PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

Por al-Shahrida'T

مجمع الافكار

و

مطرح الانظار

تقريرات بحث الاصول

لشيخ الفقهاء و المجتهدين آية الله العظمى

الحاج ميرزا هاشم الاملى النجفى

مدظله العالى

تأليف

العبد محمد على الاسماعيل پور الشهرضائى

القمى

مع تذييلات من المقرر

الجزء الثانى

محرم الحرام ١٣٩٧

حق الطبع محفوظ للمؤلف

المطبعة العلمية ـ قم

(Arab)
BP174
.P872
Juz'2

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين والعترة الطاهرة

على اصدائهم اجمعين من آمن الى يوم الدين وبعد فقد وقعت على ما اودعه حضرة

العالم العامل والفاضل الكامل ذو الكفاءة البسيطة والقريحة الوقادة الفقيه الشيخ احمد الصباغ

والسيد محمد ابن السيد حسين ابن السيد محمد الشهير بالحداد والسيد شاطئ الشهير بالصفي والمهذب التقي جناب الحاج

الشيخ محمد ابن الحاج اسماعيل بن الحاج حسن الحداد ادام الله تأييده وافاض له وكرمه الجواد وسئل له

فهمه الشريف مما تتحفنا في ايامنا الاصولية فوجدت محررا لكل دقائقها مبينا

وموردا ما حققناه في الجزء الثاني فلله دره وعليه كما يحب ويرضى اجره الحاج الشيخ زين الدين والد حضرة

والسلام عليه ورحمة الله وبركاته حرر في شهر المحرم ١٢٩٧ الداعي

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR
92101 0000[illegible]4

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد كله لله رب العالمين والصلاة والسلام على من ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وآتاه الله الحكم وفصل الخطاب وعلى آله الاطهار الابرار الذين اذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا واللعنة الدائمة على مخالفيهم وغاصبى حقوقهم ومناصبهم الى يوم الدين

تذكرة فيها تبصرة لاهمية مباحث الالفاظ

اما بعد فقد وعدت فى الجزء الاول من كتابى المسمى بمجمع الافكار ان اهدى اليكم ايها الاخوان المحصلون ايدكم الله واياى تذكرة اخرى بعد ما جئت بتذكرة فيه فى المقدمة وهى العمدة فاقول انه لاشبهة ولاريب فى ان الالفاظ قوالب المعانى وكل انسان يظهر مطلوبه اما بالتلفظ واما بالكتابة اوغير ذالك كالاشارة باليد وسائر الجوارح والعمدة فى اظهار ما فى الضمير هو الكتابة والتكلم بالالفاظ.

ومن المعلوم ان الالسنة المختلفة من العربية والفارسية و الانجليزية وغيرها لها لغات مختلفة ولابد فى مقام استعمالها من مراعاة الوضع فى جميع ذلك وليس لاحد ان يخرج عن طريقة الواضعين فى ذلك اللسان ولا استنباط لغة من لغة اخرى فربما يكون المصدر له معنى ولا يكون لمشتقاته هذا المعنى بل معنى آخر فلو كان مثلا لكلمة العذب معنى يسمى بالفارسية گوارائى ليس لاحد ان يقول ان العذاب ايضاً من هذه المادة فهو ايضا عذب فان هذا اثبات اللغة والوضع

بواسطة العقل و من عند النفس من دون ملاحظة وضع الواضع و بعبارة اخرى ماشاع بين النحويين من ان المصدر اصل الكلام قدابطل عند الاصوليين المتاخرين بان وضع المشتقات ليس بقانونى بل يكون وضع كل كلمة بازاء كل معنى بنوالجمود فمن الممكن ان يكون للضرب معنى وهو بالفارسية زدن وللاضراب بفتح الهمزة معنى آخر و هو الامثال و النظائر و القواعد التى عندهم و ان كانت متبعة الاان الخروج عنها ايضاً فى بعض الموارد يكون غير منكر ولذا تريهم يقولون مثلامات ماضى يذر و يدع بل ندعى ان الظهور الكلامى ربما لايكون كظهور مفرداته عند الوضع فان مراد المتكلم يفهم من صدر كلامه وذيله وربما يكون الصدر قرينة للذيل وربمايكون بالعكس ولذا نفهم من قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما (النساء آية ١٦٢) ان المراد بالكلام هو التلفظ بايجاد الصوت فى الشجرة لظهوره كذالك ونفهم من قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح (آل عمران آية ٤٠) ان المراد بها هوجهة مبرزية الكلام ولذا يصدق على المسيح(ع) انه كلمة منه.

واذا كان الكلام فى امر نبع الماء وسفينة نوح فى قوله تعالى واصنع الفلك باعيننا و وحينائم ورد قوله تعالى و لاتخاطبنى فى الذين ظلموانهم مغرقون (فى سورة هود آية ٣٩) فلامجال لتوهم ان الغرق يكون فى بحر المحبة و الرحمة وتوهم ان ماورد من الوعيد بالنار من الايات المباركات يكون المراد منها نار العشق بصرف اطلاق النار عليه ايضا حقيقة اومجازا كمايزعم من خرج عن قانون المحاورة والعقلاء ويدعى من عند نفسه ان له لغة مختصة به فان المتكلم بالعربية لابد ان يلاحظ وضع لغة العرب و فهم عامة العقلاء الظهور من اللفظ لاان يدعى من قبل نفسه ان معنى هذه اللغة هكذا اوظهور العبارة كذا وانافهم لاغيرى.

فان من فهم من غير طريق اللفظ ان كان نبيااووصى نبى معصوم فالمتبع فهمه من طريق آخر و ان كان غير معصوم فنضرب كلامه على الجدار ولانصغى الى ادعائه حتى انه لوادعى الكشف والشهودنقول له مالاامضاء له من معصوم لاوقع له فانه ربما جاء من الاوهام الشيطانية ووساوسه ومن اين لنا اثبات ان هذا وصل الى الحق بل لعله وصل الى الباطل حسب طغيان نفسه بخروجه عن قالب المعنى و هو اللفظ و دخوله فى عالم الوهم و الخيال فهو كالنساج نسج العنكبوت و ان اوهن البيوت لبيت العنكبوت .

ومن هذا الطريق هلك من هلك وهلك من هو تابع له وظهر فى مقابل منطق المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين منطق من يسمى نفسه بالعارف بالحقايق و يوجب خلط الحقايق بل لامنطق له لانه يتكلم كيف يشاء بمايشاء اعاذنا الله تعالى من هذا الطريق ورزقنا الله فهم كلمات المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين .

واما الرؤيا الصادقة فلاننكرها كما لاننكر الكشف و الشهود الا انه مالم يحصل منطبقهما فى الخارج لاطريق لنا لاثبات الصدق فضلا عن وجود نص صريح على خلافه .

والحاصل اذا كان للفظ معنى ظاهر فنتبعه وان كان معناه متشابها فنذره فى سنبله ليبينه معصوم عالم بمعانى الالفاظ فى ساير العوالم فان القرآن الشريف الذى هو افصح كلام و ابلغه منه آيات محكمات هن" ام الكتاب و اخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله وما يعلم تاويله الاالله والراسخون فى العلم يقولون آمنابه كل من عندربنا فان كان فى وسع المخاطب بيان مطلب من المطالب العالية فيبينون له والا فيسكتون وهم المعصومون صلوات الله عليهم اجمعين.

فمن باب المثال فارجع فى تفسيرن فى سورة القلم وانظر الى الروايات فى تفسير

نور الثقلين و غيره فان كلمة «ن» فسرت فى كلام المعصوم عليه السلام بانه نهر فى الجنة اوانها لوح من نور فان هذه الكلمة حيث لايكون لها ظهور يفهمه كل احد بل لاظهور له بحسب الوضع اللغوى فى لسان العرب و يكون معناه فى غير هذا العالم لابد ان يتبع و ضع الله تعالى هذا اللفظ لذاك المعنى و لاطريق للبشر الى فهم معناه بهذا النحو الاباخبار معصوم .

ولوتفوه من لاعصمة له بمعنى لامثال هذه الالفاظ اوغيرها بادعاء الكشف والشهود لانصغى اليه و لايسمن و لايغنى كلامه من جوع الجهل بل فى رواية سفيان قال عليه السلام بعد كلام فى ذيل تفسيره كلمة «ن» بانها نهر فى الجنة قم ياسفيان فلاآمن عليك: اى ليس فى و سعك فهم هذه المعانى كما اقول و لااتكلم بكلام لايكون فى وسع المخاطب فهمه فهلم الى من يجلس فى مجلس العوام ويدعى مايدعى من فهم المعانى من غير دليل ليته يبين المتشابهات او مالامعنى له عندنا ثم ما كنا نسمع منه فانه يغير معانى ماهو اظهر من الشمس فكانه و ضع لاغراء الناس بالجهل والخروج عن الفهم .

ولعمرى ان امثال هذه الدعاوى صدر عمن صدر لعدم الاحاطة بالروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام اولعدم القدرة على الجمع بينها والتعمق فيها بل اخذوا شيئاقليلا منها واكتفوا باوهامهم فى بسط المعانى و كيفكان فنضرب عن هذا ذكراً ونذهب الى اصل المطلب وهو ان المعانى لابد ان يفهم من الالفاظ الموضوعة لها عند اهل المحاورة و ليس لنا تحريف الكلام عن مواضعه ومن هنا لابد من الدقة التامة فى الايات العقلية فى القرآن المجيد المبينة لصفات الله تعالى وساير الحقائق فاذا و صلنا الى مورد ليس فى و سعنا استفادة المعنى الذى نريد من هذا اللفظ ليس لنا ان نطبقه على معقولاتنا الااذا كان حكم العقل ضروريا بحيث يوجب الظهور للفظ فاذا كان الظهور البدوى من قوله تعالى «الرحمن على

العرش استوى، على شيء ينكره العقل الضروري نفهم عن كلمة استوى معنى آخر وهو كون معناها استولى بتفسير اهله .

فاذا عرفت ذالك مجملا فنقول قد ظهر لك الاحتياج الى بحث تام ودقة كاملة في فهم الظهورات من الالفاظ .

و يظهر ان مباحث الالفاظ في علم الاصول من اهم المباحث و ادقها ولابد لكل ناطق وباحث ومفسر و فيلسوف وفقيه من كونه خبرة في كيفية فهم الظهورات من الالفاظ ولايختص هذه المباحث بالفقيه فقط فان الاصول العملية ان كانت مختصة بالفقيه لكون فائدة قواعدها غالبا في الفقه من البرائة و الاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ واصالة الصحة وغيرها فمباحث الالفاظ لاتختص بعالم دون عالم فان الفيلسوف في مباحث الالهيات بالمعنى الاعم اوبالمعنى الاخص اوفي الطبيعيات اذا آل امره الى الاستفادة من آية اورواية بل الى الاستفادة عن كلام من سبقه تاييداً لكلامه لابد له من ملاحظة ظهور هذا الكلام فيما اراده وهكذا غيره .

فاذا دققت النظر ترى ان صحة استعمال اللفظ فيما يناسب له وانه لابد له ان تكون بشهادة الوجدان وعدم استهجانه ليكون التشبيه في الوجه الحسن بالقمر اوبالشمس لابشيء آخر لايختص بالفقه .

و جريان اصالة الحقيقة و اصالة عدم النقل و عدم الاشتراك و ساير الاصول العقلائية لايختص به وهكذا كون المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدء او في الاعم لايختص به و ظهور الامر في الوجوب اوالاستحباب او الاباحة و النهي في الحرمة او الكراهة لايختص بالامر الشرعي وان كان الفقيه يستفيد منه في الشرع وهكذا بحث كون الالفاظ موضوعة للصحيح او الاعم لايختص به و هكذا الى بحث العام والخاص والمطلق والمقيد و تخصيص العام بالخاص و المطلق بالقيد و الفرق بين الخاص و القيد المتصل و بين المنفصل و سراية الاجمال منهما اليهما و عدمها

و الفرق بين الحكومة والورود و التخصيص من جهة الدقة العلمية وغيرذالك مما لايختص به .

وهكذا ساير المطالب الذى لامجال للاطالة هنا فان التذكرة لاوسع لها لنبين كل مورد من الموارد فى مباحث الالفاظ ولابد من استفادة خصوصيات الموارد من مجالس البحث ولايسع مقالة واحدة بيان جميع ذالك .

ثم اعلم ان كل طلبة فى اى شعب من شعب العلم لابد له من بلوغ مرتبة الاجتهاد فى مباحث الالفاظ ليمكنه الاستفادة منها بالتحقيق عند احتياجه ولايكفى بحث ماهو المعمول من الكتب فى السطح المتوسط سيما مع عدم التعمق فى المطلب حقه بل لابد من التدبر و التامل فيما قالوه و اختيار مسلك وطريق من الطرق بالجد والجهد عند علماء الفن مع فراغ البال فانه لايمكن التخلص عن احتمالات كل مسئلة واختيار وجه من الوجوه الابه وقبل هذا التعمق فالغالب كون المرء عدوماجهله .

فبدا مماذكرناه بحمدالله ان الاحتياج الى المباحث اللفظية يكون لكل احد و لـولم يرد كونه فقيهـا ان اراد ان يصير محققا فى فهم الكلمات من عموم البشر بحيث يمكنه الاستدلال جدا بظاهر الكلام بل لولم يكن مسلما ايضاً يفيده فهى اوسع فائدة من غيرها بل مباحث الاصول العملية ايضاً محتاجة الى التعمق فى الاصول اللفظية فكم من زلة او زلات و قعت لغير و احد من باب الخروج عن قانونها والدخول فى خلط فهم المعنى من الالفاظ بالاستنباطات العقلية فى باب اللغة والوضع و ينجو من ينجو من هذا الهلاك بقدر بسط يده فى هذا العلم و بقدر نبوغه مع صفاء ذهنه وفى الخاتمة نرجوا التوفيق من الله لما يحب و يرضى لنفسى ولاخوانى المحصلين ببركة النبى الاعظم محمد و آله الطاهرين عليهم صلوات الله وسلامه وان يجعل لنا التوفيق للتفقه فى احكام الله تعالى من طريق الائمة عليهم السلام ومن كتاب الله تعالى بهدايتهم وتعليمهم عليهم السلام .

فانى ما اظن ان يكون علم اصعب من علم الفقه الذى يكون علم الاصول مقدمة له خصوصا مع غيبة صاحبنا الامام الثانى عشر الحجة بن الحسن العسكرى عليه السلام كيف لا وهو شأن ولى الله وخليفته فى ارضه وشان الانبياء طرا فانهم مع كون اظهار ساير العلوم فى وسعهم كان اعتنائهم بهذا العلم وعلم التوحيد وبيان الاحكام للناس لعدم وصول فهم البشر العادى اليه والى مصالحه والعلماء ورثتهم وساير العلوم حيث يكون غالبا لامر الدنيا جعلوه للناس وبينوا انموذجا منه لان الناس لايمكن ان يكونوا طلابا للمجهول المطلق و كل مافهموه كان من طريق الانبياء حتى صنعة اللبوس وغيره فيلزم التوجه الى الله تعالى بكل الجهد لنصير قابلا لوراثتهم فى ذالك فان الوارثة هذه كسبية وليست بقهرية والحمدالله وحده والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

المؤلف-٢٧ شهر الصيام سنة ١٣٩٧

بسم الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى خلق الانسان وعلمه البيان و الصلوة والسلام على الناطق بالصواب محمد و آله الطاهرين الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وسيما على الامام الثانى عشر الحجة بن الحسن صاحب الزمان روحى و ارواح العالمين له الفداء واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

اما بعد . فهذا هو الجزء الثانى من مباحث الالفاظ فى الاصول من كتاب مجمع الافكار تقريراً لبحث العلامة الفهامة المحقق المدقق آية الله العظمى الحاج ميرزا هاشم الآملى النجفى ادام الله ظله حاميا للدين والمسلمين بيد مولفه الاقل محمد على الاسماعيل پور الشهر ضائى القمى مع ما بلغ اليه النظر القاصر فى تذييلاتها حسب ما يقتضيه المجال و الحال من رسم التقرير و التذييل و حققتها بحسب الوسع و الله تعالى هو المعين و نسئله التوفيق لما يحب و يرضى و عليه التوكل .

المقصد الثانى فى النواهى

فصل فى معنى النهى

قال المحقق الخراسانى (قده) فى معنى النهى بانه يكون طلب ترك الفعل كما ان الامر يكون طلب فعله و البعث اليه و معنى طلب الترك هو ابقاء العدم فانه يكون تحت الاختيار على ماهو مقتضى الفطرة فلا يشكل بان النهى عن الشىء بمعنى طلب عدمه لا معنى له لان العدم ليس بشىء .

لكن فى المقام بحث وهو ان الوضع فى المشتقات اما ان يكون قانونيا او بنحو الجمود فعلى الاول يجب ان يكون لنا مادة و هيئة فكما ان فى الامر بالضرب تكون مادة و هى الضرب و هيئة و هى ربطه بالفاعل ربطا بعثيا كذلك فى النهى عن الضرب يجب ان يكون لنا مادة يتعلق بها الزجر مع ان الترك لا يكون شيئا حتى يكون الربط اليه متصورا لان الربط يحتاج الى مربوط و مربوط اليه فعليهذا يكون تعبيره بان النهى هو طلب الترك خلاف البرهان واما على فرض كون وضع المشتقات على نحو الجمود فمحالية كون الترك مطلوبا يكون بالوجدان لا بالبرهان فالصحيح ان يقال كما ان الامر يكون بعثا الى الوجود او الايجاد كذلك متعلق النهى يكون الوجود و يكون النهى هو الزجر عنه .

ثم ان النواهى يكون من اسباب الردع فى الارادة التشريعية ولا يجب ان يكون المقتضى فى الفاعل موجودا حتى يصح الردع عن المنهى عنه مثلا من لا يكون فيه الداعى لفعل شرب الخمر و الزنا يجوز نهيه عنه بمعنى جعل الداعى على تركه بحيث لو شاء ان يفعل يكون له الداعى على الترك فلا يكون معناه الكف عن الوجود ايضاً

فى المرة والتكرار فى النواهى

ثم انه لادلالة لصيغة النهى على المرة ولاالتكرار كما ان الامر ايضاً لايقتضى ازيد من البعث الى صرف الوجود الا ان تكون قرينة على الدلالة على احدهما ولا يمكن اثبات السريان بمقدمات الاطلاق ايضاً بان يقال ان المولى كان فى صدد البيان ولم يبين قيد المرة فالطبيعة تدل على السريان لان المقسم وهو الطبيعة المهملة لايكون فيه قيد السريان و لاعدمه فان الاطلاق قيد للطبيعة يجب اثباته كما ان التقييد ايضاً كذلك و لكن بعد عدم امكان كون المهملة تحت الخطاب فبضميمة حكم العقل نفهم المراد وان المنهى جميع الافراد.

وقديقال بان القرينة العامة فى النواهى و هى الكاشفية عن المفسدة تكفى لاثبات السريان وهو كماترى لان المطلوب يمكن ان يكون ترك مفسدة صرف الوجود يعنى تكون المفسدة فى صرفه لافى الطبيعة السارية.

ثم انه على فرض كون النهى للسريان قال المحقق الخراسانى (قده) بان المكلف اذا عصى الامتثال فى بعض الازمان يكون النهى باقيا فى غيره سواء قلنا بتعدد المطلوب اووحدته لان النهى اذا كان ساريا ينحل الى الافراد فى كل زمان طوليا وبالنسبة الى كل فرد عرضيالان النهى كاشف عن المفسدة ولاتختص مفسدتها بزمان دون آخر .

وفيه انه على ذلك ايضا يمكن ان يكون المجموع من حيث المجموع تحت النهى بحيث لوعصى فرد منه لايبقى مجال لدرك مصلحة ترك بقية الافراد فمن اين يقال لافرق بين تعدد المطلوب ووحدته فانه على الاول يمكن ان يكون النهى باقيا بعد العصيان بخلافه على الثانية فيجب البحث عن اثبات وحدة المطلوب وتعدده

واما الكشف عن المفسدة مطلقا فايضا يمكن منعه لاحتمال حصول المفسدة بعصيان الفرد وعدم الاثر لاتيان ساير الافراد لحصول مايحترز عنه بفرد واحد .

نعم في مقام الاثبات يمكن ان يقال ان قيد المجموعية من حيث المجموع بعد السريان يحتاج الى مؤنة زائدة فان الظاهر ان كل فرد يكون منهيا عنه وان لم يكن الامتثال بالنسبة الى ساير الافراد ولكن لايمكن رفع القيد بالاطلاق المقامي ولابأصالة عدم كونه قيدا نعم تجرى البرائة بالنسبة الى الحكم .

ثم انه لافرق على فرض السريان بين الافراد التدريجية و غيرها فان كل دليل يستفاد منه السريان في الافراد العرضية : يستفاد منه السريان في التدريجية سواء كان عمومية المفسدة او ساير الطرق ولا يكون الزمان الاظرفا للحكم ولا يكون قيدا حتى لايكون الحكم على الفرد في غيره هذا ماقيل .

ولا يرد عليه ان الاحكام على نحو القضايا الحقيقية فلذا يكون السريان في الافراد الطولية والعرضية كليهما فان النهي اذا كان عن شرب الخمر لايكون النظر الى الافراد الخارجية بخصوصيتها بل الى نفس الطبيعة وهي قابلة الانطباق على كل فرد فلا نحتاج الى ماقيل من عدم قيدية الزمان لانه يقول ان هذا طريق آخر غير القول بان الاحكام على نحو القضايا الحقيقية ولااشكال في تعدد الدليل على مطلب واحد .

ولكن الاشكال عليه هو انه من اى دليل ثبت ان الزمان يكون ظرفا لاقيداً وعلى فرض كونه كذلك ايضاً لايفيد لان اثبات صرف الوجود اوالطبيعة السارية في النواهي ايضا يكون كالاوامر فربما يكون الزمان ظرفا ولكن نفهم ان المنهي صرف الوجود مثل ان نعلم ان الملاك للنهي هو الامر الفلاني وقد حصل بالفرد مثل النهي عن اكل الثوم لرائحته فانه اذا حصلت الرائحة الكريهة ولاتشتد باكل ساير الافراد لايكون النهي عنه في المرة الثانية والثالثة وهكذا فظرفية الزمان لاتدل على السريان .

فصل فى اجتماع الامر و النهى و امتناعه

اختلفوا فى جواز اجتماع الامر والنهى وامتناعه على اقوال فقيل بعدم الجمع مطلقا وقيل به مطلقا وقيل بانه فى مقام الجعل غير ممتنع وفى مقام الامتثال ممتنع .

ثم لايخفى انه لايكون هذا التعبير يعنى اجتماع الامر والنهى فى عنوان الباب مناسبا بعد تضاد الاحكام فانه لايجوز الجمع بين المتضادين اعنى الامر - و النهى فالمناسب ان يقال هل يسرى الامر الى متعلق النهى بواسطة تعدد الجهة ام لا .

ثم قبل ذكر مقدمات القوم فى المقام يجب ان تعلم مقدمة منا منقحة لموضوع البحث وهى ان البحث تارة يكون فى جوازه فى مقام الجعل والسراية فيه واخرى يكون البحث فى مقام الامتثال .

ثم ان البحث هل هو صغروى او يكون صغرويا فى الصغروى كما عن شيخنا النائينى (قده) فانه قال بان البحث يكون فى ان الواحد هل يكون ذا عنوانين وجودين انضما ميين او لايكون الشىء الواحد الا و جود اواحدا بعد فرض جواز الاجتماع ثم النزاع ايضاً يكون من جهة ان الباب هل هو باب التزاحم او باب التعارض من باب ان الجهة تقييدية بمعنى ان الحركة الصلوتية لايمكن ان يكون النهى عنها حتى لايكون الملاك الا للصلوة او للغصب فيكون الباب باب التعارض فان باب التعارض لازال يكون الملاك فيه واحداً ولا يمكن ان يكون الملاك فيه للنهى والامر كليهما مثل ثمن العذرة سحت ولابأس بثمن العذرة اوان الحركة لانها صلوة مثلا لا يمكن ان يتعلق بها النهى ولانها غصب لايمكن ان يتعلق بها الامر حتى

يكون الباب باب التزاحم فان وجود الملاك لكل واحد منهما وعدم القدرة على الاجتماع يكون ملاك باب التزاحم و كيف كان بعد تلك المقدمة ينبغى البحث عن المقدمات عندالقوم .

المقدمة الاولى

وهى المقدمه الثالثة فى الكفاية وهى ان المسئلة هل تكون اصولية او كلامية اومن مبادى الاحكامية فيها خلاف .

والحق ان فيها مجال البحث والتطبيق فى الثلاث من جهات شتى اما كونها اصولية فلان البحث الاصولى هوالذى تقع نتيجته كبرى للصغريات الفقهية ففى المقام ان قلنا بجواز اجتماع الامر والنهى يمكن تصحيح الصلوة فى الدار الغصبى فى صورة الجهل به برهانا لابالاجماع فقط وتكون هذه ثمرة فقهية وعلى فرض عدم جواز الاجتماع فى صورة الجهل بالغصبية يتمسك بالاجماع و فى صورة العلم به لايمكن ان يكون للعبادة امر فمن قال بوجوب وجود الامر لتصحيح العبادة مثل صاحب الجواهر (قده) لايمكنه تصحيح العبادة بدونه كما سياتى البحث عن ذلك عند بيان الثمرة للبحث .

واما صحة كونها كلامية فمن باب ان مآل البحث عن ذلك يرجع فى صورة عدم جواز الاجتماع الى عدم امكان التكليف لانه يكون من التكليف بالمحال ولا يصدر عن المولى الحكيم وما قيل من ان البحث الكلامى يكون فى صورة بيان الثواب والعقاب لاوجه له لان البحث عن امر تكوينى اذا رجع الى وجود التكليف وعدمه يكون كلاميا لا البحث عن الثواب والعقاب فقط ولا يخفى على المتدبر ان موضوع الفلسفة والكلام واحد كما قرر فى محله فلاوجه لما عن شيخنا النائينى (قده) من ان البحث عن واقعية من الواقعيات لايكون مربوطاً بالكلام بل مربوط بالفلسفة .

واما صحة كون البحث عن مبادى الاحكامية فمن باب انه يكون البحث عن ان الوجوب والحرمة هل يجتمعان ام لا والبحث عن الاجتماع وعدمه يكون من البحث فى حال من حالات الحكم والبحث عن مباديه معناه البحث عن عوارضه فتحصل ان البحث اصولى ايضاً فى المقام مع امكان كونه غير اصولى ايضاً .

المقدمة الثانية

فى حقيقة معنى الواحد الذى يكون البحث فى انه هل يكون مجمع الحكمين المتضادين فقد توهم كما عن صاحب الفصول و غيره بان المراد هو الواحد الشخصى الخارجى لا الواحد النوعى مثل السجود لله وللصنم فان السجدة نوع واحد افرادها لله تعالى و الاخر للصنم و توهم ان المسئلة تصير اصولية اذا كان البحث عن الواحد الشخصى لانه يكون البحث فى ان الواحد الشخصى هل يجوز تعلق الامر و النهى به ام لا و لا اشكال فى امكان تعلق النهى بالسجود للصنم و تعلق الامر بالسجود لله تعالى جل شأنه فلا يكون محل البحث و النزاع .

ولكن التحقيق غير ماذكروه فان البحث ليس فى الواحد الشخصى الخارجى لان ما فى الخارج وهو الحركة الشخصية فى مثل الصلوة و الغصب ينطبق عليه عنوان الغصب والصلوة من باب تطبيق ما كان فوق المقولة على المقولة مثل تطبيق عنوان من فى الصحن على الرجال والنساء ولاشبهة فى ان الخارج ظرف سقوط الامر او النهى والكلام يكون فيما قبله اى قبل الامتثال و العصيان فى الخارج و لا يحصل التعدد فى الخارج بواسطة تعدد العنوان .

فما هو محل البحث هو ان الامر بطبيعى الحركة من باب انها صلوة هل يسرى الى محل النهى عن طبيعى الحركة من باب انها غصب بالانحلال حتى يجوز الاجتماع او لا يمكن سريان مورد الامر بالحركة الى مورد النهى عنه حتى

لایجوز الاجتماع فان البحث هکذا بحث کلی ولا یکون الشخص محل الکلام.

فالطبیعی قبل الوجود هو الذی یکون محل البحث لانه بعد الوجود کما عن شیخنا النائینی (قده) فانه یقول بان ماذکرناه یعنی تعلق النزاع بالطبیعی یکون احد شطری البحث وشطره الأخر هوان الفرد الشخصی الخارجی هل یمکن ان یقال انه وجود ان انضمامیان بواسطة تطبیق العنوانین علیه حتی یکون متعلق النهی شیء ومتعلق الامر شیء آخر ام لا.

ولا یخفی مافیه من ان الوجود الواحد من الحرکة فی الخارج لایصیر حرکتین وتحت مقولتین اوفردین من مقولة واحدة بل فرد من مقولة الحرکة فی المثال المعروف یعنی الصلوة فی المکان الغصبی ولکن نحتمل ان یکون هذا من اشتباه المقرر اووقع سهو فی الکلام فانه (قده) اجل شانا من ان یقول بهذا القول فتحصل ان البحث یکون فی الطبیعی قبل الوجود ولاشبهة فی عدم تعدد الفرد الخارجی بواسطة تطبیق العنوانین علیه.

المقدمة الثالثة

فی تحریر محل النزاع فی المقام فان الظاهر من عنوان البحث بانه هل یجوز اجتماع الامر والنهی هو الامر و النهی الفعلیان ولا شبهة فی عدم جواز اجتماعهما کذلک علی الواحد من حیث انه الواحد لان هذا القول لایوافق احد المذاهب الثلاثة فی باب اجتماع الامروا لنهی بیانه ان المسالک فی بیان القول بالجواز ثلثة.

الاول ما عن المیرزا القمی (قده) و هو ان افق متعلق الامر غیر افق متعلق النهی ولا یأتی من افق الطبیعة الی الخارج لان الطبیعة الواحدة من الحرکة کیف یمکن ان یکون الامر و النهی الفعلیان متوجهین الیها.

و المسلك الثانى مسلك شيخنا النائينى (قده) ومن تبعه و هو أنه من وجود الامر و النهى على الواحد يكشف انا ان المتعلق يكون له وجودان انضما ميان فهو (قده) ايضاً لايقول بتعلق الامر والنهى بالواحد.

و المسلك الثالث مسلك من قال بان الواحد حيث يكون منطبق عنوان الصلوة و الغصب يمكن ان يتوجه اليه الامر و النهى كل على عنوان فلا يكون الواحد من حيث انه الواحد على جميع المسالك مجمعاً لهماحتى يقال هل يجوز اجتماعهما فيه املا.

فان قلت يمكن ان يكون المراد من اجتماع الحكمين الحكم الانشائى فانه على فرض جواز الاجتماع فى ذلك المقام يصير الباب باب التزاحم لوجود الملاك لكليهما فى مقام الا نشاء و انما الاشكال فى الامتثال من باب عدم القدرة على الجمع واما على فرض عدم الجواز فيكون الباب باب التعارض ولايبقى الملاك الا لاحدهما بعد الترجيح .

قلت سواء قلنا بالجواز اولم نقل يكون الباب باب التزاحم لوجود مصلحة الامر ومفسدة النهى وانما الاشكال فى سريان الحكم من احدهما الى موردالاخر ولايمكن الحكم الانشائى ايضاً كذلك بان يريدالمولى الغصب وفعل الصلوة بحركة واحدة لان الاشكال فى باب اجتماع الامر والنهى لايكون من باب اجتماع الضدين حتى يقال بانه يمكن ان يكون الحكمان فى مقام الجعل والاشكال نشأمن ناحية كونهما ضدين بل من باب عدم قدرة العبد على امتثال التكليف حتى انه فى انقاذ الغريقين ايضاً اذا كان الانقاذ غير مقدور للعبد فى زمان و احد بالنسبة اليهما لايمكن ان يكون الامران و الارادتان فعليين او انشائيين لعدم قدرة العبد على الامتثال فلامجال للبحث عن انه هل يجوز الاجتماع املافى مقام الجعل ايضاً وهذا اشكال عنوان البحث وطرحه هكذايعنى التعبير بانه هل يجوز الاجتماع املا .

فالصحيح ان يقال يجب ان يطرح البحث بانه هل يجوز اجتماع الحب

والبغض فى مرتبة مابعد المصلحة والمفسدة وماقبل الارادة والجعل والفعلية ام لافانه يمكن ان يكون الشيى عمحبوبا ومبغوضا فى نفس المولى لمصلحة من وجه ومفسدة من وجه ولايريده لانه يرى عدم قدرة العبد على الامتثال ففى فرض امكان تصوير جمع الحب و البغض يكون اتيان العمل بدون الامر مثل الصلوة منسوبا اليه فان منسوبية محبوبية الشيىء الى المولى هى مورد البحث لامحبوبيته فى نفسه فلايكون المقام مثل مدحت اللؤلؤ لصفائه فتصح الصلوة مثلاعلى فرض الامكان و اما على فرض عدم امكان اجتماع الحب والبغض فلايبقى مجال للقول بصحة العبادة كذلك الافى صورة تقديم جانب الامر لاجانب النهى .

فتحصل ان البحث لايكون فى مقام الجعل ولاالفعلية بل فى ماقبلهماوالمدار على المحبوبية و المبغوضية لاالمصلحة التى تكون للشيىء قبل ذلك و لا الجعل الذى بعده و الحاصل المصلحة و المفسدة متقدمتان على المحبوبية و المبغوضية وهما متقدمتان على الجعل والمدار على الوسط من المقامات .

المقدمة الرابعة

فى فرق مسئلة اجتماع الامر والنهى مع مسئلة النهى فى العبادة وفيه خلاف فقيل بان المقام يكون البحث فى صورة كون العنوان الذى يكون متعلق النهى مثل الغصب غير العنوان الذى يكون متعلق الامر كالصلوة بخلاف باب النهى فى العبادات فان النسبة بينهما العموم و الخصوص المطلق مثل صل ولاتصل فى و برما لايوكل لحمه .

و فيه انه يمكن ان يكون النسبة فيها ايضاً عموم من وجه كما يقال صل و لاتصل فى الدار المغصوبة فان الغصب يكون منهيا عنه و الصلوة مامورة بها ففى مورد الاجتماع يصدق عنوانهما جميعا فلايكون الملاك فى الفرق ماذكر وقيل بان

الفرق بين المقامين هو ان المسئلة الثانية تكون من صغريات البحث عن المسئلة الاولى على فرض القول بالامتناع و التعارض فانه اذا ثبت في المقام انه لايمكن اجتماع الامر و النهي في الصلوة في الدار المغصوبة يظهر ان العبادة كذلك غير صحيحة فيقال بان النهي في العبادات موجب للفساد لعدم جواز الاجتماع واما على فرض القول بالاجتماع فلايكون كذلك لان الفرض أن النهي عنها موجود.

وقال المحقق الخراساني (قده) بان الفرق بين المقامين هو تعدد الجهة ووحدتها و ان المقام يكون كبرى للنهي في العبادة اذا قلنا بعدم جواز الاجتماع وبتقديم جانب النهي لانهما عليهذا ينتجان نتيجة و احدة لكن مع كون ذاك الباب عنده ايضاً باب التزاحم.

وفيه ان الفرق بين المقامين هو ان القائل بعدم جواز الاجتماع هنا يقول بصحة العبادة في الدار المغصوبة مثلا في حال الجهل لعدم تنجيز النهي فالامر يؤثر اثره بخلاف باب النهي في العبادة فانه سواء كان عالما او جاهلا تكون العبادة باطلة لعدم الملاك في العمل كذلك فالفرق الواضح بين المقامين هو هذا ولم يكن ذاك الباب من صغريات هذا الباب ولو قلنا بالتعارض وبتقديم جانب النهي واما ماقاله (قده) من ان ذاك الباب باب التزاحم و يكون و جود النهي مانعا من الامتثال و يكون هذا المقام كبرى لذاك المقام فهو على حسب مبناه من التزاحم فلقد اجاد على مبناه فيما افاد ولا يكون عليه اشكال لكن حيث ان النهي في العبادات يكون بابه باب التعارض كما سيجيء يكون مبناه فاسدا.

فتحصل ان التحقيق هو ان باب النهي في العبادات باب التعارض ببيان ان النهي اذا صار مقدما لايبقى ملاك الامر حتى يقال بصحة العبادة في صورة الجهل بواسطة الملاك بخلاف المقام فانه على فرض امكان وجود المحبوبية والمبغوضية كلتيهما في نفس المولى سواء قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي اولم نقل يمكن تصحيح العبادة بواسطة الملاك في صورة الجهل وعدم فعلية النهي.

ثم ان شیخنا النائینی (قده) قال بان فی المقام تکون النسبة بین العنوانین هی العموم من وجه و فی باب النهی عن العبادات هو العموم والخصوص المطلق وایضاً ذاك المقام یکون مندرجا تحت باب التعارض مطلقا وهذا المقام علی بعض الفروض وهو صورة عدم اجتماع الامر والنهی و القول بالامتناع یندرج تحت باب التعارض بخلاف صورة القول بالاجتماع .

اقول ولقد اجاد فیما افاد من القول بالعموم من وجه فی المقام دونه فی النهی فی العبادات وفی قوله بالتعارض فی النهی فی العبادات ولکن باب اجتماع الامر والنهی لایکون باب التعارض مطلقا بل علی الاجتماع والامتناع یکون مندرجا فی باب التزاحم کمامر و علی ای تقدیر لایبقی فرق بین البابین فیما نحن بصدده من جهة ان الامتثال غیر مقدور و المحذور اجتماع الضدین و هو متحقق فی صورة التزاحم و التعارض لوقلنا بالجواز فی مقام الجعل کما قاله (قده) فلایکون هذا عمدة الفرق بینهما فالعمدة هی ماذکرناه من صحة العبادة فی صورة الجهل فی الباب دون باب النهی فی العبادات .

المقدمة الخامسة

فی ان کل ماهیة من الماهیات تکون علی انحاء بالنظر الی الوجود الخارجی فانها تارة تکون من المقولات المتحصلة فی الخارج بوجود جوهری مثل الروح والبدن فان کل واحد منهما له وجود ممتاز فی الخارج ویکون کل وجود مطابق عنوان من العوانین او بوجود عرضی مثل الکم و الکیف و سایر المقولات التسعة العرضیة فاما ان یکون للعرض وجود منحاز فی حجر وجود الجوهر فیکون له ما بازاء ایضاً و اما لایکون بل وجوده فی نفسه عین و جوده فی غیره و من شئون الوجود الجوهری فان قلنا بان و جوده فی نفسه عین و جوده فی غیره یکون لهما

وجود واحد في الخارج هذا فيما كان من المقولات المتأصلة واما مالايكون منها بل من الانتزاعيات فاما ان يكون لمنشأ انتزاعه و جود مقولي كما في المشتقات فان العالمية والقادرية وان لم يكن لها مابازاء في الخارج ولكن المبدء وهو العلم والقدرة يكون موجوداً فيه و كذلك الابيض يكون من العناوين التي هي فوق المقولة ولكن البياض مقولة .

اذا عرفت ما ذكرناه اتضح لك ان العناوين الجوهرية مثل النفس والبدن يكون لها مابازاء في الخارج منحاظا واما العناوين العرضية مثل العالمية والقادرية لايكون لهامابازاء اذالم يكن الذات دخيلة في المشتق فيكون كل واحد منهما من شئون الذات و من الاعتبارات و كذلك العناوين الغير المتأصلة مثل الغاصب والمصلي فما هو الواحد هو الذات وهذه من شئونها ولو كان الذات دخيلة في المشتق ايضاً وتكون مجمعا للعنوانين ايضاً لايفيد في المقام لان الكلام يكون في التماس مجمع لمتعلق التكليف و هو الصلوة والغصب و اتحاد الموضوع لايكون مربوطاً به فان ما هو متعلق التكليف هو فعل المكلف و هو يكون من مقولة و احدة وهي الحركة .

والغصب والصلوة يكونان من العناوين التي هي فوق المقولة ومن العناوين الانتزاعية ولاربط لهما بالمقولة ولايوجب تعددها تعدد المقولة مع وحدة المقولة في الخارج فلايمكن في باب اجتماع الامر والنهي اثبات جهتين واقعيتين يكون الشيء باحديهما متعلق الامر وبالاخرى متعلق النهي :

فقد ظهر مافي كلام شيخنا الاستاذ النائيني (قده) لانه يريدان يكون تعدد الجهة موجبا لامكان الاجتماع في مقام الجعل و بيانه هو انه (قده) بين كلامه بمقدمات ونحن نبين حاصله وهو ان العناوين المحمولة كما مراما ان تكون من المشتقات اولا فعلى فرض عدم كونه من المشتقات كالعلم والقدرة مع الذات بان

یقال یکون لنا علم وزید وقدرة وزید یکون لکل واحد منهما مطابق فی الخارج و لامحالة یجب ان یکون الترکیب انضمامیا و الفرق بینه و بین المشتق مثل قولنا زید عالم وزید قادر هو اعتباره بشرط لاالمانع من الحمل واعتباره فی المشتق بنحو اللابشرط الممکن حمله فان لم یکن الترکیب انضمامیا یلزم ان یکون الشیء الواحد متفصلا بفصلین فصل له هو العلم و فصل له هو القدرة و کیف یمکن ان یکون الفرد الواحد فرداً لطبیعتین فکما ان الانسان لایمکن ان یکون فرداً للناطق و الناهق کذلك فی المقام لایکون لنا ذات تکون منطبقة لعنوان القادر و العالم فیجب ان یفرض الکل منضما طبیعة و احدة حتی لایلزم ان یکون الفرد فرداً للماهیتن وبهذا الاعتبار لابدان یکون المطابق فی الخارج لکل واحد من العناوین و لایمکن ان یکون الشیء الواحد مطابقا لعنوانین او عناوین و کذلك الغصب والصلوة .

واما العناوین الاشتقاقیة فلایکون کذلك فانه اذا قلنا زید عالم اوقادر اوغاصب او مصلی یکون معناه انه یحمل العالم وغیره علیه للعلم و القدرة والغصب والصلوة بحیث تکون الجهة تعلیلیة و خارجة عن الذات فح یمکن حمل جمیع العناوین علی ذات و احدة کل لعلة من العلل و لایلزم ان یکون الترکیب انضمامیا بل شیء واحد ینتزع منه من جهة الغصب انه غصب ومن جهة الصلوة انه صلوة وهکذا فلا اشکال فی ان یکون متعلق الامر شیء و هو الکون الصلوتی ومتعلق النهی شیء آخر وهو الکون الغصبی ولافرق فی ذلك فی العناوین المتأصلة مثل العالم اوفوق المقولة کالغصب فلا اشکال فی ان یکون اجتماع الامر و النهی فی شیء و احد بهذا النحو .

والجواب عنه (قده) هوعدم تمامیة ما ذکره فی المشتقات لانه اما ان یکون الذات داخلة فیها بمعنی ان الغاصب الذات المتصفة بالغصب و المصلی الذات المتصفة

بالصلوة فيصير المشتق من العناوين التي هي فوق المقولة سواء كان المبدء امراً جوهر يااوعرضيا مثل العلم والحلم كما هوالشايع في المشتقات والحاصل لايبقى على فرض دخل الذات شيىء في مقابل المشتق يوجب تعدد الجهة واما على فرض عدم دخل الذات في المشتق كما هو مبناه فحيث انه يقول بان العالم و الحليم يكون معناه العلم المنتسب والحلم كذلك بمعنى دخل وجود الرابط في الوجود الرابطي ايضاً فيصير العلم ممتازا عن الحلم و الغصب ممتازا عن الصلوة فيجب ان يقول ايضابان الوجودين انضما ميان ولايتحدان هذا اولا .

وثانيا على فرض تسليم ماذكره (قده) من ان الذات تتصف بالصفات بواسطة الجهات التعليلية و كونها متعددة بتعددها ايضاً لايفيد للمقام لان الكلام لايكون في الذات كذلك بل كمامر يكون الكلام في فعل المكلف لافي ذاته وانه هل يتصف بالوحدة فقط اويمكن وجدان جهة كثرة فيه فمافيه تعدد الجهة فهوخارج عن البحث .

وثالثا ان ماذكره في مبادى الاشتقاق بانه يلزم ان يكون الشيء متفصلا بفصلين واللازم من محاليته القول بالوجود الانضمامي غير صحيح في المبادى التي هي فوق المقولة مثل الغصب والصلوة الذين لايكون لهما ما بازاء في الخارج حتى يكون فصلا ويلزم الاشكال فلا فصل ولاجنس بل اعتبار محض مثل اعتبار الملكية التي ليست هو الابناء العقلاء واعتبارهم على انامتياز الجواهر بنفس ذاتها لابواسطة الاعراض خلافاً للمتكلمين فهذه الكلمات لاتصحح القول بجوازالاجتماع في مقام الجعل .

ورابعا على فرض تسليم كون الجهات تعليلية يكون البحث في موضوع الحكم الشرعي فانه يجب مراعاة لسان الدليل فاذا كان الموضوع زيداً العالم في قوله اكرم زيداالعالم بنحو القيدية لايكون لنا التحليل والقول بان العلم جهة تعليلية فانه

يكون فرق كثير بين كون الجهة تعليلية او تقيدية ويظهر اثرها فى الاستصحاب مثلا اذا قال الماء المتغير ينجس اذا زال تغيره بنفسه يكون الموضوع الماء المتغير ولا يمكن استصحاب النجاسة لعدم بقائه بزواله بخلاف صورة كون الموضوع الماء لتغيره فانه يمكن الاستصحاب لان الوصف قد تغير وهو من مبادى الشك فى البقاء فلا يمكننا ارجاع كل جهة تقيدية الى التعليلية بل يجب ملاحظة لسان الدليل .

فتحصل عدم صحة كلام شيخنا النائينى (قده) فى المقام ولا يمكنه اثبات تعدد الجهة حتى يكون الاجتماع فى مقام الجعل جايزا واما الاشكالات التى قد اوردنا عليه (قده) فى الدورة السابقة فيرجع الى انكار مبناه فمنها ان الكون الصلوتى هو الكون الغصبى ولا تبقى حركة ولاكون آخرحتى يحصل التعدد وقد اخذناه عن شيخنا العراقى (قده) وفيه انه (قده) يقول بذلك على فرض التعدد وهذا يكون انكاراً لمبناه (قده) فعلى فرض تسليم مبناه لايرد عليه هذا الاشكال .

ومنها ان البحث يكون فى جواز الاجتماع قبل الوجود وهو (قده) يكون بحثه فيما بعد الوجود وهوظرف سقوط التكليف فلامحل للبحث عنه والجواب عنه هو ان مراده من ذلك هو البحث عن الطبيعة مرآة عن الوجود الخارجى ولعل هذامن اشتباه المقرّر لانه قده اجل شانا من ان يقول بهذا القول فان كون الخارج ظرف سقوط التكليف مما لايخفى عن مثله قده .

المقدمة السادسة

في ان البحث في باب اجتماع الامر والنهي اعم من كون النسبة بينهما العموم من وجه اوالمطلق فان العمدة رفع الاشكال عن مورد الاجتماع سواء كان بنحو العموم من وجه كما يقال صل ولا تغصب وحصل الاجتماع من سوء اختيار المكلف ومجيء البحث في انه هل يسري مورد النهي الى مورد الامر او كان بنحو العموم المطلق مثل صل ولا تغصب في الصلوة فان الحصة من الغصب في الصلوة منهية عنها فكانه استفدنا المفسدة في الحصة من الغصب من النهي والمصلحة في الصلوة من الامر فالصلوة المقرونة بالغصب تكون مورد اجتماع الامر والنهي فانه يمكن ان يكون النهي بنحو الحصة المقرونة غاية الامر حيث ان الظاهر من الدليل هو كون الغصب التوأم مع الصلوة والصلوة التوأمة مع الغصب فيه المفسدة نقول بانه يكون من باب النهي في العبادات .

فما عن شيخنا النائيني (قده) خلافا لصاحب الفصول (قده) من ان امثال المقام يكون خارجا عن البحث لانه يكون في الوجودين الممتازين لافي الوجود الواحد كما في المقام لاوجه له لان المثال وكل عام وخاص يكون التمايز بينهما في صقع المفهوم فيمكن ادخاله في محل البحث و يقال ان الخارج حيث يكون مركز اجتماعهما في وجود واحد لايجتمع الامر و النهي فلاوجه لاختصاص محل البحث في العامين من وجه بدعوى ان الخاص في الخارج عين وجود العام .

المقدمة السابعة

في انه هل يختص البحث في صورة كون المتعلق تحت الامر والنهي او يعم حتى صورة كون المكلف به لجهة تعليلية في الكلام متعددا من وجه مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فان الظاهر ان العالم يجب اكرامه لعلمه و الفاسق يحرم اكرامه لفسقه فهل يمكن ان يقال بان الحصة المقرونة من الاكرام بالفسق غير الحصة المقرونة منه بالعلم فاذا كان العالم فاسقا يجتمع فيه الامر والنهي الاول لعلة العلم و الثاني لعلة الفسق ام لا فيه خلاف .

والتحقيق (١) عندنا هو عدم كون المقام من باب اجتماع الامر والنهي لان العرف يرى مضادة ومعارضة بين قول القائل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فانه يرى ان الامر والنهي يتعارضان في مورد الاجتماع ولا يراه من باب التزاحم بان يرى مصلحة للعلم موجبة للامر بالاكرام ومفسدة للفسق الموجبة للنهي عنه ليحصل التزاحم بل يرى انهما يتكاذبان ويتعارضان .

وقال المحقق الخراساني وشيخنا النائيني (قدهما) بان هذه الصورة خارجة عن البحث من باب ان الجهة ولو كانت متعددة اي جهة الفسق والعلم ولكن حيث تكون الذات واحدة لا يكفي تعددها فالاكرام واحد لا يتعدد بواسطة كون الفاسق متعلقه او العالم .

وفيه ان تصور الحصة لا اشكال فيه فانه يمكن ان يقال بان الحصة المقرونة من الاكرام بالعلم غير الحصة المقرونة بالفسق فاي مانع من تعلق الامر باحدهما

---

(١) اقول : العرف يرى المعارضة بين اكرم العالم ولا تكرم العالم ولا يراها في المقام بل يتوقف او يقول بالتزاحم من باب اجتماع الحصتين من العلم والفسق .

والنهى عن الاخر على ان مبنى شيخنا النائينى (قده) كما مر هو ان تعدد الجهة يكفى فى مقام الجعل لتعدد الامر والنهى ووجود الملاك لكليهما .

ثم من عجيب ماذكره (قده) هو انه قال بالفرق بين قول القائل توضأ ولاتغصب و بين قوله اشرب هذا الماء الخاص الخارجي ولا تغصب فانه قال بان المثال الاول يكون داخلا فى باب اجتماع الامر والنهى بخلاف الثانى فانه يكون من باب التعارض فقط فانه لايمكن ان يكون الامر بشرب هذا الماء مع النهى عنه بواسطة انه تصرف فى مال الغير لانه لافرد للشرب غير هذا فيرجع الخطاب الى الامر به والنهى عنه مثل اشرب ولاتشرب وهما متعارضان والجواب عنه هو ان تعدد العنوان كما يكون فى الوضوء والغصب يكون فى الشرب و الغصب وما ذكره من المحذور يكون فى كل موارد الاجتماع بيانا لامتناعه لان الشيء الواحد لايمكن ان يكون مأمورا به ومنهيا عنه (١) فالباب ايضا باب التزاحم .

ثم من الموارد الذى ايضا يقول شيخنا النائينى (قده) بان بابه باب التعارض هو صورة كون التكليفين على متعلقين من جهة تعليلية ويسمى بتعدد الاضافات و اتفق

---

(١) اقول : نعم يكون الفرق بينه وبين غيره فى صورة كون الامر والنهى متعلقا بالطبيعة من دون الانحلال على الخارج فيقال بالاجتماع فى مقام الجعل مثلا وهو لايمكن فى المقام لان الشخص الخارجى ليس بطبيعة واما على ما هو التحقيق من الانحلال فلافرق لان الاشكال كله فى هذا الباب من جهة اجتماع الضدين بواسطة سريان الامر الى متعلق النهى وبالعكس فلافرق بين المقامين نعم جعل هذا النحو من التكليف خارج عن طريق العقلاء من جهة عدم الفائدة للخطاب الشخصى كذلك بخلاف سائر الموارد فان التزاحم او التعارض حصل من سوء اختيار المكلف اوصرف اتفاق جمع العنوانين فى شيء واحد مع ان اصل التكليف لايكون لغوا من جهة وجود سائر الافراد له .

الامتثال الواحد لكليهما مثل اكرم العالم ولاتكرم الفاسق فان القيام الواحد عند ورودهما يكون اكراما لهما فهل يجب تركه اوفعله من باب التعارض اوالتزاحم الحق عندنا هوان الباب باب التزاحم لان حصة الاكرام للفاسق غير حصته للعالم فيمكن ان يكون الامر بحصة دون حصة خصوصا في المقام الذى يكون المتعلق متعددا وهو الشخصان و اما الاستاذ (قده) فهو يقول بالتعارض ببيان ان الاسباب التوليدية يرجع الامر بمسبباتها الى الامر باسبابها لانها لاتكون تحت القدرة الابها فيرجع لاتكرم الفاسق و اكرم العالم الى قوله قم ولاتقم لان القيام اكرام و تركه ترك الاكرام وفيه ان المسببات تحت القدرة بواسطة الاسباب فاكرام العالم لعلمه تحت القدرة وعدم اكرام الفاسق لفسقه ايضا تحت القدرة والعنوان متعدد فيجب ملاحظة مرجحات باب التزاحم ان قلنا بان باب اجتماع الامر والنهى باب التزاحم .

المقدمة الثامنة

وهى عن المحقق الخراسانى (قده) ايضا فى الكفاية فى المقدمة السادسة عنده فانا كلمالم يذكره (قده) نذكره ثم نرجع الى ماذكره لان العنوان فى البحث من هذا الكتاب وحاصلها ان وجود المندوحة وعدمها هل يكون له دخل فى رفع محذور اجتماع الضدين اوالتكليف بالمحال فى الباب ام لا لان عمدة الاشكال فى المقام هو ان اللازم من التكليف كذلك هو اجتماع الضدين او التكليف بالمحال و الثانى هو العمدة عندنا فقال (قده) لادخل لها .

ونحن فى الدورة السابقة قد فصلنا بين كون التكليف على نفس الطبيعة من دون الانحلال على الخارج كما هو مذهب الميرزا القمى (قده) وبين كونه عليها بلحاظ الخارج فوجود المندوحة له اثر على الاول لان التكليف على الطبيعة مع وجود الافراد بدون المزاحم يكون صحيحا بخلاف عدم وجود الفرد لها الا فى ظرف المزاحم فاذا

كان الماء منحصرا فى الكأس المغصوب او كان مغصوباً لامعنى للخطاب بالوضوء بخلاف صورة كون الافراد الغير المغصوبة ايضا موجودة فيمكن الخطاب بلحاظها والنهى بلحاظ مصاديق المغصوب بخلافه على الثانى و هو انحلال التكليف على الفرد فان كل فرد يكون تحت الامر والنهى سواء كان الفرد الاخر الذى لامزاحم له اولا يكون ولكن الحق عدم الفرق لان التكليف لايكون بنحو القضية المهملة بل بنحو المطلقة يشمل جميع الافراد ولا يقف (١) على الطبيعة المهملة .

ثم انه يقال ان المندوحة بالنسبة الى مايكون الاجتماع بسوء اختيار المكلف وهو صورة وجود الفرد الاخر بلامزاحم يكون لها الاثر ويسمى مندوحة المأمورية بخلاف صورة كون الاجتماع من حيث الاتفاق الخارجى فان الآمر لايمكنه الامر فى هذه الصورة لعدم الفرد بلا مزاحم و يسمى المندوحة الآمرية فالاجتماع فى الصورة الاولى صحيح و فى الصورة الثانية غير صحيح و الجواب عنه ان الاشكال العقلى وهو اجتماع الضدين او التكليف بالمحال لايرتفع بواسطة كون الاجتماع بسوء الاختيار ام لا .

ففى كلتا الصورتين اجتماع الامر والنهى فى العمل الواحد محال سواء كان بسوء الاختيار ام لا .

---

(١) اقول هذا الاشكال متوجه الى المبنى لا البناء فلو صح المبنى امكن ان يقال بالفرق وهذا واضح .

المقدمة التاسعة

وهي التي لم يتعرض لها الشيخ الحائري (قده) في الدرر وهو انه ربما توهم في المقام ان الامر والنهي اذا كان متعلقا بالطبيعة يمكن القول بجواز الاجتماع و اذا كان متعلقا بالفرد لا يجوز سواء كان الفرد مع المشخصات الخارجية اولا فانه يتوهم ان الطبيعة لا تزاحم لها مع الطبيعة في صقع قبل الوجود واما الفرد الخارجي فلا يمكن ان يكون مأمورا به ومنهيا عنه لانه شخص فلا يمكن ان تكون حركة واحدة مامورة بها لانها صلوة ومنهية عنها لانها غصب .

وفيه اولا انه لا معنى للنزاع في الطبيعة بعد الوجود في الخارج فانه يكون ظرف سقوط الامر والنهي فلا معنى لكون الفرد مورد الاجتماع بل الذي تكون الطبيعة منحلة اليه وهو الحصص يكون مورد الاجتماع مثلا ان الصلوة لها حصة في الدار الغصبي و حصة منها في المسجد و اخرى في الحمام فيكون انحلال الطبيعة اليها بلحاظ وجودها في الخارج لا بعد وجودها فيه اما تبادليا في صرف الوجود او سريانيا في الطبيعة السارية و اما الخصوصيات الفردية فليست داخلة تحت الخطاب فان الصلوة في المنارة مثلا لا يكون كونها في المنارة ايضا مطلوبة بل تكون مقرونة به ولا يكون له دخل في تشخصها وثانيا ان التشخص يكون بنفس الوجود لا بالعوارض وثالثا لو حصل التشخص بالاعراض يكون بالاعراض العارضة مثل الحركة العارضة على الجوهر واما المقرونة فلا توجب التشخص فانه عروض العرض على العرض محال مثلا الحركة عارضة للجسم والسرعة والبطؤ ليست بعارضة لها خلافاً للمتكلمين بل تكون حصة من الحركة هي السريعة واخرى البطيئة هذا في الاعراض المقولية واما ما لا يكون تحت مقولة من المقولات كالصلوة والغصب فلا يكون له شأن حتى يكون مشخصاً و في المقام يكون متعلق التكليف عرضا و هو فعل المكلف و لا يكون عنوان انه الصلوة او الغصب مشخصاً له .

ثم على فرض تسليم جميع ما ذكر لو كان الحكم (١) على الفرد يمكن ان يقال بجواز الاجتماع لان الوجود الواحد يمكن ان يكون له جهتان و بهما يكون متعلقا للامر والنهى و يمكن ان تكون الطبيعة متعلقة للامر و النهى و نقول بعدم جواز الاجتماع مثل صورة كون النسبة بين الطبيعتين العموم و الخصوص المطلق مثل صل و لا تصل فى الدار المغصوبة فان الحصة من الصلوة فى الدار المغصوبة ليست غيرها بل هى نفسها فلا يمكن ان تكون مورد الامر و النهى فالنزاع فى المقام لا يبتنى على كون الامر و النهى على الطبيعة او الفرد و ليعلم ايضا انه لو قلنا بان المكان الذى يكون من مقولة الاين يكون شخصا يكون طبيعيه كذلك لا انه بعنوان الغصبية فهو مقوم العنوان لا الغصبية و هى التصرف فى مال الغير .

تتميم

اعلم ان المحقق الخراسانى (قده) على حسب مبناه فى المقام بان مورد البحث هو صورة كون الشيء ذا الجهتين حتى يمكن توجه الامر و النهى اليه ويكون المورد مورد التزاحم يرتب الاثار فى جميع الموارد و لو كان فى بعض جزئياته خدشة .

و اما شيخنا النائينى (قده) لا يكون بحثه موزونا على حسب مبناه مع انه يقول بان الكلام ايضا فى العامين من وجه لانه (قده) يقول بان الجهتين يجب ان تكونا مقوليتين ليصح البحث عن تعلق الامر و النهى بهما .

---

(١) اقول والعمدة فى البحث هذا المقام و الا فالتشخص باى شيء حصل اولم يحصل لايكون محطا للبحث هنا واما فى المقام فلو كان تعدد الجهة كافيا فى الفرد للاجتماع مع وحدة الوجود فكيف لايكون كافياً فى الحصة من الصلوة التى تكون مع الغصب.

وفيه ان المقولتين اذا (١) كانتا انضماميتين لاشبهة ولاريب فى جواز الاجتماع لان الشيئين الممتازين كيف لايمكن ان يكون احدهما مأموراً به والاخر منهيا عنه ولذا نقول بخروج العام و الخاص المطلق من البحث اللهم الاان يكون مراده (قده) البحث الصغروى بان يكون مراده البحث الصغروى بان يريد انه لو كانت الجهات فى الخارج انضماميات لاتكون مانعة من الاجتماع والا فلايجوز اجتماع الامر والنهى .

والحاصل ان الفحص الخارجى لازم بعد الاتحاد الصورى ليظهر تعدد المقولة وجواز الاجتماع ووحدتها وعدم جوازه فى مقام الجعل .

ثم انه (قده) اعتذر بان بعض المقولات ربما يكون متمم مقولة اخرى وليس له ما بازاء مثلا الوضوء فى الآنية المغصوبة يكون من المقولات لانه فعل من الافعال مثل الشرب و الاستعمال الذى يكون منتزعا من الوضوء و الشرب يكون فوق المقولة فيكون النهى عنه لانه متمم المقولة فهو مثل السرعة والبطوء العارضتين للحركة مع انها نفسها مقولة و يكون لها ما بازاء و هما عارضتان عليها فيكون النهى عن الاستعمال فى المقام من جهة كونه فى جنب المقولة لامن حيثية نفسه .

و فيه انه (قده) يقول بان البحث يكون فيما يكون التركيب فيه انضماميا و المقام باعترافه ليس كذلك لانه لاانضمام فيما ليس من المقولة هذا اولا وثانيا نسئل عنه ما معنى متمم المقولة مع انه (قده) قائل بان قيام العرض بالعرض

---

(١) اقول الجهات المقولية المتلازمة مثل الاين والوضع لشيء لايمكن ان يكون بعضها مبغوضا وبعضها محبوبا بالنسبة الى الافراد على مسلك الامتناعى والحاصل يمكن ان يكون محل البحث فى المقام لنكتة التلازم فى الذات الواحدة فيقول احد بالامتناع وآخر بالاجتماع ونظره (قده) لعله الى هذه النكتة.

محال والسرعة والبطؤ والاستعمال يكون من هذا الباب و ثالثا كيف يتوجه الامر الى شيىء وهوفوق المقولة فليس بحثه (قده) على مسلكه صحيحا .

واما شيخنا العراقى (قده) فانه ايضاً قدخرج عن اسلوب البحث على حسب مبناه فانه يقول بان البحث يكون فى المتزاحمين ويكون باب التعارض عنده خارجا عن محل البحث و لذا يقول رداً للمحقق الخراسانى (قده) بان العام و الخاص والمطلق والمقيد يكون خارجا عن البحث فى مثل صل ولاتغصب فى الصلوة ومع ذلك يقول بانه اذا كان وجه اشتراك بين الطبيعتين مثل الغصب والصلوة نقول بالامتناع واذا لم يكن وجه اشتراك فيه نقول بالاجتماع لتعدد الجهة مع ان صورة وجود وجه الاشتراك يكون بنظره من باب التعارض لاالتزاحم و الكلام عنده يكون فى هذا الباب اى باب التزاحم فقد خرج عن مسلكه بجعل التعارض ايضا موردالبحث فليكن هذا فى ذكرمنك لينفعك عند مطالعة كلماتهم .

اذا عرفت هذه المقدمات فنقول مستعيناباللّٰه تعالى ان الاقوى عندنا هوجواز اجتماع الامر و النهى فى مقام الجعل لاالامتثال مع كون النزاع فى الباب عندنا من المتزاحمين فى العامين من وجه لوجود المقتضى وعدم المانع اماوجودالمقتضى فلاطلاق الدليل اى دليل الامر بالصلوة و دليل النهى عن الغصب حتى فى صورة الاجتماع فكل ينادى بمؤداه من المصلحة اوالمفسدة فيكون الصلوة والغصب جهتين من الوجودالواحد كالمشرق و المغرب له وينتزع كل منهما من مرتبة من الوجود بالمنشار العقلى بمعنى انه يكون محبوبا بالجهة الصلوتية ومبغوضا بالجهة الغصبية ولااقول كمامر بان الارادة تكون على طبقه ولاالجعل الانشائى و لاالفعلى بل المولى يرى المحبوب ويرى انه يضاده المبغوض فيقول فى نفسه ياحيف ان المكلف لايقدر على اتيانه لمزاحمته بضده فهو يحبه من جهة ويبغضه من جهة اخرى .

فان قلت على فرض عدم سراية متعلق الامر الى متعلق النهى يمكن القول

بماذکر و لکن حیث یکون الامر و النهی علی الطبیعی بلحاظ وجود افراده فی الخارج لاوجه لاجتماع المبغوضیة و المحبوبیة فی شیءٍ و احد قلت ان العمدة فی المقام من اشکال اجتماع (١)الامر والنهی هوطلب المحال لااجتماع الضدین وحیث لانقول فی المقام بوجود الامر والنهی و الارادة والکراهة لاستحالته لایبقی وجه للمحالیة .

واما المانع فقد توهم فی المقام ان المقصود لیس السرایة وعدمها بل الفعل الواحدلایمکن ان یکون لهجهتان تعلیلیتان مضادتانلان الحرکة الواحدةلایمکن ان تکون محبوبةللجهةالصلوتیةومبغوضة للجهة الغصبیة وهذه الجهة مغفولةلاینظر الیها لانها خارجة و الذی یکون مورد النظر هو الواحد .

وفیه اولاالنقض بالمصلحةوالمفسدة فانه کیف یقول المحقق الخراسانی(قده) وغیره بان المصلحة والمفسده یمکنان تکونانلفعل واحد ویکون الداعی للاتیان هو المصلحة فکلما قالوا فیهما نقول فی المحبوبیة و المبغوضیة وثانیا ان الجهات ولو کانت مغفولة ولکن تکون حاکیة مثل الالفاظ الدالة علی المعانی وهذا غیر مربوط بالنهی فی العبادات فان النهی تعلق بذات الصلوة بالجهة الصلوتیةفیهاوفی المقام لایکون کذلك بل یکونالنهی بعنوان الغصبیة .

ثم قال شیخنا العراقی (قده) فی المقام بان العناوین امامقولیة اوغیرها فعلی الثانی یمکن القول باجتماع الامر والنهی من باب تطبیق العنوانین علی شیء

---

(١) اقول : المحبوبیة و المبغوضیة ایضا لوکانت علی الطبیعی من دون انحلاله علی الحصص مرآتا عن الخارجیتصورجمعهما ولکن لایفید ولوانحل الطبیعی الی الافراد فالحصة التی تنطبق علی هذا الفرد لا تکون مجمعا للحب و البغض کلیهما . فالاشکال بحاله باق .

واحد اذا كان بينهما عموم من وجه كالغصب و الصلوة و قدتقرربان الفعل الذى يصدر من المكلف يجب ان يكون مطابقه مركبا من حقيقة العنوانين المنطبقين عليه تركيبا انضماميا للزوم ان يكون لكل عنوان وجود خاص به .

وفيه اولا ان العناوين التى هى فوق المقولة مثل الصلوة والغصب لا يكون لهاما بازاء حتى ينضم احدهما الى الاخر ويكون باعتبار متعلقا للنهى وباعتبار آخر متعلقا للامر و ثانيا ان العنوانين مغفولان و ما يكون فى الخارج ليس الاحركة واحدة واما فى المطلق والمقيد فقال (قده) بانهما حيث لايكون لهما طوران من الوجود فى الخارج وفى الذهن والمطلق عين المقيد بخلاف الصلوة و الغصب فان لكل واحد منهما مطابق غير الاخر و قد يجتمعان و لكن المقيد لايكون الاهو المطلق وليس لنا حيوان مطلق ولاصلوة مطلقة الافى ضمن فرد من الافراد فعليهذا لايمكن القول باجتماع الامر والنهى فى صل ولاتصل فى الدار المغصوبة لان النهى توجه بذات الصلوة التى فى الدار المغصوبة وليس لها ما بازاء آخر فعليهذا يجب القول بالامتناع فى المطلق والمقيد والميزان الخطاب وهو يكون متوجها الى ذاتها فلايحاسب تعدد العنوان فى امثال المقام .

اقول نحن فى الدورة السابقة فى البحث اخترنا قوله من ان المدار على الخطاب و لقد اجاد فيما يقول فيه ولكن الذى يرد عليه هو ان الباب فى المقام باب التزاحم اى يكون البحث فى باب اجتماع الامر و النهى فى صورة كون التزاحم بين العنوانين متصورا و المقام الذى قال بالامتناع فيه يكون من باب التعارض وهو خارج عن محل البحث فيجب ملاحظة مدار البحث فى القول بالجواز والامتناع ولذا يكون بعض موارد العام والخاص والمطلق والمقيد داخلا فى محله وهو مثل صل ولاتغصب فى الصلوة فانه يمكن تصوير التزاحم فيه ،

ثم ان شيخنا النائينى حاصل مذهبه فى المقام هوانه كلما يكون الوجودان

انضماميين يلزم القول بالجواز فى مقام الجعل وعلى فرض اتحاد الوجودين يلزم القول بالامتناع ففى الصلوة و الغصب حيث تكون الجهتان غير مقوليتين و يكون مطابق كلتيهما و احد فى الخارج فيمتنع الاجتماع فلايكون المناط عنده ان يصير الباب باب التزاحم بل عمدة نظره الى تعدد الوجودين و وحدتهما خلافا للمحقق الخراسانى والعراقى (قدهما) حيث يكون البحث عندهما من المتزاحمين .

و الجواب عنه (قده) ان وجوب تعدد العنوانين فى المقام صحيح و لكنه (قده) لاحظ المطابق الخارجى فى مقام الجعل و الخارج ظرف سقوط التكليف لاظرف جعله و ثانيا ان مايكون التركيب فيه انضماميا لايكون من افعال العباد بل ما يكون من مقولة الفعل يكون الجهات المتعددة فيه اعتبارية دائما مثل الصلوة و الغصب فما حكم فيه بجواز الاجتماع يكون خارجا عن محل البحث فالاوجه لطريق هذا الاستاذ (قده) بالقول بالجواز والامتناع والطريق ماذكرناه من ان المدار على ان يكون الباب باب التزاحم و الجواز فى مقام الحب و البغض لافى مرتبة الارادة والكراهة والجعل .

فى امتن ماستدل به لعدم جواز الاجتماع

ثم ان امتن ماستدل به المانعون من الوجه هو ماذكره المحقق الخراسانى (قده) فى الكفاية وذكر لبيانه مقدمات .

الاولى - ان الاحكام من الوجوب والحرمة وغيرهما متضادة ولايمكن اجتماعها لغائلة اجتماع الضدين اومن جهة طلب المحال بالضرورة من الوجدان فانه لايمكن ان يقول المولى الحكيم بالنسبة الى الفعل الواحد افعل ولاتفعل فى زمان واحد فى الحرام والواجب وهكذا فى المستحب والمكروه وغيرهما .

المقدمة الثانية - ان العناوين حاكيات عن الوجود الخارجى ولايكون لها ما

بازاء الا الخارج فالغصب والصلوة وساير العناوين منطبق على الحركة الواحدة وليس مطابقها الا واحداً في الخارج .

و الثالثة ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون بمعنى ان انتزاع الغصب والصلوة لا يوجب ان تصير الحركة الواحدة شيئين ممتازين بل تبقى وحدتها الا ترى ان الصفات كلها تحمل على الله تعالى جل شانه ولا تنثلم وحدته الحقة الحقيقية البسيطة من جميع الجهات فان الواحد الحقيقي عالم و قادر وحي و مريد و مدرك و سميع و بصير، وانتزاع هذه العناوين لا يوجب الكثرة فكذلك في المقام انتزاع العناوين لا يوجب تعدد المعنون .

المقدمة الرابعة - وقد اخذها (قده) عن صاحب الفصول (قده) فانه جعل النزاع مبنيا على القول باصالة الماهية او باصالة الوجود فعلى الاول يقول بالجواز لتعدد الجهات والماهيات وعلى الثاني يقول بالامتناع لان الوجود واحد فقال (قده) في مقام رده بان اللازم من ذلك هو ان يكون لوجود واحد ماهيتان على فرض كون الاصل هو الماهية ومن المعلوم ان الذات الواحدة لا تكون مصداقا لماهيتين بل لابد ان تكون ماهية واحدة وان انتزع عنها عناوين متعددة فان المقولة واحدة ومافوق المقولة يمكن ان يكون كثيرا ولا تنثلم الوحدة به فلا يكون اختلاف المبنى في الوجود والماهية موجبا للاختلاف في الجواز والامتناع ولا يصير اختيار اصالة الماهية موجبا للقول بجواز الاجتماع .

فتحصل من المقدمات ان الذات الواحدة لا يمكن اجتماع الامر و النهي فيها لتضاد الاحكام و وحدة الذات وعدم تعددها بتعدد العنوان انتهى كلامه رفع مقامه .

اقول ويمكن الجواب عن جميع المقدمات .

اما الجواب عن المقدمة الاولى فهو ان الاحكام على قول البعض لا تكون متضادة

لانها اعتباريات وهی لايجیء فيه بحث التضاد فان البعث والزجر يكونان من الاعتبارات الشرعية القابلة للاجتماع على ان التضاد يكون فی الخارج ولايتحقق فی صقع الارادة والكراهة وفی المقام لانقول باجتماعهما ايضا فی هذا الصقع بل نقول بان الحب والبغض يمكن اجتماعهما فيما قبل الارادة لاقبل الارادة والكراهة .

واما عن المقدمة الثانية فلان متعلق الحكم ليس الخارج لانه ظرف سقوطه ولااقول انه علة السقوط لان معلول الامر لايمكن ان يكون علة لسقوطه ولااقول ان الطبيعة المقرونة بالوجود يتعلق بها التكليف لانها مع الوجود لايمكن ان يكون البعث اليها والزجر عنها بل الطبيعی مرآتا عن الخارج يكون مصب الحكم هذا اولا .

و ثانيا لايلزم من ذلك سراية الحب و البغض الى الخارج حتى يشكل بان الوحدة باقية لان العناوين حاكيات عن الخارج بل هما فی صقع النفس ولااشكال فی اجتماعهما فيها .

واما عن المقدمة الثالثة فهو بعد ان يقال ان مراده (قده) هو ان العناوين الغير المقولية لايكون لها فی الخارج الامطابق واحد وان اشكال شيخنا النائينی (قده) عليه من ان تعدد العنوان ان صار موجبا لتعدد المعنون فی الخارج فيكون خارجا عن محل البحث لان البحث فی صورة وحدة متعلق الامر والنهی لاتعدده غير وارد لان ما هو فوق المقولة لو كان فيه التعدد ايضا لايكون التركيب فيه انضماميا ليكون خارجا عن محل البحث بل هو باق بوحدته وهو (قده) يقول بتعدد الجهة واتحاد الوجود فی الخارج فان الصلوة عناوينها داخلة فی مقولة الاين كالكون فی المكان والوضع كمقابلة القبلة وبعضها خارج عن المكان كالنية فانها من الكيفيات النفسانية والغصب يتحد مع بعض المقولات الصلوتية مثل الاين والوضع .

واما ماقاله (قده)(١)من ان الوحدة الحقيقية فی الله تعالى لاتنثلم بواسطة تعدد الجهات مثل العلم و القدرة ففيه ان صدق العالم عليه و على غيره وان كان بالنظر البدوی بمعنى واحد وان مطابق العلم فيه تعالى كمطابق العلم فی قولنا زيد عالم ولكن فی الواقع بينهما فرق كثير فان علم الممكن بمعلومه بقدر وجوده الامكانی المحدود و لايمكن الاحاطة له بالمعلوم الممكن فضلا عن الاحاطة بخالقه والممكنات فيها جهة الكثرة بخلافه تعالى فانه فی مرتبة ذاته يكون بسيطا من جميع الجهات ولايقبل القسمة لافی الوهم ولافی العقل واما فی مرتبة مادون الذات وهی مرتبة فعله تعالى فيمكن انتزاع جهات الكثرة فان المخلوقات منه تعالى ولها تكثر فلابقاس وحدته بوحدة الممكنات .

اما الجواب عن المقدمة الرابعة فهو ان مراد صاحب الفصول يكون الاجتماع بالجنس والفصل فی وجود واحد لاان يكون مراده ان للماهيتين وجوداً واحدا حتى يشكل عليه (قده) بانه لايكون لهما وجود واحد ومن المعلوم ان الجنس والفصل يكون بهما تحصل الماهية لا ان كل واحد منهما ماهية بل المركب منهما وهو النوع يكون مراد صاحب الفصول (قده) (٢)

---

(١) اقول: مراده (قده)هو صرف التقريب الى الذهن لاان يكون مراده هو اثبات الوحدة للممكن كالوحدة للواجب بل صرف التشبيه فی ان وحدة المعنون لاتنافی تعدد العنوان الانتزاعی ففی المقام لايضر التعدد بالوحدة .

(٢) اقول :يظهر من المحقق الخراسانی (قده) بان المقام لايكون من تركيب الجنس والفصل ولذا اشكل هو(قده)على الفصول فی ذيل كلامه فلايتم ماوجه به كلام الفصول ضرورة ان الغصب والصلوة لايكونان من الجنس والفصل ومراد المحقق الخراسانی (قده) هو ان الماهية الواحدة لايمكن ان تكون موجودة بوجودين لانطباق عنوانين انتزاعيين عليه فارجع الى

وثانيا لازم القول بان لكل ماهية وجودا هو تعدد الوجودين ولم يقل به (قده) في الصلوة والغصب لانه يقول بتعدد الجهة لا بتعدد الوجود فليس جوابه (قده) تاما عليه فالوجه ماذكرناه من ان تعدد الجهة الغير المقولية لايوجب تعدد الذات (١) .

وينبغي التنبيه على امور

الاول وهو لايكون في الكفاية ولافي ساير الكتب وهو انه هل يكون البحث في اجتماع الامر والنهي مختصا بالعبادات او يعم المعاملات ايضا فربما يتوهم عدم ورود البحث في المعاملات لان مورده يكون الامر والنهي ومن الضروري ان البيع ربما لايكون عليه الامر والنهي وكذلك الاجارة فان الخياطة للغير يكون مباحا فهو في الدار الغصبية يكون حراما فقط ولاامر بالنسبة اليه ليكون من باب اجتماع الامر والنهي وهذا خيال فاسد لان البحث في الاعم من ذلك بيانه ان المهم في المعاملات هو عنوان الوفاء بالعقد بمقتضى او فوا بالعقود فمن باع يكون مأمورا بهذا الامر وكذا الاجارة فمن صار اجيراً للغير يكون مشمولا لوجوب الوفاء

كلامه في الكفاية ولوسلم ان التركيب يكون من الجنس والفصل لايتم اصل الدعوى لان اجتماعهما لايوجب تعدد الذات الواحدة فلاوجه للقول بتوقف النزاع على المبنيين في الوجود والماهية .

(١) اقول : في هذا الاشكال ايضا خلط لان مراد المحقق الخراساني ليس اثبات التعدد بواسطة تعدد الماهية بل مراده ان الشيء الواحد ليس له الاماهية واحدة و وجود واحد ولايريد شيئا خلاف ما اراده (مدظله) و جوابه عن الفصول تام .

فاذا كان العمل ملازما مع الغصب يجتمع فيه الامر والنهى فمن كان اجيرا للخياطة يكون مامورا بامتثالها ووفائها فيكون لها مورد بلامزاحم وهو الخياطة فى المكان المباح فيكون الامر فقط لاالنهى ومورد افتراق للغصب وهو التصرف فى صورة عدم الخياطة ومورد الاجتماع هوصورة الخياطة فى الدار الغصبية .

فعلى فرض القول باجتماع الامر و النهى لتعدد الجهة لاشبهة ولاريب فى صحة الاجارة وان العمل الواقع كان له ملاك الوفاء وملاك الغصب فعصى النهى من اتى بالمأمور به وكونه مقارنا للغصب لايضر فيما هو المهم ولايخفى ان لكل مورد افتراق فى المفهوم فعلى القول بالاجتماع لااشكال فى صحة المعاملة واما على فرض الامتناع فالعمل الخارجى يكون خارجا عن تحت القدرة الشرعية لان الممنوع الشرعى كالممنوع العقلى والفرض ان هذا الشخص يكون عمله منهيا عنه والقدرة على التسليم شرط فى البيع والاجارة فالاجارة فى المورد باطلة لعدم القدرة الشرعية على تسليم الخياطة .

و لا يكون له الاجرة المسماة لبطلانها و لا اجرة المثل لاقدامه على العمل مع كونه منهيا عنه و هذا بخلاف صورة كون الشخص مامورا بالعمل و لم تكن الاجرة معينة فان اصل العمل صحيح وفى الاجرة يرجع الى اجرة المثل عند العرف و لا يخفى ان ما ذكر يكون على فرض تعلق النهى بالسبب مثل البيع لان النهى اما ان يكون عن السبب كالنهى عن البيع بالعقد الفارسى او عن المسبب وهو الاثر الحاصل من العقد و هو جواز التصرف و عدمه المترتب على صحة العقد و عدمها فالنهى عن التصرف يكون من النهى عن المسبب .

و ربما يكون النهى عن التسبب مثل البيع وقت النداء فان الثانى كاشف عن البطلان بدون الشبهة و الثالث كاشف عن الصحة لان التسبب حرام و لكن السبب يؤثر اثره و يكون ما ذكر فى صورة كون النهى مولويا لا ارشاديا هذا

ما قلناه من ثمرة البحث فى الدورة السابقة .

و لكن الذى يقتضى التدبر الصحيح فى هذه الدورة هو ان هذا صحيح على مبنى شيخنا الاستاذالنائينى فى النهى فى المعاملات لانه (قده) يكون قائلا بدلالته على الفساد و اما على ما هو التحقيق من ان النهى المولوى فى السبب لا تدل على الصحة خلافا لابى حنيفة و لا على الفساد خلافا لشيخنا الاستاذ فلا ثمرة فى المقام للبحث عن الجواز و الامتناع لانه على فرض الامتناع لا يكون النهى موجبا للفساد حتى يحكم بفساد الاجارة و غيرها او يقال بان الباب باب التعارض او التزاحم و صحةالعقد تفهم من عمومات السببية للعقد لوقوعه و اما مثل البيع الربوى فالدليل الخارجى يدل على فساده لا نفس النهى عنه و وجود المندوحة و عدمها لا يكون له اثر فى صحة العقد و فساده لو كان مؤثراً فى العبادات مع انه قلنا لا اثر له فيها ايضا فى الجواز و الامتناع .

التنبيه الثانى

و هو فى الكفاية يكون فى الامر الخامس من الامور التى مهدت فى اول الفصل« ص ٢٣٨ »لبيان جواز الاجتماع وعدمه و هو ان النزاع فى المقام لايختص بصورة كون الوجوب و التحريم نفسيين بل يشمل الواجب الغيرى و الحرمة الغيرية و كذلك الواجب التخييرى و التعيينى و الكفائى والعينى مثال الاول ما لو كان انقاذ الغريق عن الماء مستلزما للنظر الى الاجنبية فمن حيث كون الدخول مقدمة للحرام فهو حرام و من حيث كونه مقدمة للواجب فواجب .

ولكل منهما مورد افتراق كما هو واضح ومورد اجتماع وهو المقام فمن حيث اصل الاجتماع فى فعل واحد يمكن تصوير البحث ولكن يكون المقدمية جهة تعليلية فان دخول الماء حرام لانه مقدمة للحرام وواجب لانه مقدمة للواجب

والجهات التعليلية عندنا لاتوجب تحصص الذات الواحدة خلافا للمحقق الخراسانى (قده) فيكون المقام مثل الاكرام الذى قلنا بانه لايتحصص بواسطة كونه متعلقا بالفاسق والعالم فعليهذا لايمكن البحث عن اجتماع الامر والنهى بل العرف يرى التعارض بين العناوين .

نعم يمكن ان يقال ان المقدمة التى لاتكون شرعية ويكون وجوبها من باب حكم العقل يمكن ان يقال بان الجهة التعليلية فيها ترجع الى التقييدية فاذا قيل الذات حرام للمقدمية او انها واجبة لها ايضا يرجع معناه الى ان المقدمة حرام او واجبة لكن حيث تكون الذات الواحدة مصداقا للعنوانين لايكون من الباب بل من باب التعارض .

واما اجتماع الامر والنهى فى الواجب التخييرى فهو مثل الامر اما بالصلوة او بالصوم والنهى اما عن دخول الدار الغصبية او مجالسة الاغيار فحيث يكون الجمع فى صورة النهى حراما ولايكون كل واحد من مجالسة الاغيار و دخول الدار الغصبية حراما برأسه فمن جمع بين اتيان الصلوة مع كونها فى الدار الغصبية ومجالسة الاغيار يكون النهى عنها والامر بها لانها احد فردى التخيير فالكلام فيه الكلام فى غيره من الجواز وعدمه وترتيب اثر الصحة فى صورة النسيان لواتى بالصلوة ناسيا للغصب وحرمة مجالسة الاغيار .

اما الاجتماع فى الواجب الكفائى مع الحرام الكفائى فهو ان دفن الميت واجب كفائى وترك الخبازين عمل الخبز لاحتياج الناس سيما الضعفاء اليه حرام كفائى ففى مورد الاجتماع وهو تصدى الخبازين لدفن الميت على فرض القول بالاجتماع لااشكال وعلى فرض القول بالامتناع فلايكون الامتثال صادقا بل يكون دفنه مثل ذهاب الموضوع كما فى صورة اكل الذئب الميت .

وتظهر الثمرة فيما اذا نذر احد ان يعطى شيئاً لمن امتثل الواجب الكفائى وكذا

في صورة كونه اجيرا على ذلك في غير الواجبات فان الاجارة باطلة على الامتناع لو قلنا بان النهي في المعاملات موجب للفساد وحيث لم نقل به كما مر آنفا لا يترتب هذه الثمرة و كيف كان يكون داخلا في محل البحث مثل الواجب النفسي والحرام كذلك .

التنبيه الثالث

في بيان ان المايز بين باب اجتماع الامر والنهي، والنهي في العبادات ما هو ولان هذا الباب يكون على التحقيق باب التزاحم سواء قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي او امتناعه بخلاف ذلك الباب فانه لا تكون العبادة المنهية عنها ذات مصلحة اصلا ولا لياقة لها بخلاف المقام فان المانع عن الاجتماع يكون عدم قدرة العبد عليه مع ان الصلوة لها مصلحة والغصب له مفسدة بحيث لو تفوه امكان الاحتراز عن المفسدة وجلب المصلحة بفعل واحد يجب ذلك .

ومن هنا يظهر ان مسئلة النهي عن العبادة لا تكون من صغريات البحث في الاجتماع والامتناع بان يقال انه على الامتناع يكون احد افراد اجتماع الامر والنهي ولتوضيح المقام يجب ان نتعرض لملاك التزاحم والتعارض حتى يظهر ان المورد هل يكون من باب التزاحم او لا فعلينا البحث في مقامات ثلاثة الاول في كبريهما الثاني في التطبيق في المقام والثالث الكلام في الاثبات بحسب الدليل .

اما الاول ـ فعلى التحقيق عندنا هو ان ملاك التزاحم هو تعدد العنوانين مثل الصلوة والغصب فانه يمكن ان يكون لعنوان الصلوة مصلحة ولعنوان الغصب مفسدة وملاك التعارض هو التكاذب في الجعل مثل صل ولا تصل فانه لا يمكن ان يجتمع المصلحة والمفسدة بالنسبة الى عمل واحد وهو الصلوة فاحد الدليلين يكذب الاخر ولا فرق في ذلك بين كون التكاذب بالاصالة او ناشيا من العلم الاجمالي بعدم فعلية احد التكليفين

مثل العلم الاجمالي بان الواجب اما صلوة الجمعة يومها او الظهر ولايقال قدمر البحث عن ذلك في موارد كثيرة فلايحتاج الى التكرار لان القوم فعلوا ذلك لشدة الاهتمام بالمقام ونحن تابع لهم في اسلوب البحث .اما المقام الثاني فان قلنا بان الوجود الواحد يمكن ان يكون من مقولتين انضماميتين او بتعبير بعضهم قلنا ان له شرقا وغربا مع انه من مقولة واحدة فلا اشكال في ان الامر يتوجه الى جهة ومقولة والنهي يتوجه الى اخرى وكذا على ماهو التحقيق من ان المقولة الواحدة يمكن ان تكون لها اعتبارات عديدة وهي بواسطة بعضها محبوبة وباعتبار بعضها مبغوضة .

والثمرة في كون الباب باب التزاحم هو تصحيح العبادة عند الجهل مثلا من كان جاهلا بغصبية مكانه يصح صلوته بواسطة وجود الملاك لها و المدار على الملاكين في باب التزاحم سواء كان الحب والبغض اللذان في طولهما املا وفي باب التعارض على ملاك واحد فان احرز الملاك يمكن تصحيح العبادة و الا فلا وخالف في ذلك شيخنا النائيني (قده) بان المدار يكون في باب التزاحم على الحكمين الانشائيين في مقام الفعلية فاذا تزاحم الانشائان فلامحالة يرجع الى مرجحاته ويقدم احدهما في مقام الفعلية لعدم القدرة على امتثال الخطابين سواء كانا مثبتين مثل انقاذ الغريقين او احدهما مثبت والاخر منفي كما في الصلوة والغصب فانهما مجعولان والتزاحم يكون في مقام الفعلية .

واما المدار في باب التعارض فهو ان يكون الجعل واحدا ولايكون القدرة على الامتثال وعدمها دخيلة فيه فعليه لابد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض واثبات الحجية لاحدهما واما الملاك فلايكون لنا طريق اليه بدون الخطاب حتى يكون الملاك والملاكان مناط التعارض والتزاحم .

و الشاهد على ذلك هو ان اثبات الملاك ان كان من الخارج في المتعارضين فيكون من باب اشتباه الحجة باللاحجة والخارج معين حجية احد الخطابين فيكون

خارجا عن محل البحث وان كان من نفس الدليلين المتكاذبين فيمكن ان يكون لهما ملاك لكن يكون ملاك احدهما مغلوبا للاخر فلا وجه للقول بان المدار فى باب التعارض على الملاك الواحد ،

والجواب عنه (قده) هو ان القدرة التى تكون دخيلة فى المتزاحمين نسئل منه (قده) انها اما ان تكون دخيلة فى الانشاء فلا انشاء قبلها حتى يقال يكون باب التزاحم من تزاحم الجعلين الانشائيين فى مقام الفعلية وان كانت دخيلة فى فعلية احدهما لا اصل الجعل الانشائى فلغو لان جعل حكم لا يصل الى مرتبة الفعلية فى صورة عدم القدرة لا فائدة له لان جعل الحكم يكون لداعى التحريك وفى الواحد ذى الجهتين او الوجودين الانضماميين ايضا لا يقبل الجمع لفعلية احدهما فقط وكاشفيته عن ملاك واحد وعليهذا لا يبقى الفرق بين الوجود الواحد ذى الجهتين مع ان القائلين بالجواز و الامتناع كلهم قالوا بصحة العبادة فى صورة الجهل بالغصبية فى مثال الصلوة و الغصب وغيره فالقول بذلك على فرض جواز الاجتماع وعدمه على فرض الامتناع لا اساس له .

واما ما استشهد به من ان الدليل الخارجى لو دل على وحدة الملاك يكون من اشتباه الحجة باللاحجة و الا يصير من تزاحم الملاكين فأيضا غير وارد لان المناط هو تكذيب احد الدليلين لمفاد الاخر فى باب التعارض والعلم الاجمالى بصحة احدهما و كذب الاخر يشعرنا بعدم الملاك الا لاحدهما فلا ينحصر الطريق الى احراز الملاك الواحد بالخارج فقط واشتباه الحجة باللاحجة يكون فى صورة عدم تمامية سند احد الدليلين واما مع تمامية السند كما هو ملاك التعارض فلا ياتى ولا يكون من اشتباه الحجه للاحجة ضرورة تمامية حجية الدليلين (١) .

---

(١) اقول : حيث انه (قده) يرى ان الخطاب يكون كاشفا عن الملاك وفى المقام لا يكون لنا الخطاب فاثبات الملاك ايضا فى محل المنع وخلاصة الكلام فى المقام هى ان *

ثم ان العلمین الشیخ الانصاری والمحقق الخراسانی (قدهما) مع قولهم بالامتناع ای امتناع اجتماع الامر و النهی قالوا بصحة عبادة الجاهل بالنهی و هذا لایکون الامن جهة ان الباب عندهم باب التزاحم لا التعارض لیصیر و جهالصحة العبادة بواسطة وجود الملاك و الافعلی التعارض لایبقی الملاك مع اهمیة النهی و اما علی التزاحم فاذا لم یکن النهی عن الاهم لعجز المکلف بواسطة عدم العلم یصیر المهم تحت الامر .

وشیخنا النائینی (قده) حیث انه امتناعی وقائل بالتعارض فی المقام قال فی مقام ردهما بان العلمین حیث کانا قائلین بالجواز قالا بصحة عبادة الجاهل وفیه مالایخفی لان جل القدماء کانوا قائلین بالامتناع و معذلك قالوا بصحة عبادة الجاهل هذا .

ثم وجه کلامهما بتوجیه واشکل علیه اما التوجیه فهو ان الجهل یصیر سببا لعجز المکلف عن اتیان الاهم ولذا یتوجه الیه امر المهم فالمکلف لجهله لایکون مخاطبا بخطاب الاهم .

---

*یقال علی فرض جواز اجتماع الامر والنهی لااشکال فی وجود الملاکین ولکنه خلاف التحقیق وعلی فرض الامتناع فان قلنا بان سقوط الخطاب لایوجب سقوط الملاك ففی المقام یقال ببقاء الملاك للعبادة والمانع من التقرب یکون هو العلم بالنهی ومع الجهل لایکون المانع فعلیا واما علی فرض القول بالامتناع والقول بان الملاك بدون الخطاب لایتصور کما هو التحقیق فیمکن ان یقال النهی عن الغصب مثلا فی صورة الجهل بالموضوع او الجهل بالحکم قصور الا تقصیرا حیث لایکون فعلیا فای مانع من ان یقال یکون هنا امر ولا نهی اصلا والامر لامزاحم سواء قلنا باجتماع الامر والنهی او امتناعهما وکذلك یصح اجماعهم علی صحة العبادة فی حال الجهل .

واما الاشکال فهو ثلاثة الاول ان المکلف دائما اما ان یکون عالما او جاهلا ففی صورة الجهل لامعنی للانشائین فی حقه فیصیر التکلیف فقط هو التکلیف بالمهم لاغیر فانشاء واحد وجعل واحد لاغیر .

و فیه نقضاً :انه (قده) قال فی الوجودین الانضمامیین . بمثل ذلك فان کان لغوا فهناك ایضا لغو واما حلا ،فبان الجهل لاتاثیر له فی جعل الحکم وعدمه بل یکون الحکم بالنسبة الی الجاهل فعلیا و المانع من الامتثال جهله وحیث ان المانع فی صورة العلم هو عدم تمشی قصد القربة منه ففی صورة الجهل حیث یمکن قصدها نقول بصحة عبادته ویتقرب بالملاك .

الثانی ان ـ اناطة الحکم بجهل العبد لغو فان الارادة والمصلحة لاتکونان تابعتین لجهل المکلف وعلمه و الجواب عنه نقضا فی الوجودین الانضمامیین کیف یقول بذلك ویقول بان عدم قدرة العبد علی الامتثال یکون لعلمه بالتکلیف وفی صورة الجهل لامانع منه فکذا یقال فی المقام ای فی الوجود الواحد ،و حلا بان التزاحم لایکون فی الخطاب فاناقد حققنا عدم امکان جعلین وارادتین بالنسبة الی الوجود الواحد بل بالملاك و الجهل مانع عن الجعل و لایمنع عن الملاك المحبوب او المبغوض .

و الثالث بانکم ان قلتم بذلك ای بصحة العبادة فیجب ان یقال بمثله فی اکرام العالم الفاسق جهلا فی صورة ورود الامر باکرام العالم والنهی عن اکرام الفاسق وصحة الامتثال لجهله بالفسق و لاتقولون به والجواب عنه ان الاکرام و احد فان قلنا انه یتحصص بواسطة متعلقه و هو الفاسق والعادل فنقول بذلك و لانتحاشی و اما ان قلنا بانه و احد ولایتحصص فی نظر العرف کما هو التحقیق فیصیر من باب التعارض لا التزاحم حتی ینتج صحة الامتثال ،

فى الاستدلال على جواز الاجتماع (١)

اقول ان الادلة على جواز اجتماع الامر والنهى وقوع العبادات المكروهة فى الشريعة المقدسة من الصلوة فى الحمام وصوم يوم العاشوراء والصلوات المبتدئة فى بعض الاوقات فان الكراهة مفاد النهى واصل مطلوبية العمل مفاد الامر والعبادات كذلك صحيحة فيكون الامر والنهى مجتمعين فمن الصحة نستفيد الجواز وهى على ثلاثة اقسام ما كان من قبيل العموم من وجه وهو على قسمين ماله بدل ومالا بدل له وما كانت النسبة بينهما العموم المطلق اما مالا بدل له كصوم يوم العاشور مع كون النسبة العموم من وجه فان الصوم بدون نية القربة فى يوم العاشور وتركه من راسه من موارد الافتراق ومورد الاجتماع الصوم يومه بنية القربة و لابدل له من جهة انه يوم واحد لايتكرر و اما ماله بدل مثل النهى عن الصلوة فى الحمام فان لها بدلا و هو الصلوة فى غير الحمام وما كان من العموم المطلق كالصلوة فى مواضع التهمة .

والتحقيق فى المقام هو عدم قياسه بباب اجتماع الوجوب والتحريم لان النهى التحريمى يسد طريق المصلحة بالكلية فى المامور به واما النهى التنزيهى لايسد الطريق فاذا يقع صحيحا فيه دونه واما ما ذكر فى المقام بيانا لتصحيح العبادة واستدلالا لجواز اجتماع الامر والنهى فلاوجه له .

بيان المستدل هو ان الاوامر والنواهى اما ان يكون على الطبايع او على الحصص او على الخصوصيات الفردية ايضاً والثالث خلاف التحقيق وفى الحصص فرق بين الامر و النهى فيقول الامر يكون بنحو صرف الوجود على الطبيعة و التطبيق على الحصص يكون بيد العبد فيكون التخيير شرعيا مثل الصلوة فى الدار وفى المسجد

---

(١) البحث فى الكفاية ص ٢٥٥

وفى الحمام فان اختيار اى الامكنة يكون بيد العبد واما فى النواهى فحيث يكون على نحو الطبيعة السارية يكون الحصص ايضا تحت النهى ففيها يكون محل النهى الحصص و فى الاوامر على الطبيعى فمورد الامر شيىء و مورد النهى شيىء آخر فالنهى فى الصلوة فى الحمام يكون على حصة الصلوة والامر بطبيعيها .

وفيه اولا هذا منقوض بالنواهى التحريمية فان كان المدار على هذا فاى فرق بين النواهى التحريمية و التنزيهية وثانيا هذا يكون دليل القائل بجواز اجتماع الامر والنهى والكلام يكون على فرض امتناع الاجتماع وثالثا فساد اصل المبنى فان صحة العبادة المكروهة ووقوعها فى الشريعة لاتكون دليلا على الجواز هذا فى العامين من وجه والكلام فى العام المطلق استدلالا وجوابا كذلك فلافرق فيماله بدل اومالابدل له فى رفع الاشكال من اصل تصويره و فى عدم الدلالة على جواز اجتماع الامر والنهى .

واما من قال بصحة العبادة كذلك فان كان مسلكه فى الباب هو التزاحم فيكون لقوله وجه من باب الترتب وان ترك النهى لايستلزم عدم الامر بالمأمور به و لكن مثل شيخنا النائينى (قده) القائل بان الباب باب التزاحم لاندرى باى ملاك يقول بصحة العبادة .

ثم ان الشيخ الاعظم الانصارى (قده) يقول فى العبادة التى لابدل لها مثل صوم يوم العاشور بان الباب يكون من باب تزاحم المصلحتين فان زيارة المسلم (ع) مستحبة وزيارة مولانا امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام ايضا مستحبة ولكن بين المستحبين بون بعيد من حيث الثواب فكما انه لااشكال فى استحباب زيارة المسلم مع مزاحمتها بزيارة الامير عليه السلام كذلك نقول بان صوم يوم العاشور يكون له مصلحة من حيث انه عبادة وترك التشبه ببنى امية يكون له مصلحة اقوى فيكون من دوران الامر بين اتيان ماهو اقل مصلحة اواكثر مصلحة ولايضر ماهو الاكثر بصحة ماهو الاقل .

و فيه ان هذا الوجه خلاف ظاهر الدليل لان ظاهره ان متعلق الامر هو متعلق النهى ولايمكن ان يكون شيىء واحد متعلقا للامر والنهى والحب والبغض وكذلك لايكون للعدم وهو الترك مصلحة فان الامر و البعث يكون متوجها نحو الوجود و الزجر عنه ايضا فالنهى هو الزجر عن الوجود لمفسدة فيه لالمصلحة فى تركه .

واماايرادبعض مشايخنا وهو النائينى(قده) عليه بان الشيىء الواحد لايمكن ان يصير وجوده وعدمه مستحبين فغيروارد لان ذلك الباب يمكن ان يكون باب التزاحم اى تزاحم المصلحتين و لااشكال فيه فالتحقيق ما نقول من ان العدم لايصير مصداقا للوجود فان الترك العدمى لايصير مصداقا للمصلحة الموجودة فان ذلك من حمل النقيض على النقيض ،

ثم ان بعض مشايخنا العظام قال فى توجيه العبادة المكروهة بما حاصله هو ان موطن الامر غير موطن النهى و فى مقام بيانه قال بما كان يقول فى مقامات كثيرة و هو ان العبادة المستحبة تارة تصير و اجبة بالنذر و تارة باستيجاره عليها فعلى الاول حيث يكون النذر متعلقا بنفس متعلق الامر الاستحبابى ولايمكن اجتماع حكمين متماثلين فى مورد واحد الابانداكاك احدهما فى الاخر اوسقوط احدهما بواسطة ماهو الاقوى كالامر الوجوبى فعليهذا فى مقام النذر لايكون العمل الا واحدا وعليه الامر الموكد اوالوجوبى فقط .

واما فى الامر الاجارى فان ذات الامر تعلقت بذات العمل المستحبى والامر الاجارى متعلق بماهو ماموربه بالامر الذاتى فامر الوفاء بالاجارة له موطن و امر الصلوة مثلا له موطن آخر و المقام يكون من قبيل الثانى من باب ان الصوم فى يوم العاشور يكون الامر بنفسه لانه صوم والنهى يكون عن التعبد بهذا الصوم وقبول امره عملا لان لازمه التشبه ببنى امية فلايكون الامر و النهى مجتمعين فيرتفع

المحذور .

وفيه اولا انه لافرق بين الامر الاجارى و النذرى فكما ان امر الوفاء بالنذر ينبسط على ذات العمل كذلك امر الوفاء بالاجارة ينبسط على ذات العمل مع امره ولافرق بينهما من هذه الجهة وثانيا على فرض عدم وحدة الموطنين فامر صوم يوم العاشور يتعلق بذات الصوم والنهى عن التعبد ينطبق عليه ايضا لانه لامعنى للتعبد الااتيان الصوم فاجتمع الامر والنهى فى مورد واحد على ان التعبد اعنى اتيان العمل بقصد الامر يكون قصد امره ايضا داخلا فى المأمور به فان قصد الامر اعنى القربة الى الله تعالى واجب ايضا فى التعبديات ويكون من اجزاء العمل ففى قصد الامر اجتمع الامر والنهى وهو ايضاً يوجب فساد العبادة بفساد جزئها لوصار النهى مقوما فالاحسن فى التوجيه هو ما قاله شيخنا الاستاذ العراقى وهو ان الامر متوجه الى الصوم والنهى متوجه الى كونه فى هذا الظرف وهو يوم العاشور فنفس الصوم مطلوب ويومه مبغوض و هذا و ان كان خلاف الظاهر كما ان ماعن شيخنا النائينى ايضا كذلك لان الظاهر ان الامر والنهى متوجه الى شيىء واحد ولكنه اقرب بالقبول من غيره .

فصل فى ثمرة بحث اجتماع الامر والنهى

فانه تارة يقع البحث على فرض الجواز وتارة على الامتناع مع العلم بالنهى و الالتفات اليه اومع الجهل به وعدم الالتفات اليه فعليهذا يقع البحث فى مقامات المقام الاول فى ثمرة البحث على فرض القول بالاجتماع مع الجهل بالنهى فنقول لا اشكال فيه من حيث صحة العبادة لان المقتضى موجود و المانع مفقود و اما المقتضى فلان المصلحة على الجواز تامة ولا يمنعها وجود المفسدة ايضا فى متعلق النهى فيتقرب به والمانع مفقود من حيث ان العالم بالنهى لايمكنه الاتيان متقربا به و هو مع الجهل بالنهى حاصل .

و المقام الثانی فی القول بجواز الاجتماع مع العلم بالنهی و الالتفات الیه فقال المحقق الخراسانی (قده) بصحة العبادة ایضا مطلقا ای سواء کان جانب النهی غالبا اوجانب الامر لان المصلحة تامة علی الجواز ولا یضر المقارن الذی یکون له المفسدة فان کلامنهمایؤثراثره ولاربط لاحدهما بالاخر فی کون المصلحة والمفسدة وهذا علی فرض عدم التغلیب لجانب النهی واضح.

واما علی فرض تغلیب جانبه فالعبادة وان کان امرها ساقطاً ولکن یمکن اتیانه بداعی المصلحة وقد اجبنا عنه فی الدورة السابقة فقلنا بان هذا الکلام فی الوجودین الانضمامیین صحیح واما فی الوجود الواحد لایصح لان امر الامتثال بید العرف و هو لایری من یعمل بعمل واحد معصیة و عبادة ممتثلا و مطیعا لان له المندوحة علی تطبیق العبادة علی الفردالذی لامزاحم له.

ولکن فی هذه الدورة نقول بعدم صحة العبادة مطلقا ای ولو فی الوجودین الانضمامیین والسرفیه ما ذکرناه فی الدورة السابقة بان امر الامتثال بید العرف و العقلاء ولم یبینه الشارع وهم لایرون من یقرن بعمله العبادی ماهو المعصیة مطیعا لان الفاعل یری قبیحا بواسطة مقارنة عنوان المحرم علی عمله وان کان اصل الفعل العبادی له شأن من المصلحة ففی صورة العلم لاوجه لتصحیح العبادة اصلا،

ثم ان فی المقام کلاما و هو ان الامر بالطبیعی حیث یکون له فرد بلامزاحم یمکن ان یکتفی به فی مقام الامتثال بان نقول الصلوة مثلا یکون الامر بطبیعتهاوالفرد الخارجی وان کان مزاحما بالغصب لکن اصل الصلوه لامزاحمة لها فبداعی الامر بالطبیعة یمکن اتیان الصلوة ویقدر المکلف علی اتیانها کما عن المحقق الثانی وهو (قده) فرق بین کون القدرة عقلیة او شرعیة فقال بان القدرة علی الامتثال ان کانت عقلیة فحیث ان العقل یری امکان الامتثال لوجود الامر بالطبیعة لااشکال فی صحة العبادة و اما اذا کانت شرعیة بمعنی دخالتها فی نفس الخطاب فحیث انه لایمکن الخطاب بالامر والنهی فی مورد واحد لایمکن

الامتثال لان الخطاب لامحالة يتعين في احدهما اما الامر او النهى و النهى حيث يكون غالبا لا يبقى مجال للامر .

و فيه ان الخطاب بالطبيعة لامحالة يسرى الى الحصص و القدرة عليه شرط و الطبيعى من حيث هو هولا يكون محل الامر والنهى فيلزم بيان اجتماع الحكمين بطريق آخر و قد مر ان اجتماع الحكمين غير ممكن بل الممكن اجتماع الحب و البغض و اما القدرة على اتيان الواجب سواء كانت شرعية و مأخوذة فى الخطاب اوعقلية لا يفرق فيهامن هذه الجهة فان الطبيعى ان كان منحلا على الفرد فالاشكال فى الصورتين جار و ان كان مصب الخطاب ايضا لا فرق فى ذلك و مع قطع النظر عن ذلك فقصد القربة غير ممكن عمن هو عالم بالنهى فلا وجه لما عن المحقق الثانى من حيث ان الطبيعى مصب الخطاب و كذلك من حيث الفرق بين القدرة الشرعية و العقلية .

فان قلت ان الامتثال فى الوجودين الانضماميين ممكن لعدم ربط احدهما بالاخر قلت المراد بالانضمام هو انضمام وجود جوهرى مع وجود رابطى مثل الاعراض و هذا لايوجب التعدد و لايخرج العمل عن كونه واحدا وعدم صدق الاطاعة عليه :

المقام الثالث فى صورة القول بالامتناع مع جهل المكلف بالنهى فهنا ايضاً لااشكال فى الصحة لان النهى غير فعلى والملاك موجود والمبغوضية بالنسبة الى النهى وان كانت ولكن الملاك فى العمل ايضاً يكون ولو كان اقل من المفسدة فى النهى وقصد القربة لامانع منه للجهل فيصح العمل بالملاك المقام الرابع فى هذه الصورة مع العلم بالنهى فقال المحقق الخراسانى (قده) ان العمل لايصح لان النهى غالب والعلم به يكون مانعا من القربة ولا ادرى كيف (١) يفرق (قده)

---

(١) اقول : يمكن ان يكون سره عدم الملاك المنتسب للعمل لعدم صحة المحبوبية*

بين المقام وصورة التزاحم مع قوله بالصحة فى صورة العلم على التزاحم ولا يقول بها فى المقام مع وجود الملاك .

فى احتياج العبادة الى الامر

ثم ان صاحب الجواهر (قده) يكون مسلكه احتياج العبادة الى الامر ولا يصح بداعى الملاك ولا يمكن تصحيح العبادة فى حال العلم ولا الجهل ولا على الجواز ولا على الامتناع لانه على الجواز لا يكون الاجتماع فى ظرف الجعل الانشائى حتى يقال يؤتى بالعمل بداعى هذا الامر اذ كانت المزاحمة فى ظرف الفعلية والامتثال فى صورة العلم وكذلك فى صورة الجهل بالنهى فانه لا يكون امر ايضاً فان غاية ما يمكن ان يقال فى الجواز هو جواز الاجتماع فى (١) عالم الحب والبغض لا الارادة فضلا عن الجعل وفى صورة الامتناع يكون ايضاً وحيث يكون المانع من الاجتماع هو عدم القدرة على الاجتماع فى الامتثال لا يكون الامر ايضاً متعلقا به .

---

*على الامتناع بل انه مبغوض محضا بخلاف صورة الاجتماع فانه محبوب ومبغوض من جهتين وكذا فى صورة الجهل انتساب الملاك غير واضح ولذا يمكن ان نقول بان عدم فعلية النهى يوجب فعلية الامر فقط وعدم المفسدة الفعلية يكفى لتصحيح العمل .

(١) لصاحب الجواهر (قده) ان يقول بوجود الامر على جواز الاجتماع وعلى عدمه فى غير الجهل التقصيرى فان الجاهل بالموضوع لا يكون له خطاب اصلا وكذلك الجاهل بالجهل القصورى فيبقى الامر بلا مزاحم اصلا واما الجاهل المقصر فحيث يكون اللازم من القول بعدم التكليف عليه اختصاص الحكم بالعالمين بالخطاب يكون عليه التكليف لكنه غير منجز ولذا يقول الاستاذ مدظله ايضاً ببطلان العمل حينه والسر فى الاجماع على الصحة فى صورة الجهل لعله هذا سواء قلنا بجواز اجتماع الامر والنهى ام لا بل يمكن ان يقال انه غير مربوط به .

واما ما يتوهم من حسن العمل وانه كاف في الامر به في صورة الجهل لعدم احراز المبغوضية فلا يكفي لان الملاك يجب ان يكون منتسبا الى المولى فاذا لم يكن كذلك لا يصح العمل به .

فتحصل من جميع ما تقدم جواز اجتماع الامر والنهي في مقام الحب والبغض و النسبة التزاحم حتى على الامتناع وصحة العبادة في صورة الجهل بالنهي وفساد العبادة في صورة العلم به نعم الجاهل المقصر كالعالم العامد لانه مأمور بالتعلم لعلمه الاجمالي بوجود تكليف له وحيث لا يكون معذورا في ذلك لتقصيره و الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ويرى عاصيا في الامتثال ولا يرى مطيعا لانه كان يمكنه سد طريق هذا الطغيان بالتعلم واما الجاهل بالموضوع او القاصر فيصح عمله كما مر .

هذا كله في صورة وجود المندوحة واما في صورة عدمها بان يكون مضطرا الى الدخول في الدار الغصبي فاضطراره اما ان يكون بسوء الاختيار اولا وعلى التقديرين اما ان يقطع ببقاء الاضطرار الى آخر الوقت اولا وعلى الثاني اما ان يقطع بعدم البقاء او يشك فيه وفي صورة الشك اما ان يكون الملزم له اذن الشارع بالتصرف في الغصب فيمكن الاستصحاب اى استصحاب بقاء الاذن و اما ان يكون الحاكم هو العقل فلو كان لاستصحاب بقاء حكمه اثر شرعي فهو مترتب عليه والا فلا وعلى التقادير اما ان يكون ارض المكان وفضائه كلاهما غصبا او الارض فقط فهنا صور الصورة الاولى في عدم كون الاضطرار بسوء الاختيار مع كون المغصوب الارض والفضاء كليهما مع القطع بعدم وفاء الوقت الى آخره بشيء من الصلوة مثلا ولا اشكال في صحة العبادة في ذلك المكان لعدم النهي عن التصرف و الامر بالصلوة فالمقتضي موجود والمانع وهو المنع من قصد القربة مفقود للاضطرار .

وقد اشكل في المقام بان الضرورات متقدرة بقدرها فان الصلوة مومیا جالسا في المقام اقل تصرفا من الصلوة بالقيام والقعود والتصرف في الارض بالسجدة عليها فهو

المتعين والجواب عنه هوان الفضاء والارض حيث كانتا معاغصبا والجسم شاغل لمكان وحيز و لايفرق فيه بين حال القعود و السجود والقيام فلافرق بين الجلوس وغيره من جهة التصرف فى مال الغير فان قام يكون متصرفا فى الهواء وان سجد يكون متصرفا فى الارض غير متصرف فيه و الحكم العقلى ارشدنا الى مانقول ولايكون للعرف هنا تصرف حتى يقال ان التصرف فى الفضاء بنظره اخف محذور العدم الشبهة فى المفهوم حتى يرجع اليه .

الصورة الثانية هذه الصورة مع القطع بالخروج الى آخر الوقت بحيث يمكن اتيان الصلوة فى الوقت خارج المكان فهل فى هذه الصورة ايضا يجوز له البدار فيها خلاف ونحن فى الدورة السابقة فى ابحاثنا الاصولية قداخترنا صحة الصلوة لعدم النهى فى ظرف الاضطرار والامر فعلى .

وقداشكل عليهذا التقريب بان النواهى يكون سريانه شموليا والاوامر يكون عمومه بدليا فحيث يمكن تطبيق الفرد البدلى على مالامزاحم له والنهى من التصرف فى مال الغير يشمل حتى هذه الصورة فحيث يمكن التطبيق على غير هذا الفرد فلا اضطرار بالتصرف عرفا و فى نظر العقل ولاملاك للعبادة كذلك ايضا .

وفيه ان الاضطرار يسقط النهى بجميع مداليله ولايكون الحكم واقعا بخلاف باب اجتماع الامر و النهى فى صورة الجهل فانه يوجب السقوط عن الحجية و لايسقط الملاك وفى المقام يكون الفارق مع صورة الجهل بالنهى هوان تقييد الدليل يكون فى المقام واقعيا و مأخوذا من الشارع واما فى صورة الجهل يكون ناشيا من حكم العقل فانه فى هذه الصورة لايكون للتكليف تنجيز لانه لايكون الحكم اصلا وثانيا ان التخيير فى الامر يكون عقليا لدلالته على صرف الوجود وفى النهى يكون شرعيا لانه للطبيعة السارية على انه يقال فى صورة الجهل بصحة العبادة مع ان النهى لاتنجيز له فضلا عن المقام الذى لايكون النهى اصلا .

لايقال ان الفارق هو قصد القربة فانه يتمشى فى صورة الجهل ولايتمشى فى صورة العلم و الاضطرار و ثانيا ان عدم الاعادة فى صورة الجهل يكون ببركة لاتعاد لاصل الجهل وهولايشمل المقام لانه لايكون مفاده الدخول فى العمل بدون الشرط فمن احرز عدم وجود الشرط لايكون له ان يدخل فى الصلوة برجاء شمول القاعدة له لانا نقول ان القربة منه متمشية لعدم النهى وعدم الاعادة فى الجهل لايكون بواسطة لاتعاد بل هو مقتضى القاعدة وان كان التمسك به ايضا من الفكر اللطيف .

الصورة الثالثة فيما اذا كان الدخول بغير سوء الاختيار ولكن كان وقت الصلوة ضيقا وزمان الخروج يساوى زمان الوقوف مثلا بقى خمسة عشر دقيقة الى آخر الوقت وهذا المقدار من الزمان ايضا لازم للمشى والخروج فهل له الصلوة فى هذا المكان اختيارا اويجب فى حال الدخول فيه خلاف فربما قيل بان الخروج يكون مامورا به لانه تخلص عن الغصب فهو واجب والامر بالشيىء يقتضى النهى عن ضده وهو الوقوف فى المكان للصلوة و النهى يقتضى الفساد فهذه الصلوة باطلة لانها مقدمة لترك الخروج الواجب ومقدمة الحرام حرام ولايمكن التقرب بماهو محرم .

وفيه اولا ان الامر بالتخلص لايكون لنابل النهى يكون عن التصرف فى مال الغير فلامقدمية للصلوة للحرام وهو ترك الامر بالتخلص ولكن حيث يكون الدخول بسوء الاختيار يجب الصلوة ماشيا فى حال الخروج والمقام لايكون منه .

الصورة الرابعة فيما اذا كان الدخول بسوء الاختيار فان كان قاطعا بانه بعد الخروج عن المكان يسع الوقت للصلوة ولو ركعة منها لايجوز الصلوة فى المغصوب ولاتصح النهى عن التصرف واما اذا كان الوقت ضيقا ويكون الخروج ممكنا ويكون وقته بقدر وقت الصلوة فهل يجب الصلوة ماشيا مع الركوع والسجود او يجب الاكتفاء بصرف الاخطارات القلبية من النية والايماء : فيه خلاف والكلام فيه يتوقف على بيان

حال هذا الخروج من انه هل يكون واجبا اوحراما اوهما معا اوعدمهما معا والعقل حاكم بالتخلص .

فی البحث عن حكم الخروج

من الغصب مع ضيق وقت الصلوة

فنقول فداختلف الاقوال هنا القول الاول هو قول القائل بالوجوب والحرمة معاً وهو عن ابی هاشم وعن الميرزا القمی بمامر من بيان اجتماع الامرو النهی فی مقام الامتثال فضلا عن الجعل علی ان يكون مصب الامر والنهی الطبيعة من دون السراية الی الخارج والجواب عنه هو ان اجتماع الضدين هو النكتة فی عدم جواز اجتماع الامر والنهی ولافرق بين كون الدخول عليهذا بسوء الاختيار اولا فلا يمكن ان يأمر الحكيم بالاضدادلان جعل التكليف لجعل الداعی فی المكلف و الداعی علی الفعل و الترك كليهما محال و اما كلام المحقق الثانی من ان القدرة علی الطبيعة تكفی للامتثال فلا وجه له فی المقام لوصح فی محله لانه لايمكن تصوير القدرة علی الطبيعتين المتضادتين .

ثم ان لصاحب الفصول هنا كلاما وهو القول الثانی وهو علی ما فهمه المحقق الخراسانی (قده) و تلامذته الذين هم اساتيذنا ومنهم النائينی (قده) هو ان متعلق الامروالنهی وان كان واحدا ولكن اختلاف الزمانين بكون النهی اقدم زمانا من الامر يكفی فی صحتهما فعلا وقاس شيخنا النائينی كلام استاذه الخراسانی (قده) بالاجازة فی باب الفضولی علی الكشف فقال كما انه ملك واحد يكون لما لكين لكن للمجاز له من زمان الاجازة وللمجيز من الاول كذلك فی المقام مثلا اذا كان وقوع العقد فضوليا من الصبح فأجاز فی الظهر يكون المال مالهما من الصبح ولكن لاحد هما حكم من الظهر وللآخر من الصبح فلايكون فی البين الااختلاف الزمانين واشكال المحقق

الخراسانی « قده » علی هذه المقالة هو ان اللازم منه هو القول باجتماع الوجوب والحرمة واتصاف الفعل الواحد من جهة واحدة بالحکمین المتضادین فعلا واختلاف الزمان لایکفی ولایرفع هذه الغائلة فلاوجه لکلام شیخنا النائینی « قده » لاعلی الجواز ولاعلی الامتناع لان القائل بالجواز یقول به من باب تعدد العنوان وهنا یکون العنوان واحدا .

اقول هکذا قالوا ولکن الذی یقتضیه التدبر فی نفس کلام صاحب الفصول فی الفصول غیر ماذکروه فانه « قده » لم یذکر اختلاف الزمانین والناظرون الیه استنبطوه منه نعم لو کان مراده ماذکروه لکان الاشکال علیه باجتماع الضدین وارداً فنقول اولا ان قیاس شیخنا النائینی کلام استاذه بالاجازة علی الکشف الحقیقی فی غیر محله لانه (قده) لایکون قائلا بهذا الکشف بل بالکشف الانقلابی وهو مابین الحقیقی والحکمی وحاصله انه « قده » یقول بان الملک واقعا الی حین الاجازة یکون للمالک الاول ولکن بعدها ینقلب صفحة الوجود ویصیر من الاول ملکا لمن اشتری فضولیا ویترتب علیه آثاره .

وهذا غیر الکشف الحکمی لانه یکون اعتبار الملکیة من الحین من حیث الحکم وهو غیر الکشف الحقیقی لانه یکون کاشفا واقعا ولاتاثیر للاجازة الا الکشف ولایکون الاشکال ما قیل من ان التکالیف تابعة للمصالح و المفاسد النفس الامریة ولایتخلف عنه واما الوضعیات فلاتکون تابعة للمصالح کذلک بل یمکن اعتبارها ولاتکون المصلحة الافی الاعتبار فقیاس المقام بالوضعیات عن النائینی « قده » فی غیر محله لان هذا الکلام باطل فان الوضع والتکلیف مشترکان فی الاحتیاج الی المصلحة ولکن قدتکون المصلحة فی الوضعیات فی الاعتبار کما انه قدتکون المصلحة فی التکلیفیات ایضا فی نفس الامر .

واما اصل الکلام فهو ان نظر صاحب الفصول کان الی تصحیح الترتب فی

المقام بين النهيين (١) وهو النهى عن الخروج لكونه تصرفا فى ملك الغير والنهى عن البقاء ايضا لانه ايضا تصرف فى ملك الغير مع انه اشد محذورا فعند الدوران بين النهيين فلامحالة يجب اختيار ما هو اقل محذورا وهو الخروج للاضطرار وهذا احسن من الترتب المصطلح لانه يكون فى فرض العصيان وهنا لايكون كذلك بل هو اضطرار محضا .

القول الثالث ماعن المحقق الخراسانى «قده» وهو ان الخروج لايكون له امر و لانهى ولكن العقل من باب اللابدية يحكم باختيار اقل المحذورين فالخروج يكون بمقتضى حكم العقل لان مفسدة الغصب تكون بحالها من اول الدخول واما الخروج فلايكون مامورا بـه لاقبل الدخول ولابعده اما قبله فلان ماهو الحرام هو الدخول فى دار الغير و اما بعده فلان الاضطرار حيث كان بسوء الاختيار لاينافى العقاب عليه بالنهى السابق وما افاده الشيخ بعدها من وجود الامر فهو فى غير محله .

واما ان قلت ان التخلص حيث يكون واجبا فمقدمته ايضا واجبة لان ماهو الاهم هو التخلص فالمقدمة المحرمة تنقلب واجبة فكيف لايكون الخروج مامورا به فقيل فى جوابه بانه حيث يكون الدخول بسوء الاختيار لايمكن ان يصير الواجب سببا لصيرورة المقدمة ايضا واجبة وفيه ان القاعدة العقلية لايفرق فيها بين كون العمل بسوء الاختيار ام لا فان الواجب اذا صار اهم يجب مقدمته .

ولكن الصحيح ان يقال لامقدمية للخروج على فعل الواجب لان غاية مايدعى وجوبه فى المقام هو التخلص من الحرام اعنى به الغصب بالبقاء والتخلص على فرض

---

(١) واشبه بالترتب ان يقال لاتدخل فى الدار المغصوبة فان عصيت ودخلت فلاتقف او اخرج .

كونه واجبا نفسيا فهوعنوان منتزع من ترك الحرام بالتلبس لفعل غيره فلامحالة يكون مقارنا للخروج انتزاعا .

واما بيان قول الشيخ الانصارى (قده) لوجود الامروعدم النهى و تبعه شيخنا النائينى (قده) فهوان القدرة شرط كل تكليف وهنا حيث يكون المكلف مضطرا الى الخروج لا يمكن النهى عنه واما و جود الامرله فلان العقل و الشرع حاكمان بالخروج اما العقل فلانه يرى انه اقل محذورا من البقاء المستلزم للتصرف الزائد واما الشرع فلان هذا احد مصاديق ردالامانة الى اهلها والله يعظكم ان تؤدوا الامانات الى اهلها ويصدق عليه تخلية الارض المغصوبة فيجب الخروج لذلك فهو مأموربه وفيه ان شيخناالنائينى فهم من كلام الشيخ (قده) عدم العقاب ولكن كلامه لايكون صريحا فى ذلك .

واما اصل الكلام فغيرصحيح من جهة وصحيح من جهة اخرى اما الصحة فهى من جهة عدم النهى للاضطرار فانه يوجب عدم النهى واماالامرفهو لايكون فى المقام لان امرهذا الشخص دائربين التوقف فى المكان و المشى للخروج و المشى لغيره والجميع يكون من مصاديق الغصب والتصرف فى مال الغيرفان الخروج لايكون تخلية بل تحلية لانه احد مصاديق الغصب ولا يكون من رد الامانة بل الواجب هو الكون خارج الدارومن مقدماته هو الخروج وهو عنوان ملازم للتخلية اى يترتب عليه الكون خارج الدارفلايكون مأموراً به ولكن العقل يحكم بوجوبه من باب اقل المحذورين .

ثم انه هل يكون معاقبا بهذا التصرف املاخلاف فالمحقق الخراسانى(قده) يقول بانه معاقب بالنهى السابق متمسكابان الامتناع بالاختيارلاينا فى الاختيارفان هذا الشخص بسوء الاختيار دخل المكان المغصوب و الآن اضطرالى الخروج فهو معاقب عليه وقد اشكل عليه شيخنا النائينى (قده) باشكالات اربع من باب ان شرط

جریان القاعدة هوهذا الاربع علی ماتری فی البحث الآتی .

فی شروط قاعدة الامتناع بالاختیار

وهی امور:الاول ان من شرطهاهوان یفعل المختار فعلابه یخرج عن الاختیار فیما بعده مثل من ترك المسیر الی الحج والاضطرارالی ترکه اومن القی نفسه من شاهق فسقط اضطرارا وفی المقام یکون الاضطرار بالنسبة الی الجامع و هوالبقاء او المشی بغیر الخروج اوهو معه ودخوله فی الدار ما کان سببالعدم قدرته التکوینیة علی الخروج فان هذا الفرد یمکن له فلایصدق الاضطرار حتی تنطبق القاعدة .

وقد اجبنا عن هذا الاشکال فی الدورة السابقة بان الخروج یکون الاضطرار الیه من باب نهی الشرع وهو کالمنع العقلی ونعدل عنه فی هذه الدورة من باب عدم النهی علی مسلکنا لهذا الخروج حتی یصیر معجزا شرعیا نعم علی مسلك القائل به یصح الجواب کذلك ولکن الحق ان النهی حیث یکون عن الجامع وهو الغصب ویکون له افراد متفاوتة من الدخول والبقاء و الخروج فالکل یکون منهیا عنه فلذا یکون مضطرا الیه بضمیمة ان العقل (١) یری وجوب الخروج من باب اقل المحذورین لاان یکون الخطاب شرعیا .

الثانی ان من شرایط القاعدة هوان یکون ذوالمقدمة التی یفوت بفوت مقدمته

---

(١)اقول : انمراد النائینی (قده) کما فی تقریر بحثه عن بعض اعاظم مقرریه فی اجود التقریرات ان هذا الفرد من الغصب یکون ماموربه بالامر الشرعی کما هوقول الشیخ (قده) وهوتابع له ومراده بان الاضطرار بالجامع لیس اضطرارا بالفرد هوذلك والالامعنی له بل معناه ان الفرد حیث یکون ما موربه لااضطرارالیه والامتناع بالاختیارلاینافی الاختیاریکون فی صورة الاضطرار لاهذه الصورة وکلام الاستاذ مدظله یکون علی مسلکه لاعلی مسلك استاذه.

ذامصلحة قبل هذه المقدمة ليتحقق التفويت بواسطتها مثلا الحج له مصلحة فى نفسه فمن ترك المصير اليه فاضطر الى تركه فى الموسم يكون مفوتا لمصلحة الفعلية قبل تركالمسير وتركه صارسببالفوته وفى المقام لايكون للخروج عن الغصب مصلحة قبل الدخول فيه فبالدخول صار ذامصلحة فانه اذا دخل الدار فالمصلحة وهى عدم زيادة التصرف فى مال الغير تقتضى الخروج وهى تحصل بعد الدخول فلايكون دخول الغصب موجبا لتفويت المصلحة بليكون موجبا لتحققها والقاعدة لاتنطبق على هذا المورد .

وفيه ماكنا نترقب منههذا الكلام ولعل الاشتباه من المقرر لان طبيعة الغصب تكون فيها المفسدة سواء كان قبل الدخول اوبعده ولاتنوط بالدخول نعم الدخول يصير مقدمة للخروج من باب انهمالم يكن دخول لامعنى للخروج وهذا الخروج حيث يكون تصرفا فى مال الغير و هو يكون منشأه الاختيار وهو الدخول يكون معاقبا عليه ولولم يكن الامر عليه .

الثالث ان المقدمة التى اذا تركت بالاختيار توجب العقاب على ترك ذيها ولو كان بالاضطرار يكون فى صورة كونها دخيلة فى فعلية الخطاب بحيثلوفعلها يكون الخطاب بذيها فعليا مثل المسير فان وجوده يكون سببا لفعلية خطاب الحج لاسببالسقوطهواما ماكان سببا لسقوطهفلايكون تحت القاعدة والمقام يكون من قبيل الثانى اذاالدخول فى الدارالمبغصوبة يكون سببالسقوط الخطابعن الخروج للاضطرار على ماذكروه من عدم خطاب النهى للاضطرار و مورد القاعدة ليس هو الثانى بل الاول .

والجواب عنه هو الفرق بين المصلحة والمفسدة فان المصلحة امرها الفعلى يتوقف على ايجاد مالايتم الابه وتركها يكون بتركه بخلاف المفسدة فان عدم شيىء دخيل فى عدم تحققهافهنا يكون ترك الدخول مقدمة لترك التصرف فى مال

الغیر بالخروج فبترکه یصیر النهی عن الخروج فعلیا من باب عدم الموضوع و ترك هذا الترك هو فعله وهو الدخول یوجب سقوط النهی عن الفعلیة کماان ترك المسیر الی الحج یکون سببا لسقوط الامر به فی الموسم فعلیا فالنواهی بعکس الاوامر وهذا عجیب منه (قده) وما کنا نترقب منه و لعل الاشتباه ایضا وقع فی التقریر والله العالم .

الرابع ان القائلین بعدم النهی و لا الامر بالخروج مثل المحقق الخراسانی (قده) وامثاله یقولون بان الخروج یکون له خطاب عقلی من باب دوران الامر بین المحذورین فلا یکون مضطراً الیه لان خطاب العقل ایضا یکون شرطه القدرة فکیف یقال انه مضطر الیه والامتناع بالاختیار لاینا فی الاختیار .

و فیه انه فرق بین ارشاد العقل الی حکم ابتداء والقول بان القدرة شرط لهذا الخطاب او یکون حکمه من باب اللابدیة فان الخروج عن الدار وان کان لابدمنه لحکم العقل ولکن یکون من باب اقل المحاذیر واقتضاء الضرورة لذلك و هو الحکم الاضطراری .

فتحصل من جمیع ما تقدم ان القاعدة تنطبق فی المقام و فی الدورة السابقة و ان قلنا بان الخروج یکون منهیا عنه و لکن فی هذه الدورة نقول بان النهی عقلی و یترتب علیه العقاب من باب اقل المحاذیر لامن باب النهی السابق علی الدخول کما زعمه المحقق الخراسانی (قده) و لا علی نهج غیره هذا حکم اصل الخروج.

فى حكم الصلوة حال الخروج من الغصب

واما الصلوة فى هذا الحال فالاختيارى منها لا يمكن فان حال المشى كيف يمكن الصلوة مع الطمأنينة مع ركوع و سجود تام فالبحث فى الاختيارى منها يكون مجرد فرض و الكلام يكون فى صورة ضيق الوقت وعدم ادراك ركعة لوقلنا بشمول من ادرك ركعة فى الوقت فقد ادرك الوقت للمقام ومعه ايضا فلادليل لنا على ان الصلوة الفاقدة للشرائط تكون مقام ما هو الواجد نعم يتصوران يكون صلوته خارج الغصب ايضا مثل صلوته فى حال المشى مثل ان لايقدر على الصلوة قائما لمرض بل لابد من المشى ولايمكنه ملاحظة الطمأنينة فان صلوته فى حال الخروج تكون صحيحة على هذا الحال و لكن الاجماع على صحة الصلوة فى حال الخروج وهذا كاشف عن عدم النهى للصلوة والا فحق الناس مقدم على حق الله تعالى .

و اما مع سعة الوقت بعد الخروج لها فيختلف القول بصحة الصلوة وعدمها حسب اختلاف المبانى فى حكم الخروج فعلى قول الشيخ القائل بان الخروج يكون مأموراً به يكون الصلوة صحيحة (١) و على قول القائل بانه منهى عنه و مأمور به من جهتين فعلى القول بجواز اجتماع الامر والنهى صحت الصلوة لان ملاك كل واحد من الامر و النهى تام و اما على الامتناع فحيث يكون مفسدة النهى غالبة فلاتصح واما على مسلك شيخنا النائينى (قده) تبعا للشيخ (قده) من وجود الامر بالخروج وعدم النهى فان اشكل بانه يفرق ايضا بين جواز الاجتماع وعدمه فعلى الاول فحيث لاقبح فاعلى للمصلى لعدم مزاحمة المفسدة مع المصلحة يجب القول بالصحة واماعلى قول القائل بعدم جواز الاجتماع فلالان الصلوة كذلك يكون

---

(١) هذا لو فرض امكان الصلوة التامة فى حال الخروج والا فلا تصح لفقد الشرائط .

لها قبح فاعلی لانه عین الغصب و المفسدة غالبة فیقول علی فرض القبح الفاعلی فی صورة الاختیار لایکون فی هذا الظرف علی زعم القائل بان له امر لان الاضطرار یسقط هذا القبح و کذا علی قولنا لان هذا الشخص لانهی لخروجه و یری مخلصا للغصب .

واما ماورد من ان الصلوة لاتترك بحال فمقتضاه ان الممکن منها یجب الاتیان به ومالا یمکن سواء کان عدمه من باب حکم العقل اومن باب حکم الشرع فلایجب و المقام من قبیل الثانی فلایمکن ان یتمسك به و یقال بانه یجب الاتیان به مع الرکوع و السجود التام و الحاصل انه لایقدم علی دلیل حرمة التصرف فی اموال الناس بل یکون مفاده کلما کان من اجزائه وشرایطه غیر ممکن لایجب الاتیان به ففی المقام یجب الاتیان بالصلوة مع الایماء لوقلنا بصحتها .

فان قلت الخارج من الدار المغصوبة یکون متصرفا لامحالة سواء کان خروجه فی حال الصلوة ام لاقلت علیهذا یجب ان یصلی صلوة لاتزید عن الخروج شیئا بان لایرکع ولایسجد مثلا بل یومی برأسه اواشفار عینیه .

ثم ان الفرق بین الجواز و الامتناع فی غیر محله لو کان السند الصلوة لاتترك بحال لانه علی الجواز و اضح و علی الامتناع ایضا حیث یقدم المصلحة الصلوتیة یصیر مصلحة ترك الغصب مغلوبة للمصلحة الصلوتیة علی ان المفسدة فی الغصب علی فرض عدم تقدیم جانب الامر لاتوجب سقوط ملاك الصلوة فاتیانها بداعیها یمکن علی بعض الاقوال فی صورة الجهل علی التحقیق لعدم تنجز النهی .

والحاصل ان حق الناس وان کان مقدما علی حق الله تعالی ولکن الاجماع یکون فی المقام علی صحة الصلوة ووجوب الاتیان بها فی صورة ضیق الوقت .

اماالامر الثانی من التنبیهات التی هی فی الکفایة وهو فی تقدیم جانب الامر اوالنهی فی صورة الاجتماع فقد اتضح حاله فی مطاوی الکلمات مراراً ولااحتیاج

الى اعادة الكلام نعم فيه بعض مالم يمض مثل ملاك تقديم النهي و ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة وغيره وهو ايضاً واضح الفساد لمن تدبر فلانعيده ،

فصل فى ان النهى عن العبادات

والمعاملات هل يوجب الفساد ام لا

وقبل الورود فى البحث عنه يجب تقديم مقدمات المقدمة الاولى فى الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر و النهى و ماهو التحقيق فى الفرق كون النهى بوجوده الواقعى موثرا فى هذا المقام و فى ذاك الباب يكون التاثير بوجوده المنجز لان النهى هنا تعلق بذات العمل مثل لاتصل فى وبر مالا يؤكل لحمه ولا يكون مستفادا من اجتماع المورد و من ثمراته ان يقال ببطلان الصلوة هنا و لوفى حال الجهل لان ماهو الشرط هو الواقع من غير فرق بين صورة العلم والجهل بخلاف باب اجتماع الامر و النهى فان الشرط بوجوده المنجز يمنع عن القرب اوالتقرب ففى صورة الجهل لامانع من قصدالقربة .

والعجب عن المحقق الخراسانى (قده) حيث قال بان النهى هنا واقعى وقدمر منه ان المسئلة من صغريات باب الاجتماع على الامتناع مع ان الباب هناك باب التزاحم مطلقا وهنا باب التعارض لاغير .

المقدمة الثانية: فى ان البحث هنا هل يكون عقليا او لفظيا والمراد بكونه عقليا هو ان الملازمة فى مقام الثبوت هل تكون بين النهى والفساد فى العبادات و المعاملات ام لا بحيث لايمكن القول بالصحة عقلا لو كان النهى عن عمل عبادى او معاملى او يمكن حتى يكون وجهة البحث عقلية او يكون ذلك فى مقام الاثبات بعد الفراغ عن امكانه ثبوتا فيكون المراد انه هل يدل لفظ النهى فى نظر العقلاء واهل اللسان على الفساد او لايدل .

ولافرق بين العبادات و المعاملات حتى يقال بان الاولى يكون النهى فيها دليلا على الفساد لعدم امكان التقرب بما هو منهى عنه فلامجال للبحث عنها وفى المعاملات يكون للبحث مجال من باب امكان النهى عنها مع صحتها كالبيع وقت النداء لان العبادات ايضا من الممكن ان يقال يمكن اتيانها بداعى مصلحتها الذاتية وكذلك المعاملات يكون فيها القائل بان النهى سواء كان عن السبب او المسبب اوالتسبب يدل على الفساد فلايكون وجه للفرق بينهما فللبحث فى المقامين مجال.

وربما يقال كما عن بعض من تقدم وعن شيخنا الحائرى بان وجهة البحث فى العبادات تكون من حيث مانعية التقرب دون المعاملات وفيه ان وجهة البحث عن اقتضاء النهى الفساد وعدمه تكون اعم من هذا ويشمل المعاملات ايضا على انه قيل ان المطلق و المقيد مثل صل ولا تصل فى وبرمالايؤكل لحمه ايضاً داخل فى بحث اجتماع الامروالنهى وهو لايختص بالمعاملات هذا كله فى صورة كون النهى نفسيا.

واما الارشادى فلا يدل الاعلى عدم الوجوب لاالفساد وسيجىء البحث عنه و ايضاً هنا يكون البحث فى الاصل العملى بعد النهى الشرعى وانه هل يقتضى الصحة والفساد.

ثم انه قيل فى المعاملات بان البحث عن الصحة والفساد متوقف على شمول دليل الامضاء لها فعدم الامضاء يكفى لعدم الصحة فضلا عن ان تكون منهية عنها فلافائدة للبحث عن صحتها وفسادها لاصالة عدم الصحة فى المعاملات وكذلك فى العبادات فان عدم الامر بهما يوجب الرجوع الى الاصل وهو الفساد.

وفيه ان المعاملات كانت قبل الشرع ومالم يكن الردع عنه تصح بواسطة بناء العقلاء و بالدليل العام مثل احل الله البيع و امثاله وعلى فرض عدم شمول دليل الامضاء بالعقل يكون الدليل اللفظى حاكما عليه فان كل مورد يكون لنا الدليل

اللفظي سواء كان موافقا للاصل العقلي او مخالفا يكون حاكما لان حكم العقل من باب عدم البيان واللفظ بيان.

والثمرة في صورة المخالفة واضحة واما في صورة الموافقة فتظهر عند المعارضة مع دليل لفظي آخر فان كان العقل حاكما بشيء لا يمكنه ان يعارض مع الدليل اللفظي المخالف بخلاف الدليل اللفظي فالبحث عن المعاملات على فرض كفاية عدم الامضاء عن النهي المتعلق بها امر محال.

المقدمة الثالثة

في انه لا فرق في النهي بين ان يكون تحريميا او تنزيهيا لان النكتة في المقام هو ان نفس ما تعلق به الامر يكون متعلقا للنهي فلا يقاس بباب اجتماع الامر والنهي بان يقال ان النهي التنزيهي كما في العبادات المكروهة لا يسد طريق المصلحة لان تعدد العنوان في ذاك الباب يكفي للقول بالصحة وان المبغوض شيء آخر وهنا نفس الصلوة التي تكون مأمورة بها تكون منهية عنها بالنهي التنزيهي ولا يمكن الجمع بين الطلب و عدمه والحاصل ان الباب هنا باب التعارض نعم على مسلك من يرى ان الباب هنا ايضاً باب التزاحم يمكن الفرق بين النهي التنزيهي وغيره.

لا يقال كيف يمكن ان يمنع النهي التنزيهي عن الواجب فان المصلحة فيه ملزمة دونه نعم في الدوران بينه وبين المستحب يمكن ان يقال بالتعارض لانا نقول لا فرق بينهما من جهة ان الباب باب التعارض واما ما قيل بان النهي يكون بنحو الطبيعة السارية والامر ايضا يكون على الطبيعة ويكون شموله للافراد على نحو البدلية والفرد لا يكون مزاحما للطبيعة فان النهي يكون مركزه الطبيعة والامر الفرد ففيه مامر من ان الطبيعي يكون مركز الامر و النهي بلحاظ الحصص الخارجية فما هو

حصة للامر كيف يكون حصة للنهى ايضا .

واما ما عن المحقق الخراسانى (قده) من ان النهى فى العبادات يكون محل البحث واما فى المعاملات فالنهى عن السبب لايدل على الفساد كما فى البيع وقت النداء فيكون صحيحا على مبنى القائل بان الباب باب التزاحم لاعلى مبنى من قال بانه يكون باب التعارض على انه ربما يكون النهى عن المسبب او الاثر كما يقال ثمن العذرة سحت اولا يجوز له التصرف فانه بهذا العنوان ايضا تحت البحث واما البحث عن الصحة و الفساد فهو كلام آخر والغرض هنا فى دخول المعاملات ايضا فى محل البحث والنزاع .

تنبيه فى تعميم البحث للنهى النفسى و الغيرى

ثم انه هل يجرى البحث فى الامر والنهى النفسيين او يشمل حتى الامر الغيرى فيه بحث فان قلنا بان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فيكون هذا احد طرق جمع الغيرى والنفسى مثل الامر بالصوم اذا كان الصوم موجبا لفساد الكلية وافساد الكلية حرام والحامل الاضرار بالنفس منهى عنه والصوم يكون مقدمة لحصول هذا الحرام فالامر بالصوم يكون نفسيا والنهى عنه من باب انه مقدمة لفساد الكلية غيرى فاجتمع النفسى و الغيرى فى الصوم وهو عبادة ولولم يكن الامر بالشىء مقتضيا للنهى عن ضده لايصير الصوم منهيا عنه كما هو التحقيق .

اما اصل تصوير المقام فهو ان يقال الامر بحفظ الصحة يقتضى النهى عن الضد وهو الصوم وهذا غير البحث عن ان مقدمة الحرام حرام وهنا طريق آخر لجمع الامر النفسى والغيرى وهو ان مقدمة الحرام اما ان تكون حراما بنفسها بحيث ينطبق عليها الحرمة برأسها من حيث الجهة التعليلية اى لانها علة للوقوع فى

الحرام تكون حراما واما ان تكون حرمتها من حرمة ذى المقدمة من باب الجهة التقييدية اى مقدمة الحرام حرام مقيدة بالمقدمية فالوضوء الضررى حرام للضرر فعلى الاول يمكن اجتماع الامر والنهى النفسى والغيرى فالامر بها يكون من حيث ذاتها و النهى عنها يكون لمقدميته للحرام و هو الغير فاجتمع النفسى والغيرى ويكون داخلا فى بحث النهى عن العبادة او المعاملة .

واما اذا كانت الجهة تقييدية فالباب ان كان باب التزاحم لان المقدمة عليهذا تكون من الواحد ذى الجهتين فلايأتى مجال بحث النهى عن العبادة او المعاملة على فرض جواز الاجتماع ولكن على الامتناع يكون فيه مجال هذا البحث .

لايقال ان المقدمة لايكون لها ثواب و عقاب لانها ليست محرمة بذاتها بل من جهة الامر اوالنهى عن ذيها فاين اجتماع الامر والنهى قلت قد مرمنا فى بابه انها وان كانت غير محرمة بذاتها و لكن حيث تكون فى دهليز امتثال ذيها ينبسط العقاب والثواب عليها ايضا والحاصل يكون لها القبح الفاعلى وهذا يمنع من التقرب بها اذا كانت مقدمة للحرام لانه شروع فى العصيان .

المقدمة الرابعة

فى المراد بالشيء فى قولهم ان النهى عن الشيء هل يقتضى الفساد املا فانه هل يكون شاملا للعبادات و المعاملات وفى المعاملات هل يشمل مطلق مالايحتاج الى قصد القربة او يختص بالمعاملات بمعنى البيع والاجارة اواعم من ذلك حتى يشمل مثل النكاح و الايقاعات او يشمل حتى مثل التحجير الذى لايكون عقداولاايقاعا فيه خلاف والحق شموله لجميع الاقسام كما سيجيء .

ثم المراد من العبادة قيل بانه ما كان عبادة ذاتا كما عن المحقق الخراسانى (قده) مثل الركوع والسجود لاشكالهم فى ان العبادة هى ما كانت لله تعالى فكيف يمكن ان تكون مع حفظ عباديتها منهية عنها وعنه وعن الشيخ انه عبادة لولائية بمعنى ان المراد انها لولم يكن النهى عنها كانت عبادة واما مع فرضه فلا ونحن ايضا صرنا تابعا لهذا المسلك فى الدورة السابقة لان البحث كذلك يكون اشمل مما يقال بان المراد ما كان ذاته عبادة لانه يختص بمثل الركوع والسجود وامثاله ولايشمل سايرالعباديات ولكن على الفرض الثانى يشمل الجميع .

ولكن مايقتضيه التدبر الصحيح فى هذه الدورة هو انه ان قلنا بكون الباب باب التزاحم فلا اشكال فى اجتماع الامر والنهى فتكون عباديته منحفظة مع حفظ مفسدتها واما على فرض كون المسلك امتناع الجمع فيكون الدليلان متعارضين وفى باب التعارض لااشكال فى ان يكون النهى متوجها الى الشىء الذى تعلق به الامر العبادى، ويجب ملاحظة مرجحات باب التعارض وعلى كلا التقديرين اى التزاحم والتعارض فالمرجع هو الاصل بعد سقوط الدليلين بالتعارض فالبحث عام لجميع العبادات واما المعاملات فايضا كذلك .

لكن الشيخ (قده) قال بانه اعم فى المعاملات لكن التى تكون مثل العقد والايقاع بيعا او اجارة اونكاحا اوطلاقا و اما مثل التحجير و الطهارة والنجاسة فلايكون فى نظره ونظر من تبعه داخلا لانه لامعنى لفساده والعجب عن شيخنا النائينى (قده) ايضا فانه قال بعدم دخول ذلك فى البحث بقوله لاشبهة ولاريب فى عدم شمول البحث للتحجير ولكن الحق كما ذكرناه هو التعميم لان المعاملات اما ان يكون لها وعاء فى المكان المناسب لها او تكون اعتباريات محضة وعلى كلا التقديرين تحتاج الى امضاء من الشرع فاذا لم تكن كذلك لاوقع لها وان كان العرف يحكم بالاثر مثل المعاملة الربوية .

فاذا عرفت ذلك تعرف انه يمكن ان يكون التحجير بالحجر الغصبي منهيا عنه للغصب و يمكن ان يكون نهيه دالاعلى الفساد و عدم ترتيب اثر الحيازة و اما النجاسة والطهارة فان المسالك فيها ثلاثة الاول ان تكون اعتبارية والثاني ان تكون من الواقعيات التي كشف عنها الشرع والثالث وهو البعيد ان لاتكون الاالامر و النهي لاغير اماعلى الاولين فلاشبهة و لاريب في ان الحكم بطهارة شيء و نجاسته يحتاج الى امضاء من الشرع فاذا قال مثلا كل قالع مطهر في باب الاستنجاء و نهى عن استعمال المحترمات يمكن القول بالتعارض و التساقط و الرجوع الى اصالة الفساد لعدم احراز الاعتبار او الواقع في مقام التعارض و كذلك على الثالث فان في الامر و النهي مصلحة و مفسدة و هما متعارضتان فاصالة الفساد تجرى بالنسبة الى الاثار المتوقعة .

المقدمة الخامسة

في ان الصحة والفساد يكون صدقهما على الاشياء التي يكون لها الوجود الصحيح والوجود الفاسد على ماقيل فمالايكون امره دائراً الابين الوجود والعدم كالمسببات التوليدية مثل البيع و الاجارة يكون خارجا عن هذا البحث فانها اما ان توجد اولاتوجد فان وجدت فماوجد هو الصحيح والافلاشيء حتى يقال انه فاسد فالبحث عن الصحة والفساد فيها مما لاوجه له هذا ماقيل .

ولكن التحقيق هو ان البحث شامل لجميع الموارد فان الذى يكون مفيدا هو ان يكون العمل مما امضاه الشارع اوردعه فان امضاه فهو الفاسد فان الصلوة مثلا مع الاسباب و الشرائط الشرعية اذا و قعت تكون صحيحة و هي بدون بعضها ايضا صلوة و لكن غير صحيحة شرعا لاتكوينا و العقد الصحيح هو الذى يكون جميع اجزائه و شرائطه موجودا والفاسد مالا يكون كذلك و ان وقع بعض الاسباب تكوينا .

فما قيل من ان الفاظ المعاملات موضوع للمسببات مثل البيع والاجارة لا الاسباب وهى امرها دائر بين الوجود و العدم فكيف يتصور الصحيح والفاسد بالنسبة اليها يظهر جوابه مما قلنا بان المسببات وان كانت بنفسها غير مقدورة و لكن باسبابها وهو اجراء صيغة العقد مع جميع الشرائط تكون مقدورة ومعنى صحتها هو الوجود الشرعى ومعنى عدم الصحة هو العدم الشرعى لا التكوينى وقس عليه كلما لم يكن من الاسباب و المسببات التوليدية ايضا فان الصحيح و غيره فيها ايضا هو الوجود الشرعى والعدم الشرعى لا الوجود والعدم التكوينى فاذا لم يقع بعض ما هو شرط او جزء فى الجميع اى فى الاسباب او غيرها لا يقع وجوده الشرعى ولو وقع الجميع يقع وجوده كذلك مع انه فى التكوين وقع شىء من الاشياء .

فالكل بهذا المعنى يكون وجوده دائر أمدار الموافقة الشرعية وعدمه بعدمها فاذا كان النهى عن شيء من المعاملات و غيرها يكون معنى النهى عنها هو ان وجودها الاعتبارى مبغوض للشارع و وجوده التشريعى غير واقع فى الواقع ولا يكون معناه ان الوجود الشرعى وقع ويكون مبغوضا كما عليه ابو حنيفة القائل بان النواهى دال على الصحة لا الفساد .

المقدمة السادسة

فى معنى الصحة والفساد ولا يخفى انهما بمعنى واحد ولكن يكون الاختلاف حسب الانظار والغايات التى تكون فى النظر ففى الشرع يكون المراد هو ترتيب الاثر الشرعى وعدمه فان رتب فهو الصحيح و الا فهو الفاسد و ان كان للعمل وجود تكوينا و يعبر عنه الفقيه بان الصحيح هو الذى يكون مسقطا للقضاء والاعادة وفى نظر المتكلم هو مطابقة المامور به للماتى به ليحصل ما هو المراد من الاحكام من الاثار الواقعية مثل رقاء النفس ثم ان التعبير بالصحة والفساد الاضافيين هو هذا المعنى فان المتكلم يكون العمل مثلا عنده غير صحيح و الفقيه عنده صحيح لانه مسقط

للقضاء و الاعادة و لو كان غير مطابق و اقعا لفوت مصلحة الواقع مثلا بالنسيان او الجهل .

ثم ان الصحة والفساد باى معنى اخذتا لاتكونان مجعولتين بالجعل الشرعى ولايصح التفصيل بين العبادات والمعاملات بان يقال انها فى العبادات غير قابلة للجعل لان الصلوة مثلا اثرها معراج المؤمن وهو لايحتاج الى الجعل واما المعاملات فحيث يكون بابها باب الاعتبار فيمكن ان يقال ان الصحة بمعنى ترتب الاثر يكون باعتبار من الشرع وهو مجعول .

اما الدليل على عدم المجعولية مطلقا فهو انه لايخفى ان الصحة و الفساد تكونان من الامور الانتزاعية مثل العالمية و القادرية و لايكون لهما مطابق فى الخارج فانما فى الخارج يكون هو الصحيح و الفاسد لاالصحة و الفساد فعلى هذا ان الشارع اذا جعل قانوناً امافى العبادات اوالمعاملات فاذا طابق العمل فى الخارج مع ذلك القانون ينتزع العرف عنه هذا العنوان و هوالصحة واذا لم يكن مطابقا له ينتزع عنه الفساد ويقال بالنسبة الى هذا العنوان ان العمل صحيح اوفاسد ومن هنا ظهر عدم الفرق بين العبادة والمعاملة فى ذلك فان عمل المقنن هوجعل القانون وفى المعاملات يجعل قانونا يفهم منه اعتبارما اعتبره العقلاء و امضائه فاذا و قعت المعاملة على النحو الذى يكون مطابقا للنظر الشرعى يكون ترتب الاثر من مطابقة العمل مع النظر الشرعى ولايكون شيئا وراء ذلك .

والحاصل على فرض عدم وعاء مناسب للملكية واختيار مسلك من يقول بان الملكية امر اعتبارى محضا يجب مطابقة اعتبار العرف مع اعتبار الشارع حتى يقال انها صحيحة هذا كله فى الصحة والفساد بالنسبة الى الاحكام الاولية .

واما الصحة والفساد بالنسبة الى الاحكام الثانوية مثل قاعدة لاتعاد وقاعدة الفراغ فايضا غير مجعولتين على التحقيق لان لسان لاتعادفى غير الخمس المستثنى

هو تمامية الصلوة وقبول الناقص منزلة التام لان الاجزاء الصلوتية صارت اربعة فى حق الناسى وخمسة مثلافى حق العالم ومعنى الصحة هناهو ان يكون العمل الذى وقع مسقطا للقضاء والاعادة فى مرحلة الفراغ وهذا ايضاً قانون من القوانين الشرعية و يكون العمل مطابقا له و ان كان هذا الجعل لالقاء الاحتياط فالصحة هنا ايضا امرغير مجعول ومنتزعة من مطابقة العمل للقانون الشرعى .

لايقال لو كان العمل صحيحا فكيف يقال بالاعادة عند كشف الخلاف لانانقول تكون الصحة فى ذاك المقام مادام عدم ظهور الخلاف لامستمراً فتحصل ان الصحة فى جميع الموارد بمعنى واحد سواء كان فى الاحكام الاولية او الثانوية .

المقدمة السابعة

فى انه لااصل اصولى فى المقام يرجع اليه عندالشك عند المحقق الخراسانى (قده) وقد مرمنا ان الحق هو ان هذا الباب باب التعارض و بعد التساقط يرجع الى اصالة عدم النقل فى المعاملات وعدم المشروعية فى العبادات ولامعنى لكلام المحقق الخراسانى (قده) من ان الاصل الفقهى فى كل مسئلة يجب ان يلاحظ لولا وجود عام يرجع اليه لان العام الذى يكون ملاحظا مع الخاص اوالمطلق مع المقيد اذا سقط بالتعارض فى مورد الاجتماع لايبقى عام آخر يرجع اليه بوجه فكيف يقول انه مشروط بعدم وجود العام بل من المحرزعدمه .

لذا عرفت ماذكر من المقدمات فنقول ان النهى الذى يكون محل البحث اما ان يتعلق بعين العبادة اوبجزئها او بشرطها الملازم كالجهر والاخفات بالنسبة الى القرائة اوبما هو خارج عنها متحد معها مثل الصلوة فى الدار المغصوبة فالبحث فى مقامات .

الاول قال شيخنا النائينى (قده) بالفساد بتقريب ان العبادة لو كانت محتاجة

الى الامر على مسلك صاحب الجواهر (قده) فالفساد واضح لانه لاامر لها بل يكون النهى عنها ففسادها يكون لعدم الامر بها واما على مسلك من يقول بكفاية الملاك لتصحيح العبادة فحيث ان جانب النهى هنا مقدم والامر مغلوب من حيث الملاك للنهى فلايمكن ان يتقرب بهذا العمل فلايصح من هذه الجهة .

وفيه ان مسلكه (١) (قده) هوان سقوط الخاص بالدلالة المطابقية فيما يكون من العام والخاص يكون مستلزما لسقوطه بجميع المراتب من الارادة والحب والملاك بمعنى ان مالا امر له لاملاك له ايضا فعليهذا لايكون فى المقام ملاك حتى يقول انه مغلوب فكلامه من هذه الجهة غير تام .

لايقال انه (قده) لعله يقول بذلك من باب المقتضى والمانع وهو ان المطلق باطلاقه يدل على مصلحة للصلوة والمانع هو كونها فى وبر مالايؤكل لحمه فيكون المقتضى موجوداً والمانع ايضاً موجود والمقتضى لايؤثر اثره من باب وجود المانع فلامنافاة لوجود الملاك وعدم الصحة لانا نقول هذا كلام شعرى لان المضادة لاتكون فى النهى فى العبادات بل مورد الامر والنهى واحد وعلى فرض المضادة فيندرج فى باب التزاحم و اجتماع الامر و النهى وبالجملة المضادة هنا ذاتى بين الامر والنهى مثل صل ولاتصل لابين الموردين مثل الصلوة والغصب.

وقال المحقق الخراسانى (قده) ايضاً بدلالة النهى على الفساد فى هذا المقام لما

---

(١) اقول : نقل فى اجود التقريرات عن النائينى (قده) بقاء ساير الدلالات بعد سقوط المطابقية وعليهذا له ان يقول بالملاك المغلوب ولكن المعروف عنه (قده) فى ساير الموارد هو الذى ذكره (مدظله) فانه لايرى بقاء الدلالة الالتزامية بعد سقوط المطابقية وهذا هو المعروف عنه (قده) وقدمر فيما سبق ان مبناه تبعا للشيخ البهائى وصاحب الجواهر هو الموافق للنظر.

من بيان شيخنا النائينى (قده) و حكم بالفساد مطلقا ولكن حيث انه (قده)قال فيماسبق بان النهى فى العبادات على فرض امتناع اجتماع الامر والنهى يكون من صغريات باب اجتماع الامر والنهى و اختار فى ذاك الباب الامتناع و معه قال بان العبادة فى صورة الجهل صحيحة فكيف لايقيد كلامه هنا ايضا بذلك بان يقول بفساد العبادة فى صورة العلم لاصورة الجهل .

و الحاصل هنا ايضا يجب ان يقول بان النهى المنجز موجب للفساد لا النهى الحقيقى مع ان الفقهاء فى الفقه يقولون بان النهى فى العبادة بوجوده الواقعى يكون سببا للفساد لابوجوده المنجز هذا ماقالوه .

واقول ان العام والخاص اما ان يكون التعارض بينهما فى الملاكين بان يقال ان الدلالة المطابقية فى العام اذا سقطت من الحجية لاتسقط سائر الدلالات ويبقى الملاك فعليهذا يكون التكاذب بين الملاكين ونتيجة ذلك التساقط والرجوع الى اصالة عدم المشروعية فى العبادة واما ان يكون التخصيص فى الواقع راجعا الى التخصص بمعنى عدم كون هذا الفرد تحت امر العام ويكون الكاشف عنه بعد ورود الخاص هو الخاص فعليهذا يكون فساد هذا العمل بواسطة النهى لاالاصل لانه لم يكن مامورا به فى حين من الاحيان فهو منهى عنه و مبغوض ولاصلاح ولاملاك فيه فهو فاسد .

واماعلى فرض القول بان العام والخاص يكون تعارضهما فى الحجية و الدلالة المطابقية فقط و اما من جهة الدلالة الالتزامية فكل يكشف عن الملاك فهذا ايضا يوجب فساد العبادة فى العلم والجهل من باب ان الاصل عدم المشروعية وليس المقام مثل مقام الشك فى القدرة حتى يقال انها صحيحة فى صورة الجهل بالنهى لان فى المقام مايحتمل قرينيته على عدم الملاك وهو النهى فعلى جميع التقادير تكون العبادة فاسدة فى العلم والجهل .

ومن هنا ظهر ان المحقق الخراسانى (قده) وان كان لازم ملاكه فى صورة

الجهل هوصحة العبادة ويمكن ادعاءذلك من الجمع بين عبارته في باب اجتماع الامر و النهى حيث جعل المقام على الامتناع صغرى من صغريات ذلك الباب فنقول في المقام ايضا قوله لايتأتى قصدها اى لايتأتى من الملتفت حفظالمرامه ومسلكهوهذا الكلام و ان كان خلاف الاجماع و اللايق بشأنه مراعاتاً للاجماع ان يقول هنا بالفساد مطلقا ولكن حيث يقول بان الباب باب التعارض فيذلك المقام لايصح ذلك ايضاً لانه لو كان الملاك التعارض فيجب ان يقول في المقامين بالبطلان في صورة الاجتماع في العلم والجهل وهذا خلط منه (قده) ولذافيل يلزم حذف هذه الكلمات عن عبارته هذا كله في الاوامر المولوية .

و اما الاوامر الارشادية فان كان ارشادا الى عدم الجزء اوعدم الكل فالعبادة باطلة من جهة فقدها اوفقد شيىء فيها واماان كان ارشادا الى عدم الوجوب فعدمه لايدل على الفساد و كذلك الارشاد بعدم الاستحباب ليس دليلا على الفساد لوجود العبادات المكروهة هذا في مقام الثبوت واما في مقام الاثبات فقال الهمداني (قده) النهى في الاجزاء ارشاد الى المانعية واما في نفس العبادة فهوارشاد الى عدم الوجوب ووجود الاستحباب .

المقام الثانى

فى النهى المتعلق بجزء العبادة

فانه هل يترتب عليه الفساد ام لا قال المحقق الخراساني (قده) ان النهى دال على الفساد اى فساد الجزء والكلام في نفس الجزء كالكلام في الكل لكن هل يوجب فساد الجزء فساد المركب ايضاام لا في طريقه خلاف فقال (قده) ان الكل يفسد لفساد جزئه لواكتفى بهذا الجزء المنهى ولو اتى بجزء آخر بدله يفسد للزيادة العمدية

ففى الواقع ان الكل غير صحيح لفقد الجزء او لزيادته واما بقية اجزاء المركب فتكون صحيحة فى محلها .

و قال شيخنا النائينى (قده) بان من ضم نهى الجزء الى الامر بالكل نستفيد شيئا وهو ان الكل يكون بشرط لاعن الجزء بحيث لواتى بهذا الجزء لايكون هو المامور به فيكون عدم ذلك الجزء شرطا فى صحة العبادة وتكون فاسدة لفقد شرطها ويكون الزيادة من كلام الآدميين لامن العبادة (١) .

مضافا بان الكلام العمدى فى الصلوة مبطل لها وقد خصص بالذكر الغير المحرم فما هو المحرم يكون مبطلا وفيه ان التعبير كذلك لايختص بالنهى فى العبادة بل يعم المعاملة ايضا واما الجزء فسواء كان خارجا اوداخلا فلايكون النهى عنه معناه ان عدمه شرط فى العبادة بل معناه ان وجوده مانع لودل على الفساد فان العدم لااثر له فلايكون النهى عن الجزء موجبا لتحديد المركب فيكون وجود المانع هو المانع من القول بالصحة فاما ان يكتفى به فلااشكال فى عدم صحة العبادة واما ان لايكتفى به ويؤتى بما هو بدل عنه فيكون من باب الزيادة فى العبادة ولايخفى ان الدليل يكون ماذكرناه لاقاعدة من زاد فى صلوته فعليه الاعادة حتى يقال انها مختصة بالصلوة فقط لاساير العبادات وثانيا ان النهى لايوجب صيرورة المنهى عنه من كلام الآدميين وثالثا على فرض تسليمه لذلك فالنهى عن كل كلام عمدى فى الصلوة يشمل كلام الآدميين فكيف يمكن ان يقال بان غير كلام الآدمى ايضا مع انه ذكر الله خارج فان هذا يحتاج الى دليل اثباتا وانى له باثباته .

---

(١) اقول هذا وقد صرح فى اجود التقريرات بعدم التزام صيرورته من كلام الادميين وفيه ايضا بيان آخر لكلام النائينى (قده) يشبه بيان المحقق الخراسانى (قده) وهذا الطريق طريق آخر ذكره بعده فان شئت فارجع اليه .

ثم الطريق الاخر للقول بفساد العبادة اذا كانت مع الجزء المنهى عنه هو عدم امكان التقرب بها فى صورة العلم مع قطع النظر عما مر من عدم الصلاحية لذلك الذى مرجعه الى نقصان الجزء اوزيادته لواتى بالفرد الصحيح منه والفرق بين ماذهب اليه المحقق الخراسانى « قده » وشيخنا النائينى هو ان المناط هو زيادة الجزء او نقصانه لان النهى يقتضى فساد الكل فعليه لو فرض ان الجزء المنهى لم يرجع الى زيادة او نقصان لاوجه لبطلان العبادة بخلاف (١) ما ذكره النائينى فان لازم كلامه من ان المركب يصير مشروطا بعدم هذا الجزء يصير نفس المركب لوجود المانع اولفقد الشرط باطلاسواء رجع الى الزيادة اولم يرجع وليعلم ان القول بعدم الصلاحية للتقرب من ناحية عدم مجيىء قصده مع العلم بالنهى يكون مختصا بالعبادة لان المعاملات لاتحتاج الى قصده واما برهان الارجاع الى الزيادة او النقصان فهو شامل للعبادة و المعاملة فتحصل ان النهى عن جزء العبادة كالنهى عن نفسها موجب للبطلان لكن من جهة اخرى وهى الزياده فى العبادة اوالنقصان .

---

(١) قد مر نقلا عن بعض تقريراته انه يبين المطلب بما بينه المحقق الخراسانى (قده) ايضا واظن ان هذه الثمرة مجرد فرض فان الجزء الوجودى لازال اذاكان منهيا عنه يرجع الى الزيادة و النقصان بالبيان الذى ذكروه ومراده من صيرورة المركب محدودا هو عدم صحتها لوجود المانع وهوربما ينطبق عليه الزيادة والنقصان فيكون ما ذكره (قده) بيانا آخرلما ذكره المحقق الخراسانى.

المقام الثالث

فى النهى المتوجه الى الشرط

وهو ايضا موجب لفساد العبادة لان فقدان الشرط يوجب فقدان المشروط(١) وروح هذا المطلب هو عدم امكان التبديل والرجوع الى الزيادة والنقصان ويستفاد من كلام المحقق الخراسانى «قده» الفرق بين الشرط والجزء بظن ان فقده يوجب فقد المشروط فلذا يوجب النهى عنه فساد العبادة وهو غير صحيح لما مرمنا فان روح النهى عن الشرط هو عدم امكان التبديل .

فقال شيخنا النائينى (قده) بان النهى عن الشرط لايكون نهيا عن المشروط فان النهى مثلا عن التستر بلباس كذا فى الصلوة لايكون نهيا عن الستر بل الستر مقارن للتستر ففى الواقع النهى متوجه الى المقارن وهو التستر لا الستر والمقارن الحرام لايوجب فساد العبادة مثل النظر الى الاجنبية فى الصلوة فانه لايوجب فسادها وفيه ان النهى عن التستر هو النهى عن الستر فان الايجاد والوجود واحد فعليهذا فساد الشرط يوجب فساد المشروط لفساده مثل الاجزاء ولايكون لكلامه (قده) وجه .

---

(١) اقول : حيث يكون الشرط خارجا عن العبادة وان كان تقيده داخلا لا يوجب الاتيان بالشرط الصحيح زيادة فى العبادة بل هو نفسه فاسد ولا يوجب عدم امكان الاتيان بالعبادة لوحصل التبديل ولايستفاد من صاحب الكفاية ازيد من ذلك ولا يوجب سراية النهى الى اجزاء العبادة ليوجب فسادها .

و ينبغى التنبيه على امور

الاول ان استفادة المانعية اما ان تكون من النهى المتوجه الى الجزء او النهى المتوجه الى نفس العبادة مثل لاتصل فى الحرير او من اجتماع الامر والنهى فى مورد واحد مع وجود مورد الافتراق لهما فيستفاد المانعية فمن دليل لاتغصب وصل نفهم شرطية اباحة مكان المصلى و نحكم بعدم صحة الصلوة فى الدار الغصبى لاجتماع الامر والنهى واما النهى وان كان ظاهره المولوية فى ساير الموارد لكن عند التوجه الى الجزء يكون ظاهرا فى الارشاد بعدم صحة ما يكون مشروطا بهذا الجزء بمعنى ان النهى عن الفعل يكون من جهة انه لو فعل ايضا لم يقع وعليه لاشبهة ولاريب فى انه لاتكون المانعية مختصة بحال دون حال مثل الجهل او الاضطرار ففى جميع الموارد يكون العمل فاسداً اذا كان فيه المانع .

لايقال ان المضطر لاخطاب له فكيف يكون عمله باطلا مع ان الفساد استفيد من النهى لانا نقول حيث استفدنا الارشاد من الخطاب لايبقى لتوجه الخطاب ثمرة فى ذلك لايقال ان النهى يكون للزجر عن الوجود والجاهل والمضطر حيث يكونان مضطرين الى الفعل من باب عدم الخطاب اوالفعل من باب الجهل لامعنى لتوجه النهى اليهما لانه يكون من تحصيل الحاصل لانا نقول ان الخطاب تارة يكون للزجر عن الوجود وتارة بداعى الارشاد الى المانعية وحيث لايكون فى ما ذكر معنى للزجر يكون الارشاد بحاله لانه ينبأ عن بقاء ملاك الفساد .

فتحصل ان المانعية فى النهى المتوجه الى الجزء لاتختص بحال دون حال واما اذا شك فى دلالة النهى على المانعية مطلقا فحيث انه من باب الاقل والاكثر و يكون مرجع الشك الى ان عدم هذا شرط اووجوده مانع امّا والشرطية والمانعية كلفة زائدة فتجرى البرائة خلافا للقدماء القائلين بالاحتياط فى الاقل والاكثر

الارتباطي واما القسم الثالث وهو ان يكون من باب اجتماع الامر والنهي فالمانعية كذلك فقد مر انها مختصة بحال العلم دون الجهل و بحال الاختيار دون الاضطرار لان تعدد العنوان يوجب تعدد الملاك اعني المبغوضية والمحبوبية و المانع من التقرب هو النهي فاذا سقط بالجهل او بالاضطرار تصح العبادة بالملاك و هذا معنى كلامهم ان النهي في العبادة بوجوده الواقعي مانع بخلاف باب اجتماع الامر والنهي اعني استفادة الارشاد من النهي المتوجه الى الجزء .

لايقال ان الاضطرار لايكون محل البحث في باب اجتماع الامر والنهي ولا شك في عدم الفساد لعدم النهي واقعاً لانا نقول حيث يمكن ان تكون المفسدة باقية بعد سقوط النهي فيمكن البحث عنه وعلى فرض الشك في المانعية في هذا المقام فان كان الباب باب التزاحم فيكون ملاك الامر باقياً و الشك يكون في وجود المزاحم والاصل البرائة عنه وعلى فرض التعارض فيكون من دوران الامر بين وجود الامر وعدمه والاصل عدم مشروعية العبادة في هذا الحال .

واما الصورة الثانية وهي مثل لاتصل في الحرير فان المانعية المستفادة من الامر النفسي مع كون النسبة بينه و بين الامر بالصلوة هو العموم و الخصوص المطلق لايختص بحال دون حال ايضاً لان العرف حين ضم الخطابين يرى انه ينقطع العام بعد ورود الخاص بجميع المداليل في الحصة المخصصة فلا ملاك ولا محبوبية ولا امر للصلوة في الحرير حتى يمكن تصحيحه في حال الجهل او الاضطرار واما على فرض القول بان الساقط فقط هو الدلالة المطابقية وعدم منعه عن بقاء الملاك كما في اجتماع الامر و النهي من باب تعدد الجهة فيمكن القول بضمّ العبادة في حال الجهل و الاضطرار و لكنه خلاف التحقيق فان الباب باب التعارض فتحصل ان غير صورة استفادة المانعية من اجتماع الامر والنهي و التزاحم لاتصح العبادة مطلقا .

فصل في النهي المتوجه الى المعاملات

قدم البحث في النهي في العبادات وانه يقتضي الفساد واما المعاملات فالبحث فيها هنا بعون الله تبارك وتعالى و يجب تقديم مقدمات قبل الشروع في اصل المطلب والمدعى .

المقدمة الاولى ان النهي اما متوجه الى السبب كما يقال لاتبع وقت النداء فان المبغوض هو اجراء الصيغة اوغيرها من الاسباب من حيث المزاحمة لصلوة الجمعة واما متوجه الى المسبب مثل النهي عن بيع المصحف فان المبغوض هو انتقال المصحف بالبيع الى الغير لاصيغة البيع وهو المسبب واما متوجه الى التسبب مثل النهي عن بيع المنابذة فان المبغوض هو المعاملة بهذا النحو لامن جهة مبغوضية السبب ولامن جهة مبغوضية المسبب فان تهيئة الاسباب بهذا النحو الذى يصير ربويا مبغوضة للشرع .واما متوجه الى الاثر مثل ان يقال ثمن العذرة سحت .

المقدمة الثانية ـ لايخفى ان المعاملات كانت قبل الشرع دارجة بين الناس لان حيوتهم الاجتماعية والفردية كانت بواسطتها فانه لامناص عن البيع والشراء ورفع الحوائج المادية بواسطة اعطاء بعض مافي اليد مما هو زائد عن مقدار الاحتياج الى الغير واخذ الزائد من احتياج الغير منه مثل من كان له لبن اكثر من مقدار شربه وشرب عياله ولم يكن له خبز و كان الخبز في يد غيره فيعطى مقدارا من اللبن وياخذ مقدارا من الخبز وهكذا كان التبادل بين الاعيان في الصدر الاول ثم آل الاحتياج الى تبديل الاعيان بالنقود و بالعكس لمصلحة التسهيل في باب التبادل حسب مارآه الاجتماع الانساني في عيشته فماورد عن الشارع المقدس في ذالك يكون تارة امضاء لما هو الدارج بينهم وتارة ردعاً له لبعض المصالح الذى يكون في نظره المقدس فان البيع الربوى وان اعتبره العقلاء ولكنه منع منه لفساد المجتمع به .

واما امضائه للمعاملات فاما ان يستفاد من عدم الردع او من العمومات مثل قوله تعالى احل الله البيع وقوله تعالى لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وقوله تعالى اوفوا بالعقود ولايخفى الفرق بين صورة كون الدليل عليه الاول يعني عدم الردع او الثاني يعني العمومات فانه على الاول لايشمل المعاملات التي لم تكن في زمن الشارع وحدثت بعد زمانه مثل البيمة في زماننا هذا فان عدم الردع يكون دليلا على الامضاء فيما يكون بمرئي من الشرع بخلاف مالو كان الدليل العمومات فانها تشمل بعمومها كل عقد و كل بيع وتجارة .

وكذلك فرق آخر وهو ان الدليل لو كان عدم الردع يسقط بمجرد وجود دليل ضعيف لفظي يستفاد منه ذالك اى الردع واما لو كان الدليل العمومات فتقوم في مقابل الدليل اللفظي و يحصل التعارض و يقدم الاقوى سواء كان هو العام او الخاص .

المقدمة الثالثة-لايخفى ان البحث في المقام يكون في النواهي المولوية واما النواهي الارشادية التي يستفاد منها ان المعاملة لاتقع ولو تصدى المكلف لها بتهيئة اسبابها فلاتكون محل البحث اصلا لان نفس النهي كذلك دالة على الفساد و اما النواهي المولوية فيمكن البحث فيها من باب عدم ملازمة النهي المولوي مع الفساد ضرورة ان العمل يمكن ان يكون منهياً وان يكون صحيحا كالبيع وقت النداء .

اذا عرفت ماذكرناه فاعلم ان النهي عن السبب لايدل على الفساد فان غاية ما يستفاد منه هو ان هذا الفعل مبغوض من الفاعل و اما عدم ترتيب الاثر الشرعي فهو خارج عن مدلوله الا على القول بملازمة النهي للفساد وهو قول ، باطل فانه يمكن ان ينفك الفساد عن المبغوضية كمامر .

لايقال ان النهي هنا توجه الى ذات المعاملة ولايجيء الاشكال المعروف في العبادات من عدم تمشي قصد القربة مع النهي هنا لانه توصلي والنهي في العبادة يكون في الغالب من جهة اجتماع الامر والنهي مثل الصلوة في الدار المغصوبة فان الصلوة

علیها الامر والغصب علیه النهی وقد اجتمعا فی المورد ولایکون النهی متوجها الی ذات العبادة نعم هو مانع عن قصد القربة و لذا تصح فی صورة الجهل بالغصب لعدم فعلیة النهی وتنجیزه واما فی المقام فیکون النهی متوجهاً الی ذات المعاملة ولایکون من باب اجتماع الامر والنهی بل هنا یکون النهی فقط لاغیر وهو یدل علی الفساد لان هذا العمل مبغوض بذاته فلااثر له .

لانا نقول هذا الکلام صحیح فی العبادات فان الجمع العرفی بین العام والخاص فیها یقتضی سقوط مورد الخاص عن درجة الاعتبار بجمیع المدالیل المطابقیة والالتزامیة فان المبغوض لایمکن ان یتقرب به کما اعترف به و لکن فی المعاملات النسبة بین قوله تعالی احل الله البیع وقوله الاان تکون تجارة عن تراض وبین النهی عن البیع وقت النداء وان کانت العام والخاص ولکن غایة مایستفاد من الجمع العرفی هو ان هذا الفرد مبغوض وحیث یمکن ان یکون المبغوض المولوی صحیحاً من حیث ترتیب الاثار فلایخصص دلیل الامضاء لان الغرض ان النهی مولوی ولاملازمة عقلیة بین الحرمة والفساد .

فتحصل ان النهی المولوی عن السبب لایقتضی الفساد بوجه لولم یکن لنا دلیل من الخارج علیه واما النهی المتوجه الی المسبب کالنهی عن بیع المصحف فعن شیخنا النائینی (قده) القول بالفساد مع اعترافه بعدم دلالته فی النهی السببی علیه وبیانه قده علی ماذکرناه هو ان البیع یجب ان یکون متعلقاً بما یکون للبایع السلطنة علیه و اما مالا یکون تحت السلطنة فلایکون عند العقلاء معتبرا فان بایع مال الغیر لایکون له اعتبار الملکیة لانهم لایعتبرونها بالنسبة الیه فان المرتهن لایکون له ان یبیع مال الراهن قبل الوقت المعین شرعاً والممنوع الشرعی کالممنوع العقلی فکما ان بیع مال الغیر لایوجب الملکیة عند العقلاء کذلک بیع ما تعلق به النهی الشرعی لایکون معتبراً عند المتشرعین و المقام کذالک فان الشارع اذا

نهى عن بيع المصحف للكافر فكأنه اسقط سلطنة المالك له فلا يكون له التصرف فيه من هذه الجهة فالنهي عنه يدل على فساد البيع لذالك .

وفيه ان المعاملات التي تقع اما ان تكون موجبة لحصول الملكية في الوعاء المناسب له كما عن بعض اولا تكون موجبة لذالك بل ليس الملكية الا اعتبار عند اعتبار فاذا اعتبر العقلاء شيئا ملكا لزيد بعد اعتبار عمرو انه ملك له بعوض يكون هذا معنى الملكية ولا معنى لها الا هذا كما عن بعض وقد مر منا مراراً في مباحثنا الاصولية ،

فعلى كلا التقديرين لا وجه لما ذكره قده لان هنا ثلاثة اشياء احدها امضاء الشارع و اعتباره البيع و امضائه بقوله احل الله البيع وقوله او فوا بالعقود وقوله لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وثانيها اعتبار العقلاء عند مبادلة مال بمال الملكية في الوعاء المناسب لها او في عالم الاعتبار ثالثها نفس الفعل الصادر عن الفاعل فهنا نقول لا معنى لان يتعلق نهي الشارع بفعله وهو امضائه البيع مثلا ولا ان يتعلق ببناء العقلاء لانه امر مسلم عندهم وهم يعتبرون الملكية من دون النظر الى الشرع فيبقى الثالث متعلقا للنهي وهو الفعل الصادر و مبغوضية الفعل لا يدل على مبغوضية ما هو اثره عند العقلاء و عند الشرع بل يمكن الانفكاك بينهما فالنهي معجز مولوي عن الفعل لا عن الاثر و هو الحكم الوضعي فلا يمكن المساعدة مع شيخنا العلامة النائيني قده .

ومن القوم من يقول بان النهي عن المسبب دال على الصحة فضلا عن الفساد ببيان ان المنهي عنه اما لا يقع واقعاً فلا معنى للنهي عنه فان مالا يقع في الخارج تكوينا كيف يمكن الزجر عنه مع انه منترك في نفسه فلا محالة يكون النهي في صورة امكان الوقوع في الخارج فان ما يقع لو اوقعه الفاعل يمكن النهي عنه و زجر الفاعل عنه لا ما لا يقع ويكون خارجا عن الاختيار و هذا كاشف عن ان

المعاملة تقع صحيحة لوفعل المكلف وانما فعل ما هو المحرم فقط للنهی عنه .

و الجواب عنه هو ان المعاملات لاتكون من تأسيسات الشرع الانور بل يكون فی العقلاء قبل الشرع و هو امضی بعضها ورد البعض الاخر فيكون معنی النهی الشرعی هوعدم امضاءماهوالواقع عند العقلاءفانهم يرون وقوع الملكية فالنهی علی تقدير دلالته علی نفی الاثر الشرعی يكون متوجهاً الی ماهو الواقع عندهم لا الواقع عنده حتی يدل علی الصحة بالمدلول الا لتزامی و ان كان التحقيق انه لا دلالة للنهی علی الفساد ونفی الاثرولا علی الصحة بل يدل علی مطلق مبغوضية الفعل .

لايقال ان المعاملات تحتاج الی امضاء الشارع فحيث يكون النهی عنها لايكون لنا طريق لكشف امضائه فلا تصح المعاملة معه لانا نقول حيث ان اعتبارها يكون عقلائيا يصير النهی المنفصل كالمخصص المنفصل وحيث انه مجمل من حيث الدلالة علی الفساد اوالمبغوضية فقط والمخصص المجمل لايسری اجماله الی العام فيكون دليل الامضاء بحاله اذا كان هو العمومات مثل احل الله البيع واوفوا بالعقود والافان احتاج الامضاء الی احراز عدم الردع فمحتمل الرادعية يمنع عن الامضاء والنهی يحتمل ان يكون رادعا لتوجهه الی الاثر .

وعلی ما ذكرناه لافرق بين ان يكون المبنی وجود الملكية فی الوعاء المناسب له اوتكون اعتباراً عند اعتبار العقلاء اياها هذا كله فی صورةعدم القرينة علی الارشاد بل القرينة علی المولوية لان النهی المولوی لايلازم الفساد واما مع عدم القرينة علی المولوية واحتماله لها وللارشاد فقد فصل بعضهم بين العبادات والمعاملات بانالنهی فی الاولی دال علی المولوية وفی الثانية دال علی الارشاد ولكن التفصيل ممنوع بل النهیفی العبادات كما مران رجع بابه الی باب اجتماع الامروالنهی فحكمه حكمه من حيث الصحة والفساد .

فاما ان يقال بالصحة مطلقا لتعدد الجهة فى صورة العلم والجهل واما ان يقال بالصحة فى صورة الجهل فقط لمنع العلم بالنهى عن التقرب بماهو منهى عنه واما ان قلنا بان بابه باب المعارضة لا التزاحم فلا تصح العبادة مطلقا ونعبر عنه بالنهى الواقعى وهو التحقيق لان النسبة بين العام والخاص فى العرف هى التعارض واما المعاملات فقد مر انه لادليل لنا على ان النهى المتعلق بالعنوان يلازم الفساد اذالم يكن قرينة على الارشاد فان المتيقن منه المولوية ومبغوضية الفعل وعلى فرض الاجمال فقد مر ان المرجع هو عمومات الامضاء لعدم سراية اجمال المخصص المنفصل اليها .

فتحصل ان النهى فى المعاملات سواء تعلق بالسبب او بالمسبب لايدل على الفساد لولم تكن قرينة على الارشاد هذا كله فى النواهى المتوجهة بعناوين المعاملات .

واما النواهى المتوجهة الى الاجزاء كالنهى مثلا عن العقد بالفارسى او من باب شرطية مواجهة الموجب والقابل بحيث تكون المعاملة فى التلفون منهية عنها وامثال ذلك فقال الهمدانى قده بانه دال على الفساد مطلقا اى فى العبادات و المعاملات ومعناه عدم وقوع المشروط والمركب فى الخارج مع الجزء الباطل او الشرط المفقود واما عندالشك ففى العبادات حيث يكون الباب من الاقل والاكثر فاصل البرائة عن المانعية عقلا وشرعاً جار .

واما فى المعاملات فلا اما البرائة العقلية فلاتجرى لان معناها قبح العقاب بلابيان ولاعقاب فى ايجاب العقد الفاسد وقبوله فانه كلام صدر ولافائدة فيه ولا يترتب عليه الاثر واما البرائة الشرعية فلاتجرى لان الرفع يكون للامتنان على العباد وهنا جريان اصالة عدم المانعية يوجب القول بلزوم الوفاء بالعقد وهو خلاف الامتنان فلا يكون المقام مورد جريانها مع ان معنى الرفع لايكون هو رفع ماهو مجعول كالمانعية بل معناه رفع الاحتياط ضرورة انه لامعنى لجعل شىء

ورفعه فما هو المرفوع فى المقام وفى سائر المقامات هو الاحتياط كما حرر فى محله فى معنى الرفع ومتعلقه فى اوائل اصالة البرائة ثم عند ملاحظة اصالة عدم الانتقال فى المعاملات وحديث الرفع لايكون دليل الرفع حاكماً عليها وان كان المقام من الشك فى السبب و المسبب فان الشك فى الانتقال وعدمه يكون ناشياً عن الشك فى وجود المانع وعدمه فلو فرض ان جريان اصالة عدم المانعية يرفع الشك عن صحة الانتقال .

ولكن الشرط فى الشك السببى الرافع للشك فى المسبب هوان يكون الترتب بينهما شرعيا مثل ماورد من ان شرط كون الماء مطهراً هو كونه طاهراً وشرط لباس المصلى مثلا هو ان يكون طاهراً فاذا شك فى طهارة الثوب من جهة غسله بماهو مشكوك الطهارة والنجاسة وجرى استصحاب الطهارة اوقاعدتها فى الماء يرفع الشك عن صحة الصلوة فى الثوب ولكن الطولية و السببية مستفادة من حكم الشارع بان شرط طهارة الثوب طهارة الماء .

والمقام ليس كذلك حتى يقال بان الاصل السببى مقدم فيجرى اصالةعدم المانعية وتصح المعاملة بل اصل عدم الانتقال هو الحاكم فى المقام ومن الفروع التى لايجرى الاصل السببى فيه ماذكره السيد محمد كاظم اليزدى فى العروة الوثقى و هو ان الشك فى جواز تقليد المجتهد من جهة الشك فى بقاء اجتهاده يكون من الشك فى السبب والمسبب وهويرى جريان استصحاب الاجتهاد فيرفع الشك عن جواز التقليد ولكنه غير صحيح عندنا لعدم كون الترتب شرعيا (١) لان

---

(١) اقول الاجتهاد من الموضوعات الشرعية بمعنى ان الشارع تصرف فيه فان الاجتهاد من اى طريق كان لايكون حجة عنده كما يحصل من الاستحسان و القياس وحدده فى مقام التقليد وجعل بعض الشروط له وكل مايكون امر وضعه ورفعه بيد الشرع يجوز التعبد به بالاستصحاب وان كان الاثر عقليا ومانقول يظهر من كلام المحقق الخراسانى قده فى تنبيهات الاستصحاب *

جواز تقليد المجتهد يكون من الاحكام العقلية فانه خبرة فى هذا الفن فيجوز تقليده وهذا حكم العقل .

هذا كله فى النواهى المتعلقة بالسبب والمسبب ومنه يظهر حكم النهى المتوجه الى التسبب فانه ايضا يكون المتيقن منه مبغوضيته للشرع واما البطلان اوالصحة فيحتاج الى دليل آخر واما النواهى المتعلقة بالاثار مثل ان يقال ثمن العذرة سحت او ثمن الخمر سحت و السحت هو الهلاكة فيدل على فساد المعاملة والافمع صحتها لامعنى لكونه سحتا فكونه كذلك نشأعن فساد المعاملة ولكن لابمعنى انه اخبار الى الفساد بل مع صحة التخاطب بالنهى وحيث لامعنى للنهى الافساد المعاملة فيحمل عليه هذا كله البحث عن الاصل الاولى فى المعاملات ومقتضى الظاهر من النهى وحكم الاصل عند الشك .

فى توهم الدليل الثانوى على صحة المعاملة

ثم انه ربماقيل بان النهى لايدل على الفساد مستنداً الى الرواية الصادرة فى عبد تزوج بغيراذن سيده ففى الكافى والفقيه وفى الوسائل (ج ١٤ باب ٢٤ من ابواب نكاح العبيد والاماء) عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال سئلته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك الى سيده ان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله تعالى ان حكم بن عتيبة و ابراهيم النخعى واصحابهما يقولان ان اصل النكاح فاسد ولايحل اجازة

---

* عند بيان جريان الاستصحاب فى النبوة وقد اختارانها ان كانت من المناصب المجعولة يصح استصحابها وان كانت غير مجعولة فلايصح وان كان الاثر وهو وجوب الاطاعة للنبى بحكم العقل وليس المقام موضع اطالة الكلام فى هذا الفرع وقد تعرضنا له ايضا فى باب الاجتهاد والتقليد الذى جعلنا له رسالة منفردة .

السید له فقال ابو جعفر علیه السلام انه لم یعص الله وانما عصی سیده فاذا اجاز فهو له جایز .

تقریب الاستدلال هو ان عصیان السید ایضاً یکون عصیاناً علی الله تعالی فیکون منهیاً عنه ومع ذالك حکم علیه السلام بصحة العقد فالنهی لایدل علی الفساد و الا یجب ان یقول لا یصح العقد لا ان یجعل امره بید المولی .

والجواب عنه اولا هو ان العصیان فی حد ذاته اما ان یکون عصیانا لله تعالی واما ان یکون عصیاناً لغیره من باب کون الحق له فان عدم اطاعة المولی عصیان الله تعالی بالواسطة و النکاح فی العدة مثلا ایضاً عصیان علی الله تعالی بدون الواسطة فمعنی انه لم یعص الله و انما عصی سیده هو ان عقد العبد لایکون مما هو غیر مشروع فی اصل الشرع مثل النکاح فی العدة بل یکون مشروعاً ففی الحدوث وان کان بغیر اذن السید ومعصیته علیه ولکن امره فی البقاء یکون بیده ان شاء امضاه والارده فلا یکون معناه انه من الاول وقع صحیحاً ولو کان منهیاً عنه والا لما احتاج الی الاجازة اصلا هذا اولا .

وثانیاً ان العبد لم یثبت منعه من جمیع التصرفات حتی حرکة لسانه فی حال شغله للمولی بعمل مع عدم مزاحمته لحقوقه فانه محل الکلام فان هذا الشخص فعل بلسانه شیئاً وهو التکلم بالعقد وهو غیر معلوم المنع فانه وما فی یده وان کان لمولاه ولکن هذا النحو من تصرفه فی نفسه یمکن ادعاء انصراف الدلیل عنه و علی فرض کونه منهیاً عنه یکون مثل سائر النواهی فی الدلالة علی الصحة والفساد .

تذييل فى بطلان العبادات و المعاملات بالتشريع

فى ان اتيان العبادة اوالمعاملة تشريعاً هل يوجب الفساد ام لا فيه خلاف وقد يقال بفساد العمل مطلقا عبادة اومعاملة وقديقال بالتفصيل بين ان يكون العمل عبادة او معاملة ففى الاولى يوجب الفساد دون الثانية وقد يفصل بين كون قبح التشريع مسرياً الى العمل من باب انه مقوم له و بين عدمه فعلى الاول يوجب الفساد دون الثانى ولتوضيح المقام ليتضح المرام مقدمة فى معنى التشريع فاعلم انهم عرفوه بانه ادخال ما ليس من الدين فى الدين .

فاقول ان المشرع لايخلو عن ثلاث حالات حينما يشرع فانه اما ان يرى نفسه نبيا وانه مربوط بواسطة الوحى وغيره الى الله تعالى ويجعل القوانين كمن يدعى النبوة وهذا القسم و ان كان اسوء من التشريع بالمعنى المعروف من انه ادخال ماليس من الدين فى الدين ولكن لاينطبق عليه التعريف لان الفاعل كذلك لايعتقد بهذا الدين حتى يكون حكمه ادخالا لما ليس من الدين فيه بل رأى لنفسه ولمن يتبعه ديناً مستقلا فعمله فاسد وفساده يكون لكفره .

واما ان يعتقد بالدين ولكن يرى حكما من الاحكام من الدين من باب انه يرى قصوراً فى التبليغ لضيق خناق النبى الذى ارسل الى الناس وعدم استعداد قومه للتبليغ فنقول هذا من الدين ولكن لم يبلغه النبى كجعل الاحكام من امثال الكسروى فى هذه الازمنة المتأخرة وهذا يصدق عليه التعريف بانه ادخال ماليس من الدين فى الدين .

واما ان لايرى قصوراً فى النبوة والرسالة ولا يجعل حكماً ولكن يرى بحسب عقله ان بعض ما هو من المباحات يكون و اجباً فى بعض الازمنة مثل من يجعل القانون الاجبارى فى النظام فانه لايرى نفسه جاعلا لحكم مخالف للشرع بل يرى حفظ النظام الاجتماعى فى ذلك فيجعل هذا القانون لحفظه .

واما اذا كان معتقداً فى نفسه بانه ليس من الدين ويعلم انه ليس بنبى ولا مصلح للاجتماع ويعلم انه لاقصور فى التبليغ ولكن يبرز خلاف ما اعتقده لغرض من الاغراض فهذا من الافتراء على الله تعالى والتشريع لايكون من الافتراء على الله فهذا ليس من التشريع فى شىء كما توهمه شيخنا النائينى قده بل يكون التشريع تشريعاً باحد المعانى الثلاثة فلولم يكن ملحوظاً كما ذكر لايكون تشريعا (١) .

ثم انه هل العمل على طبق ما اعتقده ايضاً من مقومات التشريع او يكون التشريع هو البناء النفسى على ذلك والعمل يكون من آثاره فيه خلاف فعن شيخنا النائينى ان العمل مقوم له و لذلك ان المجتهد اذا افتى بنحو الاخبار بما ليس له علم يكون هذا الاخبار عملا منه بما اعتقده و مادام لم يخبر لم يكن تشريعاً وان اعتقده و لكن التحقيق ان العمل يكون من آثاره و ليس هو الابناء نفسى و الاخبار لايكون هو التشريع لانه لايبنى فى نفسه على الاخبار تشريعا (٢) بل يبنى

---

(١) اقول التشريع بالفارسية يعنى دين سازى و ربما يكون المشرع معتقداً لبطلان طريقه وشرعه ولكنه لاغراض دنيوية يجعل لتابعيه شرعاً ومنسكاً هم ناسكوه كما يكون فى الفرق الضالة فى الاسلام الذين يرون لانفسهم مرتبة فوق ما يفهمه جميع العقلاء من المتشرعين من ظواهر الكتاب والسنة وهم يعلمون ان غرضهم اضمحلال الحق خزلهم الله تعالى وهو يصدق عليه التشريع بالحمل الشايع وان كان افتراء على الله ولكن هذا القسم الخاص من الافتراء يصدق عليه التشريع لغة وعرفا ولا غروفيه .

(٢) ان التشريع عند العموم ادخال ماليس من الدين فى الدين مع الالتفات اليه فمن يعلم انه لايكون شأنه الفتوى بشىء ثم يفتى يكون هذا تشريعاً وان لم يكن قصده التشريع والجق مع النائينى قده فى ادخال العمل فى قوام التشريع فان ادخال ماليس من الدين يكون بواسطة العمل على طبقه اواظهاره والبناء النفسى لايسمى به بدون العمل.

على كون هذا واجبا مثلا و لكن قبح العقيدة يسرى الى العمل ايضاً وينبسط عليه وفى الدورة السابقة وان لم نعمل بسراية القبح الى العمل ولكن الحق فى هذه الدورة هو السراية .

اذا عرفت ذلك فنقول على فرض عدم كون التشريع الا ما فى النفس من العقيدة وعدم سراية القبح الى العمل فما وقع من العبادة تشريعاً مع كونها فى الواقع موافقاً للدين وكشفنا ذلك ولكن كان اعتقاد هذا الشخص انه ليس من الدين يكون محل البحث والافعلى فرض عدم كشف كونه من الدين فلا كلام فى البطلان وعليه فحيث لا يكون قبح فى العمل بل كان هذا خبث سريرة فقط تصح العبادة ونفس العمل كان حسناً مطابقاً للواقع مقرباً .

فان قلت انه حسن ذاتاً لكن لا يكون مقرباً .

قلت يكون مقرباً ايضاً لانه مران الشرع يرى ان عمله يكون لله تعالى فى صورة كون اعتقاده فى نفسه انه مصلح للاجتماع و لا يرى فى عمله وجه بعد وكذا فى غير هذه الصورة فان عقله يحكم بانه كذلك و كلما حكم به العقل بنظره يكون مما حكم به الشرع وهذا فى ما كان عبادة بالذات مثل الركوع والسجود احسن فان امثالهما يكون من الخضوع لله تعالى وفى هذه الصورة يكون التشريع فى التطبيق اى صورة كونه فى نفسه مصلحاً للاجتماع بنظره .

هذا كله مع عدم سراية القبح الى العمل و لكن حيث يسوى القبح من العقيدة اليه على التحقيق فيكون العمل فى جميع الصور باطلا ولا فرق بين العبادة والمعاملة فى ذلك فتحصل ان التشريع بجميع معانيه يكون موجباً لفساد العمل ولو كان مطابقاً للواقع .

فصل فى المفاهيم

وينبغى البحث فيه عن امور الاول ان البحث هل يكون كبروياً اوصغروياً يعنى ان البحث هل يكون فى ان المفهوم حجة ام لا حتى يكون كبروياً اويكون فى ان اللقب مثلا هل يكون لهمفهوم ام لا بحيث انه لو ثبت وجود المفهوم لهيكون الفراغ عن حجيته حاصلا فان المتاخرين راوا البحث صغروياً من باب ان البحث يكون فى انه هل يكون للمفهوم كاشفية عن المراد ام لا ومن شواهد هم هوان البحث يكون فى ان وجود المفهوم يكون فى اللازم البين بالمعنى الاخص الذى يحصل من تصور الملزوم تصور اللازم فقط اويكون فى اللازم البين بالمعنى الاعم الذى يحصل من تصور الملزوم و اللازم و الملازمة الكاشفية عن المعنى فيكون الكلام فى الواقع عن وجود المفهوم وعدمه من غير كلام فى حجيته فى اى مورد كان وجوده محرزاً .

و لكنى اقول يمكن ان يكون البحث صغروياً من وجه و كبروياً من وجه آخر اما وجه صغرويته فهو بان يقال بعد ماثبت ان للشيء الفلانى مفهوماً فهل يكون الكاشفية عن المراد مختصة بصورة حصول الظن الشخصى اويكفى الظن النوعى بالدلالة على المراد واما وجه كبروية البحث فهو من جهة انه هليكون حجيةهذا المفهوم و كاشفيتهمثل المنطوق (١) اولاوالثمرة تظهر فى مقام المعارضة

---

(١) اقول هذا ايضاً يرجع الى البحث الصغروى لانه بعد الفراغ عن حجيةالمفهوم يبحث عن نحوالحجيةكما انه على الفرض الاول بعدالفراغ عن حجية المفهوم فى الجملة يبحث عن ان الظن الشخصى لازم فى الحجية او النوعى والظاهرمن الكلمات هوالبحث الصغروى بحيث لواحرزوجود المفهوم لاشبهة فىحجيته .

بين مفهوم كلام ومنطوق آخر فعلى الاول تستقر المعارضة لمعارضية الدلالة اللفظيه مع دلالة لفظية اخرى وعلى الثانى يقدم المنطوق على المفهوم .

الامر الثانى فى تعريف المفهوم وهو قد عرّف بتعاريف يرجع كله الى امر واحد ومطلب فارد فقيل بان المفهوم هو دلالة اللفظ على المعنى لافى محل النطق والمنطوق دلالة اللفظ عليه فى محله و قيل بان المفهوم هو الدلالة الا لتزامية و المنطوق هو الدلالة المطابقية .

وقال المحقق الخراسانى فى الكفاية المفهوم كما يظهر من موارد اطلاقه هو عبارة عن حكم انشائى او اخبارى تستتبعه خصوصية المعنى الذى اريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة انتهى عبارته ومعناه ان المجيىء فى قول القائل اكرم زيداً ان جائك هو وجوب الاكرام مع خصوصية المجيىء والمفهوم عدم وجوبه مع عدم هذه الخصوصية (١) .

ولكن التحقيق ان المفهوم لايكون له ضابط بل يجب ملاحظة الموارد مثلا مفهوم اللقب فى مثل لفظ محمد وعلى غير المفهوم فى مثل لفظ الحاتم فانه يفهم منه الجود مثلا ولا يفهم من لفظ محمد الحمد ومن لفظ على العلو فرب مورد لايكون للفظ مفهوم وربما يكون له المفهوم حسب الظهور فى اهل المحاورة على ان عمدة الكلام تكون فى الجمل ومفهوم بعض الجمل غير مفهوم البعض الاخر فما عن شيخنا النائينى و العراقى (قدهما) من تعريف المفهوم بانه اللازم البين

---

(١) اقول كلام المحقق الخراسانى قده فى التعريف يكون هكذا لانه اضاف قيد القرينة فى تعريفه وتعريفه احسن التعاريف لان كل كلام مع القرينة اذا دل على شىء يكون هو الكاشف عن المراد وله الحجية ولا فرق فى القرينة بين كونها فى المقال اوفى الحال و المقام .

بالمعنى الاخص غير وجيه لان اختلاف الموارد هو الملاك في اخذ المفهوم وعدمه لا كون اللازم هو البين بالمعنى الاخص او البين بالمعنى الاعم.

الامر الثالث في ان المراد بالانتفاء عند انتفاء الشرط او الوصف (اى انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط او الوصف) يكون هو انتفاء سنخ الحكم فهل يكون المراد انتفائه عن موضوع مذكور في الكلام او يكون المراد انتفائه عن غير المذكور فعلى القول بان القيود طرا يرجع الى الموضوع وان كانت قيود اللحكم كما عن شيخنا النائيني (قده).

فيكون المراد انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط عن موضوع غير مذكور لان مفاد قول القائل اكرم زيداً ان جائك هو ان زيدا الجائي يجب اكرامه فيكون عدم وجوب الاكرام لموضوع غير مذكور في القضية وهو ان زيداً الغير الجائي لايجب اكرامه واما على التحقيق من ان قيود الحكم لايرجع الى الموضوع فالموضوع في هذه القضية هو زيد فقط فيكون مذكوراً في القضية وفاقا للمحقق الخراساني (قده).

فتحصل ان المراد من انتفاء الحكم عن الموضوع هو الموضوع المذكور في القضية على التحقيق واما على رأى شيخنا (قده) فيكون المراد انتفائه عن الموضوع الغير المذكور في القضية و يترتب على رجوع القيد الى الموضوع وعدمه نتائج في بحث الكر في مفهوم قوله عليه السلام الماء اذا بلغ قدر كر لاينجسه شيء اذا كان الموضوع الماء فقط او الماء البالغ قدر كر وهكذا في غير الكر في سائر المقامات.

الامر الرابع في ان المراد من الحكم الذى ينتفى بانتفاء القيد في صورة وجود المفهوم هو السنخ واما الشخص فلابد من انتفائه فيجب ان نبين معنى الشخص(١)

(١) اقول المراد بالشخص هو الارادة المتعلقة بالقيد والمقيد وهو الاكرام مثلا عند المجيئى*

والسنخ حتى يتضح مقالة القوم فى ذالك فنقول لاشبهة ولاريب فى ان تشخص كل

---

*وهى شخصية والمراد بالسنخ هو الحكم بدون القيد وهو فيما له مفهوم لايكون له واقع لان شخص الارادة ضيق ،والمراد ايضاً كذلك ولايكون معنى لسنخية الحكم فان الحكم اما ان يكون مجعولا اويكون هو الارادة المبرزة وعلى اى حال اذا ابرزت الارادة بنحو مخصوص مثل الارادة على الاكرام عند المجيئى لاتكون الارادة بنحو آخر مثل الارادة على الاكرام عند عدم المجيئى من نوع تلك الارادة بل هما نوعان مختلفان تحت جنس واحد .

وما ذكره المحقق الخراسانى (قده) من ان خصوصية الاستعمال لاتدخل فى المستعمل فيه وكذا ماذكره الاستاذ مدظله من توسعة المراد كلام غير تام قد حصل من الخلط بين ان الحكم هل يتعلق بالشخص او الطبيعة و قد مر منهم انه يتعلق بالطبيعة مرآتا عن الخارج والافالخارج ظرف حصوله يكون ظرف سقوط التكليف لاظرف ثبوته و الطبيعى من حيث هو لاشأن له وهو غير قابل للامتثال فان الارادة المتعلقة بالاكرام عند المجيىء تكون من حيث المراد وتعلق الحكم بالطبيعة لها توسعة وقابلية للسريان و هذا غير مربوط بالقول بان ارادة الاكرام مع المجيىء تكون من سنخ ارادته بدونه .

والمراد بانتفاء شخص الحكم هو ان من المسلم ان الارادة التى تعلقت بالمجيىء اذا لم يكن المجيىء لاتكون حتما واما غيرها فيحتاج الى دليل فان كان القيد علة منحصرة فلاتكون اصلا وان لم يكن كذلك فالارادة لم تتعلق من الاول الابهذا القيد واما غير هذا فالحكم ساكت عنه اواثبتنا من الخارج عدم دخالة القيد فتوسعة الارادة من شخصها لامن الخارج .

فالبحث عن المرة والتكرار وان الحكم متعلق بالطبيعة اوغيرها يجب ان لايخلط بالمقام ولها محل آخر كما مر منهم والتعبير بانتفاء سنخ الحكم وشخصه لايناسب بل يمكن ان ينزل البحث فى المتعلق بان يقال ان المنتفى هل هو شخص الاكرام اوالسلام اوطبيعته و هو غير مربوط بالحكم .

والمراد بالشخص هو الاكرام عند المجيىء و لوكان هو طبيعيا ايضاً فيرجع البحث الى انه هل يكون حكم آخر غير هذا املا او يرجع البحث الى ان القيد هل يكون له مفهوم املا .

شيء بنحو وجوده واما ما هو الخارج عنه يكون من امارات التشخص والتميز مثل الزمان الخاص والمكان الخاص فقالوا بان الشخص اى الحكم الذى يكون على اكرام زيد عند المجيىء يكون هو ذلك وهو منتف عند انتفاء المجيىء ويكون انتفائه عقليا لعدم المجيىء واما سنخ الحكم فلا يكون انتفائه عقليا لامكان اكرام زيد فى غير صورة المجيىء لفرد آخر من الاكرام.

فان قلت ان سنخ الحكم ايضا ينتفى ويكون انتفائه عند انتفاء القيد عقليا لان الحكم ليس الاابراز ما هو فى النفس وهو ليس الاابراز واحد شخصى كما تعرض له المحقق الخراسانى (قده).

قلت واجاب هو (قده) عنه بان الاستعمال الشخصى لايوجب شخصية المستعمل فيه سواء كان الوجوب مثلا مستفاداً من صيغة الامر مثل اكرم وصل وتوضأ وغيره اوباستعمال مادل بمادته على الوجوب مثل يجب الصلوة والوضوء فالقائل الذى يأمر بالاكرام عند المجيىء لايوجب استعماله لهذا اللفظ فى هذا المعنى ان يصير المعنى الطبيعى الذى كان للاكرام وللحكم شخصياً فيكون المراد من السنخ هو الطبيعى وفيه ان الاحكام لاتكون مجعولة بل هى ارادات مبرزة والارادة تكون شخصا وبعبارة اخرى صرف الوجود من الحكم الذى يكون على الاكرام بشرط المجيىء لايكون له ثانيا حتى يكون فى مقابله الطبيعة وهى سارية.

ولكن التحقيق ان يقال ان الارادة لاتكون بدون المراد وهى وان كانت شخصة ولكن المراد يمكن ان يتصور له افراد فى الخارج مثلا فان الاكرام يكون له افراد بدون المجيىء ومعه وهذا هو المراد بالسنخ وينتفى الحكم اذا انتفى القيد اذا كان القيد الذى فى الكلام علة للحكم ومنحصرة بحيث لايقوم غيرها مقامها مثل خفاء الاذان بعد عدم خفاء الجدران فى السفر فان خفاء الاذان علة للقصر ولكن لاتكون منحصرة لان خفاء الجدران ايضا علة يقوم مقامه ويستظهر ذلك من الوضع اومقدمات الحكمة.

ونحن نستظهر من كلام الفقهاء و الاصوليين من مسلمية انتفاء شخص الحكم عندهم عند انتفاء القيد ان المراد في البحث هو السنخ ومن مسلمية حمل العام على الخاص اذا كانا مثبتين عند احراز وحدة المطلوب ان العلة يجب ان تكون منحصرة فاذا قال اكرم عالماً ثم قال اكرم هاشمياً واحرزنا ان المراد بالعالم هو الهاشمي فهم ان العلة المنحصرة لوجوبه هو الهاشمية فشروط اخذ المفهوم ثلاثة كون القيد علة ومنحصرة وان يكون(١) المنتفي سنخ الحكم وعدم الكلام في انتفاء شخصه اذا عرفت هذه المقدمات و الامور فنقول يجب البحث عن ماله المفهوم و مالايكون له المفهوم من الموارد.

فصل في مفهوم الشرط

مثل قول القائل اكرم زيدا ان جائك فان الاكرام صار مشروطاً بشرط وهو المجيء فيجب على ماتقدم احراز عليته له بنحو الانحصار و كون المنفي شخص الحكم لاسنخه فان الوجوب سواء استفيد من الصيغة مثل اكرم زيدا ان جائك او مثل يجب اكرام زيد عند المجيء يكون مطلقا من كل قيد الاهذا القيد فبضميمة مقدمات الحكمة وهي كون المولى في مقام البيان مع انه حكيم ولم يكن مايحتمل القرينية على عدم دخالة القيد نفهم ان هذا القيد دخيل في الحكم بالاكرام بحيث لاوجوب عند عدمه.

لايقال ان الحكم يمكن ان يكون مع قيد آخر فكيف يمكن ان يقال بان هذا القيد ينتفي بانتفائه الوجوب فان العلة الواحدة وان كان لها معلول واحد ولكن قاعدة

---

(١) ومما تقدم ظهر ان العمدة هي البحث عن انحصار العلة وعدمه وانتفاء شخص الحكم اوسنخه يكون من نتائج وجود المفهوم وعدمه.

الواحد لايصدر الاعن الواحد تكون فيما يكون واحدا بالوحدة البسيطة ولاتجيىء القاعدة وقاعدة الواحد لايصدرمنه الاالواحد فى الواحد بالنوع وبالجنس كماصرح به الحكماء فعلى هذا فحيث يكون المقام من الواحد بالنوع ولان المراد بالاكرام نوعه فهويمكن ان يصدر عن علة اخرى فلاوجه لاخذ المفهوم من القضية الشرطية فعدل المجيء الذى يمكن ان يصير علة اخرى للحكم من الشروط سواء ذكرام لم يذكرلافرق فى عدم الانتفاء بانتفائه فلامفهوم للشرط .

لانانقول ان القاعدة العقلية المذكورة صحيحة و لكن ندعى فى المقام بان مقدمات الحكمة تحكم بان القيد لولم يكن دخيلا لم يذكره المتكلم او كان ياتى بقرينة على عدم دخله فى الوجوب و هذا كاشف عن عدم قيام عدل آخر مقامه .

وربما قيل ان المقدم هو اسبق العلل و هو هنا المجيىء ولو كان غيره ايضا علة وفيه انه لافرق فى هذا النحومن السبق بل المدار على مقدمات الحكمة هذا فى مقام الثبوت و اما فى مقام الاثبات فان الحكم سواء كان بالمادة مثل يجب اكرام زيد عند المجيىء او بالصيغة مثل اكرم زيداً عنده يجب ان يلاحظ فى وضع الالفاظ ماهوالحق من المسالك فان سلطان العلماء واتباعه يقولون بان الالفاظ موضوعة للاطلاق اذا لم يكن القيد مذكورا و اما نحن فنقول ان الاطلاق و صرف الوجود كليهما حصة و المقسم هو الطبيعى المهمل فعلى هذا الوجوب الذى استفيد من المادة اوالهيئة ان كان مطلقا يشمل جميع انحائه مع المجيىء وبدونه فاذا قيد بالمجيىء يكون جميع افراده منتفياً بانتفاء هذا القيد و نستفيد منه ان القضية يكون لها مفهوم بالوضع.

و اما اذا كان اللفظ موضوعا لصرف الوجود فلا وعلى ما اخترناه فحيث ان الاطلاق يكون احد الاقسام فلايستفاد من حاق اللفظ فيجب استفادة الاطلاق اى اطلاق الوجوب فى المقام من مقدمات الحكمة فنقول بان جميع افراد الوجوب

منتف بانتفاء القيد المذكور فى الكلام فيكون استفادة المفهوم على ما اخترناه من مقدمات الحكمة وعلى ما اختاره غيرنا من الوضع فيكون اناطة الاكرام بالمجيىء اناطة مهمل لا اناطة مهملة فعلى كلا التقديرين يمكن استفادة المفهوم من القضية الشرطية ولا فرق فى كون الوجوب مستفاداً من الصيغة او المادة من باب ان الوضع والموضوع له على التحقيق فى كلتيهما عام .

فان قلت ان كان هذا طريق استفادة المفهوم فاللقب ايضاً يكون له مفهوم ويلزم منه انه اذا قال القائل زيد موجود انكار وجود غيره و هو يرجع الى انكار الصانع ولم يقل به احد لان لفظ زيد الذى هو الموضوع لم يقيد بشىء ولم يذكر له عدل باو او الواو بان يقال زيد وغيره موجود اوزيد اوغيره موجود فيجب الحمل على الاطلاق بان يقال سنخ الحكم بالوجوب منتف بانتفاء زيد بالمقدمات او بالوضع و هو كما ترى .

قلت فرق واضح فى بناء المتكلمين بين مايكون ذكره مما لابد منه ولايكون الكلام تاماً الابه اومايكون من اطوار الموضوع اوالمحمول فان الموضوع والمحمول والنسبة اللازم بحيث لايخلو منه قضية واما القيود فلادخل لها فى صحة السكوت على هذا الكلام فمن يقول ان زيدا موجود لاينظر الى زيد من حيث ملاحظته مع غيره بل من باب انه لابد منه فى حمل الوجود عليه فيذكره لذالك فلايصح اخذ المفهوم منه بخلاف مثل المجيىء الذى يكون قيدا للموضوع اوالحكم فانه من الطوارى ويلزم ان يكون ذكره لدخله فى الحكم والا فلاوجه لذكره .

ولذا نقول المفهوم حكم غير مذكور لمذكور اى الموضوع مذكور فى القضية المنطوقة نعم على مسلك المشهور (١) القائل بان الالفاظ موضوعة للطبيعة السارية

(١) اقول الوجود ليس كغيره فى الحمل ولذا قال الفلاسفة ان قولنا زيد موجود *

ياتي الاشكال لان الوجود مثلا موضوع للطبيعة ولم يذكر له قيد فينتفي بانتفاء الموضوع فيلزم ان يكون للقب المفهوم

فان قلت هذا في اللقب صحيح واما في الوصف فلا لانه ليس من مقامات الموضوع فلاى سبب يفرق بين اكرم زيدا ان جائك و اكرم زيد الجائي قلت الفرق بينهما ان الوصف يرجع الى الموضوع في زيد بخلاف الشرط فانه يقيد الحكم خلافاً لشيخنا النائيني القائل بان كل قيد في الحكم يرجع الى القيد في الموضوع وعليه فلا فرق بينهما فمن قال اكرم زيدا العالم يكون مراده ان الموضوع هو زيد العالم لا زيد الجاهل وغيره من باب انه يريد ان يتبين حكم هذا الفرد لا ان ينفي الحكم عن غيره وهو الجاهل فتمام العناية الى جهة الموضوعية وفي الشرط ايضا يقال بان الموضوع فيه لا مفهوم له ولا يقيد اطلاق الحكم واما من جهة الشرط فهو يقيد اطلاق الحكم .

ثم الاشكال اولا على الشرط الذي يكون الحكم فيه مستفادا من الصيغة بانه معنى حرفي ولا يقبل الاطلاق و التقييد قد مر جوابه في مطاوى ما ذكرناه من ان الوضع في الحروف ايضا عام وكذلك الموضوع له مثل الاسماء وبيانه في محله عند ذكر اقسام الوضع .

و ثانياً بان المعاني الحرفية مغفولة ايضا يكون جوابه في محله وحاصله ان النسبة بين الموضوع والمحمول والحكم تكون متصورة ويكون الالتفات اليها وغير مغفولة فلا اشكال في مفهوم الشرط من هذه الجهة .

و يمكن تقريب الاستدلال بوجه آخر وهو ان يقال ان المتكلم الذي يكون بصدد بيان المراد اذا انحرف عما يصح السكوت عليه من الكلام يكون له غرض في زيادة

---

*يكون واقعه ان الوجود الاصيل هو زيد وشرح الكلام لا يليق بالمقام ولا اظن المشهور ان يقولوا بذلك لو قالوا بالطبيعة السارية لان الوجود ليس بطبيعة بل هو فوقها .

القيد والشرط فيكون لكلامه المفهوم ولايغفل عن ذلك .

ثم ان من الشروط ما كان مقوماً للموضوع مثل ان رزقت ولدا فاختنه فان موضوع الحكم بالختان هو ان يرزق ولدا وبدونه لايمكن الختان فقيل في المقام انه لامفهوم له ولو كان لغيره مفهوم ومن هنا قال الشيخ الاعظم قده بان آية النبأ (ان جائكم فاسق الخ) لامفهوم لها لان الشرط محقق للموضوع خلافاً للمحقق الخراساني قده حيث يقول بان للاية مفهوم .

وربما قيل في مقام بيان المفهوم لهذا النحو من الشرط بان الموضوع لايكون لاقتضاء لاخذ المفهوم والشرط مقتض له فحيث صار الموضوع بنحو القضية الشرطية فلا اشكال في ان يكون له مفهوم من جهة الشرطية وماقيل من عدم وجود المفهوم للقلب يكون في صورة عدم كونه بنحو الجملة الشرطية كما في المثال وفيه ان مقوم الكلام لايمكن اخذ المفهوم منه لان المتكلم يكون في مقام بيان حكم هذا الموضوع لعدم قوام الكلام الابه لامن جهة الموضوعية واما الاية فيجيء الكلام فيها .

لايقال ما الفرق بين قول القائل خذ ركاب الامير وقوله ان ركب الامير فخذ ركابه فان بيان الموضوع بنحو الشرطية لايكون الا لارادة المفهوم والا لاداه بالنحو الاول من غير استعمال اداة الشرط لانا نقول يمكن ان يكون الفرق من باب تحقق الموضوع خارجاً في خذ ركاب الامير وبيان المطلب بنحو القضية الحقيقية في قوله ان ركب الامير فخذ ركابه حتى لايكون مختصا بحال دون حال . واما الاية المباركة فالموضوع فيها يكون النبأ ومن شرط وجوب التبين عنده مجيء الفاسق به لا العادل فلا يكون الشرط محققا للموضوع فلاينقض القول بعدم المفهوم لما يكون الشرط محققاً للموضوع فيه بالاية المباركة فانها لها طريق آخر لاخذ المفهوم منها وهو ماذكرناه .

ثم من الملحقات بالشرط المحقق للموضوع صورة كون الشرط في الحكم

من اللوازم للموضوع مثل ان يقال الشيىء الفلانى حلال ان جهلت به فان الحكم بالحلية منوط بالجهل بحكمه و الجهل به يكون من محققات موضوع الحلية فان الشرط وان كان شرطا للحكم ولكن يرجع الى تحقق الموضوع .

فصل فى تعدد الشرط واتحاد الجزاء

الشرط المتعدد فى الشرعيات مع الجزاء الواحد كثير ومثاله المعروف فى الاصول هو قولهم اذا خفى الجدران فقصر واذا خفى الاذان فقصر فان خفاء الجدران شرط للقصر و كذالك خفاء الاذان فيجب بيان ان المدار عليهما او على كل واحد منهما بحيث يكون كل واحد جزء العلة او كون كل واحد علة مستقلة منحصرة بحيث يحصل التعارض بينهما .

فنقول ان الجزاء تارة يمكن تكراره وتارة لا يمكن بل هو واحد فالثانى كالمثال فان الصلوة الواحدة الواجبة قصراً لا تتعدد لان الثابت من الشرع الا نور وجوب صلوة واحدة ففى هذه الصورة يجب بيان تمام مامر فى اخذ المفهوم من الشرط من علية الشرط واستقلالها وانحصارها و كون المنفى سنخ الحكم ففى المقام قيل بان دلالة الشرط على العلية المستقلة تكون بالوضع لان الواحد لا يصدر الا عن الواحد و القصر واحد فلا يصدر الا عن الواحد ودلالته على الانحصار تكون بمقدمات الحكمة لعدم ذكر العدل فى كل واحد منهما فيحصل التعارض اما بين المنطوق والمفهوم او بين المنطوقين .

ولكن التحقيق هو ان السعة والضيق فى المفهوم تكون تابعة للمنطوق فلو كان للمفهوم اطلاق يكون متخذا من اطلاق المنطوق فاذا قيل اذا خفى الجدران فقصر يكون بمنطوقه شاملا لصورة وجود خفاء الاذان وعدمه و كذا اذا قيل اذا خفى الاذان فقصر يكون مطلقا من جهة خفاء الجدران وعدمه .

ومن هنا يتضح ان دلالة الشرط على الاستقلال مثل دلالته على الانحصار فان القائل

بان التعارض بين مفهوم احدهما و منطوق الاخر يدعى ان الشرط بواسطة استقلاله لايعارض مع الشرط الاخر لانه لاينافى ان يكون الشرط مستقلا اى يكون له تمام التاثير ولم يكن جزء العلة التامة ومعذالك لايكون منحصراً بل تقوم علة اخرى مقامه و يصير عدلا له بل بواسطة الانحصار يعارض مع غيره لان خفاء الاذان اذا كان هو السبب الوحيد للقصر لاغير فيصير معارضاً لمادل على ان خفاء الجدران ايضاً سبب وهذا القائل يدعى ان دلالة الشرط على الانحصار يكون بالوضع و دلالته على الاستقلال بمقدمات الحكمة فالمنطوق يدل على الانحصار فقط و المفهوم على الاستقلال والوضع مقدم على مقدمات الحكمة فيرفع اليد عن الاستقلال بواسطة دلالة الوضع على الانحصار .

وماذكر ينتج ان كل واحد من الشرطين علة منحصرة بالدلالة الوضعية ويمكن الجمع بينهما على البدل بان يصير احدهما عدل الاخر واما الاستقلال فلا. فلايستقر التعارض ايضاً .

وفيه اولا ان المبنى فاسد لان الدلالة على الانحصار ايضا تكون بمقدمات الحكمة لابالوضع وثانيا ان الدلالة على الانحصار بالوضع فقط تكون فى صورة عدم القرينة على خلافه ومقدمات الحكمة قرينة على خلافه وهو الاستقلال و ثالثا (١) ان العلم الاجمالى الطولى مثل العرضى منجز فالشرط يدل على كونه دخيلا فى كل زمان ومكان ورتبة الانحصار وان كان مؤخرا عن الاستقلال ولكنه ايضا فى طوله فيجب العمل على طبقه لانا نعلم انه اما يدل على الاستقلال او الانحصار.

---

(١) العلم الاجمالى فى المقام لامقام له لانه يكون دائراً مدار الاستظهار العرفى فان استظهرنا الاستقلال والانحصار فهو والافما استظهر فهو المنجز لاغيره .

فتحصل (١) ان التعارض مستقر ففی کل مقام یرجع الی الاصل المناسب فان کانت حالته السابقة السفر فیستصحبه ویقصر وان کان الحضر فیستصحبه ویتم الصلاة هذا کله فی صورة عدم امکان تکرار الجزاء.

واما اذا کان الجزاء متعددا یعنی قابلا للتکرار مثل ما اذا قیل ان افطرت فکفر وان ظاهرت فکفر ففیه بحث ویجب اولا البحث عن ان الاسباب والعلل هل تتداخل فی الشرعیات املا فنقول الاقوال فی تداخل الاسباب خمسة فقیل بالتداخل مطلقا وقیل بعدمه مطلقا والثالث التفصیل بین ما اذا کان الشرط متعددا من حیث النوع و بین ما کان متحداً بالنوع فیلزم تعدد الجزاء علی الاول ولایلزم علی الثانی.

مثال الاول قول القائل ان ظاهرت فکفر وان افطرت فکفر فحیث ان الافطار والظهار لیسا من نوع واحد فیجب تعدد الجزاء بتعدد الشرط و مثال الثانی قوله ان نمت فتوضا فانه فی صورة تعدد النوم لایتعدد الوضوء بل الجمیع موجب لوضوء واحد الرابع هو القول بالتداخل فی المسبب بمعنی ان وجوداً و احداً یمکن ان یکون متعلقا للوجوبین فیؤکد احدهما الاخر (٢).

---

(١) اقول القرینة اما متصلة اومنفصلة فاذاورد من الشارع اذاخفی الاذان اواذاخفی الجدران فقصر فی کلام واحد فنحکم بان کل واحد علة مستقلة غیر منحصرة واما اذا وردفی کلامین فیکون کل واحد منهما کالقرینة المنفصلة ویمنع عن جریان مقدمات الحکمة فی الانحصار فیبقی الاستقلال ویسقط الانحصار فیرفع الید عن اطلاق اللفظ فی الانحصار وهو الاطلاق بنحو او ویثبت الاطلاق فی الاستقلال وهو الاطلاق عن ذکر العدل بالواو فکل واحد علة واذا اجتمعا لایضر احدهما بالآخر وا ذا افترقا یکون کل واحد علة.

(٢) اقول لم یذکر مدظله من الاحتمالات الخمسة خامسها کما لم یذکره فی تقریره المطبوع فی الدورات السابقة بعد ما راجعت الیه وکان عنوان الاحتمال علی الخمس وقد ذکر الجمیع فی اجود التقریرات للعلامة الخوئی مدظله فی الامر الثالث فی ص٤٢٣ فا ن*

ولايخفى عليكم ان هذا البحث يتمشى على فرض قبول كون الشرط علة مستقلة والافعلى فرض كونه جزء العلة فلامجال الالقول بالتداخل وايضاً يكون البحث على فرض كون المراد بالجزاء هو صرف الوجود لاالطبيعة السارية والافلااشكال فى عدم التداخل على هذا الفرض .

والتحقيق ان الشرط والسبب المستقل لايتداخل لظهور الكلام فى الاستقلال فلولا الدليل من الخارج يقتضى وجود نيام كثيرة و جوب وضوئات متعددة و كذا وجود نوم وبول وريح يقتضى و ضوئات كذلك وللشرط المتعدد ظهور متعدد واذا دار الامر بين ظهور واحد وهوظهور الجزاء بمقدمات الحكمة فى صرف الوجود يقدم الظهورات عليه على ان صرف الوجود يكون فى صورة كون الشرط و احداً مثل ماذا قيل اذا نمت فتوضأ وصورة نوم واحد ولايدرى المكلف انه يجب عليه التكرار اويكفى المرة فى الوضوء فيحكم بمقتضى مقدمات الحكمة ان صرف الوجود يكفى واما فى صورة تعدد الشرط فلايكون كذالك على ان دلالة السبب المتعدد على التعدد بالوضع ودلالة المامور به على صرف الوجود بمقدمات الحكمة والوضع مقدم عليها فلابد من اتيان الجزاء متعدداً .

فان قلت ظهور الشرط فى الاستقلال ايضاً بمقدمات الحكمة فلاوضع ليكون مقدماعليها قلت انه على التحقيق صحيح ولكن كل علة يحتاج الى المعلول والمعلول الواحد لايكون الاعن العلة الواحدة والفرض ان العلة ولو بالمقدمات متعددة فالمعلول متعدد وهذا بخلاف العلة الواحدة فان معلولها بالمقدمات يثبت كونها على نحو صرف الوجود :

---

* شئت فارجع فانه بينه ببيان آخر ويمكن ان يقال الخامس هنا هو ان يكون الشرط هو الجامع وكل واحد منهما مصداقه فينتج الاستقلال فيتداخل مع القول بان كل واحد منهما علة مستقلة ففى الواقع يرجع الاقوال الى الاربعة والامرسهل .

فان قلت ان متعلق كل علة للحكم هو معلو لها الذى يكون هوالحكم و تعدد الحكم لاينافى وحدة الامتثال فاذا قيل ان افطرت فكفروان ظاهرت فكفر فمعناه ان كلامن الافطار والظهار يقتضى وجوب الكفارة وهذاالنحو من الوجوب يكون متاكدا بمثله لتعدد علته واما من حيث الامتثال فتكفى الواحدة وعلى هذا لايبقى ثمرة فقهية للبحث عن ان الشرط المتعدد يحتاج الى جزاء متعدد ام لا .

قلت نحن فى الدورة السابقة وان قبلنا الاشكال ولكن عند التحقيق نرى ان الحكم تابع لمصلحة وهى قائمة بالخارج فالحكم بوجوب شيء يكون من باب ان وجوده فى الخارج يكون له مصلحة ومن هذه المصلحة تنشأ الارادة التى تصير بالابراز حكماً فنقول ان الكلام فى الوجوب المستقل المؤثر الذى يكون اثره تعدد الامتثال وهذا هو الثمرة الفقهية فى البحث عن ان العلة و الشرط اذا صارت متعددة تصير سبباً لتعدد الامتثال ام لا .

ثم ان شيخنا النائينى قده قال بما قلنا من عدم تداخل الاسباب والشروط لكن بنحو آخر وهو ان الشروط فى الحكم على حسب مبناه يرجع الى الموضوع فتعدد الشرط يوجب تعدد الموضوع والموضوع المتعدد يكون حكمه ايضا متعددا ولكن فى الشروط التى تكون من النوع الواحد مثل البول الذى يكون شرطا لوجوب الوضوء يكون كفاية وحدة الامتثال من باب ان مشتهى الحكم حاصل لامن باب ان المتعلق يدل على صرف الوجود بان يقال ان مقتضى مقدمات الحكمة عدم و جوب التكرار بحيث لودل دليل على وجوبه يصير منافيا له وهذا هوالفارق فان كان المتعلق على نحوصرف الوجود فلايمكن ان يصير البول الثانى سببا للوضوء ثانيا .

واماعلى فرض القول بان مشتهى الحكم حاصل فيمكن ان يقال بان البول الثانى سبب لوجوبه ثانيا وفيه ان انكار صرف(١) الوجود يرجع الى انكار المفهوم

(١) اقول هذا لايرجع الى انكار المفهوم بل حيث ان الشرط متعدد يكون لازم قوله

لان قاعدته هو ان العنوان الفلاني منحصر اعلة ولاشيء آخر يقوم مقامه وهو مستقل في العلية واما على ماذكره قده فيكون المعنى ان هذا علة مستقلة ولا يكون منحصرا فيمكن ان تاتي علة اخرى مقامه وعلى فرض تسليم ان الشرط ظاهر في الانحصار فلازمه تعدد الوجوبين كما مر لا تعدد الامتثالين .

ومن هنا ظهر ان القول بالتفصيل بين الشروط اذ كانت من جنس واحد وبين ما كان من نوع واحد لا وجه له و كذلك لا وجه لتداخل المسببات و كذلك ظهر بطلان القول بالتداخل مطلقا.

وببيان آخر في مقام جوابه قده هو ان الشرط المتعدد بواسطة جريان مقدمات الحكمة يدل على ان الجزاء لا يكون صرف الوجود الذى يحصل معه التعارض بين مفاد الشرطين بل يدل على الطبيعة السارية و هو ان كل شرط يحتاج الى جزاء عليحدة سواء كان الشرط متعدداً بالنوع مثل الظهار والافطار الموجبين للكفارة او متحداً بالفرد مثل البول والبول ومثل النوم و النوم الان يدل دليل على التداخل وهذا الاختيار ليس من باب ادعاء الوضع في الشرط و ادعاء مقدمات الحكمة في الجزاء بل كلاهما يتمان بها لابه .

---

* رفع اليد عن الانحصار بواسطة ان احد الشرطين قرينة على عدم الانحصار ولعل هذا هو مراد شيخ شيخنا .

وينبغى التنبيه على امور

الامر الاول فى انه هل يوجب تعدد الشرط تعدد متعلق التكليف من اقتضائه تعدد الجزاء ام لا مثلا اذا قيل كلما جائك فقير فاكرمه فهل المدار على تعدد متعلق الاكرام مثل زيد وعمرو بكر اواذا جاء زيد مرات عديدة يجب تعدد اكرامه لانه من مصاديق الفقراء والشرط وهو المجيئى قد كرر: فيه خلاف.

والحق هو ان طبع القضية لايدل الا على تعدد الاكرام عند تعدد المجيىء و اما تعدد المتعلق فهو ساكت عنه و قيل انه مطلق من جهة المتعلق فانه يدل باطلاقه على ان مجيىء الفقير متعدداسواء كان زيدا او عمروا موجب للاكرام و على فرض عدم الاطلاق فقيل ان الاصل يقتضى الاشتغال و فيه حيث ان الشك يكون فى طور التكليف لا المكلف به يكون المقام مقام البرائة فيكفى اكرام زيد متعدداً.

الامر الثانى فى انه هل يكون مجال البحث عن تداخل المسببات بعدالبحث عن تداخل الاسباب ام لا فيه خلاف فقيل بان القول بعدم تداخل الاسباب لازمه عدم تداخل المسببات ايضاً لان السبب المتعدد لامحالة يحتاج الى مسبب كذالك ولكن التحقيق هو ان البحث فى ماتقدم ان كان من جهة ان تعدد الشرط يوجب تعدد الحكم وهو الوجوب من دون سراية الى الوجود فيكون المجال للبحث عن المسبب ايضاً بانه هل يمكن تحويل متعلق واحد للوجو بين ام لا وان كان من جهة ان تعدد الشرط هل يحتاج الى امتثالين وتحويل و جودين الى المولى فلامجال للبحث عن تداخل المسببات لان الوجودين يكونان مسببين فاذا ظهر حكمهما فلايحتاج الى بحث جديد.

الامر الثالث فى انه اذا صار شىء و احد متعلقا لعنوانين فيما اذا كان بين العنوانين العموم من وجه فهل يكفى و جود واحد لكونه منطبق العنوانين ام لامثلا اذا قيل

اكرم العالم ان جائك واكرم الهاشمى ان جائك فان اكرم هاشميا غيرعالم وعالماً غير هاشمى فقد امتثل الخطابين ولامعارضة بينهما بمعنى عدم ربط كل بالاخر .

فاذا كان العالم فى مورد من الموارد هاشميا ايضاً فهل يكفى اكرام واحد لذلك الشخصى ويرادبه امتثال خطاب اكرام الهاشمى واكرام العالم ام لا فيه خلاف فقيل بان كل شرط يحتاج الى جزاء و يحدث به وجوب و تعدد الاضافة بالعلم و الهاشمية يكفى للامتثال ولايخالف هذا استقلال كل شرط فانه بحاله ولكن اتفق امكان الامتثالين بوجود واحد .

و فيه اولا ان من الواضح ان تعدد الاضافة لايوجب تعدد المضاف اليه فان شخصا واحداً بواسطة تطبيق عنوان الاب والابن والخال والعم وغيره عليه لايصير متعدداً وثانيا ان الهاشمى و العالم يكون لهما جامع و هو الانسانية و هو ليس الا واحداً فيكون نظير باب اجتماع الامر والنهى فى شيء واحد لكن هنا يكون من اجتماع الامرين فعلى فرض امتناع الاجتماع ففى المقام ايضا كذلك من حيث الامتثال وثالثاً ان الجزاء لايكون هو الوجوب حتى يقال لايضر باستقلاله لانا نقول بالوجوبين فى متعلق واحد بل هو الوجود فكل شرط يقتضى ايجاد وجود من الاكرام مستقلا وهو غير ممكن فى الواحد وتعدد العنوان لايوجب تعدد المعنون ،

ثم ان شيخنا النائينى قده قال بانه ان كان الشرط متعلقا بصرف الوجود فيهما اوصرف الوجود والطبيعة السارية يمكن القول بكفاية الامتثال الواحد لهما واما اذا كان متعلقا بالطبيعتين الساريتين فلامثلا اذا قيل ان جائك زيد فاكرم عالماً بنحو صرف الوجود وان جائك زيد فاكرم الهاشمى بنحو السارية او اكرم هاشميا بنحو صرف الوجود فيمكن ان يقال انه يكفى اكرام واحد عن الاكرامين واما اذا قيل ان جائك زيد فاكرم الهاشمى وان جائك زيد فاكرم العالم فلا .

والدليل عليه هوان الحكم فى صرف الوجود يكون على الطبيعة ولايسرى

الى الافراد ولذا يكون التخييربين الافرادعقليا لاشرعيا فلايجتمع الحكمان على فرد واحد فى صرفى الوجود ويكون الحكم على الفرد والطبيعة فى صورة كون احدهما بنحو السارية و موطن الطبيعة غير موطن الفرد و اما فى الطبيعتين الساريتين فالحكم يكون على الفرد ولذا يكون التخيير شرعيا .

والجواب عنه اولا ان الحكم على الطبيعة ايضاً يكون بلحاظ الوجود فى الخارج والطبيعة من حيث هى لاحكم لها والتخيير مطلقا شرعى غاية الامر التطبيق على الفرد فى الصرف يكون على نحو الفرد التبادلى و فى السارية على نحو الشمول لجميع الافراد وثانياً ان الكلام يكون فى ان الظاهر من كل خطاب هو انه يحتاج الى وجود عليحدة لاان يكون كل خطاب موجبا للوجوب فقط خلافا للمشهور حيث ذهبوا اليه فلا يكفى القول بان الحكم فى موضع يكون بنحو صرف الوجود وفى الآخر بنحوالطبيعة السارية لرفع هذا الاشكال ولادافع لظهور الخطاب كذالك .

الامر الرابع (١) فى ان الجزاء اذا كان متعدداً من حيث العنوان فهل يمكن القول بالتداخل املا : فيه خلاف : مثلا اذا قال القائل ان صرت ضيفا لفقير فاجعله ضيفالك واطعمه وان افطرت فكفر فهل يكفى اطعام الفقير الذى صار ضيفاله من باب ان يكون هذاالاطعام مصداقا للضيافة ومصداقا للكفارة ايضاام لا . والفرق بينه وبين البحث السابق يكون فى تعدد متعلق المتعلق عنوانا هناك وفى تعدد العنوان فى متعلق التكليف هنا فربما قيل بان هذا مبنى على جواز

---

(١) توضيح هذا البحث اصلا ونتيجة قد تعرضنا له فى بحث تداخل الاغسال فى الفقه فى بحث غسل الجنابة شرحاً لمتن العروة فليرجع اليه او الى سايرالكتب المتعرضة له فى هذا المقام .

اجتماع الامر و النهى فى بابه فان قلنا بان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون فيكون الامر بلحاظ و النهى بلحاظ آخر فيمكن ان يقال بان كل شرط يحتاج الى جزاء مستقلاولكن حيث يكون الواحد مجمع العناوين يمكن القول باكتفائه به واما على فرض القول بامتناع الاجتماع فلايكفى بل يجب انيجيىء بالمتعدد والجواب عنه هوانه غيرمبنى عليه بل حيث ان الظاهرمن كل شرط هو انالجزاء يجب ان يكون متعددا وجوداًفلايكفى الواحد .

ولانقول بتعدد الوجوبين فقط حتىيقال هذا يكون مصداقا لامتثالهما معا فالحق انه لايكفى الواحد كذالك فىالمقام .

الامرالخامس فى ان تعدد الشرط هل يوجب تعدد المشروط واقعا املامثلا اذا قال القائل اذا صارت المرأة حيضا يجب عليها الغسل وان صارت جنبا يجب عليها الغسلفهل الغسلالذى يكون هو غسل الاطراف من الرأس واليمين واليسار يكون متعدداً بواسطة تعدد الشرط ولو كان عند الدقة هذا وذاك غسل لافرق بينهما ؟ .

ولايخفى عليكم ثمرة هذا البحث وان كان التقرير فى الدورة السابقة غير متعرض له فانه على فرض تعدد المشروط واقعا بتعدد ماهية الشرط تصير الروايات فىباب تداخل الاغسال على القاعدة والمراد بالقاعدة ظهور كل شرط فىالاستقلال والانحصار و اما على القول بالاتحاد واقعا فتكون الروايات على خلاف القاعدة و يكون الحكم بالتداخل واقعيا وارشاداً الى ان كلما كان واحداً بالدقة يكتفى به ولو كان بالتنزيل يتعدد وينتج على الفرض الاول ان كل مورد يمكن فيه التداخل ولولم يكن عليه الدليل اثباتاًعلىفرض عدم القول بانصراف كلدليل وشرط الى تعدد الوجود فى الخارج واكتفينا بالواحد خارجا مع كونهما متعدداواقعا .

بخلافه على الثانى فانه على الاتحاد واقعاً يحتاج الى تنزيل من الشرع .

ثم ان الحق هوعدم امكان اثبات تعدد المشروط بواسطة اختلاف السبب اعنى الشرط لان التعدد على الفرض يستفاد من اضافة الشرط الى المشروط وهى متاخرةعن المتضائفين فما هو المتاخر كيف يمكن انيؤثرفى حقيقة المتقدم فان اللازم من هذا هو كونشيء واحد متقدما ومتاخراً فتحصل ان تعدد الشرط جنساً لايوجب تعدد المشروط واقعاً فلايترتب عليه ماذكرناه من الثمرة .

الامر السادس ربما قيل بان البحث عن ان الشرط المتعدد هل يقتضى جزاءً متعدداً امﻻ متوقف على القول بان الاسباب الشرعية علل او معرفات فعلى الثانى يمكن ان يكون لشيء واحد معرفات عديدة وعلى الاول لايكون لعلة واحدة الا معلول واحد وهذا عن الفخر قده وقد اجاب عنه المحقق الخراسانى قده فى الكفاية .

فنقول البحث فى ذالك تارة يكون فى امكان كون العلل الشرعية مؤثرات وتارةيكون البحث بعد الفراغ عن امكانه فى وقوعه فعلى الثانى وهو البحث عن وقوعه يكون معناه انه لميكن ذالك فى الشرع لانه لايمكن اصلا فعليهذا يصح جوابه قده عن الفخر (قده) بانه لاضا بطة فى ذالك بل فى بعض الموارد يكون الاسباب مؤثرات وفىالآخر كاشفات وهذا يدور مدار الاستظهار وفى تعدد الشرط حيث يكون الظاهر استقلال كل شرط فى العلية والانحصار يجب العلاج .

واما على فرض الكلام فى امكان ذلك فيجب ان يكون و جهة البحث فى الامكان وعلى فرضه يمكن و قوعه فىالشرع ولا يصح عليهذا الجواب بالاستظهار وان العلل الشرعية مؤثرات تارة و كاشفات اخرى ففىهذا المقام قيل بان البرهان اما انى"اولمى" اولا يكوناحدهمابل العللالشرعية معرفاتفقط اما الانى"فهوالذى يكون العلم من المعلول بوجود العلة واما اللمى"فهو يكون فى صورة حصول العلم بالمعلولمن العلمبالعلة وهذاواضح والمقام ليس احدهما فان الحكم يكون

ارادة مبرزة من المولى ومعلوم ان البول فى قوله ان بلت فتوضأ لايكون له دخل فى الارادة فلاتأثير له فى الحكم فهذا ليس علة له .

وفيه ان الحكم تابع للمصلحة ولاشك فى ان مصلحة الوضوء تكون فى صورة حدوث الحدث وحيث ان الارادة بعد المصلحة فلابد ان تكون مؤثرة فالبول مؤثر فى الحكم غاية الامر تكون الارادة منوطة بظرف حدوث ما هو الدخيل فيه فتكون الارادة المنوطة فعلية حين الابراز .

و ما عن الميرزا القمى قده من ان المعرف بالفتح يكون قابل الصدق على المعرف بالكسر بخلاف السبب فانه يمكن ان يقال الانسان حيوان ناطق ولايمكن ان يقال الحرارة نار لان النار سببها لاوجه له لان الكاشف فى كلام الفخر قده ليس حدا ماهويا حتى يكون قابل الصدق بل يكون المراد انه دخيل فى المصلحة ام لا ولاشك فى دخله فيها هذا على فرض كون الاحكام تابعة للمصالح و اما على فرض الاشعرى المنكر للحسن والقبح ايضا فلا يتم هذا الكلام لان ظهور كل شرط يكون فى كونه تمام العلة لوجود المشروط فهو مسا وللسبب فى الفعلية من حيث الاستقلال فى التأثير فان كان المراد هو الاثر الشأنى فلاخصيصة للشرط بل يقال فى العلة ايضاً ولكن حيث لايصح هذا القول و يخالط الظهور فالاثر يكون للشرط ولايكون جزء المؤثر فلافرق فى السبب و الشرط الا بان السبب يكون مؤثرا تكوينيا و الشرط مؤثرا شرعياً .

الامر السابع قدظهر مما تقدم ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط وقد صار هذا محل البحث فى الرواية التى وردت فى الكر فى قوله عليه السلام الماء اذا بلغ قدكر لم ينجسه شيء لانه من المسلم فى القواعد الميزانية ان نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية فان نقيض لاشيء من الانسان بحجر بعض الانسان حجر فعليهذا ان كان المراد بالشيء الذى لم ينجس الكر هو كل شيء بمعنى ان الماء

اذا بلغ قدر كر لم ينجسه كل شيء .

فاما ان يكون المراد بالسلب سلب العموم بمعنى ان كل شيء لم ينجسه بل بعض الاشياء ينجسه واما ان يكون المراد عموم السلب اعنى كل فرد فرد من افراد النجس لاينجسه فعلى الثانى يكون من السالبة الكلية و نقيضها على حسب الميزان هوان الماء اذا لم يبلغ قدر كر ينجسه بعض الاشياء وهو لايستقيم مع ماعليه الفقهاء من ان الكر لاينجسه شيء اى شيء كان .

فقال شيخنا النائينى قدهفى هذا المقام بان القاعدة الميزانية وان كانت كما ذكر ولكن هذا لاينافى الاستظهار فان معنى مافى المنطق هوان الذى يوجب سقوط السلب الكلى عن الكلية هو الموجبة الجزئية لاان الموجبة الكلية لايكون فى وسعها النقيضية ففى المقام يمكن ان يستظهر من لسان الدليل ان الموجبة كلية .

وقد ينسب اليه مالايليق بشأنه العلمى وهوانه قيل انه قده يريد ان هذا وان كان بحسب العقل كذلك ولامحيص عنه ولكن يمكن الاستظهار على خلافه وفيه ان ما هو الممنوع عقلا كيف يمكن استظهاره وقوعاً .

ثم انه قده قال فى مقام الاثبات بان عموم الحكم اما يستفاد من الادوات الموضوعة لمثل الكل والجميع اويستفاد من امثال النكرة فى سياق النفى مثلا فان كان من قبيل الاول فحيث يمكن لحاظه فلاغرو فى ان يكون العمومية له بواسطة تعدد افراد الموضوع فى الخارج .

وبعبارة اخرى ان الربط الواحد الذى يكون فى تشكيل القضية واحدا يمكن ان يكون متعددا بواسطة تعدد المربوطين بالانحلال فاذا قيل الماء اذا بلغ قدر كر لاينجسه كل شيء فالماء هو الطبيعى القابل للانحلال و الشيء ايضاً كذلك والحكم بعدم التنجس ايضا يتعدد فمعناه ان الماء اذا بلغ قدر كر لا ينجسه البول ولا الغائط ولا الميتة واما اذا كان من قبيل الثانى فحيث لايمكن لحاظه ويكون مغفولا لايمكن

استفادة عمومه بهذا التقريب لانه معنى حرفى ،

وفيه اولا ان المبنى فاسد فان الفرق بين النكرة فى سياق النفى والكل فى استفادة العموم لامعنى له لان المعانى الحرفية قابلة للاطلاق و التقييد وملحوظة ايضاً فان لحاظ المجموع من حيث المجموع فى النكرة فى سياق النفى ايضاً يحتاج الى مؤنة فيحمل على الاستغراق كما فى الكل وثانياً ان الربط يكون فى تشكيل الكلام وهو واحد فان المتكلم بربط واحد يربط كل ماهو مربوط فكيف يمكن ان يتعدد فلا طريق لنا لاستفادة عموم الحكم الا التبادر فى المفهوم والمنطوق .

لايقال لافائدة فى اثبات عموم الحكم فى المفهوم بل على فرض كون المفهوم موجبة جزئية ايضا يكون لنا الدليل من الخارج على العمومية وهو عدم القول بالفصل فى اقسام النجس فان الماء القليل ينجس بكل فرد منه اجماعاً فان قلت ان العموم محتاج اليه فى القول بان المتنجسات ايضا تكون مثل النجس فى الحكم فانفعال القليل من المتنجس يستفاد من العموم لا الاجماع قلت ليس فى طبع هذا المفهوم الا كون القليل مثل سائر المايعات من حيث عدم العاصمية بطبعه واما ان المنجس له فيجب ان يثبت من الخارج فان ثبت منه ان المتنجس ايضاً منجس له فلا نحتاج اليه وان لم يثبت فلا دلالة لهذا العموم على النجاسة فلا حاجة الى العموم لا فى النجس ولا فى المتنجس .

لانا نقول ان القول بان القليل ينجسه كل شىء نجس لا مطلق الشىء وان كان طاهراً يكون صحيحاً ولكن ربما يرد علينا الشك بان القليل المورود فيه النجس او المتنجس هل ينفعل فقط او الاعم منه ومن الوارد على النجس و كذا نشك فى ان القليل المورود فيه النجس او المتنجس هل يكون الحكم بنجاسته مختصاً بصورة عدم استهلاك النجس فيه او يعم حتى صورة الاستهلاك والطارد لهذا الشك يصير هو العموم لا غير فقد صار اثبات العموم محل الاحتياج .

فان قلت غاية مايستفاد من العموم هو العموم الافرادى لاالاحوالى وما قلت يستفاد من العموم الاحوالى قلت كل عموم افرادى يلازم العموم الاحوالى لان كل فرد لامحالة يكون فى حال غير حال الفرد الاخر واماقولهم بان المستفاد من المفهوم ان الماء بطبعه غير عاصم الاالكر ولايفهم منه سعة التشريع بالنسبة الى النجس والمتنجس ففيه ان المستفاد من المفهوم هوان كل شيء يوجب النجاسة قدخرج عنه الاشياء الطاهرة قطعاً وغير الطاهر من النجس والمتنجس يبقى تحت العموم بلااشكال فهذا هوفائدة وجود العام فى المقام .

هذا كله فى صورة احراز الاصل فى التداخل اوعدمه فى تعدد الشرط واما مع عدم الاحراز فاذا شك فى ان تعدد السبب هل يوجب تعدد المسبب ام لا ؟فتجرى البرائة عن الاستقلال لانه يوجب تكليفا زائداً ضرورة انه على فرض الاحتياج الى الكثير يكون الاتيان بغير الواحد تكليفا زائداً فالاصل البرائة عن الزائد والاقل هو المتيقن واما اذا ثبت ان الاصل يقتضى عدم التداخل وقام دليل خاص على الاكتفاء بالواحد كما فى باب الاغسال ثم شك فى تطبيق المخصص على جميع الاغسال من الواجبات والمستحبات والمختلفات فالقاعدة تقتضى الاشتغال لان ماهو المتيقن يوخذ به ويوخذ باصالة العموم فى القاعدة التى اقتضت عدم التداخل وهذا واضح .

هذا كله فى صورة الشك فى الاحتياج الى احراز الوحوبين والوجودين معاً بان لانعلم ان كل شرط يقتضى وجوباً ووجوداً ام لا واما اذاشك فى الجهة الثانية بعداحراز الجهة الاولى بان يكون اقتضاء كل شرط وجوبا عليحدة مسلما ولكن شك فى انه هل يحتاج الى امتثال متعلق كل وجوب عليحدة من حيث الوجود ام لا فقيل بالاشتغال حيث يكون الشك فى الامتثال لافى اصل التكليف ،

وفيه ان الاصل هنا ايضا البرائة لان الشك يرجع الى طور التكليف حيث انا لا نعلم ان الوجوب المتعدد المتاكد علينا اوالوجوب المتعدد مع تعدد وجود الامتثال

وكل مورد يكون الشك فى طور التكليف و لو كان من ناحية الفراغ كما فى المقام تجرى البرائة .

هذا كله على فرض وحدة ماهية الاغسال واما على فرض تعدد الماهية كما هو الظاهر من قوله عليه السلام فى باب تداخل الاغسال باب ٤٣ من ابواب الجنابة فى الوسائل فاذا اجتمعت عليك حقوق يجزيك غسل واحد فالاصل هو الاشتغال و ليس من تداخل السبب ولاالمسبب الا ان يدل دليل على كفاية الواحد كما فى الاغسال ومعنى الحقوق فى الرواية هوالعمل الخارجى الذى ينطبق عليه العنوان مثل عنوان غسل الجنابة والحيض وغيره ،

نعم فى صورة انطباق العناوين على شىء واحد و ان كان يمكن الاجتماع كما فى قول القائل اكرم عالماً واضف هاشميا فانه يمكن ان يكون ضيافة عالم هاشمى منطبق عنوان الاكرام للعالم والضيافة للهاشمى ولكن هذا يكون فى صورة عدم ادعاء انصراف كل شرط الى جزاء متعدد فى الخارج وجوداً بحيث يتعدد الفعل كماهو الظاهر من كل شرط حسب تعدده.

ثم انه على فرض كفاية الفعل الواحد مع اجتماع العناوين مثل الاغسال المتعددة فهل يرجع الى الواجب التوصلى لعدم النية فى غير الواحد او يبقى على التعبدية بان يقال انه مع كون بقية الاغسال بدون النية ايضا تسقط فيكون من باب التوصليات التى يكون المراد هوصرف وجودها والنية غير دخيلة اويحتاج الى النية لكل واحد حتى ينحفظ التعبدية بها .

ولايخفى انه لااشكال فى ان يصير الشى مع اجتماعه مع الغير توصلياً ومع انفراده يحتاج الى النية ويكون تعبديا فالغسل اذا كان مع غيره موجبا لسقوط تكليفه يمكن كونه توصلياً ومع الانفراد يكون تعبديا محتاجا الى النية .

فيه بحث فعلى مذهب المحقق الخراسانى قده اذا شككنا فى التعبدية والتوصلية

يجب الاحتياط باتيان العمل مع النية حتى يحصل اليقين بالفراغ لانه لايمكن اخذ قصد الامر فی الامر و بالامرين ايضا مستحيل عنده فالاشتغال اليقينی يقتضی البرائة اليقينية ولكن على التحقيق من امكان قصد الامر فی الامر بنحو الطولية كما حررنا فی محله وامكان اخذ قصد الدعوة فی العمل بواسطة الامرين فالبرائة العقلية والشرعية كلتاهما جاريتان .

ثم انه هل الحكم بكفاية الواحد مثلا فی باب الاغسال عن الجميع يكون من باب الرخصة او العزيمة فيه كلام فنقول احراز هذا يتوقف على الاستظهار من لسان الدليل فان الظاهر من قوله عليه السلام فی باب الاغسال من كلمة يجزيك هو الرخصة لانه الفرد المعين الذی لامحيص عنه فله ان ياتی بكل واحد منفرداً ومن الممكن عدم استفادة ذلك من دليل آخر :

ثم انه اذا شككنا فی انه على وجه الرخصة او العزيمة فيكون من دوران الامر بين التعيين والتخيير لانانشك فی انه هل الواحد معينا شرط او يكون التخيير بينه و بين الجميع ففی ساير المقامات و ان كان (١) الاصل يقتضی التعيين للشك فی الفراغ و لكن هنا حيث دل الدليل على كفاية الواحد تجرى البرائة عن التعيين هذا حاصل ماارد ناه فی مفهوم الشرط وقدمر ان الحق وجود المفهوم له ،

---

(١) اقول مسلكه هو البرائة عن التعيين لانه مدظله يرجعه الى الشك فی طور التكليف ولعل قوله بذلك يكون جاريا على ماجرى عليه البعض ثم ان الدليل لودل على عدم التعين يكون هو المتبع وفی صورة الشك لافرق بين المقام وسائر المقامات فلانفهم الفارق الذی يوهمه العبارة ولعل مراده ايضا ذلك .

فصل فى مفهوم الوصف

اعلم انهم اختلفوا فى وجود المفهوم للوصف و عدمه فقوم ذهبوا الى عدم المفهوم له مستدلا بان الوصف يكون قيدا لموضوع و كل قيد يكون للموضوع يكون داخلا فى قوام الكلام فانه لايمكن اخذ المفهوم لما هو داخل فى قوام الكلام من الموضوع والمحمول والا يلزم ان نقول ان اللقب ايضا يكون له المفهوم وذهب المستدلون على وجوده الى ان طبع الكلام يقتضى موضوعا و محمولا و اما ذكر الوصف للموضوع فيجب ان يكون صرف عنان الكلام اليه لنكتة وهى ارادة المفهوم والا فلاوجه لذكره فاذا قال القائل اكرم زيداً العالم يكون معناه ان غير العالم لايجب اكرامه ويكون مثل الشرط فان قيد الحكم ايضاً يرجع الى الموضوع فلا فرق بين قوله اكرم زيدا العالم واكرم زيداً ان كان عالماً .

فاقول ان ميزان اخذ المفهوم كمامر هو ان يكون القيد علة و مستقلة و منحصرة لسنخ الحكم لالشخصه واستفدنا ذلك كله فى مفهوم الشرط من مقدمات الحكمة ولكن فى المقام لايمكن الاستفادة كذلك فان قلت لم يأتى المتكلم بالوصف قلت لعله يكون مشخصاً مثل ان يريد ان زيداً العالم يجب اكرامه اما غيره فهو ساكت عنه اومنوّعا مثل اكرم الرجل العالم فانه يمكن ان يريد ان حصة الاكرام فى الرجل يكون مقيداً بهذا الشرط لاغيره لعناية اليه لا الى غيره فالمتكلم من باب الاضطرار الى التنويع و التشخيص يذكر الوصف و الافلما ذالايعبر عن الوصف بنحو القضية الشرطية ليستفاد منها المفهوم ،

ثم ان شيخنا الاستاذ النائينى قال فى المقام تقريباً لعدم المفهوم للوصف بما حاصله ان القيد تارة يكون قيداً للمفرد مثل المقام الذى يكون الوصف للموضوع وتارة يكون القيد للجملة كما فى الشرط فان الحكم يكون مقيداً بالقيد المذكور

ففي الاول نقول بان اثبات الشيء لايقتضي عدم غيره واما في الثاني فلو قلنا باطلاق الحكم عن القيد يصير خلاف الفرض وهو تقييد الحكم بذكر الشرط ،

وفيه ان هذا يكون عين المدعى وهو وجود المفهوم للوصف وعدمه فان القائل بعدم المفهوم يقول بان الحكم لايكون سنخاً والعلة لاتكون منحصرة اذا كان القيد للموضوع فهو (قده) يحتاج الى دليل آخر غير هذا ؟

وينبغي التنبيه على امور

الاول انه بعد تسليم ان للوصف مفهوماً فيكون الاختلاف في انه هل يقتصر في الحكم على الموضوع المذكور في القضية او يتعدى منه الى غيره مثل ما اذا قيل في الغنم السائم زكوة فمفهومه هو ان في الغنم الغير السائم اى (المعلوف) لازكوة فهل يمكن ان يعمم الموضوع ويقال بان الابل المعلوف ايضاً لازكوة فيه ام لا فقد ذهب بعض العامة كبعض الخاصة اليه والسر فيه ماقيل بان الموضوع حيث يكون مثل اللقب لامفهوم له فلا يستفاد من الغنم ان الابل ليس كذلك ففي المعلوف لازكوة سواء كان غنما اولا والعامة يقولون بالقياس ايضاً لان علوفة الغنم تحتاج الى مؤنة زائدة بخلاف السوم ،

و لافرق في ذلك بين الابل و الغنم فوجوب الزكوة في السائمة يكون من جهة السائمية وعدمه في المعلوفة يكون من جهة الاحتياج الى المؤنة فالوجوب و عدمه يكون دائراً مدارهما في كل الموارد و فيه ان الحكم انيط بالوصف لابالموضوع حتى يقال ان الموضوع لا مفهوم له فمعناه ان الغنم بوصف السوم فيه الزكوة فاذا كان معلوفا لازكوة فيه واما غير الغنم فلايستفاد حكمه من هذه القضية و اما القياس فمع انه من اصله باطل لايفيد في المقام ايضاً لاحتمال الخصيصة في هذا الموضوع .

الامر الثاني انه قد يتوهم ان حمل المطلق على المقيد في العام و الخاص

المثبتين مثل اكرم العلماء واكرم الفقهاء من العلماء يكون من باب مفهوم الوصف بتقريب ان يقال ان ذكر قيد الفقاهة يكون معناه انتفاء الحكم عند انتفاء هذا الوصف فيكون حمل المطلق عليه من هذا الباب ولكن هذا توهم فاسد لانه اذا لم يحرز من الخارج وحدة المطلوب لاوجه للحمل المذكور مثلا اذا احرزنا من الخارج ان الدراهم لايكفى جميع العلماء نفهم ان المرادبهم هو الفقهاء المذكورون فى الخاص .

واما اذا لم يكن كذلك فلاوجه للحمل اصلا و يقدم الخاص على العام بوجه فمفهوم الوصف سواء كان حجة اولايحمل العام على الخاص فى صورة احراز وحدة المطلوب ولا يحمل عليه فى صورة عدم الاحراز سواء كان عموم المطلق شموليا ام بدليا .

فصل فى مفهوم الغاية

والبحث هنا فى مقامين الاول فى ان الغاية هل تكون داخلة فى المغيى ام لا مثلا اذا قلنا سرت من البصرة الى الكوفة فهل يكون سير الكوفة ايضاً داخلا ام لا والثانى هو البحث عن ان الحكم هل ينقطع عند الغاية ام لا حتى نستفيد منه المفهوم حتى انه اذا قيل صوموا الى الليل يكون معناه ان الحكم بوجوب الصوم ينقطع عند الليل وهذا يكون الاقوال فيه ثلاثة وجود المفهوم مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بين ان يكون الغاية قيدا للموضوع فلا مفهوم لها وكونها قيداً للحكم اولمتعلق الحكم فلها مفهوم و طريق اخذ المفهوم يكون هو الضابطة الكلية وهى كون القيد علة و منحصرة و المحمول هو سنخ الحكم و فى المقام اثبات جميع ذلك يكون اظهر من استفادة المفهوم فى الشرط فيما ندعيه .

ثم ان عدم المفهوم للقيد الراجع الى الموضوع فى مثل قول القائل الوجه من قصاص الشعر الى الذقن يجب غسله فلان اهل كل محاورة كمامر يكون بنائهم

على ان كل مايكون موضوع حكمهم يقدمون فى تكلمهم و لوذكر قيد يكون لشرح الموضوع ولايكونون بصدد اخذ المفهوم منه فهذه العبارة معناها ان هذا الحد يجب غسله و اما غير هذا فيكون الكلام ساكتا بالنسبة اليه بخلاف ماذا قيل يجب الصوم الى الليل فان القيد يكون للحكم والحكم مهملا يحمل على الموضوع فاذا جاء قيد فى الكلام بعد ذكر الموضوع بدون القيد مع كون الحكم مقيداً نفهم ان الحكم لايكون مع عدم هذا القيد .

واما اذا صار متعلق الحكم مقيدا مثل ان يقال السير من البصرة الى الكوفة واجب فهل السير الذى يكون فى الكلام يصير مقيداً بواسطة الغاية ام لافيه خلاف ونحن فى الدورة السابقة اخترنا تبعاً لاساتيدنا عدم المفهوم له ولكن فى هذه الدورة نرجع عنه لان السير اذا صار مقيدا يكون مثل ما اذا صار الحكم بالسير مقيداً فارجاع القيد الى المتعلق يكون مثل ارجاعه الى الحكم .

ولقد اجاد شيخنا النائينى قده حيث قال بان قيد الفعل يكون حاله حال الشرط فى وجود المفهوم له فلايرجع قيد الفعل الى اللقب فى عدم المفهوم ولاتكون الغاية مثل الوصف الذى لايكون له مفهوم لان المتفاهم العرفى فى الغاية غيره فى الوصف ولافرق ايضا بين كون الغاية مصدرة بكلمة حتى اوالى هذا هو البحث عن المقام الثانى .

واما المقام الاول وهو دخول الغاية فى المغيى وعدمه فالاقوال فيه اربعة :الدخول مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بين التصدير بكلمة الى وبين التصدير بكلمة حتى بالحكم بالدخول فى الثانى دون الاول مستدلا بقول القائل اكلت السمكة حتى رأسها وهو المثال المعروف فان معنى هذه العبارة ان اكل الرأس ايضا كان داخلا فى الحكم بخلاف كلمة الى فانه لايأتى فيه ذالك : و تفصيل آخر بين ما يكون الغاية من جنس المغيى وما لايكون كذلك والحكم بالدخول فى الاول دون الثانى .

و الحق هو عدم دخولها فى المغيى مطلقا لان المعانى الحرفية النسبية فى

مقابل المعانى الاسمية وضعت للنسبة ففى المثال كلمة من وضعت للنسبة الابتدائية وكلمة الى للنسبة الانتهائية وطرفا النسبة خارجان عنها فان ما قبل لفظة من لو كان داخلا ايضا فيما بعده يكون خلاف وضع هذه الكلمة للابتداء و وضع كلمة الى وحتى للانتهاء فان كان ما بعدها داخلا فيما قبلها يكون خلاف وضعها فلايكون الغاية داخلا فى المغيى اصلا.

ومن هنا ظهر فساد القول بالتفصيل بين كونها من جنسين اوجنس واحد فانه لاتأثير للاختلاف فى تغيير وضع الكلمة وهكذا التفصيل بين الى و حتى بالمثال المعروف فانه يكون من اشتباه حتى العاطفة بحتى الانتهائية فان كلمة حتى فى المثال تكون للعطف لا للغاية والمثال الصحيح لحتى الانتهائية ماورد من قوله تعالى فى سورة القدر(سلام هى حتى مطلع الفجر) فان مابعد الفجر لايكون داخلا فى حكم ماقبله فتحصل ان وجود المفهوم للغاية اصرح من الشرط وكذا لايدخل الغاية فى المغيى مطلقا ولاوجه للتفصيل فى المقامين المتقدمين .

فصل فى مفهوم الحصر

ولا شبهة فى وجود المفهوم له مثلا اذا قيل انما زيد قائم يكون معناه انه قائم لاغيره ولكن اختلف فى انه هل يكون هذا مستفاداً من المنطوق او المفهوم فربما قيل بانه مستفاد من المنطوق وليس من المفهوم فى شيء لان وضع كلمة انما و مثله الايكون لهذا المعنى .

وفيه ان المايز بين المنطوق والمفهوم فى كلمة انما واضح لان المفهوم هو الحكم الغير المذكور لموضوع مذكور فاذاقيل انما يعمر مساجد الله من آمن بالله يكون معناه المنطوقى ان من آمن بالله يعمر المساجد واما ان غير المؤمن لايعمر المساجد فلايكون من المنطوق فالمذكور هو المساجد والحكم بعمارتها

من المؤمن يكون مذكوراً والحكم بان الكافر لايعمرها لايكون مذكوراً (١) فيكون مثل مفهوم الشرط غاية الامر الدلالة على الانحصار هنابالوضع ولكن فى الشرط يكون بمقدمات الحكمة .

واما كلمة الافانها يكون وضعها لاخراج الموضوع مثل اذا قيل جاء القوم الازيداً يكون معناه خروج زيدمن القوم وبالملازمة نفهم انه لم يجىء فانا خراجه لامعنى له الااخراجهعن حكم القوم و مع ذلك لايكونمذكورابل يكونمن لوازم المنطوق فما توهمه بعض الاساطين فى المقام من ان هذا لايكون من المفهوم بل من المنطوق لاوجهله .

ثم ان هنا اشكالا فى كلمة لااله الاالله عن النحويين ومنهم الزمخشرى فانه من المسلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقبل اسلام من يعترف بهذه الكلمة اذا اجراها على لسانه اقراراً بتوحيده تعالى ومعذلك صار محل الاشكال لهم من باب ان خبر لفظةلا ـ يلزم ان يكون محذوفاً فانه اما ان يكون المقدر لفظة موجود بان يقال لااله موجود الاالله اولفظة ممكن بان يقال لااله ممكن الاالله وكل منهما لايثبت المدعى وهو الاقرار بواجب الوجود الواحد

لانه على التقدير الاول يكون معناه عدم وجود الهالاالله ولاينفى امكانه فمن الممكن ان يكون لله فرد غير موجود ممكن و على التقدير الثانى اعنى الامكان فمعناه لااله ممكن الاالله الممكن وهو ينافى الوجوب لانه نفى كل اله ممكن الاالله الممكن .

وفيه انه غير وارد على التقديرين اما على التقدير الاول فنسئل منه ماالمراد

---

(١) هذامع غمض العين عن صدرالاية المباركة «ماكان للمشركين ان يعمروامساجد الله »والا فالمنطوق فى المؤمن والكافرحاكم بشأنهماكما هوواضح .

من لفظة الله فان كان المراد منه واجب الوجود فمعنى العبارة لاواجب الوجود موجود الا الله الواجب و كذلك على التقدير الثانى نقول لاواجب الوجود ممكن الا الله بمعنى ان غيره لايمكن ان يكون موجوداً وهو المطلوب ولاوجه لوحشة المحقق الخراسانى قده من تقدير الامكان حيث لم يقدره ولم يبحث عنه وان كان المراد من الله هو الخالق فمعناه لاخالق موجود اوممكن الا الله فايضا يدل على التوحيد لانه اذا قلنا ان الخالقية منحصرة فيه تعالى ولم تكن موجودة فيه من غيره نعلم ان كل موجود غيره يكون هو المخلوق و المخلوق هو الممكن فهو الواجب وغيره ممكن .

و كذا ان قلنا انه لاخالق ممكن الا الله اى لاامكان لخالق غيره بل هو الفرد الوحيد فيستحيل فاعلية غيره وان كان المراد من الاله هو المعبود كما هو الظاهر فان العرب فى مقابل عبدة الاصنام كانوا يقولون بذالك من باب ان المعبود منحصر فيه ولايكون الاصنام وغيره معبودا فتارة يعنى بالمعبود هو الذى يكون له استحقاق العبودية فمعنى الكلمة لامعبود مستحقا للعبادة فعلا و امكاناً الا الله تعالى و هو المطلوب لان الذى لايكون له استحقاق ذالك لافعلا ولاامكاناً هو الواجب تعالى .

وان كان المراد من المعبود هو المعبود الموجود الخارجى فهو مع انه كذب فى ذلك الزمان لان عبدة غيره وهم العابدون للصنم كانوا كثيرين و كان معبودهم ايضاً اصناما كثيرة لايفيد ما كانوا بصدده لانهم كانوا بصدد حصر المعبودية فيه تعالى

هذا كله على فرض الاحتياج الى تقدير الامكان او الموجود ولكن الحق هو انا لانحتاج فى امثال هذه العبارات الى تقدير افعال العموم كما هو شايع فى لسان العرب كما لانحتاج اليه فى كلمة لولا الامتناعية وليس التامة .

ثم ان فى المقام ذكر فروع فى الفقه ويكون البحث فيه عن الاستثناء وقد ذكرها صاحب الشرايع منها انه لو قال فى مقام الاقرار ليس لزيد على عشرة الا درهما فقال (قده)

ونسب الی المشهور بانه لیس علیه شیء ووجه المسالك قوله بان الاستثناء ان کان بعد الحکم المذکور فی الکلام ثبت الدرهم الواحد فی ذمة المقر لامحالة و اما اذا کان الاستثناء من نفس الموضوع قبل الحکم علیه لم یکن فی الکلام دلالة علی کون الاستثناء استثناء بعد الحکم ولایکون الکلام المزبور اقرارا بشیء فکانه قال لیس لزید علی تسعة .

و قد اجاب عنه شیخنا النائینی قده بان الاستثناء علی قسمین وصفی وهو ان یکون الاداة وصفاً لماسبقه واخراجی وهو ان یکون موجبا لاخراج المستثنی من المستثنی منه و الفرق بینهما هو ان الذی یکون وصفیاً یکون اعراب المستثنی والمستثنی منه فیه واحداً مثل ان یقال له علی عشرة الادرهم او لیس له علی عشرة الادرهم فان العشرة مرفوعة ودرهم ایضا ومعناه ان العشرة التی هی غیر درهم یکون علی اولایکون علی .

واما الاخراجی فهو ان یختلف اعراب المستثنی مع اعراب المستثنی منه مثل ان یقال لیس له علی عشرة الادرهما فالدرهم یکون خارجا عن العشرة فیکون المفاد لیس علی تسعة و المقام من قبیل الثانی فیکون الاستثناء اخراجیا بعد الحکم ولامعنی لارجاع القید الی الموضوع و لاللفرق بین ارجاعه الیه و الی الحکم کما عن المسالك قده .

وفیه ان ماقال ادعاء محض فانه کیف لایقال عشرة الاواحدا یکون علی اولایکون علی فان الاستثناء یکون قبل الحکم ویرجع الی الموضوع ومعناه له علی تسعة اولایکون له علی تسعة واما نحن فنقول فی کل موردشك فی ان الاستثناء وصفی او اخراجی فالاصل البرائة لانه من دوران الامر بین الاقل و الاکثر فللمقر اجرائها و کذا للحاکم والقاضی عندالشك فیه والفرض یکون فی صورة کون الذی بایدینا عن المقر العبارة بهذا النحو والافان کان حاضرا فنسئل منه المراد ویتم المطلوب .

فصل فى مفهوم اللقب و العدد

وحاصل القول فيه انه لاشبهة فى ان قولنا ان زيدا قائم اويجب الطواف سبعة اشواط يدل على ان الموضوع اوالعدد يكون تحت الحكم الفعلى وان العلة المستقلة المنحصرة لهذا الحكم هو وجود الموضوع و العدد و لكن الكلام فى ان المحمول يكون سنخا ام لا فلا ندرى هل سنخ الطواف انتفى بواسطة عدم السبع ام لا : و طريقنا عكس المشهور فانهم بعد انحصار العلة يستريحون لاخذ المفهوم و اما نحن فنقول بان اللازم هو ان يصير الحكم سنخا فلا يكون لهما مفهوم من باب عدم العلم بانتفاء السنخ عند انتفاء الموضوع والعدد المخصوص ولا يصير معنى قولنا زيد موجودان غيره غير موجود وقد ظهر التفصيل فى البحث فيما مر فى غيرهما فلا نعيده .

فصل فى العام و الخاص

قد اختلف فى ادوات العموم من جهة انها هل وضعت لتوسعة ماينطبق عليه المدخول او لتوسعة ما يراد منه بعد ما كان معنى العموم هو التوسعة فى الافراد والاحوال والحق انها تكون لتوسعة ماينطبق عليه المدخول فان لفظة الكل وضعت لتوسعة افراد الرجل ان قلنا كل رجل فى الدار قائم يعنى مايدل عليه لفظة الرجل بحسب طبعه ولا يكون منوطا بارادة المتكلم كما سيظهر بعيد هذا فى مقام التفصيل .

وهوانهم قسموا مايدل على العموم على ثلاثة اقسام الاول الاسماء الدالة عليه مثل كل وجميع الثانى الالف واللام الداخل على الجمع والثالث وقوع النكرة فى سياق النفى الذى يحكم العقل فيه بالعمومية اما الاول فقد مر انه قد اختلف فيه بانه هل يكون موضوعاً لتوسعة مايراد من المدخول اولتوسعة نفس المدخول فقد ذهب المحقق الخراسانى ومن تبعه الى الاول واستدلوا عليه بان لفظة كل لا يكون لها اقتضاء

العموم بل بمقدمات الحكمة نفهم ان المدخول لو كان له قيد لكان يذكره المتكلم وحيث لم يذكره فيكون للمدخول سعة بواسطة الكل ،

و فيه انه لو كان كذالك فای حاجة الی لفظة كل بل المقدمات توجب السعة وليس كذلك لانا نستكشف من وضع كل لذلك السعة ولا نحتاج اليها فی اثباتها .

لا يقال ان لفظة الكل فی ای مورد تكون تدل علی السعة وفی ای مورد لم تكن فالعقل بالمقدمات يحكم بالسعة ولكن دلالة كل عليها بالوضع لا بالاطلاق و تظهر الثمرة عند التعارض مع المطلق الشمولی فان كان فی الكلام ما يوجب السعة بالوضع مثل لفظة كل يقدم العام علی المطلق بخلاف صورة استفادة العموم من مقدمات الاطلاق فانه بعد التعارض يتساقطان او يقال بان السعة تستفاد من حكم العقل لا من لفظة الكل ولكن حيث يكون للفظ سعة من حيث الافراد وسعة من حيث الاحوال يثبت الاولی بواسطة كل والثانية بواسطة المقدمات فيكون وجود كل فی الكلام لذالك مفيدا كما قال بهذا شيخنا النائينی قده .

لانا نقول اولا ان الكل وضع لطرد الشك من جهة الاحوال ايضا ولا يختص وضعه بالسعة الفردية نعم لو فرض انه يكون لتوسعة ما يراد من المدخول يكون لهذا الكلام وجه ولكن قد عرفت ما فيه و ثانياً كل عموم افرادی يلازم العموم الاحوالی فان كل فرد لا محالة يكون فی حال من الاحوال وثالثاً لو لا لفظة الكل من اين يثبت ان اللفظ يكون للاطلاق الشمولی مع اثبات العموم الاحوالی فقط بواسطة المقدمات فان لازم هذا القول عدم امكان اثبات المطلق الشمولی من حيث الافراد فی ای مورد لا يكون لفظة الكل .

فتحصل ان العموم معناه السعة بواسطة مادل عليها وفی مقابله معنی الخاص فانه يكون فی صورة دلالة اللفظ علی بعض مدلوله بواسطة اضافة قيد مثل انطباق

العالم على بعض مدلوله وهو العادل فقط مثلا: هذا حكم مدخول مثل لفظة كل والجميع وسيظهر حكم القسمين الآخرين فى ماسيأتى .

وينبغى التنبيه على امور

الامر الاول فى تقسيم العام الى الاستغراقى والمجموعى والبدلى

فان الاول معناه هو شمول الحكم لكل فرد فرد من افراد المصداق بدون لحاظ المجموعية والثانى معناه شمول الحكم بلحاظ المجموع من حيث المجموع مثل ملاحظة رجال متعددين علة واحدة لرفع الحجر الفلانى بحيث لولا المجموع لايحصل الرفع وكما فى قولنا اكرم العلماء دفعة واحدة فان المجموع من حيث المجموع من العلماء فى المثال اذا حصل اكرامهم يحصل الملاك بحيث انه لو بقى فرد لأضربا لمقصود وما حصل المطلوب والثالث معناه هو شمول الحكم بنحو السعة لكن على فرد واحد فلا يكون التعيين فى فرد فقط فمن حيث الامتثال يكون المكلف فى سعة من جهة انطباق الحكم على اى فرد اراد مثل قولنا اكرم عالماً فانه قابل للانطباق على زيد وعمرو وبكر وغيرهم على البدل .

ثم انه يظهر من المحقق الخراسانى قده ان معنى العموم وهو الشمول والسعة يكون منحفظاً فى الجميع لان معنى العموم هو السعة وهو منحفظ حتى فى البدلى مع قطع النظر عن الحكم ايضا وفيه (١) ان العموم يستفاد من سعة الحكم واتساعه

---

(١) اقول لعل نظره قده الى حاق معنى السعة وهو يشمل السعة فى الامتثال ولو لم يكن الحكم لكل فرد فان المكلف له ان ينطبق حكم الاكرام على زيد اوعلى عمرو اوعلى خالد وليس هذا مثل قول القائل اكرم زيداً فانه لاسعة فيه لامن جهة الحكم ولا من جهة الامتثال .

على الافراد فانه اذالم يكن حكم فكيف يقال بالعموم والشمول .

ويظهر عن شيخنا النائينى قده عدم ربط العموم التبادلى بالحكم لعدم تعلقه بجميع الافراد واطلاق العموم عليه يكون من باب المسامحة نعم التوسعة فى تطبيق الحكم على الفرد فى الامتثال ولكن تارة تستفاد من مقدمات الاطلاق فى مثل قوله اكرم عالماً وتارة طبع الكلام بالوضع يقتضيه كما فى قول القائل اكرم اى رجل شئت فان المستفاد من لفظة اى العموم البدلى : وفيه اولا ان الحكم يكون تابعاً للمصالح فى نفس الامر ومن كيفية تعلقه نفهم العموم ولافرق فى استفادة هذا المعنى من مقدمات الاطلاق او من وضع الكلام فعلى اى تقدير يكون معنى العموم منحفظاً وثانياً ان المقدمات فى كل المقامات لاينتج نتيجة واحدة فانها تنتج فى الاوامر ان الحكم مطلوب بنحو صرف الوجود مثل اكرم عالماً وصل وفى النواهى تفيد طبيعة سارية مثل لاتشرب الخمر وفى الجمع المحلى باللام يستفاد منها المجموعية .

وثالثا ان العموم التبادلى يستفاد من لفظة اى وكذا الاستغراقى من لفظة كل و المجموعى من لفظة المجموع و غيره بالوضع ومقدمات الحكمة فى كل مورد جرت لاتكون مقتضاها اثبات العموم بل يكون شأنها رفض القيود فتكون جريانها فى جميع شعب العام مثل جريانها فى العموم البدلى فكيف يشكل بانه تارة يستفاد العمومية فيه بالمقدمات وتارة بطبع الكلام خلافاً لمن ظن انها تكون لاثبات العموم والسعة .

ثم ان هنا اشكالا وهو ان العموم كما ذكر يكون معناه الاحاطة و السعة والاستيعاب ، و الاستيعاب محتاج الى مستوعب بالفتح ومستوعب بالكسر وهكذا السعة والاحاطة فيكون مثل المعانى الحرفية التى لاقوام لها الا بالطرفين فتقسيم العام بما يكون مستفاداً من مثل لفظة الكل الموضوعة لذلك ومن الالف واللام الداخلين على الجمع ومن النكرة فى سياق النفى والقول بان الاول اسم والثانى

حرف والثالث حكم العقل لايستقيم مع كون الاحاطة والشمول معنى حرفيا مطلقا فى الجميع .

والجواب عنه هو ان مفهوم لفظة الكل يكون مثل ساير المفاهيم المستقلة فى اللحاظ وانما يستفاد الاستيعاب والاحاطة من تطبيق الحكم على الافراد فيكون هذا من لوازم المعنى لامن باب كون معنى لفظة كل الاحاطة و الشمول كما فى سائر الالفاظ مثل قوم وهؤلاء ويكون الالف واللام و النكرة فى سياق النفى ايضا كذلك فما اجبنا فى الدورة السابقة من ان لفظة الكل ايضا يكون لها المعنى الحر فى مثل غيرها غير تام على ماحققناه فى هذه الدورة .

ثم فى هذا كله الحكم بالنسبة الى العموم المستفاد من لفظة كل واضح واما استفادة العموم من الالف و اللام فمحل خلاف فربما قيل بانه يكون فى الجمع دالا على العموم مثل اكرام العلماء وفى المفرد لايدل و المتأخرين على عدم الدلالة مطلقا فان المدخول مهمل يجب ان يحرز المراد فيه بمقدمات الحكمة وذلك لان الف واللام سواء كان للعهد الذكرى اوالذهنى او الخارجى يكون معناهما الاشارة اما الى الخارج او الى مافى الذهن او ماذكر قبلهما ولايكون فى معناهما العمومية فيكون مثل هذا فى الدلالة على الاشارة .

والشاهد عليه انه اذا كان بدون المدخول لايدل على العموم بخلاف لفظة الكل فانه يدل على العموم وان لم يكن له مدخول فاذا قيل كل رجل يدل لفظ كل على معنى ولفظ رجل على الطبيعة فيكون الدال والمدلول متعددين ولايخفى عليكم انه على التحقيق كمامر لايستفاد العمومية فى مدخول كل بمقدمات الحكمة بل بالوضع فلااثر للالف واللام فى استفادة العموم بل يجب استفادته من مقدمات الاطلاق اوغيره .

واما النكرة فى سياق النفى فقال المحقق الخراسانى فيها كما قال فى لفظة الكل بانه يكون جريان المقدمات لتوسعة مايراد من المدخول ولكن على التحقيق

هنا ايضاً ان التوسعة تكون للمدخول لا لما يراد منه و بعبارة واضحة لا يكون المراد من الرجل الرجل المراد مثلا بل الرجل ذاته واستفادة العمومية من النفى يكون من باب ان المقسم اذ اصار منفياً يكون هذا عين ارسال النفى فاذا قيل لا رجل فى الدار يكون النفى متوجهاً الى طبيعة الرجل بجميع افراده و احواله فالاستعمال يصير موجباً لكشف المراد لان كلمة النفى او ان النكرة يكون لها العموم فلا دال عليه سوى الاستعمال و عليهذا يصير الايجاب و النفى من حيث عدم استفادة العموم واحداً من حيث عدم الدال المستقل لهما بمعنى كون اصل مدلول اللفظ من الرجل فيهما واحداً غاية الامران النفى حيث يكون متعلقاً بالطبيعة يستفيد العقل منه العموم .

هذا كله فى صورة استظهار العموم الافرادى او المجموعى من الدليل واما اذا شك فى الاستغراقية والمجموعية فهل الاصل يقتضى الاولى او الثانية فيه خلاف فربما يظهر عن شيخنا الاستاد النائينى ان الاصل الاستغراقية لان العموم هو الاستيعاب ولا يكون حاق معناه الا هذا فاذا كان الحكم على الافراد كلا فقد حصل معناه و اما لحاظ وحدة امتثال الحكم على المجموع فيكون امراً زائداً على اصل الشمول الذى معناه شمول الحكم لجميع الافراد فالفارق بينهما لحاظ الوحدة الاعتبارية فى المجموعى وعدم لحاظها فى الاستغراقى فحيث شك فى اعتبار الوحدة فالاصل يقتضى عدمه فيؤخذ بالاستغراق .

والجواب عنه هو انه ان كان مراده من الاعتبار مالا يكون الامثل التعظيم والتكريم من الامور الاعتبارية التى هى فوق المقولة الذى يستفاد من نحو قيام فى مقابل الغير او غيره فهذا لا يمكن المساعدة عليه لان المجموعية والاستغراقية تكون دخيلة فى المصلحة و اقعاً فان الحجر الثقيل يجب ان يرفعه مجموع العشرة ولا يكفى كل واحد منهم له بخلاف مالا يكون كذلك فكيف يقال ليس الا اعتباراً

واما ان كان مراده مع انه امر واقعى يكون الزائد قيد الوحدة لا اصل العموم فلا يمكن المساعدة عليه ايضا لان الاستغراق ايضا يكون امراً واقعيا و له مؤنة زائدة على اصل العموم فكيف يقدم احدهما على الاخر مع عدم القرينة فى صورة الشك يحصل الاجمال لا الاستغراق .

فان قلت ان المطلق الشمولى والعام يكونان على نهج واحد فكما ان الاحتياج الى مقدمات الحكمة يكون لرفض القيود واثبات الاطلاق ولايحتاج الى شىء زائد لاثبات الشمول بحيث انه لو كان معه لحاظ شىء آخر يكون خارجاً عن اصل معنى الشمولى كذلك الكل وغيره بالوضع يدل على السريان بحيث ان لحاظ الوحدة يكون خارجاً عن اصل معنى السريان فالاصل يقتضى الاستغراقية قلت لايكون مقدمات الحكمة فى الاطلاق الشمولى الا لرفض القيود على التحقيق لالاثبات الاطلاق كما قلت بل بعد عدم الدليل من الخارج عليه وتساوى اقدام الحكم بالنسبة الى كل فرد يحكم بالشمول ومثله العام فان قيد الاستغراقية والمجموعية يكون خارجاً عن اصل مدلول السعة ويلزم استفادته من طريق آخر لانك عرفت انهما قيدان و اقعيان .

ثم انه ربما قيل بان الاصل فى العام المجموعية ببيان ان كل فرد فرد من افراد الرجل لايصدق عليه كل رجل بل هو الرجل فاذا قيل اكرم كل رجل يجب ان يكون المجموع من حيث المجموع تحت امتثال و احد حتى يصدق اكرام كل رجل والا فلايصدق فالاستغراقية خلاف الاصل وتحتاج الى دليل عليحده والجواب عنه ان الكل لايكون ملحوظا بالاستقلال حتى نكون فى صدد وجدان معناه بنحو الاستقلال فى المصداقية بل يكون مرآة عن الافراد الخارجية فان القائل فى مقام قوله اكرم زيداً او اكرم عمرواً وهكذا يلاحظ الجميع ويجعل الكل مرآة لجميع افراد الاكرام فمعناه البعث الى تحصيل هذا المعنى فى الخارج عموماً والمجموعية خارجة عن اصل معناه فاذا لوحظ بعنوان المجموعية يكون الكل و المجموعية كذلك

من العناوين التى هى فوق المقولة لان المجموع من حيث المجموع ليس الا الافراد .

فتحصل انه لاطريق الى اثبات الاستغراق و لا المجموعية عند الشك فيهما بالاصل .

التنبيه الثانى لايخفى ان ادوات العموم و ان كانت مشتركة فى المعنى و هو الاستيعاب ولكن يكون لبعضها خصيصة من حيث الاستعمال فان لفظة الكل يستعمل فى العموم الافرادى ولايستعمل فى البدلى والمجموعى ولفظة اى يستعمل فى العموم البدلى دون غيره ولفظة الجميع يستعمل فى الاستغراق تارة وفى المجموعية اخرى والعبارة الصريحة للمجموعى ان يقال لايرفع هذا الحجر الاجميع من فى الدار وايضاً يجب ان يعلم ان العام غير محدود من طرف الزيادة مثل ان يقال اكرم كل رجل فانه لايحد بحد وعدد و فى الدورة السابقة قلنا بذلك و يجب ان نتممه فى هذه الدورة و نقول بانه فى طرف النقيصة يكون له حد وان لم يكن محدوداً فى طرف الزيادة فان العام المجموعى لايكون انقص من ثلاثة مجموعاً والافرادى لايكون انقص من ثلاثة منفرداً .

التنبيه الثالث لايخفى ان دلالة اسماء الاعداد على الأفراد ايضاً تكون بنحو الشمول مثل ادوات العموم فان قول القائل اكرم عشرة يكون معناه اكرام كل فرد منهم مثل قوله اكرم كل عالم و لكن يكون الفرق بينهما بوجهين الاول ان دلالة اسماء الاعداد على الافراد يكون بالاستقلال لانه معنى اسمى ولكن دلالة الفاظ العموم على الافراد يكون بنحو المرآتية فان لفظة كل لايصدق على الرجال بالاستقلال بخلاف لفظة العشرة فان هذه تصدق على العدد المخصوص من الانسان مثلا وهو العشرة و الثانى هو عدم العمومية الغير المحدودة للعدد بخلاف الفاظ العموم فانه لاحد لكثرته كمامر .

ثم لايخفى ان الفاظ العموم اذا دخل على اسماء الاعداد يكون مثل دخوله على غيره من حيث استفادة العموم وهكذا اذا دخل على التثنية و الجمع مثل ان يقال اكرم كل عشرة اواكرم كل اثنين من العلماء او كل ثلاثة اوجمع منهم فانه يدل على ان كل ماتحقق العشرة اوالاثنان اوالجمع يجب اكرامه وعدم الفرق و اضح من جهة انه ليس للعموم معنى الا الشمول فى اى مورد كان و لاوجه لما عن بعضهم من ان مدخول الكل اذا كان مميزه منكر ايستفاد منه العام المجموعى مثل اكرم كل عشرة رجال بخلاف صورة كونه معرفاً مثل اكرم كل عشرة من الرجال فانه يدل على الاستغراقى لان هذا لايكون فى طبع اللفظ بل ربما يستفاد من الخارج .

ثم ان هنا اشكالا وهوانه لو كان فردتارة متمم هذه العشرة مثلافاكرمه مرة ثم بعده صار متمم عشرةاخرى ليشمله الحكم ثانياً وهكذا ثالثاً فهل يجب اكرامه مرات عديدة فى ضمن جميع العشرات امﻻ ؟ ظاهر صدق العنوان عليه وان كان هو وجوب اكرامه فى المرات ولكن نحن اجبنا عن هذا الاشكال فى الدورة السابقة بان الخطاب منصرف عن هذا الفرد لكن فى هذه الدورة نقول بان الملاك الذى صارسبباً لوجوب اكرامه فى ضمن العشرة قدتم (١) فى المرة الاولى ولا يكون فى الدفعات الاخر لان عنوان العشرة هو فوق المقولة و يكون بلحاظ الانطباق على الافراد .

التنبيه الرابع قداختلف فى ان الالف والنون الداخلين على التثنية مثل رجلان

---

(١) اقول هذا ان كان له دليل من الخارج فلاكلام والا فمن اين يثبت انه اذاصارجزء لهذه العشرة لم يكن عليه الخطاب مع عمومه ومن اين يثبت عدم الملاك مع عمومه فلو كان لعدم شموله انصراف فهووالافالحكم يشمله .

والياء والنون الداخلان على رجلين والياء والنون اوالو اوو النون الداخل على الجمع مثل مسلمين ومسلمون هل يكون معناه مثل ذكر العدد فرجلان مثلا هل يكون مثل قولنا اثنان رجل و قولنا رجال هل يكون مثل قولنا ثلاثة رجال ام لا ؟ فقيل في مقام الفرق ان معنى التثنية والجمع تعدد الطبيعة من الاول ومعنى العدد تكرار الطبيعة وان كان المعنى في الواقع واحداً و لكن يكون نظير كلمة من الابتدائية ولفظة الابتداء فان الاولى حرف والثانية اسم وهكذا يفرقون الادباء بين ايراد الكلام بهما او بلفظ الاثنين او ثلاثة فلم يوضع الالف و النون والواو النون للاثنين والثلاثة .

التنبيه الخامس(١) في انه هل يكون تخصيص العام موجباً لتعنون العام بنقيض الخاص اوضده ام لا فيه خلاف وهنا يجب علينا توضيح هذا الكلام عن شيخنا الاستاذ النائيني قده حيث انه قائل بذلك في بعض الصور وهو صورة كون التخصيص في القضايا الحقيقية فانه يقول بان العام يتعنون بضد الخاص مثلا اذا قلنا اكرم العلماء الا الفساق يقول يرجع العام الى قولنا اكرم العلماء العدول فان العدالة ضد الفسق فاستثنى الثاني وصار العام متصفاً بنقيضه و هو الاول .

فنقول انه قده يقول ان القضايا تارة حقيقية وهي التي تكون الحكم على الطبيعة

---

(١) اقول لايخفى ان ثمرة هذا البحث تظهر في صورة الاحتياج الى اثبات العنوان فان من يقول انه يعنون العام بعنوان ضد الخاص يجب عليه احراز الضد ولايكفي نفي الخاص مثلا يجب احراز العدالة ولايكفي عدم الفسق اذا كان العام مخصصاً بان يقال اكرم العلماء الا الفساق منهم ولكن لايجيء هذا في الضدين الذين لاثالث لهما مثل الفسق والعدالة في البالغ بعد مضي مدة من البلوغ فان احراز عدم الفسق يلازم العدالة ولو كان في هذا المثال اشكال ففي مالاثالث له مثل النور والظلمة يكون ما ذكرناه واضحاً .

مرآة عن الافراد المفروض وجودها فى الخارج فجعلت الطبيعة واسطة للوصول اليه مثل اكرم العلماء فان عنوان العالم يكون تحت الحكم و هو طبيعة من الطبايع وهذا بخلاف القضية الطبيعية فان الحكم يكون على الطبيعة بشرط لا مثل قولنا الانسان نوع فانه لاينطبق على الافراد الخارجية اصلا و تارة يلاحظ القضية خارجية مثل ماذا قال القائل اكرم من فى الصحن او اكرم هولاء مشيراً اليهم فان الحكم فى الواقع يكون على الافراد الخارجية و يكون العنوان مشيراً اليه و لايكون النظر اليه اصلا فيكون هذا مثل ان يامر بكل واحد واحد بعنوان انه زيد وعمر وخالد اسودا وابيض .

ثم استنتج من هذا التقسيم ان التخصيص فى القضايا الحقيقية يجب ان يكون نوعيا موجباً لتعنون العام بضد الخاص و اما فى القضايا الخارجية فلايكون الا فرديا فاذا اخرج زيداً عن حكم اكرام من فى الصحن فلايعنون القضية بضده بان يقال اكرم من فى الصحن الذى هو غير زيد ويكون من آثار القضية الحقيقية ايضا هو ان احراز شرائط التكليف يكون بيد المكلف المأمور والآمر يكفيه لحاظه .

فاذا قال المستطيع يجب عليه الحج لايلزم ان يرى استطاعة زيد موجوداً فيه بل زيد نفسه يلاحظ نفسه فان كان فيه الشرط وهو الاستطاعة فيجب عليه الحج والا فلا بخلاف القضايا الخارجية فان احراز وجود الشرط فى متعلق الحكم فعلا لازم على الامر فيجب ان يكون زيد مستطيعاً حتى يمكن له ان يرسله الى الحج ويقول ايها الفلان اذهب فى هذه السنة الى الحج .

ويقول قده ايضاً مبنياً على هذه المبانى ان الحكم قبل حصول الشرط لايكون الا انشائياً فان المولى فى القضايا الحقيقية اذا لاحظ المستطيع وحكم عليه بوجوب الحج لايصير هذا الحكم فعليا الا اذا صار زيد فى الخارج مستطيعاً وقبله لايكون الا انشائياً ولذا لاينكر فعلية الوجوب فى الواجب المشروط على خلاف ما اخترناه ولايخفى

ترتب الثمرة على هذا البحث حيث انه على قوله يكون لواجد الماء قبل وقت الصلاة اهراقه لعدم فعلية التكليف بخلاف ما نقول فانه يجب حفظه حيث يكون التكليف فعليا (١) .

ثم ان بيانه قده على ان العام يعنون بعنوان ضد عنوان الخاص هو ان العام بعد التخصيص اما ان يقيد بقيد وجودى او عدمى وهو المطلوب واما ان يبقى على عمومه السابق وهو خلاف الفرض حيث فرض تخصيص العام و اما ان يصير مهملا ولم يقل به احد فلا بد ان نختار الاول قضاء لحق التخصيص فنقول ان قول القائل اكرم العلماء وقوله ولا تكرم الفساق اذا ضم احدهما الى الاخر يكون معناه اكرم العلماء العدول لان العلماء مطلقا لا يجب اكرامهم ولا تصير القضية مهملة .

والجواب عنه اولا ان القضايا الحقيقية على ما قاله قده يكون خلاف التحقيق عندنا بل ما فرضه حقيقية يكون خارجياً عندنا لان فرض وجود الموضوع عند القاء الحكم يكون معناه هو ان كل فرد يكون موجوداً خارجاً يكون مصب هذا الحكم ومن لم يكن موجوداً لا يكون الحكم بالنسبة اليه فعليا ولكن نحن نقول الحكم يكون على الطبيعة ولا يكون شرطه الوجود بل الطبيعة المرسلة القابلة للتطبيق على كل فرد سواء كان موجوداً فعلا او معدوماً فكان العام بمنزلة وضع الحكم لكل فرد فرد فى فلا خن وارساله اليه فيلقى الحكم على كل موضوع بواسطة اداة العموم .

وثانياً ان الاحكام يكون فى الواجب المشروط ايضا فعلية ويحكم حين الصدور فى مثل الحج بوجوبه على كل من استطاع وقد تم الحكم اوزاره وحصول الاستطاعة فى

---

(١) قدمرنا بان وجوب حفظ الماء يكون مما يحكم به العقل و العرف بعد العلم بالتكليف وان كان بنحو الانشاء على فرض عدم كون الواجب المشروط قبل شرطه فعليا من هذه الجهة فان العلم بأنشاء المولى يكون هذا اثره ايضاً .

الخارج لايكون شرطا لهذا الحكم كمامر شرحه فى الواجب المطلق والمشروط على انماقال قده يكون على حسب المشهور من ان الحكم يكون مجعولا واماعلى ما هوالتحقيق من ان الاحكام ارادات مبرزة فلايستقيم لان الارادة اذاابرزت لاتحتاج الى شيء آخر لتصير حكماً .

وثالثا ان ما قال من تعنون العام بعنوان ضد الخاص لايصح لانانسئل منه قده الفرق بين ان يكون التخصيص فى لسان الدليل اويصير دائرة العام ضيقة مثلا اذاقال المولى اكرم العلماء وجائت صاعقة بعده ومات جميع الفساق منهم بها فهل ينقلب هذه الجملة بواسطة الموت عما هى عليه و يعنون بعنوان العدالة فهل هذا الا مثل التخصيص الفردى واخذ بعض افراد العلماء عن تحت الحكم مثل من قال اكرم من فى المسجد من العلماء ثم كان من المقتدرين فأخذ ايادى الفساق منهم واخرجهم من المسجد لئلايشمل حكم الاكرام اياهم فهل يقول فى القضية الخارجية بذلك ؟ فانه قدعرفت انه يصرح بعدم تعنون العام فى القضايا الخارجية ولذا نقول لافرق بين هذا وصورة كون التخصيص فى كلام القائل فليس التخصيص الامقراض بعض افراد العام عن تحت العموم وان كان الباقى واقعاً متصفاً بالعدالة .

فلنا عليه جواب نقضى وهوان ماقاله قده يجيىء فى القضايا الخارجية ايضا وحلّى وهوان تضييق دائرة العموم لايوجب تعنون العام بعنوان كما فى القضايا الخارجية فالمصداق يكون منحصراً فالتخصيصات طراً يكون مرجعها الى التضييقات فى التطبيق ودليلنا التبادر كمامر شرحه فى هذا الجواب عنه قده .

ورابعاً ان فرقه بين القضية الخارجية والحقيقية بان الشرائط فى الاولى يجب احرازها من قبل الامر دونه فى الثانية ففيه ان الشرائط فى كليهما يجب ان تكون محرزة عند الامر حتى يصح الحكم منه فان الوجود الخارجى للشرط لازم فيهما ولايكفى اللحاظ المحض فتحصل انه لاوجه لما افاده قده فى المقام ولافى سائر المقامات .

التنبيه السادس (١)

فى ان العام هل يكون بعد التخصيص مجازاً فى البقية مطلقا اولا مطلقا اويفصل بين كون المخصص متصلا فيكون مجازاً وبين كونه منفصلا فيكون حقيقة اويفرق بين كون التخصيص بالا اوبغيره وجوه و اقوال .

والتحقيق عدم صيرورته مجازاً بعد التخصيص مطلقا ويتم المطلوب ببيان امور الاول ان استعمال اللفظ تارة يكون مع الارادة الجدية على تطبيقه على المعنى وتارة لايلاحظ ذلك وموطن الارادتين ليس بواحد فان اللفظ يكون بحسب الوضع مرآتا لمعنى مافاذا استعمله المتكلم تبعاً للوضع لايكون له التصرف فى هذا الموطن فانه لايكون له ان يستعمل لفظ الرجل فى غير الذى يكون هو الموضوع له بل له التصرف فى الارادة الجدية باضافة قيد او شرط بدال آخر وموطن الحقيقة والمجاز هو الارادة الاستعمالية فحيث لايكون له التصرف فى دلالة لفظ الرجل على طبيعى المعنى فلا محالة يستعمله فى ماوضع له ويأتى بدال آخر على التقييد فاذا قال القائل جاء رجل من اقصى المدينة يسعى ويريد به حبيب النجار لايكون استعماله للفظة رجل فى حبيب بل فى معناه وبدال آخر يريد انه حبيب .

نعم لو كان اتيانه بدال آخر لانقلاب المعنى ويأتى به لاراته انه لايريد معناه الحقيقى يصير مجازاً مثل قوله رأيت اسداً يرمى فان القيد يكون لارادته ان الاسد لايكون المراد منه الحيوان المفترس .

الامر الثانى لافرق فى القرينة بين المتصل والمنفصل فى انه يكون من

---

(١) اقول الحق عدم صيرورته مجازاً تبعاً للاستاذ مدظله وغيره .

الدوال على التخصيص فى المقام بيان ذلك ان الاطلاق كالتقييد يكون قيداً فان اللفظ وضع للمهملة والاطلاق بمقدمات الحكمة والتقييد بذكر القيد يكون خارجاً عن اصل المعنى فاذا استعمل لفظ الرجل فيكون مراة عن طبيعى المعنى من دون الاطلاق والتقييد و بمقدمات الحكمة اذا استفيد الاطلاق او بقيد العلم اذا استفيد التقييد ينفك الارادة الاستعمالية عن الارادة الجدية فان الجدفى القيد اوالاطلاق .

فان قلت ان الالفاظ تكون فانية فى المعانى وليس المعنى الاماهو المراد الجدى للمتكلم والايلزم ان يكون لاغياً فعليهذا لافرق بين الارادة الاستعمالية والارادة الجدية وليس هذا الانقسيم الارادة بنحو معضل مبهم قلت ان الالفاظ ان كانت موضوعة للمصداق المجرد يصح ماقيل ويصير التقييد بقيد موجباً لاستعمال اللفظ فى غير ما وضع له ومجازاً واما على التحقيق من انه يكون موضوعاً للمهمل والتجرد والقيد كلاهما خارجان عن معناه فلاتكون الارادة الجدية عين الارادة الاستعمالية فعليهذا كل قيد اضيف الى اللفظ لاتوجب خروجه عن معناه الحقيقى فالعام يكون مستعملا فيما وضع له والارادة الجدية تكون ضيقة فى صورة التخصيص .

الامر الثالث

ان ادوات العموم ايضا لايصير بالتخصيص مجازاً كنفس المدخول لانها وضعت لتوسعة ماينطبق عليه المدخول لالتوسعة مايراد منه فعليهذا اذا كان الاستعمال فى المدخول بالبيان السابق حقيقيا يصير استعمال اداة العموم ايضا كذلك وهكذا نقول فى المخصص المنفصل لكن لانقول بان الخاص يكون قرينة على تضيق العام بقاء وان كان حين القاء المتكلم قد فهم منه العموم بدون التخصيص بل نقول بان المخصص المنفصل يكون مقدماً على العام من باب اقوائية الظهور بالنسبة الى العام و الا فالعام قدتم اوزاره وربمايقدم لاقوائيته لبعض المويدات ولوصار المخصص المنفصل

مهملا لایمکن طرداهما له بالتمسك بالعموم المستفاد من لفظة الکل اوغیره لانه لایکون مربوطاً به بل یرفع اهماله بواسطة مقدمات الحکمه فاذا شك فی قوله لاتکرم الفساق من العلماء بعد ماقال اکرم العلماء بانه لم یعلم هل اراد من الفاسق خصوص شارب الخمر اویعم حتی من یحلق اللحیة فلایتمسك بالعموم بل یجری المقدمات ویقال لواراد فسقا بالخصوص لذکره و حیث لم یذکره فیشمل جمیع افراد مایوجبه .

ثم انه ربما یقال بانه علی فرض شیخنا النائینی قده من ان العام یعنون بعنوان ضد الخاص یصیر التخصیص مرجعه الی التقیید فیصیر المراد من اکرام العلماء الاالفساق منهم اکرم العلماء العدول فیکون منطبق العموم هو الخاص فی المتصل والمنفصل فیکون العام بعد التخصیص مجازاً لاستعماله فی بعض معناه بخلافه علی قول القائل بعدم تعنون العام بضد الخاص کما اخترناه لان دائرة العموم صارت ضیقة لان الکل مثلا لم یستعمل فی ماوضع له وهو العموم .

والجواب عنه هو انه لافرق فی المبنیین من هذه الجهة لان الارادة الاستعمالیة علی مسلکه قده وعلی مسلکنا غیر الارادة الجدیة فله قده ان یقول مع ان العام یصیر معنوناً بضد الخاص و لکن یکون مدخول الاداة و نفسها مستعملا فی معناه الموضوع له فلم یرد من العلماء ولالفظة الکل الامعناه الموضوع له ولان الارادة لتوسعة الحکم وهی حاصلة و اما العنوان فهو مستفاد من دال آخر فلو کان لفظة الکل لتوسعة مایراد من المدخول یکون بعد التخصیص ایضا کذلك ولو کان لتوسعة ما ینطبق علیه المدخول فکذلك فلا اثر للاختلاف فی تعنون العام بضد الخاص و عدمه فی ذلك و لا للاختلاف فی ان الکل لتوسعة ما ینطبق علیه المدخول او لتوسعة مایراد منه لان القید یکون بدال آخر فکل من القید والمقید یکون لارائة منطبقه .

ثم ان مسلك المحقق الخراسانى قده حسب مامر هوان الكل لتوسعة مايراد من المدخول وعليهذا ايضا يقول بان العام بعد التخصيص لايصير مجازاً لتعدد الدال والمدلول اما فى المخصص المنفصل فانه وان كان فى بدو الامر ظاهراً فى ان المراد هوالعموم واداته يوجب توسعته ولكن بعدورود المخصص يظهر ان المراد كان ضيقاً والكل وغيره يوجب توسعة ما كان مضيقا فيكون قوله اكرم العلماء ولاتكرم الفساق مثل ان يقال اكرم العلماء العدول اى كلهم واما المخصص المتصل ففى الواقع ليس مخصصا بل ينعقد الظهور عند تمام كلام المتكلم فى المراد الضيق من الاول فتعدد الدال يوجب حل الاشكال على جميع المسالك .

و اما الاشكال عليه بانه لو كان المراد الخاص فلما ذا اظهر العموم ثم اتى بالمخصص المنفصل فلا يكون عليه فقط بل هو مشترك الورود علينا وعلى جميع من تصور المخصص المنفصل فاجاب هو بان سره هو ضرب القاعدة عندالشك اى اذاشك فى زيادة التخصيص يرجع الى العموم لطرد الاحتمال مثل ما اذا قيل اكرم العلماء ولاتكرم الفساق وشك فى ان الفاسق هل هو مرتكب الكبيرة فقط اومرتكب الصغيرة ايضا فاسق فهوخارج عنه فانه يمكن التمسك بعموم العام لطرد هذا الشك.

وفيه انه قده قائل بان اداة العموم لتوسعة ما يراد من المدخول فان كان فى المقام مايريده المتكلم اعم من كون المنكشف مستفاداً من القرينة المتصلة اوالمنفصلة ففى المقام حيث يكون استعمال العام فى الخاص بدون ذكر التخصيص مجازاً فلاعام ولااخراج وان كان مايراد خصوص ما كان المخصص متصلا ففى المنفصل يصير مجازا .

وقد اشكل عليه شيخنا النائينى قده حيث زعم انه قده اراد بضرب القاعدة عند الشك الحكم الظاهرى مثل مفادالاصول فقال بان الادلة الظاهرية مثل البرائة و الاستصحاب لامخصص لها فان الدليل المخالف لهااما ان يكون امارة من الامارات

ولا شبهة فى حكومتها عليها واما قطعا ولا شبهة فى كونه وارد عليها لانه يوجب ذهاب موضوعه فلامعنى لضرب القاعدة عند الشك وفيه ان هذا عجيب منه قده لان المحقق الخراسانى قده لم يذكر فى بيانه للمطلب كون العام و اردا لحكم مورد الشك كالاحكام الظاهرية حتى يرد عليه الاشكال بل مراده هو وجود الحجة الشرعية بعد الشك فى زيادة التخصيص لا الحكم الظاهرى .

ولنا ايضاً ان نجيب عن الاشكال بانه لاى نكتة يؤخر التخصيص فى المنفصل فنقول اما التخصيص قبل وقت العمل فهو غير مربوط بالعمل ويكون لمصالح أخر واما ما كان بعد العمل فيكون لمصلحة ثانوية وربما تكون المصلحة فى اكرام جميع العلماء وربما تكون فى خصوص العدول منهم .

ثم ان لنا اشكالات أخر على شيخنا النائينى وهى مبنائية بعد اتفاقنا على ان العام بعد التخصيص لايصير مجازاً وهو قوله بان الاداة لتوسعة ما يراد من المدخول و نحن نقول انها لتوسعة ما ينطبق عليه المدخول على ما هو المتبادر وقال بان مقدمات الحكمة تثبت (١) ما يراد منه و نحن نقول انه لو كان كذلك فلانحتاج الى الفاظ العموم مثل كل وغيره : وقال ايضاً فى مقام المعارضة بين العام الاصولى و المطلق الشمولى ان العام مقدم ونقول له لاى نكتة يقدم العام بعدما استفدتم المراد بالمقدمات ايضا كما فى المطلق : ويقول ان العام يعنون بعنوان ضد الخاص ونحن نقول انه لايعنون وكل ذلك قد مر شرحه ولنا اشكال بنائى عليه فى الاخير وهو انه على فرض تعنون العام بضد الخاص ففى القضايا الخارجية اللتى لايعنون العام

---

(١) اقول ان كان مرادهم هو ان المدخول بواسطة بناء العقلاء على ان الارادة الاستعمالية موافقة للارادة الجدية فيصح ان يقال انه ينكشف المراد هذا بالمقدمات والتوسعة باداة العموم ولكن كلماتهم غير ظاهرة فى ذلك .

بهذا العنوان يلزم ان يكون الاستعمال مجازيا اذا قيل اكرم كل من فى الصحن الازيداً لان العنوان وهو كونهم فى الصحن قد استعمل فى غير ما وضع له وهو الجميع وحيث لا يعنون فالمدخول يصير خاصا ولذا نسى مبناه وقال فى هذا المقام ايضا بانه يعنون العام بضد الخاص خلاف ماقاله فى ذاك المقام من عدم التعنون فى القضايا الخارجية وهذا من التهافت فى الكلام .

فصل فى ان العام بعد التخصيص

هل يصير حجة فى الباقى او يصير مجملا

فيه اقوال الحجية مطلقا(١) وعدمها مطلقا والتفصيل بين المخصص المتصل وبين المنفصل بانه حجة فى الثانى دون الاول والحق عندنا هو الحجية مطلقا ولا يخفى ان هذا البحث يكون معنوناً فى الكفاية والبحث عن صيرورة العام مجازاً او حقيقة بعد التخصيص يكون فى ضمنه دليلنا على المطلوب هو ان العام كما مر تحقيقه لا يصير بعد التخصيص مجازاً بل يكون التخصيص من باب مقراض بعض افراد العام عن تحته بدال آخر فعليهذا فلادليل على عدم الحجية فى الباقى ولا يكون مجازاً حتى يقال لاندرى انه اى مرتبة من المراتب اريد من العام اما فى المتصل فواضح من جهة ان الظهور لاينعقد الا فى المرتبة الخاصة ويكون الضيق فى دائرة العموم من اول الامر واما فى المنفصل فلان العام وان لم يقطع ظهوره فى العموم الذى انعقد من الاول ولكن تنقطع حجيته بالنسبة الى مايفيده المخصص لابالنسبة الى البقية والحاصل ان المخصص بقدر مايدل عليه عنوانه يخصص العام ولا يكون له ربط بساير الافراد فاذا قيل اكرم العلماء الا الفساق منهم يكون ما هو الخارج الفساق فقط

---

(١) اقول لااشكال فى حجيته مطلقا تبعاً له مدظله وغيره وان كان الكلام فى بعض ماذكره مدظله وغيره ممالايكون المجال لايراده فعلافى التذييل .

واما النحويون او الكلاميون وغيرهم من العلماء مثلا فهم تحت العموم لعدم دال على اخراجهم .

واما القائل بعدم الحجية مطلقا فاستدل بان الفطرة قاضية بان الارادة الجدية غير منفكة عن الارادة الاستعمالية فان من يتكلم يفنى اللفظ فى المعنى ولايخفى ان اللفظ يكون له فناء واحد فى معنى واحد فقط فاذا قيل اكرم كل عالم الاالفساق يكون دلالة العام على البقية فى ضمن الدلالة على الجميع فاذا انتفى الدلالة على البعض ينتفى عن الكل ايضا لانه ليس للفظ واحد دلالتان فارادة الباقى لاتكون داخلة فى ماوضع له اللفظ بل يصير لفظ العام مثل لفظ كل او المدخول مجازاً وحيث لاقرينة على ارادة اى المراتب من الباقى يصير العام مجملا واداة العموم تكون لتوسعة مايراد من المدخول لاماينطبق عليه المدخول .

فاجاب الشيخ الانصارى قده كما حكى فى الكفاية بانه على فرض صيرورة العام مجازاً فذلك لايضر بدلالة اللفظ على الباقى فان العموم معناه هو شمول الحكم لكل فرد من الافراد ودلالة العام على كل فرد من افراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر ولو كانت مجازية لان المجازية تكون من باب عدم شمول العام للافراد المخصص لامن باب شموله للباقى فالمقتضى للدلالة على البقية موجود والمانع مفقود وانما المانع يكون عن شمول العام للافراد المخصصة وهو التخصيص واما غيره فلا يكون كذلك فاجاب الخراسانى قده عنه بان دلالة العام على كل فرد كانت فى ضمن دلالته على المجموع فاذا فرض عدم هذه الدلالة الوضعية وصار مجازاً وامكن ان يكون مراتب التخصيص اقل او اكثر فاى دليل يدل على مرتبة خاصة ودلالة العام على كل فرد عليحدة لاتقتضى ان يكون العام ظاهراً فى الباقى فالمانع وان كان مفقوداً ولكن لامقتضى له بعد عدم الوضع

واقول لااساس لكلام الشيخ قده اما اصل المجازية فالمقام يكون بالنسبة

اليها غير ساير المقامات فانه اذا قيل رأيت اسدا يرمى يكون معناه عدم ارادة معنى الاسد الذى يكون هو الحيوان المفترس لابعض مفهومه وفى المقام يكون المراد بالمجاز هو بعض افراد العام بعد التخصص يكون محكوماً بحكمه وهذا فى القرينة المنفصلة مع البناء على ان التخصيص المنفصل يوجب هدم ظهور العام(١) لاهدم حجيته فواضح لان اللذى يريد المعنى المجازى كيف لم يأت بالقرينة متصلة فكأنه يكون لاغيا لواراد غير الموضوع له ولم يأت بالقرينة وحيث ان القرينة منفصلة نستكشف عدم كون المراد مجازاً والارادة الجدية منفكة عن الارادة الاستعمالية فلايقال انه لم يكن العام مراده الجدى بل مراده الجدى هو الخاص وهو بعد ذكر المخصص يظهر لان للكلام ظهور وضعى فعند الاستعمال اما ان يراد ذلك فهو حقيقة او يراد غيره فهو المجاز مع الاتيان بالقرينة لابدونها واما على فرض عدم انهدام الظهور بل انهدام الحجية فى العام المخصص بالمنفصل فايضا لامجاز لان العموم يكون باقياً بحاله حتى بعد التخصيص وانما يقدم الخاص لاقوائية ظهوره على ان ماذكره قده لايناسب معنى العام لان اداة العموم تكون موضوعة لمعنى سعى عقلانى بسيط و لا جزء له فكيف جزاه قده و قال بان عدم دلالته على البعض لاينا فى دلالته على البعض الآخر وهو الباقى لان هذا فرع ان يكون العموم ذا اجزاء فاذا كان بسيطا و معناه الجميع (و بالفارسية همه) فيكون غير قابل للتجزية فكيف يجزيه فانه يسقط عن كونه جميعاً بواسطة عدم شموله البعض و ادعاء ان دلالة العام على الفرد يكون بنحو الاجمال و على

---

(١) اقول ومن هنا يظهر حجة المفصل بين المخصص المتصل و المنفصل ضمنا فلاتغفل .

الكل بنحو التفصيل لاوجه له اصلا بل الدلالة واحدة وفى العام المخصص بالمنفصل حيث لاينهدم الظهور على التحقيق لانقص فى الدلالة وانما القصور حصل من ناحية الحجة الاقوى على خروج بعض الافراد عن الحكم وفى المتصل يكون افراد العام من الاول مضيقاً فتوهم ان العام يكون له دلالة على الخاص وعلى العام معاً مندفع بان العموم و الخصوص مفهومان متمايزان لايجتمعان فى موضوع واحد وهو العام فقط .

فان قلت اذا كان العام بعد التخصيص مضيق الافراد فى المخصص المتصل والمنفصل وكان مدخول العام هو اللذى يكون مرددا للمتكلم فكشفنا بالتخصيص ان الارادة الجدية تكون محدودة لايبقى للعام دلالتان دلالة على العام فى صورة كون المخصص منفصلا ودلالة على الخاص فلايبقى ظهور حتى يكون مبتعا مثل صورة كونه مجازاً وهذا يكون عليه بناء العقلاء قلت هذا نشأ من عدم تصور بقاء ظهور العام حتى بعد التخصيص فانا لانقول فى المخصص المنفصل ان العام له دلالتان بل نقول ان له دلالة واحدة والدليل الاخر وهو الخاص يكون ايضاً ظاهراً فى معنى فيقدم ظهور الخاص على العام لاقوائيته .

و اما كلامنا مع شيخنا النائينى (قده) هنا فيرجع الى الاختلاف فى المبنى فانه قده قال بان العام المخصص بالمتصل يكون من الاول محدوداً فكانه لاتخصيص اصلا والتمسك بالعام فيه فى مورد الشك يكون تمسكا بالعام من غير ثبوت تخصيص فيه اصلا وفى المخصص المنفصل ايضا يمكن التمسك بالعام فى موارد الشبهة ولايضر بالعام بل يضر باطلاقه فان العام وان كان لتوسعة مايراد من المدخول ولكن حيث ان المدخول صار مقيداً من جهة لاينافى التمسك بالعموم من ساير الجهات فاذا خصص من ناحية الفسق لاينافى عمومه من ساير الجهات اذا قيل اكرم العلماء ولاتكرم الفساق منهم فالعام بعد التخصيص حجة ولااشكال فيه .

وفيه ان كلامه قده متين على حسب مبناه ولكن مران العام لتوسعة ما ينطبق عليه المدخول لا المراد وان العام لا يعنون بضد الخاص ولا نحتاج مع مقدمات الحكمة لاثبات مايراد من المدخول الى لفظة الكل .

ثم انه قد ظهر حجة المفصل بين المخصص المتصل والمنفصل في مطاوى ماذكرناه من الكلمات وحاصله ان العام اذا خصص بالمتصل فكانه ماخصص اصلا فيكون حجة وينعقد الظهور في المضيق من الاول واما في المنفصل فلا يكون حجة لانعقاد الظهور اولا والشك بعد التخصيص في مقدار دلالة العام على الافراد فلا ندري اى مقدار منه يكون باقياً تحته .

وحاصل الجواب عدم الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل فانه في المخصص المتصل يكون العام من الاول دالا على الافراد والمنفصل ايضا يخرج عنه مادل المخصص على خروجه ويبقى الباقي تحته .

فصل في بيان اجمال المخصص

ثم ان المخصص اذا صار مجملا فهل يسرى اجماله الى العام ام لا وهل يكون الفرق بين كون اجمال المخصص راجعاً الى الاقل والاكثر مثل قول القائل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم فدار امر الفساق بين ان يكون مصداقهم هو مرتكب الكبيرة فقط او يشمل مرتكب الصغيرة ايضا فيكون الشك في كثرة التخصيص وقلته وبين ان يكون المخصص امره دائراً بين المتباينين بان لا نعلم ان المصداق له هل هو هذا او ذاك مثل القرء اللذى يكون دائراً بين ان يكون حيضا او طهراً فيه خلاف وقبل البحث فيه ينبغي تقديم امر وهو ان العام كما مر لا يعنون بعنوان ضد الخاص خلافا لشيخنا النائيني قده في المخصص المتصل فان مامر من هذا البحث عنه في السابق كان شاملا للمخصص مطلقا وهنا يقول بالتعنون في المخصص المتصل فقط فكان القائل

اذا قال اكرم العلماء الا الفساق منهم قال اكرم العلماء العدول على مذهبه قده.

و اما نحن فنقول التخصيص يكون مثل موت الفسقة فكما انه لايضر بساحة العام كذلك التخصيص و هو قده يجب ان يقول بان لب الارادة ايضا يعنون بعنوان ضد الخاص و ان لم يصرح به وفى المخصص المنفصل قال بانه ان قلنا بان المخصص كذلك يوجب هدم ظهور العام بعنوان العام بضد الخاص بقاء بخلاف ما اذا قيل ببقاء الظهور وهدم الحجية .

اذا عرفت ذلك فنقول البحث هنا فى مقامات: المقام الاول فيما اذا كان المخصص المتصل مجملا والحق(١) انه يسرى اجماله الى العام لان لب الارادة من العام لايكون حده معلوما فانا لانعلم فى المثال اللذى مر ان العام محدود بمرتكب الكبيرة اومرتكب الصغيرة وعلى فرض قول شيخنا النائينى بالتعنون فهذا واضح لانا لانعلم ان العالم العادل اللذى هو مصداق العام هل يكون خصوص تارك الكبيرة اويشمل التارك للصغيرة ايضا ،

المقام الثانى فى المخصص المنفصل فانه يختلف القول فيه على اختلاف المسالك فانه تارة يقال بان العام يعنون بعنوان ضد الخاص و تارة يقال بعدمه و ايضا تارة يقال (٢) بانه هادم الظهور وتارة يقال بانه هادم الحجية فقط فعلى مسلك التحقيق من ان العام لايعنون بعنوان ضد الخاص وهو هادم الحجية فقط فنقول اجمال المخصص كذلك لايسرى الى العام فيكون تخصيص العام بالنسبة الى المتيقن مسلما مثل

---

(١) اقول للعام قدر متيقن وقدر مشكوك لاعذر لاحد فى المتيقن الباقى تحته من الافراد تمسكا بالاجمال انما الكلام فى المشكوك وفيه يشكل التمسك بعموم العام كما هو واضح.

(٢) الحق انه هادم الظهور والحجية كليهما كما هو دأب العقلاء والمتكلمين وسيجىء انه يمكن التمسك بالعام ايضا لان المتيقن من هدم الظهور هو هذا المتيقن لاغيره .

مرتكب الكبيرة بالنسبة الى مرتكب الصغيرة فى المثال اللذى مر يكون الشك فى زيادة التخصيص فيتمسك بالعام لرفع الشك واما على مسلك شيخنا النائينى قده(١) وهو ان العام يعنون بعنوان ضد الخاص فيشكل التمسك بالعموم عند الشك لان لب الارادة يخصص بواسطة المخصص والعام لايكون عنده اعطاء الحجة لمقام الشك بل يقول بان العام لااثر له بعد تخصيص لب الارادة .

معذلك يقول بان العام يكون حجة عند الشك و بيانه ان المقتضى لوجوب اكرام العالم موجود والمانع و هو الخاص غير معلوم فى غير المتيقن فلامانع من التمسك بالعام .

وفيه ان مثل المحقق الخراسانى قده القائل بان العام يكون لاعطاء الحجة عند الشك يكون له ان يقول بذلك وان كان لب الارادة عنده ايضا مخصصاً لكن الكاشف و هو العام حيث لايخصص بالزائد من المتيقن لاوجه لتخصيص الارادة بالازيد منه واما هو قده فيقول بتخصيص لب الارادة ولا يقول بان العام ضابطة عند الشك حتى يمكنه التمسك به فى المقام وان كان لايقول بان الخاص يكون هادماً للظهور بل هادماً للحجية .

واما القائل (٢) بان الخاص يكون هادم الظهور ايضاً لقرينيته للعام بقاء فحيث يسقط ظهور العام عنده بعد ورود التخصيص لايكون له التمسك به عند الشك فيكون اجماله ساريا الى العام .

---

(١) اقول انه قده فى هذا البحث فى تقرير بحثه (اجود التقريرات) حرر بان المنفصل لايوجب التعنون فارجع اليه .

(٢) اقول لهذا القائل ان يتمسك بالعام ويقول بان المتيقن ، من هدم الظهور هو المتيقن من التخصيص ولادليل لنا على ازيد منه كما هو التحقيق .

ثم انه ربما یقال بان البحث فی ان العام هل ینهدم ظهوره فقط بورود الخاص المنفصل اوتنهدم حجیته فقط یکون فی العام والخاص عند المحاورین والمتکلمین فی امورهم العرفیة وکثیراما یاتون بالمخصص المتصل ایضاً و اما العام و الخاص فی الروایات عن ائمتنا علیهم السلام فکثیر اما یکون بنحو الانفصال ولکن حیث ان کلام اولهم یکون کلام آخرهم علیهم السلام فلامحالة یجب ان یقال بان العام یعنون بعنوان ضد الخاص اویقال بان الخاص یکون هادما للظهور والحجیة کلیهما مثل المخصص المتصل والمهم فی نتیجة هذه المباحث هوما صدر عنهم علیهم السلام .

و فیه ان المبنی غیر صحیح فانه لم یثبت ان کلامهم علیهم السلام یکون و احداً حتی یکون المنفصل مثل المخصص المتصل وعلیه ایضا لانسلم صیرورة العام معنونا بضد الخاص هذا کله فی صورة دوران الامر فی التخصیص بین الاقل والاکثر .

المقام الثالث فی صورة کون دوران الامر بین المتبائنین و التحقیق فیه هو ان الخاص حیث لایکون له قدر متیقن یوجب اجمال العام ولا یتمسك به علی المسالك .

ایقاظ :ان ماذکرنا من التمسك بالعام فی صورة الشك فی المخصص یکون فی صورة کون العام مخصصا بالعنوان الواقعی اللذی یکون للخاص مثل الفسق الواقعی کما هو الظاهر من الادلة ودأب المتکلمین واما اذا کان التخصیص بمن علم فسقه فیکون التخصیص فیمن علم بانه فاسق و لایشمل غیره ممن شك فیه من رأس علی جمیع المسالك وهذامحتاج الی دلیل خاص کان یقال اکرم العلماء الاالمعلوم فسقهم .

وینبغی التنبیه علی امور فی المقام الاول فی انه هل یکون تخصیص فرد عن الحکم مرجعه الی التخصص ام لا مثلا اذا قیل اکرم العلماء ثم قیل لاتکرم زیداً فهل یکون مرجع اخراج زید عن حکم الاکرام الی عدم کونه عالما اولا .

التحقيق عدم كون العام فى صدد هذه الجهة حتى اذا شك فى ذلك نتمسك به ونقول بان خروج هذا الفرد يكون من باب التخصص فما عن الشيخ الانصارى فى كتاب الطهارة وكذا ماعن الخراسانى (١) فى الصحيح والاعم من التمسك بالعام لرفع هذا الشك والقول بالتخصص لاوجه له فان العام يكون فى مقام طرد الشك عن شموله كما هو مصداق له واما ما هو خارج عن حكمه فلا يكون فى صدده.

فان قلت ان من المسلم فى المنطق ان القضية الصحيحة هى اللتى يكون لها عكس نقيض صحيح ومن المسلم ايضاً ان مثبتات الامارات حجة دون الاصول وما ذكرتموه يكون مخالفاً للقاعدتين فاما الاول فلان عكس نقيض قولنا يجب اكرام كل عالم هو ان كل من ليس بعالم لايجب اكرامه فاذا دل الدليل على ان زيداً لايجب اكرامه نفهم بالالتزام من العكس انه ليس بعالم ولذا لايجب اكرامه وحيث ان هذا امارة ومثبتها حجة فناخذبه ونقول زيد ليس من العلماء فلا اشكال فى التمسك بالعام فى ذلك.

قلت ان الفرق بين الامارة والاصل لايكون من جهة حجية مثبت احدهما دون الآخر بل من باب ان احدهما موضوعه الشك وهو الاصل والاخر مورده الشك وهو الامارة فرب امارة لايكون مثبتها حجة من جهة ورب اصل يكون مثبته حجة مثل اصالة الصحة.

---

(١) اقول بحث المحقق الخراسانى فى الصحيح والاعم يكون فى خصوص المعاملات لامطلق ماخصص وحاصله ان المعاملات امور عرفية والشرع والعرف متفقان فى ان الاسم موضوع لخصوص الصحيح منها وتخطئة الشرع العرف فى بعض الموارد تكون كاشفة عن عدم صدق الاسم عليه ويكون خروجه بالتخصص لابالتخصيص وهو مدظله ايضا موافق معه فى هذا المبنى كما فصله فى مباحث الخيار واوائل البيع فى تقريرا صالة اللزوم فيه وان كان مبناه قده خلاف التحقيق فانا لانجد من تخطئته التخصص والبحث موكول الى محله.

واما الجوب عن القاعدة المنطقية فهو ان يقال وان كان هذا الارتكاز صحيحاً ولكن فی مقابله ارتكاز آخر وهو ان العام اللذی يرد عن المتكلم لايكون بصدد بيان مصداقه فان الحكم يتبع وجود موضوعه فان كان محرز الموضوعية فهو والا فلا يكون فی وسع الحكم ان يحكم بان الشيیء الفلانی يكون هو موضوعه فاذا قلنا اكرم العلماء يكون حكم الاكرام ثابتا لوجود العالم المحرز العالمية فاذا شك فی شخص انه عالم ام لا نتمسك بالعام فنقول انه ايضا من افراده فما هو فی وسعه عند الشك هو انه بعد احراز العنوان ای عنوان الموضوع مثل العالم اذا شككنا فی ان بعض الطوارئ مثل الفسق يخرجه عن الحكم ام لا نتمسك بالعموم.

واما اذا خصص عن الحكم فردولا نعلم انه ليس بموضوع له او كان موضوعه و لكن خصص الحكم لايكون فی وسعه اثبات انه ليس بموضوع ايضا ولافرق فی ما نقول من عدم تكفل العام لاثبات مصداقه اوطرد مصداقية شيئی بين ان يكون الاثر لهذا العام اوغيره ففی المثال المذكور لاحاجة الى التمسك بالعام لان زيداً مثلا معلوم انه خارج عن الحكم قطعا ولكن ان ثبت انه ليس بعالم فربما يترتب عليه آثار اخر فانه مخصص من حكم الاكرام قطعا ولكن ربما يكون حكم على العلماء من غير سنخ هذا الحكم فعلى فرض كونه عالماً يشمله وعلى فرض كونه جاهلا اعنی الحكم بان خروجه يكون من باب التخصص لايشمله فتحصل ان العام بمدلوله الالتزامی لايمكنه ان يطرد الخارج عن حكمه عن عنوان موضوعه.

والعلامة النائينی قده مصرح فی اوائل الخيار بان قول القائل ولا تكرم زيداً يكون معناه ان زيداً ليس من العلماء على مامر فنسبة الكلام باطلاقه اليه قده له وجه ونسبته الى الخراسانی قده غير تام بل هو فی خصوص المعاملات يقول بذلك واشكاله عليه غير وارد على مبناه مدظله.

الامر الثانى

فى انه هل يمكن التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية له اولمخصصه ام لا المشهور هوان العام لايمكن التمسك به فى صورة كون الشبهة فى مصداقه مثل قولنا اكرم العلماء و لايعلم المأموران زيداً من العلماء ام لا فانه لايكون فى وسع العام اثبات كون هذا موضوعه وهذاعليه اتفاق الكل واما الشبهة المصداقية فى المخصص مثل ان يخصص العام المذكور بالفساق فنشك فى فرد انه من الفساق حتى يشمله حكم الخاص اومن العدول حتى يشمله حكم العام ففيه خلاف :

ويختلف المراد حسب اختلاف المسالك فانه على فرض تعنون العام بضدعنوان الخاص المنفصل فيقول القائل بعدم امكان التمسك بهلان الموضوع مركب و لم يحرز بعض اجزائه فانه اذاثبت ان قولنا اكرم العلماء ولاتكرم الفساق يرجع الى قولنا اكرم العدول وما احرزنا قيد العدالة ما احرزنا الموضوع فلايشمله حكم العام ولايمكن الخاص ان يحكم بان هذا موضوعه فان الحكم كما مر لايثبت موضوعه ولكن بعضهم فى باب الضمانات وفى باب الكر يتمسكون بعموم العام فى شبهة مصداقية المخصص ويستدلون بان العام هو المقتضى والخاص ليس بمانع اما اقتضاء العام فلان عنوان العام مثلا صادق على هذا الفرد والخاص اخرج الفساق وهو لايكون فى وسعه الاخراج من علم فسقه واما من شك فيه فلايمكنه طرد الشك عنه والحكم بخروجه فلامانعية له فموضوع العام محرز والتخصيص غير ثابت فيشمل الحكم .

وفيه ان هذا على مسلك القائل بان العام يعنون بضد الخاص قابل للجواب بان يقال لم يحرز جزء موضوع العام اما على مسلكنا من عدم التعنون فيشكل دفعه ولكن لنا ان نقول ان العام قدخصص بواقع الفسق لابالفسق المعلوم وهو مردد بين الفاسق

وغيره فلاندرى ان العام هل يكون شاملاله ام لا فلايمكن التمسك به .

لايقال ان العام من الامارات ومثبتها حجة فانه يثبت ان هذا الفرد غير خارج عنه فان المدلول الالتزامى للعموم هو عدم تخصيص هذا الفرد منه كما ان شمول الحكم لجميع الافراد اللذى يكون تحته يقيناً يكون بالمطابقة فلازم قول القائل اكرم العلماء هوان زيداً العالم الذى لاندرى انه فاسق ام لايكون تحت العموم لئلا يلزم تخصيصه .

لانانقول مرءنا ان اللذى يكون فى وسع العام هوشمول الحكم لجميع افراد المصداق له وطرد الشك عنه واما مالايكون فرداً له فلايمكن اثبات فرديته اوقابليته لشمول الحكم له بواسطة نفس العام .

ثم ان هنا كلاما عن المحقق الخراسانى قده فى مقام الاستدلال لعدم التمسك بالعام فى شبهة مصداقية المخصص فى الكفاية وكلام نقل شيخنا العراقى قده عنه فى الدرس وهو يخالف مع مافى الكفاية ولكن مافيها حيث يكون خلاف مرامه قده من عدم تعنون العام بضد الخاص فما نقل عنه فى الدرس اولى بشأنه اما ما فى الكفاية (ص ٣٤٢) فهو انه قال لا كلام فى عدم جواز التمسك بالعام لو كان المخصص متصلا به ضرورة عدم انعقاد الظهور للكلام الا فى الخصوص واما اذا كان منفصلا عنه كما هو مفروض البحث فعلا ففى جواز التمسك به خلاف .

والتحقيق عدم جوازه اذ غاية مايمكن ان يقال فى وجه جوازه ان الخاص انما يزاحم العام فيما كان فعلا حجة ولايكون فعلا حجة فيما اشتبه انه من افراده اى من افراد الخاص فخطاب لاتكرم فساق العلماء لايكون دليلا على حرمة اكرام من شك فى فسقه فلايزاحم خطاب اكرم العلماء ولايعارضه فانه يكون من قبيل مزاحمة الحجة لغير الحجة .

فاجاب بان هذا فى غاية الفساد فان الخاص وان لم يكن دليلا فى الفرد المشتبه

فعلا الانه يوجب اختصاص حجية العام في غير عنوانه من الافراد فيكون قول القائل اكرم العلماء دليلا وحجة في العالم الغير الفاسق فالمصداق المشتبه وان كان مصداقا للعام بلا كلام الا انه لم يعلم انه من مصاديقه بما هو حجة لاختصاص حجيته بغير الفاسق وبالجملة العام المخصص بالمنفصل وان كان عمومه في الظهور كما اذا لم يخصص بخلاف المخصص بالمتصل الا انه في عدم الحجية الا في غير عنوان الخاص مثله فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدى الحجتين فلابد من الرجوع الى ما هو الاصل في البين.

و فيه ان هذا الكلام لايناسب قوله بعدم تعنون العام لانه فرض ان موضوع الاكرام هو العالم الغير الفاسق وهذا هو معنى التعنون.

واما ما نقل عنه في الدرس فهو ان الخاص حيث لايوجب التعنون ويكون مثل صورة موت الفساق فيكون ظهور العام منعقداً في ما هو المضيق من الاول لكن الظهور اللذى يكون للعام مثل اكرم العلماء يكون قابلا للتخصيص فان ظهوره في ما هو المتيقن من افراده حجة وفيما لايكون كذالك اى يكون مشتبها ليس بحجة فانه لاشبهة في ان العام حجة في البقية فقطعة من الظهور سقطت عن الحجية بواسطة التخصيص وبالنسبة الى هذا الفرد لانعلم انه يكون حجة ام لا وهذا الكلام يكون له وجه حيث لايرجع الى التعنون بل حجية الظهور بالنسبة الى الفرد صار محل الاشكال.

والحاصل ان التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص يرجع الى احراز قابلية الفرد للحكم وهو ليس في وسع العام لان الحكم لايحقق موضوعه.

ومن التقاريب في المقام تقريب شيخنا الاستاذ النائيني قده فانه على حسب مبناه من ان العام يصير معنوناً بعنوان ضد الخاص ويقيد به يقول بان المخصص المنفصل وان لم يكن موجباً لتعنون العام في ظهوره بعنوان ضد الخاص ولكن في حجيته يصير معنوناً فانه اذا قيل اكرم العلماء ولاتكرم الفساق من العلماء يكون معناه ان ظهور العام

في العالم الغير الفاسق حجة وفي غيره ليس بحجة فالموضوع مركب عن العالم الغير الفاسق وحيث لم يحرز عدم الفسق فلا يصير مصداقاً للعام فكما انه لا يمكن التمسك بالعام عند الشبهة في مصداقه كذالك لا يتمسك به في المقام .

و فيه اولا ان المبنى فاسد كما مر ولا يلزم تكراره فان العام لا يصير معنوناً بالتخصيص فانه غير التقييد و ثانياً على فرض تسليم المبنى حيث انه قده يقول بان الفرق بين الاصل والامارة هو ان الاول مثبته ليس بحجة بخلاف الثاني فله ان يقول بان المدلول الالتزامي في العام هو ان الفرد لا يكون خارجاً عن تحته و مدلوله المطابقي حجيته بالنسبة الى مطابقه من الافراد المعلومة .

وثالثا انه قال في التقريب لا فرق بين القضايا الخارجية والحقيقية في ما ذكر فانه ان قال اكرم من في الصحن وخصصه ثم شك في مصداق المخصص فلا يمكن التمسك بالعام وهذا لا يناسب مرامه فانه قال فيما مر في الفرق بين الخارجية والحقيقية ان الآمر يجب ان يلاحظ جميع الشرائط موجوداً في المامور ثم يامره في الاولى دون الثانية فنفس القضية تكون طاردة للشك حيث لا يكون في عهدة المكلف شيء حتى يرى انه هل يمكن التمسك بالعام ام لا نعم مع ما قلنا بانه لا يمكن اثبات قابلية الفرد للعام بنفسه يصح ما يقول من عدم التمسك به في المقام مع فرض غمض العين عن الاشكال الاخير في القضية الخارجية و الحقيقية .

ومن التقايب ما عن بعض الاعاظم واظن انه السيد محمد الفشاركي وهو ان ما يكون في عهدة الشارع والمقنن هو جعل الحكم كليا فان شأنه ان يقول ان الخمر حرام لا ان يقول هذا خمر في مقام تعيين المصداق فانه يكون وظيفة المأمور فان كان خمراً يجتنبه والا فلا والمقام ايضا كذالك فان تعيين كون زيد مثلا من الفساق او العدول ليس من شأن الشارع والمقنن حتى نقول يثبت بواسطة القاء العموم .

والجواب عنه هو ان الموضوعات الشخصية وان لم يكن وظيفة الشارع بيانها

وتعيينها ولكن الموضوعات الكلية بنحو جعل القاعدة والضابطة فعليه ان يبينه كما انه جعل اليد امارة الملكية فاى اشكال في المقام في ان يجعل لنا ضابطة حتى نرجع اليها عند الشك كما في المقام فلا يكون كلامه تاماً من هذه الجهة و ان كان اصل المطلب صحيحاً بتقريب مامر .

ومن التقاريب لعدم جواز التمسك بالعام في شبهة مصداقية المخصص تقريب شيخنا الاستاذ العراقي قده فانه يقول بان المقتضي لشمول العام لهذا الفرد من الاول لايكون موجوداً حتى يبحث عن المانع لان المتكلم يجب ان يكون ملتفتا الى ما يتكلم به والفرد المشكوك كونه من المخصص لايكون معلوماً عند الموالي العرفية غالبا فانهم في صدد بيان اصل الحكم و اما ان زيداً يكون مشمولا له ام لا فيكون خارجاً عن تحت كلامهم فاذا قيل لاتكرم الفاسق من العلماء ثم شك في ان زيداً يكون من الفساق ام لا فلا يكون عام اكرم العلماء شاملا له لعدم العلم بحاله حتى يكون المصلحة في الامر باكرامه مثلا بل العام متكفل لبيان حكم العلماء فقط اللذين هم غير الفساق و كلام النبي صلى الله عليه و آله وسلم و الائمه عليهم السلام ايضا منزل على فهم العرف وان كانوا عالمين بحال الافراد ايضا ولكن لايكون العام عندهم ايضا لطرد الشك عن الافراد .

فان قلت ان الشارع جعل احكاماً للموضوعات المجهولة مثل اليد اللتى تكون امارة الملكية عند الشك فيها وكذلك السوق دليلا على طهارة اللحم والشحم والجلد و حليته اذا كان سوق المسلمين فكيف يقال لايكون العام في صدد رفع الشك عن الافراد المشكوكة للجهل بحالها .

قلت (١) ان الاشكال لايكون و اردا على شيخنا الاستاذ قده لان الكبرى

---

(١) اقول عمدة سند الاستاذ مدظله نقلا عن استاذه قده هو ان الجهل مانع عن اقتضاء التام*

فی ذلك مجعولة لبيان حكم الشك بخلاف مانحن بصدده فان الكبرى وضعت لبيان حكم الافراد الواقعية وهذا الكلام وان كان لطيفاً ولكن يمكن ان يقال ان العام بالنسبة الى اللوازم حتى هذا اللازم حجة لان مثبت الامارات حجة .

والجواب عن هذا التقريب هو انه ليس فی وسع العام اثبات هذا اللازم و لو كان اثباته للوازم ماهو فرده يقينيا بلا اشكال كما مر هذا كله سند القائلين بانه لايمكن التمسك بالعام فی الشبهة المصداقية للمخصص

وأما سند القائلين بانه يمكن التمسك به فوجوه : الوجه الاول ان العام كما انه يكون له اطلاق وشمول للافراد فكذالك يكون له شمول بالنسبة الى الاحوال ومنها حال الشك اما الاول فواضح لانه اذا قيل اكرم العلماء يشمل كل فرد من العالم فی كل حال من حالاته قائماً او قاعداً فی مكان كذا و كذا فلااشكال فی ان يكون بعض حالاته و هو حال كون هذا العالم مشكوك العدالة ايضاً داخلا تحت عموم العالم .

وفيه اولا ان الخطاب يكون على الواقع لا المشكوك و لايستحيل ما ذكر اذا كان الانشاء متعدداً بان يكون كبرى مجعولة لحكم الواقع و كبرى اخرى للمشكوك ولكن مر انه لايكون دأب العقلاء بيان الكبريين بانشاء واحد . و ثانياً لاتكرم الفساق ايضا عليهذا الفرض يكون له اطلاق احوالی ففی حال الشك فی الفسق ايضا يتمسك به ويقال لايجب الاكرام بل منهی عنه والخاص حيث يكون حاكما على العام يقدم ولايتوقف فی حكم هذا الفرد بل يحكم بانه ليس من افراد العام

---

* والايراد عليه بان الجهل غير مانع فيمكن ان يجعل كبرى لحكم موارد الاشتباه كما فی السوق و اليد فيكون الاشكال من هذه الجهة و اردا واما من جهة انه كما وقع ذلك فی السوق و اليد ففی المقام ايضاً يقع فلايكون وارداً بما ذكره الاستاد مدظله من الفرق .

الوجه الثاني للقائلين بامكان التمسك بالعام في شبهة مصداقية المخصص هو قاعدة المقتضي والمانع بان يقال ان العام يكون مقتضياً والخاص مانعا فان قول القائل اكرم العلماء يكون معناه ان كل فرد من افراد العالم يكون له اقتضاء للاكرام والخاص بقوله لاتكرم الفساق من العلماء يكون معناه ان الفسق مانع عن تأثير المقتضي فكلما ثبتت المانعية بواسطة احراز الفسق فيمنع عن التأثير واما في صورة الشك في المانع فالاصل يقتضي العمل على طبق العام اللذي هو مقتض.

والجواب عنه على التحقيق هو انكار الصغرى لا الكبرى اي انا نسلم تمامية قاعدة المقتضي والمانع ولكن نقول بان المقام لايكون من ذاك الباب خلافا لشيخنا النائيني حيث منع الكبرى وتصور ان يكون العام مقتضيا والخاص مانعاً وما نقول من عدم الاقتضاء على مسلك التحقيق من ان العام ليس في وسعه اثبات المصداق لنفسه وغاية مايكون في وسعه هو بيان حال ان الافراد اللتي تكون تحته يقينا يكون الحكم عليها في كل حال فعليه هذا لايشمل من الاول الفرد المشكوك حتى نقول العام مقتض والخاص مانع.

وهكذا على مسلك بعض الاعاظم اللذي مر وهو السيد محمد الاصفهاني قده فانه قال ان العام يكون متكفلا لبيان الحكم فان الموالي يكون بنائهم في مقام جعل القانون بيان الحكم لا بيان ان هذا مصداق وذاك ليس بمصداق فان هذا يكون شأن العرف فانه يكون له بيان الموضوع فعليه نقول لايكون للعام بيان ان هذا فرد له حتى نقول ان هذا عالم مثلا وله اقتضاء وجوب الاكرام فان الوجوب لايكون وجوده مسلما لهذا المشكوك وهكذا على مسلك شيخنا الاستاذ النائيني قده القائل بان المخصص المنفصل و ان كان لايوجب تعنون العام بضد الخاص ولكن مايعنون هو الحجة بمعنى انه اذا قيل اكرم العلماء و لاتكرم الفساق منهم يكون معناه ماهو الحجة من اكرام العلماء هو العالم اللذي ليس بفاسق في لب الارادة واما الفاسق ومن شك في فسقه فهما خارجان عنه حيث ان معلوم الفسق يكون خروجه

قطعيا والمشكوك يكون الشك في حجية العام بالنسبة اليه و الشك في الحجية مساو للقطع بعدم الحجية فعليهذا لايكون العام مقتضيا لوجود الحكم في هذا الفرد فلايكون من باب المقتضي والمانع حتى يقال ان باب الضمان و اليد الذان يكون الظاهر منهما التمسك بالعام في شبهة مصداقية المخصص يكون باب تطبيق قاعدة المقتضي والمانع .

الوجه الثالث للقائل بالتمسك بالعام في المقام هو ان المقام يكون من باب الشك في القدرة و يلزم في ذاك الباب الاقدام على العمل حتى يظهر الخلاف بيانه ان غاية مايستفاد من الخاص هو ان العام في افراده ليس بحجة و لكن للعام دلالات دلالة مطابقية على ان الوجوب يكون على كل فرد من الافراد ودلالة اخرى في طولها على ان اكرام كل فرد مثلا يكون محبوباً ودلالة اخرى على ان المحبوب له مصلحة تامة وماهو الساقط من تلك الدلالات هو الدلالة المطابقية و هو حجية العام بالنسبة الى الخاص واما الدلالة على المصلحة والمحبوبية فلاتسقط فان المولى يحب اكرام هذا العالم ولكن يرى انه مقرون بالفسق ولايمكن ان يكرم في صورة العلم بالفسق واما في صورة الجهل به فيكون الشك بعد تمامية الخطاب بانه هل القدرة على اكرام هذا العالم تكون ام لا وحيث ان الخطاب تام فيجب الاتيان به ولايوجب الشك في القدرة سقوط الخطاب فيقدم الاكرام على عدمه .

وفيه كما ان للعام دلالات كذلك للخاص دلالات ايضا فان قوله لاتكرم الفاسق ايضا يدل على ان الخطاب فعلي وفعله مبغوض وله مفسدة تامة فالمفسدة والمصلحة والمبغوضية والمحبوبية متعارضتان فلما اذيقدم ملاك احدهما على الاخر في الفرد المشكوك واما الشك في القدرة فانه تارة تكون القدرة ماخوذة في الخطاب مثل حجوا ان استطعتم وهي دخيلة في الملاك ايضاً فحيث شك فيها لاملاك اصلا :

هكذا على مسلك الشيخ الحائري و قده من انه ايضاً يحتمل الارشاد الى

مايحكم به العقل لانه يشك في وجود الملاك و عدمه عليهذا و الشك فيه يوجب الشك في الحجية و هو مسا و مع القطع بعدمها و على فرض عدم اخذ القدرة في الخطاب فانه وان كان اللازم عند الشك فيها وجوب الاتيان بالعمل ولكن في صورة سقوط الخطاب عن الحجية فعلى مسلك القائل بان سقوطه يوجب سقوط (١) الملاك ايضا و لايمكن التمسك باطلاق المادة ايضا فلا وجه لوجوب الاتيان بالعمل لعدم الدليل عليه .

واما على مسلك القائل بان للهيئة اطلاق كماهو التحقيق وهكذا على مسلك القائل باطلاق المادة من حيث المصلحة و ان كان بقاء الملاك موجبا لوجوب الاتيان بالعمل ولكن في المقام المناقضة التي ذكرناها بين مدلول التزامي العام ومدلول لتزامي الخاص يمنع عن الاخذ بالعام وتقديمه على الخاص فليس احدهما دليلا فيسقطان بالتعارض في الملاك (١) .

---

(١) اقول سقوط الملاك هو التحقيق من جهة كون الخطاب انحلاليا ولاكاشف لنا غيره في تثبيت الملاك والحكم على الطبيعي بدون فرض الانحلال على الافراد لايفيد ولايكون مطرح الكلام لانه ايضاً يكون الحكم عليه بلحاظ افراده وقد مر مرارا في المقامات المناسبة مشروحا .

(١) اقول واضف اليه ان الشك في القدرة يكون مجرى الاشتغال اذا كان التكليف محرزاً وفي الشبهة المصداقية للمخصص بعد عدم امكان التمسك بالعام ولا بالخاص لادليل على وجود الحكم عليه حتى يقال يكون الشك في القدرة بعد احراز التكليف فلو كان الشك من ناحية جعل الشرع احراز القدرة وعدمه يكون من قبله ببيان حدود الحكم والافالمكلف في المقام لولا هذه الجهة لايكون الشك في انه قادر على اكرام من شك في فسقه وهذا غير من يعلم انه مكلف بالصلوة ويحتمل الموت في وسطها فانه يجب عليه الاقدام .

هذا كله فی صورة كون المخصص لفظياً وقد ظهر ان التحقيق عدم امكان التمسك بالعام فی شبهة مصداقية المخصص واما اذا كان المخصص لبيا مثل ان يقال لعن الله بنی امية قاطبة ثم علمنا بالدليل العقلی انهم ملعونون لبغضهم لاهل البيت عليهم السلام فلو كان شخص مؤمنا بهم عليهم السلام يكون خارجا عن العموم فهل يمكن التمسك بالعام فی الشبهة المصداقية لمخصصه ام لا فيه خلاف .

و قد استدل لامكان التمسك بالعام فيما شك فی فرديته مثل ان لا نعلم ان زيداً من المؤمنين منهم ام لا بوجوه غير تامة عندنا منهاما عن صاحب الكفاية (فی ص ٣٤٣) و حاصله انه قده و ان لم يقل بالتمسك بالعام فی ما كان المخصص لفظيا ولكن يقول فی المقام بانه يمكن التمسك بالعام وحاصل دليله قده هوان العقلاء يفرقون بين القاء الحجتين فی مقام التخاطب او حجة واحدة فانه اذا كان المخصص لبياً فما صدر عن المولی الا حجة واحدة وهی القاء العموم وحيث انه لم يات بالمخصص لفظا نفهم ان النكتة فی ذلك هی اعطاء الضابطة لمقام الشك بحيث لو لم يتمسك بالعام فی مقام الشبهة لعد عاصياً ولم يكن معذوراً عند المولی .

مثلا اذا قال اكرم جيرانی ثم حصل القطع بانه ما اراد اكرام العدو منهم فان شك فی فرد منهم انه عدوه ام لا يؤخذ بعموم اكرام الجيران او فی المثال المعروف يوخذ بعموم اللعن فی من شك فی انه من بنی امية المؤمن ام لا :بخلاف ما اذا صدر عن المولی حجتان حجة علی العام وحجة علی الخاص فانه يكون ذكر الخاص لنكتة انه لا يريد من العام عمومه من الاول فكانه ما اراد العموم من رأس فلا يكون ضابطة لطرد الشك عند العقلاء ثم قال بل يمكن ان يؤخذ بالمدلول الالتزامی بعد دخول المشكوك فی العموم فيقال فی المثال المعروف المشكوك فی ايمانه داخل فی عموم اللعن ومن لوازمه انه لم يكن من المؤمنين .

و فيه انه لا فرق بين المخصص اللفظی واللبی فانه كما ان المخصص المتصل

اللفظى يوجب عدم انعقاد ظهور العام من اول الامر بل ينعقد الظهور فى الخصوص من رأس كذالك المخصص اللبى المتصل يوجب عدم انعقاد الظهور و كما ان المخصص المنفصل يوجب قطع حجية العام على التحقيق بالنسبة الى ما خصص واقعا كذلك المخصص العقلى اللذى يكون منفصلا يمنع عن الحجية ومعنى انفصاله هو ان يكون حكم العقل بعد التأمل او يكون المخصص هو الاجماع كما خصص قولهم فانظروا الى رجل منا يبين حلالنا و حرامنا الخ فى مقام السئوال عن الاحكام بان شرطه العدالة به .

ولافرق بين تعنون العام بعنوان قيد الخاص ام لا فى قطع حجية العام بالنسبة الى افراد المخصص واما عدم ذكر المخصص لفظياً فلايكون قرينة على ان العموم لاعطاء الضابطة عند الشك وتمنع ان يكون دأب العقلاء ما ذكره قده فان العام لايكون متكفلا لبيان حكم الفرد المشكوك سواء كان المخصص لفظياً او عقليا ،

ومن الوجوه ماقال شيخنا الاستاذ النائينى قده فى المقام بماحاصله هو ان المخصص المتصل العقلى يكون مثل المخصص المتصل اللفظى فى عدم انعقاد ظهور للعام فى عمومه و انعقاد الظهور من اول الامر فى الخاص ولكن المخصص المنفصل العقلى فلايكون مطلقاً مثل اللفظى فى عدم امكان التمسك به فى الشبهة المصداقية للمخصص بل فيما كان القيد العقلى يرجع الى الموضوع لايمكن التمسك بالعموم وفيما لايرجع فيمكن التمسك به فاما الاول مثل قولهم عليهم السلام بالرجوع الى من يبين حلالهم وحرامهم وقد خصص بالاجماع بمن كان عادلا فحيث ان قيد العدالة يرجع الى الموضوع فيكون المأمور بالرجوع اليه هو العالم العادل فاذاشك فى فردانه من العدول اولا لايمكن التمسك بعموم الرجوع لطرد الشك عنه و اما اذا كان ما يحكم به العقل من باب علل الحكم مثل ان يقال لعن الله بنى امية قاطبة و نعلم ان العلة لوجوب لعنهم هى مبغوضيتهم عند الائمة عليهم السلام لكونهم غير مؤمنين فحيث انه لايمكن

ان يكون ماهوعلة الحكم فى رتبة الموضوع له فلايكون لنا ان نأخذ قيد الايمان فى الموضوع ونتوقف فى صورة الشك فى ايمان فرد بل يتمسك بالعام وهوضابطة لطرد الشك ولايعنون فى هذه الصورة بعنوان ضدالخاص واما اذاشك فى ان القيد هل يكون قيدالموضوع اويكون من علل الحكم مثل قول القائل اكرم جيرانى وخصصه العقل بمن كان من اصدقائه فشك فى فرد انه من الاعداء او من الاصدقاء فايضا لايمكن التمسك بعموم العام لطرد الشك عنه لعدم احراز كون العام طارداً للشك فى المقام حيث لانعلم ان الصدق من علل الحكم او من مقومات الموضوع هذا كلامه رفع مقامه

والجواب عنه قده اولا بانه لافرق فيماذكره بين كون المخصص لفظيا اولبيا متصلا اومنفصلا فانه علل الحكم لايمكن ان يؤخذ فى الموضوع وثانيا يلزم عليه ان يقول بهذا القول فى صورة كون لب الارادة مخصصا ومعنوناً بعنوان ضدالخاص لانه لافرق فى عدم صيرورة الموضوع مركبا على قوله بين ان يكون لب الارادة معنونا كمافى المخصص اللفظى المنفصل امْلا .

و ثالثا ان التحقيق عدم اقتضاء للعام بالنسبة الى هذا الفرد كمال قال شيخنا العراقى قده لانه يكون له الاقتضاء حتى يكون الشك فى المانع فان العام لايتكفل بيان حكم الفرد من حيث صيرورته مصداقا له كمامر سواء كان العام معنونا بعنوان ضدالخاص اولايكون لمافى صورة فرضه قده من عدم امكان اخذماهو فى رتبة علة الحكم فى موضوعه ورابعا من اين لايمكن اخذ قيدالايمان فى الموضوع فى المثال المذكور لوقلنا بان العام يعنون بعنوان ضدالخاص فان الجهات التعليلية ترجع فى العقليات الى الجهات التقييدية .

ومن الوجوه للتمسك بعموم العام فى المخصص اللبى المنفصل ماعن بعض الاعيان(١)

---

(١) وهو الشيخ محمدحسين الاصفهانى قده فى نهاية الدراية عند متن الكفاية وهو قوله والسر

فى شرح كلام الاخوند قده وحاصله مع تنقيح مناهو ان القاء العموم من المتكلم بنحو العموم يدل على ان الحكم فعلى من جميع الجهات لا انه حيثى من جهة بعض المخصصات وظاهره انه لامنافى للعام فى عمومه اصلا و هكذا كل فرد بعد اكرم العلماء من المصاديق لايكون له مزاحم فى شمول الحكم له ثم اذا جاء المخصص اللفظى مثل لاتكرم الفساق من العلماء فهو يدل على ان العام يكون له المنافى فان عنوان الخاص مثل الفسق يثبت ان العام من هذه الجهة يكون ساقطا عن عمومه وليس شأن المخصص الا اثبات منافاة عنوان الخاص لعنوان العام و بالملازمة يدل على وجود المنافى اى وجود الفاسق فى العلماء والافيكون القاء الخاص لغواً لانه اذالم يكن العلماء الا العدول فليس وجه لالقاء الخاص لانه لافائدة فيه .

هذا فى المخصص اللفظى واما المخصص اللبى فلايكون كذالك بل يدل على المنافاة فقط وان لايشمل حكم الاكرام لفساق العلماء واما احراز ان الفاسق يكون فيهم فلايكون فى وسعه ولذا يتمسك بعموم العام لعدم احراز ان هذا الفرد يكون من المخصص ام لا لعدم العلم بوجود الخاص خارجاً و هذا هو الفارق بين اللفظى و اللبى .

ثم قال قده ايراد اعلى نفسه لايقال بان دلالة العام على عدم وجود المنافى متقومة بدلالته على عدم وجود المنافاة فاذا احرز بالخاص ان المنافاة متحققة بواسطة المخصص اللبى يدل بالملازمة على ان المنافى ايضا متحقق لان مثبتات الامارات

فى ذلك اى فى ان التمسك بالعام فى المخصص اللبى ممكن (فى صفحة ١٩٠) ولايخفى لمن رجع الى كلامه فى كتابه المذكور انه فى صدر البيان لم يفرق بين اللبى واللفظى من المخصص ثم فى وسطه قال و يمكن ان يقال وقرب وجه التمسك ثم قال لا يقال لانا نقول وادى الجواب بعبارة مغلقة اداها الاستاذ مدظله بتقريب ما ذكرناه .

حجة فلا فرق بين اللفظي واللبي في اثبات المنافي فاختل دلالته على عدم المنافي فلايمكن التمسك به لانا نقول صرف وجود المنافاة التي ثبتت بالمخصص اللبي لايثبت ان للعام مناف موجود ومايمنع عن دلالة العام وجودالمنافي لاصرف احتمال المنافاة لهذا الفرد الخاص ولايسقط ظهوره الا بالنسبة الى ما هو حجة اقوى حيث لايهدم المنفصل ظهوره وحيث لايدل الخاص على وجود المنافي لايضر بدلالة العام فلا ملازمة بين وجود المنافاة و وجود المنافي فيمكن ان يكون المنافاة دون المنافي .

والجواب عنه قده هو ان كل ماقاله يرجع الى ان يكون العام متكفلا لبيان مصداقية الفرد وحيث لايمكن كما مر ان يحقق الحكم موضوعه كذلك في المقام لايمكن التمسك بالعام في الفرد المشكوك ويقال انه ليس بمناف له وان كان جعل الكبريين لاثبات حكم الواقع وحكم المشكوك ممكناً كما في مورد اليدوالسوق حيث جعل الحكم لطرد الشبهة عن المصداق .

فتحصل انه لاوجه للتمسك بالعام في المخصص اللبي و جميع ما قيل في ذلك مخدوش .

الامر الثالث

قال الخراساني قده في الكفاية وهم وازاحة : ونقول في مقام شرحه وجوابه فاعلم انه لايمكن التمسك بالاطلاق في الشبهات المصداقية له و لوبناء على جواز التمسك بعموم العام في ذالك وذلك لان العام حسب ما اخترناه بعد التخصيص يكون افراده ضيقاً ولايضر بموضوعية الافراد الباقية تحته من حيث مصداقيته للحكم بخلاف المطلق بعد التقييد فان القيد يرجع الى الموضوع ويكون كالجزء له بحيث انه اذا شك في شرطه اوجزئه يكون الشك في اصله تحقق الموضوع ولايقول عاقل

بتحقق الحكم مع الشك فى وجود موضوعه فانه لايحكم بصحة الصلوة مع الشك فى حصول شرطها بواسطة التمسك باطلاق الدليل و الافيلزم ان يقال بان هذ اليس شرطاً لهافلاشك فى ان الشك فى حصول الشرط والجزء لامجال لرفعه بالتمسك بالاطلاق.

فاذا عرفت ذلك فنقول قال قده بانه ربما يتمسك بعموم العام فيما اذاشك فى فرد لامن جهة التخصيص بل من جهة اخرى كمااذا شك فى صحة الوضوء بمايع مضاف فصارمتعلقا للنذرفقيل يصح الوضوء بواسطة التمسك بعمومات وجوب الوفاء بالنذر فيستكشف منه صحته لان الوفاء به واجب و كلما يجب الوفاء به فلا محالة يكون صحيحاً والافلا وجه لوجوب الاتيان مع عدم الصحة.

وربما يؤيد لمرامه بماوردفى صحة الاحرام قبل الميقات بالنذروهكذا نذر الصوم فى السفر فانه وان كان الاحرام قبل الميقات كالصلوة قبل الوقت غير صحيح و هكذا يكون الصوم فى السفرحراماًو لكن بعد النذر بسببه يصير صحيحاً فاى ؟ اشكال فى ان يكون كل مورد شك فى جوازه ايضا يتمسك بعموم الوجوب ويقال بالصحة.

ثم انه قده اجاب بما حاصله هو ان العناوين الثانوية مثل النذر واطاعة الوالد لا يكون عموماتها متكفلة لرفع الشك عن العناوين الاولية اللتى اخذ الحكم مع الموضوع متعلقاً للعناوين الثانوية مثلا شرط صحة النذر هو كونه راجحاً و شرط وجوب اطاعة الوالد هو كونه ما امر به مباحاً وحلالا فانه لايكاد يتوهم عاقل اذاشك فى حلية شيئى اورجحانه بعموم دليل وجوب الاطاعة او وجوب الوفاء بالنذر لاثبات الحلية والرجحان ثم قال قده نعم لابأس بالتمسك بالعام اذالم يكن الموضوع مقيداً بحكم واحرز القدرة على اتيانه فانه يمكن التمسك بعموم العام لانه لايريد اثبات حكم بواسطته وعليه فاذا كان العنوان الاولى حكما مثل الحرمة اللتى تضاد الوجوب فيقع التزاحم بين المقتضيين ويجب تقديم ماهواقوى ملاكا وهذا القول منه قده هو

الصحيح بخلاف ما قاله فی حاشيته علی المكاسب بانه يمكن الجمع العرفی بينهما حينئذ و ان لم يكن احدهما اقوی لا يؤثر شيئاً فلامحالة يصير محكوما بحكم آخر كالاباحة اذا كان احدهما مقتضيا للوجوب و الاخر للحرمة .

فنقول انه لامعنی لقوله ربما يتوهم التمسك بالعام لامن جهة التخصيص الآن يقال بانه يكون من باب التمسك بالمطلق فی ما اذا شك فی وجود القيد ومعنی قوله لايتوهم عاقل هو ماذكرناه فی صدر البحث من نكتة عدم جواز التمسك فی هذا المقام و لو قلنا به فی الشبهة المصداقية فی العام ثم قال اما التأييد بالصوم فی السفر و الاحرام قبل الميقات فلاوجه له لان الدليل الخاص دل علی الصحة و نقول ان الروايات علی اربع طوائف: روايات وجوب الوفاء بالنذر وروايات صحة الصوم (١) وفی السفر و عدم صحته فيه وروايات الاحرام قبل الميقات بالنذر (٢) وروايات (٣) وجوب كون متعلق النذر راجحا ومادل علی الصحة فی الموردين يكون حاكما علی مادل علی شرطية الرجحان فی ساير الموارد ويدور امر الحكومة بين ان يكون الخروج من باب التخصيص اى

---

(١) اقول وهی علی ما تفحصنا فی الوسائل ج٧ باب ١١ من ابواب من يصح منه الصوم فی صحة الصوم فی السفر بالنذر .

(٢) فی الوسائل ج٨ فی باب ٩ من ابواب الواقيت وفی باب ١١ و١٣ من ابوابها .

(٣) اقول لم نجد بهذا المضمون رواية ولذا صار محل الخلاف بين الفقهاء نعم فی الوسائل ج١٦ فی كتاب النذر ص١٨٢ عقد صاحب الوسائل الباب الاول من ابوابه بهذا العنوان عند قوله باب انه لاينعقد النذر حتی يقول لله علی كذا ويسمی المنذور ويكون عبادة فانه استظهر من الروايات فی الباب الواردة فيما هو العبادة ان المنذور يجب ان يكون عبادة ولا يكون العمل عبادة الا ان يكون راجحاً ولكن لايمكننا الاستدلال بها لان موردها الحج والهدی ولا يكفی ذالك لاستفادة العموم .

تخصيص دليل الرجحان بان يقال لا يشترط الرجحان فى الموردين وان يكون خروجه من باب التخصيص فيقع الاشكال من هذه الجهة او لا وثانيا يقع الاشكال من حيث ان الصوم و الاحرام من العباديات وامر الوفاء بالنذر توصلى فكيف يمكن اثبات تعبديتهما به .

فاجاب الخراسانى قده عن الاول بان النص كاشف عن رجحانهما ذاتاً فى السفر وقبل الميقات و عدم الامر بها استحباباً كان المانع قد ارتفع بالنذر و فيه ان هذا الجواب لايناسب ماورد فى الروايات من ان الاحرام قبل الميقات كالصلوة قبل الوقت فان هذا التعبير مشعر بعدم الملاك له قبلها (٣) واجاب ثانياً بانه يمكن ان يكون النذر سببا لرجحانهما بمقارنته لهما فان المانع من رجحان الاحرام قبل الميقات اللذى كان كالصلوة قبل الوقت قدارتفع بواسطة النذر وفيه ان العناوين الثانوية لاتقدم على العناوين الا ولية فان النذر لا يمكن ان يثبت الرجحان مالم يكن المتعلق راجحا قبله .

والجواب الثالث انه يمكن ان يحصل الرجحان لابمقارنة النذر بل من باب الامر المتعلق بالوفاء به فيكون الرجحان فى مقام الامتثال حاصلا لانه يحصل بعد الامر بالوفاء بالنذر وعلى جميع التقادير يكون الحكومة على نحو التخصص لا التخصيص فى الموردين .

---

(٣) اقول على فرض شرطية الرجحان لايمكن اثباته بالنذر على جميع التقادير فى الجواب لان المرادبه هو ان يكون العمل راجحا مع قطع النظر عن النذر فلو كان صحة النذر متوقفة على الرجحان والرجحان متوقفا عليها لكان هذا هو الدور الواضح واما فى الموردين المنصوصين فبعد قيام الدليل على الصحة لافرق بين ان يكون الخروج عن مادل على وجوب الرجحان بالتخصيص اوالتخصص على فرض وجود كبرى كلية لفظية وفيه تامل .

وفيه انه لاطريق لنا لاثبات هذا لان المصلحة في الوفاء و الامر تعلق به ولايوجب هذا ايجاد مصلحة في العمل الماتى به حتى يصير راجحا فلايكون الامر سببا لرجحانه وثانيالايبقى عليهذاانذرغير صحيح فبكل عمل تعلق يصير الامر بالوفاء سببا لرجحانه وان كان مرجوحا وقبيحاً .

واما الجواب عن اشكال العبادية والتقرب فعلى فرض تسليم حصول الرجحان في المتعلق فلااشكال لانه يمكن ان يتقرب الى الله بالعمل الراجح واما على فرض تسليم ماذكرنا من الاشكال فهو ايضا مشكل لعدم حصول التقرب بماهوغيرراجح بل مرجوح .

تتمة

ربما يتوهم على القول بتعنون العام بعنوان ضد الخاص التهافت بين قولهم بجواز التمسك بعمومه اذا كان المخصص مجملا بان يكون امره دائراً بين الاقل والاكثر مثل ان يكون المراد من الفاسق الخارج عن حكم اكرام العلماء مرددا بين كونه مرتكب الكبيرة فقط اواعم منه ومن مرتكب الصغيرة فانهم قالوا حيث ان الشك هنا يكون هنا في زيادة التخصيص يكون الاصل عدمها بخلاف المقام فانهم لايقولون بالتمسك بالعام مع الشبهة في المصداق للمخصص فاى فرق بينهما فان هذا ايضا يرجع الى الشك في زيادة التخصيص بالنسبة الى هذا الفرد وعدمها والاصل عدم زيادته .

والجواب عنه(١) ان العام حيث لايكون متكفلا لحكم الفرد كمامر لايمكن

---

(١) اقول هذا الجواب يكون على فرض عدم تعنون العام رافعا للاشكال ولكن على فرض التعنون ففي المثال المعروف اكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء يجب احراز

التمسك به بخلاف صورة كون المخصص مجملا فانه لايرجع الى ذلك .

فى استصحاب العدم الازلى

لادراج المشكوك تحت العام

ثم انه ربما يتوهم فى المقام بانه اذا شك فى مصداقية شيء للمخصص الرجوع الى استصحاب العدم الازلى لادراج المشكوك فى العام بان يقال بان الاصل عدم كون هذا الفرد من الفساق فيكون من العلماء العدول فيشمل العام و هو وجوب اكرام العلماء لاالفساق وقبل الورود فى هذا البحث من حيث جريان الاصل وعدمه يجب ان يعلم ان محل النزاع فى جريان استصحاب العدم الازلى وعدمه يكون فى اى مورد من الموارد .

فنقول لاشبهة فى انه يجرى فى صورة كون المركب اللذى نشك فى جزئه مركبا من جوهرين مثل شرطية فرى الاوداج الاربعة مع وجوب كون الحيوان مواجها الى القبلة و غيره حين الذبح فى الحلية فانه اذا شك فى وجود احدها يرجع الى الاصل لاثبات عدمه وكذا اذا كان مركبا من عرضين والعرض وان كان لايمكن انفكاكه تكوينا عن الموضوع ولكن يكون لسان الدليل بحيث جعل فيه النظر الاستقلالى الى كل واحد منهما عليهدة ولايكون النزاع ايضا فى صورة كون المركب ذاتاً و صفة و قامت القرينة على ان الاتصاف غير دخيل بل الصفة بالاستقلال يكون محل النظر فى الدليل فانه ايضا يمكن استصحاب عدم الصفة عند الشك فيها مثل صورة كون المانع هو الفسق لاكون الشرط لوجوب الاكرام

عدالة كل فرد ومشكوك الفسق يكون مشكوك العدالة ايضا ولو من ناحية الشبهة فى المفهوم فكيف يتمسك بالعام فيه دون ما اذا شك فى المصداق .

هو العدالة ولا يكون النزاع ايضا فی صورة احراز ان القيه يكون بنحو الوصفية فانه لايجری الاصل بالنسبة اليه لانه مثبت بل النزاع فی صورة كون المركب ذاتا و صفة احرازا لاتصاف دخيلة و الكلام فی انه هل يمكن اثبات الاتصاف بواسطة اصالة العدم ففی المثال السابق اذا كان اتصاف زيد بالعدالة شرطاً لوجوب اكرامه والاتصاف بعدم الفسق فهل يمكن اثبات ذلك بواسطة اصالة عدم الفسق ام لا .

فمن قال بجريان الاصل يقول به ومن قال بانه مثبت و الاصل المثبت لاتجری لايقول به فاذا عرفت ما ذكرناه من تحرير محل النزاع .

فنقول احسن ماقيل فی المقام هو ماعن شيخنا الاستاد النائينی قده فی هذا ويذكر لتوضيحه مقدمات المقدمة الاولی هی كلامه السابق فی ان العام يتصف بنقيض الخاص بالبيان السابق وهو ان العام بعد التخصيص اما ان يكون مقيدا بالقيد او يكون مطلقا او مهملا والاهمال غير ممكن لان المتكلم حكيم و الاطلاق خلاف غرضه فانه لو كان مطلقا فای فائدة لذكر القيد فيتصف العام بنقيض الخاص لامحالة فاذا قال اكرم العلماء الاالفساق منهم يكون معناه ان من هو موضوع الاكرام هو العالم العادل من غير فرق بين المخصص المتصل والمنفصل غاية الامر فی المتصل لاينعقد الظهور من اول الامر وفی المنفصل ينعقد الظهور فيه ويقطع حجيته واما لب الارادة فهو مقيد .

وفيه انه قدمر منا اختيار شق ثالث وهو غير الاطلاق وغير الاتصاف والتقييد وان كان مثله فی المعنی وهو ان العام بعد تخصيصه يضيق دائرة افراده مثل ماذا مات بعض افراد العالم من الفساق او العدول فكما انه يوجب قلة افراد العام فهكذا فی المقام .

المقدمة الثانية هی ان المركب من القيد والمقيد قدثبت فی المقدمة الاولی انه يكون اللازم هو ضم نقيض الخاص الی العام ولكن لايلزم من ذلك كونه بنحو الاتصاف فقط بل من الممكن ان يكون بنحو المقارنة او الاتصاف و النعتية الاان

يدل دليل على كونه بنحو النعتية و الان نريد ان نثبت بالبرهان انه لايمكن ان يكون القيد الابنحو النعتية وهوان العرض في وجوده مفتقر الى الموضوع ووجوده في نفسه عين وجوده في غيره .

فاذا ثبت مقارنة الذات مع الصفة بمقتضى المقدمة الاولى يثبت ان هذه الذات متصفة في الرتبة السابقة على المقارنة لان الذات قبل ملاحظة المقارنة اما ان تلاحظ مع القيد اومطلقا اومهملا والاطلاق والاهمال لازمه التهافت وعدم كون المتكلم حكيماً فان ذكر القيد مع عدم لحاظه بل لحاظ عدمه حين ملاحظة الاطلاق واضح التهافت فلابد ان يكون القيد ملاحظا في رتبة الذات بنحو النعتية فيكون الحلول مقدماً على المقارنة فثبت ان القيد يكون بنحو النعتية .

المقدمة الثالثة في انه يجب ملاخطة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فانه لاقوام للصفة بدون الموصوف ويكون التقابل بين كان الناقصة وليس الناقصة بالعدم والملكة فاذا قيل زيد ليس بعالم يكون معناه ان مامن شأنه ان يكون عالماً لايكون كذلك فتكون النسبة بين الصفة المنتفية عن الموصوف هو الربط السلبي لاسلب الربط فكما انه يحتاج وجود الصفة واثباتها للموصوف الى وجود الموصوف كذلك سلب الصفة عنه ايضا يحتاج الى وجوده وهذا بخلاف مفاد كان التامة وليس التامة كما انه يكون في الجوهرين و العرضين كذلك فانه لااحتياج الى اثبات الموضوع ولكن الذات و الصفة قدعرفت ان قاعدة الفرعية تمنع عن ملاحظة الصفة بدون الموصوف .

فاذاعرفت هذه المقدمات تعلم انه لايكون مجال لاستصحاب العدم الازلي فانه اذا لم تكن المرئة لم تكن القرشية فاذاوجدت لانعلم انها متصفة بها ام لافلايمكن جريان استصحاب العدم الازلي فاذا كان لنا عام بان يأس القرشية الى ستين سنة ويأس غيرها الى خمسين سنة و شك في ان هذا الفرد قرشي ام لا لايمكن ادر اجها

تحت عموم الحكم لغير القرشية بواسطة استصحاب عدم القرشية لان مقتضى المقدمة الاولى هو ان المرئة الغير القرشية متصفة بالعدم النعتى حكمها كذا .

وبمقتضى المقدمة الثانية ثبت الاتصاف بنحوالنعتية بالعدم اى عدم القرشية و بمقتضى المقدمه الثالثة و جود الصفة محتاج الى وجود الموصوف و نحن حين لم تكن المرئة لايكون لنا اثبات اتصافها بعد القرشية حتى نستصحبه حين الشك وهوآن وجودها وهكذااذا كان الشبهة فى مصداقية شيء للمخصص اوللعام فادراج الفرد بواسطة الاصل تحت العام كذلك لااساس له الاعلى نحو الاصل المثبت لان اللازم العقلى لقولنا انه حين لم يكن الموصوف لم تكن الصفةهو عدم وجود الصفة بعد وجود الموصوف بمعنى اثبات عدم الاتصاف لعدم الحالة السابقة لعدم الاتصاف لما ذكرنا من انه يحتاج الى الموضوع و لم يكن قبل هذا حاصل كلام شيخنا النائينى فى المقام .

والجواب عن المقدمة الاولى قدمر فى ذيلها فلاوجه لتكراره واما الجواب عن المقدمة الثانية فهوان العدم حيث انه لايكون شيئاً لايكون معنى لاتصاف الموضوع به فلامعنى للقول بان عدم شيء لشيء يكون من باب ربط سلبى لاسلب الربط خلافا للمنطقيين بل الحق معهم ومعنى العرض هوانه اذاوجد فى خارج وجد فى الموضوع لاان المعدوم ايضا يوجد فى الموضوع فانه على قول شيخنا الحائرى قدهان لنا العقل وان فرض عدم كوننا من المعقوليين فنحكم بمقتضاه .

مضافاً بانه نقلب عليه ما قال فى الوصف من انه هل يكون مقيداً به او مطلقاً او مهملا فنقول المقارن ايضا يكون الذات بالنسبة اليه مطلقا او مهملا اومقيداً .

ثم انه قيل فى مقام الجواب عنه قدهبان المقدمة الاولى لاتنكر فان الموضوع بعد ذكر القيد ينقلب ويصير مقيداً ولكن لابنحوالاتصاف بل بنحو المقارنة فيكون

هذا القائل منكراً للمقدمة الثانية فان الوصف اذا كان فى لسان الدليل مستقلا لاوجه لارجاعه بنحو النعتية الى الموصوف نعم فى الامر الوجودى مثل العدالة يجب ان يتصف الموضوع به فاذا قيل اكرم العالم العادل يجب ان يكون العدالة محرزة واما العدم فلايصير قابلا للاتصاف به لانه لايكون بازائه شيء بل هذا العدم على الاصطلاح محمولى فيمكن ان يقال لم يكن زيد و لم يكن فسق فى السابق فوجد زيد وشك فى وجود الفسق فيستصحب العدم المحمولى فلااشكال فى جريان اصل العدم الازلى فيمكن فى صورة الشك فى القرشية استصحاب عدم الانتساب الى القريش بعد وجود المرأة و لاوجه لاثبات اتصاف المرأة بعدم الانتساب الى القريش حتى يكون لازماً عقلياً .

وفيه ان قوله العدم حيث لايكون له مابازاء لايمكن الاتصاف به يلزمه عدم صيرورة هذا العدم جزء الموضوع و لوبنحو المقارنة فان العدم لااثر له فلامعنى لقبوله المقدمة الاولى عنه قده فان قال بان عدم الفسق من حيث انه يكون مرأتا للعدالة يكون مقارناً و العدالة امر موجود فنقول له ايضا فعليهذا صار هذا العدم من الامور الموجودة اللتى يمكن ان يكون له مابازاء ويجب ان يقول بصحة اتصاف الموضوع بالامر الوجودى .

والحاصل ان قال بانه عدمى نقول كيف صار جزء الموضوع وان قال انه وجودى نقول كيف لايصح الاتصاف هذا اولا وثانيا ان القضية السلبية قضية وله موضوع ومحمول ورابط لكن الرابط سلبى اى يكون للموضوع ربط (١) سلبى الى المحمول لانه يكون

---

(١) اقول قوام القضية فى الذهن وله موضوع ومحمول ونسبة ذهنية والقضية وان كان مقتضى صدقها الانطباق على الخارج ولكن معنى السلبى هوانه لوتفوه محالا انيكون للعدم نحووجود فى الخارج يكون هوعدم اتصاف الموضوع بهذا المحمول لانه يكون

من باب سلب الربط و ثانیا ان نقیض القرشیة عدمها لاعدم الانتساب الی القریش نعم استصحاب العدم المحمول مثل عدم الفسق و عدم القرشیة من لوازمه العقلی هو عدم اتصاف المرئة بالقرشیة والرجل بالفسق و هو غیر جار بالنسبة الی الاثر العقلی ولایخفی علیکم ان رد مقدمات شیخنا الاستاذ قده لایکون لازمه قبول جریان الاستصحاب بل یجب بعده بیان کیفیة جریانه فانتظر ،

ومن الطرق لجریان الاصل فی المقام طریق الخراسانی قده فی الکفایة فانه قال ان الباقی تحت العام بعد تخصیصه بالمنفصل او کالاستثناء من المتصل لما کان غیر معنون بعنوان خاص بل بکل عنوان لم یکن بذالك العنوان ای العالم اذا خصص بغیر الفاسق یکون کل العناوین غیر عنوان الفاسق باقیا فیه والخارج فقط هو الفسق کان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعی فی غالب الموارد الا ماشذ ممکناً فبذالك

له وجود واقعا فی الخارج ومعنی المقارنه والجزئیة للموضوع لایکون الامحدودیة موضوع الحکم من حیث المصداق وحد الشیء نفاده.

کما انه مدظله یقول تقریباً لعدم اتصاف العام بنقیض الخاص ولا ادری کیف تمسك فی ردکلام شیخه الاستاذ بکلام الحائری قده وقال بان العرض اذا وجد فی الخارج یحتاج الی الموضوع و قال بان العدم لیس بشیء حتی یحتاج استصحابه الی الموضوع وهنا انقلب الکلام وصار الربط موجوداً فان ربط شیی بشیء یستدعی وجود المربوطین وقد اوردنا علیه هذا بعد الدرس ولم یأتنا بمقنع .

واما قوله وثالثا فهو بهذا التعبیر یکون من المشاحة فی اللفظ فان معنی عدم القرشیة هو عدم الانتساب الی القریش فان کان التعبیر هو ان نقیض القرشیة عدمها لاعدم الاتصاف بها حتی یحتاج الی الموضوع فهذا القائل یکون فی صدد نفی الاتصاف والمقارنة فقط ولا وجه لهذا الاشکال علیه .

يحكم عليه بحكم العام وان لم يجز التمسك به بلا كلام .

وحاصل مرامه قده ان العام مثل اكرم العلماء الا الفساق منهم يكون الخارج عنه هو الفاسق وهو يكون له فرد التزامى وهو عدم الانتساب الى العدالة كما ان العادل يكون له فرد التزامى وهو عدم الانتساب الى العدالة فغير المنتسب الى الفسق هو العادل وغير المنتسب الى العدالة هو الفاسق فاذا احرز عنوان العام ولم يحرز عنوان الانتساب الى الفسق يمكن ان يستصحب عدم الانتساب اليه و يترتب عليه الاثر لان العام غير معنون بعنوان ضد الخاص فلا يلزم اثبات الاتصاف بعدم الفسق ليكون مثبتاً.

وقد اشكل فيه بان المستصحب يجب ان يكون اما حكما او موضوعاً ذى حكم ففى المقام ان كان الاستصحاب لادخال هذا الفرد تحت عموم الحكم به فهو بواسطة انطباق عنوان العام عليه يكون داخلا حيث يكون عالماً لعدم تعنونه على الفرض بعنوان ضد الخاص وان كان لاخراج الفاسق فهو خارج ولا احتياج الى هذا الاصل ويمكن الجواب عن هذا الاشكال بان استصحاب العدم يكون لترتيب اثر النقيض فهنا يكون استصحاب عدم الانتساب الى الفسق لترتيب اثر العدالة ويكون من باب اثبات موضوع لحكم شرعى وهذا شأن كل استصحاب عدمى.

ولكن الجواب الصحيح عنه هو ان عدم الانتساب الى الفسق لا يكون فى موضوع الدليل فان الخطاب باطلاقه(١) يقتضى ان يكون الصفة حالة فى الموصوف فاذا قيل

---

(١) اقول لامعنى لاطلاق الخطاب هنا فانه يكون الكلام فيما اذا شك فى كونه وصفاً او مقارناً والافما هو المحرز كونه مقارناً لو كان للخطاب اطلاق كذلك يمكن ان يستصحب بدون اشكال المثبتية وحاصل مراده هو ان الدليل دل على ان الانتساب الى الفسق كان فى لسان الدليل ويكون له الاثر فاللازم اثبات عدم الاتصاف واصالة عدم الانتساب الى الفسق لا تكفى فى اثبات الاتصاف بعدم الفسق وبعد ففيه التأمل من حيث ان الفاسق ليس الامن هو منتسب الى الفسق فاذا احرز بالاصل عدم الانتساب اليه يكفى لترتيب اثر النقيض لخفاء الواسطة .

اكرم العالم العادل يكون معناه ان العدالة التي يكون موصوفها زيداً يكون لها الاثر فعدم الانتساب الذي يكون لازم هذا المعنى يحتاج الى مؤنة زائدة ولا يتعدى عما دل عليه الخطاب فلا وجه لجريان الاستصحاب بهذا البيان .

وقد انتصر شيخنا العراقي للمحقق الخراساني (قدهما) بان تقديم الخاص على العام حيث يكون من باب تقديم اقوى الحجتين على الاخرى و الحكم يكون فعليا ولا يقبل ما هو مناف له يمكن ان يقال بان الحكم باكرام العالم مع وصف العدالة حيث ينافيه الانتساب الى الفسق فلا محالة يجب ان لا يكون هذا الانتساب حتى يمكن ان يكون الحكم فعليا فنفهم ان وجوب الاكرام لا يكون فعليا الا بعد اثبات عدم الانتساب الى الفسق وهو يثبت بواسطة الاصل وهذا هو الاثر له حيث يوجب رفع ما هو مناف لفعلية حكم العام .

وفيه ان هذا وان كان صحيحاً لكن ليس تحت الخطاب بل يكون من الملازمات العقلية ونحن في صدد ان يكون الاستصحاب فيما يترتب عليه الحكم الشرعي وهو الاتصاف بالعدالة في وجوب الاكرام وعدم الاتصاف بالفسق في عدم وجوبه .

طريقنا في جريان اصل العدم في المقام

ثم ان لنا طريقا في واثبات استصحاب العدم الازلي يجب التوجه اليه وهو يحتاج الى مقدمات الاولى انه لا شبهة في ان صقع القضية يكون هو الذهن فانها مركبة من امور ثلاثة الموضوع وهو الوجود الجوهري(١) والمحمول وهو الوجود الرابطي والربط وهو

(١) اقول لا يخفى عدم لزوم كون الموضوع الوجود الجوهري في جميع القضايا وان كان تعبيره مدظله في جميع الموارد بهذا النحو وذلك لان قول القائل العلم نور لا يكون*

الوجود الرابط فان الذهن يفرق المحمول عن الموضوع ويحمل عليه ويرى رابطة بينهما سواء كان له ما بازاء فى الخارج كالامور الوجودية فى الخارج مثل قول القائل زيد عالم او لم يكن موجوداً مثل قوله زيد معدوم و لكن ماهو فى الخارج لايكون الاوجوداً واحداً فان زيداً وعلمه وجود واحد ويكون العرض فيه مرتبة من وجوده وليس الخارج الاالذات و العرض ولا يكون الوجود الرابط فيه فتقييد شيء بشيء يكون صقعه الخارج فان كون العلم فى زيد يكون فى الخارج و كذلك الفسق والعدالة .

المقدمة الثانية لايخفى ان استصحاب الامر الوجودى يكون لترتب اثر الوجود مثل استصحاب حيوة زيد لترتيب الاثر الذى هو وجوب النفقة ولكن فى الامور العدمية يكون لطرد اثر النقيض وهو الوجود فان استصحاب عدم العدالة يكون لترتيب اثر النقيض وهو طرد آثار العدالة ولايخفى ان اثر المركب ينتفى بانتفاء احد اجزائه فيكون حكم القضية منتفياً بانتفاء احد اجزائها اما الموضوع او المحمول فينتفى الحكم بالاكرام بعدم زيد او بعدم العدم مع وجود زيد الموضوع ولايخفى ايضا ان وجود الاثر الشرعى للشيء بقاء يكفى للاستصحاب ولو كان حين حدوثه بلا اثر فان زيداً حين لم يكن لم يكن لعدم عدالته الاثر ولكن حين الوجود يترتب الاثر عليها فيكفى فى الاستصحاب وصحته هذا الاثر .

المقدمة الثالثة لاشبهة ولاريب فى ان اثر المركب متأخر عنه وجوداً وعدماً فان زيدا العادل يكون وجوب العدالة متاخراً عنه وهكذا عدم العدالة او عدم زيد يكون عدم وجوب الاكرام متاخراً عنه .

---

*موضوعه الجوهر وهكذا قوله البياض لون مفرق للبصر فهذا التعبير تعبير تسامحى محمول على الغالب .

ثم ان ترتیب الاثر تارة یکون فی لسان الدلیل بین الطبیعتین مثل ان یقال ان الشرط المخالف للکتاب یبطل العقد فان هذه الطبیعة وان کانت مرآتا للخارج ولکن الخارج یکون ظرف وجوده وکذلك النسبة بین القرشیة و الیأس الی ستین سنة فان طبیعی الیأس الی ستین یکون فی صورة کون المرئة قرشیة .

وتارة یکون الحکم علی الوجود الخارجی مثل الماء اذا بلغ قدر کر لا ینجسه شیء فانه بعد وجود الماء فی الخارج و کونه بقدر الکر یرد علیه الحکم بعدم النجاسة فمن یجری استصحاب العدم الازلی فی مثل الشك فی القرشیة یکون من باب ان الحکم یکون بین الطبیعتین فیمکن ان یقال المرئة لم تکن قرشیة فکذالك یجر عدمها الی حین الشك فی وجودها واما اذا کان الحکم علی الخارج فحیث لا یکون الکر فی الخارج حتی یکون علیه الحکم فاذا شك فی حصول الکریة لا یمکن استصحاب عدمها لیترتب علیه الحکم بالتنجیس فانه لا ازل له حتی یستصحب .

واما جریان استصحاب عدم القرشیة فالنعتی منه جاری المرئة حین لم تکن ، لم تکن قرشیة فاذا وجدت وشك فیها نستصحب عدمها النعتی .

فاذا عرفت (١) ماذکرنا من المقدمات فنقول فی المقام حین لم یکن هذا الدم الموجود فعلا موجودا لم یکن حیضا فاذا وجدوشك فی حیضیته نجری استصحاب عدمها فان مقتضی المقدمة الاولی والثانیة هو عدم دخل الوجود فی اصل الحکم فکما انه یکون اثر طبیعة الدم المربوط بالحیضیة ترتب احکام الحائض کذلك اثر عدم الطبیعة عدم ترتب احکامها فانه یکون نقیض وجوده واثر النقیض مترتب .

---

(١) لایخفی انه مدظله لم یتعرض فی الاصول لنتیجة المقدمات و قد اعترضوا علیه و نحن لتتمیم البحث فی الطبع قداخذنا مارأیت عما کتبنا فی الفقه تقریراً لبحثه ایضا فی هذه المسئلة بعد ترتیب المقدمات هذه ثم ببیان آخر .

وبمقتضى المقدمة الثالثة ان العدم لاينقلب الى الوجود بواسطة وجود احد اجزائه فاذا وجد الدم لم ينقلب عدم الحيضية الى الوجود فيكون ثابتا فى حال عدمه والاثر يكون لنقيض كان الناقصة وهو عدم كون الدم حيضا لالليس الناقصة حتى يكون معناه اتصاف الدم بعدم الحيضية فلايقال ليس الدم حيضا بل يقال لم يكن بحيض وبالوجدان ترى ان عدمه مستمر ولشدة الوضوح اشكل فيه فجريان الاصل الازلى لااشكال فيه : واما اثبات اثرالاستحاضة فيكون لحكومة هذاالاصل على اصالة عدمها .

ولكن بعد فى المقام اشكال وهو ان الاصل لايجرى هنا لاوله الى الفرد المردد لان الشك فى كون الدم بدون توالى الثلاثة حيضا امالافعلى فرض عدم شرطية التوالى يكون حيضا قطعا وعلى فرض شرطيته لايكون حيضا قطعاولايجرى الاصل فيهولعل مافى حواشى بعض نسخ طهارة الشيخ الاعظم الانصارى قده من الاشكال فى الاصل هنايكون لهذه النكتة لالااشكال فى الاصل الازلى فتدبر .

فصل فى وجوب الفحص عن المخصص

فى جواز العمل بالعام وعدمه

ثم ان العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص هل يجوزام يجب الفحص ؟ فيه خلاف : فمن قائل بوجوب الفحص مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بين المخصص المتصل وبين المنفصل فعند احتمال الثانى يجب الفحص دون الاول وهذا يفهم من دأب المتكلمين على ذكر القرائن متصلة اومنفصلة فروايات ائمتنا المعصومين عليهم السلام حيث يكون لها مخصص غالبا ولكن من دأبهم (ع) ذكره منفصلا فيجب الفحص عنه .

ثم ان الفحص عن المخصص هل يكون من باب الفحص عن الحجة مثل

اصل البرائة العقلية ام لافان هذا الاصل في صورة كون الدليل قبح العقاب بلا بيان يكون الفحص واجباً لاستقرار الحجة لان موضوعه عدم البيان فيجب الفحص ليظهر البيان لو كان موجوداً .

وربما يفرقون بين الاصل العقلي وهو قبح العقاب بلا بيان والاصل النقلي و سنده حديث الرفع فقالوا في الثاني بانه لاى دليل يجب الفحص فان مالايعلم مرفوع ولايكون في هذا الدليل ذكر عن الفحص : وفيه انه لافرق بين الاصل العقلي واللفظي في ذلك فان في الثاني ايضاقام الاجماع على وجوب الفحص فوجوب الفحص عنه فيه ايضايكون مثل الفحص عن المخصص ويمكن ان يقال في الدليل النقلي ايضا يكون العقل مستقلا بوجوب الفحص من باب استقرار الجهل حتى يثبت عدم العلم لان اللازم من القول بالعمل بالبرائة بدون الفحص هو هدم الدين فان الدليل الدال على كوننا مكلفين وعدم كوننا كالبهائم يحكم ايضا بوجوب الفحص و اما الشبهات الموضوعية فعدم وجوب الفحص فيها لايوجب هدم الدين ضرورة انه لوقلنا بان الماء المشكوك طهارته يكون طاهراوالشيء المشكوك في انه خمر او ماء يكون حلالا لايلزم سقوط حكم الاجتناب عن النجس والخمر فجريان الاصول الحكمية بدون الفحص يوجب هدم الدين بخلاف الاصول الموضوعية .

ثم انه هل يكون الفحص عن المخصص مثل الفحص عن المعارض ام لا؟ الحق ان الفحص عن المخصص فيما احرز ان دأب المتكلم على اتيان القرينة منفصلة يكون لاستقرار الظهور فان بناء العقلاء لايكون على الاتباع الا بعد الفحص بخلاف الفحص عن المعارض فانه يكون بعد استقرار الظهور فلا يقاس المقام به .

ثم الدليل على وجوب الفحص عن المخصص اولا يكون هو العلم الاجمالي

بوجود واجبات و محرمات فى الشرع الانور ففى كل مورد يجب الفحص حتى ينحل العلم الاجمالى سواء كان من موارد الاصول اويكون مثل المقام فان العلم الاجمالى بوجود مخصصات للعمومات الواردة فى الكتاب يمنع عن العمل بالعام قبل الفحص عنه وهى فى الكتب المعتبرة موجودة فلابد من الفحص فيها حتى يحصل العلم بالعدم.

فان قلت العام والخاص يكونان فى الكتب المعتبرة واما موارد الاصول فلا يكون فى الكتب المذكورة فان لنا كثيراً من الاحكام الواقعية من الواجب و الحرام ولايكون فى الكتاب فمن اين يطلب مايكون بياناً بالنسبة الى اصل البرائة قلت ان هنا علما اجماليا كبيراوهوالعلم بوجود واجبات ومحرمات وعدم كوننا كالبهائم وهذا قدا نحل بالعلم الاجمالى الصغير وهو العلم بوجود عدة من الاحكام فى الكتب اللتى بايدينا فانا لانعلم ان العلم الاجمالى الكبير هل بقى مع وجدان مافى الكتب شيء لانعلمه منه ام لافحيث يحتمل التطبيق ناخذ بما فى الكتب.

واما احتمال الواجباب و المحرمات فى اللوح المحفوظ فهوخارج عن محل الكلام لانانكون فى صدد وجدان ماوصل بواسطة الطرق المعمولة الينا وليس لنا الاالكتب المعتبرة.

وقد اشكل فى المقام بانه اذا فرضنا ان المخصصات اللتى تكون فى الشرع تبلغ الى اربعة آلاف فوجدناها جميعا فى كتاب الصلاة مثلا فينحل العلم و لايجب الفحص عن مخصص العام الوارد فى كتاب الحج و الديات مثلا مع ان الاجماع قائم على وجوب الفحص فلو كان السند هو العلم الاجمالى ففى هذه الصورة كيف يجب الفحص مع انحلاله.

فاجاب عنه شيخنا النائينى قده بما حاصله ان هنا علمااجماليا دائرا بين

الاقل والاكثر فان العلم الاجمالي بوجود مخصصات لعمومات الصلوه و هي اربعة الاف بعدوجدانهاينحل بواسطة وجدان هذا المقدار واما العلم الاجمالي الذي يكون دائرته اوسع وهو العلم بوجود مخصصات في ساير الابواب ايضا يمنع عن العمل بعموماته بدون الفحص فلنا بعد انحلال الاول علم اجمالي غيره بوجود مخصصات في ساير الابواب فيجب الفحص كما ان الخلوة مع الاجنبية روايات تحريمها بعضها في باب الطلاق وبعضها في باب الاجارة فلايكتفي بالفحص في باب واحد.

والحاصل اذا كان عنوان العلم الاجمالي دائراً بين الاقل والاكثر يجب الفحص لينحل العلم فيها مثل من يعلم ان دينه يكون حتما مأتين و يحتمل ان يكون اكثر وله دفتر فانه لايكون له جريان البرائة بعد فحصه في الدفتر ووجدان هذا القدرفانه يجب الفحص من اول الدفتر الى آخره حتى يعلم بعدم شيء آخر عليه.

و فيه ان هذا الكلام لايتم فان الغنم الموطوء اذا كان في اغنام ثم علمنا انه يكون في السود منهم لايجب الاجتناب عن غير السودفان البرائة تجرى بالنسبة الى الاكثر ولو كان احتمال الوجود في الاكثر ايضا.

و اللذى يصح في الجواب هو ان المخصص لايكون من الاول مختصا بباب بل يعلم انه يكون في جميع الابواب لاباب واحد بالخصوص حتى يكون وجدان البعض كافيا و قال شيخنا العراقي الاقل هنا مردد بين المتبائنين لانانعلم اما ان يكون مخصص باب الصلوة في بابها اوفي غيرها فيجب الفحص في البابين.

ثم ان شيخنا النائيني قده قال بان العام قبل الفحص عن مخصصه لاينعقد له ظهور و مقدمات الحكمة غير جارية مع احتمال المخصص و فيه انه قده ممن قال بان باب الفحص عن المخصص يكون مثل باب الفحص عن المعارض فكيف يقول بهذا الكلام هنا نعم هذا مقبول على مامرمنا من عدم قياس الباب بباب المعارض و انه لاينعقد الظهور قبل الفحص عن المخصص بعد علمنا بان داب المتكلم اتيان

القرائن منفصلة مثل دأب ائمتنا عليهم السلام هذا هو الاشكال الاول في العلم الاجمالي مع جوابه .

الاشكال الثاني هو انه لو كان المدار على العلم الاجمالي فاذا تفحصنا ولم نجد شيئا يكون مخصصاً فيلزم ان لانعمل على طبق العموم و لولم نجد المخصص لان العلم الاجمالي حيث لم ينحل لايكون لنا العمل بالعموم مع ان الاجماع على خلافه وفيه ان العلم الاجمالي يكون بوجود مخصصات بحيث لو تفحصنا عادة لوجدناها في الكتب لانه يكون مطلقا فاذا تفحصنا ولم نجد يجب العمل على طبق العموم او الاصل العملي .

الدليل الثاني لوجوب الفحص هو عدم الظهور للكلام قبل الفحص اذا كان المتكلم ممن دأبه اتيان القرائن المنفصلة لكلامه فانه لايتبع العقلاء من كان دابه كذلك في الاخذ بظهور كلامه الابعد الفحص عن مخصصه فلاينعقد الظهور للكلام اصلا وماهو المتبع هو الظهورات .

فان قلت احتمال التخصيص هنا ليس ازيد من العلم بالمخصص فان القرائن المنفصلة تكون هادمة للحجية لاالظهور فكيف في صورة احتماله يقال بانه لاينعقد الظهور قلت(١) حيث ان دأب المتكلم على اتيان القرينة منفصلة يكون الكلام مما

---

(١) اقول جوابه هذا مختصر لايشبع الجواب بل يمكن ان يقال في الجواب اولا انا لانسلم المبنى بان العام بعد التخصيص بالمنفصل يسقط حجيته فقط بل نقول بعدوجدان المخصص انه هادم للظهور ايضا وعلى فرض التسليم يكون فيما لاعلم بوجود مخصصه فعلا ثم نجده بعده .

و اما ما يكون مخصصه المنفصل موجوداً في ذيله كما هو الموجود في الكتب بابدينا و لوكان عند الصدور منفصلا فلا نقول بانعقاد الظهور بل يكون

يحتف بما يحتمل قرينيته للتوقف في ظهوره.

ثم ان شيخنا النائيني قده قال بان الدليل تام لكن على حسب مازعم من مبناه الفاسد عندنا وهو ان للعام دلالة على العموم الافرادي بالوضع و دلالة على العموم بمقدمات الحكمة و بعبارة اخرى الفاظ العموم موضوعة لسعة ما يراد من المدخول كما عليه الاخوند قده لالسعة ما ينطبق عليه المدخول فيجب احرازما يراد بواسطة مقدمات الحكمة وحيث ان المقدمات في ما كان دأب المتكلم اتيان المخصص منفصلالايمكن جريانها في هذه الصورة فلايمكن العمل على العام بعمومه قبل الفحص عن المخصص فزعم انه لولم يكن الاحتياج الى المقدمات لم يكن وجوب الفحص.

وفيه ان المبنى فاسد فان ادوات العموم موضوعة لسعة ماينطبق عليه المدخول لالسعة مايراد منه ولكن نقول بان الظهور لاينعقد من الاول ولو كان الاداة لسعة ماينطبق عليه ولافرق في عدم انعقاد الظهور بين الاصول والامارات فان دليل الاصل

عندنا كالقرائن المتصلة والمناط على الظهور عندنا لاالظهور عند الراوي عند اول آن القاء الكلام اليه.

وفيما لايكون المخصص موجوداً بالفعل كما هو محل الكلام يكون و جوده محتملا فعلى مبنى القائل بأنعقاد الظهور يجب ان يقال ان الظهور ينعقد و لكن ليس بحجة كما هو مبنى الاستاد مدظله.

لاان يقال ان الظهور غير منعقد من الاول ودأب المتكلم على اتيان القرائن منفصلة يوجب احتمال وجود القرينة وعدم العمل على طبق الظهور كما انه يمكننا ان نقول بانعقاد الظهور ولكن بعد وجدان القرينة يسقط الظهور والحجية كلاهما وكان هذا توهم الظهور الى الان لاالظهور الواقعي.

ايضا امارة فيتوقف فى دلالة رفع مالايعلمون قبل الفحص عن دليل مثل الامارة والعلم غاية الامر وجدان الامارة والعلم يكون موجباً لرفع موضوع الاصل وهو الشك فيكون وارداً بخلاف وجدان المخصص فانه يكون حاكما على العام لان موضوعه ليس الشك بل هو يكون فى مورد الشك .

نعم فى الدليل العقلى مثل قبح العقاب بلا بيان لايجيىء هذا الدليل فعدم انعقاد الظهور مشترك بين الاصل والامارة(١) .

الدليل الثالث لوجوب الفحص هو ان للمولى بعد احراز مولويته وظيفة وهى انه يجب عليه ان يبلغ ما عنده من التكاليف بعبيده بالطرق المعمولة و هو انزال الكتب وارسال الرسل وقد بلغ كذلك و للعبد ايضا وظيفة وهى انه يجب ان يتفحص عما يعلم انه يكون مراد مولاه فيجب عليه الفحص فى الكتب والسؤال عمن هو اهل له ليتضح عليه مايكون عن المولى من التكاليف ولاعذر له بدونه فان تفحص عادة ولم يجد ولو كان فى الواقع موجوداً فيكون معذوراً .

و زعم شيخنا النائينى قده انه مختص بالاصول لقبح العقاب بلا بيان فاذا كان البيان بالطرق المعمولة يكون العقاب معه ولكنه اعم فان كل تكليف حيث حصل العلم الاجمالى بوجوده يجب الفحص عنه بهذا الدليل وهو(٢) امتن الوجوه المذكورة فى المقام .

---

(١) اقول عدم انعقاد الظهور خلاف مبناه فى الاصول بان وجدان المخصص المنفصل يكون هادم الحجية لا الظهور عنده فيتم على مبنى غيره مدظله .

(٢) اقول وهذا ايضا يكون متوقفا على العلم الاجمالى بالتكليف فانه حيث علمنا انا لسنا كالبهائم فيقتضى و ظيفة العبودية ما ذكره فيكون هذا و الدليل السابق من العلم الاجمالى متوافقين من حيث طريق الاستدلال ومختلفين من حيث التعبير.

وكيف كان فلاشبهة فى وجوب الفحص عن المخصص والمقيد بجميع الادلة المذكورة فى المقام ولاعذر بدونه للعبد مع وجود مايرجع اليه .

ثم بقى شيء فى المقام وهو انه قد يقال بانه فرق بين ان يكون تأخير بيان المخصص عن وقت الحاجة فى العام بواسطة التقية مثلا وكون المولى فى ضيق الخناق وبين ان يكون لمصلحة ثانوية مثل ان يكون اكرام جميع القوم مدة له مصلحة واقعا ثم حصلت مصلحة اخرى للتخصيص فعلى الاول يكون الفحص عن المخصص موجباً لتزلزل العام فانه بعده يعلم عدم عموميته وكان الى حين وجدانه عمومه خيالياً بخلاف ما اذا كان للخاص مصلحة ثانوية وللعام مصلحة اولية فانه لاوجه للفحص عن المخصص ولاداعى لنافيه بل نعمل على طبق العام ونحرز مصلحته .

ولكن فيه ان الفحص واجب فى كلا المقامين لان امد العمل بالعام ينتهى عند وجدان الخاص وحيث انا نحتمل وجوده يجب علينا الفحص بمقتضى ماذكرنا من ادلة وجوب الفحص ولافرق بين العامين فى ذلك فانتهاء المصلحة فى نفس العمل اوفى شيء آخر يكون سبب قطع العام عن الحجية .

ثم ان مقدار الفحص هو الخروج عن معرضية العام للتخصيص وانحلال العلم الاجمالى فان الفحص بمقدار تقتضى العادة يوجب العلم بعدم المخصص او الاطمينان بعدمه وهو يكفى .

---

* واما الدليل الثانى وهو عدم انعقاد الظهور فيكون بالنسبة الى العمومات والمطلقات اللتى وصلت ولم نتفحص عن مخصصها والمقام يكون بالنسبة الى اصل وجوب الفحص والتعلم وهو دليل عام يشمل الاصول والامارات .

فصل فى خطابات المشافهة (١)

هل الخطاب فى القرآن وغيره يختص بالموجودين فى مجلس الخطاب اوالاعم منهم و من الغائبين و المعدومين وهنا مقدمتان لابد من التوجه اليهما قبل الورود فى الاستدلال .

---

(١) اقول ان هذا البحث قليل الفائدة اولا فائدة له اصلا لانه بعد ما كان من ضروريات الدين ان الكتاب والسنة لايختص بمن كان حاضراً فى مجلس التخاطب ويشمل الغائبين والحاضرين والمعدومين وان شرع محمد (ص) مستمر الى يوم القيمة وان القرآن معجزة باقية فى كل زمان ومعنى كونه معجزة فى كل زمان هوان ظهوراته لاتختص بالمشافهين

فلايبقى مجال للبحث عن الاختصاص وللقول بان الثمرة هى التمسك بالاطلاق والظهور على فرض عدم الاختصاص وعدم التمسك على فرضه فانه لاثمرة له اصلا .

و الشاهد عليذالك هوان الموافق و المخالف لانرى فى مورد من الفقه لافى رواية ولا آية ان لايتمسك بالاطلاق مبنياً على هذا الامن شذ فى موارد شاذة على نحو الاحتمال لاالجزم واليقين حتى يكون استناده الى المبنى فى هذا الفصل والفتوى عليه .

فان الائمه (ع) فى موارد الاخذ بالايات يستدلون بالاية مثلا ويذكرون فهم الظهور بعهدة السامع فى كلماتهم ولايكون فى مورد من الموارد كلام من الاختصاص بل يمكن وجدان روايات على عمومية الخطاب مثل مانقل عن النبى (ص) و حاصل معناه انه قال اللهم ارحم اخوانى فقيل له (ص) السنا اخوانك قال اخوانى الذين ياتون فى آخر الزمان ولايرونني ويؤمنون بى بواسطة مكتوب فى الصفحات فانه يكون معناه حجية الظهور والاطلاق لكل من اخذ القرآن

على ان الخطاب يكون على عنوان المؤمنين فكل من صار مؤمنا يشمله وكيفكان فمن الضروريات ان المشرعين والمحدثين والفقهاء وكل من استدل بآية اورواية لم يكن فى صدد*

المقدمة الاولى وهى ان الاشكال فى المقام يكون من ثلاثة انظار اثنان منها عقلى والاخر وضعى اما الاشكال العقلى الاول فهو ان جعل التكليف حقيقة هل يمكن للمعدومين ولو بنحو غير الخطاب ام لا قال الخراسانى قده تبعا لجماعة ان التكليف الجدى الحقيقى لا يمكن بالنسبة الى المعدومين ضرورة الا ان انشاء التكليف بنحو القانون والقضية الحقيقية لا باس به فبالنسبة الى الموجودين يكون الخطاب حقيقياً وبالنسبة الى المعدومين انشائيا وفائدته عدم لزوم الانشاء اذا وجدوا كما اذا قيل لله على الناس حج البيت(١).

اقول ان المحقق الخراسانى و الاستاذ العراقى ذهبا الى وجود الواجب المعلق مثل ارادة الحج فعلا فى الموسم و شرطه لا يكون باختيار المكلف فالوجوب فعلى والواجب استقبالى وعلى فرض قبوله فكيف لا يعقل تكليف المعدوم

---

*الفحص عن فهم الحاضرين والالزم ان يكون لنا كتب مخصوصة بان الحاضرين فى زمان النبى(ص) كيف فهموا الكلام وظهورات الروايات والآيات تسقط عن الحجية ويلزم الهرج والمرج فى الدين هذا بالنسبة الى اصل الثمرة اما انكار مثل الخراسانى قده لفعلية الخطاب فهو الحق ويكفى انشائه ايضا ليستدل به والأخذ بظهوره واطلاقه .

نعم مبناه فى الواجب المعلق و كذا مبنى النائينى قده فيه نظر فان لنا ارجاع الواجب المعلق الى المشروط ونقول بان التكليف انشائى والبحث عن ذلك مر منافى اقسام الواجب.

(١) اقول والذى يخطر ببالى ان النزاع فى هذا من جهة كونه بنحو القانون وبنحو التكليف لا ثمرة تحته الا انه يصير التكليف على قول الخراسانى قده بالنسبة الى المعدومين انشائياً وبالنسبة الى الموجودين فعليا بخلافه على قول الاستاذ فانه فى كلا الحالين يكون فعليا والفعلية فى زمان العدم لا اظن ان يكون تحتها ثمرة حتى بالنسبة الى المقدمات كما فى الواجب المشروط على مسلك الاستاد ومايدعى ثمرة له فيه بحث فالنزاع يكون لفظياً .

بان يكون الوجوب و الفعلية فى الحال والفاعلية فى زمان وجود المكلف فى ظرفه ولافرق بين معدومية المراد كمافى المعلق والمراد منه كمافى مانحن فيه .

ولايتوهم ان التكليف فى المعلق يكون بالنسبة الى المخاطب الموجود بخلاف مانحن فيه لانانقول لايكون موضوع التكاليف الافراد والوجود فى الخارج لادخالة له بخصوصه بل هو يكون على فرض الوجود وهذا لايستلزم الوجود فى الخارج بل يعمه والمعدوم ولكن النقص يكون بما مر من انه لافرق بين معدومية المراد والمراد منه واما الحل فهو ان التكليف ارادة او بعثا ان كان لازمه وجود الموضوع فلافرق فيهما وان كان حقيقته هو القابل لان يحرك نحو العمل والفعلية فى الحال والفاعلية فى مابعده فلافرق بينهما على انه يمكن التعدى من الواجب المعلق الى غيره مثل اقم الصلوة فى الوقت فان التكليف لايكون معلقا ولكن الصلوة ايضا تحتاج الى المقدمات فلابدان ينفصل التحريك عن التحرك زمان اتيان المقدمات .

و الحاصل ان هذا يكون بابه باب من يريد ختان ولده اذا تزوج وصار ذا ولد والتكاليف منه تعالى يكون ايضا كذلك وبمشق وارادة ازلية فالتكليف بالمعدوم ممكن كما فى المعلق وغيره بالنظر الدقيق .

واما الاشكال الثانى فهو على فرض تسليم معقولية تكليف المعدوم هل الخطاب الحقيقى بالنسبة اليه جايز عقلا ام لا قال المحقق الخراسانى ومن تبعه وشيخنا النائينى انه محال ضرورة لان حقيقة الخطاب تحتاج الى المخاطب بالفتح ولامواجهة بالنسبة الى المعدوم والغائب فهو مخصوص بالحاضرين .

اقول التحقيق ان هذا الاوجه له ايضا فان الخطاب جايز بالنسبة الى المعدومين فضلا عن الغائبين لانه لايحتاج فى صحة الخطاب الى الحضور فى المجلس لان الخطاب مع التلفون وبالكتابة يكون خطاباً عرفيا فنحن اذا فرضنا ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم ان كان له صوت حتى يسمع من فى آخر بقاع الارض يصدق انه خاطبهم مع عدم حضورهم

فى المجلس و توهم ان فهم المخاطب و اصغائه يكون له مدخل فى الخطاب فهو فاسد ،

فحقيقة الخطاب بالفارسية يكون معناها (بروآوردن) مثل ياايها اللذين آمنوا اقيموا الصلوة فان الخطاب يكون للذين آمنوا و لافرق فى ان يكون بمواجهة شخص المخاطب او المعدوم فى ظرف وجوده ولايلزم ان يكون فى الخطاب انبعاث وانه هو التحريك ولوبدون التحرك ولعل نظره قده هوان الخطاب فى الزمان الحاضر لايمكن لافى ظرف الوجود وشاهده قوله بوجوب المعلق فى بابه .

واما الاشكال الثالث فنذكره فى متن البحث وهو ان وضع ادوات الخطاب هل يكون لخصوص الحاضرين او يعمهم و الغائبين والمعدومين .

المقدمة الثانية فى ان التكاليف من الشارع يكون على ثلاثة اقسام اولهاان تكون على نحو القضايا الحقيقية (مثل النار حارة) ولااختصاص لها بالمشافهين مثل لله على الناس حج البيت .

ثانيها ان يكون بنحو القضايا الخارجية مثل اكرم من فى الصحن وهذه يقال لهافى الاصطلاح القضية الخارجية ومعناها ان الحكم يختص بالموجودين لاغير لسعة مدخول الادوات مثل الذين آمنوا فى قوله ياايها الذين آمنوا .

ثالثها ما كانت مصدرة بالادوات الخطابية اذا كان مدخولها مايدل على العموم مثل ياايها الذين آمنوا قوموا للصلوة .

اما القسم الاول فعلى مسلكنا من صحة تكليف المعدومين فضلا عن الغائبين لاغبار عليه من جهة انه لايختص بالمشافهين وعلى ماذهبوا اليه ايضا لايكون مورداً للاشكال لقبولهم التكليف الانشائى غاية الامر بالنسبة الى الموجودين يصير فعلياً و بالنسبة الى غيرهم انشائيا ويصير فعليابعد الوجود و هذا يكون خارجا عن محل النزاع هذا فى الدورة السابقة اماالان فحيث يكون تكليف المعدومين محالا عند الخراسانى قده فيكون داخلافيه واماعلى ماهو التحقيق فلااشكال فيه بعد دخوله فى

محل النزاع وقولهم بالتكليف الانشائي مناف لقولهم بالمحالية .

و اما القسم الثانی وهو القضية الخارجية ففی الشرع يكون مماشذوندروهذا الاشكال فی انه يختص بالموجودين المقيدين بالصفة المخصوصة كما مر مثاله فيمامر و هذا ايضا لايدخل تحت دائرة النزاع لان الحكم يختص بالموجودين فی الخارج قطعا .

واما القسم الثالث فهو يكون مورد النزاع فاذا تمهد هذا فنقول ما يكون مورداً للنزاع و هو المصدر بالادوات فعلی ما ذهبنا اليه فحاله واضح لان الخطاب لايكون فيه التضييق بل يشمل المعدومين و الغائبين واما علی ماذهب اليه مخالفونا ففيه اشكال والتكليف وان كان يمكن عندهم بنحو جعل القانون ولكن الخطاب يكون مخصوصا بالموجودين فكيف المحيص عنه وعموم المدخول لايفيد شيئاً لانه يكون تابعاً للادوات فاذن كان الخطاب مختصاً بالمشافهين ولايثبت الابدليل اشتراكهم مع الموجودين فی التكليف .

ثم انهم تمحلوا لرفع الاشكال بتمحلات ثلاثة اولها هوان الحقيقی منه لايمكن و لكن الادوات وضعت لانشاء المفهوم فحرف النداء يكون موضوعاً لانشائه و لذا يمكن خطاب الجدار وغيره من غير ذوی العقول و الانشاء يكون خفيف المونة والمايز يكون هو الداعی وهو اما التحزن او التشوق .

مثل اياشجری خابور مالك مورقا كانك لم تحزن علی ابن طريف .

اوقول القائل لله ياظبيات القاع قلن لنا ليلای منكن ام ليلی من البشر فنفس المفهوم تكون لمعنی عام لالخصوص الحقيقی منه نعم له أنصراف الی الانشائی الجدی للحاضرين لولا المانع و القرينة فی الشرع علی اشتراكهم بنحو جعل القانون والمفروض عدم الاشكال فيه .

وفيه ان(١) الالفاظ مثل ماوضع للتمنی والترجی والنداء لايكون لانشاء المعنی

(١) اقول علی فرض عدم صحة قول الخراسانی قده وهو بعيد لايكون حقيقة النداء

بل لفظ الياء وضع مثلا لحقيقة النداء والانشاء يحتاج الى دال آخر ولافرق بين بعث الاخبارى والانشائى فى الاستعمال ولادخالة للقصد غاية الامر تارة يوجد له مابازاء فى الخارج فيكون معناه الاخبار عنه وتارة لايكون كذلك فبحكايته عن البيع يوجده مثل اخبارك عن ان زيداً قائم فانه لافرق فى نفس الخطاب من حيث الصدق والكذب بل اذا كان فى الواقع ايضا لذلك يكون صادقا والا كاذباً وهذا الجواب يكون بعد ادعائنا انصراف الخطاب الى الحقيقى ايضاً رافعا للاشكال على التحقيق .

والحاصل مما افاده قده ان ادوات الخطاب لايكون فيها الضيق و الاختصاص بخصوص المخاطبين الحاضرين مجلس الخطاب فعلى ما اخترناه لانزاع و لااشكال انما الكلام فيما عالج به اشكال القائلين بالخصوصية و هو ان الانشاء بالنسبة الى المدلول الحرفى والاسمى يحتاج الى الدال وليس معنى الياء مثلا كذلك بل يكون لحقيقة النداء وهذا لايكون علاجا الا بنحو من المجاز .

التمحل الثانى وهو من استاذنا النائينى قده وهو ان الخطاب الحقيقى وان كان مما يستحيل رجوعه الى الغائبين والمعدومين الا انه ينزل المعدوم منزلة الموجود ويكون فى باطن القضايا الحقيقية التنزيل فالخطاب بالنسبة اليهم على فرض الوجود وفيه بعد اذعان المبنى وهو استحالة الخطاب وفرض الوجود فى القضايا الحقيقية فغاية مايستفاد من ذلك هو تنزيل المعدوم منزلة الموجود وفى الخطاب يحتاج الى الحضور(١)

فقط فى صورة حضور المخاطب بل يكفى الربط الخاص بين الشجر ومخاطبه بقوله اياشجرى خابور الخ .

(١) هذا ماافاده مدظلة اما مايخطر ببالى هو ان المعدوم اذا فرض وجوده لايكون فرض هذا الوجود عند الامكان بل يكون فى نفس هذا الفرض نحو حضور عند المخاطب بالكسر.

وهذا لايفيده كما قال العراقي ره ففرض الوجود لايكفي بل يجب فرض الحضور وفرضه لايكفي بل يجب الحضور نفسه .

التمحل الثالث وهو المشهور بالاصطيادي لانه اخذ من قولهم بصحة الوضوء الحرجي بوجود المصلحة فيه و الكلفة زالت بالحرج لا المصلحة فيقال الخطاب وان كان مختصا بالموجودين و لكن اطلاق المادة في وجود المصلحة يقتضي العموم للمعدومين و الغائبين وفيه ان اطلاق المادة لادليل عليه على ان اطلاق المدخول محكم فيما اذا لم يكن ما هو قرينة على التخصيص و مقدمات الحكمة تتم فيما اذا لم يكن مايصلح للقرينية فاذا احتملنا ان وجود المصلحة لعله يكون للموجودين الحاضرين و عدم ذكر التخصيص بهم مع انه في مقام البيان كان لظهور لفظة الياء الصالحة للقرينية على الاختصاص ولاوجه للتمسك باطلاق المادة .

وهنا تمحل آخر وهو ان خطابات الناس تحتاج الى اجتماع بدني ولايمكن التوجه به الى الغائبين والمعدومين وخطابات الله تعالى لاتحتاج الى ذلك بل يصدق مع اجتماع ماولاوجه له و ليس الواقع كذلك بل يصدق على ماضبط في المسجلة (ضبط صوت) ومايوجد في الشخص او بوسيلة التلفن اوالسماعة (بلند كو) انه خطاب فالله تعالى لما كان محيطا بنا باحاطة ربوبية و الائمة عليهم السلام باحاطة ولائية يمكن لنا الخطاب اليه تعالى واليهم عليهم السلام ونطلب الحاجات منه ونخاطبهم ونقول اشهد انك تسمع كلامي وتردسلامي في الزيارة ولا اشمئزاز في الخطاب منا فكذلك لااشكال في خطاب الله تعالى والائمة عليهم السلام بالنسبة الى المعدومين والغائبين بنوع من الحضور قال في الكفاية احاطته تعالى بالمخلوقين و الخطاب منه تعالى لااشكال فيه انما الاشكال في طرف المخاطب الغير القابل لان يتوجه اليه الخطاب مضافا بان الاحاطة منه تعالى و منهم عليهم السلام لايكون كالحضور ولايكون سنخ الاحاطة مثل الموجود فنقول ما قاله قده(١) صحيح الا انه لم يجب عن صحة خطابنا بالنسبة اليه واليهم فحما نحن نخاطب الله

(١) عدم ذكره لهذا يكون من جهة كونه خارجا عن محل الكلام والنقض والابرام

واياهم فانهم يخاطبونا .

نعم في صورة كون المخاطب معدوماً لايصح منهم ايضا .

ثم بقي في المقام شيء وهو ان خطابات الرب تعالى كيف يكون فهل كان النبي ﷺ واسطة للايصال او نزل القرآن بجملته على قلبه ﷺ وهو يوصله الى الناس ويصيرون مخاطبين او ان المخاطب الحقيقي يكون هو ﷺ و الخطاب يا ايها الذين آمنو يصحح بانه صلى الله عليه وآله كانه كان كل المؤمنين لاكملية ايمانه وجوه :

وتظهر الثمرة في انه ان كان من قبيل الاول والثاني يكون داخلا في محل النزاع الا انه لاظن كونه من قبيل الاول ولايكون من قبيل الثالث والمخاطب لايكون هو النبي ﷺ فقط دون الناس ويلزم القول بالخطاب الايقاعي كما قال الخراساني قده الا ان يقال بكونه حقيقيا لان الايمان الاكمل الذي هو بمنزلة كل الايمان كان في النبي ﷺ فيصح خطابه بيا ايها الذين كمامر .

في ثمرة البحث والنزاع

اقول ذكر هنا ثمرتان الاولى هي ان كان التكاليف للاعم لايحتاج في حجية الظهورات الى الاشتراك في التكليف ومراعاة اتحاد الصنف وغيره وان كان مختصا بالمشافهين فالظواهر يكون حجة بالنسبة اليهم فقط و حجيتها بالنسبة الى غيرهم تحتاج الى دلالة الاجماع والعقل والضرورة والاتحاد في الصنف واذالم يكن الاتحاد فلااشتراك .

والقياس كما فرضه مدظله لاوجه له ظاهراً لانه رد في ما اورده قده بعدم قابليتنا له وخطابنا واياه تعالى له فرق مع خطابه ايانا لانه يسمع كلا منا ويرى حالنا ونحن لايكون فينا هذه القابلية فتامل .

واجاب عنه المحقق الخراساني بان هذا يكون ثمرة على مسلك القمي القائل بان الظواهر حجة بالنسبة الى من قصد افهامه و اما على ما قلناه فلان الظواهر لاتختص بهم فقط .

الثمرة الثانية هي صحة التمسك بالاطلاق كما في صلوة الجمعة فانه على فرض عموم الخطاب يوخذ باطلاقه في صورة الشك في ان وجود الامام عليه السلام شرط ام لا و كلما يكون سببا للشك من تبادل الاحوال والاصناف يدفع باصالة الاطلاق بخلاف ما اذا كان مخصوصاً بهم فقط فيجب اتحاد الصنف اذا ثبت الاشتراك بدليل آخر واجاب عنه المحقق الخراساني قده بانه على فرض الاختصاص ايضا يمكن التمسك به لان المخاطبين ايضا كان لهم اطلاق في زمنه وهو يكفينا وهو ان القيود تكون تارة غير منفكة فان لم يبين لا يكون نقض غرض في البين مثل ان يكون الهاشمية شرطاً لمن هو مورد للخطاب و كان هاشميا ولكن لا يكون في الاسلام عرض لازم كذلك و تارة لا يكون كذلك بل يمكن انفكاكها فهم يتمسكون بالاطلاق كوجوب صلوة الجمعة عند حضور الامام عليه السلام فاذا ثبت بمقدمات الحكمة عدم مدخلية الحضور يثبت في حال الغيبة ايضا .

وفيه انه اذا رأى المخاطب انهم موصوفون بالصفة التي لها مدخل في الغرض فما اخل به اذا لم يقيد فلا يفيد بالنسبة الى الذين هم متاخرون و لا ندري وجود الصفة فيهم .

و ما ذكره الخراساني قده من الثمرتين لا يصح لانه يكون مرجعه الى ثمرة واحدة فان الظهورات اذا صارت حجة فعلى فرض عدم الاختصاص بالمشافهين يمكن الاخذ باطلاقها عند الشك في قيد او شرط للتكليف فالثمرة واحدة و اذا لم تكن حجة فلا يمكن الاخذ بالاطلاق ايضا لعدم حجية ماله الاطلاق .

فصل فی بیان ضمیر یرجع الی بعض العام

اذا کان عام فی الکلام و یرجع الیه ضمیر یعلم ان المراد منه بعض العام فهل یکون هذا دلیلا علی تخصیص العام ام لا فیه خلاف مثل قوله تعالی المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وبعولتهن احق بردهن فان الضمیر فی بعولتهن یرجع الی الرجعیات و لایخفی ان النزاع یکون فیما کان للعام حکم برأسه و للخاص حکم آخر فی کلام واحد او کلامین کمامر فی المثال فان العام حکمه التربص ثلاثة قروء والخاص حکمه الاحقیة بالرد بخلاف ماذالم یکن کذلك مثل المطلقات ازواجهن احق بردهن فان العام و هو المطلقات لاحکم له برأسه فی هذه العبارة ولایخفی ایضا ان النزاع فی مورد معلومیة المراد من الضمیر .

فقیل بحفظ العام فی عمومه لاصالة العموم فیه وقیل یتقدم اصالة عدم الاستخدام فی الضمیر لتطبیقه مع المرجع وقیل بتساقط الاصلین والمشهور کما عن المحقق الخراسانی تقدیم اصالة العموم ولایکون مجری لاصالة عدم الاستخدام لانه یکون عبارة عن تطابق الضمیر مع المرجع والتمسك بالاصل انما یجوز فی ما کان الشك فی المراد لافی الاستعمال لان الاصل العقلائی لایجری الافی هذا المورد واذا شك فی انه استعمل علی نحو الحقیقة اوالمجاز لایکون اصل یحرزه .

و اما اصالة العموم ایضا فتکون فی صورة عدم احتفاف الکلام بما یحتمل القرینیة واما فی صورة احتفافه کما فی المقام الذی یحتمل ان تکون الجملة الثانیة قرینة علی کون المراد منه هو الخاص و هذا یکون دلیل القائل بالتعارض والتساقط .

والحق ان الکلام یصیر مجملا لان الضمائر المبهمات و لایکون الموضوع لها معلوما حتی یقال انه یوجب تخصیص العام ام لا و لم یکن الموضوع له هو الرجعیات وهی مما یکون الوضع والموضوع له فیه عاماً .

واما ما عن الخراسانى قده من ان الاصل العقلائى لايكون الا فى مقام استظهار المراد لا فى مقام بيان كيفية الاستعمال ففيه ان اصالة عدم الاستخدام بمدلولها الالتزامى يوجب ان يكون المراد بالعام هو الخاص فاذا قلنا بان الاصل عدم كون المراد بالضمير شيئا وبمرجعه شيئا آخر يلزم من ذلك ان يكون المراد بالمطلقات الرجعيات فقط ليتطابق الضمير مع مرجعه .

واما الاشكال على اصالة العموم بان هذا الاصل ايضاً يجرى فى صورة عدم كون العام مقروناً بما يحتمل قرينيته وهو الجملة الثانية فايضا لايتم لان العام مما يمكن ان يكون فيه الكاشفية عن المراد بخلاف الضمير فانه لا كاشفية له فماله كشف لايمنعه مالا كشف له و هو الجمله الثانية و كيف كان فلا طريق لنا لتقديم اصالة العموم ولا لتقديم اصالة عدم الاستخدام فالكلام مجمل لا طريق الى احراز المراد منه .

فصل فى ان العام هل يصير مخصصا

بالمفهوم المخالف او الموافق ام لا

اقول يجب البحث عن مقدمة فى المقام وهى فى معنى المفهوم فنقول قد مر منا فى بحث المفاهيم ان المفهوم هو الحكم الغير المذكور لموضوع مذكور خلافاً لمن قال انه حكم غير مذكور لموضوع غير مذكور و هو اما مخالف او موافق فالاول مثل قول القائل الماء اذا بلغ قدر كر لاينجسه شيء ومفهومه الماء اذا لم يبلغ قدر كر ينجسه شيء وضابط اخذ المفهوم المخالف هو اشتمال الحكم على خصوصية توجب انتفاء الحكم عند انتفائها بان يثبت ان الخصوصية علة و مستقلة ومنحصرة وان المنتفى بانتفائها سنخ الحكم لاشخصه كما مر فى محله .

واما المفهوم الموافق وهو الثانى فهو ان يكون الخطاب مشتملا على ملاك

الحكم فقط مثل لاتشرب الخمر لسكره اولاسكاره والضابط الفقهى فيه هوان الملاك ان كان واسطة فى ثبوت الحكم على الموضوع فيتعدى عنه الى غيره مثل كون الاسكار واسطة فى عروض الحكم للخمر واما اذا كان واسطة فى الثبوت فلايسرى منه الى غيره مثل ان يكون علة الحكم بحرمة الخمر سكر الخمر لا ان الخمر حرام لسكره .

وقال النائينى قده بانه فرق بين ان يقال لاتشرب الخمر لانه مسكر وبين ان يقال لاتشرب الخمر لاسكاره فان العبارة الاولى يكون المستفاد منها ان المسكر حرام غاية الامر انطبق على الخمر واما العبارة الثانية فالظاهر منها ان الخمر هو الحرام ولكن علته الاسكار ولعل للاسكار فى الخمر خصوصية لايمكن التعدى عنها الى ساير المسكرات .

والجواب عنه ان التنصيص بالعلة يمنع عن هذا الاحتمال فاذا قلنا علة حرمة الخمر الاسكار فحيثما يوجد السكر يحكم بالحرمة ولافرق بين العبارتين من حيث عموم العلة .

اذا عرفت ذلك فنقول اذا كان المفهوم هو المفهوم المخالف فيقدم على العام لقوة الظهور و حكومته عليه مثل ما فى قوله عليه السلام خلق الله الماء طهوراً لاينجسه شيىء ومفهوم قوله عليه السلام الماء اذا بلغ قدر كر لاينجسه شيىء وهو ان الماء اذا لم يبلغ قدر كر ينجسه شيىء فان العام باطلاقه دل على ان الماء سواء كان بهذا القدر ام لا لاينجسه شيىء و المفهوم بخصوصه دل على ان الماء الذى لم يكن بقدر الكر ينجسه شيىء .

و قد يوجه التقديم بان دلالة الخصوصية اللتى تكون فى المنطوق ويؤخذ منها المفهوم على الانحصار وعدم بديل لها تكون بمقدمات الحكمة ودلالته على ان القيد يكون قيد الحكم لاالموضوع يكون بالوضع و اما دلالة العام على العموم يكون بمقدمات الحكمة فيقدم مادل بالوضع على ان القيد قيد الحكم على ماهو بها ولايكون

فى وسع العام اثبات ان الماء اذا كان كراً اوغير كر لاينجسه شيء بل يدل على ان خصوص ماهو قدر الكر لاينجسه شيء بعد تخصيصه بالمفهوم .

وفيه ان طريقنا لتقديم المفهوم على العام هو ان المفهوم ايضا من شئون المنطوق فكما انه خصص بالمنطوق كذلك خصص بالمفهوم ايضا لاقوائية الدلالة والحكومة و شيخنا النائنى قده وان قال بان دلالة العام على العموم بمقدمات الحكمة ودلالة المفهوم على ان القيد قيد الحكم ايضا بالمقدمات ولكن قال بان الخاص مقدم لتقديمه بالرتبة وللحكومة على العام وفيه ان دلالة العام على العموم ليس بالمقدمات على التحقيق بل بالوضع ودلالة الخصوصية على انها للحكم بالمقدمات لابالوضع فلا يتم هذا الوجه .

ولكن ظهر الوجه الصحيح لتقديمه فلانقول بالتعارض من باب كونها بالمقدمات ولا بالتقديم من باب كون دلالة المفهوم بالوضح واما قوله بان الخاص حاكم على العام فيكون على فرض كونه قرينة له واما على فرض القول بانه مقدم من باب كونه اقوى دلالة واظهر وربما يقدم العام ايضا بهذا الملاك فلا وجه له ولاوجه لتقديم العام عليه بهذا الملاك ايضا .

ثم ان الانصارى قده قال بان العام ان كان انبأ عن التخصيص فلاوجه لتقديم الخاص عليه كما فى قوله تعالى (ان جاء كم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين) فان المفهوم وهومجيء الفاسق بالخبر لايقدم عليه لان العلة وهى اصابة القوم بجهالة وهى ربمايكون مع تبعية خبر العادل ايضا لانه يمكن ان يسهو فى النقل فيكون العمل عليه عملا بالجهالة .

واشكل عليه النائينى قده بما حاصله هو ان تقديم خبر الواحد على مادل على النهى عن اتباع الظن مع ابائه عن التخصيص لان المناط فيه ايضا هو عدم اصابة الظن للواقع دائما يقول به الشيخ قده فكيف يفصل بين المقام وآية النبأ

فقال في مقام الحل ان الدليل اذا دل على عمل لايكون اتيان ذاك العمل من باب الجهل بل القيام عليه يكون بالعلم التعبدى وهو الحجة على تصديق العادل فالاصابة لاتكون بالجهل .

وفيه انه اجاب عن الجهالة ولكن لم يجب(١) عن ان الندامة ايضا تكون علة في الاية بقوله فتصبحوا على مافعلتم نادمين وهى كيف لاتحصل مع الاصابة بغير الواقع .

فتحصل ان الخاص المفهومى يقدم على العام ولكن بماذكرنا من انه من شئون المنطوق لامن باب ماذكروه هذا كله فى ما اذا كانت النسبة بين العام والخاص العموم والخصوص المطلق .

واما اذا كانت عموماً من وجه اى كانت النسبة بين العامين من وجه فقال النائينى قده ان الملاك هو ما كان فى ساير الموارد من التعارض ولكن لايتم فنقول المثال لذلك فى الفقه هو ان يقول ان الماء الجارى عاصم سواء كان كرا اولا ومفهوم دليل الكر هو ان كل ماليس بكر لاعاصمية له مطلقا اى سواء كان جارياً اولا فالجارى بقدر الكر لا كلام فى عاصميته وغير الكر الغير الجارى ايضاً لا كلام فى عدم عاصميته انما الكلام فى الكر الغير الجارى و هنا يمكن ان يقال ان المدلول الالتزامى فى قولنا الجارى عاصم هو ان الجارى يكون فى مقابل الكر وله عنوان عليحدة فلاينعقد المفهوم لدليل الكر بالنسبة اليه فيكون معنى ذكر العدل لقوله الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء فيقال الماء اذا لم يكن جاريا اولم يكن بقدر الكر ينجسه شيء ولايقال بالتعارض لان الدليل فى الجارى متكفل لبيان انه عدل للكر بالوضع والمفهوم لدليل الكر يكون بواسطة مقدمات الحكمة .

هذا كله فى المفهوم المخالف و اما المفهوم الموافق فهو ايضا اما ان تكون

---

(١) اقول والجواب عنه الاقدام على العمل بحجة لايترتب عليه الندامة ايضاً لانه معذور فى عمله فلايكون العمل بالجهالة ولايترتب عليه الندامة .

النسبة بينه وبين العام العموم والخصوص المطلق اوالعموم والخصوص من وجه.

فالاول مثل ان يقال لاتكرم الفساق و هو العام واكرم فساق خدام العلماء وهوالخاص ومفهوم هذاالخاص بالاولوية هوان فساق العلماء يكون اكرامهم واجبا فكما انه يخصص العام بالمنطوق يخصص بالمفهوم بالاولوية و اقوائية الظهور فى الخاص منطوقا ومفهوما ففى الواقع يكون الخاص المنطوقى مقدما على العام بمدلوله المطابقى والالتزامى وهذا هوالسر فى تقديمه لاماقال النائينى قده من ان النسبة هوالعموم من وجه وهذا احد موارد تقديمه.

و الثانى مثل لاتكرم الفساق و اكرم خدام العلماء بيان ذلك هو ان الفاسق منهى الاكرام سواء كان عالما او خادمه وخدام العلماء يجب اكرامهم سواء كانوا فاسقين ام لا وفى المقام ايضا.

ربمايقال بتقديم الخاص على العام وان كان النسبة بينه وبين المفهوم العموم من وجه لان الجمع العرفى يقتضى ذلك وهذا لان فى تقديم الخاص اللذى هو العام الصغير منطوقا ومفهوما اسقاط عام واحد وهو الكبير وهوقوله لاتكرم الفساق واما اذالم يقدم يلزم اسقاط عامين العام الاول وهو قوله اكرم خدام العلماء والثانى مفهومه و هو اكرم العلماء بالاولوية فاذا دار الامر بين اسقاط اصالة العموم فى الطرفين او طرف واحد فالجمع العرفى يقتضى تقديم اسقاط العام الواحد و اصالة عمومه لااسقاط العامين.

وفيه ان المفهوم كما مرمنايكون من شئون المنطوق فان قوله اكرم خدام العلماء لايكون الاعام واحدفلاوجه لتقديم احدهما على الاخر فيكون مثل سائر موارد العموم من وجه من التعارض والتساقط فتحصل انه اذا كانت النسبة بين العام والمفهوم العموم والخصوص المطلق يقدم المفهوم واما اذا كانت النسبة العموم من وجه فلاوجه للتقديم.

فصل : فى الاستثناء المتعقب بالجمل

اذا كان عام وبعده استثناء مثل قول القائل اكرم العلماء واضفهم واطعمهم الا الفساق منهم اومثل اكرم العلماء واطعم الفقراء واضف الشعراء الا الفساق منهم ومثل قوله تعالى (واللذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة و لاتقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا) فهل الاستثناء يرجع الى الجميع فلايجب اكرام الفاسق منهم و كذلك الاطعام و الضيافة ام يختص استثناء الفاسق بالجملة الاخيرة اويفصل بين ما كان عقد الوضع فيه مكرراً كالمثال الثانى والاية فلايرجع الا الى الاخير و اما ما كان عقد الوضع فيه غير مكرر فيرجع الى العقد الوضع الاول اى الجملة الاولى ومنه الى سائر ماعطف عليه وجوه واقوال :

وقد اختار شيخنا الاستاذ النائينى قده التفصيل مستدلا بانه لاشبهة ولاريب فى ان الاستثناء يرجع الى عقد الوضع فاذا كان مكرراً فى الكلام فيأخذ الاستثناء محله فى الجملة الاولى ولايكون له مقام آخر لانه اخذ مطلوبه كما فى الاية فان قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة عقد وضع وقوله تعالى ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا عقد وضع آخر فيكون الاستثناء عن الجملة الاخيرة فقط فمن تاب يقبل شهادته .

والجواب عنه قده هو ان الاستثناء على نحوين وصفى واخراجى فمايرجع الى عقد الوضع هو الوصفى فقط و اما فى الاخراجى فيكون مرجعه الحكم فان قلنا معنى اكرم العلماء الا الفساق منهم يرجع الى ان العالم الغير الفاسق يجب اكرامه حتى يكون لفظة الا بمعنى غير فيكون المناط عقد الوضع واما على فرض كونه اخراجا عن الحكم فلايرجع اليه والمقام يكون الاستثناء عن الجملة وهى مركبة من موضوع ومحمول ونسبة بينهما سلمنا رجوعه الى الموضوع فاى فرق بين قولنا اكرم العلماء واضفهم واطعمهم وقولنا اكرم العلماء و اضف العلماء واطعم العلماء حتى يقول بانه لم يتكرر عقد الوضع فى الاول وتكرر فى الثانى فهل يكون فرق بين الضمير الراجع

الى العلماء اوذكرهم بنحو الاسم الظاهر فى القضية .

واما القول بان سنخ الحكم اذا كان على نهج واحد مثل الاكرام المتعلق بالعلماء وكذلك الضيافة والاطعام يكون عقد الوضع واحدا واما اذا كان سنخ الحكم متعددا بتعدد المتعلق مثل العلماء والشعراء فيكون عقد الوضع متعددا فلا وجه له فانه لا فرق بين متعلق واحد اومتعلقات فى تشكيل عقد الوضع .

ثم ان قوله قده بانه على فرض كون عقد الوضع واحداً بان الاستثناء يرجع الى الجميع فى مثل ما كان بنظره عقد الوضع فيه واحداً فاى دليل له عليذلك فان قال بان اصالة تطابق الضمير مع المرجع يقتضى ذلك اى تطابق ضمير اضفهم مع العلماء ضرورة انه لولا تخصيص العلماء فى هذه الجملة يلزم ان يكون المراد بالضمير اشمل من المراد من المرجع لان المراد منه للاعم من الفاسق والعادل والمراد بالمرجع العادل فقط فايضاً لا وجه له لانه منقوض باستدلاله فيما كان عقد الوضع متعددا فانه اذا اخذ الاستثناء محله فى الجملة الاولى لايبقى له محل بالنسبة الى سائر الجمل فانه كيف يقول بذلك بالنسبة الى رجوعه الى الاخير ولا يقول به فى هذا المورد فان هذا شيء عجيب .

واما اصل هذا القول ايضاً فلا وجه له لان الموضوع له فى الاداة والمستعمل فيه والوضع يكون عاما كما حرر فى موضعه فحيث يكون عاما يمكن ان يكون الاستثناء الواحد راجعاً الى الجميع فى مقام الثبوت ويدعى انه لا اشكال فى الرجوع الى الجميع ثبوتاً واما اثباتا فسيجيء بعيد هذا .

ويمكن ان يكون مراد شيخنا الاستاذ قده على حسب مبناه فى المعانى الحرفية وحاصله هو ان النزاع وقع بين القوم فى ان المعانى الحرفية هل تكون اخطارية مثل الموضوع والمحمول اوايجادية بمعنى انه كما ان لزيد وجود وهو الموضوع ويجيء فى الذهن وللقيام وجود رابطى يجيء فيه يكون للنسبة ايضا وجود خارجى

يخطر بالبال او وجودها يكون صرف النسبة الذهنية بمعنى ان النفس توجده فى صقعها .

فان كان ايجادياً يكون لفظ و احد و استثناء واحد فى المقام كاشفاً عن وجود واحد ولايمكن ان يكون الاستثناء الواحد راجعاً الى الجميع واما ان كان اختارياً كماهو الحق فيمكن رجوعه الى الجميع ومعنى وجوده هو ان الموضوع والمحمول يكون لهما الاستقلال فى التصور واما الربط فيكون اخطاره بواسطة الطرفين وهذا شأن المعنى الحرفى فهكذا يجب ان يفهم كلامه الشريف لاكما فهموه ويصير روحه الشريف بهذا البيان اللذى بيناه له مبتهجاً غاية الابتهاج .

فتحصل انه حيث يكون الوضع والموضوع له والمستعمل فيه عاماً يمكن رجوع الاستثناء الى الجميع لكن يحتاج التعدد الى دال آخر فان امكانه لايوجب اثباته .

وماعن الخراسانى قده من رجوعه الى الاخير فى مقام الاثبات ايضا يكون مشكلا لانه بعد صلاحية رجوعه الى الجميع فاى خصيصة للاخير والتبادر غير معلوم ولوثبت لاينفى ارجاع الاستثناء الى الآخرين ايضا .

و اما القول باصالة العموم فى الخاص ليكون لازمها رجوعه الى الجميع و عدم الاختصاص بطائفة دون اخرى بادعاء ان الخاص حيث يكون اقوى يكون حاكما على العام فايضا لاوجه له لان العام والخاص يكون لهما مادة مشتركة وهى مثلا الاكرام فى اكرم العلماء الاالفساق منهم وعنوان مختلف كالعالمية والفاسقية و كذلك الحكم وهو مثل يجب ويحرم وحيث لايتم الاستثناء الابحكم التقدير مثل ان يرجع الاالفساق الى قولنالاتكرم الفساق فيكون التقدير فى الحكم فقط لابين العالم والفاسق ولابين الاكرامين المنهى عنه والمامور به وحيث يكون التقدير واحداً ولاوجه لتقديرات مختلفة كان يقال لاتكرم الفساق ولاتطعمهم ولاتضفهم فلاوجه لرجوعه الى الجميع واتمام البحث بذلك لانه يحتاج الى دليل ولادليل لنا على التكرير

وبهذا الوجه ایضا یشکل ارجاعه الی الاخیر فقط لعدم الخصیصة فیه .

ثم انه بعد عدم ظهور ذلك بالدلیل فهل یمکن ان یتمسك باصالة العموم فی العام المستثنی منه ویقال بان الاخیر هو المتیقن واصالة العموم فی البقیة تقتضی عدم استثنائه ام لا فیه بحث فقال الخراسانی قده ان کان اصالة العموم من باب التمسك بالظهور العقلائی ففی المقام لا یمکن التمسك بها لان فی المقام یکون الکلام محفوفا بما یحتمل القرینیة وهو وجود الاستثناء بعد الجملات و اما ان کان جریانها من باب التعبد فیمکن ان یقال بجریانها و لقد اجاد فیما افاد علی مسلکه قده بانه لا اشکال فی امکان الرجوع الی الجمیع وانما الاشکال فی اثباته .

فصل فی ان عام الکتاب

هل یمکن تخصیصه بالخبر الواحد ام لا

لا اشکال فی تخصیصه بالخبر المتواتر لانه قطعی وانما الکلام فی الخبر الواحد وسند القائلین بعدم تخصیصه به هو ان الکتاب مقطوع الصدور وخبر الواحد ظنیه ولا یخصص القطعی بالظنی مع انهم لم یتوقفوا فی تخصیص الخبر المتواتر اللذی یکون ایضا قطعیا بالخبر الواحد الظنی مع ان الروایات اللتی وردت فی ان المخالف للکتاب زخرف و قالوا علیهم السلام لم نقله باطلاقها تشمل حتی صورة کون المخالفة بالعموم و الخصوص المطلق و قد استدل الشیخ الانصاری قده بالسیرة القطعیة العملیة من العلماء علی تخصیص الکتاب بالخبر الواحد و هی دلیل علی صحة التخصیص .

وفیه ان السیرة تکون سندیة ولعل سندها ماذکر من الوجوه الاخر من ان الاخبار الناهیة عن العمل بمخالف الکتاب مختصة بصورة المخالفة التباینیة وغیرها فکیف یرفع الید عن المقطوع بالمظنون .

فنقول تقریباً للحق ولمرامه قده ان الخبر یکون له جهات : الصدور و الجهة

والدلالة فدلیل حجیة الخبر الواحد یدل علی التعبد بالصدور واصالة عدم صدوره تقیة علی التعبد بالجهة و بناء العقلاء یدل علی التعبد بالدلالة فیجب ان نری من ای جهة یکون معارضا للکتاب واللذی هو الحق هو ان المعارضة تکون من جهة الدلالة لامن جهة السند ولاالجهة لان دلیل حجیة جعل الظن منزلة العلم والفرض عدم کونه عن تقیة فیبقی الاشکال من حیث الدلالة فهنا نقول دلیل ظهور الایة بناء العقلا وهو ظنی فیها و دلیل ظهور الدلالی فی الخبر ایضا بنائهم و هو ظنی ایضا فالسندوان کان فی الکتاب قطعیاً ولکن الدلالةظنیة فالحق ملاحظةالدلالتین لاالسندین ،

فح نقول یقدم الخاص علی العام من باب الحکومة لان دلیله هوبناء العقلاء وهو التعبد بظهوره من باب نظره الی العام و شرحه له و لایخفی ان کل تخصیص فی دلیله قبل الحکم بالتخصیص یلزم ان یکون من باب الحکومة فما یقال من ان الجمع العرفی یقتضی ذلك سره حکومة دلیل تقدیم الخاص علی دلیل العام وهو بناء العقلاء .

نعم لو کان الخاص قطعیاً یکون تقدیمه علی العام بالورود لابالحکومة لان الظن حجة فی صورة عدم وجود العلم فما قال الشیخ قده من التقدیم لعله یکون من باب هذه النکتة وهی الحکومة ،

وقال بعض محشی الکفایة بان التقدیم یکون من باب الورودلان العلم دلالته مشروط بعد ورود الخاص فحیث و رد لایکون له العموم فنقول له نعم فی صورة وجود الخاص القطعی یکون التقدیم بالورود واما فی صورة التقدیم بالتعبد یکون حصول الشرط تعبداً وحکومة کمافی المقام فلایکون وارداً .

وقال شیخنا النائینی قده ان الخاص حاکم علی العام لانه فی المتصل والمنفصل قرینة علی المراد منه وبه یستشکف المراد وفیه ان المبنی غیر صحیح فان الخاص لیس قرینة بل یکون تقدیمه من باب الاقوائیة و الاظهریة والمخصص المنفصل یکون

هادماً للحجية لاهادماً للظهور فهكذا يرفع الاشكال عن تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

بقي اشكال آخر وهو ان الاخبار الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب على فرض عدم شمولها للعام و الخاص و اختصاصها بصورة التباين تبقى بلامورد لانه ليس لنا في الشرع خبر دال على مخالفة الكتاب بالتباين فلابد من حملها على صورة المخالفة بالعموم والخصوص .

و الجواب عنه بان زمان الصدور كان مايخالف الكتاب بالتباين و ان لم يكن في زماننا هذا مخدوش لانه يلزم استهجانها بالحمل على الفرد النادر و كذلك الجواب بان المراد من المخالف للكتاب ماقالوه عليهم السلام بقولهم عليهم السلام لم نقله يكون هو المخالف الواقعي وفي مقام الثبوت واما المخالف الظاهري فقالوه والعام والخاص لايكونان مخالفا في الواقع للجمع العرفي بينهما و ان كان في بدو الامر تكون المخالفة لان العبارات لاتكون بهذا المضمون فقط ليحمل عليهذا بل وردت بلسان انه زخرف مع ان اصل هذا الكلام عجيب لايستانس العرف به ولايستظهره .

فصل في بيان معنى

النسخ و الفرق بينه وبين التخصيص

وينبغي البحث في ذلك عن مقدمات الاولى انه قداشتهر ان الفرق بين النسخ والتخصيص هو ان الاول يكون بعد حضور وقت العمل بداعي ان التكليف يكون للبعث والانبعاث وهو يكون بعد حضور وقت العمل فان جاء دليل بعده يكون ناسخاً للحكم لا انه مخصص له و الالزم تاخير البيان عن وقت الحاجة و لكن التخصيص لايكون كذلك فانه يتصور قبل و قت العمل فان الحكم اذا لم يبلغ وقت العمل به رفعه لايكون نسخاً له .

ولكن الشيخ الانصاري و الاخوند (قدهما) ايضاً تبعاً له تصورا النسخ قبل وقت العمل ببيان ان العام يمكن ان يكون القائه لبيان حكم الفرد المشكوك

وفهم من كلامهما شيخنا النائينى ان المراد هوان العام يمكن ان يكون لاعطاء الضابطة فى الشبهة المصداقية لطرد الشك فما رفع ونسخ ولو كان قبل وقت العمل لايكون هو ضابطية العام اذلك بواسطة ورود المخصص لانه لايكون مربوطاً بالعمل والحكم بالنسبة الى ماخصص واقعا لايكون من الاول متحققا وبالنسبة الى غير هذه الجهة كان ولانسخ له بواسطة الناسخ .

و بعبارة اخرى بالنسبة الى الواقع لايكون ابراز العموم بل بالنسبة الى الحكم الظاهرى و هو لايرفع وقد اشكل شيخنا النائينى قده على مازعمه فى فهم كلامهم بان العام لايكون فى صدد بيان مصداقية المصداق كما مر منه قده فى التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية فان مفاد قول القائل اكرم العلماء العدول يكون هو انه كلما تحقق هذا الموضوع يكون الحكم بوجوب الاكرام و اما صورة الشك فى موضوعية شيىء للحكم لايكون العام بصدده فيكون تخصيص العام بعد العمل من باب تاخير البيان عن و قت الحاجة و هو قبيح ولايصلحه ماذكروه بان التخصيص يتصور حتى بعد العمل و ثانياً ان اصالة تطابق الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية تقتضى ان يكون مفاد العام تحت الارادة الجدية و حجة على العبد والا لم يحصل لعام ظهور و الاحتجاج به فى الحكم الواقعى غلط .

اقول ان كلامه قده على مافهمه من كلام العلمين صحيح الاانه يمكن ان يكون مرادهم بذلك هو ان المصلحة على قسمين فانه تارة تكون فى العمل بالعموم مثل ان يكون اكرام جميع العلماء له مصلحة وتارة تكون فى ابراز العموم بمعنى انه لايكون مصلحة الاكرام الافى العدول منهم و لكن يكون مصلحة ثانية تقتضى ابراز العموم والتخصيص يكون وروده كاشفا عن انتهاء أمد الواقع اعنى مصلحة الاكرام و النسخ يكون كاشفا عن انتهاء مصلحة ابراز العموم و بينهما فرق واضح فالتخصيص بعد حضور وقت العمل لاقبح فيه .

ونظير ذلك الاصول في مقابل الامارات فان اصل البرائة يكون جعله لمصلحة التسهيل ولو كان حكم الواقع غير ما اقتضته فاذا وجدت الامارة ينتهي امد مصلحة التسهيل ويجب العمل على طبق مصلحة الامارة فيمكن ان يكون المقام ايضا كذلك و السر في الاشكال على هذا البيان هو ان الاحكام ارادات مبرزة و الابراز يلزم ان يكون ناشئاً عن مصلحة فاذا لم تكن فيصير الابراز لغواً و لم يتصور مصلحة ثانوية كذلك .

فان قيل بان ماذكر يصح في الاوامر الامتحانية لا كل الاوامر قلنا ان الابراز تارة يكون للامتحان وتارة يكون للابتلاء فان الاول يكون وقت العمل هو وقت قبول الامر والثاني لايكون كذلك .

المقدمة الثانية

في ان النسخ لايلزم ان يكون بعد العمل و قد ظهر بيانه مما تقدم ثم ان شيخنا النائيني قده فصل في المقام بتفصيلين الاول هو بيّن كون الحكم بنحو القضية الخارجية او بنحو القضية الحقيقية ففي الاول قال بانه لايتصور النسخ قبل العمل والتخصيص بعده لان الحكم اذا صار فعلياً كما في الخارجية بواسطة اجتماع الشرط وارتفاع المانع فعلا لاوجه لتخصيصه وانما يتصور النسخ فقط واما الحكم بنحو القضية الحقيقية فحيث لايكون فعليا قبل فعلية الموضوع فيمكن تخصيصه و يتصور نسخه ايضا قبل وقت العمل لان تحقق الحكم يكون على الموضوع المقدر وجوده فما ذكروه من لغوية النسخ قبل العمل يكون في القضايا الخارجية فقط لا الحقيقة الغير الموقتة

واما التفصيل الثاني في القضايا الحقيقية فهو انه قده فرق بين كون الواجب موقتا مثل صوم شهر رمضان فان الوجوب موقت بهذا الشهر وبين كونه غير موقت فقال في الاول بانه لايتصور النسخ و لوجاء مايكون رافعا للحكم يكون كاشفا عن

ان الابراز یکون لمصلحة اخری واما ما کان غیر موقت فیاتی فیه البیان السابق من جواز النسخ قبل العمل .

و الجواب عنه قده هو انه علی فرض تسلیم المبنی فی القضایا الحقیقیة من ان الحکم یکون علی الموضوع المقدر وجوده و لم یکن فعلیا قبله فنقول ان الحکم ان کان بداعی البعث نحو العمل لایتصور نسخه قبل وقته وان کان بنحو الامتحان فلافرق بین ان یکون القضیة حقیقیة او خارجیة و اما تفصیله الثانی فلانفهمه .

وقال شیخنا العراقی قده ان وزان النسخ فی الاحکام یکون وزان التکوینیات فانه کما ان یبوسة الکلیة علة تامة لمرض مالولا ایجاد المانع وتحصیل الرطوبة فاذا وجد المانع لایؤثر ماهو العلة اثره و یعبر عنه بانه کان مقتضیا لذلک فجاء المانع ورفع الاقتضاء فهکذا فی الشرع والاوامر و النواهی المولویة ربما یحدث شیئا یکون له مصلحة اقوی من مصلحة الواقع فلایوثر اثرها فینسخ فالنسخ یکون مثل حصول المانع .

ان قلت لایکون لنا علم بتکلیف علیهذا لاحتمال المانع قلت ماذکرناه یکون لرفع المناقضة و فی صورة و جود الناسخ الکاشف عن کونه مقتضیا و فی صورة عدم الناسخ یحکم علی ظاهر التکلیف من کونه علة تامة للبعث وبعبارة اخری نقول تکون المصلحة فی الابراز فی صورة وجود الناسخ فیلقی جهة استمرار الحکم کما فی التقیة فالنسخ قبل العمل ممکن .

وقد اشکل علی ابراز العموم اولا بان هذا یکون بالنسبة الی الآمر اللذی لایعلم بالواقع واما الشارع المقدس فانه عالم بما سیقع وثانیا بان اللازم منه عدم تطابق الارادة الجدیة مع الارادة الاستعمالیة و یلزم تغییر الارادة وثالثا بان الواقع لولم یکن له مصلحة فلای" وجه ابرزه المولی .

و الجواب اما علی مسلك(١) العراقی قده من انه یکون من باب المقتضی و المانع فانه لایلزم الجهل لانه یکون علی الواقع الی آن وجود المانع و ابراز العموم انتهی امده بذلك و کذلك الارادة علی الواقع ماحصل التغییر فیها فان المصلحة کانت فی الابراز فقط واما علی التحقیق من ان المصلحة تارة تکون علی الواقع وتارة علی الابراز فایضا لایلزم الاشکال اصلا لجدیة الارادة علیه وعدم الجهل بالواقع فان ابرازه الی حین النسخ فینتهی امر مصلحته ویعلم الامر هذا و الارادة قد تعلقت بمصلحة الابراز لامصلحة الواقع فالنسخ کما انه یکون بعد وقت العمل یکون قبله ایضا لکن قبله بالنسبة الی ابراز العموم وبعده بالنسبة الی الواقع .

المقدمة الثالثة

فی ان تأخیر البیان عن وقت الحاجة حیث یکون قبیحاً یلزم ان یبحث عن المخصصات الواردة فی کلمات المعصومین صلوات الله علیهم اجمعین فان من دأبهم بیان المخصص منفصلا فان کان مخصصاً یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة وهو قبیح وان کان نسخا فهو ایضاً بعید لانه لانسخ بعد النبی صلی الله علیه وآله وسلم ومما ذکرنا من ان المصلحة ربما تکون فی ابراز العموم لایلزم ذلك فان المصلحة اذا کانت فی ابراز العموم یمکن ان یکون ماورد بعده مخصصاً وناسخا ولایلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة .

فتحصل من جمیع ما تقدم انه یمکن ان یکون ماورد من المخصص بعد العام مخصصاً وناسخاً ثبوتاً .

اذا عرفت ذلك فنقول انهم فی مقام الاثبات ای أثبات کون ماورد بعد العموم مخصصا او ناسخا قالوا بتقدیم التخصیص علی النسخ ومنهم شیخنا النائینی قده زعماً

(١) یرجع الی مقالات الاصول لفهم کلامه هذا وغیره بقلمه

منه ومنهم ان التخصيص يكون اسقاط العموم الافرادى والنسخ يكون تخصيصاً بالنسبة الى العموم الازمانى والعموم الافرادى اما ان يكون مستفاداً من مقدمات الحكمة او من دليل منفصل كما فى قوله عليه السلام حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم حلال الى يوم القيمة وحرام محمد صلى الله عليه وآله وسلم حرام الى يوم القيمة او مستفاداً من تناسب الحكم والموضوع مثل قوله تعالى احل الله البيع فانه لاخصيصة لبيع زيداوعمرو فى الحلية وعليه قالوا بان فى مقام الدوران بين النسخ والتخصيص حيث كان استفادة العموم الافرادى بمقدمات الحكمة فالتخصيص مقدم على النسخ لان الاطلاق يكون فى صورة عدم وجود مايحتمل القرينية فى الكلام وحيث يحتمل ان يكون الخاص قرينة على عدم وجود الحكم على هذا الفرد لاتجرى مقدمات الحكمة بالنسبة اليه فيما كان الخاص مقدماً على العام فلايكون اصالة العموم بالنسبة الى الأفراد جارياً حتى يحتاج الى النسخ فى رفع الحكم.

والجواب عنه قده اولا هو فساد المبنى فان استفادة العموم الافرادى فى العام تكون (١) بالوضع لابمقدمات الحكمة فان اداة العموم كما مر تكون لسعة ما ينطبق عليه المدخول لالسعة مايراد منه حتى نحتاج فى اثبات المراد الى مقدمات الحكمة وثانياً ان العام كما انه يكون له عموم افرادى يكون له عموم ازمانى ايضاً فانه اذا قلنا بان كل فرد من افراد العالم واجب الاكرام يستلزم هذا القول بعدم خصيصة زمان دون زمان فى ذلك،

فاذا جاء او تقدم لاتكرم الفاسق من العلماء كما انه يحتمل ان يكون قاطعاً للعموم الافرادى يحتمل ان يكون قاطعاً للعموم الازمانى ايضاً فيكون ناسخاً لامخصصاً حيث يعنى التخصيص بسقوط حكم الافراد والنسخ بسقوط الحكم فى الزمان فيحتمل

(١) اقول ان الظاهر ان هذا البحث عام يشمل المطلق والمقيد واستفادة الاطلاق تكون بمقدمات الاطلاق قطعاً فالاوجه التفصيل بين العام و المطلق.

ان يكون الحكم الى الآن على جميع الافراد ومن الآن لايكون على بعض مثل الفساق ويحتمل ان لايشمل الفساق من رأس فلا يكون كلام شيخنا النائينى تاماً فى تقدم التخصيص على النسخ .

ثم ان الخراسانى قده فى الكفاية قال بما حاصله هو ان التخصيص مقدم على النسخ فى صورة الدوران بينهما فيما اذا كان الخاص مقدماً على العام لغلبة التخصيص فى الاسلام على النسخ خصوصاً بعد زمان النبى (ص) بحيث قيل ما من عام الا وقد خص واما النسخ فيكون قليلا جدا ثم اشكل عليه النائينى بعد نقل كلامه بان هذا القول مبنى على جريان اصالة العموم فى هذه الصورة واما على فرض عدم جريانها اصلا كما قررناه فلا تصل النوبة الى ادعاء الغلبة بل من رأس لايكون فى المقام عموم الحكم للافراد حتى يرفع بالنسخ .

وثانياً ان النسخ يكون اصالة عدمه بالاستصحاب فانه اذا شك فى وجود الحكم الى هذا الزمان يستصحب وجوده لوشك فيه بعد ابراز العموم ولاشك ان الاصل هذا يحتاج الى يقين سابق وشك لاحق ولاشك انه لو جرت اصالة العموم اللتى تكون من الاصول اللفظية وكالامارة بالنسبة الى الاصل لايبقى شك تعبداً فى بقاء الحكم ولاتصل النوبة الى الاستصحاب حتى يتمسك فى تقديم التخصيص بالغلبة فان جرى اصل العموم لايبقى مورد لجريان الاصل فى النسخ ولو لم يجر الاصل فيه كما حققناه فيكون التخصيص مقدماً بما قلناه لابما قاله .

وثالثاً ان البحث هنا لاثر عملى له لانه من المتيقن هو عدم وجود الحكم مثل وجوب الاكرام على الفساق من العلماء من هذا الحين سواء كان الى الآن اولم يكن من رأس فان العمل بعد يكون على الخاص مطلقا .

وفيه اولا ان اشكاله الاول عليه يكون مبنائيا واما الثانى فجوابه ان عدم النسخ لايتمسك فيه بالاصل بل كما مرت الاشارة منا كما ان للعام عموم افرادى كذلك عموم ازمانى اما بالوضع كما قلنا ان الفرد فى عمود الزمان يكون له

الحكم ولاخصيصة لفرد هذا اليوم اوذاك وكذالو كان مستفاداً من دليل خارج كما يقال حلال محمدصلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة الخ او بتناسب الحكم والموضوع كما فى قوله تعالى احل الله البيع فكما ان العموم الافرادى مستفاد من اللفظ يكون العموم الازمانى ايضا كذلك فيكون كلام الخراسانى قده من هذا الحيث .

ان قلت كما يقوله قده فقها واصولا ان الخطاب الواحد لايمكن ان يكون متكفلا لبيان اصل الحكم واطواره وبعبارة اخرى لايكون متكفلا لحدوث الحكم وبقائه بل يكون متكفلا لحدوثه فقط ضرورة ان مفاد اكرم العالم هو ان العالم واجب اكرامه اىّ شخص كان واما انه فى اىّ حال كان وفى اىّ زمان كان حيث يكون فى الرتبة المتأخرة من الحدوث لايمكن ان يكون الخطاب متكفلا له كما تدل عليه فاء التفريع مثل تحركت اليد فتحرك المفتاح فهنا يقال حدث الحكم فيكون باقياً فعليهذا يستحيل اثبات العموم الازمانى من نفس العام .

هذا بالنسبة الى اصل الخطاب واما الرواية اللتى تكون دليلا منفصلا فمعناها ليس ان حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم لايمكن ان ينسخ بكلام آخر منه صلى الله عليه وآله وسلم او من الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين بل المراد ان حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم الى يوم القيمة باق ولاينسخ احكام هذا الدين غير هذا الدين مثل دين اليهود والنصارى فلاتكون فى صدد بيان مانحن بصدده .

وفيه اولا ان الوجدان قاض بانه يمكن ان يقول المولى اكرام (١) العالم واجب مستمرا حتى نستفيد اصل الحكم واستمراره من خطاب واحد .

---

(١) الاستمرار هنا فهم من دال آخر وهو كلمة مستمرا ومراده عدم استفادة الاستمرار من نفس اكرم العالم فيلزم الجواب عنه على غير هذا الوجه وان كان كلامه قده لايتم ويرد عليه بقية الاشكالات .

والجواب البرهانى عليه هوان ما ادعاه من ان بين الحدوث و البقاء رتبة مثل تحرك المفتاح المعلول لتحرك اليد لايصح فان من الضرورى عدم كون علة البقاء الحدوث بل الحدوث والبقاء امران انتزاعيان عن الوجود باعتبارين حتى يقول بان الحدوث فى الرتبة مقدم على البقاء ويكون البقاء طور الحكم اللذى يكون على الموضوع وله ان يقول من اين ثبت الاطلاق الازمانى اذا كان الحدوث والبقاء غير مربوط احدهما بالاخر .

فنقول كما مر اذا ثبت الاطلاق الافرادى يثبت الاطلاق الازمانى ايضاً به لان الفرد لامحالة يحتاج الى زمان ما ولاخصيصة لاول الزمانين وآخره فعمود الزمان بالنسبة الى الافراد قابل للانطباق فبالاطلاق نأخذ ونقول بالعموم الازمانى فالحكم وان كان بنحو القضايا الحقيقية وطور الشيء لايستفاد الابعد احراز وجوده ولكن فى المقام خصيصة وهو الملازمة بين الاطلاقين فلاوجه لاشكاله قده على فرض كون دليل العموم الازمانى لفظياً كما اعترف فى العموم الافرادى ويكون توجه اشكاله على فرض ان يكون كلا الدليلين لفظيا .

واما جوابه عن الرواية فهو ايضا غير صحيح لانها مطلقة فان حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم حلال الى يوم القيمة معناه بالاطلاق هوانه لاينسخ بهذا الدين وبغيره ولاخصيصة فيها بان يقال محمول على ان غير هذا الدين لاينسخ هذا الدين .

واما الجواب عن اشكاله الثالث وهو عدم الثمرة للبحث عن كون الخاص ناسخاً اومخصصاً فهوانه يكون له ثمرة عملية مهمة فى صورة كون العام مقدماً على الخاص و وقت العمل عليه ولم يعمل عليه فان قلنا بان الخاص يكون مخصصا لايكون عليه القضاء لان الحكم يكون مخصصاً من رأس و اما ان كان ناسخا فيجب القضاء الى الحين مضافا الى عدم اختصاص البحث فى المقام بل يأتى فى صورة كون الخاص مقدما على العام ولكن يكون مصلحة فى الابراز .

ثم انه قده قال على فرض تسليم كون العموم الازمانى والافرادى بالدليل اللفظى يكون الشك فى النسخ مسببا عن الشك فى التخصيص فاذا رفع الشك فى الثانى بواسطة جريان اصالة العموم لاتصل النوبة الى الشك فى النسخ واذا لم يجز فيه لايبقى الشك فى عدم النسخ فاذا اخترنا التخصيص فى رتبة السبب لايبقى الشك فى عدم النسخ .

و الجواب عنه ان الشكين لايكونان سببيا ومسببيا بل الشك فيهما يكون من ناحية العلم الاجمالى بان الخاص اما ان يكون ناسخا او مخصصا مضافا بان الحاكم و المحكوم يتصوران فى دليلين لادليل واحد اذا كان الحكم على نحو القضية الحقيقية وقدمر ان الاطلاق من جهة الافراد والازمان تام فلاوجه لكلامه قده فى تقديم التخصيص على النسخ فتكون المعارضة بين النسخ والتخصيص باقيا .

واما الخراسانى قده قال بان الظاهر من قول القائل لاتكرم الفساق من العلماء بعد قوله اكرم العلماء هو الحكم الواقعى اى ان الفاسق يحرم اكرامه من رأس لامن هذا الزمان فعليه يكون التخصيص مقدماً على النسخ اللذى يكون لازمه كون الخاص حكماً ظاهريا وفيه ان ظهور العام ايضا كذلك فان الظاهر من قول القائل اكرم العلماء هو ان العلماء واجب اكرامهم جميعا واقعا لاظاهراً بحيث يكون لازم ذلك ان يكون الخاص ناسخا لامخصصا فلايصير ما ذكره قده ايضا رافعا للمعارضة و معينا لترجيح احد الطرقين هذا كله على المبنى العتيق وهو ان تقديم الخاص على العام فى النسخ يكون من جهة التخصيص فى الازمان و فى التخصيص من جهة الافراد و سيجىء ما هو التحقيق .

ثم ان شيخنا العراقى قده قال فى مقالات الاصول بان حقيقة النسخ يكون مرجعها الى التصرف فى الجهة فاذا كان الخاص مقدما على العام ان قلنا بالتخصيص فقد جمعنا بين دلالتها برفع اليد عن بعض مدلول العام و العمل بالخاص ايضا وان قلنا بالنسخ فقد تصرفنا فى جهة الصدور مثل التقية فى ابراز العموم وتوضيح كلامه قده يحتاج الى مقدمتين :

المقدمة الاولى ان المصلحة على ثلاثة انحاء فانها اما ان تكون على الواقع او على الابراز اوعلى نفس الامر فان كانت في الواقع بان تكون في الاكرام مثلا في قول القائل اكرم العلماء يكون الخاص مخصصاً وان كانت في الابراز يكون مثل التقية في الحكم .

والمقدمة الثانية : ان الكلام الصادر عن الموالى اوالرواية الصادرة عن الائمة عليهم السلام يكون له جهات ثلاث .

الاولى : التعبد بصدوره :

والثانية : التعبد بجهته وهو عدم كون صدوره تقية .

والثالثة : التعبد بدلالته و الاولى مقدمة بالرتبة على الثانية ضرورة انه مالم نتعبد بصدور الخبر لاوجه للبحث في انه صدر تقية ولبيان الحكم ظاهراً اولابل لبيان الحكم واقعا والجهة الثانية مقدمة على الجهة الثالثة بالرتبة لانه مالم يحرز اصل الصدور وانه صدر لالتقية لاتصل النوبة الى البحث عن دلالته فان صدرو كان لبيان الحكم واقعا نتكلم في دلالته كماهو واضح ويكون شرحه في باب التعادل والتراجيح وحال التقية في الكلام حال البداء في التكوينيات ولايخفى ان كل الجهات يحرز ببناء العقلاء وهم حكام فيها ،

فاذا عرفت ذلك فيقول شيخنا العراقي بانا اذا راجعنا الى العقلاء نرى انهم مادام يمكن الجمع بين الدليلين والعمل بهما لايطرحون احدهما والتخصيص يكون فيه التعبد بصدور الخاص وصدور العام كلاهما والنسخ يكون التعبد بصدور الخاص من حين النسخ باطلا لانه بالنسبة الى ذالك الان لااثر له وبالنسبة الى مامضى لايكون منشأ الاثر فنلتزم بالتخصيص ليكون صدور الخاص و العام كلاهما محققا و يترتب عليه الاثر من جهة وجوب القضاء اذا لم يعمل على طبقه على النسخ وعدم وجوبه على التخصيص .

وقداجاب بعدنقل التوجيه في مقالات الاصول بانه لايتم هذا الاستدلال لانه يمكن

ان یکون للخاص اثر بعد وجدان العام ولو علی النسخ مثل الماء (١) اللذی یکون محکوما بالطهاره و کان هذا الحکم من باب التقیة ثم نسخ الحکم بالطهارة و کان الشخص متوضأ به فانه بعد ظهور النسخ یسقط حکم الطهارة ویبقی الحکم بالنجاسة فاثره وجوب القضاء للصلوة المأتیة بها و تطهیر مالاقی هذا الماء ولایکون لترتب هذه النتیجة علی النسخ او ذاك علی التخصیص ترجیح علی ان الکلام یکون فی الاعم من الخاص المقدم و المؤخر عن العام و هذا یکون فی خصوص ما کان مقدماً علیه و اما المؤخر عنه لایترتب علیه هذا الاثر فیدور امره بین النسخ من باب التعبد بالجهة ووجوب التعبد بالصدور .

ثم وجه هوقده تقدیم التخصیص بوجهین آخرین الاول ان الصدور مقدم رتبة علی الجهة وهی علی الدلالة کمامر فعلیهذا اذاقدم اصالة الصدور والتعبد به فی الخاص لایبقی مکان لجریان اصالة التعبد بالجهة لانه قبل هذه الرتبة جری الاصل فی الصدور من باب ان ملاحظة الجهة تکون بعد ملاحظة ان ماتحت اللفظ یکون مراداً جدیاً ضرورة انه لولم تکن الارادة الاستعمالیة مطابقة للارادة الجدیة لاوجه للقول بانه صدر تقیة اولاحتی یقال باصالة الجهة لعدم الفائدة فیها فعلیهذا ای عند احراز الارادة الجدیة یکون التخصیص مقدماً علی النسخ اللذی یکون من باب التعبد بالجهة لان الخاص قبل ان تصل النوبة الی هذه المرتبة یصیر بیاناً للعام وشارحا له فتم اوزار الدلالة والظهور فان اصالة عموم العام و کونه صادراً لبیان الحکم الواقعی اولکون المصلحة فی الابراز صار سبباً لدوران الامر بین النسخ و التخصیص وحیث اثبتنا قبل الجهة ان ظهور العام یکون فی مابقی بعد صدور الخاص وضمه الیه لاتصل النوبة

(١) اقول هذا القدر من الاثر لایرفع الاشکال لانه یکون فی مصداق من المصادیق و بعد ترتیبه یبقی العام والخاص ویحتاج للتعبد کذلك الی اثر فعلی فرض صحة هذا الاستدلال اللازم هو الجمع مهما امکن کما ذکره .

الى جهة الصدور(١) .

و لايقال ان الخاص المؤخر يمكن ان يكون شارحا للعام المقدم ويصح هذا الكلام فيه و اما الخاص المقدم لايكون شارحا لانانقول لافرق فى الشارحية بين المقدم والمؤخر فانه بضم احد الدليلين الى الاخر نستفيد ما ذكر .

اماالوجه الثانى هوان اصالة الظهور انمايجرى فى الظهورات الصادرة لبيان الحكم الحقيقى الواقعى فالاصول الجهتية منقح موضوع الاصول اللفظية ولازمه تقدم الاصول الجهتية على اللفظية رتبة وح لايصلح الاصول اللفظية للمعارضة مع الاصل الجهتى فلامجال لرفع اليدعن الجهة باجراء الاصول اللفظية وابقاء حجية الظهور بحاله كيف ولاينتهى النوبة الى اصالة الظهور بلاجهة وعلة فالاصول الجهتية جارية فى رتبة نفسها بلامعارض وبعد جريانها ينتهى الامر الى الاصل الدلالى فيؤخذ به لولاوجود ماهواقوى دلالة عليه كمالايخفى .

وبذين التقريبين ايضا نلتزم فى وجه تقدم التصرف الدلالى على التقية لابصرف ابقاء التعبد بسندهما فى التصرف الدلالى دون التقية كيف وهذا الوجه غير جار فى مورد يكون التقية فى عموم الحكم لفرد لاالحكم العام اذ ح لاخذ دليل العام فى الافراد الخارجية عن صورة التقية مجال كما لايخفى فتدبر .

والجواب عنه قده هو ان هذا القول فى دليل واحد صحيح ولكن فى الدليلين

---

(١) اقول الاشكال الذى يأتى فى ذهنى هنا هو ان احراز الارادة الجدية بواسطة عدم القرينة على خلافها ومعناها هو عدم اللغو و الاستهزاء فى الكلام بل اذا قال اكرم العلماء بدون تخصيص الفساق ثم قال لاتكرم الفساق منهم معناه عند الاستظهار هوان اكرام الفساق ايضاً لازم ولولمصلحة فى الابراز واما اثبات ان المصلحة هل كانت فى الاكرام و هو الفعل الخارجى او فى الابراز لايكون فى و سع اصالة التطابق فى الاستعمال و الجد بل يحتاج الى دليل آخر .

لايصح لان اصالة الجهة في دليل لاتكون مقدمة على اصالة الظهور في دليل آخر الا على القول بان مامع المتقدم متقدم وهو كما ترى .

تتمة

قد تحصل من جميع ماتقدم ان النسخ لايستلزم تغيير الارادة بناء على كونه تخصيصا في الازمان ولايكون لازمه التصرف في الجهة فان جهلنا بكيفية المصلحة لايلازم جهل المولى ايضا بل كمامر ليس النسخ الا انتهاء امد المصلحة في ما كان ابرازالعموم فيه المصلحة ولايلزم ان نقول بان الحكم كان في النفوس الفلكية ثابتا فنسخ بل المولى كان يعلم من الاول ان الحكم يكون الى اليوم الفلاني ولكن نحن ما علمناه .

فصل في البداء

فانه حيث قيل ان النسخ في الشرع كالبداء في التكوينيات يلزم البحث عن البداء لكن مجملا حيث لايكون المقام مقام بحثه والبحث هنا يكون لاثبات ان البداء لايلازم جهل الانبياء عليهم السلام فيما اخبروا به ولم يقع وامثال ذلك من الشبهات فنقول ان شرح هذا المطلب في شرح اصول (١) الكافي لصدر المتألهين وفي مرآة العقول للمجلسي ومعناه لغة ظهور الشيء فنقول ان سر البداء في التكوين للانسان هو ان يكون الشخص بين خوف ورجاء ولايطمئن النفس بشيء وجدته ولايكون لازمه

---

(١) في صفحة ٣٧٨ كتاب التوحيد باب البداء في فصول سبعة وبعده سائر الروايات وشرحها مما يزيد بيانا وما ذكره الاستاذ مدظله في هذا المقام يكون لبيان ان البداء لايكون لازمه جهل الانبياء فانه يمكن ان يكون مجهولا لهم او غير مجهول واما سر جهات البحث والتحقيق التام في الروايات يحتاج الى بيان مستقل مشروح .

القول بالارادة المطلقة لله تعالى وهي ماصدر منها المراد بدون الشبهة والارادة المعلقة المسماة بالمشية وهي ماصدر الشيء عنها بشرط فعل من الافعال كماسنقول ان هذا من المذاهب السخيفة .

وماورد من الروايات بان الصدقة وصلة الرحم تزيد في العمر وتدفع البلاء يكون معناه ان ماذكر متمم مقتض لدفع البلاء الذي يكون مقتضيه ايضا موجودا فان جمع المقتضيات يوجب ان يحصل العلة التامة لدفع البلاء ولانحتاج الى ما قال بعض الفلاسفة من ان صلة الرحم حيث يوجب النشاط يلزمه طول العمر لان له نقض بان بعض الموارد لايوجب النشاط بل يحصل الغم لجهة من الجهات ولانحتاج الى القول بجهل الانبياء بالواقع فان نظام الوجود يقتضي ذلك .

يعني ان الله تبارك وتعالى حيث يكون علمه عين الانكشاف يعلم ان زيداً مثلا يكون له مقتضى المرض وحيث انه يتصدق يدفع عنه المرض وهكذا النبي مثلا فاذا تصدق ودفع عنه المرض لايكون هذا وجها لان نقول بان ارادة الله تعالى قد تغيرت اوعلمه تعالى قد تغير فان العلم ليس علة للصدور بل علته هي الارادة فالصدور من جهتها الاعلى القول بعينية العلم والارادة وليس كذلك .

والحاصل : انا نرى في الروايات ان الزناء مثلا لازمه منع السماء من المطر وذهاب البركة وفي مقابلها روايات ان الصدقة مثلا تدفع البلاء فان معنى الاولى ليس ان هذا علة تامة لذلك بل معناه ان مقتض ومعنى الثانية انها مانعة والمقتضي يؤثر اثره اذا لم يكن مانع في البين كما ان الطبيب يحكم بان هذا المريض لايكون لمرضه دواء ويموت في اليوم الفلاني ثم يدعوا هذا المريض او اقربائه ولايموت في ذلك الوقت فان المقتضي للموت كان و لكن وجد المانع و هو الدعاء والطبيب يكون جاهلا بما يقع بالأخرة ولكن الله تعالى وبعض السفراء يعلمون مايقع آخر الامر من عدم الموت ولايلازم هذا جهلهم صلوات الله عليهم .

وهكذا كل ما اخبر به الانبياء والائمة عليهم السلام من ان الامر الفلاني سيقع ولم

يقع فانه ليس بكذب بل اخبار بالمقتضى ودفع الامر بواسطة الصدقة ايضاً اخبار به كذلك وفي الروايات قرائن لما ذكرناه وهو شايع في البيانات العرفية كما يقول الصديق لصديقه قد سقطت عن الاعتبار فلاتغفل مع انه لم يسقط ولكن تم المقتضى لسقوطه بحيث لو غفل وفعل فعلا آخر يوجب سقوطه لتمامية الاقتضاء.

ومثل ذلك الاخبار بوقوع الزلزلة عن العلماء الطبيعي ثم يحدث قنوات يوجب منعها او يدعو الناس فيدفع عنهم البلاء فمعنى البداء هو ان الناس يظهر لهم مالم يعلموا لان الله تعالى ظهر له شيء او الانبياء صلوات الله عليهم.

ولا يخفى انه لايكون التعبد بكيفية البداء من الشرع مثل كيفية الرجعة بل المسلم انه يجب الاعتقاد بها على حسب ماورد الروايات المتواترات مجملا نعتقد بانه يكون هذا حقاً وماورد من الشرع ايضا بيان في معناه.

ومن ما ذكرناه يظهر ضعف ساير المسالك.

الاول ماقيل من ان البداء يكون لنكتة ان الله تعالى علمين علم مخزون عنده مختص بذاته و علم غير مخزون فما هو المخزون له تعالى و منه البداء وما ليس بمخزون فيحصل لغيره تعالى من الانبياء والاوصياء والاولياء على حسب مراتبهم.

وفيه أن البداء كما ذكرنا لايكون له بيان من الشرع وماورد في اللغة هو ظهور ما خفي ويصدق هذا المعنى بان يكون الشيء مخفياً عن الناس فيمكن ان يكون غير خفي للانبياء و الائمة عليهم السلام واما مخزونية العلم ليست جزافية فانه ليس البخل للمبدء تعالى بالنسبة الى الافاضة بل معناه هو ان العلم اللذى لايمكن للمخلوق اخذه لعدم ظرفيته له يكون مختصا بذاته وهو العلم بكنه ذاته فيكون في التشبيه كمرآت فان خلفها لايرى فيه شيئاً واما مهايرى فيه كل ما يقابله فالذات والعلم بكنهه يكون مخفياً على الناس كخلف المرآت وما دونه كأمامه ممكن لغيره ان يعلمه والبداء ليس من العلم بكنه الذات.

لا يقال ان لنا روايات بان البداء يكون من العلم المخزون كما في الوافي

وهذا لايناسب ما ذكرتم بانه ليس البداء من العلم المخزون .

لانا نقول ان المجلسی قده متبحر هذا الفن قال بان الرواية ضعيفة السند بواسطة مجهولية الراوی علی انها معارضة بروايات أخری دلت علی ان العلم علمان علم مخزون وعلم علمه الانبياء وفيه البداء وتلك الرواية واحدة والجمع بان يقال ان المراد بقوله عليه السلام وفيه البداء ای فی العلم المخزون ليس بداء واما علم الانبياء ففيه البداء بمعنی انه يظهر خلافه غير وجيه لان المراد من كلمة من فی قوله ومنه البداء ان كان هو النشوية فلا يختص بالمخزون بل كل الموجودات يكون ناشئاً عن ساحة قدسه تعالی وعلی فرض كون المراد به التبعيضية فلايكون له المعنی اصلا لان مابدا ای ظهر خلافه لايكون من العلم فی شیء حتی يقال انه من العلم المخزون .

و اما القول بان علم الانبياء فيه البداء يكون مخالفاً للروايات اللتی دلت علی عدم البداء فی علمهم والروايات المعتبرة متضمنة مطلقة ومعناها ما قلناه علی انه لاداعی بان يكون اخبار الانبياء فی الامور المربوطة بالناس من باب الجهل فلو سلم عدم علمهم بجميع مافی وسع الممكن لانسلم جهلهم فيما اخبروا به وثالثاً علی فرض كون الانبياء لهم نفوس كلية ووساطة فی الفيض فلامحالة يجب ان يكون علومهم ايضا غير متناه علی حسب ولايتهم فی التكوين وليس نفوسهم كالنفوس الجزئية ولا معنی لوساطة الفيض الاهذا .

نعم علی فرض انكار وجود نفوس كلية لايصح هذا الوجه من الاشكال واما ما ورد فی القرآن وقل رب زدنی علماً فمعناه انه حيث يكون و ساطة النبی فی الفيض ظليا ولا يكون مفوضاً اليه يقول بهذا القول .

واما المسلك الثالث فی المقام وهو ان الله تعالی ارادتين مطلقة ومعلّقة و الثانية مسماة بالمشية فمافيه البداء يكون من قبيل الثانية كما فی بعض الروايات ففيه ان التعدد لايناسب وحدته تعالی من جميع الجهات علی ان لازمه جهله تعالی باحوال الموجودات وهو قبيح.

فصل فی مقدمات الحکمة

قد عرف فی محله ان النکرة مثل رجل لایدل الاعلی ماهیة مبهمة عاریةعن القید وان الشیاع والسریان یفهم من قرینة حال اومقال اوحکمة ومقدمات الحکمة ثلاثة احدها ان یکون المولی بصدد البیان لاایراد الکلام اجمالا ثانیها ان لایکون فی الکلام قرینة علی قید من القیود و ثالثها ان لایکون القدر المتیقن فی دائرة الخطاب وهذا القیداعنی دائرة الخطاب یذکر للاحترازعن القدرالمتیقن مطلقالان کل شیء یکون له المتیقن فی الخارج وهولایمنع عن الاخذبالاطلاق .

ثم انه قال سلطان العلماءبان اسماءالاجناس موضوعة علی الطبیعةالمهملة ولها اقسام منها الاطلاق وان المطلق ایضا له فردان سریانی و تبادلی و یعبرایضاً بالطبیعة السادیة وصرف الوجود ومعنی الشیوع التبادلی هو الاکتفاء بکل فردفرد علی سبیل البدلیة مثل جئنی برجل والسریانی معناه الاتیان بتمام الافرادوالمصادیق من المطلق هذا .

ثم اختلف فی نتیجه المقدمات اللتی یقال لها فی الاصطلاح سراج الفقه فی اربعة اقوال او لها ان یکون الفائدة منها و الحاصل من جریانها تعیین المطلق ولکن التبادل اوالسریان لایفهم منها ویثبت بدال آخروهذا ماذهبنا الیه ثانیها ان یثبت ان الذی یکون تحت الامر هوتمام المراد و یفهم من الخطاب الاطلاق وعدم السریان عند عدم القرینة کما قال شیخنا الاستاذ العراقی ثالثها ان یکون النتیجة اثبات صرف الوجود فی الامرو النهی رابعها وهو مختارشیخنا النائینی قده ان یکون الفائدة السریان فی جمیع الافراد الاان یمنع عنه مانع .

دلیلنا علی الاول ان المولی اذا کان فی مقام البیان وقال اعتق رقبة نفهم منه ان الرقبةاللتی کانت تحت الامر تمام المرادوالاهمال الثبوتی لما کان محالا نحکم بان

مراده طبيعة مطلقة عارية عن القيد و بعبارة واضحة ان كلامه يرشدنا الى ان المصلحة والمفسدة تكون فى الطبيعة المجردة غاية الامر لايثبت انها سريانى اوتبادلى .

و ربما يشكل عليه بان الاستفادة من الالفاظ يلزم ان يحفظ فيها الجهات الفنية وقد قلتم ان الالفاظ وضعت على الطبيعة المهملة وهى المقسم فلمادل اللفظ على هذه الطبيعة فمن اين يثبت احد الاقسام بلا مرجح .

وقد يجاب عنه بان المقدمات و ان كان عملها رفض القيود ولكن لما كان الاطلاق امراً عدمياً فلايحتاج الى شيىء فيقدم والقيد الوجودى مثل الايمان يحتاج الى مؤنه زائدة فيكفى للاطلاق عدم القيد .

ضعفه و اضح لانه لامعنى للقول بان الاطلاق امر عدمى بل هو امر وجودى ولدقته وقلة حظه من الوجود يتوهم كونه عدميا فالذى يمكن ان يقال فى الذب عن الاشكال هوان المطلق وان كان قسمامن الاقسام الاان هذا القيد لما كان اخف مؤنة من غيره فيحمل عليه العرف والفرق بين هذا وغيره واضح .

فان قلت بعدما اطلتم الكلام فى ذلك ماصار المعنى واضحاً حتى يستفاد منه فى الفقه لان غاية ماائبتم كانت هى الاطلاق ومانبت التبادل والسريان بوجه وبعبارة واضحة ان اللفظ اذا كان مهملا لافرق فى الاهمال بين الكثير والقليل والاهمال من جهة السريان والتبادل ايضاً اهمال .

قلت ان الخطابات من الشرع الانور يفهم المعنى منه تارة فى الرتبة السابقة من البعث مثل ان يقول اعتق رقبة مؤمنة واحدة وتارة يفهم من البعث من انضمام ساير المقدمات مثل مقدمات الحكمة و مانحن فيه ايضا كذلك و يتضح المعنى بالاعم من البعث و الموضوع اعنى نفهم بالمقدمات ان الرقبة مطلقة ونفهم التبادل فى الاوامر لان المولى يطلب منا الطبيعى و هويوجد بايجاد فرد و لايكرر و فى النواهى السريان لان الطبيعة فيها لانوجد الابترك جميع الافراد والانزجارعنه .

و بعبارة و اضحة يستفاد من اللزوم العقلى فى الاوامر صرف الوجود وفى

النواهى الطبيعة السارية نعم يمكن ان يكون قرينة على خلاف ذلك فيحكم على مقتضاها مثل احل الله البيع فان عدم ارادة بيع واحد من البيوع معلوم اومثل لاتأكل الثوم ليلة الجمعة لان الملائكة تتأذى برائحته فيعلم انه اذا اكل دفعة لاباس بالتكرار لان ماخيف منه قد وجد الان يكون الاكل موجبا لزيادة الرائحة .

الثانى من الاقوال هوما قال العراقى قده وهو ان يكون ماتحت اللفظ تمام المراد وذلك يفهم بالخطاب ونتيجة المقدمات هى ان المهملة تكون مراد المتكلم و لكن البعث و لازم الخطاب يرفع الاهمال و اذا انطبق الطبيعى مع فرد لايوجد امتثال آخر ولايتكرر هذا كلامه رفع مقامه .

ولكن يمكن ان يوجه الاشكال عليه بان المهملة اللتى تكون المقسم لايمكن ارادتها لانه لايمكن ارادتها الافى ضمن قسم من الاقسام و ايضا على فرض التسليم فلازم قوله قده القول بالتبادل حتى فى النواهى ايضا .

والذب عنه ان يقال ان الآمر والواضع تارة يكون عنده المعنى قابلا للتصور بنفسه فيتصوره ويضع اللفظ بازائه و يقصده بحياله و تارة يتصوره فى ضمن الاقسام مثل الرقبة فى ضمن المؤمنة و الكافرة و الواحدة والكثيرة والحاصل كلامه ره صحيح الااذا نقول بواسطة وهى اثبات المجرد والمطلق بالمقدمات خلاف ماقاله قده

الثالث من الاقوال ماقاله شيخنا الاستاذ النائينى والحائرى (قدهما) وهو القول بالسريان فى الاوامر و النواهى وهو ان الاطلاق على قسمين قهرى ولحاظى ومعنى الاول ان يكون نفس اللفظ مقتضيا للاطلاق بدون لحاظ اللاحظ بخلاف الثانى فاذا توجهت الارادة الى المهملة وجيىء بالامر اوالنهى كان السريان فيه قهريا ولايحتاج اثباته الى امر زائد .

وله قده عبارة اخرى وهى ان المقدمات ترفض القيود والعقل يسريه ولافرق فى البعث اوالزجر الان يدل على خلافه دليل والحاصل لما كان ارادة المهملة محالا فلا بدّ ان يؤل اللابشرط المقسمى الى القسمى منه و الطبيعة اذا كانت

ذات مصلحة او مفسدة يكون البعث اليها والزجر منها حيثما وجدنا لتساوى الطبايع .

وفيه ان المقدمات وان كانت نتيجتها رفض القيود ولكن لاتفيد تعيين قسم دون آخر وان قلتم بان الاطلاق يكون اخف مؤنة فلذا يحمل عليه فمن اين يثبت التساوى الطولية فى جميع الافراد بل يمكن ان يكون المصلحة التامة فى اول فرد من المامؤربه والشاهد عليهذا ان العلماء رضوان الله عليهم تمسكو افى الاوامر بصرف الوجود وفى النواهى بالطبيعة السارية على ان المبنى عندنافاسد فان اللفظ غير موضوع للمصداق المجرد بمعنى انه يكون فانيا فى الافراد وهو المقسم بل هوقسم .

القول الرابع ان يكون نتيجة المقدمات صرف الوجود مطلقا فى الاوامر والنواهى وبيان ذلك ان اللفظ موضوع للمهملة فلما استحال ارادتها فراد الماهية الخالية عن القيود بعدجريان المقدمات ويستفاد مطلوبية صرف الشيء وهوجرمه او مبغوضيته وصرف الشيء لايتكرر مطلقا .

وفيه ان الطبيعة قابلة للسريان ، والصرفية تحتاج الى دليل والشاهد عليهذا ايضاً مامر من مسلك العلماء والزجر عن المقسم لايمكن الابترك جميع الافراد اينما وجد .

وينبغى التنبيه على امور

الامر الاول قد مر ان المقدمات للاطلاق ثلاثة كون المولى فى مقام البيان لاالاجمال والاهمال وان لايكون قرينة فى الكلام على المراد وان لايكون القدر المتيقن فى مقام التخاطب : والناص بالثالث الخراسانى قده ومن تبعه ونحن فى هذا التنبيه نكون بصدد معنى القدر المتيقن فى مقام التخاطب والمراد منه وانه ضار بالمقدمات املا .

فنقول المتكلم اذا القى الكلام على المخاطب اما يكون لكلامه انصراف الى فرد مخصوص مثل قول القائل في النجف جيء بالماء فينصرف ذهن المخاطب الى ماء الفرات مثلا لانه كان مشروب الناس ومعلوم ان الانصراف خارج عن البحث لانه لاشك فيه واما ليس له ذلك فكان في الخارج بحسب حكم العقل له افراد متيقنة مثل اعتق رقبة فان الرقبة لامحالة تشمل المؤمنة لانها المتيقن منها وهذا لايكون المراد من المتيقن في مقام التخاطب بل معناه ان اللفظ في مقام المحاورة يقوى كونها للمتيقن ولكن لاينفي احتمال الخلاف مثل ان يرجح في الذهن كونها مؤمنة ولا يبلغ الى حد الانصراف .

وبعبارة واضحة المتيقن في مقام التخاطب هوما كان استفادة ذلك من اللفظ وهو في غير المقام من العقل والتدبر فيها .

ثم لتوضيح المقام ينبغي ايراد كلام وهوان الخراساني قده قائل بان المتكلم يجب ان يبين كل قيد اراد الحاقه به عند التخاطب وان اطلق في مقامه وجاء بالقيد بعده يصير من المتعارضين و يراعي الظاهر والاظهر والنائيني و الحائري رضوان الله عليهما قائلان بان الحاق القيود لايلزم ان يكون حين الخطاب فاذا جاء بقيد بعد زمن الخطاب يكون بياناً وعليهذا المبنى اختلف بينهما وبينه بانه لافرق بين المتيقن في مقام التخاطب وخارجه فان كان مضراً ففيهما و الافلا : ولاوجه للتفصيل .

و الحاصل ان اللخراساني دعويين : احديما ان المتيقن في مقام التخاطب مانع عن الاطلاق وثانيتهما انه في غير مقام التخاطب لايضر والدليل عليهذا انه في مقام المحاورة يكفي بيان تمام المراد لاالتنبيه على انه تمام المراد وللمولى ان يحتج على العبد بان يقول ، قلت لك ماله المتيقن في مقام التخاطب لانس ذهنك به و كان واجباً عليك اتيانه .

و فی کل الدعویین اشکال علی مبنی العلمین وهو ان المتیقن فی مقام التخاطب لایضر لانه لو کان للکلام ظهور وانصراف یمکن ان یتکل علیه العبد فهو والافلا وعلی فرض الاضرار فلا فرق بین مقامه والخارج.

وبعبارة اخری ان المولی ان کان فی صدد بیان تمام مراده یجب ان یبینه ولو کان للمورد خصوصیة یجب ان یبین انها تکون دخیلة فی الحکم ام لاوحیث مابینه نأخذ بالاطلاق والشاهد علیه مارأیتم من قول الفقهاء المورد لایکون مخصصا ویقول به حتی مثل الخراسانی ولافرق بین المتیقن فی مقام التخاطب و الخارج والجواب عنهما انه ان کان المراد عدم اخلال القدر المتیقن بالاطلاق فلانسلمه(١) لان للمولی الاحتجاج بانه حیث کان احتمال التطبیق علی ماهو المتیقن فلماذا تعدیت عنه.

وان کان عدم تمامیة المحاورة کذلك فنقول ایضاً لااشکال فیه بعد تمامیة الاحتجاج فان بیان الشرع ایضاً یکون مثل بیان الموالی العرفیة واما قولهما بانه یکون مثل القدر المتیقن فی قولهم المورد لایخصص فلاوجه له، لان هذا الکلام یصح فی مقام ضرب القانون ولذا نحتاج فی امثال الموارد من بیان الحکم کبرویاً اولا حتی نقول فی مقام تطبیق القانون الکلی ان المورد لایکون مخصصا و اما القدر المتیقن فی المقام فلایکون مثل ذلك فی غیر مورد التخاطب لان کل مطلق یکون

---

(١) اقول لایتم الاحتجاج للمولی علی العبد لان المتیقن فی مقام التخاطب لایکون بحیث یوجب الانصراف علی الفرض فکما ان فی العمل احتمال انه الواقع کذلك یکون احتمال عدم الاخذ بالاطلاق موجباً لاحتمال العقاب بترکه، و للمولی ان یقول انی لواردت المقید لذکرت القید فلم ما اخذت بظاهر کلامی ولایصح له الاحتجاج علیه بان المتیقن یکفیك واما اذا صار موجباً للانصراف فلا کلام فیه فیکفی فی کون الاطلاق تمام المراد کون المولی بصدد البیان.

له القدر المتيقن فان المتيقن من اكرام العلماء العدول منهم وهكذا .

فان قلت ان المتيقن في مقام التخاطب اما يوجب انصراف اللفظ فلا ينعقد الظهور من رأس في الاطلاق واما لا يوجب ذلك ويوجب الاهمال وفي كل المهملات يوخذ بالقدر المتيقن ولا اختصاص له بالمقام .

قلت لا يوجب الاهمال ولا الانصراف ولكن يكون ذلك بحيث يمكن الاحتجاج به ولا يرجع الى اصل آخر في التكليف هذا كله على فرض كون الموضوع له هو المهملة : و اما على المشهور من كونه هو المصداق المجرد فربما قيل بانه يثبت الشياع بالوضع لا بمقدمات الحكمة و فيه ان هذا مسلم ولكن اطوار الشياع من التبادل والسريان فيهما يحتاج الى المقدمات ففي الاول تجرى تارة للاطلاق واخرى لاطواره وفي الثاني تجرى بالنسبة الى الاطوار فقط .

و التحقيق عدم الاضرار والمانعية وعلى فرض تسليمه لا وجه لكلام العلمين و التفصيل موجه اى القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع عن الاطلاق بخلافه اذا كان خارجه .

الامر الثاني

هو انه اذا احرز ان المولى كان في مقام البيان واطلق واخذنا بالاطلاق ثم بعد ذلك وجدنا قرينة على خلافه فهل يبقى الاطلاق بالنسبة الى غير ما وجدناه ام لا خلاف فالقائل بان البيان لا يجب ان يكون مع الخطاب لا يتمسك به بعدها ويذهب الى ان هذه تكشف عن عدم كون المولى في مقام البيان لكنه مشكل لانه كان خلاف سيرة الفقهاء والاجماع .

والاحكام تكون حيثية فيمكن ان يكون المتكلم من حيث في صدد الاطلاق الاطلاق ومن حيث آخر في صدد التقييد وايضا القرينة المنفصلة ان كانت بيانا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

وان شئت توضيح ما نقول فنقول الكلام هنا يكون في ان المطلق هل يكون ذكر القيد بعده كاسراً لاطلاقه ام لا فقيل بان ما كان قرينة تكون كاسراً للظهور و اما ما كان غيرها بان لا يكون لسانه شارحية المطلق فلا يكون كذلك و مبدء الاقوال هو ان المولى اذا كان في مقام تمام البيان يبين مرامه تارة في كلام واحد واخرى في كلامين وثالثة بواسطة اثبات ان دأبه عدم ابقاء شيء لما بعد زمان التكلم وعليه فيختلف الاقوال .

والحاصل ان طريق بيان المتكلمين يكون على ثلاثة انحاء الاول ان يكون المحرز من الخارج هو ان هذا المولى ممن يكون دأبه على بيان كلامه بتمامه مرة واحدة بحيث لو اتى بعده بالقيد يعد مضادا لكلامه الاول فانه اذا اطلق يكون الاطلاق تمام بيانه شرط الاطلاق بحيث لو جاء بالقيد يكون مضاداً للاطلاق وعليه يلزم ان يقال بان تقديم الخاص على العام يكون بملاك اقوى الحجتين فانه قد انعقد الظهور للمطلق وظهور آخر للقيد فوصل الينا كلامان ظاهران ويلزم ان يلاحظ اقوائية ظهور احدهما ولا يكون القيد كاسراً لظهور المطاق كما في العام والخاص والثاني ان يكون من دأبه اتيان القيد متصلا و لا يكون من دأبه اتيانه منفصلا كما في الموالي العرفية فعليهذا ان جاء بالقيد بعد الاطلاق في كلام واحد لا يلاحظ اقوائية الظهور بل القيد مقدم ولو كان اخف ظهوراً لانه متصل بالكلام ولا يتم الظهور للمطلق من رأس بل المراد مضيق من الاول وهذا في كل القرائن المنفصلة ،

فان قلت ان قولكم بعدم الظهور في الاطلاق يكون من باب ان من مقدماته عدم ذكر القيد في الكلام وقد ذكر فلا ينعقد الاطلاق وهذه المقدمات بعينها جارية في جانب القيد ايضا فانه ايضا مهمل فاذا قيل اكرم العالم العادل او اعتق رقبة مؤمنة يكون قيدية العدالة والايمان للعالم و الرقبة منوطة بعدم كون المطلق في مقابله وهو هنا العالم باطلاقه و الرقبة كذلك فاذا كان لا ينعقد له الظهور في الانحصار

فيمكن ان يقال بان عتق الرقبة مطلقا يكفى وكذا اكرام العالم والقيد لادخل له .

وبعبارة اخرى كما ان الرقبة مطلقة من حيث كونها مؤمنة ام لا تكون المؤمنة ايضا مطلقة من حيث كونها رقبة اوغيرها فالنسبة بينهما عموم من وجه فلما ذا يقدم الثانى على الاول من حيث القيدية فعليه يمكن ان يقال يكفى ان يكون القيد دخيلا فى اعلى المراتب لافى المرتبة الادنى فالتكليف الجدى يكون ساقطا بواسطة اتيان ادنى الافراد ايضا وهو الكافرة مثلا .

قلت اصل دخل القيد لايكون بمقدمات الاطلاق بل انحصارة يكون به فيقال ان القيد لايكون منحصرا فانه بدل القيد بقيد آخر يكون الكلام ساكتاً عنه ففى الكلام ان الرقبة المؤمنة يجب اكرامها اوعتقها بمقتضى اصل دخل القيد بالوضع واما ان هذا هو القيد المنحصر فلانلتزم به ايضا ومقدمات الاطلاق يكون معناها رفض القيود لاجمعه بمعنى انه يكون مفاده ان الكلام لايكون فيه قيداً لانه يثبت الاطلاق حتى لايجمع مع القيد وعليهذا لايكون الفرق بين كون القيد مقدما او مؤخراً فان اصل التقييد لايكون بالمقدمات خلافا لمن زعم ان الذيل فى الكلام يكون قرينة على الصدر فانه لافرق لماذكرناه من ان كلا من الشقين مقيد بالاخر .

الثالث ان يكون دأبه بيان تمام مراده بالاعم من المتصل والمنفصل كما هو دأب ائمتنا عليهم السلام فان القرائن منفصلة غالبا فى كلامهم عليهم السلام تذكر المطلق لسائل من السائلين والقيد لسائل آخر فالقيد المنفصل عليهذا يصير هادما لظهور الاطلاق لان اطلاقه كان منوطا بعدم البيان ولو فى كلام منفصل وحيث جاء البيان يكون وارداً على الاطلاق .

وفيه ان هذا خلاف دأب اهل المحاورة بل القرينة فى الكلام يكون هادماً للظهور عندهم و وارداً واما القرينة المنفصلة فان كانت بلسان الشارحية فتكون حاكمة ومسقطة للظهور واما اذا لم تكن كذلك بل يكون ذكر القيد فقط فالمدار

على اقوى الحجتين سواء كان هى المطلق او المقيد بخلافه اذا كان قرينة فانه يقدم ولو كان اضعف ظهوراً منه .

ثم اجاب المحقق الخراسانى ره بان جعل الاحكام يكون من باب ضرب القانون غاية الامر تارة يراد الجد به وتارة لايكون المراد الواقعى متعلقاً بشىء على نحوه والجواب عنه انه غير تام لان القانون ايضاً يجب ان يكون على نحو الجد والافما الفائدة فى جعله .

الامر الثالث

كون المتكلم فى مقام البيان تارة يعلم بالقرائن و اخرى بالاصل فنقول مجرى الاصل يكون عند الشك فى انه كان فى مقام البيان ام لا فيجرى اصالة البيان و كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده والشاهد عليذلك هو ان الفقهاء من البدو الى الختم يتمسكون بالاطلاق مع عدم احرازه و منشأه هو هذا الاصل العقلائى واما تمسكهم من باب كون اللفظ موضوعاً للاطلاق فبعيد وهذا ماذهب اليه المحقق الخراسانى ره .

ولتوضيح ذلك نقول الاصول العقلائية على اقسام :

احدها ما هو دافع المنع عن الظهور الوضعى وهو اصالة عدم القرينة عند الشك فى الحقيقة و المجاز .

وثانيها اصالة تطابق الارادة الاستعمالية مع الجدية مثل من قال اعطيتك درهماً وشك فى انه اراد المعنى الجدى من الدرهم اوشىء آخر فأصالة تطابق الارادة الدرهم الاستعمالية مع الجدية يرفع الشك عنا .

وثالثها الاصل الجبلى والفطرى وهذا يكون ما نحن فيه وهو ان كل عاقل يشتاق الوصول الى المراد ومن فطرته بيانه .

ولا يخفى ان الخراسانى قده لاينكر احراز القيد و كون المولى بصدد البيان

ولكن يقول بان هذا اما ان يكون محرزاً بالوجدان واما بالاصل وبناء ابناء المحاورة والفقهاء يكون على بيان تمام مرادهم وهذا كاف فی احراز كون المولى بصدد البيان وقال الحائری قده لا نحتاج الی احراز كون المولی فی صدد بيان تمام مراده بل المهملة فی المقيد تكون مراداً بالتبع وفی المطلق تكون مراداً مستقلا وحيث لامعنی لارادة المهملة ثبوتاً فلازمها ارادة المطلق وهو وان كان قيداً ولكن يكون اخف القيود مؤنة و نفس اللفظ دالة عليه .

وفيه ان المقدمات الحكمة لرفض القيود لالاثبات الاطلاق والمهمل بما هو مهمل ، لايكون المستفاد منه الاطلاق ولكن الانصاف ان قولهما يرجع الی قول واحد وهو ان الاحراز لازم ولكن لايلزم الاحراز فی كل مورد من الموارد علی مسلك الحائری قده ويكفی التبانی العقلائی نوعاً والخراسانی قده ايضاً يقول بان الاحراز لازم فبأی وجه حصل فقد حصل :

الامر الرابع

هو ان المقدمات هل تكون موجدة لظهور الكلام فی الاطلاق او يكون الظهور من حكم العقل و ثمرة النزاع تظهر فی تعارض المطلق و المقيد فان صار ببركة المقدمات للكلام ظهور فی الاطلاق فيتعارض والا فلا بل ظهور المقيد وارد عليه .

والتحقيق عند اهله هو ان تكون موجبة للظهور وان يصير الكلام ببركتها ذاوجه فی الاطلاق غاية الامر ان حصل الجزم بالاصول العقلائية فيصير اللفظ نصا فی المعنی والا فظاهراً كما هو المرضی عندنا : والحاصل ان الاصول العقلائية والقرائن العقلية الحافة بالكلام تكون مثل القرائن اللفظية فی اعطاء الظهور ،

تتميم

الظهور على قسمين تصورى وتصديقى ثم التصورى منه معناه المفهوم من اللفظ و التصديقى منه هو تطابق الارادة الاستعمالية مع الجدية والاول لاينقلب عما هو عليه بحال وما يتصرف فيه ويستفاد من المقدمات هو الثانى عند عدم الانصراف .

الامر الخامس

انه لايخفى ان البحث والنزاع فى هذا فى الحقيقة مبنى على الامر الرابع واستفادة الظهور وعدمه من المقدمات فنقول لااشكال فى انه اذا كان فى نفس الكلام قرينة على المراد والتقييد لاينعقد اطلاق حتى يعارض مع التقييد وهذا فى القرائن المتصلة اما المنفصلة فمبنى على القول بان طريق المحاورة هو الحاق كل قيد اراده المتكلم فى مقام البيان اوبه وبالاعم فان قلنا بالاول يصير المنفصلة منها معارضة والافلا وفيما نحن فيه ان كانت المقدمات كالقرائن الحافة المتصلة بالكلام وموجدة للظهور فعند وجد ان المقيد يحصل التعارض والايكون وارداً عليه فافهم واغتنم .

فتحصل ان الاختلاف يكون فى ان المقدمات العقلية هل توجب الظهور ام لا فمن قائل بانها لاتوجبه لان مقدمات الاطلاق مثلا تكون جارية لعدم البيان فاذا جاء القيد يكون بياناً ووارداً عليه ومن قائل بانه لافرق بين المقدمات العقلية واللفظية فى ايجاد الظهور كما هو التحقيق وحاصل التقريب هو ان اللفظ يكون له تبادر فى معنى من المعانى عند العرف وهم من حيث انهم عرف ينسبق الى اذهانهم ذلك ونحن عند توجيه التبادر نفصل مافهموه بالدليل سواء كان عقلياً اوغيره فاذا القى على العرف الامر بالصلوة يتبادر فى ذهنه الاطلاق وعدم الخصيصة لفرد

دون فرد ونحن نبين الاطلاق بان اللفظ ابتداء موضوع للمهملة .

ثم حيث ان الاهمال الثبوتى محال فيحمل على الفرد على ماهو خفيف المؤنة وهو الاطلاق ثم نتردد فى انه سريانى اوتبادلى ونستدل بما يفهمه العرف من السريان فى النواهى والتبادل فى الاوامر وهكذا ،

واما ثمرة البحث عن ذلك فهى انه على فرض افادة المقدمات الظهور فيعارض مع ظهور القيد ويقدم الاقوى واما على فرض عدم ايجاد الظهور فيكون القيد بيانا له وواردا عليه فيكون القيد لازال مقدما بخلاف الاول فانه ربما يقدم ظهور المطلق على ظهور المقيد .

ولايخفى ان المقدمات ان كانت ظنونات معتبرة فايضا توجب الظهور وان كانت ظنونات غير معتبرة فايضا يمكن ان يحصل من اجتماعها ظهور وان كان كل واحد غير معتبر فى ايجاده .

الامر السادس

وهو انه كما يجرى المقدمات فى المطلق لاثبات اطلاقه كذلك تجرى فى القيد لاثبات انه يكون مطلوبا بخصوصيته الخاصة بيان ذلك هوان المولى ان قال اعتق رقبة مؤمنة باتصال القيد او انفصاله فان قيد الايمان يمكن ان يكون لكونه اكمل الافراد وافضلهم اومن جهة ان الغالب يكون على هذا الوجه كما قيل فى قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم فكون الربيبة مقيدة بكونها فى الحجر لايكون الا من حيث ان الربائب لما لم يكن لهن اب كن عند زوج امهن فلذا ذكر القيد فى الآية المباركة فمع هذه الاحتمالات نشك فى القيد فنجرى المقدمات ونقول ان الاصل فى القيد هو الاحترازية وكونه بخصوصيته الخاصة دخيلا فى الطلب وبعبارة واضحة كما ان القيد يمكنه اجمال المطلق كذلك المطلق يمكنه اجمال القيد والمقدمات فى المطلق يستفاد منها عدم دخالة القيد بخصوصيته وفى القيد يستفاد منها الدخالة ويجب للفقيه عندورود الاطلاق والتقييد

عليه ان ينظر فى القيد بدقة النظر حتى يظهر له انه من القيود الاحترازية اوغيرها .

الامر السابع

هو ان من شرائط اجراء المقدمات هو عدم انصراف اللفظ الى معنى وقلما يكون فى الفقه مورد لايكون المطلق فيه منصرفا الى بعض الافراد ولذا نقل ان العلامة صب التراب فى بئره عند ارادته الفتوى بعدم نجاسة البئر خلافاً لمن تقدمه لئلا ينصرف ذهنه الى بئر بيته لاثبات الحكم الشرعى الالهى من شدة تقواه وخوفه من تغيير الاحكام و لو بنحو انصراف ما وللانصراف اقسام عديدة فى كتب الاصول المطولة وضابطها اربعة :

اولها : الخلجان فى الذهن لكثرة الوجود كما اذا قال- شخص فى النجف الاشرف جئنى بالماء فلما كان الماء المستعمل فى البلدماء الفرات ولم يكن ماء الدجلة معمولا غالباً فينصرف ذهن المخاطب الى ماء الفرات وهذا الانصراف يكون مانعا عن الاطلاق ويقال له الانصراف البدوى .

ثانيها : ان يكون المنصرف اليه ذهن العرف فرداً من افراد الطبيعة بالنظر الدقى الفلسفى مثل مايقال لاتصل فى وبر مالايؤكل لحمه او لاتصل فى اجزاء غير مأكول اللحم ففى المثال بالنظر الدقى الفلسفى يكون الانسان من افراد مالايؤكل لحمه فان كان لحية مجتهد جامع الشرائط فى لباس المصلى فلازمه عدم صحة الصلوة اما العرف بالنظر الدقى العرفى لابنظره الحمقى اللذى لااعتناء به ينصرف ذهنه الى غير الانسان من افراد غير مأكول اللحم و منشأ هذا هو الظهور العرفى اى يحصل الانس بكثرة الاستعمال .

فان قلت ان اللفظ موضوع للمهملة اى المقسم ولايكون الاستعمال فى القسم صحيحاً قلت يفهم الانس بدال آخر مثل كثرة استعمال اللفظ فى مقام التطبيق على

الهر والذئب والنمر ولم يكن فى مورد على الانسان وينعقد بهذا النظر الظهور للكلام .

وثالثها : ان لا يكون مثل الاول ولا الثانى بل يكون الشبهة صدقية مثل ما اذا قيل توضأ بالماء فمفهوم الماء معلوم مبين فاذا القينا التراب فى كأس من الماء حتى اشتبه علينا انه يصدق عليه الماء ام لا لاجل انه لا ندرى توسعة المفهوم وتضييقه فينصرف الذهن منه الى الماء المعلوم اطلاقه عند قول القائل توضأ بالماء فان المياه بعضها داخل قطعاً تحت مفهومه مثل الماء المطلق وبعضها خارج قطعا مثل ماء الدابوقة وبعضها مشكوك مثل ماء الكبريت والمخلوط بالتراب وهذا الانصراف ايضاً يكون مانعاً عن الاطلاق ولا يتكل عليه لوجود مايحتمل القرينية والفرق بينه وبين الثانى هو ان المقيد اذا وجد فى الثانى يكون معارضاً للظهور .

وفيه لايكون معارضاً بل مبيناً لانه لايكون ظاهراً فى ماء الكبريت مثلا.

ورابعها : الانصراف الاطوارى والاحوالى وهو ما كان الانصراف بحسب حال دون حال وطور دون طور مثل ما اذا قيل فى باب المسح امسح باليد فينصرف الذهن الى الفرد الطبيعى العرفى وهو المسح بالكف لابظهره ولو رأيت فى موضع من العروة الوثقى قيل اذا تعذر المسح بالكف فيجب بالظهر لايكون من باب قاعدة الميسور لايترك بالمعسور لان القاعدة فى الموضوعات الشرعية غير تامة فلعل المصلحة التامة المنظورة للشارع كانت فيه بالكف فقط دون الغير بل يكون من باب التمسك باطلاق اليدهنا فتدبر فى الاقسام تجد فى الفقه منها فوائد كثيرة .

الامر الثامن

وهو من حيث مايترتب عليه الفوائد فى الفروعات الفقهية يكون مثل الكبريت الاحمر و الاكسير الاعظم و هو ان تقابل الاطلاق و التقييد هل يكون من باب المتضادين او السلب والايجاب اوالعدم والملكة والاول هو ماذهبنا اليه من انهما يكونان امرين اثباتيين والثانى مسلك الشيخ الانصارى قده و الثالث مسلك الاستاذ

النائينى قده و هما قائلان بان الاطلاق يكون امراً عدميا اما صرف العدم او عدم الملكة و كم من ثمرة فى الفقه يترتب على مقتضى المسلكين اى كون الاطلاق اثباتيا او عدميا .

دليلنا قدمر مراراً ان الالفاظ و ضعت للمهملة و اللابشرط المقسمى ومن البديهيات ان المقسم يضاف اليه شيء فيصير قسما و من مقدمات الاطلاق هو عدم القيد فى الكلام نعم المقيد يكون اضافته من الخارج مثل الايمان فى الرقبة والمطلق لايضاف اليه شيء من الخارج بل السريان يكون من ذاته و يكون امراً وجودياً و لايكون صرف رفض القيود حتى يتوهم ذلك و الشياع امر اثباتى و لكن يكون اخف مؤنة من القيد المتخذمن الخارج وليس كما يقوله العلمان من كونه صرف رفض القيود و ان كان كذلك فباى شيء يصير القسم قسما و زائداً على المقسم فان مصداق المهملة لايوجد الافى ضمن الاقسام .

اما قولهم ذلك فيكون من اشتباه مقام الاثبات بمقام الثبوت اعنى انهم لما راوا فى الاثبات لايحتاج الى ازيد من رفض القيود زعموا فى مقام الثبوت عدميته والشاهد على الاشتباه ماقاله النائينى قده من ان الاطلاق ان ثبت بالوضع يكون امراً وجوديا وان ثبت بالمقدمات يكون امراً عدمياً فان الاطلاق شيء واحد لايمكن القول بوجوديته تارة وبعدميته اخرى .

وقال الشيخ الانصارى قده حقيقة الاطلاق تكون نفيا محضاً والمقابلة بينهما تكون بالسلب والايجاب .

وقال النائينى قده بعدم الملكة لان المطلق يقال لما من شأنه ان يكون مقيداً فلايقال بالجدار اعمى وان لم يبصر ولكن لمالم يكن من شأنه ذلك فاطلاق العمى عليه غلط فيقال للصلوة مطلقة اذا وقعت تحت الامر باطلاق احوالى اذا كانت قابلة للتقييد بعدم التكتف ووجود الطهارة .

والحاصل القابلية شرط حتى يصدق الارتفاع ومختارنا انهما يكونان من ضدين

لاثالث لهما ولايقبل الجمع ولا الرفع ولكن على ماقاله الاستاذ النائينى قده يمكن الرفع كان يكون مهملة .

ثم من الفروعات المتفرعة على الخلاف هو الكلام فى التعبدى و التوصلى واعلم ان التعبدية والتوصلية تارة تعلم بقرائن خارجية اوبالوجدان وتارة يشك فيهما مثل الشك فيهما فى الخمس والخطاب لايمكنه اثبات التعبدية اوالتوصلية ويستحيل ان يقال صل بدعوة هذا الامر لان الاحكام تحتاج الى وجود الموضوعات قبلها ولازم ذلك هوان يكون الامر موجداً لموضوعه و هو الصلوة بدعوة الامر وهذا دور فيجب اثباتها بامر آخر و يجب ان يحكم العقل بالتعبدية و التوصلية و الخطاب لايمكنه ذلك هذا على مسلكنا و مسلك النائينى القائل بعدم الملكة لان اطلاق الامر لمالم يكن قابلا للتقييد لايثبت المطلوب حتى على مسلك الاستاذ و على ماقلنا لاضيران يكونا امرين وجوديين كلاهما غير ثابت اعنى لايثبت الاطلاق ولا التقييد بل مهملة اويجب التوقف .

واما على مسلك الشيخ الانصارى اعلى الله مقامه فلايحتاج الى هذه التطويلات بل يتمسك بالاطلاق بصرف عدم القيد ويستريح هو مما نقول (١).

ومنها اشتراك العالم والجاهل فى التكليف فان الخطاب اذااخذ فى موضوعه العلم به يصير دوراً ولايمكن ان يقول المولى ايها المخاطب العالم بوجوب الصلوة صل لان العلم يكون بعد الخطاب فكيف يمكن اخذه فى موضوعه فالشيخ على مسلكه يتخذ باطلاق الخطاب ولايحتاج الى الاجماع لاثبات الاشتراك ولكن نحن نحتاج لاثباته الى دليل سواه .

---

(١) اقول ان مسلك الاستاذ مدظله كما مر فى الجزء الاول من الكتاب هو التمسك بالاطلاق لالقاء قيد التعبدية وهوالحق وماذكره هنا لعله لارتكاز مسلك الخراسانى قده من عدم جواز التمسك بالاطلاق اللفظى دون المقامى فى باب التعبدى و التوصلى فاحفظه .

و منها ايضا هو مسئلة و جوب المقدمة الموصلة و غيرها على خلاف فيها فقيل بوجوب الموصلة منها اعنى الوضوء الذى مثلا يكون بعده الصلوة يكون واجباً وقيل بوجوب مطلق المقدمة فعلى مسلك الشيخ قده تجب مطلقا لانه اذا كان الخطاب مطلقا و ترشح منه وجوب الى المقدمة لايكون قرينة على الاختصاص فيحمل على الاطلاق سواء كان مما يمكن الاطلاق فيه اولا فانه اذا لم يكن القيد ثبت نقيضه على مسلكه قده اما على ماذهبنا اليه والنائينى قده فهو انه لما استحال اخذ القيد فى الوجوب لاستلزامه الدور المحال فلاطريق الى الاخذ بالاطلاق .

وبيان الدور هو ان المقدمة كان وجوبها من جهة ذيها والمقدمة الموصلة تحتاج الى وجود ذى المقدمة مثل الصلوة قبلها ووجود الصلوة ايضا يتوقف عليها لانها لاتوجد الابها والحاصل لمالم يمكن اخذ هذا المقيد فى الخطاب فلاوجه للاخذ بالاطلاق هذا .

بقى الفرق بين ماذهبنا اليه و ماذهب اليه الاستاذ النائينى فانا اذا لم نجد دليلا على الاطلاق و التقييد فنقول يمكن ان يكون الخطاب مهملا اوبنحو القضية الحينية واما هو قده فيرجع من باب الاضطرار الى الاطلاق .

فتحصل من جميع ماذكرناه ان الفروعات المترتبة على هذا التنبيه تكون كثيرة الفائدة ودقيقة السبيل و محتاجة الى التدبر و التفكر فانه كان من مزال الاقدام للاعلام .

ثم لايخفى على ما ذهبنا اليه من انه مع عدم القيد يمكن ان يكون مهملة اوحينية لمالم ينتج نتيجة عملية فالمحيص هو احراز الامر الاخر لاثبات القيود كلها كما ذهب اليه الاعلام و الاخبار بالقيد من المولى الى الاحتياط كما ذهبنا اليه .

فصل فى المطلق والمقيد

قيل فى معنى المطلق انه هو الشائع فى جنسه و المقيد مالايكون كذلك ولتوضيح المقام ينبغى البحث عن تعيين الموضوع له فى الالفاظ وفيه اختلاف فقيل انه موضوع للطبيعة لا (١) بشرط شيء و هوايضا على قسمين قسمى ومقسمى فقيل بانه

---

(١) اقول ماذكر فى الفوق عنه مدظله تجد فيه اختلافاً من حيث القول بان المهملة قسم تارة ومقسم أخرى وقد تعرض له فى الدرس ولكن بعد تمام الفصل كان مافهمنا من مراده هوان المقسم هو اللابشرط المقسمى والمهملة هى الطبيعة فقط خلافاً للمشهور القائل بان المقسم هوالمصداق المجرد .

ولكن كنا نورد عليه بانه ماالفرق بين المصداق المجرد واللابشرط المقسمى فان الاقسام حسب الاصطلاح خمسة اللابشرط بقسميه وبشرط شيء وبشرط لاوالمهملة ومصداق المجرد كما فى تعبيره بانه هو الطبيعة معراتاً عن كل قيد حتى قيد التعرية يرجع الى اللابشرط المقسمى لان معناه لحاظ الطبيعة بدون القيد حتى قيد اللابشرطية وان كان معناه لحاظها بنحو اللابشرط بدون لحاظ عدم ذلك فيصير من اللابشرط القسمى .

وبعد ايرادنا عليه ربما يقول انه الطبيعة حتى يكون هذا فرقاً بينه وبين ماذكر فكنا نورد عليه ما الفرق بينه وبين المهملة والحاصل لم يأت بمقنع .

ثم انا لانفهم ان المشهور كيف يكون هذا عنده هو اللابشرط المقسمى مع أن اللابشرط كذلك اى بهذا القيد لاصقع له الا الذهن ولاينطبق على الخارج وما فيه اما يكون بشرط شيء او بشرط لاو اشكاله قده وارد فكيف يمكن ان يكون مالاخارج له مرآتا عن الخارج نعم ان كان مرادهم اللابشرط القسمى لااشكال فيه والحاصل لانفهم أن يكون مصداق المجرد خارجاً عن الاقسام الخمسة واما اصل و ضع اللفظ يكون للمهملة و لكن فى مقام الافادة والاستفادة لامحالة لايتصور المقسم الامرآتا عن الاقسام لوقلنا بواضع غير المستعملين للالفاظ والافلامحالة يكون الوضع يفهم بالاستعمال وهويراد منه اللابشرط المقسمى .

للاول وقيل بانه للثانی وقيل بانه يكون موضوعاً للطبيعة المهملة كما قال سلطان العلماء الاملی قده ومعنی اللابشرط هو لحاظ الطبيعة مثل الانسان لابدون قيد من القيود ولامعه فان لحاظ عدم قيد معها يسمی فی الاصطلاح بالطبيعة بشرط لامثل لحاظ الانسان مقيداً بعدم الكتابة ولحاظها بشرط الكتابة مثلاای مخلوطة يسمی فی الاصطلاح بالماهية بشرط شيء واما معنی اللابشرط القسمی هو لحاظ الماهية مقيدة بهذا القيد ومعنی المقسی هو لحاظ الماهية مع عدم لحاظ هذا القيد ايضا والمهملة هی الماهية اللتی من حيث هی ليست الاهی والتحقيق ان الموضوع له ليست المهملة وهی غير اللابشرط المقسمی والقسمی ايضا لايكون الموضوع له فلنا دعاوثلاثة .

اما عدم كونه المهملة فلان المراد بوضع الالفاظ الافادة والاستفادة والمهملة حيث لاتكون قابلة لحمل شيء عليها فی الخارج لاتكون موضوعاً لها وان كان يحمل عليها الحكم الذهنی مثل الانسان نوع .

لايقال ان المتبادر من الوضع هو انه موضوع للمهملة فان لفظ الانسان وضع للطبيعة مع عدم لحاظ شيء معها و الدليل على الوضع ليس الا التبادر لانا نقول حيث ان الدليل العقلی يمنع من ذلك يكون هذا التبادر بدوياً و العرف عند التوجه بذلك يتغير نظره و يحكم بما قلناه لان الافادة لاتكون الا على غير هذا الوجه .

لايقال ان الموضوع له يمكن ان يكون شيئاً و هو المهملة واما فی صورة اتخاذها موضوعاً لحكم تلاحظ مع شيء آخر بواسطة قرينة ليصح ان يترتب عليه الحكم وهذا غير مربوط بالوضع لانانقول هذا ايضا يحتاج الى عناية حين الحكم والواقع عدم العناية بذلك عند المحاورين .

واما عدم كون المهمله هی اللابشرط المقسمی بل تكون شيئا آخر هو ان اللابشرط اذا كان هو المصداق المجرد فاين الطبيعة حتی تكون الموضوع لها فان هذا ايضا يكون قسما من الاقسام بالنسبة الى اصل الطبيعة و اما عدم كون

الوضع للابشرط القسمی ایضا فلان ذلك ایضاً یکون من الاقسام ولایکون له وجود الافی الذهن ولاینطبق علی المصداق الخارجی ولکن حیث ان للفظ مدلول بالذات وهو المفهوم الذهنی ومدلول بالعرض وهو المصداق الخارجی فیکون الموضوع له هو الطبیعی بلحاظ وجود افراده فی الخارج والمدلول بالذات کذلك قابل الانطباق علی الفرد والحصص.

فاما ان یکون منحصر المصداق فی الخارج او یکون مرآتاً لجامعه للافراد المتعددة وهذا هو معنی الشیوع فی الافراد و للاطلاق و الفرق بین العام الاصولی والمطلق الشمولی هوان المطلق یکون شیوعه بالنسبة الی الحصص ولایکون دالاعلی الخصوصیات الفردیة ولکن العام یکون دلالته اولاعلی الحصص وثانیا علی الافراد اللتی تحت الحصص بخصوصیتها ولایکون لنا الجامع فی الشیاع بل یکون فی الحصص بنحو السریان والتبادل وصرف الوجود و یکون الشیوع المنتزع من الجمیع من المعقولات الثانیة التی لیست لها مابازاء فی الخارج والشیوع بهذا العنوان یکون متبائناً فان الشیوع فی صرف الوجود وقسمیه له فرق بحسب معنی کل واحد من الثلاثة وهذا معنی مافی بعض مکتوباتنا من التبائن فی معنی الشیوع.

ثم ان معنی المطلق کمامر یکون علی المشهور هو لحاظ المعنی بنحو اللابشرط المقسمی بحیث یکون مطلقاً عن هذا القید ومن اقسام ذلك مصداق المجرد والساری وصرف الوجود ومن افراده ایضاً المهملة ویمکننا رفع الید عماذکرنا فی صدر البحث من ان المهملة غیر اللابشرط وعلی ماقال السلطان ان مصداق المجرد وهو اللابشرط ایضاً یکون من اللاقسام والفرق بین المسلکین هو ان المشهور لایحتاجون فی فهم المراد بالنسبة الی مصداق المجرد الی قرینة و علی مسلك السلطان حیث انه کان ایضاً من الاقسام یحتاج الی قرینة فی تعیینه حیث ان اللفظ موضوع للمهملة عنده وفرق آخر هوان المشهور یقول بان العام الاصولی یکون دلالته علی الفرد مع خصوصیته بالوضع کمافی قول القائل اکرم کل رجل ولایحتاج الی القرینة وعلی مسلك السلطان حیث یکون الانطباق علی الحصص اولایحتاج الی قرینة فی الانطباق علی الخصوصیات.

ولایخفی ان هذا البحث من دلالة اللفظ علی المصداق المجرد او علی بشرط شیء او بشرط لا یأتی فی الاعلام الشخصیة ایضاً فان دلالة لفظ زید علی الذات ایضا اما یکون فی جمیع حالاته اولافان لزید ایضا وجودات بالنسبة الی جمیع الازمان وجمیع الاحوال فان زیدا مع الکتابة اومقیداً بعدمها غیر زید بنحو اللابشرط غایة الامر یکون هذا وجود واحد و یلاحظ بالنسبة الی الحالات و فی غیره یکون فی الوجودین فالعلم ایضاً هو الشایع فی الفرد الشخصی بالنسبة الی الاحوال فضلا عن النکرة .

واما التحقیق فی المقام فهوان الموضوع له لایکون المصداق المجرد لما مر من انه قسم من الاقسام فان الانسان من دون الخصوصیات المضیقة او المشخصة غیر الانسان من دون هذا اللحاظ و لایکون ما ذکره السلطان ایضا لان اللابشرط مطلقا قسمیا کان اومقسمیاً لایکون هو الموضوع له اما القسمی فهو واضح من جهة ان التقیید بلاشرطیة یحتاج الی عنایة زائدة ویکون الاستعمال فی غیره مجازا و هکذا التقیید بعدم التقیید بلابشرطیة ایضا نحو تقیید فلایکون المقسمی ایضا فیکون نفس الطبیعة بدون لحاظ مامن اللحاظات هی الموضوع لها فان الواضع یضع لفظ الانسان للذات بدون هذه العنایات .

ولایرد الاشکال اللذی کان فیماهو القسم من لزوم المجازیة بواسطة استعمال قسم فی قسم آخر علی هذا القول بتقریب ان یقال ان استعمال الطبیعة فی الفرد ایضاً یحتاج الی قرینة فیکون استعمالها فی الفرد ایضاً مجازاً فلایکون الاشکال مختصاً بذاک التعریف فان زیداً اللذی هوالانسان یکون مطابق انسانیته هو النفس الناطقة لااللحیة ولا الطول و کونه فی وضع کذا اولون کذا فان هذه الخصوصیات لایدل علیها لفظ الانسان فلابدلها من قرینة .

لانانقول ان الطبیعة هنا یکون مثل الهیولی بالنسبة الی الوجودات فانها مع کل شیء بوجودها الابهامی وهکذا الطبیعة تکون بحیث تنطبق علی کل الافراد

بدون لحاظ شيء آخر بخلاف ماقاله المشهور فان ذلك لاينطبق على جميع الاقسام .

ومن هنا ظهر مافى كلام النائينى قده من اختياره ان الموضوع له هو اللابشرط المقسمى ولكن التطبيق يكون بالنسبة الى الطبيعة المعراة عن القيود اللذى فى الخارج زعما منه ان المقسمى يكون من الكلى العقلى وعدم وجود مصداق له فى الخارج وزعم ان الطبيعة المهملة عبارة عن الطبيعى فانه قده زعم ان الطبيعة اخذت بحيث لاينطبق على الخارج و لكن على ماقلناه يكون هى مرآتا عن الخارج و ينطبق على جميع الافراد كالهيولى وهو قده زعم ان الطبيعة المهملة تكون هى الطبيعى اللذى يكون فى الذهن ويترتب عليه الحكم الذهنى مثل الانسان نوع .

فى مصاديق المطلق من علم الجنس وغيره

هذا كله فى معنى المطلق اما البحث عن مصاديقه اللتى يطلق عليها المطلق مما يناسب المقام فموارد : الاول والثانى علم الجنس و اسم الجنس اماالاول فمثل اسامة واما الثانى فمثل رجل وفرس وحيوان وسواد وبياض من الجواهر والاعراض والفرق بين الاول والثانى بعد كون كل واحد منهما للشياع بحيث يصدق على كل فرد بكونه موضوعا للطبيعة المهملة هوان اسم الجنس يكون وضعه لكل مايصدق عليه الطبيعة من دون لحاظ شيء آخر وعلم الجنس يكون الوضع للطبيعة مقيداً بانها المشارة باشارة ذهنية كالعلم والعلم بالعلم ولذا تكون معرفة بواسطة هذه الاشارة فالاسامة هوالاسد المشار اليه باشارة ذهنية والاسد هو نفس الطبيعة .

وقد اتكل عليه الخراسانى قده فى الكفاية بان هذا التعريف فيه لفظى ولايزيد على اصل الطبيعة شيئاً والقيد الذهنى لايأتى فى الخارج والالماصح حمله على الافراد بلاتصرف وتأويل وحيث يصح فلا مجال لان يقال انه شيء غير

اصل الطبيعة فان المتبادر هذا وغيره خلاف الوجدان فان الحمل يكون بدون لحاظ شيء آخر ان قلنا مثلا جاء اسامة .

وقد اشكل عليه شيخنا العراقى بان الذهن حيث يكون فى الخارج يكون الطبيعة مع الاشارة خارجية فالاسامة فى الخارج والاشارة الخارجية ايضا فعل من افعال النفس فيه هذا اولا وثانياً ان علم الجنس يكون لحصة توأمة مع الاشارة فلكل واحد منهما مصداق فى الخارج ولا يكون من المعانى الحرفية كما فى العلم بالعلم اذا اخذ مستقلا منشأ الاثر كما فى القطع الجزء الموضوعى مثل ان الغصب المعلوم يكون منشأ الاثر وترتيب الاحكام فى بعض الموارد لا لنفس الغصب .

والجواب عن الاستاذ قده هو ان الاسامة لا تحكى عن مفهومين بل عن مفهوم واحد لعدم الدال على مفهوم الاسامة نعم يمكن ان يدعى ان هذه اللفظة وضعت لتمام مافى الخارج الذات ومايكون معها ولكن هذا لايناسب مسلك القائل بالوضع الاشتقاقى مثل من يقول بان الضارب وضع لذات متصفة بالضرب بان يؤخذ اصل الضرب والذات والنسبة بينهما وهى المعنى الحرفى بخلاف القول بالوضع الجامدى كان يقال الضارب موضوع لهذا المجموع من الرأس الى القدم من دون ملاحظة ذات وصفه والنسبة فعليهذا لايكون لاسامة لفظ دال على الذات ولفظ دال على الاشارة وانتسابها اليها بالمعنى الحرفى ولا بالمعنى الاسمى على الوضع الاشتقاقى حتى ياتى مايقوله الاستاذ قده ولكننا على حسب مسلكنا لنا ان نقول به (١) بالوضع الجامدى .

و الثالث : المعرف بلام الجنس مثل الرجل و المعرف باللام العهدى

---

(١) اقول هذا لايوجب اثبات ماكنا بصدده لانه بعد صحة ذلك بنحو الوضع الجامدى ايضاً يكون خلاف التبادر فان الواضع من اين لاحظ الاشارة ؟

سواء کان عهداً ذهنیاً او عهداً حضوریا او ذکریاً و المعرف بلام الاستغراق مثل العلماء.

و الظاهر ان اللفظ هنا موضوع لما کان موضوعا له بدون هذا ای بدون الالف واللام وخصوصیة الاستغراق والعهدتکون مستفادةمن حرف التعریف فیکون من باب تعددالدال والمدلول ومعنی الجنس المعرف فی مثل الرجل هو انه رجل و لیس بمرئة وهذا واضح.

و الرابع : النکرة مثل رجل و جاء رجل من اقصی المدینة او جئنی برجل و تعریفها مثل نفسها نکرة و معنی مثل جاء رجل ای رجل و احد مردداً بین الافراد.

وقال الخراسانی قده ان النکرة فی الجملة الاخباریةتکون معینة فی الواقع غیر معینة عند المخاطب لان المخبر یعرف من یخبرعنه بشخصه واما اذا وقعت تحت الامر فیکون مردداً عندالمخاطب بالکسر والمخاطب بالفتح وقداشکل علیه بان وضع الرجل نکرةوغیرها واحد ولافرق بینهما فکلما قیل فی غیرها یقال فیها ایضا :

والجواب عنه ان الخصوصیة هنا مستفادة من دال آخر مثل التنوین ولکن کلامه قده ومن تبعه مثل شیخنا النائینی قده لایخلو عن نظر من حیث القول بان النکرة مقیدة بقید الوحدة فی صورة و قوعها تحت الامر لان المراد بها ان کان الوحدة الذهنیة ای مفهوم الوحدة فهی لافائدة فیها ولایکون وقوعها فی الخارج ولایکون الشیاع مستفاداً منها لانها امر شخصی ذهنی مع انه خلاف المتبادر وان کان الوحدة المصداقیة فی الخارج فیکون الخارج ظرف التشخص ولایصیر الشخص شایعاً وهو خلاف التبادر ایضا .

وقال شیخنا العراقی (١) بان النکره معناها هوالطبیعة فی الحصص بجامع

(١)اقول الخراسانی قده ایضاً ارادهذا الوجه فانه قال بقید الوحدة ولکن حیث*

التشخص لا تشخص فرد خارجی مثل تشخص زید او عمرو بل بما یکون قابلا للصدق علی کل فرد فرد علی التبادل ولا یکون مثل الجنس القابل للتطبیق علی المجموع فهو فرد منتشر فمن حیث فردیتها تکون مثل العلم الشخصی و من حیث انتشارها تکون مثل الجنس و هذا هو معناها فی الواقع و قید الواحدة یکون هو المحدد لها و بالفارسیة یعبر عن القید کذلك (بچوب گز نکرة) سواء کان هذا المعنی مستفاداً من التنوین او من اللفظ و یکون التنوین قرینة علیه .

و الفرق بینها و بین الجنس هو ان قصد الخصوصیة فی اتیان العمل علی الثانی یکون تشریعاً لانها لا تکون تحت الوضع بل التطبیق بحکم العقل بخلاف النکرة فان قصد الخصوصیة لا یکون تشریعاً لانه یکون الخصوصیة ایضاً تحت الوضع کما فی التخییر الشرعی و العقلی فان التخییر بین حضال الکفارات شرعی و لذا یمکن قصد خصوصیة الصوم او خصوصیة الاطعام او عتق الرقبة فی العمل و لا یکون تشریعاً و اما التخییر العقلی مثل اتیان الصلوة المامورة بها مع عدم ذکر الخصوصیة فی الامر بالطبیعی بقصد الخصوصیة مثل کونها علی المنارة او فی المسجد او فی الدار فان تطبیق الطبیعی علی هذه الافراد عقلی لا شرعی فقصدها تشریع مضر بقصد القربة .

فتحصل من جمیع ما تقدم ان التحقیق هو ان الموضوع له فی الالفاظ هو اللابشرط المقسمی و ان شئت فافرض انه المهملة و مسلك شیخنا النائینی قده و هو اللابشرط القسمی عند نا هو المصداق المجرد تبعاً للمشهور و علی هذا المسلك یکون الشیاع باصل الدلیل لانه عندهم هو المقسم و اما علی التحقیق من انه قسم یکون الشیاع ایضا بواسطة القرینة و کذلك الخصوصیات الاخر و نحن بعد جریان المقدمات فی الاطلاق نحتاج الی قرینة او دلیل لاثبات کون الاطلاق سریانیاً او تبادلیا .

---

*لا یمکن ان یکون المراد المفهومیة منها و لا الشخصیة ضرورة ان البحث فی النکرة لا فی العلم الشخصی یکون هو الفرد بالخصوصیة الشایعة الا انه یکون توضیحاً لکلامه قده .

فصل فی حمل المطلق علی المقید(١)

اذا ورد مطلق و مقید فاما ان یکونا متنافیین او مثبتین و علی التقدیرین فاما فی کلام واحد او کلامین و علی التقادیر اما ان یکون مع احراز وحدة المطلوب اوتعدده او یکون الشك فی الوحدة والتعدد فهنا صور نبین لك بتوفیقه تعالی شأنه ،

الصورة الاولی ان یکونا متنافیین فی کلام واحد مع احراز وحدة المطلوب مثل اعتق رقبة ولاتعتق رقبة کافرة والمتسالم بین الاصحاب هو تقدیم التقیید علی الاطلاق لان ظهور المطلق فی الاطلاق یکون من جهة جریان مقدمات الحکمة واحدی مقدماتها عدم القرینة فی المقام وهنا لما کان فی کلام واحد یصیر المقید قرینة علی عدم الاطلاق وحاکما علیه .

فان قلت سلمنا قول الاصحاب وهو ان ظهور المطلق یکون تعلیقیا ولولائیا و لکن لم یرفع الید عن حمل النهی علی التحریم بحمله علی الکراهة حتی یکون من الجمع بین الدلیلین ونقول اتیان القید یکون لاجل شدة العلاقة بالایمان مثلا فی المثال : قلت هذا واضح الفساد لان ظهور النهی فی التحریم اما ان یکون بالوضع

---

(١) اقول قد رتب سیدنا الاستاذ مدظله علی ما فی تقریراته الاقسام بهذه العبارة :

اذا ورد مطلق ومقید فاما ان یکونا متکفلین للحکم التکلیفی او الوضعی و علی التقدیرین فاما ان یکونا مثبتین اونافیین اومختلفین وعلی التقادیر فاما ان یعلم وحدة التکلیف اولاوعلی الاول فاما ان یعلم وحدته من الخارج او من نفس الدلیل وعلی التقادیر فاما ان یذکر السبب فیهما اوفی احدهما اولا .

ثم الحکم التکلیفی اما الزامی فی الدلیلین اوغیر الزامی فیهما اومختلف وعلی التقادیر قدیکون الاطلاق و التقیید فی الحکم ومتعلقه وموضوعه وقد یکونان فی اثنین منهما فاحفظه فانه فیه فائدة ایضا .

او بالسیاق وظهور المطلق فی الاطلاق منوط بعدم البیان والمقید بیان وبعبارة اصطلاحیة ظهور المقید یکون تنجیزیا وظهور المطلق تعلیقیا ولازال یرفع الید بالتنجیزی عن التعلیقی و المنجز یکون مقتضیا والمعلق معناه اللااقتضاء .

الصورة الثانیة ان یکونا متنافیین فی کلامین مع احراز وحدة المطلوب من الخارج مثل ان یقول المولی اعتق رقبة .

ثم بعد ایام یقول لاتعتق رقبة کافرة وهذا یکون من باب المثال وفی اخبار ائمتنا علیهم السلام مثل ان نجد خبرا مطلقا عن الصادق علیه السلام .

ثم بعده نجد خبراً آخر مقیداً عن الباقر علیه السلام وهنا یکون البحث علی المبنی فمن یقول بعدم لزوم اتصال القیود والبیان المتصل والمنفصل سواء عنده مثل النائینی قده فنتیجة کلامه یصیر مثل الصورة الاولی وهی القول بتقدیم المقید علی المطلق ولایلاحظ الظهوران واقوائیة احدهما علی الاخر او اضعفیته واما علی ماذهبنا الیه وهو عدم کفایة القید المنفصل للبیانیة وکونه خلاف ما یقتضیه المحاورة یجب ان یلاحظ الظهوران لان المطلق ینعقد له الظهور ایضا .

بخلاف الصورة الاولی لان المقدمات جرت عند الخطاب مع عدم اتصال القرینة و الظهور فیهما یکون تنجیزیا فیقدم ما هو اقوی ظهوراً فان کان المقید فهو والا فالاطلاق وهذا یکون من الثمرات المهمة فی الفقه فیجب الدقة لاختیار المعنی .

و دلیلنا علی عدم تمامیة مسلکهم هو ان الفقیه اذا وصل الیه قید منفصل تدبر فی نفسه و لایقول بلافاصلة انه یکون بیاناً للمطلق و فائدة وحدة المطلوب هنا هی القاء الخاص اذا کان اضعف واذا کان مع تعدد المطلوب یحمل النهی مثلا علی الکراهة والقید علی افضل الافراد فان الرقبة مثلا لها افراد بعضها اولی واکمل من بعض و الحاصل لایکون لنا الضابطة الکلیة فی المورد و تقدیم القید فی کل مورد بل ربما یقدم الاطلاق لابائه عن التقیید مثل اوفوا بالعقود واحل الله البیع فانه لاخصیصة لفرد دون فرد فی وجوب الوفاء وحلیة البیع .

الصورة الثالثة ان یکون المطلق والمقید فی کلام واحد مثبتین مع احراز وحدة المطلوب مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة والمشهور تقدیم المقید علی المطلق و لاینعقد الاطلاق للمطلق لان القرینة علی عدمه کانت متصلة بدلالتها علی قید الایمان والحاصل ان الایمان یکون فی جمیع المراتب دخیلا فی الحکم وهذا معنی وحدة المطلوب لاان یکون افضل الافراد .

ومن قبیل هذا الکلام کثیر فی کلمات ائمتنا علیهم السلام الاان هنا سئوالا وهو انه فی المتنافیین کان اطلاق المطلق تعلیقیا والمقید تنجیزی لظاهر النهی فی التحریم وهنا کلاهما تعلیقیان و منوطان بوجود مقدمات الحکمة بان یقال ان المولی لما کان فی مقام البیان ولم یقید المطلق فهو ظاهر و القید دخیل بخصوصیته الخاصة لانه لم یذکر له عدل باو وغیره فلم لایحمل (١) علی تعدد المطلوب بحمل المقید علی افضل الافراد فنجیب عنه بان المطلق لاینعقد له ظهور فی الاطلاق اصلا من الاول والمقید یصیر بیاناً له وهذا واضح لاریب فیه .

وبیان الاشکال والجواب مشروحاً هو ان الخراسانی قده اشکل بماذکر من الاشکال وقدمر بیانه فی مقدمات الحکمة منا و الحاصل منه هو ان الاطلاق کما یکون حاصلا بمقدمات الحکمة بعد عدم وجود القرینة فی المقام کذلک یکون التقیید ظهوره فی الانحصار ایضا بالمقدمات و اذا کان فی مقابله المطلق یمنع عن انعقاد ظهوره فی الانحصار و هو قید و لیس بمنحصر بل یکون دخیلا فی اعلی المراتب .

و اجاب هو قده عنه بانه و ان کان کلاهما بالمقدمات ولکن ظهور القید فی الانحصار اقوی من ظهور المطلق فی الاطلاق لان الغالب هو ذلک عند العرف واما عدم الحمل علی المراتب بان یقال یکون معنی اعتق رقبة مؤمنة استحباب

---

(١) : اقول : بعد احراز وحدة المطلوب کما فی صدر العنوان من ای طریق کان لایبقی مجال للقول واحتمال تعدده فان هذا تهافت فی الکلام .

كون الايمان فيها فلانه يكون على فرض تعدد المطلوب بان يكون للمولى مطلوب ادنى وهو عتق الرقبة و مطلوب اعلى و هو الرقبة المؤمنة و لكن فى المقام يكون وحدة المطلوب محرزة فلا تصل النوبة الى القول بالمراتب .

والجواب عنه قده انا نسئل منه من اين احرزت وحدة المطلوب فان احرزت من الخارج فلما ذا تتمسك فى تقديم القيد باقوائية الظهور من باب غلبة تقديم المقيد على المطلق وان كان المراد احرازها بالغلبة فهذا دور لان اثبات كون الغالب كذا متوقف على وحدة المطلوب واحراز وحدته متوقف على الغالب فالظهور فى وحدته متوقف على الغالب و هو عليها وهذا دور .

و الجواب الثانى عن اصل الاشكال هو ما عن النائينى قده وهو ان منع الانحصار ليس فى وسع المطلق لانه يكون مدلوله الالتزامى وهو فرع المطابقى وحيث ان اصل الاطلاق بمعنى الشمول لم يكن حجة بمدلوله المطابقى لوجود القرينة لايكون مدلوله الالتزامى حجة ليمنع عن الانحصار ولاعكس بان يقال ان المدلول الالتزامى فى القيد هو منع الاطلاق وهو متوقف على اصل دخل القيد لان دخله يكون بالوضع لابمقدمات الحكمة .

وبعبارة اخرى ظهور المطلق فى الاطلاق تعليقى اى معلق على عدم القيد فى الكلام وظهور القيد فى الدخل تنجيزى والثانى مقدم على الاول لامحالة .

وقد اشكل فيه ان اصل الدخل يكون بالوضع واما الانحصار فلا يكون كذلك و اما قوله بسقوط المدلول الالتزامى بعد سقوط المطابقى عن الحجية فى الاطلاق فيكون متوقفاً على القول بان الالتزامى تابع له فى الوجود والبقاء ولكن على (١) ماهو مختار بعضهم من عدم التبعية فان سقوطه عن الحجية لايستلزم سقوط ماهو لازمه فلا يصح ماذكره قده .

و الجواب عنه هو ان التبعية وان كانت هى التحقيق عنده ولكن هذا صحيح

(١) اقول : والحق التبعية فى الوجود والبقاء كما حررناه فى محله

اذا كان المطلق و المقيد فى كلامين واما فى كلام واحد فلا ينعقد الظهور من الاول فى الاطلاق حتى يصير حجة بل القيد وارد عليه لان وجوده منوط بعدمه وليس فى وسعه منع الانحصار وبعبارة اخرى ان المقدمات فى اى مقام جرت يكون معناها رفض القيود اى لايكون شيء دخيلا فى الطبيعة لانه يكون قيد من القيود دخيلا لاعلى التعيين حتى يكون التعيين منافياً له كما عن شيخنا العراقى قده ايضا .

وينبغى التنبيه

على امور هنا

اى فى (١) صورة كون المطلق والمقيد مثبتين .

الاول هو ان حمل احدهما على الآخر لامحالة يجب ان يكون بعد احراز وحدة المطلوب من الخارج فان ثبت فلا اشكال واما على فرض عدم ثبوته من الخارج فلا يكون الخطاب متكفلا لاثباتها فلو كان لاثباتها اجماع ونحوه فهو والا فلاوجه لحمل احدهما على الآخر فاللازم الحمل على ان القيد يكون دخيلا فى اعلى المراتب والحكم بتعدد المطلوب فللمولى مطلوب اعلى وهو عتق رقبة مؤمنة ومطلوب ادنى وهوعتق مطلق الرقبةحتى الكافرة والحق عندنا هومع وحدة السبب فى عقد الوضع يمكن احراز وحدة المطلوب من نفس اللفظ مثل قول القائل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فان وحدة السبب وهى الظهار تكشف عن وحدة المسبب لان المعلول الواحد لايصدر الاعن علة واحدة والعلة الواحدة لايكون لها الامعلول واحد .

واما اذا كان السبب متعدداً مثل ان يقال ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة فالظاهر ان كل سبب يكون له مسبب عليحدة فالظهار فى

(١) هذا البحث فى اجود التقريرات ص٥٣٧ ايضا فان شئت فارجع اليه .

المثال علة لوجوب عتق الرقبة مطلقا والافطار علة لوجوب عتق رقبة مؤمنة فیکون تعدد المطلوب محرزاً بواسطة تعدد عقد الوضع انما الاشکال فیما اذا کان السبب مذکوراً فی المطلق و غیر مذکور فی المقید مثل ان یقال ان ظاهرت فاعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنة فهل یحمل علی وحدة السبب او تعدده لیثبت وحدة المطلوب او تعدده فیه کلام والحق فی المقام الحمل علی تعدد المطلوب لان احراز وحدته متوقف علی کون المراد بالرقبة فی قوله ان ظاهرت اعتق رقبة هو المؤمنة ووجوب عتقها واحراز وجوب المقید یتوقف علی احراز وحدة المطلوب وهو دور فلامحالة نقول بان ظاهر الخطاب هو وجوب عتق الرقبة مطلقا عند الظهار و وجوب عتق رقبة مؤمنة بوجوب نفسی ولاوجه للجمع .

الامر الثانی هو ان یکون التکلیف فی المقید الزامیاً سواء کان فی المطلق ایضاً الزامیاً ام لا لیمکن القول فی وحدة المطلوب وعدمها واما علی فرض کونه غیر الزامی فیحمل علی تعدد المطلوب لان معنی استحباب عتق رقبة مؤمنة هو عدم دخل القید بنحو الالزام فی المطلق فیکفی لاسقاط التکلیف اتیانه فقط وان جاء به مع القید یکون افضل واما اذا کان التکلیف الزامیا فلامحالة یحصل التنافی و یلزم احراز وحدة المطلوب فی حمل احدهما علی الاخر .

الامر الثالث هو ان وحدة المطلوب تحرز اذا کان التکلیف الزامیا فی صورة کونه علی نحو صرف الوجود ای نعلم ان عتق رقبة واحدة یکفی لاسقاط التکلیف اما المطلق او المقید : وحیث انه باتیان المطلق لا یعلم اسقاط التکلیف ولو بنحو صرف الوجود فیجب الاتیان بالمقید لیعلم اسقاطه قطعاً وعلیهذا لایحتاج فی احراز وحدة المطلوب الی الخارج بل یفهم من نفس الخطاب وحدته .

والجواب عنه (١) هو انه لافرق فی اصل احتمال التنافی بین ان یکون بنحو

---

(١) اقول مراد النحریر النائینی قده هو انه یمکن ان یحرز وحدة المطلوب فیما اذا کان التکلیف بنحو صرف الوجود علی ما فهمت من تقریرات بحثه قده وهو ملتزم بان التنافی*

صرف الوجود او الطبيعة السارية فان الحكم في المقيد اذا كان الزامياً بمقتضى الامر الثاني نفهم التنافي بين الخطابين و لايكفي صرف الوجود لرفع التنافي فان كل خطاب يكون بنحو صرف الوجود ويمكن ان يكون المقيد افضل مراتب الصرف فلا يكون وحدة المطلوب محرزة ولايحمل على الارشاد .

واما المثال الذي كنا فيه بان يكون احدهما مرسلة واخرى معلقة مثل اعتق رقبة مؤمنة وان ظاهرت فاعتق رقبة فيعالجه بان المفروض عدم احراز كون الخطاب بنحو صرف الوجود حتى يحمل احدهما على الاخر ولاوجه للقول بان الايمان يكون من قبيل واجب في واجب (١) آخر ثم لايخفى (٢) عليكم ان مسلك التحقيق هو ارجاع المثبتين الى المتنافيين فان اخذ الايمان في الرقبة ينفي الحكم عن صورة عدمه فمعنى اعتق رقبة مومنة هو لاتعتق رقبة كافرة بالالتزام و عليهذا فكما انه في اعتق رقبة و لاتعتق رقبة كافرة يحرز وحدة المطلوب كذلك في المقام يكشف وحدة المطلوب فكل مورد

---

* يكون بين التكليفين في صورة الالزام ولكن يظهر منه انه يلزم احراز وحدة المطلوب من الخارج لامن نفس الخطاب بخلاف صورة احراز الاستحباب في القيد فانه يحرز به تعدد المطلوب ووجه احراز الوحدة ماذكره هو ماقربه الاستاذ مدظله والجواب عنه صحيح و المتحصل من جميع ماتقدم عدم امكان احراز وحدة المطلوب من نفس الخطاب.

(١) اقول : لم يذكر مدظله دليله ولكن يمكن ان يقال من قبله ان الوصف لاينفك عن الموصوف ليكون واجباً مستقلا اويقال بأنه ايضاً يجب اثباته ولا يكون صرف الاحتمال كافياً .

(٢) اقول هذا متوقف على وجود المفهوم للوصف وهو لايلتزم به ولانفهم الخصيصة في المقام حتى يقال بأن المفهوم ثابت ويرجع الى المتنافيين على انه مدظله فيما حضرنا من مباحثه الفقهية لازال يقول بأنه مع عدم احراز وحدة المطلوب لايحمل المطلق المثبت على المقيد كذلك ومايجيء قريباً الى الذهن هو ان احرازها يلزم ان يكون من قرينة خارجية ولايكون نفس الخطاب فيهما متكفلة له الاعلى وجه دائر.

يجب الحمل الا ان يحرز تعدد المطلوب ولا فرق فيما ذكرنا بين كون التكليف بنحو صرف الوجود او الطبيعة السارية مثل قوله فى الغنم زكوة وقوله فى الغنم السائمة زكوة فانه يحمل احدهما على الاخر مع عدم كون التكليف بنحو صرف الوجود .

ثم اذا كان المطلق والمقيد متوافقين فى السلب مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فالكلام فيه الكلام فيما سبقه الا انه لا يجيىء فيه احتمال صرف الوجود عن النائينى قده لان النهى يكون على نحو الطبيعة السارية فان احرز وحدة المطلوب يحمل احدهما على الاخر والا فلا .

تتمة

قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه ان تقديم المقيد على المطلق يكون بالورود اذا كان القيد متصلا وبالحكومة اذا كان منفصلا ويكون لسانه الشارحية وبملاك اقوى الحجتين اذا كان منفصلا و لم يكن قرينة اى لم يكن شارحاً و ناظراً الى المطلق .

ثم الى هنا قدتم الجزء الثانى من الكتاب بيد اقل الطلاب المحتاج الى عفو ربه الغفور محمد على الاسماعيل پور الاصفهانى الشهرضائى واسئل من اخوانى المحصلين والاعاظم من العلماء العاملين الدعاء وطلب المغفرة من الله تعالى و هو حسبى ونعم الوكيل .

ويتلوه الجزء الثالث من اول بحث القطع انشاءالله تعالى بتوفيقه ومنّه وعناية المقربين اليه المعصومين عليهم صلوات الله وسلامه و الحمدلله كماهو اهله .

فى تاريخ ١ محرم الحرام سنة ١٣٩٨ من القمرية و١٣٥٦ من الشمسية من الهجرة النبوية عليه آلاف التحية والثناء .

الفهرست

العنوان	الصفحة
مقدمة فى اهمية مباحث الالفاظ	٣
فى معنى النهى	١١
فى المرة والتكرار فى النواهى	١٢
فى اجتماع الامر والنهى وامتناعه	١٤
فى ان المسئلة اصولية او كلامية او من مبادى الاحكام	١٥
فى معنى الواحد الذى هو المجمع للحكمين	١٦
فى ان المراد بالامر والنهى الفعلى او غيره	١٧
فرق المسئلة مع مسئلة النهى فى العبادة	١٩
فى ملاحظة الماهية مع انحاء الوجود	٢١
فى عمومية البحث للعموم والخصوص المطلق ومن وجه	٢٦
فى تعدد متعلق الامر والنهى بجهة تعليلية	٢٧
فى وجود المندوحة وعدمه .	٢٩
فى عدم الفرق بين كون الخطاب متعلقا بالطبيعة او بالفرد فى المقام	٣١
فى انالمختار جواز الاجتماع فى مقام الجعل لاالامتثال	٣٤
فى امتن مااستدل به لعدم جواز الاجتماع	٣٧
فى الاجتماع فى المعاملات	٤١
فى شمول البحث لجميع اقسام الواجب	٤٣

العنوان	الصفحة
فى فرق المقام مع النهى فى العبادات	٤٥
فى الاستدلال على جواز الاجتماع	٥٠
فى ثمرة بحث اجتماع الامر والنهى	٥٣
فى احتياج العبادة الى الامر	٥٦
فى الخروج عن الغصب مع ضيق وقت الصلاة	٦٠
فى شروط قاعدة الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار	٦٤
فى حكم الصلاة حال الخروج من الغصب	٦٧
فى ان النهى فى العبادات والمعاملات هل يوجب الفساد امْ لا	٦٩
فى تعميم البحث للنهى النفسى والغيرى	٧٢
فى شمول البحث للعبادات و للمعاملات بالمعنى الاعم مطلقا	٧٣
فى شمول البحث للمسببات التوليدية مثل البيع و الاجارة ومعنى الصحة	٧٥-٧٦
فى انه لااصل اصولى يرجع اليه فى المقام	٧٨
فى النهى المتعلق بجزء العبادة	٨١
فى النهى المتوجه الى الشرط و استفادة المانعية من الخطاب	٨٤-٨٥
فصل فى النهى فى المعاملات	٨٧
فى توهم دليل ثانوى على صحة المعاملات المنهية عنها	٩٤
فى بطلان العبادة والمعاملة بالتشريع	٩٦
فصل فى المفاهيم و كبروية بحثه اوصغروتيه وتعريضه	٩٩-١٠٠
فى ان المراد بالانتفاء انتفاء سنخ الحكم عن موضوع مذكور اوغير مذكور	١٠١
فصل فى مفهوم الشرط	١٠٤
فصل فى تعدد الشرط واتحاد الجزاء	١٠٩

العنوان	الصفحة
فی لزوم تعدد المتعلق وعدمه وفی تداخل الاسباب و المسببات	١١٥
فصل فی وجود المفهوم للوصف وعدمه	١٢٦
فصل فی مفهوم الغاية	١٢٨
فصل فی مفهوم الحصر ومفهوم اللقب والعدد	١٣٠ ـ ١٣٤
فصل فی العام والخاص ووضع ادوات العموم لتوسعة ماينطبق عليه المدخول	١٣٤
فی تقسيم العام الی الاستغراقی والمجموعی والبدلی	١٣٦
فی عدم تعنون العام بعنوان ضد الخاص فی التنبيه الخامس	١٤٣
فی عدم صيرورة العام مجازا بعد التخصيص وهكذا الادوات	١٤٧ـ١٤٨
فی حجية العام فی البقية بعد التخصيص اواجماله	١٥٢
فصل فی بيان اجمال المخصص	١٥٦
فی التمسك بالعام فی الشبهة المصداقية وعدمه	١٦٢
فی استصحاب العدم الازلی لادراج المشكوك تحت العام	١٨٠
طريقنا فی الاصل العدم الازلی فی المقام	١٨٥
فصل فی وجوب الفحص عن المخصص لجواز العمل بالعام	١٩٠
فصل فی خطابات المشافهة	١٩٨
فی ثمرة بحث خطاب المشافهة	٢٠٥
فصل فی ضمير يرجع الی بعض العام	٢٠٧
فصل فی ان العام هل يصير مخصصاً بالمفهوم مطلقا ام لا	٢٠٨
فصل فی الاستثناء المتعقب بالجمل	٢١٣
فصل فی تخصيص الكتاب بالخبر الواحد	٢١٦
فی معنی النسخ وفرقه مع التخصيص	٢١٨
عدم لزوم كون النسخ بعد العمل	٢٢٠

العنوان	الصفحة
فى تقديم التخصيص على النسخ	٢٢٢
فصل فى البداء	٢٣١
فصل فى مقدمات الحكمة	٢٣٥
معنى قدر المتيقن فى مقام التخاطب	٢٣٨
فى بقاء الاطلاق بعد وجدان القيد وعدمه	٢٤١
فى اصالة البيان عند الشك	٢٤٣
فى ان الظهور فى الاطلاق من مقدماته او من غيرها	٢٤٥
شرط الاطلاق عدم الانصراف	٢٤٨
فى النسبة بين الاطلاق والتقييد وثمراتها	٢٤٩
فى معنى المطلق و المقيد	٢٥٣
فى الفرق بين علم الجنس واسمه	٢٥٧
فى معنى المعرف بال مطلقا والنكرة	٢٥٨
فى حمل المطلق على المقيد	٢٦١
فى ان احراز وحدة المطلوب يكون بالقرينة	٢٦٥

الاغلاط المهمة التى ماخفيت عنا

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
٢١	١٩	العوانين	العنوانين
٦٨	٢٠	الاقوال فى صورة الجهل	الاقوال فى صورة العلم وفى صورة الجهل
٨٥	٢	امور	امر
٨٥	٣	الاول	وهو
٢٦٠	١١	حضال	خصال
٢٦٠	١٧	شئت	شئت

0638

VETVS &
NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
MAY-JUNE 1990
We're Quality Bound

Princeton University Library
32101 057350868