

الوسيط في الأصول

الجزء الخامس

قاسم الطائي



الوسيط في علم الأصول.....(٢)





المقصد الثالث

في المفاهيم

وفيه

مقدمة وفصول





مُقَدِّمَةٌ

قوله (فُرس سره):

وهي: ان المفهوم - كما يظهر من موارد اطلاقه - هو عبارة عن حكم انشائي او اخباري، تستتبعه خصوصية المعنى الذي اريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقريضة الحكمة، وكان يلزمه لذلك؛ وافقه في الايجاب والسلب او خالفه، فمفهوم (إن جاءك زيد فأكرمه) - مثلاً لو قيل به - قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها، لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية، وتكون لها خصوصية بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها، فصح ان يقال: إن المفهوم انما هو حكم غير مذكور، لا انه حكم لغير مذكور، كما فسر به، وقد وقع فيه النقض والابرام بين الاعلام، مع انه لا موقع له - كما اشرنا اليه في غير مقام - لأنه من قبيل شرح الاسم، كما في التفسير اللغوي.

ومنه قد انقذ حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام، فلا يهمننا التصدي لذلك، كما لا يهمننا بيان انه من صفات المدلول او الدلالة وإن



كان بصفات المدلول اشبه، وتوصيف الدلالة به احياناً كان من باب
التوصيف بحال المتعلق.

وقد انقدح من ذلك: ان النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة،
انما يكون في ان القضية الشرطية او الوصفية او غيرهما، هل تدل بالوضع
او بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الاخرى،
ام لا؟

المفاهيم: قيل ان عدول المصنف عن العنوان المتعارف في كلمات
الاصوليين (المنطق والمفهوم) لاجل الفرار عن التعرف لحال المنطوق.
اقول: لا كلام للاصوليين في المنطوق وانما بذكر في عنوان المسألة
باعتبار ان مقابله ينسب اليه ويحدد من قبله، حيث ان لفظ المفهوم لم يرد
في الكتاب والسنة حتى يكون من الموضوعيات المستنبطة التي تحتاج الى
البحث والنظر بل هو من الامور المحاورية.

ولابد من تمهيد يقع في تحديد المراد من المنطوق والمفهوم وقد عرّفنا
بتعريفات متعددة نتعرض للأهم والأشهر منها فقد عرّفه (الحاجبي) انه
(المنطوق) بما دل عليه اللفظ في محل النطق والمقابل (المفهوم) بما دل عليه
لا في محل النطق.

وقد فسرّه (العضدي) انه حكم لمذكور وحال من احواله وفسر المفهوم
بأنه حكم لغير مذكور وحال من احواله (١).



والمصنف قد عرّفها بما يلي بعد استعراض المثال التالي: كقولنا ان جاءك زيد فآكرمه، يدل بالمباشرة على معنى هو وجوب اكرام زيد عند مجيئه وهو المعبر عنه بالمنطوق، واذا امكن بطريق استعمال هذا المعنى على خصوصية هي كون الشرط علة منحصرة للجزاء (وجوب الاكرام) امكن الحصول على معنى اخر هو عدم وجوب اكرام زيد عند عدم مجيئه وهذا ما يسمى عندهم بالمفهوم، فالمفهوم حكم توجبه خصوصية كون الشرط علة منحصرة للجزاء يشمل عليها المعنى المنطوق به المراده إما من اللفظ او من مقدمات الحكمة (٢).

ثم ان المفهوم على نحويين، من كونه حكماً انشائياً كما في مثال زيد المتقدم ومن كونه حكماً إخبارياً كما في قولنا ان جئتني اكرمتك، فإن مفهومه ان لم تجئنني لا اكرمتك (٣).

والمفهوم:

اما موافق مع المنطوق في الايجاب والسلب ويسمى عندهم (مفهوم الموافقة) او الاولوية او الفحوى.. ومثّل له بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ وبقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ فيدل على ترك اللعب واللهو بالاولى.



واما مخالف ويسمى بمفهوم المخالفة كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ او يسمى دليل الخطاب، ويسمى المجموع من الموافقة والمخالفة بلازم الخطاب في قالب المدلول المطابقي او تضمني المنطوق به.

وقع الكلام في ان المنطوق والمفهوم من اوصاف الدلالة بحيث يقال تارة دلالة منطوقية واخرى مفهومية، وقيل انه من صفات المدلول بحيث يقال ان المدلول تارة يكون منطوقياً واخرى مفهوماً كما يقال مفهوم جزئي ومفهوم كلي.

والانسب هو الثاني فإن المفهوم والمنطوق حكمان احدهما مذكور والاخر غير مذكور ومن المعلوم ان الحكم من قبيل المدلول لا من قبيل الدلالة واما توصيف الدلالة بهما باعتبار الوصف بحال التعلق، والصحيح ان الدال والمدلول متضايقان فلا يكون احدهما الا مع الاخر، وهما مع الدلالة لانها من الامور الاضافية فيستلزم منهم الاخر، فلا يتحقق احدهما بدون الاخر فما يكون وصفاً لاحدهما يكون وصفاً للآخرين بالملازمة، فعم الاقرب عرفاً انه وصف للمدلول لا للدلالة (٤).

وقد اتضح مما سبق ان النزاع في حجية المفهوم وعدمه صغروي فقط بمعنى هل يثبت للجملة الشرطية مثلاً او ليس لها مفهوم؟ لا انه نزاع



كبروي، وانه المفهوم حجة ام ليس بحجة؟ ذلك ان المفهوم من الظهورات التي هي حجة عند العقلاء فلا مورد للبحث فيها(٥).

(١) ينتقض بفهوم الشرط فقولنا ان جاءك زيد فآكرمه المفهوم منه على القول به عدم وجوب الاكرام عند عدم مجيء زيد، فالحكم لمذكور وهو زيد المذكور في المنطوق فاذا اختلف تعريف المفهوم بعدم العكس اختلف تعريف المنطوق بعدم الطرد.

اقول: ويختلف التعريف ايضاً لو قيل بأنه حكم لمذكور لأن قوله (عليه السلام) ((في السائمة زكاة)) فإن المعلوفة غير مذكورة، وقد اطليل الكلام بين الاعلام بالنقض والابرار بعدم الطرد او العكس، ولكنه غير مهم في المقام لعدم الثمرة الفقهية لما ذكرنا من عدم ورود لفظ المفهوم في السنة الادلة.

وقال المشكيني (قدس سره): بل ولا ثمرة اصولية، اذ لا يصغى الى ما يقال ان المنطوق من المفهوم لأن ليس الامر كذلك دائماً، بل يختلف الحال باختلاف المقامات، الا ان الحق خلافه كيف والدلالة المنطوقية اقوى ظهوراً من المفهومية لكون الاخيرة مما يلزم الاولى عرفاً.

(٢) وفيه انه غير تام لعدم الصدق على مفهوم الموافقة فإن حرمة الشتم او الضرب المستفادة كم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ الآية، ليست لازمة خصوصية من خصوصيات المعنى المراد من اللفظ.



(٣) ثم ان المفهوم يراد منه عند إطلاقه اعتبارات ثلاثة ، فقد يطلق ويراد به المعنى فيكون مدلول اللفظ معنى لأنه مما عني من اللفظ وقد يطلق ويراد به المدلول من حيث دلالة اللفظ عليه ، وقد يطلق ويراد منه المفهوم من حيث انه يفهم من اللفظ، وكلها صحيحة وصادقة في آن واحد لأنها تعني حقيقة واحدة يختلف التعبير عنها.

ومحل الكلام هو ما كان ملازماً للكلام عرفاً وهو من المدلولات الالتزامية للجمل التركيبية ، وقد اطلق عليه عندهم بالمفهوم.

(٤) ثم ان المفهوم هل يطلق على خصوص المدلول الالتزامي اللفظي البين بالمعنى الاخص الذي لا ينفك تصويره عن تصور ملزمه او يطلق على مطلق المدلول الالتزامي اللفظي ولو لم يكن لفظياً بيناً بالمعنى الاخص.

قال في العناية : ظاهر الفصول هو الاول ، ذلك ان الثاني منقوض بدلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته او بدلالة الامر به على فساد ضده مع انه ليس مع المفهوم الاصطلاحي عندهم.

(٥) وفيه : ان كونها حجة عند العقلاء لا يعني عدم البحث فيها فكم من المباحث التي لا اختلاف فيها ومع ذلك بحثت في علم الاصول.



فصل

في مفهوم الشرط

قوله (فرض سره) : الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء، كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام، ام لا؟ فيه خلاف بين الاعلام.

لا شبهة في استعمالها وارادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، انما الاشكال والخلاف في انه بالوضع او بقرينة عامة؛ بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قرينة من حال او مقال، فلا بد للقائل بالدلالة من اقامة الدليل على الدلالة باحد الوجهين؛ على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة.



واما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة؛ فإن له منع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق، او منع دلالتها على الترتب، او على نحو الترتب على العلة، او العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم او العلية.

لكن منع دلالتها على اللزوم، ودعوى كونها اتفاقية في غاية السقوط؛ لانسباق اللزوم منها قطعاً، واما المنع عن انه بنحو الترتب على العلة، فضلاً عن كونها منحصرة، فله مجال واسع.

مفهوم الشرط

الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء، أي كلما انتفى الشرط انتفى الجزاء بحيث لو ثبت بعدا الجزاء على تقدير شرط اخر كما لو قال: ان احسن اليك زيد فاکرمه بعد قوله: ان جاءك زيد فاکرمه حيث تكون الاخيرة مخصصة لمفهوم ان جاءك زيد ام لا تدل الجملة الشرطية على ذلك بل على مجرد الثبوت عند الثبوت وهو مما تسالم عليه الجميع. لا اشكال في استعمال الجملة الشرطية في بعض الموارد على الانتفاء عند الانتفاء وانما الاشكال في وجه الدلالة على ذلك، هل هي بالوضع او القرينة العامة المتصلة كالانصراف ومقدمات الحكمة(٦).



فإن المهم هو اثبات الظهور للجملة الشرطية في المفهوم باحد امرين كم صرح به المصنف، بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم تقم قرينة خاصة على خلافه من حال او مقال.

فالقائل بدلالة الجملة الشرطية على المفهوم لا بد له من اقامة الدليل على الدلالة باحد الوجهين من الوضع او القرينة العامة (اما الانصراف او الحكمة) واثبات ترتيب الجزاء على الشرط على نحو العلية الانحصارية وهذا المعنى يستبطن اموراً اربعة افتراضية:

الامر الاول: اثبات الملازمة بين الجزاء والشرط وانه كلما كان الشرط كان الجزاء لا مجرد الثبوت ولو من باب الاتفاق كقولك اذا كان زيد فقيراً فايما انه قوي، فاذا لم يكن الثبوت المذكور من باب التلازم فلا تصل النوبة الى كون ترتب الجزاء على الشرط من باب العلية الانحصارية.

الامر الثاني: ان اللزوم المذكور على نحو الترتب بمعنى اسبقية الشرط على الجزاء في قبال ما اذا كانا معلولين لعلّة ثالثة كما قولك اذا كان النهار موجوداً فالعالم مضيء او كان الشرط هو المعلول والعلّة هو الجزاء، والسر في هذا الافتراض هو نفس ما تقدم في الامر الاول.

الامر الثالث: كون الترتب المذكور من باب المعلول على العلة في قبال ما اذا كان الشرط مع اخر علة للجزاء او كان ملازماً لما هو علة الجزاء.



الامر الرابع: كون العلة علة منحصرة، فعلى القائل بالمفهوم من اثبات ظهور الجملة الشرطية في هذه الامور الاربعة بينما منكره يكفيه انكار واحد منها: فإن له ان يمنع دلالتها على اللزوم الا ان منعه ودعوى كونها اتفاقية في غاية السقوط لانسباق اللزوم منها قطعاً، واما الافتراضات الاخرى فلا طريق لاثباتها دلالة الجملة الشرطية في واحدة منها (٧).

(٦) وقد يعترض عليه: بأن ظاهر النزاعات اللفظية في هذا الباب كونها في اثبات الظهور اللفظي الوضعي الا اذا قامت قرينة على ذلك، كما في وقوع الامر عقيب الحظر، فانهم صرحوا بكون النزاع في القرينة العامة. ولكن هذا من قبيل لزوم ما لا يلزم.

(٧) والانصاف عدم امكان منع دلالتها على الامرين الثاني والثالث وإن الجملة الشرطية ظاهرة وضعاً في ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على علته كتترتب النهار على طلوع الشمس.

نعم بالامكان منع الاخيرة خاصة مع امكان ان يقال ان دلالة الجملة الشرطية على المفهوم غير موقوفة على الافتراضات الثلاثة الاولى لكافية اثبات دلالتها على عدم انفكاك الجزاء عند ثبوت الشرط ولو من باب الاتفاق او كان الشرط ليس علة تامة بل كان هو الجزاء معلولين لثالث او كان جزء علة او ملازم لما هو العلة التامة.



قوله (مركب سر): ودعوى تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة - مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصرة منها، بل في مطلق اللزوم - بعيدة عهدها على مدعيها، كيف؟! ولا يرى في استعمالها فيهما عناية ورعاية علاقة، بل انما تكون ارادته كارادة الترتب على العلة المنحصرة بلا عناية، كما يظهر على من امعن النظر واجال البصر في موارد الاستعمالات، وفي عدم الالتزام والاخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات، وصحة الجواب: بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، وعدم صحته لو كان له ظهور فيه علوم.

وما استدل في دلالتها على المفهوم وجوه باثبات دلالتها على الامور الثلاثة الباقية:

الوجه الاول: دعوى وضع الجملة الشرطية لترتب الجزاء على الشرط على نحو الترتب اللزومي الانحصاري ولانسباق ذلك منها. واجب عنه بوجوه:

الاول: دعوى التبادر بلا شاهد بعد كثرة استعمالها في غير اللزوم الترتبي الانحصاري، كما لو كان الجزاء علة للشرط كقولنا اذا كانت الدنيا مضيئة فالشمس طالعة، او كان هو والشرط معلولين لعللة ثالثة كقولنا اذا كانت الدنيا مضيئة فالنهار موجود.



الثاني : لو صحت دعوى التبادر الحاقى المثبت للوضع لكان استعمالها في غيره مجازاً مع العناية ورعاية العلاقة مع انا لا نجد اية عناية في ذلك كما يظهر على من امعن النظر واجال البصر في موارد الاستعمالات.

الثالث : عدم الزام المتكلم بالقضية الشرطية في باب المخاصمات بالمفهوم وصحة الجواب بأنه لم يكون لكلامه مفهوم ، ولا يكن ملزماً به ولو كانت الجملة الشرطية موضوعة للمفهوم لكانت ظاهرة في ومع ظهورها فيه فلا تقبل دعوى عدم ارادته للمفهوم(٨).

(٨) ولا يخلو هذا الجواب من خدشة لمخالفته للوجدان.



قوله (مركب سر) : واما دعوى الدلالة - بادعاء انصراف اطلاق
العلاقة للزومية الى ما هو اكمل افرادها ، وهو الزوم بين العلة المنحصرة
ومعلولها- ففاسدة جداً ؛ لعدم كون الاكملية موجبة للانصراف الى
الاكمل ، لاسيما مع كثرة الاستعمال في غيره ، كما لا يكاد يخفى .
هذا مضافاً الى منع كون الزوم بينهما اكمل مما اذا لم تكن العلة
بمنحصرة ، فإن الانحصار لا يوجب ان يكون ذاك الربط الخاص - الذي
لا بد منه في تاثير العلة في معلولها- اكد واقوى .

الوجه الثاني : التمسك باطلاق العلقة للزومية التي كانت الجملة
الشرطية ظاهرة فيها كما اعترف بها المصنف ، الا ان هذا الاطلاق منصرف
الى اكمل الافراد وهو الزوم الترتبي الانحصاري .
ولكنه ممنوع صغرى وكبرى .

اما الكبرى : فلأن منشأ الاكملية إما كثرة الاستعمال او غلبة الوجود
الخارجي وكلاهما ممنوعان اما الاول فللكثرة استعمال الجملة الشرطية في
غير الاكمل بل دعوى كثرة استعمالها في غير المنحصرة غير بعيدة ، واما
الثاني ان المنشأ للانصراف هو التشكيك الحقيقي الخارجي لا التشكيك
اللفظي ، وهو الانس الحاصل بين اللفظ والمعنى وكونه من مراتب وجوده .



اما الصغرى: لكون تاثير العلة في معلولها في كلا القسمين المنحصرة وغير المنحصرة على نسق واحد (بيان ذلك): ان ارتباط العلة بمعلولها اذا كانت منحصرة ليس اقوى من ارتباطها لو كانت غير منحصرة فإن العلة انما تؤثر في معلولها لو كان هناك ارتباط خاص بينهما ومن الواضح ان هذا الارتباط الخاص التي تحتاجه العلة في التأثير في معلولها لا يقوى فيما اذا فرض كون العلة منحصرة ولا يضعف اذا كانت غير منحصرة (٩).

(٩) لا يقال: ان اكملية العلة المنحصرة انما هي في طرف العدم، فإن عدمها موجب لعدم المعلول بخلاف غير المنحصرة، ذكره المشكيني واجاب عليه.

فإنه يقال: ان عدم كل علة كذلك (أي موجب لعدم المعلول) ولو كانت غير منحصرة لأن المؤثر حينئذ ليست الخصوصية - بل الربط الخاص بين العلة والمعلول وهو موجود في كلاهما - او قل هو الجامع على القول بعدم جواز استناد الواحد الى الكثير، مضافاً الى انه غير محقق للاكملية كما لا يخفى.



قوله (مركب سر) : ان قلت : نعم، لكنه قضية الاطلاق بمقدمات
الحكمة، كما ان قضية اطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسي.
قلت : اولاً : هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة، ولا تكاد تتم
فيما هو مفاد الحرف كما ها هنا، والا لما كان معنى حرفياً، كما يظهر
وجهه بالتأمل.

وثانياً : تعيينه من بين انحائه بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلا
معين، ومقايسته مع تعيين الوجوب النفسي باطلاق صيغة الامر مع
الفارق، فإن النفسي هو الواجب على كل حال، بخلاف الغيري، فإنه
واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه الى مؤونة التقييد بما اذا
وجب الغير، فيكون الاطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولاً
عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة؛
ضرورة ان كل واحد من انحاء اللزوم والترتب، محتاج في تعيينه الى
القريضة مثل الاخر بلا تفاوت اصلاً، كما لا يخفى.

الوجه الثالث : التمسك بالاطلاق ومقدمات الحكمة ويمكن بيانه بعدة

بيانات :



البيان الاول: ان هيئة الجملة الشرطية، موضوعة لمطلق اللزوم الا ان للزوم فردين، اللزوم العلي الانحصاري، واللزوم غير الانحصاري، فاذا جرت مقدمات الحكمة الثلاث وضم اليها العلم بعدم ارادة الجامع لعدم كون الشيء الواحد علة منحصرة وغير منحصرة، يحمل على الاولى نظير التمسك باطلاق الصيغة باثبات كون الوجوب نفسياً لا غيرياً.

واجاب عليه المصنف بجوابين

الجواب الاول: ان العلة اللزومية التي يراد التمسك باطلاقها هي مفاد اداة الشرط او هيئة الجملة فتكون معنى حرفياً والمعنى الحرفي لا يمكن جريان مقدمات الحكمة فيه، ذلك ان المعنى الحرفي متقوم بلحاظ الشيء حالة لغيره ومن خصوصياته ومع لحاظه كذلك لا يكون المتكلم ملتفتاً اليه بل غافلاً عنه ومع غفلته عنه لا يمكن التمسك باطلاقه فإن الاطلاق للشيء فرع لحاظه مستقلاً وتفصيلاً، المتوقف على الالتفات للحرف تفصيلاً.

وبعبارة: ان المعنى الحرفي معنى جزئياً لا كلياً باعتبار انه لوحظ

حالة لغيره ومن خصوصياته القائمة به، فكيف ينعقد له الاطلاق؟ (١٠).

الجواب الثاني: ان قياس اطلاق العلة اللزومية على اطلاق الصيغة

قياساً مع الفارق.



ذلك ان الوجوب النفسي ثابت على كل حال والوجوب الغيري ثابت على تقدير دون تقدير، فيتفاوتان اثباتاً وعبارة الجامع لا تكفي الا لاول بخلاف الثاني فلا بد فيه من قيد زائد ومؤنة بيان اخر، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾، ومن عدم البيان يستكشف ان الوجوب نفسي لا غيري، وهذا بخلافه في المقام فإن كلا نحوي العلاقة للزومية بحاجة الى بيان لا ان احدهما يحتاج الى بيان زائد بخلاف الاخر ليتعين بين المحتملين (١١).

(١٠) وبعبارة ثالثة عن المشكيني: ان قرينة الحكمة مثل الانصراف لابد فيها من استعمال اللفظ في الطبيعة لا بشرط، لا فيها مع القيد ولو كان هو الشمول، ثم لحاظ انطباقها على المقيد، ولذا يقولون يكون المطلق حقيقة في كلا المقامين، فحينئذٍ يلزم من الثاني كون مالعنى الحرفي ملحوظاً استقلالاً لأن الانطباق نسبة بين المنطبق والمنطبق عليه، وهي لا تحقق بلا لحاظ طرفيها واستقلالاً وهو منافٍ لكونه معنى حرفياً.

والجامع في جميع هذه العبارات هو عدم امكان لحاظ المعنى الحرفي استقلالاً.

ويرد عليه من وجوه:



الوجه الاول : ما تقدم من المصنف من كون اللحاظ الالي خارج عن المعنى الاصلي كخروج اللحاظ الاستقلالي عن المعنى الاسمي والا لكان الاسمي ايضاً جزئياً واذا كان اللحاظ خارجي عن المعنى اللفظي امكن انعقاد الاطلاق كما هو واضح ، وأشار الى هذا في العناية ايضاً ، ولكنه غير تام لوضوح ان خروجه عن المعنى وإن كان صحيحاً الا انه حال الاستعمال لا يلحظ الا الة لغيره فكيف ينعقد له الاطلاق.

والوجه الثاني : منافاته لما تمسك به في اطلاق الصيغة لاثبات النفسية والتعيينية والعينية مع ان الهيئة من المعاني الحرفية.

الوجه الثالث : ما ذكره المشكيني : ان لحاظ التطبيق لبي لا استعماله فلا يلزم المحذور.

ويرد عليه : ان التطبيق بلحاظ الاستعمال لا اللب والا لما امكن التمسك بالاطلاق.

(١١) واورد عليه في العناية : قد عرفت في مباحث الصيغة ايضاً مما لا يقتضي كون الوجوب نفسياً لا غيرياً (وعليه) فيرد على التمسك المذكور مضافاً الى المنع في المقيس ان اقتضاء الاطلاق كون الوجوب نفسياً في المقيس عليه ايضاً ممنوع.

اقول : قد عرفت جوابه في مباحث الصيغة ان مقتضى المرتكزات العرفية كون الوجوب نفسياً لا غيرياً عند اطلاق الصيغة.



واورد عليه المشكيني : انه تقدم في مباحث الامر، ان التوسع في مقام
الثبوت لا يوجب الحمل في مقام الاثبات بعد كون اللفظ حقيقة في المقسم،
وصحته متوقف على صحة كون اللفظ حقيقة في المقسم.
وقد عرفت ايضاً منعه وإن مصطلح النفسية والغيرية متاخر عن زمان
الشارع فتحميل اللفظ ما هو متاخر غير صحيح.
لا يقال: ان غير اللزوم العلي الانحصاري يحتاج الى بيان زائد وذلك
بالتقييد بـ (او) بخلاف اللزوم العلي الانحصاري. فإنه يقال ان هذا التمسك
باطلاق العلة اللزومية وهو الوجه الآتي.



قوله (مركب سر) : ثم انه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط؛ بتقريب: انه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده؛ ضرورة انه لو قارنه او سبقه الاخر لما اثر وحده، وقضية اطلاقه انه يؤثر كذلك مطلقاً. وفيه انه لا تكاد تذكر الدلالة على المفهوم مع اطلاقه كذلك، الا انه من المعلوم ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفاقه.

فتلخص بما ذكرناه: انه لم ينهض دليل على وضع مثل (ان) على تلك الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، ولم تقم عليها قرينة عامة، اما قيامها احياناً – كانت مقدمات الحكمة او غيرها – مما لا يكاد ينكر، فلا يجدي القائل بالمفهوم؛ انه قضية الاطلاق في مقام من باب الاتفاق.

البيان الثاني : ان مقتضى اطلاق الشرط (وهو الشرط النحوي) مثل المجيء في ان جاءك زيد وعد تقييده بـ(او) كون الشرط علة منحصرة للجزاء في حالات سبق شيء له او مقارنته معه. اذ لو كان هناك علة اخرى سابقة او مقارنة لزم ان المؤثر في الاولى هو العلة السابقة لاستناد التأثير الى اسبق العلل، وفي الثانية هو المجموع وإن الشرط جزء علة في التأثير لامتناع الترجيح بلا مرجح، وهذا خلف ما استفيد من اطلاق الشرط.



وجوابه : تمامية ذلك لو كان المتكلم بالشرطية في مقام البيان ناحية سائر العلل وهو نادر التحقق فإن القائل اذا جاءك زيد فاعلمه فإنه ناظر الى جهة المجيء وانها المقتضية للاكرام دون سائر الجهات وانها علل لوجوب الاكرام كي يكون سكوته عنها دليلاً على انحصار العلة بالمجيء.

نعم في بعض الموارد قد يكون المتكلم في مقام البيان من هذه الناحية، (أي ان الحثثيات والجهات الاخرى هل هي علل لوجوب الاكرام ام لا؟) الا ان هذا لا يجدي القائل بالمفهوم لانه انما يدعيه على نحو القاعدة العامة لا انه يدعيه في بعض الموارد.

فتلخص : انه لم يقم دليل على وضع اداة الشرط مثل (ان) على تلك الخصوصية - العلية الانحصارية المستتبعة لانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط- كما لم تقم عليها قرينة عامة من مقدمات الحكمة او غيرها وإن كانت احياناً قائمة عليها ولا يمكن نكرانها لكن ذلك لا ينفع القائل بالمفهوم الذي يدعيه مطلقاً على نحو القاعدة العامة (١٢).

(١٢) قال في العناية (ما ملخصه): ان تاثير الشرط وحده له معنيان :

المعنى الاول : انه لا يحتاج في التأثير الى ضم شيء اخر معه اصلاً وهذا الذي يقتضيه اطلاق الشرط ولو لم يكن كافياً في التأثير في الجزاء لكان على المولى بيانه. الا ان التمسك به لا ينفع القائل بالمفهوم اذ اقصى ما يقتضيه كون الشرط



علة مؤثرة لا تحتاج الى ضم شيء اخر معه في التأثير الا انها غير منحصرة وانه ليس هناك ما يؤثر في وجوب الاكرام اصلاً.

والمعنى الثاني: انه لا يمكن ان يشترك معه في التأثير بشيء اخر اصلاً بل المؤثر هو في كل حال وهذا النافع للقائل بالمفهوم، ولو كان غير الشرط مؤثراً في الجزاء مقارناً معه او سابقاً عليه كان المؤثر الامر السابق في الثاني وهو الشرط مجموعاً في الاول ولكن هذا مما لا يقتضيه اطلاق الشرط لانه ليس على المولى قطعاً بيان عدم شرطية ما سوى الشرط.

فالحق في الجواب منع اقتضاء الاطلاق في كون الشرط وحده مؤثراً في الجزاء بالمعنى النافع للقول بالمفهوم لا تسليم اقتضائه ودعوى ندرته لو لم تقل بعدم اتفاهه.

وفيه: اننا نختار الشق الاول وكفاية ذلك للمفهوم واضحة اذ المطلوب هو التلازم العلي بين الشرط والجزاء ولو لم يكف وحده في التأثير وترتب الجزاء عليه لكان على المولى بيانه مع كونه في مقام البيان.. هذا اولاً.

وثانياً: ان المولى في مقام بيان تأثير ما له الدخل في الجزاء بخصوصه لا عدم شرطية ما سواه والا لما انقطع كلام كل متكلم اذا لوحظ عدم تأثير غير ما هو المذكور في الشرط فعدم البيان بيان وهذا يكفي في التأثير الا انه نادر كما قال الاخوند بل هو اطلاق مقامي لا لفظي كاطلاق الشرط، وهذا يكفي بعد احراز كون المولى في مقام البيان لتمام غرضه هو وحدة السبب لا تعدده، فحيث اقتصر



على واحد يعلم انه علة منحصرة والا لكان ناقضاً لغرضه وقد اشار الى هذا الوجه المشكيني (ره) ولكنه لا ينفع القائل لكونه غير دائم.

ثالثاً : ان عدم الاحتياج في التأثير الى ضم شيء اخر هو معنى عدم اشتراك غيره في التأثير لا انه مقابل له فالمعنيان معنى واحد، نعم لو قال لا يحتاج في التأثير في الجزاء الى امر اخر وراء الشرط لكان وجهاً الا ان ظاهر عبارته الاول، فيدور الامر بين وحدة الشرط في التأثير وتعددده كذلك ومقتضى الاطلاق تعيين الاول لكفاية كون المولى في مقام البيان بخلاف الثاني فإنه يكون حينئذٍ ناقضاً لغرضه حيث لم ياتي بما هو وافٍ بمراده، الا انه على هذا سيكون عين الوجه الاتي لا وجهاً مستقلاً.

رابعاً : ان المقسم هو تأثير الشرط وحده، فكيف جعل احد اقسامه المعنى الثاني الذي يعني عدم تأثير الشرط وحده، وإن المؤثر هو وغيره او غيره فلم يكن وحده مؤثراً.



قوله (مركب سر) : واما توهم انه قضية اطلاق الشرط؛ بتقريب : ان مقتضاه تعيينه ، كما ان مقتضى اطلاق الامر تعيين الوجوب.

ففيه : ان التعيين ليس في الشرط نحواً يغير نحوه فيما اذا كان متعدداً ، كما كان الوجوب كذلك ، وكان الوجوب في كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو اخر ؛ لا بد في التخييري منهما من العدل ، وهذا بخلاف الشرط فانه - واحداً كان او متعدداً - كان نحوه واحداً ودخله في المشروط بنحو واحد ؛ لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تتفاوت عند الاطلاق اثباتاً.

البيان الثالث : مقايضة اطلاق الشرط باطلاق الصيغة فكما ان اطلاقها تعين الوجوب فكذا اطلاق الشرط تعين الشرطية فيه.

وتوضيحه : ان الوجوب التعيني والتخييري مختلفان ثبوتاً لثبوت الاول على كل تقدير والثاني على تقدير عدم الاتيان بشيء ، فالاول موسع والثاني مضيق وعبرة الجامع وافية ببيان الاول لو جرت مقدمات الحكمة بخلاف التخييري لحاجته الى مؤنة بيان زائدة لحده مثل (او اعتق) في قبال (صم) ، ولو اراد الثاني ولم ياتي بما هو مبين لغرضه لكان ناقضاً لغرضه ولا بد انه ليس في مقام البيان بل في مقام الاجمال والاهمال.

فنفس الكلام يقال في الشرطية وانها متعينة في الشرط او غير متعينة فيه بل فيه وفي غيره معاً أي تكون الشرطية تخييرية فيقال ان مقتضى



اصالة التطابق بين عالم الثبوت والاثبات بعد جريان مقدمات الحكمة تعين الاول الذي مرجعه الى كون الشرط علة منحصرة.

وفيه: ان هذا قياس مع الفارق، لأن تصوير نحوين من الوجوب التعيني والتخييري وإن كان امراً صحيحاً كما مر بيانه في مباحث الصيغة الا ان تصوير نحوين من الشرط غير صحيح لعدم اختلاف شرطية الشرط وتأثيره واقتضائه باختلاف وحدة الشرط او تعدده فتأثيره واحد، لانه نحو ارتباط خاص بين الشرط والمشروط وجد شرط اخر معه كان مؤثراً في حصول الجزاء (المشروط) ام لا.

فاذا قال: ان جاءك زيد فاکرمه وكان هناك علة اخرى لوجوب الاكرام غير المجيء كالدعوة، في قوله وإن دعاك فاکرمه، لم يكن المتكلم مقصراً في بيان شرطية المجيء وعليته للوجوب فبمجرد ذكر المجيء لا يكفي لتعين العلة به وانحصارها فيه لتساويها اثباتاً مع غيرها.



قوله (مركب سر) : وكان الاطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل ؛ لا يحتاج ماله العدل الى زيادة مؤونة ، وهو ذكره لمثل (او كذا) ، واحتياج ما اذا كان الشرط متعدياً الى ذلك ، انما يكون لبيان التعدد ، لا لبيان نحو الشرطية ، فنسبة اطلاق الشرط اليه لا تختلف ؛ كان هناك شرط اخر ام لا ؛ حيث كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا اهمال ولا اجمال ، بخلاف اطلاق الامر ، فانه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني ، فلا محال يكون في مقام الاهمال او الاجمال ، تأمل تعرف.

هذا ، مع انه لو سلم لا يجدي القائل بالمفهوم ؛ لما عرفت انه لا يكاد ينكر فيما اذا كان مفاد الاطلاق من باب الاتفاق.

نعم يحصل الاختلاف والاحتياج الى القرينة فيما اذا كان الشرط متعدياً فالعدل لبيان التعدد لا لبيان نحو التأثير ، لانه في كليهما واحد كما مر بيانه.

او قل انه لا تعدد في نحو الشرطية بل تعدد في نفس الشرط ، واذا لم يكن نحو الشرطية مختلفاً فلا يمكن دعوى ان اطلاق الشرط يقتضي كون الشرطية تعينية لا تخيرية (١٣).

(١٣) وفيه : مضافاً لما اورده المصنف :



اولاً: ما ذكر و اشار اليه في العناية ان الاستكشاف إنأً بوسيلة مقدمات
الحكمة انحصار العلة في الشرط، الا انه اطلاق مقامي لا اطلاق الشرط اللفظي
وهو نادر الوقوع، وسبق تتميمه مع الايراد عليه.

ثانياً: ما ذكره المشكيني واشير اليه في مباحث اطلاق الصيغة ان اثبات
النفسية والعينية هو بناء لا تضيق الوجوب والظاهر وجوده في المقام ايضاً.



قوله (قصر سر) : ثم انه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه:
احدها: ما عزي الى السيد من ان تاثير الشرط، انما هو تعليق
الحكم به، وليس بممتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري
مجراه، ولا يخرج عن كونه شرطاً فإن قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا
شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ﴾ يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه
شاهد اخر، فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول، ثم علمنا ان ضم
امرتين الى الشاهد الاول شرط في القبول، ثم علمنا ان ضم اليمين يقوم
مقامه ايضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى؛ (مثل
الحرارة، فإن انتفاء الشمس لا يلزم [منه] انتفاء الحرارة؛...)
لاحتمال قيام النار مقامها، والامثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً.

والجواب: انه (قصر سر) ان كان بصدد اثبات امكان نيابة بعض
الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع، فهو مما لا يكاد ينكر؛
ضرورة ان الخصم يدعي عدم وقوعه في مقام الاثبات، ودلالة القضية
الشرطية عليه.



وإن كان بصدد ابداء احتمال وقوعه، فمجرد الاحتمال لا يضره؛
ما لم يكن بحسب الوقاعد اللفظية او مساوياً وليس فيما افاده ما يثبت
ذلك اصلاً، كما لا يخفى.

ادلة المنكرين للمفهوم

الدليل الاول: ما هو منسوب الى السيد المرتضى (مركب سر) من ان
تأثير الشرط ليس الا تعليق الحكم عليه وهذا لا يمنع من تأثير غيره في
الحكم ولا يخرج بذلك عن كونه شرطاً ولا ينتفي الحكم بنتفائه، ففي باب
الشهادة يشترط في قبول شهادة الرجل الواحد انضمام اخر اليه الا ان ذلك
لا يمنع من قيام امرأتين مقام الرجل او قيام اليمين مقامه ولا يخرج انضمام
الرجل الثاني الى الاول عن كونه شرطاً.

وحاصل جواب المصنف: ان السيد (مركب سر) ان كان بصدد اثبات
امكانية نيابة بعض الشروط مكان بعض ثبوتاً وواقعاً فهذا مما لا ينكره
القائل بالمفهوم وانما ينكر وقوعه اثباتاً بمعنى دلالة الجملة الشرطية في مقام
الاثبات على خلافه وأن الشرط منحصر بما ذكر في القضية، فاذا انتفى
الشرط انتفى الحكم المعلق عليه ولا يقوم مكانه غيره، وإن كان مقصوده
احتمال وقوعه اثباتاً فمجرد الاحتمال لا يضر بظهور الجملة الشرطية ما لم



يكن راجحاً، او مساوياً وفيما افاده (فُرس سره) لا يثبت ذلك على نحو
يبطل به ظهور الجملة الشرطية.



قوله (مركب سر) : ثانيهما : انه لو دل لكان باحدى الدلالات ،
والملازمة كبطلان التالي ظاهرة.

وقد اجيب عنه : بمنع بطلان التالي ، وأن الالتزام ثابت .
وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل او يمكن ان يقال في اثباته او
منعه ، فلا تغفل .

الدليل الثاني : ان الشرط لو دل على المفهوم لكان باحدى الدلالات
الثلاثة وكلها منتفية ومن بطلان المتقدم ، اما الملازمة فهي واضحة لعدم خلو
الدلالة اللفظية من احدى الدلالات الثلاث ، واما بطلان التالي فلأن عدم
وجوب اكرام زيد عند عدم مجيئه ليس هو نفس وجوب اكرامه على تقدير
مجيئه حتى يكون مدلولاً مطابقاً له ولا جزءه ليكون مدلولاً تضمينياً له ولا
ملازماً له ليكون مدلولاً التزامياً له .

(واجيب عنه) بمنع بطلان التالي لأن الشرط يدل على المفهوم
بالالتزام دون المطابقة والتضمن ، بعد اثبات كون الشرط علة منحصرة
بالوضع او الانصراف او الاطلاق ، فهذا الجواب غير تام على مسلك القائل
بالمفهوم ، واما على مسلك المصنف فقد سبقت المناقشة في اثبات كون الشرط
علة منحصرة للجزاء ، وهي الخصوصية المستتبعة للمفهوم .



قوله (مكرر سر) : ثالثهما : قوله تبارك وتعالى : ﴿ وَلَا تُكْرَهُوا
فِتْيَاتَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحَصُّنًا ﴾ النور-٣٣.

وفيه ما لا يخفى ؛ ضرورة ان استعمال الجملة الشرطية فيما لا
مفهوم له احياناً وبالقرينة ، لا يكاد ينكر ، كما في الآية وغيرها ، وانما
القائل به انما يدعي ظهورها فيما له المفهوم وضعاً او بقرينة عامة ، كما
عرفت.

الدليل الثالث : قوله تعالى ﴿ وَلَا تُكْرَهُوا فِتْيَاتَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ
تَحَصُّنًا ﴾ فلو دلت الجملة الشرطية على المفهوم كما يدعيه القائل بالمفهوم
لدل قوله تعالى على جواز الاكراه على البغاء ان لم يردن التحصن ، وضرورة
بطلانه واضحة فيستنتج من ذلك عدم الدلالة على المفهوم.
والجواب عليه : ان القائل بالمفهوم يدعي دلالة الشرطية عليه
بالوضع ونحوه لو لم تقم قرينة خاصة على عدمه ولا يدعيه حتى مع قيام
القرينة الخاصة على عدمه (١٤).

(١٤) ولكن الجواب لا يخلوا من ملاحظة والصحيح ان يقال في الجواب
ان الآية الشريفة خارجة عن محل الكلام ولا يمكن الاستدلال بها على المفهوم



ونفيه ، لكون الشرط فيها مسوق لبيان تحقق الموضوع بحيث اذا انتفى الشرط فلا حكم ولا موضوع للحكم اصلاً كما مُثل له (ان رزقت ولداً فاختنه) او (ان ركب الامير فخذ ركابه) ويعبر عن القضية بهذا المعنى الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع ، والمباحث في كلام الاصوليين هو القضية الشرطية التي يكون الشرط له دخل في تحقق الحكم دون الموضوع بحيث لو انتفى الشرط فالموضوع باقٍ على حاله محفوظ كقول القائل : (ان جاءك زيد فاکرمه).

والمقام من القسم الاول فإن لم يردن التحصن فلا معنى للاكراه كي يحرم او لا يحرم لحكم العقل بعدم تحقق الاكراه في صورة عدم ارادة التحصن ، وهذه قرينة على ان الشرط مسوق لبيان تحقق الموضوع لا المفهوم ، فالمانع عن ظهور الجملة في المفهوم حكم العقل بعدم تحقق الاكراه.

وقد يرد عليه : ان دعوى انحفاظ الموضوع في القضية المنطوقية والمفهومية ليس مما لا بد فيه لما مر من بعض التعاريف للمفهوم (انه حكم لغير مذكور) فلا يلزم حفظ الموضوع المذكور في المنطوق في المفهوم.

الا ان غير تام للزومه القول بالمفهوم لقب والوصف ولا قائل بالاول وفي الثاني على بعض الوجوه على نحو جزئي لا دائمي كما سيأتي في محله.



قوله (مركب سر): بقي هاهنا امور:

الامر الاول: ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه؛ ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، فلا يتمشى الكلام - في ان القضية الشرطية مفهوماً او ليس لها مفهوم - الا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء، وانتفائه عند انتفاء الشرط ممكناً وانما وقع النزاع في ان لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء او لا يكون لها دلالة.

بقي هنا امور:

الامر الاول: ان مرجع النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه الى انتفاء سنخ الحكم لا شخصه ويراد بالسنخ الحكم الكلي أي طبيعي الحكم.
(بيان ذلك): المراد بالسنخ: هو الحكم المسانخ والمماثل لما هو المذكور في القضية في طرف المنطوق فلو كان الحكم هو وجوب الاكرام لزيد المعلق على المجيء، فدلالة الجملة الشرطية على المفهوم معناه عدم ثبوت وجوب اخر لاکرام زيد خارج حدود القيد المذكور بحيث ينتفي مطلق اكرامه لانحصار اكرامه بما علقه عليه من الشرط في القضية، فلا يثبت له الاكرام بملاك شرط او قيد اخر ولو فقره مثلاً او كفاثته ونحو ذلك.



ومعنى ذلك انتفاء طبيعي الحكم وكتيّه مثل طبيعي الاكرام، ولا يصح
الا باعتبار انحصار طبيعي في فردة كقول القائل انما العالم زيد حيث حصر
الصفة بزيد وخصها به دون غيره.

واثبات هذا المعنى إما بظهور الجملة او من القرائن الخارجية
وتقريب معنى الانحصار لطبيعي الحكم بالشرط خارج خطة الكتاب.

فاذا قال: ان جاءك زيد فاکرمه فلا اشكال في انتفاء شخص الحكم
وهو وجوب الاكرام الخاص الذي موضوعه المجيء لزيد عند انتفاء الشرط
وهذا ليس بمراد هنا والا ففي اللقب ايضاً ينتفي شخص الحكم بانتفائه فإن
شخص الوجوب المنشأ بقولك اكرم زيدا قطعاً منتف من اكرام عمر مع ان
المشهور القائلين بالمفهوم للجملة الشرطية لا يقولوا به في اللقب، بل المراد
هنا هو انتفاء سنخ الحكم أي كلي وجوب الاكرام الذي لم يؤخذ في
موضوعه شيء خاص فإن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ضروري ومما يحكم
به العقل وانما الكلام في انتفاء الوجوب الكلي للاكرام عند انتفاء الشرط،
ففي المثال ان جاءك زيد فاکرمه كما ان شخص الحكم هو المنشأ على تقدير
المجيء ينتفي بانتفاء شرطه فكذلك طبيعي الوجوب ونوعه ينتفي بانتفاء
شرطه بمعنى انه لا وجوب لاکرامه عند عدم المجيء لا بهذا الانشاء ولا
بانشاء اخر يماثله بحيث لو ثبت وجوب اخر ولو معلق على شرط اخر كان



منتفياً لمفهوم لو جاءك زيد فإكرمه وإن قدم على المفهوم وجوب تخصيصه
كما سيتضح (١٥).

(١٥) ولكن الكلام في انتفاء سنخ الحكم في ما أمكن ثبوته في غير مورد
الشرط أيضاً ولو كان كليه منحصراً.
في فرد لم يبق مجال لجعله في مورد آخر فيقطع بعدم الحكم ولو لم نقل
بالمفهوم.

ومن هنا يتضح عدم إمكان جريان النزاع فيما كان الشرط دخیلاً في تحقق
موضوع الحكم أيضاً بحيث أن انتفى الشرط فلا موضوع ولا حكم كما في (أن
رزقت ولداً فاختنه) بل يجري فيما إذا كان الشرط شرطاً لنفس الحكم بحيث لو
انتفى الشرط كان الموضوع باقياً على حاله ، وحينئذٍ يقع السؤال في ثبوت الحكم
أو عدم ثبوته؟.



قوله (فرس سر) : ومن هنا انقذح : انه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والاوقاف والنذور والأيمان ، كما توهم - بل عند الشهيد (فرس سر) في تمهيد القواعد : انه لا اشكال في دلالتها على المفهوم - وذلك لأن انتفائها من غير ما هو متعلق لها - من الاشخاص التي تكون بالقابها او بوصف شيء او بشرطه ماخوذة بالعقد او مثل العهد - ليس بدلالة الشرط او الوصف او اللقب عليه ، بل لاجل انه اذا صار شيئاً وقفاً على احد او اوصى به او نذر له .. الى غير ذلك ، لا يقبل ان يصير وقفاً على غيره او وصية او نذراً لهن وانتفاء شخص الوقف او النذر او الوصية من غير مورد المتعلق ، قد ان عرفت انه عقلي مطلق ، ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له .

وكذا عدم جريان في مثل الوقف كما لو علقه على الشرط وقفت على اولادي ان كانوا فقراء ، بناءً على صحته او الوقف لوصف - او وقفت على اولادي الفقراء او بلقب - على اولادي .

وكذا الوصية والنذر والعهد واليمين ، فإن كان من قبيل ما يمكن ثبوته في ضمن افراد متعددة امكن النزاع فيه وإن كان من قبيل ما ينحصر



كليه في فرد واحد فلا يمكن جعله لشخص اخر بعد جعله للاول فلا مورد للنزاع فيه والظاهر هو الثاني.

فإن انتفاء الوقف فيما علقه على الشرط او الوصف او اللقب ليس من باب المفهوم وإن انتفاء الوقف الخاص أي الذي موضوعه الاولاد ان كانوا فقراء قد عرفت انه عقلي، واما انتفاء وقف اخر غير منشأ بالصيغة الاولى فهو وإن كان ثابتاً الا انه ليس من جهة المفهوم بل من جهة عدم امكان وقف عين ثانياً بعد وقفها اولاً وهو ايضاً عقلي اذ صاحب العلقه الواحدة لا يمكنه نقلها مرتين.

وهذا مما لا دخل له بالمفهوم، وبكلمة اخرى اذا اردت ان تقول بثبوت المفهوم لصيغة الوقف فهل المراد من مفهومها هو انتفاء الوقف الشخصي الذي موضوعه الاولاد الفقراء او المراد منه انتفاء وقف اخر، أي انشاء صيغة لوقف العين الاولى غير الوقف الذي موضوعه الاولاد الفقراء ولكاهما ليس من المفهوم، اما الاول باعتبار عدم امكان انشاء صيغة اخرى لوقف العين ثانياً بعد وقفها الاول، وكلاهما ليس من المفهوم (١٦).

(١٦) هذا بالنسبة للصحيح من تلك الامور.



واما بالنسبة الى الباطل منها، كما لو انشأها ووقعت باطلة، فلا اشكال في جريان النزاع منه اذ المفروض قابلية الطبيعة في مورد واحد ولم يجعل في هذا المورد على ما قاله المشكيني (ره).



قوله (مركب سر): اشكال ودفع: لعلك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم لا نفس شخص الحكم في القضية، وكان الشرط في الشرطية انما وقع شرطاً بالنسبة الى الحكم الحاصل بانشاءه دون غيره؟! فغاية قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاءه سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم.

ولكنك غفلت عن ان المعلق على الشرط، انما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، واما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه، لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه، كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به، من خصوصيات ما اخبر به واستعمل فيه اخباراً لا انشاءً.

وبالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصاً بخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار به، كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه، وقد عرفت بما حقنناه في معنى الحرف وشبهه: ان ما استعمل في الحرف عام كالموضوع له وأن خصوصية لحاظه بنحو الالية والحالية لغيره من خصوصية الاستعمال، كما ان خصوصية لحاظ المعنى بنحو



الاستقلال في الاسم كذلك، يكون اللحاظ الالي كالأستقلالي من خصوصيات الاستعمال، لا المستعمل فيه.

اشكال ودفع

بعد ما تقدم ان المراد من المفهوم هو انتفاء الحكم لا شخصه فقد يقال: ان المنشأ في الجزاء المعلق هو شخص الحكم لا سنخه، ذلك لأن الشرط انما وقع شرطاً بالنسبة للانشاء بالصيغة وأين هذا من انتفاء سنخ الحكم كما هو المدعى، وعليه فلا معنى للنزاع في ثبوت المفهوم وعدمه، اذ المعلق على الشرط غير قابل للثبوت في غيره، وما هو قابل للثبوت - وهو السنخ - غير معلق على الشرط حتى ينتفي بانتفائه.

ويمكن ان يقال في جوابه ان مفاد الجزاء في الجملة الشرطية ليس الا الاصل الوجوب (طبيعية) دون الوجوب الشخصي اذ منشأ الجزئية في مفاد الجزاء ليس الا دخالة الخصوصية الانشائية فيه ومن المعلوم ان الخصوصية المذكورة من خصوصيات الاستعمال حيث هو المتصف الانشائية والاخبارية ومع قطع النظر عنه لا وجود لهما، وعليه فكيف تكون من خصوصيات المعنى المستعمل فيه اللفظ والا لزم اخذ ما هو من مقومات المتأخر (الاستعمال) فيما هو متقدم (المعنى المستعمل فيه).



نظير ما عرفت في صدر الكتاب في مبحث المعنى الحرفي، من ان الاسم والحرف موضوعان لمعنى واحد بالوضع العام والموضوع له العام وإن لحاظ الالية والاستقلالية لو كانا من مقومات المعنى المستعمل فيه والموضوع له لكانا جزئيين، لا كليين، وعليه فهما من مقومات الاستعمال، فكذا الخبر والانشاء ايضاً كذلك.

وعليه - فصيغة الامر في قولك ان جاءك زيد فاكرمه ليس مفادها الا طبيعي الوجوب وإن الخصوصية الناشئة من قبل الانشاء خارجة عن اصل المعنى الموضوع له والمستعمل فيه، لا ان مفادها شخص الحكم كي ينتفي الشرط(١٧).

(١٧) (وفيه):

اولاً: ان المعلق على الشرط لو كان طبيعي الوجوب فلازمه القول بالمفهوم وانتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط فإن انتفاء الحكم المعلق عليه امر عقلي لا ريب فيه فكيف يجوز للمصنف انكار المفهوم مع تصريحه بأن المعلق هنا هو سنخ الحكم لا شخصه.

ويرد عليه: اذا كان انتفاء المعلق على انتفاء المعلق عقلياً فلا دخل لجعل المولى اصلاً فيكون جعل وترتب التالي على المقدم لغواً بعد فرض كون التعليق



عقلياً، لا صلة له بالعالم اللفظي ابداً، فكيف يمكن عد هذا من المفاهيم وقد تقدم انها مداليل للالفاظ دلت عليها القضية بالدلالة الالتزامية.

ثانياً: ما ذكره في العناية: المنع من وضع الخبر والانشاء لمعنى واحد بحيث يكون الانشاء والاخبار خارجاً عن المعنى الموضوع له بل هو نفس المعنى الموضوع له بلا شبهة.

ثالثاً: ما ذكره ايضاً: ان الصيغة بعدما استعملت في الطلب فلا محالة يكون المنشأ بها شخصياً لا كلياً فيكون المعلق على الشرط هو شخص الوجوب لا سنخ الوجوب فيبقى الاشكال على حاله.

وفيه: ان هذه الجزئية في موطن الذهن فلا تنافي كلية المعنى في نفسه وتقدم ذلك، فإن قلت: ان الدخيل ليست الخصوصية الذهنية بل الخصوصية الخارجية.

قلت: ان القابل للانشاء هو المفهوم الكلي لا المصادق الحقيقي.



قوله (مركب سر) : وبذلك قد انقذح : فساد ما يظهر من التقارير -
في مقام التفصي عن هذا الاشكال- من التفرقة بين الوجوب الاخباري
والانشائي ؛ بأنه كلي في الاول، وخاص في الثاني ؛ حيث دفع الاشكال :
بأنه لا يتوجه في الاول ؛ لكون الوجوب كلياً ، وعلى الثاني : بأن ارتفاع
مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية ؛ حيث
كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً الى ارتفاع العلة الماخوذة فيها ،
فانه يرتفع ولو لم يوجد في حيال اداة الشرط، كما في اللقب والوصف .
واورد على ما تُفصّي به عن الاشكال بما ربما يرجع الى ما
ذكرناه بما حاصله : ان التفصي لا يبتني على كلية الوجوب ؛ لما افاده .
وكون الموضوع له في الانشاء عاماً لم يقم عليه دليل ؛ لو لم نقل بقيام
الدليل على خلافه ؛ حيث ان الخصوصيات بانفسها مستفادة من الالفاظ .
وذلك لما عرفت من ان الخصوصيات في الانشاءات والاخبارات ، انما
تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت اصلاً بينهما ، ولعمري لا يكاد
ينقضي تعجبي ! كيف تجعل خصوصيات الانشاء من خصوصيات
المستعمل فيه ، مع انها كخصوصيات الاخبار ، تكون ناشئة من قبل



الاستعمال، ولا يكاد يمكن ان يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل
الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل؟!.

ثم ان الشيخ الانصاري (مركس سره) له جواب اخر عن هذا الاشكال
(حاصله): ان الاشكال انما يرد في الجملة الانشائية كما لو قيل ان جاءك
زيد فآكرمه فإن الوجوب المستفاد من الهيئة شخصي، لكون الانشاء
موضوعاً بالوضع العام والموضوع له الخاص (للجزيئات) ولا يرد في الجملة
الخبرية نحو (ان جاءك زيد وجب اكرامه) لأن المخبر عنه -الوجوب-
موضوع بالوضع العام والموضوع له عام كذلك.

ويمكن بيان شخصية الوجوب في الجملة الانشائية ببيان اخر: ان
لفظ الهيئة (اكرم) يدل على الوجوب مع قيد الانشائية وبما ان الانشائية
تستدعي التشخص لأن الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ ولا يمكن
الايجاد ما لم يتشخص فيلزم ان يكون مفاد اكرمه هو الوجوب الشخصي.

الا انه مع ذلك لا اشكال بعد كون الشرط علة منحصرة للجزاء اذ ان
المستفاد من اداة الشرط هي العلة المنحصرة، وهي تكون لغواً اذا كان الحكم
الشخصي هو المراد بما هو لأن انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه، عقلي
من دون ان يستند الى كون الشرط علة منحصرة، ومنه يفهم ان الخاص
المعلق على الشرط لا بما هو بل بما هو فرد من الكلي.



ولو استند الى شخص الحكم وقيل بالمفهوم فلا يفرق الحال بين الشرط وبين الوصف واللقب.

واورد الشيخ الانصاري على ما تقصى به عن الاشكال بامرین:

الامر الاول: عدم ابتناء التفصي عن الاشكال على كلي الوجوب بل يمكن دفعه وإن كان الوجوب شخصياً للوجه الذي ذكر انفاً.

الامر الثاني: عن مفاد الجزاء في الانشاء امر شخصي لا كلي لعدم قيام الدليل على كون الموضوع له في الانشاء عاماً لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه حيث ان الخصوصيات بانفسها مستفادة من نفس اللفظ.

والجواب عنه: ما عرفت من مفاد الانشاء هو امر كلي اذ الانشائية من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه فلا تكون دخيلة ايضاً في المعنى المستعمل فيه (١٨).

(١٨) قال في العناية: تعليقاً على جواب المصنف، بل ضعف ما ذهب اليه في التقارير ليس الا من جهة التزامه بكلية الحكم في الاخباري لا من جهة التزامه بجزئية الحكم في الانشائي وذلك لما عرفت من ان الحكم المنشأ في الخارج لا بد وأن يكون جزئياً لا كلياً سواء انشأ بصيغة افعل او بالجملة الخبرية فإن الشخص ما لم يتشخص لم يوجد، وعليه فالحق في دفع الاشكال ما ذكرناه من ان الحكم المعلق على الشرط وإن كان هو الشخص ولكن انتفاء



سنخ الحكم ونوعه بانتفاء الشرط انما هو من فوائد العلة الانحصارية التي استفادها القائل بالمفهوم من منطوق الجملة الشرطية فتامل جيداً.

وجوابه: بالفرق بين الجملة الشرطية الانشائية والاحبارية فإن المعلق على الشرط في الانشائية مع كونه جزئياً فهو لا ينافي كلية الحكم، وليس هو الا حقيقة الوجوب لكن من دون توسط المفهوم الاسمي في البين كما هو الحال في الجملة الاخبارية حيث ان المعلق على الشرط هو مفهوم الوجوب باعتبار فنائه في حقيقته. هذه من ناحية، ومن ناحية اخرى ما ذكره ايراداً على المصنف انه لو كان المعلق على الشرط هو طبيعي الوجوب لا شخصه فلازمه القول بالمفهوم وانتفاء سنخ الحكم بانتفاء شرطه لكون التعليق عقلياً لو كانت العلة منحصرة، وقد عرفت ما فيه من ان ذلك ليس من المفهوم في شيء الذي هو من المداليل الالتزامية للمنطوق.

واجاب بعض الاصوليين على اصل الاشكال، ان المنشأ في المنطوق انما هو طبيعي الحكم وهو غير مقيد بخصوص الموضوع وإن تقيد حصة منه بذلك، وإن شئت قلت: انه ان كان القيد قيماً لطبيعي الحكم المنشأ فلا ريب في المفهوم، لأن زوال حصة من الطبيعي بزوال القيد لا يوجب زوال اصله وإن كان للحصة فلا ريب في عدم ثبوته لانعدام اصل الحكم المنشأ حينئذ.

ولي عليه عدة تعليقات، انه اذا كان القيد قيماً للطبيعي معناه انتفاء الطبيعي بانتفاء قيده لا زوال حصة منه بزوال القيد لا يوجب زوال اصله، والا لكان التعليق عليه لغواً، بحيث لو كان هناك ما يثبت به الحكم غير القيد



المذكور في القضية لوجب ذكره في مقام انشاء الحكم بعد كون المولى في مقام البيان لتمام مراده والا كان مخلاً بغرضه.

وثانياً: انه (مُرسس سره) لم يبين كون المنشأ في المنطوق هو طبيعي الحكم ذلك من مجرد الدعوى بلا شاهد.

ثالثاً: انه (مُرسس سره) قال: انه ان كان قيدياً للطبيعي فلا ريب في المفهوم لأن زوال حصة من الطبيعي بزوال القيد لا يوجب زوال اصله، كيف بعد فرض كونه مقيداً فهو حصة من الطبيعي لاتمامه ولا ريب في انتفائها بانتفاء القيد، مع ان المناسب ان يقول لا ريب في عدم ثبوت المفهوم لا في ثبوته كما هو واضح.

رابعاً: ان مرجع كلامه (مُرسس سره) الى مفهوم الوصف وإن عبر عنه بالقيد، اذ لا معنى لقوله وأن تقيد حصةً منه بذلك، أي ثبوته في خارج القيد امراً ممكناً.



قوله (مركب سر) : الامر الثاني : انه اذا تعدد الشرط، مثل (اذا خفي الاذان فقصر، واذا خفي الجدران فقصر)، فبناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، لابد من التصرف ورفع اليد عن الظهور :
إما بتخصيص كل منهما بمنطوق الاخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين.

وإما برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء اخر في الجزاء، بخلاف الوجه الاول، فإن فيهما الدلالة على ذلك.
وإما بتقييد اطلاق الشرط في كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الاذان والجدران معاً، فاذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما، ولو خفي احدهما.

وإما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدد الشرط قرينة على ان الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان.

الأمر الثاني : في تعدد الشرط واتخاذ الجزاء فهل يخصص مفهوم كل من الشرطين بمنطوق الاخر ام لا؟ اذا تعدد الشرط كما لو ورد (اذا خفي الاذان فقصر) و(اذا خفي الجدران فقصر) بناء على ثبوت المفهوم للشرطية



يحصل التنافي بين مفهوم كل منها ومنطوق الاخرى ، ذلك ان مقتضى مفهوم (اذا خفي الاذان فقصر) انه اذا لم يخف الاذان فلا تقصر سواء خفي الجدران ام لا ، وهذا مناف لمنطوق الجملة الاخرى اذا خفي الجدران فقصر ، حينئذ لابد من التصرف ورفع اليد عن الظهور والتصرف باحد وجوه المصنف اربعة منها ، واردها بالخامسن والتقاريرات جعلها ستة ، وهي :

الوجه الاول : تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخرى فيكون المفهوم على النحو التاليك اذا لم تخف الجدران فلا تقصر الا اذا خفي الاذان ، وهكذا الامر في طرف الشرطية الاخرى ، أي اذا لم يخف الاذان فلا تقصر الا اذا خفي الجدران (١٩).

الوجه الثاني : رفع اليد عن اصل المفهوم في كل منهما والنتيجة لهذا الوجه عين نتيجة الوجه السابق - أي ان كلا منهما شرط مستقل - ولكن مع حفظ الفارق بينهما حيث ان دلالة الوجه الاول على نفي عليّة امر ثالث لمحفوظية المفهوم في كل منهما الى ما سوى منطوق الاخر وإن لم يبق محفوظاً بالنسبة الى نفس المنطوق الاخر في الوجه الثاني للامرين المتقدمين في الوجه الاول.

وبعبارة اقصر ، الوجه الاول يقتضي نفي وجود شرط ثالث بخلاف هذا الوجه فلا يقتضي ذلك لرفع اليد عن اصل المفهوم.



الوجه الثالث: تقييد اطلاق منطوق كل منهما بمنطوق الاخرى فإن اطلاق الشرط في كل منهما يقتضي كون الشرط علة مستقلة للجزاء بوسيلة مقدمات الحكمة اذ لو كان هناك شرط اخر مما يترتب عليه الجزاء لبيّنه لفرض كونه مقام بيان تمام مراده والا كان ناقصاً لغرضه.

ونتيجة هذا الوجه ان يكون الشرط مجموعاً منهما على نحو اذا خفي الاذان وخفي الجدران فقصر، فلا يجب التقصير الا عند تحققهما معاً لا عند انتفاء واحداً منهما فضلاً عن انتفاء كلاهما جميعاً. وأيضاً الفرق بين هذا الوجه والثاني حفظ المفهوم فيه دون الثاني.

الوجه الرابع: كون الشرط في كل منهما لا خصوص كل واحد منهما بعنوانه الخاص، بل بما هو مؤثر بعنوان كون فرداً من الجامع بينهما، ويكون المؤثر هو القدر الجامع بين الشرطين بعد رفع اليد عن ظهور كل منهما (كل من العنوانين) في كونه مؤثراً بعنوانه الخاص، للقاعدة المشهورة وهي ان للواحد لا يصدر الا من الواحد، والقصر بما هو واحد لا يصدر من امرين متباينين وهما خفاء الجدران، وخفاء الاذان والوجه في ذلك للزوم الربط والسنخية بين العلة والمعلول والا لصدر كل شيء من كل شيء، ومن الواضح ان العقل لا يرى أي ترابط وسنخية بين الواحد بما هو واحد وبين المتعدد بما هو متعدد كما في المقام، وعليه فلا بد ان يكون المؤثر واحداً وليس هو الا الجامع بين خفاء الجدران وبين خفاء الاذان لا ان كل واحد منهما



بما هو امر مختلف مع الآخر أي بعنوانه الخاص مؤثر في وجوب
القصر (٢٠).

(١٩) والسرف في هذا التخصيص احد امرين :

الاول : اقوائية الدلالة المنطوقية من الدلالة المفهومية لانها بالنسبة اليها
كالنص بالنسبة الى الظاهر.

الثاني : اخصية المنطوق من المفهوم والخاص مقدم على العام والحاصل
من هذا الوجه كون كل منهما شرطاً مستقلاً في الجزاء فاذا تحقق احدهما كفى
في وجوب القصر واذا انتفى كلاهما جميعاً انتفى وجوب القصر.

(٢٠) ولا ثمرة للفرق بين هذا الوجه والوجه الاول اذ بناء عليهما تبقى
الدلالة على انه لا علة سواهما ، واما الفرق بينهما وبين الوجه الثاني ، حيث لا
تبقى الدلالة فيه على ذلك.

واما الفرق بين هذه الوجوه الثلاثة والوجه الثالث ، حيث يكون كل شرط
علة مستقلة بناء عليه بخلافها.



قوله (مركب سر) : ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني، كما ان العقل ربما يعيّن هذا الوجه؛ بملاحظة ان الامور المتعددة بما هي مختلفة، لا يمكن ان يكون كل منها مؤثراً في واحد، فانه لا بد من الربط الخاص بين العلة والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنيين بما هما اثنان، ولذلك - ايضاً - لا يصدر من الواحد الا الواحد، فلا بد من المصير الى ان الشرط في الحقيقة واحد، وهو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم وبقاء اطلاق الشرط في كل منهما على حاله، وإن كان بناء العرف والاذهان العامة على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص، فافهم.

ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني كما ان العقل يساعد على الوجه الرابع وربما يعيّن من بينها بملاحظة ان العقل يرى ان الامور المتعددة بما هي متعددة ومختلفة، كخفاء الاذان وخفاء الجدران لا يمكن ان تؤثر في الواحد وهو وجوب القصر بما هو واحد لما ذكرناه من المساخنة بين العلة والمعلول، وهي منتفية في المقام لعدم المساخنة بين المتعدد بما هو متعدد وبين الواحد بما هو واحد، وعليه فلا بد ان يكون المؤثر في الجزء كل منهما بجامعه لا بعنوانه الخاص بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم، وبقاء الاطلاق أي اطلاق الشرط في كل منهما على حاله وإن كان البناء



العرفي والاذهان العامية على تعدد الشرط وإن كل منهما مؤثر بعنوانه الخاص.

ثم امر بالفهم.. وجوابه من وجوه:

الوجه الاول: انه لا ملزم لبناء الوجه الرابع على رفع اليد عن المفهوم وبقاء اطلاق الشرط في كل منهما لوضوح اننا اذا رفعنا اليد عن اطلاق الشرط وانه شرط مطلق سواء سبقه شيء او قارنه ام لا، كان الشرط الواحد في وجوب القصر، واما بناء على الاول فغير واضح فإن كون الشرط هو الجامع لا يتوقف على رفع اليد عن المفهوم.

الوجه الثاني: ان العرف يساعد على الوجه الاول لا الوجه الثاني ولو قيل بأن العقل لا يرى سنجية بين المتعدد والواحد اذ الاستحالة العقلية غير مانعة عن الظهور العرفي بعد ان كان العرف لا يحكم بالاستحالة مع ان ضعف الوجه الثاني واضح لأن رفع اليد رأساً بمجرد تعدد الشرط مما لا موجب له بل على القول بالمفهوم وانعقاد الظهور فيه لا يخرج عنه الا بالمقدار المتيقن وهو منطوق الاخر لا اكثر.

الوجه الثالث: ما ذكره في العناية من ضعف الوجه الثالث بل هو اضعف من الثاني فإن التقييد منطوق كل منهما بمنطوق الاخر لا وجه له اصلاً بخلاف الوجه الاول اذ ليس فيه تصرف في المنطوق اصلاً ولا في المفهوم الا بالمقدار اللازم.



الوجه الرابع : ما اشر تاليه وذكره في العناية ايضاً من عدم الفرق بين الوجه الاول والوجه الرابع فليس هو وجهاً مستقلاً قبالة بل هو عينه غير ان العرف في مقام الاثبات ودلالة الدليل يرى كلاً منهما سبباً مستقلاً للجزاء والعقل في مقام الثبوت يرى الجامع بينهما هو السبب المؤثر في الجزاء للقاعدة المعروفة.

الوجه الخامس : المتبع هو العرف في موارد الاستحالة العقلية مع امكان القول ان امكان التعدد يكشف عن التعدد الثبوتي وأن القاعدة انما تصح في التكوينية لا الاعتباريات الشرعية ، لتصلح مقدمة لبرهان الاستحالة.



قوله (فرك سر): واما رفع اليد عن المفهوم في خصوص احد الشرطين وبقاء الاخر على مفهومه، فلا وجه لأن يصار اليه الا بدليل اخر، الا ان يكون ما ابقى على المفهوم اظهر، فتدبر جيداً.

وذكر المصنف وجهاً خامساً، وهو المحكي عن الحلبي (فرك سر) حيث قال بوجوب القصر عند خفاء الاذان وعدمه عند عدمه. ومحصله، رفع اليد عن مفهوم احدى الشرطيتين دون الاخرى، ولا يخفى ان هذا المقدار مما لا يرفع التنافي بين الدليلين بل من طرف واحد اذ بعد رفع اليد عن مفهوم احدهما يعارض منطوقها مفهوم الشرطية الاخرى كما هو واضح، هذا مضافاً الى انه ترجيح من غير مرجح، فإنه عمل باحدهما وطرح للآخر رأساً لعدم العمل به لا منطوقاً ولا مفهوماً. ولعله لوضوح فساده حذف هذا الوجه من بعض نسخ الكتاب، والمصير اليه غير ممكن الا بدليل (٢١).

ثم قال (فرك سر) فتدبر جيداً.. ويمكن تفسيره بوجوه:

الوجه الاول: ان كون احدهما اظهر لا يوجب طرح ظهور الاخر كما هو المفروض في المستثنى منه، نعم يوجب حمله على معنى لا ينافيه كما لو حمل على المعرفية. اللهم الا ان يكون المراد من المستثنى منه وهو قوله [لا



وجه لقول الحلي مطلقاً أي سواء كان مراده الطرح رأساً او الحمل على المعرفية ومراده من المستثنى وهو (انه اذا كان مقابلة اظهر حمل على المعرفية) فيرتفع الاشكال عن العبارة ولكن المراد كون المراد من المستثنى منه خصوص الطرح ، لا الاعم] هكذا قاله المشكيني.

وفيه: انه مع الحمل عن المعرفية لا يبقى له ظهور ليقال بأن مقابله اظهر، ولذا استدرك بقوله (لكن الظاهر..) هذا مضافاً الى انه لا وجه لاطهرية احدى الشرطين في الجزاء على الاخرى.

الوجه الثاني: ان يقال: هل يختلف مفهوم احدى الشرطيتين عن الاخرى في اقوائية الظهور ليقال ان الظهورين متعارضان فلا بد من رفع اليد عن اضعفهما.

الوجه الثالث: مع عدم الاظهرية لاحدهما لأن المثلية للشرط فلا داعي للاستثناء.

(٢١) قال المشكيني (رحمه الله): اللهم الا ان يقال: ان مراد الحلي ليس طرحه ، كذلك بل غرضه حمل خفاء الجدران على كونها امارة على خفاء الاذان ، فحينئذ يعمل فيه في صورة الشك فيه لا بصورة العلم به وجوداً او عدماً ، كما هو شأن الامارة ، فيبقى الدليل المذكور منطوقاً مفهوماً على حاله الا انه مقيد بما شك في الاذان.



لكنه كما ترى خلاف الظاهر اكيذاً ولذا قال (رحمه الله) نعم هو خلاف
الظاهر لظهوره انه مؤثر لا انه امارة فيحتاج الى دليل.
وتأثير احد الشرطين من كونه علة منحصرة مؤثرة هل يحتاج الى دليل
خارج او يكفي كونه اظهر من مقابله ، فاذا لم يكن ثمة دليل على ذلك فتكفي
اظهرية ما ابقى على المفهوم.



قوله (مكرر) : الامر الثالث : اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ، فلا اشكال على الوجه الثالث ، واما سائر الوجوه ، فهل اللازم الاتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشروط ، او يتداخل ؛ ويكتفى باتيانه دفعة واحدة؟

فيه اقوالك والمشهور عدم التداخل ، وعن جماعة - منهم المحقق الخوانساري- التداخل ، وعن الحلبي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعدد.

تداخل الاسباب والمسببات

الامر الثالث : اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فهل تتداخل الاسباب او المسببات ام لا؟

تقدم في الامر السابق انه اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما اذا قال : ان سافرت فتصدق وإن كان يوم الجمعة فتصدق ، وتحقق الشرطان معاً بأن سافر في يوم الجمعة فهل عليه ان يتصدق مرتين؟ او يكتفى بالمرة الواحدة. فإن قلنا في الامر السابق بالوجه الثالث وهو تقييد اطلاق كل من الشرطيتين بالآخرى بحيث اصبح الشرطين علة واحدة للجزاء فلا بحث وإن لم يقل بذلك كما لو اخترنا الوجه الاول او الثاني او الثالث ونتيجتها



تعدد الشرط فهل يجب الاتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشرط مطلقاً او
تداخل ويكتفى بالاتيان مرة واحدة مطلقاً او يفصل بين ما اذا اختلف
جنس الشرط كما اذا قال: اذا بليت فتوضاً واذا نمت فتوضاً، وبينما اذا
اتحد جنس الشرط كما لو قال: اذا بليت فتوضاً، واذا بليت فتوضاً، وقد
حصل البول مرتين.

فالاقوال في المسألة ثلاثة بل اربعة اذ التداخل على قسمين:

القول الاول: عدم التداخل بأن يؤتى بالجزاء متعدداً مطلقاً وهو
المنسوب الى المشهور.

القول الثاني: التداخل مطلقاً بأن يؤتى بالجزاء مرة واحدة وهو
منسوب الى جماعة منهم المحقق الخونساري.

القول الثالث: التداخل اذا كان من جنس واحد وعدمه اذا كان من

جنسين وهو المنسوب الى ابن اديس (قدس سره) (٢٢).

(٢٢) والتداخل على قسمين:

القسم الاول: التداخل السببي بمعنى ان السبب في الوجوب هو الاول
على تقدير الاختلاف في الزمان وعلى التقارن فالمؤثر هو المجموع.

القسم الثاني: التداخل المسببي، ويحتمل فيه امران:



الاول : ان يكون الوجود الاول هو المؤثر في اصل الوجود والثاني يؤكد
اذا تلاحقا واذا تقارنا يكون المجموع مؤثر في المؤكد، لأن استناد الاصل الى
واحد — والتأكد من الآخر ترجيح من غير مرجح — وعلى كل فيكتفى اتيان
الجزء مرة واحدة.

الثاني : ان يؤثر كل منهما في وجود مستقل للجزء تلاحقاً او تقارناً الا
انه يكتفى بالاتيان مرة في مقام الامثال.
ومراد القائلين من التداخل يحتمل الاول كما يحتمل الثاني.



قوله (مركب سر) : والتحقيق : انه لما كان ظاهر الجملة الشرطية ، حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه ، او بكشفه عن سببه ، وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط ، كان الاخذ بظاهرها - اذا تعدد الشرط حقيقة او وجوداً - محالاً ؛ ضرورة ان لازمه ان يكون الحقيقة الواحدة - مثل الوضوء بما هي واحدة- في مثل (اذا بليت فتوضاً ، واذا نمت فتوضاً) او فيما اذا بال متكرراً او نام كذلك ، محكوماً بحكمين متماثلين ، وهو واضح الاستحالة كالمتضادين .

فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه : إما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث ، بل على مجرد الثبوت .

والتحقيق ان يقال ان ظاهر كل شرطية من الشرطيتين هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لظهور الشرط في كونه علة للجزاء ... لا ان ظهورها في ثبوت الجزاء عند وحدته .

ويوجد ظهور اخر هو ان متعلق الجزاء هو الطبيعة الواحدة بمعنى " فتوضاً " وإن الوجوب متعلق بطبيعة واحدة وهي الوضوء ولا يمكن التحفظ على كلا الظهورين او مقتضاهما هو حدوث وجوبين متعلقين بطبيعة واحدة عند حدوث كلا الشرطين وهو محال لعدم قابلية المحل على اجتماع



حكمين متماثلين كعدم قابليته على اجتماع المتضادين ، وعلى هذا فلا بد من التصرف في الظهور بمقدار ما اذا اردنا القول بالتداخل وكفاية الجزاء الواحد ، وكذا اذا قلنا بعدم التداخل فما هو المقدار الذي يحتاجه في مخالفة الظهور ، ثم ملاحظة ايهما اولى .

والقائل بالتداخل لابد ان يلتزم باحد امور ثلاث .

اما بالالتزام : رفع اليد عن الظهور الاول والبناء على ان ظهور الجملة الشرطية ليس هو الحدوث عند الحدوث بل هو الاعم من الحدوث والبقاء عند ثبوت الشرط ، وبناءً عليه لا يحدث وجوب جديد عند حدوث الشرط الثاني فيحصل التداخل بالجزاء ، تعدد الشرط حقيقة او وجوداً ، في مثل "اذا بلت فتوضاً ، واذا نمت فتوضاً ، او فيما بلت فتوضاً واذا بلت فتوضاً" (٢٣) .

(٢٣) (وفيه) : ان رفع اليد عن الظهور الاول مما لا دليل عليه الا اذا قام عليه الدليل كما في اسباب الوضوء لانها مؤثرة في حدث معنوي غير قابل للتعدد بل غير قابل للتأكد .

ويمكن صياغته برفع اليد عن تاثير الشرط الثاني في حدوث الجزاء فيكون عبارة اخرى عن تداخل الاسباب ، الا ان عبارة المصنف لا تساعد على هذه الصياغة .



قوله (مركب سر): او الالتزام بكون متعلق الجزاء وإن كان واحداً صورة، الا انه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط، متصادقة على واحد، فالذمة وإن اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط، الا ان الاجتزاء بواحد لكونه مجمعاً لها، كما في (اكرم هاشمياً واضف عالماً)، فاکرم العالم الهاشمي بالضيافة؛ ضرورة انه بضيافته بداعي الامرین يصدق انه امتثلهما، ولا محالة يسقط الامر بامثاله وموافقته، وإن كان له امتثال كل منهما على حدة، كما اذا اكرم الهاشمي بغير الضيافة وازاد العالم الغير الهاشمي.

وأما بالالتزام: بكون متعلق الجزاء وهو الوضوء في المثال ليس هو طبيعة واحدة بل طبائع متعددة بحسب تعدد الشرط، وإن كان صورتها واحدة ولكن تتصادق مع شيء واحد.

وعليه فيمكن الاتيان بالوضوء الواحد الذي تصدق عليه كلتا الطبيعتين ويتحقق به الامتثال لكل الامرین نظير ما اذا قيل اكرم هاشمياً واضف عالماً فاکرام العالم الهاشمي بالضيافة بقصد امتثال كلا الامرین فانه يحصل امتثالهما معاً، ولا محالة يسقط الامر بموافقته وامثاله، وإن كان له امتثال كل منهما على حدة، كما اذا اكرم الهاشمي بغير الضيافة وازاد العالم غير الهاشمي.



وأما بالالتزام، على التحفظ على الظهور الاول والبناء على ان
الحاصل بالشرط الاول هو اصل الوجوب وبالشرط الثاني هو تأكيد الوجوب،
هذه هي الامور التي يحتاجها القائم بالتداخل هذا كله على القول
بالتداخل (٢٤).

(٢٤) واما اذا قيل بعدم التداخل فلا بد من التصرف باطلاق المادة
وتقييدها بمرة ثانية او بفرد اخر كي لا يتعلق الوجوب في الثاني بعين ما تعلق
به الوجوب في الاول ليلزم اجتماع المثليين، ومن المعلوم ان التصرف بالمادة اهون
من التصرفات المتقدمة لأنها كلها خلاف الظاهر، فإن ظاهر الجملة الشرطية
الحدوث عند الحدوث وبهذا يكون الامر الاول مخالفاً لها، وهكذا ظاهر متعلق
الجزء انه طبيعة واحدة وبهذا يكون الامر الثاني مخالفاً لهذا الظهور.
(وفيه): ان كونه طبيعة واحدة فيما لو تقارن الشرطان لا فيما لو تعاقبا
حيث يكون كل منهما مطلوباً على حدة.

كما ان ظاهر الشرطية ان الحادث بالشرط الثاني حكم اخر لا تأكيد
للحكم السابق وبهذا يكون الامر الثالث مخالفاً للظهور.
والمصير الى واحد من الثلاثة بحاجة الى دليل ولا دليل عليه، فما قاله
المصنف من حاجة الاخيرين الى دليل لا وجه له مع احتياج الاول الى ذلك،
ومجرد الاحتمال لا يثبت ما لم يكن في البين مثبت له.



ولو كانت هذه الالتزامات موافقة للظهور لكان نفس الظهور حجة، وعليه فلا يكون الاشكال عليها الا انها مخالفة للظهور، لا هو وحاجتها الى الدليل كما قاله المصنف، بخلافه فإن اطلاق المادة انما ينعقد بوسيلة مقدمات الحكمة ومنها عدم البيان وظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط يكون بياناً لكون المراد من المادة من الجزاء فرداً اخر غير الفرد الذي وجب بالشرط الاول هذا حاصل تحقيق المصنف مع التوضيح.

ويرد عليه اولاً: ما ذكره في العناية: ان ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث وإن كان حقاً وانها ظاهرة في عليية الشرط وسببيته للجزاء وإن لم تكن ظاهرة في العلية المنحصرة ولكن المصنف منع من ذلك بقوله: واما المنع على انه بنحو الترتب على العلة فضلاً عن كونها منحصرة فله مجال واسع واعترف فقط بظهورها في اصل الملازمة، ومن المعلوم ان مجرد الملازمة مما لا يقضي بحدوث الجزاء عند حدوث الشرط ما لم يكن بينها عليية وسببية وإن اقتضى الثبوت كما لا يخفى.

وهو مردود، لأن ظاهر الجملة الشرطية هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط فلا بد من تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، واعتراف المصنف ومنعه الترتب على نحو العلية فضلاً عن الانحصارية لا يمنع من ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط كما لو كانا لازمين للزوم واحد.

وثانياً: ما ذكره ايضاً، من عدم الحاجة الى التصرف الثاني، او مرجع التصرف الثاني الى الثالث وليس شيئاً جديداً فإن الاجتزاء بمجمع العنوانين



وصحة الاتيان بد بداعي الامرين لا يكاد يمكن الا اذا كان مجمعا لامرين
وحيث لا يعقل الاجتماع فيه مع حفظ تعددها فلا محالة يندك احد الامرين في
الاخر ويتأكد بعضها ببعض فيكون هناك وجوب واحد اكيد متعلق بالمجمع من
قبيل تعلق الامرين بعنوان واحد تأكيدا لا تاسيسا.

وفيه :

اولاً: الفرق بينهما واضح وذلك لانه على الثاني هناك واجبين متعلقين
بعنوان واحد هو مجمع لهما.

وعلى الثالث ليس الا وجوب واحد مؤكد بالثاني والامثال لا يحصل
على الاول الا مع قصد كلا الامرين بخلاف الثاني فيكفي فيه قصد الامر المؤكد.
وثانياً: انه مع فرض اندكك احدهما بالاخر وتاكده به، فهل المندك
الامر الاول في الثاني او الثاني في الاول، وعلى كلا التقديرين لا يكون الامر بعد
الاندكك لا هو الاول ولا هو الثاني، فاذا اراد المكلف قصد امثال الامر فايهما
يقصد ان قصد الاول فهو غير موجود لغرض اندكاه وكذا الثاني، وإن قصد
الامر الحاصل من الاندكك فهو غير مطلوب.

ثالثاً: ان تأكيد الامر الاول بالثاني مقتضاه الحمل على الجامع وصرف
حمل الجزاء على الجامع لا ينافي كون الثاني مؤثراً ايضاً في اصل الوجوب كما
ان الاول كذلك.

وثالثاً: من اصل الايرادات - ما ذكره ايضاً - على القول بعدم التداخل
من ان اطلاق المادة هب انه بمقدمات الحكمة مع ظهور الجملة الشرطية في



حدوث الجزاء عند ثبوت الشرط لا ينعقد لها اطلاق ولكن تقييدها بمرة اخرى هو ايضاً على خلاف الظاهر فإن مجرد عدم الانعقاد للاطلاق مما لا يقتضي التقييد مرة اخرى اذ الاطلاق كما يحتاج الى مؤنة مقدمات الحكمة فكذلك التقييد بمرة اخرى يحتاج الى دليل خاص.

(ودعوى): ان ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط هو بيان لكون المراد من المادة من الجزاء الثاني فرداً اخر غير الذي وجب بالشرط الاول (ضعيفة جداً) لعدم المنافاة بين ظهورها فيما ذكر واطلاق المادة وتعلق الوجوب الثاني بعين ما تعلق به الاول غايته انه يندك فيه ويتأكد به نظير تعلق الامر بعد الامر بشيء واحد تأكيداً لا تاسيساً وهو امر تابع عند العرف لا يحتاج على مؤنة.

وفيه: انه يلزم اذا لوحظت الطبيعة على نحو صرف الوجود لا الطبيعة السارية في الافراد وأن لا يتعدد الوجوب حسب تعدد الافراد قهراً من دون حاجة الى التقييد مرى اخرى كما عليه المصنف.

مع ان اطلاق متعلق الجزاء يقتضي الاكتفاء بمرة واحدة فقط حتى مع تعدد الشرط لو لم تكن قرينة على الخلاف، وظهور تعدد الجزاء بتعدد الشرط من القرينة على الخلاف.

مع ان اقتضاء صرف الوجود بالنسبة الى الطلب الاول خاصة ولا نظر له

الى طلب اخر، وقد ذكر هذا الجواب بعض الاصوليين (مكرر).



مع ما عرفت من عدم المعنى المحصل للاندكاك.

رابعاً: ان الموجب لاحد التصرفين هو لزوم اجتماع المثليين لأن الجزاء طبيعة واحدة فاذا تعلق الوجوب الثاني بعين ما تعلق الوجوب الاول لزوم المحذور المتقدم.

وجوابه: ان اجتماع المثليين المحال انما هو في الخارجيان لا في الامور الاعتيادية العقلائية كلاحكام الشرعية وعليه فلا مورد للاشكال المذكور. مع لزومه على تقدير لحاظ الطبيعة على نحو صرف الوجود لا الوجود السعي او الساري الى الافراد وهناك اشكالات اخرى، سيأتي بعضها عند جواب قوله فافهم الاتي.



قوله (مُرسس سر) : ان قلت كيف يمكن ذلك – أي الامتثال بما
تصادق عليه العنوانان – مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين
فيه؟

قلت : انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه
بوجوبين ، بل غايته ان انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب
وانتزاع صفته له ، مع انه – على القول بجواز الاجتماع – لا محذور في
اتصافه بهما ، بخلاف ما اذا كان بعنوان واحد ، فافهم.

ان قلت : كيف يمكن حصول امتثال كلا الحكمين بفرد واحد بمجرد
تصادق العنوانان عليه ومع تصادقهما عليه وانطباقهما يكون متصفاً بكلا
الحكمين واجتماع الحكمين المتماثلين مستحيل.

قلت : يمكن دفعه بوجهين :

الوجه الاول : ان انطباق العنوانين عليه لا يوجب اتصافه بالوجوبين
بل يكون موجباً لاتصافه باصل الوجوب ، نظير ذلك في العرفيات ما اذا لزم
على زيد ذهابه الى بيت صديقه من جهة ملاكات متعددة كمجيئه من الحج
وشفائه من مرضه وغيرهما فإن هذه الملاكات لا تكون موجبة عرفاً لاتصاف
الذهاب اليه بانه واجب مرتين او ثلاث مرات بل تكون موجبة لاتصافه
باصل الوجوب بمعنى انه واجب لا اكثر (٢٥).



الوجه الثاني : انه لا مانع من اتصافه بكلا الحكمين بعد تعدد العنوان بناء على جواز اجتماع الامر والنهي (٢٦).

قوله فافهم.. وجوابه من وجوه عديدة نذكر منها.

الاول: ضعف دعوى عدم اتصاف المجمع بالوجوبين عند انطباق عنوانين عليه، ويكون منشأ لاتصافه بالوجوب، بعد وضوح صحة الاتيان به بداعي الامرين جميعاً وقد اعترف به المصنف قبلاً.

الثاني: لعله للفرق بين المقام واجتماع الامر والنهي اذ لا وجوب الا واحد فيها وفي المقام وجوبان لا وجوب واحد ويسأل عن كفاية الامتثال الواحد عنهما.

والثالث: ان اتصاف المجمع باصل الوجوب معناه رفع اليد عن الظهور للجملة الشرطية الثانية، وانها دالة على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، وحملها على الاعم من الحدوث والبقاء خلاف الظاهر كما اعترف به لا يصار اليه الا بدليل.

الرابع: لعله للاشارة الى ضعف الوجه الثاني من الجواب بعدما عرفت ان هنا ليس الا عنوان واحد للجزاء لا عنوانين ليتصف المجمع بالوجوبين على تقدير القول بالجواز، مع ان المصنف لا يعترف بالكبرى للاجتماع.



وهناك وجوه أخرى لو ارجع الامر بالفهم الى تحقيق المصنف قبل ان قلت قد اشرت الى بعضها ضمن ما تقدم من الكلام.

(٢٥) وفيه: انه خلاف ظاهر الجملة الشرطية التي اعترف بها المصنف، وهو ثبوت لجزاء عند ثبوت الشرط، ودعوى حمله على مجرد الثبوت الاعم من الحدوث الحاصل بالشرط الاول والبقاء الكاشف عن الشرط الثاني، لا شاهد عليها من عقل او نقل.. هذا اولاً.

وثانياً: انه يلزم الانقلاب في الجملة الشرطية الواحدة فهي بالنسبة الى شخص داخلة على الحدوث وبالنسبة الى اخر دالة على البقاء، بل يلزم بالنسبة الى حالات شخص واحد ايضاً وهو كما ترى، وقد ذكر هذا الوجه بعض الاصوليين (قدهم).

وثالثاً: ما ذكره في العناية، انه يصح الاتيان به بداعي الامرين والمصنف قد اعترف به قبل ان قلت الاول، وقد عرفت جوابه مع ان حاجته الى الدليل واضحة.

(٢٦) وفيه: انه اجنبي عن محل الكلام وحاجته الى دليل وهو مفقود اذ ليس في المقام الا عنوان واحد وهو الجزاء الطبيعية الواحدة بينما مسألة الاجتماع فيما اذا كان بين العنوانين عموم من جهة تصادقا على الواحد.



قوله (مركب سر) : او الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط؛ الا انه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الاول، وتاكّد وجوبه عند الآخر. ولا يخفى انه لا وجه لأن يصار الى واحد منها، فانه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه، مع ما في الاخيرين من الاحتياج الى اثبات ان متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد، وإن كان صورة واحداً سمي بأسم واحد كالغسل، والى اثبات ان الحادث بغير الشرط الاول تاكّد ما حدث بالاول، ومجرد الاحتمال لا يجدي ما لم يكن في البين ما يثبتته.

ان قلت: وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية؛ لعدم امكان الاخذ بظهورها؛ حيث ان قضيته اجتماع الحكمين في الوضوء في المثال، كما مرت الاشارة اليه.

قلت: نعم، اذا لم يكن المراد بالجملة - فيما اذا تعدد الشرط، كما في المثال - هو وجوب وضوء - مثلاً - بكل شرط غير ما وجب بالآخر، ولا ضير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر اصلاً كما لا يخفى.

ان القائل بالمفهوم يلتزم بالتحفظ على اصل الظهور الاول والحادث به هو اصل الوجوب وبالشرط الثاني هو تاكيده وهذا هو الاحتمال الثالث، الذي على القائل بالمفهوم ان يلتزم به، ولكنه مخالف لظهور الشرطية من ان الحادث بالشرط الثاني حكم جديد، ورفع اليد عنه بلا وجه، مع ان



اثبات ان الثاني تاكيد للاول بحاجة الى اثبات ومجرد الاحتمال لا ينفع ما لم يثبت بدليل.

ان قلت: ان الوجه في الالتزام باحد هذه التصرفات الثلاثة، لعدم امكان الاخذ بظهور الجملة الشرطية، وهو الحدوث عند الحدوث للزومه اجتماع الحكمين المتمثلين على طبيعة واحدة وهو غير ممكن ولذا نضطر الى مخالفة الظهور باحد الوجوه الثلاثة المتقدمة.

قلت: نعم، اذا لم يكن المراد من الجملة، فيما اذا تعدد الشرط، هو وجوب الجزاء بكل شرط غير ما وجب بالآخر، أي اذا لم يتعلق الحكم الثاني بفرد اخر غير الفرد الاول، والا فيندفع محذور الاجتماع بدون اللجوء الى احد الوجوه الثلاثة (٢٧).

(٢٧) اقول: هذا يتم لو قيل بأن تعلق الحكم بالطبيعة السارية بالافراد حيث كان متعلق الاول فرد غير متعلق الثاني. والصحيح في الجواب، ما سبق القول بأن محذور اجتماع المثليين لا موضوع ولا مورد له في الاحكام الشرعية التي هي من الاعتبارات العقلائية لا من التكوينات الخارجية.



قوله (مركب سر) : ان قلت: نعم، لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الاطلاق.

قلت: نعم، لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سبباً او كاشفاً عن السبب، مقتضياً لذلك - أي لتعدد الفرد- وبيان لما هو المراد من الاطلاق.

ان قلت: نعم - القول بعدم التداخل- يتم بعد البناء على مخالفة الظاهر ايضاً، فإن ظاهر متعلق الجزاء هو طبيعة واحدة متعلقة بكلا الوجوبين في الشرطيتين، اذ لو كان المراد تعلق الجزاء في الشرطية الاولى بفرد من الطبيعة وفي الشرطية الثانية بفرد اخر غير الفرد الاول لكان المناسب تقييد اطلاق الجزاء في الشرطية الثانية بمرة ثانية او بفرد اخر، ومقتضى عدم التقييد كون متعلق الجزاء في الشرطية الثانية هو عين متعلقه في الشرطية الاولى.

قلت: نعم، لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط ومقتضاه انه لو تعدد الشرط تعدد الوجوب ومع تعدد الوجوب لابد من تعدد المتعلق وكون متعلق احد الوجوبين فرداً غير متعلق الوجوب الاخر.



وبعبارة أخرى، ان ظهور الجملة الشرطية هو دليل على التقييد،
وبيان كون المراد من المادة في الجزاء فرداً اخر غير الفرد الذي وجب
بالشرط الاول (٢٨).

(٢٨) واجاب عليه في العناية: ان دعوى الظهور وكونه بياناً وأن المراد
من الجزاء الثاني فرداً اخر غير الفرد الاول ضعيفة جداً، اذ لا منافاة بين ظهور
الجملة فيما ذكر وبين اطلاق المادة وتعلق الوجوب الثاني بعين ما تعلق به الاول
غايته انه يندك الثاني في الاول ويتأكد الاول به.
وجوابه ما عرفت من ضعف دعوى الاندكاك مع انه مقتضى الاصل في
المحاورات هو التأسيس لا التاكيد.



قوله (مركب سر) : وبالجملة : لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث
الجزء وظهور الاطلاق؛ ضرورة ان ظهور الاطلاق يكون معلقاً على عدم
البيان، وظهورها في ذلك صالح لأن يكون بيان فلا ظهور له مع ظهورها،
فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف اصلاً، بخلاف القول بالتداخل
كما لا يخفى.

وبالجملة : لا دوران بين الظهور للجملة الشرطية في حدوث الجزء
وبين ظهور الاطلاق في متعلق الجزء، ضرورة ان ظهور الاطلاق معلق على
عدم البيان، وظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزء صالح لأن يكون
بياناً فلا ظهور للجزء مع ظهور الجملة الشرطية، فلا يلزم من القول بعدم
التداخل تصرف اصلاً، بخلاف القول بالتداخل الذي يلزم منه مخالفة
الظهور باحد الامور الثلاثة المتقدمة التي لا دليل عليها (٢٩).

(٢٩) ولو قيل بأن الظهور الاطلاقي معلق على عدم البيان في مقام
التخاطب كما عليه المصنف لا الى الابد كما هو مختار الشيخ الانصاري،
فالدوران حقيقة بين الظهورين - حينئذ - وإن كان الا انه لا دوران بينهما
حكماً، لأن العرف لا يكاد يشك - بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية - ان
قضيته تعدد الجزء، وانه في كل قضية وجوب فرد غير ما وجب في الاخرى،



كما اذا اتصلت القضايا، وكانت في كلام واحد، كذا ذكره المصنف في الهامش
ثم امر بالفهم.

ويمكن توجيهه، بأنه لا دوران بين الظهورين بعد ان كان الظهور للجزاء
اطلاقي معلق على عدم القرينة، والظهور الاول قابل للقرينة وهو مقدم على
الآخر اذ لا وجه لتقديم الآخر بعد ان كان معلقاً على عدم القرينة وظهور
الشرطية بتعدد الجزاء بتعدد الشرط قرينة على ذلك ومعه فلا ينعقد اطلاق
للمتعلق يقتضي كونه طبيعة واحدة فالقول بعدم التداخل اقوى.

كما يمكن توجيهه، بأن عدم شك العرف في تعدد القضايا وتعدد الجزاء
لو كانت في كلامين لا كلام واحد، ولكن ذلك لا يمنع من تقدم ظهور الجملة
لأنه اقوى.



قوله (مُرْسِ سِر): فتلخص بذلك: ان قضية ظاهر الجملة الشرطية، هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط.

وقد انقذح مما ذكرناه: ان المجدي للقول بالتداخل هو احد الوجوه التي ذكرناها.

فتلخص بذلك: ان قضية ظاهر الجملة الشرطية، هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط (٣٠) وتبين ايضاً ان النافع للقائل بالمفهوم احد الوجوه الثلاثة المتقدمة وقد عرفت ما فيها.

(٣٠) الا اذا قام دليل كما ادعى ظهور الاجماع على تداخل اسباب الوضوء، وقد يوجه كما في العناية بعدم قابليته على التاكيد كالقتل، فلا يجري فيه الا تداخل الاسباب فقط كما في الحدث الاصغر، فاذا قال قائل: اذا بليت فقد احدثت، وإن نمت فقد احدثت فلا محيص عن القول بعدم تاثير السبب الثاني في المسبب اذ الحدث الاصغر مما لا يقبل التكرار ولا التاكيد ومن هنا لا يتكرر الوضوء بتعدد اسبابه ولا يتأكد وجوبه بتكرر موجباته.

اقول: من الواضح ان الوضوء قابل للتكرار وإن كان موجبه غير قابل لذلك كما لو قال اذا بليت فتوضاً... واذا نمت فتوضاً وكذا على تقدير التعدد الحدتي وبلحاظ الحيثية التقبيدية لا التعليلية.



وكذا اذا اكتفى الشارع بغسل واحد عن احداث كبرى من صنف واحد
بل ومن اصناف متعددة لقول ابي جعفر (عليه السلام): [اذا اجتمع لله عليك
حقوق يجزيك غسل واحد].



قوله (مُرسى سرى) : لا مجرد كون الاسباب الشرعية معارفات لا مؤثرات، فلا وجه لما عن الفخر وغيره، من ابتناء المسألة على انها معارفات او مؤثرات، مع ان الاسباب الشرعية حالها حال غيرها، في كونها معارفات تارة ومؤثرات اخرى؛ ضرورة ان الشرط للحكم الشرعي في الجملة الشرطية، ربما يكون مما له دخل في ترتب الحكم؛ بحيث لولاه لما وجدت له علة، كما انه في الحكم الغير شرعي قد يكون اماراة على حدوثه بسببه، وإن كان ظاهر التعليق ان له الدخل فيهما، كما لا يخفى.

نعم، لو كان المراد بالمعرفية في الاسباب الشرعية: انها ليست بدواعي الاحكام التي هي في الحقيقة علل لها، وإن كان لها دخل في تحقق موضوعاتها، بخلاف الاسباب الغير الشرعية، فهو وإن كان له وجه، الا انه مما لا يكاد يتوهم انه يجدي فيما همّ واراد.

ثم ان المنسوب الى فخر المحققين ان القول بالتداخل يبتنى على كون الشروط الشرعية معارفات وإن القول بعدم التداخل يبتنى على كونها مؤثرات، والوجه في هذا التفصيل واضح اذ هي على الثاني حال كونها متعددة يتعدد الاثر لا محالة وعلى الاول فلاشياء المتعددة يمكن ان تكشف



عن شيء واحد فلا يكشف تعدد الشرط عن تعدد المؤثر بل يمكن ان يكون المؤثر واحداً فكيف يتعدد الاثر او الحكم؟

واجاب عليه المصنف (فرس سر) بجوابين :

الجواب الاول : المنع من ذلك اذ لا يلزم من القول بكون الاسباب الشرعية معرفات البناء على التداخل لامكان ان يكون الشرط الثاني كاشفاً عن سبب اخر غير ما يكشف عنه الشرط الاول ، والقريضة على هذا الاحتمال موجودة لما ذكرناه من ان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط فإن مقتضى هذا الظهور كون الشرط الثاني كاشفاً عن سبب جديد والا لزم عدم وجود الكشف الثاني ، وما كان الشرط الثاني موجباً لحدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

الجواب الثاني : ما يظهر من كلام الفخر ان الشروط الشرعية اما ان تكون معرفات جميعاً واما ان تكون مؤثرات كذلك مع امكان التفريق بأن تكون بعضها مؤثرات وبعضها معرفات حالها حال غيره من الاحكام العرفية فكما ان غير الاسباب الشرعية من الاسباب العرفية تارة تكون مؤثرة واخرى معرفة أي كاشفة عن السبب كما في قوله اذا غضب الامير فاحذره وإن لبس الاصفر فاحذره فالاول مؤثر والثاني كاشف فكذلك السبب



الشرعي كما في قول: اذا زالت الشمس فصل او اذا زاد الظل فصل فالاول مؤثر والثاني معرف.

نعم لو ادعى ان المراد من المعرفة في الاسباب الشرعية انها ليست بدواعي الاحكام وعللها فإن علة وجوب الصلاة في اذا زالت الشمس فصل ليس هو الزوال بل هي المصلحة الحادثة عند الزوال او نفس الجعل الشرعي، نعم له مدخلية في حدوث المصلحة التي من اجلها شرع الحكم، ومما يتحقق بها موضوعاتها وفي مثل قوله تعالى {مَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ}، ان شهود الشهر مما لا دخل له في عليية الحكم بوجوب الصوم ولكنه مما يحقق به موضوعه وهو شهر الصيام وهذا بخلاف الاسباب غير الشرعية فانها علل ومؤثرات دائماً (٣١).

(٣١) توضيح ذلك عن المشكيني (رحمه الله): ان الحكم لكونه من الاعراف لا يحتاج الى الصوري والمادي لانها من البسائط الخارجية - كما حقق في محله- بل ان ما يحتاج الى الفاعل والغاية، والفاعل هو جاعل الحكم، لا الاسباب الماخوذة في القضايا الشرطية، والغاية هي الصلاح الموجود في المتعلق او في نفسه فحينئذ لا يكون السبب الشرعي من قبيل داعي الحكم، بل هو من قبيل القيود التي لها دخل في حدوث الصلاح، فيكون موضوع الحكم هو التقيد



بتلك القيود فهي مما له دخل في تحقق موضوع الحكم، وهذا بناءً على كون الاحكام تابعة للصالح في المتعلق.

واما بناءً على تبعيتها للمصلحة فيها، فلا يكون من قيود الموضوع، بل مما لها دخل في حصول الصالح من نفس الاحكام، وعلى أي تقدير فليست هي من قبيل العلل الغائية، فله وجه لما عرفت.

هذه الدعوى، وإن كانت تامة الا انها مما لا تجدي فيما اراده الفخر

(فكر سر) ولا تكون مبنی للتداخل، اذ ظاهر الجملة الشرطية دخاله السبب في الحكم بأي نحو كان بحيث لا حاجة الى شيء اخر وراء القيود الماخوذة في القضية، فإن تعدد السبب الذي هو الشرط يدل على تعدد الحكم، ولو كان كلاهما كاشفاً عن سبب واحد وعلة واحدة يلزم عدم وجود الكشف في الثاني بتعدد الشرط ومع تعدد العلة يلزم القول بعدم التداخل.

اقول: ان اصل الدعوى ضعيف لعدم الفرق بين الاسباب مطلقاً شرعية كانت ام عرفية فإن السبب الماخوذ في لسان الدليل في كل منهما قد يكون لمجرد تحقق الموضوع به وقد يكون مضافاً الى ذلك مؤثراً وعلة للحكم، بل يمكن القول حتى عند عدم الفرق وصحته كما بينّ فهي غير نافعة اذ الحكم بمنزلة المعلول علتة الموضوع فما له دخل في تحقق موضوع الحكم له دخل في علتة وهذا امر واضح وحصول الغرض المترتب عليه لا محالة لا يحصل الا مع حصول وتحقق الموضوع.



قوله (مركب سر) : ثم انه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس وعدمهن واختيار عدم التداخل في الاولن والتداخل في الثاني، الا توهم عدم صحة لتعلق بعموم اللفظ في الثاني؛ لانه من اسماء الاجناس، فمع تعدد افراد شرط واحد لم يوجد الا السبب الواحد، بخلاف الاول؛ لكون كل منها سبباً، فلا وجه لتداخلها.

وهو فاسد، فغن قضية اطلاق الشرط في مثل: (اذا بليت فتوضاً)، هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بال مرات، والا فالاجناس المختلفة لابد من رجوعها الى واحد؛ فيما جعلت شروطاً واسباباً لواحد؛ لما مرت اليه الاشارة: من ان الاشياء المختلفة - بما هي مختلفة - لا تكون اسباباً لواحد. هذا كله فيما اذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد.

واما ما لا يكون قابلاً لذلك، فلا بد من تداخل الاسباب، فيما لا يتأكد المسبب، ومن التداخل فيه فيما يتأكد.

بقي الكلام في التفصيل الثالث وهو التفصيل بين ما اذا كانت الشروط متحدة من حيث الجنس فيقال بالتداخل وبين ما اذا كانت مختلفة الجنس فيقال بعدم التداخل والوجه في هذا التفصيل انه اذا بليت فتوضاً، وقد بال مرتين مثلاً فانه لا يصح التمسك بعموم اذا بليت، لاثبات وجوب الوضوء عليه مرتين لأن البول اسم جنس يصدق على المرة وعلى المرات بنحو واحد



فاذا قيل اذا بليت فتوضاً فكانه قال اذا بليت مرة او مرات فتوضاً فالسبب يصير امراً واحداً وهو البول مطلقاً مرة او مرات ، فلو بال اكثر من مرة فلا يكون السبب الموجب للوضوء الا واحداً ، وهذا بخلافه فيما لو كانت الاسباب مختلفة فإن كلاً منها سبب بنفسه لعدم الدليل عليه (أي التداخل).

واجاب عليه المصنف بما حاصله : ان مقتضى اطلاق الشرط في مثل قوله اذا بليت فتوضاً ، وعدم تقييده بما اذا لم يبيل سابقاً ، هو حدوث الوضوء عند كل بول ، مثل ما اذا تحقق الشرطان المختلفان عيناً . وما ذكره من ان البول اسم جنس فلا يكون المتحقق بالبول اكثر من مرة واحدة الا سبباً ، غير مانع من التمسك به في المرة الثانية والا لزم عين المحذور فيما لو تعددت الشروط واختلفت جنساص لما تقدم من لزوم ارجاعها الى شرط واحد وقدر جامع بين الكل يكون هو المؤثر واقعاً لقاعدة الواحد لا يصدر الا من الواحد لا من الكثير ، ومن الواضح ان ذلك الجامع هو من جنس واحد فاذا تحقق مرتين او مرات وجب التداخل قهراً . هذا كله فيما اذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابل للتعدد والتكرار كما في الوضوء واما ما لا يكون قابلاً للتعدد والتكرار فله صورتان :



الاولى: ان الجزاء غير قابل للتكرار لكنه قابل للتاكيد كما في مثل القتل لو قال: اذا ارتد المسلم فاقتله، واذا زنى فاقتله، فإن وجوب القتل قابل للتاكيد وإن لم يكن نفس القتل قابلاً له.

الثانية: لا يكون قابلاً لذلك ايضاً كما لو قال اذا لاقى البول الثوب نجس فإن النجاسة غير قابلة للتاكيد بتعدد الملاقاة.

ففي الصورة الثانية لابد من تداخل الاسباب اذ لو لم تتداخل يلزم تعدد الجزاء وهو خلف عدم قابلية الجزاء للتكرار والتاكيد معاً، وفي الصورة الاولى لابد من التداخل في المسببات ولا يلزم التداخل في الاسباب لامكان كون الحادث بالسبب الثاني تاكيد المسبب (٣٢).

(٣٢) اقول: قد عرفت ان التاكيد خلاف الاصل، وعليه فالاصل عدم التداخل مطلقاً الا مع قيام دليل على تداخل الاسباب كما عرفت في الوضوء، وعلى تداخل المسببات كما عرفت في الغسل.

قال بعض الاوصليين (قدهم) ولكن يمكن القول انه في ما اذا تعاقبت الشروط المتعددة من صنف واحد على كل واحد، ولم يتخلل الجزاء بينهما كانت تلك الشروط بمنزلة شرط واحد عرفاً لأن المنساق عند التعارف حينئذٍ ان الجنس شرط لا ان يكون خصوص الفرد شرطاً والادلة الشرطية منزلة على العرفيات.



ويلاحظ عليه :

اولاً : انه مع تخلل الجزاء فلا كلام في حصول الجزاء عند الشرط.

ثانياً : ان تنزيل الشروط المتعددة منزلة شرط واحد فيما اذا لم يتخلل

بينهما الواو العاطفة الدالة على التغاير، نعم لو لم تخلل فالعرف يحملها على

التاكيد، وهو خلاف الاصل.



خاتمة

- لم يذكرها المصنف -

فيها فائدتان وقد ذكرهما المشكيني (رحمه الله):

الفائدة الاولى: انه لا اشكال في وجوب موافقة المفهوم للمنطوق في القيود الماخوذة في الجزاء في الجملة مثلاً، مفهوم قوله (اذا جاءك زيد فاکرمه يوم الجمعة) نفى وجوبه في ذلك اليوم (الجمعة) على تقدير عدم المجيء لا مطلقاً. وانما الاشكال في انه هل يجب التطابق على الاطلاق ام لا؟ فاذا كان الجزاء عاماً مثل قوله (عليه السلام): (اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء)، فهل المفهوم الموجبة الكلية او الجزئية او مجمل؟ وجوه - من ان المعلق على الكرية عدم التنجيس - او العموم؟ وبعبارة اخرى العموم اخذ بنحو الالية (الطريقة) او الموضوعية؟ قال في "غاية السؤل" والتقارير ان الظاهر عرفاً عند عدم القرينة على واحد منهما هو الاول.

وفيه منع ويظهر من الشيخ (قدس سره) في الطهارة/ص ٤٩ امتناع تعليق العموم في ما كان مستفاداً من وقوع النكرة في سياق النفي، حيث قال في المثال المتقدم (لكن العموم في السالبة الكلية ليس من قيود السلب حتى يكفي في انتفائه انتفائه، ولا يصلح ان يكون من قيود المسلوب، والا لم يكن السلب كلياً (انتهى).



والجواب: ان المعلق ليس نفس السلب حتى يحتاج الى كون العموم من قيوده، بل نفس العموم الجائي من قبل السلب، فحينئذ ينتفي بانتفاءه. والظاهر انه لا ظهور للكلام في واحد من الامرين فيتعين الاخير (الاجمال) ويرجع الى الاصول العملية.

اقول: الظاهر ان المعلق على الكرية هو عدم التنجيس لا العموم وانما اخذ العموم على نحو الالية، كأنه قال: اذا كان الماء قدر كر فلا يتنجس، من دون تعليقه على الشيء اصلاً.

الفائدة الثانية: انه اذا كان الشرط عاماً مثل قوله "اذا جاء العلماء" فإن كان الحكم المذكور ثابتاً لغيرهم كما اذا عقبه بقوله "فاكرم زيداً" ففي كونه معلقاً على العموم او على كل واحد، بمعنى كونه (أي العام) ملحوظاً مرآة فحينئذ يكون ثابتاً اذا جاء احدهم ايضاً - وجهان-.

الظاهر هو الاول ما لم تقم قرينة على الثاني، فينتفي الوجوب اذا تخلف واحد منهم، وإن كان ثابتاً لهم كما اذا عقبه "فاكرمهم" فربما يقال بالتوزيع بمعنى ان وجوب اكرام كل واحد معلق على مجيئه.

وفيه اشكال: اذ ظاهره ترتب اكرام الكل على العموم، ولا اقل من الاجمال.

اقول: لا وجه للاجمال، بل مترتب على الكل (العموم) عند مجيئهم، هذا اذا كانت القضية خارجي واما اذا كانت حقيقية فوجوب الاكرام مترتب على مجيء جماعة منهم لا على فرد منهم، وهذا واضح.



فصل

في مفهوم الوصف (٣٣)

قوله (قرئ سر) : الظاهر انه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً ؛
لعدم ثبوت الوضع ، وعدم لزوم اللغوية بدونه ؛ لعدم انحصار الفائدة به ،
وعدم قرينة اخرى ملازمة له ، وعليّته - فيما اذا استقيدت - غير
مقتضية له ، كما لا يخفى ، ومع كونها بنحو الانحصار وإن كانت
مقتضية له ، الا انه لم يكن من مفهوم الوصف ؛ ضرورة انه قضية العلة
الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام ، وهو مما لا اشكال
فيه ولا كلام ، فلا وجه لجعله تفصيلاً في محل النزاع ومورداً للنقض
والابرام.



الاقوال في مفهوم الوصف - ثلاثة - قول بثبوت المفهوم مطلقاً، وقول بعدم ثبوته مطلقاً، وقول بالتفصيل وهو المحكي عن العلامة (قدس سره) بين ما اذا كان الوصف مسوقاً مساق العلة، كما اذا قيل اكرم زيداً لأنه عالم، وبين غيره، فقال بالمفهوم في الاول وعدمه في الثاني. والحق هو الثاني لبطلان جميع الوجوه التي استدل بها على المفهوم هي:

الاول: ان الوصف موضوع لافادة المفهوم بمعنى كونه علة منحصرة للحكم للتبادر ويرد عليه، منع التبادر اولاً، وثانياً انه لو كان موضوعاً لمعنى يستتبع المفهوم ويستلزمه لما صح استعماله في غيره الا بلحاظ العلاقة والعناية المجازية، ولما صح الجواب عند المخاصمة بانه لا مفهوم له.

الثاني: انه مع عدم استفادة المفهوم من الوصف يلزم لغوية ذكره.

وفيه: عدم لزوم اللغوية وإن ذكره اما من جهة الاهتمام بمورد الوصف مثل قوله اياك وظلم اليتيم واياك وظلم المظلوم او اياك وغيبة العلماء، او لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف كما في قوله تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ} ، او لكونه مورد السؤال لعدم احتياج السائل الى ما سوى مورد الوصف كقوله لمن لا يجد غير ماء البئر - ماء البئر طاهر - او غير ذلك من الامور.



الثالث: دعوى الانصراف الى العلية الانحصارية للغلبة وإن لم يكن موضوعاً لذلك.

وفيه: ما تقدم بيانه في مفهوم الشرط من بطلان دعوى الانصراف، او دعوى الانصراف لاكمالية الوصف الدال على العلية الانحصارية او لغلبة الاستعمال فيه، وكلاهما ممنوعات صغرى، مع منع الاولى كبرى ايضاً (٣٤).

الرابع: دلالة الوصف على العلية، ولازمه الدلالة على المفهوم. وفيه: ان العلية ما لم تكن منحصرة فهي لا تقتضي المفهوم، ولو كانت منحصرة واقتضائها للمفهوم الا ان استفادتها ليست من جهة الوصف بل من جهة القرينة الخاصة، وهذا خارج عن محل النزاع، ولا مورداً للنقض والابرام، وبهذا يظهر ضعف التفصيل المحكي عن العلامة.

(٣٣) قيل ان المراد من الوصف هو المشتق النحوي ظاهراً الدال على عنوان منطبق على الذات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونحوها، من غير فرق بين ان يكون معتمداً على الموصوف او غيره.

وفيه نظر: اذ غير المعتمد على الموصوف اشبه بمفهوم اللقب الاتي بحثه. ولا يشمل المعنى المتقدم في مبحث المشتق الشامل لمثل العبد والزوج والمراد من - ما كان بحكمه- هو ما يؤدي معناه كذي علم، او ما هو كناية عنه، كقوله



(صلى الله عليه وآله وسلم): «لأن يمتلئ بطن الرجل قيحاً خيراً من ان يمتلئ شعراً» فانها كناية عن كثرة الشعر، وقد عبر عنه بالفصول بالوصف غير الصريح، وفي التقريرات بالوصف الضمني، وفي القوانين بالوصف المقدر.

اقول: هو الوصف المستفاد من سياق الكلام، وهو كالمذكور فيه في المحاورات العرفية الكلامية.

قال في العناية: (ويحتمل) ان يكون المراد مما بحكم الوصف الاسامي الجامدة الجارية على الذوات بلحاظ اتصافها بعرض كالسواد او بعرضي كالزوجية والملكية، ونحوهما مما تقدم في المشتق ولعل احتمال الاخير اقوى من الاول.

اقول: هذا لا يختلف عن مفهوم اللقب، وهي مما تنتفي فعلاً عند انتفاء الوصف فلا انحفاظ للموضوع ليقال بالمفهوم او بعدمه، سالبة بانتفاء الموضوع.. اللهم الا ان يقال: بعدم اختصاص محل النزاع كما هو اطلاق عناوين القوم -بما اذا كان معتمداً على موصوف- تبعاً للفصول الذاهب بعدم الاختصاص، اذ لا فرق بين قوله اكرم الرجل العالم فإن منشأ المفهوم على القول به في الجملة او مطلقاً هو استفادة عليّة المبدأ او عليّته المنحصرة، ومن المعلوم انه لا يتفاوت الامر بين ذكر الموصوف وعدمه.. ثم قال في العناية: (ومن هنا) يظهر فساد ما قد يتوهم من ان الوصف لو لم يكن معتمداً فحاله حال اللقب (ووجه الفساد) انه ليس في اللقب مبدا يتصف به الذات كي يستفاد من عليّته للحكم بنحو الانحصار او بغيره، ويقال بالمفهوم مطلقاً او في الجملة فالقياس باطل جداً.



اقول: الظاهر انه فسر اللقب بمعناه اللغوي ومن المعلوم خروجه عن محل النزاع لأن المنفي فيه شخص يحكم وهو مما ينتفي بنفي موضوعه قهراً، لا سنخ الحكم.

(٣٤) وهنا يقال: ان مثل اكرم الرجل العالم او اكرم العالم على اعتبار شمول النزاع للوصف غير المعتمد على موصوف وإن لم يكن فيه دلالة على انتفاء وجوب الاكرام عما سوى العالم بالجملة كما يدعيه القائل بعدم المفهوم ولكنه يدل على انتفاء الوجوب عن سوى العالم في الجملة، والا بان كان وجوب الاكرام موجوداً في كل ما سوى العالم ايضاً فتعليق الحكم على العالم يكون لغواً. وما قيل ان التوصيف ربما لشدة الاهتمام بمورد الوصف او لغير ذلك من الدواعي كما مر (مدفوع) بانه ليس من هذا القبيل دائماً فلو لم يدل الوصف على انتفاء الحكم عند انتفائه في الجملة كان التوصيف لغواً غالباً.

والوصف الماخوذ موضوعاً في الحكم ظاهر في العلية انصرافاً لا وضعاً فيكون دالاً على المفهوم في الجملة وإن لم يكن ظاهراً في العلية المنحصرة كي يستلزم المفهوم مطلقاً، خصوصاً وأن جملة من تعليق الحكم على الوصف في كلام الشارع ليس الغرض منه ما ذكر من الفوائد دائماً فيكون اخذه في لسان الشارع من دون غرض صحيح الا ما ذكرت من عليته للحكم لا على نحو الوضع بل على نحو الانصراف، والا لزم لغويته وهو كما ترى.



وعليه لابد من لحاظ القرائن الخاصة او العامة لبيان فائدة الوصف الذي
علق عليه الحكم في الظاهر الا ان هذا غير تاسيس قاعدة كلية كما هو المطلوب
في البحث وقد اشار الى ذلك صاحب العناية.



قوله (مركس سر) : ولا ينافي ذلك ما قيل ان الاصل في القيد ان يكون احترازياً لأن الاحترازية لا توجب الا تضيق دائرة موضوع الحكم في القضية، مثل ما اذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد، فلا فرق ان يقال: (جنني بانسان) او (بحيوان ناطق)ن كما انه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد - فيما وجد شرائطه- الا ذلك، من دون حاجة فيه الى دلالة على المفهوم، فانه من المعلوم ان قضية الحمل ليس الا ان المراد بالمطلق هو المقيد، وكأنه لا يكون في البين غيره، بل ربما قيل: انه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم، فإن ظهوره فيه ليس باقوى من ظهور المطلق في الاطلاق كي يحمل عليه، لو لم نقل بانه الاقوى؛ لكونه بالمنطوق، كما لا يخفى.

الخامس: التمسك بما اشتهر ان الاصل في القيود ان تكون احترازية. وفيه: ان كون القيد للاحتراز لا يوجب المفهوم فإن الاحتراز بالوصف لا يوجب الا تضيق موضوع الحكم، مثل ان يقول في الاول جنني بانسان من غير دلالة على المفهوم فيما سواه، وانتفاء شخص الحكم بانتفاء الموجود، ذلك حتى في اللقب ومعه فلا يستفاد المفهوم اذ لا يفيد سنخ الحكم كي يستفاد منه ذلك، ولفظ الناطق في قوله جنني بحيوان ناطق، وإن كان قيداً احترازياً الا ان المراد به ايضاً تضيق دائرة الموضوع وهو



الحيوان وانه ناطق، ومن الواضح ان توجيه الحكم نحو الموضوع الضيق لا يثبت المفهوم، اذ حاله حال القول الاول جنئي بانسان(٣٥).

السادس: انه لو لم يدل الوصف على المفهوم لما امكن حمل المطلق على المقيد كما في قولنا اعتق رقبة مؤمنة اذا لم يكن دالاً على عدم كفاية الرقبة الكافرة فلا وجه لدعوى ان المراد من المطلق في قولنا اعتق رقبة هو خصوص المؤمنة لامكان ان يكون الحكم في المقيد منصّباً على اعيد وفي المطلق منصّباً على المطلق فلا تنافي بينهما ليحمل الثاني على الاول.

وبعبارة اخرى: انه لا شك عندهم في حمل المطلق على المقيد مع اتحاد الموجب وهو ما اشار اليه المصنف (فيما وجد شرائطه) وذلك من جهة المعارضة بين المطلق والمقيد المبتنية على القول بالمفهوم ودلالة الوصف عليه والا لم تكن معارضة بينهما كي تقتضي الحمل المذكور، اذ معنى المفهوم عدم وجوب اعتاق الرقبة الكافرة، وهو معارض لمنطوق المطلق.

وفيه: ان الوصف لما كان موجباً لتضييق دائرة الموضوع فلازم ذلك ان يكون الحكم في المقيد منصّباً على خصوص القيد (موضوع الضيق) والمفروض وحدة الحكم في صحة حمل المطلق على المقيد بمعنى ان الحكم في المطلق ايضاً هو ذلك (الموضوع الضيق) لا ان احدهما يحكي عن موضوع غير ما يحكي عنه الاخر والا لزم ان يكون للحكم الواحد موضوعان احدهما اوسع من الاخر.



وعليه فلا يلزم من الحمل القول بالمفهوم للجملة الوصفية بل يكفي ضيق دائرة الموضع بعد البناء على وحدة الحكم في المطلق والمقيد (٣٦).
بل ربما قيل لا وجه للحمل (أي حمل المطلق على المقيد) لو كان بلحاظ المفهوم للوصف فإن دلالة المطلق على الاطلاق لو لم تكن اقوى من مفهوم الوصف لكونها بالمنطوق لكانت مساوية باعتبار ان المفهوم اضيق دائرة من المنطوق فيكون من هذه الجهة اقوى ظهوراً من المطلق، والمطلق اقوى ظهوراً من المفهوم من جهة الظهور المنطوقى الاقوى (٣٧).

(٣٥) وفي الجواب نظر: للفرق بين القولين فإن الاول ساكت عما سواه والثاني يدل على الانتفاء عما سواه في الجملة كما تقدم توضيحه.. وبعبارة اخرى عدم الدلالة على المفهوم في الاول واضحة لعدم انحفاظ الموضوع منطوقاً ومفهوماً كما هو معتبر عند الكل بخلاف الثاني فكان للدلالة فيه مجال والا كان لغواً، كما تقدم فانتفاء سنخ فيه في الجملة موجود.

وهناك اجابات اخرى عن اصل الدليل:

منها: ما ذكره المشكيني (رحمه الله) — منع حجيته — مكتفياً بذلك من

دون بيان زائد.



ومنها: ما ذكره بعض الأصوليين (قدست أسرارهم): ان هذا الاصل من كون القيود احترازية لا اصل له الا في الحدود الحقيقية والتعريفات الواقعية، وهي كلها خارجة عن مورد الكلام.

كيف وذكره هو المستلزم للنزاع باختصاص الحكم به دون غيره او شموله للغير، وهذا لا يختلف عن الاحتراز بشيء فليس ذكر القيد في خصوص التعريفات الواقعية، بل لتضييق او توسيع دائرة الحكم.

نعم هو (الوصف) ليس بحجة مطلقة صحيح لما عرفت من ان دلالته على الانتفاء في الجملة لا مطلقاً.

(٣٦) فإن قيل: مع وحدة الحكم فلماذا حمل المطلق على المقيد بل يعمل بالمطلق ويراد من المقيد افضل الافراد واكثرها استحباباً.

وكون الحمل من جهة تقديم النص على الظاهر الذي هو المطلق غير مفيد لفرض عدم التنافي بينهما لاحتاج الى الحمل المذكور كما ادعاه بعض الأصوليين.

قلت: يمكن تصوير التعارف بينهما على ما ذكر - بعد القطع بالاتحاد- فإن المطلق ظاهر بالاطلاق ولازمه عدم دخول الخصوصية في الوجوب من باب التخيير العقلي، فظهور القيد في كون الدخول للخصوصية واضح، وإن الواجب هو الطبيعة مع الخصوصية المذكورة، فتكون واجبة بالوجوب التعييني وحيث كان الثاني اقوى يرفع يد عن الاطلاق.



هذا ما اختراه المصنف من ان التنافي بين المطلق والمقيد موقوف على احراز الوحدة.

وفيه: على فرض التعارض ورفع اليد عن الاطلاق فانما يكون بخصوص الفرد المطلوب فيه الخصوصية لا مطلق الافراد للمقيد فرفع اليد عنها بلا موجب بعد ان كانت واجدة للخصوصية ايضاً، فتأمل.

والاولى في الجواب: ان مجرد تضيق الدائرة لا يرفع التعارض بينهما كما في قول القائل اكرم العالم وقوله اكرم زيد العالم بل لا تحصل المعارضة الا من المفهوم ولو في الجملة.

ففرق بين قولنا اكرم العالم واکرم زیداً العالم وبين قولنا اكرم العالم واکرم العالم العادل اذ المعارضة في الثاني دون الاول مع اتفاقهما بضيق الدائرة. والوجه ليس الا ما اشير اليه من ان اكرم زیداً العالم لا دلالة لها على المفهوم ولو في الجملة فلا يعارض اكرم العالم الا مع القول بمفهوم اللقب، بينما قولنا اكرم العالم العادل فيدل على الانتفاء عند الانتفاء لول في الجملة ليتعارض مع اطلاق اكرم العالم فيحصل الحمل المذكور، هكذا ذكره في العناية على تأمل فيه.

اذ بالامكان القول ان تقييد زيد بالعالم معناه ان مفهوم زيد صالح للاطلاق على كثيرين والا لما وجد الموجب للتقييد، فيصير مثل العالم العادل في تضيق دائرة العالم، فليس احدهما اولى من الاخر ليقال بعدم الدلالة على المفهوم في

الاول وبها في الثاني ، فهما على نحو واحد من الدلالة في الجملة ان قيل بها وهو الصحيح او عدم الدلالة ان التزم به .

(٣٧) نعم قد يقال بمنع التساوي من جهة ان اقوائية المنطوق لا تقاوم الاقوائية الناشئة من ضيق الدائرة الكائنة في المفهوم ، الا انه على اطلاقه ممنوع اذ ليس كل ضيق دائرة اقوى ظهوراً من الظهور المنطوقي بعد ان كانت استفادة دلالة المفهوم متفرعة من المنطوق بل خصوص الدائرة الضيقة جداً ، فتأمل .

قوله (مُرسى سر) : واما الاستدلال على ذلك - أي عدم الدلالة على المفهوم - بآية ﴿وَرَبَّابُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ ففيه ان الاستعمال في غيره احياناً مع القرينة مما لا يكاد ينكر، كما في الآية قطعاً، مع انه يعتبر في دلالته عليه - عند القائل بالدلالة- ان لا يكون وارداً مورد الغالب كما في الآية، ووجه الاعتبار واضح؛ لعدم دلالته معه على الاختصاص وبدونها لا يكاد يتوهم دلالته على المفهوم فافهم.

الاستدلال على نفي مفهوم الوصف

وقد استدل على نفي المفهوم للوصف بالاية المباركة ﴿وَرَبَّابُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ فلو كان للوصف مفهوم لزم حلية الربيبه اذا لم تكن في الحجر ولو مع الدخول بامها مع انها محرمة بالاجماع (٣٨). وحاصل جواب المصنف على الاستدلال، ان القائل بالمفهوم لا ينكر عدم الدلالة مع قيام القرينة في بعض الاحيان، والقرينة في الآية المباركة هي دعوى الاجماع في المسألة هذا من جهة، ومن جهة اخرى ان لا يكون الوصف وارداً مورد الغالب ولو كان كذلك لما دل على المفهوم لعدم دلالته على اختصاصا الحكم بمورد الوصف كما يدعيه القائل بالمفهوم.



ووصف الربائب في الآية المباركة وكونها في الحجور هو غالبي اذ
الغالب في الربيبة ان تكون في الحجر لزوج الام وفي بيته ، ومعه فلا تكون
الاية دالةً على المفهوم من هذه الجهة ايضاً (٣٩).

ثم قال الشيخ الاخوند: فافهم، وجوابه من وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره في العناية: ان نفس الورود مورد الغالب في
الاية الشريفة هو القرينة القائمة على الاستعمال في غير المفهوم الذي قد
يتفق احياناً، (وعليه) فلا يكون قوله مع انه يعتبر... الخ. جواباً اخر
غير ما اجاب عليه اولاً بقوله ففيه ان الاستعمال في غيره.. (اللهم) الا ان
يقال ان المراد من القرينة في الجواب الاول هو الاجماع والنصوص التي
قامت على حرمة الربائب مطلقاً ولو لم تكن في الحجور بعد الدخول
بالامهات (وعليه) فيكون هو جواب اخر عن الاستدلال بها فلا يبقى وجه
لقوله فافهم.

وفيه: انه ادعى ان الورود مورد الغالب قرينة على عدم الاختصاص
لعدم الدلالة على ذلك منطوقاً كي يدل مفهوماً على انتفاء الحكم عن غير
مورده، فإن الورود مورد الغالب قرينة عامة على صرف الوصف عما كان
ظاهراً فيه بالمنطوق من تضيق الدائرة للموضوع به واختصاص الحكم بمورده
فقهرراً لا يدل بالمفهوم عن انتفاء الحكم عن غير مورده.



وقد مُنع كونه غالبياً مع امكان الاختصاص في الجملة فالتقييد بالوصف قد يكون للدلالة عليه، وكلامه ظاهر في امتناع ارادة المفهوم.

الوجه الثاني: لعله دعوى اشتراط ان يكون الوصف غير وارد مورد الغالب مما لا اساس لها.

الوجه الثالث: امكان ان يراد من ذكر الوصف الغالب نحو الاختصاص أي اختصاص الحكم به فالدلالة على المفهوم ممكنة، الا ان في مورد الاية ممنوع للاجماع والاخبار.

وجوابه لا حاجة لجعله دليلاً اخرق بال الاول.

الوجه الرابع: ما اتضح مما سبق من انه لا مستدل بالاية المباركة على عدم المفهوم وإن مراد الشيخ الاخوند هو دفع توهم الاستدلال بها.

(٣٨) قال في العناية: ولم اجد في الكتب الاصلية من استدل بها على عدم المفهوم للوصف.. ولعل مقصود المصنف هو دفع توهم الاستدلال لنفي المفهوم لا دفع ما وقع من الاستدلال بها في الخارج.

(٣٩) وفيه: منع كون الاية مثلاً لورود الوصف مورد الغالب كما ادعى اذ ليس الغالب في الريبة ان تكون في الحجور، فالصغرى ممنوعة وأما كون عدم دلالة دلالة الوصفة الوارد مورد الغالب على اختصاص الحكم به فقد ذكروا له وجهين حكاها المشكيني (رحمه الله):



الاول: ما حكى عن الرازي من ان الباعث على التخصيص هي العادة فإن الربيب غالباً ما يكون في الحجور، واذا احتتمل ان يكون ذلك هو الوجه في التخصيص لم يغلب على الظن ان سببه نفي الحكم عما عداه.

واجاب عليه بقوله: ان يناسب القول المفهوم من باب لزوم اللغوية، او القول باشتراط حجية الظهور بالظن الشخصي، وكلاهما كما ترى.

اقول: والاول ممنوع على نحو مطلق، بل لزوم اللغوية هو الموجب للقول بالمفهوم للجملة الوصفية في الجملة كما اتضح والثاني كما ذكره صحيح.

الثاني: ما في القوانين للمحقق القمي (رحمه الله): من ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشائعة تحظر في الذهن عند اطلاق اللفظ المعرّى، فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر، فالنكتة في الذكر لا بد ان تكون شيئاً اخر لا تخصيص الحكم بالغالب، وهو فيما نحق به التشبيه بالولد.

ومراده (مُرسّره) انه بعد كون الوصف غالباً فلا حاجة الى ذكره وتقييد موصوفه به لحضوره في الذهن عند اطلاق اللفظ، فلا محالة يكون الموجب لذكره امراً اخر فلا يدل على اختصاص الحكم به.

وفيه: منع الانصراف الناشئ من الغلبة على كثرة الوجود الخارجي كما هو الحال في مثال الربيبية، مع ان الانصراف المذكور غاية ما يلزم منه هو

اختصاص الحكم المنشأ بالفرد الغالب والتأكيد عليه لا انه لا يلزم تخصيص

الحكم به كما ادعاه القمي (فرض سره).



قوله (مركب سر) : تذييب : لا يخفى انه لا شبهة في جريان النزاع ، في ما اذا كان الوصف اخص من موصوفه ولو من وجه ؛ في مورد الافتراق من جانب الموصوف ، واما في غيره ففي جريانه اشكال ، اظهره عدم جريانه ، وإن كان يظهر مما عن بعض الشافعية – حيث قال : (قولنا : في الغنم السائمة زكاة ، يدل على عدم الزكاة في معلوفة الابل) – جريانه فيه ، ولعل وجهه استفادة العلية المنحصرة منه .

وعليه فيجري فيما كان الوصف مساوياً او اعم مطلقاً ايضاً ، فيدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاءه ، فلا وجه في التفصيل بينهما وبين ما اذا كان اخص من وجه ؛ فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف ؛ بانه لا وجه للنزاع فيهما ؛ معللاً بعدم الموضوع ، واستظهار جريانه من بعض الشافعية فيه ، كما لا يخفى ، فتأمل جيداً .

تذييب

ان النسبة بين الوصف وموصوفه على اربع حالات :
اذ تارة يكون التساوي بينهما كما لو قال اكرم انساناً ناطقاً . واخرى
يكون الوصف اعم من الموصوف كما في اكرم انساناً حساساً . وثالثة –



بعكس الثانية- كما في اكرم انساناً عالماً. ورابعة العموم والخصوص من وجه كما في الغنم السائمة زكاة.

ولا ريب في خروج الوصف المساوي والاعم من موصوفه عن حريم النزاع لانتفاءه الموجب لانتفاء موصوفه واذا انتفى الموصوف فكيف يجري النزاع في ثبوت الحكم او عدمه ، فهو بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع.

واما الوصف الاخص مطلقاً فهو الفرد الجلي لمحل النزاع ، واما الوصف الاخص من وجه كقولنا (في الغنم السائمة زكاة) على ثلاث صور..

الصورة الاولى: ان يكون الافتراق من جانب الموصوف بمعنى بقاء الموصوف والانتفاء من جانب الوصف كقولنا (في الغنم المعلوفة).

والصورة الثانية: بعكس الصورة الاولى حيث يكون الافتراق من جانب الوصف كقولنا (في الابل السائمة).

والصورة الثالثة: ان يكون الافتراق من كلا الجانبين الوصف والموصوف كقولنا (في الابل المعلوفة).

ولا اشكال في دخول الصورة الاولى في محل النزاع وخروج الثانية للنكته المتقدمة من عدم انحفاظ الموضوع ليصح النزاع في ثبوت الحكم وعدمه (٤٠).



واما الصورة الثالثة فيظهر من بعض الشافعية دخولها في محل النزاع حيث قال: قولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة في معلوفة الابل، ثم قال في التقارير المنسوبة الى الشيخ الانصاري (مركب سره): نعم يتم فيما لو قلنا بأن الوصف علة منحصرة، (قال) كما في منصوص العلة فيخرج بذلك عن مفهوم الوصف (انتهى بنقل العناية).

ولازم هذا الاستظهار انتفاء الزكاة عند انتفاء السوم من كل حيوان ولو لم يكن غنماً.

واورد عليه المصنف: ان لو كان الوجه ما ذكر كان اللازم ادخال صورة مساواة الوصف مع الموصوف او اعميته في محل النزاع لامكان استفادة العلية المنحصرة من الوصف فيهما والحال خروجهما من محل النزاع بلا اشكال فلا وجه للتفصيل (٤١).

ودعوى ان صورتى الوصف المساوي والاعم خارجة عن محل النزاع لعدم بقاء الموضوع بينما صورة انتفاء الوصف والموصوف فيهما اذا كان الوصف اعم من وجه داخلية في محل النزاع فإن كان المدار على بقاء الموضوع فهو منتفٍ في الجميع ايضاً.

ثم ان الشيخ الاخوند امر بالتامل ايضاً، وما يمكن تفسيره احد وجوه:



الاول: ما ذكره المشكيني واشير اليه في الشرح، ان الشيخ قائل بعدم جريان النزاع في الصورتين الاوليتين معللاً ذلك بعدم بقاء الموضوع فالإيراد عليه مما لا وجه له.

وجوابه: ان الشيخ الاخوند بصدد رد ما استظهره الشيخ وتوجيه ما نقله عن الشافعية من صحة جريان النزاع فيما اذا كان الوصف اعم من وجه، لا انه راد على خصوص جريان النزاع في الصورة الثالثة ليقال بعدم الوجه في الرد عليه في الصورتين الاوليتين.

الثاني: ما اشير اليه ايضاً لعل الشافعية لا تشترط بقاء الموضوع في صحة امكان النزاع خصوصاً على تعريف المفهوم بأنه حكم لغير مذكور.

الثالث: اشار الى ما في عبارته من النقص غير المنسجم مع تمام المتن، كما قال فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف والمفروض ان يقول من جانب الوصف والموصوف اذ لا اشكال في عدم جريان النزاع اذا كان الافتراق من جانب الوصف.

(٤٠) نعم لو قلنا بعدم لزوم انحفاظ موضوع القضية لأن النزاع في امكان المفهوم لا في وقوعه لامكان المنازعة في انه هل يدل الوصف على انتفاء سنخ الحكم عن غير مورده ولو في غير هذا الموضوع.



وقد استدل هذا القائل بتعريف بعضهم للمفهوم من انه حكم لغير مذكور
فما هو الملزم لحفظ الموضوع المذكور في المنطوق في المفهوم.

ولكنه فاسد، اذ ذاك لو صح لكان من قبيل مفهوم اللقب لا من باب
مفهوم الوصف، وكأن الحكم يدور مدار كلمة الغنم خاصة لا مدار مجموع
الحكمين الغنم السائمة، عند افتراق الوصف عن موصوفه ليقع الكلام في دلالة
الوصف على انتفاء الحكم بانتفاءه وعدمه.

(٤١) الا ان هذا الجواب غير تام لوضوح ان الشيخ اختار عدم الجريان
بكلتا صورتين معللاً ذلك بانتفاء الموضوع وهذا موافق لما في متن الكفاية في عدم
الجريان في الثلاثة فلا وجه للرد عليه، وفي العبارة المحكية عن التقريرات (نعم
يتم) اشارة الى اختيار الشيخ لعدم الجريان وإن ذلك استدراك منه لتقريب
جريان النزاع من قبل الشافعية.

مضافاً الى ان الشافعية قد لا يشترطون بقاء الموضوع بعد ان يكون النزاع
في الامكان لا في الوقوع، وهذا يدفع جواب الشيخ والانصاري معاً على تقدير
صحته.

نعم يرد على التقريرات كما عن العناية ان اقتضى ما تقتضيه العلة
المنصوصة كما في قول القائل: لا تشرب الخمر لانه مسكر هو حرمة الاسكار
مطلقاً ولو لم يكن خمرًا لا عدم حرمة ما لم يسكر ولو لم يكن خمرًا الا اذا
استفيد ان العلة المنحصرة للحرمة بالاسكار وهي غير العلة المنصوصة، فقياس
العلة المنحصرة على المنصوصة لا وجه له.



والصحيح ان الشيخ لم يقيس العلة المنحصرة على المنصوصة وانما ماثل بينهما من جهة دوران الحكم دوران العلة فمتى وجدت العلة وجد المعلول ومتى لو توجد لم يوجد المعلول سواء سمينها منصوصة وهي في مثال الاسكار الذي هو علة لحرمة الشرب مطلقاً سواء كان خمراً ام لم يكن او سمينها منحصرة أي مما تحصر وجوب الزكاة فيها خاصة فاذا وجدت وجبت الزكاة ولو كان الموضوع غير الغنم، ومتى لو لم توجد لم تجب الزكاة فهما من هذه الجهة واحدة.

وفي عبارة المصنف (وهي قوله «واما في غيره») أي غير مورد الافتراق من جانب الوصف فقط كالابل السائمة، فإن الثانية ناقصة ولا تنسجم مع السياق العام لكلامه (فكرس سره).

فصل في مفهوم الغاية

قوله (مركب سر) : هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية ؛ بناء على دخول الغاية في المغيى ، او عنها [عما] بعدها ؛ بناء على خروجها ، او لا ؟

فيه خلاف ، وقد نسب الى المشهور الدلالة على الارتفاع ، والى جماع منهم السيد والشيخ ، عدم الدلالة عليه .

والتحقيق : انه اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيذاً للحكم ، كما في قوله : (كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام) ، و(كل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر) ، كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلك منها ، كما لا يخفى ، وكونه قضية تقييده بها ، والا لما كان ما جعل غاية له بغاية ، وهو واضح الى النهاية .



واما اذا كانت بحسبها قيداً للموضوع، مثل (سر من البصرة الى الكوفة)، فحالها حال الوصف في عدم الدلالة، وإن كان تحديده بها بملاحظة حكمه وتعلق الطلب به، وقضية ليس الا عدم الحكم فيها الا بالمغيبى؛ من دون دلالة لها اصلاً على انتفاء سنخه عن غيره؛ لعدم ثبوت وضع لذلك، وعدم قرينة ملازمة لها - ولو غالباً - دلت على اختصاص الحكم به، وفائدة التحديد بها - كسائر انحاء التقييد - غير منحصرة بافادته كما مر في الوصف.

الغاية (لغة): هي الحد او الامد سواء كان زمانياً او مكانياً.

والمغيبى: هو المحدود كذلك، فلو قيل طالع الكتاب الى الصفحة العاشرة، فالصفحة العاشرة هي الغاية وهي واقعة بعد اداة الغاية التي هي: إما حتى ا والى..، والمطالعة هي المغيبى، والمعنى ان المطالعة المأمور بها حدها الصفحة العاشرة، ولكن هذه الصفحة داخلية او خارجة عن حد المطالعة الواجبة فهذا هو التساؤل الثاني في كلام المصنف.

وهنا تساؤل اخر قدمه المصنف وهو ان التقييد بالغاية هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما بعد الغاية بناء على دخولها في المغيبى، ففي المثال المذكور: هل القضية تدل على انتفاء طبيعي القراءة عما بعد الصفحة



العاشرة، او تدل على انتفاء سنخ الحكم عما بعد الغاية ونفسها بحيث تكون الصفحة العاشرة غير داخله وما بعدها كذلك.

مقتضى تحقيق المصنف: يتوقف على مقدمة بأن الغاية إما ان ترجع الى الحكم ا والى الموضوع او الى المتعلق.

ومثال الاول: قوله (عليه السلام) [كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام، وكل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى] (٤٢).

والشيخ استظهر رجوعها الى لفظة الحلال لانه الاقرب ومقتضى القواعد العربية ومتفاهم اهل اللسان.

وفي مثل هذه الحالة تدل القضية المذكورة على انتفاء الحلية بعد معرفة انه حرام.

وقد ذكر وجهين لذلك :

الوجه الاول: تبادر ذلك من القضية.. والوجه الثاني: لو لم تدل على انتفاء الحكم عند حصول الغاية يلزم ان لا يكون ما فرض غاية للحكم غاية فإن غاية الشيء بمعنى نهايته، فاذا كانت الحلية هي معرفة الحرام يلزم انتفاء الحلية بعد معرفته والا لما كانت نهاية يعني غاية الحكم، وكان التقييد بها لغواً (٤٣).



ومثال الثاني أي رجوع الغاية الى الموضوع وقد مثل له في الكفاية بـ(سر من البصرة الى الكوفة) واطلاق الشيخ لفظ الموضوع مع ارادته المتعلق بحسب الظاهر خلاف الاصطلاح، ويكون حاصل المعنى ان السير المقيد بكونه من البصرة الى الكوفة هو مطلوب.

وحينئذ فحال الغاية حال الوصف في عدم الدلالة على المفهوم فلا دالة لها على ارتفاع سنخ الحكم بعد حصول الغاية وإن كان شخص الحكم قد انتفى ولكنه امر اخر غير المفهوم المتعارف (٤٤).

ولو كانت الغاية ثابتة لكان ذلك إما من جهة الوضع او من جهة القرينة الملازمة ولو غالباً، والاول منتفٍ لعدم التبادر للمفهوم من مثل القضية المذكورة، والثاني فيها غير ثابت لعدم القرينة الملازمة - ولو غالباً - على اختصاص الحكم به، وتبقى فائدة التحديد بها كسائر التحديدات على ما ذكر في الوصف غير منحصرة بافادة المفهوم، كما لو كان لشدة الاهتمام بمورد المغيى لو لدفع توهم عدم شمول الحكم لما قبل الغاية كما لو قيل اذا جاء شهر رمضان فاتلوا القرى حتى ينتهي، فإن تلاوة القرآن مطلوبة دائماً وانما شدة الاهتمام بها في شهر رمضان وكذا لو قيل احسن لمن ابغضك حتى يحبك، فالاحسان مطلوب مطلقاً ولو كان المحسن اليه مبغضاً للمحسن (٤٥).



(٤٢) وقد يعترض على ان الغاية في المثال راجعة الى كلمة شيء لا الى كلمة حلال، وسياتي توضيح الفرق بينهما في الجزء الثاني ان شاء الله تعالى.

وملخص الفرق: انه لو كان القيد بالغاية راجعاً الى كلمة شيء يلزم كون الحكم المستفاد من القاعدة حكماً ظاهراً - يعني قاعدة الحلية - باعتبار ان الحكم الظاهري هو الحكم الثابت للشيء بوصف كونه مجهولاً، والمعنى ان الشيء الذي لا تعلم حرمة فهو حلال.

واما اذا كان القيد راجعاً الى الحلية يلزم كون الحكم المستفاد حكماً واقعياً وإن كل شيء من الاشياء حكمه الواقعي هي الحلية المستمرة الى معرفة انه حرام، وهذا ليس قاعدة الحلية بل الاباحة.

(٤٣) الا ان الاظهر كونه غاية للموضوع اذ لا يعقل الاشتباه من حيث الحكم وإن بعض الشيء حلال وبعضه الاخر حرام كالتنن مثلاً فلا يقال هذا منه حرام وهذا منه حلال.

وانما الاشتباه يحصل للموضوع فيقال هذا اللحم لحيوان إما مذكى فهو حلال او غير مذكى فهو حرام، فالحكم ثابت للاشياء على نحو واحد وانما الاشتباه والتقسيم الى حلال وحرام بالنسبة للموضوع.

وكذا المائع بعضه حلال كالخل وبعضه حرام كالخمر. ز اما نفس الخمر فلا يعقل فيه الاشتباه.



وبعبارة اخرى ان الحكم ثابت للشيء على نحو واحد وانما الاشتباه يحصل من نفس الشيء وانه من أي قسم من الحلال او الحرام كما مثل.. ولذا قال المشكيني (رحمه الله) لو قال هذا لك حلال حتى مجيء زيد لكان القيد والغاية للحكم لا للموضوع، وكذا لو قال يحرم الخمر الى ان يضطر اليه.

ويمكن التمثيل بالقاعدة المشهورة المتهم بريء حتى تثبت ادانته.

(٤٤) ولا معنى لكون القيد (الغاية) قيداً للوجوب المستفاد من الهيئة اذ

لا معنى لكون الوجوب من البصرة الى الكوفة الا بناءً على ارجاع الغاية الى الحكم المستفاد من الهيئة كما عن بعض المحققين.

(٤٥) والصحيح في مثال رجوع القيد الى الموضوع هو قوله تعالى

﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ فالغاية راجعة الى الايدي التي

هي موضوع وجوب الغسل لاعطاء تحديد الغسل الواجب، وقد ذكر البعض لذلك وجهين:

هما اجمال لفظ اليد واختلاف موارد استعماله وهو قرينة على انه

سبحانه في مقام بيان الحد المغسول من اليد ومقداره.

ثم قال لا لبيان الترتيب كما قيل (اكنس المسجد من الباب الى المحراب)

فانه ظاهر بمقتضى قرينة المقام في ان كلمة (الى) غاية الموضوع وبيان حد المسافة

التي امر بكنسها.



ويؤاخذ عليه : بأن التشبيه بين المثال والاية المباركة غير تام لتعارض قرينة (الى) في المثال مع قرينة (من) المستفاد منها ابتداء الموضوع مع تحديده كذلك ، والاية المباركة خلوا من هذه القرينة الدالة على الترتيب .

ومثال الثالث : أي رجوع الغاية الى المتعلق ، وقد جعله المصنف نفس المثال السابق (سر من البصرة الى الكوفة) وانه اراد بالموضوع المتعلق وهو خلاف الاصطلاح .

قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ ، فإن الغاية في الاية المباركة راجعة الى المتعلق في الامر وهو الاعتزال ، وكذا قوله تعالى ﴿ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ .

ويمكن في هذه الموارد ان تكون الغاية راجعة الى حكم المستفاد بواسطة الهيئة ، وقد ادعى البعض ان الظاهر في كون الغاية قيداً للمتعلق (الفعل) دون الموضوع باعتبار ان الغاية حالها حال القيود الاخرى في رجوعها الى الفعل لانه معنى حدثي ، والوجه في ذلك ان مفاد الهيئة معنى حرفي ، والمعنى الحرفي غير قابل للتقييد .

وتحديد المتعلق بالغاية وإن كان مرجعه الى تحديد الحكم بها ولكنه مع ذلك اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية ومتفاهم اهل العرف قيداً للموضوع يقصد المتعلق لا للحكم فلا تدل على ارتفاع سنخ الحكم بحصولها الذي هو المقصود من القول بالمفهوم ، هكذا وجه في العناية عبارة المصنف .



الا ان الصحيح ان القيد او الغاية للمتعلق هو غاية للحكم على الاظهر والتفريق بينهما غير واضح.

ومنهم من فرق بين استفادة الحكم من المادة فإن لم يكن المتعلق مذكوراً كقولنا يحرم الخمر الى ان يضطر اليه المكلف، فلا شبهة في ظهور الكلام في رجوع القيد الى الحكم.

واما اذا كان المتعلق مذكوراً كما في قولنا (يجب الصوم الى الليل) فلا يكون للقضية ظهور في رجوع الغاية الى الحكم او المتعلق فلا دلالة لها على المفهوم ما لم تضم قرينة من الداخل الى الخارج.

وهو كما ترى لعدم الفرق بين ذكر المتعلق وعدمه، بل لا يصح عدم ذكره في المثال الثاني وتقديره في الاول هو الشرب بقرينة المناسبة الارتكازية بين الحكم والموضوع.

نعم قد يفرق بينهما من جهة اخرى ذكرها في العناية باعتبار ان الحكم الظاهري يرتفع مطلقاً بمجرد حصول غايته كالعلم بالنسبة لحكم الطهارة الظاهر في الحديث كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه، ولكن الحكم الواقعي ليس من هذا القبيل فيجوز ان يجتمع مع حصول الغاية ولو في الجملة فاذا قال يجب عليك الصوم من اول الشهر الى العاشر جاز ان يقول ومن العشرين الى الاخير من دون ان يكون تنافٍ عرفاً.



وفيه : ان الاخير من العدد وهو لا مفهوم له كما سيأتي وكأنه قال صم
عشرة ايام من اول الشهر وما ذكره في المثال لتحديد المقدار من دون التعرض الى
غيره سلباً او ايجاباً.
وكيف كان فالمسألة عندهم غير منقحة على نحو الحسم.



قوله (مركب سر): ثم انه في الغاية خلاف اخر، كما اشرنا اليه:
وهو انها هل هي داخلية في المغيبي بحسب الحكم، او خارجه عنه؟
والاظهر خروجها؛ لكونها من حدوده، فلا تكون محكومة
بحكمه، ودخولها فيه في بعض الموارد انما يكون بالقرينة، وعليه تكون
كما بعدها بالنسبة الى الخلاف الاول، كما ان على القول الاخر تكون
محكومة بالحكم منطوقاً.
ثم لا يخفى ان هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما اذا كان
قيداً للحكم فلا تغفل.

واما التساؤل الثاني: في ان الغاية داخلية في المغيبي او خارجه عنه
كما مثل له، فاجاب عليه المصنف: ان الاظهر عدم دخول الغاية في المغيبي
فإن الغاية هي حد الشيء والحد خارج عنه، ودخولها في بعض الاحيان
انما يكون للقرينة الخاصة، ولكن ذلك خارج عن محل الكلام في هذه
المسألة.

وبناءً على خروجها عن حكم المغيبي تكون الغاية كما بعدها بالنسبة
الى الخلاف المتقدم في المسألة الاولى فإن قيل بالمفهوم وارتفاع سنخ الحكم
عما بعد الغاية فالحكم في الغاية وما بعدها مسكوت عنه، وإن التزم بدخول
الغاية في المغيبي فهي داخلية في حكم المغيبي لا مفهوماً كما هو واضح (٤٦).



ثم ان الخلاف المذكور لا يكاد يعقل جريانه فيما اذا كانت الغاية قيداً للحكم فهو غير معقول اذ لا معنى لدخول الغاية في نفس الحكم الذي هو المغيى نعم يعقل ان يتنازع بأن يقال هل ان الحكم ينقطع بمجرد حصول الغاية او يستمر الا ان تتحقق تمام الغاية كما لو قال طالع من الصفحة الاولى الى العاشرة فهل الحكم وهو الوجوب المستفاد من مفاد الهيئة ينقطع بمجرد الشروع في الصفحة العاشرة او لا ينقطع الا بتحقيق وانتهاء الصفحة العاشرة.

ثم اختار انقطاعه على الاظهر (٤٧).

(٤٦) قال في العناية بعد ذكر مختار المصنف بعد دخول الغاية من دون قرينة. (وفيه) ان حد الشيء ان كان عبارة عن اول جزء من الامر الملاصق للشيء فهو خارج عنه وإن كان عبارة عن اخر جزء من اجزاء الشيء فهو داخل فيه ولم يعلم كونه عبارة عن الاول.

وهو ضعيف اذ حدود الشيء ما كان خارجاً عن ملاصقاً له ابتداءً وانتهاءً ولا معنى للتفريق بما ذكره بل هو غير معقول ولا محصل له.

(٤٧) قال (مُرسِره) في التعليق: حيث ان المغيى - حينئذٍ - هو نفس الحكم، لا المحكوم به ليصح ان ينازع في دخول الغاية في حكم المغيى، او خارج عنه، كما لا يخفى، نعم يعقل ان ينازع: في ان الظاهر هل هو انقطاع

الحكم المغيى، بحصول غايته في الاصطلاح - أي مدخول الى او حتى-او استمراره في تلك الحال، ولكن الاظهر هو انقطاعه، فافهم واستقم. منه (مكرر).

(وفيه): قد يقال كما قيل من عدم اختصاص عدم المعقولية فيما كانت الغاية غاية الحكم بل لو كانت غاية للمتعلق فايضاً يقال لا معنى لدخول الغاية في متعلق الحكم كما مثل له بقوله (سر من البصرة الى الكوفة) فلا معنى لدخول الكوفة في السير، وعليه فلا حاجة الى هذا التفصيل.

ولكن ذلك صحيح على صحة تقدير المستشكل وإن استعمال الموضوع بمعنى المتعلق في كلام الكفاية والا لو اراد خصوص الموضوع المصطلح، كما مر مثاله بالاية المباركة فتحديد الموضوع امر ممكن ومعقول، مع ان تحديد الحكم بالغاية امر ممكن وقد مر مثاله ايضاً كما لو قيل يحرم الخمر الى ان يضطر اليه. او المتهم بريء حتى تثبت ادانته.

ثم ان اقوال اخرى ذكرت في وجه دخول الغاية او خروجها منها اتحاد جنس ما بعد الغاية فيقال بالدخول واختلافهما فيقال بعد الدخول كقوله كل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه فجنس الحرام مختلف عن جنس الحلال.

الوسيط في علم الأصول.....(١٣٠)

والتفريق بين (الى) فيقال بعدم الدخول وبين (حتى) فيقال بالدخول ولعله للخلط الواقع بين حتى العاطفة كقولهم مات الناس حتى الانبياء (فهى عاطفة) ودخول ما بعدها في حكم ما قبلها واضح فلا تدخل في محل الكلام.

اما قوله (فركسره) فلا تعقل فقد اجاب عنه في الهامش وذكرت مراده مع جوابه.



فصل

في مفهوم الاستثناء

قوله (قصر سر) : لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم - سلباً وإيجاباً - بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى ، ولذلك يكون الاستثناء من النفي اثباتاً ، ومن الاثبات نفيّاً ، وذلك للانسياق عند الاطلاق قطعاً ، فلا يعبا بما عن ابي حنيفة من عدم الافادة ؛ محتجاً بمثل (لا صلاة الا بطهور) ؛ ضرورة ضعف احتجاجه :

اولاً : يكون المراد من مثله انه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لاجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلاة ، الا اذا كانت واجدة للطهارة وبدونها لا تكون صلاة على وجه ، وصلاة تامة مأموراً بها على اخر .
وثانياً : بأن الاستعمال مع القرينة - كما في مثل التركيب - مما علم فيه الحال ، لا دلالة له على مدعاة اصلاً ، كما لا يخفى .



لا شبهة في اختصاص الحكم بالمستثنى منه وعدم شموله للمستثنى فإن الاستثناء قد اخرج المستثنى عن موضوع حكم المستثنى منه بعد توضيق دائرة موضوع الحكم الذي لا يشمل الا موضوعه ، اما سنخ الحكم فهل هو منتفٍ عن المستثنى كانتفاء شخص الحكم ام لا؟ والصحيح دلالة على ذلك بمعنى ان الحكم منتفٍ عن المستثنى ولذا كان الاستثناء من الايجاب أي الاثبات ، ودليل ذلك الانسياق وإن الحكم لا يشمل المستثنى منه (٤٨).

ويشهد لذلك عدم المخالف لهذا الظهور الا ما شذ على ما نسب الى ابي حنيفة نفي افادة الاستثناء للمفهوم محتجاً بمثل قوله (عليه السلام) [لا صلاة الا بطهور].

وتقريب دليله : ان الصلاة في القول إما ان يراد بها الصلاة الصحيحة او اسم للاعم ، وعلى الاول فلو دل الاستثناء على الاثبات لدل على وجود الصلاة عند وجدان الطهارة سواء وجدت سائر ما يعتبر فيها من الستر ونحوها مما هو معتبر فيها شرطاً او شرطاً او لا؟

وعلى الثاني لا يمكن الحفاظ على ظهور الكلام ، اذ ظاهره نفي الصلاة عند فقدان الطهارة وهو معلوم العد ، فلا بد من التجوز ، إما في لفظ الصلاة باستعمالها الفرد الصحيح او تقدير كلمة الصحيحة صفة لاسم لا او تقدير الخبر كلمة (صحيحة) وحينئذ لو دل الاستثناء على الاثبات لدل



على صحة الصلاة عند وجدان الطهارة وانتفتت الطهارة وانتفتت سائر ما هو معتبر فيها، مع انه على كلا الشقين باطل جزماً.

وقد اجاب عليه المصنف بجوابين:

الجواب الاول: ان المراد من مثل هذه التراكيب الصلاة هي الصلاة الواجدة لما هو معتبر منها من الاجزاء والشرائط وهي لا تكون صلاة الا بالطهور وبدونه لا وجود للصلاة اصلاً بناءً على القول بالصحيح، ولا صلاة مطلوبة بناءً على القول بالاعم، واذا كان هذا هو المقصود فلا يصغى لمقالة ابي حنيفة وانها لو افادت المفهوم كانت الصلاة موجودة مع وجود الطهور خاصة.

والجواب الثاني: ان القائل بالمفهوم لا ينكر استعمال مثل هذه التراكيب في غير المفهوم مع القرينة حيث علم من الخارج ان وجود الطهارة لوحدها لا يحقق الصلاة (٤٩).

(٤٨) والعرف بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية يستفيد فوق ذلك وهو انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى ايضاً بل وثبوت نقيض الحكم للمستثنى، فلو قال اكرم العلماء الا زيداً وثبت دليل اخر وجوب اكرام زيد كان ذلك معارضاً للاول وليس ذلك الا لاستفادة انتفاء السنخ عن المستثنى فوق شخص الحكم بل وثبوت النقيض عرفاً، قال في العناية وقد تأمل فيه :



والوجه في التام لان اخراج زيد في المثال عن وجوب الاكرام باعتبار خروجه عن موضوع العام الواجب اكرامه وهو العلماء لا مطلقاً لامكان ثبوت اكرامه بدليل اخر على نحو لا يعارض الاول باعتبار جهة اخرى غير جهة العلم والتعارض الحاصل لا يكون الا بوحدة الموضوع واما اذا تعدد موضوع الحكم فلا تعارض اصلاً، فالدليل اخص من المدعى.

والجواب على ذلك ان المستفاد من الجمل الاستثنائية انها ظاهرة في اختصاص الحكم بالمستثنى منه وأن ذلك بحسب اللب والواقع من الجهات التعليلية لثبوت الحكم للذات.

(٤٩) واجاب عليه في تعليقه على الكتاب، قال في الحاشية: (بل المراد من مثله في المستثنى منه نفي الامكان، وانه لا يكاد يكون بدون المستثنى، وقضيته ليس الا امكان ثبوته معه لا ثبوته فعلاً؛ لما هو واضح لمن راجع امثاله من القضايا العرفية [منه قده]، وحاصله: ان كون الخبر المقدر هو (ممکن) فيكون المراد ان الصلاة غير ممكنة بناء على القول بالصحيح او الصلاة الصحيحة غير ممكنة بناء على الاعم الا بالطهور، فيصبح المعنى ان الصلاة ممكنة مع المستثنى واذا اجتمعت سائر الشرائط صارت فعلية والا بقيت على امكانها لا ان الصلاة توجد بوجود الطهور مجرداً وهذا واضح لمن راجع امثال هذه القضايا العرفية كقول القائل لا حج الا بقطع المسافة أي لا حج ممكن الا بقطع المسافة ولا قراءة ليلاً الا بالاضاءة وغيرها كثير.



قوله (فرض سر) : ومنه قد انقذح : انه لا موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) اسلام من قال كلمة التوحيد ؛ لامكان دعوى ان دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال او المقال.

والاشكال في دلالتها عليه : بأن خبر (لا) : إما يقدر (ممكناً) او (موجوداً) ، وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه :

اما على الاول : فلأنه - حينئذٍ - لا دلالة لها الا على اثبات امكان وجوده تبارك وتعالى ، لا وجوده.

واما على الثاني : فلأنها وإن دلت على وجوده تعالى ، الا انه لا دلالة لها على عدم امكان اله اخر.

مندفع : بأن المراد من الاله هو واجب الوجود ، ونفي ثبوته ووجوده في الخارج ، واثبات فرد منه فيه - وهو الله - يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى ؛ ضرورة انه لو لم يكن ممتنعاً لوجد ؛ لكونه من افراد الواجب.

وقد استدل على دلالة الاستثناء على المفهوم بقبول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) اسلام من قال لا اله الا الله - كلمة التوحيد - اذ لو كانت



الجملة لم تفد حصر الالهية بالله سبحانه ونفيها عن غيره لما كان التلطف بها موجباً للاسلام، هذا ما ذكره في التقارير المنسوبة للشيخ والفصول. ويرد عليه: امكان دعوى ان الاستعمال المذكور كان مقروناً بقربة حالية او مقالية، حيث يقال ان التلطف بها كان في مقام حصر الالهية بالله (عزوجل) وذلك خارج عن محل الكلام(٥٠).

وقد اشكل على دلالة كلمة التوحيد على التوحيد، بأن خبر لا اما ان يقدر ممكن او موجود وعلى كلا التقديرين لا دلالة لها على التوحيد - اما على الاول- لا دلالة لها الا على اثبات امكان وجوده تبارك وتعالى لا وجوده لأن الامكان اعم من الوجود فلا دلالة له عليه.

وعلى الثاني: فانها وإن دلت على وجوده ونفي وجود غيره ولكن هذا المقدار لا ينفع في عدم امكان اله غيره الذي هو معنى استحالة وجوده. ودفعه: ان المقدر هو لفظة موجود فالمراد من الاله ليس هو مطلق المتصف بالالهية بل خصوص الاله المتصف بأنه واجب الوجود والمعنى على هذا التقدير لا اله واجب الوجود موجود الا الله ومعه فتدل الجملة المذكورة على نفي وجود اله غير الله (عزوجل) ونفي امكانه معاً للملازمة البينة اذ لو كان ممكناً لكان موجوداً والا لزم احتياجه الى العلة لأن



المفروض ان المبحوث عنه هو الاله المتصف بواجب الوجود فلو لم يكن
الاخر ممتنعاً لوجد لكونه من افراد الواجب (٥١).

(٥٠) وفيه : ان الامكان اعم من الوقوع وقد وقعت وقبل اسلام من قالها
وجد هذا الاحتمال ام لم يوجد فلا موقع للايراد اصلاً.

(٥١) وفيه : تكلف واضح من حيث ان دلالة الكلمة الطيبة على التوحيد
لا تحتاج الى مثل ذلك لأن المفيد هو نفي وجود اله غيره وهو معنى التوحيد اما
على امتناع اله غيره فغير واجب وإن كان حقاً لوضوح ان المطلوب الاحساس
القلبي بوجود الله سبحانه ونفي وجود غيره لا غير.

مضافاً الى ان يقال ان ما افاده (مُرْسَر) هو نفي امكان الوهية غير الله
سبحانه من افراد واجب الوجود، لا نفي الوهية غيره من افراد الممكن اذ نفي
الخاص لا يدل على نفي العام.

ولم يذكر المصنف تقدير ان المقدر هو (ممکن) مكتفياً بالموجود لمعلوماته
من التقريب الاول اذ لو كان ممكناً لزم وجوده باللزوم البين بالمعنى الاخص والا
لاحتاج الى علة وهذا خلف لأن المفروض انه واجب الوجود.

وهنا اشكال اخر ذكره المرحوم المشكيني ، ان المراد من الاله لو كان مطلق
المعبود لزم الكذب لكثرة المعبودات الباطلة ، ولو كان المعبود بالحق لزم استثناء
للشيء من نفسه ، لأن لفظ الجلالة ايضاً موضوع لهذا المعنى.



واجاب عليه ان لفظ الجلالة موضوع للفرد الخاص منه المشار اليه باثاره،
لانه علم على الاظهر لا اسم جنس مثل الاله ، فلا يلزم المحذور.
وهذا الجواب غير تام لأن ظاهر كلام المستشكل ان لفظ الجلالة ليس اسم
جنس الا لما صح قوله استثناء الشيء من نفسه.
والصحيح في جوابه ان يقال انه على التقدير الثاني اراد بكون الاله
المعبود بالحق مصداقاً لا مفهوماً وحينئذٍ يصح معنى الجملة مفيداً للحرص كقول
(لا فتى الا علي).



قوله (مركب سر): ثم ان الظاهر ان دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم، وانه لا زم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية.

نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء - لا بتلك الجملة - كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد، وإن كان تعيين ذلك لا يكاد ما يفيد.

ثم انه وقع الكلام في دلالة الاستثناء على نفي الحكم عن المستثنى كما جاء القوم الا زيدا على نفي المجيء عن زيد - المستثنى - هل هو بالمنطوق او بالمفهوم؟ وغن كان تعيين الدلالة باحدهما لا يكاد يكون مفيداً. والظاهر ان الاستثناء قد حصر المجيء بالقوم في المثال لا اكثر ومن لوازم هذه الخصوصية ثبوت نقيض الحكم في طرف المستثنى فينطبق عليه تعريف المفهوم.

وقد يقال انها بالمنطوق بتقريب ان نفس اداة الاستثناء تدل على نفي المجيء عن زيد لأن الاستثناء يعني الاخراج أي اخراج المستثنى من المستثنى منه ولازمه عرفاً ثبوت النقيض للمستثنى، ويصبح التقدير في المثال السابق (جاء القوم ولم يجئ زيد).



وهذا مبني على ارادة الخصوصية الموجودة في المعنى الفعلي لا
الاسمي كما هو واضح (٥٢).

(٥٢) على ما قال به بعض النحاة فيصدق عليه تعريف المنطوق، الا ان
تعيين الدلالة لا يخلو من فائدة على تقدير الالتزام بأن الدلالة المنطوقية اقوى
من الدلالة المفهومية كما هو ليس ببعيد.



قوله (قصرى سر) : ومما يدل على الحصر والاختصاص (انما) ، وذلك لتصريح اهل اللغة بذلك ، وتبادره منها قطعاً عند اهل العرف والمحاورة.

ودعوى : ان الانصاف انه لا سبيل لنا الى ذلك ، فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ، ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا ؛ حتى يستكشف منه ما هو المتبادر منها.

غير مسموعة ؛ فإن السبيل الى التبادر لا ينحصر بالانسباق الى اذهاننا ، فإن الانسباق الى اذهان اهل العرف - ايضاً - سبيل. وربما يعد مما دل على الحصر كلمة (بل) الاضرابية. والتحقيق : ان الاضراب على انحاء :

منها : ما كان لاج لان المضرب عنه ، انما اتى به غفلة او سبقه به لسانه ، فيضرب بها عنه الى ما قصد بيانه ، فلا دلالة له على الحصر اصلاً ، فكان هاتى بالمضرب اليه ابتداءً ، كما لا يخفى.

ومنها : ما كان لاجل التاكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب اليه ، فلا دلالة له عليه ايضاً.



ومنها: ما كان في مقام الردع وابطال ما اثبت اولاً، فيدل عليه، وهو واضح.

فيما دل على المفهومية من الادوات

ولم يذكر المصنف تمام ما قيل بدلالته على الحصر من الادوات وانما ذكر المهم منها وهي (انما) ودلالاتها على الحصر من وجهين:
الاول: تنصيب اهل اللغة وتصريحهم. والثاني: تبادر ذلك منها، والاشكال في الاول باعتبار انه ممنوع كبرى كما هو محقق في محله غير ضار بعد كفاية الامر الثاني.

ودعوى ان الانصاف انه لا سبيل لنا الى ذلك على ما ذكره الشيخ الانصاري (فرس سره) من انه لا طريق لنا لاثبات ذلك لأن استعمال الكلمة المذكورة في لغة العرب مختلف، فقد يستعملونها في الحصر وقد يستعملونها في غيره، ولأن دعوى التبادر انما تصح فيما اذا كانت للفظ مرادف في لغة غير العرب يتبادر منها الحصر وأما اذا لم يعرف المرادف لها فلا تصح دعوى التبادر..

فاسدة: لأن التبادر مما لا ينحصر بالانسياق الى اذهان غير اهل اللغة العربية كي تصح الدعوى السابقة نظراً لعدم علمهم بما يرادف اللفظة في



لغتهم، فغن تبادر اهل اللغة انفسهم يكون سبيل الى العلم بالوضع والمتبادر الى اذهانهم هو الحصر فلا اشكال اصلاً (٥٣).

(بل) الاضرابية تكون على حالات:

منها: ان يؤتى بها من جهة ان ذكر المضروب عنه كان غفلة او من باب سبقه الى اللسان، فيضرب بها عنه الى ما قصد بيانه وفي هذه الحالة لا دلالة لها على الحصر وكأن المضروب اليه مذكور ابتداءً كقول القائل جاء زيد بل عمرو، فلا حصر.

ومنها: ان يؤتى بها لاجل التاكيد ويكون ذكر المضروب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضروب اليه، وايضاً لا دلالة لها على الحصر كقول القائل جاء القوم بل سيدهم.

ومنها: ان يؤتى بها لابطال ما سبق وردعه كما في قوله تعالى {وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا} ، وهنا يستفاد الحصر لأن الملائكة على تقدير تفسير العباد المكرمون بها هم عباد للرحمن لا اولاد له سبحانه عما يقولون (٥٤).



(٥٣) وقد اشكل المشكيني على دعوى التبادر انها ممنوعة صغرى ، وهو غريب منه جداً لوضوح تبادر الحصر منها ، نعم استعمالها فيها لا يدل على الحصر ممكن في بعض الاحيان مع القرينة على ذلك.

(٥٤) وقد اضاف المصنف (فكر سر) وجهاً اخر في التعليقة على الكتاب ما هذا نصه : { اذا كان بصدد الردع عنه ثبوتاً واما اذا كان بصدده - اثباتاً - كما اذا كان مثلاً بصدد بيان انه انما اثبته اولاً بوجه لا يصح معه الاثبات - اشتباهاً - فلا دلالة لها على الحصر ايضاً فتامل جيداً } انتهى ما ذكره بهامش.

ما يمكن ان نفسر به وجه التامل جيداً :

ان دعوى كون الاثبات اشتباهاً بعيدة جداً لحكم العقلاء ، وبنائهم على عدم الاخذ بالحمل على الاشتباه ، وعليه فدعوى ابطال ما اثبته اولاً اثباتاً يرجع الى ابطال ما اثبته ثبوتاً ، فيفيد الحصر قهراً بالمضروب اليه وما سواه فلا . فهو تشقيق للمورد السابق لأن الابطال لما ثبت اولاً إما ان يكون ثبوتاً وهذا هو السابق وإما ان يكون اثباتاً وهذا هو المورد الرابع ، ومعناه انه يبطل دليليته وصحة الاستناد اليه ، ولكنه غير باطل ثبوتاً وقد مثل له بالقول اكرم زيداً لأنه شاعر بل لأنه عالم فهذا الاضراب لم يقصد به ابطال انه شاعر بل اراد ابطال دليلية كونه شاعراً لوجوب الاكرام وان الدليل لوجوب الاكرام غير كونه شاعراً بل عالماً .



ولم يذكر المصنف (مركزه) بعد النهي او النفي ، فانها تقرر النهي السابق او النفي السابق وتجعل النقيض لما بعدها وتوجب حصره به كقولك لا تضرب زيدا بل عمراً أي بل اضرب عمراً ، وكذا في النفي ما ضربت زيدا بل عمراً أي ضربت عمر ، وهنا تكون للحصر كما هو واضح .

وقد اشار الى ذلك في العناية ، وعلى هذا تصبح (بل) مفيدة للحصر في هذا المورد والمورد الثالث وهو ابطال ما اثبت اولاً ثبوتاً كما مر .



قوله (مُرسى سر): ومما يفيد الحصر - على ما قيل - تعريف المسند اليه باللام.

والتحقيق: انه لا يفيد الا فيما اقتضاه المقام؛ لان الاصل في اللام ان تكون لتعريف الجنس، كما ان الاصل في الحمل في القضايا المتعارفة، هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود، فإنه الشائع فيها، لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم، كما لا يخفى، وحمل شيء على جنس وماهية كذلك؛ لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به وحصرها عليه.

نعم، لو قامت قرينة على ان اللام للاستغراق، او ان مدخوله اخذ بنحو الارسال والاطلاق، او على ان الحمل عليه كان ذاتياً، لافيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به.

وقد انقدح بذلك: الخلل في كثير من كلمات الاعلام في المقام، وما وقع منهم من النقض والابرار، ولا نطيل بذكرها، فانه بلا طائل، كما يظهر للمتأمل، فتأمل جيداً.

ومما يفيد الحصر على ما قيل تعريف المسند اليه باللام، كما لو قال العالم زيد وهو ما وقع مبتدأ في الكلام لا مطلقاً ليشمل ما لو وقع فاعلاً كما



لو قال جاء الضارب، فإن ذلك خارج عن محل النزاع بين الاعلام بلا كلام.

وحاصل تحقيق المصنف (فُرس سره) : انه لا يستفاد الحصر من مثل ذلك لأن الاصل في اللام ان تكون للجنس لا للاستغراق والاصل في الحمل ان يكون شائعاً صناعياً الذي هو عبارة عن الاتحاد الوجودي بين طرفي القضية، وعلى هذا التقدير فحاصل المعنى للمثال المذكور ان جنس العالم متحد مع زيد خارجاً، وذلك بمجرد لا يفيد الحصر كما هو الحال في مثل زيد عالم حيث لا يفيد الحصر بالرغم من دلالة على الاتحاد بين زيد وجنس العالم خارجاً.

والوجه في عدم افادة الحصر هو ان مجرد الشيء على الجنس بالحمل الشائع الصناعي مما لا يقتضي حصر ذلك الجنس به وذلك لجواز ارادة قسم خاص منه او فرد مخصوص منه ما لم تقم قرينة على احد امور ثلاثة :

الامر الاول : ان تكون اللام للاستغراق لا للجنس اذ في مثل ذلك يكون المعنى ان كل افراد العالم متحد مع زيد.

الامر الثاني : كون المراد من مدخول اللام هو الطبيعة المطلقة الشائعة في جميع الافراد والفرق بين هذا وذاك هو ان السابق تكون الافراد ملحوظة



باجمعها غاية الامر يكون لحاظاً اجمالياً، واما في هذا فالملاحظ هو نفس الطبيعة باعتبار سريانها في جميع الافراد كالفرق بين العام والمطلق في قولك جئني بأي عالم او جئني بعالم فالاول عام لوحظ فيه الافراد بخلاف الثاني مطلق لوحظت فيه الطبيعة وحاصل المعنى على هذا الوجه ان طبيعة العالم السارية في جميع الافراد متحدة مع زيد.

الامر الثالث: كون الحمل اولياً ذاتياً الذي هو عبارة عن الاتحاد المفهومي بين لموضوع والمحمول والمعنى عندئذ هو ان مفهوم العالم عين مفهوم زيد (٥٥).

وهناك ادوات اخرى قيل بافادتها للحصر فلتراجعها في مظانها، والشيخ قد امر بالتأمل جيداً.. ويمكن توجيهه بامور:

الامر الاول: لعله للاشارة الى ان افادة اللام لتعريف الجنس غير وجيه لما ياتي منه انها للتزيين من مبحث المطلق والمقيد.

الامر الثاني: ما اشير اليه انفاً من دلالة المسند اليه المعرف للحصر بحكم التبادر عرفاً.

الامر الثالث: ان ملاك الحمل الاول هو الاتحاد الماهوي لا المفهومي كما هو ظاهر المتن اذ لا شبهة في كفاية الاتحاد الماهوي مع التغير المفهومي مثل الانسان حيوان ناطق حيث يكون الطرفان مختلفين مفهوماً



لبساطة الاول وتركيب الثاني، الا ان يعتذر له بأن اردافه بعبارة «وحمل شيء على جنس او ماهية كذلك» اشارة الى ان الملاك لا ينحصر بالاتحاد المفهومي فقط بل والاتحاد الماهوي، ولو تغايرا مفهوماً عندئذ لا يكون هذا وجهاً لتفسير التامل.

(٥٥) والصحيح ان المبتدأ المعرف بالالف واللام مما يقيد الحصر بلا اشكال ومن دون حاجة الى اقامة قرينة خاصة من الامور الثلاثة التي ذكرها المصنف قبلاً، للتبادر والانسياق من تقديم المسند اليه المعرف باللام.

وهذا وفي اصل الوجه الذي ذكره المصنف نظر من جهتين:

الاولى: ان دعواه بان اللام لتعريف الجنس منافٍ لما ياتي من مختاره في مبحث المطلق والمقيد وانها للتزيين على ما تعرف ان شاء الله تعالى.

الثانية: ان هناك فرقاً بين العالم زيد وزيد عالم فقياس الاول على الثاني غير صحيح لوضوح الفرق بينهما وأن الاول يعني انحصار الجنس في واحد ولذا قلت ان مرادهم من السنخ هو هذا المعنى على ما تقدم في مفهوم الشرط، بخلاف الثاني فإن المحكوم عليه فرد واحد لا يتصور فيه حصر المحمول به من حيث ان النظر في القضايا الى الموضوع محل البحث وموطن الحكم، وكيف يُتصور حصرٌ في فردٍ واحد مثل زيد في قولك زيد عالم، نعم لو قيل ان الامر لا يختص بالمسند اليه بل يجري في المسند اذا عرّف باللام مثل زيد العالم كان عدم الفرق



بينهما وجيهاً لكن من جهة افادتهما للحصر لا عدم افادتهما كما قال به المصنف، للتبادر عرفاً، وإن كان تصور الحصر في مثال زيد العالم في محل منع لأنه مفهوم افرادي لا تركيبى من موضوع ومحمول كي يتصور فيه الحصر، واقصى ما يفيدته التعبير المذكور وصف زيد بانه عالم، اما حصر العلم به فلا. فما ذكره في العناية من افادته الحصر بحكم التبادر عرفاً لا يمكن المساعدة عليه.



فصل

في مفهوم اللقب والعدد (٥٦)

قوله (قوله سر): لا دلالة للقب ولا للعدد على المفهوم – وانتفاء
سنخ الحكم عن غير مورد هما – اصلاً، وقد عرفت ان انتفاء شخصه ليس
بمفهوم، كما ان قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما
دونه؛ لانه ليس بذاك الخاص والمقيد.

واما الزيادة فكالنقيصة اذا كان التقييد به للتحديد بالاضافة الى
كلا طرفيه، نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر الى طرفه الاقل لما كان في
الزيادة ضيراً اصلاً، بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة، كما لا يخفى.

وكيف كان، فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالة على
المفهوم، بل انما يكون لاجل عدم الموافقة مع ما اخذ في المنطوق، كما هو
معلوم.



اللقب هو ما لا يعتمد على وصف ليكون من باب مفهوم الوصف ، فلو قيل زيد قائم فكل من زيد وقائم حيث يقع ركنا في الكلام هو لقب ومفهوم زيد على تقدير ان له مفهوم هو ان غير زيد لم يقم ، ومفهوم قائم لو كان له مفهوم كذلك هو ان غير القيام ، كالجلوس والاكل وغيرهما من الافعال غير ثابتة لزيد.

والصحيح ان لا مفهوم للقب اذ لا دلالة للمثال المذكور على انتفاء سنخ الحكم المراد من المفهوم وإن كانت له الدلالة على انتفاء شخص الحكم وليس هو من باب المفهوم كما عرفت ، فالحكم بالقيام الذي موضوعه زيد غير شامل لغير زيد بلا اشكال ولكنه غير مفيد وانما الاشكال في انتفاء سنخ الحكم - كلي القيام - عن غيره (٥٧).

واما العدد : لا مفهوم للعدد لعدم الموجب له من تبادر ونحوه كما هو الحال في اللقب فلا دلالة لقوله صم خمسة ايام على انتفاء الوجوب الكلي عن اليوم السادس وإن دل على انتفاء شخص الحكم وهو الوجوب الثابت للخمسة ايام عنه الا انه ليس من باب المفهوم كما تقدم .. نعم يستفاد منه عدم الاجتزاء باليوم او اليومين او الاربعة ولكن ذلك من باب المنطوق لا المفهوم في شيء لأنه لم يحصل ما هو متعلق الحكم ، واما الزيادة فلا تجوز ايضاً اذا كان التحديد من جهة الزيادة والنقيصة ، كما هو غالب تحديدات الاطباء كقول الطبيب خمسة قطرات او عشرة كبسولات فالتحديد فيها من



جهتين جميعاً فلا ينفع الاقل والاكثر لا يخلو من ضرر، وذلك ليس من جهة المفهوم بل من جهة المنطوق لعدم اتيانه بموضوع الحكم (المتعلق).
واذا كان التحديد بالنظر الى طرفه الاقل فلا تكون الزيادة قاذحة اصلاً بل ربما تكون فيها فضيلة مستحبة كما لو قيل بكفاية التسييحة الواحدة في الاخريتين من الصلاة الرباعية (٥٨).

(٥٦) المراد من اللقب هو مطلق ما يقابل الوصف سواء كان اسم جنس كالرجل والمرأة او كان علماً لشخص كزيد ومحمد وسواء كان اسماً جامداً او مشتقاً صار علماً لا يراد منه معناه الوصفي كالباقر، وليس معناه العلم الذي يراد منه المدح او الذم، في قبال الكنية وهي العلم المصدر بابن او ام في قبال العلم المحض كالحسن والحسين هكذا فسر في العناية، وعن المشكيني قد يفسر بما يجعل احد اركان الكلام من الفاعل والمفعول وغيرهما وإن كان من قبيل الوصف.

(٥٧) وقد ذكر في التقارير المنسوبة الى الشيخ الانصاري (مركس سره) ما يظهر من جماعة من العامة تشبثهم بأن قول القائل ما ان بزان رمي للمخاطب بالزنا ولذلك اوجبوا عليه حد القذف، فإن لو سلم وجوب الحد فانما هو لكونه في مقام التعريض والا فبمجرد قوله ذلك على سبيل الحكاية مما لا يفهم منه رمي المخاطب بالزنا (انتهى عن العناية).



وقد اشتهر بينهم ان اثبات شيء لشيء لا ينفي ما عداه ولا يثبتته.

(٥٨) اذا كان التحديد بالنظر الى طرفه الاكثر فلا يجوز التعدي عن الاكثر وإن جاز الاقل وقد مثل له في العناية بقول اشتر لي الدار بالف ولك كذا وكذا.

واذا لم يعلم حال واجب انه محدد من جهة النقيصة او الزيادة او منهما جميعاً فهو يعلم بالتحديد اجمالاً، إما لا يجوز التعدي عن الاكثر او لا يجوز الاقتصار على الاقل وإما لا يجوز كلاهما جميعاً، فحينئذ يلتزم بالمنطوق وهو ما اراده المولى من العدد الخاص الذي نطق به المولى.

وذهب في العناية بقوله والظاهر يجب الاحتياط..

ولا وجه له اذ الحكم بعد تحديده بالعدد يكون نصاً في المطلوب والنظر الى ما هو خارج عن مقدار العدد زيادة او نقيصة بحاجة الى مؤونة زائدة للاستفادة من نفس العدد، الا اذا كان قصده من الاحتياط هو الالتزام بالمنطوق الا ان تسميته احتياطاً غير مقبول الا اذا اراد به عدم الزيادة عن مقدار العدد لاحتمال عدم ارادتها ومطلوبيتها وتكون تشريعاً محرماً يحتاط بالاجتناب عنه.

قال في المحاضرات: وإن لم تقم قرينة على ذلك (يعني على تحديد العدد بشرط لا بالاضافة الى الزائد) فمقتضى اطلاق كلامه ان الزيادة لا تكون مانعة عن حصول المامورية في الخارج واما بالاضافة الى حكمه (الزائد) فهو ساكت عنه نفيّاً واثباتاً يعني لا يدل على وجوبه ولا على عدم وجوبه ولا على استحبابه.



وفيه نظر : من حيث ان الزيادة قد تلحظ على نحو الوجود المتصل مع المامور به بحيث تكون هي واصل الامور به فرداً اخر غير المامور به فكيف لا تكون مانعة عن حصول المامور به بعد ان تعتبر كأنها وجدت هكذا دون المرور بالمامور به لا مثل دوران الامر بين التسبيحة والثلاث حيث لا تحصل الثلاث الا بالمرور بالواحدة.





المقصد الرابع

في العام والخاص

(وفيه فصول)





فصل

في تعريف العام بتعاريف متعددة

قوله (مدرس سر): قد عُرِّفَ العام بتعاريف، وقد وقع من الاعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارة والانعكاس اخرى بما لا يليق بالمقام، فانها تعاريف لفظية، تقع في جواب السؤال عنه بـ(ما) الشارحة، لا واقعة في جواب السؤال عنه بـ(ما) الحقيقية، كيف؟! وكان المعنى المركوز منه في الالذهان اوضح مما عرف به مفهوماً ومصادقاً، ولذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد وعدم صدقه، المقياس في الاشكال عليها بعدم الاطراد او الانعكاس؛ بلا ريب فيه ولا شبهة تعتريه من احد، والتعريف لا بد ان يكون بالاجلى، كما هو واضح من ان يخفى.

فالظاهر ان الغرض من تعريفه، انما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهة في انها افراد العام؛ ليشار به اليه في مقام اثبات



ما له من الاحكام، لا بيان ما هو حقيقته وماهيته؛ لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الاحكام من افراده ومصاديقه؛ حيث لا يكون بمفهومه العام محلاً لحكم من الاحكام.

فصل: عرف العام بتعاريف متعددة لا يخلو كلها او جلها عن المناقشة بعدم العكس او عدم الطرد وبسط الكلام فيها خال عن الفائدة فترك التعرض لها اولى، وقد عرف المصنف (قدس سره) العام: هو اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه (٥٩).

وقد اشكل عليه - باعتبار ان الظاهر من التعريف ان يكون لبيان الحقيقة وواقعاً لجواب السؤال عن (ما) الحقيقية لا واقعاً في جواب السؤال عن (ما) الشارحة - منها: بعدم الطرد في الفاظ العشرة والمائة من المركبات من حيث انها تشمل جميع افرادها من دون انطباقها عليها فهي ليست بعام، أي انها شاملة غير منطبقة.

ومنها: عدم الطرد بالالفاظ المشتركة كلفظ العين كما لو قال جنني بكل عين اذا كان المراد منها جميع افراد العين الباكية وغيرها اذا جوز استعمال المشترك في جميع معانيه دفعة واحدة فهو مستغرق لها لكنه ليس بعام (٦٠).



الا ان المصنف في فسحة من هذه الاشكالات والايرادات بعد ان كانت التعاريف المذكورة لفظية لا تعاريف حقيقية غايتها ايضاح اللفظ واعطاء المايز في الجملة كتعريف السعدانة بانها نبت وقد استدل المصنف على كون التعريف لفظياً لا حقيقياً بامرین:

الاول منهما: ان المعنى المركوز للعام في الذهن اوضح مما ذكره في تعريفه مفهوماً ومصادقاً ولذا يجعل صدق ذلك المعنى المركوز على فرد وعدم صدقه هو القياس في كون التعريف غير مطرد او غير منعكس، واذا كان المعنى المركوز اوضح فلا بد ان يكون التعريف لفظياً مع انه يعتبر من شرائط التعريف ان يكون هو اجلى واطهر من المعرف لا بالعكس(٦١).

الثاني منهما: انه لا وجه لتحديد حقيقة العام بعد عدم ترتب حكم من الاحكام عليها بعد وضوح ما هو محل الكلام وأن الاحكام المذكورة في باب العام والخاص انما تترتب على مصاديقه لا على نفس مفهومه، حيث لا يكون بحسب مفهومه محلاً لحكم من الاحكام، وانما بيان المفهوم ليجعل مرآة الى الافراد في مقام ترتيب الحكم عليها(٦٢).

(٥٩) والظاهر من تعريف القوم للعام والخاص انهما اسمان للفظ لا للمعنى كما هو الحال في تعرضهم للمفهوم والمصادق فانهما باصطلاحهم اسمان للمعنى، ولذا قيل في التعريف انه اللفظ.



(٦٠) وقد اجاب في العناية على كلا الاشكالين - بعد اصلاح التعريف بدفع قيد الانطباق مكتفياً بالشمول- قال في تعريفه: ان يقال ان العام ما استغرق جميع مصاديقه كمدخول كل او جميع او مدخول لام الاشتغراق سواء كان جمعاً او مفرداً وكالنكرة في سياق النفي او النهي وهكذا.

ثم قال: (ومن هنا يظهر) ان لفظ كل وجميع ولام الاستغراق هي ادوات العموم والعام هو مدخولها.

وفيه نظر: من حيث انها الفاظ وضعت للعموم لا انها ادوات وأن مدخولها هذه الامور والا لا يبقى قول اكرم كل عالم واکرم أي عالم مع وضوح الفرق.

واجاب عن الاول: فلأن لفظ العشر وإن كانت مستغرقة لجميع الآحاد المندرجة تحتها ولكن الآحاد ليست هي مصاديقها بل هي اجزائها واما مصاديقها فهي العشرات القابلة للانطباق عليها.

فما تستغرقه هي ليس من مصاديقها وما هو من مصاديقها هي ليست مستغرقة لها الا اذا دخل عليها لفظ كل ليقال مثلاً كل عشرة.

اقول: لا حاجة لهذا الجواب بعد ان تكون العشرة ليست من الفاظ العموم لاحتاج الى هذا التكلف في دفع عدم اطراد التعريف لانها موضوعة لشيء واحد متركب من مجموعة من الاجزاء فلا تصدق الا على واحد هو تمام الاجزاء، تسمى عشرة فلا تصدق على الاقل منه ولا على الازيد منه بحال، ولم يجب عن الاشكال الثاني والظاهر من عبارته بعد ان وجهه بقوله بمعنى ان لفظ



العين. مثلاً اذا وقع مدخولاً للفظ كل واريد منه الجارية فهو مستغرق لجميع افرادها دون افراد الباكية مع صلاحيته لها فهو عام غير مستغرق لجميع ما يصلح له فلا عكس للتعريف.

ان العين وقعت مدخولاً للفظ الكل فهو تصلح لاستغراق جميع مصاديق العين بما فيها الباكية.

وقد عرفت ما فيه من ان العام هو نفس لفظ الكل ونحوها، مع ان توجيه الاشكال بما ذكره غير صحيح اذ ان الاشكال بعدم الطرد بنفس لفظ العين لا انها مدخول كل فلاحظ.

(٦١) واعترض عليه - اولاً بما في العناية- ان المراد من كون التعريف اجلى من المعرف ليس كونه اجلى منه مفهوماً والا فما من تعريف الا والمعرف اجلى منه مفهوماً كتعريف الانسان حيوان ناطق فإن الاول اجلى واوضح بلا كلام بل المراد هو اجلى في بيان الحقيقة وشرح الماهية، فالانسان اجلى من الحيوان الناطق بحسب المفهوم، والحيوان الناطق اجلى منه بحسب شرح الحقيقة.

وفيه: خلط واضح لأن التعريف اللفظي لا يراد به الا كون مفهوم المعرف مجمل او غير مفهوم بنظر المخاطب فيطلب ايضاحه وجلاء مفهومه ولا يريد بيان حقيقته وكنهه ليقال ان المراد اجلى في بيان الحقيقة لا المفهوم بل العكس هو الصحيح.



نعم لو اريد التعريف الحقيقي (كان الجواب صحيحاً ولكن ذلك غير مراد) فما نقض به غير مراد لصاحب الكفاية وما هو مراد غير منقوض عليه.
ثانياً: ما ذكره المرحوم المشكيني: ان ورود اشكال على كلام غير المعصوم لا يكشف عن عدم ارادة ظاهره، ولا ريب في كون ظاهرهم التعريف الحقيقي، لاسيما مع نقض بعضهم على الاخر بعدم الطرد او العكس، ولو كان مرادهم اللفظي منه لم يكن له مجال.

وفيه: ان ظاهر التعاريف اذا لم يترتب على معرفة حقيقتها ثمرة لا علمية ولا عملية هو التعريف اللفظي لا الحقيقي، نظير ترتيبه على الموضوعات المستنبطة.

مضافاً الى ان التعاريف اللفظية قد يرد عليها الاشكال بعد ان يقصد بها تقريب المعنى الى الذهن، فمجرد ورود الاشكال لا يكشف كونه تعريفاً حقيقياً، نعم لو صرحوا انهم بصدد تعريف حقيقة العام وكنهه وأن القيد احترازاً عن كذا وكذا فلا يمكن عندئذٍ حمل كلماتهم على ارادة التعريف اللفظي.

(٦٢) وهنا اعترض عليه من المشكيني: والاعتراض صحيح، انهم كثيراً ما يبحثون عما لا ثمرة له، مضافاً الى انه يترتب عليه ثمرة اصولية وهي تقدم العام على المطلق عند التعارض كما صرح به المصنف في مقدمة الواجب، وإن عدل عنه في باب التعارض على ما سيجيء ان شاء الله تعالى.

وهنا وجه ثالث: ذكره في العناية وقد ذكره المصنف في الاجتهاد والتقليد وحاصله: انه لا احاطة الا لعلام الغيوب بحقائق الاشياء وكنهها، كالفصل



الحقيقي الذي لا يكاد يعلم الا من قبل المولى سبحانه ، فكيف تصح ان تكون التعاريف والحال هذه حقيقية لا لفظية لحصول الميز في الجملة.

وجوابه واضح : وقد ذكره في العناية : ان عدم الاحاطة بحقائق الاشياء وخواصها على الدقة والضبط مما لا ينافي كونهم في مقام بيان الحقيقة وكنه الشيء على حسب قدراتهم وطاقاتهم.

ولكن للمناقشة فيه مجالاً : ان ذلك كائن في المتأصلات والاشياء التكوينية ، لا في المفاهيم الاصطلاحية والتي من جملتها التعاريف الواقعة في علم الاصول ، مع امكان القول ان ذلك يقدر التام لا في الرسم كما هو واضح.



قوله (مركب سر): ثم ان الظاهر ان ما ذكر له من الاقسام من - الاستغراقي والمجموعي والبدلي - انما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به، والا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه، غاية الامر ان تعلق الحكم به: تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم، واخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً؛ بحيث لو اخل باكرام واحد في (اكرم كل فقيه) مثلاً، لما امتثل اصلاً، بخلاف الصورة الاولى، فإنه اطاع وعصى، وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البدل؛ بحيث لو اكرم واحداً منهم، لقد اطاع وامتثل، كما يظهر لمن امعن النظر وتأمل.

وقد انقدح: ان شمول (عشرة) وغيرها لآحادها المندرجة تحتها ليس من العموم؛ لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها فافهم.

اقسام العموم

وقد ذكر للعموم اقسام هي ما نشأ من اختلاف مفهوم العام المستعمل فيه اللفظ او نشأ من مقام تعلق الحكم مع وحدة مفهوم العام في الجميع.



وقد اختار المصنف الثاني، وأن الأقسام المذكورة للعام باعتبار الاختلاف الناشئ من مقام تعلق الحكم على أقسام ثلاثة:

القسم الأول (العموم الاستغراقي): ويقال له الافراحي بحيث يكون موضوع الحكم العام بلحاظ افراده بحيث يكون كل فرد موضوعاً مستقلاً للحكم له امثال خاص وعصيان كذلك، فإن الحكم وإن تعلق بالعام الا انه ينحل الى احكام بعدد افراده.

القسم الثاني (العموم المجموعي): حيث يكون مجموع افراد العام من حيث المجموع مطلوباً واحداً أي ان الهيئة الاجتماعية تكون داخلية في الطلب بحيث لو امتثل الجميع الا واحداً لم يكن ممثلاً اصلاً (٦٣).

القسم الثالث (العموم البدلي): بحيث يكون كل فرد متعلقاً للحكم على سبيل البدل فيشبهه الاطلاق من هذه الناحية وقد يعبر عنه احياناً بالاطلاق الشمولي وبعض الفاظ العموم لا تستعمل الا فيه مثل (من) و(ما) و(أي الاستفهامية)، فلو امتثل فرداً من افراد العام كان ممثلاً من دون حاجة الى امتثال الباقي، ومن هنا يختلف عن القسم الاول فإنه يكون طاعة بالنسبة للفرد المأتي به وعصياناً بالنسبة لبقية الافراد التي لم يأت بها، ويختلف عن القسم الثاني فإنه لا طاعة فيه اصلاً لو اتى بفرد واحد.



وإن المفهوم في جميع هذه الاقسام واحد وهو شمول مفهوم اللفظ لجميع ما يصلح الانطباق عليه والفرق بينهما من اختلاف تعلق الحكم كما مر من بيان الاقسام السابقة (٦٤).

ثم ان المصنف اجاب عن اشكال عدم اطراد التعريف بمثل اسماء الاعداد (العشرة) بما تقدم لأن لفظ العشرة لا يصلح للانطباق على كل واحد من احادها فلا يقال للواحد او الاثنين او الثلاثة، عشرة فشمولها لجميع احادها ليس من قبيل شمول اللفظ لكل ما يصلح الانطباق عليه مثل لفظ كل عالم فإنه صادق على كل فرد من افراد العالم فيقال لهذا الفرد انه عالم ولذاك انه عالم، وهكذا.

ثم ان المصنف قد امر بالفهم، وجوابه: ان تعريف المصنف لا يشمل مثل الجمع المعرف باللام، بعد ان اخرج العشرة عن التعريف فلا ينتقض التعريف بعدم الطرد.

والوجه في عدم شمول تعريفه للجمع انه وإن استغرق افراد العالم ولكن انطباعه على كل فرد ممنوع لعدم صدق الجمع على اقل من ثلاثة او اثنين فينتقض بعدم العكس، الا اذا التزم بأن العموم في الجمع بالنسبة الى الجماعات لا الافراد ولكنه خلاف متفاهم العرف.

واجاب عليه في العناية -بما ذكر اخيراً- لجواز الالتزام بكون عموم الجمع المحلي بالالف باعتبار الجماعات.



وفيه ما عرفت ، ثم قال : (ولو سلم) استغراقه للآحاد كما هو المتبادر فهو مستغرق لمصاديقه أي الجماعات مع زيادة وهي الآحاد ولا ضير فيه .
وفيه منع واضح للفرد الاول اذ هو ليس جماعة ، ولو كان قد قال اذ هو مستغرق للفرد مع زيادة وهي الآحاد لكان وجهاً .

هذا وبالامكان على احتمال بعيد تفسير الفهم في كلامه (مفسر سره) بوجه اخر وهو ان ما ذكره من ان العموم في الجميع بمعنى واحد ، لا يخلو من نظر قد مر تفصيله .

كما يمكن ان يقال ان العموم لو اخذ فيه الانطباق فيكفي في القابلية المعدة انطباقها ولو على المجموع كما في لفظ العشرة ونحوه ، نظير العموم المجموعي حيث يلحظ المجموع متعلقاً للحكم بما هو مجموع ، وحينئذ لا يبقى وجه لقوله فافهم .

كما يمكن ان يقال ان العدد اذا لوحظ في نفسه يكون كما ذكر ولكن اذا لوحظ بالنسبة الى المميز يكون بعينه مثل (كل رجل) اذ (احد عشر) مثلاً يدل على السريان بالنسبة الى ماهية الكوكب في قوله تعالى : { أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا } القابلة للانطباق على كثيرين ، ولو لوحظ لفظ كل في نفسه من دون ملاحظة المدخول ، لم يتحقق فيه الملاك المذكور ، هذا ما ذكره

المشكيني (مفسر سره) .



وفيه ان الانطباق الفعلي بمقدار هذا العدد، لا جميع الانطباقات فعلية كما في العموم بـ(كل) وقد عرفت في الوجه السابق اندفاعه.

(٦٣) وغالباً ما يمثل له في المركبات من اجزاء كالصلاة حيث انها مركبة من اجزاء كانت للهيئة الاجتماعية دخل في طلبها بواحد من اجزائها وشرائطها لم يكن ممثلاً لها اصلاً، ولكنه عموم بلحاظ الاجزاء لا الافراد، ويمكن التمثيل للعموم المجموعي ايضاً بالامامة فلا يعتبر مؤمناً من لا يعتقد بجمعهم سلام الله عليهم فلو لم يعتقد بواحد منهم لم يكن مؤمناً.

ومع دوران الامر بين ان يكون العموم استغراقياً او مجموعياً فالظاهر عند الاطلاق هو الاول الا مع قيام قرينة على الثاني على ان للهيئة الاجتماعية دخل فيه، وإن اكرام الجميع مطلوب واحد لو قال المولى اكرم كل عالم.

قال في العناية: وفي النهي او النفي كما في قولك لا تثق بكل احد او ما وثقت بكل احد ظاهر في المجموعي فاذا وثق في الجميع الا واحداً ولم يعص في الاول ولم يكذب في الثاني.

وفيه: منع الظهور المدعى لامكان ان يراد به العموم الاستغراقي وأن الثقة بكل واحد واحد منهي عنها، وكذا اخباره بعد الثقة بكل واحد واحد، فقد وثق ببعضهم دون البعض.



(٦٤) وفيه نظر: من حيث ان العام عند المصنف ما هو - فانه لا يخلو من امور ثلاث: إما نفس الاداة او المدخول او المجموع، فإن اراد الاول فمن الواضح الاختلاف بين كل وأي مع اختصاص استعمال الثانية في البدلي دون الاستغراقي، ومع اختلاف المستعمل فيه فكيف يدعي وحدة المفهوم - نعم في القسمين الاوليين امكان وحدة المفهوم قريب جداً، على تقدير ان عنوان الافراي والمجموعي ليس داخلاً في المفهوم بل هما امران انتزاعيان عن مقام تعلق الحكم على ما علل به المشكيني (فركس سره).

وعدم تماميته واضحة من حيث ان البدلي ايضاً كذلك عنوان انتزع عن مقام تعلق الحكم فإما ان يكون المفهوم واحداً في الجميع ا وان لا يكون على تقدير عدم دخل عنواني الاستغراقي والمجموعي في المفهوم. وإن اراد المدخول، فالمدخول مع وحدة الموضوع او اتحاده واحد، كما لو قال اكرم كل عالم او أي عالم فالموضوع (عالم) هو واحد في كلا المثالين، والظاهر ان مراد المصنف (فركس سره) هو ذاك.

ومن الغريب اشكال العناية عليه مع ذهابه ان العام هو مدخول الاداة لا نفس الاداة، قال: ان لفظ كل وجميع ولام الاستغراق او النفي او النهي لا يكون عاماً وانما اداة العموم، والعام انما هو مدخول هذه الامور. وإن اراد المجموع من الاداة والمدخول فالوحدة المفهومية غير صحيحة بعد اختلاف ادوات العام الاستغرافية مع البديل احياناً.



وقد اشكل في العناية على تسمية العموم البدلي من اقسام العموم.

قال : وتوضيحه : ان كل من العام والمطلق عبارة عما استغرق جميع مصاديقه وافراده ولكن العام يستغرق مصاديقه بنحو العطف بالواو فاكرم كل عالم أي هذا العالم وذاك العالم وهكذا والمطلق يستغرق مصاديقه بنحو اعطف بأو فاعتق أي رقبة أي هذه الرقبة او تلك الرقبة وهكذا.

وفيه نظر : لأن العام عنده هو المدخول لا الاداة فلو كان واحداً كما لو قال اكرم كل عالم او أي عالم ، كان العموم واحداً فيها وانما الاختلاف نشأ من كيفية تعلق الحكم كما ذكره المصنف ، وأن الملحوظ فيهما هو صلاحية كل واحد من افراد العام في (كل) و(أي) للامتثال ، غاية الفرق بينهما ان في كل لا بشرط وفي أي بشرط لا ، وبعبارة اخرى : صلاحية كل فرد للامتثال في الجملة في كليهما.

وما ذكره من الفرق في مقام تعلق الحكم لا في المفهوم ، بعد انسباق السريان في كل من اللفظين.

هذا مضافاً الى ان الملحوظ في العام هو الافراد وفي المطلق هو الاحوال باعتبار دخل قيد او عدمه واحدهما غير الاخر.

وقد علق المصنف في الهامش على قوله في المتن ، انما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به (ما هذا لفظه).



ان قلت : كيف ذلك ولكل واحد لفظ غير ما لآخر مثل أي رجل للبدي
وكل رجل للاستغراقي.

قلت : نعم ولكنه لا يقتضي ان تكون هذه الاقسام له لا بملاحظة اختلاف
كيفية تعلم الاحكام لعدم امكان تطرق هذه الاقسام الا بهذه الملاحظة فتأمل
جيداً.

وبيانه : ان اختصاص كل لفظ بقسم من الاقسام لا يمنع من ان تكون
الاقسام بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الاحكام به لعدم تطرق هذه الاقسام الا
بهذه الملاحظة.

وعلق عليه في العناية : وهو ضعيف جداً ، اذ مجرد لكل من العموم البدي
وغيره لفظ بالخصوص وإن لم يقتض اختلافهما مفهوماً لجواز ترادف اللفظين ،
ولكن بعد عدم صحة استعمال كل منهما مكان الآخر وانسباق معنى خاص من
كل منهما غير ما ينسب من الآخر يعرف قطعاً انهما مختلفان مفهوماً.

اقول : سبق الجواب عليه ، اوضحها ما قلته من انسباق السريان من كل
من اللفظين في مستوى المفهوم لا في مقام تعلق الحكم ، واشكاله الصحيح واضح
وقد نبّه عليه المصنف اشارة بقوله فتأمل جيداً.

انه لو صحت دعوى الاختلاف المفهومي كما يظهر من عبارته فانما تصح
في البدي والآخرين اما بينهما أي بين الاستغراقي والمجموعي فلا تصح لوحدة
المستعمل فيه.

او يقال: ان تسليمه باختلاف المستعمل فيه يستلزم قهراً الاختلاف في المفهوم.



فصل

هل للعموم صيغة تخصه؟ (٦٥)

قوله (مكرر سر): لا شبهة في ان للعموم صيغة تخصه - لغة وشرعاً - كالخصوص، كما يكون ما يشترك بينهما ويعمهما؛ ضرورة ان مثل لفظ (كل) وما يرادفه في أي لغة كان تخصه، ولا يخص الخصوص ولا يعمه.

ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص متيقنة، ولو في ضمنه بخلافه، وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن اولى، ولا الى ان التخصيص قد اشتهر وشاع، حتى قيل: (ما من عام الا وقد خص) والظاهر يقتضي كونه حقيقة لما هو الغالب، مع كون العموم كثيراً ما يراد، واشتهار التخصيص لا يوجب كثر المجاز؛ لعدم الملازمة بين التخصيص



والمجازية، كما ياتي توضيحه، ولو سلم فلا محذور فيه اصلاً اذا كان بالقرينة، كما لا يخفى.

والاقوال في متعددة: فذهب جماعة الى ان للعموم صيغة تخصه وهو المحكي عن المحقق والشيخ والعلامة، وذهب اخرون الى ان الصيغ المعدة للعموم موضوعة لخصوص الخصوص، وقد نسبه الى بعض المرجئة في (المعتمد في اصول الفقه)، وعزاه الى قوم في مختصر المنتهى.

وذهب جماعة الى انه مشترك لفظي بينهما مطلقاً وذهب السيد المرتضى الى انه كذلك لغة ولكنه في الشرع منحصر في العموم، ومذهب اخرين الى التوقف وهو احد قولي الاشعري.

والصحيح هو الاول وبطلان جميع الاقول الاخرى، وإن هناك بعض الصيغ تخص العموم لغةً وشرعاً، والدليل على ذلك هو الضرورة القاضية بأن مثل لفظ (كل) مختص بالعموم كما ان للخصوص صيغة تخصه كلفظ خاصة وفقط واشباههما، وكما في الالفاظ المشتركة بين العام والخاص، كاسم الجنس الصادق على القليل والكثير، سواء اسم ذات الرجل او اسم معنى كالقيام والقعود، ولا ينفاي اختصاصه في استعماله في الخصوص بالعناية، كما اذا قال: جاء كل القوم وقصد رئيسهم ادعاء باعتبار ان الرئيس هو كل القوم من باب الحقيقة السكاكية او من باب المجاز لعلاقة العموم والخصوص حيث استعمل اللفظ الموضوع للعموم في الخصوص.



وقد استدل القائل باختصاص جميع الادوات بالخصوص بدليلين :

الدليل الاول : ان ارادة الخصوص متيقنة ولو في ضمن العموم ، بخلاف العموم فإن ارادته مشكوكة ، ومن الواضح ان جعل اللفظ حقيقة فيما هو متيقن اولى من جعله فيما هو مشكوك .

الدليل الثاني : انه قد شاع واشتهر بينهم ان ما من عام الا وقد خص الحاقاً للقليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة فيما هو الغالب استعمالاً تقليلاً للمجاز ، والغالب هو الخصوص .

واجاب المصنف على كلا الدليلين بأن اختصاص لفظ كل وما يراد منها في أي لغة بالعموم يكون الدليلان المذكوران من قبيل الشبهة في مقابل البديهة ، هذا هو الجواب الاجمالي .

واما الجواب التفصيلي فعلى الاول : ان تيقن ارادة الخصوص لا يقتضي اختصاص الوضع به بعد كون ارادة العموم كثيرة ، الا من باب الاستحسان (٦٦) .

واما ما اجاب به على الدليل الثاني : ان التخصيص لا يلازم المجازية فلا تكون غلبة التخصيص موجبة لغلبة المجازية وسياتي الوجه في ذلك ان شاء الله فانتظر ، وملخصه ان لفظ كل ليس موضوع لعموم ما يصلح ان ينطبق عليه المدخول بل هو موضوع لعموم ما يراد من المدخول كما لو قيل اكرم كل رجل عالم فليست لفظة كل مستعملة في عموم ما ينطبق



عليه الرجل، بل مستعملة في عموم ما يراد من الرجل.. وهو الرجل العالم لا مطلق الرجل، ولا مجازية في هذا الاستعمال.

هذا هو الجواب الاول من جواب الدليل الثاني.. وأما الثاني منه: انه لا محذور في غلبة المجاز اذا كان الاستعمال فيه مع القرينة، ومع القرينة يثبت ان اللفظ وضع للعموم لا للخصوص والا لم تصح دعوى المجازية (٦٧).

(٦٥) الحق ما قاله في العناية: انه اشارة الى نزاع يشبه النزاع في الضروريات ولو تركه المصنف كان اولى.

(٦٦) وقد يقال كما قيل ان الاول تام بلا حاجة الى دعوى كثرة ارادة العموم، ولكن الثاني مما يدفع انصراف اللفظ الى ما هو متيقن او يجعله غير ظاهر فيه فكانت الحاجة اليه متعينة.

هذا وقد اورد على هذا الوجه بوجهين اخرين ذكرهما المرحوم المشكيني:

الوجه الاول: ان المتيقن على تقدير تسليمه هو خصوصية مرتبة واحدة وهي التي لا يجوز بعدها التخصيص، وليس مطلق الخصوص، وغرضه كون غير العموم من مرتب الخصوص معنى حقيقياً.



وفيه : لو كان مراد المستدل هو ذلك ما كان للاولوية وجه بعد ان يكون هذا المتيقن موجوداً في ضمن العموم، بل الظاهر ان مراده هو مطلق الخصوص وحينئذ يرد عليه.

الوجه الثاني : انه لا قرينة محددة للخصوص كي يلتزم بوضع صيغ العموم لها، فإذا كان الموضوع كل واحدة من المراتب والخصوصيات لزم الاشتراك، واذا كان الموضوع مرتبة معينة لزم التجوز او الاشتراك المعنوي باعتبار الجامع الشامل لجميعها ما عدا قرينة الاستغراق والكل خلاف الأصل، فعين الوضع للعموم.

ويمكن دفع هذا الوجه ايضاً بأن المستدل يدعي انه موضوع لخصوص المرتبة التي لا يجوز بعدها التخصيص، وهي منخفضة بجميع مراتب استعمل الصيغة، فتكون ارادتها متيقنة وارادة غيرها من المراتب بما فيها مرتبة الاستغراق، العموم مشكوكة، وهي ما ذكره من الوجه.

وعلى هذا فينحصر الجواب بما ذكره المصنف خاصة.

(٦٧) فما ذكره المشكيني انه لا يحتاج الى ضم قوله (اذا كان بالقرينة)

غير وجيه لأن هذا وجه اخر للجواب لا تتميم للوجه الاول.

ومن الغريب ما قاله : انه لا فرق في عدم ثبوت الوضع للزوم التكثر المجاز، بين كونه بالقرينة وعدمه، لأنه مع عدم القرينة كيف نفرق بينهما (الحقيقة ومجاز) والقرينة انما تعين الاستعمال المجازي، لأن ارادة خلاف الظاهر مع عدم نصب القرينة قبيح جداً، نعم لو كان اخفاء القرينة مما اقتضته



الحكمة فلا يفرق الحال بين كون المجاز بالقرينة وعدمها (لكون العدم هنا تعمد اخفائها لا عدم ارادتها) والفرق واضح بين الامرين، قد خلط بينهما.

ثم قال المشكيني (مركز سر) ذكر لرد الاستدلال الثاني وجهين اخرين:
الاول: ان كثرة الاستعمال في المجاز لا تعيّن فعل الواضع، وانه وضعه للخصوص. اقول هو صحيح على تقدير كون الواضع شخصاً واما على تقدير كونه نوعاً فلا.

الثاني: انه لو سلمناه (كثرة المجاز تعيّن الوضع) فانما هو فيما كان واضح عالماً بالعواقب، لا مطلقاً.

اقول: وهو صحيح لكن على تقدير كون الواضع هو الله كما عليه البعض وهو الصحيح لكن على تقدير جعله للقابلية في الافراد لوضع الالفاظ والمفردات لا على تقدير مباشرته للوضع.



فصل

فيما قيل بدلالته على العموم

قوله (مكرر سر) : ربما عد من الالفاظ الدلالة على العموم النكرة في سياق النفي او النهي ، ودلالتها عليه لا ينبغي ان تنكر عقلاً ؛ لضرورة انه لا يكاد طبيعة معدومة ، الا اذا لم يكن فرد منها بموجود ، والا كان موجودة ، لكن لا يخفى انها تفيده اذا أخذت مرسلة ، لا مبهمة قابلة للتقييد ، والا فسلبها لا يقتضي الا استيعاب السلب لما اريد منها يقيناً ، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من افرادها ، وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلاً ، فانها بالاضافة الى افراد ما يراد منها ، لا الافراد التي تصلح لانطباقها عليها كما لا ينافي دلالة مثل لفظ (كل) على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله ، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة .



نعم لا يبعد ان يكون ظاهراً عند اطلاقها عند استيعاب جميع افرادها، وهذا هو الحال في المحلّى باللام جمعاً كان او مفرداً - بناءً على افادته للعموم - ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره، واطلاق التخصيص على تقييده ليس الا من قبيل (ضيق فم الركبة)، لكن دلالة على العموم وضعاً محل منع، بل انما يفيد فيما اذا اقتضته الحكمة او قرينة اخرى؛ وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ولا مدخوله ولا وضع اخر للمركب منهما، كما لا يخفى، وربما ياتي في المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام (٦٨).

منها النكرة في سياق النفي او النهي، ولا ينبغي نكران دلالتها على العموم عقلاً فإن النكرة في مثل قولنا ما جاءني رجل لا تدل وضعاً الا على طبيعة الرجل ولكن بما ان عدم الطبيعة لا يكون عقلاً الا بعدم جميع افرادها، فأمكن استفادة العموم من هذه الناحية، والا لم تغد العموم لو كان احد افرادها موجوداً وعليه فافادتها للدلالة على العموم منوطاً بكون المراد من النكرة هو الطبيعة المرسلة والمطلقة، واستفادة اطلاقها يكون بوسيلة مقدمات الحكمة، واما مع عدم تمامية المقدمات كما لو لم يكن المولى في مقام البيان فلا يستفاد العموم بلحاظ جميع الافراد وانما يستفاد العموم بلحاظ ما هو متيقن من الافراد من الطبيعة (٦٩).



وبهذا يتضح ان النكرة في سياق احد الامرين من النفي او النهي انما تفيد العموم بلحاظ ما يراد من النكرة فغن كان المراد هو المطلق فالعموم يكون بلحاظ جميع الافراد وإن كان المراد هو المقيد لا المطلق فالعموم يكون بلحاظ افراده خاصة ، واما اذا كان المراد من المدخول هو الطبيعة المهمة فالنفي يحتمل ان يكون هو جميع الافراد ويحتمل ان يكون بعضها ، والمتيقن هو البعض على كلا التقديرين ، وهو المراد من النفي لا ان المراد جميع ما يصلح ان ينطبق عليه لفظ المدخول للنهي او النفي (٧٠).

واستفادة العموم من مدخول النفي او النهي بلحاظ ما اريد منه فإن اريد منه السريان والشيوع كان النفي والنهي لتمام افراد الطبيعة ، وإن اريد صنف خاص كان هو المنفي خاصة لا تمام ما ينطبق عليه لفظ الطبيعة ، نظير كلمة (كل) فإنه وإن كان يفيد العموم وضعاً الا انه بلحاظ ما يراد من المدخول لا بلحاظ ما يصلح ان ينطبق عليه المدخول ، وحينئذ يقال لا بد من جريان مقدمات الحكمة في مدخول (كل) لاثبات ان المراد هو مطلق الطبيعة لا حصة خاصة كي يكون العموم بلحاظ جميع الافراد فـ(كل) على التقديرين مستوعبة لافراد مدخولها غاية الامر ان في اكرم كل رجل استعملت حقيقة واريد تمام افراد مدخولها بوسيلة مقدمات الحكمة الجارية في المدخول ، وفي اكرم كل رجل عالم قد استعملت ايضاً فيما هو معناها



الحقيقي وهو استيعاب تمام افراد المدخول (وهو الرجل العالم) لا مطلق الرجل.

نعم لا يبعد ان يقال انه لا حاجة في مقام اثبات اطلاق مدخول كل جريان مقدمات في المدخول بل نفس لفظ كل يفيد اطلاقه عرفاً بعد ان لم يكن المدخول مقيداً بقيد (٧١).

والحال في المحلى باللام جمعاً كان او مفرداً فإنه بناء على افادته للعموم، انما يفيد العموم بلحاظ ما يراد من المدخول، نظير ما اريد من المدخول لـ(كل) لا ما ينطبق عليه المدخول، كما لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره، وهل يحتاج الى جريان مقدمات الحكمة او هو بنفسه قرينة كما في كل؟ ظاهر عبارة المصنف هو الثاني، بقرينة ذكره بعد الحكم بذلك في (كل) (٧٢).

ومما يؤكد ان العموم فيه كالعموم في كل امكان تقييد مدخولها فيصح ان يقال اكرم العلماء العدول كما يصح اكرم كل عالم عادل، ولو كان العموم فيها بلحاظ ما يصلح ان ينطبق عليه المدخول لما امكن تقييده، وذلك ان الاكرام في كل بلحاظ ما يسمى عالم، يمنع كون الاكرام بخصوص العالم العادل، والا يلزم الجمع بين المتنافيين لأن لفظ عالم يفيد اكرام كل ما يسمى بالعالم ولفظ عادل يفيد اكرام خصوص العالم العادل.



لا يقال: ان العموم المستفاد من (كل) والمحلى باللام لو كان بلحاظ ما يراد من المدخول يلزم الا يصدق التخصيص في صورة تقييد المدخول كما في المثالين السابقين.

وبعبارة اخرى: ان اطلاق التخصيص على تقييد المدخول، وهو فرع ان يكون هناك عموم وشمول تتضيق دائرته بمخصص لها وينتلم به عمومه مع انه ذكر ان العموم فيهما بلحاظ ما يراد من المدخول، أي لا يلزم العموم لأن العموم بلحاظ ما ينطبق عليه المدخول والاول لا ما ثلم فيه والثاني ان كان فيه ثلم الا ان لفظ كل مثلاً لا تدل عليه.

فإن يقال: ان هذا الاطلاق للتخصيص ليس بمعناه الحقيقي بل من قبيل قوله ضيق فم الركبة أي من الاول اوجده ضيقاً لا انه ضيقه بعد ان كان واسعاً، وهذا احد فردي اطلاق التخصيص ويراد به ايجاد الحكم من ضيق، وهذا هو المراد هنا لا المراد به التخصيص الذي ينتلم به العموم، أي ضيقه بعد ان كان واسعاً.

هذا ثم ان ما تقدم من ان المحلى باللام لو كان يفيد العموم فهو يفيد بلحاظ ما يراد من المدخول الا ان الكلام هل انه يفيد وضعاً او لا؟ والصحيح انه لا يفيد لأن استفادة العموم اما من جهة الوضع للام في ذلك، واما من جهة وضع المدخول لذلك، واما من جهة وضع المجموع المركب من اللام ومدخولها والكل محل المنع.. اما الاول: فلعدم وضع



واللام للعموم بل هي موضوعة للتزيين كما سيأتي ، واما الثاني : فالمدخل
ان كان جمعاً فهو موضوع للجماعة الصادقة على ثلاثة فاكثر والمفرد موضوع
للطبيعة ، واما الثالث : فلا وضع للمجموع المركب منهما ، فأين الدلالة على
العموم؟

(٦٨) الكلام في هذا الفصل هو تعيين الموارد الجزئية لما ثبت في الفصل
السابق وهو اثبات الايجاب الجزئي في قبال السلب الكلي.
ولو شئت قلت ان الفصل السابق قد ثبت فيه ان للعموم صيغ تخصه
وانه لا يعتني بخلاف من خالف ، وفي هذا الفصل عد ما هو من الصيغ
والادوات ، وبعبارة ثالثة ان البحث هنا صغروي وفي الفصل السابق كبروي.
(٦٩) الا ان المصنف في مبحث اجتماع الامر والنهي رجع الى ذلك بقوله
اللهم الا ان يقال.. الخ ، ومراده انه لا يبعد ان يكون نفس اطلاق النكرة الواقعة
في سياق النهي او النفي وعدم تقييدها بشيء كافياً في استيعاب النفي او النهي
تمام افرادها ومصاديقها من دون حاجة الى مقدمات الحكمة لاحراز سعة
المدخل وارساله بها.

(٧٠) قال في العناية : والظاهر ان مرادهم من النكرة في المقام هو اسم
الجنس لا النكرة بمعناها المصطلح وهو اسم الجنس اذا دخل عليه التنوين وافاد
الوحدة والا فمقتضى نفي الواحدة او النهي عنه ليس هو نفي الجميع او النهي



عن الجميع ، ولذا صح ان يقال ما جاءني رجل بل رجال أي ما جاءني رجل واحد بل جاءني رجال كثيرون (مع ان الظاهر) انه لا وجه لتخصيص اسم الجنس بالنكرة فيشمل الحكم حتى المعرف بلام الجنس كما في قولك ما اكلت الحرام طوال حياتي او لا تاكل الحرام طيلة عمرك.

اقول : ما ذكره من استفادة العموم على الشق الاول صحيح وسياتي تحقيق ذلك في باب المطلق والمقيد، واما ما ذكره على الشق الثاني من عدم الاختصاص، فلا يخلو من نظر اذ بعد كون لا للجنس، فهو الدال على العموم لا كونه في سياق النفي او النهي، ولو جرد اسم الجنس من الالف واللام ولم يرد منه الوحدة حيث يكون منوناً فهو يفيد العموم كما ذكره، عندئذ نسأل عن الفرق او فائدة اللام مع ان الاستفادة على التقديرين هو العموم.

(٧١) فالظهور المدعى في عبارة المصنف بقوله (لا يبعد ان يكون ظاهراً في اطلاقها..الخ) عائداً الى لفظ (كل) لا الى المدخول ليقال ان الصحيح ان يقال ظاهرة كما ادعاه في العناية ولو اريد منه المدخول فيكون ايضاً على ما ذكره المصنف، نعم لو اريد منه الطبيعة لكان الاوجه ان يقول ظاهرة عند اطلاقها ولعله الاوجه بقرينة ما استدرك سابقاً - لا يخفى انها تفيده اذا اخذت مرسلة لا مبهمة- الا ان يقال ان دلالة لفظ كل على العموم وضعاً وهي قرينة عرفاً على الارسال في المدخول فيكون الحاصل معنى عبارة المصنف نعم لا يبعد ان يكون ظاهراً عند اطلاقها..الخ) اي ظهور لفظ كل في العموم عند اطلاق مدخولها وعدم تقبيده في استيعاب تمام افرادها.

(٧٢) وقد اشار الى ذلك المشكيني ، وتأمل فيه ، ولعله لذهابه الى وضع اللام للتزيين.



فصل

في حجية العام المخصص في الباقي (٧٣)

قوله (مكرر سر) : لا شبهة في ان العام المخصص بالمتصل او المنفصل حجة فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقاً - ولو كان متصلاً - وما احتمل دخوله فيه - ايضاً - اذا كان منفصلاً كما هو المشهور بين الاصحاب، بل لا ينسب الخلاف الا الى بعض اهل الخلاف.

وربما فصل بين المخصص المتصل، فقليل بحجيته فيه وبين المنفصل، فقليل بعدم حجيته، واحتج النافي بالاجمال؛ لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات، وتعيين الباقي من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح.

والتحقيق في الجواب ان يقال: انه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً:



اما في التخصيص بالمتصل: فلما عرفت من انه لا تخصيص اصلاً، وأن ادوات العموم قد استعملت فيه، وإن كان دائره - سعة وضيقاً - تختلف باختلاف ذوي الادوات، فلفظة (كل) في مثل (كل رجل) و(كل رجل عالم) قد استعملت في العموم، وإن كان افراد احدهما بالاضافة الى الآخر - بل في نفسها - في غاية القلة.

والقصد من هذا الفصل ان العام بعد التخصيص هل يسقط عن الحجية في الباقي من افراده لو كان المخصص مبيناً لا اجمال فيه لا مفهوماً ولا مصداقاً او لا يسقط؟

كما لو شك في شمول العام - المخصص - لبعض افراد الباقي منه بعد التخصيص، فلو قال المولى: (كل ماء طاهر) ثم استثنى بدليل متصل او منفصل الماء المتغير بالنجاسة، كما لو قال: الماء المتغير بالنجاسة نجس، او اوصل كلامه السابق بـ الا اذا او تغيير احد اوصافه بالنجاسة، عندئذٍ يقال: ان الماء القليل الملاقى للنجاسة بدون تغيير، داخل في العام بعد التخصيص لفرض حجية من تمام الباقي، او لا يدخل من جهة عدم القول بحجية العام في الباقي، فالحكم بنجاسة هذا الماء او طهارته يحتاج الى دليل اخر (٧٤).

وعدة الاقوال في المسألة ثلاثة:



الاول: عدم الحجية مطلقاً بمجرد التخصيص وقد نسبته في التقارير

للشيخ الانصاري (رأس سر) الى بعض العامة.

الثاني: بعدم السقوط عن الحجية مطلقاً وقد نسبته الى المشهور وقال
اجل يظهر من اصحابنا عدم الخلاف فيه. قال في الكفاية: فيما علم عدم
وجوله في المخصص مطلقاً - ولو كان متصلاً - وما احتمل دخوله فيه -
ايضاً - اذا كان منفصلاً (٧٥).

الثالث: التفصيل بين ما اذا كان المخصص متصلاً فيكون العام حجة
في الباقي وبين المنفصل فلا يكون حجة في الباقي وقد نسبته الى جماعة من
العامة قال (صاحب التقارير) منهم البلخي على ما حكى.

احتجاج صاحب القول الاول: بدليل مركب من مقدمات اربع:

الاولى: ان التخصيص موجب للتجاوز.

الثانية: ان المجاز متعدد المراتب ومن جملة مراتبه تمام الباقي، فلو
فرض ان العام بعد التخصيص تسعون فرداً فهو مرتبة من مراتب المجاز
ويعبر عنها تمام الباقي، وباقي المراتب مما دون التسعين مراتب اخرى
للمجاز ايضاً ما لم يلزم منه تخصيص الاكثر المستهجن وأي المجازات
اقرب الى المعنى الحقيقي من غيره فهو بحاجة الى قرينة معينة.



الثالثة: ان المخصص قرينة صارفة عن معناه الحقيقي لا معينة للمرتبة المرادة من مراتب المجاز.

الرابعة: انه لا قرينة على التعيين من غير جهة المخصص - ايضاً - فثبت الاجمال اي تردد المراد من العام بعد التخصيص، ولا معين للمرتبة المرادة، وتعينها من دون غيرها من المراتب ترجيح بلا مرجح.

والجواب: على ما افاده المصنف (فهرست سر) بمنع المقدمة الاولى، وباقي المقدمات مبنية عليها فمع منع الاولى تمنع الباقي فيسقط الدليل، وإن العام مستعمل في الباقي بعد التخصيص حقيقة لا مجازاً من دون فرق بين المخصص المتصل او المنفصل، وقد تقدم بيان ذلك منفصلاً قبلاً في الهامش اما المخصص المتصل فلا تجوز لا في اداة العموم ولا في مدخولها، لأن الاداة مستعملة فيما وضعت له من ارادة الشمول والاستيعاب لمدخولها مطلقاً كان المدخول مطلقاً او مقيداً لدلالة كل واحد منهما على ارادة مفهومة، و ارادة الحصة المقيدة من المقيّد من باب تعدد الدال والمدلول فلا تجوز اصلاً، مع حاكمية الوجدان بعدم لحاظ العلاقة المجازية التي لا بد منها في المجاز.



(٧٣) وينبغي تقديم القول بأن العام بعد التخصيص، واستعماله في المخصص حقيقة او مجاز لترتب هذا الفصل عليه، فقد يقال ان العام بعد التخصيص وبعد ما كان ظاهراً في الشمول لتمام افراده، اصبح المراد منه بعض ما يشمل الظاهر، فهل هو استعمال حقيقي او مجازي؟

والاقوال الرئيسية فيه اربعة: الاول انه حقيقة مطلقاً، والثاني انه مجاز مطلقاً، والثالث التفصيل بين المخصص المتصل فهو حقيقة وبين التخصيص بالمنفصل فهو مجاز، والرابع عكس الثالث، ويظهر من عبارة الكفاية من القول الاول هو الحق.

(والوجه في ذلك) ان اداة العموم موضوعة للاستيعاب والشمول لتمام مدخولها وجميع افراده سواء اريد منه البعض او الكل لصدق السريان والشمول لتمام افراد المدخول، غاية الامر ان المدخول تارة يكون الدال عليه لفظاً واحداً واخرى يدل عليه اكثر من لفظ، كما لو قيل اكرم كل عالم الا الفاسق، واكرم كل عادل، فمدخول الاداة في المثال الاول مخصص بالفاسق دون الثاني والاداة باقية على ما هي عليه من الشمول لكل عادل من العلماء.

قال الشيخ المظفر (مكرر سر) «ولذا لا يصح ان يوضع مكانها كلمة (بعض)» فلا يستقيم المعنى لو قلت: اكرم بعض العلماء الا الفاسقين، والا لما صح الاستثناء، كما لا يستقيم لو قلت: اكرم بعض العلماء العدول، فإنه لا يدل على تحديد الموضوع، كما لو كانت (كل) والاستثناء موجودين.



وفيه : ان هذا يلزم منه تحديد دائرة الموضوع ودلالة الفاظ العموم عليه ،
والامر ليس كذلك لأن العموم متقوم بالشيوع والارسال وعدم تحديده بحد معين ،
فمتى تحقق الارسال والشيوع تحقق العموم وسعت الدائرة او قلت .

نعم لا يستقيم استعمال لفظ (بعض) لعدم صدق الاستثناء منه في جميع
الحالات وانما يصدق في بعضها دون البعض ، كما لو اريد منه العدد القليل او
الواحد منها لصدق البعض عليه ، فيكون الاستثناء لتمام افراد المستثنى منه ، لو
كان المستثنى مساوياً مثلاً الا ان يقال : ان هذا المحذور ممكن الوقوع في لفظ
(كل) وما شابهها من الالفاظ العموم كما لو كان المستثنى مستوعباً لتمام افراد
المستثنى منه ، كما لو فرض ان جميع العلماء فسقة .

والصحيح ان لفظ (بعض) ليس من الفاظ العموم لا وضعاً لا اطلاقاً فهي
خارجة تخصصاً ولا تخصيصاً لتصلح عملاً للنقض ، مع ان العرف لم يعهد منه
استعمالاً في العموم ، والظاهر انها للاطلاق اقرب منها للعموم ، اي ارادة صرف
تحقق الطبيعة بفرد او اكثر لمجرد صدق البعض عليه على سبيل البدل وقد
يعبر عنها انها من الفاظ الخصوص لا العموم .

وبعبارة اخرى : ان استعمال لفظ (الكل) لا يوجد تردد في ذهن المخاطب
ولا في مقام استعمال اللفظ ، بخلاف استعمال لفظ (البعض) فالتردد ثبوتاً واثباتاً .
والمتيقن هو الفرد لتحقق صرف الطبيعة وصدق البعضية عليه ، والباقي
مشكوك يمكن نفيه بالاصل ، فقريبة للاطلاق لا العموم ، وإن شئت قلت :



استعمال لفظ (البعض) للعموم يجعل العام مجماً ولا حجية فيه حينئذٍ وإن كان الخاص مبيناً أو لا اثر له مع كون العام مجماً.

وقد يدعى ان المجازية في المدخول لا في الاداة، نحو (كل رجل عالم) الذي يحتمل وجوهاً ثلاثة ذكرها المرحوم المشكيني، اما استعمال لفظ (كل) في العالم اي المجازية في الاداة وقد عرفت دفعها، اما استعمال (كل) في مفهوم الرجل واراده العالم منه اي المجازية في المدخل، وهو مردود بشهادة الوجدان بعدم لحاظ اية علاقة مصححة للقول بالمجازية وهي مما لا بد منها.

واما ان كل واحد من القيد والمقيد مستعمل في مفهومه واراده العالم من لفظه على نحو تعدد الدال والمدلول، ولا مجازية في مثله لأن كل واحد منهما يستعمل لنفس الطبيعة بما هي هي الطبيعة بجميع او بعض افرادها، فإن ارادة الجميع او البعض مستفاد من دال اخر.

هذا كله بالنسبة للمخصص المتصل، واما المخصص المنفصل بالكلام فيه كذلك اذ لا تصدق لا في اداة العموم ولا في مدخولها وارادة الخاص من باب تعدد الدال والمدلول فلا تصرف في المراد الاستعمامي للفظ وانما هو تصرف في المراد الجدي من العام الذي كشف عنه الخاص، فإن قلت: انه لا معنى لاستعمال العام في العموم مع ارادة البعض لباً.

قلت: لا بأس به مع الغرض الصحيح وهو موجود في المقام إما للتدرج في بيان الاحكام كما هو مذهب الشارع المقدس في تشريعاته، او للتفنن في البيان او غير ذلك من المفسدة في بيان الحكم الجدي او المصلحة في تاخير او نفيه، وما



شاكل ذلك ان استعماله فيه انما هو من ضرب القاعدة والقانون حيث انه لا يجوز التعدي عنه والخروج عن مقتضاه الا بدليل على خلافه فهو حجة بهذا العنوان العام بالاضافة الى جميع افراده ومصاديقه الا ما اخرج بدليل خاص فيأخذ به ، وفي الزائد يرجع الى عموم القاعدة او القانون.

والظاهر ان صاحب الكفاية لم يفرد له كلاماً اما لعدم ترتب ثمرة عملية بل ولا علمية عليه اذ لا يبتنى عدم حجية العام في البياني على القول بالحقيقة ، يتوهم ان القائل بالمجازية يقول بعدم الحجية ، فإنه ليس كل من قال بالمجازية قال بعدم الحجية كما يتضح.

(٧٤) ان افراد العام المخصص على اقسام:

الاول: المفرد المعلوم دخوله في المخصص المعلوم.

الثاني: المفرد المعلوم ارادته في العام ، ولا نزاع في هذين القسمين.

الثالث: الفرد الذي علم عدم دخوله في المخصص المعلوم ، ولم يعلم ارادته من العام لاحتمال مخصص اخر ، هذا القسم مدفوع بالاصل اذ الاصل عدم مخصص اخر.

الرابع: الصورة مع العلم بعد مخصص اخر ، انما وقع الشك لاحتمال عدم ارادته منه في نفسه ، وفي هذين القسمين تظهر الثمرة من غير فرق بين المخصص المتصل والمنفصل.



الخامس: ان يشك في ارادته من العام لاحتمال دخوله في المخصص المعلوم، وسياتي ان هذا على اقسام، على ما سياتي هكذا فصله المشكيني (رحمه الله).

اقول بعد دفع القسم الثالث بالاصل، تصبح الاقسام اربعة، وصياغتها بشكل اسه لان يقال، كما قيل: ان العام والخاص إما مبينان او مجملان او بالتفريق على النحوين ان يكون العام مبيناً والخاص مجملاً او عكسه. والقسمان الاولان خارجان عن حريم النزاع لعدم الاشكال في الحجية في الاول وعدمها في الثاني، واما الاخير فكذلك لعدم الحجية بعد فرض اجمال العام ولو كان الخاص مبيناً، لأن الخاص كالقرينة للعام والمتمم لفائدته، ومع اجماله لا اثر لوجود القرينة.

والاخير هو محل النزاع كما سياتي في المبحث القادم ان شاء الله بتفاصيل اجمال الخاص مفهوماً او مصداقاً متصلاً كان او منفصلاً، وقد اشار الى هذا التقسيم بعض الاصوليين (قدهم).

(٧٥) وفيه:

اولاً: ان تقييد العام بالمخصص المتصل لا يخرججه عن العموم اذ هو باق على عمومته بتضييق دائرة مدخوله بعد ان كان واسعاً وهذا المعنى لا يجعل مخصصاً وإن كان اطلاق العام المخصص في مثل هذا الفرض موجوداً في كلماتهم، الا ان اطلاق التخصيص على العام لو كان المخصص متصلاً مسماحه واضحة.



ثانياً: ان المصنف قد خلط بين هذا المبحث والمبحث فيما لو كان
المخصص مجملاً مفهوماً او مصداقاً وسياتي تحقيقه ان شاء الله وهذا المبحث هو
ما كان المخصص معلوماً مبيناً مفهوماً ومصداقاً، وحكم المسألة يختلف باختلاف
الصور فاطلاق كلامه (وما احتمل دخوله فيه - ايضاً- في المنفصل) وقع في غير
محله.



قوله (مركب سر) : وأما في المنفصل : فلأن ارادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة عليه، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة، وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيماً للنص - او الاظهر - على الظاهر، لا مصادماً لأصل ظهوره، ومعه لا مجال للمصير الى انه قد استعمل فيه مجازاً؛ كي يلزم الاجمال. لا يقال: هذا مجرد احتمال، ولا يرتفع به الاجمال؛ لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه.

فإنه يقال: مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب اجماله بعد استقرار ظهوره في العموم، والثابت من مزاحمته بالخاص انما هو بحسب الحجية تحكيماً لما هو الاقوى، كما اشرنا اليه آنفاً.

وبالجملة: الفرق بين المتصل والمنفصل، وإن كان بعدم انعقاد الظهور في الاول الا في الخصوص، وفي الثاني الا في العموم نالا انه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحد منها اصلاً، وانما اللازم الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الاول، وعدم حجية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني، فتفطن.



واما في المخصص المنفصل ، فإن المخصص انما يصادم حجية الظهور للعام في العموم في خصوص مورد الخاص تحكيمياً للنص او الاظهر على الظاهر، ولا يكون الخاص مصادماً لأصل ظهوره بالنسبة اليه ، فلا وجه لعدم حجية العام في الباقي بعد عدم حجة اقوى بالنسبة الى الباقي. وان احتمل ارادة الخصوص واقعاً من العام فيكون مستعملاً في بعض ما وضع له القرينة عليه هي المخصص المنفصل.

وبعبارة اخرى : ان كل كلام اذا استعمل في معنى معين فيسمى ذلك المعنى بالمراد الاستعمالي وهو قد يكون مراداً جدياً وقد لا يكون ، وفي المقام كما يمكن ان لا يكون المنفصل قرينة على عدم كون العموم مراداً استعمالياً بل يمكن ان يكون قرينة على عدم كونه مراداً جدياً ، فهو المانع عن اصل حجية الظهور لا عن اصل انعقاده ومزاحمة حجية الخاص للعام وتقديمه عليه ، تحكيمياً للنص او الاظهر على الظاهر(٧٦).

لا يقال : ان استعمال العام في العموم كما يمكن ان يكون الخاص مانعاً عن حجيته في مورد الخاص لا مانعاً عن اصل ظهوره تحكيمياً للنص او الاظهر على الظاهر، يمكن ان يكون الخاص قرينة على استعمال العام في الخصوص مجازاً، ومع استعماله في الخاص يصبح المعنى مجملاً لتردده بين مراتب الخصوصية وعدم تعيين الباقي منه بينها.

قلت: ان ظهور العم في العموم اثباتاً هو المعين للاحتتمال الاول، وإن ظاهر مثل اكرم العلماء او اكرم كل عالم انه مستعمل في العموم غاية الامر عدم حجية الظهور المذكور من جهة المخصص المنفصل، وهو لا يعدم اصل الظهور للعام في العموم وانما ينفي حجيته في مقدار الخاص.

والحاصل ان الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل هو انعقاد الظهور في الثاني وعدم انعقاده في الاول الا في الخصوص، الا انه لا مجال للمجازية اصلاً في واحد منهما وانما اللازم الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الاول، وعدم حجية ظهوره الا في ما سوى الخاص في الثاني.

ثم امر بالتفطن، فقال: تفطن، وله عدة تفسيرات:

التفسير الاول: عن المشكيني (رحمه الله): ان ذلك اشارة لمنع اطلاق كلامه من ان ما لم يكن الخاص حجة فيه على اقسام ولا يكون العام حجة فيها جميعاً كما سيأتي توضيحه ان شاء الله.

التفسير الثاني: انه لا تعارض بين العام والخاص في حالة اتحاد الموجب كما لو قيل اكرم كل عالم عادل مع انه لا خلاف في حمل الاول على الثاني، الا على القول بمفهوم الوصف والمصنف لا يقول به كما تقدم في محله، ومجرد ضيق الدائرة كما ادعاه المصنف هناك لا يحقق المعارضة المدعاة، ولذا فالقول بالمجازية لا يرفع الظهور لتردد العام بعد التخصيص

بين مجازات متعددة ولا قرينة معينة ، بل في هذا المورد القيد او المخصص قرينة معينة كما لا يخفى.

التفسير الثالث: تبين من التفسير الثاني ان القول بظهور العام في خصوص الخاص المتصل مبني على مفهوم الوصف ولا يقول به المصنف ، مع انه لا معنى له لو اتحد الموجب وهو كذلك على الفرض ، اذ اقصاه تاكد الطلب على خصوص مورد المخصص ولا منافاة بينه وبين طلب غيره خارج مورد الخاص.

(٧٦) وبعبارة اخرى: ان في اطلاق العام انعقاد ظهور له في العموم ، لأنه ليس معلقاً على عدم البيان مطلقاً او الى الابد كما يقوله الشيخ الانصاري (مكرر) بل هو معلق على عدم البيان في مورد التخاطب وهو في مورد المخصص المنفصل متحقق على الفرض ، والخاص المنفصل إما مزاحم له في اصل ظهوره وحجيته او في اصل حجيته ، وانحلال هذا العلم واضح ، فلا اثر لمزاحمته بالظهور لفرض الشك البدوي ، فيقدم الخاص على العام في الحجية للعلم التفصيلي بعدمها دون اصل الظهور هكذا قرر دليل المصنف المرحوم المشكيني.

واورد عليه ان ما ذكره (مكرر) لا يخلو من تهافت ، اذ صدره يدل على استقرار الظهور بحسب القطع ، ولازمه عدم التجوز ، اذ لو قلنا به لا



يستقر الظهور، وذيله يدل على الشك فيه، وإن رفع الحجية تعييني، وقد شك في انقلاب الظهور.

والجواب عليه:

أولاً: ان الظهور مستقر صدرًا وذيلاً اذ مصادمة حجية الخاص الاقوى لحجية العام لا يلغ ظهور العام كيف وموضوع الحجية هو الظهور فلو لم يكن ظاهراً لم يكن حجة، وهذا واضح.

ثانياً: ان القول بانقلاب الظهور معناه ان العموم مستعمل في الخصوص مجازاً ويكون المخصص المنفصل قرينة على استعماله فيه كما يكون قرينة على الخصوص لباً وواقعاً مع انه يمكن ان يكون العام مستعملاً في العموم حقيقة وهو استغراق تمام افراد المدخول ويكون المخصص المنفصل قرينة على ارادة الخصوص لباً وواقعاً ومانعاً عن حجية ظهور العموم بالنسبة الى مورد الخاص تقديماً للنص او الاظهر على الظاهر لا مانعاً عن اصل ظهوره بالنسبة اليه.

والظاهر: انها ظاهرة في العموم على النحو الثاني اي انها مستعملة للشمول والاستغراق لتمام افراد المدخول على نحو ضرب القاعدة التي يعمل بها عند الشك في التخصيص وإن الخاص المنفصل قرينة على ارادة الخصوص لباً وواقعاً، اي لابد من التفريق بين الارادة الاستعمالية والارادة الجدية ولا ينبغي القول ان ارادة المستعمل للفظ تساوي ارادته الجدية واقعاً ولباً، فاحدهما غير الاخر، نعم البناء العقلائي القائم على ان كل متكلم يريد تفهيم معنى ما



يستعمله من اللفظ، بحيث يكون هو المراد الجدي مع عدم الدليل على الخلاف ولو كان منفصلاً ومع الدليل تختلف الارادة الجدية عن الاستعمالية.

واجاب الشيخ المشكيني عن هذا الاحتجاج، بعد اصلاح دليل المصنف بقوله: والاولى تقريب هذا الدليل بنحو اخر: وهو ان مراجعة العرف شاهدة بأن ظهور العام في العموم غير معلق على عدم مجيء المخصص المنفصل، كما هو معلق على عدم مجيء المتصل، فيستدل به استدلالاً آنيّاً على عدم التجوّز، اذ التجوز علة للتعليق فحينئذٍ يثبت الملزوم ولا حاجة - حينئذٍ - الى ما ذكر في الذيل، بل هو قادح.

وفيه: ان كون التجوز علة للتعليق غير واضح الا على تقدير كون الخاص قرينة على ارادة خصوص الخاص من العام ظاهراً وواقعاً وهو غير متعين اذ كما يحتمل ذلك يحتمل ان الخاص قرينة على ارادة خصوص الخاص من العام لباً وواقعاً لا استعمالاً وظهوراً بعد ان كان العام مستعملاً بالعموم حقيقة وأما دليله فقد قال: هل هو كاشف عن عدم الاستعمال في العموم، بل في البعض المردد او عن تخصيص المراد اللبي وانما استعمل في العموم لدفع التطويل فيما لم يكن للباقي جامع او لضرب القاعدة لكي ينفع في الموارد المشكوكة على ما سيأتي.

وجهان اقربهما الاخير، للوجدان الحاكم بأن استعمال العمومات في الموارد التي اريد تخصيصها بمنفصل كالتي لم يرد ذلك فيها في الغالبية للمعنى العمومي، وليس فيها لحاظ علاقة وهو متين.



اقول ويمكن تسليم المقدمة الاولى، ودفع بقية المقدمات بعد منع تعدد المجاز المستلزم لتردده بل هو مجاز واحد وهو تمام الباقي ونفس المخصص قرينة معينة له مخصصاً في حالة عدم التنافي بين حكم العام وحكم الخاص كما لو قيل اكرم العلماء ثم قيل اكرم العلماء العدول، او ليكن العلماء عدولاً، كما هي قرينة صارخة بعد تسليم المقدمة الاولى لا حالة عدم مخصص اخر في البين وإن المقتضي لظهور اللفظ في الباقي موجود بعد التخصيص اذ لا فرق في الحجية المستندة الى الظهور بين ان يكون الظهور مستنداً الى الوضع ا الى سياق اللفظ ولو كان مجازاً.

ومجرد كونه مجازاً لا يلغى ظهوره في الباقي بعد ان كان ظاهراً في الجميع وحجة وانما يرفع حجية المقدار المصادم للخاص ليس الا لا ظهوره ولو فرض فيبقى ظهوره في الباقي على حاله اذ يرفع اليد عن الدليل بمقدار ما دل دليل الرافع، مع ان المجاز هنا ليس من قبيل تبديل او خروج المعنى الموضوع له اللفظ ودخول غيره بل خروج بعض افراده وبقاء الاخرى وسياتي توضيح الفرق.



قوله (مركز سر) : قد اجيب عن الاحتجاج : بأن الباقي اقرب المجازات.

وفيه : لا اعتبار في الاقربية بحسب المقدار ، وانما المدار على الاقربية بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال ، وفي تقارير بحث شيخنا الاستاذ (مركز سر) في مقام الجواب عن الاحتجاج ، ما هذا لفظه : (والاولى ان يجاب بعد تسليم مجازية الباقي : بأن دلالة العام على كل فرد من افراده ، غير منوطة بدلالته على فرد اخر من افراده ، ولو كانت دلالة مجازية ؛ اذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصصة ، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله ، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود ؛ لأن المانع في مثل المقام انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله ، والمفروض انتفاؤه بالنسبة الى الباقي ؛ لا اختصاص المخصص بغيره ، فلو شك في الاصل عدمه). انتهى موضع الحاجة.

ثم ان المحقق القمي (مركز سر) قد اجاب عن الاحتجاج المذكور بجواب اخر حاصله : ان في الباقي مرجح عن سائر المراتب المجازية وهو اقربيته الى المعنى الحقيقي.

واجاب عليه وقد اجاب عليه المصنف وقد اخذ جوابه من
التقريرات: ان الاقربيه على نحوين:

النحو الاول: الاقربيه المقدارية من حيث العدد كأن العشرة مثلاً
اقرب من التسعة الى خمسة عشر.

والنحو الثاني: الاقربيه من حيث الانس الحاصل بين اللفظ والمعنى
المجازي من كثرة الاستعمال، وهذا النحو هو الموجب للترجيح لا معنى
الاول.

ولكن هذا النحو من الاقربيه لا يمكن ان تكون من حيث الانس،
لعدم تحدد الباقي بحد معين ليكثر استعمال العام فيه ويحصل به الانس،
بل هي من حيث العدد(٧٧).

الجواب الاخر عن اصل القول بالمجازية ما عن الشيخ الانصاري
(فهرست سره)، وحاصل الوجه ان نسلّم ان العام بعد التخصيص مجاز كسائر
المجازات ولكن ذلك لا يوجب اجمال العام على هذا التقدير، ولا يمنع من
التمسك بالعام في غير مورد الخصوص من الافراد، وذلك لوجود المقتضي
وانتفاء المانع، اما وجود المقتضي فللدلالة العام عليه قبل التخصيص وشموله
لكل فرد من افراده من دون توقف دلالة العام على فرد على دلالته على
فرد اخر اي ان دلالته على فرد غير منوطة بدلالة على فرد اخر، فإذا ورد



دليل مخصص على العام فقد خرج افراد المخصص من تحت العام لا محالة، واما خروج غيرها من الافراد من تحته فلا مقتضي لها ولا موجب عليها، مع وجود مقتضي بقاءها تحت العام لما بين من دلالة العام عليها بالتضمن، فاذا شككنا في خروج مقدار زائد عما خرج بدليل الخاص فالاصل عدم الدليل عليه والمرجع فيه الى عموم العام بالاضافة اليه حيث يقتصر في الخروج عن العام ما تيقن خروجه دون ما شك في خروجه، والمانع عن شمول العام للباقي مفقود وانه ليس الا المخصص وهو مختص بما عدا الباقي.

فدلالة العام على جميع افراده بالسريان اليها وشموله بجمعها تنحل الى دلالات متعددة بعدد افراد العام في عرض واحد، اي عدم توقف دلالة بعضها على البعض الاخر، فاذا سقطت بعضها عن الحجية لدليل خارجي فإن ذلك غير مستلزم لسقوط بقية الدلالات عن الاعتبار والحجية لفرض كون هذه الدلالات عرضية لا ترابط بين بعضها البعض، فلا موجب لسقوط غير ما خرج بدليل الخاص من افراد العام.

وهذا المعنى على القول بمجازيته فهو اقرب الى المعنى الحقيقي بحيث لا يكون مبايناً معه بعد فرض عدم دخول غيره، وبقاء الباقي كان داخلاً من الاول قبل التخصيص.



وهذا بخلاف المعنى المجازي القائم على خروج الموضوع له ودخول غيره كما في قول القائل رأيت اسداً يرمي ، فإنه مبين للمعنى الحقيقي بعد قيام القرينة على عدم ارادته ، ودار امر بين ان يكون المراد منه الرجل الشجاع او صورته في التلفاز او غيره من المعاني المجازية له فطبيعة الحال يحتاج لتعيين ما هو المراد الى قرينة معينة ولا تكفي قرينة (يرمي) الا للصرف عن معناه الحقيقي المراد من معاينة المجازية (٧٨).

لا يقال: ان استعمال العام بعد التخصيص اذا كان مجازاً كما هو المعروف عند الشيخ الانصاري (مركب سر) فيلزم منه عدم دلالة العام على الباقي لعدم القرينة على تعيينه.

قلت: قد مر ان المجاز على نوعين:

الاول: ما كانت المجازية ناشئة من جهتين خروج المعنى الموضوع له اللفظ ودخول الاجنبي ، الكرجل الشجاع لو استعمل له لفظ الاسد.

والثاني: عدم مغايرة المعنى له مع الحقيقي ، ومنشأ مجازيته من خروج الموضوع له دون جهة الدخول فيه ، فالشمول للباقي من نسخ المعنى الحقيقي ، ولازمه عدم اناطة دلالة العام على فرد بدلالته على اخر ، ودلالته محفوظة على الافراد الباقية بحالها الاولى وفي هذا القسم لا يحتاج الى قرينة، بعد ان كانت مجازيته ناشئة من خروج بعض الافراد، نعم القسم



الاول صح ان يقال بعدم الدلالة على المعنى المجازي المراد من دون قرينة خاصة، هذا ما افاده الشيخ الانصاري.

(٧٧) والجواب عليه ب:

اولاً: ما ذكره المشكيني (رحمه الله): دعوى ان الاقربى الارتكازية الموجبة للانس منوطة بكثرة الاستعمال، فالصغرى ممنوعة (كما هو حاصل دليل المصنف حين منع الصغرى) مندفعة: بمنع الاناطة، نظير قوله في مبحث الصحيح بأن اللفظ الموضوع للمركب التام بمجرد استعماله في الفاقد يصير حقيقة فيه من دون حاجة الى الكثرة، فالظاهر تمامية هذا الوجه بعد تسليم المجازية. اقول: ان شمول اللفظ الموضوع للمركب بتمامه شامل لاجزائه بالتضمن والتبع فلا يحتاج استعماله فيه للكثرة بل يكفي بدونها.

ثانياً: ما ذكره في العناية، نعم لا اعتبار بالاقرب مقداراً بما هو هو ولكنه في المقام حيث يكون هو اقرب الى اظهر الخواص للمعنى الحقيقي وهو العموم والسعة فلا محالة يكون هو المتعين من سائر المجازات، وإن لم يكن استعماله فيه اكثر فاذا فرض ان استعمال الاسد مجاز في الرجل الشجاع والرجل الابخر معاً وقامت القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي فالرجل الشجاع هو المتعين لكونه اقرب الى اظهر الخواص للمعنى الحقيقي واشبه اليه من غيره وإن لم يكن استعماله فيه اكثر.



وفيه : مع صحته فيه تهافت بين صدره وذيله حيث ذكر في الذيل ان الاقرب الى اظهر خواص المعنى الحقيقي هو المتعين ، مع انها متحققة في الاقربية المقدارية وقد منع اعتبارها في الصدر فالاقربية المقدارية تعني اقربية المقدار الى الحقيقي ومن اظهر خواصه وهو احتواءه على اكثر اعداد او مراتب العدد الحقيقي كاقربية التسعة الى اظهر خواص العشرة لاحتواءه على اكثر افرادها فتأمل.

ثالثاً : ان التردد في المجازات انما يحصل في غير مورد الكلام اذا كان بخروج المعنى الموضوع له اللفظ ودخول غيره المباين تماماً معه فاذا استعمل اللفظ وعلم بقرينة عدم ارادة معناه الحقيقي ، امكن التريديد والتعدد اذا كان اللفظ بعد القرينة صالحاً لعدة معانٍ كما مثل له في العناية بالرجل الشجاع او الصورة عندئذ لا الحقيقية او النمر الشجاع مثلاً لو قال القائل رأيت اسداً يقتل ، اما في مورد كلامنا فلا تردد اصلاً بل على القول بالمجازية لا يبقى تحت العام الا الباقي فهو متعين بالقرينة لعدم الموضوعية للتردد ، مع انه اشبه بالمعنى الحقيقي لا المجازي لما عرفت من انه لا دخول غير المعنى الموضوع له بل خروج لبعض افراده حسب.

رابعاً : سلّمنا التردد حتى على نحو الثاني ، ولكن مع دوران امرها بين ما هو متعين بالقرينة على ارادة تمام الباقي وبين ما هو غير متعين لعدم القرينة عليه ولو بالأصل ، ومع الدوران يقدم ما هو متعين على ما هو غير متعين.



خامساً: لو سلّمنا التردد فنسأل القرينة (المخصص) إما انها خالية من الاثر لمتحقق التردد عنئذٍ فذكرها لا وجه له، وإن كان لها اثر فهو التعيين لمرتبتها ليس الا.

(٧٨) وقد قربه المحقق الخوئي (مُرسِره) تبعاً لاستاذه المحقق القائني

(مُرسِره) بمثل ذلك، ويلاحظ عليه بالفرق الواضح بين المجازين، حيث ان المجاز على تقدير تسليمه في العام هو الاستعمال ما وضع له، فيكون المستعمل فيه من نسخ معنى الموضوع له.

بخلاف المجاز الثاني، فإن المستعمل فيه من نسخ معنى مغاير للمعنى الموضوع له اللفظ وعلى هذا فلا يصح الا الاول دون الثاني في محل البحث.

مع ان لا عموم في اصل معنى الموضوع له في المجاز الثاني وعموم المعنى في الاول بالاضافة الى فرق اخر، هو عرضية المعاني او المراتب المجازية في الاول وطوليتها في الثاني، والصحيح هو المجاز الثاني اصطلاحاً دون الاول، الا توهم ان الاول من نسخ المعنى الموضوع للكل وقد استعمل لفظه في بعضه، وهو توهم فاسد، لأن الوضع العام ليس من هذا القبيل بل وضع للسريان والشمول لتمام الافراد وهو محقق العموم، سواء اتسعت دائرة الافراد او قصرت وقلت، حاله حال اسم الجنس الصادق على القليل والكثير صدقاً حقيقياً والقلة والكثرة فيه انما تستفاد من القرائن الخارجية، وفرّق بينهما بعض الاصوليين بقول: ان القلة والكثرة ملحوظة في العموم من جهة السريان والشمول، وفي اسم الجنس من



جهة الذات المهملة من ناحية الشمول وعدمه وانما وضع للطبيعة المهملة غير المقيدة بأي قيد زائد.

اقول وسياتي التحقيق في وضع اسم الجنس في مبحث المطلق والمقيد ان شاء الله تعالى.

ثم قال: ومنه يظهر ان وضع العام ليس من قبيل اللفظ الموضوع الى الكل المستعمل في الجزء، لأن الكل محدود بحد خاص بخلاف السريان فإنه غير محدود بحد خاص.

اقول لصدق السريان على كل حد من الحدود غير الواحد فما دام الباقي اكثر من صدق السريان بخلاف الكل فلا يصدق الا على الكل، فهما متباينان وقياس احدهما على الاخر مع الفارق.

اذن فتسليم المجازية لا يعني الاجمال لتعين المطلوب منها وهو الباقي بعد وجود المقتضي انتفاء المانع والمقتضي هو دلالة العام قبل التخصيص على الباقي وعدم المانع اذ لا مخصص للباقي ومع فرض الشك في وجود غير ما كان من دليل المخصص المذكور، دفع بالاصل.



قوله (فرس سر): قلت: لا يخفى ان دلالته على كل فرد انما كانت لاجل دلالته على العموم والشمول، فاذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص - كما هو المفروض - مجازاً، وكان ارادة كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص اليه، واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً، كأن تعين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح، ولا مقتضي لظهوره فيه؛ ضرورة ان الظهور إما بالوضع وإما بالقرينة، والمفروض انه ليس بموضوع له، ولم يكن هناك قرينة، وليس له موجب اخر، ودلالته على كل فرد على حدة - حيث كانت في ضمن دلالته على العموم - لا توجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم اذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه، فالمانع عنه وإن كان مدفوعاً بالاصل، الا انه لا مقتضي له بعد رفع اليد عن الوضع، نعم انما يجدي اذا لم يكن مستعملاً الا في العموم، كما فيما حققناه في الجواب، فتأمل جيداً.

وقد اجيب عليه بوجوه - الاول - ما عني المصنف (فرس سر) بمنع المقضي، وإن دلالة العام على كل فرد من افراده ومنه الباقي انما يكون في ضمن دلالته على العموم وظهوره فيه وكان مستعملاً فيه حقيقته فاذا فرض قيام الدليل وعدم ظهور العام في العموم بل كان دالاً على غيره وبما ان



دلالتة على غيره مجاز على الفرض كانت كل مرتبة من مراتب المجاز محتملة وتعين مرتبة تمام الباقي بلا معين اذ المعين هو الظهور ولا ظهور للعام في الباقي لأن منشأ الظهور اما الوضع اي وضع العام للباقي والمفروض عدمه وأما القرينة على تمام الباقي والمفروض عدمها، فالمانع وإن كان غير موجود الا انه عديم الفائدة بعد عدم المقتضي له، نعم لو قيل ان العام مستعمل في العموم كما هو المختار وإن الخاص مانع عن حجية ظهور العام في العموم بالنسبة الى مورد الخاص، فالمقتضي للحمل موجود حينئذٍ وهو دلالة العام على الباقي في ضمن دلالتة على العموم والمانع مفقود ولو احتمل وجوده بالشك فيه فهو مدفوع بالاصل (٧٩).

ثم ان المصنف امر بالتأمل جيداً، ويمكن الجواب عنه مع عدم تعرض المصادر له:

الوجه الاول: ما تبين من عدم الثمرة في البحث.

الوجه الثاني: لعله لم يظهر من كلام الشيخ الانصاري (رأس سره)

انه بعد التخصيص غير مستعمل في العموم بل هو مستعمل فيه مجازاً.

الوجه الثالث: ظهر مما سبق ان جواب المصنف في غير الجهة

المجازية التي استدل بها الشيخ الانصاري، ومعناه وجود الخلل في الجواب.



(٧٩) وقد تابع المصنف المحقق الخوئي (مُرسِراً) في عين الجواب، والجواب عليه : انه لا فرق في ظهور العام في الباقي سواء قيل بالاستعمال الحقيقي او المجازي كما هو مفروض التقارير لأن مقتضى ذلك انما هو ذات الدلالة على نحو السعة والشمول المنطبقة على تمام الافراد وعلى ما في ضمن التمام، بعد ان عرفت ان العام موضوع للسعة والشمول ومتى تحققا فهو ظاهر فيها، بلا فرق بين كونه مجازاً او حقيقة، هذا اولاً.

وثانياً: ان المجاز فرع الحقيقة ولا مجاز بدون حقيقة، فالعام بعد التخصيص يصح مجازاً على الفرض لا قبل التخصيص، فهو قبل التخصيص ظاهر في الباقي وبعد التخصيص لا يرفع الله عن الظهور الا ما دل عليه الدليل، والدليل بخصوص افراد المخصص لا غيرها.

ثالثاً: ان المصنف اجاب على ان استعمال العام للبعض مجازاً نظير استعمال الرجل الشجاع وقد عرفت ان احدهما غير الاخر فما يصح به الرد الثاني لا الاول، وكلام التقارير الذي نقله في المتن لا يراد به الا الاول.

رابعاً: تقدم فيما سبق ان الوجدان حاكم بعد المجازية اذ لا علاقة مصححة لذلك وفرضه على الثاني لدفع العلاقة المصححة لا يرفع حكم الوجدان، ومجرد التسليم لدعوى الخصم لا يدفع الوجدان، والظاهر ان صاحب الكفاية والمحقق الخوئي قد فهما من مبنى الشيخ الانصاري ان العام ولو كان



منفصلاً معلق على عدم القرينة الى الابد ووجدوها كاشف عن استعماله في خصوص الخاص فكان استعماله مجازياً، ولكن مع فساد اصل المبنى لا يظهر من كلامه المنقول ذلك.

خامساً: ايضاً قد مر ان المخصص كما يكون قرينة صارفة يكون قرينة معنية لأن الباقي متيقن الارادة وغيره من المراتب مشكوكة، فتقدم ما هو متيقن على ما هو مشكوك، والا كان ذكره بلا فائدة بعد الغاء تعيينيته على الباقي او قل لاقربيته تمام الباقي للمعنى الحقيقي في كل تخصيص.

ومن الغريب ما ذكره المحقق الخوئي (مكرر سره)، ان العام لم يوضع للدلالة على سراية الحكم الى تمام الباقي، وانما وضع للدلالة على سراية الحكم الى تمام افراد مدخوله.

اذ سراية الحكم الى تمام الافراد يعني ضمناً سرياته الى تمام الباقي، بعد صدق السريان في كل من تمام الافراد وتمام الباقي، فوضعه لسراية الحكم الى تمام افراد مدخوله، مهما كانت سعة المدخول كما تقدم، يسع جميع الافراد او يسع بعض الافراد كالباقي بعد التخصيص.

الثاني: ما عن المشكيني قائلاً: لو كان المراد من عدم الاناطة المذكورة دلالة العام على كل فرد بدلالة مستقلة، بمعنى كون كل فرد مراد بارادة استعمالية على حدة، نظير استعمال اللفظ لكثر من معنى ففيه: اولاً/ انه غير



معقول، وثانياً/ انه خلاف الوجدان الحاكم بوحدة الارادة الاستعمالية في العمومات، وثالثاً/ انه لا يلزم حينئذٍ المجازية وبناءه عليها.

ولو كان المراد ان الارادة الاستعمالية ينطوي فيها ارادات متعددة حسب تعدد افراد العام، ففيه: ان المستعمل فيه بعد التخصيص ان كان مفهوم البعض لم يجز فيه ما كذر، لكونه مبايناً مع المعنى الحقيقي، فتكون الدلالة على فرد غير منوطة بدلالته على اخر، والمفروض عدم بقاء الدلالة الاولى، لانها كانت في ضمن الشمول والمستعمل فيه هو البعض.

وذكر شقاً ثالثاً مشابهاً لما ذكره المصنف والمحقق الخوئي.

وجوابه: اننا نختار الشق الثاني وإن المستعمل فيه ان كان مفهوم البعض فهو غير مباين مع استعماله للكل لما عرفت بأن معنى البعض من سنخ معنى الكل لا مباين معه، فدلالته على الكل تتضمن دلالته على البعض، لأنه ايضاً يعني الشمول والسريان الصادق على الكل وعلى البعض.

واما الشق الاول ففساده واضح، لعدم ارادة كل فرد بارادة مستقلة بل بارادة تضمنية ضمن ارادة مدخول العام اتسع ام تضيق، مع ان ارادته بارادة مستقلة لا يعني استعمال اللفظ في اكثر من معنى، لاتحاد معنى الافراد بل استعماله في معنى متعدد لا معاني متعددة ليقال بعدم معقوليته، ووحدة الارادة الاستعمالية في مقام الانشاء وتسهيل الخطاب مع ان الحكم شامل لتمام الافراد، بحيث لكل منها امثال مستقل وعصيان مستقل وليس ذلك الا ان ارادة احدهما غير مرتبطة بارادة الآخر والا لم يحصل الامتثال لاحدهما لو عصى الآخر.

والبناء على المجازية بالمعنى الذي عرفت انه خروج المعنى الموضوع له لا دخول معنى مباين وتسميتها مجازاً مسامحة كما تقدم في البيانات السابقة.

فلاستدلال للشيخ الانصاري ومتين ولا دافع له بعد رد كلا الجوابين، ومن هنا يتضح انه لا ثمرة عملية لهذا البحث، وانما اطلت فيه لتنمية الملكة.

فصل

إذا كان المخصص مجملاً مفهوماً أو مصداقاً (٨٠)

قوله (مكرر) : إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً بأن كان دائراً بين الأقل والاكثر، وكان منفصلاً، فلا يسري اجماله الى العام؛ لا حقيقة ولا حكماً، بل كان العام متبوعاً فيما لا يتبع فيه الخاص؛ لوضوح انه حجة فيه بلا مزاحم اصلاً؛ ضرورة ان الخاص انما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه؛ تحكيماً للنص او الاظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك، كما لا يخفى.

وان لم يكن كذلك؛ بأن دائراً بين المتباينين مطلقاً، او بين الأقل والاكثر فيما كان متصلاً، فيسري اجماله اليه حكماً في المنفصل المردد بين المتباينين، وحقيقة في غيره:



اما الاول: فلأن العام - على ما حققناه- كان ظاهراً في عمومته، الا انه لا يتبع ظهوره في واحد في المتباينين اللذين علم تخصيصه باحدهما.
واما الثاني: فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام؛ لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمالاه لكل واحد من الاقل والاكثر، او لكل واحد من المتباينين، لكنه حجة في الاقل؛ لانه المتيقن في البين.
فانقذ بذلك: الفرق بين المتصل والمنفصل، وكذا في المجمل بين المتباينين والاكثر الاقل، فلا تغفل.

الشبهة المفهومية - واقسامها اربعة- من حيث انفصال واتصال المخصص وتردده بين المتباينين او الاقل والاكثر.
القسم الاول: اذا كان المخصص منفصلاً ومردداً بين الاقل والاكثر كما اذا قيل اكرم العلماء ثم قيل بعد ذلك لا تكرم العالم الفاسق وتردد الفاسق مفهوماً بين مرتكب الكبيرة خاصة ومرتكب الكبيرة والصغيرة معاً، فالمتيقن من الفاسق هو مرتكب الكبيرة ومرتكب الصغيرة مشكوك في كونه فاسقاً، ففي مثل هذه الحالة حيث ان المخصص منفصلاً فلا اشكال في انعقاد ظهور العام في الشمول لجميع افرادة حتى فاعل الكبيرة، ولا اشكال في حجية هذا الظهور في جميع الافراد ما لم يصادمه حجة اقوى، والخاص حجة في خصوص مرتكب الكبيرة دون مرتكب الصغيرة للشك في حجيته له المساوق



لعدمها، فلا يصادم حجية العام في هذا المقدار الزائد لفرض ظهور العام فيه وإن صادمه في خصوص مرتكب الكبيرة فيقدم عليه تحكيماً للنص على الظاهر أو الاظهر على الظاهر.

وبصياغة أخرى، ان العلم الاجمالي لاجل الدوران بين الاقل والاكثر للمخصص قد انحل الى يقين بالاقل وهو مرتكب الكبيرة وشك بدوي في تخصيص مرتكب الصغيرة وفي مثله يتمسك بالعام، لأن الشك فيه شك في التخصيص الزائد وفي مثله القاعدة هي التمسك بالعموم، كما لو شككنا باصل التخصيص بنحو الشبهة البدوية فيتمسك باصالة العموم لرفع هذا الشك.

فالمقتضي لحجية العام في الزائد موجود - وهو الظهور - والمانع مفقود ولو بالاصل.

القسم الثاني: اذا كان المخصص منفصلاً ومردداً بين المتباينين، كما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم العلماء الفاسق، ولم يعلم ان الفاسق هو خصوص مرتكب الكبيرة او المصر على الصغيرة، او قال لا تكرم زيدا وتردد امره بين زيد بن بكر او زيد بن عمرو، فالعام ظاهر في الجميع حتى المتباينين لغرض انفصال العام عن المخصص فينعقد له ظهور في الجميع ولكنه لا يكون حجة في واحد منهما لأن معنى كونه حجة في واحد ترجيح بلا مرجح وكونه حجة فيهما معاً خلف الفرض ان هو مخصص باحدهما



فقط للقطع الاجمالي بخروج احدهما ، وهذا ما يعبر عنه باجمال العام حكماً
لا حقيقة اي حجة لا ظهوراً اي له ظهور في الشمول لكلا المتباينين الا انه
ليس بحجة.

القسم الثالث : اذا كان المخصص متصلاً ودار امره بين الاقل والاكثر ،
كما لو قيل اكرم كل عالم الا الفاسق ، فلا ينعقد للعام ظهور في العموم فضلاً
عن ان يكون حجة فيه لسريان اجمال المخصص الى العام ، لأنه من القرينة
المجملة المحتفة بالكلام واجمالها يسري الى ذيلها في المحاورات العرفية
فلا حجية للعام في محتملات التخصيص الا فيما علم خروجه عن المخصص
على كل حال ، وليس ذلك من التمسك بظهور العام لفرض سقوطه بل من
جهة اليقين به حيث جرت مسيرة العقلاء على الاخذ بالمتيقن في الموارد
المشكوكه ، وفي المثال يقع الاكرام لمن لم يرتكب الكبيرة ولم يرتكب
الصغيرة.

وقد عبر المصنف بسريان الاجمال حقيقة ، اي لا ظهور له اصلاً في
موارد الاجمال لاحتفافه بما يوجب اجماله فضلاً عن عدم حجيته اي ما
عبر عنه لا حكماً.

القسم الرابع : اذا كان المخصص متصلاً ومردداً بين المتباينين ، كما لو
قيل اكرم كل عالم الا زيدا المردد بين كونه زيد بن بكر او زيد بن عمرو ،
وحال هذا القسم حال السابق بلا زيادة كلام.



وعبارة الكفاية (بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً او بين الاقل والاكثر، فيسري اجماله اليه حكماً في المنفصل المردد بين المتباينين، وحقيقة في غيره).

قد توحى بالفروق بين المخصص المتصل اذا كان دائراً بين المتباينين فيكون الاجمال حكماً لا حقيقة، وحقيقة في الاقل والاكثر دوراناً، والامر ليس كذلك بل معنى في (غيره) في غير المنفصل مطلقاً اي المتصل سواء كان بين المتباينين او الاقل والاكثر فيكون مجملاً حقيقة وحكماً لا حكماً فقط، وكلامه السابق بأن كان دائراً بين الاقل والاكثر وكان منفصلاً، تقدم حكمه وغير داخل في كلمة وفي (غيره).

والضابط لهذه الاقسام ان الاجمال يسري الى العام في حال التخصيص بالمتصل فلا ينعقد للعام ظهور اصلاً لاحتفاف الكلام بالقرينة المجملة، وفي المنفصل فلا مانع في انعقاد ظهوره للمقتضي في الجميع الا انه ليس بحجة في المتباينين للعلم الاجمالي لورود التخصيص في الجملة فالمرجع الاصول العملية، ويكون حجة فيما زاد عن الاقل، لليقين بالتخصيص في مورد الاقل المانع عن حجية العام فيه تقديماً للاظهر او النص على الظاهر.

وبعبارة اخرى العام مجمل حقيقة وحكماً في تخصيص بالمتصل مطلقاً، وحكماً في المنفصل المردد بين المتباينين، غير مجمل لا حقيقة ولا



حكماً فيما زائد عن الاقل في دوران الامر بين الاقل والاكثر واقصد به لا حقيقة ولا حكماً لا ظهوراً ولا حجية.

هذا اذا كان المخصص مجملاً مفهوماً، اما قوله (مُرْسَر) فلا تغفل:
اولاً: لعله ان التفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل لا وجه له لما ذكر من ان تسمية العام بعد التخصيص، مخصصاً لا يخلو من مسامحة واضحة، بل هو عام من الاول حيث استعمل هذا بتضييق دائرة مدخول اداة العموم.

ثانياً: للاشارة الى الالتفات الى تفاصيل المسألة والتفريق بين المخصص المتصل والمنفصل باجمال الاول، حقيقة وحكماً في مورد الخاص، وعدم اجماله الا حكماً في الثاني كذلك (٨١).

(٨٠) يعتبر هذا البحث من اهم مباحث العام والخاص وانفعهما ثمرة في الفقه، وقد كان المخصص فيما سبق ميناً مفهوماً ومصادقاً وهنا إما ان يكون مجملاً مفهوماً وإما ان يكون مجملاً مصادقاً لا مفهوماً فهو مبين مفهوماً مجمل مصادقاً من جهة الخلط في الامور الخارجية.

والخاص إما متصل وإما منفصل، واجماله إما من ناحية التردد بين المتباينين او التردد بين الاقل والاكثر، فهذه اقسام ثمانية وكلها حين كون دليل الخاص لفظياً، وقد يكون لبيياً، فتصبح مجموع الاقسام ستة عشر.



قدم المصنف الشبهة المفهومة للدليل اللفظي باقسامه الاربعة والاجمالي المفهومي تارة يكون من جميع الجهات كما في قوله تعالى {أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى} او كقوله اكرم العلماء الا البعض، وفي هذا القسم لا اشكال في سقوط حجية العام رأساً لعدم تحقق ما هو موضوعاً وهو الظهور العام في العموم فلا يمكن التمسك به.

واخرى يكون عملاً في العجلة بحيث يبقى للعام موارد بعيدة عن الاجمال كما في المثال الاتي اكرم العلماء الا الفساق وكان للعلماء افراد نعلم بعدم فسقهم على كل حال ونشك في فسقهم لاجمال مفهوم الفسق، وهذا هو محل الكلام، بمعنى ان العام هل يكون حجة في موارد الاجمال من المخصص او لا؟

(٨١) فإن قلت: ان كون العام منفصلاً عن المخصص لا يعقل سريان اجمال الخاص الى العام ليحكم باجمال العام.

فإنه يقال: ان العام وإن كان ظاهراً في العموم الا ان ظهوره متوقف على عدم المانع والمانع موجود وهو العلم الاجمالي بالتخصيص، ومع وجود المانع فلا مقتضي للظهور في العموم.

فالعلم الاجمالي مانع عن جريان اصالة عدم التخصيص المعتبرة عند العقلاء، ومن هنا يتضح ان اجمال العام لا لسراية اجمال الخاص اليه، اي انتفاء مقتضي الظهور بل قد يكون مقتضي الظهور موجوداً لكن منع منه المانع وهو العلم الاجمالي في المقام.



فإن قلت: كيف لا يكون العام حجة والفرض انه ظاهر في تمام الافراد بما فيها المتباينين.

قلت: لا ملازمة بينهما (بين الظهور والحجية) والنسبة بينهما عموم من وجه اذ قد يكون حجة وليس بظاهر كما في الادلة اللبية، والعكس صادق ايضاً كما في موارد العلم التفصيلي او الاجمالي بارادة خلاف الظاهر، فهو ظاهر ولكنه ليس بحجة للمانع عن هذا الظهور وليس هو الا العلم مطلقاً.

قال في العناية: وانعقاد الظهور له في الجميع ولكن لا يكون العام حجة في شيء منهما لانهما من اطراف العلم الاجمالي كما انه لا يكون الخاص ايضاً حجة في شيء منهما فاللازم حينئذ الرجوع الى الاصل العملي ومقتضاه مختلف باختلاف المقامات.

(فإن كان) حكم العام هو الوجوب والخاص الحرمة بأن قال اكرم العلماء ويحرم اكرام فساقهم فاللازم في المتباينين الرجوع الى اصالة التخيير نظراً الى دوران الامر بين المحذورين.

وفيه: ان الرجوع الى اصالة التخيير فرع جريان اصالة العموم والفرض عدمها لما نعيه العلم الاجمالي من جريانها، فالمرجح من مثل هذه الحالة هي البراءة للشك في اصل التكليف بعد سقوط كل واحد من الدليلين عن الحجية، ومنه يظهر فيما ذكره من الفرعين الآخرين ولعله لذلك أمر بالتدبر جيداً.



قوله (مركب سر) : واما اذا كان مجملاً بحسب المصدق ؛ بأن اشتبه فرد وتردد بين ان يكون فرداً له او باقياً تحت العام ، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلاً به ؛ ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام الا في الخصوص ، كما عرفت.

واما اذا كان منفصلاً عنه ، ففي جواز التمسك فيه خلاف.

والتحقيق : عدم جوازه ؛ ان غاية ما يمكن ان يقال في وجه جوازه : ان الخاص انما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجة ، ولا يكون حجة فيما اشتبه انه من افراده ، فخطاب (لا تكرم فساد العلماء) لا يكون دليلاً على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء ، فلا يزاحم مثل (اكرم العلماء) ولا يعارضه ، فإنه من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة ، وهو في غاية الفساد ، فإن الخاص وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً ، الا انه يوجد اختصاص حجية العام في غير عنوانه من الافراد ، فيكون (اكرم العلماء) دليلاً وحجة في العالم الغير الفاسق ، فالمصدق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بلا كلام ، الا انه لم يعلم انه من مصاديقه بما هو حجة ؛ لاختصاص حجيته بغير الفاسق.



وبالجملة: العام المخصص بالمنفصل وإن كان ظهوره في العموم، كما اذا لم يكن مخصصاً، بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت، الا انه في عدم الحجية الا في غير عنوان الخاص مثله فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدى الحجتين، فلا بد من الرجوع الى ما هو الاصل في البين. هذا اذا كان المخصص لفظياً.

واما اذا كان مجملاً مصداقاً، من جهة الخلط للامور الخارجية مع كونه مبيناً مفهوماً، فالاقسام ايضاً اربعة واجمال القول فيها ان المخصص اذا كان متصلاً فلا اشكال في عدم جواز التمسك بالعام لاثبات دخول الفرد او الافراد المشكوكة في حكم العام، لوضوح عدم الظهور للعام بعد فرض احتفافه بالقرينة المجملة (المخصص المشتبه مصداقاً) الا في غير عنوان المخصص، فلو قال: اكرم العلماء الا الفاسق، فلو شك في عالم انه فاسق كي لا يجب اكرامه او غير فاسق يجب اكرامه، فلا يمكن التمسك بمفهوم اكرم العلماء ليجب اكرامه.

لأن الحكم فرع الموضوع المحرز ولا احراز للموضوع حيث لم يحرز ان الفرد المشكوك عالم غير فاسق او فاسق، ومجرد دليل العام لا يحفظ موضوعه، فلا بد من احرازه من خارج.



وبالجملة مع اتصال المخصص لا يبقى للعام ظهور في العموم في مورد التخصيص حتى يتمسك به، الا فيما علم خروجه عن المخصص لما ذكر من النكتة لليقين به لا من جهة الظهور لفرض سقوطه للاجمال. واما اذا كان المخصص منفصلاً، وهو ما يعبر عنه عند الاصوليين بالتمسك بالعام في الشبهات المصادقية.

وما استدل به للتمسك بالعام في الشبهات المصادقية، مع ملاحظة انحصار الامر فيها من دوران الامر بين الاقل والاكثر، ولا تشمل المتباينين، لما تبين من عدم الحجية في الشبهة المفهومية الدال على عدمها في المصادقية بطريق اولي، ولهذا لم يذكرها المصنف (فُرس سره).

الاول: ما ذكره المصنف (فُرس سره) في الكفاية، لا اشكال في ظهور العام في جميع الافراد ومنها ما تيقن دخولها تحت الخاص فضلاً عن المشكوك دخولها تحته، لفرض ان المخصص منفصلاً، ويكون العام حجة في الجميع ما لم يزاحم بحجة اقوى، وهي حجية المخصص في ما تيقن دخولها من الافراد تحته لا فيما شك فيها، فلا يعلم شمول المخصص للفرد المشكوك فيكون العام حجة فيه وتخصيصه بقدر ما دل عليه دليل الخاص وهو خصوص الافراد المتيقن دخولها فيه لا المشكوك، فلا تزاحم لحجية العام في الفرد المشكوك.



ويرده: ان ظهور العام وإن كان لم ينثلم بعد فرض ان المخصص منفصلاً الا ان حجيته تتضييق وتختص بغير عنوان المخصص، والفرد المشكوك كما لا يعلم اندراجه تحت الحجية الخاص ليشمله حكمه كذلك. كذلك لا يعلم شمول العام له حكماً وإن اندرج تحته ظهوراً اي بما هو هو لا بما هو حجة كي يمكن اجراء حكم العام عليه، كما لو قال اكرم العلماء، ثم قال لا تكرم الفساق ثم شك في فرد انه عالم كي يجب اكرامه او فاسق كي لا يجب ويحرم اكرامه، وعلى هذا ففي الفرد المشكوك لابد من المصير الى الاصول العملية وسياتي بيانه تحت عنوان (ايقاظ) ان شاء الله (٨٢).

(٨٢) وقياس المقام على الشبهة المفهومية المرددة بين الاقل والاكثر حيث جاز التمسك بالعام فيما زائد عن الاقل، لكون العام حجة فيه دون الخاص، لأنه شك في التخصيص الزائد فيدفع باصالة العموم، ولم يجز التمسك هنا لكون الخاص مبيناً معلوماً وانما الشك في صدق انطباق عنوان الخاص عليه ليكون حجة فيه فيشملة حكمه، والدليل لا يتكفل موضوعه اذ لا نظر له اليه لا نفياً ولا اثباتاً وانما نظرة الى ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع فلا يكون الشك هنا شكاً في تخصيص زائد ليدفع باصالة العموم، لأن التمسك بها معناه احراز انه من مصاديقها والفرض خلافه.



مضافاً الى ما ذكره المحقق الخوئي (مُرسَّس سره): ان التمسك بالعام في الشبهات المصادقية ليس في الحقيقة من التمسك بالعام فيها، بل هو من التمسك بالعام في الشبهات الحكمية، حيث ان الشك انما هو في التخصيص الزائد بالاضافة الى الفرد المشكوك كونه من مصاديق الخاص نظراً الى ان الخاص لا يكون حجة بالاضافة اليه، وعليه فبطبيعة الحال يكون الشك في تخصيص العام بغيره من الشك في التخصيص الزائد.

اقول: تطبيق الحكم في مورد معناه (احراز موضوعة بمرتبة اسبق واحراز موضوعة يستتبع تطبيق حكمه عليه بمرتبة الحق، والنتيجة واحدة هو شمول حكم العام للفرد المشكوك او عدمه فهذا الفرق غير واضح، مع ان الصحيح في حق العبارة ان يقول في تخصيص العام به (الفرد المشكوك) من شك في التخصيص الزائد، والا فالتعبير (بغيره) لم يظهر وجهه).

الا ان يوجه، ان الامر يدور بين تخصيص العام بالاكثر من (الفرد المشكوك والمخصص المعلوم) وبين الاقل وهو الفرد المشكوك خاصة، وهو من الشك في التخصيص الزائد عن الاقل (الفرد المشكوك) فيخصص العام بخصوص ما علم خروجه منه واما المشكوك فلا يمكن التمسك به فيه كما لا يمكن التمسك بالخاص فيه ايضاً، للشك في انطباق عنوانه عليه ولا معنى لكون المتيقن هو الفرد المشكوك فيكون العكس هو الصحيح وعبارته لا تنفي به.

وقد اضاف في العناية وجهاً اخر لعدم جواز التمسك بالعام، محصله ان العام المخصص بالمنفصل فالمخصص مما يوجب التنويع لا محالة، ويكون سبباً



لتعنون العام بعنوان عدمي وهو عنوان الخاص وإن كان المصنف لا يعترف بذلك كما ستعرف، ففي اكرم العلماء ثم قال لا تكرم فساقهم، تنوع العام لباً الى نوعين، العالم غير الفاسق يجب اكرامه والعالم الفاسق لا يجب، وإن كان ظهور العام في العالم اثباتاً باقٍ على حاله لكن لا عبرة فيه بعد العلم بعدم ارادته ثبوتاً، فاذا شك في عالم انه فاسق كي لا يجب اكرامه او غير فاسق ليجب، فلم يحرز الا العنوان الوجودي وهو كونه عالماً ولم يحرز العنوان العدمي وهو كونه غير فاسق، ومقايسته مع الخاص المجمل مفهوماً من حيث ايجابه الى تعنون العام كذلك وقد تمسك به هناك مما لا وجه له، فإنه وإن اوجب تعنون العام ولكن حيث يكون مردداً مفهوماً بين مرتكب الكبيرة فقط او مرتكبها والمصر على الصغيرة فالمتيقن من تعنونه بعنوان غير المرتكب للكبيرة وتعنونه بالاخر لم يحرز فيتمسك بالعام في المصر على الصغيرة ويجب اكرامه، بتصرف في بعض عبارته.

وفيه: انه بالامكان القول، بوجوب اكرام من اشتبه حاله بين الفاسق والعالم حيث يكون موضوعه مركب من جزئين، احدهما: كونه عالماً وقد احرز بالوجدان، وثانيهما: كونه غير فاسق، ويحرز بالاصل، ويضم الوجدان الى الاصل بتشكيل موضوع العام، وهو كونه عالماً غير فاسق يجب اكرامه، فتأمل. ولكنه غير تام، لأن ذلك خروجاً عن محل البحث فلا يكون من التمسك بالعدم في الشبهة المصادقية، مع انه يبتنى على تعنون العام بعنوان وجودي او عدمي بعد التخصيص وبالامكان منعه.



الثاني: مما يمكن الاستدلال به لجواز التمسك بالعام في المصدق المشتبه مما ذكره في التقارير، من استصحاب حكم العام فيما قطع اندراجه فيه ثم شك كما اذا قطع ان زيداً عالم غير فاسق فعمل بالعام فيه للقطع المزبور ثم طرأ الشك في اصل عدالته فيستصحب وجوب اكرامه، وليس مقصوده (فركسره) من قوله (ثم طرأ) الشك اي في بقاء عدالته والا فتستصحب العدالة ويخرج بهذا الاصل الموضوعي عن كونه من مصاديق الافراد المشتبه للخاص من دون بحث. ويرد على هذا الوجه اولاً: انه تمسك بالاصل لا بالعام نفسه، وثانياً: انه لا يتم في غير الفرض.

الثالث: ما ذكره ايضاً في التقارير، من ان ظاهر العام كونه مقتضياً لوجوب الاكرام وظاهر الخاص كونه مانعاً، ومع الشك يكون من قبيل ما احرز مقتضي وشك في المانع والاصل عدمه فلا بد من الحكم بوجود المقتضى (بالفتح). ويرد عليه:

اولاً: انه كما يصح ذلك بالنسبة للفرد المشكوك يصبح العكس اذ ليس الاول مرجح على الثاني بالنسبة اليه.

ثانياً: ما ذكره المشكيني (رحمه الله) ان ظاهر دليل المخصص كونه مقتضياً لحكمه المضاد لحكم العام، ومن المعلوم ان المقتضي لضعف مانع عن الضد الاخر.



وفيه: ان هذا هو المتيقن والمعلوم من دليل الخاص والكلام في ما شك منه لا في المتيقن فيه هذا وقد اورد بعد اصلاح الايراد بأنه (الاستدلال) ليس تمسكاً بالعموم بل بأصل عقلائي مع ان هذه القاعدة يقصد قاعدة المقتضي والمانع لم تثبت حجيتها، وعلى تقدير ثبوتها فلا يتم الدليل في ما لو كان المخصص جزءاً المقتضي مثل (وليكن العلماء عدولاً).

اقول الاخير غير تام اذ لعله لا يكون تخصيصاً بل افضلية اكرام العالم العادل عن غيره.

ثالثاً: ما ذكره في العناية، بعد تسليم ما ذكره المستدل ففي اكرام العلماء لا تكرم الفساق بكون العلم مقتضياً والفسق مانعاً ولا اصل لنا يرفع المانع في الفرد المشكوك الا اذا كانت له حالة سابقة فيدرجه الاستصحاب الموضوعي تحت احدهما وهذا خارج عن الكلام.

واليك بعض الامثلة الفقهية للشبهة المصداقية:

المثال الاول: لو دار الامر بين ان تكون اليد عدوانية ليحكم بالضمان بمقتضى عموم (على اليد ما اخذت حتى تؤدي) وبين ان تكون غير عادية كي لا يحكم بالضمان.

فقد ذهب مشهور المتقدمين الى الضمان، حال الشك في انصاف اليد بعنوان العام (عادية) او بعنوان الخاص (امانية) وما ذلك الا من جهة التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية.



المثال الثاني: ما نسب الى السيد البرذي (مُرسس سره) من حكمه بعدم جواز الصلاة في ثوب متنجس بالدم، وانه غير معفو عنه، للعموم الدال على عدم جواز الصلاة بالثوب المتنجس بلا فرق بين كونه متنجس بالدم او بغيره من النجاسات، ولكن خرج من هذا العام خصوص المتنجس بالدم اذا كان اقل من الدرهم حتى يكون داخلاً تحت عنوان المخصص للروايات الدالة على العفو عن الدم مما ليس من الدماء الثلاثة بهذا المقدار او اكثر من هذا المقدار ليدخل تحت حكم العام فقد نسب اليه (مُرسس سره) الحكم بعدم العفو عنه في الصلاة فلا يجوز الصلاة فيه تمسكاً بعموم العام، وهو عدم جواز الصلاة في الثوب المتنجس فلا يفرق بين كونه دماً او غيره من الاعيان النجسة.

هذا اذا كان المخصص لفظياً.

هذا وقد ذكر المحقق العراقي (مُرسس سره): ايراداً على الدليل الاول، حاصل هان عدم جواز الاخذ بالعام انما هو من جهة اقتضاء التخصيص حتى في المنفصل لاحداث تعنون العام من كونه تمام الموضوع لوجوب الاكرام الى كونه جزء الموضوع، من جهة صيرورة الموضوع بعد ورود التخصيص الدال على حرمة اكرام الفساق من العلماء، عبارة عن العالم المقيد بالعدل او غير الفاسق، ومن الواضح عدم جواز التمسك بالعام في الفرد المشتبه كونه من افراد الخاص، لأن الشك في كونه من افراد الفساق يلازم الشك في ذلك العنوان الايجابي او السلبي



الماخوذ في موضوع حكم العام، ومع الشك لا يصح التمسك فيه بالعام من جهة الشك في اصل تطبيق عنوان العام على المورد.

واجاب عليه: ان اخذت العنوان الايجابي والسلبي في التقييد لا التخصيص وقياسه عليه من الفارق، فإن شأن التخصيص مطلقاً هو مجرد اخراج بعض الافراد او الاصناف عن تحت حكم العام وتخصيصه بالافراد الباقية من دون اقتضائه لاحداث عنوان ايجابي او سلبي في ناحية الافراد الباقية في مقام موضوعيتها للحكم، بل هي باقية على ما كانت عليه قبل التخصيص في بخصوصيتها للحكم العام بموضوعيتها الذاتية، فالتخصيص بمنزلة انعدام بعض الافراد بموت لا يوجب تعنون الباقية بعنوان اصلاً.

واختصاص الحكم بغير دائرة الخاص لا يكون من هذه الجهة وانما من جهة ما في نفس الحاكم من القصور الناشئ من جهة تضيق دائرة الغرض والمصلحة عن الشمول ثبوتاً بغير الافراد الباقية، وهذا بخلافه من باب التقييد حيث يوجب التغيير تعنون موضوع الحكم بوصف وجودي او عدمي غير حاصل قبل التوصيف.

واعلق عليه: ما ذكره (مركب سره) من الفرق متين بعد ان عرفنا ان العموم مستفاد من نفس الاداة باعتبار وضعها من دون حاجة لتوسط مقدمات الحكمة في المدخول، وقد اشار صاحب الكفاية الى ذلك عندئذٍ الشمول والاحاطة في العموم منصب على الافراد الداخلة تحته لا على عنوانها الجامع او طبيعتها



المشتركة بينها كما في التقييد، فتعنون العام بعنوان ايجابي او سلبي على التقييد متجه وغير متجه على التخصيص لانصباب الحكم على الطبيعة في الاول وعلى الافراد في الثاني بعد كونها من افراد الطبيعة.

الا ان الكلام في الموارد التي يحتمل فيها دوران الامر بين التخصيص والتقييد كما هو حال المخصصات المنفصلة، لا تكرم الفساق او لا يجب اكرامهم وتحقيقه خارج عن وظيفة الكتاب.

وهذا الذي ذكره (مركب سره) يرجع لبأ الى ما ذكره الشيخ الانصاري من عدم المنع في ظهور العام في الباقي بعد التخصيص. فتأمل تعرف.



قوله (مركب سر) : وأما اذا كان لبيّاً : فإن كان مما يصح ان يتكلّم عليه المتكلّم اذا كان بصدّد البيان في مقام التّخاطب ، فهو كالمتصل ؛ حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام الا في الخصوص ، وإن لم يكن كذلك ، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجّيته كظهوره فيه .

والسر في ذلك : ان الكلام الملقى في السيد حجة ، ليس الا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن ارادته للعموم ، فلا بد من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه ؛ مثلاً : ان قال المولى : (اكرم جيرانى) ، وقطع بانه لا يريد اكرام من كان عدواً له منهم ، كان اصاله العموم باقية على الحجّية بالنسبة الى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام ؛ للعلم بعداوته ؛ لعدم حجة اخرى بدون ذلك على خلافه ، بخلاف ما اذا كان المخصّص لفظياً ، فإن قضية تقديمه عليه هو كون الملقى اليه كأنه من رأس لا يعم الخاص ، كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلاً ، والقطع بعدم ارادة العدو لا يوجب انقطاع حجّيته ، الا فيما قطع انه عدوه ، لا فيما شك فيه ، كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذه 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 الى المشتبه هاهنا بخلافه هناك، ولعله لما اشرنا اليه من التفاوت بينهما بالقاء حجتين بخلافه هناك، تكون قضيتهما -بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام- كأنه لم يعمه حكماً من رأس وكأنه لم يكن بعام، بخلافه هاهنا، فإن الحجة الملقاة ليست الا واحدة، والقطع بعدم ارادة اكرام العدو في (اكرم جيرانني) مثلاً، لا يوجب رفع اليد عن عمومه الا فيما قطع بخروجه من تحتها، فإنه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه ومرامه، فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة اقوى على خلافه.

ثم ان المخصص تارة يكون لفظياً واخرى يكون لبياً من قبيل كالاجماع او العقل او السيرة او الضرورة، وتقدم الكلام في الاول، وبقي الكلام فيما لو كان المخصص لبياً.

فلو قال المولى: اكرم جيرانني، وكان خروج المخصص، كما لو كان عدواً للمولى على نحو يقطع العبد بعدم ارادته وقد اتكل عليه المولى في بيان مراده عليه لوضوحه، فهو كالمخصص المتصل، لو كان المولى في مقام البيان،



ويفرض اخرى ان المخصص اللبي لم يكن كذلك بهذا الوضوح ليصح للمتكلم الاتكال عليه كما لو لم يكن ضرورياً بل بحاجة الى بعض المقدمات النظرية. ففي الحالة الاولى: يكون المخصص اللبي كالمخصص المتصل اللفظي مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم، فلا يمكن التمسك به في الفرد المشكوك لادخاله تحت حكم العام، وهو وجوب الاكرام كما تقدم في المخصص المتصل اللفظي بشكل مفصل.

وفي الحالة الثانية: حيث لا يكون الدليل اللبي بديهياً فهو كالمخصص المنفصل لا يمنع عن انعقاد ظهور للعام في العموم، فيكون العام شاملاً لما شك في انه من افراد الخاص، وما تيقن انه من افراد، الا ان ظهوره فيه لا يلزم حجيته له ليصح التمسك بالعام للفرد المشكوك ليجب اكرامه في المخصص اللفظي بخلافه هنا، حيث صح التمسك بالعام في ادخال الفرد المشكوك كونه فرداً من الخاص.

ووجه الفرق في المقامين، اي بين المخصص اللفظي كما لو قال المولى اكرم جيرانى ثم قال: لا تكرم اعدائي من جيرانى، وبين ان يكون المخصص لبياً، بأن قال اكرم جيرانى وعلم من الخارج انه لا يريد اكثر من كان عدواً من جيرانه، بالعقل او الاجماع او السيرة.

ان في الاول، يكون الملقى من قبل السيد حجتين ومقتضى تقديم الثانية على الاولى لاطهريتها او نصوصيتها وهي حجة الخاص المقدمة



لذلك، والمقيّدة لحجية العام بغير ما علم دخوله في الخاص، ويبقى الفرد المشكوك وإن كان العام شاملاً له حقيقة إلا أنه لا يكون ظاهراً فيه بما هو حجة إذ حجة العام فيه ليس أولى من حجة الخاص فيه، فلا يمكن التمسك بالعام فيه وعندئذٍ تصل النوبة إلى الأصول العملية وما تقتضي فيه من الوظيفة في فرض الشك.

وأما في المقام، فيكون الملقى من السيد ليس إلا حجة واحدة وهو العام واتباعها متعيّن ما لم يعلم بحجة أخرى على الخلاف، وليس إلا القطع بأنه لا يريد إكرام الأعداء من جيرانه، وحجته في خصوص ما قطع العبد أنه من الأعداء لا فيمن شك أنه منهم فيبقى حجية العام في المشكوك بدون حجة على الخلاف، فالتمسك بالعام فيه ما دام لم يعلم بحجة أخرى فيه على خلافه.

وبعبارة أخرى: إن موضوع العام مقيّد بما قطع العبد بخروجه عن عموم العام وظهوره في جميع أفرادها، والمشكوك فيه مما لا قطع للعبد ليلزم منه تقييد موضوع العام، فتبقى حجة العام فيه بلا منازع ومانع لأن المانع على الفرض ليس إلا قطع المكلف به.

هذا ما استدل به المصنف على مدّاه أولاً (٨٣).



وثانياً: صحة المؤاخذة على عدم اكرام من شك من جيرانه انه عدو او لا؟ اما لو صرح بعدم اكرام من كان عدواً من جيرانه وشك في عداوة احد الجيران فلم يكرم فلا مؤاخذة ولا استحقاق لعقوبته (٨٤).

وثالثاً: مما استدل به المصنف (مُرسِره) بناء العقلاء على حجية اصاله العموم في مورد الشبهات الموضوعية فيما كان المخصص المنفصل لبياً لا لفظياً (٨٥).

(٨٣) ويرد عليه: ان التفريق بين النوحين من مجرد الدعوى بلا شاهد، اذ في كليهما عمل المخصص قصر حجية العام فيما سوى الخاص، سواء صرح المولى بنفسه، لا تكرم اعدائي من الجيران، او لم يصرح بل علم من الخارج عدم ارادته لاکرام من كان عدواً من الجيران.

فإما ان يقال بصحة التمسك بكلا النوحين ناو يقال بعدم صحة التمسك بعد ان كان الفرق غير فارق وما دام لم يصح التمسك بالدليل اللفظي لم يصح في الدليل اللبي.

مع ان ذلك لو تم فانما يتم في العقلي خاصة لا في غيره من السير والاجماع، اذ الاولى دليل شرعي امضائي، والثاني دليل شرعي تاسيسي وقد اشار اليه المشكيني (رحمه الله).



اقول: ووجه الفرق ان الدليل العقلي غير ملقى من جانب المولى ليكون قرينة على ان المولى لم يلق العام من رأس، فيكون حجة في المشكوك، لعدم تعنونه (العام) لا في مقام الظهور ولا في مقام الحجية، بغير عنوان الخاص، وهذا بخلافه في الآخرين، فكأنه ملقى من المولى ولم يرد العام من رأس، بل هو معنون بغير عنوان الخاص في مقام الحجية لا في مقام الظهور، وكأن الفرق ان اللبي العقلي يجعل العام مصيَّق من اول الامر بخلاف اللبي من الآخرين فيلقى عاماً ثم يضيَّق.

ويمكن ان يكون وجه التفريق ان في اللبي العقلي لا مجال للشك في الفرد المشكوك من ناحية الكبرى، وفيهما من ناحية الصغرى والكبرى معاً، اذ لعل الاجماع غير محقق عند المخاطب او السيرة غير قائمة بخلاف حكم العقل بعدم اكرام الجيران فهو مما لا يقبل الشك كبرى.

مع ان هذا الدليل لو تم فانما يتم في خصوص القضايا الخارجية لا الحقيقية، ومن المعلوم ان الاحكام الشرعية التي تقع في دائرة تاسيس القواعد الاصولية منشأ على الثاني لا الاول.

وتكلف المحقق الخوئي (مرسره) تبين الفرق، فإن المولى في القضايا الخارجية او كل احرار خارجاً الى نفس المكلف، وبما ان موضوعه مقيد يقيّد بمقتضى التخصيص، فاذا شك في تحقق قيده خارجاً لا يمكن التمسك بالعام لفرض عدم كونه ناظراً الى وجوده فيه او عدمه.



وهذا في التخصيص باللفظي ، اما لو كان تخصيصاً بالدليل اللبي ، وقد علم من الخارج او المولى او كل احراز الموضوع (اقصد بموضوع العام) الى نفس المكلف فهو كالمخصص اللفظي.

واما اذا لم يعلم ان المولى او كل احراز موضوع العام للمكلف ، صح التمسك بموارد الشبهة المصدقية ، وعلمه : ان ظهور كلام المولى في العموم كاشف على انه بنفسه احرز انطباق موضوع حكمه على جميع الافراد ، ولم يكل ذلك الى المكلف ، والظهور حجة في موارد المشكوك ، ومثل له بما ذكر سابقاً ، ثم ساق الكلام الى علم المكلف بوجود الملاك في فرد فلا يعذر في الترك ومتى علم بعدمه فهو معذور لأن قطعه هذا عذر له وهذا بخلافه في الشك في فرد انه عدو فلا عذر في ترك اكرامه اذ لا اثر لهذا الشك في مقابل الظهور نظراً الى انه حجة فلا يجوز رفع اليد عن هذا الظهور دون حجة على خلافه.

وغرابة هذا الكلام واضحة ، مضافاً الى حجته في خصوص القضايا الخارجية وقد سبق نقدها انه مع عدم ايكال احراز الموضوع الى المكلف لا يبقى له مجال في الامتنال وعدمه ، بعد ان كان لكلامه ظهور وفي مثل هذه الحالة لا اشتباه في الموضوع المشكوك بعد هذا الفرض ، فيكون خارجاً عن محل الكلام.

مع ان كون الظهور حجة على المكلف في الموارد المشكوك كما ترى ، لأن الظهور عند المكلف حجة مع عدم الشك فاذا شك في مورد فهو ليس ظاهراً فيه ليكون حجة لأن الشك في الحجية مساوق لعدمها ، والشك في الظهور شك في الحجية فتأمل.



اضف الى ذلك ان كون كلام المولى ظاهراً وكاشفاً في احراز عموم موضوعه كما ادعى معناه تعنون العام بقيد اصلاً لأن الظهور حجة، مع الشك في التخصيص وعدمه، ومعناه ان المولى في مقام البيان قد احرز عدم وجود ما يخص هذا الظهور، وهذا خارج عن محل الكلام.

فإن قلت: لعل المولى سكت عن البيان لاجل مصلحة فيه، او مفسدة فيه غفل عنه او كان جاهلاً بعدم وجود الملاك، كما قاله.

قلت: سقوط هذا الكلام اوضح من ان يرد عليه، فانه ان صح فانما يصح في الموالي العرفيين لا مولانا الحقيقي تعالى وتقدس، ولا بتنزل التنزل باعتبار جهله او غفلته لو قيل به في الموالي العرفيين.

(٨٤) ويرد عليه :

اولاً: ما اورد على الوجه الاول عيناً فليس معذورية الدليل اللفظي المنفصل باولى من معذورية الدليل اللبي في ترك اكرام من شك في عداوته من الجيران.

وثانياً: على تقدير تماميته فهو يتم في السيرة العقلائية دون غيرها مع ان حاجتها الى الامضاء الشرعي واضح وهو غير مقطوع به.

(٨٥) ويرد عليه :

اولاً: ما ذكره في العناية انه مجرد دعوى لا شاهد لها وعليه: لا فرق بين المخصص المنفصل المجمل مصداقاً بين اذا كان لفظياً او لبياً فكل منهما يوجب قصر حجية العام بما سوى الخاص فلا يكون العام حجة في الفرد

المشكوك وإن علم اندراجه تحت العام ظهوراً ولكن لا يعلم اندراجه فيه بما هو حجة لما عرفت من عدم الملازمة بين الظهور والحجية فلا بد والحال هذه من المصير الى الاصل العملي.

وثانياً: انه ليس دليلاً برأسه قبال الدليل الثاني بل هو من متمماته او حصيلته، كما تشير اليه عبارة المصنف، وبالجملـة (كان بناء العقلاء على حجيتها....)



قوله (مركب سر) : بل يمكن ان يقال ان قضية عمومه للمشكوك انه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه ، فيقال في مثل (لعن الله بني امية قاطبة) : ان فلاناً وإن شك في ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم ، وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً ، فينتج انه ليس بمؤمن ، فتأمل جيداً .

بل يمكن ان يقال ، ان يستنتج من شمول العام للفرد المشكوك انه ليس من مصاديق الخاص ، فاذا قال : «لعن الله بني امية قاطبة» وعلم من الخارج عدم جواز لعن من كان مؤمناً ، فيعرف ان ليس في بني امية مؤمن لا يجوز لعنه ، فاذا شك في فرد انه مؤمن او ليس بمؤمن ، فملاك لعنه موجود ما دام لم يقطع المكلف بكونه مؤمناً ، ومجرد الشك لا يقطع من عدم جواز لعنه ، ومن لعنه بمقتضى العموم يستكشف بطريق الإن انه ليس بمؤمن ، بأن يقال ان هذا يجوز لعنه لأنه من بني امية وكل من جاز لعنه فهو ليس بمؤمن فينتج من الشكل الاول - هذا ليس بمؤمن-(٨٦).

ثم ان الشيخ امر بالتأمل جيداً ، وله عدة اجوبة :

الجواب الاول : لعله للاشارة الى انه متردد بعد الرجوع للعام ودفع الاشتباه عن المصادق من كونه من افراد الخاص ، ليشمله تمام حكم الخاص وكل ما يترتب عليه من جواز غيبته وغيرها حتى اللعن او يقتصر في العمل على خصوص حكم العام وهو جواز لعنه خاصة .



وتوضيحه مختصراً، ان يقال بالثاني : بعد تسليم المدعى واثبات مصداقية الفرد المشكوك للخاص، دوران الامر بين الاقل والاكثر لدخول خصوص ما ثبت للعام في احكام الخاص وزيادة، والمتيقن هو خصوص حكم العام (جواز اللعن) والزائد مشكوك ومدفوع بالاصل، او بتقريب ذكره المشكيني (رحمه الله) يحصل نفس النتيجة، فراجع.

الجواب الثاني : ما ذكره واثار اليه في العناية ان هذا خارج عن محل الكلام لعدم احراز من هو مؤمن في بني امية فالعموم حاكم على كل من كان منهم واما مع العلم بوجود مؤمن بهم فمع الشك لا يجوز التمسك بالعام لجواز لعنه.

الجواب الثالث : ما ذكر ان موضوع الشبهة هو التردد فمتى ما حصل ما لم يمكن التمسك بالعام بلا فرق بين كون الكاشف عن التخصيص لفظياً او لبياً بعد قصر حجية العام بما سوى الخاص مما علم بعدم اندراجه تحت الخاص لا بما شك اندراجه فيه.

الجواب الرابع : لعله للاشارة انه لا حاجة للتأمل بعد القطع بأن الفرد المشكوك لا يكون من افراد الخاص لفرض كونه لبياً له قدر متيقن وقدره المتيقن هو خصوص من ليس بمؤمن لا من شك في ايمانه وبه يندفع الجواب الثاني المتقدم ولكنه ليس بصحيح على ما تقدم بيانه.



(٨٦) وفيه: ما اورد على المحقق الخوئي (مكرر) قبلاً وإن هذا الفرض خارج عن محل الكلام وقد اشار في العناية ايضاً بقوله: فإن البحث مفروض فيما اذا علم بمخصص للعام ولو لباً لا لفظاً لا فيما لم يعلم بمخصص له اصلاً وإن احتتمل المخصص.

توضيحه: انه في المثال المذكور وإن علم خروج المؤمن من عموم لعن الله بني امية قاطبة الا انه يحرز ان فيهم مؤمن ابدأً، ليقع التخصيص على العام، وإن احتتمل التخصيص لاحتمال ان فيهم مؤمن، ولكنه ليس بمراد بل المراد هنا ان بعض الافراد ممن هو خارج عن حكم العام وكان محرراً وقد شك في افراد اخرى، والمثال المذكور من قبيل الشبهة الاولى لا الثانية (اي الشك في اصل التخصيص لا الشك في مصداقية الفرد للخاص بعد التخصيص) فلو علم بوجود مؤمن فيهم لا يجوز لعنه قطعاً، وهو موجب لقصر حجية العام بما سواه فاذا شك فلا يجوز التمسك بالعام لظهوره فيه لا في مرتبة حجيته ليصح التمسك به ويكون شمولاً لحكمه، وحينئذ يرجع الى الاصل وما يقتضيه من جواز لعنه او عدمه.

مع ان هذا التقدير يجعل القضية خارجية لا حقيقية، بلحاظ حال بني امية وقتذاك لا مطلقاً في جميع الاوقات على نحو القضية الحقيقية.



مع انه لم يفصل المصنف من ان التقييد بخروج المؤمن متصلاً او منفصلاً
كي لا يصح التمسك الا في الثاني لا الاول لأنه بمنزلة القرينة المتصلة بالكلام
المانعة من ظهوره.

فالنتيجة: انه لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية من غير فرق
بين المخصص اللفظي والمخصص اللبي لاشتراكهما في تقييد موضوع العام لباً
بغير المخصص، وهذه الجهة، جهة كشف تقييد الموضوع للعام بواسطة الخاص
لا يختلف الحال فيها بين ان يكون الكاشف لبياً او لفظياً، اذ العبرة بالمنكشف
لا الكاشف.



ايقاظ

قوله (مكرر سر) : ايقاظ: لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل او كالاستثناء من المتصل ، لما كان غير معنون بعنوان خاص ، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص ، كان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي في غالب الموارد - الا ما شذ - ممكناً ، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن يجز التمسك به بلا كلام ؛ ضرورة انه قلما لا يوجد عنوان يجري فيه اصل ينقح به انه مما بقي تحته .

مثلاً: اذا شك ان امرأة تكون قرشية ، فهي وإن كانت وجدت إما قرشية او غيرها ، فلا اصل يحرز انها قرشية ، او غيرها ، الا ان اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قریش ، تجدي في تنقيح انها ممن لا تحيض الا الى خمسين ؛ لأن المرأة التي لا يكون بينها وبين قریش انتساب - ايضاً - باقية تحت ما دل على ان المرأة انما ترى الحمرة الى خمسين ، والخارج عن تحته هي القرشية ، فتأمل تعرف .

المقصود من هذا الايقاظ تحقيق استصحاب عدم الازلي اي (عدم النسبة بين العام وبين عنوان الخاص كالنسبة بين العالم وبين الفسق من



الازل)، لموضوع الفرد المشتبه فيدخل ببركة هذا الاصل الموضوعي تحت العام او تحت حكم الخاص، اذا كان البحث في الشبهة المصداقية مفروضاً فيما اذا لم يكن هناك اصل موضوعي كاستصحاب فسق او عدالة الفرد المشتبه مثلاً ليُدرج تحت العام والخاص (٨٧).

واصل البحث يتبنى على ان المخصص المنفصل وكذا المتصل اذا كان بالاستثناء لأن الظاهر من (الا) الاستثنائية انها حرفية لا وضعية الا مع القرينة على خلافه وكذا الشرط كما لو قال اكرم العلماء ان لم يفسقوا. وحينئذٍ فحالتها حال المخصص المنفصل بلسان الاخراج، لأن القول اكرم العلماء الا الفاسق مثل القول اكرم العلماء ولا تكرم الفاسق، هل يوجب تعنون العام بضد عنوان المخصص كما ادعى فيكون موضوع العام هو العالم العادل او لا يوجب تعنون العام بعنوان مخصص سوى عنوان العام؟ فاذا كان عنوان العام هو العالم، وعنوان الخاص - الفاسق - يلزم ان لا يتعنون العام بضد عنوان الفسق بل يتصف بكل عنوان غير الفسق.

فعلى الثاني: اذا لم يوجب تعنون العام بعنوان مخصص، وشك في فرد من انه من افراد العام ليشمله حكمه او من افراد المخصص ليشمله حكم المخصص فإن كانت له حالة سابقة من الفسق او العدالة امكن استصحابها وبه يثبت انه مندرج تحت العام او تحت الخاص وإن لم تكن له حالة سابقة، فباستصحاب عدم النسبة بينه وبين الفسق (موضوع



الخاص) بنحو مفاد ليس التامة، بمعنى انه لم تكن ذاته موجودة ولم يكن وصف الفسق موجوداً في الازل وكذا النسبة بينها لم تكن موجودة، فتستصحب عدم النسبة ويخرج ببركة هذا الاصل الفرد عن كونه من افراد الخاص ويبقى مندرجاً تحت العام ويترتب عليه حكمه من وجوب اكرامه، اذ لا عنوان للعام سوى عنوانه (وهو العالم) وهو موجود ومحرز بالوجدان ولم يتعنون بحد عنوان المخصص وهو العادل بل بكل عنوان غير عنوان الخاص، اي غير الفسق وهو مما يحرز بالاصل وبضمه الى ما يحرز بالوجدان يثبت عنوانه المركب من العالم ومن عدم الفسق.

وبالجملة موضوع العام مركب من جزئين - العالم وعنوان غير الفاسق - وجزئه الاول محرز بالوجدان، والجزء الثاني محرز بالاصل، ويضم الوجدان الى الاصل بتشكيل موضوع العام وهو العالم غير الفاسق وبه يندرج تحت حكم العام ويشمله حكمه وهو وجوب الاكرام.

وعلى الاول: فإن استصحاب عدم الازلي بنحو مفاد ليس التامة مما لا يثبت كونه غير فاسق بنحو مفاد كان الناقصة، لانه بجريانه لا يثبت الا كونه غير فاسق ولا يثبت به عنوان كونه عادلاً الا البناء على حجية الاصل المثبت (٨٨).

الظاهر هو الثاني وعليه فاستصحاب عدم الازلي للفسق صحيح (٨٩).



ويتضح الحال جلياً، في مثال المرأة القرشية حيث ورد دليل عام بلسان المرأة تحييض الى الخمسين وورد مخصص منفصل بلسان المرأة القرشية تحييض الى الستين، فإن موضوع العام مركب من جزئين، المرأة وعنوان عدم القرشية لا انه يتعنون بصد عنوان الخاص، فيكون موضوعه بعد التخصيص المرأة غير القرشية وهو مركب من المرأة وعدم القرشية، وهذان الجزآن احدهما محرز بالوجدان والجزء الثاني بالاصل، لو شك في امراة انها قرشية ام لا؟ فيحكم بتحريضها الى الخمسين لأن المفروض ان المرأة التي هي موضوع العام لم تتصف وتتعنون بعنوان معين بل هي متصفة بأي عنوان غير عنوان القرشية، ومن جملة العناوين هو عنوان عدم الانتساب الى قريش، فيقال الاصل عدم الانتساب، وكونها امراة تحرز بالوجدان.

هذه هي فكرة استصحاب عدم الازلي التي اراد بها المصنف تنقيح موضوع الاصل اذ بعد عدم امكان التمسك بالعام في الشبهة المصداقية كان لا محالة المرجع هو الاصول الحكمية من البراءة وغيرها اذا لم يكن في البين اصل موضوعي ينقح به موضوع الفرد المشكوك بعدم شمول الخاص له مصداقاً، وببركة هذا الاصل الموضوعي يتنقح موضوع الفرد المشكوك وانه من افراد العام فشمولية حكم العام له على القاعدة الا في موارد شاذة لا يجري الاصل الموضوعي فيها (٩٠).



ثم ان المصنف قال فتأمل تعرف ، وهذا من تعابير الكفاية للاشارة الى طلب مزيد من التامل لتعرف ذلك لدقة المطلب ولا يكفي مجرد الالتفات بدون تامل.

وان قلت هو اشكال تنزلاً.

قلت : لعله لعدم اجداء الاصل المذكور لانه من قبيل المثبت وذلك لعنتون العام بضد عنوان الخاص ، فموضوعه العالم العادل لا العالم وغير المتصف بالفسق واذا كان كذلك فالاصل لا يكون الا مثبتاً وهو ليس بحجة كما يظهر من عبارة الكفاية ببحث الفاظ العموم المتقدم وإن المدخول بقريئة الحكمة يثبت انه مطلق ويكون المراد من العموم هو تمام افراد العام. ولكن هذا لا يمكن المساعدة عليه لحصوله العموم والاستيعاب بنفس الاداة لوضعها لذلك فحصول الاستيعاب والشمول بقريئة الحكمة يجعل وضعها بلا اثر.

او يقال : ان اجراء الاستصحاب في عدم الازلي بمفاد ليس التامة بالنسبة للمرأة المشكوكة لا يثبت كون المرأة غير قرشية بنحو مفاد كان الناقصة اي عدم النعتي.

اقول : يثبت ذلك لأن المراد عدم تحقق الانتساب وهو من الازل موجود بدون لحاظ الموضوع لصدق القضية على نحو السالبة بانتفاء الموضوع



هذا على تقدير تقييد موضوع العام بضد عنوان الخاص لو قيل به ، واما على تقدير عدم تخصيص موضوع العام كما مر بيانه فالامر اوضح .

فالنتيجه : انه لا مانع من جريان استصحاب العدم الازلي ليثبت احد جزئي الموضوع للعام المركب من جزئين لأن المستفاد من ظاهر قضية التخصيص في مثل القول : اكرم العلماء الا الفاسقين منهم ، هو العالم ، وغير المتصف بالفسق لا العالم المتصف بعدم بالفسق فيكون الجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاصل المذكور وبه يتم موضوع العام فيكون المصدق المشتبه مشمولاً لحكم العام وإن لم يجرز التمسك به كما وضح في الفصل السابق .

(٨٧) وينبغي تقديم مقدمة ، في استصحاب العدم الازلي وانه على اقسام ، وقد ذكرها في العناية :

القسم الاول : استصحاب العدم الازلي بنحو مفاد ليس التامة ، وهو ما يصطلح عليه بالعدم المحمولي ، فالقول : زيد لم يكن وقيامه لم يكن والنسبة بينهما لم تكن - يعني النفي موضوعاً ومحمولاً ونسبة- ، او القول : ليس زيد وليس قيام زيد وليست النسبة بينهما ولا اشكال في جواز هذا القسم من الاستصحاب من الازل قطعاً ، لتوفر موضوع الاستصحاب .



من اليقين السابق والشك اللاحق، فلو كان له اثر شرعي مترتب على الموضوع او المحمول او النسبة الى الحاصلة بينهما او على عدم احد الثلاثة، استصحب العدم من الازل لاثبات او نفي الاثر.

القسم الثاني: استصحاب العدم الازلي بنحو مفاد كان الناقصة، وهذا هو ما يصطلح عندهم بالعدم النعتي، كالقول: كان زيد غير قائم او لا قائم ويسمى معدوله المحمول في قبال معدوله الموضوع كاللا قائم زيد.

ولا اشكال في عدم جواز هذا القسم من الاستصحاب من الازل، لعدم توفر ركني الاستصحاب الا الاخير اذ لا يقين سابق قطعاً فإن الاتصاف فرع وجود المتصف، سواء كان الاتصاف وجودياً او عدمياً، ومن الواضح ان الموصوف لم يكن في الازل فلا يصدق كان غير قائم او لا قائم.

وبعبارة اخرى: انهما من قبيل الملكة وعدمها فالتقابل بينهما يحتاج لموضوع محقق في الخارج، اما احتياج الملكة فواضح لعدم معقولية وجودها الا في موضوع موجود واما العدم فليس المراد منه العدم المطلق، بل المضاف الى محل قابل للاتصاف بالملكة، مثلاً العمى، ليس عبارة عن عدم البصر على الاطلاق، ولذا لا يصح سلبه عما لا يكون قابلاً للاتصاف به، فلا يقال للجدار انه اعمى.

القسم الثالث: استصحاب العدم الازلي بنحو مفاد ليس الناقصة فالقول: لم يكن زيد قائماً او ليس زيد قائماً، ويسمى بالسالبة بانتفاء الموضوع، والسابق يسمى بالسالبة بانتفاء المحمول، وهذا القسم هو محل النزاع بين الاعلام والمشهور جوازه.



(والحق) عدم جوازه كاستصحاب القسم الثاني - عدم النعتي عيناً لما ذكر في الثاني ان الاتصاف فرع المتصف به - سواء اكان الاتصاف بأمر وجودي ام عدمي ، فسلب شيء عن شيء بمفاد ليس الناقصة يحتاج الى موضوع يسلب عنه الشيء ، فاذا لم يكن الموضوع في السابق فكيف يصدق ان زيداً في الازل لم يكن قائماً .

ومن هنا : لا يقال انه لو لم يكن زيداً قائماً لصدق كان زيد قائماً لاستحالة ارتفاع النقيضين ، لوضوح ان ذلك في ظرف وجود موضوع الملكة وعدمها لا مطلقاً ولو لم يوجد موضوعهما ، فإن في ظرف انتفاء الموضوع ، لا قائم ولا غير قائم ولا ليس بقائم .

مضافاً الى النقض بالعدم النعتي ، فلو لم يصدق كان زيد غير قائم لصدق كان زيد قائماً مع انه عدم نعتي لا يصدق في الازل لا هو ولا نقيضه بلا كلام اذ لا بد من وجود منعوت يعرضه النعت ومن الواضح عدم وجوده في الازل فكيف يصدق انه كان غير قائم . انتهى .

اقول : لا اشكال في جريان الاصل في هذا القسم وفاقاً مع المشهور وما ذكره من المحذور لا يساعد عليه الاعتبار العقلاني .

(٨٨) وتقصد بالاصل المثبت هو الاصل الجاري في احد المتلازمين لاثبات ملازمة الاخر الذي هو من لوازمه غير الشرعية ، ففي المقام يقال ان العدالة ليست من الاحكام الشرعية لعدم الفسق بل هي من ملازماته غير الشرعية فاستصحاب عدم الفسق لاثبات العدالة يسمى اصلاً مثبتاً .



ومن امثلته المشهور عندهم استصحاب بقاء الحياة لاثبات ملازمته الاخر وهو اثبات اللحة ، وهو ملازم عادي للحياة وليس من احكامها الشرعية.

(٨٩) فإن قيل: ان الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب عدم النسبة بينه وبين العدالة، فإنه يقال: انه لا اثر للاصل المذكور ليكون حجة لعدم كونه في نفسه ذا اثر شرعي، ولو ثبت به عنوان الفاسق لكان مثبتاً وهو ليس بحجة، بعد فرض عدم تعنون العام بضد عنوان الخاص، وسياتي تفصيل الكلام في تنبيهات الاستصحاب.

(٩٠) ولكن هذا الاستصحاب لا يتم في المخصص المتصل، لأن عنوان العام مقيداً بوصف المخصص كما لو قال اكرم العلماء العدول لا انه يكون معنوياً بأي عنوان غير عنوان الخاص فاستصحاب العدم الازلي للفسق لا يثبت به العدالة الا على القول بالاصل المثبت.

نعم المتصل من قبيل الاستثناء كالمنفصل كما مر، لا بالوصف او بالشرط او الغاية كما لو قال: اكرم العلماء العدول، او اذا كانوا عدولاً ا والى ان يفسقوا. وينبغي الالتفات الى: ان جريان استصحاب العدم الازلي لا يجري فيما علم انتقاضه من الوصف كما لو شك في شخص وكانت حالته السابقة المعينة مجهولة ولكن علم باتصافه بالفسق في وقت ما وبالعدالة في وقت اخر، فلا يمكن جريان الاستصحاب العدم الازلي للفسق للعلم بتحقيقه في وقت ما، وبهذا يمكن

تفسير عبارته (فَرَسَ سَرَه) (الا ما شد...)



وقد فسرته في العناية بأن المقصود من الموارد الشاذة التي لا يمكن احراز المشتبه فيها بالاصل الموضوعي هو فيما اذا كان عنوان المخصص من العناوين التي لا يمكن زوالها كالقرشية والنبطية والعجمية والعربية، بل مما كان يقبل الزوال والحدوث كالزوال والفسق والعدالة، لأن العلم الاجمالي بانتقاض عدم النسبة وتبدله الى الوجود قطعاً مانع من جريان الاصل المذكور.

وقد فسرهما المحقق الخوئي (مركب سره) بأن مراده منها هو ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بما انه كان مقيداً بعدم عنوان الخاص فلا محالة يكون المنافي لحكمه هو وجود هذا العنوان الخاص دون غيره من العناوين فإن اي عنوان كان وجودياً او عدمياً فلا يكون اتصافه وتعنونه به مانعاً عن ثبوت حكمه له.

ولكن هذا لا يمكن المساعدة عليه، لأن الظاهر من عبارة المصنف انه ما من مورد الا وامكن جريان الاصل الموضوعي لاحراز الفرد المشتبه الا في موارد شاذة، والتفسير المذكور لا يوافق ذلك بل هو تفسير لاصل المطلب.

مع ان مقصود الكفاية عدم تعنون العام بأي عنوان لا انه معنون ومقيد بعدم عنوان الخاص والا كان جريان الاصل المذكور غير مجدي لأنه بمقال ليس الناقصة بنحو عدم النعتي واستصحاب عدم الازلي بمفاد ليس الناقصة لا يجري فيه على مبناه، نعم لو منع ذلك كما هو صريح عبارته المتقدمة على هذا الكلام، وإن التخصيص بعنوان وجودي يستلزم تقييد موضوع العام بعدم ذلك



العنوان الوجودي بمفاد ليس التامة لا الناقصة نظراً الى ان اخذ عدم عرض (يقصد الفسق عرض) في موضوع الحكم بطبعه لا يقتضي الا اخذه كذلك (العدم غير الملحوظ او المنسوب الى موضوعه) فإن تقييده بمفاد ليس الناقصة يحتاج لعناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب بالاعدام الازلية، لأن الظاهر من القضية اكرم العلماء الا الفساق هو تقييد موضوعها بعدم الاتصاف بالفسق لا بالاتصاف بعدمه (يقصد العالم اذا لم يكن فاسقاً لا العالم غير الفاسق، ويكون الاول مركب من العالم وغير الفاسق).

والجواب عليه: اما بدعوى عدم الفرق في استصحاب عدم الازلي بين مفاد ليس التامة وليس الناقصة لصدق القضية بعدم ثبوت موضوعها، والمستصحب هو النسبة وهي متحققة على الفرضين، لأن الموضوع هي النسبة. واما ان التخصيص لا يستلزم تقييد موضوع العام بأي عنوان كما هو الظاهر اذ لا نظر لعنوان المخصص بالنسبة لموضوع العام وانما مجرد تضيق دائرته بحدود ما سوى الخاص بالنسبة لموضوع العام وانما مجرد تضيق دائرته بحدود ما سوى الخاص من دون انقلاب في عنوان العام اصلاً، كقطع الجزء من الخط المستقيم، والصحيح في تفسير عبارة الكفاية، ان في معظم موارد الشبهة المصادقية وإن لم يمكن التمسك بالعام لادخال الفرد المشكوك كونه مصداقاً لاحدهما في حكم العام، وحينئذٍ لا بد من الرجوع الى الاصل، لكن الاصل الموضوعي الذي هو غالباً ما يكون متوفراً في موارد الشبهة المصادقية الا ما شذ، ومعه فلا بد من الرجوع الى الاصل الحكمي اذ هو محكوم بالاصل الموضوعي وفي



طوله ، فاذا انتفى الاول تصل النوبة الى الثاني وعلى هذا فالحكم العام شامل لموارد الشبهة المصادقية وإن لم يجز التمسك به ، ولو دقت عبارته (مكرر سر) ضمن مجموع كلامه في الايقاظ تعرف صحة ما هو الحق من تفسيرها.

وقد انقذ بما في العناية حيث تابع الشيخ الانصاري من ان المخصص يوجب لا محالة تعنون العام بعنوان عديمي وهو عدم عنوان الخاص ويكون سبباً لتنويع العام لباً كما في التقريرات فاذا تعنون كذلك فاصالة عدم النسبة بين الفرد المشكوك وبين الفسق بمفاد ليس التامة من الازل لا يثبت كونه غير فاسق بنحو مفاد كان الناقصة اي العدم النعتي ، وكذا في مثال القرشية (وعليه) فالاصل المذكور مما لا يجدي لنا شيئاً اصلاً.

وكلامه مبني على الفرق بين سلب النسبة بنحو مفاد ليس التامة وبين سلبها بمفاد ليس الناقصة ، والاول يستصحب ويترتب عليه الاثر والثاني مما لا يستصحب لانتفاء المسلوب عنه كما تقدم.

ثم قال (فتدبر جيداً..) ولعل وجهه ان المستصحب في كليهما هي النسبة ولا دخل لموضوع المرأة كي يستشكل بانتفاء المسلوب عنه.

وتوضيح الوجه : ان اخذ العنوان المخصص في موضوع الخاص وإن كان مما لا بد منه ان يكون مأخوذاً على نحو الصفاتية والنعتية وما هو مفاد كان الناقصة ، الا انه لا يستدعي اخذ عدم ذلك العرض نعتاً في موضوع عدم ذلك الحكم وارتفاعه (وهو حكم العام) لوضوح ان الحكم الثابت للموضوع المقيد بما هو مفاد كان الناقصة انما يرتفع عنه عند عدم اتصافه بذلك القيد بنحو مفاد



ليس التامة اي السالبة المحصلة من دون ان يتوقف ذلك على اتصاف الموضوع بعدم ذلك القيد على نحو مفاد ليس الناقصة، ففي مثال المرأة فالحكم الخاص معنون بالقرشية على نحو الصفئية، وهو التحريض بعد الخمسين على نفس الوجه (النعنية) اي مفاد ليس الناقصة، وانما يستدعي اخذه في ذلك الموضوع على نحو مفاد ليس التامة فكل امرأة لا تكون متصفة بالقرشية باقية تحت حكم العام بعد خروج خصوص المتصفة بها الا ان الباقي تحته المرأة المتصفة بعدمها اي بعدم القرشية، هكذا ذكره في المحاضرات.

وفيه: ما عرفت من عدم تعنون العام الباقي بأي عنوان اذ الشمول في العموم يختلف عنه في الاطلاق على بيان تقدم، نعم النتيجة واحدة وهو جريان الاصل وبوسيلته تكون المرأة المشتبه مصداقاً مشمولة لحكم العام.



قوله (مَرَكْسَ سَر) : وهم وازاحة : ربما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك في فرد ، لا من جهة احتمال التخصيص ، بل من جهة اخرى ، كما اذا شك في صحة الوضوء او الغسل بمائع مضاف ، فيستكشف صحته بعموم مثل : (اوفوا بالنذور) فيما اذا وقع متعلقاً للنذر ؛ بأن يقال : وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر للعموم ، وكل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً ؛ للقطع بانه لولا صحته لما وجب الوفاء به.

وربما يؤيد ذلك : بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر اذا تعلق بهما النذر كذلك.

وهم وازاحة :

اما الوهم : هو امكان التمسك بالعمومات فيما اذا شك في فرد ولكن لا من جهة احتمال التخصيص ، كما اذا قال اكرم العلماء واحتمل خروج زيد مثلاً او خروج الفاسق منهم إما بدليل لفظي خاص قد خفي على السامع او احتمال عدم ارادته لباً ولا مجال لاثباته لحكمة تقتضيه ، وإما احتمال خروجه عن العام بالتخصص لا بالتخصيص وعدم كونه فرداً من افراد العام ، فإنه في كل ذلك لا يمكن التمسك بالعام ليكشف من شمول العام له وكونه فرداً ومصدقاً له مشموليته لحكم العام من وجوب اكرامه ، وقد مر



البحث عن ذلك فيما سبق فليس البحث في احتمال التخصيص، وانما البحث في شمول حكم العام لفرد من جهة اجمال الدليل بالتمسك بالعام حال كونه مجملاً وهو من التمسك بالعام بالشبهة المصداقية لنفس العام، او قل للشك في مصداقيته للعام، بينما في البحث السابق من جهة الشك في مصداقيته للخاص الذي هو محل الخلاف، بخلاف الاول اذ لا قائل به الا من هذا المتوهم (٩١).

حينئذ يقال: هل يمكن ادخال هذا الفرد المشكوك تحت حكم العام بواسطة جعله متعلقاً لدليل عنوان ثانوي، كدليل النذر او وجوب الطاعة للوالدين او السيد او الزوج كما قيل.

فلو نذر الوضوء بالماء المضاف امكن على زعم المتوهم اثبات صحة الوضوء بالماء المذكور، بأن يقال: انه بعد تعلق النذر بالماء المضاف وجب الوفاء به تمسكاً بعموم {وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ} الحج: ٢٩، فيكون واجباً لهذا العموم، فيجب الوفاء به، وكلما وجب الوفاء به كان صحيحاً اذ لو لم يكن صحيحاً لما انعقد ولما وجب الوفاء به.

وبالجملة: ان عدم وجوب الوفاء بالنذر قد شك في شموله لنذر معين هو نذر الوضوء بالماء المضاف ولكن لا من جهة الشك في احتمال التخصيص - كما لو كان عموم الدليل - ان كل نذر يجب الوفاء به الا المتعلق بالوضوء بماء المضاف، وانما الشك من جهة ان النذر هل يشترط في انعقاده



رجحان متعلقه ، فيشك في ان الوضوء بالماء المضاف راجح كي ينعقد النذر ويجب الوفاء به او ليس براجح كي لا ينعقد النذر ولا يجب الوفاء به فالشك في عمومية دليل الوفاء بالنذر من جهة احتمال ما اخذ في موضوعه من رجحان متعلقه لا من جهة احتمال تخصيصه كما مر ، فالحكم ثابت بعنوان ثانوي وهو هنا وجوب الوفاء بالنذر فالنذر عنوان ثانوي للفعل ينتج منه رجحان التوضؤ بالماء المضاف ومن يحرز موضوع الحكم الاول ، وهو الوضوء او الغسل بماء ولو كان مضافاً قد اخذ في موضوع احد الاحكام المتعلقة بالفعل (التوضؤ) بعنوانه الاول من الجواز (اي الصحة) ومع التمسك بعموم دليل العنوان الثانوي امكن اثبات موضوعية ذلك لفعل الحكم الاول.

وبعبارة اخرى: ان احراز موضوع الحكم الاول يتم عبر التمسك بعمومات ادلة الاحكام الثانوية التي منها وجوب الوفاء بالنذر. ونظير ذلك لو امر بشيء وقد شك في كونه مباحاً لیتمسك بعمومه فاذا امره والده به فیتمسك بعموم وجوب اطاعة الوالدين لاثبات اباحتها ، مع ان الشك في شمول العموم للمورد لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة الشك في تحقق ما اخذ في موضوعه ، حيث اخذ في موضوع وجوب اطاعة الوالدين كون ما امر به مباحاً.



ويؤيد ذلك ما ورد من صحة الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات اذا تعلق بهما النذر، ومؤيدته باعتبار انه يستكشف من هذين الموردين ان تعلق النذر يصحح ما هو باطل مع غض النظر عن النذر، هذا هو محصل التوهم المذكور.

(٩١) المهم ان الوهم من هذا القائل بإمكان التمسك بالعام في شموله لفرد شك في دخوله تحت افراد العام، وهو المعبر عنه بالشبهة المصداقية لنفس العام، ولا قائل به الا من هذا المتوهم واما البحث المتقدم فكان في الشك في مصداقية الفرد للخاص المخصص للعام الذي هو محل الخلاف.

نعم الالتزام بالقدر المتيقن في كونه داخلاً تحت العام حال الاجمال اما لو شك فلا يمكن لا من جهة دوران امر المشكوك بين دخوله في الباقي تحت العام وبين دخوله في عنوان المخصص، مثال ذلك - الدليل المتعرض للوضوء بالماء او يغسل الثوب فهو مجمل بالنسبة لصحة التوضؤ بالماء المضاف، ويكون القدر المتيقن من هذا العنوان الاول (التوضؤ بالماء) وهو الوضوء او الغسل بالماء المطلق - واما صحة الوضوء بالماء المضاف او الغسل به فمن الواضح انه ليس ناشئاً من جهة التردد بين دخوله في الباقي من العام او تحت الخاص، بل من جهة اجمال النص في كونه شاملاً للتوضؤ بالماء المضاف ام لا؟



قوله (مُرسس) : والتحقيق ان يقال : انه لا محال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكلفة لاحكام العناوين الثانوية - فيما شك من غير جهة تخصيصها - اذا اخذ في موضوعاتها احد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولى، كما هو الحال في وجوب اطاعة الوالد، والوفاء بالنذر وشبهه؛ في الامور المباحة او الراجعة؛ ضرورة انه معه لا يكاد يتوهم عاقل اذا شك في رجحان شيء او حليته، جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة او الوفاء في رجحانه او حليته.

نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه - بعد احراز التمكن منه والقدرة عليه - فيما لم يؤخذ في موضوعتها حكم اصلاً، فاذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها، واذا كانت محكمة بعناوينها الاولى بغير حكمها بعناوينها الثانوية، وقع المزاخمة بين المقتضيين، ويؤثر الاقوى منهما لو كان في البين، والا لم يؤثر احدهما، والا لزم الترجيح بلا مرجح، فليحكم عليه - حينئذ - بحكم الاخر، كالاباحة اذا كان احدهما مقتضياً للوجوب والاخر للحرمة مثلاً.

والتحقيق ان يقال : ان موضوع النذر قد اخذ فيه الرجحان اي انم تعلقه يكون راجحاً وفي مقام التمسك بالعموم (اوفوا) يجب احراز رجحان



المنذور أولاً ليتمسك بعمومه ، فكيف يتمسك به لاثبات رجحانه وهل ذلك
الا تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية لنفس العام (٩٢).

نعم، لو لم يؤخذ رجحان المنذور في موضوع وجوب الوفاء بالنذر او
وجوب اطاعة الوالدين احد الاحكام المتعلقة بالفعل بعنوانه الاول من
الرجحان او الجواز او غير ذلك فمجرد تعلق النذر بشيء واحرز التمكن منه
والقدرة عليه لاعتبارها عقلاً فلا بأس بالتمسك بعموم دليل وجوب الوفاء او
وجوب اطاعة ومنه يحرز رجحان الفعل او جوازه حيث لم يؤخذ في
موضوع الحكم الثانوي رجحانه او جوازه، ليستشكل بأن ذلك تمسك بالعام
في الشبهة المصداقية، ومع التمسك بعموم دليل الحكم الثانوي وجب
الاتيان بذلك الشيء وثبت قهراً رجحانه او جوازه اذ مقتضى العموم لكل
واجب كونه راجحاً او جائزاً (٩٣).

هذا اذا كانا متطابقين في الحكم بقريضة قوله واذا كانت محكمة
بعناوينها الاولى بغير حكمها بعناوينها الثانوية.

واما اذا كانا متخالفين: بمعنى ان الفعل بعنوانه الاول محكوم بغير
حكمه بعنوانه الثانوي وقعت المزاخمة بين المقتضيين، ويؤثر من كان اقوى
منهما والا لم يؤثر احدهما للزوم الترجيح بلا مرجح، فالمرجع حينئذ حكم
اخر، يختلف باختلاف الصور.



الصورة الاولى: اذا كان احدهما مكروهاً والاخر مستحباً - كأكل الجبن فهو بعنوانه الاولى - وهو اكل الجبن مكروهاً، وبالعنوان كونه استجابة لدعوة المؤمن مستحباً وهو عنوان ثانوي طارئ لا اولي، فيلحظ الاقوى ملاكاً من الحكمين فيؤخذ به.

الصورة الثانية: اذا لم يكن احدهما اقوى ملاكاً كدوران الامر بين الوجوب والحرمة، كانقاذ نفس محترمة المتوقف على اجتياز الأرض المغصوبة، فهو بعنوان كونه انقاذاً (عنوان ثانوي طارئ) واجب وبالعنوان كونه تصرفاً بالمغصوب بعنوانه الاولى، فيتقدم الوجوب الغيري الطارئ على الحرمة النفسية الازلية لا قوائية مناط الاول على الثاني كما لا يخفى.

الصورة الثالثة: عين الثانية مع عدم الترجيح والا قوائية لاحذ المقتضيين، فالمرجح هو الاباحة عقلاً، اي التخيير لا الاباحة الشرعية، وقد تقدم في باب الاجتماع بيان ذلك فراجع.

الصورة الرابعة: لو دار الامر بين الاستحباب والحرمة ومثل له باستجابة دعوة المؤمن وحرمة التصرف بالمركوب للوصول اليه، فالحرمة حكم اولي للغصب، واستجابة دعوة المؤمن حكم ثانوي متوقف على الاجتياز المحرم، فهو استحباب غيري بعنوان ثانوي، ولا مجال هنا الا لتقديم الحرمة كما هو واضح، وهكذا بالامكان تصوير صور اخرى (٩٤).



(٩٢) ولا يتوهم احد ذلك لفساده تقريبين :

الاول : استلزامه الدور، لأن التمسك بالعام فرع احراز رجحان المتعلق فلو احرز رجحانه بالعام لزم الدور، وقد ذكره في العناية، وبالامكان دفعه بأن الرجحان المتوقف عليه العموم غير الرجحان المنتج منه لجزئية الاول وكلية الثاني، ونعه واضح اذ لا كلية للثاني.

الثاني : قد يقال ان وجوب الوفاء بالنذر متاخر عن رجحان متعلقه خارجاً وما دام لم يحصل رجحان المتعلق كيف يجب الوفاء به اذ هو من التكليف بغير المقدور.

(٩٣) وعلق عليه في العناية بقوله : ولكنه مجرد فرض في مثل النذر واطاعة الوالدين واشتباههما من العناوين الثانوية وذلك لوضوح اخذ الرجحان او الجواز في موضوعهما شرعاً، وإن لم يؤخذ ذلك في موضوع بعض العناوين الثانوية مثل الاضرار والعسر والحرَج والخطأ والنسيان.

اقول : بل مقصود صاحب الكفاية هو العنوان الثانوي الذي لم يؤخذ في موضوعه حكم اصلاً لفعل متعلق بعنوان اولي، بل الماخوذ هو نفس العنوان الثانوي، كدليل الحرَج والاضطرار وغيره وحينئذٍ لا اشكال في صحة التمسك في نفسه مع قطع النظر عن دليل العنوان الاول.



(٩٤) هذا وقد استشكل على بعض هذه الصور في عدم كونها صغرى من باب اجتماع الامر والنهي لأن كبرى المسألة فيما لو كان في البين شيء له عنوانان عرضيان احدهما متعلقاً بالامر والاخر بالنهي، والمقام ليس من ذلك لكون العنوانان غير عرضيين بل طوليين لأن العنوان الثانوي في طول العنوان الاول، كالضرر او الحرج عنوان طارئ على عنوان الحكم كالوضوء مثلاً.

واجيب بمنع الصغرى: ان الحرج او الضرر من العناوين العارضة على العناوين الاولى، فإن المضر هو الحركة الخاصة، لا عنوان الوضوء لأن الضرر يتحقق بوصول الماء وإن لم يتحقق عنوان الوضوء ايضاً، واطلاق العنوان الثانوي عليه لكون دليله بلسان المانعية، والدليل الاخر بلسان الاقتضاء.

وفيه (منع) لوضوح ان عنوان الحكم الثانوي هو الوضوء الموصوف بالضرر ولا ريب في ان الموصوف متحقق قبل صفته لأنها تابعة وهو متبوع، مع ان الضرر ناتج من الحركة الخاصة لا بعنوان كونها حركة والا كيف تمنع عن الوضوء بل خصوص الضرر المنتج منها باعتبار كونها مقدمة لتحقق عنوان الوضوء الضروري، وتحققه يبدأ بتحققها كما هو واضح.

واطلاق العنوان الثانوي عليه لكونه بلسان المانعية، انما يتم على اعتبار ان المانع في طول المقتضي وهو ليس كذلك في الفرض المذكور مع امكان منع الكبرى لطولية المانع عن المقتضي.

واجيب ايضاً: ان النزاع في اجتماع الامر والنهي يجري فيما كان احدهما متعلقاً بالمعنون والاخر بعنوانه فيكون المقام من هذا القبيل.



وفيه : اتحاد الطبيعة على هذا المعنى وأن احدهما عين الاخرى لا مغايرة معها فيكون من باب النهي عن العبادة او المعاملة لا من باب اجتماع الامر والنهي لتغاير عنوانيهما.

او عنوان احدهما مع معنونه الاخر، نعم لو قيل بأن ذلك ايضاً من باب الاجتماع كما يظهر من صاحب الفصول اندفع الايراد.

والصحيح في الجواب ان يقال، بمنع الكبرى وانه ليس من باب الاجتماع الذي هو فرع احراز المناطين وفعليتهما، والامر بين العنوانين الاول والثاني غير ذلك.



قوله (مُرْسِ سِر) : واما صحة الصوم في السفر بنذره فيه - بناءً على عدم صحته فيه بدونه - وكذا الاحرام قبل الميقات، فانما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانهما ذاتاً في السفر وقبل الميقات، وانما لم يأمر بهما استحباباً او وجوباً لما منع يرتفع مع النذر، وإما لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك، كما برما يدل عليه ما في الخبر: من كون الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت.

لا يقال: لا يجدي صيرورتهما راجحين بذلك في عباديتهما؛ ضرورة كون وجوب الوفاء توصلياً لا يعتبر في سقوطه الا الاتيان بالمنذور بأي داع كان.

فإنه يقال: عباديتهما انما تكون لاجل كشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليهما، ملازم لتعلق النذر بهما. هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل، والا امكن ان يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عباديتهما، بعد تعلق النذر باتيانهما عبادياً ومتقرباً بهما منه تعالى، فانه وإن لم يتمكن من اتيانهما كذلك قبله، الا انه يتمكن منه بعده، ولا يعتبر في صحة النذر الا التمكن من الوفاء ولو بسببه، فتأمل جيداً.



واما ما جعله المتوهم مؤيداً من صحة الصوم في السفر وكذا الاحرام قبل الميقات اذا تعلق بهما النذر فلا يخلوان من اشكال ثبوتي بل اشكالين بتقريب للاول منهما.

اعتبار الرجحان في متعلق النذر، وهو مفقود في المقام لدلالة الدليل على بطلان الصيام في السفر، وكذا الاحرام قبل الميقات، ومع دليلي الرجحان والمنع كيف يعقل تعلق النذر بهما وصيرورتهما صحيحان بذلك؟ والاخذ بدليل الصحة اثباتاً فرع امكان المدلول ثبوتاً وقد عرفت منعه.

وبالجملة فهنا ثلاث طوائف من الادلة، الاولى: ما دلت على اعتبار الرجحان في متعلق النذر، والثانية: ما دلت على بطلان الصوم في السفر، والثالثة: ما دلت على انعقاد النذر المتعلق بهما (بالصوم بالسفر والاحرام قبل الميقات)، وتجمع بالتزام كون الامر راجحاً ذاتاً وإن عدم الامر كان لمانع ارتفع بالنذر(٩٥).

واجاب المصنف (مركس سر) على الاشكال الثبوتي، باجوبة ثلاثة:

الجواب الاول: ان دليل صحة النذر بهما كاشف عن رجحانهما ذاتاً وانما لم يؤمر لمانع يرتفع بمجرد النذر بهما فاذا تعلق النذر بهما ارتفع المانع.



الجواب الثاني : ان الصوم في السفر وكذا الاحرام قبل الميقات لم يكونا راجحين في انفسهما قبل تعلق النذر بهما وانما يطرأ عليهما الرجحان عند تعلق النذر بهما ، ويؤيد هذا الجواب الخبر الدال على ان الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل وقت ومن الواضح ان الصلاة قبل الوقت لا رجحان فيها.

الجواب الثالث كان الدليل الدال على الصحة حال تعلق النذر بهما يكون مخصصاً للدليل الدال على رجحانها فتصبح النتيجة اعتبار الرجحان في متعلق النذر الا في الموردين المذكورين.

وقد يستشكل على الوجهين الاخيرين باشكال ذكره بعنوان لا يقال : قبل الوجه الثالث مع انه يرد عليه ايضاً كما هو وارد على الوجه الثاني.

وحاصله : ان الصوم والاحرام مما لا ريب في انهما امران عباديان يؤتى بهما بقصد القربة المعتبرة في العباديات ، وعلى كلا الجوابين الثاني والثالث لو التزم بهما ان الصوم والاحرام ليسا راجحين في انفسهما كي يكون رجحانها موجباً لصحة الاتيان بهما - على وجه القربة- وتعلق النذر بهما لا يقيد لزوم الاتيان بهما كذلك لكون الامر النذري توصيلاً لا عبادياً يسقط بمجرد الاتيان به ولولا على وجه القربة ، وهذا هو الاشكال وهذا هو الاشكال الثاني ، ولا يرد هذا الاشكال على الوجه (الجواب) الاول كما هو واضح.

واجاب عنه المصنف (قدس سره) ، مع ان عبارته غير مرتبة اذ ذكر الاشكال بين الوجهين الثاني والثالث من الاجوبة الثلاثة المتقدمة مع ان المناسب ذكره بعدهما لاشتراكهما فيه من جهة وروده عليهما ، مضافاً الى ان العبارة التي تشير الى الجواب الثالث وقد جمع المصنف فيها بين الجواب الثالث وبين الجواب على الاشكال على الجواب الثالث.

اما جوابه على الجواب الثاني: ان المقصود من صيرورتهما راجحين بسبب تعلق النذر بهما هو عروض عنوان راجح عبادي لهما كشف دليل صحة الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات على عروض ذلك العنوان الراجح الملازم لتعلق النذر بهما (مع ان الصحيح وحق العبارة ان يقال لازم التعلق..). لأن تعلق النذر هو العلة لعروض العنوان الراجح العبادي لهما، وهو لازمه ومعلوله لا ملازمة اي في عرضه.

فالعبادية لهذه الجهة لا مجرد صيرورتهما راجحين بالنذر ليقال ان

الوجوب الحاصل بسبب النذر توصلي فمن اين جاءت عباديته(٩٦)؟

واما جوابه على الجواب الثالث: ان ما تعلق به النذر ليس هو الصوم بما هو صوم، ولا الاحرام بما هو احرام بل تعلق بما هو عبادة، اي بالصوم العبادي، والاحرام كذلك.



او قل ان المكلف التزم بهما على وجه القربة من جهة انه نذر الاتيان بهما على هذا الوجه ، ويشكل على هذا الوجه بعدة امور:

الاول: ما ذكره في الكفاية (فَرَسَ سره) بعنوان لا يقال: ان نذر الاتيان بهما على هذا الوجه باطل لأن الناذر وصحته القدرة على الاتيان بمتعلقه.

واجاب عنه بقوله فإنه يقال: ان القدرة وإن كانت شرطاً في صحة النذر الا ان المعتبرة منها هو خصوص ظرف الامتثال لا مطلق القدرة ولو حال النذر، بمعنى انه لا يعتبر حصولاً قبل النذر بل يكفي حصولها ولو بسبب النذر (٩٧).

ثم ان المصنف (فَرَسَ سره) قد امر بقوله تأمل جيداً، وجوابه من عدة وجوه:

الوجه الاول: ان ما افاده (فَرَسَ سره) في تصوير صحة الصوم والاحرام مما لا يمكن المساعدة عليه على جميع الاجوبة الثلاثة لما ستعرف في الايرادات عليها، فينحصر الجواب في احدهما خاصة.

الوجه الثاني: للاشارة الى لزوم الدور على اعتبار مسببه النذر للقدرة على المتعلق كما سيمر بيانه.



الوجه الثالث : لعله للإشارة الى صعوبة التوفيق بين الأدلة بعد تنوعها في المقام على ثلاث طوائف كما مر ، طائفة دالة على البطلان ، واخرى على اعتبار الرجحان ، وثالثة على الانعقاد.

ولم يظهر من المصنف الا تقييد ما دل على اعتبار الرجحان على غير المورد تخصيصاً ، مع امكان تقييد ما دل على البطلان وعدم الرجحان على غير صورة تعلق النذر ، ولم يختار اي التقييدين وانما ذكرهما ضمن الجوابين الثاني والثالث.

الوجه الرابع : لعله للإشارة الى دقة المطلب وصعوبة تصوير الجواز.

(٩٥) وفيه انه صرف تبرع لا يساعد عليه العرف ، وهو يابى على حمل ما دل على البطلان على عدم الامر به كما اشار اليه المشكيني (رحمه الله) ، وبه يدفع جواب المصنف الاول السالف الذكر.

(٩٦) وفيه ، ان مجرد حدوث الرجحان في المتعلق لا يدل على لزوم قصد القرية.

وحاول ابن المصنف (فرس سره) تصحيح الجواب بقوله : او يقال بكشفه عن عروض عنوان راجح عليهما بعد النذر بسببه - والفرق بين هذا وبين ما افاده والده المصنف (فرس سره) واضح - الا انه بحسب الالتزام - بناء على هذا -



بعدم اعتبار الرجحان في متعلق النذر بل يلزم باعتبار فيما هو وفاء له بالحمل الشائع - اي بما هو صادق للانطباق على متعلق النذر-.

ولكن يضعف بظهور الادلة في اعتباره في نفس المتعلق، فلا مناص، لو لم نقل بالتخصيص اما من الالتزام بما افاده (المصنف) واما بأن النذر انما يحدث الرجحان في متعلقه قبل تعلقه به، ولا محذور فيه سوى توهم لزوم تاخر الشرط عن المشروط وهو مدفوع بما تقدم من المصنف.

اقول: انما يتم لو كان متعلق النذر مباحاً لا مطلق المتعلق ولو كان محرماً

كما هو ظاهر عبارته (فركس سر) مع ان ذلك ضروري البطلان اذ لا يبقى محرم الا واستحل بذلك وفساده بديهي، مع ان كلا الشقين للمصنف وولده مما لا يمكن المساعدة عليهما لاعتبار قصد القرية في الصوم والاحرام مطلقاً كما هو واضح من دون اشتراط الاتيان بهما بالنذر متقرباً بهما الى الله.

وبعبارة اوضح: ان مجرد اشتراط الاتيان بهما بسبب النذر لا يصيرهما راجحين بعد ان لم يكونا كذلك قبله، والتأمل في تصحيحهما يجعل القول بالتخصيص بعيداً اذ من الواضح ان التخصيص هو تضيق دائرة الدليل واخراج بعض افراده او انواعه عن عموم حكمه او تضيق الطبيعة ببعض الحصص دون بعض، والمقام ليس كذلك بل هو توسيع من دائرة موضوع الحكم ليشمل ما هو خارج منه، فالصحيح ان يقال ان دليل النذر في الموردين حاكم على نحو عقد الوضع لدليلي الصوم والاحرام، ليشملا الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات.



اللهم الا ان يقال كان عنواني الصوم والاحرام مما لا اشكال في رجحانهما واقتضائهما للقربة لولا المانع الذي يرتفع بالنذر فيؤثر المقتضي اثره في عباديتهما بسبب النذر وبهذا يندفع اشكال الدور في العناية، من حيث ان صحة النذر وتعلقه لا يكون الا بما هو قربي في ذاته فلو اصبحت قريباً بسبب النذر لزم الدور. وحاصل الدفع، ان النذر موجب لارتفاع المانع عما هو مقتضى للقربة، فما كان بسبب النذر هو القربة الفعلية وما تعلق به النذر هو القربة الاقتضائية فاختلف الموقف عن الموقف عليه، فلا دور.

ومع ذلك فهذا الجواب يتم في خصوص العناوين الراجحة بطبعها لا مطلق العناوين ولو كانت مكروهة او محرمة حسب ذوق الشريعة لا مطلق الراجح، ولو لم يكن صوماً او احراماً فتأمل جيداً.

(٩٧) وفيه: ان الحاصل بسبب النذر هو زيادة المحركة والباعثية وهي مختلفة عن القدرة المعتبرة عقلاً او شرعاً في التكاليف.

مع ان القدرة لو كانت حاصلة بسبب النذر لزم الدور كما هو واضح، لأن النذر يتوقف على القدرة حين العمل فلو حصلت او توقفت على النذر حسب الفرض فهو دور واضح.

مع ان ذلك لازمه دوران النذر مدار ما علقه الناذر فإن علقه على الاتيان قريباً كان قريباً وإن علقته على الاتيان على غير القربة كان كذلك وهو كما ترى.

الثاني : ما ذكره المرحوم المشكيني (رحمه الله) : توهم لزوم الدور من كون متعلق الامر الصيام العبادي بناء على جواب الاخير (الثالث) اذ الامر موقوف تصوراً على تصور موضوعه ، وتصوره (موضوعه) حيث الفرض مقيداً بكونه عبادياً ، يتوقف على تصور الامر ، لعدم العبادية من غير جهته.

واجاب عنه ، بمنع الدور واندفاعه ، بأن تصور الامر موقوف على تصور العبادية الطبيعية ، وتصورها ليس موقوفاً على تصوره (يقصد الامر) وإن كانت العبادية منحصرة في قصد الامر واقعاً.

وفيه : ان التوقف في اشكال الدور توقف واقعي وما دفع به هو التوقف التصوري وهو امر اخر.

والصحيح في الجواب منع المقدمة القائلة ، كون الامر عبادياً متوقفاً على تصور الامر لعدم الامر العبادي الى من جهته ، اذ هو عبادي قبل تعلق الامر به على الفرض ، لا انه بتعلق الامر اصبح عبادياً ، وتوهم كون الامر النذري عبادياً من جهة انحصار اثبات المتعلق (الذي هو الشيء العبادي) بالامر النذري ، لأن المفروض انه تعلق بالصيام العبادي ، لا مطلق الصيام.



قوله (مركب سر): بقي شيء: وهو انه هل يجوز التمسك باصالة عدم التخصيص في احراز عدم كون ما شك في انه من مصاديق العام - مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه - مصداقاً له، مثل ما اذا علم ان زيداً يحرم اكرامه، وشك في انه عالم، فيحكم عليه - باصالة عدم تخصيص (اكرم العلماء) - انه ليس بعالم؛ بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الاحكام؟

فيه اشكال؛ لاحتمال اختصاص حجيتها بما اذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه، كما قضية عمومه، والمثبت من الاصول اللفظية وإن كان حجة، الا انه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل، ولا دليل هاهنا الا السيرة وبناء العقلاء، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، فلا تغفل.

(بقي شيء) في دوران الامر بين التخصيص والتخصص.

كما لو ورد عام (اكرم العلماء) وعلم بأن زيداً مثلاً غير مشمول لحكم العام وانه لا يجب اكرامه، ولكن لم يعلم وجه عدم الوجوب، هل هو من جهة التخصيص وإن زيداً من افراد العالم ولكنه خرج تخصيصاً، او من جهة التخصص وإن زيداً ليس من افراد العالم فلا يكون خروجه عن حكم العام تخصيصاً بل تخصيصاً.



والسؤال المطروح هنا هل يجوز التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص باعتبار ان عدم التخصيص ملازم للتخصص فتترتب عليه اثار غير العالم وإن كانت موجودة ام لا يجوز ذلك، فلا يترتب الا خصوص حكم العام المترتب على دليله فلا يثبت في المقال السابق الا عدم اكرام زيد إما انه عالم او جاهل فلا؟

واختار المصنف الثاني: للاشكال في الاول، لاحتمال اختصاص حجية عدم التخصيص فيما اذا دار الامر بين التخصيص وعدمه والمعروف من سيرة العقلاء التي في مدرك اصالة عدم التخصيص جريانها فيما ذكر ولم يعهد منهم جريان اصالة عدم التخصيص عند دوران الامر بين التخصيص والتخصص، ليثبت بجريانها ملازمة الاخر وهو التخصص.

كما انها تجري في خصوص ما اذا كان هناك شك في فرد انه مشمول لحكم العام بعد العلم بكونه من افراده فثبت اكرامه بواسطتها.

اما لو علم بعد وجوب اكرام زيد يقيناً ولكن الشك من جهة التخصيص او التخصص فلا مجال لاثبات كونه غير عالم لجريان اصالة عدم التخصيص لاحتمال عدم اجرائهم للاصل المذكور في مثل ذلك لاثبات ملازمة الاخر وهو التخصص (٩٨).

لا يقال: ان اجراء اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص وإن كان مثبتاً الا ان مثبتات الاصول اللفظية حجية.



فإنه يقال : نعم الاصل اللفظي وإن كان حجة ولكنها لم تثبت بآية او رواية حتى يأخذ باطلاقها في امثال المورد ولا بد من الاقتصار على دليل اعتباره ولا دليل للاصول اللفظية كاصالة العموم ، واصالة الاطلاق واصالة الحقيقة التي مرجعها الى اصالة الظهور ، وهي مثبتة لوازمها العادية والعقلية ، الا بناء العقلاء ولم يثبت منهم الاخذ بالمالزم عند البناء على اصالة عدم التخصيص كي يثبت بها ان زيد المعلوم عدم وجوب اكرامه جاهل وليس بعالم.

ثم انه (مركس سره) قد ختم المطلب بقوله فلا تغفل.

وما يمكن ان يقال في بيانه احد امور:

الامر الاول: للانتباه وعدم الغفلة بأن اصالة العموم لا تجري لما ذكر من ملاحظة دليل اعتبارها كما تقدم في جواب لا يقال.
وبعبارة اخرى: ان اصالة العموم تجري فيما علم ان الفرد من افراد العام وشك في شمول حكم العام له ، ولا تجري فيما علم خروجه عن حكم العام وشك في كونه فرد والمقام من هذا القبيل.

الامر الثاني: لعله لعدم الاشكال كما تقدم بيانه ، اذ لا مجال لجريان اصالة العموم لو علم بعدم شمول حكم العام للفرد المشكوك الا ما افاده المتوهم في التمسك بعموم اوفوا بالنذور ومر بيانه مفصلاً.



الا انه بالامكان القول ان خروج زيد القطعي عن حكم العام واضح،
ومعه فلا مجال لجريان اصاله عدم التخصيص لعدم جريان سيرتهم على
ذلك، ولما كان خروجه لاحد الامرين لا ثالث لهما وهما التخصيص
والتخصص، فحصول المنع للاول باحد امرين يتعين الثاني لا لما ذكره
المصنف من عدم جريان سيرتهم فيما لو دار الامر بين التخصيص
والتخصص لاحتمال جريانه.

ولكنه غير تام لامرين:

الامر الاول: ان جريان اصاله عدم التخصيص غير ممكن الا بناءً
على التمسك بالخاص بالشبهة المصداقية وقد عرفت منعه حتى لو قيل
بالمخصص اللبي.

الامر الثاني: ان يقال: ان التخصيص يحتاج الى بيان والتخصص
مما لا يحتاج فما هو مذكور ليس الا التخصيص لا التخصص، نعم في
المخصص اللبي، كالعقل يحتمل الامر ان، ومع ذلك فهو لا يتم لما مر من
عدم صحة التمسك بالخاص بالشبهة المصداقية وإن كان المخصص لبياً
وحينئذ يكون الخروج لا للتخصيص ولا للتخصص وهذا خلف، ويكون
ذكره احياناً لدفع توهم مشموليته للحكم وهو لا يكون الا اذا كان من افراد
العام ليكشف عن عدم ارادته واما لو لم يوجد ما يبرر ابرازه كالخروج
التخصيص فلا يبقى حاجة للتخصيص.



الامر الثالث: لعله للاشارة الى ان مثبتات الاصول اللفظية حجة مطلقاً لجريان السيرة العقلائية على ترتيب جميع الاثار العقلية والعادية لتلك الاصول.

الامر الرابع: لعله عبارة فنية صرفة لصاحب الكفاية من دون اي اشارة لاشكال في البين كما في تعابيرهِ الاخرى مثل فتامل، او فافهم(٩٩).

(٩٨) والحق انه لا اشكال في عدم الحكم اصلاً لما تقدم من ان اصاله عدم التخصيص عند احتماله وخروج فرد من افراد العام عند عدم ارادته ثبوتاً مع عدم امكان اظهاره اثباتاً لمانع او حكمة مقتضية لذلك، هذا بعد احراز مصداقيته للعام.

واما عند احتمال التخصيص والخروج الموضوعي فلا يتوهم جريان الاصل المذكور كما زعمه المتوهم في التمسك باصاله عموم اوفوا بالنذر لتصحيح الوضوء بالماء المضاف اذا تعلق به النذر كما مر بيانه.

فإن قلت: ان المصنف قد تمسك بعموم لعن الله بني امية للحكم بعدم كون الفرد المشتبه مؤمناً كما تقدم بيانه، بتقريب انه جائز اللعن وكل من جاز لعنه فهو غير مؤمن فهذا الفرد المشكوك غير مؤمن.

قلت: ان ذلك في الشبهات المصادقية للخاص اللبي بعد احراز مصداقيته للعام وليس في الشبهات المصادقية لنفس العام.



وقد عرفت ان التمسك بالعام في الشبهات المصادقية للخاص اللبي جائز عند المصنف هذا ما ذكره في العناية بتوضيح بسيط.

وبالامكان القول: ان ظهور كلمة قاطبة في كون مناط اللعن موجوداً بجميع افراد بني امية، واحتمال التخصيص اللبي غير مانع على ما افاده المصنف فيما تقدم.

(٩٩) وقد ذكروا من امثلة الفقه، مسألة الملاقي لماء الاستنجاء حيث انه غير محكوم بالنجاسة مع توفر ما ذكره من الشروط، لعدم تاثير (ماء الاستنجاء) في الملاقي، فحينئذ يدور امره بين ان يكون خروجه عن الحكم العام (ما دل على انفعال الملاقي للماء النجس) بالتخصيص وإن ما دل على طهارة الملاقي يكون مخصصاً له او بالتخصص، فيه خلاف بين الفقهاء.

فهل يمكن التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص باعتبار ان مثبتات الاصول اللفظية حجة او لا يمكن التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص.



فصل

في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

قوله (قَدْ كُنْ سَمِعَ): هل يجوز العمل قبل الفحص عن المخصص؟
فيه خلاف، وربما نفي الخلاف عن عدم جوازه، بل ادعي الاجماع
عليه.

والذي ينبغي ان يكون محل الكلام في المقام، انه هل يكون اصالة
العموم متبعة مطلقاً او بعد الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به؟
بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة؛ من باب الظن النوعي
للمشافه وغيره ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً، ولم يكن من اطراف ما علم
تخصيصه اجمالاً.

وعليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز العمل
به قبل الفحص واليأس.



فالتحقيق: عدم جواز التمسك به قبل الفحص؛ فيما اذا كان في معرض التخصيص، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة؛ وذلك لاجل انه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله، فلا اقل من الشك، كيف؟! وقد ادعي الاجماع على عدم جوازه، فضلاً عن نفي الخلاف عنه، وهو كاف في عدم الجواز، كما لا يخفى.

وأما اذا لم يكن العام كذلك كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة اهل المحاورات فلا شبهة في ان السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصص.

وقد ظهر لك بذلك: ان مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضية له، كما ان مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدل بها - من العلم الاجمالي به او حصول الظن بما هو التكليف، او غير ذلك - رعايتها، فيختلف مقداره بحسبها، كما لا يخفى.

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ام لا؟، فيه خلاف ربما نفي الخلاف فيه كما عن الغزالي والآمودي بل ادعي عليه الاجماع كما عن النهاية وحكي عن ظاهر التهذيب اختيار الجواز وتبعه العميدي والمدقق والشيرواني وجماعة من الاخبارية منهم صاحب الوافية



وشارحها ومال اليه بعض الافاضل في المناهج (قاله في تقارير الانصاري

(فرس سر)، هذا وقد استدل لعدم الجواز بوجوه عديدة:

الوجه الاول: عدم حصول الظن الشخصي بكون التكليف عاماً قبل الفحص عن المخصص لابتناء الاصول اللفظية ومنها اصالة العموم على الظن الشخصي وأن مراد المتكلم هو العموم، فكيف تجري مع عدم حصوله. وفيه: اولاً ما سيأتي في باب الظهورات من ان الظهور حجة مطلقاً من دون تقييده بالظن الشخصي، مع ان هذا خارج عن محل الكلام الذي هو قدح احتمال المخصص وعدمه ثانياً.

الوجه الثاني: ان اصالة العموم حجة من باب الظن الخاص في حق المشافهين فقط واما لغيرهم فهي حجة من باب الظن المطلق، والقدر المتيقن من الظن المطلق هو ما اذا كان حاصلاً بعد الفحص عن المخصص، وقد نُسب هذا الاستدلال الى المحقق القمي.

وفيه: اولاً: ان النزاع ظاهر في ان مجرد احتمال التخصيص مانع ام لا؟ بعد الفراغ عن اعتبار اصالة العموم في حق المشافهين وغيرهم كما سيأتي بيانه ان شاء الله (١٠٠).

الوجه الثالث: العلم الاجمالي بوجود مخصصات لقسم كبير من عمومات الكتاب والسنة، والعلم الاجمالي بالتخصيص مانع عن جريان



اصالة العموم في اي طرف ما لم يفحص عن مخصصه حتى يخرج عن طرفيته للعلم الاجمالي.

وفيه: اولاً ما اورد على سابقه اولاً، بعد الفراغ من انحلال العلم الاجمالي (١٠١).

وبالجملة: حاصل كلام المصنف ان محل الكلام هو ان العمل باصالة العموم هل هو حجة مطلقاً او بعد الفحص واليأس عن المخصص، وبعد الفراغ عن اعتبار اصالة العموم من باب الظن الخاص لا المطلق كما ادعاه المحقق القمي ومن باب الظن النوعي لا الشخصي كما افاده الاول، وأن اصالة العموم حجة للمشافهين وغيرهم لا لخصوص المشافين كما افاده المحقق القمي، كما انه ينبغي ان يكون محل النزاع هو ما اذا لم يعلم بتخصيص العموم تفصيلاً ولم يكن من اطراف ما علم تخصيصه اجمالاً بأن انحل العلم الاجمالي بالفحص والعثور على المقدار المعلوم بالاجمال لا في خصوص ما اذا علم اجمالاً بالمعارضات والمنافيات لو لم ينحل العلم الاجمالي.

ولذا قال فلا مجال لغير واحد مما استدل به، وأن التحقيق عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص، فيما اذا كان في معرض التخصيص، كما هو الحال في عمومات الكتاب الكريم والسنة حيث جرت عادة الشارع المقدس على طرح العمومات ثم الاتيان بمخصصاتها بعد ذلك.



واما اذا كانت صادرة عن متكلم من عادته الاتيان بالعمومات مقرونة بمخصصاتها كما في عمومات اهل العرف المحاوره.

ففي النحو الاول : فلا بد من الفحص لأن بناء العقلاء الذي هو المدرك لاصالة العموم لم يجر على التمسك باصالة العموم في العمومات المذكورة لعدم الجزم به ولا اقل من احتماله والشك فيه قبل الفحص، والشك في الحجية يكفي في عدم الحجية، والشاهد على عدم تحقق البناء المذكور دعوى الاجماع على خلافه، مع كون المجمعين من العقلاء، ولو لم يفد القطع بالعدم فلا اقل من الشك في البناء المذكور.

وفي النحو الثاني : يجوز العمل بالعام قبل الفحص لثبوت البناء المذكور على العمل بالعام قبل الفحص.

هذا بالنسبة الى لزوم اصل الفحص وأما بالنسبة الى مقدار الفحص اللازم والمجوز للعمل بالعام بل المجوز للعمل بكل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالاً راجحاً (١٠٢).

ومقدار الفحص يختلف باختلاف الموارد والوجوه التي يستند اليها في المسألة، فإن كان المورد في معرض التخصيص كما هو المختار فلا بد من الفحص بمقدار يخرج به عن المعرضية.

وإن كان المورد من موارد العلم الاجمالي فلا بد من الفحص بمقدار يخرج به عن ظرفيته للعلم الاجمالي، وإن كان هو عدم حصول الظن



الشخصي بالمراد قبل الفحص، فلا بد من الفحص بمقدار يحصّل الظن
الشخصي بالمراد وهكذا، وتجمعها العبارة التالية الى حصول الاطمئنان
والوثوق بعدم المخصص (١٠٣).

(١٠٠) وثانياً: المنع من انسداد باب العلم والعلمي وإن كان الاول منسداً
غالباً فلا حاجة الى القول بحجية الظن المطلق ليكون المتيقن منه الظن الحاصل
بعد الفحص عن المخصص.

(١٠١) وثانياً: ما اورده في العناية، ان مقتضاه عدم احتياج العام الى
الفحص بعد انحلال العلم الاجمالي بالظفر بمقدار المعلوم بالاجمال من
المخصصات والمفروض من استدلال الخصم لزوم الفحص حتى بعد فرض انحلال
العلم الاجمالي بالمنافيات.

ويضعف: انه بعد الفحص والحصول على مخصصات بمقدار المعلوم
بالاجمال مما لا حاجة الى فحص اخر لان هانما فحص عن جميع المخصصات
وظفر بما انحل العلم الاجمالي، لا ان الظفر لبعض اطراف العلم الاجمالي لا
لجميعها ليختص الفحص ببعض لا بالجميع.

ولو احتمل بقاء مخصصات اخرى لنحتاج الى الفحص فمقتضاه عدم
انحلال العلم الاجمالي كما هو واضح والمفروض انحلالهن فالصحيح في الايراد
ما ذكر اولاً..



(١٠٢) ولا موجب لتخصيص الفحص باصالة العموم خاصة بل بكل الادلة الاجتهادية بما فيها خبراً لثقة، والوجه في افراد البحث في كلمات بعض الاصوليين بل الغالب منهم نظراً الى ان وجود المخصص هنا اقوى، ويظهر ذلك في جملة من الكلمات نقلها في العناية.

(١٠٣) هذا وقد وردت في عبارة الكفاية بعض الالفاظ تحتاج الى بيان: منها: قوله في الجملة، وقد فسر في العناية اشارة الى الترييد في اعتبار اصالة العموم مطلقاً او بعد الفحص عن المخصص، ويمكن تفسيرها بأن اصالة العموم حجة على الاقل بالنسبة الى المشافهين.

منها: الاجماع على عدم جوازه، وقد فسر في تعليقة المشكيني (ره) الاجماع على وقوع الشك في البناء، وهو مانع عن البناء المذكور للعقلاء للعمل بالعام قبل الفحص، لأن من جملة العقلاء المجموعون.

اقول: ولكن سياق العبارة يعطي ان المعنى هو الاجماع على عدم جواز

العمل بالعام قبل الفحص لا ما ذكره (مركب سره)، اذ لا معنى لوقوع الاجماع على الشك في الباقي، نعم لو لم يفد الاجماع القطع بالعدم لا اقل من الشك في البناء المذكور، فليس معقد الاجماع هو وقوع الشك في البناء المذكور بل معقده هو عدم العمل بالعام قبل الفحص، ولو شكك فيه وانه لا يفد القطع، فلا اقل من افادته الشك في البناء المذكور، بناءهم على العمل بالعام قبل الفحص، ومن الواضح ان الشك في الحجة مساوق لعدمها.

ثم انه فسر (هو كافٍ) بعود الضمير الى الشك لا الى الاجماع، باعتبار ان
الاجماع غير حجة في هذا الباب، والصحيح عوده الى عدم الخلاف وهو كاف لو
لم يكن الاجماع حجة في هذا الباب.



قوله (فَرَسَ سَرً): ثم ان الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل؛ باحتمال انه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً، ولو قبل الفحص عنها، كما لا يخفى.

ثم ان ما ذكر من الفحص المطلوب عن المخصص بل مطلق المعارض كما قلت، بما اذا كان المخصص المحتمل منفصلاً لا ما اذا كان متصلاً، بأن احتمال وجوده وعدم العثور عليه فإن العقلاء لا يكاد يهتمون بهذا الاحتمال ابداً، فلا وجه للفحص حينئذٍ كما هو الحال في قرينة المجاز فانه لو احتمال وجودها وعدم وصولها اليها فلا يلزم بالفحص عنها لاتفاقهم على العمل باصالة الحقيقة ولو قبل الفحص (١٠٤).

(١٠٤) وقد اتضح من خلال ذلك الفرق بين المخصص المنفصل وبين المخصص المتصل حيث لا يجوز العمل بالعام في الاول بخلافه في الثاني والفارق بينهما هو السيرة العقلائية الجارية بالتمسك العام قبل الفحص في المتصل المحتمل دون المنفصل.



ويظهر من المصنف عدم الاعتناء باحتمال قرينة المجاز مطلقاً اي من (المنفصلة والمتصلة) الا ان الاطلاق في غير محله لجريان التفصيل المتقدم في الجميع خصوصاً في الفاظ الكتاب والسنة.

ولكن لم يعهد من الفاظ الكتاب والسنة احتمال كون القرينة على المجاز منفصلة لعدم احتمال ذلك عند اهل المحاورة، نعم في التخصيص والتقييد هما كذلك لا في قرينة المجاز فما افاده في العناية من النظر على المصنف لا يمكن المساعدة عليه.

ايقاظ

قوله (مركز سر): ايقاظ: لا يذهب عليك الفرق بين الفحص ههنا وبين الفحص في الاصول العملية؛ حيث انه هاهنا عما يزاحم الحجة، بخلافه هناك، فإنه بدونه لا حجة؛ ضرورة ان العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذة عليها من غير برهان، والنقل وإن دل على البراءة او الاستصحاب في مورد هما مطلقاً، الا ان الاجماع بقسميه على تقييده به فافهم.

ايقاظ

لبيان الفرق بين الفحص المطلوب ههنا وبين الفحص المطلوب في الاصول العملية، حيث لا يمكن العمل بها الا بعد الفحص واليأس عن الدليل الاجتهادي، فالفحص شرط للعمل بالعام وشرط العمل بالاصول العملية فما هو الفرق بين الفحصين؟



والفارق هو ان البحث عن المخصص هو بحث عما يزاحم حجية العام لا لتحصيل نفس الحجة، فالمقتضي للظهور موجود ويفحص عن دفع احتمال المانع عن هذا المقتضي.

واما الفحص في الاصول العملية من البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير انما هو فحص لاثبات اصل المقتضي للحجية اذ لا اقتضاء لها لتأخر رتبتهما عن رتبة الادلة الاجتهادية يقتضي ان لا تكون حجة الا بعد الفحص والياس عن الدليل الاجتهادي.

اما البراءة العقلية التي مدرکها حکم العقل بقبح العقاب بلا بيان ومن المعلوم ان العقل انما يحكم بذلك بعد الفحص عن البيان لا قبله، اما البراءة الشرعية التي مدرکها رفع عن امتي ما لا يعلمون وكذا الاستصحاب الذي مدرکه (لا تنقض اليقين بالشك) فإن مدرکها وإن كان مطلقاً ولم يقيد بما بعد الفحص الا ان الاجماع بقسميه المحصل والمنقول على تقييدها بما الفحص.

ثم ان المصنف قد امر بالفهم وجوابه من وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره المرحوم المشكيني، من ان قيام دليل على تقييد اطلاق ادلة الاصول الشرعية لا يوجب فرقاً بين المقامين فإن الظهور بنحو العموم منعقد في كلا المقامين قبل الفحص وقد شك في الحجية الفعلية.



وجوابه: انه يكفي في ابداء الفرق تحققه في الاصول العقلية لا مطلق العقلية والشرعية.

الوجه الثاني: ما ذكره في العناية ان الفرق المذكور انما يتم في خصوص البراءة العقلية فإن موضوعها اللا بيان (لا في التخيير عند دوران الامر بين المحذورين فلأن العقل لا يحكم به الا بعد فقدان المرجح ولا يحصل ذلك الا بالفحص، واما الاحتياط العقلي وكذا الشرعي فلا يجب الفحص الا اذا قيل باعتبار التمييز ولا يحصل الا بالفحص في العباديات دون التوصليات) وبدون الفحص لا يحرز موضوعها كي تكون حجة أساس وأما الاصول الشرعية كالبراءة او الاستصحاب او قاعدة الطهارة بناءً على جريانها في الشبهات الحكمية فالمقتضي فيها موجود كالعام بعينه وهو اطلاق ادلتها (وعليه) فالفحص عما يزاحم الحجة الا في البراءة العقلية فانها بدون فحص لا حجية لها رأساً.

وفيه: امكان القول بانصراف ادلتها الى ما بعد الفحص عن الدليل الاجتهادي بالنسبة الى الشبهات الحكمية.

مع ان تاخرها رتبة يقتضي ان لا تكون معتبرة قبل الفحص واليأس عن ما تاخرت عنه وهو الدليل الاجتهاد، فلا اقتضاء لها اصلاً ليقال بأن الفحص بما يزاحم الحجة، وقد خلط بين قسمين من الفحص، القسم الاول للمصنف - هو فحص عن دليل اجتهادي ليمنع جريان الاصل والعمل به،

والقسم الثاني- عن مقيد لاطلاق دليل الاصل ، وهو ليس بمقصود للمصنف عند ابداء الفرق.

نعم لو اريد بالحجة الاقتضائية لا الفعلية لصح هذا التفسير للفهم.

الوجه الثالث: بمنع الفحص مطلقاً للاصول العملية وانما هو في خصوص الشبهات الحكمية ولا فحص في الشبهات الموضوعية طراً، فتعميم الفحص ممنوع لمطلق الشبهات.

الوجه الرابع: تفسيراً للفهم ان يقال ان الاشتغال بقسميه - الشرعي والعقلي- لا يلزم فيه الفحص اذ بدون الفحص لا بد من العمل به وهو مطلوب، بل حتى لو عثر على الحجة امكن العمل لأنه حسن على كل حال.



فصل

في الخطابات الشفاهية

قوله (مركز سر): هل الخطابات الشفاهية مثل يا ايها المؤمنون تختص بالحاضر مجلس التخاطب، او تعم غيره من الغائبين، بل المعدومين؟

فيه خلاف، ولا بد - قبل الخوض في تحقيق المقام - من بيان ما يمكن ان يكون محلاً للنقض والابرام بين الاعلام.

فاعلم: انه يمكن ان يكون النزاع: في ان التكليف المتكفل له

الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين، كما صح تعلقه بالموجودين، ام لا؟

او في صحة المخاطبة معهم - بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب -

بالالفاظ الموضوعة للخطاب، ان بنفس توجيه الكلام اليهم، وعدم

صحتها، او في عموم الالفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب للغائبين بل
المعدومين، وعدم عمومها لهما بقريضة تلك الاداة.

ولا يخفى ان النزاع على الوجهين الاولين يكون عقلياً، وعلى
الوجه الاخير لغوياً.

اذا عرفت هذا، فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلاً؛
بمعنى بعثه او زجره فعلاً؛ ضرورة انه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه
حقيقة، ولا يكاد يكون الطلب كذلك الا من الوجود ضرورة، نعم هو
بمعنى مجرد انشاء الطلب بلا بعث ولا زجر، لا استحالة فيه اصلاً،
فإن الانشاء خفيف المؤونة، فالحكيم تبارك وتعالى ينشئ على وفق
الحكمة والمصلحة طلب شيء - قانوناً - من الوجود والمعدوم حين
الخطاب؛ ليصير فعلياً بعدما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة الى
انشاء اخر، فتدبر.

الخطاب: هو القاء الكلام نحو الغير بحيث يسمعه ويفهم معناه في
نظر المخاطب وهذا هو الخطاب الحقيقي - اي الخطاب مع الحاضر
الملتفت - ويتوقف على كون وضع ادوات الخطاب موضوعة للخطاب مع
المخاطب الحقيقي.



وهناك الخطاب الايقاعي المتوقف على كون الادوات غير موضوعة للخطاب مع المخاطب الحقيقي بل هي موضوعة لمطلق الخطاب الايقاعي فلا تختص بالحاضرين بل تعم المعدومين فضلاً عن الغائبين.

ومحل البحث في مشمول الخطاب الشفاهي للغائب عن مجلس الخطاب والمعدوم وعدم شموله لهما، ويمكن ان يتصور النزاع على وجوه:
الوجه الاول: ان يكون النزاع في التكليف المتكفل له الخطاب من حيث تعلقه بالمعدومين او الغائبين او يختص بالحاضرين في مجلس الخطاب.

الوجه الثاني: ان يكون النزاع في امكان مخاطبة المعدومين او الغائبين عن مجلس الخطاب وعدم امكانها.

الوجه الثالث: ان يكون النزاع في عموم الالفاظ الواقعة بعد اداة الخطاب للمعدوم والغائب عن مجلس الخطاب، وعدم عمومهم، ففي قوله (يا ايها الناس) هل هو شامل وموضوع للغائب والمعدوم ايضاً او مختص بالحاضر؟

والنزاع على الاوليين عقلي والاخير لغوي، والوجه في ذلك ان الحاكم في امكان تعلق التكليف بالغائب او المعدوم وعدمه ليس الا العقل، وهكذا في امكان تعلق التكليف بالغائب او المعدوم وعدمه ليس الا العقل، وهكذا

في صحة مخاطبتهما وعدمها ، واما الاخير فالمرجع في عموم اللفظ وعدمه هو الوضع اللغوي وليس العقل(١٠٥).

فإن كان النزاع على النحو الاول ، فلا بد من التفصيل بين ما اذا كان المراد من التكليف ما هو؟ هل هو التكليف الفعلي او التكليف الانشائي ، فإن كان المنشأ هو الاول فمن الواضح عدم امكان تعلقه عقلاً بالمعدوم ، ضرورة انه بهذا المعنى اي الزجر والبعث الفعليين ، يستلزم الطلب منه حقيقة ، ومن الواضح ان الطلب الحقيقي من غير المعقول تعلقه بالمعدوم. وإن كان المنشأ هو التكليف الانشائي فبالامكان تعلقه بالمعدوم لأنه مجرد انشاء بلا بعث او زجر ولا استحالة في تعلقه بالمعدوم فإن الانشاء خفيف المؤونة ، والحكيم ينشأه على طبق الحكمة ، والمصلحة - قانوناً - موجهاً الى الموجود والمعدوم حين الخطاب.

لا يقال: انه لا فائدة في انشاء التكليف في حق المعدوم.

فإنه يقال: ان انشاؤه في حق المعدوم وإن لم يكن فعلياً كما هو للموجود الا انه يصير فعلياً في حق المعدوم بعد ما وجد وحصلت الشرائط وفقدت الموانع من دون حاجة الى انشاء جديد في حق المعدوم خاصة.

ثم ان المصنف قال (فتدبر) ويمكن تفسيره بأمور:

الامر الاول: ما في العناية نقلاً عن التقارير ، ان المدار في كون المسألة لغوية او عقلية انما هو على ما هو المسؤول عنه في عنوانها دون ما



ينتهي اليها مداركها كما يشهد عدّ المسألة من عداد مسائل العام والخاص ،
فإن امكان مخاطبة المعدوم وامتناعه مما لا ربط بها جزماً.

الامر الثاني : ما اشار اليه المشكيني (فرس سره) بعد ان استدل على
عدم جواز تكليف المعدوم الذي يظهر من عبارة المصنف التفصيل بين
المعدوم فلا يجوز وبين الغائب فيجوز بقريئة تخصيصه بالذكر في الحكم
بعدم الجواز وقد يستدل على عدم الجواز في الاول.

تارة : بأن الطلب الفعلي تحريك تشريعي بازاء التحريك التكويني ،
فكما انه لا يمكن الاخير نحو المعدوم فكذلك التشريعي ، واخرى بأنه لابد
فيه من داعٍ يدعو الطالب اليه وهو امكان كونه داعياً للبعد على ايجاد
الفعل وهو غير متحقق في المعدوم.

واجاب عنهما :

الاول : (وهو صحيح) منع كونه بازائه.

والثاني : ما المراد من كونه داعياً ، فهل المراد كونه داعياً في ظرف
الطلب ، فهو غير ممكن في الغائب ايضاً ، بل في الحاضر اذا كان الواجب
مقدمة او مقدمات وإن اريد كونه في ظرف الامتثال فهو ممكن في حق
المعدوم.



اقول : ان الظاهر من عبارة الكفاية عدم التفصيل بين المعدومين والغائبين إما بتنزيل الغائب منزلة المعدوم او اختصاص النزاع بالمعدوم فقط على الوجه الاول، ولو كان شاملاً للمعدوم والغائب لكان الحكم الانشائي بحق الغائب فعلياً غير منجز لا انشائياً محضاً.

الامر الثالث : ما سبقت الاشارة اليه انه لا معنى للتكليف الانشائي لأن صرف الانشاء لا يكون تكليفاً كما هو واضح، الا ان يقال انه تسامح في التعبير فاراد بالانشائي الفعلي غير المنجز، وبالفعلي المنجز.

(١٠٥) هذا وقد مثل له في الكفاية بقوله تعالى (يا ايها المؤمنون) وليس في القرآن هذا النوع من الخطاب، بل فيه (يا ايها الذين امنوا) ولعل مقصود المصنف مجرد التمثيل لا ذكر ما هو موجود في الكتاب الكريم، ولو مثل بما هو موجود لكان اولى، لأن الغرض المهم للاصولي في تنقيح كبرى حجية الظهور لالفاظ القرآن والسنة.

ومن هذا الاعتذار يظهر انه لا وجه لما اورده المشكيني (مركز سر) من ان المراد منه ظاهراً الكلام المقرون بالادارة فلا يشمل مثل (ولله على الناس حج البيت).

قال: فحينئذٍ يرد عليه: انه لا وجه لتخصيص العنوان بها، بعد عموم
الجهتين الاوليتين حيث لا يتفاوت الحال فيهما بين كون الكلام مقروناً باداة
الخطاب وبين عدم اقترانه، بل الجهة الثالثة ايضاً.
وبما ذكر من ان مجرد التمثيل لا تخصيص النزاع يندفع هذا اليراد.



قوله (مركب سر) : ونظيره من غير الطلب انشاء التملك في الوقف على البطون، فإن المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بانشاءه، ويتلقى لها من الواقف بعقده، فيؤثر في حق الموجود منهم الملكية الفعلية، ولا يؤثر في حق المعدوم فعلاً، الا استعدادها لأن تصير ملكاً له بعد وجوده هذا اذا انشئ الطلب مطلقاً.

واما اذا انشئ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط، فبامكانه بمكان من الامكان.

وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم - بل الغائب - حقيقة وعدم امكانه؛ ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة الا اذا كان موجوداً، وكان بحيث يتوجه الى الكلام ويلتفت اليه.

ونظير انشاء التكليف عاماً في حق الموجود والمعدوم، وهو انشاء الملك في الوقف الذري على جميع البطون، فمن الواضح ان الواقف ينشئ الوقف على البطن الموجود وعلى البطن المعدوم بحيث يتلقى المعدوم الملك من الواقف لا من البطن السابق عليه الارث.

فانشاء الواقف يؤثر في الملكية الفعلية في حق الموجود ولا يؤثر في حق المعدوم فعلاً الا استعدادها لأن تصير ملكاً له بعد وجوده، هذا اذا انشاء



الطلب مطلقاً، واما اذا مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط فلا اشكال في امكانه، هذا كله بالنسبة الى الوجه الاول.

واما الوجه الثاني، فانه لا ريب في عدم امكان خطاب المعدوم، بل الغائب بالخطاب الحقيقي لأن معنى المخاطبة الحقيقية توجيه الكلام نحو الغير للافهام والمعدوم والغائب غير قابلين لتوجيه الكلام نحوهما (١٠٦).

(١٠٦) فإن قلت: انه قد ورد ان الحسين سلام الله عليه قد خاطب المستشهدين بين يديه في يوم عاشوراء حين ناداهم يا فلان ويا فلان الى ان قال مالي اناذيكم فلا تسمعون.

قلت: ان ذلك تنزيل المعدوم منزلة الحاضر الملتفت الى الخطاب، فلا يكون الخطاب الا على نحو العناية والتنزيل لا على نحو الحقيقة، هذا ما ذكره في العناية.



قوله (مُرسى سر): ومنه قد انقد حان ما وضع للخطاب - مثل ادوات النداء- لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي، لوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين، كما ان قضية ارادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره، لكن الظاهر ان مثل ادوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك، بل للخطاب الاليقاعي الانشائي، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً وتأسفاً وحزناً مثل:

يا كوكباً ما كان اقصر عمره

او شوقاً ونحو ذلك، كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقة، فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي - حينئذ- التخصيص بمن يصح مخاطبته.

نعم لا يبعد دعوى الظهور - انصرافاً- في الخطاب الحقيقي، كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها، على ما حققناه في بعض المباحث السابقة، من كونها موضوعة للاليقاعي منها بدواع مختلفة، مع ظهورها في الواقعي منها انصرافاً اذا لم يكن هناك ما يمنع عنه.



كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع؛ ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم - في مثل (يا ايها الناس اتقوا) و(يا ايها المؤمنون) - بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة وارتبابه.

واما الوجه الثالث: وهو النزاع في عموم الالفاظ الواقعة بعد اداة الخطاب للغائب بل للمعدوم ايضاً وعدمه، وهو مسيب عن ان اداة العموم هل هي موضوعة لخصوص الخطاب الحقيقي - بمعنى توجيه الكلام نحو الغير بحيث مختصاً بالحاضرين في مجلس المخاطبة لوضوح عدم امكان الخطاب الحقيقي مع غير الحاضر - فقط ام هي موضوعة للخطاب الاليقاعي غير المختص بالحاضر في مجلس الخطاب.

والظاهر انها موضوعة لانشاء الخطاب الاليقاعي غير المختص بالحاضرين، فيقع بها مخاطبة الحاضر حقيقة او تنزيلاً كما مثل له المصنف (فرس سر) يا كوكباً ما كان اقصر عمره الذي هو مع المخاطب التنزيلي لا الحقيقي لعدم حضور المخاطب وسماعه الكلام والتفاتة اليه من دون اي تجوؤ في استعمال الاداة اصلاً.

الا ان داعي الخطاب الاليقاعي مختلف فتارة يكون الداعي هو الخطاب الحقيقي واخرى يكون التحسر والحزن كما مثل سابقاً وثالثة يكون هو الشوق وهكذا.

ومن هنا لا يكون استعمال الاداة في معناها الحقيقي موجباً لتخصيص ما يصح مخاطبته (١٠٧).

نعم لا يبعد دعوى الانصراف الى الخطاب الحقيقي، نظير ما تقدم في بحث صيغة الامر (الطلب) والتمني والاستفهام ونحو ذلك بما مر سابقاً في مباحث الامر، حيث قلنا هناك انها ليست موضوعة للطلب الحقيقي بل هي موضوعة لانشاء الطلب وبدواعي متعددة، فتارة يكون داعيه الطلب الحقيقي وباخرى يكون الداعي هو التهديد وثالثه يكون الداعي هو التعجيز وهكذا، ولكن المنصرف اليه هو كون الداعي هو الطلب الحقيقي لتحقيق كثرة الاستعمال الموجب لهذا الانصراف.

ولكن هذا الانصراف مشروط بعدم وجود المانع، وامكان وجوده في خطابات الشارع المقدس لوضوح عدم احتصاص الاحكام بمن خوطب بها خاصة حال الخطاب، ومعه فيكون الخطاب فيها شاملاً لغير الحاضرين من الغائبين عن مجلس المخاطبة ومن المعدومين من الاجيال اللاحقة.

(١٠٧) لا يقال: ان هنا عناية في مخاطبة غير المخاطب الحقيقي ياي التنزيلي في استعمال الاداة.



فانه يقال : كلا لا وجود لاية عناية بل العناية في نفس المخاطب وقبل استعماله الاداة بتنزيل ما هو معدوم منزلة الموجود من دون اي تصرف في الاداة اصلاً.



قوله (مُرسى سر) : ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالادوات مع ارادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عناية، ولا للتنزيل والعلاقة رعاية. وتوهم: كونه ارتكازياً، يدفعه: عدم العلم به مع الالتفات اليه والتفتيش عن حاله، مع حصوله بذلك لو كان ارتكازياً، والا فمن اين يعلم بثبوته كذلك؟! كما هو واضح.

وان ابيت الا عن وضع الادوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الالهية باداة الخطاب - او بنفس توجيه الكلام بدون الاداة- كغيرها بالمشافهين، فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم.

وتوهم صحة التزام التعميم في خطابه تعالى لغير الموجودين، فضلاً عن الغائبين؛ لاحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال. فاسد: ضرورة ان احاطته لا توجب صلاحية المعدوم - بل الغائب- للخطاب، وعدم صحة مخاطبة معهما لقوصرهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى، كما لا يخفى.

كما ان خطابه اللفظي - لكونه تدريجياً ومتصرم الوجود- كان قاصراً عن ان يكون موجهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة.



ويشهد بعدم الاختصاص، صحة النداء بالاداة مع ارادة العموم من الواقع بعدها بلا عناية، ولا للتنزيل والعلاقة رعاية، ولا يقصد من العناية الا في الاداة لا في المخاطبة مع الغائب لما تقدم من تنزيله منزلة الموجود الحاضر(١٠٨).

لا يقال: لعل العناية موجودة وباعتبار كونها ارتكازية فلا يلتفت اليها.

فانه يقال: ان حصول العلم بما هو مرتكز وإن لم يكن حاصلًا قبل التوجه والالتفات اليه، وانما يحصل العلم به بعد التوجه والالتفات اليه، وكل من الواضح عدم حصول العلم بالعناية المدعاة حتى بعد التوجه والفحص عنها، ولا طريق الى احراز هذه الارتكازية غير الفحص والالتفات فاذا لم توجد معه يقطع بعدم هذا الارتكاز المدعى.

وإن ابيت الا عن وضع الاداة لخصوص الخطاب الحقيقي دون الايقاعي الانشائي والتزمت بذلك فلا مناص حينئذ عن الالتزام باختصاص الخطاب في الخطابات الالهية - سواء اكانت بادوات الخطاب او بنفس توجيه الكلام بدون الادوات- بالحاضرين في مجلس الخطاب فقط لعدم الفرق بينها وبين غيرها هذا اذا لم تكن هناك قرينة على التعميم.



ولكن القرينة على التعميم في خطابه تعالى غالباً متوفرة لعدم اختصاص احكامه في مثل خطابه تعالى (يا ايها الناس اتقوا ربكم) وغيرها بمن هو حاضر بل هو عام للجميع من دون اختصاصته بمن خوطب به بلا شبهة ولا ارتياب ولقيام ضرورة الدينية.

هذا من دون فرق بين استعمال الاداة في الخطاب او بدونها كما لو وجه اكلام مجرداً عنها، لأن معنى المخاطبة يحصل بمجرد المواجهة مع المخاطب والقاء الكلام اليه وإن لم يكن مقترباً باداة الخطاب كالنداء ونحوه وقد مثل له في التقارير بقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت).

وتوهم صحة التزام التعميم في خطابه تعالى لغير الموجودين فضلاً عن الغائبين لاحاطته تعالى بالموجود مطلقاً سواء في الحال او الاستقبال، ولازم هذه الاحاطة شمول خطابه تعالى للمعدوم فضلاً عن الغائب عن مجلس الخطاب.

فاسد جداً، لأن احاطته تعالى لا تصحح مخاطبة المعدوم والغائب حقيقة وعدم الصحة لا لقصور او نقص من ناحية المولى سبحانه بل لقصور فيهما من جهة عدم قابليتهما للمخاطبة نظير عدم اجتماع النقيضين فإنه لقصور القابل من دون نقص في طرف الفاعل اصلاً.

فإن قلت: ان الخطابات الشفاهية وإن لم تكن شاملة للمعدوم ولكن لا بأس بشمولها للغائب عن مجلس الخطاب وتوجيه الكلام، لأن اختلاف



مكان الحاضر والغائب لا يمنع من شمول الخطاب لهم لعدم تفاوت الخطاب منه تعالى بتفاوت الامكنة.

فإنه يقال: ان خطابه تعالى اللفظي امر تدريجي متصمم الوجود، ينعدم سابقه بوجود اللاحق ومعه فلا يكون الغائب قبل حضوره مما يوجه اليه الخطاب الحقيقي لأنه ليس قابلاً للبقاء ليشمل الغائب وبعد حضوره لا وجود للخطاب لتصرمه حتى يمكن توجيهه اليه.

وبعبارة اخرى مع وجود الخطاب لا وجود للغائب ليشمله الخطاب وبعد وجود الغائب لا يبقى الخطاب كي يشمل.

(١٠٨) الا ان ظاهر كلام المصنف هو عدم العناية مطلقاً لا في الاداة ولا في المدخول للاداة وهو كما ترى، بعد عدم صدق الخطاب الحقيقي الا مع الحاضر الملتفت الذي يسمع الكلام الملقى اليه.



قوله (مركز سر): هذا لو قلنا بأن الخطاب يمثل (يا أيها الذين آمنوا

اتقوا) في الكتاب حقيقة الى غير النبي - صلى الله عليه وآله - بلسانه.

واما اذا قيل بأنه المخاطب والموجه اليه الكلام حقيقة وحيّاً او الهاماً، فلا محيص الا عن كون الاداة في مثله للخطاب الايقاعي ولو مجازاً، وعليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم - المتكفل له بالخطاب - بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلاً عن الغائبين.

ثم ان ما تقدم الى هنا في شمول خطاباته تعالى مثل (يا أيها الذين امنوا) للمعدومين وعدم الشمول انما هو بناء على عدم اختصاص المخاطب بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) واما لو قيل باختصاص الخطاب به (صلى الله عليه وآله وسلم) دون غيره فادوات النداء مستعملة قهراً في غير التخاطب مع المخاطب الحقيقي، بل في الخطاب الايقاعي الانشائي ولو مجازاً وحينئذ يسأل هي موجهة الى خصوص الحاضرين او لا بل تعم غيرهم؟ لا اشكال في شمولها حتى للمعدومين بعد ان كان المفروض ان المخاطب الحقيقي هو النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ومن المعلوم ان كلمة الذين امنوا لا تنطبق عليه خاصة بل هو اسم لجميع المؤمنين فلا تكون اداب الخطاب مستعملة في المخاطبة الحقيقية معه (صلى الله عليه وآله وسلم) فكيف يكون تخصيص ما بعد الاداة بخصوص المخاطب؟ ومع عدم

الاختصاص فلا فرق بين كون الخطاب خصوص الحاضر فقط او ما يشمل غيره من الغائب والمعدوم جميعاً.



فصل في ثمرة البحث

قوله (مركز سر) : ربما قيل : انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية
للمعدومين ثمرتان :

الاولى : حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشاهين.

وفيه : انه مبني على حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام ، وقد
حقق عدم الاختصاص بهم ، ولو سُلّم فاختصاص المشاهين بكونهم
مقصودين بذلك ممنوع ، بل الظاهر ان الناس كلهم الى يوم القيامة يكونون
كذلك ، وإن لم يعمهم الخطاب ، كما يومئ اليه غير واحد من الاخبار .

الثانية : صحة التمسك باطلاقات الخطابات القرآنية - بناءً على
التعميم - لثبوت الاحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين ؛ وإن لم يكن متحداً
مع المشاهين في الصنف ، وعدم صحته مع عدمه ؛ لعدم كونها - حينئذٍ -



متكفلة لاحكام غير المشافهين، فلا بد من اثبات اتحاده معهم في الصنف؛ حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الاحكام وحيث لا دليل عليه - حينئذٍ - الا الاجماع، ولا اجماع عليه الا فيما اتحد الصنف، كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك انه يمكن اثبات الاتحاد، وعدم دخل ما كان البالغ الان فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له، باطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به، وكونهم كذلك لا يوجب صحة الاطلاق، مع ارادة المقيد معه فيما يمكن ان يتطرق الفقدان، وإن صح فيما لا يتطرق اليه ذلك.

وليس المراد بالاتحاد في الصنف الا الاتحاد فيما اعتبر قيذاً في الاحكام، لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الانام، بل في شخص واحد بمرور الدهور والايام والا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين - فضلاً عن المعدومين - حكم من الاحكام.

زدليل الاشتراك انما يجدي في عدم اختصاص التكاليف باشخاص المشافهين، فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان، لو لم يكونوا معنوين به لشك في شملوها لهم ايضاً، فلولا الاطلاق واثبات عدم دخل



ذاك العنوان في الحكم، لما افاد دليل الاشتراك، ومعه كان الحكم يعم غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم.

قد يقال بأن لا ثمرة للبحث عن شمول الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين لأن المقصود من دعوى الشمول هو ثبوت الاحكام الشرعية بحقهم كما هي ثابتة بحق المشافهين.

ومن الواضح عدم توقف هذه الفائدة على الدعوى المذكورة، فيمكن اثبات الاحكام الشرعية بحق غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطاب بالمشافهين خاصة، وذلك بادلة اشتراك الاحكام بين الجميع حاضرين وغائبين.

فإنه يقال: يمكن تصوير الثمرة لهذا البحث وقد ذكروا لها ثمرتين:

الثمرة الاولى: وهي للمحقق القمي (مُرْسَر) ان الثمرة هي عموم

حجية ظواهرها للمعدومين وعدمه، وهي متوقفة على مقدمتين:

المقدمة الاولى: اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه مطلقاً

حاضراً كان او غائباً سواء المعدوم او غيره.

كما هو الحال في تصنيف المصنفين وتاليف المؤلفين.

المقدمة الثانية: ان غير المشافهين بالخطابات القرئية ليسوا

مقصودين بالافهام فالكتاب الكريم غير تاليف المؤلفين وتصنيف المصنفين.



فاذا تمت كلتا المقدمتين، اختصت حجية الظواهر بالمشافهين لانهم فقط المقصودين بالافهام وقد صرح المحقق القمي بذلك في حجية الكتاب، ومع عدم التمامية كانت الخطابات القرىنية حجة لنا كما هي حجة لهم.

واجاب المصنف (مركب) على ذلك بمنع كلتا المقدمتين:

اما الاولى: عدم اختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه لما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى في حجية الظواهرن لجريان سيرة العقلاء التي هي مدرك حجية الظهور على التمسك به حتى في حق غير المقصود بالافهام، كما لو وصى لشخص ولم يكن الوصي موجوداً فإنه يحق للحاكم الشرعي الرجوع الى الوصية المكتوبة والعمل بظاهرها مع انه غير مقصود بالافهام من قبل الموصي بل قصد افهام الوصي خاصة، وكذلك صحة الشهادة على اقرار الغير ولو كان الشاهد غير مقصود بالافهام.

واما الثانية: عدم اختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بالافهام كما يومئ اليه بعض الاخبار ومن اوضحها حديث الثقلين، الدال على رجوع الجميع الى كتاب الله، لا خصوص من خوطب به، وانه يعلم ان المقصود بالافهام في خطابات الشارع هو جميع البشر.

الثمرة الثانية: انه بناء على عمومية الخطاب فلا اشكال في شمول احكام الخطاب للمعدومين، واما على الاختصاص، فيختص الحكم قهراً



بالموجود حال الخطاب ، وتعميمه لغيره من المعدومين يحتاج لضم ثلاث مقدمات :

الاولى : ثبوت ادلة اشتراك الاحكام من الاجماع والاخبار والضرورة.
الثانية : حجية الظهور للجميع وعدم اختصاصه لمن خوطب به ، بل لكل قصد افهامه ولو لم يكن موجوداً حال الخطاب وتقدم في نفي الثمرة الاولى ذلك.

الثالثة : اتحاد الصنف بين الموجود والمعدوم لاحتمال دخالة بعض الخصوصيات في موضوع الحكم للموجود بخلافه للمعدوم كدخالة حضور الاما (عليه السلام) في وجوب صلاة الجمعة ، فاذا شك في دخالته امكن نفيه بالاطلاق بناء على عموم الخطاب والا لم يمكن نفيه لعدم توجيه الخطاب لهم ليتمسك باطلاقه فلا يبقى سوى دليل الاشتراك وعمدته الاجماع وهو دليل لبي يقتصر على المتيقن منه.

وليس لمتيقن منه الا اتحاد الصنف ولا اتحاد في المقام فلا يثبت الحكم المذكور للمعدومين ومن سيوجد بعد الخطاب لعدم الدليل على ذلك سوى الاجماع الذي لم يثبت به الحكم لعدم اتحاد الصنف (اي حضور الامام عليه السلام) حيث كان في السابق حاضراً ففي اللاحق اي في هذا الزمان غائباً (١٠٩).



والجواب على الثمرة: انه بناء على عدم العموم للمعدومين وإن لم يصح لهم التمسك باطلاق الخطاب لعدمه فهو من السالبة بانتفاء الموضوع، كي يرفع به دخالة ما شك في دخالته في موضوع الحكم بعد ان كان موجوداً عند المشافهين معدوماً عند المعدومين، كدخالة حضور المعصوم عليه السلام في وجوب صلاة الجمعة ولكن صحة التمسك باطلاق الخطاب في حق المشافهين مما لا محذور فيه اصلاً وبه يرتفع ما شك في دخالته في حقهم من الحكم، واذا ارتفع في حقهم يثبت بادلة اشتراك الاحكام في حق المعدومين، اذ ليس المراد من الاتحاد في المقدمة الاولى هو الاتحاد في تمام الخصوصيات التي يكثر الاختلاف فيها كالطول والقصر ولون البشر واللغة ونحو ذلك والا لما امكن التمسك بقاعدة اشتراك الاحكام لاثباتها في حق المعدومين لاستحالة الاتحاد معهم فيما ذكر من الخصوصيات، بل المراد من الاتحاد في خصوص ماله دخل في الحكم - كما مر-.

والحاصل: انه لا يمكن للمعدوم التمسك باطلاق الخطاب لنفي مدخلية خصوصية ما في موضوع الحكم كحضور الامام عليه السلام بناء على عدم شمول الخطاب لهم ولكن ذلك لا يمنع المشافهين من التمسك باطلاق الخطاب بعد توجيهه اليهم لنفي الخصوصية المذكورة واثبات عدم دخالتها في الحكم، واذا نفيت تلك الخصوصية ثبت اشتراك المعدوم مع الحاضر في الخصوصيات الاخرى المحتمل دخلها في الحكم وبه يصح التمسك بقاعدة



اشتراك الاحكام عدم دخالة تلك الخصوصية في الحكم بالنسبة للمعدومين (١١٠).

لا يقال: انه لا يصح التمسك بالاخلاق حتى في حق المشافهين ايضاً ليستكشف منه عدم دخالة ما شك في مدخلية، ويثبت اشتراك المعدومين مع المشافهين في الصنف ثم بادلة الاشتراك يكونون ملحقين بنفس الحكم، وذلك لأن المشافهين كانوا واجدين لما شك في دخالته ومع كونهم كذلك لا يكشف التمسك بالاطلاق على عدم دخله في الحكم لأن الاطلاق كان من جهة الاتكال على حصوله لهم وتحققه فيهم.

وبعبارة ان المتكلم وإن امكنه نفي دخالة القيد اثباتاً لتوفره وتحققه عندهم ولم يبين دخالته الا انه لا يمكنه نفيه ثبوتاً لاحتمال دخالته وانما لم ينبه لمصلحة مقتضية لذلك، اذ لعل عدم التقييد من جهة انه متصف بذلك (بالخصوصية) فعلاً فيكون ذكرها في بيان الحكم مستدركا.

فإنه يقال: ان ذلك يتم في الخصوصيات التي لا يمكن زوالها وفقدانها كالعربية، والناطقية وغيرها دون ما اذا كانت الخصوصية قابلة للقدان والزوال، من حيث ان الاولى كان الاطلاق لاجل الاتكال على وجودها في مخاطبين وحصولها لهم.

واما الثانية: كان الاطلاق كاشفاً عن عدم دخالتها في الحكم اذ لو كانت دخيلة من الحكم لكان على المولى بيان ذلك ليعلم تقييد الحكم بها

ولا يصح له الاتكال على تحققها فيهم بعد فرض كونها في معرض الزوال
والفقدان (١١١).

(١٠٩) فإن قلت: انه لا يختص دليل الاشتراك بالاجماع بل يشمل
الاخبار ايضاً والضرورة.

قلت: ان القدر المتيقن من دليل الاشتراك هو اتحاد الصنف كما في
الاجماع فاذا شك في ثبوت الحكم للمعدوم وليس له منشأ الا احتمال عدم
الاتحاد مع الحاضر في الصنف كما مثل بصلاة الجمعة، فلم يحرز موضوع دليل
الاشتراك وهو الاتحاد واذا لم يحرز موضوع دليل الاشتراك فلا يثبت حكم
للمعدوم.

هذا ما اشار اليه المشكيني (فرس سره).

وبعبارة اخرى اوضح: ان التمسك بالاخبار الدالة على اشتراك الاحكام
فرع احراز ثبوت موضوعها (وهو اتحاد الصنف) والا فلا يمكن التمسك بها لأنه
من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لنفس العام وقد عرفت عدم صحته.
وقد يتصور عدم الفرق بين الثمرتين، لكنه بقليل من التأمل يندفع لأن
الثمرة الاولى الكلام فيها عن جواز التمسك بالظاهر من غير فرق بين كون حكمه
منحصراً في الموجود وبين كونه اعم.

واما الثمرة الثانية ، فإن الكلام فيها في جواز التمسك بالظاهر لاثبات حكمه للمعدومين ايضاً.

والاولى من جملة مقدمات عدم الثانية، هذا ما اشار اليه المرحوم المشكيني.

(١١٠) (وفيه) ان محل الكلام هو الخطاب من حيث عموميته وخصوصيته وليس محل الكلام الحكم المستنتج منه حتى يمكن سحبه الى المعدومين بادلة الاشتراك فما تجري به ادلة الاشتراك خارج عن محل الكلام وما يكون محلاً للكلام لا تجر فيه ادلة الاشتراك.

لا يقال: انه لا فرق بين الخطاب والحكم وحيث يكون الاول مبرزاً للثاني.

فإنه يقال: نعم ولكن يختلف الحكم المبرز بالخطاب باختلاف النظر، ففي المثال المذكور لصلاة الجمعة، منهم من حكم بدخالة حضور الامام عليه السلام، ومنهم من قال بعدم دخالته.

وبعبارة اخرى: انه اجرى ادلة الاشتراك في الفتوى الحاكية عن الحكم لا في نفس الحكم والفرق واضح.

ويمكن ان يقال: ان يكفي في حصول الثمرة هو التوصل الى التوجيه الاحكام الشرعية للغائبين زمن الخطاب بادلة اشتراك الاحكام على القول باختصاص الخطابات للمشافهين، وعدم التوصل بها على القول بعمومية الخطابات الشرعية.



وكفى بذلك ثمرة، فتأمل جيداً.

فإن قلت: من ادلة الاشتراك يستكشف عدم عمومية الخطاب بل هو مختص بالمشافهين والا لما كان لهذه الأدلة وجه.

قلت: كلا فإن الوجه في ذلك هو إرادة الشارع المقدس توصل المكلف إلى مطلوبة احكامه بأية وسيلة، مع أن المعلوم لديه اختلاف وجهات النظر في ذلك بين قائل بالاختصاص وبين قائل بالتعميم، والأشكال مصادره واضحة أن الخطابات الشرعية عامة وهو أول الكلام.

(١١١) وأجاب المشكيني (فرس سر) بعد أن بين مراد الشيخ بصياغة

أخرى.

حاصلها أن القيد المحتمل دخله على قسمين، ما يكون لازماً لخصوص ذات الحاضر (سمي الوصف غير الزائل).

وهنا لا مجال للتمسك بالاطلاق، لأنه لو أريد المقيد لم يلزم نقص الغرض لأنهم واجدين للقيد (باعتبار أنه لازم لخصوص ذات الحاضر).

وما يكون مفارقاً فلا بأس بالتمسك بالاطلاق، إذ لو أريد المقيد للزم نقضه بالنسبة إلى نفس الموجودين.

(أقول لو أريد الحكم مع القيد للزم على المولى بيانه والا كان ناقضاً

للغرض وحيث لم يبين أمكن التمسك بالاطلاق لدفعه).



ثم اورد عليه (وفيه): ان لزوم نقض بالنسبة للموجودين انما هو الوصف
المفارق الزائل فعلاً، اذ لو فرض كون المخاطبين فاقدين للحضور في اثناء عمرهم،
وكان المراد دخله في الحكم، ومع لك علق الخطاب على عنوان الايمان للزم
نقض الغرض، اذ المفروض كون المولى في مقام بيان حكمهم الى الابد.
واما اذا كان مفارقاً واتفق عدم زواله، فهو مثل لازم الذات في عدم لزوم
نقض الغرض فالثمرة موجودة.

وفيه عدة تعليقات:

الاولى: ان كون المخاطبين فاقدين للحضور في اثناء عمرهم وكان المراد
دخله في الحكم امر غير معقول اذ مع فقدانه كيف يكون دخيلاً في الحكم
والحال انه لا يمكن تحصيله كالمثال الذي ذكر (حضور الامام)، وبذلك يظهر
عدم نقض الغرض لو علق الخطاب.

الثانية: ان المسامحة واضحة في عبارته كون المولى في مقام البيان حكمهم
الى الابد حكم من؟ والاصح بيان الحكم الى الابد لا حكمهم.

الثالثة: انه بالامكان تعليق الخطاب ولا يلزم نقض الغرض حتى في
المفارق الزائل، بعد فرض كونه في معرض الزوال، اذ لو اراده لبينه وحيث
يبينه لم يرده فلا ينتقض الغرض.

ثم انه لا وجه لتعبير المصنف (فيما لا يمكن ان يتطرق له فقدان)
وفسرها في العناية بالعربية والقرشية، وذلك لأن النزاع في ماله دخل في الحكم



مما هو محتمل الدخول والخروج لا فيما هو لازم الدخول او من لوازم الذات كما مثل به في العناية لأن ذلك غير موجب لاختلاف الصنف.

ثم ان عبارة الكفاية (ودليل الاشتراك انما يجري في عدم اختصاص التكاليف..الخ) قد فسرت بتفسيرات متعددة، راجع ما ذكره في العناية وكذا المشكيني (مركز سر) والصحيح في تفسيرها على ما يقتضيه السياق العام لمجموع عبارته: ان دليل الاشتراك المنتج لاسراء الحكم من المشافهين الى المعدومين بعد نفي ما شك في دخالته في موضوع الحكم الذي كان المشافهين واجدين له والمعدومين فاقدين له، وذلك بوسيلة الاطلاق فكان اتحاد الصنف متوفراً ليتم دليل الاشتراك في تسرية الحكم الى المعدومين.

واما لو كان نفس المشافهين واجدين لما هو دخيل في موضوع الحكم في حال الخطاب ثم صاروا فاقدين له، فإن دليل الاشتراك لا يجدي ولو جرى الاطلاق في حقهم لنفي ما شك في دخله لوضوح انه لا يمكن القول بجريان ادلة الاشتراك بعد عدم اتحاد الصنف في حق المشافهين ابتداء عند الخطاب وانتهاء عنده.

وبالجملة ان دليل الاشتراك يجدي في حال اتحاد الصنف بين ما اريد الاشتراك بينهما كالمشافهين والمعدومين بعد نفي ما هو محتمل الدخالة في موضوع الحكم لو كانوا متصفين به.



واما مع العدم، عدم اتحاد الصنف فلا يمكن ولا يجدي دليل الاشتراك في ثبوت الحكم في حق المتأخر، كما هو الحال فيما لو كان الواجد للقيد حال الخطاب ثم صار فاقداً له في اثناء عمره.

نعم لو قيل بالتمسك بالاطلاق لنفي دخالة القيد ثم اجداء دليل الاشتراك في حق من ذكر لسريان الحكم في حقه الى الحالة او الزمان المتأخر. والوه فيه ما ذكر اولاً، واسراء الحكم في حقه المتأخر هو عين اسراءه من المتقدم المشافهة الى المتأخر المعدوم حال الخطاب، لو قيل باختصاص الخطاب بالمشافهة.

فدليل الاشتراك مطلقاً غير مجدٍ ليقال بإمكان التمسك به ابتداءً في حق المعدوم من دون حاجة الى التمسك بالاطلاق في حق المشافهة. والوجه فيه ان جريانه فرع احراز اتحاد الصنف، وهو ممنوع مطلقاً كما عرفت في الحالة الثانية.

والملاحظ وجود اختلاف في نسخ الكفاية، فما هو في المشكيني عندي، ولو لم يكونوا معنوين به لشك، في شمولها لهم ايضاً، وفي البعض الاخر هكذا (ولو كانوا معنوين.. الخ) والمناسب هو الاخير على الظاهر، ويصير المعنى كما مر من فقدان القيد اثناء حياتهم.. واما لو اريد العبارة الاولى.

فيصير المعنى هكذا، اذا لم يكن المشافهين معنوين (بالقيد) لشك في شمول التكاليف لهم ايضاً على فرض دخالة هذا القيد في الحكم، اذ شمول التكاليف لهم بعد احراز موضوعها فلو كان احراز موضوعها بشمول الحكم لهم

كان من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لنفس العام وقد مر ان الاخوند لا يقول به وهو الصحيح ، وانما هو قائل بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية للخاص على تقدير كون المخصص لبيئاً ، وعرفت منعه .



قوله (مركب سر) : فتأمل جيداً فتلخص انه لا يكاد تظهر الثمرة الا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد افهامه، مع كون غير المشافهين غير مقصودين به في خطابه تبارك وتعالى في المقام.

ثم ان الشيخ امر بالتأمل جيداً وجوابه من عدة وجوه:
الوجه الاول: لعله لثبوت الثمرة وإن ما دفع به لا يكون تاماً لدفعها كما اتضح فيما تقدم من البحث.

الوجه الثاني: لعل ادلة الاشتراك غير محصورة بالاجماع لقيام الضرورة والاعبار ايضاً على الاشتراك، ولكنها كما تقدم مثل الاجتماع لا اطلاق لها.

الوجه الثالث: لعله لما ذكر سابقاً من الايراد على المصنف ان محصل الكلام في عمومية الخطاب وخصوصيته لا في الحكم المستنتج منه.
الوجه الرابع: لعله ايضاً لما ذكر انه في الصورة الثانية وهي وجود الخصوصية في زمان الخطاب وزواله اثناء حياتهم، فعندئذ يشك في شمول التكاليف لهم مع مطلوبة الخصوصية المذكورة ومعه فالاصل عدمها.
فيعم الحكم المعدومين ولو كان الخطاب مختصاً بالمشافهين.

فتلخص مما ذكر: انه لا تكاد تظهر الثمرة الا على القول باختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه ، مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام وقد حقق على ما سيأتي في حجية الظواهر عدم الاختصاص. ولو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع بل الظاهر ان الناس كلهم يكونون مقصودين وإن لم يعمهم الخطاب ، والنكته هي عدم اختصاص الكتاب بطائفة دون اخرى وبزمان دون زمان بل هو يجري مجرى الشمس والقمر(١١٢).

(١١٢) قال المحقق الخوئي (مكرر) : ولا يمكن القول بأن المقصود بالافهام من خطابه هو الحاضرين في مجلس الخطاب دون غيرهم حيث انه لا يناسب مكانة القرآن وعظم شأنه وانه كتاب الهي نزل لهداية البشر جميعاً فلا محالة يكون المقصود بالافهام جميع البشر (انتهى) وهو طيب ومتين. والانصاف انه لا ثمرة لهذا البحث لا علمية ولا عملية ، ولو ادعى اختصاص الخطابات بخصوص المشافهين وشك في ذلك ، فمقتضى الاصل عدمه ، وقد اشار بعض الاصوليين الى عدم الثمرة من هذا البحث.

فصل

في تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده

قوله (قُرْسُوم): هل تعقب العام بضميره يرجع الى بعض افراده،
يوجب تخصيصه به او لا؟

فيه خلاف بين الاعلام، وليكن محل الخلاف ما اذا واقعاً في
كلامين، او في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام، كما
في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ . .﴾ الى قوله: ﴿وَيُعْلُنْنَ
أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ واما ما اذا كان مثل: (والمطلقات ازواجهن احق بردهن)،
فلا شبهة في تخصيصه به.



وقد مثل له بقوله تعالى: ﴿الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ الآية، فالضمير في (بعولتهن) يرجع الى بعض افراد العام وهو (المطلقات) لا لمطلق المطلقات ولو كنَّ بائنات (كالصغيرة واليائسة وغير المدخول بها والمختلعة والمباراة والمطلقة ثلاثاً) فهل يوجب تخصيص العام به ام لا؟ باعتبار ان احقية الرجوع مختص بالرجعيات لا مطلق المطلقات الشامل باطلاقه الى الرجعيات والبائنات.

فإن قيل برجوع الضمير الى بعض افراد العام مما يوجب تخصيصها به ويكون المراد واقعاً هو خصوص الرجعيات فالحكم في العام، هو وجوب التربص يختص بهن فقط بحيث يحتاج اثبات التربص الذي هو تعبير عن العدة في افراد المطلقات البائنات كالمختلعة والمباراة وغيرها الى دليل اخر. وإن قيل برجوع الضمير الى تمام المطلقات أي لا يوجب تخصيص العام به حيث يثبت التربص للجميع عندئذ يقال ان بعض افراد المطلقات مما لا عدة لها.

فنحتاج في عدم العدة على الصغيرة وغير المدخول بها واليائسة الى دليل اخر.

فمدخول الخلاف بين الاعلام فيما اذا وقع العام والضمير العائد الى بعض افراده في كلامين او كلام واحد شريطة استقلال العام بحكم غير حكم الضمير كما هو الحال في الاية فإن حكم العام هو التربص وحكم الضمير هو احقية الرد.

وكذلك لو قال: اكرم العلماء واقتد بهم، فإن الاقتداء مختص بالبعض منهم وهم العدول خاصة.

واما لو كانا في كلام واحد وكانا محكومين بحكم واحد كما مثل له، والمطلقات ازواجهن احق بردهن فلا يقع محلاً للنزاع اذ لا اشكال في تخصيص العام به.

ولا معنى لبقاء العام على عموميه بعد عدم وجود حكم مختص به.



قوله (مركب سر) : والتحقيق ان يقال : انه حيث دار الامر بين التصرف في العام ؛ بارادة خصوص ما اريد من الضمير الراجع اليه ، والتصرف في ناحية الضمير : إما بارجاعه الى بعض ما هو المراد من مرجعه ، او الى تمامه مع التوسع في الاسناد ، باسناد الحكم المسند الى البعض حقيقة الى الكل توسعاً وتجاوزاً ، كانت اصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير ؛ وذلك لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد ، لا في تعيين كيفية الاستعمال ؛ وانه على نحو الحقيقة او المجاز في الكلمة او الاسناد ، مع القطع بما يراد ، كما هو الحال في ناحية الضمير .

وبالجملة : اصالة الظهور انما تكون حجة فيما اذا شك فيما اريد ، لا فيما اذا شك في انه كيف اريد ، فافهم .

لكنه اذا انعقد للكلام ظهور في العموم ؛ بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفاً ، والا فيحكم عليه بالاجمال ، ويرجع الى ما يقتضيه الاصول ، الا ان يقال باعتبار اصالة الحقيقة تعبداً ، حتى فيما اذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي ، كما عن بعض الفحول .



والصحيح هو بقاء العام الى عمومته لدوران الامر بين تصرفات ثلاثة :
التصرف الاول: في الضمير خاصة بارجاعه الى خصوص الرجعيات
وإن المراد منه ليس هو تمام مرجعه لاقتضاء وضعه المطابقة مع مرجعه ،
فاذا لم يطابقه كان ذلك مخالفة لوضعه ويسمى استخداماً وهو: عبارة عن
عود الضمير الى اللفظ بغير المعنى الذي اريد منه من دون فرق بين ان يكون
الغير مبايناً مع المعنى رأساً او ان الغير بعضه.

التصرف الثاني: في العام بالتزام التخصيص به ويكون المراد الجدي
منه الرجعيات لا مطلق المطلقات.

التصرف الثالث: في اسناد الضمير لا في نفسه بمعنى ان العام باقٍ
على عمومته والضمير يرجع الى الجميع لكن اسناد الاحقية بالرد الى الجميع
اسناداً مجازياً باعتبار ان الاسناد الحقيقي للاحقية بالرد انما يكون لبعض
المطلقات لا لجميعها فاسنادها الى الجميع يكون مجازياً من باب اسناد
حكم البعض الى الكل ، ويعبر عنه غيرهم بالتجاوز بالاسناد لا التجاوز
المصطلح في الكلمة.

فالعام في هذه التصرفات لا يبقى على عمومته في الثاني دون الاول
والثالث فيدور الامر بين رفع اليد عن ظهور الضمير بارتكاب التصرفين
الاول والثالث وبين رفع اليد عن ظهور العام في العموم بارتكاب التصرف
الثاني.



وتكون اصالة الظهور هي المتقدمة في جانب العام لما تقدم من ان
اصالة الظهور انما تكون حجة فيما اذا شك في المراد وشك في كيفية
الاستعمال وانه على نحو الحقيقة او المجاز، بخلاف اصالة الظهور في
جانب الضمير وذلك للشك في كيفية الاستعمال، وإن استعمال الضمير
حقيقي اذا كان المراد من المطلقات خصوص الرجعيات او انه استعمال
مجازي اذا كان على نحو الحقيقة لا على نحو المجاز فيه او في اسناده مع
العلم بالمراد حيث ان المراد منه خصوص الرجعيات لاحقية ردهن دون
جميع المطلقات لعدم احقية الرد الى جميعهن، وهذا ليس محلاً لبناء
العقلاء بل المتيقن من بناءهم هو الاول دون الثاني.

وعلى هذا يثبت ان المراد من المطلقات مطلق المطلقات بينما لا يراد
من الضمير الا الرجعيات خاصة لاحقية ردهن.

وبالجملة: اصالة الظهور انما تكون حجة حال الشك في المراد لا
فيما اذا شك في كيفية المراد وانه على نحو الحقيقة او المجاز (١١٣).

ثم ان تمامية ما ذكر من الفرق انما يتم لو انعقد ظهور للعام في مثل
ذلك يصح اجراء اصالة الظهور في العموم ويلتزم بالاستخدام في الضمير،
ولكن اشتماله على الضمير يعد من صغريات كبرى احتفاف الكلام بما
يصلح للقرينية المانعة عن الظهور المذكور (١١٤).



نعم لو قيل باعتبار اصالة الحقيقة تعبدًا حتى مع احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ويمنع عن ظهور الكلام في معناه الحقيقي، لكن بطلان ذلك واضح جداً، لأن مدرك الاصول اللفظية جميعاً هو بناء العقلاء، ومع الشك في اصالة الظهور لابد من الرجوع الى ما تقتضيه الاصول العملية ففي الآية الكريمة يرجع في حكم البائنات عند الشك في وجوب التربص والاعتداد الى اصالة البراءة عن وجوبه هذا اذا لم يقدّم دليل خارجي على الوجوب (١١٥).

ثم ان الشيخ الاخوند (مركب سر) قد امر بالفهم، وجوابه:
اولاً: ان ما ذكره من تقديم اصالة العموم اولاً، مما لا وجه له لابتناؤه على كون العام بعد التخصيص مجازاً.
ثانياً: لعله للاشارة الى ان ما شك في قرينته ليس موجباً للاجمال.
ثالثاً: لعله للاشارة الى ان المقام يس من صغرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.
رابعاً: لعل البناء العقلاني مما لا اختصاص فيه لتعيين المراد لا في كيفية ما اريد بل لعل بناءهم جار ايضاً في معرفة المراد والشك في كيفية ما اريد.



(١١٣) قال في العناية: وفيه ان المتيقن من بناءهم وإن كان (كذلك) أي اتباع الظهور في تعيين المراد والمراد في جانب العام غير معلوم بخلافه في جانب الضمير لكن هذا كله اذا كان الظهور منعقداً للعام وفي المقام انعقاده له مع عود الضمير الى بعض افراده الصالح للقرينية على التخصيص غير معلوم ولو كانا في كلامين اذ المراد من وقوعهما في كلامين هو وقوعهما في كلام واحد والا لم يصح عود الضمير ولعله الى هذا قد اشار بقوله فافهم.

ويرد عليه بـ.

اولاً: ان ما شك في قرينته ليس موجباً للاجمال مطلقاً، كما سيأتي في تعقب الجمل للاستثناء، وقد اشار الى ذلك المشكيني (مكرر سره).
زالانصاف ان هذا الايراد غير وارد الا مع الالتزام بأن المثال الاية المباركة كان الحكم في العام والضمير في كلامين كما التزم به المصنف وعليه فلا تقدر قرينية الوجود، والصحيح ان الآية مثال للكلام الواحد، وقرينية الضمير قاذحة في الظهور كما افاده المورد، لما سيأتي من المصنف في مبحث الظواهر ان شاء الله تعالى.

ثانياً: ما ذكره الشيخ المظفر (مكرر سره) في اصوله، من جريان اصالة الظهور في العموم بلا مانع، لاننا ننكر ان يكون عود الضمير الى بعض افراد العام موجباً لصرف ظهور العموم اذ لا يلزم من تعيين البعض من جهة مرجعية الضمير بقرينة ان يتعين ارادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه



لاختلاف الحكم في الجملتين - المشتملة على الضمير، والمشتملة على العام - ولا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن الموجبة لصرف الظهور عن العموم.

اقول: ما افاده (فُرس سره) يتوقف على امرين، كون الحكم الثابت للعام مختلف عن حكم الضمير وهذا متوفر في المقام، عدم العلاقة بين الحكمين، وهما التربص والرد وقد مر في بداية البحث ان العلاقة متوفرة، خصوصاً على التقدير ان الحكمين في الاية الشريفة بكلام واحد، نعم لو كانا بكلامين كان عدم العلاقة متوفراً.

والانصاف ان العلاقة بين الحكمين لم تكن من نفس الاية الكريمة بل من دليل خارج عنها كما هو واضح

ثالثاً: لصاحب التقريرات كما نقله المشكيني (فُرس سره): ان تقديم اصالة الظهور على ظهور الضمير هو ان الشك في استخدام الضمير مسبب عن الشك في ارادة العموم من العام ومن المعلوم ان الاصل السببي مقدم على الاصل المسببي.

واجيب عنه: ان كلا الشكين مسبب عن العلم الاجمالي بمخالفة احد الظاهرين للواقع مثل الشك في نجاسة احد الاناثين.

وفيه ان السببية متحققة في المقام الا انها بالعكس لا كما قال الشيخ

الانصاري (فُرس سره) ذلك لأن اصالة عدم الاستخدام هي سبب لاصالة العموم



فالشك فيها مسبب عن الشك في الضمير: خصوصاً وأن لا شك في الضمير بعد معلومية ما اريد منه.

ومع معرفة المراد لا تجد اصالة الظهور في طرف الضمير وحينئذ لا مانع منها في طرف المسبب واختلاف الحكم مانع عن كون الضمير قرينة على صرف ظهور العام في العموم.

(١١٤) وقد منع المحقق الناشيني (مركب سره) ان يكون المقام من صغريات كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، لأن الصالح لذلك هو اشتمال الكلام على لفظ مجمل من حيث المعنى يجعل العام مجملاً على وجه لا يعرف المراد منه كما في قول القائل (اكرم العلماء الا الفساق) وافترض ان لفظ الفاسق مردد بين خصوص مرتكب الكبيرة او الاعم منه ومن مرتكب الصغيرة، فاجمال الخاص يسري حينئذ الى العام.

اقول: وهو متين لما مر من ان التخصيص لا يوجب استعمال العام في غير ما وضع له من العموم.

بل هو باقٍ على عمومته الا اذا كان المخصص مجملاً والمقام ليس كذلك لأن المراد من الضمير معلوم وهذا بين.

واما ما قاله المحقق الخوئي (مركب سره): ان المرتكز العرفي في امثال المقام هو الاخذ بظهور الكلام في اتحاد المراد من الضمير مع ما يرجع اليه، ورفع اليد



عن ظهور العام في العموم يعني ان ظهور الكلام في الاتحاد يكون قرينة عرفية لرفع اليد عن اصالة العموم، لأنها متبعة اذا لم تقم قرينة على خلافها. وجوابه ما تقدمك ان صلاحيته لذلك فرع اتحاد الحكمين وهو منتفٍ في المقام.

(١١٥) هذا والصحيح تقديم اصالة عدم الاستخدام على اصالة العموم من جهة الحجية لا من جهة الظهور في مرحلة المدلول الاستعمالي لبقاء العام في عموميه، وإن ظاهر الضمير اتحاده مع المرجع فلا استخدام ولا تصرف في عموم العام من هذه المرحلة.

نعم في مرحلة المدلول الجدي حيث علم المراد من الضمير كان ذلك قرينة على رفع اليد عن حجية ظهور العام في العموم وإن المراد من الضمير غير المراد من العام.

مع ان هذا البحث لا صغرى له في الفقه اذ لا يوجد مورد متكفل لبيان الحكم الشرعي بدور الامر فيه بين رفع اليد عن اصالة العموم ورفع اليد عن اصالة عدم الاستخدام، فلا ثمرة لهذا البحث ايضاً، كما اشار اليه المحقق الخوئي (قدس سره).



فصل

في تعارض المفهوم مع العموم

قوله (مركز سر): قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف
- مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق - على قولين، وقد استدل لكل
منهما بما لا يخلو عن قصور.

وتحقيق المقام: انه اذا ورد العام وما له المفهوم في كلام او كلامين،
ولكن على نحو يصلح ان يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في
الآخر، ودار الامر بين تخصيص العموم او الغاء المفهوم، فالدلالة على
كل منهما ان كانت بالاطلاق ب- معونة مقدمات الحكمة، او بالوضع-
فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم؛ لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد
منهما لاجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور احدهما وضعاً لظهور الاخر
كذلك، فلا بد من العمل بالاصول العملية فيما دار فيه بين العموم

والمفهوم؛ اذا لم يكن - مع ذلك- احدهما اظهر، والا كان مانعاً عن انعقاد الظهور او استقراره في الاخر.

ومنه قد انقح الحال: فيما اذا لم يكن بين ما دل على العموم وما له المفهوم ذاك الارتباط والاتصال، وانه لابد ان يعامل مع كل منهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين اظهر، والا فهو المعول، والقريضة على التصرف في الاخر بما لا يخالفه بحسب العمل.

المفهوم كما مر الكلام بابه على قسمين:

الموافق: وهو المفهوم المطابق للمنطوق من حيث الايجاب والسلب، ويعبر عنه في كلمات السابقين بلحن الخطاب او فحوى الخطاب، ومثاله واضح كما في قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ} حيث حرمة الضرب اولى من التأفيف.

والمخالف: هو ما خالف المنطوق في السلب والايجاب ويعبر عنه في كلمات السابقين بدليل الخطاب، وامثلته واضحة.

فلو ورد عام ومفهوم خاص فهل يقدم المفهوم على العموم او ينعكس الامر فيقدم العام على المفهوم بدعوى ان دلالة العام بالمنطوق، ويعبر عنها ذاتية ودلالة المفهوم وهي دلالة تبعية، والدلالة الذاتية تقدم على الدلالة التبعية عند المعارضة.



ولكن ذلك اذا لم يكن المفهوم اخص من العموم والاختصاصية موجبة لقوائية الظهور وإن كانت بالمفهوم، مع ان دلالة العام ذاتية لو كانت بالوضع لا بمقدمات الحكمة كما مر.

وعلى كل حال، فلو ورد عام مثل عاقب الفساق بالضرب وورد (لا تقل لابويك اف)، المستفاد منه حرمة الضرب وإن فسقا بالفحوى.

وهنا لا اشكال في تخصيص العموم المذكور بمفهوم الموافقة، والاتفاق على ذلك ولكن الكلام في مفهوم المخالفة كما اذا قيل كل ماء طاهر ثم ورد اذا بلغ الماء كراً فلا ينجس بالملاقاة فإن مقتضى مفهوم المخالفة للثاني اذا لم يبلغ الماء كراً فينجس بملاقاة النجاسة.

ففي مثل ذلك هل يخصص العام فيصبح كل ماء طاهر اذا لم يكن قليلاً ملاقياً للنجاسة.

او يلتزم بعد التخصيص ويلغى المفهوم فيبقى حكم الماء جارياً حتى في القليل الملاقي للنجاسة (١١٦).

وحاصل تحقيق المصنف (فرس سره): ان العام وماله المفهوم يردان تارة في كلام واحد واخرى في كلامين ولكن على نحو يصلح كل واحد منهما قرينة متصلة على التصرف بالآخر.



وثالثة يردان في كلامين لكن بينهما انفصال طويل لا كالسابقة حيث كان الانفصال قصيراً كي يصلح احدهما كقرينة متصلة للتصرف من الاخر. ثم ان عموم العام تارة يكون بالوضع كما لو قال: اكرم كل طالب علم في حوزة النجف واخرى بالمقدمات الحكمية، أي بالاطلاق كما لو قال العالم محترم.

وكذا من جانب المفهوم فقد يكون وضعياً كما لو بني على ان مفهوم الجملة الشرطية بالوضع حيث وضعت لذلك واخرى ان المفهوم فيها اطلاقاً كما لو استفيد المفهوم منها بمعونة مقدمات الحكمة.

ولم يتعرض المصنف لتمام الصور في المسألة بل لبعضها.

فلو ورد ماله العموم وماله المفهوم في كلام واحد او في كلامين فكل واحد منهما صالح ان يكون قرينة متصلة للتصرف في الاخر سواء كانا وضعيين او اطلاقيين، فلا عموم ولا مفهوم فإن كانا اطلاقيين فلا تتم مقدمات الحكمة في شيء منهما، لصلاحية كل منهما ان يكون قرينة على الاخر.

وإن كانا وضعيين فكذلك لا عموم ولا مفهوم لكون كل واحد منهما مانعاً عن انعقاد الظهور الاخر، وعلى هذا فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية - في مورد التعارض بين العموم والمفهوم - وما يقتضيه، وفي المثال المتقدم بعد استحكام التعارض في الماء القليل الملاقي للنجاسة بين كونه



نجساً بحكم المفهوم وبين كونه طاهراً بحكم العام، فيسقطان من هذا المورد ويحكم بطهارة الماء لا بقاعدة الطهارة لسقوطها بالمعارضة بل باستصحاب طهارته.

هذا اذا لم يكن احدهما اظهر من الاخر والا فيؤخذ به بمقتضى الجمع العرفي بتقديم الاظهر على الظاهر(١١٧).

واما اذا كانا في كلامين بينهما فاصل كبير فالظهور لكل منهما وإن كان منعقداً لعدم المانع منه كما هو المفروض لانفصال الكلام ولا نظر لاحدهما ليصلح كقرينة على التصرف بالآخر، الا ان كل واحد منهما لا يكون حجة بعد العلم الاجمالي بكذب احدهما فهما بحكم المجمل فيرجع الى ما يقتضيه الاصل العملي في المقام هذا ان لم يكن احدهما اظهر والا كان المتبع هو الاظهر دون الاخر فيجمع فيهما بحمل الظاهر على الاظهر كما تقتضيه قواعد الجمع العرفي(١١٨).

(١١٦) فيه خلاف بين الاعلام، وقد استدل على جوازه كما نقله العناية عن المعالم، لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب.

واستدل القائل بعدم جواز تخصيصه للعام ان تقديم الخاص على العام لكونه اوقى دلالة من العام على خصوص ذلك الخاص وارجحية الاقوى ظاهرة،



وليس المقام من هذا القبيل لاقوائية دلالة المنطوق فيه على دلالة المفهومية فلا يصلح لمعارضته ليجب العمل عليه. (انتهى).

(١١٧) (وفيه انه بعد استحكام التعارض لا معنى للقول بأن احدهما اظهر لأن الاظهرية فرع انعقاد الظهور لكليهما لتصح المفاضلة وانعقادهما في كلامين بهذا المقدار من الفصل او بكلام واحد كما هو مفروض المسألة غير ممكن) لأنه في الكلامين يمنع عن استقرار الظهور لاشتراطه بانتهاء الكلام وفي الكلام الواحد يمنع عن اصل انعقاده.

(١١٨) (وفيه ما عرفت قبل).

قال في العناية: الحق في المقام ان يقال ان المفهوم بعد القول به في الجملة الشرطية والوصفية او غيرهما سواء كان بالوضع او بمقدمات الحكمة هما مما يقدم على عموم العام لا محالة نظراً الى اخصيته واضيقته فيكون المفهوم المخالف مخصصاً لمنطوق العام كما صح ان يكون المنطوق مخصصاً للمنطوق وإن كان مخصصة الثانية اجلى واظهر.

وفيه: ان الظاهر من كلامه اعترافه باقوائية الدلالة المنطوقية على الدلالة المفهومية ومعه فمطلق الاخصية للمفهوم لا تنفع في تقديمه على المنطوق بل في حدود خاصة تكون هذه الاخصية موجبة لاقوائية الظهور المفهومي على المنطوق مع اننا لا نحتاج الى الاخصية لو كانت دلالة المفهوم وضعية على القول بها ودلالة المنطوق بمقدمات الحكمة.



فصل

تعقب الاستثناء لجمل منعقدة

قوله (مكرر) : الاستثناء المتعقب لجمل متعددة، هل الظاهر هو رجوعه الى الكل او خصوص الاخيرة، او لا ظهور له في واحد منهما، بل لا بد في التعيين من قرينة؟ اقوال والظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في رجوعه الى الاخيرة على أي حال، ضرورة ان رجوعه الى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة اهل المحاورة، وكذا في صحة رجوعه الى الكل، وإن كان المتراءى من كلام صاحب المعالم رحمه الله - حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه اليه - انه محل الاشكال والتامل.

وذلك ضرورة ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى، لا يوجب تفاوتاً اصلاً في ناحية الاداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عاماً او خاصاً، وكان المستعمل فيه الاداة فيما كان المستثنى منه متعدداً،



هو المستعمل فيه فيما كان واحداً، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا اشكال، وتعدد المخرج او المخرج عنه خارجاً، لا يوجب تعدد ما استعمل فيه اداة الاخبار مفهوماً.

وبذلك يظهر: انه لا ظهور لها في الرجوع الى الجميع، او خصوص الاخيرة، وإن كان الرجوع اليها متيقناً على كل تقدير، نعم غير الاخيرة - ايضاً - من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم، لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع الى الاصول.

اذا ورد استثناء بعد جمل متعددة او جملتين فلاحتمالات المتصورة اربعة الرجوع الى خصوص الجملة الاخيرة او الاولى او الكل او لا يرجع الى واحدة، ولا اشكال في عدم امكان الاخير مع وجود الاستثناء الموضوع له كلمة (الا).

ولابد في التعيين في رجوعه الى قرينة اقوال.

والظاهر انه لا اشكال في رجوعه الى الاخيرة على أي حال، وانما الاشكال في رجوعه الى الاخيرة بالخصوص، ضرورة ان رجوعه الى غير الجملة الاخيرة بلا قرينة خارج عن طريقة اهل العرف والمحاورة، كما لا اشكال في امكان رجوعه الى الجميع لعدم اختلاف معنى الاداة في رجوعها الى الجميع فإن معناها - الاخبار - وهو واحد سواء رجعت الى جميع



الجملة ١ والى خصوص الاخيرة، والاختلاف انما يكون في طرف المستثنى منه، فاذا رجع الاستثناء الى جميع الجملة كان المخرج منه متعدداً واذا رجع الى خصوص الجملة الاخيرة كان المخرج منه (المستثنى منه) واحداً الا ان المتراءى من صاحب المعالم (فُسرَ سره)، الاشكال في امكان رجوع الاستثناء الى الجميع وقد مهد لذلك مقدمة (١١٩).

هذا وقد علل المصنف في صحة رجوعه الى الكل، كما عليه مختار المعالم من المشترك المعنوي بين الاخراج عن الجميع والاخراج عن الاخيرة بالخصوص لكنه بينه من غير الطريق الذي سلكه صاحب المعالم (فُسرَ سره).

بيانه: ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى كما في قول القائل: اكرم العلماء الا الفساق والشعراء واهل الطرب، مما لا يوجب تفاوتاً في معنى الاداة اصلاً (١٢٠).

سواء قلنا بأن الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص كما هو مختار المعالم (فُسرَ سره) ام قلنا بأنها موضوعة بالوضع العام والموضوع له كذلك كما هو مختارنا في مبحث الحروف المتقدم اول الكتاب، ومع عدم التفاوت في معنى الاداة يظهر ان الاستثناء المتعقب لجملة متعددة



لا يكون ظاهراً في رجوعه الى الجميع ولا في رجوعه الى خصوص الجملة
الاخيرة لفرض صلاحيته للرجوع الى كل منهما كان تعيين رجوعه الى
احدهما بحاجة الى قرينة وإن كان رجوعه الى خصوص وإن كان رجوعه الى
خصوص الجملة الاخيرة متيقناً، كما قلنا قبل قليل فيكون رجوع الاستثناء
الى غيرها مضافاً الى رجوعه اليها بحاجة الى قرينة وهي مفقودة ومع عدمها
لا يقال برجوعه الى الجميع، ولكن لا يلزم من ذلك كون رجوعه.

الى خصوص الجملة غير الاخيرة ظاهر بل هو غير ظاهر في شيء
منهما، ومع عدم ظهوره في شيء منهما لم يكن ما عدا الجملة الاخيرة
ظاهراً في العموم لاحتفافه بما يصلح للرجوع اليه، وللقرينة المانعة عن
الظهور - وهي الاستثناء - ولا بد في الرجوع الى الاصل العملي في مورد الشك
كما لو قال اكرم العلماء والصلحاء الا الفساق، حيث لم يكن لفظ العالم
ظاهراً في العموم فيرجع في فساق العلماء الى الاصل العملي وهو البراءة عن
وجوب الاكرام.

(١١٩) حاصلها: ان الحروف ومنها اداة الاستثناء موضوعة بالوضع
العام والموضوع له الخاص، وحينئذٍ فكيف يكون الاخراج الواحد اخراجين، لأن
تعدد المخرج منه ملازم لتعدد الاخراج، والفرض ان الاخراج واحد لأن الموضوع



له (الاداة) خاص؟ فكان ارجاعها الى الجميع محل تامل واشكال عنده (مفسر) ولو لم يكن عنده محل تامل لما احتاج الى تمهيد مقدمة لاثبات ذلك.

قال في المعالم (مفسر) : فاذا كان الوضع عاماً صح ارجاعها الى الكل كما صح ارجاعها الى الاخيرة فقط وإن احتجنا في التعيين الى قرينة.. ثم قال بعد هذه المقدمة لبيان مختاره، وعلى هذا فأبي الامرين يريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فإن افاده المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هو بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء يعني اللفظي لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة. (انتهى عن العناية).

(١٢٠) والسر في ذلك، ان التعدد لا يوجب تفاوتاً في ناحية الاداة فإن تعدده بحسب الخارج لا في مقام اللحاظ والاستعمال فإنه في مقام اللحاظ والاستعمال واحد لا متعدد سواء اكان مطابقه في الخارج ايضاً واحداً ام كان متعدداً فتعدده لا يوجب تعدد الاخراج في مقام استعمال الاداة.

فالاجزاء واحد وكذا المخرج منه وإن كان متعدداً في الخارج، ومن الطبيعي ان تعدده فيه انما يوجب تعدد اضافة الاخراج لا نفسه كما هو واضح،

قال المحقق الخوئي (مفسر).

اقول: تعدد الاضافة يريد بها الاضافة خارجاً لا الاضافة لحاظاً والا لتعددت، وبها يتعدد الاخراج.

وبعبارة اخرى: ان الملحوظ في الاخراج ما هو بالحمل الشائع لا بالحمل الاولى فهو متعدد بعدد المصاديق وإن كان متحداً مفهوماً.



قوله (مُرْسِ سر) : اللهم الا ان يقال بحجية اصالة الحقيقة تعبدًا ،
لا من باب الظهور فيكون المرجع - عليه - اصالة العموم اذا كان وضعياً ،
لا ما اذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، فانه لا يكاد تتم تلك المقدمات
مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع فتأمل.

نعم لو بني على اصالة الحقيقة تعبدًا لا عقلاً فيؤخذ بعموم ما عدا
الجملة الاخيرة وإن لم يكن ظاهراً في العموم من جهة احتفافه بما يصلح
للقرينية المانعة عن الظهور.

ولكن صحة هذا يتوقف على استفادة العموم من باب الوضع كما في
مثال العلماء لو قيل به لا باب الاطلاق بوسيلة مقدمات الحكمة ، كما لو
قال اكرم العالم فلا عموم لأنه موقوف على مقدمات الحكمة ولا يمكن
اجراؤها لأن حدى هذه المقدمات ، عدم وجود القرينة الصالحة للتقييد او
التخصيص ، والفروض عدم تحقق عدم لها لفرض ان الاستثناء قرينة
صالحة لذلك (١٢١).

ثم ان الشيخ الاخوند قال : فتأمل.

وقد فسر في الهامش بقوله (مُرْسِ سر) : اشارة الى انه يكفي في منع
جريان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك ، لاحتمال اعتماد - المطلق - حينئذٍ
في التقييد عليه ، لاعتقاد انه كافٍ فيه.



اللهم الا ان يقال : ان مجرد صلوحه لذلك بدون قرينة عليه ، غير صالح للاعتماد ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً في الرجوع الى الجميع ، فاصالة الاطلاق مع عدم القرينة محكمة ، لتمامية مقدمات الحكمة .

فافهم المحقق الخراساني (فرس سره) .
ولا حاجة بعد تفسيره للتأمل لأنه اعرف بمراده .
ولكن ينبغي تفسير الفهم :

اولاً : الظاهر من كلامه (فرس سره) عدم انعقاد الظهور للعام الوضعي لما عدا الاخيرة من جهة اكتنافه بما يصلح للقرينة المانعة عن الظهور الا اذا قيل باصلة الحقيقة تعبداً ، واذا منع عن الظهور الوضعي فالمنع عن الظهور الحكمي بمقتضى مقدمات الحكمة اولى ، لعدم تمامية المقدمات لصلاحية الاستثناء للتقييد .

وعندئذ فلا معنى لقوله (فرس سره) ، ان مجرد الصلاحية بدون قرينة غير صالح للاعتماد عليه فاصالة الاطلاق محكمة ، لأن معنى ذلك عدم كفاية الصلاحية في منع الظهور الوضعي لعموم العام ، فلا نحتاج الى القول باصلة الحقيقة تعبداً كي ينعقد للعام عموم في الجملات ما سوى الاخيرة ، فيكون التنزل بلا موجب .



ثانياً: ما ذكره في العناية.. فإن العام المستند عمومه الى الوضع اذا لم يكن ظاهراً في العموم من جهة الاكتناف بما يصلح للرجوع اليه فكيف بما اذا كان عمومه بمقدمات الحكمة، وهل يعقل انعقاد العموم له حينئذٍ بحيث كان اللفظ ظاهراً فيه؟ كلا.

وفيه: انه عكس مقصود المصنف (مركس سره) من حيث ان مقصوده ان مجرد الصلاحية بدون الظهور بحسب متفاهم العرف غير صالح للقريضة المانعة عن اصل الظهور، فالصلاحية اذا لم تكن مانعة عن الاطلاق فلا تمنع عن العموم من باب اولى، كما تبين في الوجه الاول.

(١٢١) وقد عرفت انه لا اصل لكون اصالة الحقيقة تعبداً بل هي اصل عقلائي ومن الواضح انه لا تعبد في فعل العقلاء بما هم عقلاء، فالبناء على اصالة الحقيقة عندهم لا يكون الا لنكتة، كأن يكون هناك ظهور يكشف عن المراد الجدي.



فصل

في تخصيص الكتاب العزيز بخبر واحد

قوله (قَسْرَسَ سَرَسَ) : الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
المعتبر بالخصوص، كما جاز بالكتاب، او بالخبر المتواتر، او المحفوف
بالقرينة القطعية من خبر الواحد، بلا ارتياب؛ لما هو الواضح من سيرة
الاصحاب على العمل باخبار الاحاد في قبال عمومات الكتاب الى زمن
الائمة عليهم السلام).

واحتمال ان يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان، مع انه
لولا له لزم الغاء الخبر بالمرّة او ما بحكمه؛ ضرورة ندرة خبر لم يكن على
خلافه عموم الكتاب، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك.

وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً، وخبر الواحد ظنياً سنداً، لا يمنع عن التصرف في دلالاته الغير قطعية قطعاً، والا لما جاز تخصيص المتواتر به ايضاً، مع انه جائز جداً.

تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

وقع الكلام فيه على اوقال ثلاثة، ثالثها: التوقف.. واليه يميل المحقق، لكنه بناءً على منع كون الخبر الواحد دليلاً على الاطلاق، لأن الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله، فيما لا يوجد عليه دلالة، فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به ((حكاة في العناية عن المعالم)).

وثانيها.. عدم الجواز وسياتي دليله.

وأولها: : الجواز، وعليه الاكثر، والقائل به عليه اثبات امور:

الاول: شمول دليل حجية الخبر لصورة تعارضه مع الكتاب العزيز.

الثاني: عدم المانع من تقديمه عليه.

الثالث: ما هو المقتضي لتقديمه عليه، ولا اهمية لهذا الامر بينهم

لأن المسلّم عندهم ان الكلام في الخبر الذي يكون نصّاً او اظهر من العام الكتابي.



وقد استدل لاثبات الامرين الاوليين - بعد عدم الاشكال في جواز تخصيص الكتاب بنفس الكتاب او بالخبر المتواتر او الخبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية المفيدة للصدور- بوجوه بل بوجهين، بالنسبة للخبر الواحد المعتمد بالخصوص - بوجوه بل بوجهين، بالنسبة للخبر الواحد المعتمد بالخصوص- أي الثابت حجيته بالدليل الخاص لا بدليل الانسداد، ولذا عبر المصنف بقوله (المعتمد بالخصوص) اشارة الى هذا المعنى.

الوجه الاول: قيام السيرة الثابتة من الاصحاب على العمل بخبر الواحد المقابل للعمومات الكتابية، واستمرارها من زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى زماننا هذا من دون ردع من قبل الشارع ولا منع عنها فيكشف من ذلك امضاؤها من قبله.

ودعوى ان التقديم للخبر لعله لاحترافه بقرائن قطعية.. مدفوعة، لبعد احتمال ان جميع الاخبار مما احتف بقرائن قطعية، نعم بعضها مما احتف بقرائن، لكن التعويل على هذا المقدار مما يعلم ضرورة خلافه، قال الشيخ الانصاري (فرس سره): ان التعويل على ما يعلم ضرورة خلافه ولا يحسن مكاملة مدعيه (انتهى وعن العناية).

الوجه الثاني: لو لم يجر تخصيص الكتاب بخبر الواحد لزم اللغوية في ادلة جعل الحجية للخبر الواحد، لندرة خبر لا يقابل عموم قرآني او



انعدامه ، وكلا الوجهين كاشف عن تحقق الامرين الاوليين
المتقدمين (١٢٢).

(١٢٢) وقيل بمنع الوجه الثاني ، كثرة الاخبار غير المخالفة للعمومات
القرآنية ، لأن الاخبار الواردة في ابواب العبادات طراً مع كثرتها ليست مخالفة
للعوم ، لأن المتعرض لحكمها في الكتاب الكريم إما مجملات او مطلقات.
وربما يظهر للمتتبع اخبار اخر واردة في غيرها - ايضاً - لا تكون مخالفة
للعوم الكتابي.

اقول: الايراد صحيح ودعوى الندرة للمستدل لا يمكن المساعدة عليها ،
فبقي الوجه الاول صالح للاستدلال على المدعى وبنفس المضمون اجاب المحقق
الخوئي على دعوى المصنف (فرس سر) بلزوم الغاء الخبر.



قوله (مُرسس سر) : والسر : ان الدوران في الحقيقة بين اصالة العموم ودليل سند الخبر ، مع ان الخبر - بدلالته وسنده - صالح للقرينية على التصرف فيها ، بخلافها فانها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره .

هذا وقد استدلل القائل بالمنع بوجهين :

الوجه الاول : يرجع الى منع الامر الثاني ، أي اثبات المانع من تقديم الخبر على الكتاب ، وذلك ان الكتاب قطعي الصدور والخبر ظني الصدور فكيف يعارض الظني القطعي ، فينبغي طرح الخبر بالمرة ، بعد ان وجد المانع عن تخصيصه للعموم الكتابي .

واجاب عليه المصنف (مُرسس سر) بامرين :

اولهما : النقض بجواز تخصيص الخبر المتواتر مع انه قطعي الصدور بالخبر الواحد الظني الصدور بالاتفاق .

ثانيهما : ان المعارضة بينهما ليست سنديّة يقال كيف يقدم ما هو ظني على ما هو قطعي ، ولا بين دلاليتهما ولا بين سند الكتاب لكونه قطعياً وبين دلالة الخبر لكونها قطعية ايضاً .

بل يدور الامر بين اصالة العموم في الكتاب وبين دليل سند الخبر ، والخبر بدلالته التي هي اظهر واقوى من دلالة العموم في الكتاب لكونه خاصاً وذاك عام ، وبسنده انه رافع لموضوع اصالة الظهور في العام التي

تثبت حجيتها بين العقلاء وهو مفقود في المقام لقيام دليل على حجية امر يكون اقوى من الظهور العمومي بحسب الدلالة، فالخبر بدلالته وسنده صالح للقرينية والتصرف في عموم الكتاب.

هذا بخلاف اصالة العموم فانها غير صالحها لرفع اليد عن دليل اعتبار الخبر(١٢٣).

(١٢٣) قال في العناية: بعد ان نقل دليل الرسائل، يمكن تقرير الجواب بوجه اخر يدور الامر بين عموم الكتاب وبين عموم دليل اعتبار الخبر بأن يقال: ان الامر دائر بين العموميين فإن اخذنا بعموم الكتاب طرحنا عموم دليل الخبر بمعنى انه اخرجنا الخبر المخالف لعموم الكتاب عن تحته بلا مخصص له، وإن اخذنا بعموم دليل الخبر (طرحنا عموم الكتاب بتخصيصه) بالخبر المخالف لعمومه ومهما دار الامر بين تخصيصين كذلك أي احدهما بلا مخصص والاخر بمخصص قدم الثاني على الاول.

وفيه ما لا يخفى، لأن الاخذ بعموم الكتاب لا يعني رفع اليد عن دليل اعتبار الخبر بل رفع اليد عن نفس الخبر المخالف لعموم الكتاب، مع صلاحيته سنداً ودلالة للتصرف بالعموم.



ومن الغريب انه اورد على المصنف بذلك ، باعتبار ان المصنف قال
(بدوران الامر بين اصالة العموم ودليل سند الخبر) فما ذكره من التقرير هو عين
ما اجاب به المصنف.

مع ان تقريره بهذه الكيفية ، خروج عن عنوان المسألة التي هي عموم
الكتاب والخبر الواحد لا عموم الكتاب وعموم دليل الخبر فافهم.

قال المرحوم المشكيني : واما ما ذكره الشيخ في الرسالة من انه حاكم
عليها ، اذ الشك في ارادة العموم مسبب عن الشك في صدور الخبر ، والا فلو قطع
به كانت قرينة على التصرف في العموم.

واجاب عليه : ان المقام من قبيل الورود لا الحكومة لانها لا تكاد تتم الا
مع بقاء الموضوع.. هذا اولاً

وثانياً : ان الشك في كل منهما مسبب عن العلم الاجمالي بكذب
احدهما.

اقول : هذا الجواب غير تام في المقام لأن التعارض جزئي لا كلي ليستلزم
كذب احد الدليلين.

وثالثاً : ان الحكومة عبارة عن كون الدليل مسوقاً بلسان التفسير
والشرح ، وهو مفقود في دليل الامارة كما ياتي.

اقول: ان الحكومة إما بلسان التفسير والشرح والنظر كما ذكره المجيب
وإما بلسان السببية والمسببية كما هو مختار الانصاري (فشرح سره) ، فالجواب
مبنائي.



قوله (مُرسى سر): ولا ينحصر الدليل على الخبر بالاجماع، كي يقال: بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنية، يسقط وجوب العمل به.

كيف؟! وقد عرفت ان سيرتهم مستمرة على العمل به في قبال العمومات الكتابية والاخبار الدالة على ان الاخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها او ضربها على الجدار، او انها زخرف او انها مما لم يقل به الامام عليه السلام وإن كانت كثيرة جداً، وصريحة الدلالة على طرح المخالف، الا انه لا محيص عن ان يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم إن لم نقل بانها ليست من المخالفة عرفاً، كيف؟ وصدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام كثيرة جداً، مع قوة احتمال ان يكون المراد انهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً، وإن كان هو على خلافه ظاهراً شرحاً لمرامه تعالى، وبياناً لمراده من كلامه، فافهم.

الوجه الثاني من دليل المانع: ويرجع الى منع الامر الاول للقائل بالجواز أي منع حجية الخبر لصورة تعارضه مع الكتاب.



وكيف كان، محصل الدليل: ان دليل حجية الخبر هو الاجماع، والاجماع دليل لبي قدره المتيقن في المقام غير صورة مخالفته مع الكتاب، لانها محل الخلاف.

فلا يجب العمل به مع وجود الدلالة القرآنية على خلافه، فمن اين جاز تخصيص العموم الكتابي به والفرض سقوط وجوب العمل به في مورد المخالفة.

واجاب عنه المصنف: بمنع انحصار مدرك حجية الخبر بالاجماع. وانه مما لا ينحصر مدركه في الاجماع، وذلك لأنه لو كان مدركه منحصرًا بالاجماع لم يبق وجه للسيرة، لأن الاجماع لا يشمل صورة التعارض، فيكشف عن وجود مدرك اخر، هكذا (قربه المشكيني) (١٢٤).

الوجه الثالث: وحاصله المنع للامر الثاني، وهو وجود المانع من تقديم الخبر الواحد على الكتاب، للاخبار الدالة على ان الاخبار المخالفة للكتاب يجب طرحها او ضربها عرض الحائط او انها زخرف من القول او انها مما لم نقله، وسياتي التعرض لها في مسألة حجية الخبر ان شاء الله تعالى، حيث تمنع هذه الاخبار تخصيص الكتاب لشمولها للاخبار المخالفة بنحو العموم المطلق.

وقد اجاب المصنف عن الاستدلال المذكور بوجوه ثلاثة:



الاول: ان ما بين العام والخاص امر اخر غير التنافي على نحو التباين الكلي وانما الخاص شارح ومبين للمراد من العام، فلا يعد الخبران المتنافيان على هذا الوجه من المتعارضين.

والعرف لا يعد المخالفة على النحو الاول، أي العموم والخصوص المطلق او على وجه الاطلاق والتقييد من المتعارضين لتباينهما كلياً ليرجع فيها الى باب التعارض، من التخيير او الترجيح بالمرجحات على الخلاف في باب التعادل والتراجيح بل يؤخذ بالخاص او المقيد لاقوائية ظهوره على ظهور العام او المطلق، او لأنه قرينة ومن شأن القرينة ان تتقدم على ذي القرينة، حتى لو كان الاخر اقوى سنداً.

وبعبارة اسد: ان المخالفة وإن كانت للاعم، الا ان المنصرف اليه، والقدر المتيقن منها غير المخالفة على نحو العموم والخصوص المطلق.

الثاني: ان المراد المخالفة في هذه الاخبار هو غير المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، وذلك بشهادة صدور كثير من الاخبار المخالفة للكتاب على نحو العموم والخصوص أي المخصصة لعمومات الكتاب، ولا يمكن لاحد انكارها او المحاجة فيها.

فلو كانت مثل هذه المخالفة (أي المخالفة من العموم والخصوص المطلق) مشمولاً لتلك الاخبار فكيف يمكن صدورها منهم عليهم السلام.



فإن قلت : لأن معنى ذلك تخصيص هذه الاخبار وهي آبية عن التخصيص اذ لا معنى لأن يقال كل خبر خالف قول ربنا فهو زخرف الا الحديث الفلاني.

قلت : هذا صحيح ولكن يمكن تخصيصها بالانواع لا بالافراد يقال كل خبر خالف قول ربنا فهو زخرف الا المخالف بنحو العموم والخصوص المطلق ، فإنه شارح ومبين لدلول العام ومفسر للمراد منه.

والوجه في ذلك : انم دخول اداة العموم ليس هو خصوص الخبر بل هو الخبر المقيد بالمخالف كل (خبر مخالف) وحينئذٍ امكن تخصيص الثاني دون الاول ، لأنه ليس الاول هو المدخول ليصح التخصيص ، وانما المركب من القيد والمقيد هو المدخول للاداة فكان التقييد ممكناً.

والفرق بين هذا الجواب وسابقه واضح ، من عدم المخالفة على الجواب الاول ، والمخالفة على هذا الجواب لكنها غير مراده من الاخبار الدالة على الطرح لكل خبر مخالف للكتاب.

وقد اشار المصنف الى هذا الوجه من الجواب (الا انه لا محيص عن...) والى الوجه الاول (ان لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفاً).

الثالث : من المحتمل قوياً ان يكون المراد من هذه الاخبار انهم لا يقولون ما هو مخالف للقرآن ثبوتاً وواقعاً واما مخالفته ظاهراً واثباتاً ولو



بنحو التباين الكلي او العموم من وجه او مطلقاً لبيان مراده سبحانه فيكثر ما يقولون به .

واليه اشار المصنف (فرس سره) (مع قوة احتمال...) .

ثم ان المصنف (فرس سره) قد امر بالفهم ، وجوابه :
اولاً : ما ذكره في العناية : ان مع قوة هذا الاحتمال في حد ذاته ،
ولكن ليس منه في الاخبار المذكورة عين ولا اثر كما لا يخفى على من
راجعها وامعن النظر فيها .

وفيه : ان هذا الاحتمال مع قوته يكفي وجود الاثر له في غير هذه
الاخبار كما قاله المستدل من صدور اخبار كثيرة وصحيحة واردة في تفسير
القرآن مخالفة لظواهره بنحو التباين فضلاً عن العموم والخصوص المطلق او
من وجه ثم سرد مجموعة من الروايات .

واذا جاز وثبت هنا فما المانع من ثبوته هناك ، لأن الامتثال فيما
تجوز وفيما لا يجوز واحد ، مع ان المخالفة الثبوتية موجودة في الاخبار
عنهم ، كالصادرة على نحو التقية .

ثانياً : ما ذكره المرحوم المشكيني : لعله للاشارة ان واقع القرآن لا
يعلمه الا الله والراسخون في العلم ، لا المامورون بالعرض ، مع ان نتيجته
عدم حجية الاخبار المخالفة ، لأن التمسك بدليل الحجية بعد خروج ما



خالف واقع القرآن، واحتمال مخالفة هذا الخبر من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وفيه: ان الاخبار المخالفة حجة في نفسها بغض النظر عن المخالفة، والا لما جاز جعل موافقة الكتاب من المرجحات التي لا موضع لها لو لك يكن الخبرين المتعارضين حجة في نفيها.

ثم لا معنى لاحتمال المخالفة، بل هو إما مخالف او غير مخالف، ولو قيل بالاحتمال لم يبق عندنا خبر غير مخالف للكتاب احتمالاً. وتكون نتيجة ذلك عدم حجيته لأنه مخالف.

ثالثاً: لعله لا وجه بأن المخالف للكتاب مما لم يقل بها الامام (عليه السلام) كيف والاخبار الصادرة منهم على نحو التقية كثيرة ومنها المخالف للكتاب.

رابعاً: لعله للاشارة الى ضعف الجواب الاول، بأن يقال: انه لا اشكال في عموم اخبار المخالفة الواردة في تعارض الخبرين لها - ايضاً. وقد اجاب عليه المرحوم المشكيني: انه يقال انهما موجودان فيها - ايضاً - (يقصد القدر المتيقن او المنصرف اليه) الا انها محمولة على العموم، لئلا يلزم اللغوية، لكون غيرها من اقسام المخالفة معدوماً او نادراً، بخلاف المقام، فإن هذا المحذور غير متحقق.

(١٢٤) واورد عليه : ان نفس السيرة من المدارك ، كما مر في دليل القائل
بالجواز حتى العمل بالخبر الواحد المقابل للعموم الكتابي.
هذا ولكن المصنف لم يذكر عدم الانحصار الا بالسيرة وليس في كلامه
بيان مدارك اخر للخبر من الكتاب والسنة ، للاختلاف في كونها مدركاً لحجية
الخبر بخلاف السيرة.



قوله (مركب سر) : والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة، وإن كان مقتضى القاعدة جوازهما؛ لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع، مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي الى ضبطه، ولذا قل الخلاف في تعيين موارده، بخلاف التخصيص.

الرابع : انه لو جاز التخصيص جاز النسخ، ولكن التالي باطل، فالمتقدم مثله في البطلان.

واما بيان الملازمة فلأن النسخ نوع من التخصيص غاية الامر ان النسخ تخصيص بلحاظ الازمان والتخصيص المصطلخ تخصيص بلحاظ الافراد، ومع كونهما من التخصيص فلو جاز احدهما جاز الاخر ايضاً، اذ لا فرق بين تخصيص وتخصيص، واما بطلان اللازم فللاجماع.

والجواب عليه : انه لا بد من اثبات الملازمة المدعاة وبطلان التالي من دليل او كونهما من الامور البديهية، وبطلان التالي ثابتاً بدليل الاجماع، والملازمة وإن كانت ثابتة بمقتضى القاعدة، وجواز كل من النسخ والتخصيص، الا ان بينهما فرقاً من جهتين اوجبتا منع الملازمة والخروج عنها.

الفرق الاول : لو لا قيام الاجماع على المنع من النسخ بخبر الواحد

لقليل به.



الفرق الثاني: ان الدواعي مما توفر ضبط موارد النسخ ولاجله قل الخلاف في موارده بخلاف التخصيص، ومعه اذا دل الخبر على نسخ الكتاب، حصل الاطمئنان ببطلانه اذ لو كان النسخ ثابتاً واقعاً لنقل الينا بالخبر المتواتر لأن المفروض توفر الدواعي على ضبطه كما هو مذكور (١٢٥).

(١٢٥) واورد على كلا الفرقين لمنع الملازمة في العناية.

على الفرق الاول: عدم معلومية الاجماع في المسألة مستشهداً بما حكاه عن المعالم، في مبحث النسخ، ولا يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاخبار عند اكثر العلماء ولم يقل عند كافة العلماء.

وجوابه: ثبوت الاجماع في المسألة ولعل تعبيره بالاكثر لعدم قاحلية المخالف إما لكونه معلوم النسب، او لشذوذ مخالفته بحيث لا يعتنى بها او لأنه تسامح بالتعبير.

ثم قال في العناية: (ولو سلم) الاجماع هنا فحصول القطع منه برأي المعصوم في امثال المسألة مما يحتمل الاستناد الى الرأي والنظر ممنوع.

وجوابه: ان الملازمة في مثل المسألة، عادية لاتفاق العلماء من جميع الامصار على ذلك بحيث يطمئن برأي المعصوم في امثال المسألة، ومجرد احتمال الاستناد فيها الى الرأي والنظر، لا يمنع من الاطمئنان المذكور لاتفاق الكل على ذلك بل كافة المسلمين.

وعلى الفرق الثاني: ان مجرد ذلك لا يوجب اعتبار الخبر في تعيين موارد التخصيص، ما لم يرجع الى دعوى الاسناد فيها، فيخرج بذلك عن الظن المعتبر بالخصوص.

(هذا) والحق في الجواب على الوجه الثاني (يقصد هذا الوجه الذي جعل الرابع) هو الالتزام بجواز النسخ ايضاً بخبر الواحد المعتبر بالخصوص كالتخصيص بعينه، ولا محذور فيه اصلاً.

وفيه: عدم امكان ذلك بعد ما عرفت من قيام الاجماع عليه.

واما ما قاله (من ان مجرد ذلك لا يوجب اعتبار الخبر..) كيف، وإن توفر الدواعي بكون الخبر موهوناً في اثبات النسخ، اذ لو كان لنقل بالتواتر بحسب الدواعي، بخلاف التخصيص فإنه ليس موهوناً في اثباته.

ولو اجاب عنه بما قاله المرحوم المشكيني:

ولكن العمدة في اثبات توفر الدواعي وهو غير معلوم، ومع عدم معلومه لا يثبت الفرق، فيكون لجوابه وجه في جوازهما بلا محذور بعد ان اسقط اعتبار الاجماع في المسألة.

ولكن سقوط الاجماع فيها محل منع كما مر.



فصل

في تعارض العام والخاص

قوله (مكرر سر): لا يخفى ان الخاص والعام المتخالفين يختلف حالهما ناسخاً ومخصصاً ومنسوخاً فيكون الخاص: مخصصاً تارة وناسخاً مرة ومنسوخاً اخرى، وذلك لأن الخاص ان كان مقارناً مع العام، او وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محيص عن كونه مخصصاً وبياناً له.

وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً، لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فيما اذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي، والا لكان الخاص ايضاً مخصصاً له، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الايات والروايات.

حال الخاص بين ان يكون مخصصاً او ناسخاً او منسوخاً (١٢٦).



إذا ورد عام وخاص ودار الأمر بين تخصيص العام بالخاص وبين النسخ سواء كان العام ناسخاً أو الخاص ناسخاً، فهنا صور:

الصورة الأولى: إذا كان الخاص مقارناً للعام زماناً، ففي مثل ذلك لا يمكن أن يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، لأن شرط النسخ أن يكون متأخراً عن المنسوخ زماناً لا مقارناً معه وحينئذٍ يتعين التخصيص حيث يكون الخاص مخصصاً وبياناً للعام.

الصورة الثانية: أن يكون الخاص وارداً بعد العام وقبل وقت العمل به، ففي مثل ذلك - ايضاً - لا يكون الخاص ناسخاً للعام - لأن شرط النسخ أن يكون وارداً بعد وقت العمل بالمنسوخ - فيتعين التخصيص كالسابقة (١٢٧).

الصورة الثالثة: وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون الخاص مخصصاً للعام لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة اليه، بل يتعين أن يكون ناسخاً للعام مشروطاً بكون العام وارداً لبيان الحكم الواقعي لا الظاهري، إذ مع كونه وارداً لبيان الحكم الظاهري كما هو الغالب في العمومات الواردة في الكتاب والسنة، فلا يكون الخاص رافعاً لعموم العام كي يصدق عليه النسخ، بل يكون رافعاً لو كان عموم العام حكماً واقعياً (١٢٨).

.....



(١٢٦) ذكر المصنف بقوله (يختلف حالهما ناسخاً ومخصّصاً ومنسوخاً) وكلمة (مخصّصاً) يحتمل فيها امران، إما البناء على المفعولية وحينئذ تكون الصفات الثلاث حالاً من ضمير التثنية (هما) باعتبار العام. وإما البناء على الفاعلية فتكون الصفات الثلاث حالاً من الضمير باعتبار الخاص، وذلك خلاف المتعارف، مع انه لا يجوز الحال من المضاف اليه، هكذا ما ذكره المشكيني (مُرسِره) وهو وجيه.

والاولى ان يقول: الخاص الملحوظ بالنسبة للعام المخالف له يكون ناسخاً تارة ومخصّصاً اخرى ومنسوخاً ثالثاً.

ثم ذكر: ان الاحكام المذكورة تجري فيها لو كان بين العام والخاص عموم مطلق او مطلقاً كما لو كانا متباينين او بينهما عموم من وجه. وجهات اقربها الاول، لظاهر العنوان الا انم قابلية داخلان ملاكاً لا عنواناً.. وعلى أي تقدير فمحل الكلام الدليلان المنفصلان بحيث ينعقد لكل منهما ظهور.

(١٢٧) والمصنف قد منع النسخ، لأن الشرط فيه كون الناسخ بعد وقت العمل بالمنسوخ، وفي هذه الصورة وروده قبل وقت العمل لا بعده فلا نسخ. ولكنه ضعيف؛ لما عرفت من ان المانع هو جعل المصلحة في متعلق الحكم، ومع عدم العمل به يكشف على عدم المصلحة في المتعلق، وكفاية المصلحة في نفس الجعل مسوغ للنسخ.. هذا اولاً.



ثانياً: ما اجاب به بعض الاصوليون: ان الغالب في النسخ وإن كان بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، ولكن ذلك ليس من مقوماته الذاتية بحيث لا يصح ويقبح بدونه، بل المناط كله وجود المصلحة فيه، سواء كان العمل في وقت العمل بالمنسوخ او بعده.

اقول: المصلحة، هي بيان امد الحكم بالمنسوخ وغايته ومن الواضح ان النسخ في الشرعيات بهذا المعنى مما لا يتفاوت الحال في بين ان يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ او بعده، غاية الامر انه بعد حضور وقت العمل، فإن ذلك معناه كان الامر بالمنسوخ عن مصلحة في متعلقه محددة بامد محدود يكشف عنها الدليل الناسخ، وإن كان قبل حضور وقت العمل به فالامر كان كما يعبرون صورياً عن مصلحة في نفس الجعل، وسيأتي من المصنف اعترافه بذلك.

(١٢٨) قد يقال: في الصورة الثالثة بعدم جواز التخصيص للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة، وهو غير جائز إما مطلقاً على قول، او فيما كان للعام ظهور كما عن قول اخر، والمقام من هذا القبيل.

فإنه يقال: عدم المحذور عقلاً من تاخير البيان عن وقت الحاجة لأنه انما يقبح اذا علم ان المقتضي له موجود والمانع مفقود واما اذا لم يعلم به فضلاً عن العلم بعدمه فلا محذور فيه.

مع جريان السيرة العقلائية حيث يجعلون الاحكام الوضعية الكلية ثم يذكرون مخصصاتها بعد وقت معين فاذا كان هذا حال الاحكام الوضعية الزائلة فكيف بالاحكام الشرعية الابدية التي يختلف الحكم فيها باختلاف الموضوعات



والاحوال، خصوصاً مع دواعي التاخير الكثيرة، كالتقية وقصور الافهام والتدرج في بيان الاحكام، وقد ذكر هذا الوجه بعض الاصوليين.

اضف الى ذلك، ان دليل المتوهم على الامتناع ليس هو الا جعل الحكم وانه لا بد فيه من مصلحة في المتعلق ولو في بعض الازمنة، ولكنه مدفوع بكفاية المصلحة في نفس الجعل.

وبالجملة، فتاخير البيان انما لحكمة تقتضيه.



قوله (مركب سر) : وإن كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل ان يكون الخاص مخصصاً للعام، يحتمل ان يكون العام ناسخاً له، وإن كان الاظهر ان يكون الخاص مخصصاً؛ لكثرة التخصيص حتى اشتهر: (ما من عام الا وقد خُص)، مع قلة النسخ في الاحكام جداً، وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام – ولو كان بالاطلاق – اقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع، كما لا يخفى. هذا فيما علم تاريخهما.

واما لو جهل وتردد بين ان يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره، فالوجه هو الرجوع للاصول العملية. الصورة الرابعة: ان يكون العام وارداً بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به، وفي هذه الحالة فكما يحتمل ان يكون العام ناسخاً للخاص، يحتمل ان يكون الخاص مخصصاً للعام.

اما احتمال النسخ لفرض تاخر العام عن وقت العمل بالخاص، واما احتمال التخصيص فالمانع عنه هو تاخير البيان عن وقت الحاجة، وهو منتف هنا بل يكون الخاص متقدماً عن العام، وتقدم البيان عن وقت الحاجة مما لا محذور فيه وهو جائز.



وبعبارة اخرى: ان احتمال كون الخاص مخصصاً واحتمال كونه منسوخاً والعام ناسخاً لدوران الامر بين رفع اليد عن ظهور العام في الشمول لجميع الافراد فيلزم التخصيص، بين رفع اليد عن ظهور الخاص في الشمول لجميع الازمان فيلزم النسخ.

هذا ولكن الاظهر هو التخصيص لشيوع التخصيص وندرة النسخ الموجبان لاقوائية ظهور الخاص في العموم الازماني على ظهور العام في العموم الافرادي، وإن كان ثبوت الاول بمقتضى مقدمات الحكمة والثاني بالوضع (١٢٩).

هذا كله لو كان تاريخهما معلوماً، اما لو جهل تاريخهما او كان مردداً بين ان يكون الخاص وارداً وقت العمل بالعام حتى يلزم التخصيص، او بعد وقت العمل به حتى يلزم النسخ، فالوجه فيه هو الرجوع الى الاصول العملية (١٣٠).

(١٢٩) الصورة الخامسة: ولم يذكرها المصنف بعنوان مستقل، وهي ان يكون العام وارداً بعد الخاص وقبل وقت العمل به، وفي مثل ذلك لا مجال للنسخ لأن شرطه ان يكون الناسخ بعد العمل بالمنسوخ زماناً، فلا مناص حينئذٍ من التخصيص.



(١٣٠) والوجه منه : دوران الامر بين التخصيص والنسخ ولا معين لاحدهما من قرينة ، فلا يمكن العمل بأي منهما ولازمه الرجوع الى الاصول العملية وما تقتضيه في المقام.

اقول : الوجه تقديم التخصيص على كل حال كما سيأتي بيانه.

وق اورد عليه المرحوم المشكيني بقوله :

وفيه اولاً : انه لا معنى للتوقف بين كونه ناسخاً او مخصصاً ، اذ على فرض احراز تعرض العام للوصف المذكور (الحكم الواقعي) او عدم ظهور للحاظ في ثبوت حكمه في الاول بحكم النسخ ، وعلى فرض عدمها يحكم بالتخصيص ، ولا فرق في ذلك بين صورتتي العلم والجهل بعد العلم بتاخر الخاص ، كما هو المفروض.

اقول انه افترض (واما لو جهل وتردد بين ان يكون الخاص..) ان هذه العبارة من المصنف ترجح لخصوص صورة عدم العلم بتقديم الخاص او ترده بين وروده قبل او بعد وقت العمل بالعام.

قال في العناية : (واما اظهرية التخصيص) فلشيوعه وندرة النسخ جداً وبه يكون ظهور العام في العموم الازماني وإن كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة اقوى من ظهوره في العموم الافرادي وإن كان بالوضع وتنصيب اهل اللغة فيخصص الثاني به دون الاول وسياتي اعتراف المصنف قريباً.



اقول: ان شيوع التخصيص وندرة النسخ حتى قبل ما من عام الا وقد
خص حيث يجعل هذا من الاصول المرجحة في المحاورات العرفية لأن لشيوع
يعني الكثرة والغلبة والحمل على الغالب مع دوران الامر بينهما.
ويمكن منعه اذ الغلبة تكون من المرجحات في سياق كلام واحد لا كلام
متعدد، لا اقل لا يؤسس قاعدة كلية يرجع لها عند الدوران.
نعم يمكن ان يقال كما قيل ان الاصل عدم النسخ الا اذا ثبت بدليل ولا
دليل عليه في المقام فالاصل عدمه فيتعين التخصيص.
وقد يقال بالثمرة بين كون الخاص مخصصاً وبين كونه ناسخاً، كما ذكره
المصنف في الصورة الثالثة، على ما ذكره في الهامش بقوله:
(لا يخفى ان كونه مخصصاً بمعنى كونه مبيناً بمقدار المراد من العام
وناسخاً بمعنى كون حكم العام غير ثابت في نفس الامر في مورد الخاص، مع
كونه مراداً ومقصوداً بالافهام في مورد بالعام كسائر الافراد، والا فلا تفاوت
بينهما عملاً اصلاً كما هو واضح لا يكاد يخفى) انتهى.
وبيانه انه بناء على التخصيص فالخاص غير محكوم بحكم العام، واما
بناء على النسخ فهو محكوم بحكمه وإن ارتفع عنه حين صدور الخاص، فلو
قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم زيدا، فعلى التخصيص لا يكون اكرام العلماء
شاملاً له من الاول، ولا يكون المكلف عاصياً لو لم يكرمه بينما يكون شاملاً له
بناءً على النسخ فاذا لم يكن المكلف قد اكرمه فيكون عاصياً، ويجب عليه
القضاء مع قابليته للقضاء.



ولكن لا دليل على كلية هذه الثمرة، لاحتمال ان الحكم المنسوخ ناشئاً عن مصلحة في نفس الجعل لا في المجعول.

وقد نفى المشكيني (رحمه الله) الثمرة لأن العمل بالخاص على كل تقدير باعتبار ان العمل بالخاص سواء قيل بالنسخ او التخصيص، فهو بيان للمنسوخ كالخاص ولكنه بيان له من حيث الازمان، والخاص بيان له من حيث الافراد فهما مشتركان بجامع البيانية تصرفاً بالعام. (اقول وقد عرفت ان الفرق بينهما على هذا حاصل ولو في الجملة).

الا فيما كان الخاص - على فرض التخصيص - مستلزماً للتخصيص المستهجن، او كان في البين خاصان مستوعبان (للعام) او مستلزمان للتخصيص المذكور، فعلى التخصيص تقع المعارضة بين العام وبينه او بينهما، بخلاف النسخ، والا فيما كان العام من الكتاب والخاص من الخبر الواحد، وقلنا بجواز تخصيصه به دون نسخه. انتهى.

وفي الصورة الثالثة، حيث تشبث المصنف بأن التخصيص يلزم منه محذور تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد عرفت انه مما لا محذور فيه مع اقتضاء الحكمة له، كما ان القول بأن العام كان وارداً لبيان الحكم الواقعي فالخاص لا محالة ناسخاً له لا مخصصاً له لوضوح ان التخصيص يكشف عن عدم ارادة الخاص من حكم العام من اول الامر، والا لزم الخلف لأن المفروض ان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي الثابت لتمام الافراد، والتخصيص يعني عدم ثبوته للافراد المخرجة بالخاص.



وتمامية هذا الحكم يتوقف على احراز كون العام وارداً كذلك بالعلم واليقين واما لو احرز بالاصل العقلاني كما قاله في العناية، وهو الغالب في العمومات فيكون الخاص مخصصاً لا ناسخاً وإن كان النسخ ممكناً ثبوتاً، ولكن ندرة النسخ وشيوع التخصيص يوجب تقوية ظهور العام في العموم الازماني وتضعيف ظهوره في العموم الافرادي فيقد الاول على الثاني، وإن التزم بتأخير البيان عن وقت الحاجة.

اقول: قد عرفت ما في تعليل شيوع التخصيص وندرة النسخ والاولى تعليل ذلك بأن الاصل عدم النسخ الا بدليل وهو مفقود فيقدم التخصيص بلا معارض. هذا وقد وجه المشكيني كلام المصنف بقوله: وإن كان (العام) متعرضاً له (لبيان الحكم الواقعي) بالنسبة الى غيرها (غير الافراد المخرجة) و(متعرضاً) لبيان الحكم عن مصلحة في جعله بالنسبة اليها (الافراد المخرجة) فهو ممكن بمعنى انه يكون مخصصاً بالنسبة الى الحكم الاول وأنه غير موجود في الافراد المخرجة، وناسخاً بالنسبة الى الحكم الثاني.

الا انه خلاف الاصطلاح الذي انعقد على تسميته مخصصاً بقول مطلق، وذلك لأنه لا يلزم - حينئذ - قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فاذا احرز الاول (يقصد ان العام متعرضاً لبيان الحكم لجميع الافراد) كان النسخ متعيناً، وإن احرز الثاني كان التخصيص متعيناً، وإن لم يحرز احدهما تردد الامر بينهما.



وما ذكرنا هو المقصود بقوله (مُسْرَسْر) (لبيان الحكم الواقعي)، لا المصطلح منه، وهو ما كان مجعولاً للأفعال بعناوينها الاولى (الواقعية)، بخلاف الحكم الظاهري المجعول لها بعنوان الشك او عدم العلم، لأنه بناء على التخصيص - ايضاً - يكون الحكم مجعولاً بما هو متعلق بالعنوان الواقعي، لكن ليس ناشئاً عن مصلحة في الفعل.

ومحصله: امكان التخصيص، لأن الحكم المجعول في العام لا عن مصلحة في متعلقه لجميع الافراد بل لخصوص الافراد الباقية تحت العام غير المخرجة بالخاص على القول بالتخصيص، وحينئذ لا يمكن بحقها التخصيص بل النسخ.

بخلاف الافراد الخارجة بالخاص، فهي مجعولة لمصلحة في الجعل لا في المجعول للاشياء بعناوينها الاولى، جعلاً ومجعولاً، لا مجعولاً فقط كما عليه المصطلح.

وفيه: انه خروج عن المصطلح بلا مبرر، ومجرد توجيه العبارة لا يستلزم تغيير ما تصالح عليه، والا لكان على المصنف التنبيه عليه، ومع عدم التنبيه يكون تعويلاً على ما هو المصطلح عندهم.

مع عدم معقولية التفكيك في المصلحة بحسب افراد العام جميعاً بعد ان كان الحكم ناشئاً عنها ولو تعددت تعدد الحكم لا محال.

اللهم الا ان يقال ان كل العمومات من هذا القبيل بعد التخصيص، حيث الارادة الجدية منصبة الى غير الافراد الخارجة بالخاص، واما هي فاقتضاء



المصلحة جعل انشائها كذلك ، ولكنه غير مفيد لانه قبل التخصيص لا يحتمل عدم عصيان المكلف لو لم يأت بالخاص المدرج بالعام بل يعدونه عاصياً . فافهم .

ثم الثمرة كما قال المشكيني (رحمه الله) تظهر في الاجزاء اذا عمل بالعام فإنه على النسخ يجزئ ، وعلى التخصيص يبني على اجزاء مثل هذا الامر عن الواقعي الناشئ عن مصلحة في الفعل ، لأن الافراد الخارجة محكومة بحكم الخاص من الاول وهو ناشئ عن مصلحة او مفسدة في الفعل .

وفي الصورة الرابعة ، وإن احتمل الامران ورجح المصنف التخصيص للتعليل المذكور من شيوع التخصيص وندرة النسخ (وقد عرفت ما فيه) ، ولكن قد يتوهم عدم امكان التخصيص من جهة تقديم البيان عن وقت الحاجة . وفيه : انه لا دليل على المانع من ذلك ، مع ان المتقدم هو ذات البيان ، لا وصف البيانية ، لانها تعرض بعد ورود ما يراد بيانه به وهو العام في المقام المتأخر عن الخاص .

والثمرّة تظهر هنا كما قاله المحقق الخوئي (مُرسّره) : انه على التخصيص يكون الحكم المجعول هو الخاص دون العام ، وعلى النسخ يكون الحكم المجعول هو العام حيث ينتهي حكم الخاص بورود العام الناسخ . اقول : هذه الصورة محض فرض لا واقع له في الشريعة المقدسة المعروف منها انشاء الاحكام العامة الاولية ثم بيانها بالمخصصات بعد ذلك لمصالح معروفة دعت الى ذلك ، اشرت الى بعضها فيما سبق .



مع ان هذه ليست بثمرة الا لحصة من المسلمين، لا تمام المسلمين كما لا يخفى، اي ثمرة على تقدير دون تقدير.

ثم: اذا دار الامر بين الامرين في مقام الاثبات، فالخاص إما يكون له ظهور في ثبوت حكمه من الاول او لا يكون له ظهور.

فعلى الاول: يدور الامر بين رفع اليد عن ظهور العام - على التخصيص - في العموم الافراي، وبين رفع اليد وظهور الخاص في ثبوت حكمه من الاول - على النسخ - اذ حينئذٍ لابد من حمله على ثبوته في زمان صدوره، والظهور الاطلاقي للخاص اقوى من ظهور العام في العموم الافراي، فيتعين التخصيص في هذه الحالة.

وعلى الثاني: فالظاهر تعيين النسخ، لأن التخصيص مستلزم لرفع اليد عن ظهور العام في العموم الافراي، والنسخ وإن كان مستلزماً لقطع الظهور الاستمراري للعام الا انه مقطوع على التخصيص ايضاً، فالظهور الاستمراري مقطوع على التقديرين فيتعين النسخ.

فالتخصيص مقدم على كل حال، هكذا ذكره المرحوم المشكيني وقد تقدم تقديم التخصيص مع دوران الامر بينهما، بأن يقال ان الاصل عدم النسخ كما انعقد عليه الاتفاق، إن لم نقل الاجماع، ومع انعدام الدليل فلا مجال للمصير للنسخ، فيبقى التخصيص بلا منازع.

فالنتيجة واحدة على كلا القولين.

واما الصورة الخامسة، وما يرد فيها على المصنف من جهة عدم المجال للنسخ قد عرفته في الصورة الثانية فراجع.



قوله (مركب سر) : وكثرة التخصيص وندرة النسخ ها هنا، وإن كان
يوجبان الظن بالتخصيص - ايضاً - وإنه واجد لشرطه الحاقاً له
بالغالب، الا انه لا دليل على اعتباره، وانما يوجبان الحمل عليه فيما
اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، لصيرورة الخاص بذلك
في الدوام اظهر من العام، كما اشير اليه، فتدبر جيداً.

ولا ينفع القول بأن كثرة التخصيص وندرة النسخ يوجبان الظن
بالتخصيص فيقدم كما قيل بذلك في بعض الصور المتقدمة، كالصورة
الرابعة.

فإنه يقال : ان الصورة الرابعة المتقدمة كان الامر فيها يدور بين
ظهورين، ظهور في العموم الاستمراري - المعبر عنه بالازماني - وظهور في
العموم الافرادي، ومن الواضح ان كلاهما حجة ولذا يتعارضان، اذ لا
تعارض من دون حجية كل واحد من المتعارضين، ومع تعارضهما امكن
ترجيح الظهور في العموم الازماني على الظهور في العموم الافرادي بالظن
بالتخصيص الحاصل من شويح التخصيص وندرة النسخ، فإن الظن المذكور
موجب لاقوائية الظهور الاستمراري (الازماني) (١٣١).

واما في المقام فالامر دائر بين تقدم الخاص قبل حضور وقت العمل
بالعام او تاخره عنه، ومن الواضح انه لا ظهور بين ان يكون مؤدى احدهما



تقدم الخاص قبل وقت العمل بالعام وبين مؤدى الآخر تاخره حتى يرجح احدهما على الآخر بالظن، والظن بالتقدم وإن امكن حصوله بسبب شيوع التخصيص وندرة النسخ الا انه ليس بحجة (١٣٢).

ثم ان المصنف قد امر بالتدبر جيداً، وما يمكن ان يفسر به امور:
الامر الاول: ان التشبث بالكثرة للتخصيص والقلّة للنسخ لا دخل لهما في كون الخاص مخصصاً او ناسخاً للعام.

الامر الثاني: لعله للاشارة الى ان تقديم العموم الازماني بمقتضى مقدمات الحكمة والتي من ضمنها عدم البيان، ولكن العام بعد الخاص بمنزلة البيان بل هو بيان فلا تتم مقدمات الحكمة اذا كانا في سياق كلام واحد، لا في كلامين، ومنفصلين سياقاً وزماناً فمنع كونه كذلك وجيه.

الامر الثالث: لعله لما ذكر من انه لا وجه الى الجوع للاصول العملية.

الامر الرابع: لعله لا فرق بتقديم التخصيص في حال معلومية التاريخ وحال مجهوليته لما ذكره المشكيني.

الامر الخامس: ان كثرة التخصيص وندرة النسخ لو كانا موجبين للحمل على التخصيص عند الدوران، فلماذا يخصص بخصوص صورته ورود

العام بعد الخاص وبعد وقت العمل ، بل في غيرهما لكونهما موجبين
لاقوائية الظهور في العموم الازماني من ظهور العام في العموم الافراي.
وفيه : ان مجرد الكثرة والندرة ما لم تصل الى حد الانس الموجب
لصرف الكلام الى التخصيص لا يكون نافعاً.

(١٣١) اقول: قد عرفت الخدشة فيه ، مع تقدم التخصيص كما اختاره
المصنف.

(١٣٢) اقول: ان مرجع الظن بالتقدم الى التخصيص ، ومعه يمكن القول
بتقديمه على النسخ ، لأن مجرد كون متعلقه هو تقدم الخاص قبل وقت العمل
بالعام غير مانع كما هو واضح بعد كون مؤداه هو ذلك.
هذا مضافاً الى ان الظن بتقدم الخاص ليس اقوى منه بتاخر الخاص ليقال
وان امكن.

وقد مر الايراد عليه بوجهين احدهما عن المشكيني (رحمه الله).



قوله (مكرر سر) : ثم ان تعين الخاص للتخصيص، اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، او ورد العام قبل حضور وقت العمل به، انما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، والا فلا يتعين له، بل يدور بين كونه مخصصاً وناسخاً في الاول، ومخصصاً ومنسوخاً في الثاني الا ان الاظهر كونه مخصصاً وإن كان ظهور العام في عموم الافراد اقوى من ظهوره وظهور الخاص في الخصوص؛ لما اشير اليه من تعارف التخصيص وشيوعه وندرة النسخ جداً في الاحكام.

ما ذكر في الصور المتقدمة (الثانية والخامسة) مبني على انه يشترط في النسخ مجيء وقت العمل بالمنسوخ وتاخر الناسخ عنه، واما مع عدم الاشتراط فيدور الامر في الصورتين بين التخصيص والنسخ، ويكون تقديم الاول لنفس ما ذكرناه من كثرة التخصيص وشيوعه وندرة النسخ.

واما انه هل يشترط في النسخ ذلك ام لا؟ فالصحيح كما تقدم عدم الاشتراط وسياتي مزيد ن التوضيح من المصنف حول ذلك، وعلى هذا فيجوز النسخ حتى قبل وقت العمل بالمنسوخ، حيث يكفي رفع الحكم الثابت سابقاً ولو بمراحلته الانشائية.

ويُنْبَه هنا ان في عبارة المصنف (ولو فيما كان [وإن كان] ظهور العام في عموم الافراد اقوى من ظهوره وظهور الخاص في الخصوص) مرتبكة ولا



تؤدي المعنى الذي يريد ايصاله والاولى ان يقول ولو فيما كان ظهور العام في عموم الافراد بالوضع وكان ظهور الخاص في الدوام والاستمرار كما تقدم منه في ذيل الكلام في الصورة الرابعة.

فالتعبير باقوى يقصد به الوضع وذلك لعدة امور بعضها ذكرها المرحوم المشكيني:

الاول: ان محل الكلام ما كان الخاص اظهر في دلالاته في الخصوص من دلالة العام على الافراد كما تقدم في العنوان، وهذا ما اشير اليه قبل.

الثاني: لو كان الخاص اضعف لما كان التريديد كما ذكره، بل يدور بين كون الخاص ناسخاً في الاول ومنسوخاً في الثاني (يقصد بالاول ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام، وبالثاني ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص) وبين كونه محمولاً على خلاف ظاهره بقريضة العام ولو كانا متساويين لدار الامر في الاول بين ناسخية الخاص وبين الرجوع الى قواعد التعارض، وفي الثاني بين الاخير ومنسوخيته بالعام.

اقول: لا حاجة الى كل هذه التكلفات لوضوح عدم معقولية اقوائية العام على الخاص ولو فرض الاخير بمقدمات الحكمة لما مر مراراً ان اصغرية دائرة الدليل توجب اقوائيته.

مع انه لا ثمرة في البحث لو كان العام متقدماً على الخاص اذا لم يحن وقت العمل به لأن العمل حينئذٍ على طبق الخاص بلا اشكال.



قوله (مكرر) : ولا بأس بصرف الكلام الى ما هو نخبة القول في النسخ، فاعلم: ان النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت اثباتاً إلا انه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، وانما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره، او اصل انشائه واقراره، مع انه بحسب الواقع ليس له قرار او ليس له دوام واستمرار؛ وذلك لأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الصانع للشرع، ربما يلهم او يوحي اليه ان يظهر الحكم او استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال وأنه ينسخ في الاستقبال او مع عدم اطلاعه على ذلك؛ لعدم احاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك وتعالى، ومن هذا القبيل لعله يكون امر ابراهيم (عليه وعلى نبينا وآله افضل الصلاة والسلام) بذبح اسماعيل (عليه وعلى نبينا وآله افضل الصلاة والسلام).

القول في النسخ

صرف المصنف الكلام الى النسخ مع انه ليس من مباحث علم الاصول وينبغي ان يدرس في محله من علم الكلام، ولكن جملة من الاصوليين تعرضوا له في نهاية مبحث العام والخاص ولهذا تابعتهم المصنف، ولعل الداعي لصرف الكلام اليه دعوى شرطية مجيء وقت العمل بالمنسوخ والا فلا يصح النسخ، وهنا يريد المصنف ان يبين عدم اعتبار الشرط المذكور.



مع دلالة الكتاب العزيز على وقوع النسخ، فقد وقع الاشكال فيه من عدة وجوه سنذكر البعض منها (١٣٣).

وعليه فالنسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بلحاظ عالم الاثبات والدلالة لا بلحاظ عالم الثبوت والاقع فإنه بهذا اللحاظ لا ثبوت ولا استمرار له، حتى يصدق الرفع بل الصادق بحسبه هو الدفع.

(١٣٣) الاول: ان تشريع الحكم على نحو الدوام والاستمرار، إما لمصلحة فيه وإما لا لمصلحة، فعلى الاول فيكون رفعه ممكن الذي هو معنى النسخ، وعلى الثاني، فلا معنى لتشريع اصل الحكم على سبيل الدوام بل هو ممتنع. والجواب عنه: يتضح من خلال المقدمة التالية، وهي: ان الامر والنهي قد يتبعان المصلحة فيهما وقد ينشئان عن مصلحة او مفسدة في الفعل لا الجعل. والحكم منتزع منهما بشرط كونهما من قبيل الثاني، ولو تردد الامر بينهما يحكم ظاهراً بكونه من قبيل الثاني اي لمصالح ومفاسد في الافعال واذا تبين خلافه تبين عدم الحكم واقعاً، مع وجود الامر والنهي حقيقة مع ملاحظة ان النسخ في الشرعيات (الذي هو محل الاشكال) مغاير للنسخ في الاحكام العرفية، فإنه في الاخيرة هو رفعٌ ثبوتاً واثباتاً، وفي الاحكام الشرعية هو رفع اثباتاً لا ثبوتاً لأن الامر كان قد انشئ عن مصلحة في الامر، فاذا جاء النسخ



تبين انه لم يكن حكم في البين اصلاً كما في النسخ قبل العمل او فيما بعد العمل بالمنسوخ.

وعلى ضوء هذه المقدمة يظهر فساد الاشكال، لأن النسخ ليس معناه رفع الحكم الثابت والمستمر استمراراً واقعياً والا لكان الاشكال في محله، واما لو كان معناه الرفع الاثباتي لا الثبوتي ولو انشئ مستمراً ظاهراً فلا اشكال فإنه حال تشريع الحكم واقعاً الى مدة معينة، ولكنه بحسب الظاهر اظهر استمراره ودوامه لمصالح دعت الى ذلك.

كما في مثال استقبال بيت المقدس عند الصلاة حيث يقول مثلاً استقبلوا في صلاتكم بيت المقدس من دون تقييده بمدة معينة ولكن مراده واقعاً تشريعه الى مدة، فلهذا الحكم استمراراً بحسب عالم الاثبات والدلالة ولا يكون كذلك بحسب عالم الواقع، فاذا رفع الحكم الثابت بحسب الظاهر يصدق عليه النسخ بهذا الاعتبار.



قوله (مركب سر) : وحيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً، وإن كان بحسب الظاهر رفعاً، فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى؛ بالمعنى المستلزم لتغيير ارادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهه، ولا لزوم امتناع النسخ او الحكم المنسوخ، فإن الفعل ان كان مشتملاً على مصلحة موجبة للامر به امتنع النهي عنه، والا امتنع الامر به؛ وذلك لأن الفعل او دوامه لم يكن متعلقاً لارادته فلا يستلزم نسخ امره بالنهي تغيير ارادته ولم يكن الامر بالفعل من جهة كونه مشتملاً على مصلحة، وانما كان انشاء الامر به او اظهار دوامه عن حكمة ومصلحة.

وعلى ضوء ما تقدم يتضح ان النسخ ممكن حتى قبل وقت العمل بالمنسوخ فإنه لا يلزم منه الا توهم، هذا وجه..

الوجه الثاني :الوجه الاول المذكور في الهامش السابق من ادلة القائلين بعدم الامكان والاشكال فيه، لزوم تغيير ارادته سبحانه، مع اتحاد الفعل حقيقة وعنواناً، لأن الحكم تابع لمصلحة في متعلقه فلا بد في جعله من تعلق الارادة بمتعلقه، والنسخ يستلزم نسخ هذه الارادة له تعالى.

فالشارع حينما يشرع حرمة شرب الخمر في حال الاختيار على سبيل الدوام والاستمرار تتعلق ارادته بذلك فلا يمكن نسخ هذا التشريع بعد ذلك



والا استلزم تغير ارادته تعالى المتعلقة بشرب الخمر، مع ان شرب الخمر الذي تعلقت به الارادتان واحد حقيقة ولم يطرأ عليه عنوان جديد كعنوان الاكراه والاضطرار مثلاً لأنه مع طرو عنوان الاكراه لما كان ارادة شربه تغييراً للارادة الاولى.

ومن المعلوم ان تغير الارادة بالشكل المذكور غير ممكن الا من الجاهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فإن الجاهل لاعتقاده وجه المصلحة في هذا الفعل يريد به بعد ذلك لخطأ اعتقاده السابق.

وجوابه عن المصنف (فرس سره) : ان التوهم باطل فإنه لو صح لزم امتناع النسخ او الحكم المنسوخ حتى بعد ورود وقت العمل، فإن تشريع الحكم على سبيل الدوام ان كان لمصلحة تقتضيه امتنع نسخه وإن لم يكن لمصلحة امتنع اصل تشريعه.

وهذا الايراد المذكور يقول ان تشريع اصل الحكم على سبيل الدوام ان كان مراداً له واقعاً امتنع النسخ وتم الاشكال حتى بعد وقت العمل بالمنسوخ لغرض تعلق ارادته به على الدوام، وإن كان الحكم غير مراد على نحو الدوام واقعاً وإن انشأ ظاهراً مستمراً لمصلحة ما فلا محذور فيه، ويمكن رفع هذا الحكم الظاهري حتى قبل وقت العمل به (١٣٤).



(١٣٤) ويمكن ان يجاب على ضوء المقدمة المذكورة، بأن الاحكام غير تابعة لمصلحة في الفعل مطلقاً، بل قد يكون جعل الحكم ناشئاً عن مصلحة في نفس جعله لا في متعلقه، والنسخ يكون كاشفاً عنه، وبهذا لا يلزم تغيير ارادته لوضوح عدم تعلقها بالفعل اصلاً وبقاءً ولا يلزم الجهل لكونه عالماً بذلك من الازل.

هذا وقد وردت في عبارة الكفاية (مع انه في الواقع ليس له قرار او ليس له دوام) وفسرت بأن المراد بالاولى (ليس له قرار) الاشارة الى صورة النسخ قبل وقت العمل، والمراد من (ليس له دوام) الاشارة الى صورة النسخ بعد وقت العمل.

قال في العناية: (اقول) والتعبير عن النسخ بدفع الحكم مما لا يخلو عن مسامحة فإن النسخ وإن كان بمنزلة التخصيص غايته انه في الازمان لا في الافراد ولكنه ليس بمنزلة التخصيص المتصل كما يصح ان يقال انه رفع الحكم بل هو بمنزلة التخصيص المنفصل وهو ليس بدفع والاحسن في التعبير عنه ان يقال: ان النسخ بيان اجل الحكم وانتهاء امده كما في الفصول. انتهى.

اقول: قد عرفت ان التعبير بالدفع عن المصنف مما لا مؤاخذه فيه بعد المقدمة وأنه يراد بالحكم غير المصطلح الذي ينشأ عن مصلحة في المتعلق، وإن كان بحسب الظاهر كذلك وعلى هذا فهو دفع لا رفع لعدم الثبوت له حقيقة في الواقع.



مع ان التفريق بلحاظ التخصيص المتصل والمنفصل لصح على الاول ان يقال بالدفع دون الثاني، مما لا وجه له بعد ان كان للاول ظهور للعموم وإن لم يكن مستمراً الا بعد انتهاء الكلام فهو مراد بالارادة الاستعمالية دون الجدية، خصوصاً على مختار المصنف ان العام بعد التخصيص حقيقة في العموم لا مجاز، بل قيل انه لم يكن تخصيصاً في البين اصلاً وانما مسامحة في التعبير. او يعكس الفرض ويقال ان المنفصل يكشف عن ارادة ما سوى الخاص من العموم من اول الامر، فكان دفعاً كذلك فافهم.

ثم قال وهو على حق: ان التعبير باظهار دوام الحكم واستمراره مع انه بحسب الواقع لا دوام فيه ولا استمرار مما لا يخلو من حرازة فإن الاظهار كذلك اشبه شيء بالكذب غايته انه عن حكمة ومصلحة والكذب كذلك وإن لم يكن قبيحاً على الحكيم ولكنه مع ذلك مما لا يناسبه مضافاً الى انه تعالى لم يظهر دوام الحكم وانما هو استفيد من ظاهر الامر بطبعه الاصلي نعم هو قد اخفى امد الحكم ولم يبينه وهو غير اظهار دوام الحكم واستمراره.

ثم قال (والصحيح) في التعبير ان يقال: وانما اقتضت الحكمة اخفاء امد الحكم في بدو الامر مع انه بحسب الواقع له امد وغاية ومن المعلوم ان اخفاء امد الحكم ليس بكذب ولا شبه كذب. انتهى.

ولي عليه تعليق: وانه وإن اصاب ولكن دعوى ان الكذب لمصلحة مما لا يكون قبيحاً على الحكيم، ان اراد سبحانه فهذا غير مقبول ولا ينبغي صدورهِ من فاضل فضلاً عن عالم وإن اراد غيره فهو، والظاهر ارادته للاول.



مع ان تصحيحه بقوله وإن اخفاء امد الحكم ليس بكذب ايضاً غير سليم
لأنه لا يخلوا من شائبة تغيير بحسب اعتقاد المخاطب.
والصحيح ان يقال انه انشأ الحكم دائماً وابدأ ما دامت مصلحته موجودة
فهو يدور مدار مصلحته، والناسخ يكشف عن انتهاء امد المصلحة وبانتهائه
ينتهي الحكم الاول، هذا على تقدير المصلحة في نفس الفعل وإن قيل على
تقدير المصلحة في نفس الحكم فالامر واضح.



قوله (مركز سر) : واما البداء في التكوينات بغير ذلك فهو مما دل عليه الروايات المتواترة كما لا يخفى مجمله ، ان الله تبارك وتعالى اذا تعلق مشيئته تعالى باظهار ثبوت ما يمحوه ؛ لحكمة داعية الى اظهاره ، اللهم او اوحى الى نبيه او وليه ان يخبر به ، مع علمه بأنه يمحوه ، او مع عدم علمه به لما اشير اليه من عدم الاحاطة بتمام ما جرى في علمه وانما يخبر به لانه حال الوحي او الالهام - لارتقاء نفسه الزكية واتصاله بعالم لوح المحو والاثبات - اطلع على ثبوتيه ، ولم يطلع على كونه معلقاً على امر غير واقع او عدم الموانع قال الله تبارك وتعالى (يمحو الله ما يشاء ويثبت) الاية ، نعم من شملته العناية الالهية واتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذي هو من اعظم العوالم الربوبية ، وهو ام الكتاب ، يكشف عنه الوقايعات على ما هي عليها كما ربما يتفق لخاتم الانبياء ولبعض الاوصياء ، وكان عرافاً بالكائنات كما كانت وتكون.

نعم مع ذلك ، ربما يوحى اليه حكم من الاحكام ، تارة بما يكون ظاهراً في الاستمرار والدوام ، مع انه في الواقع له غاية وامد يعينها بخطاب اخر ، واخرى بما يكون ظاهراً في الجدد ، مع انه لا يكون واقعاً



بجد، بل لمجرد الابتلاء والاختبار كما انه يُأمر وحياصاً والهاً ما
بالاخبار بوقوع عذاب او غيره مما لا يقع؛ لاجل حكمة في هذه الاخبار،
او ذاك الاظهار، فبدا له تعالى بمعنى انه يظهر ما امر نبيه او وليه
بعدم اظهاره اولاً؛ يبدي ما خفي ثانياً.

وانما نسب اليه تعالى البداء مع انه في الحقيقة الابداء، لكمال
شبهة ابدائه تعالى كذلك بالبداء في غيره، وفيما ذكرنا كفاية فيما هو
المهم من باب النسخ، ولا داعي بذكر تمام ما ذكره في ذاك الباب، كما لا
يخفى على اولي الالباب.

النسخ كما يكون في الاحكام الشرعية، يكون ايضاً في الامور التكوينية
ويصطلح على الثاني بالبداء، بأن يخبر بوقوع عذاب مثلاً على اهل قرية ثم
يبدو له فلا يقع العذاب.

ولذا قيل ان النسخ اخص من البداء وإن كان الثاني ينصرف الى
التكوينات وهو بمعناه الحقيقي مستحيل في حقه سبحانه، وهو ظهور ما
خفي عليه وهو ايضاً كالنسخ يستلزم الجهل تنزهه عنه سبحانه، مع ان
الروايات الكثيرة قد دلت عليه وعلى ثبوته في حقه ومعه فلا بد من تفسيره
بنحو يسلم من المحذور ويكون ممكناً بحقه تعالى فيقال ان البداء له تعالى
بمعنى الابداء فقد يخبر سبحانه بموت شخص ويخفي انه لا يموت بسبب



اعطاءه الصدقة ، فاذا اظهر ما اخفاه في بدو الامر فهو تعالى يخبر عن وقوع امر معلق على امر غير واقع او على عدم امر واقع ويخفي التعليق عليه حين الاخبار بالمعلق وإن المعلق عليه مما لا يحصل فلا يحصل المعلق وذلك لحكمة تقتضيه ثم يبدي ما اخفاه أولاً ، فالبداء منه تعالى ابداء حقيقة لا بداء (١٣٥).

وانما نسب وعبر عن ذلك بالبداء بدل الابداء مع ان الاخير هو الانسب في التعبير لشدة المشابهة بين الابداء في حقه تعالى وبين البداء في حق غيره.

(١٣٥) قال في العناية : وقد نسب الى امير المؤمنين (عليه السلام) في يوم صفين انه اخبر عن مقتل معاوية وقال لاقتلن اليوم معاوية واخفى قوله ان شاء الله تعالى قاصداً بذلك تشجيع العسكر وتقوية عزمهم على القتال مع الفئة الباغية والله العالم.



قوله (مكرر سر) : ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ ضرورة انه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً، وعلى النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه؛ فيما دار الامر بينهما في المخصص.

واما اذا دار بينهما في الخاص والعام، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام اصلاً، وعلى النسخ كان محكوماً به حين صدور دليله، كما لا يخفى.

واشير الى الثمرة بين القولين، ومحصلها: لو ورد عام كاکرم العلماء فإنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن تحت حكم العام من الاول فلو قال بعدها ولا تكرم فساقهم، فلو لم يكرم فساقهم عصياناً قبل ورود الخاص فلا شيء عليه سوى التجري بخلاف القول بالنسخ فإنه يستحق العقاب لمعصيته حيث ان اكرام الفساق كان داخلاً تحت حكم العام من الاول، وعليه القضاء اذا كان الواجب مما شرع فيه القضاء.

ولو ورد العام بعد الخاص فيحتمل ان الاول مخصصاً للثاني ويحتمل ان الثاني ناسخاً للاول فالثمرة تظهر انه على التخصيص لا يكون فساق العلماء محكوماً بحكم اصلاً وعلى النسخ يكون محكوماً بحكم العام من

حيث صدور دليل العام فيجب اكرام الفساق كما يجب اكرام غيرهم، هكذا ذكره في العناية(١٣٦).

(١٣٦) ولكن عرفت ان التخصيص مقدم في جميع الصور، مع انه لا ثمرة لهذا البحث بالنسبة اليها كما هو واضح.



(٤١٦)

الوسيط في علم الأصول





الفصل الخامس

في المطلق والمقيد

والمجمل والمبين

(وفيه فصول)



(٤١٨)

الوسيط في علم الأصول.....





فصل

في تعريف المطلق

قوله (قُرس سر): عرف المطلق بأنه: (ما دل على شايع في جنسه)، وقد اشكل عليه بعض الاعلام بعد الاطراد او الانعكاس، واطال الكلام في النقض والابرام، وقد نبهنا في غير المقام على ان مثله شرح الاسم، وهو مما يجوز ان لا يكون بمطرود ولا بمنعكس، فالاولى الاعراض عن ذلك؛ ببيان ما وضع له بعض الالفاظ التي يطلق عليها المطلق، او من غيرها مما يناسب المقام.

ذكروا للمطلق تعريفات عدة ولكن المصنف اشار الى التعريف المشهور منها وهو (ما دل على شايع في جنسه) مثل لفظ رجل في مثل قولهم جنني برجل فإنه يدل على فرد في جنسه وغير محدد ومعين، وقد اشكل عليه بعدم الطرد تارة وذلك لشموله لـ(من) و(ما) و(اي) الاستفهامية، الدالة على



العموم وضعاً وبغير ذلك مما هو مذكور في المطولات ، وبعدم العكس اخرى وذلك لعدم شموله للالفاظ الدالة على نفس الماهية مثل اسماء الاجناس وغيرها مع انهم يطلقون عليها لفظ المطلق في الاستعمال.

ولكن لا وجه للاشكال لأن التعريف الموضوع هو لشرح الاسم فقط وبيان المائز بينه وبين غيره كلفظ السعدانة حيث يقال انها نبت بلا بيان الحقيقة ، لا انها موضوعة للتعريف والبيان الحقيقي والمتصور من الاشكال الاخير لا الاول اي يتوجه على خصوص التعريف الحقيقي لا الشرح الاسمي كما نبهنا عليه في مباحث المطلق والمشروط، والعام والخاص.

ثم ان هناك بعض الالفاظ التي ادعي انها مصاديق للمطلق وقد وقع الكلام في تحديد معناها الموضوع له. لا بأس بالتعرض لها وتحقيق الحال فيها(١٣٧).

(١٣٧) اقول: ان التعاريف الموضوعية هي للفظ دون المعنى فيقال لفظ مطلق ولا يقال معنى مطلق، ومن التعاريف التي قيلت على ما نقله في العناية، ما عن المحقق القمي (مركب) انه حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة.



وعرفه في العالم): انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك.

ويظهر من الفصول ان اصل التعريف بالحصة من العضدي، واورد عليه في العناية ان التعبير بالحصة مما يلائم النكرة خاصة لا بقية المطلقات من اسم الجنس وما بحكمه مما ينطبق على القليل والكثير والواحد واكثر.

والمراد من الشيعاء في التعريف هو السريان العقلي والوجود السعي لا القابلية له، لأن ذلك خلاف الظاهر، وعلى هذا تكون النكرة مثلاً للمطلق على هذا التعريف اشكال لانها ليست موضوعة لما هو المقيد بالشيعاء كما سيأتي. وقد اشار الى هذا المعنى المرحوم المشكيني.

ومن هنا يفسد ما ذكره في العناية بأن كل من العام والمطلق هو عبارة عما استغرق جميع مصاديقه غير ان العام يستغرق بنحو العطف (بأو) فاكرم كل عالم اي هذا العالم وذلك العالم وذاك العالم وهكذا، والمطلق يستغرق بنحو العطف (بأو) فاعتق رقبة اي اعتق هذه الرقبة او تلك الرقبة وهكذا في كل التمر واشرب الماء.. فلا يحتاج في المقام الى تعريف اخر للمطلق على حدة. (انتهى).

اذ لا يتعقل عدم الفرق الا بهذا الاعتبار من مغايرة اداة العطف كيف والسريان فعلي في العام وشأني في المطلق. مع ان في الاخبار لو استعمل المطلق كقوله تعالى (وجاء من اقصى المدينة رجل يسعى) فهو معين غير قابل للانطباق. نعم لو قيل ان الانطباق معتبر بنظر المتكلم والمخاطب لكان وجهاً لكنه خلاف الظاهر من كون الانطباق معتبراً واقعاً.

وقد مر بعض الكلام في التعريف الاسمي والحقيقي فراجع مبحث العام والخاص.



قوله (فَرَسٌ سره) : فمنها : اسم الجنس : كانسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض... الى غير ذلك من اسماء الكليات من الجواهر والاعراض، بل العرضيات، ولا ريب انها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة بلا شرط اصلاً ملحوظاً معها حتى لحاظ انها كذلك.

وبالجملة : الموضوع له اسم الجنس : هو نفس المعنى وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء اصلاً الذي صار - هو المعنى بشرط الشيء - ولو كان ذاك الشيء هو الارسال والعموم البدلي، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللا بشرط القسمي، وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى، بلا عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط والتقيد فيها، كما لا يخفى، مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد، وإن كان يعم كل منها بدلاً او استيعاباً، وكذا المفهوم اللا بشرط القسمي، فإنه كلي عقلي لا موطن له الا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها، بداهة ان مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً، فكيف يمكن ان يتحد معها ما لا وجود له الا ذهناً؟!

قال المحقق القمي (فَرَسٌ سره) ما هذا لفظه : المراد من الجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم



الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل ويتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ الرجل اسم يدل على ذلك الجنس (انتهى بنقل العناية).

فمن الالفاظ التي اطلق عليها لفظ المطلق اسم الجنس، كانسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض.. الى غير ذلك من اسماء الكليات من الجواهر والاعراض بل العرضيات، ويقصد بالاعراض هو المتاصل منها ومن العرضيات هو الاعتباري منها الذي ليس بحذائها شيء في الخارج سوى منشأ انتزاعها وهو ما يعبر عنه من خارج المحمول كالفوقية والزوجية ونحو ذلك بخلاف الاعراض فهي الامور المتصلة القائمة بالموضوع كما مثل له من السواد والبياض والجهل والقوة، ولكن هذا على خلاف الاصطلاح عند اهل المعقول حيث يقصدون بالعرض (المبدأ) وبالعرضي المشتق كما تقدم بيانه في مبحث المشتق فراجع.

وقبل بيان احتمالات المعنى الموضوع له اسم جنس لابد من تقديم مقدمه: حاصلها، ان الماهية كماهية الانسان او غيرها من الماهيات. لها عدة حالات:

الاولى: تارة تلحظ بما هي هي مبهمة ومهملة من دون ان يلحظ معها شيء حتى لحاظ انها لا بشرط ويصطلح عليه باللا بشرط المقسمي والكلي



الطبيعي وعند الاصوليين يسمى بالجنس واللفظ الموضوع له اسم الجنس، اذ مرادهم منه نفس الطبيعة المهملة اية ماهية كانت، لا خصوص الجنس المصطلح في المعقول.

الثانية: تلحظ بما هي هي مبهمة مهمة لكن مع لحاظ انها لا بشرط ويسمى اللا بشرط القسمي، وهذه غير اللا بشرط القسمي عند الاصوليين وهو الوجود السعي الخارجي الساري في تمام الافراد وقد نسب الى المشهور وضع المطلق له.

والفرق بين المقسمي والقسمي بعد كون كل منهما لا بشرط ان الماهية في الاول غير ملحوظ معها اي لحاظ، ولو لحاظ اللا بشرطية والماهية في الثاني ملحوظة مع لحاظ اللا بشرطية؛ حيث يكون الاول مقسماً والثاني قسماً ومن الواضح ممايزة القسم مع المقسم.

الثالثة: تلحظ مقيدة بوجود خصوصية معها من العلم او العدالة او الايمان او الضعف ونحو ذلك وهذا ما يسمى البشروط شيء والشيء الملحوظ - اما الوحدة المفهومية، واللفظ الدال عليها نكرة عندهم، او الوجود الذهني، وادعي وضع علم الجنس والمعرف باللام لها، او الوجود الشخصي والموضوع لها هي الاعلام، او الوجود الخارجي السعي الساري في تمام الافراد- وهو اللا بشرط القسمي عند الاصوليين.

لا يقال ان هذا ذكر في قسم اللا بشرط القسمي.



قلت: للفرق بين الامرين، فالالا بشرط عند اهل المعقول غيره عند الاصوليين، فما ذكر في القسم الثاني باعتبار الا بشرط، وما ذكر هنا باعتبار الشيء الملحوظ، والصحيح جعله في القسم الثالث لا الثاني لأن الكلام اصولياً لا فلسفياً.

الرابعة: تلحظ مقيدة بعدم خصوصية معها وهذا يسمى الماهية البشرط لا.

ثم ان الا بشرطية وبشرط لائية في المقام غيرهما مما ذكر في مبحث المشتق حيث المراد هناك لائية الاء عن الحمل، والمراد بالالبشرطية عدم الاء عن الحمل كما تقدم في بيان الفرق بين المشتق ومبدئه، بل بين الجنس والفصل من جهة وبين المادة والصورة من جهة اخرى، فكل من الجنس والفصل لا بشرط أي بمفهومه غير قبال للحمل.

واما هنا فالمراد بالالا بشرطية وبشرط لائية هو بلحاظ العوارض والطوارئ الخارجية عن الماهية مع حفظ مفهوم واحد.

اذا عرفت ذلك فالاقوال في وضع اسم الجنس ثلاثة:

الاول: ان يكون موضوعاً للطبيعة الملحوظ معها الشيوخ والارسال كما نسب الى المشهور أي الطبيعة بشرط شيء أي بشرط الشيوخ والارسال.



الثاني: ان يكون موضوعاً للطبيعة على نحو اللا بشرط القسمي أي الطبيعة التي لوحظ بنحو الاشتراط، فالموضوع له هنا جزئين ذات المعنى والجزء الآخر لحاظ اللا بشرط.

الثالث: وهو المختار عند المصنف وجملة من المحققين ان يكون موضوعاً لذات الطبيعة المبهمة والتي لم يلحظ معها أي لحاظ، لا لحاظ الارسال والشيوع ولا لحاظ اللا بشرط، وتسمى عندهم الماهية باللا بشرط المقسمي.

وقد استدل المصنف على نفي القولين الاوليين بما حاصله: انه بناءً على القولين او الاحتمالين الاوليين يلزم عند اطلاق اسم الجنس بتمام اقسامه التي ذكرها من الاعراض والجواهر والعرضيات - على الفرد الخارجي المعين كقول القائل زيد انسان- تجريد الطبيعة عن اللحاظ بكلا قسميه الارسال والشيوع او اللا بشرط القسمي لو كانت موضوعة مع أي منهما لأن المقيد بقيد ذهني أي اللحاظ ذهني لا موطن له الا الذهن فكيف يصح صدقه واتحاده على الخارجيات مع انه لا اشكال في صحة الحمل من الاتحاد بين الموضوع والمحمول والاتحاد بين الوجود الخارجي والذهني وكذا بين الخارجي الواحد والطبيعة بوجودها السعي. ومن الواضح انه مع احد القيدتين يلزم احد امور.



إما عدم صحة الحمل او عدم الاشتراط للاتحاد بين المحمول والموضوع او عدم اشتراط الاتحاد بين الفرد الخارجي والوجود السعي او عدم الاتحاد بين الوجود الخارجي والوجود الذهني او التجريد ولحاظ العناية والكل باطل.

هذا مضافاً الى ما يرد على الاحتمال الاول، عدم امكان حمل اسم الجنس على الفرد الخارجي من جهة اخرى فإن معنى الرجل لو كان مقيداً بقيد الشيوخ والارسال لما امكن صدقه على الفرد الخارجي لوضوح المناقاة والمقابلة بين الشيوخ والتعيين، مع انا لا نشعر بهذه العناية من التجريد الا ان هذا ليس وجهاً مقابل الوجه الاول وانما هو من متممات الاول ويصلح رداً لكلا الوجهين الاوليين، مع انه غير مناسب للحكمة اذ الوضع لشيء مع قيد يلزم تجريده عند الاستعمال دائماً لا يناسب حكمة الوضع، اما قول المصنف (فركس سره)، فإنه كلي عقلي لا موطن له الا في الذهن مسامحة واضحة اذ تقييد المفهوم باللاحظ لا يصيره كلياً عقلياً، وإن كان عدم صدقه على الخارجيات مثل الكلي العقلي وفي عدم كونه ذا موطن الا الذهن كذلك.

والكلي العقلي هو الكلي الطبيعي كالانسان المقيد بالكلي المنطقي أي ما يصدق على الكثيرين - فيقال للانسان- الانسان الكلي، وليس الكلي العقلي هو المقيد باللاحظ.



وقد تقدم من المصنف نظير ذلك في مبحث المعنى الحرفي (١٣٨).

(١٣٨) قال المرحوم المشكيني (قدس سره): ولم يتوهم احد وضعها (اي
اللا بشرط القسمي) المعقولي - بقصد وضع الماهية - فالتعرض لنفي الوضع له
دون سائر الاقسام في العبارة، الموهم يكون مورداً للتوهم في غير المحل.

اقول: يقصد ان اللا بشرط القسمي الاصولي غير اللا بشرط القسمي
المعقولي كما اتضح من خلال الشرح، وعبارة المصنف توشي بنفي المعقولي دون
الاصولي حسب الظاهر مع انه ليس مورداً للتوهم حيث لم يتوهم احد وضع اسم
الجنس على نحو اللا بشرط القسمي المعقولي.

وقد ذكر المرحوم المشكيني وجوهاً اخرى لكون اسم الجنس موضوع
للطبيعة بما هي هي المصطلح عليه اللا بشرط القسمي اذكر منها: انه لا اشكال
في وقوعه (اسم الجنس) تلو الاخبار الخارجية مثل (رايت انساناً) او (اكرمت
انساناً) وعلى تقدير كون الوضع اللا بشرط القسمي المعقولي يلزم، إما عدم صحة
الاخبار او التجريد او تعلق هذه الافعال بما في الذهن.

اقول: اما عدم الاخبار لأنه مع التقيد الذهني لا يصدق على الخارجيات
ليكون حاكياً عنها، واما تعلق الافعال بما في الذهن فواضح لأن المقيد بما في
الذهن ذهني، واما التجريد فلما مر وقد ذكر وجوهاً اخرى ترجع مجموعها الى
محذور عدم الصدق او التجريد.



وقد ورد في العبارة ايضاً (ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللا بشرط القسمي...))

وعلق عليها في العناية انها سيئة التعبير (اقول هي كذلك) والصحيح ان يقول ولا الملحوظ معه اللا بشرطية، بحيث كان احد جزئي الموضوع له ذات المعنى والجزء الاخر لحاظ اللا بشرط.

هذا وقد اورد المحقق الخوئي (مكرر) على صاحب الكفاية، بأن ما ذكره من ان الماهية المطلقة غير قابلة للانطباق على الخارجيةات حيث لا موطن لها الذهن خاطئ جداً ولا واقع له اصلاً، ومنشأ الخطأ ان لحاظ السريان قد اخذ قيداً له ولكنه فاسد فإن معنى لحاظها سارية هو لحاظها فانية في جميع مصاديقها وافرادها الخارجية بالفعل من دون اخذ اللحاظ قيد لها فالمعتبر فيها هو واقع السريان الفعلي لا لحاظه الذهني ووجوده في افق النفس.

واعلق عليه: انه قد اتضح مما ذكر في المقدمة الفرق بين اللا بشرط القسمي المعقولي واللا بشرط القسمي الاصولي الذي اخذ فيه اللا بشرط القسمي بمعنى الوجود الخارجي الساري في تمام الافراد ونظر صاحب الكفاية الى المعقولي منهما لا الاصولي وما اجاب به المحقق الخوئي (مكرر) غير ما نظر اليه صاحب الكفاية اي انه لم يميز بين القسمين ولذا اورد عليه بذلك والفرق بينهما واضح.

نعم، يرد على الكفاية ما ذكره المشكيني (فُرس سر) واشير اليه بأنه لم يتوهم احد وضع الماهية للا بشرط القسمي المعقولي ليتعرض لنفيه.



قوله (مركب سر) : ومنها : علم الجنس كاسامة ، والمشهور بين اهل العربية انه موضوع للطبيعة لا بما هي هي ، بل بما هي متعينة بالتعين الذهني ، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون اداة التعريف .

لكن التحقيق : انه موضوع لصرف المعنى ، بلا لحاظ شيء معه اصلاً كإسم الجنس ، والتعريف فيه لفظي ، كما هو الحال في التانيث اللفظي ، والا لما صح حمله ، على الافراد بلا تصرف وتاويل ، لأنه على المشهور كلي عقلي ، وقد عرفت انه لا يكاد يصح صدقه عليها مع صحة حمله عليها بدون ذلك ، كما لا يخفى ضرورة ان التصرف في المحمول بارادة نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه ، مع ان وضعه لخصوص معنى يحتاج الى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم .

ومن الالفاظ الاخرى علم الجنس - كلفظ (اسامة) والمعروف بين اهل العربية انه موضوع للماهية بما هي متعينة في الذهن ومن هنا يتعاملوا معها معاملة المعرفة دون اسماء الاجناس الموضوعات للماهية المهمة المبهمة من جميع التعينات - ذهنية كانت ام خارجية .

لا يقال : ان كل ماهية من الماهيات كانت متميزة عن غيرها في عالم

الذهن .



فإنه يقال: الا انه في المقام الوضع قد تلاحظ الماهية مجردة عن لحاظ غيرها من الماهيات وقد تلاحظ مع لحاظ غيرها فاذا لوحظت على النحو الثاني وقد وضع لها لفظ معين كلفظ (اسامة) قيل له علم الجنس، وإن لوحظت على النحو الاول ووضع لها لفظ كاسد قيل له اسم الجنس.

ومن هنا يتضح ان اجراء احكام المعرفة على علم الجنس دون اسم الجنس غير ناشئ من فرق معنوي بينهما، بل هو مجرد اختلاف على مستوى اللفظ دون المعنى، نظير التانيث اللفظي فالعرب قد تجري احكام التانيث على جملة من الالفاظ مع انها ليست مؤنثة حقيقية كلفظ الباب والعين واليد والرجل وما شاكل ذلك، فكذلك تجري احكام التعريف على بعض الالفاظ كلفظ اسامة مع انه ليس معرفة حقيقة فلا يدخل عليه الالف واللام ويقع في اول الكلام وغيرها من احكام المعرفة، وعلى هذا لا فرق بين لفظ (اسامة) ولفظ (اسد) في المعنى الموضوع له.

ولو وجد ما ذكره من الفرق المعنوي للزم.

اولاً: لما صح حمله على الافراد الخارجية الا مع التجريد عن قيده الذهني ومن الطبيعي ان المقيد بالمقيد الذهني لا موطن له الا الذهن وهو بهذا غير قابل للانطباق على الخارجيات، مع انه لا شبيه في صحة انطباقه مما له من المعنى على الخارجيات من دون تصرف وتجريد اصلاً.



وصحة الانطباق تكشف كشفاً انياً قطعياً عن ان تلك الخصوصية (تميّزها الذهني) غير مأخوذة في المعنى الموضوع له اللفظ.

وقد يقال: ان التجريد ممكن، فإنه يقال: وإن كان ممكناً الا ان دعوى بناء جميع القضايا المتعارفة مثل (هذا اسامة، ورأيت اسامة، ومررت باسامة) وما شاكلها عليه بعيدة جداً.

ثانياً: ان وضعها لخصوص معنى وتجريدها عنه عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم لأنه لغو محض لوضوح انه لا معنى لوضع لفظ لمعنى لم يستعمل فيه ابداً فإن ذلك مخالف لحكمة الوضع (١٣٩).

(١٣٩) اقول: عدم الفرق بين علم الجنس واسم الجنس هو مطابق للمرتكزات المحاورية والاستعمالات العرفية بين اهل اللغة العربية وإن لفظ اسامة استعمل في المعنى الذي استعمل فيه لفظ اسد بلا فرق بينهما اصلاً ولكن يمكن المناقشة فيما افاده المصنف من البرهان وإن لحاظ تميّزها الذهني لم يأخذ قيداً في المعنى الموضوع له لفظ (اسامة)، واللحاظ المميّز بينهما مما لا بد منه في مقام الاستعمال كما قال المصنف بذلك في الفرق بين الاسم والحرف، حيث ان لحاظ تعيينه وتميّزه بين سائر الماهيات يستدعي استعمال لفظ (اسامة) وإن لحاظ المعنى صرفاً بدون التمييز يستدعي استعمال لفظ الاسد فاللحاظ في كل منهما



خارج عن المعنى الموضوع له اللفظ وانما هو من شؤون الاستعمال وكيفياته ، ولو شئت قلت ان اللحاظ كذلك صرف معرّف ومراة حسب من دون ان يؤخذ في المعنى الموضوع له اللفظ.

وعليه فلا يرد ما ذكره المصنف ولعل مرادهم هو ذلك.

وانما يصح ما قاله لو اخذ اللحاظ قيذاً على نحو الجزئية بحيث يكون داخلاً في المعنى الموضوع له اللفظ قيذاً وتقيداً ، وكذا لو اخذ على نحو الشرطية بحيث يكون داخلاً تقيداً لا قيذاً كالاستقبال بالنسبة للصلاة وطهارة البدن واللباس. الا انه من الواضح ان اخذ التمييز كذلك بعيد جداً إما لأن الوضع عملية فطرية لا حاجة الى هذه التدقيقات فيها التي لا يلتفت اليها الواضع الاول ، او لأن هذه التدقيقات متاخرة عن الوضع كما هو واضح.



قوله (مركب سر) : ومنها: المفرد المعروف باللام: والمشهور انه على اقسام: المعروف بلام الجنس، او العهد باقسامه: على نحو اشتراك بينهما لفظاً او معنى.

والظاهر ان الخصوصية في كل واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام او من قبل قرائن المقام، من باب تعدد الدال والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز او الاشتراك، فكان المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول.

والمعروف ان اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني، وانت خبير بأنه لا تعيين في تعريف الجنس الا الاشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً، ولازمه ان لا يصح حمل المعروف باللام - بما هو معروف - على الافراد؛ لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له الا الذهن الا بالتجريد، ومعه لا فائدة في التقييد، مع ان التاويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف.



هذا مضافاً الى ان الوضع لما لا حاجة اليه بل لابد من التجريد عنه والغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام او الحمل عليه- كان لغواً، كما اشرنا اليه.

المعروف والمشهور بينهم ان اللام على اقسام للجنس والاستغراق والعهد باقسامه من العهد الذهني، والخارجي والذكري، حيث يقال في اقسام العهد ان اللام موضوعة لكل قسم من الاقسام الثلاثة على سبيل الاشتراك اللفظي او موضوعة لاصل العهد اي الجامع بين الاقسام الثلاثة على نحو الاشتراك المعنوي ولذلك قال المصنف:

(او العهد باقسامه على نحو الاشتراك فيها لفظاً او معنى).

والخصوصية في كل واحد من هذه الاقسام، إما ان تكون مستفادة من اللام او من القرائن المقامية من باب تعدد الدال والمدلول فمدخول اللام يدل على ما وضع له اللفظ واللام او القرائن هي الدالة على الجنس او الاستغراق او العهد باقسامه، لا بارادة هذه الاقسام من المدخول منضمّاً اليها معناه الموضوعي له كي يلزم التجوز او الاشتراك اللفظي وكلاهما خلاف الاصل.

فالمدخول في هذه الاقسام ليس مستعملاً الا في معناه الثابت له لو لم يكن مدخولاً لها وليس مستعملاً في معناه مع هذه الخصوصية اي الاستغراقية او الجنس او العهودية باقسامها، فلو قيل مررت على الكريم لا يكون لفظ الكريم مستعملاً الا فيما استعمل فيه غير المدخول. اي ان معناه



على كلا التقديرين واحد، والخصوصية إما مستفادة من اللام او من القرائن المقامية كما عليه المصنف حيث ذهب المصنف الى الثاني خلافاً للمعروف بين اهل العربية من ان هذه الخصوصية مستفادة من اللام.

ثم ان اللام هل تفيد التعريف والتعيين كما عليه مشهو اهل العربية او معنى كونها للتعريف هو الاشارة بها الى المدخول فإن اريد به الجنس اشارت اليه حالها حال اسم الاشارة وكذا لو اريد من المدخول غيرها من الاقسام من الاستغراق والاستيعاب ا والى الفرد المذكور في الخطاب او الحاضر او المعهود كما لو لم يجد غيره في زمن الخطاب كقوله تعالى (النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم) فقد افادت التعيين وهو معنى كونها موضوعة للتعريف.

وقد اورد المصنف على ذلك، بأنه لا معنى لكونها للتعريف - وقد اختار اسم الجنس من مصاديق ما وضع له التعريف- الا كونها اشارة الى المعنى المتميز في الذهن بين سائر المعاني، ولازم ذلك ان يكون المحلى باللام امراً ذهنياً، فيرد المحذوران المتقدمان في علم الجنس وهما:

المحذور الاول: عدم امكان الحمل على الافراد الخارجية الا مع التجريد وهو تعسف كما تقدم في علم الجنس فإن المقيد بالتمييز الذهني لا موطن له الا في الذهن فيمتنع اتحاده من الخارج كي يصح الحمل عليه.

ومن الواضح ان تصحيحه بالتجريد عن القيد في كل قضية متداولة في العرف غير خال عن التعسف.

المحذور الثاني: لغوية الوضع لمعنى مقيد يلزم تجريده عند الاستعمال دائماً مما لا يناسب حكمة الوضع بل هو لغو وعيب لا يكاد يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم كما تقدم في علم الجنس.



قوله (مُرْسِ سره) : فالظاهر ان اللام مطلقاً تكون للتزيين كما في (الحسن) و(الحسين) واستفادة الخصوصيات انما تكون في القرائن التي لا بد منها لتعيينها على كل حال، ولو قيل بافادة اللام للاشارة الى المعنى ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة الى تلك الاشارة، ولو لم تكن مخلة وقد عرفت اخلالها فتأمل جيداً.

وعلى هذا فاللام بانحائها الثلاثة لا تكون للتعريف بل تكون للتزيين كما في لفظ الحسن والحسين.

واستفادة الخصوصيات من الاستغراقية والجنسية والعهدية باقسامها انما تكون بالقرائن التي لا بد منها للتعيين على كل حال فقد مر في مثال العهد الخارجي، واما العهد الحضوري هو ما كان اسم الجنس مذكوراً في الخطاب قبل تعيينه وقد مثل له بقوله تعالى ((كَمْشَكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ)) فإن لام المصباح هي لام العهد الحضوري لأن لفظ مصباح قد ذكر في نفس الخطاب منكرأً قبل ذكره معرأً.

واما العهد الذكري كما لو كان اسم الجنس مذكوراً في خطابات سابقة على الخطاب الذي عرف فيه باللام. فلو قال القائل وجدت كتاباً ثم قال ان الكتاب كان قديماً جداً فاللام في الخطاب هي للذكر او ما يسمونه بالعهد الذكري لانها تشير الى ما هو متعين ومعهود عند المخاطب.



واللام في قوله تعالى ((إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ)) مشيرة الى ما هو المعهود والمتعين في الذهن الذي هو اسم الجنس على سعتة بسبب معرفة اصل وضعه لذلك او لاستعماله كثيراً عند اهل المحاورات العرفية مما اوجب تعاهده في الذهن على سعتة.

واللام في قوله تعالى ((إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ)) للاشارة الى افراد الانسان بكليتها بدليل الاستثناء بعده ولذا يسمونها لام الاستغراق أي تستغرق كل افراد الجنس (١٤٠).

بل حتى لو بني على كون اللا مللتعريف كما عند اهل العربية فلا تكون استفادة الخصوصيات المذكورة الا بواسطة القرائن المقالية ذلك انها لو وضعت للتعريف فانما تكون موضوعة لاصل التعريف وجنسه، والخصوصيات لا بد ان تكون مستفادة من القرائن.

ومن ذلك يتضح انه لا حاجة لأن يقال ان اللام موضوعة للاشارة الى الجنس، فإن هذا مضافاً الى انه لا حاجة اليه اذ المفروض ان استفادة الجنسية كان بواسطة القرائن الخاصة فإن اللام على هذا القول مشتركة بين تلك الخصوصيات من الجنس والاستغراق والعهد باقسامه ومع الاشتراك لا بد من القرائن لتتعين بها تلك الخصوصيات والا فهو موجب للاخلال للمحذورين المتقدمين (١٤١)



هذا وقد امر المصنف (فرس سره) بالتامل جيداً، وما به تفسيره احد

امور:

الامر الاول: ما اشير في المناقشة من دفع كلا المحذورين اللذين ذكرهما المصنف بلا حاجة الى الاعادة.

الامر الثاني: لعله للاشارة الى ان قوله (فرس سره) - ومفيدة للتعيين في غير العهد الذهني - بل هي مفيدة للتعريف بالنسبة للمخاطب خاصة فكان الاولى للمصنف (حذفها) من العبارة، ومن المعروف عند اهل العربية افادتها للتعريف والتعيين حتى لو كانت للعهد الذهني.

نعم لو قيل كما عن المشكيني (فرس سره) ان مرادهم عدم افادتها له فيه بالنسبة للفرد فإنه لا تعين فيه خارجاً لا بالنسبة الى الجنس المتحقق في ضمنه فإنها مفيدة للتعيين بالنسبة اليه حسب افادته في تعريف الجنس محضاً والا لم يكن من مصاديق ما وضع للتعريف.

اقول: لا شاهد على هذا التفصيل والمعروف من كلمات اهل اللغة افادتها للتعريف من دون استثناء سواء المعنى المعهود على سعة وطبيعته او على حصة خاصة منه أي الفرد من هذا الطبيعي او الجنس.



الامر الثالث: ما اشار اليه المشكيني (فركس سره) من ان مرادهم من التعريف في قول المصنف (وانت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس..) هو الخارجي لا الذهني كما حمله المصنف بشهادة ان تعريف الجنس من مصاديقه، لا مكان تعريف الجنس باعتبار ان كل طبيعة من الطبائع لها تعين خارجي. واستشهد عليه باستثنائهم العهد الذهني من افادته التعريف فلا يصح لو كان مرادهم التعريف الذهني لتحقيقه بالنسبة الى الفرد، والى الجنس المتحقق في ضمنه كليهما.

واما لو كان المراد هو التعريف الخارجي فله وجه، لأنه وإن كان متحققاً بالنسبة الى الثاني (الجنس) الا انه ليس كذلك بالنسبة الى الاول (الفرد).

وفيه انه لا فرق عندهم لامكان الاشارة الى ما هو بالذهن وما هو بالخارج بعد ان كان حال اللام حال اسم الاشارة كما مر.

الامر الرابع: لعله للاشارة الى انها موضوعة للتزيين مطلقاً غير صحيح ولو صح فلا يصح مطلقاً الا في العهد الذهني على تقريب ذكر عن المحقق الخوئي. وقد عرفت دفعه.

الامر الخامس: لعله للاشارة الى ان الدلالة على الخصوصيات بالقرائن الخارجية مما لا يلغي حاجة المعنى الى اللام للاشارة به الى ذلك



المعنى كي يعرف المخاطب مقصود المتكلم وتتحقق الفائدة من الوضع ، لا انه بعد الدلالة عليها لا حاجة الى الاشارة باللام.

(١٤٠) وقد حشر المصنف بقوله - ومعه لا فائدة في التقييد- في ضمن سياق المحذور الاول وهو غير مناسب لما صرّح به في المحذور الثاني بقوله (مضافاً الى ان الوضع .. الخ).

(١٤١) وفي ما ذكره المصنف من الايرادين على دفع كونها موضوعة للتعريف نظر قد عرفت ان التمييز الذهني لم يؤخذ قيماً للمعنى الموضوع له اللفظ كي تجرد منه في مقام الاستعمال ويكون استعماله غير خال عن التعسف ومخالف لحكمة الوضع.

وعليه تكون اللام للاشارة الى نفس المعنى بما هو هو لا الى المعنى بما هو متميز في الذهن على نحو يكون التمييز قيماً له وانما تميزه ذهنياً على نحو الظرفية لا القيدية نتيجة ملابسات خارجية إما لكثرة الاستعمال عند العرف من اهل المحاورات او لمعرف وضعه للمعنى على سعته كما مر التمثيل له فيما سبق.

ويكون حال اللام حال اسم الاشارة من غير فرق بينهما اصلاً فكما ان اسم الاشارة موضوع للدلالة والاشارة الى مدخوله وتعيينه في موطنه كما لو قيل الكتاب خير جليس في هذا الزمان او يشار بها الى الاستغراق كما لو قيل (عالم الغيب والشهادة) أي كل شاهد وغائب وهكذا.



نعم للإشارة اليه تستدعي حضوره وتميزه في الذهن من بين سائر المعاني من دون ان تكون اشارة الى المعنى المتميز في الذهن بهذا القيد كي يمتنع الحمل على الخارجيات.

وقد ايد المحقق الخوئي (مُرسس سر) صاحب الكفاية في افادة اللام للتزيين في خصوص العهد الذهني ووافق المشهور في انها للتعريف حيث قال: واما في العهد الذهني الظاهر ان دخول (اللام) عليه لا يفيد شيئاً فيكون وجودها عديمها بيان فلا فرق بين قولاً (لقد مررت على اللئيم) وقولنا (لقد مررت على لئيم) فإن المراد منه (يقصد بلفظ لئيم) على كلا تقديرين - وهو المبهم غير المعين في الخارج - ولا تدل كلمة اللام على تعيينه فيه.

وبرر دخولها من جهة ان اسماء العرب من كلمات العرب لم تستعمل بدون احد امور ثلاثة: التنوين، والالف واللام، والاضافة) انها تدل على شيء. انتهى.

وفيه:

اولاً: انها مفيدة للتعيين والتعريف لا اقل للمخاطب خاصة عرفت من جهة معهودية المعنى في ذهنه حسب احد حالات المعهودية التي مر ذكرها من الامثلة، واللام اشارات الى هذا المعنى وميزته عن سائر المعاني.

ثانياً: ان الفرق بين استعمالها وعدمه اوضح ومطابق للمرتكزات العرفية في الاستعمالات المتعارفة ومؤيد بالوجدان.



ثالثاً: من الواضح ان استعمال العرب للمعربات باحد امور ثلاثة كما ذكره انما هو لتحصيل غرض المتكلم من كلامه وما يريد ايصاله الى المخاطب، فاستعماله الالف واللام في مقام لا يسوغ له استعمال تنوين فيه للاخلال بالغرض الذي يريده ولو كان لمجرد التزيين لساغ استعمال احدهما مكان الاخر مع ان نفس التنوين يختلف من حال الى اخر من التمكين الى التنكير حيث يفيد معنى اضافي في الاخير على اسم الجنس الداخل عليه دون الاول.

فمن الاخير قوله تعالى ((رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ)) فالمعنى المضاف لاسم الجنس هو قيد الوحدة أي الطبيعة المقيدة بالوحدة على نحو تعدد الدال والمدلول، والمراد هو احد افراد الطبيعة على نحو البدل.

ومن الاول قوله ((مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بَلِيلٌ تَسْكُونُ فِيهِ)) حيث لم يضاف التنوين معنى اخر على المعنى الموضوع له لفظ الليل بقرينة ان العرف لا يفهم منه الا الجنس.

فهل يقبل (فركس سره) استعمال احدهما مكان الاخر كما هو ظاهر كلامه من عدم الفرق.

رابعاً: التزيين في اللغة للاعلام الشخصية دون ما سواها من الاسماء حسب واما التزيين في غيرها فهو غير واضح.



قوله (قدس سره) : وأما دلالة الجمع المعروف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه فلا دلالة فيها على انا تكون لاجل دلالة اللام على التعيين، حيث لا تعين الا للمرتبة المستغرقة لجميع الافراد وذلك لتعين المرتبة الاخرى، وهي اقل مراتب الجمع كما لا يخفى فلا بد ان يكون دلالته عليه مستندة الى وضعه كذلك لذلك لا الى دلالة اللام على الاشارة الى المعين، ليكون به التعريف، وإن ابيت الا عن استناد الدلالة عليه اليه، فلا محيص عن دلالته على الاستغراق بلا توسيط الدلالة على التعيين فلا يكون بسببه تعريف الا لفظاً فتأمل جيداً.

اشار بهذا لدفع توهم امكان الاستدلال على كون اللام موضوعة للاشارة والتعيين بدلالتها على العموم.

قال في الفصول كما عن العناية ما هذا لفظه : (ان افادة الجمع المعروف للعموم ليست لكون اللام فيه موضوعة للعموم كما سبق الى اوهام كثير من القاصرين ولا لكون المركب من الجمع والادوات موضعاً بوضع نوعي لذلك كما توهمه بعض المعاصرين بل لعدم تعين شيء من مراتب الجمع عند الاطلاق بحيث يصلح لأن يشار اليه لدى السامع سوى الجميع فيتعين للارادة (انتهى).

اقول : وهو مركب من مقدمات :



الاولى: ان الجمع دال على العموم كما تقدم في مبحث العام والخاص.

الثانية: ان الدال على العموم ليس هو اللام لانها غير موضوعة للعموم كما توهم. ولا المدخول وحده.

الثالثة: ان الدال على العموم ليس المركب من اللام والمدخول كما توهمه بعض المعاصرين والظاهر انه المحقق القمي (قدس سره).

الرابعة: الدال على العموم اللام لانها وضعت الى ما هو المتعين في ذهن السامع لتصلح للاشارة اليه ولا تعين الا للمرتبة الاخيرة من مراتب الجمع دون سواها.

(توضيح ذلك): ان للجمع مراتب متعددة في مقام الواقع، تبدأ من مرتبة الثلاثة اقل الجمع، وبعدها الاربعة وهكذا الى اخر المراتب ولكن تعين هذه المراتب واقعاً لا يلزم تعيينها استعمالاً من حيث كونها مراده للمتكلم، لأن الجمع المستفاد من مرتبة الثلاثة ان كان متعيناً من حيث عدد الوحدات الداخلة في هذه المرتبة وكذا متعينه رتبة ولكنها غير متعينة ارادة عند الاستعمال اذا اراد المخاطب ان يطبق ذلك خارجاً لانطباق هذه المرتبة على افراد كثيرة في الخارج لا يعلم ايها تكون مراده، وبعبارة اخصر انها غير متعينة مصداقاً.



وهكذا لبقية المراتب ما سوى المرتبة الاخيرة اذ لا تنطبق الا على تمام الافراد فلا يكون فيها أي تردد يجعل المخاطب متحيراً في مقام التطبيق.

ومن الواضح ان التردد عند المخاطب ينافي كون اللام قد وضعت للاشارة الى ما هو المتعين والمعهود عند المخاطب، اذ كيف يكون تعين ومعهودية والحال ان المخاطب متردد في أي المراتب هي المرادة من الجمع مدخول اللام.

هذا بخلاف المرتبة الاخيرة فلا تردد فيها لينافي التعين والمعهودية المشار اليها باللام، وكيف يكون لها تردد وليس لها الا مصداق واحد مطابق لها في الخارج بحيث لا تنطبق الا عليه.

واورد عليه المصنف ان التعين الذهني غير منحصر في مرتبة الاستغراق أي المرتبة الاخيرة من مراتب الجمع فإن مرتبة اقل الجمع متعينة ايضاً ذهناً فلا يصلح لاستناد العموم اليه، فلا بد حينئذٍ من استناد العموم الى وضع المجموع من اللام ومدخولها وإن لم تكن اللام وحدها ولا مدخولها للعموم، ومع عدم تعين المرتبة الاخيرة فكيف تكون اللام دالة على الاشارة الى المعين ليكون بها التعريف؟

وإن ابيت الا عن استناد الدلالة على العموم الى اللام وحدها فلا محيص من دلالتها على الاستغراق بلا توسيط الدلالة على الاشارة ليكون



بسببها التعيين والتعريف لصلاحية المرتبة الاقل للاشارة اليها كصلاحية المرتبة الاخيرة المستغرقة لتعين كلا المرتبتين لا الاخيرة خاصة كما ادعاه المستدل.

فيقال ان اللام موضوعة مباشرة للاستغراق بدون توسيط الاشارة والا ورد نفس الاشكال فلا محيص حينئى من كون التعريف لفظياً كما تقدم في علم الجنس لا حقيقياً وانما يعامل معه معاملة المعرف من الابتداء به بالكلام وغير ذلك (١٤٢).

ثم ان المصنف قد امر بالتأمل جيداً ويمكن تفسيره بـ:

اولاً: لعله للاشارة الى عدم صحة قوله ان الجمع المحلى باللام وضع من حيث المجموع - أي اللام ومدخولها- للعموم، وانما افادته للعموم هي كون اللام للاشارة الى مراتب الجمع عند الاطلاق بحسب القرائن المقالية كما هو المشهور عندهم، ويمسى هذا القسم عندهم بلام الاستغراق وقد اشار في العناية الى هذا المعنى والايراد.

ثانياً: ما اشير اليه ان دلالة اللام على الاستغراق بلا توسيط الاشارة غير ممكن كما مر بيانه.

ثالثاً: لعله للاشارة الى ضعف ما اورده المصنف على المستدل بعدم انحصار التعيين في خصوص المرتبة الاخيرة بل المرتبة الاولى ايضاً متعينة وقد عرفت ضعفه.



رابعاً: لم يعهد عند اهل اللغة واصحاب المحاورات العرفية ان التعريف باللام يمكن ان يكون تعريفاً لفظياً لا حقيقياً.

(١٤٢) هذا وقد فسر في العناية قوله (مُرسر) فلا محيص عن دلالته على الاستغراق بلا توسيط الدلالة على التعيين، هو ان تكون اللام موضوعة لما يرادف لفظه كل وهو كما ترى فإن التي للاستغراق وإن صح ان يخلفها لفظة كل حقيقة كما اشير ولكن ليس معناه ان مفهومها عين مفهوم لفظة كل بل مفهومها بمقتضى التبادر هو الاشارة الى الافراد الخارجية باجمعها فتؤدي ما تؤديه لفظة كل فتأمل جيداً.

اقول: لكنه تفسير خاطئ لأن دلالة اللام على الاستغراق لو كانت بتوسيط الاشارة لَوَرَدَ المحذور المتقدم من عدم تعيين المرتبة الاخيرة كي تصلح للاشارة اليها وحدها بل اقل المراتب ايضاً متعينة (ومعه فلا مجال لتوسيط الاشارة لو قيل بدلالة اللام على الاستغراق).

وبعبارة اخرى ان توسيط الاشارة يجعل الدلالة على الاستغراق مجمله ومردده بينها وبين اقل المراتب.

ولكن يرد على المصنف انها لو كانت للاستغراق فكيف يصح استعمالها في غيره من الخصوصيات الا اذا قيل بالمجاز وهو خلاف الاصل ولا قرينة عليه ليقال به، والوجدان ناطق بخلافه.



مع ان الاستغراق لا يمكن الدلالة عليه باللام مباشرة لانها انما تدل عليه بواسطة ان التعيين الذي تشير اليه اللام لا يمكن ان يكون الا للمرتبة الاخيرة من الجمع القاضية بارادة تمام افراد الطبيعة.

واما المرتبة الاولى فهي غير متعينة مصداقاً كما مر ايضاحه.

نعم يمكن ان يقال ان الكلام لو كان في مطلق ارادة الجمع : بمعنى ان المراد للمتكلم هو تحقق الجمع خارجاً وهو مما ينطبق على اقل المراتب وعلى غيرها كما لو قال اكرم العلماء. ومن الواضح ان طبيعة الجمع تتحقق باقل المراتب وهي الثلاثة ، وكذا تتحقق في غيرها الى الاخيرة المستغرقة لتمام الافراد. فاذا كان الامر كذلك فلا يصح الجواب المتقدم لتعيين كل مرتبة لا خصوص الاخيرة ولا هي والاولى.

وهذا الجواب يصح على تقدير ارادة صرف الطبيعة من الجمع.

واما لو كان النظر الى استغراق تمام افراد الطبيعة لا ما يتحقق به طبيعة الجمع فلا تعين الا لخصوص المرتبة الاخيرة ، لاحتمال تخلف تما المراتب عن استغراق تمام الافراد كما لو امتثل ثلاثة ثلاثة او اربعة اربعة وهكذا.. بخلاف ما لو امتثل المرتبة الاخيرة فلا تردد ولا تخلف ، وهذا واضح.

والاخير هو المراد على الظاهر فلا يصح الايراد على المصنف بأن المرتبة الاولى غير متعينة مصداقاً ، بل الايراد لما ذكرته آنفاً. فافهم).



قوله (فَرَسَ سَرً): ومنها النكرة مثل (رجل) في (وجاء رجل ن اقصى المدية) او في (جنني برجل) ولا اشكال ان المفهوم منها في الاول - ولو بنحو تعدد الدال والمدلول - هو الفرد المعين في الواقع، المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من افراد الرجل.

كما انه في الثاني: هي الطبيعة الماخوذة مع قيد الوحدة، فيكون حصة من الرجل، ويكون كلياً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردداً بين الافراد.

وبالجملة النكرة - أي ما بالجملة الشائع يكون نكرة عندهم - إما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب، او حصة كلية، لا الفرد المردد بين الافراد، وذلك لبداهة كون لفظ (رجل) في (جنني برجل) نكرة، مع انه يصدق على كل من جيء به من الافراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا او غيره، كما هو قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها؛ ضرورة ان كل واحد هو هو، لا هو او غيره، فلا بد ان تكون النكرة الواقعة في متعلق الامر، هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كلياً قابلاً للانطباق، فتأمل جيداً.



النكرة بالحمل الشائع هي عبارة عن اسم الجنس الموضوع للماهية بما هي هي مبهمة مهملة المصطلح عليها باللا بشرط المقسمي كما مر. وقد دخل عليه تنوين التنكير، حيث يستفاد من الاول نفس الطبيعة ومن الثانية الوحدة المفهومية، ويكون مفاد المجموع هي الطبيعة المقيدة بالوحدة المفهومية على نحو تعدد الدال والمدلول.

كما لو قيل (جاءني رجل) او (جئني برجل) فيكون مفاد النكرة حصة كلية دائماً.

غاية الفرق ان النكرة لو وقعت تلو الاوامر والنواهي وامثالها بقيت على كليتها وقابليتها للانطباق على كثيرين كالمثال الثاني. واذا وقعت تلو الاخبار كما في المثال الاول، مالعين عند المتكلم او المعين عند المخاطب كما في أي رجل جاءك.

خرج بذلك عن القابلية المذكورة بعد تعيينه عند المتكلم او عند المخاطب، ويبقى الدال على التعيين ليس هو لفظ النكرة المركب من مجموع اس الجنس مع تنوين التنكير الذي افاد مع الاول معنى جديداً، بل الدال على التعيين هو القرينة الخارجية الاخرى.

وهي في الاول الاخبار، وكون السؤال بـ(أي) عن المعين عند المخاطب في الثاني، وهذا لا ينافي كون مفاد النكرة بما هي حصة كلية.



ويراد بالحصّة في الاصطلاح هي عبارة عن الطبيعة المضافة الى شيء بحيث يكون القيد خارجاً والاضافة داخلية، وقيد التنوين الداخل على الطبيعة يجعلها تقبل الانطباق على جميع الحصص المندرجة تحت نفس الطبيعة، كما لو وقعت النكرة تلو الاوامر.

وحينئذ ينطبق عليها تعريف المطلق المتقدم، ما دل على شائع في جنسه، حيث ان المراد من الشائع هي الحصّة المحتملة لخصص كثيرة مندرجة تحت جنس الحصّة.

ولا وجه لتخصيص المصنف، المجهولية عند المخاطب، بل قد تكون عند المتكلم كما في مثال (أي رجل جاءك).

وبالجملة النكرة في الاصطلاح على قسمين:

القسم الاول: الفرد المعين في الواقع المجهول على الظاهر بلا فرق بين كونه معيناً عند المتكلم مجهولاً عند المخاطب او بالعكس، كما مثل له المصنف بقوله تعالى ((وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى)).

القسم الثاني: الطبيعة المقيدة بالوحدة المفهومية المعبر عنها بالحصّة وهي غير متعينة لا واقعاً ولا ظاهراً لبقائها على كليتها وقابلية انطباقها على كثيرين وهي الواقعة تلو الاوامر والنواهي كما في مثال (جئني برجل) ومقابلها الطبيعة غير المقيدة بالوحدة الصادقة على الواحد والكثير.



قال في العناية : (بالجملة) ان ما بالحمل الشائع نكرة (اما فرد معين) في الواقع فيكون جزئياً حقيقياً (وإما طبيعة مقيدة بالوحدة) يعبر عنها بالحصّة فيكون كلياً حقيقياً قابلاً للانطباق على كثيرين بمعنى انه أي فرد قد اتى به في الخارج صح وكفى.

والجامع بين المعنيين هي الوحدة وعدم التعيين في الجملة ففي الاول يكون الفرد مقيداً بالوحدة (١٤٣)، وفي الثاني يكون الطبيعة مقيداً بالوحدة وفي الاول يكون عدم التعيين في الظاهر إما عند المخاطب وإما عند المتكلم. اقول: ولجل ذلك قال المصنف: المحتمل الانطباق على غير واحد من الافراد.

وفي الثاني يكون عدم التعيين بحسب الواقع والظاهر جميعاً. (انتهى).

ثم ان المصنف (فرس سره) قد امر بالتأمل جيداً وجوابه :

اولاً: لعله للاشارة الى انه لا يمكن ان يكون للنكرة معنيان احدهما جزئي حقيقي، معين عند احدهما إما المتكلم كما في الآية المباركة او عند المخاطب كما مثل له فيما سبق.

بل مفاد النكرة كلياً دائماً، لأن المراد من النكرة - اسم الجنس وقد استعمل في الطبيعي والوحدة مستفادة من دالٍ اخر.



غاية الامر ان مصداق هذا الكلي بعد التنوين معلوم عند احدهما مجهول عند الاخر- فهو كلي وإن كان له مصداق واحد، وذلك كي لا يلزم الكذب في الاخبار كما لو قال (رأيت رجلاً) مثلاً اذ لا يمكن رؤية تمام افراد الطبيعة المنتشرة.

ثانياً: لعله للإشارة الى خطأ قوله المعين فإن التعيين لقريضة خارجية اخرى، وهي الاخبار في (جاءني رجل) وكون السائل بـ(اي) من المعين عند المخاطب، وهو لا ينافي ان مفاد النكرة - بما هي - حصة كلية، لأن غايته انم صداقه معين عند المخاطب كما في المثال الثاني او عند المتكلم كما في المثال الاول.

ولكن - الحق - ان هذا الوجه لا يختلف عن السابق فهو من متمماته لا وجهاً مستقلاً عنه.

ثالثاً: لعله للإشارة الى ان قوله فيكون كلياً قابلاً للانطباق يدفع به ما يظهر من مقالة الفصول بكون مفاد النكرة جزئياً ولكن لا يدفع به كون مفادها الفرد المردد كون مفاد النكرة الفرد المعين عند المخاطب او المتكلم، وهذا لا يقع الا في الاخبار والانشاء كما مثل له.

رابعاً: لعل قوله (لكونه كلياً قابلاً..) لدفع توهم انه لو اريد من النكرة الفرد المعين كان ذلك مجازاً قهراً، لأن الكلي وإن كان قد يستعمل في الفرد ولكن ليس استعماله فيه بما هو فرد على ان تكون الخصوصية جزء



المستعمل فيه ليكون مجازاً قهراً بل بما هو عين الطبيعة وجوداً وخارجاً
فيكون حقيقة فيه ، وقد اشار الى هذا في العناية .

ولكن يرد عليه : انه لا اثر في كلام الكفاية للتعريض ان الاستعمال
مجازي او حقيقي ، بل كان في صدد التعريض لدفع مقالة الفصول بالفرد
المردد فإن الكلي ينطبق على هذا حقيقة ، لا على هذا او غيره كما هو معنى
الفرد المردد .

(١٤٣) ذكر في العناية : الفرد المقيد بالوحدة . اعلق عليه :

انه لا وجه لهذا التعبير لوضوح اتصاف الفرد بالوحدة بدون ذكر هذا
القيد والا لم يكن فرداً ، اللهم الا ان يريد باتصافه بالوحدة في مقابل الفرد
المتصف بالتردد او يريد بالفرد الوجود الواحد للطبيعة في مقابل الوجودات
المتعددة لها المعبر عنها بالافراد ، وانما سمي وجود الطبيعة بالفرد باعتبار ان
وجودها يكون بوجود الرد ، ويكون التعبير بالفرد المتصف بالوحدة مقابلاً للفرد
المتصف بالكثرة ، اي المرة او الدفعة كما سبق بيانه (ج ٢ ص ١١٩) فراجع .

ثم انه فرق بين الطبيعة المطلقة والطبيعة المقيّدة في مقام الامتثال فقال :
فاذا وقعت المقيّدة بالوحدة تحت الامر واتى بفردين او اكثر فقد اتى بواجب او
زائد ، واذا وقعت المطلقة تحت الامر كما في وقلة جنثي بالتمر او بفردين او



اكثر فقد اتصف الجميع بالوجوب ولم يأتِ بزائد وإن كان له الاكتفاء بواحد ايضاً.

اقول : الاتصاف بالوجوب بما يتنافى والاكتفاء بواحد اذ كيف يكتفى بالامتثال الواحد عن وجوبات متعددة، فاذا اكتفى بالاول لم يتصف الثاني بالوجوب واذا اكتفى الثاني لم يكن الاول مما يكتفى به.

ثم انه لو كان للطبيعة عدة وجوبات وباعداد كبيرة فمن غير المعقول اتصافه جميعاً بالوجوب لو تمكن المكلف على فرض بعيد لامتثالها جميعاً. هذا مضافاً الى ان الوجوب على هذا يدور مدار ارادة المكلف وقصده وهو كما ترى.

ثم ان المرحوم المشكيني اشكل في كون النكرة مثلاً للمطلق بدعوى ان المراد من الشايح الماخوذ في تعريف المطلق هي الحصة المحتملة لحصص كثيرة مندرجة تحت جنس الحصة التي يدل عليها المطلق. وإن الحصة في الاصطلاح هي الطبيعة المضافة الى شيء.

وقال : في كون النكرة مثلاً اشكال لانها ليست موضوعة لما هو المقيد بالشياخ، مع انه ان كان المراد من النكرة مجموع الكلمة المركبة من كلمة (رجل) والتنوين، فلا ريب ان الوحدة داخلية في مفاده، فلا تكون حصة اذ يعتبر فيها عدم دخول القيد.

وإن كان المراد نفس كلمة (رجل) بلا تنوين فلا ريب في عدم دلالة الا على نفس الطبيعة، لا على الاضافة فلا تكون حصة ايضاً الا ان يكون المراد



كلمة (رجل) مع الهيئة المنتزعة منها ومن التنوين الدال على الاضافة فيكون مفادها حصة، فيشمّلها التعريف ولكنه خلاف ظاهر كلماتهم.

اعلق عليه: بعد تسليم ان امراد من الشيعاء ما ذكره ومن الحصة ما قاله، فإن النكرة ليست موضوعة لما هو مقيد بالشيعاء وانما النكرة هي اسم الجنس الذي اضيف اليه معنى زائد من تنوين التنكير المفيد لقيد الوحدة على نحو تعدد الدال والمدلول فاسم الجنس دال على الطبيعة بما هي فيكون اسم الجنس محتفظاً بمعناه الموضوع له ويبقى صالحاً للانطباق على افراده وعمل تنوين التنكير هو تقييد الطبيعة بارادة فرد منها على سبيل البدل من دون ان يكون لتنوين التنكير دلالة على تعيين فرد من افرادها.

فيبقى الشيعاء والارسال للنكرة - باعتبار الدال الاول- اسم الجنس، وكونها لا على نحو الشمول بل البدل باعتبار الدال الاخر - تنوين التنكير- فالشيعاء باقٍ ولكن بلحاظ صدق كل فرد لأن يكون مصداقاً للفظ النكرة. مع امكان ان يراد بالحصة الفرد لأن الفرد ايضاً حصة من الطبيعة من دون حاجة للالتزام بكون الحصة ما ذكره وانها غير الفرد او الوحدة، وبعبارة اخرى ان الوحدة لا تنافي الحصة، بعد بقاء اسم الجنس على ما وضع له من المعنى لا يكون القيد سواء اريد به الوحدة او الحصة داخلاً قيدياً بل داخل تقييداً.

وعليه فالشق الاول هو المختار من دون محذور في البين. اورد المحقق

الخوئي (قدس سره) على المصنف باعتبار ان النكرة قد تستعمل في الواحد المعين



عند المتكلم - معللاً ذلك بأن لفظ (رجل) لم يستعمل في المعين الخارجي المجهول عند المخاطب، بل استعمل في الطبيعي المقيد بالوحدة من باب تعدد الدال والمدلول - ثم ساق الكلام بعدم الفرق بين _جئني برجل) او (جاء رجل) فإن لفظ رجل في جميع هذه الامثلة قد استعمل في الطبيعي المقيد بالوحدة. (انتهى).

اقول: يمكن ابداء فرق بين المثالين، لأنه في الاخبار وهي قرينة خارجية اوجبت تعيين لفظ الرجل، والا لم يصح الاخبار لو لم يتعين، لكن لا ينافي ذلك كلية لفظ رجل.

واما في الانشاء فلفظ رجل باقٍ على اطلاقه وهو صالح لأن يقع بأي رجل في الخارج، فلا تعيين له لا عند المخاطب ولا عند المتكلم، لبقاؤه على كليته وقابليته للانطباق على كثيرين.



قوله (مركب سر) : اذا عرفت ذلك، فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم - حقيقة- على اسم الجنس والذكر بالمعنى الثاني كما يصح لغة، وغير بعيد ان يكون جريهم في هذا الاطلاق على وفق اللغة، من دون ان يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى.

نعم لو صح ما نسب الى المشهور: من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيّد بالارسال والشمول البدلي، لما كان ما اريد منه الجنس او الحصة عندهم بمطلق، لا ان الكلام في صدق النسبة ولا يخفى ان المطلق بهذا المعنى لطوء التقييد غير قابل، فإن ما له من الخصوصية ينافيه ويعانه، وهذا بخلافه بالمعنيين، فإن كلا منهما له قابل، لعدم انثلامهما بسببه اصلاً كما لا يخفى.

وعليه لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق، لامكان ارادة معنى لفظه منه، وارادة قيده من قرينة حال او مقال، وانما استلزامه لو كان بذلك المعنى، نعم لو اريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازاً مطلقاً كان التقييد بمتصل او منفصل.

بعد ان تبين حال الالفاظ التي وقعت محلاً للنزاع في كونها مما يطلق عليها المطلق ام لا، فبعضها يطلق عليه عنوان المطلق كاسم الجنس والذكر



بالمعنى الثاني ، لا بالمعنى الاول لها فاسم الجنس هو الطبيعة المهمة
المبهمة الصالحة للانطباق على كل فرد وهذا هو معنى المطلق فإن معناه
على ما عرف : ما دل على شايع في جنسه واما النكرة بالمعنى الثاني
فمفادها الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة بسبب تنوين التنكير الداخل عليها
وهي صالحة بهذا المعنى للانطباق على كل فرد، ودخول التنوين لا يلغ
هذه الصلاحية لفرض ان الدلالة على ذلك بنحو تعدد الدال والمدلول كما
مر، والنكرة بهذا المعنى عبارة اخرى عن مدلول المطلق ايضاً.

واما النكرة بالمعنى الاول فهي فرد معين في الواقع عند المتكلم او
املخاطب لا شياع له فيه (جنسه) وإن كان عند احدهما محتمل الانطباق
على كثيرين.

ولا يكون للاصوليين اصطلاح للمطلق غير ما هو الماخوذ من معناه
لغة، فإن الاطلاق لغة، عبارة عن الارسال والشيوع ومدلول المطلق عند
الاصوليين هو كذلك اي الشيوع والارسال ايضاً، اي يصح اطلاق لفظ المطلق
على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني بكلا المعنيين الاصطلاحي واللغوي
جميعاً.

نعم لو صح ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما
قيد بالارسال والشمول البدلي لم يصح اطلاق المطلق عندهم حقيقة على ما
اريد من اسم الجنس او النكرة بالمعنى الثاني وذلك لأن اسم الجنس موضوع



لاصل الطبيعة من دون القيد المذكور كما تقدم بيانه ، والنكرة بالمعنى الثاني موضوعة للطبيعة بقيد الوحدة من دون قيد الارسال كما تقدم ايضاً تفصيله . وعلى تقدير صحة النسبة فإن المطلق عندهم غير قابل للتقييد لوضوح المنافاة بين الارسال والشيوع وبين التقييد لانهما معنيان متقابلان ولا يكون احد المتقابلين قابلاً للآخر .

وانما يصح التقييد بعد تجريده من قيد الارسال والشيوع فيكون استعماله مجازياً ، وهذا بخلافه في اسم الجنس والنكرة على المعنى الثاني فانهما قابلان للتقييد من دون لزوم المجازية لعدم المنافاة بين ما وضعنا وبين التقييد .

فلو قال اعتق رقبة مؤمنة لم يكن لفظ الرقبة الا مستعمالاً في معناه الموضوع له اي في طبيعة الرقبة ، واما لفظ المؤمنة فهو مستعمل في القيد وهو الايمان على طريقة تعدد الدال والمدلول ، فلا تجوز في استعمال لفظ الرقبة بحال .

اللهم الا ان يقال ان لفظ الرقبة مستعمل في خصوص الرقبة المؤمنة لا في طبيعي الرقبة ، ويكون لفظ المؤمنة قرينة على ذلك كان استعمال لفظ الرقبة مجازاً ايضاً الا انه لا داعي اليه لأنه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان لفظ الرقبة مستعمل فيما هو معناه الحقيقي والخصوصية استفيدت من



القرينة المتصلة او المنفصلة في الكلام كلفظ المؤمنة في المثال، او من قرينة
حالية بنحو تعدد الدال والمدلول.

ومن هنا يتضح عدم الفرق بين كون التقييد بمتصل او بمنفصل لوضوح
ان القيد استفيد من دال اخر، والمتكلم تارة يبين تمام مراده بكلام واحد
واخرى بكلامين منفصلين لحكمة داعية لذلك (١٤٤).

(١٤٤) والملاحظ ان المصنف لم يذكر علم الجنس، والمعرف باللام اما
النكرة بالمعنى الاول فقد عرفت الوجه في ذلك.

وهنا يقال ان عدم ذكره لعلم الجنس لما ذكره من عدم الفرق بينه وبين
اسم الجنس فكان ذكر احدهما يغني عن الاخر.

واعترض عليه ان معاملة الجنس معاملة المعرفة يكفي في امتيازها عن اسم
الجنس، واذا امتاز عنه فهو غيره لا نفسه فلا موجب لعدم تعرض المصنف له.
واما المعرف بلام الجنس فهو عبارة اخرى عن اسم الجنس ايضاً لذهاب
المصنف ان اللام للتزيين.

وقد عرفت ان اللام ليست للتزيين بل هي للتعريف كما عليه اهل اللغة،
ومعه فهو غير اسم الجنس لا نفسه.

فصحة اطلاق المطلق على كل هذه الاربعة بنحو واحد وهي اسم الجنس
وعلم الجنس والمعرف بلام الجنس والنكرة بالمعنى الثاني.



فصل

مقدمات الحكمة

قوله (مركب سر): قد ظهر انه لا دلالة لمثل (رجل) الا على الماهية المبهمة وضعاً، وإن الشيع والسريان كسائر الطوائى يكون خارجاً عما وضع له، فلا بد في الدلالة عليه من قرينة حال او مقال او حكمة وهي تتوقف على مقدمات:

احداها: كون المتكلم في مقام بيان المراد، لا الالهال او الاجمال.

ثانيتهما: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين، فإنه غير مؤثر فر رفع الاخلال بالغرض، لو كان بصدد البيان كما هو الغرض، فإنه فيما تحققت لو لم يرد الشيع لاخل بغرضه؛ حيث انه لم يذبّه مع انه بصدده، وبدونها لا



يكاد يكون هناك اخلال به ، حيث لم يكن - مع انتفاء الاولى - الا في مقام الاهمال او الاجمال ، ومع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة ، مع انتفاء الثالثة لا اخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده ، فإن الغرض انه بصدد بيان تمامه وقد بينه لا بصدد بيان انه تمامه . كي اخل ببيانه ، فافهم .

فصل: في مقدمات الحكمة

تقدم مما سبق ان اسم الجنس مثل (رجل) موضوع للطبيعة المبهمة المهمة لا الطبيعة بقيد الارسال والشيوع ، فالارسال والشيوع يكون كسائر الطوارئ الخارجة عن المعنى الموضوع له اللفظ فلا بد من الدلالة عليه واثبات ان اللفظ مطلق ، ومرسل من قيام قرينة حالية او مقالية كما لو صرح المتكلم بالاطلاق وقال : تصدق على فقير سواء كان مؤمناً او كافراً .

او قرينة عامة وقد اصطلحوا على القرينة العامة بقرينة الحكمة ، وهي مركبة من مقدمات ثلاث :

الاولى : كون المتكلم في مقام البيان لتمام مراده لا في مقام الاهمال حيث ترك التعرض للشرح والبيان من دون قصد وعمد ولا في مقام الاجمال حيث يتعمد المتكلم ابهام الامر وتعمية المراد على المخاطب لحكمة مستدعية لذلك .



الثانية: انتفاء ما يوجب التعيين من قرينة خاصة او عامة كالانصراف التي يوجب التقييد من الداخل كما عبر عن ذلك الشيخ الانصاري (فرس سره).

الثالثة: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، وإن كان هناك قدر متيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين، حيث لا يضر وجوده في انعقاد الاطلاق مثل تيقن العادل من قوله اكرم العالم. او تيقن المؤمنة من قوله اعتق رقبة او الماء من قوله جنني بالشراب ونحو ذلك فإن لكل مطلق في الخارج قدر متيقن يقطع بحصول الامتثال لو جيء به من دون سائر الافراد، ولو كان هذا القدر المتيقن في مقام الخارج محلاً بالاطلاق لما انعقد اطلاق للفظ اصلاً اذ ما من لفظ الا وله قدر متيقن في هذا المقام. فهذا القدر المتيقن حاصلاً من الخارج وبغض النظر عن الخطاب وخصوصياته.

والقدر المتيقن المخل بالاطلاق هو المتيقن في مقام التخاطب الذي يكون حاصلاً من نفس الخطاب لا من الخارج والمسمى القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد مثل له، ما ورد في صحيحة زرارة، (فإن الامام ابو عبد الله عليه السلام) حين سأله رجل شك في الاذا وقد دخل في الاقامة قال (عليه



السلام): يمضي، قلت، رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر، قال:
يمضي، قلت رجل شك في التكبير وقد قرأ قال: يمضي..
وهنا يقال: ان الكلام الدائر بين المعصوم (عليه السلام) وبين الراوي
كان في خصوص الصلاة واجزائها فالاجزاء هي المتيقنة في مقام التخاطب،
ويمنع الاطلاق للفظ شيء في كلام الامام (عليه السلام) اذا خرجت من شيء
ثم دخلت في غيره..الخ.

على نحو يشمل اجزاء الصلاة واجزاء غيرها من العبادات كالحج كما
لو شك في الطواف بعد ما دخل في السعي لم يحكم بوجوب المضي وتطبيق
قاعدة التجاوز وكذا لو شك في صلاة بعد ان دخل في الاخرى، كما لو شك
في المغرب بعد ان دخل في صلاة العشاء، فهذا هو القدر المتيقن المخل
بالاطلاق والمسمى القدر المتيقن في مقام التخاطب بخلاف القدر المتيقن في
مقام الخارج فإنه غير مخل بالاطلاق.

فاذا تحققت هذه المقدمات الثلاث فالمتكلم لم يرد الا المطلق - المشاع
والمرسل- اذ لو كان مراده غيره كان مخلاً بغرضه وذلك مناف للحكمة.

وهذا بخلاف ما لو انتفت احدى المقدمات كما لو انتفت المقدمة
الاولى بأن لم يكن المتكلم في مقام البيان بل كان في مقام الاجمال او
الاهمال، او انتفت المقدمة الثانية، كما لو نصب قرينة على التقييد
والتعيين، او انتفت المقدمة الثالثة بأن كان في البين قدر متيقن في مقام



التخاطب فإنه في هذه الصور الثلاث لم ينعقد الاطلاق وإنه اراد غير الشيع
فلم يكن محلاً بغرضه، لأنه مع انتفاء الاولى، لم يكن الا في مقام الاهمال او
الاجمال، ومع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة.

ومع انتفاء الثالثة بأن كان القدر المتيقن في مقام التخاطب ثابتاً فلا
اخلال بالغرض لحصول البيان بواسطة القدر المتيقن ولو كان تمام مراده غير
القدر المتيقن ولو كان تمام مراده غير القدر المتيقن لم يلزم اخلال بالغرض
لأنه لو كان تمام مراده غير القدر المتيقن للزم الاخلال لأنه لا بيان لغير
القدر المتيقن وانما البيان للقدر المتيقن، ويصدق على المتكلم انه بيّن غرضه
بواسطة القدر المتيقن.

نعم لو كان المتكلم بصدد بيان صفة التمامية اي بصدد بيان ان القدر
المتيقن هو تمام مراده، فلو اراد القدر المتيقن لكان محلاً بغرضه، لأن
السامع يشك انه اراد القدر المتيقن بخصوصه او هو والجميع فتعيين القدر
المتيقن وأنه تمام مراده بحاجة الى قرينة لأنه على تقدير ارادة المتيقن
يحصل الاخلال بالغرض فيحمل السامع كلام المتكلم على الجميع.

وبعبارة اخرى، ان صفة التمامية قيد زائد على القدر المتيقن فلو كان
مراده بيان هذه الصفة لكان محلاً بغرضه لو لم ينصب قرينة على انه تمام
المراد وإن كان مراده واقعاً هو القدر المتيقن لا المطلق لتعلق غرضه بالاول



دون الثاني ، ولكنه لم يبين ان القدر المتيقن هو ما كان متصفاً بالتمام اي تمام المراد. كان عدم النصب اخلاً بالغرض (١٤٥).

ثم ان المصنف قد امر بالفهم ، وقد فسر المصنف في حاشيته على الكتاب ، ومع تفسيره من قبله يكون اعطاء احتمالات اخرى غير صحيح ، فإن المتكلم او المؤلف هو اعرف بما يريد من الكلام.

قال (مُرسٍ سره) : اشارة الى انه لو كان بصدد بيان انه تمامه ما اخل ببيانه ، بعد عدم نصب قرينة على ارادة تمام الافراد ، فإنه بملاحظته يفهم ان المتيقن تمام المراد ، والا كان عليه نصب القرينة على ارادة تمامها ، والا قد اخل بغرضه ، نعم لا يفهم ذلك اذا لم يكن الا بصدد بيان ان المتيقن مراد لا بصدد بيان ان غيره مراد او ليس بمراد قبلاً للاجمال والاهمال المطلقين ، فافهم انه لا يخلو عن دقة (المحقق الخراساني (مُرسٍ سره)).

اقول : توضيح ذلك - انه بعد عدم نصب قرينة على ارادة تمام الافراد - يفهم ان المتيقن هو تمام المراد ، لأن كون تمام الافراد مراداً يحتاج الى قرينة والا يكون مخللاً بغرضه ، والحكيم لا يخل بغرضه.

الا ان هذا الكلام انما يتم لو كان بصدد بيان ان المتيقن مراد وساكت عن غيره من انه مراد او غير مراد.



وبعد كون المتكلم بصدد بيان ان المتيقن مراد لا يكون في مقام الاهمال والاجمال المطلقين ليمنع كون المتيقن هو تمام المراد.

ومنه يظهر ان ما صحح به عدم الاخلال بالغرض المشكيني ماخوذ من كلام المصنف في الحاشية، فراجع.

ولكن مر ان القدر المتيقن هو متيقن الارادة وغيره مشكوك ومع دوران الار بينهما لا يترك المتيقن للمشكوك، وانما يؤخذ بالمتيقن وانه متصف بالتامة ويترك المشكوك.

ولو شئت قلت: ان ذكر المتيقن مع عدم ذكر ما يدل على ان المراد هو تمام الافراد - اي حتى الافراد غير المتيقنة - هو بيان عرفاً على كون المتيقن هو تمام المراد، وكأن المتكلم عندما ذكر القدر المتيقن ولم يذكر غيره وأنه مراده، كان ذكر القدر المتيقن هو تمام المراد.

(١٤٥) قال في العناية: لكن الظاهر ان المقدمة الاولى وهي كون المتكلم في مقام البيان ما لا دخل لها في انعقاد الاطلاق وتحقق الشيع والسريان بل اللفظ مما ينعقد له الاطلاق والظهور في الشيع والسريان بمجرد عدم احتفافه بما يوجب التعيين وبانتفاء المتيقن في مقام التخاطب من غير حاجة الى شيء اخر ومقدمة اخرى، نعم احراز كون المتكلم في مقام البيان ولو باصل عقلائي كما



سيأتي مما له دخل في حجية الاطلاق وفي صحة العمل على طبقه لا في اصل انعقاده وتحققه.

اقول : بعد ان قدم المصنف وأنه لا فرق بين المطلق الاصولي واللغوي وصحة اطلاق كل منهما على الاخر الذي يعني ما شاع في جسده كما تقدم، تكون الحاجة الى المقدمة الاولى كما ذكرها، نعم لها دخل في اصل حجية الاطلاق بعد انعقاده.

ثم ان الال الجاري في المحاورات العرفية هو ان حال كل متكلم انه بصدد بيان تمام مراده ويصح التمسك هذا الاصل الا اذا كان هناك ما ما او دليل على الخلاف، ومع الشك بوجود المانع او الدليل على الخلاف فالاصل يكفي في دفعه وناقش المحقق الخوئي (مركب سره) مدعياً عدم تمامية هذا الاصل، وبرهن عليه بأن الشك تارة من جهة ان المتكلم كان في مقام اصل التشريع او كان في مقام بيان تمام مراده، ومثل لذلك بقوله تعالى ((وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)) و((أَقِيمُوا الصَّلَاةَ)) ثم قال: ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بالاطلاق للسيرة العقلانية.

واخرى يكون الشك من جهة سعة الارادة وضيقها يعني انا نعلم بأن لكلامه اطلاقاً من جهة ولكن نشك باطلاقه من جهة اخرى كما في قوله تعالى ((فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ)) حيث نعلم بأنه مطلق من جهة حلية الاكل حي لا يحتاج الى الذبح سواء أكان امساكه من محل الذبح او من غيره، كان الى القبلة او الى



غيرها، ولكن لا نعلم انه في مقام البيان من جهة اخرى، كطهارة محل الامساك.

وفيه:

اولاً: ان سعة الارادة وضيقها انما يكشف عنها مقام الاثبات فإن جعل قيداً لكلامه كشف ذلك عن ضيقها والا كانت واسعة - وقد اشار الى ذلك بقوله فيما بعد لتبعية مقام الاثبات لمقام الثبوت - ضرورة ان اطلاق الكلام او تقييده في مقام الاثبات معلول لاطلاق الارادة وضيقها في مقام الواقع والثبوت - ومعنى ذلك انه لا شك في الارادة بعد ان يكون الكاشف عنها اللفظ واستقرار الكلام وعدم العثور على القرينة المتصلة - بل تى معها فالاطلاق منعقد لدلالة القيد على كون المراد غير مطلق بعد دلالة المقيد عليه.

ثانياً: انه لا يعقل ان يكون الكلام مطلق من جميع النواحي اذ ما من كلام الا وهو مقيد ولو من جهة او قل لا اطلاق له، مع انه يكفي لصحة الاصل صدق الاطلاق وانه في مقام البيان من جهة لا من تمام الجهات.

قال المرجوم المشكيني: في شرح عبارة المصنف (لا بصدد بيان انه تمامه...) يمكن ان يقال: انه يلزم الحمل على المتيقن في هذه الصورة ايضاً، لجريان مقدمات الحكمة في تعيين كون القدر المتيقن تمام المراد، لأنه قد احرز كونه في مقام بيان صفة التمامية، ولم ينصب قرينة عليها ولم يكن في البين متيقن، فحينئذ لو كان مراده خصوص القدر المتيقن لافهو والا لزم الاخلال بالغرض.



بيان ذلك : انه بعد احراز كون المتكلم في مقام بيان صفة التمامية ، ولكن لم ينصب قوينة على هذه الصفة.

فحينئذ يقال : ان مراده مما يتصف بصفة التمامية ، إما هو القدر المتيقن او هو وغيره ، والمتيقن منها هو القدر المتيقن وغيره مشكوك يدفع بالاصل ، فإن كان مراده من صفة التمامية هو القدر المتيقن فلا اخلال بالغرض ، لأنه قد بينه بوسيلة كونه متيقناً وإن كان غيره فلم يبينه ، ويكون محلاً بغرضه .

ولكن يرد عليه : ان قوله لجريان مقدمات الحكمة في تعيين كون القدر المتيقن تمام المراد ، غير واضح ولا يمكن المصير اليه لأنها تجر لانتاج الاطلاق لا التقييد وانها تجري لنفي القيد لا لاثباته والقيد هنا هي صفة التمامية ، للفرد المتيقن او لتتمام الافراد ولو قال لجريان مقدمات الحكمة في تعيين ان تمام الافراد هو تمام مراده لكان وجهاً لكنه لا ينتج النتيجة المطلوبة ، وهي عدم الاخلال بالغرض .

ويمكن الايراد على المصنف بأن مرجع المقدمتين الاخيرتين الى واحدة ، وهو عدم وجود القرينة على التعيين والتقييد لأن وجود القدر المتيقن قرينة على ذلك ، وعدمه عدم القرينة على التعيين .

مع ان القدر المتيقن في مقا التخاطب غير محل بالاطلاق الا اذا اوجب ظهور اللفظ في القدر المتيقن ، وعلى هذا فالقدر المتيقن مطلقاً مما لا يضر بالاطلاق وتقريبه . انما هو خارج عن القدر المتيقن محتمل لوجهين ان يكون مراداً او ان



لا يكون مراداً، ومع الاحتمال لا يقطع بعدم ارادته ليقع القدر المتيقن هو المراد خاصة دون غيره الا اذا اوجب ظهور المطلق في قدره المتيقن خاصة.



قوله (مركب سر) : ثم لا يخفى عليك : ان المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك واظهاره وافهامه ، ولو لم يكن عن جد بل قاعدة وقانوناً ؛ لكتون حجة فيما لم تكن حجة اقوى عى خلافه ، لا البيان في قاعدة قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة ، فلا يكون الظفر بالمقيد - ولو كان مخالفاً - كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان ، ولذا لا ينتلم به اطلاقه وصحة التمسك به اصلاً فتامل جيداً .

ثم ان المراد من البيان المذكور في المقدمة الاولى ، هل هو البيان للمراد الجدي الواقعي او البيان للمراد الاستعمالي الظاهري .

لأن الظفر بعد ذلك على مقيد للطلاق ، فهو وإن لم يكشف عن انتفاء المقدمة الثانية وهي انتفاء ما يوجب التعيين والتقيد اذ المفروض ان المتكلم عند التخاطب لم يكن عنده بيان على التعيين والتقيد اذ المفروض ان المتكلم عند التخاطب لم يكن عنده بيان على التعيين ولكن يخل ذلك بالمقدمة الاولى وانتفاؤها وهي كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده ، وعدم كونه كذلك كافياً في انتفاء الاطلاق وعدم انعقاده ، لأن النتيجة تتبع احس المقدمات ، ومع عدم كونه في مقام البيان فاذا شك في التقيد من سائر الجهات لم يمكن التمسك بالاطلاق لانعدام جزء المقتضي له وهو كون المتكلم في مقام البيان .



وللتخلص من ذلك بنى المصنف على ان المراد من البيان في المقدمة الاولى من مقدمات الحكمة ليس هو الاول كما في قاعدة قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة لو قيل بها وقد عرفت انه لا قبح في ذلك بل المراد هو البيان القانوني أي مجرد اظهار البيان وافهامه ولو صورة لا جدا ليكون حجة فيما لم تكن حجة اقوى على الخلاف فاذا ظفر على مقيد بعد ذلك فهو وأن كان كاشفاً على عدم كونه في مقام البيان للمراد الجدي ان الاطلاق لم يكن مراداً له دافعاً ولكنه لا يكشف عن عدم كونه في مقام البيان القانوني وضرب القاعدة، وعن عدم انعقاد الاطلاق له من اصله.

وعليه فلا يكون الظفر بالمقيد - ولو كان مخالفاً للمطلق اذ لا اشكال في كونه مقيداً له لو كان مخالفاً له واما لو كان موافقاً له في النفي والاثبات فيحتمل ان يكون مقيداً له ويحتمل ان يحمل على الاستحباب وإن المقيد افضل افراد المطلق في مقام الامثال - كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان ولذا لا ينتلم به اطلاقه وصحة التمسك به اصلاً.

ومما يكشف على ان المراد من البيان هو بيان المراد الاستعمالي ما ذكره من انه لو ورد مطلق ثم ورد بعده مقيد جاز التمسك بالاطلاق في غير مورد التقييد، فبو قيل اكرم رجلاً، ثم قيل بعده لا تكرم الفاسق ثم شك في وجوب اكرام الجاهل، فلم يعلم بأن احداً لم يتمسك بالاطلاق في غير مورد



القيـد (الفسق) الثابت ، بل تمسكوا بالاطلاق واثبتوا جواز اكرام بل وجوب اكرام الجاهل من دون نكير من احد(١٤٦).

ثم ان المصنف قد امر بالتأمل يداً ، وتوجيهه من :

اولاً : انه لا وجه للتأمل بوجه بعد انعقاد الاطلاق للمطلق و: انه لا وجه للتأمل بوجه بعد انعقاد الاطلاق للمطلق ون العثور على القرينة المنفصلة مما لا يضر بظهور المطلق بعد فرض ان المتكلم كان في مقام البيان حال الخطاب وهو النافع في كون مقتضي الاطلاق موجوداً ويكون حاله حال العام حيث لا يصادم المخصص المنفصل اصل الظهور المنعقد بالوضع وإن صادم حجيته ، بل حتى في القرينة المتصلة على ما تقدم من المصنف قبلاً قبل مقدمات الحكمة بقوله ((لامكان معنى ارادة لفظه منه...)).

ثانياً : لعله للاشارة الى ان المقيد لو كان موافقاً فقد ينثلم به اطلاق المطلق لاجل التمسك به لا اصل انعقاده فلا يصح التمسك به اصلاً لو يل بالحمل على التقييد.

ثالثاً : لعله للاشارة انه لا معنى لأن يقال ان المتكلم ليس في مقام البيان لو ظفر بقيد مستقبلاً بل هو في مقام البيان وانه جاد غير هازل غاية الامر انه بدلاً ان يبين تمام مراده بكلام واحد بيّنه بكلامين على نحو تعدد الدال والمدلول.



رابعاً: لعله انه لا دخل للمقدمة الاولى في انعقاد الاطلاق لأن الاطلاق من عوارض اللفظ وليس له دخل في قصد المتكلم لأن القصد يحرز بوسيلة مقدمات الحكمة، فهي يحتاج اليها لترتيب الاثر على كلامه في مقام الحجية لا في اصل انعقاده وظهوره بعد دلالة اصل اللفظ عليه.

(١٤٦) والثمرة في ذلك تظهر فيما لو دار الامر بين تخصيص العام او تقييد المطلق لو ورد مطلق وعام متنافيان.

حيث قيل بتقييد المطلق وتعيينه بدعوى ان ورود العام صالح لتقييد المطلق وكاشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان حين اصدار المطلق، وبالتالي لم يثبت الاطلاق للمطلق، والوجه في عدم امكان القول بتعيين التقييد: هوان المراد من البيان هو البيان الاستعمالي لا البيان الجدي فلا يكون ورود المقيد كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان والشاهد ما ذكر في الشرح من انه لم يعهد من لا يتمسك بالاطلاق في غير مورد القيد.

واورد في العناية على المصنف: بأن التمسك والالتزام بالبيان القانوني مما لا يرجع الى محصل، ولو قال المصنف في التخلص من العويصة ان الظفر بالمقيد وإن كان يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان بالنسبة الى الجهة التي قد ورد فيها المقيد بعداً ولكن لا يكشف عن عدم كونه في مقام البيان بالنسبة الى سائر الجهات ايضاً - كان اصح وامتن - فاذا احرزنا مثلاً ان المتكلم



هو في مقام البيان من تمام الجهات ولو باصل عقلائي ثم ورد الدليل على التقيد بالنسبة الى جهة من الجهات كالايمان في الرقبة فاستكشاف عدم كونه في مقام البيان من حيث الايمان وعدمه لا ينافي كونه في مقام البيان من سائر الجهات، كما لو شك في الذكورية او الانثوية صح التمسك بالاطلاق لنفيها جداً.

هذا كله على اعتبار كون المقدمة الاولى جزء من المقتضي لانعقاد الظهور (اما بناءً على ما اخترناه) من عدم كونه دخليلاً في انعقاده بالظفر لا يعرف به الا عدم حجية الاطلاق بالنسبة الى الجهة التي قد ورد فيها، ويبقى في سائر الجهات على اطلاقه وحجيته اطلاقه لتمام الجهات.

اقول: لا يختلف فيما افاده لباً عما في متن الكفاية كما اتضح من خلال الشرح، اذ لا فرق بين قول المصنف بالالتزام بالبيان القانوني وضرب القاعدة العامة وبين قول صاحب العناية بقاء المطلق على اطلاقه بعد الغاء دخل المقدمة الاولى في انعقاده وانها مما لها دخل في حجيته.

ومعنى ذلك انه مع عدم القيد ينفي الاطلاق على حاله كما افاد الاخوند - لو لم يكن حجة اقوى على خلافه - فيقع الصالح بين الفريقين.

ولكن يرد عليه:

اولاً: انه لو احرز كون المتكلم في مقام البيان بالاصل وكان في البين ما يصلح للتقييد، فلا ينعقد الاطلاق لاحتفاف الكلام بما يكون صالحاً للقرينة، اما لو شك فاصالة الاطلاق محكمة.



وثانياً: انما ذكره من بقاء الاطلاق في سائر الجهات انما يتم لو تمت مقدمات الحكمة المنتجة للاطلاق في تمام هذه الجهات والا فهي مطلقة لخصوص الجهات التي ثبت بها مقدمات الحكمة. وبهذا فعدم انعقاد الاطلاق في مورد القيد لا يكشف منه الاطلاق في غير مورده الا ان تمت المقدمات.

ولكن الانصاف لما ذكر من الاستشهاد في الشرح المتقدم ان لا يعهد من لا يتمسك بالاطلاق في غير مورد القيد، فهذا شاهد على صحة ما افاده من العناية - ويبقى الايراد الاول على كلامه فقط-.



قوله (مُرسى سر) : وقد انقذ بما ذكرناه : ان النكرة في دلالتها على الشياخ والسريان - ايضاً - تحتاج فيما لا يكو هناك دلالة حال او مقال الى مقدمات الحكمة فلا تغفل.

جميع ما مر من ان اثبات الاطلاق في اسم الجنس يحتاج الى دلالة قرينة حال او مقال او قرينة امة كقرينة الحكمة هو بعينه يجري في النكرة بالمعنى الثاني وهي الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة المعبر عنها بالحصّة كما مر المثال لها في جثني برجل.

قوله (فلا تغفل) لعله للاشارة الى انه لا اختصاص لأسم الجنس والنكرة ليخصها بالذكر دون بقية الالفاظ كما اعترف هو بعد الفر بين اسم الجنس وعلم الجنس ، ومع عدم الفرق فالكلام في اسم الجنس هو الكلام في علم الجنس وكان ينبغي الاشارة الى ذلك.

لكن عرفت ان معاملة العلم معاملة المعرفة يكفي فرقاً ليعتبرا اثنين لا واحداً.



الاصل كون المتكلم في مقام البيان

قوله (فرض سر) : بقي شيء : وهو انه لا يبدد ان يكون الاصل فيما اذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد ، هو كونه بصدد بيانه ، وذلك لما جرت عليه سيرة اهل المحاورات ؛ من التمسك بالاطلاقات فيما اذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها الى جهة خاصة ، ولذا ترى ان المشهور لا يزالون يتمسكون بها ، مع عدم احراز كون مطلقها بصدد البيان ، ويعد كونه لاجل ذهابهم الى انها موضوعة للشياخ والسريان ، وإن كان ربما نسب ذلك اليهم ، ولعل وجه النسبة ملاحظة انه وجه للتمسك بها بدون الاحراز ، والغفلة عن وجهه فتأمل.

من مقدمات الحكمة هي كون المتكلم في مقام البيان وانه لا اشكال في لزوم احراز كونه كذلك ولا يكفي وجوده الواقعي ، ولكن الاحراز هل يكون بالقطع او الاطمئنان او لا ؟ بل يكفي عدم احراز عدم كونه في مقام البيان . أي لم يحرز عدم كونه في مقام البيان فيحمل على الاطلاق .

ذلك لأن الاصل في كون المتكلم في مقام البيان اذا شك في كونه كذلك ، لبناء العقلاء عليه عند الشك ، وليس هذا جزافاً بل لما ارتكز في اذهانهم من



ارادة الاطلاق عند عدم نصب قرينة على الخلاف ، ومن الواضح عدم ردع الشارع عن ذلك وعدم المانع منه ، فيثبت الامضاء.

ومن اجل الاصل المذكور فالمشهور يتمسكون باطلاق كلام كل متكلم من دون احراز كونه في مقام البيان ولا مبرر لذلك الا ما ذكر م ثبوت الاصل المذكور عندهم ، فلو لم يكن الاصل عندهم كونه في مقام البيان لم يصح لهم التمسك بالاطلاقات اصلاً.

ومن المستبعد ان يكون الوجه في هابم وبناءهم على التمسك بالاطلاقات بسبب كون المطلق عندهم موضوعاً لما دل على الشيوع بحيث يكون الشيوع قيماً للمعنى الموضوع له المطلق كما هو المنسوب الى العلماء ما قبل سلطان العلماء على ما قيل ، كيف وثبوت السيرة فيما بعد زمان سلطان العلماء ايضاً ولم يؤخذ قيد الشيعاء في المطلق.

ولعل وجه النسبة الى المشهور القائلين بأن المطلق موضوع بقيد الشيوع والارسال لتصحيح تمسكهم بالمطلقات من دون احراز كون المتكلم في مقام البيان ؛ وغفلتهم عن وجه التمسك بها للاصل المذكور آنفاً (١٤٧).

ثم ان المصنف قد امر بالتامل ، وجوابه من عدة امور :

الامر الاول : لعله للاشارة الى ان جواب المصنف عن توهم ذهاب المشهور الى التمسك بالمطلقات مع عدم احراز كون المتكلم في مقام البيان ليس من جهة ان الاصل عندهم هو كذلك بل لذهابهم الى ان الشيعاء جزء



المعنى الموضوع له فلا يحتاج انعقاد الاطلاق الى مقدمات الحكمة ، غير كافٍ
عن التوهم المذكور، لأن اصل كون المتكلم في مقام البيان مما يحتاج اليه في
عموم ابواب الظوار جميعاً ولو كان الظهور مستنداً الى الوضع لاحراز كون
المتكلم في مقام البيان لجواز ارادته غير المعنى الظاهر من اللفظ بقريضة
؟؟؟؟؟ بعداً، وعليه فدعوى ذهاب المشهور الى وضع المطلقات للشياع فاسدة
جداً لا توجب بطلان هذا الاصل العقلاني ابداً.

هكذا اجاب في العناية، ولكن مصب كلام الاخوند هو خصوص
المطلق لا مطلق الظواهر وعليه فالكلام في اصل كون المتكلم في مقام البيان في
باب باب المطلق خاصة فلا موجب للنقد عليه في مطلق الظواهر.

الامر الثاني: ما ذكره المرحوم المشكيني، لعلها اشارة الى ان وجهه
غير منحصر فيما ذكر، بل اخذهم لفظ (الشياع) في تعريف المطلق وما نقل
عنهم من لزوم التجوز من التقييد، يدلان عليه.

اقول: يقصد ان تمسكهم بالاطلاق إما من جهة الاصل او من جهة
ذهابهم الى وضع اللفظ المطلق لما قيد بالشيوع والارسال والتمسك بالمطلق
عندهم لا ينحصر بالاصل فقط.

وفيه: انه بعد وضع اللفظ للشيوع والارسال لا معنى لتمسكهم
بالمطلقات من جهة الاصل العقلاني المذكور، بل يكون الاصل مغفولاً عنه
كما افاد المصنف في ذلك.



الامر الثالث : لعله للاشارة الى ان نسبة وضع المطلقات لما قيّد بالشيوع والارسال للمشهور، لاجل تمسكهم بالمطلقات من دون ملاحظة الاصل غير سديدة، لأن تمسكهم بها مع عدم احراز كون المتكلم في مقام البيان لا يوجب صحة النسبة اليهم لاحتمال تمسكهم بها للاصل المذكور ولكن لا تصريح في كلماتهم المنقولة عن ذلك.

(١٤٧) المصنف لم يشر الى ان الاصل هو كونه في مقام البيان اذا كان الشك ناشئاً من احتمال ما يوجب التقييد والتعيين ولكنها سقطت ولم تصل او اختفت باحد الاسباب والدواعي.

وهنا يقال ان البناء العقلاني على عدم العبرة بهذا الاحتمال وأن الاصل عندهم هو الاخذ بظاهر الكلام والتمسك باطلاقه.

كما انه لم يشر الى الاصل اذا كان الشك ناشئاً من احتمال قرينية الشيء الموجود من مقال او حال، مع ان البناء على الاخذ بالظاهر قد يكون متحققاً في هذا الفرض.

ولكن يظهر من بعض كلمات المصنف في مبحث العام والخاص ان احتمال قرينية الموجود مانع عن الظهور والتمسك بالاطلاق او العموم.

قال في العناية : ان هذا الاصل مما نحتاج اليه في عموم ابواب الظواهر من غير اختصاص بباب الاطلاقات فقط فاذا ورد كلام من الغير وكان ظاهراً في



المعنى الحقيقي او في العموم او في الاطلاق لم يجز لنا الاخذ بظهوره ما لم ينسد باب احتمال القرينة على التجوز او التخصيص او التقييد باصل عقلائي وهو البناء على عدم وعدم الاعتناء باحتمالها بمجرد الشك.

غاية الامر ان عدم القرينة على الخلاف في المعنى الحقيقي او العموم من قبيل عدم المانع - لأن الظهور ثابت بالوضع - وفي الاطلاق من قبيل جزء المقتضي.

ثم انه فرّق بين الاصل باعتبار الشك في كونه في مقام البيان وبين الشك لاحتمال القرينة وقد اختلفت علينا لاحد الدواعي.

قال: إنّنا تارة نحتمل ان المتكلم قد اراد المعنى المجازي او الخصوص او المقيد ثبوتاً مع القطع بانتفاء القرينة اثباتاً فهذا تجري اصالة الحقيقة او العموم او الاطلاق.

اقول: لكاشفية عالم الاثبات عن عالم الثبوت وإن الاثبات معلول للثبوت فمع عدم القرينة اثباتاً على الخلاف يستكشف ارادة المعنى الحقيقي او العموم او الاطلاق.

واخرى: نحتمل وجود القرينة على الخلاف واختفائها علينا باحد الاسباب والدواعي.

وها هنا تجري اصالة عدم القرينة على التجوز او التخصيص او العموم (ومرجع) هذه الاصول كلها الى اصل واحد وهو اصالة الظهور، بمعنى ان العقلاء قد جرت سيرتهم الى الاخذ بظاهره والعمل على طبقه دون اعتناء



باحتمال ارادة غير المعنى الحقيقي او العموم او الاطلاق ثبوتاً او انه قد اقيم على ذلك قرينة قد اختفت علينا اثباتاً، فالاول يدفع باصالة الحقيقة او العموم او الاطلاق والثاني باصالة عدم القرينة على التجوز او التخصيص او التقييد.

اقول: سيأتي في باب الظواهر بيان الفرق بينهما ان شاء الله تعالى.

وقد سبق ان القدر المتيقن في مقام التخاطب كالقرينة على التقييد فاذا شك في وجوده واختفائه علينا دفع بالاصل المذكور كل ذلك للبناء المركوز عند العقلاء بعدم الاعتناء باحتمال الخلاف عليه ما لم يدل عليه دليل بالخصوص. وربما يتوهم الفرق بين كون المتكلم في مقام البيان من قبيل المقتضي للظهور، والقرينة على خصوص فرد من قبيل المانع فالشك في الثاني شك في المانع فيبني على عدمه بخلاف الاول لأن الشك فيه شك في المقتضي.

ورد:

اولاً: ان عدم القرينة من قبيل جزء المقتضي للظهور ولكنه غير صحيح لأنه انما يتم في المطلق خاصة لا فيه وفي العموم او الحقيقة.

ثانياً: ان عدم المانع لابد من احرازه كالمقتضي، ولا دليل على قاعدة المقتضي والمانع.



قوله (مركب سر): ثم انه انقذ بما عرفت - من توقف حمل المطلق على الاطلاق فيما لم يكن هناك قرينة حالية او مقالية؛ على قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة: - انه لا اطلاق له فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الافراد او الاصناف، لظهوره فيه او كونه متيقناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه، حسب اختلاف مراتب الانصراف، كما انه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك، بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل، كما انه منها ما يوجب الاشتراك او النقل.

الانصراف

ثم قد تبين مما سبق ان الشيع والارسال كسائر الطوارئ يكون خارجاً عن المعنى الذي وضع له اللفظ كلفظ (رجل) وإن الدلالة عليه لا بد ان تكون بقرينة من حال او مقال من قرينة عامة كقرينة الحكمة ذات المقدمات الثلاث، منها انتفاء ما يوجب التعيين ومنها انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب.

والانصراف - وهو- عبارة عن انسياق بعض افراد الطبيعة الى الذهن عند اطلاق لفظ المطلق الدال على الطبيعة وذلك لعوامل متعددة اوجبت هذا الانسباق، اهمها عاملان:



الاول: غلبة وجود بعض افراد الطبيعة بحيث تكون الغلبة موجبة لانسباق هذه الافراد الى الذهن عند اطلاق ما يدل على الطبيعة باعتبارها القدر المتيقن من الخارج.

الثاني: كثرة استعمال اللفظ الدال على الطبيعة في بعض افرادها، وهناك عوامل اخرى لكنها دون هذين العاملين بالاهمية منها، كثرة تداول الطبيعة في هذه الافراد عند المخاطب، ومنها انعدام بعض افراد الطبيعة عند صدور الخطاب ونحو ذلك.

هذا الانصراف لبعض الافراد او المراتب مما يوجب التعيين كما انه ببعض المراتب مما يوجب التيقن في مقام التخاطب، ومع انخرام بعض المقدمات لا يكون مقتضي الاطلاق تاماً.

توضيح الانصراف وبيان بعض مراتبه:

المرتبة الاولى: ان استعمال اللفظ المطلق في بعض افراده قد يكون بدرجة قليلة لا توجب انصراف اللفظ اليه الا انصرافاً بدوياً زائلاً بالتأمل.

المرتبة الثانية: قد يكون الاستعمال فيها بدرجة كبيرة توجب ظهور اللفظ فيه.

المرتبة الثالثة: قد يكون استعمال اللفظ في بعض افراد الطبيعة لا توجب ظهوره فيها ولكن توجب كونه قدراً متيقناً منه.



المرتبة الرابعة: قد يكون استعماله بدرجة اكبر موجبة لوضع المطلق الى خصوص بعض الافراد فإن كان مع هجر المعنى الاول فهو المنقول.

المرتبة الخامسة: وإن كان من دون هجر المعنى المطلق فهو مشترك، بحيث يكون اللفظ صالحاً للدلالة على الطبيعة على سعتها وصالحاً للدلالة على بعض افرادها ايضاً من دون ترجيح لاحدى الدالتين على الاخرى.

هذه هي الاقسام التي اشار اليها المصنف للانصراف:

اما الاول: فهو غير مانع عن انعقاد ظهور اللفظ بالمطلق كما هو واضح.

واما الثاني: فهو مانع لأن المفروض ظهور لفظ المطلق في المعنى المنصرف اليه وعدم بقاء ظهوره في الاطلاق.

واما الثالث: فهو مانع عن الانعقاد لما تقدم ان من مقدمات قرينة الحكمة انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب.

واما الرابع: والاخير فلا يبقى للمطلق قابلية الاطلاق معهما، ويمكن التمثيل لمرتبة النقل بعنوان (اهل الكتاب) فإن كثرة استعماله في مثل اليهود والنصارى اوجب انتقال اللفظ اليه من معناه الواسع الشامل للمسلمين لأنهم اهل كتاب يقيناً.



ويمكن التثميل للاخير بعنوان الدابة فإن موضوعه لكل ما يدب على الارض الا ان كثرة استعمالها في خصوص الخيل والحمير يمكن ان يدعى ان تلك الكثرة قد اوجبت نشوء وضع تعيذني اخر للفظ الدابة (١٤٨).

(١٤٨) ذكر صاحب تقارير الشيخ الانصاري (فرس سره) قسماً اخر من اقسام الانصراف هو القسم الخطوري اي خطور بعض الافراد في الذهن للانس الخارجي مع القطع بعدم كونها مرادة من اللفظ بالخصوص قبل التامل، ومثّل له بانصراف الماء الى ماء الفرات في سواحله. ولكن لا وجه لجعله قسماً مقابلاً للقسم الاول الذي ذكره المصنف لأنه لا يختلف بحال عن القسم الاول مع ان التقسيم لابد ان يكون بلحاظ ما له من الاثر والا تكثّر التقسيم الى نهاية بعيدة وليس يفرّق فيه عن الاول سوى زواله بدون تامل، وقد ذكر النقد في العناية ايضاً.



قوله (مركب سره): لا يقال: كيف يكون ذاك، وقد تقدم ان التقييد لا يوجب التجوّز في المطلق اصلاً.

فإنه يقال - مضافاً الى انه انما قيل لعدم استلزامه له، لا عدم امكانه، فإن استعمال المطلق في المقيّد بمكان من الامكان - ان كثرة ارادة المقيّد لدى اطلاق المطلق ولو بدال اخر، ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية انس، كما في المجاز المشهور، او تعيّنًا واختصاصاً به، كما في المنقول بالغلبة، فافهم.

حاصل الاشكال المعروض بعنوان لا يقال، ان كثرة استعمال المطلق في بعض افراده للانصراف اليها كيف تكون موجبة لوضع اللفظ الموضوع للطبيعة على نحو الا بشرط المقسمي، لهذا البعض على نحو الاشتراك بل على نحو النقل، لأن حصول الانصراف الى هذا الحد من الاشتراك والنقل انما يعقل على مسلك من يرى امكان استعمال المطلق في المقيّد مجازاً، فاستعمال المطلق في المقيّد مجازاً اذا كثر الى درجة وصل الى هذا الحد، فيصير لفظ الرقبة لكثرة استعماله في المؤمنة مجازاً مشتركاً لفظياً بين طبيعة الرقبة وخصوص الرقبة المؤمنة، بل يصير منقولاً اليها.

وقد تقدم ان المطلق لا يستعمل في المقيّد مجازاً بل حقيقة على نحو تعدد الدال والمدلول بمعنى ان لفظ الرقبة في قوله اعتق رقبة مؤمنة لا تكون



مستعملة الا في طبيعة الرقبة لا في الرقبة المؤمنة فكيف يحصل وضعها للرقبة المؤمنة مع كثرة استعمالها والحال ان المطلق لم يستعمل في المقيّد اصلاً ليصبح حقيقة فيه.

وبكلمة اخرى: ان اللفظ المطلق قالباً لمعناه الموضوع له لا قالباً للأفراد المخصوصة الشائعة، واستفادة الخصوصية انما يكون من القرائن الخاصة، ومعه فكيف يحصل الانس بين اللفظ وهذه الافراد المخصوصة والشائعة بسبب كثرة الاستعمالات، حتى يصل بالاشتداد الى مرتبة الحقيقة مشتركاً او منقولاً؟

واجاب عليه المصنف بجوابين:

الجواب الاول: ان ما تقدم من عدم استعمال المطلق في المقيّد مجازاً لم يرد منه استحالة استعماله المطلق في المقيّد بل هو ممكن ومع امكانه يمكن استعمال الرقبة في ارادة خصوص الرقبة المؤمنة كثيراً حتى يصل الى حد وضعه لها اشتراكاً مع الطبيعة او منقولاً اليها منها.

الجواب الثاني: لو سلم عدم امكان استعمال لفظ المطلق الا في الطبيعة ويكون ارادة المؤمنة بدال اخر كلفظ المؤمنة على نحو تعدد الدال والمدلول، امكن القول ان كثرة الاستعمالات على هذا النحو يحصل بسببه الانس ثم يشتد شيئاً فشيئاً حتى يصل الى مرتبة الاشتراك او النقل، وقد يستشهد لذلك بالوجدان الحاكم بتحقيق الانس بواسطة الاستعمالات



الكثيرة كما هو الحال في المجاز المشهور او يصل الى حد التعيين او الاختصاص الجامع بين مرتبتي الاشتراك والنقل كما هو الحال في المنقول بالغلبة (١٤٩).

ثم ان المصنف قد امر بالفهم وجوابه :

اولاً : لعله للاشارة الى ضعف الجواب الاول لأنه مناف لما مر من المصنف في بحث الاوامر من عدم امكان حصول الانس الوضعي في المعنى المجازي اذا كان بقرينة متصلة ، اذ لا يكون محتملاً لشيء اولى من مقطوعة (اي المعنى الموضوع له). هذا ما ذكره المشكيني.

ثانياً : ما ذكره ايضاً : انه على تقدير كفاية الاحتمال فإنه مدفوع بالرجوع الى والجدان فإنه حاكم بعدم التجوّز في البين ، لأنه لا يكون بلا لحاظ علاقة ، وهو منتفٍ في موارد الاستعمال.

ثالثاً : عدم نفع الاحتمال المذكور اذ بمجرد لا يكفي في صحة الاستعمال.

رابعاً : ما ذكره في العناية - تضعيفاً للجواب الثاني - وإن دعوى كثرة الاستعمال بحد يحصل بسببه انس بين اللفظ والمعنى المنصرف اليه مما لا وجه له ، اذ كيف يستعمل لفظ في معناه الموضوع له ويصير بذلك حقيقة في امر اخر لم يستعمل اللفظ فيه اصلاً.



اقول: انه يتم لو استعمل اللفظ المطلق في المقيّد بدون قرينة او دال اخر لا مطلقاً، لأنه مع الدال الاخر يصبح مستعملاً في المقيّد فاذا كثر اشتد الانس الحاصل بين اللفظ الموضوع للطبيعة وبين الحصة الخاصة منه الى درجة الاستغناء عن القيد كالمجاز المشهور وقد يشدد الى حد الاشتراك والنقل. فافهم.

وقد اجاب بذلك عن الاشكال بقوله (والحق في الجواب..).

خامساً: لعله للاشارة الى انه لا نحتاج الى تصحيح ذلك بالقول بالمجازية، لأن اللفظ المطلق حيث استعمل في معناه الموضوع له كان شاملاً لتمام افراد الطبيعة وحصصها غاية الامر ان المتعين منها غير معين فيحتاج تعيينه الى دال اخر وقرينة معينة لا قرينة ناقلة كما هي المطلوبة في المجاز، فالفرد او الحصة كانت مراده من اول الامر بنفس اللفظ لكن لا بخصوصها بل هي او غيرها لا انها لم تكن مراده ليقال بأن الحاجة الى القرينة لينقل اللفظ استعمالاً من معناه الموضوع له الى المعنى الاخر ويصبح مجازاً فيه.

فاذا قيل الرقبة المؤمنة رقبة فالحمل صحح وصحة الحمل كاشف عن المعنى الحقيقي لا المجازي وهذا واضح.

(١٤٩) وفي كلا الجوابين نظر اتضح من خلال تفسير الفهم.



قوله (مُرْسَر): تنبيه: وهو انه يمكن ان يكون للمطلق جهات عديدة، كان وارداً في مقام البيان من جهة منها، وفي مقام الاهمال او الاجمال من اخرى، فلا بد في حمله على الاطلاق بالنسبة الى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، ولا يكفي كونه بصدده من جهة اخرى، الا اذا كان بينهما ملازمة عقلاً او شرعاً او عادة، كما لا يخفى. للمطلق جهات متعددة فلو فرض ان المتكلم كان في مقام البيان من بعض هذه الجهات لا من تمامها فهل ينعقد للمطلق اطلاق في غير الجهة التي يكون المتكلم في مقام البيان فيها او لا ينعقد؟.

ففي الآية الكريمة ﴿فَكُلُوا مِمَّا أُمْسَكْنَ﴾ هل يمكن التمسك بالاطلاق بالنسبة الى طهارة موضع العض او لا يمكن؟، وإن امكن الاستفادة الاطلاق من جهة الاكل الذي امسكه الكلب وإ، لم يذك لأن الآية في صدر البيان من جهة الاكل خاصة وبهذا امكن التمسك باطلاقها من هذه الجهة، وليست في مقام البيان من جهة الطهارة والنجاسة، فاذا لم تكن في مقام البيان من هذه الجهة فلا ينعقد لها الاطلاق منها ليمكن التمسك به ورفع تطهير موضع العض.



ومثاله في الاخبار: ما ورد من عدم البأس بما دون الدرهم من الدهم في الصلوات؛ فإنه سيق في مقام البيان من جهة النجاسة لا من جهة كونه جزء غير المأكول.

وبالجملة اذا كان للمطلق اكثر من جهة فلا ينعقد له اطلاق الا من الجهة التي يكون المتكلم فيها في مقام البيان ولا ينعقد الاطلاق من الجهات الاخرى.

نعم لو كان بين الجهتين تلازم عقلي او شرعي او عادي فإنه في مثل هذه الحالة يكون المطلق ظاهراً في كلتا الجهتين.

ومثال الاول: قوله (عليه السلام)، لا بأس بالصلاة في عذرة غير المأكول ناسياً، فإنه في مقام البيان من ناحية النجاسة ولم يكن في هذا المقام من ناحية انه جزء مما لا يأكل لحمه، فهنا يقال ان كلامه (عليه السلام) حجة في نفي ما نعية العذرة من كلتا الناحيتين، من ناحية نجاستها ومن ناحية كونها جزء مما لا يؤكل لحمه، للملازمة العقلية بينهما والا فإن كان حجة في الناحية الاولى التي هو بصدد بيانها - فقط دون الثانية - كان تجويز الصلاة فيها لغواً عقلاً.

ومثال الثاني: فإن قال (عليه السلام): اذا سافرت فقصر.

فإن الكلام يحمل على الاطلاق ايضاً في لزوم الافطار في الصوم عند السفر للملازمة الشرعية بين الامرين تقصير الصلاة والافطار في الصوم.



ومثال الثالث: فاذا قال (عليه السلام): لا بأس في الصلاة في جلد الميتة فإن الكلام يحمل على الاطلاق ايضاً في جواز الصلاة في جلد الميتة وإن كان فيه بعض ذرات الميتة من غير الجلد للملازمة العادية بين جلد الميتة وبين حمله بعض ذرات الميتة لو فرض ان جلدها يحمل الذرات المذكورة غالباً (١٥٠).

(١٥٠) ذكروا انه لا اشكال في هذه الملازمة ولكن الاشكال في ان هذه الملازمة هل تصير سببا لكان المولى في مقام البيان التخاطبي من الجهة الثانية ايضاً، وذلك ان الحكيم الملتفت الى تلازم الجهتين حكماً لا يمكنه التفكيك بينهما بحسب البيان التخاطبي او يمكنه التفكيك؟ فيه وجهان بل قولان: ذهب البعض الى الاول تمسكاً بما ذكر من عدم امكان التفكيك بحسب البيان التخاطبي مع الالتفات لتلازمهما.

وذهب البعض الاخر، كما هو ظاهر التقارير المنسوبة للشيخ الانصاري (مُرسًى)، الى الثاني مستدلاً عليه ان الملازمة من الجهتين بحسب الحكم لياً لا توجب كون المولى في مقام البيان من الجهتين معاً لعدم لزوم قبح من التفكيك عقلاً.

ولكن ذلك انما يكون تاماً لو كان التلازم عقلياً ارتكازياً اما لو كان عقلياً غير ارتكازي فلزوم القبح واضح لو لم يكن في مقام البيان التخاطبي فتأمل.

واعترض على الشيخ الانصاري (مركس سره) : الحاكم بالطهارة تمسكاً بقوله تعالى ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ المائدة/٤ ، بأن الآية ليست مسوقة في مقام البيان من حيث الطهارة والنجاسة ، بل هي مسوقة في مقام البيان من حيث الحلية والحرمة.

ولكن يمكن ان يقال: ان الملازمة بين الامرين غير مستبعدة لوضوح حرمة اكل النجس ، فالحكم بحلية الاكل مستلزم لطهارة موضع العض فالملازمة شرعية وربما لذلك حكم الشيخ بالطهارة وإن لم تكن الآية في مقام البيان من جهة الطهارة والنجاسة.

قد يقال: ان الحكم بعدم طهارة موضع العض يدل على خلاف ما تُسبب الى المشهور من اخذ قيد الشيعاء في معنى المطلق.

فإنه يقال: ان اخذ قيد الشيعاء انما هو بالنسبة الى افراد الطبيعة ، لا بالنسبة الى حالاتها كما في المقام ، فلا دلالة على الخلاف.



فصل

في حمل المطلق على المقيّد

قوله (سرسر سر) : اذا ورد مطلق ومقيّد متنافيين : فإما يكونان مختلفين في الاثبات والنفي : وإما يكونان متوافقين.

فإن كانا مختلفين مثل (اعتق رقبة)، و(لا تعتق رقبة كافرة) فلا اشكال في التقييد.

وإن كانا متوافقين، فالمشهور فيهما الحمل والتقييد، وقد استدل بأنه جمع بين الدليلين وهو اولى.

وقد اورد عليه : بامكان الجمع على وجه اخر، مثل حمل الامر في المقيّد على الاستحباب.

واورد عليه : بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، وانما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى اقتضاء تجرده عن القيد مع تخيل وروده



في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال، فلا اطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً، فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيد؛ بحمل امره على الاستحباب.

فصل: في حمل المطلق على المقيد

اذا ورد مطلق ومقيد منافيان - بأن كان التكليف فيهما واحد- ولا ينحصر استكشاف الوحدة بوحدة الموجب كما عليه المشهور كما في قوله ان افطرت فاعتق رقبة، وإن افطرت فاعتق رقبة مؤمنة، بل يجوز استكشاف وحدة التكليف من قرينة حال او مقال، فاذا فرض ان الحكم المجعول لوجوب العتق واحداً حصل التنافي وذلك لأن الحكم الواحد لا يمكن ان يكون موضوعه مطلقاً ومقيداً بخلاف ما اذا كان الحكم متعدداً فلا تنافي بينهما.

والحكم في احدهما إما ان يكون مختلفاً مع الحكم في الاخر. في الاثبات والنفي، بأن يكون الحكم في المطلق مثبتاً وفي المقيد منفيّاً او بالعكس.

واما ان يكونا متوافقين نفيّاً او اثباتاً، كما لو قيل لا تعتق مكاتباً ولا تعتق مكاتباً كافراً كما مثل له في المعالم. او قيل اعتق رقبة، واعتق رقبة مؤمنة.



فإن كانا مختلفين كما لو قيل ((اعتق رقبة)) ولا تعتق رقبة كافرة فلا اشكال في التقييد، لأن ظهور الامر المقيد في كون متعلقه واجباً اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق، وكذلك لو فرض العكس كما لو قيل لا تعتق رقبة كافرة واعتق رقبة لعين ما ذكر في سابقه.

وإن كانا متوافقين مطلقاً - اي في الايجاب والسلب - كما مثل اعتق رقبة مؤمنة، واعتق رقبة، فالمشهور على تقييد المطلق وقد استدل له: بأن حمل المطلق على المقيّد وتقييده به جمعاً بين الدليلين والجمع مهما امكن اولى من الطرح.

وردّ الدليل المذكور، بعدم انحصار الجمع على النحو المذكور لامكان الجمع بينهما على وجه اخر وذلك بحمل المقيد على الاستحباب وإن المقيّد هو افضل افراد الواجب.

وردّ هذا الايراد انتصاراً لدليل المشهور، وإن الجمع بالمعنى الاول اولى من هذا الجمع لعدم استلزامه تصرفاً لا في معنى المطلق وإن كان تصرفاً في وجه من وجوه المعنى.

اما عدم كونه تصرفاً في معنى اللفظ لما مر من ان لفظ المطلق موضوع للماهية اللا بشرط المقسمي، ودلالته على الحصة او الفرد بوسيلة دال اخر على نحو تعدد الدال والمدلول كما مر فلا تصرف في اصل المعنى اصلاً.



واما كونه تصرفاً في وجه من وجوه المعنى ، فالإن اللفظ بمقتضى تجرده عن القيد مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد ينعقد له اطلاق صوري ظاهري يزول بعد ورود القيد فلا ينعقد له اطلاق من اصله كي يكون التقييد تصرفاً فيه لأنه بعد ورود ما يصلح للتقييد ينكشف ان المتكلم لم يكن في مقام البيان فكيف ينعقد الاطلاق مع انخرام احدى مقدمات الحكمة.

ومن هنا يتضح ان التقييد ليس تصرفاً لا في اصل المعنى ولا في وجه من وجوه المعنى.

وهذا بخلاف التصرف بحمل الامر في المقيّد على الاستحباب فإنه تصرف في المعنى من حيث ان الامر ظاهر في الوجوب فحمله على الاستحباب تصرفاً في معناه (١٥١).

(١٥١) ان وحدة التكليف بين المطلق والمقيّد وحدها مما لا يكفي في التنافي بينهما ما لم يضم اليها القول بمفهوم الوصف في الجملة كما مر بيانه في مبحث المفاهيم ، فاذا قال : اعتق رقبة ثم قال اعتق رقبة مؤمنة فلو لا دلالة الوصف على انتفاء الحكمخ بانتفاء الوصف (المؤمنة) ولو في الجملة لم يحدث التنافي بينه وبين اطلاق اعتق رقبة الدال على كفاية مطلق الرقبة ولو لم تكن مؤمنة ، بينما مفهوم الوصف دال على عدم كفاية غير المؤمنة.



وقد مر في مبحث المفهوم للوصف بعض المناقشات فراجع.

قال في العناية ان الامر بين المطلق والمقيّد دائر بين وجوه ثلاثة:

فإما ان يحمل المطلق على المقيّد وإما ان يحمل الامر بينهما على التخيير وإما ان يحمل الامر في المقيّد على الاستحباب.

(اما الوجه الثاني) فباطل جداً اذ لا محصل للتخيير بين الكلي والفرد كالانسان وزيد بعد اندراج الفرد تحت الكلي ومن هنا لم يتعرض له المصنف.

وفيه: ان التخيير في المقام ليس بين الكلي وفرده بل بين هذا الفرد وغيره من افراد الواجب باعتبار انه احد افراده لا لخصوصية فيه حتى خصوصية الافضلية.. هذا اولاً.

وثانياً: ان لا معنى لتعلق الطلب بالطبيعة بما هي طبيعة بل الطبيعة باعتبار وجودها وهي توجد باحد افرادها على ان لا تكون الخصوصية الفردية مطلوبة اي واقعة تحت دائرة الطلب، بخلاف طلب الفرد الذي هو بمعنى الطبيعة على ان تكون الخصوصية واقعة تحت دائرة الطلب، فالتخيير معقول بينهما.

ولكن لا قائل به فالمصير اليه مرجوح جداً.



قوله (مركب سر) : وانت خبير بأن التقييد - ايضاً - يكون تصرفاً في المطلق، لما عرفت من ان الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة - بمراد جدّي - غاية الامر ان التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوّز فيه، مع ان حمل الامر في المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً فيه، فإنه في الحقيقة مستعمل في الايجاب، فإن المقيّد اذا كان فيه ملاك الاستحباب، كان من افضل افراد الواجب، لا مستحباً فعلاً؛ ضرورة ان ملاكه لا يقتضي استحبابه اذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه.

ولكن المصنف لم يرض بهذا الانتصار لاصل الدليل وردّه بما حاصله، ان الحمل على التقييد ايضاً تصرفاً في المطلق، لما عرفت في ذيل مقدمات الحكمة ان الظفر بالمقيّد مما لا يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان القانوني الذي هو حجة فيما لم تكن هناك حجة اقوى منه وإن كان يكشف عن عدم كونه في مقام البيان للمراد الجدي وعلى هذا فيكون الاطلاق منعقداً وثابتاً ويكون مجيء القيد تصرفاً فيه الا انه تصرف لا يستلزم المجازية لما تقدم من انه لا يستلزم تصرفاً في معنى المطلق اصلاً لبقائه مستعملاً في معناه الموضوع له واستفادة المقيّد من دال اخر على نحو تعدد الدال والمدلول، كما ان حمل الامر في المقيّد على الاستحباب ايضاً تصرف من دون تجوّز لأنه



مستعمل في الوجوب حقيقة فاذا قال : اعتق رقبة مؤمنة بعد ان قال اعتق رقبة ، فالامر الاول واجب ولا يتوهم حمله على الاستحباب بالمعنى المصطلح وانما استحبابه بمعنى كونه افضل فردي الواجب .

وإن شئت قلت : انه اجتمع فيه ملاك الوجوب والاستحباب فصار افضل فردي الواجب ، وعلى هذا يتضح ان التصرف كما هو في حمل امر المقيّد على الاستحباب كذلك هو في حمل المطلق على المقيّد بعد ان كان المطلق مستعمل في معناه ومجيء القيد لا يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان كما يدعيه المنتصر لدليل المشهور .

فيتعادل التصرفان ، تصرف الحمل على التقييد وتصرف حمل الامر على الاستحباب ، فحمل المطلق على المقيّد مما لا بد فيه من دلالة دليل اخر غير ما استند اليه المشهور من كونه جمعاً بين الدليلين ، وذلك لما عرفت من امكان الجمع بينهما على وجه اخر وهو حمل الامر في المقيّد على الاستحباب (١٥٢) .

(١٥٢) قال في العناية : ان دعوى المصنف ان التقييد ايضاً تصرف في المطلق حق لا ننكره ولكن لا لأن المراد من البيان من كون المتكلم في مقام البيان هو البيان القانوني الى اخره بل لما تقدم من كون المتكلم في مقام البيان مما لا دخل له في انعقاد الاطلاق اصلاً وإن كان دخيلاً في اعتباره وحجيته (وعليه)



فاذا ورد مطلق ولم يكن هناك ما يوجب التقييد والتعيين ولا المتيقن في مقام التخابط انعقد له الاطلاق قهراً فاذا ورد المقيّد بعد ان كان ذلك تصرفاً لا محالة في المطلق وإن لم يكن فيه تجوّز.

اقول: سبق ان هذه المقدمة مما لا دخل لها في انعقاد الاطلاق كما قاله صاحب العناية.

ثم قال: اما دعوى حمل الامر في المقيّد على الاستحباب مما لا يوجب تجوّزاً اصلاً فهي حق لكن لا لأنه مستعمل في الايجاب فإن قوله صل في المسجد مستعمل في الاستحباب لا محالة غير انه ينشأ به الاستحباب التعيني وهو يجتمع مع الوجوب التخييري المنبسط على الافراد جميعاً المنشأ بقوله صل من غير تقييد فيه في المسجد ولا محذور عقلاً في اجتماع الوجوب التخييري مع الاستحباب التعيني.

وفيه: مع صحة كبرى ما ذكره ولكن لا صغرى لها في المقام لوضوح ان الصيغة في المقيّد ظاهرة في الوجوب، وإن اجتمع معه ملاك الاستحباب فكان متعلقها واجباً تعينياً لا مستحباً كما يظهر من عبارته.

والصحيح ما قاله اخيراً من ان ظهور الصيغة في الوجوب اقوى واشد من ظهور المطلق في الاطلاق، لصلاحية المقيّد لأن يكون قرينة على المطلق، ومن الواضح ان في الموارد التي يدور الامر فيها بين رفع اليد عن ظهور القرينة ورفع اليد عن ظهور ذيهما يتعيّن الثاني بنظر العرف وعليه يكون ظهور الامر في المقيّد مانعاً عن ظهور الامر في الاطلاق.



وبعبارة شاملة لجميع صور المسألة ان الظهور في المقيّد اقوى من ظهور المطلق، ومع دوران الامر بين الظاهر والاطهر يقدّم الثاني بلا كلام من بين الاعلامن والوجه في اقوائية الظهور للمقيّد هو ضيق دائرة المقيّد بالنسبة الى موضوع الحكم بخلاف موضوع المطلق حيث يبقى على سعته وانتشاره.

وهذا لا يفرق فيه الحال بين الاطلاق البدلي كما مثل له باعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة، وبين الاطلاق الشمولي الذي مثل له كما في اصول المظفر في الغنم السائمة زكاة وقد عبّر المحقق الخوئي (مُرسّس سره) عن الثاني (بمطلق الوجود) وعن الاول بصرف الوجود، وقد مثل للاول باطلاق قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ثم قيّد بيع الخمر وبيع الخنزير.

اقول: الثاني من مباحث العام والخاص وقد تقدم ان التخصيص هو المتعيّن وإن امكن بحثه في مباحث المطلق المقيّد.

ثم قال في العناية: نعم هذا اذا لم يتعدد الاطلاقات واعتضد بعضها ببعض والا فظهور المطلق في الاطلاق اقوى واشد من ظهور الصيغة في الوجوب فلا يمكن رفع اليد عن الاطلاقات العديدة الواردة كلها بظاهرها في مقام البيان وحملها جميعاً على الاهمال والاجمال لاجل قيد واحد بل يحمل القيد على الاستحباب وتبقى الاطلاقات كلها على حالها.

اقول: هنا تنقلب اقوائية الظهور لطرف المطلق للاعتضاد المذكور، فيقدم على المقيّد ولا يرفع اليد عنه، بل لا ينبغي التامل في مثل هذه الحالة في تقديم

المطلق لأن التعدد يوجب الاطمئنان بأن مراد المتكلم هو المطلق وذكره للمقيد باعتباره افضل الافراد في مقام الامتثال لا لكونه مطلوباً بخصوصه.



قوله (مركب سر): نعم، فيما اذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالاصل، كان من التوفيق بينهما حملة على انه سيق في مقام الاهمال، على خلاف مقتضى الاصل، فافهم.

استدراك عما افاده سابقاً من ان الظفر بالمقيد مما لا يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، نعم لو كان احراز المتكلم في مقام البيان بالاصل العقلاني المتقدم لا بالقرينة الخارجية.

فاذا كان الاحراز في الاصل وقد ظفر بعدئذٍ على المقيد بدليل منفصل امكن التوفيق بين المطلق والمقيد بحمل المطلق على انه سيق في مقام الاهمال والاجمال لا في مقام البيان، فلا يكون هناك اطلاق اصلاً كي يكون التقييد تصرفاً فيه.

ثم ان المصنف قد امر بالفهم وجوابه من وجوه :

الوجه الاول: ما ذكره المشكيني وتابع في العناية وحاصله: انه لو قيل بأن احراز كون المتكلم في مقام البيان بالاصل فاذا ظفر على المقيد بعد ذلك كشف عن عدم كون المتكلم في ذلك المقام بل في مقام الاهمال والاجمال فلا ينعقد لكلامه اطلاق اصلاً يلزم حينئذٍ عدم جواز التمسك بهذا اطلاق في غير مورد القيد نظراً الى ان الاحراز فيها بالاصل غالباً وقد وردت لها مقيدات بعداً.



واجيب عنه: ان عدم البيان في غير الجهة التي ورد فيها القيد مما لا ينافي البيان في غيرها، لو تمت مقدمات الحكمة فيها كما لو كان للمطلق جهات متعددة كما مر الكلام في التنبيه المتقدم.

ويمكن ان يجاب: بأن مقدمة كون المتكلم في مقام البيان مما لا دخل لها اصلاً في انعقاد الاطلاق كما اختيار تبعاً للعناية فالظفر بالمقيّد بعدئذٍ مما لا يكشف عن عدم انعقاد الاطلاق من اصله بل يوجب عدم حجية الاطلاق في مورد القيد لكون ظهور القيد اقوى من اصله بل يوجب عدم حجية الاطلاق في مورد القيد لكون ظهور القيد اقوى من ظهور المطلق مع بقاءه على اطلاقه وحجيته في سائر الجهات كما مر الكلام في العام عيناً.

الوجه الثاني: لعله للاشارة الى عدم كونه توفيقاً مقبولا كما ذكره

المشكيني

ولكنه يرجع للاول بزيادة التعليل هناك.

الوجه الثالث: لعله للاشارة الى ان حمل المطلق على المقيّد صحيح لكن لا من جهة الجمع بين الدليلين ولا من جهة انتصار البعض لدليلهم اذ لا تصرف في المطلق اصلاً لعدم انعقاد الاطلاق له من رأس بل من جهة ان ظهور الاطلاق في الصيغة اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق كما سيأتي منه.



ولكنه غير تام على مسلكه (مُرسس سره) حيث صرح ان الصيغة لم توضع للدلالة على الوجوب بل هو مستفاد من مقدمات الحكمة وعليه فلا يبقى فرق بين الظهورين فلا يكون ظهور الامر في الوجوب اوقى من ظهور المطلق في الاطلاق، هذا ما ذكره المحقق الخوئي (مُرسس سره).

وجوابه واضح: لأن منشأ الظهور هو المقدمات لا يلازم تساويهما ليمنع تقديم احدهما على الاخر، خصوصاً ان دائرة المقيّد اضيق من دائرة المطلق فكيف لا يقدم عليه. مع ان إطلاق الصيغة يدل على التعيينية والإطلاق على التخييرية ومع التعارض يقدم الاول ويقصد بالمعارضة في المقيّد .



قوله (مركب سر): ولعل وجه التقييد كون ظهور اطلاق الصيغة في الايجاب التعييني اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق. وربما يشكل بأنه يقتضي التقييد في باب المستحبات، مع ان بناء المشهور على حمل الامر بالمقيد فيها على تاكد الاستحباب، اللهم الا ان يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبة، فتامل.

او انه كان بملاحظة التسامح في ادلة المستحبات، وكان عدم رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد وحمله على تاكد استحبابه من التسامح فيها.

اتضح مما تقدم ان الجمع بين المطلق والمقيد يمكن ان يكون بأحد وجهين - اما بالحمل على على التقييد وإما بحمل المقيد على الاستحباب. وتبين انه لا اولوية للاول لى الثاني كما بينه المنتصر للمشهور عندئذ يقع السؤال في الوجه الذي ذهب المشهور اليه في الحمل على المقيد.

وجواب ذلك : ان ههنا ظهوران: ظهور للمطلق في الاطلاق وظهور اطلاق الصيغة في الوجوب التعييني في طرف المقيد، وكلاهما بمقتضى مقدمات الحكمة غاية الامر انها تقتضي العموم البدلي في الاول، وفي الثاني بخصوص فرد معين.



ولكن الغالب كون الاطلاق الثاني أقوى من الاطلاق الاول فيقدم عليه ، ونتيجة ذلك هو التقييد ، ولذا لو كان الاول اظهر او مساوي بحسب خصوصيات المقامات لكان مقدما على الثاني .

وربما يشكل على بان ذلك يقتضي التقييد في باب المستحبات مع ان المشهور على حمل المقيد على تأكيد الاستحباب ، كما لو ورد في باب المستحبات ، صم ، وصم يوم الاثنين والخميس ، حيث يدور الأمر بين الأخذ بظهور المطلق في الاطلاق فيحمل القيد في المقيد على تأكيد الاستحباب (أي صوم يوم الخميس) ولا ينفي صوم غيره ، وبين الأخذ بظهور المقيد في الاستحباب التأسيسي لا التأكيدي فيحمل المطلق على المقيد ولازمه انتفاء استحباب صوم غير يوم الخميس وبما ان الثاني أقوى من الاول كما مر في باب الواجبات فيقدم عليه .

وأجاب عليه المصنف بوجهين :

الوجه الاول : ان ما ذكر من المحذور وإن كان لازماً الا ان الغالب تفاوت افراد المستحبات في درجة محبوبيتها فبعضها اشد استحباباً ومحبوبيته من البعض الاخر مع ان جميع الافراد مستحبة ففي المثال المتقدم ان صوم يوم الخميس اشد محبوبية من صوم يوم غير الخميس مع ان جميعها مستحب صومها ، فصارت هذه الغلبة سببا لحمل المقيد على تأكيد



الاستحباب لا على تأسيس استحباب جديد ، وهي مفقودة في الواجبات كي تكون سبباً للتأكد.

وبعبارة أخرى: ان الغالب في المستحبات ان يكون القيد لاجل تاكيد الاستحباب وزيادة محبوبيته في مورد القيد لا لاجل الاحتراز والدخل في اصل الطلب كي يحمل المطلق على المقيّد فيها.

ثم ان المصنف قد امر بالتأمل، وجوابه:

اولاً: ان التفاوت بين الافراد في مراتب المحبوبة كما يكون موجودا في المستحبات كذلك هو موجود في الواجبات فلا يتم الوجه المذكور. وأجاب عنه في العناية.

ان هذا التفاوت وان كان كثيراً الا ان الغالب منها ليس كذلك فالقيود في الواجبات ظاهرة في الاحترازية بخلاف المستحبات حيث التفاوت فيها بحسب مراتب المحبوبة فالقيود فيها ظاهرة في التاكيد ومزيد المحبوبة فلا حمل للمطلق على المقيّد.

اقول: هذا وحده غير تام، وتماميته ان يقال ان المستحب بحسب طبعه قابل للترك وعدم الامتثال فمجيء القيد لاجل ترك ما هو خارج مورده لغو محض ولذا كان القيد فيها ظاهراً في التأكيد بخلاف الواجبات



فان ترك غير مورد القيد بحاجة الى قرينة يكون القيد دالاً عليها لأن الأصل في القيود الاحترازية .

ثانيا : لعله للإشارة الى ان الغلبة المدعاة غير إرتكازية وهي المناط في باب الألفاظ كما اشار اليه المرحوم المشكيني .

ثالثا : ما ذكره المشكيني ايضا : ان إثباته به دوري ، لان عمل المشهور - وهو تقديم المطلق - موقوف على ضعف ظهور المقيد وهو موقوف على احراز الغلبة ، وهو موقوف على التقديم اذ لم تعلم من غير قبل عملهم . ويمكن دفعه : ان احراز الغلبة وهو موقوف على التقديم لا حاجة للعلم به من قبل عملهم لامكان العلم به من الجهة التي ذكرت في تتميم جواب العناية المتقدم ، اذ لا معنى لتقديم المقيد على المطلق ونفي استحباب ما عدا مورد القيد بعد ان كان اصل استحباب المطلق قابلاً للرفع وعدم الامتثال . وهذا الجواب يدفع الثاني عنه ايضا .

الوجه الثاني من جوابي المصنف : ان ذلك من باب التسامح في أدلة

المستحبات

(السنن) بأن كان عدم رفع اليد عن دليل المطلق بعد مجيء دليل

المقيد وحمله على تأكيد استحبابه من هذا الباب.



وبعبارة المشكيني: ان موضوع اخبار (من بلغ) الذي عقد له في السوائل باباً سماه بباب المستحبات - في مقدمة العبادات - هو البلوغ ، ولا شك في صدق البلوغ للمطلق ولو ورد بعد مجيء المقيد ، لعدم مصادمة الدليل المنفصل للظهور (١٥٣).

(١٥٣) أورد عليه: ان المقام ليس صغرى من باب التسامح بأول السنن، لان التسامح في أدلة السنن ليس الا عبارة عن العمل بالمستحبات الثابتة بالخبر الضعيف لاجل الاخبار المعبر عنها (من بلغ) فانها مسوقة لتصحيح الاخبار الضعيفة، وهذا لا يتم في المستحبات التي يكون مطلقها معتبراً سنداً. كما ان حمل المقيد على تاكد الاستحباب لو ورد مطلق بعد ورود المقيد ليس من التسامح في أدلة السنن ، لان الأخبار المتقدمة ناظرة الى مقام السند لا الدلالة التي يكون المتبع فيها هو العرف ، فإذا فرض في البين حجة أقوى فلا بد من تقديمها - كما هو المفروض .

وحاول المرحوم المشكيني إبداء التعارض بين الاستحباب التخيري والتعييني في المقيد في المندوبات، الا انا نقطع بعدم حجية ظهور الامر في الدب الفعلي لا في طرف المطلق، ولا في طرف المقيد لمزاحمته اخبار المستحبات، وعدم القدرة على جميعها فيكون الامر انشائيين ولا محذور في اجتماعهما.



وفيه ما لا يخفى : لعدم خفاء هذه المزاخرة عن المشرع الحكيم وانما شرّعها ليتخير المكلف ويأتي بما يمكنه الاتيان به من المستحبات ، فهو مخير بالاتيان بما يتقرب به الى المولى على نحو فعلية الامر بالندب لا صيرورته انشائياً. فكلا الامرين فعليين وكذا غيرهما.

ثم ان المصنف علق في الهامش بقوله : ولا يخفى انه لو كان حمل المطلق على المقيّد جمعاً عرفياً كان قضيته عدم الاستحباب الا للمقيّد ، وحينئذ ان كان بلوغ الثواب صادقا على المطلق كان استحبابه تسامحياً ، والا فلا استحباب له وحده (اصلا) ، كما لا وجه - بناء على هذا الحمل مصدق البلوغ - يؤكد الاستحباب في المقيّد ، فافهم. (المحقق الخراساني (فرس سر)).

توضيحه : لو صح في المستحبات ما ذهب اليه المشهور من حمل المطلق على المقيّد - كان الاستحباب لخصوص المقيّد لا للأعم منه ومن غيره مما هو واقع تحت دائرة المطلق - كصوم غير يوم الخميس في المثال - وحينئذ إما يكون بلوغ الثواب صادقا على المطلق فالاستحباب له تسامحياً والوجه انه بعد الحمل برفع اليد عن ظهور المطلق وإن لم يكن صادقا فلا استحباب له اصلا ولو تسامحا .

كما انه بناء على هذا الحمل وصدق البلوغ - لا وجه لتأكيد الاستحباب في المقيّد .

ثم امر بالفهم ، وجوابه :



اولاً: لعله مع الحمل المذكور لم يصدق عنوان البلوغ على المطلق كي يكون مشمولاً للقاعدة ، فان دليل المقيد اما متصلاً به فيمنع عن اصل انعقاد الظهور له في الاطلاق واما منفصلاً منع عن كشف ظهوره في الاطلاق عن المراد الجدي ، فلا يصدق عنوان البلوغ على كلا التقديرين.. هكذا ذكره المحقق الخوئي.

وهذا من الغرائب اذ بعد مجيء المطلق كيف لا يصدق عليه عنوان البلوغ ، لأن عنوان البلوغ لا يراد منه عنوان البلوغ لما كان حجة ، والا لم يصح التمسك بأي دليل بالقاعدة الا اذا كان حجة وهو كما ترى.

والصحيح من الجواب: هو ان المقام ليس صغرى للقاعدة كما مر بيانه.

ثانياً: لعله للاشارة الى ان قوله كما لا وجه.. غير تام لانه بعد الحمل المذكور فكأنه يعمل بكلا الدليلين في مورد القيد اذ التعارض فيهما ليس كلياً بل في غير مورد القيد فتاكيد الاستحباب متعين ، والا لزم اجتماع المثليين ، لأن المعارضة انما تحصل على تقدير القول بمفهوم الوصف كما سبق ومكانها خارج عن القيد من المطلق فيرتفع هذا المقدار للتعارض. لا يسقط مع مفهوم الوصف للمقيد .



قوله (مركب سر): ثم ان الظاهر انه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متنافيين، كما لا يفتاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب وغيره، من قرينة حال او مقال حسبما يقضيه النظر، فليتدبر.

فيما تقدم من الكلام اذا كانا مثبتين كما مثل، وهو نفسه يجيء لو كانا منفيين لنفس النكته فيهما وهي وحدة التكليف المجعول في المطلق والمقيد، مع وحدة التكليف فلا بد ان يكون موضوعه واحداً ايضاً وهو إما المطلق لو حمل الامر في المقيد على التاكيد والاستحباب وإما هو المقيد لو حمل الامر بالمطلق على المقيد كما عليه المشهور. فاذا قيل ان افطرت فاعتق رقبة، ثم قيل انفطرت فاعتق رقبة مؤمنة، فالحكم المجعول للعتق واحد فلا بد ان يكون موضوعه واحداً اذ لا يمكن ان يكون للحكم الواحد موضوعان احدهما المطلق والاخر المقيد، ومعه فلا بد ان يحمل المطلق على المقيد لا قوائية ظهور الثاني.

هذه النكته من تقديم المقيد في حال الاثبات هي نفسها جارية فيما اذا كانا منفيين كما مر المثال له فيما سبق (١٥٤).



هذا وقد مر سابقاً ان وجوه الحكم الموجبة لحصول التافي بين المطلق والمقيد لا يختلف فيها الحال سواء حصلت من وحدة السبب كما عليه البعض وقد تستظهر من قرينة حالية او مقالية.

فلا ينحصر استظهارها بوحدة السبب كما لو قال: ان افطرت فاعتق رقبة وإن افطرت فاعتق رقبة مؤمنة.

ثم ان المصنف قال فليتدبر. ولعله ليس اشكالاً وانما طلب التدبر والامر في المطلب لدقته.

او يقال ان استكشاف وحدة التكليف ان كان بقرينة مقالية فهو لا يختلف عن دعوى البعض من استظهاره بوحدة السبب حيث ان السبب هو القرينة المقالية غالباً، وإن كان بقرينة حالية فهي نادرة الوقوع فينحصر الاستظهار بما ذكره البعض.

او لعله للفرق وانه لا معنى لقوله لا يتفاوت الحال بين المثبتين والمنفيين، لما مر سابقاً من الفرق بينهما عند المشهور.

(١٥٤) حكي الاتفاق في النفي على عدم الحمل والتقييد والعمل بهما جميعاً، ومنه يظهر ما في اطلاق كلام المصنف من قوله وإن كانا متوافقين فالمشهور الحمل على التقييد.

(اللهم) الا ان يكون مراده من المتوافقين خصوص المثبتين.



قال في العناية: بعد الإشارة الى ما ذكر، لا ينبغي الارتياح في عدم العبرة بالاجماع المحكية في المسائل الاصولية فإن المحصل منها مما لا يوجب الظن برأي المعصوم فضلاً عن ان يوجب المحكي منها القطع به، ولا موجب للتفكيك بين القسم الاول والثاني من حيث الحمل على التقييد في الاول والثاني ايضاً ولو قيل بالتاكيد في الثاني كما عليه التقارير المنسوبة للشيخ الانصاري لجرى مثله في الاول ايضاً.

وقد علل بعدم الداعي على التقييد لأن انتفاء الحكم عن الطبيعة الواقعة في سياق النفي لا ينافي انتفاؤه عن الفرد ايضاً فإن التاكيد بابه واسع. واجيب عنه انه يجري في القسم الاول بنفس التقريب المتقدم من عدم المناقاة، وإن ظهور النهي في التأسيس دون التاكيد هو اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق فيقدم عليه.

هذا ولكن يرد على الاخير بامكان الفرق بين القسمين خصوصاً لو كان المنهي عنه هو من القسم الارتباطي ان يكون المراد من النهي هو المجموع من حيث المجموع فلو خالف مرة لم يحصل الامتثال اصلاً ويسقط النهي بالمرّة - وفي هذه الحالة لا محالة من الحمل على التاكيد اذ لا معنى للتأسيس بعد ان يكون المراد من النهي ذلك - نعم لو اريد من النهي غير الارتباطي أي ما ينحل الى تروكات متعددة فلو خالف بعضها لم يضر بالباقي ويبقى على مطلوبيته.

ويمكن منع الجمع العرفي في المنفيين بأن يقال كما عن المشكيني انه لو اخذ بظاهر الدليلين للزم اجتماع الحرمتين التعيينيتين الناشئة احدهما من قبل



النهي بالمطلق لكونه انحلالياً، والآخرى من قبل النهي بالمقيد والعرف لا يساعد عليه، فيدور الامر بين حمل المطلق على المقيد مع كون احدهما تأكيداً، وبين حمل القيد على انه مذكور في متعلق الحرمة للغلبة، او لكونه محل الابتلاء او غير ذلك من النكات، مع التاكيد المذكور ورفع اليد عن التأسيس متيقن، ولكن ظهور النكرة في سياق النفي المستند الى العقل، اقوى من ظهور القيد في كونه - بما هو- محرماً لا بما هو مصداق من الكلي.

وفيه مواقف للنظر:

اولاً: ان كون الحرمة تعيينية انما تصح في المقيد لا في المطلق حيث تكون الحرمة تخييرية لا تعيينية باعتبار ان الاخذ بظهور المطلق لا يجعلها كما ذكر بل تبقى في مورد القيد تخييرية بمعنى دم اختصاصها في مورد القيد لا بالمعنى المصطلح.

ثانياً: انه لا معنى للانحلال بعد ان كان المطلوب ترك صرف الطبيعة باعتبار ان المراد من النهي هو ترك الجميع فلو خالف مرة لم يحصل الامتثال وسقط النهي بالمرة.

ثالثاً: لو سلم اجتماعهما فلا بد من رفع اليد عن الحرمة التعيينية الجائية من قبل المطلق لاقوائية الحرمة الناشئة من المقيد دفعاً محذور اجتماع بنفس التقريب السابق لاقوائية ظهور القيد في الامر، او يحتمل على التاكيد بل التشديد كي لا يلزم المحذور.

رابعاً: ان قوله : (فيدور الامر...) لا دوران فيه اذ لا فر بين حمل المطلق على المقيد مع كون احدهما تأكيداً، وبين حمل القيد على انه مذكور بمتعلق الحرمة للنكات مع التاكيد، ففي كليهما رفع اليد عن التأسيس.



قوله (مُرْسِ سِر) : تنبيهه : لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين ؛ بين كونهما في بيان الحكم التكليفي وفي بيان الحكم الوضعي ، فاذا ورد مثلاً : (ان البيع سبب ، وإن البيع الكذائي سبب) وعلم ان مراده : إما البيع على اطلاقه ، او البيع الخاص فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد اقوى من ظهور دليل الاطلاق فيه ، كما هو ليس ببعيد ، ضرورة تعارف ذكر المطلق وارادة المقيد ، بخلاف العكس ، بالغاء القيد وحمله على انه غالبي ، او على وجه اخر ، فانه على خلاف المتعارف .

تنبيهه : فيما ذكر من حمل المطلق على المقيد لا يختص فيما اذا كانا بصدد بيان الحكم التكليفي كما في قوله اعتق رقبة ، واعتق رقبة مؤمنة بل يشمل الحكم الوضعي ايضاً فاذا قيل البيع سبب الملكية وقيل البيع الفلاني (بالعربية) سبب للملكية ، فيحمل الاول على الثاني كما لو كانا حكمين تكليفيين ، ولنفس النكتة المتقدمة في الحمل من ان الحكم الواحد لا بد ان يكون موضوعه واحداً وهو إما البيع المطلق او البيع الخاص .

او يوجه ان الامر في الاحكام التكليفية يدور بين الاخذ بظهور المطلق فيالاطلاق وبين الاخذ بظهور المقيد في الوجوب التعييني وبما ان الثاني اقوى فيقدم على الاول وفي الاحكام الوضعية يدور الامر بين الاخذ بظهور المطلق في الاطلاق وحمل القيد على انه غالبي ، وبين ظهور القيد بالدخل



في الحكم وانه ظاهر في الاحترازية، وبما ان الثاني اقوى واشد لندرة كون القيد للغلبة لا للاحتراز يقدم على الاول.

ولا يختص ذكر القيد بعدم الظهور في الاحترازية بين ان يكون بالغلبة او لدفع توهم عدم شمول الحكم له او ير ذلك من النكات التي ذكرت في مبحث مفهوم الوصف.

وقد مثل له بقوله البيع سبب للملكية والبيع من الكافر سبب للملكية فإن القيد (من الكافر) ليس احترازياً ولا غالبياً بل لدفع توهم انتفاء السببية عن بيع الكافر (١٥٥).

(١٥٥) جميع ما ذكر فيما اذا كانا تكليفيين يجري هنا ايضاً من كون الصور اربعة، ان يكونا مختلفين مع كون القيد مثبتاً او بعكسها كما ((احل الله البيع)) ولا يجوز البيع للصبي وأن يكونا متوافقين نفيّاً او اثباتاً. ومن اعتبار الاتحاد في الحكم.. الخ.

هذا وقد ذكر المصنف القسمين الاخيرين لعدم جريان ما ذكره من التعليل من تعارف ذكر المطلق واردة المقيّد، في القسمين الاوليين.

واعترض المرحوم المشكيني على كونه جمعاً عرفياً قائلاً: منع كونه جمعاً عرفياً لأن الحكم الوضعي إما ان يكون مجعولاً مستقلاً او شيئاً كشف عنه الشارع واخبر به او منتزعاً من التكليف وعلى الاول كما هو مختاره في كثير من



المقامات ، يحصل التعارض من الاخذ بظهور الدليلين للزوم اجتماع المثليين والامر بدور بين ما ذكره من الحمل وبين حمل القيد على فائدة اخرى من غلبة او غيرها، لكن الظهور الاطلاقي الانحلالي اظهر عند العرف من ظهر القيد في كونه دخيلاً في الحكم.

وفيه: ان الظهور للقيد في الاحترازية اقوى فيقدم على ظهور المطلق كما تقدم في الشرح ولزوم اجتماع مثليين انما يلزم لو اخذ بكلا الظهورين وقد منع عن ذلك، هذا اولاً.

وثانياً: منع كون الظهور الاطلاقي الانحلالي اظهر عند العرف من القيد في كونه دخيلاً في الحكم.

ويمكن توجيه نفس الايرادين على الثاني والثالث من كلامه (فرد سره).



قوله (فكر سر): تبصرة لا تخلو من تذكرة: وهي ان قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات فانها تارة: يكون حملها على العموم البدلي، واخرى على العموم الاستيعابي، وثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه، حسب اقتضاء خصوص المقام، واختلاف الآثار والاحكام، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام.

فالحكمة في اطلاق صيغة الامر تقتضي ان يكون المراد خصوص الوجوب التعييني العيني النفسي، فإن ارادة غيره تحتاج الى مزيد بيان، ولا معنى لارادة الشيعاء به، فلا محيص عن الحمل عليه فيما اذا كان بصدد البيان.

كما انها قد تقتضي العموم الاستيعابي، كما في (احل الله البيع) اذ ارادة البيع مهماً او مجماً تنافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان، وارادة العموم لبدلي لا تناسب المقام، ولا مجال لاحتمال ارادة بيع اختاره المكلف - أي بيع كان - مع انها تحتاج الى نصب دلالة عليها؛ لا يكاد يفهم بدونها من الاطلاق، ولا يصح قياسه على ما اذا اخذ في متعلق الامر، فإن العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن ارادته، وارادة غير العموم



البدلي، وإن كانت ممكنة إلا أنها منافية للحكمة وكون المطلق بصدده
البيان.

اختلاف مقدمات الحكمة بحسب الموارد

إن قضية مقدمات الحكمة تختلف باختلاف المقامات فهي تارة
تقتضي العموم البدلي، وهو ما كان الحكم فيها منصّباً على أحد أفراد
الطبيعة أو أحوالها على سبيل البد بحيث يمكن تحليل الطبيعة إلى أفرادها
وجعل الحكم على الأفراد بنحو العطف «بأو» ويتحقق الامتثال بالاثنيان
بفرد واحد لا غير.

ويمكن أن يمثل له بقوله تعالى ((اقموا الصلاة)) فإن الإطلاق المستفاد
بمقتضى المقدمات بدلي فرادي لأن الحكم وقع على أحد أفراد الصلاة على
سبيل البدل.

ويمكن التمثيل للبدلي بالأحوالي بوقله تعالى ((وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا
فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ . .)) النساء/ ٣٥.

فإن الحكم ببعث الحكم يتحقق سواء كان عالماً أو جاهلاً شيخاً أو
كهلاً، بل هي مثال للعموم البدلي الفرادي والأحوالي كما هو واضح.



وتارةً أخرى تقتضي المقدمات العموم الاستيعابي الشمولي وهو ما كان الحكم منصّباً على تمام افراد الطبيعة واحوالها بحيث يمكن تحليله الى احكام بعدد افراد او احوال الطبيعة ويكون الحكم المجعول على الافراد او الاحوال جميعاً بنحو التعاطف (بالواو) ويمثّل له بقوله تعالى ((احل الله البيع)) وكذا بقوله تعالى ((وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ)) الحج/٣٠ ، فالحكم بمقتضى المقدمات مجعول على تمام الافراد بحيث يمكن تحليل الخطاب الى خطابات متعددة بعدد افرادها فكل قول زور يجب الاجتناب عنه ، وقد يكون الاستيعاب والشمول باعتبار احوال الطبيعة وقد مثّل له بقوله تعالى ((وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ)) الانعام/١٥٢.

فالحكم بمقتضى مقدمات الحكمة مجعول على تمام افراد واحوال اليتيم بمعنى ان اليتيم سواء كان صغيراً او مراهقاً او عاقلاً او سفيهاً او غنياً او فقيراً ، يحرم تقرب ماله.

وتارةً ثالثة تقتضي صنفاً خاصاً وقسماً مخصوصاً كما في الصيغة المدلول بها على الوجوب التعييني العيني النفسي لأن مقابلاتها من التخيرية والكفائية والغيرية يكون فيه تضيق الوجوب دائرة وتقييده ولا يكون ذلك الا ببيان زائد ولا معنى لارادة الشيع في اطلاق الصيغة ، وارادة الجامع ما بين النفسية والغيرية غير ممكن ، وكان البناء العرفي على ارادة



فرد خاص بحيث لو اريد غيره لتعين عليهم نصب قرينة عليه ؛ والا فيحمل على الفرد الاول اذ لو لم يرد لزم نقض الفرض ولذا تحمل الصيغة على ارادة النفسية بعد تمام المقدمات الحكمية مع ضم القرائن المتقدمة .
وقد تقدم الكلام مفصلاً مع جملة من المناقشات في مبحث الصيغة فراجع .

هذا كله في الاحكام التكليفية ، اما في الاحكام الوضعية فقد تقتضي العموم الاستيعابي كما في قوله تعالى ((احل الله البيع)) فإن البيع الواقع متعلقاً للحكم الوضعي - الحلية - اريد به الاستيعاب لتمام افراد طبيعة البيعين اذ لو لم يكن العموم الاستيعابي هو المراد فهو لا يخلو إما ان يكون المراد هو البيع مهماً او محملاً وإما ان يكون المراد هو البيع على نحو العموم البدلي ، وإما ان يكون المراد هو البيع المعين الذي سيختاره المكلف ، وجميعها باطلة .

اما الاول : فهو خلاف المفروض من كون المتكلم في مقام البيان ولو بالاصل العقلاني المتقدم شرحه .

واما الثاني : فهو لا يناسب الحكم الوضعي وإن ناسب الحكم التكليفي ، اذ لا يمكن تعلق الامضاء والحلية ببيع واحد على سبيل البذل .

وأما الثالث فيلزم منه تبعية الاحكام الشرعية كالحلية في قوله تعالى ((احل الله البيع)) لاختيار المكلف فما اختاره يكون حلالاً وما لم يختره لا



يكون حالاً مضافاً الى احتياجه الى قرينة خاصة عليه لعدم وفاء القرينة العامة به.

وعلى هذا فقضية مقدمات الحكمة في لفظ البيع الواقع متعلقاً للحكم الوضعي في قوله تعالى ((احل الله البيع)) تقتضي الشمولي الاستيعابي. ولا يقاس ذلك على لفظ البيع الذي اخذ في متعلق الحكم التكليفي كما لو قال بع الكتاب الفلاني او يجب عليك البيع ، فإن مقتضى مقدمات الحكمة فيه كون المراد منه هو العموم البدلي لعدم امكان ارادة العموم الاستيعابي اذ لا يمكن للمكلف اجراء البيع بجميع افراده وانحائه. كما لا يمكن ارادة الاهمال او الاجمال لأنه خلاف المفروض من كون المتكلم في مقام البيان كما لا يمكن ارادة البيع الذي يختاره المكلف لما مر من المحذور وحاجته الى قرينة خاصة لعدم وفاء قرينة الحكمة العامة به (١٥٦).

(١٥٦) من الواضح ان الامر متعلق بالطبيعة ومقتضى انعقاد الاطلاق بمعونة الحكمة هو سقوط الامر بها بحصول الامتثال بأي فرد منها ولا يجب الاتيان بجميع الافراد ، وعليه فلو اخ لفظ البيع في متعلق الاحكام التكليفية لتعين العموم البدلي.



ثم انه من الواضح ان مقتضى المقدمات وإن اختلفت بحسب الموارد الا انها في كل مورد بحاجة الى ضم ما يعين المراد منا كما اتضح في صيغة الامر بأن ارادة الجامع ما بين النفسية والغيرية غير ممكن مع بناء العرف على ارادة فرد معين، فلو ريد غيره تعين نصب قرينة عليه والا لزم نقض الغرض اذا لم يكن المراد هو الفرد المعين بمقتضى البناء العقلاني.

فهنا ضم مع المقدمات الثلاثة مقدمات ثلاثة اخرى، هي عدم امكان ارادة الجامع بين الوجوبين، وبناء العقلاء والعرف على ارادة فرد مخصوص، وعدم نصب قرينة على ارادة غيره.

وفي ارادة العموم البدلي يضم اليهم العلم بعدم ارادة الاستغراق والشمول، وامكان ارادة الجامع البدلي كما في قوله اعتق رقبة، فيصبح مجموع المقدمات خمسة، الثلاثة مقدمات الحكمة والاثنين المذكورين.

واذا كان ارادة الجامع البدلي غير مناسب في المقام مع امكان الاستغراق والشمول تعين ارادة الاطلاق الشمولي، والمقدمات خمسة ايضاً، ففي قوله تعالى ((احل الله البيع)) فإن العموم البدلي غير ممكن، اذ لازمه مجعولية بيع واحد، فاذا صدر م مكلف واحد بيع فلا يكون بيع صحيحاً بعده مطلقاً؛ صدر منه او من غيره؛ وانضم - ايضاً - عدم مناسبة ارادة بيع اختاره المكلف.

والفرق بين العموم البدلي وبين بيع اختاره المكلف انه في الاول لا ينفذ الا بيع واحد، بخلافه فإنه ينفذ ببيع متعددة حسب تعدد المكلفين، هكذا قاله المشكيني.



وفيه نظر : اذ لا يعقل ان يكون الشريع لمكلف واحد ليكون التكليف واحداً اتى به المكلف او غيره فإن معنى ذلك البدلية في المتعلق وفي المكلف وهو غير معقول بل هو ايضاً يتعدد بتعدد المكلفين وإن كان واحداً على سبيل البديل من جهة متعلقه . وعليه فلا يفرق بين القسمين.

نعم الفرق الثاني الذي ذكره صحيح ، وهو ان الثاني محتاج الى بيان زائد ؛ لأن تعدد البيع حسب تعدد المكلف ليس له قالب في العبارة . ومن مجموع ما مر يظهر ان المقدمات لوحدها بدون ما يضم اليها لا تقتضي بحسب طبعها اختلاف الاثار والاحكام .



فصل

في المجمل والمبين

قوله (مكرر سر): والظاهر ان المراد من المبين في موارد اطلاقه:
الكلام الذي له ظاهر، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص
معنى، والمجمل بخلافه، فما ليس له ظهور مجمل وإن علم بقريضة
خارجية ما اريد منه، كما ان ما له الظهور مبين وإن علم بالقريضة
الخارجية انه ما اريد ظهوره، وانه مؤول، ولكل منهما في الايات
والوريات، وإن كان افراد كثيرة لا تكاد تخفى، الا ان لهما افراداً
مشتبهة وقع محل البحث والكلام للاعلام، في انها من افراد ايهما؟ كاية
السرقه ومثل ((حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)) النساء/٢٣، و((أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ



الأنعام)) المائدة/١ ، مما اضيف التحليل الى الاعيان ومثل ((لا صلاة الا بطهور)).

المجمل والمبيّن: المراد من المبين هو اللفظ الظاهر في معنى معين بحيث لو القي الى العرف عرفوا منه ذلك المعنى سواء قامت القرينة على ارادة خلافه ام لا ، ويقابله المجمل وهو لا يكون ظاهراً في معنى معين سواء دلت القرينة الخارجية على ارادة معنى معين ام لا على نحو لو القي الى العرف لم يعرفوا منه شيئاً.

ولكل من المجمل والمبين في الايات والروايات افراداً كثيرة لا تكاد تخفى الا ان لهما افراداً مشتبهة وقعت محل البحث والكلام بين الاعلام، واستدل كل فريق على مدعاه بوجوه.



قوله (مركب سر) : ولا يذهب عليك ان اثبات الاجمال او البيان لا يكاد يكون بالبرهان لما عرفت من ان ملاكهما ان يكون للكلام ظهور ويكون غالباً لمعنى وهو مما يظهر بمراجعة الوجدان فتأمل.

ولكن لا مجال لهذا النزاع لكون الظهور وعدمه الذي هو ملاك الاجمال والبيان، من الوجدانيات التي تختلف باختلاف الاشخاص والحالات لأن الاول - المبيّن - هو عبارة عن قابلية اللفظ للمعنى بحسب التخاطب بحيث يكون وجوده وجوده، والثاني - المجمل - خلاف ذلك ومن الواضح ان الامر الوجداني لا يقبل البرهان فلا مجال للنزاع.

ثم ان المصنف قد امر بالتأمل، وجوابه :

اولاً: ما ذكره المرحوم المشكيني، انهما وإن كانا من الوجدانيات الا انهما مسببان عن امور قابلة لاقامة البرهان، لأن الاول مسبب عن العلم بالوضع مع عدم الاحتفاف بما يشك في قرينته شخصاً او عن القرينة الشخصية، والثاني خلافه، وهذه المعاني قابلة للنزاع كما لا يخفى.

ثانياً: ما عن العناية، انه لو كان دفع الشبهة والترديد بين الاجمال والبيان امراً سهلاً يعرف بمراجعة الوجدان كما افاد لما اطيل الكلام من الاعلام بمزيد النقض والابرار في غير واحد من الايات والروايات.



وفيه : ان وقوع النقض والابرام في بعض الايات والروايات كلها مباحث صغروية لا تصلح موضوعاً للعلم كما افاد هو في متن كلامه مالتقدم على شرحه التامل معللاً عدم اهتمام المصنف بالمجمل والمبين على نحو ما تعرض لمباحث العام والخاص والمطلق والمقيد لأن مباحثهما ليست كبروية بل هي صغروية ومن المعلوم ان البحث كذلك مما لا يحتاج الى اطالة الكلام ومزيد النقض والابرام بل يعرف حاله بمراجعة اهل العرف والوجدان فإن كان الكلام مما له ظهور فهو مبين والا فهو مجمل.

ثالثاً: لعله للاشارة الى ان مراجعة الوجدان لا تجدي في تحديد كون اللفظ مجملاً او مبيناً لأن الوجدان يختلف باختلاف الافراد والاحوال الا اذا قيل انهما وصفان اضافيان كما سيأتي منه (مكرر).



قوله (مركب سر) : ثم لا يخفى انهما وصفان اضافيان ربما يكون مجملاً عند واحد لعدم معرفته بالوضع او لتصادم ظهوره بما حَفَّ به لديه ومبيناً لدى الآخر لمعرفته وعدم التصادم بنظره فلا يهَمُّنا التعرض لموارد الخلاف والكلام والنقض والابرام في المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام.

ثم ان المجمل والمبين من الاوصاف الاضافية قرب لفظ مبين عند شخص مجمل عند آخر من جهة معرفته بالوضع وعدم تصادم ظهوره بما حَفَّ به لديه بخلاف الثاني لعدم معرفته بالوضع او مصادمته بالقرينة لديه.

ولا اهمية للتعرض لموارد الخلاف بين الاعلام والكلام في النقض والابرام في المقام.

والوجه فيه : انه لا ضابطة كلية لتمييز المجمل عن المبين في هذه الموارد فلا بد من الرجوع في كل مورد الى فهم العرف والوجدان فإن كان له ظهور عرفي فهو مبين والا فهو مجمل يرجع الى الاصول والقواعد وهي تختلف باختلاف الموارد (١٥٧).



(١٥٧) الظاهر انه لا اصطلاح خاص للمجمل والمبيّن بل هما مستعملان
بما لهما من المعنى اللغوي كما هو الحال في العام والخاص والمطلق والمقيد.
نعم ذكر الشيخ المظفر (مركب سره) في اصول الفقه: انهم عرفوا المجمل
اصطلاحاً بأنه ما لم تتضح دلالته، ويقابله المبيّن.
اقول: الظاهر انه اصطلاح من العامة لا من الخاصة.
ثم ان المبيّن يشمل النص والظاهر فما كان له الدلالة على المراد منه على
وجه الظن فهو ظاهر او على وجه اليقين فهو نص.
والمجمل يشمل اللفظ والفعل وما قيل من اختصاصه باللفظ فهو من باب
التسامح ومثّل له المظفر (مركب سره) كما لو توضع الامام (عليه السلام) بحضور
واحد يتّقي منه او يحتمل ان وضوءه وقع على نحو التقية فلا يستكشف منه
مشروعية الوضوء على الكيفية التي وقع عليها.
وقد ذكر المرحوم المشكيني امرين:
احدهما: ان المراد من البيان المتقدم في مقدمات الحكمة المقابل للاهمال
او الاجمال، وهو البيان الاستعمالي، واما البيان هنا فهو كون اللفظ ظاهراً في
معنى من المعاني ولو كانت هي الطبيعة لا بشرط ولذا كان هذا البيان حاصلًا في
المطلقات مطلقاً كانت واردة في مقام البيان او الاجمال، لكونها ظاهرة في الطبائع
لا بشرط.



ثانيهما : المراد من الظهور قالبية اللفظ للمعنى بحيث يكون وجوده وجوده لا الدلالة التصورية، وهو خطور المعنى في الذهن وهو (الخطور) مباينة لها (القالبية) وجوداً اعم منها تحقّقاً، اذ ربما يتحقق الخطور بالنسبة الى معنى، ولا يكون اللفظ قالباً له، كما في الاستعمال المجازي؛ فانه يخطر المعنى الحقيقي - حينئذ - قطعاً بلا ظهور.

وفيه : ان قالب للمعنى بعد ضم القرينة اليه.

ولا الدلالة التصديقية، وهو تصديق السامع لارادة المتكلم للمعنى من اللفظ لأن تصديقه فرع القالبية ومسبب عنها، فيكون مبايناً لها وجوداً، بل الظاهر كونها اخص منه مورداً، فربما يتحقق القالبية ولا تصديق، كما اذا لم يحرز كونه بصدد الافادة.

ثم ان المحقق الخوئي (سرخس سره) اعترض على صاحب الكفاية بأن المجمل والمبيّن من الامور الواقعية لا الاضافية، وذلك لأن الجهل والعلم بالوضع لا يوجبان الاختلاف في معنى المجمل والمبيّن، والا لزم ان تكون اللغة العربية مجملة عند الفرس وبالعكس مع ان الامر ليس كذلك.

ثم قال نعم الاختلاف في مقام الاثبات وهو بنفسه شاهد على انها من الامور الواقعية ولو كانا اضافيين فلا معنى لوقوع النزاع فيهما.

اقول : ولكن الصحيح ما عليه الكفاية من انها اضافيان اذ كونهما من الامور الواقعية غير معقول اذ لا يعقل الاجمال فيها اذ ما من لفظ الا وهو مبيّن



ولو عند المتكلم وانما تعمد اجمال المراد منه لغاية وغرض والا فهو مبين لا مجمل.

ثم انه لا يعقل ان يوضع لفظ لما اجمل من المعنى، وما فسر به كونهما واقعيين لعدم معقولية النزاع عرفت دفعه بشرح التامل عن المشكيني.
هذا اخر ما اراده الله لي من الكلام في مباحث الالفاظ من علم الاصول -
شرحاً لمتن الكفاية- مع بعض التعليقات، وبه تم الجزء الخامس من التعليق
بحمده سبحانه وبعوونه تعالى واسأله التوفيق في اتمام الشرح لمباحث الامارات
والحجج..

انه ولي التوفيق واسع النعم

قاسم الطائي

النجف الاشرف

جمادي الاول

١٤٢٢هـ



فهرست الموضوعات

— المتن —

الموضوع	رقم الصفحة
المقصد الثالث: في المفاهيم	٣
مقدمة في بيان المفهوم	٥
فصل- في مفهوم الشرط	١١
وجوب اثبات المفهوم للجملة الشرطية- الاول- التبادر	١٥
الوجه الثاني- التمسك باطلاق العلة اللزومية	١٧
الوجه الثالث- التمسك بالاطلاق ومقدمات الحكمة	١٩
التمسك باطلاق الشرط لاثبات المفهوم	٢٤
مقايضة اطلاق الشرط باطلاق الصيغة	٢٨
تعدد الشرط لا يؤثر في نحو الشرطية	٣٠
ادلة المنكرون للمفهوم- الدليل الاول للسيد المرتضى	٣٢
الدليل الثاني- دلالة احدى الدلالات عليه	٣٥
الدليل الثالث- قوله تعالى ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ﴾	٣٦
بقي امور: الاول- المفهوم انتفاء سنخ الحكم	٣٨
دلالة القضية في الوصايا والاقواق ليست من المفهوم	٤١
اشكال ودفع- كيف يكون المناط هو سنخ الحكم لا شخصه	٤٤
فساد ما يظهر من التقريرات في دفع الاشكال	٤٨
الامر الثاني: في تعدد الشرط	٥٣



- ٥٧ مساعدة العرف على الوجه الثاني
- ٦٠ وجه خامس هو المحكي عن العلامة في الجمع بين الشرطين
- ٦٣ الامر الثالث: اذا تعدد الشرط واتحد اجزائه
- ٦٦ تحقيق المصنف في مسألة التعدد
- ٦٨ التزام القائل بالمفهوم ان المتعلق متعدد الطبائع
- ٧٤ دفع محذور اجتماع الحكمين المتماثلين بتصادق العنوانين
- ٧٧ التزام صاحب المفهوم باصل الظهور الاول وبالثاني تاكيده
- ٧٩ ايراد ودفع: بعنوان ان قلت
- ٨١ لا دوران بين ظهور الجملة من حدوث الجزاء وظهور الاطلاق
- ٨٣ القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط
- ٨٥ هل الاسباب الشرعية معارفات لا مؤثرات؟
- ٨٩ التفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الجنس وعدمه
- ٩٥ فصل- في مفهوم الوصف
- ١٠١ القيود الاحترازية
- ١٠٧ الاستدلال لعدم المفهوم بقوله تعالى ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي...﴾
- ١١٢ تذييب: حالات الوصف مع الموصوف
- ١١٨ فصل- في مفهوم الغاية
- ١٢٧ هل ان الغاية داخلية في المعنى او لا؟
- ١٣١ فصل- في مفهوم الاستثناء
- ١٣٥ الاستدلال بكلمة التوحيد على مفهوم الاستثناء
- ١٣٩ دلالة الاستثناء على المفهوم من الادوات



١٤١	فيما دل على المفهوم من الادوات
١٤٦	الحصر بالتعريف للمسند اليه باللام
١٥١	فصل- في مفهوم اللقب والعدد
١٥٧	المقصد الرابع : في العام والخاص
١٥٩	فصل- في تعريف العام
١٦٦	اقسام العموم
١٧٥	فصل- هل للعموم صيغة تخصه ؟
١٨١	فصل- فيما قيل بدلالته على العموم
١٨٩	فصل- في حجية العام المخصص في الباقي
١٩٩	الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل
٢٠٦	الجواب على حجية العام المخصص في الباقي
٢١٤	الجواب عنه بوجوه من قبل المصنف
٢٢٠	فصل- اجمال المخصص مفهوماً- الشبهة المفهومية
٢٢٨	اجمال المخصص مصداقاً- الشبهة المصداقية
٢٣٩	التفصيل بين كون المخصص لفظياً وبين كونه لبياً
٢٤٨	شمول العام للفرد المشكوك انه ليس من الخاص
٢٥٢	ايقاظ- استصحاب العدم الازلي
٢٦٥	وهم وازاحة- جعل الفرد المشكوك انه ليس من الخاص
٢٦٩	تحقيق المصنف في المسألة
٢٧٥	صحة صوم المسافر بالنذر وعدمه
٢٨٤	بقي شيء- دوران الامر بين التخصيص والتخصص



٢٩٠	فصل- في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
٢٩٨	عدم لزوم الفحص في المخصص المتصل
	ايقاظ- الفرق بين الفحص عن المخصص وبين الفحص عن الدليل في
٣٠٠	العمل بالاصول
٣٠٤	فصل- في خالطات الشفاهية
٣١١	شمول الخطاب للغائب والمعدوم عن مجلس الخطاب
٣١٣	النزاع في عموم الفاظ النداء
٣١٧	صحة النداء بالادوات مع ارادة العموم من العام بلا عناية
٣٢١	شمول خطاب (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا) للمعدومين وعدم شموله
٣٢٣	فصل- في ثمره البحث
٣٣٧	شرح التامل
٣٣٩	فصل- في تعقب العام بضمير يرجع لبعض افراده
٣٤٢	تحقيق المصنف
٣٥٠	فصل- في تعارض المفهوم مع العموم
٣٥٦	فصل- في تعقب الاستثناء لجمل متعددة
٣٦٢	هل يصار الى اصالة العموم تعبدًا
٣٦٥	فصل- في تخصيص الكتاب العزيز بخبر واحد
٣٧٣	ادلة القائلين بمنع تخصيص الكتاب
٣٨٠	الوجه الثاني من دليل المانع
٣٨٣	الملازمة بين جواز التخصيص والنسخ
٣٨٨	ورود العام بعد وقت العمل بالخاص



٣٩٨	كثرة التخصيص وندرة النسخ هل يوجبان الظن بالتخصيص
٤٠١	هل يشترط في النسخ العمل بالمنسوخ او لا؟
٤٠٣	القول في النسخ
٤٠٦	امكان النسخ قبل الوقت العمل بالمنسوخ
٤١١	القول في البداء
٤١٤	الثمرة بين التخصيص والنسخ
٤١٧	الفصل الخامس: في المطلق والمقيد - - والمجمل والمبين
٣١٩	فصل- في تعريف المطلق والمقيد
٤٢٣	اسم الجنس
٤٣٢	علم الجنس كاسامة
٤٣٦	المفرد المعروف باللام
٤٤٠	وضع اللام للتزيين
	دلالة الجمع المعروف باللام على العموم- للدلالة على ان اللام
٤٤٧	للتعيين
٤٥٣	النكرة
٤٦٢	صحة اطلاق المطلق على بعض الالفاظ
٤٦٦	فصل- في مقدمات الحكمة
٤٧٧	ما المراد من البيان المذكور في المقدمة الاولى ؟
٤٨٣	ما يحتاج اليه في النكرة كالذي يحتاج اليه في اسم الجنس
٤٨٤	كون المتكلم في مقام البيان
٤٩٠	الانصراف



٤٩٤	اشكال وجوابه
٤٩٨	تنبيهه - للمطلق جهات عديدة
٥٠٢	فصل - في حمل المطلق على المقيد
٥٠٧	الظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان
٥١٢	استدراك عما سبق، مع الفهم
٥١٥	الجمع بين المطلق والمقيد
٥٢٢	لا تفاوت بين المثبتين والمنفيين
٥٢٧	تنبيهه - لا فرق في الحمل على المقيد بين الحكم التكليفي والوضعي ..
٥٣٠	تبصرة - اختلاف مقدمات الحكمة بحسب الموارد
٥٣٧	فصل - في المجمل والمبين
٥٣٩	لا مجال للنزاع في المجمل والمبين
٥٤١	المجمل والمبين من الاوصاف الاضافية



فهرست الموضوعات

— الحواشي —

- ٩ مناقشة تعريف المفهوم
- ١٠ مناقشة العناية فيما افاده من دلالة المفهوم
- ١٤ عدم امكان منع الشرطية على الامرين الثاني والثالث
- ١٨ اكملية العلة المنحصرة في طرف العدم
- ٢١ دفع مقالة المشكيني حول استعمال اللفظ في الطبيعة لا بشرط
- ٢٢ دفع ايراد العناية على المصنف
- ٢٥ دفع ما قاله في العناية حول تاثير الشرط
- ٣١ الايراد على ان الشرط لبيان التعدد
- ٣٦ تصحيح الجواب على الآية ﴿وَلَا تُكْرِهُوا قِتْيَاكُمْ...﴾
- ٤٠ اتضاح ان النزاع لا يجري فيما لو كان الشرط دخيلاً في الموضوع
- ٤٢ الانشاء الباطل للوصايا والاقواف
- ٤٦ الجواب على ما افاده المصنف في ان لانتفاء سنخ الحكم في الشرطية
- ٥٠ تعليق العناية على جواب المصنف وجوابي عليه
- ٥١ جواب بعض الاصوليين (السبزواري) والتعليق عليه
- ٥٦ بيان السر في تخصيص مفهوم كل جملة بمنطوق الاخرى
- ٦١ تعليق المشكيني على مراد الحلّي والجواب عنه
- ٦٤ بيان اقسام التداخل
- ٦٧ الايراد على ظهور الشرطية في الاعم في الحدوث والبقاء
- ٦٩ على القول بعدم التداخل والايراد عليه



- ٧٠ الايراد على جواب المصنف والجواب عنه
- ٧٦ الجواب على ما افاده المصنف من انطباق العنوانين على واحد
- ٧٨ دفع محذور اجتماع المثلين
- ٨٠ جواب العناية على المصنف والجواب عنه
- ٨١ بيان الدوران الحكمي بين ظهور الجزاء وظهور الاطلاق
- ٨٣ مختار العناية في مسألة التداخل والملاحظة عليه
- ٨٧ توضيح المشكيني لتفضيل فخر المحققين وتضعيف امل الدعوى
- ٩١ الملاحظة على بعض الاصوليين بخصوص الشروط المتعددة
- ٩٧ مناقشات حول مفهوم الوصف
- ١٠٣ النظر في جواب المصنف حول دلالة الوصف على المفهوم
- ١٠٦ منع تساوي الداليتين المنطوقية والمفهومية
- ١٠٩ مقالة العناية: حول الآية ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي﴾
- ١٠٩ الاعتراض على المصنف فيما افاده من ورود القيد للغلبة
- ١١٥ لو قيل بعدم لزوم انحفاظ موضوع القضية
- ١١٦ عدم تمامية جواب الاخوند على التقريرات
- ١٢٢ الاعتراض ان الغاية راجعة لكلمة شيء او كلمة حلال
- رجوع القيد من قوله تعالى ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾
- ١٢٣ الى الموضوع (الايدي)
- ١٢٤ مثال في رجوع الغاية الى المتعلق
- ١٢٨ بيان ضعف ما افاده العناية في حدود الشيء
- ١٣٣ انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى ايضاً بمناسبة قرينة الحكم الموضوع



- ١٣٤ جواب المصنف في حاشية الكتاب
- ١٣٨ تكلف ما اجاب به المصنف عن الاستدلال بكلمة التوحيد
- ١٤٠ التعليق على افادة الكفاية
- ١٤٤ ما افاده المصنف في الهامش وشرح تأمله فيه
- ١٤٩ افادة المبتدأ المعروف باللام للحصر ، والنظر فيما افاده المصنف
- ١٥٣ المراد من اللقب ، ومفاد قول القائل (ما انا بزان)
- ١٥٤ التحديد بالنظر الى طرفه الاكثر ؛ وما لم يعلم حال واجب انه محدد
- ١٥٥ احتياط العناية ودفعه
- ١٦١ تعريف القوم للعام والخاص انهما اسمان للفظ لا المعنى
- ١٦٢ جواب العناية- بعد اصلاح التعريف- والنظر فيه
- ١٦٣ اعتراض العناية على كون المعرف اجلى من المعرف ورده
- ١٦٤ صحة اعتراض المرحوم المشكيني
- وجه ثالث للعناية : وإن حقائق الاشياء لا تعرف الا من خالقها والجواب عنه
- ١٦٥ عنه
- ١٧٠ التمثيل للعموم الجماعي وفيما لو دار الامر بينه وبين الاستغراقي
- ١٧١ النظر فيما ذكره المصنف
- ١٧٢ اشكال العناية على تسمية العموم البدلي من العموم والنظر فيه
- ١٧٢ تعليق المصنف في الهامش وبيانه
- ١٧٨ عدم ضرورة النزاع في الفاظ العموم
- ايراد المشكيني على ان تيقن ارادة الخصوص لا يقتضي الاختصاص
- ١٧٩ ودفعهما



- ١٨٠ وجهان اخران للمشكيني لرد الاستدلال
- ١٨٦ البحث في ان للعموم صيغ تخصه صغروي
- ١٨٦ ما ذكره العناية في مراد القوم وصحته على اطلاقه ممنوعة
- ١٨٧ تفسير بعض عبارات الكفاية
- ١٩٣ لا بدية تقديم المبحث وإن العام بعد التخصيص حقيقة والاقوال فيه ...
- ١٩٣ افادة الشيخ المظفر (ره) والجواب عنه
- ١٩٥ الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل من حيث المجازية وعدمها
- ١٩٦ اقسام العام المخصص
- ٢٠٢ انعقاد ظهور العام معلق على عدم البيان في مورد التخاطب
- ٢٠٢ ايراد المشكيني والجواب عنه
- ٢٠٤ اصلاح دليل المصنف من قبل المشكيني - والنظر فيه
- ٢١٠ الجواب على الاقربىة المفادة من المصنف
- تقريب المحقق الخوئي (قده) تبعاً للنائيني (قده) من بيان الفرق بين مجاز
- ٢١٢ العام ومجاز غيره، والصحيح منهما
- ٢١٣ الفرق بين الكل والسريان
- ٢١٦ المحقق الخوئي (قده) يتابع المصنف في وجود مقتضى المجاز والجواب عنه
- ٢١٧ غرابة ما ذكره المحقق الخوئي (قده)
- ٢١٨ الجواب على ما ذكره المشكيني (ره)
- ٢٢٥ انفعيية بحث اجمال المخصص
- ٢٢٦ جواب اشكال عدم سريان اجمال المخصص المنفصل الى العام
- ٢٢٧ مقالة العناية والجواب عنها



- ٢٣١ قياس الشبهة المصداقية على المفهومية
- ٢٣٢ ما ذكره الخوئي (قده) لا يخلو من نظر
- ٢٣٢ وجه اخر للعناية لعدم جواز التمسك بالعام في المصداقية ..
- ٢٣٣ الجواب عنه
- ٢٣٤ ما يمكن الاستدلال به على جواز التمسك بالعام في المصداقية
- ٢٣٤ وجه اخر للتقريرات ودفعه
- ٢٣٥ بعض الامثلة الفقهية للشبهة المصداقية
- ما ذكره المقق العراقي (قده) من تعنون العام بضد عنوان الخاص والتعليق
- ٢٣٦ عليه
- ٢٤٣ لا وجه للتفريق بين المخصص اللفظي واللبني ..
- ٢٤٤ تكلف المحقق الخوئي (قده) لبيان الفرق وهو غريب
- ٢٤٦ الايراد على صاحب الكفاية
- ٢٥٠ توضيح ما اورده المحقق الخوئي (قده) فيما احتمل التخصيص
- ٢٥٧ مقدمة في استصحاب عدم الازلي واقسامه
- ٢٥٩ المراد من الاصل المثبت
- ٢٦٠ عدم جريان الاستصحاب لعدم الازلي فيما لو كان المخصص متصلاً
- ٢٦١ تفسير العناية للموارد الشاذة
- ٢٦١ تفسير المحقق الخوئي (قده) وعدم المساعدة عليه
- ٢٦١ دفع مختار العناية بتعنون العام بعنوان عدمي
- ٢٦٢ الايراد على ما ذكره في المحاضرات
- ٢٦٨ لا خلاف في عدم التمسك بالعام للشبهة المصداقية لنفس العام الا من متوهم



- الرد على جواب المتوهم بإمكان التمسك بالعام في موضوعات الاحكام الثانوية ٢٧٢
- تعليق العناية ودفعه ٢٧٢
- الاشكال على بعض الصور ودفعه ٢٧٣
- محاولة ابن المصنف تصحيح الصوم بالسفر والجواب عنه ٢٨٠
- الجواب عن تحصيل القدرة بالنذر ٢٨٢
- دفع جواب المشكيني ٢٨٣
- الجواب على مراد الكفاية بعدم جريان اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص ٢٨٨
- امثلة فقهية لدوران الامر بين التخصيص والتخصص ٢٨٩
- تضعيف مقالة العناية بالحاجة الى فحص زائد ٢٩٥
- شرح بعض عبائر الكفاية الغامضة ٢٩٦
- اتضاح الفرق بين المخصصين في الفحص ٢٩٨
- نقد كتاب الكفاية القرآني للخطابات الشفاهية ٣٠٩
- كيفية مخاطبة الحسين عليه السلام للشهداء ٣١٢
- لا تعرف من اداة العموم عند مخاطبة المعدوم ٣١٥
- نقد ظاهر كلام المصنف حول عدم العناية ٣٢٠
- هل يختص دليل الاشتراك بالاجماع او يشمل غيره ٣٣٠
- محل الكلام هو الخطاب من يث العموم والخصوص لا الحكم ٣٣١
- جواب المشكيني بتقسيم القيد الداخل الى قسمين ٣٣٢
- التعليق على ما ذكره المشكيني ٣٣٣
- تفسير عبارة الكفاية وذلك لاشتراك ان ما يجري في عدم الاختصاص ٣٣٤
- مقالة المحقق الخوئي (قده) بعموم الخطابات القرآنية وعدم الثمرة من



٣٣٨	البحث
٣٤٦	التيقن من بناء العقلاء في اتباع الظهور في تعيين المراد والايراد عليه
	منع المحقق النائيني (قده) من ان المقام من صغرى كبرى احتفاف الكلام
٣٤٨	بما يصلح للقرينية
٣٤٨	مقالة المحقق الخوئي (قده) والجواب عنها
٣٤٩	تقديم اصالة عدم الاستخدام على اصالة العموم
٣٥٤	خلاف العلماء في جواز تقييد العموم بالمفهوم
٣٥٥	الرد على مقالة العناية
٣٥٩	حاصل مقدمة امكان رجوع الامتثال الى الجميع
٣٦٠	تعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً من ناحية الاداة
٣٦٤	اصالة الحقيقة لا تعبد فيها
٣٦٨	منع الوجه الثاني من دليل جواز تخصيص الكتاب بالخبر
٣٧٠	تقرير دليل اخر عن العناية والرد عليه
٣٧١	جواب المشكيني على التقريرات والجواب عنه
٣٧٩	الايراد على المصنف بالسيرة ودفعها
	ايراد العناية على الفريقين القائلين بالملازمة بين التخصيص والنسخ
٣٨١	والجواب عنه
٣٨٥	توجيه عبارة المصنف
٣٨٥	منع شرط المصنف بأن النسخ بعد وقت العمل بالنسخ وتضعيفه
٣٨٩	صورة خاصة لم يذكرها المصنف
٣٩٠	بيان حالة الرجوع الى الاصل ، والصحيح تقديم التخصيص



- ٣٩٠ ايراد المشكيني والجواب عنه
- ٣٩٠ اظهرية التخصيص عند العناية والقول فيه
- ٣٩٢ نفي الثمرة من المشكيني ورده
- ٣٩٣ تمامية ما افاده الكفاية متوقف على احراز كونها وارداً بالعلم واليقين .
- ٣٩٣ توجيه كلام المصنف من قبل المشكيني وبيان صحة الكلام للمصنف
- ٣٩٥ ظهور الثمرة في الاجزاء اذا عمل بالعام عن المشكيني
- ٣٩٥ الثمرة على قول الخوئي (قده) ودفعها
- ٣٩٦ وحدة النتيجة على كلا القولين
- ٤٠٠ لا فرق في تقدم الخاص او تاخره
- ٤٠٤ الاشكال على وقوع النسخ في الكتاب والجواب عنه
- ٤٠٨ جمل الاحكام قد يكون بمصلحة في نفس الجمل
- ٤٠٩ مؤاخذة العناية على المصنف
- ٤١٣ ما نسب لامير المؤمنين عليه السلام انه قال (لاقتلن اليوم معاوية).....
- ٤١٥ تقديم التخصيص في جميع الصور
- ٤٢٠ تعاريف المطلق والمقيد هي للفظ دون المعنى
- ٤٢١ فساد عدم الفرق بين المطلق والعام للعناية
- ٤٢٩ الفرق بين اللا بشرط القسم المعقولي وبين الاصولي
- ٤٣٠ سوء تعبير المصنف (ولا الملحوظ...)
- ايراد المحقق الخوئي (قده) على الكفاية بأن ما ذكره من الماهيات غير
- ٤٣٠ قابلة الانطباق على الخارجيات والتعليق عليه
- ٤٣٤ عدم الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس



- ٤٤٤ النظر فيما ذكره المصنف من الايرادين في دفع كون اللام للتعيين
- ٤٤٥ دفع المختار للمحقق الخوئي (قده) في كون اللام للتزيين
- ٤٥١ تفسير مقالة الاخوند (فلا محيص...) من قبل العناية وتخطئته
- ٤٥١ الايراد على المصنف
- ٤٥٨ التعليق على ما ذكره في العناية- الفرد المقيّد بالوحدة
- ٤٥٩ اشكال المشكيني على كون النكرة مثلاً للمطلق والتعليق عليه
- ٤٦٠ ايراد السيد الخوئي (قده) على المصنف ودفعه
- ٤٦٥ الوجه في عدم ذكر المصنف علم الجنس والعرف بلام الجنس
- ٤٧٢ مقالة العناية- المقدمة الاولى
- عدم تمامية كون الاصل في كل متكلم انه يصدر بيان تمام مراده (عن
- ٤٧٣ الخوئي (قده)) ودفعه
- ٤٧٤ شرح عبارة (لا بصدد..) عن المشكيني والايراد عليه
- ٤٧٥ الايراد على المصنف
- ٤٨٠ ظهور ثمرة بين تخصيص العام وتقييد المطلق لو ورد عام ومطلق متنافيان
- ٤٨٠ ايراد العناية على المصنف والقول فيه
- ٤٨٧ عدم اشارة المصنف الى ان الشك من كون المتكلم بصدد البيان
- ٤٨٨ الحاجة الى الاصل في عموم الظواهر
- ٤٨٩ دفع وتوهم
- ٤٩٣ قسم اخر من اقسام الانصراف للتقريرات ورده
- الملازمة بين حكمين هل تصبح سبباً لكون المولى في مقام البيان من الجهة
- ٥٠٠ الثانية ايضاً



- ٥٠٥ هل تكفي وحدة التكليف بين المطلق والمقيد للتنافي بينهما
- ٥٠٦ مقالة العناية في دوران الامر بين المطلق والمقيد والرد عليه
- ٥٠٨ تعليق العناية على الكفاية والرد عليه
- ٥١٠ ظهور المطلق في الاطلاق اقوى من ظهور الصيغة في الوجوب
- ٥١٩ هل ورود المطلق بعد المقيد يحمل المقيد على تاكد الاستحباب؟
- محاولة المشكيني ابداء التعارض بين الاستحباب التخييري والتعيني
- ٥١٩ في المقيد في المندوبات والرد عنه
- ٥٢٠ تعليق المصنف في هامش الكتاب وشرح الفهم
- ٥٢٣ الاتفاق على العمل بالمطلق والمقيد في النفي
- ٥٢٤ مقالة العناية- لا عبر بالاجماع المحكية في الاصول
- ٥٢٤ منع الجمع العرفي في المنفيين
- ٥٢٨ جميع صور الجمع بين المطلق والمقيد التكليفيين يجري في الوضعيين ...
- ٥٢٨ اعتراض المشكيني والجواب عنه
- ٥٣٤ الحاجة الى ما يعين المراد في كل مورد كحال صيغة الامر
- ٥٤٢ لا اصطلاح خاص للمجمل والمبين
- ٥٤٣ اعتراض المحقق الخوئي على صاحب الكفاية والدفاع عن الكفاية
- ٥٤٥ فهرست الموضوعات- المتن
- ٥٥١ فهرست الموضوعات- الحواشي