه بينما لا يناسب هذا الاحتمال مع مبنى المحقق الاصفهاني (قده) فانه لو كانت النسبة في نفسها تامة فلماذا لا يمكن الاكتفاء بجملة الشرط بمجرد افتراض هذه النسبة وجعلها مقدّرة الوجود؟ وليس الافتراض من قبيل الربط حتى يحتاج الى طرف اخر و ينتظر الى شيء اخر غير متعلقه^١.

١ - الانتظار باعتبار أنّ الاداة عندما دلت على الفرض والتقدير اصبح مدلول النسبة التامة فرضية لا واقعية والفرض لا يفيد تصديقاً فينتظر النسبة التي يراد التصديق بها اذا كانت خبرية أو انشأؤها اذا كانت انشائية.

بل مدعى المشهور سوف يواجه مشكلة كيفية الربط بين نسبتين تامتين فإنّ النسبة اذا لم تكن ناقصة بل تامة فلا تتحمل ربطاً وانما تتحمل التقدير والفرض أو التصديق فانه لو أُريد من الربط الربط الناقص أي النسبة الناقصة فهذه النسبة تحليلية
←

وحينئذ اذا امكنا أن نثبت عدم صحة الاحتمال الاول وتعين الاحتمال الثاني فلاحالة يثبت صحة مبنى المشهور في قبال مبنى المحقق الاصفهاني (قده) وتوضيح عدم صحة الاحتمال الاول يكون ببيان امرين:

الاول - ان جملة الشرط لها مدلول تصديقي وهذا شيء اعترف به نفس المحقق الاصفهاني (قده) ايضاً، فانه يقول بان الاداة تفيد ان مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير، ومقصودة (قده) انها تكشف عن ثبوت الفرض والتقدير في ذهن المتكلم وليس مقصوده انها تدل على مفهوم الفرض بنحو الدلالة التصورية.

الثاني - ان المدلول التصديقي لا يكاد يثبت الا مع النسبة التامة دون الناقصة، وهذا شيء فرغنا عنه في بحث الفرق بين النسبة التامة والنسبة الناقصة.

اذن النسبة في جملة الشرط حتى بعد دخول الاداة تكون تامة وهذا يعني صحة الاحتمال الثاني دون الاول، فيتعين مبنى المشهور لاحالة القائل بان الاداة موضوعة للربط بين الجملتين للافادة ان مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير. هذا مضافا الى ان الوجدان قاض بذلك في اللغة العربية واطن انه في بقية اللغات ايضاً كذلك.

المرحلة الثانية - بعد ان اتضح ان اداة الشرط تدل على الربط بين الشرط والجزء لابد وان نتكلم في انها تدل على الربط بين المدلولين التصوريين للشرط والجزء او تدل على الربط بين المدلولين التصديقيين لها^١.

→ واطرافها لابد وان تكون مفاهيم افردية لانسب تامة حقيقية، بل النسب الناقصة خلف مقصود المشهور اذ المفروض ان نسبة الجزء الى الشرط نسبة تامة يصح السكوت عليها ولو اريد من الربط النسبة التامة فنحن لانتعقل نسبة تامة بين نسبتين الا الفرض والتقدير، أي تكون احدهما تحديداً لوعاء صدق الاخرى اذ لا يعقل التصادق بين نسبتين لانهما متعددتان ذاتاً وخارجاً وانما التصادق بين مفهومين يتحدان و يتصادقان خارجاً في وجود واحد ولهذا كانت النسبة التامة وعانها وموطنها الحقيقي الذهن لا الخارج.

واما التلازم والارتباط والاتصاف فكل ذلك معاني خارجية اذا كانت نسبة فهي تحليلية وناقصة على ماحققناه في بحث النسب.

١ - هذا التعبير لابد وان يكون مسامحة اذ لا يمكن ان يوجد للجملة الواحدة شرطية كانت أم عملية الأمدلول تصديقي واحد لامدلولان تصديقيان، وفي الشرطية المدلول التصديقي اما ان يكون بازاء جملة الجزء أو بازاء نفس الشرطية والتعليق بين الجزء والشرط فيفرغ حينئذ كل من الجزء والشرط عن مدلولهما التصديقي.

فثلاً قولنا (إنَّ جاء زيد فآكرمه) هل كلمة الشرط تدل على أنَّ النسبة الارسالية بين الاكرام والمكلف هي المعلقة على الشرط حتى يكون المدلول التصوري للجزء معلقاً؟ أو انها تدل على أنَّ الالزام والايجاب الثابت في نفس المولى يكون معلقاً على الشرط حتى يكون المدلول التصديقي للجزء معلقاً؟ وليس المقصود من الشق الاول أنَّ المدلول التصديقي للجزء سوف لا يكون معلقاً بل يمكن أنَّ يكون المدلول التصديقي ايضاً معلقاً لكن بتبع المدلول التصوري فاولاً وبالذات تربط الاداة بين المدلولين التصوريين ثم بعد ذلك يسري التعليق الى المدلول التصديقي.

والصحيح: اختيار الشق الاول وأنَّ الاداة تربط الجزء بالشرط في مرحلة المدلول التصوري لا التصديقي، والمنبه على ذلك انه قد لا يوجد هناك مدلول تصديقي بازاء الجزء اصلاً اما لعدم وجود مدلول تصديقي للكلام راساً، كما اذا صدرت الجملة الشرطية من غير العاقل الملتفت كآلة التسجيل مثلاً، واما لأنَّ المدلول التصديقي موجود للكلام ولكنه ليس موازياً للجزء بل يكون موازياً لما دخل على الجملة الشرطية وذلك كما اذا قيل: (هل إنَّ جاء زيد فتكرمه أو ليس اذا جاء زيد فتكرمه) فإنَّ المدلول التصديقي هو الاستفهام عن الجملة أو نفي مفاد الجملة دون اثبات الاكرام بنحو الاخبار أو بنحو الانشاء، ومع عدم وجود مدلول تصديقي للجزء كيف يمكن للاداة

→ فاذا افترض أنَّ المدلول التصديقي بازاء الجزء ترتب على ذلك امران:

الاول - أنَّ ربط المدلول التصديقي للجزء بالشرط ابتداءً ومن دون ربط المدلول التصوري لجملة الجزء بالشرط غير صحيح في نفسه، لأنَّ التقييد ليس من قبيل الاطلاق كاشفاً ابتداءً عن تقييد المدلول التصديقي بل بتبع تقييد المدلول التصوري، نعم اذا كان التقييد ابتداءً ناظراً الى المراد والمدلول الجدي بأنَّ قال (آكرم زيداً) ثم قال مرادي مقيد بصورة مجبته كشف ذلك عن تقييد المدلول التصديقي ابتداءً ولكن من الواضح أنَّ جملة الشرط لا تظفر فيها ابتداءً الى المراد الجدي ومع تجاوز مرحلة المدلول التصوري.

الثاني - ربط المدلول التصديقي للجزء بالشرط بعد فرض أنَّ المدلول التصديقي للجملة الشرطية بازاء الجزء لا يكون إلا باحد وجهين:

١ - أنَّ يكون التعليق على الشرط بنحو النسبة الناقصة وتكون الشرطية بحكم الوصفية، وهذا ماتقدم انه خلاف ظاهر الشرطية وتختلف للمقصود ولا يرضى به المشهور ايضاً.

٢ - أنَّ تكون جملة الشرط تقييداً وتحديداً لوعاء صدق جملة الجزء وفرض ثبوته، وهذا هو ما قاله المحقق الاصفهاني (قده) وعلى كلا التقديرين فسوف لن يكون للجملة مفهوم إلا اذا جرى الاطلاق في الحكم بنحو مطلق الوجود الذي لوتم في مورد ثبت المفهوم حتى للوصف فضلاً عن الشرط.

أن تربط بين المدلولين التصديقيين؟

نعم لو بنينا على أن الوضع يوجب الدلالة التصديقية لا الدلالة التصورية كما يقول السيد الاستاذ فنضطر أن نقول أن الاداة توجب الربط بين المدلول التصديقي للجزء والمدلول التصديقي للشرط، اذ ليس للجزء والشرط مدلول تصوري ناشيء من الوضع حتى يقال أن الاداة تدل على الربط بين المدلولين التصوريين. وحينئذ يقع مثل السيد الاستاذ في مثل قولنا (هل إن جاء زيد فتكرمه) في اشكال، فانه لو قال: انه لا يستفاد أي ربط بين الشرط والجزء، فهذا واضح البطلان فإن المتكلم يكون في مقام الاستفهام عن الربط فلا بد من ربط حتى يسأل عنه، ولو قال: أن الاداة تدل على الربط بين المدلول التصوري للجزء والمدلول التصوري للشرط، فهو لا يعترف بوجود مدلول تصوري لجملة الشرط أو لجملة الجزء، ولو قال: أن الاداة تدل على الربط بين مدلولين تصديقيين، فلا يوجد مدلول تصديقي بازاء الشرط أو الجزء، فيضطر أن يلتزم بأن مجموع الجملة الشرطية مع اداة الاستفهام موضوعة بوضع واحد مندمج للاستفهام عن الربط بين مفهوم مجيء زيد وبين النسبة الارسالية بين الاكرام والمكلف من دون أن يفترض تعدد الدال والمدلول، يعني من دون أن يفترض أن جملة الشرط دلت على مفهوم مجيء زيد وجملة الجزء دلت على النسبة الارسالية واداة الشرط دلت على الربط بين المعنيين.

ثم انه بعد أن اتضح أن الاداة تفيد الربط بين المدلولين التصوريين ينبغي أن نبحث عن انه هل يسرى الربط من المدلول التصوري الى المدلول التصديقي أولاً؟ وهذا البحث انما يقع في مورد يكون للجملة الشرطية مدلول تصديقي لافيا اذا كان المدلول التصديقي بازاء الاداة الداخلة على الجملة الشرطية كاداة الاستفهام أو اداة النفي، فانه مع عدم ثبوت المدلول التصديقي بازاء الجملة الشرطية لا معنى للقول بأن الربط يسري من المدلول التصوري الى المدلول التصديقي.

والتحقيق في هذا المقام: انه لو كان المدلول التصديقي موازياً لمفاد هيئة الجملة الشرطية الدالة على النسبة التعليقية بأن يكون المقصود الجدي للمتكلم الاخبار عن أن النسبة في الجزء- سواء كانت نسبة تصادقية كما لو فرض الجزء جملة خبرية

أو كانت نسبة انشائية طلبية - معلقة على الشرط فلا اشكال حينئذ في عدم سريان التعليق والربط الى المدلول التصديقي، لانه عبارة عن الاخبار عن الربط والتعليق لاعتبار عن ما يوازي المعلق في المدلول التصوري فكيف يسري التعليق اليه؟ فإنّ التعليق انما يمكن أنّ يسري الى المدلول التصديقي فيما اذا كان المدلول التصديقي موازيا للجزء الذي هو المعلق في المدلول التصوري.

واما لو كان المدلول التصديقي موازيا لمفاد الجزء في الجملة الشرطية لاموازيا لمفاد اصل الجملة الشرطية فحينئذ اما أنّ يكون الجزء جملة اخبارية كما اذا قيل: (اذا جاء زيد فاصافحه)، واما أنّ يكون جملة انشائية كما اذا قيل (اذا جاء زيد فاكرمه)، فلو كان الجزء جملة اخبارية فمن المعقول أنّ يكون المدلول التصديقي معلقا ايضا، كما اذا كان مقصود المتكلم أنّ يخبر عن انه سوف يصافح زيدا لكن ليس مقصوده الاخبار الفعلي المطلق وانما مقصوده الاخبار المشروط والمنوط بمجيء زيد فيخبر عن المصافحة اخباراً منوطاً بمجيء زيد فكأنما الاخبار على تقدير مجيء زيد، كما انه من المعقول أنّ لا يكون المدلول التصديقي معلقاً كما اذا قصد أنّ يخبر بالفعل ويحكي بالفعل عن خصوص الحصة المعلقة لمفاد الجزء فيخبر عن انه سوف اصافح تلك المصافحة التي تكون مشروطة بمجيء زيد، وهذا لازمه انه لو لم يجيء زيد لكان هذا الشخص كاذبا اذ سوف لا يصافح تلك المصافحة التي تكون ثابتة عند مجيء زيد^١.

١ - اذا أريد تعليق الانشاء والجعل أو الحكاية والاخبار فمن الواضح أنّ التعليق انما يعقل في المفاهيم التي تنشأ وتعتبر أو يخبر عنها لافي نفس الانشاء والاخبار اللذان هما الامران التصديقيان، وإنّ أريد تعليق المنشأ والمخبره أي النسبة الحكائية التصادقية أو الانشائية الارشالية. فحينئذ وإن كان قد يقال بأنّ الانشاء والجعل أو الاخبار والحكاية معلق الآ انه بالعرض والمجاز وبلحاظ مجعوله ومحكية واما نفس الجعل والحكاية ففعلي من غير فرق بينهما.

واما ما ذكر في مثال الاخبار عن المصافحة المقيدة بمجيء زيد فهو من اخذ المجبي عقيداً في متعلق المخبره لانفسه أي الاخبار عن وقوع المصافحة المقيدة بالمجبيء فيدل على الاخبار عن مجيء زيد فإنّ الاوصاف بعد العلم بها اخبار وليس المجبيء عقيداً للوقوع والنسبة التصادقية. وهكذا يتضح أنّ ربط المدلول التصديقي للجزء بالشرط بالمعنى المعقول لتقييده لا يعقل الآ بأنّ يكون المدلول الاساسي ومركز الجملة الشرطية هو الجزء سواء كان انشاء أو اخباراً، وهذا لا يناسب الآ مع مقالة المحقق الاصفهاني من أنّ الشرط لمجرد الفرض وتقدير وعاء الانشاء والاخبار في الجزء وانه ليس مطلقاً بل في تقدير خاص، فالجمع بين أنّ يكون المدلول التصديقي في طرف الجزء وفي نفس الوقت يكون مقيداً بالشرط على مبنى المشهور غير ممكن.

الآن إن هذا القسم الأخير خلاف الظاهر، فانه لو كان المدلول التصديقي موازيا لمفاد الجزاء فاصالة التطابق بين مقام الثبوت ومقام الاثبات يقتضي أن يكون المدلول التصديقي ايضا معلقا كالمدلول التصوري.

واما اذا كان الجزاء جملة انشائية كما اذا قيل (اذا جاء زيد فاكرمه) فالمدلول التصديقي حينما يكون موازيا للجزاء كما هو المفروض والذي هو عبارة عن ايجاب الاكرام يجب أن يكون معلقا على الشرط ومقيداً به فيجعل وجوب الاكرام مشروطا بمجيء زيد، ولا يمكن أن يفترض عدم تقييده اذ لو لم يكن جعل الوجوب مقيداً بالشرط فاما يقال: أن نفس الوجوب مقيد بالشرط بأن يجعل الوجوب المقيد، وهذا يرجع في الحقيقة الى تقييد نفس الجعل اذ الصحيح انه لا واقع للمجعول في مقابل الجعل فتقييد المجعول يعني تقييد الجعل كما أن تقييد الجعل يعني تقييد المجعول^١.

واما يقال: بأن نفس الوجوب ايضا غير مقيد فيجعل بالفعل وجوبا فعليا غير مقيد، فلماذا في مقام ابراز مثل هذا الوجوب الفعلي بين الجملة الشرطية بل كان ينبغي أن يقتصر على الجزاء من دون ذكر الشرط ويقول (اكرم زيدا) فمقتضى اصالة التطابق بين مقام الثبوت والاثبات أن المدلول التصديقي لو كان موازيا للجزاء فلا بد وأن يكون معلقا على الشرط كما أن المدلول التصوري للجزاء معلق عليه.

والمتلخص مما ذكرنا: أن المدلول التصديقي لو كان موازيا لمفاد هيئة الجملة الشرطية فلا يسري التعليق الى المدلول التصديقي ولو كان موازيا لمفاد الجزاء فالظاهر السريان، سواء كان الجزاء جملة اخبارية أو انشائية.

١ - اتضح عدم الفرق بين الجملتين الشرطيتين الانشائية والاخبارية من هذه الناحية، فان التقييد بالشرط إن كان بنحو النسبة الناقصة الماخوذة في طرف الجزاء كان الجعل مطلقا كما يكون الاخبار مطلقا، وإن كان التقييد بالشرط تقييدا للنسبة المخبر عنها أو المنشأة في جملة الجزاء كان الجعل والانشاء وكذلك الاخبار مشروطا بالعرض والمجاز أي بلحاظ المجعول والمخبر به.

فالحاصل: كما يمكن الاخبار عن وقوع المصافحة المقيدة بالمجيء يمكن ايجاب المصافحة المقيدة بالمجيء ولكن يكون مجيئ زيد قيدا في المصافحة الواجبة في الانشاء فيجب تحصيله وفي المصافحة المخبر عنها في الاخبار فيكون اخباراً عن تحققه بقانون أن الاوصاف بعد العلم بها اخبار وليس قيدا للوجوب لابعنى الجعل ولا المجعول كما لم يكن قيدا للاخبار لابعنى الاخبار والنسبة المخبر عنها فلا فرق بي الجملتين من هذه الناحية كما هو مقتضى الوجدان اللفوي.

وينبغي البحث في ماهو الظاهر من الاحتمالين، فهل الظاهر هو موازاة المدلول التصديقي لمفاد هيئة الجملة الشرطية أو الظاهر موازاة المدلول التصديقي لمفاد الجزء؟.

قد يقال: بأن الظاهر الثاني لأنّ الاول مخالف لما تقتضيه اصالة التطابق بين عالم الثبوت وعالم الاثبات، فانه في عالم الاثبات يكون المدلول التصوري للجزء معلقاً ويكون المدلول التصوري فيما اذا كان الجزء جملة انشائية عبارة عن النسبة الارشالية بينما لو كان المدلول التصديقي موازيا لمفاد هيئة الجملة الشرطية لكان المدلول التصديقي غير معلق وكان المدلول التصديقي مخالفاً مع المدلول التصوري وهذا بخلاف ما اذا كان المدلول التصديقي موازيا لنفس الجزء.

والصحيح: عدم امكان المساعدة على هذا فإنّ المدلول التصديقي انما ينبغي أن يكون مطابقاً مع المدلول التصوري فيما اذا كان موازيا لنفس ذلك المدلول التصوري لافيا اذا كان موازيا لمدلول تصوري آخر، فكيف يعقل أن يبرهن على لزوم أن يكون المدلول التصديقي موازيا للجزء باصالة التطابق بين المدلول التصديقي والمدلول التصوري للجزء، بل الصحيح أنّ الظاهر هو الاحتمال الاول أي أنّ المدلول التصديقي موازٍ لنفس مفاد هيئة الجملة الشرطية وذلك باعتبار انه بحسب عالم المدلول التصوري تكون النسبة الارشالية طرفاً للنسبة التعليقية، فإنّ النسبة التعليقية نسبة بين مفاد الشرط ومفاد الجزء وليست النسبة التعليقية طرفاً للنسبة الارشالية بل النسبة الارشالية قائمة بطرفين مستقلين لها، وهذا الاعتبار يكون المركز والمحور والمنظور الاساسي في المدليل التصورية هو النسبة التعليقية لالنسبة الارشالية فكأنما جيء بالنسبة الارشالية كي يتم اطراف النسبة التعليقية.

وحينئذ لو كان المدلول التصديقي والمنظور الاساس فيه هو النسبة التعليقية تطابق المدلول التصديقي مع المدلول التصوري، واما لو كان المدلول التصديقي بازاء النسبة الارشالية فتعكس الآية ويكون المنظور الاساس هو النسبة الارشالية وتكون النسبة التعليقية منظورة بالتبع، ومقتضى اصالة التطابق بين مقام الثبوت والاثبات أنّ

مدلول التصديقي مواز مع النسبة التعليقية لالنسبة الارسالية.^١
 المرحلة الثالثة - بعد أن عرفنا أنّ التعليق يكون أولاً وبالذات بلحاظ المدلول
 التصوري للجزء لابلحاظ المدلول التصديقي له يقع البحث في أنّ المعلق هل هو
 المدلول التصوري للهيئة في الجزء او المدلول التصوري للمادة في الجزء؟ فإنّ الجزء
 مركب من هيئة تدل على النسبة الارسالية - فيما اذا كان جملة انشائية - ومن مادة تدل
 على مفهوم اسمي خاص وهو الاكرام مثلاً. فهل المعلق على الشرط هو النسبة
 الارسالية أو أنّ المعلق هو الاكرام؟.

فلوقيل: أنّ المعلق الاكرام كماذهب اليه الشيخ الاعظم (قده) استشكل عليه:
 بانه حينئذ لايبقى فرق بين قيد الوجوب وقيد الواجب لأنّ الشرط يصبح بناءً على هذا
 قيداً للواجب مع انه لااشكال في انه لايجب تحقيق الشرط في مقام امتثال الجملة
 الشرطية فلوقيل (إنّ جاء زيد فاكرمه) لايجب أنّ نأتي بزید كي نكرمه فكيف يقال
 أنّ المجيء قيد للاكرام الواجب؟ ولوقيل: أنّ المعلق نفس النسبة الارسالية قلنا أنّ
 النسبة معنى حرفي آلي والمعنى الحرفي يستحيل أنّ يُعَلَّقَ على شيء ويُقيد به، وذلك
 اولاً: لأنّ تعليقه وتقيده فرع أنّ يلحظ استقلالاً والمعنى الحرفي لا يكون ملحوظاً
 بالاستقلال. وثانياً: المعنى الحرفي أمر جزئي لايقبل التقييد فكيف يقيد بالشرط؟
 ومن هنا وقع التحير في أنّ المعلق على الشرط ما هو هل هو مفاد المادة أو الهيئة.

١ - اشرنا فيما سبق الى أنّ النسبة التعليقية كالنسبة التصادقية نسبة خبرية فيلزم على هذا عدم الفرق بين (إنّ جاء زيد
 فاكرمه وإنّ جاء زيد اكرمه عمرو) مع وضوح انشائية الاول وخبرية الثاني.
 كما انه كيف نشبت الانشاء ويجاب الاكرام بعد أنّ لم يكن المدلول التصديقي بازاء النسبة الارسالية اللهم الآ بدلالة
 التزامية وهو خلاف الظاهر جداً.

مضافاً: الى انه بناءً على أنّ ادوات الانشاء كصيغ الامر والنهي موضوعة لايجاد المعنى باللفظ بالمعنى المعقول في محله
 للايجادية، لايعقل أنّ يكون المدلول التصديقي بازاء النسبة التعليقية بل لا بدّ وأنّ يكون بازاء ادوات الابداع والانشاء التي
 هي مدلول الجزء، وكذلك اذا كان الجزء جملة انشائية بالمعنى المقصود في الاعتباريات كقولك (إنّ كان هذا الكتاب
 لي وهبتك اياه) انشاءً لاخباراً. فانه بعد وضوح أنّ الجملة الشرطية أي النسبة التعليقية بين الجزء والشرط ليست مدلولاً
 انشائياً بل حكائياً ففي مثل هذه الجمل لو فرض انه يوجد انشاء في طرف الجزء يلزم أنّ يكون للشرطية مدلولان تصديقان،
 وقد ذكرنا أنّ الجملة الواحدة لا تتحمل اكثر من مدلول تصديقي واحد، وان فرض أنّ الجزء مفرغ عن الانشاء ويجاد المعنى
 الحقيقي أو الاعتيادي كان خلاف الظاهر، ألا ترى الفرق بين وهبتك الكتاب انشاءً في الشرطية وبين الاخبار عن انه يهبه
 الكتاب؟ وهذا ايضا منه اخر على صحة مبنى المحقق الاصفهاني (قده) في تحليل الجملة الشرطية.

وقد تقدم الكلام في ذلك مفصلاً في بحث الواجب المطلق والمشروط.

وهنا بنحو الاختصار نقول: انه يمكن أن يتخذ احد مواقف ثلاثة للتغلب على هذا الاشكال.

الموقف الاول - ماذهب اليه المحقق الاصفهاني (قده) وحاصله: انكار التعليق راساً فلا تكون هناك نسبة ارشالية في عالم الذهن تامة الاركان في المرتبة السابقة على الشرط بل في الذهن نسبة واحدة يكون الشرط من اول الامر داخلاً في تصميمها وبنائها الذهني وتكون ذات ثلاث اطراف، الطرف الاول والثاني هما الطرفان في الجزاء والطرف الثالث هو الشرط، وهذه الاطراف عرضية لهذه النسبة وبذلك تنحل المشكلة، اذ من الاول تنعقد النسبة باطراف ثلاثة وهو معنى الجزئية في المعاني الحرفية لا الجزئية المصدقية.

الموقف الثاني - ماذهب اليه المحقق النائيني (قده) وحاصله: اختياراً مفاد المادة هو المعلق لامفاد الهيئة. مفاد المادة بناءً على هذا يكون طرفاً لنسبتين للنسبة الارشالية وللنسبة التعليقية،^١ وفي مقام تنظيم العلاقة بين هاتين النسبتين يتصور ثلاثة انحاء:

النحو الاول - أن تُقيد المادة أولاً بالشرط ثم هي بما انها مقيدة تجعل طرفاً للنسبة الارشالية.

وهذا النحو ساقط وغير محتمل فانه بناءً على هذا يصير معنى قولنا (إن جاء زيد فاكرمه) انه يجب أن تكرم زيداً اكراماً مقيداً بمجيئه فيكون المجيء قيداً للواجب لا للوجوب وهو خلاف المقصود.

النحو الثاني - أن تطرأ النسبتان الارشالية التعليقية على مفاد المادة في عرض واحد. وهذا النحو ايضا ساقط فانه بناءً عليه لا يثبت التقييد لاني الوجوب ولا في الواجب، ولازمه انه يجب على المكلف بالفعل أن يكرم زيدا وإن لم يجيء، فإن

المفروض أنّ الوجوب لم يعرض على القيد كما أنّ المفروض أنّ التقيد ليس في طول الوجوب.

وهذا النحو وإن كان هو ظاهر عبارة تقريرات بحث الميرزا (قده) إلا أنني أظن أنه قصور في التعبير ومقصوده هو النحو الثالث.

النحو الثالث - أنّ تكون المادة بما هي معروضه للوجوب وللنسبة الارشالية طرفاً للنسبة التعليقية فيكون الاكرام بما هو واجب معلقاً على الشرط، وليس المقصود من هذا أنّ الشرط قيد لنسبة الاكرام الى الوجوب كما فهم السيد الاستاذ فاشكل عليه: بأنّ هذا رجوع الى المشكلة، وإنما المقصود أنّ الشرط قيد لحصة خاصة من الاكرام وهي ذلك الاكرام الذي يكون معروضاً للنسبة الارشالية وللوجوب^١.

و بعد بطلان النحوين السابقين يتعين هذا النحو وبه تنحل المشكلة.

الموقف الثالث - ما ذهبنا نحن اليه واخترناه وحاصله:

أنّ المعلق هو مفاد الهيئة لكن لا مباشرة بل بتوسط مفهوم اسمي مشار اليه كمفهوم هذه النسبة مثلاً فكأنما قيل اكرم زيداً وهذه النسبة الارشالية معلقة على الشرط^٢.

١ - ولكن تقيد المادة بما هي معروضة للنسبة الارشالية لا يعقل الا باحد نحوين:

الاول - انتزاع مفهوم اسمي من جملة الجزاء وتقييده بالشرط وهذا هو الموقف الثالث القادم. الثاني - جعل الشرط قيداً لنفس النسبة الانشائية او الاخبارية التامة في طرف الجزاء فيكون تحديداً وتقديراً لوعاء صدق الجزاء فان النسبة التامة قابلة للتقدير والتقيد من حيث الوعاء وهذا هو روح مقصود المحقق الاصفهاني (قده).

٢ - أقول: لازم هذا الموقف وموقف الميرزا (قده) هو ارجاع الجملة الشرطية الى جملتين مستقلتين بأنّ تجعل جملة (اكرمه) جملة مستقلة وليست هي الجزاء بل الجزاء مفهوم اسمي مقدر منتزع منها. وحسب الظاهر هذا شيء لا يفهمه العرف فانّ العرف يفهم من جملة (إن جاء زيد فاكرمه) انها جملة وحدانية ترتبط بعضها مع بعض، بل الاتسب بناءً على مبنى المشهور في تفسير الشرطية أنّ يقال: بأنّ الجملة الشرطية تدل على النسبة التعليقية كنسبة تامة حقيقية نظير النسبة التصادقية في الجملة والنسبة التامة الحقيقية كما يمكن أنّ تقوم بين مفهومين افراديين يمكن أنّ تقوم بين نسبتين تامتين ويكون معنى ذلك تلازمهما في الصدق خارجاً فكأنه قيل اذا صدقت جملة الشرط صدقت جملة الجزاء ولعل سيدنا الاستاذ (قدس سره الشريف) إنما لم يلتزم هذا الجواب لوضوح أنّ النسبة التعليقية والارتباط أو التلازم بين مفاد الجزاء والشرط أمر خارجي حقيقي كالنسب الخارجية وليست من قبيل النسبة التصادقية التي لاحقيقة لها في الخارج.

الأ أنّ هذا الاعتراف بنفسه يقتضي انكار مبنى المشهور واختيار ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني من أنّ الشرطية ليست الآ لتحديد الجزاء وتخصيص مفاده بفرض تحقق الشرط...

وهذا يرجع في الحقيقة الى روح مقاله الميرزا (قده) من انّ المادة بما هي معروضة للنسبة تكون معلقة فانّ هذا يعني انه اتخاذاً مفهوم اسمي مشير الى النسبة وتعليق ذلك المفهوم الاسمي على الشرط.

هذا هو تمام الكلام في المرحلة الثالثة وبذلك انتهى الكلام في النقطة الاولى ..
النقطة الثانية: في البحث عن الركن الاول في ضابط المفهوم وهو على حسب تعبير المشهور وتفكيرهم دلالة الجملة الشرطية على الوجوب الكلي الانحصاري، وقد اشرنا فيما سبق إنّ انتزاع المفهوم تارة: يكون بحسب المفهوم ومرحلة الدلالة التصورية للكلام، واخرى: يكون بحسب المدلول التصديقي ومرحلة الدلالة التصديقية للكلام وانتزاعه بلحاظ المرحلة الاولى ميزانه أنّ تدل الجملة الشرطية على النسبة التوقفية، وانتزاعه بلحاظ المرحلة الثانية ميزانه أنّ تدل على أنّ الربط بين الشرط والجزاء على نحو الربط بين المعلول وعلمته المنحصرة، ومن هنا بالامكان تصنيف التقريبات المذكورة لتخريج مفهوم الشرط الى صنفين فمنها ما يثبت المفهوم بحسب المدلول التصوري للجملة الشرطية، ومنها ما يثبته بحسب المدلول التصديقي لها والتقريبات التي تحاول اثبات المفهوم عن طريق دعوى الانسباق والتبادر تكون من الصنف الاول، والتقريبات المبتنية على التمسك بالاطلاق ومقدمات الحكمة التي تكشف عن المدلول التصديقي من وراء اللفظ ترجع الى الصنف الثاني.

وايما كان فاذكر لتخريج المفهوم في الجملة الشرطية خمسة تقريبات نذكرها فيما يلي تباعاً مع التعليق على كل واحد منها.

التقريب الاول: دعوى أنّ هيئة الشرط أوداته موضوعة للربط بنحو اللزوم العلي الانحصاري - أي النسبة التوقفية بحسب اصطلاحنا - وذلك بشهادة التبادر الذي يكون علامة الحقيقة. وهذا التقريب إنّ تم فهو يثبت المفهوم للجملة الشرطية في مرحلة المدلول التصوري الوضعي.

وقد لوحظ على هذا التقريب: أنّ لازمه الالتزام بالتجاوز والعناية في موارد عدم ارادة المفهوم من الجملة مع أنّ الوجدان قاضٍ بعدمها في جملة من موارد عدم المفهوم كما في قولك (اذا اغرقت تموت)

وسوف يأتي تعليقنا على هذه الملاحظة وعلى اصل هذا التقريب بعد الانتهاء من التقريبات المشهورة.

التقريب الثاني: انّ الجملة الشرطية وان لم تكن موضوعة لآلزم العليّ الانحصاري بالخصوص لكنها تنصرف اليه باعتباره الفرد الاكمل والاجليّ من افراد اللزوم، وهذا التقريب كسابقة ايضاً يثبت المفهوم على مستوى مرحلة المدلول التصوري للكلام. وفيه: منع الصغرى والكبرى معاً، اذ ليس اللزوم الانحصاري باكمل أو باشد استحكاماً في اللزوم من غير الانحصاري فانّ وحدة العلة أو تعددها لا تؤثر في درجة الایجاد والاستلزام الموجودة بين العلة ومعلوها وانما تختلف درجة حاجة المعلول الى العلة بوجود علة اخرى أو عدمه وتوقفه عليها، نعم لو أستفيد من الشرطية النسبة التوقفية ثبت المفهوم حينئذ ولكنه غير موقوف حينئذ على اثبات العلية الانحصارية للشرط كما تقدم.

كما أنّ الانصراف لا يكون على اساس الاكلمية أو أشدية بعض حصص المعنى ثبوتاً ولذلك لا تنصرف كلمة الانسان الى أكل افراده، وانما ينشأ الانصراف من مزيد علاقة وربط بين اللفظ وبعض حصص معناه لعوامل واسباب خارج الوضع تجعل علاقته ببعض الحصص من المعنى الموضوع له اكثر وأكثر من علاقته ببعض الآخر، وهذا راجع الى المناسبات والاستعمالات الخارجية لا مجرد الاكلمية الثبوتية.

التقريب الثالث: انّ هناك فقرات لا بدّ من اثباتها للتوصل الى المفهوم في الجملة الشرطية.

الفقرة الاولى: الاستلزام بين الشرط والجزاء

الفقرة الثانية: كون الاستلزام بينهما على اساس العلية.

الفقرة الثالثة: كون العلية انحصارية.

الفقرة الاولى من هذه الفقرات تثبت بالوضع في مرحلة المدلول التصوري للجملة الشرطية لانها مدلول الهيئة الشرطية أو اداتها بعد أنّ كان استعمالها في موارد الصدقة بعناية وتكلف وجدانا.

واما العلية - الفقرة الثانية - والانحصارية، - الفقرة الثالثة - فبشبهتها بالاطلاق، وذلك

أما بالنسبة الى العلية فلأنه مقتضى التطابق بين مقام الاثبات والثبوت للكلام اذ كما يكون الجزء بحسب مقام الاثبات متأخراً ومرتباً على الشرط كذلك يكون الامر بينها ثبوتاً والآن لم تكن مرحلة الاثبات مطابقة مع عالم الثبوت وهو خلاف الاطلاق.

وأما الانحصارية فلأنها مقتضى الاطلاق الاحوالي للشرط فإن مقتضى الجملة الشرطية ثبوت الاستلزام والعلية للشرط مطلقاً سواء اقترن بشيء آخر أو سبقه شيء آخر أولاً، وهذا لا يكون الا مع افتراض الشرط علة منحصرة. وبعبارة اخرى: في حالة اجتماع الشرط مع شيء آخر يحتمل عليته اما أن يكون كل منها علة مستقلة لحكم واحد، او يكون كل منها علة مستقلة لفرد من الحكم غير الآخر، أو و يكون كل منها جزء العلة للحكم الواحد، وكل هذه الاحتمالات مستحيلة اذ يلزم من الاول اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، و يلزم من الثاني اجتماع الحكيم المثليين على متعلق واحد^١ و يلزم من الثالث مخالفة ظهور الشرطية في ان الشرط تمام السبب لترتب الجزء كما يعترف به المنكر للمفهوم ايضاً.

وهذا التقريب لو تم ثبت المفهوم بلحاظ مرحلة المدلول التصديقي للكلام المستكشف بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

الا أنه غير تام. وذلك:

أولاً - ان ما جاء في الفقرة الثانية من امكان اثبات العلية باصالة التطابق بين

١ - ليس اجتماع حكيمين مثليين على متعلق واحد محالاً دائماً فان وجه هذه الاستحالة ليس هو اجتماع المثليين بالمعنى المحال بالدقة، بل وجه لغوي جعل وجوبين او تحريميين على متعلق واحد وهذا لايجري في جملة من الاحكام التي يمكن اجتماع فردين منهما على متعلق واحد كحق الفسخ فانه يمكن ان يكون هنالك حقان لفسخ معاملة واحدة احدهما من جهة العيب والآخر من جهة المجلس مثلاً، وأثره امكان اسقاط احدهما دون الآخر، ففي مثل هذه الاحكام لا يتم ايضاً هذا التقريب.

كما انه ظهر مما ذكرنا: ان تمامية هذا التقريب موقوف على اطلاق متعلق الحكم في الجزء كى يلزم من فرض وجود سبب آخر للحكم اجتماعهما على متعلق واحد، والا فلو كان كل واحد منهما متعلقاً بفرد غير الآخر فلا يلزم اجتماع حكيمين مثليين على متعلق واحد، الا ان هذا خلاف اطلاق المتعلق في الجزء فلو لم يكن للجزء اطلاق من هذه الناحية لم يثبت المفهوم. وهذه نقطة ضعف مخصوص بهذا التقريب دون التقريرات الاخرى، لان ثبوت فرد آخر للحكم ولو كان متعلقاً بفرد آخر، غير ما يتعلق به الحكم الاول ينافي انحصار طبيعي الحكم بالشرط المستفاد وضعاً او انصرافاً كما ينافي قانون امتناع صدور الواحد بالنوع من واحد و ينافي الاطلاق المقابل لأو بالنسبة الى طبيعي الحكم فتأمل جيداً.

مقام الاثبات والثبوت يرد عليه: بأن غاية ما يقتضيه مقام الاثبات ترتب الجزاء على الشرط من دون تعيين ذلك في الترتب العلي الرتبي فلعله ترتب زماني من دون عليّة ومعلولية.

وثانياً - ماجاء في الفقرة الثالثة من امكان اثبات العلية الانحصارية بالاطلاق الاحوالي للشرط انما يجدي في علة محتملة يمكن أن تجتمع مع الشرط في الجملة الشرطية، واما اذا كانت العلة المحتملة مما لا يمكن اجتماعها مع الشرط فلامعنى للتمسك بالاطلاق الاحوالي المذكور حينئذ، اذ يمكن اختيار الشق الثاني من الشقوق الثلاثة في ذلك التقريب أعني احتمال كون العلة الاخرى علة مستقلة ايضاً لحصة اخرى من الحكم اذ لا يلزم منه اجتماع حكيمين مثلين على موضوع واحد بعد أن افترضنا عدم اجتماع الشرطين معاً.

وثالثاً - امكان اختيار الشق الثالث من الشقوق المتقدمة في التقريب، أعني احتمال كون الشرط حين اجتماعه مع العلة الاخرى المحتملة كل منها جزء العلة لايجاد الجزاء الواحد، لأن هذه الجزئية ليست ناشئة عن القصور الذاتي للشرط كي يكون خلاف ظاهر الجملة الشرطية في كفاية الشرط لايجاد الجزاء وانما هو قصور بالعرض ونتيجة الاقتران بين علتين مستقلتين في نفسها ومثل هذه الجزئية غير منفية بالاطلاق لأن الترتب والعلية بين الشرط والجزاء محفوظ في هذه الحالة ايضاً غاية ما هنالك وجود فرق في كيفية تخريج هذه العلية فلسفياً وحل اشكال عقلي في كيفية استناد المعلول الى علته ولا ربط لذلك بالدلالة.

التقريب الرابع: وهو كسابقه في الفقرات الثلاث ولكنه يختلف عنه في كيفية البرهنة على الفقرة الثالثة. فإنه يتمسك هنا بظهور آخر في الجملة الشرطية لاثبات الانحصارية وهو ظهورها في كون الشرط بعنوانه دخيلاً في مقام التأثير في الجزاء لا بعنوان آخر ملازم أو مقارن، وهذا لا يكون إلا حيثما يكون الشرط علة منحصرة للجزاء اذ لو كان هناك علة اخرى، فاما أن يكون كل من العلتين بخصوصيته علة للجزاء أو بالجامع بينهما، والاول مستحيل لانه يلزم منه صدور الواحد بالنوع من الكثير، والثاني خلاف ظاهر الشرطية في دخل خصوصية الشرط في الحكم ايضاً.

وهذا التقريب غير تام أيضاً، لانه يمكن أن يختار الشق الاول ولا يلزم منه محذور، اما على القول باختصاص قانون (الواحد لا يصدر الا من واحد) بالواحد الشخصي، فواضح، واما على القول بعمومها للواحد النوعي ايضا فلانّ الواحد بالنوع في المقام إن أُريد به الوجوب فإن اريد به المجعول فهو ليس امراً حقيقياً تصديقياً كي يطبق عليه قوانين العلية وانما هو امر فرضي خالي تصوري على ماتقدم توضيحه مراراً، ولو أُريد به الجعل فهو صادر عن الجاعل ومعلول له وليس معلولاً للشرط اصلاً ودور الشرط بحسب الحقيقة دور التخصيص والتقييد، وإن أُريد بالواحد النوعي الملاك فلماوجب لافتراض وحدته بالنوع في الوجوبين المستنديين الى العلتين.

التقريب الخامس: ما ذكره المحقق النائيني (قده) وهو مؤلف من الفقرات الثلاث المتقدمة ايضا وانما يختلف عن التقريبات السابقتين في كيفية البرهنة على الفقرة الثالثة منها، حيث يبرهن على اثبات الانحصار في هذا التقريب ببيان جديد حاصله: انّ الجزء لونسب الى الشرط فيما اذا كان الشرط امراً زائداً على الموضوع وليس مسوقاً لتحققه، فيعقل فيه ثبوت احتمالان لا ثالث لهما، اما اطلاق الجزء من ناحية الشرط او تقيده به لاستحالة الاهمال. والاطلاق غير صحيح لانه خلاف الشرطية فيتعين تقييد الجزء بالشرط وحينئذ يقال: انّ هذا التقييد يواجه سؤالين وتشكيكين.

الاول: انه هل يكون الشرط كل العلة أو جزؤها.

الثاني: انه هل يكون الشرط علةً تعيينية أو بدلية بحيث يوجد هناك امر آخر يصلح انّ ينوب مقامها.

والتشكيك الاول ينفي بالاطلاق المقابل للواو، فانه لو كان الشرط جزء العلة والمولى في مقام بيان تمام علة حكمه وموضوعه كان ينبغي عطف الجزء الآخر عليه وجعلها معاً شرطاً وهو خلاف الاطلاق.

والتشكيك الثاني ينفي بالاطلاق المقابل لأو، اذ لو كان الشرط علةً بدلية كان ينبغي عطف العلة الاخرى عليه بأو فيكون مقتضى السكوت عنه عدم البدل

و بالتالي كون الشرط علة بنحو التعيين والانحصار^١
وهذا التقريب ايضا غير تام، لأن المراد من تقييد الجزاء بالشرط إن كان معنى
يساوق مع التوقف والنسبة التوقفية فمن الواضح حينئذ أن هذه النسبة اذا ثبتت دلالة
الشرطية عليها فسوف يكون لها مفهوم بلا كلام اذ مقتضى الاطلاق الاحوالي لهذا
التوقف هو الانحصار لانه لازم التوقف المطلق وفي جميع الاحوال، الا أن هذا المعنى
لا يمكن اثباته بصورة برهان لوضوح أن التوقف امر زائد على التقييد، فليس مجرد عدم
الاطلاق في الجزاء من ناحية الشرط مساوقا مع تقيده به بهذا النحو، وإن اراد بالتقييد
معنى يلائم عدم التوقف، أي مجرد اليجاد والاستلزام، فلا يمكن أن نثبت باطلاق
التقييد الانحصار اذ ليس كل ما لم يذكر في الكلام يستكشف من عدم ذكره عدم
وجوده ثبوتا بل ذلك المطلب الذي لو كان موجوداً لكان مقيداً لدائرة مدلول ما قال
ومحدداً له هو المستكشف عدمه ثبوتا من عدمه اثباتا، ومن الواضح أن عدم العطف بأو
لو كان هناك علة اخرى ليس من هذا الباب اذ لا يؤثر وجوده ولا يغير من مدلول
المنطوق في الشرطية الدال على الاستلزام أو العلية بين الجزاء والشرط، لانه يكون
استلزاما آخر غير هذا الاستلزام المدلول عليه بالمنطوق بتمامه. ولا يقاس هذا بالتقييد
بأو في طرف الحكم - كما في اثبات الوجوب التعيني بالاطلاق - لأن وجود عدل آخر
للواجب هناك يكون مقيداً لمدلول الكلام، لانه اما أن يكون تقييداً للوجوب وجعله
مشروطا بعدم تحقق العدل الاخر، وهذا تحديد لمفاد الهيئة منفي بالاطلاق، أو يكون
متعلق الوجوب هو الجامع بين العدلين وهذا تغيير في المادة المتعلقة بها الوجوب
وكلاهما تصرف في مدلول الكلام فيكون منفياً بالاطلاق، واين هذا من وجود
استلزامين مستقلين في موارد الجمل الشرطية. والشاهد على عدم تمامية مثل هذا
الاطلاق انا اذا حولنا الربط الى معنى اسمي فقلنا (مجيء زيد علة لوجوب اكرامه)
لم يكن مقتضى الاطلاق وعدم العطف بأو كونه علة منحصرة كما هو واضح.
واما الفقرة الثانية المشتركة بين التقريبات الثلاث وهي محاولة اثبات العلية

بالاطلاق الذي وجهنا عليها اعتراضاً فيما سبق، فنضيف عليه هنا اعتراضاً أساسياً حاصله: أن تطبيق فكرة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت بتلك الصيغة خطأ، لأن مقام الاثبات والثبوت له معنيان.

الاول: مرحلة المدلول التصوري للكلام ومرحلة المدلول التصديقي فيراد باصالة التطابق بينها إن كل ماورد على لسان المتكلم في مرحلة المدلول الوضعي التصوري للكلام الاصل أن يكون المتكلم قاصداً له واقعاً، وهذا المعنى لا يمكن افتراضه هنا لانه يقتضي أن يكون الترتب أو العلية مأخوذاً في المدلول التصوري الوضعي بحيث يلزم التجوز اذا استعملت الشرطية من دون علية مع انه واضح البطلان.

الثاني: أن يراد بمقام الاثبات عالم نفس الالفاظ بما هي دوال لاعالم المدلول، فيقال أن تركيب الكلام وبنائه اللفظي والترتيب المقرر نحوياً ولغوياً بين مفرداته وفقراته الاصل فيه أن يكون مطابقاً مع مقام الثبوت والمراد التصديقي من ورائه، فالشرط مثلاً باعتباره مقدماً على الجزاء بحسب الرتبة في عالم اللفظ ينبغي ان يكون كذلك بحسب عالم الثبوت ايضاً بمقتضى اصالة التطابق.

الآ أن هذا المعنى غير صحيح اذ لا يوجد أي اصل عقلائي يقتضي مثل هذه المطابقة، واصالة التطابق المعروفة انما هي ظهورحالي للمتكلم يراد به المعنى الاول وأن ما يذكره المتكلم من مداليل تصورية ينبغي أن يكون قاصداً لها وليس هازلاً. ومما يبرهن على عدم صحة هذا المعنى الاخير للمطابقة بين مقام الاثبات والثبوت مانجده مثلاً من أن الفعل متقدم على الفاعل بحسب تركيبه اللفظي ورتبته النحوية فهل يمكن أن يدعى أن مقتضى التطابق بين عالم الاثبات والثبوت أن يكون الفعل متقدماً على الفاعل بحسب عالم الثبوت ومرحلة المدلول التصديقي ايضاً؟

وتحقيق الحال في مسألة مفهوم الشرط بعد أن اتضح مما تقدم فشل كل المحاولات التي كانت ترمي الى الاستدلال على وجود مفهوم للجملة الشرطية أن نقول:

أن الاستدلال على وجود ظهور ودلالة في كلام يكون باحد انحاء.

١ - الاستدلال عليه بتطبيق كبرى من كبريات الدلالة وقرينة عامة مفروغ عنها

على محل الكلام كما هو الحال في تطبيق قرينة الحكمة العامة في مورد من الموارد لاثبات معنى معين.

٢ - الاستدلال على الملازمة بين مايفرغ عن كونه معنى اللفظ مع معنى آخر فيثبت تبعاً لذلك دلالة على المعنى الثاني.

٣ - ابراز الحيثية التعليلية للاستظهار بنحو يكون قابلاً للدراك المباشر، كما في موارد يكون الاستظهار فيها ناشئاً من قرينة اما لفظية غفل عنها أو معنوية قائمة على اساس مناسبات الحكم والموضوع، وجامع القسمين هو اثبات الدلالة والظهور على اساس ابراز القرينة الشخصية القابلة للدراك المباشر.

وحيث لا يمكن اثبات ظهور ودلالة في مورد على اساس احد هذه الانحاء الثلاثة فلا يبقى طريق الآ دعوى الوجدان القائم على اساس التبادر والانسباق الذي هو الطريق الساذج الاعتيادي لاثبات الدلالات الوضعية.

والذي اريد قوله بالنسبة لمفهوم الجملة الشرطية اثباتاً أو نفيًا اننا لا يمكننا البرهنة والاستدلال عليه بشيء من الطرق الثلاثة المتقدمة، لأن المحاولات التي كانت تحاول اثباته على اساس قرينة الحكمة العامة قد عرفت المناقشة فيها طراً، ولا برهان على الملازمة بين ماهو المدلول الوضعي للجملة أو الاداة مع المفهوم، والطريق الثالث لا يتم الآ في الموارد الخاصة التي يتعين فيها مفاد الكلام بحكم معين له مناسبات وقرائن معينة فلا يمكن اعمالها في المداليل الكلية اللابشرط من حيث محتوى معين كما في مداليل الهيئات بقطع النظر عن مدخولاتها والتي منها هيئة الشرطية أو اداة الشرط، فلاحالة لا يبقى طريق الآ دعوى الوجدان العرفي والانسباق الذي لانشك فيه، ومن هنا أرى انه لابد في امثال هذه المسائل من مباحث هذا العلم أن نغير من منهج البحث فبدلاً من أن يفكر في صياغة البراهين العقلية والاستعانة بالقواعد الفلسفية التي هي أبعد ما تكون عن الفهم العرفي للاستدلال بها على اثبات معنى معين للكلام لابد وأن يبحث عن تنسيق الوجدانات العرفية التي نحس بها كل انسان عرفي ضمن نظرية موحده قابلة لتفسيرها جميعاً، وفي المقام لنا عدة وجدانات عرفية لابد من التفكير في تخريج نظري موحدها يمكن أن ينسق على اساسه كل هذه الوجدانات.

فن ناحية نحس وجداناً بثبوت المفهوم للجمل الشرطية التي يكون الجزء فيها انشائياً ولم يكن الشرط مقوما لموضوعه.

ومن ناحية ثانية نرى ان دلالتها على المفهوم ليست بنحو بحيث لولم يكن لها المفهوم كان استعمال اداة الشرط في ذلك المورد مجازاً وبعناية كما ادرك ذلك الاصوليون انفسهم.

ومن ناحية ثالثة لابد وأن نلاحظ بأن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم سنخ دلالة قابلة للتبعض والتجزئة بمعنى انه اذا ثبت وجود علة اخرى بدليل خارج غير الشرط المصرح به في الجملة الشرطية لا يلغو المفهوم بذلك رأساً بل يتبعض ويثبت المفهوم بلحاظ ما عدا العلتين ولو فرض ان الانحصار في ذلك الشرط قد انتقص على كل حال.

ومن ناحية رابعة نرى بوجداننا العرفي انه لامفهوم للجمل الشرطية التي يكون الجزء فيها جملة خبرية، كما اذا قيل (اذا أكلت السمّ متت) فانه لا يدل على عدم الموت اذا لم يأكل السم. فلا بد من وضع تخريج نظري في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بنحو تفي بتفسير كل هذه الوجدانات الاربعة، والظاهر ان المنكرين للمفهوم انما انكروه لانهم لم يستطيعوا التوفيق بين هذه الوجدانات فشككوا في اصل ثبوت مفهوم للجملة الشرطية.

وثمرة هذا البحث رغم انه بحث تفسيري وليس استدلالياً تظهر في نقطتين:
الاولى: انه اذا عجزنا عن وضع نظرية موحدة لتفسير هذه الوجدانات بمجموعها نكتشف ان بعضها خطأ وغير موضوعي لانها متهافة وغير قابلة للتنسيق.

الثانية: اننا من خلال هذا البحث النظري التفسيري سوف نكتشف جوهر الدلالة المبحوث عنها ومرتبها وقيمتها الدلالية مما يساعدنا في تشخيص حكمها من حيث لزوم اخذها أو تأويلها في موارد التعارض بينها وبين غيرها من الدلالات، تماماً من قبيل ما اشرنا اليه في بحث دلالة الامر على الوجوب والذي قلنا فيه انه لا اشكال عند احد في اصل الدلالة وانما لابد من البحث عن تحديد كنهها وجوهرها وهل انها بالوضع.. كما يقول صاحب المعالم- أو بالاطلاق والقرينة العامة- كما يقول

صاحب الكفاية - أو بحكم العقل - كما تقول مدرسة الميرزا-، ولكل من هذه الدلالات رتبها وقيمتها الخاصة في مجال التعارض كما لا يخفى.^١

وأما تفسير هذه الوجدانات في صياغة نظرية موحدة في المقام فيكون بالنحو التالي:

أنَّ الجملة الشرطية تتضمن ثلاث دلالات مختلفة ينتج من مجموعها الدلالة على المفهوم بنحو لايتهافت مع ما يقتضيه الوجدان من الخصائص المذكورة لهذه الجملة، وتلك الدلالات على مايلي:

١ - الدلالة الوضعية على الربط بين الجزاء والشرط بنحو النسبة التوقفية ولا نريد بالنسبة التوقفية الترتب العليّ الفلسفي، بل لا نريد حتى اللزوم الفلسفي وإنما معنى أوسع من كل ذلك وهو مطلق الالتصاق العرفي وعدم الانفكاك بين الجزاء والشرط، ولو كان ذلك من جهة الصدفة والاتفاق وهذه دلالة ندعي أنها مأخوذة في مدلول أداة الشرط وضعاً بشهادة الانسباق والتبادر العرفي.

٢ - الدلالة الاطلاقية على أنَّ المعلق على الشرط انما هو طبيعي الحكم لا شخصه بالنحو المتقدم شرحه.

٣ - الاطلاق الاحوالي للنسبة التوقفية وانها ثابتة في جميع حالات الشرط وليست مخصوصة بحالة دون اخرى فقولنا (اكرم زيداً إن جائك) يتضمن اطلاقاً احوالياً دالاً على ثبوت توقف وجوب الاكرام على مجيء زيد في جميع الحالات في قبال ما اذا قيد بحال صحته مثلاً فقال (اكرمه اذا جائك مادام صحيحاً)^١.

١ - لا اشكال في ان الشرطية تختلف عن الجملة الوصفية من حيث ان النسبة الحكمية فيها ملحوظة بصورة مستقلة عن الشرط بمعنى ان الشرط لم يؤخذ قيداً في المرتبة السابقة لنفس النسبة الحكمية في طرف الجزاء، وهذا بخلاف الوصف في الجملة الوصفية فلا يلحظ الحكم بصورة منفصلة عنه وهذا الخصيصة هي منشأ دعوى المفهوم للجملة الشرطية لانها تفسح المجال لجريان الاطلاق في الحكم لاثبات ان المعلق طبيعي الحكم وسنخه لالحكم المقيد بالشرط، الا ان هذه النسبة بين الشرط والحكم لا بد من تحليلها وكشف حقيقتها، فان كانت نسبة تامة توقفية امكن اجراء الاطلاق واثبات المفهوم وان كانت نسبة ذهنية حقيقتها تحديد فرض صدق الجزاء فلا مفهوم، ونحن لا نستفيد اكثر من هذا المقدار وذلك. أولاً: لأن معنى التوقف كالانحصار اجنبي عن مفاد الشرطية ولا يوجد دال عليه فيها، وانما المتبادر منها مجرد الترتب والتقدير.

وثانياً - ما شرنا اليه فيما سبق من لزوم بعضى المفارقات التي لا يمكن الالتزام بها، فان التوقف اذا كان مدلولاً كنسبة ناقصة تحليلية فلا يمكن استعادة المفهوم حينئذٍ وان كان مدلولاً تاماً وبازائه المدلول التصديقي للجملة الشرطية لزم محاذير تقدمت الاشارة اليها.

وعلى ضوء هذه الظهورات الثلاثة في الجملة الشرطية نستطيع تفسير كل النقاط الوجدانية المتقدمة.

فالوجدان الاول الذي كان يقضي بعدم مجازية استعمال الشرطية في غير موارد العلية والذي اعترف به المشهور الذين حاولوا اثبات المفهوم عن طريق اثبات دلالتها على العلية الانحصارية، هذا الوجدان الذي اضعفنا اليه عدم التجوز حتى في حالة عدم اللزوم فضلا عن العلية الانحصارية مع الوجدان الثاني القاضي بثبوت المفهوم للجملة الشرطية هما اللذان أوقعا المحققين فيما يشبه التناقض، اذ لو لم تكن الشرطية دالة على العلية الانحصارية بشهادة عدم العناية حين عدمها فكيف يستفاد المفهوم الذي ضابطه الدلالة على العلية الانحصارية؟ ومن هذا الموقف المحير انطلق اتجاهان. اتجاه ضحّي بوجوده الثاني فانكر الدلالة على المفهوم اصولياً رغم اعترافه به فقهيّاً ويمثل هذا الاتجاه صاحب الكفاية (قده)، واتجاه آخر حاول اثبات أنّ خصوصية العلية الانحصارية غير مفادة بالدلالة الوضعية للجملة الشرطية وانما مستفادة بالاطلاق ومقدمات الحكمة باحد التقريبات المتقدمة والتي رأينا مدى التكلف والغرابة فيها.

ولكن في ضوء ما ذكرناه يتضح عدم التهاوت بين هذين الوجدانين فإنّ الجملة الشرطية لم يؤخذ في مدلولها وضعاً للدلالة على اللزوم فضلا عن العلية أو الانحصارية وانما المأخوذ في مدلولها الربط بنحو النسبة التوقفية المساوقة مع عدم الانفكاك عرفاً ولذلك كان استعماله في غير موارد اللزوم فضلاً عن غير موارد العلية بلاعناية المجاز وأنما نشعر بعناية المجاز في استعماله لموارد لا يربط فيها بين الشرط والجزاء كما في قولنا (اذا كان الانسان ناطقاً فالخمارنا حق) حيث يكون الجزاء في نفسه مع قطع النظر عن الشرط ومن دون التصاق به ثابتاً في الوقت الذي يتسم الوجدان الثاني حيث أنّ المفهوم

→
و ثالثاً - النسبة التوقفية بين الجزاء والشرط بمعنى عدم الانفكاك بينهما له معنيان. احدهما - ان الشرط لا ينفك عن الجزاء في الصدق، والثاني - ان الجزاء لا ينفك عن الشرط، فاذا اريد استفادة الاول فهذا لا يثبت المفهوم، واذا اريد الثاني لا يمكن اثباته بالاطلاقين المذكورين فانهما يشبان التوقف بالمعنى الاول اي ثبوت الجزاء في تمام حالات الشرط دون استثناء واما المعنى الثاني للتوقف وعدم الانفكاك فيحتاج استفادته الى دعوى دلالة الجملة عليه وضعاً فيلزم المجاز لو ثبت في مورد عدم التوقف تماماً كما يلزم ذلك اذا ابدلنا الجملة الى مكافئها الاسمي فقلنا (وجوب اكرام زيد متوقف على مجيئه).

لازم الدلالة على النسبة التوقفية ولذلك نجده ايضا فيما اذا ابدلنا الجملة الى مكافئها الاسمي فقلنا (طبيعي وجوب اكرام زيد متوقف على مجيئه).

واما الوجدان القائل بعدم التجوز في موارد عدم المفهوم وعدم العلية الانحصارية للشرط كما اذا كان له عدل آخر والذي اتفق عليه المحققون المتأخرون، فالوجه فيه واضح ايضا اذ استفادة المفهوم لم تكن على اساس الظهور الاول الوضعي للجملة الشرطية فان النسبة التوقفية وحدها لا تكفي لاثبات المفهوم وانما يستفاد ذلك منها بعد ضم الدالتين الاطلاقيتين. اذ لو كان بعض حصص الحكم متوقفا على الشرط لم يكن يستلزم الانتفاء المطلق عند الانتفاء وكذلك لو كان توقف طبيعي الحكم على الشرط في حال دون حال من احوال الشرط، وهذا يعني انه كلما ثبتت علة بديلة كلفنا ذلك رفع اليد عن اطلاق المعلق أو الاطلاق الاحوالي للشرط لرفع اليد عن الدلالة الوضعية على النسبة التوقفية الربطية فلا يكون مجازاً.

واما وجدان امكان التجزئة في المفهوم فهذا ايضا يفسر بما فسر به الوجدان السابق دون أن يورث التحير أو التهافت مع الوجدان القاضي بالمفهوم ودلالة الجملة الشرطية على النسبة التوقفية، حيث عرفنا أن المفهوم انما كان يستفاد من مدلول الاداة بعد ضم اطلاق المعلق واطلاق التعليق وهذا يعني أن ثبوت عدل آخر يرجع الى تقييد في احد هذين الاطلاقين ولا يلزم منه تغيير المدلول الوضعي للاداة وانه استعمل في غير ماوضع له حتى لا يمكن الرجوع اليه، ومن الواضح انه اذا كانت الدلالة على المفهوم متوقفة على الاطلاق، فهو أمر قابل للتجزئة والتبعيض لأن الاطلاق يعني عدم ذكر القيد، ويقدر ما لم يذكر من القيود توجد اطلاقات لاحالة وثبوت قيد في مورد لا يهدم الآ الاطلاق المقابل له خاصة على ما هو محقق في بحوث المطلق والمقيد.

واما الوجدان القاضي بعدم المفهوم للجملة الشرطية الخبرية كقولنا (اذا شرب زيد السم فسوف يموت)، والتي لا تدل على المفهوم جزماً، ولذلك لا يستفيد احد من مثل هذه الجملة الدلالة على خلود زيد وعدم موته ابداً اذا ما لم يشرب السم، فهذا الوجدان بحسب الحقيقة من أهم المصادرات الوجدانية في باب الجمل الشرطية الداعية الى انكار المفهوم لها فالتنسيق بين هذا الوجدان ووجدانية المفهوم في الجملة

الشرطية الانشائية أمر يبدو صعباً جداً على مستوى النظرية، إذ أي فرق بين اداة الشرط الداخلة على الجملة الخبرية أو الداخلة على الجملة الانشائية بعد أن كانت الاوضاع في الهيئات نوعية لاشخصية؟

وتحقيق حال هذه النقطة التي تعتبر أدق مراحل البحث عن مفهوم الشرط متفرع على استذكار المباني التي حققناها في بحث الوضع في التفرقة بين مفاد الجملة الخبرية والجملة الانشائية وبين النسبة التامة والنسبة الناقصة، ذلك ان هذا التهافت مبني على تخيل ان مفاد الجملة الشرطية الخبرية اذا كان على وزان الجملة الشرطية الانشائية من حيث الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء وتعليق النسبة الواقعية بين المخبر والمخبر به على الشرط فلا بد وأن يكون المثال السابق على تقدير وجود المفهوم مكافئاً مع قولنا (موت زيد معلق على شربه السم) الدال بمقتضى اطلاقه على عدم موته اذا لم يشرب السم. في حين اننا حققنا في محله ان مفاد الجملة الخبرية ليس هو النسبة الواقعية الخارجية وانما النسبة الحكيمة التصادقية التي لاموطن لها الآ في الذهن وهي نسبة هذا ذلك، التي هي نسبة غير خارجية بل في الخارج لا توجد الآ وحدة وعينية بين هذا وذاك وانما النسبة الخارجية فتأتي في الذهن بصورها التي لا تكون نسبة حقيقة في الذهن بل تحليلية ومختزلة أي صورة نسبة، وقد برهننا هناك ان جميع النسب الخارجية كالظرفية أو الابتدائية أو غيرها مما وضع بازائها الحروف والهيئات الناقصة، يكون ما بازائها في الذهن نسبة ناقصة تحليلية وكل النسب التي موطنها في الذهن وتكون نشأتها فيه فهي نسب تامة. وتوضع بازائها الجمل التامة، وعلى هذا الأساس يتضح ان المعلق على الشرط في قولنا (اذا شرب زيد السم سوف يموت) ليس هو موت زيد المتضمن لنسبة خارجية ناقصة هي نسبة عروض الموت الى زيد بل المعلق هو النسبة التصادقية الذهنية بين الذات التي عرض عليها الموت وبين زيد التي هي مدلول الجملة التامة في الجزاء، أي النسبة الحكيمة الاخبارية فيكون المعلق هو اخباره بالموت لا واقع الموت فيكون الناتج من دلالة الجملة على التعليق انتفاء النسبة الحكيمة والاخبار عن موته عند انتفاء الشرط لا انتفاء موته الخارجي.

وأما الجملة الشرطية الانشائية فهي وإن كانت متضمنة لنسبة تامة انشائية هي النسبة الارشادية مثلا وتكون هي المعلقة على الشرط لالنسبة الارشادية الخارجية، ولكن حيث أنّ الحكم لا واقع ولا حقيقة له وراء الانشاء والنسبة الحكمية فلا محالة يدل انتفاء هذه النسبة الحكمية الانشائية عند انتفاء الشرط على انتفاء الحكم واقعا اذ لا واقع له في غير افاق الانشاء المتني بحسب الفرض، وهذا بخلاف الاخبار الذي يبقى واقع المخبره محفوظا مع انتفاء الاخبار ايضا^١.

وهكذا ينتهي البحث عن اصل مسألة دلالة الشرطية على المفهوم، وينبغي أنّ تعالج بعد هذا المشاكل التي تواجهنا في تنبيهات هذه المسألة.

التنبيه الاول: ونعالج فيه مشكلة الفرق بين الجملة الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع التي أشتهر بين الألسنة عدم دلالتها على المفهوم والجمل الشرطية الاخرى وتحقيق الحال في هذه النقطة مرتبط بتحليل مفاد الجملة الشرطية فنقول: الحكم المفروض في الجزاء من الجملة الشرطية كوجوب اكرام زيد على تقدير مجيئه يتصور له تقييدان، احدهما التقييد بموضوعه، والآخر التقييد بالشرط، والتقييد الاول تستبطنه جملة الجزاء بينا التقييد الثاني تدل عليه أداة الشرط، وهذان التقييدان طوليان بحسب الفهم العرفي وبحسب التخريج الصناعي والفني ايضا، بمعنى أنّ التقييد بالشرط يطرأ على وجوب الاكرام المفروض عن تقيده بموضوعه فالتقييد بالشرط هو وجوب اكرام زيد لاذات وجوب الاكرام، وذلك باعتبار أنّ التقييد الاول مرجعه الى النسبة الناقصة بين المادة وهو الاكرام في المشال وبين الموضوع، لان الموضوع في الجزاء طرف لنسبة

١ - يمكن ان تثار هنا مناقشان. احدهما: - يلزم من هذا التخريج انكار المفهوم في الجمل الخبرية التي يكون جزاؤها اخباراً عن حكم شرعي كما في الأوامر الارشادية او في مثل قولك (إذا سافرت وجب عليك قصر الصلاة) مع ان القائلين بالمفهوم لا يفرقون بينها وبين الجمل الانشائية، وتأويل مدلول الجزاء فيها من الحكاية والاخبار الى الانشاء تكلف ظاهر. الثاني - كما ان انتفاء الاخبار عن نسبة لا يستلزم انتفاء النسبة والاخبار عنها في مورد آخر كذلك انتفاء انشاء نسبة لا يستلزم انتفاء انشاء آخر لتلك النسبة في مورد آخر لان المعلق على الشرط اذا كان هو الانشاء والاخبار لالنسبة المنشأة او المخبر عنها فهذان مدلولان تصديقيان جزئيان وحينئذ لا معنى لإجراء الاطلاق فيها لاثبات ان المعلق طبيعي الحكم لاشخصه فان هذا انما يصح اذا كان المعلق هو المجموع والمنشأ لا الجمل والانشاء فهذا التفسير يهدم احد شروط الدلالة على المفهوم حتى في الجملة الانشائية.

ناقصة بينه وبين المادة فتكون النسبة الارسالية (أي الوجوب) أيضاً متقيدة بالموضوع لأن الموضوع تخصيصاً لمتعلق الحكم وتكون النسبة بينه وبين المادة بحسب الروح نسبة الاضافة الناقصة وإن كان المتعلق بحسب القواعد النحوية مفعولاً به. واما التقييد الثاني أعني تقييد الجزاء بالشرط فهو نسبة توقفية تامة كما تقدم، وكلما اجتمعت نسبتان احدهما تامة والاخرى ناقصة كانت النسبة الناقصة مأخوذة في طرف النسبة التامة لكي تتم بها اذ لو كانت في عرضها كان الكلام ناقصاً وبحاجة الى تتمه وهذا هو معنى الطولية المقصودة.

وفي ضوء هذا التحليل لمفاد الجملة الشرطية نقول: ان المفهوم في الجملة الشرطية من شؤون التقييد الثاني أي من شؤون الدلالة على النسبة التوقفية، الا ان هذا التقييد لا يقتضي اكثر من انتفاء ما علق على الشرط الذي هو الحكم المفروغ عن تقيده بموضوعه وحينئذ اذا كان الشرط مغايراً مع الموضوع وتحققه غير مساوق لتحقيقه كما في (اذا جائك زيد فاكرمه) كان مقتضى اطلاق النسبة التوقفية انتفاء وجوب اكرام زيد عند انتفاء الشرط الذي هو المجيء فيدل لامحالة على المفهوم المطلوب، واما اذا كان الشرط مساوقاً مع الموضوع بحيث كان انتفائه مستلزماً لانتفاء الموضوع ايضاً كما في مثال (اذا رُزقت ولداً فاختنه) فلا تدل الجملة على المفهوم، لأنها وإن كانت دالة على انتفاء الحكم المقيد بموضوعه عند انتفاء الشرط الا ان انتفائه بحسب الفرض يساوق انتفاء موضوع الحكم الذي يكون انتفاء الحكم به ثابتاً في نفسه عقلاً بقطع النظر عن الشرطية، نعم لو أريد نفي الحكم بقطع النظر عن تقيده أي نفي مطلق وجوب الختان ولو عن ولد آخر في المثال فهذا امر لم يكن منتفياً عقلاً، الا انه لا يمكن استفادته لانه خلاف الطولية بين التقيدين كما هو واضح^١.

١ - هذا النحو من الجمل الشرطية ايضاً يمكن اتخاذها دليلاً على صحة مسلك المحقق الاصفهاني في تفسير الشرطية اذ لو كانت تدل على التعليق كان المعنى (ختانك لولدك معلق على مجيء الولد) ومثل هذا تعليق مستهجن عرفاً لثبوته عقلاً فيكون اشبه بالقضية بشرط المحمول. بخلاف ما اذا فرنا الشرطية بان الشرط فيها لمجرد التقدير وتحديد فرض صدق الجزاء من دون تعليق اذ تكون النسبة التامة والمطلوب التصديقي حينئذ بازاء الجزاء فلا تستلطن الجملة للتكرار او القضية بشرط المحمول فتأمل جيداً.

هذا ولكن فيما اذا كان الشرط مساوقا مع تحقق موضوع الحكم ولكنه ليس هو الاسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع أي يمكن انتفائه مع بقاء الموضوع كما في آية النبأ اذا رجعت الى قولنا (النبأ إن جئكم به الفاسق فتبينوا) فإن مجيء الفاسق محقق للنبأ الموضوع للحكم بالتبين الا انه مع ذلك يمكن افتراض النبأ من غير ناحيته فلا يكون انتفائه مساوقا مع انتفاء مصب الحكم وموضوعه دائما فيكون مقتضى اطلاق التعليق ثبوت المفهوم ايضا.

التنبيه الثاني: لاشكال في ان جملة الجزاء في الشرطية مطلقة فقولنا اذا جئك زيد فاكرمه يدل على وجوب مطلق الاكرام لزيد اذا جاء، وحينئذ قد يستشكل في دلالة الشرطية على المفهوم بان الجزاء المعلق على الشرط إن كان هو وجوب مطلق الاكرام فغاية ماتقتضيه دلالة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء هو انتفاء هذا الوجوب، فلا ينافي ثبوت وجوب اكرام مقيد كالاكرام بنحو الضيافة مثلا وانما الذي ينافيه انتفاع مطلق وجوب الاكرام.

والجواب: انا ذكرنا فيما سبق ان مفاد الجملة الشرطية ومدلولها التصديقي هو ربط الجزاء بالشرط أي النسبة التوقفية وليس هو النسبة الارشادية الحكيمية، بل مدلول الجزاء وهو الوجوب - بالمعنى الحرفي - ليس الا مفهوما أخذ في موضوع التعليق من قبيل قولنا (وجوب اكرام زيد معلق على مجيئه) وحينئذ نقول: يوجد في المقام اطلاقان:

أحدهما - الاطلاق في نفس الوجوب المأخوذ بنحو المعنى الحرفي موضوعاً للحكم بالتعليق لأن الوجوب له حصتان حصّة وجوب مطلق الاكرام وحصّة اخرى وجوب الاكرام الخاص، وهذا الاطلاق هو الذي يكون مأخوذاً في موضوع التعليق ويكون التعليق طارئاً عليه وهو الذي على اساسه يكون للجملة الشرطية مفهوم لأن تعليق مطلق الوجوب على شيء يستلزم انتفاء الوجوب بكل حصصه عند انتفاء المعلق عليه ولا يضر بهذا الاطلاق كون مصاديق الوجوب من موجودات عالم الذهن لا الخارج فإن كل مفهوم يكون له اطلاق بلحاظ حصص مصاديقه في العالم المناسب لها سواء كان عالم الخارج أو النفس، كما ان الوجوب مأخوذ بنحو المفهوم أي المدلول التصوري في طرف الجزاء لابنحو المدلول التصديقي الذي هو واقع الوجوب كي لا يتصور كونه طبيعي

الوجوب الجامع بين الحصتين بل أما وجوب الاكرام المطلق أو وجوب الاكرام الخاص.

الثاني: الاطلاق في متعلق الوجوب وهو الاكرام، فانه لا اشكال ولا ريب في انّ المستفاد من منطوق الجملة الشرطية ثبوت وجوب مطلق الاكرام على تقدير المجيء وهذا الاطلاق لا يكون مأخوذاً في موضوع التعليق ولا يكون التعليق طارئاً عليه بل هو في طول التعليق وطاريء على الحكم المعلق ولو كان مأخوذاً في موضوعه لما كانت الشرطية تدل على المفهوم اذ معناه انّ المعلق ليس هو مطلق الوجوب بل وجوب مطلق الاكرام الذي هو احدي حصتي الوجوب، ومنه يظهر انّ اطلاق متعلق الوجوب يساوق التقييد في نفس الوجوب.

وليس المبرر لهذه الدعوى منحصرأ في وجدانية ثبوت المفهوم للجمل الشرطية وهو لا يكون الآ مع افتراض انّ المأخوذ في موضوع التعليق هو الاطلاق الاول لا الثاني بل البرهان يقتضيه ايضاً.

وتوضيح ذلك: انه يستحيل انّ يجري الاطلاق ومقدمات الحكمة في متعلق الجزاء في المرتبة السابقة على التعليق لاننا ذكرنا فيما سبق انّ المدلول التصديقي بازاء الجملة الشرطية ليس هو النسبة الارسالية في طرف الجزاء بل النسبة الربطية والتوقفية واما الجزاء فأخوذ كمفهوم طرفاً لتلك النسبة الربطية، ومعه لاعمى لاجراء الاطلاق في متعلق الجزاء - وهو الاكرام - لا ثبات انّ الوجوب قد تعلق بمطلقه، فانّ هذا فرع انّ يكون الوجوب مدلولاً تصديقياً لا مفهوماً تصورياً، لانّ الاطلاق انما هو بملاك التطابق بين المدلول التصوري والتصديقي لا ثبات انّ طرف المدلول التصديقي لا قيد فيه واما اذا لم يكن طرفاً لمدلول تصديقي، كما هو الحال في المقام، يكون المأخوذ فيه مدلوله التصوري وهو الماهية طالما لم يؤخذ الاطلاق كمفهوم تصوري فيه. وهذا يتبرهن: انّ الاطلاق ومقدمات الحكمة لا تجري في المرتبة السابقة على التعليق وانما تجري في المرتبة اللاحقة عليه، والمبرر لجريانه كذلك انّ الجملة الشرطية متكفلة لا ثبات التصاق الجزاء بالشرط في طرف المنطوق وبيان حدوده وليست لبيان النسبة التوقفية الفلسفية كي يتوهم عدم الموجب لاجراء الاطلاق حينئذ في طول التعليق.

ومن مجموع ذلك يتضح: انه يستفاد من الجملة الشرطية من جهة انتفاء مطلق وجوب الاكرام الاعم من وجوب مطلق الاكرام أو الاكرام الخاص، حيث اخذ وجوب الاكرام بنحو المدلول التصوري الحرفي موضوعاً للحكم بالتعليق والمفروض معقولة الاطلاق والتقييد في المعاني الحرفية المصحح لرجوع الشرائط الى مدلول الهيئة للمادة، ويستفاد منها من جهة ثانية انَّ الثابت على تقدير الشرط هو وجوب مطلق الاكرام ببركة اجراء مقدمات الحكمة في طول التعليق^١.

التنبيه الثالث: فيما اذا كان الحكم في الجزاء عاماً بلحاظ موضوع الحكم كما اذا قال (إنَّ رُزِقْتَ ولداً فاكرم كل فقير) فهل يثبت في طرف المفهوم انتفاء العموم أو عموم الانتفاء؟ فنقول تارة يفرض العموم في موضوع الحكم بالوجوب في طرف الجزاء مجموعياً، واخرى: استفراقياً.

أما الاول: فلاشكال انَّ المفهوم حينئذ انتفاء العموم المجموعي لانه بحسب الحقيقة ليس الآحكاماً واحداً متعلقاً بمجموع الافراد كموضوع واحد والمفهوم ينفي به ثبت في طرف المنطوق لاغير.

وأما الثاني: الذي يكون فيه احكام عديدة بعدد افراد العام، فالصحيح فيه انه بحسب عالم الثبوت تارة: يكون المعلق صفة العموم، واخرى يكون المعلق ذات العام أي الافراد المستوعبة مع افتراض انها ملحوظة بنحو الاستفراق، وثالثة يكون المعلق ذات العام مع ملاحظة الافراد بنحو المجموعية والوحدة.

فعلى الاول يثبت انتفاء العموم فلا تثبت السالبة الكلية بلحاظ موضوع الحكم ففي المثال لا يثبت اكثر من عدم وجوب اكرام جميع العلماء فيما اذا لم يُرزق ولداً، ولعله يجب اكرام الفقيه منهم خاصة.

١ - إن قيل - على هذا اذا فرض تقييد الاكرام بقرينة متصلة ولكن لا بأن يؤخذ قيداً تصورياً مع الاكرام بل بنحو الجملة المستقلة بأن يقول إنَّ جائك زيد فاكرمه وليكن اكرامك بالضيافة. فاطلاق المفهوم ينبغي ان يبقى على حاله مع كون مفاد المنطوق هو وجوب الاكرام الخاص.

قلنا - انَّ التقييد المذكور إن لم نستظهر رجوعه الى تحديد المدلول الاستعمالي للاكرام المأخوذ في الجزاء فلا اقل أنه يمنع عن انعقاد الاطلاق فيه بلاشكال، ولو فرض قيام قرينة على اختصاص التقييد لطرف المنطوق فقط التزمنا باطلاق المفهوم بلاكلام.

وعلى الثاني يكون مقتضى المفهوم عموم الانتفاء أي السالبة الكلية لامن جهة ما ينقل عن الميرزا- قده- في بعض المقامات من أن النقيض العرفي للموجبة الكلية السالبة الكلية خلافا للنقيض المنطقي، فإن هذا الكلام غير تام اذا عرف ايضا يفهم التناقض بمجرد ثبوت السلب الجزئي بلا حاجة الى أن يكون كليا كما اذا قلت له (كل من في العسكرات وبعضهم لم يمت) وانما باعتبار كون المعلق في هذا الفرض ذات العام أي الاحكام الملحوظة بنحو الاستغراق والكثرة تنتفي جميعا اذا انتفى الشرط.

وعلى الثالث الذي لوحظ فيه مجموع الاحكام كمركب واحد لا يثبت بالمفهوم اكثر من انتفاع هذا المجموع فلا ينافي ثبوت البعض. نعم بناء على بعض المباني في استفادة المفهوم قديقال باستفادة عموم الانتفاء في طرف المفهوم ايضا وهو المبني القائل بالمفهوم على اساس استفادة العلية المنحصرة بضميمة الاطلاق الاحوالي للشرط بلحاظ اقترانه مع علة اخرى محتملة وعدمه، فإن مقتضاه كون الشرط علة مستقلة في جميع الاحوال فيقال ان مقتضى الاطلاق الاحوال كون الشرط علة تامة مستقلة للمجموع سواء اقترن بتحمل العلية أم لا وهذا ينفي وجود علة اخرى حتى للبعض اذ لو كان موجوداً لكان الشرط في حال الاقتران به علة غير مستقلة بلحاظ ذلك البعض فلم تصبح علة مستقلة لذات العام.

واما بحسب مقام الاثبات. فاذا فرض ان الدال على العموم كان بنحو المعنى الاسمي ككلمة (كل) و (جميع) فكأنه قال (اذا جائك زيد فاكرم عموم الفقراء) فالمستظهر حينئذ هو الفرضية الاولى أي تعليق العموم على الشرط، وهذا لا ينافي كون الحكم منحللا في طرف المنطوق الى عدة احكام فإن هذا الانحلال بلحاظ المنطوق ومناسباته اذا معنى لثبوته على عنوان العموم بنحو الموضوعية فلاحتماله تكون مرآة للأفراد بنحو الانحلال، واما بلحاظ الحكم بالتعليق فالمعلق انما هو وجوب العموم بعنوانه. وان شئت قلت : ان هذا عرفاً في قوة أن نقول عموم الوجوبات متوقفة على الشرط. واما اذا كان العموم بنحو المعنى الحرفي كالجمع المحلى باللام بناء على دلالة على الاستغراق فقضى القاعدة هو الفرضية الثانية لانحلال الحكم الذي هو موضوع التعليق الى احكام عديدة ومقتضى الاطلاق تعليقها جميعا بنحو الاستغراق الا أن

تقوم قرينة على ملاحظة التركيب والمجموعية فتثبت الفرضية الثالثة.

التنبية الرابع: لاشكال فيما اذا تعدد الشرط في الجملة فقيل (اذا رزقت ولدأ ذكرأ فتصدق) ان تكثر الشرط يستوجب ضيق دائرة المنطوق واتساع دائرة المفهوم وانما الكلام في صورة العكس كما اذا قيل (لورزقت ولدأ فتصدق على الفقير وصل ركعتين) فهل تدل الشرطية حينئذ على انتفاء جميع الاحكام المذكورة في الجزء عند انتفاء الشرط أو انتفاء المجموع فلا ينافي ثبوت بعضها؟

الصحيح انه بحسب الثبوت نتصور ثلاث فرضيات:

الاولى: أن يكون العطف في طول التعليق أي علق الحكم الاول على الشرط ثم عطف عليه الحكم الثاني فيرجع الى تشريكه مع الاول في التعليق ومقتضاها انتفاء الجميع بانتفاء الشرط.

الثانية: أن يكون التعليق في طول العطف بأن يجمع بين الحكيم في مرتبة سابقة على التعليق ويؤخذ بينها ثم يعلق المجموع بما هو مجموع على الشرط ومقتضاها انتفاء المجموع.

الثالثة: أن يكون التعليق في طول العطف ولكن من دون افتراض الوحدة والتركيب بين الحكيم في مقام التعليق. ومقتضاها انتفاء الجميع ايضا كالاول.

وبحسب مقام الاثبات قد يقال بتعين الفرضية الثالثة دون الاولى والثانية: لأن الثانية فيها افتراض مؤونة المجموعية وهي بحاجة الى قرينة وبمجرد العطف لا يقتضيه لانه لايدل على المعية والاقتران الخارجي كي يكون مأخوذاً في المدلول اللفظي، واما الاولى فباعتبار ما قديتصور من ان العطف معنى حر في يكون نسبة ناقصة ومعه يستحيل أن تكون في طول التعليق الذي هو النسبة التامة في الجملة لما تقدم من ان النسب الناقصة تؤخذ دائما في اطراف النسب التامة ولا تكون في عرضها أو في طولها والآن لبقى الكلام غير تام، ولهذا لا يكون قولنا (زيد وعمرو) مما يصح السكوت عليه، وهذه النتيجة وان كانت صحيحة الا ان ابطال الفرضية الاولى المشتركة مع الثالثة في النتيجة مبني على أن يكون المعطف، معنى حرفياً ونسبة ناقصة، واما اذا قلنا بأنها نسبة تامة لكونه نسبة غير خارجية بل ذهنية من اجل اخطار المعنى الاخر الى الذهن

وتشريكه في الحكم فلا يتم الكلام المزبور، والنقص الملحوظ في قولنا (زيد وعمرو) ليس من ناحية نقصان نسبة العطف وإنما من جهة عدم وجود ما يشرك به زيد وعمرو هو الحكم في الكلام، والشاهد على عدم كون العطف نسبة ناقصة صحة عطف الجملة على الجملة، وعليه فيرجع العطف لياً إلى تشريك الحكم الثاني مع الحكم الأول في التعليق فكأنه كرر الشرط فقليل (إذا رزقت ولداً فتصدق وإذا رزقت ولداً فصلت ركعتين) ولعل هذا هو المنشأ الفطري لما قيل من أن العطف في قوة التكرار، وهذا يعرف أيضاً أن الفرضية الأولى والثالثة ترجع إلى فرضية واحدة بمعنى أنه لوجعلنا العطف نسبة تامة ذهنية - كما هو المحقق عندنا في مباحث المعنى الحرفي - فلا يتصور أكثر من فرضية واحدة هاتشريك الحكمين في التعليق كأنه قد كرر.

التنبية الخامس: إذا ورد قيد على مفاد الأمر بغير سياق الشرط كما إذا قال (أكرم زيدا عند مجيئه) فلا إشكال بحسب الوجدان في عدم دلالة على المفهوم وانتفاء طبيعي الحكم بانتفاء القيد ولم تقع من قبل أحد من مدعي المفهوم للجملة الشرطية فيما نعلم دعوى دلالة عليه، وإنما الكلام في كيفية تخريج الفرق بينه وبين ما إذا وقع نفس القيد في سياق الشرط، وكل تخريج من تخريجات المفهوم المتقدمة لجملة الشرط لو كان جارياً في هذا النحو من التقييد أيضاً كان ذلك نقضاً عليه.

والصحيح في المقام أن يقال: أن ثبوت المفهوم للجملة الشرطية كما تقدم يتوقف على اثبات أن المعلق طبيعي الحكم لأشخصه وطريقة اثبات ذلك هو إجراء مقدمات الحكمة فيه، وإجراء مقدمات الحكمة في مفاد الجزاء يتوقف على أن لا يكون المدلول التصديقي في الجملة الشرطية بازاء جملة الجزاء لكي يبقى مفادها مدلولاً تصورياً بحتاً صالحاً للإطلاق والتقييد باعتباره يقع طرفاً للمدلول التصديقي الذي هو التعليق، وهذا يتوقف على أن تكون النسبة الربطية نسبة تامة يعقل أن يقع بازائها مدلول تصديقي كما هو كذلك في الربط بين النسبة الحكمية في طرف جملة الجزاء والنسبة في طرف جملة الشرط المدلول عليها بالأداة فإن هذا الربط نسبة تامة على ضوء ما تقدم من البرهان عليه في مناقشة مسلك المحقق الإصفهاني (قده)، بل هذه نسبة ذهنية لاموطن لها في الخارج فإن فحوى هذا الربط كفحوى النسبة التصادقية عبارة أخرى عن قولنا

كلما صدقت النسبة في طرف الشرط صدقت النسبة في طرف الجزاء أي النسبة الصدقية والصدق والتصادق من شؤون المفاهيم، فتكون من النسب في عالم الذهن، وقد ذكرنا مراراً أنّ النسب الذهنية تكون تامة، وعليه فيتفرغ مفاد الجزاء عن المدلول التصديقي ويكون مدلولاً تصورياً طرفاً للنسبة الربطية التامة فيجري فيه الاطلاق حينئذ على حدّ جريانه في اطراف سائر النسب الحكمية التامة. وهذا التخريج لايجري الآ في مورد تكون فيه النسبة بين القيد والحكم نسبة تامة كالنسبة الشرطية الالتصاقية، واما اذا كانت ناقصة كما في التقييد في المثال المذكور الذي يدل على نسبة الربط الخارجي بين وجوب الاكرام ومجيبه زيد فلا يمكن اجراء الاطلاق فيه لاثبات ان المقيّد به طبيعي الحكم، وهذه نكتة عامة تجرى في تمام موارد عدم المفهوم على ماسوف يتضح.

ثم أنّ الركن الاول للمفهوم عندنا ايضا غير موجود في هذا النحو من الجمل المقيدة وهو الدلالة على النسبة التوقفية لأنّ التقييد بد(عند) ونحوه لايدل على اكثر من التخصيص والتقييد فلا تدل على التوقف او التعليق كي يدل على الانتفاء عند انتفاء القيد.

التنبيه السادس: اذا كانت أداة الشرط اسماً يقع نفسه موضوعاً للحكم كقولنا (من اكرمك اكرمه) فالصحيح عدم دلالة الشرطية حينئذ على المفهوم، والوجه في ذلك ما ذكرناه في التنبيه الاول لتخريج عدم دلالة الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع على المفهوم، لأنّ انتفاء الشرط في المقام يساوق انتفاء موضوع الحكم في الجزاء والمفروض أنّ المعلق على الشرط انما هو الحكم المقيد بموضوعه لاطبيعي الحكم وانتفائه بانتفاء الموضوع عقلي ثابت في الجمل الحملية ايضا.

التنبيه السابع: اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء في جملتين شرطيتين بأنّ علق حكم واحد على كل من الشرطين كما في المثال المعروف (اذا خني الاذان فقصر، واذا خفيت الجدران فقصر). فسوف يقع التعارض بين اطلاق المنطوق في كل منها مع اطلاق المفهوم في الآخر، فلا بدّ اما من رفع اليد عن اطلاق المفهوم في كل منها فيلتزم بوجود علتين مستقلتين لوجوب التقصير وهذا رفع لليد عن الاطلاق المقابل بأو المثبت

للاختصار، أو يرفع اليد عن اطلاق المنطوق لكل منها المقابل للعطف بالواو فيثبت أنّ مجموعهما علة واحدة لوجوب التقصير.

وقد أفاد المحقق النائيني (قده) في المقام: انه يقع التعارض والتساقط بين الدليلين لانه من التعارض بين اطلاقين، ثم اشكل على نفسه بانه قد يقال بتعين الاطلاق المقابل للتقييد بأو للسقوط لانه متفرع على الاطلاق المقابل للعطف بالواو، لأنّ الاختصار في العلة في طول اثبات اصل العلة^١.

وأجاب عنه بجواب قد اختلف المقرران لكلام الميرزا في بيانه، ونحن نعتمد على أحدهما^٢، وحاصله: أنّ التعارض بملاك العلم الاجمالي بكذب أحد الاطلاقين، ونسبته الى كلّ منهما على حد سواء وإنّ فرض وجود طولية بينها في الرتبة فيسقطان معاً عن الحجية، ويرجع بعد ذلك الى الأصل العملي الذي يقتضي رفع اليد عن الاطلاق المقابل للعطف بالواو اذ يشك في وجوب القصر عند تحقق أحد الشرطين منفرداً عن الآخر فتجري البرائة عنه.

وهذا الذي افاده يحتوي على ثلاثة مقاطع لا بدّ من افرازها والتعليق على كل منها مستقلاً.

المقطع الاول: أنّ مقتضى الاصل العملي بعد التساقط هو التقييد بالواو أي رفع اليد عن اطلاق المنطوق.

وهذا الكلام اذا أُريد به أنّ مقتضى الاصل العملي هو ذلك في خصوص هذا المثال ورد عليه.

اولاً - أنّ مقتضى القاعدة بعد التساقط الرجوع الى العموم الفوقاني الدال على وجوب التقصير في السفر الصادق قبل خفاء الجدران أو الاذان، لأنّ دليل التقييد المتمثل في هاتين الشرطيتين اجمل بالتعارض فيقتصر على قدره المتيقن وهو ما اذا خفي الجدران والاذان معاً. ولو فرض الشك في صدق مفهوم السفر مع خفاء احدهما كان

١ - فوائد الاصول، ج ١، ص ٤٨٤ - ٤٨٩.

٢ - وهو (اجود التقريرات) لوجود تشويش في فوائد الاصول، ج ١، ص ٤٢٥ - ٤٢٦.

المرجع عمومات أقيموا الصلاة الدالة على وجوب الصلاة تماماً اذا فرض الاطلاق فيها.

وثانياً - لو فرض عدم العموم الفوق مع ذلك لاتجري اصالة البرائة اذ لو أريد به اصالة البرائة عن وجوب القصر فهو طرف لعلم اجمالي، ولو أريد استصحاب بقاء وجوب التمام فهذا اصل تعليلي في كثير من الاحيان حيث لا يكون الوجوب فيها فعليا قبل بلوغ حد الترخص.

وان أريد تطبيقه بشكل كلي في تمام موارد التعارض بين شرطيتين من هذا القبيل فالاشكال أوضح، اذ قد لا يكون الحكم المعلق الزامياً بل ترخيصي، فيكون مقتضى اصالة البرائة العكس وكفاية احد الشرطين في رفع الالزام، وعلى كل حال لا يوجد هناك ضابط عام للاصل العملي الجاري بعد التساقل بل يختلف الحال من مسألة الى اخرى فلا بد من ملاحظة كل مورد بخصوصه.

المقطع الثاني: ما أجيب به على الشبهة القائلة بتعيين الاطلاق المقابل لأو للسقوط، وهذه الشبهة قد يحاول دفعها بأن الاطلاق المقابل لأو في كل منها انما يعارض الاطلاق المقابل للواو في الآخر لاني نفس الطرف فلاتولية بين المتعارضين، الا ان هذا الكلام غير تام لان تقييد منطوق احدهما بالواو الذي يعني افتراض الشرط جزء العلة للجزء يستلزم لامحالة تقييد منطوق الآخر ايضاً بالواو والا كانت الشرطية الاولى لغواً، فالشرطان متلازمان في الجزئية والتامة ثبوتاً اذ لا يعقل جعل الشارع احدهما جزء الموضوع مع كون الآخر موضوعاً مستقلاً فيكون المفهوم لاحدهما بعد فرض ثبوت اصل الترتب بالقطع أو بالظهور الوضعي مثبتاً لجزئية الشرط فيها معاً وهذا معنى سريان التعارض الى منطوق نفس المفهوم.

واما ما افيد في الجواب على الشبهة من قبل الميرزا (قده)، فأيضاً غير تام لانه لوسلمت الطولية بين المدلولين بمعنى ان كانت الدلالة الاطلاقية المثبتة للانحصار تثبت انحصار ما هو العلة التامة، فالعلم الاجمالي بكذب هذا الاطلاق أو الاطلاق المقابل بالواو منحل الى العلم التفصيلي بكذب الاطلاق المقابل بأو بهذا المعنى، اذ نعلم وجدانا بعدم كون الشرط علة تامة منحصرة اما لعدم كونه علة تامة أو لكونه غير

منحصرة والشك البدوي في كذب الاطلاق المقابل للواو^١.

والصحيح في مقام الجواب عن هذه الشبهة انه لا طويلة بين الاطلاقين لابلحاظ الدال ولا بلحاظ المدلول، فإنَّ السكوت عن الواو يثبت كون الشرط علّة تامّة والسكوت عن أو يثبت أنَّ ما وقع شرطاً لا عدل له بحيث اذا انتفى ينتفي الجزء سواء كان علّة تامّة أم لا، ويعلم اجمالاً بكذب أحدهما في المقام فيتعارضان.

والمقطع الثالث - ما أُفيد من تكافؤ الظهورين المتعارضين لأنَّ كلاً منها بالاطلاق ومقدمات الحكمة فيحكم بالتساقط.

وقد علق على هذا المقطع السيد الاستاذ، بمايلي:

(الظاهر انه لابدّ في محل الكلام من رفع اليد عن خصوص الاطلاق المقابل للعطف بكلمة (أو) وابقاء الاطلاق المقابل للعطف بالواو على حاله، والسري ذلك أنَّ الموجب لوقوع المعارضة بين الدليلين في المقام انما هو ظهور كل من القضيتين في المفهوم وظهور القضية الاخرى في ثبوت الجزء عند تحقق الشرط المذكور فيها مع قطع النظر عن دلالتها على المفهوم وعدم دلالتها عليه، فلو كان الوارد في الدليلين اذا خفي الاذان فقصر ويجب تقصير الصلاة عند خفاء الجدران، كان ظهور القضية الاولى في المفهوم وظهور القضية الثانية في ثبوت وجوب التقصير عند خفاء الجدران متعارضين لاحالة، وعليه فالمعارضة في محل الكلام انما هي بين مفهوم كل من القضيتين ومنطوق

١ - واما ما جاء في اصل الشبهة وجوابها في تقريرات (فوائد الاصول) من دعوى الطولية بين نفس الاطلاقين وأنَّ الامر دائر بين تقييد أو تقييد، والجواب عنه بالقياس بباب دوران الامر بين تقييد الهيئة أو المادة من كون الاول رافعاً لموضوع الثاني فليس تقييداً بل تخصصاً فواضح فساداً، اذ يرد عليه:

اولاً - عدم الطولية بين نفس الاطلاقين في المقام وانما الطولية بين المدلولين، نعم لو كان الدال على الانحصار ثبوت كون الشرط علّة تامّة بأنَّ افترض أنَّ الاطلاق المقابل لأو لايجري الآ في العلّة التامة كان من الطولية بين الدالين ولكنه بلا موجب، وانما الموجب هو عدم العطف بأو ولهذا يبقى المفهوم بالنسبة الى ما عدا الشرطين حتى لو اعتبرنا كل واحد منها جزء العلّة ثابتاً.

وثانياً - أنَّ الصحيح بناءً على الطولية بين الاطلاقين التمسك بالاطلاق الاول كاطلاق الهيئة، لدوران الثاني بين التخصيص والتخصص ولا يمكن التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص على ماتقدم في بحث الدوران بين تقييد الهيئة أو المادة.

الآخري الدال على ثبوت الجزاء عند تحقق شرطه، وبما أنّ نسبة كل من المنطوقين بالاضافة الى مفهوم القضية الآخري نسبة الخاص الى العام لا بدّ من رفع اليد عن عموم المفهوم في مورد المعارضة، وبما انه يستحيل التصرف في المفهوم نفسه لانه مدلول تباعي ولازم عقلي للمنطوق لا بدّ من رفع اليد عن ملزوم المفهوم بمقدار يرتفع به التعارض ولا يكون ذلك الا بتقييد المنطوق ورفع اليد عن اطلاقه المقابل للتقييد بكلمة أو، واما رفع اليد عن الاطلاق المقابل للتقييد بالواو لتكون نتيجة ذلك اشتراط الجزاء بمجموع الامرين المذكورين في الشرطيتين فهو وإن كان موجبا لارتفاع المعارضة بين الدليلين الا انه بلا موجب ضرورة انه لا مقتضي لرفع اليد عن ظهور دليل ما مع عدم كونه طرفا للمعارضة بظهور آخر ولو ارتفع بذلك ايضا التعارض بين الدليلين اتفقا، ونظير ذلك ما اذا ورد الامر باكرم العلماء، الظاهر في وجوب اكرامهم ثم ورد في دليل آخر انه لا يجب اكرام زيد العالم فانه وإن كان يرتفع التعارض بينها بحمل الامر في الدليل الاول على الاستحباب الا انه بلا موجب يقتضيه اذ ماهو الموجب للتعارض بينها انما هو ظهور الدليل الاول في العموم فلا بدّ من رفع اليد عنه وتخصيصه بالدليل الثاني وابقاء ظهور الامر في الوجوب على حاله مع أنّ ظهور العام في العموم اقوى من ظهور الامر في الوجوب، وهذا هو الميزان في جميع موارد تعارض بعض الظهورات ببعضها الآخر^١.

و يستخلص منه ضابطا عاما وتطبيقا له على المقام. وكلاهما مما لا يمكن المساعدة عليه.

أما الضابط فلانه اذا فرض وجود ظهور ثالث يكون رفع اليد عنه مستوجبا لارتفاع التعارض بين الدليلين المتعارضين فلاحالة يكون التعارض ثلاثيا لأنّ المتعارضين بمجموعهما ينفيان ذلك الظهور، وبتعبير آخر: اما أنّ يفرض امكان صدق الظهورين المتعارضين مطلقا أي سواء صدق الظهور الثالث أم لا. أو يفرض عدم امكان صدقهما مطلقا أو يفرض امكان صدقهما معا على تقدير

كذب الثالث وعدم صدقها معاً على تقدير صدقه، والاول خلف التعارض والثاني خلف ما افترض من كون رفع اليد عن الظهور الثالث موجبا لارتفاع التعارض بينها فيتعين الثالث الذي يعني وقوع التعارض بين مجموعها وبين الظهور الثالث أي يدل الظهور الثالث على كذب احدهما على الاقل فيكون كل اثنين منها يكذب الثالث، وبهذا يتبرهن استحالة مادعي في الضابط من امكان رفع التعارض بين الدليلين برفع اليد عن ظهور ثالث غير معارض فانّ مثل هذا غير معقول في نفسه. نعم نستثني من ذلك حالة واحدة وهي ما اذا كان مجموع الاثنيين لا يمكنهما نفي المفاد الثالث بالالتزام لعدم حجية المدلول الالتزامي لها وذلك فيما اذا ورد (أكرم كل فقير) وورد (لا يجب اكرام زيد) الذي يشك في كونه فقيراً وورد دليل ثالث يدل على (انّ زيدا فقير) فانه لولا الدليل الثالث لما كان تعارض بين الاولين ولكنه مع ذلك لا يسري التعارض اليه الا بناء على حجية اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص وهو غير تام كما هو محقق في محله ومنه يظهر انّ ما ذكره من المثال ليس مصداقا لهذا الضابط فانّ التعارض فيه بين مجموع ظهور صيغة الامر في الوجوب وظهور (كلّ) في عموم (اكرم كلّ عالم) وبين (لا يجب اكرام زيد العالم) ولذلك يكون رفع اليد عن احدهما كافيا في رفع التعارض، وانما يتعين التخصيص عرفا لنكات ترجع الى تشخيص القرينية بين الدليلين على ما حققناه مبسوطاً في محله من اجابح تعارض الادلة.

واما تطبيق الضابط على الجملتين الشرطيتين فكأنه يفترض انّ التعارض بين مفهوم كل منها ومنطوق الآخر فلا بد من ملاحظة النسبة بينها ولا يجوز علاج التعارض بالتصرف في ظهور ثالث ليس بمعارض وهو ظهور منطوق الاول بحمله على انه جزء العلة المكمل للشرط في منطوق الثاني.

الا انّ هذا التطبيق غير تام اذ يرد عليه:

اولاً - ماتقدم من سريان التعارض الواقع اولا بين مفهوم كل منها ومنطوق الآخر الى منطوق الاول ايضا، لانّ حمل احد الشرطين على انه جزؤ العلة يستلزم حمل الشرط في المنطوق الاخر على ذلك ايضا للتلازم بينها في الجزئية والتامة على ماتقدم، فليس الظهور الثالث خارجا عن المعارضة.

وثانياً - أنّ التصرف في الظهور الثالث بحمله على الجزئية لا يرفع التعارض بين مفهومه ومنطوق الآخر فليس اعماله من هذا الباب بل باعتباره نتيجة ملازمة لتقييد منطوق الآخر بمفهوم الاول.

وأما ما افاده من أنّ النسبة بين منطوق كل منها ومفهوم الآخر العموم والخصوص المطلق فهو غريب جداً، وكأنه تصور أنّ دلالة المنطوق في كل من الشرطيتين على الترتب يساوق الدلالة على كون الشرط علة تامة للجزاء، مع وضوح أنّ ماهو مدلول الشرطية وضعاً اصل الترتب وهو لا ينافي مفهوم الآخر، واما كونه علة تامة فبالاطلاق المقابل للتقييد بالواو كما هو واضح.

فالصحيح ما عليه المحقق النائيني (قده)، من أنّ النسبة بينها العموم من وجه لانها يتعارضان في حالة وجود احد الشرطين دون الآخر، حيث أنّ منطوق الاول يثبت الجزاء ومفهوم الآخر ينفيه، ويفترق المنطوق عن المفهوم فيما اذا اجتمع الشرطان معاً فإنّ المنطوق يثبت الحكم والمفهوم لا ينفيه، ويفترق المفهوم عن المنطوق في حالة فقدان كلا الشرطين كما هو واضح.

هذا كله فيما اذا كان الجزاء المرتب على الشرطين في الشرطيتين حكم شخصي واحد كما في مسألة التقصير، واما اذا كان طبيعي الحكم بحيث كان يمكن تعدد الجزاء بتعدد الشرط فسوف يدخل اطلاق الجزاء في المعارضة ايضاً، حيث يمكن التحفظ على كلا الاطلاقين الاولين - الاطلاق المقابل لأو والمقابل للواو - مع تقييد اطلاق الجزاء بشخص آخر من الحكم، الا أنّ النتيجة نفس النتيجة من كون التعارض بين اطلاقات وظهورات حكمية فلا يثبت لا تعدد الحكم ولا المفهوم ولا العلية التامة^١. نعم في فرض اجتماع الشرطين معاً يعلم بوجود حكم واحد على

١ - الاطلاق في الجزاء تارة: يكون بلحاظ متعلق الحكم كطبيعي الاكرام في قبالة تقييده بفرد آخر منه، واخرى: يكون بلحاظ نفس الحكم ولو مع وحدة المتعلق كما في حق الخيار وفسخ معاملة واحدة فانه يمكن ان يجتمع للعاقدة خياران للفسخ الواحد كما تقدم فيكون كل منهما خياراً مقيداً بغير الخيار الناشئ من السبب الآخر، لامحالة وفي المقام الدال على الانحصار - وهو الاطلاق المقابل لأو ونحوه - اذا كان يدل على انحصار ماهو المراد من الجزاء لزم اجراء الاطلاق في العربة السابقة في الجزاء حكماً ومتعلقاً ثم اضافة الانحصار اليه، وحينئذ يتم ما قيل من أن تقييد الجزاء بلحاظ متعلقه او نفسه يرفع التعارض بين المفهوم والمنطوق، ولكن يلزم من ذلك:

الأقل، وفي فرض انتفائهما معاً أيضاً يعلم بعدم الحكم، وأما في غير ذلك فالمرجع الى الأصول العملية التي تختلف باختلاف الموارد.

والنتيجة نفسها تثبت على مسلكنا في تخريج المفهوم للجملة الشرطية حيث اننا أيضاً كنا نستفيده باجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة في مدلول الهيئة الشرطية الدالة وضعاً على التوقف، فإن أصل التوقف لا يستلزم المفهوم كما قلنا فيما سبق وإنما كنا نحتاج الى ضم الاطلاق اليه لنثبته، فيكون معارضاً مع اطلاق منطوق الآخر المثبت

→

أولاً - ان تكون المعارضة بين المفهوم والمنطوق في طول المعارضة بين اطلاق منطوق كل منهما مع اطلاق الجزء، في بحث التداخل القدام، لان الاطلاق المفهومي لا يعارض، اطلاق منطوق الآخر الا في طول تمامية الاطلاق في الجزء، وهذا الاطلاق معارض على كل حال مع اطلاق المنطوق ولولم يكن للجمليتين مفهوم وهذا خلاف ماسوف يأتي من عرضة المعارضتين.

وثانياً - انه خلاف القاعدة، فان الحكم ومتعلقه في طرف الجزء يلحظان كمفهوم وماهية فيضاف الدال على الانحصار اليه، اي يجري الاطلاق بلحاظ تعليق المدلول التصوري للجزء على الشرط لاثبات ان هذا المعلق وهو ذات الحكم المتعلق بذات الطبيعة ليس لشرطه عدل او بدل، وهذا يعني ان ثبوت فرد آخر للجزء - سواء تعلق بنفس المتعلق ام بغيره - يكون منغياً بنفس هذا الاطلاق بلا حاجة الى اجراء الاطلاق في الرتبة السابقة في طرف الجزء، ولهذا لم نشترط في تقريرات الدلالة على المفهوم جريان الاطلاق في الجزء.

وإذا كان الدال على الانحصار يدل على انحصار المدلول التصوري للجزء في الشرط - كما ذكرنا - كانت المعارضة بين اطلاق المفهوم واطلاق المنطوق - أي الاطلاق المقابل لأو والمقابل للواو - ولم يكن اطلاق الجزء طرفاً في هذه المعارضة.

ثم انه لو اخير الاول لزم تقديم اطلاق المنطوق على المفهوم وبالتالي تعدد العلة وتعدد الحكم وذلك لوجهين الاول - لماسوف يأتي في البحث القدام من تقدم ظهور المنطوق المثبت لتمامية العلة على اطلاق الجزء ومعه يرتفع موضوع المعارضة مع اطلاق مفهوم الآخر حيث يتقيد جزء كل منهما بفرد غير الآخر.

الثاني - ان اطلاق الجزء للفرد الحاصل بالشرط الآخر يعلم بسقوطه على كل حال اما تخصيصاً او تخصصاً لانه في طول اطلاق المفهوم المثبت للانحصار فان المعارضة على هذا التقدير ليس بين اطلاق المفهوم والمنطوق ابتداء بل بعد اجراء الاطلاق في الجزء وهذا الاطلاق في الجزء انما تصل النوبة اليه لو اريد نفي الفرد الحاصل من الحكم بالشرط الآخر بعد تمامية الدلالة على الانحصار والا كان هذا الاطلاق لغواً لا اثر له بالنسبة الى نفي الحكم الحاصل بالشرط الآخر.

وان اخير الثاني أيضاً يمكن اثبات تقديم اطلاق المنطوق على اطلاق المفهوم، لأن اطلاق المنطوق بعد ان كان مقدماً على اطلاق الجزء فهو يثبت لامحالة وجود فرد آخر من الحكم بالشرط سواء في مورد اجتماعه مع الشرط الآخر او افتراقه عنه وهذا الفرد الآخر من الحكم ينفيه اطلاق مفهوم الآخر والنسبة بينهما نسبة الخاص الى العام وان كان هذا المدلول الخاص ثابتاً بالاطلاق ومقدمات الحكمة أيضاً، لان المعيار بنتيجة الاطلاق فاذا كانت نتيجة احد الاطلاقيين اخص من الآخر قدم عليه، ولهذا يقدم دليل الأمر الخاص على دليل الترخيص العام حتى على مبنى القائل بان دلالة الأمر على الوجوب يكون بالاطلاق ومقدمات الحكمة. ولعل الوجدان العرفي يشهد بصحة هذا الفهم خصوصاً فيما اذا اتصلت الشرطيتان في خطاب واحد وهذا ان لم يدل على عدم أصل الدلالة على المفهوم في جمل الشرط فلاقل من انها تدل على ان نكتة الدلالة على المفهوم اضعف من اطلاق المنطوق في التمامية.

لكون موضوعه تمام الموضوع لترتب الحكم، والنتيجة نفس النتيجة. وأما المسالك الأخرى فنقتصر على اثنين منها، فالمسلك الذي كان يقول أصحابه بالمفهوم على أساس انصراف الشرطية الدالة وضعاً على اللزوم إلى أكمل أفراد اللزوم، وهو اللزوم العَلِّي الانحصاري، يتوجب على أصحابه أن يرجحوا المنطوقين على المفهومين، والوجه في ذلك أن هذا الظهور مما يعلم بسقوطه تفصيلاً بعد ورود الشرطيتين إذ يعلم بعدم العلية التامة الانحصارية لكل منها أما لعدم التامة وأما لعدم الانحصار فيسبق إطلاق المنطوق المقابل للواو المثبت لكون الشرط تمام الموضوع على حاله، نعم لو فرض إطلاق الجزاء واحتمال تعدد الحكم فلا يعلم تفصيلاً بسقوط هذا الظهور، فلو فرض أنه في قوة الإطلاق وقع التعارض بينه وبين إطلاق الجزاء^١، ولو فرض أنه أقوى من الدلالة الإطلاقيه تعين تقييد إطلاق الجزاء لامحالة. وأما إطلاق المنطوق المقابل للتقييد بالواو المثبت كون الشرط تمام الموضوع فلا معارض له على كل حال، نعم لو فرض أن اكتمالية اللزوم بالانحصارية فقط لا بالتامة كانت النتيجة كما كانت على مسلك المحقق النائيني (قده).

والمسلك الذي كان يقول أصحابه بالمفهوم على أساس الإطلاق الاحوالي للشرط لحال الاجتماع مع غيره المثبت كونه علة تامة حتى في هذا الحال وهو يلزم انحصار العلة به، يتوجب على أصحابه أن يقدموا المنطوق على المفهوم لأن هذا الإطلاق يعلم بسقوطه، إذ يعلم أنه في حال اجتماع الشرطين معاً لا يكون كل واحد منهما إلا جزئ العلة، أما لكونها كذلك بالأصل أو في حال الاجتماع فقط من باب استحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، إلا إذا كان الجزاء مطلقاً واحتمل تعدد الحكم، كما

١ - تقدم أن قابلية الحكم لتعدد لا يغير من أطراف المعارضة شيئاً كما أنه على تقدير دخول إطلاق الجزاء طرقاً للمعارضة يتعين للسقوط لكونه يعلم بسقوطه وتقيده أما تخصيصاً أو تخصصاً. نعم هنا مطلب تجدد الإشارة إليه وهو أنه: بناءً على هذا المسلك يعلم بسقوط الظهور في العلية التامة الانحصارية ومعه ينتفي أصل المفهوم لإطلاقه فلا يمكن إثبات انتفاء الحكم حتى في فرض انتفاء الشرطين معاً، لأن المثبت للمفهوم هنا ظهور واحد وقد سقط وليس من قبيل الإطلاق لكي يقبل التخصيص التبعض في دلالاته الضمنية. وإن شئت قلت: إذا ثبت عدم إرادة الفرد الأكمل للعللة وهي المنحصرة فلا فرق حينئذٍ بين وجود عدل واحد أو أكثر، إذ لا يلزم منه مخالفة زائدة. وهذا أحد الفروق بين هذا التقريب المثبت للانحصار بالظهور الوضعي أو الاتصافي وبين سائر التقريرات.

أنَّ الدلالة على تمامية العلة على هذا المسلك لا بدَّ وأن تكون وضعية كي يتمسك باطلاقها لحال الاجتماع مع شيءٍ آخر، ولو فرض كونها بالاطلاق الواوي ايضاً كان في منجى عن المعارضة، بمعنى صحة التمسك باطلاق الترتب لحال فقدان الشرط الآخر في اثبات الحكم وهو معنى الاطلاق الواوي، فالنتيجة على هذين المسلكين واحدة ايضاً^١.

التنبية الثامن: في بيان حال الشرطيتين المتحدتين جزاءً والمختلفتين شرطاً في فرض اجتماع الشرطين من حيث اقتضائهما تداخل الاسباب وعدمه وتداخل المسببات وعدمه.

والمقصود من التداخل في الاسباب اقتضاء الشرطين معاً لحكم واحد لاحكين فلا تكون الاسباب سببية واحدة لمجموعهما، ويمكن أن نصلح عليه بالتداخل في عالم الجعل، والمقصود من التداخل في المسببات انه بعد افتراض تعدد الحكم هل يكفي في مقام الامتثال الاتيان بفرد واحد من الطبيعة أم لا ويمكن أن نصلح عليه بالتداخل في عالم الامتثال.

وقد ذكر صاحب الكفاية (قده) في المقام: (اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فلا اشكال على الوجه الثالث - اي ما اذا قيد اطلاق المنطوق في الشرطيتين - واما على سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزء متعدداً حسب تعدد الشروط؟ .. (الى ان قال) والتحقيق: انه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه او بكشفه عن سببه وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط كان الأخذ بظاهاها اذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً محالاً ضرورة ان لازمه ان يكون الحقيقة الواحدة مثل الوضوء بما هي واحدة في مثل اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ أو فيما اذا

١ - ذكر السيد الاستاذ - قدس سره الشريف - في دورته الاولى: انه بناء على التقريب الرابع من التقريرات المتقدمة لاقتناص المفهوم والمنسوب الى المحقق الاصفهاني (قده) والذي يشبث الاتحصار بظهور الشرطية في ان الشرط بعنوانه شرط لاجتماعه بضميمة كبرى استحالة صدور الواحد بالنوع من الكثير، يتعين تقييد اطلاق المنطوق وافتراض ان مجموعهما شرط في تحقق الحكم لاكل واحد منهما الذي يعني شرطية الجامع بينهما، لان اصالة التناظر الذي هو منشأ الظهور المذكور بلحاظ ما هو مذكور في مقام الاثبات اقوى منها بلحاظ ما هو مسكوت عنه فيكون الظهور الاول اقوى من الاطلاق في المنطوق فتكون العلة مجموعهما لامحالة.

بال مكرراً أو نام كذلك محكوماً بحكيمين متماثلين وهو واضح الاستحالة كالمتضادين فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت او الالتزام بكون متعلق الجزاء وان كان واحداً صورة الا انه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط متصادقة على واحد فالذمة وان اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط الا ان الاجتزاء بواحد^١.

وهذا الكلام صحيح الا انه ربما يفهم منه الطولية بين المسألتين ولكن لم يظهر من كلامه هذا ارادة الطولية. وانما مجرد دعوى ان البحث في هذه المسألة في طول عدم التصرف في منطوق الشرطيتين. وتوضيح ذلك:

ان هناك معارضتين مستقلتين تعالج احدهما في المسألة السابقة والاخرى في هذه المسألة، والمعارضتان عرضيتان طرفاً ومورداً وعلاجاً. اما عرضيتها طرفاً فباعتبار ان المعارضة الاولى معارضة بين الاطلاق المثبت للمفهوم والاطلاق المقابل للواو في المنطوق واذا ادخلنا اطلاق الحكم في الجزاء كانت الاطراف ثلاثة على ماتقدم، والمعارضة الثانية هي المعارضة بين ظهور الشرطية في كون الشرط علة لأصل الحكم لالمرتبة شدته - على ما سوف يأتي- وبين اطلاق المتعلق في الجزاء المقتضي لتعلق الحكم بشئ واحد فيهما^٢، حيث يلزم من التحفظ عليهما معاً اجتماع حكيمين على موضوع واحد وهو مستحيل، إلا ان هذه المعارضة انما تكون بعد افتراض اطلاق المنطوق المثبت كون الشرط علة تامة وإلا يمكن الاخذ بكلا الظهورين السابقين، وهذا يعني بان هذه المعارضة ثلاثية الاطراف و يكون طرفها الثالث مشتركاً بين المعارضتين، وانحلالها برفع اليد عن اطلاق المنطوق انما هو من جهة رفع اليد عن احد الاطراف المتعارضة لا من جهة الطولية بين المعارضتين.

واما العرضية بينها مورداً فلأنه ربما تجتمع المعارضتان في مورد وربما يفترقان فتوجد احدهما دون الاخرى، فاذا كانت الجملتان الشرطيتان دالتين على المفهوم

١ - كفاية الاصول: ج ١ - ص ٣١٤، (ط - مشكيني).

٢ - هذا اذا كان تعدد الحكم بتعدد متعلقه كمثل وجوب الاكرام، واما اذا كان يمكن تعدده مع وحدة المتعلق كحق الفسخ فلا بد من تقييد اطلاق نفس الحكم بغير الحكم الناشئ من السبب الآخر.

وكان الجزاء قابلاً للتعدد ثبوتاً وإثباتاً اجتمعت المعارضتان فيه لامحالة، وإن كانتا حمليتين أو شرطيتين ولكن لمفهوم لهما فالمعارضة الثانية وحدها موجودة دون الاولى، وإذا كانتا شرطيتين لهما مفهوم ولكن كان الجزاء حكماً واحداً لا يقبل التعدد كجواب التقصير مثلاً، فالمعارضة الثانية غير موجودة للعلم على كل حال بعدم تعدد الحكم في مورد اجتماع الشرطين معاً.

وأما العرضية بينها علاجاً فلائناً كلاً من المعارضتين بعد أن كانت لها اطرافها الخاصة بها وأنها قد تجتمع في مورد وقد تفترقان كان لابداً من ملاحظة الحال في كل مورد، فإذا كانت احدهما موجودة دون الاخرى عولجت المعارضة الموجودة، وإن كانتا مجتمعتين - الذي يعني كون اطلاق المنطوق طرفاً مشتركاً في معارضتين - فاللازم في مقام العلاج ملاحظته فيها معاً لا ملاحظته في احدهما في رتبة اسبق من الاخرى.

والضابط العام في مثل هذه الحالات ان الطرف المشترك تارة: يفترض كونه أضعف من طرفه في كلتا المعارضتين، وفي مثله يتعين التصرف فيه وتقديم طرفه المعارض له عليه في كل من المعارضتين، واخرى، يفترض انه مساوٍ مع طرفه في القوة والضعف في كلتا المعارضتين وفي مثله يحكم بالتساقي في الجميع، وثالثة: يفترض انه أضعف من طرفه في احدهما واضعف منه أو مساوٍ في الاخرى، وحكمه تقديم الطرف الاقوى عليه فيتصرف فيه ومعه يبقى الطرف الاخر المساوي أو الاضعف بلا معارض فيرجع اليه لامحالة فتكون النتيجة كما هي في الحالة الاولى، ورابعة: يفترض كونه اقوى من طرفه في احدهما ومساوٍ لطرفه في الاخرى وحكمه التساقي مع الطرف المساوي والرجوع الى الطرف الاضعف باعتبار سقوط ما يتقدم عليه فيرجع اليه بنكته الرجوع الى المرجع الفوقاني وخامسة: يفترض كونه اقوى من طرفه في كلتا المعارضتين فيؤخذ به ويقع التعارض بين طرفه اذا كان متعدداً ويتقدم عليه اذا كان واحداً في كلتا المعارضتين، وعلى أي حال فالكلام يقع في هذا التنبيه عن مسألتين

المسألة الاولى: في تداخل الاسباب في مورد يعقل فيه تعدد الحكم اما بتعدد متعلقه كما في وجوب الاكرام مرتين أو بتعدد مع وحدة المتعلق كما في حق الفسخ، والبحث فيها تارة: عن وجود دلالة تقتضي عدم التداخل في الاسباب، واخرى: فيما يقتضي

عدم التداخل، وثالثه: في كيفية العلاج بينهما. أما البحث عما يقتضي الدلالة على عدم التداخل فيمكن تقريبه بأحد نحوين

التقريب الاول: ان المنطوق يحتوي على ظهورين بمجموعهما يقتضيان عدم التداخل.

الظهور الاول: ظهوره في كون الشرط علة تامة مستقلة للجزاء.

الظهور الثاني: ظهوره في كون الشرط علة لاصل الحكم لا مرتبة تأكده وشدته. وينتج من هذين الظهورين عدم التداخل اذ يستحيل أن تجتمع علتان تامتان مستقلتان على معلول واحد.

وهذا التقريب غير تام، لأن الثاني من الظهورين وإن كان تاماً إلا أن الظهور الاول ليس كما قيل، بمعنى أن المنطوق لا يدل على علية الشرط التامة بهذا العنوان وانما يستفاد ذلك بالاطلاق المقابل للواو بحسب تعبير الميرزا و باطلاق الترتب بحسب تعبيرنا. أي باطلاقه لحالة فقدان الشرط آخر، وهذا غاية ما يلزم منه هو اثبات تمامية الشرط في حالة انفراده ولا يثبت تماميته في حالة اجتماعه فكونه جز العلة في حالة الاجتماع لا ينافي هذا الظهور.

التقريب الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية (قده)، ولعله كان متفطناً الى عدم تمامية الظهور الاول في التقريب السابق فاستبدله بتقريب آخر يتفق مع السابق في الظهور الثاني ولكن يختلف عنه في الظهور الاول حيث يدعى هنا: ان الشرطية ظاهرة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا مجرد الثبوت، وهذا الاستظهار قد يدعى في باب الافعال كفعل الامر فيكون مقتضى الشرطيتين حدوث اصل الحكم حين حدوث كل من الشرطين وهوينافي التداخل إلا أن هذا التقريب بحاجة الى عدة افتراضات.

فاولاً - لا بد وأن يكون الجزاء جملة فعلية ليدل على الحدوث فلا يجري فيما اذا كانت جملة اسمية كقولنا (اذا جاءك زيد فاكرامه واجب) ١.

١ - ظاهر الجملة ان الشرط سبب لترتب الحكم بمعنى استلزامه واقتضاؤه لفعليته فاذا كان الجزاء سنخ حكم يقبل التعدد

وثانياً - لا بدّ من افتراض تعاقب الشرطين وعدم اقترانها في التحقق وإلا كان الحدوث عند الحدوث حاصلًا بناءً على التداخل أيضاً.

وثالثاً - التسليم بالاطلاق الازماني للشرطية التي تحقق شرطها أولاً لا ثبات بقاء الحكم بعد تحقق الشرط الثاني وعدم تبدله وارتفاعه وحدوث حكم آخر مماثل بالشرط الثاني.

وأما ما يدل على التداخل فهو أنّ هذا الظهور - أي الظهور في الحدوث عند الحدوث يقابل ظهوران

١ - ظهور مادة الجزاء في أنّ متعلق الحكم - أي مادة الامر - هو الاكرام مثلاً بما هو لابعنوان آخر.

٢ - اطلاق المادة وعدم تقيدها بفرد من الطبيعة غير الفرد الذي انطبق عليه الواجب الآخر، ومقتضى التحفظ على هذين الظهورين التداخل في الاسباب اذ لا يعقل حدوث مطلق وجوبين متعلقين بطبيعي الاكرام، فلا بدّ اما من تقييد احدهما بعدم الاخر أو افتراض أنّ متعلق احدهما على الاقل ليس هو عنوان الاكرام بل عنوان آخر ينطبق عليه فهو مجمع عنوانين، وهو مبنى التداخل في المسببات التي هي المسألة الثانية.

وأما كيفية علاج التعارض بين هاتين الدالتين فباعتبار أنّ الظهور في الحدوث عند الحدوث والظهور في أنّ الاكرام بعنوانه واجب ظهوران وضعيان أي من باب اصالة المطابقة بين ما يذكر اثباتاً وما يكون مأخوذاً ثبوتاً بينا الظهور الثالث حكمي أي من باب اصالة التطابق بين ما لم يذكر اثباتاً وما لم يؤخذ ثبوتاً، فيقدم الظهوران الاولان

→
فى نفسه كان ظاهر الجملة تعدده بتعدد السبب سواء كانا من سنخ واحد، كما اذا نام مرتين في جملة (اذا نمت فتوضاً) مع فرض ان الشرط اتحلالي لا صرف وجود النوم والا لم يكن يقبل التعدد، او كانا من سنخين كما اذا نام وبال. وهذا ظهور وضعي اوسياقي اقوى من الظهور الاطلاقي المقتضي للتداخل ووحدة الحكم سواء أريد به اطلاق الحكم نفسه او اطلاق متعلقه، كما انه لا يتوقف على دلالة الجزاء على الحدوث وان يكون جملة فعلية، نعم اذا كان الجزاء ارشاداً ومدلولاً خبرياً لانشائياً فلا يقبل التعدد ولو كان جملة فعلية كما في مثل قولك (اذا تكلمت فى الصلاة فأعد صلاتك واذا استدبرت القبلة فأعد الصلاة)

على الاخير وتكون النتيجة عدم التداخل لا في الاسباب ولا في المسببات .
نعم ذكر المحقق النائيني (قده)، في المقام كلاماً متيناً حاصله: أن لا تقييد اصلاً في المادة في المرتبة السابقة على عروض مفاد الهيئة لأن تعدد الوجوب الذي يعني تعدد النسبة الارسالية يستلزم بنفسه تعدد المرسل اليه فانّ الارسال والبعث مضاف مع الانبعاث فيتعدد بتعدد الاحالة فتقييد المادة بفرد آخر تقييد يثبت في طول عروض مفاد الهيئة فلا ينافي اطلاقها في المرتبة السابقة ولا حاجة الى تقييدها لكي يكون خلاف الظاهر.

المسألة الثانية:- في تداخل المسببات اي في مرحلة الامثال وهذا انما يعقل بعد الفراغ في المسألة السابقة عن تعدد الحكم وقد عرفت ان مبنى ذلك افتراض وجود تكليفيين قد تعلق كل منها بعنوان غير عنوان الآخر والالزم اما اجتماع المثليين المحال أو تقييد كل منها بفرد آخر الذي يعني عدم التداخل في المسبب، وعلى هذا الاساس يكون من الواضح ان مقتضى القاعدة في الشرطيتين المتحدتين جزاءً عدم التداخل في المسببات اذ حمل عنوان الاكرام مثلاً على ارادة عنوان آخر منطبق عليه خلاف الظاهر^١.

«مفهوم الوصف»

قد اتضح مما سبق ان اقتناص المفهوم من الجملة له احد طريقتين.

١ - الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء بحسب مرحلة المدلول التصوري للكلام، وهي متوقفة على ركنين:

الركن الاول: دلالة الجملة على مثل النسبة التوقفية والاتصاقية بين الحكم وبين

١ - بل هذا مستحيل ثبوتاً حتى اذا قيل بجواز اجتماع وجوبين على عنوانين متطابقين في معنوي واحد خارجاً كما هو كذلك على بعض المباني المتقدمة في بحث اجتماع الامر والنهي لان المفروض ان ذلك العنوان الآخر الواجب متطابق مع عنوان الاكرام بحسب الفرض في المقام فيلزم عند تحقق السببين تعلق وجوبين بعنوانين متطابقين صدقاً وهذا في قوة تعلق وجوبين بعنوان واحد من حيث الاستحالة، اللهم الا ان يفترض ان ذلك العنوان الآخر اوسع صدقاً من عنوان الاكرام فتكون المخالفة عندئذٍ اوضح وأظهر.

الشرط أو الوصف بحسب مرحلة مدلولها التصوري.

الركن الثاني: اثبات كون المعلق والمتوقف طبيعياً الحكم لاشخصه.

٢- الدلالة على المفهوم بحسب مرحلة المدلول التصديقي للكلام بأن يقوم برهان عقلي أو استنتاج عرفي يقتضي كون الشرط أو الوصف مثلاً علةً منحصرة لطبيعي الحكم بنحو يستلزم عقلاً انتفاء نوع الحكم من إنتفاء الشرط أو الوصف.

وقد تقدم شرح كلا الطريقتين وما يحتاجه كل منها من شرائط ومقومات في الابحاث السابقة، وعلى ضوء ذلك لا بدّ من ملاحظة جملة الوصف والموصوف ليرى هل يمكن سلوك شيء من الطريقتين فيها أم لا؟^١

وقبل البدء بذلك ينبغي الإشارة الى أمر حاصله: أنّ الجملة الوصفية لا اشكال في دلالتها على انتفاء شخص الحكم بانتفاء الوصف، وذلك باعتبار اصاله التطابق بين مرحلة الاثبات والثبوت، ومرحلة المدلول التصوري والتصديقي، ومرحلة الخطاب والجعل الكامن من ورائه، القاضية بأنّ ما هو ظاهر الجملة من تقييد الحكم المبرز فيها بالوصف ثابت في مرحلة المدلول التصديقي والجدي أيضاً، فكما أنّ وجوب اكرام العالم مثلاً مقيد بحسب عالم الاثبات بالعاقل بحيث لا اطلاق له لغيره كذلك الجعل المبرز به مقيد بثبوتها بذلك، الا أنّ هذا لا يجدي في اثبات المفهوم الكلي الذي هو المقصود في المقام بل يثبت المفهوم الجزئي الذي هو انتفاء شخص هذا الحكم والذي لا ينافي ثبوت حكم آخر مماثل على حصة اخرى من العالم الا فيما اذا عرف من الخارج وحدة الجعل بثبوتها، وعلى هذا الاساس يحتمل المطلق على المقيد حتى عند القائلين بعدم المفهوم للوصف، نعم لو لم تحرز وحدة الحكم كان الحمل على المقيد موقوفاً على ثبوت المفهوم للجملة الوصفية.

وهذا يعرف أنّ التسالم على حمل المطلق على المقيد لا يمكن جعله نقضاً على انكار المفهوم

١ - وهناك طريق ثالث لاقتناص المفهوم تقدمت الإشارة اليه فيما سبق ولعله قد اضرب عنه سيدنا الاستاذ لوضوح عدم تماميته في الشرطية فضلاً عن الجملة الوصفية، وحاصله: جريان الاطلاق بمعنى مطلق الوجود في الحكم المرتب على الوصف لا ثبات ان كل حصص الحكم مقيد بالوصف، وهذا واضح البطلان لان الاطلاق بهذا المعنى لا يمكن اجراؤه الا اذا وقع الحكم موضوعاً في القضية.

للجملة الوصفية كما قد يتوهم .

وأيما ما كان، لابد في اثبات المفهوم للجملة الوصفية من سلوك احد الطرفين المشار اليهما. فنقول:

أما الطريق الاول فالصحيح عدم توفره في الجملة الوصفية لانه - كما اشرنا - موقوف على ركنين لا يتم شيء منها في المقام .

أما الركن الثاني وهو اثبات كون المعلق والمتوقف طبيعى الحكم لاشخصه، فلأن المفروض تقييد الحكم المبرز بالجملة الوصفية بالوصف بحسب مرحلة المدلول التصوري لأن الوصف طرف للنسبة التقييدية الناقصة مع الموضوع الذي هو طرف لنسبة تقييدية مع المادة - كالاكرام مثلاً - والتي هي طرف للنسبة الارسالية الحكمية، فلاحالة يكون الحكم في الجملة الوصفية حكماً شخصياً^١ نظير ما تقدم بيانه في وجه عدم المفهوم للجملة الشرطية المسوقة لتتحقق الموضوع .

وأما الركن الاول فلأنه: أولاً من الواضح وجداناً عدم دلالة الجملة الوصفية على التوقف والنسبة التوقفية بين الحكم والوصف وإنما تدل على نسبة ارسالية بين الموضوع المقيّد بالوصف مع المخاطب المأمور .

وثانياً - عدم وجود دال يمكن ان يدل على النسبة التوقفية، اذ هيئة التوصيف تدل على النسبة الوصفية التي هي نسبة تقييدية ناقصة تقتضي تقييد شخص الحكم بالوصف، وهيئة الفعل تدل على النسبة الارسالية، فلواريد استفادة ذلك من احدهما فهو خلاف المدليل الوضعية اللغوية لهما وإن أريد استفادته من هيئة مجموع الجملة الوصفية فان كان ذلك بدلاً عن

١ - لا يقال: تشخيص حال هذا الركن مربوط بتشخيص حال الركن الاول في العرتبة السابقة، فانه اذا افترضنا دلالة الجملة الوصفية على النسبة الالتصاقية والتوقفية بين الحكم والوصف تم اجراء الاطلاق فيها لاثبات ان طبيعى الحكم متوقف على الوصف كما تقدم في الجملة الشرطية، لان الوصف في هذا الحال لن يكون قيداً في موضوع الحكم بل طرف النسبة التوقفية بينه وبين الحكم المرتب على ذات الموصوف، فكأنه قيل (اكرام الانسان متوقف على ان يكون عالماً) فلافرق بين الجملتين الشرطية والوصفية فيما يرتبط بهذا الركن وانما تختلفان في الركن الثاني حيث ان الوصف من الواضح عدم دلالاته على النسبة التوقفية .

فانه يقال: هناك فرق آخر اساسي بين الشرطية والوصفية هو ان النسبة الحكمية في الشرطية مستقلة عن الشرط فيعقل اجراء الاطلاق فيها بلحاظ الشرط وهذا بخلاف الوصف فانه قيد لنفس الحكم اي جزء وطرف للنسبة الحكمية فالحكم مقيد به فلا تكون النسبة الحكمية ملحوظة بصورة مستقلة عنه ليجرى الاطلاق فيه بلحاظ فتأمل جيداً .

مفاد الهيئة الوصفية الناقصة فهو خلف ماتقدم، وإن أُريد استفادته مضافاً الى مفاد المفردات الاخرى، فان ادعي دلالة هيئة المجموع على النسبة التوقفية بين شخص ذلك الحكم المقيد بالوصف وبين الوصف الامر الذي كان مستفاداً من النسبة التوصيفية نفسها كان لغواً، وإن أُريد استفادة توقف سنخ الحكم وطبيعته على الوصف فليس في الكلام - بناءً على اقتناص المعاني المركبة بنحو تعدد الدال والمدلول - ما يدل على طبيعي الحكم كي يعلق على الوصف.

وثالثاً - ان النسبة التوقفية التي يدعى دلالة الهيئة عليها إن افترضت نسبة ناقصة فلا تنفع في اقتناص المفهوم كما برهننا عليه في بحث الجملة الشرطية من ان النسبة الشرطية لا بد وأن تكون تامة لكي يكون المدلول التصديقي بازائها، وإن فرضت تامة لزم من ذلك سلخ النسبة الارسالية في الجملة الوصفية عن التمامية وجعلها مدلولاً تصورياً وهو خلاف الوجدان البديهي القاضي بكون النسبة الارسالية الطلبية هي النسبة الحكيمية التامة في الجملة الوصفية بخلاف الحال في الجملة الشرطية.

واما الطريق الثاني لاقتناص المفهوم فتوضيح الحال فيه وتحقيقه أن يقال: ان مايراد نفيه في مرحلة المدلول التصديقي احد امور ثلاثة:

١ - أن يراد نفي احتمال ثبوت الحكم بنحو الموجبة الكلية على ذات الموصوف فجملة اكرم العالم الفقيه مثلاً يطلب بالمفهوم فيها نفي احتمال وجوب اكرام مطلق العالم بنحو الموجبة الكلية.

٢ - أن يراد نفي احتمال وجوب اكرام أي صنف من اصناف العلماء غير مورد الوصف أي نفي الكلية والجزئية معاً.

٣ - أن يراد نفي احتمال وجوب اكرام مطلق العالم بنحو الموجبة الكلية كما في التقدير الاول ولكن مع افتراض ان هذا الوجوب وجوب آخر ينطبق على ماهو مورد الخطاب ويجمع معه كجعل آخر لانه في مورد الخطاب عينه كما في الاول.

امّا الاحتمال الاول: فيمكن نفيه بالنظر الى المدلول التصديقي للجملة الوصفية

باحد تقريبين:

الاول: ماهو المشهور والمعروف من ان ثبوت وجوب اكرام مطلق العالم بنحو

الموجبة الكلية مرجعة الى أنّ مناط وجوب الاكرام وملاكه ذات العالم بلادخل
لخصوصية وصف الفقاهاة فيه، وهذا معناه أنّ قيد الفقيه الوارد في الخطاب غير مربوط
بالحكم بحسب مقام الثبوت مع انه قد تقدم أنّ هذا المقدار يثبت بمقتضى اصالة
التطابق بين مقامي الاثبات والثبوت بلا كلام، وبعبارة اخرى: أنّ هذا الجعل
الكلّي المحتمل إنّ قرّض أنّ القيد دخيل فيه كان خلف كونه كلياً وإلّا كان خلف
ظهور التقييد اثباتاً في كونه دخيلاً ثبوتاً.

وهذا المقدار من البيان يمكن دفعه: بانه لو فرض وحدة الجعل المستكشف بالخطاب
تمّ هذا البرهان لنفي احتمال كون الحكم ثابتاً بنحو الموجبة الكلية ولكن لا موجب
لافتراض ذلك، اذ يعقل أنّ يكون واقع الامر ثبوت جعل متعددة بعدد اصناف
العلماء بحيث ينتج الموجبة الكلية نتيجة دخل خصوصية كل صنف في الملاك
مستقلاً، فلا يكون ثبوت وجوب الاكرام للاصناف الاخرى من العلماء منافياً مع
ظهور الخطاب في دخل قيد الفقاهاة في الحكم المجعول فيه.

الثاني: أنّ يقال بأنّ المولى العربي عادة اذا ابتلى بتشريع من هذا القبيل بحيث
كان يرى أنّ كل صنف من العلماء له ملاك خاص لجعل الحكم عليه فلا يجعل جعلواً
متعددة بل يكتفي بجعل واحد على نهج القضية الكلية دفعاً لمحذور اللغوية العرفية بعد
أنّ كان يمكن أن يتوصل بذلك الى نفس النتيجة العملية المطلوبة من الجعل المتعدد.
فباعتبار هذه العناية والقرينة العرفية ينفي احتمال ثبوت الحكم على القضية الكلية،
اذ لو كان ذلك بنحو الجعول المتعددة كان خلف قرينة عدم اللغوية العرفية وإن كان
بنحو الجعل الواحد كان خلف ظهور الخطاب في دخل القيد في الحكم المجعول به.

وامّا الاحتمال الثاني أعني نفي جعل الحكم بنحو الموجبة الجزئية على غير مورد
الوصف - الذي هو المنتج للمفهوم المطلوب في المقام - فلا يمكن نفيه بالنظر الى المدلول
التصديقي للجملة الوصفية كما لم يكن يمكن ذلك بالنظر الى مدلولها التصوري، اذ لا يلزم من
ثبوت محذور مخالفة ظهور دخل القيد المأخوذ في الحكم المبرز بالخطاب، ولا محذور اللغوية
العرفية. ومثله نفي الاحتمال الثالث أعني ثبوت حكم آخر على طبيعّي العالم
بنحو يكون مجتمعا مع هذا الحكم بناءً على امكان اجتماعهما - كما اذا فرض احتمال أنّ

كلاً من طبيعي العلم وخصوصية الفقاها له ميزة خاصة تقتضي الاكرام مستقلاً-
فإن هذا لا ينافي ظهور القيد في الدخالة كما لا يستلزم اللغوية العرفية.

فالصحيح على ضوء مجموع ماتقدم عدم المفهوم للجملة الوصفية لعدم تمامية انطباق
شي من طريقي اقتناص المفهوم عليها.

ولنشرع بعد ذلك في استعراض كلمات الاعلام في المقام فنقول: ذكر المحقق
العراقي (قده)، في المقام كلاما يمكن توضيحه ضمن ثلاث نقاط:

النقطة الاولى: ماتقدم منه في بحث مفهوم الشرط من موافقة المشهور في ركنية استفادة
العلية الانحصارية للشرط والوصف في اقتناص المفهوم من الجملة إلا أنه يدعي ثبوت هذه
الدلالة والتسالم عليها حتى في الجملة الوصفية بشهادة التسالم على حل المطلق على
المقيد فيما اذا احرز وحدة الحكم حتى من المنكرين للمفهوم، فتمام البحث لا بد وأن
ينصب على ملاحظة الركن الاخر الذي يتوقف عليه اقتناص المفهوم من الجملة وهو
كون المعلق المترتب على الشرط أو الوصف سنخ الحكم لا شخصه.

النقطة الثانية: لا اشكال في ان مقتضى مقدمات الحكمة والاطلاق اثبات كون
المعلق انما هو طبيعي الحكم وسنخه لا الشخص، إلا اذا قامت قرينة - ولو عامة - على
خلاف ذلك، والمدعى ان الحكم بلحاظ موضوعه يلحظ مهملاً بحسب البناء العرفي
واللغوي لا مطلقاً ولا مقيداً ولهذا لا يجري الاطلاق فيه بلحاظه وهذا هو السر في عدم
المفهوم للجملة اللقبية كقولنا (اكرم زيداً) أو (اكرام زيد واجب) مع انه لو كانت
تجري مقدمات الحكمة فيه بلحاظه كان لها مفهوم بلا اشكال كما اذا قلنا (اكرام زيد
كل الواجب) وهذا البناء العرفي هو الذي دعى ارسطو - واضع علم المنطق - الى عدم
تقسيم القضية الى كلية وجزئية بلحاظ محمولها تأثيراً بالوضع اللغوي والعرفي وخلطاً
بين اللغة والمنطق. وأما بلحاظ غير الموضوع كالشرط مثلاً فلا مانع من اجراء الاطلاق
ومقدمات الحكمة فيقال ان سنخ الحكم معلق على الشرط، لأن هناك بحسب الحقيقة
نسبتين في الجملة الشرطية نسبة للحكم الى موضوعه وهو زيد الواجب اكرامه ونسبة له
الى شرطه، والبناء النوعي المتقدم لا يقتضي اهمال المحمول بلحاظ النسبة الثانية
كما كان يقتضيه بلحاظ النسبة الاولى فيحكم بان مطلق وجوب اكرام زيد معلق على الشرط.

النقطة الثالثة: أنَّ الجملة الوصفية وإن كانت متضمنة بالدقة على نسبتين نسبة الحكم الى الموضوع وهو الموصوف ونسبته الى الوصف باعتبار أنَّ ما هو طرف الاضافة الموصوف بما هو موصوف وهو ينحل عقلاً ودقة الى ذات وصفة، إلاَّ انه بحسب النظر العرفي ليس هناك إلاَّ نسبة واحدة بين الحكم وموضوعه المقيد، وقد قلنا انه لا يمكن اجراء الاطلاق في الحكم بلحاظ موضوعه لكونه مهملًا من ناحيته وهذا هو السر في عدم ثبوت المفهوم للوصف^١.

وهذه النقاط الثلاث كلها موقع نظر وتأمل:

أما الاولى: فلما تقدم من المناقشة فيها في بحث مفهوم الشرط ومحصله: انَّ لا تسالم على استفادة الركن الاول من الجملة ولا تلازم بين استفادته بلحاظ شخص الحكم واستفادته بلحاظ سنخ الحكم، لأنَّ برهان تلك الاستفادة هو استحالة قيام الحكم الشخصي المبرز بالخطاب بموضوعين وقيامه بالجامع خلف اخذ القيد في مقام الاثبات المقتضي لدخله في مقام الثبوت بمقتضى اصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت أي بين المدلول التصوري والتصديقي^٢.

١ - مقالات الاصول، ج ١، ص ١٤٢ - ١٤٣

٢ - ان قلت: قد يكون المقصود انَّ كل شرط أو قيد يؤخذ في حكم استفاد كونه علة منحصرة في الحكم المحمول على ذلك الموضوع بنكته ظهور المدلول التصوري للكلام في دخله فيه ومقتضى اصالة التطابق بين عالمي الاثبات والثبوت دخله ثبوتاً ايضاً فيما تدخل فيه اثباتاً، فلو كان الحكم المرتب على الموضوع هو السنخ لا الشخص يثبت المفهوم حينئذٍ فتمام النكته للمفهوم ترتبط بالركن الثاني اثباتاً أو نفيًا.

قلنا: معنى اصالة التطابق هو انَّ اطراف المدلول التصديقي الواحد والشخصي في كل خطاب - سواء كان هو قصد الاخبار أو الانشاء - ثبوتاً نفس ما أخذ في ظاهر اللفظ اثباتاً، وهذا يعني انَّ الجزأ المقابل للمدلول التصديقي من ظاهر اللفظ وهو النسبة التامة في الجملة لا معنى لاجراء الاطلاق فيه لكونه جزئياً على كل حال وانما يجري الاطلاق في اطرافه، واصالة التطابق بين مقامي الاثبات والثبوت يشبث وحدة المقامين في اطراف هذا الوجود الشخصي اطلاقاً وتقييداً، وحينئذٍ انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد واضح عقلاً اذ لو لم ينتفِ بانتفائه يلزم اما قيام الحكم الشخصي بموضوعين وهو مستحيل أو قيامه بالجامع وهو خلاف اصالة التطابق بالمعنى المتقدم واما اذا كان المعلق طبيعي الحكم فطبيعي الحكم يكون مفهوماً لا محالة ولا يكون بازائه المدلول التصديقي اذ ليس المدلول التصديقي إلاَّ وجوداً شخصياً واحداً كما قلنا، فلامعنى لاجراء اصالة التطابق بلحاظه حينئذٍ لا ثبات كون طرفه هو القيد المأخوذ في مقام الاثبات. وإن شئت قلت: انَّ استفادة انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد لم يكن بلحاظ المدلول التصوري للجملة اذ ليس فيها بحسب هذه المرحلة ما يدل على اكثر من ثبوت المحمول والحكم عند ثبوت الموضوع المقيد سواء كان القيد دخيلاً واقعاً ام لا ولم يرد فيه عنوان العلية الاغصارية ايضاً وانما نستفيد ذلك لما نظر الى مرحلة المدلول التصديقي للجملة بدلالة تصديقية وذلك بأن نقول: انَّ المدلول التصديقي الثابت وراء هذا الخطاب ينتفي شخصه بانتفاء القيد جزماً، اذ لو بقي كان لازمه

وبتعبير أدق واشمل، أنّ الاطلاق في الحكم يمكن أن يراد به أحد معانٍ ثلاثة:
 الاول: أن يراد به كون المعلق مطلق حصص الحكم بنحو الاستغراق.
 الثاني: أن يراد به كون المعلق صرف وجوده الناقص للعدم الكلي والمنطبق على
 الوجود الاول.

الثالث: أن يراد به الطبيعية بما هي هي من دون اخذ قيد معها، أي لايلحظ
 فنائها في الوجودات الخارجية المتكررة ولافي أول وجودها فإن كل ذلك شؤون زائدة
 على ملاحظة ذات الطبيعة بما هي هي خارجية ولهذا قلنا مراراً أنّ ملاحظة كون
 الطبيعة ملحوظة بنحو صرف الوجود- كما في متعلق الوجوب أو بنحو الاستغراق- كما في
 متعلق التحريم- انما يكون بنكتة زائدة على اصل الاطلاق ومقدمات الحكمة.
 فاذا اتضحت هذه المعاني الثلاثة قلنا:

إنّ اراد المحقق العراقي (قده)، بالاطلاق في الحكم أي سنخ الحكم الذي هو
 الركن الثاني لاقتناص المفهوم عنده وعند المشهور والذي هو المبحوث عنه والمختلف فيه
 عند القائلين بالمفهوم والمنكرين له المعنى الاول من هذه المعاني أعني كون المعلق مطلق
 حصص الحكم فمن الواضح ان هذا المعنى كافي وحده لا ثبات المفهوم بلا حاجة للركن
 الاول اصلاً، سواء أريد من الركن الاول إستفادة عنوان العلية الانحصارية للشرط
 أو الوصف أو اريد استفادة دخالتها بخصوصها في الحكم بمقتضى اصالة التطابق بين
 عالم الاثبات والشبوت الذي به اثبتنا انتفاء شخص الحكم عند انتفاء القيد، لأنّ
 اللفظ سوف يكون بحسب مدلوله التصوري دالاً على أنّ تمام حصص الحكم تثبت
 عند ثبوت الموضوع المقيد وهذا لا يصدق الا مع انتفاء طبعي الحكم بانتفاء القيد.
 وإنّ شئت قلت: أنّ انتفاء الطبعي بهذا المعنى لا يكون محتاجاً حينئذٍ حتى الى
 الظهور الذي كنا نحتاجه في اثبات انتفاء الشخص وهو ظهور دخل القيد بخصوصه في

→
 احد امرين اما قيام الشخص بموضوعين وهو محال أو قيامه بالجامع بين الواجد للقيد وفاقده وهذا خلاف ظهور حالي تصديقي
 مقتنص من ذكر المتكلم، للقيد في مدلول كلامه -سواء كان بنكتة كون الاصل في القيود الاحترازية ولغووية ذكرها مع عدم
 دخلها أو باصالة التطابق بين المقامين- ومثل هذا لا يمكن اجرائه بلحاظ مرحلة المدلول التصديقي لطبعي الحكم اذ لا يلزم من قيام
 احد فرديه بموضوع وفرده الاخر بموضوع آخر قيام الواحد بالاثنين نعم قيامه بالجامع خلاف الظهور المتقدم.

الحكم، اذ لولم ينتف كان معناه ان المتكلم قد كذب في ترتيبه لتمام حصص الحكم على المقيد حتى لولم يكن القيد بخصوصه دخيلاً فيه بل المراد به ذات المقيد في مورده، لأن ذات المقيد ايضاً ليس ثبوته مساوقاً مع ثبوت تمام الحصص كما كان كذلك فيما اذا كان المرتب شخص الحكم، وبالجملة عدم الانتفاء بناءً على هذا المعنى للطبيعي يكون مكذباً لنفس هذا الاطلاق بلا حاجة الى ضم ظهور آخر.

ونفس الشئ يقال لو اراد المحقق العراقي (قده)، المعنى الثاني للاطلاق وهو الطبيعة الملحوظة بنحو صرف الوجود المنطبق على اول الوجود لوقيل بكفايته في نفسه لاقتناص المفهوم - وقد تقدم الاشكال فيه عند البحث عن مفهوم الشرط -

وان اراد المعنى الثالث أي ان المترتب هو ذات الطبيعة فن الواضح ان القائل بالمفهوم بحاجة الى اثبات الركن الاول، وهو العلية الانحصارية ولا يكتفي فيه بمجرد ظهور اخذ القيد في الموضوع في دخله بخصوصه في الحكم فان ترتب الطبيعة بهذا المعنى على المقيد لا يقتضي انتفائه بانتفاء القيد اذ لعله يترتب مع وجود قيد آخر ايضاً بأن يكون هناك علتان وموضوعان كل منها يختص بحصة من الطبيعي، ولا يكون الالتزام بذلك مستلزماً للالتزام بعدم انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد لأن شخص الحكم لا يمكن أن يقوم بموضوعين كما هو واضح.

واما النقطة الثانية في كلامه (قده)، فالتحقيق في الجواب عليها: انه إن اراد من اهمال المحمول وهو الحكم ما يقابل الاطلاق بالمعنى الاول أو الثاني من المعاني الثلاثة المتقدمة، فيرد عليه: ماتقدم مراراً من ان الاطلاق بهذين المعنيين مؤونة زائدة لا تقتضيه مقدمات الحكمة وانما لابد من اقتناصه في كل مورد بحسب القرائن الخاصة، وإن اراد منه ما يقابل الاطلاق بالمعنى الثالث الذي هو مقتضى مقدمات الحكمة، فنقول: ان الاهمال بهذا المعنى غير ثابت في المحمول لا في الجمل الخبرية ولا في الجمل الانشائية، بل الثابت في محمول الجملة الخبرية الاطلاق أي ان الاستفادة منها حمل ذات طبيعة المفهوم في طرف المحمول على الموضوع فقولنا اكرام العالم واجب يكون المحمول فيه هو طبيعي الواجب الذي لا يقتضي ثبوته له انتفاء سنخ الوجوب عند انتفاء الموضوع، واما في الجملة الانشائية كقولنا (اكرم العالم) فباعتبار وجود نسبة

ارسالية تامة فيها متعلقة بالاكرام المقيد بموضوعه وهو العالم فسوف يكون الحكم الثابت لامحالة نسبة ارسالية مقيدة و يستحيل اجراء الاطلاق فيها بلحاظ موضوعها وقيوده، اذ النسبة متقومة بطرفها فاذا فرض كون طرفها المقيد- كما تقدم البرهان عليه فيما سبق- فلما معنى لاجراء الاطلاق فيها بلحاظ طرفها، اذن فيتعين كون الحكم في الجملة الانشائية هو المقيد بالموضوع لا المطلق ولا المهمل.

واما النقطة الثالثة في كلامه (قده)، فيرد عليها:

اولاً- ان النسبة الثانية التحليلية بحسب دعواه في الجملة الوصفية إن أريد بها نسبة المحمول الى التقيد بالوصف الذي هو جزئ تحليلي عقلاً للموضوع وإن كان الموضوع واحداً عرفاً فن الواضح ان نسبة المحمول الى موضوعه مهمل بحسب مبناه ولا فرق في الموضوع بين جزء فهذه النسبة بين الحكم والوصف لا تقيد في اثبات المفهوم، لانه كالنسبة الى ذات الموصوف من حيث عدم امكان اجراء الاطلاق فيها.

وإن اريد بها النسبة الثابتة بين المجموع المركب من المحمول وموضوعه الى الوصف نظير نسبة الجزاء بما هو حكم وموضوع الى الشرط وإن شئت قلت: نسبة الموضوع بما هو موضوع الى وصفه وهذا يكون طرف هذه النسبة القيد لا التقيد أي وجوب اكرام العالم مقيد بعدالته.

فهذه النسبة ليست بتحليلية بل عرفية ايضاً لدلالة الهيئة الناقصة عليها بحسب الفرض الا انها لا يمكن اجراء الاطلاق بلحاظها لانه نسبة تقييدية ناقصة بين ذات الموضوع أو الموضوع بما هو موضوع مع الوصف، وقد اوضحنا في مفهوم الشرط ان المحمول انما يمكن اجراء الاطلاق فيه اذا فرض وقوعه طرفاً للنسبة التامة وإلا لم يجز فيه ذلك حتى في الشرطية كقولنا (اكرم زيداً عند مجيئه) والسرفيه: ان طرف النسبة الناقصة ليس شيئاً مستقلاً في مقابل الطرف الاخر لكي يلحظ مطلقاً في مقام الانتساب اليه تارة ومقيداً اخرى، بل مرجع ذلك الى التخصيص وملاحظة حصة خاصة من المفهوم ينحل عقلاً الى طرفين ونسبة.

وثانياً- ان هذه النسبة بحسب قواعد العربية نسبة بين ذات الموضوع والوصف للمحمول المنتسب الى موضوعه هذا اذا تعقلنا اصل امكان ايقاع النسبة الناقصة بين

طرفين احدهما نسبة تامة في نفسها، والذي يجدي في اثبات كون المعلق مطلق الحكم
انما هو نسبة الحكم الى القيد أي تقييد الحكم كما في الجملة الشرطية لا تقييد موضوع
الحكم كما هو واضح.

وثالثاً - انّ دعوى وحدة النسبة في المقام قد ينافي ماتقدم منه من مسلمية دلالة
الجملة الوصفية على العلية الانحصارية للقيد، فانّ هذا يعنى وجود نسبة توفيقية بين
الحكم المنتسب الى موضوعه وبين الوصف تفيده الجملة سواء كانت وصفية أو
شرطية فانكار وجود اكثر من نسبة واحدة يناقض تلك الدعوى.

اللهم الا أن يكون مراده استفادة العلية الانحصارية بالدلالة التصديقية الحالية
بمقتضى اصالة التطابق بان ما اخذ اثباتاً مأخوذ ثبوتاً للدلالة التصورية المستفادة من
هيئة التوصيف، ولكن حينئذ يكون من الواضح انّ هذا المقدار من الدلالة لا يقتضي اكثر من
انتفاء شخص الحكم لاسنخه بالبيان المتقدم.

وامّا المحقق النائيني (قده)، فقد افاد في المقام كلاماً يظهر من بدايته مطلب ومن
نهايته مطلب آخر، بحيث يفهم وجود ضابطين لا ثبات المفهوم للوصف.

امّا المطلب الاول الذي استهل به كلامه فحصله: انّ ثبوت المفهوم للوصف منوط
بتحقيق انّ الوصف هل اخذ قيداً للموضوع والمتعلق أو اخذ قيداً للحكم مباشرة، فعلى
الاول لامفهوم للجملة اذ معناه وجود مفهوم افرادي هو الحصة الخاصة قد وقع موضوعاً
للحكم فيكون نظير اللقب الذي لا يدل على اكثر من ثبوت الحكم فيه، وعلى الثاني
- بناءً على امكان تقييد الحكم ومفاد الهيئة - يثبت المفهوم لامحالة لانّ الحكم اذا كان
مقيداً فالمقيد عدم عند عدم قيده وهو المفهوم.

وباعتبار انّ الظاهر عرفاً من القضايا الوصفية رجوع القيد فيها الى الموضوع أو
المتعلق فلا مجال لتوهم المفهوم فيها^١.

وقد ظهرت المناقشة في هذا البيان الذي تبنته مدرسة المحقق النائيني (قده)، لنفي
المفهوم عن الجملة الوصفية على ضوء ما بينا سابقاً في تخريج ضابط المفهوم كلية، فانه

لابد من اثبات كون المعلق سنخ الحكم ولا يكفي مجرد تقييد شخص الحكم لتقييم المفهوم، وقد ذكرنا ان الاطلاق وكون المعلق سنخ الحكم مبني على امور احدها أن تكون النسبة تامة لاناقتصة كما في الوصف ولهذا قلنا انه لا مفهوم لجملة (اكرم زيداً عند مجيئه) ولو كان القيد راجعاً الى الحكم.

واما المطلب الذي يتنه في ذيل كلامه فهو انه لو قامت قرينة على ان الوصف علة للحكم ثبت المفهوم. وقد استدرك عليه السيد الاستاذ بان لا بد من الدلالة على انحصاريتها ايضاً.

و يرد عليه ماتقدم: من ان استفادة العلية الانحصارية وحدها لا يكفي لاثبات المفهوم بل لابد من أن يكون المعلق سنخ الحكم وهو متعذر في المقام بعد أن كانت النسبة الارشالية متعلقة بالمقيد.

وللمحقق الاصفهاني (قده)، في المقام بيان لا يخلو من قلق واضطراب^١ الا انه يمكن أن يكون نظره الى أحد كلامين.

الكلام الاول: دعوى انا كلما امكنا استفادة علية الوصف للحكم من الجملة الوصفية ولو بقرينة خاصة امكنا اثبات انحصارها بنحو ينتج المفهوم، وذلك لانه لو فرض وجود علة اخرى للحكم لزم منه محذور ثبوتي أو اثباتي، اذ لو كان الجامع بينها علة كان خلاف ظهور الجملة الوصفية في دخل الوصف بخصوصه في الحكم أي خلاف اصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت، ولو كان كل منها بخصوصه علة لزم صدور الواحد بالنوع من الكثير وهو مستحيل. ثم نبه (قده) على عدم موافقته على تعميم قاعدة الواحد للواحد بالتنوع.

وهذا الكلام قد استعرضنا ما يماثله في بحث مفهوم الشرط وقلنا انه لا محذور ثبوتي في اختيار الشق الاول حتى على القول بعموم القاعدة للواحد النوعي اذ لا يصح تطبيقها على الحكم وموضوعه، فانه لو أريد بالحكم الجعل فهو معلول للجاعل لا للموضوع وانما الموضوع وقيوده محصنات للجعل، وإن أريد بالحكم المجعول الفعلي فهو أمر وهمي

تصوري وليس وجوداً فلسفياً حقيقياً كما اشرنا اليه مراراً، وإن أُريد بالحكم روح الحكم ومبادئه أعني الملاك الذي يكون حصوله معلولاً للموضوع وقيوده فلا دليل على وحدته نسخاً فلعلها متباينان ولكنها مع ذلك مطلوبان لزوميان للمولى.

الكلام الثاني: ويراد فيه التعويض عما افترض في الكلام السابق من الاحتياج الى القرينة الخاصة على استفادة علية الوصف للحكم، والتعويض عن القاعدة الفلسفية، فيقال باستفادة علية الوصف من الظهور العرفي القاضي بان الاصل في القيود أن تكون احترازية الذي مرجعه الى التطابق بين مقامي الاثبات والثبوت وان الوصف مأخوذ في موضوع الحكم ثبوتاً كما هو مأخوذ اثباتاً ولا يراد بالعلية هنا اكثر من هذا المعنى وحينئذ يضم الى ذلك مجموع ظهورين، احدهما ظهور الخطاب في كون الوصف بخصوصه علة. وثانيهما ظهور المعلول في كونه طبيعي الحكم لاشخصه. وبذلك تتم الدلالة على المفهوم، لأن ثبوت علتين وموضوعين عرضيين للجعل الواحد مستحيل لعدم تحمل كل جعلٍ لاكثر من موضوع واحد، وثبوت موضوعين كذلك لطبيع الحكم بلحاظ حصتين منه خلاف الظهور الثاني، وثبوت موضوع واحد وهو الجامع بين العلتين لطبيعي الحكم خلاف الظهور الاول، وهذا يعني ان أي حصة تفترض للحكم لا بد وأن تكون علة منحصرة في الوصف المأخوذ في الجملة وهو المطلوب.

ولنا على هذا الكلام ثلاث تعليقات:

اذ يرد عليه:

اولاً- ان الجمع بين اثبات العلية للوصف بمقتضى ظهور القيد في الاحترازية وبين اثبات كون المترتب طبيعي الحكم لاشخصه متهافت، لأن الاول ظهور تصديقي غير مأخوذ في مرحلة المدلول التصوري للكلام أي اكتشاف كون المدلول التصديقي قد اخذ في موضوعه الوصف ايضاً، ومن الواضح ان المدلول التصديقي يكون الحكم فيه جزئياً لانه جعل واحد لاجعلين فلا معنى لاجراء الاطلاق فيه، نعم لو كانت العلية مستفادة بحسب المدلول التصوري للكلام امكن أن يقال مثلاً ان مدلول الامر طبيعي النسبة الارسالية بالنحو المناسب مع المعاني الحرفية ولكن الامر ليس كذلك.

وثانياً - انّ الاطلاق المنتج للمفهوم فيما اذا كان الوصف علّة منحصرة بالمعنى المتقدم للعلية أي مجرد كونه مأخوذاً في الموضوع ثبوتاً انما هو الاطلاق بمعنى تمام الحصص لا الطبيعة بما هي ، وهذا على ماتقدم مؤونة زائدة لا تثبتها مقدمات الحكمة .
 وثالثاً - لو افترضنا انّ العلية الانحصارية قد استفيدت بلحاظ مرحلة المدلول التصوري للكلام فيرجع هذا الكلام الى ما أفاده الميرزا (قده) من انه لو كان الوصف مقيداً للحكم تمّ المفهوم في الجملة، وقد علقنا فيما سبق على ذلك بانه ممنوع كبرى وصغرى .
 اذ ليس الوصف قيداً للحكم بحسب المدلول التصوري، وليس يكفي ذلك للمفهوم على تقدير ثبوته .

مفهوم الغاية

الغاية تارة: تكون راجعة الى موضوع الحكم كما في قوله تعالى: (واغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق)، واخرى الى متعلق الحكم في قولنا (صُمّ الى الليل)، وثالثة: الى نفس الحكم المستفاد من مدلول الهيئة والنسبة التامة كما في قولنا (صُمّ حتى تصبح شيخاً)، ورابعة: ترجع الى الحكم المستفاد من مفهوم اسمي افرادي كما في قولنا (الصوم واجب الى الليل) اي وجوباً مستمراً الى الليل .

ومدرسة المحقق النائيني (قده)، تفصل بين هذه الانحاء فترى ثبوت المفهوم في بعضها دون بعض على خلاف بين ظاهر كلام الميرزا نفسه وكلام السيد الاستاذ، فالظاهر من كلام المحقق النائيني انّ المفهوم ثابت فيما اذا كانت الغاية راجعة الى مدلول الهيئة التامة في الجملة الانشائية وهو النحو الثالث من الاقسام فقط، وظاهر كلام السيد الاستاذ ثبوته فيما اذا كانت الغاية راجعة الى الحكم سواء كان مفاداً بنحو المعنى الاسمي أو النسبي .

ومابيّنته هذه المدرسة في توضيح مدعاها - على الخلاف المذكور - انّ الغاية اذا كانت ترجع الى الحكم كان معناه انتهاء الحكم وانتفائه بمحصول الغاية ولا يرد بالمفهوم اكثر من ذلك . وهذا بخلاف ما اذا كانت غاية للموضوع أو المتعلق فانها لا تدل حينئذٍ على اكثر من تحديد ما هو موضوع الحكم في المرتبة السابقة على طرو

الحكم فيصير حاله حال الوصف وقيود الموضوع الاخرى^١.
وهذا الكلام كأنه بدائي اذ تقدم ان ثبوت المفهوم مرتبط بركنين
احدهما- استفادة العلية الانحصارية من الجملة.
الثاني- اثبات ان المعلق سنخ الحكم لاشخصه.

والجملة المشتملة على الغاية وإن كانت تدل على الركن الاول باعتبار مساوقة
الغائية للعلية الانحصارية من طرف العدم لا الوجود، الا ان الركن الثاني لا يمكن
اثباته الا بالاطلاق ومقدمات الحكمة وهي لا تجري في المقام كما لم تجر في الوصف،
وتوضيحه وإن كان فيه نحو تكرار موقوف على صغرى وكبرى.
اما الصغرى: فهي ان النسبة المفادة بالغاية مدلول ناقص وهذا ما يمكن اثباته
لما وإنما.

اما لما: فبالرجوع الى ماتقدم من بحث المعاني الحرفية والهيات الناقصة من ان
كل نسبة خارجية تكون ناقصة في الذهن والنسبة الغائية تحكي عن ربط خارجي
نفس الامري بين المعنى والغاية وهو الانتهاء الخارجي.

واما إننا: وبجسب النتائج فلوضوح نقصان جملة الغاية وحدها كقولنا الصوم الى
الليل، كنقصان جملة الوصف أو الاضافة، فان هذا يصلح أن يكون منبهاً في المقام.
واما الكبرى: فلأن النسبة الناقصة لا يمكن اجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة في
طرفها ثم ايقاعها بل يجري الاطلاق في طرف النسبة التامة فقط وهذا ايضاً يمكن
اثباته لما تارة وإنما اخرى.

امّا لما: فبالرجوع الى ميزان نقصان النسبة وتمايتها فان النسبة الناقصة عبارة
اخرى عن التحصيل وارجاع المفهومين الى مفهوم واحد ولا تتضمن ربطاً حقيقياً بين
مفهومين في الذهن كما في النسبة التامة، والاطلاق عبارة عن تحديد كيفية لحاظ المولى
للمفهوم الواقع طرفاً للنسبة الحقيقية التامة في ذهنه من حيث كونه مطلقاً أو مقيداً.
وامّا إننا: فلوضوح الفرق بين قولنا وجوب الصوم معي بالليل الذي يمكن اجراء

الاطلاق في مفهوم الوجوب فيه الواقع طرفاً للنسبة التامة وبالتالي اثبات المفهوم وبين قولنا وجوب الصوم المغيبي بالليل ثابت الذي وقع فيه الوجوب طرفاً للنسبة الناقصة مع غايته ولذلك لم يكن يدل على المفهوم وأن كل وجوب صوم مغيب بالليل. ويشهد على هذه الدعوى وضوح عدم المعارضة عرفاً بين قولنا (صُم حتى تصبح شيخاً)، وقولنا: (صُم لداء المعدة) مثلاً الشامل باطلاقه حتى للشيخ وليس ذلك الا من جهة كون الغاية راجعة الى شخص الحكم لاسنخه. نعم تدل الغاية على المفهوم الجزئي بالمقدار الذي كان يدل عليه جملة الوصف بنفس النكته المتقدمة هناك.

«مفهوم الاستثناء»

تارة يكون الاستثناء راجعاً الى موضوع الحكم كما في الاستثناء في مثل قولنا (العالم غير العادل)، واخرى يكون راجعاً الى الحكم أي المدلول التام للجملة كما هو الظاهر في اغلب موارد استعمالات (إلاً) مثل قولنا (اكرم العلماء إلا الفساق منهم). ولا اشكال في عدم المفهوم للنحو الاول باعتباره كالوصف بل هو حقيقة اذ يدل على توصيف المفهوم الافرادي وتخصيصه بقسم خاص. واما الثاني: فالصحيح فيه ثبوت المفهوم في الجملة سواء كانت سالبة كقولنا (لا يجب تصديق المخبر إلا الثقة) أو موجبة كما في المثال المتقدم وان كان ثبوته في السالبة أوضح، والوجه في ذلك على ضوء الموازين المتقدمة أن الاستثناء يعني الاقتطاع وهو لا يكون إلا من شؤون النسب التامة الحقيقية في الذهن، واما في الخارج فلا اقتطاع ولا حكم فهي كالعطف والاضراب ونحو ذلك نسب ثانوية ذهنية وليست أولية خارجية كي تكون ناقصة، وحينئذ يكون من المعقول اجراء الاطلاق في طرفها وهو الحكم لا ثبات أن طرفها السنخ لا الشخص والمفروض دلالة وضعاً على الحصر فيتم بذلك كلا ركني المفهوم. ودعوى: وجدانية عدم تمامية جملة المستثنى من دون المستثنى منه، جوابه: ان عدم التمامية هنا ليس باعتبار نقصان النسبة نفسها بل باعتبار عدم ذكر اطرافها فإن الاستثناء والاقتطاع فرع وجود حكم مسبق فلا معنى له

من دون سبق حكم في الجملة كما هو واضح^١.

وهذه النسبة التامة ايضاً بازائها مدلول تصديقي فيصح اجراء الاطلاق في طرفها الذي هو النسبة الحكمية نفسها

وإن شئت قلت: الموضوع بما هو موضوع للحكم، وهذا يعني انه بحسب الحقيقة تتضمن الجملة الاستثنائية على نسبتين تامتين ومدلولين تصديقيين احدهما النسبة التامة في طرف المستثنى منه و بازائه المدلول التصديقي الذي هو الجعل في الجملة الانشائية، والثانية النسبة الاستثنائية الاقتطاعية و بازائه مدلول تصديقي آخر، ويشهد على ذلك الوجدان القاضي بأن المتكلم اذا خالف الواقع في جملة المستثنى والمستثنى منه معاً كما اذا قال (كُلُّ إنسان اسود إلا الزنجي) كان بذلك قد كذب كذبتين.

واما وجه أوضحية المفهوم في الجملة الاستثنائية النافية كقولنا (لا يجب اكرام العلماء إلا العدول) فلأن أقتناصه منها ليس بحاجة الى اجراء مقدمات الحكمة في الحكم المسلوب بل حتى اذا كان شخصياً فاستثنائه عن السلب اثبات له لاحتمال في طرف المستثنى على أي حال وإن شئت قلت: ان نفي الطبيعة لا يكون عقلاً إلا بانتفاء تمام حصصها فيكون الاستثناء منها اثباتاً لاحتمال واما اثبات الطبيعة فقد يكون بحصة خاصة و يكون الاستثناء بلحاظ شخص تلك الحصة الخاصة.

ثم ان المفهوم المدعى في الاستثناء هو انتفاء طبيعي الحكم الثابت لعنوان المستثنى منه في المستثنى فلا ينافي مع ثبوت حكم مماثل له بعنوان آخر غير عنوان المستثنى منه، كما لوورد وجوب التصديق على الفقير الفاسق فانه لا يعارض مع مفهوم اكرم كل العلماء إلا الفساق، لأن طرف النسبة الاستثنائية التامة انما هو وجوب اكرام العالم وهو لا يصدق على وجوب اكرام الفقير، وإن شئت فقل: المستثنى منه

١ - الاستثناء اخراج عن الحكم المثبت في المستثنى منه كما أن الغاية انتهاء للحكم المثبت في المعنى وكلاهما من شؤن النسبة التامة الملحوظة في طرف المستثنى منه والمعنى ولكنها كما ذكرنا في الشرط لا يدلان على اكثر من تحديد تلك النسبة التامة وتشخيص مقدار صدقها فلامفهوم بوجه اصلا، ولكن لو فرض قبول المفهوم في الشرط لزم قوله في تمام هذه الموارد التي يرجع القيد فيها الى النسبة الحكمية التامة سواء كان على نحو الشرط او الغاية او الاستثناء، اذ سوف يكون الحكم ملحوظاً بنحو مستقل عن القيد فيمكن اجراء الاطلاق فيه لاثبات توقف طبيعي ذلك الحكم عليه وبالتالي انتفاء مطلق الحكم بانتفائه. ولعل هذا هو الوجه في افادته مدرسة المحقق النائيني (قده) من جعل الميزان في المفهوم رجوع القيود الى الحكم.

عنوان العلماء بما هو موضوع للحكم بوجوب الاكرام واما الفقير الذي هو موضوع آخر لوجوب الاكرام فلم يستثن منه شيء، نعم لو ثبت حكم بوجوب الاكرام على فاسق عالم مع دخل علمه في الموضوعية ولو بنحو جزئ الموضوع كان معارضا مع مفهوم الاستثناء لانه خلف الاستثناء عن العلماء بما هو موضوع لوجوب الاكرام^١.

مفهوم الحصر

ومن جملة ماله مفهوم ادوات الحصر واساليبه كإثبات وتقديم ماحقه التأخير، والوجه في دلالتها على المفهوم اشتغالها على ركنيه:

أما الركن الاول وهو الدلالة على العلوية بمعنى الموضوعية الانحصارية، فلأنه مدلول اداة الحصر بحسب الفرض وهذا يعني توفر هذا الركن في جملة الحصر بحسب مدلولها التصوري.

وأما الركن الثاني - وهو اثبات أن المحصور سنخ الحكم لاشخصه فهو ثابت أيضاً في جملة الحصر بلا حاجة الى مقدمات الحكمة أو الظهور الاطلاقي، لأن حصر شخص الحكم أمرٌ كان ثابتاً بقطع النظر عن الحصر وظاهر الاثبات باداة الحصر تأسيس مطلب جديد لا تأكيد ما كان، مضافا الى لغوية حصر الشخص مع عدم انحصار السنخ عرفاً، فبالجملة الحصر بنفسه يكون قرينة على أن المحصور سنخ الحكم لاشخصه.

١ - قد يقال: ان هذا من جهة مناسبات الحكم والموضوع القاضية بان وجوب اكرام العالم أخذ فيه العالم بنحو الحيثية التقييدية فكأنه قيل وجوب اكرام العلم يستثنى منه الفاسق وهذا جار في كل جملة حكيمية فيها مفهوم وإلا فتقتضى الصناعة التحليلية عنوان وجوب اكرام العالم وشموله تمام حصص وجوب الاكرام الفعلية في حق العالم الفاسق بأي عنوان كان ولذلك لا نجد لمثل هذا التفصيل مجالاً في الجملة التي لا يكون محمواً حكماً شرعياً بل امر خارجي، كما اذا قلنا مثلاً (كُلُّ فقيه يعرف علم الاصول إلا الاخباري) ولعله بهذا أيضاً يمكن أن تفسر نكتة ماتقدم من اظهرية المفهوم في الجملة الاستثنائية السالبة منه في الجملة الموجبة، فإن الاستثناء من السلب يكون اثباتاً لاحالة بخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يكون سلباً لذلك الحكم فلا يناق مع ثبوت حكم بعنوان آخر، ولذلك لا نجد مثل هذا الفرق في الجمل التي يكون المحمول فيها امراً خارجياً، واما التحليل المتقدم فقد يناقش فيه بانه كما يكون الاستثناء عن نفي الطبيعة اثباتاً لها كذلك الاستثناء عن اثبات الطبيعة نفي لها وكون الملحوظ ذات الطبيعة بلا خصوصية زائدة في النفي والاثبات كلاهما بمقدمات الحكمة والاطلاق كما هو المقرر في بحث النكرة في سياق النفي أو النهي.

وبذلك يظهر وجه ما يذكر من اقوائية مفهوم الحصر من جميع المفاهيم الاخرى فان كلاً ركني المفهوم يكون ثابتاً في جملة الحصر بظهور تصوري أو ما يحكمه. واما العدد واللقب فلا نكتة خاصة فيهما بل يظهر حالهما مما تقدم في مفهوم الوصف، نعم في العدد اذا فرض ان المولى كان في مقام التحديد فهذا بنفسه يصبح قرينة على المفهوم كالقرائن الشخصية الاخرى.

العام والخاص

- العموم «معنى العموم - اقسامه - ادواته»
- التخصيص .
- «حجية العام في الباقي - موارد واقسام
- اجمال المخصص - استصحاب العدم الازلي
- كتعويض عن العام - التمسك
- بالعام لاثبات التخصيص»
- وجوب الفحص عن المخصص
- اختصاص الخطاب بالمشافهين وعدمه

«العام والخاص»

ويقع البحث عنهما في فصول:

«الفصل الاول - في العام»

ويبحث فيه عن جهتين: احدهما في معنى العموم وأقسامه والأخرى في أدواته
الجهة الاولى: عرف العموم في الكفاية^١ بانه عبارة عن استيعاب المفهوم لما ينطبق
عليه من الافراد، وتحقيق حال هذا التعريف يتضح من خلال نقاط:

النقطة الاولى: انّ الاستيعاب تارة يفاد بحسب مرحلة المدلول اللفظي للدليل
كما في (اكرام كلّ عالم) بناء على وضع كلمة (كلّ) لغة للاستيعاب، واخرى يفاد
بحسب مرحلة التحليل العقلي ونقصد بها... مرحلة تطبيق العنوان على معنونه خارجاً
كما في قولنا (اكرم العالم) حيث انّ اللفظ لا يدلّ وضعاً ولغة على اكثر من جعل
الحكم على طبيعيّ العالم بحسب مرحلة الجعل الآ انه بلحاظ الخارج ومرحلة المجهول
يطبق الحكم على كل مورد يتحقق فيه العالم خارجاً، والعموم هو النوع الاول من
الاستيعاب لا الثاني.

النقطة الثانية: انّ الاستيعاب المدلول للفظ وضعاً تارة: يكون مفاداً بنحو المعنى
الاسمي كما في مثل (كلّ وجميع وكافة وعموم) ونحوها من الالفاظ الموضوعية لغة

لنفس معنى الاستيعاب والشمول والعموم بشهادة المعاملة معها معاملة الاسم كجعلها مبتداءً مثلاً في الجملة وأخرى: يكون مفاداً بنحو المعنى الحر في كما في هيئة الجمع المحلّى باللام بناءً على دلالتها على العموم فإنها كغيرها من الهيئات والادوات وضعت لمعانٍ غير مستقلة.

والتعريف المتقدم يحتل فيه أحد وجهين:

الاول: أن يكون المقصود من استيعاب المفهوم لافراده أن يلحظ المفهوم الواحد مرآةً لتمام افراده كأن يلحظ مفهوم العالم فانياً في تمام افراده بنحو الشمولية أو البدلية فالعام هو الذي يدل وضعاً على أن المفهوم قد لوحظ بهذا النحو.

وهذا الوجه غير معقول لنكتة اوضحناها في بحث الوضع وحاصلها: انّ العنوان - أي عنوان كان - لا يمكن أن يكون فانياً في الحيثية المشتركة التي يكون حاكياً عنها والتي لا تزيد على ذات الطبيعة شيئاً، وأما الكثرة والتعدد والافراد فلا يعقل أن ترى بمفهوم الطبيعة، ومن هنا قلنا باستحالة الوضع العام والموضوع له الخاص من دون استعمال مفهوم زائد على الطبيعة التي يراد وضع اللفظ بازاء افرادها، ولذلك قلنا في النقطة السابقة انّ ما يدل على ذات الطبيعة كاسم الجنس ليس بعام لانه لا يدل الآ على ذات الطبيعة وان كانت الطبيعة بحسب نفس الامر ومرحلة التطبيق منطبقة على افرادها.

نعم من جملة الطبائع نفس طبيعة التعدد والتكثّر والجمع وهي وان كان حالها حال سائر المفاهيم الأخرى التي لها افراد متعددة من حيث انه لا يمكن أن يرى بها كثرات متعددة بل يرى بها نفس طبيعة الكثرة الآ انها باضافتها الى مفهوم آخر تفصيلي كمفهوم العالم مثلاً ترينا افراد ذلك المفهوم، فانه بالاضافة اليها يستفاد كثرة ذلك المفهوم التفصيلي وافرادها فلا يصح أن يقال انّ مفهوماً استوعب افراد نفسه وانما الصحيح أن يقال في موارد العموم الاسمي انّ مفهوماً استوعب افراد مفهوم آخر، نعم لولوحظ المفهوم ان كمفهوم واحد مسامحة تطابق مع ما في التعريف المذكور.^١

١ - قد يقال هذا المقدار لا يكفي لاثبات الاستيعاب لأن مفهوم الافراد والتكثّر لو أضيف الى مفهوم آخر لا يعطينا الاستيعاب لتمام افراد ذلك المفهوم بل لابد من استعمال كل أو عموم أو جميع أو كافة أو نحوها حتى نستفيد العموم، وهذه الادوات على قسمين منها ما لا يدخل الآ على الجمع حقيقة أو حكماً كاسم الجمع (قوم وناس)، وهذا من قبيل عموم وكافة

الثاني: أن يكون المقصود من استيعاب المفهوم لافراد نفسه افتراض نسبة استيعابية في مرحلة المدلول اللفظي قائمة بين المفهوم وافراده، وهذا الوجه يستدعي

→ وجميع فانها لا تدخل على المفرد فلا تقول كافة انسان أو عموم عالم بل كافة الناس وعموم العلماء وهذا القسم بناء على المنهجية المذكورة يجب الحاقها بالجمع المحلّي باللام من الدلالة على النسبة الاستيعابية بين الطبيعة المفاد عليها بمادة الجمع وبين الافراد والجمع المفاد بهيئة الجمع. والقسم الثاني (كلّ) الذي يدخل على المفرد والجمع معاً إلا أن هذا أيضاً من الواضح عدم اخذ مفهوم التكثر والافراد فيه بنحو المعنى الاسمي بشهادة صحة اضافته الى الفرد فيقال كل فرد من الانسان دون أن يلزم تناقض من ذلك اصلاً بل (كلّ انسان) أيضاً يدل على وحدة مدخول كل لمكان التنوين ولعله لذلك نجد عدم دخول كلّ على الجنس بل يدخل اما على المفرد المنون أو على الجمع، والحاصل أن مفهوم التكثر والافراد الاسمي غير مأخوذ لافي القسم الاول بشهادة احتياجه الى مدخول يكون جمعاً أو مابحكمه ولا يكفي أن يكون مدخوله نفس الطبيعة ولا في القسم الثاني بشهادة صحة اضافته الى مفهوم مناقض مع مفهوم التكثر والافراد. كما وأنّ دعوى اخذ مفهوم الاستيعاب فقط في مدلول العموم الاسمي بعيد ايضاً والأمر ينبغي امكان تحصيل نفس المعنى بقولنا استيعاب العلماء، اضع الى ذلك أنّ كلّ عالم على هذا الاساس لا يكون فيه ما يدل على الافراد مع انه يفيد استيعابها بلا اشكال.

هذا ولعل الاوفق أن يقال: بأن ادوات العموم الاسمية على قسمين:

١ - ما يكون اسماً للمقدار وهو التمام في مقابل البعض من قبيل جميع وعموم وكافة ونحو ذلك فانها كاسماء المقادير يكون بمعنى التمام ولذلك تكون بحاجة الى مضاف اليه يعين المتقدر بذلك المقدار دائماً ويشترط أن يكون الملحوظ فيه المتكثر اما بلحاظ الافراد أو الاجزاء ولهذا يشترط ان يكون جمعاً أو بحكمه.

٢ - ما يكون كاسم الاشارة يشار به الى واقع المصداق الخارجي للمدخول تارة على سبيل البديل كما في (أي) واخرى في عرض واحد كما في (كلّ) على احد معنييه فان له اطلاقاً آخر يكون فيه من القسم السابق وذلك عندما يضاف الى الجمع أو الى الاجزاء كما في قولك (أكلت كلّ السمكة) ولهذا لم يكن يدخل هذا القسم على اسم الجنس ولا الجمع بل على المفرد المنكر فان الاشارة لا تكون للجنس الدال على الطبيعة بما هي هي، أو للجمع الذي له مراتب متعددة بلا تعيين. ومما يؤيد مانقول ملاحظة أن مرادف القسم الاول في الفارسية كلمة (همه) ومرادف القسم الثاني كلمة (هر)، فيقال (همه مردم وهر مردی).

والجواب: الصحيح والذي هو المقصود مما ذكر في المتن انه لا بدّ من مفهوم آخر يدل على شمول افراد المفهوم الاول وهذا المفهوم في مثل جميع وكافة وعموم هو التمام المقابل للبعض ولكن باعتبار أن التمامية لا تتعلق بلحاظ الطبيعة بما هي هي فلا بدّ من اضافتها اليها اما بلحاظ اجزائها أو بلحاظ أفرادها ولذلك كان بحاجة الى ما يدل على ذلك من هيئة الجمع أو اطلاق الطبيعة بلحاظ اجزاء نفسها.

وامّا (كلّ) فهي موضوعة للاستيعاب ومدخول هذا الاستيعاب إن كان معرّفاً سواء كان مفرداً أو جمعاً فسوف يستفاد استيعاب تمام اجزاء المدخول من اطلاقه لاجزاء نفسه، وإن كان مفرداً منكرًا فالتمتيز يدل على الاشارة الى فرد ما على سبيل البديل بين الافراد وكل يدل حينئذ على استيعاب تمام هذه الاشارات البديلية ومن هنا تستفاد الاشارة الى تمام الافراد فلو كانت موضوعة للاشارة كيف تدخل على اسم الاشارة كما في مثل (كلّ هذه الكتب)؟

إن قلت: لو كانت كلمة (كلّ) موضوعة بازاء مفهوم الاستيعاب الاسمي لأمكن تبديلها به مع وضوح عدم اقتناص نفس المعنى بذلك فلا يصح أن نقول استيعاب رجل بدلاً عن كل رجل؟

قلنا: أن مفهوم الاستيعاب مفهوم كلي على حد اسماء الاجناس الاخرى بينما الملحوظ في (كلّ) واقع الاستيعاب الذي هو من اطوار الوجود المشار اليه لامن اطوار الطبايع ولذلك لا يدخل على المضاف اليه الا بلحاظ وجوده الواقعي الافرادي أو الاجزائي.

اطرافاً ثلاثة في مرحلة اللفظ طرفاً يدل على المفهوم وآخر على الافراد وثالث على النسبة الاستيعابية بينها كما هو الحال في كل معنى اسمي وهذا هو الذي سوف يأتي توضيحه في الجمع المحلّي باللام بناءً على افادته العموم، ولذلك يختص هذا التفسير بالعموم بنحو المعنى الحر في لا الاسمي فانه لا يوجد فيه اكثر من دالين والاستيعاب ملحوظ فيه بنحو المعنى الاسمي في الاسم المتمثل في كلّ أو جميع أو كافة.

فالصحيح أن يقال في تعريف العموم: انه عبارة عن استيعاب مفهوم وضعا لافراد مفهوم آخر سواء كان الاستيعاب ذاتيا في المفهوم المستوعب أو بدال ثالث. النقطة الثالثة- في اقسام العموم، وقد قسم الى ثلاثة اقسام:

العام الاستغراقي - وهو الذي يكون الحكم فيه شاملا لجميع الافراد في عرض

واحد.

والعام البدني - وهو الذي يثبت فيه الحكم على جميع الافراد بدلاً في عرض واحد.

والعام المجموعي - وهو الذي يثبت فيه الحكم على الجميع كموضوع واحد مركب

له حكم واحد.

وهناك عدة نظريات في تفسير هذه الاقسام من حيث كونها اقسام لكيفية العموم

ثبوتاً أو لا - مع قطع النظر عن مرحلة ماوضع للدلالة على كل قسم لغة - وهي على

مايلي:

١ - نظرية صاحب الكفاية (قده) الذي ادعى فيها وحدة معنى العموم في الاقسام

الثلاثة وهو الاستيعاب والشمول واما خصوصية الاستغراقية أو البدنية أو المجموعية

فهي خارجة عن العموم بما هو عموم وتابعة لكيفية تعلق الحكم بموضوعه من كونه في

عرض واحد أو على سبيل البدل أو كونه حكماً واحداً لا اكثر.^١

→

وإن شئت قلت: أنّ (كلّ) يختلف عن (جميع وعموم) و(لام الجمع)، من حيث أنّ (جميع وعموم) وضع لمفهوم اسمي محدد هو مفهوم العموم، واما (كلّ) فيوضع لمفهوم فارغ نظير (دالة القضية) في مصطلح الرياضيات ونظير اساء الاشارة والموصولات فيحتاج الى ملئه بمفهوم آخر هو المدخول واما اللام فهو مفهوم نسبي لمدخوله لانه بنفسه مفهوم مستقل بشهادة الوجدان وأنّ كل يعامل معها كأساء الاشارة والموصولات من حيث انها هي التي تقع موضوعاً أو محمولاً في الكلام بخلاف اللام فان مايقع موضوعاً مدخولها لانفسها كما اذا كان مستعملاً باللام.

وهذه النظرية مما لا يمكن المساعدة عليها لوضوح ثبوت الفرق بين العموم الاستغراقي في مثل (كل عالم) والعموم البدلي في مثل (أي عالم) بقطع النظر عن تعلق الحكم بل بلحاظ مرحله المدلول التصوري والافرادى للجملته، واما الفرق بين العموم الاستغراقي والمجموعي فسوف يتضح من خلال مناقشة النظرية الثانية التي تشترك مع هذه النظرية في هذا الجزء.

٢ - نظرية المحقق العراقي (قده)، وقد حاول أن يفرق فيها بين العموم البدلي والاستغراقي بأن الفارق بينها ثابت بقطع النظر عن الحكم وتعلقه ولكنه خارج عن مدلول اداة العموم وراجع الى كيفية ملاحظه مدخول الاداة، حيث انه اذا كان المدخول الجنس دلت اداة العموم على الاستغرافية واما اذا كان المدخول النكرة فحيث أن التنكير ناشيء من اخذ قيد الوحدة فيه فلا محالة يكون العموم بدليا لاشمولياً والآ كان خلف اخذ الوحدة. وهكذا جعل الاستغرافية والبديلة خارجتين عن العموم بما هو عموم وراجعتين الى شؤون مدخول العام. نعم المجموعية من شؤون كيفية تعلق الحكم عنده كما ذكره استاذہ الخراساني (قده)١.

الآن هذه النظرية أيضاً مما لا يمكن المساعدة عليها في كلا جزئها.

أما الجزء الاول منها، فكأنه مبني على افتراض أن العموم هو استيعاب مفهوم لافراد نفسه، واما اذا كان بمعنى استيعاب مفهوم لافراد مفهوم آخر فلا مانع من افتراض استيعاب مفهوم لتام افراد مدخوله ولو كان منكرأ بنحو الشمولية أو البديلة، فكون المدخول قد اخذ فيه قيد الوحدة أولاً، لا ينافي استيعاب الاداة لتام افراد الآحاد بنحو الشمول أو استيعابها لها على البدل، كما تقول كل واحد من الرجال أو كل رجل بناء على أن تنوينها للتنكير وكما تقول أياً من العلماء رغم أن مدخولها ليس منكرأ.

وأما الجزء الثاني، فلانه لوأريد من وحدة الحكم وتعددہ الموجب لصيرورة العام مجموعياً أو استغراقياً وحدة الحكم بمعنى الجعل فهو واحد فيها، وإن أريد وحدة المفعول فن

الواضح أنّ المجمعول تابع في وحدته وتعددته لما جعل موضوعاً له فاذا كان موضوعه واحداً بالنوع ومنحلاً الى افراد عديدة تعدد المجمعول وأن كان موضوعه واحداً بالشخص بأن لوحظت الافراد كمركب واحد كل فرد جزء منه كان المجمعول واحداً لامحالة، فالوحدة والتعدد في الحكم تابع لكيفية موضوع الحكم من حيث كونه مجموع الافراد كمركب واحد أم لا.

٣- فالصحيح النظرية الثالثة، وهي النظرية القائلة بأن هذه الاقسام متصورة ثبوتاً للعام بما هو عام فالبديلية في (أي عالم) والشمولية في (كل عالم) مستفادتان من اداة العموم لامدخولها فانه واحد فيها^١.

النقطة الرابعة: وربما يتصور أن اسماء الاعداد كعشرة مثلاً من حيث استيعابها لما تحتمها من الوحدات تكون من ادوات العموم، وقد حاول المحقق الخراساني رفع هذا التوهم بأن العموم هو استيعاب الافراد لا الاجزاء والوحدات في اسماء العدد اجزاء لها لافراد^٢.

وفيه: أنّ العموم - كما تقدم - هو الاستيعاب وهو كما يكون بلحاظ الافراد كذلك يكون بلحاظ الاجزاء كما في قولك اقرأ كل الكتاب.

والصحيح في الجواب أن يقال: اما على ماتقدم من أنّ العموم مادل على استيعاب افراد مفهوم آخر فن الواضح أنّ اسماء العدد لا تدل على استيعاب افراد مدخولها بل على استيعاب افراد نفسها فحرفية التعريف غير منطبقة في المقام.

واما بناء على عدم اعتبار ذلك في التعريف فايضا لا تكون اسماء الاعداد من العموم لانها لا تدل على الاستيعاب اصلاً بل تدل على مفهوم مركب هو العدد - مهما كانت حقيقته - نظير سائر المركبات التي لا يتوهم كونها من العموم، وحيثية شمول كل عدد لما يحتوى عليه من الوحدات حيثية واقعية في ذلك المفهوم المركب لأنّ

١ - لا ينبغي الاشكال في أنّ المجموعة مستفادة من كيفية لحاظ مدخول اداة العموم في مثل (كل العلماء) وأنه يلحظ المجموع كأمر وحداني او كأفراد للطبيعة فهذه الخصوصية خارجة عن مدلول ادوات العموم وراجعة الى كيفية المدخول، نعم مفهومي (الجميع) و (المجموع) متغايران إلا أنّهما مفهومان اسميان ينتزعا عن العموم المجموعي والعموم الاستغراقي.

٢ - كفاية الاصول، ج ١، ص ٢٣٢.

الاحتواء والاستيعاب مدلول للفظ كما هو الحال في ادوات العموم. ويشهد لذلك دخول ادوات العموم عليها على حد سائر الطبائع فنقول (اكرم كلَّ عشرة من العلماء دفعة واحدة) كما تقول (اكرم كلَّ رجل) و(اكرم كلَّ العشرة) كما تقول (اقرأ كلَّ (السورة).

النقطة الخامسة: لاشكال في استعمال (كلّ) لاستيعاب الاجزاء تارة واستيعاب الافراد اخرى. والاداة موضوعة في المقامين لمعنى واحد هو واقع الاستيعاب وخصوصية كونه بلحاظ الاجزاء أو الافراد انما تستفاد بلحاظ المدخول.

وعلى هذا الضوء نقول: هناك ظاهرة واضحة هي أنّ (كلّ) كلما دخلت على المنكر افادت الاستيعاب بلحاظ افراد الطبيعة بخلاف ما اذا دخلت على المعرف فانها تفيد استيعاب الاجزاء كما تقول (اقرأ كل السورة)،

وقد حاول المحقق العراقي (قده)، على ما يستفاد من كلامه أنّ يفسر ذلك على اساس أنّ اللام وضعت بطبعها للعهد والتعيين وهو ينافي التعدد الافرادي ولذلك اذا ما إنسلخ اسم الجنس عنها امكن افادة استيعاب الافراد.

وفيه:

اولاً - أنّ الملحوظ هو استيعاب الافراد دائماً في موارد دخول كل على المنكر مع أنّ المانع لو كان هو اللام كان اللازم وقوع كلا الاستيعابين فيه.

وثانياً - أنّ المراد من التعيين إنّ كان مطلق التعيين المساوق مع التعريف فن الواضح انه لا ينافي مع التعدد الافرادي كما في المعرف بلام الجنس، وإنّ كان المراد التعيين العهدي خاصة فاستفاد الاستيعاب الاجزائي ليست مختصة به بل هو جارٍ في كل موارد المعرفة كما في قولك (قرأت كلَّ كتابك).

والصحيح في تعليل هذه الظاهرة أنّ يقال: بأنّ الاصل الاولي يقتضي أنّ يستفاد من كل الاستيعاب بلحاظ اجزاء المدخول لأنّ المفهوم المدخول عليه كل سواء كان مفرداً أو جمعا تكون دلالتة على اجزائه ثابتة بمقتضى اطلاقه الاولي، وأما ملاحظة الافراد منه فبحاجة الى مؤونة دال آخر ولو من قبيل تنوين التنكير الدال على البدلية المساوق مع الانتشار والاشارة الى الافراد على سبيل البديل ولهذا كان قرينة على أنّ التكثر الملحوظ

فيه والذي يراد افادة الاستيعاب بلحاظه ببركة الاداة انما هو الافراد لا الاجزاء. ومنه يعرف: ان دخول كل على الجمع أو ما يحكمه كما في اسم الجمع يمكن أن يكون العموم فيه باعتبار استيعابه لتمام اجزاء المدخول حيث تكون مراتب الجمع اجزاء فيه، ويمكن أن يكون باعتبار استيعابه لتمام افراد المدخول، ولكن لا يبعد أن يكون الاظهر فيه الاول، كما هو الحال فيما اذا دخل على اسم العدد المعرف من قبيل كل العشرة. ودعوى: ان هذا ينافي صحة استثناء احد الافراد فيقال (قرأت كل الكتب أو الكتب العشرة الا هذا الكتاب) وعدم صحة أن يقال (الا هذا الجزء من الكتاب) مما يعني ان الاستيعاب افرادي لا اجزائي، مدفوعة: بان اجزاء العشرة أو الجمع بما هو جمع انما هو مراتبه لا اجزاء آحاده والمفروض ان المدخول هو الجمع بما هو جمع.

نعم لو دخل كل على المشنى كما في قولك قرأت كل الكتابين أو كل هذين الاثنين كان ظاهرا في استيعاب اجزاء كل منها لعدم مناسبة الاثنين مع التكرار والاستيعاب، فيكون هذا بنفسه قرينة على النظر الى اجزاء كل منها^١.

الجهة الثانية: في ادوات العموم والبحث عنها تارة: في اصل دلالتها على العموم والاستيعاب، واخرى في كفيته من حيث الاستغرافية أو البدلية أو المجموعية.

١ - لعل الاوفق ان يقال: (كل) تدل على الاستيعاب الكمي لمدخوله في تمام الموارد بنحو واحد، غاية الامر اذا كان لمدخوله مصداق واحد مشخص فى الخارج كان الاستيعاب بلحاظ اجزاء ذلك الوجود المشخص لامحالة، وان كان لمدخوله وجودات متعددة كما فى الطبيعة ذات الافراد والمصاديق العرضية المتعددة كان الاستيعاب الوجودى بلحاظها لامحالة لان استيعاب وجود الطبيعة فى الخارج لا يكون الا بذلك سواء كان المدخول نكرة فيه تنوين او معرفة، ومن هنا نستفيد الاستيعاب الافرادي من مثل قوله تعالى (كل الطعام كان حلالبنى اسرائيل). ومنه يعرف ان (كل) التى تدخل على الجمع والمفرد بمعنى واحد، وان دخولها على الجمع ليس الا بمعنى استيعاب الوجودات والمصاديق المتعددة لطبيعي الجمع اى الثلاثة لا بشرط من حيث الزيادة كدخولها على المفرد ومن هنا يكون الاستيعاب المستفاد منه افرادياً بخلاف دخولها على العدد المعرف مثل (كل العشرة) كما يشهد بذلك الوجدان العرفي فليست مراتب الجمع ملحوظة كاجزاء فى مثل قولنا (اكرم كل العلماء او كل علماء البلد) وانما الملحوظ افراد العلماء ومصاديقهم، بل لو كان الاستيعاب اجزائياً بلحاظ مراتب الجمع فما هو المحدد للجمع فى المرتبة العليا دون غيرها من المراتب فان الاستيعاب الاجزائي لا يقتضي ذلك كما لا يخفى.

«اسماء العموم»

وأول هذه الادوات ووضحها (كلّ) ولاشكال في دلالتها على العموم وإن أثر تشكيك موهوم حول افادتها العموم من قبل بعض قدماء الاصولين الآ انه تشكيك لاينبغي الالتفات اليه، وانما الذي ينبغي البحث عنه تكييف هذه الدلالة وتخرجها لغوياً، حيث انه وقع الخلاف بين الاعلام في ذلك، وقد ذكر صاحب الكفاية (قده) تكييفين معقولين لافادة (كلّ) لعموم مدخوله.

احدهما: أنّ تدل على استيعاب مايراد من مدخوله.

الثاني: أنّ تدل على استيعاب ماينطبق عليه مدخوله.

والتكييف الاول يستلزم توقف العموم على تمامية الاطلاق ومقدمات الحكمة في المدخول مسبقاً لتحديد ماهو المراد منه ثم استيعاب افراده بخلاف التكييف الثاني الذي يفترض فيه افادة العموم والاستيعاب لتمام دائرة المدخول بنفس اداة العموم. وقد اختار جملة من الاصوليين منهم المحقق النائيني (قده) ^١. التكييف الاول ولايبعد أنّ يكون المشهور هو الثاني، فوجد قولان.

اما القول الاول: وهو أنّ يكون العموم في طول الاطلاق وتكون اداته موضوعة لاستيعاب افراد مايراد من مدخولها، فما ذكر أو يمكن أنّ يذكر في سبيل نفيه عدة وجوه:

١ - ما ذكره السيد الاستاذ، من لزوم لغوية الوضع والاستعمال لأنّ المدخول إنّ جرى فيه الاطلاق لم تكن بحاجة الى العموم والآ لم يجد دخول الاداة عليه شيئاً، فلاتبقى فائدة فيها حتى التأكيد فإنّ التأكيد انما يكون في دالين عرضيين لا طوليين بحيث لو ارتفع ملاك الاول يرتفع مقتضي الثاني ^٢. وهذا الوجه غير فيني اذ يرد عليه:

١- أجد التقريرات ج١ ص٤٤١.

٢- هامش المصدر السابق، ج١، ص٤٤١.

اولاً - انّ الاطلاق ومقدمات الحكمة لا تقتضي اكثر من اثبات انّ ما أخذ موضوعاً انما هو ذات الطبيعة بلا قيد واما التكثر الافرادي فلا يُرى في مرحلة المدلول اللفظي بالاطلاق اصلاً، على ماتقدمت الاشارة اليه في الجهة الاولى من الفصل الاول من هذا البحث، وانما يفاد ذلك باداة العموم حيث يفاد بها صورة ذهنية اخرى هي ملاحظة الافراد بما هي متكررة ولا يحتاج في تبرير الوضع أو الاستعمال الى اكثر من تنوع الصور الذهنية في مقام المحاورة وإخطار المعاني الى الذهن ولوفرض عدم الفرق بينهما بلحاظ احكام الشارع، على انّ هذا قد يترتب عليه الاثر الشرعي باستظهار انّ مركز الحكم المجعول وموضوعه انما هو الفرد بما هو فرد لا الطبيعة.

وثانياً - انّ الطولية انما هي بين الاستيعاب والاطلاق أي كون المدخول غير مقيد، واما خصوصية شمولية الاطلاق فهي مستفادة بدال آخر ولو كان قرينة عامة من قبيل وقوعه موضوعاً للحكم مثلاً، وبالجملة خصوصية البدلية أو الشمولية انما تستفاد في المطلقات من دال آخر عقلي أو عرفي على ما اشرنا اليه مراراً، والاستيعاب المقاد بالاداة ليس في طول الدال على هذه الخصوصية بل في عرضه فيمكن انّ تكون مؤكدة له وبذلك ترتفع اللغوية.

وثالثاً - اذا كان المقصود توقف العموم على تحديد ما يراد من مدخوله في نفسه وبلحاظ العموم لا ما يراد من الحكم جداً المستفاد بالاطلاق ومقدمات الحكمة ولو لم تدخل الاداة فلاطولية بين مفاد الاطلاق ومقدمات الحكمة وبين الاداة ليكون لغواً فانه وان كان فيه تطويل للمسافة ولكنه صورة ذهنية اخرى يكون موضوع الحكم فيه هو العموم ولكن لوحظ الاطلاق في مدخوله بلحاظه، وهذا في الواقع جانب آخر لعدم اللغوية في الوضع والاستعمال بلحاظ ما هو غرض الوضع والاستعمال كما ذكرنا

١ - في هذا التعبير مسامحة فان حقيقة العموم ليست بالدلالة على التكثر الافرادي بدليل عدم وجوده في الاستيعاب الاجزائي في جملة (اكلت كل السمكة) وبدليل وجود التكثر الافرادي في المطلق ايضاً كما في الجمع المضاف من قبيل «اكرم علماء البلد» وانما المقصود ان هناك مدلولاً تصورياً زائداً يفاد بادوات العموم هو مفهوم الاستيعاب لتام وجود مدخولها في الخارج وهذا المفهوم لا يستفاد بالاطلاق ومقدمات الحكمة في مرحلة المدلول التصوري وان افترض ان النتيجة بحسب المدلول الجدي والظهور التصديقي واحدة.

أولاً، فهذا الجواب مع الجواب الاول بروح واحدة^١.

ورابعاً - أنّ (كلّ) تدل على عرضية الاستيعاب وعدم بدليته وهي تدخل على ما لا يستفاد منه عرضية الاستيعاب لولاه بالاطلاق ومقدمات الحكمة كما في كلّ رجل بناءً على أنّ تنوينه للتذكير وإن كان قد تدخل على ما يستفاد منه ذلك كما في كلّ العلماء، فالحاصل الاستيعاب المفاد بكلّ ليس في طول الاستيعاب الحكمي دائماً لكي يكون لغوياً، ومثله يقال في الأداة الموضوعة للاستيعاب البدي من أدوات العموم.

٢ - ما ذكره المحقق الاصفهاني، من استلزامه دخول الاستيعاب على المستوعب وهو مستحيل لانه من قبول المماثل لمماثله وهو غير معقول^٢. وهذا الوجه غير صحيح ايضاً اذ يرد عليه:

اولاً - ما اتضح من خلال مناقشة الوجه السابق من أنّ الشمولية والاستيعاب المستفادة من الاطلاق ومقدمات الحكمة شمولية بلحاظ مرحلة التطبيق والتحليل لا بلحاظ مرحلة التصور، بل بلحاظ هذه المرحلة لا يستفاد من الاطلاق الاّ كون الموضوع ذات الطبيعة بلا قيد، وهذا بخلاف الاستيعاب الأداقي فليس الاستيعابان من سنخ واحد كي يقال بأنه من قبول المماثل لمماثله.

وثانياً - ليكن هذا من قبيل (كلّ العلماء) بناءً على افادة الجمع المحلّى باللام للعموم في نفسه وكذلك (كلّ الكتاب) بلحاظ اجزائه، والحل بأنّ مركز احد الاستيعابين غير مركز الاستيعاب الاخر فإنّ الاستيعاب الاول مركزه المدخول والثاني مركزه نفس اداة العموم الاسمي.

وثالثاً - أنّ الاستيعاب مدلول لدالين، احدهما الاداة والثاني الاطلاق ولا مانع منه والطولية وإن كانت الاّ انها طولية بين الدالين لا المدلولين فلا يلزم تعدد في الاستيعاب

١ - قد يقال: انه لا معنى لاجراء الاطلاق في المدخول بلحاظ العموم لانه انما يجري بلحاظ الحكم الذي هو مدلول تصديقي ولا معنى لاجرائه بلحاظ المداليل التصورية الافرادية.

الجواب: أنّ هذا إلغى الى ابطال اصل هذا القول وعلى كل حال فهذا الجواب مني على التفاضلي عن هذا الاشكال.

٢ - نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٣٥.

اصلا حتى يكون من اجتماع المثليين.

٣ - ما ذكره السيد الاستاذ، من أنَّ هذا القول له لازم باطل وهو عدم امكان التصريح بالعموم اصلا لكونه دائما في طول الاطلاق ومقدمات الحكمة وهو خلاف الوجدان العرفي^١.

وفيه: انه إن أُريد دعوى عدم امكان التصريح بالعموم بمجرد اداة العموم من قبيل (كل عالم) لكونه موقوفا على مقدمات الحكمة فيكون في قوتها فهذا هو مدعى اصحاب هذا القول بحسب الفرض، وإن أُريد عدم امكان التصريح بالعموم والاستيعاب اصلا وبأي وجه فن الواضح انه يمكن ذلك عن طريق النظر الى موضوع الحكم لافادة انه غير مقيد وانه مطلق كما اذا قال موضوع حكيم هو العالم بلا قيد ومطلقا فتكون الدلالة على عدم القيد دلالة لفظية لاسكوتية حكيمية.

ومن المحتمل أنَّ يكون مراده مجرد دعوى وضوح صراحة العموم في الاستيعاب بخلاف الاطلاق وهذا ماسوف نبينه ان شاء الله تعالى فيما يأتي، الا أنَّ عبارته لا تساعد على ارادة هذا المعنى.

٤ - ما هو الاعتراض الصحيح والمختار على هذه الفرضية وحاصله:

انَّ المقصود من استيعاب المراد من المدخول يمكن أنَّ يكون احد الاحتمالات التالية:

١ - أنَّ يقصد استيعاب تمام المراد الجدي من المدخول، وباعتبار أنَّ المراد الجدي يحدد بالاطلاق ومقدمات الحكمة كان العموم في طوله.

وهذا الاحتمال يلزم منه توالٍ فاسدة عديدة.

منها - أنَّ لا يكون لاداة العموم مدلول حيث لا يكون مراد جدي للمتكلم كما في موارد الهزل مع انه لا اشكال في انخفاض المدلول فيه.

ومنها - أنَّ لا يكون ارتباط بين معنى مدخول الاداة وبين سائر مفردات الجملة بحسب مرحلة المدلول التصوري والاستعمالي للكلام، وهذا يعني تفكك الجملة وعدم

الترايط بين مفرداتها بحسب هذه المرحلة وهو واضح البطلان.
ومنها - التهافت في اللحاظ وذلك باعتبار انّ مدخول الاداة اذا ما كان هو المراد الجدي لما يقع بعدها فالمراد الجدي منه يكون في طول مدلول الجملة التامة - لانه طرف فيه والمراد جعله بما هو طرف للارادة الجدية مدخولاً للاداة - مع انه بحسب مرحلة المدلول التصوري للفظ يراد مدلول الجملة التامة - كالنسبة الارسالية في اكرم كل عالم - في طول مدلول اداة العموم ومتأخراً عنه، والطولية الاولى وان كانت ثبوتية تصديقية بينما الطولية الثانية تصورية اثباتية الا انه باعتبار حضور المدلول التصديقي وتعلق الارادة الجدية في نفس المتكلم بهذا المعنى يلزم التهافت في اللحاظ.
٢ - أنّ يراد دلالة الاداة على استيعاب افراد تمام المراد الاستعمالي للمدخول.

ويرد عليه: أنّ المراد الاستعمالي يتحدد باصالة الحقيقة فإنّ مقتضاها انه لم يستعمل اللفظ في المقيد والآ كان مجازاً، لإتفاقهم على أنّ استعمال العام في الخاص بما هو خاص مجاز فاذا انتفى ذلك تعين أنّ يكون قد استعمله في ذات الطبيعة - التي هي المدلول الوضعي لاسم الجنس - وتكون مطلقة بالحمل الشايع فتكون الاداة دالة على استيعاب تمام الافراد بلا حاجة الى الاطلاق ومقدمات الحكمة. وبكلمة موجزة: المراد الاستعمالي بمقتضى عدم المجازية هو نفس المدلول الوضعي فترجع هذه الفرضية على هذا الاحتمال الى فرضية المحقق الخراساني لامحالة.

٣ - أنّ يراد دلالة الاداة على استيعاب ما يتصوره المتكلم من المدخول في مقام الاستعمال، وحيث أنّ اسم الجنس موضوع للطبيعة المهملة والمتكلم لا يمكن أنّ يتصورها الا مطلقاً أو مع القيد فيحتاج الى مقدمات الحكمة لاحراز انه تصور القيد مع الطبيعة أم لا.

وفيه:

١ - انه يؤدي الى اخذ مفهوم غريب عن معنى الاداة في مدلولها لان عندنا في المقام ثلاثة دوال الاداة واسم الجنس المدخول لها وهيئة الاضافة وبعد وضوح عدم وضع المدخول الآ لذات الطبيعة وهيئة الاضافة إلا للنسبة الناقصة كان لا بدّ وأنّ تستفاد

خصوصية تحديد ماهو تصور المتكلم عن المدخول من حيث الاطلاق والتقييد من الاداة بأخذه في معناها وهو واضح البطلان.

٢- لا يوجد أصل عقلائي يقضي بتحديد ماهي تصورات المتكلم عن اللفظ في مقام الاستعمال وانما الموجود اصالة الحقيقة التي يحدد على ضوءها ان المتكلم يقصد المعنى الموضوع له اللفظ واصالة الاطلاق التي يحدد على ضوءها المدلول التصديقي، ثم ان هذه الاحتمالات كلها تشترك في افتراض اخذ خصوصية في مدلول الاداة الوضعي والاستعمالي زائداً على مفهوم الاستيعاب مع الاختلاف في تحديد واقع تلك الخصوصية بالمراد الجددي تارة والاستعمالي اخرى وتصور المتكلم الثالثة.

٤- وهناك احتمال رابع يقابل كل تلك الاحتمالات حيث لا يشار إليها في الافتراض المذكور، وهو أن يقال: بأن الاداة وإن كانت غير موضوعة الآبازاء الاستيعاب المضاف الى مدلول مدخوله فبلحاظ المدلول الاستعمالي المعنى محدد ومتعين بلا حاجة الى اجراء مقدمات الحكمة الآ ان تحديد المدلول التصديقي والافتناع بأن حكم المولى في عالم الثبوت عام ومستوعب لتقام الافراد لا يمكن الآ بأن تجري الاطلاق حيث يحتمل أن يكون موضوع استيعاب الحكم ثبوتاً هو المقيد وهذا الاحتمال لارافع له الآ مقدمات الحكمة.

والجواب: انه بعد تسليم دلالة الاداة على الاستيعاب فبإضافة هذا المفهوم الى مدلول المدخول سوف يستفاد بحسب مرحلة المدلول التصوري والاستعمالي للكلام الدلالة على استيعاب الحكم لتقام الافراد فلو كان المراد الجددي والمدلول التصديقي مقيداً كان منافياً لاصالة الجد التي هي ظهور ثابت في تمام موارد الدلالات الوضعية للكلام بنكتة ان المتكلم يريد مايقوله وهذا غير اصالة الاطلاق التي يشكّل ظهوراً بنكتة ان المتكلم لا يريد مايقوله - والذي هو اضعف درجة - فانه في موارد الاطلاق حيث ان اللفظ لا يدل على اكثر من ذات الطبيعة وهي مرادة للمتكلم على كل حال فلا بد في نفي ارادته للمقيد من التمسك بالظهور السكوتي المذكور ولا يكفي الظهور الاول وهذا بخلاف المقام وسائر موارد الدلالات الوضعية.

وهكذا يتضح عدم الحاجة الى اجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة في مدخول الأداة.

لكن يبقى الكلام عن الدليل الذي ساق المحقق النائبي (قده) الى القول بهذه الفرضية والذي لو تم يكون اعتراضا على القول الآخر. وحاصل ما يمكن جعله دليلاً فنياً على مقالة الميرزا:

انَّ اسم الجنس موضوع للطبيعة المهملة الجامع بين المطلقة والمقيدة والبشرط لا - ويقصد بالآخر الماهية المجردة عن الخصوصيات الخارجية التي تقع موضوعاً في المعقولات الثانوية كقولنا الانسان نوع - والطبيعة المهملة بهذا المعنى يستحيل أن تنطبق على الافراد الخارجية لكونها جامعة بين ما يقبل الانطباق وهي المطلقة وما لا يقبل الانطباق على جميع الافراد وهي المقيدة فضلاً عن المجردة والجامع بين ما يقبل الانطباق وما لا يقبل الانطباق لا يقبل الانطباق، واداة العموم لا يمكنها أن تدل على العموم الآ اذا كان مدخولها ما يقبل الانطباق والصدق على تمام الافراد الخارجية وهذا واضح.

وعلى هذا الاساس فإن ادعى دلالة الاداة على استيعاب المدلول الوضعي للمدخول فهو مستحيل كما قلنا، وإن ادعى دلالتها على استيعاب افراد المدخول بعد الدلالة على تحديده في الطبيعة المطلقة فإن أريد دلالتها على ذلك جمعاً فهو واضح البطلان اذ لا يوجد للاداة الآ ما يوجد لغيرها من معنى واحد لاعتين طوليين احدهما اطلاق المدخول والآخر استيعاب افراده، وإن أريد دلالتها فقط على ان مدخولها الطبيعة المطلقة فهو خلف استفادة مفهوم الاستيعاب والعموم منها ، فيتعين أن يكون تحديد المدخول في الطبيعة المطلقة القابلة للانطباق على جميع الافراد بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

وهذا التقرير يظهر ان ما افاده السيد الاستاذ في محاولة لابطال مستند هذه الفرضية من ان الاداة هي التي تدل على ان مدخولها عبارة عن الطبيعة المطلقة غير تام!

١ - مضافاً الى انها لو جعلت قرينة على ان مدخولها مستعمل في الطبيعة المطلقة لزم المجاز، ولو جعلت قرينة على ان المدلول التصديقي ذلك معناه عدم وجود مدلول تصويري لها وعدم الفرق في هذه المرحلة بين العمومات والمطلقات وهو واضح الفساد كما تقدم.

والصحيح في الجواب على هذه الشبهة: ما اشرنا اليه من خلال ماتقدم من أنّ المدلول الوضعي الاستعمالي لاسم الجنس وأن لم يؤخذ فيه الاطلاق ولا التقييد الا انه تكون مطلقة بالحمل الشائع عندما لا يتعقبه قيد اذ لا يراد بالمطلقة الا أنّ تتصور الطبيعة ولا يتصور معها قيد لأن يتصور معها عدم القيد، وهذا يحصل من نفس اطلاق اسم الجنس من دون قيد بعد احراز عدم استعماله في المقيد باصالة الحقيقة وهذا يكون مدخول الاداة قابلاً للانطباق على الافراد بذاته بلا حاجة الى اجراء مقدمات الحكمة فيمكن أنّ تدل الاداة على استيعاب تمام ما ينطبق عليه.

وربما يحاول الجواب على هذا البيان بتقريب آخر حاصله: أنّ ذات الطبيعة المعبر عنها بالطبيعة المهملة والموضوع بازائها اسم الجنس هي المعنى المستعمل فيه اللفظ، وهي باعتبارها جامعا بين المطلقة وغيرها والمطلقة منطبقة على الافراد تكون منطبقة على الافراد ايضا فانّ الجامع بين ما ينطبق ولا ينطبق لا بد وأن ينطبق ببرهان: أنّ الجامع موجود ضمن فردة وهو المطلقة فاذا كان الفرد ينطبق في مورد كان الجامع منطبقا عليه ايضا فتدل اداة العموم على استيعاب تمام الافراد بلا حاجة الى تحديد المدخول في الطبيعة المطلقة والآ لورد النقص بعملية الوضع فانّ العلة الوضعية ايضا حكم من قبل الواضع يربط فيه بين اللفظ وذات الطبيعة المهملة مع أنّ هذا الحكم يسري الى تمام الحصص، فكذلك يقال في المقام أنّ الاستيعاب حكم للطبيعة المهملة التي هي المدلول الوضعي و يسري بذلك الى تمام الافراد.

والجواب على هذا البيان بنحو تتضح حقيقة المقصود في المقام يتوقف على توضيح حقيقة الطبيعة المطلقة والطبيعة المقيدة ونسبة الطبيعة المهملة اليهما، فنقول: الطبيعة المطلقة عبارة عن رؤية ذات طبيعة مع عدم رؤية القيد معها وخصوصية عدم لحاظ الخصوصية خصوصية للرؤية لا للمرئي - كيف وهو أمر تصديقي وليس تصورياً، اذ المقصود عدم اللحاظ حقيقة لا تصور عدم اللحاظ - ولكنها حيثية تعليلية لأن يكون المرئي بالرؤية الاطلاقية موسعا منطبقا على تمام الافراد، وهذا يعني أنّ الاطلاق خصوصية في اللحاظ والرؤية الذهنية تؤدي الى أنّ يكون المرئي والملاحظ بتلك الرؤية منطبقا على الافراد.

وأما الطبيعة المقيدة فهي عبارة عن رؤية الطبيعة مع القيد أي مع لحاظه، ولحاظ القيد وإن كان خصوصية واقعية كعدم اللحاظ ولكنه في نفس الوقت له ملحوظ ومرئي إذ كل رؤية تستلزم وجود مرئي لا محالة، ولذلك يتقيد انطباق المرئي بهذه الرؤية بمورد وجود القيد وهذا يعني أنّ الطبيعة المقيدة وإن كان واقعها رؤية ذهنية مباينة مع الرؤية الاطلاقية ولكن بلحاظ مرئيتها بينها نسبة الاقل الى الاكثر.

وأما الطبيعة المهملة فهي عبارة عن ذات الطبيعة معرّة عن خصوصية الاطلاق ايضا فضلا عن القيود، ولكنك قد عرفت أنّ الاطلاق خصوصية في الرؤية واللحاظ لافي المرئي وهذا يعني أنّ الطبيعة المهملة هي عين الطبيعة المطلقة والمقيدة لانها جامعة بينها نظير جامعية الحيوان للانسان والفرس، وانما لا تنطبق على الافراد مع انها عين المطلقة المنطبقة عليها باعتبار فقدانها لخصوصية النظرة الاطلاقية حيث تقدم أنّ هذه الخصوصية هي الحيثية التعليلية المستوجبة لسعة الطبيعة وانطباقها على كلّ الأفراد، وهكذا يتضح أنّ جامعية الطبيعة المهملة ليست بمعنى الكلّي والفرد لكي يرد فيها البرهان المتقدم.

وأما النقض فجوابه قد اتضح على ضوء ماتقدم، فإنّ الوضع حاله حال اتي حكم آخر على الطبيعة من حيث أنّ موضوعه حين الحكم وإن كان الطبيعة المطلقة غير أنّ خصوصية الاطلاق ليست جزء من المحكوم عليه والآ لم يكن ينطبق على الخارج إذ لا يمكن أن يوجد فيه الطبيعة بقيد الاطلاق وانما هي خصوصية في النظر والرؤية تصبح حيثية تعليلية لسعة الطبيعة وأما المرئي والمحكوم عليه فهو ذات الطبيعة، وكذلك الحال في المقام فإنّ موضوع الاستيعاب هو الطبيعة المطلقة ولكن لا بأن تكون حيثية الاطلاق جزء من المدلول الاستعمالي فانها ليست من شؤون المرئي والمتصور لكي تكون كذلك بل من شؤون نفس اللحاظ والرؤية الذهنية واما المحكوم عليه بالاستيعاب فذات الطبيعة المرئية والمنطبقة على الافراد الخارجية.

وهكذا يتضح: انه لا معنى لدلالة الاداة على استيعاب مدخوله وهو مدلول اسم الجنس الذي هو ذات الطبيعة الآ بأن يكون الملحوظ الطبيعة المطلقة بالحمل الشايع فانه بهذه الرؤية نستطيع الحكم بالاستيعاب على ذات الطبيعة وأما الطبيعة بما هي

مجردة عن الرؤية الاطلاقية والتقييدية - المسمى بالطبيعة المهملة - فليست مرثية لكي يعقل أن تقع موضوعاً لحكم سواء كان ذلك الحكم الوضع أو الاستيعاب أو غير ذلك من الاحكام، واتي طبيعة تفترض رؤيتها فهي ليست الا المطلقة بالحمل الشايح أو المقيدة والآن كان من ارتفاع التقييد المحال كما هو واضح، فالصحيح في الاعتراض على المحقق النائيني (قده) ما ذكرناه من أن اثبات كون مدخول الاداة هو الطبيعة المطلقة بالحمل الشايح لا يحتاج الى الاطلاق ومقدمات الحكمة وانما يكفي نفس ذكر اسم الجنس وعدم ذكر القيد معه فاذا اضيف اليه مدلول الاداة تمت الدلالة اللفظية على استيعاب تمام الافراد التي تنطبق عليها الطبيعة فتكون ارادة الخاص ثبوتاً خلاف الظهور الاثباتي الذي هو ملاك جميع الدلالات الوضعية لا الظهور السليبي السكوتي الذي هو ملاك الدلالات الاطلاقية، صحيح ان المتكلم لو كان قد قيد مدخول الاداة وافاد الخصوص اثباتاً لم يكن بذلك قد استعمل الاداة مجازاً في غير ما وضعت له الا ان الدلالة الاثباتية الوضعية ليست بملاك أن تكون افادة غيرها بذلك اللفظ منحصرأ بالمجاز، وانما بملاك افادة المعنى المطلوب بحسب مرحلة الدلالة اللفظية التصورية التي تحصل في المقام من اضافة مدلول الاداة الى مدلول مدخولها حيث يفاد بذلك تصور العموم واستيعاب تمام افراد الطبيعة، كيف ولو كان ملاك الدلالة الاثباتية ذلك لكان التصريح بالاطلاق والاستيعاب وعدم القيد دلالة اطلاقية لا اثباتية وضعية كما اذا قال (اكرم مطلق العلماء) لعدم المجازية فيما لوقيده بالعدول مع انه لا اشكال في ان هذا ليس من الاطلاق ولا متوقف على مقدماته. كما هو واضح ولعل التباس هذه النقطة هو مبرر نشوء الفرضية التي تبناها المحقق النائيني (قده) ثم أن هناك بحثاً حول نوعية العموم المستفاد من كلمة (كل) أهي العموم الاستغراقي أم المجموعي بعد وضوح عدم وضعها بازاء العموم البدي؟ فقد يقال: بان مقتضى الاصل في (كل) افادة العموم الاستغراقي واما المجموعي فبحاجة الى عناية زائدة فنفيه بالاطلاق بدعوى ان المجموعية - على ماتقدم - تتوقف على ملاحظة أمر زائد على ذات الافراد يكون به مركباً وحدانياً يمثل كل فرد جزءاً فيه.

وقد يقال بالعكس وان العموم المجموعي هو المفاد الاولي لاداة (كل) باعتبار انه

لابدً من افتراض وجود معنى وحداني للاداة توحد فيه الافراد المتكثرة، واما الدلالة على الافراد المتكثرة بما هي متكثرة فهي معانٍ متكثرة لا يمكن أن تكون مدلولاً للاداة الواحدة.

والتحقيق أن يقال: بأن مدلول اداة العموم وإن كان يقتضي توحيد المتكثرات في معنى وحداني يكون هو موضوع النسبة أو الحكم في الكلام، إلا أن هذا التوحد انما هو من شؤون الاستعمال واراثة المعنى وليس حيثية مأخوذة في المراد ولذلك لا يقتضي اصالة الجدة والتطابق بين الثبوت والاثبات دخلها في موضوع الحكم، وانما لابدً من ملاحظة ما هو الملحوظ من خلال هذا المعنى الوحداني المتمثل في مدخول (كل) فان كان امراً واحداً ولو باعتبار ثابت في مرحلة اسبق بقطع النظر عن طروق الاداة كان مقتضى الاصل كونه هو موضوع الحكم كما في (كلّ العسكر وكلّ القوم) وإن لم يكن كذلك كان مقتضى الاصل أن يكون كل فرد موضوعاً مستقلاً فيكون العموم استغرافياً كما في (كلّ عالم) واما (كلّ العلماء) فاستفادة الاستغرافية منه مبتنية على النكتة التي سوف نثبت بها دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم.

وعلى هذا الاساس يمكن أن نفسر وجه الفرق بين دخول (كلّ) على المفرد النكرة من قبيل (كلّ كتاب) ودخوله على المفرد المعرف باللام كما في (كل الكتاب) حيث انه في الحالة الاولى يكون ظاهراً في الاستغرافية بلحاظ الافراد بحيث يكون كل فرد موضوعاً مستقلاً للحكم بينما في الحالة الثانية لا يكون كل جزء من الكتاب موضوعاً مستقلاً للحكم بل المجموع الذي له وحدة بقطع النظر عن دخول اداة العموم موضوع واحد للحكم.

ولعله يشهد على هذا التمييز ما ذكره النحاة من ان كلمة (كلّ) اذا دخلت على النكرة كانت في الافراد والجمع والتأنيث والتذكير تابعة لمدخولها بخلاف ما اذا دخلت على المعرفة فيجوز فيها الوجهان حينئذ، فانه اذا كانت داخله على النكرة كانت ظاهرة في الاستغرافية التي لا تلحظ فيها توحيد المتكثرات وإن كان هناك وحدة في مرحلة الاستعمال والرؤية، بخلاف ما اذا كانت داخله على المعرفة فتكون ظاهرة في كون المجموع ملحوظا كشيء واحد على اساس النكتة المتقدمة.

«الجمع المحلّي باللام»

ومن جملة ما أدعي افادته للعموم دخول اللام على الجمع.
والبحث عن ذلك يقع أولاً في كيفية امكان تصوير دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم ثبوتاً، وثانياً في تحقيق دلالاته على ذلك اثباتاً، وثالثاً في نوعية العموم المدعى استفادته منه هل انه استغراقي أو مجموعي؟
اما البحث الثبوتي، فتارة: يقع الحديث على ضوء تفسير المحقق الخراساني (قده)، للعموم بانه استيعاب مفهوم لافراد نفسه، واخرى على ضوء ما حققناه من انه استيعاب مفهوم لافراد مفهوم آخر.

اما على التفسير الاول فلاشكال في أنّ الجمع المحلّي يشتمل على ثلاث دوال، مادة الجمع وهيئته واللام، ولا كلام في مدلول مادة الجمع وانما البحث في المقام عن مدلول الدالين الآخرين، وحينئذ يقال: أنّ هيئة الجمع تارة يفترض أنّ مدلولها معنى اسمي هو المتعدد من افراد المادة واخرى: يفرض أنّ مدلولها معنى حرفي فقط شأن جميع الهيئات، اما على الفرض الاول فيمكن تصوير كيفية دلالة الجمع المحلّي باللام على استيعاب الجمع لافراد نفسه بعدة وجوه.

١ - أنّ يقال باستيعابه تمام الافراد باعتبار اندراج كل فرد تحت الجمع.
وفيه: أنّ العموم بحسب الفرض استيعاب المفهوم لمصاديق نفسه والفرد ليس مصداقاً للجمع كي يكون مقتضى استيعاب الجمع لتمام مصاديق نفسه شموله لكل فرد.

٢ - أنّ يقال بدلالاته على استيعاب كل ثلاثة ثلاثة فيكون كل فرد داخلاً باعتبار جزء للثلاثة.

وفيه: أنّ الثلاثة احد مراتب الجمع ومصاديقه ومقتضى العموم استيعاب جميع الافراد التي منها الاربعة اربعة والخمسة خمسة وهكذا.

٣ - أنّ يقال بدلالاته على استيعاب تمام مراتب الجمع المتمثل خارجاً في المرتبة العليا المشتملة على جميع الافراد، وهذا بحسب الحقيقة والدقة وإن لم يكن استيعاباً لتمام

مصاديق الجمع لأنّ المرتبة العليا هي احدي المصاديق لاجمعيها ولكن باعتبار دخول المراتب الاخرى تحتها فكأنها جميع تلك المراتب أي ان اللام تكون قرينة على ارادة هذه المرتبة من مدخولها الجمع.

٤ - أن يقال بدلالته على استيعاب تمام المراتب بحسب المدلول التصوري أي كل ثلاثة ثلاثة، واربعة اربعة، وخمسة خمسة مع حذف المتكررات بحسب المدلول الجدّي بنكتة ارتكازية أنّ كل فرد لا تثبت له احكام متعددة باعتبار امكانية دخوله تحت مجاميع متعددة.

وامّا على الفرض الآخر الذي يفترض فيه أنّ مدلول هيئة الجمع معنى حرفي بحت كما في الهيئات الاخرى اى تدل على استيعاب المادة لافرادها فيمكن تصوير استيعاب الجمع لافراد نفسه بعدة أنحاء.

١ - أن يقال بطرو اللام وهيئة الجمع على مادته كالعالم في عرض واحد فيدل كل منها على استيعابها لافراد نفسها بنحو المعنى الحرفي النسبي الا أنّ هيئة الجمع تدل على استيعاب ثلاثة فصاعداً من دون تعيين بخلاف اللام.

وهذا يبعده اننا لانفهم استيعاب مادة الجمع لشيء من افراده مرتين في عرض واحد.^١

٢ - أنّ يكون كل من اللام وهيئة الجمع بمجموعهما دالاً على استيعاب المادة لتمام افرادها بنحو المعنى الحرفي.

وهذا يبعده لزوم تعدد الوضع لهيئة الجمع واختلاف مدلولها في موارد دخول اللام عليها عن موارد عدم دخوله.

٣ - أنّ يكون الدالان الحرفيان طوليين بحسب المعنى كما هما كذلك بحسب الترتيب والتنسيق اللفظي فتدل اللام على النسبة الاستيعابية بين مدلول مادة الجمع المستوعبة ببركة مدلول هيئة الجمع استيعاباً ثلاثياً وبين الافراد باحد الوجوه المتقدمة

١ - هذا مضافاً الى لزوم دعوى كون اللام تفيد استيعاب مدخولها ولولم يكن جمعاً لأنّ المفروض بحسب المعنى عدم كون مدلول هيئة الجمع جزء من مدخول اللام بل هو دال آخر له مدلول آخر عرضي نظير سائر النسب والتقييدات المفاداة بدوال اخرى.

بناءً على كون مدلول هيئة الجمع اسماً لا حرفياً. وعلى كل حال يرد على كل هذه الوجوه فساد المبنى، حيث تبين مما تقدم أنّ المفهوم الواحد لا يمكنه أن يستوعب أفراد نفسه وأنّ دعوى كون الطبيعة تارة تلاحظ بما هي واخرى بما هي فانية في أفرادها لا أساس لها.

فالصحيح هو المسلك الذي اخترناه من أنّ العموم هو استيعاب مفهوم لمفهوم آخر وهذا المفهوم المستوعب في (كلّ)، هو الاداة باعتبارها اسماً يتضمن الاستيعاب حيث كان الاستيعاب مدلولاً ذاتياً له بمعنى تقدم شرحه وتوضيحه في اول هذا الفصل، وأما في المقام فالاستيعاب يمكن أن يستفاد بمجموع دوال ثلاثة لادالين، احدها مادة الجمع الدالة على الطبيعة وهو المفهوم المستوعب و الثاني هيئة الجمع الدالة على معنى اسمي هو المتعدد من افراد المادة المستوعب لثلاثة لا بشرط من حيث الزيادة، ولا غرو فقد اثبتنا في بحث المشتق دلالة كثير من الهيئات على معانٍ اسمية، والثالث هو اللام الدال على أنّ مدلول الجمع الذي هو المفهوم المستوعب - بالكسر - يستوعب جميع افراد المادة ولو من جهة دلالاته على معنى يلزم ذلك من قبيل كون هذه المرتبة هي المتعينة من مراتب الجمع على ما سوف يأتي التعرض لذلك في المقام الثاني. المقام الثاني: في تحقيق دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم اثباتاً فنقول: هناك مسلكان لتخريج دلالة الجمع المحلّي على العموم.

١ - أنّ يُدعى دلالة اللام الداخلة عليه على العموم واستيعاب تمام الافراد، وهذا المسلك يفترض لاحالة وجود وضعين للام حيث يقتضي أنّ تكون اللام الداخلة على الجمع موضوعة للعموم بخلاف الداخلة على المفرد^١.

١ - العموم يختلف عن الاطلاق في ناحيتين. احدهما - الدلالة على الاستيعاب لتمام مدخوله اجزاء او افراداً. ثانيهما - الدلالة على ان موضوع الحكم هو الفرد بما هو فرد لا الطبيعة اذا كان العموم افرادياً لا اجزائياً. ومنه يظهر ان حقيقة العموم هو الدلالة على الاستيعاب والتامة لملاحظة الافراد كما اشرنا الى ذلك في تعليق متقدم. وعليه في الجمع المحلّي باللام يمكن دعوى وجود الخصيصة الثانية بان تدل اللام على الاشارة الى افراد مادة الجمع المفادة بهيئة الجمع فانها تدل على التكثير الافرادي فتلاحظ الافراد و يشار اليها باللام دون ان يكون هناك ما يدل على الاستيعاب والتامة لا بنحو المعنى الاسمي والاحرفي هذا اذا تصورنا معنى معقولاً للاستيعاب الحرفي فان مفهوم الاستيعاب والتامة مفهوم اسمي بحسب طبعه فالصحيح عدم دلالاته على العموم بوجه اصلاً.

٢ - أَنَّ يُدْعَى دلالة اللام في الموردين على معنى واحد وهو التعيين والتعيين في الجمع لا يكون الا في المرتبة العليا وهي المرتبة المستوعبة لجميع الافراد اذ أي مرتبة اخرى غيرها تكون مرددة لاحالة.

وفيا يلي نتحدث اولاً عن الفوارق بين المسلكين ثم المناقشات التي يمكن توجيهها الى كل منهما.

أما الفوارق، فقد يقال: بانه على المسلك الاول يكون استفادة العموم وضعياً ثابتاً بمقتضى اصالة الحقيقة في استعمال اللام بينما على الثاني لا تقتضي اصالة الحقيقة الا كون مدخول اللام متعينا وهو اعم من ارادة العموم اذ لعله متعين في جماعة معهودة منهم.

الا ان الصحيح عدم ترتب هذا الفرق بين المسلكين لان صاحب المسلك الاول يعترف ايضاً - كما اشرنا - بان من معاني اللام التعيين لوضوح عدم استفادة العموم منها في غير موارد الجمع، فيكون مشتركاً لفظياً بين التعيين والعموم، ودخولها على الجمع كما يناسب العموم يناسب ايضاً ارادة التعيين في جماعة معهودة فلا يمكن اثبات العموم باصالة الحقيقة ليجدي في موارد الاجمال واحتمال التعيين فان الاستعمال حقيقي على كل حال، كما انه على المسلك الثاني ايضاً لا يمكن رفع الشك في موارد احتمال العهد بالاطلاق ومقدمات الحكمة لانه من موارد احتمال القرينية والبيان.^١ وقد يقال بالفرق بين المسلكين من حيث ان الثاني منها لا يقتضي تحديد نوعية العموم من حيث كونه استفراقياً أو مجموعياً لانها لم تدل على العموم وانما دلت على

١ - قد يقال: بناء على المسلك الثاني يكون اللام مشتركاً معنوياً بمعنى ان المدلول الوضعي ارادة مجموعة متعينة من العلماء وخصوصية المتعين لابد من اثباته بدال آخر وحينئذ يقال ان التعيين المهدي في جماعة خاصة بحاجة الى مؤونة بيان زائد بخلاف التعيين في جميع الافراد فيكون مقتضى الاطلاق وعدم بيان مايعنى جماعة خاصة ارادة ما هو متعين بالطبع وهو الجميع فتكون الدلالة على العموم دلالة اطلاقية في موارد عدم وجود ما يصلح للقرينية على الخلاف، وهذا بخلافه على المسلك الاول فانه على القول باختصاص اللام الداخلة على الجمع بالعموم فقط كان مقتضى اصالة الحقيقة العموم، وعلى القول بالاشترار اللفظي يكون الاجمال ثابتاً مع عدم قرينة معينة على كل حال كما هو الحال في استعمال كل مشترك لفظي من دون قرينة، ولا يمكن اثبات العموم حتى بالاطلاق ومقدمات الحكمة. اللهم الا أن يقال: ان عدم وجود مايعنى المهود بنفسه يكون قرينة على ارادة المعنى الاخر لاحالة، فلا يظهر فرق بين المسلكين.

التعيين الملازم للعموم أي دلت على أنّ المراد من الجمع المرتبة المتعينة المتمثلة في الجميع وأما سائر الجهات والتي منها الاستغراقية أو المجموعية فتبقى على ما كان يقتضيه طبيعة الجمع وهي تقتضي المجموعية على ضوء الضابط المتقدم في المقام الأول لأنّ الجمع كالعدد يدل على معنى اسمي موحد في نفسه غاية الأمر أنه في الجمع مأخوذ لابشرط من حيث الزيادة على الثلاثة، وهذا المعنى الوجداني سواء قيل بكونه أمراً حقيقياً مقولياً كما يقوله الفلاسفة حيث يجعلون العدد من مقولة الكم المنفصل، أو أمراً اعتبارياً لا أشكال في كون وحدانيته الاعتبارية أمراً مطابقاً مع المرتكزات العرفية، بمعنى أنّ هذا الأمر الاعتباري يعتبر في مرتكز العقلاء والعرف شيئاً ثابتاً في الخارج على حد ثبوت الأمور الحقيقية ويقع موضوعاً للحكام والآثار كما تقع تلك موضوعاً لها، فإنّ أرسطو ان فرض خطأه في تحليل الأمور الواقعية وحقايق الخالق والمخلوق فلا أقل من أنه أصاب في تحليل المفاهيم العرفية والالهامات الفطرية للإنسان، فقولة الجمع والعدد التي عبر عنها بالكم المنفصل يعد أمراً وحدانياً ثابتاً في صقع الخارج ويقع موضوعاً للحكام وليس من الاعتبارات الذهنية التي تكون من شؤون الاستعمال والافهام فقط كما قلناه في وحدة معنى العام الاستغراقي، ويشهد على هذا المعنى فهم الفقهاء في الأبواب الفقهية المختلفة وحدة الحكم المجعول على العدد، من قبيل ماورد في أدلة استحباب الأذكار أو الادعية أو التسيبحات كذا مرة أو الصلاة الف ركعة فإنها جميعاً يستفاد منها أنّ هناك حكماً واحداً موضوعه مجموع ذلك الكم المعين لأنّ كل فرد منه له استحباب مستقل، وعليه فلا يقتضي دخول اللام على المسلك الثاني استغراقية العموم المستفاد من الجمع بل يبقى على مجموعيته، وهذا بخلافه على المسلك الأول إذ قد يقال أنّ اللام الداخلة على الجمع موضوعه ابتداءً لافادة العموم واستيعاب تمام الأفراد بنحو الاستغراق لا للمجموعية أو بنحو المزج بين الاستغراقية والمجموعية بناءً على بعض الوجوه المتقدمة في تصوير دلالة الجمع المحلى باللام على العموم، بأنّ تدلّ مثلاً على الاستغراقية بلحاظ كل ثلاثة ثلاثة التي تكون مجموعية في نفسها.

ولكنّ الصحيح مع ذلك عدم تمامية الفارق المذكور أيضاً لأنّ المسلك الثاني وإنّ

كان يعترف بأن الجمع والعدد له اعتبار ثابت في نفسه إلا أنه حيث اقتضى دخول اللام على الجمع ارادة ما هو المتعين من الجمع في الصدق الخارجي وهو جميع الافراد الخارجية وهي غير متعينة من حيث الكمّ ومرتبة العدد اذ يمكن أن تكون ثلاثة أو اربعة أو عشرة أو أي عدد آخر، فلامحالة يرى بهذا الاعتبار كأنه الغيت خصوصية الكمّ الذي هو اعتبار ثابت في نفسه بقطع النظر عن مرحلة الاستعمال وانما لوحظت خصوصية الاستيعاب والكثرة وما تقتضيه من الوحدة الاعتبارية في مقام الاستعمال^١ وهذا لا ينافي مع كون الكمّ من طرف القلة والحد الأدنى ملحوظا حيث يشترط أن لا يكون مجموع الافراد أقل من ثلاثة ولكن هذا الاعتبار مندك في الاستيعاب والكثرة الملحوظة باعتبار وحداني في مجال الاستعمال، وان شئت قلت: أن خصوصية الاستيعاب وعموم جميع الافراد لم تؤخذ فيها مقولة الكم المنفصل وانما الملحوظ واقع الافراد الخارجية المتعيّنة شريطة أن لا تكون اقل من ثلاثة، فتلاحظ تلك الافراد المتكثرة في مقام الاستعمال ضمن معنى اعتباري واحد كالمعنى الاعتباري الوحداني الملحوظ في موارد العموم الاستغراقي والذي قلنا انه من شؤون مرحلة الاستعمال.

والصحيح: أن يقال بالفرق بين المسلكين في موارد وجود تعين خارجي لعدد اقل من مجموع الافراد اما لوجود قرينة لبيّة متصلة على التعيين كما اذا قال (اصعد الطوابق) وكانت عشرة خارجا واحتملنا ارادة التسعة منها التي هي متعينة خارجا في غير العاشر باعتبار وضوح استحالة صعود العاشر من دون صعود التاسع، فالتسعة كالجميع غير مترددة بين مصاديق متعددة للتسعة، أو لكونه القدر المتيقن في مقام التخاطب كما فيما اذا كان مورد سؤال السائل وجوب اكرام تسعة علماء معينين ذكرهم السائل فاجاب بوجوب اكرام العلماء حيث لو كان مقصوده التسعة كانوا متعنيين في اولئك ايضا باعتبارهم قدراً متيقنا لا يمكن اخراجهم عن الحكم، وانما لكونه قدراً متيقنا من خارج مقام التخاطب كما اذا كان احد العشرة اقلهم شأنًا عند المولى بحيث لا يحتمل دخوله

١ - إلغاء خصوصية الكمّ والمرتبة العددية لا تستلزم إلغاء خصوصية المجموعة الخارجية مهما بلغ كمّها العددي، وقياس ذلك على الوحدة الاعتبارية للمعنى في مجال الاستعمال مع الفارق لان هذه وحدة موضوعية خارجية بخلاف الوحدة الاعتبارية من اجل الاستعمال كما هو واضح.

وخروج غيره.

فانه في هذه الحالات الثلاث بناءً على المسلك الاول الذي يدعى فيه وضع لام الجماعة بازاء العموم تثبت ارادة العموم باصالة الحقيقة حتى لو قيل باشتراكه لفظا بين العموم والعهد حيث لاعهد في البين بحسب الفرض، وانما الموجود مجرد التعين في الصدق خارجا.^١

واما بناءً على المسلك الثاني فلا يمكن اثبات العموم في الحالات كلها أو في الحالتين الاولى والثانية لو قيل باشتراط مايعين مدخول اللام من داخل الخطاب ولايكني تعيينه بقريئة خارجية منفصلة، وذلك لأن اللفظ نسبته الى ارادة كل من المقدارين المتعينين في الخارج على حد سواء، فلما عين لاحدهما، وهذا الفارق بنفسه يكون منها وجدانيا على بطلان المسلك الثاني عند من يرى بوجوده دلالة الجمع المحلي باللام على العموم حتى في موارد هذه الحالات الثلاث.

هذه هي الفوارق بين المسلكين، واما المناقشة فيها:

فقد ناقش السيد الاستاذ في صحة المسلك الاول بدعوى: استلزامه مجازية استعمال لام الجماعة في موارد العهد واردة جماعة معهودين وهو خلاف الوجدان^٢. وفيه: انه مبني - كما اشرنا - الى القول باختصاص اللام الداخلة على الجمع بوضع واحد للعموم واما الوكيل بأن اللام موضوع مطلقا للتعين وخصوص الداخلة على الجمع موضوع ايضا للعموم فلا محالة يكون للام الجماعة وضعان عرضيان فلا يلزم المجاز من

١ - قد يقال: لامحيص من الالتزام بالاحمال على المسلك الاول ايضا في الحالة الثانية لأن ذكر السائل للتسعة المعينين بنفسه يصلح أن يكون قريئة على ارادة الاشارة اليهم، نعم الحالة الاولى تبقى فارقة بين المسلكين لأن دلالة اللام على ارادة كم ومجموعة متعينة خارجا لا يستلزم العموم اذ كما انه متعين التسعة ايضا متعينة والثمانية متعينة وهكذا الى الثلاثة كل منها يكون جمعا متعينا في الصدق خارجا مع انه لا اشكال في استفادة العموم. ولكن يمكن أن يقال: ان اللام تعين الجمع المدخول للأداة لا تعين المرتبة كالنسبة والثمانية، وأية مجموعة لا تعين لها كجمع اذ يوجد في قبالتها مرتبة اخرى تكون جمعا ايضا باستثناء العموم فانها وان كانت بالدقة مصداقا واحدا للجمع في قبالة المصاديق الاخرى الاقل والتي يصدق عليها الجمع في نفسه الا أن هذا المصداق عرفا لا يرى أنه في عرض سائر المصاديق بل يرى احتوائه لها فكأنه صدق عليها جميعا فلا تردد ولا عرضية في الصدق ومن هنا جاء التعين فيه دون المرتبة الادنى او سائر المراتب.

استعماله للعهد.^١

وقد ناقش صاحب الكفاية (قده) في صحة المسلك الثاني بانه كما تكون المرتبة العليا المتمثلة في جميع الافراد متعينة كذلك المرتبة الدنيا وهي الثلاثة متعينة فلاوجه لاستفادة العموم بالملازمة من مجرد دلالة اللام على التعيين.^٢

وقد اجابت مدرسة المحقق النائيني (قده)، على المناقشة بأن المراد بالتعيين التعيين في الصدق الخارجي لا التعيين الماهوي وعدد الثلاثة وإن كان متعينا بحسب الماهية لكنه ليس بتعين بحسب الصدق في الخارج لامكان انطباقه على هذه الثلاثة أو تلك وهكذا سائر المراتب.^٣

هذا ولكن يمكن تقرير مدعى صاحب الكفاية (قده)، ببيان آخر في لايرد عليه هذا الجواب وحاصله: ان اللام موضوع لجامع التعيين وهو كما قد يكون خارجيا كما في موارد العهد كذلك قد يكون ذهنيا وقد يكون ماهويا أي تعيينا للجنس والطبيعة في وعائها النفس الامري كما هو الحال في موارد دخول اللام على الجنس في مثل قولك (الرجل خير من المرأة)

وعليه: فكما يمكن أن يكون المراد من لام الجماعة التعيين الخارجي بحسب الصدق الملازم مع ارادة العموم كذلك يمكن أن يكون المراد منه التعيين الجنسي بأن يكون المقصود جنس الجمع والكثرة فيكون نظير ما اذا قلت (ان العالمين أو العلماء خير من عالم واحد)، حيث تقصد بذلك ان جنس عالمين أو العلماء افضل من جنس عالم واحد. وهذا التقرير يندفع الجواب الذي ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قده) على مدعى صاحب الكفاية (قده)، كما هو واضح.

اضف الى ذلك ان ارادة مرتبة اخرى من الجمع غير مرتبة الاستيعاب كالسبعة مثلا بدلاً عن العشرة ايضا لاينافي التعيين المفاد عليه باللام فيما اذا أريد كلفي التسعة الصادق على سبيل البدل على مصاديق خارجية متعددة بحيث يكون كل واحد منها

١ - الانصاف ان المصير الى الاشتراك اللفظي في مدلول اللام بين معنيين لايربط بينهما خلاف الوجدان جداً.

٢ - كفاية الاصول، ج ١، ص ٣٨١.

٣ - هامش اجود التقريرات، ج ١، ص ٤٤٥.

عقفا للكلي في مقام الامتثال والمفروض أنّ اللام موضوع لطبيعي التعيين.
ثم انه قد يناقش في اصل دلالة الجمع المحلى باللام على العموم - على أي من
المسلكين - بانه لا اشكال في صحة دخول ادوات العموم الاسمية على الجمع المحلى
كما في قولنا كل العلماء وجميعهم فلو كان بنفسه دالا على العموم ايضا لزم اما محذور
اثباتي وهو استفادة العموم بنحو التأكيد والتكرار واما محذور ثبوتي وهو قبول المماثل
للمماثل حيث أنّ المدخول يكون مستوعبا فلا يعقل أنّ يطرأ عليه الاستيعاب من الاداة
مرة أخرى.

الا أنّ هذه المناقشة قابلة للدفع على ضوء ما تقدم في التمييز بين العموم المجموعي
والاستغراقي، حيث ذكرنا أنّ اداة العموم اذا دخلت على المعرف باللام تدل على
الاستيعاب الاجزائي، وفي المقام ايضا تدل الاداة على الاستيعاب الاجزائي لمدخولها
وهو الجمع المحلى، لأنّ الافراد التي قد استوعبها الجمع واستغرقتها ببركة دخول اللام
عليه يصبح كلّ منها بمثابة جزء من ذلك المعنى الواحد فتدل الاداة على استيعاب تمام
تلك الاجزاء، فالاستيعاب المستفاد من الجمع المحلى المدخول عليه الاداة غير
الاستيعاب المستفاد من دخول الاداة ولهذا لا يلزم التكرار ولا المحذور الثبوتي من دخول
الأداة على الجمع المحلى^٢.

١ - قد يجاب على كلا هذين الاشكالين اما على الاول فبأنّ التعيين الجنسي وإن كان صحيحا ومستعملا عرفا الا أنّ
ارتكازية كون النظر في الجمع والتثنية الى مرحلة التعدد والوجود الخارجي للطبيعة تصرف الكلام عن هذا الاحتمال، وإن
شئت فقل: أنّ هيئة الجمع موضوعة لواقع الجمع والتكثير لالعنوانه فلا يكون الملحوظ بها جنس الجمع.

واما الثاني: فلأنّ المدخول ليس هو مرتبة عديدة خاصة وانما الجمع فلابد من تعينه بما هو جمع ومتكثر وهذا لا يعقل الا
بالتعيين في الصدق خارجاً هذا ويمكن المناقشة في المسلك الثاني بأنّ غاية ما يستلزمه دلالة لام الجماعة على العموم بدلالة
الاقتضاء القائمة على اساس الملازمة بحيث يستكشف ارادة العموم في مرحلة المدلول التصديقي من دون أنّ يكون العموم
مستفاداً في مرحلة المدلول الاستعمالي والوضعي حيث يستكشف من عدم تعين مرتبة اخرى أنّ المتكلم يشير الى المرتبة
المستوعبة المتعينة الا أنّ هذه الدلالة اطلاقية بحسب روحها. الا أنّ هذا بحسب الحقيقة ليس اشكالا على المسلك المذكور
فلعله يلتزم به، وبه يمكن ان يفرض وجه دخول (كلّ) على الجمع المحلى دون شعور بتكرار معنى العموم.

٢ - قد تقدم أنّ الافردية والاجزائية ليستا خصوصيتين مدلولين لأدوات العموم بل أداة العموم تدل على الاستيعاب الوجودي
والخصوصية الوجودية التي يريد ان يستوعبها العموم من حيث كونها اجزاء لوجود واحد او افراد لطبيعة واحدة تستفاد من
المدخول، وعليه لو فرض دلالة الجمع المحلى باللام على العموم والاستيعاب لزم التكرار لامحالة فهذا خير منه على عدم
استفادة العموم منه وانما المستفاد كما اشرنا في تعليق سابق مجرد النظر الى الافراد والتكثيرات فتدخل اداة العموم عليه
لافادة استيعاب تمام تلك الافراد.

ثم انه يمكن أن يستدل على دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم بوجوه اخرى. منها - صحة الاستثناء عنه كما في قولك اكرم العلماء الآ زيدا، والاستثناء كما قالوا اخراج ما كان داخلا وهو يعني دخول زيد في مدلول العلماء وهكذا أي فرد آخر منهم، ولايحتتمل أن يكون دخوله بلحاظ المدلول الاطلاقي الحكمي للجمع بل بلحاظ المدلول الوضعي لما تقدم بيانه من أن المدلول الحكمي مدلول تصديقي جدي لا يكون الآ في موارد وجود الارادة التصديقية وصحة الاستثناء المذكور غير موقوف على ذلك كما هو واضح.

وهذا الوجه يمكن الجواب عليه والمناقشة فيه نقضاً وحلاً.

أما نقضاً، فبما ورد من الاستثناء عن المفرد كما في قوله تعالى (أنّ الانسان لني خسر الآ الذين آمنوا وعملوا الصالحات)، مع أنّ المفروض عند المشهور عدم دلالة المفرد المعروف باللام على العموم.

اللهم الا أنّ يدعى وجدانا الفرق وأنّ الاستثناء من المفرد لا يخلو من عناية مفقودة في الجمع، وحينئذ يمكن النقض بالجمع المضاف كما في مثل اكرم علماء البلد، فانه لا اشكال في صحة الاستثناء منه بلا عناية مع أنّ المشهور عدم دلالتها على العموم.

وأما حلاً،^١ فبأنّ الاستثناء وإن كان اخراجاً لما كان داخلا الآ أنّ الامر لا يدور في الدخول بين الدخول تحت المدلول التصوري الوضعي للمستثنى منه أو المدلول الجدي، بل هناك شق ثالث وهو الدخول تحت المدلول الاستعمالي للجمع حيث انه لا اشكال في أنّ الجمع يصح استعماله في كل مرتبة من مراتب الجمع بتمامه فكما يكون الثلاثة مصداقاً له بتمامه كذلك الاربعة مصداق له والخمسة مصداق له وهكذا فيكون صدقه عليها على حد واحد لا باعتبار وجود الثلاثة فيها، وعليه فغاية ما يلزم من صحة الاستثناء هو دخول المستثنى في المراد الاستعمالي من المستثنى منه وهو الجمع المحلّي فيكشف عن انه قد استعمله في العشرة المشتملة على المستثنى

١ - يمكن تقرير الجواب الخلي بنحو آخر حاصله: ان الاستثناء يدل على دلالة الجمع على التكثر الافراي وليست هذه الخصوصية حقيقة العموم بل هي مستفادة من الجمع.

لا التسعة، وهذا الكلام في صحته وكونه استعمالاً حقيقياً حتى عند المنكرين لدلالة الجمع على العموم، وإنما الكلام في أنه هل يتعين استعماله فيه كي يمكننا اثباته باصالة الحقيقة أو لا يتعين فيه بل يمكن استعماله كذلك في الأقل كما هو واضح. ومنها - أنه لا اشكال ولا ريب في استفادة العموم من الجمع المحلى باللام عند دخول أداة من قبيل (كل) عليه وقد ذكرنا فيما سبق أنّ العموم المستفاد من كل حينما تدخل على المعرفة هو الاستيعاب الاجزائي، ولا اشكال أنّ الاداة لاتعين ماهي اجزاء مدخولها بحسب الوضع وإنما تدل على استيعاب تمامها بعد ما يتعين بحسب المدلول الاستعمالي للفظ المدخول. وإن شئت قلت: أنّ الاداة في موارد العموم الاجزائي تكون مؤكدة لما يدل عليه المدخول من الاجزاء وليست مؤسّسة لاستيعابها كما في موارد العموم الاستغراقي فاذا كان المدخول موضوعاً بنحو العام والموضوع له الخاص كما في المقام، كان لا بدّ من تحديد ارادة المرتبة العليا من تلك الاجزاء بقطع النظر عن دخول الاداة لكي يمكن استفادة العموم الاجزائي لتمام تلك الافراد، فلا بدّ من افتراض دلالة المدخول في المقام وهو الجمع المحلى باللام على ارادة مرتبة العموم لكي يكون كل فرد جزء من مدلوله فتشمله الاداة بعمومها الاجزائي،^١ وهذا الوجه ايضا يمكن ابطاله نقضاً وحلاً.

أما النقض فيما تقدم في النقض على الوجه السابق من لزوم دعوى دلالة الجمع المضاف على العموم ايضا اذ لا اشكال في استفادة العموم منه عند دخول الاداة عليه كما في قولك اكرم كل علماء البلد.

وأما الحلّ فيأحد بيانين.

البيان الاول - أنّ يقال بأنّ استفادة العموم عند دخول الاداة إنما يكون بدلالة الاقتضاء التي هي من الدلالات العرفية البيّنة، فإنّ استعمال الاداة مع عدم ارادة العموم يكون أشبه باللغو عرفاً.

١ - هذا مبني على استفادة العموم والاستيعاب الاجزائي كمدلول ثان لنفس اداة العموم وقد تقدمت المناقشة فيه، كما تقدم ان المستظهر استفادة العموم والاستيعاب بلحاظ الافراد والتكررات الفردية المفادة بالجمع في موارد دخول الاداة على الجمع سواء كان محلى باللام ام لا.

البيان الثاني: دعوى أنّ الاداة كما تدل على استيعاب تمام ما ينطبق عليه المدخول وضعا في موارد العموم الافراي كذلك تدل على استيعاب تمام ما يمكن أنّ يكون جزء من مدلول المدخول وضعا لا ما وقع جزء منه بحسب المعنى المستعمل فيه فعلا، وفي المقام وإن كان استعمال الجمع المحلّي في مرتبة غير العموم حقيقيا وصحيحا إلاّ أنه لا اشكال في أنّ أي فرد يفترض من الافراد يمكن أنّ يكون جزء من مدلول الجمع لانه موضوع بازاء المراتب مافوق الاثنين بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص الذي يكون استعماله في كل مرتبة بحده صحيحا وحقيقيا. وهذا وإن كان معناه تحديد الاداة لمدلول مدخولها في ارادة المرتبة المستوعبة منه بناء على الوضع العام والموضوع له الخاص فليس بالدقة استيعابا لتمام ما هو جزء لمدلول المدخول الوضعي في نفسه، إلاّ انه يدعى بأنّ العرف يستفيد ذلك من دخول الاداة على الجمع ولو باعتبار معاملته مع الجمع معاملة الموضوع بالوضع العام والموضوع له العام باعتبار عدم اختصاصه باحدى المراتب دون الاخرى، هذا اذا قلنا بانه من الوضع العام والموضوع له الخاص بأن يكون صيغة الجمع موضوعة بازاء مراتب العدد بحدودها التي يمتاز كل منها عن الباقي بما به الامتياز لكل مرتبة، واما اذا قلنا بانه من الوضع العام والموضوع له العام إلاّ أنّ الموضوع له سنخ معنى تشكيكي ينطبق على الكثير بحده والقليل بحده كعنوان العدد فالامر أسهل واوضح اذ لا يلزم أنّ يُطعم اداة العموم حينئذ بمطلب زائد على ما هو مدلوله في سائر المقامات، وهذا البيان نستطيع تفسير استفادة العموم من الجمع المحلى عند دخول الاداة عليه حتى في موارد عدم وجود ارادة استعمالية في الكلام بخلافه على البيان السابق كما هو واضح.

ومنها- محاولة تصحيح المسلك الثاني المتقدم في دلالة الجمع المحلى على العموم، حيث يقال بأنّ اللام لا اشكال عرفا وبتنصيب علماء العربية في دلالتها على التعيين، والتعيين المحتمل في مورد دخول اللام على الجمع يتصور باحد انحاء.

١- أنّ يكون تعييننا عهديا وهذا التعيين لو فرض وجوده بأن كان هناك علماء معهودين فلا اشكال في عدم استفادة العموم فعدم التعيين العهدي يؤخذ في موضوع دلالة الجمع المحلى باللام على العموم كمصادرة.

- ٢- أن يكون تعييناً جنسياً حيث قلنا فيما تقدم أن جنس الجمع أيضاً قد يكون هو متعلق الحكم كما في التعيين الجنسي للمفرد.
- وهذا الاحتمال وإن كان معقولاً إلا أن هناك قرينة نوعية على خلافه باعتبار أن الغالب في موارد الجمع ارادة واقع الافراد لاعتوان الجمع والجماعة ولهذا قلنا باستفادة الاستغرافية من الجمع المحلى باللام بناء على استفادة العموم منها.
- ٣- أن يكون تعييناً للكلي الملحوظ بديلاً وهذا التعيين في الواقع تعيين أصولي وليس عرفياً لأن البدلية لا تقتضي لالتعيين الصديقي الخارجي ولا الماهوي إذ لانضيف شيئاً ماهوياً الى المعنى كما هو واضح.
- ٤- أن يكون التعيين بلحاظ الصدق، وبعد استبعاد الاحتمالات الثلاثة يتعين لامحالة هذا الاحتمال فيدل دخول اللام على الجمع ارادة المرتبة المتعينة صدقاً من مدلول المادة وهي الجميع، لأن أي مرتبة اخرى غيرها لا تكون متعينة كذلك.
- وهذا الوجه أيضاً غير تام في اثبات العموم، لأن غاية ما يثبت به أن اللام تدل على استيعاب الطبيعة للمرتبة المستوعبة من الافراد باعتبارها هي المتعينة صدقاً، ولكن هل أن الطبيعة المستوعبة هي المطلقة أو الحصاة المقيدة منها؟ فهذا لا يمكن أن تعيينها اللام لانه كما تكون جميع افراد الطبيعة المطلقة متعينة صدقاً كذلك جميع افراد الطبيعة المقيدة كالعلماء العدول - متعينة صدقاً أيضاً فنحتاج في اثبات كون الطبيعة المستوعبة المستغرقة هي المطلقة للمقيدة الى دال آخر.
- وإن شئت قلت أن هناك ثلاثة احتمالات -
- ١- أن يراد استيعاب بعض افراد الطبيعة المطلقة.
 - ٢- أن يراد استيعاب تمام افراد الطبيعة المقيدة.
 - ٣- أن يراد استيعاب تمام افراد الطبيعة المطلقة.
- والعموم هو الثالث من هذه الاحتمالات واللام الدالة على التعيين لا تقتضي إلا نفي الاحتمال الاول دون الثاني فلا يثبت العموم، وانما نحتاج في استفادته الى اجراء مقدمات الحكمة أو اضافة مدلول جديد الى اللام غير المسلمات المتقدمة.
- لا يقال: انا نثبت كون المدخول هو الطبيعة المطلقة للمقيدة باصالة الحقيقة التي

قلنا في الابحاث السابقة انها جديرة باثبات الاطلاق بالحمل الشايخ، وباضافة مدلول اللام الى المدلول الوضعي الاستعمالي لدخولها بنحو تعدد الدال والمدلول نستفيد ان الطبيعة المستوعبة انما هي المطلقة بالحمل الشايخ لا المقيدة كما كنا نستفيد في اداة العموم تماما.

فانه يقال: ان تعين افراد الطبيعة المقيدة ايضا تعين للطبيعة المطلقة كما لو اراد افراد العالم العادل بالخصوص، فان هذا تعين للطبيعة من ناحية، والمفروض دلالة اللام على اصل التعيين.

وان شئت قلت: ان الجمع موضوع بازاء الكثرات مافوق الثلاثة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص بحيث يصح ان تكون كل مرتبة منها بما هي مدلول له ومراتب هذه الكثرات لها قسمان من المحددات، محددات كمية متمثلة في الاعداد الصحيحة كالثلاثة والاربعة والعشرة أو الكسرية كنصف العلماء وربعهم وعشرهم، ومحددات نوعية متمثلة في العدول من العلماء أو المؤلفين منهم أو غير ذلك فان هذه المحددات وان كانت بلحاظ نوع المعدود والمتكرر الا انها لا محالة تكون محددة للعدد والكم ايضا بحيث لولا ذلك النوع لما كانت الكثرة محدودة بذلك الحد والمقدار، والجمع المجرد عن اللام كما يمكن استعماله في مرتبة من مراتب الكثرات المحددة تحديدا كميّا كعشرة منهم كذلك يمكن استعماله وارادة مرتبة العدول منهم خارجا فانه يكون استعمالا حقيقيا ايضا على حد الاول، واللام تدل على ارادة مرتبة متعينة صدقا من الجمع، وهذا غاية ما يقتضيه نفي ارادة أي مرتبة من مراتب التكرار المحدودة بمحدد كمي باستثناء المرتبة المستغرقة لان أي مرتبة من مراتب المحددات الكمية لا تكون متعينة صدقا وان كانت متعينة ذاتا واما المراتب المحددة بمحدد نوعي فلا تنفيها اللام لانها بخلاف المراتب المحددة بمحدد كمي لها تعين صدقا فان افراد العدول أو المؤلفين من العلماء متعينة من حيث الصدق خارجا، نعم نفس تلك المراتب النوعية لا تعين لها الا ان اللام نسبتها اليها على حد سواء بحسب الفرض، والحاصل: ان اللام تقتضي الغاء احتمال ارادة مرتبة متناهية من العدد كما غير متعينة صدقا واما احتمال ارادة مرتبة من المراتب المحددة نوعا المتعينة صدقا فلا يمكن نفيه باللام وانما ينفيها دال آخر فلا بد في نفي

احتمال ارادتها من التمسك بمثل الاطلاق ومقدمات الحكمة، فلو قال (اكرم العلماء) وكان مراده مرتبة المؤلفين منهم بالخصوص المتعينة من حيث الكم في المرتبة المستوعبة لم يكن بذلك قد استعمل مجازاً.^١

ومنها - ان استفادة العموم والاستغراق من الجمع المحلى مما لا اشكال فيه وانما الكلام في كون منشأ هذه الدلالة الوضع أو الاطلاق ومقدمات الحكمة، فاذا برهنا على عدم استناد هذه الدلالة الى مقدمات الحكمة يتعين لامحالة استنادها الى الوضع وهو معنى العموم، وفيما يلي نبرهن على ذلك باحد بيانين.

١ - يمكن ان يناقش في هذا البيان بوجهين:

الاول: لاموجب لافتراض ان مدلول الجمع هو الكثرات بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص فان كان موجب هوصحة استعماله وصدقه على كل مرتبة بعدها، فهذا لا يعين هذا النحو من الوضع بدليل ان لفظة (العدد) ايضا صادقة على كل مرتبة بعدها مع انها على حد اسماء الاجناس الاخرى، وليكن تصوير ذلك بالوضع بازاء معنى جامع مشترك منتزع عن كل مرتبة بعدها وقد تقدم في اباحث سابقة تصوير مثل هذا المعنى في بعض الددليل كمدلول الكلمة الصادق على مازاد على حرف أو حرفين بنحو يكون الزائد على فرض وجوده داخلا وبجزء وعلى فرض عدمه غير مانع.

ومما يشهد على ان الجمع من هذا القبيل معاملة التعرف، مع معاملة اسماء الاجناس من حيث دخول التنوين عليه لافاده البدلية كما في مثل (جثني بكتب) فانه اذا جاء بأي مدد منها كان كله امثالا دون ان يكون هناك اجمال في المدلول المستعمل فيه وبهذا نستطيع الجواب على الوجه المتقدم - الوجه الثاني - لاثبات العموم دون الوقوع في تحميل اداة العموم مدلولاً زائداً عما وضعت له في سائر الموارد.

الثاني: ان المحدد النوعي ليس مرتبة من مراتب الجمع والكثرات ببرهان انه قد يكون مساوياً مع كل الكثرات فتكون المرتبة المحددة بالمحدد النوعي من الكثرة كالكثرة غير المحددة وذلك فيما اذا كان تمام الافراد واجدة لذلك القيد كما اذا فرض كل العلماء عدولاً أو مؤلفين وهذا يعنى ان هذا القيد والتحديد حد للمتكثر لا للكثرة نفسها والجمع موضوع بهيشه بازاء الكثرات والتعدد، وكون الجمع المحدد بادته له مرتبة من التحدد وان كان مسلماً إلا أن هذا بحسب الحقيقة من نتائج اضافة هيئة الجمع الى المادة لانه مرتبة ثابتة في رتبة سابقة على اضافة مدلول الهيئة الى مدلول المادة كما هو مقتضى قانون تعدد الدال والمدلول.

هذا كله مضافاً الى شهادة الوجدان بان استعمال علماء أو العلماء في خصوص المدول منهم بما هم عدول لا بما هم كم معين كاستعمال العالم في العالم العادل يكون مجازاً من حيث مادة الجمع.

اضف الى ذلك: ان المراتب للمحدد النوعي وان كان كل منها متعينا صدقاً إلا ان تعينها في طول تعين نفس المحدد والآ فباعتماد تعدد نفس المحددات النوعية وعدم تعينها لامحالة لا بد لكي تشع حاجة اللام في التعيين الصدقي من افتراض محدد نوعي معين في المرتبة السابقة على مدلول اللام لانها موضوعة لواقع التعيين والاشارة للمفهوم التعين وهذا يعنى ان استعمال اللام دائماً يكون في طول تعيين المحدد النوعي بمادة الجمع لكي يمكن ان يستعمل اللام في التعيين الصدقي. فالحاصل اللام كاسماء الاشارة تشير الى ماهو المتعين من مدلول مدخولها وهذا لا يكون الا بعد افتراض تحدد مدلول المدخول تصوراً ووضعاً كسماً ونوعاً، كما في مرتبة الاستغراق ونوعاً في مدلول مادة الجمع ومن دونه لا يمكن الاشارة والتعيين اذ لا يمكن تعيين شيء معين صدقاً وخارجاً من دون تحديد المفهوم المتعين تصوراً في المرتبة السابقة.

البيان الاول: ان غاية ماتثبت بمقدمات الحكمة، كون الطبيعة هي تمام موضوع الحكم واما سريان الحكم الى الافراد ومصاديق الطبيعة فلا تثبت في مرحلة المدلول الوضعي والاستعمالي للكلام وانما تثبت في مرحلة الانحلال والتطبيق العقلي بقانون انطباق الطبيعة على كل فرد من افرادها. ومن هنا تكون ميزة الدلالة الاطلاقية وعلامتها الفارقة اننا لانرى فيها ثبوت الحكم على الافراد بما هي افراد بل على الطبيعة بما هي هي، بخلاف العمومات الوضعية - كما تقدم شرح ذلك في مستهل هذا الفصل - ولا ينبغي الاشكال وجدانا في دلالة الجمع المحلى باللام على ثبوت الحكم على الافراد بما هي افراد فاكرم العلماء لا يفهم منه ثبوت الحكم لطبيعة الجمع كما في اكرم العالم الدال على ثبوت الحكم لطبيعة العالم، بل يفهم منه ثبوت الحكم على افراد العلماء وقد قلنا ان مثل هذه الدلالة لا يمكن ان تكون من شؤون الاطلاق ومقدمات الحكمة.

وهذا البيان يمكن الجواب عليه نقضا وحلا.

اما نقضا، فبالجمع المضاف بناء على مسلك المحققين من عدم دلالة على العموم مع ان لحاظ الافراد محسوس فيها وجدانا ايضا.

وثانيا: انه يمكن لمنكر العموم الوضعي ان يدعي استناد الدلالة على الافراد الى اللام المقتضية للتعين الصديقي - على ماتقدم في ابطال الوجه السابق - بنحو يلغي احتمال ارادة التكثرات الكمية اللامتعينة صدقا ويعين الاستغراق في افراد احدى المحددات النوعية وهذا تكون الافراد ملحوظة الا انه مع ذلك لا يكفي ذلك لافادة العموم المطلوب مادام لا يعين المحدد النوعي في المرتبة العامة الواسعة فيحتاج الى مقدمات الحكمة لتعيين ان المحدد النوعي هو مدلول مادة الجمع لا غير. هذا الا ان هذا البيان لا يكفي لحل الاشكال في مورد النقض بالجمع المضاف وسوف يأتي مزيد توضيح لهذه النقطة.^١

البيان الثاني: ان مقدمات الحكمة والاطلاق انما تجري في مورد يكون المدلول

١ - قد تقدم ان استفادة التكثر الافرادي منشأ هيئة الجمع، الا ان هذه الخصوصية ليست حقيقة العموم وانما العموم هو الاستيعاب لتام وجود الشيء او الطبيعة.

الوضعي المستعمل فيه اللفظ مبينا غاية الامر يشك في وجود قيد زائد عليه لم يذكر في مقام الاثبات وليست وظيفة مقدمات الحكمة تعيين مدلول اللفظ .
وفي المقام بناء على ماتقدم من انّ الجمع موضوع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص يكون كل مرتبة من مراتب الكثرة بجزءها مدلولاً للفظ فيكون اللفظ من مشترك المعنى غاية الامر بوضع واحد و يكون الشك في ارادة احدى تلك المراتب معناها الاجمال بلحاظ ماهو مدلول اللفظ والتردد بين ارادة المعنى الاوسع أو الاضيق، وبمجرد كون احدهما اوسع من الآخر لا يمكن تعيينه بمقدمات الحكمة بعد فرض كون كل منهما معنى مستقلاً، ولهذا لو فرض وضع لفظ (بني هاشم) مثلاً بوضعين، تارة: لِمَنْ تولد من هاشم من طرف الاب بالخصوص، واخرى: لمطلق من تولد منه سواء من طرف الاب أو الام، فلا يمكن عند الشك في مراد المستعمل تعيين ارادة المعنى الاوسع بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فإنّ مقدمات الحكمة تقتضي نفي وجود قيد زائد على المعنى المطلق المبرز باللفظ لم يذكر عليه دال ولا تقتضي اثبات ارادة المعنى الأوسع من معني اللفظ المشترك .

وهذا البيان مبنئ على أنّ يكون الموضوع له في صيغة الجمع خاصاً أي كل مرتبة من مراتب العدد والكثرة بجزءها وامتيازها، واما اذا قيل بوضعها للجامع الذي به اشتراك كل تلك المراتب والذي ينطبق على كل مرتبة بجزءها - كما حقق في محله في بحث المقولات التشكيكية - فيكون من الوضع العام والموضوع له العام و يكون جريان مقدمات الحكمة بلا محذور.

هذا ولكن مع ذلك يمكن تصحيح اجراء مقدمات الحكمة بدعوى أنّ الوضع العام والموضوع له الخاص يستدعي على المسالك المشهورة - ان يتصور الواضع في مقام الوضع عنواناً جامعاً يشير به الى الخواص، وهذا العنوان اذا فرض كونه بنفسه كأحد الخواص من ناحية تلك الحيثية الملحوظة أي كان بحسب مصطلح المنطقي من العناوين التي تنطبق على نفسها - كعنوان الكلّي وعنوان المفهوم لا كعنوان الجزئي وعنوان النسبة - إذن فسوف تنشأ العلقة الوضعية بين اللفظ وبين نفس العنوان الجامع أيضاً بل تكون العلقة معه أشد وأكاد باعتباره هو المتصور للواضع في مقام الوضع بحيث ينصرف اليه

اللفظ في الاطلاق بلاحاجة الى قرينة معينة، والمقام من هذا القبيل فإن صيغة الجمع موضوعة بازاء كل معنى يكون حاوياً لمرتبة من مراتب الكثرة المتعينة كمّاً أو نوعاً ونفس عنوان الجمع والكثرة ايضاً حاوياً للتكثير مهملاً من حيث الكمّ والمقدار فينصرف اللفظ عند عدم قرينة على ارادة احدى المراتب المتعينة كمّاً أو نوعاً الى ارادة نفس الجمع والكثرة الجامع بين المراتب فيجري حينئذ بلحاظ هذا المعنى الجامع الاطلاق ومقدمات الحكمة فيثبت ارادة الجميع.

ولنعد الى ما أوعدنا به في التعليق على التقريب الاول من امكان تصوير جريان الاطلاق ومقدمات الحكمة بنحو لاينافي مع رؤية الافراد من خلال الجمع المعرف باللام أو المضاف فنقول: انّ مقدمات الحكمة، تارة: تنصب على كل فرد من افراد الجمع لتحديد ماأخذ فيه من الصفات والقيود وحينئذ تفيد نفي القيود بمعنى انّ ماهو تمام الموضوع ثبوتاً هو ذات العالم لاالعالم العادل مثلاً، واخرى: تنصب مقدمات الحكمة على الكثرة المدلول عليها بالجمع نفسها فتفيد حينئذ نفي اخذ أيّ محدد عن المحددات الكمية أو النوعية غير المحدد النوعي المدلول عليه بمادة الجمع وهذا مساوق مع الاستغراق ورؤية الافراد لامحالة.

وهكذا يتبين انّ وجدانية رؤية الافراد في باب الجمع المحلى باللام بالامكان تفسيرها بلاحاجة الى افتراض دلالة وضعية على العموم مما يعني انه لا يوجد مقتضى لمثل هذا الافتراض، لانه اتما يكون على اساس قول اللغة الذي هو دليل لميّ واما يكون على اساس الاحساس بوجودان لايمكن تفسيره الا بالالتزام بدلالة وضعية، والاوّل غير موجود حيث لم ينقل عن لغوي دعوى وضع اللام بازاء العموم، والثاني ايضاً قد عرفت عدم وجوده وانّ استفادة مايرى من استيعاب الأفراد يمكن انّ تكون على اساس مقدمات الحكمة لاالوضع.

بل نضيف هنا علاوة على ما تقدم انّ الدلالة على العموم - كما اشرنا - اما انّ تكون من جهة دلالة اللام على التعيين بالتقريب الفني المتقدم في الوجه الثالث واما ان تكون من جهة وضع لام الجماعة للعموم ابتداء.

والاول، يبطله اضافته الى ماتقدم: انّ التعيين الصديقي المساوق للاستغراق ليس

متعيننا بل هناك التعيين الجنسي المعقول في الجمع، وماتقدم في الوجه الثاني من أنَّ الجمع يلحظ فانيا في الافراد مسلم ولكنه لا يضر بارادة الجنس لأنَّ الفاني في الافراد هو المعنى الاستعمالي فلا بدَّ من تحديد ماهو المعنى الاستعمالي مسبقاً ثم فرضه فانيا في واقعه ومعنونه، واللام اذا حددت المعنى الاستعمالي في جنس الجمع فلا محالة يلحظ فانياً في معنونه وهو الجنس لا الافراد.

ومما يشهد أو يدل على صحة ارادة التعيين الجنسي من اللام الداخلة على الجمع دخولها على ما يرادف مدلول هيئة الجمع من الاسماء كما في قولنا اكرم الكثير أو العديد من العلماء فانه لا اشكال في كون اللام هنا لتعيين جنس الكثرة لا الافراد.^١

واما الثاني، فأيضاً بعيد اذ مضافاً الى استبعاد الاشتراك اللفظي في معنى اللام بأنَّ تكون موضوعة للعموم وللتعيين في عرض واحد، بالامكان ابراز منبه لهذا الاستبعاد وهو انه لا اشكال في عدم العناية في موارد تقييد الجمع المحلى باللام بمثل (اكرم العلماء العدول) فانه على حد تقييد المفرد المحلى بها كما في اكرم العالم العادل من حيث عدم العناية أو المجازية، مع انه لو كان اللام قد دلت على ارادة عموم افراد مادة العالم لزمتم المخالفة مع القيد لأنَّ مدخول اللام قد تم قبل مجيئه اذ مدخوله هو (علماء) لا (علماء العدول)، كما كنا نقوله في كل عالم عادل، فإنَّ العدول وصف للعلماء بعد دخول اللام عليه لاقبله ولهذا يلزم ان يكون معرفاً.

والحاصل: انَّ هنا احتمالات ثلاثة كلها بعيدة غير محتملة اثباتاً.

١ - انَّ يكون القيد جزءاً من مدخول اللام، وهو بعيد جداً بحسب المنهج العرفي للتركيب اللفظية وبحسب نص علماء العربية.

٢ - انَّ يكون القيد خارجاً عن مدخول اللام ويكون القيد منافياً مع عموم القيد ولكنه يقدم عليه في مقام الكشف عن المراد، وهذا ايضا خلاف الوجدان العرفي الشاهد بعدم العناية في مرحلة المدلول التصوري الوضعي قبل مرحلة كشف المدلول التصديقي.

١ - هذا مبني على أنَّ يكون الموضوع له هيئة الجمع عنوان الكثرة والجمع لا واقعهما ومصداقهما أي أنَّ لا تكون للاشارة الى مصداق المتعدد من افراد المادة والأ كان القياس مع الفارق والوجدان يقضي بالعناية في موارد ارادة جنس الجمع من اللام الداخلة على الجمع.

٣ - أن يكون المدخول هو العلماء بشرط أن لا يأتي بعد ذلك بما يقيد و يضيق منه، وهذا ايضا خلاف الوجدان القاضي بأن الاتيان بالقيّد تقييد لسعة المقيّد كما في المفرد لانه تقيّد بحيث وجد مقيداً كما هو مقتضى هذا الاحتمال^١.

نعم هذا المبعد لا يمكن جعله ابطالاً للقائلين بالعموم من جهة دلالة اللام على التعيين، لوضوح أنّ التقييد بالعدول أو بغير ذلك لا ينافي مع التعيين الصديقي الذي لا بدّ منه لاشباع حاجة اللام الوضعية، ولذلك جعلنا هذا المنبه ابطالاً للمسلك الآخر.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني الذي عقدناه للبحث عن دلالة الجمع لمحلّي باللام على العموم وضعاً.

واما المقام الثالث: وهو تحقيق كون العموم على تقدير استفادته منه استفراقياً أو مجموعياً فقد اتضح الحال فيه مما تقدم حيث تقدم أنّ مقتضى الطبع الاولي وإن كان دلالة الجمع على امر موحد ثابت في مرتبة سابقة على دخول اللام الآ انه مع ذلك لنكتة زائدة تلغى هذه الوحدة ويكون المستفاد هو العموم الاستفراقي على القول باستفادة اصل العموم منه.

«النكرة في سياق النفي أو النهي»

ومما قد يدعى افادته للعموم وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، بدعوى: انّ انتفاء الطبيعة لا يكون الا بانتفاء جميع افرادها بخلاف ايجادها في موارد وقوعها في سياق الاثبات، فهذه القرينة العقلية يستفاد العموم من وقوع النكرة في هذا السياق.

وفيما يلي نعلق على هذه الدعوى في نقاط:

النقطة الاولى: انّ هذه الاستفراقية المستفاد من وقوع النكرة في سياق النهي أو النفي ليست مرتبطة بالنكرة وانما ترتبط بسياق النهي والنفي، فحتى لو كان الواقع فيه معرفة استفيد ذلك كما اذا قال لا تكرم النحوي فانه كقولنا لا تكرم نحوياً. وقد تقدم

١ - بل هذا لازمه بقاء المدلول التصوري للجمع المحلّي الذي هو المدلول الوضعي - بناء على التحقيق - مراعى حتى ينتهي المتكلم من كلامه ولا يأتي بالقيّد وهذا واضح البطلان.

في مبحث الاوامر تفصيل هذه القرينة العقلية وما تقتضيه من الفرق بين وقوع الطبيعة في سياق الامر ووقوعها في سياق النهي .

النقطة الثانية: انَّ هذه الاستغرافية المستفادة على اساس القرينة العقلية ليست استغرافية في مرحلة الحكم بل في مرحلة الامتثال، اذ القرينة المذكورة لا تقتضي اثبات تعدد الحكم وانما تقتضي انَّ النهي أو النفي اذا تعلقا بالطبيعة على حد تعلق الامرها، ففي مرحلة امتثال هذا الحكم الواحد لا يمكن امتثال النهي الذي هو عبارة عن الزجر من اجل الانزجار الآ بترك جميع الافراد، وهذا بخلاف الامر بالطبيعة الذي هو باعث من اجل الانبعاث نحو الطبيعة، فانه يحصل بتحقيق فرد واحد منها. فلا يمكن اثبات استغرافية الحكم وانحلاله الى احكام عديدة بعدد الافراد بمثل هذه القرينة العقلية، بل لو فرض استفادة ذلك من النواهي فذلك بقرينة اخرى تقدم بيانا وتفصيل الكلام فيها في بحوث النواهي .

النقطة الثالثة: انَّ هذه الاستغرافية ليست عموماً بل هو عبارة عن الشمولية المقابل للبديلية فانَّ الطبيعة في متعلق النهي أو الامر قد تكون شمولية وقد تكون بديلية وهذا ليس عموماً لأنَّ العموم عبارة عن الدلالة على استيعاب افراد الطبيعة وضعا لا مجرد كون الطبيعة ملحوظة بنحو الشمولية كما هو الحال في موارد وقوع الطبيعة موضوعاً أي متعلق المتعلق للامر في مثل قولنا (اكرم العالم).

النقطة الرابعة: انَّ افادة هذه الشمولية والاستغراق موقوفة على تمامية الاطلاق ومقدمات الحكمة - كما قاله المحقق الخراساني (قده) ^١ - لوضوح انَّ القرينة العقلية المذكورة غاية ماتقتضيه انَّ ما هو متعلق النهي أو النفي من الطابع لا تنعدم الآ بانعدام تمام افرادها خارجاً واما تحديد الطبيعة المتعلق بها النهي أو النفي هل انها الطبيعة المطلقة أو المقيدة فهذا خارج عن عهدتها وانما يتكفل باثباته الاطلاق ومقدمات الحكمة كما هو واضح .

النقطة الخامسة: قد ناقش الاصفهاني^١ والسيد الاستاذ في صحة مايدعى في الكلام المشهور من أنّ وقوع الطبيعة في سياق النفي أو النهي يختلف عقلا عن وقوعها في سياق الامر والايجاد، بدعوى أنّ الطبيعة نسبتها الى الوجود والعدم على حد واحد بمعنى أنّ الطبيعي اذا كانت نسبتها الى الافراد الخارجية نسبة الآباء الى ابناء - كما هو الصحيح - لانسبة الاب الواحد الى ابنائه - كما هو مدعى الرجل الهمداني - فكما أنّ هناك وجودات عديدة للطبيعة بعدد الافراد كذلك هنا اعدام عديدة للطبيعة بعدد الافراد لامحالة، وكما أنّ الامر الواحد يتعلق بوجود واحد كذلك النهي الواحد لا يتعلق الاّ بعدم واحد من تلك الاعداد وهذا حاولوا ابطال القاعدة العقلية المشهورة وجعلها مبنية على مسلك الرجل الهمداني.

الاّ انه قد تقدمت في بحوث النواهي الدفاع عن مقالة المشهور وانّ هذه المناقشة خلطت بين المسألة الفلسفية في النزاع المعروف بين ابن سينا والرجل الهمداني وبين ماهو الملحوظ في المسألة الاصولية في تحديد المفاهيم الواقعة متعلقات للاوامر والنواهي في عالم الذهن. وتفصيل الكلام موكول الى محله.

وهذا ينتهي البحث في هذا الفصل الذي عقدناه للحديث عن العموم.

«الفصل الثاني - في التخصيص»

والبحث عنه يقع في عدة جهات:

(حجية العام في غير مورد التخصيص)

الجهة الاولى - في حجية العام في تمام الباقي بعد التخصيص فان هناك مشكلتين تطرحان في موارد التخصيص:

احدهما - التساؤل عن وجه تقديم ظهور الخاص على ظهور العام مع ان كلاً منها ظهور في نفسه مشمول لدليل حجية الظهور. وكما يمكن التصرف في العام بارادة الخصوص منه كذلك يمكن العكس والتصرف في ظهور الخاص في كثير من الاحيان كما اذا قال (لايجب اكرام أي عالم واکرم الفقيه) حيث يمكن حمل الامر في الخاص على الاستحباب مع أنه لا اشكال في التخصيص وتقديم ظهور الخاص على العموم.

الثانية - بعد الفراغ عن تقديم الخاص والالتزام بتخصيص العام يتساءل عن وجه حجية العام في تمام الباقي مع أنه بحسب الفرض لم يرد العموم الذي هو الموضوع له في العام، ونسبة تمام الباقي الى المعنى الحقيقي للفظ كنسبة أي مرتبة اخرى من مراتب الباقي إليه فلماذا يلتزم بحجية العام بعد التخصيص في تمام الباقي؟

وكلتا المشكلتين موردتهما ما اذا لم يكن التخصيص متصلاً بنحو انصب في العموم والاستيعاب على الخاص ابتداءً بأن وجد مخصّصاً وذلك فيما اذا كان التخصيص وارداً كتقييد لمدخل الاداة مثل (اکرم كل العلماء العدول، أو اکرم كل عالم عادل)

اذ في مثل ذلك لاموضوع للمشكلة الاولى باعتبار أنه لا يوجد من أول الامر ظهوران ودلالاتان عام وخاص ليقع التنافي بينهما ثم يفتش عن وجه تقديم أحدهما على الآخر.

كما أنه لاموضوع للمشكلة الثانية باعتبار كون الخاص هو تمام العام المستوعب بادة العموم لانها موضوعة كما تقدم لاستيعاب تمام ما ينطبق عليه مدخولها لا ما ينطبق عليه جزء المدخول، اذن في امثال هذه الحالات لا تخصص من أول الامر بل تخصص لورود التقييد في رتبة سابقة على العموم.

فالمشكلتان أنما تبرزان على صعيد البحث فيما اذا كان قد انعقدت الدلالة على العموم، بأن استكمل العام مدخوله وورد الخاص مستقلا عنه سواء كان متصلا بخطابه أم منفصلا عنه.

والبحث عن المشكلة الاولى موضعه بحوث تعارض الادلة حيث يفتش هناك عن نقطة يخرج على اساسها تقديم الخاص على العام اما بالورود أو بالحكومة أو القرينية أو غير ذلك من المحاولات التي ذكرناها مفصلاً في بحوث التعادل والتراجع. وأنما المناسب هنا البحث عن المشكلة الثانية التي تبحث عن وجه حجية العام في تمام الباقي مع تساوي نسبه الى مراتبه الاخرى.

وهذه المشكلة لها طرحتان لابداً من التمييز بينها لكي لا تختلط حيثيات البحث لكل طرحة عن حيثيات الاخرى.

ذلك أنه تارة: يطرح هذا البحث تحت عنوان التشكيك في كبرى حجية العام في الباقي بحيث لابداً في رفع هذا الشك حقيقة من ابراز منبهات تثبت أن مدرك الحجية المتمثل في سيرة العقلاء وبنائهم العملي موجود في المقام ايضاً.

واخرى: يطرح البحث بعد التسليم بحجية العام المخصص في تمام الباقي عقلائياً وعملياً عن تخريج هذه الحجية وبيان نكتتها الفنية بعد وضوح أن العقلاء ليست لهم قرارات تعبدية بحتة بل الحجية عندهم أنما تكون بملاك الكاشفية والطريقة المتمثلة بالدلالات والظهورات.

وفيما يلي نستعرض المحاولات التي ذكرت أو يمكن أن تذكر بشأن علاج هذه

المشكلة بكلتا طريقتيها مع الاشارة في كل منها الى صلاحيته لعلاج أي من الطريقتين للاشكال فنقول:

المحاولة الاولى - ويقصد بها اثبات حجية العام المخصص في تمام الباقي بملاك أن التخصيص يكون من باب التخصيص دائماً على حد موارد ورود التخصيص على مدخول الاداة التي قلنا فيما سبق أنه خارج عن موضوع المشكلتين، وهذا ما يمكن تقريبه بوجه ثلاثة:

الوجه الاول - دعوى أن ادوات العموم موضوعة للدلالة على استيعاب المدلول والظهور المتحصل ببركة اجراء مقدمات الحكمة في المدخول لاكل ماينطبق عليه المدخول وضعاً، فاذا ضمنا الى ذلك المبنى القائل بأن من جملة مقدمات الحكمة عدم بيان القيد مطلقاً، أي سواء كان القيد متصلأً أو منفصلاً - كما هو مبنى مدرسة المحقق النائيني (قده) في باب الاطلاق - نتج من ذلك أن أداة العموم في موارد التخصيص تدل ابتداءً على استيعاب تمام الباقي لأن ورود المخصص سواء كان متصلأً أو منفصلاً يكون مقيداً لما هو بمثابة مدخول الاداة الذي هو في رتبة سابقة على العموم فيكون على حد موارد تقييد المدخول بالمتصل ولا اشكال في ورود العموم فيها على المقيد.

الوجه الثاني - دعوى أن ادوات العموم موضوعة لاستيعاب ما هو المراد الجدي من المدخول واقعاً وتكون مقدمات الحكمة مجرد كاشفة ومحددة للمراد الجدي الواقعي لاقيداً في مدلول الاداة كما كان على الوجه السابق، و يترتب على هذا الفرق عدم الحاجة في هذا الوجه لتخريج حجية العام في تمام الباقي الى المبنى القائل بأن من مقدمات الحكمة عدم البيان المنفصل، اذ لا اشكال في أن المخصص أو المقيد ولو كان منفصلاً يكشف - بعد فرض تقدمه على العام أو المطلق عن أن المراد الجدي مقيد وليس بمطلق، والاداة موضوعة بحسب الفرض لاستيعاب ما هو المراد الجدي واقعاً فكل ما يحدد المراد الجدي يكون تحديداً وتضييقاً في مرحلة مدخول العام لانفسه.

وكلا هذين الوجهين مبنيان على مسلك غير صحيح في باب العمومات هو كون العموم في طول جريان مقدمات الحكمة.

وقد تقدم الحديث عن ابطال هذا المسلك مُفَصَّلًا.

الوجه الثالث - دعوى أنَّ الاداة موضوعة لاستيعاب ما ينطبق عليه المدخول عدا ما يستثنيه المتكلم - ولوبديل منفصل - فيكون هذا قيداً ثابتاً في مقام الوضع، بأنَّ يكون الواضع قد أستثنى عن دلالة اداة العموم على الاستيعاب ما يخرج عنه بالمخصص.

وهذا الوجه واضح الفساد اذ يرد عليه: مضافا الى بداهة عدم وضع ادوات العموم لمثل هذا المعنى الغريب المصطنع^١، مناقشات عديدة أهمها:

أنه لو أُريد بما عدا ما يستثنيه المتكلم واقع ما يستثنيه ولو لم يصل لزم الاجمال في العمومات كلّما احتتم وجود استثناء واقعي، لانه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية له، ولا يمكن التمسك باصالة عدم المخصص لانها بملاك حجية الظهور وقد انتمم بحسب الفرض، وإن أُريد ما يستثنيه بشرط وصوله الى المكلفين فإنَّ اشترط وصوله الى الجميع لزم عدم حجية المخصص حين وصوله الى البعض فقط، وإنَّ اشترط وصوله الى بعض لزم الاجمال في موارد احتمال وجود مخصص واصل الى البعض، وإنَّ اشترط وصول المخصص الى كل مكلف شرطا في ارتفاع العموم في حقه، فن الواضح انه لا يوجد هناك مرادات متعددة بعدد المكلفين العالمين والجاهلين من الخطاب الواحد بل كل خطاب يتضمن مرادا واحدا اما العام أو الخاص، فاختلف المكلفين في العلم والجهل بالمخصص لا يمكن أن يكون مؤثراً في تحديد مراد المتكلم وانما يعقل أن يكون دخيلا في الحجية والكلام بعد في نكتة الحجية.

ثمَّ أنَّ هذه المحاولة بتقريباتها المختلفة لوتمت فهي تفي بعلاج المشكلة بكلتا طريقتها المتقدمتين. لانها تثبت أنَّ تمام الظهور من أول الامر ينعقد بمقدار الباقي بحيث يكون هو المعنى الحقيقي للفظ وكبرى حجية ا لظهور مما لا اشكال فيها ولا نزاع في هذا البحث، فلا يبقى وجه للتشكيك في الحجية، كما لا يبقى تساؤل عن نكتة الحجية وملاكها اذ يكون التخصيص على اساس من هذه المحاولة من التخصيص دائما.

١ - ويلزم منه ربط المدلول الوضعي التصوري - بناء على ما هو التحقيق - بقيد تصديقي بحيث يبقى المدلول التصوري مراعى وهو مستحيل بناء على المبنى المختار في حقيقة الوضع.

المحاولة الثانية - ما يستخلص من كلمات صاحب الكفاية (قده)^١ وحاصله بيان
فني: ان الكلام يحتوى على ثلاث دلالات:

١- الدلالة التصورية للفظ على المعنى المحفوظة حتى في موارد صدور اللفظ من غير ذى
شعور وقصد.

٢ - الدلالة التصديقية في مرحلة المراد الاستعمالي، وهو الظهور الكاشف عن ان
المتكلم يقصد اخطار المعنى وافهامه للسامع، وهذه دلالة تصديقية باعتبار انها
تكشف عن ثبوت القصد والارادة التي هي امر حقيقي تصديق وليس تصورا بحتا.

٣ - الدلالة التصديقية في مرحلة المراد الجدى، وهو الظهور الكاشف عن ان
المتكلم جاد في كلامه وليس بهازل، بمعنى ان ما قصد افهامه للمخاطب مراد له حقيقة
ولهذا قد تنثلم هذه الدلالة مع بقاء الاولى كما في موارد الهزل، فان المدلول الاستعمالي
وقصد اخطار المعنى الى الذهن محفوظ فيها لانه لولا قصد الاخطار لما تحقق الهزل ايضاً ولكن
لاجدية من وراء قصد الاخطار.

وهذه الدلالات الثلاث تختلف في الملاك والنكته، فان الدلالة الاولى التصورية
البحثة ملاكها الوضع والعلقة الحاصلة بين اللفظ ومعناه، وملاك الدلالة الثانية
التصديقية في مرحلة المدلول الاستعمالي الظهور الكاشف عن ان المتكلم يقصد باللفظ
اخطار معناه التصورى الى ذهن المخاطب، ومقوم هذه الدلالة ومحدداتها هو ما يعبر عنه
باصالة الحقيقة اى ظهور حال المستعمل في انه يقصد اخطار المعنى الحقيقي من اللفظ،
وملاك الدلالة الثالثة على المراد الجدى اصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت
وان كلما يذكره المستعمل اثباتا مراد ثبوتاً.

وفي موارد التخصيص يكون المنثلم من هذه الدلالات ذاتا - فيما اذا كان المخصص
متصلاً - او حجية - فيما اذا كان منفصلاً - الدلالة الثالثة لالثانية فضلاً عن الاولى،
لماتقدم من ان المراد الاستعمالي يمكن انخفاضه حتى مع الهزل وعدم الجد فلاموجب
لرفع اليد عن اصالة الحقيقة التي هي ملاك تلك الدلالة.

فاذا اتضح هذا امكن علاج المشكلة بكل اطرحيها، اذ لو اريد وجهه في لتخريج نكتة الحجبية في تمام الباقي مع كونه مجازا كبعضه قلنا: بان اصالة الحقيقة لم تنثلم اصلا لكي يكون هناك مجازية وانما المنثلم الظهور في الجدية، وهذا منحل بمقدار ما دل عليه الكلام اثباتا لان هذا الظهور ليس ملاكه اصالة الحقيقة ليكون امراً حدياً دائراً بين الوجود والعدم وغير قابل للتبعض، حيث ان اللفظ اما يستعمل في المعنى الحقيقي او لافلا استعمال في تمام الباقي كالاستعمال في جزئه مجاز، بل الملاك على ماتقدم عبارة عن اصالة التطابق بين المقامين الذي يرجع الى ظهور حال المتكلم في ان كل ما ذكره اثباتا يريده جدا وثبوتا، ومن الواضح ان ما ذكره اثباتا متعدد بمقتضى العموم والاستيعاب، فينحل هذا الظهور موضوعا الى ظهور بلحاظ مورد التخصيص وظهور بلحاظ غير مورد التخصيص والساقط من هذين الظهورين ذاتا او حجية هو الاول فيبقى الثاني على حجيته.

ولو اريد رفع التشكيك في حجية العام في تمام الباقي امكن ذلك بهذا البيان ايضا، باعتبار ان كبرى حجية الظهور مما لا اشكال فيه ولا نزاع عند احد. وهذا البيان يتضح ان الظهور الكاشف عن المراد الاستعمالي والجددي بلحاظ تمام الباقي محفوظ لا محالة فيكون حجة فيه.

والتحقيق: ان هذا البيان لا يمكن ان يكون علاجاً للمشكلة - بأي من الطرحين. اما الطرح الاول - وهي ما اذا اريد رفع الشك والتشكيك من الخضم في اصل حجية العام في الباقي فيمكن توضيح عدم صلاحية هذه المحاولة لعلاجها في نقطتين: النقطة الاولى - ان هذه المحاولة من دون ان يرجع في تصحيحها الى السيرة العقلانية في العمومات بعد التخصيص لا يتم ومع الرجوع اليها لافائده لها. اما انه بالرجوع الى السيرة لاجدوي لها فلو صوح انه مع الرجوع الى السيرة العقلانية يتبين حجية العام في الباقي ومعه يكون قد ثبت ما هو المطلوب في هذه الطرح.

واما عدم تمامية هذه المحاولة من دون الرجوع الى السيرة العقلانية وبدلا عنها، فلان الكبرى المسلمة انما هي حجية الظهور وهذه المحاولة غاية ما تصنع اثبات وجود

ظهور فعلي في الباقي على مستوى مرحلة المدلول الجدي وهو لا ينتمل بورود التخصيص باعتبار انحلالية الظهور في هذه المرحلة، الا ان هذا وحده لا يكفي وذلك:
 أولاً - لانه يوجد في المقام ظهوران حاليان قد علم بعد التخصيص بانثلام احدهما، الظهور الحالي في جدية المدلول الاستعمالي العام، والظهور الحالي في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي المعبر عنه باصالة الحقيقة، وهذه المحاولة تحاول الحفاظ على الظهور الاخير وتوجيهه المخالفة الى الظهور الاول الذي يكون انحلالياً بحسب طبعه وليس وحدانياً كالظهور الثاني ليمكنه التمسك بالباقي، ولكن كما يمكن ذلك يمكن العكس بافتراض ان المتكلم قد خالف الظهور في استعمال العام في العموم بل يكون قد استعمله في الباقي ولو مجازاً وبذلك يحفظ الظهور الاول حيث يثبت التطابق بين عالم الاثبات والثبوت ولا يكون المتكلم قد استعمل الكلام في معنى لا يريده جداً.

فالحاصل: لامعين لافتراض ان المنتمل حجيته بعد ثبوت التخصيص اصالة الجد لا اصالة الحقيقة بعد توضيح ان مرجع اصالة الجد الى ظهور حال المتكلم في قضية شرطية هي ان كلما يكون مراده استعمالاً يكون مراده جداً لا القضية التنجزية المتوقفة على اثبات ما مراده الاستعمالي فعلاً لكي يكون متوقفاً على اصالة الحقيقة.

وهذا الاعتراض احسن ما يمكن ان يذكر في دفعه انتصاراً لصاحب المحاولة - وهو المحقق الخراساني - ان ظهور التطابق بين الثبوت والاثبات - المراد الجدي والاستعمالي - يعلم بسقوطه في المقام على كل حال فلا يمكن التمسك به وايقاع المعارضة بينه وبين اصالة الحقيقة وذلك: أما على القول بان هذا الظهور يثبت التطابق ابتداءً بين المدلول الاول للكلام - المدلول الوضعي التصوري - وبين المراد الجدي بحيث يكون في عرض اصالة الحقيقة المثبت للتطابق بين المدلول الوضعي والاستعمالي، فالامر واضح، حيث ان الظهور يعلم تفصيلاً بسقوطه عن الحجية على كل حال بعد ورود المخصص.

وأما على القول بأن موضوع هذا الظهور ما يكون مراداً استعمالياً من الكلام بحيث يكون في طول مدلول الظهور الاستعمالي كما هو الصحيح - على ما يأتي في بحث حجية الظهور - فلانه وان كان على تقدير خروج مورد التخصيص عن المراد

الاستعمالي فلاعناية ولا مخالفة لظهور التطابق بين المرادين الاستعمالي والجدي الا انه يعلم بعدم جدية مورد التخصيص اي خروجه عن موضوع هذا الظهور اما تخصيصا او تخصصا ولا يمكن التمسك باصالة الظهور وعدم التخصيص لاثبات التخصص.

ولكن الصحيح مع ذلك عدم تمامية هذا التوجيه في المقام لوجوه:

١ - ان ملاك عدم التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص ونكته غير جار في المقام الا بالرجوع الى السيرة العقلائية لتوسيع تلك النكته بنحو يشمل المقام، توضيح ذلك:

ان الوجه في عدم اثبات التخصص باصالة عدم التخصيص مع انه لازم منطقي للظهور - بقانون عكس النقيض - اما ان يكون عدم نظر الخطاب الى عقد الموضوع ومصاديقه في الخارج، لانه ليس من شؤون المولى بما هو مولى النظر اليه بل تمام النظر الى الحكم بعد الفراغ عن ثبوت موضوعه فلا يمكن التمسك به لاثبات حال المصدق المشتبه واندرجه تحت الموضوع المعلوم عدم شمول الحكم له - وهذا هو مسلك المحقق العراقي (قده) على ما سوف يأتي الحديث عنه - واما أن يكون باعتبار دعوى قصور دليل الحجية عن شمول مورد لا يترتب على التمسك بالظهور اثر عملي بلحاظ تحديد المراد من شخص ذلك الخطاب، للعلم بسقوط اثره على كل حال - وهذا هو مسلك المحقق الخراساني (قده) -

ومن الواضح ان الاقتصار على حرفية النكته في كلا هذين المسلكين لا يستلزم سريانها في المقام، اما الاول فلوضوح ان التمسك بالظهور المذكور مؤثر في تحديد المراد الاستعمالي للمتكلم من شخص الخطاب العام، وتحديد المراد من شؤون المولى بيانه والتصدي لتحديده وليس حاله حال تشخيص المصاديق الخارجية، واما الثاني فلانه لو اريد كفاية تحديد مطلق المراد ولو الاستعمالي في حجية الظهور في المقام يحصل تحديد المراد الاستعمالي للمتكلم من الخطاب كما ذكرناه وهذا بخلاف موارد العلم بخروج فرد عن حكم العام يشك في خروجه الموضوعي، فانه في تلك الموارد يعلم بالمراد الجدي والاستعمالي معا اذ يعلم بعدم شمول الحكم لهذا الفرد كما يعلم بارادة العموم من العام استعمالا لان التخصيص لا يستلزم مجازية فان هذه المسألة تؤخذ

هناك اصلا موضوعا لذلك البحث حيث يفرغ فيها عن كبرى حجية العام في الباقي ويبحث عن نكتة لعدم حجية العموم في اثبات التخصيص بعكس النقيض، وذلك الاصل الموضوعي لا يمكن افتراضه هنالاً البحث فيها بحسب الفرض، فافتراضها كمصادرة يعني الرجوع الى السيرة العقلانية في اثبات حجية العام في تمام الباقي ابتداءً.

ولو اريد لزوم تاثير التمسك بالظهور في اثبات او تحديد المراد الجدي من الخطاب ولايكفي مجرد تحديد المراد الاستعمالي من دون ترتب المراد الجدي عليه في حجيته، فمثل هذه النكتة منطبقة في المقام لان المفروض العلم بعدم جدية مقدار التخصيص، الا ان اثبات هذه النكتة الموسعة فرع الرجوع الى العقلاء في مورد افتراقها عن النكتتين المتقدمتين، وليس هناك مورد للافتراق الا مسألتنا هذه فلا بد وان نرجع بحسب النتيجة الى السيرة العقلانية في تحديد حجية العام في تمام الباقي بحيث من دونه لا يمكن اثبات الحجية.^١

٢ - ان هذا كله مبني على القول بعدم جواز التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص في العمومات والصحيح عندنا هو التفصيل بين العمومات والمطلقات فيصح التمسك بالعام لاثبات التخصيص ولا يصح التمسك بالمطلق لنفي التقييد واثبات التقييد على تفصيل سوف ياتي في محله ان شاء الله...

٣ - لو سلم عدم جريان اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص فذاك انما يجدي فيما اذا كان الكلام في حجية العام المخصص بالمنفصل، حيث يكون كل من الظهورين الكاشفين عن المراد الاستعمالي والجدي محفوظا ذاتا ويراد ايقاع التعارض بينهما حجية فيقال مثلا ان احدهما ساقط اما تخصيصا او تخصصا فلا يمكن التمسك به، واما فيما اذا فرض المخصص متصلا بخطاب العام وان كان مستقلا عنه وليس جزء من

١ - قد يقال: ان النكتة في ذلك وجه رابع هو ان كل ظهور حجة عقلانية في تحديد عالم الثبوت على ضوء عالم الاثبات اي ان مرحلة الثبوت الاصل فيه ان تكون مطابقة مع مرحلة الاثبات لا العكس، وبما ان المراد الجدي يكون بمثابة مرحلة ثبوت للمراد الاستعمالي فلا يمكن تحديد الاخير على ضوء الاول وهذه نكتة عقلانية يمكن الجزم بها بقطع النظر عن مسألة حجية العام في الباقي وان كانت هي صالحة ايضا لاثباتها...

مدخوله، فلامحالة يحصل الاجمال في الظهورين ذاتا لكون المخصص المتصل رافعا لاصل الظهور، فيقع التعارض بين ذاتي الظهورين الحاليين الكاشفين عن المرادين الاستعمالي والجددي، لأن لازم اصالة الجد الرجعة الى قضية شرطية مفادها ان كلما ليس بمراد جدا لا يكون مرادا استعمالا ينافي اصالة الحقيقة والعموم مالم يدع اقوائية الظهور الاستعمالي^١.

وثانياً - ان التمسك باصالة الحقيقة في المقام فرع مراجعة السيرة العقلانية ليرى هل تقتضي حجية الظهور واردة المعنى الحقيقي في مورد لا يترتب عليها كون المعنى الحقيقي مرادا جدا وانما يترتب عليها ارادة جزء من مدلوله ام لا؟ فان هذه خصوصية في المقام تجعل هذا الظهور مشابها الى حد كبير بموارد الدوران بين التخصيص والتخصص وان اختلفت عنها في ترتب المراد الجددي بلحاظ جزء من مدلول منطوق الخطاب نفسه، وهي خصوصية لانواجهها الا في مسألة حجية العام في تمام الباقي بعد

١ - هذا الاعتراض يتفصيله الى هنا كما اشير اليه مبني على ان يكون مفاد اصالة الجد التي هي من الظهورات السياقية التصديقية قضية شرطية، واما اذا كان مفادها قضية تنجزية راجعة الى دلالة نفس قصد المتكلم لشيء استعمالا على تعلق ارادته الجدية به بحيث يكون الدال والكاشف نفس تعلق القصد الاستعمالي الذي هو من دلالة الفعل نظير دلالة الافعال الصادرة من الانسان بل الحيوان ايضا على قصده امرامعينا وتكون الدلالة فيها طبيعية او عقلية، فحينئذ لا يتم هذا الاعتراض من الاساس، لان التعارض بين اصالة انحققة واصالة الجد انما يعقل حينئذ لو فرض ان موضوع كل منهما كان محزرا حقيقة، كما اذا كانا في كلامين، وليس الامر كذلك في المقام بل اصالة الحقيقة هي التي تحرز لنا موضوع اصالة الجد اي هي التي تثبت الكاشف عن الجدية فيستحيل ان تكون الاخيرة معارضة معها اذ يلزم من وجودها عدمها، وان شئت قلت: ان اصالة الحقيقة في المقام بمثابة الاصل الموضوعي المرتب لاثار اصالة الجد فيترتب منها المقدار الذي لا يجزم بعدم ترتبه وهو جدية الباقي، وليس في المقام اعلان لكى يقع تناوفاً بينهما ذاتا فيما اذا كان المخصص متصلا وحجية فيما اذا كان متصلا.

ونحن اذا خرجنا الظهورات التصديقية على اساس تعهدات عقلانية عامة او غلبة نوعية امكن ان تكون القضية المستحصلة منهما قضية شرطية تكون هي المحجة باعتبار تعلق التعهد بها واصالة وفاء العقلاء بتعهداتهم، او باعتبار الغلبة والظن الحاصل منهما. وان فسرتها على اساس ظهور الفعل ودلالته الطبيعية او العقلية على القصد والارادة كان مفادها قضية تنجزية لامحالة ويكون وجود الفعل الكاشف شرطا في تحقق الدلالة وتكونها. وما يمكن ان يذكر في تقريب هذا التفسير الى الذهن ان فرضية التعهد بيمدها عدم انعكاس اي اثر أو نقل أو اختلاف في حدود هذا التعهد او صياغته العقلانية مع انه يقع مثل ذلك كثيرا في التعهدات والالتزامات العقلانية، كما هو كذلك في باب المعاملات ونكاتها المختلف بشأنها، والغلبة النوعية وان كانت ثابتة الا انها في طول وجود نكته اسبق للحجية اذ لا يعقل ان تكون هذه الغلبة ناشئة جزافا وصدفة عند العقلاء بل هي بملاك الكاشفية التصديقية الطبيعية او العقلية الموجودة للافعال والحركات التي يستكشف من خلالها غايات الفاعل ومقاصده، وبهذا يمكن ان ينتصر لصاحب هذه المحاولة.

التخصيص وليست تظهر في مورد آخر لكي يمكن ان يعرف بناء العقلاء بمراجعة ذلك المورد ونستغنى بذلك عن مراجعة السيرة العقلانية في المقام، والحاصل: ان هذا الظهور ليس على حد الظهورات الاخرى المسلم حجيتها كبرو يا لنستغنى بالمحاولة المذكورة عن مراجعة السيرة العقلانية بل يحتوي على خصوصية لا يمكن اكتشاف موقف العقلاء منها الا بمراجعة بنائهم في شخص هذه المسألة.

النقطة الثانية - ان هذه المحاولة لا يمكن ان تكون دليلا على حجبية العام في تمام الباقي الا في العمومات الاستغرافية واما العمومات المجموعية فلا تجرى فيها الفذلثة المذكورة، لان الحكم فيها حكم واحد قد رتب على موضوع واحد هو المركب من المجموع، وهذا يعنى ان الظهور الثاني اعنى اصالة الجذ ايضا يكون على حد الظهور الاول - اصالة الحقيقة - ظهورا واحدا يدور امره بين الوجود والعدم، فاذا علم بعدم ارادته فلا يوجد ما يثبت ارادة مجموع الباقي اذ لم يكن مجموع الباقي موضوعا لحكم مستقل من اول الامر لكي يبقى العام على الحجبية فيه.

وان شئت قلت: ان انحلالية الظهور الثاني فرع انحلالية الخطاب نفسه بأن يكون متكفلا لاثبات احكام عديدة بعدد افراد العام، واما اذا كان متكفلا لاثبات حكم واحد على موضوع واحد فلا يكون بلحاظ المراد الجذى الا ظهور واحد ايضا وهو الذى قد علم بورود المخصص عدم حجيته، وحينئذ ان اريد اثبات حكم استقلالي على مجموع الباقي فهذا موضوع آخر مباين مع موضوع العام ولم يكن الكلام دالا عليه من اول الامر، وان اريد اثبات الحكم الضمني الذى كان ثابتا على الباقي فهو معلوم الانتفاء بعد ورود التخصيص فيكون خلفا. هذا كله لو اريد علاج الطرحة الاولى بهذه المحاولة.

واما لو اريد علاج الطرحة الثانية بها، اى بعد الفراغ عن حجبية العام في الباقي عند العقلاء وصحة المؤاخذة لدى المولى العقلانية بعدم امتثال الباقي، يراد اعطاء تفسير فني لهذه الحجبية العقلانية حيث انها لا بد وان تكون على حد سائر الامارات العقلانية على اساس الكشف والظهور لا تعبدات بحتة، فيدعى: بأن ملاك حجبية العام في الباقي هو بقاء المدلول الاستعمالي على حاله سواء كان التخصيص متصلا او

منفصلا، فلامجازية في البين وانما الذي ينتفي ذاتا او حجية مقدار من الظهور التصديقي الجدي الذي هو ظهور انحلاي، وهذه الطرحة لانواجه شيئا من المفارقات السابقة، لان دعوى المعارضة بين الظهورين يقال في جوابها أن العقلاء مثلا لا يرون حجية الظهور في موارد الدوران بين التخصيص والتخصص، واصالة الحقيقة يرون كاشفيتها وجريانها كلما ترتب عليها بلحاظ منطوق الكلام اثبات مراد جدي ولو جزئي، نعم بالنسبة للعام المجموعي لا بد وان نضيف دعوى ان العرف يتعامل معه معاملة الاستغراق ولو باعتبار التسامح العرفي في تبعض دلالاتها الجدية.

ولكن يبقى على عهدة هذه الطرحة اثبات عدم وجود تفسير اخر لنكتة حجية العام في الباقي صالح للاعتماد عليه - كالتفسير الذي يأتي في جواب الشيخ (قده) وقد ذكره المحقق الخراساني وحاول تفنيده على ماسوف يأتي الحديث عنه - والا فلامعين لهذا التخريج فلا بد من المقارنة بين هذه المحاولة واية محاولة اخرى تذكر ليرى أيها اوفق بالمرتكزات العقلائية في باب الظهورات.

ثم ان لنا كلاما على هذه المحاولة سواء لوحظت علاجا للمشكلة بطرحها الاولى او الثانية حاصلها:

ان هذه المحاولة تفترض اصلا موضوعيا في علاج المشكلة هو ان الظهور التصديقي الجدي على خلاف الظهور الاستعمالي منحل الى ظهورات عديدة - اما حقيقة او مسامحة - والتخصيص وارد عليها، ولذلك امكن ان يكون العام حجة في تمام الباقي من دون ان يستلزم المجازية بحسب المدلول الاستعمالي.

وهذا الاصل الموضوعي يمكن ان يناقش فيه نقضا وحلا.

اما النقض فبموارد العدد واشباهه اذا قال (اكرم هؤلاء الاربعة) التي من جملتهم زيد، ثم ورد بعد ذلك ما يدل على عدم وجوب اكرام زيد منهم، فانه في مثل ذلك لاشكال في التنافي وجدانا بين الدليلين واستحكام التعارض بينهما، مع ان النكتة المذكورة في المحاولة جارية فيه ايضا، فلو كان المخصص لا يتصرف الا في الظهور الثاني الجدي للكلام فهو هنا متعدد ايضا حقيقة اذا كان الحكم انحلايا ومسامحة اذا كان مجموعيا، فلماذا لا يلتزم فيه ببقاء المدلول الاستعمالي على حاله وسقوط احد

الظهورات الجدية عن الحجية؟ والحاصل: معاملة العرف مع مثل هذين الدليلين معاملة المتعارضين دليل على عدم تامة ما فيد من انحلالية الظهور الثاني اعني اصالة الجد بل هو وحداني كالظهور الاول، اى ان ماهو المدلول الاستعمالي للكلام هو المراد الجدى منه وبما انه لا يمكن في المقام جعل الدليل الثاني قرينة على استعمال الاربعة في ثلاثة ولذلك لا يمكن الجمع المذكور.

وقديما عندما كنا نورد بهذا النقض على من كان يوافق صاحب الكفاية (قده) في محاولته هذه كان يلتزم بالتخصيص في العدد ايضا كالمثال المذكور، فكنا نصعد النقض الى مثل اكرمها واحدهما زيد ثم يقول في دليل ثان لا تكرم زيدا، فان ارادة وجوب اكرام احدهما من اكرمها اوضح فسادا، وعلى كل حال فالنقض المذكور يتجه بعد الفراغ عن وجدانية التعارض عرفا في هذه الامثلة.

واما الحلّ، فبان اصالة الجد انما تجرى بلحاظ ما هو كلام المتكلم كالصدق والكذب، لان الجد والهزل من شؤون ماهو فعل المكلف وماهو فعله انما هو نفس الكلام لا المعنى والمحكي بالعرض ولذلك لا يتعدد الهزل ولا الكذب ولا يزدادان بعدم جدية العام وعدم ارادته في تمام مدلوله او بعضه. فالحاصل: لا بد من التمييزين ما يكون من شؤون معنى الكلام ومحكيه كالغيبية مثلا التي هي بلحاظ المحكي فكلمة كان الكلام يكشف عن غيبة افراد اكثر كانت الغيبة اكثر لان الكشف اكثر، وبين ما يكون من شؤون الكلام نفسه كالجذ والهزل والصدق والكذب فانها لا يتعددان ولا يزدادان الا حيثما يتعدد فعل المكلف وهو كلامه لحيثما يزداد ويتعدد مدلول كلامه الواحد.

هذا ولكن الانصاف مع ذلك صحة ما ذهب اليه المحقق الخراساني (قده) من انحلالية الظهور في الجد.

والدليل على ذلك: وضوح زيادة المؤونة والمخالفة في موارد دوران الامر بين تخصيص الاقل او الاكثر كما اذا دار الامر بين اخراج زيد فقط من خطاب اكرم كل عالم او اخراجه ضمن نصف العلماء مثلا، فان الوجدان والعرف قاضيان بزيادة العناية والمؤونة في الثاني بالنسبة الى الاول ولذلك يقتصر فيه على المتيقن وهو خروج

زيد و يتمسك في الباقي بظهور العام، وهذا الوجدان اعني الشعور بالدوران بين العناية الاخف والعناية الاشد لا يمكن ان يفسر الا على اساس انحلاية الظهور الجدي والا فبلحاظ الظهور الاستعمالي لافرق بينهما من حيث المجازية واستعمال العام في غير ماوضع له وهو العموم.

واما حل الاشكال الحلي المتقدم فيمكن ان يقال بهذا الصدد: ان الجد وان كان من شؤون ما هو فعل الانسان وهو نفس الكلام لامعناه الا ان فعل الانسان يراد به الاعم من الفعل الوجودي والعدمي اذ كما يمكن ان يصدر الفعل الوجودي عن جد تارة وهزل اخرى كذلك الحال في الفعل العدمي كالسكوت، وفي المقام وان كان العام دالا بنفسه على العموم الا ان ذلك بحسب الحقيقة ببركة سكوت المتكلم وعدم تقييد مدخول العام، وهذا يعني ان الموجود بحسب الحقيقة افعال متعددة للمتكلم احدها اصل النطق بالعام - وهذا فعل وجودي والباقي السكوت عن التخصيص المتصل، وهذا منحل بعدد الافراد المسكوت عنها القابلة للتخصيص، وما ينكشف بعد مجيء المخصص انما هو عدم جدية السكوت عنه وهو لا ينافي جدية سكوته عن الافراد الاخرى.

لا يقال: بل المستكشف بالمخصص اكثر من ذلك، اذ لا بد من افتراض عدم الجدية في ذكر العام لانه يدل بالوضع على شمول الافراد وليس كالمطلق - بناء على غير مسلك الميرزا (قده) - وبعد سقوط الكلام عن الجدية لا يوجد عام آخر بمقدار تمام الباقي ليؤخذ بجديته كما هو مطلوب القائل بحجية العام في الباقي.

فانه يقال: يكفي في اشباع جدية أصل الكلام - الفعل الوجودي - ثبوت شيء من مدلوله جداً، فالمقدار الذي يستكشف بالمخصص عدم جديته السكوت عن المخصص وهو الفعل السليبي فقط وهو منحل بحسب الفرض الى أفعال سلبية عديدة.

هذا ولكن هذا البيان غير تام، اذ لا اشكال في امكان اتصاف الكلام الواحد اعني الفعل الوجودي بالجد والهزل من ناحيتين، كما اذا فرضنا ان العام كان صريحا في العموم بحيث لم يكن يقبل التخصيص فيكون مستفادا من نفس الكلام لا من

السكوت مع فرض كون عمومه غير مراد جدا.

والصحيح ان يقال: بان الجد والهزل ليسا من شؤون ذات المعنى بما هو ولا من شؤون ذات الكلام بقطع النظر عن معناه اى بما هو فعل ملحوظ كموضوع، بل من شؤون الكلام بما له من الكشف والدلالة، وهذه حيثية تتعدد وتتكرر بتعدد المدلول وتكثره، فالكلام الواحد العام من قبيل (اكرم كل عالم) من حيث انه يكشف عن ثبوت الحكم في العالم العادل يكون جديا، ومن حيث انه يكشف عن ثبوته في العالم الفاسق يكون هزلا. وان شئت قلت: ان الفعل الذى يضاف اليه الجد والهزل ليس هو الكلام بما هو تلفظ بل بما هو سبب للكشف عن ثبوت مدلوله، فاذا كان له مداليل متعددة بمقتضى انحلالية العموم فلا محالة هناك تسببات عديدة من قبل المتكلم، وظاهر حاله ان كل واحد منها انما صدر منه على وجه الجد وثبوت ذلك المدلول واقعا بحسب نظره سواء كان مدلولاً إنشائياً او اخبارياً.

وهذا الكلام وان لم يكن برهانا على الانحلالية ولكنه يكفي لابطال الاشكال الحلي المتقدم وتخريج ما نحس به وجدانا من انحلالية الظهور في الجدية، ومنبه هذا الوجدان ما نستشعره من مزيد العناية والمخالفة للظهور فيما اذا لم يكن المتكلم جادا فى شىء من مدلول كلامه، فانه لاشكال فى انه اكثر مخالفة للجدية عما اذا كان جادا فى جزء من مدلول كلامه.

واما النقض بالاعداد وشبهها فيمكن ان يدعى فى وجه التفرقة بينها وبين العمومات ان الظهور فى الجدية يبتلى بالاجمال فى امثال هذه الموارد باعتبار شىء يشبه الى حد ما مسألة وحدة السياق، فان كون تمام العدداو كلا الفردين فى المثنى ملحوظا بذاته وبنحو صريح فى سياق واحد يؤدي الى سريان الهزل الثابت فى بعضها الى الباقي بحيث لا يبقى اصالة الجد على حجيتها فى نظر العقلاء لإزدياد درجة احتمال الهزل بذلك كما هو واضح.

وهذا انما يصح فى موارد يكون الكلام فيها كالصريح فى العموم وشمول هذا الفرد لاجمرد ظهور فى العموم بحيث يحتمل فيه أن يكون عدم استثناء ذلك الفرد المخصص من جهة الغفلة عنه، وآلتبقى اصالة الجد على حجيتها ولا تضرعه وحدة السياق بالمعنى المتقدم، اذ

لا تتضاعف درجة احتمال الهزل وعدم الجدية في باقي المدلول بالنحو الثابت في مورد نظر الكلام الى ذلك الفرد صراحة، لوجود احتمال ان يكون عدم استثنائه من جهة الغفلة ونحوها،

والحاصل: احتمال الهزل وعدم الجدية في موارد نظر الكلام وصراحته في شمول الفردين كما في المثني أو الافراد كما في الأربعة أقوى وأكد منه في موارد العمومات، ومعه يمكن ان يجعل ذلك هو الفارق بينها وبين مورد النقض، حيث يحصل هناك اجمال في جدية أصل دليل العدد على تقدير عدم جديته في احد الفردين أو الأفراد الأربعة بخلاف دليل العام.

المحاولة الثالثة - مانسب الى الشيخ الاعظم (قده) من ان الخاص يكون قرينة على عدم استعمال العام في العموم حيث يوجب سقوط الظهور الكاشف عن ارادة العموم في مرحلة المدلول الاستعمالي اما ذاتا او حجية، واما حجية العام في تمام الباقي فباعتبار انها كانت مدلولاً ومراداً ضمناً ولا موجب لرفع اليد عن حجية هذه الدلالة فان المخصص انما يقتضي عدم شمول الحكم لمورد التخصيص لا اكثر.

وهذه المحاولة اذا تمت امكن على ضوءها تفسير النقض الذي وجهناه الى المحاولة السابقة بسهولة، حيث يكون الجواب: ان الموارد المذكورة في النقض انما يتعامل فيها مع الدليلين معاملة المتعارضين لعدم صحة افتراض ان يكون المراد الاستعمالي فيها خلاف ما هو مدلول اللفظ، فان استعمال الاربعة في الثلاثة مثلا أو ضمير المثني في الواحد غلط لانه مجاز الابعنايات شديدة وفي موارد خاصة، وهذا بخلاف استعمال العام في الخاص.

وقد نوقش في هذه المحاولة من قبل صاحب الكفاية (قده) ومن تأخر عنه: بأن هذا الظهور ظهور وحداني يقضي بأن المتكلم قد استعمل اللفظ في معناه الحقيقي وهو العموم في المقام فاذا سقط هذا العموم بمقتضى ثبوت التخصيص وعلم بانه لم يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي فأى مرتبة من مراتب الباقي يكون معنى مجازيا لم يكن يقتضي اللفظ الدلالة على شيء منها ليكون باقيا على حجيته فيها، واما الدلالة التضمنية فقد كانت دلالة ضمنية ثابتة على تقدير استعمال العام في العموم وهو قد ثبت عدمه

بجسب الفرض.^١

والتحقيق في المقام ان يقال اننا تارة: نبني على مسلك التعهد في حقيقة الوضع الذي يقتضي كون الدلالة على المراد الاستعمالي دلالة وضعية بملاك التزام العقلاء وتعهدهم بعدم استعمال اللفظ الا حيث يقصدون افهام معناه المعين.

واخرى: نبني على المسلك المشهور والمختار من ان الدلالة الوضعية دلالة تصويرية بجته، واما الدلالة التصديقية سواء كانت في مرحلة المدلول الاستعمالي او الجدي فهي بملاك ظهور حالي سياقي.

فعلى الاول يتم ماوجهه المحقق الخراساني (قده) من وحدة الظهور الكاشف عن المراد الاستعمالي وعدم انحلاليته، لوضوح انه ليس هناك الا تعهد واحد بارادة المعنى الموضوع له حين الاستعمال والا كان اللفظ مشتركا بين المعين العموم والخصوص وهو خلف.

واما على الثاني، فالصحيح انحلالية الظهور الحالي المذكور لان نكته ان المتكلم عندما يستعمل اللفظ فلا بد وان يكون له قصد افهام معنى معين واخطاره في ذهن السامع، وهذا المعنى الذي يتقصده باللفظ ان كان غير المعنى الحقيقي الذي قد حصلت علقه تصويرية بينه وبين اللفظ ببركة الوضع فهو امر لا يليق بحال المتكلم العاقل لانه لا يحقق غرضه، اذ ذلك المعنى غير الحقيقي ليس مما يخطر في ذهن من اللفظ المجرد قانونا وعادة وان كان قد يخطر صدفة واتفاقا، اذن فقطضى القاعدة واللياقة بحال المتكلم العاقل ان يقصد اخطار المعنى الموضوع له اللفظ بالاستعمال وهذا هو معنى اصالة الحقيقة، الا ان هذه الاصالة لها جنبتان، وان شئت فقل: تحتوي على ظهورين

احدهما - الظهور في انه يقصد باللفظ اخطار ما هو مدلوله التصوري الوضعي لا المعنى الاجنبي عن مدلوله، وهذا الظهور بهذا المقدار لا يكفي الا لني احتمال ارادة المعنى الاجنبي عن اللفظ تماما، واما احتمال ارادة جزء مما هو مدلول اللفظ كالحصة من العام فلا يمكن نفيه به، اذ لو كان قصده اخطار جزء من المعنى لا بشرط من حيث

الزيادة اي ذات الجزء لاجزاء بما هو منفصل عن الكل الذي هو مباين مع الكل وجاء باللفظ لم يكن مخالفا لغرضه ومرتكبا لما لا يليق به اذ حقق ما يريد بذلك.

ثانيهما - الظهور في ان ما اخطره باللفظ ليس بازيد مما يريده و يقصد اخطاره، وهذا الظهور ينفي احتمال ارادة جزء المعنى، فان المتكلم كما لا يليق به ان يخطر غير ما يريده كذلك لا يخطر اكثر مما هو مراده ومتعلق غرضه ولو بنكتة الغلبة، وفي موارد المجازات اذا كان المجاز بعلاقة المشابهة ونحوه يكون المنثلم بحسب الحقيقة الظهور الاول من هذين واذا كان المجاز بعلاقة الكل والجزء اي استعمال اسم الكل في الجزء يكون المنثلم الظهور الثاني منها اذا استعمل في ذات الجزء لاجزاء المستقل بحده.

وهذا الظهور الثاني الذي يرجع الى ظهور التطابق بين المدلول التصوري والاستعمالي يمكن ان يدعى انحلالته على حد انحلالية ظهور التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي في المحاولة السابقة، بحيث يكون بمقدار كل جزء من المدلول التصوري يوجد ما يوازيه في المدلول الاستعمالي بمقتضى اصالة عدم زيادة المدلول التصوري على التصديقي الاستعمالي فيكون كل زيادة مخالفة مستقلة على حد ما كان يقال بلحاظ الظهور الجدي في المحاولة السابقة.

اذن فالمسألة ليست كما افيد في كلمات صاحب الكفاية (قده) ومن تأخر عنه من ان اصالة الحقيقة ظهور واحد فلامعنى للتبعيض فيه.^١

١ - قد يقال:

اولا - ان وجدانية عدم الانحلالية في المقام سواء بلحاظ الظهور الايجابي او السلبي واضح، لان القصد الاستعمالي متعلق باخطار التعمور وواضح ان اللفظ الواحد ليس له الا معنى واحد وصورة ذهنية واحدة مهما تكثرت وتعددت محكياتها الخارجية فيكون قصدها وحدانياً ايضاً ولا يقاس باصالة البند التي تجري بلحاظ الانكشافات المتعددة وان شئت قلت: الكشف، عن اصل قصد الاخطار وان كان تصديقاً و بظهور حالي الا ان المعنى المراد: اخطاره باللفظ مسبب تكويني فيكون قصد اخطاره باللفظ لامباشرة كما في الارادة الجدية المتعلقة بالمعنى ابتداءً، وعلى هذا فيما ان يتصور المتكلم في مرحلة الاستعمال نفس المعنى الذي وضع له اللفظ بقصد اخطاره به او يتصور معنى آخر سواء كان معنى مبايناً او جزءاً من المعنى الاول فالاول هو الحقيقة والثاني هو المجاز وتكون النسبة بين القصدين الاستعماليين التباين حينئذ وان كانت النسبة بين التصورين الاتقلا والاكثر .

وثانياً - لو كان المخصص كاشفاً عن استعمال المتكلم للعام في الخاص بحده فهذه مخالفة للظهور الاول الذي هو غير انحلالي بحسب الفرض فيكون من الاستعمال في معنى غير موضوع له وهو متعدد وان كاشفاً عن استعماله في ذات الخاص فسوف يكون نظير استعمال اساء الأجناس في ذات الطبيعة ولكن من الواضح حينئذ أنه لا يكون في موارد التخصيص من استعمال العام في

والصحيح أنّ هذه المحاولة إنّ أُريد بها علاج المشكلة بطرحها الأولى وهي اثبات أصل حجبية العام في الباقي لمن يشكك فيها وهذا يكون بحثاً عملياً منتجاً فقهيّاً، فيرد عليه: أنّ طريقة اثبات ذلك منحصر في الرجوع الى السيرة العقلية كما اشرنا الى ذلك لدى التعليق على المحاولة السابقة، اذ ليس البحث عن اثبات وجود ظهور عرفي بنكته من النكات العامة كما هو الحال في سائر البحوث اللفظية بقدر ما يكون البحث عن تحقيق أنّ ظهور العام انحلالي في نظر العقلاء أو غير انحلالي بنحو لا يمكن تشخيص نكته ذلك الا بالرجوع اليهم في شخص هذه المسألة.

→

الخاص أو اسم الكل في الجزء الذي هو أحد المجازات لكي يرتب على ذلك ماسوف يأتي من حل بعض الظواهر وتخريجها كمسألة تخصيص الأكثر أو استعمال الأربعة في الثلاثة.

وثالثاً لوسلنا المجازية فنتساءل هل انها في مدلول الاداة وأن كلمة (كل) غير مستعملة في الاستيعاب أو انها في مدلولها وهو اسم الجنس؟ اما الاول فيلزم منه ان تكون كلمة كل غير مستعملة في مفهوم الاستيعاب والتامة لان المفروض ان اقتتناس العموم يكون من باب تعدد الدال والمدلول واطافة مفهوم الاستيعاب المقاد بادوات العموم الى مدلول مدلولها فيلزم المجازية بالنحو الاول بالنسبة لأداة العموم، بل يلزم عدم امكان استفادة العموم بلحاظ الباقي بعد ان انسلخ الدال على مفهوم الاستيعاب عن مدلوله. واما الثاني فواضح البطلان، لان المدخول وهو اسم الجنس مستعمل في معناه على كل حال سواء اريد المطلق أو المقيد.

والذي افهمه بوجداني أنّ التخصيص لا يستلزم المجازية كما يقول المحقق الخراساني (قده) ولكن لا بمعنى انه لا يتصرف الآ في الظهور التصديقي الثاني أي اصابة الجدل بل بمعنى اخر وهو أنّ المتكلم كأنه بالتخصيص يستدرك و يقتطع من كلامه السابق شيئاً والاستدراك فرع أنّ يكون المستعمل فيه المقتطع منه هو العموم ومن هنا كان العام باقياً على دلالة بالنسبة الى الباقي في الوقت الذي يكون الاستدراك ملحوظاً في مرحلة المدلول الاستعمالي من مجموع الكلامين ايضاً وبهذا لعله يمكن تفسير جميع المفارقات المذكورة والقادمة، اذ التخصيص حتى المنفصل منه ليس الأ استدراكاً مع بقاء المدلول الاستعمالي للعام على حاله غاية الامر أنّ هذا الفصل في مقام الاستدراك خلاف الظهور والطبع الأولى فيكون قد خالف المخصص بحسب الحقيقة هذا الظهور، أي انه قصد الافهام بمجموع كلامه المتصل والمنفصل دون أنّ يستلزم ذلك المجازية في العام فيكون المقصود افهامه النهائي من مجموع كلامه هو الخاص من دون الوقوع في محذور المجازية فلا يحتاج مع ذلك الى تجشم دعوى الانحلال بلحاظ الظهورات التعميلية.

ثم انه كان ينبغي أنّ يذكر ايضاً ما ذكر في بحوث التعارض من إمكان افتراض المخصص قرينة على الجانبين السلبى والايجابى فكما انه ينفي حكم العام عن مورد التخصيص كذلك هو قرينة على ارادة تمام الباقي وهذا غير كلامي الشيخ وصاحب الكفاية ولا يكون موقوفاً على دعوى الاحلالية في شيء الا انه يرد عليه:

أحجية العام في الباقي غير موقوفة على القرينة بل ثابتة حتى في موارد التعارض بين العام مع عام اخر بنحو العموم من وجه فلا بد من افتراض وجود جواب اخر.

وهذا الاعتراض غير مستحب على التخريج الذي ذكرناه الآن، اذ غاية ما يلزم منه انه يعلم بوجود استدراك للمتكلم بلحاظ مورد الاجتماع لاحد العامين اجمالاً أي أنّ الظهور الثالث في مورد التعارض منثلم لا للظهور الاستعمالي ولا للظهور جدية المقصود بالا فهام النهائي بلحاظ غير مورد الاستدراك الاجمالي الذي يكون تمام الباقي داخلاً فيه على كل حال...

وان أريد بها علاج المشكلة بالطرح الثانية التي يكون البحث بناءً عليها صناعياً بحتاً، أي بعد الفراغ عن الحجية في تمام الباقي عملياً يبحر عن تفسير هذه الظاهرة العقلانية علمياً فحينئذ لابد من المقارنة بين هذه المحاولة والمحاولة السابقة فانه مبدئياً كما يمكن أن يكون تفسير الظاهرة العقلانية المذكورة على اساس انحلالية ظهور التطابق بين المدلول الوضعي والمراد الاستعمالي كذلك يمكن تفسيرها على اساس انحلالية ظهور التطابق بين المدلول الاستعمالي والجدّي، ومقتضى المنهجية الصحيحة في مثل هذا البحث حينئذ ملاحظة التفسيرين والمقارنة بينهما ليرى أن إيهما أوفق بالمرتكزات العقلانية واقدر على حلّ النقوض المثارة على صعيد هذا البحث بحيث يمكنه أن يخرج بنظرية متناسقة منسجمة مع المصادرات الثابتة في باب الدلالات والظواهر. وعلى هذا الاساس نقول:

تارة: نقارن بين المحاولتين لتميهاً، أي على ضوء النكات النوعية العقلانية للظهورات لنرى هل تقتضي انحلالية الظهور الجدّي - كما يقوله صاحب الكفاية (قده) - أو انحلالية الظهور الاستعمالي - كما جاء في تقارير الشيخ (قده) - واخرى نقارن بينها إتياناً، أي نلحظ المعلومات والنتائج المسلمة في باب العام والخاص وما يلحق به لنرى انها تنسجم مع أي من النظريتين والمحاولتين بنحو أوفق.

أما الاول فقد تقدم انه لا برهان يثبت الانحلالية في مرحلة الظهور الجدّي أو الظهور الاستعمالي بشكل حاسم وانما كنا ودعوى الوجدان، فإن حكم الوجدان بانحلالية الظهورات الجدّية بالخصوص دون الظهور الاستعمالي تعين المصير الى فرضية المحقق الخراساني (قده) وإنّ المخصص يسقط الظهور الجدّي في العام.

وإن حكم الوجدان بانحلالية الظهور الاستعمالي ايضاً تعين لامحالة المصير الى فرضية الشيخ (قده) ولا يمكن معه الالتزام باستعمال العام في عمومه وكون التخصيص مسقطاً للظهور الجدّي، لانه على هذا التقدير يكون اثبات الاستعمال في العموم باصالة الحقيقة في غاية الاشكال اذ لا يترتب عليه أي اثر بعد فرض انحلالية الظهور الاستعمالي وحجيته في الباقي سواء كان الاستعمال في العموم أولاً، وإن شئت قلت: انّ اصالة الحقيقة على هذا المبنى تنحل الى اصالات عديدة بعدد اجزاء

المدلول الاستعمالي وبعد ثبوت التخصيص بلحاظ شيء منها لا معنى لاجراء اصالة الحقيقة في العام بلحاظ المدلول المخصص لعدم ترتب المراد الجدي عليه بحسب الفرض. واما البحث الثاني - فيمكن أن نذكر لتأييد فرضية الشيخ (قده) عدة مؤيدات: المؤيد الاول - النقض المتقدم بموارد العدد ونحوه فإنه لا يمكن تفسير التعارض فيها بناء على محاولة صاحب الكفاية (قده) الآ بتحملات وادعاءات تقدمت الاشارة اليها، وهذا بخلاف ما اذا بنينا على محاولة الشيخ (قده) فانها - كما اشرنا - تستطيع أن تفسر ذلك بكل وضوح، لأن استعمال الاربعة في الثلاثة مثلاً أو ضمير المثني في المفرد لا يصح عرفاً ولو على سبيل المجاز فلا يمكن فرض المخصص دليلاً على ارادة ذلك من دليل العدد ولهذا يقع التعارض بينها فيه.^١

المؤيد الثاني - انه بناء على محاولة الشيخ (قده) يكون من الواضح تفسير وجه عدم امكان تخصيص الاكثر من افراد العام اذ يمكن تفسيره بأنه يلزم استعمال العام في الاقل من افراده وهذا وإن كان جزء من مدلول العام الآ أن استعمال اسم الكل في الجزء انما يصح مجازاً فيما اذا كان الجزء مهماً معتداً به، وهذا بخلاف محاولة صاحب الكفاية فانها لا تستطيع تفسير ذلك الآ على اساس تحمل أشير اليه ايضا فيما سبق^٢ المؤيد الثالث - أن تخصيص العام المجموعي وحجيته في الباقي بعد التخصيص بالامكان تفسيره على ضوء نظرية الشيخ (قده) اذ يكون المخصص قرينة على استعمال العام في مجموع الباقي^٣، بينما بناء على محاولة المحقق الخراساني (قده) لم يكن

١ - استعمال الاربعة او اي عدد آخر في غيره من الاعداد انما لا يصح ولو مجازاً باعتبار ان كل عدد بحدته مابين مع العدد الآخر وليس جزء منه لتكون بينهما علاقة الجزء والكل، والمفروض في محاولة الشيخ (قده) كشف المخصص عن استعمال العام في ذات الخاص لا بما هو خاص والا كان مابيناً مع العام وهذا يؤدي الى لزوم صحة استعمال الاربعة ايضاً في ذات الثلاثة لا بحدتها فنحتاج الى جواب آخر لا محالة كما هو على مبنئ المحقق الخراساني قده.

٢ - يمكنه أن يجيب عنه بما يخرج به استهجان تقييد المطلق في اكثر افراده مع انه ليس بمجاز على كل المسالك، والظاهر أن النكتة العرفية واحدة في البابين.

٣ - ولكن مجموع الباقي ليس نسبته الى مجموع العام نسبة الاقل الى الاكثر في العام المجموعي بل نسبة المباين الى مباينه، فكلتا النظريتين بحاجة الى تحمل لتفسير حجية العام المجموعي في تمام الباقي وكأنه في كل هذه المؤيدات افترض أن محاولة الشيخ (قده) ترجع الى دعوى قرينية المخصص على ارادة تمام الباقي من العام مع أن هذه محاولة مستقلة غير مسألة الانحلال في الظهور الاستعمالي.

يمكن تفسيره إلا بتمحل تقدم بيانه فيما سبق.

المؤيد الرابع - أنّ محاولة الشيخ (قده) بافتراض أنّ المخصص يتصرف في مرحلة المدلول الاستعمالي من العام تنسجم مع نظرية القرينية العامة في سائر الموارد، من قبيل موارد حمل الامر الظاهر في الوجوب على الاستحباب بورود الترخيص في الترك، وكذلك النهي الظاهر في الحرمة يحمل على الكراهة بورود الترخيص في الفعل، فانه لا اشكال في حملها بلحاظ مرحلة المدلول الاستعمالي على ارادة الاستحباب والكراهة لا بلحاظ مرحلة المدلول الجدّي بالحمل على التقيّة أو عدم الجدّ كما هو واضح، بينما يبقى في ذمة نظرية المحقق الخراساني (قده) أنّ تفسر وجه الفرق بين الموارد الأخرى وموارد التخصيص التي افترض فيها أنّ المخصص يتصرف في الظهور الجدّي من العام دون الاستعمالي.

ويمكن للمحقق الخراساني (قده) أنّ يدّعي في المقام بأنّ الحمل على الاستحباب انما كان باعتبار انه مقتضى الجمع بين الدليل المنفصل الترخيصي ودليل الامر في سياق واحد، والقرينة المنفصلة تدم حجية نفس الظهور الذي كان يهدم باتصال القرينة فلا محالة يكون الظهور الاستعمالي لدليل الامر هو الساقط عن الحجية بورود الترخيص المنفصل، واما في التخصيص فلو كان دليله متصلاً بدليل العام في سياق واحد لم يكن هناك مجازية بناء على مبناه من أنّ التخصيص المتصل من التخصيص من باب ضيق فم الركبة دائماً - وسيأتي الحديث عن هذه النقطة - ومعه فلا موجب لجعله في فرض الانفصال رافعاً لحجية اصالة الحقيقة نظير باب الاطلاق والتقييد فإنّ دليل المقيد لا يكون كاشفا عن استعمال المطلق في المقيد مجازاً بل القدر المتيقن هو عدم ارادته جداً.

هذه هي اهم المؤيدات التي يمكن أنّ تذكر لترجيح المحاولة التي ذهب اليها الشيخ (قد) على المحاولة المتبناة من قبل صاحب الكفاية (قده) وقد عرفت انها لا تعدو مجرد أوضحية في تفسير بعض الظواهر والمفارقات ولا تشكل برهانا حاسماً لدحض نظرية صاحب الكفاية (قده).

وهناك مؤيد واحد في قبال تلك مؤيدات تعزز محاولة صاحب الكفاية (قده) هو

أنَّ نظرية الشيخ (قده) تعجز عن تخريج حجية العام في الباقي في موارد العموم المستفاد بنحو المعنى الحرفي كالجمع المحلّي باللام بناءً على دلالتها على العموم وذلك باحد تقريبين.

١- بناءً على أنَّ تكون دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم من جهة دلالة اللام على التعيين ولا تعيين الآ في مرتبة العموم. فانه اذا فرض كون المخصص كاشفا عن عدم الاستعمال في العموم كان معنى ذلك عدم ارادة المرتبة العليا من الجمع وهو يعني عدم استعمال اللام في التعيين بل في التزيين مثلا، ومعه فكيف ثبت ارادة تمام الباقي، وهذا بخلاف ما اذا قلنا بأنَّ الخاص يهدم حجية الظهور الجدي مع بقاء المدلول الاستعمالي للعام على حاله.

٢- بناءً على أنَّ تكون لام الجماعة دالة على النسبة الاستيعابية ابتداءً بين الطبيعة وافرادها. فانه يقال انه بعد ثبوت التخصيص يستكشف عدم استعمالها في ذلك ومعه لا يمكن اثبات استعمالها في النسبة الاستيعابية لأفراد العالم العادل مثلاً. لأنَّ كل نسبة ومعنى حرفي مباين مع غيرها بحسب المفهوم وإن كان من حيث النتيجة النسبة بين محصول كل منها خارجا ومحصول الاخر الاقل والاكثر، وهذا بخلاف ما اذا كان العموم والاستيعاب بنحو المعنى الاسمي، أو قلنا بأنَّ المثلم حجيته هو الظهور الجدي لا الاستعمالي.

وبعد هذا السير الطويل نقول: قد يصار في التخصيص المتصل إلى ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) وتبعه عليه مشهور المحققين المتأخرين من عدم المجازية باعتبار مجموع امرين:

الاول - عدم الشعور بالعناية في موارد التخصيص المتصل باقسامه المتعددة.
الثاني - تطبيق المحاولة الاولى المتقدمة بافتراض أنَّ اداة العموم تدل على استيعاب تمام افراد المدخول، ويراد بالمدخول معنى أوسع يشمل جميع ما يمكن أنَّ يضيفه المتكلم من القيود والمخصصات في مجموع كلامه أي مالم يخرججه بالتخصيص وبذلك يكون التخصيص بالمتصل باقسامه من التخصص من باب عدم انعقاد العموم من أول الامر بلحاظ المدلول التصوري الآ في الباقي.

والامر الاول من هذين الامرين صحيح لاغبار عليه وجدانا الا ان الامر الثاني غير صحيح لما ذكرناه مفصلاً في بحوث تعارض الادلة وتوضيح ذلك:

انّ التخصيص الذي يكون من باب ضيق فم الركبة والتخصص انما يكون فيما اذا كان تضييق العام ثابتاً في مرحلة مدلوله التصوري وذلك انما يكون في موردين، احدهما - ما اذا كان هناك تقييد في مدخول اداة العموم مباشرة كقولنا (اكرم كل فقير عادل) والآخر - ما اذا كان هناك ما يدل على التخصيص والاخراج تصوراً كادوات الاستثناء والاستدراك نظير قولنا (اكرم كل الفقراء الا فساقهم) فانه في هذين القسمين من التخصيص المتصل يكون تضييق العام ثابتاً في مرحلة المدلول التصوري للكلام ولهذا لا تكون هناك عناية ولا مخالفة بلحاظ المدلول التصديقي الاستعمالي أو الجدي.^١

واقما اذا كان التخصيص المتصل متمثلاً في جملة مستقلة أتي بها عقيب العام كما اذا قال (اكرم كل فقير، ولا يجب اكرام فساقهم) ففي مثل ذلك لا يكون تضييق العام ثابتاً في مرحلة المدلول التصوري للكلام لوضوح عدم تقييد الفقير الذي هو مدخول الاداة بنسبة تقييدية وعدم ذكر ما يدل على الاستثناء أو الاستدراك تصوراً، فلامحالة يكون التخصيص بملاك التناقض بين مدلول الجملتين المتعاقبتين لكون احدهما موجبة كلية والاخرى سالبة جزئية وهما لا يجتمعان ثبوتاً فلا بدّ وأن يكون المقصود هو الخصوص لا العموم. الا انه من الواضح انّ هذا الملاك للتخصيص يكون بلحاظ المدلول التصديقي للكلام لا التصوري لأنّ مبدأ عدم التناقض من شؤون هذه المرحلة بمعنى انّ مركز هذا التناقض انما هو مرحلة المدلول التصديقي واقما مرحلة المدلول التصوري للجملة السالبة الكلية والموجبة الجزئية فن الواضح انه لا يكون احد التصورين مناقضاً ومنافياً مع الآخر بما هما تصوران ساذجان ولهذا لو سمعناهما من جدار انتقش في ذهننا التصوران معاً على حد واحد وهذا يعني انّ هذا الملاك للتخصيص انما يقتضي ثبوت

١ - مع وجود فرق بين القسمين من حيث انّ العام في مورد الاستثناء مستعمل في عمومته الشامل للمستثنى غاية الامر قد استعمل الاستثناء ايضاً في معناه وهو الاقتطاع تصوراً فتكون حصيلة المستثنى منه والمستثنى ارادة الخاص نتيجة بخلاف القسم الاول الذي يكون التخصيص وارداً على مدخول الاداة.

التخصيص في مرحلة المدلول التصديقي وحينئذ لا يمكن أن يربط مدلول الاداة الوضعي بعدم التخصيص بهذا النحو فإنه يربط للمدلول التصوري الوضعي بمدلول تصديقي وقد تقدم فيما سبق أنّ هذه مغالطة نشأت من الخلط بين مرحلتين وعالمين^١.
وعليه فالمحاولة الاولى من المحاولات الثلاث لا تثبت في تمام اقسام التخصيص المتصل كما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) ومن تبعه، بل في خصوص القسمين الاولين.

واما القسم الثالث وهو المخصص المتصل في جملة مستقلة فهو ليس من باب ضيق فم الركبة بل من باب التخصيص حقيقة بلحاظ المدلول الاستعمالي أو الجدي بعد ثبوت العموم بلحاظ المدلول التصوري الوضعي. وحينئذ قد يقال بانه لا بدّ من افتراض العناية في هذا القسم من التخصيص المتصل اما بلحاظ الظهور الاستعمالي بأن يكون مستعملا في الباقي مجازاً أو الظهور الجدي-اصالة التطابق بين عالم الثبوت والاثبات - فكيف التزمتم بعدم العناية وفاقا مع صاحب الكفاية (قده).

والجواب: أنّ الصحيح مع ذلك عدم العناية في هذا القسم من التخصيص المتصل ايضا، اما بلحاظ الظهور الاستعمالي فلائ العام مستعمل في العموم حقيقة، واما بلحاظ الظهور الجدي فلائ موضوع هذا الظهور ليس هو كل جملة جملة من الكلام بل مجموع الكلام الواحد للمتكلم، لأنّ الشيء الذي لا يليق بالمتكلم أن يسكت على كلام غير جدي لأنّ يذكر شيئا مع الدلالة في نفس الكلام بقريئة حال أو مقال على انه جاد في مقدار منه، فإنّ هذا لا يكون منافيا مع الظهور الحالي المذكور فالتخصص ثابت في الواقع بلحاظ هذه المرحلة من الظهور للعام.

واما التخصيص المنفصل فلا تتم فيه هذه المحاولة كما تقدم بيانه عند التعليق عليها فيدور الامر بين المحاولتين الثانية والثالثة. وقد اتضح مما تقدم أنّ جميع ما ذكر من المؤيدات والشواهد الآتية أو اللمية لاحدهما في مقابل الاخرى لا تكون برهاناً حاسماً

١ - هذا لو أريد أنّ اداة العموم تدل على امتيعاب مالم يخصه المتكلم ولو بجملة مستقلة، واما اذا أريد من هذه الدعوى ثبوت التخصيص في مرحلة المدلول التصوري على غرار الاستثناء والاستدراك كما لو ادعى أنّ نفس تعقب الخاص بما هو خاص يدل على الاستدراك تصوراً ومن أساليبه فلا اشكال من هذه الناحية.

بحيث يعجز صاحب الفرضية المتبناة في المحاولة الاخرى عن تفسيرها بشكل أو باخر، وعليه فتبقى المسألة في ذمة وجدان كل أحد من أن المخصص المنفصل هل يكون كاشفا عن انثلام الظهور الاستعمالي من العام أو الظهور الجدّي منه .
بقي في المقام التنبيه الى شيء وهو أنّ ماتقدم من الحديث انما هو حول حجية العام في الباقي في الجمل الانشائية أعني المستعملة في مقام الانشاء .

واما الجملة الخبرية المخصصة، فقد يقال فيها بانها لاتنافي فيها بين دليل التخصيص ودليل العام والوجه في ذلك أنّ المدلول الجدّي في الجملة الخبرية هو قصد الحكاية والاختبار لا الجعل والانشاء، ومن الواضح انه يمكن أن يكون للمتكلم قصد الحكاية عن العموم جداً وحقيقة لمصلحة فيه مع عدم ثبوت العموم واقعا كما يقتضيه المخصص، والحاصل: أنّ المخصص انما يدل على عدم ثبوت مدلول العام في مورد التخصيص ولايكشف عن عدم قصد الحكاية عن العموم في الجملة الخبرية المخصصة، غاية الامر يلزم الكذب بناءً على تقوم الكذب بأن يقصد الحكاية عن شيء خلاف الواقع كما هو المشهور، واما بناءً على مبنانا من أنّ الكذب متقوم بكشف شيء خلاف الواقع فهو حاصل حتى لو لم يكن قاصداً الحكاية كما في موارد التورية عندهم فانه قد كشف بذلك ما هو خلاف الواقع ولذلك نبني فقهيّاً على حرمة التورية وكونها كذبا ايضا الآ في حالة واحدة لا مجال للتعرض لها هنا، ولكن هذا ليس من التعارض بين الكلامين لابلحاظ المدلول الاستعمالي وهو قصد اخطار العموم وابلحاظ المدلول الجدّي وهو قصد الحكاية عنه، نعم المخصص مخالف لامر ثالث وهو مطابقة تلك الحكاية مع الواقع - وقد يعبر عنها باصالة الجد - الآ أنّ هذا الظهور ليس من ظهورات الكلام ولا من مدلولاته بوجه وانما هو مرتبط بوثاقة الحاكي وكونه صادقا لا يخطأ وهذا هو معنى عدم التنافي بين الكلامين العام الخبري والمخصص .

ولكن الصحيح وجود التنافي بين العام الخبري ومخصصه بلحاظ ظهور حالي، ذلك أنّ عدم مطابقة الحكاية مع الواقع تارة: تكون اختيارية من جهة كذب المتكلم، واخرى: تكون اضطرارية من جهة التقية ونحوه، وظاهر المتكلم بكلام انه يحكي عنه بالحرية والاختيار لا بالاضطرار والجبر فاذا فرضنا المتكلم صادقا كالمعصوم الذي

يستحيل منه عدم المطابقة الاختياري فلامحالة كان المخصص منافيا مع ظهور العام الخبري في الجدية، فإن مقتضى ظهوره الحالي في كون حكايته اختيارية وصادرة عنه بحرية صدور الكذب من المعصوم وهو مستحيل فلامحالة يقع التناقض بين المخصص والعام الخبري ولو بلحاظ ظهوره الثالث.

«حجية العام مع المخصص المجمل»

الجهة الثانية - في انه اذا فرض اجمال المخصص فهل يكون العام حجة في عام يعلم شموله للمخصص أم لا؟

وهذه المسألة بحسب الواقع امتداد للمسألة السابقة حيث انه بعد أن ثبت هناك حجية العام بعد التخصيص في تمام الباقي يبحث عن حدود ما يكون العام حجة فيه: فهل هو ما لم يعلم دخوله في المخصص أم خصوص ما علم عدم دخوله فيه؟ والبحث عن هذه الجهة يقع في مقامين، لأن، اجمال المخصص اما مفهومي أو مصداقي وفي كل من المقامين توجد فروع اربعة، اذ المخصص المجمل اما متصل بالعام أو منفصل عنه، وعلى كل من التقديرين اما أن يكون الدوران بين الاقل والاكثر أو بين متباينين.

وقبل الشروع في الحديث عن هذه المسائل لابد من التعرض الى نكتة مرتبطة ببحوث تعارض الادلة ولها دخل كبير في المقام، وهي الكلمة المشهورة القائلة بأن المخصص المنفصل يرفع حجية العام والمخصص المتصل يهدم ظهور العام فنقول: اما دعوى كون المخصص المنفصل رافعا لحجية العام دون ظهوره فلأن العام بعد أن انعقدت دلالة على العموم وتمت فيستحيل أن ينقلب عما وقعت عليه، لانه كانت دلالة تنجيزية غير معلقة على عدم التخصيص المنفصل ببرهان نفي احتمال التخصيص بنفس هذا الظهور والآ لا بتلّي الظهور بالاجمال كلما احتملنا وجود مخصص منفصل واقعا، فلامحالة عند ثبوت المخصص ايضا تكون اصل الدلالة والظهور باقيا في العام على حاله وانما ترتفع حججته اما بملك الاظهرية والاقوائية كما سلكه صاحب الكفاية (قده) أو بملك القرينية كما افاده المحقق النائيني (قده) وقد حققنا

ذلك مفصلاً في بحوث التعارض.

وأما دعوى كون المخصص المتصل رافعا للظهور فهي بالنسبة الى التخصيص المتصل بنحو التقييد أو الاستثناء والاستدراك واضحة، لأن التخصيص في هذين القسمين ثابت في مرحلة المدلول التصوري الوضعي للكلام فلا ينعقد ظهور في العموم ذاتا لعدم انعقاد دلالة عليه في مرحلة الدلالة التصورية.

وأما المخصص المتصل المستقل فرافعيته لاصل الظهور تتضح على ضوء النكتة التي ذكرناها فيما سبق لتفسير عدم العناية في التخصيص به، حيث قلنا بأن العام وإن كان بحسب مدلوله التصوري بل الاستعمالي ظاهراً في العموم إلا أنه بحسب المدلول الجدي لا يظهر في ارادته بل الظهور يقضي بارادة الخصوص جدا، باعتبار أن الظهور الحالي في الجدية يقتضي أن المتكلم جاد في كلامه في مقابل أن يكون هازلاً في مجموع كلامه بأن يسكت على الهزل فإدام لم ينته من كلامه الواحد لا يمكن اقتناص مراده الجدي منه، فإصالة الجد إنما تجري بلحاظ مجموع الكلام لا ثبات الجد ونفي الهزل الفعلي بالكلام ولا تجري بلحاظ كل جزء جزء من الكلام الواحد لا ثبات الجد التحليلي والحيثي من ناحيته.

فاذا اتضحت هذه المقدمة نعود الى الحديث عن مسائل اجمال المخصص فنقول:

(المقام الاول - في المخصص المجمل مفهوماً) (وهو يحتوي على فروع اربعة كما اشرنا:)

الفرع الاول - ما اذا كان المخصص المجمل مفهوماً متصلًا بالعام ومردداً بين الاقل والاكثر، كما اذا ورد (اكرم كلَّ فقير ولا يجب اكرام الفاسق من الفقراء) وافترضنا تردد مفهوم الفاسق بين فاعل الذنب الكبيرة بالخصوص - الاقل - أو مرتكب مطلق الذنب - الاكثر -.

وفي هذا الفرع لا اشكال ولا ريب في سريان الاجمال من المخصص الى العام بحيث لا يمكن التمسك به في اثبات حكمه لمورد الاجمال.

والصياغة المعروفة لهذه الدعوى: انَّ الحجية موضوعها الظهور وفي المقام يكون اصل ظهور العام بلحاظ مورد الاجمال من المخصص مجملاً باعتباره متصلاً وقد تقدم انَّ المخصص المتصل يهدم اصل الظهور، فلو كان مدلول المخصص هو الاكثر كان معناه عدم انعقاد ظهور العام بلحاظ فاعل الصغيرة لكي يمكن التمسك به، وبكلمة موجزة: يكون المقام من الشبهة المصدقية لدليل حجية الظهور والعموم فكيف يمكن التمسك به؟ وهذه الصياغة في التخصيص بالمتصل الثابت في مرحلة المدلول التصوري للعام - كالتخصيص بنحو تقييد مدخول اداة العموم أو بالاستثناء - واضح لا غبار عليه، اذ لا يمكن أن يجرز فيه المدلول التصوري الوضعي للعام بلحاظ مورد اجمال المخصص لكي

يكون حجة في الكشف عن المراد الاستعمالي والجدي لأنَّ الكاشف عن ذلك انما هو الفهم الشخصي للمتكلم على ما حققناه في بحوث حجية الظواهر، والمفروض هنا الاجمال في نظره هذا اذا كان الاجمال بحسب نظره، واما اذا كان الاجمال بحسب نظر العرف العام ايضا كما في موارد استعمال المشتركات أو المجملات ذاتا فالامر اوضح. واما في التخصيص المتصل المستقل الذي قلنا فيما سبق ان التخصيص فيه يثبت بملاك تصديقي ولذلك لا يكون ثابتا الاً بلحاظ المراد الجدي فقد يقال بانه لا تتم فيه الصيغة المذكورة لأنَّ المفروض انعقاد الدلالة التصورية والاستعمالية على العموم الشامل لفاعل الكبيرة فضلا عن الصغيرة وانما يشك ويحتمل عدم جدية المتكلم فيه ولكن احتمال الهزل هذا منقضى باصالة الجد، لأنَّ المقدار الثابت لدى السامع من الهزل انما هو بالنسبة لفاعل الذنب الكبيرة واما مرتكب الصغيرة فلم يثبت هزل المتكلم فيه فيكون مقتضى الاصل والظهور الحالي الجدية فيه كما هو كذلك بلحاظ سائر افراد العام.

الا انَّ الصحيح مع ذلك سريان الاجمال الى العام في هذا القسم ايضا، وذلك لاننا ذكرنا فيما سبق في معنى انثلام الظهور الجدي بالمخصص المستقل المتصل بانَّ الهزل الذي يكون على خلاف ظاهر المتكلم انما هو الهزل الذي يسكت عليه المتكلم. وحينئذ فتارة: يراد بالسكوت ما يقابل اعلام السامع وجعله يفهم بالفعل الهزل، واخرى: يراد بالسكوت ما يقابل البيان بحسب ما هو نظام اللغة والمحاورة العام، فان قصد الأول تمَّ ما ذكر من عدم انثلام اصل الظهور في هذا القسم لأنَّ السامع لم يثبت لديه الهزلية الاً بمقدار فاعل الكبيرة فقط، وانَّ قصد الثاني فالصحيح ما ذكر في الكلام المعروف من اجمال العموم لانه على تقدير كون المخصص بحسب النظام اللغوي العام شاملا لفاعل الصغيرة لم يكن المتكلم قد سكت عن هزلية العام بلحاظه فلا يحزر موضوع الظهور الجدي بالنسبة اليه. ولا اشكال في انَّ الصحيح هو التقدير الثاني لوضوح انَّ المتكلم ليس مسؤولاً عن اكثر من متابعة النظام اللغوي العام في مقام المحاورة والتخاطب وابرار جده وهزله.

إن قلت: فاذا يقال في الموارد التي يكون الاجمال فيها ذاتيا ثابتا بحسب النظام

اللغوي العام ايضا كما اذا كان المخصص مشتركا لفظيا بين الاقل والاكثر ولم ينصب المتكلم قرينة.

قلنا: بعد افتراض صحة الاستعمال في تلك الموارد وكونه منسجما مع النظام العام بحيث يكون استعماله وارادته لاحد المعنيين من دون نصب القرينة صحيحا عرفا. لا يكون المتكلم ساكتا عن الهزل المذكور بحسب النظام العام على تقدير ارادته التخصيص بالاكثر فلا يمكن نفي احتمال هذا الهزل ايضا لاحتمال كونه مما لم يسكت عنه. وهكذا يتبين صحة الدعوى المذكورة في هذا الفرع من سريان الاجمال من المخصص الى العام.

نعم انّ هنا اشكالا قديوجا على دعوى الاجمال في هذا الفرع وحاصله: انه سلمنا الاجمال وعدم احراز صغرى الظهور في العام بالنسبة لمورد اجمال المخصص ولكن أليس هذا الشك مسببا عن الشك في القرينة المتمثلة في المخصص فيمكن نفيه باصالة عدم القرينة وبه يرتفع الشك المسببي ويحزر الظهور في العام ايضا.

والجواب على هذا الكلام واضح، فانه لوأريد من اصالة عدم القرينة هذا اصل تعبيدي شرعي هو استصحاب عدم القرينة فالتمسك به في المقام مثبت لوضوح انّ الظهور لازم تكويني عقلي وليس أثرا شرعيا مترتبا على عدم القرينة وانّ كان يترتب عليه الحجية التي هي حكم شرعي. وانّ أريد الاصل العقلائي فهو انما يجري في مورد تحفظ فيه نكته كاشفية وامارية يُنفى بها وجود القرينة، على ما شرحنا ذلك في بحث حجية الظواهر، وذلك يكون في احدى حالتين ليس المقام واحدا منها:

الحالة الاولى - ما اذا كان الشك في القرينة مسببا عن احتمال الغفلة بان كان ذكره المتكلم وغفل عن سماعها المتكلم فيكون منفيًا بلاك اصالة عدم الغفلة من العاقل الملتفت.

والحالة الثانية - ما اذا كان الشك في وجود القرينة المنفصلة فيكون منفيًا بلاك كاشفية الظهور المنعقد في ذي القرينة ذاتا. وفي المقام ليس الشك من باب احتمال الغفلة بل الجهل والاجمال وليس الاصل عدم الجهل، كما انّ المحتمل هو القرينة

المتصلة الهادمة على تقدير ثبوتها لاصل الظهور لا المنفصلة التي يحفظ معها الظهور^١.
 الفرع الثاني - ما اذا كان المخصص متصلاً ومجملاً دائراً بين متبائنين. كما اذا قال
 (اكرم كلّ فقير ولا تكرم الاولياء منهم) ودار أمر الولي بين العبد وابن العم مثلاً، أو
 قال (لا تكرم زيداً) ودار أمره بين زيد بن عمر وزيد بن بكر.

والبحث في هذا الفرع يقع في ثلاث نقاط:

النقطة الاولى - في عدم جواز التمسك بالعام في الفردين المتبائنين معاً، وذلك

لوجهين:

الاول - ماتقدم في الوجه السابق من أنّ المخصص المتصل يهدم اصل الظهور في
 العام فانه على هذا الاساس لا يوجد ظهور بلحاظ الفردين معاً كي يتمسك به.
 الثاني - لو تنزلنا وافترضنا وجود الظهور فيكون المخصص المتصل كالمنفصل رافعا
 للحجية فقط مع ذلك لا يمكن التمسك بالعام كما لا يمكن في فرض انفصال المخصص،
 وذلك لأنّ الظهورين وإنّ فرض انعقادهما ذاتاً إلا أنّ احدهما ساقط عن الحجية بحسب
 الفرض لثبوت المخصص لاحدهما على كل حال ومعه لا يمكن التمسك بالظهور فيها معاً
 فانه خلف التخصيص.

النقطة الثانية - في عدم جواز التمسك بالعام في احد الفردين بالخصوص وذلك

لوجهين ايضاً:

الاول بناءً على ماتقدم من انهدام اصل الظهور فيما اذا كان المخصص متصلاً
 لا يحرز اصل الظهور بالنسبة الى كل من الفردين بالخصوص فيكون شبهة مصداقية
 لكبرى حجية الظهور.

الثاني لو فرض عدم انشلام اصل الظهور مع ذلك لا يجوز التمسك بالعام لاثبات
 الحكم في احد الفردين بالخصوص لانه لو أريد التمسك به مع التمسك بالعام في الفرد
 الآخر جميعاً فهو خلف التخصيص كما تقدم، ولو اريد التمسك به بدلاً عن الآخر فهو

١ - هذا اذا أرجعنا اصالة عدم القرينة في هذه الحالة الى اصالة الظهور واما اذا لم تكن من باب حجية الظهور عند العقلاء
 بل من باب اصالة الحقيقة والعموم ابتداءً مع ذلك لم يجز التمسك بها في المقام فيما اذا كان المخصص المجمل ثابتاً في
 مرحلة المدلول التصوري للكلام لعدم انعقاد اصل الدلالة التصورية والاستعمالية بالنسبة الى مورد الاجمال.

ترجيح بلا مرجح، وإن شئت قلت: إنَّ الظهور إذا كان منعقداً وإنَّ كان ينفي احتمال التخصيص وفي المقام بلحاظ احد الفردين بالخصوص لايقطع بالتخصيص الآ أنَّ هذا الظهور في كل منها معارض معه في الاخر فيسقطان عن الحجية كما هو الحال في تمام موارد التعارض.

النقطة الثالثة. في امكان التمسك بالعام لاثبات الحكم في الفرد غير الخارج بالتخصيص واقعا على اجماله، واثره تشكيل علم اجمالي منجز اذا كان العام متكفلا لاثبات حكم الزامي فيكون من موارد العلم الاجمالي بالحجية الذي هو كالعلم الاجمالي بالواقع في التنجيز، بل وقد يتصور الاثر ايضا في مورد العام غير الازامي احيانا.

والصحيح امكان ذلك بتقريب: أنَّ غير ماهو المخصص واقعا يكون ظهور العام شاملا له على اجماله ولا موجب لرفع اليد عن حجيته لأنَّ المقتضي وهو اصل الظهور محفوظ بالنسبة اليه وإنَّ كنا في مقام الاشارة اليه نشير اليه بالعنوان الاجمالي المذكور والمانع مفقود حيث لم يثبت تخصيص آخر زائداً على المخصص المجمل^١.

وهذا لايرد شي من الوجهين المتقدمين في النقطتين السابقتين هنا كما هو واضح، هذا اذا لم يكن يعلم بعدم التخصيص الزائد ثبوتاً وإلَّا كان ثبوته بالعلم الوجداني بارادة غير المخصص.

إلَّا أنَّ هنا اشكالاً لا بدَّ من حلّه، وهو أنَّ غير ماهو المخصص واقعا قد يكون لاتعين له واقعا وذلك فيما اذا كان المخصص لاتعين واقعي له كما اذا كان المخصص عقلياً بمثابة المتصل يقتضي عدم اجتماع الحكم على الفردين المتباينين معاً بحيث لا بدَّ من خروج احدهما عقلاً، فانه في حالة من هذا القبيل

١ - قد يقال أنَّ هذا البيان انما يتم فيما اذا لم يكن المخصص ثابتاً في مرحلة المدلول التصوري للكلام وكان الاجمال ثابتاً بحسب النظام العام كما في استعمال المشترك أو الاجمال في نفس الاستعمال واما في ذلك فلا تنعقد الدلالة الفعلية التصورية على شمول شي من المتباينين واما الدلالة الشأنية التي كانت تحصل بالفعل لولا المخصص المجمل فليست هي موضوع الحجية. ولكن الجواب: بأنَّ الحجية ليست الدلالة التصورية بل الظهور الحالي الكاشف عن قصد المتكلم للافهام والجد، وفي المقام يعلم على كل حال بأنَّ المتكلم يقصد احد المعنيين المترددين في مرحلة الدلالة التصورية كما هو الحال في استعمال المشترك ابتداءً كما اذا قال (اكرم المولى) مثلاً.

لوفرض خروج كلا الفردين لم يكن يتعين المخصّص -بالفتح- في احدهما المعين بل كانت نسبته اليهما على حد واحد، فاذا لم يكن المخصّص متعيناً فلا محالة غير المخصّص ايضاً لا يكون متعيناً لأنّ نقيض اللامتعين لامتعين لا محالة، ومعه لا يمكن التمسك بالعام حتى بعنوان غير الخارج بالتخصيص واقعاً لأنّ المقصود من التمسك به اثبات حكمه في ذلك المورد ولا يعقل جعل الحكم على موضوع غير متعين واقعاً.

اذن فالصيغة المذكورة لتقريب الحجية لا بدّ من تطويرها وتصعيدها بعد افتراض انّ العمل عقلياً وفقهياً على بقاء العام على حجيته في غير ما هو خارج بالتخصيص واقعاً من دون فرق بين حالة تعين الخارج في لوح الواقع وعدم تعينه.

وقد يقال: انّ غاية ما يثبت بالمخصّص في هذه الحالة عدم امكان شمول العام للفردين معاً واما شموله لاحدهما لابعينه فلا مانع منه بحسب الفرض فيتمسك بالعام لا ثبات حكمه في احدهما لابعينه.

وفيه: اولاً - انّ عنوان احدهما ليس فرداً من افراد العام ليكون مشمولاً له بدلالة مستقلة بل هو جامع انتزاعي بين الفردين والدالتين، لأنّ العام انما يدل على شمول كل فرد بعنوانه التعيني فتتشكل دالتان تعينتان يعلم بسقوط احدهما لابعينها والجامع بين الدالتين ليس دلالة، نظير ما قلناه في باب التعارض بين الخبرين عندما أريد اثبات الحجية لأحدهما لابعينه.

وثانياً - انّ هذا ينتج الوجوب التخيري الثابت لعنوان احدهما مع انّ العام بحسب الفرض يثبت الحكم التعيني في كل فرد ولهذا قلنا بتشكّل علم اجمالي مقتضى للاحتياط.

والصحيح في علاج هذا الاشكال أن يقال: إنّ الحالة المذكورة انما تكون في الموارد التي يكون التخصيص فيها بملك استحالة اجتماع الفردين تحت العام من دون خصوصية في احدهما وإلا كان اخراجه متعينا ثبوتاً في نظر المولى فانه كما لا يعقل أن يكون موضوع حكم المولى غير متعين ثبوتاً كذلك لا يعقل أن يقصد المولى تخصيصاً واخراجاً لاحدهما اللامعين ثبوتاً فانّ الاخراج والتخصيص حكم ايضاً فلا بدّ من تعينه ثبوتاً.

وحينئذٍ يقال: بأنَّ المحذور العقلي المذكور سوف يؤدي الى وقوع التعارض بين الدليلين المتمثلين هنا في عموم العام بلحاظ هذا الفرد وعمومه بلحاظ الفرد الاخر، وهذا التعارض انما يكون فيما لو أُريد التحفظ على الظهورين في الفردين مطلقاً بحيث نشبت في كل منها حكم العام بالفعل، وبما أنَّ هذه المشكلة مجرد مشكلة فنية نظرية وليست عملية باعتبار أنَّ السيرة العملية العقلائية لا تفرق على كل حال في حجية العام لنفي التخصيص الزائد على اجماله سواء كان له تعين واقعي على تقدير ثبوته أم لا، فالمسألة في مرحلة الاثبات محلولة بحسب الفرض وانما نريد أن نلتمس صياغة فنية لها ثبوتاً.

ويمكن علاج الاشكال فنياً بافتراض انَّ الساقط بالمخصص المذكور في المقام هو عموم العام لكل من الفردين مطلقاً واما ثبوت حكمه لكل منهما مشروطاً بخروج الاخر فلا محذور فيه، وبما انه يعلم بخروج احدهما على كل حال فيكون القدر المتيقن فعلية الشرط في احدي الشرطيتين وبالتالي العلم الاجمالي بالحجة على الحكم وهو منجز كالعلم الاجمالي بالواقع.

هذه هي الصياغة الاجمالية للحل، واما تفصيل ذلك أن يقال: انَّ الجمع بين الظهورين المتعارضين في المقام بنحو لا تقع في المحذور العقلي للمخصص يتصور بدواً على أحد انحاء أربعة.

١ - أنَّ نجتمع بينها بتقييد الحكم المنكشف في كل منها بحالة خاصة هي ما اذا لم يكن الحكم ثابتاً للاخر وبذلك نستحصل وجوبين مشروطين في الفردين كل منهما مشروط بعدم ثبوت الحكم على الاخر.

وهذا الوجه غير صحيح اثباتاً وغير معقول ثبوتاً، فانَّ اثبات كون الحكم المجعول المنكشف بالدليل مقيد ومشروط بحاجة الى قرينة على ذلك وبمجرد التعارض بين اطلاقي الدليلين لا يقتضي ذلك، هذا مضافاً الى استحالة ثبوت هذين الحكمين المشروطين في المقام كالحكمين المطلقين، لانه لو كان الشرط في كل منها عدم الوجود المطلق لحكم الاخر فهو دور اذ يستلزم توقف كل منها على عدم الاخر، ولو أُريد عدم الوجود اللولائي له أي لولا الاول فالشرط غير محفوظ في شي منها اذ لولا احدهما

لم يكن محذور في جعل الحكم على الآخر كما هو واضح.

٢ - أن يفترض التعارض بين الاطلاقين ويكون المقدار الثابت منها بعد التعارض اطلاق العام لكل من الفردين على تقدير عدم الحكم للفرد الاخر، فيكون المقدار الثابت ظاهراً هو المقدار المردد بين المطلق والمشروط، نظير ما اذا تعارض (اكرم الفقيه) مع (لا تكرم الفاسق) وتساقطاً فكان المقدار الثابت بالحجة نتيجة هو وجوب اكرام الفقير العادل المردد ثبوتاً بين كونه مخصوصاً به أو مطلقاً من ناحية قيد العدالة.

فيقال في المقام: ان مقتضى حجية اطلاق العام لكل من الفردين في حال خروج الاخر وعدم ثبوت الحكم له، ثبوت حكيم على الفردين مرددين بين المشروط والمطلق وإن كان يعلم بان احدهما لا بد وأن يكون مطلقاً لاستحالة كونها معاً مشروطين ثبوتاً.

وهذا الجمع ايضاً غير صحيح لعدم معقوليته ثبوتاً إذ جعل المشروط لاحدهما مع كونه في الاخر مطلقاً يكون لغواً لأن الشرط بحسب الحقيقة انما هو عدم جعل الحكم على الاخر لعدم امتثاله كما في باب التزاحم، والمفروض ان عدم الاخر منتفٍ فالجعل المشروط لا يكون محرراً ومن اجل الامتثال فيكون لغواً، وهذا يعني وقوع التعارض بين الاطلاقين المزبورين ايضاً حيث يعلم بان احدهما ساقط يقيناً على كل حال وبما انه غير متعين فلا يعقل التمسك بالآخر بعنوانه.

٣ - أن يقال بالحجية المشروطة لكل من الظهورين المتعارضين، نظير ما ذكرناه في بحث التعارض من امكان استفادة نفي الثالث على القاعدة من دليل الحجية العام تمسكاً باطلاقه لكل من الخبرين المتعارضين مشروطاً بكذب الاخر، ففي المقام ايضاً يقال: ان العقلاء يجعلون الحجية لكل من الداليتين العموميتين في العام ولكن لا مطلقاً بل مشروطاً بكذب الاخر بمعنى عدم ثبوت مدلوله وبما انه يتيقن ان احدهما على كل حال غير ثابت فتكون احدي الحجيتين فعلية لاحالة، ولا محذور في أن يكون واقعاً كلاهما غير ثابت المستلزم لفعلية الشرطين والحجتين لأن هذا التقدير غير واصل للمكلف على كل حال بل لو وصل اليه فسوف ينتفي موضوع الحجية فيها معاً باعتبار العلم التفصيلي بكذب العموم فيها معاً، وكون الحجية المعلومة بالاجمال نسبتها الى

الطرفين على حد واحد لو فرض فعلية شرطها واقعاً بحيث لا تتعين في احدهما المعين لاضرير فيه، فإنَّ عدم تعين العلم الاجمالي واقعاً لا محذور فيه بلحاظ المنجزية العقلية وانما المحذور في عدم تعين موضوع الجعل والحكم الشرعي أو العقلاني كما هو واضح وهو متعين في المقام في احد الفردين أو كليهما فلا اهمال فيما هو المجعول.

وهذا الوجه صحيح ومعقول طالما افترض تمامية المقتضي له في مرحلة الاثبات وانَّ السيرة العقلية قاضية بنفي التخصيص الزائد كما اشرنا اليه. إلا انه لا يتم إلا في المخصص المنفصل الذي يحفظ فيه أصل الظهور وتنثلح حجته، وانما اذا كان المخصص المذكور متصلاً وهادماً لأصل الظهور فلا بدَّ من تعين ما يهدم وما لا يهدم ولا معنى للهدم المشروط كالحجية المشروطة كما هو واضح.

٤ - أن يقال بالتبعيض في الكشف والدلالة نفسها بدعوى انَّ كلاً من الدليلين له كشف عن مدلوله وهو ثبوت الحكم على احد الفردين مطلقاً من حيث كذب الكاشف الاخر أو صدقه، فتكون الحجة خصوص الكشف الثابت على تقدير كذب الاخر لا بأن يكون كذب الاخر ماخوذاً في موضوع المنكشف بل في موضوع الكشف نفسه، نظير ما اذا أخبر المعصوم بكذب احدي الامارتين حيث يكون لكل منهما كشافاً عن مدلوله على تقدير كذب الاخر من دون أن يكون كذب مدلول الاخر ماخوذاً في موضوع مدلول الاول، فيقال في المقام انَّ المخصص العقلي المذكور لا يقتضي اكثر من اثبات كذب احدي الدلتين والكشفيين فيكون التقييد في الكاشفين، أي يكون كل من الظهورين كاشفاً عن مدلوله وهو ثبوت حكم موضوعه ولكن كشفه المقيد بكذب الظهور الاخر هو الحجة، وبما انه يعلم بحصول القيد في احدهما على الاقل فتحرز فعلية احد الكشفيين على الاقل ولعلّه واقعاً كلاهما فعلي إلا انه لا يضر كما اشرنا، باعتبار عدم العلم بذلك ومقتضى حجية الكشف المعلوم بالاجمال التنجيزاً.

١ - الظاهر انَّ هذا النحو من التقييد في الكاشفية انما هو في الملازمات الثبوتية كما اذا اخبر عن احد الضدين فيكشف عن صدقه على تقدير كذب الاخر وانما الكواشف الفعلية كالكلام الكاشف عن المراد فلا يعقل هذا النحو من التقييد فيها لانها امر جزئي وكاشفيتها فعلية فلا يعقل أن تكون موقوفة على كذب الاخر ثبوتاً أو عدم كذبه بل هي كاشفة عن كذب ذلك بالفعل، فلا تعليق ولا تعدد في الدلالة والكشف، نعم يعقل توصيف هذه الدلالة والكشف بأنها تامة مع كذب الدلالة والكاشف

وهكذا نستطيع أن نخرج بصياغة فنية لتخريج حجية العام في غير الخارج بالتخصيص على اجماله، وقد عرفت أنَّ المشكلة صياغية فنية وليست عملية اذلا اشكال عندنا في أنَّ السيرة العملية العقلائية قائمة على حجية العام في نفي التخصيص الزائد على المقدار المعلوم بالاجمال سواء كان له تعين واقعي أم لا.

ثم أنَّ من تطبيقات هذه الفكرة ما اذا علمنا بنجاسة احد الثوبين أو الترايين واحتملنا نجاسة الاخر، فإنَّ دليل كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر مقيد بمقتضى مخصص لبي متصل أو منفصل بعدم امكان الترخيص في المخالفة العملية القطعية فلا يمكن أن يشمل كلا طرفي العلم الاجمالي وأما شموله لغير ما علم اجمالاً بنجاسته مع احتمال كونه غير متعين في الواقع - كما لو فرض نجاستها معاً من دون مائزثبوتي - فبني على ما ذكرناه من امكان التمسك بالعام لنفي التخصيص الزائد، اذ المخصص العقلي أو العقلائي المذكور لا يقتضي اكثر من عدم امكان اجتماع الموضوعين معاً تحت دليل الاصل وأما شموله لاحدهما فلا محذور فيه.

واثر التمسك بدليل الاصل في غير المعلوم بالاجمال مع كونه متكفلاً لحكم ترخيصي جواز تكرار الصلاة بها مرتين حيث يحرز بالتعبد الطهارة الظاهرية وهذا بخلاف ما اذا قيل بعدم جواز التمسك بالعام في ذلك.

الفرع الثالث - ما اذا كان المخصص المجمل منفصلاً دائراً بين الاقل والاكثر كما اذا ورد (اكرم كل فقير) وورد في دليل منفصل (لا يجب اكرام فساق الفقراء) مع تردد مفهوم الفاسق بين مطلق مرتكب الذنب وبين خصوص من ارتكب الكبيرة.

→
والآخر كما انها قد تكون مقرونة بامور واقعية اخرى من قبيل صدق مضمونه ايضاً وتحققه واقعاً إلا انه من الواضح ان الحجية المبحولة عقلانياً أو شرعاً على الكواشف لا تجعل لها مقيدة بمثل هذه القيود الواقعية المرتبطة بالدلول المتكشف من حيث صدقه أو كذب ضده فتسامية مقام الاثبات عقلانياً محل تأمل وإلا فكان ينبغي المصير اليه في تمام موارد التعارض بين اطلاقي دليلين بملاك العلم الاجمالي كما اذا علم اجمالاً بتخصيص احدهما - كما اذا جرى استصحاب الطهارة في طرف واصالة الطهارة في طرف اخر مثلاً - بل وفي موارد التعارض من باب التناهي بين مدلوليها بنحو العموم من وجه فيا اذا كان كلاهما يتضمن حكماً الزامياً ويظهر اثره العملي في موارد تعدد الواقعة مع انه من البعيد الالتزام بذلك فقياً بل ذهب المشهور الى عدم نفي الثالث في موارد التعارض، نعم في خصوص الاصول العملية يمكن اجرائها في عنوان غير المعلوم بالاجمال لأن موضوع الاصل هو الشك ومع وجود عنوان اجمالي يتحقق فرد ثالث للشك يكون موضوعاً مستقلاً لدليل الاصل غير الشك المتعلق بالعنوانين التفصيليين.

والصحيح في هذا الفرع صحة التمسك بالعام في مورد اجمال المخصص وعدم سريانه الى العام.

والصيغة المدرسيّة لتخريج ذلك: أنّ مقتضي الحجية وهو ظهور العام في العموم بالنسبة لمورد الاجمال موجود والمانع مفقود.

أمّا وجود المقتضي، فلما تقدم من أنّ المخصص المنفصل لا يهدم الظهور وإنما يتقدم عليه في الحجية بملك الاظهرية أو القرينية.

وأمّا عدم المانع، فلأنّ الثابت من المانع عن حجية العموم إنما هو بمقدار فاعل الكبيرة من الذنب واما فاعل الصغيرة فلم يثبت بحسب الفرض خروجه بالتخصيص فيبقى العام على حجيته لما تقدم من أنّ ظهور العام بنفسه حجة في نفي التخصيص المحتمل.

وهذه الصياغة صحيحة لاغبار عليها، إلاّ هنالك شبهات يمكن أن تثار في مقابلها لابدّ من دفعها، وهي يمكن ان تذكر بتقريبات عديدة:

التقريب الاول - أن يقال بأنّ هذا تمسك بالعام في الشبهة المصدقية مخصصه الذي سوف يأتي في المقام الثاني عدم صحته وذلك لأنّ المخصص قد اخرج عن العام بحسب الفرض ما هو مدلول عنوان الفاسق من الفقراء وبذلك اصبح ظهور العام منقسماً الى ما يكون حجة فيه، وهو الفقير الذي لا يكون مشمولاً لمدلول الفاسق، وما لا يكون حجة فيه وهو الفقير المشمول لمدلول الفاسق، والمفروض أنّ فاعل الصغيرة ممن يشك في كونه مشمولاً لمدلول الفاسق أم لا فيكون بالنسبة الى الظهور الباقي على حجيته من العام شبهة مصداقية ولا يجوز التمسك فيها بالظهور.

والجواب: أنّ التخصيص اذا كان بعنوان من هو مدلول كلمة الفاسق بحيث اخذت كلمة الفاسق في دليل التخصيص بنحو الموضوعية بحيث يكون التخصيص بعنوان مسمّى الفاسق فلا اشكال عندئذ في عدم امكان التمسك بالعام في مورد الاجمال وهو فاعل الصغيرة إلاّ أنّ هذا بحسب الحقيقية من اجمال المخصص مصداقاً لا مفهوماً لان مفهوم مسمّى الفاسق لا اجمال فيه وإنما الاجمال في مصداقه لا محالة، واما اذا كان التخصيص بعنوان من يكون فاسقاً واقعاً بحيث يكون مفهوم الفاسق ملحوظاً بما هو

مرآة عن واقعه كما هو الحال في كل مفهوم فلا محالة يكون التخصيص بمقدار محكي هذا العنوان المردد بحسب الفرض بين الاقل والاكثر ويكون المتيقن منه هو الاقل واما الاكثر فينبى احتمال تخصيصه بعموم العام دون أن يكون شبهة مصداقية له، لأن ظهوره انما انقسم بمقدار ما ثبت فيه التخصيص وهو فاعل الكبيرة فقط كما هو واضح.

التقريب الثاني - ان البناء العقلائي قاضٍ بعاملة الادلة والقرائن المنفصلة معاملة المتصلات بتزليلها منزلة المتصلة في مقام استكشاف المراد النهائي من مجموع كلمات المتكلم الواحد وهذا البناء يقضي في المقام ايضاً أن نعطي للمخصص المنفصل المجمل حكم المخصص المتصل المجمل وقد تقدم في الفرع الاول انه يوجب سريان الاجمال الى العام فكذلك الحال فيما ينزل منزلته، غاية الامر ان الاجمال هناك تكويني حقيقي وهنا تنزيلي حكمي.

الجواب: ان المقصود من البناء العقلائي المذكور ان الدليل المنفصل بما هو منفصل وما ينجم عن ذلك من استقرار ظهورات ودلالات يفرض كأنه متصل فاذا كان هناك ظهور يتولد من نفس حيثية الانفصال وانتهاء الكلام الاول فلا بد وأن يحافظ عليه ايضاً في مقام التعامل، وليس معنى التنزيل المذكور في البناء العقلائي افتراض الغاء هذا الظهور حكماً. وإن شئت قلت: ان فحوى هذا البناء ان الدليل الذي يكون على تقدير اتصاله قرينة مفسرة ومحددة لمراد المتكلم يكون على تقدير انفصاله كذلك حكماً وبلحاظ الحجية مع افتراض انحفاظ تمام ما هنالك من ظهورات ودلالات في مجموع الكلامين، فلا يراد بهذا البناء الغاء الظهورات الكلامية المتولدة نتيجة انتهاء الكلام الاول كالظهور في العموم في المقام.

نعم يتم هذا التقريب اذا تمت احدى فرضيتين:

الاولى - أن يكون الدليل المنفصل متصلاً بحسب عالم اقتناص المراد وفهمه من الكلام وإن كان منفصلاً عنه بحسب السماع وتعاقب الألفاظ. وذلك فيما اذا فرض ان الجلسة مفتوحة بعد، وان الكلام لم ينته معنوياً وإن انتهى سماعاً، كالاستاذ المحاضر الذي يلقي مطالبه تدريجاً، فانه لا يكون انتهاء كلامه في محاضرتة الاولى موجباً لاستقرار الظهور النهائي الكاشف عن مراده لأن مجموع كلامه لا يعتبر منتهياً بعد.

ففي هذه الفرضية يكون المخصص المنفصل بحسب السماع متصلاً بحسب مرحلة اكتشاف المراد النهائي للمتكلم ولذلك يسري اجماله الى العام لاحالة.

الثانية - أن يرد تعبد من المتكلم على اعطاء حكم الاتصال للمخصصات المنفصلة فيكون مقتضى اطلاق هذا التنزيل عدم حجية العام في مورد اجمال المخصص المنفصل ايضاً، إلا أن كلتا هاتين الفرضيتين غير ثابت في حق الشارع الاقدس، أما الاولى منها فلوضوح أن الائمة المعصومين وإن كانوا يفصحون جميعاً عن مصدر واحد إلا أن ذلك لا يعني أن كلماتهم المتباعدة منذ عهد النبي (ص) الى عهد الامام العسكري (ع) كلها جلسة واحدة مفتوحة كما هو واضح.

وأما الثانية فلانه لم يرد دليل على التنزيل المذكور، وانما الثابت هو اتباع الشارع للطريقة العرفية العامة في مقام اقتناص المراد من مجموع كلمات المتكلم الواحد وقد عرفت انها لا تساعد على الغاء ظهور منعقد في العموم.

التقريب الثالث - انه بناءً على مسالك مدرسة المحقق النائيني (قده)، من أن العموم في طول الاطلاق وجريان مقدمات الحكمة وأن الاطلاق موقوف على عدم البيان المنفصل ايضاً سوف يسري اجمال المخصص المنفصل الى العام لاحالة، لانه صالح للتقييد ورافع للاطلاق ذاتاً كالم متصل تماماً ومعه لا يمكن التمسك بالعام في مورد الاجمال لانه في طول الاطلاق ومقدمات الحكمة وهي لا تجري لكون المورد شبهة مصداقية لها حينئذ.

بل قد اشرنا فيما سبق أن الاجمال حاصل بمجرد احتمال التخصيص المنفصل

وهذه من التوالي الفاسدة لمجموع ذينك المبنيين ولا مخلص عنها إلا دعوى التمسك باستصحاب الظهور الموضوع للحجية، إلا أن هذا مضافاً الى كونه لا يتم في موارد احتمال وجود مخصص متقدم أو مقارن، لا ينتج ما هو المقصود من اثبات الحكم بدليل اجتهادي لا بأصل عملي.

فالصحيح في ابطال هذا التقريب عدم تمامية المبنى في المسلكين المذكورين وقد تقدم ابطال احدهما في بحث العموم ويأتي ابطال ثانيهما في موضعه من بحوث المطلق والمقيد.

وهكذا يتضح صحة ماذهب اليه المشهور في هذا الفرع من عدم سريان اجمال المخصص الى العام وصحة التمسك به في مورد اجمال المخصص لتامة المقتضي وفقدان المانع.

الفرع الرابع - ما اذا كان المخصص المجمل منفصلاً ومردداً بين متبائنين كما اذا قال (اكرم كل فقير) وورد في دليل منفصل (لا تكرم زيدا فقير) وقد تردد بين زيدين. وفي هذا الفرع ايضاً نتبع نفس المنهجة المتقدمة في الفرع الثاني لانها يشتركان في الدوران بين متبائنين، فنقول: يقع البحث عن حكم هذا الفرع في ثلاث نقاط:

النقطة الاولى - عدم صحة التمسك بالعام في الفردين معاً، ووجه ذلك واضح فانه بالرغم من فعلية دلالة العام وشموله للزيدين معاً - خلافاً لما تقدم في الفرع الثاني - لكون المخصص المنفصل على ماتقدم في الاصل الموضوعي لايهدم اصل ظهور العام. إلا ان حجية احد الظهورين ساقطة بحسب الفرض ومعه لا يمكن التمسك بهما معاً، فانه يعني التمسك بالعام فيما يقطع بعدم حجيته فيه وهو غير معقول.

النقطة الثانية - عدم جواز التمسك بالعام في احد الفردين بالخصوص، والوجه فيه واضح ايضاً فان ظهور العام في كل منهما وإن كان فعلياً فالمقتضى تام كما انه لا يعلم بتخصيصه بالخصوص فالمانع مفقود ايضاً لولوحظ كل من الظهورين مستقلاً إلا انه باعتبار العلم بالتخصيص في احدهما لا محالة يقع التعارض بينهما في الحجية بالعرض ويكون شمول دليل الحجية لاحدهما دون الاخر ترجيحاً بلا مرجح، هذا لو أريد التمسك باحدهما بالخصوص بدلاً عن الاخر وأما التمسك به وبالاخر جمعاً فهو رجوع الى النقطة السابقة وقد عرفت عدم معقوليته.

النقطة الثالثة - في جواز التمسك بالعام لنفي التخصيص الزائد المحتمل في الفرد الآخر غير الخارج بالتخصيص على نحو الاجمال اذا ترتب على ذلك أثر شرعي. والصحيح: في هذه النقطة هو الجواز ايضاً كما كان الامر كذلك في الفرع الثاني رغم ان الشبهة التي اثارناها هناك تجري في المقام ايضاً فيما اذا كان الخارج لاتعين له ثبوتاً.

بل الاشكال هنا اعوص منه هناك اذ يرد ايضاً في مورد تعين الفرد المخصص واقعاً

كما في مثال الزيدين وذلك بتقريب انه إن أُريد التمسك بالعام في عنوان غير الخارج بالتخصيص بما انه فرد ثالث للعام فهو واضح البطلان اذ ليس هناك إلا فردان هما زيد الاول وزيد الثاني وبالتالي لا يكون للعام إلا ظهوران تعينيان في كل واحد من الزيدين.

وإن أُريد جعل هذا العنوان مشيراً الى ما هو مصب الظهور الذي واقعه احد الظهورين التعيينيين فالمفروض وقوع التعارض بين هذين الظهورين نتيجة العلم الاجمالي بخروج احدهما الموجب لوقوع التعارض بينها بالعرض^١.

والجواب على هذه الشبهة صناعياً نفس ماتقدم في الجواب عليها في الفرع الثاني علاوة على جريان الوجه الثالث من وجوه التصرف هنا بخلافه هناك كما نبهنا عليه.

وقبل أن نختتم البحث في هذا المقام لا بأس بالتنبيه على امور:

التنبيه الاول - انه قد اتضح في ضوء ماتقدم وجود فارق نظري وعملي في مولود اجمال المخصص المردد بين الاقل والاكثرين ما اذا كان متصلاً أو منفصلاً وهو اجمال العام على التقدير الاول دون الثاني.

وعلى هذا الاساس لو فرض الشك في كون المخصص المحرز اصل مخصصيته صدر متصلاً بالعام أو منفصلاً عنه اصبح المقام صغرى من صغريات احتمال وجود القرينة المتصلة، فاذا قيل هناك بمقالة المشهور من التفصيل بين احتمال وجود القرينة واحتمال قرينية الوجود، أمكن التمسك بحجية العام في مورد الاجمال، وذلك لامكان احراز عمومه باصالة عدم وجود المخصص المتصل، فان اصل المخصص وإن كان محرزاً إلا ان اتصاله به غير محرز فالشك في أصل وجود القرينة المتصلة لامحالة فتجري اصالة عدم القرينة ولا تعارض باصالة عدم القرينة المنفصلة لانها لا أثر لها بعد فرض احراز اصل المخصص.

١ - لا يقال - بأن التمسك بالعام في غير ماخرج بالتخصيص اذا كان متعیناً واقعاً لامعارض له لانه بهذا العنوان الاجمالي لا يكون له معارض وانما المعارضة بلحاظ العنوانين التفصيليين حيث بلحاظها يوجد علم اجمالي يكذب احدهما، وهذا نظير مايقال في موارد تعارض الاصلين العمليين من امكان التمسك بدليل الاصل في غير المعلوم بالاجمال من دون معارض. فانه يقال: ان موضوع الاصل هو الشك وباختلاف العنوان من التفصيل الى الاجمال يتولد شك ثالث يكون موضوعاً ثالثاً لدليل الاصل غير العنوانين التفصيليين وهذا بخلاف المقام حيث ان ما هو موضوع العام انما هو واقع الفردين والمفروض ان الظهور في كل منها معارض والعنوان الاجمالي المشير لايشير الى فرد ثالث كما هو واضح.

وأمّا بناءً على ماهو المختار عندنا في بحث حجية الظهور من عدم الفرق بين احتمال وجود القرينة واحتمال قرينية من حيث عدم جريان اصالة عدم القرينة لكونها اصلاً عقلائياً قائماً على اساس نكتة الكشف والظهور ولا يكون ذلك إلا في موارد انعقاد اصل الظهور كما في موارد احتمال القرينة المنفصلة التي يجرز فيها ظهور ذي القرينة في موارد احتمال القرينة المتصلة التي على تقدير ثبوتها تكون هادمة للظهور في ذي القرينة لا كاشف فعلي لكي يتمسك به فلا يمكن نفي اجمال العام بأصالة عدم القرينة، نعم يمكن نفيه بامارة اخرى لو فرض قيامها على ذلك كشهادة الراوي السلبية، فإن سكوته عن نقل ما يكون مغيراً لمعنى الكلام المنقول بنفسه شهادة سلبية بعدم القرينة وإلا كان ينبغي أن يذكرها بمقتضى تعهده بنقل الواقعة المنقولة بتمام ماله دخل فيها.

إلا أن هذه الامارة ايضا انما تتم في خصوص دائرة القرائن الحادثة في مجلس المخاطبة لا القرائن النوعية الارتكازية التي هي مناسبات عامة معاشة في الازهان العرفية، فإن الراوي متعهد بنقل الواقعة في مجلس المخاطبة وليس متعهداً بنقل الاطار الذهني والاجتماعي العام في ذلك العصر والتي على اساسها قد تتغير مداليل الكلمات، فمثل هذه القرائن لو احتملت انحصر طريق نفيها بمراجعة تاريخ صدور النص وملاحظة الملابس والظروف التي كانت معاشة انذاك لتشخيص حال القرينة المحتملة سلباً أو ايجاباً وتفصيل الكلام في هذه الجهات موكول الى محله من بحوث حجية الظهور.

التنبيه الثاني - انه في موارد دوران المخصص الجمل بين متباينين قد يتصور عدم الفرق العملي بين ما اذا كان متصلاً بالعام أو منفصلاً وإن كان بينها فارق نظري من حيث كون المتصل موجباً لاجمال نفس الظهور والمنفصل موجباً لاجمال حجيته، لانه على كلا التقديرين لا يمكن التمسك بالعام في الفردين معاً أو في احدهما المعين كما أنه على كلا التقديرين يمكن التمسك به في العنوان الاجمالي غير المعلوم خروجه فلا ثمره عملية بينها.

ولكن الصحيح وجود الثمرة العملية بينها ايضاً. ويمكن تصويرها باحد نحوين.
الاول - ما اذا فرضنا ثبوت مخصص تعييني لاحد الفردين بالخصوص زائداً على

المخصص المحمل فانه لو فرض انفصال المخصص المحمل امكن التمسك بالعام في الفرد الاخر لان المحذور في التمسك به انما كان وجود العلم الاجمالي بالتخصيص المستلزم لعدم جواز التمسك بالعام في احد طرفيه بالخصوص لكونه ترجيحاً بلا مرجح إلا ان هذا المحذور ينحل بمجيئ المخصص التعيني ومعه يصح التمسك بالعام في الفرد الاخر لتامة المقتضي وهو الظهور وفقدان المانع.

واما اذا فرض اتصال المخصص المحمل فما ان الاجمال حينئذ في اصل الظهور فلا يحرز المقتضي في الفرد الاخر لئتمسك به ولو فرض انحلال العلم الاجمالي بالتخصيص لأن المفروض اتصال المخصص ومعه يكون احتمال التخصيص كافياً في اجمال الظهور كما هو واضح.

والمثال من الفقه الذي يمكن أن نسوقه لهذه الثمرة ما اذا فرضنا جريان استصحاب النجاسة في احد طرفي العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناثين فان دليل الاستصحاب يكون بمثابة مخصص لعموم دليل قاعدة الطهارة في ذلك الطرف المبتلى بمخصص اجمالي وهو حكم العقل أو العقلاً بعدم جواز الترخيص في المخالفة القطعية، فان هذا المخصص اذا فرض حكماً عقلياً نظرياً - كما هو المشهور - فيكون مخصصاً منفصلاً بجملاً دائراً بين متبائنين، وإن فرض حكماً عقلياً أو عقلياً بديهياً كان بمثابة المخصص المتصل المحمل. فحينئذ قد يقال بانه على التقدير الثاني لا يمكن اجراء قاعدة الطهارة في الطرف الاخر لعدم تامة مقتضي دليل الاصل فيه لاجمال الظهور ذاتاً.

ولكن الصحيح عدم تامة هذه الثمرة وجريان القاعدة في الطرف الاخر من المثال الفقهي المذكور على كل حال وذلك بناءً على ما تقدم من صحة التمسك بالعام في موارد اجمال المخصص وتردده بين المتبائنين بعنوان غير معلوم التخصيص بالاجمال^١.

١ - هذا العنوان مجرد مشير الى واقع الظهور وليس ظهوراً ثالثاً وهو محتمل الانطباق على ماخرج بالمخصص التفصيلي المتصل أو المنفصل فيكون على الاول تمسكاً بظهور محتمل وعلى الثاني تمسكاً بظهور مردد بين ما هو حجة وما ليس بحجة وكلاهما غير جائز فلا يقاس بما اذا لم يكن إلا المخصص الاجمالي، وعليه فيتعين أن يكون الحجية في هذه الحالة بالنحو المتقدم في حالة عدم التعين الواقعي أي التبعض في الكاشفة فاذا لم تنتقله اصبحت هذه الثمرة صحيحة تامة.

ثم انه يمكن تصوير هذه الثمرة فيما اذا فرضنا اتصال المخصص التفصيلي فانه إن كان المخصص الاجمالي متصلاً أوجب الاجمال لكونه من مصاديق احتفاف الكلام بما يحتمل قرينته واخراج الفرد الاخر ولا يوجد ظهوران لكي يبعض في الحجية بينها بخلاف ما اذا كان منفصلاً.

ولازم حجبية هذا العموم مع حجبية دليل الاستصحاب في الطرف الاخر ثبوت القاعدة والحكم الظاهري في الطرف الاول لاحالة ولوازم الظهورات والدلالات حجة.

هذا اذا كان المخصص المجمل له تعين في الواقع وإلّا فالصيغة الفنية للتمسك بالعام هي ماتقدم من حجبيته في كل من الطرفين مشروطاً بخروج الطرف الاخر وبما أنّ هذا الشرط قد احرز بالمخصص التعييني فلا محالة يحرز الجزاء فيه.

الثاني - أنّ نفرض وجود معارض لظهور العام في احد الفردين المتباينين تعييناً لا مخصص سواءً كانت المعارضة بملاك تنافيهما حكماً، كما اذا دلّ دليل على وجوب اكرام كل فقير وافترضنا خروج زيد المررد بين الاول والثاني ودل دليل ثالث بعمومه على عدم وجوب اكرام زيد الاول، ومثال آخر ما اذا افترضنا وجود اصل يثبت النجاسة في احد طرفي العلم الاجمالي غير مقدم على قاعدة الطهارة بل في رتبته أو كانت المعارضة بملاك نفس المخصص الاجمالي كما اذا فرضنا جريان استصحاب الطهارة في احد الطرفين المذكورين فانه وإن كان موافقاً مع دليل القاعدة في ذلك الطرف ولكنه معارض مع دليل القاعدة في الطرف الاخر لاحالة.

وعلى كل حال في هذه الحالة تظهر الثمرة بين فرضيتي اتصال المخصص المجمل وانفصاله، فانه على تقدير الانفصال يكون عندنا ظهورات ثلاثة فعلية متعارضة فيما بينها بمعارضتين مستقلتين فتسقط الجميع، وأما على تقدير الاتصال فلا ظهور فعلي للعام الاول في احد الطرفين بخصوصه لكي يعارض العام الثاني فيبقى على حجبيته وعلى اساسه يثبت ايضاً حكم العام الاول في الفرد الاخر في مثال جريان استصحاب النجاسة في احد الطرفين بعد ضم حجبيته في العنوان الاجمالي الى ذلك بنفس التقريب المتقدم. ولهذا حكمنا في المثال المذكور بجريان استصحاب الطهارة في احد الطرفين من دون أنّ يعارضه قاعدة الطهارة في الطرف الآخر لكونه مجملاً بالتعارض الداخلي الموجب لاجماله.

التنبيه الثالث - بعد أنّ عرفت الفارق بين دوران المخصص المجمل بين الاقل والاكثر ودورانه بين المتباينين يقع البحث حول تشخيص ميزان كون المخصص المجمل

دائراً بين متبائنين أو اقل وأكثر، فهل الميزان في ذلك ملاحظة النسبة بين طرفي الاجمال في مرحلة المفهوم فقط أو في مرحلة المصداق؟ وتفصيل ذلك ان هناك صوراً عديدة.

١ - أن يكون المخصص مردداً بين المطلق والمقيد كما اذا تردد مدلول كلمة الفاسق بين مطلق فاعل الذنب أو خصوص فاعل الذنب الكبيرة، ولا اشكال في انه من الدوران بين الاقل والاكثر.

٢ - أن يكون المخصص مردداً بين مفهومين متبائنين بحسب المفهوم وبحسب المصداق معاً، كما اذا تردد كلمة المولى بين القريب والعبد ولم يكن احد من الاقرباء بعد، وهذا لا اشكال في انه من الدوران بين المتبائنين.

٣ - أن يكون المخصص مردداً بين مفهومين متبائنين بحسب المفهوم ولكن بينهما العموم من وجه بحسب المصداق كما اذا فرضنا في المثال السابق نفسه ان بعض الاقرباء عبء، وهذا ايضاً من المردد بين متبائنين وإن كان بلحاظ مورد الاجتماع بالخصوص يقطع بالتخصيص على كل حال.

٤ - أن يكون الدوران بين مفهومين متبائنين بحسب المفهوم ولكن النسبة بين مصاديقها الخارجية عموم وخصوص مطلق أي اقل وأكثر كما اذا دار مدلول المخصص بين اخراج عنوان الكافر أو غير المحتون مثلاً وفرض ان الاول اعم مصداقاً من الثاني. فهل الميزان في هذا القسم ملاحظة الخارج فيتعامل مع العام معاملة العام المخصّص بالمجمل المردد بين الاقل والاكثر أو يتعامل معه معاملة العام المخصّص بالمجمل المردد بين متبائنين؟.

قد يقال: انّ تشخيص ذلك مرتبط بالبحث القادم من الخلاف بين مدرسة المحقق النائيني (قده)، ومدرسة المحقق العراقي (قده) في انّ العام هل يتعنون ماهو الحجّة منه بعد التخصيص بنقيض عنوان الخاص أم لا؟

فعلى الاول يكون المقام من الدوران بين المتبائنين ولا يصح التمسك فيه بالعام بالنسبة الى غير المتيقن خروجه من الافراد الخارجية، لأنّ عنوان العام الحجّة مردد بين الفقير غير المحتون أو غير الكافر مثلاً فلا يحرز صدق ماهو الحجّة من العام على الكافر المحتون ليمسك به.

وهذا بخلاف ما اذا قلنا بمقالة مدرسة المحقق العراقي (قده) فإنَّ العام على هذا التقدير لا يتعنون بشئ بل يبقى شاملاً لكل فرد فرد من افراد الفقير غاية الامر أنَّ ظهوره لشمول الفرد غير المحتون ليس بحجة واما ظهوره في شمول الافراد الاخرى فلا وجه لرفع اليد عن حجيته بعد أنَّ كان موضوع دلالة العام الحجة هو كل فرد فرد. هذا ولكن الصحيح مع ذلك أنَّ المقام من الدوران بين الاقل والاكثر على كلا المسلكين في ذلك البحث وانه يصح التمسك بالعام في الكافر المحتون اذا كان المخصص منفصلاً على كل حال، والوجه في ذلك أنَّ العام وإنَّ كان يتعنون بنقيض عنوان الخاص مثلاً. إلا أنَّ هذا لا ينافي مع كون العام حجة في نفسه في نفي تقييده وتعنونه باي عنوان أي نفي تقييده بعدم الكفر وبالمحتون وبالمحتون غاية الامر انه علم اجمالاً بثبوت احد التقييدين ولكن دلالة على نفي التقييد بالمحتون - وهو نقيض الاخص - لا تكون بحجة لانه لا يترتب عليه اثر عملي بعد العلم بخروج غير المحتون على كل حال وهذا بخلاف دلالة على نفي التقييد بغير الكافر - وهو نقيض الاعم - فانه يثبت سعة العام وثبوت حكمه على الكافر المحتون، واما تصوير الاثر لنفي التقييد بالمحتون بلحاظ نفس ايقاع المعارضة بينه وبين الدلالة على نفي القيد الاخر فهذا لا يكفي لتصحيح حجية الدلالة والظهور عقلاً وهذه نكتة عامة عقلانية كما لا يخفى.

المقام الثاني - في المخصص المجمل مصداقاً

وهذا البحث ينقسم ايضاً الى اربعة فروع، لأنَّ المخصص المجمل اما أن يكون منصلاً بالعام أو منفصلاً عنه وعلى كل تقدير اما أن يكون الاجمال والدوران بين الاقل والاكثر أو بين المتبائنين، إلا أنَّ الفرع الرئيسي الذي من اجله عقد هذا المقام ما اذا كان المخصص منفصلاً دائراً بين الاقل والاكثر، لأنَّ هذا البحث اما عقد كتميم للبحث في المقام السابق عن المخصص المجمل مفهوماً وقد عرفت أنَّ الفرع الوحيد في ذلك المقام الذي كان يظهر فيه صحة التمسك بالعام ما اذا كان المخصص المجمل منفصلاً ودائراً بين الاقل والاكثر فيعقد حينئذٍ بحث عما اذا كان اجمال المخصص مصداقياً وانه هل يمكن فيه ايضاً التمسك بالعام أم لا؟ فالفرع الرئيسي في

هذا المقام ماذا كان المخصص منفصلاً ودائراً بين الاقل والاكثر وأما الفروع الاخرى فقد عرفت بان التمسك بالعام فيه في المجمل المفهومي غير صحيح فما ظنك بالمصدقي .
 وإيأ ما كان فنتحدث أولاً عن الفروع الثلاثة الاخرى ثم نبحت عن الفرع الرئيسي فنقول:

أما اذا كان المخصص متصلًا ودائراً بين الاقل والاكثر فلا يمكن التمسك فيه بالعام، وملخص الوجه فيه على ضوء ما يأتي في الفرع الرئيسي ان التمسك بالعام في هذا الفرع تمسك به في مورد الشبهة المصدقية لنفسه لان المخصص المتصل على ماتقدم يوجب تضيق ظهور العام ذاتاً لاحجية فحسب فينعقد ظهور العام من اول الامر في غير مقدار التخصيص، نعم يختلف حال هذا الفرع في هذا المقام عنه في المقام السابق بانه يمكن هنا اثبات الحكم المشروط على الفرد المشكوك فيثبت ان زيدا الفقير مثلاً يجب اكرامه مشروطاً بكونه عادلاً اذا كان لهذا الوجوب المشروط أثر عملي لدى الفقيه .

وأما اذا كان المخصص مردداً بين المتبائنين كما اذا علمنا بان احد الفقيرين فاسق والاخر عالم وكان متصلًا بالعام أو منفصلاً عنه فالحال فيه هو الحال في المقام السابق من عدم امكان التمسك بالعام في الفردين معاً لانه خلف ثبوت التخصيص ولافي احدهما بعينه لانه ترجيح بلا مرجح، وصحة التمسك به في احدهما اجمالاً بل هذا التمسك هنا اوضح منه في المقام السابق لان غير الخارج بالتخصيص دائماً يكون متعيناً في موارد الدوران بين المتبائنين وإلا لم يكن من الدوران بين المتبائنين، كما ان ما ذكر في المخصص المنفصل في المقام السابق من اشكال التعارض بين الظهورين التعيينين في الفردين وتساقطهما غير جار هنا لان العام في المقام لامقتضي له في كل من الفردين تعييناً لكونه شبهة مصداقية له وسوف يأتي انه لامقتضي للعام فيه، وانما مقتضيه من اول الامر في الفرد غير الخارج بالتخصيص فيكون حجة بلا كلام .

وأما البحث عن الفرع الرئيسي وهو ماذا كان المخصص المجمل مصداقاً مردداً بين الاقل والاكثر فنترج في عرضه ضمن خطوات عديدة .

الخطوة الاول - انه قد يقال بصيغة ساذجة انه يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لمخصصه وذلك لان مقتضي التمسك بالعام تام والمانع مفقود .

أما المقتضي فلأن المفروض انفصال المخصص وعدم انثلام ظهور العام الشامل لكل فرد من افراد الفتر مثلاً حتى الفرد المشكوك فسقه. وأما فقدان المانع فلأن المانع المتوهم هو المخصص ولكنه لا يمكن التمسك به في الفقير المشكوك فسقه لانه لا يحرز انطباقه عليه فكيف يمكن التمسك به فاذا لم يكن الخاص حجة في مورد الاجمال مع فعلية ظهور العام كان المتعين حجية العام لامحالة.

الخطوة الثانية - وهي مناقشة في الخطوة السابقة وحاصلها: ان ظهور العام بعد ورود المخصص يصنف الى صنفين صنف يكون حجة وهو ظهوره في الفقراء غير الفساق وصنف لا يكون حجة وهو ظهوره في الفقراء الفساق، ومورد الشك المصداقي لا يدري هل انه ينتسب الى الفئة الاولى أو الثانية؟ فيكون الشك في اصل المقتضي وشمول الظهور الحجة من العام لمورد الاجمال.

الخطوة الثالثة - وهي مناقشة فيما ذكر في الخطوة السابقة وتصحيح للمدعى في الخطوة الاولى وحاصلها: ان التصنيف المذكور اعتباطي لا موجب له لان ظهور العام انما يقتضي شمول كل فرد فرد من مصاديقه وهم الفقراء في المثال - على ما تقدم شرحه في بحوث ادوات العموم - حيث قلنا بانها تدل على ان كل فرد موضوع للحكم، فالمقتضي انما هو الظهور الجزئي في كل فرد وهذا محرز في الفرد المشكوك وانما يشك في وجود المانع عنه وهو شمول المخصص وقد عرفت انه لا يمكن التمسك به فلا يعقل ان يكون مانعاً، وأما تصنيف ظهور العام الى صنفين وفئتين فجرد انتزاع عقلي عما هو واقع ظهور العام ودلالته فلا عبرة به.

الخطوة الرابعة - وتتكفل عرض مقالة المحقق النائيني (قده) التي تحاول ابطال ما انتهينا اليه من مجموع الخطوات السابقة ببيان في يتوقف على مقدمة حاصلها: ان الحكم له مرحلتان مرحلة الجعل الذي يفرض فيه الموضوع مقدر الوجود في افق الجعل ويحكم عليه بالحكم، ومرحلة المجهول وفعلية الحكم باعتبار انطباق موضوعه على الخارج.

وانحصار الحكم الفعلي بقسم من الافراد تارة، يكون من جهة انحصار موضوع الحكم بذلك القسم، كما اذا مات الفقراء الفساق مثلاً ولم يبق في الخارج إلا الفقير

العادل. واخرى: يكون من جهة تحديد في مرحلة الجعل تخصيصاً أو تقييداً أو نسخاً، وبين الانحصارين فرق جلي ذلك انّ الاول لا يوجب تعنون العام بخصوص ذلك القسم المتبقى من الافراد بل ثبوت وجوب الاكرام في الفقير العادل انما هو باعتباره فقيراً من دون دخل لخصوصية عدالته فيه لأن موت بعض مصاديق موضوع الجعل لا يؤثر على الجعل نفسه الذي يكون الموضوع مقدراً فيه كما لا يخفى، بل حتى لو فرض عدم وجود شيء من موضوع الجعل فالجعل ثابت على موضوعه المفروض في افق الجعل، ولهذا لا يعقل أن يكون انعدام بعض مصاديق الموضوع خارجاً موجباً لتعنون موضوع الجعل بغيره بل الموضوع نفس الموضوع وانما لا يجد مصداقاً ينطبق عليه غيره.

وامّا في الثاني فلاحتمال يتحدد العام ويتعنون بغير مورد التخصيص لأنّ التحديد الوارد منصب على الجعل نفسه ليضيق منه تخصيصاً أو نسخاً، ومن الواضح انه بلحاظ هذه المرحلة امّا أن يكون هناك تقييد أو اطلاق لاستحالة الاهمال ثبوتاً فاذا فرض ثبوت المخصص جداً وعن مصلحة وملاك كما هو حال الاحكام الشرعية كان لاحتمال دليلاً على التقييد وتعنون الجعل ثبوتاً بالفقير الفاسق لأنّ الاهمال مستحيل والاطلاق خلف ثبوت التخصيص.

وهذا يتضح انّ نقض المحقق العراقي (قده) على مقالة المحقق النائيني^١ بوارد موت الفقراء الفساق من الغرائب المعدودة التي وقع فيها هذا المحقق فانّ الفارق بين النحويين مما لا يكاد يخفى.

وعلى ضوء هذه المقدمة يقال في موارد الشبهة المصدقية للمخصص إنّ أريد التمسك بالعام لا ثبات الحكم المطلق فهو مقطوع البطلان بعد ورود المخصص، وإنّ أريد التمسك به لا ثبات الحكم المشروط بالعدالة فهذا صحيح لكنه غير مفيد لأنّ المقصود التمسك بالحجة والدليل لا ثبات حكم فعلي نستغني ببركته عن الرجوع الى الاصول العملية وامّا الحكم المشروط المشكوك تحقق شرطه فلا يفيد ذلك.

الخطوة الخامسة - وناقش في هذه الخطوة مقالة المحقق النائيني (قده) فنقول: انّ

الشبهة في المقام التي يراد علاجها بالعام شبهة موضوعية وليست حكمية بحسب الفرض، وعلى هذا الاساس اذا فرض تمامية مقتضي العام وظهوره في نفسه للفرد المشكوك امكن التمسك به لاثبات وجوب اكرامه بالفعل ولو كان يلزم منه كونه عادلاً، فليس التمسك بالعام في الموارد مستلزماً لاثبات حكم مطلق حتى يقال بانه مقطوع الكذب بعد ورود المخصص الدال على التقييد اذ ليست الشبهة حكمية ليراد اثبات الحكم المطلق وانما الشبهة موضوعية ومقتضى العام اثبات الحكم الفعلي على كل فرد من افراده فيكون معنى التمسك به في الفقير المشكوك اثبات وجوب اكرامه لانه عادل تماماً نظير ما اذا قام دليل خاص في زيد الفقير المشكوك في عدالته على وجوب اكرامه فكما كنا نتمسك به وبالملازمة نثبت انه غير فاسق كذلك الحال في دلالة العام وشموله لزيد فانه يثبت وجوب اكرامه الفعلي لانه غير فاسق، ووجوب الاكرام لكونه غير فاسق لا يكون معارضاً مع التخصيص كما هو واضح فالخاص: المعارض مع التخصيص دلالة العام في الشبهة الحكمية على نفي التقييد لادلالته في الشبهة الموضوعية وبمجرد تعنون الجعل المدلول عليه بالعام ثبوتاً بنقيض عنوان الخاص لا يكتفي لابطال شبهة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لمخصصه بعد أن كان ظهوره في اثبات الحكم الفعلي بوجوب الاكرام على كل فرد تاماً في نفسه.

نعم لو ضمننا الى هذا المبنى مبنى آخر كأن مدرسة المحقق النائيني (قده) قد اضمرته ولم تصرح به وهو ان العام يدل على ثبوت حكمه في كل فرد بالعنوان المأخوذ فيه أي ثبوت وجوب الاكرام على كل فرد بما هو فقير فقط. تم ما ترمي اليه اذ يقال عندئذ بانه لو أريد من التمسك بالعام اثبات وجوب اكرام زيد بما هو فقير غير فاسق فلا مقتضي بعد ورود المخصص وإن أريد اثبات وجوب اكرامه بما هو فقير غير فاسق فلا مقتضي للعام في ذلك اذ لا ظهور فيه على ان زيد بما انه غير فاسق يجب اكرامه، ومن هنا نعلم ان تمامية مقالة الميرزا (قده) وبرهانه في المقام مبني على الاعتراف بامرین:

احدهما - تعنون العام ثبوتاً بغير عنوان الخاص.

والثاني - دلالة العام اثباتاً على ثبوت حكمه في كل فرد بما انه معنون بعنوان العام. ونحن نوافق مدرسة الميرزا (قده) في الامر الاول واما في الثاني فلا نعترف بدلالة

العام على ثبوت حكمه في كل فرد بما هو معنون عنوان العام وإنما العام يدل على ثبوت حكمه الفعلي في كل فرد من افراد عنوان العام مهماً من حيث كونه بذلك العنوان فقط أو من جهة دخل عنوان اخر فيه ايضاً.

نعم عمومه للفرد الفاقد للقيود ينفي دخل ذلك القيد في موضوع الحكم إلا أن هذا لا يعني أن عمومه لكل فرد وشموله له لكونه مصداقاً للعنوان المأخوذ فيه لا غير، فعمومه لكل فرد لا يقتضي إلا اثبات الحكم الفعلي فيه مهماً من ناحية ما هو مناط ثبوت الحكم، واستفادة عدم دخالة غير العنوان المأخوذ في مدخول العموم في الحكم وإنما يكون ببركة عمومه للفرد الفاقد - وهو الفقير الفاسق - الذي علم بكذبه بعد ورود المخصص لانها شرط في دلالة وشموله لكل فرد، فمقتضي العام بلحاظ الفرد المشكوك فعلي والشك في وجود المانع عنه، لما تقدم في الخطوة الثالثة من أن العموم ينحل الى دلالات عديدة بعدد كل فرد فرد فاخراج أي فرد حتى الفرد المشكوك يكون تخصيصاً زائداً على العام فلا يقاس بباب المطلقات كما هو واضح^١.

١ - يفهم من هذا البيان ان هناك فرقاً بين المطلق والعام فالمطلق لا مجال لتوهم حجتيه في الشبهة المصدقية لمقتدته، وهذا يمكن ان يبين في وجه احد أمرين

الاول - ان المطلق لا ينظر فيه الى الافراد وإنما يكشف الاطلاق عن ان تمام الموضوع للحكم ثبوتاً ذات الطبيعة و بعد ورود المقيّد علم بأنها ليست تمام الموضوع وإنما الموضوع هو المقيّد والمفروض الشك فيه وهذا بخلاف العام الذي يكون الحكم فيه ثابتاً على كل فرد فرد.

وهذا المقدر من البيان يمكن الاجابة عليه بأن الفرق بين العام والمطلق ليس من ناحية رؤية الافراد في العام دون المطلق كيف وان المطلق ايضاً قديكون ناظرأ الى الافراد كما في الجمع المضاف في مثل قولك «أكرم علماء البلد» كما ان العام ربما يكون الاستيعاب فيه اجزائياً أو مجموعياً وإنما الفرق من ناحية دلالة العام على الاستيعاب باللفظ بخلاف المطلق الذي تكون الدلالة فيه بالسكوت وعدم البيان.

الثاني - ان العام حيث يدل فيه اللفظ على الاستيعاب وشمول الحكم لكل فرد فرد فيكون مقتضى التمسك بالعموم فيه لكل فرد نفي خروجه عن الحكم بأي عنوان من العناوين بخلاف المطلق فانه لا يوجد فيه ما يدل على هذا النفي الا بمقدار ما يسكت عنه من القيود فاذا ثبت التقييد بقيد كالمعادل فع الشك في انطباقه لا يوجد ما ينفي به عدم خروج ذلك الفرد بذلك العنوان لا باللفظ كما هو واضح ولا بالسكوت لان المفروض العلم بالتقييد. واما العام فعمومه للفرد المشكوك بنفسه يدل على استيعاب الحكم له لفظاً أي يدل على نفي انطباق اي عنوان مخرج له عن العام وهذه الدلالة في الشبهة الحكمية تقتضي نفي التخصيص بعنوان آخر وفي الشبهة المصدقية بعد فرض ثبوت التقييد بالعدالة تقتضي نفي انطباق ذلك العنوان على المصدق المشكوك فيه. فالخاصل: ان المطلق وان كان يمكن التمسك باطلاقه في الفرد المشكوك لني اخذ عدمه قيداً في الجعل وثبات سعة الجعل من ناحية إلا ان هذا لا يني احتمال خروجه بقيد آخر غير مسكوت عنه ومعلوم الحصول. وهذا بخلاف العام فان عمومه للفرد يدل باللفظ على عدم خروجه بأي عنوان فيدل بالمالزمة على عدم خروجه بالقيد المعلوم ايضاً.

ومما يدل على عدم تمامية الامر الثاني المتوقف عليه برهان الميرزا (قده) انا لو فرضنا ان دلالة العام على وجوب اكرام كل فقير انما هي باعتبار كونه فقيراً لا غير، لزم عدم حجية العام في الباقي بعد ثبوت التخصيص فضلاً عن الشبهة المصدقية لمخصصة للعلم بكذب دلالاته هذه ولا مقتضي لظهور آخر فيه كما هو واضح.

الخطوة السادسة - في بيان البرهان الفني المختار على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لمخصمه.

والصحيح في وجه عدم صحة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص هو أن يقال لا اشكال في توقف التمسك بالعام في ذلك على دلالة العام على الحكم في الشبهة الموضوعية ولا يكفي ملاحظة دلالاته في الشبهة الحكيمة اذ بلحاظها فقط لا يمكن اثبات حكم الفرد المشكوك لأن الحكم المطلق يعلم بخلافه بعد ثبوت المخصص والحكم المقيد لا يجدي مع الشك في شرطه فلا يحص من التمسك بدلالة العام بلحاظ الفرد المشكوك بنحو الشبهة الموضوعية لاثبات وجوب اكرامه بالفعل الدال بالالتزام على انه عادل. وهذه الدلالة يمكن تخريجها باحد طريقين:

الطريق الاول - أن نتمسك بدلالة العام في الفرد المشكوك لاثبات وجوب اكرامه واقعاً من باب انه عادل واقعاً.

وهذا الطريق غير تام لأن الخطاب المولوي لا يتكفل لاثبات حكم ليس من شؤون المولى بما هو مولى الكشف عنه بل هو من شؤونه بما هو عالم للغيب أو عالم به صدفة، ومن هذا القبيل وجوب اكرام زيد لكونه عادلاً واقعاً فإن هذه الحصاة من وجوب الاكرام كاصل عدالة زيد نسبتها الى المولى بما هو مولى الى العبد على حد سواء فلا تكون الخطابات المولوية الصادرة من المشرع بما هو مشرع كاشفة عرفاً عنها. فالحاصل: إن أريد اثبات وجوب اكرام زيد حتى لو كان فاسقاً واقعاً فهذا مقطوع الكذب بعد ورود المخصص وإن أريد اثبات وجوب اكرامه من باب كونه عادلاً فهذا ليس من شأن المولى بما هو مولى الكشف عنه فلا طاقة في خطابه الصادرة عنه بما هو مشرع ومولى لاثباته نعم لو تصدى المولى بنفسه لبيان وجوب اكرام زيد بالخصوص كان ظاهر تصديده انه قد احرز تحقق القيد خارجاً.

الطريق الثاني - هو التمسك بدلالة العام في الفرد المشكوك لاثبات وجوب اكرامه الظاهري ولومن باب أنّ الشارع جعل الفقر-العنوان المأخوذ في العام- امانة على العدالة-القييد المنكشف بالتخصيص- وذلك تحفظاً على دلالة العام وشموله للفرد المشكوك فيكون وجوب اكرامه لكونه عادلاً ظاهراً وهذا ليس كالعدالة الواقعية خارجاً عن شؤون المولى بما هو مولى بيانه بل جعل الامارية كسائر الأحكام من شغل المولى بما هو مشرع.

وهذا الطريق ايضاً غير تام وذلك لأنّ الحكم الظاهري بوجوب اكرام زيد المشكوك فرع ثبوت وجوب الاكرام له واقعاً على تقدير عدالته الواقعية، لأنّ الحكم الظاهري في طول الشك واحتمال ثبوت الحكم الواقعي، وحينئذٍ إنّ أريد التمسك بالعام في الفرد المشكوك مرتين مرة لاثبات وجوب اكرامه الواقعي مشروطاً بعدالته الواقعية ومرة أخرى لاثبات وجوب اكرامه الظاهري فهو واضح الفساد، فإنّ الدليل لا يتكفل إلا اثبات وجوب اكرام واحد على كلّ فرد، وإن أريد التمسك به لاثبات الوجوب الواقعي فقط المشروط بالعدالة فهو لا يفيد، وإن أريد التمسك به لاثبات الوجوب الظاهري فقط فهو غير معقول لانه كما اشرنا في طول ثبوت الوجوب الواقعي فلا يعقل ثبوته من دون ثبوت الوجوب الواقعي المشروط.

ودعوى أنّ المدلول المطابق انما هو الوجوب الظاهري وليكن ثبوت الوجوب الواقعي المشروط مستكشفاً بالدلالة الالتزامية، مدفوعة: بأنّ الوجوب الظاهري ليس في طول ثبوت الوجوب الواقعي في لوح الواقع بل في طول وصول الحكم الواقعي واحتماله فلا يمكن أنّ يكون وصوله بنفس وصول الحكم الظاهري أو في طوله كما هو واضح^١.

١ - قد يقال لا يكون جعل الحكم الظاهري في طول وصول الواقعي وانما فعلية مجعوله في الشبهة الموضوعية في طول وصول الجعل الواقعي في الشبهة الحكمية وعموم العام في الفرد المشكوك يثبت جعل الحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية فيكون بنفسه كاشفاً باللازمة عن جعل الحكم الواقعي في الشبهة الحكمية.
والجواب: اللغوية المذكورة عرفية وانما بالدقة العقلية فلا لغوية كما ذكر ولكن اللغوية العرفية كافية للمنع عن انعقاد العموم نعم لو كان الدليل وارداً في خصوص المورد فقتضى قرينة الحكمة وصوناً للكلام عن اللغوية ثبوت اللازم.

وقد يتوهم ورود هذا الجواب على الطريقة الاولى بدعوى ان التمسك بالعام لاثبات الحكم الفعلي على زيد أي المجمعول فرع ثبوت الجعل له على تقدير كونه عادلاً فإن المجمعول ايضاً في طول الجعل فإن أريد التمسك بالعام لاثبات الجعل لزيد والمجمعول معاً فهو غير ممكن لعدم وجود دلالة واحدة في العام بالنسبة الى زيد، وإن أريد التمسك به لاثبات الجعل المشروط فهو لا يجدي، وإن أريد اثبات المجمعول فقط من دون جعل فهو غير معقول.

إلا ان هذا التوهم غير صحيح لاننا نتمسك بالعام لاثبات الحكم الفعلي بالمطابقة ونثبت الجعل بالالتزام وليس فعلية المجمعول في طول وصول الجعل بل في طول ثبوته الواقعي.

ثم ان هناك اشكالاً رئيسياً مشتركاً على الطريقتين معاً وحاصله: ان ظهور العام لا يساعد على اثبات وجوب الاكرام في الفرد المشكوك لبالطريقة الاولى ولا بالطريقة الثانية.

أما الاول فلان اثبات الحكم الفعلي بالعام على الفرد المشكوك معناه صيرورة مدلول العام اخباراً في هذا الفرد لأن فعلية مجمعول جعل ثابت بدليل آخر قضية خبرية لامحالة، فإن أريد جعل الخطاب العام في تمام مدلوله اخباراً عن فعلية جعل ثابت في مرتبة سابقة فهو واضح البطلان بل خلف لأن الكلام في التمسك بدليل الجعل في الشهبة المصدقية، وإن أريد جعل خصوص هذه الدلالة منه اخباراً فهو اشنع لأن الدال على الحكم في العام واحد فهو إما أن يكون اخباراً أو انشاءً فجعله اخباراً بلحاظ بعض الافراد وانشاء بلحاظ الباقي إن لم يكن مستحيلاً فلا اقل من انه غير صحيح اثباتاً.

ولا يقاس ذلك بما اذا ورد دليل خاص على وجوب اكرام زيد المشكوك في عدالته فانه لو علم ان ملاك الاكرام هو العدالة لاشكال في كون القضية انشائية وليست اخبارية ومع ذلك يستفاد انتفاء الفسق، وذلك لانه في مثل هذه الحالة يكون الخطاب كاشفاً عن جعل شخصي ويكون المولى بنفسه قد تصدى الى احراز موضوعه فلا تكون عدالته المشكوكة مأخوذة في موضوع الجعل الشخصي وإن كان الملاك مقيداً بها بل

يكون حالها حال اصل الملاك من حيث عدم تقييد الخطاب به لكون المولى متصدياً لاحترازه في موضوع جعله، ومثل هذا لا يعقل افتراضه في المقام فإن استفادة جعل شخصي في زيد بالخصوص يلزم منه أن يكون خطاب العام متكفلاً جعلين احدهما جعل وجوب الاكرام على الفقراء العدول بتوسط عنوان كل فقير عادل والاخر جعل شخصي لوجوب اكرام زيد على كل حال وهو واضح البطلان فإن خطاب العام لا يتكفل إلا جعلاً واحداً بتوسط عنوان العام على نهج القضية الحقيقية اللهم إلا أن نرجع الجملة الى خبرية فيمكن أن تكون اخباراً عن جعل متعدد وقد عرفت فساد ذلك أيضاً.

وأما الثاني فلأن الحكم الظاهري يختلف عن الحكم الواقعي في مرحلة الجعل حيث يكون موضوعه الشك في الحكم الواقعي، وحينئذ لا يعقل أن يكون عموم العام في الفرد المشكوك كونه من افراد المخصص دالاً على وجوب اكرامه الظاهري لانه لودل على وجوب ظاهري فعلي فيه كان اخباراً وإن كشف عن جعله فيه على حد جعل الوجوب الواقعي في الفقير العادل فهو غير معقول لأن كل خطاب لا يتحمل إلا الكشف عن جعل واحد وهو اما أن يكون واقعياً لم يؤخذ في موضوعه الشك أو يكون ظاهرياً اخذ في موضوعه ذلك.

ويمكننا أن نستخلص من مجموع ماتقدم ان التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لمخصصه غير صحيح لأن ذلك انما يتصور باحد انحاء اربعة كلها غير تامة.

النحو الاول - أن يراد التمسك بالعام في الفرد المشكوك بلحاظ الشبهة الحكمية أي لاثبات جعل يمكن تطبيقه على الفرد المشكوك وهذا هو النحو الذي عاجله المحقق النائيني (قده) مبنياً على تعنون العام ثبوتاً بغير عنوان الخاص بالبرهان المتقدم شرحه حيث انه لو أريد التمسك به لاثبات الجعل المطلق فهو خلف التخصيص وإن أريد التمسك به لاثبات الجعل المقيد فلا يحرز انطباقه على الفرد المشكوك .

وقد ناقش المحقق العراقي (قده) في التعنون المذكور بنقاش نقضي وحلي^١.

أمّا النقض فبموارد موت بعض افراد العام خارجاً وقد عرفت أنّ هذا منه (قده) خلط غريب بين مرحلة الجعل ومرحلة المجمعول.

وأما الحلّ، فبمدعوى: أنّ المخصّص أنّها يدلّ على تضييق حكم العام في مورد التخصيص وحكم العام متأخّر رتبة عن موضوعه فان أُريد جعل هذا التضييق سبباً في تضييق الموضوع فهو مستحيل لأنّ الحكم المتأخّر عن موضوعه لا يمكن أن يؤثر في تجديد موضوعه، وإن أُريد تضييق الموضوع في المرتبة السابقة بقطع النظر عن المخصّص فهو بلا موجب كما هو واضح.

وهذه المناقشة أيضاً غريب منه (قده) فإنّ المخصّص وإن كان تضييقاً لحكم العام إلّا أنّ مدعي التعنون لا يدعي أنّ تضييق حكم العام واسطة ثبوتية لتضييق موضوعه ليقال بانه مستحيل وإنما يدعي انه واسطة في الاثبات تكشف إنّما عن تضييق موضوع حكم العام ببرهان استحالة الاهمال ثبوتاً، وكأنّ المحقق العراقي (قده) قاس العمومات المجمعول فيها الحكم على الافراد من خلال عنوان العام على نهج القضايا الحقيقية بالقضية الخارجية التي يجعل فيها الحكم على الأشخاص الخارجية مطلقاً كما فيما اذا اشار الى اشخاص معينين وقال (اكرم هؤلاء) فانه في مثل ذلك لا اشكال في انه لو اخرج بالتخصيص زيدا الفاسق منهم مثلاً لا يتعنون موضوع الحكم في الباقي بعنوان العادل لأنّ المولى بنفسه قد احرز وشخص موضوع حكمه في كل شخص من اولئك سواء كان لعنوان العدالة دخل في الحكم ثبوتاً ام لا.

وقد تقدم أنّ هذا القياس في غير محله وإنّ الحكم اذا كان مجعولاً بتوسط عنوان -ولو كان مصبه الفرد لا الطبيعة- فلا محالة يتعنون موضوع الحكم بنقيض ما يطرأ على ذلك الخطاب من قيود لكون القضية حقيقية لا خارجية وإنّ المولى لا يتكفل احراز ذلك العنوان في المصاديق وإنما يجعل حكمه على كل فرد ينطبق عليه ذلك العنوان وبتوسطه فاذا كان لا يريد القضية المطلقة فلا محالة يكون موضوع حكمه المجمعول على نهج القضية الحقيقية المقيد بغير العنوان الخاص.

بل هذا التعنون يثبت في القضية الخارجية أيضاً اذا كان المخصّص للعام اخرج الافراد بتوسط عنوان كما اذا قال في المثال المتقدم (لا يجب اكرام فساقهم)، حيث

يستكشف منه أنّ المولى لم يتصد بنفسه الى احراز فسقهم وعداتهم بل أوكل ذلك الى المكلف وجعل حكمه بوجوب الاكرام على العادل منهم فهذه القضية من ناحية فسقهم وعداتهم كالقضية الحقيقية من حيث أنّ موضوع الجعل المستكشف بالخطاب مقيد بالعدالة. النحو الثاني - أنّ يتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلحاظ الشبهة الموضوعية لاثبات فعلية المفعول بالجعل الواقعي لوجوب الاكرام وهذا هو الذي قلنا أنّ البرهان المتقدم من الميرزا (قده) لا يجدي في ابطاله ولكنه غير صحيح ايضاً لوجوه:

الاول - ماتقدم من أنّ بيان فعلية المفعول من باب فعلية موضوعه الواقعي ليس من شأن المولى بما هو مولى عرفاً فلا يكون خطابه كاشفاً عن ذلك لیتمسك به^١.

الثاني - انه يلزم منه انقلاب خطاب العام الانشائي الى جملة خبرية في الفرد المشكوك لأنّ الكشف عن فعلية وتحقيق مفعول جعل كلي في فرد مفاد خبري وليس انشائياً كما تقدم، فحينئذٍ لو فرض ارجاع مفاد العام في تمام الافراد الى جملة خبرية

١ - بل الاوفق ان يقال: ان الحكم الفعلي بمعنى المفعول خارج عن مدلول الخطاب سواءً في العام أو المطلق وانما هو من باب تطبيق الجعل المنكشف بالخطاب على مصاديقه واحراز صغراه المستلزم لتولد الحكم الفعلي بمعنى المفعول - وهو وجود وهي غير حقيقي على ماتقدم مراراً - فتمام دور الظهورات في باب القضايا الحقيقية الكشف عن الجعل وحدوده سعة وضيقاً ولاساس لها بعالم المفعول ومرحلة التطبيق، نعم اذا كان الخطاب قضية خارجية كان ناظراً الى مرحلة التطبيق والمفعول لامحالة إلا أنّ هذا غير جعل الحكم على كلّ فرد فأنّ هذا يتصور في القضية الخارجية والحقيقية معاً كما أنّه غير دلالة اللفظ على الاستيعاب المتصورة في القضيتين ايضاً لأنها تنفي التخصيص بنحو الشبهة الحكيمية فقط.

وهكذا يتضح: ان الخطاب المفعول على نهج القضية الحقيقية لا يمكن أن تثبت به الحكم في الشبهة المصاديقية، اذ لو اريد التمسك به لاثبات الحكم الفعلي بمعنى المفعول فهو خارج عن مدلول الخطاب، وان اريد التمسك به لاثبات سعة الجعل وعدم خروج هذا الفرد منه فالمفروض أنّ الجعل قضية حقيقية فسعته وشموله هذا الفرد ايضاً لا بد وان يكون على نهج القضية الحقيقية لا الخارجية اي ينفي اخذ اي قيد بوجوب عدم شمول القضية الحقيقية باهي حقيقة لهذا الفرد لأنه ثبت شموله له بما هو فرد خارجي فان هذا خلف كون الجعل المستكشف بالعام - مها ورد عليه قيود حقيقية أو خارجية - بقى قضية حقيقية، فالعموم لا يمكن ان تثبت الا ان الجعل غير مقيد بعدم هذا الفرد ولا يمكن ان تثبت ان هذا الفرد الخارجي واجب الاكرام وانما ثبت ذلك في مرحلة التطبيق

بعد احراز الجعل وحدوده والمفروض ان الجعل قد اخذ في موضوعه قيد العدالة فلا يحجز انطباقه على الفرد المشكوك وقد ظهر بهذا البيان: ان تمام فذلّة الموقف مرتبطة بهذه النكته لاجسالة مولوية المولى وشأنه بما هو مولى، ولا يكون الجملة انشائية لا خبرية فان الخطاب لو كان بنحو القضية الخارجية وناظراً الى مرحلة التطبيق كان يصح التمسك به بلا كلام ولم يكن ذلك منافياً مع شأن المولى بما هو مولى ولا انقلاب الانشاء اخباراً بل بقى الخطاب انشاءً ولكنه يدل باللازمة على مدلول اخباري ولا محذور فيه. كما ظهر: ان ما افيد في دفع الاشكال الثالث من ان يتمسك بالعموم لاثبات فعلية المفعول بالمطابقة يكون دالاً بالالتزام على الجعل غير سديد، فان الخطاب لا يمكن ان يثبت المفعول إلا اذا كان بنحو القضية الخارجية، ولعل هذا هو روح مقصود الميرزا (قده).

تحكي عن فعلية المجمعول بفعلية موضوعه فهذا واضح الشناعة، اذ مضافاً الى وضوح كون الخطاب جملة انشائية في مقام الجعل بحسب الفرض، كيف يمكن أن يفرض اخبار المولى عن عدالة كل فقير مع وضوح انقسامه الى فاسق وغير فاسق؟ وإن بقي مفاد العام في سائر الافراد على انشائيته فهذا فيه شناعتان، اذ من ناحية يلزم أن تكون القضية الواحدة ملفقة من انشائية واخبارية وهو إن لم يفرض استحالة فلا اقل من انه لا يقع خارجاً في باب الاستعمالات، ومن ناحية اخرى لا يوجد تمايز بين الفرد المشكوك في الشبهة الموضوعية مع الفرد الواقعي بل كلاهما فرداً من الفقير المأخوذ في موضوع الخطاب العام اللهم إلا أن يعمل المولى علمه الغيبي فيقصد بخطابه الاخبار بلحاظ الافراد التي يعلم بعلمه الغيبي انه سوف يقع شك مصداقي فيها وهذا ايضا واضح الفساد والشناعة.

الثالث - ماتقدم من ان التمسك بالعام لاثبات الحكم الفعلي في الشبهة الموضوعية فرع ثبوت الجعل له في الشبهة الحكمية فان أريد اثباتها معاً فهو غير معقول اذ الخطاب لا يتكفل إلا اثبات حكم واحد، وان شئت قلت: ان العام لا يشمل كل فرد إلا مرة واحدة لاثبات الحكم فيه اما بلحاظ مرحلة الجعل أو المجمعول.

وإن أريد اثبات المجمعول بلاجعل فغير معقول لتوقفه عليه وإن اريد اثبات الجعل بلا مجمعول فغير مفيد لكونه مشروطاً.

وقد تقدم الجواب عن هذا الوجه وانه يمكن اختيار الشق الثاني وانه بالعام نثبت بالمطابقة فعلية المجمعول ويكون دالاً بالالتزام على الجعل فيكون استفادة الجعل بلحاظ الفرد المشكوك بدلالة التزامية للعام لامطابقية.

الرابع - ما استفاد من بعض كلمات المحقق العراقي (قده) وحاصله: ان دليل حجية العام لا تشمل العام إلا مرة واحدة لامرتين مع انه في المقام لابد من الغاء احتمال عدم وجوب اكرام الفرد المشكوك مرتين مرة بلحاظ الشبهة الحكمية لني احتمال تخصيص زائد فيه واخرى بلحاظ الشبهة الموضوعية. وقد حاول الجواب عليه، بانه لا مانع من التمسك بدليل حجية العام أولاً لالغاء احتمال الخلاف في الفرد المشكوك بلحاظ الشبهة الموضوعية لاثبات الموضوع فيتمسك بدليل الحجية فيه مرة اخرى بلحاظ الشبهة

الحكمية لأن الحجية وإن كانت واحدة جعلاً إلا أنها منحلة في مرحلة التطبيق ولا محذور في أن يتحقق فرد في طول شمول الحجية لفرد آخر كما هو الحال في الاخبار مع الواسطة.

وهذا الجواب مع اصل الاشكال غير الصحيح لأن الحجية ليست مجعولة على عنوان الشك واحتمال الخلاف وإنما مجعولة على موضوع هو دلالة الدليل العام فإنها الحجة وحينئذ فلا بد من ملاحظة انه هل يمكن افتراض دالتين في دليل العام بلحاظ الشبهتين أم لا فإن امكن تحصيل ذلك كان التمسك بدليل الحجية فيها عرضياً وإلا فلا مجال للتمسك بدليل الحجية حتى بنحو طولي لعدم موضوع له، وقد عرفت انه يمكن افتراض دلالة العام مطابقة على فعلية المجمعول في الفرد المشكوك والتزاماً على ثبوت جعل له على تقدير كونه عادلاً واقعاً.

النحو الثالث - أن يتمسك بالعام لا ثبات حكم ظاهري لوجوب الاكرام في الفقير المشكوك عدالته وفسقه.

وهذا النحو لا يريد عليه الاعتراض الاول المتقدم على النحو الثاني كما هو واضح ولكن يرد عليه ما اشير اليه سابقاً:

اولاً - ان الحكم الظاهري في طول وصول الحكم الواقعي عقلاً فضلاً عن ثبوته الواقعي فلو أريد اثبات الحكم الظاهري من دون اثبات الحكم الواقعي بوجوب الاكرام على تقدير العدالة فهو غير معقول، وإن أريد اثباتها معاً في عرض واحد للفرد المشكوك فهو خارج عن قدرة العام الذي لا يثبت في كل فرد إلا حكماً واحداً، وإن أريد اثبات الحكم الظاهري بالمطابقة والواقعي بالالتزام كان دوراً لما عرفت من انه في طول وصول الحكم الواقعي فلا يعقل أن يكون وصول الحكم الواقعي بتوسطه.

وثانياً - ان الجعل الواقعي مع الجعل الظاهري متباينان لتباين موضوعيهما فإن أريد التمسك بدليل العام لا ثبات الجعل الظاهري في الفرد المشكوك فهو غير معقول لأن الدليل الواحد لا يتكفل إلا جعلاً واحداً وهو الجعل الواقعي بحسب الفرض، وإن أريد التمسك به لا ثبات فعلية المجمعول الظاهري كانت الجملة خبرية فترجع المحاذير المتقدمة في التقدير المتقدم.

النحو الرابع - أن يراد التمسك بالعام لا ثبات جعل مطلق في الفرد المشكوك غير مقيد بالعدالة لكونها محرزة من قبل المولى نفسه نظير موارد الجعل الشخصي بنحو القضية الخارجية لوجوب اكرام زيد مع العلم بأن الملاك مقيد لبأ بعدالته.

وهذا النحو من التمسك ايضاً غير صحيح وتوضيح ذلك يتوقف على تقديم امرين:

١ - اذا ثبت دخل قيد في الملاك بنحو قيود الوجوب لا الواجب فالتحفظ المولوي عليه يمكن أن يكون باحد وجهين، اما التقييد بأن يجعل المولى خطابه مقيداً بمجال وجود ذلك القيد وبذلك يكون الموضوع مقيداً بذلك القيد لامحالة ويكون على عاتق المكلف احرازه ولا يمكن احرازه من كلام المولى، واما أن يجعل الحكم مطلقاً غير مقيد بذلك القيد لكونه بنفسه قد ضمن تحقق ذلك القيد ووجوده في تمام تلك الموارد وبذلك لا يضر عدم تقييد الجعل رغم كون الملاك مقيداً.

٢ - ان الحكم المشروع تارة: يكون مجعولاً على وجه كلي أي على نهج القضايا الحقيقية التي مرجعها الى افتراض وجود الموضوع وتقديره وجعل الحكم عليه، واخرى: يجعل الحكم على وجه شخصي أي على نهج القضايا الخارجية فيشير الى افراد خارجية ويقول اكرم هؤلاء، وحينئذ في موارد ثبوت دخل قيد في الملاك إن كان الجعل من القسم الاول فيتعين على المولى حفظ التقييد بالوجه الاول أي بتقييد الجعل به ولا يمكنه أن يتحفظ على القيد بالنحو الثاني فان القضية الحقيقية موضوعها أعم من الافراد الموجودة والمحقة فعلاً في الخارج أو المعدومة فلا يمكن التحفظ على القيد عن طريق احراز تحققه في الافراد الخارجية من قبل المولى نفسه نعم يستثنى من ذلك حالة واحدة سوف نشير اليها.

واما اذا كان الجعل على النهج الثاني فهنا يمكن للمولى أن يتحفظ على القيد بكلا الوجهين من تقييد الجعل به أو تضمينه بنفسه لاحرازه وجعل الحكم على الاشخاص مطلقاً ويكون حال هذا القيد حال اصل المصلحة من حيث عدم تقييد الحكم به.

اذا تضح هذان الامران فنقول:

يوجد هنا جعل كلي على نهج القضية الحقيقية وهو وجوب الاكرام على كل فقير وقد ثبت بالخصص المنفصل ان قيد العدالة دخيل في الملاك وهذا الجعل لا يمكن أن

يحفظ ملاكه المذكور إلا بأن يؤخذ العدالة قيماً فيه أيضاً لكونه قضية حقيقية بحسب الفرض، فلا يمكن افتراض اطلاق الحكم من ناحيته على اساس تضمين المولى تحققه في تمام الافراد المحققة والمقدرة وهذا هوالتعنون الذي ذكره الميرزا (قده) فلا يمكن التمسك بهذا الجعل في الفرد المشكوك، ولكن يفترض وجود جعل اخر شخصي، على نحو القضية الشخصية في خصوص زيدوحيث انه جعل شخصي فيمكن أن يفرض أن القيد يحفظ فيه بالوجه الثاني فلا يؤخذ قيد العدالة في موضوع الوجوب بل يستكشف من جعل الوجوب عليه احراز المولى بنفسه لوجود القيد. وهذا النحو يتم لو ورد خطاب خاص في زيد فقيل (اكرم زيدا الفقير) ولا يقال بأن اثبات عدالة زيد اجنبي عن المولى فإن هذا المولى الذي جعل الوجوب على زيد مباشرة من شأنه أن يحرز قيود ملاك حكمه فيه وإلا لكان عليه أن يجعل بنحو القضية الحقيقية بنفس تصديه الى جعل القضية الشخصية ظاهر في تعهده بنفسه لضمان مصب حكمه وملاكه بتمام قيوده وشرائطه. لكن المقام لا يوجد فيه خطاب شخصي في الفرد المشكوك خاصة وانما الموجود خطاب عام متضمن لجعل كلي، وحينئذ مرجع هذا المدعى الى ان بازاء الدليل العام يوجد جعلان، جعل كلي بنحو القضية الحقيقية وجعل شخصي بنحو القضية الخارجية للفرد المشكوك ومثل هذا واضح البطلان فإن دليل العام لا يبرز إلا جعلاً واحداً. نعم لو كانت القضية اخبارية امكن أن تكون اخباراً عن جعل عديدة لكنها ليست كذلك^١.

وهكذا ثبت عدم امكان التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ومن نفس هذا التحليل يتضح ان هناك حالتين يجوز فيها التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لمحصصه. الحالة الاولى - وتتوقف على توفر ثلاثة شروط:

١ - أن تكون القضية المجعولة خارجية أي موضوعها افراد محققة الوجود متعينة بالفعل في الخارج لكي يعقل فيها افتراض ان المولى قد تصدى بنفسه ضمان وجود القيد فيها.

١ - بل لا تفيد حتى اذا كانت القضية اخبارية مالم تكن اخباراً عن الجعول والقضية الخارجية فتأمل جيداً.

٢- أن لا يستفاد من دليل التخصيص عدم تعهد المولى باحراز القيد وايكاله الى المكلف، كما اذا لم يكن الدليل بلسان التخصيص بل بلسان التعارض بنحو العموم من وجه ولكن قدم على العام لصراحتة في العموم بحيث لا يمكن رفع اليد عنه وإلا ففي ادلة التخصيص ربما يدعى ظهور نفس الدليل المخصص المخرج لعنوان في أن المولى لا يتعهد بوجود ذلك القيد في افراد العام وإن كانت خارجية لاحقيقية فإن نفس تصدي المولى لابرار التخصيص قرينة عرفية على ذلك.

٣- أن لا يثبت من الخارج فقدان بعض افراد العام للقيد. فاذا تمت هذه الشروط صح التمسك بالعام في الفرد المشكوك ولعل من امثلة ذلك قولهم (ع) (لعن الله بني أمية قاطبة) حيث ان القضية ظاهرة في الخارجية وانه لم يثبت بمخصص لفظي ان المراد غير المؤمنين منهم بنحو يستكشف منه تخلي المولى عن احراز القيد في تمام الافراد وانما ثبت ذلك بحكم العقل أو استفيد من ذوق الشارع بنحو عام كما انه لا يعلم بوجود أموي مؤمن في الخارج، في مثل ذلك يجوز التمسك بالعموم لتجوز لعن كل أموي ولوشك في ايمانه.

والوجه في صحة التمسك واضح فإن مجرد العلم بدخل قيد الايمان في الملاك لا يوجب انثلام ظهور الخطاب العام من عمومه بعد أن كان حفظ القيد المذكور بالنحو الثاني المتقدم شرحه، فيكون مقتضي التمسك بعموم العام ذلك.

وهذا بحسب الروح وإن كانت شبهة مصداقية ولكن بحسب حرفية الشبهة المصدقية ليست شبهة مصداقية فإن القيد لم يؤخذ في عالم الجعل وإن كان مأخوذاً في الملاك فيكون الشك في أصل التخصيص.

نعم لو فرض انثلام شيء من الشروط المذكورة بأن كانت القضية مما لا يعقل فيها احراز المولى بنفسه للقيد أو كان المخصص قرينة على عدم تعهد المولى باحرازه أو ثبت وجود فرد في الخارج فاقد للقيد فلا محالة يستكشف ان المولى لم يتصد لاحراز القيد في الافراد الخارجية وإلا كيف وجد فرد في الخارج فاقد له فيكون ذلك قرينة على ان الجعل مقيد وليس مطلقاً.

الحالة الثانية - أن تكون الشبهة المصدقية في نفسها شبهة حكمية بحيث كان القيد

امراً تشريعياً راجعاً الى الشارع نفسه، كما اذا ورد دليل على ان كل ماء مطهر ثم بمخصص منفصل علمنا بان الماء النجس لا يظهر ثم شك في وجود ماء نجس وعدمه، فهنا لو امكن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية امكن اثبات ان كل ماء طاهر لامحالة. والصحيح جواز التمسك بالعام في مثل ذلك حتى اذا كانت القضية حقيقية لا خارجية وهذه هي الحالة التي اشرنا إليها فيما سبق. والوجه في ذلك ان القيد حيث انه سنخ قيد يرجع الى الشارع لكونه امراً تشريعياً امكن للمولى ان يتعهد باحرازه حتى في القضية الحقيقية وذلك بجعله كذلك على تمام الافراد ومعه لا موجب لرفع اليد عن ظاهر العام في ثبوت حكمه على تمام الافراد من دون قيد في مقام الجعل. إلا ان التمسك بالعام في هذه الحالة ايضاً مشروط بالشرطين الاخيرين في الحالة السابقة أي ان لا يعرف من دليل التخصيص تقييد الجعل وعدم تعهد المولى باحراز القيد، وان لانعلم بفقدان القيد في بعض افراد العام.^٢

ثم انه نسب الى الشيخ الاعظم (قده) التفصيل بين ما اذا كان المخصص المنفصل لبياً فيجوز التمسك بالعام في شبهته المصدقية وبين ما اذا كان لفظياً فلا يجوز.

١ - يلاحظ هنا: اولاً - عدم اختصاصه بالعام بل حتى اذا كان الدليل مطلقاً كما اذا قال «الماء مطهر» وشك في نجاسة ماء البحر مثلاً امكن التمسك به لاثبات مطهرته وطهارته لأن النكته المذكورة تقتضي جعل الحكم على تمام الأفراد سواء كان ذلك بالعموم أو بالاطلاق.

وثانياً - اذا فرض العلم بالتخصيص بمعنى اخذ طهارة الماء قيداً في موضوع جعل المطهرة للماء بنحو القضية الحقيقية كما اذا علم بوجود الماء النجس خارجاً فلا يمكن التمسك بالعام ولا المطلق في الشبهة المصدقية لما تقدم من ان تطبيق الجعل على مصاديقه خارج عن مرحلة المدلول، وان لم يؤخذ ذلك قيداً بأن جعل المطهرة للماء واحتملت ان الجعل عام أو مطلق وان كنا نعلم بأنه لو كان هناك ماء نجس فلامحالة يكون الجعل مقيداً بعدمه، فهذا معناه بالدقة الشك في اصل تخصيص الجعل خطباً وان كان يعلم بتقييد الحكم ملاً كما لا يكون خارجاً عن محل الكلام على أنه خلاف جدية الخطاب بلحاظ روح الحكم اذا كانت القضية حقيقية وان لم يلزم منه نقض الغرض.

٢ - بالنسبة للشرط الثاني في الحالتين ربما يناقش: بأنه غير لازم، وذلك لانه اذا ثبت مثلاً ان ماء البحر نجس فلا دليل على ان جعل المطهرة لكل ماء - أو طبيعته كما في المطلق - مقيد بغير النجس بل لعله مقيد بغير ماء البحر الذي هو اضيق تقييداً من الاول فيبقى العام أو المطلق شاملين للفرد المشكوك نجاسته من الماء من غير ماء البحر مادام يحتمل تكفل المولى باحراز تحقق قيد عدم النجاسة في سائر الافراد، فتحفظاً على عموم كلام المولى أو اطلاقه حيث لا يعلم تقييد الجعل باكثر من ذلك ثبتت احراز المولى للقيد بنفسه في الموارد الاخرى.

والجواب: ان التبعض في القضية الواحدة بلحاظ الافراد بحيث تكون حقيقية بلحاظ بعض الافراد وتاريخية بلحاظ البعض الاخر أي يكون المولى محرراً للقيد بلحاظ بعض وغير محرر بلحاظ البعض الاخر بل محرراً له بنحو التقييد خلاف الظاهر.

وقد حاول المحققون المتأخرون أن يخرجوا ذلك على أساس أن المخصص اللفظي باعتباره يصنف ظهور العام الى صنفين فلاحالة يشك في انطباق ماهو الحجة من ظهور العام على الفرد المشكوك لاحتمال اندراجه تحت ظهور المخصص وهذا بخلاف ماذا كان المخصص لبيئاً لأن ماهو المخصص حينئذ انما هو القطع واليقين ومن الواضح اختصاصه بخصوص الفرد المتيقن خروجه واما المشكوك فيعلم بعدم اليقين فيه فيعلم بعدم شمول المخصص له.

وهذا التوجيه واضح الضعف اذ لافرق، بين المخصص اللبّي واللفظي من ناحية معقولية الشك والشبهة المصدقية لهما فيما اذا كان التخصيص ثباتاً بعنوان كلي كبروي سواء كان الدليل عليه لفظياً أولبياً، كما اذا حكم العقل بعدم جواز لعن المؤمن مثلاً وكان الشك في مصداق ذلك العنوان الخارج بالتخصيص فافتراض اضافة المخصص اللفظي الى العنوان الكلي دون المخصص اللبّي جزاف.

نعم يمكن أن يكون هذا التفصيل صحيحاً في اطار الحالتين اللتين استثنيناهما بمعنى أن كون المخصص لبيئاً يكون محققاً للشرط الثاني في الحالة الاولى والاوّل في الحالة الثانية، حيث انّ المخصص اللبّي من الواضح عدم كونه ناظراً الى العام وكاشفاً عن تخلي المولى عن ضمان تحقق القيد بخلاف المخصص اللفظي حيث قلنا انه يكون عرفاً قرينة على تقيد الجعل العام وتخلي المولى عن ضمان وجود ذلك القيد في افراده خارجاً.

«التعويض عن العام باستصحاب العدم الازلي»

تذييل:

بعد الفراغ عن عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية مخصصه وقع الكلام بينهم في امكان التعويض عنه باصل موضوعي يُنقح موضوع العام وهو استصحاب عدم عنوان الخاص، حيث ان موضوع العام اصبح ببركة التخصيص مركباً من جزئين احدهما العنوان المأخوذ في العام المحرز انطباقه على المشكوك وجدانا، والاخر عدم العنوان الخاص الخارج من حكم العام فاذا امكن احرازه بالاصل تم الموضوع المركب لامحالة.

وهذا الكلام لاشكال فيه ولاجدال فيما اذا فرض ان العنوان الخارج بالتخصيص سنخ عنوان له حالة سابقة في الفرد المشكوك من قبيل عنوان الفاسق المسبوق بالعدم ولو في حال صغر الانسان. وانما النزاع والبحث في العناوين التي تكون ملازمة في وجودها مع موضوع الوصف من قبيل ما اذا خرج بالتخصيص مثل (اكرم كل فقير إلا الفقير الاموي) حيث ان الاموية وصف على تقدير ثبوته فهو موجود مع موصوفه منذ وجوده لانه يعرض عليه فيما بعد كالفسق، وهذا يعني انه لا توجد حالة سابقة لعدمه إلا بعدم موضوعه، وهو المصطلح عليه بالعدم الازلي، فوقع النزاع بينهم في انه هل يجري مثل هذا الاستصحاب العدمي أم لا؟

والواقع أنّ هذا الاستصحاب تارة: يراد تطبيقه لاثبات حكم العام بتنقيح موضوعه، واخرى: يراد تطبيقه لنفي حكم الخاص في نفسه لو كان الزامياً ولو فرض عدم امكان احراز موضوع العام به، وثالثة: يكون المراد منه نفي العنوان المسبوق بالعدم بنحو العدم الازلي لنفي حكمه ولولم يكن ذلك الحكم تخصيصاً لحكم اخر بل حكم رتب على ذلك الموضوع في دليله.

وكلمات المحققين في هذه المسألة ليست منصبة على مركز واحد من البحث. فالبرهان المنقول عن المحقق النائيني (قده) والذي أنكر على أساسه جريان هذا الاستصحاب يختص بالموضع الأول من المواضع الثلاثة ولا يشمل الموضوعين الاخيرين، بينما المحقق العراقي (قده) الذي اشكل في جريان هذا الاستصحاب أيضاً على تقدير دون تقدير لا يختص اشكاله بالموضع الاول بل يجري في المواضع الثلاثة كلها، كما أنّ للمحقق النائيني (قده) بياناً يذكره بنفسه في رسالته المعروفة في اللباس المشكوك لولم يشكل اشكالا على جريان الاستصحاب المذكور في الموضوعين الاخيرين الذي يراد فيها نفي الحكم باستصحاب العدم الازلي.

هذه فروق في كلمات الاعلام المذكورة في هذا الصدد سوف نشير اليها من خلال البحث عن الموضوع الاول الذي هو الموضوع الرئيسي للبحث عن جريان هذا الاستصحاب وعدم جريانه، فنقول:

ذهب المحقق الخراساني (قده) الى جريان استصحاب العدم الازلي مطلقاً وخالفه في ذلك المحقق النائيني (قده) فانكر جريانه مطلقاً وذهب المحقق العراقي (قده) الى تفصيل في جريانه وذهب السيد الاستاذ الى جريانه مطلقاً تبعاً لصاحب الكفاية (قده).

وقبل البدء بذكر ادلة المشبتين والنافين لا بأس باشارة الى بحث حاصله: انه لا اشكال في جريان البحث المذكور بناءً على المسلك القائل بتعنون العام بعد ورود التخصص، حيث يصبح موضوع الحكم مركباً من جزئين فيمكن أن يجرزا معاً احدهما بالوجدان والآخر بالاصل والتعبّد وبذلك يرتب حكم العام.

وامّا اذا قيل بعدم تعنون العام فلامعنى حينئذٍ لا جراء الاستصحاب المذكور

لتنقيح حكم العام، نعم يمكن اجراءه لنفي حكم الخاص لو قيل به.
 إلا أنّ المحقق الخراساني (قده) على ما يبدو من قوله (إنّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن بعنوان الخاص كان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي في غالب الموارد إلا ما شذ ممكناً فبذلك يحكم عليه بحكم العام) يذهب الى جريان البحث المذكور حتى على القول بعدم تعنون العام.

وكأنّ نظره في هذا الكلام الى دعوى: أنّ العام وإن لم يتعنون بنقيض عنوان الخاص إلاّ انه لما كان الدليل العام يثبت حكمه على الافراد بكل عنوان عدا العنوان الخارج بالمخصص اصبح كل عنوان من تلك العناوين مشمولاً له، ففي المثال المتقدم كان العام دالاً على وجوب اكرام الفقير الاموي وغير الاموي والفقير القرشي والفقير الذي لا يكون اموياً وهذا وإن كان ملازماً مع الفقير غير الاموي إلاّ انه عنوان آخر غيره والذي خرج بالمخصص هو الاول واما الاخير فباق تحت العام وباستصحاب عدم الاموية بنحو العدم الازلي يحرز هذا العنوان فيرتب عليه حكم العام لاحالة.

وهذا الكلام غير تام لوضوح أنّ العموم لا يعني جمع القيود والعناوين بحيث يكون كل عنوان من العناوين المنطبقة على الأفراد موضوعاً للحكم، كيف ولو كان كذلك لزم تعدد الجعل وقد تقدّم أنّ الدليل العام لا يتكفل إلاّ جعلاً واحداً.

بل العموم يعني عدم الاختصاص بعنوان واحد أو بافراد عنوان واحد فالعام كما مطلق من حيث انها معاً رفض للقيود والعناوين وليس تجميعاً لها، وبناءً عليه فان امكن اثبات حكم العام بالتمسك باصالة العموم فهو وإلاّ فباستصحاب عدم عنوان الخاص لا يمكن اثبات حكم العام بناءً على عدم التعنون

وايأما كان فلنرجع الى مسألتنا الرئيسية فنقول:

إنّ الاقوال في جريان استصحاب العدم الازلي ثلاثة كما عرفت، ونبداً فيما يلي باستعراض ادلة القول بعدم جريانه مطلقاً الذي ذهب اليه المحقق النائيني (قده) مع

مناقشات اصحاب القول بجريانه مطلقاً كالسيد الاستاذ ثم نتعرض لتفصيل المحقق العراقي (قده).

والمحقق النائيني (قده) له كلامان في اثبات ماذهب اليه.

احدهما - الكلام المنقول عنه في الاصول والذي يقتضي البرهنة على عدم جريان الاستصحاب المذكور في خصوص المورد الاول من الموارد الثلاثة المتقدمة، أي ما اذا أريد تنقيح موضوع العام المخصص به، ولاجل ذلك ذكر الاستاذ في الرد على مناقشات المحقق العراقي (قده) مع الميرزا بأنها كلها في واد غير مانكر فيه الشيخ النائيني (قده) جريان استصحاب العدم الازلي، حيث افترض أنّ نظر الشيخ النائيني في هذه الكلام الى المورد الاول فقط من تلك الموارد.

والثاني - ما ذكره المحقق النائيني (قده) بنفسه في رسالته الخاصة باللباس المشكوك والذي هو برهان خاص بالموردين الثاني والثالث من الموارد الثلاثة. أمّا الكلام الاول المنقول عنه في تقريرات بحثه فلمزيد توضيحه وتحديد نقاط الخلاف والنفي والاثبات بينه وبين اصحاب القول الثاني كالسيد الاستاذ نستعرضه من خلال نقاط^١.

النقطة الاولى: أنّ الموضوع لحكم شرعي اذا كان مركباً من جزئين، فتارة: يلحظ كل جزء منها بحياله وبما هو موضوعاً للحكم، وأخرى: يلحظ احدهما بما هو مضاف الى الاخر ونعت له موضوعاً للحكم.

فعلى التقدير الاول يمكن احراز ذلك الجزء اثباتاً أو نفياً فيما اذا كانت حالة سابقة لذلك الجزء بما هو وحياله نفسه. وأمّا في التقدير الثاني فلا يمكن ذلك إلا فيما اذا فرض أنّ حيثية النعتية والاضافة الى ذلك الجزء أيضاً كانت ثابتة في الحالة السابقة وأمّا ملاحظة الحالة السابقة لنفس الجزء بما هو وحياله فلا تكفي لاثبات الموضوع لأنه وإن كان يلزم من وجوده الآن تحقق تلك الاضافة إلا أنّ هذه ملازمة عقلية لا تثبت بالاصول الشرعية كما هو واضح.

وهذه نقطة واضحة لاختلاف فيها.

النقطة الثانية - وهي بمثابة تحقيق صغرى مذكور في النقطة السابقة، انّ الجزئين المأخوذين في الموضوع المركب اذا فرض انها جوهران أو عرضان أو جوهر وعرض لجوهر آخر فلا يعقل افتراض النعتية بينها إلا بافتراض اخذ عناية زائدة كاخذ عنوان التقارن بينها وهذا خارج عن هذا البحث، فلا يعقل في هذه الانحاء الثلاثة إلا التركيب على النحو الاول أي أنّ يكون كل من الجزئين مأخوذاً بما هو هو وبجبال نفسه في الموضوع المركب، اذ يستحيل أنّ يكون الجوهر نعتاً لجوهر أو العرض نعتاً لعرض أو عرض جوهر نعتاً لغير جوهره ومحلّه. وهذا بخلاف ما اذا كان الجزءان جوهرأ وعرضه أي محلاً وعرضه.

وهذه النقطة ايضاً محل وفاق بين المحقق النائيني (قده) والسيد الاستاذ. النقطة الثالثة - انّ الجزئين اذا كان جوهرأ وعرضه فاذا كان العرض بوجوده جزءاً كالفقير والعدالة مثلاً فالبرهان قائم على أنّه لا بدّ وأن يكون مأخوذاً بما هو نعت لا بما هو هو وبجباله وسوف يأتي التعرض لذلك البرهان.

وهذه النقطة ايضاً من حيث الفتوى والنتيجة محل وفاق بين المحقق النائيني والسيد الاستاذ ولكن يختلفان في الطريقة والمدرک عليه كما سوف يأتي الحديث عنه.

النقطة الرابعة - انّ الجزئين المشتملين على عرض ومحلّه لو فرض اخذ عدم العرض جزءاً للموضوع المركب، فايضاً لا بدّ وأن يكون مأخوذاً بنحو التوصيف والنعتية أي اتصاف المحل بعدم ذلك العرض في موضوع الحكم لنفس البرهان المتقدم في النقطة السابقة، ولهذا لم يجز عند الميرزا (قده) اجراء استصحاب عدم القرشية لأن عدم قرشية المرأة كقرشيتها بمقتضى ذلك البرهان يكون جزءاً من الموضوع لا بما هو هو وبجباله المسمّى بالعدم المحمول لكي يثبت باستصحاب العدم الازلي الثابت قبل تحقق الموضوع بل بما هو وصف ونعت للمرأة، وهذا لاحالة سابقة له وانما الحالة السابقة لعدم الاتصاف واستصحابه لا يثبت الاتصاف بالعدم.

وهذه النقطة هي التي قد خالف فيها السيد الاستاذ شيخه النائيني وانكر ضرورة اخذ عدم العرض بنحو التوصيف والناعتية لمحلّه، لعدم تمامية البرهان الذي يعرضه

المحقق النائيني (قده) ولذلك لم يرَ بأساً في اجراء استصحاب العدم الازلى لا ثبات حكم العام فيما اذا استظهر انَّ عدم عنوان المأخوذ جزءً لموضوعه كان محمولياً لانعتياً - كما هو كذلك على ماسوف يأتي الحديث عنه -

وهذا يتضح: انَّ الخلاف بين العَلَمين صغروي وليس كبرويا، بمعنى انها يتفقان في كبرى امكان اثبات جزء الموضوع المركب لحكم سواء كان وجودياً أو عدمياً باستصحاب ذلك الجزء بجياله اذا كان جزءً بهذا الاعتبار وعدم امكان اثباته اذا كان مأخوذاً بنحو نعتي للجزء الاخر، وانما يختلفان في خصوص الجزء العدمي للموضوع المركب اذا كان عرضاً للجزء الاخر من حيث انه هل هناك برهان على ضرورة كونه مأخوذاً بنحو ناعت كما يدعيه المحقق النائيني (قده) أو لا كما يدعيه السيد الاستاذ.

ثم انه قبل أن ندخل في النقطة القادمة المتضمنة لاستعراض أدلة الطرفين فيما اختلفا فيه من هذه النقطة والنقطة السابقة ينبغي أن نفهم معنى اخذ العرض اثباتاً أو نفيّاً بنحو نعتي تارة ومحمولي اخرى، وهل هذا معقول في نفسه في طرف وجود العرض وعدمه أو لا؟ فانه اذا ثبت عدم معقولة أن يكون عدم العرض نعتاً لمحله فلا تصل النوبة الى مادعي في النقطة الاخرة من امكان أو ضرورة كون عدم العرض ملحوظاً بنحو نعتي لمحله، وهذا الصدد نقول:

يمكن أن يراد بالنعته أحد معان:

الأول - ما ذكره السيد الأستاذ في رسالته المعقودة في حكم اللباس المشكوك من انَّ المراد بنعته العرض لمحله أخذ الوجود الرابط وهو الوجود في غيره الذي هو أحسن أنواع الوجود الأربعة في الموضوع.

وفرع على ذلك عدم معقولة النعته في طرف عدم العرض ومحله اذ لا يعقل الوجود الرابط بين العدم والمحله لأنَّ الوجود الرابط لا بدَّ وأن يكون بين وجودين لا بين عدم وجود فانه يعني تقوم الامر الوجودي بالعدمي وهو محال، فلا تعقل النعته في طرف العدم إلاَّ بارجاعه الى ملازمات العدم من الامور الوجودية الاخرى التي يعقل افتراض الوجود الرابط بينها وبين المحله، فاخذ عدم عرض بنحو ناعت لمحله يعني اخذ الصفة الوجودية المضادة والتي يمكن ان يكون بينها وبين ذلك المحله وجود رابط في الموضوع.

وهذا الوجه مما لا يمكن المساعدة عليه سواءً قبلنا فكرة الوجود الرابط - كما هو ظاهر كلامه هنا - أو انكرناها - كما هو صريح كلامه المتقدم في بحث المعاني الحرفية في مناقشة شيخه المحقق الاصفهاني (قده) - وذلك لأنه:

اولاً - الوجود الرابط انما يعقل حقيقة في باب الاعراض المقولية الحقيقية كالبياض مثلاً مع محله مع ان الاعراض الناعية محلها لا تنحصر بذلك بل هناك اعراض انتزاعية واعراض اعتبارية كالزوجية والطهارة ونحوهما التي لا وجود خارجي للعرض فيها اصلاً وهي في ناعتيتها على حد ناعتية الاعراض المقولية من حيث اضافتها الى محلها مما يعني ان النعتية لا يمكن أن يراد بها اعتبار الوجود الرابط الخارجي .

وثانياً - ماذا يقال في العرض الذي لا يوجد ضد وجودي له فانه لا بد وأن يلتزم بعدم تعقل العدم النعتي فيه اصلاً حتى بالناية المذكورة مع انه بحسب الوجدان لاشكال في اتصاف المحل بعدمه النعتي حين انعدامه ولا فرق بينه وبين عدم عرض له ضد من ناحية امكان اضافة العدمين الى محلها على حد سواء .

الثاني - ما ذكره المحقق النائيني (قده) في رسالته المعقودة ايضاً في حكم اللباس المشكوك من ان المراد بالنعتية ملاحظة العرض بما هو وجود رابطي لموضوعه، توضيح ذلك ان العرض وإن كان في مرحلة التعقل كالجوهر موجود في نفسه بمعنى انه يتعقل مستقلاً ولكنه بلحاظ مرحلة التحقق والتعين في الخارج وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه خلافاً للجوهر ولهذا كان نعتاً له، فالنعتية تعني ملاحظة مرحلة تحقق العرض في الخارج ليرى بهذه النظرة انه موجود لغيره ومظهر من مظاهره .

وهذا الوجه ايضاً مما لا يمكن المساعدة عليه، فانه مضافاً الى كونه على خلاف فرض المحقق النائيني (قده) حيث ينتج عدم معقولية النعتية في طرف عدم العرض حيث لا يكون وجوده العيني عين وجوده لغيره اذ لا وجود له لكي يكون كذلك، يختص كالوجه السابق بالاعراض المقولية الحقيقية في الخارج ولا يستطيع أن يفسر النعتية في الاعراض الانتزاعية أو الاعتبارية التي ليس فيها وجود رابط ولا رابطي في الخارج .

الثالث - ان النعتية يراد بها النسبة التخصيضية القائمة في عالم المفاهيم بين العرض

ومحله، كما في قولنا عدالة العالم المنتزعة بلحاظ الاتصاف والربط الواقعي الثابت بينها في لوح الواقع قبل لوح الوجود وانما يعرض الوجود على المتصف ومفهوم النعتية والصفية مفاهيم اسمية منتزعة عن تلك المعاني النسبية بحسب الحقيقة شأنه في ذلك شأن سائر المفاهيم الاسمية المنتزعة عن النسب الخارجية كمفهوم الظرفية والابتدائية والمعينة والتقارن وغيرها، فأخذ احد جزئي الموضوع نعتاً للاخري يعني اخذ هذه النسبة بينها في موضوع الحكم لاخذ كل منها بحاله.

وهذا معنى لا يعقل بين غير العرض ومحله، نعم يتعقل بينها انواع اخرى من النسب والاضافات التي هي أمور واقعية كنسبة الظرفية مثلاً بين الماء والكوز وان كانت نفس الظرفية أو المظروفية من الاعراض النسبية للكوز أو الماء كما هو واضح.

ولا يرد على هذا الوجه النقض بالاعراض الانتزاعية أو الاعتبارية، أمّا الاول فلانها امور واقعية ثابتة في لوح الواقع الذي هو اوسع من لوح الوجود فيكون الربط الواقعي بينها ثابتاً ايضاً، وأمّا الثاني فلأن الامر الاعتباري وإن كان نفس المنشأ فيه كالطهارة والطلاق اعتبارياً فرضياً إلا انه في طول لحاظ هذا الاعتبار ولحاظ واقعيته وهماً يكون الربط بينه وبين الموضوع ثابتاً ايضاً من خلال منظار ذلك الاعتبار فيرى الجسم متصفاً بالطهارة والمرأة متصفة بانها مطلقة.

وهذا المعنى للنعتية صحيح، بل يمكن ارجاع المعنيين الاولين اليه ايضاً بعد تعديل ماورد فيها من التعبير بالوجود الرابط أو الرابطي الى الواقع الرابط أو الرابطي لكي لا يرد النقض بالاعراض غير الوجودية. وهو كما ذكر لا يتصور إلا بين العرض ومحله لا الجوهرين ولا العرضين ولا الجوهر وعرض جوهر آخر، حيث لا يمكن أن توجد الاضافة والربط والتخصيص بينها.

ولكن لا موجب لتخصيص البحث عن استصحاب العدم الازلي بذلك فانه جارٍ في كل جزئين لموضوع مركب أخذ بينها ربط مخصوص سواء كان ربطاً نعتياً أو غيره فيسبحت عن ان استصحاب مفاد كان التامة في احد ذينك الجزئين أو مفاد ليس التامة هل يجري، أو لا يجري لانه لا يثبت الربط الخاص بينها؟ وليست القيود الثابتة لموضوعات الاحكام بادلة التخصيص أو غيرها تكون دائماً من قبيل العرض والمحل بل

قديكون من قبيل الجوهرين أو العرضين أو الجوهر وعرض محل اخر المأخوذ بينها احدى النسب التخصيضية الممكنة بينها، نعم يشترط في الربط المذكور أن لا يكون مجرد ربط انشائي اعتباطي في مقام التعبير فحسب بحيث ليس له مابازاء خارجي فانه حينئذ تحكم المناسبات العرفية بالغائه وعدم دخله في ماهو موضوع الحكم المراد اثباته بالاستصحاب ويترتب على هذا التفسير مطلبان:

المطلب الاول - انّ النعتية بهذا المعنى بين عدم العرض ومحل غير معقول بل مطلق الربط بينها غير معقول.

والوجه في ذلك: انّ الربط النعتي كما قلنا يعني تخصيص احد الامرين بالآخر وعدم العرض لا يمكن أن يخصص بالموضوع وانما التخصيص دائماً في طرف المعلوم الذي هو صفة للموضوع ومنتسب اليه في لوح الواقع لا العدم نفسه فيكون العدم دائماً عدماً للمخصص لا عدماً محصصاً، فقيد العالم في عدالة العالم تخصيص للعدالة لالعدمها وكذلك عدم قرشية المرأة فيكون العدم محمولياً دائماً والربط والتقييد في جانب المعلوم، وهذا المطلب وإن أرسله الحكماء ارسال المسلمين ولم يبرهنوا عليه ولكن بالامكان لنا أن نبرهن عليه بمايلي:

انّ عدم العدالة اذا فرض تخصيصها الى حصتين حصة مربوطة بالعالم وحصة مربوطة بالجاهل فتساءل هل انّ للمعلوم وهو العدالة المضاف اليها العدم حصتان أو حصة واحدة أي عدالتان أو عدالة واحدة؟ فان قيل بالاول استحال التخصيص مرة ثانية في جانب العدم لأنّ عدم تلك الحصة من العدالة وهي عدالة العالم مثلاً لا تصدق على غير مورده كعدم عدالة الجاهل لكي يقبل التخصيص بل هو منحصر فيه فان تخصيص المعلوم تخصيص لعدمه تبعاً ومعه لا يتعقل تخصيصه مرة اخرى، وإن فرض انّ المعلوم حصة واحدة وهي جامع العدالة وطبيعته فيلزم:

اولاً - عدم وحدة النقيض بمعنى عدم انحفاظ التقابل الموجود بين النقيضين، اذ سوف يكون مقابل حصتين من العدم أي عديمين وجود واحد ونقيض واحد وهو محال. وثانياً - انّ عدم جامع العدالة يعني عدم كل افراده وهذا يعني اخذ عدم عدالة الجاهل ايضاً نعتاً للعالم وهو محال لأنّ عدالة الجاهل عرض جوهر اخر وعدمها على

تقدير كونه نعتاً فهونعت له لالعالم.

ولا يقاس ذلك بالوجود فإن وجود العدالة باعتباره خارجاً عين الموجود فلا محالة كان متحصصاً الى حصتين تبعاً له واما عدم العدالة فهي نقيضها ومقابل لها مصداقاً^١.

وهكذا يثبت ان عدم العرض لا يكون إلا محمولياً ولا يعقل أن يكون نعتاً للموضوع ومرتباً به إلا بنسبة ذهنية انشائية لا تكون موضوعاً للاثر شرعاً. نعم الاوصاف الوجودية المساوقة والملازمة مع عدم العرض يمكن أن تكون نعتاً للموضوع والى ذلك يرجع كل ما ثبت من النسب التقييدية بين موضوع وعدم عرضه كقوله تعالى (بقرة لا فارض ولا بكر) وقوله (وفدت عليه بغير زاد) وهكذا.

المطلب الثاني - لو تنزلنا وتصورنا النعتية بين عدم العرض والموضوع قلنا مع ذلك أنه لا يمنع عن جريان استصحاب عدم الازلي بنحو يثبت عدم النعتي فيما اذا كان عدم العرض مضافاً الى ذات الموضوع لا الى الموضوع الموجود في الخارج بما هو موجود، وذلك لأن هذا عدم النعتي يكون ثابتاً في الازل ايضاً بثبوت عدم المحمولى فإن ذات هذه المرأة لا المرأة الموجودة بما هي موجودة - كما انها في الازل لم تكن بقرشية وهذه سالبة محصلة - كانت لا محالة متصفة بعدم القرشية اتصافاً ثابتاً في لوح الواقع الأوسع من لوح الوجود. ودعوى: ان عدم النعتي قضية موجبة معدولة فيستدعي وجود موضوعها

١ - قد يقال: لا اشكال في ان الوجود وعدم مفهومان عرضيان وليسا كالمقولات الماهوية بل يعرضان على الماهية المطلقة أو المقيدة المتخصصة فالتحصيص ابتداءً بين الماهيات، كما انه لا ينبغي الاشكال في ان وجود الماهية المتخصصة كعدالة العالم نقيضها عدم عدالة العالم لان نقيض المقيد رفع المقيد لا الرفع المقيد، إلا أن هذا لا يعني عدم معقولة الرفع المقيد للموضوع الذي هو المراد بعدم النعتي لان الذهن كما ينتزع المفاهيم المقولية عن الخارج كذلك ينتزع مفهوم الوجود وعدمه ويتعامل معها تعامل المفاهيم المقولية من حيث التحصيل لان التحصيل من شؤون المفاهيم بما هي مفاهيم لامن شؤون الواقع الخارجي ومن هنا يقال (زيد موجود) كما يقال (زيد عالم) ويقال (العتقاء معدوم) كما يقال (العالم عادل) ولا يراد بعدم النعتي إلا تحصيص مفهوم بمفهوم عدم العالم له حصتان حصّة مع العدالة وحصّة بلاعدالة، كما يشهد بذلك الوجدان القاضي بأنه لم يؤخذ في مفهوم العالم غير العادل إلا لمفهوم العالم وعدم العدالة مع النسبة بينها.

والجواب: ان تحصيص العالم وتقييده بعدم العدالة ليس إلا مجرد تحصيص ذهني منتزع بالتبع من اضافة العدالة الى العالم، اي هي نسبة تحصيصية ذهنية بجهة ولا تحكي نسبة واقعية خارجية اذلا نسبة حقيقة بين المحل وعدم العرض، بخلاف وجود العرض فان هناك حقيقة نالته غير وجود المحل ووجود العرض وهي النسبة الواقعية بينها.

كما يقول المناطقة لأنَّ ثبوت شيء فرع ثبوت المثبت له، صحيحة إلا أن ثبوت شيء لشيء أنها يكون بالنحو الذي يفرض في جانب ما يثبت من اللوح المناسب لذلك الثبوت وقد قلنا ان لوح الواقع أوسع من لوح الوجود الخارجي، فلو كانت النعتية والنسبة بين عدم العرض والمحمل كالنسبة بين العرض والمحل ثابتاً فلا محالة ثابت في لوح أسبق من مرحلة الوجود لصدق عدم عدالة زيد قبل وجوده وهذا يعني أنَّ عدم العدالة مضاف الى ذات زيد لا زيد الموجود فلا يشترط إلاَّ ثبوت موضوعه في هذا الصقع واللوح الذي هو اسبق من مرحلة الوجود.

فالعالم قبل وجوده يكون متصفاً بعدم العدالة لكونه معدوماً فعدالته ايضاً معدومة في لوح الواقع ولو اخبر عنه بعدم نفسه أو عدم عدالته كان الخبر صادقاً.

وهذا نظير صدق الاخبار عن الانسان بانه ممكن أو شريك الباري بانه ممتنع من حيث عدم ثبوت الموضوع إلاَّ في صقع ثبوت المحمول لا في صقع الوجود الخارجي.

النقطة الرابعة- فيما استدل به العلمان لا ثبات ماتقدم في النقطة الثالثة والثانية المتقدمتين أي اثبات كون عدم العرض المأخوذ في الموضوع يكون نعتياً أو محمولياً.

والبحث هنا في مقام الثبوت تارة وفيه نستعرض الادلة الثبوتية التي قد يستدل بها لاثبات النعتية، وفي مقام الاثبات اخرى وفيه نستعرض ما يمكن أن يكون هو المستظهر من الادلة الدالة على تركيب موضوع الحكم وكون العدم محمولياً لانعتياً.

أمَّا المقام الاول فقد ذكرنا أنَّ السيد الاستاذ قد وافق الشيخ النائيني (قده) في ضرورة نعتية العرض المأخوذ وجوده جزءاً للموضوع وانما خالفه في ضرورة ذلك في طرف عدم العرض.

وقد برهن على مدعاه بأنَّ العرض لو كان وجوده جزءاً في الموضوع فلا محالة لا بدَّ من افتراض اخذه بنحونعتي مرتبط بالموضوع الذي هو الجزء الاخر فتكون قرشية المرأة موضوعاً لاذات القرشية مع ذات المرأة لانه يستلزم منه فعلية الحكم حتى اذا كانت

١ - القائل بنعتية العدم انما يقول بنعتية تلك الحصة من عدم العرض المقارن مع وجود الموضوع وفي طوله المبرعنه بالقضية المعدولة لا مطلق عدم العرض ولومن باب السالية بانتفاء الموضوع لان انتزاع الذهن لمفهوم العالم غير العادل كانتزاعه للعالم العادل يكون الاتصاف والنعتية فيه في طول الموضوع فليس مطلق العدم المتحقق خارجاً عن الموضوع.

المرأة غير قرشية فيما اذا وجدت قرشية ما في الخارج ولو في موضوع اخر وهو خلف التقييد المقصود للمولى

وهذا انما يصح في جانب الوجود لا العدم اذ فيه كما يمكن تقييد العدم بالموضوع يمكن تقييد المعدوم به واخذ نفس العدم محمولياً غير مرتبط بالموضوع.

واما الشيخ النائيني (قده) فقد استدل على مدعاه - على ما جاء في تقارير بحثه - بأن انقسام الموضوع بلحاظ صفاته ونعوته يكون متقدماً رتبة على انقسامه بلحاظ مقارناته الخارجية فلا بدّ وأن تلاحظ اوصاف الموضوع في مقام الجعل في مرتبة أسبق، ومن الواضح أنّ العدم النعتي وكذا الوجود النعتي يكون من الانقسامات الاولية المتقدمة في الرتبة على الانقسام بلحاظ العدم المحمولى الملازم والمقارن خارجاً مع العدم النعتي فلا محالة يكون موضوع الحكم في الرتبة السابقة مقيداً بالعدم النعتي، حيث ان الاهمال ثبوتاً مستحيل والاطلاق خلف الغرض ومستلزم للتهافت مع التقييد بالعدم المحمولى. ومع ثبوت التقييد في تلك المرتبة كان تقييد الحكم بعد ذلك بالعدم المحمولى لغواً وغير مجد في اجراء الاستصحاب ايضاً.

وهذا البيان بهذا المقدار قد أورد عليه من قبل السيد الاستاذ بانكار اصله الموضوعي الذي افترض وكأنه امر بديهي وهواناً الانقسامات الاولية للموضوع متقدمة في مقام جعل الحكم من الانقسام بلحاظ المقارنات. فانه لابرهان على ذلك ولا بداهة تقتضيه، فكما يمكن للمولى أن ياخذ العدم النعتي الذي هو من الانقسامات الاولية كذلك يمكنه أن ياخذ العدم المحمولى المساوق من حيث الصدق مع العدم النعتي فالتقييد باي واحد منها يغني عن الاخر نظير التقييد باستقبال القبلة أو استدبار الجدي لاهل العراق

ولكن في كلام الشيخ النائيني (قده) في رسالته التي وضعها في حكم اللباس المشكوك قد جاء التعبير بأن هذا - أي تقدم انقسام الموضوع بلحاظ صفاته على انقسامه بلحاظ مقارناته - من نتائج عدم معقولة الاهمال في لبّ الواقع.

وهذا التعبير يمكن أن يكون اشارة الى برهان حاصله: أنّ هناك فرقاً بين التقييد بالعدم النعتي والتقييد بالعدم المحمولى من حيث أنّ الاول تقييد للموضوع باعتباره وصفاً له

بينما الثاني تقييد للحكم ابتداءً وليس قيداً محصصاً للموضوع وهو ذات المرأة وإلا كان خلفاً
فهما أمران متقارنان قيد بهما الحكم. وكل قيد لموضوع الحكم يسري لامحالة الى
الحكم نفسه حيث يكون قيداً فيه أيضاً لأن الحكم مقيد بموضوعه فاذا كان موضوعه
مقيداً بقيد كان الحكم مقيداً به أيضاً

وهذا بخلاف ما يكون قيداً للحكم ابتداءً كالعدم المحمولي. فانه لا موجب
لسريانه الى الموضوع وتقيده به.

وفي ضوء هذه المقدمة يتضح: ان تقييد الموضوع بالعدم النعتي يعني عن تقييد الحكم
بالعدم المحمولي لانه يرجع بالواسطة الى تقييد الحكم به أيضاً لسريان قيود الموضوع الى
الحكم، واما تقييد الحكم بالعدم المحمولي فلا يعني عن تقييد الموضوع بالعدم النعتي لأن
قيود الحكم لا تسري الى الموضوع، والمفروض ان الاهمال في لب الواقع محال فلا بد من
ان يكون الموضوع الملحوظ في عالم اللب اما مطلقاً أو مقيداً فان كان مطلقاً وقع
التهافت وإن كان مقيداً كان التقييد بالعدم المحمولي لغواً، فظهر انه لا بد من ملاحظة
موضوع الحكم مقيداً بالعدم النعتي لكي لا يلزم التهافت أو الاهمال في عالم اللب
وكلاهما محال.

والبرهان بهذه الصياغة ينحصر جوابه: بأننا نختار أن الموضوع في عالم اللب مطلق
بمعنى انه ذات الطبيعة بلا قيد - حيث يستحيل الاهمال وأن لا يكون الملحوظ ثبوتاً
لالمطلق ولا المقيد - إلا أن هذا لا يلزم منه التهافت فان الاطلاق ليس جمعاً للقيود
ولحاظ ثبوت الحكم مع كل قيد من قيود الموضوع واما هورفض القيود وملاحظة ذات
الطبيعة وسريان الحكم على كل فرد انما يكون بحكم العقل المستنتج من انطباق
الطبيعة على الافراد، ومن الواضح ان اطلاق الطبيعة في الرتبة السابقة انما يوجب
السرية الى تمام الافراد اذا لم يقيد الحكم في الرتبة المتأخرة بما ينافي ذلك كما في
التقييد بالعدم المحمولي.

وهكذا يثبت انه بحسب مقام الثبوت لابرهان يقتضي أخذ عدم العرض بنحو
النعتية لوتصورنا النعتية في عدم العرض.

واما المقام الثاني - أي بحسب مقام الاثبات فقد ذكر المحقق النائيني (قده) انه

لابدً من اثبات كون العدم ماخوذاً بنحو محمولي وإلاً فحتى لو أمكن ذلك ثبوتاً
فاحتمال العدم النعتي كافٍ في عدم إمكان إجراء استصحاب العدم الاولي اذ لا يمكن
أن يحرز به موضوع الحكم المحتمل كونه نعتياً.
وما يمكن أن يذكّر في تقريب أنّ العدم ماخوذ في موضوع العام بعد ثبوت
المخصص بنحو محمولي لانهتي احد وجوه:

الوجه الأول- التمسك باصالة العموم باعتبار أنّ المقام من موارد الدوران بين الاقل
والاكثر بحسب المفهوم، حيث أنّ العدم المحمولى والنعتي وإن كانا متلازمين من حيث
الصدق الخارجى ولكنها اقل واكثر من حيث المفهوم لأنّ العدم النعتي عبارة عن
العدم المحمولى زائداً النعتية التي تعني اضافته الى الموضوع فاذا دار الامر بينها كان
اعتبار اصل العدم معلوماً وانما الشك في اعتبار النعتية زائداً على ذلك فينفى باصالة
العموم.

وهذا الوجه موقوف على إمكان تصوير العدم النعتي بنحو لا يرجع الى نعتية صفة
وجودية اخرى مضادة مع ما اخذ عدمه النعتي وإلاً كان بينها التباين المفهومي كما هو
واضح^١.

ودعوى: أنّ العنوانين متباينان على كل حال لكون كل من المحمولية والنعتية
حدين وجوديين للعدم، مدفوعة: بأنّ الصورتين واللحاظين الذهنيين للعدم وإن كان
بينها التباين إلاّ أنّ المقياس ملاحظة الملحوظين لهما، ومن الواضح أنّ النسبة بين ماهو
الملحوظ في العدم المحمولى مع ماهو الملحوظ في العدم النعتي الاقل والاكثر التباين بين
اللحاظين لا الملحوظين كما هو الحال بين المطلق والمقيد.

وقد يقال: أنّ هذا الوجه موقوف على أنّ يكون المخصص منفصلاً لا متصلاً
وإلاً فقد عرفت من البحوث السابقة سريان الاجمال والتردد في موارد التخصيص
المتصل الى العام نفسه فلا يمكن التمسك به.

١ - قد تقدم ان عدم قيام نسبة واقعية بين عدم العرض وموضوعه لا يعني عدم إمكان تخصيص موضوع بعدم عرضه في عالم
المفاهيم الذي ينتزعاها الذهن من الخارج من دون اقحام عنصر مفهومي غريب، وعليه تكون النسبة بين العدم المحمولى والعدم
النعتي بلحاظ الملحوظين الاقل والاكثر لامعالة.

ولكن الصحيح تماميته حتى اذا كان المخصص متصلاً اذ مفاد المخصص واضح لاجمال فيه ولا تردد وهو خروج مورد التخصيص من دون أن يكون فيه نظر الى نوعية العدم المأخوذ في موضوع العام لئلاً وانما يستكشف ثبوتاً من خروج مورد الخاص أن جعل المدلول عليه بالعام لا بدّ وأن يكون مقيداً لئلاً، ومن الواضح أن تقييد حكم العام بعدم العنوان الخاص معلوم على كل حال وانما الشك في تقييد موضوعه الذي هو معنى العدم النعتي فيكون منفيّاً باصالة العموم.

وقد يقال: بعدم امكان التمسك بالعام لنفي العدم النعتي حتى اذا كان المخصص منفصلاً وذلك باعتبار التلازم بينها صدقاً في الخارج فلا يلزم من كون العدم نعتياً خروج فرد زائد لكي يكون تخصيصاً زائداً.

والجواب: انّ العدم النعتي وإن لم يستلزم التخصيص الزائد واخراج فرد لم يكن يخرج بالعدم المحمولي، إلاّ انه يستلزم تقييداً زائداً فيكون منفيّاً بالاطلاق، وأثره الشرعي جريان الاستصحاب في مورد الشك والحاصل: إن كان الاشكال من ناحية اللغوية وعدم الاثر فيكفي ترتب الاثر في مورد الشك بلحاظ الاستصحاب وإن كان الاشكال من ناحية انه ليس تخصيصاً زائداً فالجواب انه تقييد زائد فيكون منفيّاً بالاطلاق ومقدمات الحكمة^١.

الوجه الثاني - انّ المخصص سواء كان متصلاً أو منفصلاً لا اجمال فيه لكونه ظاهراً عرفاً في العدم المحمولي اذا لم يكن بنفسه دالاً على اخذ العدم النعتي في موضوع العام كما هو المفروض، فإنّ قوله (اكرم كل فقير إلاّ الفاسق) أو (لا تكرم الفاسق منهم)

١ - قد يقال: انّ الاطلاق انما يكون بملاك نقض الغرض حيث ان المولى لو كان مراده المقيد ولم يذكر التقييد كان نقضاً لغرضه وهذا غير لازم في المقام بلحاظ حكم العام وانما الاثر التنجيزي والتعديري بلحاظ الاستصحاب فهو لا يكون مصححاً لنقض الغرض في حكم العام أو المطلق وإن شئت قلت: انّ الاطلاق انما يكون لبيان حدود الحكم الواقعي المعمول في الخطاب المطلق فلولا يكن فرق بلحاظه فلا تجري اصالة الاطلاق.

والجواب: ليس الاطلاق بملاك نقض الغرض بهذا المعنى بل بملاك نقض الغرض العرفي. وان شئت قلت: ان السكوت عن بيان قيد ثابت جداً ولياً بنفسه نقض للغرض العرفي في مقام التخاطب والمحاورة وان فرض تساوي المطلق مع المقيد خارجاً، نظير ما يقال من ظهور الخطاب في موضوعية العنوان المأخوذ فيه لا طريقيته ومشيرته لعنوان آخر وان فرض تساويها مصداقاً.

لايستفاد منه عرفاً أكثر من اخراج الخاص عن العام وهذا لا يستفاد منه عرفاً أكثر من تقييد الحكم بما اذا لم يكن عنوان الخاص منطبقاً واما خصوصية النعتية فامر زائد بحاجة الى مؤونة بيان فيكون منفياً بالاطلاق ومقدمات الحكمة أي انه خلاف اصالة التطابق بين مقام الاثبات ومقام الثبوت.

وهذا الوجه كما ترى لا يفرق فيه بين المخصص المتصل أو المنفصل لعدم اجمال المخصص كما انه لا يفرق فيه ارجاع العدم النعتي الى امر مباين مفهوماً مع العدم المحمولي أو الى أمر بينها الاقل والاكثر فانه على كل تقدير بعد أن كان المستظهر عرفاً التقييد بالعدم الذي يكون محمولياً فقتضى التطابق بين المقامين انه هو المأخوذ في موضوع حكم العام لا ارادة عنوان وجودي من العنوان العدمي .

الوجه الثالث - لو فرضنا ان النسبة بين التقيدين نسبة المتبائنين وفرضنا ان الخطاب مجمل غير ظاهر في ان التقييد بنحو العدم المحمولي لا النعتي مع ذلك يمكن اثبات العدم المحمولي، وذلك باعتبار ان اصالة الاطلاق النافي للتقييد بنحو العدم النعتي جار من دون معارض اذ لا يترتب على معارضه وهو اصالة الاطلاق لنفي التقييد بالعدم المحمولي أثر عملي اذ لو أريد به اثبات الحكم للمرأة القرشية فهذا معلوم العدم على كل حال ولا يترتب على نفي العدم المحمولي اثر وهذا بخلاف نفي العدم النعتي فانه يترتب عليه أثر عملي وهو جريان الاستصحاب وتنجيز حكم العام.

وهذا الوجه موقوف اولاً: على أن يكون المخصص منفصلاً لا متصلاً وإلا كان الاجمال سارياً الى ذات الاطلاقين.

وثانياً: على أن يكون الاثر العملي المذكور اثرأ عرفياً واضحاً صالحاً لأن يكون اطلاق الخطاب مسوقاً من اجله.

لا يقال: يترتب على الاطلاق النافي للتقييد بالعدم المحمولي اثر بلحاظ لازمه حيث يترتب عليه بالملازمة التقييد بالعدم النعتي وبالتالي ينفي جريان الاستصحاب ولوازم الاصول اللفظية حجة فلا يقاس ذلك بما اذا كان الاصلان عمليين.

فانه يقال: كون الاطلاق المقابل للتقييد بالعدم النعتي مسوقاً لبيان هذا الاعتبار

مقطوع العدم لعدم امكان بيان التقييد بالعدم النعتي عرفاً باطلاق من هذا القبيل معارض مع اطلاق آخر في نفس ذلك الكلام يقتضي خلافه^١.

الوجه الرابع - وهو يتألف من مقدمتين:

اولاهما - أن يستظهر من مجموع دليل العام والمخصص أن العلاقة بين عنوان العام والمخصص علاقة المقتضي والمانع بأن يكون العنوان المخصص كالاموية مثلاً مانعاً عن اقتضاء عنوان العام - كالفقير مثلاً - لوجوب الاكرام، لان عدمه أو ضده شرط في ترتب ذلك الحكم، وهذا اما أن يدعى استظهاره عرفاً من نفس دليلي العام و المخصص اذا كان العنوان فيهما معاً امراً وجودياً، أو يفترض كمصادرة في ذمة الفقيه استظهاره في كل مورد.

الثانية - انه لا يشترط في ترتب المعلول والمقتضى - بالفتح - عند وجود مقتضيه إلا انتفاء المانع الذي هو العدم المحمولي من دون حاجة الى اعتبار أي أمر ثبوتي اخر.

وبما أن الاحكام والجمعول من اجل غرض وملاك في نفس المولى فيكون المأخوذ في موضوع جعله وحكمه على غرار ذلك أي لا يؤخذ فيه أكثر من العدم المحمولي فظهور التطابق بين الجعل والغرض من ورائه بنفسه يصبح قرينة على أن القيد هو العدم النعتي للمحمولي.

وهذا الوجه ايضاً لا يفرق فيه بين أن يكون المخصص متصلاً بالعام أو منفصلاً

١ - الاطلاق فيها معاً بل في كل مورد اما هو لبيان عدم اخذ القيد والمفروض في المقام أن المخصص منفصل فكل من الاطلاقين ظهورهما منعد في نفي القيد المقابل له غاية الامر علم من المخصص وجود تقييد بالآخر في البين، فليس الظهور الاطلاقي فيها من اجل بيان التقييد ليقال أن هذا غير عرفي واما كان الاشكال من ناحية لغوية حجية هذا الظهور الاطلاقي لأن الحجية بحاجة الى اثر شرعي في موردها، وحينئذ يقال: بانه كما يترتب على نفي التقييد بالعدم النعتي جريان الاستصحاب أي تنجيز حكم العام كذلك يترتب على نفي التقييد بالعدم المحمولي عدم تنجيزه بل التعذير عنه بالبرأة الشرعية مثلاً. ودعوى: أن هذا الاثر مترتب على لازم هذا الاطلاق، يدفعه:

اولاً - عدم قبح ذلك بعد أن كان المذخور هو اللغوية في الحجية فانه يكفي في حجية الاصل اللفظي ترتب اثر على لازمه.
وثانياً - انه لو اشترطنا ترتب الاثر على المدلول المطابق - كما في الاصول العملية - مع ذلك قلنا أن اثر نفي التقييد بالعدم المحمولي المفروض مباينته مع النعتي هو نفي جريان الاستصحاب المنجز لحكم العام فان جريانه موقوف على ثبوت العدم المحمولي جز من موضوع حكم العام فني التنجيز من ناحية الاستصحاب ايضاً أثر شرعي.

عنه. ولا بين ان يكون العدم المحمولى مبايناً مع النعتي أو بينها الاقل والاكثر.

هذا كله ما يتعلق بالكلام الاول من المحقق النائيني (قده) والذي لوتم فهو يقتضي عدم امكان التمسك بالاستصحاب الازلي في الموضع الاول من المواضع الثلاثة حيث يراد احراز موضوع حكم العام بالاستصحاب، واما في الموضعين الثاني والثالث الذي يراد فيهما نفي الحكم المرتب في الدليل الخاص أو في دليل مستقل على العنوان المقيد فلا يتم، اذ لم يؤخذ العدم قيداً فيهما لموضوع حكم يراد اثباته بل يراد نفي الحكم المرتب على الموضوع الوجودي بنفي جزء ذلك الموضوع ولو باستصحاب العدم الازلي.

وامّا الكلام الثاني له (قدس سره) الذي ذكره في رسالته المعقودة لبيان حكم اللباس المشكوك، والذي لوتم كان دليلاً على المنع عن جريان استصحاب العدم الازلي في الموضع الثاني والثالث من المواضع الثلاثة المتقدمة أي ما اذا أُريد بالاستصحاب نفي الحكم الخاص فيتألف من مقدمتين:

الاولى - ان الربطية والناعية طور في وجود ماهية العرض وليس شأناً من شؤون نفس الماهية، لان ماهية العرض كالبياض مثلاً من حيث هي لا ربط ولا ناعية لها بل ماهية مستقلة في نفسها إلا ان طرز وجودها في الخارج وجود ربطي خلافاً للجواهر التي يكون وجودها في الخارج مستقلاً وفي نفسه.

الثانية - ان الوجود والعدم متقابلان والمتقابلان لا يقبل احدهما الاخر ولا يعرض عليه بل يعرضان على موضوع ومحل هو الماهية فانها تتصف بالوجود تارة والعدم اخرى واما نفس الوجود فلا يعرض عليه العدم كما ان العدم لا يعرض عليه الوجود.

والمستنتج من مجموع المقدمتين اننا في استصحاب العدم الازلي لوصف القرشية مثلاً ان اردنا استصحاب عدم الوجود الربط والناعية التي هي طرز من الوجود الخارجي للعرض فهو غير معقول بحكم ماتقدم في المقدمة الثانية، حيث قلنا ان العدم لا يعرض على الوجود بل يضاف الى الماهية، وإن أُريد استصحاب عدم ماهية القرشية فان أُريد عدمها الناعت المقابل لوجودها كذلك في الخارج فهذا

لاحالة سابقة له، وإن أُريدَ عدمها المحمولي فهو ليس نقيضاً ومقابلاً للوجود الناعت المأخوذ في موضوع الحكم بحسب الفرض ليكون استصحابه مجدياً في نفي حكمه بل هو مقابل لاخذ الوجود المحمولي للقرشية.

وهذا الكلام مما لا محصل له، اذ يرد عليه:

اولاً- انه قد اتضح في ضؤ ماتقدم انّ النعتية والربطية ليست إلا عبارة عن ملاحظة مفهوم محصصاً بمفهوم اخر، فانه تارة: يلحظ مفهوم البياض مطلقاً وبلا قيد فيكون مفهوماً مستقلاً، واخرى: يلحظ بياض الكتاب وقرشية المرأة فيكون مرتبطاً بموضوع، وهذا التخصيص والربط ثابت في مرحلة المفاهيم وبقطع النظر عن الوجود، وهذا هو المأخوذ أيضاً في موضوع الجعل الشرعي بما هو مرآة عن معنونه الخارجي، فليس المأخوذ في موضوع الجعل وجود خارجي معين بل اخذ النعتية في الجعل يعني اخذ الحصة الخاصة موضوعاً والاستصحاب ايضاً لا بد من اجرائه بلحاظ هذا المركز نفياً أو اثباتاً، أي بلحاظ ما أخذ في الجعل الشرعي بما هو حاكٍ ومرآة عن الخارج.

ومن الواضح انّ العدم يضاف الى النعتية بهذا المعنى حيث انّ قرشية المرأة كانت معدومة في الازل فيكون مجرى للاستصحاب.

وإن شئت قلت: انّ اخذ القرشية بنحو الناعتية لا يعني اخذ طرز الوجود الخارجي المعين قيماً في الموضوع، لوضوح انّ ما يؤخذ في موضوع الجعل ليس إلا المفاهيم الاسمية أو الربطية بما هي حاكية عن الخارج، فانّ أُريدَ من الكلام المذكور هذا المعنى فهو واضح البطلان، وإن أُريدَ اخذ مفهوم منتزِع من ذلك الطرز من الوجود الخارجي المعبر عنه بالوجود الرابط فمن الواضح انّ الوجود والعدم يضافان الى هذا المفهوم مهما كانت حقيقته حتى لو كان مفهوم الوجود مأخوذاً فيه، فانّ التقابل بين الوجود والعدم والمستوجب لعدم اضافة احدهما الى الاخر انما هو بلحاظ واقعهما لا بلحاظ مفهوميهما فمفهوم الوجود يمكن انّ يضاف اليه الوجود أو العدم فيقال الوجود موجود أو معدوم.

ثانياً- انه لو سلمنا انّ العدم المحمولي للقرشية لا يصطلح عليه بنقيض الموجود

الناعت للقرشية إلا أنه لا اشكال في أن عدم القرشية المحمولي رافع لموضوع الحكم بحيث لو فرض محالاً وجود المرأة مع عدم المحمولي لقرشيتها لم يكن الحكم ثابتاً إذ يكفي فيه انتفاء احد اجزاء موضوعه سواء كان هذا الانتفاء مع ذلك الوجود بحسب مصطلح الفلاسفة يسميان بالنقيضين أم لا، فإن العقل لا يشترط في انتفاء الحكم صدق هذا المصطلح، فأركان الاستصحاب النافي تام إذ لم ترد آية أو رواية على اشتراط أن يكون مصب الاستصحاب ما يكون نقيضاً بمصطلح المناطقة.

هذا كله في مدرك القول الاول وهو قول المحقق النائيني (قده). واما القول الثاني المنسوب الى المحقق العراقي (قده) وهو التفصيل في جريان استصحاب العدم الازلي، فقد جاء تقريره في الكلمات المنسوبة الى المحقق العراقي وفي رسالته المؤلفة في اللباس المشكوك بنحو يختلف عنه في رسالته التي ألفها في استصحاب العدم الأزلي خاصة حيث أضاف فيها جملة من النكات والتعميمات فجاء تفصيله بنحو آخر، وفيما يلي نذكر كلا التقريرين للتفصيل.

أما ما جاء في رسالة اللباس المشكوك والذي هو التفصيل المشهور نسبتبه اليه فبيانه بالنحو التالي:

إن الأوصاف العارضة على موضوع تكون متأخرة بالطبع عن ذلك الموضوع بحسب الرتبة، فالقرشية في المرأة متأخرة عن ذات المرأة تاخر المعلول عن علته أو جزء علته، وإذا كان الامر كذلك في طرف وجود الوصف كان عدمه أيضاً متأخراً عن ذلك الموضوع لأن النقيضين بحكم تقابلهما وتواردهما على محل واحد يكونان في رتبة واحدة ويستحيل أن يكونا في رتبتين، وعلى هذا الاساس اذا كان موضوع الحكم مركباً من المرأة وقرشيتها فما هو نقيض الجزء الثاني لهذا الموضوع الذي لا بد من احرازه بالاستصحاب ايضاً يكون متأخراً عن ذات المرأة رتبة، ومن الواضح أن المتأخر عنها كذلك إنما هو العدم النعتي لقرشية المرأة لا العدم المحمولي الازلي والذي كان ثابتاً قبل وجود المرأة فكيف يكون متأخراً عنها.

وهذا البيان قد يتبادر منه ادائه الى انكار جريان الاستصحابات الازلية مطلقاً

فكيف يصير منشأ للقول بالتفصيل في المسألة؟ إلا انّ الصحيح انه منشأ للتفصيل بين ما اذا كان كيفية اخذ الوصف كالقرشية في موضوع الجعل بنحو عرضي لثبوت الموضوع أو بنحو طولي، فإنّ الوصف بوجوده الخارجي وإن كان طويلاً دائماً إلا انّ الميزان ليس هو ملاحظة الخارج بل ملاحظة ما هو الموضوع نفيًا واثباتًا بحسب عالم الجعل لأنّ مصب الاستصحاب ومركزه ذلك بحسب الحقيقة لا الخارج، فالميزان أن يلاحظ كيفية اخذ القرشية في موضوع الجعل الشرعي فإن كانت مأخوذة في طول افتراض وجود المرأة كما اذا قيل (اذا وجدت امرأة وكانت قرشية حين وجودها فهي تحيض الى الستين) بحيث يكون ما هو موضوع الحكم القرشية الثابتة في رتبة وجود المرأة خارجاً لم يجر فيها استصحاب العدم الازلي لأنّ نقيض هذا الموضوع عدم القرشية في هذه المرتبة أي العدم الخاص في رتبة وجود المرأة وهذا لا يثبت باستصحاب مطلق العدم، وإن كانت مأخوذة بنحو عرضي أي قيل (اذا وجدت امرأة قرشية) بحيث فرض أخذ المرأة المتصفة بالقرشية في مرتبة ذاتها موضوعاً جرى الاستصحاب المذكور وإن كان بحسب الواقع تحقق الوصف في طول الموصوف إلا انّ ذلك غير دخیل في الحكم بحسب موضوع الجعل فلا يكون الترتب المذكور مأخوذاً في طرف عدم الوصف بل ما هو جزء الموضوع اثباتاً ونفيًا نفس القرشية فإذا كان عدمها ثابتاً في الازل جرى الاستصحاب فيه لامحالة.

وهذا محصل التفصيل المشهور نسبته الى المحقق العراقي (قده).

وفيه اولاً - عدم تمامية الاصل الموضوعي الذي افترضه (قده) من انّ النقيضين في رتبة واحدة فاذا كان الوصف متأخراً عن الموصوف كان عدمه متأخراً عنه ايضاً، ذلك انّ المقصود من كون النقيضين في رتبة واحدة إن كان بمعنى عدم تقدم احدهما على الاخر لعدم كونه علته أو جزء علته فهذا صحيح ولكنه لا يقتضي أنّ يكون تأخر احدهما عن شيء ثالث لكونه معلولاً له مستوجباً لتأخر الاخر عنه ايضاً اذ الرتبة بهذا المعنى يراد بها العلية ولا علية إلا مع احد النقيضين لا كليهما.

وإنّ أريد من ذلك انهما متلازمان في الرتبة كالمعولين لعلّة ثالثة فمن الواضح بطلانه لأنّ النقيضين لا يكونان معلولين لعلّة واحدة بل علّة احدهما منافرة مع الاخر

ولا تجتمع معه كما هو واضح.

وقد اوضحنا ذلك مفصلاً في بحوث الضد. وعليه فالعدم المحمولي الازلي ايضاً نقيض للوصف.

وثانياً - ما أشرنا اليه في التعليق الاخر على كلام المحقق النائيني (قده) فانه لم يرد دليل على اشتراط أن يكون مركز الاستصحاب النافي هو عنوان نقيض الموضوع بل كلما يراه العقل موجباً لانتفاء الحكم المجعول شرعاً لا بد أن يكون هو مجرى الاستصحاب النافي سواء سَمَّاه المنطقي بالنقيض أم لا، ومن الواضح انّ العقل يرى انه اذا رتب الشارع حكمه على جزئين المرأة وأن تكون القرشية فبانتفاء احد هذين الجزئين ينتفي الحكم لامحالة سواء كانت حالة الانتفاء تلك تسمى بالنقيض أم لا والعدم المحمولي الازلي لقرشية المرأة ايضاً من حالات انتفاء أحد جزئي هذا الموضوع بحيث لو فرض محالاً وجود المرأة فيها لم يكن الحكم المجعول فعلياً، فيجري الاستصحاب بهذا الاعتبار.

ثم انّ المحقق المذكور حاول في رسالته في استصحاب عدم الازلي ابطال هذا البيان للتفصيل مع تسليم نفس الاصول الموضوعية وطرز التفكير الموجود فيه، وذلك بدعوى: انّ عدم المحمولي الأزلي للقرشية ايضاً في طول وجود المرأة فيكون نقيضاً لقرشيتها لأنّ عدم الازلي للقرشية معلول لعدم نفس المرأة وعدم المرأة في رتبة وجودها بحكم وحدة رتبة النقيضين فيكون عدم القرشية في طول وجود المرأة ايضاً فلو كان هذا هو الاشكال لما صح التفصيل بل جرى الاستصحاب في التقديرين.

إلا انّ هذا الكلام غير صحيح فاننا اذا قبلنا الطرز المذكور من التفكير امكنا أن نقول بانّ عدم الازلي للقرشية انما هو معلول لعدم المرأة في الأزل لاني الآن الذي يراد اجراء الاستصحاب وتطبيقه، ببرهان ثبوت ذلك عدم حتى مع وجود المرأة فعلاً. وعدم المرأة في الازل نقيض لوجودها في الازل ايضاً لامطلقاً لاشتراط وحدة الزمان في النقيضين فيكون عدم القرشية الازلي في طول وجود المرأة في الأزل لاني طول وجودها في زمن تطبيق الاستصحاب على المصداق الخارجي، مع أنّ جزئي الموضوع الطولين في

كل مصداق لابد وأن تحفظ الطولية بينها بلحاظ ذلك المصداق لامصداق اخر، فإن ترتب الحكم اثباتاً أو نفيّاً في كل زمان منوط باحفاظ ماأخذ في موضوع الحكم في ذلك الزمان فلا بدّ وأن يكون المستصحب عدم القرشية الذي هو في طول وجود المرأة الآن وهذا لاحالة سابقة له.

وامّا ما ذكره المحقق العراقي (قده) في رسالته المعقودة لاستصحاب العدم الازلي فحاصله: انّ القرشية بماهي موضوع للحكم متأخرة عن المرأة برتبتين لانها في طول تقييد الموضوع بها اذلولذلك لما كانت القرشية جزء لموضوع الحكم وتقييد الموضوع - وهو المرأة - في طول المرأة لكونها من عوارضه واطواره فتكون القرشية متأخرة عن المرأة برتبتين فلا بدّ وأن يكون عدم القرشية ايضاً متأخراً عن المرأة برتبتين. وحينئذ اذا فرض انّ المأخوذ في موضوع الحكم تقييد ذات المرأة بالوصف بقطع النظر عن وجودها بحيث تكون النسبة والاتصاف ثابتين بين الذاتين صح اجراء الاستصحاب في الاعدام الازلية، لانّ في ظرف عدم الذات كان التقييد القائم بالطرفين ثابتاً ولايوجب عدم الذات في الخارج سلب التقييد والنسبة لما عرفت من انّ معروض التقييد ليس إلا نفس الذات المحفوظ بين طرفي الوجود والعدم فيصدق على عدم الوصف حتى في ظرف عدم الذات عدم ذات القيد الذي هو نقيض موضوع الاثر فاذا جرّ هذا العدم بالاستصحاب الى حين الوجود يصدق نقيض القيد في هذا الظرف فيترتب عليه رفع الحكم، واما لو كان التقييد والاتصاف ثابتاً لوجود المرأة ومنوطاً به ففي ظرف عدم هذا الوجود لا يكون تقييد اصلاً، ففي هذا الظرف وإن صدق عدم الوصف الناشي من عدم الموضوع لكن مثل هذا العدم ليس موضوعاً للاثر لابنفسه كما هو واضح ولابمناط المناقضة لانّ ذات العدم في ظرف عدم الموضوع ليس نقيض الوجود المأخوذ في الرتبة المتأخرة عن التقييد المتأخر عن وجود الموضوع برتبتين فلا مجال لاستصحابه واما يصير مجرى للاستصحاب بعد وجود الموضوع الذي هو ظرف ثبوت التقييد وهذا هو العدم النعي لا الازلي.

وفيه: اولاً - انّ المستصحب انما هو ذات الموضوع لا الموضوع بما هو موضوع فإنّ استصحاب الموضوع بما هو موضوع على ما حقق في محله يرجع الى استصحاب الحكم

وذات الموضوع هي القرشية وهي ليست متأخرة عن الذات إلا برتبة واحدة. وثانياً - أنّ التقيد أمّا أن يراد به تقييد الموضوع في عالم الجعل أو يراد به وجود التقيد والنسبة بين المرأة والقرشية خارجاً، فعلى الاول وإن كانت القرشية بما هي ذات اثر متأخرة عن التقيد إلا أنّ التقيد المذكور ليس متأخراً عن الموضوع وهو الانسان خارجاً لوضوح أنّ الجعل والتقيد الملحوظ في موضوعه ثابتان قبل أن يوجد في الخارج موضوعه، وعلى الثاني فالتقيد وإن كان متأخراً عن وجود موضوعه خارجاً إلا أنّ القرشية ذات الاثر ليست في طول هذا التقيد بل في طول التقيد بالمعنى الاول، وأمّا التقيد بهذا المعنى فهي نسبة تكون في طول طرفها لا أنّ طرفها في طولها، هذا كله مضافاً الى عدم تمامية الاصول الموضوعية لاصل هذا الطرز من الاستدلال كما عرفت في ابطال البيان الاول لتفصيله.

وهكذا يتضح أنّ الصحيح جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية مطلقاً، نعم لو فرض أنّ الوصف المشكوك كان من لوازم ذات الموصوف الثابتة له في مرتبة ذاته بقطع النظر عن وجوده وعدمه في الخارج كزوجية الاربعة فلايجري في مثله استصحاب عدمه الازلي إلا أنّ هذا في الحقيقة ليس اشكالاً على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية بل عدم جريانه هنا من باب ارتفاع الموضوع لعدم ثبوت عدم أزلي للوصف على ما حققناه مفصلاً في شرح العروة الوثقى حيث حاول السيد الاستاذ هناك اعتباره تفصيلاً في الاستصحابات الازلية وجعله التفصيل المنسوب الى المحقق العراقي (قده) ثم حاول تفنيده ولتفصيل ذلك تراجع بموثنا في شرح العروة الوثقى.

«فصل: الدوران بين العام واستصحاب حكم المخصّص».

إذا خرج عن العام عنوان بالتخصيص ثم شك بقاء في الحكم هل هو على طبق حكم الخاص أو العام فهل المرجع العموم أو استصحاب حكم المخصّص؟ تارة: يفرض الشبهة حكيمية غير مفهومية، واخرى يفرض الشبهة مفهومية، فاذا فرضت الشبهة حكيمية غير مفهومية كما اذا دل دليل على وجوب الخمس في كل فائدة خرج منه بالتخصيص ما يكون مؤنة للشخص ولعياله فكان ربح مأمونة الى مدة ثم

خرج عن كونه مؤنة لانتفاء حاجة الشخص اليه فهل يرجع فيه الى عموم العام فيجب تخميسه أم استصحاب حكم المخصص، والصحيح أنّ الرجوع الى عموم العام انما يصح فيما اذا كان للعام اطلاق أزماري بلحاظ كل فرد من افراده فيكون حجة ومقدماً على استصحاب حكم المخصص واما اذا لم يكن له اطلاق ازماري كذلك فالمرجع هو الاستصحاب اذا ماتمت اركانه أي لم يكن العنوان الخارج بالتخصيص حيثية تقييدية وإلا كان من تبدل الموضوع فيرجع الى الاصول الاخرى.

واما اذا كانت الشبهة مفهومية كما في تخصيص عمومات الاحكام الالزامية بالبالغين واخراج غير البالغين وهو من لم تظهر فيه احدى علامات البلوغ - كنبات الشعر الخشن مثلاً - فشك في مرتبة من الشعر هل يعتبر خشناً أم لا بنحو الشبهة المفهومية، فهل يرجع فيه الى عمومات التكليف أو يستصحاب حكم الخاص بعدم التكليف؟.

وتفصيل الكلام في ذلك انه قد يتوهم في المقام.

اولاً - انّ الاستصحاب المذكور يجري ويكون مقدماً على اصالة العموم وناهماً لموضوعه المختص بمن له شعر خشن والاستصحاب ينفي ذلك في الفرد المشكوك .

وقد يتخيل ثانياً - العكس فانّ الاستصحاب لا ينفي موضوع العام حقيقة والمفروض انّ موضوعه واقع من ينبت عنده الشعر الخشن وقد فرضنا جواز التمسك به في مورد الشبهة المفهومية لتحقق ظهوره فيه وبذلك يحكم على الاستصحاب الموضوعي لكونه بالملازمة يثبت كون الفرد المشكوك ذو شعر خشن فيرتفع موضوع الاستصحاب الموضوعي .

وقد يتخيل ثالثاً - بجريان كلا الاصلين - اصالة العموم والاستصحاب الموضوعي - من دون تقدم احدهما على الاخر فيكون من التعارض بينها بمعنى وقوع التعارض بين اطلاقي دليلي الحجية الشامل لكل منها في نفسه . وذلك بتقريب انّ اصالة العموم وإن صح التمسك به في الشبهة المفهومية للمخصص إلا انه لا يمكن أن نثبت به إلا الحكم وهو وجوب الصلاة واما الموضوع وهو كون الفرد المشكوك ذا شعر خشن فاثباته موقوف على ثبوت الملازمة بين وجوب الصلاة على فرد وكون شعره خشناً وهذا انما يثبت ببركة التمسك باطلاق دليل التخصيص الدال على ان كل من لم ينبت عنده

شعر خشن لا تجب الصلاة عليه للفرد المشكوك لا ثبات انه اذا لم يكن شعره خشناً فلا تجب الصلاة عليه وبما أنه تجب عليه بمقتضى العموم فشعره خشن. ومثل هذا الاطلاق غير جارٍ لأنه من موارد الدوران بين التخصيص والتخصص واثبات عكس النقيض لما هو مفاد الدليل به وهو غير صحيح عند المشهور كما تقدم، ومعه فلا يمكن باصالة العموم اثبات حال الفرد المشكوك من حيث كون شعره خشناً ام لا ليرتفع موضوع الاستصحاب الموضوعي فيكون الاستصحاب جارياً لامحالة ومنافياً بحسب اثره العملي مع اصالة العموم فيتعارضان.

ولكن الصحيح ان الجمع بين فرض جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية وفرض التمسك بالعام فيها في نفسه متهاقت لأن كلاً منها مبتني على نقيض ما يبتني عليه الآخر، لأن العام إن كان قد تعنون بعنوان غير مدلول اللفظ الوارد في دليل التخصيص فالشبهة مصداقية حينئذٍ بالنسبة للعام لا مفهومية على ما تقدم شرحه مفصلاً في أبحاث العام والخاص، ولا يجوز حينئذٍ التمسك بالعام بل يجري الاستصحاب الموضوعي فقط. وإن كان التعنون بواقع المدلول الخاص وقلنا ان هذا التعنون في موارد الاجمال المفهومي يثبت بمقدار عدم القدر المتيقن من الخاص فاصالة العموم جارية ولا اثر للاستصحاب الموضوعي لانه لو اريد استصحاب عدم مدلول اللفظ بما هو مدلول اللفظ فليس هو موضوع الأثر الشرعي وإن اريد استصحاب عدم واقع المدلول فلا شك فيما هو الواقع كما هو واضح.

فصل: (في جواز التمسك بالعام لا ثبات التخصص)

بعد الفراغ عن حجية العام في نفسه وجواز التمسك باصالة العموم لا ثبات حكمه في ما يحرز دخوله تحته موضوعاً، يقع البحث فيما اذا علم عدم ثبوت حكمه في مورد ولكن شك في كونه خارجاً عنه موضوعاً فلا يكون تخصيص في البين أولاً فيكون تخصيصاً، فهل يصح التمسك بالعام لنفي التخصيص واثبات التخصص - الخروج الموضوعي - أم لا؟

وهذا البحث لا يختص بباب العمومات بل يجري في المطلقات أيضاً في

موارد الدوران بين التقييد والتقيّد لعدم الفرق في ملاك البحث، فإنّ ملاك امكان التمسك بالأصل اللفظي وهو الظهور في الدليل المتكفل لقضية كلية لاثبات عكس نقيضه وهذا لا يفرق فيه بين أنّ يكون الظهور وضعياً أو حكماً.

وقد مال جملة من العلماء في بعض التطبيقات والاستدلالات الى التمسك بالظهورات في مثل هذه الموارد فشلاً قد وقع من قبل بعض الاصوليين الاستدلال على عدم كون الاستحباب امرأً بعموم قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن امره) حيث يعلم بعدم لزوم الحذر في الطلب الاستحبابي فيكون مقتضى عموم الآية عدم صدق مادة الأمر عليه.

ومن قبيل ماورد من الاستدلال في الفقه على عدم نجاسة ماء الاستنجاء الذي ثبت عدم نجاسة ملاقيه تمسكاً بعموم أو اطلاق ادلة تنجيس المائع المتنجس وكلا هذين الموردین من موارد التمسك بالعام أو المطلق لاثبات التخصص كما هو واضح.

والتقريب الذي يخطر في الأذهان لاثبات حجبية العام أو المطلق لاثبات التخصص أو التقيّد واضح، حيث أنّ مقتضى اصالة العموم أو الاطلاق في القضية الكلية ثبوت عكس نقيضها وهو انتفاء موضوعها عند انتفاء عمومها فاذا ثبت بدليل انتفاء المحمول في مورد ثبت بالملازمة انتفاء الموضوع وهو معنى التخصص.

وإنّ شئت قلت: أنّ كل قضية حقيقية وإنّ كانت محلية إلاّ انها في قوة قضية شرطية مفادها انه كلّما صدق الموضوع ثبت المحمول وانتفاء الشرط عند انتفاء الجزاء لازم عقلي لامحالة. فاذا ثبت بدليل انتفائه ثبت انتفاء الموضوع.

وهذا المدلول وإنّ كان التزامياً بالنسبة لظهور العام أو المطلق إلاّ أنّ المفروض حجبية مثبتات الظهور لكونه من الامارات وعدم اختصاص حجبيته بالمدليل المطابقة خاصة.

إلاّ أنّ جمهور المحققين من علماء الاصول عند تحريرهم هذه المسألة بنوا على عدم حجبية الاصول اللفظية في امثال المقام، وقد حاول صاحب الكفاية (قده) أنّ يُخرّج هذا الموقف على اساس أنّ مدرك حجبية الأصول اللفظية هو السيرة العقلانية وهو دليل لبي يقتصر فيه على المقدار المتيقن من مورده الذي هو صورة الجزم بدخول الفرد

تحت موضوع العام أو المطلق والشك في خروجه عن حكمه لاصورة عكسه .
 إلا أنه من الواضح أنّ الحجية عند العقلاء لا تكون على اساس التعبد البحث
 ليقال بأن مورد هذا التعبد إما جزماً احتمالاً مضيق بل تكون على اساس الكاشفية والطريقة
 الى الواقع ومن الواضح أنّ نفس الدرجة من الكشف والطريقة الثابتة للعام أو المطلق
 بلحاظ اثبات حكمه ومدلوله المطابق أو الالتزامي من سائر النواحي ثابت بلحاظ
 دلالة على نفي التخصص ايضاً، فلا بدّ من التفتيش عن نكته هذا الضيق المدعى في
 كبرى حجية الظهور لتكون هي ملاك التفصيل^١.

ومن هنا حاول أحد تلامذه هذا العلم وهو المحقق العراقي (قده) أن يبرز هذه
 النكته بما حاصله:

أنّ العقلاء يفككون في حجية الظهور بين الشبهة الحكمية التي يراد فيها تعيين
 حكم الفرد وبين الشبهة المصدقية التي يراد فيها تعيين عنوان الفرد مع العلم بحكمه
 وذلك لعدم نظر الخطاب الى تعيين صغرى الحكم نفيّاً أو اثباتاً وانما نظره تماماً الى
 اثبات الكبرى وهو الحكم على تقدير تحقق موضوعه، وقد جعل هذه النكته منشأ
 لامرين بعدم حجية العام في الشبهة المصدقية وعدم حجيته في نفي التخصص واثبات
 التخصص، ومن هنا يتحد في نظره ملاك هذا البحث والبحث السابق فانه لافرق
 بينها إلا من ناحية أنّ المقصود من اصالة العموم في السابق ادخال المشكوك في العام
 وفي المقام اخراجه عنه مصداقاً وهذا ليس بفارق^٢.

وهذا الكلام غير تام فإنّ عدم نظر الدليل الى اثبات الصغرى نفيّاً واثباتاً انما
 يجدي في عدم حجية اصالة العموم في المسألة السابقة لاثبات حكم العام في الفرد
 المشكوك بتقريب تقدم لافي المقام وحاصل ذلك التقريب: أنّ التمسك بالعام في الفرد
 المشكوك انّ أريد به اثبات الحكم فيه مطلقاً أي عدم خروج ذلك الفرد عن عموم
 الجعل بالتخصيص فهذا خلف ثبوت التخصص، وإنّ أريد به اثبات الحكم فيه

١- كفاية الاصول، ج ١، ص ٣٥١-٣٥٢

٢- مقالات الاصول، ج ١، ص ١٥٤.

لكونه من غير الافراد المخصصة أي لثبوت موضوع العام فيه فالحكم بهذا المعنى هو المجعول والدليل مفاده الجعل لا المجعول.

وواضح ان هذا البيان لا يجري في المقام اذ ما يراد نفيه باصالة العموم فيه انما هو التخصصيص الزائد وهو من شؤون الجعل الذي هو مفاد الخطاب لا المجعول، فلا يبقى إلا دعوى: ان هذا المدلول الالتزامي في المقام أمر خارجي تكويني وليس حكماً شرعياً. ومن الواضح ان مجرد هذا الأمر لا يمكن أن يشكل محذوراً عن التمسك بالأصول اللفظية ولذلك لا يتوقف احد في حجية اصالة العموم فيما اذا ترتب عليه لوازم خارجية ولا يشترط في حجيتها أن تكون أحكاماً شرعية.

والصحيح في المقام أن يقال: انه قد اتضح مما سبق وجود بيانين في تقريب دلالة العام أو المطلق على الخروج الموضوعي للفرد.

احدهما؛ انه مقتضى عكس نقيض الموجبة الكلية، والاخر: انحلال مفاد الدليل الى قضايا شرطية بعدد الافراد، شرطها تحقق الموضوع وجزائها ثبوت الحكم فاذا انتفى الجزء انتفى الشرط لاحالة.

وهذان البيانان بينهما اختلاف، فانّ البيان الثاني لا يتم فيما اذا كان العام أو المطلق على نهج القضية الخارجية لا الحقيقية اذ لا يرجع مفاد العام أو المطلق حينئذ الى قضية شرطية لأنّ القضية شرطية فرع كون الموضوع ملحوظاً مقدّر الوجود وهو انما يكون في القضايا الحقيقية لا الخارجية التي يتكفل فيها المولى بنفسه احراز موضوع حكمه في افراد معينة مشخصة في الخارج سواء كانت الافراد الملحوظة هي الموجودة بالفعل أو الأعم منها وما سيوجد في المستقبل فانّ طرز القضية الخارجية فيها واحد بحيث يبقى الفرق النظري والمدلول بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية محفوظاً، فانه لو فرض -ولو فرضاً لا يقع خارجاً- ان شيئاً ما انطبق عليه الموضوع المأخوذ في الجعل على النهج الاول أي القضية الحقيقية انطبق عليه الحكم وشمله لاندرج ذلك الشيء تحت القضية الشرطية المفادة في القضايا الحقيقية بخلاف ما اذا كان الجعل على نهج القضية الخارجية ولو الأعم من الفعلية والاستقبالية فانها باعتبار عدم رجوعها الى قضية شرطية بل فعلية لا يمكن أن يستفاد من مفادها اكثر من القضايا الفعلية بعدد

الافراد الملحوظة في الخارج، وهذا احد الفوراق بين نهج القضيتين التي تترتب على اساسها اثار منطقية واصولية تقدمت الاشارة الى بعضها في بحوث سابقة.

وعلى هذا الاساس لا يصح البيان الثاني لتقريب دلالة العام أو المطلق على الخروج الموضوعي في ما اذا كان العام أو المطلق مجعولين على نهج القضايا الخارجية. كما انّ البيان الاول موقوف على أنّ يكون المفاد بالخطاب قضية موجبة كلية، أي لا بدّ من دلالة الخطاب على الكلية والاستيعاب في طرف الموضوع ولا يكفي فيه ثبوت واقع القضايا المنحلة بعدد الافراد لتوقف عكس النقيض على ذلك وهذا بخلاف البيان الثاني فانه يكفي فيه ثبوت مفاد القضية الشرطية في الفرد المشكوك خروجه موضوعاً، ولهذا يكون البيان الثاني اقرب في باب المطلقات من البيان الاول.

وكلا البيانيين غير تامين في موارد الخطابات المجعولة على نهج القضايا الحقيقية. توضيح ذلك، انه تارة: يفرض أنّ كلاً من الخطاب العام والخطاب الخاص الدال على عدم ثبوت حكم العام في الفرد المشكوك مجعول على نهج القضايا الحقيقية، واخرى: يفرض أنّ كليهما من القضايا الخارجية، وثالثة: يفترض الاختلاف، ونحن قد عرفنا فيما سبق أنّ من جملة الفوراق بين النهجين أنّ العنوان المأخوذ في القضية الحقيقية يكون ملقياً الى المكلفين انفسهم ولا يتكفل المولى احرازه نفيّاً أو اثباتاً وانما يقدر وجوده في مقام الحكم ولهذا كانت القضايا الحقيقية قضايا شرطية في روحها. وهذا بخلاف القضية الخارجية التي يتكفل المولى فيها بنفسه احراز ما هو موضوع حكمه لبّاً في الخارج ليجعل الحكم الفعلي النهائي عليه.

وعلى هذا الاساس نقول: اذا كانت الخطابات مجعولة على نهج القضايا الحقيقية كما هو كذلك- أي كان كل من الدليل العام والدليل الخاص على نهج القضايا الحقيقية- فلا يصح التمسك باصالة العموم لاثبات الخروج الموضوعي للفرد المشكوك، اذ في هذه الحالة يكون مفاد كل من الدليلين منحللاً الى قضايا شرطية ففاد (اكرم كلّ قرشي) انّ زيداً اذا كان قرشياً وجب اكرامه ومفاد (لا يجب اكرام زيد) انه لا يجب اكرامه سواء كان قرشياً أولاً، أي اذا كان قرشياً فايضاً لا يجب اكرامه، ومن الواضح التنافي بين مثل هذين الجعلين بمعنى انه يستلزم تخصيص الدليل العام

بالقرشي الذي لا يكون زيداً لا محالة اذ لا يمكن أن تجتمع القضية الشرطية المستفادة من عموم العام بالنسبة لهذا الفرد مع القضية الشرطية المستفادة من اطلاق الدليل الخاص لما اذا كان هذا الفرد قرشياً، وبما ان الدليل الخاص مقدم على العام فلا محالة يكون التخصيص متعيناً ومعه لا يمكن التمسك باصالة العموم لنفيه.

وهكذا يتضح انه لا دلالة للعام أو المطلق بحسب الحقيقة على نفي التخصيص في الخطابات المتعارفة، نعم اذا كان الخطابان أو أحدهما مجعولين على نهج القضايا الخارجية فلا يبعد صحة التمسك بالدلالة المنعقدة حينئذ لكون الخطاب ناظراً الى الوضع الخارجي للأفراد فلو قال (أكرم كل جيرياني) وثبت بعد ذلك عدم وجوب اكرام زيد فلا يبعد صحة استكشاف عدم كونه من جيرانه عرفاً وترتيب آثار ذلك عليه من نفس الخطاب العام^١.

١ - هذا لا يتم في موردين حينئذ بحيث لا بد من استثنائهما.

ألف- ما اذا كان العنوان الوارد في الخطاب العام أمراً شرعياً في نفسه كعنوان النجاسة في منجسية الماء المتنجس فانه في مثل ذلك لا يتعد اطلاق لدليل عدم انفعال ملاقي ماء الاستنجاء لما اذا كان الماء نجساً ايضاً واقعاً اذ لعل الخطاب الخاص من هذه الناحية قضية خارجية لاحقيقية اذ لعل المولى انما اطلق الخطاب من هذه الناحية لاجرازه كون ماء الاستنجاء طاهراً، وهذا عين الاستثناء الذي تقدم في بحث عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

ب- أن يكون موضوع العام من الامور التي على تقدير تحققها في موضوع تكون ثابتة ولا تكون متغيرة ومتواردة كعنوان القرشية مثلاً فان قرشية زيد اذا كانت ثابتة فهي ثابتة منذ البداية والى النهاية فانه في مثل هذه العناوين لا يتعد اطلاق في دليل نفي الحكم عن زيد لما اذا كان قرشياً أو لم يكن اذ ليست حالتي القرشية وعدمها كالعلم والجهل أو العدالة والفسق حالتين متواردتين على زيد لكي ينعد اطلاق في الدليل بنحو القضية الحقيقية من ناحيتها اذ لا حاجة الى البيان لكي يجب أن يبين على تقدير التقييد ثبوتاً ومع عدم انعقاد الاطلاق المذكور لا يثبت التخصيص كما هو واضح وهو الحاصل الدليل الخاص في مثل هذين موردتين لا يكون فيه ظهور عادة في كونه على نهج القضية الحقيقية لالخارجية وهذان موردان شايعان في الفقه وليس خلاف المتعارف فالاشكال باق على حاله بحيث لا بد له من حل آخر بعد وضوح ان العرف لا يرجع الى العموم فضلاً عن الاطلاق لاثبات التخصيص، ولعل الوجه في ذلك ان الخطابات انما تجعل الحكم على تقدير تحقق الموضوع لأنها تجعل الملازمة بين الحكم والموضوع كقضية خبرية وظاهر المتكلم في الخطابات الانشائية انه يتصدى جعل الحكم على تقدير الموضوع فيكون هذا نكته لجعل الحجية له في الكشف عن الحكم لاعتنا الموضوع نقياً أو اثباتاً مع فرض معلومية الحكم، ومن هنا يمكن ان يقال بعدم حجية العام في الخطابات لاثبات التخصص سواء كانت بنحو القضايا الحقيقية أو الخارجية، وانما يصح اثبات التخصص في الخطابات الاخبارية التي تحكي ابتداءً الملازمة بين موضوعين.

(فصل : في اشتراط الفحص قبل التمسك باصالة العموم).

والبحث تارة في اصل وجوب الفحص واخرى في مقداره؛
أمّا المقام الاول - فقد استدل على وجوب الفحص بمعنى عدم حجية العام قبل
الفحص بوجوه.

الوجه الاول - ما استدلّ به المحقق العراقي (قده)^١ والسيد الاستاذ من التمسك باخبار
وجوب التعلم والتفقه في الدين وهذا نظير الاستدلال الواقع بهذه الاخبار على وجوب
الفحص قبل الرجوع الى الاصول العملية والمؤمنة.

ولكن الصحيح عدم صحة الاستدلال المذكور، فإنّ هذه الروايات على طوائف
ثلاث:

منها - مادكّ على لزوم التفقه في الدين وتعلم احكام الشرع المبين^٢ ومن الواضح انّ
هذا اللسان لا يدل على وجوب الفحص بمعنى عدم حجية العام قبله بل انما يدل على
وجوب الفحص بعد الفراغ عن عدم حجية العام قبل الفحص وإلا كان الاخذ
بالعام بنفسه تعليماً للدين وتفقهها اذ لا يراد من التعلم والتفقه تحصيل العلم الوجداني
بواقع الحكم الشرعي الالهي بحيث يشترط فيه أن يكون الدليل قطعياً سنداً ودلالة
وجهة، وانما المقصود انه لا يمكن للمكلف أن يجلس في بيته ويترك تعلم الاحكام
الشرعية بطرقها المتعارفة العقلائية والتي من اهمها التعويل على الظهورات والعمومات
فاثبات وجوب الفحص بالمعنى المطلوب في المقام بهذه الاخبار دوري.

ومنها - ماورد بلسان الذم واللوم على ترك السؤال كما ورد فيمن غسل مجدوراً
اصابته جنابة فكزّفات قتلوه قتلهم الله الاسألوا الايتموه^٣.

وهذا اللسان ايضاً حال اللسان السابق لوضوح عدم صدق عدم السؤال فيما
لوفرص حجية العام في نفسه فلا يمكن أن يكون دليلاً على عدم حجيته.

١ - مقالات الاصول، ج ١، ص ١٥٤

٢ - الكافي، ج ١، ص ٣١.

٣ - الكافي، ج ١، ص ٤٠.

ومنها - ما ورد بلسان هلاً تعلمت وهو ماورد في الرواية المعروفة من انه يقال يوم القيامة للعبد هل علمت؟ فان قال نعم قيل فهلاً عملت؟ وإن قال لا قيل فهلاً تعلمت حتى تعمل؟

وهذا اللسان ايضاً لا يمكن الاستدلال به في المقام لأن التعلم لا يراد منه اكثر من تحصيل دليل يبين ماهو الحكم الشرعي الواقعي والعام بناءً على حجتيه يكون كذلك، نعم في الاصول العملية قبل الفحص يصح مثل هذا الاستدلال لكون هذه الاخبار مسوقة مساق الغاء معذرية الشك من دون التفحص عن ادلة الاحكام من الكتاب والسنة.

فقياس المقام بباب الاصول العملية في الاستدلال بهذه الروايات في غير محله. الوجه الثاني - التمسك بالعلم الاجمالي بوجود المخصصات والمقيدات للعمومات ومعه لا يمكن التمسك بشئ منها لوقوع الاجمال والتعارض فيما بينها. وقد اعترض على هذا الوجه بايرادين:

الاول - ان الفحص حينئذ لا يكون رافعاً لاثر هذا العلم الاجمالي أعني عدم جواز العمل بالعام اذ بعد الفحص والظفر بمقدار من المخصصات لا يحصل ايضاً القطع بعدم وجود مخصص آخر لم يصل الينا فباقي العمومات لا تسقط عن الطرية للعلم الاجمالي المذكور، فهذا الوجه ينتج عدم حجية العمومات رأساً.

وقد أجيب عنه: بان العلم الاجمالي بوجود مخصصات لمجموع العمومات منحل بالعلم الاجمالي بوجود مخصصات ضمن ماوصلت الينا في الكتب الاربعة من الروايات اذ لا موجب لافتراض العلم بوجود مخصصات اكثر مما يعلم اجمالاً بوجوده ضمن ما في الكتب الاربعة فينحل العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير من أول الامر لتساوي المعلومين بالاجمال فيها فيكون مرجعه الى العلم الاجمالي بوجود مخصصات في الكتب الاربعة والشك البدوي بوجود مخصص آخر ورائها فاذا لم نجد في حق عموم مخصصاً في الكتب الاربعة خرج بذلك عن الطرية للعلم الاجمالي.

الثاني - ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من ان هذا الوجه غاية ما يقتضيه وجوب الفحص عن المخصصات حتى يظفرها بمقدار المعلوم بالاجمال، واما بعد ذلك فلا يجب

الفحص لانحلال العلم الاجمالي حينئذ مع ان المطلوب اثباته وجوب الفحص مطلقاً^١. وقد استشكل في هذا الكلام المحقق العراقي (قده) في المقام وفي بحث البراءة حيث كان يستدل الاخباري على الاحتياط بالعلم الاجمالي بالتكاليف ويحيب عنه الاصولي بانحلاله بعد الظفر بما في موارد الادلة والروايات في المقامين للمحقق المذكور (قده) مناقشة حاصلها: ان العلم الاجمالي انما ينحل بالعلم التفصيلي - أو الاجمالي الصغير - حقيقة فيما اذا كان العلم التفصيلي ناظراً الى العلم الاجمالي ومتعلقاً بنفس ماتعلق به بحيث يعلم تفصيلاً ان نفس ما علم اجمالاً أولاً ثابت في هذا الطرف واما اذا لم يكن كذلك فليس الانحلال حقيقياً حتى اذا كان متعلق العلمين عنواناً واحداً قابلاً للتطابق، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة من دم في احد الاناثين وعلم تفصيلاً بنجاسة من دم في الاناء الغربي مثلاً مع احتمال تطابق المعلومين، فضلاً عما اذا كان المعلوم بالعلم الاجمالي مقيداً بقيد زائد، فانه حكم في كل ذلك بان انحلال حكمي لاهقي وقد اشترط في الانحلال الحكمي أن يكون العلم التفصيلي أو غيره مما يستوجب الانحلال الحكمي حاصلًا معاصراً مع حصول العلم الاجمالي الكبير واما اذا حصل العلم الاجمالي الكبير اولاً ونجز تمام اطرافه وبعد ذلك حصل ما يوجب الانحلال الحكمي في بعض الاطراف فذلك لا يجدي في حل العلم الاجمالي الأول واهياء الاصول في الاطراف الاخرى فان الأصل بعد أن مات لا يعود حياً^٢.

ونحن لانوافق معه (قده) في كلا هذين المطلبين في المقام فانه:

اولاً - لانسلم عدم انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي فيما اذا كان متعلقهما عنواناً واحداً يحتمل تطابقهما بل الصحيح ان هذه الصورة من صور الانحلال الحقيقي للعلم الاجمالي على تفصيل وتحقيق موكول الى محله. ومقامنا ايضاً من هذا القبيل لان ما يعلم اجمالاً من المخصصات لا يمتاز بقيد زائد على صرف وجود المخصص والذي علم تفصيلاً بمقدار منه.

١ - كفاية الاصول، ج ١، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

٢ - مقالات الاصول، ج ١، ص ١٥٤ - ١٥٥.

وثانياً - انَّ اشتراط أن يكون الموجب للانحلال الحكمي معاصراً زماناً مع العلم الاجمالي لوسلمناه كبروياً - وتحقيقه موكول الى محله - لا يمكن تطبيقه في المقام وتوضيح ذلك:

انَّ ملاك هذا التفصيل سواء كان عبارة عن انَّ العلم الاجمالي حدوداً بعد أن أوجب تساقط الاصول في الأطراف لا يمكن التمسك بدليل الأصل في بعضها لأنَّ الاصل بعد موته لا يعود حياً لبرهان يأتي في محله . - وهذا هو المناسب مع مباني الاقتضاء في تنجيز العلم الاجمالي - أو كان عبارة عن انَّ العلم الاجمالي انما يكون علةً للتنجيز فيهما اذا امكن أن يكون طريقاً الى الواقع المعلوم بالاجمال بحيث ينجزه في أيّ كان وهذا فرع أن يكون تمام اطرافه قابلاً للتنجيز به فاذا كان منذ البداية في بعض الاطراف ما يمنع عن هذه التنجيز ولولوجود منجز تفصيلي آخر فلا يعود العلم الاجمالي صالحاً لتنجيز الطرف الاخر وهذا انما يكون في حال معاصرة الموجب للانحلال الحكمي مع العلم الاجمالي واما اذا كان متأخراً زماناً فالعلم الاجمالي صالح لتنجيز الطرفين غاية الامر ينجز احدهما لفترة قصيرة مثلاً وهي فترة عدم وجود المنجز التفصيلي .

أقول: كلا هذين البيانين لو تم فهو مخصوص بغير المقام أعني موارد الاصول العملية دون اللفظية، اذ الاصول اللفظية يمكننا أن ندعي فيها انَّ مقتضي الحجية فيها من أول الأمر مشروط بعدم العلم بالمخصص لها تفصيلاً أو اجمالاً فالعام الذي يكون مخصصه واصلاً واقعاً ولو بعلم اجمالي ليس موضوعاً للحجية أساساً، وهذا يعني أنه بمحصول العلم الاجمالي بالمخصص يكون حال العمومات من باب اشتباه الحجية باللاحجة لا من باب التنافي في الحجيات بعد ثبوت مقتضياتها في كل طرف في نفسه - كما في الاصول العلمية حيث انَّ أدلتها مطلقة تشمل أطراف العلم الاجمالي في نفسها فليس هناك سقوط عن الحجية لكي يقال بعدم الرجوع الى الحياة بعد ذلك أو غير ذلك من التقريرات بل اشتباه بين ماهو حجة وما ليس بحجة فاذا علم تفصيلاً بالمخصصات بمقدار المعلوم بالاجمال فسوف يعلم بعدم حجية هذه العمومات المخصصة بها تفصيلاً من أول الامر وحجيتها غيرها فلانواع عقلاً ثانياً من الرجوع الى اصالة العموم في العمومات الباقية وإن كان العلم الاجمالي غير منحل حقيقة، فإنَّ هذا نظير الرجوع اليها فيما اذا كان العلم الاجمالي مقارناً زماناً مع

العلم التفصيلي الموجب للانحلال الحكمي الذي لا اشكال فيه حتى عند المحقق المذكور في ثبوت الانحلال حكماً وجواز الرجوع الى العمومات.

والحاصل ليس مانعاً فيه من قبيل تعارض اصلين بل من قبيل ما لوقال المولى: (اكرم كلَّ عالم) وعلمنا اجمالاً بأنَّ احد الرجلين مثلاً جاهل فلم نتمكن من التمسك بكلام المولى للعلم بانتفاء موضوعه في احدهما ثم علمنا تفصيلاً انَّ هذا جاهل والاخر عالم.

ثم انَّ هنا جواباً اخر للتفرقة بين المقامين حاصله: انَّ التساقط في المقام ليس بملاك تنجيز العلم الاجمالي بل بملاك وقوع التعارض بين العمومات بالملازمة حيث انَّ مثبتات الاصول اللفظية حجة وليست كمثبتات الاصول العلمية، ومن الواضح انَّ ملاك التعارض انما يوجب التساقط مادام هناك تعارض بين الدليلين فتى ارتفع التعارض بسقوط احد المتعارضين عن الحجية فعلاً عاد الاخر الى حجيته كما هو واضح. وفي المقام بعد حصول العلم بمخصصات تفصيلية بقدر المعلوم بالاجمال يرتفع ملاك التعارض بين العمومات لارتفاع مقتضى الحجية في العمومات التي علم تفصيلاً بمخصص لها.

إلا انَّ هذا الوجه لا يعالج الاشكال في العمومات الترخيضية التي ايضاً يعلم اجمالاً بوجود مخصصات الزامية لها فانَّ ملاك التساقط فيها غير منحصر فيما ذكر بل تتساقط العمومات بملاك تنجيز العلم الاجمالي ايضاً.

الثالث - انَّ يقال بقصور المقتضي للحجية عن شمول العمومات قبل الفحص لمعرضيتها للتخصيص بحكم ما عرف من ديدن الشارع وطريقته في القاء احكامه الشرعية وبيانها للناس، كما اشار اليه المحقق الخراساني (قده).

وهذا الوجه يمكن تقريبه باحد نحوين:

١ - انَّ المدرك لحجية الظهورات السيرة العقلائية المنعقدة على حجية الظهور بين الموالي والعبيد بحيث يشكل ظهور كلام المولى عنصراً صالحاً للادانة والاحتجاج بينها وكذلك السيرة التشريعية على العمل بالظهورات تبعاً لطريقة العقلاء وامضاء الشارع لذلك وحينئذٍ يقال: انَّ السيرة العقلائية مخصوصة بما اذا لم يكن العام في

معرض التخصيص فإنَّ التخصيص بالمنفصل والاعتماد على القرائن المنفصلة وإنَّ كان امرأ عرفياً إلاَّ انه على خلاف الاصل بحيث يكون احتمالاه عادة ضعيفاً لا ما اذا كانت طريقة المتكلم في مقام البيان اعتماد القرائن المنفصلة غالباً أو كثيراً. وإلاَّ فلم ينعقد منهم سيرة على العمل بالعام لكي يكون دليلاً على ذلك، والسيرة التشريعية وإنَّ كانت على العمل بالعمومات الصادرة من الشارع إلاَّ انه لم يعلم قيامها على العمل بها قبل الفحص عن المخصصات إنَّ لم يدعَّ الجزم بعدم العمل بها كذلك فالقدر المتيقن منها هو العمل بعد الفحص وعدم الظفر بالمخصص، نعم الشخص المخاطب بالعام في مجلس الامام (ع) كان العام حجه له على كلِّ حال لكونه وظيفته الفعلية ولوللمصلحة ثانوية، وبما أنَّ السيرة دليل لبي فيقتصر فيه على القدر المتيقن وهو ما ذكرناه.

وهذا التقريب مبني على اثبات الاصل الموضوعي المفترض فيه وهو تصور السيرة العقلانية عن شمول العمومات قبل الفحص اذا كانت في معرض التخصيص وهذا ما يمكن أن يذكر في سبيل اثباته تارة: بأنَّ الاستفادة من طريقة الشارع وديدنه الغاء الفواصل الزمنية بين العام والمخصصات بحيث يُعدَّ المخصص المنفصل متصلاً بالعام وقد تقدم انه مع احتمال المخصص المتصل لا يكون العام حجة ما لم ينف ذلك بشهادة الراوي وهي لا يمكن أن تكون عادة إلاَّ بلحاظ ما يصدر من الكلام في مجلس واحد ومعه سوف يتبلى العام بالاجمال كلما احتل في حقه وجود مخصص منفصل من هذا القبيل.

إلاَّ أنَّ هذا الكلام غير تام، لأنَّ مجرد كثرة ورود المخصصات وكون ديدن الشارع على ذلك لا يعني تنزيل المخصص المنفصل منزلة المخصص المتصل في الاثار كما لا يوجب الغاء الفواصل الزمنية حقيقة، فلاحالة ينعقد الظهور العرفي في العموم. على أنَّ تلك المرتبة المفترضة من المعرضة للتخصيص قابل للمناقشة في حصولها بالنسبة لكلمات وبيانات الشارع نفسه اذ لعلَّ كثيراً مما نجده من المخصصات المنفصلة نشأت نتيجة عدم دقة النقل أو كونه بالمعنى لا باللفظ فهذا البيان مخدوش كبرى وصغرى. واخرى يقرب ذلك: بانه يكفي في تصور المتقضي للحجية عقلاً وإنَّ كان

الظهور موجوداً ومنعقداً عدم معهودية هذا النحو من الظهورات لدى العقلاء بحيث يعتمد صاحبه على قرائن منفصلة ومعه لا يبقى دليل غير السيرة التشريعية وقد عرفت اختصاصها بما بعد الفحص.

وهذا الكلام ايضاً كأنه يتناسب مع مسلك المحقق الاصفهاني (قده) وتفسيره لمعنى السيرة العقلانية: حيث يفترض انّ الدليل اللبّي ما وقع خارجاً وسلكه العقلاء في مقام العمل بنحو القضية الخارجية الفعلية ولم يردعهم الشارع، واما بناءً على ما هو الصحيح من انّ الامضاء وعدم الردع ينصب على المضمون والمحتوى العقلاني لسلك العقلاء والذي قد يفترض انه اوسع مما أتيح لهم سلوكه خارجاً فالدليل يكون هو النكته والمنظور العقلاني المستكشف من خلال تلك السيرة فجردان العقلاء خارجاً لم يعتمدوا التخصيص المنفصل كثيراً أو لم يجزم بذلك في حقهم لا يكفي لاثبات قصور المقتضي بعد ان كان الظهور الذي هو ملاك الحجية العقلانية محفوظاً في المقام.

وثالثة يقرب ذلك: بأنّ ملاك الحجية العقلانية ينثلم بمعرضية العام لورود المخصص عليه لحصول وهن وضعف في درجة الكاشفية والادانة والمسؤولية في امثال ذلك.

وهذا البيان لو اريد منه دعوى ينتج عدم الحجية قبل الفحص فقط بحيث يعود ملاك الحجية العقلانية بعد أن فحص ولم يجد مخصصاً كان رجوعاً الى الوجه القادم، وإن اريد منه انّ المعرضية توجب ارتفاع الملاك رأساً بحيث لا يبقى حجة عند العقلاء حتى بعد أن يفحص ولا يجد مخصصاً، ولهذا يحتاج في ذلك الى الرجوع للسيرة التشريعية فهذا غير صحيح بحسب الظاهر فانّ ملاك الحجية العقلانية كما اشرنا اليه عبارة عن انعقاد ظهور في كلام المولى بنحو يجعله مسؤولاً في عالم المولية والعبودية عمّا قاله وهذا محفوظ حتى اذا احتتمل المخاطب ورود مخصص لم يجده فجرد هذا الاحتمال لايزيل ملاك الحجية العقلانية.

٢- النحو الثاني لتقريب هذا الوجه أن يقال ابتداءً بأنّ السيرة العقلانية لا تقتضي أكثر من حجبية العمومات بعد الفحص عن مخصصاتها اذا كانت في معرض التخصيص لتامة ملاك الحجية بعده - كما اشرنا اليه الآن - بخلاف ما قبل الفحص

لأنّ معرضيتها لذلك تمنع عقلائيّاً عن الحجية من دون فحص وبحث عن مظان وجود المخصص. نعم بعد أن فحص ولم يجديني العلاء على الحجية ولا ينتظرون شيئاً آخر وهذا هو الذي يقتضيه وجداننا العقلائي في المقام.

ثم انه ربما يقال بأنّ مراجعة وضع اصحاب الائمة ورواة الاحاديث تدلنا على انهم لم يكونوا في مقام الفحص عن الادلة والمخصصات المنفصلة والتي يحتمل صدورها في عرض ما ينقلونه في اصولهم الى الآخرين، أي أنّ زرارة مثلاً لم يكن يفحص عن وجود مخصصات فيما نقله محمد بن مسلم مثلاً، نعم طويلاً وبلحاظ من تأخر عنهم كالفضل بن شاذان ربما كان يفحص عمّا ينقله محمد بن مسلم من المخصصات والقرائن ولم يكن يقتصر على نقل ما في اصل زرارة فقط.

إلّا أنّ الفحص والبحث فيما بين الرواة المباشرين والذين هم في عرض واحد لم يكن موجوداً وإلّا لانعكس ذلك وألفت الانظار ولاستوجب نشوء حركة الاستنساخ والتبادل والتباحث فيما بينهم، وهذا مما يقطع بعدمه عادة مما يكشف عن عدم وجوب الفحص عليهم على الاقل فربما يجعل ذلك دليلاً على عدم وجوب الفحص حتى مع المعرضية للتخصيص على الاقل بالنسبة لهم الذين كانوا مشافهين بالعمومات أو كانت الخطابات قطعية الصدور في حقهم.

إلّا أنّ هذه الظاهرة لا يمكن الاستفادة منها في المقام شيئاً لأنها تحتمل وجوهاً مختلفة بحيث لا يمكن أن يستفاد منها مطلب محدد، فانه يمكن أن تفسر تارة: على اساس عدم وضوح المعرضية للتخصيص في حقهم، اما لثبوت جملة من المخصصات ومعلوماتها لديهم ولو بملاحظة مجموع ما هو مسجل أو معلوم ولو ارتكازاً عند كل واحد منهم وانما هذه المعرضية ثابتة في حقنا نحن اليوم نتيجة التقطيع والضياع في كثير من تلك الاصول، واما لعدم وضوح ثبوت هذه المرتبة من كثرة المخصصات عندهم بعد وانما اتضحت ذلك بعد تجميع تلك الروايات. واخرى: تفسر على اساس احتمال وجود ظروف حرجة وصعبة ولومن ناحية التقية كانت تمنعهم من التعرض والبحث والفحص عن المخصصات فيما بينهم اذ قد يستكشف من ذلك حركة علمية تلتفت الانظار وتجلب الخطر عليهم.

وثالثة: تفسر على اساس احتمال انّ عدم الفحص باعتبار انّ كل راو خوطب بالعام يكون هو القدر المتيقن منه على كل حال أي سواء كان العام مخصصاً واقعاً ام لا، إلا انّ هذا الاحتمال يدفعه انّ هؤلاء الرواة لم يكونوا يقتصرون في سماع الاحاديث لعملهم فحسب بل كانوا يفتون بمضمون الحديث للاخرين بل كثيراً ما كانوا ينقلون احاديث واحكاماً قد لا تتعلق بهم ولا تدخل في دائرة ابتلائهم الشرعي.

ورابعة: تفسر على اساس احتمال ثبوت حكم العام في حقهم ولو كحكم ظاهري ولظروف التقية وإن كان الحكم الواقعي مخصصاً، فإنّ مصلحة الظاهر ربما تكون ثابتة حتى في الاظهار والافتاء لا العمل فحسب^١ كما يؤيد ذلك روايات الاخذ بالاحاديث على ما شرحناه في تعارض الادلة.

واما المقام الثاني - أعني البحث عن مقدار الفحص اللازم، فاللازم هو الفحص بمقدار تنتفي به المعرضة للتخصيص كما ذكره صاحب الكفاية، هذا اذا كان مدرك لزوم الفحص الوجه الثالث واما اذا كان المدرك العلم الاجمالي بالتخصيص فيما وصل بايدينا من الاحاديث فلا بد من الفحص عن المخصص فيها والذي به ايضاً تنتفي المعرضة عادة.

فصل: في شمول الخطابات لغير المشافهين من الغائبين بل المعدومين زمن صدورها.

وقد افاد المحقق النائيني (قده) بأنّ هذا البحث ينحل الى نزاعين نزاع عقلي واخر لفظي.

١ - هذا بعيد في حق جملة من الرواة الذين قد استودع الائمة علم الحلال والحرام عندهم كزرارة ومحمد بن مسلم. ثم انّ وجدانية حجبية العام بعد الفحص عند العقلاء رغم بقاء احتمال المخصص الذي كان العام في معرضه غير واضحة، فإنّ هذا يعني انّ حكم العقلاء بحجبية العام كأنه أعم من كونه بلاك كاشفية العموم وصلاحيته للادانة أو كونه بلاك الوظيفية العملية والعذر الناشئ من عدم امكان الوصول الى المخصص، وهذا بعيد بل الوجدان قاضي بأنّ المعرضة اذا ثبتت فالعام يسقط عن الحجبية حتى بعد الفحص فلا بد من نفي هذه المعرضة بالقرائن والشواهد، كما انّ سيرة المتشرعة ايضاً غير واضحة الشمول لذلك من دون نفي المعرضة بلعناظ مجموع القرائن والشواهد والفحوص.

أما النزاع العقلي فهو في إمكان مخاطبة الغائب والمعدوم ثبوتاً وعدمه وهذا بحث عقلي وليس لغوياً، وأما النزاع اللغوي في شمول ادوات الخطاب لغة وعرفاً لهما. وعلّق عليه السيد الاستاذ بانه لو أُريد بالمخاطبة معناها الحقيقي الخارجي فمن الواضح عند كل احد انه لا يعقل مخاطبة الغائب عن مجلس المخاطبة فضلاً عن المعدوم فكيف يعقل أن يتنازع في امتناع هذا الامر؟ وإن أُريد المخاطبة الانشائية التصورية فمن الواضح امكانه حتى في حق الجمادات فضلاً عن غيرها كما يظهر بمراجعة الشعر والادب فكيف يعقل أن يتنازع في امكانه؟

ومن هنا قد جعل هذا النزاع لغوياً بحثاً أي جعل البحث عن تحديد مفاد ادوات الخطاب وانها وضعت بازاء الخطاب الحقيقي أو الانشائي، واختار الاخير. اقول - اما الجانب السليبي من كلامه فصحيح^١ فانه لامعنى لوقوع البحث عن امكان التخاطب وامتناعه.

وأما الجانب الاثباتي في كلامه من انّ البحث والنزاع انما هو في تحديد مفاد ادوات الخطاب وانها وضعت للخطاب الحقيقي أو الانشائي فبحاجة الى تمحيص. ذلك انّ هذا يعني انّ القائلين باختصاص الخطاب بالمشافهين انما ذهبوا الى ذلك على اساس دعوى وضع ادوات الخطاب للخطاب الحقيقي وانّ القائلين بالتعميم ذهبوا الى وضعها بازاء الخطاب الانشائي، وهو الصحيح عنده. وهذا التفرع غير صحيح.

اذ فيما يرجع الى القسم الاول من هذا التفرع يرد عليه بانّ المدلول الوضعي عند المشهور مدلول تصوري لا تصديقي والمخاطبة الحقيقية أو قصد التفهيم مدلول تصديقي وليس تصورياً فلا يعقل انّ من يدعي الاختصاص انما يقول به على اساس دعوى وضع ادوات الخطاب للمخاطبة الحقيقية.

وفما يرجع الى القسم الثاني منه يرد عليه:

١ - بل قابل للبحث وذلك بالبحث عن المقصود بالمخاطبة فانه لو أُريد به سماع اللفظ والكلام أو ما يكون بمثابة فن الواضح امتناعه في حق غير الحاضر، وإن أُريد بها قصد التفهيم فلو أُريد قصد الافهام والاعداد الفعلية للفهم فهو ايضاً مخصوص بالحاضر ولو أُريد قصد انهام كل من يراد افهامه بحسبه فهذا لا يختص بالحاضر بل يعقل في حق المعدوم ايضاً.

بأن المراد بالخطاب الانشائي إن كان هو قصد التفهيم وتوجيه الكلام الى المخاطب فهذا عين المخاطبة الحقيقية التي قد انكر السيد الاستاذ وضع اداة الخطاب بازائها. وإن أُريد به ايجاد الخطاب والمخاطبة بالكلام نظير ايجاد التمني وايجاد الاستفهام به وهكذا سائر الامور الانشائية فهذا ينسجم مع مسالك صاحب الكفاية (قده) في باب الانشاء من انه ايجاد للمعنى باللفظ ولا ينسجم مع مسلكه من عدم معقولة ايجاد المعنى باللفظ^١.

والصحيح: ان ادوات الخطاب كسائر ادوات الانشاء موضوعة بازاء نسبة تصويرية خاصة بين المخاطب والمخاطب كالنسبة الطلبية والاستفهامية وغيرها والتي نعبّر عنها بمفهوم اسمي هو المخاطبة والنسبة الخطابية، واما قصد المخاطبة فمدلول تصديقي وليس مدلولاً وضعياً لادوات الخطاب لأن المدلول الوضعي كما عرفت في بحوث الوضع تصوري بحت واما المدلول التصديقي فيثبت بدلالة السياق والظهور الحالي، فكما ان ظاهر حال المتكلم اذا استعمل الامر أو النهي انه في مقام الجد وبداعي الطلب الحقيقي كذلك في المقام يكون مقتضى الظهور السياقي انه يستعمل ادوات الخطاب بداعي المخاطبة الحقيقية وقصد التفهيم، فالعناية الحاصلة في موارد الخطابات غير الحقيقية كخطاب الليل أو الطير ليست من ناحية تخلف المدلول الوضعي وعدم استعمال ادوات الخطاب فيما وضعت له بل من باب تخلف المدلول السياقي ونظير استعمال الامر في موارد السخرية أو التعجيز أو التهديد ونحوها^٢.

١ - بل هناك معنى معقول لايجاد المعنى باللفظ لعله تتعرض له في بحوث الخبر والانشاء، ولكن هذا المعنى الانشائي ايضاً يختص بالمخاطب الحقيقي، فليست الانشائية تساوq التعمم دائماً.

٢ - ولكن يبقى البحث عن ان هذه النسبة التصويرية في معنى ادوات المخاطبة طرفها المشافه الحاضر بالخصوص أو الأعم منه ومن الغائب والمعدوم وهذا بيتي اولاً على تحقيق أن حقيقة المخاطبة ماهي وأن هذه النسبة هل يمكن ان تصور مع الأعم من الحاضر ام لا. ويتوقف ثانياً على تشخيص ان ادوات الخطاب هل هي موضوعة لذلك المعنى بعد فرض معقوليته أم لا؟ والصحيح كما اشرنا معقولة مخاطبة الغائب أو المعدوم بالمعنى الذي تقدم للمخاطبة وقصد الافهام كما ان ادوات الخطاب ليست موضوعة للنسبة القائمة بين المتكلم والمخاطب الحاضر بالخصوص بل يتحدد طرف النسبة في كل مورد بحسب ما وقع موضوعاً لها أو تشخصه القرائن والمناسبات بنحو تعدد الدال والمدلول، واما الظهور الحالي الكاشف عن قصد التفهيم فهو يتحدد في طول تحديد المدلول التصوري وانه النسبة الخطابية بين المتكلم والحاضر بالخصوص أو الأعم منه، لان ملاك هذا الظهور ما اشراليه من ان ظاهر حال كل متكلم ارادة مدلول كلامه جداً فاذا كان المدلول المعنى الاعم كان المقصود ذلك ايضاً.

وهذا اتضح: أنّ مجرد تصوير معنى وضعي لادوات الخطاب بحيث تصلح بناءً عليه أن تكون شاملة للغائبين والمعدومين - كما صنعه السيد الاستاذ - لا يكفي لاثبات شمول الخطابات لهم فإنّ ما هو المهم والمفيد أنّها هو شمول المدلول التصديقي للكلام وهو قصد التفهيم والمخاطبة للغائبين والمعدومين فاذا فرض اختصاصه بالمشافهين بمقتضى الظهور السياقي والحالي كان الخطاب خاصاً بهم لا محالة.

وهذا هو الصحيح فإنّ الخطابات تكون ظاهرة في الاختصاص بالحاضرين ما لم تقم قرينة عامة أو خاصة على التوسعة.

ثم إنّ المحقق النائيني (قده) قد فصل في المقام بين ما اذا كان الخطاب مجعولاً على نهج القضية الخارجية فيختص بالمشافهين وما اذا كان مجعولاً على نهج القضية الحقيقية فيعم الغائبين والمعدومين لأنّ القضية الحقيقية تستبطن بنفسها تقدير وجود الغائبين والمعدومين وتنزيلهم منزلة الموجودين فيشملهم الخطاب.

وفيه:

اولاً - أنّ تقدير الموضوع في القضية الحقيقية لا يعني تقدير وجود الافراد بالفعل وفي مقام المخاطبة، بل يعني تقديرهم موضوعاً للحكم كل في ظرف وجوده فهذا خلط بين تقدير الغائب والمعدوم موضوعاً للحكم في القضية الحقيقية المفادة بالخطاب وبين تقديرهما موجودين ومخاطبين بالخطاب بما هو كلام.

وثانياً - لو سلمنا استبطن القضية الحقيقة تنزيل الافراد المعدومين والغائبين منزلة الموجودين في مقام المخاطبة مع ذلك لم يجدي في شمول الخطاب لهم، لأنّ التنزيل انما يجدي في ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على المنزل عليه والمخاطبة أمر تكويني لا يقبل الترتب بالتنزيل^١.

بقي في المقام البحث عن الثمرة المترتبة على القول باختصاص الخطاب فنقول قد ذكر لهذا البحث ثمرتان.

١ - لو كان مقصود المحقق النائيني (قده) ان سياق القضية الحقيقية بلحاظ كل مكلف يدل على ان المدلول التصديقي للخطاب يعم الغائبين ايضاً وأنّ المقصود بالافهام كل من يبلغه الخطاب لم يرد عليه شيء من الاعتراضين.

الاولى - وتترتب على مبنى المحقق القمي (قده) في حجية الظهورات من دعوى اختصاصها بمن قصد افهامه، حيث يقال بانه على القول بعموم الخطاب لنا نكون ممن قُصد افهامه فيصح لنا التمسك بالظهورات لاثبات مفادها واما على القول بالاختصاص بالمشافهين فلا يعلم دخولنا فيمن يقصد افهامه لكي يكون الخطاب حجة في حقنا.

إلّا أنّ المبنى المذكور غير تام عندنا على ماسيأتي في محله من بحث حجية الظهور. الثانية - اذا فرض أنّ الخطاب لم يكن على نهج بحيث يفهم منه أنّ الحكم فيه عام يشمل المعدومين والغائبين ايضاً كما اذا كان الحكم وارداً بلسان المخاطبة مثل (يا ايها الناس تجب عليكم الصدقة) بحيث كان موضوع الحكم من يشمله الخطاب فيتحدد الموضوع بحدود من قصد بالخطاب.

في مثل ذلك بناءً على القول بالاختصاص لا يثبت الحكم للمعدومين والغائبين لاختصاص موضوعه بالمخاطبين فلا يثبت الحكم في حقهم بخلاف ما اذا كان الخطاب شاملاً للمعدوم والغائب فانهم سوف يدرجون في موضوع الحكم لاحالة فيمكنهم التمسك به لاثبات حكمهم.

ودعوى: أنّ خصوصية الخطاب والمخاطبة ملغية عرفاً ومحمولة على المثالية بحسب مناسبات الحكم والموضوع العرفية والارتكازية.

مدفوعة: بأنّ احتمال الاختصاص إنّ كان من جهة احتمال كون الحكم خاصاً بالمخاطبين كاشخاص فهذا منفي بارتكازية عدم اشتمال الشريعة على احكام شخصية لافراد معينين بما هو افراد معينون وإنّ كان من جهة احتمال كون الحكم خاصاً بهم لاشتمالهم على صفة وعنوان تخصهم كعنوان فقرهم مثلاً حيث كان أصحاب رسول الله (ص) فقراء في أول الأمر حتى نقل عن عائشة انهم لم يشبعوا من تمر حتى فتح الله لهم خيبر، فيحتمل الاختصاص حينئذ باعتبار احتمال دخالة ذلك العنوان في الحكم فإنّ كان ذلك العنوان عنواناً زائداً متغيراً ايضاً أمكن نفي ذلك بالاطلاق الاحوالي بالنسبة الى اولئك المخاطبين لما اذا زال عنهم الفقر مثلاً.

وأما إذا كان احتمال الاختصاص من ناحية احتمال دخالة عنوان مخصوص بهم ثابت في حقهم كعنوان مصاحبة الرسول أو كونهم في عصر الغيبة فمثل هذا الاحتمال لا يمكن إلغائه ولانفيه بالاطلاق، أما الاول فواضح وأما الثاني فلأنَّ اطلاق الدليل إنما يجدي بلحاظ الحالات الزائلة المتغيرة عليهم لالحالة الثابتة فإنه لا يكون حينئذ اطلاق في الخطاب لفرض فقدان تلك الحالة لكي نستطيع أن ندفع به هذا الاحتمال، فاحتمال الاختصاص ليس من جهة احتمال دخل خصوصية المخاطبة في الحكم ليقال بالغائه عرفاً بل من جهة احتمال دخل خصوصية ثابتة في المخاطبين الذين اختص بهم الموضوع في القضية المجعولة نتيجة المخاطبة وتوجيه الكلام اليهم فلا عموم لفظي في القضية ولا مناسبات تقتضي التعدي والتعميم كما هو واضح.

«تعقب العام بضمير يرجع الى بعض مدلوله»

فصل: إذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض مدلوله كما في قوله تعالى (والمطلقات

يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهنَّ ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن ان ارادوا بذلك اصلاً) ^١ حيث يعلم أنَّ الضمير في بعولتهن راجع الى خصوص الرجعيات من المطلقات، فهل يؤدي ذلك الى انثلام العموم في المطلقات بالنسبة الى الحكم الاول المذكور في الكلام اي وجوب التربص اربعة قروء أم لا؟

وحاصل العنوان انه كلما كان هناك عام وقد علق عليه حكمان وكان الموضوع في احد الحكمين ضميراً يرجع الى بعض ذلك العام فهل يستوجب ذلك تخصيص العام بخصوص ذلك البعض في كلا الحكمين أم لا؟

وهذا المطلب بحسب الحقيقة له فرضان:

الفرض الاول - ما اذا فرض العلم بكون المراد الاستعمالي من الضمير خصوص البعض، كما اذا قيل بأنَّ التخصيص تصرف في المراد الاستعمالي من العام.

الفرض الثاني - أن يفرض العلم بكون المراد الجدي من الضمير الخصوص مع احتمال كون المراد الاستعمالي منه العموم.

وانما وقع البحث عن تمامية العموم في المقام وعدمه باعتبار توهم معارضته باصل آخر هو اصاله عدم الاستخدام فإن العام لو كان المراد منه عمومه لزم أن يكون الضمير راجعاً الى بعض مدلوله وهو احد انحاء الاستخدام الذي يكون خلاف الاصل فإنه يقتضي التطابق بين الضمير ومرجعه.

وايأما كان فالبحث يقع في مقامين:

المقام الاول - في ما اذا علمنا بأن المراد الاستعمالي من الضمير الخصوص لا العموم.

فيقال بأن مقتضى التطابق حينئذ بين المراد الاستعمالي للضمير ومرجعه استعمال العام في الخاص وإلا يلزم الاستخدام نظير ماذا قال (رأيت اسداً وضربته) واريد بالضمير الرجل الشجاع وبالاسد الحيوان المفترس فانه خلاف الاصل جداً، فيكون اصاله العموم في القمام مبتلى بالمعارض في مرحلة المدلول الاستعمالي للكلام.

وقد منع من اجراء كل من اصاله عدم الاستخدام في الضمير واصالة العموم في العام في نفسه.

اما المنع عن اجراء اصاله عدم الاستخدام فبتطبيق دعوى عامة هي: ان الاصول اللفظية لا تكون حجة إلا في مقام الكشف عن المراد عند الشك فيه مع العلم بالاستناد دون ما اذا كان الشك في الاستناد مع العلم بالمراد، وهذه كبرى كلية طبقت من قبل المحققين في موارد عديدة:

منها - موارد استدلالات السيد المرتضى (قده) على الوضع بالاستعمالات الواردة في كتب الادب واللغة حيث أُجيب عنها بانها من التمسك باصاله الحقيقة في مورد يعلم فيه بالمراد الاستعمالي للمتكلم ولكن يشك في انه كيف اراده هل على وجه الحقيقة أو المجاز أي هل استند في ارادته الى الوضع لكونه معنى حقيقياً أو الى القرينة والمناسبة لكونه مجازاً.

ومنها - المقام حيث أنَّ المراد الاستعمالي من الضمير معلوم بحسب الفرض لكنه يشك في انه هل يكون على وجه الاستخدام الذي هو كالمجاز من حيث كونه خلاف اصالة الظهور التي منها تتشعب الاصول اللفظية الاخرى أم لا؟ فيقال بعدم حجية اصالة الظهور في مثل ذلك.

ومنها - موارد الدوران بين التخصيص والتخصص بناءً على أنَّ التخصيص يثبت بلحاظ مرحلة المدلول الاستعمالي للعام لا المدلول الجدي منه.

وقد حاول المحقق الخراساني (قده) أن يبرّر هذه الكبرى بتقريب: أنَّ مدرك حجية الظهور هو السيرة والبناء العقلائي وهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن منه وهو ما اذا أُريد بالظهور اثبات المراد لا الاستناد.

هذا وقد اشرنا نحن في بعض البحوث السابقة أنَّ مثل هذا البيان لا يمكن أن يقبل في كل دليل لبي، نعم في مثل الاجماع لا بأس بدعوى عدم الاطلاق في معقده، واما اذا كان الدليل اللبي متمثلاً في السيرة العقلانية فلا بدّ من ابراز نكتة للتفصيل عقلائياً فإنَّ المراد بالعقلاء ليس جماعة خاصة كانوا في غير اعرافنا واوزاعنا بل نحن واعرافنا امتداد لهم فلا بدّ لاي تفصيل يذكر لحجة عقلانية أن نحس نحن ايضاً ولوارتكاراً بوجودنا العقلاني ثبوته وثبوت نكتة له اجمالاً فإنَّ العقلاء ليس لهم احكام تعبدية بحجة كما هو واضح.

والنكتة المفترضة للتفصيل اما أن تكون راجعة الى ضعف في درجة الكاشفية والامارية التي هي ملاك الحجية عند العقلاء فتكون نكتة طريقية، واما أن تكون نفسية فانه ربما يفترض اخذ نكتة نفسية في موضوع الحجية العقلانية كما هو الحال في حجية الظهور، فانه قد يفترض وجود كاشفية لامر غير الظهور لا تقل عن كاشفية الظهور إلا انه مع ذلك لا يكون ذلك الكاشف حجة عند العقلاء بخلاف الظهور باعتبار أنَّ فيه نحواً من امكانية التحميل والتسجيل والادانة للمتكلم مثلاً مفقودة في دلالة وكاشفية اخرى. والحاصل: أنَّ الحجج العقلانية في غير الاطمئنان تبني على مجموع امرين الكاشفية والامارية الثابتة على اساس حسابات الاحتمال والمنطق الاستقرائي، ونكتة نفسية موضوعية ولو من اجل ضبط الكاشف ونوعيته أو خصوصية

اخرى فيه كالادانة ولهذا لم يكن كل ظن حاصل من حسابات الاحتمال حجة. ومن هنا فلابد لنا اذا اردنا تبرير هذه الكبرى واثبات صحتها من أن نبرز نكتة للفرق اما من النوع الاول أو الثاني تقتضي عدم امكان التمسك باصالة الحقيقة أو غيرها من شعب اصالة الظهور لاثبات الاستناد، ونحن يمكننا أن نتصور نكتتين لذلك، احدهما طريقية، والاخرى نفسية تقتضيان اختصاص الاصل بغير موارد الشك في الاستناد، إلا أن كليهما على ماسوف يظهر انما تتمان في المورد الاول أي موارد الاستدلال بالاستعمال في معنى على كونه حقيقة كما صنع السيد المرتضى (قده) ولا تجريان في المقام.

النكتة الاولى - وهي النكتة الطريقية وحاصلها:

أن امارية الظهور في مقام الكشف عن المراد اقوى واكثر قيمة احتمالية من اماريته في مقام الكشف عن الاستناد واثبات قضية لغوية من قبيل اثبات وضع كلمة الاسد للرجل الشجاع مثلاً فيما اذا راينا المتكلم قد استعملها فيه، وذلك لأن هذه الامارية قائمة على اساس الغلبة النوعية في أن المتكلم لا يستعمل اللفظ خصوصاً مع عدم القرينة إلا في معناه الحقيقي ولنفرض أن هذه الغلبة بنسبة $3/2$ بحيث في كل ثلاثة استعمالات كذلك يكون اثنان منها في المعنى الحقيقي، وهذه الامارية الناشئة من الغلبة لامعارض نوعي لها في مجال الاول أي الكشف عن المراد، إلا أنها معارضة بامارة نوعية مخالفة في المجال الثاني أي اثبات القضية اللغوية لأن القضية اللغوية قيمة الاحتمال فيها في نفسها - المسمى بقيمة الاحتمال القبلي - ضعيفة بمعنى أن احتمال أن يكون اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى المخصوص اضعف من احتمال العكس لكثرة المعاني وقلة الالفاظ بالنسبة اليها فانه ليس بازاء جميع المعاني توجد الفاظ موضوعة بازائها ولو فرض، ذلك ايضاً فليس احتمال وضع شخص هذا اللفظ إلا ضعيفاً جداً.

بل نسبة الوضع في مجموع المعاني أقل من النصف ولنفرضها $3/1$ فيكون مقتضى حسابات الاحتمال في مقام استنتاج النتيجة النهائية لقيمة احتمال ثبوت القضية اللغوية أقل من $3/2$ لا محالة حسب ما هو واضح وجداناً ومبرهن عليه في كتاب الأسس المنطقية

للاستقراء، حيث برهن هناك على أنه في موارد من هذا القبيل تحسب القيمة النهائية على اساس ضرب اطراف العلم الاجمالي المتشكل في الدائرة الاولى في اطراف العلم الاجمالي المتشكل في الدائرة الثانية واستثناء الصور الممتنعة وملاحظة الصور الباقية ونسبة ما يكون منها بصالح المطلوب و يكون في المثال المتقدم احتمال ثبوت القضية اللغوية النصف على ما هو مشروع في محله.

لا يقال - هذه المعارضة ربما تفترض في اثبات المراد ايضاً فيما اذا كان المراد في مورد ما في نفسه قضية من المستبعد ارادة المتكلم لها. فانه يقال - الميزان وجود اماره نوعية معارضة لامارة شخصية ولو فرض في مورد وجود كاشف نوعي على عدم ارادة المتكلم لمعنى معين لا يبعد صيرورته قرينة على عدم ارادة ذلك المعنى الحقيقي أو يوجب الاجمال على اقل تقدير. وهذه النكته من الواضح عدم تماميتها في المقام، حيث انه باصالة عدم الاستخدام لايراد اثبات قضية لغوية بل يراد اثبات ان المراد الاستعمالي من العام ايضاً هو الخصوص لا العموم، كما انها لا تجري في موارد الدوران بين التخصيص والتخصص.

النكته الثانية - افتراض اخذ نكته نفسية في موضوع الظهور الحجة عند العقلاء بأن يكون موضوع الحجية مقيداً بقيد موضوعي مفقود في موارد الشك في الاستناد فيكون عدم الحجية من باب عدم ثبوت ذات الحجة لا ان الظهور محفوظ ولكنه ليس بحجة كما أفاد المحقق الخراساني (قده) وهذا التفسير لموضوع الحجية العقلانية يمكن تقريبه ببيانين لعلهما يرجعان الى روح واحدة:

١ - أن يقال: بان العقلاء انما يبنون على حجية الظهورات التصديقية الكاشفة عن المرادات لاحراز صغرى ماخبر به المتكلم وتشخيصها فيكون محققاً لعنوان الاخبار الذي يكون حجة اما باعتباره من انسان معصوم لا يكذب أو يقطع بصدقه أو من انسان قوله حجة لكونه ثقة أو لكونه اقراراً فينفذ فيما عليه أو غير ذلك، والمقام ليس من هذا القبيل لان ماخبر به المتكلم معلوم بحسب الفرض وانما يراد التمسك بالظهور المذكور

لا ثبات أمر وراء ذلك وهو القضية اللغوية، ولهذا لوقال لنا بعد ذلك كنت قد استعملت كلمة الاسد في الرجل الشجاع بنحو المجاز لا الحقيقة لا يكون كاذباً.

وهذا يعني انه لا يوجد في موارد استدلالات السيد المرتضى (قده) موضوع الحجة العقلية وهذا بخلاف موارد الدوران بين التخصيص والتخصص أو موارد الشك في الاستخدام فإنَّ الغاية فيها تشخيص المراد من العام واحراز قصده منه وحدود اخباره.

٢ - أن يقال بأنَّ الحجة عند العقلاء انما هو ظهور التطابق بين ماهو المدلول التصوري للكلام وماهو المدلول الاستعمالي أو الجدي ولوازمه، فلا بدَّ من الانتقال من المدلول التصوري للكلام دائماً في مقام الاستكشاف وهذا لا يكون إلا في موارد الشك في المراد مع وجود مدلول تصوري للكلام لا الشك في الاستناد.

وهكذا ثبت أنَّ هذه الكبرى على اطلاقها ليست بصحيحة وانما تصح في مورد استدلالات السيد المرتضى (قده) لا لتخصيص دليل حجية الظهور فيها بل للتخصص وعدم ثبوت موضوع ما هو الحجة العقلية في باب الظهورات، وانما في محل الكلام فالظهور المذكور أعني اصالة عدم الاستخدام تام فيكون حجة ومعارضاً مع اصالة عموم العام إنَّ كان العلم بالتخصيص في الضمير منفصلاً عن الكلام أو موجباً لاجمال الظهور في العموم إنَّ كان العلم بالتخصيص بقرينة متصلة.

ثم انه لو تنزلنا وافترضنا عدم جريان اصالة عدم الاستخدام في المقام مع ذلك ندعي وجود معارض آخر للعموم وهو ظهور تطابق مرجع الضمير مع الضمير فإنَّ هذا ظهور اخر متفرع على الظهور الاول أعني تطابق الضمير مع المرجع، وإنَّ شئت قلت: أنَّ ظهور التطابق بين الضمير ومرجعه الذي هو ظهور سياقي تارة: ينظر اليه بالعين اليسرى من طرف الضمير، واخرى: ينظر اليه بالعين اليمنى من طرف المرجع فإنَّ المطابقة ذات طرفين لا محالة فلو فرض عدم حجيته باللحاظ الاول لكون المراد من الضمير معلوماً فلا مانع من حجيته باللحاظ الثاني، وهو بهذا اللحاظ ليس من الشك في الاستناد بل في المراد من المرجع كما هو واضح^١.

١ - ظهور التطابق بين الضمير ومرجعه ليس سياقياً بل وضعي بدليل استفادته حتى اذا كان اللفظ غير ذي شعور كما اذا

ثم انَّ المحقق الخراساني (قده) بعد ابطاله لحجية اصاله عدم الاستخدام لكونه من الشك في الاستناد حاول ابطال التمسك باصاله العموم ايضاً بانها وإن لم يكن معارضها حجة إلاَّ لأنَّ ثبوت ذات الظهور في عدم الاستخدام ولولم يكن حجة كافٍ في ابتلاء العام بالاجمال وعدم انعقاد العموم فيه لاحتمافه بما يصلح للقرينة على ارادة الخصوص .
والصحيح - أن يُقال: بأنَّ صلاحية ظهور التطابق بين الضمير والمرجع للمنع عن انعقاد العموم انما يكون فيما اذا كان المخصص لحكم الضمير بمثابة المتصل المغتبر للمدلول الاستعمالي منه لاما اذا كان منفصلاً اذ الظهور في العموم يكون منعقداً حينئذٍ لأنَّ المخصص المنفصل لا يرفع أصل ظهور الضمير في ارادة العموم منه .
هذا تمام الكلام في المقام الاول .

المقام الثاني - فيما اذا علم انَّ المراد الجدي من الضمير هو الخصوص ولم يعلم المراد الاستعمالي منه .

وقد ذكر المشهور هنا بقاء العام على عمومه وعدم معارضته بشئٍ لأنَّ المعارض المتوهم انما هو اصاله عدم الاستخدام والمطابقة بين الضمير والمرجع وهي في المقام لا تعارض اصاله العموم اذ غاية ما تقتضيه هو استعمال الضمير في العموم مع العلم بعدم ارادته جداً وهو لا يوجب تخصيص حكم العام .

والصحيح اجمال العام في المقام ايضاً وذلك باحد بيانين احدهما في والآخر ذوقي:
اقم البيان الفتى - فهو انَّ المفروض على ضوء ما تقدم في المقام السابق صلاحية خصوصية الضمير للقرينية على المراد من العام ببركة ظهور التطابق بين مرجع الضمير مع الضمير أو اصاله عدم الاستخدام، وفي المقام وإن كان ارادة الخصوص من الضمير في مقام الاستعمال غير معلوم إلاَّ انَّ خلافه ايضاً غير معلوم فن المحتمل كون المراد

→
سمعناه من جدار، ولعل منشأه ان الضمير موضوع للاشارة به الى المرجع فكان هناك موضوعاً واحداً تصوراً يربط به حكمان احدهما مباشرة والآخر بتوسط الضمير على ما سوف يأتي اختيار سيدنا الاستاذ (قده) لذلك ايضاً، وعلى هذا الأساس لا معنى لفرض وجود ظهورين احدهما التطابق بين الضمير ومرجعه والآخر التطابق بين المرجع مع الضمير فان ذلك انما يكون له مجال فيما اذا فرض هذا التطابق ظهوراً تصديقياً لا تصورياً وضعباً وبالملك المذكور، اللهم إلاَّ ان يراد ظهور آخر في وحدة المدلولين التصديقين للجملتين من حيث الموضوع ولكنه لا موجب له، نعم قديديعى الاجمال وعدم استقرار مدلول تصوري .

الاستعمالي منه الخصوص فيدخل ما نحن فيه في باب احتمال قرينية المتصل وهو يوجب الاجمال^١.

ودعوى: التمسك باصالة الحقيقة في العام واصالة عدم الاستخدام في الضمير لنفي هذا الاحتمال واثبات كون المراد من الضمير استعمالاً هو العموم، حيث يترتب عليه أثر بلحاظ عموم العام وإن لم يكن له أثر بلحاظ الضمير.

مدفوعة: بمعارضة هذا الظهور بظهور آخر هو التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدّي وهو ظهور سياقي قائم على أساس الغلبة والتي نسبته الى اثبات المراد الاستعمالي بالمراد الجدّي وبالعكس واحدة ومعه لا يمكن احراز عدم استعمال الضمير في الخصوص بل يكون المقام من موارد احتمال قرينية المتصل الموجب للاجمال كما أشرنا^٢.

واقا البيان الذوقي - فهو دعوى ان اصالة التطابق التي ذكرناها في المقام السابق بين المراد الاستعمالي من الضمير والمراد الاستعمالي لمرجعه ثابتة بلحاظ المراد الجدّي منهما أيضاً أي ان التطابق المذكور ثابت في مرحلة الاستعمال والجد معاً فاذا ثبت عدم جدية ارادة العموم من الضمير ثبت بمقتضى هذا الظهور عدم جديته في المرجع ايضاً.

بقي هنا تنبيهان:

الاول - انه اذا فرضنا رجوع الضمير الى المطلق بدلاً عن العام وأريد منه المقيد فقد يقال على ضوء ما تقدم الى هنا أنه لا يلزم من ذلك انثلام الاطلاق في المطلق لعدم استلزام الاستخدام من ارادة المقيد من الضمير لأن الاطلاق ليس مدلولاً وضعياً للمطلق لكي يلزم ارجاع الضمير الى غير معنى مرجعه بل مرجعه مستعمل في الطبيعة المهملة والضمير أيضاً راجع اليها غاية الأمر كان المراد الجدّي من الضمير الطبيعة مع

١ - هذا مبني على ان يكون ظهور التطابق بين الضمير ومرجعه سياقياً تصديقياً لا تصورياً بالنحو الذي تقدم شرحه.

٢ - الظاهر ان هذا الكلام انما يصح فيما اذا كان المخصص للمراد الجدّي من الضمير متصلاً لاما اذا كان منفصلاً فان القرينة ليست هي واقع المراد الاستعمالي من الضمير ولا كان لازمه ان تخصيص الضمير بالمنفصل يستوجب مالا يستوجب تخصيص العام نفسه بالمنفصل وهو واضح البطلان، ولازمه ان يكون احراز ظهور العام في العموم بالتعبد أي في طول احراز المراد الاستعمالي للضمير وهو ايضاً خلاف الوجدان العرفي...

القيد فظهور التطابق بين الضمير ومرجعه أو بين المرجع والضمير لا يخلت في هذا الفرع، وهذا يؤدي بنا الى نتيجة غريبة مرفوضة وهي أن يكون الظهور الاطلاقي اقوى من العموم حيث أن رجوع الضمير الذي يراد منه الخصوص الى العام يوجب اجماله وعدم انعقاد عمومته بخلاف رجوعه الى المطلق فلا ينثلم اطلاقه، كما أن لازمه عدم عناية ولا استخدام في أن يراد بالمطلق حصة من افراده وبالضمير حصة أخرى كما اذا قال قلد العالم واكرمه فيراد بالاول المجتهد وبالثاني غيره مثلاً مع وضوح العناية في ذلك. وهذا يكشف لامحالة عن اختلال في الحسابات بحيث يؤدي الى نشؤ هذه المشكلة الغربية. ويمكن في مقام حل هذه المشكلة ذكر امور:

الاول - أن يقال بأن الضمير موضوع بازاء ما هو المراد الجدي من مرجعه فاذا اختلف المراد الجدي من المرجع عما يراد بالضمير حصل الاستخدام واستعمال الضمير في غير ما وضع له.

وفيه: انه خلاف ما هو التحقيق والمختار في باب حقيقة الوضع لأن لازمه اناطة المدلول الوضعي للضمير بمدلول تصديقي فيكون مدلوله تصديقاً وهو خلاف نظام اللغة، فان العلقه اللغوية تصورية دائماً وإلا لزم عدم وجود مدلول للجمله المشتملة على الضمير في موارد لا يوجد فيها مدلول جدي للمتكلم كموارد الهزل.

الثاني - أن يقال بأن الضمير يرجع الى الطبيعة المهملة وهي المعنى المستعمل فيه المرجع المطلق ولكن هناك ظهور تصديقي في التطابق بين المراد الجدي من الضمير والمراد الجدي من المرجع وهذا الظهور - الذي ذكرناه فيما سبق - هو المستلزم لتقييد المطلق اذا مرجع اليه ضمير يراد به الخصوص.

وهذا الوجه ايضاً لا يعالج الاشكال لأن لازمه عدم ثبوت عناية ومؤونة فيما اذا لم يكن هناك مراد جدي للمتكلم كما في موارد الهزل وإن شئت قلت هذا الحل غاية ماصنعه دفع المشكلة الاولى وهي عدم اقوائية الاطلاق من العموم واقا المشكلة الثانية وهي العناية فيما اذا اريد بالمطلق حصة وبالضمير حصة أخرى فلا يمكن تفسيرها على هذا الاساس اذ المفروض في ذلك استعمال كل من الضمير ومرجعه فيما وضع له حيث ان المراد الاستعمالي منها معاً واحداً وهو الطبيعة المهملة وانما أفيد التخصيص بدال

اخر مما يكشف عن ثبوت المحذور في مستوى المدلول الوضعي المستعمل فيه كل من الضمير ومرجهه.

الثالث - أن يقال بأن الضمير موضوع لما يطابق المدلول التصوري من مرجهه ولكن بما أن المرجع اسم الجنس ومدلوله الوضعي هو الطبيعة المهملة وهي عندما تأتي الى الذهن في مقام الاستعمال لامحالة تكون مطلقة بالحمل الشايع.

فالضمير يرجع الى الطبيعة المهملة بما لها من الحد الواقعي المتمثل في المطلق تارة والمقيد اخرى، فاذا كان المدلول المستعمل فيه المرجع الطبيعة المطلقة بالحمل الشايع وإن كان حده الاطلاقي خارجاً عن مدلول اللفظ كان هو مدلول الضمير ايضاً

وهذا الاقتراح ايضاً غير تام اذ الحد الاطلاقي بالمعنى المذكور ايضاً مدلول تصديقي ولكنه مدلول تصديقي استعمالياً لاجدي فاناطة المدلول الوضعي للضمير به خلاف النظام اللغوي العام في حقيقة العلة الوضعية الذي يقتضي انحفاظ مدليل مفردات الكلام في مرحلة التصور على نحو واحد بحيث ينحفظ لمجموع الكلام مدلوله التصوري ولوسم اللفظ من الجدار. فلا بد من افتراض وضع الضمير للرجوع الى نفس المدلول التصوري الوضعي لمرجهه بلا اخذ أي قيد تصديقي زائد لاعلى مستوى المدلول التصديقي الاستعمالي ولاعلى مستوى المدلول التصديقي الجدي.

وحيث ان يعود المحذور والاشكال في موارد المرجع المطلق حيث لا يلزم من ارجاع الضمير اليه واردة حصة خاصة منه بنحو تعدد الدال والمدلول استخدام ولاعناية لوحدة المعنى الموضوع له والمستعمل فيه كل من المرجع والضمير وهو الطبيعة المهملة، من دون أن يكون ذلك منافياً مع اجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة في المرجع لكون مدلوله تصديقياً أو تقييده بحجة بدال اخر اذ كل ذلك ينبغي أن لا يكون فيه محذور وعناية مع وضوح المحذور فيه ووضوح أن الاطلاق الحكمي ليس بأقوى من العموم الوضعي.

بل يمكن ان يضاف فيقال: بأن الضمير لو كان موضوعاً للرجوع الى ماهو المدلول التصوري الذي هو المدلول الوضعي اللغوي للمرجع فلاعناية ولااستخدام حتى اذا استعمل الضمير في معنى غير ما استعمل فيه المرجع كما اذا كان للمرجع معنيان حقيقيان أو معنى حقيقي ومعنى مجازي فأريد به احدهما وبالضمير الاخر، اذ المفروض

انّ كلاً منها مدلول تصوري للمرجع في اللغة - بنحو عرضي أو طولي - والمفروض انّ الضمير وضع لكي يرجع الى ما هو المدلول التصوري اللغوي وهذا محفوظ في تمام موارد الاستخدام. فالحاصل: لوقيل بوضع الضمير للرجوع الى ما يراد من مدلوله جداً أو استعمالاً لزم محذور اناطة المدلول الوضعي التصوري بأمر تصديقي، وإن قيل بوضعه للرجوع الى ما هو مدلول تصوري لمرجعه فلا يتعقل حينئذٍ التطابق وعدمه بينها طالما انّ معنى الضمير أيضاً مدلول تصوري للمرجع فامعنى الاستخدام واستعمال الضمير في غير ما وضع له؟.

وحلّ الاشكال بنحو يتضح به الجواب على كل هذه المفارقات المثارة يكون بالالتفات الى انّ رجوع الضمير الى مرجعه ليس بمعنى تكرار معنى المرجع بالضمير مرة ثانية كما اذا قيل (قلد العالم واكرم العالم) فانّ الامر لو كان كذلك صح أن يقال بعدم العناية - اللهم إلا بلحاظ الظهور السياقي في تطابق المدلولين الجديين لها لوقيل به بخصوص موارد ثبوت مدلول جدي للكلام -

إلا انّ الصحيح انّ الضمير وضع لمفهوم مبهم هو الاشارة الى نفس المعنى التصوري للمرجع بنحو لا دور له إلا ايصال ما بعده من النسبة الى نفس ما تقدم من المعنى المنسب الى الذهن بالمرجع فقولنا (قلد العام واكرمه) مدلوله الذهني نفس مدلول قولنا (قلد واكرم العالم) غاية الامر انّ ايصال الفعل الثاني - وهو الاكرام في التعبير الاول - كان ببركة الضمير وفي هذا التعبير ببركة هيئة تقدم الفعل على المفعول، وبناءً على ذلك سوف لا يكون في الذهن إلا صورة واحدة لمعنى المرجع لاصورتان متكررتان، ومن الواضح انّ الصورة الواحدة لا تقبل إلا اطلاقاً واحداً أو تقييداً واحداً لا اطلاقين أو تقييدين ولذلك فلوفرص وجود دال بعد الضمير يدل على تقييد تلك الصورة الواحدة في الذهن من الطبيعة فلاحالة تكون صورة الطبيعة المفادة بالمرجع مقيدة فيكون الحكم الاول مقيداً لاحالة.

ومما يشهد على هذا اننا نجد نفس الشئ فيما اذا كان هناك ضميران بأن قال العالم اكرمه وقلده فانه أيضاً لا يمكن أن يراد باحد الضمير الحصاة أو المطلق وبالضمير الآخر الحصاة الاخرى فلو كان الضمير في قوة تكرار المعنى الراجع اليه وإيجاده في

الذهن ثانية فاي محذور في تكراره تارة مع القيد واخرى بلا قيد بعد أن لم يكن يرجع احد الضميرين الى الآخر.

وهذا يتضح انّ الاستخدام حقيقته عبارة عن سلخ الضمير عن كونه مجرد الاشارة والايصال الى معنى متقدم وتضمينه افادة معنى وصورة اخرى وإن كانت هي كالصورة الاولى ولكنها مكررة بأن تكون صورة للطبيعة المهمة ايضاً ومن هنا ينشأ الاستخدام اذا أُريد من الضمير الحصة الخاصة من الطبيعة ولوبدال اخر لأنّ هذا يستلزم وجود صورة الطبيعة لكي ينضم اليها القيد فاذا كانت صورة الطبيعة المتقدمة بالمرجع مطلقة كان لا بدّ من تكرارها بالضمير لامحالة لكي يفاد به الطبيعة المقيدة وهو خلف وضع الضمير اللغوي لانه قد ضمن تأسيس المعنى في الذهن لا الاشارة الى معنى موجود سلفاً ولو كان المعنى المؤسس به مشابهاً للمعنى المتقدم فضلاً عما اذا لم يكن مشابهاً وانما يشترك معه في كونه مدلول اللفظ.

التنبيه الثاني- - قد علق المحقق النائيني (قده) على ما ذكره صاحب الكفاية في وجه منع الرجوع الى العام بعد العلم برجوع الضمير الى بعضه لابتلائه بالاجمال والاحتاف بما يصلح للقرينة، بأنّ هذا غير تام لأنّ سقوط عموم العام انما يكون باحد سببين اما وجود معارض له أو وجود مايكون قرينة على التخصيص بحسب مقام الاثبات وكلا الامرين غير موجود في المقام.

اما الاول فلأنّ المفروض عدم حجية اصالة عدم الاستخدام واما الثاني فلأنّ الضمير بحسب الفرض يتكفل حكماً اخر غير الحكم المرتب على العام أولاً فتخصيصه لا ربط له بتخصيص العام.

وهذا الكلام غير تام، لأنّ المنع عن ظهور العام في ارادة العموم أو أي ظهور اخر -الذي هو ظهور تصديقي- يكون باحد ملاكين:

١- ملاك القرينية - بمعنى أنّ ينصب المتكلم في مقام التخاطب وقبل أن يفرغ من كلامه مايكون موضعاً ومحدداً لمرامه من اللفظ المتقدم، وهذا الملاك لا يبق ظهوراً في ارادة المعنى المخالف للقرينة ذاتاً لأنّ الظهور التصديقي انما هو بملاك اصالة التطابق بين ماهو ظاهر كلام المتكلم اثباتاً وماهو مراده ثبوتاً وهذا لا يكون اكثر من انّ المتكلم

بموجب ظاهر حاله لا بد وأن لا يختلف مرامه ثبوتاً مع ما استفاد من مجموع كلامه اثباتاً لا المطابقة مع كل كلمة كلمة منه، فاذا نصب قرينة متصلاً فقد انحفظ هذا الظهور ولهذا يكون ظهور القرينة المتصلة وارداً على ظهور ذبها ورافعاً لموضوعه، وفي حال الاجمال وعدم علم المخاطب بمعنى القرينة ايضاً لا ينعقد الظهور باعتبار ان الميزان هو الظهور بموجب نظام العرف واللغة وفي مورد اجمال ما هو الظهور النوعي للقرينة في نظر المتكلم لامحالة يجمل و يتردد ما هو الظهور النوعي لذبها في نظره ايضاً. وكان المحقق النائيني (قده) يرى انحصار ملاك ارتفاع الظهور بالقرينة المتصلة يقيناً أو احتمالاً بهذا الملاك وعلى اساسه اعترض على صاحب الكفاية بعدم مقتضى لافتراض اجمال العام بعد أن كان الضمير يتكفل حكماً مستقلاً وليس بنفسه قرينة على تخصيص العام بموجب مرحلة الاثبات.

٢- الملاك الثاني- وجود مزاحم للظهور متمثل في ظهور سياقي تصديقي اخر ولو لم يكن ذلك الظهور بحجة، بمعنى ان ذلك الظهور لولوحظ بمفرده فليس بحجة في اثبات المرام ولا قرينة بموجب النظام العام للمحاورة للتحديد المراد من لفظ متقدم ولكنه على أي حال كاشف ظني عن المراد اثباتاً أو نفيًا، وفي مثل ذلك يقال بأن هذه المزاحمة تمنع من بناء العقلاء على حجية ذلك الظهور المزاحم لكونه مزاحماً بظهور آخر وإن كان ذات الظهور الكاشف بموجب النوع محفوظاً فيه، وهذا يرجع بموجب الحقيقة الى دعوى زائدة في دليل حجية الظهور وهي اختصاصها بغير موارد المزاحمة بظهور آخر ومحل الكلام من هذا القبيل كما لا يخفى^١.

فصل: تخصيص العام بالمفهوم

ويظهر من بعض عبائر الاصوليين ان هذا البحث انما نشأ لدفع شبهة عدم امكان تخصيص العام بالمفهوم ووجوب تقديم العام عليه لكونه منطوقاً والمنطوق اقوى من

١ - ولكن لو فرض عدم الاجمال بلحاظ المدلول التصوري فلا نكتة لافتراض الاجمال بلحاظ المدلولين التصديقيين لجملة العام وجملة الظهور بعد ان كان كل منها حكماً مستقلاً عن الآخر.

المفهوم. وقد يظهر من عبارات أخرى أنّ البحث معقود لعلاج شبهة معاكسة هي أنّ العام لابدٌ وأنّ يخصص بالمفهوم - مفهوم الموافقة بالخصوص - اذ لو لم يخصص به لزم الغاء منطوقه أيضاً بحكم التلازم بينها وعدم امكان التفكيك بين المتلازمين وهذا الغاء للدليل بلاموجب.

وعلى كل حال تندفع الشبهة الاولى بأنّ الميزان في التقديم ليس بكون الدلالة منطوقية أو مفهومية بل هناك موازين أخرى لعلاج التعارض غير المستقر بين الادلة من الورد والحكومة والقربنية والاظهريّة والتخصيص ونحوها على ما هو مبحوث في بحوث التعارض.

وتندفع الشبهة الثانية بأنّ المعارضة تسري لاحالة من العام والمفهوم الى العام والمنطوق لأنّ النافي للزوم ينفي الملزوم ايضاً فلو فرض وجود ملاك لتقديم العام عن المنطوق فاسقاط المنطوق لا يكون بلاموجب كما ذكر وهذا واضح.

ثمّ أنّ البحث يقع في مقامين لأنّ المفهوم اما أنّ يكون مفهوم موافقة أو مفهوم مخالفة:

المقام الاول - في معارضة مفهوم الموافقة مع العام، ونريد بمفهوم الموافقة ما يستفاد من الدليل مشاركته مع حكم الموضوع المذكور في الدليل اما لكون ثبوته فيه أولى من ثبوته في ملزومه أو لكونه مساوياً لاشتراكهما في علّة الحكم ومناطه و يشترط فيه أنّ تكون الملازمة عرفية فلا يكفي ثبوت الملازمة بعنايات عقلية.

ومفهوم الموافقة بحسب الحقيقة من دلالة المدلول على المدلول لامن دلالة اللفظ ابتداءً كما في مفهوم المخالفة ولهذا تكون هذه الدلالة قطعية دائماً لانها قائمة على اساس القطع بالملازمة بين حكم المنطوق وحكم المفهوم ولا يعقل فيها الظنية حتى لو فرض كونها قضية مطلقة عامة اذ لو لم يقطع بالملازمة بين تلك القضية ومفاد المنطوق فلادلالة وإلا فالدلالة قطعية لاحالة، نعم منشأ الدلالة المفهومية أعني دلالة المنطوق على الملزوم قد تكون صريحة قطعية وقد تكون ظنية كما لو كان مستفاداً من الاطلاق أو العموم، واما الدلالة المفهومية فهي قطعية دائماً لكونها بملك الملازمة القطعية نعم يشترط في صيرورة الدلالة على أساس الملازمة أو الأولوية مفهوماً أنّ تكون الملازمة التي هي

ملاك انعقاد هذه الدلالة عرفية أيضاً مستفادة بحسب مقام الاثبات من نفس الخطاب ولا يكفي مجرد ثبوت ملازمة عقلية وبراهين أو عنايات فائقة لصيرورة الدلالة المذكورة مفهوم موافقة، وسوف يظهر ترتب فرق عملي بين القسمين:

وعلى ضوء هذا التفسير لمفهوم الموافقة تتضح امور:

١ - ان المعارضة تسري دائماً من العام والمفهوم الى العام والمنطوق لأن المفروض كون المفهوم من لوازم ثبوت مفاد المنطوق ومدلوله فيستحيل اجتماع مدلول العام مع مدلول المنطوق لاستلزامه ثبوت المفهوم لاحالة.

وهذا بخلاف مفهوم المخالفة فان المعارضة بينه وبين العام لا تسري الى الحكم المنطوق لعدم كونه من دلالة المدلول على المدلول بل نفس الكلام أو خصوصية فيه يدل على الحكم المفهومي في عرض دلالاته على الحكم المنطوق.

٢ - ان اخصية المفهوم من العام لاقيمة لها في مقام تقديمه عليه، لأن الخاص الذي يتقدم على العام انما يتقدم على العام فيما اذا كان مفاداً للكلام أي المفاد الخاص بما هو مفاد للكلام يكون قرينة ومقديماً على العام لامطلق المدلول الخاص وقد عرفت ان المفهوم ليس مدلولاً ومفاداً للكلام مباشرة بل هو مدلول للمدلول وهذا بخلاف مفهوم المخالفة فانه اذا كان اخص من العام يتقدم عليه بلا كلام لكونه مدلولاً مباشراً للكلام.

وعلى هذا الاساس فلو كان مفهوم الموافقة الأخص لازماً لاطلاق الحكم المنطوق لالاصله لم يجز تخصيص العام به، لأن هذا المدلول لم يثبت بدلالة كلامية اخص وانما ثبت بدلالة كلامية اطلاقية والنتيجة تتبع اخص المقدمتين لاحالة فتكون الدلالة المفهومية ثابتة بالاطلاق أيضاً.

٣ - ان النسبة لابد وأن تلحظ دائماً في موارد مفهوم الموافقة بين العام والمنطوق لا المفهوم لأن الدلالة المفهومية كما عرفت ليست من دلالة الكلام بل من دلالة مدلول الكلام ومفاده وهي دلالة قطعية ثابتة على اساس الملازمة فلامعنى للتصرف فيها بماهي بل لابد من ملاحظة دلالة الكلام على ذلك المدلول المنطوق المستلزم للمدلول المفهومي، فان كان هناك ملاك يقتضي تقديم هذه الدلالة على دلالة العام قدمت

عليه وإن كان العكس فبالعكس وإن لم يكن ملاك لتقديم أي منها على الآخر وقع التعارض بينها لاحتمال.

ثم انه في موارد مفهوم الموافقة تارة: لا يكون هناك معارضة مستقلة بين العام وبين المنطوق، وأخرى يكون ذلك فهنا موردان:

المورد الأول - ماذا كانت معارضة المنطوق مع العام بلحاظ استلزامه للمفهوم فقط، وهناتارة: يفرض كون المفهوم لازماً لأصل المنطوق، وأخرى: يكون لازماً لاطلاقه. في الفرض الاول يتقدم المنطوق على العام لأن المعارضة بحسب الحقيقية بين عموم العام وبين اصل المنطوق بحيث لو علمنا بالعام سقط المنطوق في تمام الموارد لأن ثبوت مفاده ولو في مورد يستلزم المفهوم، فيكون بحكم الاخص لاحتمال سواء كانت النسبة بين العام والمفهوم لولوحظ مستقلاً للعموم والخصوص المطلق بأن كان المفهوم أخص، أو من وجه مالم يلزم من تقديم المفهوم الغاء العام أو ما يحكمه.

وفي الفرض الثاني - لا وجه لتقديم المفهوم على العام ولو كان اخص لكونه متوقفاً على اطلاق المنطوق بحسب الفرض الونتيجة تتبع أخص المقدمات فتكون الدلالة المفهومية في قوة الاطلاق لاحتمال فيكون معارضاً مع عموم العام فلو لم يفرض ميزة لاحد الاطلاقين على الآخر كانا متساقين .

المورد الثاني - ماذا كان المنطوق في نفسه معارضاً ايضاً مع العام وهذا ينقسم الى

ثلاثة اقسام:

١ - أن يكون المنطوق أخص من العام.

٢ - أن يكون أعم منه.

٣ - أن يكون بينها عموم من وجه.

اقبالقسم الاول: فالصحيح فيه تخصيص العام بالمنطوق سواء كان المفهوم أخص من العام أو بينها عموم من وجه وسواء كان المفهوم لازماً لأصل المنطوق أو لاطلاقه فإن اطلاق الاخص مقدم ايضاً على الأعم.

ونستقي من هذا القسم ثلاث حالات:

١ - أن يكون المفهوم أعم من العام أو مساوياً بحيث يلزم من العمل به الغاء العام

وكان لازماً لاطلاق المنطوق فانه في هذه الحالة يسقط اطلاق المنطوق المستلزم لمثل هذا المفهوم باعتبار كون العام بالنسبة الى هذه المعارضة كالاخص و يثبت التخصيص بمقدار ماعدا المقدار الساقط من اطلاق المنطوق في هذه الحالة كل من المنطوق والعام يخصص الاخر بسبب المفهوم.

٢- أن يكون المفهوم أعم أو بحكمه وكان لازماً لاصل المنطوق.

٣- أن يكون المفهوم اخص ولكنه مستوعب لجزء من مورد افتراق العام عن المنطوق بحيث لا يمكن تخصيص العام بالمنطوق والمفهوم معاً.
في هاتين الحالتين لا يمكن تخصيص العام بالمنطوق لاستلزامه الغائه بل يكون التعارض بين العام والمنطوق بنحو التباين.

وقد يفرق بين هاتين الحالتين بأن العام في الحالة الاولى يبقى حجة في مورد اجتماعه مع المنطوق بينما يسقط في تمام مدلوله في الحالة الثانية.
والوجه في ذلك ان المنطوق يكون حاكماً على العام في معارضته المباشرة معه لكونه قرينة عليه فتكون حجية العام مقيدة بعدمها وانما المنطوق يعارض حجية العام في مورد افتراقه عنه وبعد تساقط حجية المنطوق وحجية العام في مورد الافتراق يرجع الى حجية العام في مورد اجتماعه لارتفاع الحاكم عليه نظير مايقال في موارد الرجوع الى العمومات الفوقانية.

وهذا بخلاف الحالة الثانية فان المنطوق فيها صالح للقرينة على العام بلحاظ كل من مورد اجتماعه عنه ومورد افتراقه لكون المفهوم لايلزم منه بحسب الفرض الغاء العام فتكون الدلالة المنطوقية المستلزمة له مقدمة على العام بالقرينية في نفسه ولكنها قرينية متعارضة مع قرينية المنطوق على العام بلحاظ مورد الاجتماع.

وفيه: - ان طرف المعارضة الثانية الناشئة بتبع المفهوم ليس هو مورد الافتراض للعام فحسب بل تمام مفاده بحسب الفرض وإلا لكان المنطوق ايضاً مقدماً عليه في نفسه لان اطلاق الخاص مقدم على العام فدلالة العام في مورد اجتماعه مع الخاص يتعارض معه بمعارضتين وهي في احدهما تكون محكمة وفي اخرى تكون متكافئة فتسقط لاجماله.

واقا القسم الثاني- وهو ما اذا كان العام أخص من المنطوق فهنا ثلاث صور:
١- أن يكون المفهوم لازماً لاطلاق المنطوق المعارض مع العام. وفي مثله لا اشكال في تخصيص المنطوق بالعام فيرتفع اطلاقه المعارض معه.
وبذلك يسقط المفهوم ايضاً سواء كان أخص من العام أم لا فحال هذه الصورة حال ما اذا لم يكن في البين مفهوم اصلاً.

٢- أن يكون المفهوم لازماً لاطلاق المنطوق المفترق عن العام وفي هذه الحالة سوف يكون العام الاخص من المنطوق معارضاً معه في تمام دلالاته المجتمعة معه والمفترقة احدهما بالمباشرة والآخرى بالملازمة ومعه لا يصلح للتخصيص بل يكون التعارض بنحو التباين والتساقط لاحتالة.

٣- أن يكون المفهوم لازماً لاصل المنطوق أي لثبوت مفاده ولو في مورد واحد.
وفي هذه الصورة يحكم بتخصيص العام بالمفهوم أولاً- ولو لم يكن اخص مطلقاً منه- ثم تخصيص المنطوق بما تبقى من مفاد العام، وذلك باعتبار ان المفهوم بحسب الفرض ملازم لاصل مفاد المنطوق فيكون بمثابة تصريح الدليل به فانه قد تقدم في تعريفنا لمفهوم الموافقة انه قائم على اساس اولوية أو ملازمة عرفية للخطاب. فيكون في قوة التصريح به فيتقدم على اطلاق العام ما لم يلزم منه محذور كالتخصيص المستهجن.

واقا القسم الثالث- وهو أن يكون بين المنطوق والعام عموم من وجه فهنا صور:
١- أن يكون المفهوم لازماً لاصل المنطوق أي لثبوته ولو في مورد واحد وهذه الصورة تحتها حالتان:

الاولى- أن يكون المفهوم مستوعباً لمورد افتراق العام عن مورد التعارض مع المنطوق بحيث لا يمكن تخصيص العام بمجموع المفهوم والمنطوق معاً.

والحكم في هذه الحالة تخصيص العام بالمفهوم أولاً ثم تخصيص المنطوق بالعام. ويمكن أن يذكر في تقريب ذلك وجهان:

الوجه الاول- أن اطلاق المنطوق في مورد اجتماعه مع العام واطلاق العام في مورد افتراقه عن المنطوق يعلم بسقوطهما على كل حال لاستلزامهما الغاء الدليل الاخر رأساً فيكون الدليل الاخر بحكم الاخص منه من هذه الناحية.

الوجه الثاني - و يتوقف على مقدمة هي دعوى قرينية الاخص من وجه للتخصيص في نفسه وانما لا يخصص به لكونها قرينية متكافئة في العامين من وجه، ولعلّه لذلك يتقدم أحد العامين من وجه على الآخر ويخصص فيما اذا كان قدراً متيقناً مثلاً أو غير قابل للتخصيص بمورد الافتراق، وبناءً عليه يقال: بأن اطلاق المنطوق في مورد اجتماعه مع العام غير صالح للقرينية في المقام لكونه مستلزماً لغاء العام بالملازمة بخلاف العكس فيتخصص بالعام، وانما تخصيص العام بالمفهوم فلانّ دليل المنطوق من هذه الناحية يكون بحكم الاخص وإلا يلزم الغائه في تمام المقاد.

الثانية - أن لا يكون المفهوم مستوعباً لتمام مورد الافتراق من العام بحيث كان تخصيصه بغير موارد شمول المنطوق والمفهوم معاً.

وحكم هذه الحالة تخصيص العام بالمنطوق والمفهوم معاً، لأنّ معناه أنّ عموم العام منافٍ مع تمام مدلول المنطوق في المعارضة بسبب استلزام المفهوم وإن لم يكن كذلك في المعارضة بلحاظ المفهوم مباشرة.

٢ - أن يكون المفهوم لازماً لاطلاق المنطوق في مورد تعارضه مع العام.

وحكم هذه الصورة حكم ما اذا لم يكن مفهوم اصلاً حيث يتعارض الدليلان في مورد الاجتماع و يتساقطان و يرتفع المفهوم موضوعاً بالتبع.

٣ - أن يكون لازماً لاطلاق المنطوق في مورد افتراقه عن العام وهنا أيضاً حالات: الاولى - أن يكون المفهوم مستوعباً لتمام مورد الافتراق للعام من المنطوق فيكون التعارض بينها بنحو التباين إلا اذا كان المفهوم لازماً لاطلاق المنطوق في مورد معين بحيث يمكن تخصيص المنطوق بغيره فيخصص المنطوق بتمام مدلول العام لأنّ دليل المنطوق يكون ملغياً للعام بخلاف العكس.

الثانية - أن يكون المفهوم غير مستوعب لتمام مورد افتراق العام، بحيث كان يمكن تخصيصه به وحكم هذه الحالة تخصيص العام بالمنطوق والمفهوم معاً إلا اذا كان يمكن تخصيص المنطوق بمورد لا يستلزم منه المفهوم فيكون التعارض بينها بنحو العموم من وجه باقياً على حاله.

وهكذا اتضح عدم صحة ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قده) من انه في موارد مفهوم الموافقة لابداً من ملاحظة النسبة بين المنطوق والعام ولا اثر للمفهوم، فإن هذا انما يصح في خصوص ما اذا كان المفهوم لازماً لاطلاق المنطوق في مورد معارضته مع العام لامطلقاً كما عرفت.

المقام الثاني- في تخصيص العام بمفهوم المخالفة، والبحث عن ذلك تارة: فيما اذا كان العام معارضاً مع اطلاق المفهوم، واخرى: فيما اذا كان معارضاً مع اصله. اما اذا كان معارضاً مع اطلاق المفهوم، فتارة: يفرض كون دلالة العام بالاطلاق ومقدمات الحكمة ايضاً، واخرى: يفرض كونها بالوضع والاداة.

ففي الاول لاشكال في تساقط الاطلاقين ذاتاً كما اذا كانا متصلين، أو حجية كما اذا كانا منفصلين مالم تفرض نكته اضافية تقتضي تقديم احدهما على الاخر لكونه اظهر أو اقوى مثلاً.

ودعوى: تقديم المنطوق على المفهوم، كلام ظاهري فإن خصوصية المفهومية والمنطوقية ليست ميزاناً في التقديم فإن المفهوم ايضاً ناشئ من خصوصية مأخوذة في الكلام، كما ان دعوى: عدم معقولية اظهرية احد الاطلاقين المتعارضين لكون الاطلاق دلالة سكووتية وليست لفظية لكي يفترض لها مراتب مختلفة في الشدة والضعف، مدفوعة: بان الاقوائية تنشأ من ظهور حال المتكلم في كونه في مقام بيان مرامه بشخص كلامه وهذا الظهور له درجات لاحالة سوءاً في العام أو المطلق.

وفي الثاني لو فرض اتصال العام بالمفهوم فلا اشكال في تقدمه عليه لكون ظهوره تنجيزياً وظهور اطلاق المفهوم تعليقياً أي متوقف على عدم بيان القيد والعام بيان بحسب الفرض فيكون وارداً لاحالة على الاطلاق ورافعاً لموضوعه.

واما لو فرض انفصاله فتخريج تقديم عموم العام على اطلاق المفهوم يكون باحد وجوه ثلاثة:

١- أن يقال بمقالة مدرسة المحقق النائيني (قده) من توقف الاطلاق على عدم بيان القيد ولومنفصلاً والعام بحسب الفرض بيان فيكون وارداً عليه.
إلا أن هذا المسلك مرفوض عندنا على ما سوف يأتي في محله.

٢ - أن نطبق القاعدة الميرزائية في باب القرينية وكيفية تشخيص ماهو القرينة عن ذي القرينة القائلة بأن كل مايفرض على تقدير اتصاله رافعاً للظهور فهو على تقدير انفصاله رافع للحجية.

وهذه القاعدة رغم كونها من ابداع ما انتجه الفكر الاصولي في مباحث الالفاظ إلا انها انما تصح في موارد لا يكون لنفس خصوصية الاتصال والانفصال دخل في تكون أحد الظهورين كما هو الحال في الظهورات الوضعية التنجزية ليكون تقدم أحدهما على الآخر في فرض الاتصال قائماً على أساس القرينة.

واما اذا كان ارتفاع تقديم احد الظهورين على الاخر في فرض الاتصال بهلاك ارتفاع احدهما موضوعاً في تلك الحال كما هو في محل الكلام فلامعنى لتسرية حكم ذلك الى فرض انفصالهما وهذا واضح.

٣ - أن يقدم عموم العام على اطلاق المفهوم لكونه اظهر منه واقوى تطبيقاً لكبرى تقديم اظهر الظهورين واقواهما في مقام الجمع العرفي.

اما كبرى هذا الجمع العرفي فتحقيقها موكول الى محله. واما الصغرى فلأن عموم العام بعد أن كان بالوضع يكون اقوى لامحالة من اطلاق المفهوم الذي هو بمقدمات الحكمة، وذلك لما اشرنا اليه مراراً من أن منشأ هذه الظهورات التصديقية ظاهر حال المتكلم في مقام المحاوره وواضح ان ظهور حال المتكلم في ارادة مقاله الذي هو منشأ الظهورات التصديقية في موارد الدلالات الوضعية أقوى من ظهور حاله في عدم ارادة ما لم يقله الذي هو منشأ الظهورات التصديقية الحكمية - الاطلاقية - لأن غرابة تخلف المراد في الأول أكثر منها في الثاني كما هو واضح.

فالصحيح تقديم عموم العام على اطلاق المفهوم ما لم تفرض نكتة زائدة تقتضي العكس أو التعارض والتساقط وذلك أمر من شغل الفقيه تشخيصه لا الاصولي لانه يتبع الموارد الخاصة.

واما اذا كان العام معارضاً مع اصل مفهوم المخالفة بحيث يلزم من العمل به الغاء المفهوم رأساً، فلا اشكال في تقديم المفهوم على العام وتخصيصه به سواء كان عمومه بالوضع أو بالاطلاق كما اذا قال (اكرم العلماء) وقال (اكرم العالم اذا كان عادلاً).

وتخريج هذا التقديم فنياً مع كون استفادة المفهوم بنحو السالبة الكلية ايضاً بالاطلاق ومقدمات الحكمة يمكن أن يكون باحد وجوه:

١ - انّ تقديم العام على المفهوم يلزم منه الغاء ظهور القيد أو الشرط في اصل القيدية أو التوقف وهذه دلالة وضعية في الجملة المشتملة على اداة المفهوم فتكون مقدمة على العام وصالحة لتخصيصه لاحالة.

وهذا الوجه لايرر تقديم المفهوم على العام وتخصيصه به، بل غاية ما يقتضيه عدم ثبوت الجعل بنحو العموم بل هناك مخصص له اجمالاً لكي لا يلزم لغوية القيد لاختصاص الحكم بمورد القيد أو الشرط ولهذا لو فرض وجود قدر متيقن للانتفاء لم يلزم من حجية العام في الباقي مخالفة الظهور الوضعي المذكور، بل الظهور الوضعي المذكور لا يقتضي التقييد حتى بهذا المقدار وانما يقتضي الالتزام بتعدد الحكم إن لم يفرض برهان أو اجماع أو استظهار يقتضي وحدة الحكم وإلا ثبت التقييد ولو لم يكن للجملة مفهوم.

٢ - انّ المفهوم وإن كان ثابتاً بالاطلاق ومقدمات الحكمة إلا انه اطلاق في طرف الحكم لا الموضوع لانه اطلاق في العلية أو التوقف المقتضي لكون الترتب مطلقاً أي منحصراً مثلاً أو كون التوقف في تمام الحالات واما موضوع القضية بالمعنى الاصولي للموضوع أي ماأخذ مفروض الوجود فهو خاص لأن الشرط قيد للموضوع بحسب اللب، وهذا بخلاف العموم في العام فانه ثابت في طرف موضوع الحكم، ويدعى: انه كلما وقع تعارض بين اطلاق في طرف الحكم مع اطلاق في طرف الموضوع قدم الاول على الثاني وخصص الاعم موضوعاً بالاخص موضوعاً.

وهذا الوجه غير تام ايضاً، لأن مجرد كون مركز الاطلاق الحكم أو الموضوع لا يكون ملاكاً للتقديم عرفاً.

٣ - انّ الاطلاق في طرف المفهوم يقتضي التضييق والتعيين بخلاف الاطلاق في العام فانه يقتضي التوسعة وكلما كان احد الاطلاقين المتعارضين كذلك قدم الاول على الثاني نظير ما اذا كان مقتضى الاطلاق في (اكرم العالم) الانصراف الى زيد لكونه اشهر الافراد مثلاً فانه مقدم على إطلاق (لا تكرم بني فلان) الذي احدهم

زيد لكون الاول يقتضي التعيين والتضييق والثاني يقتضي التوسعة. ونكتته بحسب الحقيقة هو الاخضية فان الميزان في الاخضية ان تكون النتيجة النهائية المتحصلة من مجموع الكلام اخص من النتيجة النهائية المتحصلة من الاخر لا الاخضية بلحاظ كل ظهور تحليلي في الكلام الواحد ولهذا يقدم الخاص الدال على الوجوب باطلاق الامر - بناءً على ان دلالة الامر على الوجوب بالاطلاق لا الوضع - على العام النافي للوجوب بالوضع.

وهذا الوجه انما يتم فيما اذا كان الاطلاق المثبت للمفهوم بالتقريب الذي ذكره في الكفاية من ان اطلاق الترتب والعلية ينصرف الى العلية الانحصارية لا بالتقريبات الاخرى، كتقريب ان مقتضى الاطلاق بلحاظ تقدم علة اخرى وعدمه أو اطلاق التعليق والتوقف في تمام الحالات ثبوت المفهوم فان مثل هذه التقريبات للاطلاق لا تنتج التعيين والتضييق بل التوسعة كالعالم.

٤ - ان يقال بان المفهوم وان كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة إلا ان هذا الاطلاق يكون حاكماً على العام لكونه ناظراً اليه لان الحكيم في (اكرم كل عالم، واكرم العالم اذا كان عادلاً) اما ان يفترض العلم بوحدة الجعل فيها أو يفرض احتمال التعدد، فعلى الاول يكون الشرط بحسب الفرض تقييداً للحكم المجعول في الخطاب الثاني باعتباره ناظراً اليه ومقيداً له والمفروض ان هذا الجعل هو نفس الجعل المنكشف بالعام فيكون تقييده تقييداً له لا محالة.

وعلى الثاني يتمسك باطلاق الحكم المعلق على الشرط لاثبات ان الشرط شرط لطبيعي وجوب اكرام العالم. وهذا وإن كان اطلاقاً إلا انه اطلاق في الحاكم والناظر الى الحكم فيكون مقديماً على اطلاق العام المقتضي لثبوت وجوب اكرام غير مقيد بذلك الشرط فكأنه قال وجوب اكرام العالم معلق على العدالة فكما يتقدم اطلاق هذه الجملة على عموم العام كذلك المفهوم^١.

١ - رجوع الجملة الشرطية الى هذا المفاد خلاف الظاهر جداً لانه يستلزم أخذ وجوب الاكرام في الشرطية بنحو النسبة الناقصة المفروغ عنها مع انه لا اشكال في أن الجملة الشرطية بنفسها في مقام جعل الحكم بحيث يكون مدلولها التصديقي جعل الحكم المشروط لا الاخبار عن تعليق حكم مجعول يجعل آخر وما يشهد على هذا انه لو كانت الشرطية ناظرة الى ذلك لزم تقديم اطلاق
←

فصل: تعقب الاستثناء لجمل متعددة

إذا تعقب الاستثناء جملًا متعددة فهل يرجع إلى الأخيرة بالخصوص أو إلى الجميع مع فرض عدم قرينة خاصة على تعيين أحد الاحتمالين؟
 المعروف بين المحققين هو التفصيل بين ما إذا تعددت الجمل موضوعاً ومحمولاً كما إذا قال (أكرم العلماء وأكرم الشيوخ وأكرم الهاشميين إلا الفساق)، وبين ما إذا لم يكن كذلك بأن تعدد المحمول فقط كما إذا قال (أكرم العلماء وقلدهم إلا الفساق) أو تعدد الموضوع فقط كما إذا قال (أكرم العلماء والشيوخ والهاشميين إلا الفساق) ففي المثال الأول يرجع إلى الأخيرة فقط إن لم تفرض عناية تقتضي العكس. وحكموا في الأخيرين بالرجوع إلى الجميع ولوبا اعتبار الاجمال واحتمال قرينة المتصل.
 وهذه النتائج بالإمكان تخريجها فنياً بالنحو التالي:

أما في الموضع الأول: فلأن رجوع الاستثناء إلى الجميع أما أن يكون على أساس رجوعه إلى كل واحدة من تلك الجمل مستقلاً وهذا يستلزم محذور استعمال أداة الاستثناء الموضوعية للنسبة الاستثنائية الإخراجية في أكثر من معنى فإن كل نسبة استثنائية بلحاظ كل واحد من تلك الجمل يشكل معنى مستقلاً لامحالة، وأما أن يكون على أساس استعماله في جامع الاستثناء وهذا أيضاً غير معقول على ضوء ما تقدم من جزئية معاني الحروف والأدوات والتي منها أداة الاستثناء، لا بمعنى الجزئية الخارجية أو الذهنية بل بمعنى الجزئية الطرفية وهي النسبة المتقومة والمتشخصة

→

على المفهوم العام حتى لو لم يلزم من العمل بالعام إلغاء المفهوم كما إذا كانا عامين من وجه، كما إذا ورد «أكرم كل فقير» و«أكرم زيدا إذا جاءك» فإنه على القول بالمفهوم للشرطية يتعامل معها معاملة المتعارضين بنحو العموم من وجه ولا يقدم إطلاق المفهوم على عموم العام.

١ - كون هذا من الاستعمال في أكثر من معنى محل تأمل بشهادة الوجدان على إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع بلا العناية الموجودة في موارد استعمال لفظ واحد في معنيين بل هو يشبه قولنا (عند الزوال تصدق على الفقير وقرأ القرآن وصلِّ الظهر) الذي يرجع فيه الوقت إلى الجميع من دون أن نشعر بعناية التوحيد الاعتباري والاستعمال في أكثر من معنى. ولعل وجهه أن النسبة إذا كانت ذهنية واقعية فلا عذر في أن يقع مفهوم واحد طرفاً لنسبتين مع مفهومين آخرين في عرض واحد كما في الأخبار عن موضوع واحد بمحمولين أو اسناد فليين إلى فاعل واحد والنسبة الاستثنائية وما شاكلها نسبة واقعية بمعنى أن الإخراج والاقتطاع من شؤون النسبة الحكيم الواقعية.

باطرافها ولا جامع ذاتي لها، وأما أن يكون على اساس استعماله في نسبة اخراجية واحدة عن مجموع ماتقدم من الموضوعات في الجمل المتعددة بعد توحيدها اعتباراً، وهذا وإن كان معقولاً ولا محذور فيه ثبوتاً إلا أنه خلاف الظاهر اثباتاً حيث يكون بحاجة الى عناية التوحيد الاعتباري بين موضوعات تلك الجمل ومقتضى الاطلاق عدماً.

وهكذا لا يبقى وجه معقول ثبوتاً وغير منفي اثباتاً لرجوع الاستثناء الى الجميع إلا أن هذا انما يتم في الاستثناء بالاداة أي الاستثناء الحرفي لا الاسمي أو الاستثناء بالفعل كما لوقال (واستثنى الفساق منهم) فإن ذلك يعقل فيه الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة بأن يكون مستعملاً في جامع الاستثناء الاسمي ويكون مقتضى الاطلاق مثلاً ثبوته في الجميع، فلا محذور ثبوتي فيه غير انه يبقى دعوى اثباتية وهي استظهار رجوعه للاخيرة بالخصوص ولوبقرينية التأخير أو بنكته اخرى. وهذه القرينية لوتمت كانت مدركاً اثباتياً في الاستثناء الحرفي ايضاً على حد سواء.

وأما الموضوع الثاني: - فلائرجوع الاستثناء فيه الى الاخيرة بالخصوص يستلزم أن يكون الضمير قد استعمل في تكرار الموضوع واعطاء صورة مستقلة جديدة له وقد تقدم أن هذا خلاف وضع الضمير فانه مجرد الاشارة الى الصورة الذهنية الاولى المعطاة بالمرجع فلا محالة يرجع الاستثناء اليه وبذلك يتخصص الجميع.

وأما الموضوع الثالث: - فتخريج رجوع الاستثناء فيه الى الجميع يظهر بملاحظة ماقلناه في الموضوع الاول فإن تعدد الموضوعات مع كون المحمول واحداً لا يكون في نفسه إلا في طول توحيد اعتباري فيما بينها ليكون ذلك الامر الواحد هو طرف النسبة في الجملة ومعه يكون رجوع الاستثناء اليه ايضاً وإلا لزم الغاء تلك الوحدة الملحوظة وهو بحاجة الى قرينة وعناية..

لا يقال: أن (واو) العطف في قوة التكرار ومعه لا مانع من رجوع الاستثناء الى الجميع حتى في الصورة الاولى.

١ - الظاهر أن المأخذ الثباتي لا ثبوتي لان الاستثناء اخراج عن الحكم والنسبة فاذا قال اكرم العلماء والشيخون إلا الفساق كان الظاهر رجوع الاستثناء الى نسبة الحكم وهو الاكرام الى موضوعه والمفروض انه استعمل مرة واحدة ونسب الى كل من العلماء والشيخون بنسبة واحدة بها معاً وهذا بخلاف الموضوع الاول.

فانه يقال: كونه دالاً على التكرار انما يعقل بعد فرض ثبوت الحكم على المعطوف عليه قبل مجيء حرف العطف ليدل العطف على الغاء الحاجة الى تكرار الدال على الحكم وهذا لا يعقل في الصورة الاولى التي قد اكتملت الجمل المتعددة موضوعاً وعمولاً.

نعم يعقل ذلك في الصورة الثالثة وحينئذٍ قد يعكس الاستدلال فيقال بانه لا يبقى فرق بين الصورتين الاولى والثالثة لأن العطف في قوة تكرار حكم المعطوف عليه فكأنه قال اكرم العلماء واکرم الشيوخ واکرم الهاشميين إلا الفساق وكما لا يرجع الاستثناء الى الجميع في الصورة الاولى كذلك لانكته للرجوع اليها في الثالثة. ولكن الصحيح مع ذلك الرجوع الى الجميع بنكته ان العطف وإن كان في قوة التكرار إلا انه لا يعطي المعنى المكرر صريحاً بل تقديراً فيكون رجوع الاستثناء الى الاخير ايضاً تقديراً فلو أريد ارجاعه اليه بالخصوص كان خلاف التقديرية المذكورة. هذا كله لو سلم ان قولهم العطف في قوة التكرار أريد به ظاهرة حقيقة لانه مجرد تخريج نحوي في مقام الاعراب.

ثم ان للمحقق العراقي (قده) في المقام كلمات ثلاث نذكرها فيما يلي مع التعليق عليها.

الكلام الاول - انه حكم بصحة رجوع الاستثناء في نفسه الى جميع الجمل من دون فرق بين الاستثناء الحرفي أو الاسمي، واما الاشكال بان المعنى الحرفي جزئي فلا يمكن ارجاع حرف الاستثناء الى الجميع فهو فاسد مبنئ لان الصحيح كلية المعاني الحرفية عنده، وبناءً لان الاستثناء من الجميع غير منافٍ لجزئية المعنى الحرفي لان الاستثناء من الجميع فرد من افراد الاستثناء كالأستثناء من الاخيرة فقط.

وفيه: ان الاستثناء من الجميع إن أريد به الاستثناء منها بعد اسباغ طابع الوحدة عليها اعتباراً فهذا وإن كان فرداً جزئياً من الاستثناء كالأستثناء من الاخيرة ولكنه قد عرفت انه خلاف مقام الاثبات، وإن أريد منه الاستثناء منها بلا توحيد اعتباري فلا يكون جزئياً لما عرفت من ان المراد بالجزئية الجزئية الطرفية فع تعدد الطرف يتعدد المعنى لامحالة.

وأما انكار المبني فمع عدم صحته على ما حققناه في محله غير مجد في المقام، لانه (قده) يعترف بأن المعاني الحرفية وإن كان لها جامع حقيقي كالمعاني الاسمية إلا أنها لا ترد في الذهن إلا جزئية وضمن اطرافها فالمعنى الموضوع له وإن كان كلياً في نفسه إلا انه لا يأتي الى الذهن إلا بعد تشخيص اطرافها بدوال اخرى وهذا يكون افادة المعنى الخاص من باب تعدد الدال والمدلول لابدال واحد كما هو على مسلك جزئية المعنى الحرفي ذاتاً، وهذا المقدار من الاعتراف بالجزئية كاف في عدم صلاحية ارجاع اداة الاستثناء الحرفي الى الجميع بماهي امور متعددة، لانه في مقام الاستعمال لا بد للمستعمل أن يتصور المعنى الحرفي ضمن خصوصية الطرفين ومع تعدد الطرف لا يمكن ذلك إلا بأن يتصور حصصاً متعددة من ذلك المعنى فيكون من استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد. نعم من يقول بكلية المعاني الحرفية ذهنياً وخارجياً يمكن له في المقام دعوى رجوع الاستثناء الى الجميع بماهي امور متعددة.

الكلام الثاني - للمحقق العراقي (قده) ان مقتضى الاطلاق في عقد المستثنى وهو الفساق مثلاً الرجوع الى الجميع وهذا الاطلاق معارض مع اطلاق ماعدا الجملة الاخيرة بنحو العموم من وجه بعد فرض الرجوع الى الاخيرة على كل حال، فإن فرض الاطلاق في ماعدا الجملة الأخيرة بالعموم والوضع قدم على اطلاق الاستثناء وإلا وقع بينها التعارض والتساقط.

وهذا الكلام منه (قده) غريب فإنه يرد عليه:

اولاً - ان اطلاق المستثنى لشمول ماعدا الجملة الاخيرة فرع أن يكون راجعاً اليه أيضاً، فإن أريد اجراء الاطلاق فيه مع قطع النظر عن اضافته الى المستثنى منه فهذا غير معقول لأنه من دون اضافته اليه لا يتحصل منه مفهوم محدد، وإن أريد اجراء الاطلاق بعد تحصيل مفهوم معين له بوقوعه صفة للمستثنى منه ومضافاً اليه فالشك انما هو في نفس ذلك المفهوم وانه الجملة الاخيرة فقط أو المجموع والاطلاق لا يثبت ذلك. والحاصل: ان اطلاق المستثنى لما يشمله الجملة الاولى فرع رجوع الاستثناء اليها ايضاً فع الشك في ذلك لاموضوع لاطلاق المستثنى.

وثانياً - انه لو قطعنا النظر عن ذلك وافترضنا معقولة اجراء الاطلاق في عقد

المستثنى في نفسه فهو حاكم على العموم أو الاطلاق في عقد المستثنى منه لان اطلاق المخصص ناظر الى المخصص فلو فرض شمول المستثنى لشيء من افراد موضوع الجملة الاولى كان حاكماً على دلالة عقد المستثنى منه.

الكلام الثالث - للمحقق العراقي (قده) ما افاده فيما اذا فرض كون الاطلاقين معاً حكماً لا وضعياً من اجمال الاطلاق في الجمل المتعددة لعدم قرينية كل منها على الآخر فان قرينية كلٍ منها فرع تامة ظهوره بتامة مقدمات الحكمة بالنسبة اليه ولا تتم في خصوص المقام وإلا لزم الدور.

وهذا الكلام ايضاً غير صحيح وقد وقع نظيره في جملة من الموارد فان محذور الدور لا يندفع بالمنع عن وجود الشيء الدائر خارجاً أعني بالمنع عن تحقق الموقوف والموقوف عليه خارجاً وانما لا بد من ابطال احد التوقفين في نفسها، فان المستحيل هو علية الشيء لنفسه في عالم العلية والملازمات أعني في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود الخارجي فليست استحالة الدور من شؤون عالم الوجود الخارجي لكي يكفي في دفع غائلة الدور في المقام أن يمنع عن انعقاد الاطلاقين خارجاً في مورد تصادمهما بل لا بد من ابطال احد التوقفين.

والصحيح - في المقام أن يقال بان فعلية الدلالة الاطلاقية في كل من المتعارضين ليس موقوفاً على عدم فعلية الاخر بل على عدم الاطلاق الشأني في الاخر وهو غير موقوف على فعلية الاطلاق، ومرادنا من الاطلاق الشأني الاطلاق اللولائي أي لولا المعارض معه، ومن الواضح انه مع عدم كل منها بالخصوص كان الاخر فعلياً في المقام لتامة مقتضيه وانما المحذور ان فعلية كلا المقتضيين - بالفتح - يستوجب التناقض مثلاً، وهذا نظير ما يقال في كل ضدين من انه موقوف على عدم مقتضى الاخر.

هذا كله من ناحية قابلية نفس الاستثناء للرجوع الى الجميع واما من ناحية قابلية المستثنى للرجوع الى الجميع وعده فنقول ان ذلك على انحاء:

١ - أن يكون قابلاً للرجوع الى الجميع كما لو قال (اكرم العلماء والتجار) إلا (الفساق) فانه من ناحية المستثنى يجوز الرجوع الى الجميع وانما لا بد من ملاحظة حال الاستثناء نفسه على ضوء الابحاث المتقدمة.

٢ - أن لا يكون قابلاً للرجوع الى الجميع كما لو استثنى في المثال الجهال بمعنى من ليس بعالم، وهنا لا اشكال في الاختصاص بالاخيرة حتى في الموارد التي استظهرنا فيها الرجوع الى الجميع لأن ذلك فرع امكان الارجاع اليه.

٣ - أن يكون مشتركاً لفظاً بين معنيين على تقدير احدهما يختص بالاخيرة وعلى تقدير الآخر يمكن ارجاعه الى الجميع، كما اذا فرضنا ان عنوان الجهال مشترك لفظي بين المعنى المقابل للعالم والمعنى المقابل للشيد العاقل والمفروض عدم القرينة على تعيين ارادة احد المعنيين. وفي مثله ان فرض المورد من الموارد التي استظهرنا فيها رجوعه الى الاخيرة فقط كما في الموضوع الاول من المواضع الثلاثة فلا يظهر اثر عملي بلحاظ غير الجملة الاخيرة حيث يبقى على اطلاقها سواء أريد المعنى الاول أو الثاني، وإن فرض انه من الموارد التي استظهر فيها الرجوع الى الجميع كالموضوع الثالث فسوف يتبلى ما عدا الاخيرة بالاجمال و يكون بالنتيجة كما لو رجع اليه الاستثناء.

لا يقال: - ظهور السياق في الرجوع الى الجميع بنفسه يعين ارادة المعنى الصالح للرجوع الى الجميع وإلا كان مخالفاً لمقتضى الظهور المذكور.
فانه يقال: - الظهور المذكور فرع عدم كون المستثنى في نفسه مما لا يمكن ارجاعه الى الجميع وإلا كان بنفسه قرينة رافعة للظهور المذكور فع احتمال ذلك يكون المورد من موارد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة.

٤ - نفس الصورة السابقة مع فرض احد المعنيين مجازاً والآخر حقيقة فإن فرض المعنى الحقيقي يصلح للرجوع الى الجميع والمعنى المجازي يختص بالاخيرة فلا فرق في النتائج التي فرغنا عنها في الصورة الاولى من التفصيل بين الموضوع الاول والموضوعين الثاني والثالث.

وإن فرض العكس وأن المعنى الحقيقي لا يصلح للرجوع الى الجميع فباجراء اصالة الحقيقة يحرز الرجوع الى الاخيرة فقط حتى في المورد الذي حكمنا فيه بالرجوع الى الجميع، لأن عدم صلاحية رجوع المستثنى بماله من المعنى الحقيقي بنفسه قرينة على الاختصاص.

فصل: تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

هذا الفصل انما يعقد بعد الفراغ عن كبرى قرينية الخاص وتقدمه على العام بلحاظ كبرى حجية الظهور، كما اذا كانا معاً قطعيين سنداً، وانما جهة البحث والاشكال ما اذا كان الخاص ظنياً من حيث السند والعام قطعياً. ومنشا الاشكال يكون من ناحيتين:

الاولى - دعوى قصور المقتضي لحجية السند في مورد معارضة الخاص الظني مع الكتاب الكريم بل مع أي دليل قطعي السند، اما بتقريب: ان دليل حجية السند دليل لبي متمثل في الاجماع أو سيرة المتشرعة والقدر المتيقن منه غير مورد التعارض مع الدليل القطعي. واما بتقريب ان اخبار الطرح الآمرة بطرح ما خالف الكتاب تقيّد كبرى حجية الخبر بما اذا لم يكن مخالفاً مع الدليل القطعي ولو كانت المعارضة بينها من التعارض غير المستقر. وتفصيل البحث عن هذه الناحية من الاشكال موكول الى محله في باب تعارض الادلة وباب حجية خبر الثقة، حيث تعرضنا في هذين الموردين الى البحث من هذه الناحية لمناسبتة معها حيث ان هذا ينتج التفصيل في حجية خبر الثقة وتخصيصه بما اذا لم يكن معارضاً مع الدليل القطعي فناسب التعرض له في بحث حجية الخبر وعند التعرض لاخبار العلاج في بحوث تعارض الأدلة.

الثانية - بعد الفراغ عن تمامية مقتضي الحجية في المقام يدعى بان مركز التعارض لاينحصر بلحاظ كبرى حجية الظهور ليقال بتقدم الخاص لكونه قرينة بل يسري التعارض الى كبرى حجية السند ايضاً بمعنى ان كبرى حجية الظهور الشامل للعموم يكون معارضاً مع كبرى حجية السند الشامل لسند الخاص ولاقرينية لدليل احدي الكبريين على الاخر، فان القرينية بين مفاد الخاص ومفاد العام لابين مفاد دليل حجية الظهور ودليل حجية السند.

وهذا البحث ايضاً مذكور مفصلاً في بحوث تعارض الادلة لدى التعرض الى حالات ظنية سند القرينة وهو أنسب بذلك الباب منه بالمقام.

المطلوب والمقيد

- ١ - الاطلاق
- اعتبارات الماهية
- معاني اسماء الاجناس مقدمات الحكمة
- تنبيهات
- حالات اسم الجنس
- ٢ - التقييد
- المجمل والمبين.
- المجمل بالذات - المجمل بالعرض

١- الاطلاق

وفيه فصول:

الفصل الاول - في اسماء الاجناس:

وقع الكلام بين المحققين في ان اسم الجنس هل هو موضوع بازاء الماهية المطلقة بنحو يكون الاطلاق مستفاداً من نفس المعنى الموضوع له أو للجامع بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة بحيث نحتاج في استفادة الاطلاق الى تأسيس قرينة عامة تسمى بمقدمات الحكمة؟ وقبل الخوض في ذلك ينبغي عقد بحث تمهيدي في اعتبارات الماهية وانحاء لحاظها ليرى ان وضع اسماء الاجناس يكون مبنياً على أي منها فنقول:

الماهية بوجودها الخارجي تنقسم الى قسمين لأنها اما متصفة بوصف واما غير متصفة به، فالانسان الخارجي مثلاً اما عالم واما ليس بعالم ولا يمكن أن يكون هناك انسان في الخارج لا يكون عالماً ولا غير عالم لأن ارتفاع النقيضين محال، كما ان الجامع بين الانسان العالم والانسان اللاعالم وإن كان موجوداً في الخارج ولكنه موجود ضمن أحد فرديه لانه موجود بوجود مستقل وإلا لما كان جامعاً، فالماهية بوجودها الخارجي تنقسم الى قسمين فقط وليس لها ثالث.

واما الماهية بوجودها الذهني المتزعة من الخارج مباشرة فلها ثلاثة اقسام، لأن مفهوم الانسان تارة يلحظ في الذهن بما هو متصف بالعلم، واخرى يلحظ بما هو متصف بعدم العلم، وثالثة يلحظ من دون أن يتصف بشيء أي تارة يلحظ مفهوم

الانسان العالم وأخرى مفهوم الانسان غير العالم وثالثة مفهوم الانسان بما هو هو، والأول هو المسمى بالماهية بشرط شيء والثاني بالماهية بشرط لا والثالث باللابشرط القسيمي. والقسم الثالث ليس جامعاً بين القسمين الأولين في عالم الذهن وإن كان جامعاً بلحاظ الوجودات الخارجية بل هو موجود بوجود ذهني مستقل في عرض وجود الماهيتين المشروطة بشيء أو بعدمه. وهذه الأقسام الثلاثة تسمى بالمعقولات الأولية لأنها منتزعة من الخارج ابتداءً.

والذهن حيثما يتصور مفهوماً من هذه المفاهيم الثلاثة يمكنه أن يمشي خطوة أخرى فيلتفت الى نفس ما انتزعه فينتزع منه مفهوماً آخر وهذا ما يسمى بالمعقول الثاني، فثلاً ينتزع من مفهوم الانسان العالم مفهوم الانسان المقيّد بمفهوم العالمية و ينتزع من مفهوم الانسان اللاعالم مفهوم الانسان المقيّد بعدم العالمية و ينتزع من مفهوم الانسان الخالي عن قيد العالمية وقيد اللاعالمية، وهناك في المعقول الثاني قسم رابع وهو مفهوم الانسان الجامع بين الانسان العالم والانسان اللاعالم والانسان، فالانسان الجامع بين هذه المفاهيم يعتبر قسماً رابعاً في المعقول الثاني ولا باس بأن يكون له وجود مستقل في قبال الانسان العالم والانسان اللاعالم والانسان مادام ان له وعاءً آخر غير وعاء افراده، فإنّ الجامع انما لا يمكن أن يوجد بوجود مستقل في صقع وجود افراده لاني صقع آخر من الوجود وفي المقام افراد هذا الجامع توجد في صقع المعقول الاولي للذهن وهذا الجامع المتصور بحده موجود في المعقول الثاني وهذا هو المسمى بالماهية اللابشرط القسيمي.

ثم انه قد يتخيل انّ القسم الثالث في التعقل الاول، ليس عبارة عن نفس لحاظ الماهية من دون أن يلحظ معها وجود القيد ولا عدم القيد وانما القسم الثالث الذي هو اللابشرط القسيمي عبارة عن أن يلحظ الماهية و يلحظ معها عدم دخل القيد وجوداً وعدمياً فيؤخذ لحاظ عدم التقيّد بالوجود والعدم شرطاً في اللابشرط القسيمي كما ذهب اليه السيد الاستاذ وقد يتصور انّ هذا قسم رابع في التعقل الأول وليس هو عين القسم الثالث.

إلا انّ الصحيح انّ هذا لا يمكن جعله من اقسام لحاظ الماهية في التعقل الاول إذ

ماهو المقصود من اخذ لحاظ عدم التقييد وعدم دخل القيد؟ فلو كان المقصود لحاظ انَّ القيد غير دخيل في ترتب الحكم على الماهية فحينما يقال (الانسان يحرم قتله) يقال بانه لوحظ عدم دخل العلم في ترتب الحكم بجرمة القتل فيرد عليه:

اولاً- انَّ هذا أجنبي عن محل الكلام بالمرّة، فاننا نتكلم عن اعتبارات الماهية في نفسها وبقطع النظر عن كيفية ترتب الحكم عليها.

وثانياً- انَّ لحاظ عدم دخل القيد مستدرك حتى في مقام ترتب الحكم، اذ من الواضح انَّ ترتب الحكم على تمام افراد موضوعه من نتائج عدم لحاظ القيد لامن نتائج لحاظ عدم القيد، فانَّ الطبيعة في نفسها صادقة على كل افرادها اذا لم يلحظ معها قيد.

ولو كان القصد لحاظ عدم تقييد الماهية بماهي هي وبقطع النظر عن ثبوت حكم لها فحينئذٍ نسأل ماهو المقصود من لحاظ عدم التقييد؟ لو كان المقصود التصديق بانَّ هذه الماهية التي تصورناها قد وجدت في ذهننا غير مقيدة، فن الواضح انَّ هذا خارج عن محل البحث فاننا نتكلم عن اطوار اللحاظ التصوري للماهية كيف واللحاظ التصديقي في طول اللحاظ التصوري فكيف يمكن ان يكون من أطواره وبلحاظ واحد. ولو كان المقصود اللحاظ التصوري لعدم التقييد بأن يتصور مفهوم الانسان الذي لم يقيد بالقيد وجوداً وعدمًا فن الواضح انَّ هذا يكون من التعقل الثاني لامن التعقل الاول فانَّ دخل القيد وعدم دخله من شؤون نفس اللحاظ لامن شؤون الملحوظ فهو في طول اصل اللحاظ فيكون من التعقل الثاني ويرجع هذا في الحقيقة الى القسم الثالث في التعقل الثاني.

هذا تمام الكلام حول اعتبارات الماهية.

بعد ذلك يقع البحث حول نقاط ثلاث:

١- انَّ الكلي الطبيعي ينطبق على أيّ من هذه اللحاظات، فهل ينطبق على اللا بشرط القسيمي أو اللا بشرط القسيمي أو ينطبق على شيء ثالث مثل الماهية المهملة؟

٢- انَّ الماهية المهملة هل هي عبارة عن اللا بشرط القسيمي أو غير ذلك؟

٣- ان اسماء الاجناس موضوعة لاتي من هذه اللحاظات؟

اقا النقطة الاولى - فالصحيح ان الكلي الطبيعي عبارة عن نفس الملحوظ في اللابشرط القسمي، فان الكلي الطبيعي كما يفسرونه عبارة عن المفهوم المنتزع من الخارج ابتداءً أو الذي هو موجود في الخارج ضمن الافراد وهذا هو عين ما فسرنا به اللابشرط القسمي، حيث قلنا بان اللابشرط القسمي يكون موازياً للجامع بين الافراد الخارجية. نعم لوبينا على ما ذهب اليه السيد الاستاذ من ان اللابشرط القسمي عبارة عن المفهوم المقيد بعدم القيد بنحو يكون التقييد مأخوذاً في الملحوظ باللابشرط القسمي فالكلي الطبيعي مغاير مع الملحوظ في اللابشرط القسمي. واما بناءً على ما هو الصحيح من ان عدم التقييد بقيد يكون مأخوذاً في اللحاظ لاني الملحوظ فلا يبقى أي فرق بين الكلي الطبيعي وبين الملحوظ في اللابشرط القسمي.

وقد اشكل السيد الاستاذ على القول بان الكلي الطبيعي عين اللابشرط القسمي بان الكلي الطبيعي يكون صالحاً للانطباق على كل افراده بينما اللابشرط القسمي يكون منطبقاً وفانياً بالفعل في تمام الافراد اذن كيف يكون احدهما عين الاخر؟ وفيه: انه ان اراد بفعلية الفناء في تمام الافراد ان الافراد ترى بالنظر التصوري ولو اجمالاً كما في العموم فهذا خلط بين المطلق والعام، فان اللابشرط القسمي ينتج الاطلاق لا العموم وفي المطلق لا يرى إلا الطبيعة والحيشة المشتركة دون الافراد وإن اراد بفعلية الفناء انه لو علق عليه حكم لسرى الى تمام الافراد فن الواضح ان مثل هذا موجود ايضاً في الكلي الطبيعي فاتي فعلية تكون موجودة في اللابشرط القسمي ولا تكون موجودة في الكلي الطبيعي؟

وقد ذهب المحقق السبزواري الى ان الكلي الطبيعي عبارة عن الماهية اللابشرط المقسمي، وهذا ايضاً مما لا يمكن المساعدة عليه بعد ما عرفنا من ان اللابشرط المقسمي يكون من التعقل الثاني بينما يكون الكلي الطبيعي من التعقل الاول كما يتضح من تفسيره المتقدم فكأن هذا التوهم نشأ من الخلط بين التعقلين.

واما النقطة الثانية - فالماهية المهملة هي التي تتميز بخاصيتين:

الاولى - انها منتزعة من الخارج ابتداءً فهي من التعقل الأول.
 الثانية - انها ملحوظة بلاضافة قيد وحدّ اليها حتى قيد عدم القيد وعدم الحدّ وهذا هو معنى أنّ النظر في الماهية المهملة مقصور على ذاتها وذاتياتها.
 وحينئذ يقع الكلام في أنّ هذه الماهية هل هي اللابشرط القسمي أو المقسمي أو شيء ثالث؟.

وكأنّهم اتفقوا على انها ليست اللابشرط القسمي واختلفوا بعد ذلك في انها اللابشرط المقسمي - كما ذهب ائيه صاحب الكفاية (قده) - أو غير ذلك كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني (قده) وتابعه السيد الاستاذ.

اقول .. اما انها غير اللابشرط المقسمي فهذا صحيح لما تقدم من أنّ الماهية المهملة من التعقل الاول بينما اللابشرط المقسمي من التعقل الثاني فكيف يكون احدهما عين الاخر.

واما أنّ الماهية المهملة غير اللابشرط القسمي فالذي يتحصل من مجموع كلماتهم في تقرير ذلك احد تقرّيبين:

١ - أنّ الماهية اللابشرط القسمي فيها حدّ وقيد وهو حدّ الاطلاق وعدم التقيد وهذا صار في قبال المقيد بينما الماهية المهملة عارية عن القيود حتى قيد التعرية عن القيد ولهذا كان جامعاً بين المطلق والمقيد.

وهذا التقريب غير تام بناءً على ما سلكناه في معنى الماهية اللابشرط القسمي من أنّ حدّ الاطلاق وعدم القيد فيها حدّ للحاظ وليس من شؤون ذات الماهية الملحوظة بهذا اللحاظ ولا يكون داخلًا في مرحلة المنظور والمرئي به، فلان مانع من القول بأنّ الماهية المهملة هي نفس المفهوم المنظور والمرئي باللابشرط القسمي فإنّ المرئي بهذه النظارة يكون عارياً عن كل قيد ويكون مقصوراً على ذات الماهية. نعم بناءً على مسلك السيد الاستاذ القائل بأنّ اللابشرط القسمي عبارة عن لحاظ الماهية ولحاظ عدم القيد فيها لا اشكال في التغاير بينه وبين الماهية المهملة، لأنّ عدم دخل القيد اصبح قيداً في المرئي بنظارة اللابشرط القسمي وهو أمر زائد على الماهية.

٢ - أنّ الماهية المهملة هي التي قصر النظر فيها على ذاتها وذاتياتها كما بينا في

الخاصية الثانية لها وحينئذ لا يمكن أن يحكم عليها بشيء خارج عن ذاتها وذاتياتها مع اننا نرى وجداناً أنّ في اللابشرط القسمي نحكم على الماهية باشياء كثيرة خارجة عن ذاتها وذاتياتها.

وهذا التقريب غير صحيح ايضاً، فإن قصر النظر على الذات والذاتيات لا يستلزم عدم جواز الحكم بشيء خارج عن نطاق الذات لوضوح أنّ أيّ موضوع في قضية عندما يلحظ يقصر النظر في عقد الوضع من تلك القضية على ذات الموضوع نعم في طرف الحكم اذا لوحظ أنّ الحكم محمول على الموضوع في مرتبة ذاته أو ذاتياته فلا يكون اجنبياً عن الموضوع واذا لم يلحظ ذلك كان اجنبياً عن الموضوع، وهذا ايضاً لا فرق فيه بين فرض الموضوع الماهية المهملة أو اللابشرط القسمي فالصحيح أنّ الماهية المهملة عبارة عن نفس الملحوظ باللابشرط القسمي.

واقا النقطة الثالثة - في تحقيق معنى اسماء الاجناس، ولا اشكال في انها غير موضوعة للماهية المقيدة انما الخلاف في وضعها لخصوص المطلقة أو للجامع بين المطلقة والمقيدة وعلى الاول يكون الاطلاق مدلولاً وضعياً بخلافه على الثاني.

والكلام في ذلك يقع في مقامين.

المقام الاول - في عالم الثبوت وامكان أنّ تكون اسماء الاجناس مطلقة ويمكن أن يذكر اشكالان ثبوتيان بهذا الصدد:

أولهما - وهو يناقش فرضية الوضع للماهية المطلقة كما هو ظاهر عبارة المحقق الخراساني (قده) من أنّ الاطلاق قيد ثانوي ومن شؤون اللحاظ والصورة لا الملحوظ وذوي الصورة، فلو كان قيداً في معنى اسم الجنس لا تمتنع انطباقه على الخارج لأنّ المقيد بالامر الذهني لا محالة.

وفيه: أنّ كون اللفظ موضوعاً بازاء الصور والمفاهيم لا الوجود الذهني أو الخارجي صحيح فإنّ العلة الوضعية علة تصويرية كما تقدم إلا أنّ ذلك المفهوم المستلزم للفظ لا بدّ وأن يكون ملحوظاً ذهنياً لا محالة بمعنى أنّ سماع اللفظ يكون مثيراً له في اذهاننا وهو لحاظ لا يكون معه قيد ولا يقصد بالاطلاق اكثر من هذا، فإنّ المقصود أنّ اسماء الاجناس تثير في الذهن صورة مفهوم ليس معها قيد لانها تثير مفهوم الماهية التي

لم يلحظ معها قيد بنحو يكون الاطلاق بمفهومه الاسمي ملحوظاً في المعنى الموضوع له حتى يقال بانه امر ذهني فلا ينطبق على الخارجيات.

ثانيهما - وهو يناقش فرضية الوضع للجامع بين المطلق والمقيد على عكس الاشكال الاول انّ الماهية المقيدة هي التي لوحظ معها القيد والماهية المطلقة هي التي لم يلحظ معها قيد والجامع بين المطلق والمقيد ذات الماهية بما هي هي سواء لوحظ معها قيد أم لا وواضح انّ هذا الجامع لا يمكن أن يلحظ بحدده فانه اذا لوحظت الماهية فاما أن يلحظ معها القيد فتكون مقيدة أو لا يلحظ فتكون مطلقة ومعه كيف يمكن الوضع بازاء جامع لا يمكن تصوره ولحاظه بحدده؟.

وفيه: اولاً - انّ الماهية حينما نلحظها وإن كانت اما مطلقة أو مقيدة ولكن حينما لا يلحظ معها قيد فعدم لحاظنا هذا لا يكون بنفسه ملحوظاً مع لحاظ الماهية وانما هو من كيفيات لحاظنا للماهية فالملحوظ ليس إلا ذات الماهية الجامعة بين المطلقة والمقيدة، فلوفرض انّ الواضع حينما لاحظ الماهية ولم يلحظ معها أي قيد وضع اسم الجنس لذات ملحوظه فقد وضع اللفظ للطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيدة ولوفرض انه وضعه للملحوظ بمثل هذا اللحاظ الخالي من لحاظ القيد فقد وضع بازاء الطبيعة بقيد الاطلاق.

وثانياً - لو فرض عدم امكان لحاظ ذات الماهية الجامع بين المطلق والمقيد بحدده الجامعي مع ذلك لا يستعصي الوضع بازائه عن طريق توسط عنوان مشير اليه من قبيل عنوان الجامع بين المطلق والمقيد كما في موارد الوضع العام والموضوع له الخاص.

المقام الثاني - في مرحلة الاثبات بعد الفراغ عن امكان الوضع ثبوتاً للماهية المطلقة أو الجامعة بينها وبين المقيدة فهل اسماء الاجناس موضوعة بازاء الاول أو الثاني؟ وهذا بحث استظهاري بحت. والصحيح فيه انها موضوعة للماهية المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيدة بشهادة الوجدان القاضي بعدم عناية في موارد استعمال اسم الجنس مع القيد إلا اذا كان على خلاف مقدمات الحكمة، فلوفرض في مورد اختلال مقدمات الحكمة كما في موارد كون المتكلم في مقام الالهة والاجمال لا البيان فلانحس بأي عناية من استعمال اسم الجنس مع لحاظ القيد مع انه لو كان موضوعاً

للمطلق لكان فيه عناية المجاز.

بقي أن نشير في خاتمة البحث الى التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين، أي بحسب عالم اللحاظ وانه من أي اقسام التقابل واما التقابل الاثباتي بينها أي بحسب عالم الدلالة فهو من توابع بحث مقدمات الحكمة.

ذكر السيد الاستاذ ان التقابل بينها تقابل التضاد وهذا مبني منه على ان الاطلاق واللابشرط القسمي عبارة عن لحاظ عدم دخل القيد كما ان التقييد عبارة عن لحاظ دخله فهما امران وجوديان لا يجتمعان وهو معنى التضاد، ولكنك عرفت فساد المبني.

وافاد المحقق النائيني (قده) ان التقابل بينها تقابل العدم والملكة فهو يسلم ان الاطلاق عدم القيد ولكنه يقول بانه عبارة عن عدم التقييد في مورد قابل للتقييد. وفيه: ان الاطلاق الثبوتي للماهية لا يشترط فيه أن تكون الماهية قابلة للتقييد، فان سعة الماهية وانطباقها على تمام الافراد أمر ذاتي لها ما لم يثبت اضافة القيد في مقام اللحاظ، نعم الاطلاق الاثباتي في مقام الدلالة الثابت بمقدمات الحكمة منوط بقابلية المورد للتقييد فانه مع عدم امكانه لا تتم مقدمات الحكمة. إلا ان هذا خارج عن محل الكلام فكأنه وقع خلط بين عالمي الثبوت والاثبات.

وهكذا يتعين القول الثالث في التقابل بين الاطلاق والتقييد وهو تقابل السلب والايجاب فانه يكفي في الاطلاق عدم التقييد.

نعم بالدقة التقييد يصنع مفهوماً وحدانياً جديداً بناءً على ماتقدم في بحث النسب الناقصة من المعاني الحرفية وليس نسبته الى المطلق نسبة الاكثر الى الاقل ليكون التقابل بينهما بنحو السلب والايجاب في المقدار الزائد، فهناك مفهومان احدهما المطلق وهو الاوسع والاخر المقيد وهو الاضيق صدقاً والمفهوم المطلق دائماً يكون مطلقاً والمقيد دائماً كذلك ايضاً لا ان احدهما يعرض على الاخر، إلا انه حيث كان مجرد عدم التقييد يساوق ثبوت الاطلاق ولو كان التقييد يوجب تبدل المفهوم الاول الى مفهوم آخر امكن أن يقال بنحو التسامح ان التقابل بينها تقابل السلب والايجاب.

وهناك بعض الثمرات العملية المترتبة بين الاقوال

منها - انه بناءً على القول الثالث لا يتصور شق ثالث في قبال المطلق والمقيد بينما لا موجب لافتراض استحالة الشق الثالث بناءً على القولين الاخرين فيسمى بالماهية المهملة مثلاً ومن هنا أنجز الكلام عندهم الى التكلم في امكان الشق الثالث واستحالته فذهب بعضهم الى استحالته ثبوتاً وذهب اخر الى امكانه ثم أنجز الكلام الى انه ماهي نتيجة هذا الشق فهل هو يعني ثبوت الحكم للمقيد أو لمطلق الافراد؟ فقال بعضهم بأن نتيجة الاطلاق وسماه بالاطلاق الذاتي وسمى المطلق بالمطلق للحاظي .
ومنها - انه بناءً على القول باستحالة التقييد بما يكون في طول الحكم - أي القيود الثانية - يتعين الاطلاق لو اخترنا القول الثالث ويستحيل الاطلاق بناءً على القول الثاني فإن الاطلاق بناءً عليه معقول في مورد قابل للتقييد والمفروض استحالته .

الفصل الثاني :-

في مقدمات الحكمة :-

عرفنا في الفصل السابق ان اسم الجنس لادلالة له بالوضع على الاطلاق اذ انه لم يوضع لخصوص المطلق بل انما وضع للجامع بين المطلق والمقيد . لكن لاشكال في دلالة على ذلك ولو في الجملة وضمن شروط معينة، فلا بد من أن تكون هذه الدلالة منسبية على اساس قرينة عامة تقتضي الاطلاق وهذه القرينة العامة هي التي تسمى بمقدمات الحكمة .

وفي مقدمات الحكمة مسلكان:

المسلك الاول - هو ان الاطلاق وإن لم يكن مدلولاً وضعياً لاسم الجنس لكنه مدلول التزامي لظهور حالي سياقي ينعقد عادة في كلام المتكلم . وهذا الظهور الحالي السياقي عبارة عن ظهور حال المتكلم في انه بصدد بيان تمام مراده بكلامه . فان هذا الظهور الحالي يدل بالالتزام على ان هذا المتكلم قد قصد المطلق لا المقيد، فانه إن كان قد قصد المقيد كان معنى ذلك انه لم يبين تمام مراده بكلامه اذ انه جاء بلفظ يدل على الماهية ولم يأت بلفظ يدل على القيد - أو على التقييد بالتعبير الاصح - فيكون قد بين بكلامه بعض مراده لا تمام مراده، وهذا خلف الظهور الحالي السياقي المذكور فقتضى

الدلالة الالتزامية لهذا الظهور الحالي انه اراد المطلق.

وهنا قد يبدو اعتراض حاصله: ان هذا الخلف لازم على كلا التقديرين أعني سواء كان مراده المطلق أو كان مراده المقيد، لأن خصوصية الاطلاق- كما ظهر في الفصل السابق- غير داخلة في المعنى الموضوع له اسم الجنس، فكما انه اذا أراد المقيد فهو لم يبين تمام مرامه بكلامه كذلك لو أراد المطلق لم يبين تمام مرامه بكلامه أيضاً لأن اسم الجنس لا يدل إلا على ذات الاطلاق دون خصوصية الاطلاق والتقييد.

ويمكن التلخيص عن هذا الاعتراض باحد اجوبة ثلاثة:

الجواب الاول- ان خصوصية الاطلاق- كما شرحناه سابقاً- غير داخلة تحت اللحاظ بل انما هي من شؤون اللحاظ ذاته والظهور الحالي السياقي المذكور انما يقتضي كون المتكلم بصدد بيان كل ما يدخل تحت لحاظه لاكل ماهو في ذهنه حتى ما يرتبط بذات اللحاظ. وحينئذ إن كان مرامه المطلق فإيدخل تحت لحاظه لايزيد على ذات الماهية فليس عليه بمقتضى الظهور المذكور إلا أن يأتي بما يدل على ذات الماهية و يكفي ذلك للاجتناب عن مخالفة هذا الظهور، واما إن كان مراده المقيد فمن الواضح ان ما يدخل تحت لحاظه يزيد على ذات الماهية لانه حينئذ انما يرى الماهية المقيدة لاختصاص ذات الماهية فيجب عليه أن يأتي بما يدل على القيد وإلا خالف الظهور المذكور. وهكذا يظهر انه لا يلزم الخلف على كلا التقديرين بل انما يلزم الخلف في فرض ارادة المقيد فحسب وبهذا يتم الدلالة الالتزامية على ارادة الاطلاق.

ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتم بناء على ما ذهبنا اليه من ان خصوصية الاطلاق في المطلقات غير داخلة تحت اللحاظ بل انما هي من شؤون اللحاظ ذاته. واما بناء على ما ذهب اليه السيد الاستاذ من ان المطلق ما لوحظ فيه عدم القيد بحيث تكون خصوصية الاطلاق داخلة تحت اللحاظ. فلا يتم الجواب المذكور، اذ يقال حينئذ باناه في فرض ارادة الاطلاق ايضاً يوجد تحت لحاظ المتكلم امر زائد على ذات الماهية لم يبيته في كلامه وهذا خلف الظهور الحالي المذكور.

الجواب الثاني- اننا لو سلمنا بان خصوصية الاطلاق داخلة تحت اللحاظ وفقاً للسيد الاستاذ فنقول بان خصوصية الاطلاق انما تدخل تحت اللحاظ في مرحلة

المدلول التصوري للفظ واما في مرحلة المدلول الجدي أعني مرحلة الاسناد والحكم فلا يمكن أن تكون خصوصية الاطلاق ملحوظة وداخلة ضمن المراد الجدي للمتكلم اذ انه يستلزم حينئذ حمل المحمول لاعلى ذات الموضوع بما هو فان في الخارج بل على ذات الموضوع بما هو مطلق وبمجرد عن القيد وهذا لازم فاسد اذ من الواضح انه ليس من افراد هذا الموضوع في الخارج ما يكون مطلقاً وبمجرداً عن القيد كي يكون هو المقصود بالمحمل. اذاً فخصوصية الاطلاق على فرض ارادة المطلق إن كان داخلاً تحت اللحاظ فانما هو من شؤون الاستعمال للفظ واما بلحاظ المدلول الجدي فلا شك في ان ما هو المقصود انما هو ذات الماهية دون لحاظ خصوصية الاطلاق فيها. وما ذكر من ظهور حال المتكلم في انه في مقام بيانه تمام مرامه بكلامه انما هو بلحاظ المدلول الجدي للكلام أي ان مقتضى حال المتكلم ان كل ما يدخل في مراده الجدي يبينه بكلامه. فهو حينئذ إن كان يريد المطلق فليس في مراده الجدي امر زائد على ذات الماهية كما وضحناه، وإن كان يريد المقيد فيوجد في مراده الجدي أمر زائد على ذات الماهية لا بد من بيانه. وبذلك يكون قد خالف الظهور الحالي المذكور على الفرض الثاني دون الفرض الأول.

الجواب الثالث - اننا لو تنازلنا عن الجوابين السابقين وافترضنا ان خصوصية الاطلاق داخلة تحت اللحاظ حتى في مرحلة المراد الجدي مع ذلك نقول: ان ارادة المطلق وإن كان خلفاً ايضاً للظهور الحالي المذكور كإرادة المقيد لكن يمكن تعيين المطلق في مقابل المقيد باصالة عدم العناية الزائدة بناءً على دعوى ان خصوصية الاطلاق اقل مؤونة من خصوصية التقييد، فان زيادة المطلق على ذات الماهية وإن لم تكن تقل بالنظر الدقيق عن زيادة المقيد لأن هذا يزيد على ذات الماهية بلحاظ عدم دخل القيد وذاك قيد وذاك يزيد عليها بلحاظ دخل القيد، لكن النظر العرفي يقضي بأقلية زيادة المطلق عن زيادة المقيد، لأن زيادة المطلق عبارة عن لحاظ عدم وزيادة المقيد عبارة عن لحاظ الوجود فارادة المطلق تصبح أقل عناية وأقل مخالفة للظهور الحالي المذكور من ارادة المقيد بحسب هذا النظر فيتعين الأول بالاظهريّة.

هذه ثلاثة اجوبة يمكن أن يُجاب بها عن الاعتراض المذكور على المسلك الاول في مقدمات الحكمة.

وهذا المسلك تام وصحيح وبه تظهر النكتة فيما نقوله دائماً من أن الاطلاق الحكمي انما يرتبط بالمدلول التصديقي للكلام لا بالمدلول التصوري، لأنه كما اوضحنا فرع الظهور الحالي السياقي المذكور وهو انما يعين المدلول التصديقي للكلام لانه - كما سبق - عبارة عن ظهور حال المتكلم في انه بصدد بيان تمام ماله دخل في حكمه الجدي بكلامه والمدلول الالتزامي لهذا الظهور أن هذا المتكلم الذي اقتصر في كلامه بما يدل على ذات الماهية ليس في مراده الجدي قيد زائد على ما دل عليه كلامه وهذا كما تراه اطلاق في مرحلة المراد الجدي للمتكلم مهما اخترنا من الاجوبة الثلاثة على الاعتراض الذي سبق ذكره.

وهنا قديقال بأن الوجدان قاض بان الاطلاق ثابت في مرحلة المدلول التصوري فاننا متى ماسمعنا (احل الله البيع) مثلاً نجد أن ما ينطبع في اذهاننا من كلمة (البيع) انما هي صورة ذهنية عن ماهية البيع من دون أن يكون الى جنبها صورة عن القيد، اذاً فقد تصورنا الماهية من دون قيد وهو معنى الاطلاق - بناءً على ما اخترناه من أن الاطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد للاحاظ عدم القيد - وهذا معناه أن كلمة (البيع) دلت دلالة تصورية وبقطع النظر عن مرحلة المراد الجدي على الماهية المطلقة للبيع.

والجواب: انه لا اشكال في حصول الصورة المطلقة عن الماهية في ذهن السامع بناءً على ما نحن عليه من أن الاطلاق هو عدم لحاظ القيد. لكن هذا لا يعني أن هذه الصورة المطلقة قد حصلت بتأثير اللفظ بكلا عنصرها فإن العنصر الوجودي في هذه الصورة الذي يساوق ذات الماهية لاشك في حصوله بتأثير اللفظ فهو اذاً مدلول للفظ لكن العنصر العدمي منها الذي هو عبارة عن عدم القيد غير حاصل بتأثير اللفظ بل انما هو اثر تكويني لعدم وجود ما يدل على القيد ضرورة أن (عدم الشيء معلول لعدم علته) فعدم حصول صورة القيد في ذهن السامع معلول لعدم اشتغال كلام المتكلم على ما يوجب حصول ذلك في ذهنه. وهذا يظهر أن الاطلاق الذي نشعر به وجداناً عقيب اللفظ غير ناشئ من دلالة اللفظ عليه بل انما هو ناشئ من عدم دلالة اللفظ على

القييد، اذاً فهو امر تكويني لا يمكن تحميلة على المتكلم اذ ليس المتكلم هو الذي كَوّن هذا الاطلاق في ذهن المخاطب بكلامه فليس في هذا الاطلاق التكويني أي كشف عن مراد المتكلم يمكن التمسك به لاثبات ارادة الاطلاق. وهذا بخلاف ما اذا كان الاطلاق التصوري مدلولاً عليه باللفظ فانه حينئذٍ يكشف عن مراد المتكلم ويمكن التمسك به لاثبات ارادة الاطلاق.

اذاً فقد ظهر انّ الاطلاق بناءً على هذا المسلك الاول انما هو في مرحلة مراد المتكلم وليس داخلياً في المدلول التصوري لكلامه وإن كان الحاصل تكوينياً في ذهن السامع عند اطلاق اللفظ هي الصورة المطلقة عن الماهية بناءً على انّ الاطلاق عدم لحاظ القيد للاحاظ عدم القيد.

المسلك الثاني - أن يقال بانّ اسم الجنس وإن كان موضوعاً للطبيعة المهملة بحيث لو استعمل في المقيد لم يكن مجازاً، لكن عدم ذكر القيد بنفسه يدل على الاطلاق من دون حاجة الى التمسك بذلك الظهور الحالي السياقي المذكور في المسلك الاول، وهذا الكلام له تقريبان:

التقريب الاول - أن يقال بانّ اسم الجنس في حدّ ذاته موضوع للطبيعة المهملة لكن عدم ذكر القيد موضوع بوضع آخر لخصوصية الاطلاق بحيث يكون هذا الوضع الثاني منصباً اما على مجرد (عدم ذكر القيد) أو على اسم الجنس ذاته مع خصوصية عدم القيد ليكون اسم الجنس موضوعاً بوضعين أحدهما لا بشرط تجاه ذكر القيد وعدمه والثاني مشروط بعدم ذكر القيد، والموضوع في الوضع الأول هو ذات الطبيعة المهملة وفي الوضع الثاني هو خصوص الطبيعة المطلقة، وحينئذٍ سواءً كان الوضع الثاني منصباً على مجرد (عدم ذكر القيد) أو على اسم الجنس ذاته مع هذه الخصوصية، فإنّ اسم الجنس لو استعمل وحده من دون قيد استفيد من ذلك الاطلاق ببركة الوضع الثاني وأما اذا استعمل مع القيد استفيد منه المقيد من دون أن يلزم المجازية، لأنّ اسم الجنس لو استعمل مع القيد فليس له حينئذٍ إلا وضعٌ واحد للطبيعة المهملة فيدل هو مع القيد - بنحو تعدد الدال والمدلول - على الطبيعة المقيدة. وهذا نستطيع أن نجتنب المجازية في موارد التقييد في حين نستفيد المطلق في موارد الاطلاق.

قد يقال: انه بناءً على كون الوضع الثاني منصباً على اسم الجنس مع خصوصية التجرد عن ذكر القيد سوف يكون اسم الجنس مشتركاً لفظياً عند استعماله مجرداً عن القيد وحينئذٍ ما المعين للوضع الثاني في مقابل الوضع الأول حتى نستفيد الاطلاق بالوضع الثاني.

وقد يجاب على هذا: بأن الأصل في المشترك اللفظي أن يكون مستعملاً في جميع معانيه وانما نرفع اليد عن ذلك لاستلزامه تعدد اللحاظ وهو هنا لا يستلزم ذلك لأن الموضوع له بالوضع الاول هي الطبيعة المهمله والموضوع له بالوضع الثاني هي الطبيعة المطلقة والطبيعة المهمله موجودة ضمن الطبيعة المطلقة اذاً فبامكان المتكلم أن يلحظ الطبيعة المهمله ضمن الحصة المطلقة منها وبذلك يكون قد لاحظ كلا المعنيين بلحاظ واحد فيستعمل اللفظ فيها وطالما لا توجد غائلة تعدد اللحاظ في المقام فالتعنين حمل اللفظ على كلا المعنيين - بالنحو الذي ذكرنا - والنتيجة هي الاطلاق لانه قد قصد الطبيعة المهمله ضمن الحصة المطلقة.

هذا ما قد يجاب به على الاعتراض المذكور فان تم فهو وإلاً فالتعنين في هذا التقريب هو القول بان اسم الجنس في حد ذاته موضوع بوضع واحد فقط وهو للطبيعة المهمله لكن خصوصية تجرده عن ذكر القيد موضوعة بوضع مستقل لخصوصية الاطلاق.

هذا هو التقريب الاول لاستفادة الاطلاق من عدم ذكر القيد بلا حاجة الى التمسك بالظهور الحالي المذكور في المسلك الاول.

و يرد على هذا التقريب - بعد الاعتراف بمعقوليته ثبوتاً - انه خلاف الاستظهار العرفي، فان الملاحظ خارجاً - في موارد عدم تمامية ذاك الظهور الحالي السياقي المذكور في المسلك الاول - اننا لانستفيد الاطلاق بمجرد عدم ذكر القيد. وهذا منبه وجداني لعدم امكان الاستغناء عن ذاك الظهور الحالي وعدم كفاية تجرد الكلام عن القيد للدلالة على الاطلاق.

التقريب الثاني - أن يقال بأن العقلاء تعهدوا وتبانوا على انه متى ما لم يذكروا القيد فهم يريدون الاطلاق وهذا التعهد يوجب انصراف الذهن الى ذلك بالرغم من أن

اسم الجنس في حد ذاته ليس موضوعاً للماهية المطلقة بل للماهية المهملة ولهذا لو استعمل مع القيد وأريد به المقيد لم يكن مجازاً. وهذا التقريب انما يكون تقريباً مستقلاً في قبال التقريب الاول اذا بنينا على أنّ التعهد ليس هو معنى الوضع - كما هو الصحيح - اما اذا بنينا على أنّ التعهد هو معنى الوضع فحينئذٍ من الواضح أنّ مرجع هذين التقريبين سوف يكون الى شيء واحد. ويرد على هذا التقريب ايضاً ما اورده على التقريب السابق من انه يستلزم استفادة الاطلاق حتى في موارد عدم تمامية ذلك الظهور الحالي في حين انه لا يستفاد ذلك في تلك الموارد. هذا بالاضافة الى ما يرد على مثل هذه التعهدات مما سبق ذكره في باب الوضع.

إذا فالصحيح في هذا الباب هو المسلك الاول القائل بأنّ الاطلاق مدلول التزامي لظهور حالي سياقي يقتضي كون المتكلم بصدده بيان تمام مرامه بكلامه. وما ذكرناه في هذا المسلك عبارة عن صياغة فنية لمقدمات الحكمة التي يعددها الاصحاب فلنبدأ بتطبيق ذلك على تلك المقدمات. وقد ذكر المحقق الخراساني (قده) في مقام بيان مقدمات الحكمة ثلاث مقدمات هي:

اولاً - أنّ يكون المتكلم في مقام البيان لافي مقام الابهال والاجمال.

ثانياً - أنّ لا ينصب قرينة متصلة على التقييد.

ثالثاً - أنّ لا يكون بين الافراد قدر متيقن في مقام التخاطب.

اما المقدمة الاولى فقليل بانها تثبت بالاصل فانّ الاصل في حق كل متكلم أنّ يكون في مقام البيان لافي مقام الابهال والاجمال، وهذا الاصل إنّ ارادوا به الظهور فهو ما قلناه من أنّ ظاهر حال كل متكلم انه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، وإنّ ارادوا به الحجية العقلانية بمعنى أنّ العقلاء تباؤوا على حمل كلام المتكلم على انه صادر في مقام البيان بحيث يكون كل كلام حجة تعبداً على أنّ صاحبه في مقام البيان، فجوابه: انه لا يوجد في المقام اصل عقلائي تعبدي ماعدى اصالة الظهور فليس تباؤي العقلاء على الحمل المذكور إلاّ صغرى من صغريات اصالة الظهور. والخلاصة

انه لا يوجد في المقام إلا الظهور الحالي المذكور مع كبرى حجية الظهور وهذا هو جوهر القضية في المقدمة الاولى وإن كانت كلمات الاصحاب غائمة في المقام.

ثم إن هذا الظهور الذي ترمز اليه المقدمة الاولى لا يعين أن المتكلم في مقام بيان أي شيء وانما يعين أن الشيء الذي هو في مقام بيانه يكون هو بصدد بيان تامه، فإن كل كلام يصدر من المتكلم لابد وأن يكون بصدد معنى وبعد أن يتعين ذلك المعنى بالظهورات اللفظية يأتي دور ظهور حال المتكلم في انه في مقام بيان تمام ذلك المعنى فشلاً عندما يقول المولى. «كلوا مما افترسه الكلب» يجب أن نعين اولاً انه هل بصدد الارشاد الى تذكية فريسته أو الى طهارة فريسته وبعد استظهار المعنى الاول مثلاً يأتي دور ظهور حال المولى في انه بصدد بيان كل ماله دخل في المعنى الذي عيناه بالاستظهار، والمدلول الالتزامي لهذا الظهور حينئذ انه لا يقصد نوعاً معيناً من ماهية الكلب وإلا لكان تركه لذكر القيد الذي يعين ذلك النوع خلفاً للظهور المذكور. والخلاصة أن دور المقدمة الاولى انما يبدأ بعد تعيين اصل المرام. وهذا هو المعنى بكلمات الفقهاء في الاستدلالات الفقهية من المنع احياناً عن التمسك بدلالة اطلاقية بدعوى عدم كون المطلق مسوقاً لبيان هذه الجهة مع اعترافهم بان مقتضى الاصل كون المتكلم في مقام البيان

واما المقدمة الثانية فقد جاءت بصياغتين:

الصياغة الاولى: مانقلناها عن المحقق الخراساني (قده) وهي (عدم نصب قرينة متصلة على التقييد).

الصياغة الثانية: ماجرى عليها رأي مدرسة المحقق النائيني (قده) وهي (عدم نصب قرينة متصلة أو منفصلة على التقييد).

وهاتان الصياغتان مشتركتان في اشتراط عدم نصب قرينة متصلة على التقييد وتمتاز الصياغة الثانية باشتراط عدم نصب قرينة منفصلة على التقييد أيضاً. فنتكلم أولاً فيما به الاشتراك بين الصياغتين وثانياً فيما امتازت به الصياغة الثانية.

اما مابه الاشتراك بين الصياغتين أعني اشتراط عدم نصب قرينة متصلة على التقييد. ففيه ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الاول - أن يكون المقصود بالقرينة خصوص ما يصلح للقرينة حتى في فرض كون الاستيعاب وضعياً، كأن يصرح بالمقيد على نحو التوصيف فيقول مثلاً (اكرم العام العادل) أو يكون المقيد في جملة اخرى متصلة وصالحة للقرينة اما بالاختصاصية كأن يقول (اكرم العالم ولا تكرم فساق العلماء) أو بالنظر كأن يقول (اكرم العالم وليكن العالم عادلاً). فإن القرينة في مثل هذه الموارد صالحة للقرينة - على ما هو الصحيح - حتى لو ابدلنا الاطلاق بالعموم الوضعي فقلنا مثلاً (اكرم كل عالم عادل) و(اكرم كل عالم ولا تكرم فساق العلماء) و(اكرم كل عالم وليكن عادلاً) ومقتضى هذا الاحتمال ان ما ينافي الدلالة الاطلاقية انما هو مثل هذه القرينة، واما اذا اكتفى في مقام نصب القرينة بابرار نفي الحكم عن الحصة غير الواجدة للمقيد ضمن مطلق آخر أو ضمن عام فلا ينافي ذلك الدلالة الاطلاقية لأن هذا العام أو المطلق الاخر لا يصلح للقرينة حتى في فرض تبديل ذلك المطلق بالعموم الوضعي، ضرورة ان النسبة حينئذ بين العامين أو بين العام والمطلق تكون هي العموم من وجه، وحينئذ تتم الدلالة الاطلاقية في هذا المطلق غاية الامر انه يكون مزاحماً بالدلالة الاطلاقية في المطلق الاخر أو بالدلالة الوضعية في العام. فثلاً اذا قال (اكرم العالم ولا تكرم الفاسق) أو (اكرم العالم ولا تكرم كل فاسق) فبناءً على الاحتمال المذكور ليست الجملة الثانية منافية لمقتضى الاطلاق في (اكرم العالم) وإن كانت مزاحمة له.

الاحتمال الثاني - أن يكون المقصود بالقرينة ما يشمل نفي الحكم عن الحصة غير الواجدة للمقيد ضمن عام وضعي نسبته الى هذا المطلق نسبة العموم من وجه كما في (اكرم العالم ولا تكرم كل فاسق) لا ضمن مطلق آخر نسبته كذلك. ومقتضى هذا الاحتمال ان ما ينافي الدلالة الاطلاقية لا يختص بما كان ينافيها بناءً على الاحتمال الاول بل يشمل ما كان ضمن العموم بالنحو الذي يتنا دون ما كان ضمن الاطلاق وعليه فقوله: (لا تكرم كل فاسق) عقيب (اكرم العالم) ينافي اصل انعقاد الاطلاق في اكرم العالم لانه ينعقد الاطلاق ويزاحمه. بخلاف ما اذا قال (لا تكرم الفاسق) عقيب قوله (اكرم العالم) فإن مقتضى الاطلاق حينئذ في كل من الجملتين بناءً على هذا الاحتمال تام ولكنها متزاحمان.

الاحتمال الثالث - أن يكون المقصود بالقرينة ما يكون بياناً في نفسه لولا المطلق فيشمل نفي الحكم عن الحصاة غير الواجدة للقييد ضمن مطلق آخر ايضاً بحيث لا يتم مقتضى الاطلاق في قوله (اكرم العالم ولا تكرم الفاسق) لابلحاظ (العالم) في الجملة الاولى ولابلحاظ (الفاسق) في الجملة الثانية.

هذه ثلاثة احتمالات فيما به الاشتراك بين الصياغتين المذكورتين للمقدمة الثانية من مقدمات الحكمة. وما به الاشتراك بين هذه الاحتمالات الثلاث عبارة عن اشتراط عدم ذكر ما يصلح للقرينية بالنحو المذكور في الاحتمال الاول، ولا شك في مساهمة ذلك في تكوين الدلالة الاطلاقية اذ بدونها لا تتم الملازمة بين ارادة الاطلاق وبين مقتضى ظهور حال المتكلم في انه بصدد بيان تمام مرامه، فانه إن كان يريد المقيد وقد نصب القرينة على التقييد بالنحو المذكور في الاحتمال الاول فبيانه حينئذٍ نفي بتمام مرامه حتماً فيكون قد عمل بمقتضى ظهور حاله. ولكي تتم الملازمة بين ارادة الاطلاق وبين مقتضى الظهور الحالي المذكور نكون بحاجة الى اشتراط عدم وجود قرينة يكون الكلام معها وافياً بتمام المرام في فرض ارادة التقييد ولا شك في أن وجود القرينة بالنحو المذكور في الاحتمال الاول يوجب وفاء الكلام بتمام المرام في فرض ارادة التقييد اذاً فلا تتم معها الملازمة بين مقتضى ظهور حال المتكلم في أن كلامه نفي بتمام مرامه وبين كون مرامه هو المطلق لا المقيد. وهذا يظهر أن القدر المتيقن الذي لاشك في مساهمته في تكوين الدلالة الاطلاقية هو عدم نصب ما يصلح للقرينية حتى في فرض تبديل المطلق بالعموم الوضعي بالنحو المذكور في الاحتمال الاول.

واما ما يمتاز به الاحتمال الثاني على الاحتمال الاول وما يمتاز به الاحتمال الثالث على الاحتمال الثاني فيجب أن نرجع فيها ايضاً الى ذلك الظهور الحالي السياقي لنرى أن دلالة الالتزامية على الاطلاق هل تتوقف ايضاً على شيء منها أم لا؟
واما ما يمتاز به الاحتمال الثالث على الاحتمال الثاني وهو عبارة عن عدم بيان التقييد ضمن مطلق اخر نسبته الى هذا المطلق نسبة العموم من وجه. فلا ينبغي الشك في انه لا يساهم في تمامية الدلالة الالتزامية المذكورة لأن الملازمة موجودة حتى مع

نصب اطلاق من هذا القبيل في مقابل هذا المطلق، ضرورة ان كلاً من هذين المطلقين وإن كان لوخلي وطبعه لشمّل باطلاقه مورد الاجتماع لكنها يتزاحمان عند الاقتران ويصبحان مجملين بلحاظ مورد الاجتماع وحينئذ لا يكون المطلق الثاني بياناً لنفي الحكم عن الحصّة غير الواجدة للمقيد- التي هي مورد الاجتماع- حتى يجمع ارادة المقيد مع وفاء كلامه بتمام مرامه فلا يكون كلامه وافياً بتمام مرامه إلا اذا كان مرامه المطلق وهذا معنى الملازمة بين مقتضى الظهور الحالي المذكور وبين ارادة المطلق ولم تنشلم هذه الملازمة بوجود المطلق الثاني فيتم مقتضى الاطلاق في كل منها غاية الامر انها يتزاحمان.

واقما ما يمتاز به الاحتمال الثاني على الاحتمال الاول وهو عدم بيان التقييد ضمن عام نسبته الى هذا المطلق نسبة العموم من وجه فقد يقال بانه يساهم في تكوين الملازمة المذكورة لأن هذا العام بيان للقيّد عند العرف فعلى تقدير وجود هذا العام لاملازمة بين وفاء كلامه بتمام مرامه وبين ارادته المطلق بل انه حينئذ يريد المقيد ومع ذلك يكون كلامه وافياً بتمام مرامه، فلكني يكون وفاء الكلام بتمام المرام ملازماً لارادة المطلق يجب اشتراط عدم نصب المتكلم القرينة على التقييد ولو ضمن العام.

وقد يقال: ان هذا العام ليس بياناً للتقييد بالنحو الذي يقتضيه ظهور حال المتكلم، لأن ظاهر حال المتكلم لا يقتضي وفاء كلامه بتمام مرامه بأي نحو كان بل انما يقتضي وفائه به مع مراعاة التطابق بين مرامه وكلامه بلحاظ الكيفية فان ما يدعى كونه مذكوراً في كلام المتكلم ضمن العموم لو كان مقصوداً له لباً فهو مقصود له على نحو القيدية بحيث تضيق دائرة مفاد المطلق وهذه الكيفية غير محفوظة في العام وإن كان الكلام وافياً بذات المقيد وذات القيد وإن شئت قلت: ان ظاهر حال المتكلم بيان الحكم اثباتاً كما هو عليه ثبوتاً فكما ان الحكم لباً مجعول على نحو التقييد لاعلى نحو قضيتين كليتين متعارضتين فكذلك في مقام الاثبات لا بد وان يكون بيان القيد بلسان التقييد فثل هذا البيان لا يكفي لسد حاجة الظهور الحالي المذكور بل يبقى هذا الظهور مقتضياً لارادة المطلق حتى مع وجود العام، غاية الامر انه يزاحم حينئذ مدلول العام. فما يمتاز به الاحتمال الثاني على الاحتمال الاول ليس شرطاً في تمامية الدلالة الاطلاقية.

هذا كله بالنسبة الى مابه الاشتراك بين الصياغتين المذكورتين للمقدمة الثانية من مقدمات الحكمة.

واما ماتمتاز به الصياغة الثانية التي اختارتها مدرسة المحقق النائيني (قده) وهو اشتراط عدم نصب قرينة ولومنفصلة على التقييد. ففيه فرضيتان:

الفرضية الاولى: أن يقال باشتراط ذلك على نحو الشرط المتأخر. بمعنى أن تمامية الدلالة الاطلاقية لكلام المتكلم من اول الامر مشروطة بعدم مجي القرينة المنفصلة بعد ذلك بحيث لوجاءت القرينة المنفصلة بعد ذلك كشفت عن أن كلام المتكلم لم تكن فيه الدلالة الاطلاقية من اول الامر.

وهذه الفرضية باطلة ويمكن الايراد عليها حلاً ونقصاً:

اما حلاً فهو خلاف الوجدان اذ ان الوجدان قاض بان الظهور الحالي السياقي المذكور يدل بالالتزام على الاطلاق منذ البداية والعقلاء يأخذون بهذا الظهور ولا ينتظرون احتمال حدوث القرينة المنفصلة في المستقبل.

واما نقصاً، فلانها تستلزم عدم امكان التمسك بالاطلاق مادامنا نحتمل حدوث القرينة المنفصلة في المستقبل فضلاً عن صورة احتمال كونها حادثة فعلاً، ولا يتوهم جريان اصالة عدم القرينة لانه إن أُريد بها الاصل العقلائي فلاشك في أن العقلاء انما ينفون احتمال وجود القرينة في طول وجود ظهور فعلي منجز، وإن أُريد بها الاستصحاب الشرعي فمن الواضح ان اثبات الظهور به حينئذ اخذ بلوازم الاصول.

الفرضية الثانية - أن يقال باشتراط ذلك على نحو الشرط المقارن لاعلى نحو الشرط المتأخر بمعنى أن الدلالة الاطلاقية لكلام المتكلم في كل آن متوقفة على عدم حدوث القرينة المنفصلة منه الى حين ذلك الآن بحيث لوجاءت القرينة المنفصلة لم تكشف عن عدم الدلالة الاطلاقية من اول الامر بل اسقطت تلك الدلالة من حينها أي حين حدوث تلك القرينة.

وقد تبنت هذه الفرضية مدرسة الميرزا (قده) ظناً منها بانها تعالج النقص المذكور في الفرضية الاولى لكنها ايضاً لا تسلم من الاعتراض حلاً ونقصاً.

اما نقصاً، فلانه وإن امكن حينئذ التمسك بالاطلاق قبل مجي القيد المنفصل

حتى مع احتمال مجيئه في المستقبل لكنه يصحح التمسك به عند احتمال كون المقيد المنفصل قد جاء فعلاً ولم يصل إلينا لأننا حينئذٍ لانتأكد من الظهور الاطلاقي.

وأما حلاً، فلأن هذه الفرضية وإن لم يرد عليها الوجدان الذي ادعيناه في الفرضية الأولى لأنها لا تنافي في عمل العقلاء بذلك الظهور الحالي السياقي من أول الأمر دون انتظار لاحتمال مجي المقيد المنفصل لكنها غير معقولة في نفسها ثبوتاً لأن ظاهر حال المتكلم يمكن افتراضه على شكلين:

الشكل الأول - أن يقال بأن ظاهر حال المتكلم يقتضي كونه بصدد بيان تمام مراده بشخص هذا الكلام الذي يتكلمه فعلاً.

الشكل الثاني - أن يقال بأن ظاهر حال المتكلم يقتضي كونه بصدد بيان تمام مراده لا بشخص كلامه بل بمجموع ما يصدر منه في شخص كلامه وفي المستقبل.

فاذا بنينا على الشكل الأول انتج أن مقتضى الظهور الحالي المذكور إنما يستلزم ارادة الاطلاق عند انتفاء القرينة المتصلة سواء كانت القرينة المنفصلة موجودة أو منتفية لأن القرينة المنفصلة حينئذٍ لا تلي مقتضى الظهور الحالي المذكور على فرض ارادة التقييد فيتعين ارادة الاطلاق فلا يشترط في الدلالة الاطلاقية عدم نصب قرينة منفصلة على التقييد.

وأما إذا بنينا على الشكل الثاني وقلنا بأن ظاهر حال المتكلم انه بصدد بيان تمام مراده لا بشخص كلامه بل بمجموع ما يصدر منه الآن وفي المستقبل، فهذا ينتج أن هذا الظهور الحالي إنما يستلزم ارادة الاطلاق عند انتفاء القرينة المتصلة والمنفصلة معاً بحيث ما لم نتأكد بذلك لانستطيع التمسك بالاطلاق وهذا يعني أن الدلالة الاطلاقية مشروطة على نحو الشرط المتأخر بعدم نصب قرينة منفصلة. وقد أشرنا الى أن هذا الشكل الثاني منافٍ للوجدان لأن ظهور الحال المذكور يمكن الأخذ به وجداناً من أول الأمر دون انتظار لاحتمال مجيء القرينة المنفصلة.

وأما فرضية كون الدلالة الاطلاقية مشروطة بعدم نصب القرينة المنفصلة على نحو الشرط المقارن. فهي تستدعي افتراض شكل ثالث للظهور الحالي المذكور وهو أن يقال بأن ظاهر حال المتكلم انه في مقام بيان تمام مراده في كل آن بمجموع ما يصدر منه الى

ذلك الآن لكن الظهور الحالي المذكور بهذا الشكل غير معقول ثبوتاً، لأنه يستلزم انقلاب نفس الظهور الحالي وعدم وجود اساس له بل الظهور الحالي السياقي في كلامه يقتضي كونه مريداً للاطلاق الى حين صدور القرينة المنفصلة، ومريداً للتقييد في ذلك الحين وهذا واضح البطلان.

وهكذا يتضح انّ الدلالة الاطلاقية غير مشروطة بعدم نصب قرينة منفصلة على التقييد لاعلى نحو الشرط المتأخر ولاعلى نحو الشرط المقارن فاذا صدرت القرينة المنفصلة فانما هي ترفع حجية الدلالة الاطلاقية في المطلق ولا ترفع اصل دلالاته على الاطلاق فالصحيح في المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة الصياغة الاولى التي اختارها المحقق الخراساني (قده) من عدم نصب قرينة متصلة على التقييد.

وقد ظهر من خلال مجموع ما ذكرناه انّ المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة انما تساهم في أصل تكوين الدلالة الاطلاقية وليس دورها مجرد رفع المانع، وبتعبير آخر: مع وجود القرينة المتصلة لامقتضي للاطلاق لانّ المقتضي موجود لكن القرينة المتصلة تمنع عن تأثير ذلك فعدم نصب القرينة المتصلة شرط في تكوين أصل مقتضي الاطلاق، والنكته في ذلك ماقلناه من انّ الاطلاق مدلول التزامي للظهور الحالي السياقي المذكور فمقتضي الاطلاق يتكوّن من ثبوت المقدمة الاولى - ويحصل الثاني بعدم نصب القرينة على القيد - المقدمة الثانية - الملزوم والملازمة ويحصل الأول بالظهور الحالي -.

واما المقدمة الثالثة التي اضافها صاحب الكفاية (قده) الى مقدمات الحكمة وهي (عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب) فقد ذكر انّ من شرائط انعقاد الاطلاق عدم وجود قدر متيقن بأن يكون بعض حصص المطلق اولي بثبوت حكم المطلق فيه بحيث لا يمتثل ثبوته في غيره دون ثبوته فيه.

وذكر في تقريب شرطية هذه المقدمة انه لو كان بعض حصص المطلق قدراً متيقناً كان ثبوت الحكم فيه معلوماً ومبيناً للمخاطب لا محالة. ومعه لو كان تمام مراد المتكلم هو المقيد اي تلك الحصة لا المطلق لم يلزم منه الخلف ونقض الغرض الذي هو مقتضي ذلك الظهور الحالي للمتكلم من كونه في مقام البيان على ماتقدم في شرح

الاطلاق، ومعه لا يبقى كاشف عن ارادة الاطلاق لأنَّ الكاشف عنه كان هذا الظهور وما يقتضيه من نقض الغرض لو كان تمام مراده المقيد.

ثم استدرك على ذلك بما اذا أُريد بكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده انه في مقام افادة تمام مراده للمتكلم مع افادة انه تمام المراد. فانه على هذا مجرد كون بعض حصص المطلق متيقناً لا ينافي الاطلاق اذ لو كان مقصوده المقيد المتيقن فتتمام المراد وإن كان بيناً ومعلوماً لدى المكلف واقعاً لكنه لا يعلم انه التمام وقد افترضنا انَّ اللازم ذلك.

والصحيح انَّ وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يضر بانعقاد الاطلاق وذلك - اولاً - لأنَّ المقصود من بيان تمام المراد بيان تمام ماهو مأخوذ في موضوع الحكم من القيود في مرحلة الجعل لأنَّ هذا هو مدلول الخطاب وليس المراد بيان تمام ماهو مصداق لموضوع الحكم في الخارج، وكم فرق بين المطلبين فانه بلحاظ مرحلة الجعل يكون التقييد هو الاكثر والزائد على الاطلاق والطبيعة المهملة بينا بلحاظ مرحلة التطبيق الخارجي تكون الحصص هي الاقل والاطلاق هو الاكثر والازيد، ومن الواضح انه في موارد وجود القدر المتيقن وإن كان المقيد مبيّناً إلا انَّ المبيّن هو ثبوت الحكم عليه واندراجه تحته على كل حال. واما موضوع الجعل وتقيدّه بالقيود فغير مبين. فلو كان ثابتاً واقعاً وجداً كان خلاف الظهور الحالي المذكور.

وثانياً - لو سلمنا انَّ الميزان بيان تمام ماهو المراد بلحاظ المصاديق الخارجية لا بالقياس الى مرحلة الجعل، فلافرق حينئذ بين أن يكون القدر المتيقن ثابتاً من نفس الخطاب أو من الخارج، فانه على كلا التقديرين لا يلزم الخلف لو كان مقصود المتكلم هو المقيد المتيقن لانه تمام المراد ومبين ايضاً ولو في ضمن المطلق، نعم لو لم يكن في البين قدر متيقن اصلاً كان الاطلاق منعقداً لأنَّ ارادة كل حصص خاصة وإن كانت في نفسها لولوحظت فهي مبيّنة ولو في ضمن المطلق إلا انه باعتبار تعارض ذلك مع احتمال ارادة حصص اخرى مقابلة فلا يكون شيء من الحصص المتقابلة مبنية لاحالة وهذا بخلاف ما اذا كان هناك قدر متيقن ولو من الخارج، اللهم إلا أن يدعى عنايات اضافية.

وثالثاً - انه لافرق ايضاً بناءً على هذا الطرز من التفكير والتفسير للاطلاق بين أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام المراد واقعاً أو انه زائداً على ذلك في مقام بيان انه تمام. فإن غاية مايلزم من ذلك أن يكون هناك ظهوران حاليان للمتكلم، احدهما انه في مقام بيان تمام المراد، والآخرايه في مقام بيان كونه تمام المراد ايضاً أي انه ليس غيره مراد، إلا أن اضافة هذا الظهور لايجدي نفعاً في اثبات الاطلاق بل بمقتضى الظهور الاول نفسه ثبت أن المقيد المتيقن هو التمام لأن ثبوت الحكم على جميع الافراد غير معلوم فلايكون مبيناً بتمامه لو كان هو المراد وبمقتضى كونه في مقام بيان تمام المراد نستكشف انه ليس مراداً وأن تمام المراد هو المقيد المتيقن.

ورابعاً - أن هذا الطرز من التفكير لاينسجم مع طبيعة الدلالة الاطلاقية وملاك دلالة مقدمات الحكمة، فإن جوهر هذه الدلالة قائمة كما تقدم على أن اسم الجنس وحده لايفي بالدلالة على ارادة المقيد وانما يفي بالدلالة على ارادة المطلق لكون المقيد مركباً من الطبيعة الجامعة مع زيادة التقييد فافادته بحاجة الى مزيد بيان، وهذا انما يكون على تقدير التصور الاول المتقدم في فهم وتفسير الاطلاق أي أن يكون النظر الى مرحلة الجعل الذي يكون فيه التقييد ازيد من الاطلاق لابلحاح مرحلة المجعول والمصاديق الخارجية التي يكون فيها الاطلاق ازيد من الحصة، فانه بهذا اللحاظ لا يكون هناك مايفي باثبات الاطلاق لأن اسم الجنس لايفي بارادة جميع الافراد كما هو واضح واثبات ذلك بالاطلاق ومقدمات الحكمة دوري إذ الكلام في نفس هذه المقدمات الموقوفة على وفاء اللفظ في نفسه بارادته.

وهكذا اتضح أن وجود قدر متيقن بحسب مقام التخاطب فضلاً عن ثبوته من الخارج لا يضر بانعقاد الاطلاق وتامة مقدمات الحكمة.

«تنبيهات»

التنبيه الاول - انه على ضوء ما تقدم في تفسير الاطلاق ومقدمات الحكمة تتضح امور وكلمات كثيراً ما تتردد على اللسان.
منها - أن الاطلاق مدلول تصديقي لا تصوري، ووجه ذلك واضح على ضوء ما تقدم فإن ملاك

الاطلاق هو الظهور الحالي للمتكلم في انه بصدد بيان تمام ما هو دخيل في مراده التصديقي وهو الجعل والحكم وهذا لا ينتج اكثر من اثبات ما هو المدلول التصديقي اي الحكم وحدوده. ومنها - انَّ المطلق لا يثبت الحكم على الافراد بل على ذات الطبيعة خلافاً للعام ووجهه ظاهر ايضاً، فانَّ الاطلاق عبارة عن احراز عدم دخل القيد في موضوع الحكم زائداً على الطبيعة وهذا غاية ما يقتضيه اثبات انَّ موضوع الحكم ذات الطبيعة وانما سارية الحكم الى كل فرد من افراد الطبيعة فبحكم العقل بانحلال الطبيعة واحكامها بعدد الافراد في مرحلة التطبيق وهذا بخلاف العام حيث تكون الافراد ولو اجمالاً متصورة ومدولة للكلام.^١ ومدولة للكلام!

ومنها - انَّ الاطلاق رفض للقيود لاجمع لها ووجهه ظاهر ايضاً فانَّ الاطلاق انما يعني استكشاف عدم دخل القيد في المرام ثبوتاً لعدم ذكره في موضوع الحكم اثباتاً فهو انتقال من عدم القيد اثباتاً الى عدم دخله ثبوتاً لالى دخل القيود جميعاً في الحكم فانَّ هذا امر زائد لا تقتضيه مقدمات الحكمة بوجه كما لا يخفى!

ومنها - انَّ التقابل بين الاطلاق والتقييد اثباتاً من التقابل بين العدم والملكية أي انَّ عدم نصب القرينة على القيد انما ينتج الاطلاق ويكشف عنه في مورد يكون المتكلم قادراً على ذكر القيد أي لا يكون ممنوعاً عنه لتقية أو عجز أو ضيق وقت أو غير ذلك وإلا فلا تنشأ الدلالة الالتزامية من مجرد عدم ذكر القيد على ارادة الاطلاق كما هو واضح، وهذا غير ما يذكر في بحث التعبدي والتوصلي من امكان الاطلاق وعدمه بلحاظ القيود الثانوية والتقسيمات الثانوية للحكم فانَّ الملحوظ هناك التقابل بين الاطلاق والتقييد ثبوتاً لا اثباتاً.

التنبيه الثاني - انه اتضح على ضوء ما تقدم انَّ الاطلاق ومقدمات الحكمة انما تجري بلحاظ المدلول التصديقي للكلام وهو النسبة التامة الحكيمة واطرافها ولا تجري بلحاظ النسبة الناقصة التقييدية لانها ليست إلا مدلول تصويرياً بحتاً. وقد تقدم انَّ مقدمات الحكم لا تشخص ما هو تصور المتكلم في مقام الاستعمال فانَّ ذلك يؤخذ من نظام

١- تقدم الإشكال في ذلك في بحوث العموم فراجع.

اللغة والعلاقة اللغوية بين الالفاظ التي يستعملها المتكلم ومعانيها. نعم بالنسبة الى امكان اجراء الاطلاق في مدلول نفس النسبة التامة التي بازائها مدلول تصديقي هناك بحث تقدم التعرض له في مبحث الواجب المطلق والواجب المشروط، حيث كان يدعى ان حرفية معنى النسبة تمنع عن امكان اجراء الاطلاق فيه وقد اجيب عليه مفصلاً هناك .

التنبيه الثالث - في شمولية الاطلاق وبدليته. ولا اشكال ان الاطلاق قد يكون شمولياً كما في (أحلّ الله البيع) وقد يكون بدلياً كما في (اعتق رقبة) بل قد يكون الاطلاق في حكم واحد بلحاظ موضوعه شمولياً وبلحاظ متعلقه بدلياً كما في (اكرم العالم) فانه بلحاظ افراد العالم يكون الحكم شمولياً ولكن بلحاظ اقسام الاكرام لا يجب إلا تحقيق مسماه ولا يلزم تحقيق كل انواع الاكرام، كما انه قد يكون في مورد بلحاظ المتعلق ايضاً شمولياً كما في (لا تكذب) مثلاً. ومن هنا يأتي السؤال عن منشأ الشمولية والبدلية مع كون الدال على الاطلاق في تمام الموارد شيئاً واحداً وهو مقدمات الحكمة، فكيف اختلفت النتيجة مع وحدة المقدمة؟.

وقد عولجت هذه النقطة في كلمات المحققين بوجه عديدة:

الوجه الاول - ما افاده السيد الاستاذ من ان مقدمات الحكمة في جميع الموارد لا تثبت إلا مطلباً واحداً وهو ان موضوع الحكم أو متعلقه ذات الطبيعة واما الشمولية والبدلية فتثبت بلحاظ قرينة عقلية أو عرفية تعين البدلية تارة والشمولية اخرى، فثلاً قولك (لا تكذب) انما اصبح النهي بلحاظ متعلقه - وهو الكذب - شمولياً لأن البدلية غير معقولة، لأن النهي عن كذب ما لغو محض فان الكذاب مهما يكون كذاباً فهو لا يكذب بجميع الاكاذيب لكي يطلب منه ترك كذب ما، وهذا بخلاف المتعلق في الاوامر (كصل) مثلاً فانه لا يحتمل فيه الشمولية اذ لا يعقل أن يجب على المكلف الاتيان بجميع افراد الصلاة فانه غير مقدور له فيتعين أن يكون الاطلاق بدلياً فيه.

وهذا الجواب لا يوضع يده على فذلكة الموقف لوضوح ان ملاك استفادة البدلية ليست في قيام قرينة على امتناع الشمولية وكذلك في طرف العكس بشهادة استفادة البدلية أو الشمولية في موارد يعقل فيها كلا الامرين كما في (اكرم العالم) فانه كما يمكن جعل وجوب الاكرام على طبيعي العالم بنحو الشمول كذلك يمكن جعله على

فرد منهم كما في (اكرم عالماً) مثلاً^١.

الوجه الثاني - ما أفاده المحقق العراقي (قده) من أن مقتضى الاصل في المطلق أن يكون بديلاً وأما الشمولية فبحاجة الى مؤونة زائدة تثبتها، وذلك لأن مقتضى مقدمات الحكمة أن موضوع الحكم هو الطبيعة الجامعة بين القليل والكثير والفرد والافراد والجامع يتحقق بتحقق فرد فيكون بديلاً لامحالة وأما الشمولية فلا بد في استفادتها من عناية اضافية وهي ملاحظة جميع الافراد وسريان الحكم اليها.

وفيه - اولاً - ثبوتاً ليست الشمولية فيه عناية زائدة على البديلية وما أُفيد نشأ من الخلط بين العموم والاطلاق، فإن ملاحظة الأفراد أنها هو في باب العموم لا الاطلاق وإن كان شمولياً كما تقدم بيان ذلك غير مرة.

وثانياً - اثباتاً نحن لانجد أي عناية اضافية في استفادة الاطلاق الشمولي كما في (اكرم العالم) فانه ليس فيه عدا اسم الجنس الدال على الطبيعة واللام الدال على الجنس وشئ منها لا يتضمن عناية اضافية تقتضي الشمولية ولوتوهم دلالة اللام مثلاً على الشمولية غيرنا المثال الى موارد الاضافة كقولك (احترم عالم البلد) مثلاً.

الوجه الثالث - ما افاده المحقق الاصفهاني (قده) وهو عكس ماتقدم من المحقق العراقي (قده)، حيث ادعى أن مقتضى الاصل في الاطلاق الشمولية لأن الاطلاق يثبت أن الطبيعة هي المأخوذة لئاً وبما أنها مأخوذة بما هي فانية في الخارج لا بما هي هي أي الموضوع والمناطق هو الوجود الخارجي للطبيعة وبما أن كل فرد هو وجود للطبيعة لامحالة أي أن الطبيعة نسبتها الى الافراد نسبة الاباء الى الابناء فلامحالة يكون مقتضى الاصل ثبوت حكمها على كل مورد تثبت فيها الطبيعة وهو معنى المشولية. وأما البديلية فبحاجة الى اخذ قيد الوحدة أو الوجود الاول من الطبيعة مثلاً معها لكي لا يصدق على الوجود الثاني والثالث مثلاً.

وهذا الوجه ايضاً كسابقة غير صحيح ثبوتاً ولا اثباتاً على ماتقدم في بحوث انحلالية

١ - بل لو كان هذا الذي افاده هو الملاك فهو لا يقتضي تعين البديلية دائماً فثلاً عدم مقدورية تمام افراد الصلاة لا يستلزم جملة بديلاً فليكن شمولياً في حدود المقدور منها كما هو كذلك بالنسبة الى كل خطاب وتكليف حيث يكون مقيداً موضوعاً وعمولاً بالمقدور من افرادها.

النواهي بلحاظ متعلقاتها.

والصحيح أن يقال: إنَّ الشمولية والبديلية لهما معنيان:

- ١- الشمولية والبديلية بلحاظ الحكم بمعنى كون الحكم منحللاً الى احكام عديدة بعدد افراد الموضوع خارجاً بنحو يكون هناك احكام عديدة لكل منها امثاله وعصيانه الخاص فيكون شمولياً أو وجود حكم واحد له امثال واحد وعصيان واحد فيكون بديلياً.
- ٢- الشمولية والبديلية في مرحلة الامثال بمعنى أنه بعد فرض وحدة الحكم فهل انه يمثل ضمن فرد واحد أو افراد عديدة. فيقال انه في الاوامر يكون الاطلاق في المتعلق بديلياً وفي النواهي يكون شمولياً، إلا أن هذا المعنى الثاني للشمولية والبديلية ليس بحسب الحقيقة من شؤون الاطلاق ومقدمات الحكمة الجارية في مدلول الكلام بل هو كما قال صاحب الكفاية بنكتة عقلية هي انَّ الطبيعة توجد بوجود فرد منها ولا تنعدم إلا بانعدام افرادها وبما انَّ الامر طلب اليجاد والنهي طلب الترك من هنا كان الاول يمثل باتيان فرد والثاني لايمثل إلا بترك تمام الافراد.

واما المعنى الاول من الشمولية والبديلية فالصحيح فيه التفصيل بين موضوع الحكم في القضية المجعولة وبين المتعلق بالحكم بلحاظ موضوعه الاصل فيه أن يكون شمولياً ما لم تفرض فيه عناية على الخلاف وهو بلحاظ متعلقه يكون بديلياً أي لا ينحل الى احكام ما لم يفرض عناية على الخلاف ايضاً.

وقد شرحنا هذا المدعى في بحوث الاوامر. وملخصه: انَّ موضوع الحكم يؤخذ في القضية المجعولة مفروغاً عنه ومقدر الوجود ولهذا ترجع القضايا الحقيقية الى شرطية وهذا بخلاف المتعلق فانه يطلب تحقيقه بالحكم فلو كان مفروغاً عنه كان الامر به لغواً، وحينئذ يقال: انَّ الطبيعة المفروغ عنها في المرتبة السابقة على الحكم يستتبع لاحالة انطباقها على جميع ما يصلح أن يكون مصداقاً لها لأنَّ كل فرد من تلك الافراد نسبته إليها على حد واحد فيكون له حظ منها لاحالة ومما يترتب عليها من الآثار والاحكام وهو معنى انحلال الحكم بلحاظ الموضوع وشموليته. واما بلحاظ المتعلق فالقاعدة تقتضي العكس لأنَّ المتعلق لم يفرض وجوده مفروغاً عنه كي يتعدد الحكم في مرحلة التطبيق و يوجد لهذه القاعدة استثناءان:

احدهما - بلحاظ الموضوع حيث انّ الاصل في طرف الموضوعات أن يكون الحكم شمولياً بلحاظها إلا اذا كان الموضوع منوناً فيصير الاطلاق بديلاً حينئذٍ من جهة دلالة التنوين على قيد الوحدة.

الثاني - بلحاظ المتعلق حيث انّ الاصل فيه أن يكون الحكم بديلاً إلا في متعلقات النواهي حيث يستفاد منها انّ كل فرد من المتعلق موضوع مستقل للحرمة بحيث توجد احكام عديدة بلحاظ كل واحد منها فلو عصى وشرب خمرًا معيناً بقيت الحرمة على الافراد الاخرى. وهذه الدلالة بحسب الحقيقة دلالة تصديقية قائمة على اساس مناسبة عرفية وهي غلبة انحلالية المفسدة بحيث يكون كل فرد من الحرام واجداً للمفسدة مستقلاً عن فعل الاخر وتركه.

التنبيه الرابع - في الانصراف وهو عبارة عن انس الذهن بمعنى معين مما ينطبق عليه اللفظ، وهو على اقسام ثلاثة:

١ - الانصراف الناشئ من غلبة الوجود كما اذا كان بعض افراد المطلق وحصصه اغلب وجوداً من حصصه الاخرى، فقد توجب هذه الغلبة في الوجود انس الذهن مع تلك الحصص الغالبة. وهذا النحو من الانصراف بدوي لا اثر له ولا يهدم الاطلاق لأنّ فهم ذلك المعنى الخاص ليس مسبباً عن اللفظ ومستنداً اليه لكي يكون مشمولاً لدليل حجية الظهور وانما هو بسبب غلبة خارجية ولا دليل على حجيته. اللهم إلا اذا كانت الندره بدرجة بحيث يرى ما وضع له اللفظ ليس مقسماً شاملاً لما ينصرف عنه ويكون هذا بحسب الحقيقة من نشؤ ضيق وتحديد في المدلول.

٢ - الانصراف الناشئ من كثرة استعمال اللفظ في حصص معينة مجازاً أو على نحو تعدد الدال والمدلول فانّ ذلك قد يوجب شدة علاقة وأنس بين اللفظ وبين تلك الحصص وهذا أنس لفظي لا خارجي لانه ناشئ من استعمال اللفظ في المعنى وافادة المعنى به وهو الذي يؤدي الى الوضع التعيني اذا بلغ مرتبة عالية كما في المنقول أو المشترك واما اذا لم يبلغ تلك المرتبة فلا يتحقق وضع بل مجرد أنس وعلاقة شديدة، وهذا قد يكون صالحاً للاعتماد عليه في مقام البيان فالانصراف بهذا المعنى قد يوجب الاجمال وعدم تمامية الاطلاق.

٣ - الانصراف الناشئ من مناسبات عرفية أو عقلائية كما في التشريعات التي لها جذور عرفية مركوزة عرفاً أو عقلائياً فانها قد توجب التقييد ايضاً كما اذا قال «الماء مطهر» فانه ينصرف الى الماء الطاهر لمركوزية عدم مطهرية النجس .

التنبيه الخامس - في التمييز بين الاطلاق الحكمي والاطلاق المقامي فانها مختلفان جوهرأ، وذلك لان التقييد المحتمل والمراد نفيه بالاطلاق الحكمي على فرض ثبوته يكون قيدياً في المراد من اللفظ وموجباً لضيق دائرة مدلوله فاذا قال (اكرم الفقير) واراد الفقير العادل كان ذلك تضييقاً في مدلول اكرم الفقير اللفظي، واما الاطلاق المقامي فالتقييد المحتمل في مورده لا يكون قيدياً فيما ذكر في الكلام بل هو مراد آخر علاوة على المرام المدلول عليه باللفظ كما اذا قال (ألا اعلمكم وضوء رسول الله) فذكر انه غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والقدمين فانه يستفاد بمقتضى الاطلاق المقامي عدم جزئية المضمضة او الاستنشاق مثلاً، ولهذا يكون الاطلاق الحكمي ظهوراً عاماً ليس بحاجة الى عناية خاصة لآن مقتضى ظهور حال كل متكلم ذكر كلاماً انه في مقام بيان تمام موضوع الحكم المدلول بكلامه، واما الاطلاق المقامي فباعتبار كونه مرتبطاً بمرام آخر علاوة على مدلول اللفظ فالاستفادة منه مبتنية على عناية زائدة ومقام بيان خاص اكثر مما قد ابرزه الكلام الذي تكلم به المتكلم ولذلك لم يكن الاطلاق المقامي ظهوراً قانونياً عاماً بل بحاجة الى قرينة خاصة وهذه القرينة على قسمين:

١ - لفظية صريحة أو ظاهرة كما في المثال المتقدم.

٢ - دلالة الاقتضاء المناسبة مع شأن الشارع الاقدس وذلك فيما يفرض ان جزء من اجزاء الوظيفة كان مما يغفل عنه عادة بحيث لولا تعرض الشارع بنفسه له لم يلتفت اليه عامة الناس لكون احتمال لا يخطر على الازهان العادية فانه في مثل ذلك ينفي بسكوت المولى ولو في مجموع خطباته احتمال دخله وقيدته. كما يقال ذلك في مثل نفي احتمال دخل القيود الثانوية في التكليف كقصد الوجه والتمييز.

«حالات اسم الجنس»

تارة يكون اسم الجنس نكرة، واخرى معرفة باللام أو مضافاً الى المعرف به، وثالثاً لا يطرأ عليها شيء من التنوين أو اللام. ولا اشكال في القسم الثالث من حيث صلاحيته للاطلاق والتقييد وصلاحيته للتعين صدقاً وانطباقاً في تمام الافراد بنحو الشمول ببركة الاطلاق ومقدمات الحكمة أو بدلاً وفي فرد معين ببركة الدال على التقييد. وانما البحث عن ما يتغير من مدلوله بدخول التنوين أو اللام عليه ومن هنا يقع الكلام في مقامين:

المقام الاول: دخول التنوين على اسم الجنس - ولا اشكال في انه بذلك ينسلخ اسم الجنس عن الصلاحية للتعين الاستغراقي وللتعين في فرد خاص لأن التنوين يدل على الابهام والنكارة فيتعدّر في حقه التعيين ومن هنا ينقلب الاطلاق فيه من الشمولية الى البدية.

اما انسلاخه عن التعيين الاستغراقي فقد ذكر في تقريره وتفسيره ان التنوين الدال على التنكير يلحق قيد الوحدة بمدلول اسم الجنس فيصبح قولنا (اكرم عالماً) في قوة قولنا (اكرم واحداً من العلماء) ومعه يستحيل في حقه الشمولية لانه يستوجب استيعاب تمام الاحاد وهو خلف الوحدة.

وهذا البيان يتعرض عادة الى اشكالين حليّ ونقضى:

اما الاشكال الحليّ فحاصله: انّ الوحدة والواحد ايضاً من اسماء الاجناس وصالح للاستغرافية ولهذا يمكن أن يدخل عليه اداة العموم كقولنا (اكرم كل واحد من العلماء) الدال على الاستغرافية الاداتية فضلاً عن الحكمية. فكيف يكون تقييد اسم جنس اخر به موجباً لانسلاخه عن القابلية للاستغرافية.

واما النقص فبالنكرة الواقعة في سياق النهي والنفي كقولك (لا تشتم مؤمناً) فانها تدل على الاستغرافية مع وجود التنوين.

والجواب: اما عن الحلّ فبان قيد الوحدة له ثلاث معان:

١ - الواحد في مقابل الكثير والذي هو موجود ضمن الكثير، وواضح انّ هذا

المعنى على حد سائر اسماء الاجناس مفهوم كلي صالح للشمولية وليس مرادنا من قيد الوحدة هذا المعنى.

٢ - الواحد فقط أي الواحد بشرط لاعن الزائد، وفي مثل ذلك يستحيل الاطلاق الشمولي لانه خلف حد الوحدة إلا ان هذا المعنى ليس مقصوداً ايضاً على ماسوف يظهر.

٣ - الواحد بحدده لكن لافي نفس الامر بل من ناحية هذا الكلام أي الواحد فقط اثباتاً لا ثبوتاً، وهذا هو المقصود في المقام بمعنى ان اسم الجنس بعد دخول التنوين عليه من ناحية نفسه لا يصدق إلا على الواحد فقط من دون أن يني ثبوت الاكثر في الواقع ونفس الامر وهذا يختلف هذا المعنى عن المعنى السابق ولهذا لواكرم عالين دفعة واحدة كان ممتثلاً^١.

واما الجواب عن النقض فما تقدم فيما سبق من ان استفادة الاستغرافية في موارد النهي والنفي إن أريد بها الاستغرافية بلحاظ مرحلة الامتثال فهي بقانون عقلي يقضي بان الطبيعة لا تنتفي إلا بانتفاء تمام افرادها وإن أريد بها الاستغرافية في نفس الحكم فهو بدلالة سياقية خارجية وهي دلالة تصديقة على ان المفسدة انحلالية^٢.

١ - جعل هذه الامور معان لمفهوم الواحد لا يخلو من اشكال، فانه ليس له إلا معنى واحد بل اخذ مثل هذه الاعتبارات في المدلول التصوري مشكل تصويره ثبوتاً.

ويمكن ان يقال: ان المفاهيم بمائها منتزعة من الخارج فتكون ملحوظة في الذهن بما هي فانية في الخارج بحيث يشار بها الى الخارج ومن هنا كان لابد مع لحاظ الطبيعة من امر آخر وهو بمثابة تكية للاسم على ماعبره في كلمات اللغويين وهو التنوين أو اللام، وهذا معناه انه باللام يلحظ المفهوم فانياً اما في فرد معين معهود أو في الجنس حيث ان الافناء في الجنس والاشارة اليه بما هو امر خارجي معقول ايضاً، وبالتنوين يفنى المفهوم في فرد لامعين الذي هو معنى البديلية. ولعله اذا أمكن اثبات هذا المعنى تحل على اساسه مشاكل عديدة في أمثال المقام فالمسألة بحاجة الى مزيد تأمل.

٢ - كيف يمكن ذلك مع فرض وجود التنوين الدال على الوحدة؟ ولماذا لا يكون قرينة على عدم الانحلالية في خصوص ذلك؟ وإن شئت قلت: ان فناء الطبيعة بفناء افرادها صحيح ولكن الكلام في تحديد تلك الطبيعة وهل هي شرب خر واحد أو شرب كل خر فاستفادة تعلق الحرمة الواحدة بشرب كل خر فيه مطلب زائد على ما يقتضيه القانون العقلي لابد في اثباته من التماس تحريج لفظي أو عرفي. ويمكن أن يقال في حل الاشكال: بان التنوين يدل على الاشارة بالطبيعة الى فرد لابعينه بناء على ماتقدم من ان التنوين أو اللام يرتبطان بكيفية افناء المفهوم والطبيعة في الخارج وحينئذ إيجاد الفرد لابعينه يكون بايجاد فرد واحد واما انتفاءه فلا يكون إلا بفناء تمام الافراد ولهذا نجد الشمولية حتى اذا دخل في سياق النهي اداة البديلية كقولك لا تشرب أي خر ولعل هذا هو مقصود السيد الاستاذ.

وهذا يتضح الوجه في انسلاخ اسم الجنس بعد تنكيهه عن التعيين في فرد معين فانه مقتضى الابهام والتنكير المستفاد من التنوين فهو من ناحية نفسه لا يكون معيناً وإن فرض تعيينه ثبوتاً كما في قوله تعالى (وجاء رجل من اقصى المدينة). وهذا نستنتج ان كل تنوين نراه في اسم جنس متعين من ناحية نفس الكلام استغراقياً أو شخصياً فليس بتنوين تنكير بل تمكين من قبيل اكرم كل رجل^١. ومن قبيل اكرم رجلاً زارك بالامس اذا أريد به الاشارة الى رجل معين معهود.

المقام الثاني: دخول اللام على اسم الجنس - ولا اشكال في انه بذلك يخرج اسم الجنس عن الابهام والاهمال الى التعيين، وقد فسر المشهور ذلك على اساس ان اللام موضوعة للتعين ومن هنا يفيد التعريف، والتعيين محفوظ حتى في موارد الجنس، فان الجنس ايضاً له تعين ذهني، وإن شئت عبرت عنه بالتعيين الجنسي.

وقد استشكل في ذلك صاحب الكفاية (قده) بانه إن أريد دلالة اللام على التعيين الخارجي فمن الواضح عدم وجود تعين خارجي في موارد لام الجنس، وإن أريد التعين الذهني أي تعين الطبيعة في الذهن فمن الواضح أنه إن أخذ هذا التعين في مدلول اللفظ صار ذهنياً وبذلك يخرج عن الصلاحية للانطباق على الخارجيات إلا بالمجاز والتجريد وبطلانه واضح.

ومن هنا التزم (قده) بان اللام موضوعة للتزيين كما هو كذلك في موارد دخولها على الاعلام. وان معاملته اللغة مع المزين به معاملة التعريف لكونه معرفة باللفظ نظير التأنيث اللفظي الذي قد اعطي حكم التأنيث الحقيقي فلاغرابه.

وقد حاول بعض المحققين التخلص عن اشكال صاحب الكفاية (قده) مع الالتزام بمقالة المشهور من دلالة اللام على التعيين فذكروا محاولات تقتصر فيمايلي على ما افاده المحقق الاصفهاني (قده) بهذا الصدد. فقد افاد بان الاشكال المذكور مبني على تخيل ارادة التعيين الذهني للجنس بينما المقصود التعيين الجنسي فان كل ماهية

١ - الاستغراقية هنا ليست مستفادة من نفس اسم الجنس بل مستفادة من كل وهي مضافة الى النكرة الدالة على فرد من الطبيعة لابعينه فذلك على استيعاب كل الأفراد.

بحسب شؤونها وحدودها وتشخصها الماهوي متميزة عن غيرها ومتعينة واقعاً والمراد افادة هذه اللون من التعين ولا يلزم منه ذهنية المعنى.

وفيه - انه إن أُريد مفهوم التعين الماهوي فمن الواضح انه كسائر المفاهيم في اساء الاجناس مفهوم غير معين واقعاً فضمه الى مفهوم غير معين لا يفيد تعريفاً بل تخصيص، وإن أُريد منشأ انتزاع التعين أي مابه تتعين الماهية فهي في الماهيات حدودها وهي داخلية في مدلول اسم الجنس المدخول للآم فلم تزد اللام شيئاً على مدخولها.

والصحيح في الجواب ما حققناه سابقاً حينما كان لصاحب الكفاية (قده) اشكال مشابه على اخذ الاطلاق قيدياً في المعنى الموضوع له اسم الجنس من استلزام ذهنية المعنى وعدم انطباقه على الخارج. وحاصل الجواب: انه لو كان المقصود اخذ مفهوم التعين الذهني أو المتعين في الذهن قيدياً فهو غير صالح للحكاية إلا عن الذهن لا الخارج لكونه معقولاً ثانوياً انتزع عما في الذهن، ولكن هذا ليس هو المدعى كيف ومفهوم التعين نكرة بنفسه سواء أُريد به التعين في الذهن أو الخارج، وانما المأخوذ واقع التعين الذهني بمعنى ان الواضع حينما وضع اللفظ كان لا بد له أن يتصور المعنى ليقرن بينه وبين اللفظ واما المعنى بلا تصور فلا يمكن قرنه باللفظ وفي المقام قد قرن بين اللفظ وبين الصورة الذهنية بما هي متعينة ولا يلزم منه عدم انطباقه على الخارج فان هذه الصورة المتعينة بطبيعتها حاكية عن الخارج لانها منتزعة عنه، وكأنه وقع خلط بين اخذ مفهوم من المعقولات الثانوية في مدلول اللفظ وبين اخذ مفهوم من المعقولات الاولية بما له من الشؤون والخصوصيات في العقل الاول في مدلول اللفظ،

١ - هذه الخصوصيات والشؤون اذا كانت راجعة الى اللحاظ والوجود الذهني في المعقول الاول فلا يمكن اخذها في مدلول اللفظ الذي هو امر تصوري لان الموضوع له ذات المعنى لا المعنى المقيد بالوجود أو ماهو شأن من شؤون الوجود لا ذهنياً ولا خارجياً وان كانت راجعة الى المتصور والملاحظ فلامعهودية ولا تعين للماهية الملحوظة زائداً على تعينها الذاتي المقاد باسم الجنس والاولى على ضو ماتقدم ان يقال: بان المفهوم تارة لا يضاف في الذهن الى الخارج وهذا هو اسم الجنس من دون تنوين ولا لام، واخرى يشار به الى الخارج ولكن الى خارج غير متعين أي اشارة بنحو بدلي وهذا هو اسم الجنس مع التنوين، وثالثة يشار به الى الجنس الموجود في الخارج فيما اذا كان هو محط الغرض لاختصاصيات وهذا هو موارد لام الجنس، فالتعنين يراد به الاشارة الى الخارج المعين وهذا محفوظ في لام الجنس وانما الاختلاف عن موارد التعين الخارجي في طبيعة المشار اليه لاني الاشارة نفسها فانها حاصلة في القامين ولعل هذا مقصود المحقق الاصفهاني(قده).

فانه بذلك لا يخرج عن كون مدلول اللفظ معقولاً اولياً لا ثانوياً. فالصحيح ما عليه المشهور والمتطابق مع الوجدان العرفي القاضي بدلالة اللام على التعيين حتى في موارد لام الجنس. ولكن ليس المراد من هذا التعيين الذهني محض الوجود في الذهن لوضوح انه بذلك لا يصبح المعنى معرفة ولهذا لم يتوهم انقلاب الكلمات الى معارف من ادعى وضعها للمعنى المقيد باللحاظ الاستقلالي أو الآلي ذهنياً. وأما المراد من التعيين هنا تطبيق الصورة الذهنية على الانطباعات المألوفة سابقاً للذهن فالأسد له انطباعات معينة في ذهن الانسان مثلاً واللام تدلّ على ماهية الأسد ومعناه بذلك النحو المعروف المألوف في الانطباعات السابقة وهذا كأنه يشبه العهد الذهني ولكنه في المقام نوعي وليس شخصياً.

وهناك حالة اخرى لاسم الجنس وهي حالة العلمية وتسمى بعلم الجنس كاسامة. والوجدان العرفي على ابهامه واجماله يحس بالفرق بينه وبين اسم الجنس فهناك فرق بين اسد وبين اسامة، فما هو حقيقة هذا الفرق؟ يمكن أن نذكر بشانه احتمالات ثلاثة:

١ - ولعله اقربها، انّ التعيين الذهني الجنسي الذي تدلّ عليه لام الجنس حينما تدخل على اسم الجنس مستبطن في نفس مدلول علم الجنس ومن اجل اخذ هذا التعيين في مدلوله اصبحت الكلمة معرفة لانها في قوة المعرف باللام ولكن بوضع واحد لا بوضعين.

٢ - ولعله اضعفها، انّ علم الجنس قد اخذ فيه الاطلاق وتجرد الطبيعة عن القيد وهذا نحو تعين في الماهية وتقليل في اهمالها.

وهذا الاحتمال بعيد لأن مجرد اخذ الاطلاق لا يجعله معرفة فانّ الطبيعة التي تلحظ بلا قيد لا تكون معرفة ولهذا لم يقل احد من القائلين باخذ الاطلاق في مدلول اسم الجنس بانه يصبح معرفة ولم ينقض احد عليهم بذلك فكأن المسلم بينهم انّ هذا المقدار لا يصير الكلمة معرفة ولا يخرجها عن اهمالها.

٣ - انّ اعلام الاجناس في بداية نشوؤها في اللغة كانت اعلاماً لحيوانات شخصية طوطمية معينة كانت مقدسة لدى قبيلة أو قوم وبعد أن انتهت ظروف التقديس بقي

الاسم مشيراً الى ماهية ذلك الحيوان محتفظاً بعلميته لغة باعتبار ان الخصائص اللفوية لا تزول بسرعة.

وهذا الاحتمال ايضاً يبعده امران:

١ - ان اعلام الاجناس لا تختص في اللغة بخصوص الحيوانات التي كانت مقدسة في التاريخ بل قد تكون لحيوانات تافهة كأم عريط للعقرب.

٢ - ان العرب لم يعهد منهم تاريخياً الاعتقاد بمثل هذه القضايا واعلام الاجناس كلمات عربية وليست دخيلة.

وهذا ينتهي البحث عن الاطلاق.

٢ - التقييد

والقصد منه البحث عن موارد حمل المطلق على المقيد وهو بحث يناسب باب التعارض نجمله هنا فنقول: ان المقيد تارة يكون متصلاً بالمطلق، واخرى منفصلاً عنه. فهنا مقامان.

المقام الاول - في المقيد المتصل بالمطلق، وله اقسام ثلاثة:

١ - أن يكون جزءاً لنفس جملة المطلق (كاعتق ربة مؤمنة). ولا اشكال في هذا القسم من حيث عدم انعقاد الاطلاق ذاتاً ومن اول الامر لوروده مقيداً.

٢ - أن يكون المقيد جملة مستقلة عن جملة المطلق ولكنه بلسان التقييد بحيث انصب الحكم فيه على التقييد لا المقيد كما اذا قال (اعتق ربة) وتكن تلك الربة مؤمنة، أو (اياك أن تعتقها كافرة) ولا اشكال في هذا القسم ايضاً من حيث عدم ثبوت الاطلاق لأن ظاهر دليل التقييد حينئذ الشرطية أو المانعية وهو حاكم على دليل المشروط.

٣ - أن يكون المقيد جملة مستقلة ناهية وقد انصب النهي فيها على المقيد لا التقييد كما اذا قال (اعتق ربة) و(لا تعتق ربة كافرة) وهنا اذا استظهرنا من لسان الدليل ان النهي ارشاد ايضاً الى المانعية فلا اشكال في التقييد وعدم انعقاد الاطلاق ومقدمات للحكمة بنفس النكته المقدمة وإلا فان احتمال ذلك فايضاً لا ينعقد

الاطلاق للاجمال واحتمال قرينية الموجود، وان لم يحتمل ذلك بأن استظهر انه حكم نفسي مستقل على حد حكم المطلق، فإن قيل بإمكان اجتماع الامر والنهي حتى في امثال المقام فلا اشكال لعدم التنافي حينئذ، وإن بني على الامتناع ولو في مثل المقام الذي يكون العنوانان من المطلق والمقيد، فإن فرض ان هذا الامتناع امر بديهي واضح عرفاً كان التنافي بين الدليلين داخلياً متصلاً وحينئذ يتشكل للمقيد دلالة التزامية عرفية على عدم ارادة الاطلاق من المطلق فيتقيد به لاحتماله لو لم يفرض ان دلالة المقيد ولو من جهة اخرى بالاطلاق ومقدمات الحكمة ايضاً، واذا فرض ان برهان الامتناع عقلي وليس بديهيّاً واضحاً عرفاً فلامعارض متصل بل بعد ضم ذلك البرهان فحكمه حكم التعارض المنفصل، هذا كله اذا فرض ان الأمر كان بدلياً كاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، واما اذا كان انحلاليّاً كاكرم العالم ولا تكرم العالم الفاسق فلا اشكال في التنافي حينئذ على كل حال ويتعين تقييد المطلق لكونه قرينة على التقييد على كل حال، ومثل هذا ايضاً ما اذا كان التنافي بين المطلق وجملة المقيد بنحو السلب والايجاب من قبيل لا يجب اكرام العالم واكرم الفقيه.

٤- أن يكون جملة المقيد مستقلة آمرة من قبيل (اعتق رقبة) و(اعتق رقبة مؤمنة) وهنأ تارة: يفترض استظهار وحدة الحكم في الجملتين ولو باعتبار مناسبات الحكم والموضوع، واخرى: يفترض استظهار التعدد، وثالثة: يفترض عدم وجود ما يدل على ذلك بحيث يحتمل فيه كلا الأمرين، فاذا استظهرنا وحدة الحكمين فلا اشكال في لزوم التقييد حينئذ من جهة ان الحكم الواحد اما مطلق أو المقيد، واذا استظهر التعدد فلا تعارض حينئذ، واذا لم يستظهر شيء منها فقد يقال ان مقتضى القاعدة العمل بها معاً مادام لم يحرز الوحدة الموجبة للتعارض وثبت في طول ذلك تعدد الحكم.

وفيه: اذا فرض اجمال الجملة الثانية من ناحية كونها معبرة عن حكم آخر أو نفس الحكم فيكون مما يحتمل قرينته ومعه لا يحرز أصل الظهور الاطلاقي لكونه متصلاً به.

وهكذا يثبت لزوم التقييد في الاقسام الاربعة ورفع اليد عن الظهور الاطلاقي أو سقوطه، أي ان الظهور الاطلاقي ساقط فيها تخصصاً لعدم الموضوع له لالتخصيصاً

واقْتِضَاءٌ لِمَانَعٍ لِمَا اشْرنا اليه في مقدمات الحكمة من أنَّ الاطلاق نتيجة عدم وجود ما يكون بياناً للقيّد. إِلَّا أنَّ هذا التخصيص تارة لا يحتاج الى مصادرة، واخرى يحتاج الى مصادرة وعلاوة، ومن هنا تختلف الاقسام المتقدمة. ففي القسم الاول وهو ما اذا كان القيّد وارداً في نفس جملة المطلق انهدام الاطلاق ومقدمات الحكمة لا يحتاج الى مصادرة على ما تقدّم في بيان مقدمات الحكمة وكيفية اقتضاءها للاطلاق، لأنَّ اسم الجنس لم يأتِ مجرداً عن القيّد لكي ينعقد فيه اطلاق، واما في الاقسام الاخرى فانَّ بني في المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة أنَّ عدم بيان القيّد يراد به عدم مطلق ما يكون بياناً للقيّد فهنا ايضاً لا يحتاج الى المصادرة الاضافية في تمام الاقسام التي حكمنا فيها بحمل المطلق على المقيّد لثبوت ما يدل على القيّد، واما اذا كان المراد بيان ما يكون قرينة على التقيّد ولسان التقيّد والقرينة فانهدام الاطلاق موقوف في هذه الاقسام على مصادرة زائدة هي أنَّ طرز بيان القيّد في جملة المقيّد هو طرز القرينية اما بنحو الحكومة كما في القسم الثاني أو بنحو القرينية النوعية كما في الثالث والرابع لكي يحرز بذلك انثلام مقدمات الحكمة.

ثمَّ أنَّ هذا المقيّد قد يفرض انه يتدخل في اثبات مفاده إطلاق من الاطلاقات بحيث لولاه لم يكن موجب للتقيّد، كما اذا قال (لا يجب عتق الرقبة) و(اعتق رقبة مؤمنة) فانَّ التقيّد في المقام فرع استفادة الوجوب من ظهور صيغة الأمر واما لو حمل على الاستحباب فلا تنافي، فلوقيل مثلاً أنَّ دلالة الامر على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمة لا بالوضع وقع التنافي بين الاطلاقين لامحالة. وفي مثل ذلك نحتاج الى المصادرة المتقدمة على كل حال حتى لو بنينا على أنَّ المقدمة الثانية هي عدم مطلق ما يكون بياناً للقيّد فانه من دون فرض مصادرة القرينية وانَّ الاطلاق اذا كان في موضوع أخصَّ عُذَّ قرينة عرفاً لم يكن وجه لترجيح احد الاطلاقين على الاخر.

المقام الثاني - في المقيّد المنفصل وقد ذكروا في هذا المقام انه إنَّ لم يكن بين المطلق والمقيّد تنافٍ أخذ بها وإلَّا حمل المطلق على المقيّد، وتحقيق حال هذه الفتوى بالكلام في موضوعين:

١ - انه متى يكون تنافٍ وتعارض بين المطلق والمقيّد؟

٢ - لماذا يقيد المطلق بالمقيد ولا يتصرف في ظهور المقيد؟

أما الموضع الاول فهنا صور عديدة:

١ - أن يفرض أن المقيد المنفصل ناظر الى المطلق وشارح للمرام منه، وواضح انه في مثل ذلك يكون حال التقييد حال ادلة الشرطية والممانعية و يكون دليله معارضاً مع دليل المطلق اذ لا يعقل اطلاق المشروح مع العمل بالدليل الشارح.

٢ - أن لا يكون ناظراً اليه ولكنه بنحو السلب والايجاب كما في (اكرم العالم) و(لا تكرم الفاسق) ولا إشكال فيه ايضاً في التنافي والتعارض اما مع ضم مسألة الامتناع اذا كان الامر بديلاً أو من دونه اذا كان شمولياً أو كان التنافي بنحو السلب والايجاب.

٣ - أن يكون كلاهما موجباً او كلاهما سالباً وهنا فروض:

احدهما - أن يكون كلاهما شمولياً وسالباً اي نافياً للحكم من قبيل (لا يجب اكرام العالم) و(لا يجب اكرام الفقيه) ولا تعارض هنا يقيناً.

الثاني - أن يكون كلاهما شمولياً مثبتاً كما اذا ورد (اكرم العالم) و(اكرم العالم العادل) وهنا ايضاً لا تعارض لولم نقل بمفهوم الوصف واما لوقلنا به ولوبنحو القضية الموجبة الجزئية لا القضية الكلية يقع التنافي بينها لامحالة. ومثله ما اذا كانا نهيين احدهما عن المطلق والآخر عن المقيد.

الثالث - أن يكون المطلق مع المقيد مثبتتين ولم يكونا شموليين بل احدهما أو كلاهما بديلين من قبيل (اعتق رقبة) و(اعتق رقبة مؤمنة)، وهنا إن احرز وحدة الحكم فلا إشكال في التنافي والتعارض بينها لأن الحكم الواحد كما تقدم اما مطلق أو مقيد، وإن لم يحرز وحدة الحكم فلا تعارض ولا اجمال لكون المقيد منفصلاً. ولكن وقع النزاع في أنه كيف يمكن احراز وحدة الحكم؟ فالمشهور ورويتهم صاحب الكفاية (قده) ينكرون امكان احرازها من ناحية نفس الخطابين وانما قد يفرض العلم بذلك من الخارج، ولكن المحقق النائيني (قده) يدعي امكان احراز ذلك من نفس الخطابين ببرهان: انه لو كانا حكيمين احدهما وجوب المطلق والآخر المقيد اذن كانت النتيجة التخخير بين الاقل والاكثر فإن امر المكلف يدور بين أن يعتق رقبة مؤمنة أو يعتق رقبة

كافرة أولاً ثم يعتق رقبة مؤمنة، وهذا تخيير بين الاقل والاكثر وهو بلاعناية باطل لكونه غير معقول ثبوتاً على ماقرر في محله، ومع العناية واخذ الاقل بحده وإن كان معقولاً ثبوتاً فيما اذا لم يكن حد الاقل والاكثر كالضدين اللذين لا ثالث لهما ولكنه خلاف الظاهر اثباتاً.

وفيه: انه إن أريد لزوم التخيير بينها في عالم الجعل فهو واضح الجواب لأن الجعل بحسب الفرض وظاهر الدليل متعدد تعلق أحدهما بالجامع والآخر بالحصّة، وإن أريد لزوم ذلك بحسب عالم الامتثال من حيث أنّ النتيجة العملية للجعلين في مرحلة الامتثال كجعل واحد بالجامع بين الاقل والاكثر، فهذا غير صحيح لأن الجعل الواحد بالجامع كذلك لا يحفظ الا تيان بالاكثر وهذا بخلاف المقام حيث يكون الأمر بالأكثر تعييناً، وإن أريد أنّ الأمر الآخر بالجامع لغو بلحاظ مرحلة الامتثال حينئذٍ ففيه انه قد يفرض تحرك مكلف نحو الجامع دون الحصّة فلماذا يفوت عليه ذلك لو فرض وجود مصلحة لزومية فيه ايضاً فتحفظ بمثل هذا الجعل. فالحاصل معقولة الجعلين في المقام مما لا يكاد يخفى فالتشكيك في امكانهما مما لا ينبغي. فالصحيح ما عليه المشهور من أنّه حيث لم يحرز من الخارج وحدة الحكيم فلا تعارض بين المطلق والمقيد في هذه الصورة.

واما الموضوع الثاني، ففي بيان حكم التعارض للاقسام السابقة وهذا بحث من بحوث تعارض الادلة الشرعية وقوانين الجمع العرفي المقررة لموارد التعارض غير المستقر، ومحصله بنحو يناسب المقام: اننا إن بنينا في مقدمات الحكمة على أنّ من جملتها عدم بيان القيد ولو منفصلاً فلا يحتاج في تخريج تقدم المقيد على المطلق الى مؤونة ومصادرة زائداً على ما تقدم في المقيد المتصل بالمطلق و يكون الاطلاق ساقطاً حينئذٍ تخصّصاً وإقتضاً لا تخصّصاً وللمزاحم، وإن بنينا على ما هو المختار والمشهور من أنّ ما يتوقف عليه الظهور الاطلاقي هو البيان المتصل لا المنفصل فالظهور الاطلاقي يبقى محفوظاً حتى بعد ورود المقيد المنفصل فالتعارض بحسب الحقيقة انما يكون بين ظهورين حالين فعليين للمتكلم احدهما ظهور حاله في أنّ تمام ما يرومه ويريده يقوله، والآخر ظهور حاله في أنّ تمام ما يقوله يريده جداً، فلا بدّ اما من رفع اليد عن الاول وهو لازم تقييد المطلق أو عن الثاني وهو لازم حمل القيد في المقيد على انه غير جدي وانه من باب المثال أو نحو

ذلك، فنحتاج الى مصادرة اضافية وراء مقدمات الحكمة لترجيح الظهور الثاني على الاول وتلك المصادرة الاضافية يختلف الحال بالنسبة اليها بين حالتين:

١ - أن يكون المقيد ناظراً الى المطلق ولسانه لسان ادلة الشرطية والمانعية كما اذا قال (ولتكن الرقبة التي تعتقها مؤمنة) وفي هذه الحالة نحتاج الى مصادرة نظرية الحكومة التي مفادها ان لكل متكلم أن يجعل قرينة شخصية على تعيين مراده وتحديد له ولوبكلامه الاخر.

٢ - أن لا يكون المقيد ناظراً الى المطلق بل كل منها بيان مستقل، وهنا نحتاج الى مصادرة اخرى يمكن صياغتها باحد وجوه ثلاثة:

١ - أن يدعى تقييد حجية الظهور كبروياً بعدم معارضة ظهور اقوى و يدعى كون الظهور الثاني اقوى من الاول، لأن ظهور حال المتكلم في ارادة مايقول اشد واكد من عدم ارادة ما لايقول فلا يكون الاطلاق حجة في معارضته مع المقيد.

٢ - أن يدعى تقييد حجية الظهور كبروياً بعدم القرينة على الخلاف والمقصود بالقرينة ما يجعله العرف والعقلاء بحسب الموازين النوعية تفسيراً للمرام من الخطاب الاخر ولو كان منفصلاً عنه، و يدعى بان احد موازين القرينة هو الاظهرية المحفوظة في جانب ظهور المقيد بالنسبة للمطلق فينتهي بذلك الى نفس النتيجة السابقة ولكن مع فرق في الصياغة والتخريج.

٣ - أن يستغنى عن الاظهرية نهائياً مع التحفظ على المصادرة الكبرى في حجية الظهور من اناطتها بعدم القرينة على الخلاف وتتميم الصغرى بدعوى ان المقيد باعتباره اخص موضوعاً يعد قرينة عرفاً، و فرق هذه الصياغة عن السابقتين في عدم الحاجة فيها الى مسألة اظهرية ظهور المقيد في التقييد من ظهور المطلق في الاطلاق، و يترتب على ذلك عملياً انه يلتزم بناءً عليه بالتقييد حتى اذا لم يكن المقيد أظهر في مورد من موارد أو كان ثبوت مفاده النهائي بحاجة الى اجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة في الحكم المقيد من جهة أخرى كما اذا كان المقيد أمراً وقيل بكون دلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

وهذه الصياغة هي المختارة لدى المحقق النائيني (قده) بينا المترائي من عبائر المحقق

الخراساني (قده) احدى الاوليين، والصحيح ما عليه المحقق النائيني (قده) وتفصيل ذلك وتحقيق الحال في نكاته وخصوصياته موكول الى بحوث التعارض غير المستقر.

المجمل والمبين

ليس مهم الاصولي هو البحث عن ان اللفظ الفلاني مجمل أو مبين، فان هذا وظيفة اللغوي لا الاصولي، وانما المهم هو البحث عن موازين رفع الاجمال في الدليل المجمل بالدليل المبين، ومقصودنا من المجمل ما ليس له معنى ظاهر يمكن العمل به وهو على قسمين، لانه تارة: يكون مجملاً بالذات أي ليس له معنى ظاهر في نفسه بالنسبة اليها من قبيل اجمال كلمة (الرطل) وتردده بين العراقي والمكي والمدني، واخرى: يكون مجملاً بالعرض وهو ما كان له معنى ظاهر في نفسه لغة وعرفاً ولكنه ثبت عدم ارداته فتعذر العمل بظاهره فاصبح المراد منه مجملاً. وفيما يلي نبحت عن كل من القسمين.

١ - المجمل بالذات

وهو على نوعين ايضاً، لان المجمل اما أن يكون في قبالة دليل مبين بالذات ويراد رفع اجمال المجمل به كما اذا ورد (الكر ستمائة رطل) وهو مردد مجمل بين العراقي والمكي الذي هو ضعفه، وورد (الكر الف ومائتا رطل بالعراقي) فيبحث عن امكان رفع اجمال الدليل الاول بالثاني، واخرى يفرض ان كلا الدليلين مجمل كما اذا ورد في الدليل الثاني ان الكر الف ومائتا رطل من دون تعيينه في العراقي، فيقع الكلام في امكان رفع اجمال كل منهما بالاخر.

اقا النوع الاول - فتحته صورتان:

١ - أن يفرض ان اجمال المجمل بمعنى ان مفاده الجامع بين امرين من دون تعيين للخصوصية والدليل المبين يتعرض للخصوصية، كما اذا فرض دلالة على ان صلاة الليل مطلوبة ودل دليل آخر على كونها مستحبةً أو ليست واجبة وفي هذا الفرض لاشكال في ارتفاع اجمال المجمل بالمبين لانه بحسب الحقيقة لاجمال في ما هو مدلول

المجمل ولا تردد فيه وإنما مدلوله الجامع فبضمه الى الدليل الاخر تعين الخصوصية لاحالة.

٢- أن يفرض أن مفاد المجمل احدي الحصتين والخصوصيتين بالذات مع التردد عندنا كما في مثال الكر فهل يمكن رفع اجمال المجمل بالمبين؟.

الصحيح: انه تارة يفرض قطعية اصالة الجد في المجمل بحيث لا يحتمل في حقه صدوره تقية ونحو ذلك كما اذا كان الحديث نبوياً مثلاً، واخرى يفرض ظنيهاً بحيث نحتاج في نفي هذا الاحتمال الى التمسك بالاصل العقلائي المعبر عنه باصالة الجد. فعلى الاول يقال بمجمل المجمل على المبين في المثال يمكن تعيين ان المراد من ستمائة رطل هو المكّي منه، لأن احتمال ارادة العراقي منه جداً ينفيه الدليل المبين واحتمال ارادته تقيه منفي بقطعية الجهة، كما ان احتمال عدم صدوره منفي بدليل السند.

واما على الثاني فقد كنا نستشكل في رفع الاجمال فيه بان اصالة الجد تعني جدية ماهو المراد الاستعمالي للكلام وهو في المقام مردد بين جعل الكرية ستمائة بالرطل المكّي أو جعله بالرطل العراقي فاذا كان المراد الرطل العراقي فليس جعل الكرية للرطل المكّي مدلولاً لاصالة الجد لا بالمطابقة ولا بالالتزام كما هو واضح، والجامع بين المدلولين ليس مدلولاً للكلام لكي نجري بلحاظه اصالة الجد، وان شئت قلت: ان اصالة الجد مفادها ان ماهو المدلول الاستعمالي للكلام مراد جداً حقيقة وفي المقام المدلول الاستعمالي للكلام - أي مفاد الكلام - مردد بين معنيين يقطع بعدم جدية احدهما على تقدير كونه مفاد الكلام ويحتمل جدية الاخر على تقدير كونه المفاد فان أريد اجراء اصالة الجد بلحاظ ما يحتمل جديته فلا محرمز لكونه هو مفاد الكلام، وإن أريد اجرائه في الجامع لاثبات جديته فالجامع ليس مدلولاً وإن أريد اجرائه في واقع ماهو المدلول على اجماله بأن نشير بهذا العنوان الاجمالي الى واقع ماهو مفاد الدليل في علم الله ونقول انه جدي و يكون العنوان الاجمالي مجرد مشير الى ماهو المفاد لانه المفاد فهذا ايضاً غير صحيح لأن المشار اليه بهذه الاشارة مردد بين ماهو مقطوع البطلان وعدم الجدية على تقدير وغير محرمز الوجود على تقدير آخر فيكون من الاصل في الفرد

المردد أي أنّ الظهور في الجدية المشار اليه بهذا العنوان مردد بين مايقطع ببطلانه وما لا يحرز وجوده واحراز مثل هذا الظهور لا يكون احرازاً لظهور حجة لكي تثبت على اساسه لوازمه.

إلا أنّ هذا الاشكال غير تام رغم أنّنا كنا نبني عليه فيما سبق، وذلك لأنّ الظهور في الجدية وعدم التقية صفة مضافة الى نفس الكلام لا الى المدلول الاستعمالي له بمعنى أنّ الدال على الجدية وعدم التقية إنما هو ظهور حال المتكلم في أنّ كلامه الذي يتكلم به ليس فارغاً وتقية لأنّ الدال عليه هو نفس المدلول الاستعمالي ليقال انه مردد بين مقطوع البطلان وغير محرز الثبوت، بل المدلول الاستعمال طرف الدال وهو ظهور حال المتكلم في أنّ كلامه ليس فارغاً وهزلاً بل له مراد جدي على طبق ظاهره وهذا الظهور محرز وجداناً وبما انه يحرز ببركة الدليل المبين عدم جدية جعل الكرية لستمائة رطل عراقي فيحرز بالملازمة أنّ مفاد الجمل هو جعل الكرية لستمائة بالمكي لاحالة.

لا يقال: قد تقدم في بحوث العام والخاص انه لا يمكن احراز المدلول استعمالي للدليل باصالة الجد بعد معلومية المراد الجدي لأنّ الأصل المذكور انما يرجع اليه عقلياً لتشخيص المراد الجدي عند الشك فيه من المراد الاستعمالي المعلوم لا العكس ولهذا لا يتمسك به لا ثبات استعمال العام في الخصوص بعد ثبوت التخصيص بلحاظ المراد الجدي.

فانه يقال: لو فرض وجود تخصيص في حجية الظهورات في المقام لايراد اثبات ماهو المدلول الاستعمالي من الجمل بل اثبات جدية المعنى الآخر ابتداءً باعتباره لازماً لحجية الظهور المذكور من دون أنّ نتعبد بما هو المراد الاستعمالي له وإن كان ذلك أيضاً لازماً.

النوع الثاني- ما اذا كان الدليلان معاً مجملين بالذات فاذا لم يكن شيء من المحتملات في احدهما منسجماً مع بعض محتملات الآخر ينحو يصلح لرفع اجماله وتعيينه فلا طريق لرفع الاجمال حينئذ، وأمّا إذا كان بعض محتملات كلّ منهما متطابقاً مع بعض محتملات الآخر كما في مثال الكر حيث ورد تحديده تارة بستمائة رطل وأخرى بألف

ومأتي رطل وعلى تقدير ارادة المكي من الاول والعراقي من الثاني يكونان متطابقين
فحينئذ يمكن رفع الاجمال في ذلك باحدى طريقتين:

١ - الطريقة المتقدمة في النوع المتقدم حيث يقال بان مقتضى اصالة الجهة في كل
منها تعيين مفاد كل منها في معنى واحد وهو جعل الكرية لستمائة رطل بالمكي
الذي هو الالف ومثان بالعراقي لان أي حمل اخرينافي جريان اصالة الجد فيها، وهذا
التقريب كما عرفت موقوف على جريان اصالة الجهة في امثال المقام وقد تقدم ان
الصحيح جريانها.

٢ - ان مقتضى القاعدة حجية كل من الدليلين حيث لا يحرز التعارض بينها
لاحتمال ان المراد بكل منها ما يوافق الاخر فنثبت بذلك قضيتين مجملتين احدهما
(ان الكر ستمائة رطل) والاخرى (انه الف ومائتا رطل) ولا بأس بثبوت هاتين
القضيتين المجملتين على اجمالها لو كان يترتب عليها أثر عملي كما في المقام حيث ان
لازم صدقها عقلاً ان الكر هو ستمائة رطل عراقي الذي هو الف ومثتا رطل مكي،
وان شئت قلت: ان الدليلين في المقام ليس اجمالها اجمالاً مطلقاً بل اجمال كل منها
تقارنه دلالة لاجمال فيها في الأخرى فرواية الستمائة تدل على ان الكر ليس باكثر من
ستمائة رطل مكي على جميع محتملاتها ورواية الالف ومأتين تدل على انه ليس باقل
من الف ومأتين بالعراقي وهاتان الدالتان لا يعلم بكذبهما لتوافقهما فيؤخذ بها لاحالة
وبه يثبت المطلوب^١.

١ - لا يقال: هذه الدلالة في كل منها لازم لمفاد الدليل المردد بين العراقي والمكي فاذا لم يكن يجري في المدلول المطابق للمفاد
اصالة الجهة والجد بناءً على الاشكال المتقدم لكونه مردداً بين مقطوع البطلان ومشكوك الثبوت فلا يمكن اثبات هذا اللازم ايضاً
واما صدق القضيتين المجملتين فاذا أريد به صدق الجامع في كل منها فالمفاد والمدلول لكل منها ليس هو الجامع بل كل منها
بخصوصه، وإن أريد الفرد المردد ورد الاشكال المتقدم فهذا البيان اتماماً يرجع الى البيان الاول أو لا يكون تاماً.
فانه يقال: إن كل ظهور ودلالة أحرز ولو بالالتزام وللجامع المردد فالاصل حجيته ما لم يعلم بطلانه أو وجود المعارض له، ولا يقاس
بالاصول العملية فانه باعتبار اخذ عنوان الشك في موضوع ادلتها لا تكون جاريتي موارد الفرد المردد. إلا ان هذا انما يجدي فيما اذا
كان هناك مدلول للظهور ولو بالالتزام كما في المقام فلا يجدي في المورد السابق لما قلناه من ان المعنى المراد اثباته على احد
التقديرين ليس مدلولاً للفظ لمطابقة ولا التزاماً، بخلاف المقام حيث ان الحد الاقصى والحد الأدنى مدلول لكل من
الروائتين على كل المحتملات فهو ظهور متعين محرز يشك في وجود المعارض له.

٢ - المجمل بالعرض

وهو ما اذا كان الدليل ظاهراً في معناه في نفسه ولكن تعذر العمل بظاهرة مجئ ما يكون دالاً على خلافه فكيف يعمل بالدليل الاول؟ وهنا توجد طرق عديدة تختلف بحسب اختلاف الموارد لكيفية العمل بالدليل الاول الذي تعذر العمل بظاهرة.

١ - أن يعين مفاد الدليل بنفس الظهور الاول، وهذا انما يكون في موارد التخصيص والتقييد حيث يتعين العام أو المطلق في تمام الباقي بمقتضى نفس الظهور الاول فيها باعتباره انحلالياً على تفصيل تقدم في بحوث العام والخاص.

٢ - أن يتعين مفاده بظهور ثانوي طوي وذلك كما يقال في الامر انه له ظهور ثانوي في الاستحباب في طول عدم ارادة الوجوب ولذلك يتعين فيه بعد ورود ما يدل على نفي الوجوب.

٣ - تعيين مفاده بالظهور المطابق للدليل الهادم وذلك فيما اذا فرضنا انه كان حاكماً على الدليل الاول ومفسراً للمراد منه في الوقت الذي يهدم ظهوره.

٤ - تعيين مفاده بنفس الدليل الهادم ولكن لا باعتبار ظهور مدلوله المطابق في ذلك بل بقرار نوعي، وذلك فيما اذا فرض انه كان بنفسه قرينة عرفاً وعقلاً على هدم ظهور الدليل من ناحية وتعيين مفاده في امر آخر، نظير ما قد يدعى في المخصصات والمقيدات من حيث انها قرائن على السلب والايجاب أي تعيين ارادة تمام الباقي.

٥ - أن يعين مفاد المجمل بالدلالة الالتزامية للدليل الهادم وذلك فيما اذا كانت الجهة في الدليل المجمل قطعية بحيث لا يحتمل فيه عدم الجدية، فانه حينئذ يكون لازم الدليل الهادم الدال على عدم وجوب صلاة الليل مثلاً أن يكون المراد من دليل الامر بصلاة الليل الاستحباب اذا كان غير الوجوب منحصراً فيه، كما هو كذلك في مثال الامر بصلاة الليل وإلا ثبت جامع غير الوجوب فيترتب عليه الاثر المشترك.

٦ - أن يعين مفاد المجمل بالدلالة الالتزامية لمجموع امرين الدليل الهادم واصالة الجد وذلك في نفس الصورة المتقدمة فيما اذا افترضنا عدم قطعية الجهة في الدليل المجمل.

وفي هذه الصورة قد يستشكل بأن أصالة الجد هنا في الدليل المجمل معارضة باصالة الحقيقة، إذ كما أنّ ظاهر حال المتكلم أنّ كلامه ليس فارغاً وهزلاً كذلك ظاهره انه يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي الموضوع له وفي المقام يعلم بعد مجي الدليل الهادم انثلام احد هذين الظهورين فيقع التعارض بينهما.

ولكن هذا الاشكال غير تام فيما اذا كان الدليل الهادم منفصلاً، لأنّ كلاً من الظهورين الحالين المذكورين يكون منعقداً في الدليل المجمل إلاّ انه يعلم بكذب احدهما، ولكن حيث انه لا اثر لحجية الظهور الثاني منها إلاّ المعارضة واسقاط الظهور الاول عن الحجية لانه يعلم بعدم جدية المعنى الحقيقي على كل حال فلا يكون حجة لان العقلاء انما يبنون على اصالة الحقيقة لاثبات المراد لافي نفسه كما لا يخفى.

واما اذا كان الدليل الهادم متصلاً بالدليل المجمل وكان المورد بحسب مناسبات الحكم وخصوصياته مما يحتمل في شأنه التقية وعدم الجد فسوف يجمل الكلام و يتردد بين كونه صادراً تقية أو أنّ يراد به معنى ينسجم مع الدليل الهادم، ولا يجدي في مثله ماتقدم من عدم جريان اصالة الحقيقة لعدم ترتب اثر عليه فإنّ هذا انما ينفع في مورد انفصال الدليل الهادم واما في مورد الاتصال الذي هو المفروض في المقام فلا ينعقد الظهور الحالي في الجدية وعدم التقية حتى يكون حجة.

وهذا ينتهي ما أردنا ايراده من مباحث الألفاظ وبه ينتهي الجزء الثالث من مباحث الدليل اللفظي؛ والحمد لله أولاً وآخراً وصلّى الله على محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

فَهْرَسْتِ الْمَوْضِعِ

- ٤٤٩-١ مباحث الدليل اللفظي - ٣-
المقدمة.
- ٥
- ١٣٤-٧ بحوث النواهي.
- ٢٢-٩ دلالات صيغة النهي.
- ١٥-١١ مدلول صيغة النهي.
- ٢٠-١٥ دلالة النهي على الاستغراق
- ٢١-٢٠ كيفية امتثال النهي.
- ٢٢ النواهي المتعلقة بالجامع الانتزاعي.
- ١٠٣-٢٣ اجتماع الامر والنهي.
- ٢٧-٢٥ فذلكة القول بالامتناع.
- ٣٢-٢٧ امتناع الامر بالجامع والنهي عن فرده.
- ٣٨ - ٣٢ امتناع الامر بعنوان جامع والنهي عن عنوان آخر ينطبق على فرد من ذلك الجامع
- ٤١-٣٨ ملاكات ثلاثة لجواز الاجتماع.
- ٤٧-٤١ البحث عن صغرى أنّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون.
- ٥٠-٤٧ التطبيق المعروف لمسألة الاجتماع.
- ١٠٣-٥١ تنبيهات مسألة الاجتماع.
- ١٣٤-١٠٥ اقتضاء النهي للفساد
- ١٢٥-١٠٧ النهي عن العبادة.
- ١٠٩-١٠٧ معنى النهي عن العبادات.
- ١٠٧ اقسام النهي التحريمي.

١٢٠-١٠٩	براهين اقتضاء النهي لفساد العبادة.
١٢٥-١٢٠	تنبيهات المسألة.
١٣٤-١٢٥	النهي عن المعاملة.
٢١٦-١٣٥	المفاهيم.
١٤١-١٣٧	تعريف المفهوم.
١٤٨-١٤١	ضابطة الدلالة على المفهوم.
١٧٦-١٤٨	دلالة الجملة الشرطية على المفهوم (مفهوم الشرط).
١٩٨-١٧٦	تنبيهات مفهوم الشرط.
٢١١-١٩٨	مفهوم الوصف.
٢١٣-٢١١	مفهوم الغاية.
٢١٥-٢١٣	مفهوم الاستثناء.
٢١٦-٢١٥	مفهوم الحصر.
٤٠٠-٢١٧	العام والخاص.
٢٥٩-٢١٩	الفصل الاول: العام.
٢٢٢-٢١٩	الجهة الاولى: تعريف العموم.
٢٢٦-٢٢٢	اقسام العموم.
٢٥٩-٢٢٦	الجهة الثانية: ادوات العموم.
٢٣٧-٢٢٧	اسماء العموم.
٢٥٧-٢٣٨	الجمع المحلي باللام.
٢٥٩-٢٥٧	النكرة في سياق النفي.
٣٢٦-٢٦١	الفصل الثاني: التخصيص.
٣٢٦-٢٦١	حجية العام في غير مورد التخصيص.
٢٨٧-٢٦١	الجهة الاولى: حجية العام في تمام الباقي بعد التخصيص.
٣٢٦-٢٨٧	الجهة الثانية: حجية العام مع المخصص المجمل.
٣٠٨-٢٨٩	المقام الاول: المخصص المجمل مفهوماً.
٢٩٢-٢٨٩	الفرع الاول: اذا كان المخصص المجمل متصلاً بالعام ومردداً بين الاقل والاكثر.
٢٩٨-٢٩٢	الفرع الثاني: اذا كان المخصص المجمل متصلاً بالعام ودائراً بين متبائنين.
٣٠٢-٢٩٨	الفرع الثالث: اذا كان المخصص المجمل منفصلاً ودائراً بين الاقل والاكثر.
٣٠٣-٣٠٢	الفرع الرابع: اذا كان المخصص المجمل منفصلاً ودائراً بين متبائنين.
٣٢٦-٣٠٨	المقام الثاني: المخصص المجمل مصداقاً.

٣٥٠-٣٢٧	فصل: التعويض عن العام باستصحاب العدم الازلي
٣٥٢-٣٥٠	فصل: الدوران بين العام واستصحاب حكم المخصص.
٣٥٧-٣٥٢	فصل: جواز التمسك بالعام لإثبات التخصص.
٣٦٦-٣٥٨	فصل: اشتراط الفحص قبل التمسك باصالة العموم.
٣٧١-٣٦٦	فصل: اختصاص الخطاب بالمشافهين وعدمه.
٣٨٣-٣٧١	فصل: تعقب العام بضمير يرجع الى بعض مدلوله.
٣٩٣-٣٨٣	فصل: تخصيص العام بالمفهوم.
٣٩٠-٣٨٤	المقام الاول: تخصيص العام بمفهوم الموافقة.
٣٩٣-٣٩٠	المقام الثاني: تخصيص العام بمفهوم المخالفة.
٣٩٩-٣٩٤	فصل: تعقب الاستثناء لجمل متعددة.
٤٠٠	فصل: تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد.
٤٤٤-٤٠١	المطلق والمقيد
٤٣٨-٤٠٣	١- الاطلاق
٤١١-٤٠٣	الفصل الاول: اعتبارات الماهية- معاني اسماء الاجناس.
٤٢٦-٤١١	الفصل الثاني: مقدمات الحكمة.
٤٣٢-٤٢٦	تنبيهات.
٤٣٨-٤٣٣	حالات اسم الجنس.
٤٤٤-٤٣٨	٢- التقييد.
٤٤٠-٤٣٨	المقام الاول: المقيد المتصل.
٤٤٤-٤٤٠	المقام الثاني: المقيد المنفصل.
٤٤٩-٤٤٤	المجمل والمبين
٤٤٧-٤٤٤	١- المجمل بالذات
٤٤٩-٤٤٨	٢- المجمل بالعرض



