

كتاب الأصول

في أصول الفقه





Princeton University Library



32101 060848254

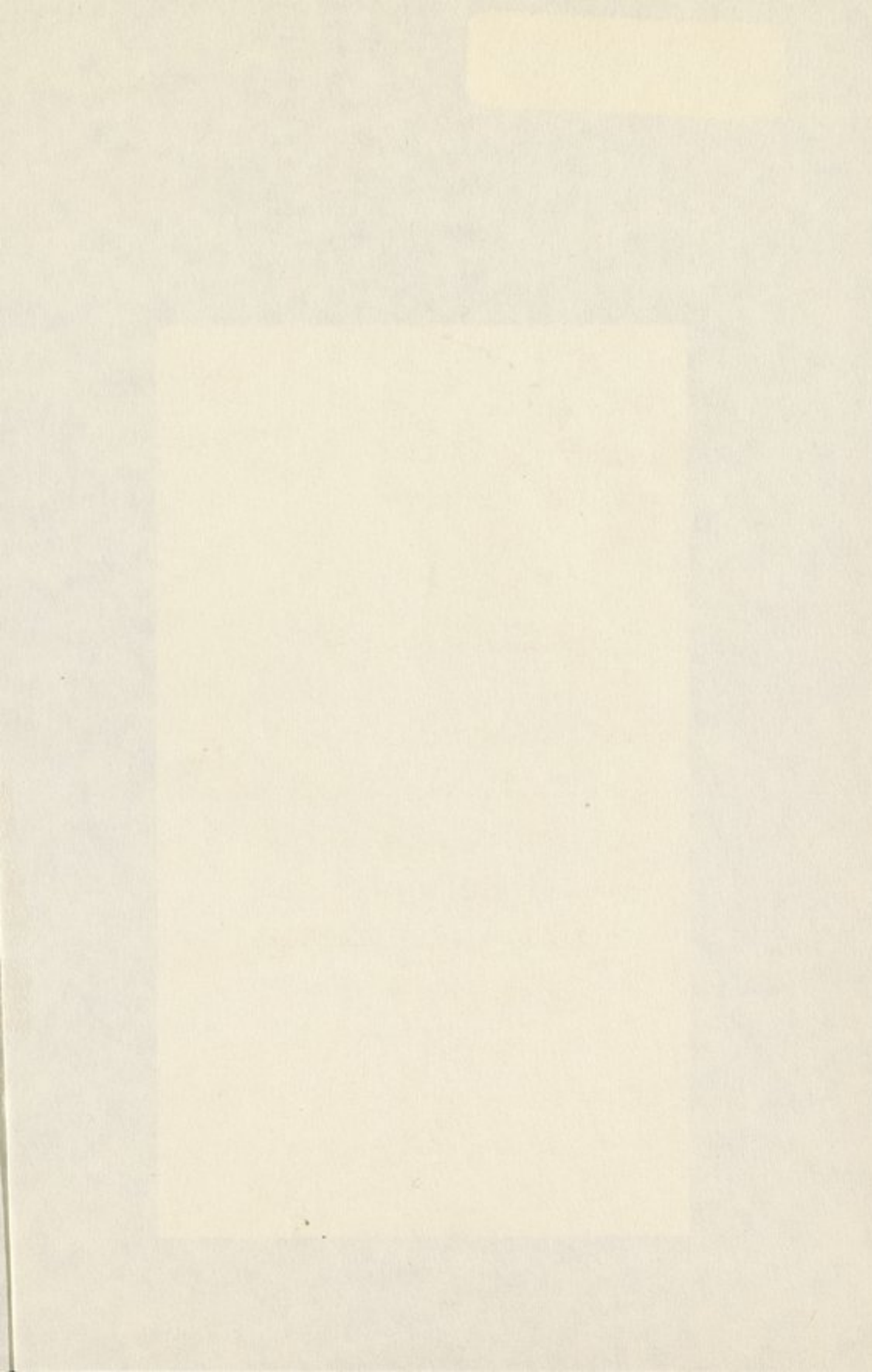
---

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

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

---





محمد سجاد افندي

Fayyād

# مخاضات

في أصول الفقه

تقريراً لبحث سيدنا الاستاذ الاعظم

فقيه الطائفة مرجع الامة زعيم

الحوزة العلمية سماحة آية الله

العظمى الورع التقى السيد

ابو القاسم الموسوي الخوئي

دام ظله الوارف

الجزء الخامس

طبع على نفقة الحاج قاسم علي غلام حسين ، واخوانه بمباصا افريقا الشرقية

بمساعي العلامة الجليل الشيخ يوسف النفسى الافريقى

انتشارات امام موسى صدر

(Arab)

KBL

.F399

juz<sup>3</sup> 5

RECAP



## بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### ( النهي في العبادات )

يقم البحث فيه عن عدة جهات :

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

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

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

84-346406-1

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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



امران واقصيان وليسا بمجمولين اصلا لا اصالة ولا تبعاً .  
 واما في المعاملات فكل ذلك حيث انها لا تنصف بالصحة أو الفساد  
 في مقام الجعل والامضاء وانما تنصف بهما في مقام الانطباق والخارج ،  
 مثلا البيع مالم يوجد في الخارج لا يعقل اتصافه بالصحة أو الفساد ، فاذا  
 وجد فيه فان انطبق عليه البيع المضى شرعاً انصف بالصحة والا فبالفساد  
 وكذا الحال في الاجارة والتكاح والصلح وما شاكل ذلك .

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

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

هذا والصحيح ما اخترناه وهو التفصيل بين كون الصحة والفساد

في العبادات غير مجعولين شرعاً وفي المعاملات مجعولين كذلك . أما في العبادات فقد عرفت انها منزعان من انطباقها على الموجود الخارجي وعدم انطباقها عليه فلا تنالها بد الجعل أصلاً .

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

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

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

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



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

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



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

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

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

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

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



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

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

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



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

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

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

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

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

وانأخذ بالنظر إلى هذه النقاط :

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



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

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

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

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



النهي عنه فلا فرق بينهما من تلك الناحية اهدأ .

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

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

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

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

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

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



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

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

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



الناحية حال بقية الشرائط . فالنتيجة ان النهي عن الشرط ان يرجع الى النهي عن العبادة المتقيدة به فهو يوجب بطلانها لاعمالة والا فلا اثر له أصلاً .  
ونحلل ما أفاده ( قده ) إلى عدة نقاط : ( الأولى ) ان النهي المتعلق بالشرط يرجع في الحقيقة الى النهي عما هو مفاد المصدر والمفروض انه ليس بشرط ، وما هو شرط - وهو المعنى الذي يكون مفاد اسم المصدر - ليس بمنهى عنه ( الثانية ) ان الشرط في مثل الوضوء والغسل والتميم إنما هو الطهارة المتحصلة من تلك الأفعال لا نفس هذه الأفعال : ( الثالثة ) ان شرائط الصلاة بأجمعها توصلية :

ولنأخذ بالمناقشة على هذه النقاط :

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

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

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

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



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

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



يكون أحدهما متعلقاً للأمر والآخر متعلقاً للنهي :

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

والسبب فيه واضح : وهو ان العبادة اذا كانت محرمة ومبغوضة فعلا للمولى فطبيعة الحال هي توجب تقييد اطلاق دليلها بغيرها ( الحصاة المنهى عنها ) بداهة ان المحرم لا يعقل أن يقع مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب ، فاذن كيف يمكن الحكم بصحتها :  
وان شئت قلت : ان صحتها ترتكز على أحد أمرين : ( الأول ) ان تكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها . ( الثاني ) ان تكون مشتتة على الملاك في هذا الحال . ولكن شيئاً من الأمرين غير موجود أما الأول فلما عرفت من استحالة كون العبادة المنهى عنها مصداقاً للمأمور به . وأما الثاني : فما ذكرناه غير مرة من أنه لا يمكن احراز اشتماله على الملاك الا بأحد طريقين : وجود الأمر به . وانطباق الطبيعة المأمور بها عليه ، وأما إذا



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

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

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

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

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



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

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

في مرحلة الفعلية والامثال . اما عدم دخله في مرحلة التشريع فواضح حيث انه فعل اختياري للشارع فلا يتوقف على أي شيء ما عدا اختياره وأعمال قدرته . نعم نظراً إلى أن صدور اللغو من الشارع الحكيم مستحيل فبطبيعة الحال يتوقف اعتباره وصدوره منه على وجود داع ومرجع له ، والداعي له اما هو المصالح والحكم الكامنة في نفس الأفعال والمتعلقات بنهائاً على ما هو المشهور بين العدلية ، أو في نفس الاعتيار والتشريع بنهائاً على ما ذهب إليه بعض العدلية والاشاعرة . ومن الواضح أن دخل تلك المصالح فيه هل نحو دخول الداعي في المدهو لا على نحو دخل العلة في المعلول ولذا لزم خروج الحكم الشرعي عن كونه امرأ اعتبارياً بقانون التناسب والسنخية بينها من ناحية ، وعن كونه فعلاً اختيارياً للشارع من ناحية اخرى .

وأما عدم دخله في مرحلة الفعلية فأيضاً واضح ، وذلك لان فعلية الأحكام انما هي بفعلية موضوعاتها وتدور مدارها وجوداً وعدمأ ، ولا تتوقف على فعلية متعلقاتها ، كيف فان فعليتها توجب سقوطها خارجاً .

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

وبكلمة أخرى : ان الموجودات الخارجية لا تؤثر في الأحكام الشرعية



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

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

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

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

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

فالنتيجة في نهاية الشوط هي : ان للمعاملات هشتي الوالها مركبة من الأمر الاختباري النفساني وإبرازه في الخارج بمبرز ما واسام لها وكلاهما امر مباشر ولا يعقل التسبب بالاضافة الى ذلك الامر الاختباري .



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

فالتبجعة : ان مقتضى القاعدة صحة الاجارة على الواجبات فالوجوب



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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



ولناخذ بالمناقشة على هذا التفصيل ملخصها أمران :

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

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

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

وعلى الجملة فهذه الروايات في مقام بيان الفرق بين المعاملات الممضاة شرعاً في أنفسها والمعاملات غير ممضاة كذلك ، كالنكاح في العدة ونحوه وتدل على أن الطائفة الأولى إذا وقعت في الخارج فضولة وبدون اجازة من له الاجازة صحت باجازته المتأخرة دون الثانية ، مثلاً لو باع شخص مال غيره فضولة أو تزوج بامرأة كذلك فعندئذ ان اجازته المالك صح العقد :

فالنتيجة في نهاية الشوط هي : ان المراد من العصيان في تلك الروايات هو العصيان الوضعي لا العصيان التكليفي كما سيأتي بيانه بشكل موسع : فاذن تلك الروايات أجنبية عن محل الكلام في المسألة بالكلية فانها كما لا تدل على أن النهي عن المعاملة يدل على الصحة كذلك لا تدل على أن النهي عنها يدل على الفساد .

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



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

فالنتيجة ان الاستفادة من الروايات هو : أن الفساد يدور مدار النهي الآثم حدوثاً وبقاءً ، غاية الأمر أنه إذا كان ناشئاً من تفويت حق الغير فهو انما يوجب فساد المعاملة فيما إذا كان النهي باقياً ببقاء ملاكه وموضوعه وأما إذا ارتفع حق الغير بارتفاع موضوعه باجازه من له الحق تلك المعاملة ارتفع النهي عنها أيضاً .

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

### ( مباحث المفاهيم )

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

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



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

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

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

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



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

فالتنتيجة : أن الزوم في موارد تلك الدلالات غير بين .

ومن هنا يظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ ( قده ) من الخلط بين الزوم البين بالمعنى الأعم والزوم غير البين حيث أنه ( قده ) مثل للاول بتلك الدلالات مع أنك عرفت أن الزوم فيها غير بين لاحتياجها الى ضم مقدمة خارجية ، فهذا هو نقطة الامتياز بين الزوم البين والزوم غير البين وأما نقطة الامتياز بين الزوم البين بالمعنى الأعم والزوم البين بالمعنى الأخص فهي أمر آخر وهو أنه يكفي في الزوم البين بالمعنى الأخص نفس تعقل الملزوم في الانتقال إلى لازمه ، وهذا بخلاف الزوم البين بالمعنى الأعم فإنه لا يكلف فيه ذلك ، بل لابد فيه من تصور اللازم والملزوم والنسبة بينهما في الانتقال إليه :

نعم هما يشتركان في نقطة أخرى وهي عدم الحاجة إلى ضم مقدمة خارجية . الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي : أن في كل مورد لم يحتج لزوم انفعال شيء لانفعال شيء آخر الى ضم مقدمة أخرى فهو من الزوم البين سواء أكان بالمعنى الأعم أو الأخص وفي كل مورد احتاج لزوم انفعال شيء لانفعال شيء آخر الى ضمها فاللزوم لا يكون بيناً أصلاً .

فما أفاده شيخنا الأستاذ ( قده ) من أن هذه الدلالات من اللازم

البين بالمعنى الأعم في غير محله .

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

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

لحد الآن قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي أن لزوم المفهوم للمنطوق

من الزوم البين بالمعنى الأخص .

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

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

وبكلمة أخرى أن للمفاهيم حيثيتين واقعبتين فمن احدهما تناسب أن تكون من المسائل الأصولية العقلية ومن الأخرى تناسب أن تكون من المسائل الأصولية اللفظية وذلك لأنه بالنظر الى كون الحاكم بالانتفاء المعلول



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

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

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

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

الثانية : أن تكون ملازمة بين الجزاء والشرط .

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

أحد المعلومين لعملة ثالثة على المعلوم الآخر .

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

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

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

وأما الركنية الثانية : وهي دلالة القضية الشرطية على كون الملاقة  
بين الجزء والشرط علاقة لزومية فانها أهدأ تامة وذلك لأن إستعمالها



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

الثانية : دلالتها عليه على وجهة نظريتنا فيها .

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

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

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

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

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



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

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

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

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

## للحكايمة والاختيار .

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

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



من الضروريات ولايتمتعون أنهم أرادوا ذلك كيف فان الموجودات الخارجية  
بشئ أنواعها وأشكالها ليست مما توجد بالانشاء ، بدامه أن الألفاظ لم تقع  
في سلسلة حللها وأسبابها وان أرادوا به الإيجاد الاعتباري كإيجاد الوجوب  
والحرمة والملكية والزوجية وماشاكل ذلك فيرد عليه أنه يكلفي في إيجاد  
هذه الامور نفس اعتبار المعتبر من دون حاجة الى التكلم بأي كلام والتلفظ  
بأي لفظ ، لوضوح أن الأمر الاعتباري بيد من له الاعتبار رهنماً ووضماً  
فله إيجاد في عالم الاعتبار سواء أكان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن .  
نعم اللفظ مبرز له في عالم الخارج لا أنه موجود له وتقدم تفصيل  
ذلك بصورة موسعة فلاحظ .

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

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

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

وقد تحصل من ذلك ان القضية الشرطية على ضوء نظريتنا



موضوعة للدلالة على قصد الحكاية والاختبار عن وجود التالي على تقدير وجود المقدم ، وعليه فبطبيعة الحال تدل بالالتزام على انتفاء الأخبار عنه على تقدير انتفائه أي المقدم وهذا معنى دلالتها على المفهوم بالدلالة الالتزامية الوضعية يعني أنها لازمة للدلالة المطابقة بالضرورة بين المعنى الأخص .

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



أحدهما لا بعينه لم ينتف إلا بانتفاء الجميع .

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

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

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

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

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

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

الثالثة : أن كون مسألة المفاهيم من المسائل الأصولية واضح حيث



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

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

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

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

### بقي امور :

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

نلخص ما افاده ( قدّه ) في عدة نقاط :

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

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

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



نحوها أو مستفاداً من مثل وقوع النكرة في سياق النهي فلا محالة يكون المعلق على الشرط هو العموم الاستفراقي والرواية المزبورة من هذا القبيل حيث ان العموم فيها مستفاد من وقوع النكرة في سياق النهي .

الرابعة : انا اذا افترضنا ان مفهوم السالبة الكلية لا يكون الا موجبة جزئية الا انه لا ثمرة لذلك في المقام .

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

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

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

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

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

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

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



والجعل فقد أبرز حكماً واحداً ، هابة الأمر أن ذلك الحكم الواحد يتعدد بتعدد أفراد متعلقه وينحل بانحلاله ، بل ربما ينحل الى أحكام غير متناهية من ناحية عدم تناهي أفراد متعلقه ، ولكن هذا الانحلال المما هو في مرحلة الفعلية لا في مرحلة الجعل والابراز ،

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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



الثاني فليس وجهاً آخر في قبالة كما هو ظاهر .

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

ملخص ما أفاده ( قده ) نقطتان :

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

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

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

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



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

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

في الخارج جزماً وهو واضح .

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

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

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



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

نتائج البحوث السالمة عدة نقاط :

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

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

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

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

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

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

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

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



( الثامنة ) : ان مقتضى القاعدة التداخل في المسهب فيما اذا كانت النسبة بين الدليلين صموماً من وجه وكان العموم فيهما بدلياً ، فان الاتيان بالمجمع في مورد الاجتماع يجزى عن كلا التكليفيين ، لانطلاق متعلق كل منهما عليه .

### مفهوم الوصف

لتنقيح محل النزاع ينبغي لنا تقديم أمرين :

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

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

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



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

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

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

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

ولكن مع ذلك قد يستدل على المفهوم بوجوده :

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

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



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

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

متعلقاً بمطلق وجوده المستلزم انحلاله بالحلل وجوداته وافراده محارجاً ظني مثل ذلك لا يحمل المطلق على المقيد ، لعدم التناهي بينهما ، وذلك كما إذا ورد في دليل ( اكرم كل عالم ) ورد في دليل آخر ( اكرم كل عالم عادل ) فلا موجب لحمل الأول على الثاني أصلاً حيث ان النكتة التي توجب حمل المطلق على المقيد غير متوفرة هنا فلا مانع من أن يكون كل منها واجباً ، غاية الأمر بحمل المقيد هنا على أفضل افراد الواجب .

وأما بناء على ضوء نظرنا من عدم الفرق في حمل المطلق على المقيد بين ما كان التكليف واحداً أو متعدداً فأيضاً لا يتوقف هذا الحمل على دلالة المقيد على المهورم يعني نفي الحكم عن غير مورده ، بل يكفي فيه دلالاته على عدم ثبوت الحكم للطبيعي على نحو الاطلاق ، وصنيتين ان شاء الله تعالى عن قريب انه لا شبهة في دلالاته على ذلك كما انه لا شبهة في عدم دلالاته على نفي الحكم عن غير مورده .

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

## ( مفهوم الغاية )

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

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

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



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

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

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

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



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

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

نتائج هذا البحث عدة نقاط :

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

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

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

### ( مفهوم الحصر )

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



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

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

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

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

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



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

وبعد ذلك نقول : ان المراد من الحياه في الآيه الثانية هي الحياة الداية فالدنيا صلة لها ، وهي تنحصر باللعب واللهو يعني ان الحياة الدنية

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

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

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



وهذه الركيزة مفقودة في المقام ، فان كلمة ( انما ) في مثل قولنا ( انما  
الفتية زيد ) تدل على ثبوت الفقه لزيد ولفيه عن غيره فلا يكون للنفي  
والاثبات واردان على موضوع واحد. نعم لا بأس بتسمية هذا بالمفهوم أيضاً  
ولامشاحة فيها كما ان دلالة كلمة ( الا ) على النفي أو الاثبات مساواة بالمفهوم  
مع النفي غير واردان على موضوع واحد وكيف كان فلا أثر لهذا البحث أصلاً ،  
وأما كلمة ( الا ) فلا شبهة في وضعها لافادة الحصر ، ومن هنا  
ذهب بعض الى ان دلالتها عليه بالمنطوق لا بالمفهوم ، وكيف كان فلا  
خلاف في افادتها ذلك الا عن أبي حنيفة حيث ذهب الى عدم دلالتها عليه  
واستدل على ذلك بقوله ( ص ) ( لا صلاة الا يطهور ) وأجاب عنه  
المحقق صاحب الكفاية ( قد ه ) بوجوه : ( الأول ) ان المراد من الصلاة  
في هذا التركيب هو الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط ماعدا الطهور  
فيكون مفاده ان الصلاة التي كانت واجدة للأجزاء والشرائط المعتبرتين فيها  
لا تكون صلاة الا اذا كانت واجدة للطهارة وبدونها لا تكون صلاة على  
القول بالصحيح وصلاة تامة على القول بالأعم ويرد عليه انه واضح  
الاطلاق حيث ان لازم ذلك هو استعمال الصلاة في معان متعددة حسب  
تعدد هذا التركيب ، فانها في هذا التركيب قد استعملت في جميع الأجزاء  
والشرائط ماعدا الطهور ، وفي مثل قوله ( ع ) ( لا صلاة الا بالمسح  
للكتاب ) قد استعملت في جميع الأجزاء والشرائط ماعدا فاتحة الكتاب ،  
مع ان المتفاهم العرفي منها معنى واحد في كلا التركيبين . ( الثاني ) ان  
عدم دلالتها على الحصر في مثل هذا التركيب انما هو من جهة وجود القرينة  
وارلاها لكانت دالة عليه . وليفه انه لا قرينة هنا حيث انه لا فرق بين  
استعمالها في هذا التركيب واستعمالها في غيره من الموارد ، ولعله لأجل  
ذلك عدل عنه واجاب بجواب ثالث وهو ان كلمة ( الا ) في مثل هذا

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

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

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

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



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

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

الموضوعي تكفي للتصديق بوجوده في الخارج والا لم يكن التصور تصور مفهوم واجب الوجود . وهذا مخلف ، ولعل هذا هو مراد بعض فلاسفة الغرب من أن مجرد تصور مفهوم الصانع لهذا العالم وما فوقه يكفي للتصديق بوجوده بلا حاجة إلى اقامة برهان ، وكيف كان فلا شبهة في ان امكانه تعالى مساوق لوجوده وبالعكس ، فنظري امكانه عين نظري وجوده كما ان نظري وجوده عين لنظري امكانه . ومن هنا يظهر حال صلته سبحانه وتعالى فانه اذا امكن ثبوت صلة له فقد وجب والا امتنع .

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

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتائج :

الأولى : ان كلمة ( الا ) انما تدل على الحصر فيما اذا كانت بمعنى الاستثناء ، وأما اذا كانت بمعنى الصلة فلا تدل عليه .  
الثانية : ان كلمة ( انما ) وضعت للدلالة على افادة الحصر للقياد عند العرف ، وتصريح أهل الأدب بذلك وان لم يكن لها نظائر في لغة القرصن ليرجع اليها الا انه لا حاجة اليها بعد ثبوت وضعها لذلك .



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

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

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

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

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

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

## ( مفهوم العدد )

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



## ( العام والخاص )

قبل الوصول الى محل البحث لا بأس بالاشارة الى عدة نقاط :

الأولى : ان العام معناه الشمول لغة وعرفاً ، وأما اصطلاحاً فالظاهر انه مستعمل في معناه اللغوي والعرفي ، ومن هنا فسروه بما دل على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله :

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

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

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



في الموضوع . فالنتيجة ان منشأ التخصيم ما ذكرناه لا ما ذكره صاحب الكفاية ( قدّه ) :

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

هو الحال في جميع المركبات بشرق أنواعها .

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

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



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

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

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

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

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

السابعة : ما ذكره المحقق صاحب الكفاية ( قده ) واليك نصه :  
ربما عدت من الألفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي أو النهي ودلالاتها عليه لا ينبغي أن ينكر عقلاً . لضرورة انه لا يكاد يكون الطبيعة معدومة إلا اذا لم يكن فرد منها بوجود والا لكانت موجودة ، لكن لا يخفى الها تفيدته إذا أخذت مرساة لا مبهمة وقابلة للتقييد والا فسلبها لا يقتضي الا استيعاب السلب لما ارهد منها يقيناً ، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من افرادها ، وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية ، فالها بالاضافة الى افراد ما يراد منها لا الافراد التي يصلح لانطباقها عليها ، كما لا ينافي دلالة مثل لفظ ( كل ) على العموم وخصماً كون عمومه بحسب ما يراد من مدحوله ، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة . نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند اطلاقها في استيعاب جميع افرادها ، وهذا هو الحال



في المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً بناءً على افادته للعموم ، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره ، واطلاق التخصيص على تقييده ليس الا من قبيل ضيق فهم الركبة ، لكن دلالة على العموم وضماً عمل منع ، بل انما يلبد فيها اذا اقتضته الحكمة أو قرينة اخرى ، وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ، ولا مدخوله ، ولا وضع آخر للمركب منهما كما لا يخفى ، وربما يأتي في المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام .

نلخص ما افاده ( قدّه ) في عدة نقاط :

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

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

الثالثة : ان الجمع المعرف باللام بناء على افادته للعموم أيضاً كذلك يعني ان دلالة على العموم أي عموم افراد مدخوله تبني على اثبات اطلاقه

باجراء مقدمات الحكمة فيه وكذا الحال في المفرد المعروف باللام .

ولنأخذ بالنظر في هذه النقاط :

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

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



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

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

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

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



لما عرفت من ان دلالتها على العموم بعينها هي دلالتها على اطلاق المدخول وعدم أخذ خصوصية فيه ، ومن الطبيعي أنه لا يفرق فيه بين ان يكون مدخولها في نفسه من الاجناس أو الانواع أو الاصناف ، فان السعة انما تلاحظ بالاضافة إلى دائرة المدخول فلا فرق بين قولنا ( اكرم كل رجل ) وقولنا ( اكرم كل رجل عالم ) فان تقييده بهذا القيد لا ينافي دلالاته على العموم فان معنى دلالاته عليه هو انها لا تتوقف على اجراء مقدمات الحكمة سواء أكانت دائرة المدخول سعة أو ضيقاً في مقابل القول بأن دلالاته عليه تتوقف على اجراء المقدمات فيه واو كانت دائرته ضيقاً وبما ان المدخول هو المقيد فهو لا محالة يدل على عمومته ولولا ما ذكرناه من الدلالة على العموم لما أمكن التصريح به في مورد ما أبداً مع أنه واضح البطلان .  
وأما النقطة الثالثة : فسبأني الكلام فيها في مبحث المطلق والمقيد ان شاء الله تعالى :

نلخص نتائج هذا البحث في عدة نقاط : ١ - الظاهر ان العام في كلمات الاصوليين مستعمل في معناه اللغوي والعرفي - وهو الشمول .  
٢ - ان الفرق بين العام والمطلق هو أن دلالة الاول على العموم بالوضع والثاني بالاطلاق ومقدمات الحكمة ٣ - ما هو المنشأ . والموجب لتقسيم العام إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي ذكر صاحب الكفاية ( قدس ) ان منشأه انما هو اختلاف كيفية تعلق الحكم به ، ولكن عرفت نقده وانه ليس منشأ لذلك ، بل منشأه ما ذكرناه آنفاً بشكل موسع .

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

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

### ( عدة مباحث )

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

نلخص ما أفاده ( قده ) في عدة لقاط ا

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



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

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

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

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط :

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

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

بيان ذلك ان الدلالات على ثلاثة أقسام :

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

إذا كان أمره دائراً بين المتباينين .

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

وأما إذا كان المخصص المجلد منفصلاً ودار أمره بين الأقل والاكثر



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

وأما المقام الثاني - وهو ما اذا كان أمر المخصص المجمل مردداً بين المتباينين - فأيضاً تارة يكون المخصص المجمل المزبور متصلاً ، واخرى يكون منفصلاً ، أما الأول فالكلام فيه بعينه هو الكلام في المخصص المنصل المجمل الذي يدور أمره بين الأقل والاكثر يعني انه بوجوب اجمال العام حقيقة فلا يمكن التمسك به أصلاً ، ومثاله كقولنا ( اكرم العلماء إلا زيدا مثلاً ) إذا افترضنا أن زيدا دار أمره بين زيد بن خالد وزيد بن بكر فانه لا محالة يمنع عن ظهور العام في العموم وبوجوب اجماله حقيقة نعم يفترق الكلام فيه عن الكلام في ذلك بالاضافة الى الأصل العملي ، بيان ذلك : ان العام أو الخاص إذا كان احدهما متكفلاً للحكم الازامي والآخر متكفلاً للحكم الترخيصي فالمرجع فيه اصالة الاحتياط ، للعلم الاجمالي بوجوب اكرام احدهما أو بحرمه اكرامه ، ومقتضى هذا العلم الاجمالي لا محالة هو الاحتياط وأما إذا كان كلاهما متكفلاً للحكم الازامي بأن يعلم اجمالاً ان احدهما واجب الاكرام ، والآخر محرم الاكرام فبما أنه لا يمكن الرجوع الى الاحتياط ولا إلى اصالة البراءة ، لعدم امكان الأول ، واستلزام الثاني المخالفة القطعية العملية فالمرجع فيه لا محالة هو اصالة التخيير . فالنتيجة الهما يشتركان في الأصل اللفظي ويفترقان في الأصل العملي .

وأما الثاني - وهو ما إذا كان المخصص المجمل المذكور منفصلاً - فهو وإن لم يوجب اجمال العام حقيقة حيث قد انمقد له للظهور في العموم ومن الطبيعي ان الشيء لا يتقلب عما هو عليه الا أنه بوجوب اجماله حكماً مثلاً لو قال المولى ( اكرم كل عالم ) ثم قال ( لا تكرم زيدا ) وفرضنا أن زيدا داو أمره بين زيد بن عمرو وزيد بن خالد فهذا المخصص المنفصل كقبره وان لم يكن مانعاً عن ظهور العام في العموم ، لما عرفت الا انه لا يمكن التمسك باصالة العموم في المقام ، لان التمسك بها بالاضافة الى كليهما لا يمكن



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

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

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

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

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

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



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

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

أم لا يبنى على العفو ، وأما إذا شك في أنه بقدر الدرهم أو أقل فالأحوط عدم العفو ، حيث توهم من ذلك أن بنائه ( قدّه ) على العفو في الصورة الأولى ليس الا من ناحية التمسك بأصالة العموم في الشبهات المصدقية وكذا بنائه على عدم العفو في الصورة الثانية ليس الا من ناحية التمسك بها فيها . بيان ذلك .

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

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



المتقدمة بغير دم الحيض وما ألحق به .

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

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

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

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

فالنسبة غير ثابتة .

ثم ان شيخنا الاستاذ ( قدس ) ذكر ان المشهور حكوا بالأضمان فيما إذا دار أمر اليد بين كونها عادية أو غير عادية ، ولكن لم يعلم وجه



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

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

ولا يتغنى أن ما أفاده ( قدس سره ) في غاية الصحة والمتانة سواء أكانت الدعوى بين المالك وذي اليد في الرضا وعدمه يعني أن المالك يدهى أنه غير راض باستيلائه على ماله وهو يدهى رضائه به كما عرفت أو كالت بينهما في رضاه الله تعالى به وعدمه يعني أن المالك يدهى أنه تعالى غير راض

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

لعم فبما إذا كان المالك راضياً يتصرف ذي اليد في ماله ولكنه يدعى ضمانه بهوضه وهو يدعى فراغ ذمته عنه ففي مثل ذلك مقتضى الأصل عدم ضمانه ، مثاله : ما اذا اختلف المالك وذو اليد في عقد فادعى المالك أنه بيع ، وادعى ذو اليد أنه هبة فالقول قول مدعى الهبة ، وعلى مدعى البيع الاثبات . والوجه فيه هو أنه يدعى اشتغال ذمة المنقول اليه بالثمن وهو ينكر ذلك ، ويدعى عدم اشتغال الذمة بشيء ، فحينئذ ان أقام البيينة على ذلك فهو والا فله احلاف المنكر أي المنقول اليه ، حيث أن قوله مطابق لأصالة عدم الضمان يعني عدم اشتغال ذمته بالثمن ، هذا فيما إذا كانت العين تالفة أو كان المنقول اليه ذارحم والا فله حق استرجاع المال من دون مرافعة ، لان المقدم ان كان بيعاً في الواقع فبما أن المشتري لم يرد ثمنه فله خيار الفسخ وان كان هبة كذلك يعني في الواقع فبما أنها



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

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

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

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

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



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

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

سواء أكان معلوم المدل أو معلوم الفسق أو مشكوكه من صفريات العام ولكن قد يخرج عنه خصوص معلوم الفسق ، وأما القسمان الآخران فهما باقيان تحته .

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

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



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

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

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

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

م ان شيخنا العلامة الأنصاري ( قدس ) قد فصل في المقام بين ما كان المخصص لفظياً وما كان لبياً فعمل الأول لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية دون الثاني وتممه في ذلك الحق صاحب الكفاية ( قدس ) وقال : في وجهه ما إليك لعه :

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



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

للخصن ما أفاده ( قده ) في عدة مخطوط :

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

مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم :

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

### ( تكملة )

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

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



ولكن أنكر ذلك شيخنا الاستاذ ( قده ) وقال بأن الاستصحاب لا يجري في العلم الأزلي ، واستدل على ذلك بعدة مقدمات :

الأولى : ان التخصيص سواء أكان بالمتصل أو بالمنفصل وسواء أكان استثناء أو غيره انما يوجب تقييد موضوع العام بغير عنوان المخصص فاذا كان المخصص أمراً وجودياً كان الباقي تحت العام معنوياً بعنوان عديم . وان كان المخصص أمراً عديماً الباقي تحت معنوياً بعنوان وجودي ، والوجه فيه هو ما تقدم من ان موضوع كل حكم أو متعلقه بالنسبة إلى كل خصوصية يمكن أن ينقسم باعتبار وجودها وعدمها إلى قسمين مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له لا بد من أن يؤخذ في مقام الحكم عليه أما مطلقاً بالاضافة إلى وجودها وعدمها فيكون من الماهية اللابشرط للسمي أو مقيداً بوجودها فيكون من الماهية بشرط شيء ، أو مقيداً بعدمها فيكون من الماهية بشرط لا ، لان الإهمال في الواقع في موارد التقسيمات الأولية مستحيل ، مثلاً العالم في نفسه ينقسم إلى العادل والفاسق مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له ، وعليه فاذا جعل المولى الملتفت الى ذلك وجوب الإكرام له فهو لا يخلو من ان يجعل له مطلقاً وغير مقيد بوجود العدالة أو بعدمها ، أو يجعل له مقيداً باحدى الخصوصيتين ، ضرورة أنه لا يعقل جهل الحاكم بموضوع حكمه وانه غير ملاحظ له لاهل نحو الاطلاق ولا على نحو التقييد ، ولا فرق في ذلك بين أنواع الخصوصيات واصنافها ، وعليه فاذا افترضنا خروج قسم من الأقسام عن حكم العام فلا يخلو من أن يكون الباقي تحت بعد التخصيص مقيداً بنقيض الخارج فيكون دليل المخصص مقيداً لاطلاقه ورافعاً له ، أو يبقى على اطلاقه بعد التخصيص أيضاً ، ولا ثالث لهما ، وبما ان الثاني باطل جزمياً لاستلزامه للتناقض والعياف بين مدلولي دابل العام ودليل الخاص فيتعين الأول :

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

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

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

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



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

الثانية : ان الوجود والعدم مرة بضافان إلى الماهية يعني أنها اما موجودة أو معدومة .

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

والمفروض في المقام قد انحلت هذه القضية الى هاتين القضيتين ،

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

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

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



بكر وقيام خالده وهكذا فحال هذا الشق حال القسم الاول والثاني فلا مانع من اثباته بالاصل ، وثارة أخرى يكون مركبا من عرض وموضوعه كزبد وعدالته وعمرو وقيامه وهكذا فلهي مثل هذا الشق لا محالة يكون المأخوذ في الموضوع هو وجود العرض بوجوده للنفي حيث ان العرض نعمت لموضوعه وصلة له فعندئذ ان كان لانصاف الموضوع به وجوداً أو عدماً حالة سابقة جرى استصحاب بقاءه وإلا فلا مثلاً إذا كان لانصاف الماء بالكبرية أو بعدمها حالة سابقة فلا مانع من استصحاب بقاءه وأما إذا لم تكن له حالة سابقة فلا يجري الاستصحاب فان استصحاب عدم الكبرية بنحو العدم المحمولى أو استصحاب وجودها بنحو الوجود المحمولى وان كان لمانع منه في نفسه نظراً إلى ان له حالة سابقة إلا انه لا يجدي في المقام حيث أنه لا يثبت الانصاف المزبور . وهو مفاد كان أو ليس الناقصة إلا على القول بالاصل المثبت وقد تحصل من ذلك أنه لا يمكن اثبات الوجود أو العدم للنفي باستصحاب الوجود المحمولى أو العدم كذلك وهذا معنى قولنا ان الوجود والعدم المحمولين مفاتران للوجود والعدم النعتيين لابعنى ان في الخارج عديمين ووجودين أحدهما محمولى والآخر لعتي ضرورة ان في الخارج ليس العدم واحد ووجود كذلك ، ولكنها يختلفان باختلاف اللحاظ والاعتبار فتارة يلحظ وجود العرض أو عدمه في نفسه ويعبر عنه بالوجود أو العدم المحمولى واخرى يلحظ وجوده أو عدمه مضافاً إلى موضوعه ويعبر عنه بالوجود أو العدم النعتي فاستصحاب الوجود أو العدم المحمولى لا يثبت الموضوع والمحل الذي هو قوام الوجود أو العدم النعتي مثلاً استصحاب وجود الكبر في الخارج لا يثبت انصاف هذا الماء بالكبر فيما إذا علم باستنزام وجوده فيه انصافه به إلا على القول باعتبار الأصل المثبت .

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

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

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



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

فالنتيجة : أنه لا يمكن احراز دخول الفرد المشتبه في افراد العام باجراء الاصل في العدم الازلي ، فاذا لا بد من الرجوع إلى الاصل الحكيم في المقام من البراءة أو نحوها :

ولناخذ بالمناقشة فيما أفاده . ( قدّه ) بيان ذلك ان ما أفاده ( قدّه ) في المقدمة الاولى من أن التخصيص الوارد على العام سواء أكان متصلاً أو منفصلاً وسواء أكان نوعياً أو صنفياً أو فردياً لا عمالة يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنون المخصص وتقيده به في غاية الصحة والمتانة ، ضرورة ان الاصل في الواقع غير معقول فلا بد اما من الاطلاق أو التقييد ، وحيث ان الاطلاق غير معقول لاستلزامه التهافت والتناقض بين مدلولي العام والخاص فلا مناص من التقييد ، فهذه المقدمة لا تقتضي كون العدم أي عدم عنوان المخصص المتأخوذ في موضوع العام عدماً لغتياً أصلاً .

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

مستحيل ، واما إذا كانا نعتيين فلا مانع من ارتفاعها بارتفاع موضوعهما حيث ان الانصاف بكل منهما فرع وجود المتصف في الخارج فاذا لم يكن متصف فيه فلا موضوع للانصاف بالوجود أو العدم ، وهذا معنى ارتفاعها بارتفاع موضوعها من دون لزوم محذور ارتفاع النقيضين - في غاية الصحة والمتانة ، وغير خفي ان هذه المقدمة أيضاً لا تقتضي كون المأخوذ في موضوع حكم العام هو العدم النعتي .

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

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



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

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

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

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

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

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



الناقصة ، فإذا يتعين القسم الثالث - وهو تقيده بالعدم النعتي - فإذا قيد الموضوع به فهو أفضا عن تقيده بالعدم المحمولي حيث أنه يستلزم لغوية التقييد به فالنتيجة هي أنه لا مناص من تقييد موضوع العام بعد ورود التخصيص عليه بالعدم النعتي ، ومعه لا يمكن التمسك بالاستصحاب في العدم الأزلي :

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

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

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

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



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

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

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

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

حاجة اليه .

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

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



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

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

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

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

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

وعلى ضوء هذه النتيجة يقع الكلام في أن التخصيص هل يوجب تعنون موضوع العام بعدم اتصافه بعنوان المخصص بمقاد ليس التامة أو يوجب تعنونه بالتصافه بعدم ذلك العنوان بمقاد ليس الناقصة ، قد احتار شيخنا الأستاذ ( قدس ) الثاني : والصحيح هو الأول فلنا دعويان :

الأولى ، بطلان ما أفاده شيخنا الأستاذ ( قدس ) .

الثانية : صحة ما اخترناه



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

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

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

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



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

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

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

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

فالتنتيجة لحد الآن هي ان أخذ العلم النعني في موضوع الحكم يحتاج إلى مؤنة وعناية زائدة دون العلم المحمولي ،

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

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



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

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

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

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

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

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



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

إلى هنا قد التهينا إلى هذه النتيجة وهي أنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية إلا في صورة واحدة وهي ما إذا كان عموم العام على سبيل القضية الخارجية وكان المخصص له لبيماً فإن لمثل هذا العام ظهوراً في نفسه في أن أمر التطبيق بيد المولى ، وعليه فلا محالة يكون عمومه حجة حتى في الفرد المشكوك فيه على ما تقدم بشكل موسم :

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

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

السر بالنذر

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

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

فالنتيجة أنه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الفصل بمائع مضاف من

ناحية عموم وجوب الوفاء بالنذر .

وأما المقام الثاني : فلأن الالتزام بصحة الاحرام قبل الميقات وصحة

الصوم في السفر من جهة النذر ليس من ناحية التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر ، بل هو من ناحية الروايات الخاصة الدالة على صحتها كذلك بالنذر :

وعلى ذلك فاما أن نجعل هذه الأدلة مخصصة لما دل على اشتراط

صحة النذر برجحان متعلقه واما أن نقول بكفاية الرجحان الناشئ من قبل النذر في صحته كما التزم بذلك السيد الطباطبائي ( قدس ) في العروة



ولكن أورد على ذلك شيخنا الامتاز ( قدس ) بأن لازم هذه النظرية امكان تصحيح النذر في المحرمات أيضاً بالرجحان الناشئ من قبله فضلاً عن المكروهات وهو كما ترى .

وفيه أن ما أوردته ( قدس ) على هذه النظرية غاطيء جداً ، والسبب في ذلك ان ما دل على حرمة شيء أو كراهته باطلاقه يشمل ما قبل النذر وما بعده يعني انه كما يدل على حرمة قبل النذر كذلك يدل عليها بعده ، بهداه ان دليل وجوب الوفاء بالنذر لا يصلح أن يكون مقيداً لاطلاقه وإلا لأمكن تحليل جميع المحرمات والواجبات فعلاً وتركها بالنذر كما أفاده والسر فيه ان دليل وجوب الوفاء به لا يكون لظراً إلى ان ما تعلق به النذر راجع أو ليس براجع .

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

وعلى الجملة فدلل وجوب الوفاء بالنذر لا يكون ميباً وموجباً لحدوث الرجحان في متعلقه حتى يستلزم انقلاب الواقع بأن يجعل الميفوض محبباً والمحرم راجعاً حيث انه غير ناظر إلى أن متعلقه راجع أو غير راجع حرام أو ليس بمحرم وهكذا ، بل لابد من احراز ذلك من الخارج فان احرزنا أنه راجع صبح النذر وان لم يحرز ذلك سواء احرزنا أنه مرجوح كالمكروه أو المحرام أم لم يحرز فهو غير صحيح :

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

( الثالثة ) : ما دللت على عدم الفعال الملاقي لماء الاستنجاء لحسب

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

ولا ثالث لهما ، فالاحتفال الأول يقوم على أساس احدي دعويين :  
 الأولى : ان الحكم بطهارة الملاقى لماء الاستنجاء ان كان لظهارته فلا  
 تخصيص في الطائفة الثانية الدالة على انفعال الملاقى للماء النجس ، وان  
 كان مع نجاسة ماء الاستنجاء لزم التخصيص في هذه الطائفة فباصالة عدم  
 التخصيص تثبت طهارة ماء الاستنجاء .

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

إلى هنا قد انتهينا إلى عدة نقاط :

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

الخامسة عشرة : ان الاقوال في ماء الاستنجاء ثلاثة الصحيح بملتنضى  
 الفهم العرفي انه طاهر فان ما دل على طهارة ماء الاستنجاء باللازمة العرفية  
 يتقدم على ما دل على نجاسته كذلك ، لوروده في مورد خاص .

### ( الفحص عن المخصص )

قبل التكلم في أدلته ينبغي تقديم - ما ذكره شيخنا الاستاذ ( قدس )  
 تبعاً للمحقق صاحب الكفاية - وهو نقطة الفرق بين الفحص هنا والفحص  
 في موارد الأصول العملية وحاصلها هو ان الفحص في المقام انما هو عن  
 المانع والمزاحم لحجية الدليل مع ثبوت المقتضي لها - وهو ظهوره في العموم -  
 حيث أنه قد انعقد لفرض عدم الاثبات بالقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد  
 ظهوره في العموم ، والفحص انما هو عن وجود قرينة منفصلة وهي انما  
 تزاحم حجية العام لا ظهوره ، فالقاضي للعمل به موجود - وهو الظهور -  
 والفحص انما هو لرفع احتمال وجود المانع عنه في الواقع ، وهذا بخلاف  
 الفحص في الشبهات البدوية في موارد التمسك بالاصول العمالية ، فانه  
 لمتبهم المنقضي ، أما بالاضافة إلى أصالة البراءة العقلية فواضح حيث ان  
 العقل لا يستقل بتبعية العقاب بدون بيان ما لم يقم العبد بما هو وظيفته من  
 الفحص عن أحكام المولى المتوجهة اليه ، لوضوح أنه لا يجب على المولى  
 ايفال الأحكام الى المكلفين على نحو لا يخفى عليهم شيء منها ، بل الذي  
 هو وظيفة المولى بيان الأحكام لهم على النحو المتعارف بحيث انهم لو قاموا  
 بما هو وظيفتهم وهي الفحص عنها لوصلوا اليها .

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



للمعلوم أنه قبل الفحص غير محرز حيث يحتمل وجود بيان في الواقع بحيث  
 لو تفحصنا عنه لوجدناه ، ومع هذا الاحتمال كيف يكون محرزاً .  
 فالنتيجة ان عدم جريانها قبل الفحص انما هو لعدم المنطوق لها  
 والفحص انما هو لتبينه واحراز موضوعها ، وعلى الهمة فمن البديهي  
 ان العقل مستقل باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول اذا لم  
 يتم العبد بما هو وظيفته من الفحص عن أحكام المولى مع احتمال قيام  
 المولى بما هو وظيفته من بيان أحكامه المتوجهة الى عبده بحيث ان العبد  
 لو تفحص عنها لظفر بها ، ومع ذلك كيف يكون العقل مستقلاً بعدم استحقاق  
 العقاب عليها ، وقد ذكرنا في محله أنه لا تنافي بين هذه القاعدة وقاعدة  
 قبح العقاب من دون بيان لاختلافها مورداً وموضوعاً : أما مورداً فلأن  
 مورد تلك القاعدة ما كان التكليف الواقعي فيه منجزاً بمنجزاً ، دون  
 مورد هذه القاعدة أي قاعدة قبح العقاب حيث ان التكليف الواقعي فيه  
 غير منجز لفرض عدم قيامه منجز عليه ، واما موضوعاً فلأن موضوع تلك  
 القاعدة هو ما قام بيان على التكليف ومنجز عليه ولو كان ذلك البيان والمنجز  
 لنفس احتمال في الواقع ، حيث انه منجز بحكم العقل إذا كان قبل الفحص  
 وأما موضوع هذه القاعدة هو ما لا يقوم بيان ومنجز عليه .  
 وأما البراءة الشرعية فأدلتها على تقدير تماميتها سنداً وان كانت  
 مطلقة وغير مقيدة بالفحص إلا ان اطلاقها قد قيد باستقلال العقل بوجوب  
 الفحص وانه لا يجوز العمل باطلاقها وإلا لزم كون بعث الرسل وانزال  
 الكتب لغواً . ضرورة انه لو لم يجب الفحص بحكم العقل والنظر لم يمكن  
 اثبات أصل النبوة حيث ان اثباتها يتوقف على وجوب النظر الى المعجزة  
 وبدونه لا طريق لنا الى اثباتها . وعلى الجملة فكما ان ترك النظر إلى  
 المعجزة قبيح بحكم العقل المستقل لاستلزامه نقض الغرض الداعي الى بعث

الرسول وانزال الكتب ، فكللك ترك الفحص عن الأحكام الشرعية المتوجهة إلى العباد بعين هذا الملاك .

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

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

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

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



فلا يمكن التمسك بها ، حيث ان حجة الدليل على حجيتها انما هو بناء العقلاء على التمسك بها : وبما اننا لم نحرز البناء منهم بالتمسك بتلك الطائفة من العمومات قبل الفحص عن وجود القرائن على خلافها فلا يمكن الحكم بحجيتها بدونها ، فاذا بطبيعة الحال كان الفحص عن وجود تلك القرائن بالاضافة الى هذه العمومات متمماً للموضوع والمقتضى للعمل بها وبدوله لا يتم ، وعلايه فحالها من هذه الناحية حال أصالة البراءة فكما ان الفحص في موارد التمسك بها يكون متمماً للموضوع والمقتضى له فكذلك الفحص في موارد التمسك بهذه العمومات .

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

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

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

ومن الواضح أن الفحص حيثما انما هو من وجود المانع والمزاحم  
مع ثبوت المنتضي للعمل بها يعني هذا العلم الاجمالي يكون مالماً عن العمل  
بها مع ثبوت المنتضي له ، ومثل هذه العمومات الاصول العملية في  
الشبهات الموضوعية حيث ان المنتضي للعمل بها في تلك الشبهات تام ولا  
قصور فيه أصلاً نظراً الى أن جريانها فيها لا يتوقف على الفحص إلا في  
موارد العلم الاجمالي كما إذا علم اجمالاً بنجاسة أحد الاناثين مثلاً أو بظهورية  
أحدهما ، فانه مانع عن جريان الأصول في أطرافه مع ثبوت المنتضي لها  
وعدم قصور فيه أهدأ ، ولذا لو انحل هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بنجاسة  
أحدهما وجدالاً أو تمهداً فلا مانع من جريانها في الآخر .

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

الى هنا قد استطننا أن نصل الى هذه النقطة وهي أنه لا فرق بين  
الفحص في موارد الأصول اللفظية والفحص في موارد الأصول العملية  
فما أفاده شيخنا الاستاذ ( قدس ) تبعاً للمحقق صاحب الكفاية ( قدس )  
من الفرق بينهما خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً :

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



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

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

الثاني : ان خطابات الكتاب والسنة خاصة للمشافهين فلا تعم غيرهم  
من الغائبين والمعدومين وعليه فلا يمكن لهم أن يتمسكوا بعموم تلك  
الخطابات لفرض أنها غير متوجهة اليهم ، بل لابد في اثبات الحكم  
المتوجه إلى المشافهين لهم من التمسك بلذيل قانون الاشتراك في التكاليف ،  
ومن الطبيعي ان التمسك بهذا القانون يتوقف على تعيين حكم المشافهين  
من تلك الخطابات وأنه عام أو خاص ، ومن المعلوم أن تعيينه منها يتوقف  
على الفحص ، فإذا يجب على غير المشافهين الفحص ،

فالنتيجة ان هذه النظرية تستلزم وجوب الفحص عن القرائن  
والمخصصات على غير المشافهين .

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

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

وثانياً : اناسنذكر في ضمن البحوث الآتية انها لا تختص بالمشافهين والحاضرين في مجلس الخطاب ، بلى نعم غيرهم من الغائبين والمعدومين أيضاً  
 الثالث : ان كل من يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة يعلم اجمالاً ب ورود مخصصات كثيرة للعمومات الواردة فيها ، ويتميز آخر أن المتصدى لذلك يعلم اجمالاً بوجود قرائن على ارادة خلاف الظواهر من الكتاب والسنة وقضية هذا العلم الاجمالي عدم جواز العمل بها إلا بعد الفحص عن المخصص والتميد كما أن قضية العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات في الشريعة المقدسة عدم جواز العمل بالاصول العملية الا بعد الفحص عن الحجية على التكاليف .

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

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

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

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



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

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

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

فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان هذا الاشكال غير وارد على هذا  
 الوجه : نعم يرد عليه اشكال آخر هو أن مقتضى لوجوب الفحص لو كان  
 هذا العلم الاجمالي فبطبيعة الحال أنه انما يقتضي وجوبه ما دام لم ينحل  
 فاذا انحل العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال لم يكن مقتضى  
 لوجوب الفحص بعده لا محالة .

وعليه فلا مانع من التمسك بالعموم قبل الفحص ، مع أن المدعي وجوبه مطلقاً ولو بعد الانحلال ، ومن هنا يعلم ان العلم الاجمالي بما هو لا يصلح أن يكون مدركاً لوجوبه على الاطلاق ،

هذا وقد تصدى شيخنا الاستاذ (قده) ان هذا العلم الاجمالي غير قابل للانحلال وأناد في وجه ذلك ما إليك نصه : ليس الميزان في التحلل العلم الاجمالي هو مجرد وجود القدر المتيقن في البين ليترتب عليه ما ذكرت من التحلل العلم الاجمالي بالظن بالمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف أو المخصصات المستلزم لعدم وجوب الفحص وبسبب ذلك عند احتمال تكليف أو تخصيص ، بل الميزان في الانحلال أمر آخر لا بد في توضيحه من بيان أمور :

الأول : أنه لا بد في موارد العلم الاجمالي من تشكيل قضية شرطية على صييل منع الخلو ، ضرورة أنه لازم العلم بأصل وجود الشيء مع الشك في خصوصيته والطباقة على كل واحد من أطرافه :

الثاني : أنه يختلف موارد العلم الاجمالي فتارة تكون القضية الشرطية التي لا بد منها في موارد العلم الاجمالي مؤلفة من قضية متيقنة وقضية أخرى مشكوك فيها كما هو الحال في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، وأخرى تكون القضية الشرطية المزبورة مؤلفة من قضيتين يكون كل منهما مشكوكاً فيه كما هو الحال في موارد دوران الأمر بين المتباينين ، وثالثة تكون تلك القضية جامعة لكننا اخصوصتين فهي من جهة تكون مؤلفة من قضية متيقنة وأخرى مشكوك فيها . ومن جهة أخرى مؤلفة من قضيتين مشكوك فيهما ، ولازم ذلك انحلال العلم الاجمالي إلى علمين اجماليين أحدهما من قبيل القسم الأول ، والثاني من قبيل القسم الثاني ،

الثالث : من القضايا التي قياساتها معها وهو استحالة أن يزاحم مالا يقتضي



خلاف شيء لما يقتضي ذلك :

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم ان الانحلال في القسم الأول كعدمه وفي القسم الثاني مما لا ريب فيه ولا اشكال ، وأما القسم الثالث ففي التحلل العلم الاجمالي فيه وعدمه خلاف ، وتوهم الانحلال فيه هو الموجب لتوهم الانحلال في المقام .

ولكن التحقيب بخلافه ، وتوضيحه : مع التطبيق على المقام هو ان يقال اتنا إذا علمنا بعد المراجعة إلى ما بأيدينا من الكتب المتبعة ان فيها ما يخالف الأصول اللفظية والعملية فكل ما فيها من التكاليف الالزامية والتخصيصات الواردة على العمومات يكون منجزاً لا محالة ، لأن المفروض تعلق العلم به بهذا العنوان أعني به وروده في تلك الكتب ، وهذا العلم بموجب التنجز بمقدار عنوان متعلقه .

وعليه فالأحكام والمخصصات الواقعية الموجودة في تلك الكتب بما أنها معلومة بهذا العنوان مع قطع النظر عن مقدار كميته تكون ذات علامة وتعين فلا ينحل العلم بها بالظفر بمقدار يعلم بتحقيقه من التكاليف والمخصصات في هذه الكتب : فان العلم بالتكليف المردد بين الأقل والاكثر انما يكون منحللاً إلى العلم بوجود الأقل والشك في وجود الاكثر إذا لم يكن الاكثر طرفاً لعلم اجمالي آخر متعلق بعنوان لم تلحظ فيه الكمية .

وأما فيما إذا كان كذلك كما في المقام فلا يكون للعلم بوجود الأقل موجباً للانحلال - لأن غاية الأمر ان العلم بالتكاليف أو المخصصات من جهة تعلقه بما هو مردد بين الأقل والاكثر لا يكون مقتضياً لتنجز الاكثر وذلك لا ينافي بتنجزها من جهة تعلقه بما له تعين وعلامة :

وعليه فكل حكم احتمال المكلف جماعه في الشريعة المقدسة أو كل عام احتمال أن يكون له مخصص يجب الفحص عنه في تلك الكتب

لكونه من أطراف العلم الاجمالي المتعلق بماله تعين وعلامة : ولا يفرق في ذلك بين الظفر بالمقدار المتيقن من حيث الكمية والعدد وعدم الظفر به : وبالجمله المعلوم بالاجمال في محل الكلام وإن كان مردداً بين الأقل والاكثر إلا أن ذلك بمجرد لا يكفي في عدم تنجز الأكثر بعد تعلق العلم به بعنوان آخر لم تلحظ فيه الكمية والعدد ، فغاية ما هناك هو عدم اقتضاء العلم الثاني للتنجز بالاضافة إلى المقدار الزائد على المتيقن ، لا أنه يقتضي عدم التنجز بالاضافة إلى ذلك المقدار فلا يعقل أن يزاحم اقتضاء العلم الاول للتنجز في تمام ما بأيدينا من الكتب على ما هو مقتضى المقدمة الثالثة ونظير ذلك ما اذا كنت عالماً بأنك مديون لزيد بمقدار مضبوط يمكن العلم به تفصيلاً بالمراجعة إلى دفتر فهل يساعد وجدانك على ان تكتفي بمراجعة دفتر بمقدار يكون فيه القدر المتيقن من الدين وهل عدم الاكتفاء به إلا من جهة العلم باشتغال الذمة بمجموع ما في دفتر الموجب لتنجز الواقع المعنون بهذا العنوان على ما هو عليه في نفس الأمر من الكمية والمقدار ، فانضح مما ذكرناه ان الانحلال يتوقف زائداً على كون المعلوم مردداً بين الأقل والاكثر على أن لا يكون متعلق العلم معنوياً بعنوان آخر غير ملحوظ فيه الكمية والعدد .

وأما إذا كان كذلك فلا يعقل فيه الانحلال ويستحيل أن يكون مجرد اليقين بمقدار معين مما يتدرج تحت ذلك العنوان موجباً له ، فانه يستلزم سقوط ما فيه الاقتضاء عن اقتضائه لأجل ما لا اقتضاء فيه وهو غير معقول .

تلخص ما أفاده ( فقه ) في عدة نقاط :

الاولى : ان الضابط في انحلال العلم الاجمال ليس هو الظفر بالمقدار المعلوم والمتيقن ، بل له لكتة أخرى لا يهد في الحكم بالانحلال من توفر تلك النكتة ، وسوف يأتي توضيحها في ضمن النقاط التالية :



الثالثة : ان القضية للمشكلة في مورد العلم الاجمالي مرة تكون مركبة من قضية متيقنة وقضية مشكوك فيها كما هو الحال فيما إذا كان المعلوم بالاجمال مردداً بين الاقل والاكثر . وأخرى تكون مركبة من قضيتين مشكوكتين كما إذا تردد المعلوم بالاجمال بين أمرين متباينين . وثالثة تكون جامعة بين الأمرين يعني أن العلم الاجمالي في هذه الصورة ينحل في الحقيقة إلى علمين اجماليين ، فالمعلوم بالاجمال في أحدهما مردد بين الاقل والاكثر وفي الآخر بين المتباينين ، فهذه الصورة في الحقيقة مركبة من صورتين الأولتين وليست صورة ثالثة في قباهما .

الثالثة : ان العلم الاجمالي اما يكون قابلاً للانحلال فيما اذا تعاقب بعنوان لوحظ فيه الكمية والعدد من دون أن يكون ذا علامة وتعين في الواقع كما هو الحال في أكثر موارد العلم الاجمالي .

وأما اذا كان متعلقاً بعنوان ذات علامة وتعين في الواقع ولم تلحظ فيه الكمية والعدد فهو غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المتيقن ، ومثال ذلك هو ما اذا علم اجمالاً بنجاسة أحد الاناثات ، وعلم أيضاً بنجاسة خصوص اناه زيد مثلاً المردد بين تلك الاناثات واحتمل أن يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول هو اناه زيد كما احتمل أن يكون غيره ، وبما أن المعلوم بالعلم الاجمالي الثاني ذو علامة وتعين في الواقع دون المعلوم في العلم الاجمالي الأول فلا ينحل الثاني بانحلال الأول بالظفر بالمقدار المعلوم حيث أن نسبة اناه زيد إلى كل واحد من هذه الاناثات على حد سواء من دون فرق بين المعلوم منها بالتفصيل والمشكوك منها بالشك البدوي .

وان شئت قلت : ان العلم التفصيلي بنجاسة أحدها وان كان يوجب انحلال العلم الاجمالي الأول جزماً إلا أنه لا يؤثر بالاضافة إلى العلم الاجمالي الثاني ، فان المعلوم بالاجمال فيه وان احتمل انطباقه على المعلوم بالتفصيل

إلا ان مجرد ذلك لا يكفي بعدما كالت لسبته إلى كل واحد منها نسبة واحدة فلا تنحل القضية الشرطية فيه إلى قضيتين حليتين :

أحدهما : متبقة ، والأخرى : مشكوك فيها حيث ان ملاك انحلال العلم الاجمالي هو الحلال هذه القضية وهي قد انحلت في العلم الاجمالي الأول على اللرض دون العلم الاجمالي الثاني ، وما نحن فيه من هذا القبيل فان لنا علمين اجمالين :

أحدهما : متعلق بوجود المخصصات والتقييدات المردد في الواقع بين الأقل والأكثر .

وثانيهما : متعلق بوجوداتها في خصوص الكتب الأربعة مثلا فالعلم الاجمالي الثاني يمتاز عن العلم الاجمالي الأول حيث ان المعلوم بالاجمال في العلم الثاني ذات علامة وتعين في الواقع دون المعلوم بالاجمال في العلم الأول .

ونتيجة ذلك هي : ان العلم الاجمالي الأول ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم دون الثاني ، نظراً إلى ان المعلوم بالاجمال فيه ذات علامة وتعين في الواقع من دون لحاظ الكمية والعدد فيه .

وعلى الجملة فاذا ظفرنا بالمقدار من المخصص والمقيد فان لوحظ بالاضافة إلى العلم الاجمال الأول فان كان بمقدار المعلوم بالاجمال فيه فقد انحل لا محالة ، وان لوحظ بالاضافة إلى العلم الاجمالي الثاني لم يؤثر فيه أصلاً حيث لم تلحظ فيه الكمية ، فما دام العلم الاجمالي متعلقاً بماله تعين وعلامة في الواقع فهو غير قابل للانحلال ، ولا ينتهي إلا بانتهاه عينه وعلامته فيه ، ولازم ذلك هو وجوب الاحتياط وبالاضافة إلى كل ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال المعلن بهذا العنوان والعلامة ، وفي المقام العلم الاجمالي الأول الذي يدور المعلوم بالاجمال فيه بين الأقل والأكثر وان



انحلي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال - وهو الأقل - ولا يؤتمه. هو عظم وجوب  
 الفحص عن المخصص. أو المقيد في ضمن الأكثر إلا أن هذا الاكثر طرفه العلم  
 - الاجمالي الثاني وهو يقتضي وجوب الفحص عنه في ضمنه فلا يؤلحم  
 مالا اقتضاء له - وهو العلم الاجمالي الأول - ماله اقتضاه - وهو العلم  
 الاجمالي الثالث . .

الرابعة : ما إذا علم شخص اجمالا بأنه مقبول لزيد مثلاً بمقدار  
 مضبوط في الدفتر يمكن العلم به تفصيلاً بالمراجعة إليها لم يجر له الرجوع  
 إلى أصالة البوابة عن الزائد بعد العلم بالتفصيلي بالمقدار المتيقن من الدين ،  
 وليس هذا إلا من ناحية أن المعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي ذات  
 علامة وتعيين في الواقع فهو لا عمالة يوجب تنجز الواقع المعنون بهذا  
 العنوان على ما هو عليه في نفس الأمر من الكمية والمقدار .  
 ولتأخذ بالنظر إلى هذه النقاط :

أما النقطة الأولى : فهي خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً ،  
 والسبب فيه هو ان الضابط في انحلال العلم الاجمالي إنما هو الظفر بالمقدار  
 المعلوم بالاجمال تفصيلاً بالمعلم الوجداني أو العلم التعبدية ، فإنه إذا ظفر  
 المكلف بهذا المقدار واحتمل الطباق المعلوم بالاجمال عليه كما هو كذلك  
 فبطبيعة الحال ينحل العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي بالاضافة إلى المقدار  
 المعلوم بالاجمال والشك البدوي بالاضافة الى غيره فمتدلل لا مانع من الرجوع  
 إلى الأصل في غير موارد العلم التفصيلي .

ولا فرق في ذلك بين أن يكون المعلوم بالاجمال ذات علامة وتعيين  
 في الواقع وان لا يكون كذلك ، ضرورة أن المعلوم بالاجمال إذا احتمل  
 الطباق على المعلوم بالتفصيل أو على المعلوم بالاجمال في علم اجمالي آخر  
 فضلاً عن احرازه فقد انحل ولو كان ذا علامة وتعيين في الواقع ولا يبقى

القضية الشرطية المتشكلة في مورده على سبيل مانعة الخلو ، بل تنحل إلى قضيتين جمليتين : احدهما : متيقنة - والاخرى : مشكوك فيها ، وليس لانحلاله نكتة أخرى سوى ما ذكرناه ، وما أفاده ( قدّه ) من النكتة سوف يأتي بطلانها بشكل موسع في ضمن البحوث التالية .

وأما النقطة الثانية : فيرد عليها أن فرض القضية المتشكلة في موارد العلم الاجمالي مركبة من قضية متيقنة وقضية مشكوك فيها بعينه هو فرض انحلال العلم الاجمالي . أو فقل : ان في كل مورد كان المعلوم بالاجمال مردداً بين الاقل والاكثر الاستقلاليين ففيه صورة للعلم الاجمالي لا والله الموضوعي .

نعم فيما إذا كان الاقل والاكثر ارتباطين فالعلم الاجمالي في مواردهما وان كان موجوداً إلا ان القضية الشرطية فيها ليست مركبة من قضية متيقنة وقضية مشكوك فيها ، بل هي مركبة من قضيتين مشكوكتين حيث ان العلم الاجمالي في مواردهما قد تعلق بالجامع بين الاطلاق والتقييد وكل منها مشكوك فيه ، وبما أن الاصل في طرف الاطلاق غير جار لعدم انكسافه فيه فلا مانع من جريانه في طرف التقييد ، وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً لما حققناه في الاصول من أن تنجز العلم الاجمالي انما يقوم على أساس عدم جريان الاصول في أطرافه وسقوطها من جهة المعارضه .

وأما إذا افترضنا ان الاصل قد جرى في بعض أطرافه بلا معارض فلا يكون العلم الاجمالي مؤثراً وما نحن فيه من هذا القبيل . فالنتيجة ان ما فرضه ( قدّه ) من تركيب القضية في مورده أي مورد العلم الاجمالي هو فرض انحلاله لا فرض وجوده .

وأما النقطة الثالثة : فهي لو تمت فانما تتم في المثال الذي ذكرناه لا في المقام ، والسبب فيه هو ان المعلوم بالاجمال هنا وان كان ذا علامة



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

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

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

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

وعلى الجملة إن قوام العلم الاجمالي إنما هو بالقضية الشرطية المتشكلة في مورده على سبيل مانعة الخلو فإذا انحلت هذه القضية إلى قضية على جملتين : احدهما : متيقنة والأخرى : مشكوك فيها فقد انحلت العلم الاجمالي ولا يعقل بقاءه .

والمفروض في المقام قد انحلت هذه القضية إلى هاتين القضيتين ،

ومجرد كون العلوم بالاجمال فيه ذا علامة وتعيين في الواقع لا يمنع عن انحلاله بعدما كان في نفسه مردداً بين الأقل والاكثر كالمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الأول . هذا من ناحية :

ومن ناحية أخرى ان ما أفاده ( قده ) لا يتم في المثال الذي ذكرناه أيضاً بناء على ضوء نظريته ( قده ) من أن العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز دون العلة التامة ، والوجه في ذلك هو ان المكلف إذا علم بوجود نجس بين اناءات متعددة مردد بين الواحد والاكثر وعلم أيضاً بنجاسة اناء زيد بالخصوص المعلوم وجوده بين هذه الاناءات فانه إذا علم بعد ذلك وجداناً أو تعبداً بنجاسة أحد تلك الاناءات بعينه فهذا العلم التفصيلي كما يوجب انحلال العلم الاجمالي الأول المتعلق بوجود النجس بينها المردد بين الأقل والاكثر كذلك يوجب ارتفاع أثر العلم الثاني لاحتمال أن الاناء المعلوم نجاسته تفصيلاً - هو اناء زيد - فلا علم بوجود الماء زيد بين الاناءات الباقية ، كما لا علم بوجود النجس بينها ، فإذا لا مانع من الرجوع إلى أصالة الطهارة في الاناءات الباقية ، ولا يلزم من جريانها فيها مخالفة قطعية عملية .

والمفروض ان المانع عن جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي انما هو لزوم المخالفة القطعية العملية فاذا افترضنا ان جريانها في أطرافه لا يستلزم تلك المخالفة فلا مانع منه .

وبكلمة أخرى أن تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على تعارض الأصول في أطرافه بتقريب ان جريانها في الجميع مستلزم للمخالفة القطعية العملية وفي البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح فلا محالة تسقط في الجميع وأما اذا افترضنا أنه لا يلزم من جريانها في أطرافه المخالفة القطعية العملية التي هي المانع الوحيد عنه فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً ، وحينئذ لا مانع



من جريانها فيها ، وما نحن فيه كذلك حيث أنه لا مانع من جريان أصالة الطهارة في الانعامات الباقية بأجمعها لفرض عدم لزوم المخالفة القطعية العملية منه التي هي ملاك المعارضة بين جريانها فيها الموجبة لسقوطها فإذا جرت أصالة الطهارة فيها فبطبيعة الحال ينحل العلم الاجمالي فيصبح وجوده كعلمه :

وفي نهاية الشوط قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة : وهي أنه بناء على أساس نظريته ( قدس ) من أن العلم الاجمالي يكون مقتضياً للتنجيز لا العلة الثابتة كما قهرنا أيضاً هذه النظرية لا يفرق بين كون المعلوم بالاجمال ذا علامة وتبين في الواقع ومالا علامة والتعین له ، وماله العلامة لا يفرق فيه بين أن يكون مردداً بين الأقل والاکثر ومالا يكون مردداً بينها فان العلم الاجمالي في جميع هذه الصور ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم يعني أنه لا مانع بعد ذلك من الرجوع الى الأصول فيما عدا هذا المقدار المتيقن تفصيلاً ، حيث ان المانع من الرجوع اليها في أطرافه انما هو وقوع المعارضة بينها وحيث ان منشأ لزوم المخالفة القطعية العملية وهي غير لازمة في المقام في تمام هذه الشقوق :

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه ان العلم الاجمالي بوجود المخصصات أو المقيدات لا يصلح أن يكون ملاكاً لوجوب الفحص وإلا لكان لازمه عدم وجوهه بعد انحلاله مع أن الأمر ليس كذلك .

وأما النقطة الرابعة : فقد ظهر خطأها مما ذكرناه ، فان مجرد العلم الاجمالي يكون مقدار الدين مضبوطاً في الدقتر لا يوجب الاحتياط والفحص بعد الظفر بالمقدار المتيقن بثبوته ، لفرض أنه قد انحل بعد الظفر بهذا المقدار إلى قضية متيقنة وقضية مشكوك فيها .

ومجرد كون المعلوم بالاجمال هنا ذا علامة وتعين في الواقع لا يمنع

عن انحلاله كما عرفت آنفاً ولا سيما فيما اذا كان مردداً بين الأقل والاكثر كما هو كذلك في المثال ، فانه ينحل لا عمالة بالنظر بالمقدار المتيقن .  
وعليه فوجوب الفحص عن الزائد على هذا المقدار يحتاج الى دليل آخر يدل عليه بعد عدم الاطمئنان باشتغال الدقتر على الزائد عنه .  
ومن هنا لو لم يتمكن من الرجوع الى الدقتر لضياحه أو نحو ذلك لم يجب عليه الاجتيان جزماً بإدائه ما يقطع معه بفراغ اللعة واقعاً ، بل يرجع الى أصالة البراءة بالاضافة الى الزائد على المقدار المعلوم والمتيقن ، للفرض الشك في اشتغال اللعة به ، وهذا دليل على أن العلم الاجمالي المزبور لا يكون منجزاً للواقع على ما هو عليه .

ثم ان شيخنا الاستاذ ( قدس ) بين وجهاً آخر لوجوب الفحص وحاصله هو أن حجبية أصالة العموم انما هي لكشفها عن مراد المتكلم في الواقع وهو متقوم بجران مقدمات الحكمة في مدخوله التي تكشف عن عدم دخل قيد ما في مراده نظراً الى أن أدوات العموم انما وضعت للدلالة على عموم ما يراد من مدهولها ولا تكون متكفلة لبيان ان المراد من مدهولها هو الطبيعة المطلقة دون المقيدة ، فان اثبات ذلك يتوقف على جريان مقدمات الحكمة كما تقدم ذلك في ضمن البحوث السالفة موسماً .

هذا من ناحية : ومن ناحية أخرى حيث اننا قد علمنا بعد مراجعة الأدلة الشرعية ان طريقة الشارع قد استقرت على ابراز مراداته وبيان مقاصده من الفاظه الصادرة منه في هذا المقام بالقرائن المنفصلة حتى قبل أنه لم يوجد عام في الكتاب والسنة إلا وقد ورد عليه تخصيص متصل عنه لا يكون للعمومات الواردة فيها ظهور تصديقي كاشف عن المراد قبل الفحص عن مخصصاتها .

ومن الطبيعي أن ما لم يكن لها هذا الظهور يعني الظهور التصديقي



الكاشف عن المراد قبل الفحص عنها لا محالة لا تكون حجة يصح الاعتماد عليها .

وعلى ضوء هذا العلم يعني العلم بأن ديدن الشارع قد استقر على ذلك فقد الهدم أساس جريان مقدمات الحكمة في مدخول الأدوات أي أدوات العموم فإنها إنما تجري في مدخول العمومات التي يكون المتكلم بها في مقام بيان مراداته منها ولم تستقر سيرته على بيان مقاصده بالقرائن المنفصلة كما هو الحال في حمومات الكتاب والسنة حيث أنها واردة في عصر النبي ( ص ) ومخصصاتها قد وردت في عصر الأئمة ( ع ) ، وكذا الحال في العمومات الصادرة منهم ( ع ) ، فإن بنائهم ليس على إبراز مقاصدهم ومراداتهم في مجلس واحد لمصلحة دعت إلى ذلك أو للمسدة في البيان .

ومن الطبيعي أن هذا العلم أوجب هدم أساس المقدمات فلا يعقل جريانها في مدخول مثل هذه العمومات لفرض أن من مقدمات الحكمة عدم نصب المتكلم القرينة على الخلاف فإذا علمنا من الخارج أن ديدن هذا المتكلم قد جرى على نصب القرينة المنفصلة على الخلاف فكيف تجري المقدمات في كلامه .

فاذا لم تجر المقدمات لم يعتقد له ظهور تصديقي في العموم حتى يكون كاشفاً عن مراده الجدي في الواقع .

فالنتيجة أن عدم جواز التمسك بالعمومات أو المطلقات الواردة في الكتاب أو السنة قبل الفحص إنما هو لأجل هذه النكته .

ولناخذ بالنقد على هذا الوجه بأمرين :

الأول : ما ذكرناه سابقاً بشكل موسع من أن أدوات العمومات بنفسها متكفلة لاثبات اطلاق مدخولها يعني أنها تدل بمقتضى وضعها على تسرية الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها من دون حاجة إلى اجراء

مقدمات الحكمة فيه :

الثاني : سوف ما نذكره ان شاء الله تعالى في مبحث المطلق والتقييد ان مقدمات الحكمة انما تجرى لاثبات ظهور المطلق في الاطلاق فاذا صدر كلام مطلق عن معكلم في مجلس ولم يصدر منه قرينة على الخلاف جرت مقدمات الحكمة فيه ، وبها يثبت ظهوره في الاطلاق والعلم بأن سيرة المتكلم قد جرت على ابواز مراداته ومقاصده بالقرائن المنفصلة ، وليس بنائه على ابواها في مجلس واحد لا يمنع عن جريان مقدمات الحكمة في كلامه اذا لم ينصب قرينة متصلة على الخلاف .

والسبب فيه والصح هو ان القرينة المنفصلة لا تمنع عن العقاد ظهور المطلق في الاطلاق وانما هي تمنع عن حجية ظهوره فيه ، والمفروض ان جريان مقدمات الحكمة انما هو لاثبات ظهوره فلا يكون العلم المزبور مالماً عنه .

وعلى الجملة فبناء على تسليم نظريته ( قدس ) من أن دلالة أدوات العموم على ارادته من مدخولها تنوقف على جريان مقدمات الحكمة فيه فما أفاده ( قدس ) في المقام غير تام ، فان القرائن المنفصلة لا تمنع عن جريان مقدمات الحكمة في المطلق لاثبات ظهوره في الاطلاق ، وللانتم عنه انما هو القرينة المتصلة فالمراد من عدم البيان الذي هو من احدي مقدماتها هو عدم البيان المتصل لا المنفصل فلا يتوقف انعقاد ظهوره في الاطلاق على عدم بيانه أيضاً .

وعليه فلا محالة يتعقد ظهور العموم في العموم ، مع ان لازم ما أفاده ( قدس سره ) هو عدم جواز التمسك بالعموم فيها اذا كان المخصص المنفصل مجملًا حيث أنه يصلح أن يكون مالماً عن جريان مقدمات الحكمة في مدخوله فاذا لم تجر لم يتعقد ظهور للعموم في العموم .



أو فقل ان صوميات الكتاب والسنة لا تخلو من أن ينمقد لها ظهور في العموم ولا يتوقف انعقاده فيه على عدم وجود القرائن المنفصلة أو لا ينمقد لها ظهور فيه .

فعل الأول لأهد من التزام شيخنا الاستاذ ( قدسه ) بعدم وجوب الفحص حيث ان ملاكه على ما ذكره ( قدسه ) اما هو عدم ظهور لها في العموم فاذا افترضنا ان الظهور لها قد انعقد فيه فلا مقتضى له بعد ذلك . وعلى الثاني لا بد له من الالتزام بعدم جواز التمسك بها حتى فيما اذا كان المخصص المنفصل مجملا ، ضرورة أنه لو توقف انعقاد ظهور العام في العموم على عدم البيان أصلا حتى المنفصل فبطبيعة الحال لا يفرق في المخصص المجمع بين كونه متصلا أو منفصلا فكما أن اجمال الأول يسري إلى العام ويسنع عن انعقاد ظهوره في العموم ، فكذلك الاجمال الثاني مع أنه ( قدسه ) غير ملتزم به .

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن هذه الوجوه التي ذكرت لوجوب الفحص لا يتم شيء منها .

فالصحيح في المقام ان يقال : ان ما دل على وجوب الفحص عن الحجة في موارد الاصول العملية بعينه هو الدليل على وجوبه في موارد الاصول اللفظية فلا فرق بينها من هذه الناحية أصلا فالملاك لوجوبه في كلا البابين واحد ، وذكرنا هناك ان ما دل على وجوبه أمران :

الأول : حكم العقل بذلك حيث أنه مستقل بأن وظيفة المولى ليست إلا تشريع الأحكام واظهارها على المكلفين بالطرق العادية ولا يجب عليه تصديه لجميع ماله دخل في الوصول اليهم بحيث يجب على المولى ايبصال التكليف إلى العبد ولو بغير الطرق العادية المتعارفة إذا امتنع العبد من الاطلاع على تكاليف مولاه بذلك الطرق كما أنه مستقل بأن وظيفة العبد

لاطلاق الارادة أو تقييدها في مقام الواقع والثبوت .  
وعلى الجملة فالارادة التفهيمية هي العلة لابرار الكلام واطهاره في  
مقام الاثبات ، فان المتكلم اذا أراد تفهيم شيء يبرزه في الخارج بلفظ ،  
فعدئذ ان لم ينصب قرينة منفصلة على الخلاف كشف ذلك عن ان  
الارادة التفهيمية مطابقة للارادة الجدية والا لم تكن مطابقة لها :

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة : وهي ان المتكلم اذا كان  
متمكناً من الاثبات بقيد وكان في مقام البيان ومع ذلك لم يأت بقرينة على  
الخلاف لا متصلة ولا منفصلة كشف ذلك عن الاطلاق في مقام الثبوت  
وهذا مما قد قامت السيرة القطعية من العقلاء على ذلك المضادة شرعاً ،  
ولا لحاج في التمسك بالاطلاق إلى مزيد من هذه المقدمات الثلاث فهي  
قرينة عامة على اثبات الاطلاق ، واما القرائن الخاصة فهي تختلف باختلاف  
الموارد فلا ضابط لها .

بقي في المقام أمران : الأول ان القدر المتيقن بحسب التخاطب هل  
يمنع عن التمسك بالاطلاق فيه وجهان : ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده)  
انه يمنع عنه وتفصيل الكلام في المقام انه يريد تارة بالقدر المتيقن القدر  
المتيقن الخارجي يعني انه متيقن بحسب الارادة خارجاً من جهة القرائن  
منها مناسبة الحكم والموضوع .

ومن الواضح ان مثل هذا المتيقن لا يمنع عن التمسك بالاطلاق ،  
ضرورة انه لا يتخلو مطلق في الخارج عن ذلك الا نادراً فلو قال المولى  
( اكرمَ هالماً ) فان المتيقن منه هو العالم الهاشمي الورع التقى ، إذ لا يتحمل  
أن يكون المراد منه غيره دونه ، واما احتمال أن يكون المراد منه ذلك  
دون غيره فهو موجود :

ومن هذا القبيل قوله تعالى : « أحل الله البيع » فان القدر المتيقن



ومنها قوله تعالى : « فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الخ » وغيرهما من الآيات . وأما الثانية : فمنها قوله ( ح ) ( ان الله تعالى يقول لعبده في يوم القيامة هلا عملت فقال ما علمت فيقول هلا تعلمت ) وغيرها من الروايات .

ومن الواضح ان هذا الوجه لا يختص بموارد الرجوع الى الاصول العملية ، بل يعم غيرها من موارد الرجوع الى الاصول اللفظية أيضاً ، ضرورة أنه لا يكون في الآيات والروايات ما يوجب اختصاصها بها : فالنتيجة أنها لا تختصان بمورد دون مورد وتدلان على وجوب التعلم والمحص مطلقاً بلا فرق بين موارد الاصول العملية وموارد الاصول اللفظية هذا تمام الكلام في أصل وجوب المحص .

وأما مقداره فهل يجب المحص على المكلف بمقدار يحصل له العلم الوجداني بعدم وجود المخصص أو المقيّد في مظلانه وان احتمل وجوده في الواقع ، أو بمقدار يحصل له الاطمئنان بذلك ، أو لا هذا ولا ذاك بل تنبهي لتحصيل الظن به فيه وجوه :

أما الاول : فهو غير لازم جزماً لأن تحصيل العلم الوجداني بعدم وجوده بالمحص يتوقف على الفحص عن جميع الكتب المحتمل وجوده فيها وان لم يكن الكتاب من الكتب الحديث .

ومن الطبيعي أن هذا يحتاج إلى وقت طويل بل لعله لا يلي العمر بالمحص كذلك في باب واحد من أبواب الفقه فضلاً في جميع الأبواب ، هذا مضافاً إلى عدم الدليل على وجوبه كذلك .

وأما الثاني : فهو الصحيح نظراً إلى أنه حجة فيجوز الاكتفاء به هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن تحصيله لكل من يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها بمكان من الامكان نظراً إلى أن الاطمئنان يحصل

بعدم وجوده بالفحص عنه في الأبواب المناسبة ولا يتوقف على الفحص عن الزائد عنها ، والمفروض أن تحصيل الزائد على مرتبة الاطمئنان غير واجب ؛

وأما الثالث : فلا يجوز الاكتفاء به لعدم الدليل بعدما لم يكن حجة شرهاً .

فالنتيجة ان المقدار الواجب من الفحص هو ما يحصل الاطمئنان منه بعدم وجود المخصص أو المفيد في مظانه دون الزائد ولا أثر لاحتمال وجوده في الواقع بعد ذلك ، كما أنه لا يجوز الاكتفاء بما دونه بعني الظن لعدم الدليل عليه .

ولصاحب الكفاية ( قدس ) في المقام كلام وحاصله هو ان عمومات الكتاب والسنة بما الها كانت في معرض التخصيص فالمقدار اللازم من الفحص هو ما به يخرج عن المرضية له .

وغير خفي ان ما أفاده ( قدس ) لا يرجع بظاهره إلى معنى محصل فان تلك العمومات إذا كانت في معرض التخصيص لم تخرج عن المرضية بالفحص عن مخصصاتها ، لأن الشيء لا ينقلب عما هو عليه ، بل القطع الوجداني بعدم المخصص لها لا يوجب خروجها عن المرضية فضلاً عن الاطمئنان ، ولعله ( قدس سره ) أراد الاطمئنان من ذلك وكيف كان فالصحيح ما ذكرناه من أن الفحص الواجب انما هو بمقدار يحصل منه الاطمئنان بعدم دون الزائد عليه .



## الخطابات الشفاهية :

ذكر المحقق صاحب الكفاية ( ق.ده ) ان النزاع فيها يتصور على وجوه : ( الاول ) أن يكون النزاع في ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يمكن تعلقه بالمعدومين أو الغائبين أو يختص بالحاضرين في مجلس الخطاب ولا يفرق فيه بين كون الخطاب شفاهياً أو غيره كقوله تعالى : « لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » وقوله تعالى : « أحل الله البيع » وما شاكلهما : ( الثاني ) أن يكون النزاع في امكان المخاطبة مع المعدومين أو الغائبين وعدم امكانها يعني أنه هل يمكن توجيه الخطاب اليها أم لا فالنزاع على هذين الوجهين يكون عقلياً ( الثالث ) أن يكون في وضع أدوات الخطاب يعني أنها موضوعة للدلالة على عموم الالفاظ الواقعة عقبيها للمعدومين والغائبين أو موضوعة للدلالة على اختصاصها بالحاضرين في مجلس الخطاب . وبعد ذلك نقول : الذي ينبغي أن يكون محلاً للنزاع هو هذا الوجه يعني الوجه الأخير دون الوجهين الأولين ، لأنها غير قابلين لان يجعلها محلاً للنزاع والكلام .

أما الأول فلأن جعل التكليف بمعنى الهمث أو التزجر الفعلي لا يعقل ثبوته للمعدومين بل للغائبين ، ضرورة أنه يقتضي ثبوت موضوعه في الخارج - وهو العاقل البالغ القادر - والتفاته إلى التكليف حتى يكون فعلياً في حقه والا استحال فعليته .

وأما جعل التكليف بمعنى الانشاء وابرار الامر الاعتباري على لحو اللضية الحقيقية فثبوته للمعدومين فضلاً عن الغائبين بمكان من الامكان لوضوح انه لا بأس بجعل التكليف كذلك للموجودين والمعدومين معاً حيث ان

الموضوع فيها قد أخذ مفروض الوجود ولا مانع من فرض وجود الموضوع وجعل الحكم له سواءً أكان موجوداً حقيقة أم لم يكن فالوجود الفرعي لا يقتضي الوجود الحقيقي حيث لا مانع من فرض المعدوم موجوداً .  
وان شئت قلت : انا قد ذكرنا في محله ان الاعتبار خفيف المؤنة فكما أنه يتعلق بالامر الحالي ، فكذلك يتعلق الامر الاستقبالي كما هو الحال في الواجب المشروط بالشرط المتأخر .

وعليه فلا مانع من جعل الحكم للموجودين والمعدومين بنحو القضية الحقيقية التي ترجع إلى القضية الشرطية حيث ان مردها إلى الشرط المتأخر لا مجال . ونظير ذلك مسألة الوقف على البطون المتعددة المتلاحقة حيث ان الواقف يعتبر من حين الوقف ملكية ماله لجميع البطون طناً بعدد بطن بحيث ان كل بطن لاحق يتلقى الملك من الواقف لا من البطن السابق ، ومعنى ذلك هو ان الواقف من حين الوقف يعتبر ملكيته له فيكون زمان المتبرع متأخراً عن زمان الاعتبار ، فالنتيجة ان النزاع بهذا المعنى لا يرجع إلى معنى معقول .

وأما الثاني ؛ فان اريد من امكان توجيه الخطاب إلى المعدومين والغائبين توجيهه اليهما بقصد التفهيم حقيقة فهو غير معقول ، ضرورة ان توجيه الخطاب الحقيقي إلى الحاضر في مجلس الخطاب اذا كان غافلاً مستحيل فما ظنك بالمعدوم والغائب فيكون نظير الخطاب إلى الحجر ، فانه لا يعقل اذا قصد به تفهيمه ، وكتوجيه الخطاب باللغة العربية إلى من لا يكون عارفاً بها أو بالعكس .

وهكذا فان الخطاب الحقيقي في جميع هذه الموارد غير معقول . وان اريد بذلك شيئاً آخر كإظهار المعجز أو المظلومية او ما شاكل ذلك فتوجيه الخطاب بهذا المعنى إلى المعدومين فضلاً عن الغائبين ممكن من الامكان



كما هو المشاهد في الصبي كثيراً حين ما يخاف أو يضره شخص ، نادى يا أبا  
يا ما مع انه يعلم بأن أبيه أو امه غير حاضر عنده ففرضه من هذا الخطاب  
اظهار المعجز والتظلم .

فالنتيجة ان الخطاب الحقيقي الذي يكون الداعي اليه قصد التفهيم  
لا يمكن توجيهه الى الغائب بل إلى الحاضر إذا كان خلفاً فضلاً عن  
المعدوم . واما الخطاب الانشائي الذي يكون الداعي اليه اظهار المعجز أو  
الشوق أو الولاء أو ما شاكل ذلك إلى المعدوم فضلاً عن الغائب بمكان  
من الامكان :

وهنا شق ثالث : للخطاب وهو أن يقصد التكلم تفهيم المخاطب  
حين ما وصل اليه الخطاب لا عن حين صدوره كما اذا افترضنا ان المخاطب  
نائم فيكتب المتكلم ويخاطبه بقوله ( اذا قامت من النوم أعمل الفعل الفلاني )  
أو مخاطب ولده بقوله ( يا ولدي اذا كبرت فافعل كذا وكذا ) أو سجل  
خطابه في شريط ثم يرسله الى مكان أو بلد آخر ليسمع الناس خطابه في  
ذلك المكان أو البلد فيكون قصده تفهيمهم من حين وصول الخطاب اليهم  
وسماعهم اياه ، لا من حين الصدور أو مخاطب شخصاً في بلد آخر بالتلفون  
حيث ان خطابه لم يصل اليه من حين صدوره منه بل لا محالة وصوله اليه  
كان بعده بزمان وان كان ذلك الزمان قليلاً جداً :

ومن الطبيعي أنه إذا جاز الفصل بين صدور الخطاب من المتكلم وبين  
قصده تفهيم المخاطب بزمان لم يفرق بين الزمان القليل والكثير فاذا جاز  
في القليل جاز في الكثير أيضاً :

وعليه فلا مانع من أن يكون المقصود بالتفهم من الخطابات الواردة  
في الكتاب والسنة جميع البشر إلى يوم القيامة يعني كل من وصلت اليه  
تلك الخطابات فهو مقصود به كما هو كذلك ، وكيف ما كان فلا اشكال

في امكان ذلك أصلاً .

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه : ان النزاع في هذا الوجه أيضاً لا يرجع إلى معنى محصل ، فالذي ينبغي أن يكون محلاً للنزاع هو الوجه الأخير وهو ان ادوات الخطاب هل هي موضوعة للدلالة على الخطاب الحقيقي أو الانشائي فعلى الأول لا يمكن شموله للغائبين فضلاً عن المعدومين بل لا يمكن شموله للحاضر في المجلس اذا كان غافلاً عنه فما ظنك بالغائب والمعدوم كما أشرنا إليه آنفاً ، وعلى الثاني فلا مانع من شموله للمعدومين والغائبين حيث ان مفادها حينئذ اظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعي من الدواعي فلا مانع عندئذ من شمولها للغائب هل المعدوم بعد فرضه بمنزلة الموجود كما هو لازم كون القضية حقيقة ، هذا ، والظاهر انها موضوعة للدلالة على الخطاب الانشائي ، فان المتكلم العرفي من أدوات الخطاب هو اظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعي من الدواعي :

ومن الواضح ان الخطابات بهذا المعنى يشمل المعدومين بعد فرضهم منزلة الموجودين فضلاً عن الغائبين ، هذا مضافاً إلى أن لازم القول يكون هذه الأدوات مستعملة في الخطاب الحقيقي في موارد استعمالها في الخطابات الشرعية هو اختصاص تلك الخطابات بالحاضرين في مجلس التخاطب وعدم شمولها للغائبين فضلاً عن المعدومين . وهذا مما لقطع بعدمه لان اختصاصها بالمدركين لزمان الحضور وان كان محتملاً في نفسه الا انه لا يحتمل اختصاصها بالحاضرين في المسجد جزءاً .

وعليه فلا مانع من الالتزام باستعمالها في الخطاب الانشائي ولو كان ذلك بالعناية ، فاذا يشمل المعدومين أيضاً بعد تنزيلهم منزلة الموجودين على ما هو لازم كون القضية حقيقية ، هذا كله على تقدير كون الخطابات القرآنية خطاباً من الله تعالى بلسان رسوله (ص) الى أمته .



وأما إذا قلنا بأنها نزلت على قلبه (ص) قبل قراءته فلا موضوع عندئذ لهذا النزاع حيث انه لم يكن حال نزولها على هذا الفرض من يتوجه اليه الخطاب حقيقة ليقع النزاع في اختصاصها بالحاضرين مجلس الخطاب أو عمومها للغائبين بل المعدومين .

ومن ضوء هذا البيان يظهر ان - ما أفاده شيخنا الاستاذ ( قدس ) في المقام من التفصيل بين القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية بتقريب ان الخطاب في القضايا الخارجية يختص بالمشافهين ، فان عموم الغائبين فضلا عن المعدومين يحتاج الى عناية زائدة وبدونها فلا يمكن الحكم بالعموم .  
وأما في القضايا الحقيقية فالظاهر انه يعم المعدومين فضلا عن الغائبين حيث ان توجيه الخطاب اليهم لا يحتاج إلى مزيد من تنزيلهم منزلة الموجودين الذي هو المقوم لكون القضية حقيقية - لا يتم فان كون القضية حقيقية وان كان يقتضي بنفسه فرض الموضوع فيها موجوداً والحكم على هذا الموضوع المفروض وجوده إلا ان مجرد ذلك لا يكفي في شمول الخطاب للمعدومين ضرورة ان صرف وجود الموضوع خارجاً لا يكفي في توجيه الخطاب اليه بل لابد فيه من فرض وجوده في مجلس التخاطب والتفاتة إلى الخطاب والاصح خطاب الغائب في القضية الخارجية من دون عناية وهو بخلاف المفروض كما عرفت :

فالنتيجة ان الصحيح هو ما ذكرناه من أن أدوات الخطاب عوضوة للدلالة على الخطاب الانشائي دون الحقيقي . وقد مر أنه لا مانع من شمول الخطاب الانشائي للمعدومين فضلا عن الغائبين :

الكلام في ثمره هذا البحث قد ذكر له عدة ثمرات نذكر منها ثمرتين :  
احدهما ، انه على القول بعموم الخطاب للغائبين بل المعدومين فظواهره تكون حجة عليهم بالخصوص ، وعلى القول بعدمه فلا تكون حجة عليهم

كذلك . وأورد على هذه الثمرة المحقق صاحب الكفاية ( قده ) بأنها تبني على مقدمتين : ( الأولى ) اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه . ( الثانية ) أن يكون المقصود بالافهام من خطابات القرآن هو خصوص الحاضرين في مجلس التخاطب .

ولكن كلا المقدمتين : خاطئة وغير مطابقة للواقع اما المقدمة الأولى فلما حقتناه في محله من عدم اختصاص حجية الظواهر بخصوص المقصودين بالافهام بل تعم الجميع من المقصودين وغيرهم ، وذلك لعدم الفرق في السيرة العقلية القائمة على العمل بها بين من قصد افهامه من الكلام ومن لم يقصد وتمام الكلام في محله . واما المقدمة الثانية فلأن المقصود بالافهام من خطابات القرآن جميع الناس إلى أن تقوم الساعة من الحاضرين والغائبين والمعدومين ، والنكتة في ذلك ان القرآن لا يختص بطائفة دون طائفة وبزمان دون زمان بل هو يجري كما يجري الليل والنهار وكما تجري الشمس والقمر ، ويجرى على آخرنا كما يجري على أولنا ، ولا يمكن القول بأن المقصود بالافهام من خطاباته هو الحاضرين في مجلس التخاطب دون غيرهم حيث أنه لا يناسب مكانة القرآن وعظم شأنه وأنه كتاب إلهي نزل لهداية البشر جميعاً فلا مجاله يكون المقصود بالافهام منها جميع البشر ، غاية الأمر ان من يكون حاضراً في مجلس التخاطب يكون مقصوداً بالافهام من حين صدورها ومن لم يكن حاضراً أو كان معدوماً فهو مقصود به حين ما وصلت إليه الآيات والخطابات .

لائبتهما : انه على القول بالعموم والشمول يصح للتمسك بعمومات الكتاب والسنة بالاضافة إلى الغائبين والمعدومين كقوله تعالى مثلاً : « اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله » فإنه لا مانع من التمسك بعمومه على هذا القول لاثبات وجود السعي لها .



وأما على القول بالاختصاص وعدم العموم فلا يصح التمسك بها للرض ان وجوب السعي في الآفة عندئذ غير متوجه اليها لتمسك بعمومه عند الشك في تخصيصه ، بل هو خاص للحاضرين في المجلس فإثباته للمعدومين يحتاج إلى تمامية قاعدة الاشتراك في التكليف هنا ، وهذه القاعدة انما تثبت الحكم لهم اذا كانوا متحدين مع الحاضرين في الصنف .  
وأما مع الاختلاف فيه فلا مورد لتلك القاعدة ، مثلا الحكم الثابت للمسافر لا يمكن اثباته بهذه القاعدة للحاضر وبالعكس .

نعم إذا ثبت حكم لشخص خاص بعنوان كونه مسافراً ثبت لجميع من يكون متحداً معه في هذا العنوان ببركة تلك القاعدة .

وأما في المقام فهل يمكن التمسك بهذه القاعدة لإثبات الحكم الثابت للحاضرين في ذلك العصر للمعدومين فيه وجهان : الأظهر عدم امكان التمسك بها ، وذلك لعدم احراز اشتراكهم معهم في الصنف ، لاحتمال ان لو صف الحضور دخلا فيه ، ومع هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بهذه القاعدة .

وعلى الجملة فلا شبهة في أنه لا يمكن اختلاف أهل شريعة واحدة في أحكام تلك الشريعة .

نعم هم مختلفون فيها حسب اختلافهم في الصنف فيثبت لكل صنف منهم حكم خاص لا يثبت للآخر ، مثلا للحائض حكم والمجنب حكم آخر ونله مستطيع حكم ثالث والمسافر حكم رابع وللحاضر حكم خامس وهكذا ولا يمكن اختلاف أفراد صنف واحد في ذلك الحكم فاذا ثبت لفرد منه ثبت للباقي فاذا دل دليل على ثبوت حكم لشخص ثبت لغيره من الافراد المتحددة معه في الصنف ، ونظير ذلك كثير في الروايات حيث ان رواية لو كانت متكفلة لحكم شخص خاص باعتبار ورودها فيه فالحكم

لا يختص به ، بل يعم غيره مما هو متحد معه في الصنف بقانون الاشتراك في التكليف :

وأما اذا لم يحرز الاتحاد فيه فلا يمكن التمسك بهذه القاعدة لتسرية الحكم من مورده الى غيره مما لم يحرز اتحاده معه فيه ، وما نحن فيه من هذا القبيل حيث التنا لم يحرز اتحاد المعدومين مع الحاضرين في الصنف لاحتمال دخول وصف الحضور فيه فلا يمكن التمسك بتلك القاعدة .

فالتنتيجة ان الثمرة تظهر بين القولين فعلى القول بشمول الخطابات للمعدومين يجوز لهم التمسك بها ، وعلى القول بعدمه فلا يجوز لهم ذلك هذا .

وقد اورد على هذه الثمرة المحقق صاحب الكفاية قده بما اليك نصه :  
 « ولا يلزم عليك انه يمكن اثبات الاتحاد وعدم دخلي ما كان البالغ الآن فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له باطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به ، وكرههم كذلك لا يوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان وان صح فيما لا يتطرق اليه ذلك .

وايس المراد بالاتحاد في الصنف الا الاتحاد فيما اعتبر قيماً في الأحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والنفوت بسببه بين الاثام ، بل في شخص واحد بمرور الدهور والأيام والا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلاً عن المعدومين حكم من الأحكام .

ودليل الاشتراك انما يجدي في عدم اختصاص التكليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان اولم يكونوا معنوين به شك في شمولها لهم أيضاً فلولا الاطلاق واثبات عدم دخل ذلك العنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك . ومع ذلك كان الحكم يعم غير المشافهين ولو قبل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جيداً :



فناخص أنه لا يكاد تظهر الثمرة الا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد افهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام وقد حقق عدم الاختصاص في غير المقام واشير إلى منع كونهم غير مقصودين به في مخاطباته تبارك وتعالى في المقام ،

وملخص ما أفاده (قده) هو ان التمسك بقاعدة الاشتراك في التكييف لا يمكن إلا فيما احرز الانجاد في الصنف ، ومن الطبيعي أنه لا يمكن احرازه فيه إلا باحراز عدم ما كان المشافهون في ذلك الزمان واجدين له دون غيرهم :

ومن المعلوم انه لا يمكن احرار ذلك إلا بالتمسك باطلاق الخطاب لاثبات عدم دخله في الحكم وهو لا يمكن إلا في الأوصاف المفارقة دون الأوصاف اللازمة للذات حيث ان ما يحتمل دخله فيه مما كان المشافهون واجدين له ان كان من الأوصاف المفارقة وكان دخيلاً في مطلوب المولى واقعاً فعليه بيانه بنصب قرينة دالة على التقييد والا لاخلل بفرضه ، وان كان من الأوصاف اللازمة وكان دخيلاً فيه كذلك لم يلزم عليه بيانه ولا اخلال بالفرض بدوله .

والنكتة في ذلك هي ان ما يحتمل دخله فيه ان كان من تلك الأوصاف لم يمكن التمسك بالعموم والاطلاق حيث ان التمسك به فرع جريان مقدمات الحكمة ، ومع الاحتمال المزبور لا تجرى المقدمات إذ على تقدير عدم البيان لا يكون اخلال بالفرض نظراً إلى عدم انفكاك الوصف المزبور عن الموضوع .

وغير خفي ان ما أورده (قده) من الايراد على هذه الثمرة يتم في غير المقام ولا يتم فيه فلنا دعويان : ( الأولى ) تمامية ما أفاده ( قده ) في غير المقام وهو ما اذا كانت الأوصاف التي لاحتل دخلها في الحكم

الشرعي من العوارض المفارقة كالعلم والعدالة والفسق وما شاكلها ( الثانية )  
عدم تماميته في المقام وهو ما اذا كان الأوصاف التي نحتمل فيه من  
العوارض اللازمة للذات كالحاشمية والقرشية وما شاكلها :

أما الدعوى الأولى : فلأن احتمال دخول مثل هذه الأوصاف في ثبوت  
حكم الجماعة كانوا واجدين لما مع عدم البيان من قبل المولى على دخله  
فيه لا يكون مانعاً عن التمسك بالأطلاق لو صرح انه لو كان دعيلاً فيه  
واقعاً فعل المولى ببيانه وإلا لكان مغلاً بفرضه وهو خاف .

والسر في ذلك هو ان الوصف المزبور بما أنه من الأوصاف والعوارض  
المفارقة يعني أنه قد يكون وقد لا يكون فمجرد ان هؤلاء الجماعة واجدين  
له حين ثبوت الحكم لهم غير كاف لبيان دخله فيه ولتقييد اطلاق الكلام  
حيث أنه ليس بنظر العرف مما يصح ان يعتمد عليه المتكلم في مقام البيان  
اذا كان دعيلاً في فرضه واقعاً ، هل عليه نصب قرينة تدل على ذلك وإلا  
لكان اطلاق كلامه في مقام الاثبات محكماً وكاشفاً عن اطلاقه في مقام  
الثبوت يعني ان مقتضى اطلاق كلامه هو ثبوت الحكم لهم في كلتا الحالتين  
أي حالة وجدان الوصف المزبور وحالة فقدانه .

فالنتيجة ان احتمال دخول مثل هذا الوصف لا يكون مانعاً عن جريان  
مقدمات الحكمة والتمسك بالأطلاق .

وأما الدعوى الثانية : فلأن احتمال دخول مثل تلك الأوصاف في ثبوت  
الحكم مالم عن جريان مقدمات الحكمة والسبب فيه ان الحكم اذا ثبت  
لطائفة كانوا واجدين لو وصف لازم لذاتهم كالحاشمية أو نحوها وكان الوصف  
المزبور دعيلاً فيه واقعاً صح عرفاً اعتماد المتكلم عليه في مقام البيان فلا  
يحتاج إلى بيان زائد .

وعليه فاذا احتمل دخله وكان المتكلم في مقام البيان فبطبيعة الحال



يحتمل اعتقاده في هذا المقام عليه ، ومع ذلك كيف يمكن التمسك بالاطلاق .  
 فالنتيجة ان عدم دخله يحتاج إلى قرينة خارجية دون دخله فيه .  
 وبكلمة أخرى ليس لهم حالتان : حالة كونهم واجدين للوصف المزهور  
 وحالة كونهم فاقدين له حتى يكون لكلامه اطلاق بالإضافة إلى كلتا الحالتين  
 فالتقيد يحتاج إلى دليل ، بل لهم حالة واحدة وهي حالة كونهم واجدين  
 له فلا اطلاق لكلامه حتى يتمسك به لاثبات الحكم الثابت لهم لغيرهم  
 فالاطلاق يحتاج إلى دليل وما نحن فيه من هذا القبيل نظراً إلى أن ما يحتمل  
 دخله في الحكم - وهو للوصف الحضور - من الأوصاف اللازمة ، ومع  
 احتمال دخله فيه لا يمكن التمسك باطلاق الخطابات لاثبات الحكم لغير  
 الحاضرين بين الملاك المتقدم .

فالنتيجة أنه لا بأس بهذه الثمرة .

نتائج البحوث المتقدمة عدة نقاط :

الأولى : ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية ( قدس ) وتبعه فيه شيخنا  
 الامتاز ( قدس ) من الفرق بين الفحص في المقام والفحص في موارد  
 الاصول العملية فان الفحص هنا عن وجود المزاحم والمانع مع ثبوت المقتضي  
 له ، وأما الفحص هناك الما هو عن ثبوت أصل المقتضي له لا يمكن  
 المساعدة عليه ، لما عرفت من أنه لا فرق بين الفحص فيما نحن فيه  
 والفحص هناك .

الثانية : ان ما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب من عدم جواز  
 التمسك بعموم العام قبل الفحص هو الصحيح وان كان ما استدلوا عليه  
 من الوجوه مخدوشة بنهاها .

الثالثة : قد يستدل على وجوب الفحص بالعلم الاجمالي بوجود  
 مخصصات ومقيدات ، وهذا العلم الاجمالي أوجب لزوم الفحص عنها حيث

ان أصالة العموم لا تجري مالم ينحل العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعام  
وناقش في انحلال هذا العلم الاجمالي شيخنا الاستاذ ( قده ) وقد تقدم  
بشكل موسع ان العلم الاجمالي ينحل ، وما أفاده شيخنا الاستاذ ( قده )  
من عدم الانحلال لا يرجع إلى معنى محصل ، وبالتالي ذكرنا ان العلم  
الاجمالي لا يصلح أن يكون مدركاً لوجوب الفحص :

الرابعة : ان الدليل على وجوب الفحص بعينه هو الدليل على وجوبه  
في موارد الاصول العملية ، وقد ذكرنا هناك ان الدليل عليه أمران :  
أحدهما : حكم العقل بذلك :

وثانيهما : الآيات والروايات الدالتان على وجوب التعلم والفحص ه  
الخامسة : ان النزاع المعقول في شمول الخطابات الشفاهية للمعدومين  
والغائبين انما هو في وضع أدوات الخطاب وانها موضوعة للدلالة على  
عموم الألفاظ الواقعة عقبيها للمعدومين والغائبين ، أو موضوعة للدلالة على  
اختصاصها بالحاضر بن فحسب .

ثم أنه لا يمكن أن يكون النزاع في توجيه الخطاب الى المعدومين  
والغائبين حقيقة فانه غير معقول لعدم توجيه الخطاب اليهم انشاءً أو بداع  
آخر كإظهار المعجز أو لنحوه أو نحو ذلك أمر معقول ه

السادسة : ذكرنا للمسألة ثمرتين :

الأولى : انه على القول بعموم الخطابات للغائبين بل المعدومين فالظواهر  
حجة بالخصوص ، وعلى القول بعدم عمومها فلا تكون حجة عليهم كذلك  
وأورد على هذه الثمرة صاحب الكفاية ( قده ) بأنها تبني على مقدمين  
وكلتاهما خاطئة .

الثانية : انه على القول بعموم الخطاب يجوز التمسك بعمومات الكتاب  
والسنة بالاضافة إلى الغائبين والمعدومين ، وعلى القول بعدم عمومها لا يجوز



التمسك بها وهذه الثمرة لا بأس بها ، ولا يرد عليها ما أورده المحقق صاحب الكفاية ( قدس سره ) :

### ( تعقب العام بضمير )

إذا تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده فبطبيعة الحال يدور الأمر بين التصرف في العام بالالتزام بتخصيصه وبين التصرف في الضمير بالالتزام بالاستخدام فيه ومثلوا لذلك بقوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن » إلى قوله تعالى : « وبقولتهن احق بردهن » فان كلمة المطلقات نعم الرجعيات وغيرها ، والضمير في قوله تعالى وبقولتهن يرجع الى خصوص الرجعيات حيث ان حق الرجوع للزوج انما ثبت فيها دون غيرها من المطلقات ، فاذا يقع الكلام في أن المرجع في المقام هل هو أصالة العموم أم أصالة عدم الاستخدام أم لا هذا ولا ذلك وجوه بل أقوال :

اختار المحقق صاحب الكفاية ( قدس سره ) للقول الأخير ، وأراد في وجه ذلك ما توضيحه : لا يمكن الرجوع في المقام لا الى أصالة العموم ولا الى أصالة عدم الاستخدام ، أما أصالة العموم فلان تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده يصلح أن يمنع عن انعقاد ظهوره فيه حيث ان ذلك داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقربنية بنظر العرف ، ومعها لا ظهوره حتى يتمسك به الا على القول باعتبار أصالة الحقيقة تعدياً وهو غير ثابت جزماً ، وأما أصالة عدم الاستخدام فلأن الأصل اللفظي انما يكون متبعاً ببناء العقلاء فيما اذا شك في مراد المتكلم من اللفظ ، واما اذا كان المراد معلوماً وكان الشك في كيفية ارادته والها على نحو الحقيقة أو المجاز فلا أصل هناك لتعيينها .

وعلى الجملة فالاصول اللفظية بشئ أشكلها انما تكون حجة في تعيين المراد من اللفظ فحسب دون كيفية ارادته من عموم أو خصوص وحقيقة أو مجاز لفرض عدم بناء من العقلاء على العمل بها لتعيينها وانما بناتهم على العمل بها في تعيين المراد عند الشك فيه ، وبما ان المراد من الضمير فيما نحن فيه معلوم والشك انما هو في كيفية استعماله وانه على نحو الحقيقة أو المجاز فلا يمكن التمسك بأصالة عدم الاستخدام لاثبات كيفية استعماله لعدم بناء من العقلاء على العمل بها في هذا المورد على الفرض ، والدليل الآخر غير موجود .

فالنتيجة لحمد الآن هي عدم جريان كلا الأصلين في المقام ، لكن كل بملاك ، فان أصالة العموم بملاك اكتناف العام بما يصلح للقربنية وأصالة عدم الاستخدام بملاك ان الشك فيها ليس في المراد وانما هو في كيفية استعماله ، فاذا لا مناص من القول بالتوقف في المسألة من هذه الناحية هذا .

ولكن قد اختار شيخنا الاستاذ ( قده ) القول الأول وهو جريان أصالة العموم دون أصالة عدم الاستخدام وقد أفاد في وجه ذلك وجوهاً : الأول : ان الاستخدام في الضمير انما يلزم فيما اذا أريد من المطلقات في الآية الكريمة معناها العام ومن الضمير الراجع اليها خصوص الرجعيات منها .

ومن الواضح ان هذا يقوم على أساس أن يكون العام بعد التخصيص مجازاً ، إذ على هذا يكون للعام معنيان : ( احدهما ) معنى حقيقي وهو جميع ما يصلح ان ينطبق عليه مدهول أداة العموم ( وثانيها ) معنى مجازي ، وهو الباقي من أفرادها بعد تخصيصه - وعليه فبطبيعة الحال اذا أريد بالعام معناه الحقيقي والضمير الراجع اليه معناه المجازي لزم الاستخدام .



وأما بناء على ما هو الصحيح من أن العام لا يكون مجازاً بعد التخصيص فلا يكون له إلا معنى واحد حقيقي وليس له معنى آخر ليراد من الضمير الراجع إليه معنى مغاير لما أريد من نفسه كي يلزم الاستخدام ، ويرد على هذا الوجه أن لزوم الاستخدام في طرف الضمير لا يتوقف على كون العام مجازاً بعد التخصيص ، ضرورة أنه أو أريد من العام جميع أفراده ومن الضمير الراجع إليه بعضها فهو استخدام وإن لم يستلزم كون العام مجازاً حيث أنه مخالف الظاهر ، فإن الظاهر اتحاد المراد من الضمير وما يرجع إليه ، وملاك الاستخدام هو أن يكون على خلاف هذا الظهور ولأجل ذلك يحتاج إلى قرينة وإذا لم تكن فالأصل يقتضي عدمه فالمراد من أصالة عدم الاستخدام هو هذا الظهور :

الثاني : أن أصالة عدم الاستخدام لا تجري في نفسها ولو مع قطع النظر عن معارضتها بأصالة العموم ، والسبب في ذلك ما أشرنا إليه في ضمن البحوث السابقة من أن أصالة الظهور إنما تكون حجة إذا كان الشك في مراد المتكلم :

وأما إذا كان المراد معلوماً وكان الشك في كيفية إرادته من أنه على نحو الحقيقة أو المجاز فلا تجري ، وما نحن فيه من هذا القبيل فإن أصالة علم الاستخدام لما تجرى إذا كان الشك فيما أريد بالضمير .  
وأما إذا كان المراد به معلوماً والشك في الاستخدام وعدمه الماهو من ناحية الشك فيما أريد بالمرجع فلا مجال لجريها أصلاً

ويرد على هذا الوجه أن المراد بالضمير في المقام وإن كان معلوماً إلا أن من يدعى جريان أصالة عدم الاستخدام لا يدعى ظهور نفس الضمير في إرادة شيء ليرد عليه ما أفاده (قده) ، بل الماهو يدعى ظهور الكلام بسياقه في اتحاد المراد بالضمير وما يرجع إليه يعني ظهور الضمير في

وجوعه إلى عين ما ذكر أولاً ، لا إلى غير ما أريد منه ، وحيث ان المراد بالضمير في مورد للكلام معلوم فبطبيعة الحال يدور الأمر بين رفع اليد عن الظهور السباقي الذي مرّده إلى عدم اردة العموم من العام ورفع اليد عن أصالة العموم التي تقتضي الالتزام بالاستخدام .

ولكن الظاهر بحسب ما هو المرتكز في اذعان العرف في أمثال المقام هو تقديم أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم . هل الأمر كذلك بنظرهم حتى فيما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن ظهور اللفظ في كون المعنى المراد به المعنى الحقيقي يعني يلزم في مثل ذلك أيضاً رفع اليد عن ظهور اللفظ في ارادة المعنى الحقيقي وحمله على ارادة المعنى المجازي مثلاً في مثل قولنا رأيت أسداً وضربته بتعني حمله على ارادة المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع اذا علم انه المراد بالضمير الراجع اليه .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان أصالة عدم الاستخدام تتقدم بنظر العرف على أصالة العموم فيما إذا دار الأمر بينهما .

الثالث : اننا لو سلمنا جريان أصالة عدم الاستخدام مع العلم بالمراد إلا انها انما تجرى فيما إذا كان الاستخدام من جهة عقد الوضع كما إذا قال المتكلم رأيت أسداً وضربته وعلينا ان مراده بالضمير هو الرجل الشجاع واحتملنا أن يكون المراد بلفظ الأسد الحماكي عما وقع عليه الرؤية وهو الرجل الشجاع أيضاً لثلا يلزم الاستخدام وان يكون المراد به الحيوان المفترس ليلزم ذلك ففي مثل ذلك لسلم جريان أصالة عدم الاستخدام دون أصالة العموم فيثبت بها ان المراد بلفظ الاسد في المثال هو الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس :

وأما فيما نحن فيه فليس ما استعمل في الضمير هو مخصوص الرجعيات



بلى الضمير قد استعمل فيما استعمل فيه مرجعه بعنى كلمة المطلقات في الآفة الكريمة فالمراد بالضمير فيها انما هو مطلق المطلقات ، واردة خصوص الرجيمات منها انما هي بدال آخر - وهو عقد الحمل في الآفة - فانه يدل على كون الزوج أحق برد زوجته ،

فالنتيحة ان ما استعمل فيه الضمير هو بعينه ما استعمل فيه المرجع وعليه فآين الاستخدام في الكلام لتجرى أصالة عدمه فتعارض بها أصالة للعموم ، هذا من ناحية :

ومن ناحية أخرى ان ما أفاده المحقق صاحب الكفاية ( قدده ) من انه لا يمكن الرجوع في المقام الى أصالة العموم أيضاً من جهة اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً ، وذلك لان الملاك في مسألة احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية انما هو اشتغال الكلام على لفظ مجمل من حيث المعنى بحيث يصح انكالم المتكلم عليه في مقام بيان مراده كما مثل قولنا ( اكرم العلماء الا الفساق منهم ) اذا افترضنا ان لفظ الفاسق يدور أمره بين خصص مرتكب الكبيرة أو الأهم منه ومن مرتكب الصغيرة فلا محالة يسرى اجماله الى العام .

ولكن هذا خارج عن ما نحن فيه ، فان ما نحن فيه هو ما اذا كان الكلام متكفلاً لحكمين متغايرين كما في الآفة الكريمة حيث ان الجملة المشتملة على العام متكفلة لحكم - وهو لزوم الترهص والعدة - ، والجملة المشتملة على الضمير متكفلة لحكم آخر مغاير له - وهو أحقية رجوع الزوج الى الزوجة في مدة الترهص والعدة - والحكم الأول ثابت لجميع أفراد العام ، والحكم الثاني ثابت لبعض أفراد ،

ومن الواضح ان ثبوت الحكم الثاني لبعض أفراد لا يكون قرينة على اختصاص الحكم الأول به أيضاً ، ضرورة انه لا صلة له به من

هذه الناحية أصلاً كيف حيث قد عرفت أنه حكم مفائر له .  
وان شئت قلت : انه لا مانع من أن يكون العام بجميع أفراده  
محكوماً بحكم و ببعضها محكوماً بحكم آخر مفائر للأول ، ولا مقتضى لكون  
الثاني قرينة . على تخصيص الأول بوجه ، وهذا بخلاف ما اذا كان الكلام  
متكفلاً لحكم واحد كالمثال المتقدم حيث ان اجمال المخصص فيه يسرى  
الى العام لا محالة .

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة ، وهي ان المقام غير داخل في  
كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة :

وردد على هذا الوجه ان ما أفاده ( قده ) من كون الضمير في الآية  
الكريمة مستعملاً في العموم وان كان في غاية الصحة والمثانة حيث ان قيام  
الدليل الخارجي على عدم جواز الرجوع الى بعض أقسام المطلقات في اثناء  
العدة لا يوجب استعمال الضمير في الخصوص أعني به خصوص الرجعيات  
من أقسام المطلقات ، وذلك لما حققناه في ضمن البحوث السالفة من أن  
التخصيص لا يستلزم كون العام مجازاً إلا ان ما أفاده ( قده ) من كون  
الدال على اختصاص الحكم بالرجعيات هو عقد العمل المذكور في الآية  
الكريمة وهو قوله تعالى « أحق بردهن » حيث أنه يدل على كون الزوج  
أحق برده زوجته خاطيء جداً .

والسبب فيه أن الآية المباركة تدل على أن الحكم المذكور فيها عام  
لجميع المطلقات هتقى ألوانها وأشكالها من دون اختصاصه بقسم خاص منها  
فليس فيها ما يدل على الاختصاص فالاختصاص انما ثبت بتليل خارجي  
ولأجل ذلك يكون حاله حال المخصص المنفصل يعني أنه لا يستلزم كون  
اللفظ مستعملاً في خصوص ما ثبت له الحكم في الواقع .

وهكلمة أخرى : ان الآية الكريمة قد تعرفت اثبوت حكيم المطلقات :



( أحدهما ) لزوم التبرص والعدة لمن . ( وثانيهما ) احقية الزوج لرد زوجته فلو كنا نحن والآية المباركة لقلنا بموم كلا الحكيمين لجميع أقسام المطلقات حيث ليس فيها ما يدل على الاختصاص ببعض أقسامهن ، وإنما ثبت ذلك بدليل خارجي فقد دل دليل من الخارج على ان الحكم الثاني خاص للرجعيات فحسب دون غيرها من أقسام المطلقات .

كما أن الدليل الخارجي قد دل على ان الحكم الأول خاص بغير البائسة ومن لم يدخل بها ، فإذا بطبيعة الحال كما ان اللفظ المطلقات في الآية استعمل في معنى عام والتخصيص إنما هو بدليل خارجي وهو لا يوجب استعماله في الخاص ، كذلك الحال في الضمير فإنه استعمل في معنى عام والتخصيص إنما هو من جهة الدليل الخارجي وهو لا يوجب استعماله في الخاص .

وأما ما أفاده ( قده ) من أن المقام غير داخل في كبرى احتطاف الكلام بما يصلح للقرينة وان كان تاماً كما عرفت تفصيله بشكل موسع في ضمن كلامه ( قده ) إلا ان هنا نكتة أخرى وهي تمنع عن التمسك بأصالة العموم ، وتلك للنكتة هي التي أشرنا إليها سابقاً من أن المرتكز العرفي في أمثال المقام هو الاعدل بظهور الكلام في اتحاد المراد من الضمير مع ما يرجع إليه ، ورفع اليد عن ظهور العام في العموم يعني ان ظهور الكلام في الاتحاد يكون قرينة حرفية لرفع اليد عن أصالة العموم ، إذ من الواضح ان أصالة العموم إنما تكون متبعة فيما لم تقم قرينة على خلافها ، ومع قيامها لا مجال لها .

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجةين :

الأولى : ان الصحيح في المسألة هو القول الثاني يعني الاعدل بأصالة عدم الاستخدام دون أصالة العموم ، لما عرفت من النكتة فيه .

وعليه ففي كل مورد إذا فرض دوران الأمر بين الالتزام بالاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم كان اللازم هو رفع اليد عن أصالة العموم وابقاء ظهور الكلام في عدم الاستخدام .

الثانية : ان الآية الكريمة أو ما شاكلها خارجة عن موضوع المسألة حيث ان موضوع المسألة هو ما اذا استعمل الضمير الراجع إلى العام في خصوص بعض أقسامه فدار الأمر بين الالتزام بالاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم .

وقد هرفت ان الضمير الراجع إلى العام في الآية المباركة غير مستعمل في خصوص بعض أقسامه ، بل هو مستعمل في العام وللتنخيص انما هو من جهة الدليل الخارجي وهو لا يوجب كونه مستعملا في خصوص الخاص . ثم انه هل يكون هذه المسألة صفرى في الفقه أم لا الظاهر عدمها حيث انه لم يوجد في القضايا المتكفلة ببيان الأحكام الشرعية مورد بدور الأمر فيه بين رفع اليد عن أصالة العموم ورفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام وعلى هذا الضوء فلا ترتب على البحث في هذه المسألة ثمرة في الفقه :

### ( تعارض المفهوم مع العموم )

هل يقدم المفهوم على العموم أو بالعكس أو لا هذا ولا ذاك فلهي وجوه : قيل : بتقديم العموم على المفهوم بدعوى ان دلالة العام على العموم ذاتية أصلية ودلالة اللفظ على المفهوم تبعية .

ومن الطبيعي ان الدلالة الأصلية تتقدم على الدلالة التبعية في مقام المعارضة . ويرد عليه ان دلالة اللفظ على المفهوم لا تخلو من ان تكون مستندة إلى الوضع أو إلى مقدمات الحكمة فلا ثالث لها .



وبكلمة أخرى قد تقدم في مبحث المفاهيم ان دلالة القضية على المفهوم انما هي من ناحية دلالتها على خصوصية مستتبعه له ، ومن المعلوم ان دلالتها على تلك الخصوصية اما من جهة الوضع أو من جهة مقدمات الحكمة •

والمفروض ان دلالة العام على العموم أيضاً لا تخلو من أحد هذين الأمرين يعني الوضع أو مقدمات الحكمة ، فاذا ما هو معنى ان دلالة العام على العموم أصلية ودلالة القضية على المفهوم تبعية ، فالنتيجة أنه لم يظهر لنا معنى محصل لذلك :

وقبل بتقدم المفهوم على العموم ولا سيما اذا كان من المفهوم الموافق ببيان ان دلالة القضية على المفهوم عقلية ، ودلالة العام على العموم للفظية فلا يمكن رفع اليد عن المفهوم من جهة العموم .

وبتعبير واضح ان المفهوم لازم عقلي للخصوصية التي كانت في المنطوق ومن الطبيعي أنه لا يحقل رفع اليد عنه من دون أن يرفع اليد عن تلك الخصوصية ، فضرورة استحالة انفكاك اللازم عن الملزوم .

ومن المعلوم ان رفع اليد عن تلك الخصوصية بلا موجب ، للفرض الها ليست طرفاً للمعارضة مع العام ، وما هو طرف لها - وهو المفهوم - فرفع اليد عنه بدون رفع اليد عنها غير معقول ، أو فقل : ان رفع اليد عن المفهوم بدون التصرف في المنطوق مع ان المفروض لزوم المفهوم له أمر غير ممكن ، والتصرف في المنطوق ورفع اليد عنه مع انه ليس طرفاً للمعارضة بلا مقتضى وموجب ، وعليه فلا محالة يتعين التصرف في العموم وتخصيصه بغير المفهوم •

ويرد عليه ان التعارض بين المفهوم والعام يرجع في الحقيقة إلى التعارض بين المنطوق والعام ، والسبب فيه ان المفهوم كما عرفت لازم

عقلي للخصوصية الموجودة في طرف المنطوق ، ومن الطبيعي ان انتفاء الملزوم كما يستلزم انتفاء اللازم كذلك انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلا يعقل انفكاك بينهما لا ثبوتاً ولا نفيّاً هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان القضية التي هي ذات مفهوم فقد دلت على تلك الخصوصية بالمطابقة وعلى لازمها بالالتزام شابة الأمر ان كان اللازم موافقاً للقضية في الإيجاب والسلب سمي ذلك بالمفهوم الموافق وان كان مخالفاً لها في ذلك سمي بالمفهوم المخالف :

ومن ناحية ثالثة ان الدليل المعارض قد يكون معارضاً للملزوم ويسمى ذلك بالمعارض للمنطوق وقد يكون معارضاً لللازم ويسمى ذلك بالمعارض للمفهوم .

ولكن على كلا التقديرين يكون معارضاً لكليهما معاً ، ضرورة ان ما يكون معارضاً للملزوم ويدل على نفيه فلا محالة يدل على نفي لازمه أيضاً ، وكذا بالعكس أي ما يكون معارضاً لللازم ، ويدل على نفيه فبطبيعة الحال يدل على نفي ملزومه أيضاً ، لما أشرنا إليه آنفاً من ان نفي الملزوم كما يستلزم نفي اللازم ، كذلك نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم إلا أن يكون اللازم أهم من الملزوم او اخص منه ، فعندئذ لا ملازمة بينهما وأما اذا كان اللازم لازماً مساوياً له كما هو الحال في المفهوم حيث انه لازم مساوئ للمنطوق فلا يعقل رفع اليد عنه بدون رفع اليد عن المنطوق ، لان مرده الى انفكاك اللازم عن الملزوم وهو مستحيل .

فالتنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث هي ان العام المعارض للمفهوم بعمومه كما هو مفروض مسألتنا هذه فهو في الحقيقة معارض للمنطوق ويدل على نفيه نظراً الى ما عرفت من ان التصرف في المفهوم ورفع اليد عنه بدون التصرف في المنطوق ورفع اليد عنه غير ممكن حتى يعقل كونه



طرفاً للمعارضة مستقلاً فاذا افترضنا ان العام بعمومه يكون متافياً للمفهوم فبطبيعة الحال يكون متافياً للمنطوق أيضاً ولا محالة يمنع عن دلالة للقضية على الخصوصية المستتعبة له ( المفهوم ) والا فلا يعقل كونه متافياً له ومانعاً عن دلالة القضية عليه بدون منعه عن دلالتها على تلك الخصوصية لاستنزام ذلك التلكاك اللازم عن الملزوم وهو مستحيل ، فاذا المعارضة في الحقيقة لا تعقل الا بينه وبين المنطوق كما هو الحال في جميع موارد يكون الدليل معارضاً للمفهوم هذا .

وقد فصل المحقق صاحب الكفاية ( قده ) في المقام واليك نصه :  
وتحقيق المقام انه اذا ورد العام وماله المفهوم في كلام أو كلامين ، ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة للتصرف في الآخر ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم فالدلالة على كسل منهما ان كانت بالاطلاق بمحولة مقدمات الحكمة أو بالوضع فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لأجل المزاحمة كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك فلاهد من العمل بالاصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم اذا لم يكن مع ذلك أحدهما اظهر وإلا كان مانعاً عن العقاد الظهور أو استقراره في الآخر ، ومنه قد القدح الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم وماله المفهوم ذاك الارتباط والاتصال وانه لاهد ان يعامل مع كل منهما معاملة المجلول لم يكن في البين اظهر وإلا فهو المعول والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل .

أقول : ما أفاده ( قده ) يحتوي على نقطتين :

الأولى ان يكون العام وماله المفهوم في كلام واحد أو في كلامين يكونان بمنزلة كلام واحد فعندئذ لا يخلوان من أن تكون دلالة كل منهما على مدلوله بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، أو بالوضع ، أو أحدهما بالوضع

والآخر بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، فعل الأول والثاني لا ينعقد الظهور لشيء منها ، أما على الأول فلان العقاد ظهروا كل منهما في مدلوله يرتكز على تمامية مقدمات الحكمة فيه .

والمفروض انها غير تامة في المقام حيث ان كلا منهما مانع عن جريانها في الآخر . وأما على الثاني فلغرض ان كلا منهما يصلح أن يكون قرينة على الآخر :

وعليه فيدخل المقام في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، ومعه لا محالة لا ينعقد الظهور لشيء منها ، اذاً يكون المرجع في مورد المعارضة هو الاصول العملية ، وعلى الثالث فما كانت دلالاته بالوضع يتقدم على ما كانت دلالاته بالاطلاق ومقدمات الحكمة حيث ان ظهوره في مدلوله لا يتوقف على شيء دون ذلك ، فانه يتوقف على جريان مقدمات الحكمة وهي غير جارية في المقام ، لغرض ان ظهوره في مدلوله مانع عن جريانها .  
الثانية أن يكونا في كلامين منفصلين ، وعندئذ فتارة تكون دلالة كل منهما على مدلوله بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، وأخرى تكون بالوضع ، وثالثة تكون احدهما بالوضع والاخر بالاطلاق ومقدمات الحكمة .

فعلى الفرض الأول والثاني لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر إلا إذا كان ظهور أحدهما أقوى من الآخر على نحو يكون ينظر العرف قرينة على التصرف فيه فحينئذ يتقدم عليه كما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً .  
وعلى الفرض الثالث يتقدم ما كانت دلالاته بالوضع على ما كانت دلالاته بالاطلاق ومقدمات الحكمة كما هو ظاهر هذا ،

والصحيح في المقام هو التفصيل بشكل آخر غير هذا الذي أفاده صاحب الكفاية ( قده ) وسوف يظهر ما فيه من المناشئة والاشكال في ضمن بيان ما اخترناه من التفصيل ، بيان ذلك انك عرفت ان التعارض



في الحقيقة انما هو بين منطوق القضية وعموم العام لا بينه وبين مفهومها فحسب كما هو ظاهر .

وعليه فلا بد من ملاحظة النسبة بينها ، ومن الطبيعي ان النسبة قد تكون عموماً من وجه ، وقد تكون عموماً مطلقاً ، أما على الأول فقد ذكرنا في تعارض الدليلين بالعموم من وجه انه اذا كان أحدهما ناظراً إلى موضوع الآخر ورافعاً له دون العكس فلا اشكال في تقديمه عليه من دون ملاحظة النسبة بينهما لفرض ان ما كان ناظراً إلى موضوع الدليل الآخر حاكم عليه .

ومن الواضح أنه لا تلاحظ النسبة بين دليلي الحاكم والمحكوم ، كما لا تلاحظ بقية المرجحات لفرض انه لا تعارض بينهما في الحقيقة كما هو الحال في تقديم مفهوم آية النبا على عموم العلة فيها حيث ان الآية الكريمة على تقدير دلالتها على المفهوم - وهو حجية خبر العادل - تكون حاكمة على عموم العلة ونحوها ، فان المفهوم يرفع موضوع العام فلا يكون العمل بخبر العادل بعد ذلك من أصابه القوم بجهالة ومن العمل بغير العلم حيث انه علم شرعاً بمقتضى دلالة الآية ، ومعه كيف يكون عموم العلة مانعاً عن ظهورها في المفهوم ، ضرورة ان العلة بعمومها لا تنظر إلى أفرادها ومصاديقها في الخارج لا وجوداً ولا عدماً يعني انها لا تقتضي وجودها فيه ولا تقتضي عدمها حيث ان شأنها شأن بقية القضايا الحقيقية فلا تدل الا على ثبوت الحكم لافراد موضوعها على تقدير ثبوتها في الخارج :

ومن هنا لا يمكن التمسك بعمومها في مورد الا بعد احراز انه من افرادها ومصاديقها كما هو الحال في غيرها من العمومات ، فاذا كان هذا حال عموم العلة أو ما شاكلها فكيف يكون مانعاً عن انعقاد ظهور الآية

في المفهوم ، لوضوح ان ظهورها فيه يمنع عن كون مورد المفهوم فرداً للعام ، وقد عرفت انه لا نظر لها الى كون هذا المورد فرداً لها أولاً ، فاذا كيف يعقل أن يكون مزاحماً لما يدك على كون هذا المورد ليس فرداً لها . أو قل : ان جواز التمسك بعموم العام في مورد لاثبات حكمه له يتوقف على كون ذلك المورد في نفسه فرداً للعام .

والمفروض ان كونه فرداً له يتوقف على عدم دلالة القضية على المفهوم والا لم يكن فرداً له ، ومعها كيف يعقل ان يكون عموم العام مانعاً عن دلالتها عليه وإلا لزم الدور نظراً الى ان عموم العام يتوقف على كون المورد في نفسه فرداً للعام وهو يتوقف على عدم دلالة القضية على المفهوم فلو كان ذلك متوقفاً على عموم العام لزم الدور لا محالة .

ثم انه لا فرق في ذلك بين كون العام متصلاً بهما المفهوم في الكلام وكونه منفصلاً عنه . فانه على كلا التقديرين يتقدم المفهوم على العام حيث ان النكتة التي ذكرناها لتقديمه عليه لا يفرق فيها بين الصورتين .

واما اذا لم يكن احدهما حاكماً على الآخر فعندئذ ان كان تقديم احدهما على الآخر موجهاً لالقاء عنوان المأخوذ في موضوعه دون العكس تعين العكس ويكون ذلك من احد المرجحات عند العرف .

ولناخذ لذلك بمثالين :

أحدهما : ان - ما دل على احتصام ماء البئر وعدم انفعاله بالملاقاة كصحيحة ابن بزيع - معارض بما دل على انفعال الماء القليل كمفهوم قوله عليه السلام : ( اذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجمه شيء ) بيان ذلك ان الاستدلال بالصحيحة على احتصام ماء البئر تارة بملاحظة التعليق الوارد فيها وهو قوله ( ع ) ( لأن له مادة ) :

وأخرى بملاحظة صدرها بدون حاجة الى ضم التعليق الوارد فيها



وهو قوله (ع) ( ماء البثر واسع لا ينجسه شيء ) أما اذا كان الاستدلال فيها بلحاظ التعليل فهو محارج عن مورد كلامنا هنا حيث ان التعليل يكون أخص مطلقاً من المفهوم ، لأن المفهوم يدك بالالتزام على الحصار ملاك الاعتصام ببلوغ الماء حد الكر ، وينفي وجوده عن غيره ، والتعليل نص في ان المادة ملاك للاعتصام وهو صريح في النظر إلى الماء القليل ، ضرورة انه لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة :

ولا فرق في ذلك بين أن يكون التعليل في الصحیحة مسوقاً ابتداء لبيان اعتصام ماء البثر وان يكون مسوقاً كذلك لبيان ارتفاع النجاسة عنه بعد زوال التغير حيث ان المفاهيم العرفي بالمناسبات الارتكازية ان سببية المادة لارتفاع النجاسة عنه الما هي من آثار سببيتها لاعتصامه وعدم انفعاله بالملاقاة ، لا ان مطهرتها له تعبد من الشارع مع دون كونها سبباً لاعتصامه .

ودعوى ان مطهريه المادة لماء البثر أو نحوه لا تخص بالقليل بل تعم الكثير أيضاً فلو كانت المطهريه من آثار سببيتها للاعتصام لاخصت بالقليل باعتبار اختصاص سببيتها به حيث لا معنى لكونها سبباً لاعتصام الكثير محاطة جداً فان الاختصاص ليس من ناحية تصور في المادة وانها لا تصلح أن تكون سبباً لاعتصام الكثير ، بل من ناحية عدم قابلية المحل حيث ان المعتصم في نفسه غير قابل للاعتصام بسبب محارجي .

وبما ان الكثير معتصم في نفسه فيستحيل ان يقبل الاعتصام ثانياً بسبب محارجي كالمادة ، واحتمال ان عدم الافعال ماء البثر بالملاقاة انما هو من ناحية اعتصامه في نفسه كما هو مقتضى صدر الصحیحة لا من ناحية وجود المادة فيه مدفوع بأن هذا الاحتمال خلافت الارتكاز حيث ان العرف لا يرى بالمناسبات الارتكازية خصوصية في ماء البثر بها يمتاز عن غيره

مع قطع النظر عن وجود المادة فيه فامتيازها عن غيره الماء هو بوجودها ،  
ومن هنا قلنا ان المتفاهم العرفي من الصحيحة ان سبب اعتصامه انما  
هو المادة :

وعلى الجملة ان احتمال دحل خصوصية عنوان البئر في اعتصامه في  
نفسه غير محتمل جزماً : ضرورة ان العرف لا يرى فرقاً بين الماء الموجود  
في باطن الأرض كالبئر والموجود في سطحها مع فحس النظر عن المادة ،  
فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان التعليل في الصحيحة وان فرضنا انه  
مسوق ابتداء لبيان ازالة النجاسة عن ماء البئر بعد زوال التغير الا ان العرف  
يرى بالمناسبات الارتكازية ان سببية المادة لطهارته وازالة النجاسة عنه  
الماء هي من آثار سببيتها لاعتصامه ، ولازم ذلك ان التعليل فيها مطلقاً  
بحسب مقام اللب والواقع راجع إلى اعتصامه وعدم انفعاله بالملاقاة كما هو  
محط البحث والنظر وان كان بحسب ظاهر القضية راجعاً إلى ارتفاع النجاسة  
عنه ، وعليه فلا يبقى مجال للتزاع في ان التعليل راجع الى اعتصامه أو  
الى ارتفاع النجاسة عنه .

ومن ضوء ما بيناه من للنكتة يظهر خطأ ما قيل من أن التعليل اذا  
افترضنا أنه راجع إلى بيان ازالة النجاسة دون الاعتصام قابل للتقييد بالكثير  
نظراً الى انه باطلاه حينئذ يشمل ما اذا كان ماء البئر قليلاً ، وبه نكتة ان  
الرفع يستلزم أولوية الدفع بالمناسبة الارتكازية العرفية يدل على اعتصامه  
أيضاً : أو قل : ان سببية المادة لازالة النجاسة عنه يستلزم سببيتها لاعتصامه  
وعدم انفعاله بالملاقاة بالأولوية باعتبار ان الدفع امون من الرفع حرفاً .  
وعلى هذا فلا مجال يعارض اطلاقه مع اطلاق ما يدل على انفعال الماء  
القلييل بالملاقاة ، فان مقتضي اطلاق التعليل بلحاظ النكتة المزبورة ان الماء  
القلييل اذا كان له مادة لا ينفع بالملاقاة فيكون معارضاً لما دل على انفعاله



ولا يكون أخص منه ، فعندئذ يمكن تقييد اطلاق التعليل بخصوص الكثير يعني ان مطهريه المادة تختص بما اذا كان الماء في نفسه كثيراً : والسبب في خطأ ذلك ان هذا التقييد مضافاً الى انه خلاف الارتكاز جزماً حيث ان المرتكز حرفاً بمناسبة الحكم والموضوع انه لا فرق في مطهريه المادة بين كون الماء كثيراً في نفسه وكونه قليلاً ولا يرون للكثرة أية دخل في المطهريه . أو قل : ان العرف بمقتضى المناسبات الارتكازية يرون الملازمة في مطهريه المادة بين كون الماء المطهر ( بالفتح ) كثيراً في نفسه وكونه قليلاً فلا يمكن التفكيك بينهما في نظرهم ان ذلك التقييد انما يمكن فيما اذا لم يكن ارتفاع النجاسة عنه بالمادة من آثار سببها للاعتصامه واما إذا كان من آثارها كما استظهرناه بمقتضى الفهم العرفي فلا يمكن هذا التقييد ، لما عرفت من أن سببها للاعتصام تختص بخصوص القليل حيث لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة فيكون اخص مطلقاً من دليل انفعال القليل .

وبكلمة أخرى ان للمادة أثرين (الأول) كونها سبباً للاعتصام (الثاني) كونها سبباً لارتفاع النجاسة ودليل انفعال الماء القليل انما يكون معارضاً للتعليل باعتبار أثرها الأول دون أثرها الثاني كما هو ظاهر وقد عرفت انه بهذا الاعتبار أي باعتبار أثرها الأول اخص منه مطلقاً فلا محالة يخصصه بغير مورده :

وأما ان كان الاستدلال فيها بلحاظ صدر الصحيحة مع قطع النظر عن التعليل الوارد في ذيلها نظراً الى انه لا مانع من الاستدلال به على طهارة ماء البئر وعدم الفعالة بالملاقاة ولو كان قليلاً فهو حينئذ لا محالة يكون معارضاً بالعموم من وجهه مع ما دل على انفعال الماء القليل سواء اكان راكداً أو متحركاً ويتعين عندئذ تقديم اطلاق صدر الصحيحة على اطلاق

دليل الانفعال في مورد الالتقاء والاجتماع بنكتة اننا اذا قدمنا الصدر فلا يلزم منه الغاء عنوان الماء القليل عن الموضوعية للإنفعال رأساً ، بل يلزم منه تضيق دائرة دليل الانفعال وتقييده بغير ماء البثر ، وهذا لا مانع منه :  
واما اذا عكسنا الأمر وقدمنا اطلاق دليل الفعال الماء القليل على صدر الصحيحة فهو يستلزم الغاء عنوان البثر عن الموضوعية للاعتصام رأساً حيث لا يكون عندئذ فرق بين ماء البثر وغيره من المياه أصلاً ، فان اعتصام الجميع انما هو بالكثرة وببلوغه حد الكبر ، فاذا أصبح اخذ عنوان ماء البثر في الصحيحة الغواً محضاً ، وحيث انه لا يمكن بمقتضى الارتكاز العرفي لاستلزامه حمل كلام الحكيم على اللغو فلا محالة يكون قرينة على تقديم الصحيحة على دليل الانفعال .

وثاليتها ما دل على طهارة بول الطير وخرثه مطلقاً ولو كان غير مأكول اللحم كقوله ( ع ) في معبرة أبي بصير ( كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرثه ) معارض بما دل على نجاسة بول غير المأكول مطلقاً ولو كان طيراً ، ومورد التعارض والالتقاء بينها هو البول من الطير غير المأكول ففي مثل ذلك لا يهد من تقديم دليل طهارة بول الطير وخرثه على دليل نجاسة بول مالا يؤكل لحمه حيث ان العكس يؤدي الى الغاء عنوان الطير المأخوذ في موضوع دليل الطهارة ، نظراً الى أن الحكم بتقيده حينئذ بما اذا كان الطير مجل الاكل :

ومن الواضح ان مرد ذلك الى الغاء عنوان الطير رأساً وجعل الموضوع للطهارة عنواناً آخر - وهو عنوان ما يؤكل لحمه - وهو قد تكون طيراً وقد يكون غيره ، وهذا بخلاف ما لو قيد دليل نجاسة بول غير المأكول بما اذا لم يكن طيراً ، اذ غاية ما يلزم هو رفع اليد عن اطلاق موضوعيته للنجاسة .



ومن الطبيعي انه كلما دار الأمر بين رفع اليد عن اطلاق موضوعية عنوان للحكم ورفع اليد عن أصل موضوعيته له رأساً بتعين الأول بنظر العرف ، وما نحن فيه كذلك ، فان تقديم دليل نجاسة بول مالا يؤكل لحمه على دليل طهارة بول الطير يستلزم الغاء عنوان الطير المأخوذ في موضوع الطهارة رأساً ، وأما العكس فلا يستلزم الا تقييد اطلاق موضوعية عنوان هبر المأكول للنجاسة ، وهذا أخف مؤنة من الأول بمقتضى لهم العرف وارتكازهم .

والنتيجة في نهاية المطاف هي ان المفهوم ان كان حاكماً على المنطوق فلا شبهة في تقديمه عليه وان كانت النسبة بينها عموماً من وجه ، وكذا لا شبهة في تقديمه عليه اذا كان تقديم المنطوق عليه موجباً لالغاء العنوان المأخوذ في موضوع الحكم فيه رأساً دون العكس ، وأما اذا لم يكن هذا ولا ذاك فلاهد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض ان كانت وإلا فالحكم هو التساقط على تفصيل يأتي في مبحث التعادل والترجيح :

وأما لو كانت النسبة بينها عموماً وخصوصاً مطلقاً فلاشبهة في تقديم الخاص على العام حيث انه يكون بنظر العرف قرينة على التصرف فيه ، ومن المعلوم ان ظهور القرينة يتقدم على ظهور ذبها وان افترض ان ظهورها بالاطلاق ومقدمات الحكمة وظهور ذلك بالوضع ، كما اذا افترضنا ورود دليل يدل بالوضع على ان كل ماء طاهر لا يتفاعل بالملاقاة الا اذا تغير لونه أو طعمه أو ريحه ، فانه مع ذلك لا يقاوم مفهوم روايات الكر على الرخم من أن دلالاته على انفعال الماء القليل بالملاقاة بالاطلاق ومقدمات الحكمة . الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان حال التعارض بين المفهوم والمنطوق بعينه حاله بين المنطوقين من دون تفاوت في الهين أصلاً .

## تعقب الاستثناء للجملات

إذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة فهل الظاهر هو رجوعه إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة أو لا ظهور له في شيء منهما فيه وجوه بل أقوال :

ذكر المحقق صاحب الكفاية ( قدس ) بقوله : والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أي حال ، ضرورة أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة ، وكذا في صحة رجوعه إلى الكل وإن كان المترأى من صاحب المعالم ( ره ) حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه إليه أنه محل الإشكال والتأمل ، وضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً وكان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا إشكال ، وتعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً ، وبذلك يظهر أنه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة وإن كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير .

نعم غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول إلا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تبعداً لا من باب الظهور فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعياً ، لا ما إذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة فانه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع



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

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

والثاني كقولنا ( زيد عادل ) و ( زيد متكلم ) فالصور ثلاث ( الأولى ) :  
أن يكون تعددها بتعدد الموضوع فحسب . ( الثانية ) أن يكون تعددها  
بتعدد المحمول كذلك ( الثالثة ) أن يكون تعددها بتعدد الموضوع  
والمحمول معاً .

أما الصورة الأولى فإن لم يتكرر فيها عقد الحمل كما إذا قيل :  
( أكرم العلماء والأشرف والسادة إلا للفاسق منهم ) أو قيل ( أكرم  
الفقهاء والأصوليين والمتكلمين إلا من كان فاسقاً منهم ) فالظاهر بل  
لاشبهة في رجوع الاستثناء إلى الجميع حيث ان ثبوت الحكم الواحد لهم  
جميعاً قرينة عرفاً على ان الجميع موضوع واحد في مقام اللحاظ والجعل  
وان كان متعدداً في الواقع ، والتكرار لا يخلو من أن يكون لتكثفه فيه أو  
لعدم وضع لفظ للجامع بين الجميع . وان شئت قلت : ان القضية في مثل  
ذلك وان كانت متعددة صورة إلا انها في حكم قضية واحدة قد حكم فيها  
بحكم واحد - وهو وجوب اكرام كل فرد من الطوائف الثلاث الا الفاسق  
منهم - فمرد هذه القضية بنظر العرف إلى قولنا ( اكرم كل واحد من  
هذه الطوائف الثلاث الا من كان منهم فاسقاً .

وأما اذا كرر فيها عقد الحمل كما إذا قيل ( اكرم العلماء والأشرف )  
و ( اكرم الشيوخ إلا الفاسق منهم ) فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى  
خصوص الجملة المتكررة فيها عقد الحمل وما بعدها من الجمل لو كانت  
لأن تكرار عقد الحمل في الكلام قرينة بنظر العرف على أنه كلام آخر  
متصل مما قبله من الجملات ، وبذلك يأخذ الاستثناء مجمله من الكلام  
فيحتاج تخصيص الجملات السابقة على الجملة المتكرر فيها عقد الحمل إلى  
دليل آخر ، وحيث أنه مفقود على الفرض فلا مالم من التمسك بأصالة  
الصوم في تلك الجملات .



ودعوى انها داخلة في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ،  
ومعه لا يتمد لما ظهور في العموم حتى يتمسك به مخاطبة جداً وذلك لأن  
كبرى احتفاف الكلام بذلك الما هي فيما إذا صبح اعتماد المتكلم عليه وان  
كان مشته المراد عند المخاطب والسامع كلفظ الفاسق مثلا إذا افترضنا  
أنه مجمل عند المخاطب فلا يعلم أنه موضوع لخصوص مرتكب الكبائر او  
للهم منه ومن الصفات ، فانه إذا ورد في كلام المولى مقترناً بعام أو مطلق  
كقوله : ( اكرم العلماء إلا الفساق منهم ) فلا محالة يكون مانعاً عن  
انعقاد ظهوره في العموم لدخوله في الكبرى المتقدمة حيث أنه يصح للمتكلم  
أن يعتمد عليه في بيان مراده الواقعي ، ومعه لا يتمد لكلامه ظهور في  
العموم حتى يتمسك به .

فالنسبة ان مورد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية انما هي موارد  
اجماله واشتباه المراد منه للسامع ، وهذا بخلاف المقام حيث لا اجمال في  
الاستثناء في مفروض المسألة ، فانه ظاهر في رجوعه الى خصوص الجملة  
المذكورة فيها عقد الحمل ، وما بعدها من الجمل لو كانت دون الجمل  
السابقة عليها ، فاذا لا مانع من انعقاد ظهورها في العموم والتمسك به .  
وعلى الجملة فلو أراد المولى اخصيص الجميع ، ومع ذلك قد اكتفى  
في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الحمل في البين لكان  
مغسلاً ببيانه حيث ان الاستثناء المزبور ظاهر بمقتضى الفهم العربي الى  
خصوص ما يتكرر فيه عقد الحمل وما بعده دون ما كان سابقاً عليه ، ومعه  
لا موجب لرجوعه الى الجميع ، فاذا كيف يكون المقام داخلاً في تلك الكبرى .  
نعم لو كان الاستثناء مجملاً وغير ظاهر لا في رجوعه الى خصوص  
ما يتكرر فيه عقد الحمل وما بعده ولا إلى الجميع وكان صالحاً لرجوعه الى  
كل منها لكان المقام داخلاً فيها لا محالة .

وأما الصورة التالية : - وهي ما اذا كان تعدد القضية بتعدد المحمول  
فحسب - فان كان الموضوع فيها غير متكرر كما في مثل قوله تعالى :  
« والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة  
ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا » فالظاهر  
هو رجوع الاستثناء إلى الجميع نظير ما إذا قال المولى لعبيده ( بع كتيبي  
وأمرها وأجرها إلا ما كان مكتوباً على ظهره أنه مخصوص لي ) فإنه  
ظاهر في رجوعه إلى الجميع ولا شبهة في هذا الظهور . والوجه فيه واضح  
وهو رجوع الاستثناء إلى الموضوع حيث انه يوجب تضيق دائرته وتخصيصه  
بصفة خاصة .

وعليه فبطبيعة الحال يكون استثناء من الجميع ، ويدل بمقتضى  
الأرتكاز العرفي ان هذه الأحكام المتعددة ثابتة لهذه الحصة دون الأعم ،  
مثلا لو قال المولى ( اكرم العلماء واضلهم وجالسهم إلا الفساق منهم )  
فلا يشك أحد في رجوع هذا الاستثناء إلى العلماء وتخصيصهم بخصوص  
العدول وان هذه الأحكام ثابتة لهم خاصة دون الأعم منهم ومن الفساق .  
وعلى الجملة فالقضية في المقام وان كانت متعددة بحسب الصورة إلا  
انها في حكم قضية واحدة فلا فرق فيما ذكرناه بين أن تكون القضية واحدة  
حقيقة وان تكون متعددة صورة ، فانها في حكم الواحدة ، والتعدد انما  
هو من جهة عدم تكامل القضية الواحدة لبيان الأحكام المتعددة .

فالنتيجة أنه لا شبهة في رجوع الاستثناء إلى الجميع في هذا الفرض  
وأما إذا تكرر الموضوع فيها ثانياً كما في مثل قولنا ( اكرم العلماء وأضلهم  
وجالس العلماء إلا الفساق منهم ) فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص  
الجملة المتكررة فيها عقد الوضع وما بعدها من الجمل ان كانت ، والسبب  
فيه هو ان تكرار عقد الوضع قرينة هرفاً على قطع الكلام عما قبله ، وبذلك



يأخذ الاستثناء محله من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة المتكررة فيها عقد الوضع إلى دليل آخر وهو ممتنود على الفرض .  
فالتنتيجة انه يختلف الحال بين ما إذا لم يكرر الموضوع أصلاً وانما كثر الحكم لحسب ، وما اذا كثر الموضوع أيضاً ، فعلى الأول يرجع الاستثناء الى الموضوع المذكور في الجملة الأولى فيوجب تخصيصه بالاضافة إلى جميع الأحكام الثابتة له ، وعلى الثانية يرجع إلى ما أعيد فيه الموضوع وما بعده على تفصيل تقدم في ضمن البحوث السابقة .

وعليه فلا مانع من جواز التمسك بالعموم في الجملة الأولى ، وكذا التباية إذا كان ما أعيد فيه الموضوع هو الجملة الثالثة وهكذا ، لما عرفت من ظهور رجوع الاستثناء إليه دون ما سبقه من الجمل ، ومعه لا محالة تكون أصالة العموم محكمة . وأما ما قبل : من اختلافها بما يصلح للقربنية ومعه لا يتعقد الظهور لما في العموم فقد عرفت خطأه وان المقام غير داخل في هذه الكبرى كما عرفت بشكل موسع .

وأما الصورة الثالثة - وهي ما اذا تعددت القضية بتعدد الموضوع والمحمول معاً - فيظهر حالها مما تقدم يعني ان الاستثناء فيها أيضاً يرجع إلى الجملة الأخيرة دون ما سبقها من الجملات لعين ما عرفت حرفاً بحرف .

### ( تخصيص الكتاب بخبر الواحد )

والظاهر أنه لا خلاف بين الطائفة الامامية في جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد فيما تعلم ، والمخالفة في المسألة لما هو العامة : وهم بين من أنكر تخصيصه به مطلقاً ، وبين من فصل تارة بما اذا خصص العام الكتابي بمخصص قطعي قبله ، وما اذا لم يخصص به كذلك فقال

بالجواز على الأول دون الثاني ولعل وجهه هو تخيل ان التخصيص يوجب التجوز في العام فاذا صار العام مجازاً بعد التخصيص جاز تخصيصه ثانياً بخبر الواحد نظراً الى أن التخصيص الثاني لا يوجب شيئاً زائداً على ما فعله فيه التخصيص الأول ، وعليه فلا مانع منه وفيه ما عرفت من ان التخصيص لا يوجب التجوز في العام . وثارة أخرى بين المخصص المفصل والمنفصل فقال بالجواز في الأول دون الثاني ، ولعل وجهه هو أن الأول لا يوجب التجوز في العام دون الثاني : وفيه ما مر من أن التخصيص مطلقاً لا يوجب التجوز فيه . ومنهم من ترقفت في المسألة وهو البافلاني . فالنتيجة ان هذه الأقوال منهم لا تفرق على أساس صحيح .

والتحقيق هو ما ذهب اليه علمائنا قدس الله أسرارهم من جواز تخصيصه بخبر الواحد مطلقاً ، والسبب في ذلك هو اننا اذا أثبتنا حجية خبر الواحد شرعاً بدليل قطعي فبطبيعة الحال لا يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو اطلاقه به الا رفع اليد عنه بالقطع لفرض اننا نقطع بحجيته . وبكلمة أخرى ان الثاني انما هو بين عموم الكتاب وسند الخبر ، ولاتناني بينه وبين دلالاته لتقدمها عليه بمقتضى فهم العرف حيث انها تكون قرينة عندهم على التصرف فيه ،

ومن الواضح انه لا تنافي بين ظهور القرينة وظهور ذبيها ، وعلى هذا فاذا أثبتنا اعتبار سنده شرعاً بدليل فلا محالة يكون مخصصاً لعمومه أو مقيداً لاطلاقه ، ولا يكون مرد هذا الى رفع اليد عن سند الكتاب حتى لا يمكن ضرورة انه لا تنافي بين سنده وبين الخبر لا سنداً ولا دلالة وانما التنافي كما عرفت بين دلالاته على العموم أو الاطلاق وبين سند الخبر ، وأدلة اعتبار السند حاكمة عليها ورافعة لموضوعها - وهو الشك في ارادة العموم - حيث أنه بعد اعتباره سنداً مبين لما هو المراد من الكتاب في نفس الأمر



والواقع فيكون مقدماً عليه وهذا واضح

والنما الكلام في عدة من الشبهات التي توهمت في المقام :

منها ان الكتاب قطعي السند والخبر ظني السند فكيف يجوز رفع اليد عن القطعي بالظني . ويرده ما عرفت الآن من أن القطعي انما هو سند الكتاب وصدوره بألفاظه الخاصة ، والمفروض ان الخبر لا يتأني سنده أصلاً لا بحسب السند ولا بحسب الدلالة وأما دلالة على العموم أو الاطلاق فلا تكون قطعية ، ضرورة اننا نحتمل عدم ارادته تعالى للعموم أو الاطلاق من عمومات الكتاب ومطلقاته ، ومع هذا الاحتمال كيف يكون رفع اليد عنه من رفع اليد عن القطعي بالظني فلو كانت دلالة الكتاب قطعية لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر ، بل لاهد من طرحه في مقابلها . وعلى الجملة فحجبة أصالة الظهور انما هي ببناء العقلاء .

ومن المعلوم ان بنائهم عليها انما هو فيما إذا لم تقم قرينة على خلافها وإلا فلا بناء منهم على العمل بها في مقابلها ، والمفروض أن خبر الواحد بعد اعتباره وحجيته يصلح أن يكون قرينة على الخلاف جزماً من دون فرق في ذلك بين أن يكون مقطوع الصدور أو مقطوع الاعتبار وقد جرت على ذلك السيرة القطعية العقلية .

ومن الطبيعي أن عمومات الكتاب أو مطلقاته لا تمتاز عن بقية العمومات أو المطلقات من هذه الناحية أصلاً ، بل حالها حالها . فالتبعية ان رفع اليد عن عموم الكتاب أو اطلاقه بخبر الواحد ليس من رفع اليد عن القطعي بالظني .

ومنها : أنه لا دليل على اعتبار خبر الواحد الا الاجماع وبما أنه دليل لبي فلا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن منه ، والمقدار المتيقن هو ما اذا لم يكن الخبر على خلاف عموم الكتاب أو اطلاقه والا فلا يقين بتحقيق الاجماع

على اعتباره في هذا الحال ، ومعه كيف يجوز رفع اليد به عنه . ويرد عليه ان عمدة الدليل على اعتبار الخبر الما هو السيرة القطعية من العقلاء لا الاجماع بما هو الاجماع ، وقد عرفت ان بنائهم على العمل بالعموم أو الاطلاق الما هو فيما اذا لم يقم خبر للواحد على خلافه حيث أنه يكون ينظرهم قرينة على التصرف فيه .

ومنها : الأخبار الدالة على المنع من العمل بما خالف كتاب الله وان ماخالفه فهو زحرف أو باطل أو اضر به على الجدار أو لم أقله مما شاكل ذلك ، وهذه الأخبار تشمل الأخبار المخالفة لعمومات الكتاب ومطلقاته أيضاً ، وعليه فكيف يمكن تخصيصها أو تقييدها بها .

والجواب عن ذلك هو ان الظاهر بل المقطوع به عدم شمول تلك الأخبار للمخالفة البدوية كمخالفة الخاص للعام والمقيد للمطلق وما شاكلها والنكتة فيه ان هذه المخالفة لا تعد مخالفة عند العرف حيث انهم يرون الخاص قرينة على التصرف في العام والمقيد قرينة على التصرف في المطلق . ومن الطبيعي أنه لا مخالفة عندهم بين القرينة وذبحها ، وعليه فالمراد من المخالفة في تلك الأخبار هو المخالفة بنحو التهاين للكتاب أو العموم والخصوص من وجه حيث ان هذه المخالفة تعد مخالفة عندهم حقيقة وتوجب تحيرهم في مقام العمل .  
ويدل على ذلك أمران :

الأول : انا نقطع بصدور الأخبار المخالفة لعموم الكتاب أو اطلاقه من النبي الاكرم (ص) والائمة الأطهار عايهم السلام بداهة كثرة صدور المخصصات والمقيدات عنهم (ع) لعموماته ومطلقاته فلو كان مثل هذه المخالفة مشمولاً لتلك الروايات فكيف يمكن صدورها عنهم (ع) .

الثاني : ان في جعل موافقة الكتاب من مرجحات تقديم أحد الخبرين



أحدهما محرراً بالوجدان والآخر بالأصل فبضم الوجدان إلى الأصل يلتزم الموضوع المركب فيترب عليه أثره ، كما إذا كان وجود زيد محرراً بالوجدان وشك في وجود عمرو واله باق أو مات فلا مانع من استصحاب بقائه وعدم موته ، وبذلك يحرز كلا فردي الموضوع ، حيث ان الموضوع ليس إلا ذات وجودي زيد وعمرو من دون دهل عنوان انتزاعي آخر فيه وإلا فخرج عن محل الكلام ، فان محل الكلام في الموضوعات المركبة دون البسيطة على أنه لا يمكن احراز ذلك العنوان الانتزاعي البسيط بالأصل : وأما إذا كان من قبيل الثاني فتارة يكونا عرضيين لموضوع واحد كعدالة زيد مثلاً وعلمه ، حيث انها قد أخذت في موضوع جواز التقليد يعني ذات وجودي العدالة والعلم ، ومعنى أخذتها في الموضوع كذلك هو انه اذا وجد العلم له في زمان كان عادلاً في ذلك الزمان فقد تحقق الموضوع بكلا جزئيه ، حيث لم يؤخذ في موضوعه ماعدا ثبوتها وتحققها في زمان واحد من دون أخذ عنوان آخر فيه من التقارن وغيره ، والمفروض ان احدهما لا يتوقف على الآخر ولا يكون نعتاً له وان كان كل واحد منهما نعتاً لموضوعه ومحتاجاً اليه ، فحال الجوهريين المأخوذين في الموضوع فلا فرق بينهما وبين هذين العرضيين من هذه الناحية أصلاً ، وعليه فمرة يكون كل منهما محرراً بالوجدان كما اذا ثبت كل من علمه وعدالته بالعلم الوجداني ومرة أخرى يكون كل منهما محرراً بالتعبد كما اذا ثبت كل منهما بالبيئنة مثلاً أو بالأصل أو أحدهما بالبيئنة والآخر بالأصل ، ومرة ثالثة يكون أحدهما محرراً بالوجدان والآخر محرراً بالتعبد كما اذا كان علمه ثابتاً بالوجدان وعدالته بالبيئنة أو بالأصل ، وبضم الوجدان إلى الأصل يلتزم الموضوع المركب فيترب عليه أثره - وهو جواز التقليد أو نحوه : وأخرى يكونا عرضيين لموضوعين في الخارج كإسلام الوارث مثلاً وموت المورث

لما عرفت من اننا لو قلنا بالشمول المزبور فمع ذلك لا يلزم الغناء الخبر بالمرّة ، بل له موارد كثيرة لا بد من العمل به في تلك الموارد من دون كون العمل به فيها مخالفاً للكتاب بوجه .

ومنها : لو جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه به أيضاً حيث انه قسم من التخصيص وهو التخصيص بحسب الا زمان فلا فرق بينهما إلا في أن التخصيص المصطلح تخصيص بحسب الافراد العرضية وذلك تخصيص بحسب الافراد الطولية :

ومن الطبيعي ان مجرد هذا لا يوجب الحكم بجواز الأول وامتناع الثاني فلو جاز الأول جاز الثاني أيضاً مع أنه ممتنع جزماً فيكون هذا شاهداً على امتناع الأول كالثاني . وفيه ان الاجماع قد قام من الخاصة والعامة على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد ، وهذا الاجماع ليس اجماعاً تعديلاً ، بل هو من صفريات الكبرى المسلمة وهي ان الشيء اللغوي من جهة كثرة ابتلاء الناس به لو كان لبان واشتهر ولكنه لم يشتهر فيكشف عدم وجوده ، والنسخ من هذا القبيل فانه لو كان جائزاً بخبر الواحد لبان واشتهر بين العامة والخاصة بحيث يكون غير قابل للانكار فمن عدم اشتهاره بين المسلمين أجمع يكشف كسفاً قطعاً عن عدم وقوعه وانه لا يجوز نسخ الكتاب به فلو دل خبر الواحد على نسخه لا بد من طرحه وحمله اما على كذب الراوي أو على خطائه أو سهوه كما هو الحال بالاضافة الى اثبات قرآنية القرآن حيث انها لا تثبت بخبر الواحد حتى عند العامة ولذا لا يثبت باخبار عمر الآبة : « الشيخ والشيخة اذا زنيا رجماً » لان اخباره بها داخل في خبر الواحد والقرآن لا يثبت به وانما يثبت بالخبر المتواتر عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ، وعليه فلا بد من حمله على أحد الوجوه الآتفة الذكر .



وعلى الجملة فالإتزام المسلمين أجمع بعدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد يكشف كشفاً جزئياً عن أن الأمر كذلك في عصر النبي (ص) والأئمة الأطهار (ع) والنكتة فيه هي التحفظ على صيانة القرآن : إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أنه لا مانع من تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد ، بل عليه صيرة الأصحاب إلى زمان الأئمة عليهم السلام .

### ( التخصيص والنسخ )

إذا ورد عام وخاص ودار الأمر بين التخصيص والنسخ ففيه صور : الأولى : أن يكون الخاص متصلاً بالعام ففي هذه الصورة لا يعقل النسخ حيث أنه عبارة عن رفع الحكم الثابت في الشريعة ، والمفروض أن الحكم العام في العام المتصل بالمخصص غير ثابت فيها ليكون الخاص رافقاً له ، بل لا يعقل جعل الحكم ورقه في آن واحد ودابل فارد . الثانية : أن يكون الخاص متأخراً عن العام ، ولكنه كان قبل حضور وقت العمل به ففي مثل ذلك هل يمكن أن يكون الخاص ناسخاً له ، فذكر بعض الاعلام أنه لا يمكن أن يكون ناسخاً . والنكتة فيه أنه لا يعقل جعل الحكم من المولى الملتفت إلى عدم تحققه وفعليته في الخارج بفعلية موضوعه ضرورة أنه مع علم المولى بالنتفاء شرط فعليته كان جعله لغواً محضاً حيث إن الفرض من جعله إنما هو صيرورته داعياً للمكلف نحو الفعل فإذا علم بعدم باورغه إلى هذه المرتبة لانتهاء شرطه فلا محالة يكون جعله بهذا الداعي لغواً فيستحيل أن يصدر من المولى الحكيم نعم يمكن ذلك في الأوامر الامتحانية حيث إن الفرض من جعلها

ليس بلوغها مرتبة الفعلية ، ولذا لا مانع من جعلها مع علم المولى بعتم قدرة المكلف على الامتثال نظراً إلى ان الغرض منها مجرد الامتحان وهو يحصل بمجرد انشاء الأمر فلا يتوقف على فعليته بفعلية موضوعه ، وهذا بخلاف الاوامر الحقيقية حيث انه لا يمكن جعلها مع علم الأمر بانتفاء شرطها وعدم تحققه في الخارج ، ولا يفرق في ذلك بين القضية الحقيقية والخارجية فكما ان جعل الحكم مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليته وامثاله في الخارج في القضية الحقيقية من اللغو الواضح ، كذلك جعله مع علمه بانتفاء شرط امثاله في الخارج في القضية الخارجية .

وعلى الجملة فجعل الأوامر الحقيقية التي يكون الغرض من جعلها إيجاد الداعي للمكلف نحو الفعل والايان بالمأمور به مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليتها وامثالها في الخارج لا محالة يكون لغوياً فلا يصدر من المولى الحكيم المثلث الى ذلك هذا .

وقد أورد عليه شيخنا الاستاذ ( قده ) بما البك نصه : ولكن للتحقيق ان ما ذكره في المقام المانثاً من عدم تمييز الأحكام القضائية الخارجية من أحكام القضايا الحقيقية ، وذلك لان الحكم المجمعول لو كان من قبيل الأحكام المجمعولة في القضايا الخارجية لصح ما ذكره واما إذا كان من قبيل الاحكام المجمعولة في القضايا الحقيقية الثابتة للموضوعات المقدر وجودها في الخارج كما هو الحال في أحكام الشريعة المقدسة فلا مانع من نسخها بعد جعلها ولو كان ذلك في زمان قليل كيوم واحد أو أقل ، لأنه لا يشترط في صحة جعله وجود الموضوع له أصلاً ، اذ المفروض أنه جعل على موضوع مقدر للوجود .

نعم اذا كان الحكم المجمعول في القضية الحقيقية من قبيل الموقنات كوجوب الصوم في شهر رمضان المجمعول على نحو القضية الحقيقية كان



لنسخه قبل حضور وقت العمل به كتنسخ الحكم المجمول في القضايا الخارجية قبل وقت العمل به فلا محالة يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أولاً حكماً مولوياً مجعولاً بداهي البعث أو الزجر :

وبالجملة إذا كان معنى النسخ هو ارتداد الحكم المولوي بانتهاء أمده فلا محالة يختص ذلك بالقضايا الحقيقية غير الموقنة وبالقضايا الخارجية والقضايا الحقيقية الموقنة بعد حضور وقت العمل بها ، وأما للقضايا الخارجية أو الحقيقية الموقنة قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل نعت النسخ بالحكم المجمول فيها من الحكم المنتفت والوجه في ذلك ظاهر :

نلخص ما أفاده ( قده ) في نقطة وهي : ان الحكم المجمول اذا كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الخارجية أو القضايا الحقيقية الموقنة لم يجوز نسخه قبل حضور وقت العمل به وإذا كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الحقيقية غير الموقنة جاز نسخه قبل ذلك وقد تعرض ( قدس سره ) لهذا التفصيل بعينه في مبحث أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه فلاحظ .

ويرد عليه أنه لا يتم باطلاله والسبب فيه ما عرفت من أنه لا يكفي في الأوامر الحقيقية مجرد فرض وجود موضوعها في الخارج مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليتها فيه ، ضرورة ان المولى على الرغم من هذا لم يجعلها بداهي البعث حقيقة لكان من اللغو الواضح فكيف يمكن صدوره منه مع التفاته إلى ذلك ، وقد مر آنفاً أنه لا يفرق في ذلك بين القضايا الحقيقية غير الموقنة ، والقضايا الحقيقية الموقنة . والقضايا الخارجية فكما ان الأمر مع علمه بانتفاء شرط امتثاله وعدم تمكن المكلف منه مستحيل في القسمين الأهميين ، فكذلك مستحيل في القسم الأول من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً ، ولا ندري كيف ذهب شيخنا الاستاذ ( قده )

الى هذا التفصيل ، مع أنه قد صرح في عدة موارد ان امتناع فعلية الحكم يستلزم امتناع جعله . هذا كله في الأوامر .

وأما النواهي فاذا علم المولى أنه لا يترتب أي أثر على جعل النهي خارجاً ولا يبلغ مرتبة الزجر لعلمه بانتفاء شرط فعليته فلا محالة يكون جعله نقواً فلا يصدر من المولى الحكيم المنتهت الى ذلك ، وأما اذا علم بأن جعل الحكم وتشريعه هو السبب لانتهاء موضوعه كما هو الشأن في جعل القصاص والديات والحدود حيث ان تشريع هذه الأحكام سبب لمنع المكلف وزجره عن ايجاد موضوعها في الخارج فلا مانع منه ، بل يكون تمام القرض من جعلها ذلك فكيف يعقل أن يكون مانعاً عنه .

فالتبعية في نهاية المطاف هي ان جعل الحكم مع العلم بانتفاء موضوعه وشرطه في الخارج لا يمكن من الحكيم المنتهت اليه من دون فرق في ذلك بين الأوامر والنواهي ، والقضايا الحقيقية والخارجية .

نعم اذا كان جعل الحكم وتشريعه في الشريعة المقدمة يكون سبباً لانتهاء موضوعه وشرطه فلا مانع منه كما عرفت .

الثالثة : أن يكون الخاص المتأخر وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام فهل مثل هذا الخاص يكون مخصصاً له أو ناسخاً فيه وجهان : فذهب جماعة الى الثاني يدعوى أن تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح ، وعليه فيتعين كونه ناسخاً لا مخصصاً ، ولكنهم وقعوا في الاشكال بالاضافة الى صومات الكتاب والسنة حيث ان مخصصاتها التي صدرت عن الأئمة الأطهار ( ع ) قد وردت بعد حضور وقت العمل بها ، ومع ذلك كيف يمكن الالتزام بتخصيصها بها ، والالتزام بالنسخ في جميع ذلك بعيد جداً بل نتطوع بطلاقه ، بداهة ان لازم ذلك هو نسخ كثير من الأحكام المجعولة في الشريعة القائمة ، وهذا في نفسه مما يقطع ببطلانه ، لامن لاحية ما قبل



من ان النسخ لا يمكن بعد زمن النبي الأكرم (ص) لانقطاع الوحي ، وذلك لأن الوحي وان انقطع بعد زمانه (ص) إلا انه لا مانع من أنه صلى الله عليه وآله ؛ أو كل بيانه إلى الأئمة الطاهرين (ع) كبيان صائر الأحكام ، بل من ناحية أن نسخ تلك الأحكام بتلك للكثرة في نفسها لا يناسب مثل هذه الشريعة الخالدة التي تجعل من قبل الله تعالى وأمر رسوله (ص) وأوصيائه (ع) بيانها ، ولأجل ذلك يقطع بخلافه .

ومن هنا قد قاموا بعدة محاولات للتفصي عن هذا الاشكال أحسنها ما ذكره صاحب الكفاية ( قدس ) تبعاً لشيخنا العلامة اللصاري ( قدس ) من ان هذه العمومات التي وردت مخصصاتها بعد حضور وقت العمل بها قد صدرت بأجمعها ضرباً للقاعدة يعني انها متكاملة للأحكام الظاهرية فيكون الناس مكلفين بالعمل بها مالم يرد عليها مخصص فاذا ورد المخصص عليها كان ناسخاً بالاضافة إلى الاحكام الظاهرية ومخصصاً بالاضافة إلى الارادة الجدية والاحكام الواقعية .

وقد ذكرنا في ضمن البحوث السابقة أن كون العموم مراداً بالارادة الاستعمالية لا يلزم كونه مراداً بالارادة الجدية ، كما ان كونه مراداً ظاهراً ضرباً للقانون والقاعدة لا يلزم كونه مراداً واقعاً وجداً .

وعليه فلا مانع من كون العموم في هذه العمومات مراداً ظاهراً ويكون الناس مأموراً بالعمل به في مقام الظاهر إلى أن يجيء المخصص له فاذا جاء فيكون مخصصاً بالاضافة إلى الارادة الجدية وناسخاً بالاضافة إلى الحكم الظاهري ،

ويرد عليه ان هذه العمومات لا تخلو من أن تكون ظاهرة في ارادة العموم واقعاً وجداً في مقام الاثبات والدلالة أو لا تكون ظاهرة فيه من جهة لاسبب قرينة على انها مرادة في مقام الظاهر وغير مرادة بحسب مقام الواقع

والجدد يعني أن القرينة تدل على أنها وردت ضرباً للقاعدة بالاضافة إلى الحكم الظاهري دون الواقعي .

ومن الطبيعي ان هذه القرينة تمنع عن انعقاد ظهورها في ارادة العموم واقماً وجرماً فعلى الاول يبقى اشكال قبج تأخير البيان عن وقت الحاجة بحاله ولا يندفع به الاشكال المزبور ، ضرورة انها على هذا الفرض ظاهرة في ارادة العموم واقماً ، والبيانات المتأخرة عنها الواردة بعد حضور وقت العمل بها على الفرض كاشفة عن عدم ارادة العموم فيها ، وهنا بعينه هو تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وعلى الثاني فلا ظهور لها في العموم في مقام الالتهات حتى يتمسك به ضرباً للقاعدة ، وعليه فلا يكون حجة في ظرف الشك . فالنتيجة ان ما ذكره صاحب الكفاية ( قده ) لدفع الاشكال المذكور لا يرجع إلى معنى صحيح ،

فالتحقيق في المقام أن يقال : ان قبج تأخير البيان عن وقت الحاجة انما هو لاحد أمرين لا ثالث لهما :

الاول : انه يوجب وقوع المكلف في الكلفة والمشقة من دون مقتضى لها في الواقع كما إذا افترضنا ان العام مشتمل على حكم الزامي في الظاهر ولكن كان بعض افراده في الواقع مشتملاً على حكم ترخيصي ، فانه لا محالة يوجب الزام المكلف ووقوعه بالاضافة الى تلك الافراد المباحة في المشقة والمكلفة من دون موجب ومقتضى لها ، وهذا من الحكيم قبج :

الثاني : أنه يوجب القاء المكلف في المفسدة أو يوجب تلويث المصلحة عنه كما إذا افترضنا ان العام مشتمل على حكم ترخيصي في الظاهر ، ولكن كان بعض افراده في الواقع واجباً أو محرماً ، فانه على الأول يوجب تلويث المصلحة الملزمة من المكلف ، وعلى الثاني يوجب لقاؤه في المفسدة ، وكلاهما قبج من المولى الحكيم .



ولكن من المعلوم ان هذا القبيح قابل للرفع ، ضرورة ان المصلحة الأخرى إذا اقتضت الفاء المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة عنه أو إلقاءه في الكلفة والمشقة فلا قبيح فيه أصلاً .

فاذا لا يكون قبيح تأخير البيان عن وقت الحاجة كقبيح الظلم ليستحيل انفكاكه عنه ، بل هو كقبيح الكلب يعني أنه في نفسه قبيح مع قطع النظر عن طرو أي عنوان حسن عليه .

فاذا افترضنا أن المصلحة تقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة وكانت أقوى من مفسدة تأخيره أو كان في تقديم البيان مفسدة أقوى منها فبطبيعة الحال لا يكون تأخيره عندئذ قبيحاً ، بل هو حسن ولازم كما هو الحال في الكلب ، فإن قبحه إنما هو في نفسه وذاته مع قطع النظر عن عروض أي عنوان حسن عليه .

فاذا فرضنا ان الجاه مؤمن في مورد يتوقف عليه لم يكن قبيحاً ، بل هو حسن يلزم العقل به ، وكذا حسن الصدق فإنه ذاتي بمعنى الاقتضاء وأنه صفة المؤمن كما في الكتاب العزيز ، ومع ذلك قد يعرض عليه عنوان ذو مفسدة موجب لانصافه بالقبيح كما إذا كان الصدق موجباً لقتل مؤمن أو ماشاكل ذلك ، فإن مثله لا محالة يكون قبيحاً عقلاً ومجرماً شرعاً ، فما لا ينفك عنه القبيح - هو الظلم - حيث انه علة تامة له فيستحيل تحقق عنوان الظلم في مورد بدون انصافه بالقبيح ، كما ان حسن العدل ذاتي بهذا المعنى أي بمعنى العلة التامة فيستحيل انفكاكه عنه .

فالنتيجة أن قبيح تأخير البيان عن وقت الحاجة بما انه ذاتي بمعنى الاقتضاء دون العلة التامة فلا مانع من تأخيره عن وقت الحاجة إذا اقتضته المصلحة الملزمة التي تكون أقوى من مفسدة التأخير أو كان في تقديم البيان مفسدة أقوى من مفسدة تأخيره ولا يكون عندئذ قبيحاً :

وبكلمة أخرى ان حال تأخير البيان عن وقت الحاجة في محل الكلام كحال تأخيره في أصل الشريعة المقدسة حيث ان بيان الأحكام فيها كان على نحو التدرج واحداً بعد واحد لمصلحة التسهيل على الناس ، نظراً الى أن بيالها دفعة واحدة عرفية يوجب المشقة عليهم وهي طبعاً توجب النشوة والاعراض عن الدين وعدم الرهبة اليه .

ومن الطبيعي ان هذا مفسدة تقتضي أن يكون بيانها على نحو التدرج ليرغب الناس اليه وهم ان متعلقاتها مشتملة على المصالح والمفاسد من الأول فتأخير البيان وتدرجيتها إنما هو لمصلحة تستدعي ذلك - وهي التسهيل على الناس ورغبتهم إلى الدين - ومن الواضح ان هذه المصلحة أقوى من مصلحة الواقع التي تفوت عن المكلف .

ومن هنا قد ورد في بعض الروايات ان أحكاماً بقيت عند صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف وهو (ع) بعد ظهوره بين تلك الأحكام للناس ، ومن المعلوم ان هذا التأخير إنما هو لمصلحة فيه أو للمصلحة في البيان وما نحن فيه كذلك حيث أنه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة عند اقتضاء المصلحة ذلك أو كان في تقديم البيان مفسدة ملزمة ولا يفرق في ذلك بين تأخيره عن وقت الحاجة في زمان قليل كساعة مثلاً أو أزيد فإنه إذا جاز تأخيره لمصلحة ساعة واحدة جاز كذلك سنين متطاولة ضرورة ان قبحة لو كان كقبح الظلم لم يجز تأخيره أبداً حتى في آن واحد لاحتحالة صدور التبيح من المولى الحكيم .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي انه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كانت فيه مصلحة مقتضية لذلك أو كانت في تقديمه مفسدة مائة منه :

وعلى ضوء هذه النتيجة يتبين كون الخاص المتأخر الوارد بعد حضور



وقت العمل بالعام مخصصاً لا ناسخاً ، وعليه فلا اشكال في تخصيص عومات الكتاب والسنة الواردة في عصر النبي الأكرم (ص) بالمخصصات الواردة في عصر الائمة الاطهار (ع) حيث ان المصلحة تقتضي تأخيرها عن وقت الحاجة والعمل أو كانت في تقديمها مفسدة لازمة تمنع عنه .

الصورة الرابعة ما اذا ورد العام بعد الخاص وقبل حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يتعين كون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر حيث انه لا مقتضى للنسخ هنا أصلاً وإلا لزم كون جعل الحكم لغواً عمداً وهو لا يمكن من المولى الحكيم على ما تقدم تفصيله .

الصورة الخامسة : ما إذا ورد العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يقع الكلام في ان الخاص المتقدم مخصص للعام المتأخر أو ان العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم ، وتظهر الثمرة بينهما حيث أنه على الأول يكون الحكم المجمول في الشريعة المقدسة هو حكم الخاص دون العام ، وعلى الثاني ينتهي حكم الخاص بعد ورود العام فيكون الحكم المجمول في الشريعة المقدسة بعد وروده هو حكم العام .

ذكر المحقق صاحب الكفاية ( قدس ) ان الأظهر أن يكون الخاص مخصصاً وأفاد في وجه ذلك ان كثرة التخصيص في الاحكام الشرعية حتى اشتهر ما من عام إلا وقد نخص ولذرة النسخ فيها جداً أوجبنا كون ظهور الخاص في الدوم والاستمرار وان كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة أقوى من ظهور العام في العموم وان كان بالرخص ، وعليه فلا مناص من تقديمه عليه هذا .

وأورد عليه شيخنا الانصاري ( قدس ) بما ملخصه : ان دلائل الحكم يستحيل أن يكون متكفلاً لاستمرار ذلك الحكم ودوامه أيضاً ، ضرورة ان استمرار الحكم في مرتبة متأخرة عن نفس الحكم فلا بد من فرض

حاجة اليه :

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

فالنسبة ، ان ما ذكرناه سار في جميع الامور المتلازمة وجوداً سواء أكانت من قبيل اللازم والملزوم أم كانت من قبيل المتلازمين للزوم ثالث فان تقييد المأمور به بأحدهما يفني عن تقييده بالآخر ، كما ان الأمر يفني عن الأمر بالآخر . وعليه فلا معنى لاطلاق المأمور به بالاضافة اليه فان اطلاقه بحسب مقام الواقع والثبوت غير معقول ، لفرض تقييده به قهراً ، ولما اطلاقه بحسب مقام الاثبات فانه لغو ، وكذلك تقييده به في هذا المقام ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان عدم النعمي ملازم لعدم المحمول ، وعليه فتقييد موضوعي العام بعدم كونه متصفاً بعنوان الخاص



أفراده العرضية يعني كلما ينطبق عليه عنوان الخمر في الخارج سواء أكان متخذاً من العنب أو التمر أو ما شاكل ذلك فالقضية تدل على حرمة شربه كذلك يدل عليه بالاضافة إلى افراده الطولية يعني بحسب الازمان . لاطلاق المتعلق والموضوع وعدم تقييده بزمان خاص دون زمان ، مع كون المتكلم في مقام البيان .

وان شئت قلت : أن المتكلم كما يلاحظ الاطلاق والتقييد بالاضافة الى الافراد العرضية وهذا يعني أنه تارة يقيد المتعلق بمحصة خاصة منه ككونه متخذاً من العنب مثلاً ، واخرى لا يقيد بها فيلاحظه مطلقاً ومرفوضاً عنه القيود بشئ اشكالها فعندئذ لا مانع من التمسك باطلاقه لاثبات الحكم لجميع ما ينطبق عليه كذلك يلاحظ الاطلاق والتقييد بالاضافة الى الافراد الطولية يعني تارة يقيد بزمان خاص دور آخر ، واخرى لا يقيد به فيلاحظه مطلقاً بالاضافة الى جميع الأزمنة ، فعندئذ بطبيعة الحال يدل على دوام الحكم واستمراره من جهة الاطلاق ومقدمات الحكمة فيتمسك به في كل زمان يشك في ثبوت الحكم له ، فاذا ما أفاده صاحب الكفاية ( قد ه ) من أن الخاص يدل على الدوم والاستمرار بالاطلاق فلهي غاية الصحة والمثانة من هذه الناحية

نعم يرد على ما أفاده ( قد ه ) من ان الخاص يتقدم على العام وان كانت دلالة على الدوام والاستمرار بالاطلاق ومقدمات الحكمة ودلالة العام على العموم بالوضع ، والسبب فيه هو انه لا يمكن الحكم بتقديم الخاص على العام في هذه الصورة حيث ان العام يصلح أن يكون بياناً على خلاف الخاص ، ومعه كيف تجرى مقدمات الحكمة فيه .

وبكلمة أخرى : ان دلالة الخاص على الدوام والاستمرار تتوقف على جريان مقدمات الحكمة ، ومن الطبيعي ان عموم العام بما أنه مستند

إلى الوضع ملتح عن جريانها ، فإذا كيف يحكم بتقديم الخاص عليه ، وكثرة التخصيص وندرة النسخ فيها إذا دار الأمر بينهما لا توجبان إلا اللزوم بالتخصيص ولا أثر له أصلاً ، على أن فيما نحن فيه لا يدور الأمر بينهما حيث أن الخاص هنا لا يصلح أن يكون مخصصاً للعام ، فإن صلاحيته للتخصيص تتوقف على جريان مقدمات الحكمة وهي غير جارية على الفرض - فمما يؤكد بطبيعة الحال تقدم العام على الخاص فيكون ناسخاً له . ولكن هذا الذي ذكرناه إنما يتم في الأحكام الصادرة من المولى العرفي ، فإنه إذا صدر منه خاص ثم صدر عام بعد حضور وقت العمل به فلا محالة يكون العام مقدماً على الخاص إذا كان ظهوره في العموم مستقدياً إلى الوضع وظهور الخاص في الدوام والاستمرار مستقدياً إلى الإطلاق ومقدمات الحكمة .

وأما في الأحكام الشرعية الصادرة من المولى الحقيقي فهو غير تام ، والسبب في ذلك هو أن الأحكام الشرعية بأجمعها ثابتة في الشريعة الإسلامية المقدسة حيث أنها هي ظرف ثبوتها فلا تقدم ولا تأخر بينها في هذا الظرف ، وإنما التأخر والتقدم بينها في مرحلة البيان فقد يكون العام متأخراً عن الخاص في مقام البيان ، وقد يكون بالمعكس ، مع أنه لا تقدم والتأخر بينهما بحسب الواقع .

وعلى هذا الضوء فالعام المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاص وإن كان بيانه متأخراً عن بيان الخاص زماناً إلا أنه يدل على ثبوت مضمونه في الشريعة المقدسة مقارناً لثبوت مضمون الخاص فلا تقدم ولا تأخر بينهما في مقام الثبوت والواقع .

ومن هنا تكشف العمومات الصادرة عن الأئمة الأطهار (ع) عن ثبوتها من الأول لا من حين صدورها ، ولذا لو حصل أحد في الثوب



التجسس نسباً ثم بعد مدة مثلاً تذكر وسئل الامام (ع) عن حكم صلواته فيه فأجاب (ع) بالاعادة فهل يتوهم أحد أنه (ع) في مقام بيان حكم صلواته بعد ذلك لا من الأول ،

فالنتيجة ان الروايات الصادرة من الأئمة الأطهار (ع) من العمومات والخصوصات بأجمعها تكشف عن ثبوت مضامينها من الأول ، ولا اشكال في هذه الدلالة والكشف ، ومن هنا يصح نسبة حديث صادر عن الامام المتأخر الى الامام المتقدم كما في الروايات ،

ومن الطبيعي أنه لم تكن النسبة صحيحة ، فما فيها من الهم (ع) جميعاً بمنزلة متكلم واحد انما هو ناظر الى هذا المعنى يعني أن لسان جميعهم لسان حكاية للشرع .

الى هنا قد استظمتنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي ان العام المتأخر زماناً عن الخاص انما هو زمان بيانه فحسب لا ثبوت مدلوله ، فانه مقارن للخاص فلا تقدم ولا تأخر بينهما بحسبه ، مثلاً العام الصادر عن الصادق عليه السلام ، مقارن مع الخاص الصادر عن امير المؤمنين (ع) ، بل عن رسول الله (ص) والتأخير انما هو في بيانه .

وعليه فلا موجب لتوهم كونه ناسخاً للخاص ، بل لا مناص من جعل الخاص مخصصاً له . ومن هنا قلنا ان العام الصادر عن الصادق (ع) يصح نسبه الى امير المؤمنين (ع) :

ومن المعلوم انه لو كان صادراً في زمانه (ع) لم تكن شبهة في كون الخاص مخصصاً له ، فكلا الحال فيما اذا كان صادراً في زمان الصادق (ع) بعد ما عرفت من أنه لا أثر للتقدم والتأخر من ناحية البيان وان الصادر في زمانه (ع) كالصادر في زمان الامير (ع) أو الرسول (ص) ، ومن هنا يكون دليل المخصص كاشفاً عن تخصيص الحكم العام من الأول لامن

حين صدوره وبإثباته .

وعلى ضوء هذا البيان يظهر نقطة الفرق بين الأحكام الشرعية والأحكام العرفية فإن صدور الحكم من المولى العرفي لا يدل على ثبوته من الأول وإنما يدل على ثبوته من حين صدوره فإذا افترضنا صدور خاص منه وبعد حضور وقت العمل به صدر منه عام فلا محالة يكون العام ظاهراً في نسخه للخاص ، وهذا بخلاف ما إذا صدر حكم المولى الحقيقي في زمان متأخر فإنه يدل على ثبوته من الأول لا من حين صدوره والتأخير إنما هو في بيانه لاجل مصلحة من المصالح أو لاجل مفسدة في تقديم بيانه ، ولأجل هذه النقطة للفرق الأحكام الشرعية عن الأحكام العرفية فيما تقدم من النسخ والتخصيص في بعض الموارد .

فالنتيجة في نهاية المطاف ان المعين هو التخصيص في جميع الصور المتقدمة ولا مجال لتوهم النسخ في شيء منها .

### ( النسخ )

وهو في اللغة بمعنى الإزالة ومنه لسخت الشمس الظل وفي الاصطلاح هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده وزمالة ، ولا يفرق فيه بين أن يكون حكماً تكليفياً أو وضعياً ، ومنه يظهر ان ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه كارتفاع وجوب الصلاة بخروج وقتها ووجوب الصوم بانتهاه شهر رمضان وهكذا ليس من النسخ في شيء ، والوجه في ذلك هو اننا قد ذكرنا غير مرة ان للحكم المجمعول في الشريعة المقدسة مرتبتين : الأولى : مرتبة الجعل وهي مرتبة ثبوت الحكم في عالم التشريع والانشاء ، وقد ذكرنا في غير مورد ان الحكم في هذه المرتبة مجمعول على



لحو القضايا الحقيقية التي لا تتوقف على وجود موضوعها في الخارج ، فان قوام تلك القضايا انما هو بفرض وجود موضوعها فيه سواء أكان موجوداً حقيقة أم لم يكن ، مثلاً قول الشارع ( شرب الخمر حرام ) ليس معناه ان هنا خمراً في الخارج وان هذا الخمر محكوم بالحرمه في الشريعة ، بل مرده هو ان الخمر متى ما فرض وجوده في الخارج فهو محكوم بالحرمه فيها سواء أكان موجوداً في الخارج أم لم يكن .

الثانية : مرتبة الفعلية وهي مرتبة ثبوت ذلك الحكم في الخارج بثبوت موضوعه فيه ، مثلاً اذا تحقق الخمر في الخارج تحققت الحرمة المحمولة له في الشريعة المقدسة .

ومن الطبيعي ان هذه الحرمة تستمر باستمرار موضوعها خارجاً فلا يعقل الفكاهة عنه حيث ان نسبة الحكم إلى الموضوع من هذه الناحية نسبة المعلوم إلى العلة للتامة ، وعليه فاذا انقلب الخمر خلا فبطبيعة الحال ترتفع تلك الحرمة الفعلية الثابتة له في حال خمريته ، ضرورة انه لا يعقل بقاء الحكم مع ارتفاع موضوعه وإلا لزم الخلف .

وبعد ذلك نقول : ان ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ليس من النسخ في شيء ولا كلام في امكانه ووقوعه في الخارج ، وانما الكلام في امكان ارتفاع الحكم عن موضوعه ( المفروض وجوده ) في عالم التشريع والجعل ، المعروف والمشهور بين المسلمين هو امكان النسخ بالمعنى المتنازع فيه ( رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع والجعل ) ، وخالف في ذلك اليهود والنصارى فادعوا استحالة النسخ واستندوا في ذلك الى شبهة لا واقع موضوعي لها ، وحاصلها هو ان النسخ يستلزم أحد محلورين لا يمكن الالتزام بشيء منها :

أما عدم حكمة النسخ أو جهله بها وكلاهما مستحيل في حقه تعالى ،

والسبب فيه ان تشريع الأحكام وجعلها منه سبحانه وتعالى لا محالة يكون على طبق الحكم والمصالح التي هي تقتضيه ، بدهاء ان جعل الحكم جزاءً وبدون مصلحة يتأني حكمة للباري تعالى فلا يمكن صدوره عنه .

وعلى هذا الضوء لرفع الحكم الثابت في الشريعة المقدسة لموضوعه لا يخلو من أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من جهة المصلحة وعلم الناسخ بها أو يكون من جهة البداء وكشف الخلاف كما يقع ذلك غالباً في الأحكام والقوانين العرفية ولا ثالث لها ، والأول يتأني حكمة الحكيم المطلق فان مقتضى حكمته استحالة صدور الفعل منه جزاءً .

ومن المعلوم ان رفع الحكم مع بقاء مصلحته المقتضية لجماله أمر جزاف فيستحيل صدوره منه والثاني يستلزم الجهول منه تعالى وهو محال في حقه سبحانه .

فالتيجة ان وقوع النسخ في الشريعة المقدسة بما أله يستلزم المحال فهو محال لا محالة .

والجواب عنها ان الأحكام المجمولة في الشريعة المقدسة من قبل الحكيم تعالى على نوعين : ( أحدهما ) مالا يراد منه البعث أو لزجر الحقيقيين كالأحكام الصادرة لفرض الامتحان أو ما شاكله :

ومن الواضح أنه لا مانع من اثبات هذا النوع من الأحكام أولاً ثم رفعه حيث ان كلا من الاثبات والرفع في وقته قد نشأ عن مصلحة وحكمة فلا يلزم من رفعه مخالفة الحكمة ، لفرض ان حكمته - وهي الامتحان - قد حصلت في الخارج ومع حصولها فلا يعقل بدائه ، ولا كشف الخلاف المستحيل في حقه تعالى حيث لا واقع له فيه هذا : ( وثانيهما ) ما يراد منه البعث أو الزجر الحقيقي يعني ان الحكم المجمول حكماً حقيقياً ومع ذلك لا مانع من نسخه بعد زمان ، والمراد من النسخ كما عرفت هو



انتهاء الحكم بانتهاء أمده يعني ان المصلحة المقتضية لجعله تنتهي في ذلك الزمان فلا مصلحة له بعد ذلك .

وعليه فبطبيعة الحال يكون الحكم المجهول على طبقها بحسب مقام الثبوت مقيداً بذلك الزمان الخاص المعلوم عند الله تعالى المجهول عند الناس ويكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان لانتهاء أمده الذي قيد به في الواقع وحلول أجله الواقعي الذي أنيط به ، وليس المراد منه رفع الحكم الثابت في الواقع ونفس الأمر حتى يكون مستحيلاً على الحكيم تعالى العالم بالواقعيات .

فالنتيجة ان النسخ بالمعنى الذي ذكرناه أمر ممكن جزماً ولا يلزم منه شيء من المحذورين المتقدمين ، بيان ذلك أنه لا شبهة في دخل خصوصيات الأفعال في ملاكات الأحكام وانها تختلف باختلاف تلك الخصوصيات سواء أكانت تلك الخصوصيات زمانية او مكانية أو نفس الزمان كأوقات الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك ، فان دخلها في الأحكام المجمولة لهذه الأفعال مما لا يشك فيه عاقل فضلاً عن فاضل فاذا كانت خصوصيات الزمان دخيلة في ملاكات الاحكام وانها تختلف باختلافها فلتكن دخيلة في استمرارها وعدمه أيضاً ، ضرورة انه لا مانع من أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة في مدة معينة وفي قطعة خاصة من الزمان فلا يكون مشتملاً عليها بعد انتهاء تلك المدة

وعليه فبطبيعة الحال يكون جعل الحكم له من الحكيم المطلق العالم باشتاله كذلك محدوداً بآمد تلك المصلحة فلا يعقل جعله منه على نحو الاطلاق والدوام ، فاذا لا محالة ينتهي الحكم بانتهاء تلك المدة حيث انها أمده :

وعلى الجملة فاذا أمكن ان يكون لليوم المعين أو الاسبوع المعين أو

أو الشهر المعين دخل في مصلحة الفعل وتأثير فيها أو في مفسده أمكن  
 دخول السنة المعينة أو السنين المعينة فيها أيضاً ، فإذا كان الفعل مشتملاً على  
 مصلحة في سنين معينة لم يجعل له الحكم إلا في هذه السنين فحسب فيكون  
 أجله وأمه انتهاء تلك السنين فإذا انتهت انتهى الحكم بانهاء أمده وحلول  
 أجله ، هذا بحسب مقام الاثبات فالدليل الدال عليه وان كان مطلقاً إلا  
 أنه كما يمكن تقييد اطلاق الحكم من غير جهة الزمان بدليل منفصل فكذلك  
 يمكن تقييد اطلاقه من جهة الزمان أيضاً بدليل منفصل حيث ان المصلحة  
 قد تقتضي بيان الحكم على جهة العموم أو الاطلاق ، مع ان المراد الجدي  
 هو الخاص أو المقيّد والموقت بوقت خاص ويكون بيان التخصيص أو التقييد  
 بدليل منفصل ، فالنسخ في مقام الثبوت والواقع انتهاء الحكم بانهاء أمده  
 وفي مقام الاثبات رفع الحكم الثابت لاطلاق دليله من حيث الزمان ولايلزم منه  
 خلاف الحكمة ولا كشف الخلاف المستحيل في حقه تعالى ، هذا بناء على وجهة  
 نظر العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ، وأما على وجهة  
 نظر من يرى تبعية الاحكام لمصالح في انفسها فالامر أيضاً كذلك ، فان  
 المصلحة الكامنة في نفس الحكم تارة تقتضي جمعه على نحو الاطلاق والدوام  
 في الواقع ، وتارة أخرى تقتضي جمعه في زمان خاص ووقت مخصوص  
 فلا محالة ينتهي بالنهاية ذلك الوقت ( وهذا هو النسخ ) وان كان الفعل  
 باقياً على ما هو عليه في السابق أو فقل ان في ايجاب شيء تارة مصلحة  
 في جميع الأزمنة ، واخرى في زمان خاص دون غيره .

فالنتيجة في نهاية الشوط : هي أنه لا ينبغي الشك في امكان النسخ  
 بل وقوعه في الشريعة المقدسة على وجهة نظر كلا المذهبين كسألة القبلة  
 أو لحرما :



## ( البداء )

قد التزم الشيعة بالبداء في التكوينيات وخالف في ذلك العامة وقالوا باستحالة البداء فيها لاستلزامه الجهول على الحكيم تعالى : ومن هنا لسببنا إلى الشيعة ما هم براء منه وهو تجويز الجهول عليه تعالى باعتبار التزامهم بالبداء :

ولكن من الواضح انهم لم يحسنوا في الفهم ما هو مراد الشيعة من البداء ولم يتأملوا في كلماتهم حول هذا الموضوع وإلا لم ينسبوا اليهم هذا الافتراء الصريح والكذب البين ، ومن نسب ذلك إلى الشيعة انفطر الرازي في تفسيره الكبير عند تفسير قوله تعالى : « بحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » قال : قالت : الرافضة البداء جائز على الله تعالى وهو ان يعتقد شيئاً ثم يظهر له ان الامر بخلاف ما اعتقده ( وهذا كما ترى كذب صريح على الشيعة ، وكيف كان فلا يلزم من الالتزام بالبداء الجهول عليه تعالى كيف فان الشيعة ملتزمون به ، فمع ذلك يقوون باستحالة الجهول عليه سبحانه وتعالى .

وقد ورد في بعض الروايات ان من زعم ان الله عز وجل يهدو له في شيء لم يعلمه أمس فابراًوا منه ، وفي بعضها الآخر فأما من قال بالله تعالى لا يعلم الشيء إلا بعد كونه فقد كفر وخرج عن التوحيد ، وقد انفلتت كلمة الشيعة الامامية على ان الله تعالى لم يزل عالماً قبل أن يخلق الخلق بشئ أنواعه بمقتضى الحكم العقل الفطري وطبقاً للكتاب والسنة .

بيان ذلك انه لا شبهة في أن العالم بشئ الوانه واشكاله تحت قدرة

الله تعالى وسلطانه المطلق وان وجود أي ممكن من الممكنات فيه منوط بمشيئته تعالى وأعمال قدرته فان شاء أوجده وان لم يشاء لم يوجد ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ان الله سبحانه عالم بالاشياء بشئ أنواعها وأشكالها منذ الأزل وان لها بجمع أشكالها تعييناً علمياً في علم الله الأزلي ويعبر عن هذا التعيين بتقدير الله مرة وبقضائه مرة أخرى .

ومن ناحية ثالثة ان علمه تعالى بالاشياء منذ الأزل لا يوجب سلب قدرة الله تعالى واختياره عنها ، ضرورة أن حقيقة العلم بشيء الكشف عنه على واقعه الموضوعي من دون أن يوجب حدوث شيء فيه فالعلم الأزلي بالاشياء هو كشفها لديه تعالى على واقعها من الاناطة بمشيئة الله واختياره فلا يزيد انكشاف الشيء على واقع ذلك الشيء ، وقد فصلنا الحديث من هذه الناحية في مبحث الجبر والتفويض بشكل موسع .

فالنسبة على ضوء هذه النواحي الثلاث هي أن معنى تقدير الله تعالى للاشياء وقضائه بها ان الاشياء بجميع ضرورها كانت متعينة في العلم الالهي منذ الأزل على ما هي عليه من أن وجودها معلق على أن تتعاقد المشيئة الالهية بها حسب اقتضاء الحكم والمصالح التي تختلف باختلاف الظروف والتي يحيط بها العلم الالهي .

ومن ضوء هذا البيان يظهر بطلان ما ذهب اليه اليهود من أن قلم التقدير والاضاء حينما جرى على الاشياء في الأزل استحالة ان تتعلق المشيئة الالهية بخلافه .

ومن هنا قالوا يد الله مملولة عن القبض والبسط والاعطاء ووجه الظهور ما عرفت من ان قلم التقدير والقضاء لا يزاحم قدرة الله تعالى على الاشياء حين ايجادها حيث انه تعلق بها على واقعها الموضوعي مع الاناطة بالمشيئة والاختيار فكيف يتألفها .



ومن الغريب جداً أنهم ( لعنهم الله ) التزموا بسلب القدرة عن الله ولم يلتزموا بسلب القدرة عن العبد مع ان الملاك في كليهما واحد - وهو العلم الازلي - فانه كما تعلق بأفعاله تعالى كذلك تعلق بأفعال العبيد .  
فالنتيجة انهم التزموا بحفظ القدرة لانفسهم وان قلم التقدير والقضاء لا ينافيها وسلب القدرة عن الله تعالى وان قلم التقدير والقضاء ينافيها ، وهذا كما ترى :

وبعد ذلك نقول : ان المستفاد من نصوص الباب ان القضاء الالهي على ثلاثة أنواع .

الأول : قضائه تعالى الذي لم يطلع عليه أحداً من خلقه حتى بينا به ( ص ) وهو العلم المخزون الذي استأثر به لنفسه المعبود عنه باللوح المحفوظ تارة وهام الكتاب تارة أخرى ، ولا ريب ان البدء يستحيل أن يقع فيه كيف يتصور فيه البدء وان الله سبحانه عالم بجميع الأشياء بشئ ألوانها منذ الأزل لا يحزب عن علمه مثقال ذرة لا في الأرض ولا في السماء ، ومن هنا قد ورد في روايات كثيرة ان البدء انما ينشأ من هذا العلم لا انه يقع فيه .

منها : ما رواه الصدوق باسناده عن الحسن بن محمد النوالي ان الرضا ( ع ) قال لساجان المروزي رويت عن أبي عن أبي عبد الله ( ع ) انه قال ( ان الله عز وجل علمين علماً مخزوناً مكنوناً لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البدء وعلماً علمه ملائكته ورسله فالعلماء من أهل بيت نبيك يعلمونه ) .

ومنها : ما عن بصائر الدرجات باسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال ( ان الله علمين : علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البدء وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبيائه ولحن تعلمه ) .

الثاني : قضاه الله الذي أخبر نبيه وملائكته بأنه سوف يقم حتماً ولا شبهة في أن هذا القسم أيضاً لا يقع فيه البداء ، ضرورة ان الله تعالى لا يكذب نفسه ورسله وملائكته وأوليائه فلا فرق بينه وبين القسم الأول من هذه الناحية . لم يفترق عنه من ناحية أخرى وهي ان هذا القسم لا ينشأ منه البداء دون القسم الأول .  
وتدل على ذلك عدة روايات :

منها : قوله ( ح ) في الرواية المتقدمة عن الصدوق ان حلياً ( ع ) كان يقول « العلم علمان فعلم علمه الله ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فانه يكون ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه يقدم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء » :

ومنها : ما روى العياشي عن الفضيل قال سمعت أبا جعفر ( ح ) يقول : ( من الامور أمور محتومة جائية لا محالة ومن الامور أمور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء لم يطلع على ذلك أحداً - يعني الموقوفة - فأما ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذب نفسه ولا نبيه ولا ملائكته ،

الثالث : قضاه الله الذي أخبر لبيس وملائكته بوقوعه في الخارج لا بنحو الحتم بل معلقاً على أن لا تتعلق مشيئة الله على خلافه ، وفي هذا القسم يقع البداء عنه بعالم الخو والاثبات والبه أشار بقوله ( يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب . لله الامر من قبل ومن بعد ) وقد دلت على ذلك عدة لصوص :

منها : ما في تفسير علي بن ابراهيم عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله ( ح ) قال ( اذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح ولكنها



الى اسماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة فاذا اراد الله أن يقدم شيئاً أو يؤخره أو ينقص شيئاً أم والمالك أن يمحوا ما يشاء ثم انتهت الذي اراده ، قلت وكل شيء هو عند الله مثبت في كتاب الله قال : نعم قلت فأني شيء يكون بعده قال سبحانه الله ثم يحدث الله أيضاً ما يشاء تبارك وتعالى ) .

ومنها : ما في تفسيره أيضاً عن عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن ( ع ) عند تفسير قوله تعالى : ( فيها يفرق كل أمر حكيم أي يقدر الله كل أمر من الحق ومن الباطل وما يكون في تلك السنة وله فيه البداء والمشيئة يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء من الاجال والارزاق والبلايا والأهراض والأمراض ويزيد فيها ما يشاء وينقص ما يشاء ) :

ومنها : ما في الاحتجاج عن أمير المؤمنين ( ح ) انه قال ( لولا آية في كتاب الله لا عبرتكم بما كان وما يكون وبما هو كائن الى يوم القيامة وهي هذه الآية ) « يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » ومثله ما عن الصدوق في الامال والتوحيد عن أمير المؤمنين ( ع ) :

ومنها : ما في تفسير العياشي عن زرارة عن أبي جعفر ( ع ) قال : ( كان علي بن الحسين ( ع ) يقول لولا آية في كتاب الله لحدثتكم بما يكون الى يوم القيامة فقلت آية آية قال قول الله يمحوا الله الخ .

ومنها : ما في قرب الاسناد عن البرنظي عن الرضا عليه السلام قال : قال ابو عبد الله وابو جعفر وعلي بن الحسين والحسين بن علي وعلي بن أبي طالب عليهم السلام ( لولا آية في كتاب الله لحدثناكم بما يكون الى أن تقوم الساعة يمحوا الله الخ .

ومنها : ما عن العياشي عن ابن سنان عن أبي عبد الله ( ع ) يقول :

( ان الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده أم الكتاب وقال لكل أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شيء يبدو له إلا وقد كان في علمه ان الله لا يبدو له من جهل ) .  
ومنها ما رواه عن عمار بن موسى عن أبي عهد الله ( ع ) سئل عن قول الله يمحو الله الخ قال : ( ان ذلك الكتاب كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت فمن ذلك الذي يرد الدعاء القضاء وذلك الدعاء مكتوب عليه الذي يرد به القضاء حتى اذا صار الى أم الكتاب لم يبق الدعاء فيه شيئاً ) ومنها غيرها من الروايات الدالة على ذلك .

فالنتيجة على ضوء هذه الروايات هي أن البداء يستحيل أن يقع في القسم الأول من القضاء المعبر عنه بالوحد المحفوظ وبأم الكتاب والعلم المخزون عند الله ، بدهاء أنه كيف يتصور البداء فيه وان الله سبحانه عالم بكله جميع الاشياء بشئ الوانها منذ الأزل لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء .

نعم هذا العلم منشأ لوقوع البداء يعني أن استناد باب هذا العلم لغيره تعالى حتى الانبياء والاصفياء والملائكة أوجب وقوع البداء في بعض أعباراتهم ، وكذا الحال في القسم الثاني من القضاء نظراً إلى أن العقل مستقل باستحالة تكذيب الله تعالى نفسه أو أنبيائه .

وأما القسم الثالث فهو مورد لوقوع البداء ولا يلزم من الالتزام بالبداء فيه أي محذور كنسبة الجهل الى الله سبحانه وتعالى ولا ما ينافي عظمته ويحلله ولا الكذب حيث ان أعباره تعالى بهذا القضاء لنبيه أو وليه ليس على نحو الجزم والبت ، بل هو معاقب بمسئته بخلافه ، فاذا تعلقت المشقة على الخلاف لم يلزم الكذب ، فان ملاك صديق هذه



القضية وكذبها انما هو بصدق الملازمة وكذبها ، والمفروض ان الملازمة صادقة وهي وقوعه لو لم تتعلق المشيئة الالهية على خلافه .

مثلا أن الله تعالى يعلم بأن زيدا سوف يموت في الوقت الفلاني ويعلم بأن موته فيه معلق على عدم اعطائه الصدقة أو ما شاكلها ، ويعلم بأنه يعطي الصدقة فلا يموت فيه ، فهاهنا قضيتان شرطيتان فلي احدهما ؛ قد عاق موته في الوقت الفلاني بعدم تصدقه أو نحوه ، وفي الاخرى قد علق عدم موته فيه على تصدقه أو نحوه .

ونتيجة ذلك ان المشيئة الالهية في القضية الاولى قد تعلقت بموته اذا لم يتصدق ، وفي القضية الثانية قد تعلقت بعدم موته وبفائه حياً اذا تصدق .

ومن الواضح ان اخباره تعالى بالقضية الاولى ليس كذباً ، فان المناط في صدق القضية الشرطية وكذبها هو صدق الملازمة بين الجزاء والشرط وكذبها لا بصدق طرفيها ، بل لا يضر استحالة وقوع طرفيها في صدقها فعلمه تعالى بعدم وقوع الطرفين هنا لا يضر بصدق اخباره بالملازمة بينهما وكذا لا محذور في اخبار النبي أو الرصي بموته في هذا الوقت معلقاً بتعلق المشيئة الالهية به ، فان جريان البداء فيه لا يوجب كون الخبر الذي أخبر به المعصوم كاذباً لفرض ان المعصوم لم يخبر بوقوعه على سبيل الحتم والجزم ومن دون تعليق وانما أخبر به معلقاً على أن تتعلق المشيئة الالهية به أو ان لا تتعلق بخلافه

ومن الواضح ان صدق هذا الخبر وكذبه انما يدوران مدار صدق الملازمة بين هذين الطرفين وكذبها لا وقوعها في الخارج وعدم وقوعها فيه . فالنتيجة في نهاية المطاف هي أنه لا مانع من الالتزام بوقوع البداء في بعض اخبارات المعصومين (ع) في الامور التكوينية ولا يلزم منه محذور لاهل الاضافة

الى ذاته سبحانه وتعالى ولا بالاصناف اليهم عليهم السلام (١) .

(١) ولو أفضنا عن تلك الروايات واقترضنا أنه لم تكن في المسألة أية رواية من روايات الباب فما هو موقف العقل فيها الظاهر بل لا ريب في ان موقفه هو موقف الروايات للدالة على أن قضاء الله تعالى على ثلاثة أنواع والسبب في ذلك أن العقل يدرك على السبيل الحتم والجزم ان البشر مها بلغ من الكمال ذروته كنبينا محمد (ص) يستحيل أن يحيط بجميع ما في علم الله سبحانه وتعالى وهذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان جريان البداء ووقوعه في الخارج بنفسه دليل على ذلك حيث أنه يستحيل جريانه في علمه تعالى لاستلزامه الجهل بالواقع ( تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ) .

وقد ثبت على ضوء الكتاب والسنة والعقل الفطري ان الله سبحانه عالم بجميع الكائنات هشي أنواعها وأشكالها ، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في السماء ولا في الأرض ، وكذا يستحيل جريانه في القضايا التي أخبر بوقوعها ملائكته ورسله على سبيل الحتم والجزم فان الله تعالى يستحيل أن يكذب نفسه أو ملائكته أو رسله .

وعليه فبطبيعة الحال يجري البداء في القضايا التي أخبر بوقوعها لهم معلماً بتعلق مشيئته به أو بعدم تعلقها على خلافه المبرهنه بعالم المحو والاثبات والنكته في وقوعه فيها هو ان الله تعالى يعلم بعدم الوقوع من جهة علمه بعدم وقوع ما عاق عليه في الخارج بعلمه المكنون والمخزون عنده لا يحيط به خبره أبداً .

وأما من أحبره تعالى بوقوعها على نحو التعليق فهو حيث لا يعلم بعدم وقوع المعلق عليه فيه فلأجل ذلك قد يظهر ويبدو خلاف ما أخبر به وهذا هو البداء بالمعنى الذي نقول به الشيعة الامامية ولا يستلزم كذب ذلك -



وقد تحصل مما ذكرناه ان نتيجة البدء الذي تقول به الشيعة الامامية وتعتقد به هي الاعتراف الصريح بأن العالم بأجمعه تحت سلطان الله وقدرته حدوثاً وبقاءً وان مشيئة الله تعالى نافذة في جميع الأشياء وانها بشئ ألوانها بأعمال قدرته واختياره .

وقد تقدم الحديث من هذه الناحية في ضمن نقد نظريتي الجبر والنفيض هذا من ناحية د ومن ناحية أخرى ان في الاعتقاد بالبدء يتضح نقطة الفرق بين العلم الالهي وعلم غيره ، فان غيره وان كان نبياً أو وصياً كنبينا محمد (ص) لا يمكن أن يحيط بجميع ما أحاط به علمه تعالى وان كان عالماً بتعليم الله اياه بجميع عوالم الممكنات إلا انه لا يحيط بما أحاط به علم الله المخزون المعبر عنه باللوح المحفوظ وبالم الكتاب حيث انه لا يعلم بمشيئة الله تعالى لوجود شيء أو عدم مشيئته الا حيث يخبره الله الله تعالى به على نحو الحتم ،

ومن ناحية ثالثة ان القول بالبدء يوجب توجه العبد الى الله تعالى وتضرعه اليه وطلبه اجابة دعائه وقضاء حوائجه ومهامه وتوفيقه للطاعة وابعاده عن المعصية كل ذلك الما نشأ من الاعتقاد بالبدء وبان عالم الخو

الخبر لفرض ان أخباره عن الوقوع للنامن ليس على سبيل الحتم والجزم وانما كان على نحو التعليق ولا يتصف مثل هذا الخبر بالكذب إلا في فرض عدم الملازمة بين المعلق والمعلق عليه والمفروض ان الملازمة بينها موجودة وبذلك يظهر ان حقيقة البدء عند الشيعة هي إلا هداء والاضهار واطلاق لفظ البدء عليه مبنى على التتريل وهلاقة المشاكلة واسناده اليه تعالى باعتبار ان علمه منشاء لوقوعه وجريانه .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أنه لا مناص من الالتزام بالبدء بالمعنى الذي ذكرناه على ضوء الروايات وحكم العقل .

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

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

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

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



القول بأن الله تعالى غير قادر على أن يغير ما جرى عليه قلم التقدير ( تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ) حيث انه مخالف لصريح الكتاب والسنة وحكم العقل القطري كما عرفت .

ومن المعلوم ان ذلك يوجب بأس العبد من اجابة دعائه وهو يوجب تركه وعدم توجهه الى ربه في قضاء مهاته وطلبها .  
إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بالنتائج التالية :

الأولى : ان ما عن العامة من لسبة تجويز الجهول عليه سبحانه وتعالى الى الشيعة باعتبار التزامهم بالبداء فقد عرفت انه افتراء صريح عليهم وان الالتزام بالبداء لا يستلزم ذلك ، بل هو تعظيم واجلال لداته تعالى وتقديس .

الثانية : ان العالم بأجمعه وبشئ اشكاله تحت سلطان الله تعالى وقدرته كما أنه تعالى عالم به بجميع اشكاله عند الأزول ، وقد عرفت ان هذا العلم لا ينافي ولا يزاحم قدرته واختياره .

ومن هنا قلنا ان ما ذهب اليه اليهود من أن قلم التقدير والقضاء اذا جرى على الأشياء في الأزول استحال ان تتعلق المشيئة الالهية بخلافه نحاطىء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً ، فان قلم التقدير والقضاء لا ينافي قدرته ولا يزاحم اختياره .

الثالثة : ان قضائه تعالى على ثلاثة أنواع : ١ - قضائه الذي لم يطلع عليه أحد من خلقه . ٢ - قضائه الذي اطلع بوقوعه أنبيائه وملائكته على سبيل الحتم والجزم : ٣ - قضائه الذي اطلع بوقوعه أنبيائه وملائكته مطلقاً على أن لا تتعلق مشيئته على خلافه ، ولا يعمل جريان البداء في القضاء الأول والثاني ولما يكون ظرف جريانه هو الثالث ، وهذا التقسيم قد ثبت على ضوء الروايات وحكم العقل القطري :

الرابعة : أنه لا يلزم من الالتزام بالبداء أي محذور كنتجويز الجهل عليه سبحانه أو ما ينافي عظمته واجلاله أو الكذب ، بل في الاعتقاد به تعظيم لسلطانه واجلال لقدرته ، كما لا يلزم منه محذور بالاضافة الى أنبيائه وملائكته ، بل فيه امتياز علم الخالق عن علم المخلوق .

الخامسة : ان حقيقة البداء عند الشيعة الامامية هي بمعنى الابداء أو الاظهار واطلاق لفظ البداء عليه مبني على التنزيل وبملاقاة المشاكلة .

السادسة : ان فائدة الاعتقاد بالبداء هي الاعتراف الصريح بأن العالم بأجمعه تحت سلطان الله وقدرته ( يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ) وتوجه العبد إلى الله تعالى وتضرعه اليه في قضاء حوائجه ومهماتِه وعدم يأسه من ذلك ، وهذا بخلاف القول بالكارالبداء ، فانه يوجب بأس العبد ولا يرى فائدة في التضرع والدعاء وهذا هو السر في اهتمام الأئمة (ع) بشأن البداء في الروايات الكثيرة .

### ( المطلق والمقيد )

المطلق في اللغة بمعنى المرسل الذي لم يقيد بشيء في مقابل المقيد الذي هو مقيد به ومنه يقال أن فلاناً مطلق العنان يعني أنه غير مقيد بشيء ، وأما عند الاصوليين فالظاهر انه ليس لهم في اطلاق هذين اللفظين اصطلاح جديد ، بل يطلقونها بمالمهما من المعنى اللغوي والعرفي . ثم انه يقع الكلام في جملة من الاسماء وهل الها من المطلق أولاً : منها اسماء الاجناس من الجواهر والاهراض وغيرها :

وقبل بيان ذلك ينبغي لنا التعرض لاهسام الماهية فنقول : الماهية تارة يلاحظ بما هي هي يعني أن النظر مقصور إلى ذاتها وذاتياتها ولم يلاحظ



معها شيء زائد وتسمى هذه الماهية بالماهية المهملة نظراً إلى عدم ملاحظة شيء من الخصوصيات المتبينة معها فتكون مهملة بالإضافة إلى جميع تلك الخصوصيات حتى خصوصية عنوان كونها مقسماً للأقسام الآتية :

وبكلمة أخرى ان للنظر لم يتجاوز عن حدود ذاتها وذاتياتها إلى شيء خارج عنها حتى عنوان اهما لما وقصر النظر عليها ، فان التعبير عنها بالماهية المهملة باعتبار واقعها الموضوعي ، لا باعتبار اخذ هذا العنوان في مقام اللحاظ معها :

فالتنتيجة ان هذه الماهية مهملة ومبهمة بالإضافة إلى جميع طواربها وعوارضها الخارجية والذهنية .

ولارة أخرى يلاحظ معها شيء خارج عن مقام ذاتها وذاتياتها ، وذلك الشيء ان كان عنوان مقسميتها للأقسام التالية دون غيره سميت هذه الماهية بالماهية اللا بشرط المقسمي ، وان كان ذلك الشيء الخارج عنوان تجردها في وعاء العقل عن جميع الخصوصيات والعوارض سميت هذه الماهية بالماهية المجردة وفي الاصطلاح بالماهية بشرط لا ، وهي بهذا العنوان غير قابلة للحمل على شيء من الموجودات الخارجية ، لوضوح انها لو حملت على موجود خارجي اكانت مشتملة على خصوصية من الخصوصيات وهذا خلف الفرض ، وهذه الماهية تسمى بالاسماء التالية : النوع ، الجنس ، الفصل ، العرض العام ، الفرض الخاص ، حيث انها عناصر للماهيات الموجودة في أفق النفس فلا تصدق على الموجود الخارجي ،

وان كان ذلك الشيء خصوصية من الخصوصيات الخارجية سميت هذه الماهية بالماهية المخلوطة ، وفي الاصطلاح بالماهية بشرط شيء ، وهذه الخصوصية تارة وجودية واخرى عدمية ، والأول كالحاظ ماهية الانسان مثلاً مع العلم ، فانها لا تنطبق الا على هذه الحصة فحسب يعني الانسان

العالم دون غيرها ، والثالثي كلاحظها مثلاً مع عدم العلم أو عدم الفسق فهي على هذا لا تنطبق في الخارج إلا على الحصة التي لا تكون متصفة بالعلم أو بالفسق ، فهذان القسمان معاً من الماهية الملحوظة بشرط شيء . نعم قد يعبر عن القسم الثاني في الاصول بالماهية بشرط لا ولكنه مجرد اصطلاح من الأصوليين ولا مناقشة فيه .

وان كان ذلك الشيء عنوان الاطلاق والارسال سميت هذه الماهية بالماهية اللا بشرط القسمي حيث انها ملحوظة مطلقة ومرسلة بالاضافة إلى جميع ما تنطبق عليه في الخارج ،

وقد ذكرنا في غير مورد أن الاطلاق عبارة عن رفض القيود وعدم أخذ شيء منها مع الماهية وإلا لم تكن الماهية ماهية مطلقة ، ولناخذ لذلك بمثال وهو ان الكلمة إذا لوحظت بما هي بأن يكون النظر مقصوداً على ذاتها وذاتياتها فحسب فهي ماهية مهملة ومبهمة بالاضافة إلى جميع التبعيات الخارجية والذهنية حتى تعين قصر النظر عليها يعني أن هذه الخصوصية أيضاً لم تلحظ معها ، فالكلمة في اطار هذا اللحاظ لا تصلح أن يعمل عليها شيء الا الذات أو الذاتيات نعم انها تصلح أن تكون محلاً لعروض كل من الاسم والفعل والحرف .

وان لوحظت معها خصوصية زائدة عن ذاتها وذاتياتها فان كانت تلك الخصوصية هي عنوان كونها مقسماً لهذه الاقسام فهي ماهية لا بشرط القسمي ، حيث انها في اطار هذا اللحاظ مقسم لتلك الاقسام يعني أنه لا تحقق لها الا في ضمن أحد أقسام الماهية كالمجردة والمخلوطة والمطلقة . كما انها تمتاز بهذا اللحاظ عن الماهية المهملة وان لوحظت معها خصوصية زائدة على تلك الخصوصية أيضاً فان كانت تلك الخصوصية الزائدة عنوان تجردهما في أفق النفس عن جميع العوارض والطوارئ التي يمكن أن تلحقها في الخارج من خصوصيات أفرادها وأصنافها فهي



ماهية مجردة وإن كانت تلك الخصوصية خصوصية خارجية كخصوصية الاسم أو الفعل أو الحرف فهي ماهية مخلوطة وإن كانت تلك للخصوصية عنوان الاطلاق والارسال فهي ماهية مطلقة المسماة في الاصطلاح بالماهية لاشرط القسمي .

وبعد ذلك نقول : ان اسم الجنس موضوع للماهية المهملة دون غيرها من أقسام الماهية وهي الجامعة بين جميع تلك الاقسام بشرط لحاظاتها وقد عرفت انها معرفة من تمام الخصوصيات والتعينات ( الذهنية والخارجية ) حتى خصوصية قصر النظر عليها ، والسبب فيه هو انه او كان موضوعاً للماهية المأخوذ فيها شيء من تلك الخصوصيات لكان استعماله في غيرها مجازاً ومحتاجاً إلى عناية زائدة حتى ولو كانت تلك الخصوصية قصر النظر على ذاتها وذاتياتها ، لما عرفت من انه نحو من التعيين وهو غير مأخوذ في معناه الموضوع له فالعنى الموضوع له مبهم من جميع الجهات .

ومن هنا يصح استعمال اسم الجنس كالانسان أو ماشاكلة في الماهية بجميع أطوارها ( الذهنية والمخارجية ) ومن الطبيعي انه لو كان شيء منها مأخوذاً في معناه الموضوع له لكان استعماله في غير الواجد له بحاجة الى عناية زائدة ، مع ان الأمر ليس كذلك :

ومن الواضح ان صحة استعماله فيها في جميع حالاتها وطواربها تكشف كشفاً يقينياً عن أنه موضوع بازاء الماهية نفسها من دون لحاظ شيء من الخصوصيات فيها حتى قصر النظر الى ذاتها وذاتياتها فلهي مثل قولنا : ( النار حارة ) لم تستعمل كلمة ( النار ) إلا في الطبيعة الجامعة بين تلك الأقسام المهملة بالاضافة الى تمام خصوصياتها ولحاظاتها .

وان شئت قلت : ان اللحظات الطارئة على الماهية هشتى اشكالها انما هي في مرحلة الاستعمال حيث ان في هذه المرحلة لا بد من ان تكون الماهية

ملحوظة ، أحد الأقسام المتقدمة نظراً إلى ان الغرض قد يتعلق بلحاظها على شكل ، وقد يتعلق به على شكل آخر وهكذا .

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن الماهية المهملة فرق جميع الاعتبارات والمحفظات الطارئة عليها حيث انها مهمة حقيقة وبتمام المعنى ، واما الماهية المقصورية فيها النظر إلى ذاتها وذاتياتها فليست بمهملة بتمام المعنى نظراً إلى انها متعينة من هذه الجهة أي من جهة قصر النظر إلى ذاتها فتسمية هذه بالماهية المهملة لا تخلو عن مسامحة فالاولى ما عرفت .

ثم ان الظاهر ان الكلي الطبيعي عبارة عن الماهية المهملة دون غيرها خلافاً لشيخنا الاستاذ ( قده ) حيث قد صرح بأن الكلي الطبيعي الصادق على كثيرين هو اللا بشرط القسمي دون المقضي بدعوى ان اللا بشرط المقسمي عبارة عن الطبيعة الجامعة بين الكلي المعبر عنه باللا بشرط القسمي الممكن صدقه على كثيرين ، والكلي المعبر عنه بالماهية المأخوذة بشرط لا الممتنع صدقه على الافراد الخارجية ، والكلي المعبر عنه الماهية بشرط شيء الذي لا يصدق إلا على افراد ما اعتبر فيه الخصوصية .

ومن الطبيعي أنه يستحيل أن يكون الجامع بين هذه الأقسام هو الكلي الطبيعي ، لأن الكلي الطبيعي هو الكلي الجامع بين الافراد الخارجية الممكن صدقه عليها فهو حينئذ قسيم للكلي العقلي الممتنع صدقه على الافراد الخارجية ولا يعقل أن يكون قسيم الشيء مقسماً له ولنفسه ضرورة أن المقسم لا يهد من أن يكون متحققاً في ضمن جميع أقسامه ، ولا يعقل أن تكون المهية المعتبرة فيها خصوصية على نحو تصدق على الافراد الخارجية متحققة في ضمن الماهية المعتبرة فيها خصوصية على نحو يمتنع صدقها على ماني الخارج وعليه فلا مناص من الالتزام بكون الجامع بين الأقسام هو الماهية الجامعة بين ما يصح صدقه على ماني الخارج وما يمتنع صدقه عليه ، فالمقسم أيضاً



وإن كان قابلاً للصدق على الأفراد الخارجية لفرض أنه متحقق في ضمن الماهية المأخوذة على نحو اللا بشرط القسمي وحيث أنها صادقة على مافي الخارج ، فالمقسم أيضاً كذلك إلا أنه حيث يكون قابلاً للصدق على الكلي العقلي أيضاً فيستحيل أن يكون الجامع بين الأقسام هو نفس الجهة الجامعة بين الأفراد الخارجية المعبر عنها بالكلي الطبيعي .

ما أفاده ( قده ) يحتوي على عدة نقاط :

الأولى : ان الماهية اللا بشرط المقسمي هي نفس الماهية من

حيث هي هي .

الثانية : ان الكلي الطبيعي ليس هو الماهية اللا بشرط المقسمي حيث

أنه ( قده ) قد اعتبر في كون الشيء كلياً طبيعياً صدقه على الأفراد الخارجية فحسب دون غيرها .

ومن المعلوم ان هذه النكتة غير متوفرة في الماهية اللا بشرط المقسمي

لمرض صدقها على الماهيات المجردة التي لا موطن لها إلا العقل ، وعليه فلا يمكن أن تكون تلك الماهية كلياً طبيعياً ،

الثالثة : ان ما يصلح أن يكون كلياً طبيعياً هو الماهية اللا بشرط

القسمي حيث ان النكتة المتقدمة وهي الصدق على الأفراد الخارجية فحسب دون غيرها متوفرة فيها .

ولنأخذ بالنظر الى هذه النقاط :

أما النقطة الأولى : فهي وان كانت معروفة بينهم إلا انها خاطئة

جداً ولا واقم موضوعي لها ، وذلك لما عرفت من أن الماهية من حيث

هي هي بعينها هي الماهية المهملة التي كان النظر مقصوراً على ذاتها وذاتياتها

وغير ملاحظ معها شيء خارج عنهما ، بل قلنا انها مهملة بالاضافة إلى

جميع الخصوصية ( الدهنية والخارجية ) حتى عنوان اهمالها وقصر النظر عليها

ولذا لا يصح حمل شيء عليها في إطار هذا اللحاظ إلا الذات فيقال :  
 ( الانسان حيوان ناطق ) . وهذا بخلاف الماهية الا بشرط المقسمي ،  
 فان عنوان المقسمية قد لوحظ معها فلا يكون النظر مقصوراً على الذات  
 والذاتيات ، فاذا كيف تكون الماهية الا بشرط المقسمي هي الماهية المهملة  
 ومن حيث هي هي .

وأما النقطة الثانية فهي وان كانت صحيحة إلا انها ليست من ناحية  
 ما أفاده ( قده ) بل من ناحية أخرى وهي ان الماهية الا بشرط المقسمي  
 لا تحقق لها إلا في ضمن أحد أقسامها من الماهية المجردة والمخلوطة  
 والمطلقة كما هو الحال في كل مقسم بالاضافة إلى أقسامه وما يعرض عليه  
 أحد اللحظات المتقدمة هو الماهية المهملة دون الماهية الا بشرط المقسمي  
 نظراً إلى أنه لا وجود لها ولا تحقق في أفق النظم مع قطع النظر عن  
 هذه التقسيمات ، ضرورة أن عنوان المقسمية عنوان التزاعي وهو متزاع  
 بلحاظ عروض هذه التقسيمات على الماهية ومتفرع عليها فكيف يعقل أن  
 تعرض تلك التقسيمات عليها بلحاظ هذا العنوان الانتزاعي وتكون متفرعة  
 عليه أو يقل ان عروض هذا العنوان ( المقسمية ) على الماهية إنما هو  
 في مرتبة متأخرة عن عروض تلك التقسيمات عليها ، ومعه كيف يعقل أن  
 تكون تلك التقسيمات عارضة على الماهية المعنونة بهذا العنوان .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي ان الماهية الا بشرط  
 المقسمي يعني: المعنونة بهذا العنوان كما لا تصلح أن تكون محلاً لعروض الأقسام  
 المتقدمة ، كذلك لا تصلح أن تكون كلياً طبيعياً .

أما الأول فلا أمرين ؛ ( الأول ) ما عرفت من ان لحاظها مع هذا  
 العنوان في مرتبة متأخرة عن لحاظ تلك الأقسام ومتفرع عليه ، ومعه كيف  
 تكون محلاً لعروض تلك الأقسام . ( الثاني ) انها مع هذا العنوان غير قابلة



للاتطابق على ماني الخارج حيث أنه لا موطن له إلا العقل .  
 وأما الثاني فيظهر وجهه مما عرفت فان الكلي الطبيعي ماهو قابل  
 للاتطابق على ماني الخارج ، والمفروض انها مع هذا العنوان غير قابلة للملك  
 ومعه كيف تكون كلياً طبيعياً ، واما مع قطع النظر عن ذلك العنوان  
 فهي ليست الماهية اللا بشرط المقسمي ، بل هي الماهية المهمل .  
 وحل الجملة فالماهية مع هذا العنوان أي عنوان المقسمية غير قابلة  
 للاتطابق على ماني الخارج حيث لا وجود لها الا في الدهن فلا تصلح أن  
 تكون كلياً طبيعياً وأما مع قطع النظر عن هذا العنوان فهي وان كانت  
 قابلة للاتطابق على الخارجيات وتصلح أن تكون كلياً طبيعياً إلا انها ليست  
 جينثد الماهية اللا بشرط المقسمي ، بل هي ماهية مهمل التي قد عرفت انها  
 عارية عن جميع الخصوصيات ولم تلحظ معها أية خصوصية من الخصوصيات  
 ( الدهنية والخارجية ) .

وقد تقدم ان اسم الجنس موضوع لها وان الخصوصيات هشتى أشكالها  
 وألوانها طارئة عليها في ظرف الاستعمال ، حيث ان الغرض قد يتعلق  
 بالماهية المجردة ، وقد يتعلق بالماهية المخلوطة ، وقد يتعلق بالماهية المطلقة ،  
 وهذه الماهية هي التي تصلح أن تكون محلاً لعروض الملاحظات المتقدمة ،  
 فانها بأجمعها ترد عليها .

وأما النقطة الثالثة : فيظهر حالها مما تقدم بيان ذلك ان المعتبر في  
 الماهية اللا بشرط المقسمي هو انطباقها بالفعل على جميع أفرادها ومصاديقها  
 حيث ان السريان الفعلي قد لوحظ فيها رغم أنه غير ملحوظ في الكلي  
 الطبيعي ، إذ لا يعتبر فيه إلا امكان انطباقه على الخارجيات دون فعليته ،  
 ونقصد بالفعل والامكان لحاظ الماهية قالية بالفعل في جميع مصاديقها وعدم

لحافظها كذلك فعل الأول هي اللا بشرط القسمي وعلى الثاني هي الكلبي الطبيعي .

فالنتيجة في نهاية المطاف ان الكلبي الطبيعي هو الماهية المهملة لا الماهية اللا بشرط المقسمي كما عن السبزواري ولا الماهية اللا بشرط القسمي كما عن شيخنا الاستاذ ( قده ) هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى قد ظهر مما تقدم ان اسماء الاجناس مرفوعة للماهية المهملة دون غيرها .  
ومن ناحية ثالثة قد تبين مما ذكرناه ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية ( قده ) من ان الماهية المطلقة لا وجود لها إلا في الدهن وانها كلي عقلي خاطيء جداً ، ومنشأ الخطأ تخيل ان لحاظ السريان قد أخذ قيداً لها .

ومن الطبيعي ان الماهية المفيدة به لا موطن لها إلا الدهن ، ولكنه تخيل فاسد ، فان معنى لحاظ سريانها هو لحاظها فانية في جميع مصاديقها وافرادها الخارجية بالفعل من دون أخذ اللحاظ قيداً لها . فالمعتبر فيها هو واقع السريان الفعلي لا لحاظه الدهني ووجوده في أفق النفس فمعنى الإرسال والاطلاق هو عدم دخول خصوصية من الخصوصيات الخارجية في الحكم الثابت لها ، لما ذكرناه غير مرة من أن معنى الاطلاق هو رفض القيود وعدم دخول شيء منها فيه .

ومن البديهي ان السريان الفعلي من لوازم لحاظ الماهية كذلك ففي مثل قولنا ( النار حارة ) الملحوظ فيه هو طبيعة النار مطلقة أي مرفوعة عنها جميع القيود والخصوصيات وعدم دخول شيء منها في ثبوت هذا الحكم لها - وهو الحرارة - .

ومن المعلوم ان السريان الفعلي وانطباقها على جميع افرادها الخارجية بالفعل من لوازم اطلاقها وارسالها كذلك ، وكذا قولنا ( الإنسان كاتب )



بالقوة أو ( مركب من الروح والبدن ) حيث لم يلاحظ فيه إلا طبيعة الانسان مطلقا أي من دون لحاظ أية خصوصية معها كالتقصير والطويل والشاب والشيخ والعرب والعجم والذكر والانثى وما شاكل ذلك :

ومن الطبيعي ان الانسان الملحوظ كذلك ينطبق على جميع افراده ومصاديقه بالفعل ، وعليه فالحكم الثابت له لا محالة يسرى إلى جميع افراده في الخارج من دون اعتبار خصوصية من الخصوصيات فيه ،

فالتيجة ان السرمان ليس خصوصية وجودية مأخوذة في الماهية لتصبح الماهية المطلقة الماهية بشرط شيء بل هو عبارة عن انطباق نفس الماهية على أفرادها في الخارج ولا واقم موضوعي له ما عدا هذا ، وعليه فما أفاده المحقق صاحب الكفاية ( قدس ) من أن الماهية المطلقة غير قابلة للانطباق على الخارجيات حيث لا موطن لها إلا الدهن خاطيء جدا ولا واقم له أصلا هذا كله في أسماء الأجناس .

وأما أعلام الأجناس فقد قال جماعة أنه لا فرق بينها وبين أسماء الأجناس إلا في نقطة واحدة وهي ان أسماء الأجناس موضوعة للماهية المهملة من جميع الجهات والخصوصيات الدهنية والخارجية ، وأعلام الأجناس موضوعة لتلك الماهية لكن بشرط تعيينها في الدهن ، ومن هنا يعاملوا معها معاملة المعرفة دون أسماء الأجناس :

وقد أورد على هذه النقطة المحقق صاحب الكفاية ( قدس ) ببيان ان أعلام الأجناس لو كانت موضوعة للماهية المتعينة في الدهن فلزام ذلك انها بما لها من المعنى غير قابلة للحمل على الخارجيات حيث لا موطن لها إلا الدهن .

ومن الطبيعي ان مالا موطن له إلا الدهن فهو غير قابل للانطباق على مافي الخارج ، مع أنه لا شبهة في صحة طبائها بما لها من المعنى على

الخارجيات من دون تصرف ولحاظ تجرد فيها أصلاً على الرغم من أن  
الخصوصية الدهنية لو كانت مأخوذة في معانيها لم يمكن انطباقها عليها بدون  
التصرف ولحاظ التجرد .

ومن الواضح ان صحة الانطباق بدون ذلك تكشف كشفاً قطعياً عن  
أن تلك الخصوصية غير مأخوذة فيها ، هذا مضافاً إلى ان وضعها لخصوص  
معنى يحتاج إلى تجرده عن الخصوصية في مقام الاستعمال لا يصدر عن  
جاهل فضلاً عن الواضح الحكيم حيث انه لغو محض ، ومن الطبيعي أنه  
لا معنى لوضع لفظ لمعنى لم يستعمل فيه أهدأ :

ومن هنا قال ( قده ) التحقيق انه لا فرق بين أسماء الأجناس  
واعلام الأجناس فكما ان الأولى موضوعة لتصرف الطبيعة من دون لحاظ  
شيء من الخصوصية معها ( الدهنية أو الخارجية ) فكذلك الثانية يعني  
اعلام الأجناس .

والدليل على عدم الفرق بينها ما عرفت من أنه لا يمكن أن تكون  
الخصوصية الدهنية مأخوذة في معناها الموضوع له ، والخصوصية الخارجية  
مفروضة العدم ، فإذا بطبيعة الحال لا فرق بينها من هذه الناحية أصلاً  
وأما انهم يعاملون معها معاملة المعرفة دون أسماء الأجناس فالظاهر ان  
التعريف فيها للفظي كتأنيث اللفظي فكما ان العرب قد يجرى على بعض  
الألفاظ حكم التأنيث مع أنه ليس فيه تأنيث حقيقة كلفظ اليد والرجل  
والاذن والعين وما شاكلها ، فكذلك قد يجرى على بعض الألفاظ حكم  
التعريف وآثاره مع أنه ليس فيه تعريف أصلاً كلفظ ( اسامة ) حيث انه  
لا فرق بينه وبين لفظ ( أسد ) في المعنى الموضوع له فالفرق بينها انما  
هو من ناحية جريان أحكام التعريف على الأول لفظاً فقط يعني لا يدخل  
عليه الف واللام ولا يقع مضافاً دون الثاني .



وعلى الجملة فاللغة تتبع السماع ولا قياس فيها ، وحيث ان المسموع والمنقول فيها من أهلها كذلك فلا بد من متابعتها مع عدم الفرق بينهما بحسب المعنى في الواقع والحقيقة ، كما هو الحال في المؤنث اللفظي السماعي حيث ان المسموع منهم جريان أحكام التأنيث عليه مع عدم التأنيث فيه حقيقة فلا بد من متابعتها .

وهذا الذي أفاده ( قده ) متين جداً نعم يمكن المناقشة في البرهان الذي ذكره على عدم أخذ التبعين اللفظي في المعنى الموضوع له لا علام الأجناس بيان ذلك ان أخذه في المعنى الموضوع له تارة يكون على نحو الجزئية بمعنى كل من التقيد والتقييد داخل فيه وتارة أخرى يكون على نحو الشرطية بمعنى ان التقيد خارج عن المعنى الموضوع له والتقييد داخل فيه فالتبعين اللفظي على الأول مثل أجزاء الصلاة التي هي داخله فيها قيماً أو تقيداً كالتكبيرة والفاتحة والركوع والسجود وما شاكل ذلك وعلى الثاني كشرائطها التي هي داخله فيها إلا قيماً كاستقبال القبلة وطهارة البدن والثوب وما شاكلها ، وثالثة يكون على نحو المرآتية والمعرفية فحسب من دون دخله في المعنى الموضوع له لا بنحو الجزئية ولا بنحو الشرطية .

فما أفاده صاحب الكفاية ( قده ) من البرهان على عدم أخذ التبعين اللفظي في المعنى الموضوع له - وهو انه لو كان مأخوذاً فيه لم يكن المعنى قابلاً للانطباق على الخارجيات - الما يتم إذا كان أخذه فيه على أحد النحوين الأولين :

وأما إذا كان أخذه على النحو الثالث فهو غير مانع عن انطباقه على الخارجيات ، فإذا لو كان مراد القائلين بأخذه في المعنى الموضوع له لا علام الأجناس هو النحو الثالث لم يرد عليه ما أورده ( قده ) من عدم الانطباق على الخارجيات ، وكيف كان فما أفاده ( قده ) من أنه لا فرق

بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى الموضوع له متين جداً ، لأنه مطابق للمركبات الوجدانية من ناحية والاستعمالات المتعارفة من أهل اللسان من ناحية أخرى ضرورة أن لفظ ( اسامة ) استعمل في المعنى الذي استعمل فيه بعينه اللفظ ( اسد ) فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً ، وإنما الفرق بينهما في اللفظ فقط بترتيب آثار المعرفة على لفظ ( اسامة ) دون لفظ ( اسد ) كما عرفت .

فالتنتيجة في نهاية الشوط هي : انه لا فرق بين اسماء الأجناس وأعلام الأجناس وان كليهما موضوعة للماهية المهملة من دون أخذ خصوصية من الخصوصيات فيها ، والخصوصيات الطارئة عليها من ناحية الاستعمال لا تدخل لها في المعنى الموضوع له ، وأما ترتيب آثار المعرفة على أعلام الأجناس دون أسمائها فهو لا يتجاوز عن حدود اللفظ فحسب كالوثائق اللفظية التي لا يتجاوز تأنيثها عن حدود اللفظ فحسب :

ومنها : المفرد المعروف باللام أقول المعروف بينهم ان اللام على أقسام الجنس والاستفراق والعهد بأقسامه من الذهني . والذكري : والخارجي ، كما ان المعروف بينهم ان كلمة ( اللام ) موضوعة للدلالة على التعريف والتعيين في غير العهد للذهني .

وأورد على ذلك المحقق صاحب الكفاية ( قبله ) بقوله : وأنت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً ، ولازمه أن لا يصح حمل المعرفة باللام بما هو معرف على الأفراد ، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع مالا موطن له إلا الدهن إلا بالتجريد ، ومعه لا فائدة في التقييد ، مع ان التأويل والنصرف في القضايا المتداولة في العرف غير حال عن التصسف ، هذا مضافاً إلى أن الوضع لما لا حاجة إليه ، بل لا بد من التجريد عنه والغائه في الاستعمالات



المتعارفة المشتقة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه ، كان لقرأ ، كما  
أشرنا إليه ، فالظاهر ان اللام مطلقاً يكون للتزيين كما في الحسن والحسين  
واستفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها على كل  
حال ولو قبل بافادة اللام للاشارة الى المعنى ، ومع الدلالة عليه بتلك  
الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الاشارة او لم تكن مخلة ، وقد عرفت  
احلالها فتأمل جيداً .

ما أفاده ( قدہ ) يتضمن عدة نقاط :

الأولى : ان كلمة ( اللام ) لو كانت موضوعة للدلالة على التعريف  
والتعيين فلازمه عدم امكان حمل المفرد المعرف باللام على الخارجيات ،  
وذلك لأن الجنس المعرف بها لا تعين له في الخارج على الفرض ، وعليه  
فلا محالة يكون تعيينه في افق النفس يعني ان كلمة ( اللام ) تدل على  
تعيينه وتمييزه من بين - اثر المعاني في الدهن .  
ون المعلوم ان الموجود الذهني غير قابل للحمل على الموجود الخارجي  
إلا بالتجريد .

الثانية : ان لازم ذلك هو التصرف والتأويل في القضايا المتعارفة  
المتداولة بين العرف ، حيث ان الحمل فيها على هذا غير صحيح بدون  
ذلك مع أن التأويل والتصرف فيها لا يخلوان عن التعسف لفرض صحة  
الحمل فيها بدونها .

الثالثة : ان وضع كلمة ( اللام ) لذلك لغو محض فلا يصدر من  
الواضع الحكيم .

الرابعة : ان كلمة ( اللام ) تدل على التزيين فحسب من دون أن  
تكون موضوعة للدلالة على التعريف والتعيين ،  
ولناخذ بالنظر في هذه النقاط : أما النقطة الأولى فهي تبني على

كون كلمة ( اللام ) موضوعة للدلالة على تعيين مدخولها في افق الدهن بنحو يكون التعيين الذهني جزء معناه الموضوع له أو قبده ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فان وضعها للدلالة على التعريف والتعيين لا يستلزم كون التعيين جزء معنى مدخولها أو قبده ، ضرورة ان اسم الجنس موضوع لمعنى واحد سواء اكان مع اللام أو بدوله وانه مع اللام لم يوضع لمعنى آخر غيره . هذا من ناحية ،

ومن ناحية أخرى اننا اذا راجعنا في مرتكزاتنا الذهبية نرى ان كلمة ( اللام ) تدل على معنى هي موضوعة بازائه - وهو التعريف والاشارة - وليس بحيث يكون وجودها وعدمها سيات وانه لا أثر لها ما عدا التزيين فيكون حالها حال الأسماء الاشارة والضمائر من هذه الناحية فكما ان اسم الاشارة موضوع للدلالة على تعريف مدخوله وتعيينه في موطنه حيث قد يشار به الى الموجود الخارجي كقولنا ( هذا زيد ) وقد يشار به الى الكلي كقولنا هذا الكلي يعني الانسان مثلاً انحص من الكلي الآخر . وهو الحيوان - بل قد يشار به الى المعلوم كقولنا ( هذا الشيء معدوم ) ولا وجود له أو هذا القول معدوم وغير موجود بين الأقوال ، فكذلك كلمة ( اللام ) فقد يشار بها الى الجنس كقولنا ( اكرم الرجل ) وقد يشار بها الى الاستفراق كقولنا ( اكرم العلماء ) بناء على دلالة الجمع المعرف باللام على العموم ، وقد يشار بها الى العهد الخارجي ، وقد يشار بها الى العهد الحضوري فهي في جميع هذه الموارد قد استعملت في معنى واحد ، والاختلاف انما هو في المشار اليه بها .

وبكلمة أخرى ان ما دلت عليه كلمة ( اللام ) من التعريف والاشارة فهو غير مأخوذ في المعنى الموضوع له لمدخولها لا جزء ولا شرطاً ، ولذا لا يختلف معنى المفرد المعرف باللام عما اذا كان مجرداً عنها فشانها الاشارة



إلى معنى مدخولها . فان كان جنساً فهي تشير اليه ، وان كان استفراقاً فهي تشير اليه وهكذا ، وكيف كان فالظاهر ان دلالتها على هذا المقدار من المعنى غير قابلة للانكار وانها مطابقة الارتكاز والوجدان في الاستعمالات المتعارفة وان لم يكن لها مرادف في سائر اللغات كي لرجع الى مرادفها في تلك اللغات ولعرف معناها حيث انه من أحد الطرق لمعرفة معاني الألفاظ الا ان في المقام لا حاجة الى هذا الطريق لوجود طريق آخر فيه وهو التبادر والارتكاز .

وأما العهد الذهني فالظاهر ان دخول كلمة ( اللام ) عليه لا يفيد شيئاً فيكون وجودها وعدمها سبباً فلا فرق بين قولنا ( لقد مررت على اللثيم ) وقولنا ( لقد مررت على لثيم ) بدون كلمة ( اللام ) ، فان المراد منه واحد على كلا التقديرين - وهو المبهم غير المعين في الخارج - ولا تدل كلمة ( اللام ) على تعيينه فيه وأما دخولها عليه فهو انما يكون من ناحية ان اسماء العرب في كلمات العرب لم تستعمل بدون أحد أمور ثلاثة : التنوين . الالف واللام . والاضافة لا أنها تدل على شيء ظني مثل ذلك صح أن يقال ان ( اللام ) للتزيين فحسب كاللام الداخلة على اعلام الأشخاص . وببالي ان المحقق الرضي ذهب الى ذلك أي كون اللام للتزيين في خصوص العهد الذهني .

فالتيجة في نهاية الشوط هي : ان ما أماده المحقق صاحب الكفاية ( قدس سره ) من ان كلمة ( اللام ) لم توضع للدلالة على معنى وانما هي للتزيين فحسب خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له على اطلاقه ، وانما يتم في خصوص العهد الذهني فقط ،

ومنها الجمع المعروف باللام ذكر المحقق صاحب الكفاية ( قدس سره ) ان دلالة على العموم لا تخلو من أن تكون من جهة وضع المجموع لذلك

أو وضع خصوص كلمة ( اللام ) لها يعني انها اذا دخلت على الجمع تدل على ذلك :

وأما ما ذكره بعض الأصحاب من ان كلمة ( اللام ) بما الها موضوعه بازاء التعريف والاشارة فلا بد أن يراد جميع أفراد مدخولها حيث لا تعيين لسائر مراتبها ( الافراد ) الا تلك المرتبة يعني المرتبة الأخيرة فهو غير تام وذلك لانه كما ان لتلك المرتبة تعين في الواقع كذلك للمرتبة الأولى وهي أقل مرتبة الجمع ، فاذاً لا دليل على تعيين تلك دون هذه . هذا .

ولكن الظاهر ان ما ذكره هذا البعض هو الصحيح والسبب فيه ما ذكرناه في ضمن البحوث السابقة من ان هذه المرتبة أي أقل مرتبة الجمع أيضاً لا تعين لها في الخارج وان كان لها تعيين بحسب مقام الارادة فان الثلاثة التي هي أقل مرتبة الجمع تصدق في الخارج على الافراد الكثيرة ولها مصاديق متعددة في هذه الثلاثة وتلك وهكذا .

وبكلمة اخرى ان كل مرتبة من مراتب الاعداد كالثلاثة والأربعة والخمسة والستة وهكذا كان قابلاً للانطباق على الافراد الكثيرة في الخارج فلا تعين لها فيه حيث انا لا نعلم ان المراد منها في هذه الثلاثة أو تلك وهكذا :

لعم لها تعين في افق النفس وفي اطار الارادة دون افق الخارج واطاره هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان كلمة ( اللام ) تدل على التعين الخارجي ، ومن ناحية ثالثة ان التعين الخارجي منحصر في المرتبة الأخيرة من الجمع وهي ارادة جميع افراد مدخوله حيث ان له مطابقاً واحداً في الخارج فلا ينطبق الا عليه ، فاذاً يتعين ارادة هذه المرتبة من الجمع يعني المرتبة الأخيرة دون غيرها بمقتضى دلالة كلمة ( اللام ) على التعريف والتعيين .



وأما احتمال وضع المجموع من حيث المجموع للدلالة على ذلك زائداً على وضع كلمة ( اللام ) ومدخولها فهو بعيد جداً ، ضرورة ان الدال على ارادة هذه المرتبة لما هو دلالة كلمة ( اللام ) على التعريف والتعيين لظراً الى انه لا تعين في الخارج الا لخصوص هذه المرتبة ، وكذا احتمال وضع كلمة ( اللام ) للدلالة على العموم والاستفراق ابتداء بعيد جداً ، لما عرفت من انها لم توضع الا للدلالة على التعريف والتعيين .

فالنتيجة ان الجمع المعرف باللام يدل على ارادة جميع افراد مدخوله على نحو العموم الاستفراقي

ومنها النكرة : ذكر المحقق صاحب الكفاية ( قدس ) انها تستعمل مرة في المعين المعلوم خارجاً عند التكلم وغير معلوم عند المخاطب كقوله تعالى : « جاء من أقصى المدينة رجلاً » ومرة اخرى في الطبيعي المقيد بالوحدة كقولنا ( جنتي برجل ) ومن هنا يصح أن يقال ( جنتي برجل أو رجلين ) ولا يصح ان يقال ( جنتي بالرجل ، أو رجلين ) والنكته فيه أن الثنية لا تقابل باسم الجنس حيث انه يصدق على الواحد والكثير على السواء ، - وما هو المعروف في الألسنة من أن النكرة وضعت للدلالة على الفرد المردد في الخارج - خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً ، ضرورة انه لا وجود للفرد المردد في الخارج حيث ان كل ما هو موجود فيه متعين لا مردد بين نفسه وغيره فانه غير معقول .

وبكلمة أخرى ان مرادهم من ذلك هو ما ذكرناه من انها استعملت في الطبيعية المقيدة بالوحدة القابلة للانطباق على كثيرين في الخارج حيث انها بهذا المقيد أيضاً كلي .

وعليه فما ذكره ( قدس ) في ذيل كلامه معين جداً ، وذلك لاجل ان النكرة موضوعة للطبيعة المقيدة بالوحدة تارة وللطبيعة المهملة التي هي

الموضوع له لاسم الجنس مرة أخرى كما يظهر من عبارته (قده) في بدو الأمر ، ضرورة عدم تعدد الوضع فيها ، بل هي موضوعة للطبيعة الجامعة بين جميع الخصوصيات فحسب وقد استعملت فيها دائماً ، والوحدة لما تستفاد من دال آخر - وهو التنوين للتكبير - فيكون من تعدد الدال . والمدلول في مقابل التعريف والتنوين للتمكن ، فان الاسم المعرب لا يستعمل في لغة العرب الا مع احدى هذه الخصوصيات : الاضافة ، أو التنوين ، أو الالف واللام فلا يستقر الا باحداها حيث ان تمكنه بها .

وعليه فما ذكره (قده) من ان رجلاً في قولنا ( جئني برجل ) يدل على الطبيعي المقيد بالوحدة ليس المراد استعماله فيه ، بل المراد ان الرجل استعمل في الطبيعي الجامع والوحدة مستفادة من دال آخر .

وأما ما ذكره (قده) في صدر كلامه من أن النكرة قد تستعمل في الواحد المعين عند المتكلم والمجهول عند المخاطب كما في قوله تعالى « وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى » فلا يمكن الأخذ به ، ضرورة ان لفظ ( رجل ) في الآية لم يستعمل في المعين الخارجي المجهول عند المخاطب بل استعمل في الطبيعي المقيد بالوحدة من باب تعدد الدال والمدلول ، غاية الامر ان مصداقه في الخارج معلوم عند المتكلم ومجهول عند المخاطب .

ومن الطبيعي ان هذا لا يوجب استعمال اللفظ فيه . وكذا الحال في الفعل الماضي أو المضارع أو الأمر كقولنا ( جئني برجل ) أو ( جاء رجل ) أو ما شاكل ذلك ، فان لفظ الرجل في جميع هذه الأمثلة استعمل في الطبيعي المقيد بالوحدة بنحو تعدد الدال والمدلول وان افترض ان مصداقه في الخارج معلوم للمتكلم وغير معلوم للمخاطب إلا انه لم يستعمل فيه جزماً كما اذا أمره ( باياد كتاب ) وكان الكتاب معلوماً لديه في الخارج ، ولكنه غير معلوم لدى المخاطب لم يستعمل في هذا المعلوم المعين خارجاً وانما



استعمل في الطبيعي المقيد بالوحدة .

فالنتيجة ان النكرة لم تستعمل في المعين الخارجي ولا المعين عند الله تعالى باعتبار اذنه سبحانه وتعالى يعلم بأنه يأتي بالفرد اللاتيني المدين في الواقع بل هي تستعمل دائماً في الطبيعي الجامع ، والوحدة مستفادة من دال آخر ، فاذا لا فرق بين النكرة واسم الجنس أصلاً فالنكرة هي اسم الجنس ، غاية الأمر يدخل عليها التنوين ليبدل على الوحدة ،

ثم انك قد عرفت في ضمن البحوث السابقة ان اللفظ موضوع للماهية الجامعة بين تمام الخصوصيات التي يمكن أن تعرض عليها ، وقد يعبر عنها بالماهية المهملة التي هي فوق جميع الماهيات كما تقدم بشكل موسع .

ومن الواضح ان الاطلاق والتقييد من الخصوصيات الطارئة على الماهية التي وضع اللفظ بازاها فيها خارجان عن حريم المعنى الموضوع له وهذا هو المعروف بين المتأخرين - وهو الصحيح - وعليه فالتقييد لا يستلزم المجاز ، فان اللفظ استعمل في معناه الموضوع له ، والتقييد مستفاد من دال آخر ، بل لو كان موضوعاً للمطلق بمعنى اللا بشرط القسمي كما هو المعروف بين القدماء فأيضاً لا يستلزم التقييد المجاز ، فان المراد الاستعمالي منه هو المطلق ، واللفظ قد استعمل فيه ، والتقييد انما يدل على ان المراد الجدي هو المقيد دون المطاق ، ولا يدل على ان اللفظ قد استعمل في المقيد . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان المحمول تارة يكون من المقولات الثانوية كقولنا ( الانسان نوع ) و ( الحيوان جنس ) و ( الضاحك عرض خاص ) وهكذا ففي مثل ذلك فالموضوع هو الماهية ولا ينطبق على الموجود الخارجي لوضوح ان زبداً مثلاً ليس بنوع ، والبقر ليس بجنس ، وضحك زهد ليس بعرض خاص ، وهكذا . فلا يسري المحمول الى خصصه وافراده في

المخارج ، فهذا القسم خارج عن محل الكلام هنا - وهو البحث عن اطلاق الموضوع وتقييده - . وتارة أخرى يكون المحمول من غيرها مما هو قابل للمراية الى حصص الموضوع وافراده في المخارج ، وهذا القسم هو محل الكلام في المقام :

وعلى ذلك فالموضوع أو المتعلق لا يخلو من أن يكون مطلقاً بمعنى الارسال أو مقيداً بأمر وجودي أو عدمي فان كانت هناك قرينة شخصية على أحدهما فهو وان لم تكن قرينة كذلك فهل هنا قرينة عامة على تعيين أحدهما أولاً فقد ذكروا لتعيين الاطلاق قرينة عامة تسمى بمقدمات الحكمة فان تمت تلك المقدمات ثبت الاطلاق وإلا فلا . ويعتبر في تمامية هذه المقدمات امور :

الأول : أن يكون المتكلم متمكماً من البيان والايان بالقيد وإلا فلا يكون لكلامه اطلاق في مقام الايات حتى يكون كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت ، بيان ذلك ان الاطلاق أو التقييد تارة يلحظ بالانضافة إلى الواقع ومقام الثبوت . واخرى بالانضافة إلى مقام الايات والدلالة ، أما على الأول فقد ذكرنا غير مرة انه لا واسطة بينها في الواقع وللمن الامر وذلك لأن المتكلم انتمت الى الواقع وماله من الخصوصيات حكيمياً كان أو غيره فلا يخاو من أن يأخذ في متعلق حكمه أو موضوعه خصوصية من تلك الخصوصيات أو لا يأخذ فيه شيئاً منها ولا ثالث لهما ، فملى الأول يكون مقيداً ، وعلى الثاني يكون مطلقاً ، ولا يعقل شق ثالث بينهما يعني لا يكون مطلقاً ولا مقيداً . ومن هنا قلنا ان استحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق وبالعكس .

وأما ما ذكره شيخنا الاستاذ ( قدس ) من ان التقابل بينها من تقابل العدم والملئكة كالعدم والبصر واله لا يهد من طروهما على موضوع قابل



للاتصاف بالملكة لم يكن قابلاً للاتصاف بالعدم أيضاً ، وكذا العكس ولأجل ذلك لا يصح اطلاق الأعمى على الجدار مثلا ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، ولذا قال ( قدمه ) ان استحالة الاطلاق في مورد تستلزم استحالة التقييد فيه وبالعكس فلا يمكن المساعدة عليه بوجه ، وذلك لما ذكرناه مرراً من ان التقابل بينهما من تقابل التضاد لا العدم والملكة وان استحالة احدهما تستلزم ضرورة الآخر لا استحالاته ، بداهة ان الإهمال في الواقع مستحيل فالحكم فيه اما مطلق أو مقيد ولا ثالث لهما .

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة الا انه لا يعتبر كون الموضوع لها أمراً شخصياً ، بل قد يكون الموضوع فيها نوعياً ولا يعتبر في مثله أن يكون كل فرد من افراد الموضوع قابلاً للاتصاف بها ، بل يستحيل ذلك بالاضافة الى بعض افراده كما هو الحال في العلم والجهل بالاضافة الى ذاته سبحانه وتعالى ، فان العلم بكنه ذاته تعالى مستحيل .

ومن الواضح ان استحالاته لا تستلزم استحالة الجهل به ، بل تستلزم ضرورته رغم ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة ، وكذا الحال في غنى الممكن وفقره بالاضافة اليه تعالى وتقدس ، فان استحالة غنائه عن ذاته سبحانه لا تستلزم استحالة فقره ، بل تستلزم ضرورته ووجوبه رغم ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة فليكن المقام من هذا القبيل يعني ان التقابل بين الاطلاق والتقييد يكون من تقابل العدم والملكة فمع ذلك تستلزم استحالة أحدهما في مقام الثبوت والواقع ضرورة الآخر لا استحالاته .

وعلى الثاني وهو ما اذا كان الاطلاق والتقييد ملحوظين بحسب مقام الاثبات فحينئذ ان تمكن المتكلم من البيان وكان في مقامه ومع ذلك لم يأت بقيد في كلامه كان اطلاقه في هذا المقام كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت

وان مراده في هذا المقام مطلق وإلا لكان عليه البيان .  
وأما اذا لم يتمكن من الاثبات بقيد في مقام الاثبات فلا يكشف اطلاق  
كلامه في هذا المقام عن الاطلاق في ذاك المقام والحكم بأن مراده الجدي  
في الواقع هو الاطلاق ، لوضوح ان مراده لو كان في الواقع هو المقيد لم  
يتمكن من بيانه والاثبات بقيد ، ومعناه كيف يكون اطلاق كلامه في مقام  
الاثبات كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت .

الأمر الثاني : أن يكون المتكلم في مقام البيان ولا يكون في مقام  
الأعمال والاجال كما في قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وقوله  
تعالى : « وقرآن الفجر » وما شاكل ذلك ، فان المتكلم في هذه الموارد  
لا يكون في مقام البيان ، نظير قول الطبيب للمريض اشرب الدواء فانه ليس  
في مقام البيان ، بل هو في مقام ان في شرب الدواء نفع له في الجملة ولا يمكن  
الأخذ باطلاق كلامه ، مع ان بعضه مضر بحاله جزماً :

فالنسبة ان المتكلم اذا لم يكن في مقام البيان لم يكن لكلامه ظهور  
في الاطلاق حتى يتمسك به .

نعم إذا كان المتكلم في مقام البيان من جهة ولم يكن في مقام البيان  
من جهة أخرى لأمانع من التمسك باطلاق كلامه من الجهة التي كان في  
مقام البيان من تلك الجهة دون الجهة الأخرى ، وهذا في الآيات والروايات  
كثير : اما في الآيات فكقوله تعالى : « كلوا مما امسكن » فانه اذا شك  
في اعتبار الامساك من الحلقوم في تذكينه وعدم اعتباره لا مانع من  
التمسك باطلاق الآية الكريمة من هذه الناحية والحكم بعدم اعتبار الامساك  
من الحلقوم .

وأما اذا شك في طهارة محل الامساك وعدمها فلا يمكن التمسك  
باطلاق الآية من هذه الناحية ، لأن اطلاقها غير نالغ اليها أصلاً فلا تكون



الآية في مقام البيان من هذه الجهة فلا محالة عندئذ يحكم بنجاسته .  
 وأما في الروايات فمنها قوله ( ع ) ( لا بأس بالصلاة في دم إذا  
 كان أقل من درهم ) فإنه في مقام البيان من جهة ان هذا المقدار من الدم  
 غير مانع من ناحية النجاسة حيث ان المتفاهم العرفي . كون هذا استثناء من  
 مالمعية الدم من هذه الناحية . ولا يكون في مقام البيان من جهة أخرى  
 - وهي كونه من دم المأكول أو غير المأكول - وعليه فإذا شك في صحة  
 الصلاة فيه وعدم صحتها لم يجز التمسك باطلاق الرواية ، لعدم كون  
 اطلاقها ناظراً إلى هذه الناحية :

فالتبعية انه لا اشكال في ذلك وان المتكلم من أي جهة كان في  
 مقام البيان جاز التمسك باطلاق كلامه من هذه الجهة وان لم يكن في  
 مقام البيان من الجهات الأخرى :

ثم انه لا يبد من بيان أمرين : ( الأول ) [ ماهو المراد من كون المتكلم  
 في مقام البيان ] ( الثاني ) فيما اذا شك في انه في مقام البيان أم لا .  
 أما الأول : فليس المراد من كونه في مقام البيان من جميع الجهات  
 والنواحي ، ضرورة ان مثل ذلك لعله لم يتفق في شيء الآيات والروايات  
 ولو اتفق في مورد فهو نادر جداً كما انه ليس المراد من عدم كونه في مقام  
 البيان أن لا يكون في مقام التلهيم أصلاً مثل ما إذا تكلم بلفظة لا يفهم  
 المخاطب منها شيئاً كما إذا تكلم للعرب بلفظة الفرس مثلاً . بل المراد منه  
 أن لا ينقصد لكلامه ظهور في الاطلاق كقول الطبيب للمريض اشرب  
 الدواء ، فان المريض يفهم منه انه لا يهد له من شرب الدواء ، ولكنه ليس  
 في مقام البيان ، بل في مقام الابهام والاجمال ، ولذا لا اطلاق لكلامه  
 بحيث يكون كاشفاً عن مراده الجدي وكان حجة على المخاطب فيحتاج به  
 عليه وبالعكس .

والحاصل ان المراد من كونه في مقام البيان هو انه يلقي كلامه على نحو يعتقد انه ظهور في الاطلاق ويكون حجة على المخاطب على سبيل القاعدة

ومن ذلك يظهر أن التقييد بدليل منفصل لا يضر به كونه في مقام البيان ولا يكشف عن ذلك وإنما يكشف عن ان المراد الجدي لا يكون مطابقاً للمراد الاستعمالي ، وقد تقدم أنه قد يكون مطابقاً له ، وقد لا يكون مطابقاً له ، ولا فرق في ذلك بين العموم الوضعي والعموم الاطلاقي ، ولذا ذكرنا سابقاً ان التخصيص بدليل منفصل لا يكشف عن ان المتكلم ليس في مقام البيان مثلاً قوله تعالى : « احل الله البيع » في مقام البيان مع ورود التقييد عليه بدليل منفصل في غير مورد ، وكذا الحال فيما إذا افترضنا ان الآية عموماً تدل عليه بالوضع .

وعلى الجملة فلا فرق من هذه الناحية بين العموم والمطلق فكما أن التخصيص بدليل منفصل لا يوجب سقوط العام عن قابلية التمسك به فكذلك التقييد بدليل منفصل ، ويترتب على ذلك ان تقييد المطلق من جهة لا يوجب سقوط اطلاقه من جهات اخرى اذا كان في مقام البيان من هذه الجهات أيضاً فلا مانع من التمسك به من تلك الجهات اذا شك فيها ، كما إذا افترضنا ان الآية في مقام البيان من جميع الجهات وقد ورد عليها للتقييد بعدم كون البائع صبيّاً أو مجنوناً أو سفهياً وشك في ورود التقييد عليها من جهات أخرى كما إذا شك في اعتبار الماضوية في الصيغة أو الموالاة بين الإيجاب والقبول فلا مانع من التمسك باطلاقها من هذه الجهات والحكم بعدم اعتبارها .

وأما الأمر الثاني : فالمعروف والمشهور بين الأصحاب هو استقرار بناء العلاء على حمل كلام المتكلم على كونه في مقام البيان اذا شك في



ذلك ، ومن هنا قالوا ان الأصل في كل كلام صادر عن متكلم هو كونه في مقام البيان فعدم كونه في هذا المقام يحتاج الى دلائل .

واسكن الظاهر انه غير تام مطلقاً ، وذلك لان الشك تارة من جهة ان المتكلم كان في مقام أصل التشريع أو كان في مقام بيان تمام مراده كما إذا شك في أن قوله تعالى : « أحل الله البيع » في مقام بيان أصل التشريع فحسب كما هو الحال في قوله تعالى « أفيموا الصلاة » أو في مقام بيان تمام المراد ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بالاطلاق لقيام السيرة من العقلاء على ذلك المضادة شرعاً . وأخرى يكون الشك من جهة سعة الإرادة وضيقها يعني انا نعلم بأن لكلامه اطلاقاً من جهة ولكن نشك في اطلاقه من جهة أخرى كما في قوله تعالى : « كلوا مما مسكن » حيث نعلم باطلاقه من جهة ان حلية أكله لا تحتاج إلى الذبح سواء اكان امساكه من محل الذبح أو من موضع آخر كان إلى انقبلة أو إلى غيرها ولكن لا نعلم أنه في مقام البيان من جهة أخرى وهي جهة طهارة محل الامساك ونجاسته - ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق كما عرفت ، لعدم قيام السيرة على حمل كلامه في مقام البيان من هذه الجهة .

الثالث : ان لا يأتي المتكلم بقرينة لا متصلة ولا منفصلة وإلا فلا يمكن التمسك باطلاق كلامه ، لوضوح ان اطلاقه في مقام الاثبات انما يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت اذا لم ينصب قرينة على الخلاف ، وأما مع وجودها فإن كانت متصلة فهي مانعة عن أصل انعقاد الظهور وان كانت منفصلة فالظهور وان انعقد الا انها تكشف عن ان الإرادة الاستعمالية لا تطابق الإرادة الجدية ، واما إذا لم يأت بقرينة كذلك فيثبت لكلامه اطلاق كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت ، لتبعية مقام الاثبات لمقام الثبوت ، ضرورة ان اطلاق الكلام أو تقييده في مقام الاثبات معلول

لاطلاق الارادة أو تقييدها في مقام الواقع والثبوت .

وعلى الجملة فالارادة التفهيمية هي العلة لابرز الكلام واظهاره في مقام الاثبات ، فان المتكلم اذا اراد تفهيم شيء يبرزه في الخارج بلفظ ، فتدلل ان لم ينصب قرينة منفصلة على الخلاف كشفت ذلك عن ان الارادة التفهيمية مطابقة للارادة الجدية والا لم تكن مطابقة لها :

الى هنا قد استعملنا أن نخرج بهذه النتيجة : وهي ان المتكلم اذا كان متمكناً من الاثبات بقيد وكان في مقام البيان ومع ذلك لم يأت بقرينة على الخلاف لا متصلة ولا منفصلة كشفت ذلك عن الاطلاق في مقام الثبوت وهذا بما قد قامت السيرة القطعية من العقلاء على ذلك المضادة شراً ، ولا لحاج في التمسك بالاطلاق إلى مزيد من هذه المقدمات الثلاث فهي قرينة عامة على الهات الاطلاق ، واما القرائن الخاصة فهي تختلف باختلاف الموارد فلا ضابط لها :

بقي في المقام أمران : الأول ان القدر المتيقن بحسب التخاطب هل يمنع عن التمسك بالاطلاق فيه وجهان : ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) انه يمنع عنه وتفصيل الكلام في المقام انه يريد تارة بالقدر المتيقن القدر المتيقن الخارجي يعني انه متيقن بحسب الارادة خارجياً من جهة القرائن منها مناسبة الحكم والموضوع .

ومن الواضح ان مثل هذا المتيقن لا يمنع عن التمسك بالاطلاق ، ضرورة أنه لا يتخلو مطلق في الخارج عن ذلك الا نادراً فلو قال المولى ( اكرمَ هالماً ) فان المتيقن منه هو العالم الهاشمي الورع التقى ، إذ لا يتحمل أن يكون المراد منه غيره دونه ، واما احتمال أن يكون المراد منه ذلك دون غيره فهو موجود :

ومن هذا القبيل قوله تعالى : « أحل الله البيع » فان القدر المتيقن



منه هو اليمين الموجود بالصيغة العربية الماضية ، إذ لا يمكن أن يكون المراد منه غيره دونه . وأخرى يريد به القدر المتيقن بحسب التخاطب ، وهذا هو مراد صاحب الكفاية ( قدس ) دون الأول ، وقد ادعى ( قدس ) منعه عن التمسك بالإطلاق ، ولكن الظاهر أنه لا يمكن المساعدة على هذه الدعوى ، والسبب فيه ان المراد بالقدر المتيقن بحسب التخاطب هو أن يفهم المخاطب من الكلام الملقى إليه أنه مراده جزءاً :

ومنشأ ذلك أمور : عمدتها كونه واقعاً في مورد السؤال ، مثلاً في موثقة ابن بكير سألت زارة أبا عبد الله ( ع ) ( من الصلاة في الثعالب والبنك والسنجاب وغيره من الوبير فأخرج كتاباً زعم انه املاء رسول الله صلى الله عليه وآله ان الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده ووبره وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي غيره مما أحل الله أكله ) ان المتيقن بحسب التخاطب هو مورد السؤال ، ضرورة احتفال ان الامام ( ع ) أراد غير مورد السؤال دونه غير محتمل جزءاً ، وأما العكس فهو محتمل ، ولكن الكلام انما هو في منعه عن التمسك بالإطلاق والظاهر انه غير مانع عنه .

والسبب فيه أن ظهور الكلام في الإطلاق قد انعقد ، ولا أثر له من هذه الناحية .

ومن الطبيعي أنه لا يجوز رفع اليد عن الإطلاق ما لم تقم قرينة على الخلاف ، ولا قرينة في البين ، أما القرينة المنفصلة فهي مفروضة العمد وما القرينة المتصلة فأيضاً كذلك بعقد فرض ان القدر المتيقن المزبور لا يصلح أن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في الإطلاق :

وعليه فلا مناص من التمسك به ، وبما ان مقام الالبات تابع لمقام الثبوت فالإطلاق في الأول كاشف عن الإطلاق في الثاني ، ولذا لو مثل

عن مجالسة شخص معين في الخارج واجيب بعدم جواز مجالسة الفاسق لم يحتمل بحسب اللهم العرفي اختصاصه بذلك الشخص المعين في الخارج فلا محالة يعم غيره أيضاً :

فالنتيجة ان حال هذا القدر المتيقن حال القدر المتيقن الخارجي فكما انه لا يمنع عن التمسك بالاطلاق فكذلك هذا فلو كان هذا مالاً عنه لكان ذلك أيضاً مانعاً فلا فرق بينها من هذه الناحية أصلاً .

ثم ان الماهية تارة تلحظ بالاضافة إلى أفراد يكون صدقها عليها بالتواطىء والتساوي . وأخرى تلحظ بالاضافة الى أفراد يكون صدقها عليها بالتشكيك حيث قد يرهن في عمله استحالة التشكيك في الماهيات ، ونقصد بالتشكيك والتواطىء هنا التشكيك والتواطىء بحسب المتظام العرفي وارتكازاتهم وله عوامل عديدة : منها علو مرتبة بعض أفراد الماهية على نحو يوجب الصرافها منه حرفاً ، ومن ذلك اللفظ الحيوان فانه موضوع للغة لمطلق ماله الحياة فيكون معناه اللغوي جامعاً بين الانسان وغيره إلا انه في الاطلاق العرفي ينصرف عن الالسان .

ومن هنا ذكرنا ان المتظام العرفي من مثل قوله ( ح ) لا تصل فيما لا يؤكل لحمه ) هو مخصوص الحيوان في مقابل الانسان فلا مانع من الصلاة في شعر الانسان ونحوه وكيف كان فلا شبهة في هذا الاصراف ينظر العرف ، ولا يمكن التمسك بالاطلاق في مثل ذلك ، لفرض ان الخصوصية المزورة مانعة عن ظهور المطلق في الاطلاق وتكون بمنزلة القرينة المتصلة التي تمنع عن العقاد ظهوره فيه :

ومنها دنو مرتبة بعض افرادها على نحو يكون صدقها عليه مورداً للشك كصدق الماء على ماء الكبريت أو ما شاكله ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق أيضاً ، وذلك لأن المعبر في التمسك به هو أن يكون



صدق المطلق على الفرد المشكوك فيه محرراً ، والشك انما كان من ناحية اخرى : وأما فيما إذا لم يكن أصل الصدق محرراً فلا يمكن التمسك به ، وما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان أصل الصدق مشكوك فيه فلا يمكن التمسك باطلاق لفظ الماء بالاضافة إلى ماء الكبريت أو نحوه ، غاية الأمر ان الأول من قبيل احتفاف الكلام بالقرينة المتصلة ، والثاني من قبيل احتفائه بما يصلح للقرينة ، ولكنها يشتركان في نقطة واحدة - وهي المنع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق .

وأما الانصراف في غير هذين الموردين وما شاكلها فلا يمنع عن التمسك بالاطلاق ، فانه لو كان فانما هو بدوي فيزول بالتأمل ، ومن ذلك الانصراف الممتد إلى غلبة الوجود فانه بدوي ولا أثر له ولا يمنع عن التمسك بالاطلاق حيث أنه يزول بالتأمل والتدبر .

التقييد هل يستلزم المجاز فيه وجهان : بناء على ما اخترناه من أن الألفاظ وضعت بازاء الماهيات المهمة الجامعة بين جميع الخصوصيات الطارئة فهو لا يستلزم المجاز أصلاً ، إذ على أساس هذه النظرية فالاطلاق والتقييد كلاهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له فكل منهما مستفاد من القرينة فالاطلاق مستفاد غالباً من قرينة الحكمة والتقييد من القرينة الخاصة فاللفظ في كلتا الحالتين مستعمل في معناه الموضوع له .

نعم استعماله في خصوص المقيد يكون مجازاً كما ان استعماله في لخصوص المطلق يكون كذلك فلا فرق بينها من هذه الناحية ، ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام فان محل الكلام انما هو في أن تقييد المطلق بقيد هل يوجب المجاز فيه أم لا وقد عرفت انه لا يوجب ذلك ، وان التقييد مستفاد من دال آخر كما ان الاطلاق كذلك .

وأما بناء على نظرية القدماء من أن الألفاظ موضوعة للماهية اللا بشرط

القسمي يعني ان الاطلاق والسريان مأخوذ في المعنى الموضوع له فلا بد من التفصيل بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة فان الأولى تستلزم المجاز لا محالة حيث ان الاطلاق والسريان لا يجتمع مع التقييد والتضييق وأما الثانية فلا تستلزم ذلك لما ذكرناه في بحث العام والخاص من أنه لا مانع من أن يكون المراد الاستعمالي من الكلام غير المراد الجدي ، والمفروض ان الحقيقة والمجاز تدوران مدار الأول دون الثاني .

وعليه فلا مانع من أن يكون المراد الاستعمالي في المقام هو الاطلاق والسريان ضرباً للقاعدة كما هو الحال في استعمال العام في العموم في موارد التخصيص بالمنفصل ، والمراد الجدي هو التقييد والتضييق ، فاذاً يكون اللفظ مستعملاً في معناه الموضوع له ، غاية الأمر انه غير مراد جدياً :  
وعلى الجملة فالتقييد بالمنفصل لا يكشف عن أن المطلق استعمل في المقيد ، وإنما يكشف عن ان الارادة الاستعمالية لا تطابق الارادة الجدية

### ( هل يحمل المطلق على المقيد )

إذا ورد مطلق ومقيد فهل يحمل المطلق على المقيد أم لا فالكلام فيه يقع في موضعين :

الأول : أن يكون الحكم متعلقاً بالمطلق على نحو صرف الوجود كقول المولى ( اعتق رقبة ) .

الثاني : أن يكون الحكم متعلقاً به على مطلق الوجود كقوله تعالى :  
و أحل الله البيع ، حيث ان الحكم فيه ينحل بانحلال أفراد متعلقه دون الأول .

أما الموضع الأول : فالكلام فيه تارة يقع في المقيد الذي يكون مخالفاً



للمطلق في الحكم كقوله ( اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ) أو قوله :  
 ( صلى ولا تصل فيما لا يؤكل لحمه ) أو ( في النجس ) أو نحو ذلك  
 وأخرى يقع في المقيد الذي يكون موافقاً له فيه كقوله : ( اعتق رقبة واعتق  
 رقبته مؤمنة ) وعلى الأول فقد تسالم الأصحاب فيه على حمل المطلق على  
 المقيد فيقيد للرقبة في المثال الأول بغير الكافرة ، والصلاة في المثال الثاني  
 بغير الصلاة الواقعة فيما لا يؤكل أو في النجس . وعلى الثاني فقد اختلفوا  
 فيه على قولين : ( أحدهما ) أنه يحتمل المطلق على المقيد ( وثانيهما ) أنه  
 يحتمل المقيد على أفضل الأفراد .

ولكن الظاهر أنه لا وجه للفرق بين هذا القسم والقسم الأول فهما  
 من واد واحد فلا وجه للانفاق في الأول والاختلاف في الثاني أصلاً ،  
 فانه ان حمل المطلق على المقيد في الأول ففي الثاني أيضاً كذلك وان حمل  
 المقيد في الثاني على أفضل الأفراد يرفع اليد عن ظهوره في الوجوب حمل  
 المقيد في الأول على المرجوحية ، حيث ان ظهور الأمر في جانب المقيد في  
 الوجوب ليس بأقل من ظهور النهي في الحرمة لما يقتضي رفع اليد عن  
 ظهور الأمر في الوجوب وحمله على الرجحان يقتضي رفع اليد عن ظهور  
 النهي في الحرمة وحمله على المرجوحية ، وكيف كان فالملك في القسمين  
 واحد فلا وجه للتفرقة بينهما .

ثم اتنا تارة نعلم من الخارج ان الحكم في مورد المطلق والمقيد واحد  
 كما إذا قال المولى ( ان ظاهرت فاعتق رقبة ) . ( وان ظاهرت فاعتق رقبة  
 مؤمنة ) فنعلم ان الحكم واحد حيث ان الظاهر ليس إلا سبباً لكفارة  
 واحدة وليس موجباً لكفارين ففي مثل ذلك هل يحتمل المطلق على المقيد  
 أو يحتمل المقيد على أفضل الأفراد فلذهب جماعة إلى الأول بدعوى ان فيه  
 جمعاً بين الدليلين وعملاً بهما دون العكس : وفيه أنه ان أريد به حصول

الامتثال ، الألبان بالمقيد فهو مما لا اشكال فيه ، فان الامتثال يحصل به على كل تقدير أي سواء أكان واجباً أو كان من أفضل الافراد . وان اريد ان الجمع بين الدليلين منحصر به فليه ان الأمر ليس كذلك ، فان الجمع بينهما كما يمكن بذلك يمكن بحمل المقيد على افضل الافراد فلا وجه لترجيح الأول على الثاني .

ومن هنا ذكر المحقق صاحب الكفاية ( قده ) وجهاً آخر لذلك وهو ان ظهور الأمر في طرف المقيد في الوجوب التعييني بما أنه أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق فيقدم عليه . وفيه أنه لا يتم على مسلكه ( قده ) حيث انه قد صرح في بحث الأوامر ان صيغة الأمر لم توضع للدلالة على الوجوب التعييني ، بل هو مستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمة ، وعليه فلا فرق بين الظهورين فلا يكون ظهور الأمر في الوجوب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق .

فالصحيح في المقام أن يقال ان الأمر المقيد بما انه ظاهر في الوجوب على ما حققناه في عمله من ظهور صيغة الأمر في الوجوب مالم تقم قرينة على الترخيص فيقدم على ظهور المطلق في الاطلاق حيث ان ظهوره فيه يتوقف على البيان وهو يصلح أن يكون بياناً له حرفاً .

ومن الواضح ان في كل مورد بدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور القرينة ورفع اليد عن ظهور ذبها يتعين التالي بنظر العرف ، وعليه فيكون ظهور الأمر بالمقيد في الوجوب مانعاً عن ظهور المطلق في الاطلاق ونقصد بظهوره الظهور الكاشف عن المراد الجدي ، فانه يتوقف على عدم البيان المنفصل دون أصل ظهوره حيث أنه لا يتوقف عليه وانما يتوقف على عدم البيان المتصل :

وعلى الجملة فلا يشك بحسب المفاهيم العرفي وارتكازاتهم في تقديم



ظهور المقيد على ظهور المطلق سواء اكان في كلام متصل أو متصل ،  
 هاية الأمر أنه على الاول يمنع عن حجبة الظهور وكاشفته عن المراد الجدي  
 وعلى الثاني يمنع عن أصل العقاد الظهور له فلا تكون بينهما معارضة ابدأ  
 هذا فيما إذا علم وحدة التكليف من الخارج :

وأما إذا احتمل تعدد التكليف حسب تعددهما فالاحتمالات فيه أربع :

الأول : أن يحمل المطلق على المقيد .

الثاني : أن يحمل المقيد على أفضل الأفراد .

الثالث : لا هذا ولا ذلك فينبى على تعدد التكليف لكن من قبيل  
 واجب في واجب آخر هذا يعني ان عتق الرقبة واجب على نحو الاطلاق  
 وخصوصية كونها مؤمنة أيضاً واجبة ، نظير مالو للدر المكلف الاثيان  
 بالصلاة في المسجد أو في الجماعة أو في الحرم الشريف أو شاكل ذلك ،  
 فان طبيعي الصلاة واجب على نحو الاطلاق وايضا سرى وخصوصية كونها  
 في المسجد أو في الجماعة واجبة أيضاً فيكون من قبيل الواجب في الواجب  
 وقد اختار بعض الفقهاء هذا الوجه في الاغسال الثلاثة للميت حيث قال  
 ان طبيعي الغسل بالماء واجب ايضاً سرى وخصوصية كونه بالكافور واجبة  
 أخرى ، وكذا خصوصية كونه بماء السدر ، ويترتب على ذلك ان المكلف  
 اذا نى بالصلاة في غير المسجد مثلاً سقط الأمر الثاني أيضاً بسقوط موضوعه  
 ولا مجال له بعد ذلك ، هاية الأمر أنه قد خالف نلره ، ويترتب على  
 مخالفته استحقات العقاب من ناحية ، ولزوم الكفارة من ناحية أخرى .

الرابع : أن يكون كل من المطلق والمقيد واجباً مستقلاً ، نظير

ما إذا أمر المولى بالاثيان بالماء على نحو الاطلاق وكان عرضه منه غسل  
 الثوب به ، ومن المعلوم أنه لا فرق في كونه ماء حاراً أو بارداً او ماشاكل  
 ذلك . ثم أمر بالاثيان بالماء البارد لأجل الشرب فلاشبهة في أنها واجبان

مستقلان . هذا بحسب مقام الثبوت . وأما بحسب مقام الالتيان فالاحتمال الثاني من هذه الاحتمالات خلاف الظاهر جداً فلا يمكن الاعتدال به ، لما عرفت من ظهور الامر في الوجوب وحمله على التذب خلاف هذا الظهور فيحتاج إلى دليل ، ولا دليل في المقام عليه وهدوته فلا يمكن .

وأما الاحتمال الثالث : فالظاهر ان المقام ليس من هذا القبيل أي من قبيل الواجب في الواجب كما هو الحال في مورد النذر ، أو العهد ، أو الشرط في ضمن المقدم المتعلق بحصة خاصة من الواجب ، والوجه في ذلك هو ان الأوامر المتعلقة بالقيودات والخصوصات في باب العبادات والمعاملات ظاهرة في الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية ، وليست ظاهرة في الملوية وان كانت بأنفسها كذلك ، إلا ان خصوصية في المقام تغلب ظهورها من الملوية إلى الارشاد ، كما ان النواهي المتعلقة بها ظاهرة في الارشاد إلى المانعية من جهة تلك الخصوصية .

ومن هنا يكون المتفاهم العرفي من مثل قوله ( ع ) ( لا تصل فيما لا يؤكل لحمه ) هو الارشاد إلى مانعية لئسه في الصلاة ، وكذا الحال في المعاملات مثل قوله ( لئى النبي ( ص ) عن بيع الفرر ) فانه ظاهر في الارشاد إلى مانعية الفرر عن البيع ، هذا مضافاً إلى أن الامر في أمثال هذه الموارد قد تعلق بالقيود لا بالقيود فصرف الأمر عنه إليه خلاف الظاهر جداً :

وأما الاحتمال الرابع : فهو يتصور على لجهين : ( أحدهما ) ان يسقط كلا التكليفين معاً بالالتيان بالمقيد و ( ثانيهما ) عدم سقوط التكليف بالمطلق بالالتيان بالمقيد ، بل لا يهد من الالتيان به أيضاً .

أما الأول : فيكون المقام نظير ما ذكرناه سابقاً من انه لو كان بين متعلقي التكليفين عموم من وجه كعنوان العالم وعنوان الهاشمي سقط كلا



التكليفين بامتنال المجمع - وهو اكرام العالم الهاشمي - حيث ان هذا مقتضى اطلاق دليل كل منها ، وما نحن فيه من هذا القبيل يعني أن المقيد مجمع لكلا العنوانين فيسقط كلا التكليفين بالبيان :

وغير خفي ان هذا بحسب مقام الثبوت وان كان أمراً ممكناً إلا انه لا يمكن الأخذ به في مقام الاثبات ، وذلك لأن الاثبات بالمقيد إذا كان موجباً لسقوط الأمر عن المطلق أيضاً فلا محالة يكون الأمر به لغواً محضاً حيث ان الاثبات بالمقيد مما لا يهد منه . ومع ذلك يكون الأمر بالمطلق لغواً وعبثاً ولا يقاس هذا بما ذكرناه من المثال ، فان اطلاق الأمر فيه بكل من الدليلين لا يكون لغواً أبداً . للعرض ان لكل منهما مادة الافتراق بالاضافة إلى الآخر .

وعلى الجملة فلا بد حينئذ من تقييد الأمر بالمطلق بالاثبات به في ضمن غير المقيد مع الترخيص في تركه بالاثبات بالمقيد ابتداء ، ومرد ذلك إلى ان المكلف مخير بين الاثبات بالمقيد ابتداء ليسقط كلا التكليفين معاً وبين الاثبات بالمطلق في ضمن حصة أخرى أولاً ثم بالمقيد وهذا يعني ان المكلف لو أتى بالمطلق فلا بد من الاثبات به في ضمن حصة أخرى .

ولكن من الواضح ان ذلك يستلزم خلاف الظاهر من جهتين :  
( الأولى ) ان التقييد المذكور خلاف الظاهر جداً فيحتاج إلى قرينة  
( الثانية ) ان حمل الأمر في طرف المطلق على التخيير خلاف للظاهر فلا يمكن الأخذ به بدون قرينة .

وان شئت قلت : ان هذا التخيير لتبجئة التقييد المزبور ، فانه مضافاً إلى أنه بنفسه خلاف الظاهر يستلزم خلاف الظاهر من هذه الناحية أيضاً ولاجل ذلك لا يمكن الأخذ به .

وأما الثاني : وهو ما إذا لم يسقط التكليف بالمطلق بالاثبات بالمقيد

فأيضاً لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لانه لا بد حينئذ من تقييد الامر بالمطلق بغير هذه الحصة وإلا فلا موجب لعدم سقوطه بالاتيان بالمقيد بعد فرض انطباقه عليه انطباق الطبيعى على حصته .

ومن المعلوم ان التقييد بخلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينة ولا قرينة في المقام على ذلك وهدونها فلا يمكن .

فالتيجة أنه لا يمكن الاخذ بشيء من هذه الوجوه الثلاثة فيصعب حينئذ الوجه الاول وهو حمل المطلق على المقيد

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي انه إذا علم من الخارج تعدد التكليف فالمتعين هو الوجه الرابع ، واما إذا لم يعلم تعدده وان احتمل فالمتعين هو الوجه الاول ، لما عرفت من عدم مساعدة للدليل على بقية الوجوه ، هذا تمام الكلام في المقام الاول .

وأما المقام الثاني : وهو ما اذا كان الحكم متعلقاً بمطلق الوجود بمعنى ان الحكم يكون انحلالياً كما في قوله تعالى : « احل الله البيع » و « تجارة عن تراض » وما شاكل ذلك فيقع الكلام فيه تارة فيما إذا كان دليل المقيد مخالفاً له في الايجاب والسلب وأخرى يكون موافقاً له في ذلك :

أما على الأول : فلا شبهة في تقييد المطلق به ، ومن هنا قد قبذ اطلاق الآية بغير موارد البيع الفردي وبيع الحمر وبيع الخنزير والبيع الربوي وما شاكل ذلك وامثلة هذا في الآيات والروايات كثيرة ولا كلام ولا خلاف في ذلك .

وأما على الثاني : فالمعروف والمشهور بينهم أنه لا موجب لحمل المطلق على المقيد لعدم التنافي بينهما فالمقيد فيه يحمل على أفضل الأفراد . ولكن هذا انما يتم فيما إذا لم نقل بدلالة الوصف على المفهوم بالمعنى الذي تقدم



في محله ، وأما إذا قلنا بها كما هو الظاهر فلا يتم ، بيان ذلك ان المقيد تارة يقع في كلام السائل من جهة توهمه أن فيه خصوصية تمنع عن شمول الحكم له كما إذا افترض انه توهم ان الاطلاقات الدالة على طهورية الماء لا تشمل ماء البحر من جهة ان فيه خصوصية - وهي ملاحظته - تمتاز بها عن غيره من المياه فلأجل ذلك سأل الامام (ع) عن طهوريته فأجاب عليه السلام بأنه ظاهر فلي مثل ذلك لا شبهة في عدم دلالاته على المفهوم وكذا إذا أتى الامام (ع) بقيد في كلامه لرفع توهم السائل ان فيه خصوصية تمتاز بها عن غيره بأن قال (ع) ماء البحر طاهر .

وأما إذا لم تكن قرينة على أن الاثبات بالمقيد لأجل رفع التوهم ففي مثل ذلك لا مانع من الالتزام بالمفهوم ، وقد ذكرنا في بحث مفهوم الوصف انه ظاهر فيه والا لكان الاثبات به لغواً محضاً كما انا ذكرنا هناك ان المراد بالمفهوم هو دلالاته على أن الحكم في القضية غير ثابت للطبيعي على نحو الاطلاق والا لكان وجود المقيد وعلمه سيان ، وليس المراد منه دلالاته على نفي الحكم عن غير مورده كما هو الحال في مفهوم الشرط ، وقد تقدم تمام هذه البحوث بشكل موسع هناك فلاحظ ، وعلى أساس ذلك فلا مناص من حل المطلق على المقيد هنا أيضاً .

فالتبعية انه لا فرق في لزوم حل المطلق على المقيد بين ما اذا كان التكليف في طرف المطلق متعلقاً بصرف وجوده أو بمطلق وجوده فلا وجه لما عن المشهور من التفصيل بينهما ، وعلى ذلك ترتب ثمره فقهية في بعض الفروع :

بقى الكلام في الفرق بين المستحبات والواجبات حيث ان المشهور بين الاصحاب تخصيص حل المطلق على المقيد بالواجبات دون المستحبات فالكلام انما هو في الفارق بينهما ، فان دليل المقيد اذا كان قرينة عرفية

على التقييد فلماذا لا يكون كذلك في المستحبات ، وإن لم يكن كذلك فلماذا يحمل المطلق على المقيد في الواجبات ، ومز هنا ذكر في وجه ذلك وجوه :

أحدها : ما عن المحقق صاحب الكفاية ( قده ) من أن للفارق بين الواجبات والمستحبات في ذلك هو تفاوت المستحبات هالبأ من حيث المراتب بمعنى ان هالب المستحبات تتعدد بتعدد مراتبها من القوة والضعف على عرضهما المريض ، وهذه الغلبة قرينة على حمل المقيد على الأفضل والقوى من الافراد .

ويرد عليه ان مجرد الغلبة لا يوجب ذلك بعد ما افترض ان دليل المقيد قرينة عرفية على تعيين المراد من المطلق ، ضرورة ان الغلبة ليست على نحو تمنع من ظهور دليل المقيد في ذلك .

ومن هنا ذكر ( قده ) وغيره ان غلبة استعمال الأمر في التنب لا تمنع عن ظهوره في الوجوب عند الاطلاق ورفع اليد عنه ، والحاصل ان الظهور مع مالم تقم قرينة على خلافه ولا قرينة في المقام على خلاف ظهور دليل المقيد في تعيين المراد من المطلق ، والغلبة لا تصلح ان تكون قرينة على ذلك :

ثانيها أيضاً ما ذكره ( قده ) وحاصله هو ان ثبوت استحباب المطلق انما هو من ناحية قاعدة التسامح في أدلة السنن ، فان عدم رفع اليد عن دابل استحباب المطلق بعد مجيء المقيد وحمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها . ويرد عليه وجوه :

الأول : ان دليل المقيد إذا كان قرينة عرفياً للتصرف في المطلق وحمله على المقيد لم يصدق عنوان البلوغ على المطلق حتى يكون مشمولاً لتلك القاعدة ، فان دليل المقيد إذا كان متصلاً به منع عن أصل انعقاد الظهور



له في الاطلاق ، وان كان منفصلاً عنه منع عن كشف ظهوره في الاطلاق عن المراد الجليدي ، وعلى كلا التقديرين لا يصدق عليه عنوان البلوغ .

الثاني : انا قد ذكرنا في محله ان مفاد تلك القاعدة ليس هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب ، بل مفادها هو الارشاد الى ما استقل به العقل من حسن الاثبات به برجاه ادراك الواقع .

الثالث : انا لو سلمنا ان مفادها هو استحباب العمل شرعاً إلا انه حينئذ لا موجب لكون المقيد من أفضل الافراد حيث ان استحبابه ثبت بدليل واستحباب المطلق ثبت بدليل آخر أجني عنه ، فاذا ما هو الموجب لصيرورة المقيد أفضل من المطلق .

ثالثها - : - وهو الصحيح - ان الدليل الدال على التقييد يتصور على وجوه أربعة - لا خامس لها :

الأول : أن يكون ذات مفهوم بمعنى أن يكون لسانه لسان القضية الشرطية ، كما اذا افترض انه ورد في دليل ان صلاة الليل مستحبة - وهي إحدى عشرة ركعة - وورد في دليل آخر ان استحبابها فيما إذا كان المكلف آتياً بها بعد نصف الليل ففي مثل ذلك لا مناص من حمل المطلق على المقيد حرفاً نظراً الى ان دليل المقيد ينفي الاستحباب في غير هذا الوقت من جهة دلالة على المفهوم .

الثاني : أن يكون دليل المقيد مخالفاً لدليل المطلق في الحكم فاذا دل دليل على استحباب الاقامة مثلاً في الصلاة ثم ورد في دليل آخر النهي عنها في مواضع كالاقامة في حال الحدث أو حال الجلوس أو ماشاكل ذلك ففي مثل ذلك لا مناص من حمل المطلق على المقيد ، والوجه فيه ما ذكرناه غير مرة من ان النواهي الواردة في باب العبادات والمعاملات ظاهرة في الارشاد الى المانعية وان الحدث أو الجلوس مانع عن الاقامة

المأمور بها ، ومرجع ذلك الى ان عدمه مأخوذ فيها فلا تكون الإقامة في حال الحدث أو الجلوس مأموراً بها .

الثالث : أن يكون الأمر في دليل المقيّد متملقاً بنفس التقييد لا بالمقيّد كما اذا افترض انه ورد في دليل ان الإقامة في الصلاة مستحبة وورد في دليل آخر فلنكن في حال القيام أو في حال الطهارة فالكلام فيه هو الكلام في القسم الثاني حيث ان الأمر في قوله فلنكن ظاهر في الإرشاد الى شرطية الطهارة أو القيام لها ، ولا فرق من هذه الناحية بين كون الإقامة مستحبة أو واجبة . فما هو المشهور من أنه لا يحمل المطلق على المقيّد في باب المستحبات لا أصل له في الأقسام المتقدمة .

الرابع : ان يتعلق الأمر في دليل المقيّد بما هو كما هو الغالب في باب المستحبات ، مثلاً ورد في استحباب زيارة الحسين (ع) مطلقات وورد في دليل آخر استحباب زيارته (ع) في أوقات خاصة كليا لي الجمعة وأول ونصف رجب ، ونصف شعبان ، وليلي القدر ، وهكذا ظني مثل ذلك هل يحمل المطلق على المقيّد الظاهر أنه لا يحمل عليه ، والسبب فيه ان الموجب لحمل المطلق على المقيّد في الواجبات هو العنافي بين دليل المطلق والمقيّد حيث ان مقتضى اطلاق المطلق ترخيص المكلف في تطبيقه على أي فرد من أفراد شاء في مقام الامتثال ، وهو لا يجتمع مع كونه ملزماً بالاتبان بالمقيّد ، وهذا بخلاف ما اذا كان دليل التقييد استحبابياً : فانه لا يتنافى اطلاق المطلق أصلاً ، الفرض عدم الزام المكلف بالاتبان به ، بل هو مرخص في تركه فاذا لم يكن تناف بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد ، بل لابد من حمله على تأكيد الاستحباب وكونه الأفضل ، وهذا هو الفارق بين الواجبات والمستحبات :

ومن هنا يظهر أن دليل المطلق اذا كان متكفلاً لحكم الزامي دون



دليل المقيد فلا بد من حمله على افضل الافراد أيضاً بعين الملاك المزبور .  
فالتنتيجة ان دليل المقيد اذا كان متكفلاً لحكم غير الزامي فلا بد من حمله  
على الأفضل سواء أكان دليل المطلق أيضاً كذلك أو كان متكفلاً لحكم  
الزامي ، والسرف فيه ما عرفت من عدم التناهي بينهما أهلاً .

هني هنا شيئان :

أحدهما : ان الاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن الاطلاق في  
مقام الثبوت ، والتقييد فيه يكشف عن التقييد في ذلك لتبعية مقام الاثبات  
لمقام الثبوت فلو أمر المولى ( باكرام العالم ) ولم يقيده بالمعادلة أو الهاشمية  
أو ما شاكل ذلك من القيود وكان في مقام البيان فالاطلاق في هذا المقام  
يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت والواقع ، وأما إذا قيده بالمعادلة  
فهو يكشف عن التقييد في مقام الثبوت ، ولكن ربما ينمكس الأمر فالاطلاق  
في مقام الاثبات يكشف عن الضيق في مقام الثبوت دون الاطلاق والسعة  
وذلك كما في اطلاق صيغة الأمر حيث انه في مقام الاثبات يكشف عن أن  
الواجب في مقام الثبوت والواقع نفسي لا خبري ، وتعييني لا تخيري وهني  
لا كفايي كل ذلك ضيق حل المكلف فلو أمر المولى بفعل الجناهة فان كان  
مطلقاً في مقام الاثبات ولم يكن الأمر به مقيداً بايجاب شيء آخر على  
المكلف كشف ذلك عن كونه واجباً نفسياً في مقام الثبوت - وهو ضيق  
على المكلف - وان كان الأمر به مقيداً بهذا كشف ذلك عن كونه واجباً  
خبرياً وهو سعة بالاضافة اليه ، وكذا الحال بالنسبة الى الواجب التعييني  
والتخيري والعيني والكفايي ، فان الاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن  
الضيق في مقام الثبوت والتقييد فيه يكشف عن الاطلاق والسعة فيه :

وثالبها : انا قد ذكرنا غير مرة ان الاطلاق عبارة عن رفض القيود  
وعدم دخل شيء منها فيه ، ونتيجته تختلف باختلاف خصوصيات الموارد

والمقامات فقد تكون نتيجة في مورد تعلق الحكم بصرف الوجود ، وقد يكون تعلق الحكم بمطلق الوجود ، وقد يكون غير ذلك ، وقد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعة في مبحث النواهي فلاحظ .

### ( المجمل والمبين )

لا ينبغي أن المجمل والمبين هنا كالمطلق والمقيد والعام والخاص مستعملان في معناهما اللغوي ، وليس للاصوليين فيها اصطلاح خاص فالمجمل اسم لما يكون معناه مشتبهاً وغير ظاهر فيه ، والمبين اسم لما يكون معناه واضحاً وغير مشتبه :

ثم أن المجمل تارة يكون حقيقياً واخرى يكون حكماً ، ونقصد بالأول ما كان اللفظ غير ظاهر في المراد الاستعمالي ، ونقصد بالثاني ما يكون اجماله حكماً لا حقيقياً بمعنى أنه ظاهر في المراد الاستعمالي ، ولكن المراد الجدي منه غير معلوم ، والأول لا يخلو من أن يكون اجماله بالذات كاللفظ المشترك ، أو بالعرض كالكلام المحفوف بما يصلح للقريظة ، فانه يوجب اجماله وعدم انعقاد الظهور له . والثاني كالعام المخصص بدليل منفصل يدور امره بين متباينين كما إذا ورد ( اكرم كل عالم ) ثم ورد في دليل آخر ( لا تكرم زيد العالم ) وفرضنا ان زيد العالم في الخارج مردد بين شخصين : زيد بن خالد ، وزيد بن عمرو مثلاً فيكون المخصص من هذه الناحية مجملاً فيسرى اجماله الى العام حكماً لا حقيقة ، لفرض ان ظهوره في العموم قد انعقد فلا اجمال ولا اشتباه فيه ، وانما الاجمال والاشتباه في المراد الجدي منه ، ولأجل ذلك يعامل معه معاملة المجمل . هذا من ناحية :



ومن ناحية أخرى ان الاجمال والبيان من الأمور الواقعية فالمبررة بهما انما هي بنظر العرف فكل لفظ كان ظاهراً في معناه وكاشفاً عنه عندهم فهو مبين وكل لفظ لا يكون كذلك سواء اكان بالذات أو بالعرض فهو مجمل فلا واسطة بينهما .

ومن هنا يظهر ان - ما أفاده المحقق صاحب الكفاية ( قدس ) من انها من الأمور الاضافية وليس من الأمور الواقعية بدعوى ان لفظاً واحداً يجمل عند شخص بلجهل بمعناه ومبين عند آخر لعلمه به - خاطيء جداً ، وذلك لأن الجهل بالوضع والعلم به لا يوجبان الاختلاف في معنى الاجمال والبيان فجهل شخص بمعنى لفظ وعدم علمه بوضعه له لا يوجب كونه من المجمل وإلا لزم أن تكون اللغات العربية مجملة عند الفرس وبالعكس مع ان الأمر ليس كذلك :

نعم قد يقع الاختلاف في اجمال لفظ فيدعى احد انه مجمل ويدعى الآخر أنه مبين ، ولكن هذا الاختلاف انما هو في مقام الاثبات وهو بنفسه شاهد على انها من الأمور الواقعية والا فلا معنى لوقوع النزاع والخلاف بينهما لو كانا من الامور الاضافية التي تختلف باختلاف انظار الأشخاص ، نظير الاختلاف في هوية الأمور الواقعية فيدعى أحد أن زيداً مثلاً عالم ، ويدعى الآخر أنه جاهل ، مع أن العلم والجهل من الامور الواقعية النفس الامرية .

ومن ناحية ثالثة أنه يقع الكلام في عدة من الألفاظ المردة والمركبة في ابواب الفقه انها مجملة أو مبنية والاولى كلفظ الصعيد ولفظ الكعب ولفظ الغناء وما شاكل ذلك والثانية مثل ( لا صلاة إلا بطهور ) أو ( لا صلاة لمن لم يغم عليه ) وما شابه ذلك ، ومنها الأحكام التكليفية المتعلقة بالاعيان الخارجية كقوله تعالى : ( حرمت عليكم أمهاتكم ) ونحوه ، وبما أنه

لا ضابط كلي لتميز المجرى عن المين في هذه الموارد فلا بد من الرجوع  
في كل مورد إلى فهم العرف فيه ، فان كان هناك ظهور عرفي فهو والا  
فيرجع إلى القواعد والاصول وهي تختلف باختلاف الموارد .  
هذا آخر ما أوردناه في هذا الجزء . وهو الجزء الخامس . من مهاجرت  
الألفاظ وقد تم بحون الله تعالى وتوفيقه .



## فهرس محاضرات في اصول الفقه

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الموجودات الخارجية لا تؤثر	٣٢	النهي في العبادات	٣
في الأحكام الشرعية		نقطة الامتياز بين هذه المسألة	٣
نقد ما أفاده شيخنا الاستاذ	٤٠	والمسألة المتقدمة	
( قده ) من التفصيل		هذه المسألة من المسائل الاصولية	٣
الأقوال في عدم نفوذ نكاح	٤٥	العقبة	
العبد بدون اذن سيده ثلاثة :		محل النزاع في النواهي المولوية	٤
استدلال شيخنا الاستاذ بروايات	٤٨	لا شبهة في دخول النهي النفسي	٥
نكاح العبد بدون اذن سيده		في محل النزاع	
نقد استدلاله ( قده )	٥٠	المراد بالعبادة هو العبادة الثانية	٧
نتائج البحوث السالفة حلة	٥١	الصحة والفساد في العبادات	٧
نقاط :		والمعاملات	
مباحث المفاهيم	٥٤	النهي المتعلق بالعبادة على	١٣
ما وقع في كلام شيخنا الاستاذ	٥٧	أقسام	
( قده ) من المخلط		لا أصل في المسألة الاصولية	٢٦
دلالة القضية الشرطية على	٥٩	عند الشك فيها	
المفهوم ترتكز على ركائز		الصحيح هو ما اختاره صاحب	٢٨
ما اختاره شيخنا الاستاذ من	٦٥	الكفاية ( قده )	
الطريق لاثبات المفهوم		لا ملازمة بين النهي عن معاملة	٣١
نقد ما أفاده ( قده )	٦٨	وفسادها	

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
نتائج هذا البحث عدة نقاط:	١٣٩	المختار في دلالة القضية	٧١
مفهوم الحصر	١٤٠	الشرطية على المفهوم	
انكار الفخر الرازي دلالة	١٤١	نتائج البحوث السالفة عدة	٨٢
كلمة انما على الحصر		نقاط :	
نقده نقضاً وحلاً	١٤٢	بقي امور :	٨٣
الى هنا قد استطعنا أن نخرج	١٤٨	ما أفاده شيخنا الاستاذ ( قدّه )	٩٠
بهذه النتائج		يرجع الى عدة نقاط :	
مفهوم العدد	١٥٠	ولنأخذ بالنظر الى هذه النقاط :	٩١
العام والخاص	١٥١	اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء	٩٧
نتائج هذا البحث عدة نقاط:	١٦١	كلام لصاحب الكفاية ( قدّه )	٩٩
عدة مباحث	١٦٢	نقد كلامه ( قدّه )	١٠٠
الصحيح جواز التمسك بالعام	١٦٣	مختار شيخنا الاستاذ ( قدّه )	١٠٢
في الشبهة الحكيمية		نقد مختاره ( قدّه )	١٠٣
نلخص كلام شيخنا الاستاذ	١٦٦	الكلام في تداخل الأسباب	١٠٩
الى عدة نقاط :		التداخل في المسببات	١٢٤
ولنأخذ بالنظر الى هذه النقاط	١٦٧	نتائج البحوث السالفة عدة	١٢٥
تخصيص العام لا يوجب	١٧٢	نقاط :	
تجوّزاً فيه		مفهوم الوصف	١٢٧
كلام لشيخنا الانصاري ( قدّه )	١٧٥	الصحيح هو التفصيل فيه	١٣٣
نقد كلامه	١٧٧	نلخص هذا البحث في عدة	١٣٥
الشك في التخصيص في موارد	١٧٩	نقاط :	
الشبهة المفهومية		مفهوم الغاية	١٣٦



الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٨٣	الشك في التخصيص من ناحية الشبهة الموضوعية	٢٣٦	في المقام ونقده
١٨٤	نسب الى المشهور جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية	٢٣٩	بقى هنا أمران
١٨٥	نسبة هذا القول الى صاحب العروة مبنية على الاستنباط مما ذكره من بعض الفروع	٢٤٤	الاقوال في ماء الاستنجاء ثلاثة :
١٩١	الصحيح عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية	٢٤٤	الى هنا قد انتهينا الى عدة نقاط :
١٩٦	تفصيل العلامة الانصاري ( قدّه ) في المقام ونقده	٢٤٨	الفحص عن المخصص
٢٠٢	جواز التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية اذا لم يعلم ان المولى أو كل أمر التطبيق بيد المكلف	٢٤٨	كلام لشيخنا الاستاذ تبعاً لصاحب الكفاية
٢٠٧	تكملة	٢٥٠	نقد هذا الكلام
٢٠٩	انكار شيخنا الاستاذ جريان الاصل في العدم الازلي	٢٥٢	الوجوه التي استدل على عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص ونقدها
٢١٧	المنافسة فيما أفاده ( قدّه )	٢٥٨	كلام شيخنا الاستاذ حول العلم الاجمالي يتضمن عدة نقاط
٢٢٧	التخصيص لا يقتضى اتصاف موضوع العام بعدم المخصص	٢٦١	ولناخذ بالنظر الى هذه النقاط
٢٣٣	كلام لصاحب الكفاية (قدّه)	٢٦٦	وجه آخر لشيخنا الاستاذ لوجوب الفحص
		٢٦٧	نقد هذا الوجه
		٢٧٣	الخطابات الشفاهية
		٢٧٦	ادوات الخطاب موضوعة للخطاب الانشائي

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
كلام شيخنا الاستاذ حول الكلي	٣٤٨	الكلام في ثمرة هذا البحث	٢٧٧
الطبيعي ، ونقده		نتائج البحوث المتقدمة	٢٨٢
الفرق بين اعلام الاجناس	٣٥٣	تعقب العام بضمير	٢٨٥
واسماء الاجناس		تعارض المفهوم مع العموم	٢٩٢
المفرد المعرف باللام	٣٥٦	تعقب الاستثناء للجملات	٣٠٤
الجمع المعرف باللام	٣٥٩	تخصيص الكتاب بخبر الواحد	٣٠٩
النكرة	٣٦١	التخصيص والنسخ	٣١٥
ثبوت الاطلاق منوط بتامة	٣٦٤	صور دوران الامر بين	٣١٥
مقدمات الحكمة		التخصيص والنسخ	
بقي في المقام امران	٣٧٠	النسخ	٣٢٨
التقييد هل يستلزم المجاز ؟	٣٧٣	البداء	٣٣٣
هل يحمل المطلق على المقيد ؟	٣٧٤	القضاء الالهي على ثلاثة انواع	٣٣٥
الفرق بين المستحبات	٣٨١	الى هنا قد استطعنا أن نخرج	٣٤٣
والواجبات		بالتاتج التالية	
بقي هنا شيان	٣٨٥	المطلق والمقيد	٣٤٤
المجمل والمبين	٣٨٦	اقسام الماهية	٣٤٤
فهرس الكتاب	٣٨٩	الكلي الطبيعي : الماهية المهمة	٣٤٨











William Watson Smith

Class of 1892

Memorial Fund

Princeton University Library



32101 060848254