

المَقْدِمَاتُ فِي النَّبَاهَاتِ

فِي شَرْحِ أَصُولِ الْفِقْهِ

تَأَلَّفَتْ

ابْنُ مُحَمَّدٍ قَانِصُورُ الشَّهْبَاوِيِّ الْعَامِلِيُّ

دَارُ الْمَوْرِثَةِ فِي الْعَرَبِيِّ
الْعَرَابَةِ - الْجَنَفُ الْأَشْرَفُ



المَقَدِّمَاتُ مِنَ النِّبَاهَاتِ
فِي شَرْحِ أَصُولِ الْفِقْهِ

المقدمتان في التبيينات

في شرح أصول الفقه

تأليف

الشيخ محمود فتانصوه

الجزء الثاني

دار المؤرخ العربي

العراق - النجف الأشرف

حُقوقُ الطَّبْعِ مَحْفُوظَةٌ

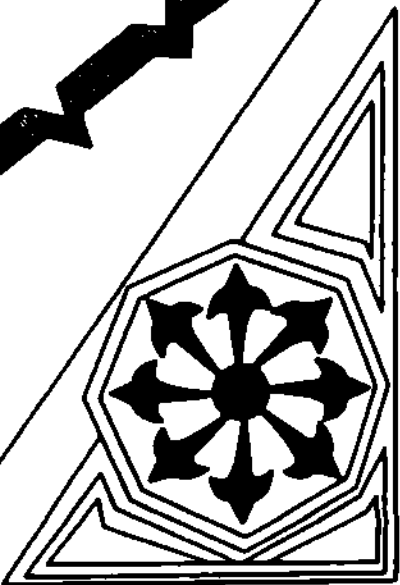
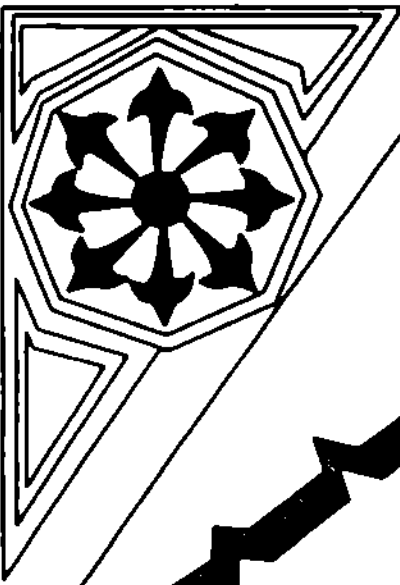
الطَّبْعَةُ الثَّانِيَّةُ

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

دارُ المَوْزَجِ العَرَبِيّ

العراق - النجف الأشرف - عمارة الحياة - هاتف: ٠٧٨٠٥٤٦٢٠٢

Email: al_mouarekh@hotmail.com



الباب الثالث

النَّوَاهِي

وفيه خمس مسائل :

١ - مادة النهي

والمقصود بها كلمة (النهي) كمادة الأمر . وهي عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل . أو فقل - على الأصح - إنها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل وردعه عنه ، وللازم ذلك طلب الترك ، فيكون التفسير الأول تفسيراً باللازم على ما سيأتي توضيحه .

وهي - كلمة النهي - ككلمة الأمر في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعاً وإنما الفرق بينهما أن المقصود في الأمر الإلزام بالفعل ، والمقصود في النهي الإلزام بالترك .

وعليه تكون مادة النهي ظاهرة في الحرمة ، كما أن مادة الأمر ظاهرة في الوجوب .

قوله (ره) : (والمقصود بها كلمة النهي كمادة الأمر . . .) .

اقول : الكلام في النهي كالكلام في الأمر حرفاً بحرفاً مادة وصيغة وكل ما ذكرناه هناك جار هنا فلا حاجة الى الاعداء والتطويل فمادة النهي داله على الطلب المضمن معنى الفصل ولهذا يتعدى بعن فيقال نهيته عن كذا بمعنى منعه عن كذا منعاً تشريعياً والمنع والفصل يحتاج الى قوه ماديه او معنويه ولذا لا يصدر النهي إلا من العالي على نحو العلو كما مر تفصيله في ماده الأمر .

٢ - صيغة النهي

المراد من صيغة النهي : كل صيغة تدل على طلب الترك .
 أو فقل - على الأصح - : كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل
 وردعه عنه كصيغة (لا تفعل) أو (إياك أن تفعل) ونحو ذلك .
 والمقصود بـ(الفعل) : الحدث الذي يدل عليه المصدر وإن لم
 يكن أمراً وجودياً، فيدخل فيها - على هذا - نحو قولهم : (لا تترك
 الصلاة)، فإنها من صيغ النهي لا من صيغ الأمر . كما أن قولهم :
 (أترك شرب الخمر) تعد من صيغ الأمر لا من صيغ النهي وإن أدت
 مؤدى (لا تشرب الخمر) .
 والسر في ذلك واضح، فإن المدلول المطابقي لقولهم (لا تترك)
 هو الزجر والنهي عن ترك الفعل، وإن كان لازمه الأمر بالفعل فيدل
 عليه بالدلالة الالتزامية .

٣ - ظهور صيغة النهي في التحريم

الحق أن صيغة النهي ظاهرة في التحريم، ولكن لا لأنها
 موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه كما هو المعروف . بل حالها في
 ذلك حال ظهور صيغة إفعل في الوجوب، فإنه قد قلنا هناك إن هذا
 الظهور إنما هو بحكم العقل، لا إن الصيغة موضوعة ومستعملة في
 مفهوم الوجوب .

وكذلك صيغة لا تفعل، فإنها أكثر ما تدل على النسبة الزجرية
 بين الناهي والمنهي عنه والمنهي . فإذا صدرت ممن تجب طاعته ويجب

قوله (ره) : (والمقصود بـ(الفعل) الحدث الذي يدل عليه . . .).

اقول : النهي كل مادل على زجر سواء تعلق بالوجودي مثل (لا تشرب
 الخمر) أو بالعدمي مثل (لا تترك الصلاة) فإن كل ذلك زجر ونهي، نعم
 نحو (لا تترك الصلاة) لا يدل على حرمة ترك الصلاة كما سيأتي بيانه في
 تنبيهات مبحث النواهي .

الانزجار بزجره والانتهاه عما نهى عنه، ولم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلاً - قضاء لحق العبودية والمولوية - عدم جواز ترك الفعل الذي نهى عنه إلا مع الترخيص من قبله.

فيكون - على هذا - نفس صدور النهي من المولى بطبعه مصداقاً لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، فيكون النهي مصداقاً للتحريم حسب ظهوره الاطلاقي، لا أن التحريم - الذي هو مفهوم اسمي - وضعت له الصيغة واستعملت فيه.

والكلام هنا كالكلام في صيغة إفعل بلا فرق من جهة الأقوال والاختلافات.

٤ - ما المطلوب في النهي؟

كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود في صيغة إفعل. وإنما اختص النهي في خلاف واحد، وهو أن المطلوب في النهي هل هو مجرد الترك أو كف النفس عن الفعل. والفرق بينهما: إن المطلوب على القول الأول أمر عديم محض، والمطلوب على القول الثاني أمر وجودي، لأن الكف فعل من أفعال النفس. والحق هو القول الأول.

ومنشأ القول الثاني توهم هذا القائل إن الترك - الذي معناه إبقاء عدم الفعل المنهي عنه على حاله - ليس بمقدور للمكلف، لأنه أزلي خارج عن القدرة، فلا يمكن تعلق الطلب به. والمعقول من النهي أن يتعلق فيه الطلب

قوله (ره): (ومنشأ القول الثاني توهم...).

اقول: حاصله ان القدرة انما تتوجه الى الوجوديات لأن القدرة انما هي امكان توجيه العضلات الى المطلوب ومن الواضح استحالة تحريك العضلات نحو العدم فلزم كون المطلوب امراً وجودياً كي يمكن تحريك العضلات نحوه فيتحقق القدرة عليه وهذا الأمر الوجودي هو كف النفس فإن

بردع النفس وكفها عن الفعل ، وهو فعل نفساني يقع تحت الاختيار .

والجواب عن هذا التوهم : إن عدم المقدورية في الأزل على عدم لا ينافي المقدورية بقاءً واستمراراً ، إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على عدم ، بل القدرة على عدم على طبع القدرة على الوجود ، وإلا لو كان عدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدوراً ، فإن المختار القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل .

والتحقيق أن هذا البحث ساقط من أصله ، فإنه - كما أشرنا إليه فيما سبق - ليس معنى النهي هو الطلب ، حتى يقال إن المطلوب هو الترك أو الكف ، وإنما طلب الترك من لوازم النهي ، ومعنى النهي المطابقي هو الزجر والردع . نعم الردع عن الفعل يلزمه عقلاً طلب الترك ، كما أن البعث نحو الفعل في الأمر يلزمه عقلاً الردع عن الترك .

فالأمر والنهي كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأساً ، فلا موقع للحيرة والشك في أن الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف .

النفس تهم بفعل الشيء المحرم والأنسان قادر على تحريك عضلاته النفسه كي يمنع من تحرك النفس نحو الفعل .

وهذا التوجيه الذي ذكرناه لا يرد عليه جواب المصنف(ره) .

فانقدح انه على فرض دلالة النهي على الطلب لزم ان يكون المطلوب هو الكف لا عدم الفعل .

وتعرف ذلك من انك لا يمكنك ان تقول (اطلب منك عدم الفعل) إلا على ضرب من المسامحة وإنما تقول له (اطلب منك السكون) واطلب منك الصبر عن الفعل . واما عدم المحض فلا قدره عليه لاستحالة تحريك العضلات نحوه .

هـ - دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار

اختلفوا في دلالة (صيغة النهي) على التكرار أو المرة كالاختلاف في صيغة إفعال.

قوله (ره): (اختلفوا في دلالة صيغة النهي على التكرار...).

اقول: إن البحث في الأوامر على نسق البحث في النواهي فهما بحثان يرضعان من ثدي واحد ولذا لم نطل الكلام هنا وحولناه على البحوث المتقدمة في الأوامر.

نعم هنا أمور لا بأس بذكرها.

الأول: ما تعرض له المصنف (ره) هنا وحاصله أن الأمر قد عرفت دلالة على لزوم إيجاب الطبيعة وكفاية الفرد. وأما النهي فإنما يدل على لزوم اجتناب الطبيعة فإذا قال (لا تشرب الخمر) لزم الاجتناب عن كل فرد فرد من طبيعة شرب الخمر.

وهذه النتيجة مسلمة عند الاعلام وإنما وقع الخلاف في سببها فلماذا كان الأمر في نحو (اعتق رقبه) دالاً على كفاية المرة بينما النهي في نحو (لا تعتق رقبه) دال على لزوم الاجتناب عن كل عتق وفي سبب ذلك أقوال.

الأول: ما قد ينسب إلى البعض من القدماء وحاصله أن سبب الاختلاف هو الوضع وذلك لأن الأمر موضوع لطلب الواحد من الطبيعة والنهي موضوع لترك كل فرد من أفراد الطبيعة المنهي عنها فإذا قلت (اعتق رقبه) دل الأمر بالوضع على طلب عتق رقبه واحد وإذا قلت (لا تعتق رقبه) دل النهي بالوضع على طلب ترك كل فرد من أفراد طبيعة عتق الرقبه.

وهذا القول مهجور عند المتأخرين وذلك لوضوح فساد حاصله أن الأمر مركب من الهيئة والمادة فنحو (اعتق) فيه هيئة (افعل). وماده (العتق). وقد عرفت أن كلاهما لا يدل على إرادة فرد واحد من الطبيعة.

أما الهيئة فواضح لأنها إنما تدل على البعث لا أكثر من ذلك. ولذا فتارة تتعلق بالواحد مثل اعتق رقبه واحدة وتارة تتعلق بالكثير مثل اعتق الجميع.

والحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة (لا تفعل) لا بهيئتها ولا بمادتها على الدوام والتكرار ولا على المرة، وإنما المنهي عنه صرف الطبيعة، كما أن المبعوث نحوه في صيغة إفعل صرف الطبيعة.

والحاصل أن من الواضح أن الهيئة إنما تدل على البعث دون زيادة ويكفي في ذلك التبادر.

وأما المادة فلا تدل سوى على الطبيعة المهملة دون زيادة أي وصف في الطبيعة فكما أن كلمة (قتل) لا تدل سوى على طبيعة القتل المهملة عن كل لحاظ قيد زائد.

فكذلك ماله (قتل) المندمج في الهيئات المختلفة وهكذا سائر المواد. وعين ذلك نقوله في النهي نحو (لا تقتل) فإن المادة كما عرفت لا تدل سوى على الطبيعة المهملة وأما هيئته النهي فلا تدل على أكثر من الزجر. فكما أن الأمر لا يدل على كفاية الفرد من الطبيعة فكذلك النهي لا يدل على لزوم الاجتناب عن جميع الأفراد وكل ذلك ظاهر بالتبادر. فظهر فساد هذا القول.

القول الثاني: وهو مذهب المشهور وقد ذكره المصنف (ره) وحاصله بعد الاعتراف (بأن الأمر والنهي كلاهما ليس موضوعاً إلا للبعث نحو المادة والزجر عن الماده) هو أن العقل هو الدال على لزوم اجتناب جميع الأفراد في النهي وكفاية الفرد في الأمر.

وسر ذلك أن الأمر في نحو (اقتل) مركب من هيئته وماده والهيئة تدل على البعث والمادة تدل على صرف الطبيعة أي الطبيعة دون زيادة أي قيد.

فينتج أن (اقتل) يدل على تحقيق وإيجاد الطبيعة ومن الواضح أن إيجادها يكون بوجود فرد من أفرادها. وبذلك يحكم العقل بكفاية الفرد في الأمر وذلك لعلم العقل أن المطلوب (وهو إيجاد الطبيعة) يتحقق بالفرد.

وأما النهي في نحو (لا تقتل) فمركب كذلك من هيئته وماده والهيئة تدل على الزجر والمادة تدل على صرف الطبيعة فينتج أن (لا تقتل) يدل على

غير أن بينهما فرقاً من ناحية عقلية في مقام الامتثال، فإن امتثال

الزجر عن صرف الطبيعة ولكن الانزجار عن صرف الطبيعة لا يتحقق إلا بترك كل فرد من أفرادها وبذلك يحكم العقل بلزوم ترك كل فرد من افراد الطبيعة وذلك لعلم العقل بأن المنزجر عنه (وهو صرف الطبيعة) لا يتحقق إلا بترك جميع الأفراد.

هذا محصل مذكره المشهور وتابعهم عليه المصنف.
ولكنه فاسد ويفسده امران.

الأول: ما ذكره بعض الأعلام وحاصله يتضح ببيان مقدمة وهي ان الطبيعة كالقتل والشرب ونحوهما. تلاحظ بثلاث لحاظات.

الأول: أن تلاحظ سارية في جميع الأفراد فتكون حاكبه عن جميع مصاديقها وذلك بمثابة إدخال كلمة (كل) على الطبيعة نحو كل قتل وكل شرب.

الثاني: ان تلاحظ في ضمن فرد واحد فتكون حاكبه عن مصداق واحد على نحو البدليه بين الافراد وذلك بمثابه ادخال كلمة (واحد) على الطبيعة نحو قتل واحد وشرب واحد.

الثالث: ان تلاحظ مهمله دون الإلتفات الى وجودها في ضمن فرد واحد او في ضمن جميع الافراد وهذا مايعبر عنه بصرف الطبيعة اي يكون اللحاظ مقصوراً على الطبيعة دون لحاظ شيء آخر.

اذا عرفت هذه المقدمة فنقول إن مدعى المشهور ان المادة في الأمر والنهي ملحوظه بلحاظ واحد وإنما كان الفرق من العقل وحينئذ نقول إما ان يدعوا انها ملحوظه باللحاظ الأول او الثاني او الثالث وجميعها لا تنتج مطلوبهم.

اما لحاظها باللحاظ الأول فلأنه حينئذ يكون الأمر تعلق بالطبيعة السارية في جميع المصاديق ومقتضى ذلك ان تدل الصيغه على البعث نحو جميع مصاديق المادة فيكون الأمر مثل النهي في الدلالة على التكليف بجميع المصاديق.

النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، ولا يكون ذلك إلا بترك جميع أفرادها فإنه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممثلاً. وأما امتثال الأمر

أما لحاظها باللحاظ الثاني فلأنه حينئذ يكون النهي قد تعلق بالطبيعة في فرد ومقتضى ذلك أن تدل صيغته النهي كما في نحو (لا تقتل) على النهي عن فرد واحد من الطبيعة فيكون النهي كالأمر في الدلالة على التكليف بمصداق واحد من الطبيعة.

أما لحاظها باللحاظ الثالث كما هو ظاهر عباراتهم بل صريح بعضها كما هو صريح عبارة المصنف (ره) فلأن الماهية المهملة كما توجد بوجود فرد واحد منها فكذلك تنعدم بعدم فرد واحد منها فالماهية توجد بوجود أي فرد وتنعدم بانعدام أي فرد.

وبعبارة أوضح أن المشهور تخيل أن وجود الماهية المهملة يكون بوجود فرد واحد منها وأن انعدام الماهية المهملة يكون بانعدام جميع أفرادها.

ولكنه تخيل فاسد يديهي البطلان لأن عدم الشيء نقيض وجوده فإذا كان الشيء موجوداً في (ج) فنقيضه عدم (ج) فإذا كان الماهية المهملة توجد بوجود أي فرد منها لزم أن تكون الماهية المهملة تنعدم بانعدام أي فرد منها إذ يستحيل ارتفاع الوجود والعدم معاً كما هو بديهي.

والحاصل أن كل فرد من الماهية المهملة لو وجد كان وجوداً للماهية المهملة فيلزم أنه لو عدم كان عدماً للماهية المهملة وإلا كانت الماهية المهملة غير موجودة في ذلك الفرد المعدوم ولا معدومه فيه فيرتفع عنها النقيضان وهذا بديهي البطلان.

فانقدح أنه كما كان الماهية المهملة موجودة بوجود أي فرد فهي منعدمة بانعدام أي فرد منها.

وعليه فإذا تعلق الأمر بالماهية المهملة دل على لزوم إيجادها، وإيجادها يحصل ضمن الفرد الواحد وكذلك إذا تعلق النهي بالماهية المهملة دل على لزوم اعدام الماهية المهملة، واعدامها يحصل ضمن اعدام الفرد الواحد منها.

ومن هنا يتضح أن الفرق بين الأمر والنهي ليس من جهة العقل بل

فينتجق بإيجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، ولا تتوقف طبيعة الامثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة.

يجب ان يكون في لحاظ الماهية فيجب أن تكون الماهية في الأمر ملحوظة بلحاظ غير اللحاظ الذي لوحظت به الماهية في النهي وسوف يأتي توضيحها.

الأمر الثاني: أنه لو سلم أن النهي يدل على الزجر عن الماهية المهمة - أي حرف الماهية وسلم أن العقل يحكم بأن الإنزجار عن الماهية المهمة إنما يكون بترك جميع الأفراد فلو سلمنا كل ذلك يلزم أن النهي إنما هو تكليف واحد متعلق بإعدام جميع الأفراد فلو أن المكلف أعدم جميع الأفراد كان له ثواب واحد لإطاعة تكليف واحد.

وهذا لازم فاسد.

وكذلك يلزم أن المكلف لو عصى وأتى بألاف الأفراد إنما يكون قد عصى معصية واحدة لمخالفته تكليفاً واحداً.

وهذا لازم فاسد.

وكذلك يلزم أن المكلف لو عصى وأتى بفرد واحد يلزم أن يسقط عنه التكليف بترك بقية الأفراد وذلك لأنه مكلف بإعدام الماهية والمفروض أنه عدمها لا يتم إلا بعدم جميع أفرادها. كما أن المفروض أنه قد أتى بفرد. وهذا يعني أن اعدام الماهية أصبح محالاً فيسقط التكليف به لاستحالة التكليف بالمحال.

وهذا أيضاً لازم فاسد.

فهذه ثلاث لوازم فاسدة تترتب على مذهب المشهور ونعيد توضيحها بالمثال. لو أن المولى قال (لا تزن) دلت هذه العبارة (على مذهب المشهور) على تكليف بالانزجار عن الماهية وهذا تكليف واحد متعلق بالانزجار عن الزنى.

فينتج من ضم مدلول عبارة (لا تزن) الذي هو (لزوم الانزجار عن الزنى) إلى حكم العقل بأن الانزجار عنه إنما يتحقق بترك جميع أفراد ينتج

وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلالاتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي والأمر عقلاً.

وجود تكليف واحد متعلق بإعدام ماهية الزنى وهذا الاعدام لا يتحقق إلا بترك جميع افراد الزنى.

ومن هنا فلا تتحقق طاعه هذا التكليف الواحد إلا بإعدام ماهية الزنى بترك جميع الافراد فمن فعل ذلك كان مطيعاً لهذا التكليف الواحد وله ثواب واحد.

كما ان من لم يعدم ماهية الزنى بل ارتكب جميع افرادها كان عاصياً لهذا التكليف الواحد فيستحق عقاباً واحداً على معصية واحدة.

كما ان من ارتكب زنى واحد يسقط عنه التكليف بإعدام ماهية الزنى ضرورة وجودها بوجود الفرد فيستحيل حينئذ اعدامها المتوقف على اعدام جميع الافراد ومن بينها هذا الفرد الموجود وهذا مستحيل فيستحيل بقاء التكليف بالانزجار عن الزنى وبالتالي يكون ارتكاب الزنى الباقي حلالاً وهذا من افسد اللوازم.

وبما ذكرناه ظهر فساد مذهب المشهور ايضاً

القول الثالث وهو الصحيح وهو ان الماهية في الأمر غالباً ما تكون ملحوظة على نحو الماهية المهملة.

وهذا بخلاف الماهية في النهي فإنها تكون ملحوظة على نحو الماهية السارية في جميع المصاديق.

فإذا قال (نصدق) كان المأمور به الذي هو الصدقة ملحوظاً على نحو الماهية المهملة اي صرف الطبيعة، والهيئة تدل على البعث. فالمتحصل من ضم الهيئة الى المادة هو البعث نحو ايجاد صرف الطبيعة المتحقق بفرد واحد.

وهذا بخلاف النهي فإن الماهية فيه تكون ملحوظة على نحو الماهية السارية فإذا قال (لا تزن) دلت الهيئة على الزجر، والمادة على الماهية الحاكية عن كل فرد فرد من مصاديقها. اي لا تزن ولا ترتكب اي فرد من افراد الزنى.

تنبيه

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد، لأنهما داخلان في (المباحث

نعم هنا أمور.

الأول: انك قد تسال انه لماذا تلاحظ الماهية في الأمر على نحو صرف الوجود بينما تلاحظ في النهي على نحو الاستغراق والسريان.

والجواب هو لخصوصية عرقية حاصلها ما يراه العرف من لغوية طلب اعدام فرد من الماهية ضرورة ان الانسان يستحيل عليه ايجاد جميع افراد الماهية فإعدام بعضها بل اكثرها أمر اضطراري حاصل بغير اختيار الانسان ومن هنا كان طلب اعدام فرد من الطبيعة في غاية اللغوية لا ينصرف اليه ذهن العرف ولذا يكون ذهن العرف مضطرا الى لحاظ الماهية المنهي عنها لحاظا استغراقيا.

وهذا بخلاف إيجاد الماهية فإن الانسان قد لا يوجد الماهية اصلا لولا الزامه بها فلولا الالتزام بالصيام مثلا قد لا يصدر (الصيام) اصلا من المكلف وهكذا في اغلب الاوامر ولذا كان الذهن يستقر على لحاظ الماهية على ما هي عليه اي بنحو الماهية المهمة فإن الاصل في الماهية ان تلاحظ على نحو الماهية المهمة فإذا لم يكن هناك مانع من لحاظها بهذا اللحاظ لا جرم تكون ملحوظة بهذا اللحاظ.

الثاني: انك تسال انه لماذا قلنا ان الماهية في الاوامر تكون ملحوظة على نحو الماهية المهمة غالبا ولم نقل ان ذلك اللحاظ على نحو الدوام وفي كل امر.

والجواب هو ان الماهيات في الاوامر يختلف لحاظها باختلاف مناسبات الحكم والموضوع فهي تكون ملحوظة على ثلاثة انحاء.

النحو الأول: وهو الغالب ان تلاحظ على نحو الماهية المهمة وهذا اللحاظ هو الاصل كما عرفت فلا يعدل الذهن عنه إلا إذا وجد مانع منه وذلك مثل (اعتق رقبة) تصدق... ونحو ذلك بل غالبا ما يكون الذهن

العقلية)، كما سيأتي، وليس هما من مباحث الألفاظ. وكذلك بحث مقدمة الواجب ومسألة الضد ومسألة الإجزاء ليست من مباحث الألفاظ

مضطرا الى ملاحظة الماهية على نحو المهمة وذلك في فرض ان التكليف بإيجاد جميع المصاديق تكليف محال.

الثاني: ان تلحظ على نحو الماهية السارية وذلك في المواضع التي يرى العرف لغوية الأمر بمصداق واحد وذلك مثل (اطع اباك) فإن العرف هنا يأبى ان يلحظ ماهية الطاعة على نحو صرف الوجود حتى يكفي مجرد طاعة واحدة لأنه يرى ان هذا الأمر لغو ضرورة ان الانسان عادة ما تصدر منه عشرات مصاديق الطاعة فالأمر بواحد منها يكون لغويا تحصيليا للحاصل فلذا يضطر الذهن الى ملاحظة ماهية الطاعة على نحو الماهية السارية في جميع المصاديق.

ومن هذا القبيل حافظ على نفسك فإنه يرى لغوية الأمر بمصداق واحد إما لما تقدم في مثال الطاعة واما لان العرف يرى ان جميع المصاديق بمنزلة مصداق واحد فلا يرى ان المحافظة على الحياة لها مصاديق متعددة وبالتالي فلا يمكنه ان يلحظ ان الأمر متعلق بمصداق واحد.

الثالث: ان تلحظ الماهية على نحو الماهية السارية في مصاديق كثيرة عرفا او قل ان السريان يكون عرفيا لا دقيا عقليا وذلك حيث يرى العرف استحالة الأمر بجميع المصاديق كما يرى ان الأمر بمصداق واحد ترجيح بلا مرجح لان المناط موجود في جميع المصاديق وذلك مثل كثير من الاوامر مثل (اطعم المساكين) فلا يمكنك ان تحمله على الا ستغراق العقلي لاستحالة ذلك على المكلف العادي كما لا يمكنك ان تحمله على مصداق واحد لانك تراه انه ترجيح بلا مرجح فتضطر الى حمله على نحو السريان العرفي اي اكثر من اطعام المساكين ومن هذا القبيل معظم المستحبات مثل اقرء القرآن والاحاديث واكرم العلماء وزاحمهم بركبتك وغير ذلك.

الأمر الثالث وهو انك قد تسال ان النهي في نحو (لا تزن) هو زجر تعلق بالماهية السارية فيكون تكليفا واحدا متعلقا بجميع المصاديق فيرد عليه عين ما اورده على المذهب المشهور.

أيضاً. وسنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقلية) إن شاء الله تعالى.

والجواب: ان هذا الایراد غير وارد علينا لان لحاظ الماهية على نحو السريان تارة يكون على نحو العموم الاستغراقي واخرى على نحو العموم المجموعي وإنما يرد الاشكال المذكور لو لوحظت الماهية سارية على نحو يكون جميع الافراد معا متعلق الأمر.

ونحن لا ندعي ذلك بل ندعي انها تلاحظ سارية على نحو العموم الاستغراقي، وسبب انها تلاحظ كذلك هو فهم العرف ان كل واحد من المصاديق يترتب عليه مفسدة فيلزم ان يكون له نهى خاص وتفصيل المطلب له مقام اخر هو مقام العموم ويأتي بيانه هناك بحول الله تعالى وقوته وبهذا ينتهي الكلام في الأمر الأول.

الأمر الثاني: وهو في بيان الفرق بين الوجوب والحرمة.

فقد يتوهم متوهم ان الفرق هو في الدليل فإن كان الدليل بصيغة الأمر نحو (اترك شرب الخمر) كان متعلق الأمر وهو (ترك شرب الخمر) واجبا وان كان الدليل بصيغة النهي نحو (لا تترك الصلاة) كان متعلق النهي حراما.

والحاصل ان الحكم بالحرمة او الوجوب تابع للصيغة فكل ما تعلقت به صيغته النهي هو حرام وكل ما تعلقت به صيغته الأمر هو واجب حتى يقال ان الصلاة واجبة لانها وقعت مأمورا بها، وتركها حرام لوقوع الترك منها عنه في نحو (لا تترك الصلاة).

ولكن هذا التوهم فاسد ناشئ من عقلية قديمة هي عقلية الجمود على الالفاظ.

فالحق ان الفرق بينهما ليس بالدليل والالفاظ بل الفرق بينهما انما هو في عالم الثبوت توضيح ذلك بمقدمات.

الأولى ان المولى تعالى شأنه جل عن ان يحكم بحكم اعتبارا وبلا ملاك في حكمه فإذا حكم بحكم لزم ان يكون له مناط وهذا واضح.

الثانية ان الافعال تارة تكون ذا مصلحة مثل الصلاة واخرى تكون ذا

مفسدة مثل الزنى .

الثالثة ان الاحكام الشرعية جميعها انما هي قوانين اعتبارية ومقتضى الحكمة في الاعتبار ان يكون مناسباً مع الملاك فمثلاً إذا كان الفعل ذا مصلحة فالحكمة ان يكون القانون المضروب في اللوح المحفوظ هو وجوبه لا حرمة تركه لان الاعتبار والقانون تابع للملاك فاذا كان الملاك هو مصلحة الفعل فهذا الملاك يقتضي اولاً الالتزام بالفعل فيجب ان يكون القانون هو وجوب الفعل .

نعم قد يكون تشريع وجوب الفعل يستلزم تشريع حرمة تركه لكن هذا بحث اخر ياتي التعرض له في محله .

اذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان الوجوب هو قانون شرعي مضروب في اللوح المحفوظ عبارة عن الالتزام بالفعل ويكون بملاك ان في الفعل مصلحة ملزمة توجب محبوبته .

واما الحرمة فهي قانون شرعي مضروب في اللوح المحفوظ عبارة عن المنع عن الفعل ويكون بملاك ان في الفعل مفسدة ملزمة توجب مبغوضيته . فالفرق بين الوجوب والحرمة في ثلاث مواضع .

الأول: ان ملاك الوجوب هو مصلحة الفعل وملاك الحرمة مفسدته .

الثاني: ان الوجوب ينشأ عن محبوبية الفعل بينما الحرمة تنشأ عن مبغوضية الفعل .

الثالث: ان اعتبار الوجوب هو الالتزام بالفعل بينما اعتبار الحرمة هو المنع عنه .

فظهر ان الفرق هو في هذه المواضع لا في الالفاظ فانه قد يعبر عن الحرام بالأمر بالترك كما قد يقول اترك شرب الخمر واجتنب الزنا كما قد يعبر عن الواجب بالنهي عن تركه نحو اياك ان تترك الصلاة ونحو ذلك .

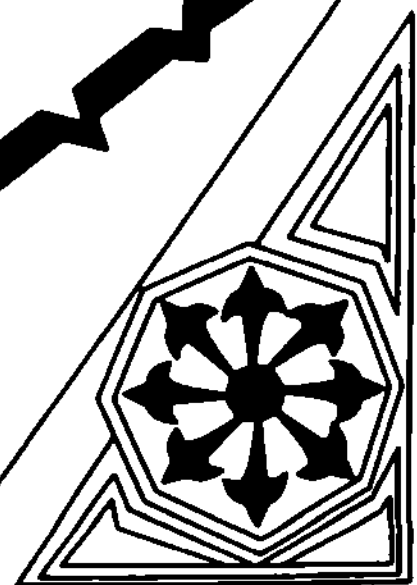
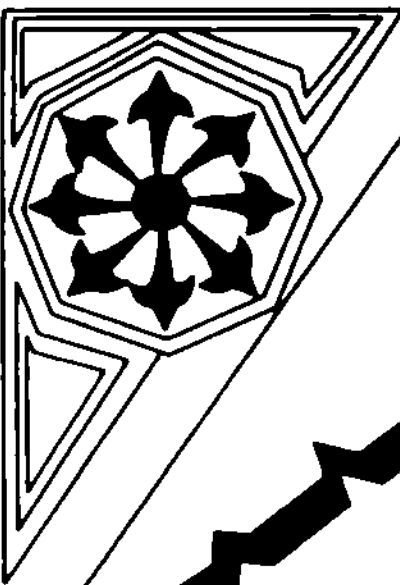
فان قلت: اذا كان الفرق بين الحرمة والوجوب هو في تلك المواضع

الثلاثة لا في الالفاظ والادلة فمعنى ذلك ان ينسد علينا طريق معرفة المحرمات من الواجبات ضرورة انه لا طريق لنا الى معرفة الملاك ولا المحبوبة والمبغوضية ولا الاعتبار المضروب في اللوح المحفوظ . وإنما الطريق الوحيد هو الادلة فاذا اسقطت اعتبار الادلة لم نجد طريقا اخر في الوصول الى التمييز بين المحرمات والواجبات .

قلت بل امامنا طريقان .

الأول : الاخبار الواردة الدالة على ان هذا الفعل فيه مصلحة ومحبويا او فيه مفسدة ومبغوضا كما ورد في الصلاة والصيام والزكاة والحج وغير ذلك وكذا ما ورد في شرب الخمر والغيبة وغير ذلك من المتفرقات .

الثاني : الفهم العرفي فان العرف بما له من الارتكاز والمسلمات يدرك ان في هذا الفعل مصلحة او مفسدة فاذا جاء الدليل يفهم انه يحرمه او يوجبه فمثلا (الصلاة) يستقر في ذهن العرف انها من الاعمال ذوات المصالح المحبوبة فاذا قال الدليل (لا تترك الصلاة) فهم العرف انه ايجاب للصلاة وكذا يفهم ان الكذب من الاعمال المبغوضة ذوات المفساد فاذا قال الدليل (اجتنب الكذب) فهم العرف انه تحريم للكذب وهذا الفهم العرفي مستوجب لظهور الدليل في الكاشفية عن الاعتبار الشرعي فيكون حجة في ذلك وعليه مجرى العقلاء والفقهاء في تسمية الافعال بالمحرمات او بالواجبات .



الباب الرابع

المفاهيم

تمهيد:

في معنى كلمة (المفهوم)، وفي النزاع في حجيته، وفي أقسامه.
فهذه ثلاثة مباحث:

١ - معنى كلمة المفهوم

تطلق كلمة المفهوم على ثلاثة معان:

١ - المعنى المدلول للفظ الذي يفهم منه، فيساق كلمة المدلول، سواء كان مدلولاً لمفرد أو جملة، وسواء كان مدلولاً حقيقياً أو مجازياً.

٢ - ما يقابل المصداق، فيراد منه كل معنى يفهم وإن يكن مدلولاً للفظ، فيعم المعنى الأول وغيره.

قوله (ره): (المعنى المدلول للفظ الذي يفهم منه . . .).

اقول: فهو بهذا المعنى اسم مفعول أي ما دل عليه اللفظ سواء كان اللفظ مفرداً أو مركباً ناقصاً أو تاماً وسواء كانت دلالة اللفظ عليه بطريق الحقيقة أو المجاز.

قوله (ره): (ما يقابل المصداق فيراد . . .).

اقول: هذا المعنى هو المدلول بالاصطلاح المنطقي ويراد به الصورة الذهنية سواء جاءت بواسطة دال (لفظ أو غيره) أو جاءت بدون واسطة دال

٣ - ما يقابل المنطوق، وهو أخص من الأولين. وهذا هو المقصود بالبحث هنا. وهو اصطلاح أصولي يختص بالمدلولات الالتزامية للجمل التركيبية سواء كانت إنشائية أو إخبارية، فلا يُقال لمدلول المفرد مفهوم وإن كان من المدلولات الالتزامية.

أما المنطوق فمقصودهم منه ما يدل عليه نفس اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى وقالياً له، فيسمى المعنى (منطوقاً) تسمية للمدلول باسم الدال. ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقي فقط، وإن كان المعنى مجازاً قد استعمل فيه اللفظ بقرينة.

كما لو حضرت الى الذهن تخيلاً وتذكراً ونحو ذلك.

والحاصل ان المراد بهذا الاصطلاح هو الصورة الذهنية سواء كانت مركبة او مفردة.

وهو بهذا المعنى اعم من المدلول بالمعنى السابق لأن المدلول بالمعنى السابق هو الصورة الذهنية الحاضرة بواسطة دال هو اللفظ واما المدلول بهذا المعنى فهو كل صورته ذهنية على الاطلاق.

قوله (ره): (ما يقابل المنطوق وهو اخص من...).

اقول: وهو بهذا المعنى عبارة عن (صورته ذهنية هي بعض ما يدل عليه بعض الألفاظ) فليس كل لفظ يدل على المفهوم بل بعض الألفاظ المخصوصه وسيأتي بيانها.

كما ان هذه الألفاظ المخصوصه لها مداليل عديده بعضها هو المفهوم وبذلك احتاج المفهوم الى بيان ضابطه تميزه عن غيره. وسيأتي بيانها.

قوله (ره) (ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقي فقط...).

(الخ).

اقول: أشار بكلامه هذا إلى أن المعنى المجازي هو أيضاً مدلول مطابق وهو في غاية المتانة.

وقد يتوهم بعض من لا خبرة له بأن المعنى المجازي مدلول

وعليه، فالمفهوم الذي يقابله ما لم يكن اللفظ حاملاً له دالاً عليه بالمطابقة ولكن يدل عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص. ولأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامي.

الترامي.

وهو توهم فاسد ناشيء عن الاغترار ببعض تعريفات الدلالة المطابقة بأنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وهذه التعاريف مبنية على المسامحة لغلبة استعمال اللفظ فيما وضع له.

فالتدقيق في الدلالة المطابقة يعطي أنها دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي استعمل فيه اللفظ وبهذا تشمل المعنى المجازي أيضاً فإنه تمام المعنى الذي استعمل فيه اللفظ.

قوله (ره) (وعليه فالمفهوم الذي يقابله ما لم يكن اللفظ حاملاً له...).

أقول: هذا شروع في بيان الضابطة التي يتميز بها المفهوم عن المنطوق وغيره وقد ذكر عدة ضوابط نذكر أهمها:

الأول: ما ذكره المصنف (ره) تبعاً للعلامة النائيني (ره) وحاصله أن المفهوم مدلول التزامي ويميزه عن بقية المعاني الإلزامية أنه لازم بين بالمعنى الأخص فللمفهوم ثلاثة أركان تميزه عن غيره.

الأول: أنه مدلول مركب للجمل التركيبية.

الثاني: أنه مدلول إلتزامي وهذا يميزه عن المنطوق لأنه مطابق.

الثالث: أن لزمه بين بالمعنى الأخص وهذا يميزه عن بقية المداليل الإلزامية فإن لزومها بين بالمعنى الأعم أو غير بين أصلاً. ويرد عليه أمور:

الأول: أن معنى اللزوم البين بالمعنى الأخص هو أن حضور الملزوم في الذهن يستحيل أن يتفك عن حضور اللازم فيه. وعليه فإذا قلنا أن المفهوم لازم للمنطوق وقلنا أن لزمه بين بالمعنى الأخص لزم استحالة انفكاك المعنى المنطوق عن المعنى المفهوم في الذهن. هذا

مثاله : قولهم «إذا بلغ الماء كراً لا ينجسه شيء». فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة وهو عدم تنجس الماء البالغ كراً بشيء من النجاسات. والمفهوم - على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم - أنه إذا لم يبلغ كراً يتنجس.

مع أن الانفكاك بينهما شاهد بالوجدان فكثيراً ما يحضر في ذهن المنطوق دون أن يحضر المفهوم فيه بل يحتاج إحضاره إلى إلفات نظر.

الثاني : أن دعوى أن المفهوم هو المنفرد بكونه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص مصادمة للوجدان فكثير من اللوازم غير المفهوم تكون لازمة بالمعنى الأخص كالشجاعة للأسد وكعدم الأمر بالشيء عند النهي عن ضده. أو عدم الأمر بالضد عند النهي عن ملازمه ولأجل ما ذكرناه ونحوه اضطر بعض الأعلام أن يختار الضابط الثاني الآتي.

الضابط الثاني : أن المفهوم لازم بين بالمعنى الأخص. ويميزه عن غيره عدم الاحتياج إلى مقدمة خارجية فيخرج المعاني اللزومية المحتاجة إلى مقدمة خارجية مثل وجوب المقدمة المفهوم من إيجاب شيء. وحرمة الضد المفهوم من إيجاب شيء.

أقول : يرد عليه أمور :

الأول : أن المفهوم متوقف على حكم العقل بأن انتفاء العلة المنحصرة يستلزم إنتفاء المعلول وهذا الحكم مقدمة خارجية.

الثاني : ما عرفته آنفاً أن المفهوم ليس لازماً بيناً بالمعنى الأخص للمنطوق إذ كثيراً ما يحضر المنطوق في ذهن دون حضور المفهوم فيه.

الضابط الثالث : وذكره السيد الشهيد السعيد (ره). وحاصله أن المفهوم لازم للربط بين جزئي القضية وليس لازماً لنفس الجزئين وبذلك امتاز المفهوم عن غيره فالمفهوم من الجملة الشرطية أو غيرها استفيد من الربط الخاص بين الجزاء والشرط أو بين الصفة والحكم أو

وعلى هذا يمكن تعريفهما بما يلي :
 المنطوق : « هو حكم دل عليه اللفظ في محل النطق » .
 والمفهوم : « هو حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق » .
 والمراد من الحكم : الحكم بالمعنى الأعم ، لا خصوص أحد
 الأحكام الخمسة .

نحو ذلك . بينما وجوب المقدمة استفيد من نفس وجوب ذي المقدمة
 لا من نحو ربط الحكم لا من الربط نعم مع الغض عن ذلك فهذا
 الضابط أقوى الضوابط في المقام إلا أنه مبني على ما سلكه المشهور
 من استفادة المفهوم من المنطوق بما هو لفظ وسيأتي فسادُه وبيان أن
 استفادة المفهوم من المنطوق إنما كان بملاحظة المنطوق بما هو فعل .
 الضابط الرابع : وهو المخار وحاصله أن المفهوم هو المعنى
 المستفاد من اللفظ لا بما هو لفظ بل بما هو فعل .

توضيح ذلك أن القضية الشرطية مثلاً تحكم فيها بوجوب إكرام
 زيد عند نجاحه . فإن العقلاء عندما يسمعون هذا التعليق يقولون إن
 العاقل لا يفعل فعلاً إلا لغرض لأنه عاقل غير عابث ومن ثم فهذا
 التعليق لا بد أن يكون له غرض ولا يصح أن يكون الغرض بنظر
 العرف سوى عدم وجوب إكرامه عند عدم نجاحه .

والحاصل أن المتكلم يذكر المنطوق على نحو خاص يستوجب
 تساؤل العقلاء لماذا ذكر المنطوق على هذا النحو ولا يكون جواب
 التساؤل مقبولاً عند العرف إلا بالمفهوم فإذا قال المتكلم (إذا نجح زيد
 فأكرمه) يتساءل العرف والعقلاء أنه لماذا جعل الأمر بالإكرام معلقاً على
 النجاح .

فهذا التعليق لا بد أن يكون له سبب . فلو كان غرضه وجوب
 الإكرام حتى عند عدم النجاح كان التعليق المذكور حينئذ لغواً فدفعاً
 للغوية التعليق يحكم العرف أن غرضه عدم وجوب الإكرام في حال
 عدم النجاح .

وعرفوهما أيضاً بأنهما حكم مذكور وحكم غير مذكور، وأنهما حكم لمذكور وحكم لغير مذكور، وكلها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل. والذي يهون الخطب أنها تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة في التعريف، والمقصود منها واضح كما شرحناه.

٢ - النزاع في حجية المفهوم

لا شك أن الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجة من المتكلم على السامع، ومن السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الأخرى.

ولاجل ذلك قلنا ان المفهوم هو معنى استفيد من اللفظ لا بما هو لفظ بل بما هو فعل محمول على الصّحة.

وهذا الذي ذكرناه يدخل تحته مفهوم الموافقه وذلك لأن القائل (لاتقل اف لوالديك) يستفيد منه العرف النهي عن الضرب لأن العرف يقول ان تحريم الاف دون تحريم الضرب من الأمور غير العقلائية.

وسيأتي ان هذا المبني في تفسير المفهوم يندفع به عدة إعتراضات آتية.

قوله (ره) (لاشك ان الكلام اذا كان...).

اقول: حاصله ان البحث قد يتخيل بصور.

الأول: ان الجملة الكذائية (الشرطية مثلاً) ظاهره في المفهوم فهل يجوز الأخذ بهذا الظهور ام لا.

الثاني: ان الجملة الكذائية (الشرطية مثلاً) داله على المفهوم ولكن الكلام في انها ظاهره فيه او غير ظاهره فيه.

الثالث: ان الجملة الكذائية (الشرطية مثلاً) هل هي داله وظاهره بالمفهوم ام لا.

والتصوير الصحيح للبحث هو الثالث واما الأولان فواضحا البطلان.

إذن، ما معنى النزاع في حجية المفهوم حينما يقولون مثلاً: هل مفهوم الشرط حجة أو لا؟.

وعلى تقديره، فلا يدخل هذا النزاع في مباحث الألفاظ التي كان الغرض منها تشخيص الظهور في الكلام وتنقيح صغريات حجية الظهور، بل ينبغي أن يدخل في مباحث الحجة كالبحث عن حجية الظهور وحجية الكتاب ونحو ذلك.

والجواب: إن النزاع هنا في الحقيقة إنما هو في وجود الدلالة على المفهوم، أي في أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها. وبعبارة أوضح، النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة لا في حجته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع في مفهوم الشرط - مثلاً - أن الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ وهل هي ظاهرة في ذلك؟.

لا أنه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع في حجته، فإن هذا لا معنى له، وإن أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلاً: مفهوم الشرط حجة أم لا. ولكن غرضهم ما ذكرنا.

كما أنه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصة على ذلك المفهوم، فإن هذا ليس موضع كلامهم.

أما الأول فلأنه بعد ثبوت الظهور يكون الظهور حجة ولو نوقش في الحجية كان النقاش محله مباحث الحجّة لا هنا.

والحاصل أن البحث في المفهوم هنا إنما كان بصدد إثبات الظهور بالمفهوم أو بعدمه.

أما الثاني فلوضوح فسادة إذ لا فرق بين الدلالة والظهور فلا وجه للإعتراف بالدلالة والشك في الظهور.

فانقدح أن طريقه البحث هي هكذا. هل الجملة الكذائية. الشرطية مثلاً. ظاهرة في المفهوم أم لا. فبعضهم يقول ظاهره وبعضهم يقول غير ظاهره.

بل موضوع الكلام ومحل النزاع في دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة.

٣ - أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة:

قوله (ره): (بل موضوع الكلام ومحل النزاع في دلالة نوع تلك الجملة...).

اقول: الجمل التي ستأتي كالشرطية والوصفيه وغيرها على ثلاثة اضراب.

الأول: ان يكون معها قرينه تدل على ان المتكلم لم يرد المفهوم.

الثاني: ان يكون معها قرينه تدل على ان المتكلم قد اراد المفهوم.

الثالث: ان تكون مجردة عن اي قرينه تدل على اراده المفهوم او عدم ارادته.

اما الضرب الأول فلا خلاف ولا نزاع في لزوم اتباع القرينة والالتزام بعدم دلالة الجملة على المفهوم.

واما الضرب الثاني فكذلك لا خلاف ولا نزاع في لزوم اتباع القرينة والالتزام بدلالة الجملة على المفهوم.

واما الضرب الثالث فهو محل النزاع والخلاف فمنهم من يقول ان الجملة تدل على المفهوم ومنهم من يقول بأنها لا تدل على المفهوم.

قوله (ره): (ينقسم المفهوم الى مفهوم الموافقه ومفهوم المخالفة...).

اقول الفرق بينهما ان المفهوم ان كان حكمه موافقاً في الاثبات والنفي لحكم المنطوق كان المفهوم مفهوم موافقه وان كان حكمه مخالفاً في الإثبات والنفي لحكم المنطوق كان المفهوم مفهوم مخالفه.

ومثالهما مالو قال المولى (اذا أسلم زيد فلا تقل له اف) فهذه القضية الواحدة لها مفهومان. واما حكمها فهو بعدم جواز ان يقال لزيد(اف) حين اسلامه.

١ - مفهوم الموافقة: ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوب - مثلاً - كان في المفهوم الوجوب أيضاً، وهكذا.

كدلالة الأولوية في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْلُ لِهَمَا أَف﴾ على النهي عن الضرب والشتم للأبوين ونحو ذلك مما هو أشد إهانة وإيلاماً من التأنيف المحرم بحكم الآية.

وقد يسمى هذا المفهوم (فحوى الخطاب). ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الأولوية على تعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم وله تفصيل كلام يأتي في موضعه.

فمفهومها الأول هو جواز أن يقال له أف قبل إسلامه وهذا حكم مثبت مخالف للمنطوق الذي حكمه منفي.

ومفهومها الثاني أنه إذا أسلم لا يجوز ضربه وإهنته بما هو أشد من الأف وهذا حكم منفي موافق للمنطوق. وهكذا في سائر المفاهيم.

قوله (ره): (ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة بمعنى دلالة الأولوية...).

أقول: مراده لا نزاع في دلالة القضية على مفهوم الموافقة وإذا دلت القضية عليه وكانت ظاهره فيه فلا ريب في حجته لحجية الظهور.

فإن قلت هذا قياس أي انتقال من حكم إلى حكم آخر بسبب اتحادهما في العلة وهذا هو القياس المحرم.

قلت الانتقال لم يكن بسبب الاتحاد في العلة بل بسبب أن النص كان ظاهراً في بيان حكم الآخر فقوله (لا تقل لهما أف) كما هو ظاهر في تحريم الأف كذلك هو ظاهر في تحريم الضرب والشتم بحيث أن كل سامع عرفي يفهم أن الآية أريد منها كل ذلك فنحن إنما نعمل بالظهور.

وهذا هو الفرق بين فحوى الخطاب وبين القياس وتفصيل الكلام في مبحث الحجج.

ثم إن هنا مقدمات أخرى قبل الشروع في مفهوم الشرط.

٢ - مفهوم المخالفة: ما كان الحكم فيه مخالفاً في النسخ للحكم الموجود في المنطوق، وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصيل، وهي ستة:

الأولى زعم بعض المحققين ان المفهوم ينقسم الى قسمين.

الأول خبري اي ان المفهوم لسانه لسان الاخبار مثل (ان جاء زيد فهو مؤمن) فإن مفهومها (ان لم يأت زيد فهو ليس بمؤمن) فهذا المفهوم خبري لأن جزاؤه جملة خبريه.

الثاني: إنشائي اي ان المفهوم لسانه لسان الانشاء مثل (إن جاءك زيد فأكرمه) فإن مفهومها (إن لم يأتك زيد فلا تكرمه) وهذا المفهوم إنشائي لأن جزاءه جملة انشائية ومن الواضح ان إنشائية الجملة الشرطية او خبريتها تتبع الجزاء.

هذا ولكنه تقسيم لا اصل له وذلك لأن المفهوم كما هو مذهب المشهور بل لعله لا مخالف فيه إنما هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط وعليه فالمفهوم في (إن جاءك زيد فأكرمه) إنما هو (إن لم يأتك زيد فلا يجب أن تكرمه) اي يكون الجزاء عدم انشاء الأمر بالاكرام وبعضهم تسامحاً يقول ان المفهوم هو (ان لم يأتك زيد فلا تكرمه) ومراده النهي الواقع في مقام توهم الايجاب الذي لا يدل سوى على عدم الايجاب كما ان الأمر في مقام توهم الحظر لا يدل على الوجوب وانما يدل على عدم الحرمة.

فمراد من يقول ان المفهوم هو (لاتكرمه) انما هو عدم الايجاب والتعبير بالنهي انما هو لأن النهي في مقام توهم الايجاب لا يدل على الحرمة بل يدل على عدم الايجاب.

فالمفهوم اذن هو هكذا (إن لم يأتك زيد فلا يجب اكرامه) وهذا إخبار كما لا يخفى.

وهكذا يكون مفهوم المخالفة دائماً إخبار لأنه عبارة عن نفي حكم المنطوق لا ايجاد حكم غيره.

وهذا الذي ذكرناه نص عليه المحقق القمي في قوانينه قال ص ١٨٢

- ١ - مفهوم الشرط .
- ٢ - مفهوم الوصف .
- ٣ - مفهوم الغاية .
- ٤ - مفهوم الحصر .
- ٥ - مفهوم العدد .
- ٦ - مفهوم اللقب .

(الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان احدهما ما اشرنا اليه سابقاً من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لأن رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هي مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه كقوله (ص) (كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سوره ويشرب فإن مفهومه ان كل مالا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سوره ولا يشرب فإنه وإن كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة) انتهى كلامه .

الثانية: ان هذه المسألة (اي مسألة المفاهيم) هي من المسائل اللفظية اي الكلام فيها في البحث عن كون اللفظ ظاهراً في المفهوم ودالاً عليه ام لا . نعم قد يكون سبب الظهور في المفهوم هو قضية عقلية أو قضية عرفية بينه ولكن كون سبب الظهور عقلياً او عرفياً لا ينفي كون البحث عن ظهور الألفاظ فتدخل تحت المسائل اللفظية .

الثالثة: مبنى المشهور بل كاد يكون إطباقاً هو ان مفهوم الموافقة على نسق مفهوم المخالفة اي من سنخ واحد وقد عبرنا مثلهم عند الكلام على تمييز المفهوم عن غيره .

ولكن الانصاف ومراجعته العرف والوجدان الصافي كل ذلك يشهد بخلاف ذلك بل سنخ مفهوم الموافقة يختلف عن سنخ مفهوم المخالفة فإن الثاني كما عرفت جاء من قبل ان اللفظ بما هو فعل يدل على اراده المفهوم وبعبارة اخرى ان تعليق الحكم على الشرط مثلاً هو عمل لامبرر له عند العرف إلا ان يكون مراد المتكلم إنتفاء الحكم عند انتفاء الشرط .

هذا في مفهوم المخالفة واما مفهوم الموافقة فهو داخل في سلك الكناية فكما تقول (زيد كثير الرماد) تريد انه كريم من طريق الاخبار باللازم

فينتقل الذهن الى الملزوم.

وكذلك تقول (صارت الساعة الواحدة) تريد الاخبار بأنه يجب وضع مائده الطعام من طريق الاخبار باللازم وهو صيرورة الساعة الواحدة اذا فرض وجود ملازمه في الذهن بين صيرورة الساعة الواحدة وبين وجوب وضع المائده وقد نبهنا على ذلك في مبحث صيغه الأمر. فراجع.

ومفهوم الموافقه من هذا القبيل فإنه يقول (لا تقل لهما اف) يريد الاخبار بأن كل اذيه لهم حرام وذلك عن طريق الاخبار باللازم (وهو حرمة قول اف) للانتقال الى الملزوم وهو حرمة كل اذيه وذلك لوجود ملازمه عرفيه في الذهن بين تحريم الاف وتحريم كل اذيه.

ولذا نقول ان مفهوم الموافقه لا يختص بتحريم الاعلى بل ولا المساوي بل يشمل تحريم الادنى ايضاً ولذا لو قال عن الظالمين (لا تبين لهم مسجداً) دل على عدم جواز التعامل معهم حتى في الخيرات وذلك لوجود الملازمة في ذهن العرف بين حرمة التعامل معهم في بناء المسجد وبين حرمة التعامل معهم في كل شيء فالامام (ع) اخبر باللازم واراد الملزوم اي يحرم التعامل معهم مطلقاً ولذا تكون هذه العبارة داله على حرمة التعامل معهم حتى فيما هو افضل من المسجد كالتعامل معهم في بناء الكعبه اعزها الله تعالى شأنه.

وكذا آيه ولا تقل لهما اف داله على تحريم الاذيه مطلقاً حتى لو فرض تحققها بما هو ادنى من الاف.

ولعمري ان هذا الذي ذكرناه من الأمور البديهيه عند العرف ولذا لو قال لك مولاك (لا تدفع فلساً) فإنك تفهم انه لا يجوز ان تدفع له نصف فلس ايضاً لأن مراد المولى تحريم الدفع مطلقاً وانما عبر بالفلس لبيان ادنى المصاديق عرفاً. وهذا كله من باب الكناية لا غير ذلك.

فانقدح وجود الفرق العظيم بين مفهوم الموافقه ومفهوم بالمخالفة .

الرابعة: وهي مقدمة عامة يحتاج اليها في جميع بحث مفهوم

المخالفة. وهي متوقفة على بيان أمر وهو ان المفهوم معنى لازم للمنطوق على مذهب المشهور حيث التزموا ان المفهوم مدلول التزامي للمنطوق الذي هو الملزوم.

ومن الواضح ان الملزوم ليس هو تمام المنطوق بل هو خصوصية في المنطوق فالمنطوق يدل على وجود هذه الخصوصية وهذه الخصوصية تكون الملزوم للمفهوم ويكون المفهوم لازماً لها فتكون دالة على المفهوم بالدلالة الإلزامية.

والسؤال الذي يرد هنا هو أنه ما هي هذه الخصوصية التي تكون ملزوماً للمفهوم.

وهذا السؤال هو اهم ما في بحث المفاهيم وذلك لأننا اذا عرفنا ما هي هذه الخصوصية التي تستلزم المفهوم يسهل علينا معرفة كون الجملة لها دلالة على المفهوم ام ليس لها دلالة على المفهوم.

وذلك بأن ننظر الى الجملة فنرى انها هل تدل على الخصوصية الملزومة للمفهوم ام لا تدل فإن دلت على الخصوصية المذكورة علمنا أن الجملة دالة على المفهوم بالإلتزام وإن لم تدل على الخصوصية المذكورة علمنا ان الجملة لا دلالة لها على المفهوم.

فالحاصل ان المفهوم لازم لخصوصية معينة إن وجدت في الجملة كانت الجملة دالة على المفهوم بالإلتزام وإن لم توجد في الجملة كانت الجملة غير دالة على المفهوم.

وحينئذ يقع الكلام في تعيين ماهي الخصوصية وهذا البحث يسمى بين المتأخرين بالبحث في تعيين ضابطه الدلالة على المفهوم او مناط الدلالة على المفهوم او نحو ذلك من العبارات.

اذا عرفت هذا السؤال فنقول ان جوابه سيأتي مفصلاً عند تعرض المصنف له في مفهوم الشرط الآتي بحثه فانتظر.

الأول - مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع:

لا شك في أن الجملة الشرطية يدل منطوقها - بالوضع - على تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير. وهي على نحوين:

١ - أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أي أن المقدم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط في

قوله (ره): (ان تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم....).

اقول: إن القضية الشرطية تارة يكون لسانها لسان بيان شرط الحكم وهي القسم الثاني.

وتارة يكون لسانها لسان بيان موضوع الحكم. وهي المسماة بالقضية الشرطية المسوقة لبيان موضوع الحكم.

ومناط هذا القسم هو ان يكون الجزاء يستحيل تحققه تكويناً بدون الشرط استحالة عقلية او عادية فمثلاً في نحو (ان رزقت ولداً فتصدق بـ درهم) ننظر الى الجزاء وهو التصديق بـ درهم هل يمكن ان يحصل في الخارج بدون مجيء الولد او لا يمكن فإن كان يمكن قلنا ان هذه القضية مسوقة لبيان شرط الحكم وإن كان لا يمكن قلنا ان هذه القضية مسوقة لبيان موضوع الحكم.

ومن الواضح ان التصديق بـ درهم مما يمكن ان يحصل في الخارج سواء رزق ولد أو لم يرزق فإذاً هذه القضية مسوقة. لبيان شرط الحكم لا مسوقة لبيان موضوع الحكم.

واما في قضية (ان جاءك ولد فاختنه) فإن الجزاء وهو ختان الولد مما لا يمكن ان يتحقق إلا عند مجيء الولد ضرورة استحالة ختان الولد الذي لم يولد فلذا نقول ان هذه القضية مسوقة لبيان الموضوع وكذا في قضية (إن امرك ابوك فاطعه) فإن الجزاء وهو إطاعة الاب مما لا يمكن ان يتحقق إلا

المقدم على وجه لا يعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم؛ (إن رزقت ولداً فاختنه)، فإنه في المثال لا يعقل فرض ختان الولد إلا

عند صدور الأمر من الأب ضرورة استحالة طاعه بدون أمر لأن الطاعة إنما تتعلق بالأمر فلا طاعه إلا بالأمر ومن هنا نقول ان هذه القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

ومن وهذا القبيل (إن كان عندك زوجة فأحسن إليها) فالجزاء وهو الاحسان الى الزوجة يستحيل ان يتحقق إلا مع الزواج ووجود الزوجة ولذا نقول ان هذه القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

ثم ان استحالة تحقق الجزاء بدون الشرط تارة عقلية كالامثلة السابقة واخرى تكون عرفية وذلك مثل (ان جاء زيد من السفر فاضربه) فإن الجزاء وهو ضرب زيد وان كان ممكناً عقلاً سواء جاء زيد من السفر أو لم يأت زيد من السفر اذ يمكن الذهاب اليه وضربه هناك.

هذا ولكن النظره العرفية هنا هي ان ضرب زيد يستحيل ان يتحقق إلا عند مجيء زيد من السفر فهذه القضية ايضاً نقول عنها بأنها مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

اذا عرفت هذه القضية يبقى سؤالان.

الأول: لماذا سميت مسوقة لبيان الموضوع فنقول سميت كذلك لأن الاصل في هذه القضية الشرطية ان لا ينطق الشرط بل يقال يجب ختن الولد. ويقال يجب ضرب زيد ويقال يجب الاحسان الى الزوجة فالشرط ليس له اي دخاله في هذه الاحكام فكان الأصل والقاعدة تقتضي عدم ذكر الشرط.

إلا ان البعض قد يذكر الشرط لدفع اشكال فني وهو ان المخاطب قد لا يكون عنده زوجة وقد لا يكون عنده ولد فإذا قال له يجب ختن الولد او الاحسان الى الزوجة كان هذا الكلام مع هذا المخاطب خالياً من الحكمة والبلاغة إذ يخبره بأحكام لا تتعلق به ولا هو يسأل عنها فيضطر المتكلم لأجل دفع هذا الاشكال ان يذكر له الشرط بحيث يفرض ان الزوجة موجودة

او الولد موجود فيقول له ان تزوجت فاحسن الى زوجك وان رزقت ولداً فاحتنه فالشرط انما جيء به لمجرد فرض الموضوع الذي تعلق به الحكم موجوداً . كما في نحو (ان امرك ابوك فاطع امره) ومثله هو الغالب .

لكن في بعض الموارد القليلة يكون الشرط انما جيء به لا لفرض الموضوع الذي تعلق به الحكم موجوداً بل لفرض وجود إمكانية تعلق الحكم به وذلك في فرض ان يكون الموضوع موجوداً وإنما يستحيل تعلق الحكم به بدون الشرط نحو (إن صعدت الى القمر فقبله) فإن الشرط هنا ليس لمجرد فرض الموضوع الذي تعلق به القمر موجوداً وذلك لأن القمر موجود بل الشرط هنا لفرض وجود امكانية تعلق الحكم بالموضوع الموجود ولكن المشهور اطلق على الجميع اسم القضية المسوقة لبيان تحقق الموضوع ولا نقاش في التسمية .

السؤال الثاني : انه هل تدل هذه القضية على المفهوم او لا تدل على المفهوم .

والجواب هو ان الأصوليين اجمعوا على ان هذه القضية لادلاله لها على المفهوم .

ولكن الجواب يحتاج الى تبرير وهو انه لماذا لا تكون هذه القضية الشرطية داله على المفهوم .

وبعبارة اوضح قد عرفت في المقدمة الرابعة (من المقدمات التي ذكرناها آنفاً) ان المفهوم هو عبارة عن معنى لازم لخصوصية فإن وجدت الخصوصية في الجملة كانت هذه الجملة داله على المفهوم بالالتزام ضرورة دلالتها على الملزوم .

والذي نريد ان نقوله (وسوف يتضح عن قريب) هو ان هذه الخصوصية الملزومة للمفهوم موجودة في القضية الشرطية المسوقة لبيان الموضوع وعليه فيلزم ان تكون هذه القضية ايضاً داله على المفهوم لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم .

وبعبارة أخرى ان الخصوصية (التي كلما وجدت في قضية من القضايا وجب دلالتها على المفهوم) موجودة في القضية المسوقة لبيان الموضوع وبالتالي فيلزم ان تكون هذه القضية داله على المفهوم.

وبعبارة ثالثة واضحة انه لدينا قياس من الشكل الأول مركب من صغرى وكبرى.

اما الصغرى فهي (ان القضية المسوقة لبيان الموضوع يوجد فيها الخصوصية الملزومه للمفهوم).

واما الكبرى فهي (كل قضية وجدت فيها الخصوصية الملزومه للمفهوم يجب ان تكون داله على المفهوم).

وينتج من هذا القياس البديهي الانتاج نتيجة وهي (ان القضية المسوقة لبيان الموضوع يجب ان تكون داله على المفهوم).

ولا يخفى ان هاتين المقدمتين الصغرى والكبرى صحيحتان لكن يتوقف إثباتهما على معرفه الخصوصية وسيأتي ذكرها إنشاء الله تعالى.

فانقدح ان القضية الشرطية المسوقة لبيان الموضوع يجب ان تدل على المفهوم ومن هنا فجواب المشهور بعدم الدلالة على المفهوم يحتاج الى الخدشه في هذا القياس الذي ذكرناه وقد يحاول ذلك بطريقتين.

الأول: ان مفهوم القضية الشرطية المسوقة لبيان الموضوع هو عبارة عن قضية سالبه بإنتفاء الموضوع فإن قضية (ان رزقت ولداً فاختنه) لو دلت على المفهوم (الذي هو انتفاء الشرط عند انتفاء الجزاء) لكان هكذا (ان لم ترزق ولداً فلا تختنه) وهذه قضية سالبه بإنتفاء الموضوع (اي الولد في المثال) ومن الواضح ان هذا المعنى غير مألوف عند العقلاء بل داخل عند العرف في عداد اللغو والعبط.

او قل ان قضية (ان لم ترزق ولداً فلا تختنه) قضية بديهي لغويّة.

وهذا الطريق هو عبارة عن خدشه في كبرى القياس فإن مقتضى هذا الطريق هو ان تصير الكبرى هكذا (كل قضية وجدت فيها الخصوصية

الملزومة للمفهوم يجب ان تكون داله على المفهوم اذا لم يكن لغواً).

اذا عرفت هذا الطريق فنقول انه طريق فاسد قد افسده الشيخ الانصاري(ره) في بعض مباحث آية النبأ.

ووجه فساد ان اللغوية التي توجب منع الدلالة انما هي اللغوية في القضية المستقلة فإن القضية المستقلة ان كان معناها لغواً قبح صدورها من المتكلم واما اذا كانت القضية لها عده معاني مفيدة ولها معنى التزامي لغوي بديهي لم يكن في ذلك اي قبح بل تكون القضية داله عليه ايضاً مثلاً قولك (شرب زيد ماء) فإنها قضية مقبولة عرفاً وتدل بالدلالة الإلزامية على وجود الماء في الكرة الأرضية التي يوجد عليها زيد ومن الواضح ان هذا المعنى الإلزامي بديهي ويلغو ذكره ولكن إنما يلغو ذكره مستقلاً حتى اذا قلت (يوجد ماء على الكرة الأرضية) كان خبراً مضحكة للناس ولكن لا يلغو ان تقول (شرب زيد ماء) وإن كان يدل بالدلالة الإلزامية على وجود الماء.

ومن هنا لا يصح ان تنكر دلالة (شرب زيد ماء) على قضية (يوجد ماء) بمجرد ان هذه قضية يلغو ذكرها. بل قضية (شرب زيد ماء) ما زالت داله على وجود الماء وان كان هذا المدلول الإلزامي في غاية البدهاه.

الطريق الثاني: وحاصله انا لا ندعي ان القضية الشرطية بنفسها لا تستلزم هذا المفهوم. بل نحن نقر ونعترف انها تستلزم المفهوم وتدل عليه ولكننا ندعي دعوى اخرى.

وهي ان المتكلم لا يمكن ان يقصد الدلالة على هذا المعنى اللغوي فمثلاً اذا قلت (شرب زيد الماء) كانت هذه الجملة بنفسها داله على وجود الماء في الكون ولكن هذا المعنى لما كان بديهيًا كان من القبيح على المتكلم ان يقصد الاخبار به.

ومن هنا نقول ان المدلولات البديهية التي يلغو ذكرها دائماً لا تكون مقصودة للمتكلم بكلامه. فمن قال (اني احب علي بن ابي طالب(ع)) لا يمكن ان يكون مقصوده الاخبار عن وجود علي بن ابي طالب(ع) وإن كان هذا المعنى لازم كلامه.

فالحاصل ان المعاني اللغوية البديهية وان كانت لازمه للكلام والكلام بنفسه يدل عليها إلا ان المتكلم لا يمكن ان يقصد الاخبار بها.

وهذا الطريق ايضاً هو عبارة عن خدشه في كبرى القياس فإن مقتضاه ان تصير الكبرى هكذا (كل قضيه وجدت فيها الخصوصية الملزومه للمفهوم يجب ان تكون داله على المفهوم ويقصد منها المفهوم اذا لم يكن لغواً). اذا عرفت هذا الطريق فنقول إنه طريق فاسد وذلك لأمرين .

الأول: ان الاعتراف بوجود الدلالة على المفهوم كاف فنحن لا نريد ان نثبت اكثر من ذلك اي ان القضية الشرطية المسوقه لبيان الموضوع داله على المفهوم وان لم يقصد المتكلم الاخبار بهذا المفهوم .

الثاني: ان القصد (بمعنى الالتفات الى المفهوم وقصد الإخبار به) غير متحقق حتى في القضية الشرطية غير المسوقه لبيان الموضوع ففي نحو (اذا جاءك زيد فتصدق عليه) لا يعلم ان المتكلم يقصد إفادة المفهوم اي (اذا لم يأتك فلا تتصدق عليه) بل يمكن الاطمينان غالباً بأن المتكلم لم يلتفت تفصيلاً الى المفهوم فضلاً عن ان يلتفت الى الإخبار به .

وعليه فلا فرق بين القضية الشرطية المسوقه لبيان الموضوع وبين القضية الشرطية غير المسوقه لبيان الموضوع . في هذه الجهة .

فانقدح فساد الطريقتين المذكورين وينقدح بالتالي أنه يجب الإلتزام بأن القضية الشرطية المسوقه لبيان تحقق الموضوع دالة على المفهوم على مذهب المشهور .

وهذا من الاشكالات المتوجهة إلى مذهب المشهور لوضوح أن الوجدان يأبى عن الإلتزام بأن القضية الشرطية المسوقه لبيان الموضوع لها دلالة على المفهوم

تنبيه: قد يترتب ثمره على القول بأن القضية الشرطية المسوقه لبيان الموضوع لها مفهوم .

وحاصله ان من اقسام هذه القضية ما لو كان الجزاء يستحيل تحققه

بعد فرض وجوده . ومنه قوله تعالى : ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً﴾ فإنه لا يعقل فرض الإكراه على البغاء إلا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتيات .

عرفاً بدون الشرط مثل (أن جاء زيد من السفر فصافحه) فهذه القضية مسوقة لبيان الموضوع لأن العرف يرى أن الجزء لا يحصل بدون الشرط .

وحينئذ فلو فرض اتفاقاً أن المكلف هو سافر إلى زيد فبناء على القول بأن القضية المسوقة لبيان الموضوع لا دلالة لها على المفهوم لم تدل هذه القضية على عدم وجوب المصافحه .

وأما بناء على أن القضية الشرطية المسوقة لبيان الموضوع دالة على المفهوم يمكن أن يقال أن هذه القضية دالة على عدم وجوب المصافحه لأن مفهومها (إن لم يأت زيد من السفر فلا يجب مصافحته) .

ولكن الانصاف عدم صحة هذه الثمرة بناء على مذهب المصنف (ره) من أن الخصوصية تستفاد من الإطلاق وذلك بدعوى عدم الإطلاق وذلك لعدم كون المتكلم في مقام البيان وذلك لغفلته عن سفر المكلف إلى زيد وهذا الجواب يتضح عما قريب فانتظر .

قوله (ره) : (ومنه قوله تعالى (ولا تكرهوا... الآية) .

أقول : قد توهم بعض اللغويين كالتفتازاني وغيره أن هذه الآية غير مسوقة لبيان الموضوع ولذا توهم دلالتها على المفهوم ثم وقع في حيص بيص في الإجابة عن توهمه .

وأما المصنف (ره) فقد نبه إلى أن الآية مسوقة لبيان الموضوع وذلك لأن الإكراه هو إجبار الغير على أن يفعل خلاف إرادته .

ومن ثم فيستحيل إكراه الفتيات على البغاء إلا إذا فرض أن الفتيات لا يردن البغاء لأنهن إن أردن البغاء كان دعوتهن إلى البغاء دعوة إلى ما يوافق هواهن وبالتالي لا يكون ذلك إجباراً وإكراهاً لما عرفت أن الإكراه هو الإجبار على فعل خلاف الإرادة .

نعم قد يتوهم توهمان تستوجب كون الآية غير مسوقة لبيان الموضوع .

وقد اتفق الأصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية، لأن انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع. ولا حكم حيثئذ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا مفهوم للشرطية في المثالين، فلا يقال: «إن لم ترزق ولداً فلا تختنه»، ولا يقال: «إن لم يردن تحصناً فأكرهوهن على البغاء».

الأول: ان الانسان على ثلاث حالات الأولى ان يريد البغاء الثانية ان يريد عدم البغاء الثالثة ان يكون متردداً.

فإذا كان مريداً للبغاء لم يمكن إجباره على البغاء ولكن ان كان متردداً امكن إجباره على البغاء وعليه فالإكراه على البغاء يمكن ان يتحقق في حال عدم ارادة التحصن اعني حال التردد.

الثاني: ان الانسان الذي يريد البغاء قد يريده على نحو مخصوص فمثلاً قد تكون الفتاة المريدة للبغاء تريده في الليل فقط فيمكن اكرامها على البغاء في النهار وعليه فيمكن اكرام الفتيات على البغاء المخصوص حتى لوكن يردن البغاء بالجملة.

اقول الجواب على هذين التوهمين واحد وهو ان الآية مسوقة لبيان الموضوع بنظر العرف لا بالدقة العقلية فالعرف يرى ان الاكراه على البغاء انما يكون في صورة ارادة التحصن واما هاتان الصورتان اللتان ذكرناهما فمما لا يلتفت العرف اليهما.

قوله (ره): (وقد اتفق الأصوليون على انه لا مفهوم...).

اقول: هذا جواب المصنف على السؤال الثاني المتقدم وظاهر تنم كلام المصنف انه برر عدم الدلالة بالطريق الأول من الطريقتين المتقدمين لكنك عرفت فساد.

قوله (ره): (إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع...).

اقول: قد عرفت ان القضية المسوقة لبيان الموضوع على قسمين. الأول ان يكون شرطها لأجل فرض وجود الموضوع الذي تعلق به

٢ - ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إن أحسن صديقك فأحسن إليه». فإن فرض الإحسان إلى الصديق لا يتوقف عقلاً على فرض صدور الإحسان منه، فإنه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يحسن.

وهذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في مسألتنا، ومرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق - كالوجوب مثلاً - على تقدير انتفاء الشرط.

الحكم مثل (ان رزقت ولداً فاختنه).

الثاني ان يكون شرطها لأجل فرض المورد الذي يمكن تعلق الحكم بالموضوع المسلم وجوده مثل (ان صعدت الى القمر فقبله) فإن الموضوع هو القمر موجود وانما الشرط لأجل فرض المورد الخاص الذي يمكن فيه تعلق الحكم بالموضوع.

ومن هذا القبيل آيه. (ولا تكرهوا فتياتكم...).

اذا عرفت ذلك فنقول ان المفهوم الذي يكون على نحو السالبة بانتفاء الموضوع انما هو مفهوم القسم الأول فإن مفهومه (ان لم ترزق ولداً فلا تختنه).

واما المفهوم في القسم الثاني فليس على نحو السالبة بانتفاء الموضوع بل على نحو السالبة باستحالة المحمول فإن مفهومها (ان لم تصعد الى القمر فلا تقبله) ومن الواضح ان الموضوع وهو القمر موجود فقضيه (لا تقبله) سلب التقبيل عن القمر الموجود غايته ان المسلوب وهو التقبيل محال في ظرف عدم الشرط.

اللهم إلا أن يريد أن الموضوع هو تقبيل القمر ولكن لا يناسب

كلامه.

وإنما قلنا (نوع الحكم)، لأن شخص كل حكم في القضية

قوله (ره): (وإنما قلنا (نوع الحكم) لأن شخص...).

اقول هذا شروع في بيان الخصوصية التي تستوجب الدلالة على المفهوم. والمصنف (ره) وان ذكرها هنا في بحث مفهوم الشرط ألا ان هذه الخصوصية هي مناط الدلالة على المفهوم في كافه القضايا كما نبهنا عليه سابقاً فنقول:

قال المشهور ان هذه الخصوصية مركبة من ركنين.

الركن الأول: ان يكون الحكم المعلق هو (نوع الحكم) وبعضهم يعبر بـ(سنخ الحكم) والعبارتان بمعنى واحد ومرادهم منها يتضح بعد بيان مقدمة وهي ان الحكم (التصدق) مثلاً على قسمين.

الأول: حكم شخصي والمراد به هو الحكم الملحوظ تعيينه وانطباقه على موضوع خاص مثلاً تقول (من ضحك يجب عليه التصديق) وتلاحظ وجوب التصديق بما هو حكم منطبق على هذا الموضوع (من ضحك) او قل انك تنظر الى حصة خاصة من (وجوب التصديق) وهي الحصة المحمولة على موضوع (من ضحك) فهذه الحصة من الحكم نسميها بشخص الحكم.

واذا اردت زيادة التوضيح نضرب لك مثلاً آخر وهو (العلم) فتارة تنظر اليه كما هو وتارة اخرى تنظر الى حصة خاصة منه وهي الحصة الموجودة في (زيد العالم).

فإذا نظرت الى العلم الخاص هذا سمينا العلم حينئذ بشخص العلم. وهكذا الحكم مثل (وجوب التصديق) فإن نظرت إلى حصة خاصة منه وهي الحصة الموجودة في موضوع (من ضحك) مثلاً. سمينا هذا الحكم حينئذ بشخص الحكم.

القسم الثاني نوع الحكم وهو كلي الحكم دون ان يكون مقيداً بأي موضوع بخلاف (شخص الحكم) فإنه الحكم الخاص الموجود في موضوع خاص.

اذا عرفت هذين القسمين واتضح عندك معناهما نقول اذا قال المولى

(المسافر يجب عليه الصدقة) فهذه العبارة تدل على ثبوت حكم وجوب التصدق على موضوع المسافر .

فإذا فرض إنتفاء الموضوع فلا ريب في ان شخص الحكم (اي وجوب التصدق الموجود في المسافر) ينتفي بإنتفاء المسافر كما ان العلم الموجود في زيد ينتفي بإنتفاء زيد .

وهذا لا كلام فيه لأحد فإنه امر بديهي لا نقاش فيه فلا ريب ان العرض الخاص بمعرض ينتفي بإنتفاء ذلك المعرض .

ولكن من البديهي أيضاً أن انتفاء شخص الحكم بإنتفاء الموضوع لا يعني بأي وجه أنتفاء نوع الحكم عن غير الموضوع .

مثلا (المسافر يجب عليه التصدق) ففي العالم الذي انتفى عنه عنوان المسافر لا ريب انه ايضاً ينتفي عنه شخص الحكم الذي كان موجوداً في المسافر (اي الحصة الخاصة من الحكم بوجوب التصدق وهي الحصة التي كانت موجودة في المسافر) لكن هذا المقدار لا يثبت لنا ان العالم لا يجب عليه التصدق وذلك لبقاء احتمال ان العالم وجد فيه حصة اخرى من الحكم بوجوب التصدق فإن انتفاء حصة خاصة معينة من الكلبي عن موضوع لا يستلزم ابدأ إنتفاء بقيه حصص الكلبي عن ذلك الموضوع .

وذلك لوضوح ان انتفاء الجزئي لا يستلزم إنتفاء الكلبي كما ان انتفاء البياض الخاص الموجود في الثلج عن زيد لا يستلزم انتفاء البياض اصلاً عن زيد .

ولأجل هذا قال مشهور المتأخرين بأن المفهوم انما ينفع ان دل على انتفاء كلي الحكم عند انتفاء الشرط او نحوه مثلاً لو قال المولى (اذا مرضت وجب عليك التصدق بدرهم) وفرضنا ان المفهوم هو عبارة عن انتفاء الحصة الخاصة من الحكم بوجوب التصدق عند انتفاء المرض .

فإذا فرض ان المفهوم هو على هذا النحو لم ينفعنا اصلاً وذلك لأن هذا المفهوم لا يدل على عدم وجوب التصدق عند السفر مثلاً لأن الفرض

ان المنتفي عند عدم المرض انما هو الحصة الخاصة من وجوب التصديق ومن الواضح كما عرفت ان انتفاء الحصة الخاصة من وجوب التصديق عند عدم المرض لا يستلزم انتفاء بقيه حصص الحكم بوجوب التصديق عند عدم المرض وبالتالي فإحتمال وجود حصه اخرى من الحكم بوجوب التصديق عند عدم المرض (كالسفر مثلاً) إحتمال موجود لم يدفعه شيء .

فتحصل ان الذي ينفع انما هو ان يكون المفهوم هو عبارة عن انتفاء كلي الحكم عند انتفاء الشرط فإنه من الواضح انه اذا انتفى الكلي عند انتفاء الشرط يستحيل ان يكون حصة من الكلي موجودة عند انتفاء الشرط مثلاً اذا قال المولى (اذا مرضت وجب عليك التصديق) وفرضنا ان المفهوم هو انتفاء كلي الحكم بوجوب التصديق عند انتفاء المرض .

اذا فرضنا ذلك امكننا ان نجزم انه لا يجب التصديق عند السفر وعدم المرض لأن المفروض انتفاء كلي وجوب التصديق عند عدم المرض فكيف نفرض وجوده او وجود حصه منه عند عدم المرض في السفر او غيره .

اذن المفهوم الذي نريد أثباته هو انتفاء نوع الحكم عند انتفاء الشرط في القضية الشرطية او غيره في غيرها . ثم انه لأجل دقه المقام نعيد ونلخص ما ذكرناه في نقاط .

الأولى : ان الحكم تارة يكون كلياً وهو الذي لوحظ على سعته غير مقيد بموضوع خاص . وتارة اخرى يكون حصة خاصة وهو الحكم المقيد في موضوع خاص .

الثانية : انه لا ريب في ان انتفاء الموضوع يستلزم انتفاء الحصة الخاصة من الحكم التي كانت موجودة في الموضوع وذلك لاستحالة وجود العرض في غير معروضه .

الثالثة : ان انتفاء الحصة الخاصة من الحكم عند انتفاء الشرط مثلاً لا تنفع شيئاً لأن انتفاء الحصة الخاصة من الحكم لا يدل على انتفاء سائر حصص الحكم .

الرابعة : ان الذي ينفع المشهور ويريدون إثباته هو انتفاء كلي الحكم

الشرطية أو غيرها ينتفي بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أو لم يكن.

وفي مفهوم الشرطية قولان أقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

عند انتفاء الشرط في القضية الشرطية أو عند انتفاء الوصف في القضية الوصفية.

إذا عرفت هذه النقاط ولا سيما الثالثة والرابعة يتضح عندك لماذا اشترط المشهور في الخصوصية الركن الأول وهو أن يكون الحكم الموجود في القضية هو كلي الحكم لاحصه خاصة منه، فإنهم اشترطوا ذلك حتى إذا وجد الركن الثاني (الذي يقتضي انتفاء الحكم عند إنتفاء الشرط مثلاً) في القضية كان المنتفي هو الكلي لا الحصة.

هذا كله في بيان ما هو مرادهم بالركن الأول.

ويبقى الكلام في ان الجملة الشرطية هل تحتوي على هذا الركن ام لا (اي هل الحكم الموجود فيها هو كلي الحكم لا حصة خاصة منه؟) وهذا السؤال سوف نجيب عليه في مكان آخر لأن غرضنا الآن مجرد بيان الخصوصية التي تستوجب الدلالة على المفهوم في سائر القضايا. هذا كله في الركن الأول.

وأما الركن الثاني: من الخصوصية فهو الدلالة على العلية الإنحصارية وسيأتي بيانه عند تعرض المصنف (ره)

تنبيه: قد مثلنا الحكم الشرعي في هذا البحث بالعرض وشبهنا موضوع الحكم الشرعي بالمعروض وهذا مسامحة لوضوح ان الحكم الشرعي امر اعتباري لا عرض موجود في الموضوع. وسوغ هذه المسامحة ان الأعلام يعاملونه معاملة العرض.

قوله (ره): (...). ينتفي بإنتفاء موضوعه أو احد قيود الموضوع (...).

اقول شخص الحكم (اي الحصة الخاصة من الحكم) لا بد ان تحمل

المناط في مفهوم الشرط :

إن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها -
بالوضع أو بالاطلاق - على أمور ثلاثة مترتبة :

على موضوع وعرفت في البحث السابق أنها تنتفي بانتفاء الموضوع .
وإنما نريد هنا التعليق على عبارة المصنف من جهة أخرى وهي أن
موضوع الأحكام الشرعية دائماً مركب .
هذا من جهة ومن جهة أخرى لا ريب كلما انتفى الجزء انتفى الكل
فإذا انتفى جزء المركب انتفى المركب .
ومن هنا يقع سؤال أنه كيف عطف المصنف (ره) قوله (أحد قيوده)
على (الموضوع) مع أن انتفاء أحد القيود هو عين انتفاء الموضوع .
الجواب أحد أمرين .

الأول : أن مراده بالموضوع هو كله بمجموعه أي كأنه قال (انتفى كل
أجزاء الموضوع أو أحد اجزائه) .

الثاني : أن مراده عطف السبب على المسبب .

قوله (ره) : (المناط في مفهوم الشرط) .

أقول قد عرفت أن هذا المناط هو لجميع المفاهيم المخالفة فلو عمم
عبارته فقال (المناط في استفادة المفهوم) لكان أولى واحسن .

قوله (ره) : (أن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم . . .) .

أقول هذا شروع في بيان الركن الثاني من الخصوصية التي هي مناط
المفهوم .

وهذا الركن الثاني هو دلالة القضية على اللزوم العلي الإنحصاري أي
أن الشرط يلزم الجزء وعلة له بل علة منحصرة بمعنى أنه لا علة أخرى
له .

فإذا تم هذا الركن فإذا انتفى الشرط وفرض أنه العلة المنحصرة للجزء لزم
انتفاء الجزء لوضوح أن المعلول لعلة منحصرة ينتفي عند إنتفاء العلة المنحصرة .

- ١ - دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالي .
- ٢ - دلالتها - زيادة على الارتباط والملازمة - على أن التالي معلق على

فتحصل من كل ما ذكرناه في ضابط ومناط المفهوم انه مركب من ركنين .

الأول كون الحكم هو سنخ الحكم .

الثاني كون المعلق عليه هو العلة المنحصرة ومن الواضح ان انتفاء العلة المنحصرة يستوجب انتفاء المعلول الذي هو سنخ الحكم .
بقي أمور .

الأول لماذا اشترطوا اللزوم في الركن الثاني .

الجواب انهم اشترطوه لوضوح انه لو كان إلتقاء الجزاء والشرط مثلاً اتفاقياً لن يثبت في تلك الجملة دلالتها على الثبوت عند الثبوت فضلاً عن دلالتها على الانتفاء عند الإنتفاء .

الثاني : ما معنى العلية التي جعلوها شرطاً في الركن الثاني .

والجواب يتوقف بيانه على بيان مقدمتين .

الأولى : ان المعلول في محل البحث انما هو الحكم الشرعي ومن البديهي ان الحكم الشرعي انما هو اعتبار مولوي وقانون اعتباري كسائر قوانين الدول وتشريعاتها فهي اعتباريات محضة فليس لها وجود خارجي حتى يسأل عن علته التكوينية .

نعم سن القانون وتشريعه وضربه في اللوح المحفوظ هو فعل من الافعال الاختياريه فيمكن ان تسأل عن فاعلها الذي هو علتها الفاعلية كما يمكنك ان تسأل عن هدفه وغايته عندما فعل ذلك الفعل وهذا الهدف هو علته الغائية .

ومن الواضح ان فاعل التشريع هو الله تعالى وغاياته غير معلومه عندنا تفصيلاً وانما نعلم انه تعالى لم يرد ظلماً بالعباد .

المقدم ومترتب عليه وتابع له، فيكون المقدم سبباً للتالي .
والمقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشيء وإن كان
شرطاً ونحوه، فيكون أعم من السبب المصطلح في فن المعقول .

٣ - دلالتها - زيادة على ما تقدم - على انحصار السببية في المقدم،
بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي .

فتحصل ان الاحكام الشرعية كسائر القوانين لا وجود خارجي لها فلا
مجال لأن يسأل عن علته .

نعم سن الحكم الشرعي وتشريعه فعل من الافعال الاختياريه يحتاج
الى فاعل وغاية والفاعل هو الله تعالى وغايته المصلحة .

الثانية: اصطلحوا على تقسيم العلة الى تامه وناقصه فالتامه هي الجامعه
لجميع اجزاء العلة (كالسبب والشرط والمعد وعدم المانع) وهي بحيث لو
وجدت استحال عدم وجود المعلول .

والناقصه وهي احد اجزاء العلة التامه وغالباً ما تطلق على ما كان
مقتضياً للمعلول وعلى كل حال فغالباً ما يكتفون بكلمه (عله) بدون ان
يعبروا بتام او نقصان .

اذا عرفت هاتين المقدمتين نقول قد اتضح من المقدمة الأولى ان
الشرط مثلاً لا يمكن ان يكون عله تكوينيه للجزء الذي هو الحكم الشرعي
فمثلاً اذا قال (اذا سافرت فقصر) لم يمكن ان يكون السفر هو علة تكوينيه
لوجوب التقصير لما عرفت ان الحكم الشرعي لا عله له وتشريعه علته الله
تعالى لا السفر .

اذن يبقى سؤال وهو انهم كيف اطلقوا اسم علة على الشرط .

فنقول في الجواب عن هذا السؤال ان الاعلام اصطلحوا على التعبير
عن موضوع الحكم الشرعي بأنه عله الحكم الشرعي فيقولون مثلاً (ان
السفر علة لوجوب التقصير وان الافطار عمداً في رمضان علة لوجوب
التكفير وذلك لأن السفر هو موضوع الحكم الشرعي بوجوب التقصير كما ان
الافطار هو موضوع الحكم الشرعي بوجوب التكفير .

وتوقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الأمور الثلاثة واضح، لأنه لو كانت الجملة اتفاقية، أو كان التالي غير مترتب على المقدم، أو كان مترتباً ولكن لا على نحو الانحصار فيه - فإنه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي.

وهكذا اصطالحوا على تسمية كل موضوع حكم شرعي بأنه علة لهذا الحكم مع إلتفاتهم الى ان الموضوع ليس علة بالمعنى الدقيق للكلمة. وكذلك ايضاً اطلقوا جميع اصطلاحات العلة على موضوع الحكم الشرعي فجاؤا بكلمة مقتضى وعدم مانع وشرط ونحو ذلك.

اذا عرفت كل ذلك نقول مرادهم بالعلة في هذا البحث هو الاعم من العلة التامة والعلة الناقصة اعني اعم من تمام اجزاء الموضوع او بعض اجزاء الموضوع.

الثالث: لماذا اشترطوا عليه في الركن الثاني.

الجواب لأن المفهوم هو الانتفاء عند الانتفاء لا يتحقق إلا اذا كان الشرط علة الجزاء. ضرورة انه اذا لم يكن الشرط علة للجزاء فلا يخلو من حالين.

الأول: ان يكون الجزاء علة الشرط.

الثاني: ان يكون الشرط والجزاء معلولين معاً لعلة ثالثة.

وعلى هذين الحالين معاً لا مجال لثبوت المفهوم.

اما على الأول فلأن انتفاء الشرط حينئذ لا يثبت انتفاء الجزاء فإن الشرط معلول والجزاء علة حسب الفرض وانتفاء المعلول انما يدل على انتفاء العلة التامة ولا يدل على انتفاء جميع اجزاء العلة فقد ينتفي المعلول ويبقى معظم اجزاء العلة كما هو واضح.

ونمثل له بإحتراق ابراهيم (ع) فإن علته التامة هو النار والملاصقه بها وعدم المانع من الاحتراق. فإذا انتفى الاحتراق عن ابراهيم (ع) علمنا بعدم تحقق جميع اجزاء العلة التامة معاً ضرورة استحالة وجود العلة التامة مع عدم وجود معلولها. ولكن لا يمكن العلم بانتفاء كل جزء من اجزاء العلة ضرورة

انه لا مانع من وجود عدة اجزاء من العلة مع انتفاء المعلول كما حدث فعلاً في قضية ابراهيم (ع) حيث وجدت النار ولاصقها ابراهيم (ع) ومع ذلك لم يحترق وذلك لوجود المانع.

فتحصل انه اذا كان الجزاء علة ناقصة فإنتفاء الشرط الذي هو معلوله لا يستلزم انتفاء الجزاء الذي هو العلة الناقصة. هذا كله مع غض النظر عن ان هذا الفرض خارج عن محل البحث كما لا يخفى على المتأمل^(١).

اما على الثاني فلأن انتفاء الشرط حينئذ لا يثبت إنتفاء الجزاء أيضاً وذلك لأمرين.

الأول: أن إنتفاء الشرط إنما يثبت إنتفاء علته والتي هي علة الجزاء ايضاً فيستحيل ان يوجد الجزاء بهذه العلة ولكن لا يعني ذلك انه يستحيل وجود الجزاء مطلقاً وذلك لا حتمال وجوده بعلة اخرى اذا فرض ان علته المنفيه ليست هي العلة المنحصرة.

مثلاً النهار وغليان الماء معلولان للشمس فإذا انتفى النهار جزمنا بإنتفاء الشمس وبالتالي نجزم بإستحالة وجود غليان الماء المعلول للشمس ولكن لا يمكن الجزم بإنتفاء غليان الماء مطلقاً وذلك لإحتمال أنه غلى بعلة ثانية وهي إتصاله بالنار وذلك لوضوح ان الشمس ليست هي العلة المنحصرة لغليان الماء.

الثاني ان انتفاء الشرط يحتمل إحتمالين.

الأول إنتفاؤه بإنتفاء المقتضي كما في مثال النهار فإنه انتفى لإنتفاء مقتضى النهار وهو الشمس ففي هذه الحالة يجري فيه الكلام المتقدم.

الثاني إنتفاؤه لا لإنتفاء المقتضي بل لوجود المانع وذلك كما في قضية ابراهيم (ع) فإن عدم احتراقه (ع) لم يكن لعدم وجود النار بل لوجود المانع ففي هذه الحالة يمكن ان يفرض ان المانع وجد لأحد المعلولين دون الآخر

(١) إذ هذا النحر لا يمكن أن يكون مفهومه إنتفاء الحكم عن الموضوع فلاحظه جيداً.

مثلاً في قضية ابراهيم (ع) وضع ابراهيم (ع) في النار ووضع الحطب في النار واحترقهما كلاهما معلولان لعلّة واحدة وهي النار ولكن لم يحترق ابراهيم (ع) لوجود المانع وهذا لا يعني عدم احتراق الحطب بل قد احترق الخشب لعدم وجود مانع من احتراقه وتماميّة علته التامة.

فتمحصل انه قد ينتفي المعلول لمانع يختص به فيبقى المعلول الآخر الذي كان معلولاً لنفس علّة المعلول المنتفي وجوده.

هذا مع غض النظر ايضاً عن ان هذا الفرض خارج عن محل البحث لعدم الإنتفاع منه في انتفاء الاحكام الشرعيّة عن موضوعاتها.

الرابع لماذا اشترطوا الانحصار به في العلية حيث اشترطوا ان يكون الشرط علّة منحصرة للجزاء بمعنى انه ليس للجزاء علّة اخرى غير الشرط.

قلت سبب الاشتراط واضح وذلك لأن الشرط ان كان علّة للجزاء ولم يكن علّة منحصرة فمن الواضح ان انتفاء الشرط حينئذ لا يدل على انتفاء الجزء لوضوح ان انتفاء العلة لا يستلزم انتفاء المعلول لإحتمال وجود علّة اخرى له يوجد بوجودها.

فإذن لا إنتقال من انتفاء الشرط الى انتفاء الجزء إلا اذا كان الشرط علّة منحصرة للجزاء ففي هذا الفرض اذا انتفى الشرط يعلم بإستحاله وجود الجزء وذلك لعدم وجود علته ويستحيل وجود الممكن المعلول بلا علّة والمفروض ان لا علّة للجزاء غير الشرط.

الخامس قد عرفت في هذه الأمور المتقدمة ما خلاصته ان المشهور اراد اثبات المفهوم الذي هو انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط بواسطة قضية عقلية بديهية وهي ان عدم العلة المنحصرة يكشف عن عدم المعلول. فحاصل الخصوصية المستوجبه للمفهوم عند المشهور هي ان الجزء هو سنخ الحكم والشرط هو العلة المنحصرة له فينتج بالتالي انه اذا انتفى الشرط انتفى سنخ الحكم وبالتالي يستحيل وجود الحكم في غير الشرط وهذا هو المطلوب فإذا قال (اذا سافرت تصدق) كان الجزء هو نوع وجوب التصديق

والشرط هو السفر وهو العلة المنحصرة للجزاء فإذا انتفى السفر انتفى وجوب التصديق لاسنحالة وجود المعلول بلا علته المنحصرة ففي غير السفر يستحيل وجوب التصديق.

فالحاصل ان القضية اللفظية عند المشهور لم تدل على المفهوم وانما دلت على معنى يستلزم المفهوم وهذا المعنى هو ان الشرط مثلاً علة منحصرة للجزاء الذي هو سنخ الحكم. وبعد ذلك يحكم العقل ببديهيه عنده وهي (انتفاء المعلول عند انتفاء علته المنحصرة) وانما لجأ المشهور الى هذا الطريق لأنهم لم يجدوا طريقاً آخر تكون فيه القضية الشرطية داله على المفهوم حيث أدركوا أن القضية الشرطية مثلاً ليست موضوعة للمفهوم فما بالها دلت على المفهوم فلم يروا امامهم سوى هذا الطريق الوعر فسلكوه.

السادس بعد ان عرفت ماهو مذهب المشهور نقول ان هذا المذهب هو ابعد مايكون عن النظر العرفي بل الدلالة على المفهوم تتم بطريق آخر عرفي. فلنا دعويان.

الأولى بطلان طريقه المشهور.

الثانية ان سبب الدلالة على المفهوم شيء آخر.

اما الدعوى الثانية فلن نبينها هنا لحاجه في نفس يعقوب.

واما الدعوى الأولى فنقول فيها ان مذهب المشهور يطل بأمر.

الأول ان المتكلم صرح بالخصوصية التي يريدها المشهور فقال مثلاً (ان السفر علة منحصرة لسنخ وجوب التصديق) فعلى مذهب المشهور تكون هذه العبارة داله على المفهوم بمنزلة القضية الشرطية مع ان الشاهد بالوجدان وجود الفرق بين هذه العبارة وبين القضية الشرطية.

الثاني ان لازم مذهب المشهور ان تكون القضية الشرطية المسوقة لبيان الموضوع داله على المفهوم. كما اوضحناه سابقاً. وهذا اللازم يأباه العرف.

الثالث سوف يتضح ان هذين الركنين لا مجال لإثباتهما حتى في القضية الشرطية فضلاً عن غيرها فيلزم على مبنى المشهور عدم وجود قضيه داله على

المفهوم وهذا مناقض للوجدان الحاكم بدلاله الجملة الشرطية على المفهوم .

الرابع الوجدان قاضي بأن الدلالة على المفهوم لم تستند الى بديهية العقل بأن انتفاء العلة المنحصرة يدل على انتفاء المعلول وهذا الوجدان يقبله من يعرفه .

الخامس ان مذهب المشهور لا يبين ولا يبرر قضايا وجدانيه اقر بها السيد الشهيد السعيد (ره) .

منها ان القضية الشرطية الخبرية المحضة لا دلالة لها على المفهوم مثل (ان جاء زيد ذهب عمرو) فإنها لا تدل على انه ان لم يجيء زيد لم يذهب عمرو اللهم إلا ان يقال ان المفهوم عدم الإخبار عند عدم الشرط لاعدم الخبر عند عدم الشرط . .

الأمر السابع على فرض التسليم بمسلك المشهور وطريقته يرد عليها انها تحتاج الى تعديل وذلك ضمن إعتراضات .

الأول وذكره السيد الشهيد السعيد (ره) وحاصله انه يكفي في الركن الثاني اشتراط الانحصار بمعنى ان يكون الحكم او الجزاء لا يتحقق إلا عند تحقق الشرط او الصفة مثلاً سواء كانت الصفة او الشرط علة او ملازم او قرين اتفاقي دائم .

اقول: وما ذكره في غاية الجودة ضرورة أن المفيد في مقام استفادة المفهوم إنما هو ما يستوجب الإنتفاء عند الإنتفاء، ولا يخفى ان الإنحصار وحده متكفل لذلك .

نعم قد يقال لا يوجد معنى عرفي يتكفل للإنحصار سوى العلية والمعلولية، ولو العلية العرفية، وأما الملازمة والإقتران الدائم بدون عليه فبعيد عن ذهن العرف .

الثاني: ان الركن وهو أن يكون المراد من الحكم سنخه يحتمل ثلاث احتمالات .

الأول: أن يكون هو الكلبي الملحوظ حاكياً عن جميع مصاديقه على نحو الماهية السارية .

الثاني: أن يكون هو الكلّي الملحوظ حاكياً عن مصداق واحد على نحو صرف الوجود.

الثالث: أن يكون هو الكلّي الملحوظ بالحمل الأولي، أعني الكلّي الذهني الذي هو مجرد صورة ذهنية لا وجود لها في الخارج كما تقول (الإنسان نوع).

أقول: أما الثالث فغير ممكن لأن المفروض وجود الجزاء عند وجود الشرط، والكلّي الذهني لا وجود له.

وأما الثاني: - وهو الظاهر - فإنما يدل المفهوم حينئذ على إنتفاء صرف وجود الحكم عند إنتفاء الشرط وقد عرفت في مبحث النواهي أن إنتفاء صرف وجود الشيء يكون بإنتفاء مصداق واحد منه بلا حاجة الى إنتفاء جميع المصاديق.

وأما الأول: وهو خلاف الظاهر جداً لوضوح أنك إذا قلت (إذا سافرت يجب عليك التصديق) لا يعقل أن يكون مرادك أنه عند السفر يتحقق جميع مصاديق وجوب التصديق. وهكذا في سائر القضايا الشرطية.

وكيف كان فمع التسليم بهذا الإحتمال فلازمه كفاية هذا الركن في الحصول على المفهوم بلا حاجة إلى إثبات الركن الثاني أعني العلية الإنحصارية.

توضيحه أنه إذا ثبت عندنا أن جميع مصاديق الجزاء توجد عند وجود الشرط لزم استحالة وجود مصاديق الجزاء في غير حالة وجود الشرط إذ لو وجدت بعض المصاديق في غير الشرط كان ذلك خلافاً لما فرضناه.

فيكون اشتراط الركن الثاني أعني - العلية الإنحصارية - لا حاجة إليه إذ يمكن إثبات المفهوم وإنتفاء الحكم عند إنتفاء الشرط بمجرد الركن الأول.

وبهذا نختم الكلام في مبحث بيان المناط في استفادة المفهوم.

وإنما الذي ينبغي إثباته هنا، هو أن الجملة ظاهرة في هذه الأمور الثلاثة وضعاً أو اطلاقاً لتكون حجة في المفهوم.
والحق ظهور الجملة الشرطية في هذه الأمور وضعاً في بعضها واطلاقاً في البعض الآخر.

١ - أما دلالتها على الارتباط ووجود العلة اللزومية بين الطرفين، فالظاهر أنه بالوضع بحكم التبادر. ولكن لا بوضع خصوص

قوله (ره): (وإنما الذي ينبغي إثباته هنا هو أن الجملة ظاهرة...).
أقول: هذا هو المبحث المختص بالقضية الشرطية وهو أن القضية الشرطية هل تدل على الخصوصية المستوجبة للمفهوم (أعني هل تدل على مناط المفهوم) المركبة من ركنين.

ويقع الكلام في هذا المبحث في مقامين.
الأول: في دلالة الجملة الشرطية على الركن الثاني. أي اللزوم العلي الإنحصاري ..

الثاني: في دلالة الجملة الشرطية على الركن الأول. أي ان الحكم في الجزاء هو سنخ الحكم ونوعه لا شخصه.
وستكلم في هذين المقامين تباعاً.

قوله (ره): (أما دلالتها على الارتباط ووجود العلة اللزومية...).
أقول: هذا شروع في المقام الأول والكلام في جهات ثلاثة.
الأولى: في دلالة الجملة الشرطية على التلازم بين الشرط والجزاء والكلام في هذه الجهة يقع في نقطتين.

الأولى: في وجود الدلالة المذكورة.

الثانية: في تعيين الدال .

أما النقطة الأولى: فقد ذهب مشهور الأصوليين الى دلالة الجملة الشرطية على وجود ملازمة بين الشرط والجزاء.
وادعوا ان الوجدان شاهد على وجود الدلالة.

أدوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها. وعليه فاستعمالها في الاتفاقية يكون

وادعوا أن الجملة الشرطية دالة على ذلك بالوضع.

وخالفهم المحقق الأصفهاني (ره) مدعياً أن الجملة الشرطية لا دلالة لها على الملازمة ولذا جاز استعمال الجملة الشرطية ولو لم يكن بين الجزاء والشرط ملازمة.

اقول: والحق ما ذهب إليه الأخير وسيوضح دليله عن قريب.

تنبيه: قد ثبت استعمال الجملة الشرطية في القضايا الاتفاقية مثل (إن كان الإنسان ناطق فالجبل شاهق والحصار ناهق) ومثل (إن كانت السماء فوقنا فبيتنا جميل) بل قد ذكر المناطق أن القضية الشرطية تنقسم إلى قسمين لزومية واتفاقية.

والسؤال هو أن استعمال القضية الشرطية في مثل هذه الموارد حقيقة أم مجاز.

والجواب: أما على مذهب الأخير المخالف فالإستعمال حقيقي لأن المفروض أن الجملة الشرطية غير موضوعة للملازمة.

وأما على مذهب المشهور فالإستعمال مجازي لأن الجملة الشرطية موضوعة للملازمة فإستعمالها في غير الملازمة أي في الموارد الاتفاقية هو استعمال للفظ في غير ما وضع له.

ثم يقع الكلام أن هذا المجاز من أي نوع، هل هو من نوع استعمال الموضوع للمعنى الملازمي في المعنى الاتفاقية. أم من نوع تنزيل المعنى الاتفاقية منزلة الملازمي كتزليل زيد منزلة الأسد.

والأولى هو الثاني فإنه أقرب إلى الوجدان على فرض تسليم مبنى المشهور.

النقطة الثانية: في تعيين الدال على الملازمة فنقول ادعى المحقق الأصفهاني (ره) أن الجملة الشرطية لا دلالة لها على الملازمة.

وإستدل على ذلك بعدم وجود شيء يدل على الملازمة لأن الجملة

بالعناية وادعاء التلازم والارتباط بين المقدم والتالي إذا اتفقت لهما المقارنة في الوجود.

الشرطية في نحو (إن طلعت الشمس فالنهار موجود) تشتمل على قضية (طلع الشمس) و (النهار موجود) ومن الواضح أن هاتين القضيتين لا دلالة لهما على غير معناهما المعروف.

إذن ما يحتمل الدلالة على الملازمة هو فقط شيان لا غير .

الأول: أداة الشرط (إن) ونحوها.

الثاني: حرف الفاء.

وكلاهما لا دلالة له على الملازمة.

أما الأول فلأن (إن) إنما تدل (بشهادة الوجدان) على شيء واحد هو (جعل الشرط الذي بعدها واقعاً موقع الفرض والتقدير) فكلمه (إن) لا تؤثر إلا في معنى جملة الشرط ولا اثر لها في جملة الجزاء.

وأما اثرها في جملة الشرط فهو عبارة عن جعل الشرط مقدر الوجود.

فمثلاً (طلعت الشمس) بدون (إن) تدل على وقوع النسبة في الخارج، وأما إذا دخلت عليها (إن) تصبح مفروضة فرضاً ومقدرة تقديراً. فيصبح المعنى هكذا (افرض ان نسبه طلوع الشمس (التي هي نسبه مشكوكه الوقوع) قد وقعت).

وأما الثاني: فلأن حرف الفاء إنما يدل على الترتب أي ان ما بعدها مترتب على ما قبلها.

وهذا الترتب قسمان ترتب في الواقع. وترتب في الذهن فالفاء إنما تدل على الترتب الأعم ومنه الترتب الذهني الذي هو عبارة عن ان يقوم العقل بإيقاع نسبه الجزاء في ظرف فرض الشرط.

فانقدح عدم وجود دال على الملازمة بين الشرط والجزاء.

وحاصل استدلال المحقق الاصفهاني مركب من مقدمتين .

الأولى: انه لا يوجد في القضية الشرطية ما يحتمل الدلالة على

الملازمة سوى . (ان) . (والفاء) . فإذا لم يدلّ على الملازمة كانت القضية الشرطية غير دالة على الملازمة .

الثانية : ان (إن) و (الفاء) لا تدلان على الملازمة .
وينتج من ضم المقدمتين بعضهما الى بعض ان القضية الشرطية لا دلالة لها على الملازمة .

واما المصنف (ره) فقد اجاب عن هذا الدليل بقوله (ولكن لا بوضع خصوص ادوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك بل بوضع الهيئة التركيبية) .
وحاصل هذا الجواب مؤلف من قضيتين .

الأولى : انا نعترف بالمقدمة الثانية أي أن (ان) (والفاء) لا يدلان على الملازمة .

الثانية : انا ننكر المقدمة الأولى ، وذلك لأننا ندعي ان الجملة الشرطية يوجد فيها شيء ثالث هو الدال على الملازمة ، وهذا الشيء الثالث هو هيئة الجملة الشرطية .

فإنك تعرف انه كما كانت الألفاظ توضع لمعاني وتدل عليها فكذلك الهيئات توضع لمعاني وتدل عليها . كما مر في اول الكتاب ، فهذه الجملة الشرطية هي الدال على الملازمة .

اقول : اما القضية الأولى فنحمد الله على الاتفاق فيها .

واما القضية الثانية ففيها امران .

الأول : انها دعوى تشبه المصادره فمن اين لنا ان ندرك ان الدال هو الهيئة بل يمكن ان يناقش في إلتفات العرف الى مثل هذه الهيئة بغض النظر عن إن والفاء .

الثاني : سيتضح ان الدال على الترتب انما هو الفاء فدعوى ان الفاء تدل على الترتب والهيئة على الملازمة يقتضي وجود معنيين متغايرين في الذهن مع ان الوجدان شاهد بأن الموجود في الذهن انما هو معنى واحد .

تنبيهات .

الأول : قد تقول اننا ندرك بالوجدان ان الجملة الشرطية تدل على ملازمه الجزاء للشرط فإنك اذا قلت (ان جاء زيد فهو مؤمن) يفهم ان ايمانه من لوازم مجيئه .

قلت ان هذا الوجدان مسلم ولا ينكره إلا مكابر ولكننا ندعي ان الجملة الشرطية لم تدل عليه وانما دلت الشرطية على فرض الشرط وترتيب الجزاء عليه .

غايته وجود قاعده عقلائية تقول بأنه من اللغو ان تفرض الشرط موجوداً ثم ترتب الجزاء عليه مع أن الجزاء لا يرتبط بأي نحو من الربط بالشرط ولأجل هذه القاعدة العقلائية يأبى الذهن العرفي عن ان يحمل القضية الشرطية على مجرد الاتفاق .

وهذا بخلاف الذهن المنطقي الذي لا يعتني بالقواعد العقلائية .

وهذا الذي ذكرناه مادة جمع بين جميع الأقوال فمن قال ان الوجدان شاهد بدلاله الشرطية على الملازمة نظره الى القاعدة العقلائية .

ومن قال ان الوجدان شاهد بجواز استعمال الشرطية في الموارد الاتفاقية بدون عنايه كان مع غض النظر عن القاعدة العقلائية .

وبما ذكرناه يظهر صحة تقسيم المناطقه للقضية الشرطية الى اللزوميه والاتفاقية .

التنبه الثاني : المراد بالتلازم اعم من التلازم بنظر العقل مثل ان وجد الضد يرتفع ضده او بمقتضى العادة مثل (ان طلعت الشمس فالنهار موجود) او بنظر العرف مثل (ان جاء زيد قتل عمر) .

التنبه الثالث : قسم المناطقه القضية الشرطية الى قسمين .

الأول : اللزوميه . .

الثاني : الاتفاقية .

٢ - وأما دلالتها على أن التالي مترتب على المقدم بأي نحو من أنحاء

والمراد بالاتفاقية هو القضية الشرطية التي ليس بين شرطها وجزائها تلازم عقلي سواء كان بينهما تلازم عرفي أم لم يكن أصلاً كما في مثال (إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق) الذي هو مشهور بين المناطقة يمثلون به للاتفاقية فراجع كتب المنطق إن شئت.

وأما الأصوليون فقد أنكروا على هذا التقسيم وقالوا أن القضية الشرطية يجب أن تكون لزومية والاتفاقيات إنما هي مجازات.

وأما المصنف (ره) فقد حاول في كتابه (المنطق) أن يجمع بين المناطقة والأصوليين حيث فسر الاتفاقية بما (ظاهره) أن يكون بين الشرط والجزاء تلازم بنظر العرف. وهذا منه (ره) خروج عن الاصطلاح.

قول (ره) (وأما دلالتها على أن التالي مترتب على ...).

أقول: الترتب على قسمين.

الأول له واقع خارجي .

الثاني ترتب باعتبار العقل.

أما الأول فأقسام.

الأول: ترتب في الزمان مثل (أن تضربني اضربك) .

الثاني: ترتب طبعي مثل (أن أوجب ذي المقدمة أوجب المقدمة) .

الثالث: ترتب عليّ مثل (أن وجدت العلّة وجد المعلول) إلى غير ذلك

من أقسام الترتب.

أما الثاني: فهو أن يحكم العقل بالجزاء في ظرف فرض الشرط

وتقديره.

وذلك تارة لأن الشرط هو الدليل لحكمه فيكون الترتب برهانياً.

وتارة لمجرد الاتفاق أي مع اعتراف العقل بأن الشرط لا دخالة له في

حكمه بالجزاء لادخاله تكوينيه ولا دخاله تصديقيّة. مثل (أن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق).

الترتب فهو بالوضع أيضاً، ولكن لا بمعنى أنها موضوعة بوضعين: وضع للتلازم ووضع آخر للترتب، بل بمعنى أنها موضوعة بوضع واحد للارتباط الخاص وهو ترتب التالي على المقدم.

قوله (ره) (فهو بالوضع ايضاً...).

اقول: قد عرفت دلالة الشرطية على الترتب وانما السؤال في تعيين الدال.

والمصنف (ره) لم يصرح وسوف يأتي استظهار ان مراده ان الدال هو الهيئة الشرطية.

ولكن الانصاف ان الدال على الترتب في الجمل الشرطية التي تتضمن (الفاء) هو الفاء مثل (ان جاءك عمر فاقتله) ومثل (ان طلعت الشمس فالنهار موجود).

واما في الجمل التي لا (فاء) فيها فالدلالة على الترتب جاءت من النطق في ظرف الفرض.

فليس الدال على الترتب لا الهيئة ولا المادة بل مجرد النطق في ظرف فرض الشرط موجوداً، وهذا يستوجب فهم ان النسبة الزمانية اريد بها زمان الفرض. وبيان المسألة يحتاج الى تطويل.

قوله (ره): (ولكن لا بمعنى انها موضوعه بوضعين...).

اقول: الوضع بوضعين على نحوين.

الأول: وهو ظاهر العبارة ولا أظنه مراده وهو ان تكون الهيئة مشتركاً كسائر المشتركات التي وضعت بوضعين لمعنيين فتارة يراد بها الأول واخرى يراد بها الثاني.

وهذا النحو من الوضع لم يتخيله احد وفساده واضح لأن الوجدان شاهد على ان المعنيين حاصلان في آن واحد ولو كانت الهيئة مشتركاً لاستعملت في احدهما فقط بل لاحتاج استعمالها في احدهما الى قرينه.

النحو الثاني: ان يكون في الجملة الشرطية دالان، احدهما دال موضوع للتلازم. والآخر دال موضوع للترتب.

والدليل على ذلك هو تبادل ترتب التالي على المقدم عنها، فإنها تدل على أن المقدم وضع فيها موضع الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعاً أي يتلوه في الحصول. أو فقل أن المتبادر منها لا بُدّة الجزاء عند فرض حصول الشرط. وهذا لا يمكن أن ينكره إلا مكابر أو غافل فإن هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غيره. ومن هنا سموا الجزء الأول منها شرطاً ومقدماتاً، وسموا الجزء الثاني جزاءً وتالياً.

فإذا كانت جملة إنشائية أي أن التالي متضمن لإنشاء حكم تكليفي أو وضعي، فإنها تدل على تعليق الحكم على الشرط، فتدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم.

توضيحه انه يوجد في القضية الشرطية على مذهب المصنف ثلاث دوال (ان) و (الفاء) والهيئة، فقد يدعى ان احدها موضوع للتلازم والآخر موضوع للترتب فتكون الجملة الشرطية موضوعه بوضعين وتستعمل في المعنيين في آن واحد بلا حاجة الى قرينه.

واظن ان المصنف (ره) أراد ابطال هذا النحو من الوضع بوضعين فإن هذا النحو قابل لأن يدعى لأنه لا يلزمه لوازم فاسده ظاهره.

إذا عرفت هذا نقول يقع الكلام في مقامين.

الأول على مذهب المصنف (ره).

الثاني على مذهب غيره.

اما الكلام على مذهب المصنف (ره) فهو ان الهيئة هي الدال على التلازم وعلى الترتب اي داله على الترتب الذي هو على نحو الملازمة.

فإن قلت من اين عرفت ان هذا هو مذهب المصنف (ره).

قلت عرفته لأنه صرح اولاً ان الدال على التلازم هو الهيئة. ثم صرح هنا أن الجملة الشرطية موضوعة بوضع واحد للإرتباط الخاص - أي ترتب على نحو التلازم - ومن الواضح ان المعنى إن كان واحداً والوضع له واحد وجب ان يكون الموضوع لهذا المعنى واحداً كما لا يخفى ضرورة استحالة

وإذا كانت جملة خبرية أي أن التالي متضمن لحكاية خبر، فإنها تدل على تعليق حكايته على المقدم، سواء كان المحكي عنه خارجاً

الوضع الواحد لمعنى واحد مع كون الموضوع متعددًا.

فانقذح ان مذهبه ان الهيئة هي الدالة على ترتب الجزاء على الشرط على نحو وجود ملازمة بينهما.

وهذا المذهب فاسد وذلك لأن من الوجدانيات التي لا يمكن إنكارها ان (الفاء) هي الدالة على الترتب في نحو ان كان زيد ناهق فهو حمار. كيف ننكر ذلك مع أننا نرى ان الفاء تدل على الترتب حتى في غير الجملة الشرطية مثل (كسرتة فانكسر) (مات فدفن) وغير ذلك.

فالحاصل ان دلالة الفاء على الترتب لا مجال للجدل فيها فظهر بطلان مذهب المصنف (ره).

واما مذهب غير المصنف: (ره) فأمامه دعويان.

الأولى: ان الفاء دالة على الترتب والهيئة على الملازمة.

الثانية: ان الفاء تدل على الترتب والملازمة اعني الترتب على نحو الملازمة.

اما الدعوى الأولى فغير معقولة لأننا لا نرى في ذهننا معنيين مستقلين.

واما الدعوى الثانية فدعوى قريبة عند من يدعي الدلالة على التلازم إلا انك عرفت ان الانصاف ان الفاء لا دلالة لها على التلازم وانما تدل على الترتب. قوله (ره): (وإذا كانت جملة خبرية اي ان التالي متضمن لحكاية خبر...).

اقول: اذا كان الجزاء خبراً وجد في الجزاء شيان الاخبار والخبر.

توضيحه انك تقول (ان طلعت الشمس فالتهار موجود) فبعد الفاء وقع شيان.

الأول وقع نطقك بالجملة الخبرية والنطق بالجملة الخبرية فعل من الأفعال يسمى إخباراً.

وفي الواقع مترتباً على المقدم فتتطابق الحكاية مع المحكي عنه كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو مترتب عليه بأن كان العكس كقولنا: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، أو كان لا ترتب بينهما كالمتضاعفين في مثل قولنا: إن كان خالد ابناً لزيد فزيد أبوه.

الثاني وقع نفس الجملة الخبرية اعني نسبة الوجود الى النهار .
وحينئذ يقع السؤال أن الجملة الشرطية الدالة على الترتب هل تدل على ترتب الإخبار بالخبر على الشرط او تدل على ترتب نفس الخبر على الشرط .

ذهب المصنف (ره) الى الأول . ولم يذكر مستنده .
والانصاف المؤيد بالوجدان ان الترتب متردد فتاره يقصد المتكلم تعليق الاخبار واخرى يقصد تعليق نفس الخبر فلا مجال للتشبيث بقانون يقتضي تعليق احدهما دائماً .

تنبيه : ذهب المصنف (ره) إلى هذا المذهب لأجل أن يتشبه بدلالة الجملة الشرطية على الترتيب الواقعي أي أن الاخبار مترتب واقعاً على الشرط وإن لم يكن الخبر بنفسه مترتباً وبذلك يسلم من إشكال الإصفاة (ره) حيث قال أن الترتب قد يكون غير واقعي بل يكون بمجرد اعتبار العقل .

قوله (ره) : (فتتطابق الحكاية مع المحكي عنه كقولنا ان كانت ...) .
اقول : قد عرفت ان الاخبار مترتب على الشرط فإن كان واقع الخبر ايضاً مترتباً على الشرط كما في المثال الذي ذكره فإن وجود النهار واقعاً مترتب على طلوع الشمس فإن كان كذلك كان الاخبار مطابقاً مع الخبر في الترتب على الشرط فكما كان الاخبار مترتباً على الشرط كذلك كان نفس الخبر مترتباً على الشرط .

والحاصل ان المراد من تتطابق الحكاية مع المحكي هو اتفاقهما في ترتيبهما على الشرط .

قوله (ره) (او مترتب عليه بأن كان العكس ...) .

٣ - وأما دلالتها على أن الشرط منحصر، فبالاطلاق، لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط، وكذا لو كان معه شيء آخر

اقول: أي كان الشرط واقعاً مترتباً على الجزء ففي هذه الحالة لا تكون الحكاية متطابقة مع المحكي عنه.

قوله (ره): (وأما دلالتها على أن الشرط منحصر...)

اقول: هذه هي الجهة الثالثة وهي أهم ما في هذا الركن فإن المفهوم على مذهب المشهور لا يمكن أن يثبت بدون انحصار الجزء في الشرط.

وقد قامت لاثبات دلالة الشرطية على الانحصار محاولات عديدة نشير إلى بعضها سريعاً.

الأولى: دعوى وضع ادوات الشرط (ان) واخواتها للإنحصار فأداه الشرط هي التي تدل على ان الشرط الذي بعدها هو العلة المنحصرة للجزاء.

وهذه المحاولة فاسدة.

اولاً لمخالفتها التبادر حيث لا نرى ان اداة الشرط موضوعه للإنحصار والتبادر حجه.

ثانياً: لا ريب ان اداة الشرط استعملت كثيراً في غير الانحصار فيلزم على هذه الدعوى ان تكون جميع هذه الاستعمالات (استعمال اداة الشرط في غير الانحصار) استعمالات مجازية محتاجة الى قرينه وعلاقة.

ومن الواضح فساد هذا اللازم حيث انا نرى بالوجدان ان استعمال اداة الشرط في غير الانحصار لا يحتاج الى قرينه ولا علاقة كما في قولك (ان خرج منك الريح انتفض وضوءك) ومثل (ان جاهدت في سبيل الله دخلت الجنة) و (ان قتلت ولي الله دخلت النار) و (ان جامعك اهلك في نهار رمضان فكفر) وغير ذلك من مئات الامثلة والروايات وكلها مستعملة في غير الانحصار ونرى بالوجدان عدم احتياجها الى علاقة ولا قرينه.

المحاولة الثانية: ان اداة الشرط انما وضعت للعليه ولكنها تنصرف الى الانحصار لأن العلة المنحصرة اكمل افراد العلة.

يكونان معاً شرطاً للحكم - لاحتاج ذلك إلى بيان زائد إما بالعطف بأو في الصورة الأولى، أو العطف بالواو في الصورة الثانية،

وهذه المحاولة فاسدة أيضاً.

اولاً: لمنافرتها مع الوجدان القاضي بعدم الانصراف الى الانحصار بل عدم توهمه.

ثانياً: ان الكلمة اذا انصرفت الى معنى معين كان استعمالها في غير هذا المعنى محتاجاً الى قرينه تمنع انصراف الذهن الى ذلك المعنى المعين. وقد عرفت فساد ذلك لما عرفت من أن استعمال أداه الشرط في غير الانحصار غير محتاج الى اي قرينه.

ثالثاً: ان البرهان المذكور لدعوى الانصراف فاسد كبرى وصغرى .

اما الكبرى: فلأن الانصراف لا يكون على اساس اكملية بعض الافراد بل على اساس استيناس الذهن بهذه الافراد لكثرة الاستعمال فيها أو لغير ذلك من الأسباب.

واما صغرى: فلعدم التسليم بأكملية العلية الانحصارية وذلك لأن علاقة العلية إنما هي تأثير العلة بالمعلول فعدم وجود علة أخرى للمعلول لا يكون حالة من حالات هذه العلاقة بين العلة والمعلول.

نعم هو من الحالات المقارنه لهذه العلاقة ولذا نقول ان تقسيم العلة الى منحصره وغيره إنما هو تقسيم باعتبار الأمور الخارجة كتقسيم الكتاب الى مايجنبه كتاب وما ليس بجنبه كتاب.

المحاولة الثالثة: وهي التمسك بالاطلاق. وهذه المحاولة اختلفوا في تقريرها ونحن سوف نذكر تقرير المصنف (ره).

وحاصله ان المتكلم في الشرطية قد رتب الجزاء على الشرط في قوله (ان سافرت فقصر) وهذا الترتيب له جهتان.

الأولى: ان السفر بلا حاجة الى شيء آخر معه او قبله او بعده يترتب عليه التقصير اي بعبارة اخرى ان الشرط له استقلاله في ترتيب الجزاء عليه فهو غير محتاج الى غيره في ترتيب الجزاء عليه.

الثانية: ان الشرط هو الوحيد الذي يترتب عليه الجزاء فلا يترتب الجزاء على غير هذا الشرط .

والجهة الأولى تسمى بظهور الشرطية في استقلالية الشرط أي أنه العلة التامة للجزاء .

والجهة الثانية تسمى بظهور الشرطية في انحصار الشرط أي أن الشرط هو العلة الوحيدة للجزاء .

اما الجهة الأولى: فظهورها من الجملة الشرطية واضح لا مجال لإنكاره فلو قلت (إذا سافرت فقصر) كان ظاهراً في أنه بمجرد تحقق السفر يجب التقصير بلا حاجة الى تحقق أي شيء آخر .

وسبب هذا الظهور هو الإطلاق كما قال المصنف (ره) وغيره وذلك ان المتكلم لو كان يرى أن الجزاء متوقف على الشرط بصميمه شيء آخر كان يجب عليه ذكره فلو كان وجوب التقصير يترتب على السفر في يوم معين لا مطلقاً كان يجب عليه ذكره بأن يقول (إذا سافرت في ذلك اليوم فقصر) فمن عدم ذكره يستكشف عدم إرادته وهكذا الحال في سائر الضمانات التي يحتمل اشتراكها مع الشرط فكلها تنفى بعدم ذكرها . أي بالإطلاق وهذا الإطلاق يسمى بالإطلاق الواوي .

وأما الجهة الثانية: فادعى المصنف (ره) تبعاً للعلامة النائيني (ره) ظهورها ايضاً بالإطلاق على نحو ما سبق أي بأن المتكلم لو كان يرى ان الشرط غير منحصر وأن له بديل عنه في ترتب الجزاء عليه . كان يجب على المتكلم ان يذكره بواسطة العطف بـ(أو) كأن يقول (إذا سافرت او مرضت فقصر) فإذا لم يذكره علم أنه لا يريد هذه الزيادة .

اقول: يقع الكلام في نقطتين .

الأولى: في بيان نوع هذا الإطلاق .

الثانية: في بيان صحته او فسادة .

اما نوعه فهو إطلاق مقامي لا لفظي وقد عرفت الفرق بين الإطلاق

اللفظي والمقامي في بحث التعبدية والتوصلي.

وحاصله ان الإطلاق اللفظي هو تمسك بسعة مفهوم اللفظ.

واما الإطلاق المقامي فهو تمسك بإقتضاء المقام للذكر فبإنتفاء الذكر ينتفي الإقتضاء أو قل تمسك بإصالة المقام وهي اصالة العدم.

والإطلاق في المقام من هذا القبيل لوضوح أنه لا يوجد لفظ يكون بسعة مفهومه ناف لوجود شرط آخر، فإنما تنفي وجود شرط آخر بقاعدة انه لو أراد له لذكره.

وحينئذ فحتى يتم الإطلاق يجب ان يكون المقام مقاماً يقتضي ذكر جميع الشروط.

النقطة الثانية: وحاصل الكلام فيها ان القضية الشرطية لها احوال ثلاثة.

الأول: أن يكون المتكلم في مقام ذكر جميع الشروط التي يترتب عليها الجزاء كما لو سؤل (ع) متى يجب التقصير في السفر فقال (إذا سافرت) وهكذا اي عبارة توجب الظهور في ان الإمام (ع) في مقام بيان جميع الشروط التي يترتب عليها الجزاء.

الثاني: ان يكون المتكلم في مقام ذكر جميع الجزآت التي تترتب على الشرط كأن يسأل الإمام (ع) إذا سافرت ماذا يترتب على ذلك من الأحكام فقال (إذا سافرت فقصر وتصدق) وهكذا أي عبارة توجب الظهور في أن الإمام (ع) في مقام بيان جميع جزآت الشرط.

الثالث: أن يكون المتكلم مجرداً عن كلا المقامين بل نطق ابتداءً فقال (إذا نمت فتوضاً) او أي عبارة اخرى تستوجب الظهور في أن الإمام (ع) لم يكن في احد المقامين السابقين.

إذا عرفت هذه الحالات الثلاثة فنقول.

إن احرزنا ان الجملة الشرطية وقعت في الحالة الأولى فلا ريب في ظهورها في ان هذا الشرط هو الشرط الوحيد للجزاء. ويكون هذا الظهور ببركة الإطلاق.

وإن احرزنا أن الجملة الشرطية وقعت في الحالة الثانية فلا ريب في ظهورها في أن الجزء المذكور هو كل ما يترتب على الشرط حتى تدل على إنتفاء الشرط عند إنتفاء الجزء وهذا عكس المفهوم، وأت من قبل الإطلاق المقامي وتدل ايضاً على إنتفاء سائر الأحكام التي هي غير الجزء عند وجود الشرط. وهذا الظهور ايضاً ببركة الإطلاق المقامي.

وإن احرزنا ان الجملة الشرطية واقعة في الحالة الثالثة او شككنا بذلك وشككنا في كون الحالة التي وقعت فيها الشرطية هي الأولى او الثانية او الثالثة فهنا نقول لا مجال للتمسك بالإطلاق توضيحه يتوقف على بيان مقدمات ثلاثة.

الأولى: أن الإطلاق يتوقف على وجود كبرى عرفية وهي ان المتكلم لو اراد هذا الزائد وجب عليه ان يذكره اي لو اراده لذكره.

فإذا ثبتت هذه الكبرى وإنضم إليها صغرى وهي أن المتكلم لم يذكر هذا الزائد.

ينتج من المقدمتين ان المتكلم لا يريده فالإطلاق قياس استثنائي مركب من متصلة عرفية (لو اراده لذكره) وصغرى حملية استثنائية تستثني نقيض التالي، فيثبت نقيض المقدم.

الثانية: أن هذه القضية المتصلة التي هي كبرى قياس الإطلاق تارة تثبت لوجود ظهور عرفي يقتضي الذكر عند الإرادة وذلك كقيود الماهية وبعض موارد الإطلاق المقامي.

وتارة أخرى تثبت من جهة المقام المقتضي للذكر.

فإذا انتفى هذان الأمران لا مجال لإثبات الكبرى المزبورة. وبالتالي لا مجال لإثبات الإطلاق.

الثالثة: أنه في القضية الشرطية التي هي محل البحث لا يوجد فيها مقام يقتضي ذكر الشرط الزائد لو كان مراداً وذلك لأن المرادات المتعددة المتشابهة لا يجب ذكرها كل ما ذكر بعضها.

مثلاً ان كان في ذهنك حكمان على زيد حكم بأنه عالم وحكم بأنه شاعر . فإذا قلت (زيد عالم) لا يمكن لأحد ان يدعي انك يجب عليك أن تقول (وشاعر) لأنك تعتقد بذلك .

فإن هذا الإدعاء لا مبرر له لأن العرف وإن اعترف ان حكم (زيد عالم) يشبه (زيد شاعر) لكن لا يوجد عند العرف قاعدة تقول بأن المتكلم إن اراد عدة احكام متشابهة فيجب عليه ذكرها عند ذكر بعضها ففي القضية الشرطية لا يجب على المتكلم ان يعطف بـ (او) لو فرض انه يريد ذلك . وذلك لأنه في الحقيقة يكون عند المتكلم مرادان متعددان .

الأول (إذا سافرت فقصر) وهي القضية الشرطية المنطوقة .

الثاني (إذا مرضت فقصر) .

فإذا نطق بالأول لا يجب عليه ان يبين الثاني عن طريق العطف بقوله (إذا سافرت أو مرضت فقصر) وهكذا الحال كلما كانت الشروط متعددة فإنه في الحقيقة يكون عند المتكلم عدة مرادات ولا يجب ذكر أحدها عند ذكر الآخر .

ومن هذا القبيل ما لو كان في ذهن المتكلم عدة جزاءات لشرط واحد مثل (إن صار معك الف درهم وجب عليك الحج) (إن صار معك الف درهم فتصدق بعشرة) و (إن صار معك الف درهم فتزوج) . وهذه عدة مرادات متشابهة فلا يجب إذا ذكر الأول ان يذكر البقية ولأجل ذلك لا أحد ادعى اطلاق الجزاء لينفي ترتب جزاء آخر على الشرط غير الجزاء المذكور .

فالحاصل ان الجزاء لو كان له شروط متعددة فهذا يعني ان المتكلم عنده مرادات متعددة وقد عرفت أن المرادات المتعددة لا يجب ان يذكرها المتكلم جميعاً عند ذكر بعضها .

إذا عرفت هذه المقدمات الثلاثة نقول إنه بمقتضى المقدمة الثالثة يثبت ان المتكلم لا يجب عليه ذكر الشرط الثاني حتى لو كان مريداً له وبذلك لا تثبت كبرى القياس الاستثنائي والتي هي (لو اراده لذكره) .

وإذا بطلت هذه الكبرى نضم إلى ذلك المقدمة الأولى يثبت عدم المجال إلى الإطلاق.

إن قلت: بل إن المقدمة الثالثة لم تثبت إلا شيئاً واحداً هو أن المقام لا يثبت الكبرى. ولكننا عرفنا بمقتضى المقدمة الثانية أن ثبوت الكبرى له طريق آخر وهو الظهور العرفي. فنحن إذن نتمسك بهذا الطريق الثاني لإثبات الكبرى.

قلت إن هذا الطريق معناه أن الكلام يكون بنحو أن العرف يرى متكلمه مخلاً بقصده لو لم يذكر القيد الذي يريده وبعبارة أخرى أن العرف يرى أن الكلام بدون القيد ظاهر في خلاف مراد المتكلم لو كان مريداً للقيد.

فلو قال (أكرم العالم) فإن كلمة العالم واسعة تشمل النحوي فلو أن المتكلم لم يقيد بقيد (غير النحوي) مع أنه مراده ومقصوده كان المتكلم مخلاً بكلامه بمعنى أنه نطق بكلام يخالف مقصوده ويناقضه.

ومن الواضح أن هذا المعنى غير موجود في القضية الشرطية فإنك إذا قلت (إذا سافرت فقصر) وفرض أن عندك مراداً آخر أيضاً وهو (إن مرضت فقصر) ولم تنطق به لم تكن الشرطية التي نطقت بها مخالفة لمقصودك إلا إن قلنا بظهور الشرطية في المفهوم فإذا كانت هذه الشرطية بنفسها تدل على المفهوم كانت دالة على عدم وجوب التقصير عند عدم السفر فبذلك تكون الشرطية مناقضة لما هو المراد الثاني فيمكن حينئذ التمسك بالإطلاق.

ولكن هذا التقرير يلزمه الدور في محل البحث لأن مراد الخصم إثبات المفهوم بالإطلاق. فإذا كان الإطلاق يثبت بالمفهوم كان دوراً صريحاً. وبعبارة أخرى إن القضية الشرطية (إن سافرت فقصر) تحتل احتمالين.

الأول: أن لا تدل على المفهوم.

والثاني: أن تكون دالة على المفهوم.

لأن الترتب على الشرط ظاهر في أنه بعنوانه الخاص مستقلاً هو الشرط المعلق عليه الجزاء فإذا أطلق تعليق الجزاء على الشرط فإنه

فعلى الأولى لا تكون القضية الشرطية ظاهرة في خلاف مراد المتكلم حتى لو لم ينطق بالمراد الثاني . (إن مرضت فقصر). وذلك لوضوح ان القضية الشرطية (إن سافرت فقصر) (بعد الإعراف بعدم دلالتها على المفهوم) لا تدل على خلاف مقصود المتكلم اعني لا تدل على خلاف المراد الثاني .

وبالتالي فعلى هذا الإحتمال لاتثبت الكبرى وبالتالي لا يتم القياس الإطلاقي .

وعلى الثاني فالقضية الشرطية (ان سافرت فقصر) تكون ظاهره في خلاف مقصود المتكلم اعني تدل على خلاف المراد الثاني وذلك لأنها تدل على (وعدم وجوب التقصير عند عدم السفر) وهذا يناقض (وجوب التقصير عند المرض).

فعلى هذا الإحتمال الثاني تثبت الكبرى اعني انه يجب على المتكلم ذكر الشرط الثاني لو كان مريداً له وبالتالي يتم القياس الإطلاقي .

ولكن هذا الإحتمال الثاني لا يمكن للمصنف (ره) ان يدعيه لأنه يلزمه الدور وذلك لأن المصنف (ره) يريد ان يثبت المفهوم بواسطة الإطلاق . فإذا اثبت الإطلاق بواسطة المفهوم كان دوراً صريحاً .

وعليه فلو ان المصنف (ره) إدعى المفهوم قبل الاطلاق يجب عليه ان يدعيه ويثبته من طريق آخر غير الإطلاق وإلا كان دوراً صريحاً ومن هنا حاول المصنف اثبات الاطلاق بطريق آخر يأتي بيانه قريباً .

قوله (ره) (لأن الترتب على الشرط ظاهر في انه بعنوانه الخاص . . .) اقول: هذا تعليل لجريان الاطلاق الواوي . (اي الاطلاق لاثبات الاستقلال وعدم الحاجة الى العطف بال (وار) والاطلاق الأوي (أي الاطلاق لإثبات الانحصار وعدم الحاجة الى العطف بال (أو)).

وحاصل التعليل بالنسبة الى الاطلاق الواوي واضح وذلك لأن الشرط

يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه وأنه منحصر لا بديل ولا عدل له، وإلا لوجب على الحكيم بيانه وهو - حسب الفرض - في مقام البيان.

كما ذكر المصنف (ره) ظاهر في الاستقلال به فلو كان المتكلم مريداً لغير الاستقلال ولم يذكره كان كلامه ظاهراً في غير مراده. وبالتالي يثبت أنه لو اراد القيد لذكره.

وأما التعليل بالنسبة إلى الإطلاق الأوي فادعى المصنف (ره) الظهور في الانحصار ولم يوضح سبب هذا الظهور. ولكن عبارته (بعنوانه الخاص) تشير إلى سبب الظهور ولكن لدقه المطلب اعرض المصنف عن بيانه. وحاصل هذا السبب مبني على قاعدة أن المعلول لا يصدر عن أكثر من علة.

وعليها فإذا فرض أن الجزء معلول لشرط آخر علم أن العلة ليست كل واحد من الشرطين لأن المفروض استحالة صدور المعلول من علتين فلا جرم كانت العلة الحقيقية هي الجامع الموجود في الشرطين. وهذا مخالف لظاهر الشرطية في أن الشرط بعنوانه الخاص هو العلة لا بما هو مصداق للجامع. وبعبارة واضحة هنا مقدمات.

الأولى: أن الشرط ظاهر في أنه بعنوانه الخاص هو موضوع الحكم فمثلاً إذا قلت (أكرم زيداً) يفهم أن زيد هو الواجب إكرامه بما هو زيد لازيد بما هو نجار حتى يكون الواجب إكرامه هو زيد النجار ولذا يجب إكرام زيد حتى لو زالت النجارية عنه.

والحاصل أن العنوانات المأخوذة في الفاظ الدليل ظاهره في أنها هي موضوعات الأحكام الشرعية.

الثانية: أن المعلول الواحد يستحيل أن يصدر عن علتين فإذا فرض صدوره عن علتين مختلفتين ظاهراً علم أن العلة الحقيقية هي شيء واحد موجود في كلا علتين فالعلتان بحسب الظاهر ليسا هما العلة حقيقة وإنما

وهذا نظير ظهور صيغة إفعال باطلاقها في الوجوب التعيني والتعيني.



العلّة حقيقة هي شيء خفي موجود ضمن هاتين علتين.

مثلاً الحرارة معلول واحد تصدر من الشمس والكهرباء والحركة فهنا نعلم ان العلّة ليس اي واحد من هذه الثلاثة فالعلّة للحرارة هو شيء خفي موجود في الشمس والكهرباء والحركة فليس الشمس بما هو شمس هو العلّة كما انه ليس الكهرباء بما هو كهرباء هو العلّة كما انه ليس الحركة بما هو حركه هو العلّة. وانما العلّة شيء خاص موجود في الثلاثة.

الثالثة: ان الشرط عله للجزء فإذا كان الجزء له شرط واحد كان له عله واحدة فيكون الشرط بنفسه هو العلّة واما اذا كان الجزء له شرطان كانت علتاه هي شيء موجود في الشرطين لا نفس الشرطين.

اذا عرفت هذه المقدمات فبمقتضى المقدمة الأولى يثبت ان نحو (ان سافرت فقصر) لفظ ظاهر عرفاً في ان الشرط اي السفر بما هو سفر هو شرط الجزء.

وبمقتضى المقدمة الثالثة يثبت ان الشرط بما هو هو (اي السفر بما هو هو) هو علة الجزء.

وبمقتضى المقدمة الثانية يثبت ان المتكلم لو كان يرى ان الجزء له شرط آخر اي علة اخرى يكون يرى في الحقيقة ان علة الجزء ليس هو السفر بما هو هو. بل السفر بما هو فيه العلة الحقيقيه.

لأن المفروض انه يعتقد ان الجزء له علتان السفر وغيره. كالمرض مثلاً. والمفروض بمقتضى المقدمة الثانية ان المعلول الواحد لا يكون له علتان واذا كان له علتان ظاهراً كانت العلة الحقيقيه شيء آخر موجود في كلا علتين وعليه فاذا كان الجزء باعتقاد المتكلم له علتان السفر والمرض يكون في الحقيقة معتقداً ان العلّة هي الشيء الآخر الخفي الموجود في السفر والمرض. فلا تكون العلة بإعتقاده هي السفر بما هو هو. بل السفر بما هو

وإلى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية في الأمور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم.

فيه ذاك الشيء الآخر الخفي الذي هو العلة الحقيقيه.

ومن هنا يثبت كبرى القياس الاطلاقي . (اي لو اراد المتكلم ان للجزء علة اخرى يجب عليه بيانه) وذلك لأنه لو لم يبين كان كلامه ظاهراً في خلاف مقصوده الحقيقي أي ظاهراً في ان الشرط بما هو بعنوانه الخاص هو علة الجزء مع ان اعتقاده ومقصوده الحقيقي يباين ذلك، لأن مقصوده الحقيقي هو ان الشرط ليس بعنوانه الخاص هو علة الجزء، بل الشرط بما هو فيه العلة هو عله الجزء.

ومن هنا التزم المصنف (ره) بأن المتكلم لو كان يرى شرطاً آخر للجزء كان يجب عليه بيانه لئلا يخل كلامه بمقصوده.

واذا ثبتت هذه الكبرى والمفروض ثبوت الصغرى لأن المتكلم لم يبين شرطاً آخر.

يثبت القياس الاطلاقي وينتج الاطلاق الأولي، وان الشرط هو الشرط المنحصر.

اقول ان هذا الدليل لإثبات كبرى القياس الاطلاقي باطل لبطلان مقدماته الثلاثة وباطل حتى مع تمامية المقدمات الثلاثة. ولايسعنا التطويل في بيان إبطال هذه المقدمات لكن نشير على وجه السرعة.

اما المقدمة الأولى: فلأن الظهور امر عرفي. والظهورات العرفية لا يمكن ان تصل الى الدقيات العقلية ومن هنا نقول ان كل عنوان ظاهر بدخلته في الموضوعية للحكم في قبال عدم دخالته عرفاً. لا في قبال عدم دخالته عقلاً ومن هنا فالشرط ظاهر في انه بعنوانه هو الموضوع ولا ينفي العرف ان تكون العلة هي شيء موجود في هذا الموضوع وانما المهم عند العرف ان هذا الشرط كلما تحقق تحقق الجزء وهكذا في سائر العنوانات فمثلاً (المستطيع يجب عليه الحج) ظاهر عند العرف في ان الإستطاعة تمام الموضوع لكن لا يمنع العرف ان يكون المولى تعالى جعله موضوعاً لوجود

وعلى كل حال، إن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لا

عله خفيه في المستطیع لا يمكنه بيانها أو لا يريد بيانها.

واما المقدمة الثانية: فقد تعرضنا لنقضها مراراً ولا اقل من عدم الدليل عليها.

واما المقدمة الثالثة: فقد ذكرنا في مواضع سابقه. (عند التعرض لبيان سنخ الحكم ونوعه) ان الحكم انما هو امر اعتباري فيما هو معنى اسم مصدرى لا وجود له، وبما هو معنى مصدرى علته الفاعلية هو الله تعالى فالشرط ليس عله اصلاً.

واما بطلان الاستدلال على فرض تمامية المقدمات فلأن العرف لا يرى ان العلة اذا تعددت كانت العلة الحقيقية هي شيء ثالث خفي موجود في علتين بل يرى ان كل واحد من علتين بما هي هي عله للمعلول فلذا يعبر عن الشمس بما هي شمس بأنها عله الحرارة وعن الكهرباء بما هي كهرباء انها عله الحرارة. وعن الحركة بما هي حركة انها عله الحرارة ولذا لا يرى العرف ان من يعتقد بأن للمعلول علتين كان معتقداً ان العلة شيء خفي يلزمه بيانه وإلا كان مخللاً ببيانه.

وبهذا الكلام الذي ابطالنا فيه استدلال المصنف (ره) على الاطلاق ينتهي الكلام في المقام الأول.

واما المقام الثاني فيأتي بيانه في الحاشية الآتية.

قوله (ره) (وعلى كل حال إن ظهور الجملة الشرطية...).

اقول: وكأن المصنف ما زال شاكاً في صحة البيان الذي ذكره للدلالة على المفهوم ولذا رجع الى الوجدان القاضي بدلالة الجملة الشرطية على المفهوم. سواء علمنا وجه حصول الظهور ام لم نعلم وجهه فإن العبرة المفيدة للفقهاء انما هي الجزم بالظهور فيعمل به لحجية الظهور سواء علمنا مدرك وسبب الظهور لم لم نعلم.

واما شك المصنف بدليله على المفهوم فناشئ من احدى جهتين.

الأولى: عدم تمامية الجهة الثالثة في الركن الثاني اي عدم دلالة الجملة

ينبغي أن يتطرق إليه الشك إلا مع قرينة صارفة أو تكون واردة لبيان

الشرطية على الانحصار لعدم وجود إطلاق يدل على الانحصار كما عرفت بيانه.

الثانية: عدم تحقق الدلالة على الركن الأول في الخصوصية المستوجبه للمفهوم.

وهنا نشرع في المقام الثاني كي نرى هل تدل الجملة الشرطية على ان الجزء هو سنخ الحكم وهذا المقام اهمله المصنف (ره) فنقول مختصراً انه لا مجال لإثبات الركن الأول اي على ان الجزء هو سنخ الحكم وتوضيح ذلك ان الجزء يقع على نحوين.

الأول: ان يكون إنشائياً كقوله (اذا سافرت فقصر) فإن الجزء وقع فعل أمر.

الثاني: ان يكون الجزء خبرياً مثل (ان سافرت يجب عليك ان تقصر).

فاما النحو الأول فعدم دلالة الجزء على سنخ الحكم واضح لأن الجزء انشاء وانما يدل الانشاء على ايجاد مصداق المعنى الاسمي فإنشاء البعث هو ايجاد مصداق البعث، وإنشاء التمني هو ايجاد مصداق التمني. وعليه فكلمة (قصر) انما دلت على البعث لا اكثر ولا اقل فمن اين تدل على ان الوجوب هو سنخ الحكم لا شخصه مع ان البعث ليس إلا مصداق البعث.

واما النحو الثاني: فعدم دلالة الجزء فيه على سنخ الحكم تظهر بأحد أمرين.

الأول: ان الجزء هو حكم على موضوع وبالتالي وجب ان يكون متحصصاً بالموضوع لاستحالة ان يكون الكلي غير المتخصص محمولاً فإن المحمول متخصص في الموضوع. فإذا قلت (زيد عالم) وجب ان يكون العالم المحمول هو حصة خاصة وان كان المحمول لا بما هو محمول كلياً غير متخصص لكن صيرورته محمولاً لا جرم كان متخصصاً لاستحالة حمل

الموضوع . ويشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية أبي نصير قال : (سألت أبا عبد الله عن الشاة تذبح فلا تتحرك

الكلي الطبيعي الا ضمن حصة خاصة . فتأمل .

الثاني ان الجملة الشرطية مثل (اذا سافرت فقصر) انما هي تحليل لقضية حملية هي (المسافر يجب عليه التقصير) وتكون هذه القضية مضروبه في لائحة الشريعة الاسلاميه وبالتالي تكون القضية الشرطية ناظرة الى قضية معينه ويكون المحمول منظوراً اليه بما هو موجود في موضوع فيستحيل كونها ناظرة الى حكم كلي .

قوله (ره) (ويشهد لذلك استدلال امامنا الصادق (ع)).

اقول : انما جعله شاهداً ولم يجعله دليلاً لإحتمال ان يكون في الرواية قرينه على ارادة المفهوم . فتكون الرواية داله على المفهوم لكن لا لأنها شرطية فقط بل لتضمنها قرينه دلت على ارادة المفهوم .

فإن قلت بل الرواية تصلح ان تكون دليلاً وذلك لأننا ننظر الى الرواية فلا نجد فيها قرينه خاصة . واما إحتمال وجود قرينه لم تذكر فمدفوع لأن الذي لم يذكر القرينة اما الراوي للرواية عن الامام (ع) واما نفس الامام (ع) .

اما الأول فمدفوع بأن المفروض وثاقه الراوي فلا يمكن ان ينقل الخبر مجرداً عن قرائنه وإلا عد ذلك تدليساً .

واما الثاني : فمدفوع بأن المفروض ان الامام (ع) لم يرد مجرد نقل حكم علي (ع) وانما اراد ان يستدل بكلام علي (ع) فلو ان كلامه الذي ذكره لم يكن دالاً لم يمكن ان يقبل السائل بهذا الاحتجاج فلو ان دلالة الشرطية على المفهوم متوقفه على القرينة وجب عليه (ع) ذكر القرينة كي يتم الاحتجاج على السائل .

فظهر بان لا قرينه في الرواية فتعين ان تكون دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بنفسها . ومن ثم فكل جملة شرطية تدل على المفهوم لعدم الفرق بين هذه الشرطية وغيرها .

ويهرق منها دم كثير عبيط، فقال: لا تأكل! إن علياً كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل)

قلت هذا الاشكال يجاب عليه بجوابين^(١).

الأول: انا لا نجزم بعدم وجود قرينه في نفس الفاظ الرواية بل نحتمل ان يكون فيها قرينه وهي ان حركة العين وركض الارجل انما هما علامة على الحياة قبل الذبح وبيانتهما يثبت الموت قبل الذبح فيحرم الاكل فتكون الرواية بمنزله ان ثبت الحياه قبل الذبح فكل ومن الواضح ان مثل هذه الرواية قرينه على المفهوم فنحن نحتمل او نظن بوجود قرينه. وهذا الظن والإحتمال يوجب سقوط الظهور في كون الامام (ع) يستدل بالشرطية بما هي هي .

الثاني: لوسلمنا عدم وجود قرينه في الفاظ الرواية فنحتمل ان الراوي لم يذكرها ولا يدفع هذا الإحتمال بوثاقه الراوي وذلك لأن وثاقه الراوي انما تنفي الإحتمالات التي تنافي الوثاقه ومن الواضح ان حذف القرينة التي لا تؤثر على المعنى الذي يريد الراوي ان ينقله عن الامام (ع) ليس مخلاً بالوثاقه لأنه حذف مايراه زائداً لا نفع في ذكره ولاضرر في حذفه وعليه فإحتمال الحذف مازال موجوداً وبه يختل الظهور بأن الامام (ع) استدل بمفهوم الجملة الشرطية بما هي جملة شرطية لا بما هي فيها قرينه .

ثم انه قد يتوهم الاجابه عن هذا الاشكال بجوابين آخرين فاسدين .

الأول: ان الراويه غاية ما تثبت ان الامام (ع) استدل بمفهوم الشرطية وهذا ليس حكماً شرعياً فلا تكون الرواية حجة علينا .

وجوابه ان الرواية تثبت ان الامام (ع) عمل بمفهوم الشرط . وهو معصوم (ع) فيثبت ان القضايا الشرطية تدل على المفهوم .

الثاني: ان اصالة عدم القرينة لا تجري هنا لأنها انما تجري عند الشك

(١) وجواب ثالث وهو إحتمال كون القرينه من الارتكازيات العامة فلا يلحظها الراوي ولا يجب عليه ذكرها .

فإن استدلال الإمام بقول علي عليه السلام لا يكون إلا إذا كان له مفهوم، وهو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء:

ومن لواحق مبحث (مفهوم الشرط) مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدد الشرط فيهما وكان الجزاء واحداً. وهذا

في المراد ولا شك في المراد هنا لعلمنا بمراد الامام (ع).

وجوابه اننا نشك في مراد الامام (ع) هل مراده الاستدلال بالقرينة او يريد الاستدلال بطبيعة الجملة الشرطية فنجري اصالة عدم القرينة كي تكون الرواية ظاهره في الثاني.

قوله (ره) (فإن استدلال الامام (ع) بقول الامام (ع)).

اقول: وجه انه لا يكون استدلاله (ع) إلا بالمفهوم هو ان الامام (ع) حكم اولاً بحرمة الاكل عندما لا تتحرك الذبيحة واستدل على ذلك بقول علي (ع) الذي منطوقه هو جواز الاكل عند تحرك الذبيحة ولا يخفى ان هذا المنطوق لا يدل على حكم الامام (ع) وانما يدل على حكم الامام (ع) مفهوم كلام علي (ع) وهو (عدم جواز الاكل عند عدم تحرك الذبيحة).

قوله (ره) (ومن لواحق مبحث مفهوم الشرط...).

اقول: عللوا كون هذا البحث من اللواحق بانه مبني على القول بمفهوم الشرط اذ لو لم نقل بمفهوم الشرط لم يكن في المقام اي اشكال ولم يقع بين الشرطيتين التعارض الآتي.

ولكن قد يعترض عليهم بأن الاشكال والتعارض يقع اذا فرض ان الشرطيتين معهما قرينه على الدلالة على المفهوم. ومن ثم يقع بينهما التعارض الآتي بيانه حتى لو لم نقل بدلالة الشرطية بطبعها على المفهوم.

فانقدح ان هذا البحث انما يكون من اللواحق في الجملة الشرطية المجردة عن القرينة الدالة على المفهوم.

قوله (ره) (ما اذا وردت جملتان شرطيتان او اكثر...).

يقع على نحوين :

- ١ - أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: (إذا خفي الأذان فقصر. وإذا خفيت الجدران فقصر).
- ٢ - أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار، كما في نحو (إذا أجنبى فاغسل. إذا مسست ميتاً فاغسل).

اقول: تعدد الشرط واتحاد الجزاء قد يكون في جملتين أو أكثر كما ذكر المصنف (ره).

وقد يكون في جملة واحده مثل (إذا سافرت أو مرضت فقصر) إلا انه في هذه الصورة تكون الجملة الشرطية هذه واحده لها مفهوم واحد هو (إذا لم تسافر ولم تمرض فلا تقصر) ولا يقع تعارض هنا اصلاً نعم يجري في هذه الصورة البحث الآتي. بحث تداخل الاسباب والمسببات.

قوله (ره) (ان يكون الجزاء غير قابل للتكرار...).

اقول عدم قبول الجزاء للتكرار تارة تكويني واخرى تشريعي.

فالتكويني: مثل (إذا سافرت فاقتل زيداً) و (إذا مرضت فاقتل زيداً) فان قتل زيد غير قابل للتعدد.

والتشريعي كالمثال الذي ذكره المصنف (ره) فإن تكرار التقصير ممكن تكويناً بأن يؤتى بصلاتين قصر ألا ان الشارع المقدس لم يشرع ذلك.

تنبيهان

الأول: ان الجزاء قد يكون قابلاً للتكرار شرعاً وتكويناً ولكنه غير قابل له عرفاً فهو ملحق بالجزاء غير القابل للتكرار تكويناً وذلك مثل دراسة كتاب معين عند استاذ معين مثل (ان سافرت فادرس الألفيه عند زيد) (وان جاء زيد فادرس الألفيه عنده) فإن دراسة الألفيه مرتين عند الاستاذ المعين ممكن تكويناً وتشريعاً الا ان العرف يراه غير ممكن لأن الدراسة للكتاب انما تكون مره واحده بنظر العرف.

الثاني: ان المراد بعدم قابليه الجزاء للتكرار تكويناً ان يكون الجزاء بنفسه غير قابل للتكرار واما اذا فرض ان الجزاء يقبل التكرار بنفسه غايته انه

أما النحو الأول: فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط، ولكن التعارض إنما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح.....

عرض عارض منع من تكرره كما لو قال (إذا سافرت فاقتل كافراً) (وإذا مرضت فاقتل كافراً) فإن قتل الكافر بطبعه قابل للتكرار لكن لو فرض في ظرف خاص عدم وجود الا كافر واحد او فرض ان المكلف لا يعثر الا على كافر واحد. فهذا القسم داخل في الجزاء الذي يقبل التكرار وان كان المكلف معذوراً عن لزوم التكرار.

قوله (ره) (اما النحو الأول فيقع فيه التعارض بين...).

اقول: توضيح التعارض بين مثل (إذا اجنبت فاغتسل) و (إذا مسست ميتاً فاغتسل) هو ان الشرطية الأولى دلت بمنطوقها على (وجوب الغسل عند الجنابة) ودلت بمفهومها على (عدم وجوب الاغتسال عند عدم الجنابة مهما حصل سواء مس ميتاً او غير ذلك) وبعبارة اخرى لا يجب الغسل في غير الجنابة اي ولو مس الميت.

والشرطية الثانية دلت بمنطوقها على (وجوب الاغتسال عند مس الميت) ودلت بمفهومها على (عدم وجوب الاغتسال عند عدم مس الميت مهما حصل سواء اجنب او غير ذلك) فاتضح من ذلك امران.

الأول: ان مركز التعارض هو بين مفهوم الأولى ومنطوق الثانية وبين منطوق الأولى ومفهوم الثانية. اي بين منطوق الأولى (يجب الاغتسال عند الجنابة) ومفهوم الثانية (لا يجب الاغتسال في غير مس الميت اي ولو عند الجنابة) وكذا بين منطوق الثانية (يجب الاغتسال عند مس الميت) ومفهوم الأولى (لا يجب الاغتسال في غير الجنابة اي ولو مس الميت).

الثاني: ان الموجود في المقام تعارضان لا تعارض واحد.

الثالث: ان سبب التعارض ومنشأه هو دلالة القضية الشرطية على المفهوم وذلك لعدم وقوع التعارض بين المنطوقين لأن المنطوقين حكمان إيجابيان متغايران لا ينافي احدهما الآخر.

فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجهين :

نعم على مذهب المصنف (ره) الذي بيناه عند شرح عبارة (بعنوانه الخاص) فعلى هذا المذهب يجب ان يقع التعارض بين المنطوقين وذلك لأن المفروض ان الشرط ظاهر انه بما هو هو العلة للجزاء فإذا دل المنطوق الآخر على وجوده اخرى وان العلة الحقيقية هي الجامع بين العلتين كان هذا منافياً لمنطوق الأول فيقع التعارض بين المنطوقين .

والحاصل انه على هذا المبنى الذي استظهرناه من عبارة المصنف يقع التعارض بين نفس المنطوقين .

قوله (ره) (اما النحو الأول فيقع فيه التعارض بين . . .) .

اقول : ظاهر هذه العبارة ان وقوع التعارض بين الشرطيتين مختص بالنحو الأول . اي فيما اذا كان الجزء غير قابل للتكرار .

ولكني لم ار وجهاً لهذا التخصيص فإن التعارض بين الشرطيتين يقع حتى في النحو الثاني لوضوح ان قضيه (اذا اجتنبت فاغتسل) مفهومها عدم وجوب الغسل عند عدم الجنابة وهذا المفهوم يعارض منطوق القضية الثانية (اذا مسست ميتاً فاغتسل) الدال على وجوب الغسل عند المس ولو عدمت الجنابة .

كما ان مفهوم القضية الثانية هو (عدم وجوب الغسل عند عدم المس) يعارض منطوق القضية الأولى كما لا يخفى .

قوله (ره) (فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجهين) .

اقول : بل التصرفات المحتملة سبعة .

الأول : تخصيص مفهوم كل واحد منهما بمنطوق الآخر حتى يصير النتيجة (عدم وجوب الغسل عند عدم الجنابة إلا عند مس الميت) (وعدم وجوب الغسل عند عدم مس الميت إلا عند الجنابة) .

ويصير حاصل المنطوقين والمفهومين (اذا اجنبت او مسست الميت فاغتسل وان لم تجنب ولم تمس الميت فلا تغتسل) اي ان الشرطيتين معاً لهما مفهوم مخصص بمنطوق الاخرى .

الوجه الأول: أن نقيّد كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببية، ذلك الظهور الناشئ من الاطلاق - كما سبق - الذي

الثاني: اسقاط كلا مفهومي الشرطيتين والمحافظة على المنطوقين فقط فلا تدل كلا الشرطيتين على المفهوم.

الثالث: اسقاط مفهوم احدى الشرطيتين والمحافظة على مفهوم الاخرى والمحافظة على كلا المنطوقين.

الرابع: اسقاط ظهور كل واحد من المنطوقين بكون الشرط عله مستقلة فيكون الشرط المحقق للجزاء هو المركب من الشرطين حتى يكون القضيتان معاً بمنزلة قضية شرطية واحدة هي (اذا مسست الميت واجنبت فاغتسل) ويكون لهذه القضية الواحدة مفهوم هو (اذا لم تمس الميت ولم تجنب فلا تغتسل).

الخامس: نفس الرابع ولكن لا يكون للقضيتين الشرطيتين اي مفهوم.

السادس: ان يجعل الشرط هو الجامع بين الشرطين ويكون للقضية مفهوم.

السابع: ان يجعل الشرط هو الجامع ولا يكون للقضية مفهوم.

ووجه تعدد هذه التصرفات ان لكل قضية شرطية ثلاث ظهورات:

الأول: ظهور الشرط في انه بعنوانه الخاص هو علة الجزاء. وهذا الظهور مبني على بعض المذاهب.

الثاني: ظهور الشرط في انه هو العلة المنحصرة للجزاء. وهذا الظهور عند المشهور القائلين بدلالة القضية الشرطية على المفهوم عن طريق وجود الخصوصية المركبة من الركنين المذكورين.

الثالث: ظهور الشرط في انه مستقلاً بلا حاجة الى اي شيء آخر، هو عله للجزاء.

فيدور الأمر في مقام حل التعارض بين اسقاط الظهور الأول أو الثاني أو الثالث.

وعلى كل حال فبعد اسقاط ظهور احدها فتاره يحافظ على دلالة الشرطية على المفهوم ولو مخصصاً بمنطوق الاخرى وتاره اخرى يسقط دلالة الشرطية على المفهوم بالكلية.

يقابله التقييد بالعطف بالواو، فيكون الشرط في الحقيقة هو المركب من الشرطين وكل منهما يكون جزء السبب، والجملتان تكونان حينئذ كجمله

ثم انه قبل بيان ماهو المؤيد من هذه التصرفات نذكر خصوصياتها.

اما الأول: فهو يحل التعارضين بين المفهومين والمنطوقين عن طريق تقييد الاطلاق الأوي في كل من الشرطيتين بالشرطية الاخرى.

وهذا التصرف لا يحل التعارض الواقع بين المنطوقين المبني على دعوى استحالة صدور المعلول الواحد من علتين.

أما الثاني: فهو يحل التعارضين بين المفهومين والمنطوقين عن طريق اسقاط الاطلاق الأوي. وهذا التصرف لا يحل التعارض الواقع بين المنطوقين.

اما الثالث: فهو يحل تعارض واحد وهو تعارض المفهوم الساقط مع المنطوق المقابل واما التعارض الثاني الواقع بين المفهوم الباقي والمنطوق المقابل فهو باق لم ينحل.

وكذا لا يحل التعارض بين المنطوقين.

هذا مضافاً الى ان فيه خلل واضح وهو ان اختيار أحد المفهومين دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

واما الرابع: فهو يحل التعارضين بين المفهومين والمنطوقين كما يحل التعارض بين المنطوقين وذلك عن طريق اسقاط الاطلاق الواوي لكلا الشرطيتين مع المحافظه على الاطلاق الأوي بعد تقييده بالشرطية الاخرى.

اما الخامس: فهو كالسابق مع رفع اليد عن الإطلاق الأوي كلياً.

اما السادس فهو يحل التعارضين بين المفهومين والمنطوقين، كما يحل التعارض بين المنطوقين عن طريق اسقاط الشرط في انه بعنوانه الخاص هو الشرط المترتب عليه الجزاء والمراد من الاسقاط هو الاسقاط الجزئي اي رفع اليد عن عنوانيته الخاصة لأجل ضم الشرط الآخر فقط ونحافظ على الاطلاق الأوي بعد تقييده بالشرط الآخر.

والسابع كالسادس: الا انه لا يحافظ فيه على الاطلاق الأوي اصلاً.

واحدة مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا: (إذا خفي الأذان والجدران معاً فقصر).

وربما يكون لهاتين الجملتين معاً حيثند مفهوم واحد، وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معاً أو أحدهما، كما لو كانا جملة واحدة. الوجه الثاني: أن نقيدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار. ذلك الظهور الناشئ من الاطلاق المقابل للتقييد بأو. وحيثند يكون الشرط أحدهما على البديلة

ويأتي انشاء الله تعالى شأنه بيان الاقرب عرفاً.

قوله (ره): (وربما يكون لهاتين الجملتين معاً حيثند مفهوم...).

اقول: قوله (ربما) لا للترديد بل للتنبيه على امكان تعدد القول وفي ذلك إشارة الى الوجهين الرابع والخامس.

قوله (ره): (معاً أو أحدهما).

اقول: هذا إشارة الى أمر وحاصله انه اذا كان الشرط في الجملة الشرطية مركباً من جزئين مثل (إذا خفي الأذان والجدران فقصر) فالمفهوم لهذه الشرطية يحتمل احتمالين.

الأول: انتفاء الجزاء عند انتفاء أحد الجزأين.

الثاني: انتفاء الجزاء عند انتفاء كلا الجزأين.

والاقوى من هذين الإحتمالين هو الأول وذلك لمقدمتين.

الأولى: أن مفهوم الشرط في جميع القضايا الشرطية على نسق واحد وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

الثانية: ان انتفاء المركب يتحقق بانتفاء أحد أجزائه فان المركب هو المجموع ومن الواضح انتفاء المجموع عند انتفاء البعض.

اذا عرفت هاتين المقدمتين الواضحتين فينتج منهما ان المفهوم في محل البحث هو انتفاء الجزاء بانتفاء أحد الجزئين من اجزاء الشرط.

قوله (ره): (وحيثند يكون الشرط أحدهما على البديلة...).

أو الجامع بينهما على أن يكون كل منهما مصداقاً له، وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفياً.

اقول: هذا بناء على عدم الاعتناء بقاعدة ان المعلول الواحد لا يصدر من علتين.

قوله (ره): (أو الجامع بينهما...) .

اقول هذا بناء على ان الشرط الحقيقي حينئذ هو الجامع بين علتين وذلك لا استحالة صدور المعلول الواحد من علتين.

قوله (ره): (حينما يمكن فرض الجامع بينهما...) .

اقول: الشرطان اقسام.

الأول: ان يكونا من ماهية واحدة ومقوله واحده مثل الذهاب والمجيء فإنهما عرضان يدخلان تحت مقوله الفعل فيمكن ايجاد جامع بينهما عقلياً وتارة يكون واضحاً عرفاً وأخرى يكون خفياً.

الثاني: ان يكونا من ماهيتين ومقولتين مختلفتين وذلك كالذهاب والغضب فإن الأول من مقولة الفعل والثاني من مقولة الانفعال ويقولون ان لا جامع بين المقولات المختلفة.

فهنا لا يمكن الجامع العقلي ولكن قد يفرض وجود الجامع العرفي وان لم يحضرني مثال له.

الثالث: نفس القسم السابق لكن يفرض عدم وجود جامع عرفي ايضاً. اذا عرفت ذلك نقول قوله (حينما يمكن فرض الجامع) يخرج القسم الثالث لأنه لا يمكن فيه فرض جامع لا عقلي ولا عرفي ويشمل القسمين الأولين لوجود الجامع العقلي في الأول والعرفي في الثاني.

وقد نبه المصنف (ره) على شمول القسم الثاني بقوله (ولو كان عرفياً).

فإن قلت ان قاعدة المعلول الواحد لا يصدر عن علتين قاعده عقليه فإن تمت دلت على وجوب الجامع دائماً وإلا فلا دليل على كون الشرط هو الجامع العقلي او غيره.

وإذ يدور الأمر بين الوجهين في التصرف، فأيهما أولى؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال أو تقييد ظهورهما في الانحصار؟ قولان في المسألة.

والأوجه - على الظاهر - هو التصرف الثاني،

ثم لو فرض إثباتها للجامع فإنما تثبت الجامع العقلي لا الجامع العرفي لأن الجامع العرفي لا يكون علة حقيقة واحدة.

قلت: أما الجامع العرفي فثبوته ليس بالقاعدة الفلسفية (الواحد لا يصدر عن متعدد). بل بالنظر العرفي فإن العرف إذا نظر إلى الشرطين يرى أن شرط المولى هو الجامع بينهما.

وأما الجامع العقلي فلا دليل له سوى تلك القاعدة العقلية وبالتالي لا بدمن الالتزام بصحة القاعدة وأنه كلما تعدد الشرط يجب وجود علة واحدة.

كما لا بد من توجيه القسم الثالث الذي يتعدد فيه الشرط ولا يمكن فيه وجود علة واحدة لاستحالة وجود الجامع حسب الفرض. وكذا القسم الثاني.

ويمكن توجيههما بأن الجزاء مختلف فالجزاءان وإن كانا واحداً ظاهراً إلا أنهما متعددان حقيقة فيكون كل شرط علة لمعلول آخر وبالتالي لم يجب عقلاً فرض أن العلة واحدة.

فمثلاً في (إذا اجنبت فاغتسل وإذا مسست ميتاً فاغتسل) كان الشرطان من مقولتين مختلفتين فلا يمكن وجود جامع بينهما فلا يمكن وجود علة واحدة بل لا بد من بقاء علتين وعليه يلزم الالتزام بأن المعلول متعدد أي أن الجزاء في الشرطية الأولى غير الجزاء في الشرطية الثانية فهما وإن كانا متحدتين ظاهراً إلا أنهما مختلفان بالسنخ والماهية.

قوله (ره): (والأوجه على الظاهر هو التصرف الثاني...).

أقول: يظهر من عبارات المصنف توجيهان لتقدم المفهوم على المنطوق وسنشير إلى العبارات عن قريب.

أما التوجيه الأول فحاصله يبتني على مقدمات.

الأولى وهي ان حل التعارض بين دليلين يكون برفع اليد عن الظهور الموجود في الدليلين المستوجب لوقوع المعارضه بينهما.

واما الظهورات الاخرى الموجودة في الدليلين غير المستوجبه لوقوع المعارضه بينهما فلا مجال لرفع اليد عنها، اذ رفع اليد عنها يكون بلا موجب لذلك.

المقدمة الثانية: وهي انه بعد ان عرفت ان حل التعارض يكون برفع اليد عن الظهور المستوجب للمعارضه نقول ان المراد هو رفع اليد عن الظهور الضعيف والاحتفاظ بالظهور القوي فإن المعارضه بين دليلين لا بد ان تقع بين ظهور في هذا الدليل وظهور في ذلك الدليل الآخر فإن فرض ان هذين الظهورين متكافئين لا بد ان نسقط كلا الظهورين واما ان فرض ان احدهما اضعف والآخر اقوى احتفظنا بالاقوى واسقطنا الاضعف.

المقدمة الثالثة ان المعارضه في المقام بين الشرطيتين انما نشأت من ظهور الشرطية بالإنحصار.

توضيحه انك لو قلت (اذا سافرت فقصر) و (اذا مرضت فقصر) كان كل واحد من هاتين الشرطيتين له ظهوران.

الأول الظهور في الاستقلال اي تكون الأولى ظاهره في ان السفر علة تامة للتقصير والثانية ظاهرة في ان المرض عله تامة للتقصير.

الثاني الظهور في الانحصار اي تكون الأولى ظاهرة في ان السفر هو العلة الوحيدة للتقصير وتكون الثانية ظاهره في ان المرض هو العلة الوحيدة للتقصير.

اذا عرفت هذين الظهورين نقول لا تعارض بين الشرطيتين في مرحلة الظهور الأول اذ لا مانع من ان يكون الجزاء يتحقق بعلتين فيكون الواجب على المكلف ان يقصر في حالتين.

الأولى المرض الثانية السفر.

فالحاصل ان الجملتين الشرطيتين لا تعارض بينهما في هذا الظهور

فيمكن تصديق كلا هذين الظهورين .

وانما وقع التعارض في الظهور الثاني فإنه لا يمكن ان يجتمع على الصدق قضيتان الأولى تقول ان المرض هو العلّة الوحيدة والثانية تقول ان السفر هو العلّة الوحيدة . اذن التعارض واقع في هذه المرحلة من الظهور .

اذا عرفت هذه المقدمات نقول انها تنتج انه لا مجال لرفع اليد عن الظهور الأول وهذه النتيجة تحصل من ضم المقدمة الثالثة الى المقدمة الأولى وينتج اننا يجب ان نرفع اليد عن الظهور الثاني بالنسبة إلى معارضه فقط ليجتمعا في الصدق .

ويجب تقديم المنطوق على المفهوم لأن ظهور المنطوق اقوى من ظهور المفهوم وقد عرفت من المقدمة الثانية أنه يجب تقديم الظهور الاقوى واسقاط الظهور الاضعف .

هذا أقصى مايمكن به توجيه كلام المصنف (ره) ولكنه فاسد .

اما المقدمة الأولى فسلمه لا نقاش فيها .

واما الثانية : فتحتاج الى تتميم وهي انه ليس تقديم ظهور على آخر بمناط الاقوائيه بل بمناط القرينيه فكل ظهور كان عند العرف قرينه على ظهور آخر كان مقدماً عليه .

اما المقدمة الثالثة ففيها أمور .

الأول انه : على مذهب المصنف الذي استظهرناه منه في توجيه الاطلاق الأوي (اي مذهب استحالة تعدد العلّة التامه) على هذا المذهب تقع المعارضه في الظهور الأول ايضاً لاستحالة تعدد الشرط المستقل لأن معنى ذلك تعدد العلّة التامه على هذا المذهب .

الثاني : ان المفروض ان المعارضه لم تقع بين المفهومين في القضيتين بل وقعت بين المفهوم من القضية الأولى والمنطوق من القضية الثانية والعكس .

لأن منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم، فيتعارض منطق كل منهما مع مفهوم الآخر كما

ومن الواضح ان هذا تعارض بين الظهور بالانحصار والظهور بالاستقلال . لأن الظهور المنطوقى (اذا سافرت فقصر) في ان السفر هو العلة التامة للتقصير انما كان بسبب الظهور بالاستقلال .

فالمعارضه اذن هي بين الظهور بالاستقلال والظهور بالانحصار فلا وجه لدعوى ان الظهور بالاستقلال لادخاله له في المعارضه .

الثالث لو فرض ان التعارض واقع بين الظهورين الانحصاريين للجملتين الشرطيتين فاللازم هو تساقطهما لعدم اقوائيه احدهما على الآخر .

التوجيه الثاني : وحاصله الاعتراف بوقوع المعارضه بين المنطوق والمفهوم مع كون ظهور المنطوق بالاستقلال وظهور المفهوم بالانحصار لكن يقدم الأول على الثاني لأنه اقوى اى ان المنطوق اقوى من المفهوم .

اقول وهذه المحاولة فاسده على مذهب المشهور لأن المشهور يعتقد ان المفهوم انما هو مأخوذ من دلالة المنطوق على العليه الانحصاريه فرفع اليد عن المفهوم هو رفع اليد عن دلالة المنطوق على العليه الانحصاريه فالمفهوم هو بقوه المدلول المنطوقى في الحقيقة لأنه مأخوذ منه .

نعم قد فسر بعضهم الاقوائيه بتفسير آخر يأتي ذكره .

قوله (ره) : (لأن منشأ التعارض بينهما . . .) .

اقول : هذه العبارة تشير الى التوجيه الأول .

قوله (ره) : (فيتعارض منطق كل منهما مع مفهوم الآخر) .

اقول : هذه العبارة تشير الى التوجيه الثاني وكذا ما بعدها من العبارات الى قوله (اما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له . . .) فهذه ظاهره في التوجيه الأول .

وكيف كان فالظاهر ان نظر المصنف (ره) من جميع عبارته الى التوجيه الأول مع دعوى ان ظهور المنطوق غير معتمد على الاطلاق الواوي في معارضته مع المفهوم .

تقدم، فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما في الانحصار بالإضافة إلى المقدار الذي دل عليه منطوق الشرطية الأخرى، لأن ظهور المنطوق أقوى، أما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه.

وانما حاولنا توجيه كلامه بأمتن مما ذكره.

قوله (ره): (لأن ظهور المنطوق أقوى...).

اقول: قد عرفت عدم الاقوائيه بمجرد ذلك. وقد فسرنا بعضهم ان المنطوق في المقام اخص من المفهوم والاخص اقوى من العام ومقدم عليه. توضيح ذلك ان مفهوم (اذا سافرت فقصر) هو عدم وجوب التقصير في غير السفر مطلقاً.

بينما مدلول المنطوق في (اذا مرضت فقصر) هو وجوب التقصير في بعض غير السفر وهو المرض.

فالمنطوق اخص من المفهوم فيقدم عليه.

وهذه المحاولة ايضاً فاسده لأمرين.

الأول ان النسبة عموم وخصوص من وجه لأن المنطوق ايضاً يفترق عن المفهوم في ظرف تحقق الشرطين اي المرض والسفر فإنه يصدق حكم المنطوق وهو وجوب التقصير عند المرض ولا يصدق حكم المفهوم وهو عدم وجوب التقصير عند عدم السفر فلاحظ.

الثاني: ان المنطوق يدل على مدلول واحد متكامل وهو ان الشرط علة تامه منحصره والمعارضه بين المنطوق والمفهوم وان وقعت بين المفهوم والمنطوق من حيثية دلالة على العلية التامه الا ان هذا لا يبرر ان تلاحظ في خصوص هذه الحيثية بل يجب ملاحظة المنطوق متكاملاً كما لو كان هكذا (المرض هو علة تامه منحصره لوجوب التقصير).

هذا مضافاً الى ان الاعلام اهتموا ملاحظة التعارض بين نفس المفهومين وبين نفس دلالة المنطوقين على الانحصار.

فالتحقيق ان هذه المعارضه غير قابله للحل من وجهه نظر المشهور

وإذا ترجح القول الثاني وهو التصرف في ظهور الشرطين في الانحصار، يكون كل من الشرطين مستقلاً في التأثير، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم. وإن حصلاً معاً، فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق. وإن تقارنا كان الأثر لهما معاً ويكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.



ولذا التزم العلامة النائيني (ره) بالرجوع الى الأصول العملية.

ولكن المسألة منحلّه من أساسها بناء على تفسير المفهوم بتفسير آخر أشرنا إليه ولم نذكره والبحث هنا لا يحتمل أكثر من هذا الذي ذكرناه.

قوله (ره): (وإذا ترجح القول الثاني...).

أقول: أي وصار مضمون الشرطيتين بمنزلة شرطية واحدة هي (إذا مرضت أو سافرت فقصر). فتدل على أن كل واحد من الشرطين علة مستقلة وأنه لا علة للجزاء غيرهما.

فينتج بالتالي ما ذكره المصنف من أنه إذا انفرد أحدهما كان هو العلة. وإن تعاقبا كان المتقدم هو العلة وأما المتأخر فعلة غير مؤثرة لوجود المانع من التأثير وهو استحالة التكرار.

وأما إذا تقارنا في الحصول ويستحيل التأثير في معلولين حسب الفرض فيقع التزاحم بين العلتين حتى يصير المجموع هو العلة. وقد يتصور غلبه أحدهما فيكون هو العلة.

ولكنه فاسد لأن العلية كلي متواطي.

تنبيه: كان هذا البحث على مذاق المصنف (ره) والمشهور من أن الجزاء غير قابل للتكرار.

ولكن التحقيق أن كل جزاء قابل للتكرار لأن الجزاء في الحقيقة هو الحكم الشرعي ولا مانع من تكرار الحكم الشرعي على موضوع واحد معنون بعنوانين.

وأما النحو الثاني : وهو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار - فهو على صورتين :

- ١ - أن يثبت بالدليل أن كلا من الشرطين جزء السبب . ولا كلام حينئذ في أن الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معاً .
- ٢ - أن يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط أن كلا من

فلو قال (إذا سافرت فقصر) كان الجزاء هو وجوب التقصير وموضوعه المسافر .

ولو قال (إذا مرضت فقصر) كان الجزاء هو وجوب التقصير وموضوعه المريض ولا مانع إذا انطبق على ذات أنها مريضة ومسافرة ان يجب عليها التقصير بوجوبين كما في وجوب اكرام العالم ووجوب اكرام الهاشمي فيجتمع على زيد الهاشمي العالم وجوبان للاكرام فالجزاء قابل للتكرار دائماً .

ومن هذا القبيل ما إذا كان الجزاء مثل القتل ولذا لو تحقق الشرط الأول يتحقق وجوب قتل ثم لو تحقق الشرط الثاني وكان جزاؤه وجوب القتل مع موزه أخرى فإنها تكون ثابتة .

فلو قال (إذا قتل أباك فاقتله) ثم قال (إذا ارتد فاقتله) وفرض انه قتل أباه أولاً ثم ارتد فلو فرض ان الوجوب الأول يسقط بدفع الدية بينما الثاني لا يسقط أبداً فلو انه دفع الدية لم يسقط عنه وجوب القتل الحاصل من جهة الشرط الثاني وهذا كاشف عن ان الشرط الثاني كان مؤثراً لآثره .

وأما دعوى انه بمجرد سقوط جزاء الشرط الأول . يسقط المانع من تأثير الشرط الثاني فيصير مؤثراً بعد السقوط لا انه كان مؤثراً قبل السقوط . فتعسف .

نعم يستثنى مما ذكرناه ان يثبت بدليل شرعي من اجماع او غيره عدم تكرار الحكم الشرعي كما قد يدعي ذلك في وجوب التقصير .

قوله (ره) : (أن يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل . . .) .

اقول في عبارة المصنف (ره) نوع حزااة توضيحه ان ظهور الجملة

الشرطين سبب مستقل، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن - فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معاً في وقت واحد أو متعاقبين: أن القاعدة أي شيء تقتضي؟ هل تقتضي

الشرطية في أن الشرط سبب مستقل له ثلاث حالات.

الأولى: أن تكون الجملة الشرطية مجردة عن أي قرينة مثل (إذا سافرت فتصدق) فالظهور هنا يكون بسبب التمسك بالاطلاق الواوي.

الثانية أن تكون الجملة الشرطية معها قرينة متصلة تدل على أن الشرط مستقل مثل (إذا سافرت فبمجرد ذلك فتصدق) فالظهور هنا يكون بسبب القرينة منضمًا إلى الاطلاق وقد يقال لا حاجة إلى الاطلاق بعد تصريح المتكلم بإرادة عدم التقييد.

الثالثة أن تكون الجملة الشرطية معها قرينة منفصلة تدل على أن الشرط مستقل مثل (إذا سافرت فتصدق) ثم قال السفر وحده هو الشرط.

فالظهور هنا يكون بسبب الاطلاق منضمًا إليه الدليل المستقل وليس سبب الظهور هو الدليل المستقل فقط.

لا يقال هنا لا نحتاج إلى الاطلاق بعد تصريح المتكلم بإرادة استقلال الشرط.

لأننا نقول أن الأصول اللفظية لا يتوقف جريانها على وجود ثمرة بل متوقف جريانها على إلتفات العرف إليها.

إذا عرفت ذلك يتضح أن الجملة الشرطية على كل حال تكون ظاهره بنفسها في أن الشرط سبب مستقل سواء انضم إلى الشرطية دليل منفصل مستقل يدل على ذلك أم لم ينضم إلى الشرطية هذا الدليل. فظهر أن العطف بأو فيه نوع حرازه.

قوله (ره): (فقد وقع الخلاف فيما إذا...).

اقول: لا بأس بتمهيد مقدمات.

الأولى: أن هذه المسألة أي تداخل الأسباب والمسببات غير متوقفه على دلالة الشرطية على المفهوم كما هو واضح وذلك لأن البحث هنا من

حيث منطوق الشرطيتين .

الثانية: ان هذه المسألة وان ذكروها في مبحث تعدد الجملة الشرطية كما مثل المصنف (ره) وغيره الا انها غير مختصة بذلك .
توضيحه ان هذا البحث له موردان .

اولهما هذا المورد اعني مورد وجود جملتين شرطيتين مثل (اذا سافرت فتصدق) و (اذا مرضت فتصدق) فإذا وجد السفر والمرض متعاقبين أو في آن واحد يقع السؤال انه هل تتداخل الاسباب او المسببات او لا تتداخل .

ثانيهما ان تكون الجملة الشرطية واحده مثل (اذا حججت فتصدق) فإذا تكرر الشرط كما لو حج ثلاث مرات يقع السؤال انه هل تتداخل الاسباب او المسببات او لا تتداخل .

المقدمة الثالثة ان محل الكلام انما هو في فرض تعدد الشرط فلا بد من فرض ان تعدده ممكن فلو كان تعدد الشرط غير ممكن خرج عن محل البحث كما لا يخفى ومثاله مالو قال (اذا قتلت زيداً بالسكين فتصدق) (واذا قتله بالسهم فتصدق) وهذا واضح .

وقد مثل بعض الاعلام لعدم امكان تعدد الشرط بنحو (من افطر عامداً في شهر رمضان عليه الكفارة) .

وجه عدم امكان التعدد هو ان الشرط هو عنوان الافطار وهو لا ينطبق الا على المخالفة الأولى فلو اكل مرات او اكل وشرب لم يصدق عليه انه افطر مرات متعددة بل يصدق عليه في الاكله الأولى فقط انه افطر . واما في الاكلات المتأخرة فلا يصدق عليها إفطار وانما يصدق عليها الاكل وهو غير الشرط فإن الشرط انما هو عنوان الافطار .

اقول هذا المثال يصح في جهة ولا يصح في جهة اخرى وتوضيح ذلك ان عدم امكان التعدد يلحظ بنحوين .

الأول عدم امكان التعدد في اليوم الواحد . فعلى هذا النحو لا ريب ان الافطار غير قابل للتعدد اذ اليوم الواحد انما يفطر مره واحده .

الثاني عدم امكان التعدد دائماً فعلى هذا النحو لا ريب ان الافطار قابل للتعدد كما لو افطر اول شهر رمضان ثم افطر آخره .

ثم لا يخفى ان نظر الاعلام في هذه المسألة اعني مسألة تعدد الشرط انما هو النحو الثاني فمرادهم بتعدد الشرط اعم مما لو تعدد في يوم واحد او شهر او سنة اودهر كما لا يخفى على المراجع الى كلماتهم وبالتالي يظهر ان (الافطار) من الشروط القابلة للتعدد فهي داخله في محل البحث .

المقدمة الرابعة : ان البحث هنا انما هو بالنظر الى ما تقتضيه قواعد الالفاظ اعني الظهور العام للجمله الشرطية بغض النظر عما يقارنها من قرائن متصله او منفصله .

المقدمة الخامسة : ان محل البحث هو امكان تعدد الجزاء كما عنوان المصنف (ره) ونريد هنا بيان نقطتين .

الأولى ان البحث انما اختص فيما امكن تعدد الجزاء ولم يشمل صورة عدم امكان تعدد الجزاء وذلك لأن في صورة عدم امكان تعدد الجزاء يكون العقل حاكم بإستحالة وجود سببين مؤثرين على نحو استقلال كل واحد منهما في الجزاء الواحد فيكون وحدة السبب اي تداخل الاسباب امر فهري بحكم العقل .

الثانية انه يجب على المستنبط ان يلتفت الى الجزاء الحقيقي فقد يكون المذكور ليس هو الجزاء فيتوهم جواز التعدد مع ان الواقع عدم جواز التعدد مثلاً (اذا بليت فتوضاً) فيتوهم بدواً ان الجزاء هو التوضىء وهو قابل للتكرار ولكن مع التدقيق يلتفت ان (توضاً) ارشاد الى تحقق الحدث فكأنه قال (اذا بليت فقد احدثت) فإذا علمنا بدليل خارجي ان الحدث يستحيل ان يتكرر علمنا ان الجزاء غير قابل للتكرر .

والحاصل انه يجب التروي في تعيين ما هو الجزاء . ولا يصح الاغترار بألفاظ الجزاء .

المقدمة السادسة في بيان ترتيب النزاع فنقول اذا جاءت قضيه شرطيه

واحد مثل (إذا ضحكت فتصدق) يقع ثلاث أسئلة .

الأول: أنها هل هي ظاهرة في أن كل فرد من أفراد (ضحكت) هو علة لوجوب التصديق أم لا .

الثاني أنه بعد التسليم بالظهور بأن كل فرد هو علة للجزاء هل هي ظاهرة في أنه عند تعدد أفراد الشرط على نحو التعاقب هل تكون القضية ظاهرة في هذه الحالة أيضاً أن كل فرد يكون علة مستقلة للجزاء حتى يكون عندنا عللاً وأسباباً متعددة بتعدد الشرط فلو ضحك خمس مرات هل يكون كل فرد علة وسبباً مستقلاً للتصدق حتى يكون الموجود خمس أسباب، أم تكون ظاهرة في أن مجموع الأفراد يكون سبباً واحداً حتى يكون الضحكات الخمس علة وسبباً واحداً للجزاء الذي هو وجوب التصديق .

وهذا السؤال هو المسمى ببحث تداخل الأسباب أي تكون الشروط المتعددة متداخله تشكل سبباً واحداً .

ولو سموا هذا البحث بتداخل الشروط كان أولى وأحسن ضرورة أن الأسباب المتعددة بعد الاعتراف بأنها أسباب متعددة لا تكون سبباً واحداً بل لا يمكن أن تكون سبباً واحداً لاستحالة كون المتعدد واحداً . فالتداخل في الحقيقة إنما هو تداخل الشروط التي من شأنها أن تكون سبباً لو كانت وحدها .

السؤال الثالث: وهو أنه بعد التسليم بأن كل واحد من الشروط هو سبب مستقل فلا جرم يكون كل واحد له مسبب مستقل أيضاً فيقع السؤال هل يمكن الاكتفاء عنها كلها بفعل واحد فلو ضحك خمس مرات وسلمنا أن كل ضحك هو سبب مستقل لوجوب تصديق خاص فيحصل عندنا خمس وجوبات تصديق . فهل يجوز الاكتفاء عن الخمسة بتصديق واحد أم لا .

وهذا السؤال هو المسمى ببحث تداخل المسببات . وله توجيه آخر يأتي ذكره .

ثم إن هذه الأسئلة الثلاثة تجري أيضاً فيما إذا جاءت قضيتان شرطيتان

متحدثا الجزاء متعددا الشرط مثل (إذا سافرت فتصدق) و (إذا مرضت فتصدق).

غايته ان السؤال الأول هنا يتغير فيصير انه هل هاتان الجملتان ظاهرتان في ان كل واحد من الشرطين سبب للجزاء بحيث لو وجد وحده تحقق الجزاء ام لا.

إذا عرفت هذه الأسئلة الثلاثة يتضح ان عندنا ثلاث مباحث مبحث للسؤال الأول ومبحث للسؤال الثاني ومبحث للسؤال الثالث.

وأما السؤال الأول: فقد اهمل الإعلام الإجابة عنه لوضوحه ونحن نشير إليه فنقول أما السؤال فيما إذا كانت الشرطية واحدة فجوابه ان الجملة الشرطية كالجملة الحملية تارة تكون شخصية واخرى تكون كلية.

فالأولى كأن يقول (إذا سافرت الى بغداد فسلم على عمر) فإنه لا يريد (كلما سافرت سلم) بل يريد (إذا سافرت هذا السفر المتوقع) فهذه القضية وامثالها لا تدل على ان كل فرد سبب بل تدل على ان هذا الفرد هو السبب للجزاء.

والثانية مثل (كلما سافرت الى بغداد فسلم على عمر) فهذه قضية كلية ولا ريب ان سائر القضايا الشرطية الواردة في الشريعة هي كلية وعليه فهي ظاهرة في سريان الحكم الى كل فرد فرد من افراد الشرط كما هو الحال في القضية الحملية الكلية مثل (كل انسان ناطق) فإنها تدل على انطباق المحمول على كل مصداق من الانسان وهكذا الشرطية مثل (كلما ضحكت فتصدق) فتدل على ان وجوب التصديق لازم لكل فرد فرد من افراد الشرط.

ولا يخفى ان سائر الشرطيات الشرعية هي كلية سواء ذكر فيها سور يدل على الكلية مثل لفظ (كلما) أو لم يذكر فيها ذلك كما هو الغالب.

وهذا الذي ذكرناه هو المعبر عنه في لسان المتأخرين بظهور الشرطية في الانحلال.

واما السؤال فيما اذا كان بيدنا شرطيتان فكذلك جوابه واضح بعد ان

تداخل الأسباب فيكون لها جزاء واحد كما في مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما، أم تقتضي عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط، كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد أسبابه من دخول وقت اليومية وحصول الآيات؟.

عرفت سابقاً أن كل شرط ظاهر في الاستقلال بمقتضى الإطلاق الواوي. غاية أنه حكى عن العلامة الحلبي (ره) قول غريب وهو أن العلة أحد الشرطين. فالظاهر أما فساد النقل. وأما أن مراده أن الشرط الحقيقي هو عنوان أحدهما الصادق على كلا الشرطين.

وأما أن هذا قوله في الجواب على السؤال الثاني لا على هذا السؤال. وبهذا ينتهي الكلام على السؤال الأول.

أما السؤال الثاني والثالث فتعرض لهما عند المصنف (ره) لهما وبهذا ينتهي الكلام في المقدمة السادسة وهي آخر المقدمات.

قوله (ره): (هل تقتضي تداخل الأسباب فيكون لها جزاء...).

أقول قد عرفت أن السؤال مباشره يتوجه إلى الشروط المتعددة فهل يكون كل واحد منها سبباً مستقلاً أم أنها تصبح كلها سبباً واحداً.

نعم على ضوء جواب هذا السؤال ينتج تعدد الجزاءات أو عدم تعددها إذ لو كان الجواب هو تعدد الأسباب المستقلة لزم بالضرورة تعدد المسببات. أي الجزاءات. ضرورة تعدد المعلول بتعدد العلل التامة.

قوله (ره): (كما في مثال تعدد وجوب الصلاة...).

أقول محل البحث والخلاف والنزاع إنما هو تعدد الشرط مع وحدة الجزاء ومن ثم فالمثال الذي أشار إليه المصنف (ره) وهو إذا دخل الوقت فصل) و (إذا حصلت الآيات فصل) فهذا المثال خارج عن محل البحث ضرورة أن (صل) في الأولى متعلقه بالصلاة اليومية فالقضية الأولى في الحقيقة هكذا (إذا دخل الوقت فصل اليومية).

أقول: لا شبهة في أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجوب الأخذ بذلك الدليل.
وأما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف.

بينما (صل) في الثانية متعلقه بصلاة الآيات فالقضية الثانية في الحقيقة هكذا (إذا حصلت الآيات فصل الآيات).

فالجزاءان في الشرطيتان هنا مختلفتان، فإن المراد من وحدة الجزاء وحدته من كل الجهات اي في الحكم. (وجوباً او تحليلاً او تحريماً...) وفي المتعلق (الفعل) وفي متعلق المتعلق. كالمسكين في مثل تصدق على مسكين. وكالدرهم في تصدق بدرهم. وفي الزمان وفي المكان وفي سائر الجهات الاخرى.

فلو اختلف الجزاءآن في اي جهة من هذه الجهات وغيرها خرجا عن محل البحث كما في (إذا سافرت فتصدق بدينار) و (إذا مرضت تصدق بدرهم). فإن هاتين الشرطيتين خارجتان عن محل البحث وحكهما واضح لم يشك فيه احد وهو لزوم تعدد الجزاءات بتعدد الشرط.

نعم يوجد بعض الفروع ننبه عليها في ختام البحث.

فظهر ان المثال الذي ذكره المصنف (ره) خارج عن محل البحث وإنما ذكره سهواً من قلمه الشريف.

قوله (ره): (اقول لاشبهه في انه اذا ورد...).

اقول: ومثلوا لذلك بأدله الوضوء الدالة على كفاية وضوء واحد فيما اذا تعددت الشروط كالريح والنوم والبول فإن الأدلة الخاصة دلت على انه لا يتحقق إلا مسبب واحد فتكون الأدلة الخاصة دلت على تداخل الاسباب في باب الوضوء.

اقول قد اشرنا في المقدمة الخامسة الى النقاش في هذا المثال وبيننا ان المظنون خروج هذا المثال عن محل البحث لأن الجزاء حقيقة هو (الحدث) وهو غير قابل للتعدد ومحل البحث ما اذا كان الجزاء يقبل التعدد.

قوله (ره): (فهو محل الخلاف...).

اقول: بعضهم يقول بأن القضية الشرطية ظاهره بعدم تداخل الأسباب، وبعضهم يقول بأنها ظاهرة بالتداخل. والتداخل قد يفسر بتفسيرين.

الأول: أن الشروط ان وجدت متعاقبه كان السبب هو الشرط الذي وجد أولاً. واما الشروط التي وجدت ثانياً وثالثاً فلا تؤثر شيئاً.

وان وجدت دفعه كانت كلها سبباً واحداً كما لو فرض انه لم يوجد الا شرط واحد ويمكن ان يقال ان السبب هو واحد منها والباقي لا اثر له.

ونمثل بمثال (اذا ضحكت فتصدق واذا صليت فتصدق) فلو ضحكت أولاً ثم صليت كانت العلة في وجوب التصديق هو الشرط الأول. اي الضحك. واما الصلاة فلا اثر لها اصلاً.

واما لو ضحك وصلى في آن واحد كان المجموع سبباً واحداً لوجوب التصديق وقد يقال ان احدهما هو السبب لوجوب التصديق. واما الثاني فلا اثر له.

التفسير الثاني ان الشروط ان وجدت متعاقبه كان السبب لوجوب التصديق هو الشرط الذي وجد أولاً واما الشروط التي وجدت ثانياً وثالثاً فإنها وان لم تؤثر في احداث وجوب تصديق جديد الا انها تؤثر في تأكيد وجوب التصديق فمثلاً لو ضحك أولاً كان الضحك سبباً في وجوب التصديق. ثم لو صلى كانت الصلاة سبباً في تأكيد وجوب التصديق وان لم تكن سبباً في إحداث وجوب تصديق جديد.

واما الشروط التي وجدت دفعه واحده فتكون بمجموعها سبباً واحداً لإحداث وجوب مؤكد.

او يقال بأن احدها غير المعين هو سبب احداث الوجوب والآخر هو سبب في تأكيد الوجوب.

اذا عرفت هذين التفسيرين نقول ان عبارة تداخل الاسباب اقرب الى التفسير الأول.

واما التفسير الثاني فليس فيه تداخل اسباب في الحقيقة وذلك لأن كل

والحق أن القاعدة فيه عدم التداخل .
بيان ذلك :

إن لكل شرطية ظهورين :

١ - ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية . وهذا الظهور يقتضي أن يتعدد الجزاء في الشرطيتين موضوعتي البحث ، فلا تتداخل الأسباب .

٢ - ظهور الجزاء فيها في أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود . ولما كان صرف الشيء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين ، فيقتضي

شرط مازال سبباً غايته ان المسبب تغير من الجزاء الى توكيد الجزاء . وكيف كان فسيأتي بيان الحق .

قوله (ره) : (والحق ان القاعدة فيه عدم التداخل بيان ذلك . . .) .

اقول بيان ذلك يكون في مقدمات .

الأولى في بيان الأقوال وهي ثلاثة .

الأول عدم التداخل مطلقاً .

الثاني التداخل مطلقاً .

الثالث التفصيل بين ما كان الشرط المتعدد من جنس واحد فالتداخل وبين ما كان من جنسين فعدم التداخل ونسب هذا القول الى العلامة الحلبي وظاهر كلماته المنقولة عنه ان نظره الى التداخل السببي وعدمه .
المقدمة الثانية في بيان ما تحتويه القضية الشرطية من ظهورات وهي أربعة ذكر المصنف (ره) منها اثنان .

الظهور الأول : ظهورها بأن الشرط هو السبب التام المستقل في حدوث الجزاء . وهذا ذكره المصنف (ره) .

الظهور الثاني : ظهورها بأن متعلق الجزاء هو الطبيعة المعراه عن اي قيد زائد كما هو الحال في جميع المواد في الصيغ وغيرها ففي (اذا بليت فتوضاً) يكون متعلق الأمر في الجزاء هو طبيعة الضوء كما هو الحال في غير الجزاء . وهذا ذكره المصنف (ره) ايضاً .

ذلك أن يكون لجميع الأسباب جزاء واحد وحكم واحد عند فرض اجتماعها. فتداخل الأسباب.

وعلى هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فإذا قدمنا الظهور الأول لا بد أن نقول بعدم التداخل. وإذا قدمنا الظهور الثاني لا بد أن

الظهور الثالث: ظهور الجزاء في ان الحادث بعد الشرط هو بنفسه لا غيره ولا الاعم منه ومن غيره.

الظهور الرابع: ظهور الشرطية بالإنحلال كما فسرناه سابقاً.

المقدمة الثالثة ان الماهية الواحدة يستحيل ان تكون محكومة بحكمين وذلك لأن الحكم تابع للشوق وهو تابع لرؤية الملاك فلا يمكن للمولى ان يرى ان الطبيعة الواحدة ذات مصلحة برؤيتين حتى يشاق اليها بشوقين ثم يحكم عليها بحكمين فإنما يشاق اليها بشوق واحد.

المقدمة الرابعة في بيان لوازم الظهورات الأربعة السابقة فنقول .

اما الأول فلازمه ان تدل الجملة الشرطية على ان الشرط عندما يحدث يجب ان يحدث الجزاء عقيبه لأنه معلول له.

اما الثالث فلازمه ان تدل الشرطية على ان الشرط عله لنفس الجزاء لا لتوكيده.

اما الرابع فلازمه ان تدل الشرطية على ان كل فرد فرد من الشرط هو علة مستقلة للجزاء.

اذا عرفت هذه المقدمات يتضح لك ادله الأقوال وكيفية جريان البحث وذلك اننا اذا تمسكنا بالظهور الأول والثالث والرابع كانت القضية الشرطية داله على انه كلما وجد الشرط (سواء من قضيه شرطيه واحده او من قضيتين شرطيتين) وجد الجزاء فيتعدد الجزاء بتعدد الشرط ويكون كل شرط عله مستقلة.

واذا تمسكنا بالظهور الثاني منضمّاً الى المقدمة الثالثة الدالة على استحالة تعدد الحكم المتعلق بالطبيعة الواحدة كانت القضية الشرطية داله على ان الجزاء واحد لا يتعدد مهما تعددت الشروط.

نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم؟ والأرجح أن الأولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء، لأن الجزاء لما كان معلقاً على الشرط فهو تابع له ثبوتاً وإثباتاً، فإن كان واحداً كان الجزاء واحداً وإن كان متعدداً كان متعدداً. وإذا كان المقدم متعدداً - حسب فرض ظهور الشرطيتين - كان الجزاء تبعاً له، وعليه لا يستقيم للجزاء ظهور في

فيقع التنافي بين التمسك بالظهور الثاني أو التمسك بالظهورات الباقية. وقد قامت محاولات لتأييد تقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء. المحاولة الأولى التي ذكرها المصنف (ره) نتعرض لها بعد ذكر عبارته.

قوله (ره): (والأرجح أن الأولى بالتقديم ظهور الشرط...).

أقول: حاصل هذه المحاولة أن الجزاء من توابع الشرط لأنه يحدث بحدوثه ويثبت بثبوته وعليه لزم كونه على طبق الشرط، إن متعدداً فمتعدد، وإن متوحداً فمتوحد إلى آخر ما ذكره. وهذه المحاولة غير واضحة.

اولاً لأن الكلام في الشرطيتين مثل (إذا بليت فتوضاً) و (إذا نمت فتوضاً) ومن الواضح أن ظهور الجزاء في الشرطية الأولى إنما يتبع ظهور الشرط في الشرطية الأولى وهكذا جزاء الشرطية الثانية فليس ظهور الشرطين في الشرطيتين في التعدد مقدماً على ظهور الجزاء في إحدهما.

فكلام المصنف (ره) لو تم فإنما يتم في صورة تعدد افراد الشرط الواحد كما لو نام عدة مرات.

ثانياً أن تبعية ظهور الجزاء لظهور الشرط لم يظهر لها مناط واضح فمحاولته مازالت محتاجة إلى تميم.

المحاولة الثانية ذكرها صاحب الكفاية وحاصلها أن ظهور متعلق الجزاء بأنه الطبيعة غير المقيدة إنما كان ظهوراً مستفاداً من الاطلاق.

ومن الواضح أن الاطلاق (كما سوف يأتي شرحه في محله) يتوقف على عدم قرينه على ارادة التقييد.

وحدة المطلوب. فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعداد رافعاً للظهور في الوحدة، لأن الظهور في الوحدة لا يكون إلا بعد فرض سقوط الظهور في التعداد أو بعد فرض عدمه، أما مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة.

فالقاعدة في المقام - إذن - هي (عدم التداخل). وهو مذهب أساطين العلماء الأعلام قدس الله أسرارهم.

وهذا الشرط غير متحقق في المقام لأن ظهور الشرط في التعداد قرينه على تقييد الطبيعة بلا فرق بين شرط نفس الجزء أو شرط آخر من فضيه شرطيه أخرى.

وهذه المحاولة فاشلة أيضاً لأن ظهور الشرط أيضاً مستفاد من الإطلاق فيقال فيه حينئذ عين ما قيل في الجزء أي ان تمامية إطلاقه متوقفه على عدم بيان التقييد وهذا الشرط غير متحقق لأن ظهور الجزء في وحده المتعلق قرينه على تقييد الشرط فليس إطلاق الشرط أولى من إطلاق الجزء ولا العكس.

فالأولى في التأيد محاولة ثالثة وهي ان الشرطية التي هي محل البحث هي الشرطية الكلية أي فيها سور يدل على الكلية سواء ذكر بلفظه ام لم يذكر بلفظه.

فمحل البحث ما هو بمنزلة (كلما سافرت فتصدق) وعليه فيكون المتكلم قد لاحظ جميع افراد الشرط وفرضها مقدره الوجود ثم حكم بلزوم التصديق فيها فيكون الجزء مترتباً على كل فرد فرد ويكون كل فرد هو العلة المستقلة لشخص حكم فإن الجزء ينحل على كل فرد من الشرط كما أن المحمول ينحل على كل فرد من الموضوع وبما ان كل فرد له حكم خاص وجب ان يكون المراد من الطبيعة فرداً منها فلاحظ^(١).

وكيف كان فلا ريب في ان الارجح بنظر العرف هو تقديم ظهور

(١) يمكن تضعيف هذه المحاولة أولاً: بأنها مصادرة إذ كلام الخصم تقديم ظهور الجزء على الظهور بالإنحلال. وثانياً بإختصاصها فيما إذا كانت الشرطية واحدة لا ما إذا كانت شرطيتين.

تنبيهان

١ - تداخل المسببات :

إن البحث في المسألة السابقة إنما هو عما إذا تعددت الأسباب، فيتساءل فيها عما إذا كان تعددها يقتضي المغايرة في الجزاء وتعدد المسببات - بالفتح - أو لا يقتضي فتداخل الأسباب، وينبغي أن تسمى (بمسألة تداخل الأسباب).

وبعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك، ينبغي أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقة كالأغسال هل يصح أن يكتفي عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفي؟.

الشرط ومن هنا نقول ان الشرطيتين ظاهرتان بتعدد الجزاء عند تعدد الشرط وهذا الظهور كاف للاستنباط وان لم يتضح لنا سره.

والمحقق النائيني (ره) قد اوضحه بمحاولة قد تكون شافية كافيها فراجعها ان شئت^(١).

قوله : (وبعد الفراغ عن عدم تداخل...).

اقول : مسألة تداخل المسببات متفرعه على القول بعدم تداخل الاسباب وذلك لوضوح انه اذا قلنا بتداخل الاسباب كان السبب واحداً وبالضرورة يكون المسبب واحداً فلا يبقى مجال للسؤال عن تداخل المسببات المتعددة.

قوله (ره) : (وبعد الفراغ عن عدم تداخل...).

اقول : هذا شروع في مسألة تداخل المسببات وهي يمكن ان تقرر بتقريرين .

الأول التقرير السائد وهو التقرير الذي ذكره المصنف (ره) وهو انه بعد الاعتراف بتعدد المسببات هل يجرى عنها كلها إمتثال واحد ام لا .

(١) ثم بعد تقديم ظهور الشرط يجب رفع اليد عن ظهور الجزاء بوحده الماهية فتأمل .

وهذه مسألة أخرى غير ما تقدم تسمى (بمسألة تداخل المسيات)، وهي من ملحقات الأولى.
والقاعدة فيها أيضاً: عدم التداخل.

وبعبارة أخرى بعد التسليم بوجود ثلاث اسباب للجزاء ووجود ثلاث مسيات اي ثلاث وجوبات. هل تسقط بفعل واحد أم لا تسقط.

التقرير الثاني انه بعد الاعتراف بتعدد الاسباب والمسيات هل تعود بعد التعدد فتجتمع في واحد ولو بسبب وحدتها سنخاً فمثلاً لو قال (إذا ضحكت فتصدق) ثم ضحك ثلاث مرات وكان كل واحد سبباً مستقلاً لوجوب التصديق فصار الموجود ثلاث وجوبات تصديق يقع السؤال ان هذه الوجوبات الثلاثة هل تجتمع وتتحد في وجوب واحد فتصير الثلاث وجوبات وجوب واحد.

وهذا التقرير لم يذكره احد وذلك لضعفه اذ اي موجب لاتحاد الوجوبات المتعددة في وجوب واحد.

وانما ذكرناه ليحصل الفرق في ذهن القارئ فيتضح بذلك التقرير المشهور للمسألة.

قوله (ره): (والقاعدة فيها ايضاً عدم التداخل...).

اقول: الكلام هنا في غاية الوضوح لعدم وجود اي دليل يقتضي ان يكون اتيان الفعل الواحد مسقطاً للوجوبات المتعددة.

وبعبارة أخرى قد ثبت حسب الفرض من القضايا الشرطية ان ذمة المكلف اشتغلت بعدة وجوبات على عدد الشروط ولنفرض انها ثلاثة فالشرطيات هي الدالة على تعدد الواجبات. ولا يوجد شيء في القضايا الشرطية يوحي او يشير الى كفاية الإمتثال الواحد في اسقاط الواجبات المتعددة.

فترجع المسألة الى العقل الحاكم بلزوم تعدد الإمتثال على عدد الوجوبات.

فإن قلت: ان هذه الواجبات عنوان واحد (وهو التصديق في المثال)

والسر في ذلك : إن سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد وإن أتى به بنية امثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص ، كما ورد في الأغسال بالاكْتفاء بغسل الجنابة عن باقي الأغسال وورد أيضاً جواز الاكتفاء

وعليه فلو أتى المكلف بتصدق واحد يصدق عليه الواجبات المتعددة فتسقط لحكمه العقل بأن الواجب إذا تحقق في الخارج سقط وجوبه .

فمثلاً إذا قالت الشرطية (إذا ضحكت تصدق) وضحك المكلف ثلاث مرات وقلنا إن كل ضحك سبب مستقل لوجوب تصدق مستقل فيصير في ذمة المكلف ثلاث وجوبات أي (يجب التصدق) (ويجب التصدق) (ويجب التصدق) .

قوله (ره) : (يحتاج الى دليل خاص...) .

أقول : إذا ورد دليل خاص يدل على كفاية الفعل الواحد كما في نحو (إن إجنبت يوم الجمعة الذي صادف أنه يوم عيد كفاك غسل واحد) فهنا يحتمل احتمالان .

الأول أن كفاية الغسل الواحد إنما كان لأجل تداخل الأسباب أي أن العيد والجمعة والجنابة كلها كانت سبباً واحداً لوجوب واحد متعلق بغسل واحد وبالتالي ينتج كفاية الغسل الواحد .

الإحتمال الثاني أن كفاية الغسل الواحد كانت لأجل تداخل المسببات بمعنى أن العيد والجمعة والجنابة كل واحد منها سبب مستقل لوجوب مستقل فالموجود ثلاثة وجوبات لثلاثة أغسال لكن الشارع حكم بسقوط الثلاثة بغسل واحد .

إذا عرفت ذلك فيقع السؤال أنه لماذا نجزم هنا أن هذه الرواية وأمثالها تدل على تداخل المسببات أي الإحتمال الثاني . ولا تدل على تداخل الأسباب أي الإحتمال الأول .

والجواب أن الجمع بين الأدلة يقتضي الحمل على الإحتمال الثاني دون الأول .

توضيحه أن المفروض أن الشرطية أو الشرطيات ظاهرة في تعدد

بغسل واحد عن أغسال متعددة. ومع عدم ورود الدليل الخاص فإن كل وجوب يقتضي امتثالاً خاصاً به لا يغني عنه امتثال الآخر وإن اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقة.

الأسباب وليست ظاهرة في عدم تداخل المصيات غاية أنه لا نحكم بتداخل المصيات لعدم الدليل على التداخل لا لأجل الدليل على عدم التداخل.

ومن ثم فإذا ورد كفاية غسل واحد فجمعاً بين الظهور بتعدد الأسباب والظهور بكفاية الغسل الواحد يتج تداخل المصيات فتأمل.

قوله (ره): (وإن اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقة).

أقول: الحكم بعدم سقوط الواجبين المتحدّين بالعنوان بفعل واحد. لا ينسجم مع الحكم بسقوط الواجبين اللذين بين عنوانيهما عموم وخصوص من وجه، بل السقوط في الأول أولى.

ولا يخفى أن هذه الوجوبات الثلاثة متعلّقة بعنوان واحد فلو أن المكلف أتى بتصدق واحد في الخارج كان هذا التصديق الواحد ينطبق عليه الواجبات الثلاثة أي التصديق الأول والثاني والثالث ومن الواضح أن الواجبات الثلاثة يجب أن تسقط حينئذٍ وذلك لحكم العقل أنه كل واجب يوجد مصداقه في الخارج لزم سقوطه عن الوجوب كما بينا هذه القاعدة في مورد سابق.

فالمسألة من قبيل (أكرم عالم) (واكرم هاشمي) فهذان واجبان في ذمة المكلف لكن لو أتى المكلف بإكرام واحد متعلق بالعالم الهاشمي صدق عليه أنه مصداق الواجب الأول (أي إكرام العالم) وصدق عليه أنه مصداق الواجب الثاني (أي إكرام الهاشمي) فيلزم سقوط كلا الواجبين بالاتفاق فمسألتنا من هذا القبيل.

قلت: إن هذا الاعتراض مغالطة وذلك لأنك إذا سلمت بوجود وجوبات متعددة لزم التسليم بأن الواجب ليس عنواناً واحداً بالدقة العقلية وذلك لاستحالة كون العنوان الواحد بالدقة متعلقاً لأحكام متعددة فيستحيل أن يكون عنوان التصديق بما هو عنوان واحد متعلقاً لأحكام وجوبات ثلاثة.

فالحاصل أنه بمجرد الإعراف بتعدد الوجوبات يجب الإعراف بتعدد العنوان الذي تعلق به هذه الوجوبات وبالتالي كان التصديق الواجب أولاً غير التصديق الواجب ثانياً وهكذا.

وبعبارة أخرى ان العنوان إن كان صرف الوجود وغير مقيد بأي قيد إستحال ان يتعلق به احكام متعددة فإذا تعلق بالعنوان احكام متعددة علم انه ليس صرف الوجود بل مقيد بقيود فيكون العنوان المحكوم للحكم الأول مقيداً بقيد خاص وكذا العنوان المحكوم بالحكم الثاني مقيداً بقيد خاص وهكذا.

فظهر ان (التصديق) المحكوم بالوجوبات الثلاثة ليس عنواناً واحداً حتى يسقط بامثال واحد. بل عنوانات مختلفة باختلاف القيود متأمل. فنحصل أنه لا موجب لإسقاط الواجبات المتعددة بفعل واحد.

بقي تنبيهان.

الأول: ذكره المصنف بقوله (ره) (نعم قد يستثنى من ذلك ما إذا كان...).

وحاصله ان الجزاء قد لا يكون متحداً ولكن يكون بين الجزاءين عموم وخصوص من وجه فيلتقيان في بعض الموارد مثل (إذا سافرت فتصدق على ابن سبيل) و (إذا مرضت فتصدق على فقير) فإن بين الصدقة على فقير والصدقة على ابن سبيل عموم وخصوص من وجه.

ومن ثم فلو فرض تحقق الشرطين . السفر والمرض . تحقق في ذمة المكلف وجوبان الأول وجوب الصدقة على ابن سبيل والثاني وجوب الصدقة على الفقير.

ففي هذه الحالة يجوز التصديق على شخص واحد جمع العنوانين أي كان فقيراً وابن سبيل فالتصدق عليه هو مصداق للواجبين وبالتالي يلزم سقوط الوجوبين بما علمت من ان الواجب إذا تحقق في الخارج يلزم سقوطه.

نعم قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم والخصوص من وجه، وكان دليل كل منهما مطلقاً بالإضافة إلى مورد الاجتماع

فهنا إذن يمكن بامثال واحد إسقاط واجبين وذلك لصدق الواجبين معاً على هذا الإمثال الواحد.

والفرق بين هذا القسم وبين القسم السابق هو ان الواجبات هنا كانت مطلقة أي مطلق التصديق على فقير ومطلق التصديق على ابن سبيل وهذان المطلقان يصدقان على تصديق على فقير هو ابن سبيل.

وهذا بخلاف القسم السابق أي ما إذا إتحد الجزاء في نحو (إذا سافرت فتصدق) و (إذا مرضت فتصدق) فإن الواجب في الأول يجب ان يكون مقيداً بقيد غير موجود في الواجب التالي وهكذا العكس^(١) فالتصدق الواجب في الجزاء الأول غير التصديق الواجب في الجزاء الثاني.

على هذا بنى المشهور ولأجل ذلك حكموا بأن الفعل الواحد لا يسقط الواجبين معاً إذ ان التصديق بعد ان كان مقيداً في الجزائين فلا جرم لم يصدقا معاً على فعل واحد.

وأما التنبيهات الأخرى فنتعرض لها بعد الإنتهاء من كلام المصنف (ره) في هذا التنبيه.

قوله (ره): (وكان دليل كل منهما مطلقاً بالإضافة الى مورد الاجتماع).

أقول: قد عرفت ان سبب سقوط الواجبين بامثال واحد هو كون الواجبين صادقين على هذا الإمثال الواحد وبالتالي فلا بد من فرض الواجبين مطلقين بنحو يشملان مورد الاجتماع كي يصدقا معاً على هذا الإمثال الواحد.

مثلاً لو كان جزاء الشرطية الأولى هو التصديق على فقير مقيد بعدم

(١) ومع اختلاف القيدين يحتمل التباين والعموم من وجه.

كونه ابن سبيل ففي هذا الفرض لا يصدق هذا الجزاء على الإمتثال الذي هو التصديق على فقير ابن سبيل .

والحاصل ان الواجبين في الجزاء لهما ثلاث حالات .

الأولى : ان يكون كل واحد منهما مقيداً بنحو لا يلتقيان ويصير النسبة بين الجزاءين تبايناً مثل التصديق على فقير مقيد بعدم كونه ابن سبيل والتصديق على ابن سبيل مشروط بعدم كونه فقيراً .

الثانية : أن يكون أحدهما مقيداً دون الآخر مثل كون الجزاء الأول هو التصديق على فقير مقيد بعدم كونه ابن سبيل . مع كون الجزاء الثاني مطلقاً أي هو التصديق على ابن سبيل مطلقاً وفي هذه الحالة أيضاً تكون النسبة بين الجزاءين تبايناً .

الحالة الثالثة : أن يكون كلا الجزاءين مطلقاً مثل كون الجزاء الأول هو التصديق على فقير مطلقاً والجزاء الثاني هو التصديق على ابن سبيل مطلقاً ، ففي هذه الحالة تكون النسبة بين الجزاءين عموماً وخصوصاً من وجه .

إذا عرفت هذه الحالات الثلاثة نقول إذا تصدقت على فقير هو ابن سبيل .

فعلى الحالة الأولى لا يسقط أي واحد من الواجبين لأن هذا المصدق ليس مصداقاً لأي واحد من الواجبين أعني الفقير غير ابن السبيل وابن السبيل غير الفقير .

وعلى الحالة الثانية يسقط واجب واحد وهو الجزاء المطلق وذلك لأنه يصدق على الفقير الذي هو ابن سبيل بخلاف الجزاء المقيد فإنه لا يصدق عليه لأنه مقيد بعدم كونه ابن سبيل .

وعلى الحالة الثالثة فقط يسقط الواجبان لأنهما كلاهما معاً يصدقان على هذا الفعل أي تصديق على فقير هو ابن سبيل فإذا صدق عليه الواجبان معاً سقطا معاً بقاعدة ان الواجب إذا وجد مصداقه في الخارج يسقط وجوبه

كما إذا قال - مثلاً - تصدق على مسكين، وقال ثانياً: تصدق على ابن سبيل، فجمع العنوانين شخص واحد بأن كان فقيراً وابن سبيل فإن التصدق عليه يكون مسقطاً للتكليفين.

والمفروض ان الواجبين معاً قد تحقق مصداقهما في الخارج وإن كان واحداً.

ولأجل هذا إشتراط المصنف (ره) إطلاق الدليلين.

قوله (ره): (كما إذا قال - مثلاً: تصدق على مسكين).

أقول: محل كلامنا هو الجملة الشرطية فكان الأولى التمثيل بالجملة الشرطية كما فعلنا.

نعم لعل عدول المصنف (ره) عن التمثيل بالجملة الشرطية الى التمثيل بجملة إنشائية غير شرطية هو لبيان ان هذا الإستثناء غير مختص بالجملة الشرطية فكلما كان في ذمة المكلف واجبان بينهما عموم وخصوص من وجه سواء كان التكليف بقضية شرطية او غيرها كفى إمتثالهما بمصداق واحد يصدق عليه كلا الواجبين.

خاتمة فيها تنبيهات.

الأول قد يكون الواجبان العامان من وجه في قضية شرطية واحدة مثل (إذا سافرت فتصدق على فقير وعلى ابن سبيل) فالظاهر في هذه الصورة هو وجوب تعدد الصدقة ولا يكفي ان يتصدق على فقير هو ابن سبيل فإن هذا النحو من العطف ظاهر في وجوب التعدد.

وقد يستدل له بدليل عقلي حاصله أنه لو كان غرض المولى يتحقق في صدقه واحدة هو ابن سبيل كان اللازم عليه جعل الجزاء كذلك فيقول (إذا سافرت فتصدق على ابن سبيل فقير) فعدم ذكره كذلك يكشف عن ان غرضه لا يتحقق إلا بالتعدد وهو المطلوب.

وفي هذا الإستدلال نظر ظاهر وتأمل خفي فلاحظ.

التنبيه الثاني: قد يكون بين الجزاءين عموم وخصوص مطلق مثل (إذا

٢ - الأصل العملي في المسألتين :

إن مقتضى الأصل العملي عند الشك في تداخل الأسباب هو التداخل، لأن تأثير السببين في تكليف واحد متيقن، وإنما الشك في تكليف ثان زائد. والأصل في مثله البراءة.

سافرت فتصدق) و(إذا مرضت فتصدق على ابن سبيل) فالظاهر في هذه الحالة هو كفاية تصدق واحد على ابن سبيل ويكون مسقطاً للواجبين في حالة تحقق الشرطين وسبب ذلك هو عين السبب المتقدم. فالحكم هنا هو التداخل المسيبي أيضاً.

التنبيه الثالث: قد يكون بين الجزاءين اقل واكثر استقلالين مثل (إذا سافرت فتصدق بدرهم) و (إذا مرضت فتصدق بدرهمين) فالنتيجة هنا أيضاً هي التداخل المسيبي بعين السبب المتقدم^(١).

التنبيه الرابع: إن التحقيق في مسألة التداخل المسيبي هو التفصيل بين تعدد الشرطين من قضيتين شرطيتين وبين تعدد الشرطين من قضية واحدة فالتداخل في الأول وعدم التداخل في الثاني.

أما الأول فمثل ما لو قال (إذا سافرت فتصدق) (وإذا مرضت فتصدق) فلو تحقق الشرطان تحقق وجوبان للتصدق فلو تصدق مره كفى وكان ذلك مسقطاً للتكليفين لأنه ينطبق عليه كلا العنوانين. إذ لا دليل على تقييد التصديق في الجزاء الأول بقيد غير موجود في التصديق في الجزاء الثاني. فالحكمان تعلقاً بماهية واحدة فإما أن نقول بجواز اجتماع الحكمين على الماهية الواحدة أو نقول بعدم الجواز.

فعلى الأول لا اشكال.

وعلى الثاني: لا بد من الالتزام بإندكاك الوجوبين في وجوب واحد مؤكداً.

(١) وإذا فرض التصديق مشروطاً بعدم الاكثر كانا من قبيل المتباينين.

وبعكسه في مسألة تداخل المسببات، فإن الأصل يقتضي فيه عدم التداخل كما مرت الإشارة إليه، لأنه بعد ثبوت التكاليف المتعددة بتعدد الأسباب يشك في سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلاً واحداً. ومقتضى

وهذا إما أن يصور بإندكاك الوجوبين، بعد كونهما وجوبين فيكون تداخلاً مسبباً بالتقرير الثاني.

وإما أن يصور بإندكاك الوجوبين قبل كونهما وجوبين أي بمعنى انهما يولدان وجوباً واحداً مؤكداً فيدخل هذا في التداخل السببي بالتفسير الثاني.

أما الثاني فمثل ما لو قال (إذا ضحكك فتصدق) وفرض أنه ضحك مرتين فبناء على القول بتعدد الأسباب أي دلالة الشرطية على الانحلال لا بد من القول بعدم تداخل المسببات إذ لا معنى للانحلال سوى أن كل شرط يتعقبه جزاء فلازم ذلك أن يكون جزاء الضحك مقيداً بقيد غير موجود في الأول فيكون الواجب هو التصديق الثاني فتأمل.

التنبيه الخامس: إن البحث كان في القاعدة. وأما لو فرض وجود دليل خاص دل على التداخل أو عدمه فهو المتبع وقد ذكروا من الموارد التي ثبت فيها الدليل الخاص الغسل حيث يستفاد من الروايات الواردة فيه كفاية غسل واحد لإسقاط حقوق الله تعالى المتعددة. أي لإسقاط جميع الأغسال الواجبه.

التنبيه السادس: إن الفرق بين القول بتداخل الأسباب وتداخل المسببات قد بيناه آنفاً ونزيد هنا بيان ثمرة تترتب على الفرق المذكور هو أنه على تداخل الأسباب يكون الواجب في ذمة المكلف واحداً فلو أن المكلف أمثله كان له إطاعه واحدة وثواب واحد.

وأما على تداخل المسببات يكون الواجب في ذمة المكلف متعدداً بتعدد الشروط فلو أن المكلف اطاعه بإمثال واحد كان له اطاعات متعددة وثوابات متعددة.

كما أنه لو لم يأت بهذا الإمثال الواحد كان عاصياً عدة عصيانات بعدد الواجبات.

القاعدة - في مثله - الاشتغال، بمعنى أن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا يكتفي بفعل واحد في مقام الامثال.

فمثلاً لو بال ونام وقلنا بتداخل الاسباب لم يكن الواجب في ذمته الا وضوءاً واحداً فلو أتى بالوضوء كان ممثلاً لهذا الواجب الواحد وبالتالي يكون له ثواب واحد واما لو اجنب ومس الميت وحضره يوم الجمعة كان عليه في ذمته ثلاث تكليفات فلو أتى بغسل واحد . وقلنا بتداخل المسبيات . كان هذا الغسل الواحد اطاعة للتكليفات الثلاثة فيستحق عليه ثلاث ثوابات لإطاعته ثلاث اطاعات .

وهكذا في سائر الامثلة .

الثاني - مفهوم الوصف

موضوع البحث :

المقصود بالوصف هنا: ما يعم النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف. كما أنه

قوله (ره): (المقصود بالوصف هنا . . .).

اقول: يقع الكلام في مفهوم الوصف في مقامين.

الأول بيان مجرى النزاع ومحل البحث.

الثاني في بيان الظهور او عدم الظهور بالمفهوم.

اما المقام الأول فيقع الكلام فيه في جهات.

الأولى ان محل البحث هل يختص بالنعت ام يشمل غيره.

الجواب انه يشمل كل قيد سواء كان حالاً مثل أكرم العالم جالساً او كان تمييزاً مثل (يجب تفجير الارض عيوناً) او كان جاراً ومجروراً مثل (يصح التجاره عن تراض) او كان غير ذلك من القيود.

وبالجملة البحث يشمل كل قيد فكان الأولى تسمية المفهوم هنا بفهوم القيد.

وقد اشار المصنف (ره) الى هذه الجهة بعبارة المنقوله. وهذا واضح وانما يقع الكلام في انه اذا كان مراد الأصوليين هو كل قيد فكيف قالوا (مفهوم الوصف).

وفي جواب هذا السؤال يحتمل احتمالات.

الأول: ان كلمة الوصف منقول الى ما يدل على كل قيد فيكون كلمة الوصف اصطلاحاً أصولياً خاصاً مغايراً لاصطلاح النحاة.

الثاني: ان كلمة الوصف مستعملة مجازاً في كل قيد من باب استعمال الخاص في العام.

يختص بما إذا كان معتمداً على موصوف، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم نحو «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» فإن مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب. والسر في ذلك أن الدلالة على انتفاء الوصف لا بد فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد

الثالث: ان كلمة الوصف موضوعه للنعت ومستعمله هنا ايضاً في النعت غاية ان مناط البحث شامل لكل قيد.

واشار المصنف (ره) بقوله (والمقصود...) إلى احد الإحتمالين الأولين ولم يعين المصنف ما هو الصحيح. والاقوى هو الثالث كما لا يخفى على من راجع إلى كلماتهم.

الجهة الثانية: ان محل البحث هل يختص بالوصف المعتمد على موصوف مثل (الرجل الفقير) ام يشمل الوصف غير المعتمد على موصوف مثل (الفقير).

ذهب المصنف إلى الأول ويمكن أن يستدل له بدليلين.

الأول أن الدليل على مفهوم الوصف كما سوف يأتي هو اللغوية وهذا الدليل لا يتم الا في الوصف المعتمد على الموصوف. ويرد على هذا الدليل ايرادان.

الأول: ان هذا الدليل ايضاً يتم في الوصف غير المعتمد على الموصوف كما سنشير إليه فيما يأت.

الايراد الثاني ان مفهوم الوصف قد يستدل له بدليل آخر غير دليل اللغوية وهذا الدليل الآخر يتم حتى في الوصف غير المعتمد على الموصوف.

الدليل الثاني: ذكره المصنف (ره) ونعرض له بعد ذكر المصنف (ره) له. ثم بعد ذلك نبين الجهة الثالثة.

قوله (ره): (والسر في ذلك ان الدلالة...).

اقول: هذا هو الدليل الثاني وحاصله ان المفهوم هو عبارة عن (انتفاء الحكم عن موضوعه عند انتفاء القيد عنه).

بالوصف مرة ويتجرد عنه أخرى، حتى يمكن فرض نفي الحكم عنه.

وأما ثبوت الحكم على الموضوع عند انتفاء القيد فليس من المفهوم.
وكذا انتفاء الحكم لعدم الموضوع فليس من المفهوم لأنه سالبه بانتفاء الموضوع وهي غير مثمره عند العرف.
فالمفهوم لا بد فيه من أركان.

الأول: انتفاء الحكم.

الثاني: كون الانتفاء عن الموضوع الموجود.

الثالث: كون الإنتفاء عند انتفاء القيد.

ومن هنا نقول ان في نحو (الرجل الفقير يجب اكرامه) يمكن تحقق الاركان الثلاثة اي انتفاء الحكم عن موضوعه الثابت عند انتفاء القيد اي (الرجل غير الفقير لا يجب اكرامه).

وأما في نحو (الفقير يجب اكرامه) فلا يمكن تحقق الاركان الثلاثة اذ لا يوجد موضوع للحكم غير الفقير فعند إنتفاء الفقير لا يكون في يدنا اي موضوع حتى ندعي انتفاء الحكم عنه فإن انتفاء الفقير يستلزم زوال الموضوع وعدم بقاء شيء يقبل الحكم وبالتالي يكون انتفاء الحكم لإنتفاء الموضوع.

فظهر انه لا بد من فرض الصفة معتمده على موصوف حتى يفرض زوال الصفة وبقاء الموصوف فينفي عنه الحكم إن قلنا بالمفهوم.

اقول: وهذا الدليل لا يخفى ضعفه اذ يرد عليه ایرادان.

الأول: ان يدعى وجود الموضوع حتى في نحو (الفقير يجب اكرامه) وذلك لأن وجود الموضوع امر عرفي والعرف يرى ان الموضوع هو الرجل فكأنه قال (الرجل الفقير يجب اكرامه).

الایراد الثاني: ان المفهوم هو انتفاء الحكم بانتفاء الوصف سواء انتفى عن الموضوع الذي ثبت له الوصف او عن غيره ولا موجب للإلتزام بكون الانتفاء عن الموضوع الذي ثبت له الوصف.

ويعتبر - أيضاً - في المبحوث عنه هنا أن يكون أخص من الموصوف مطلقاً أو من وجه، لأنه لو كان مساوياً أو أعم مطلقاً لا يوجب تضيقاً وتقييداً في الموصوف، حتى يصح فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

قوله (ره): (ويعتبر ايضاً في المبحوث عنه هنا . . .).

اقول: هذا شروع في الجهة الثالثة وحاصلها ان نسبة الصفة الى الموصوف لا تخلو عن احتمالات خمسة.

الأول: التباين.

الثاني: ان تكون الصفة أعم مطلقاً من الموصوف مثل الرجل الماشي.

الثالث: ان تكون الصفة اخص مطلقاً مثل الرجل المجتهد.

الرابع: ان تكون الصفة مساوية للموصوف مثل الإنسان الناطق.

الخامس: ان يكون بين الصفة والموصوف عموم وخصوص من وجه.

ولا يخفى أن الأول غير محتمل لاستحالة وصف الشيء بمباينه لأن الوصف ضرب من الحمل ويستحيل حمل المباين على مباينه او قل ان الوصف عارض على موصوفه ويستحيل عروض المباين على مباينه.

اما الثاني فقال المصنف (ره) بخروجه عن محل البحث وذلك لقاعده لزوم بقاء الموضوع في فرض انتفاء الصفة حتى يناقش في ثبوت المفهوم . اي نفي الحكم عن الموضوع . او عدم ثبوت المفهوم . (أي عدم نفي الحكم عن الموضوع) والمفروض في المقام أنه بانتفاء الصفة يزول الموصوف وهو الموضوع . فلا يمكن ان تقول (الرجل غير الماشي لا يجب اكرامه).

ولأجل ذلك ايضاً يقول المصنف (ره) بخروج الوصف المساوي (اي الرابع) ضرورة انه بانتفاء الصفة ينتفي الموصوف فلا يمكن ان نقول (الإنسان غير الناطق لا يجب اكرامه).

اقول: أما على المشهور فالوصف كله لا يدل على المفهوم ولكن لو اردنا النظر الى الاحتمالات فلا مانع من إدخال هذين القسمين (الثاني

وأما دخول الأخص من وجه في محل البحث فإنما هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال (في الغنم السائمة زكاة) يكون مفهومه - لو كان له مفهوم - عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة وهي المعلوفة. وأما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعاً، فلا يدل المثال على عدم الزكاة في غير الغنم السائمة أو غير السائمة كالإبل - مثلاً -، لأن

(الرابع) في محل البحث وذلك بأن يدعى مدعي أن الوصف مطلقاً ظاهر في أنه علة الحكم فينتفي الحكم بإنتفائه فمثلاً.

في (اللبناني الذي يتكلم العربية يجب إكرامه) قد يدعى فيه أن الوصف ظاهر في العلية للحكم فينتفي الحكم عند إنتفاء الوصف ولو في غير اللبناني، لأن علة الإكرام قد انتهت.

نعم هذه الدعوة فاسدة وغايتها إنما هو بيان أن خروج هذين القسمين إنما هو على مذاق المشهور.

وأما القسم الثالث فهو محل البحث.

وأما القسم الخامس ففي دخوله في محل البحث أو خروجه منه بحث يأتي التعرض له.

قوله (ره): (وأما دخول الأخص من وجه في محل البحث...).

أقول: إذا كانت النسبة بين الصفة والموصوف عموم من وجه كانا ككل عامين من وجه يحتوي على ثلاثة موارد.

الأول مورد إلتقاء الصفة بالموصوف وهذا المورد هو الداخل تحت حكم المنطوق. كما في (الغنم السائم فيه زكاة) فإن مورد الإلتقاء وهو (الغنم السائم) محكوم عليه في المنطوق. فلا كلام في هذا المورد.

الثاني مورد افتراق الموصوف عن الصفة أي الغنم غير السائم. وهذا المورد داخل في المفهوم جزئياً فمن قال بدلالة القضية الوصفية على المفهوم قال بدلالة (الغنم السائم فيه زكاة) على أن (الغنم غير السائم ليس فيه زكاة).

المورد الثالث مورد إفتراق الصفة عن الموصوف أي (السائم غير الغنم) وهذا المورد خارج عن محل النزاع حيث لم يدع أحد أن المفهوم

الموضوع - وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال - يجب أن يكون محفوظاً في المفهوم، ولا يكون متعرضاً لموضوع آخر لا نفيّاً ولا إثباتاً. فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة لا وجه له قطعاً.

الأقوال في المسألة والحق فيها:

لا شك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة، ولا شك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم إناطة الحكم به

يدل على إنتفاء الحكم عن الصفة مع بقائها وانتفاء الموصوف وإلا كان هذا المفهوم مفهوماً للموصوف لا مفهوماً للصفة لأن الحكم منتف عند إنتفاء الموصوف دون الصفة.

أذن هذه الموارد الثلاثة احكامها مسلمة لكن هناك مورد رابع وهو مورد انتفاء العامين من وجه معاً كما في غير السائم (مثل الإبل غير السائم) فهذا المورد ادعى المصنف (ره) خروجه عن محل البحث لأجل القاعدة المتقدمة وهي ان المفهوم هو عبارة عن انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء القيد عنه فلا بد من انتفاء القيد وبقاء الموضوع وهنا انتفى القيد والموضوع معاً.

قوله (ره): (فما عن بعض الشافعية ... لا وجه له قطعاً).

أقول: قد يوجه باستظهار ان الوصف هو عله الحكم فينتفي الحكم بانتفاء الوصف سواء عن الموصوف او غير الموصوف فالسوم في المثال هو علة وجوب الزكاة فإذا انتفى ينتفي وجوب الزكاة. ولو كان إبلاً.

ولكن هذا الوجه ضعيف وذلك لأن غاية ما يستظهر هو ان السوم علة وجوب الزكاة في الموضوع اي الغنم ولا يمكن استظهار انه عله لوجوب الزكاة في سائر الحيوانات.

قوله (ره): (مثلما اذا ورد الوصف مورد الغالب...).

أقول: ورود الوصف مورد الغالب قرينه على عدم المفهوم. اي على

وجوداً وعدمًا، نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقاً، إذ يفهم منه أن وصف الربائب بأنها في حجوركم لأنها غالباً تكون كذلك، والغرض منه الإشعار بعله الحكم، إذ أن اللائي تربى في الحجور تكون كالبنيات.

وإنما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة، فإنهم اختلفوا في أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم أي انتفاء

عدم اناطة الحكم بالوصف وذلك لأحد أمرين:

الأول أن يكون الوصف لشدة غلبته على الموصوف منزل منزلة الوصف المساوي عند العرف فيكون ذكره عند العرف لمجرد الإيضاح لا للتقييد والاحتراز.

وهذا الأمر يتوقف على كون الوصف غالباً غلبه شديده تؤدي الى صيرورة الوصف مساوياً للموصوف بنظر العرف ولعل الآية من هذا القبيل في زمن النزول فإن الغالب الكثير أن تكون الربائب في حجور الأزواج.

الثاني أن يكون الوصف غير منزل منزلة المساوي ولكن كان ذكره لمجرد تأييد الحكم وذلك لمناسبه الوصف مع الحكم مثل (أكرم زوجتك التي هي معين لك على حياتك) ومثل (اعتن بتربيته ولدك الذي هو قرة عينك) ونحو ذلك.

وإذا لم يتحقق أحد هذين الأمرين لم يكن ورود الوصف مورد الغالب قرينه على عدم المفهوم كما لو فرض أن الوصف الغالب غير منزل منزلة المساوي ولم يكن له مناسبة مع الحكم مثل (مزق ثيابك التي لبستها).

قول (ره): (فإنهم اختلفوا في أن مجرد...).

أقول: هذا شروع في المقام الثاني أي ظهور الوصف بالمفهوم فنقول قد عرفت سابقاً أن المناط في دلالة القضية على المفهوم هو وجود الخصوصية فيها وعرفت أن الخصوصية مركبة من أمرين.

الأول: كون القيد المتفني علة منحصرة للحكم.

الثاني: كون الحكم هو السنخ لا الشخص.

حكم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لا يدل؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط وفي المسألة قولان، والمشهور القول الثاني وهو عدم المفهوم.

والسر في الخلاف يرجع إلى أن التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم أي أن الحكم منوط به،

وهذه الخصوصية بعينها هي ضابط المفهوم هنا فمرجع الاختلاف هو إلى أن الجملة الوصفية هل تدل على هذه الخصوصية أم لا تدل. وقد عرفت فيما سبق أن الحق عدم دلالة الجملة الشرطية على هذه الخصوصية فما ظنك بالجملة الوصفية.

وكيف كان فالأمر الثاني لا تدل عليه الجملة الوصفية.

وأما الأمر الأول فيتوقف على ظهور القيد بأنه علة للحكم كما يتوقف على الإطلاق الدال على أنه علة منحصرة كما أشار اليهما المصنف فيما يأتي من كلماته.

قوله (ره): (هل هو تقييد لنفس الحكم).

أقول: قد يقال لا ريب أن الوصف قيد للموصوف ضرورة أنه عارض عليه فما معنى هذا السؤال.

وبعبارة أوضح أنك إذا وصفت الموضوع فقلت مثلاً (الرجل العالم يجب إكرامه) لم يكن ريب في أن العالم قيد للرجل لأنه وصف له فيخرج الرجل غير العالم فما معنى الاختلاف في كون الوصف قيد للموضوع أم الحكم.

قلت إن الاختلاف ليس هنا فإن كون الوصف قيداً للموضوع الموصوف أمر بديهي غير قابل للجدل.

وانما الاختلاف في نقطة أخرى وهي أن المتكلم عند مجاء بالوصف الذي هو قيد للموضوع هل كان نظره وغرضه مجرد بيان موضوع الحكم فيكون غرضه في التقييد مجرد الموضوع أم كان نظره وغرضه بيان تقييد الحكم ومورده أي كان نظره في المثال إلى أن وجوب الإكرام متقيد بالعالم.

أو أنه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف والوصف؟.

والحاصل انه عند ما جاء بالقييد هل كان نظره الى موضوع القضية ام كان نظره الى محمولها.

فعلى الأول يكون قيداً للموضوع فقط.

وعلى الثاني كان قيداً للموضوع بفرض تقييد الحكم فتأمل.

قوله (ره): (او انه تقييد لنفس موضوع الحكم او...).

اقول: قد اختلفت الفاظ الاعلام في التعبير عن المعنى في هذا المقام لتشتت الاصطلاح فيجدر بنا ان نذكر ماهو الاصطلاح الاشهر والاجدر بالاتباع وهو ان ننظر الى كل رواية وارده عن الأئمة (ع) فنحولها الى قانون فإذا كان حكماً تكليفياً كان موضوعه هو العنوان الذي يتوجه اليه الحكم والحكم هو المحمول.

وان كان حكماً وضعياً كان موضوعه هو العنوان الذي يترتب عليه الحكم.

ولا بأس بتوضيح ذلك بالمثال.

المثال الأول (يا عالم إنه عن المنكر) فإذا اردنا ان نحوله الى القانون التشريعي صار هكذا (المكلف العالم يجب عليه النهي عن المنكر) فهنا اما ان نلحظ العالم مقيداً والمكلف قيداً له او نلحظ العكس.

فعلى اللحاظ الأول يسمى عنوان (العالم) بالموضوع وعنوان (المكلف) قيداً له. وهكذا كل ما لوحظ قيداً للعالم.

وعلى اللحاظ الثاني ينعكس الأمر فيسمى عنوان (المكلف) بالموضوع وعنوان (العالم) بقيد الموضوع.

واما (يجب) فهو المسمى بالحكم.

واما (النهي) فهو متعلق الحكم.

فإن كان الأول فأن التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم

واما (المنكر) فهو متعلق المتعلق.

وهكذا دائماً يكون الموضوع هو العنوان الذي يتوجه اليه الحكم اعني العنوان المنطبق على المكلفين.

نعم قد يكون من قيود الموضوع ما لا ينطبق على المكلف مثل (تحقق الزوال) فهذه القيود قد تقوم محاولات لتطبيقها على المكلف، وعلى كل حال فسواء انطبقت ام لم تنطبق فإنها تسمى بقيود او شروط الموضوع.

والحاصل ان كل ما يتوقف عليه تحقق الحكم التكليفي سواء كان عنواناً على المكلف ام لا هو من الموضوع وقيوده.

والحكم هو احد الاحكام الخمسة ومادته هو متعلقه وان كان للماده متعلق سمي هذا المتعلق (بمتعلق المتعلق).

المثال الثاني (اذا ضربت زيداً تصدق بدرهم) فأولاً نحوله الى القانون التشريعي وهو هكذا (الضارب زيد يجب عليه التصديق بدرهم).

(فالضارب) هو الموضوع.

(وزيد) هو متعلق الموضوع.

و (يجب) هو الحكم و (التصدق) هو المتعلق.

و (بدرهم) هو متعلق المتعلق.

و (زيد) قد يسمى ايضاً قيد الموضوع كما هو الغالب.

المثال الثالث (الماء طاهر) فهذا لا يحتاج الى تحويل فالماء هو الموضوع (وطاهر) هو الحكم وهو وصف لنفس الماء بخلاف الحكم التكليفي فإنه يتوجه الى الموضوع ليعثه او يزجره او يخيره.

المثال الرابع (بيع القرد باطل) ف (بيع) هو الموضوع و (القرد) متعلق الموضوع و (باطل) هو الحكم عليك بقياس بقيه الامثله على مذكرناه.

فضابطه الموضوع (هو ما كان الحكم يتوقف وجوده عليه ويلحظ توجهه اليه تكليفاً او وصفاً).

عند انتفائه بمقتضى الاطلاق، لأن الاطلاق يقتضي - بعد فرض إناطة

وضابطه متعلق الموضوع (ما كان معمولاً للموضوع اي مفعولاً له).

وضابطه قيود الموضوع واضحة.

وضابطه الحكم واضحة فانها الاحكام التكليفية الخمسة او الاحكام الوضعية كالصحة والبطالان والطهارة والمطهرية ونحو ذلك.

وضابطه متعلق الحكم هو معمول الحكم اعني فاعل الحكم التكليفي (بعد تحويل الحكم التكليفي الى فعل مثل يجب ويحرم ونحوهما) او مفعول الحكم الوضعي مثل (الماء الطاهر مطهر لغيره) وقد يفرض غير ذلك.

واما متعلق المتعلق فهو كل ما تعلق به المتعلق كما هو واضح.

ثم يمكن ان يقال قيد الحكم ويراد غير الموضوع مثل (الركوع جزء الصلاة) فيكون الحكم الوضعي هو مجموع جزء الصلاة ان قلنا بوجوده ويكون الصلاة قيداً او جزءاً كما شئت فعبّر.

هذا وقد يعبر بعض العلماء خلاف ما ذكرنا ومنهم المصنف (ره) حيث الظاهر ان مراده بالموضوع هنا هو ما عبرنا عنه بمتعلق المتعلق ففي نحو (اكرم الفقير) كان الفقير هو الموضوع في اصطلاح المصنف (ره) وكأنه حول القانون الى هذا (الفقير يجب اكرامه) فصار عنده الموضوع هو الفقير وامثاله.

فالضابطة في (الموضوع) عند المصنف في هذا البحث هو ما تعلق به متعلق الحكم اعني مفعوله.

واما متعلق الموضوع فيحتمل احتمالات.

الأول ان يكون مراده ما ذكرناه آنفاً.

الثاني ان يكون مراده مفعول المفعول مثل (اكرم مكرم عمر) فمعر مفعول المفعول فيسمى بمتعلق الموضوع. وهذا الاحتمال بعيد.

الإحتمال الثالث ان نفترض خطأ الطباعة ويكون اصل العبارة هو متعلق الحكم وهذا اقرب الاحتمالات الى لسان المصنف (ره).

قوله (ره): (لأن الاطلاق يقتضي...).

الحكم بالوصف - انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط .
 وإن كان الثاني ، فإن التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند
 انتفاء الوصف ، لأنه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب ، إذ إنه يكون

اقول : مراده الاطلاق الأوي اذ لو كان للحكم علة اخرى كان يجب
 عليه بيانها وبما انه لم يذكرها علمنا انه لا يريدنا .

وقد شرحنا هذا الاطلاق في مفهوم الشرط وبيننا انه لا اصل له ولا
 مستند فراجع .

فإن قلت هلا تمسكنم بهذا الاطلاق حتى لو كان الوصف قيداً
 للموضوع .

وبعبارة اخرى ان جاز التمسك بالإطلاق الأوي لإثبات ان الوصف هو
 العلة الوحيدة للحكم . هلا جاز ايضاً التمسك بنفس هذا الاطلاق الأوي
 لإثبات ان الموصوف مع الصفة هما الموضوع الوحيد للحكم بدعوى ان
 الموضوع بمنزلة الشرط علة للحكم فلو كان الحكم له موضوع آخر كان
 الواجب على المتكلم بيانه وبما انه لم يبينه علم ان ليس له موضوع وان هذا
 الموضوع هو الموضوع المنحصر فثبت بذلك المفهوم اي انتفاء الحكم عند
 انتفاء الموضوع اعني الموصوف مع الصفة .

قلت قد عرفت ان الاطلاق الأوي يحتاج الى قياس مركب من كبرى
 (لو اراده لذكره) وصغرى (لم يذكره) كما عرفت ان اثبات الكبرى في المقام
 له توجيهان .

الأول : ان المتكلم يجب عليه بيان جميع علل الحكم .

الثاني : ظهور الموضوع في انه بعنوانه الخاص هو العلة فلو كان له
 علة اخرى لم يكن بعنوانه الخاص هو العلة .

وعليه فإذا فرض ان المتكلم يرى ان للحكم موضوعاً آخر كان يلزمه بيانه .

هذا وقد اوضحنا هذين الطريقين فيما سبق في مفهوم الوصف وبيننا
 فسادهما .

والذي نريد ان نقوله هنا ان من اعتمد على المحاولة الثانية هناك كان

التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا أن الموضوع ذات الموصوف والوصف قيد للحكم عليه، مثلما إذا قال القائل: «إصنع شكلاً رباعياً قائم الزوايا متساوي الأضلاع» فإن المفهوم منه أن المطلوب صنعه هو المربع فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف والوصف، وهي في المثال (شكل رباعي قائم الزوايا متساوي الأضلاع) وهي بمنزلة كلمة مربع، فكما أن جملة (إصنع

الإعتراض وارداً عليه هنا ضرورة ان المحاولة الثانية جارية في المقام طابق النعل النعل.

واما من اعتمد على المحاولة الأولى فقد يمكنه التفصي عن الإعتراض هنا بدعوى ان الناطق بالقضية الوصفية لا يجب عليه بيان جميع موضوعات الحكم لأن المفروض ان المتكلم في مقام بيان هذا الموضوع لا في مقام بيان الحكم. ومن كان في مقام بيان هذا الموضوع انما يلزمه ان يذكر كل ما يرتبط بهذا الموضوع.

نعم هذا التفصي لا يخلو عن تعسف وذلك لأنه بعينه وارد في الجملة الشرطية اذ المتكلم بالجملة الشرطية هو في مقام بيان هذا الشرط فلا يلزمه الا بيان هذا الشرط، فظهر ان الإعتراض وارد.

فإن قلت: هذا الإعتراض انما دل على ان الجملة الوصفية تحتوي على الركن الأول وهو العلية الانحصارية وهذا لا يكفي في الدلالة على المفهوم بل تحتاج الى الركن الثاني وهو كون الحكم سنخ الحكم فنحن ندعي ان الجملة الوصفية غير دالة على ذلك.

قلت اولاً هذا تحكم فأى فرق بين الحكم في الجملة الشرطية والحكم في الجملة الوصفية فكيف تلتزمون ان الشرطية تدل على ان جزاءها سنخ الحكم ولا تلتزمون بذلك في القضية الوصفية.

ثانياً ان هذا (اي عدم دلالة الوصفية على ان حكمها هو سنخ الحكم) لو تم كان وارداً على القضية الوصفية مطلقاً اي سواء كان الوصف قيداً

مربعاً) لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه، لأنه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن الظاهر في الوصف - لو خلي وطبعه من دون قرينة - أنه من قبيل الثاني أي أنه قيد للموضوع لا للحكم، فيكون الحكم من جهته مطلقاً غير مقيد. فلا مفهوم للوصف. ومن هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالأدلة الآتية:

١ - إنه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه.

للكم او كان قيداً للموضوع فما بال المصنف (ره) فرق بين الأمرين وزعم دلالة الوصفية على المفهوم اذا كان الوصف قيداً للحكم دونما اذا كان قيداً للموضوع.

قوله (ره): (انه لو لم يدل الوصف على الانتفاء...).

اقول: حاصله ان المتكلم تجشم مؤونة النطق بالوصف فلولا انه لا يوجد الحكم الا في هذا الوصف كان ذكر الوصف لغواً فمثلاً لو قال (الغنم السائمة فيها زكاة) كان المتكلم قد اتعب نفسه في النطق بالوصف (السائمة) فلو أن الحكم لم يتوقف على السوم بل كان وجوب الزكاة في الغنم مطلقاً أي السائمة وغير السائمة. كان ذكر كلمة السائمة لغواً.

وبما ان المفروض ان المتكلم حكيم لا ينطق لغواً يجب ان لا تكون كلمة السائمة لغواً وليس ذلك الا بأن يفرض ان الحكم ينتفي بانتفائها.

فهذا الاستدلال يتوقف على مقدمتين.

الأولى: ان الحكم في القضية الوصفية له نحوان على نحو مانعة الخلو الأولى: ان يبقى حتى مع انتفاء الوصف. الثانية: ان ينتفي بانتفاء الوصف. المقدمة الثانية ان الحالة الأولى غير ممكنة عرفاً.

فينتج من هاتين المقدمتين ان الحكم في القضية الوصفية هو من النحو الثاني وهو المطلوب.

والجواب: إن الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. وكفى فائدة فيه تحديد موضوع الحكم وتقييده به.

اما المقدمة الأولى فواضحة.

اما المقدمة الثانية فيستدل لإثباتها ان الحكم لو كان ثابتاً حتى في حال انتفاء الوصف كان ذكر الوصف لغوياً، ولكن الذكر اللغوي غير ممكن عند العقلاء عرفاً فينتج ان الحكم ليس ثابتاً حتى في حال انتفاء الوصف وهو المطلوب (المقدمة الثانية) هذا تمام تقرير الاستدلال.

تنبيه هذا الاستدلال انما يتم فيما اذا كان الوصف معتمداً على موصوف كما في نحو (الغنم السائمة فيها زكاة) واما اذا كان الوصف غير معتمد على موصوف كما في نحو (العالم يجب اكرامه) فلا يتم الاستدلال لوضوح ان ذكر الوصف حينئذ لا يكون لغوياً ابداً كما في ذكر (العالم) في المثال فإنه ليس لغوياً ضرورة انه ركن في القضية بحيث لو حذف لم تبق قضية اصلاً.

قوله (ره): (والجواب ان الفائدة غير منحصرة...).

اقول: حاصل الجواب هو النقاش في المقدمة الثانية وحاصل نقاشه فيها ان الوصف لذكره فائده حتى لو لم تكن القضية الوصفية دالة على المفهوم وهذه الفائدة هي تحديد الموضوع فإن المتكلم يحتاج الى تحديد موضوع الحكم ويكون تحديده بالوصف. فالوصف له فائده على كل حال اي سواء كان القضية الوصفية دالة على المفهوم ام لا.

والتحقيق ان هذا الدليل تام ويدل على المفهوم ولكن المفهوم هنا جزئي لا كلي فهنا دعويان.

الأولى دلالة القضية الوصفية على المفهوم.

الثانية ان المفهوم المدلول عليه هو جزئي.

اما الدعوى الأولى فنستدل لها بمقدمتين.

الأولى: ان الحكم في القضية الوصفية على ثلاثة انحاء على نحو المانع الخلو.

النحو الأول: ان يكون الحكم في الواقع محمولاً على تمام الموصوف فلا يكون للوصف اي دخالة كما لو قال (المؤمن العالم يجب اكرامه) مع ان الحكم في الواقع محمولاً على تمام الموصوف لوضوح وجوب اكرام جميع المؤمنين.

النحو الثاني: ان يكون الحكم في الواقع محمولاً على بعض الموصوف دون بعض وان لم يكن مختصاً بالوصف كما في مثل (الرجل العالم يجب اكرامه) فإن الحكم (يجب اكرامه) ليس محمولاً في الواقع على تمام الرجل لوضوح ان بعض الرجال لا يجب اكرامهم مثل الكفار والفساق كما ان الحكم ليس مختصاً بالوصف وهو العالم . ضرورة ان وجوب الاكرام محمول على غير العالم . كالمؤمن والتقوي والعادل وغير ذلك.

النحو الثالث: ان يكون الحكم في الواقع مختصاً بالوصف فلا ينطبق على الموضوع إلا حال وجود الوصف . مثل (المرأه المملوكه والمزوجه يجوز وقاعها).

اذا عرفت هذه الانحاء نقول ان كانت القضية اللفظية الوصفية داله على النحو الثالث كانت ظاهره بالمفهوم اي انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف . ضرورة انها دلت على ان الحكم مختص بالوصف .

واذا كانت داله على النحو الثاني كانت غير داله على انتفاء الحكم كلما انتفى الوصف ضرورة ان الحكم غير مختص بالوصف فلا ينتفي بانتفائه مطلقاً بل تكون الجملة الوصفية داله على ان الحكم ينتفي في بعض حالات انتفاء الوصف وذلك لأن المفروض انها دلت على ان الحكم غير شامل لتمام الموصوف فلا بد من انتفاء الحكم عنه ولو جزئياً وهذا ما نسميه بالمفهوم الجزئي .

واذا كانت القضية الوصفية داله على النحو الأول لم تكن داله على انتفاء الحكم اصلاً ويكون الوصف حيثئذ لا حاجه اليه .

خلاصة هذه المقدمة ان الحكم في القضية الوصفية على ثلاثة انحاء فقط .

الأول: ان يكون شاملاً لتنام الموصوف فلا يكون للوصف دخاله .
 الثاني: ان يكون الحكم غير شامل لتنام الموصوف وغير مختص بالصفة .

الثالث: ان يكون الحكم مختصاً بالصفة .
 تنبيه ظهر مما ذكرناه في هذه المقدمة فساد المقدمة الأولى من مقدمات الاستدلال الذي ذكرناه آنفاً .

المقدمة الثانية: ان النحو الأول غير ممكن لأنه يستلزم لغوية ذكر الوصف ضرورة ان الوصف حيث لا دخاله له فذكره كعدمه ومن الواضح ان ذكر لفظ لغوياً وبلا داعي امر غير ممكن عرفاً على الحكيم .

وعليه فنحن نجزم ان النحو الأول باطل فلا يصح ان يقول (الغنم السائمة فيها زكاة) مع ان الواقع (ان الغنم مطلقاً فيها زكاة) .

وينتج من ضم المقدمة الأولى الى الثانية، ان الحكم في القضية الوصفية لا بد ان يكون اما على النحو الثاني واما على النحو الثالث .

وبما ان النحو الثاني اخص من الثالث ضرورة انه كلما اختص الحكم بالوصف صدق انه ينتفي عن بعض الموصوف عند انتفاء الوصف . فالنحو الثاني هو القدر المتيقن فتسمك به .

فالتيجة انه كلما ذكر الوصف امتنع ان يكون الحكم محمولاً على تمام الموضوع بل يجب ان ينتفي في بعض حالات انتفاء الوصف . وهذا معنى ان الوصف يدل على المفهوم الجزئي وهذا المذهب ذهب اليه السيدان الجليلان البروجردي والخوئي .

تنبيهان .

الأول: ان ماذكرناه من امتناع النحو الأول انما هو على الغالب وفي الاحوال العادية ولكن في بعض الاحوال الخاصة لا يكون في النحو الأول اي بأس .

ومن هذه الحالات ان يكون ذكر الوصف لأنه موضوع السؤال كما لو

٢ - إن الأصل في القيود أن تكون احترازية .

سألك سائل ان المؤمن العالم هل يجب اكرامه فقلت نعم المؤمن العالم يجب اكرامه .

ومن هذه الحالات ان يكون الموصوف بالوصف مما يتوهم سلب الحكم عنه مثل المؤمن الضعيف يجب اكرامه .

وغير ذلك من الحالات المتفرقة التي يكون لا بأس فيها بحمل الحكم على النحو الأول .

ففي هذه الحالات لا تكون القضية الوصفية داله حتى على المفهوم الجزئي .

التنبيه الثاني : قد يتوهم متوهم ان المفهوم الجزئي لا ثمره في اثباته اذ لا ينفعنا ابداً ان نعرف انه ينتفي الحكم في بعض حالات انتفاء الوصف ضرورة ان هذا البعض مردد غير معين .

مثلا (الرجل المؤمن يجب اكرامه) قضيه وصفيه وقلنا بدلالتها على المفهوم الجزئي اي في بعض حالات انتفاء وصف المؤمن عن الرجل ينتفي الحكم بوجوب الاكرام عنه .

ومن الواضح ان هذه النتيجة لا تنفعنا لأننا لم نحدد ما هو هذا البعض الذي ينتفي عنه الحكم .

قلت ان المفهوم الجزئي له ثمرات مهمه سنشير اليها في مواردنا فانتظر .

قوله (ره) : (ان الاصل في القيود ان تكون احترازية . . .) .

اقول : حاصل هذا الدليل . ان القيود تحتل ثلاث احتمالات .

الأول : أن تكون قيوداً توضيحية أي تذكر لمجرد توضيح المقيد وذلك إذا كان القيد مساوياً للمقيد مثل (الكلمة التي لها معنى تنقسم الى ثلاثة اقسام) فإن قيد (لها معنى) قيد توضيحي يذكر لمجرد توضيح معنى الكلمة .

الثاني : ان تكون قيوداً احترازية اي ان المتكلم ذكر القيد لأجل الاحتراز عن ان يكون الحكم شاملاً لغير القيد كما لو قال (الرجل العالم

والجواب: إن هذا مسلم، ولكن معنى الاحتراز هو تضيق دائرة الموضوع وإخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له. ونحن نقول به

يجب احترامه) فإن قيد (العالم) قيد احترازي لأن المتكلم ذكره احترازاً عن كون الحكم (يجب احترامه) شاملاً للجاهل.

الثالث: أن تكون قيوداً لغير الاحتراز بل لمصلحة التبرك مثلاً أو نحو ذلك من المصالح كأن يقول (المؤمن الذي في جوار قبر الحسين يجب احترامه) فإن قيد (الذي في جوار قبر الحسين (ع) ليس للإحتراز لأن المتكلم معترف أن شخص هذا الحكم موضوعه كل مؤمن ولكن ذكر القيد لمجرد التبرك).

إذا عرفت ذلك فالقيود التوضيحية متميزة عن غيرها لأن الوصف فيها يكون مساوياً للموصوف فإذا لم يكن القيد توضيحياً وشك أنه احترازي أو غير احترازي فالأصل هو أن يكون احترازياً.

وإذا ثبت هذا الأصل فمعناه أن المتكلم ذكر القيد لأجل الاحتراز عن كون الحكم شاملاً لغير القيد وهذا هو المطلوب.

تنبيه

قد فسرنا أصالة احترازية القيود بما عرفت وبعضهم قد يفسرها بغير ذلك ودفعاً للإلتباس نذكر التفسير الثاني في ختام البحث.

قوله (ره): (والجواب أن هذا مسلم ولكن...).

أقول: حاصل الجواب أن قاعدة احترازية القيود مسلمة لكنها تفترق عن المفهوم.

فإن المفهوم هو عبارة عن انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء القيد حتى يكون المجرد عن القيد غير محكوم بهذا الحكم أصلاً.

وأما قاعدة احترازية القيود فهي عبارة عن انتفاء شخص الحكم عند انتفاء القيد، ويمكن أن يثبت عند انتفاء القيد شخص حكم آخر.

وليس هذا من المفهوم في شيء، لأن إثبات الحكم لموضوع لا ينفي ثبوت نسخ الحكم لما عداه، كما في مفهوم اللقب. والحاصل أن كون القيد احترازياً لا يلزم إرجاعه قيداً للحكم.

توضيحه بالمثال: ان حكم (وجوب الاكرام) تارة ننظر الى سنخه ونوعه. واخرى الى شخصه (وقد فسرنا هذين الاصطلاحين في مفهوم الشرط فراجع).

فإذا نظرنا إلى نوعه وقلنا انه ينتفي عند انتفاء القيد وهو الايمان مثلاً فمعنى ذلك ان غير المؤمن ليس محكوماً بوجوب اكرام اصلاً. وهذا هو المفهوم.

واما اذا نظرنا الى شخصه وقلنا انه ينتفي عند انتفاء القيد وهو الايمان مثلاً فمعنى ذلك ان غير المؤمن ليس محكوماً بشخص هذا الحكم من وجوب الأكرام لكنه قد يكون محكوماً بشخص آخر من الحكم بوجوب الإكرام وهذا هو قاعده احترازية القيود.

والحاصل أن قاعدة احترازية القيود مسلمة لكنها انما تثبت ان شخص هذا الحكم لايشمل ماعدا القيد وهذا ليس هو المفهوم الذي نريد اثباته. اي انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء القيد.

خاتمه قد فسر بعضهم قاعدة احترازية القيود بتفسير ثان حاصله ان القيد غير التوضيحي اما ان يكون مراداً بالارادة الجدئية بمعنى ان غرض المتكلم اثبات الحكم على الموضوع المقيد بقيد واما ان يكون غير مراد بالارادة الجدئية بل نطق به سهواً او هزلاً.

فالثاني قيد غير احترازي والأول قيد احترازي.

والاصل في القيود ان يكون احترازياً اي مراداً بالارادة الجدئية. والفرق بين هذا التفسير والتفسير السابق في أمرين.

الأول ان القيد الاحترازي على هذا التفسير اعم من القيد الاحترازي على ذلك ضرورة ان القيد القسم الثالث على ذلك التفسير داخل في القيد الاحترازي هنا.

٣ - إن الوصف مشعر بالعلية، فيلزم إناطة الحكم به .

الثاني ان اصالة احترازيه القيود على هذا التفسير هي عين اصالة الظهور وليست شيئاً آخر، بخلاف اصالة احترازية القيود على التفسير السابق فإنها أصل آخر يدل على ان غرض المتكلم هو الاحتراز .

ثم ان التفسيرين كل واحد منهما له اساس مختلف حاصله انه ما معنى شخص الحكم . هل المراد به شخص الحكم المملووظ في القضية حتى يكون كل حكم ينطق به هو شخص خاص فإذا قال (زيد يجب اكرامه) كان هذا شخص الحكم متعلق بزيد .

ام ان المراد به شخص الحكم المضروب في اللوح المحفوظ . فإذا كان المضروب في اللوح المحفوظ ثلاثة احكام (المؤمن يجب اكرامه) (العالم يجب اكرامه) (المنعم يجب اكرامه) فهنا يوجد ثلاث اشخاص من الحكم هو الحكم الشامل لتمام المؤمن وهكذا .

فعلى التفسير الأول لشخص الحكم يتعين تفسير قاعدة احترازيه القيود بالتفسير الثاني .

وعلى التفسير الثاني لشخص الحكم يتعين تفسير القاعدة بالتفسير الأول . والمظنون ان مرادهم من القاعدة هو التفسير الأول . حيث ان القاعدة على التفسير الثاني تكون شيئاً بديهيّاً لا يستحق ان يذكر . ولا ينبغي ان نطيل في هذا البحث اكثر من ذلك .

قوله (ره): (ان الوصف مشعر بالعلية . . .) .

اقول: اي الوصف يدل على انه هو علة الحكم فإذا قال (الرجل العالم يجب اكرامه) كان لفظ العالم مشعراً بأنه علة الحكم بوجوب الأكرام .

اقول ولا يخفى ان هذا وحده لا ينتج المفهوم لأنه انما يثبت ان وجوب الاكرام معلول للعالم وان العالم علة له .

فإذا انتفى العالم لم يعلم إنتفاء وجوب الاكرام لأن انتفاء العلة لا يدل على انتفاء المعلول الا اذا كانت العلة منحصرة والمفروض عدم اثبات ان العلة منحصرة .

والجواب: إن هذا الإشعار وإن كان مسلماً، إلا أنه ما لم يصل إلى حد الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم.

٤ - الاستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله ﷺ: «مطل الغني ظلم».

والجواب: إن ذلك على تقديره لا ينفع، لأننا لا نمنع، من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحياناً لوجود قرينة، وإنما موضوع البحث في اقتضاء طبع الوصف لو خلي ونفسه للمفهوم. وخصوص المثال نجد القرينة على إناطة الحكم بالغني موجودة من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم أن السبب في الحكم بالظلم كون المدين غنياً، فيكون مطله ظلماً، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطله ظلماً.



الثالث - مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو «وأتموا الصيام إلى الليل»، ونحو «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» - فقد وقع خلاف الأصوليين فيه من جهتين:

ومن هنا فلا يتم الاستدلال إلا بإثبات أن الوصف عله منحصره وهذا ما يحتاج إلى التمسك بالاطلاق الأوي الذي قد عرفت فساد.

تنبيه: هذا الاستدلال لو تم جرى في الوصف مطلقاً أي سواء كان معتمداً على موصوف أو غير معتمد على موصوف لأن الوصف دائماً مشعر بالعليه.

قوله (ره): (والجواب أن هذا الإشعار وإن كان...).

اقول: حاصله أنه المطلوب هو إثبات أن الجملة الوصفية ظاهره بالمفهوم. وأما إثبات أن الجملة الوصفية مشعره بالمفهوم فلا ينفع لأن الفقيه لا يعمل بمجرد الإشعار لأن الإشعار ليس بحجة وإنما يعمل بالظهور لأن الظهور حجة.

الجهة الأولى: في دخول الغاية في المنطوق أي في حكم المغيى، فقد اختلفوا في أن الغاية وهي الواقعة بعد أداة الغاية نحو (إلى) و(حتى) هل هي داخلة في المغيى حكماً، أو خارجة عنه، وإنما ينتهي إليها المغيى موضوعاً وحكماً؟ على أقوال:

قوله (ره) (الجهة الأولى في دخول الغاية...).

اقول: الجملة المتضمنة للغاية مثل (اغسلوا أيديكم الى المرافق) لها جهتان.

الأولى جهة منطوقها وهي الجهة الإثباتية.

الثانية جهة مفهومها وهي الجهة السلبية أي الانتفاء عند الانتفاء.

أما الجهة الأولى فوقع الخلاف بينهم في دخول الغاية في حكم المغيى والمراد من الغاية هو الاسم الواقع بعد حرف من حروف الغايات مثل (حتى) و (إلى) الدالة على أن ما بعدها غاية للحكم الذي قبلها فتكون الغاية نهاية الحكم.

والمراد من المغيى هو متعلق الحكم أو موضوعه.

وحكمه هو الحكم الذي تعلق به من سير وشرب واكل وغير ذلك.

والخلاف هو في دخول الغاية في حكم المغيى لا في نفس المغيى فالكلام في أن الغاية هل تكون محكومة بحكم المغيى فهل تكون المرافق في الآية محكومة بحكم اليد وهو الغسل.

قوله (ره): (وإنما ينتهي إليها المغيى موضوعاً وحكماً...).

اقول: أما الموضوع فنفس المغيى ينتهي عند الغاية وأما الحكم فالحكم لا يشمل الغاية فمثل (اغسل اليد) الحكم (اغسل) و (اليد) هو الموضوع.

فإن قلت (إلى المرفق) كان المرفق نهاية الموضوع وهو اليد كما أنه نهاية الحكم وهو وجوب الغسل.

فإن قلت: المرفق ليس نهاية اليد بل وسطها.

قلت: هو نهاية اليد التي هي موضوع لوجوب الغسل.

منها: التفصيل بين كونها من جنس المغيب فتدخل فيه نحو صمت النهار إلى الليل، وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل كمثال كل شيء حلال.

ومنها: التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد (إلى) فلا تدخل فيه، وبين كونها واقعة بعد (حتى) فتدخل نحو «كل السمكة حتى رأسها». والظاهر أنه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيب ولا في عدمه، بل يتبع ذلك الموارد والقرائن الخاصة الحاقاً بالكلام. نعم، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غاية للحكم، كمثال كل شيء حلال، فإنه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال.

قوله (ره): (منها التفصيل بين ...) .

أقول: عادة المصنفين إذا أرادوا الاختصار في ذكر الأقوال قالوا (على أقوال ثالثها التفصيل بين كذا وكذا) فيحذفون القولين الأولين أي القولين مطلقاً أي الإيجاب مطلقاً والنفي مطلقاً.

قوله (ره): (والظاهر انه لا ظهور لنفس التقييد ...) .

أقول: قد استدلوا للقول المشهور المنسوب إلى نجم الأئمة بخروج الغاية . بدليل حاصله ان الغاية من حدود الشيء وحدوده خارجه عنه . وعارضه بعضهم بدليل آخر وهو ان الغاية نهاية الشيء ونهاية الشيء منه .

أقول لا يخفى ضعف كلا الاستدلالتين فإن حرف إلى وحتى مثلاً ليسا موضوعين لمفهوم الغاية حتى يقع النقاش في معنى مفهوم الغاية وإنما موضوعان لمعنى حرفي معين نريد أن نعرف أنه هل يقتضي دخول الغاية في حكم المغيب أو يقتضي خروجه .

فاللازم بعد بطلان الاستدلالات هو الرجوع إلى التبادر العرفي .

قوله (ره): (والظاهر انه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية ...) .

أقول: الانصاف انه يقل مورد خال عن القرينة الدالة على الدخول او

ثم أن المقصود من كلمة (حتى) التي يقع الكلام عنها هي (حتى الجارة)، دون العاطفة وإن كانت تدخل على الغاية أيضاً، لأن العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها لأن هذا هو معنى العطف، فإذا قلت: مات الناس حتى الأنبياء فإن معناه أن الأنبياء ماتوا أيضاً. بل (حتى العاطفة) تفيد أن الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيبي

عدم الدخول لكن على فرض التجرد فهي داله وظاهره بعدم الدخول غايته ان الاقتران بالقرائن غالب وكثير ومعظمها من مناسبات الحكم والموضوع.

مثلاً (شربت الابريق حتى آخر قطره منه) لا يعقل ان يكون المراد انه توقف عند آخر قطره فلم يشربها واي خصوصية لهذه القطره.

وكذا (مشيت الى البصره) فلا يعقل ان لا يكون دخل البصره إذ المشي كان لأجل الغاية ودخولها بنظر العرف وليس المشي عند العرف مجرد رياضه وانما هو للتوصل الى الدخول.

قوله (ره) (ثم ان المقصود من كلمة...).

اقول: هذا شروع في التفصيل الثاني بين الغاية الواقعة بعد (الى) فلا تدخل وبين الغاية الواقعة بعد (حتى) فتدخل.

فحاصل جوابه انه مبني على الخلط بين حتى الغاية وحتى العاطفه فإن العاطفه في مثل (اكلت السمكه حتى رأسها) تقتضي نصب رأسها. والعاطفه لا جرم تدل على تشريك ما بعدها لما قبلها فلا نقاش فيها وانما الكلام في حتى الغاية وهي التي تجر الاسم الذي بعدها مثل (اكلت السمكه حتى رأسها).

قوله (ره): (بل حتى العاطفه تفيد...).

اقول: بعد ان سلم ان حتى العاطفه تدل على ان الحكم متوجه الى ما بعدها ففي مثال (مات الناس حتى الانبياء) تدل حتى على ان الانبياء تعلق به الحكم ايضاً عاد وترقى الى ان اثبت ان حتى العاطفه تدل على ان ما بعدها جزء مما قبلها فتدل في المثال على ان (الانبياء) جزء من الناس بل هم الفرد الاعظم فتدل حتى على انهم الفرد الاعظم والعرف يفهم ان المراد الاعظم

في القوة أو الضعف، فكيف يتصور ألا يكون المعطوف بها داخلاً في الحكم، بل قد يكون هو الأسبق في الحكم نحو: مات كل أب حتى آدم.

الجهة الثانية: في مفهوم الغاية. وهي موضوع البحث هنا فإنه قد اختلفوا في أن التقييد بالغاية - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - هل يدل على انتفاء نسخ الحكم عما وراء الغاية ومن الغاية نفسها أيضاً إذا لم تكن داخلة في المعنى، أو لا؟.

فنقول: إن المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك في

قوة وبعداً عن الموت لكرامتهم من الله تعالى.

قوله (ره): (الجهة الثانية في مفهوم الغاية...).

اقول: اختلفوا في هذه الجهة اختلافاً فاحشاً فمن قائل بالدلالة على المفهوم مطلقاً.

ومن قائل بعدم الدلالة على المفهوم مطلقاً.

الى قائل بالتفصيل بين كون الغاية غاية للحكم فيدل على المفهوم وبين كونها قيداً للموضوع فلا تدل على المفهوم.

ثم القائلون بالآخر اختلفوا في بيان كيفية اثبات ان الغاية قيد للموضوع ام للحكم على أقوال شتى.

قوله (ره): (فنقول ان المدرك في دلالة الغاية على...).

اقول: قد عرفت ان مناط الدلالة على المفهوم هو دلالة الجملة على الخصوصية اي العلية الانحصارية وان المعلول هو نسخ الحكم.

واما نسخ الحكم فلم يناقش به المصنف هنا ولا سابقاً.

واما دلالة الغاية على العلية. فمحل تأمل من جهة ان الغاية هي انتهاء الحكم فلا يمكن ان تكون علة ثبوت الحكم فالمرافق ليس ولا يمكن ان يكون علة للفعل في الآية كما هو واضح ضرورة ان علة الحكم موضوعه وموضوع وجوب الفعل ليس المرافق.

الشرط والوصف، فإذا كانت قيداً للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها، وأما إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم.

ولأجل ذلك ترى ان المشهور هنا اعرض عن الاستدلال على المفهوم بهذه الطريقة اي طريقه اثبات الخصوصية المركبة من الركنين المعروفين. فدعوى المصنف (ره) ان المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك في الشرط والوصف لم يظهر لها وجه.

والتحقيق ان مفهوم الغاية يثبت بخصوصية اخرى غير الخصوصية التي ذكرناها سابقاً وهذه الخصوصية مركبة من أمرين.

الأول ان الغاية هي علة انقطاع الحكم.

الثاني ان الحكم المحدد بالغاية هو سنخ الحكم.

فإذا تحقق دلالة جملة الغاية على هذين الركنين ثبت دلالتها على المفهوم.

وذلك لأن نتيجة ضم الركنين الى بعضهما هي ان الغاية هي علة انقطاع سنخ الحكم فإذا تحققت الغاية . تحققت علة انقطاع الحكم . فيلزم تحقق المعلول . وهو انقطاع سنخ الحكم.

وهذه النتيجة هي المفهوم . اعني انتفاء سنخ الحكم عند تحقق الغاية .

إذا عرفت هذه الخصوصية يقع الكلام في ان جملة الغاية هل هي ظاهرة في هذين الركنين ام لا . فنقول

اما الركن الثاني فلم يناقش به المصنف . وقد تطرقنا الى الكلام حوله في مبحث مفهوم الشرط والكلام فيه هنا كالكلام فيه هناك فراجع .

اما الركن الأول فيأتي الكلام عليه .

قوله (ره) : (واما اذا كانت قيداً للموضوع او المحمول).

اقول : الظاهر ان مراده بالموضوع والمحمول هو ان الموضوع هو متعلق المتعلق مثل يدك في (اغسل يدك) وان المحمول هو نفس المتعلق مثل (الفصل) في المثال .

وعليه فما علم في التقييد بالغاية أنه راجع إلى الحكم فلا إشكال في ظهوره في المفهوم مثل قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** : «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه نجس» وكذلك مثل كل شيء حلال.

وسبب هذه التسمية انه يمكنك ارجاع (اغسل يدك) الى جملة اسميه فتقول (يدك تغسل).

وكيف كان فإن الغاية ناره تكون غاية الموضوع وقيداً له مثل (اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق) فإن (الى المرافق) قيد (ايديكم).
وقد تكون غاية للمتعلق مثل (وانموا الصيام الى الليل) فإن (الى الليل) قيد للصيام.

وقد تكون غاية للحكم كما مثل له المصنف (ره).

واما احكام هذه الاقسام فيأتي.

قوله (ره): (فما علم في التقييد بالغاية انه...).

اقول: ما علم رجوعه الى الحكم كان ظاهراً بل صريحاً في انه ينقطع الحكم عنده فتتم الدلالة على الركن الأول.

واما ما علم رجوعه الى الموضوع والمتعلق فقد يتوهم الجزم بعدم دلالة على المفهوم.

ولكنه توهم فاسد فإن الغاية ان كانت قيداً للموضوع او المتعلق كانت تماماً بمنزلة الوصف في (أكرم الرجل العالم) فإن العالم هو قيد للموضوع جزماً، ومع ذلك وقع البحث في دلالة أو عدم دلالة على.

والذي نريد بيانه هو أنه الغاية ان كانت قيداً للموضوع او المتعلق كانت بقوة الوصف وحكمها (من حيث الدلالة على المفهوم) حكم الوصف فقد نبهنا هناك انه لا فرق بين الوصف واي قيد آخر والغاية من هذه القيود.

ومن هنا فإن قلنا بمفهوم الوصف وجب القول بمفهوم الغاية التي هي قيد للموضوع او المتعلق.

فإن قلت انما اشترطنا في دلالة الوصف على المفهوم ان يكون الوصف قيداً للحكم.

وإن لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم وأنها غاية للنسبة الواقعة قبلها، وكونها غاية لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذي يحتاج إلى البيان والقرينة.

ومن هنا فإذا علم أن القيد قيد للموضوع أو المتعلق وجب الجزم بعدم دلالة على المفهوم.

قلت قد نبهنا هناك أن الوصف قيد للموضوع الموصوف جزماً وإنما مرادهم بكون الوصف قيداً للحكم شيء آخر.

وهنا نقول أن الغاية وإن كانت قيداً للموضوع جزماً ولكن مع ذلك نحتمل أن تكون قيداً للحكم بذلك المعنى الآخر فراجع.

قوله (ره): (وإن لم يعلم ذلك من القرائن . . .)

أقول: ذكر بعض الاعلام ضابطه نميز على اساسها بين كون الغاية قيداً للحكم وبين كونها قيداً لغيره.

حاصلها أن اللفظ الدال على الحكم إما مادة وإما هيئة.

فالأول مثل يحرم ويجب وأمرك ونحو ذلك فهذا القسم على قسمين.

الأول: أن لا يذكر مع الحكم شيء يقبل التقييد بالغاية مثل (يحرم الخمر إلى أن يضطر المكلف إليه) فإنه لا يوجد أي لفظ في هذه الجملة يقبل التقييد بالغاية (إلى أن يضطر) إلا (يحرم) وهو اللفظ الدال على الحكم. فهذا القسم تكون الغاية فيه ظاهره تمام الظهور في أنها قيد للحكم.

الثاني أن يذكر مع الحكم شيء آخر يقبل التقييد بالغاية مثل (يجب الصيام إلى الليل) فإن (إلى الليل) يحتمل أن يكون قيداً لـ (يجب) ويحتمل أن يكون قيداً لـ (الصيام) وعليه فهذا القسم يكون غير ظاهر في رجوع القيد إلى الغاية أو إلى المتعلق بل هو مجمل من هذه الجهة فيحتاج التعيين إلى القرينة الخاصة.

وأما الثاني أي الدال على الحكم هو الهيئة. مثل (اضرب عمراً إلى الليل) فالغاية فيه تكون ظاهره في كونها قيداً لغير الحكم إلا بالقرينة.

وعلى أساس هذه الضابطة فلا يتم ما ذكره المصنف (ره).

فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح عندنا.

خاتمه: قد عرفت ان المفهوم هنا يختلف عن مفهوم الشرط والوصف. فإن الخصوصية الدالة على مفهوم الغاية تختلف عن الخصوصية الدالة على مفهوم الشرط والوصف.

وهذا الفرق ينتج منه فرق آخر وهو ان مفهوم الغاية هو عبارة (عن انتفاء الحكم عند ثبوت الغاية) بينما مفهوم الشرط هو الانتفاء عند الانتفاء. ودلالة الغاية على المفهوم مطابقيه بخلاف دلالة الشرط على المفهوم فإنها معتمده على قاعده عقليه وهي انتفاء المعلول عند انتفاء العلة.

الرابع - مفهوم الحصر

معنى الحصر:

الحصر له معنيان:

- ١ - القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف، نحو «لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي»، أم من نوع قصر الموصوف على الصفة، نحو «وما محمد إلا رسول، إنما أنت منذر».
- ٢ - ما يعم القصر والاستثناء الذي لا يسمى قصراً بالاصطلاح، نحو «فشربوا إلا قليلاً». والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني.

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته:

- إن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما سترى، فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحدة واحدة، فنقول:
- ١ - (إلا). وهي تأتي لثلاثة وجوه:
 - ١ - صفة بمعنى غير.
 - ٢ - استثنائية.
 - ٣ - أداة حصر بعد النفي.

أما (إلا الوصفية) فهي تقع وصفاً لما قبلها كسائر الأوصاف

قوله (ره): (أما إلا الوصفية...).

أقول: إلا الوصفية بمعنى (غير) تقع صفة للجمع والذي نريد أن نقوله
امران.

الأول: أن النحاة وإن ادعوا ثبوتها في اللغة العربية إلا أنها في ثبوتها
تأمل وذلك لوضوح ركاكه المعنى وقد مثلوا لها بـ(لو كان فيهما آلهة إلا الله)
والانصاف أن معناها معنى (دون) في هذه الأيام كما تقول (إن كان هينه

الأخرى. فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، فإن قلنا هناك أن للوصف مفهوماً فهي كذلك، وإلا فلا. وقد رجحنا فيما سبق أن

افعل تدل على الاستحباب دون الوجوب) فتكون لعزل الإحتمال المقابل للإحتمال المذكور.

الثاني: ان الا الوصفية خلاف الظاهر فلا تحمل كلمة (الا) عليها الا عند عدم ثبوت الاستثناء.

قوله (ره): (فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف...).

اقول: ان إلا الوصفية على قسمين.

الأول: توكيدية فتكون قيماً توضيحياً مثل (له عشرة دراهم إلا درهم) اي عشرة موصوفه بأنها غير درهم ومن الواضح ان كل عشرة هي غير درهم فيكون الوصف اعم من الموصوف.

الثاني: احترازية وهي التي يكون ما بعدها مطابقاً لما قبلها في الافراد والتثنية والجمع والتأنيث مثل (جاء رجل إلا زيد) اي موصوف بأنه غير زيد ومن الواضح ان النسبة بين غير زيد وبين رجل هي عموم من وجه.

اذا عرفت هذين القسمين فنقول ان الأول خارج عن مفهوم الوصف بالكلية لما عرفت ان الوصف الذي يقال بدلالته على المفهوم هو الاخص او الاعم من وجه. واما الوصف الاعم مطلقاً او المساوي فلا يدلان على المفهوم.

واما الثاني فهو يدخل في مفهوم الوصف لولا وجود خصوصية فيه وهي ان القسم الثاني لا يكون إلا اذا كان ما بعدها معرفه (اي محدد) مثل (جاء رجل إلا زيد) وهذا يفهم منه العرف انه غير محكوم بالحكم اي ان هذا القسم مصحوب بقربه عرفيه دائماً تدل على ان ما بعد الا لا يشمل الحكم اصلاً. ولهذا فهي داله على المفهوم اعني انتفاء الحكم عما بعد إلا الذي هو نقيض الا وما بعدها فإن (زيد) نقيض (غير زيد) ومما ذكرناه ظهر مافي كلام المصنف وغيره من المسايله.

والمسألة نحويه محرره في علم النحو لذا لم نطل الكلام هنا في

الوصف لا مفهوم له، فإذا قال المقر مثلاً: «في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم» يجعل (إلا درهم) وصفاً، فإنه يثبت في ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها ليست بدرهم. ولا يصح أن تكون استثنائية لعدم نصب درهم. ولا مفهوم لها حينئذ فلا تدل على عدم ثبوت شيء آخر في ذمته لزيد.

وأما (إلا الاستثنائية) فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأن (إلا) موضوعة للإخراج وهو الاستثناء،

ايضاحها فراجع كتب النحو ان شئت كالمغني.

قوله (ره): (فإذا قال المقر مثلاً في ذمتي...).

أقول: قد عرفت ان هذا القسم يدخل في الوصف التوضيحي وهذا لا مجال لدلالته على المفهوم فلو مثل ب (جاء رجل إلا زيد) كان المثال صحيحاً.

قوله (ره): (لأن (إلا) موضوعة للإخراج...).

أقول: في نحو (جاء القوم الا عمر) يحتمل في دلالة (إلا) احتمالان. الأول ان (إلا) تدل على إخراج عمر من الحكم المتوجه الى القوم بالمجيء.

وبعبارة أخرى أن (إلا) تدل على اخراج المستثنى من حكم المستثنى منه.

الثاني أن إلا تدل على الحكم على عمر بنقيض الحكم من المتوجه الى القوم بالمجيء، ونقيضه عدم المجيء، فتكون (إلا) داله على عدم مجيء (عمر).

وبعبارة أخرى ان (إلا) داله على ادخال المستثنى في نقيض حكم المستثنى منه.

إذا عرفت هذين الاحتمالين فنقول أنه على الاحتمال الثاني تكون (إلا)

داله على المفهوم بالمنطوق وذلك لأنها موضوعه للحكم على المستثنى بنقيض المستثنى منه .

واما على الإحتمال الأول فإن المنطوق حيثذ ليس سوى اخراج المستثنى من حكم المستثنى منه ونزيد هذا المعنى وضوحاً فنقول انك اذا قلت (جاء القوم) كنت قد حكمت على القوم بالمجيء اي اخبرت بأن القوم جاؤا .

فإذا قلت (جاء القوم إلا زيد) كنت قد اخرجت زيداً من الحكم عليه بالمجيء بمعنى انك لم تخبر عنه بأنه قد جاء لأن حكمك لم يشمل فأتضح ان الاستثناء لم يخرج المستثنى من المسند وانما اخرجه من الاسناد .

وبعبارة اخرى اكثر وضوحاً ان كلمة (الحكم) تحتل احتمالين .

الأول نفس المسند مثل (جاء) في (جاء زيد) فإن جاء حكم على زيد .

الثاني فعل المخبر وهو الإخبار والإسناد فإذا قلت (جاء زيد) تكون قد حكمت على زيد بالمجيء فالمجيء هنا ليس هو الحكم بل متعلق الحكم .

اذا عرفت هذين الاحتمالين يتجه سؤال وهو انه ما معنى الحكم في قولهم ان (الا) تدل على اخراج المستثنى من حكم المستثنى منه) هل مرادهم المعنى الأول حتى يكون معنى عبارتهم هو ان (الا) تدل على اخراج المستثنى من المسند اي يكون المجيء في المثال غير شامل لزيد .

أم مرادهم المعنى الثاني حتى يكون معنى عبارتهم هو (ان) الا تدل على اخراج المستثنى من الإخبار . اي يكون زيد في المثال خارجاً عن الخبر .

والجواب على هذا السؤال ان الظاهر ان مرادهم هو المعنى الأول لا المعنى الثاني .

والفرق بين هذين التفسيرين هو ان على الأول تكون (الا) داله على المفهوم بالمنطوق ضرورة انها داله على ان الحكم (اي المسند) غير شامل للمستثنى (اي زيد) وهذا عين المفهوم .

ولازم هذا الإخراج باللزوم البين بالمعنى الأخص أن يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه. ولما كان هذا اللزوم بيناً ظن

بينما على التفسير الثاني تكون (الا) داله على المفهوم بالملازمة لأن معنى العبارة حينئذ هو هكذا (انا احكم على القوم بالمجبيء ولا احكم على زيد بالمجبيء ولا أحكم عليه بعدم المجبيء ففرق بين ان تقول انا لا أحكم على زيد بالمجبيء. وبين ان تقول انا احكم عليه بعدم المجبيء فالمنطوق هو الأول والمفهوم هو الثاني.

قوله (ره): (ولازم هذا الاخراج باللزوم البين...).

اقول: لابد ان مراده هو اللزوم البين عند العرف اي ان العرف يرى أن اخراج المستثنى من الحكم يلزمه ادخاله في حكم آخر بالنقيض. وذلك لأن العرف يرى ان المتكلم لا بد ان يحكم اما بالثبوت واما بالسلب فإذا لم يحكم بالثبوت لزم حكمه بالسلب.

مثلاً العرف يرى ان المتكلم اما ان يحكم على زيد بالمجبيء واما ان يحكم عليه بعدم المجبيء ولا ثالث فإذا اخرجه من الحكم بالمجبيء لزم ان يحكم عليه بعدم المجبيء.

فالحاصل ان الملازمة صحيحة عرفاً. وانما قلنا عرفاً لأن هذه الملازمة ليست صحيحة بالدقة العقلية وذلك لأن المتكلم له ثلاث حالات.

الأولى: ان يحكم على المستثنى (زيد مثلاً) بالمجبيء.

الثانية ان يحكم عليه بالمجبيء.

الثالثة ان يسكت عن اي من الحكمين.

ومن هنا فإذا انتفت حاله الأولى لم يلزم ثبوت حاله الثانية بل يبقى احتمال الثالثة اي ان المتكلم ساكت لا يحكم بالحكمين لجهله مثلاً او لخوفه من الحكم.

قوله (ره): (محكوماً بنقيض حكم المستثنى...).

اقول: ان الذي جعلني ادعي ان المصنف (ره) قد فسر كلمة (الحكم) بالإسناد والاخبار والایقاع لا بنفس المسند امران.

بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق.

وأما (أداة الحصر بعد النفي) نحو «لا صلاة إلا بطهور»، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية.

الأول قوله ان دلالة (الا) على المفهوم بالملازمة مع انك عرفت انه بناء على تفسير كلمة الحكم بالمسند يكون دلالة (الا) على المفهوم بالمطابقة.

الثاني هذه الكلمة اي (محكوماً بنقيض حكم...) فإنها كاشفه عن ان نظر المصنف الى الحكم بمعنى الايقاع والاخبار والاسناد ونحو ذلك من العبارات فإن كلمة (محكوماً) هنا يراد بها هذا المعنى كما لا يخفى.

قوله (ره): (وأما أداة الحصر...).

اقول: كلمة (الا) واحدة تارة تأتي بعد الايجاب مثل (جاء القوم الا زيد) فتسمى استثنائية وتارة تأتي بعد النفي مثل (ما جاء إلا زيد) فتسمى حصرية فلا فرق بين (إلا) في الحالين اصلاً وانما الفارق فيما تقدم عليها.

ثم ان (إلا) الاستثنائية والحصرية قد بينت احكامها مفصلة في علمي النحو والمعاني ومع ذلك فنحن نشير الى احكام.

الأول: انها تنحل الى قضيتين سلبية وايجابية فإذا قلت (جاء القوم الا زيد) فهنا قضيتان. الأولى جاء القوم، الثانية لم يجيء زيد، وهكذا في جميع الامثلة وقد عرفت ان استفاده الثانية اما بالمنطوق واما بالملازمة.

الثاني: ان القضية الثانية نقيض القضية الأولى فإذا كانت الأولى ايجابية كانت الثانية سلبية كما في المثال المتقدم وان كانت الأولى سلبية كانت الثانية ايجابية مثل (ما جاء احد الا زيد) فالأولى (ما جاء احد) وهي سلبية والثانية (جاء زيد) وهي ايجابية.

الثالث: ان المستثنى اما ان يستثنى من المحكوم عليه او من الحكم. فإن استثنى من الأول كان المستثنى محكوماً عليه بنقيض حكم المستثنى منه مثل (جاء القوم إلا زيد). وإن استثنى من الثاني كان المستثنى حكماً على نفس المحكوم عليه مثل ما زيد الا عالم.

الرابع: أن الحصر تارة موصوف على صفه وتارة اخرى صفه على موصوف والفرق بينهما ان المستثنى في الأول استثنى من المحكوم به مثل (مازيد الا شاعر) بينما المستثنى في الثاني استثنى من المحكوم عليه مثل (ما جاء القوم الا زيد).

الخامس: نسب الى ابي حنيفة أن (إلا) لا تدل على الحكم على المستثنى بنقيض حكم المستثنى منه واستدل لذلك بقوله (لا صلاة إلا بطهور) بدعوى أن الصلاة بطهور ايضاً قد ينفي عنه الصلاة فحكم المستثنى منه وهو الصلاتيه الصحيحه او الكامله جار على الصلاة بطهور (وهو المستثنى).

ولا يخفى فساد بل فساد اوضح من الشمس وقد اجيب على الرواية بأجوبه عديدة مردوده والصحيح انها مثل لا طعام الا بملح ولا سفر الا بصديق ولا درس الا بإستاد . والمراد من هذا النوع من الكلام هو لا طعام يمكن ان يقبل ويتم الا بملح ولا سفر يمكن ان يتم ويقبل الا بصديق ولا درس يمكن ان يتم ويقبل الا بإستاد وهكذا في المثال: لا صلاة يمكن ان تتم وتقبل الا بطهور.

السادس: تعرضوا في المقام لشهادة التوحيد (لا اله الا الله) فقالوا ان خبر لا اما ان يقدر ممكن واما ان يقدر موجود وكلا التقديرين فاسد ولا يدل على التوحيد..

اما على الأول فتصير (لا اله ممكن الا الله) فتدل على ان الله ممكن على ما بيناه في الحكم الثاني والثالث وهذا لا يدل على إثبات الوجود لله تعالى فإن اثبات الإمكان اعم كما تقول العناء ممكن وغير موجود.

واما على الثاني فتصير (لا اله موجود الا الله) فلا تنفي الامكان عن بقيه الآلهه.

اقول الحق انها من قبيل (لا عالم الا زيد) فيكون زيد مستثنى من المقدر المحكوم عليه بالعالمية فلا اله الا الله معناها (لا شيء اله الا الله) ففرض كلمة التوحيد نفي الألوهية عن غير الله تعالى شأنه.

(فرع) - لو شككنا في مورد أن كلمة (إلا) (للاستثناء) أو وصفية، مثل ما لو قال المقر: «ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم»، إذ يجوز في المثال أن تكون إلا وصفية، ويجوز أن تكون استثنائية - فإن الأصل في كلمة (إلا) أن تكون للاستثناء فيثبت في ذمته في المثال درهم واحد. أما لو كانت وصفية فإنه لا يثبت في ذمته شيء، لأنه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بأنها ليست بدرهم.

٢ - (إنما). وهي أداة حصر مثل كلمة (إلا)، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دلت بالملازمة البينة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع وهذا واضح.

٣ - (بل). وهي للإضراب، وتستعمل في وجوه ثلاثة:

ولو سلمنا أن (الله) استثناء من (اله) فالمقدر هو موجود والاشكال المذكور لا يضر لأنها عبارة عن التوحيد بنظر العامة وابن العرب من الامكان والوجوب.

وأما بنظر الفلاسفه فنفي الوجود عن غير الله واثباته لله كاف لأن الاله غير الموجود غير ممكن الوجود.

قوله (ره): (فرع لو شككنا في مورد أن كلمة (إلا) ...).

اقول: قد اشرنا الى هذا الفرع فيما سبق فراجع.

قوله (ره): (إنما وهي أداة حصر مثل كلمة (إلا) ...).

اقول: دلالة (إنما) على الحصر كالشمس في رابعة النهار وكالنار على المنار فعجباً للاختلاف الواقع في دلالتها على المفهوم وأعجب من ذلك استدلال بعضهم على عدم دلالتها على الحصر أو عدم امكان معرفة ذلك بعدم وجود مرادف لها في اللغة الفارسية حتى اجاب عليه بعضهم بأن لها مرادف وهو (اين آست وجز اين نيست).

قوله (ره): (دلت بالملازمة البينة على انتفائه ...).

اقول: بل دلالتها على القضيتين بالمنطوق.

الأول: للدلالة على أن المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط. ولا دلالة لها حينئذ على الحصر. وهو واضح.

الثاني: للدلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره، نحو: زيد عالم بل شاعر. ولا دلالة لها أيضاً حينئذ على الحصر.

الثالث: للدلالة على الردع وإبطال ما ثبت أولاً، نحو «أم يقولون به جنة، بل جاءهم بالحق». فتدل على الحصر، فيكون لها مفهوم، وهذه الآية الكريمة تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق.

٤ - وهناك هيئات غير الأدوات تدل على الحصر، مثل تقدم المفعول نحو: «إياك نعبد * وإياك نستعين»، ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه نحو (العالم محمد)، و(إن القول ما قالت حذام). ونحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة.

فإن هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فإذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشك في ظهورها في المفهوم، لأنه لازم للحصر لزوماً بيناً وتفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر.

وعلى كل حال، فإن كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم بالملازمة البينة.

قوله (ره): (للدلالة على أن المضروب عنه وقع غفلة أو على نحو الغلط...).

أقول: الغلط مع الالتفات والغفلة بدونه. وإنما لم يدل هذا التسم على المفهوم لأن الأول إنما صدر سهواً أو غلطاً فهو مسكوت عن حكمه.

قوله (ره): (للدلالة على تأكيد المضروب عنه...).

أقول: تسمى أحياناً بل الترقي فيكون ذكر الأول توطئه لذكر الثاني.

الخامس - مفهوم العدد

لا شك في أن تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه، فإذا قيل: «صم ثلاثة أيام من كل شهر» فإنه لا يدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيام. فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيام آخر.

نعم لو كان الحكم للوجوب - مثلاً - وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الأعلى - فلا شبهة في دلالة على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان. ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد لا من جهة أصل التحديد بالعدد، حتى يكون لنفس العدد مفهوم.

فالحق أن التحديد بالعدد لا مفهوم له.



السادس - مفهوم اللقب

المقصود باللقب: كل اسم - سواء كان مشتقاً أم جامداً - وقع موضوعاً للحكم كالفقير في قولهم: اطعم الفقير، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾.

ومعنى مفهوم اللقب نفي الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم. وبعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فإن نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه فضلاً عن أن يكون له ظهور في الانحصار.

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه، أما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلاً.

قوله (ره): (نعم غاية ما يفهم من اللقب...).

اقول: وهذا مأخوذ من قاعدة احترازية القيود وقد تقدم شرحها.

وقد قيل: إن مفهوم اللقب أضعف المفهومات.

خاتمة

في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة

تمهيد:

يجري كثيراً على لسان الفقهاء والأصوليين ذكر دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة، ولم تشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الأصولية المتعارفة. ولذلك رأينا أن نبحت عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين. والبحث عنها يقع من جهتين: الأولى في مواقع هذه الدلالات الثلاث وأنها من أي أقسام الدلالات، والثانية في حجيتها.

الجهة الأولى - مواقع الدلالات الثلاث

قد تقدم أن (المفهوم) هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوماً بيناً بالمعنى الأخص. ويقابله (المنطوق) الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقة.

ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحاً، كما إذا دل الكلام بالدلالة الالتزامية على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكوراً في المنطوق صريحاً، أو إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق إلا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم البين

قوله (ره): (بالدلالة الالتزامية على لفظ مفرد...).

أقول: قد ميز هذه الدلالات عن المفهوم بأن مدلولها الالتزامي معنى مفرد وهذا يختلف عن المفهوم فإنه مدلول التزامي مركب.

والأولى في الفرق أن يقال إن المدلول عليه بدلاله الاقتضاء والتنبيه يدخل في ضمن الصورة الذهنية المتكاملة التي أراد المتكلم بيانها بواسطة كلامه بحيث أنه يرى كلامه مطابقاً لها وسيأتي توضيح ذلك.

قوله (ره): (إلا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم البين...).

بالمعنى الأخص. فإن هذه كلها لا تسمى مفهوماً ولا منظوقاً، إذن ماذا تسمى الدلالة في هذه المقامات؟.

نقول: الأنسب أن تسمى مثل هذه الدلالة - على وجه العموم - (الدلالة السياقية)، كما ربما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الأساطين لتكون في مقابل الدلالة المفهومية والمنظوقية.

والمقصود بها - على هذا -: إن سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدر. وقسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء والتنبيه والإشارة. فلنبحث عنها واحدة واحدة:

١ - دلالة الاقتضاء

وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة أو عادةً عليها.

مثالها قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير الأحكام والآثار الشرعية لتكون هي المنفية

اقول: فرق هذه عن المفهوم ان المفهوم لزومه بين بالمعنى الاخص على مذهب المصنف.

قوله (ره): (ويتوقف صدق الكلام).

اقول: اذا علمنا ان المتكلم صادق وليس في سبيله الى الكذب تحتم علينا تصحيح كلامه واما اذا كان رجلاً كاذباً أو في سبيله الى الكذب لم يجب علينا تصحيح كلامه بتقدير مايجب صحته.

قوله (ره): (ولا ضرار في الاسلام).

اقول: الاسلام هو الدين والشريعة وهويفترق عن المسلمين الذين هم المعتقدون بهذا الدين.

ومن هنا فلو قال (لا ضرر في المسلمين) كان لا بد من التقدير كما ذكر المصنف (ره) ولكن بما انه قال (لا ضرر في الاسلام) لم نحتج الى التقدير اذ معناها (لا ضرر في شرائع الاسلام).

حقيقة، لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين. فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية وأحكامه. ومثله: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون وما اضطروا إليه...».

مثال آخر، قوله ﷺ: «لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد» فإن صدق الكلام وصحته تتوقف على تقدير كلمة (كاملة) محذوفة ليكون المنفي كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

مثال ثالث، قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾، فإن صحته عقلاً تتوقف على تقدير لفظ (أهل)، فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى أهل، فيكون من باب المجاز في الإسناد.

مثال رابع، قولهم: «إعتق عبدك عني ألف» فإن صحة هذا الكلام شرعاً تتوقف على طلب تملكه أولاً له بألف لأنه لا عتق إلا في ملك، فيكون التقدير ملكني العبد بألف ثم اعتقه عني.

مثال خامس، قول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف
فإن صحته لغة تتوقف على تقدير (راضون) خبراً للمبتدأ (نحن)، لأن راض مفرد لا يصح أن يكون خبراً لنحن.

وجميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة، وجميع المجازات في الكلمة أو في الإسناد ترجع إلى (دلالة الاقتضاء).

فإن قال قائل: إن دلالة اللفظ على معناه المجازي من الدلالة المطابقة فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء - نقول له: هذا

قوله (ره) (ومثله رفع عن أمتي ما لا يعلمون وما اضطروا إليه).

أقول: إن كانت (ما) في ما لا يعلمون يرجع إلى الحكم أي الحكم الذي لا يعلمونه فلا مانع عقلاً من رفعه، ولو برفع بعض مراتبه، إلا أن المشهور بنوا على أن الحكم المجهول هو كالحكم المعلوم كامل الفعلية.

وأما (ما) في ما اضطروا إليه فالظاهر رجوعه إلى نفس الشيء الذي اضطروا إليه فنحتاج إلى تقدير حكمه الشرعي أو نحو ذلك.

صحيح، ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازي من نوع دلالة الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على إرادة المعنى المجازي من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة.

والخلاصة: إن المنطوق في دلالة الاقتضاء شيان: الأول أن تكون الدلالة مقصودة، والثاني أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها. ولا يفرق فيها بين أن يكون لفظاً مضمراً، أو معنى مراداً، حقيقياً أو مجازياً.

٢ - دلالة التنبيه

وتسمى (دلالة الإيماء) أيضاً، وهي كالأولى في اشتراط القصد عرفاً ولكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، وإنما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته. وبهذا تفرق عن دلالة الاقتضاء لأنها كما تقدم يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها. ولدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها:

١ - ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلزمه عقلاً أو عرفاً، كما إذا قال القائل: (دقت الساعة العاشرة) مثلاً، حيث تكون الساعة العاشرة موعداً له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعد المتفق عليه. أو قال: (طلعت الشمس) مخاطباً من قد استيقظ من نومه حينئذ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة. أو قال: «إني عطشان» للدلالة على طلب الماء.

ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله: «إنك صائم» لبيان أنه عالم بصومه. ومن هذا الباب أيضاً الكنايات إذا كان المراد الحقيقي مقصوداً بالإفادة من اللفظ، ثم كنى به عن شيء آخر.

٢ - ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم أو شرطاً أو مانعاً

قوله (ره): (ما إذا أراد المتكلم بيان امر...).

أقول: هذا يدخل في الكناية أي النطق بالملزوم وإرادة اللازم.

أو جزءاً، أو عدم هذه الأمور. فيكون ذكر الحكم تنبيهاً على كون ذلك الشيء علة أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم كونه كذلك. مثاله قول المفتي «أعد الصلاة» لمن سأل عن الشك في أعداد الثنائية فإنه يستفاد منه أن الشك المذكور علة لبطلان الصلاة وللحكم بوجوب الإعادة.

مثال آخر قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** : «كفر» لمن قال له : واقعت أهلي في نهار شهر رمضان، فإنه يفيد أن الوقاع في الصوم الواجب موجب للكفارة.

ومثال ثالث، قوله : «بطل البيع» لمن قال له : «بعت السمك في النهر» فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع. ومثال رابع قوله : «لا تعيد» لمن سأل عن الصلاة في الحمام، فيفهم منه عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة... وهكذا.

٣ - ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل : «وصلت إلى النهر وشربت»، فيفهم من هذه المقارنة أن المشروب هو الماء وأنه من النهر. ومثل ما إذا قال : «قمت وخطبت» أي وخطبت قائماً... وهكذا.

٣ - دلالة الإشارة

ويشترط فيها - على عكس الداليتين السابقتين - ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بين أو لزوماً بينا بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

مثال ذلك دلالة الآيتين على أقل الحمل، وهما آية : ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ وآية : ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾، فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستة أشهر فيعرف أنه أقل الحمل.

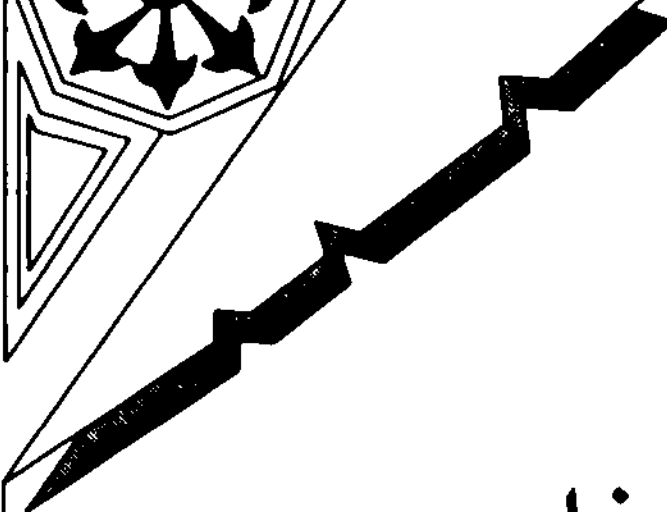
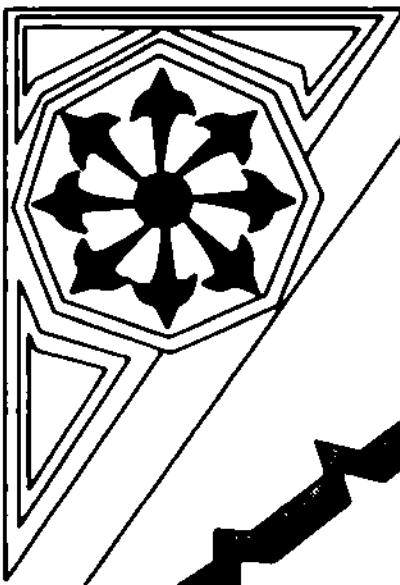
ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته، لأنه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزوم البين بالمعنى الأعم. ولذلك جعلوا

وجوب المقدمة وجوباً تبعياً لا أصلياً، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنما يفهم بالتبع، أي بدلالة الإشارة.

الجهة الثانية - حجة هذه الدلالات

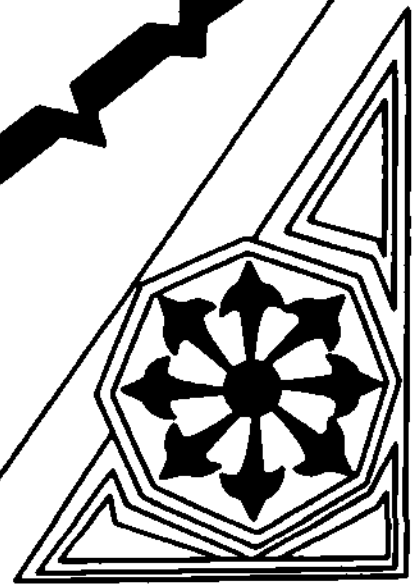
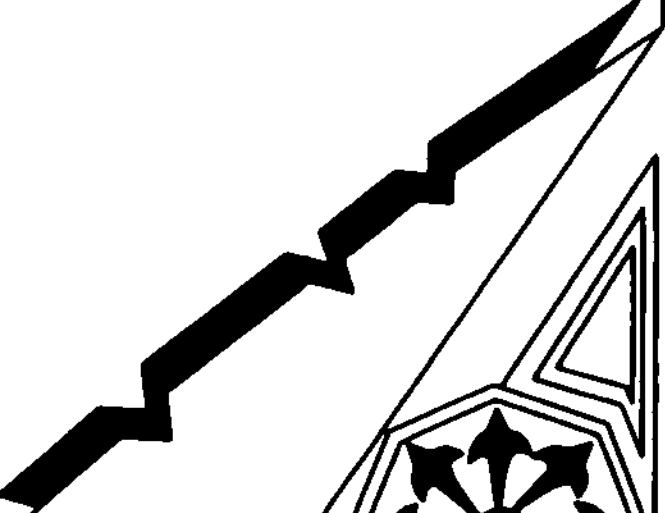
أما دلالة (الاقتضاء والتنبيه)، فلا شك في حجيتها إذا كانت هناك دلالة وظهور، لأنه من باب حجة الظواهر. ولا كلام في ذلك. وأما دلالة الإشارة فحجيتها من باب حجة الظواهر محل نظر وشك، لأن تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، إذ المفروض أنها غير مقصودة والدلالة تابعة للإرادة، وحقها أن تسمى إشارة وإشعاراً فقط بغير لفظ الدلالة فليست هي من الظواهر في شيء حتى تكون حجة من هذه الجهة.

نعم هي حجة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكماً أم غير حكم، كالأخذ بلوازم إقرار المقر وإن لم يكن قاصداً لها أو كان منكراً للملازمة. وسيأتي في محله في باب الملازمات العقلية إن شاء الله تعالى.



الباب الخامس

العام والخاص



تمهيد:

العام والخاص: هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف إلا لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن، فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية.

قوله (ره): (العام والخاص هما من المفاهيم...).

اقول: كان دأب الأعلام القدماء على النقاش في التعريفات في كل مبحث من المباحث الأصولية وقد حاول أعظم المتأخرين ان يتخلصوا من مباحث التعريفات لما فيها من كثرة تلف الاوقات وقلة الثمرات.

ومن التعاريف تعاريف العام والخاص فذكر صاحب الكفاية (ره) انها تعاريف لفظية لا يقصد بها المساواة للمعرف واستدل على ذلك بأمور.

الأول: ان التعاريف الحقيقية محتاجة الى معرفه الفصول. ومعرفه الفصول غير متيسره إلا لعلام الغيوب كما بنى عليه صدر المتألهين وتابعه عليه مشهور المتفلسفين.

فانقدح ان التعاريف الحقيقية غير ممكنه فلا يمكن ان تكون التعاريف الحقيقية هي مرادهم.

الثاني: ان المعرف هنا (اي العام والخاص) اوضح من المعرف مفهوماً ومصداقاً فلا يمكن ان يكون مرادهم من هذه التعاريف هي التعاريف الحقيقية لوضوح ان التعاريف الحقيقية يجب ان تكون اجلى واوضح من المعرف.

والقصد من العام: اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. وقد يُقال للحكم إنه عام أيضاً باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف.

الثالث: انه لا غرض للأصولي بالتعريف الحقيقي.

اقول: أما الأول: فيرد عليه امران.

الأول: ان التعاريف الحقيقية منها ما يحتاج الى معرفة الفصول وهي الحدود ومنها ما لا يحتاج إلى معرفة الفصول وهي الرسم وعليه فنحن ان يكون مرادهم هو الرسم لا الحد.

الثاني: ان هؤلاء الذي ذكروا هذه التعاريف قد يكونوا قائلين بجواز معرفة الفصول ولاسيما مع الالتفات الى ان هذه المفاهيم هنا إعتبارية لا حقيقية.

اما الثالث فيرد عليه ان الاعلام القدماء قد يكون غرضهم التعريف الحقيقي لمصلحة من المصالح بل هذا هو غرضهم بدليل ما ترى من إعتراض بعضهم على تعريف بعض طرداً وعكساً.

وكيف كان فلا يهمنا اثبات ان التعاريف التي صدرت على لسان القدماء كان مرادهم منها التعاريف اللفظية بل يهمنا اثبات ان واجبنا عند ذكر التعاريف هل هو ان نقصد التعاريف الحقيقية ام اللفظية.

والجواب هو ان واجبنا ان نقصد التعاريف اللفظية للدليل الثاني والثالث من أدلة صاحب الكفاية واقتصر المصنف على الثاني.

ونتيجة ما ذكرناه هو لزوم عدم النقاش في التعاريف.

تنبيهات.

الأول: ان لفظ العام والخاص وصف للفظ فمثلاً (كل عالم) بنفسه عام واما العموم والخصوص فهما المبدأ في المشتق (العام والخاص) مثل القيام في القائم.

الثاني: ان التعريف الذي ذكره المصنف (ره) يرد عليه بعض الايرادات كشموله للمطلق ولكن لا مجال للنقاش كما عرفت.

والقصد من الخاص: الحكم الذي لا يشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو أنه اللفظ الدال على ذلك.

الثالث: ان لفظ القرآن مثلاً وان كان يشمل كل سورة منه فهو لا يسمى عام فإن انطباق العام على مصاديقه من قبيل انطباق الكل على مصاديقه لا من باب انطباق الكل على اجزائه. ومن هنا ان لفظ (زيد) ليس عاماً وان انطبق على اجزائه من يد ورجل ورأس.

الرابع: ان اللفظ مثل (رجل) (عالم) (فقير) ونحوه انما هي الفاظ موضوعه للطبيعة المهملة والمجردة عن اي قيد فلفظ (رجل) انما وضع لطبيعة رجل المهملة.

فيقع السؤال انه كيف يصير هذا اللفظ دالاً على الطبيعة السارية كما في نحو (العالم) (وكل عالم).

اجاب بعض الاعلام بأن دلالة العام على الاستيعاب (اي الطبيعة السارية) انما تكون لأمر خارجي يستوجب انقلاب الطبيعة المهملة الى طبيعة سارية. وهذا الأمر الخارجي على قسمين تارة مفهوم حرفي (مثل ال) وتارة اخرى مفهوم اسمي مثل جميع وكل.

اقول التحقيق ان كل وجميع المضافتين إنما هما حرفان وليس معناهما معنى اسماً استقلالياً وذلك لأن معناهما هو عبارة عن حالة في مفهوم. آخر.

فإذا قلت (عالم) تكون قد لاحظت طبيعة (عالم) المهملة فإذا قلت (كل عالم) توجب (كل) ان تلاحظ (عالم) على نحو الطبيعة السارية.

اذن كل ليس لها معنى مستقل فمعناها معنى حرفي كسائر الحروف. وهكذا لفظ الجميع ومن هذا القبيل كثير من الكلمات التي توهموا اسميتها وانما هي حروف.

نعم امتازت هذه الحروف (كل وجميع) عن بقية الحروف بميزتين. الأولى: ان قاعده الحروف الحاكية ان تكون حاكية عن نسبة بين طرفين واما هذه الحروف فإنما هي حاكية عن حالة لحاظ مدخولها فمثلاً كل عندما تدخل على عالم انما تبين ان مفهوم عالم لوحظ على نحو الطبيعة السارية.

والتخصيص: هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص.

والتخصيص: هو أن يكون اللفظ من أول الأمر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

الثانية: ان هذه الحروف لما كانت فانية فيما بعدها صارت هي وما بعدها بمنزلة لفظ واحد يحكي عن معنى واحد فإذا قلت (كل عالم) كان عالم دلاً على الطبيعة وكل دلاً على لحاظها على نحو السريان فهما معاً يدلان على الطبيعة السارية فكانا بمنزلة لفظ واحد دال على ماهية واحدة ولذلك اختلفت عن سائر الأسماء المضافه ولأجل ذلك عوملت معاملة الاسماء ولم تعامل معاملة الحروف.

ثم ان هذا التحقيق الذي ذكرناه قد يستهجنه كثير ويوردوا عليه الايرادات ولولا خشية التطويل لذكرنا الايرادات ودفعناها وشيدنا اركان هذا المطلب الواضح.

الخامس: ان نحو (اقرأ كل القرآن) (زرعت كل الارض) (واكلت كل الطعام) ونحو ذلك من الامثلة التي يراد بها جميع اجزاء الشيء الواحد المعروف تحتل احتمالين.

الأول: ان يكون المراد عموم الاجزاء على تقدير كلمة (اجزاء) فيكون المراد اقرأ كل اجزاء القرآن وزرعت كل اجزاء الارض واكلت كل اجزاء الطعام.

فعلى هذا الإحتمال تكون هذه الالفاظ وامثالها داخله في باب العموم ولكن عموم مفهوم (اجزاء القرآن) و (اجزاء الطعام) ونحو ذلك.

الثاني: ان يكون المراد عموم الكل حتى يكون الكل ملحوظاً على نحو شمول كل جزء جزء. فيكون المراد (اقرأ كل القرآن) بدون تقدير اي كلمة فيكون الاستيعاب والعموم متعلقاً بنفس الكل.

فعلى هذا الإحتمال لا تكون هذه الالفاظ وامثالها داخله في باب العموم وان كان فيها مناط العموم وهو الاستيعاب فإن العموم هو استيعاب المصاديق لا الاجزاء.

أقسام العام:

ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به:

- ١ - العموم الاستغراقي: وهو أن يكون الحكم شاملاً لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو (أكرم كل عالم).

قوله (ره): (ينقسم العام الى ثلاثة اقسام باعتبار تعلق الحكم به).

اقول: قسموا العموم الى ثلاثة اقسام.

عموم استغراقي مثل اكرم كل العلماء.

وعموم مجموعي مثل اكرم كل العلماء ايضاً.

وعموم بدلي مثل اكرم واحداً من العلماء.

ويقع الكلام في هذا التقسيم في جهات أربعة.

الجهة الأولى: في تعريف هذه الاقسام.

الجهة الثانية: في خصائص هذه الاقسام.

الجهة الثالثة: في كيفية الفرق بين هذه الاقسام.

الجهة الرابعة: في نوع هذا التقسيم وانه عقلي حاصر. أو استقرائي.

وسوف نتعرض لهذه الجهات تباعاً بعد التعرض للكلام المصنف (ره).

قوله (ره): (العموم الاستغراقي وهو ان يكون الحكم . . .).

اقول: هذا شروع في الجهة الأولى. اي تعريف هذه الاقسام وبدأ اولاً

بالعموم الاستغراقي فنقول.

العموم الاستغراقي هو ان تكون الماهية ملحوظة على نحو استيعاب

جميع مصاديقها اي ملحوظة على نحو الطبيعة السارية ويكون الحكم المتعلق

بها ايضاً سارياً لجميع المصاديق على نحو كان الحكم منحللاً على كل فرد

فرد فالعموم الاستغراقي يتقوم بركنين.

الأول: لحاظ الماهية (العام) على نحو الاستيعاب والسريان في جميع

المصاديق مثل (كل عالم).

٢ - العموم المجموعي: وهو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعاً واحداً، كوجوب الإيمان بالأئمة، فلا يتحقق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع.

٣ - العموم البدلي: وهو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل،

الثاني: ان يكون الحكم متعلقاً بتلك الماهية على نحو يكون منحللاً الى احكام بعدد الافراد.

ويجتمع هذان الركنان في نحو (اكرم جميع المؤمنين) فالمؤمنين ماهية ملحوظة على نحو السريان في جميع المصاديق والحكم المتعلق بها منحل الى كل فرد فرد من المؤمنين.

ومما ذكرنا علم ان تعريف المصنف (ره) (هو ان يكون الحكم شاملاً...) فيه مسامحة واضحة لأن (كون الحكم شاملاً) انما هو ركن في تحقق العموم الاستغراقي وليس هو نفسه.

هكذا سامح المصنف (ره) في بقيه التعاريف.

قوله (ره): (العموم المجموعي وهو ان يكون...).

اقول: العموم المجموعي هو ان تكون الماهية ملحوظة على نحو الاستيعاب والسريان في جميع المصاديق على نحو كان الحكم المتعلق بها متوجهاً الى الجميع بدون الانحلال.

فالعموم المجموعي يتحقق بركنين.

الأول: هو نفس الركن الأول في العموم الاستغراقي اي لحاظ الماهية على نحو السريان.

الثاني: ان يكون الحكم متعلقاً بتلك الماهية على نحو يكون الحكم واحداً غير منحل اي متعلق بجميع المصاديق معاً.

ويتحقق هذان الركنان في نحو (اقرأ جميع سور القرآن) اذا اريد انه حكم واحد بوجوب قراءة جميع سور القرآن.

قوله (ره): (العموم البدلي وهو ان يكون الحكم لواحد...).

فيكون فرد واحد فقط - على البدل - موضوعاً للحكم، فإذا امتثل في

أقول: العموم البدلي هو أن تكون الماهية ملحوظة على نحو الفرد الشائع في المصاديق أي تكون الماهية ملحوظة في فرد يقبل الانطباق على جميع المصاديق فهذا للحاظ له عقدان .
الأول: لحاظ الفرد من الماهية .

الثاني: كون لحاظ الفرد على نحو يقبل الانطباق على جميع المصاديق . ويكون الحكم متعلقاً بهذا الفرد . فالعموم البدلي يتحقق بركنين .
الأول: لحاظ الماهية في فرد يقبل الانطباق على أي مصداق من مصاديق الماهية .

الثاني: أن يكون الحكم متعلقاً بهذا الفرد .
وبهذا ينتهي الكلام في الجهة الأولى .

وأما الجهة الثانية: أي بيان خصائص الأقسام الثلاثة فنقول .

أما القسم الأول (العموم الاستغراقي) فهو عبارة عن أن يكون لكل فرد من الماهية حكم متعلق به إما أن يعصى وأما أن يطاع وهذا معنى أن الحكم في العموم ينحل بعدد أفراد المصاديق فإذا قلت (أكرم كل العلماء) كان عبارة عن أكرم هذا العالم وأكرم ذاك العالم وأكرم ذلك العالم وهكذا لكل فرد من العالم .

فلو أكرمت الأول دون الثاني تكون قد اطعت الحكم الأول ولك ثواب وعصيت الثاني ولك عقاب .

ولو أكرمت جميع مصاديق العلماء تكون قد اطعت وجوبات بعدد المصاديق فلك ثوابات بعددها .

ولو لم تكرم الجميع تكون قد عصيت وجوبات بعدد تلك المصاديق فعليك عقابات بعددها .

وقد نبه المصنف (ره) على ذلك بقوله في شرح العموم الاستغراقي (فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو أكرم كل عالم) أقول وإطاعة خاصة أيضاً .

واحد سقط التكليف، نحو اعتق أية رقبة شئت.

واما العموم المجموعي فهو عبارة عن ان يكون كل مصاديق الماهية معاً تعلق بها حكم واحد فإن الحكم توجه الى الاستيعاب فعند ما تقول (اقرأ جميع سور القرآن) كأنك قلت يجب قراءة جميع سور القرآن. فيكون الحكم (الوجوب) توجه الى استيعاب المصاديق.

والحاصل ان الحكم في العموم المجموعي لا ينحل الى احكام بعدد الافراد وانما هو وجوب واحد متعلق بفعل واحد هو استيعاب الفعل اي قراءة جميع القرآن في المثال.

وعليه فلو قرأت جميع سور القرآن تكون قد امتثلت الواجب الواحد واطعته ولك ثوابه اي ثواب واحد.

واما لو قرأت النصف وتركت النصف الآخر تكون عاصياً لهذا الواجب الواحد ولك عصيان واحد عقاب واحد.

ومن ثم فلا فرق بين قراءة النصف وعدم قراءة شيء.

واما العموم البدلي فإنما هو حكم واحد متعلق بفرد واحد من هذه الماهية فلو اتيت بفرد كنت مطيعاً لهذا الحكم وقد سقط عن ذمتك ولو لم تأت به كنت عاصياً لهذا الحكم ولك عقاب واحد ولو اتيت بخمس أفراد كنت مطيعاً في الأول ولاغياً في الأربعة الباقية.

ومثاله ما لو قال (اكرم عالماً) فالواجب هو اكرام عالم واحد لو اكرمته سقط الواجب عنك وكنت مطيعاً للأمر ولك ثواب ولو لم تكرم عالماً كنت عاصياً لأمر واحد ولك عقاب واحد ولو اكرمت عالماً ثم اكرمت عالماً كنت مطيعاً في الاكرام الأول ولاغياً في الاكرام الثاني الا اذا فرض انه مأمور به بأمر آخر. وبهذا ينتهي الكلام في الجهة الثانية.

واما الجهة الثالثة: فنقول قد ذكر في منشأ التقسيم قولان.

الأول: ما ذكره صاحب الكفاية وتابعه المصنف وهو ان الاختلاف بين هذه الاقسام انما هو في مرحلة تعلق الحكم على معنى ان الماهية في جميع الاقسام انما تلحظ بلحاظ واحد فلا فرق بين لحاظ الماهية في العموم

الاستغراقي ولحاظ الماهية في العموم المجموعي ولحاظ الماهية في العموم البدلي.

اذن لا فرق في مرحلة لحاظ الماهية وانما الفرق في مرحلة تعلق الحكم فإن اختلاف لحاظ توجه الحكم إلى الماهية هو الذي استوجب تقسيم العام الى الاقسام الثلاثة.

ولهذا قال المصنف (ره) في اول البحث (ينقسم العام إلى ثلاثة اقسام باعتبار تعلق الحكم به) فجعل مناط الفرق هو كيفية توجه الحكم الى الماهية الواحدة ولهذا ايضاً عرف الاقسام الثلاثة بلفظ يرجع الى كيفية تعلق الحكم بالماهية.

القول الثاني: وذهب اليه بعض الاعلام وهو ان منشأ الفرق بين الاقسام الثلاثة هو لحاظ الماهية فالمولى عند ما يلحظ الماهية لأجل ان يحكم عليها تارة يلحظها كذا فيكون عموماً استغريقياً وتارة اخرى يلحظها بذاك النحو فيكون عموماً مجموعياً وهكذا.

فنشوء الاقسام الثلاثة إنما كان بسبب اختلاف اللحاظ المتعلق بالماهية قبل مرحلة تعلق الحكم بالماهية.

اقول إذا عرفت هذين القولين ثم نظرت إلى ما ذكرناه في تعريف الاقسام يتضح ان التحقيق قول ثالث وهو التفصيل فقد عرفت ان لحاظ الماهية في العموم المجموعي هو عين لحاظ الماهية في العموم الاستغراقي فهما لا اختلاف بينهما في لحاظ الماهية (اي الركن الأول) وانما اختلافهما في نحو تعلق الحكم.

وهذا بخلاف العموم البدلي فإنه يختلف عن العموم المجموعي والاستغراقي في مرحلة لحاظ الماهية فإن لحاظ الماهية في العموم البدلي يختلف عن لحاظ الماهية في العمومين الاستغراقي والمجموعي.

وقد نبهنا على الاختلاف عند تعريف الاقسام فراجع تجد ان العموم البدلي يختلف عنهما في الركن الأول اي ركن لحاظ الماهية.

فإن قال قائل: إنَّ عَدَّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة لأن البدلية تنافي العموم، إذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس إلا فرداً واحداً فقط.

تنبيه: بما ذكرناه من التفصيل ينقدح بوضوح لماذا لا يجوز استعمال كلمة (كل) و (جميع) ونحوهما في العموم البدلي ويجوز استعمالها في العمومين الآخرين وحاصله ان (كل) ونحوها كما ذكرنا (في التنبيه الرابع من التنبيهات المتقدمة ص...) موضوعه للدلالة على نوع اللحاظ المتوجه الى الماهية وبما ان اللحاظ البدلي يختلف عن اللحاظين الآخرين كان لابد ان تكون موضوعه إما للبدلي او لهما معاً.

وبما ان العرف وضعها للدلالة على اللحاظ الاستغراقي لم يجز استعمالها في اللحاظ البدلي.

واما (أي) فلها كلام خاص لا نذكره هنا.

اما الجهة الرابعة: فقد يقال ان هذا التقسيم بالحصر العقلي وذلك لأن الحكم اما ان يتوجه الى فرد من الشمول أو لا.

والأول هو البدلي. والثاني اما ان يكون المتعلق اخذ فيه الشمول أو لا والأول هو المجموعي والثاني هو الاستغراقي.

ولكن كونه بالحصر العقلي محل تأمل وهذا التقسيم المذكور ظاهره ثنائي ولكنه حقيقة ليس ثنائياً كما لا يخفى.

قوله (ره): (فإن قال قائل ان عد هذا القسم...).

اقول: حاصل الاشكال ان معنى العموم هو الشمول ومن هنا فهو لا ينطبق على العموم البدلي ضرورة ان العام البدلي لا يشمل إلا فرداً واحداً من افراد الماهية.

وحاصل الجواب ان العموم البدلي (كما ذكرنا في تعريفه) له عقدان.

الأول: لحاظ الفرد من الماهية.

الثاني: لحاظ الفرد على نحو يقبل الانطباق على جميع المصاديق.

فالعقد الأول من العموم البدلي وان كان ليس فيه عموم كما ذكر في

نقول في جوابه: العموم في هذا القسم معناه عموم البدلية، أي صلاح كل فرد لأن يكون متعلقاً أو موضوعاً للحكم. نعم إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق، فهو يدخل في المطلق لا في العام.

الاشكال الا ان العقد الثاني فيه عموم لأنه عبارة عن لحاظ الفرد قابلاً للإنطباق على كل مصداق فيكون اللحاظ شمل جميع المصاديق وهذا معنى العموم في العموم البدلي.
قوله (ره): (نعم إذا كان استفاده . . .).

اقول: العموم البدلي تارة يستفاد ويفهم من لفظ موضوع للدلالة على العموم البدلي مثل (اي) في (اكرم اي عالم) او (احد) في اكرم احد العلماء. وتارة اخرى يستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمة (كما يأتي شرحها) فلا يستفاد من لفظ موضوع للدلالة على العموم البدلي وذلك مثل (اكرم عالماً).

إذا عرفت ذلك نقول ان الأول (اكرم احد العلماء) يسمى بالعموم البدلي والثاني (اكرم عالماً) يسمى بالإطلاق البدلي.
وهناك فرق آخر اساسي بين العموم والاطلاق نذكره في بحث الاطلاق.

خاتمه اذا علم عموم اللفظ وشك في ان عمومه من اي قسم فيقع الكلام في موضعين.

الموضع الأول: الاصل اللفظي.

الموضع الثاني: الاصل العملي.

اما الموضع الأول: فقد ذكر فيه أقوال عديدة والذي نريد بيانه انما هو ان الحق امتناع الشك وذلك لأن الألفاظ الدالة على العموم البدلي غير الألفاظ الدالة على العمومين الباقيين وبالتالي فلا يمكن الشك في كون هذا العموم بدلياً او غير بدلي.

نعم يمكن الشك بين الاستغراقي والمجموعي كما لو قال (اكرم جميع

وعلى كل حال، إن عموم متعلق الحكم لأحواله وأفراده إذا كان متعلقاً للأمر الوجوبي أو الاستحبابي، فهو على الأكثر من نوع العموم البدلي.

إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغي أن نشرع في تفصيل مباحث العام والخاص في فصول:

علماء بغداد) وشككنا في انه اراد العموم الاستغراقي اوالمجموعي فهنا يحتمل احتمالان.

الأول: ان يقال ان الاصل هو العموم الاستغراقي لأنه لا يحتاج الى اي عناية زائدة فإن (كل) موضوعه للاستغراق اي لحاظ الماهية على نحو الماهية السارية وهذا هو عين العموم الاستغراقي بخلاف العموم المجموعي فإنه محتاج الى عناية زائدة وهي تنزيل جميع الافراد والمصاديق منزله فرد واحد.

الثاني: ان يقال ان الاصل هو العموم المجموعي وذلك لأن العموم المجموعي لا يحتاج الى اي عناية زائدة واما استفاده تعلق الحكم بالمجموعي فتحصل من ظاهر الكلام فإنك اذا قلت (اكرم جميع العلماء) دلت (جميع) على لحاظ الماهية بنحو الطبيعة السارية وهذا قد تعلق به (اكرم) فيكون ظاهر تعلقه به انه الطبيعة السارية وهي المأمور بها وبما ان ظاهره انه امر واحد يكون الظاهر ان الأمر الواحد تعلق بالإكرام المتعلق بالطبيعة السارية. وهذا هو العموم المجموعي.

واما العموم الاستغراقي فمحتاج الى عناية زائدة وهي لحاظ الحكم منحللاً بعدد كل فرد فرد.

اقول اذا اردنا محاسبه الألفاظ بغض النظر عن الإرتكازات العرفية فالصحيح هو الثاني.

الا ان الاصل مع ذلك انما هو العموم الاستغراقي وذلك لأن المرتكز في ذهن العرف ان الأمور المستقلة في الوجود كل واحد منها يتعلق بها حكم خاص.

نعم لو كانت الافراد مترابطة في الوجود بنظر العرف مثل سور القرآن

١ - ألفاظ العموم

لا شك أن للعموم ألفاظاً تخصه دالة عليه

تعين كون الاصل العموم المجموعي لوجود المقتضي اللفظي كما عرفت
وعدم المانع العرفي لأن الارتكاز العرفي ان الأمر يتوجه الى المجموع لأنه
يراه بمنزلة الشيء الواحد.

قوله (ره): (لاشك ان للعموم الفاظا تخصه . . .).

اقول: يوجد الفاظ داله على العموم مثل (كل) و (جميع) (وعامه)
(واي) ونحو ذلك من الألفاظ.

وقد ناقش بعضهم فادعى عدم دلالتها على العموم.
وهذا النقاش وان كان ظاهر الفساد الا انه لا بأس بالإشارة اليه وبيان
فساده.

فنقول استدل لعدم وضع هذه الالفاظ للعموم بدليلين.

الأول: وهو مركب من مقدمتين.

الأولى ان وضع اللفظ للمقدار المتيقن ارادة المتكلمين له أولى من
وضع اللفظ للمقدار المشكوك ارادة المتكلمين له.

الثانية ان المقدار المتيقن ارادته من الفاظ العموم هو الخصوص.

توضيح ذلك انك اذا قلت (كل مؤمن) يحتمل في مرادك احد احتمالين.

الأول: ان يكون مرادك هو العموم اي كل فرد فرد من المؤمنين.

الثاني: ان يكون مرادك هو الخصوص اي بعض المؤمنين.

اذا عرفت هذين الاحتمالين يتضح عندك ان الخصوص هو المقدار

المتيقن ضرورة انه إن صدق الاحتمال الأول فالخصوص صادق بالتضمن.

وان صدق الاحتمال الثاني فالخصوص صادق بالمطابقة.

فالخصوص صادق على الاحتمالين فهو مقطوع الاراده.

واما العموم فهو مشكوك الاراده فإنه انما يكون مراداً اذا صدق

الاحتمال الأول.

فالحاصل أن اراده المتكلم للعموم مشكوك لأنه انما يصدق على احتمال دون احتمال وهذا بخلاف ارادته للخصوص فإنها مقطوعه لأنها تصدق على الإحتمالين.

وهذا من قبيل ما يقال في المنطق ان المهملة في قوة الجزئية لأن الجزئية هي القدر المتيقن.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنركب قياساً ينتج ان وضع الفاظ العموم للدلالة على الخصوص (لأنه القدر المتيقن) أولى من وضعها للدلالة على العموم لأنه مشكوك الاراده. وهو المطلوب.

أقول لا يخفى فساد هذا الدليل لفساد المقدمة الأولى لوضوح ان الواضع لا يجب عليه بل لا يستحب له ان يضع اللفظ للقدر المتيقن ارادته. وعليه فاللازم اتباع وضع الواضع المعلوم بالتبادر ومن الواضح ان المتبادر من هذه الالفاظ انها موضوعه للدلالة على العموم. الدليل الثاني: وهو مركب من مقدمتين ايضاً.

المقدمة الأولى: ان وضع اللفظ للمعنى الذي يكثر استعماله أولى من وضع اللفظ للمعنى الذي يقل استعماله.

المقدمة الثانية: ان الغالب هو ارادة الخصوص حتى يندر وجود عام لم يخص فكل (عام) نطق به متكلم غالباً ما يكون قد اراد المتكلم تخصيصه. فإرادة الخصوص اكثر من ارادة العموم بل كاد يكون ارادة العموم في غاية الندرة.

وينتج من هاتين المقدمتين قياس ينتج ان وضع الفاظ العموم (مثل كل وجميع ونحو ذلك) للخصوص أولى من وضعها للعموم. اقول وهذا الدليل فاسد ايضاً لفساد كلا مقدمتيه.

اما الأولى: فلوضوح ان الواضع لا يجب عليه بل لا يستحب له ان يضع اللفظ للمعنى الذي يكثر استعماله بل يضع للمعنى الذي يختاره سواء كان كثير الاستعمال أم كان قليله فيجب اتباع الواضع فيما وضع ويعرف الموضوع له بالتبادر.

إما بالوضع أو بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة. وهي إما أن تكون ألفاظاً مفردة مثل (كل) وما في معناها مثل (جميع)، و(تمام) و(أي)

أما المقدمة الثانية: فيعرف فسادها فيما يأتي حيث نبين ان العام دائماً يكون مستعملاً بالعموم ويراد منه العموم فانتظر.

وبذلك انقذ فساد كلا الدليلين فالحق الواضح ان الفاظ العموم موضوعه للدلاله على العموم وذلك معلوم بالتبادر المتسالم عليه عند ابناء العرف بحيث لم يجزؤ احد على انكاره.

قوله (ره): (اما بالوضع او بالاطلاق بمقتضى...).

اقول: حاصله ان الالفاظ الدالة على العموم قسمان قسم يدل على العموم بالوضع (اي لأن الواضع وضعه للدلاله على العموم) وذلك مثل كل وجميع ونحوها.

وقسم آخر يدل على العموم بالإطلاق اي لا يدل بنفسه على العموم ولكن بواسطة مقدمات الحكمة (الآتي بيانها) يصبح دالاً على العموم . وذلك مثل (ال).

تنبيه: ان قلت ان المصنف (ره) قال سابقاً (نعم اذا كان استفاده العموم من هذا القسم بمقتضى الاطلاق فهو يدخل في المطلق) وهذا ينافي قوله هنا ان اللفظ الدال على العموم قد يدل عليه بالاطلاق. اذ معنى قوله (ره) هنا هو ان العام قد يستفاد من الاطلاق ولا يدخل في المطلق بل يبقى عاماً.

قلت لا تنافي وذلك لأن العام (كما عرفت) على ثلاثة اقسام. استغراقي . مجموعي . بدلي . والعبارة الأولى للمصنف (ره) انما دلت على ان العموم البدلي ان استفيد من مقدمات الحكمة يكون اطلاقاً ولا يسمى عموماً واللفظ الدال عليه يسمى مطلقاً لا عاماً ولهذا قال المصنف (ره) في العبارة الأولى (من هذا القسم) اي العموم البدلي.

واما هذه العبارة فأراد منها العموم المجموعي والاستغراقي فحاصل كلام المصنف امران.

و(دائماً)، وإما أن تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، وكون اللفظ جنساً محلي باللام جمعاً كان أو مفرداً. فلنتكلم عنها بالتفصيل:

١ - لفظة (كل) وما في معناها، فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموماً استغراقياً أو مجموعياً، وإن العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من

الأول: ان العموم البدلي قسماً.

الأول: يدل عليه اللفظ بالوضع مثل (اي) وهذا يسمى (عموماً) واللفظ الدال عليه يسمى عاماً.

الثاني: يدل عليه اللفظ بواسطة مقدمات الحكمة مثل (ال) وهذا يسمى (اطلاقاً) واللفظ الدال عليه يسمى مطلقاً.

والأمر الثاني: ان العموم المجموعي والاستغراقي دائماً يسمى عموماً و دائماً يكون اللفظ الدال عليه يسمى عاماً سواء دل عليه بالوضع او بمقدمات الحكمة.

فإن قلت ولماذا هذا التفصيل والتفريق بين العموم البدلي والعموميين الآخرين حتى اذا كان اللفظ الدال على البدلي بمقدمات الحكمة سمي مطلقاً بينما اللفظ الدال على العموميين الآخرين ان دل عليه بنفس هذه المقدمات لم يسم مطلقاً بل يسمى عاماً.

قلت هذا التقسيم والتفريق يحتاج الى معرفة الفرق بين الاطلاق والعموم وقد وعدنا ببيانه في بحث المطلق فانتظر.

قوله (ره): (واما ان تكون هيئات . . .) .

اقول: لم اجد هيئه موضوعه للدلاله على العموم فمراده ان الهيئات تدل على العموم بمقدمات الحكمة لا بالوضع.

قوله (ره): (وان العموم معناه الشمول لجميع افرادها).

اقول: لفظ (كل) وما في معناه لا بد ان يدخل على اسم ظاهر مثل (كل عالم) أو مقدر مثل (لكل ضعف ولكن لا تعلمون . . . الآية).

الخصوصيات اللاحقة لمدخولها.

والحاصل ان (كل) لا بد لها من اسم تدخل عليه يسمى (مدخول كل) (او مدخول جميع) ونحو ذلك اي الاسم الذي دخل عليه لفظ العموم .
ونريد هنا ان نقول انهم بعد ان اتفقوا على ان (كل) وما في معناها تدل على العموم اي استيعاب مدخولها . اختلفوا في نحو الدلالة على العموم على قولين .

الأول : انها تدل على عموم المعنى المراد من مدخولها فإذا قلت (كل رجل) دلت (كل) على ارادة عموم المعنى المراد من لفظ رجل واما تعيين ماهو المراد بلفظ (رجل) فخارج عن مفاد (كل) ولا تدل عليه اصلاً .
فحاصل هذا القول ان (كل) انما تدل على ارادة عموم المعنى المراد من لفظ مدخولها .

القول الثاني ان (كل) وما في معناها تدل عموم على ما يحتمل ارادته من مدخولها . فإذا قلت (كل رجل) ولم تقيد كلمة (رجل) بشيء من القيود دلت (كل) على ارادة كل مصداق من مصاديق الرجل .
اذا عرفت هذين القولين نقول هنا امران .

الأول : ان الثمره المترتبة على هذا الخلاف هو ان احراز العموم على القول الأول يحتاج الى تعيين المراد من المدخول وذلك بإجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة كي يثبت ان المراد من المدخول هو المطلق لا المقيد .

وهذا بخلافه على القول الثاني فإن احراز العموم لا يحتاج الى تعيين المراد من المدخول فلا يحتاج الى الاطلاق ومقدمات الحكمة في المدخول .

الأمر الثاني : ان صاحب الكفاية (ره) اختار القول الأول واختار عده من المحققين القول الثاني وهو ظاهر المصنف (ره) حين قال (وان العموم معناه الشمول لجميع افرادها . . .) .

اقول والوجدان والتبادر يؤيد هذا القول فإننا اذا راجعنا الى تبادرنا ووجداننا وجدنا ان نحو (كل عالم) يدل على العموم بلا حاجة الى اجراء الاطلاق في المدخول (اي عالم) .

٢ - (وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي) فإنه لا شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً، لا وضعاً، لأن عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع أفرادها. وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

قوله (ره) (فإنه لا شك في دلالتها على عموم...).

اقول: النكرة في سياق النفي (لم يأت احد) (لا تكرم امرياً) ونحو ذلك ولاشك في ان مثل هذا التركيب يدل على عموم النفي. الا ان الكلام وقع في توجيه هذه الدلالة. والإحتمالات ثلاثة.

الأول: الوضع أي ان الواضع وضع هيئة النكرة في سياق النفي للدلالة على عموم النفي.

وهذا القول باطل وذلك لأننا نستطيع استفادة العموم بلا حاجة الى هذا الوضع وعليه فيكون وضع الهيئة لذلك لغواً لا ثمره له. فتأمل.

الثاني: العقل بمعنى أن النفي اذا دخل على شيء دل على عدمه فإذا دخل النفي على النكرة دل على عدمها، وعدم النكرة يكون بعدم جميع أفرادها.

وبعبارة أخرى النفي يدل على انتفاء مدخوله وانعدامه، ومدخوله حسب الفرض هو النكرة الدالة على صرف الطبيعة فالنفي الداخل على النكرة يدل على عدم الطبيعة وعدمها إنما يكون بعدم جميع افرادها.

اقول وهذا الإحتمال هو المشهور الا انه يرد عليه امران.

الأول: ما ذكرناه في بحث النهي من ان الطبيعة إما ان تلاحظ سارية او مهملة فإن لوحظت على النحو الثاني كان انعدامها بأنعدام فرد وعليه فالعقل لا يدل على العموم ضرورة إحتمال ملاحظة الطبيعة باللحاظ الثاني.

الثاني: انه على فرض صحة هذا الوجه فلا بد له من تميم، وذلك بإجراء الاطلاق في النكرة لأن النفي إنما دل على نفي المعنى المراد من مدخوله فلا بد من احراز هذا المعنى واحراز سعة بواسطة الاطلاق.

اللهم الا ان يقال ان ادوات النفي موضوعه للدلالة على نفي كل ما يحتمل ارادته من مدخولها.

٣ - (الجمع المحلى باللام والمفرد المحلى بها) لا شك في استفادة العموم منهما

الإحتمال الثالث وهو الصحيح وهو ان العرف يلحظ الطبيعة على نحو الطبيعة السارية ثم النفي الداخل عليها يدل على انعدام هذه الطبيعة السارية ويحكم ان انعدام الطبيعة السارية انما هو بانعدام جميع افرادها ففي الحقيقة ان ركن الدلالة على العموم هو ان العرف يلاحظ النكرة بعد النفي على نحو الطبيعة السارية وانما لا حظها كذلك للغوية ملاحظتها على نحو الطبيعة المهمة لوضوح لغوية نفي فرد واحد من الطبيعة.

قوله (ره): (لا شك في استفادة العموم منهما...).

اقول: (ال) ليست موضوعه سوى للإشارة والفتات الذهن الى شيء معين فإن كان مفرداً معيناً معهوداً (كالرجل الذي كلمك البارحة) كانت لا تزيد على معناها.

وان كان مفرداً معيناً معهوداً وكان ذا اجزاء ملحوظه بنظر العرف فمثل (زرعت الارض المعهودة) كانت للإشارة الى تلك الارض وزيادة وهي دلالتها على العموم لجميع الاجزاء المعده للزراعة من تلك الارض وهذا العموم استفيد من جهة ان المتكلم اطلق عبارته ولم يقل نصف الارض او ربعها او ثلثها.

فيستفاد من هذا الاطلاق ارادة جميع اجزاء الارض.

وان كان مفرداً غير معين مثل (اكرم المؤمن) كانت (ال) اشارة الى الجنس ويفهم العرف العموم اي هذا الجنس الساري في جميع المصاديق وهذا العموم استفيد من الاطلاق ايضاً حيث انه اطلق (المؤمن) ولم يقيد به بمؤمن معين ولا بصنف معين فإذا علمنا ان الجنس بما هو جنس لا مجال لإكرامه او لتوجه حكم آخر اليه علمنا ان المتكلم يريد الحكم على الجنس في مصاديقه وبالإطلاق نعرف انه يحكم على سائر المصاديق.

فالحاصل ان هذه (ال) انما دلت على الاشارة الى الجنس لكن يستفاد العموم في مرحلتين.

عند عدم العهد، ولكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام وإنما يستفاد بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة،

الأولى: استفاده ان المراد هو الجنس في المصاديق لا بما هو هو وهذه الاستفاده تكون بسبب وجود قرينه تمنع عن اراده الجنس بما هو هو وذلك كالحكم عليه بحكم من الاحكام المختصه بالمصاديق.

الثانية: ان المراد هو جميع المصاديق لا مصاديق صنف خاص. وهذه الاستفاده تكون بسبب الاطلاق اي ان المتكلم لو اراد البعض لوجب عليه بيانه لكنه لم يبين فهو لا يريد.

ثم ان العموم المستفاد غالباً ما يكون عموماً استغراقياً مثل (اكرم العالم) اي كل فرد فرد من افراد العالم.

وقد يكون بدلاً مثل (ادخل السوق) حيث لا عهد فيوجد قرينه على عدم ارادة الأمر بدخول كل فرد فرد من افراد السوق بل المراد دخول سوق واحد.

فالحاصل ان الاصل عند العرف كما عرفت هو حمل العموم على الاستغراق فحملة على البدليه محتاج الى قرينه مانعه من ارادة الاستغراق.

فظهر ان (ال) الداخلة على مفرد على اقسام اثنان يدلان على العموم بالإطلاق. واثنان لا يدلان على العموم.

قوله (ره): (عند عدم العهد...).

اقول: قد عرفت الدلالة على العموم حتى عند العهد وذلك اذا كان المعهود مفرداً معيناً له اجزاء ملحوظه بنظر العرف مثل الارض والطعام وهذا القرآن. بخلاف (زيد) فإن اجزاءه غير ملحوظه بنظر العرف.

قوله (ره): (ولكن الظاهر انه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام...).

اقول: (ال) الداخلة على المفرد تدل على العموم في موردين كما عرفت وقد عرفت ايضاً ان دلالتها على العموم بواسطة الاطلاق وهذا لا ريب فيه.

ولا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الأفراد فرداً فرداً.

وقد توهم بعضهم: أن معنى استغراق الجمع المحلي وكل جمع مثل أكرم جميع العلماء هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد فرداً فرداً، فيشمل كل جماعة جماعة، ويكون بمنزلة قول القائل: (أكرم جماعة جماعة)؛ فيكون موضوع الحكم كل جماعة على حدة لا كل مفرد، فإكرام شخص واحد لا يكون امتثالاً للأمر. وذلك نظير عموم التثنية، فإن الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كل اثنين اثنين، فإذا قال: (أكرم كل عالمين) فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء لا كل فرد.

ومنشأ هذا التوهم أن معنى الجمع الجماعة، كما أن معنى التثنية

وانما الكلام في ان المصنف خصص هذا الحكم (اي ان الدلالة على العموم بواسطة الإطلاق) بالمفرد المحلي باللام في قوله (ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلي باللام) فالظاهر من عبارة المصنف (ره) هذه انه يرى ان دلالة الجمع المحلي باللام على العموم ليست بالاطلاق بل بالوضع وسيأتي بيان الحال فيه.

قوله (ره): (وقد توهم بعضهم ان معنى...).

اقول: هذا توهم قديم مذكور في الكتب اللغوية وقد اعرض عنه كل من القى السمع وهو شهيد. ولو لم يعرض له المصنف (ره) كان اولي.

وكيف كان فحاصل هذا التوهم ان (ال) بمعنى (كل) فإذا دخلت على الجمع مثل (العلماء) كانت بمنزلة (كل علماء) فتدل على استغراق هذا الجمع فلا يشمل المفردات ولا المثنيات وانما يختص بالمجموعات.

فمن الواضح ان كلمة (كل علماء) بمعنى (كل جماعة من العلماء) ف(العلماء) مثلها.

ومن هذا القبيل كل عالمين والعالمين فإن الأول يدل على استغراق المثني والثاني (العلماء) كذلك فلا يشمل الافراد.

الاثنين فإذا دخلت أداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، وعلى التثنية دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين، لأن أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

ولكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنية والجمع، لأن التثنية تدل على الاثنين المحدودة من جانب القلة والكثرة. بخلاف الجمع، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط، لأن أقل الجمع ثلاثة،

قوله (ره): (ولكن هذا توهم فاسد...).

اقول: يقع الكلام في مقامين.

الأول: ما معنى الجمع المحلى باللام. فنقول لا ريب في ظهوره في الاستغراق للمفردات فإذا قلت (العلماء) شمل كل فرد من افراد العلماء ويكفينا دليل على ذلك التبادر واجماع اللغويين والمفسرين والنحاة وعلماء الأصول فإذا لا ريب في ان الجمع المحلى باللام ظاهر في الاستغراق كاستغراق المفرد المحلى باللام.

المقام الثاني: في تبرير وجه هذا الظهور وهذا المقام لا يحتاج اليه الفقيه ضرورة ان الذي ينفع في الاستنباط انما هو اثبات الظهور فبعد ثبوت ظهور اللفظ بمعنى معين يكون حجه فيه ولا يهمننا معرفة العلة التي استوجبت ظهور اللفظ في ذلك المعنى غاية انه بحث فني.

اذا عرفت ذلك فنقول قد يذكر في تبرير ذلك اربع تبريرات .

الأول: ان (ال) موضوعه للدلالة على الاستغراق اذا دخلت على الجمع.

الثاني: ان هيئه الجمع المحلى باللام موضوعه للدلالة على الاستغراق.

الثالث: هو التبرير الذي التزمه المصنف (ره) في المتن وحاصله ان الجمع يصدق على الثلاثة فصاعداً الى ما لا نهاية فله مراتب ادناها الثلاثة واعلاها جميع الارقام وعليه فإن دخلت (ال) على (الجمع) ودلت على

وأما من جانب الكثرة، فغير محدود أبداً. فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهي مرتبة من الجمع واحدة وجماعة واحدة، حتى لو أريد جميع الأفراد بأسرها، فإنها كلها مرتبة واحدة من

الاستغراق فمعناها تعيين المرتبة العليا فيصبح معنى (العلماء) جميع الأرقام في جنس (علماء) أي كل عالم عالم.

وبهذا يتضح الفارق بين الجمع والمثنى فإن المثنى ليس له سوى مرتبة واحدة لا ترتفع ولا تنقص أي محدوده من جانب القلة ومن جانب الكثرة وهو عبارة عن الحاصل من ضم واحد إلى واحد.

فلا يمكن (ال) الداخلة على المثنى أن تكون معينه لأحد مراتبه، ضرورة أن لا مراتب له.

أقول وهذا التبرير قد ارتضاه عدة من الأكابر والانصاف أنه بعيد عن الذوق العرفي بل لا يكاد يفهمه الطالب المبتدئ حتى بعد توضيحه. ثم أنه يرد عليه إيرادان.

الأول: وهو سؤال وهو أن (ال) الداخلة على الجمع لماذا كانت تقتضي تعيين المرتبة العليا من مراتب الجمع فهلا اقتضت تعيين المرتبة الدنيا. أي أدنى الجمع وهو ثلاثة. أو هلا كانت في بعض الأحيان تقتضي تعيين المرتبة العليا وفي بعضها الآخر تقتضي تعيين المرتبة الدنيا.

والحاصل أن هذا التبرير لم يوضح لنا لماذا كانت (ال) تعين المرتبة العليا من الجمع دون بقية المراتب.

وهذا السؤال قد أجاب عليه بعض الاعلام بما حاصله أن (ال) تدل على التعيين في الخارج. ولا يوجد مرتبة من مراتب الجمع معينه في الخارج سوى أعلى المراتب.

توضيح ذلك أن أدنى المراتب وهو الثلاثة إنما هو معين في الذهن وأما في الخارج فلا تعين له إذ الثلاثة تقبل الانطباق على كثير جداً فهؤلاء ثلاثة وأولئك ثلاثة وهكذا فالثلاثة غير متعينة في الخارج ومثلها الأربعة والخمسة والستة... الخ إلا المرتبة العليا فإنها معينه في الخارج لصدقها على جميع الأفراد دفعه واحد.

الجمع، لا مجموعة مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع ومرتبة دانية منه، بل المقصود أعلى مراتبه. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد لا إلى آخر المراتب، إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلا مرتبة واحدة لا مراتب متعددة، وليس إلا حد واحد هو الحد الأعلى، لا حدود متكررة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الآحاد.

فتحصل انه لا يوجد مرتبه من الجمع متعينه في الخارج سوى المرتبة العليا فكان اللازم دلالة (ال) عليها لأن (ال) تدل على التعيين في الخارج. اقول وهذا الجواب محل نظر بل منع لأن المدلول الابتدائي لـ(ال) انما هو الإشارة الى ما هو موجود في الذهن وقد يكون متعيناً في الخارج حيث يوجد عهد مثل (الرجل) اشارة الى زيد.

وقد يكون غير متعين خارجاً مثل (لقد امر على اللثيم بسبني) و (ادخل السوق) حيث لا يوجد عهد.

وقد لا يكون له خارج اصلاً مثل (العنقاء جميله).

وقد يكون له خارج غير ملحوظ ولا منظور اليه مثل (الانسان كلي) في الحمل الأولي فإنك لا تلحظ فيه الكلي بما هو حاك عن مصاديقه بل تلحظه فقط بما هو صورة ذهنية.

فانقدح بطلان دعوى ان (ال) للتعين الخارجي وبذلك يبطل هذا الجواب فالإيراد مازال وارداً.

الإيراد الثاني: ان دلالة (ال) على تعيين المرتبة العليا غير ممكن لأمرين.

الأول ان المرتبة العليا لا تعين لها في الذهن فإن المرتبة العليا غير محدوده وغير المحدود لا يوجد في الذهن المحدود.

ومن الواضح ان (ال) يجب ان تشير الى ما هو متعين في الذهن موجود فيه فامتنع كونها داله على تعيين المرتبة العليا.

نعم الفرق بينهما إنما هو في عدم الاستغراق، فإن عدم استغراق

فإن قلت ان المرتبة العليا هي جميع الافراد فالمرتبة العليا من جمع العلماء هو جميع افراد العلماء .

قلت هذا هو مراد الاعلام ولكنه محل منع لأن الافراد الموجودة مفهوم مركب خارج عن مراتب الجمع بالكلية الا ترى ان الماهية قد لا يوجد منها الا فرد واحد فهل يكون هذا الفرد الواحد هو اعلى مراتب جمعها فإذا قلت (الشموس) كان اعلى مراتب جمع الشموس هو واحد .

الأمر الثاني ان الوجدان شاهد بعدم خطور مثل هذا المعنى في الذهن عندما نقول (العلماء) او اي جمع آخر محلي بالألف واللام .

اعني لا يخطر في بالنا (اعلى مراتب الجمع) لا مفهوم اعلى مراتب الجمع . ولا واقع اعلى مراتب الجمع فانقذح فساد هذا التبرير . والحق هو التبرير الآتي .

التبرير الرابع وهو ان (ال) الداخلة على (الجمع) مثل (ال) الداخلة على المفرد تدل على الإشارة الى الجنس فكما ان (العالم) يدل على جنس العالم الموجود في مصاديقه كذلك (العلماء) يدل على جنس العلماء الموجود في مصاديقه غايته ان العرف يرى ان المفرد من مصاديق جنس العلماء فيقول هذا العالم من مصاديق العلماء ومن افرادهم فهذه النظرة العرفية التساهلية استوجبت ان يكون جنس العلماء صادقاً على كل عالم .

ولما كان النحاة والأصوليون يهتمون بالفلسفة والدقة العقلية اكثر من التساهل العرفي لم يلتفتوا إلى هذه النظرة العرفية التساهلية فوقعوا في حيص بيص في المقام ولو راجعت الى وجدانك وجدت ما نقوله غاية في الوضوح فإنك كما تقول (العالم) ولا يخطر في ذهنك الا صورة (عالم) كذلك تقول (العلماء) ولا يخطر في ذهنك الا صورته (علماء) دون الالتفات الى اي المراتب .

قوله (ره): (نعم الفرق بينهما إنما هو في عدم...) .

اقول: لم افهم ما هو مراده من هذه العبارة فإن الاستغراق لما كان هو عبارة عن جميع الافراد فعدمه يكون بعدم فرد من الجميع فدعوى ان عدم

المفرد يوجب الاقتصار على واحد. وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع، وهو ثلاثة.

٢ - المخصص المتصل والمنفصل

إن تخصيص العام على نحوين:

١ - أن يقترن به مخصصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم

استغراق المفرد، هو الواحد وعدم استغراق الجمع هو الثلاثة غير واضحة. ويحتمل ان مراده ان المفرد بدون الاستغراق يصدق على الواحد والجمع بدون الاستغراق يصدق على الثلاثة.

وهذا المعنى صحيح ولكن العبارة بعيدة عنه.

قوله (ره): (ان يقترن به مخصصه في نفس الكلام...).

اقول: سيأتي الكلام في تعيين الضابطة التي على اساسها نميز بين المخصص المتصل وبين المخصص المنفصل.

وانما نريد هنا ان نذكر بعض موارد المخصص المتصل. فنقول ان المخصص المتصل يقع على موارد.

الأول: ان يكون قرينه (غير كلاميه) إرتكازية عامه (ونريد من قولنا (إرتكازية) هو انه امر لا يلتفت اليه عادة لكنه مستقر في باطن النفس مثل قولك (اكرم العلماء) فيخصص بالعلماء من البشر الموجودين الذين يقدر على إكرامهم ونحو ذلك، فالعلماء لا يشمل علماء العدم ولا العلماء الذين ماتوا ولا العلماء الذين في السماء ولا العلماء الذين لا قدره على اكرامهم.

وسبب عدم الشمول هو ما استقر في اذهان الجميع من عدم الأمر بإكرام هؤلاء ولذا لو فرض ان حماراً صار عالماً لم يجب اكرامه وهذه القرينة كما لا يخفى قرينه مرتكزه في النفس.

ثم ان هذه القرائن الإرتكازية العامة على قسمين.

الأول: ان تكون عامه لجميع بني الانسان ماضيهم وحاضرهم وآتيهم وذلك بسبب ان هذه المرتكزات ناشئة ومسببه عن الطبيعة الإنسانية الخاصة

التي هي فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فيما ان الفطرة وهي السبب موجودة دائماً وجب ان يكون الارتكاز المسبب موجوداً دائماً.

ومن هذا القبيل قدره فإذا قال (اكرم العلماء) تخصص بمن يقدر على اكرامهم لما استقر في النفس من عدم الأمر بغير المقدور وبهذا نقول ان عدم قدره العقلية على الواجب توجب رفع وجوبه لا مجرد رفع العقاب.

ويلحق بهذا القسم المرتكزات المسببة عن عوارض لا ترتفع اولم ترتفع الى الآن مثل تخصيص العلماء بعلماء البشر لما في الذهن من عدم الأمر بإكرام علماء المريخ او العلماء من الحمير وذلك بسبب عدم اتصال البشر مع هؤلاء فلو فرض في زمن اتصالنا بعلماء الحمير والمريخ اصبحت كلمة (علماء) بعمومها شاملة لهؤلاء. غاية ان هذا الفرض لم يتحقق ويبعد ان يتحقق والله تعالى هو العالم.

القسم الثاني: الارتكازات العامة الخاصة بمجتمع دون مجتمع سواء كانا في زمان واحد كمجتمع العرب ومجتمع العجم في هذا الزمان.

او كانا في زمانين كمجتمع العرب ايام العباسيين والامويين ومجتمع العرب في هذه الايام.

فإن كل مجتمع بسبب ما يمر به من عادات واحوال يصبح له ارتكازات تختص به فمثلاً (اطعم فقيراً) كانت في الازمان السابقة تنطبق حتى على اطعامه رغيفاً او نصف رغيف من الخبز.

واما في هذه الايام فالمرتكز هو اطعامه ما يعتد به من الطعام فلو ارسلت له بنصف رغيف من الخبز لا يصدق عليك انك اطعته وسبب ذلك ان نصف الرغيف مما يعتد به في تلك الايام ولا ينظر اليه في هذه الايام. وهكذا ارتكازات تحدث وتزول على مر العصور.

ومن هذا القبيل ما قد يدعى في الغناء من ان الارتكازات السائدة في زمن الأئمة (ع) انصراف كلمة الغناء الى قسم خاص وهو ما كان لمجرد اضاعه الوقت واللهو فلا يشمل ما كان لأجل نصره الدين كالغناء الموجب

لحماس الشباب الى الدين والجهاد في سبيله .

وسبب الارتكاز المذكور هو عدم وجود مثل هذا الغناء في تلك الايام .

ومن هذا القبيل تخصيص بعض الموضوعات لإرتكاز علة معينة في الذهن مثلاً لو قال الامام (ع) (بحرم بيع السلاح على العدو) قد يكون مرتكزاً في تلك الايام ان بيعه يوجب تقويه لهم فحرمة لهذه العلة فالموضوع المحرم انما هو بيع السلاح الموجب لتقويه العدو .

ومن هنا فقد يدعى عدم شمول التحريم لبيع السلاح إذا لم يكن موجباً للتقويه كما في بعض سلاح هذه الايام .

وهكذا موارد كثيره يلوح فيها للمتأمل حصول تغيير في ارتكازات العرف يكون هذا التغيير موجباً لتعميم الخاص او تخصيص العام .

المورد الثاني: قرينه غير كلاميه حاله وهي ما احاط الكلام من خصوصيات المقام او المتكلم او المخاطب كما لو قال الامام (ع) (اكرم العلماء) فإنه لا يشمل الناصبي لماعلم من ذوق الامام (ع) ونحو ذلك من الامثله .

المورد الثالث: قرينه كلاميه بنحو القيد مثل (اكرم العالم العادل) فإن العادل قرينه كلاميه هي قيد للعالم .

المورد الرابع: كلاميه بنحو الاستثناء مثل (اكرم العالم الا الفاسق) .

المورد الخامس: قرينه كلاميه بنحو التعليل مثل (أكرم العالم لأنه يهديك إلى طاعة الله تعالى) فيكون التعليل كاشفاً عن أن المراد هو العالم العادل .

المورد السادس: قرينه كلاميه سياقية (اي القرينة المأخوذ من سياق الكلام وان لم يكن الكلام جيء به بغرض القرينيه) مثل (تصدق على العلماء) فإنه يوجب تخصيص العلماء بالفقراء لأن التصديق لا يتعلق الا بالفقير إذ لا صدقه على غني .

كقولنا: (أشهد أن لا إله إلا الله). ويسمى المخصص (المتصل).
فيكون قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم. وتلحق به - بل
هي منه - القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالة على إرادة
الخصوص، على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده.

المورد السابع: قرينه كلاميه مستقلة مثل (أكرم العلماء ولا تكرم
فساقهم) فإن قوله (لا تكرم فساقهم) قرينه متصله ولكنها في كلام مستقل عن
العام وهو (أكرم العلماء).

هذا اهم ماخطر بالبال من موارد التخصيص المتصل.

قوله (ره): (كقولنا اشهد ان لا اله الا الله...).

اقول: المخصص هنا هو الاستثناء، والعام المخصص هو عموم النفي
الحاصل من النكرة في سياق النفي (لا اله).

قوله (ره) (وتلحق به (بل هي منه) القرينة الحالية...).

اقول: يوجد فرق بين القرينة الحالية والقرينة الكلامية جعل المصنف
(ره) يتردد.

وحاصل الفرق انك اذا قلت (أكرم العالم العادل) كانت كلمه (العالم)
مستوجه لتحقق ظهور بدوي في ارادة العموم ثم ينقلب هذا الظهور بسبب
كلمة (العادل) فالقرينة المتصلة الكلامية تستوجب قلب الظهور البدوي للعام
من العموم الى الخصوص.

وهذا بخلاف القرينة غير الكلامية فإنها تمنع من تحقق الظهور البدوي
رأساً بل يكون اللفظ من حين صدوره ظاهراً بالخصوص فإذا قال الامام (ع)
(أكرم العلماء) لم يشمل الناصبي رأساً لا بدواً ولا مستقراً فالقرينة الحالية
توجب جعل الظهور البدوي المخصص من الأول هو ظهور بالخصوص.

فحاصل الفرق بعبارة اخرى ان العام المخصص بقرينه كلاميه يكون له
ظهور بدوي في العام ينقلب ويتغير بسبب القرينة المتصلة الى ظهور
بالخصوص مثل (أكرم العلماء العدول) فإن الظهور البدوي للعلماء هو العموم
للفساق وغيرهم ولكن بسبب كلمة (العدول) ينقلب إلى ظهور بالخصوص.

٢ - ألا يقترن به مخصصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده. ويسمى المخصص (المنفصل)، فيكون أيضاً قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم، كالأول.

بينما العام المخصص بقرينه غير كلاميه لا يكون له ظهور بدوي في العموم اصلاً. بل يكون العام مخصصاً من حين صدوره. كما لو قلت (اكرم العلماء) الظاهر من حين صدوره بعلماء البشر وذلك بسبب القرينة الإرتكازية فلا يكون لفظ (العلماء) شاملاً لعلماء الحمير حتى بدواً.

إذا عرفت هذا الفرق فنقول الظاهر ان المصنف (ره) لما رأى هذا الفرق تردد اولاً في جعل القرينة الحالية من قسم المخصص المتصل وذلك بسبب احتمال ان لا يصدق عليها عنوان المخصص اصلاً.

وبعبارة اخرى ان تردد المصنف هو من جهة صدق عنوان المخصص على القرينة الحالية فهل القرينة الحالية هي مخصص ام لا وليس تردده من جهة (انها بعد الجزم بكونها مخصصاً) هل تكون مخصصاً متصلاً ام منفصلاً فهذه الجهة لا ريب فيها (اعني لا ريب انه اذا سلمنا بكون القرينة الحالية مخصصاً وجب التسليم بكونها متصلاً لا منفصلاً).

والحاصل ان المصنف (ره) تردد اولاً في جعل القرينة الحالية من قسم المخصص فقال (وتلحق به) ومعنى اللاحاق انها ليست منه لكنها تلحق به. ثم عاد وجزم ان القرينة الحالية هي من قسم المخصص المتصل فقال (بل هي منه).

بقي أمور.

الأول: انك قد تقول ان الفرق المذكور بين القرينة الحالية والقرينة الكلامية لا يوجب ترديداً في كون القرينة الحالية مخصصاً.

قلت بل يوجب وذلك لأن التخصيص هو تضيق العام فلا بد اولاً من فرض وجود عام ثم بعد ذلك يفرض التخصيص واما اذا قلت (اكرم العدول) فإن العدول هو العام وغير شامل للفساق ولا يكون ذلك تخصيصاً فلا يمكنك ان تقول ان (العدول) هنا مخصص لأنه لا يشمل الفساق بل تقول انما هو عام ولد ضيقاً.

فلهذا ايضاً قد يقال ان القرينة الحالية توجب ولادة العام مضيقاً فهي لا تكون تخصصاً .

الثاني انك قد تقول ولماذا عاد المصنف وجزم بأن القرينة الحالية من المخصصات المتصلة .

قلت سبب جزم المصنف (ره) هو ان التخصص انما هو تضيق العام ولا يلزم ان يكون واسعاً اولاً ثم يتضيق توضيحه انهم قسموا التخصص الى قسمين .

الأول تخصص العام الذي كان واسعاً عاماً مثل (اكرم العلماء العدول) فإن العدول تضيق وتخصص للعلماء العام والواسع والشامل للفساق . وهكذا اكثر اقسام التخصص والتقييد .

الثاني تخصص العام الذي كان يقبل ان يكون واسعاً فيكون التضيق هنا بمعنى ولاده العام مضيقاً وغالباً يصطلح على هذا القسم بأنه من (باب ضيق فم الركيه) والركيه هي البئر فتضيق العام هنا من باب تضيق باب البئر حين بنائه فإنه معنى تضيقه هو بنائه ضيقاً ويسمى تضيقاً لأن الباب كان من شأنه ان يكون اوسع من ذلك .

فالحاصل ان هذا القسم الثاني يستوجب ولادة العام مخصصاً وهذا ايضاً تخصص لأن العام من شأنه ان يكون اوسع من ذلك فإذا قلت (اكرم العلماء) وكانت القرينة الحالية تستوجب تقييد العلماء بالعدول كانت القرينة الحالية مستوجبه لولاده (العلماء) مخصصاً اي من باب ضيق فم الركيه ويسمى تخصصاً لأن كلمة العلماء من شأنها ان تكون اوسع من ذلك .

الثالث ان الفرق الذي ذكرناه بين القرينة الحالية والمقاله فرق له سبب وهذا السبب هو الذي استوجب حصول ذلك الفرق .

وحاصل هذا السبب هو ان القرينة الحالية تكون موجودة حين صدور العام أي موجودة مع حدوث العام في وقت واحد بالدقة العقلية ولأجل ذلك فالقرينة الحالية تحدث اثرها من حين صدور العام ولذلك يولد العام مخصصاً .

فإذن لا فرق بين القسمين

وهذا بخلاف القرينة المقالية فإنها غالباً ما تصدر بعد العام فيحدث أثرها بعد صدور العام ولذلك يولد العام عاماً ثم تخصصه القرينة المقالية حين تأني بعده.

نعم بعض القرائن المقالية قد تصدر قبل العام فتكون بمنزلة القرينة الحالية أي أنها توجب تخصيص العام من حين صدوره وذلك مثل (تصدق على العلماء) فإن القرينة هي (تصدق) وهي موجودة قبل صدور العام فحين يصدر العام يصدر مقترنا بالقرينة فيتخصص من حين صدوره فلاحظ^(١).

قوله (ره): (فإذن لا فرق بين القسمين ...).

اقول: هنا مقامان.

الأول: في بيان الضابطة التي على أساسها يتميز المتصل عن المنفصل.

الثاني في بيان نتائج التخصيص المنفصل والمتصل.

أما المقام الأول: فيحتاج إلى تقديم مقدمات.

الأولى: وقد فصلناها في بحث التعدي والتوصلي ونذكرها هنا على سبيل الإجمال. وحاصلها أن الإنسان له إرادتان إرادة كامنة في أعماق نفسه وإرادة فعلية تتحقق في عالم اللحاظ والالتفات.

وقد تتوافق هاتان الإرادتان وذلك عند التفات الإنسان إلى مجموع ما يكمن في نفسه.

وقد تتخالفان وذلك عند عدم الالتفات إلى ما يكمن في نفسه لغفلة أو سهو أو لقصور كما لولم يستطع أن يعلم ما في كامنه فإن الإنسان في بعض الأحيان قد يعجز عن أن يعلم ما يريد في كامن نفسه.

والحاصل أن الإرادة الكامنة هي الإرادة المستقرة في باطن النفس وتكون معلولة لما اختزن في النفس من رؤيه المصالح والمفاسد.

(١) لإحتمال أن الاقتران يتوقف على ملاحظه ما سبق فيناخر عن الصدور.

واما الارادة الفعلية فهي الارادة الحاصلة في سطح الذهن في عالم اللحاظ الفعلي والالتفات الذهني .

فمثلاً قد يكون في باطن الانسان ان المؤمن يجوز قتله في حالات كما اذا كان قاتلاً او تاركاً للصلاة عدة مرات او ساباً للنبي (ص) والأئمة (ع) فقد يكون هذا ونحوه مرتكزاً في باطن الانسان ولكن في بعض الاحيان بل غالباً لا يلتفت اليه بل يحضر في ذهنه ولحاظه الفعلي ان قتل المؤمن حرام فلا يلتفت الا الى هذا المقدار فيحكم بحرمة قتل المؤمن مطلقاً . فتكون ارادته الفعلية مخالفه لإرادته الكامنة .

وهذا الذي ذكرناه من الأمور الوجدانية الواضحة التي لا يحتاج تصورها والتصديق بها سوى الى مراجعة الوجدان فارجع اليه تجد البيان .

المقدمة الثانية: ان الصورة الذهنية المركبة قد يعبر عنها بتعبيرات متعددة وذلك لأن الذهن يقدر ان يلحظها بلحظات متعددة وبحسب كل لحاظ تختلف الألفاظ المعبرة عن ذلك المعنى الواحد .

مثلاً صورته (قيام زيد وعمر) قد تلحظ بلحظات عديدة ولذا يعبر عنها بألفاظ عديدة فيقال مثلاً (قام زيد وعمر) و (قام زيد مع عمر) و (قام زيد ومعه عمر) (قام زيد حين قيام عمر) و (قام زيد حال قيام عمر) و (زيد قام وعمر) و (زيد قام وعمر قام) الى ما شاء الله تعالى من تعدد ألفاظ ناشيء من تعدد اللحظات المتعلقة بالمعنى الواحد .

المقدمة الثالثة: وقد عرفت مما سلف وحاصلها ان التخصيص إنما يتحقق اذا فرض وجود عام واسع او من شأنه ان يكون واسعاً .

واما اذا لم يوجد عام اصلاً لا واسع ثم يتضيق ولا من شأنه الاتساع ويولد مضيقاً ففي هذه الحال لا يوجد تخصيص اصلاً .

اذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان الضابطة التي تميز المخصص المتصل عن المخصص المنفصل هي ان كل لفظ دل على ان الصورة الذهنية الفعلية مضيقه بعد ان كانت واسعة أو من شأنها الاتساع فالقرينة المخصصة

حينئذ هي مخصص متصل .

وكل لفظ لم يدل على تضيق الصورة الذهنية الفعلية وإنما دل على تضيق الارادة الكامنة فالقرينة المخصصة حينئذ هي مخصص منفصل .
وهذه الضابطة التي ذكرناها فيها نوع من الخفاء تحتاج الى توضيح بالمثال فنقول اذا قلت (اكرم العدول) دل على صورة ذهنية فعلية مضيقه وغير قابله للإتساع فهذا ليس فيه تخصيص اصلاً ويعرف ذلك من المقدمة الثالثة .

واذا قلت (اكرم العلماء العدول) دل على صورة ذهنية فعلية مضيقه بعد ان كانت متسعة اذ لما قلت اولاً (العلماء) كانت الصورة الذهنية على سعة العلماء ثم تضيق بقولك العدول . فالعدول هنا مخصص متصل .

واذا قلت (تصدق على العلماء) دلت على صورة ذهنية مضيقه كانت تقبل الاتساع فإن كلمة (العلماء) تقبل الشمول للأغنياء ولكن ورود القرينة (تصدق) قبل صدور لفظ (العلماء) ادى الى صدوره ضيقاً فكان لفظ (تصدق) قرينه مخصصاً متصلاً من باب ضيق فم الركيه .

واذا قلت (اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم) دلت ايضاً على ان الصورة الذهنية الفعلية مضيقه وان كانت ملحوظة على نحو التشقيق ولذا عبر عنها بجملتين .

واذا قلت (اكرم العلماء) وسكت دل ذلك على ان الصورة الذهنية الفعلية واسعه سعة العلماء فإذا قلت بعد مده (لا تكرم فساق العلماء) لم يكشف ذلك عن أن الصورة الذهنية الفعلية حين قولك (اكرم العلماء) كانت ضيقه ضرورة ان كل واحد من الكلامين مستقل عن الآخر وكل كلام مستقل له صورته ذهنية مستقلة فلا يكون اي واحد من الصورتين مؤثر على الاخرى توسعة او تضيقاً .

وإنما يكشف ذلك عن ان الارادة الكامنة كانت مختصة بالعلماء العدول غاية انه عندما قال اولاً (اكرم العلماء) لم يكن ملتفتاً الى مجموع ارادته الكامنة وإنما كان التفاته الفعلي على سعة العلماء .

من ناحية القرينة على مراد المتكلم،

وبهذه الامثلة التي ذكرناها يتضح مرادنا وحاصله ان المخصص المتصل هو الكاشف عن تضيق الصورة الذهنية الفعلية بخلاف المخصص المنفصل فإنه لا يكشف عن تضيق الصورة الذهنية الفعلية وإنما يكشف عن تضيق الارادة الكامنة.

بقي امر واحد وحاصله ان الاعلام في مقام الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل لم يذكروا هذه الضابطة وإنما ذكروا ضابطه اخرى وهي ان كل قرينه كانت من لواحق وتوابع الكلام الذي فيه العام حتى يعد القرينة مع العام بمنزلة كلام واحد فالقرينة حينئذ تسمى متصلة.

وكل قرينه كانت من كلام آخر مستقل عن الكلام الذي فيه العام حتى يعد الكلام الذي فيه القرينة (المخصص) مع الكلام الذي فيه العام بمنزلة كلامين مستقلين منفصل احدهما عن الآخر فالقرينة حينئذ تسمى منفصلة. وهذه الضابطة ترجع بالجملة الى الضابطة التي ذكرناها. وبهذا ينتهي الكلام في المقام الأول.

واما المقام الثاني: فقد ذكره المصنف (ره) واوضحه ونحن نذكره بعبارة اخرى ليزداد وضوحاً وحاصلها ان الكلام المركب من مفردات متعددة له بمجموع مفرداته ظهور مجموعي ومن هنا فالقرينة المتصلة تستوجب قلب ظهور الكلام بمجموعه من العموم الى الخصوص فإذا قلت (اكرم العلماء العدول) كان هذا الكلام ظاهراً بأن الحكم خاص متعلق بخصوص العلماء العدول وذلك لأن القرينة متصلة.

واما اذا كانت القرينة منفصلة مثل (اكرم العلماء) ثم قلت منفصلاً (لا تكرم فساق العلماء) فإن القرينة المنفصلة هذه لا تقلب ظهور كلام العام الى الخصوص بل يبقى كلام العام (اكرم العلماء) ظاهره العموم وان كانت القرينة المنفصلة توجب منع حجية ظهور العام في العموم لأن الخاص مقدم على العام في مقام الكشف عن الارادة.

قوله (ره): (من ناحية القرينة على مراد...).

اقول: بناء على ما ذكرناه يتضح وجود الفرق فإن القرينة المتصلة دليل وكاشف عن تضيق الارادة الفعلية بخلاف القرينة المنفصلة فإنها دليل وكاشف عن تضيق الارادة الكامنة فقط.

فإذا صدر العام واتصل معه المخصص كان هذا المخصص كاشفاً عن تضيق الارادة الفعلية مضيقه من حين صدور العام.

وهذا بخلاف ما لو صدر العام وانفصل عنه المخصص فإن هذا المخصص إنما يكون كاشفاً عن ضيق الارادة الكامنة دون الارادة الفعلية حال صدور العام.

نعم هنا شيء آخر هو انه لا فرق بين المخصص المتصل والمنفصل في كون كلاهما كاشفاً عن ضيق الارادة الكامنة فكما ان المخصص المتصل يكشف عن ضيق الارادة الكامنة حال صدور العام وذلك بواسطة كشف الارادة الفعلية عن الارادة الكامنة.

كذلك يكون المخصص المنفصل كاشفاً عن ضيق الارادة الكامنة حال صدور العام.

وذلك لأن المفروض أن الارادة الكامنة واحدة لم تتغير سواء حين صدور العام وحين صدور الخاص.

فإذا كانت الارادة الكامنة ضيقه حين صدور الخاص المنفصل تكون ضيقه حين صدور العام.

واما اذا فرض ان الارادة الكامنة تغيرت وتعددت فكانت حين صدور العام واسعه ثم تضيقت حين صدور الخاص خرج ذلك عن باب التخصيص ودخل في باب النسخ.

وهذا هو الفارق الاساسي بين النسخ والتخصيص كما يأتي بيانه في محله.

ولعل هذا الذي ذكرناه (من عدم الفرق بين المخصص المتصل

وإنما الفرق بينهما من ناحية أخرى، وهي ناحية انعقاد الظهور في

والمنفصل في الكشف عن ضيق الارادة الكامنة) هو مراد المصنف (ره) من عبارته الآنفة وان كانت عبارته قاصرة عن افادة ذلك.

قوله (ره): (وانما الفرق بينهما من ناحية اخرى . . .).

اقول: يقع الكلام في جهتين.

الأولى: في كيفية ظهور العام مع المخصص المتصل والمنفصل.

الثانية في كيفية تقديم المخصص المنصل والمنفصل على العام.

اما الجهة الأولى: فقبل الشروع فيها نذكر بنقطتين قد مر بيانها.

الأولى: ان المخصص المتصل بكل اقسامه يكون كاشفاً عن ان الارادة الفعلية للمتكلم كانت مضيقه من حين صدور العام بمعنى ان قصد المتكلم بكلامه انما كان بيان حكم متعلق ببعض العام.

وفي المقابل فإن المخصص المنفصل بكل اقسامه لا يكون كاشفاً الا عن ضيق الارادة الكامنة.

النقطة الثانية: ان السامع انما يفهم مقصود المتكلم بواسطة فهمه للألفاظ فيحكم بأن ما فهمه من الالفاظ الصادرة من المتكلم هو عين مقصود المتكلم وهذا واضح.

اذا عرفت ذلك فنقول ان المخصص المتصل على اقسام ثلاثة.

الأول ما كان من قبيل (تصدق على العلماء) اي ان صورة العام لا تحدث في ذهن السامع الا مضيقه اي توجد مضيقه وذلك بسبب تقدم القرينة المخصصة على العام وهي في المثال كلمة «تصدق» فإن الصدقة عرفاً لا تكون الا للفقير. فصوره العلماء من حين حدوثها في ذهن السامع انما تحدث مضيقه بالفقراء.

الثاني ما كان من قبيل (اكرم العلماء العدول) اي ان صورة العام تحدث في ذهن السامع موسعه في بادىء الأمر ثم تضيق بالمخصص فكلية (العلماء) حينما سمعها السامع اولاً حضرت صورتها على سعتها في ذهنه ثم

العموم: ففي المتصل لا ينعقد للكلام ظهور إلا في الخصوص، وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه، غير أن الخاص ظهوره أقوى،

تضيقت عند سماع المخصص أي كلمة العدول.

وهذا القسم يشترك مع سابقه في كون السامع لم يحضر في ذهنه عند سماع الكلام سوى حكم واحد تعلق بمتعلق واحد غايته أن صورة هذا المتعلق الواحد تحدث في ذهن السامع مضيقه من باديء الأمر (أي من باب ضيق فم الركيه) هذا في القسم الأول.

وأما القسم الثاني ففيه تحدث صورة المتعلق في ذهن السامع واسعه أولاً ثم تتضيق بواسطة المخصص.

القسم الثالث ما كان من قبيل (أكرم العلماء ولا تكرم فساقيهم) أي أن يكون الكلام الواحد متضمناً لحكمين متنافيين يتعلق أحدهما بالعام ويتعلق الثاني بالخاص.

إذا عرفت هذه الأقسام الثلاثة فنقول.

أما القسم الأول فيكون ظاهراً بالدلالة على أن مراد المتكلم بيان هذا الحكم المتعلق بالعام المخصص وذلك للقاعده العرفية القائلة بأن ما فهمه السامع هو عين ما اراده المتكلم والمفروض أن السامع لم يفهم سوى هذا الحكم الواحد المتعلق بالمخصص. كما أن فهم السامع لذلك نشأ في مرحلة الدلالة التصورية المأخوذة من الالفاظ ومقارناتها.

أما القسم الثاني فكالقسم الأول تماماً أي أنه ظاهر بالدلالة على أن مراد المتكلم بيان هذا الحكم المتعلق بالعام المخصص وذلك للقاعده العرفية المتقدمة مع أن المفروض أن السامع لم يفهم سوى هذا الحكم غايته أن السامع قد حضر في ذهنه أولاً حكم متعلق بصوره واسعه لكن ذلك غير ضائر ولا نافع لما عرفت غير مره من أن المعتبر من الكلام هو الصورة الذهنية المستقرة أي الحاصلة في ذهن السامع بعد تمامية الكلام فلا عبره بالصور الذهنية الحاصلة في طي الكلام الزائلة عند تماميته فإن هذا الظهور يسمى بالظهور البدوي.

فيقدم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر.

والحاصل ان الظهور المستقر إنما انعقد على العام المخصص.

ثم لا يخفى ايضاً ان هذا الظهور ايضاً ناشئ في مرحلة الدلالة التصورية المأخوذة من الالفاظ ومقارناتها.

اما القسم الثالث: فيكون الحاصل في ذهن السامع حكيمين متنافيين في مرحلة الدلالة التصورية غاية انه في مرحلة الدلالة التصديقية والكشف عن المراد الجدي للمتكلم يضطر السامع الى ان يجمع بين هذين الحكمين وذلك ضرورة استحالة ان يكون المتكلم معتقداً جداً بهذين الحكمين المتنافيين فيكون السامع مضطراً في مقام الكشف عن مراد المتكلم الى ان يجمع بينهما وطريقه الجمع العرفية بينهما هي تقديم الخاص على العام.

وسياتي في الجهة الثانية بيان كيفية ذلك.

تنبيه هناك مثال من المخصص المتصل قد يقع فيه خلاف من اي قسم هو؟

وهذا المثال هو التخصيص بطريقه الاستثناء مثل (اكرم العلماء الا فساقهم).

ووجه الخلاف ان اداه الاستثناء هل هي موضوعه للدلالة على اخراج المستثنى من حكم المستثنى منه.

ام هي موضوعه للدلالة على ان المستثنى محكوم بنقيض حكم المستثنى منه.

فعلى الأول: كان التخصيص بالاستثناء من القسم الثاني اي لا يكون الكلام دالاً على حكيمين متنافيين.

بينما على الثاني يكون التخصيص بالاستثناء من القسم الثالث اي يكون الكلام دالاً على حكيمين متافيين.

والاقوى هو الأول اي ان (الا) انما وضعت للدلالة على الاخراج من المستثنى منه.

والسر في ذلك: أن الكلام مطلقاً - العام وغيره - لا يستقر له الظهور ولا ينعقد إلا بعد الانتهاء منه والانقطاع عرفاً، على وجه لا

وذلك بشهادة العرف والوجدان. هذا كله في المخصص المتصل.

وأما المخصص المنفصل فهو عبارة عن صدور حكم متعلق بالخاص ينافي حكم العام مثل أن يقول أولاً (أكرم العلماء) ثم يقول بعد ذلك (لا تكرم النحاة) فيكون الحاصل كلامين مستقلين كل واحد منهما له ظهور خاص به فالأول ظاهر بأن المتكلم أراد بيان وجوب إكرام جميع العلماء والثاني ظاهر في أن المتكلم أراد بيان عدم وجوب إكرام بعض العلماء وهم النحاة. غايته أن السامع بعد أن يفهم هذين المعنيين المتنافيين يجمع بينهما جمعاً عرفياً وذلك بتقديم الخاص على العام كما سيأتي توضيحه.

الجهة الثانية: في كيفية تقديم الخاص على العام. وقبل الشروع نقدم مقدمتين.

الأولى: أن هذا السؤال إنما يطرح في المخصص المنفصل والمخصص المتصل القسم الثالث.

وأما القسم الأول والثاني فلا يجري فيهما هذا السؤال.

وسر ذلك واضح وحاصله أن في القسم الأول والثاني لم ينعقد للكلام إلا ظهور واحد هو ظهوره في إفادة حكم واحد متعلق بالعام المضيق بالمخصص وما دام لم يتحصل إلا ظهور واحد ولم يحصل تعارض بين ظهورين لم يبق مجال لأن يقع السؤال عن كيفية الجمع بين ظهورين.

وهذا بخلاف القسم الثالث من المخصص المتصل، والمخصص المنفصل فإنه كان بأيدينا ظهوران متنافيان فلا بد من الجمع بينهما.

المقدمة الثانية: أن التعارض بين المخصص المتصل. القسم الثالث. وبين العام يختلف عن التعارض بين المخصص المنفصل وبين العام توضيحه أن الدلالات كما عرفت غير مره ثلاثة دلالة تصوريه ودلالة تصديقية أولى تكشف عن وجود المعنى في ذهن السامع ودلالة تصديقية ثانية تكشف عن أن المتكلم أراد بلاغ هذا المعنى كي يعتقد به السامع لأنه أرادته جداً.

يبقى بحسب العرف مجال لإلحاقه بضميمة تصلح لأن تكون قرينة

فاذا تذكرت ذلك نقول ان التعارض بين المخصص المنفصل والعام واقع في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية وذلك لأن المفروض أن كل واحد من العام والخاص قد جمع جميع شرائط الدلالة والظهور فكان كل واحد منهما كلاماً تاماً صادراً من ملئت جاد، فكل واحد منهما دال بالدلالة التصديقية الثانية وكاشف عن مراد المتكلم فيقع التنافي بين هاتين الدالتين التصديقيتين.

واما التعارض بين المخصص المتصل القسم الثالث وبين العام فإنما يقع في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى وذلك لأن من شرائط الدلالة التصديقية الثانية تمامية الكلام لوضوح ان الكلام الناقص لا يكشف عن المراد الجدي للمتكلم والمفروض ان الخاص المتصل والعام واقعان في كلام واحد فليس لكل واحد منهما تمامية وبالتالي لم يكن لكل واحد منهما مستقلاً سوى دلالة تصديقية أولى فيقع التعارض بينهما لتنافيهما.

اذا عرفت هاتين المقدمتين نقول اتفق الأعلام على انه كلما وقع تناف بين عام وخاص وجب تقديم الخاص على العام وانما اختلفوا في سبب ذلك. ويقع الكلام في مقامين.

الأول: تقديم الخاص المتصل على العام في مثل (اكرم جميع العلماء ولا تكرم النحاة) وقد ذكروا في المقام توجيهات عدة اوجهها ما ذكره الميرزا النائيني (ره) وتبعه المصنف (ره) وحاصله ان العرف يرى الخاص المتصل بمنزلة القرينة على تعيين المراد والقرينة مقدمة على ذي القرينة.

والحاصل ان كل واحد من العام والخاص له دلالة تصديقية أولى وكل واحد منهما يدعي انه هو صاحب الكشف عن المراد الجدي للمتكلم فيقع بينهما تزاحم في الوصول الى هذه المرتبة اي مرتبة الكشف عن المراد الجدي التي هي مرتبة الدلالة التصديقية الثانية.

اذا عرضنا هذا التزاحم على العرف فإن العرف يحكم للخاص انه هو صاحب الكشف عن المراد الجدي للمتكلم. اي الذي يبلغ مرحلة الدلالة التصديقية الثانية وذلك لأن العرف يرى ان الخاص قرينه على العام والقاعدة

تصرفه عن ظهوره الابتدائي الأولي، وإلا فالكلام ما دام متصلاً عرفاً فإن ظهوره مراعى، فإن انقطع من دون ورود قرينة على خلافه استقر ظهوره الأول، وانقعد الكلام عليه، وإن لحقته القرينة الصارفة تبدل

العرفية تقول بتقديم القرينة على ذي القرينة.

المقام الثاني تقديم المخصص المنفصل على العام وقد يذكر له توجيهات ونكتفي بذكر التوجيه المشهور وهو ان تقديم الخاص على العام لكونه اظهر من العام وذلك ان العام له دلالة تصديقية كاشفه عن مراد المتكلم والخاص كذلك وكل واحد منهما يدعي انه هو المصيب للواقع وانه هو الحجة فيقع التزاحم بين هاتين الداليتين الجديتين وكل منهما يتشبث بأنه هو الصحيح والآخر هو المخطىء فإذا عرضنا هذا التزاحم على العرف فإن العرف يقدم الخاص لأنه اظهر بمعنى ان احتمال خطأه اضعف من احتمال خطأ العام.

قوله (ره): (وان لحقته القرينة الصارفة تبدل...).

اقول: ان القرينة على اربعة اقسام.

الأول: ما يستوجب تعيين المدلول التصوري للفظ بحيث لولا القرينة لا يكون للفظ مدلول تصوري اصلاً وذلك كالقرينة اللاحقة للمشارك مثل (رأيت عين زيد الزرقاء) فهذه القرينة معينه غير صارفه.

الثاني: ما يستوجب تغيير المدلول التصوري للفظ بحيث لولا القرينة كان اللفظ له معنى تصوري آخر وذلك كقرينه المجاز مثل (رعيت الغيث) فإن كلمة رعيت قرينه على ان المراد التصوري من لفظ (الغيث) هو الارض بحيث لولا كلمة رعيت لكان المدلول التصوري لكلمة غيث هو (المطر).

الثالث هو ما يستوجب تغيير المدلول الاستعمالي من الكلام مثل (الخاص) في نحو (اكرم العلماء العدول) فإن كلمة (العدول) قد استوجبت تضيق الدلالة الإستعمالية للكلام.

الرابع: هو ما يستوجب تغيير المدلول التصديقي الجدي للكلام وذلك كالخاص في نحو (اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم) فإن (ولا تكرم فساقهم)

ظهوره الأول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينة، وانعقد حينئذ على الظهور الثاني. ولذا لو كانت القرينة مجملة أو أن وجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينة أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأول، ولا ظهور آخر، فيعود الكلام برمته مجملًا.

هذا من ناحية كلية في كل كلام. ومقامنا من هذا الباب، لأن المخصص - كما قلنا - من قبيل القرينة الصارفة، فالعام له ظهور ابتدائي - أو بدوي - في العموم، فيكون مراعى بانقطاع الكلام وانتهائه، فإن لم يلحقه ما يخصه استقر ظهوره الابتدائي وانعقد على العموم، إن لحقته قرينة التخصيص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الأول، وانعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصص المتصل.

إذن فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر ولا ينعقد له ظهور في العموم، بخلاف المخصص بالمنفصل، لأن الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقر ظهوره

منعت من بلوغ (أكرم العلماء) مرتبه الدلالة الجدئية بالنسبة الى فساق العلماء بحيث لولا جملة الخاص لكان المدلول التصديقي الجددي على طبق العموم وذلك ان كل دلالة استعماله صدرت في حال جديهِ المتكلم فيها اقتضاء ان تبلغ الدلالة الجدئية لولا وجود الموانع.

واما المخصص المنفصل ففي قرينته خلاف يأتي عرضه.

قوله (ره): (اذن فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر...).

اقول: لا بد من تمهيد مقدمتين واضحتين يتضح بهما المطلوب.

الأولى: قد عرفت غير مره ان الظهور حجه يجب العمل عليه وعلى ذلك استقرت سيرة العقلاء.

ومرادنا بالظهور الذي هو حجه هو الظهور الكاشف عن المراد الجددي للمتكلم اعني دلالة التصديقية الجدئية فإذا قال قائل (جاء زيد) وفرض انه كان هازلاً لم يكن للكلام ظهور لأنه ليس له دلالة تصديقية جديهِ وان كان له دلالة تصويرية ودلاله استعمالية.

الابتدائي في العموم. غير أنه إذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام، فيقدم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدي.

والحاصل أن الظهور هو كون الكلام دالاً بالدلالة التصديقية الجدية، والمعنى الظاهر يكون عين المدلول التصديقي الجدي.

المقدمة الثانية: أن الدلالة التصديقية الجدية في مرتبه متأخره عن الدالتين التصورية والاستعمالية بمعنى أن الدلالة التصورية هي بعينها تصير الدلالة الجدية إذا تحققت بقبه شرائط الظهور.

ومن هنا فلا يمكن اختلاف الدلالات الثلاث بل يجب أن يكون المدلول التصديقي الجدي مطابقاً للمدلول الاستعمالي.

كما أنه يجب في المدلول الاستعمالي أن يكون مطابقاً للمدلول التصوري.

إذا عرفت هاتين المقدمتين يتضح عندك أن القرائن التي تستوجب التأثير في المدلول التصوري والتصديقي. الاستعمالي والجدي كل هذه القرائن تكون في عين الوقت مؤثرة على الظهور وتكون مستوجبه لانعقاد الظهور على طبقها ضرورة أن المدلول الجدي الذي هو الظهور يجب أن يكون مطابقاً للمدلول التصوري والاستعمالي كما هو مقتضى المقدمة الثانية فتغيرهما هو بالتالي تغير للظهور الذي هو المدلول الجدي.

ومن هذا القبيل كان جميع المخصصات المتصلة فإنها كلها إما أن تغير المدلول التصوري (كما يحتمل في القسم الأول من أقسام المخصص). وإما أن تغير المدلول الاستعمالي (كما في القسم الثاني). وإما أن تغير المدلول التصديقي (كما في القسم الثالث) فالأقسام الثلاثة كلها مانعة من انعقاد الظهور على طبق العموم وتستوجب انعقاده على طبق الخاص.

قوله (ره): (غير أنه إذا ورد المخصص المنفصل . . .).

أقول: هنا ثلاث نقاط مسلمة.

الأولى أن العام قبل ورود المخصص المنفصل كما في نحو (أكرم العلماء) قد انعقد ظهوره على العموم لأنه دال على أن المراد الجدي

٣ - هل استعمال العام في المخصص مجاز؟

قلنا: إن المخصص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاص من

للمتكلم هو العموم. وهذا لا خلاف فيه.

الثانية: أن كل ظاهر حجه يجب العمل به فالعام الظاهر بالعموم حجه يجب العمل به. وهذا أيضاً ليس محل الكلام هنا.

الثالثة: أن المخصص المنفصل بعد وروده لا بد من تقديمه على العام. وهذا أيضاً لا خلاف فيه.

وانما وقع الخلاف في سبب تقديم المخصص المنفصل على العام وذهبوا الى مسلكين.

الأول: أن المخصص المنفصل بعد وروده يستلزم سقوط ظهور العام في العموم.

وهذا المسلك هو ظاهر كلام المصنف (ره) هنا. حيث قال (فيقدم عليه من باب أنه قرينه عليه...) فحاصل كلامه أن العرف يرى أن المخصص المنفصل قرينه على العام بمعنى أن المخصص المنفصل وإن لم يؤثر على الدلالة التصورية والاستعمالية للعام إلا أنه يؤثر على الدلالة التصديقية للعام لأن العرف يرى أن الخاص المنفصل قرينه على العام في مرحلة دلالة التصديقية الجديدة فكأن المتكلم أتى بالمخصص المنفصل ليوضح ما هو مراده الجدي من العام.

وبالتالي فإذا بنينا على أن المخصص المنفصل يستوجب تغيير الدلالة التصديقية للعام ينقذ عندنا أن ظهور العام بالعموم أصبح ساقطاً لأن الظهور هو عين الدلالة التصديقية الجديدة.

هذا وقد ذكر المحقق الثاني (ره) توجيهاً آخر لسقوط ظهور العام في العموم عند ورود المخصص المنفصل فراجعه ان شئت.

المسلك الثاني: هو ظاهر كثير من المحققين وهو أن المخصص المنفصل لا يستلزم سقوط ظهور العام في العموم وإنما يستلزم سقوط حجة العام في العموم فالعام وإن كان باقياً على ظهوره في العموم إلا أن هذا

لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره.

الظهور ليس بحجة وتوجيه هذا المسلك بنقطتين.

الأولى: ان العرف لا يرى المخصص المنفصل قرينه على العام بل المخصص المنفصل والعام كلامان منفصلان احدهما عن الآخر.

واذا ثبتت هذه النقطة ينتج منها النتيجة الأولى وهي ان العام باق على ظهوره بالعموم حتى بعد ورود المخصص المنفصل.

النقطة الثانية انه كما كان العام حجه في العموم فكذلك المخصص المنفصل حجه في الخصوص فمثلاً (اكرم العلماء) ظاهر في وجوب اكرام جميع العلماء فهو حجه في ذلك يجب العمل به وكذلك (لا تكرم النحاة) ظاهر في عدم وجوب اكرام النحاة وهم بعض العلماء فهو حجه في ذلك فيجب العمل به.

وبالتالي يحصل تنافي وتزاحم بين حجّة العام وبين حجّة الخاص فهل نعمل بعموم العام ونترك الخاص أم نعمل بالخاص ونترك عموم العام.

فإذا عرضنا هذا التزاحم على العرف نرى انه يقدم الخاص ويؤخر العام بنكته ان ظهور الخاص اقوى وخطأه اقل بخلاف العام فإن خطأه اكثر.

وبهذا يثبت النتيجة الثانية في هذا المسلك وهي ان العام وان بقي على ظهوره بالعموم الا انه يسقط عن الحجّة في العموم.

اذا عرفت هذين المسلكين فالحق هو الثاني بتوجيه آخر وهو ان العام باق على ظهوره في العموم ولا تنافي بين ظهور العام وظهور الخاص وانما وقع التنافي في نقطة اخرى. توضيحها يتوقف على مقدمات.

الأولى ذكرناها في مواضع سابقه وهي ان الارادة قسمان ارادة كامنه في اعماق النفس. واراده فعلية.

وكل لفظ يتلفظه الانسان الملتفت الجاد انما يكشف ابتداء عن الارادة الفعلية الموجودة في سطح الذهن.

واما الارادة الكامنة فلا يكشف عنها اللفظ الا بواسطة اصاله. المطابقة بين الارادة الفعلية والارادة الكامنة.

المقدمة الثانية: وهي ان الارادة الفعلية واللاحاظ المفعلي قد يختلف من آن الى آخر بحسب دقه الالتفات الى ما في الارادة الكامنة فتارة يلتفت الى جميع تفاصيل ما في الارادة الكامنة فيقول (احب اللحم غير المهترىء وغير المفصوب وغير منطبق عليه اي عنوان فاسد في ظرف الجوع) وتارة يلتفت الى بعض التفاصيل فيقول (احب اللحم غير المفصوب) وهكذا وعلى ذلك استقرت كلمات العقلاء قاطبة.

المقدمة الثالثة: ان الواجب على العبد اتباع المرادات الكامنة للمولى دون مجرد المرادات الفعلية التي علم مخالفتها للإرادة الكامنة.

اذا عرفت هذه المقدمات نقول ان ظهور العام انما يكشف عن ان المراد الفعلي حين النطق بالعام كان هو العموم.

وظهور الخاص انما يكشف عن ان المراد الفعلي حين النطق بالخاص هو الخصوص.

وهذا يعلم من المقدمة الأولى. كما انه من المقدمة الثانية يتضح عدم التنافي بين هذين المنكشفين ضرورة امكان اختلاف الارادة الفعلية من آن الى آخر.

وانما الذي لا يمكن اختلافه. الا في حال النسخ. هو الارادة الكامنة فانقذح عدم التنافي بين ظهور العام وظهور الخاص.

اذن اين وقع التنافي.

الجواب على السؤال هو ان التنافي بين اصالة المطابقة بين الارادة الفعلية والارادة الكامنة الجارية في العام وبين اصالة المطابقة بين الارادتين الجارية في الخاص.

وبعبارة اخرى اذا قلت (اكرم العلماء) دل هذا العام على مدلولين.

الأول ان الارادة الفعلية هو العموم. وهذا مستفاد من الظهور.

الثاني ان الارادة الكامنة هو العموم ايضاً وهذا مستفاد من اصالة التطابق بين الارادة الكامنة والارادة الفعلية.

فوقع الكلام في أن هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة .

وإذا قلت (لاتكرم النحاة) دل هذا الخاص على مدلولين أيضاً .
الأول ان الاراده الفعلية هي الخصوص وهذا استفاده من الظهور .
الظهور الثاني ان الاراده الكامنة هي الخصوص ايضاً وهذا استفاد من
اصالة التطابق بين الارادتين .

وقد عرفت عدم التنافي بين المدلول الأول للعموم مع المدلول الأول
للخصوص وانما وقع التنافي بين المدلول الثاني للعموم والمدلول الثاني
للخصوص وذلك لاستحالة اختلاف الاراده الكامنة . فلا يمكن ان تكون هي
العموم وهي الخصوص ايضاً .

اذا وقع هذا التنافي وعرضناه على العرف نجد ان العرف يقدم المدلول
الثاني فيجري اصالة المطابقة بين الارادتين في الخاص دون العام وسر ذلك
ان احتمال الغفلة والسهو في الخاص بأن يكون المتكلم إلتفت فعلاً الى
مالايريده واقعاً اضعف بكثير من هذا الإحتمال في العام بأن يكون المتكلم
قد غفل عما يريد واقعاً .

قوله (ره) : (فوقع الكلام في ان هذا الاستعمال . . .) .

اقول : هذا ما يحتاج الى تمهيد فنقول قد قرر في علم المنطق كما هو
واضح ان الكليين الذين تكون النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق يجب ان
يكون الاعم منهما صنفان : صنف يلتقي مع الاخص وصنف يفترق عنه .

وذلك مثل الحيوان والانسان فإن النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق
وبالتالي يكون الاعم وهو الحيوان صنفان صنف يلتقي مع الاخص وهو
الانسان وصنف يفترق عنه كالفرس والاسد نحوهما .

وفي المقام ايضاً كذلك . ففي نحو (اكرم العلماء) و (لاتكرم النحاة)
يكون العام وهو العلماء له صنفان الأول يلتقي مع الخاص وهو (العلماء
النحاة) والثاني يفترق عنه وهو (العلماء غير النحاة) .

وعلى هذا الاساس وقع بحثان .

واختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة:

الأول: البحث في حجة العام في القسم الأول، أي القسم الذي يلتقي مع الخاص.

وهذا البحث هو البحث المتقدم وقد عرفت فيه أن العام ليس حجة في القسم الأول بل الحجة هو الخاص فقط حيث عرفت أن الخاص يتقدم على العام.

البحث الثاني: هو البحث في حجة العام في القسم الثاني، أي القسم الذي يفترق عن الخاص وهذا البحث هو الذي شرع به المصنف (ره).

وحاصل هذا البحث أن بعض القدماء ذهبوا إلى عدم حجة العام في القسم الثاني أي الذي يفترق عن الخاص واستدلوا على ذلك بمجموع أمرين.

الأول: أن العام المخصص لا يكون مستعملاً استعمالاً حقيقياً بل يكون مستعملاً بالاستعمال المجازي فنحو (أكرم جميع العلماء) المخصص به (لا تكرم النحاة) يكون مستعملاً استعمالاً مجازياً.

الأمر الثاني: أن هذا المجاز ليس معه قرينه تعين المعنى المجازي المستعمل فيه ومن الواضح المسلم أن كل مجاز لا بد له من قرينه تعين المعنى المجازي وبدون هذه القرينة يكون اللفظ المجازي مجملاً.

فلو قلت (رأيت بحراً) وعلم عدم إرادته المعنى الحقيقي ولكن لم يكن في الكلام قرينه تعين ما هو المعنى المجازي كان لفظ (بحر) لفظاً مجملاً والمجمل ليس بحجة كما لا يخفى.

وبالتالي يتضح أن العام المخصص ليس حجة لأنه مجمل لأنه مجاز ليس معه قرينه تعين معناه.

إذا عرفت تمهيد البحث فإن المصنف (ره) شرع في مناقشتهم في الأمر الأول.

قوله (ره): (اختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة...).

أقول: هذا شروع في بيان الأقوال في الأمر الأول من الأمرين

منها: إنه مجاز مطلقاً.

ومنها: إنه حقيقة مطلقاً.

المتقدمين. والأقوال كما في المتن أربعة.

الأول: مجاز مطلقاً. أي سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً. والاستدلال لهذا القول يحتاج إلى الكلام في مقامين.

الأول: ما إذا كان المخصص متصلاً مثل (أكرم كل العلماء العدول) وقد يقرب دعوى المجازية هنا بتقريبين.

الأول: أن أداة العموم هنا مجاز مستعمله في غير ما وضعت له وذلك لأنها موضوعه لأن تفيد العموم في مدخولها المفرد أي كلمة (العلماء) فقط في المثال فاستعمالها مع مدخول مركب من موصوف وصفه كما في المثال هو استعمال مجازي.

ولا يخفى ضعف هذا التقريب وقد أجاب عليه المصنف (ره) كما سوف يأتي.

التقريب الثاني: أن مدخول أداة العموم هو المجاز (بخلاف التقريب الأول الذي يدعي أن المجاز هو نفس أداة العموم) فهذا التقريب يدعي أن مدخول الأداة هو المجاز ككلمة (العلماء) في المثال.

وحاصل هذا التقريب أن العلماء اسم جنس وكل أسماء الاجناس موضوعه لمعانيها بما هي شايعة ومرسلة. حتى يكون العموم والارسال جزء المعنى الموضوع له. وعليه لا يكون لفظ العلماء (وكذا ساير أسماء الاجناس) بالمعنى الحقيقي إلا إذا كان مستعملاً عاماً غير مقيد بأي قيد.

وأما إذا استعمل مقيداً ولو بقيد ملفوظ مثل (العلماء العدول) يكون مستعملاً مجازاً لا حقيقة.

والحاصل أن كل اسم جنس مقيد يكون استعماله مجازياً.

وهذا التقريب قديم أشار إليه المصنف (ره) فيما يأتي ولم يدفعه وسوف يذكره ويدفعه في بحث المطلق فانتظر.

المقام الثاني: ما إذا كان المخصص منفصلاً سواء كان في خطاب

ومنها: التفصيل بين المخصص بالمتصل وبين المخصص بالمنفصل، فإن كان التخصيص بالأول فهو حقيقة دون ما كان بالثاني، وقيل: بالعكس. والحق عندنا هو القول الثاني أي أنه حقيقة مطلقاً.

واحد الذي هو القسم الثالث من اقسام المخصص المتصل المتقدمة مثل (أكرم جميع العلماء ولا تكرم فساقهم) أم كان في خطابين الذي هو المخصص المنفصل حقيقة مثل (أكرم كل العلماء) و (لا تكرم النحاة) ودعوى المجازية هنا أيضاً قد تقرب بتقريبين الأول.

الأول: أن أداة العموم مستعملة مجازاً وذلك لأنها موضوعه للدلالة على عموم مدخولها أي إرادة جميع أفراد مدخولها حتى إذا قلت (كل عالم) دلت على إرادة كل فرد من أفراد العالم.

ولكن في العام المخصص بالمنفصل تكون أداة العموم غير مستعملة في عموم مدخولها بل مستعملة في عموم بعض مدخولها لأن المراد (في أكرم كل العلماء هو أكرم بعض العلماء الذين هم غير النحاة).

وعلى أساس هذا التقريب كان المجاز هو نفس أداة العموم. وهذا التقريب سوف يأتي دفعه.

التقريب الثاني: أن أداة العموم مستعملة في معناها الحقيقي وهو عموم مدخولها ولكن المجاز هو المدخول ك (العلماء) في المثال حيث أنه لم يستعمل في تمام معناه وهو طبيعة العلماء بل استعمل وأريد به بعض الطبيعة غير الشاملة للخاص (كالنحاة) في المثال.

وعلى أساس هذا التقريب كان المجاز في مدخول الأداة لا نفسها وهذا التقريب أيضاً سوف يأتي دفعه.

القول الثاني: وهو الحقيقة مطلقاً سواء كان المخصص متصلاً أم منفصلاً. وهذا القول هو قول مشهور المتأخرين بل لم يعهد بينهم وجود مخالف له. وسيأتي بيان دليله.

القول الثالث: التفصيل بين العام المخصص بالمتصل فيكون حقيقة وبين العام المخصص بالمنفصل فيكون مجازاً.

الدليل : إن منشأ توهم القول بالمجاز أن أداة العموم لما كانت موضوعاً للدلالة على سعة مدخولها، وعمومه لجميع أفرادها، فلو أريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وضعت له، فيكون الاستعمال مجازاً. وهذا التوهم يدفع بأدنى تأمل، لأنه في التخصيص بالمتصل كقولك - مثلاً - : أكرم كل عالم إلا الفاسقين لم تستعمل أداة العموم إلا

ودليل هذا التفصيل يعرف مما تقدم فصاحب هذا التفصيل ارتضى أحد التقريبين المتقدمين لمجازيه العام المخصص بالمنفصل ورفض كلا التقريبين المتقدمين لمجازيه العام المخصص بالمتصل.

ووجه رفضه لهما هو ما يأتي ذكره عند التعرض لتشييد قول المشهور ودفع ادله المجاز.

القول الرابع : وهو عكس السابق، أي التفصيل بين العام المخصص بالمتصل فيكون مجازاً وبين العام المخصص بالمنفصل فيكون حقيقة.

ودليل هذا التفصيل أيضاً يعرف مما تقدم فصاحب هذا التفصيل ارتضى أحد التقريبين المتقدمين لمجازيه العام المخصص بالمتصل ورفض كلا التقريبين المتقدمين لمجازيه العام المخصص بالمنفصل.

ووجه رفضه لهما هو ما يأتي ذكره عند التعرض لتشييد قول المشهور ودفع ادلة المجاز.

ثم إن القول الثالث والرابع كالقول الأول يظهر فسادهما عند إثبات أن العام دائماً مستعملاً على نحو الحقيقة.

قوله (ره) : (إن منشأ توهم القول بالمجاز أن أداة العموم . . .).

اقول : هذا إشارة إلى التقريب الأول من تقريبي مجازيه العام المخصص بالمتصل كما هو إشارة إلى التقريب الأول من تقريبي مجازيه العام المخصص بالمنفصل فقد دمجهما المصنف معاً.

قوله (ره) : (لأنه في التخصيص بالمتصل . . .).

اقول : هذا جواب التقريب الأول لمجازيه العام المخصص بالمتصل.

وحاصل الجواب أنا لا نسلم أن أداة العموم موضوعه لعموم مدخولها

في معناها، وهي الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الأمر أن مدخولها تارة يدل عليه لفظ واحد مثل أكرم كل عادل، وأخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه أن مدخول (كل) ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلاً بل هو خصوص العالم العادل في المثال. وأما (كل) فهي باقية على ما لها من الدلالة على العموم والشمول، لأنها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء، ولذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمة (بعض)، فلا يستقيم

المفرد بل الصحيح الواضح أن أدوات العموم موضوعة لعموم مدخولها مطلقاً سواء كان مفرداً مثل (أكرم كل عالم) أم كان مركباً مثل (أكرم كل عالم أصولي عادل) فمدخول كل في هذا المثال هو مجموع (عالم أصولي عادل) و (كل) دلت على عموم هذا المجموع المركب فأداة العموم (كل) مستعملة فيما وضعت له وهذا واضح.

قوله (ره): (ولذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمة بعض...).

أقول: هذا شروع في الاستدلال على أن كلمة (كل) ما زالت مستعملة في العموم حتى حين دخلت على المركب وحاصل ما ذكره المصنف دليلان.

الأول: أنها لو لم تستعمل في العموم والاستيعاب لكانت مستعملة في التبعض مثل كلمة بعض مع أن اللازم فاسد ضرورة وجود الفرق بينها وبين بعض حيث لا يجوز أن يوضع مكانها كلمة بعض في الاستثناء إلا ترى أنه يستقيم المعنى ويصح لو قلت (أكرم كل العلماء العدول إلا النحاة فيهم) بينما لا يستقيم المعنى لو قلت (أكرم بعض العلماء العدول إلا النحاة منهم) فلم يصح الاستثناء هنا لعدم عموم المستثنى منه. وصح في المثال السابق بسبب عموم المستثنى منه وهذا العموم مستفاد من كلمة كل.

فعلم من ذلك ومن وجود الفرق بين المثالين أن كلمة كل ما زالت مستعملة في العموم.

وهذا كله في الدليل الأول وأما الدليل الثاني فيأتي عند التعرض لعبارة المصنف (ره) وشرحها.

المعنى لو قلت: أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين، وإلا لما صح الاستثناء.

كما لا يستقيم لو قلت: أكرم بعض العلماء العدول، فإنه لا يدل على تحديد الموضوع كما لو كانت (كل) والاستثناء موجودين.

قوله (ره): (والا لما صح الاستثناء) ..

اقول: الظاهر زيادة كلمة (لما) سهواً من المصنف أو غيره وحق العبارة هكذا (والا لصح الاستثناء) أي وإن فرض استقامة المعنى وجب صحة الاستثناء مع أن الاستثناء غير صحيح.

ويحتمل أن كلمة (لما) غير زائدة ولكن تكون الجملة معطوفة على قوله (لأنها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء) فيصير المعنى أنه إن لم تكن داله على الشمول بل كانت داله على البعضية لما صح الاستثناء لأن شرط الاستثناء عموم المستثنى منه فلا يجوز (جاء بعض الرجال الأزيد) لعدم عموم المستثنى منه. كما هو محرر في علم النحو.

قوله (ره): (كما لا يستقيم لو قلت أكرم بعض العلماء العدول ...) .

اقول: العبارة غير صافية فإنه إن أراد التشبيه فظاهره أن المشبه هو ما ذكره قبله بقوله (فلا يستقيم المعنى لو قلت أكرم بعض العلماء العدول) ولا يخفى خطأ المعنى حينئذ ضرورة أن (أكرم بعض العلماء العدول) معنى مستقيم. وأما احتمال سقط كلمة (إلا) قبل كلمة العدول فهو احتمال ركيك لأمرين.

الأول سخافة التشبيه حينئذ إذ أنه من قبيل تشبيه الشيء بنفسه.

الثاني صيروره الجملة الآتية (فإنه لا يدل على تحديد ...) جملة منفصلة مستقلة مع أنها من الواضح نقصانها وعدم تماميتها.

فالظاهر وجود تحريف بالعبارة وأصل العبارة (كما أنه لا يكون الموضوع محدداً لو قلت أكرم بعض العلماء العدول ...) (الخ) ففرض المصنف الاتيان بدليل جديد على أن (كل) مستعمله في العموم في نحو (أكرم كل العلماء العدول).

والحاصل أن لفظة (كل) وسائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل إلا في معناها وهو الشمول.

ولا معنى للقول بأن المجاز في نفس مدخولها، لأن مدخولها مثل كلمة عالم موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها. وإرادة الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظة أخرى كـ (كل) أو (بعض)، فإذا قيد مدخولها وأريد منه المقيد بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملاً إلا في معناه. وهو من له العلم، وتكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد والمقيد، من باب تعدد الدال والمدلول. وسيجيء إن شاء الله تعالى أن تقييد المطلق لا يوجب مجازاً.

وحاصل الدليل أنه لو كانت (كل) لم تستعمل في العموم والاستيعاب لكانت مستعملة في التبعيض بمنزلة بعض، مع أن اللازم فاسد لوجود الفرق بين (أكرم كل العلماء العدول) وبين (أكرم بعض العلماء العدول) فإن الأول يدل على تحديد الموضوع الواجب إكرامه وهو العلماء العدول بينما الثاني لا يحدده حيث لا يعلم ما هو البعض المطلوب إكرامه.

قوله (ره): (ولا معنى للقول بأن المجاز في نفس مدخولها...).

أقول: هذا إشارة إلى التقريب الثاني من التقريبين المتقدمين لمجازه العام المخصص بالمتصل وشروع في دفعه وتوضيح دفعه تماماً إنما يكون في مبحث المطلق.

وخلاصته أن أسماء الاجناس إنما وضعت للطبيعة المهمة غير مقيدة بأي قيد حتى قيد كونها مرسله وشائعة أي موضوعه للماهية القابلة للتقييد وعدم التقييد، فيكون استعمالها حقيقة سواء استعملت مقيدة أو استعملت غير مقيدة.

فلفظ (اسد) مثلاً موضوع لماهية اسد غير ملحوظ معها أي قيد حتى قيد عدم القيد فإذا قلت (رأيت اسداً كبيراً) كان (اسد) مستعملاً في ما وضع له أي لذات الماهية القابلة للتقييد وهكذا سائر أسماء الاجناس.

قوله (ره): (من باب تعدد الدال والمدلول...).

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل . وكذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل ، لأننا قلنا : إن التخصيص بالمنفصل معناه جعل

اقول : هو باب الألفاظ المتعددة الدالة على معنى مركب من معان متعددة وذلك كالأضافه كما في (غلام زيد) والوصف مثل (الشيخ التقي) وغير ذلك فكل جزء من اللفظ يستعمل في جزء من المعنى .

وهكذا في المثال (العلماء العدول) لفظان استعمالاً في معنى مركب من معنيين الأول معنى العلماء والثاني معنى العدول فكان كل لفظ مستعملاً في معناه الموضوع له .

قوله (ره) : (لأننا قلنا ان التخصيص بالمنفصل معناه . . .) .

اقول : هذا شروع في اثبات عدم مجازيه العام المخصص بالمنفصل وحاصل ما ذكره المصنف (ره) دليلان .

الأول : وهو دليل مركب من مقدمتين .

الأولى : ان ادوات العموم انما تدل على عموم المعنى المراد من مدخولها .

فإذا قلت (كل رجل) دلت (كل) على ارادة عموم المعنى المراد من لفظ رجل واما تعيين ما هو المراد بلفظ (رجل) فيحتاج الى التمسك بالاطلاق ومقدمات الحكمة .

والحاصل انه قد مر ص . . . وجود مسلكين في دلالة الادوات على العموم . وهذا الدليل هنا مبني على المسلك الأول الذي ذكرناه في هذه المقدمة الأولى .

المقدمة الثانية : وهي تعرف وتنضح فيما يأتي من بحث المطلق وحاصلها ان الاطلاق يتوقف على توفر شروط تسمى بمقدمات الحكمة ومن هذه الشروط عدم وجود القرينة على التقييد سواء كانت متصله ام منفصله ، فوجود القرينة المنفصلة على التقييد يهدم اطلاق اللفظ .

وهذا المذهب هو مذهب الميرزا النائيني (ره) .

واذا عرفت هاتين المقدمتين نقول اذا قال (كل عالم) كان العموم

الخاص قرينة منفصلة على تقييد مدخول (كل) بما عدا الخاص، فلا تصرف في أداة العموم، ولا في مدخولها، ويكون أيضاً من باب تعدد

متوقفاً على تعيين المعنى المراد من لفظ (عالم) الذي هو مدخول (كل).

كما ان تعيين المراد من لفظ (عالم) يحتاج الى الاطلاق.

وهذا كله مقتضى المقدمة الأولى.

كما ان الاطلاق في لفظ (عالم) يحتاج الى شروط منها عدم القرينة المنفصلة على التقييد فإذا وجد المخصص المنفصل كان هو القرينة فيكون مانعاً من تحقق الاطلاق.

وهذا مقتضى المقدمة الثانية.

فالتيجة ان المخصص المنفصل يمنع من اطلاق المدخول ويمنع من الدلالة على العموم. فلا يكون اللفظ العام اساساً دالاً على العموم.

وهذا الدليل اشار اليه مختصراً جداً في قوله (ره) (جعل الخاص قرينه منفصله على تقييد مدخول كل بما عدا الخاص. الى قوله ولو فرض) وبهذا ينتهي الدليل الأول.

الدليل الثاني: وقد اشار اليه مختصراً ايضاً في قوله (ولو فرض ان المخصص المنفصل ليس مقيداً لمدخول اداة العموم. بل هو تخصيص... الخ) اي ان الجواب الأول كان يقتضي ان المخصص المنفصل ليس مخصصاً للعموم بل مانع من انعقاد العموم لأن استفادة العموم متوقفة على اطلاق المدخول واطلاق المدخول متوقف على عدم المخصص المنفصل. فوجود المخصص المنفصل يمنع اطلاق المدخول اولاً ثم يمنع من استفادة العموم فلم ينعقد اصلاً لا انه انعقد ثم تخصص.

هذا بخلاف الجواب الثاني فإنه يسلم فيه انعقاد العموم ثم يخصص بعد ذلك بالمخصص المنفصل.

وحاصل ما ذكره المصنف (ره) في هذا الجواب يحتاج الى بيان مقدمة وهي بيان الضابطة في صيروره اللفظ مجازاً.

وحاصلها ان الكلام كما مر ذكره غير مره له دلالات ثلاث.

الدال والمدلول. ولو فرض أن المخصص المنفصل ليس مقيداً
لمدخول أداة العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه فإن هذا لا يلزم

الأولى: الدلالة التصورية وهي دلالة اللفظ على الصور الذهنية مجردة
عن الحكم بالثقات المتكلم اليها.

الثانية: الدلالة الإستعمالية وهي دلالة اللفظ على الصور الذهنية مقرونة
بالحكم بالثقات المتكلم اليها ومجردة عن الحكم بأن المتكلم ارادها جداً.

الثالثة: الدلالة التصديقية الجدئية وهي دلالة اللفظ على الصور الذهنية
مقرونة بالحكم بالثقات المتكلم اليها ومقرونة ايضاً بالحكم بأن المتكلم
ارادها جداً.

اذا عرفت هذه الدلالات يقع السؤال أنه هل المناط في حقيقته
الاستعمال مطابقه دلالاته التصورية للمعنى الموضوع له.

ام مطابقه دلالاته الإستعمالية للمعنى الموضوع له.

ام مطابقه دلالاته التصديقية للمعنى الموضوع له.

والجواب على هذا السؤال هو ان المناط هو مطابقه دلالاته الإستعمالية
للمعنى الموضوع له بمعنى ان يكون اللفظ قد استعمله المتكلم فيما وضع
له.

والدليل على ذلك هو بطلان كون المناط هو مطابقه الدلالة التصورية
للمعنى الموضوع له وبطلان كونه مطابقه الدلالة التصديقية الجدئية للمعنى
الموضوع.

اما بطلان الأول فلأن الحقيقة فرع الاستعمال والإلتفات فلو أن الألفاظ
صدرت من غير المرید لا يقال لها حقيقة ولا يقال لها مجاز وهذا واضح.

اما بطلان الثاني فلأنه لو كان المناط في كون اللفظ حقيقة هو مطابقه
دلالاته التصديقية للمعنى الموضوع له لكان اللازم ان لا يكون اللفظ حقيقة
الا اذا كان له دلالة تصديقية.

ولكن هذا اللازم فاسد ضرورة انه من المسلم ان الكلام الفاقد للدلالة
التصديقية الجدئية كالکلام الصادر هزلاً هو ايضاً يوصف بالحقيقة والمجاز.

منه أن يكون المستعمل فيه في العام هو البعض، حتى يكون مجازاً، بل إنما يكشف الخاص عن المراد الجدي من العام.

فلو قال الهازل (رأيت اسداً في الحمام) كان كلامه هذا مجازاً كما أنه لو قال (رأيت رجلاً شجاعاً) كان كلامه هذا حقيقة.

فإذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو كون المناط في كون اللفظ حقيقة مطابقه دلالة التصديقية الجديّة للمعنى الموضوع له.

فإذا بطل هذان المناطان تعين المطلوب وهو أن المناط في كون اللفظ حقيقة هو مطابقه دلالة الإستعمالية للمعنى الموضوع له بمعنى أن يكون المتكلم قد استعمله وأراد به المعنى الموضوع له.

والمجاز هو مخالفه الدلالة الإستعمالية للمعنى الموضوع له.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول أن المتكلم لو قال أولاً (أكرم جميع العلماء) كان ظاهراً في أنه مستعمل حقيقة أي أن أداء العموم مستعمله في العموم كما أن المدخول مستعمل في معناه.

وكذلك كان ظاهراً في أن المراد الجدي للمتكلم هو العموم.

ثم إذا ورد الخاص مثل (لا تكرم النحاة) كان هذا الخاص منافياً للظهور الثاني دون الأول.

أما منافاته للثاني فلأن المشهور بنى على وحدة المراد الجدي فيستحيل أن يكون عاماً وخاصاً.

ولأجل هذه المنافاة نقدم الخاص فيثبت أن المتكلم بالعام لم يكن مراده الجدي هو العموم حتى حين تكلم بالعام.

وأما عدم منافاته للظهور الأول فلا لأنه لا مانع من تعدد الاستعمال فيستعمل أولاً العموم ثم يستعمل ثانياً الخصوص فإن تعدد المراد الاستعمالي أمر في غاية الامكان، فورود الخاص لا يكشف عن أن المتكلم لم يكن مراده الاستعمالي من العام هو العموم إذن يبقى هذا الظهور الأول على حاله.

والحاصل أن الخاص إنما يكشف عن أن المراد الجدي هو الخصوص

٤ - حجة العام المخصص في الباقي

إذا شككنا في شمول العام - المخصص - لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص، فهل العام حجة في هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لإدخاله في حكم العام؟ على أقوال: مثلاً، إذا قال المولى:

ولا يكشف عن أن المراد الاستعمالي هو الخصوص فالمراد الاستعمالي من العام باق على ما هو عليه من العموم.

فكان المدلول الاستعمالي للعام مطابقاً للمعنى الموضوع له اللفظ.

وهذا هو مناط الحقيقة فيكون العام المخصص حقيقة.

نعم المدلول الجدي للعام مخالف للمعنى الموضوع له لفظ العام ولكن قد عرفت أن هذه المخالفة لا اثر لها في الحقيقة والمجاز إذ أن مناط الحقيقة هو مطابقه المدلول الاستعمالي للمعنى الموضوع له اللفظ كما أن مناط المجاز مخالفه المدلول الاستعمالي للمعنى الموضوع له اللفظ.

تنبيه: هذا الذي ذكرناه إنما هو على مذاق القوم والا فقد عرفت منا سابقاً جواز تعدد المدلول الجدي للمتكلم وأن لا منافاة بين ظهور الخاص وظهور العام وعليه فالخاص لا يكشف عن أن المدلول الجدي للمتكلم بالعام هو الخصوص.

قوله (ره) (إذا شككنا في شمول العام . المخصص . . .).

اقول: يقع الكلام أولاً في تحرير محل النزاع وهو يتم من خلال مقدمات.

الأولى: إذا ورد عام مثل (أكرم العلماء) ثم خصص مثل (لا تكرم النحاة) يحصل بأيدينا حصتان.

الأولى حصه الخاص وهم النحاة في المثال.

وهذه الحصه لا ريب في عدم حجة العام فيها لأن الدليل الخاص هو الحجة فيها لتقدمه على العام كما عرفت.

الحصة الثانية حصه العام غير الملتقي بالخاص أي العلماء غير النحاة.

﴿كل ماء طاهر﴾، ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسة، ونحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير، فإذا قلنا بأن العام المخصص حجة في الباقي نطرد هذا الاحتمال

وهذه الحصة غالباً ما تنقسم الى قسمين .

الأول القدر المتيقن وهو القدر الذي يعلم ان الدليل العام كاشف عنه ولا يكون قابلاً للشك وذلك كالعلماء العدول المؤمنين الفقهاء فإن هذا الصنف من العلماء نعلم بدخوله تحت العام وان العام (اكرم العلماء) شامل له جزماً بحيث انه لو لم يشملهم يصير الدليل العام لغواً ومن الواضح ان المتكلم العاقل لا يتكلم باللغو .

وهذا القسم ايضاً لا خلاف في ان العام المخصص حجة فيه .

القسم الثاني وهو المقدار المشكوك اي الذي لا نعلم ان الدليل العام كاشف عنه وناظر اليه وذلك كعلماء المخالفين مثلاً فإننا لا نقطع ان قوله (اكرم كل العلماء) ناظر الى هؤلاء فيحتمل ان يشملهم ويحتمل ان لا يشملهم .

وهذا القسم هو محل الخلاف .

وقد اشار المصنف (ره) الى ما ذكرنا بقوله (لبعض افراد الباقي من العام بعد التخصيص) ولم يقل (لجميع افراد الباقي من العام . . . الخ) لأن الباقي قسمان قدر متيقن وليس محلاً للبحث وقدر مشكوك وهو محل البحث .

المقدمة الثانية: ان الشك في حجة العام المخصص له سببان .

الأول ان يكون السبب نفس طرو التخصيص عليه فيكون السؤال هكذا: هل يكون تخصيص العام . بما هو هو اي بغض النظر عن اي عوارض اخرى . مستوجباً لسقوط حجة العام في الباقي المشكوك ام لا .

السبب الثاني: ان يكون السبب هو عوارض اخرى تعرض مع التخصيص ككون المخصص مجملاً مثلاً او نحو ذلك فيكون السؤال هكذا: هل يكون عروض هذا العارض (كإجمال المخصص) مع التخصيص مستوجباً لسقوط حجة العام في الباقي المشكوك ام لا .

بظاهر عموم العام في جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقي غير المتغير. وإذا لم نقل بحجته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقاً لا دليل عليه من العام، فلتمس له دليلاً آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

والأقوال في المسألة كثيرة: منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجة في الباقي، وبين المخصص بالمنفصل فلا يكون حجة. وقيل بالعكس والحق في المسألة هو الحجية مطلقاً، لأن أساس النزاع ناشئ من النزاع في المسألة السابقة، وهي أن العام المخصص مجاز في الباقي أم لا؟.

والنزاع في المقام انما هو للإجابة عن السؤال الأول واما الثاني فسوف يأتي التعرض له في البحث الآتي (بحث هل يسري إجمال المخصص إلى العام).

ولا يخفى عليك ان البحث في السؤال الثاني متوقف على البحث في السؤال الأول اذ لو التزمنا في البحث الأول ان التخصيص بما هو هو يوجب سقوط حجة العام في الباقي يصبح السؤال الثاني لغواً اذا المفروض ان العام المخصص مطلقاً ليس بحجه سواء عرض ذلك العارض ام لم يعرض.

المقدمة الثالثة: لا يخفى ان الحاكم في باب حجة الألفاظ انما هو العرف ولأجل ذلك نقول ان المسألة هذه مما ينبغي ان تكون مسلمة مطلقاً وذلك للجزم الاكيد ببناء العقلاء على العمل بالعام المخصص والاحتجاج به في الباقي المشكوك.

الا ترى ان العقلاء لو سمعوا (لا يجوز قتل اي مسلم) ثم سمعوا (يجوز قتل المسلم الباغي على الامام (ع) او وكيله) الا ترى انهم لو جاءهم شخص قد قتل مسلماً غير باغ. واحتج انه يجوز له القتل لأن العام قد تخصص الا ترى ان العقلاء لا يقبلون منه بل ينكرون عليه اشد الانكار ويتهمونه بالسفاهة ويجعلون هذا العام (لا يجوز قتل اي مسلم) حجه عليه وهكذا في سائر الامثلة العقلية.

ومن هنا فالمسألة تكاد تكون منتهية الا ان الظاهر ان الاعلام

ومن قال بالمجاز يستشكل في ظهور العام وحجته في جميع

المتأخرين صار كلامهم منحصرأ في بيان سبب بقاء العام المخصص حجه .

قوله (ره) : (ومن قال بالمجاز يستشكل في ظهور العام . . .) .

اقول : لا بد من تقديم أمور .

الأول : قد عرفت غير مره ان كل ظاهر حجه .

ومن هنا فلو ثبت ان العام المخصص ظاهر في الشمول لغير الخاص

يثبت بالتالي حجته .

وبعبارة اوضح قد عرفت ان العام المخصص مثل (اكرم كل العلماء) و

(لا تكرم النحاة) ينقسم الى حصتين .

الأولى الحصة التي تلتقي بالخاص وهي العلماء النحاة في المثال

والحجه في هذه الحصة هو الدليل الخاص لتقدمه على الدليل العام كما

عرفت .

الحصة الثانية : الحصة التي تفرق عن الخاص وهي العلماء غير النحاة

في المثال . ومن هنا فإن ثبت ان دليل العام (اي اكرم كل العلماء) ما زال

ظاهراً عرفاً في الشمول لهذه الحصة الثانية حتى بعد التخصيص ، اذا ثبت

هذا الظهور كان العام لا شك حجه في هذه الحصة بمعنى ان الدليل العام

(اكرم كل العلماء) يدل على وجوب اكرام العلماء غير النحاة .

فالحاصل ان النقاش في حجة العام المخصص في الباقي هو عبارة

اخرى عن النقاش في ان العام المخصص هل هو ظاهر الشمول للباقي ام لا

فإذا ثبت الظهور كان حجه في الباقي لأن كل ظاهر حجه واذا لم يثبت

الظهور بل ثبت اجمال العام كان غير حجه في الباقي لأن المجمل ليس

بحجه .

فالنقاش صفروي في اثبات ظهور العام المخصص او عدم ظهوره .

الأمر الثاني ان كل مجاز يحتاج الى قرينتين .

الأولى صارفه عن المعنى الحقيقي تبين للسامع أن المتكلم لم يستعمل

تلك الكلمة في معناها الحقيقي .

الثانية قرينة معينة تعين للسامع ما هو المعنى المجازي الذي اراده المتكلم من تلك الكلمة .

مثلاً اذا قلت (رأيت قمراً في البيت) كانت كلمة (قمر) مجازاً ومعها قرينتان .

الأولى قوله (في البيت) فهذه العبارة تصرف ذهن السامع عن المعنى الحقيقي لوضوح ان القمر الحقيقي لا يكون في البيت فيعلم السامع ان المتكلم لم يستعمل كلمة (قمر) في معناها الحقيقي .

القرينة الثانية هي المناسبة العرفية فإن العرف يرى أن المناسب أن تكون كلمة (قمر) مستعملة في صاحب الوجه الجميل .

وبواسطة هذه القرينة الثانية يتم تعيين المعنى المجازي ولولا هذه القرينة لبقى المجاز مجملاً لا يعرف ما هو المعنى المراد منه .

فلو قلت (رأيت بحراً في البيت) كانت كلمة (بحر) مجازاً مجملاً وجد معها قرينه واحده صارفه وهي عبارة (في البيت) ولم يوجد معها قرينه تعين ماهو المعنى المراد منها فتبقى مجمله لا يعرف ماهو المراد منها .

الأمر الثالث : وقد مر ذكره سابقاً لكن نعيده هنا تذكيراً وحاصله ان القول بإجمال العام المخصص يتوقف على مقدمتين .

الأولى : ان استعمال العام المخصص انما كان مجازاً لا حقيقة .

المقدمة الثانية : ان هذا العام ليس معه قرينه تعين ماهو المعنى المجازي الذي اراده المتكلم .

فالقول بإجمال العام المخصص وعدم حجيته في الباقي متوقف على تمامية وصحة كلا هاتين المقدمتين اذ لو فسدت احدى المقدمتين لم يكن العام مجملاً بل يكون ظاهراً .

وذلك انه لو فسدت المقدمة الأولى بأن كان العام المخصص حقيقة يكون العام حينئذ ظاهراً في معناه الحقيقي الموضح له ككل لفظ مستعمل في معناه الحقيقي .

الباقي من جهة أن المفروض أن استعمال العام في تمام الباقي مجاز واستعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضاً، فيقع النزاع في أن المجاز الأول أقرب إلى الحقيقة، فيكون العام ظاهراً فيه أو أن المجازين متساويان، فلا ظهور في أحدهما. فإذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجة في تمام الباقي، وإلا فلا يكون حجة.

ولو فسدت المقدمة الثانية بأن كان العام مجازاً معه قرينه معينه للمعنى المجازي لم يكن العام حينئذ مجزئاً بل كان ظاهراً بالمعنى الذي دلت عليه القرينة المعينة كسائر المجازات.

الأمر الرابع: قد عرفت في الأمر السابق أن القول بإجمال العام يتوقف على ثبوت كلا المقدمتين المذكورتين فلا بد للقائل بالاجمال من أن يثبت كلا المقدمتين.

وأما القائلون بظهور العام فيكفيهما إفساد إحدى المقدمتين أي أما أن يقولوا بأن العام المخصص حقيقة وأما أن يقولوا بأنه مجاز معه قرينه معين. وعلى هذا الأساس نقول أن المسألة أصبحت عندنا منتهية واضحة الجواب حيث أثبتنا في البحث السابق أن العام المخصص حقيقة وليس مجازاً.

وإنما يقع الكلام عند القائلين بأن العام المخصص مجاز فعند هؤلاء يقع الكلام والخلاف في وجود القرينة المعينة للمعنى المجازي أو في عدم وجودها فإن ثبت وجودها ثبت ظهور العام وإن لم يثبت وجودها ثبت إجمال العام. قوله (ره): (من جهة أن المفروض أن استعمال العام . . .).

أقول: ذهب بعضهم إلى أن العام المخصص مجاز مجمل لأن العام تحته أصناف كثيرة بعضها أوسع من بعض وبعضها مباين لبعض فإذا ثبت أن العام لم يستعمل في معناه الحقيقي الواسع احتمل أنه استعمل في بعض الأصناف أو في تمام الباقي ولا معين للمعنى المجازي فهو مجمل.

والحاصل أن بعضهم نفى وجود القرينة فأثبت إجمال العام. ولكن في مقابل هؤلاء قام جماعة بمحاولتين لإثبات وجود القرينة المعينة للمعنى المجازي.

أما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقة كما تقدم، ففي راحة من هذا النزاع، لأننا قلنا: إن أداة العموم باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، وإنما مدخولها تضيق دائرته بالتخصيص.

المحاولة الأولى وهي مركبة من مقدمتين.

الأولى أن تمام الباقي هو اقرب المعاني المجازية الى المعنى الحقيقي العام ف(العلماء غير النحاة) هو اقرب المعاني الى المعنى الحقيقي الذي هو تمام العلماء الشامل للنحاة.

المقدمة الثانية: أن الاقربيه الى المعنى الحقيقي هي من القرائن المعينة للمعنى المجازي.

ولا يخفى عليك فساد هذه المحاولة بفساد كلا مقدمتيها.

أما فساد الأولى: فلأن الاقربيه التي يحتمل كونها قرينه معينه للمعنى المجازي إنما هي الاقربيه الذهنية بمعنى أن يكون المعنى قريب في الذهن الى المعنى الحقيقي.

ومن الواضح أن هذه الاقربيه الذهنية غير موجودة في ذهننا فإنك إذا راجعت الى ذهنك لا تجد أي ارتباط خاص بين (تمام الباقي) وبين المعنى الحقيقي.

نعم الاقربيه الموجودة هي الاقربيه في الكمية فإن تمام الباقي هو اقرب الكميات الى تمام المعنى فالعلماء غير النحاة هو اقرب كميته الى تمام العلماء.

ولكن الاقربيه في الكمية ليست من القرائن المعينة للمعنى المجازي كما هو مسلم.

الا ترى أنك لو قلت (رأيت القمر في البيت) ولم يعلم أن المتكلم أراد هند أم سعاد الجميلتين لم يجز أن تعين هند بدعوى أن هند أكبر حجماً وأثقل وزناً فهي اقرب الى القمر من هند فإن هذه الدعوى سخافة ليس بعدها سخافة.

فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه .

واما فساد المقدمة الثانية فلأنا لم نتحقق ان مجرد الاقربيه الذهنية كافيه في تعيين المعنى الحقيقي الا ترى انه في مثال (رأيت بحراً في البيت) لا يجوز لك ان تدعي ان لفظ (بحر) ظاهر في بركة الماء لأنها اقرب المعاني الى المعنى الحقيقي وهكذا الحال في كثير من الامثله فالحاصل ان الاقربيه الذهنية وحدها ليست قرينه معينه للمعنى المجازي .

المحاولة الثانية: وذكرها الشيخ الانصاري (ره). وحاصلها ان لفظ العام قبل التخصيص كان دالاً على جميع الافراد والاصناف لوجود مقتضى الدلالة على جميع هذه الافراد والاصناف فلما جاء المخصص وجد المانع من دلالة العام على هذا الصنف الخاص، واما الاصناف الباقية فما زال المقتضى للدلالة عليها موجوداً والمانع مفقوداً فلا بد من حمل العام على الدلالة على جميع الاصناف المتبقية .

وتوضيح ذلك بالمثال ان يقال بان لفظ (العلماء) قبل التخصيص كان له مقتضى الدلالة على جميع اصناف العلماء كالعدول والفساق والنحاة والأصوليين وغير ذلك فيكون دالاً على جميع هذه الاصناف إذا لم يوجد مانع من الدلالة، اذ يكون المقتضى للدلالة موجوداً والمانع منها مفقوداً وهذا هو العلة التامة للدلالة فيجب تحقق المعلول (الدلالة) لاستحالة تخلف المعلول عن العلة هذا قبل التخصيص .

واما بعد تخصيص العلماء بالنحاة . يكون هذا المخصص مانعاً من دلالة (العلماء) على صنف واحد وهو النحاة واما بقيه الاصناف فما زالت على ماهي عليه من وجود المقتضى للدلالة عليها وعدم وجود المانع منها وعليه فيجب ان يكون لفظ العلماء دالاً على جميع الاصناف غير النحاة لتحقق العلة التامة للدلالة .

اقول ولا يخفى ما في هذه المحاولة من المغالطة . توضيحها ان المقتضى لدلالة لفظ العام قبل التخصيص على جميع الاصناف التي تحته

وعلى أي حال، بعد القول بأن العام المخصص حقيقة في الباقي على ما بيناه لا يبقى شك في حجته في الباقي. وإنما يقع الشك على تقدير القول بالمجازية، فقد نقول أنه حجة في الباقي على هذا التقدير، وقد لا نقول. لا أنه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية، كما توهم ذلك بعضهم.

٥ - هل يسري إجمال المخصص إلى العام؟

كان البحث السابق وهو (حجية العام في الباقي) في فرض أن الخاص مبین لا إجمال فيه، وإنما الشك في تخصيص غيره مما علم

أنما هو استعمال لفظ العام في معناه الحقيقي الذي هو معنى شامل لجميع هذه الاصناف.

وهذا المقتضي مفقود بعد التخصيص لأن المفروض إنكشاف كون العام مجازاً غير مستعمل في معناه الحقيقي.

فمثلاً (أكرم العلماء) كان له اقتضاء الدلالة على جميع الاصناف والمقتضي هو استعمال لفظ العلماء في معناه الحقيقي الشامل لهذه الاصناف كلها.

وأما بعد ورود المخصص مثل (لا تكرم النحاة) وثبت أن لفظ العلماء العام لم يستعمل في معناه الحقيقي بل استعمل في المعنى المجازي كما هو المفروض يثبت زوال المقتضي للدلالة على أي صنف من هذه الاصناف فتدبر.

وإذا عرفت فساد هاتين المحاولتين يتضح لديك أن الأقوى عدم وجود قرينه تعين المعنى المجازي.

فلو فرضنا أننا نقول بأن العام المخصص مجاز لثبت إجمال العام إلا أنك عرفت أن الحق أن العام المخصص حقيقة لا مجاز.

قوله (ره): (لا أنه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية...).

أقول: قد بينا في الأمر الثالث من الأمور المتقدمة ص... أن القول

خروجه عن الخاص.

وعلينا الآن أن نبحث عن حجية العام في فرض إجمال الخاص.
والإجمال على نحوين:

١ - الشبهة المفهومية: وهي في فرض الشك في نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملاً، نحو قوله **غَالِبُ السَّلَاةِ**: «كل ماء طاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه» الذي يشك فيه أن المراد من التغير خصوص التغير الحسي أو ما يشمل التغير التقديري. ونحو قولنا: «أحسن الظن إلا بخالد» الذي يشك فيه أن المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد، مثلاً.

٢ - الشبهة المصداقية: وهي في فرض الشك في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مبيناً لا إجمال فيه،

بإجمال العام لا يكفي فيه القول بالمجازية بل يحتاج إلى إثبات شيء إضافي وهو عدم وجوب قرينة معينه. وبذلك يتضح فساد توهم من توهم هذا التوهم.

قوله (ره): (وهي في فرض الشك في نفس...).

اقول: الشبهة المفهومية هي أن يكون معنى اللفظ مردداً بين مفهومين أو أكثر فيقال حيثئذ أن مفهوم اللفظ مشتبه.

مثلاً لو قال (أكرم كل النحاة) ثم قال (لا تكرم الناصبي منهم) وفرض حصول التردد والاشتباه في تفسير الناصبي هل هو المبغض لآل البيت (ع) فقط. أم هو من ابغض آل البيت أو شيعتهم فيكون المخصص هنا مشتبه بالشبهة المفهومية.

قوله (ره): (الشبهة المصداقية وهي في فرض...).

اقول: الشبهة المصداقية هي أن يكون الشك مسبباً عن تردد المصداق لا عن تردد المفهوم.

مثلاً لو فرضنا العلم بمفهوم الناصبي وأن الناصبي هو من يبغض آل البيت أو شيعتهم ولكن شككنا في أن زيدا الفلاني يبغض آل البيت أم لا

كما إذا شك في مثال الماء السابق أن ماء معيناً، أتغير بالنجاسة فدخل في حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقياً على طهارته .
والكلام في الشبهتين يختلف اختلافاً بيناً . فلنفرد لكل منهما بحثاً مستقلاً .

(أ) - الشبهة المفهومية

الدوران في الشبهة المفهومية (تارة) يكون بين الأقل والأكثر، كالمثال الأول، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغيير الحسي أو يعم التقديري، (فالأقل) هو التغيير الحسي، وهو المتيقن . (والأكثر) هو الأعم منه ومن التقديري .

ويبغض الشيعة ام لا . فنشك في كونه ناصبياً .

ولكن سبب هذا الشك ليس هو تردد مفهوم الناصبي فإن المفهوم حسب الفرض مبین .

بل سبب الشك هو تردد نفس المصداق (زيد) .

وهكذا كلما كان التردد مسبباً عن المصداق سمينا الشبهة بالمصداقية .

قوله (ره) : (الدوران في الشبهة المفهومية . . .) .

اقول : نمهد البحث من خلال ثلاث مقدمات .

الأولى : ما قد اشرنا اليه سابقاً من ان البحث هنا متوقف على البحث السابق اي متوقف على القول بحجية العام المخصص بأن يكون التخصيص (بما هو هو بغض النظر عن أي عارض آخر) غير مستوجب لإجمال العام .

فإذا قلنا بذلك يصح لنا ان نسأل هذا السؤال الجديد وهو هل العام المخصص بمخصص مجمل يكون حجه ام لا .

فالسؤال هو في الحقيقة عن انه هل يكون اجمال الخاص مستوجباً لإجمال العام ؟ .

المقدمة الثانية في تقسيم البحث فنقول قد عرفت ان الشبهة المفهومية هي عبارة عن تردد معنى اللفظ بين مفهومين أو اكثر .

وأخرى: يكون بين المتباينين كالمثال الثاني، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص خالد بن بكر، وبين خالد بن سعد، ولا قدر متيقين في البين.

كما عرفت ان المخصص تارة يتصل بالعام وتارة يفصل عن العام. وعلى هذا تكون اقسام البحث اربعة لأن المخصص قسمان متصل ومنفصل وكل واحد منهما ينقسم الى قسمين.

الأول: ان يكون بين المفهومين المشتبهين اقل او اكثر. وتسمى الشبهة حينئذ بالدوران بين الاقل والاكثر.

الثاني: ان يكون بين المفهومين المشتبهين تباين. وتسمى الشبهة حينئذ بالدوران بين المتباينين.

المقدمة الثالثة: في تفسير اصطلاح الاقل والاكثر واصطلاح المتباينين فنقول اذا تردد مفهوم الخاص بين مفهومين فلا بد ان يكون بين هذين المفهومين احدى النسب المنطقية الأربعة.

الأولى: التساوي كما لو ترددت كلمة بين ان يكون معناها هو الضاحك او الناطق.

الثانية: العموم المطلق كمثل تردد كلمة الناصبي بين مبغض آل البيت (ع) فقط وبين عموم من ابغض آل البيت (ع) او شيعتهم، فالمعنى الأول اخص من الثاني مطلقاً.

الثالثة: العموم من وجه كما لو تردد معنى كلمة الفقيه بين البصير الواعي كما هو المعنى اللغوي وبين العالم بالروايات وطرق الاستنباط كما هو المعنى الاصطلاحي.

الرابعة: التباين كما لو تردد مفهوم خالد. بين خالد بن سعد وخالد بن بكر.

واذا عرفت ذلك فنقول اذا كانت النسبة بين المفهومين هي الأولى (التساوي) كان هذا الاجمال بمنزلة العدم، لعدم وجود اثر لهذا التردد لأن المفروض ان المصاديق واحده سواء كان المفهوم واقعاً هو الضاحك او هو

ثم على كل من التقديرين، إما أن يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً. والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:

١، ٢ - فيما إذا كان المخصص (متصلاً) سواء كان الدوران فيه بين

الناطق ولهذا فإن الاعلام لم يتعرضوا لهذا القسم.

وإذا كانت النسبة بين المفهومين هي الثانية فهو الدوران بين الأقل والاکثر فمرادهم من الدوران بين الأقل والاکثر هو أن يكون اللفظ مردداً بين مفهومين تكون النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً.

وإذا كانت النسبة بين المفهومين هي الثالثة أو الرابعة فهو الدوران بين المتباينين فمرادهم من الدوران بين المتباينين هو أن يكون اللفظ مردداً بين مفهومين تكون النسبة بينهما إما تبايناً وإما عموماً وخصوصاً من وجه أي سواء كان بينهما تباين كلي أو تباين جزئي.

وكثيراً ما يتوهم أن الدوران بين المتباينين إنما يكون إذا كان بين المفهومين تباين كلي ولكنه توهم فاسد.

تنبيه: قد ذكرنا تفسير الاصطلاحين (الأقل والاکثر والمتباينين) فيما إذا كان اللفظ مردداً بين مفهومين.

ولكن قد يكون اللفظ أحياناً مردداً بين أكثر من مفهومين فالمراد من الأقل والاکثر حينئذ أن يكون أحد المفاهيم الثلاثة اخص مطلقاً من المفهومين الآخرين سواء كان بين المفهومين الآخرين عموم مطلق أو من وجه أو تساوي وعلى الطالب النيه استخراج الأمثلة أن اراد.

كما أن المراد بالمتباينين حينئذ أن يكون أحد المفاهيم الثلاثة مبايناً لكلا المفهومين الآخرين إما تبايناً جزئياً وإما تبايناً كلياً سواء كان بين المفهومين الآخرين أي نسبة من النسب الأربع.

قوله (ره): (فيما إذا كان المخصص متصلاً...).

أقول: لعل المتأخرين مجمعون على أن أجمال المخصص المتصل يسري إلى العام. والاستدلال لهذا المطلب يتم من خلال مقدمات.

الأقل والأكثر أو بين المتباينين، فإن الحق فيه أن إجمال

الأولى: انك عرفت غير مرة ان الحاكم في باب الظهورات هو العرف
فحكم العرف هنا هو النافذ ورأيه هو المتبع لا غير.

كما انك عرفت غير مرة ان العرف يرى ان المخصص المتصل هو
قرينه على العام فإنك اذا رجعت الى العرف تراهم متفقين على ان
المخصص المتصل قرينه على العام.

ومن هنا فيجب علينا ان نحكم على المخصص المتصل بأنه قرينه على
العام كما يجب علينا ان نطبق عليه جميع احكام القرينة.

المقدمة الثانية: ان معنى القرينة في باب الألفاظ انما هو (تفسير مراد
المتكلم من لفظ نطق به سابقاً او ينطق به لاحقاً) وهذا التفسير له عقدان.

الأول سلبي هو بمثابه قول المتكلم (ليس مرادي من اللفظ هذا
المعنى) فتسمى القرينة حينئذ بالقرينة الصارفة.

وهذا القسم من القرائن (بعد ثبوت انه قرينه) غير قابل للإجمال
والتردد لوضوح ان السلب غير قابل للتعدد.

الثاني وجودي وهو بمثابه قول المتكلم (مرادي من هذا اللفظ هو هذا
المعنى) فتسمى القرينة حينئذ بالقرينة المعينة.

وهذا القسم من القرائن قابل للإجمال والتردد لوضوح ان الوجود قابل
للتعدد.

المقدمة الثالثة: ان القرينة لما كانت تفسير المراد فلا جرم كانت هي
المتبعة دون المفسر وذلك لأن تفسير شيء متوقف على تنزيل ذلك الشيء
المفسر منزلة الغامض المبهم غير الظاهر وغير الواضح ضرورة انه لو كان
واضحاً وظاهراً لم يكن محتاجاً الى تفسير.

والحاصل ان المتكلم اذا اشار الى كلمة وقال اني اريد تفسير مرادي
من تلك الكلمة بهذه القرينة فهذا يعني ان تلك الكلمة بنظر المتكلم غير
ظاهرة ولا تكشف عن مراده. ضرورة انها لو كانت تكشف عن مراده لم
يحتج الى اي تفسير.

المخصص يسري إلى العام أي أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإدخال المشكوك في حكم العام.

ومن هنا نقول انه كلما وجدت قرينه على كلمة يلتغي ظهور تلك الكلمة بل يجب اتباع القرينة.

ومن ثم فإذا فرض وضوح القرينة فالحمد لله على تحقق وضوح التفسير وبالتالي يتضح المفسر.

واما اذا فرض اجمال القرينة فهذا يعني اجمال التفسير وبالتالي اجمال المفسر.

إذا عرفت هذه المقدمات يتضح عندك كيف أن اجمال المخصص المتصل يسري الى العام.

فإن المخصص المتصل قرينه على العام كما هو مقتضى المقدمة الأولى.

وكلما كانت القرينة مجمله كان ذي القرينة مجملاً كما هو مقتضى المقدمة الثالثة.

فينتج ان المخصص المتصل اذا كان مجملاً كان ذي القرينة وهو العام مجملاً وهو المطلوب.

تنبيهان:

الأول: لا فرق فيما ذكرناه بين اقسام المخصص المتصل فلا فرق بين ان يكون قرينه على المدلول الاستعمالي للكلام مثل (اكرم العلماء العدول) ام قرينه على المدلول الجدي مثل (اكرم العلماء ولا تكرم النحاة).

وانما قلنا بعدم الفرق فلأنك عرفت ان المخصص المتصل بكل اقسامه هو قرينه على العام كما انك عرفت ان كل قرينه مجمله تستوجب اجمال ذي القرينة.

التنبيه الثاني: مرادنا بكون المخصص المتصل قرينة هو أنه قرينة على المدلول الاستعمالي لمجموع الكلام لا قرينة على خصوص لفظ العام.

قوله (ره): (أي انه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإدخال المشكوك...).

وهو واضح على ما ذكرناه سابقاً من أن المخصص المتصل من نوع قرينة الكلام المتصلة، فلا ينعقد للعام ظهور إلا فيما عدا الخاص، فإذا كان الخاص مجملاً سرى إجماله إلى العام، لأن ما عدا الخاص غير معلوم، فلا ينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.

أقول: إذا ورد عام مخصص بمجمل (أكرم العلماء غير الفساق) إذا فرض اجمال كلمة الفساق. ففي هذه الحالة يقسم العام إلى ثلاثة حصص. الأولى: هي الحصة التي علم شمول الخاص لها كالعلماء مرتكبي الكبيرة (في المثال).

وهذه الحصة غير مشكوكة بل يكون الخاص حجة في خروجها من تحت العام.

الحصة الثانية: هي الحصة التي علم عدم شمول الخاص لها كالعلماء الذي لم يرتكبوا الكبيرة ولا الصغيرة في المثال.

وهذه الحصة غير مشكوكة أيضاً بل يكون العام حجة فيها للعلم بأن المتكلم لم يرد اخراج هذه الحصة من تحت العام.

الحصة الثالثة: وهي الحصة التي يحتمل شمول الخاص لها كالعلماء الذين ارتكبوا الصغيرة دون الكبيرة.

وهذه الحصة هي المشكوكة وهي محل البحث وقد عرفت عدم حجة العام في هذه الحصة.

تنبيه: ما ذكرناه من انقسام العام المخصص إلى ثلاث حصص إنما يكون إذا كان اجمال المخصص من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر كما في المثال أو كان اجمال المخصص من قبيل الدوران بين المتباينين وكانت النسبة بين المفهومين المرددين عموم من وجه.

وأما إذا كان اجمال المخصص من قبيل الدوران بين المتباينين المنطقيين فإن الحصة تكون اثنتين فقط وتنعدم الحصة الأولى وذلك لعدم وجود حصة يعلم شمول الخاص لها كما هو واضح.

قوله (ره): (لأن ما عدا الخاص غير معلوم...).

٣ - في الدوران بين (الأقل والأكثر) إذا كان المخصص (منفصلاً) فإن الحق فيه أن إجمال الخاص لا يسري إلى العام، أي أنه يصح التمسك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقل في حكم العام.

أقول: العام المخصص هو عبارة عن تمام العام بنقيصة الخاص أي العام الذي لا يلتقي بالخاص ففي المثال هم العلماء غير العاصين فإذا كان الخاص غير محدد لا يمكن أن يتحدد غير الخاص فإذا كان العاصين غير محدد لا يمكن أن يتحدد غير العاصين.

قوله (ره): (فإن الحق فيه أن إجمال الخاص لا يسري...).

أقول: هذا هو القسم الثالث من الأقسام الأربعة المتقدمة. وقد ذهب المشهور هنا إلى ما ذكره المصنف أي أن إجمال الخاص لا يسري إلى العام ويتضح دليلهم من خلال مقدمتين.

الأولى: أن كل دليل ظني يتوقف وجوب العمل به على ركنين.

الأول المقتضي للعمل به وهذا المقتضي هو عبارة أخرى عن ثبوت حجته.

الركن الثاني: عدم المانع من العمل به وهو عبارة أخرى عن عدم وجود حجه أخرى في قبال المقتضى تنازعه وتمنعه من التأثير. فكل دليل تحقق له هذان الركنان تحققت عنده العلة التامة لایجاب العمل.

وكل دليل فقد أحدهما لم يجب العمل به فلو فقد الركن الأول كأن لم يثبت حجته لم يجب العمل به.

وكذا لو ثبت الركن الأول كأن كان حجه ولكن فقد الركن الثاني كما لو وجد المانع أي حجه أخرى تزاحمه لم يجب العمل به.

المقدمة الثانية: أن كل ظاهر حجه كما عرفت غير مره.

إذا عرفت ذلك فنقول أن العام مثل (أكرم جميع العلماء) كان قبل ورود المخصص المنفصل ظاهراً في الشمول لجميع حصص العام. وبالتالي كان حجة فيها جميعاً.

والحجة فيه واضحة بناء على ما تقدم في الفصل الثاني من أن العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم، وإذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فإذا كان الخاص

وأما بعد ورود المخصص المنفصل مثل (لا تكرم الفساق) فيتوقف القول بسقوط حجة العام في الحصة المشكوكة على إحدى دعويين.

الأولى فقدان الركن الأول من الركنين السابقين أي دعوى فقدان المقتضي للعمل أو بعبارة أخرى دعوى سقوط ظهور العام في الحصة المشكوكة بسبب ورود المخصص المنفصل المجمل.

الدعوى الثانية: فقدان الركن الثاني من الركنين السابقين أي دعوى وجود المانع أو بعبارة أخرى دعوى أن الخاص المنفصل حجة تراحم حجة العام في الحصة المشكوكة وتمنعها.
ولكن كلا الدعويين فاسدتين.

أما الدعوى الأولى: فلما عرفته سابقاً من أن العام باق على ظهوره في العموم وأن الخاص لا يؤثر على ظهور العام أصلاً. بلا فرق بين أن يكون المخصص مجملاً أو يكون بياناً. وقد بينا ذلك مفصلاً سابقاً فراجع.

وأما الدعوى الثانية: فلأن القاعدة المسلمة المشهورة تقول بأن المجمل ليس حجه. والمفروض أن الخاص مجمل فيلزم أن لا يكون حجه في المقدار المشكوك وبالتالي لا يمكن أن يكون الخاص مزاحماً لحجة العام. فظهر أن العام المخصص بالمخصص المنفصل المجمل باق على حجته.

قوله (ره): (بناء على ما تقدم في الفصل الثاني . . .) .

أقول: هذا إشارة إلى افساد الدعوى الأولى من الدعويين السابقتين.

تنبيهان:

الأول ذهب المصنف (ره) إلى أن أجمال المخصص المنفصل لا يسري إلى العام. ولكن الظاهر أن مذهبه هذا يتنافى مع التزامه السابق بأن المخصص المنفصل هو قرينه على العام.

مجملاً في الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجة في الزائد، لأنه - حسب الفرض - مجمل لا ظهور له فيه، وإنما تنحصر حجته في القدر المتيقن وهو الأقل.

فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره في الشمول لجميع أفرادها التي منها القدر المتيقن من الخاص، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاص. فإذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجية العام وظهوره فيه.

٤ - في الدوران بين (المتباينين) إذا كان المخصص (منفصلاً)، فإن الحق فيه أن إجمال الخاص يسري إلى العام، كالمخصص

وجه التنافي هو ما عرفته آنفاً من أن القرينة هي التفسير فوجودها يلغي ظهور ذي القرينة فمع فرض إجمال القرينة لا بد من الإلتزام بإجمال ذي القرينة.

والحاصل أن السبب الذي اقتضى سريان إجمال المخصص المتصل إلى العام هو كون المخصص المتصل قرينه على العام وهذا السبب بعينه موجود في المخصص المنفصل عند المصنف (ره) حيث التزم بأنه قرينه على العام ومن هنا فلا وجه للتفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل.

التنبه الثاني: الانصاف يقتضي القول بعدم حجية العام هنا حتى لو قلنا بأن المخصص المنفصل ليس قرينه على العام كما هو الصحيح.

وذلك لأن أصالة العموم كسائر الظهورات أصول عقلائية لا تجري إلا بيد العرف والظاهر أن العرف لا يجري أصالة العموم في هذه المقامات.

وهذا وإن كان واضحاً إلا أنه يتضح أكثر عند الإلتفات إلى ما قررناه من أن الحجية إنما تتبع الكشف عن الإرادة الكامنة. فلو فرض القول بأن العرف يجري أصالة العموم في المدلول الجدي لا مجال للقول بأنه يجري أصالة التطابق بينها وبين الإرادة الكامنة فلاحظ.

قوله (ره): (فإن الحق فيه أن إجمال الخاص يسري...).

أقول: هذا هو القسم الرابع وقد ذهب المشهور أيضاً إلى ما ذكره

المتصل، لأن المفروض حصول العلم الإجمالي بالتخصيص

المصنف من ان العام لا يكون حجه في المقدار المشكوك.
وتوضيح دليلهم يحتاج الى تذكر المقدمتين المذكورتين في البحث السابق.

فإذا تذكرتهما نقول ان العام لا يكون حجه في هذا القسم الا اذا اجتمع له كلا الركنين الأول وجود المقتضي وهو الظهور بالعموم الثاني عدم المانع اي عدم وجود حجه تراحم وتمنع من حجية ظهور العام.
وعلى هذا الاساس وجد مسلكان في اثبات عدم حجية العام في هذا القسم.

المسلك الأول: فقدان الركن الأول. اعني دعوى ان العام سقط عن ظهوره في العموم بسبب المخصص المنفصل المجمل.
توضيح هذه الدعوى يبتني على تذكر مقدمة وهي ان اللفظ له ثلاث دلالات. الدلالة التصورية الدلالة الإستعمالية الدلالة التصديقية.
وقد عرفت ان مقصودنا بالظهور الحجه هو الدلالة الثالثة اي التصديقية الجدية الكاشفة عن المراد الجدي.

اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ان العام قبل ورود المخصص مثل (اكرم العلماء) كان له دلالة استعمالية على العموم وكان له ايضاً دلالة تصديقية كاشفه عن ان المراد الجدي للمتكلم هو العموم.

واما بعد مجيء المخصص المنفصل المجمل مثل (لا تكرم زيداً) المشكوك بين زيد بن خالد وزيد بن سعد. فبعد مجيء هذا المخصص تكون الدلالة الإستعمالية للعام باقية لما عرفت في بحث سابق من ان المخصص المنفصل لا يكشف عن ان الارادة الإستعمالية للمتكلم بالعام لم تكن هي العموم.

ولكن قد عرفت ان هذه الدلالة الإستعمالية وحدها ليست هي الظهور الحجه.

واما الدلالة التصديقية الجدیه للعام فغير باقیه وذلك لأن المخصص اثبت لنا ان المتكلم لم یكن مراده هو العموم ولذلك تسقط هذه الدلالة التصديقية على العموم وبالتالي لا یكون للعام ظهور بالعموم لأنك عرفت ان الظهور هو هذه الدلالة الكاشفة عن المراد الجدی .

المسلک الثاني: فقدان الركن الثاني أعني دعوى وجود المانع وذلك لأننا علمنا (بسبب المخصص) بكذب اصالة العموم في احد المتباينين ولاجل ذلك تكون اصالة العموم في كل واحد منهما معارضه لأصالة العموم في الآخر .

توضیح ذلك بالمثال ان یقال مثلاً (اکرم جميع العلماء) عام ظاهر بالعموم والشمول لجميع العلماء ومنهم زید بن خالد، وزید بن سعد . ثم جاء المخصص (لا تكرم زیداً) المردد بین زید بن خالد وزید بن سعد .

فیسبب هذا المخصص المجمل نعلم اجمالاً ان عموم (اکرم جميع العلماء) یکذب في احد الزیدین . فلم یمكن إجراء اصالة العموم في الزیدین معاً للعلم بكذب أحدهما .

وكذلك لا یمكن إجراء الاصل في احدهما لأننا لو اجرینا اصالة العموم في زید بن سعد عارضها اصالة العموم في زید بن خالد . وذلك تماماً كما لو علمنا اجمالاً بنجاسه احد الإناءین فإن اصالة الطهارة في احدهما معارضه بأصالة الطهارة في الآخر .

وتكون هذه المعارضه مانعه من جریان اصالة العموم في كلا الطرفين كما تمنع من جریان اصالة الطهارة في كلا الإناءین .

وبعبارة اخرى ان جریان اصالة العموم في الزیدین معاً غیر ممكن للعلم الاجمالي بكذب اصالة العموم في احدهما . كما ان جریان اصالة العموم في احد الزیدین دون الآخر غیر ممكن لأنه ترجیح بلا مرجح .

تنبيه: دعوى سقوط اصالة العموم بالمعارضة متوقف على بقاء حجية

واقعاً، وإن تردد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجية في كل واحد منهما. والفرق بينه وبين المخصص المتصل المجمل أنه في المتصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأساً، وفي المنفصل المردد

الخاص المجمل في أحد الطرفين على نحو الاجمال وهذا بحث قد نتعرض له فيما سيأتي.

قوله (ره): (فيسقط العموم عن الحجية...).

اقول: هذا إشارة إلى المسلك الأول.

قوله (ره): (والفرق بينه وبين المخصص المتصل المجمل...).

اقول: هذا دفع دخل. حاصل الدخل ان كلام المصنف (ره) تضمن عدم الفرق بين المخصص المتصل والمخصص المنفصل. فكما ان المخصص المتصل يسقط حجة الظهور فكذلك المخصص المنفصل. فلماذا اذن كتتم تفرقون بينهما.

وحاصل الجواب (وقد مر تفصيله) ان المخصص المتصل يسقط الدلالة الإستعمالية كما يسقط الدلالة التصديقية الجدئية.

فإذا قلت (اكرم العلماء العدول) كانت الدلالة التصديقية الجدئية تكشف عن خصوص المراد الجدي لا عمومته كما كانت الدلالة الإستعمالية في الخصوص لا في العموم.

وهذا بخلاف المخصص المنفصل فإنه انما يسقط الدلالة التصديقية الجدئية دون الدلالة الاستعمالية فإنها باقية على العموم.

وهذا الذي ذكرناه هو مراد المصنف وان كانت عبارته مشوشة كما سنشير اليه في الحاشية الآتية.

قوله (ره): (يرتفع ظهور الكلام في العموم رأساً...).

اقول: يحتمل انه اشارة الى فرق آخر بين المتصل والمنفصل وهو ان في المخصص المتصل لا ينعقد للعام ظهور في العموم اصلاً كما لو قلت (اكرم العلماء العدول).

وهذا بخلاف المخصص المنفصل فإن العام ينعقد له ظهور في العموم

بين المتباينين ترتفع حجية الظهور، وإن كان الظهور البدوي باقياً، فلا يمكن التمسك بأصالة العموم في أحد المرددين.

بل لو فرض أنها تجري بالقياس إلى أحدهما فهي تجري أيضاً بالقياس إلى الآخر، ولا يمكن جريانها معاً لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان ويتساقطان.

ثم يسقط الظهور الجدي عند ورود المخصص المنفصل والإلتفات اليه.

قوله (ره): (ترتفع حجية الظهور وإن كان الظهور ...).

اقول: يحتمل في عبارته احتمالان.

الأول أن مراده بقاء الظهور بالعموم ولكن يكون هذا الظهور غير حجة أي يبقى الظهور وترتفع الحجية.

وهذا الاحتمال هو ظاهر صدر عبارته أي قوله (ترتفع حجية الظهور).

الاحتمال الثاني: أن يكون مراده ارتفاع مركز حجية الظهور (وهو الدلالة التصديقية الجدية والكشف عن المراد الجدي) فيرتفع هذا المركز للحجية ويبقى ظهور بدوي لا عبره به وهو الظهور الاستعمالي.

وهذا الاحتمال هو ظاهر عجز عبارته أي قوله (وإن كان الظهور البدوي باقياً).

اقول أما الاحتمال الأول فهو غير معقول لاستحالة بقاء الظهور وارتفاع الحجية فإن الحجية من لوازم الظهور ويستحيل انفكاك اللازم عن الملزوم.

والحاصل أن القاعدة المشهورة المسلمة تقول بأن كل ظاهر حجة فلا نقبل بوجود ظاهر ليس بحجة.

ومن هنا فينتعين أن مراده هو الاحتمال الثاني وهو نفس ما ذكرناه آنفاً في بيان الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل.

قوله (ره): (بل لو فرض أنها تجري ...).

اقول: هذا إشارة إلى المسلك الثاني من المسلكين المتقدمين في منع حجية العام.

وإن كان الحق أن نفس وجود العلم الإجمالي يمنع من جريان أصالة العموم في كل منهما رأساً لا أنها تجري فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط .

قوله (ره): (وان كان الحق ان نفس وجود العلم . . .).

اقول: هذا ترجيح للمسلك الأول ودليله ليس سوى العرف فإن العرف لا يرى العام دالاً بالدلالة الجدية على اي واحد من الطرفين .

اقول هذا المسلك وان كان جيداً الا انه يلزمه لازم لم يظهر من المصنف (ره) الالتزام به وهو انه يكون تقدم المخصص المنفصل على العام دائماً من قبيل تقدم الحجة على اللاحجة لا من قبيل تقدم الحجة الاقوى على الحجة الاضعف .

توضيح الملازمة ان سبب سقوط ظهور العام بعمومه لكل من الفردين هو العلم الاجمالي بخروج احدهما وهذا العلم حصل من المخصص المنفصل المجمل .

وهذا السبب موجود على نحو أكد في كل مخصص منفصل ولو كان مبيناً فإن كان المخصص المنفصل المبين يستوجب العلم التفصيلي بخروج الخاص من العام .

فكما كان العلم الاجمالي الحاصل من المخصص المنفصل المجمل مستوجباً لسقوط ظهور العام في العموم فكذلك يجب ان يكون العلم التفصيلي الحاصل من المخصص المنفصل المبين مستوجباً لسقوط ظهور العام في العموم .

ومن هنا فبمجرد وجود المخصص المنفصل يسقط ظهور العام في العموم وبالتالي تسقط حجيته وبالتالي يكون المخصص المنفصل هو الحجة التي يجب العمل بها وليس في قبالتها اي حجة .

ولهذا يكون تقدم المخصص المنفصل على العام من قبيل تقدم الحجة على اللاحجة .

فلا يصح التعبير بأن الخاص يعارض العام وانه يتقدم عليه من باب

(ب) - الشبهة المصداقية

قلنا: إن الشبهة المصداقية تكون في فرض الشك

تقدم اقوى الحجتين .

ان قلت ان العام كان قبل ورود المخصص المنفصل حجه وظاهراً في العموم فيجب ان يبقى كذلك بعد ورود المخصص المنفصل وذلك لأن الشيء لا ينقلب عما كان عليه .

قلت لا مانع من دعوى ان العرف يشترط في وجود ظهور للعام في العموم عدم رؤيتهم لمخصص منفصل فكان ظهور العام قبل ورود المنفصل ظهور تابع لشرط وهو عدم رؤيه المخصص المنفصل فإذا انتفى الشرط ينتفي المشروط .

قوله (ره): (قلنا ان الشبهة المصداقية تكون في فرض ...).

اقول: شرع المصنف في تحرير محل النزاع وقد اختصره فلا بأس بتوضيحه فنقول ان محل النزاع يشترط فيه تحقق اركان ستة اذا فقد واحد منها لم يكن محلاً للنزاع .

الأول: ورود عام وخاص كلاهما حجه وهذا هو الركن الرئيس .

الثاني: ان يكون الخاص هو العنوان الواقعي لا العنوان العلمي توضيحه ان الحكم لا بد له من موضوع ، وموضوعه احد اثنين .

الأول: الموضوع الواقعي كما هو غالب الاحكام مثل العالم يجب اكرامه فإن وجوب الاكرام محمول على العالم الواقعي سواء علمنا انه عالم ام لم نعلم انه عالم فكل عالم واقعي يجب اكرامه وهكذا النحوي لا يجب اكرامه ولعل معظم الاحكام الشرعية من هذا القبيل .

الثاني الموضوع العلمي مثل (من عرفت انه نحوي لا يجب اكرامه) فإن الحكم بعدم وجوب الاكرام محمول على عنوان علمي وهو (معلوم انه نحوي) فالنحوي الواقعي الذي نجهل انه نحوي لا يشمل الحكم .

ومن هذا القبيل ما ادعاه بعض الفقهاء في آيه غض البصر فادعى ان المستفاد ان المستثنى هو من علم انه مماثل او محرم .

إذا عرفت هذا نقول ان الخاص اذا كان من القسم الثاني اي عنواناً علمياً خرج عن محل البحث بل يستحيل فيه تحقق الشبهة المصداقية اذ كل مصداق اما ان يعلم تعنونه بالعنوان الخاص . ام لا فعلى الأول يعلم دخوله في الخاص وعلى الثاني يعلم خروجه من الخاص .

مثلاً لو ورد عام مثل (اكرم العلماء) ثم ورد خاص موضوعه عنوان علمي مثل (لا تكرم معلوم الفسق) فحينئذ لو نظرنا الى (زيد) العالم فإن علمنا فسقه علمنا بدخوله تحت الخاص اي (معلوم الفسق) وان شككنا بفسقه علمنا خروجه من تحت الخاص لأنه جزماً ليس معلوم الفسق بل مشكوك الفسق .

فالحاصل انه يشترط في محل البحث ان يكون موضوع الخاص هو العنوان الواقعي .

الركن الثالث : ان يحرز دخول المصداق تحت عنوان العام كأن نحرز ان زيد عالم في مثال (اكرم العلماء) و (لا تكرم النحاة) واما لو شككنا بدخول المصداق تحت العام كما لو شككنا بكون زيد عالماً في المثال المذكور خرج عن محل البحث .

الركن الرابع : ان يكون هذا المصداق المعلوم دخوله تحت العام مشكوك الدخول تحت الخاص كما لو ورد عام مثل (اكرم العلماء) وخاص مثل (لا تكرم النحاة) ثم شككنا في كون زيد العالم نحويّاً .

الركن الخامس : عدم وجود اصل تعبدي يرفع الشك واما مع وجود الاصل الرافع للشك يكون المصداق حينئذ غير مشتبه به بل معلوم الحال ولو تعبدّاً .

مثلاً ورد عام مثل (اكرم العلماء) وورد خاص مثل (لا تكرم النحوي) فنظرنا الى زيد العالم وشككنا انه نحوي ام لا . فإن قلنا بجريان استصحاب عدم النحويه فهذا اصل تعبدي يثبت لنا ان زيد عالم غير نحوي .

وبيركه هذا الاصل التعبدي يرتفع الشك عن زيد ويثبت انه خارج عن

في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام في المخصص، مع كون المخصص مبيّناً لا إجمال فيه، وإنما الإجمال في المصداق. فلا يدري

الخاص وداخل في العام.

مثال ثاني لو ورد عام مثل (يجب اهراق كل ماء) ثم ورد خاص (لا يجوز اهراق الماء الطاهر) ثم نظرنا الى ماء وشككنا انه طاهر ام لا.

فهنا تجري اصالة الطهارة وتثبت لنا ان هذا الماء طاهر وببركة هذا الاصل التعبدى يرتفع الشك عن هذا الماء ويثبت انه داخل في الخاص.

فالحاصل ان محل البحث يشترط فيه عدم جريان اصل رافع للشك.

الركن السادس: ان يكون الشك في دخول المصداق تحت الخاص مسبباً عن مجهوليّة المصداق.

واما اذا كان الاشتباه مسبباً عن مجهوليّة العنوان لم يكن محلاً للبحث وسيأتي شرحه عند شرح كلام المصنف (ره).

قوله (ره): (تكون في فرض الشك في دخول فرد...).

اقول: هذه العبارة الى قوله (في المخصص) اشار فيها المصنف الى الركنين الثالث والرابع بل يتضمن الإشارة الى الخامس اذ مع وجود الاصل يرتفع الشك.

واما الركن الأول فمأخوذ من كلمات كثيرة مضافاً الى انه محل البحث.

فما لم يشر اليه المصنف (ره) فقط هو الركن الثاني مع انه لا حاجة اليه لما عرفت من ان الركن الرابع لا يتحقق الا اذا كان عنوان الخاص واقعياً.

قوله (ره): (مع كون المخصص مبيّناً لا اجمال فيه...).

اقول: اي مبيّناً في المفهوم وظاهر هذه العبارة من المصنف (ره) انه يشترط في محل البحث ان يكون الخاص مبيّناً غير مجمل. ولكنه فاسد.

توضيح ذلك ان المجمل على قسمين.

أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، أم لم

الأول ان يكون مردداً بين مفهومين أو مفاهيم يوجد بينها قدر متيقن وذلك كما لو كانت النسبة بين المفهومين عمومياً وخصوصاً مطلقاً مثل تردد الفاسق بين خصوص مرتكب الكبيرة وبين عموم مرتكب الصغيرة والكبيرة. أو كانت النسبة عمومياً من وجه مثل تردد الفقيه بين البصير والعالم.

الثاني: ان يكون مردداً بين مفهومين أو مفاهيم لا يوجد بينها قدر متيقن وذلك كما لو كانت النسبة بينهما تبايناً كلياً كتردد زيد بين زيد بن خالد وزيد بن سعيد.

إذا عرفت ذلك فنقول اما القسم الثاني فيقتضي انقسام العام الى حصتين.

الأولى: هي الحصة التي لا تلتقي مع الخاص جزماً كالعلماء غير الزيديين في المثال المتقدم.

وهذا الحصة يكون العام حجه فيها جزماً كما عرفت.

الحصة الثانية: وهي حصة العام التي تلتقي مع الخاص المجمل وهذه الحصة لا يكون العام حجه فيها كما عرفت آنفاً.

فلو جئنا بمصداق من العام مشكوك الدخول تحت هذه الحصة الثانية يكون هذا المصداق محلاً للبحث فهل يكون العام حجه فيه أم لا.

توضيح ذلك بالمثال (أكرم العلماء) عام ثم ورد خاص مجمل مثل (لا تكرم العلماء المضلين) وشككنا ان المراد بالمضلين هم بنو اميه أم بنو العباس.

فاذا جئنا بزيد وشككنا انه من بني اميه أو بني العباس أو ليس منهما أصلاً. فهذا المصداق يكون محلاً للبحث.

اما القسم الأول: فيقتضي انقسام العام الى ثلاث حصص.

الأولى: الحصة الداخلة تحت الخاص جزماً وهي القدر المشترك بين المفهومين أو المفاهيم المحتملة.

الثانية: الحصة الخارجة من تحت الخاص جزماً وهي التي لا تلتقي

ينصف فهو مشمول لحكم العام، كالمثال المتقدم، وهو الماء المشكوك

مع كلا المفهومين.

الحصة الثالثة: وهي الحصة المجملة أي مورد افتراق أحد المفهومين عن الآخر. وقد فصلنا هذا التقسيم في مبحث سابق فراجع.

فإذا جئنا بمصداق ما وشككنا في دخوله في الحصة الأولى. أو شككنا في دخوله تحت الحصة الثالثة كان هذا المصداق محلاً للمبحث فهل يكون العام حجه فيه أم لا.

فانقدح أنه لا يشترط في محل البحث أن لا يكون الخاص مجملاً.

والظاهر أن عبارة المصنف (ره) قاصرة عن أداء مراده فإن الظاهر أن مراده أن يشير إلى الركن السادس من الأركان الستة التي ذكرناها آنفاً.

وهو أن يكون سبب الشك في دخول المصداق تحت الخاص هو مجهوليّة المصداق.

توضيح ذلك أن الشك في دخول المصداق تحت الخاص له سببان.

الأول: أن يكون السبب هو مجهوليّة المصداق بحيث أنه حتى لو فرض أن الخاص مبين كان الشك باقياً وذلك كما لو شككنا في دخول زيد تحت عنوان الفاسق وكان سبب شكنا هو عدم علمنا بأحوال زيد فحتى لو فرض أن كلمه الفاسق مبين معناها وهو مرتكب الكبيرة مثلاً لبقى شكنا موجوداً لا يرتفع لأن سببه ما زال موجوداً وهو مجهوليّة المصداق زيد.

السبب الثاني: أن يكون السبب هو مجهوليّة عنوان الخاص حيث أننا نعلم تمام أحوال زيد كما لو علمنا أن زيد مرتكب الصغيرة فقط وشككنا في دخول زيد تحت عنوان الخاص (الفاسق) فإن سبب هذا الشك ليس مجهوليّة المصداق (زيد) إذ المفروض أنه معلوم الحال. بل السبب هو مجهوليّة العنوان بحيث لو فرض العلم بالعنوان يرتفع الشك.

فلو فرضنا في المثال أننا علمنا أن الفاسق هو مرتكب الكبيرة فلو علمنا بذلك لارتفع الشك بدخول زيد تحت الخاص وذلك لارتفاع سبب الشك.

تغيره بالنجاسة، وكمثال الشك في اليد على مال أنها يد عادية أو يد أمانة، فيشك في شمول العام لها وهو قوله بشيء : «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»، لأنها يد عادية، أو خروجها منه لأنها يد أمانة، لما دل على عدم ضمان يد الأمانة المخصص لذلك العموم. ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز

إذا عرفت ذلك نقول ان مراد المصنف (ره) بيان ان محل البحث انما هو الاشتباه في المصداق المسبب عن السبب الأول. واما الاشتباه المسبب عن السبب الثاني فهو خارج عن محل البحث بل يدخل في البحث السابق وهو حجّة العام فيما اذا كان المخصص مجملاً مفهوماً.

قوله (ره): (كمثال الشك في اليد على مال...).

اقول: حاصل المثال انه لدينا عام (على اليد ما اخذت حتى تؤدي) فمضمونه ان كل يد ضامنه للمال الذي معها حتى تؤديه. ولدينا خاص (اليد الأمانة ليس عليها ضمان). ثم شككنا في يد هل هي يد امانه فتدخل تحت الخاص ام عاديه فلا تدخل تحت الخاص.

فهذا المصداق من اليد مشتبه الدخول تحت العام.

وقد افتى المشهور في هذا المثال بوجوب الضمان على هذه اليد المشكوكة.

ولأجل هذه الفتوى وامثالها نسب البعض الى المشهور القول بحجّة العام في الشبهة المصداقية.

وذلك بدعوى ان هذه الفتوى لا مستند لها سوى حجّة العام في الشبهة المصداقية ضرورة ان هذه اليد مشكوك كونها عاديه او أمانة فكيف يجوز ان نفتي بوجوب الضمان عليها لولا القول بحجّة العام في الشبهة المصدقية اي حجية العام في هذه اليد المشكوكة فيثبت العام ان عليها الضمان.

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان. وقد يستدل لهذا القول: بأن انطباق عنوان العام على المصداق المردود معلوم فيكون العام حجة فيه ما لم يعارض بحجة أقوى، وأما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم، فلا يكون الخاص حجة فيه، فلا يزاحم حجية العام. وهو نظير ما قلناه في المخصص

وسوف يأتي انشاء الله تعالى ان هذه النسبة غير ثابتة وان فتوى المشهور بأن اليد هذه ضامنه لها مستند آخر غير حجة العام في الشبهة المصداقية.

قوله (ره): (وقد يستدل لهذا القول بأن...).

اقول: الاستدلال هنا هو عين الاستدلال على حجة العام في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الاقل والاكثر. فراجع ان شئت ونحن نذكره هنا ملخصاً فنقول هنا مقدمات.

الأولى: ان الدليل يتم دليلته بركنين.

الأول: وجود المقتضي اي الحجية.

الثاني: عدم وجود المانع اي عدم وجود مزاحم للحجة يقتضي حجبها عن التأثير.

فإذا اجتمع هذان الركنان تحققت العلة التامة للدلالة ولزوم المتابعة.

المقدمة الثانية: ان العام قبل ورود الخاص كان ظاهراً في العموم فهو حجه في العموم فمثل (اكرم جميع العلماء) يكون حجه في ثبوت الحكم (وجوب الاكرام) على جميع مصاديق العلماء.

المقدمة الثالثة: ان المخصص ليس حجه في المصداق المشكوك فمثل (لا تكرم النحاة) لا يكون حجه في زيد المشكوك كونه نحويّاً.

توضيح ذلك ان (لا تكرم النحاة) انما دل على قضيه حقيقه كبرويه موضوعها كل نحوي ومحمولها عدم وجوب الاكرام.

وهذه القضية الحقيقية (ككل قضيه حقيقه) لا تعين مصاديقها بل لا بد في تعيين مصاديقها من طريق آخر.

المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل والأكثر .
والحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في
المتصل والمنفصل معاً .

فهذه القضية الحقيقية لا تقول ان هذا الزيد هو نحوي كما لا تقول لنا
ان هذا الزيد المشكوك كونه نحوياً يجب اكرامه فإنها اجنبية عن كل ذلك اذن
هي لم تحكم على زيد المشكوك بأي حكم .

وبذلك ينقدح ان الخاص (لا تكرم النحاة مثلاً) ليس حجه في
المصداق المشكوك لأن الخاص لا يحكم على المصداق المشكوك بشيء .

اذا عرفت هذه الأمور الثلاثة نقول انه بمقتضى المقدمة الثانية يكون
العام حجه في المصداق المشكوك دخوله تحت الخاص فيثبت وجود
المقتضي اي الركن الأول من الركنين المتقدمين .

وبمقتضى المقدمة الثالثة يثبت الركن الثاني اي عدم وجود المانع من
حجية العام لأن المانع الوحيد المحتمل انما هو الخاص وقد ثبت انه ليس
بحجه في المصداق المشكوك ومن الواضح ان غير الحجه لا يمكن ان
يزاحم الحجه .

واذا تم هذان الركنان تمت دليليه العام في المقام كما نبهنا عليه في
المقدمة الأولى .

اقول والمقدمة الأولى والثالثة من هذا الاستدلال سليمتان وواضحتا
الصحة ولا كلام فيهما .

وانما الكلام في المقدمة الثانية وسيأتي ابطالها عن قريب .

تنبيه هذا الاستدلال لو تم انما يتم فيما اذا كان المخصص منفصلاً
لوضوح انه لو كان المخصص متصلاً مثل (اكرم العلماء العدول) كان هذا
الدليل مختصاً من رأس ولم ينعقد له ظهور بالعموم لجميع العلماء اصلاً ومن
هنا فلا يحتمل ان يكون هذا الدليل حجه في زيد المشكوك كونه عالماً عادلاً .

ومن هنا فلو تم الدليل وجب الاقتصار في حجية العام في الشبهة
المصداقية على ما اذا كان المخصص منفصلاً .

ودليلنا على ذلك: إن المخصص لما كان حجة أقوى من العام، فإنه موجب لقصر حكم العام على باقي أفرادها، ورافع لحجية العام في بعض مدلوله. والفرد المشكوك مردد بين دخوله فيما كان العام حجة فيه وبين خروجه عنه مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه، فلا يكون العام حجة فيه بلا مزاحم كما قيل في دليلهم. ولئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوماً، فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجة.

قوله (ره): (ودليلنا على ذلك ان المخصص لما كان...).

اقول: هذا هو رد الاستدلال السابق ذكره وحاصل الرد إبطال المقدمة الثانية وتوضيح بطلانها يكون بمقدمات.

الأولى: ان الأدلة من الروايات وغيرها حاكية عن الاحكام الشرعية المضروبة والمقررة في لوح التشريع. ومعنى حجية الأدلة انما هو اثباتها لتلك الاحكام. وهذه المقدمة واضحة.

المقدمة الثانية: وهي ان الواجب على المكلفين انما هو اطاعة تلك الاحكام الموجودة في لوح التشريع ففي الحقيقة نحن لا نطيع الروايات وانما نطيع الاحكام الشرعية التي دلت عليها الروايات ونحوها. فلا يعنينا من اي دليل سوى مقدار اثباته للحكم الشرعي.

المقدمة الثالثة: ان سائر الاحكام الشرعية هي قضايا حقيقية اي يكون الحكم فيها على الموضوع المأخوذ على نحو مقدر الوجود فلا نظر لها الى اثبات ان هذا المصداق يدخل تحت الموضوع او لا يدخل.

فمثلاً (الخمير حرام) قضيه حقيقه تقول كل خمير حرام واما ان هذا الشيء خمير ام لا فأجنبي عن قضيه (الخمير حرام) كما هو واضح.

اذا عرفت هذه المقدمات نقول اذا ورد عام مثل (اكرم كل العلماء) ثم ورد خاص مثل (لا تكرم فساد العلماء) يكون الخاص معارضاً للعام ومقدماً عليه كما عرفت في مباحث سابقه.

وعلى هذا الاساس ينقسم موضوع العام الى حصتين.

والحاصل: إن هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض (إحدهما) العام، هو حجة فيما عدا الخاص. (وثانيتها) المخصص، وهو حجة في مدلوله، والمشتبه مردد بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة.

وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصدقية وبين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر. فإن الخاص في الشبهة المفهومية ليس حجة إلا في الأقل، والزائد المشكوك ليس مشكوك

الأولى: الحصة التي تلتقي بالخاص (أي العلماء الفساق) وهذه الحصة يكون الخاص هو الحجة فيها حيث يدل على حكم شرعي موضوعه هذه الحصة. أي العلماء الفساق. ومحموله عدم وجوب الاكرام.

الحصة الثانية: الحصة التي لم يحك عنها الخاص فهذه الحصة فقط هي التي يكون العام حجة فيها حيث يدل على حكم شرعي موضوعه هذه الحصة (أي العلماء غير الفساق) ومحموله وجوب الاكرام.

فالحاصل أن العام بعد تخصيصه ليس حجة في العموم ولا يثبت لنا حكماً شرعياً موضوعه تمام العام حتى نتمسك به في الشبهة المصدقية بل العام إنما كان حجة في حصه خاصة من العام فيثبت حكمها الشرعي.

وعليه فالمصداق المشكوك. كزيد العالم المشكوك فسقه. لا يعلم دخوله تحت موضوع الحكم الشرعي الذي دل عليه الخاص (أي العلماء الفساق) وكذلك لا يعلم دخوله تحت موضوع الحكم الشرعي الذي دل عليه العام (أي العلماء غير الفساق) وبالتالي يستحيل كون العام حجة في المصداق المشكوك كما يستحيل كون الخاص حجة فيه.

قوله (ره): (وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصدقية...).

أقول: حاصل الفرق أن في الشبهة المفهومية كان العام ظاهراً في العموم وحجه فيه أي في شمول الحكم لجميع الاصناف فلا يرفع اليد عنه إلا بمقدار الحجة المزاحمة والمزاحم (وهو الخاص) لم يكن حجة في الصنف الزائد فيبقى العام حجة فيه.

الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجية فيه بل الخاص مشكوك أنه جعل حجة فيه أم لا . ومشكوك الحجية في شيء ليس بحجة - قطعاً - في ذلك الشيء . وأما العام فهو حجة إلا فيما كان الخاص حجة فيه . وعليه لا يكون الأكثر مردداً بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة ، كالمصداق المردد ، بل هو معلوم أن الخاص ليس حجة فيه لمكان الشك ، فلا يزاحم حجة العام فيه .

وهذا بخلاف العام في الشبهة المصداقية فإنه بعد تخصيصه لم يكن حجه الا في صنف معين والمفروض الشك في دخول المصداق تحت هذا الصنف .

خاتمه قد يستدل على حجية العام في الشبهة المصداقية بدليلين آخرين .

الأول ان العام قبل ورود الخاص كان له اطلاق احوالي اي يشمل جميع الافراد في جميع الاحوال فمثال (اكرم جميع العلماء) يدل على وجوب اكرام كل فرد من العلماء في جميع الاحوال .

وبعد ورود الخاص خرج معلوم الفسق عن تحت العام فيبقى مجهول الفسق تحت العام .

وهذا الاستدلال واضح الفساد لأن الخاص لم يخرج معلوم الفسق فقط بل اخرج كل فاسق واقعي حيث ان المفروض ان موضوع الخاص هو العنوان الواقعي كما قررناه عند بيان محل النزاع . فالباقي تحت العام هو غير الفاسق الواقعي .

الدليل الثاني ان العام (قبل ورود الخاص) له عموم افرادي فيدل على ان كل فرد محكوم بالحكم مثلاً (اكرم جميع العلماء) يدل على ان كل فرد من العلماء محكوم بوجوب الاكرام فالعام حجه في ذلك ويجب العمل به ما لم تقم حجة على خلافه .

وبعد ورود الخاص لا يكون الخاص حجه سوى في الافراد التي علم دخولها تحته .

وأما فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكة أنها يد عادية أو يد أمانة فلا يعلم أنها لأجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولعل لها وجهاً آخر ليس المقام محل ذكره.

وأما الافراد المشكوكة الدخول تحت الخاص فلا يكون الخاص حجة فيها.

وعليه تكون حجة العام في هذه الافراد غير مزاحمة بأي حجة أخرى. أقول وهذا أقوى استدلال يمكن أن يذكر في المقام ولكنه ضعيف لما عرفت في المقدمة الأولى من أن الأدلة إنما تدل على الحكم الشرعي المضروب في لوح الشريعة ولا نظر لها إلى الافراد إلا بمقدار ما يحكيه الحكم فيجب أولاً تنقيح الحكم الذي دل عليه العام ثم بعد ذلك ننظر إلى مصدايقه.

وعلى هذا الأساس نجد أن العام لا يحكي إلا عن حكم شرعي موضوعه حصه معينة من العام وهي الحصّة التي لا تلتقي بالخاص (كالعلماء غير الفساق) في المثال، وبالتالي لا يكون العام حجة في الفرد المشكوك. والمقام لايسع أكثر من ذلك.

قوله (ره): (فلا يعلم أنه لأجل القول بجواز...).

أقول: ذكر المحقق النائني (ره) أن المشهور يحتمل في مستندهم للفتوى بتضمن اليد المشكوكة ثلاث احتمالات.

الأول أن يكونوا قائلين بحجّة العام في الشبهة المصداقية.

الثاني أن يستندوا إلى قاعده المقتضي وعدم المانع بدعوى أن اليد تقتضي الضمان ولا يوجد مانع محرز لأن المانع إنما هو الأمانة.

الثالث أن يستندوا إلى الأصل الموضوعي الذي يرفع الشك عن اليد المشكوكة أعني يستندوا إلى أصالة عدم الأمانة فيثبت أن هذه اليد عادية.

فالحاصل أن هذه الفتوى تحتمل عدة احتمالات فلا يمكن الجزم بأن المشهور تمسكوا بالعام في الشبهة المصداقية.

تنبيه

- في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لياً ..

المقصود من المخصص (اللبّي): ما يقابل اللفظي، كالإجماع

قوله (ره): (المقصود من المخصص اللبّي...).

اقول: الظاهر ان مرادهم بالمخصص اللبّي هو المخصص الذي لم ينطق به الشارع المقدس.

وانما علمنا ارادته له من طرق أخرى كالعقل والسيرة العقلائية او سيرته الشخصية. أو الاجماع لكن الاجماع على قسمين.

الأول ان يكون كاشفاً عن صدور لفظ من الشارع المقدس ككثير من اجماعات الطائفة التي يعلم منها انهم لا يمكن ان يجمعوا الا بسبب سماع الفتوى من المعصوم (ع) وذلك لكون الفتوى لا يمكن ان تؤخذ من طريق آخر غير السماع.

القسم الثاني: ان يكون غير كاشف عن صدور لفظ من الشارع المقدس وذلك كالاجماع على فتاوى يمكن ان تؤخذ من سيره المعصوم (ع) أو من السير العقلائية كحرمة اكرام النواصب لعنهم الله تعالى. (ونحو ذلك).

وتنقيح صغريات هذين القسمين له محل آخر.

اذا عرفت هذين القسمين نقول اما القسم الأول فهو بمنزلة المخصص اللفظي تماماً وحكمه حكمه فيكون هذا القسم من الاجماع ملحق بالأدلة اللفظية غاية انها مقطوعة الدلالة والجهة والصدور عن المعصوم (ع) بخلاف معظم الأدلة اللفظية.

والحاصل ان هذا القسم من الاجماع يكشف عن دليل لفظي لذلك يكون هذا الاجماع بمنزلة الدليل اللفظي.

اما القسم الثاني فهو الملحق بالأدلة اللبّية لعدم العلم بكشفه عن دليل

ودليل العقل اللذين هما دليلا ن وليسا من نوع الألفاظ فقد نسب إلى الشيخ المحقق الأنصاري (قدس سره) جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً إذا كان المخصص لبياً. وتبعه جماعة من المتأخرين عنه.

وذهب المحقق

لفظي فلا يمكن ان نعامله معاملة الدليل اللفظي.

قوله (ره): (فقد نسب الى الشيخ المحقق الانصاري قدس سره).

اقول: الظاهر ان الشيخ (ره) هو اول من فتح الكلام في هذه المسألة وحكي عنه الذهاب الى التفصيل بين العام المخصص باللبي فيكون حجة في الشبهة المصداقية مطلقاً (أي سواء كان اللبي بمنزلة المتصل او كان بمنزلة المنفصل). وبين العام المخصص باللفظي فيكون غير حجة مطلقاً.

اقول مراجعة كلامه في التقريرات المنسوبة اليه المسماة بمطارج الانظار يعطي بطلان النسبة المذكورة وسوف نذكر رأي الشيخ المذكور في التقريرات في الخاتمة.

قوله (ره): (وذهب المحقق...)

اقول: قبل ذكر كلام صاحب الكفاية وغيره لا بأس بذكر تمهيد للبحث وهو يكون في مقامين.

المقام الأول: نذكر فيه المشكلة التي تواجه العلماء في هذا البحث.

المقام الثاني نستعرض فيه طرق حل المشكلة.

اما المقام الأول: فيتضح من خلال استعراض ثلاث نقاط.

النقطة الأولى: ان المناط الذي لأجله قلنا بعدم حجية العام المخصص باللفظي في الشبهة المصداقية هذا المناط هو عبارة عن ان المخصص استوجب تقسيم موضوع العام الى قسمين وجعل العام حجة في احد القسمين دون الآخر اي ان العام انما يكون كاشفاً عن حكم شرعي موضوعه هذا القسم الذي يفترق عن الخاص.

ففي مثال (أكرم جميع العلماء) و (لا تكرم النحاة) يكون المخصص

مستوجباً لتقسيم موضوع العام اي العلماء الى قسمين .

الأول العلماء النحاة وهو موضوع الخاص ويدل الخاص على ان حكمه عدم وجوب الاكرام .

الثاني العلماء غير النحاة وهذا القسم هو الذي يكون العام حجه فيه ومثبتاً لحكم شرعي له وهو وجوب الاكرام .

والحاصل ان المناط في عدم حجّة العام في المقام هو تقسيم موضوع العام الى قسمين بحيث لا يكون الدليل العام الا حجه في حكم شرعي موضوعه احد هذين القسمين .

وهذه النقطة الأولى مسلمة عند الاعلام لانزاع فيها وقد عرفت تفصيلها سابقاً .

النقطة الثانية: وهي انه بحسب النظره البدويه يقال ان المخصص اللبي كالمخصص اللفظي يستلزم هذا المناط (اي تقسيم موضوع العام الى قسمين) فكما ان المخصص اللفظي يكشف عن ضيق موضوع العام في الاراده الجدیه فكذلك المخصص اللبي يكون كاشفاً عن ان المتكلم لم يكن مراده الجدي هو العموم وبالتالي يكون المراد الجدي ضيقاً مما يؤدي الى تقسيم موضوع العام الى قسمين وجعل الدليل العام حجه في احدهما فقط .

فيتحقق المناط لعدم حجّة العام في الشبهة المصداقية فيلزم ان يكون العام المخصص باللبي كالعام المخصص باللفظي غير حجه .

النقطة الثالثة: اننا اذا راجعنا الى وجداننا والى السيرة العقلانية التي هي الحاكم في باب الظواهر نجد ان الوجدان والعقلاء يتمسكون بالعام المخصص باللبي في الشبهات المصداقية .

وانا اعطيك مثال تستعرضه بوجدانك لترى صحه ما نقول . مثلاً لدينا عموم يقول (تواضع للمؤمنين) ولدينا دليل لبي يقول (لا يحسن التواضع للمؤمن المتكبر) فهذا مخصص لبي .

وهنا نقول لو انك نظرت الى مؤمن وشككت في كونه متكبراً فهل

ترى من نفسك انه يجوز ويحسن لك ان لا تتواضع له بحجة ان العام ليس حجه في الشبهة المصداقية. كلا بل ترى من نفسك ان العام يدعوك الى التواضع لهذا المؤمن المشكوك تكبره وهكذا في معظم موارد المخصص اللبي.

اذا عرفت هذه النقاط الثلاث يتضح عندك اين هي المشكلة في هذا البحث فإن النقطة الثالثة تقتضي حجة العام المخصص باللبي في الشبهة المصداقية.

بينما النقطة الأولى والثانية يقتضيان عدم حجة العام المخصص باللبي في الشبهة المصداقية.

فالمشكلة اذن هي ان بأيدينا ثلاث نقاط تبدو للوهلة الأولى مسلمة ولكن نتائج هذه النقاط متناقضة فإن النقطتان الأولتان يتجان عدم حجة العام في المقام والنقطة الثالثة تنتج حجته في المقام. هذا هو تمام الكلام في المقام الأول.

اما المقام الثاني: فنقول ان الحل ينحصر في سلوك احد طريقين. الطريق الأول: محاولة ابطال احدى النقاط الثلاثة السابقة فبواسطة ابطال احدى هذه النقاط يرتفع التناقض في النتائج بل تكون النتيجة المأخوذة من المقدمة الباطلة باطله ايضاً فتسلم النتيجة الاخرى عن وجود المناقض لها.

وهذا الطريق ضيق جداً لأن النقطة الأولى مسلمة لا يمكن النزاع فيها فقد شيدها العلماء وبنوا عليها مباحثهم السابقة في العام.

وكذا النقطة الثالثة فإن العرف موجود وما زال يصرخ بأن العام المخصص باللبي يجب التمسك به في الشبهة المصداقية فلا يمكن صم الاذان عن سماع صوت العرف لأن كلام العرف هو الكلمة الفصل في هذه المقامات.

اذن النقطة الوحيدة التي يمكن ابطالها ولو بصعوبة (هي النقطة الثانية) ولهذا كان هذا الطريق الأول لا يتعرض الا للنقطة الثانية.

شيخ أساتذتنا (صاحب الكفاية) قدس سره إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصص اللبي مما يصح أن يتكل عليه المتكلم في بيان مراده بأن كان عقلياً ضرورياً، فإنه يكون كالمتصل، فلا ينعقد للعام ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية - وبين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا لم يكن التخصيص ضرورياً على وجه يصح أن يتكل عليه المتكلم، فإنه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لبقاء العام على ظهوره، وهو حجة بلا مزاحم.

واستشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده بإكرام

الطريق الثاني: محاولة الجمع بين التيجتين وبيان عدم وجود تناقض بينهما فعلى هذا الطريق تكون النقاط الثلاثة صحيحة ونتيجتها أيضاً صحيحة ولا تناقض بينهما وإن كان يظهر للوهلة الأولى وجود التناقض بينهما. وهذا الطريق هو الذي سوف نسلكه إن شاء الله تعالى وإن كان المحققون قد سلكوا الطريق الأول.

وبهذا يتم الكلام في المقام الثاني وبه ينتهي التمهيد.

قوله (ره): (شيخ اساتذتنا (صاحب الكفاية)...).

اقول: نزل أولاً كلامه مقطعاً إلى ثماني قطع ثم نبين مراده. قال (ره) (واما اذا كان (المخصص) لبياً فإن كان يصح ان يتكل عليه المتكلم اذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمتصل حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام الا في الخصوص).

وان لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجته كظهوره فيه.

والسر في ذلك ان الكلام الملقى من السيد حجه ليس الا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن ارادته للعموم فلا بد من اتباعه مالم يقطع بخلافه.

مثلاً اذا قال المولى (اكرم جبراني) وقطع بأنه لا يريد اكرام من كان عدواً له منهم كانت اصالة العموم باقيه على الحجية بالنسبة الى من لم يعلم

جيرانه، وحصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد إكرام من كان عدواً له من الجيران، فإن العبد ليس له ألا يكرم من يشك في عداوته،

بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته لعدم حجه أخرى بدون ذلك على خلافه.

بخلاف ما اذا كان المخصص لفظياً فإن قضية تقديمه عليه هو كون الملقى اليه كان من رأس لا يعم الخاص كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلاً.

والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجته الا فيما قطع انه عدوه لا فيما شك فيه كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لإحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته وعدم صحة الاعتذار عنه بمجرد إحتمال العداوة كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجة اصالة الظهور وبالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة الى المشتبه هاهنا بخلافه هناك.

ولعله لما اشرنا اليه من التفاوت بينهما بإلقاء حجتين هناك تكون فضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديم على العام كأنه لم يعمه حكماً من رأس وكأنه لم يكن بعام بخلاف هاهنا فإن الحجة الملقاه ليست الا واحده والقطع بعدم ارادة اكرام العدو في اكرم جيرانه مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومه الا فيما قطع بخروجه عن تحته فإنه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه ومرامه فلا بد من اتباعه مالم تقم حجه اقوى على خلافه.

بل يمكن ان يقال ان قضية عمومه للمشكوك انه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال في مثل (لعن الله بني اميه قاطبة) ان فلاناً وان شك في ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً فينتج انه ليس بمؤمن فتأمل جيداً.

هذا تمام كلامه في المقام مقطوعاً الى ثمان قطع افاد في الأولى أمرين.

الأول: ان المخصص اللبي المتصل بمنزلة المخصص اللفظي المتصل

وللمولى أن يؤاخذة على عدم إكرامه ولا يصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة، لأن بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجية أصالة

بحيث يمنع من انعقاد ظهور للعام في العموم.

الأمر الثاني: ان اللبي المتصل هو الذي يكون حاضراً أثناء الخطاب ويكون بمنزلة القرينة الحالية التي يعتمد عليها المتكلم في بيان مراده اذن اللبي المتصل هو معنى موجود في ذهن المتكلم والمخاطب أثناء الكلام كالأحكام العقلية الظاهرة المسلمة وكالسيرة العقلية او الشخصية المشهورة المسلمة.

اما القطعة الثانية: فقد افاد فيها ان العام المخصص باللبي غير المتصل يبقى على حجيته في الشبهة المصداقية.

اما القطعة الثالثة: فبين فيها سر حجية العام المخصص باللبي المنفصل في الشبهة المصداقية. وحاصل ما ذكره أمور ثلاثة.

الأول: ان السيد (اي المولى) لم يلق البنا الا حجه واحده وهي العام.

الأمر الثاني: ان هذه الحجة ظاهره في العموم وشمول الحكم لجميع افراد العام.

الأمر الثالث: ان هذه الحجة وهي المقتضي لأيجاب العمل ولزوم الاتباع لا يوجد في مقابلها حجة تراحمها سوى القطع بخلاف العام.

ومن هذه الأمور الثلاثة ينقدح وجوب العمل بالعام في موارد الشك وذلك لتامة دليته فقد عرفت غير مره ان الدليل يكرن تاماً يجب العمل به اذا تحقق له ركنان الأول المقتضي (وهو الحجية) الثاني عدم المانع وهو الحجة المزاحمة.

والمفروض ان هذين الأمرين متحققان للعام في موارد الشك في خروج المصداق عن حكم العام.

اما الركن الأول: فهو متحقق بمقتضى الأمر الثاني من الأمور الثلاثة المتقدمة.

الظهور، فيكون ظهور العام - في هذا المقام - حجة بمقتضى بناء العقلاء.

وأما الركن الثاني: فهو متحقق بمقتضى الأمر الأول القائل بعدم وجود حجه غير العام وكذا بمقتضى الأمر الثالث.

اذن العام المخصص باللي المنفصل حجه في الشبهة المصداقية.

أما القطعة الرابعة: فهي تمثيل وتكرار لما في القطعة الثالثة.

وأما القطعة الخامسة: فلا تعيننا هنا لأنه انما ذكر فيها سبب عدم حجة العام المخصص باللفظي في الشبهة المصداقية وقد عرفته مفصلاً في البحث السابق.

وأما القطعة السادسة: فقد ذكر فيها الدليل الحقيقي لحجية العام المخصص باللي في الشبهة المصداقية وهذا الدليل هو السيرة العقلانية.

وأما القطعة السابعة: فتكرار لما في القطعة الثالثة.

وأما القطعة الثامنة: والأخيرة فقد افاد فيها انه يمكن بواسطة حجة العام في الفرد المشكوك رفع الشك عن هذا المصداق.

وبعبارة اخرى يكون العام مستوجباً لرفع الشك عن المصداق المشكوك.

ففي مثال (لعن الله بني اميه قاطبة) لو شككنا في زيد الاموي انه مؤمن ام لا نطبق قياس ينتج لنا انه ليس مؤمناً فببركة هذا القياس يرتفع الشك في ايمان زيد ويثبت عندنا عدم إيمانه وهذا القياس مركب من مقدمتين.

الأولى: ان زيدا يجوز لعنه. وهذه المقدمة مأخوذة من قولنا بحجة العام في الشبهة المصداقية.

المقدمة الثانية: ان كل من يجوز لعنه ليس مؤمناً وهذه المقدمة مسلمة.

فيتج من هذا القياس البديهي الانتاج ان زيدا ليس مؤمناً.

وزاد على ذلك بأنه يستكشف من عموم العام للفرد المشكوك أنه ليس فرداً للخاص الذي علم خروجه من حكم العام. ومثل له بعموم قوله: (لعن الله بني فلان قاطبة) المعلوم منه خروج من كان مؤمناً منهم فإن شك في إيمان شخص يحكم بجواز لعنه للعموم. وكل من جاز لعنه ليس مؤمناً. فينتج من الشكل الأول: «هذا الشخص ليس مؤمناً».

هذا خلاصة رأي صاحب الكفاية (قدس سره)

هذا تمام كلام صاحب الكفاية (ره) وقبل منا قشته نتعرض لكلمات المصنف (ره).

قوله (ره): (وزاد على ذلك بأنه يستكشف...).

اقول: اشارة بهذا الى القطعة الثامنة من كلام صاحب الكفاية.

ثم ان صاحب الكفاية اخذ هذه النقطة من كلام الشيخ (ره) في مطارح الأنظار حيث ذكر الشيخ (ره) انه بواسطة الرجوع الى العام يرتفع الشك في المصدق. قال (ره):

(الثاني ان الرجوع الى العام في المقام يوجب رفع الشك الموضوعي المفروض في المشكوك بيان ذلك ان التعبير بالعموم... الى ان قال: وكل من يجب اكرامه ليس بفاسق لما قد فرضنا ان المولى لا يريد اكرام الفاسق فينتج ان زيدا ليس بفاسق فالتمسك بالعام لا يحتاج الى رفع الشك بل بالعموم يستكشف واقع المشكوك فيه ومن هذا القبيل التمسك بعموم لا ينال عهدي الظالمين لعصمة النبي (ص) والتمسك بقوله اللهم العن بني امية قاطبة على عدم وجاهه احد منهم... الخ).

اقول لا يخفى ان الآية الكريمة (لا ينال عهدي الظالمين) ليست من قبيل ما نحن فيه لعدم وجود مخصص لهذا العموم اصلاً.

قوله (ره): (هذا خلاصة رأي صاحب الكفاية (قدس سره)).

اقول: قد عرفت كلام صاحب الكفاية (ره) ويرد عليه ايرادات.

الأول: ويتوقف على بيان مقدمة وهي ان مسألتنا هنا ككثير من مسائل الظهورات لها جانبان.

الجانب الأول: وهو الجانب الذي يهتم الفقيه وهو جانب اثبات الظهور او عدم الظهور. وهذا الجانب يرجع فيه الى العرف.

الجانب الثاني: وهو الجانب التبريري او قل الجانب الفني الذي يتكفل فيه الأصولي لبيان السر العقلائي الذي استوجب تحقق الظهور عند العقلاء او الذي استوجب عدم تحقق الظهور عندهم.

اذا عرفت هذه المقدمة نقول ان كلام صاحب الكفاية (ره) وان كان تاماً في الجانب الأول حيث رجع الى العرف لاثبات حجّة العام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبياناً الا انه ناقص من الجانب الثاني حيث لم يوضح لنا حلاً للمشكلة التي عرضناها عند تمهيد البحث فلم يبين لنا كيفية ابطال النقطة الثانية من النقاط الثلاث المتقدمة في التمهيد.

الايراد الثاني: ان عرض صاحب الكفاية للمسألة غير شامل لجميع تشقيقاتها حيث لم يذكر لنا حكم مالو شككتنا في كون المخصص متصلاً او منفصلاً.

الايراد الثالث: ان مذكّره في القطعة الثالثة قد عرفت انه يتضمن ثلاث أمور ولكن هذه الأمور الثلاثة باطلة.

اما الأول: فيبطله ان المخصص اللبي كالمخصص اللفظي حجه علينا يجب العمل به فلا يصح دعوى ان السيد لم يلق إلينا الا حجه واحده بل كما كان العام حجه فكذلك المخصص اللبي المنفصل حجه فييدنا حجتان.

اما الثاني: فيبطله ان العام لا يمكن ان يبقى حجه في العموم مع وجود حجه على التخصيص تنافيه وتقدم عليه بل بالضرورة يصير العام حجه في غير الخاص.

اما الثالث: فيتضح بطلانه من بطلان الأمر الأول حيث ذكرنا وجود مزاحم للعام غير القطع وهو المخصص اللبي.

الايراد الرابع: ان مذكّره في القطعة الثامنة غير صحيح لبطلان القياس

ولكن شيخنا المحقق الكبير النائيني أعلى الله مقامه لم يرتض هذا التفصيل. ولا إطلاق رأي الشيخ قدس سره، بل ذهب إلى تفصيل آخر.

ببطلان المقدمة الثانية ان قلنا بحجية العام عند الشبهة المصداقية او بطلان المقدمة الأولى ان لم نقل بذلك.

توضيحه انه ان قلنا بحجية العام في الشبهة المصداقية كان معنى ذلك ان العام يدل على جواز لعن المشكوك الايمان من بني اميه وبالتالي تبطل المقدمة الثانية التي تقول بأن كل من جاز لعنه فليس بمؤمن ضرورة انها تنافي مدلول العام الذي يقول بأن بعض من يجوز لعنه هو مشكوك الايمان.

وأما إن: قلنا بعدم حجية العام تبطل المقدمة الأولى كما هو واضح فظهر ان القياس المذكور باطل ببطلان احدي مقدمتيه.

وبهذا الايراد ينتهي التعرض لكلام صاحب الكفاية (ره).

قوله (ره): (ولكن شيخنا المحقق الكبير النائيني اعلى الله مقامه ...).

اقول: ننقل بعض عبارات للمحقق النائيني (ره) مقطعه قطعاً ثمانية ثم نبين مراده.

قال (ره): (كما في تقاريرات بحثه للكاظمي الخراساني): (ولكن التحقيق انه لا فرق في ذلك. (اي عدم حجية العام) بين المخصص اللبي والمخصص اللفظي فانه على كل حال يكون نقيض الخارج قيداً للموضوع ولا يصح التعويل على العام مع الشك في الموضوع فبعد ما ثبت كون الشيء مخصصاً لا يفرق الحال فيه بأن يكون دليل المخصص لفظياً او ليّاً).

ثم قال: (فالأولى ان يقال انه لو ورد عام وعلم ان المولى لا يريد جميع ما ينطبق عليه عنوان العام كيف ما اتفق فإن كان الذي لم يتعلق ارادته به من العناوين التي لاتصلح الا ان تكون قيداً للموضوع - ولم يكن احراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفه الأمر والمتكلم بل كان من وظيفه المأمور والمخاطب - ففي مثل هذا يكون حال المخصص اللبي

كالمخصص اللفظي في عدم صحة التعويل على العام فيما شك كونه من مصاديق الخارج).

ثم قال (وان كان الذي لم يتعلق ارادته به من العناوين التي لا تصح ان تكون قيداً للموضوع . وكان احرازها من وظيفه الأمر والمتكلم بأن كان من قبيل الملاكات ففي مثل هذا يجوز الرجوع الى العام في الشبهة المصداقية).

ثم قال: بعد ذكر مثال بني اميه لعنهم الله تعالى (واما اذا شكنا في ايمان احد من بني اميه فاللازم الأخذ بالعموم وجواز لعنه لأنه من نفس العموم يستكشف انه ليس بمؤمن وان المتكلم احرز ذلك حيث ان من وظيفته كان احراز ذلك فلو لم يحرز ان المشكوك شقي لما القى العموم كذلك.

ولا ينافي ذلك علمنا بايمان بعض الافراد لو فرض علمنا بذلك فإن عدم جواز اللعن انما هو لمكان علمنا بعدم ارادته من العموم واين هذا مما اذا شك في ايمان احد فإن اصالة العموم تكون حينئذ جاريه ويكون المعلوم الخروج من التخصيص الافرادي حيث انه لم يؤخذ عنواناً قيداً للموضوع ولم يخرج عن العموم الا بعض الافراد التي يعلم عدم ارادته من العموم.

ثم قال: (هذا كله اذا علم ان الخارج من اي قبيل من المخصص هل هو مما اخذ قيداً للموضوع او مما لم يؤخذ ، واما اذا شك في ذلك فالاقوى في مثل هذا هو التفصيل بين ما اذا كان الدليل الدال على اعتبار الصداقه وعدم العداوة في مثال (اكرم الجيران) هو العقل الضروري الفطري وبين ما اذا كان عقلاً نظرياً او اجماعاً ففي الأول لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وفي الثاني يجوز.

اما عدم الجواز في الأول فلأن العقل الضروري بمنزلة المخصص المتصل ولمكان احتمال كون العداوة من قيود الموضوع يكون العقل الضروري مانعاً عن الرجوع الى العام لأنه يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه.

واما الجواز في الثاني فلأن العقل النظري او الاجماع بمنزلة المخصص المنفصل لا يوجب اجمال العام ومجرد احتمال كون العداوه من قيود الموضوع لا اثر له بعدما كان الكلام ظاهراً في اكرام جميع افراد الجيران فتأمل فيما ذكرناه.

وبهذا ينتهي كلامه ذكرناه مقطوعاً الى ثمان قطع نقلنا الثلاث الأخيرة بتصرف للاختصار والترتيب.

فنقول: افاد في القطعة الأولى ماسبق وبيناه في النقطة الأولى والثانية في تمهيد البحث فراجع وكان مراد المحقق النائيني (ره) من هذه القطعة هو ابطال كلام كل من قال بجواز التمسك بالعام المخصص باللبّي سواء قال ذلك مطلقاً كالشيخ (ره) او مفصلاً كالآخوند الخراساني (ره).

وجه الابطال ان المخصص يستلزم حصر حجّة العام في حصة خاصة من موضوعه ولازم ذلك عدم حجّة العام في الشبهة المصداقيّة ولا فرق في ذلك بين المخصص اللفظي وبين المخصص اللبّي فكما كان الأول يستلزم حصر حجّة العام في حصة خاصة من موضوعه ولازم ذلك عدم حجّة العام في الشبهة المصداقيّة.

فكذلك الثاني (المخصص اللبّي) فأنه يستلزم الحصر المذكور ولازمه عدم حجّة العام في الشبهة المصداقيّة.

فالتفريق بين المخصص اللفظي وبين المخصص اللبّي تفريق بلا مفرق.

واما القطعة الثانية: فأفاد فيها ان الدليل اللبّي ان اجتمع له شرطان استوجب اسقاط العام عن الحجّة في الشبهة المصداقيّة وهذان الشرطان هما.

الأول: ان يدل الدليل اللبّي على ان حكم العام لا يشمل حصة من موضوع العام على وجه يكون عدم هذه الحصة قيداً في موضوع العام.

وبعبارة اخرى ان يدل الدليل اللبّي على ان موضوع العام مقيد بقيد مخرج لحصه معينه.

مثلاً جاء الدليل العام (بجواز تقليد المجتهد) وهذا عام يشمل الفاسق من المجتهدين ولكن الدليل اللبي (وهو الاجماع في المثال) دل على ان حكم العام (وهو جواز التقليد) غير شامل لحصه من المجتهدين وهم الفساق ففهمنا من هذا الدليل اللبي ان موضوع العام مقيد بغير الفساق (اي بالعدول) فيصير موضوع العام هو العلماء العدول.

الشرط الثاني ان لا يكون المتكلم بالدليل العام متكفلاً لتطبيق عنوان العادل على المصاديق بل يكون تطبيق هذا العنوان على مصاديقه من شؤون المكلف.

اما القطعة الثالثة فأفاد فيها ان الدليل اللبي ان اجتمع له شرطان لم يستوجب اسقاط العام عن الحجية في الشبهة المصداقية وهذان الشرطان هما.

الأول ان يدل الدليل اللبي على ان شمول حكم العام لموضوعه انما كان بسبب وجود ملاك يستوجب الحكم بحيث لو فرض عدم وجود الملاك يرتفع الحكم.

مثلاً جاء الدليل العام (لعن الله بني اميه قاطبة) وهذا يشمل المؤمن منهم ولكن الدليل اللبي (وهو الاجماع والعقل والسيرة وغيرها في المثال) دل ان حكم العام (جواز اللعن) انما كان ملاكه هو الكفر بحيث لو فرض وجود مؤمن اموي كان هذا الحكم غير شامل له.

الشرط الثاني ان يكون تطبيق هذا الملاك على متصاديقه (اي على من وجد فيه الملاك) من وظيفه المتكلم بحيث لا يصح له ان ينطق دون ان يحرز وجود الملاك.

وهذا الشرط كالشرط الثاني في القطعة السابقة سنوضحهما عما قريب.

اما القطعة الرابعة فأفاد فيها ان العام الذي جمع شرطي القطعة الثالثة (اي الشرطان اللذان يقتضيان حجية العام في الشبهة المصداقية) يكون رافعاً للشك في المصداق عن طريق تركيب قياس كالقياس الذي ذكره صاحب الكفاية (ره).

اما القطعة الخامسة فأفاد فيها وجه بقاء حجّة العام في المقام مع ان المفروض حصول تخصيص في العام وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي ان التخصيص قسمان .

الأول: تخصيص عنواني اي التخصيص الذي يتكفل لأخراج صنف من اصناف العام . وهذا التخصيص هو الذي كنا نتحدث عنه وكان كل كلامنا ونظراً منصرفاً اليه .

الثاني: التخصيص الافرادي وهو التخصيص الذي يتكفل لأخراج فرد او افراد من العام دون ان يخرج حصه كما لو قال (اكرم العلماء الا هذا) او قال (اكرم العلماء) ثم قال الا هذا وذاك بحيث كان المخصص غير مخرج لصنف من العام وانما اخرج افراداً .

وهذا القسم من التخصيص لا يلغي حجّة العام في الشبهة المصداقية بل يبقى العام حجه وذلك لبقاء العام حجه في العموم فالمخصص لم يستوجب تقسيم العام الى قسمين يكون العام حجه في احدهما دون الآخر .

وقد عرفت عند ذكر تمهيد البحث ان المناط الذي استوجب سقوط حجّة العام في الشبهة المصداقية هو ان المخصص يستوجب تقسيم العام الى قسمين وجعل العام حجه في احدهما دون الآخر فإذا فرضنا انتفاء هذا المناط كان العام باقياً على حجّيته .

وفي التخصيص الافرادي يكون هذا المناط منتفياً فإنه لو قال (اكرم العلماء) ثم قال (لا تكرم هؤلاء) مشيراً الى جماعه فإن هذا المخصص لا يكشف عن ان موضوع الحكم هو صنف من العلماء بل يكشف ان موضوع العام هو العلماء بتمامه الا ما اخرجه المخصص .

ومن هنا يقال ان العام (اكرم العلماء) كان حجه في جميع الافراد . واما الخاص وهو (لا تكرم هؤلاء) لا يعلم شموله لزيد العالم للشك في كونه من هؤلاء فبالنالي تكون حجّة العام في زيد غير مزاحمه بأي مزاحم .

اذا عرفت هذه المقدمة نقول ان ما نحن فيه من هذا القبيل لأن

المفروض ان الدليل اللبي لم يكشف عن تقييد العام .

نعم علمنا ان ملاك الحكم غير موجود في زيد فلزم العلم بأن الدليل اللبي لم يكشف عن تقييد العام نعم يلزم علمنا ان ملاك الحكم على العام غير موجود في زيد فلزم العلم بأن الحكم لا يشمل زيدا فيخرج من حكم العام كالتخصيص الافرادي .

فلو شككنا في كون عمر كزيد ليس فيه الملاك لم نعلم بخروجه فيكون العام حجه فيه لحجته في جميع افراد العام .

اما القطعة السادسة : فأفاد فيها انه عند الشك في كون الدليل اللبي جمع شرطي القطعة الثانية او شرطي القطعة الثالثة فهنا نفصل بين اللبي الذي هو بمنزله المتصل فيكون العام غير حجه وبين اللبي الذي هو بمنزله المنفصل فيكون العام حجه في الشبهة المصداقية .

اما القطعة السابعة : فذكر فيها دليل عدم حجية العام في الشبهة المصداقية عند كون اللبي بمنزله المتصل وحاصله ان الدليل اللبي متصل حسب الفرض وهو يحتمل ان يكون قرينه على تقييد العام (اذ المفروض انه مشكوك انه قيد او ملاك) فيكون العام قد اتصل به ما يحتمل ان يكون قرينه على التقييد .

وقد عرفت غير مره ان احتفاف الكلام بما يحتمل القرينه يوجب اجماله . وعليه يكون هذا العام مجملاً .

اما القطعة الثامنة : والأخيرة فذكر فيها دليل حجية العام في الشبهة المصداقية عند كون اللبي بمنزلة المنفصل وحاصله ان العام قبل الالتفات الى الدليل اللبي كان منعقداً في العموم وكان حجه فلا يجوز لنا رفع اليد عن هذه الحجة إلا بحجه مزاحمه واما بعد الالتفات الى الدليل اللبي فكذلك لا يجوز لنا رفع اليد عن عموم العام لأن المفروض ان الدليل اللبي مجمل غير دال على تخصيص العام فهو غير حجه في التخصيص فلا يصلح دليلاً لرفع اليد عن عموم العام .

وخلاصته: إن المخصص اللبي سواء كان عقلياً ضرورياً يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك، بأن كان عقلياً نظرياً أو إجماعاً - فإنه كالمخصص اللفظي كاشف عن تقييد المراد الواقعي في العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقياً على إطلاقه الذي يظهر فيه العام، فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبي واللفظي، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعاً. ولا يفرق في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظياً أو لبياً.

واستثنى من ذلك ما إذا كان المخصص اللبي لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعاً، بأن كان العقل إنما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً، أو قام الإجماع على كونه ملاكاً لحكم الشارع (كما إذا أدرك العقل أو قام الإجماع على أن ملاك لعن بني فلان هو كفرهم) فإن ذلك يوجب تقييد موضوع الحكم لأن الملاك لا يصلح لتقييده، بل

هذا تمام: كلامه (ره) وقبل مناقشته نتعرض لكلام المصنف (ره).

قوله (ره) (وخلاصته ان المخصص اللبي (الى قوله) بين ان يكون الكاشف لفظياً او لبياً).

اقول: هذه العبارة إشارة الى القطعة الأولى من كلمات المحقق النائيني (ره) فراجع.

قوله (ره) (واستثنى من ذلك ما اذا كان المخصص...).

اقول: هذا إشارة الى القطعة الثالثة من كلام النائيني (ره).

ثم انك قد عرفت من كلام النائيني (ره) في القطعة الثالثة أن الدليل اللبي الذي لا يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعاً يشترط له شرطان.

والمصنف اكتفى هنا بذكر احد الشرطين اي الشرط الأول من شرطي القطعة الثالثة واهمل ذكر الشرط الثاني منهما وهذه مسامحة ظاهره في مقام نقل كلام الغير.

قوله (ره) (لأن الملاك لا يصلح لتقييده).

اقول: هذه النقطة من النقاط التي لم يوضحها المحقق النائيني (ره) بل

من العموم يستكشف وجود الملاك في جميعهم. فإذا شك في وجود الملاك في فرد يكون عموم الحكم كاشفاً عن وجوده فيه. نعم لو علم بعدم وجود الملاك في فرد يكون الفرد نفسه خارجاً كما لو أخرجه المولى بالنص عليه، لا أنه يكون كالمقيد لموضوع العام.

انما ذكر لها مثلاً قال (كما في المثال حيث انه لا يصح ان يقال اللهم العن بني اميه قاطبة الا الخير منهم او العنوا بني اميه الا الخير منهم فإن مثل حكم اللعن بنفسه لا يصلح ان يعم المؤمن حتى يكون خروج الخير من باب التخصيص والتنويع).

فمضافاً الى ان النائي (ره) اكتفى في توضيح مرامه بالمثال تجد ان المثال بنفسه فيه مالا يخفى اذ اي مانع من ان يكون اللعن موضوعه فسقه بني اميه.

واما قوله ان حكم اللعن بنفسه لا يصلح ان يعم المؤمن وبالتالي لا يكون خروجه تخصيصاً.

فغريب جداً لأنه ان اراد بعدم الصلاحيه عدم الامكان العقلي فغير صحيح لوضوح إمكانية الأمر بلعن مؤمني بني اميه.

وان اراد بعدم الصلاحيه عدم شمول ملاك اللعن لمؤمني بني اميه فهو صحيح الا انه لا يكشف ذلك عن عدم كون خروجه بالتخصيص فإنه لا يشترط في الخارج بالتخصيص ان يكون فيه ملاك حكم العام كما هو واضح الا ترى تقول اكرم العلماء الا النواصب مع ان النواصب ليس فيهم ملاك الاكرام اصلاً ومثل ذلك في لسان العقلاء والروايات اكثر من ان يحصى.

وسياتي انشاء الله تعالى توضيح كلام النائني بحيث يندفع هذا الاجمال.

قوله (ره) (كما لو أخرجه المولى بالنص . . .).

اقول: هذا جواب ايراد. حاصل الايراد ان المفروض ان المتكلم كان في مقام احراز الملاك وتطبيقه على مصاديقه وحينئذ يكون الواجب عليه ان لا يلقي العموم الا بعد احراز وجود الملاك في سائر افراد العام.

وأما سكوت المولى عن بيانه، فهو إما لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالي العاديين .
نعم لو تردد الأمر بين أن يكون المخصص كاشفاً عن الملاك أو مقيداً لعنوان العام فإن التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية يكون وجيهاً .

وحيث نقول كيف القى العام مع انه لم يحرز الملاك في سائر الافراد ضرورة اننا علمنا بوجود افراد من العام لم يتحقق فيها هذا الملاك .
والجواب ان القائه للعام اما عن جهل بوجود افراد من العام فاقده للملاك فهو توهم وجود الملاك في جميع الافراد .
واما عن غفلة حين القاء العام بحيث انه حين القاء العام لم يخطر في باله وجود افراد من العام فاقده للعام .
واما لوجود مصلحة في القاء العام على عمومته وان كان بعض افراده فاقده للملاك وكان المتكلم ملتفتاً .
اقول اما الاحتمالان الأول والثاني فهما ليسا من شؤون الشارع الاقدس وانما هما من شؤون الموالي العاديين فيخرجان عن محل البحث .
واما الثالث فمشكل لأنه يستلزم سقوط حجة العام وذلك لأن العام انما يكون حجه اذا علمنا انه صدر لبيان الواقع واما اذا علمنا انه صدر لمصلحة اخرى غير بيان الواقع لم يكن حجه لأنه حيث لا يكون كاشفاً عن الواقع .
فاذا قال (لعن الله بني اميه قاطبة) وعلمنا ان هذا العموم صدر منه لمصلحة غير بيان الواقع كمصلحة تبغيض الناس ببني اميه فإن هذا العموم يسقط عن حجته .

فإن قلت ظاهر العام انه صدر لبيان الواقع ولما دل الدليل على خروج بعض الافراد حكمنا بأن المتكلم لم يستثن هؤلاء لمصلحه واما بقيه الافراد فيبقى العام فيها على ظاهره من انه لبيان الواقع .
قلت هذا التفكيك غير مقبول عند العرف الا ترى ان سيرة العلماء على اسقاط الرواية بمجرد العلم ان بعض مدلولها صدر تقيه لا لبيان الواقع فلا يتمسكون في البعض الباقي بأصالة عدم التقيه .

والحاصل: إن المخصص إن أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام، فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية أبداً، وإن أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفاً عن وجود الملاك في المشكوك. وإن تردد أمره ولم يحرز كونه قيداً أو ملاكاً، فإن كان حكم العقل ضرورياً يمكن الانتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الأول، وإن كان نظرياً أو إجماعاً لا يصح الانتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسك بالعموم، لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات.

هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة. وإنما أطلت في نقلها لأن هذه المسألة حادثة، أثارها شيخنا الأنصاري (قدس سره) مؤسس الأصول الحديث. واختلف فيها أساطين مشايخنا ونكتفي بهذا المقدار

مثلاً لو قال الامام (ع) (الصحابه جميعاً عدول) وعلمنا فسق الشيوخ الثلاثة فعلمنا ان العموم تقيه في هؤلاء الثلاثة فهل تقبل ان تدعي ان العموم في غير الثلاثة. صدر لبيان الواقع حتى تتمسك به لاثبات عدالة المشكوك كلا والف كلا وهذا ديدن العلماء والعقلاء على ما ذكرناه ولتفصيل الكلام محل آخر.

قوله (ره) (بل يكون كاشفاً عن وجود الملاك في المشكوك...).

اقول: هذا إشارة الى القطعة الرابعة من كلام المحقق الثاني (ره) ثم ان اسم (يكون) ضمير مقدر راجع الى التمسك بالعام.

قوله (ره) (وان تردد امره ولم يحرز كونه قيداً او ملاكاً...).

اقول: هذا إشارة الى القطعة السادسة من كلام المحقق الثاني (ره).

قوله (ره) (هذا كله حكاية أقوال علمائنا...).

اقول: قد عرفت المناقشة في كلام الخراساني (ره) وأما كلام المحقق الثاني (ره) فتعرض له في مقامين.

الأول ان نستعرضه بحسب ظاهر ما نقله المصنف.

دون بيان ما نعتمد عليه من الأقوال لثلا نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة.

المقام الثاني ان نتعرض له بحسب ما هو التحقيق من مذهب المحقق النائيني في المسألة .

اما المقام الأول فنقول يرد عليه إعتراضان .

الأول: هو إعتراض ظاهر وحاصله ان الدليل اللبي إذا دل على ملاك الحكم يجب سقوط العام عن الحجية وذلك لأننا اذا علمنا ان ملاك الحكم في موضوع العام هو الفسق مثلاً . ولم نحرز الشرط الثاني الذي هو كون المتكلم في مقام التطبيق . فلا جرم يكون موضوع العام مقيداً بخصوص الحصة التي كانت تحتوي على الملاك دون الحصة الفاقده .

فمثلاً لو علمنا ان ملاك لعن بني اميه هو الكفر ولم نحرز ان المتكلم طبق عنوان الكفر على بني اميه فبالضرورة يكون مراده الجدي هو لعن حصه من بني اميه وهي الحصة التي تحققت فيها الملاك (الكفر) ولا يكون مراده الجدي لعن جميع بني اميه .

ومن هنا يكون موضوع العام مضيقاً فيتحقق فيه ملاك عدم الحجية كما عرفت .

الإعتراض الثاني ان العام لما لم يكن متكفلاً لتحقيق الملاك لم يكن من الممكن ان نستكشف وجود الملاك في جميع افراد العام فلو قال (لعن الله بني اميه قاطبة) ولم نحرز الشرط الثاني وهو ان المتكلم في مقام تطبيق الملاك على مصاديقه .

فاذا لم تحرز ذلك فكما يحتمل وجود الملاك في سائر افراد العام . كذلك يحتمل ان المتكلم اراد توجه الحكم الى خصوص الحصة الواجدة للملاك .

ولا دليل عندنا يرفع الاحتمال الثاني . اذ العام بما هو عام ليس ظاهراً في وجود الملاك في ساير مصاديقه .

اما المقام الثاني: فيحتاج الى توضيح مراد العلامة النائيني (ره) وهو

يتم في نقاط .

الأولى ان كل مخصص (لبي او لفظي) ادى الى تقييد موضوع العام يجب بالتالي ان يؤدي الى اسقاط حجته في الشبهة المصداقية .
وهذه النقطة الأولى قد اوضحناها في تمهيد البحث .

النقطة الثانية : ان كل مخصص لبي يجب ان يؤدي الى تقييد موضوع العام الا في حالة واحدة وهي حالة (كون الدليل اللبي كاشفاً عن ملاك حكم العام وكاشفاً عن ان هذا الملاك موجود في تمام موضوع العام) .

النقطة الثالثة : ان هذه الحالة المستثناة لا تتحقق إلا بشرطين .

الأول : أن يكون العام الذي بأيدينا الذي كشف الدليل اللبي عن ملاكه وجد فوقه عموم شامل له .

مثلاً بأيدينا عام هو (لعن الله بني اميه) . وهذا العام يوجد فوقه عموم فوقاني شامل له هو (لعن الله جميع الكفار) .

الشرط الثاني ان يحرز ان المتكلم بالعام التحتاني (الذي بأيدينا) انما نطق به بما هو صغرى من صغريات العام الفوقاني .

بعبارة اخرى ان المتكلم كان بصدد تطبيق العام الفوقاني على العام التحتاني . بحيث لو فرضت عدم وجود العام الفوقاني لكان المتكلم لا ينطق بالعام التحتاني (الذي بأيدينا) .

والحاصل ان الشرط الثاني هو ان يكون المتكلم قد استخرج العام التحتاني (الذي بأيدينا) من العام الفوقاني .

واذا اردت زيادة وضوح لهذين الشرطين نذكر مثالين .

الأول : انه يوجد عموم فوقاني مشهور ومسلم وهو (كل كافر يجوز لعنه) ثم ان المتكلم نظر الى هذا العام واراد استخراج قضيه اخرى منه فطبقه على بني اميه وقال (كل بني اميه يجوز لعنه) فهذا العام التحتاني انما جاء به المتكلم من تطبيق العام الفوقاني على بني اميه .

المثال الثاني انه يوجد عموم فوقاني مشهور ومسلم وهو (كل مسكر

محرم) فأراد المتكلم تطبيق هذا العام على النبيذ فقال (كل نبيذ محرم) فهذا العموم التحتاني انما نطق به المتكلم لأنه طبق عليه العام الفوقاني بحيث تعلم ان العموم التحتاني (الذي بأيدينا) اي (كل نبيذ محرم) ليس حكماً مستقلاً بل انما هو من فروع وصغريات العموم الفوقاني (كل مسكر محرم) بحيث لو فرض عدم وجود هذا العموم الفوقاني لكان المتكلم لا ينطق بقضيه (كل نبيذ محرم) بل كذا لو كان هذا العموم الفوقاني موجوداً لكنه لا ينطبق على النبيذ لكان المتكلم لا ينطق بالعموم التحتاني.

اذا عرفت هذين الشرطين نقول اذا دل الدليل اللبي على ان العام الذي بأيدينا انما هو مستخرج من عام اعلى منه نعلم بأمرين.

الأول: ان ملاك حكم العموم الذي بأيدينا هو موضوع العام الفوقاني ففي مثال النبيذ نعلم ان ملاك تحريم النبيذ انما هو المسكرية ضرورة ان هذا العام الذي بأيدينا انما استخرج من العموم الفوقاني وليس له اي استقلاله.

الثاني: ان ملاك حكم العموم الذي بأيدينا موجود في سائر مصاديق العام وانما علمنا بذلك لأن هذا هو مقتضى التطبيق فإن التطبيق لا يمكن ان يتحقق الا بتطبيق قياس مؤلف من صغرى تقضي بدخول موضوع في موضوع آخر وكبرى تقضي بأن الموضوع الآخر له حكم فينتج من هاتين المقدمتين ان حكم الموضوع الآخر منطبق على الموضوع الأول.

مثال ذلك ان تستخرج قضيه (الانسان ماشي).

من قضيه (الحيوان ماشي) فإن ذلك لا ينم الا عبر قياس مقدمته الصغرى (الانسان حيوان) ومقدمته الكبرى (الحيوان ماشي) فينتج (الانسان ماشي). وهكذا في كل تطبيق.

ففي الحقيقة ان كل عموم ظاهر في انه مستخرج من غيره يجب ان يكون ظاهراً ايضاً في ان في جنبه عموم مقدر دال على دخول الموضوع العام المستخرج (التحتاني). تحت موضوع العام المستخرج منه (الفوقاني) فإذا علمنا ان العموم التحتاني الذي بأيدينا مثل (كل نبيذ محرم) انما هو

مستخرج من (كل مسكر محرم) نعلم بوجود عموم مقدر يقول بأن (كل نبيذ مسكر) ضرورة انه لا يمكن استخراج هذا العموم التحتاني . كل نبيذ محرم . الا اذا فرض وجود هذا العموم المقدر (وهو كل نبيذ مسكر) .

وبهذا يتضح مرام المحقق النائيني ويتضح متانته . كما يتضح اندفاع الايرادين الذي اوردناهما على كلام النائيني (ره) بنقل المصنف (ره) .

اما اندفاع الايراد الأول فقد اصبح واضحاً إذ بعد وجود العموم المقدر الذي يقول بأن كل نبيذ مسكر، لا يمكن أن ينقسم الى مسكر وغيره .

هذا مضافاً الى ان تقييد النبيذ بالمسكر لا يكون مضرّاً بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية وذلك لأن العموم المقدر (كل نبيذ مسكر) يرفع الشك في مسكريه النبيذ المشكوك الاسكار فيعلم بالتالي انه مسكر وانه داخل تحت موضوع العام .

أما الايراد الثاني : فقد وضح جوابه وحاصله ان العام بما هو عام نسلم أنه لا يدل على وجود الملاك في جميع مصاديقه لكن العام بما هو مستخرج من عموم فوقاني اعلى منه يعلم ان في جانبه عموم مقدر يقول بأن الملاك موجود في جميع مصاديق العام .

فتحقق ان ما افاده المحقق النائيني (ره) في غاية المتانة وكل ما افاده في قطعات كلامه الثمانية فهو في غاية الجوده .

بقي أمران .

الأول : ان احراز ان العموم الذي كان بأيدينا هل هو مستخرج من عموم فوقاني أم لا انما يتم بواسطة مراجعته الأدلة اللبئية كما في مثال النبيذ حيث نعلم ان النبيذ ليس له حكم مستقل في الشريعة او بواسطة مراجعته العرف كما في مثال بني أميه حيث يعلم ان لعن بني أميه انما هو كل من زيد وعمر وليس من الاحكام الشرعية بل من تطبيقاتها .

الثاني : ان ما ذكره المحقق النائيني (ره) له عقدان .

وبالاختصار، إن ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتماد. ولكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه.

الأول: اثباتي وهو اثبات حجية العام في الشبهة المصداقية اذا كان الدليل اللبي بالشرط المتقدم ذكره.

الثاني: سلبى وهو سلب حجية العام في الشبهة المصداقية في غير هذا الدليل اللبي.

وقد عرفت ان العقد الأول في غاية التعمية واما العقد الثاني فهو محل نظر سوف نذكره في الخاتمة.

قوله (ره) (وبالاختصار ان ما ذهب اليه الشيخ (ره) هو الأولى بالاعتماد...).

اقول: لا بأس بذكر خاتمه نتعرض فيها لثلاث أمور.

الأول: رأي الشيخ في المسألة.

الثاني: رأي المصنف.

الثالث: ماهو الصواب في المسألة.

اما الأول: فالظاهر ان الشيخ (ره) انما فصل بين التخصيص المستوجب لتقييد موضوع العام وبين التخصيص غير المستوجب لتقييد موضوع العام فيكون العام في الأول غير حجه في الشبهة المصداقية ويكون العام في الثاني حجه.

ثم قال ان غالب المخصصات اللفظية من الأول وغالب المخصصات اللبية من الثاني واليك عبارته.

قال (وتحقيق القول ان التخصيص تارة يوجب تعدد الموضوعين وتنويعهما كالعالم الفاسق والعالم غير الفاسق مثلاً واخرى لا يوجب ذلك كما اذا لم يعتبر المتكلم صفه في موضوع الحكم غير ما اخذه عنواناً في العام وان علمنا بأنه لو فرض في افراد العام من هو فاسق لا يريد اكرامه.

فعلى الأول لا وجه لتحكيم العام لما عرفت في الهدايه السابقة واغلب ما يكون ذلك انما هو في التخصيصات اللفظية.

وعلى الثاني يجب تحكيم العام واغلب ما يكون ذلك انما هو في التخصيصات اللبئية) انتهى.

اقول: اما الكبرى فهي مسلمة ولكن الاشكال انه لا يمكن تصور مخصص غير مستوجب لتنويع العام سوى واحد فقط وهو ما ذكره العلامة النائيني (ره) وقد عرفته ولعله هو مراد الشيخ (ره).

ثم يظهر منه ان المخصص اللفظي قد لا يقتضي التنويع وذلك حيث عبر بقوله (اغلب مايكون) فيفهم من هذه العبارة انه قد يقع نادراً في المخصص اللفظي وهذا عجيب.

ويظهر من طيات كلماته ان كل مخصص لفظي يستوجب التنويع فلعل التعبير بأغلب مسامحة من المقرر اذن كلام الشيخ (ره) لا يخلو عن تشويش فلا يمكن الجزم برأيه وإن كان في طيات عباراته ما يشعر برأي المحقق النائيني.

اما الثاني: (اي رأي المصنف) فقد اوضحه في حاشيته على الكتاب ونحن نذكره ضمن نقاط.

الأولى: ان العام له ظهوران.

الأول: ظهوره في عدم منافاة اية صفة من الصفات او اي عنوان من العناوين لحكمه ففي مثال (اكرم العلماء) يكون هذا العام ظاهراً في عدم منافاة اي صفة من الصفات التي تعرض على العلماء لهذا لحكم.

الثاني: ظهوره في عدم وجود فرد من افراد العام فيه ما ينافي حكم العام.

النقطة الثانية: ان هذين الظهورين حجه يجب العمل بهما ما لم تقم حجه على خلافهما.

النقطة الثالثة: ان المخصص اللفظي حجه تستوجب هدم هذين الظهورين معاً وذلك لأن المخصص اللفظي بدوره له ظهوران.

الأول ظهوره: في ان صفة الخاص تنافي حكم العام فلو قال (لا تكرم

اعدائي) كان ظاهراً في وجود صفه (هي العداوه) تنافي حكم العام وهو وجوب الاكرام. وهذا الظهور الأول حجه فيزاحم الظهور الأول للعام ويسقطه.

الظهور الثاني: ظهوره في وجود افراد في العام فيها صفه تنافي حكم العام.

وهذا الظهور مأخوذ من لوازم التكلم لوضوح ان العاقل لا ينطق الا لغرض ومصلحه فيستحيل ان ينهى عن (اكرام الاعداء) مع فرض عدم وجود الاعداء.

وهذا الظهور يكون حجه فيزاحم الظهور الثاني للعام فيتقدم عليه.

النقطة الرابعة: ان المخصص اللبي له مدلول واحد وهو وجود صفه تنافي حكم العام وليس له مدلول آخر هو وجود افراد فيها صفه تنافي حكم العام ففي هذه النقطة دعويان.

الأولى: ان الدليل اللبي يدل على وجود صفه تنافي حكم العام.

وهذه الدعوى صحيحه لأنها عين مفاد الدليل اللبي فلو دل الدليل اللبي على عدم وجوب اكرام الاعداء. كان مفاده الضروري ان صفة العداوه تنافي حكم العام (اي وجوب الاكرام).

الدعوى الثانية: ان الدليل اللبي لا يدل على وجود افراد فيها صفه تنافي حكم العام.

ودليل هذه الدعوى ان وجود افراد تنافي حكم العام لا هو مدلول مطابق للدليل اللبي ولا مدلول تضمني ولا مدلول التزامي.

اما عدم كونه مطابقاً فواضح لأن المدلول المطابقي إنما هو عدم وجوب اكرام الاعداء. وهذا غير وجود افراد من الجيران هم اعداء.

اما عدم كونه تضمنياً فأيضاً واضح.

واما عدم كونه مدلولاً التزامياً فلأن الملازمة الوحيدة المتوهمه هي دعوى ان الحكم اللبي لا يمكن ان يصدر الا لوجود موضوعه في الخارج

فلا يحكم العقل (مثلاً) بحكم (لا تكرم اعداء المولى) الا عند وجود اعداء المولى.

ولكن هذه الدعوى باطله لوضوح ان حكم العقل يمكن ان يتحقق على موضوع فرضي ممكن مثل (العنقاء ممكن او لا يجب اكرامها لو وجدت او العنقاء لا يحل لحمها لو وجدت او العنقاء طاهره لو وجدت).

او على موضوع فرضي محال مثل شريك الباري لا يجوز عبادته او غير موجود ونحو ذلك من الاحكام.

ومن الواضح المسلم ان احكام العقل انما تصدر لوجود سببها وهو الملازمة بين الموضوع والحكم سواء كان الموضوع موجوداً او ليس بموجود ولذا اشتهر في المنطق ان الشرطية تصدق ولو كذب طرفيها كما تقول (اذا كان زيد ناهقاً فهو حمار).

النقطة الخامسة: وهي نقطة الاستنتاج وهي ان العام (المخصص باللفظي) ليس حجه في المقام بينما العام (المخصص بالليبي) حجه فهنا دعويان.

اما الاولى فسرهما ان العام كان ظاهراً بعدم وجود المنافي لكن المخصص كان ظاهراً بالوجود فتعارض الخاص مع العام وقدم الخاص لأظهرته فلم يبق للعام ظهور حجه في عدم وجود فرد فيه صفة منافية.

فلو وجدنا فرداً من العام مشکوكاً انه فيه صفة منافية للعام ام لا . لم يمكننا ان نتمسك بظهور العام بعدم وجود فرد منافي لاثبات ان هذا الفرد ليس فرداً منافياً.

وسبب عدم امكان التمسك المذكور هو ما قلناه من سقوط حجة ظهور العموم بعدم وجود الفرد المنافي بسبب وجود المزاحم وهو ظهور الخاص بوجود الفرد المزاحم.

اما الثانية فسرهما ان العام كان ظاهراً بعدم وجود المنافي كما هو مقتضى النقطة الاولى . وكان هذا الظهور حجه بمقتضى المقدمة الثانية .

وهذا الظهور لا مزاحم له كما هو مقتضى النقطة الرابعة حيث بينا في الدعوى الثانية ان الدليل اللبي لا يدل على وجود الافراد المنافية لحكم العام.

وعلى هذا فيبقى ظهور العام حجه فلو شككنا في فرد انه فيه صفة تنافي حكم العام أم لا. تمسكنا بظهور العام الدال على عدم وجود فرد فيه هذه الصفة فيثبت لنا ان هذا الفرد ليس فيه صفة منافية فيرتفع الشك ببركة هذا العموم.

فمثلاً لو ورد عموم (لعن الله بني اميه قاطبة) والمخصص اللبي استثنى المؤمن وشككنا في زيد الاموي انه مؤمن ام لا تمسكنا بعموم العام الدال على عدم وجود فرد في بني اميه فيه صفة تنافي اللعن فيثبت ان زيدا ليس فيه صفة تنافي اللعن. اي ليس فيه صفة الايمان. اذن هو ليس مؤمناً. وببركة هذا العموم يعلم خروجه عن الايمان ودخوله في الفسق والكفر. اذا عرفت كلامه اقول هو مدفوع.

اما النقطة الأولى فهي صحيحة ولكن نريد ان ننبه على شيء وهو ان الظهور الثاني من لوازم ظهور العام بأن موضوع الحكم الشرعي هو العام على سعته بدون وجود اي صفة تقيد موضوع العام. وذلك لأن الظهور الأولي لجميع الاحاديث الشريفة انما هي الارشاد الى حكم الله تعالى فأكرم العلماء ارشاد الى وجود حكم شرعي موضوعه العلماء ومحموله وجوب الاكرام ولازم ذلك انه لا يوجد فرد من افراد العلماء فيه صفة تنافي وجوب الاكرام.

واما النقطة الثانية: فهي ايضاً صحيحة ونريد ان ننبه على شيء ايضاً وهو انك عرفت ان الظهور الحجه هو الظهور الذي له كاشفيه عن الواقع فبمقدار ماتكون الرواية حجه بمقدار ماتكون كاشفه عن الحكم الواقعي.

اما النقطة الثالثة: ففيها ان ما ادعاه من ظهور الخاص بوجود افراد في العام فيها صفة تنافي العام ليس صحيحاً غاية ان الخاص يدل على احتمال

وجود هذه الافراد فيكون صدور الخاص لمجرد بيان حال الاحتمال ولا يكون صدور الخاص حينئذ لغواً فيقول (لا تكرم الاعداء من جيرانني) اي لو فرض وجود اعداء من الجيران فلا تكرمهم فلا يدل الخاص على وجود افراد منافية لحكم العام.

اما النقطة الرابعة: ففيها ان الدعوى الثانية وان سلمت في احكام العقل لكنها لا تكاد تخلو من تأمل في الاحكام اللبئية المأخوذة من الاجماع او من السيرة العقلانية اذ لا يعقل انعقاد الاجماع على امر فرضي لا يحتمل ان يقع فالاجماع لا يقصر عن الدليل اللفظي من هذه الجهة.

واولى من الجميع السيرة العقلانية أو الشرعية فلا يمكن ان تنعقد السيرة على استثناء المؤمن من بني اميه مثلاً مع عدم وجود مؤمن من بني اميه.

هذا ونريد ان ننبه على شيء آخر وهو انه قد نعلم بوجود افراد فيها صفة منافية للعام بالعلم الوجداني كما لو علمنا بوجود افراد من بني اميه مؤمنين.

اما النقطة الخامسة: فيرد عليها نقضاً وحلاً.

اما نقضاً فيرد عليها ان لازم هذه النقاط الأربعة (التي ذكرها المصنف (ره) جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً سواء كان المخصص لياً أو لفظياً.

توضيح ذلك ان العام ظاهر بعدم وجود فرد فيه صفة منافية لحكم العام وهذا بمقتضى النقطة الأولى.

وهذا الظهور حجه بمقتضى المقدمة الثانية فيجب العمل بهذا الظهور مالم يزاحمه حجه اخرى ومن هنا فيجب التمسك بهذا الظهور في الشبهة المصداقية لعدم وجود حجه اخرى مزاحمه للعام فيها.

وذلك لأن المخصص اللفظي انما كان حجه في المصاديق التي علم دخولها تحت الخاص واما المصاديق المشكوك دخولها تحته فلا يمكن ان

يكون الخاص حجه فيها وعليه يكون ظهور العام لا مزاحم له .

توضيح ذلك بالمثال (اكرم العلماء) دل على عدم وجود فرد من العلماء فيه صفه تنافي وجوب الاكرام فهو حجه مالم يزاحمه حجه اخرى ثم جاء المخصص وهو (لا تكرم الفساق) ودل على وجود افراد هم فساق اي فيهم صفه تنافي وجوب الاكرام فيسقط ظهور العام بعدم وجود افراد تنافي لكن يبقى ظهوره في غير الخاص فإذا نظرنا الى زيد وشككنا بكونه فاسق تمسكنا بعموم ان كل فرد ليس فيه صفه منافية الا ما ثبت خروجه بدليل الخاص والحاصل ان الخاص ليس حجه في اخراج زيد من عموم (كل فرد ليس فيه صفه منافية) فيبقى هذا العام حجه بلا مزاحم .

ان قلت: ان الدليل الخاص هدم هذا الظهور .

قلت: ان الدليل الخاص انما يهدم ظهور العام بمقداره فقط (اي بمقدار الخاص) فيصبح العام هكذا كل فرد من العام ليس فيه صفه منافية الا الفساق ففي (زيد) المشكوك فسقه يدل العام على ان زيد ليس فيه صفه منافية حيث لم يثبت خروجه بدليل الخاص .

ثم لو قلت: ان هذا كاف في عدم امكان التمسك بالعام . كان الدليل اللبي مثله اذا فرض العلم الوجداني بوجود افراد منافية للعام اذ كما كان المخصص اللفظي الظني القائل بوجود افراد منافية مستوجبا لعدم امكان التمسك بالعام فمثله بل اولى منه العلم الوجداني بوجود افراد منافية كما لو علمنا بوجود مؤمنين في بني اميه او علمنا بوجود الاعداء في الجيران . فإن الظن لايزيد عن العلم بل العكس صحيح .

اما الحل: فلما عرفته غير مره من أن الرواية انما هي حجه بمقدار كشفها عن الحكم الشرعي والعام مثل (اكرم العلماء) دل على وجود حكم شرعي موضوعه تمام العلماء ومحموله وجوب الاكرام وبعد مجيء الخاص كشف عن ان المراد الجدي مضيق اي ان موضوعه بعض العلماء فيكون العام غير كاشف سوى عن حكم موضوعه بعض العلماء اي (العلماء غير الفساق) . فلا يكون حجه في اكثر من ذلك .

وبعبارة اخرى المدلول المطابقي للعام وهو ان الموضوع تمام العلماء قد سقط بركه المخصص واصبح الموضوع هو بعض العلماء اي العلماء غير الفاسق.

فيلزم بالتالي ان يتضيق المدلول الإلزامي للعام (اي عدم وجود فرد منافي) فيصبح (عدم وجود فرد منافي في افراد العلماء غير الفاسق) لأن المدلول الإلزامي تابع للمدلول المطابقي وبهذا ينتهي الكلام مع المصنف (ره).

الأمر الثالث: في بيان التحقيق في المسألة فنقول قد عرفت ان كلام المحقق النائيني له عقدان.

الأول اثباتي اي إثبات حجّة العام في المقام عند تحقق شرط كون المتكلم في مقام تطبيق الملاك على مصاديقه.

العقد الثاني: السلبى اي سلب حجّة العام في المقام عند عدم تحقق ذلك الشرط.

وقد عرفت سابقاً ان العقد الأول من كلامه في غاية الجوده واما العقد الثاني فالأظهر فسادة توضيح ذلك.

ان المخصص اللبي على ثلاثة اقسام.

الأول: ان يحرز معه ان الخارج عن حكم العام هو المتصف بالعنوان واقعاً حتى يكون الخارج من حكم العلماء هو الفاسق الواقعي.

القسم الثاني: ان يحرز معه ان الخارج عن حكم العام هو المتصف المعلوم اتصافه حتى يكون الخارج من حكم العلماء هو الفاسق الواقعي المعلوم اتصافه بذلك.

القسم الثالث: هو المشكوك المردد بين ان يكون الخارج عن حكم العام هو المتصف الواقعي او المتصف المعلوم انه متصف.

اما القسم الأول: فلا يجوز فيه التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة لأنه مثله مثل المخصص اللفظي تماماً بلا اي فرق.

اما القسم الثاني : فيستوجب انعدام الشبهة المصداقية لما عرفت ان من اركان الشبهة المصداقية (الركن الثاني) أن يكون الخارج بالتخصيص هو العنوان الواقعي لا العنوان العلمي والمفروض في هذا القسم اختلال الركن الثاني . ثم لا يخفى ان هذين القسمين يندر وجودهما في المخصصات اللبئية . اما القسم الثالث وهو اغلب المخصصات اللبئية . فلا بد فيه من التفصيل بين المتصل والمنفصل كما ذكره صاحب الكفاية حيث ان المتصل يكون بمنزلة القرينة المستوجبه لإجمال العام وعدم انعقاد ظهوره في العموم . والمنفصل يكون من قبيل المخصص اللفظي المجمل المردد بين الاقل والاكثر .

وقد عرفت ان المشهور على حجة العام في المقدار المجمل . ونحن وان قلنا هناك بعدم الحجية للشك العقلاني المعتقد به الا انا هنا نقول بحجة العام في المقدار المجمل لكون هذا الشك غير معتد به عند العقلاء حيث انهم يرون الأدلة اللفظية رافعه للشك في الادلة اللبئية . وعليه فالمخصص اللبي المنفصل المجمل لا يكون موجباً الا لخروج القدر المتيقن (الاقل) اي المتصف المعلوم اتصافه .

فيكون حكم هذا القسم هو حكم القسم الثاني .
وتحرير المسألة يحتاج الى تطويل لا نذكره ونعتذر في هذا البحث حيث خرجنا عن طور الكتاب وعذرنا في ذلك ان المصنف (ره) تعرض لأقوال العلماء فكان لا بد من توضيحها وبيان نقدها وان كانت عادتنا عدم التعرض لأقوال العلماء الا نادراً .

٦ - لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لا شك في أن بعض عمومات القرآن الكريم والسنة الشريفة ورد لها مخصصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات. وهذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة، والأئمة الأطهار عليهم الصلاة والسلام حتى قيل: «ما من عام إلا وقد خص». ولذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الأحكام، لأن في الكتاب المجيد والسنة عاماً وخاصاً ومطلقاً ومقيداً.

قوله (ره) (لاشك في ان بعض عمومات القرآن الكريم...).

اقول: لا بأس بتمهيد البحث وهو يحصل ضمن نقاط.

الأولى: ان العمومات الواردة الينا عن الأئمة (ع) والنبى (ص) وكذا عمومات القرآن ظاهره في العموم كما هو واضح وقد عرفت غير مره ان الظاهر حجه فهذه العمومات حجه.

النقطة الثانية: ان الدليل اذا اتصف بالحجية لم يكن العمل به متوقفاً على اي شيء آخر. سوى عدم المانع لما عرفته في غير مره ان تمامية الدليل تتم بركنين.

الأول تحقق المقتضي وهو الحجية.

الركن الثاني انتفاء المانع.

فإذا فرض العام حجه في العموم والمفروض انا لا نجد مانعاً يمنع من هذه الحجية فقد تمت دليليه العام وبالتالي فاللازم العمل بالعام بدون ان يتوقف العمل به على اي شيء آخر حتى على الفحص عن المخصصات.

النقطة الثالثة: انه من الواضح البديهي للناظر الى الروايات ان كثيراً من العمومات قد ورد له مخصصات حتى اشتهر انه ما من عام الا وقد خص.

ومن هنا فقد ذهب معظم علمائنا الى انه لا يجوز العمل بالعمومات قبل الفحص عن مخصصاتها بل قد ادعى الاجماع على ذلك ولعل هذا ايضاً مرتكز في ذهن الفقيه والمتفقه بحيث ان وجدانك يأبى عن العمل بالعام قبل الفحص عن مخصصاته.

وهذه الأمور لا تعرف إلا من طريق آل البيت عليهم السلام.

وهذا ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص واليأس من وجود المخصص، لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام. وقد نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص واليأس.

وهو الحق.

والسر في ذلك واضح لما قدمناه، لأنه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور

إذا عرفت هذه النقاط الثلاثة نقول ان النقطة الثالثة تفضي بوجوب الفحص قبل العمل بالعام أي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص.

وأما النقطة الأولى والثانية فيتجان جواز العمل بالعام قبل الفحص.

ولما كانت النقطة الثالثة غير قابله للجدل كان لا بد من الالتزام بنتيجتها (أي عدم جواز العمل بالعموم قبل الفحص) ومن ثم لا بد من الخدشه بأحدى النقطتين الأولتين ومن ثم يقع الكلام في ثلاث مراحل.

الأولى في سبب توقف العمل بالعام على الفحص.

الثانية: في مقدار الفحص الذي يتوقف عليه جواز العمل بالعام.

الثالثة: في نوع وجوب الفحص.

قوله (ره) (والسر في ذلك واضح لما قدمناه...).

اقول: هذا شروع في المرحلة الأولى أي مرحلة بيان السبب في توقف العمل بالعام على الفحص.

وحاصله ان يقال ان القائلين بتوقف العمل بالعام على الفحص عن المخصص لهم ثلاث مسالك.

الأول: ابطال النقطة الأولى من النقاط الأولى المتقدمة أي ابطال ان العام قبل الفحص يكون ظاهراً في العموم.

وبعبارة أخرى ان اصحاب هذا المسلك يدعون ان العام قبل الفحص لا يكون ظاهراً في العموم.

المسلك الثاني: ابطال النقطة الثانية من النقاط المتقدمة اي ابطال ان العام قبل الفحص لا يكون له مانع يزاحمه.

وبعبارة اخرى ان اصحاب هذا المسلك يدعون وجود مانع يمنع من العمل بالعام قبل الفحص.

المسلك الثالث: وهو مسلك يدعي عدم وجود تنافي بين النقاط الثلاثة فلا تنافي بين حجية العام وبين توقف العمل به على الفحص عن المخصصات اي ان هذا المسلك يصح الجمع النقاط الثلاث المتقدمة.

اذا عرفت هذه المسالك نقول ان المسلك الأول قد استدل له بأدله.

الأول دليل المصنف (ره) وهو ظاهر كلام صاحب الكفاية (ره). وهذا الدليل مركب من مقدمات.

الأولى: وقد ذكرناها غير مره وهي ان الظهور الحجة انما هو الظهور الكاشف عن المراد الجدي للمتكلم لا مجرد الظهور الاستعمالي.

المقدمة الثانية: ان كون اللفظ كاشفاً عن المراد الجدي ام عدم كونه كذلك امر يشخصه العقلاء فيجب الرجوع في تعيين ذلك الى العقلاء.

المقدمة الثالثة: ان العقلاء لا يرون العمومات قبل الفحص كاشفه عن المراد الجدي وسر ذلك ان العقلاء اذا التفتوا الى سيرة الأئمة (ع) من القاء العمومات غير مخصصه ثم تخصيصها بمخصصات منه بله اذا التفتوا الى هذه السيرة المسلمه يحصل عندهم شك معتد به في كون هذه العمومات (قبل الفحص) كاشفة عن المراد الجدي.

والحاصل ان التفات العقلاء الى سيره الأئمة (ع) أوجب تشكيكهم في كاشفيه العام قبل الفحص عن المراد الجدي.

اذا عرفت هذه المقدمات فينتج منها عدم حجية العام قبل الفحص اذ

بمقتضى المقدمة الثالثة يثبت ان العام غير كاشف عن المراد الجدي وبمقتضى المقدمة الأولى يثبت عدم حجيته .

وينقدح مما ذكرناه في المقدمة الأولى ان العام وان كان له ظهور استعمال في العموم الا ان هذا الظهور غير مفيد لأن المفيد هو الحجة وهو الكاشف عن المراد الجدي .

اقول : هذا الدليل يواجه إشكالين .

الأول : هو ان المعلوم المسلم ان عادة اصحاب الأئمة (ع) قد جرت على اخذ كلام الأئمة (ع) والعمل به دون فحص عن المخصصات والمقيدات وغير ذلك من الأدلة المنفصلة .

الا ترى ان واحدهم كان اذا سمع من الامام (ع) عاماً أو غيره اخذه وعمل به مباشرة بدون فحص في كتبه أو كتب إخوانه أو فحص من نفس الامام (ع) فإن المراجع الى سيره اصحاب الامام (ع) والمستفتين منه (ع) يجد ان ديدنهم ما ذكرناه من عدم الفحص قبل العمل بالعام أو غيره . فهل كان عملهم بغير حجة .

ثم الا ترى من نفسك انك لو شاهدت الامام (ع) بنفسك ثم قال لك (أكرم جميع العلماء) الا ترى نفسك انك تعمل به بلا حاجة الى فحص عن مخصص .

الاشكال الثاني : ان لازم هذا الدليل هو ان العام قبل الفحص ليس بحجة ولا يجب العمل به مع ان هذا اللازم فاسد وذلك لأن الوجدان والعقل لا يعذرون شخصاً سمع العموم من الأئمة (ع) ثم لم يعمل به معتذراً باحتمال ورود مخصص في المستقبل اذ كما يجب الفحص عن المخصصات التي صدرت قبل العام كذلك يجب الفحص عن المخصصات التي تصدر بعد العام .

واليك مثال يتضح به الاشكال لو ان زيداً سمع من الامام (ع) (يجب اكرام جميع بني هاشم) ثم ان زيداً لم يكرم بعض بني هاشم وعندما سأله

عن ذلك مع سماعه لهذا العموم . احتج لنا بأن هذا العموم ليس حجه لإحتمال ورود مخصص في المستقبل اترى بوجودك ان حجه زيد هذه تكون مقبولة . كلا بل ترى أن زيدا غير معذور بل يجب عليه العمل بالعموم دون الاعتناء إلى إحتمال صدور المخصصات في المستقبل او في الماضي . وهذان الاشكالات اقوى مايرد على هذا الدليل وقد يحاول الاجابه عليهما بمحاولات لا تخلو من ضعف .

الدليل الثاني : لهذا المسلك وهو يتي على مقدمتين ذكرناهما مراراً .
الأولى : ان ادوات العموم انما تدل على استيعاب مايراد من مدخولها فيتوقف دلالتها على العموم على احراز اطلاق مدخولها واحراز اطلاق مدخولها متوقف على تحقق مقدمات الحكمة .

المقدمة الثانية : ان من مقدمات الحكمة عدم وجود مقيدات منفصله .
 وبمقتضى هاتين المقدمتين ينتج ان لاعموم الا بعد اثبات عدم وجود مقيدات منفصله فيلام الفحص لاحراز عدم وجود هذه المقيدات .
 اقول هذا الدليل يرد عليه نفس ما اوردناه على الدليل الأول .
 ويرد عليه ايضاً ما عرفته من بطلان المقدمة الأولى وما سوف تعرفه من بطلان المقدمة الثانية .

الدليل الثالث : ان جميع الأئمة (ع) بمنزلة امام واحد وجميع كلامهم بمنزلة كلام واحد كما ورد (كلام آخرنا كلام اولنا) وعليه فلا يكون لأي كلام صادر منهم اي ظهور الا بعد مراجعة بقيه كلماتهم لأن المفروض ان كل كلماتهم بمنزلة كلام واحد صادر في مجلس واحد ومن البديهي ان الكلام الواحد لا يعمل به الا بمراجعته بقيته .
 فالحاصل ان هنا مقدمتين .

الأولى : ان جميع كلام الأئمة (ع) بمنزلة كلام واحد صادر في مجلس واحد اي بمنزلة الكلام الواحد الطويل .

الثانية : ان الكلام الطويل الواحد لاظهر لبعض اجزائه الا بعد

ملاحظة بقيه الكلام لإحتمال وجود قرائن في بقيه الكلام فلا ظهور قبل سكوت المتكلم من كلامه .

اقول : أما الأولى فأشبه شيء بالخيال وأما الثانية فإنما تجري إذا كان الكلام الواحد في موضوع واحد فلا يتم له ظهور حتى ينتهي الكلام .

وأما إذا كان الكلام الواحد طول زمانه مائتاً عام ومشقق الى الاف المواضيع فلا جرم يكون هذا الكلام ظاهراً في كل موضوع انتهى منه ودخل في غيره .

فهذا الدليل غير قائم مضافاً الى انه يرد عليه الايرادان الواردان على الدليل الأول .

هذا تمام الكلام في المسلك الأول .

واما المسلك الثاني : فقد استدلوا له بما حاصله ان العام وان كان ظاهراً في العموم قبل الفحص وكان حجه كذلك الا انه قد وجد المانع من العمل بهذه الحجه .

وحاصل هذا المانع هو العلم الاجمالي بوجود مخصصات لهذه العمومات التي بأيدينا توضيح ذلك .

ان بأيدينا عمومات . ونعلم اجمالاً ان بعضها قد تخصص بمخصصات موجودة في الكتب .

وهذا العلم يكون مانعاً من العمل بالعمومات وذلك لأننا ان عملنا بجميع العمومات نكون قد عملنا بما نعلم انه مخصص وكاذب .

وان عملنا ببعضها يكون ذلك ترجيحاً بلا مرجح وبالتالي فكل عام اردنا أن نعمل به يجب أن نحرز أنه غير مخصص بأي من المخصصات الواردة في هذه الكتب .

وان شئت عبارة أخرى نقول إن اصالة العموم في كل عام تعارض اصالات العموم الاخرى وذلك للعلم بكذب احدها فلا تجري اصالة العموم في اي عام حتى نسلم من المعارضة وإنما تسلم بالعلم بعدم وجود مخصص

لهذا العام مثاله ما لو علمت اجمالاً بنجاسة احد الآنية فلا يجوز اجراء اصاله الطهارة في اي إناء من هذه الآنية.

وهذا المسلك ضعيف أيضاً وذلك لأن هذا العلم الاجمالي إنما يمنع من جريان اصاله العموم ما دام لم ينحل وأما إذا انحل لم يكن مانعاً ومن الواضح اننا إذا عثرنا على المعلوم بالأجمال ينحل العلم الإجمالي ويصبح لا أثر له.

فمثلاً لو علمنا أن احد الآنية العشرة نجس فهنا يكون هذا العلم مانعاً من إجراء اصاله الطهارة في كل الآنية.

ولكن إذا علمنا بنجاسة احد هذه الآنية. ينحل هذا العلم الإجمالي وبالتالي يجوز أن نجري الأصول في الآنية التسعة الباقية.

ومثل ذلك نقول في العمومات التي بأيدينا فلو فرضنا أن العمومات التي بأيدينا هي الف عام وعلمنا بتخصيص مائة منها فهذا العلم الإجمالي يمنع من جريان اصاله العموم في جميع العمومات الألف.

ولكن إذا علمنا بمائة عام مخصص ينحل العلم الإجمالي فيجوز في التسع مائة الباقية الرجوع الى العموم قبل الفحص.

فإذن العلم الإجمالي لا يوضح لنا كيف لم يجز الرجوع الى اصاله العموم قبل الفحص حتى بعد انحلال العلم الإجمالي.

بقي شيء وهو أنه قد يستدل بهذا الدليل الذي ذكرناه لأجل تشييد المسلك الأول فيقال ان العلم الإجمالي استوجب سقوط العموم عن الظهور.

وهذا الاستدلال ايضاً غير نافع لأن العلم الاجمالي انما استوجب سقوط ظهور العموم في ظرف وجوده وعدم انحلاله واما بعد الانحلال فإن الظهور يرجع الى ماكان عليه.

المسلك الثالث: وهو ظاهر كلام بعض المحققين حيث استدلوا بما دل على وجوب التعلم وعلى وجوب البحث عن الاحكام الشرعية.

ولا يخفى غرابة هذا الا استدلال فإن هذه الأدلة انما تدل على وجوب تعلم الحكم الشرعي وهذه قاعده كبرويه لا نظر لها الى كيفية التعلم.
ومن هنا فلو قلنا ان العام قبل الفحص هو حجه وانه كاشف عن الحكم كان الاخذ به تعلماً للحكم الشرعي.

وان قلنا ان العام قبل الفحص ليس بحجه لم يكن تعلماً.
فالا لازم اولاً تنقيح ان العام كاشف عن مراد المولى ام لا.

فالحاصل ان ادله وجوب التعلم هي عبارة اخرى عن وجوب التوصل الى مرادات المولى وهذه كبرى لا نظر لها الى ان العام كاشف عن مرادات المولى ام لا. فلا بد في تعيين ذلك من طرق اخرى ولعل ذلك ظاهر فالعجب كيف خفي على هؤلاء الأعظم ولعل مرادهم ما سوف نذكره.

وقد عرفت الى هنا فساد جميع ما ذكر من الأدلة على وجوب الفحص فالحق وجود دليل آخر وجداني مستقر في اذهان الاعلام وان كانت الفاظهم وقواعدهم على خلافه وهو ان العمل بالدليل يتوقف على ركنين.

الأول وجود المقتضي، اي الحجية.

الثاني عدم وجود المانع.

فلا يكفي مجرد تحقق الركن الأول بل لابد ايضاً من احراز عدم وجود الموانع.

ومن هنا فنقول ان العام قبل الفحص ظاهر في العموم على اكمل وجه وبذلك يتحقق الركن الأول.

لكن هذا غير كاف اذ لا بد من تحقق الركن الثاني وهو عدم وجود المانع فيجب علينا الفحص عن المخصصات فإذا لم نعثر عليها تم لنا احراز الركن الثاني وهو عدم وجود المانع.

وبهذا ايضاً يتضح لنا كيف وجب الفحص عن المعارضات وغير ذلك مما يحتمل ان يكون مانعاً من حجية العام.

ولعمري هذا الذي ذكرناه في غاية البدهة ومركز في جميع الازهان

الا ترى ان مذكروه من الادلة في المسلك الأول انما يفي بوجوب الفحص عن المخصصات ولا يفي بوجوب الفحص عن المعارضات مع أن من المسلمات عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن معارضاته وان احرز ان لا مخصص له .

فالقاعدة التي يجب ان نستنتجها هي ان جميع الأدلة حتى بعد تسليم دليليتها لا يجوز العمل فيها الا بعد احراز الركن الثاني اي عدم وجود المنافي لها بلا فرق في ذلك بين الأدلة اللفظية او العملية .
بقي أمور .

الأول : لا يخفى عليك ان هذا الدليل الذي ذكرناه يتماشى مع المسلك الثالث فإننا ندعي صحة جميع النقاط الثلاثة ونسلم بحجية العام قبل الفحص فالفحص ليس لأجل تميم حجة العام .

الثاني ان المانع من العمل بدليل انما هو الحجه اي ما يمكن ان يحتج به المولى على عبده فيقول له هلا عملت به فيقول العبد لم اعلمه فيقول المولى له : هلا بحث .

فهذا المانع ليس هو المخصصات والمعارضات النفس امرية الموجودة غير الواصلة اليها فإنها ليست حجه علينا ولا يمكنها ان تقاوم ماثبت حجيته فنحن لا نريد احراز عدم هذه الموانع بل نريد احراز عدم وجود الموانع التي يمكن ان يحتج المولى علينا بها وهي الموانع التي لو بحثنا عنها وصلنا اليها .

الثالث : ان الاشكالين الذين اوردناهما على الدليل الأول لا يردان هنا .

اما ثانيهما فواضح لأن المخصصات التي سوف تصدر ليست من الموانع فعلاً لما عرفت من ان المانع هو ما يقبل الاحتجاج به ، ومن الواضح استحالة الاحتجاج بما سوف يصدر .

واما الأول : فيدفع بأن حال اصحاب الأئمة (ع) يختلف عن حالنا وذلك لأن غرضهم انما هو العمل بكلام المعصوم (ع) بخلافنا نحن الذين

العام في عمومته فإنه يكون ظهوراً بدوياً. وللشارع الحجة على المكلف إذا قصر في الفحص عن المخصص.

علمنا بوجود كلام كثير للمعصوم (ع) فإننا نريد ان نتوصل الى الحكم الشرعي الواقعي.

ويمكن ان يقال انهم احرزوا عدم المانع . اي عدم المخصصات الصادرة في الماضي . واما ما يصدر مستقبلاً فلا يمنع .

قوله (ره): (وللشارع الحجة على المكلف اذا قصر . . .).

اقول: اذا عثر المكلف على العموم مثل (اكرم العلماء) فتارة يحتاط . ان امكن الاحتياط . فلا يعمل بالعام ولا يفحص عن الخاص .

وتارة اخرى: لا يحتاط ولا يعمل بالعام ولا يفحص عن الخاص .

وتارة ثالثة: لا يحتاط ولا يفحص عن الخاص بل يعمل بالعام .

اما الطور الأول: فلا اشكال فيه لأن الاحتياط سبيل النجاة .

اما الطور الثاني: فإن المكلف يكون محجوجاً لأنه عمل بالبراءة قبل الفحص عن الاحكام الشرعية اذ المفروض ان المكلف لم يعرف ما هو حكم الله تعالى لا من العام ولا من المخصصات .

والمفروض انه عمل بأصالة البراءة من التكاليف اذ المفروض انه لم يحتط . فهذا المكلف عمل بأصالة البراءة قبل الفحص عن الاحكام الشرعية .

وسوف يأتي ان الأصول العملية ليست حجة الا بعد الفحص فيكون المكلف قد عمل بغير حجه وبذلك يكون للشارع حجه على المكلف يقول له ايها المكلف انك عملت بغير حجه حيث رجعت الى البراءة وهو ليس بحجه .

بل يكون عمل المكلف على خلاف الحجة لأن العام حجة على المكلف بمعنى أنه لا يجوز له العمل بخلافة .

واما الطور الثالث فكذلك يكون المكلف ملوماً لأنه عمل بالعام قبل الفحص والمفروض ان العام قبل الفحص التام غير حجة للمكلف فيكون المكلف قد عمل بغير حجه وبذلك يكون للشارع الحجة على المكلف حيث

أما إذا بذل وسعه وفحص عن المخصص في مظانه، حتى حصل

يقول له ايها المكلف انك عملت بالعام قبل الفحص التام مع انه قبل الفحص التام لا يكون العام ظاهراً أو لا يكون حجه .

ثم ان المصنف لم يقصد في كلامه الطور الأول . كما ان الظاهر انه لم يقصد الثاني بل قصد الثالث فقط .

قوله (ره): (واما اذا بذل وسعه وفحص عن المخصص . . .) .

اقول: كلام المصنف (ره) له عقدان .

الأول: عدم ظهور العام قبل الفحص فيكون غير حجة وهذا العقد ذكرناه آنفاً .

العقد الثاني أن العام بعد الفحص يكون حجه عند عدم العثور على المخصص وهذا العقد كنا نتكلم عنه بالإجمال ونذكره هنا بتفصيل في مقامين .

الأول: في بيان ما هو الشيء الذي يتوقف عليه تحقق ظهور العام وحجيته . فنقول في جواب هذا السؤال انه يحتمل احتمالات منها .

الأول: ان العمل بالعام يتوقف على مجرد الفحص وعدم العثور على المخصصات .

وهذا الاحتمال باطل جزماً لوضوح انك لو فحصت في صفحه واحده ولم تعثر على مخصص لم يجز لك العمل بالعموم .

الإحتمال الثاني: ان العمل بالعام يتوقف على الاطمئنان بعدم وجود مخصص في الكتب والآثار الموجودة بين ايدينا .

الإحتمال الثالث: ان العمل بالعام يتوقف على الاطمئنان بعدم صدور المخصص عن المعصوم (ع) سواء في الكتب الواصلة اليها ام في غيرها مما لم يصل اليها .

وهذا الاحتمال لو قلنا به لزم انسداد باب العمل بالعمومات لوضوح ان تحصيل الاطمئنان بعدم صدور المخصص عن المعصوم (ع) في غاية العسر إذ يحتمل ان المعصوم (ع) تكلم بالمخصص ولم يصل اليها وهذا الاحتمال

له الاطمئنان بعدم وجوده فله الأخذ بظهور العام . وليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصص واقعاً ، لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادة بالفحص بل للمكلف أن يحتج فيقول : إنني فحصت عن المخصص فلم أظفر به ، ولو كان مخصص هناك كان ينبغي بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه في مكانه . وإلا فلا حجة فيه علينا .

لا مدفع له .

ومن هنا كانت كلمات الاعلام ومنها كلمات المصنف (ره) ظاهره في اختيار الإحتمال الثاني .

وهذا الإحتمال الثاني مشكل جداً لأن مقتضاه انه لو فرضنا ان كتب الآثار لو فقدت من ايدينا جاز لنا العمل بالعمومات مع ان هذا غريب جداً ويأباه العقلاء والوجدان فتأمل في اطراف المطلب .

المقام الثاني : في ان العام كيف صار ظاهراً بالعموم بعد الفحص والاطمئنان بعدم وجود المخصص .

الجواب : انه بعد ان نطمئن بعدم المخصص يرجع الاطمئنان النوعي بكاشفيه العام عن المراد الجدي للمتكلم إذ كان الموجب لعدم كاشفيه العام عن المراد الجدي هو الإحتمال القوي بوجود المخصص وهذا الإحتمال سقط بعد الفحص . وهذا الجواب محل تأمل .

قوله (ره) : (وليس للشارع حجة عليه فيما . . .) .

اقول : ان عبارت المصنف (ره) هذه لا تتناسب مع مسلكه ودليله فإن مسلكه قائم على ان العام قبل الفحص ليس بظاهر في العموم وبعد الفحص وعدم العثور يكون ظاهراً وحجه ولا يحتاج المكلف الى اي شيء فلا يحتاج الى ما ذكره المصنف (ره) بل يكفي ان يقول ان العام ظاهر وحجه فعملت به .

نعم الظاهر ان هذه الكلمات التي صدرت من المصنف تناسب المسلك الوجداني الذي ذكرناه آنفاً فرحم الله المصنف (ره) لقوه وجدانه وبهذا ينتهي الكلام في المقام الأول .

وهذا الكلام جار في كل ظهور، فإنه لا يجوز الأخذ به إلا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة. فإذا فحص المكلف ولم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور ويكون حجة عليه.

ومنها نستنتج قاعدة عامة تأتي في محلها ونستوفي البحث عنها إن شاء الله تعالى، والمقام من صغرياتها، وهي:

«إن أصالة الظهور لا تكون حجة إلا بعد الفحص واليأس عن القرينة».

أما بيان مقدار الفحص الواجب أهو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة أو على نحو الظن الغالب والاطمئنان بعدمها، فذلك

قوله (ره): (أما بيان مقدار الفحص الواجب...).

أقول: هذا شروع في المقام الثاني أي البحث في مقدار الفحص الذي يتوقف عليه جواز العمل بالعام وقد اختلفت الآراء في مقدار الفحص والظاهر أن الاختلاف هنا تابع للاختلاف في سبب لزوم الفحص قبل العمل بالعام.

فبناء على الدليل الأول للمسلك الأول يكون مقدار الفحص هو رجوع الاطمئنان العقلاني بكاشفيه العام عن المراد الجدي وهو يتوقف على الاطمئنان العقلاني بعدم كون العام في معرض في التخصيص ولعل ذلك يتوقف على تحصيل الاطمئنان بعدم وجود المخصص في الكتب التي بأيدينا فتأمل.

وبناء على الدليل الثاني للمسلك الأول يكون مقدار الفحص هو الاطمئنان بعدم وجود مخصص منفصل.

وتحصيل هذا الاطمئنان غير ممكن لوضوح الاعتداد بإحتمال وجود مخصصات لم تصل البنا فاللازم على هذا الدليل عدم جواز العمل بالعام حتى بعد الفحص.

فإن قلت: يكفي تحصيل الاطمئنان بعدم وجود مخصص في الكتب التي بأيدينا.

موكول إلى محله، والمختار كفاية الاطمئنان. والذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة أن علماءنا قدس الله تعالى أرواحهم قد بذلوا

قلت: ان هذا العنوان (عدم وجود مخصص في الكتب التي بأيدينا) ليس له اي اثر في المقام وذلك لأن المفروض ان الفحص كان بفرض التوصل الى مقدمات الحكمة ومن الواضح ان ليس من مقدمات الحكمة عدم وجود مخصص في الكتب التي بأيدينا بل يجب ان تكون هي عدم وجود مخصص منفصل في الواقع لوضوح ان الاطلاق الصادر من المتكلم وهو أمر واقعي لا ارتباط له بالوصول او عدم الوصول اليها.

وأما بناء: على الدليل الثالث للمسلك الأول فالأمر في غاية الاشكال اذ لا بد من احراز الاطمئنان بعدم وجود مخصص في الواقع.

وذلك لوضوح ان الكلام الواحد لا ظهور له الا بعد متابعتة بكامله فلو سقط منه سقط يحتمل تأثيره في الظهور اوجب ذلك اجمال الكلام.

فنحن اذا احتملنا وجود مخصص في كلام الامام (ع) لكن سقط بفعل التاريخ وجب بسبب هذا الإحتمال اجمال العام وسقوطه عن الاعتبار. فلا يعمل بالعام لا قبل الفحص ولا بعد الفحص فلا بد من تحصيل الاطمئنان بعدم المخصص الواقعي ولا يخفى عدم قدره على هذا الشرط فعلى جميع افراد العام افضل التحية والسلام.

وعلى المسلك الثاني لا بد من الاطمئنان بعدم تخصيص العام بأي من المخصصات الموجودة في ايدينا لأن العلم الاجمالي كان متعلقاً بالمخصصات الموجودة في ايدينا.

نعم لو كانت الدعوى هي العلم الاجمالي بوجود مخصصات لم تصل اليها لكان نتيجة هذه الدعوى هي لزوم الاطمئنان بعدم تخصيص هذا العام بأي من المخصصات الواقعية ولكن هذه الدعوى لم يدعها احد.

وأما على المسلك الذي ذكرناه فالظاهر كفاية الاطمئنان بعدم وجود مخصص يحتج به المولى اعني عدم وجود مخصص موصوف بأنه لو بحثنا عنه بحثاً عرفياً لوجدناه.

جهودهم على تعاقب العصور في جمع الأخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها في كتب الأخبار والفقه، حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل

وبعبارة أخرى يكفي البحث العرفي الذي هو على مقدار الوسع والطاقة مع أعمال الاحتياط واجهاد النفس في البحث فإن تيسر المانع فهو والا لم يكن حجه على المكلف حيث انه عمل مجهوده ولم يتوصل الى المخصص فلا يصلح ان يحتج عليه المولى بقوله (هلا بحث).

تنبيه: كان اللازم على أكثر هذه المباني تحصيل القطع بعدم المخصص غاية اننا ذكرنا كفاية الاطمئنان بناء على المبنى المشهور من حجية الاطمئنان ونيابته مناب القطع فلو فرض قائل بعدم حجية الاطمئنان كان اللازم عنده تحصيل القطع.

وبهذا ينتهي الكلام في المقام الثاني.

واما المقام الثالث: فالكلام فيه ايضاً يتبع المبنى المختار في سبب توقف العمل بالعام على الفحص.

فعلى ادلة المسلك الأول كان الفحص لأجل تحصيل المقتضي (اي الحجية) اذ المفروض ان العام قبل الفحص لا ظهور له فنحن نفحص لأجل تحقيق ظهور العام وبالتالي حجته.

وعلى المسلك الثاني كان الفحص لأجل ازالة المانع الموجود من العمل بالحجه لأن المفروض ان العام حجه له مانع هو العلم الاجمالي. فنحن نفحص لأجل تحقيق ان هذا العام لا يمنع منه العلم الاجمالي. فالفحص لأجل ازالة مانع المانع الموجود.

اما على مسلكنا فالفحص لأجل تميم دليله الدليل فإنه لا يتم الا بركنين.

الأول: المقتضي وهو موجود لأن العام ظاهر كاشف.

الثاني: عدم المانع وهذا لا بد من احرازه ولا نحززه الا بالفحص.

فالفحص لأجل احراز عدم المانع من العمل بالدليل.

هذا وقد جمع بعضهم بين المسلك الأول وبين الالتزام بأن الفحص لازالة المانع ولا يخفى فساد هذا الجمع ولا ريب ان عبارتهم تحتاج الى تأويل لاستبعاد وقوعهم في هكذا اشتباه والله تعالى هو العالم.

عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيئة، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها.

قوله (ره): (يحصل له القطع غالباً بعدمها).

اقول: انما يمكن ان يحصل القطع بعدم وجودها في الكتب الموجودة بأيدينا. اما القطع بعدم وجود مخصص صادر من المعصوم (ع) فلا مجال اليه. على ان القطع بعدم وجودها في الكتب مما يندر حصوله حتى في هذه الازمان قرب مخصصات لم يلتفتوا اليها ورب كتب لم تجمع.

تنبيه: لو فحصنا فوجدنا مخصصات ضعيفة السند فعلى المسلك المختار لا اشكال حيث ان غير الحجة لا يصلح لمقاومة الحجة.

واما على المسلك: الأول فاللازم سقوط عموم العام لأن الشرط لأجل العمل بالعام هو زوال معرضيه العام للتخصيص فمع وجود التخصيص ولو الضعيف السند لا نطمئن بعدم معرضيته للتخصيص فاللازم سقوطه عن العموم فلاحظ.

واما على المسلك الثاني: فإن لم نعلم اجمالاً بصحة بعض هذه المخصصات فلا اشكال لوضوح ان هذه المخصصات خارجة عن حريم العلم الاجمالي.

وبعبارة اخرى ان المانع انما هو العلم بوجود مخصصات صحيحة إذ العلم بوجود مخصصات ضعيفة لا يمنع من العمل بالحجة فإذا فحصنا ولم نجد للعام مخصصاً صحيحاً نعلم بخروج العام من اطراف العلم الاجمالي. هذا كله اذا لم نعلم بصدور بعض المخصصات الضعيفة واما اذا علمنا بصدور بعض هذه المخصصات كما هو اللازم وجب الالتزام بسقوط جميع العمومات المخصصة بهذه المخصصات لوضوح اننا نعلم بتخصيص بعضها ولا نعلم ما هو.

ولا يخفى ان دعوى عدم العلم الاجمالي بصدور بعض هذه المخصصات دعوى واهية جداً اذ نكاد نطمئن بصدور كل واحد منها على انفرادها فكيف بصدور واحد من مجموعه كبيره.

ولا يخفى ان هذا الإعتراض وارد على جميع المسالك.

٧ - تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراد

قد يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينة خاصة. مثل قوله تعالى (٢ : ٢٨٢) : ﴿والمطلقات يتربصن

قوله (ره) : (قد يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير ...).

اقول : اذا تعقب العام بضمير يرجع الى بعض العام فهل يستوجب ذلك تخصيص العام ام لا يوجبه فيه خلاف ولا بد اولا من توضيح النزاع وذلك بالكلام في جهتين .

الجهة الأولى ان ورود العام وضميره على طورين .

الأول ان يكون العام والضمير مستقلين اي كل منهما له حكم كما لو وقع الأول موضوع لحكم ثم تعقبه الضمير الذي هو موضوعاً لحكم آخر كما في الآية الكريمة (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء الى قوله ويعولتهن احق بردهن) فإن المطلقات موضوع لحكم ثم جاء بعدها الضمير موضوعاً لحكم آخر .

الطور الثاني ان لا يكونا مستقلين بل كان العام والضمير معاً ذكرا في موضوع الحكم كما لو قال (المطلقات ازواجهن احق بردهن).

ولا ريب ان الطور الثاني خارج عن محل النزاع اذ الموضوع حقيقة هو معنى الضمير فهو المتبع فلا نهتم بعد ذلك ان العام مازال على عمومه او ليس كذلك .

مع ان من الواضح انه لما كان الضمير والعام في موضوع واحد فإذا علمنا تخصيص الضمير نعلم بالضرورة تخصيص العام ايضاً حيث ان المفروض كونهما في موضوع حكم واحد فيستحيل عموم العام وخصوص الضمير الراجع اليه .

فمحل النزاع انما هو الطور الأول .

تنبيه : يشترط في محل النزاع وقوع العام والضمير في كلام واحد فإن كل واحد منهما وان كان له حكم مستقل الا انه يجب ان يكون الاثنان في كلام واحد وهذا الشرط الذي ذكرناه لا حاجه الى اشتراطه لوضوح ان

بأنفسهن ثلاثة قروء... إلى قوله: ﴿وبعولتهن أحق بردهن في ذلك﴾ فإن المطلقات عامة للرجعيات وغيرها، ولكن الضمير في بعولتهن يراد به

الضمير لا يمكن ان يرجع الى العام وان يكون ضميره الا اذا كان الضمير في نفس الكلام الذي فيه العام لوضوح ان الضمير في كلام لا يرجع الى كلمة في كلام آخر.

فهذا الشرط الذي ذكرناه هو شرط تحقق محل البحث لا شرط في محل البحث.

بعبارة اخرى ان محل البحث لا يمكن ان يتحقق الا عند تحقق هذا الشرط وهو كون الضمير والعام في كلام واحد.

الجهة الثانية: ان الضمير الذي يأتي بعد العام يكون تخصيصه على نحوين.

النحو الأول: ان يكون الضمير مخصصاً في مرحلة المدلول الاستعمالي بمعنى انه اريد به بعض صورة العام.

النحو الثاني: ان يكون الضمير مخصصاً في مرحلة المدلول الجدي دون المدلول الاستعمالي بمعنى انه كان مستعملاً في العموم وظاهراً في العموم غايته ان القرينة المنفصلة دلت على ان المراد الجدي للمتكلم هو بعض العام كما في جميع العمومات المخصصة بالمنفصل.

اذا عرفت هذين النحوين فنقول اما النحو الثاني فهو خارج عن محل الكلام للجزم انه غير مستوجب لتخصيص العام توضيحه انه لو قال (المطلقات عدتهن ثلاثة قروء وهن يجوز لرجالهن ارجاعهن). وعلمنا ان (هن) عندما استعمل اريد به عموم المطلقات حتى يكون بمنزلة ما لو نطق بكلمة المطلقات.

فعلى هذا يكون المدلول الاستعمالي للضمير متحداً مع المدلول الاستعمالي للعام وكان هذا الضمير ظاهراً في العموم كالعامة غايته انه عثرنا على مخصص منفصل ونحوه يدل على ان المراد الجدي ليس عاماً بل المراد الجدي هو ان بعض المطلقات يجوز لرجالهن ارجاعهن.

ففي هذا المثال نعلم ان العام استعمل في العموم والضمير كذلك .
ونعلم ان المراد الجدي للضمير مخالف لمراده الاستعمالي اي ان
المراد الجدي مضيق وانما الشك في المراد الجدي للعام .

ومن الواضح ان القاعدة المسلمة عند العقلاء والعلماء هي ان الاصل
هو مطابقه المراد الجدي للمراد الاستعمالي وعلى هذا الاصل نقول ان
القاعدة ان المراد الجدي للعام على طبق المراد الاستعمالي له اي عام غير
مضيق ولا نخرج عن ذلك الا بدليل يدل على اختلاف المراد الجدي عن
المراد الاستعمالي وليس بيدنا دليل سوى توهم واحد .

وهو توهم ان المراد الجدي للعام يجب ان يكون متحداً مع المراد
الجدي للضمير فإذا كان الثاني مضيقاً يجب ان يكون الأول كذلك .

فلو صح هذا التوهم لكان دليلاً دالاً على مخالفه المراد الجدي للعام
مع مراده الاستعمالي وكان يمكننا بواسطة هذا الدليل ان نخرج عن القاعدة
المسلمة (لزوم اتحاد المراد الجدي مع الاستعمالي) .

ولكن هذا التوهم ليس له اصل من الصحة ولم يتوهمه احد من
العقلاء او العلماء . فأى شيء يستلزم اتحاد المراد الجدي من كلمتين
متغايرتين كل واحدة مذكورة في مقام خاص إذن هذه القاعدة (لزوم اتحاد
المراد الجدي والاستعمالي) محكمه يلزم العمل عليها .

ومن هنا اتضح ان هذا النحو من تخصيص الضمير خارج عن محل
الكلام .

واما النحو الأول فهو محل الكلام حيث اننا اذا علمنا ان الضمير اريد
به بعض العام بالاراده الإستعماليّة فهل يكون ذلك قرينه على ان المراد
الاستعمالي من العام هو البعض . ام لا يكون ذلك قرينه على ان المراد
الاستعمالي من العام هو البعض .

بقي شيان .

الأول : ان العلم بأن المراد الاستعمالي من الضمير هو بعض العام امر

نادر الحصول بل هو اندر من الكبريت الاحمر اذ من اين لنا ان نعرف ان المراد الاستعمالي من الضمير هو بعض العام.

الثاني: انه لو شككنا في المراد الاستعمالي للضمير هو العموم. ام هو الخصوص وعلمنا ان المراد الجدي هو الخصوص فهذه الحالة هل تدخل في محل البحث ام لا.

الاقوى عدم الدخول وذلك ان هذا الشك مدفوع بالظهور حيث ان الظاهر ان الضمير يرجع الى العام فاللازم ظاهراً ان يكون مستعملاً كاستعمال العام والمفروض ان العام في نفسه ظاهر في أنه مستعمل في العموم. فالظاهر ان الضمير استعمل في العموم.

والحاصل ان حالة الشك في ان المراد الاستعمالي من الضمير هل هو الخصوص ام العموم. ملحقه بحالة العلم بأن المراد الاستعمالي هو العموم فتكون خارجه عن محل البحث.

وسر ذلك الإلحاق هو الظهور بالعموم. حيث ان الظاهر ان الضمير يرجع الى العام فالظاهر ان معناه الاستعمالي هو العموم فالنتيجة ان ظاهر الضمير ان معناه الاستعمالي هو العموم.

فإن قلت المفروض اننا علمنا ان المراد الجدي من الضمير هو الخصوص فهلا اجرينا القاعدة المسلمة التي تقول بأن المراد الجدي مطابق للمراد الاستعمالي فيثبت ان المراد الاستعمالي للضمير هو الخصوص. قلت: ان هذه القاعدة لا تجري هنا.

توضيحه اننا تاره نعلم بالمراد الاستعمالي ونشك في المراد الجدي. واخرى بالعكس نعلم بالمراد الجدي ونشك بالمراد الاستعمالي.

والقاعدة العقلائية المذكورة انما تجري في الطور الأول اي عند العلم بالمراد الاستعمالي والشك في المراد الجدي فنثبت بها ان المراد الجدي كالاستعمالي. ولا تجري في الطور الثاني.

فإن قلت لماذا فرقت هذا التفريق وهل المسألة إعتباطية.

خصوص الرجعيات. فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر، إما:

١ - مخالفة ظهور العام في العموم، بأن يجعل مخصوصاً بالبعض الذي يرجع إليه الضمير. وإما:

قلت: كلا ليست المسألة إعتباطية بل فرقنا لأن هذه القاعدة انما اخذناها من العقلاء ونحن نرى ان العقلاء يجرون القاعدة في الطور الأول ولا يجرونها في الطور الثاني.

والسر في ذلك ان المراد الجدي من توابع المراد الاستعمالي وليس العكس صحيحاً، بمعنى ان المراد الاستعمالي هو الذي جعل عرفاً كاشفاً عن المراد الجدي دون العكس.

قوله (ره): (فمثل هذا الكلام يدور...).

اقول: قد عرفت ان محل البحث هو تقدم عام وتأخر ضمير يرجع الى العام مع العلم بأن الضمير قد استعمل في الخصوص. ففي هذه الحالة يدور امرنا بين أمرين لا ثالث لهما.

الأول: ان نلتزم ان العام ما زال على عمومته اي مستعملاً في العموم.
الثاني: ان نلتزم أن العام لم يبق على عمومته بل استعمل في الخصوص مجازاً.

اما الأمر الأول فيقتضى الاستخدام في الضمير وذلك لأن الضمير لم يكن معناه نفس معنى مرجعه.

وبعبارة اخرى ان الضمير لا بدله من مرجع مفسر له وهذا واضح وحيث ان يكون معنى الضمير هو نفس المعنى الذي استعمل فيه مرجعه فيكون الضمير مستعملاً على السبيل العادي المشهور.

واما ان يكون معنى الضمير هو غير المعنى الذي استعمل فيه مرجعه فيكون الضمير مستعملاً على سبيل الاستخدام.

وفي المقام بناء على الأمر الأول يكون الضمير مستعملاً على سبيل الاستخدام وذلك لأن المفروض ان معنى الضمير هو الخصوص ومعنى العام هو العموم.

٢ - مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذي دل عليه اللفظ بأن يكون مستعملاً على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعام يبقى على دلالة على العموم - فأبي المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:

أما الأمر الثاني فيقتضي أن يكون العام مجازاً أي مستعملاً في الخصوص مع أنه موضوع لإرادة العموم.

فالحاصل أن في محل البحث يدور حالنا بين أمرين لا ثالث لهما.

الأول الالتزام بأن الضمير مستعمل على سبيل الاستخدام فيكون العام باق على عمومته.

الثاني الالتزام بأن العام استعمل مجازاً في الخصوص ويكون الضمير راجعاً إليه على السبيل العادية المألوفة.

ولا يخفى عليك أن كلا هذين الأمرين مخالف للظاهر أما الثاني فواضح لأنه مجاز والمجاز خلاف الظاهر.

وأما الأول فلأنه استخدام، والاستخدام وإن لم يكن مجازاً إلا أنه اندر من المجاز فكان بعيداً عن ظواهر الاستعمالات.

تنبيه قد عرفت أن في محل البحث يكون الكلام دائراً بين مخالفتين للظاهر. وحينئذ إن عينا ما هو المقدم عند العرف فهو والحمد لله وإلا كان الكلام مجزئاً لأننا لا يمكننا تحديد الظاهر. أعني المخالفة التي يلتزمها العقلاء.

ومن هنا يتضح أن القائل بظهور العام في العموم في المقام يحتاج إلى سلوك طريق واحد لا غير وهو إثبات أن العرف والعقلاء يقدمون الاستخدام على المجاز أي أن القاعدة عندهم أنه كلما دار الأمر بين الاستخدام والمجاز قدموا الاستخدام فهذا الطريق يثبت أن العام مستعمل في العموم وبالتالي يكون المراد الجدي هو العموم.

وأما القائل بعدم ظهور العام في العموم في المقام يمكنه سلوك أحد طريقين.

الأول: إن أصالة العموم هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الثانية.
 الثاني: إن أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الأولى.

الأول اثبات ان العرف والعقلاء يقدمون المجاز على الاستخدام اي ان القاعدة عندهم هي أنه كلما دار الأمر بين الاستخدام والمجاز قدموا المجاز فيكون هو الظاهر. وبهذا الطريق يثبت ظهور العام في الخصوص لا في العموم.

الطريق الثاني ان يلتزم بعدم تقديم اي واحد من الأمرين اي ان العقلاء والعرف لا يقدمون المجاز كما لا يقدمون الاستخدام فتبقى الحالة مردده عندهم لا ظاهر لها وبهذا الطريق يثبت اجمال العام فلا يكون ظاهراً في العموم.

قوله (ره): (الثاني ان اصالة عدم الاستخدام هي المقدمة...)
 اقول: قد ذكر المصنف(ره) ان الأقوال ثلاثة.
 الأول وهو مختار المصنف(ره) في المتن وسوف يأتي دليله.
 واما الثالث فهو مختار صاحب الكفاية(ره) وسوف يأتي التعرض لدليله.

واما الثاني فهو مختارنا بعد تعديل بسيط فيه.

توضيح ذلك يمر بمراحل.

الأولى ذكر دليل من قال بهذا القول.

الثانية بيان بطلان الدليل.

الثالثة بيان الدليل الصحيح.

اما المرحلة الأولى فحاصل دليلهم مركب من ثلاث مقدمات.

الأولى: ان اصالة عدم الاستخدام من الأصول العقلائية التي موردها هذا المقام فلو لم يكن لها اصل يعارضها لكانت جارية بلا اي مزاحم.

المقدمة الثانية: ان الاصل الوحيد الذي يحتمل مزاحمته لأصالة عدم الاستخدام، انما هو اصالة العموم.

المقدمة الثالثة ان اصالة العموم غير جاريه في المقام ودليل هذه المقدمة مركب من ثلاث مقدمات .

الأولى : ان الأصول اللفظية الظهورية هي أصول مستنده الى العقلاء مأخوذه منهم وليست أصولاً تعبدية فهذه الأصول تجري حيث يجريها العقلاء . ولا تجري حيث لا يجريها العقلاء . وهذه المقدمة المسلمه قد مر ذكرها غير مره .

المقدمة الثانية : أن من الموارد التي لا تكون فيها الأصول اللفظية جاريه عند العقلاء مورد وجود محتمل القرينة فإذا وجد ما هو محتمل القرينة على المجاز لم تجر عند العقلاء اصالة عدم المجاز وهكذا . وهذه المقدمة ايضاً مسلمه قد مر الاستشهاد بها كثيراً .

المقدمة الثالثة : ان في محل البحث يوجد محتمل القرينه على ارادة خلاف العموم وهو كون الضمير مراداً به الخصوص فإن هذا الضمير يحتمل ان يكون قرينه على اراده خلاف العموم من العام المتقدم على الضمير . وينتج من هذه المقدمات الثلاثة الأخيرة ان اصالة العموم غير جاريه في محل البحث .

وبمقتضى المقدمة الثانية ينقدح ان لا اصل آخر يعارض اصالة عدم الاستخدام .

فإذا ضمنا ذلك الى المقدمة الأولى ينتج ان اصالة عدم الاستخدام جاريه بدون اي مزاحم

هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى .

اما المرحلة الثانية فنقول فيها ان هذا الدليل باطل لأمر .

الأول : بطلان المقدمة الأولى لما سوف يتضح من عدم وجود الاستخدام في اللغة فلا يوجد اصالة عدم الاستخدام بل الاستخدام مقطوع بعدم بلا حازه الى اصل ينفيه .

الثاني بطلان المقدمة الثالثة من مقدمات دليل المقدمة الثالثة وذلك لأن

الحق ان الضمير لا يكون قريبه على العام وسوف يأتي توضيح ذلك في المرحلة الثالثة.

واما المقدمة الثانية فلا غبار عليها كما لا غبار على المقدمة الأولى والثانية من مقدمات المقدمة الثالثة.

الثالث: أن هذا الدليل يمكن معارضته بمثله تماماً لإثبات جريان أصالة العموم.

واما المرحلة الثالثة فنقول ان الحق عند دوران الأمر بين الاستخدام والمجاز ان يكون المتعين هو المجاز لامتناع الاستخدام في المقام توضيح ذلك من خلال مقدمات.

الأولى: أن الضمير ليس سوى اشارة الى المعنى الموجود في الذهن فإذا قلت اشتريت الحصان وبعته كان الضمير إشارة الى المعنى الذي وجد في الذهن قبل الضمير كأنك قلت اشتريت الحصان وبعته هذا الذي عرفته.

ومن هذه المقدمة يتضح ان اللازم في الضمير ان لا يرجع الا الى المعنى الذي حضر في الذهن في الألفاظ السابقة أي أن الضمير لا يرجع إلا إلى نفس المعنى الذي استعمل فيه لفظ مرجع الضمير لأن هذا المعنى هو الذي حضر في الذهن.

المقدمة الثانية: أن من الطرق الخارجة عن طريق العقلاء وابناء اللغة طريقه ارجاع الضمير الى معنى لم يحضر في الذهن بل يكون الضمير بنفسه مستوجبا لاحضار المعنى في الذهن ثم الإشارة اليه.

وانما يكون سبباً في حضور المعنى فلائه جيء به في حالة خاصة يعلم بها ان الضمير لم يشر به الى المعنى المتقدم بل اشير به الى معنى آخر فيضطر الذهن الى استحضار ذلك المعنى الذي تدل عليه القرائن.

وانما قلنا ان هذا الطريق غريب عن طرق العقلاء فلأن طريقتهم انما هي الإشارة إلى الشيء الذي تقدم وجوده وله وجود بنفسه فيشار اليه بالضمير.

واما هذه الطريقة (الاستخدام) فتقتضي ان الضمير لم يكن إشارة الى ما تقدم حضوره في الذهن بل إشارة الى معنى جديد يضطر السامع الى استحضاره بعد سماعه للضمير على حالة خاصة تأبى عن كون الضمير راجعاً الى المعنى الموجود في الذهن .

فهذا الطريق من الطرق الغريبة عن طرق العقلاء فالاستخدام على فرض جوازه في اللغة هو من الاستعمالات الهشة التي لا يرتكبها السوفه فضلاً عن كبار القوم وبلغائهم فضلاً عن العترة الكريمة والرسول الاكرم (ص) وفضلاً عن القرآن المجيد . فالاستخدام لا يمكن ان يقع في كلام ائمتنا (ع) .

المقدمة الثالثة : ان الطريقة الغريبة التي عرفتها المسماة بالاستخدام على ثلاثة اقسام .

الأول : ارجاع الضمير الى اللفظ بمعناه الحقيقي الذي لم يستعمل فيه اللفظ .

وعبارة اخرى نفرض ان اللفظ اريد منه معنى سعاد ولكن اللفظ له معنى حقيقي غير هذا المعنى وهو هند مثلاً فنرجع الضمير الى هذا المعنى الثاني الذي هو المعنى الحقيقي للفظ المرجع لكن لم يكن هو المعنى المراد من اللفظ .

وهذا القسم يفرض في حالتين .

الأولى ان يكون اللفظ المرجع مستعملاً في المعنى المجازي والضمير يرجع الى المعنى الحقيقي مثلاً (رأيت القمر تلعب ورأيتك يدور حول الارض) فإن المراد من (القمر) اولاً هو سعاد الجميلة والمراد من ضميره هو القمر الحقيقي .

الحالة الثانية : ان يكون اللفظ المرجع مشتركاً ومستعملاً في احد معنييه والضمير يرجع الى المعنى الآخر مثل (رأيت بعيني وشربت منها ماء صافياً) فالمراد بعيني هو العين الباصرة والمراد بالضمير هو العين النابعة والاثنان معنى حقيقي .

القسم الثاني: ارجاع الضمير الى اللفظ بمعناه المجازي الذي لم يكن مراداً من اللفظ .

وبعبارة اخرى نفرض ان اللفظ اريد منه معنى سعاد ولكن الضمير رجع الى معنى آخر هو هند وهذا المعنى الآخر من المعاني المجازية للفظ لأن اللفظ لم يوضع له .

وهذا القسم على حالتين .

الأولى: ان يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي ويرجع الضمير الى معناه المجازي مثل (رأيت القمر هلالاً وانه لصائم) فالقمر اريد به القمر الحقيقي وضميره اريد به المعنى المجازي . سعاد .

الحالة الثانية: ان يكون اللفظ مستعملاً في معناه المجازي ويرجع الضمير الى معنى مجازي آخر مثل (رأيت القمر وضربته) اريد بالقمر سعاد واريد بضميره هند .

القسم الثالث ارجاع الضمير الى اللفظ بمعنى غريب عنه اي لا هو معناه الحقيقي ولا هو معناه المجازي كما لو قلت (رأيت القمر واني أبغضه) تريد بالقمر القمر الحقيقي وتريد بضميره الحجاج بن يوسف الثقفي .

فالضمير رجع الى اللفظ بما هو يحمل معنى غريباً عنه فإن القمر لا يدل على الحجاج لا حقيقة ولا مجازاً .

ولا فرق في هذا المعنى الغريب عن اللفظ بين كونه مباحيناً لمعنى اللفظ مثل الحجاج والقمر وبين كونه جزءاً منه (مع عدم كون الجزء من المعاني المجازية) كما لو قلت رأيت البحر وانه يعجبني تنصد قطره معينه من مائه فإن دلالة لفظ البحر على هذا المعنى لا بنحو الحقيقة ولا بنحو المجاز فهذا المعنى غريب عن اللفظ .

اذا عرفت هذه الاقسام الثلاثة نقول اما الاستخدام الذي تكلم عنه الادباء وقالوا بجوازه فإنما هو القسم الأول والثاني واما الثالث فلا ينبغي الارتباب بعدم جوازه لكونه في غاية الشناعة لأن مقتضاه جعل اللفظ علامه

على معنى غريب عنه ليس بينهما اي علاقة فالجمع بين هذا اللفظ والمعنى كالجمع بين الضب والنون .

اذن اقصى ما يمكن ان يقال بجوازه انما هو الأول والثاني واما الثالث فلا يعقل قبوله بل هو ملحق بالاغلاط الفاحشه .

تنبيه : قد يكون الاستخدام حسناً في حالة واحدة وهي حالة ادعاء وحدة المعنى المجازي والحقيقي فيكون معنى الضمير ومعنى اللفظ بمنزله المعنى الواحد وذلك كمالوا ادعيت ان هنداً هي عين القمر فهي التي تدور حول الارض ثم قلت (رأيت القمر يلعب ثم رأيت يدور حول الارض) فإن هذا حسن لأن الضمير وان اريد به القمر الحقيقي لا سعاد الا انك لما ادعيت ان سعاد والقمر واحد كان الضمير (بعد هذا الادعاء) راجعاً الى عين المعنى الذي استعمل فيه اللفظ فهذا الاستخدام (لو فرض وجود المسوغ العرفي لا دعاء الوحدة بين المعنى الحقيقي والمجازي) يكون من الاستعمالات الرائعة .

المقدمة الرابعة : ان الاستخدام الذي يفرض في محل البحث غالباً ان لم يكن دائماً من القسم الثالث اي جعل الضمير راجعاً الى العام بمعنى غريب عنه .

توضيح ذلك انك اذا قلت (المطلقات عدتهن ثلاثة قروء ورجالهن احق بردهن) فإن فرضنا ان هذا استخداماً كان ضمير (رجالهن) يرجع الى (المطلقات الرجعيات) وهذا المعنى وان كان جزءاً للمعنى الحقيقي (المطلقات) الا انه ليس من المعاني المجازية له .

توضيح ذلك ان استعمال الكلي مجازاً في صنف منه لا يجوز الا في حالة واحدة وهي حالة ان يكون هذا الصنف له ميزه على بقية الاصناف بحيث انه يكون عند العرف ولو بحسب المقام هو الجدير بأطلاق الاسم عليه وهذا يتحقق عند تحقق ركنين .

الأول : ان يكون الكلي مشككاً بنظر العرف . اي غير متواطي .

الثالث: عدم جريان الأصلين معاً، والرجوع إلى الأصول العملية.

الثاني: ان يكون الصنف المعين قد تحقق فيه الكلي بأعلى مراتبه بينما غيره من الاصناف كانت مرتبته فيه من المراتب الضعيفة.

وذلك كلفظ عالم الدين فإنه ينطبق على المجتهد وغيره ولكن المجتهد هو المرتبة الأعلى وغيره ذا مرتبة ضعيفة وبذلك يكون اطلاق العالم على المجتهد مجازاً اطلاقاً مقبولاً.

فالحاصل ان اطلاق الكلي على صنف منه مجازاً لا يجوز الا في حالة خاصة يندر تحققها في العمومات التي هي محل البحث.

وبذلك يتضح ان الخاص ليس من المعاني المجازية للعام فلفظ المطلقات لا يجوز استعماله مجازاً في خصوص المطلقات الرجعية ولو استعمل كان استعمالاً ضعيفاً ركيكاً.

اذا عرفت هذه المقدمات الاربع يتضح من المقدمة الأولى والثانية ان الاستخدام . على فرض جوازه . لا يقع في ما بأيدينا من الروايات لصدورها عن الأئمة (ع) وهم اهل البلاغة.

ويتضح من المقدمة الثالثة والرابعة ان الاستخدام المدعى في محل البحث هو من القسم الثالث الذي هو باطل لا مجال للقول بجوازه لغة فيتضح ان الاستخدام في محل البحث مقطوع بعدم بلا حاجه الى نفيه بأصالة عدم الاستخدام.

وانقدح بالتالي انه عند دوران الأمر بين الاستخدام والمجاز نقطع بطلان الاستخدام فنقطع بالتالي ان المتعين هو الثاني.

قوله (ره): (الثالث عدم جريان الأصلين معاً...).

اقول: هذا القول الثالث هو مذهب صاحب الكفاية (ره) ومذهبه عبارة عن ثلاث نقاط.

الأولى: عدم جريان اصالة عدم الاستخدام.

الثانية: عدم جريان اصالة العموم.

الثالثة: انه بعد عدم جريان هذين الأصلين يبقى العام بلا ظهور فيجب

أما عدم جريان أصالة العموم فلوجود ما يصلح أن يكون قرينة في الكلام وهو عود الضمير على البعض ، فلا ينعقد ظهور العام في العموم .

الرجوع في محل الاجمال الى الأصول العملية .

اما النقطة الأولى : فقد استدل لها بمقدمتين .

الأولى : كبرى وهي ان الأصول الظهوريه انما تجري عند الشك فيما هو المراد من اللفظ فتجري لأجل تعيين المراد .

واما عند فرض العلم بالمراد والشك في الاستعمال فلا يجوز جريان هذه الأصول اللفظية لأن مستندها العقلاء وهم لا يجرونها في هذه الحالة .

المقدمة الثانية : صغرى وهي ان الشك في المقام هو شك في الاستعمال وذلك لأن الضمير الذي نشك انه استخدام ام غير استخدام نعلم ان المراد منه هو البعض المعين من العام فالمراد من الضمير غير مشكوك وانما الشك في طريقه استعماله .

اذا عرفت هاتين المقدمتين وجمعت بينهما يتضح عندك ان اصالة عدم الاستخدام غير جاريه في المقام .

اما النقطة الثانية فقد استدل عليها بنفس الاستدلال الذي تقدم ذكره في القول الثاني فراجعه .

واما النقطة الثالثة فدليلها ان بعد اجمال العام وعدم حجيته لا بد من الرجوع الى الأصول التي تعين الوظيفة وهي الأصول العملية .

اذا عرفت هذه النقاط الثلاث ودليلها فاحفظها كي نرجع الى الكلام عليها بعد استعراض كلام المصنف (ره) في بيانه للقول الثالث .

قوله (ره) : (عدم جريان الأصليين معاً والرجوع الى ...) .

اقول : اشار بهذه العبارة الى النقاط الثلاثة المتقدم ذكرها .

قوله (ره) : (اما عدم جريان اصالة العموم ...) .

اقول : ذكر في هذه العبارة الاستدلال على عدم جريان اصالة العموم فاشار بقوله (فلوجود ما يصلح ان يكون قرينه ...) الى المقدمة الثالثة من

وأما أن أصالة عدم الاستخدام لا تجري فلأن الأصول اللفظية يشترط في جريانها - كما سبق أول الكتاب - أن يكون الشك في مراد

الاستدلال المتقدم ذكره في المقدمة الثالثة من مقدمات القول الثاني .
الذي ذكرناه ص... فراجع .

واشار بقوله (فلا ينعقد ظهور العام...) الى المقدمة الأولى والثانية من الاستدلال فراجع ص... .

قوله (ره): (وأما ان أصالة عدم الاستخدام...) .

اقول: هذا شروع في النقطة الأولى من النقاط الثلاثة واشار بقوله (فلأن الأصول اللفظية يشترط...) الى المقدمة الأولى الكبرى المتقدمة .
واشار بقوله (كما في المقام) الى المقدمة الثانية الصغرى .
اذا عرفت كلام صاحب الكفاية فنقول .
أما النقطة الأولى فقد عرفت ان دليلها مقدمتان .

اما المقدمة الأولى الكبرى فقد اعترض عليها السيد الشهيد السعيد بإعتراض شديد لا مجال لذكره لأجل طوله فراجع ان شئت ونتيجة إعتراضه ان الأصول اللفظية قد تجري لتعيين الاستعمال اذا فرض ان هذه الأصول تستوجب الظن النوعي بنوع الاستعمال وفرض ان لجريانه ثمره . وهذا متحقق في المقام .

اما المقدمة الثانية: فقد اعترض عليها بعض الاعلام بما حاصله ان أصالة عدم الاستخدام لها جهتان .

الجهة الأولى: جهة تشخيص كيفية استعمال الضمير .

الجهة الثانية: جهة اثبات ان معنى الضمير متسق مع معنى العام اي جهة اثبات وجود ظهور سياقي بوحده معنى الضمير والعام .

اذا عرفت هاتين الجهتين نقول ان الجهة الأولى موردها الضمير فلا تجر أصاله عدم الاستخدام في الضمير لأن الأصول لا تجر لتشخيص الاستعمال .

واما الجهة الثانية فموردها العام والضمير معاً فإذا شككنا بالمراد من

المتكلم، فلو كان المراد معلوماً - كما في المقام - وكان الشك في كيفية الاستعمال، فلا تجري قطعاً.

الضمير فقط او من العام فقط امكن جريان اصاله عدم الاستخدام (اي اصاله الوحدة السياقية) لاثبات ان معنى العام هو نفس معنى الضمير او ان معنى الضمير هو نفس معنى العام وعليه فأصاله عدم الاستخدام تجري في المقام لأجل تعيين المراد من العام.

تنبيه: قد عرفت منا اننا نقطع بعدم الاستخدام لعدم جوازه لغه وبناء على ذلك كانت اصاله عدم الاستخدام غير جاريه لانتفاء الشك بالاستخدام اذ الأصول لا تجر الا عند الشك ومن هنا فلا يهمننا كثيراً النقاش في جريان اصاله عدم الاستخدام او عدم جريانها وان كان الحق انه لو فرض الشك في الاستخدام كان اصاله عدم الاستخدام جاريه بسبب بطلان كلا المقدمتين كما عرفت.

واما النقطة الثانية فقد عرفت ان دليلها مركب من ثلاث مقدمات ذكرناها ص...

وقد عرفت ايضاً ان المقدمة الأولى والثانية سليمتان. وانما الكلام في الثالثة اي هل صحيح ان الضمير يحتمل أن يكون قرينه على العام. ام لا.

الجواب هو ان الضمير لا يصلح ان يكون قرينه على العام.

توضيح ذلك ان القرينة هي التفسير بنظر العرف ومن الواضح بعد المراجعة الى العرف ان العام هو القرينة على الضمير بمعنى ان الضمير بنفسه مبهم ولا يفسره سوى مرجعه وهو العام في المقام فالضمير لا يعرف الا من العام ويكون ظهور العام هو المستوجب لتحديد ظهور الضمير.

نعم الانصاف يقتضي ان اصاله العموم غير جاريه في المقام بسبب آخر توضيحه ان الضمير بنفسه وان لم يكن قرينه على العام لكن وحدة السياق تكشف عن وجود قرينه على استعمال العام في غير العموم.

وبعبارة اوضح ان العرف لا يرى ولا يقبل ان يكون الضمير قرينه على العام. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن عند العرف قاعده مسلمة وهي ان الظاهر ان الضمير متحد المعنى مع مرجعه وهذه القاعدة تكشف عن ان معنى العام متحد مع معنى الضمير فإذا علمنا ان الضمير مستعمل ببعض العام كما هو الفرض نعلم ان العام مستعمل ببعض.

وبما ان استعمال العام في البعض مجاز محتاج الى قرينه حتى يصح فلا بد من وجود قرينه فيكون الضمير منضمّاً الى الظهور بالوحدة السباقية كاشفاً عن ان المتكلم استعمل العام في البعض وكاشفاً عن وجود قرينه بطريق الإن اي الانتقال من المعلول الى العلة.

فظهر ان خصوصية الضمير بضميمة الظهور بوحده المعنيين (العام وضميره) هو كاشف عن وجود قرينه. وان لم يكن كاشفاً تماماً فلا اقل من كونه محتمل الكشف عن القرينة فتأمل.

هذا كله ان كنا بعيدين عن اللفظ واما اذا كنا نحن المخاطبين فاللازم ان لا نحتاج الى هذا الطريق لأن القرينة ان وجدت عرفناها مباشرة. بلا حاجة الى الاستدلال على وجودها.

هذا كله على مذهب القوم والا فقد عرفت منا ان خصوصية الضمير قرينه قطعية على خصوصية العام.

وسياتي للمصنف(ره) جواب آخر فانتظر وبهذا ينتهي الكلام في النقطة الثانية.

واما النقطة الثالثة اعني الرجوع الى الأصول العملية عند عدم جريان الاصلين اللفظيين (اصالة العموم واصالة عدم الاستخدام).

فأقول ان هذه النقطة لا تخلو من تساهل وذلك لأن اجمال العام انما يقتضي الرجوع الى الأصول العملية (عند المشهور) اذا لم يكن هناك عموم فوقاني.

مثلاً لو قال اولاً (لا يجب اكرام احد) ثم قال (العلماء يجب اكرامهم وهم يجوز تقليدهم) وعلم ان المراد بالضمير هو العلماء العدول فحصل الشك ان لفظ العام (العلماء) هل هو مستعمل في العموم ام لا.

والحق أن أصالة العموم جارية ولا مانع منها، لأننا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجباً لصرف ظهور العموم، إذ لا

والمفروض أننا قلنا بعدم جريان الأصول اللفظية فيبقى لفظ العلماء مردداً لا يعلم شموله لغير العدول كما لا يعلم عدم شموله للعدول فيكون لفظ (العلماء يجب اكرامهم) غير دال على حكم العلماء غير العدول فيلزم بالتالي الرجوع الى العموم الفوقاني وهو (لا يجب اكرام احد) لأن هذا العام قد خصص بالعام التحتاني (يجب اكرام العلماء) وهذا المخصص كان مجعلاً دايراً بين الاقل والاكثر فيقتصر في التخصيص على الاقل عند المشهور فيكون العام الفوقاني حجه في الزائد.

فالحاصل انه عند عدم جريان اصالة العموم واصالة عدم الاستخدام يكون العام مجعلاً غير دال على المقدار الزائد فإذا ضممنا الى ذلك عدم وجود دليل آخر يدل على حكم المقدار الزائد يجب الرجوع الى الأصول العملية لفقدان الدليل الاجتهادي واما اذا وجد هذا الدليل كالعموم الفوقاني فيه ونعمت وبهذا ينتهي الكلام على مذهب صاحب الكفاية (ره).

قوله (ره): (والحق ان اصالة العموم جارية ولا مانع ...).

اقول: مراده من عدم المانع هو عدم وجود محتمل القرينه فإن وجود محتمل القرينه هو المانع من جريان اصالة العموم.

وحاصل كلامه التمسك بأمر وجداني وهو ان الضمير ليس قرينه على العام.

وما ذكره جيد في نفسه ولكنك عرفت ان وحده السياق تقتضي ان العام بمعنى الخاص فما ذكره من الوجدان مخدوش والله تعالى اعلم بحقيقة الحال.

تنبيهات: ثلاثة

التنبيه الأول: وحاصله انا كنا نعبر بأصالة العموم والأولى التعبير بأصالة الحقيقة لأننا نشك في كون العام مستعملاً مجازاً في البعض.

ثم قد يشبهه على المبتدئ حيث قلنا سابقاً ان العام المخصص ليس

يلزم من تعيين البعض من جهة مرجعية الضمير بقريته أن يتعين إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه لأن الحكم في الجملة

مجازاً فيتوهم منافاة ذلك مع ما ذكره هنا من ان العام المخصص مجاز .
ولكن لا تنافي اصلاً لأن كلامنا سابقاً كان في فرض يكون فيه العام مستعملاً في العموم غايته وجود دليل آخر متصل او منفصل كشف عن المراد الجدي للمتكلم فيما ان العام كان مستعملاً في العموم فهو حقيقة حيث قد عرفت هناك ان مناط الحقيقة والمجاز هو الدلالة الإستعمالية اي ان يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له فيكون حقيقة وان كان مراده الجدي مخالفاً له .

اما الكلام في هذا المقام فهو في فرض ان العام نفسه مستعمل في البعض فيكون مدلوله الاستعمالي هو البعض وهذا لا ريب في انه مجاز من قبيل استعمال المطلق في المقيد والجنس في النوع فلا يخفى عليك .

التنبيه الثاني: قد عرفت ان الضمير على اطوار ثلاثة .

الأول: ان يعلم ان مراده الجدي هو الخصوص وان مراده الاستعمالي ايضاً هو الخصوص .

الثاني: ان يعلم ان مراده الجدي هو الخصوص ومراده الاستعمالي هو العموم .

الثالث: ان يعلم ان مراده الجدي هو الخصوص ويشك في حال مراده الاستعمالي .

وقد عرفت ايضاً ان الطور الأول هو محل البحث وعرفت ان الطور الثاني خارج عن محل البحث . كما عرفت أن الاقوى خروج الثالث ايضاً .

الا ان بعضهم قد نازع في خروجه فادعى انه قد يقال ان تردد المدلول الاستعمالي للضمير يؤدي الى وجود محتمل القريته .

توضيح ذلك انه اذا بنينا على ان الضمير الخاص قريته على العام . ثم تردد الضمير بين ان يكون خاصاً فيكون قريته وبين ان يكون عاماً فلا يكون قريته اذا حصل هذا التردد يكون الضمير مردداً بين ان يكون قريته او غير قريته اي ان الضمير محتمل القريته .

المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العام، ولا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه. واعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: «العلماء يجب إكرامهم» ثم قال: «وهم يجوز تقليدهم» وأريد من ذلك «العدول» بقرينة، فإنه واضح في هذا المثال أن تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك، بل ليس فيه إشعار به. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل كما في مثالنا أو بمنفصل كما في الآية.

اقول ان هذا القول وان كان يمكن ان يقوله قائل ولكنه ضعيف لا ينبغي ان يقوله احد وذلك لوضوح ان العام هو القرينة على الضمير عرفاً بحيث ان الضمير لا يعرف معناه الا من مرجعه فيبقى الضمير مردداً دائماً الى ان يعينه المرجع فلو كان تردد الضمير موجباً لإجمال المرجع لكان المرجع دائماً مجملاً.

وبعبارة اوضح ان الضمير بنفسه مبهم فهو دائماً مبهم لا يتعين إلا ببركة المرجع ولهذا فإن العرف كلما سمع ضميراً يرجع الى المرجع كي يعين معناه فداًئماً يكون الضمير مبهماً قبل تعيين مرجعه.

ومن هنا فإذا بنينا على ان ابهام الضمير موجباً لإجمال مرجعه كان معنى ذلك ان المرجع دائماً مجملاً وهذا مالا يقوله عاقل فضلاً عن فاضل.

اذن فالصحيح الذي لا يقبل الجدل هو ان الضمير المردد يرتفع ترده بواسطة ظهور مرجعه فإذا كان مرجعه بنفسه ظاهراً في العموم (كما هو محل البحث) كان ذلك مستوجباً لرفع تردد الضمير وتعيين انه مستعمل بمعنى مرجعه اي العموم.

فتحصل ان هذا القسم الثالث ملحق بالقسم الثاني فيكون خارجاً عن محل البحث.

التنبه الثالث: قد عرفت ان الضمير له اطوار ثلاثة وعرفت ان البحث انما يقع في الطور الأول ونضيف هنا ان الطور الأول لا نحز وجوده بل هو مجرد

٨ - تعقيب الاستثناء لجمل متعددة

قد ترد عمومات متعددة في كلام واحد ثم يتعقبها استثناء في آخرها فيشك حينئذ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل.

إحتمال عقلي اذ من اين لنا ان نعرف ان الضمير مستعمل بالخصوص . ومن هنا فهذا البحث لا مورد له في الخارج وانما هو بحث فرضي فالأولى حذفه من المباحث الأصولية والله تعالى هو العالم بحقائق الأمور وعليه التكلان .
نهاية البحث .

قوله (ره): (قد ترد عمومات متعددة في كلام . . .).

اقول: العمومات التي يتعقبها استثناء على انواع مشتته ونحن ذاكرون بعض الاصناف .

الأول: ان يكون العام واحداً تعلق به حكمان مثل اكرم واطعم العلماء الا الفساق ويجب لهم الاطعام والاكرام الا الفساق .

الصنف الثاني: ان يكون العام متعدداً لفظاً ومعنى والحكم واحد مثل اطعم العلماء والفقراء الا الفساق و ثل العلماء والفقراء اطعمهم الا الفساق .

الصنف الثالث: ان يكون العام متعدداً لفظاً ومعنى والحكم متعدد لفظاً لا معنى مثل اطعم العلماء واطعم الفقراء الا الفساق ومثل العلماء اطعمهم والفقراء اطعمهم الا الفساق .

الصنف الرابع: ان يكون العام متعدداً لفظاً ومعنى والحكم كذلك لفظاً ومعنى مثل اكرم العلماء واطعم الفقراء الا الفساق ومثل العلماء اكرم والفقراء اطعم الا الفساق .

الصنف الخامس: ان يكون العام متعدداً لفظاً لا معنى والحكم متعدد لفظاً ومعنى مثل اكرم العلماء واطعمهم الا الفساق ومثل العلماء اكرمهم واطعمهم الا الفساق ومثل العلماء الا الفساق اكرمهم واطعمهم .

اذا عرفت هذه الاصناف نقول ان الصنف الأول خارج عن محل البحث اذ لا يوجد فيه عمومات متعددة وانما فيه عام واحد .

مثاله قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة * ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً * وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا﴾ فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط وهو فسق هؤلاء. ويحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين. واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

١ - ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، وإن كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه.

نعم السؤال في هذا الصنف يقع هكذا هل الاستثناء من العام يرجع إليه بلحاظ الحكمين معاً أم يرجع إليه بلحاظ أحدهما القريب منه .

وكأن هذا السؤال لم يعن به الاعلام لوضوح جوابه وهو ان الظاهر ان الاستثناء يرجع الى العام بلحاظ جميع الاحكام المتعلقة به اذن لا حاجة الى عقد بحث هنا.

واما الاصناف الباقية فهي محل البحث فهل الاستثناء يرجع الى العام الاخير فقط فغيره لا استثناء فيه ام يرجع الى الجميع ام يرجع الى الاخير جزماً والباقي مجمل ام هناك تفصيل.

والذي نريد ان نقوله ان الاصناف والانواع لما كانت مشتتة كثيراً لم يمكن اعطاء حكم واحد لها جميعاً فاللزام النظر الى كل مثال بما له من الخصوصية.

قوله (ره): (ظهور الكلام في رجوع الاستثناء...).

اقول: هذا القول عبارة عن نقاط.

الأولى: ان الاستثناء يرجع الى الجملة الأخيرة.

الثانية: ان القاعدة انه لا يرجع الى غيره.

الثالثة: انه اذا قامت القرينة على الرجوع الى غيره فهي المتبعة.

اقول: اما النقطة الأولى فلا غبار عليها ولكن نريد ان نقول ان التعبير

بالجملة الأخيرة يشعر ان نظرهم كان الى العمومات المتعددة ضمن جمل متعددة فيخرج مثل (اكرم العلماء والفقراء الا الفساق) فلاحظ.

- ٢ - ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل . وتخصيصها بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل .
- ٣ - عدم ظهوره في واحد منها، وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً على كل حال . أما ما عدا الأخيرة فتبقى مجملة لوجود ما يصلح للقرينة فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجري أصالة العموم فيها .

أما النقطة الثالثة : فذلك لا غبار عليها فإن القرينة بعد وجودها تكون هي المتبعة .

أما النقطة الثانية : فلم يظهر لها مستند ولا سيما مع ما ترى من اختلاف الاصناف .

قوله (ره) : (عدم ظهوره في واحد منهما . . .) .

اقول : هذا القول عبارة عن نقاط .

الأولى : ان الاستثناء يرجع الى الأخيرة .

الثانية : أنه لا يوجد قاعده في الرجوع الى غير الأخيرة او عدم الرجوع ولذلك كان غير الأخيرة مجملات لأن الاستثناء الموجود يحتمل رجوعه اليها فيكون محتمل القرينه .

وقد عرفت ان الكلام اذا كان بجانبه ما يحتمل ان يكون قرينه سقط عن الظهور ووقع في الإجمال .

النقطة الثالثة : انه اذا وجدت قرينه ودلت على شمول الاستثناء لغير الأخيرة او دلت على عدم الشمول فهي المتبعة وتكون مستوجبه لرفع الاجمال .

اقول : هذا القول بنقاطه الثلاثة في غاية الجوده اذ لم يظهر لنا مستند كي نستظهر رجوع الاستثناء الى الجميع او الى خصوص الاخير فلا بد من الاجمال الا عند قيام القرينة .

وأما التفصيل الذي ذكره المصنف(ره) تبعاً للبعض فهو في الحقيقة محاولة تشخيص القرائن العامة وسوف يأتي الكلام عليها .

٤ - التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم يتكرر ذكره، وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: «أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم إلا الفاسقين» - وبين ما إذا كان الموضوع متكرراً ذكره لكل جملة كآية الكريمة المتقدمة، وإن كان الموضوع في المعنى واحداً في الجميع.

فإن كان من قبيل الأول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم يذكر إلا في صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع. وإن كان من قبيل الثاني، فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة،

قوله (ره): (التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحداً...).

اقول: مراده بالموضوع الواحد هو الواحد في المعنى وإن كان متعدداً في اللفظ كما في المثال بمعنى أنه يكون واحداً ولا يذكر مره أخرى ولكن يذكر ضمائره.

قوله (ره): (فلا بد من رجوع الاستثناء إليه...).

اقول: توضيح المقام يحتاج إلى الكلام في مقامين.

الأول المقام الثبوتي أي هل يمكن رجوع الاستثناء إلى أكثر من مستثنى منه وقد ذكر بعضهم كصاحب الكفاية (ره) أنه لا ريب فيه ولا إشكال.

ولكن قد يرد عليه إعتراض ظاهر حاصله أن أداة الاستثناء كـ(إلا) مثلاً كسائر الحروف معناها معنى حرفي فيكون حاك عن نسبة فانية بين المفهومين (المستثنى والمستثنى منه) ومن ثم فيستحيل أن يحكي عن نسبة واحدة فانية مرتين في أكثر من مفهومين كما يستحيل أن يحكي عن نسبتين.

وبعبارة أوضح إذا قلت أكرم العلماء والفقراء إلا الفساق. فـ(إلا) هنا تكون حاكية عن نسبة واحدة كسائر الحروف الخبرية وهذه النسبة تكون فانية في مفهومين كسائر النسب الأول الفساق والثاني الفقراء.

فلو قلنا أيضاً أن إلا تحكي عن استثناء الفساق من العلماء لكان يجب علينا الالتزام بأحد أمرين.

لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلاً فقد أخذ الاستثناء محله، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود بالفرض، فيتمسك بأصالة

الأول ان تكون النسبة الواحدة التي تحكي عنها (الا) فانية مرتين الأولى بين الفساق والفقراء والثانية بين الفساق والعلماء.

الأمر الثاني ان تكون الا حاكية عن نسبتين الأولى نسبة الفساق الى الفقراء والثانية نسبة الفساق الى العلماء.

اما الأمر الأول: فهو واضح الاستحالة لأن النسبة الواحدة لا تفنى الافناء واحداً فإن النسبة عبارة عن حالة ذهنية فيستحيل ان تكون هذه الحالة الواحدة يتلبس بها اثنان على الاستقلال.

واما الأمر الثاني: فاستحالته اوضح من جهات.

الأولى لحاظ (الا) مستعمله في معنيين وهو غير ممكن.

الثانية: لحاظ الفساق بلحاظين في نسبتين.

الثالثة لحاظ نسبتين في آن واحد.

وكل ذلك محال فبالتالي استحالة رجوع الاستثناء الى العلماء.

اقول هذا الاعتراض لا يندفع ولكن مع ذلك نقول بجواز رجوع الاستثناء إلى غير الاخير وذلك بطريقه اخرى وهي الطريقة التي يسلكها العقلاء وهي لحاظ المستثنيات منه المتعددة تحت مفهوم واحد ويكون الاستثناء من هذا المفهوم التأويلي فإذا قلت اكرم العلماء والشعراء الا الفساق جمعت العلماء والشعراء تحت مفهوم واحد كمفهوم هؤلاء وتجعله هو المستثنى منه وتجعل الاحاكية عن نسبة طرفها الأول هذا المفهوم التأويلي وطرفها الثاني هو نفس المستثنى فكأنك قلت الا الفساق من هؤلاء.

وقد يرد على هذه الطريقة ايرادان.

الأول: ان التأويل خلاف الاصل والظاهر فإذا توقف رجوع الاستثناء الى ما قبل الاخير على تأويل لزم ان يكون رجوع الاستثناء الى ما قبل الاخير خلاف الظاهر دائماً.

قلت: ان التأويل وان كان خلاف الاصل الا انه لا يجب ان يكون

عمومها. وأما ما قيل: إن المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة، فلا ينعقد للجمل الأولى ظهور في العموم - فلا وجه له،

خلاف الظاهر قرب تأويل اعتاد عليه ابناء اللغة فيستعمل كسائر الاستعمالات ولا ريب ان هذا التأويل في غاية الكثرة بل لكثرته يكاد يتوهم عدم وجود تأويل.

الثاني أنا نرى ان المستثنى يصح تعدده مثل اكرم العلماء الا الفساق والنحاة فإن المستثنى يصح تعدده هنا بلا حاجة الى أي تأويل فهل كانت (الا) يجوز ان تحكي عن نسبتين او نسبه واحده تفنى مرتين.

قلت: قد عرفت ان هذا محال ف (إلا) انما اخرجت المستثنى الأول وأما الثاني فخرج بواسطة حرف العطف الدال على التشريك.

فإن قلت وليكن كذلك المستثنى منه في نحو اكرم العلماء والفقراء الا الفساق فهل التزمت ان الفساق انما خرج من الفقراء واما العلماء فبواسطة حرف العطف.

قلت هذا باطل لأمر.

الأول: ان العطف انما يشرك في حكم واحد وهو الحكم الظاهر من المفعوليه والفاعلية ونحوهما لا اكثر من ذلك.

فهنا حرف العطف قد عمل عمله عندما شرك الفقراء في حكم العلماء اي المفعوليه ..

الثاني: ان العطف تحقق قبل ورود الاستثناء فلا يمكن ان يكون العطف دالاً على التشريك في الاستثناء.

الثالث: ان العطف انما يدل على تشريك ما بعده لما قبله هكذا وضعه الواضع فلا يدل على تشريك ما قبله لما بعده في الحكم.

ومن الواضح ان (الا) إنما دلت على ان المخرج منه هو ما كان قبلها فلا يمكن لحرف العطف ان يدل على ان ما قبله شريكاً له في الحكم هذا كله في المقام الأول.

أما المقام الثاني وهو مقام الاستظهار فنقول قد عرفت عدم وجود

لأنه لما كان المتكلم حسب الفرض قد كرر الموضوع بالذكر، واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد إرجاعه إلى الجميع لوجب أن ينصب قرينة على ذلك وإلا كان مخلاً ببيانه.

قواعد استظهاريه سوى بعض القواعد النادرة وهي تعرف بالتبع والبحث منها ما اذا كانت العمومات السابقة في جمل مستقلة لفظاً ومعنى مثل اكرم العلماء واطعم الفقراء واستمع للشعراء الا الفساق فهنا يستبعد جداً ان يكون الفساق مستثنى من العلماء والفقراء والشعراء وذلك لأن هذا الاستثناء محتاج الى تأويل الثلاثة تحت مفهوم واحد وهذا التأويل هنا في غاية البعد لأن المفروض ان كل واحد من الثلاثة مستقل عن الآخر ولا ارتباط له به ولأجل استبعاد التأويل يكون الكلام ظاهراً في عدمه اذ لو اراد التأويل فعليه أن يبين لأن التأويل هنا بعيد عن ذوق العقلاء.

فهذه القاعدة تؤدي الى ان الاستثناء مختص بالجملة الأخيرة فقط ومناطق ذلك هو استقلال الجمل ما قبل الأخيرة عن الجملة الأخيرة.

وكلما كان هذا الاستقلال واضحاً بينا كلما كان الظهور بعدم رجوع الاستثناء الى ما قبل الأخيرة اشد مثل اكرم العلماء كثيراً ليلاً نهاراً واکرم شعراء مكة الا الفساق.

وكلما كان الاستقلال ضعيفاً كلما كان الظهور المذكور اضعف مثل اكرم العلماء واکرم الحكماء الا الفساق.

قوله (ره): (فلو اراد ارجاعه الى الجميع لوجب . . .).

اقول: هذا انما يتم اذا كان الارجاع الى الجميع على خلاف طريقه العقلاء فإنه اذا فرضنا ان الارجاع الى الجميع على خلاف الطريقة العقلانية المتبعة كان من الواضح ان المتكلم اذا اراد الارجاع الى الجميع يجب عليه ان يأتي بقرينه تبين للسامع انه قد اتبع غير سبيل العقلاء.

وهكذا الحال في كل استعمال كان على خلاف القواعد المقررة في اللغة يلزم على المتكلم بهذا الاستعمال ان يأتي عليه بقرينه فلو لم يأت بقرينه امكن للسامع ان يستدل بعدم القرينة على عدم الارادة بأن يقول لو اراد

وهذا القول الرابع: هو أرجح الأقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء: فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلعله كان ناظراً إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع. ومن ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظراً إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع إلا في صدر الكلام. فيكون النزاع على هذا لفظياً، ويقع التصالح بين المتنازعين.

٩ - التخصيص العام بالمفهوم

المفهوم: ينقسم كما تقدم إلى الموافق والمخالف، فإذا ورد عام ومفهوم أخص مطلقاً، فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم إذا كان (مفهوماً موافقاً)، مثاله قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية وغيرها، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة

الاستعمال المخالف للقاعده كان عليه ان ينصب قرينه وبما انه لم ينصب قرينه فهو لا يريد. ومن هذا القليل الاستعمال المجازي

إذا عرفت ذلك فنقول ان الارجاع الى الجميع بما هو هو ليس امراً مخالفاً لطريقه العقلاء بل ان العقلاء تاره يرجعون الاستثناء الى الجميع وتاره لا يرجعونه الى الجميع وبناء عليه لم يكن الارجاع الى الجميع مخالفاً لطريقه العقلاء وبالتالي لم يكن المتكلم به محتاجاً الى نصب قرينه حتى يستدل بعدمها على عدم الارجاع الى الجميع.

نعم الارجاع الى الجميع في حالة ظهور كل واحد منها بالاستقلال كما هو غالباً يكون ارجاعاً مخالفاً لطريقه العقلاء.

فاللازم النظر الى كل مثال فهل تكون العمومات فيه ظاهره في استقلال بعضها عن بعض ام لا.

فعلى الأول يكون الاستثناء ظاهراً في الرجوع الى الاخير دون غيره.
وعلى الثاني يكون ماقبل الاخير مجملاً.

الماضي فقد قيل أنه يدل بالأولوية على اعتبار العربية في العقد، لأنه لما دل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية، فلئن لم يصح من لغة أخرى فمن طريق أولى. ولا شك أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يخصص العام المتقدم، لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام، فيقدم عليه.

وأما التخصيص (بالمفهوم المخالف) فمثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي عَنْ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل. وقد وردت آية أخرى هي: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾ الدالة بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين.

فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا على أقوال: فقد قيل بتقديم العام ولا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم. وقيل بتقديم المفهوم. وقيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملاً. وفضل بعضهم تفصيلات كثيرة يطول الكلام عليها.

والسر في هذا الخلاف: إنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق - وقع الكلام في أنه أقوى من ظهور العام فيقدم إليه، أو أن العام أقوى فهو المقدم، أو أنهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر، أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات.

والحق أن المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرص فهو قرينة عرفاً على المراد من العام، والقرينة تقدم على ذي القرينة وتكون مفسرة لما يراد من ذي القرينة، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة. نعم لو فرض أن العام كان نصاً في العموم فإنه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذ. وهذا أمر آخر.

١٠ - تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأول وهلة بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد، نظراً إلى أن

قوله (ره): (يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن)

اقول: ان مسألة تخصيص الكتاب بخبر الواحد من المسائل المتفق عليها بين علمائنا قدس الله أسرارهم كما هو المنقول عنهم ولم ار مخالفاً في ذلك إلا من يتوهم منه عدم حجية خبر الواحد في نفسه. فكل من يقول بأن خبر الواحد حجة يقول بأن خبر الواحد يخصص الكتاب الكريم.

نعم وقع الخلاف عند غيرنا.

وكيف كان فلا بأس بذكر مقدمتين.

الأولى في تمهيد البحث.

الثانية: في بيان مجرى النزاع.

اما المقدمة الأولى فنقول ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد هو على طبق القواعد وذلك لما عرفت غير مره ان كل دليل تتم دليлите ويلزم الاعتماد عليه اذا تحقق فيه ركنان. الأول: وجود المقتضي اي الحجية. الثاني عدم وجود المانع.

وهذان الركنان متحققان في الخبر الواحد غير متحققين معاً في عموم الكتاب الكريم.

اما تحققهما في الخبر الواحد فأما الركن الأول فلأن المفروض ان خبر الواحد حجه (واثبات حجية خبر الواحد له مقام آخر) وبعبارة اوضح ان المفروض ان خبر الواحد سنده معتبر ودلالته ظاهره كما ان المفروض ان السند المعتبر حجه والظهور حجه اذن الخبر حجه سنداً ودلالة.

واما الركن الثاني فلوضوح ان العام بما هو عام لا يصلح ان يكون مانعاً من العمل بالخاص لما عرفت غير مره من ان الخاص مقدم على العام.

نعم قد ذكرت محاولات لاثبات ان الخبر الواحد المخصص للقرآن

الكتاب المقدس إنما هو وحي منزل من الله لا ريب فيه، والخبر ظني
يحتمل فيه الخطأ والكذب، فكيف يقدم على الكتاب. ولكن سيرة

الكريم يفقد الركن الأول ومحاولات أخرى لاثبات انه يفقد الركن الثاني
وسوف نتعرض لها ونبطلها كلها فانتظر.

واما عدم تحقق الركنين معاً في عموم القرآن الكريم فلأنك عرفت ان
الخاص يتقدم على العام ومن هنا فيصلح لخبر الواحد الخاص ان يكون
مانعاً من العمل بالعام القرآني ومن هنا نقول ان عموم القرآن الكريم فاقد
للركن الثاني.

واما الركن الأول اي الحجية فهو متحقق لأن ظهور القرآن الكريم
حجه.

اذا عرفت هذا يظهر لك ان الخبر الواحد يجب العمل به وتام الحجية
والدلالة. بخلاف عموم القرآن فإنه غير تام الحجية.

ويتضح لك ايضاً ان القائل بأن الخبر الواحد لا يخص القرآن الكريم
بل يبقى عموم القرآن محكماً امامه احد طريقين:

الأول بيان دليل على ان الخبر الواحد المخصص للقرآن فاقد للحجية.

الطريق الثاني بيان دليل على وجود المانع من العمل بالخبر الواحد.
فإذا تم احد هذين الطريقين يتم امران الأول عدم جواز العمل بالخبر الواحد
المخصص للقرآن وذلك لعدم تمامية دليتيه اما بفقدان الركن الأول واما
بفقدان الركن الثاني.

الأمر الثاني لزوم العمل بعموم القرآن وذلك لأن المفروض ان العموم
القرآني تحقق له الركن الأول. اي الحجية. وتحقق الثاني اي عدم المانع لأن
المانع الوحيد المحتمل هو الخبر الواحد المخصص له فإذا فرض ان هذا
الخبر لا يجب العمل به وكان ساقطاً كان العموم القرآني لا مزاحم له.

اللهم الا في فرض واحد وهو فرض ان يكون بين العموم القرآني خبر
الواحد تمانع اي كل واحد منهما يمنع الآخر عن العمل كما في الدليلين
المتعارضين الا ان هذا الفرض هنا غير ممكن.

العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصاً للعام القرآني، بل لا تجد على الأغلب خبراً معمولاً به من بين الأخبار التي

المقدمة الثانية في بيان مجرى النزاع: فنقول إن مجرى النزاع يتوقف على تحقق اركان.

الركن الأول ثبوت حجية خبر الواحد (وهو الخبر الظني) فإن لم يتحقق هذا الركن لم يكن مجال لجريان النزاع.

فأما من ذهب من علمائنا قدس سرهم الى عدم حجية خبر الواحد (كالسيد المرتضى (ره)) فعند هؤلاء يجب العمل بعموم القرآن لأنه لا مزاحم له اذ الخبر الواحد غير حجه فلا يصلح للمزاحمة اذن لا مجال للبحث والخلاف على هذا القول.

فالخلاف في هذا المقام متوقف على القول بحجية خبر الواحد كما هو القول المشهور.

الركن الثاني: ثبوت حجية ظهور القرآن الكريم. كما يأتي اثباته في محله. فلو لم نقل بحجية ظهور القرآن الكريم كما ذهب اليه بعض علمائنا (كالأخباريين) لم يكن مجال لجريان النزاع في المسألة بل على هذا المذهب يجب العمل بالخبر الواحد لأن المفروض انه حجه ولا يوجد مزاحم له اذ المزاحم الوحيد المحتمل هو عموم القرآن فإذا قلنا بعدم حجيته لم يمكنه ان يزاحم الخبر الواحد لأن ما ليس بحجه لا يزاحم الحجة اذن لا مجال للبحث والخلاف على هذا القول.

نعم في فرض واحد يمكن تصور وقوع الخلاف حتى على القول بعدم حجية ظهور القرآن وحاصل هذا التصور يبتني على مقدمتين.

الأولى: ان الخبر المخصص للقرآن مخالف لظهور القرآن.

المقدمة الثانية ان كل خبر مخالف للقرآن يجب طرحه كما دلت عليه الروايات المتواتره.

اقول هاتان المقدمتان سوف نناقشهما فيم يأتي انا نريد ان نقول ان القائلين بعدم حجية ظهور القرآن على قسمين.

بأيدينا في المجاميع إلا وهو مخالف لعام أو مطلق في القرآن، ولو مثل
عمومات الحل ونحوها. بل على الظاهر أن مسألة تقديم الخبر الخاص

الأول من يدعي أن القرآن الكريم لا ظهور له.

الثاني من يدعي أن القرآن الكريم له ظهور ولكن لا يمكن العمل به
لموانع يأتي ذكرها.

إذا عرفت هذين القسمين يتضح لك أن القسم الأول لا يمكنه أن يقول
بالتصور المتقدم ضرورة أن المقدمة الأولى تدعي أن الخبر المخصص للقرآن
مخالف لظهور القرآن. فلا بد من افتراض وجود ظهور للقرآن وهذا ما لا
ينسجم مع مذهب القسم الأول الذي يدعي أن القرآن لا ظهور له.

أذن حاصل ما أردنا بيانه أن هذا التصور إنما ينسجم مع مذهب القسم
الثاني القائلين بوجود ظهور للقرآن الكريم.

وكيف كان فسوف يأتي إبطال هذا التصوير أيضاً.

الركن الثالث: أن يوجد عموم قرآني بمعنى أن يكون هذا العموم
القرآني ظاهر بنفسه بالعموم بحيث لولا الخبر الواحد المخصص له لكان
يجب علينا متابعه هذا العام لأنه ظاهر حجه ولا مزاحم له.

ومن هنا فلو فرضنا أن العموم القرآني لم يكن ظاهراً في العموم أو
فرضنا أنه منسوخ أو فرضنا أنه له معارض في القرآن الكريم ففي كل هذه
الفروض لا مجال لجريان البحث.

أذن يجب كون العام حجه تامه لولا الخبر الخاص.

الركن الرابع: أن يكون هذا العموم القرآني عموم ظني بمعنى أنه ليس
قطعي الدلالة إذ لو فرض أن العموم قطعي الدلالة (كما في بعض العمومات
التي تفرض أنها آية عن التخصيص) ففي هذه العمومات لا مجال لجريان
البحث لوضوح أن الآية الكريمة تكون حينئذ قطعيه الصدور قطعيه الدلالة فلا
يمكن أن ينافيها شيء.

نعم في صورة واحد يمكن تخيل وقوع النزاع وهو أن يكون الخبر
قطعي الصدور أيضاً وقطعي الدلالة والجهة فيقع النزاع أن هذا الخبر (وإن لم

على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، فما السر في ذلك مع ما قلناه؟ .

يكن خبر واحد اذ هو خبر قطعي والخبر الواحد هو الظني هل يكون مخصصاً لذلك العموم القرآني القطعي الدلالة .

والجواب ان الخبر يكون مطروحاً حينئذ لأنه منافي القرآن وكل مناف للقرآن كاذب فيجب العلم هنا بكذب الخبر اما دلالة واما سنداً واما جهه . نعم يمكن احتمال النسخ وهذا بحث آخر .

فالحاصل ان ركن البحث في المقام ان يكون العام القرآني قابلاً للتخصيص . فإن لم يكن قابلاً للتخصيص فإما ان لا يجري بحث اصلاً او تجري بحوث اخرى .

الركن الخامس : ان يكون الخبر ظاهراً في تخصيص العام بحيث انه لولا عموم القرآن كان العمل به واجباً .

ومن هنا فلو فرضنا الخبر غير ظاهر بنفسه لاجماله او فرض انه له معارض يمنع من حجيته فلو فرضنا ذلك لم يجر البحث لوضوح ان هذا الخبر لا يكون حجه حينئذ فلا يمكنه ان يزاحم عموم العام القرآني فيجب العمل بالعام القرآني بلا مزاحم .

الركن السادس : ان يكون الخبر ظني الصدور وهذا معنى ان الخبر خبر واحد .

ونريد بكونه ظني الصدور انه قام الدليل على حجيته ولزوم العمل به . واما لو كان خبراً لا دليل على العمل به فلا مجال لمزاحمته لعموم القرآن .

واما اذا كان الخبر قطعياً فيخرج عن محل النزاع وان كان يمكن ان يدخل في نزاع آخر وهو ان الخبر القطعي الصدور كالمتواتر هل يخصص القرآن ام لا غايته ان العلماء اعرضوا عن ذكر هذا النزاع ولعله لتسالمهم على أن الخبر القطعي الصدور يستوجب تخصيص العموم القرآني .

والحاصل أن النزاع المشهور والذي نحن بصدده الآن مختص بخبر

نقول: لا ريب في أن القرآن الكريم - وإن كان قطعي السند -

الواحد فلا يشمل الخبر القطعي وبهذا ينتهي الكلام في المقدمة الثانية.

قوله (ره): (نقول لا ريب في أن القرآن الكريم...).

اقول: حاصل ما ذكره المصنف (ره) أنه تعرض لشبه واحد ودفعها.

أما الشبهة فهي أن القرآن قطعي والخبر ظني والقطعي لا يتقدم عليه الظني وبالتالي لا يجوز تقدم الخبر على الكتاب.

وحاصل الدفع يتني على مقدمات واضحة.

الأولى أن الدليل الكاشف عن حكم الله تعالى يتوقف تمامية كشفه

(أي كونه مقطوعاً) على جهتين الأولى أن يكون قطعي الصدور عن المعصوم الثانية أن يكون قطعي الدلالة.

فلو انتفى إحدى هاتين الجهتين لم يكن الدليل كاشفاً قطعياً.

المقدمة الثانية أن الجهة الأولى - الصدور - في القرآن الكريم قطعية

ولكن الجهة الثانية ليست قطعية (كما هو مفروض البحث على ما عرفت في الركن الرابع في المقدمة الثانية).

وينتج من هاتين المقدمتين نتيجة وهي أن القرآن الكريم ليس كاشفاً

قطعياً وإن كان قطعي الصدور.

المقدمة الثالثة أن الخبر الظني الذي هو محل البحث قد قام الدليل

الشرعي على حجته (كما هو مفروض البحث على ما عرفت في الركن الأول والسادس من المقدمة الثانية).

المقدمة الرابعة وهي تحتوي على عقدين.

الأول: أن كل حجة - سواء قطعية أو ظنية - لا يجوز رفع اليد عنها إلا

عند وجود حجة أخرى تأمر برفع اليد عن هذه الحجة.

الثاني أنه كلما وجد حجة تأمر برفع اليد عن حجة أخرى وجب علينا

الإمتثال لهذه الحجة الأمره. فنرفع اليد عن تلك الحجة.

وينتج من ضم المقدمات السابقة إلى هذه المقدمة الرابعة بكلا عقديها

نتيجتان.

النتيجة الأولى ان العموم القرآني وهو حجه ظنيه من جهة الدلالة لا يجوز رفع اليد عنه الا عند قيام حجه اخرى تأمر برفع اليد عنه فإذا وجدت حجه تأمر برفع اليد عن العموم القرآني وجب علينا الإمتثال للحجه الأمره فرفع يدنا عن العموم القرآني .

النتيجة الثانية: أن الخبر الواحد وهو حجه ظنيه من جهة الصدور والدلالة لا يجوز رفع اليد عنه الا عند قيام حجه اخرى تأمر برفع اليد عنه فإذا وجدت حجه تأمر بذلك وجب علينا الإمتثال .

إذا عرفت هاتين النتيجتين نضم اليهما المقدمة الخامسة ونثبت فيها انه وجدت حجه تأمر برفع اليد عن العموم القرآني ولم توجد حجه تأمر برفع اليد عن خبر الواحد .

حاصل هذه المقدمة ان العموم القرآني لا يأمر برفع اليد عن الخبر الخاص لأن اصالة العموم الجارية في الآية اصل لفظي مأخوذ من العقلاء والعقلاء يقولون ان اصالة العموم لا تقدم على المخصص ولا تأمر برفع اليد عن المخصص .

بل يقولون ان المخصص يتقدم على العموم .
اذن اصالة العموم الجارية في الآية الكريمة لا يمكنها ان تقف في مقابل المخصص فضلاً عن ان تأمر برفع اليد عنه .

ومن هنا يتضح ان الخبر الخاص هو الذي يأمر برفع اليد عن اصالة العموم . لأن قواعد العقلاء اللفظية حجه علينا وهي تقول الخاص مقدم على العام وطارح له .

وبعبارة اخرى ان اصالة العموم انما يعمل بها اذا قبلها العقلاء لما عرفت غير مره ان حجة اصالة العموم وغيرها من الأصول اللفظية مستنده الى سيرة العقلاء اذن انما تجري اصالة العموم حيث اجراها العقلاء وتسقط حيث اسقطها العقلاء .

والمفروض كما ثبت في المباحث السابقة ان العقلاء يسقطون اصالة العموم اذا جاء مخصص لها .

فيه متشابه ومحكم (نص على ذلك القرآن نفسه)، والمحكم نص وظاهر، والظاهر منه عام ومطلق. كما لا ريب أيضاً في أنه ورد في كلام النبي والأئمة عليهم الصلاة والسلام ما يخص كثيراً من عمومات القرآن وما يقيد كثيراً من مطلقاته، وما يقوم قرينة على صرف جملة من ظواهره. وهذا قطعي لا يشك فيه أحد.

فإن كان الخبر قطعي الصدور فلا كلام في ذلك، وإن كان غير

فاللزام في المقام سقوط اصالة العموم القرآني بسبب وجود المخصص الخبري. وأما المخصص الخبري فلا يوجد شيء يأمر بطرحه.

ومن هنا يتضح أن الحجة قامت على إسقاط العموم القرآني ولم تقم حجة على إسقاط المخصص الخبري فيجب علينا متابعة الحجة فظهر بطلان الشبهة المذكورة ولنطبق ما استفدناه هنا على الشبهة المذكورة.

ف نقول انكم ذكرتم في الشبهة (ان القرآن قطعي والخبر ظني. والظني لا يقدم على القطعي) ماهو مرادكم بالقطعي يحتمل احتمالان الأول قطعي الكشف الثاني قطعي الصدور.

فإن اردتم الإحتمال الأول كانت المقدمة الأولى (اي القرآن قطعي). كاذبه كما عرفت في المقدمتين الأولى والثانية.

وان اردتم الإحتمال الثاني كانت المقدمة الثانية (الظني لا يقدم على القطعي) باطله كما عرفت في المقدمة الخامسة.

هذا تمام الكلام على هذه الشبهة وسوف نتعرض لكلام المصنف(ره) فنذكر خلاله بعض الايضاحات ونذكر بعده بقيه الشبهات في هذه المسألة وندفعها.

قوله (ره): (فيه متشابه ومحكم نص على ذلك...).

اقول: اشار بهذه العبارات الى المقدمة الأولى والثانية.

قوله (ره): (فإن كان الخبر قطعي الصدور...).

اقول: قد عرفت في الركن السادس من اركان مجرى النزاع ان محل الكلام يشترط فيه كون الخبر ظنياً وهذا ما اشار اليه المصنف(ره) هنا.

قطعي الصدور، وقد قام الدليل القطعي على أنه حجة شرعاً، لأنه خبر عادل مثلاً، وكان مضمون الخبر أخص من عموم الآية القرآنية - فيدور الأمر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكذب راوية وبين أن نتصرف بظاهر القرآن، لأنه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر، لأنه نص أو أظهر، ولا بسند القرآن لأنه قطعي.

ومرجع ذلك إلى الدوران - في الحقيقة - بين مخالفة الظن بصدق الخبر وبين مخالفة الظن بعموم الآية. أو فقل يدور الأمر بين طرح دليل حجية الخبر وبين طرح أصالة العموم، فأَي الدليلين أولى بالطرح؟ وأيها أولى بالتقديم؟.

فنقول: لا شك أن الخبر صالح لأن يكون قرينة على التصرف في ظاهر الكتاب، لأنه بدلالته ناظر ومفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض. وعلى العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن

قوله (ره): (وقد قام الدليل القطعي على انه حجة ...).

اقول: هذا إشارة الى الركن الأول من اركان مجرى النزاع.

قوله (ره): (فيدور الأمر بين ان نطرح الخبر ...).

اقول: تعرض المصنف (ره) لكلام لم نذكره في مقدمات دفع الشبهة المذكورة وذلك لأن الشبهة تندفع بدون حاجه اليه كما عرفت.

وحاصل كلامه ان القرآن الكريم له جهتان الأولى الصدور الثانية الظهور. والخبر كذلك له هاتان الجهتان.

فيقع السؤال انه عند اجتماع عموم قرآني وخصوص خبري اين يكون موطن التنافي بينهما.

الجواب ان جهه الصدور في الآية لا مجال للتعرض لها لأنها قطعية.

وكذا جهة الظهور في الخبر لا مجال للتعرض لها لأنها اقوى من جهة الظهور في الآية.

فموطن التنافي حقيقة هو بين جهه الظهور في الآية وجهه الصدور في

دليل حجية الخبر لأنه لا علاقة له فيه من هذه الجهة - حسب الفرض - حتى يكون ناظراً إليه ومفسراً له. فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب، فيقدم عليه. وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدم عليه.

وإن شئت فقل: إن الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب،

الخبر فعلينا أن نحفظ بإحدهما ونسقط الأخرى إن أمكن والا اسقطناهما معاً.

قوله (ره): (وإن شئت فقل إن الخبر بحسب الفرض...).

أقول: إن شئت عبارة فنية توضح لك كيفية تقدم الخبر على الآية فأليك ذلك.

حاصلها إن الآية الكريمة ظنية الدلالة فلا نعمل بها إلا ببركة حجة الظهور أي أصالة العموم.

وموضوع أصالة العموم هو عدم وجود المخصص فإن لسان أصالة العموم وهو هكذا (إذا وجد عام وليس له مخصص فالعموم حجه). وهذا عرفناه من العقلاء فإن أصالة العموم مأخوذة منهم هذا في الآية.

وأما الخبر فظني الدلالة والصدور فيحتاج العمل به إلى أصليين.

الأول أصالة حجة السند وموضوع هذا الأصل هو الخبر المظنون الذي رواه الثقة فإن لسانه هو هكذا (الخبر الذي يقوله الثقة حجه).

الأصل الثاني أصالة الظهور وموضوع هذا الأصل هو الظهور فإن لسانه المأخوذ من العقلاء هكذا (كل ظاهر حجه).

إذا عرفت هذه الأصول الثلاثة يتضح أن أصالة السند والظهور في الخبر يستوجبان عدم جريان أصالة العموم في الآية وذلك لأن كل أصل إنما يجري عند تحقق موضوعه وموضوع أصالة العموم هو عدم وجود المخصص كما عرفت.

ولكن هذا الموضوع يسقط عند جريان أصالة السند والظهور في الخبر

والأصل الجاري في القرينة - وهو هنا أصالة عدم كذب الراوي - مقدم على الأصل الجاري في ذي القرينة، وهو هنا أصالة العموم.

اذ هذان الاصلان يثبتان وجود المخصص فلا يصدق عدم وجود المخصص وبالتالي لا يتحقق موضوع اصالة العموم فلا تجري.

وهذا المعنى هو المسمى بالحكومه فالأصلان الجاريان في الخبر حاكمان على اصالة العموم الجارية في الآية.

ومن الواضح المقرر في محله ان الحاكم يتقدم على المحكوم وقد اشار المصنف(ره) الى ذلك في قوله (مقدم على الاصل الجاري...) اذ مراده من التقديم هو الحكومه.

فإن قلت لو اجرينا اصالة العموم في الآية الا ترفع موضوع الاصلين في الخبر.

قلت لا ترفع لأن موضوع الأصلين لم يشترط فيهما عدم وجود عام. وهذا بخلاف موضوع اصالة العموم فإنه اشترط فيه عدم وجود خاص.

تنبيه: هذه الشبهة تدخل في الطريق الثاني من طريقي منع العمل بالخبر الواحد المخصص للقرآن. اعني تدخل في طريق ايجاد المانع. فإن هذه الشبهة تحاول ان تثبت ان العموم القرآني مانع من العمل بالخبر الواحد المخصص له.

وبهذا ينتهي الكلام في هذه الشبهة. وبقي شبهات اخرى نذكرها وندفعها.

الأولى دعوى مركبه من مقدمات.

الأولى: ان دليل حجة الخبر هو الاجماع.

الثانية: ان الاجماع هو دليل لبي اي ليس لفظياً.

الثالثة: ان الدليل اللبي لا اطلاق له بل يؤخذ منه القدر المتيقن فقط.

الرابعة: ان القدر المتيقن هو الخبر غير المخصص للقرآن.

وينتج من هذه المقدمات الاربع ان دليل حجة الخبر لا يشمل الخبر

المخصص للقرآن فهو غير حجه وبالتالي لا يمكن تقدمه على عموم القرآن الحجه .

وهذه الشبهة كما ترى تدخل في الطريق الأول من طريقي منع العمل بالخبر المخصص للقرآن اعني طريق اثبات عدم المقتضي .

اقول وهذه الشبهة باطله لبطلان مقدماتها .

اما المقدمة الأولى فلأن دليل حجّة الخبر هو الآيات الدالة على لزوم العمل بخبر الواحد . والروايات المتواتره الدالة على ذلك . وسيرة المتشرعه وبناء العقلاء والاجماع . فليس صحيحاً ان الدليل هو الاجماع فقط .

اما الثانية ففيها ما ذكرناه في بحث التمسك بالعام في الشبهة المصداقية اذا كان المخصص لياً فقد ذكرنا هناك ان الاجماع قد لا يكون لياً فراجع .

وأما المقدمة الثالثة ففيها ان بعض الأدلة اللبّية لها إطلاق وذلك اذا كان الدليل اللبي كشف عن طريقه شرعيه مطلقة فنعمل بها دائماً وذلك مثل بناء العقلاء وكيف كان فهذه المقدمة لو ثبتت لم تضرنا لما عرفت ان بعض ما دل على حجّة الخبر مطلق .

واما المقدمة الرابعة ففيها ان القدر المتيقن يشمل الخبر المخصص للقرآن لوضوح ان معظم الاخبار التي بيدنا والتي عليها العمل مخالف لعام من عمومات القرآن او مقيدته لإطلاق من إطلاقاته فمثلاً الآية قالت احل الله البيع فجميع الروايات المتعرضة لذكر شروط البيع مقيدة للآيه وهكذا الآية تقول كتب الصيام . والروايات تقيد الى ما شاء الله تعالى .

الشبهة الثانية : أن الخبر المخصص للقرآن مخالف له . وكل مخالف له زخرف كما دلت عليه كثير من الروايات مثل كل ما خالف قول ربنا فهو زخرف .

وفيها اولاً ان ظاهر المخالفة عرفاً ما لا يقبلان الاجتماع ومن الواضح ان العام والخاص يقبلان الاجتماع ويقبل العرف صدورهما من شخص واحد .

١١ - الدوران بين التخصيص والنسخ

إعلم أن العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معاً أو بتأريخ أحدهما، أو الجهل بهما معاً: فقد يقال في

والحاصل ان المتخالفان هما القولان اللذان لا يقبل العرف ان يصدرا من شخص واحد فيختص بالخبر المبين للآية .

وثانياً ان من المقطوع به لأدنى متبع صدور كثير من المخصصات لعمومات القرآن عن الأئمة (ع) بحيث لا مجال للتشكيك بصدور ذلك عنهم (ع). وهذا تكذيب دعوى ان المخالف غير صادر عنهم (ع) (ان فرضنا ان المخالف يشمل المخالفة بالعموم والخصوص).

وثالثاً ما زالت سيرة المشرعة المحتاطين على العمل بهذه الاخبار فلو كان مراد الأئمة (ع) النهي عن هذه الاخبار ايضاً لاستحال عادة بقائهم على العمل بها .

ورابعاً ان اكثر اخبارنا مخالفه لعام او اطلاق قرآني فلو ان الروايات الناهية عن العمل بمخالف القرآن شملت هذه الروايات لانهدمت معظم الروايات ولم يبق وجه لأمرهم بالعمل بخبر الثقة .

وخامساً ان هذه الاخبار معارضة لعام قرآني يدل على لزوم العمل بخبر العدل كما في (ان جاءكم فاسق بنبأ) اذن هذه القضية تأمر بطرح نفسها .

تنبيه لا يخفى ان هذه الشبهة لو تمت دخلت في الطريق الأول من طريقي منع العمل بالخبر المخصص للقرآن الكريم .

الشبهة الثالثة والأخيرة انه لو جاز تخصيص الكتاب لجاز نسخه والاجماع على عدم جوازه .

قلت لو سلم كل ذلك لم يضر لأننا نقول ان القاعدة كانت تقتضي جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد ولكن خرجنا عن القاعدة للإجماع القطعي بعدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد وبهذا ينتهي البحث .

قوله (ره): (اعلم ان العام والخاص المنفصل يختلف . . .) .

اقول: مجرى النزاع يتوقف على اركان .

بعض الأحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخاً للعام أو منسوخاً له، أو مخصصاً إياه. وقد يقع الشك في بعض الصور ولتفصيل الحال نقول: إن الخاص للعام من ناحية تأريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات، فأما أن يكونا معلومي التأريخ، أو مجهولي التأريخ، أو أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم

الأول: وجود دليلين متنافيين.

الركن الثاني: ان لا يكون احد هذين الدليلين قرآناً لما أشرنا اليه من قيام الاجماع على ان الخبر لا ينسخ القرآن نعم لو فرض ان صدور الخبر قبل صدور القرآن فاحتملنا ان يكون القرآن هو الناسخ امكن دخول ذلك في محل البحث لعدم قيام اجماع على ان القرآن لا يكون ناسخاً للخبر.

الركن الثالث: حجة الدليلين من كاه جهاتهما سنداً وظهوراً. بحيث انه لو ترك كل دليل لوحده لكان يلزمنا العمل به. واما اذا كان احد الدليلين غير حجه في نفسه لم يكن مجال لجريان البحث كما لا يخفى.

الركن الرابع: ان يكون احد الدليلين اخص من الآخر بالعموم والخصوص المطلق.

وانما اشترطت هذا الشرط لأن الاعلام عنونوا البحث بالدوران بين النسخ والتخصيص فيجب ان يكون المحتمل في قبال النسخ هو التخصيص ومن الواضح ان التخصيص لا يحتمل الا اذا كان احد الدليلين اخص من الآخر.

نعم لو كان الدليلان متباينان مثل (ثمن العذرة سحت) و (ثمن العذرة ليس سحتاً) وقلنا أنه يحتمل التعارض والنسخ لكان بحثاً شبيهاً بالبحث الذي عنونه العلماء.

ومثل ذلك ما لو كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه فلو احتملنا النسخ لدار الأمر بين النسخ والتعارض ولكان شبيهاً بما عنونه العلماء.

غايته ان الاعلام اقتصروا في عنوان البحث على الدوران بين

تأريخهما: إما أن يعلم تقارنهما عرفاً أو يعلم تقدم العام أو يعلم تأخر العام. فتكون الصور خمساً:

الصورة الأولى

إذا كانا معلومي التاريخ مع العلم بتقارنهما عرفاً، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيهما.

التخصيص والنسخ فلم يجعلوا عنوان البحث شاملاً لما احتملناه ولعل ذلك يكشف عن إجماعهم على الالتزام بالتعارض وعدم احتمال النسخ فلاحظ.

تنبيه الظاهر ان عنوان البحث وان كان دوران الأمر بين النسخ والتخصيص الا ان الظاهر هو ان مرادهم من التخصيص ما يشمل التخصيص والتقييد معاً.

الركن الخامس ان يكون العام لا يأبى التخصيص بل يحتمل التخصيص واما اذا كان العام لا يحتمل التخصيص لم يكن الأمر في الخاص دائراً بين التخصيص والنسخ بل كان دائراً بين النسخ والتعارض. قوله (ره): (إذا كانا معلومي التاريخ مع العلم...).

اقول: هنا صورة اعرضوا عن ذكرها ولعلها خارجة من عنوان البحث وهي صورة كون العام متصلاً بالخاص مثل (اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم) ونحو ذلك فهذه لا ريب فيها بعدم النسخ ولعله خارج من عنوان البحث لعدم الدوران بين النسخ والتخصيص وذلك لتعين التخصيص فتأمل.

او خارج من العنوان لأن الدوران بين النسخ والتخصيص متوقف على وجود دليلين كل منهما يدل على حكم. اما هنا فلا يوجد دليلان لأن المتصل بمنزلة جزء الدليل فجمله (اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم) بمجموعها دليل احد يدل على حكم واحد. هذا في صورة الاتصال بين العام والخاص.

واما في صورته الانفصال فقد ذكر المصنف (ره) صوراً وتعرض هنا للصورة الأولى اي صورة تقارنهما عرفاً، وانما قيد عرفاً لأن التقارن بين الدليلين له معنيان.

الصورة الثانية

إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدم العام، فهذه على صورتين:

١ - أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام. والظاهر أنه لا إشكال حينئذ في حمله على التخصيص بغير كلام، أما لأن النسخ لا

الأول التقارن بالدقة العقلية وهذا معناه ان يصدر الدليلان في آن واحد بالدقة العقلية فلا يكون بينهما اي فاصل زمني.

ويتوقف هذا القسم على تكلم المعصومين في آن واحد والعلم بذلك. ولا يخفى انه غير متيسر لنا اذ من اين نعلم بذلك.

القسم الثاني التقارن العرفي بمعنى ان يصدر الدليلان في ازمان متقاربه بحيث يرى العرف انهما بمنزلة الصادرين في آن واحد لعدم الاعتداد بالفاصل الزمني الموجود بينهما وذلك كما لو صدر الأول الآن وصدر الثاني بعده بساعه او ساعتين او يوم ونحوه.

وحكم هذين القسمين كما ذكره المصنف وهو انه لا ريب في الحمل على التخصيص للظهور العرفي اولاً وللغوية النسخ ثانياً اذ لا وجه لهذا التشريع الذي لا يكون له اي فائده.

قوله (ره): (ان يكون ورود الخاص قبل . . .).

اقول: كما لو ورد اولاً (اكرم جميع العلماء) وقبل ان يحضر وقت العمل به ورد المخصص (لا تكرم الفساق) ويقع الكلام في هذا القسم في ثلاث جهات.

الأولى: في تفسير معنى ورود الخاص قبل العمل بالعام.

حاصله ان العام الوارد قبل الخاص يكون على قسمين.

الأول: يكون موقتاً مثل (اكرم العلماء في شهر رمضان).

القسم الثاني: لا يكون موقتاً مثل (اكرم العلماء).

اما القسم الأول فتارة يصدر قبل شهر رمضان كما لو صدر في رجب

مثلاً.

يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل ، وأما لأن الأولى فيه التخصيص كما سيأتي في الصورة الآتية .

فمعنى ورود الخاص قبل العمل بالعام في هذا القسم واضح جداً وذلك بأن يصدر الخاص في شعبان فإنه يكون صدر بعد العام الصادر في رجب وقبل العمل به لأن العمل به انما يمكن في رمضان .

وتاره اخرى يصدر العام المؤقت في رمضان فهذا القسم يشترك مع القسم الثاني في ان وقت العمل بالعام قد تحقق الا انه مع ذلك قد يصدر الخاص قبل العمل بهذا العام .

وذلك لأن العمل بالعام يتوقف على وجود موضوعه فإنك لا يمكنك ان تكرم العلماء قبل وجود العلماء .

ومن هنا فمعنى صدور الخاص قبل العمل في هذين القسمين واضح وهو صدور الخاص قبل امكان تنفيذه وذلك في فرض عدم وجود العلماء . او في فرض وجودهم وعدم قدره على اكرامهم .
تنبيهان .

الأول : ان عبارة الأصوليين في المقام وان كانت هي (قبل العمل بالعام) الظاهر بفعليه العمل بالعام .

لكن مرادهم هو (قبل امكان العمل بالعام) وليتضح الفرق نعطيك مثال : لو صدر العام مثل (اكرم العلماء في شهر رمضان) ثم (جاء شهر رمضان ووجد العلماء فيه وامكن اكرامهم . فإذا فرضنا ان المسلمين عصوا هذا الحكم ولم يفعلوا يكون هنا يصدق امكان العمل بالعام ويصدق ايضاً عدم العمل بالعام لأن المسلمين لم يعملوا بالعام حسب الفرض .

فلو ورد المخصص في هذه الحالة . يكون المخصص وارداً قبل العمل بالعام .

لكن مع ذلك يكون هذا المثال خارجاً من هذه الصورة وداخلاً في الصورة التالية . لأن هذا المخصص ورد بعد امكان العمل بالعام لا قبل امكان العمل به .

وقد عرفت ان مرادهم هو (قبل امكان العمل بالعام) (لا قبل العمل به فعلاً) حتى يتوهم دخول هذا المثال .

اذن الأولى ان نعبر عن الصورة التي هي محل البحث (ورود الخاص قبل امكان العمل بالعام) .

وسوف نذكر السبب الذي اوجب تفسير كلامهم بما ذكرناه لا بما هو ظاهره .

التنبيه الثاني : ان عبارتهم وان كانت مطلقة حيث يقولون (قبل العمل بالعام) ويطلقون عبارتهم الا ان الظاهر ان مرادهم هو قبل العمل بالعام الملتقي مع الخاص .

فلو ورد الخاص بعد العمل بالعام لكن قبل العمل بالعام الملتقي مع الخاص دخل ذلك في هذه الصورة .

توضيح ذلك بالمثال مالو ورد اولاً (اكرم العلماء) وفرض وجود كثير من العلماء ولكن لم يوجد نحاه وفرض ان المسلمين اكرموا هؤلاء العلماء الموجودين ثم بعد ذلك ورد (لا تكرم النحاة) فهذا الخاص ورد بعد العمل بحصة من العام مفترقه عن الخاص ولكنه في نفس الوقت ورد قبل العمل بالحصة من العام التي تلتقي بالخاص وهي النحاة في المثال فهذا المثال داخل في محل البحث لأن مرادهم من قولهم (قبل العمل بالعام) هو قبل العمل بالعام الملتقي مع الخاص .

وسوف نذكر السبب الذي استوجب تفسير كلامهم بما ذكرناه لا بما هو ظاهره .

المقام الثاني : في تفسير معنى نسخ الخاص للعام .

توضيح ذلك انك عرفت ان في هذه الصورة (صوره تأخر الخاص عن العام) يدور الأمر بين كون الخاص مخصصاً للعام او ناسخاً له .

اما معنى التخصيص فواضح اذ معناه هو ان الخاص يكشف ان الحكم كان مخصصاً من حين صدوره فإذا ورد العام (اكرم العلماء) في رجب ثم

ورد الخاص (لا تكرم النحاة) في شعبان.

فإذا حملناه على التخصيص كان معناه ان الحكم الواقعي الذي هو المراد الجدي كان هو واحداً في رجب وشعبان وهو (وجوب اكرام العلماء ما عدا النحاة) فيكون عموم العام الصادر في رجب غير مطابق للحكم الواقعي الجدي.

واما النسخ فمعناه الالتزام بأن عموم العام كان مطابقاً للحكم الواقعي الموجود حين صدوره غاية ان هذا الحكم تغير بعد مده فصدر الخاص لبيان هذا التغير.

مثلاً لو ورد العام (اكرم العلماء) في رجب ثم ورد الخاص (لا تكرم النحاة) في شعبان فإذا حملنا الخاص على النسخ كان معناه الالتزام بأن العام كان مطابقاً للواقع وان الحكم الواقعي الذي كان في رجب هو وجوب اكرام جميع العلماء بمن فيهم النحاة.

غايته ان هذا الحكم تغير في شعبان فصار حكم النحاة هو عدم وجوب الاكرام.

تنبيهات.

الأول: ان نسخ الخاص للعام إنما هو عبارة عن نسخ حكم العام الملتقي مع الخاص واما العام غير الملتقي مع الخاص فهو باق على حكمه.

توضيح ذلك ان المتوهم في نسخ الخاص للعام احتمالان.

الأول: ان يكون الخاص لاغياً لجميع حكم العام حتى يكون في المثال المتقدم ان جميع العلماء لا يجب اكرامهم.

الإحتمال الثاني: ان يكون الخاص لاغياً لحكم خصوص حصة واحدة من العام وهي نفس حصة الخاص. ففي المثال المتقدم يكون الخاص لاغياً لحكم حصة من العلماء وهي النحاة واما الحصة الاخرى اي العلماء غير النحاة فهي باقية على حكم العام اي العلماء غير النحاة ما زال يجب اكرامهم واما النحاة فلا يجب اكرامهم.

إذا عرفت هذين الإحتمالين نقول ان الإحتمال الأول باطل لم يحتمله احد لوضوح ان الخاص لا دلالة له على حكم جميع العام فلا يمكنه ان يكون دالاً على الغاء حكم العام تماماً فغاية دلالة هي الغاء حكم حصة من العام وهي الحصة الملتقية مع الخاص.

التنبيه الثاني: انه بعد اعترافنا وتسليمنا ان الخاص (بناء على النسخ) انما يكون لاغياً لحكم بعض العام وهو الملتقي مع الخاص كالنحاة في المثال. فبعد هذا قد يقع نزاع في ان العام هل هو حجه في الباقي ام لا. وهذا البحث شبيه ببحث حجّة العام في الباقي بعد التخصيص الذي تقدم ذكره وقد عرفت ان العام حجه فيه.

واما البحث هنا فيدور حول حجّة العام في الباقي بعد النسخ. وهذا البحث وان لم يشره العلماء الا ان ظاهرهم التسالم على بقاء العام حجه في الباقي بعد النسخ.

والكلام في هذا البحث اوضح من الكلام في ذلك البحث المتقدم وذلك لأن هناك (بحث حجّة العام في الباقي بعد التخصيص) كان يوجد شبهه كون العام مجازاً.

وهذه الشبهة غير وارده هنا لوضوح ان العام كان مستعملاً فيما وضع له وكان مطابقاً للمراد الجدي فلا مجال لتوهم المجاز في العام وعليه فالقول بحجّة العام في الباقي بعد النسخ اوضح من القول بحجّة العام في الباقي بعد التخصيص.

وقد عرفت اطباق المشهور على حجة العام في الباقي في البحث السابق فقولهم بالحجة هنا أولى وأظهر.

نعم قد يقع الاشكال في العموم المجموعي ولا حاجة الى التعرض له فلاحظ.

التنبيه الثالث: بناء على ما عرفت من حجّة العام في الباقي بعد النسخ يكون الفرق بين النسخ والتخصيص منحصرأ في زمان قبل ورود الخاص واما

زمان بعد ورود الخاص فلا يكون فرق بين النسخ والتخصيص فهنا دعويان .
الأولى : وجود الفرق بين التخصيص والنسخ في زمان قبل ورود الخاص .

وهذه الدعوى اوضحناها في تفسير معنى النسخ حيث بينا انه على النسخ يكون الحكم الواقعي اولاً هو العموم واستمر كذلك الى زمن تغيره وورود الخاص .

بينما على التخصيص يكون الحكم الواقعي مخصصاً من حين صدور العام .

اذن يكون الحكم الواقعي في الزمان المتخلل بين صدور العام وصدور الخاص بناء على النسخ هو العموم وبناء على التخصيص هو الخصوص .

اي ان العلماء جميعاً يجب اكرامهم في هذا الزمان (الزمان المتخلل) بناء على النسخ بينما العلماء غير النحاة هم الذين يجب اكرامهم في هذا الزمان المتخلل بناء على التخصيص .

واما الدعوى الثانية . (اي دعوى عدم وجود الفرق بين التخصيص والنسخ زمان بعد ورود الخاص) فأصبحت واضحة لأن الحكم الواقعي يكون على التخصيص هو توجه الحكم الى العام ما عدا الخاص ففي المثال يجب اكرام جميع العلماء ما عدا النحاة وكذلك على النسخ اذ يصير الحكم متوجها الى العام ما عدا الخاص ففي المثال يجب اكرام جميع العلماء ما عدا النحاة .

المقام الثالث في امكان النسخ في هذه الصورة بعد الفراغ عن امكان النسخ بالجملة .

قيل (كما اشار اليه المصنف(ره) في المتن) بعدم الامكان واستدلوا بأن النسخ يستلزم لغوية صدور العام توضيحه ان جعل الاحكام الشرعية لا يمكن ان يتحقق الا لفرض ضرورة ان سائر الافعال الاختيارية تحتاج الى غرض .

والغرض من جعل الاحكام الشرعيّة هو البعث والانبعاث فلو كان هذا الحكم منسوخاً قبل العمل به يكون جعله لغواً بلا اي فائده وثمره لعدم تحقق بعث وانبعاث.

اقول لا يخفى ما في هذا الاستدلال من الضعف لإمكان ان يكون الغرض من تشريع الحكم أموراً اخرى غير البعث الحقيقي كالامتحان^(١) كما يحتمل ان يكون ذلك في امره تعالى لابراهيم بذبح ابنه فالأمر كان امتحاناً محضاً.

ويحتمل ان يكون الغرض هو منع تحقق موضوعه في الخارج كما لو قال (كل قاتل يقتل) الغرض منه نفي وقوع القاتل في الخارج فلو ان المكلفين عندما رأوا وعلموا ان القاتل يقتل وخافوا على انفسهم من القتل فلم يقتلوا كان هذا فائده يحصلها التشريع المذكور.

تنبيه: لا يخفى ان الخاص الناسخ للعام لا يستلزم لغوّة تشريع تمام العام انما يستلزم لغوّة تشريع عموم العام بمعنى تشريع شمول الحكم للحصه من العام التي تلتقي مع الخاص وهذا واضح.

المقام الرابع وهو مقام الوقوع والظاهر الاتفاق هنا على ان الصحيح هو التخصيص لاستبعاد النسخ في هذه الحالة بل سوف يأتي ان القاعدة العرفيّة تقتضي تقديم التخصيص على النسخ كلما دار الأمر بينهما.

تنبيه قد عرفت مما ذكرناه في المقام الثالث ان الدليل المذكور لبيان استحالة النسخ مختص بحالة كون النسخ قبل امكان العمل بالعام الملتقي مع الخاص ولأجل ذلك فسرنا كلام العلماء بهذا المعنى.

وانما كان هذا الدليل مختصاً بهذه الحالة فلوضوح ان النسخ لو كان بعد إمكانية العمل بالعام لم يكن لغواً لوضوح تحقق البعث فيتحقق غرض التكليف فإن الغرض من نفس التكليف ليس هو انبعاث الناس بل انما هو

(١) وفيه أن الامتحان يتوقف ثمرته على تحقق وقت العمل به. اللهم إلا أن يدعى ظهور النتيجة في العزم على الطاعة ونهيه المقدمات قبل حلول وقت العمل.

٢ - أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعام . وهذه الصورة هي أشكل الصور ، وهي التي وقع فيها الكلام في أن الخاص يجب أن يكون ناسخاً ، أو يجوز أن يكون مخصصاً ولو في بعض الحالات . ومع الجواز يتكلم حينئذ في أن الحمل على التخصيص هو الأولى ، أو الحمل على النسخ .

فالذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاص ناسخاً فهو ناظر إلى

بعث الناس فحتى لو فرض أن الناس جميعاً قد خالفت الحكم المشرع لم يكن تشريعه لغواً بل تحقق غرضه وهو بعث الناس إلى الحق .

وبعبارة مختصرة . ان العمل بالتكليف ليس شرطاً في دفع لغوئية التكاليف . هذا من جهة ومن من جهة أخرى فما يمكن كونه لغواً إنما هو عموم العام كما عرفت في التنبيه المتقدم .

وحينئذ فحتى يفرض اللغوية يكفي اثبات عدم إمكانية العمل بهذا العموم أي بالحصة الملتقية مع الخاص .

وكل ذلك واضح وبهذا ينتهي الكلام في هذه الصورة .

قوله (ره) : (ان يكون وروده بعد وقت العمل بالعام . . .) .

اقول : لا يخفى عليك ان هذه الصورة تتفق مع الصورة المتقدمة في المقامين الأول والثاني فكل مذكرناه هناك يجري هنا .

واما المقام الثالث فنقول ان النسخ جائز بلا اشكال ضرورة ان الاستدلال المتقدم هناك لا يجري هنا اذ المفروض تحقق العمل بالعام فلا مجال لتوهم لغوئية تشريعه .

وانما الكلام في امكان التخصيص في هذه الصورة وستعرض له عند تعرض المصنف (ره) له .

قوله (ره) : (فالذي يذهب الى وجوب ان يكون . . .) .

اقول : عرفت ان الأمر دائر بين النسخ والتخصيص فإذا قلنا باستحالة التخصيص كان النسخ متعيّناً .

أن العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصاً ومبيناً لعموم العام يكون من باب

إذن من ذهب الى وجوب النسخ بنى كلامه على استحالة التخصيص. ومن قال بإمكان التخصيص بقي عنده الأمر دائراً بين التخصيص والنسخ.

قوله (ره): (لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض فتأخير الخاص...).

اقول: هذا شروع في المقام الثالث وحاصل ما ذكره المصنف (ره) في بيان استحالة التخصيص مركب من مقدمتين.

الأولى: ان التخصيص يستبطن ان المولى اخر بيان الحكم الواقعي مع وجود الحاجة اليه.

المقدمة الثانية: ان تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح.

اما المقدمة الأولى فدليلها واضح كما فسرناه عند تفسير النسخ والتخصيص وحاصله ان البناء على التخصيص يقتضي ان يكون الحكم الواقعي من حين صدور العام مضافاً للعام اذن لما فرضنا ان وقت العمل بالعام قد جاء قبل ورود المخصص فمعنى ذلك ان المولى تعالى لم يتكلم بالمخصص مع ان الناس محتاجون اليه حيث ان الناس شرعت في العمل على طبق العام وتوهمت ان الحكم الشرعي على طبق العام.

اذن من الواضح ان تأخير المخصص عن وقت العمل بالعام هو تأخير للبيان عن وقت العمل بالعام وهو تأخير للبيان عن وقت الحاجة فإن المخصص هو البيان ووقت العمل بالعام هو وقت الحاجة.

اما المقدمة الثانية فلأن التأخير يستلزم تضويع المصالح وإيقاع في المفسدات الثابتة في الاحكام الشرعية.

فينتج من هاتين المقدمتين ان التخصيص يستبطن شيئاً قبيحاً فلزم استحالة حمل الكلام عليه. فيتعين الحمل على النسخ.

اقول المقدمة الأولى سليمة وانما الكلام في الثانية.

تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح من الحكيم، لأن فيه إضاعة للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرر. فوجب أن يكون ناسخاً للعام، والعام باق على عمومته يجب العمل به إلى حين ورود الخاص، فيجب العمل ثانياً على طبق الخاص.

وأما من ذهب إلى جواز كونه مخصصاً، فلعله ناظر إلى أن العام يجوز أن يكون وارداً لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت

وحاصل ابطالها ان تأخير البيان عن وقت الحاجة فيه تضويع مصالح وإيقاع في مفسد وهذا ما لا شك فيه فان لم يكن فيه جهة أخرى تزاخم ذلك كان قبيحاً وأما اذا كان فيه جهة أخرى تزاخم ذلك وتتغلب عليه ينقلب التأخير حينئذ حسناً.

فمثلاً (ضرب زيد) قبيح لأن فيه اذيه لزيد. فإذا فرض ان (ضرب زيد) لم يكن فيه جهة أخرى غير اذيه زيد فيجب ان يبقى قبيحاً وأما اذا فرض ان ضرب زيد فيه بعض الصفات الحسنة فحينئذ يحصل التزاخم فإن فرضنا ان مصلحة الحسن مقدمة واهم من المفسدة ينقلب ضرب زيد حسناً.

كما لو فرضنا ان ضرب زيد يستلزم نجاته من الموت فإن ضرب زيد ينقلب حسناً وان كان فيه مفسدة وهي اذيه زيد.

وهكذا تماماً الكلام في التأخير فإنه فيه مفسدة التضويع فيكون قبيحاً الا في صورة فرض وجود مصلحة اهم من مصلحة التضويع فإنه ينقلب حينئذ حسناً.

ومن هنا فنحن ندعي انه لا مانع ان يكون تأخير المولى للبيان لأجل مصلحة اهم كالتدرج في الاحكام ونحو ذلك مما يعلمه الله تعالى.

قوله (ره): (فلعله ناظر الى ان العام يجوز ان يكون وارداً...).

اقول: هذا إشارة الى الجواب الذي ذكرناه.

غايته ان المصنف (ره) ضمن ما ذكرناه نقطة أخرى وهي ان العام قد ورد لبيان حكم ظاهري صوري.

وهذه النقطة لا حاجة اليها بل هي فاسدة.

كتمان الحكم الواقعي، ولو مصلحة التقية، أو مصلحة التدرج في بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبي ﷺ في بيان أحكام الشريعة، مع أن الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية إنما هو على طبق الخاص. فإذا جاء الخاص يكون كاشفاً عن

أما أنه لا حاجة إليها فلما عرفت أن الجواب يتم بما ذكرناه بلا حاجة إلى هذه النقطة فلا حاجة أن نقول أن العام ورد لبيان حكم صوري بل نقول هو على حد سائر العمومات المخصصة بمخصص وارد بعدها ولا نلتزم في سائر العمومات المخصصة أنها لبيان حكم صوري بل نلتزم فيها بأن الامام (ع) والنبي (ص) يتكلم فيها على حد كلام العرف والعقلاء في اغفال النظر إلى بعض الخصوصيات.

أما أنها فاسدة فلأن العام إما أن يكون لبيان الحكم الواقعي أو لبيان الحكم الظاهري أو لبيان الحكمين.

الثالث محال لاستحالة التعبير عن معنيين بلفظ واحد فتأمل.

أما الثاني فهو ممكن ولكنه خارج عن محل البحث لأن البحث في العام المثبت للحكم الواقعي.

فتعين الأول وهو المطلوب والحاصل أن هذه النقطة التي اضافها المصنف (ره) تبعاً لصاحب الكفاية ليست أصيله في المقام وإنما هي تدخل في بحث آخر حيث يقع سؤال أن الامام (ع) كيف ينطق بالعام مع أن إرادته الجدية ليست على طبق العام.

وجواب المصنف (ره) في هذا البحث أن الامام (ع) ملتفت إلى عدم العموم ولكنه أراد الإخبار عن حكم صوري لمصلحة من المصالح.

والجواب الصحيح أن كلام الامام (ع) على حد كلام العرف فلا يحضر حين النطق بالعام إلى إرادته الفعلية سوى العموم وإن كانت إرادته الكامنة هي الخصوص (على ما عرفت تفصيله) فالامام يخبر عن إرادته الفعلية التي هي تمام العموم.

الحكم الواقعي، فيكون مبيناً للعام ومخصصاً له، وأما الحكم العام الذي ثبت أولاً ظاهراً وصورة إن كان قد ارتفع وانتهى أمدّه، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه وليس هو من باب النسخ.

قوله (ره): (وأما الحكم العام الذي ثبت أولاً ظاهراً وصورة...) .
أقول: حاصله دفع اشكال.

أما الاشكال فهو ان التخصيص على ما ذكرته يكون نسخاً وذلك لأن العام تكفل لبيان حكم ظاهري والمفروض ان الحكم الظاهري قد نسخه الخاص.

أو قل ان الحكم قبل مجيء الخاص كان هو الحكم الظاهري الموافق للعام وأما بعد مجيء الخاص صار الحكم على طبق الخاص فانتسخ الأول وثبت الثاني.

وحاصل الجواب ان الحكم الظاهري وان ارتفع الا ان ارتفاعه ليس ابطالاً له بل ارتفاع العمل به لارتفاع موضوعه كما في كثير من الاحكام التي لا يعمل بها لعدم وجود موضوعها.

مثل (العبد يملك) فلا نعمل بهذا الحكم لعدم موضوعه لا لأنه منسوخ. وهكذا الحكم الظاهري فموضوعه هو الجهل بالحكم الواقعي كأنه قال (ان كنت جاهلاً بالحكم الواقعي فالحكم هو هكذا) فعند مجيء الخاص المبين للحكم الواقعي يرتفع الجهل بالحكم الواقعي فيرتفع الشرط وبالتالي يرتفع الجزاء فتحصل ان الخاص لا ينسخ الحكم الظاهري بل يرفع موضوعه.

مثلاً (ان شككت فالماء طاهر) فإذا جاء ما دل على نجاسة الماء يرتفع الشك فيرتفع الحكم بالطهارة وليس ذلك ابطالاً للحكم فإن الحكم الذي هو عبارة عن الملازمة بين الشرط والجزاء ما زال موجوداً.

ومن الواضح ان صحة القضية الشرطية تكون بصحة الملازمة بين الشرط والجزاء سواء تحقق الشرط والجزاء خارجاً لو لم يتحققا ولذا تصدق (ان كان زيد ناهقاً فهو حمار).

وإذا جاز أن يكون العام وارداً على هذا النحو من بيان الحكم

ومن هنا فإذا دل دليل على عدم الشرط وبالتالي على عدم الجزاء لم يكن هذا الدليل دالاً على بطلان الشرطية بل الشرطية باقية على الصدق وإنما دل الدليل على عدم شرطها.

ولهذا نقول ان الخاص يرفع موضوع الحكم الظاهري ولا يطله.
أقول قد اشرنا (وسوف يأتي مفصلاً) ان دلالة العام على الحكم الظاهري بهذا النحو محال.

نعم لو كان دالاً على هذا الحكم الظاهري كان الخاص كما ذكر المصنف(ره) دافعاً للموضوع لا ناسخاً للحكم.
قوله (ره): (وإذا جاز ان يكون العام).

أقول: هذا شروع في مقام بيان ما هو الظاهر هل هو النسخ او التخصيص. ويقع الكلام في جهتين.
الأولى: في بيان المناط لاستظهار النسخ او التخصيص وحاصله دعوى وجود ملازمين.

الأولى ان العام ان كان دالاً على الحكم الواقعي كان الخاص ناسخاً.
ودليل هذه الملازمة هو ان النسخ هو تبدل الحكم الواقعي ومن الواضح ان العام ان دل على ان الحكم الواقعي هو العموم حتى يكون في المثال دالاً على ان الحكم الواقعي هو وجوب اكرام جميع العلماء ومنهم النحاة.

فلا جرم يكون الخاص دالاً على تغير هذا الحكم الواقعي ضرورة ان الخاص حسب الفرض دال على ان الحكم الواقعي هو خلاف العام كما في المثال حيث دل على ان الحكم الواقعي هو عدم وجوب اكرام النحاة وبالتالي يكون دالاً على تغير الحكم الواقعي من وجوب اكرام النحاة الى عدم وجوب اكرام النحاة.

الملازمة الثانية ان العام ان كان وارداً لبيان الحكم الصوري الظاهري كان الخاص مخصصاً غير ناسخ.

ظاهراً وصورة، فإن ثبت ذلك كان الخاص مخصصاً أي كان كاشفاً عن الواقع قطعاً. وإن ثبت أنه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية، فلا شك في أنه تعين كون الخاص ناسخاً له. وأما لو دار الأمر بينهما

ودليل هذه الملازمة هو ان الخاص حينئذ لا يكون دالاً على تغير الحكم الواقعي ضرورة ان العام لم يدل على الحكم الواقعي فلا يمكن ان يكون الخاص دالاً على تغير الحكم الواقعي الذي دل عليه العام. هذا تمام كلام المصنف(ره) في الجهة الأولى. واتمام الكلام بعد النظر الى كلام المصنف(ره).

قوله (ره): (فإن ثبت ذلك كان الخاص مخصصاً...).

اقول: هذا إشارة الى الملازمة الثانية.

قوله (ره): (وان ثبت انه في صدد بيان الحكم الواقعي...).

اقول: هذا إشارة الى الملازمة الأولى.

قوله (ره): (واما لو دار الأمر بينهما...).

اقول: هذا شروع في الجهة الثانية وحاصلها انا اذا لم نعلم ان العام كان كاشفاً عن الواقع او عن الظاهر فما هو العمل.

الجواب ان امامنا طريقين.

الأول: ان نكتشف من اساليب الكلام والقواعد اللفظية ما هو حال العام. اعني ان نستظهر من العام انه لبيان الحكم الواقعي ام الظاهري.

الطريق الثاني وهو عند انسداد الطريق الأول اي انه إن لم يمكننا ان نستظهر ما هو حال العام فبقينا على الشك فهل يوجد قاعده عامه تقتضي التخصيص او النسخ.

اذا عرفت هذين الطريقين نقول اما الطريق الأول فقد ذكر فيه محاولتان متناقضتان.

المحاولة الأولى: تريد ان تثبت بأن ظهور العام يقتضي انه لبيان الحكم

الواقعي وهذه المحاولة مركبة من مقدمتين .

الأولى : ان كل كلام صادر من متكلم ملتفت جاد يجب ان يحمل على انه كاشف عن المراد الجدي للمتكلم .

وهذه المقدمة مأخوذة من قواعد العقلاء فإنك تراهم يحملون اي كلام بهذه الصفة على انه كلام كاشف عن المراد الجدي (وهذا ما يسميه العلماء بأصالة التطابق بين الكلام والمراد الجدي او بأصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي) .

المقدمة الثانية : ان المراد الجدي للإمام (ع) او النبي (ص) او القرآن انما هو الحكم الواقعي .

فينتج من هاتين المقدمتين ان العام يجب ان يحمل على انه كاشف عن المراد الجدي اي عن الحكم الواقعي .

وهذه المحاولة قد ابطالها المصنف(ره) بإبطال المقدمة الثانية فادعى ان المراد الجدي هو اعم من الحكم الواقعي والظاهري وذلك لما هو واضح من أن المراد الجدي هو عبارة اخرى عن (ما قصد المتكلم القاؤه الى السامع ليقنع به) وهذا يشمل الحكم الظاهري ايضاً اذ هو مما القاه المتكلم الى السامع قاصدا اقتناعه به .

اذن العام وان كان كاشفاً عن المراد الجدي ولكنه ليس كاشفاً عن الحكم الواقعي .

المحاولة الثانية : وهي التي يمكن ان تستفاد من عبارات المصنف(ره) وحاصلها ان العام لا يدل على الحكم الواقعي وذلك لأن العام انما يكشف عن المراد الجدي للمتكلم .

واما الدلالة على ان هذا المراد هو الحكم الواقعي فهذا ما يحتاج الى عنايه زائدة . فتكون منفيه بالإطلاق الذي هو نفي كل الخصوصيات التي لم يتعرض المتكلم لذكرها إذ لو ارادها لذكرها فيما انه لم يذكرها يكشف ذلك عن انه لم يردّها . هذا كله في الطريق الأول .

إذ لم يقم دليل على تعيين أحدهما، فأيهما أرجح في الحمل؟ فنقول:
الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

وأما الطريق الثاني فيمكن أن يستفاد من كلمات المصنف(ره) أنه عند الشك في أن العام يدل على الحكم الواقعي أو الظاهري يجب الحمل على التخصيص ولم يبرهن على صحة كلامه ويمكن أن يبرهن عليه بالوجدان العرفي فإن الوجدان العرفي لا يحمل الكلام على النسخ إلا إذا انسدت المحامل الأخرى فالحمل على النسخ هو المحتاج إلى دليل بخلاف التخصيص.

وبهذا ينتهي شرح كلام المصنف(ره). وأما التعرض لمناقشته فيكون بعد شرح عباراته.

قوله (ره): (إذ لم يقم دليل على تعيين ...).

أقول: هذه العبارة تحتل احتمالين.

الأول: أن نظره إلى حالة الشك وعدم وجود ظهور يعين معنى العام أي تكون العبارة ناظرة إلى الطريق الثاني من الطريقين المتقدمين.

وهذا الاحتمال هو ظاهر قوله (إذ لم يقم دليل على تعيين أحدهما) ضرورة أن الظهور دليل فنفي الدليل يعني نفي الظهور.

ولكن ينفي هذا الاحتمال أن المصنف(ره) في مقام إثبات الحمل على التخصيص نفى ظهور العام في الدلالة على الحكم الواقعي فيكون المصنف(ره) قد تعرض للطريق الأول أي محاولة إثبات الظهور وهذا يتنافى مع ما هو المفروض من عدم وجود دليل حتى الظهور فيكون في كلام المصنف(ره) خلط بين الطريق الأول والثاني.

الاحتمال الثاني أن نظره إلى حالة الشك بمعنى عدم القطع دون حالة عدم وجود الظنون المعتبرة كالظهور أي تكون العبارة ناظرة إلى الطريق الأول ويكون معناها أن إذا شككنا ولم نقطع بأن العام يدل على الواقعي أو الظاهري فهل يمكن رفع هذا الشك بظهور عرفي يعين أحدهما أم لا.

والوجه فيه أن أصالة العموم بما هي لا تثبت أكثر من أن ما يظهر من العام هو المراد الجدي للمتكلم، ولا شك أن الحكم الصوري الذي نسميه بالحكم الظاهري كالواقع مراد جدي للمتكلم لأنه مقصود بالتفهم، فالعام ليس ظاهراً إلا في أن المراد الجدي هو العموم سواء كان العموم حكماً واقعياً أو صورياً. أما أن الحكم واقعي فلا يقتضيه الظهور أبداً حتى يثبت بأصالة العموم، لا سيما أن المعلوم من طريقة صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص، ويكشف المراد الواقعي منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه «ما من عام إلا وقد خص»، كما سبق.

وعليه فلا دليل من أصالة العموم على أن الحكم واقعي حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعي من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مؤنة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم.

وهذا الإحتمال يتناسب مع بقيه كلام المصنف «ره» لكنه خلاف ظاهر عبارة (اذ لم يقم دليل على تعيين احدهما).

قوله (ره): (والوجه فيه ان اصالة العموم...).

اقول: هذا إشارة الى دفع المحاولة الأولى من محاولتي الطريق الأول.

وقد عرفت ان حاصل الدفع هو ابطال المقدمة الثانية بدعوى ان المراد الجدي اعم من الحكم الواقعي والظاهري.

قوله (ره): (بل اراده الحكم الواقعي من العام...).

اقول: يحتمل في هذه العبارة إحتمالان.

الأول: ان نظره الى المحاولة الثانية التي ذكرناها آنفاً ويشعر بذلك تعبيره بكلمة (يحتاج الى مؤونة زائدة) فإن هذه الكلمة عادة تستعمل عند ارادة التمسك بالاطلاق فيقال هذا الشيء يحتاج الى مؤونة زائدة منفيه بالاطلاق.

ولأجل هذا قلنا: إن الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، وإن كان كل منهما ممكناً.

الإحتمال الثاني ان نظره الى مجرد تأكيد ما سبق من ان المراد الجدي اعم من الحكم الواقعي والظاهري فيكون مراده توضيح ان العام بما هو هو لا دلالة له على الحكم الواقعي بل تحتاج هذه الدلالة الى مؤونة زائدة مفقوده. قوله (ره): (ولأجل هذا قلنا...).

اقول: ان هذه العبارة تحتل احتمالين.

الأول ان يكون اسم الإشارة إشارة الى الاطلاق الدال على ان العام لا يدل على الواقعي فيكون كلامه إشارة الى المحاولة الثانية.

وهذا الإحتمال يرفضه ظاهر قوله اخيراً (وان كان كل منهما ممكناً) اذ بعد فرض ظهور العام بعدم الدلالة على الحكم الواقعي لا يكون النسخ ممكناً الا امكاناً ينفيه الظهور بعدمه ومن الواضح ان الظاهر من كلمة (ممكناً) في عبارته ليس مجرد الامكان العقلي المحض.

الإحتمال الثاني ان يكون اسم الإشارة إشارة الى عدم ظهور العام بالحكم الواقعي فيصبح معنى كلامه انه لأجل عدم دلالة العام على الواقعي او الظاهري اي لأجل عدم تعين العام نحمل المقام على التخصيص.

وهذا الإحتمال قريب من العبارة كما لا يخفى الا ان عبارته حينئذ تكون ناقصة لوضوح ان عدم تعين دلالة العام بمجرد لا يقتضي الحمل على التخصيص فلا يصح تعليل الحمل على التخصيص بمجرد عدم تعين دلالة العام.

بل لا بد من ذكر علة اخرى للحمل على التخصيص والمصنف(ره) لم يذكر هذه العلة وقد اشرنا اليها سابقاً.

وبهذا ننتهي من شرح عبارات المصنف(ره) واذا اتقنت كل ما ذكرناه نعيد ما ذكره المصنف ملخصاً في نقاط ثم نناقشها.

النقطة الأولى: وجود ملازمه بين دلالة العام على الحكم الواقعي وبين كون الخاص ناسخاً للعام.

النقطة الثانية: وجود ملازمة بين دلالة العام على الحكم الظاهري الصوري وبين كون الخاص مخصصاً للعام غير ناسخ له.

النقطة الثالثة: عدم ظهور العام بكونه دالاً على الحكم الواقعي لأن المراد الجدي اعم من الحكم الواقعي والظاهري.

النقطة الرابعة: ان العام ظاهر بعدم الحكاية عن الحكم الواقعي وذلك تمسكاً بالإطلاق.

النقطة الخامسة: ان العام اذ لم يكن ظاهراً لا في الحكاية عن الحكم الواقعي ولا الظاهري فالاقرب حمل الخاص على انه مخصص للعام.

ولا يخفى ان مراد المصنف (ره) اما النقطة الرابعة واما الخامسة فلم يردهما معا مجتمعين ولكن كان كلامه محتملاً لاحدهما فنحن نتعرض لهما معاً.

اما النقطة الأولى ففاسده لأن النسخ هو عبارة عن تغيير الحكم الواقعي ومن الواضح انه اذا فرضنا ان العام كان دالاً على الحكم الواقعي ثم جاء الخاص وبين كذب الدلالة فإن هذا لا يستلزم تغيير الحكم الواقعي.

اذن ثبوت تغيير الحكم الواقعي يتوقف على أمرين.

الأول: دلالة العام على الحكم الواقعي.

الثاني: كون الخاص كاشفاً عن بطلان مدلول العام مع بقاء دلالة العام صادقه.

فتحصل بطلان الملازمة المذكورة.

وان شئت عبارة اخرى نقول ان الخاص يحتمل فيه احتمالان.

الأول: ان يدل على كذب دلالة العام اي ان دلالة لم تكن مطابقه للمراد الجدي.

الإحتمال الثاني: ان يدل على كذب مدلول العام مع ان دلالة مازالت صادقه وانها كانت مطابقه للمراد الجدي.

فعلى الإحتمال الثاني يلزم ان يكون الخاص ناسخاً ضرورة ان العام كان مطابقاً للواقع (بمقتضى الظهور وتصديقه) والخاص ايضاً مطابقاً للواقع (كذلك بمقتضى ظهوره وتصديقه) وهما (العام والخاص) مختلفان فلا بد يكون الواقع متعدداً وهذا هو النسخ.

واما على الإحتمال الأول فلا يلزم ان يكون الخاص ناسخاً ضرورة ان الخاص انما يدل على ان العام كاذب فلم يكن مطابقاً للواقع فلا يكون في الخاص دلالة على النسخ بل يكون مخصصاً اذ معنى التخصيص هو بيان كذب دلالة العام.

اذا عرفت هذين الإحتمالين نقول ان الاقوى والمشهور على لسان العلماء هو الإحتمال الأول.

اما النقطة الثانية فهي باطله ايضاً ويرد عليها أمور يتوقف بيانها على ذكر مقدمة وهي انه ما معنى الحكم الظاهري الصوري الذي يدل عليه العام. فنقول في الجواب نحتمل إحتتمالات.

الأول: ان الحكم الظاهري هو عين الحكم الظاهري الاصطلاحي اي الحكم المجعول في ظرف الشك والجهل.

الثاني: هو الحكم الذي لا مصلحة فيه ولا مفسدة ولا هو حكم مضروب في الشريعة الاسلاميه وانما أنشأ المتكلم لمصلحة في مجرد إنشائه مثل الحكم الصادر تقيه.

الإحتمال الثالث: هو الحكم الذي لا مصلحة فيه ولا مفسدة ولكنما هو حكم موجود مضروب في الشريعة الاسلاميه لوجود مصلحة اقتضت ضربه في الشريعة وان لم يكن الحكم بنفسه ذا مصلحة او مفسدة. اذا عرفت هذه الإحتمالات نقول.

ان كان مراده الأول . يرد عليه أمور.

الأول: انه يستحيل ان يكون العام دالاً على هذا الحكم في حصة الخاص فقط ودالاً على الحكم الواقعي في بقيه العام حتى يكون العام دالاً

على ان الحصة التي لا تلتقي بالخاص حكمها واقعي بينما التي تلتقي بالخاص حكمها ظاهري فإن هذه الدلالة محال كما اشرنا اليه وكما يأتي .

الثاني انه لا فرق بين الخاص والعام فكلاهما لفظان صادران من متكلم واحد على نحو واحد فإذا فرضنا ان العام يدل على الحكم الظاهري وجب كون الخاص كذلك دالاً على الحكم الظاهري ومن هنا يكون الخاص ناسخاً للعام لدلالة الخاص على حكم ظاهري غير الحكم الظاهري الذي يدل عليه العام بناء على ان اختلاف الدلالة يستلزم النسخ كما هو ظاهر المصنف(ره) ووضحنا بطلانه في نقاش النقطة الأولى .

الثالث : لو سلمنا ان الخاص دال على الحكم الواقعي فإن الخاص حينئذ وان لم يكن ناسخاً للعام ضرورة ان مدلول الخاص لا ينافي مدلول العام فيمكن ان يصدق في آن واحد لعدم التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي .

ولكن الخاص حينئذ لا يكون مخصصاً للعام فإن التخصيص هو عبارة عن إبطال دلالة العام في بعض حصصه فيدل المخصص على كذب العام في تلك الحصة كما في (اكرم جميع العلماء) و (لا تكرم النحاة) فإن الثاني يدل على بطلان دلالة الأول في النحاة .

ومن الواضح ان هذا المعنى غير موجود هنا لأن الخاص حسب الفرض لا يكذب العام ولا ينفيه بل كلاهما يصدقان في آن واحد .

غايته ان الخاص يرفع موضوع العام لأن العام دال على الحكم الظاهري وموضوع الحكم الظاهري هو الجهل بالحكم الواقعي فالخاص لما دل على الحكم الواقعي ارتفع الجهل به وبالتالي يكون قد ارتفع موضوع الحكم الظاهري .

والعجب من المصنف(ره) حيث كان ملتفتاً الى ذلك اذ قال (انما ارتفع لإرتفاع موضوعه وليس هو من باب النسخ) فمع انه كان ملتفتاً الى ذلك حكم بأن الخاص مخصص للعام وليس ناسخاً .

ولا يخفى ان الخاص وان لم يكن ناسخاً حينئذ الا انه ليس مخصصاً ايضاً. بل هو حاكم على العام بمعنى انه يرفع موضوعه كما شرحناه.

واما ان كان مراده هو الثاني فلا ريب حينئذ ان الخاص لا يكون ناسخاً ضرورة ان النسخ متفرع عن وجود حكم في الشريعة والمفروض ان الحكم الصوري ليس حكماً شرعياً اصلاً فلا مجال لنسخه فيتعين ان يكون الخاص حينئذ مخصصاً بمعنى انه كاشف عن ان العام لم يكن عمومه مطابقاً للواقع هذا كله صحيح ولكن يمكن ان نأخذ على المصنف (ره) امرين.

الأول: انه لا يصح له ان يعبر بأن الحكم الصوري يرتفع بإرتفاع موضوعه اذ هذا الحكم الصوري ليس حكماً اصلاً ولا موضوع له فليس ارتفاعه سوى بيان كذبه وبيان انه ليس حكماً واقعياً.

الثاني: انه لا يصح له ان يعبر عنه بأنه حكم لأن المفروض انه ليس حكماً اصلاً غايته انه كلام نطق به الامام لمصلحة في نطقه.

واما ان كان مراده هو الثالث. فيرد عليه امران.

الأول: ان هذا الحكم الصوري هو حكم واقعي بكل ما للكلمة من المعنى اذ المصلحة والمفسده ليست دخيله في ماهية الحكم الواقعي وانما ماهية الحكم الواقعي هي كون الحكم مضروباً في لوح الشريعة ويكون موضوعه هو العناوين الواقعيه بدون ملاحظة الشك والجهل بالحكم الواقعي.

وهذه الماهية موجودة بتمامها في هذا الحكم الصوري فلا وجه حينئذ لتسميته بالحكم الصوري.

الثاني انه على هذا يكون دلالة العام على الحكم الصوري داخلية في دلالة على الحكم الواقعي فبناء على الملازمة الأولى التي ذكرها المصنف (ره) يجب كون الخاص ناسخاً لا مخصصاً.

اما النقطة الثالثة: فعجيبه ولا رأينا أحداً من المتأخرين يدعي هذه الدعوى فإنه اذا فرضنا ان العمومات لا دلالة لها على الحكم الواقعي فهذا معناه ان جميع الروايات التي بأيدينا لا تدل على الحكم الواقعي فما هو

الدال على الحكم الواقعي . وهذا هدم لكثير من المسلمات .

وكيف كان فمما لا ريب فيه ان كل كلام صدر من المعصوم «ع» فلا ريب في انه بنفسه ظاهر في دلالة على الحكم الواقعي وذلك لظاهر حال الامام «ع» في انه يخبر عن الاحكام الشرعية الواقعية .

وبعبارة اخرى كل كلام يصدر من الامام يحكمه اعلان لفظيان .

الأول: أن كلامه مطابق لمراده الجدي وهذا اصل جاري في كل كلام عند تحقق شروطه المعروفة .

الثاني: ان مراده الجدي مطابق للحكم الواقعي وهذا اصل جاري في كل كلام صادر من متكلم مطلع على الواقع وكان ظاهر حاله هو حكاية هذا الواقع .

ولا ريب ان الامام «ع» مطلع على الواقع وظاهر حاله في جميع كلماته الشرعية انه يحكي عن الحكم الواقعي .

نعم لو جاء المخصص يكشف هذا المخصص عن ان كلام الامام لم يكن مطابقاً لمراده الجدي او يكشف عن ان مراده الجدي لم يكن مطابقاً للواقع .

ولعل المصنف (ره) نظره الى هذه الحالة وان كانت عبارته قاصرة ومشوشة . فمراده ان العام بنفسه يدل على الحكم الواقعي ككل كلام الامام «ع» . غايته ان العام المخصص لا يكون دالاً على الحكم الواقعي بسبب وجود المخصص .

فالحاصل أن هذه النقطة على ظاهرها باطلة لأن المراد الجدي ليس اعم من الحكم الظاهري والواقعي بل هو مساوي للحكم الواقعي بسبب اصاله التطابق بين المراد الجدي والحكم الواقعي وهذه الاصاله عرفيه مسلمة مأخوذة من ظاهر حال الامام «ع» في انه يحكي الواقع^(١) .

(١) مضافاً إلى أن حمل الحكم على العنوان ظاهر بأنه حكم واقعي لا ظاهري إذ الظاهري يحمل على العنوان موصوفاً بكونه مجهول الحكم .

واما النقطة الرابعة فباطلة ايضاً وذلك لأمرين .

الأول : ما عرفته من بطلان المقدمة الأولى من مقدمتي هذه النقطة فقد عرفت ان الدلالة على الحكم الواقعي لا تحتاج الى مؤونة زائدة بل كل كلام صادر من الامام «ع» هو ظاهر بنفسه في كونه حاكياً عن الحكم الواقعي .

الأمر الثاني هو بطلان المقدمة الثانية من مقدمتي هذه النقطة ويحتاج بيان فسادها الى بيان مقدمة قد ذكرناها في مواضع سابقة وهي .

ان الاطلاق انما هو عبارة عن نتيجة قياس مركب من مقدمتين .

الأولى : كبرى وهي (ان المتكلم لو كان يريد هذه الخصوصية لذكرها) .

الثانية : صغرى وهي (ان المتكلم لم يذكرها) .

فينتج ان المتكلم لا يريد هذه الخصوصية وهذا قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم .

اذا عرفت هذه المقدمة نقول ان المقدمة الصغرى وان كانت متحققة في المقام حسب الفرض حيث فرضنا ان العام لم يدل على ان مدلوله حكماً واقعياً .

ولكن المقدمة الأولى الكبرى ليست متحققة لأن تحققها يتوقف على ان يكون المتكلم في مقام بيان هذه الخصوصية ضرورة انه اذا لم يكن في مقام بيانها لم يجب عليه ذكرها حتى لو أرادها ومن المفروض أن الامام (ع) ليس في مقام بيان الحكم الواقعي فلا يجب عليه بيان هذه الخصوصية حتى لو أرادها .

فإن قلت : بل الامام «ع» في مقام بيانها .

قلت : لو فرضت انه في مقام بيانها كان نفس كلامه ظاهراً في انه الحكم الواقعي .

اذن فإفترض ان كلامه غير ظاهر في انه حكم واقعي لا يتناسب مع

الصورة الثالثة

إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدم الخاص، فهذه أيضاً على صورتين:

افتراض انه «ع» في مقام بيان هذه الخصوصية.

وأما النقطة الخامسة فهي صحيحة ونقول إضافه اليها ان الخاص يجب حمله على انه مخصص حتى لو كان العام ظاهراً في الدلالة على الحكم الواقعي فليس ظهور الخاص بالتخصيص متوقفاً على الشك في دلالة العام على الواقعي ام على الظاهري.

وسر ما قلناه واضح وهو ان حمل الخاص على النسخ او على التخصيص يجب فيها مراجعة العرف واتباعهم فيما يقولون ومن الواضح ايضاً ان العرف يحمل على التخصيص.

ولعل السر في ذلك هو ان النسخ عند العرف لا يصار اليه الا اذا انسد امامهم باب التخصيص.

توضيح ذلك ان النسخ هو تعارض دلالة المتأخر مع المتقدم وبما ان كلاهما صادقان لا بد من الالتزام بأن المتأخر قد نسخ المتقدم فإذن الحكم بالناسخية متأخر رتبة عن رؤية العرف تعارض الدليلين فما دام الدليلان لا تعارض بينهما في نظر العرف لا مجال للحكم بالناسخية.

ومن هنا نقول ان الخاص لا يمكن ان يحمل على النسخ الا اذا امتنع التخصيص عرفاً اذ مع امكان التخصيص لا يكون بين الدليل الخاص والدليل العام اي تعارض فإن الخاص والعام بنظر العرف غير متعارضين بل العلاقة بينهما بنظر العرف هي علاقة التفسير فإن الخاص عند العرف مفسر للعام.

وبما قلناه يتضح ان بيدنا قاعدة مأخوذة من العرف تقول ان الخاص هو مخصص للعام الى ان يثبت انه ناسخ وذلك عند استحالة التخصيص. وعليك بهذه القاعدة فإنها تنفع في جميع صور الدوران بين النسخ والتخصيص، وبهذا ينتهي الكلام في هذه الصورة.

١ - أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغي الإشكال في كون الخاص مخصصاً.

قوله (ره) : (ان يرد العام قبل وقت العمل بالخاص . . .).

اقول : قد عرفت معنى (قبل وقت العمل) فالمراد قبل وقت الامكان . ثم الحكم في هذه الصورة كما ذكر المصنف (ره) وهو الحمل على التخصيص .

والمستند في هذا الحكم احد أمرين .

الأول : القاعدة التي ذكرناها آنفاً فهي تقتضي الحمل على التخصيص لأنه ممكن .

الثاني : دعوى استحالة النسخ فيتعين التخصيص ووجه استحالة النسخ هو لغوية جعل الخاص مع أنه ينسخ قبل امكان العمل به .

ولكنك عرفت ضعف المستند الثاني (اي دعوى استحالة النسخ) فيحتمل كون المصلحة في مجرد جعل الخاص .

نعم لما كان هذا الإحتمال ضعيفاً يكون إحتمال لغوية النسخ قوياً فيكون ذلك من الشواهد والمؤيدات (مضافاً الى القاعدة) لحمل الخاص على التخصيص .

تنبيه : ان في هذه الصورة والصورة اللاحقة (اعني صورتني ورود العام بعد الخاص) يكون الفرق بين النسخ والتخصيص انما هو بعد صدور العام لا قبله على العكس من صورتني ورود الخاص بعد العام فلنا هنا دعويان .

الأولى : ان لافرق بين النسخ والتخصيص قبل صدور العام توضيحها انه بناء على النسخ يكون الحكم الواقعي قبل صدور العام هو على طبق الخاص وانما يتغير عند صدور العام، وكذلك بناء على التخصيص يكن الحكم الواقعي قبل صدور العام وبعد صدوره على طبق الخاص اذن الحكم الواقعي قبل صدور العام هو على طبق الخاص سواء قلنا بالنسخ او قلنا بالتخصيص .

نعم يمكن دعوى وجود الفرق في غير حصة الخاص من حصص العام

٢ - أن يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة، ولا قبح فيه أصلاً. ومع ذلك

فيقال انه بناء على النسخ تكون هذه الحصص غير محكومه بأي حكم قبل صدور العام فإن العام إنما يكشف عن وجود الحكم من حين صدوره. واما بناء على التخصيص تكون هذه الحصص محكومه بحكم العام غايته ان المولى اخر ذكر العام. وهذه الدعوى محل تأمل شديد فلاحظ.

الدعوى الثانية: وجود الفرق بعد صدور العام توضيحها انه بناء على النسخ يكون الحكم الواقعي بعد صدور العام هو على طبق العام حتى في حصة الخاص لأن العام نسخ حكم الخاص وصير حكمه هو حكم العام. واما بناء على التخصيص فإن الحكم الواقعي في حصة الخاص يكون على طبق الخاص كما هو واضح.

وتوضيح كلا الدعويين بالمثال. لو قال في الشهر الأول لا تكرم النحاة ثم قال في الشهر الثاني اكرم جميع العلماء ففي الفتره المتخلله بين الشهر الأول والثاني يكون الحكم الواقعي هو عدم وجوب اكرام النحاة سواء قلنا ان العام ناسخ او مخصص.

واما في الشهر الثاني فإن حكم النحاة بناء على النسخ هو وجوب الاكرام بينما بناء على التخصيص هو عدم وجوب الاكرام.

قوله (ره): (لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة...).

اقول: قد عرفت ان في الصورة الثانية احتجوا على استحالة التخصيص بكون الخاص بناء على التخصيص قد تأخر بيانه عن وقت الحاجة اليه. لكن هذا الاعتراض غير وارد هنا لا في الخاص ولا في العام.

اما في الخاص فلأن المفروض صدوره عند الحاجة اليه او قبل الحاجة اليه.

واما في العام فلأن المفروض ايضاً صدوره عند الحاجة اليه او قبل الحاجة اليه.

قيل بلزوم الحمل على النسخ، ولعل نظر هذا القائل إلى أن أصالة العموم جارية، ولا مانع منها إلا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً وقرينة على العام، ولكن أيضاً يحتمل أن يكون منسوخاً

تنبيهان.

الأول: لا يخفى أن عبارة المصنف مسامحة إذ لم يثبت أن الخاص والعام قد صدرا قبل الحاجة اليهما بل قد يكون صدورهما كلاهما عند الحاجة اليهما كما لو فرض الاحتياج إلى حكم النحاة فصدر لا تكرم النحاة ثم احتاجوا إلى حكم العلماء غير النحاة فورد العام أكرم جميع العلماء إذن مراد المصنف (ره) أن الخاص والعام قد صدرا عند أو قبل وقت الحاجة اليهما فعبر بكلمة قبل في مقابل البعد مسامحة.

التنبيه الثاني: أنه حتى لو فرض هنا صدور الخاص أو العام بعد وقت الحاجة اليهما فإن ذلك لا أثر له في هذه الصورة وبعبارة أوضح في الصورة الثانية يكون الخاص قد صدر بعد وقت الحاجة إليه فجعلوا هذا دليلاً على أن الخاص ناسخ غير مخصص على ما أوضحناه.

أما هنا في هذه الصورة لو كان الخاص صادراً بعد وقت الحاجة إليه يكون الأشكال وارداً والقبح متحققاً سواء قلنا أن العام ناسخ للخاص أو مخصص به.

وكذا في العام فلو فرض أنه صدر بعد وقت الحاجة إليه يكون الأشكال وارداً سواء على النسخ أو على التخصيص ومن هنا فكان اللازم على المصنف (ره) أن لا يتعرض لهذه الجهة في هذه الصورة لأنها لا تنفع في تعيين النسخ أو التخصيص.

قوله (ره): (ولعل نظر هذا القائل إلى أن أصالة العموم...).

أقول: هذا استدلال لحمل العام على كونه ناسخاً وهو يبتني على

مقدمات.

الأولى: أن العام بنفسه ظاهر في العموم فهو حجة في العموم.

الثانية: أن كل حجة يجب العمل بها ما لم يزاحمها حجة أخرى.

بالعام، فلا يحرز أنه من باب القرينة. ولا شك أن الخاص المنفصل إنما يقدم على العام لأنه أقوى الحجتين وقرينة عليه. ومع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام.

قلت: الأصوب أن يحمل على التخصيص كالصورة السابقة، لما تقدم من أن العام لا يدل على أكثر من أن المراد جدي، ولا يدل في نفسه على أن الحكم واقعي تابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية. وإنما يكون العام ناسخاً للخاص إذا كانت دلالة على هذا النحو، وإلا فالعمومات الواردة في الشريعة على الأغلب ليست كذلك. وأما احتمال النسخ، فلا يقلل من ظهور الخاص في نفسه قطعاً، كما لا يرفع حجته فيما هو ظاهر

الثالثة: ان الخاص لا يصلح لمزاحمة العام لإحتمال كونه منسوخاً فلا يكون دالاً على كذب العام.

وينتج من ضم هذه المقدمات الى بعض ان العام مازال ظاهراً في العموم وحجه فيه وهذا لازم النسخ.

وقد اجاب المصنف على هذا الاستدلال بثلاث اجوبه يأتي ذكرها.

قوله (ره): (لما تقدم من ان العام...).

اقول: هذا اشارة الى الجواب الأول وهو عبارة عن هدم المقدمة الأولى من مقدمات الاستدلال وذلك بدعوى ان العام لا دلالة له على الحكم الواقعي فيكون الخاص الدال على الحكم الواقعي لا مزاحم له. فلا جرم تكون النتيجة هي الحمل على التخصيص.

اقول قد عرفت مناقشه هذه الدعوى فلا نعيد فراجع ان شئت.

قوله (ره): (واما إحتمال النسخ فلا يقلل...).

اقول: يحتمل في هذه العبارة احتمالان.

الأول: وهو الاظهر وحاصله ان مراد المصنف (ره) تتميم الجواب المتقدم لأن الجواب المتقدم يبنى على هدم ظهور العام وبقاء ظهور الخاص ففي كلامه السابق اثبت هدم ظهور العام وفي هذه العبارة اثبت بقاء ظهور

فيه، فلا يخرج عن كونه صالحاً لتخصيص العام، فيقدم عليه، لأنه أقوى في نفسه ظهوراً.

بل يمكن أن يقال: أن العام اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهور في العموم إلا بدوياً بالنسبة إلى من لا يعلم بسبق الخاص، لجواز أن يعتمد المتكلم في بيان مراده على سبقه، فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالقرينة الحالية، فلا يكون العام ظاهراً في العموم حتى يتوهم أنه ظاهر في ثبوت الحكم الواقعي.

الخاص فحاصل كلامه أن الخاص وإن كان يحتمل أن يكون منسوخاً إلا أن هذا الإحتمال بمجرد لا يسوغ لنا رفع اليد عن الخاص. فإن الخاص كان ظاهراً بالحكم الواقعي وما زال كذلك فإن الإحتمال وحده لا يسقط الظهور. وكذا هذا الخاص كان حجة في مدلوله وما زال حجة فيه فإن إحتمال النسخ وحده لا يكفي لرفع اليد عن الحجة.

والحاصل أن مراده بيان أن إحتمال النسخ لا أثر له على حجية الخاص.

الإحتمال الثاني: هو أن مراد المصنف (ره) ذكر الجواب الثاني وهو عبارة عن هدم المقدمة الثالثة من مقدمات الاستدلال وذلك بدعوى أن مجرد إحتمال النسخ لا يخرج الخاص عن كونه ظاهراً في التخصيص وحجه في ذلك فلا وجه لدعوى أن الخاص لا يصلح لمزاحمة العام.

أقول كلا الإحتمالين صحيحان وإن كان الأقوى أن مراد المصنف (ره) هو الأول.

قوله (ره): (بل يمكن أن يقال أن العام . . .).

أقول: هذا هو الجواب الثالث وهو عبارة عن هدم المقدمة الأولى أيضاً بدعوى أن العام غير ظاهر في العموم وذلك لإحتمال أن يكون المتكلم استند إلى المخصص السابق فيكون بمنزلة القرينة الحالية مانعاً من انعقاد ظهوره في العموم.

والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول واضح وإن كانا يشتركان في هدم المقدمة الأولى.

الصورتان الرابعة والخامسة

إذا كان مجهولي التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً، فإنه يعلم الحال فيهما مما تقدم، فيحمل على التخصيص بلا كلام. ولا وجه

وحاصل الفرق ان الجواب الأول يعترف بظهور العام في العموم لكن يدعي ان هذا العام ليس هو الحكم الواقعي وذلك بناء على مذهب المصنف(ره) من ان العام انما يحكي عن المراد الجدي والمراد الجدي اعم من الحكم الواقعي.

وهذا بخلاف الجواب الاخير فإنه يدعي ان العام غير ظاهر في العموم أصلاً.

اقول: اذا عرفت هذه الاجوبة الثلاثة فلا يخفى عليك فساد الأول لما قدمناه. وصحة الثاني فإن الخاص ظاهر في الخصوص وإحتمال النسخ لا يضر بذلك فبناء على القاعدة المتقدمة يلزم الحمل على التخصيص.

واما الجواب الثالث فهو في غاية الفساد فإن المخصص المنفصل السابق لا يمكن ان يكون قرينه ولا يجوز للمتكلم الاعتماد عليه الا في صورة واحدة وهي اشتهاار الخاص بين الجميع او علم المخاطب به والتفاتة اليه بحيث يصير من المسلمات ففي هذه الحالة فقط يصير بمنزلة القرينة الحالية يجوز للمتكلم الاعتماد عليها ومن الواضح ندرة هذه الحالات واما العلم بها فأشد ندرة اذ من اين لنا ان نعلم ان هذا المخصص المنفصل السابق كان بمثابة المسلمات عند السامع والمتكلم.

ولا يخفى ان مجرد إحتمال ذلك غير ضاير بالظهور بالعموم لأنه من قبيل إحتمال وجود القرينة وهذا الإحتمال ساقط بأصالة عدم القرينة.

قوله (ره) (اذا كانا مجهولي التاريخ او احدهما...).

اقول: قد عرفت انه في جميع الصور الثبوتية يجب الحمل على التخصيص ففي صورة مجهوليّة التاريخ لكليهما او احدهما يعلم ان على جميع الاحوال يحمل على التخصيص فلا مجال للتزاع.

نعم لو كنا نقول في بعض الصور بالنسخ والبعض الآخر بالتخصيص لكان الانصاف حصول الاجمال بمعنى عدم الجزم لا بالتخصيص ولا بالنسخ

لتوهم النسخ لا سيما بعد أن رجحنا التخصيص في جميع الصور، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

نعم هنا توهمان.

الأول: ان يقال ان القاعدة المتقدمة تقتضي الحمل على التخصيص ما لم يثبت النسخ فهنا في مجهولي التاريخ كليهما أو أحدهما لم يثبت النسخ فيجب ان يحمل على التخصيص.

قلت هذا توهم مدفوع لأن هذه القاعدة ليست اصلاً يرجع اليه عند الشك بل هي قاعدة ظهورية وهذا الظهور ناشيء عن ثبوت عدم وجود مقتضي للحمل على النسخ. فإذا ثبت عدم وجود المقتضي للحمل على النسخ يكون الخاص ظاهراً في التخصيص.

وهنا في صورة مجهوليّة التاريخ لكليهما أو أحدهما لم يثبت عدم وجود مقتضي الحمل على النسخ فيحتمل وجوده كما لو كانت الصورة المجهولة هي إحدى الصور التي يحمل فيها الخاص على النسخية أو المنسوخية وعليه لا مجال لظهور الخاص بالتخصيص.

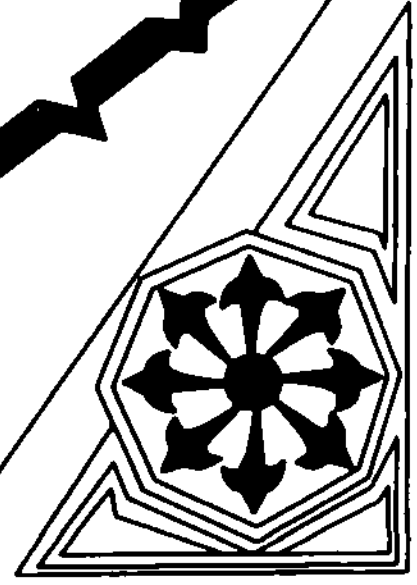
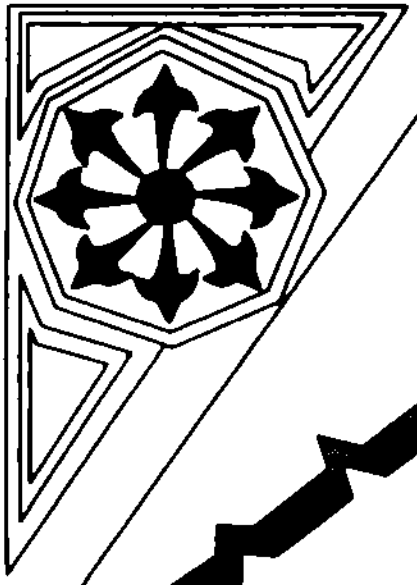
التوهم الثاني وهو مختص بصورة مجهوليّة أحدهما وحاصله ان يتوهم ان الحكم في هذه الصورة تابع للقول في مسألة استصحاب تأخر الحادث. ولكنه توهم فاسد لأن تلك المسألة مختصة فيما اذا كان الاستصحاب متعلقاً بموضوع حكم شرعي.

ومن الواضح ان الموضوع هنا هو موضوع الظهور فالاستصحاب لا يمكنه اثبات الظهور الا على القول بالأصل المثبت.

وتوضيح هذا التوهم كتوضيح جوابه متوقف على فهم مسائل الاستصحاب الآتية ان شاء الله تعالى.

خاتمة لا يخفى ان هذا البحث لا ثمرة له لأن الروايات المعتبرة التي بأيدينا هي الروايات الصادرة عن الائمة وقد تسالم العلماء على عدم وجود نسخ في عصر الائمة «ع» فلا مجال للدوران بين التخصيص والنسخ في جميع الروايات التي عليها العمل.

نهاية البحث.



الباب السادس

المطلق والمقيد

وفيه ست مسائل :

المسألة الأولى - معنى المطلق والمقيد

عرفوا المطلق بأنه « ما دل على معنى شائع في جنسه » ويقابله

قوله (ره): (عرفوا المطلق بأنه ما دل على معنى . . .)

اقول: قد عرفت أنه لا حاجة إلى إطالة الكلام في التعاريف بعد كونها لا ثمرة لها لوضوح المعرف وإنما نتعرض لبيان نقطة وعدنا ببيانها وهي الفرق بين العام والمطلق والتفريق بينهما والتفريق بينهما يحتمل احتمالات .

الأول: ان العام ما تكون دلالة على العموم مأخوذة من الوضع فإذا قلت (كل عالم) استفيد العموم من الوضع بخلاف الاطلاق فإنه المستفاد من مقدمات الحكمة على ما يأتي بيانه فإذا قلت (أكرم العالم) كان مطلقاً لا عاماً.

وعلى هذا الفرق تكون النكرة في سياق النفي من قسم المطلق لا العام لاعتمادها على مقدمات الحكمة .

وهكذا المحلى بآل المفرد مثل العالم والجمع مثل العلماء بناء على ان اللام فيه غير موضوعه للعموم فإن كل ذلك يدخل في الاطلاق .

وهذا الفرق قد يؤخذ من عبارات بعض المتأخرين لا علاقة للقدماء

المقيد. وهذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيراً وأحصوا عليه عدة مؤاخذات يطول شرحها. ولا فائدة في ذكرها ما دام أن الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذي وضع له اللفظ، لأنه من التعاريف اللفظية.

الفرق الثاني وهو في اللحاظ فإن المتكلم تارة يلحظ الشيوع وعدم القيود على وجه يكون اللفظ مستعملاً في الشيوع. وتارة أخرى لا يلحظ الشيوع بل غايته انه لم يلحظ القيود. فالأول هو العموم والثاني هو الإطلاق.

والفرق بين هذا الفرق والفرق السابق ظاهر وهو ان الأول مرتبط بالوضع والثاني مرتبط بالاستعمال والاستعمال اعم من الوضع فإن اللفظ بضميمة معونات خارجيه قد يستوجب على المتكلم لحاظ الشيوع كما في النكرة في سياق النفي (لا تكرم رجلاً) فإن في هذه الجملة لا يوجد لفظ موضوع للشيوع ولكن المتكلم بهذه الجملة يجب ان يلحظ الشيوع عقلاً عند المشهور.

وهذا الفرق هو الذي اشار اليه المصنف(ره) في آخر البحث وأشار اليه في بحث العموم.

الفرق الثالث: والظاهر انه هو الفرق الذي تسالم القدماء عليه وحاصله ان النظر في العام يكون الى الافراد والمصاديق بينما النظر في المطلق الى الماهية فإذا قلت (كل عالم) يكون نظرك الى كل مصداق من مصاديق عالم وإذا قلت اكرم اي عالم كان نظرك الى اي مصداق من مصاديق عالم بينما اذا قلت اكرم عالماً كان نظرك الى مصداق من ماهية عالم غير المضيقه وهكذا كل عام او مطلق فعن الشهيد الثاني(ره) ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة. ونقل نحو ذلك عن البهائي(ره).

قوله (ره): (واحصوا عليه عدة مؤاخذات...).

اقول: منها عدم شموله للإطلاق الاحوالي.

والظاهر أنه ليس للأصوليين اصطلاح خاص في لفظي المطلق والمقيد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فإن المطلق مأخوذ من الاطلاق وهو الإرسال والشيوع، ويقابله التقييد تقابل الملكة وعدمها، والملكة التقييد والاطلاق عدمها، وقد تقدم.

غاية الأمر أن إرسال كل شيء بحسبه وما يليق به. فإذا نسب الاطلاق والتقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود في المقام - فإنما يراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى. فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

ومن موارد استعمال لفظ المطلق نستطيع أن نأخذ صورة تقريبية لمعناه. فمثلاً عندما نعرف العلم الشخصي والمعرف بلام العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معناهما، لأنه لا شيوع ولا إرسال في شخص معين - لا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى العلم الشخصي مطلقاً، فإنه إذا قال الأمر: (أكرم محمداً) وعرفنا أن لمحمد أحوالاً مختلفة ولم يقيد الحكم بحال من الأحوال نستطيع أن نعرف أن لفظ محمد هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح أن نصفه بالاطلاق بلحاظ الأحوال، وإن لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له. إذن للأعلام الشخصية والمعرف بلام العهد إطلاق فلا يختص المطلق بما له معنى شائع في جنسه كاسم الجنس ونحوه.

ومنها عدم شموله للإطلاق في الهيئات.

ومنها عدم شموله للإطلاق المقامي.

ومنها شموله للعام البدلي وغير ذلك مما يظهر بالتأمل.

قوله (ره): (يصح ان نصفه بالاطلاق بلحاظ الاحوال...)

اقول: ان العلم الشخصي ك (محمد) ينطبق على شخص واحد فلا مجال لأن يكون له شيوع افرادي. نعم لمحمد احوال كثيرة ككونه قائماً او قاعداً او نائماً او عالماً او جاهلاً الى ماشاء الله تعالى من الاحوال ومن هنا نقول ان ل (محمد) إطلاقاً أحوالياً اي انه يشمل جميع حالاته فإذا قلت (أكرم

وكذلك عندما نعرف أن العام لا يسمى مطلقاً، فلا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى مطلقاً أبداً، لأننا نعرف أن ذلك إنما هو بالنسبة إلى أفراده أما بالنسبة إلى أحوال أفراده غير المفردة فإنه لا مضايقة في أن نسميه مطلقاً. إذن لا مانع من شمول تعريف المطلق المتقدم (وهو ما دل على معنى شائع في جنسه) للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفراده.

وعلى هذا فمعنى المطلق هو شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله، ولكن لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملاً فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي وإلا كان الكلام عاماً لا مطلقاً.

المسألة الثانية - الاطلاق والتقييد متلازمان

أشرنا إلى التقابل بين الاطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة

(محمداً) دل على وجوب اكرامه في جميع حالاته.

قوله (ره): (وكذلك عندما نعرف ان العام لا يسمى مطلقاً...).

اقول: كل عام يشمل عدة افراد ولهذه الافراد حالات مختلفة فالعام انما دل على شمول الحكم لجميع هذه الافراد واما شموله لها في جميع حالاتها المختلفة فمما لا يدل عليه العموم فيحتاج الدلالة عليه الى التمسك بالاطلاق الاحوالي.

فإذا قلت اكرم كل عالم دل العموم على شمول الحكم لكل مصداق من مصاديق عالم.

واما الدلالة على شمول الحكم للمصداق في جميع حالاته فمما لا يتكفل لها العام فنحتاج في هذه الدلالة إلى التمسك بالاطلاق الاحوالي.

قوله (ره): (ولكن لا على ان يكون ذلك الشيوع مستعملاً فيه اللفظ...).

اقول: هذا إشارة الى الفرق الثاني وهو قريب جداً من الفرق الثالث بل يمكن دعوى الوحدة فتأمل.

قوله (ره): (اشرنا الى ان التقابل بين الاطلاق والتقييد...).

وعدمها، لأن الاطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد. فيتبع الاطلاق التقييد في الإمكان، أي أنه إذا أمكن التقييد في الكلام وفي لسان الدليل أمكن الاطلاق ولو امتنع استحال الاطلاق. بمعنى أنه لا يمكن فرض استكشاف الاطلاق وإرادته من كلام المتكلم في مورد لا يصح التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقاً ولا مقيداً، وإن كان في الواقع أن المتكلم لا بد أن يريد أحدهما. وقد تقدم مثاله في بحث التوصللي والتعدي كما مر سابقاً، إذ قلنا: أن امتناع تقييد الأمر بقصد الامتثال يستلزم امتناع اطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد. وذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الاطلاق باطلاق المقام لا باطلاق الكلام الواحد.

المسألة الثالثة - الاطلاق في الجمل

الاطلاق لا يختص بالمفردات - كما يظهر من كلمات الأصوليين - إذ مثلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكرة، بل يكون في الجمل أيضاً كاطلاق صيغة إفعال الذي يقتضي استفادة الوجوب العيني

اقول: قد ذكرنا البحث بتمامه في بحث التعدي والتوصللي ص... وما بعدها. وحاصله ان العلاقة بين الاطلاق والتقييد تارة في مقام الإثبات واخرى في مقام الثبوت.

اما في مقام الإثبات فالعلاقة شبه ملكه وعدم.

واما في مقام الثبوت فضدان لا ثالث لهما أو نقيضان فراجع.

قوله (ره): (بل يكون في الجمل ايضاً...)

اقول: الاطلاق هو عدم ذكر خصوصية كان اللازم ذكرها لو كان المتكلم يريد ما فيستفاد من عدم ذكرها عدم ارادتها وهذا جار في الجمل ايضاً فإن المتكلم حين يقول (اضرب) ولا يذكر خصوصية الكفائية او الغيرية او التخيير فإنه يعلم حيثذ عدم ارادته لتلك الخصوصيات.

نعم هنا فرق اساسي بين اطلاق المفرد واطلاق الجملة وهو ان المفرد يكون موضوعاً لماهية لها سعة فإذا لم يأت المتكلم عند استعماله للمفرد بأي

والتعيني والنفسي، فإن الإطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق الجملة. ومثله إطلاق الجملة الشرطية في استفادة الانحصار في الشرط. ولكن محل البحث في المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفردة، ولعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابط كلي لمطلقاتها وإن كان الأصح أن بحث مقدمات الحكمة يشملها. وقد بحث عن إطلاق بعض الجمل في مناسباتها كإطلاق صيغة إفعال والجملة الشرطية ونحوها.

المسألة الرابعة - هل الإطلاق بالوضع؟

لا شك في أن الإطلاق في الاعلام بالنسبة إلى الأحوال - كما تقدمت الإشارة إليه - ليس بالوضع، بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمة.

قيد علمنا أنه يريد الماهية على سعتها دون أن تقيد بأي قيد بإطلاق المفرد هو حمل الماهية على أوسع دائرة لها أو على السعة في مقابل الضيق المحتمل.

وأما إطلاق الجمل فليس كذلك بل هو عبارة عن رفض المعاني الزائدة عن المعنى الذي يدل عليه الهيئة فهية أفعال تدل على البعث دون تحديد أنه نفسي أو غيري فيحمل بالإطلاق على النفسي لعدم احتياجه إلى مؤونة زائدة بخلاف الغيري فيحتاج إلى معنى زائد كما مر الإشارة إليه في محله.

ومن هنا ينقدح أنه لا وجه لما قيل من أن الإطلاق في الجمل يقتضي التضييق والتقييد فيها يقتضي التوسعه على عكس المفردات فإن الإطلاق فيها يقتضي التوسعه وتقييدها يقتضي التضييق.

وجه الفساد ما هو واضح من أن الإطلاق في الجمل قد، يقتضي ما لا يكون إلا مباحيناً للتقييد كإقتضائه للعينيه في قبال الكفائية وكإقتضائه التعيينية في قبال التخييره والنفسيه في قبال الغيره.

قوله (ره): (لا شك في أن الإطلاق في الاعلام...).

وكذلك اطلاق الجمل وما شابهها - أيضاً - ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة . وهذا لا خلاف فيه .

اقول : قد وقع الخلاف في ان الالفاظ موضوعة للمطلق ام لا . فعلى الأول يكون حمل الكلمة على الاطلاق هو حمل للكلمة على معناها الحقيقي كحمل لفظ أسد على معناه . وبذلك يكون الاطلاق مستفاداً من الوضع .

وعلى الثاني يكون حمل الكلمة على الاطلاق ليس حملاً لها على معناها الحقيقي بل حملاً لها على معناها وزيادة .

فالحاصل ان نقطة الخلاف هي (ان الاطلاق والشيوع هل هو جزء المعنى الموضوع له اللفظ ام لا) ويتفرع على هذا الخلاف فرعان .

الأول : انه بناء على الأول يجب في كل كلمة ان تحمل على الاطلاق اي على معناها التي وضعت له فلا يحتاج اثبات اطلاق الكلمة الى اكثر من اصالة الحقيقة .

بينما على الثاني تكون اصالة الحقيقة غير وافية بإثبات الاطلاق لأن الاطلاق امر زائد على المعنى الموضوع له فحتى لو حملنا اللفظ على المعنى الموضوع له لا يثبت الاطلاق .

الفرع الثاني : انه بناء على الأول كان استعمال الكلمة في الاطلاق حقيقة لأنه استعمال اللفظ فيما وضع له واستعمالها في التقييد مجاز لأنه استعمال الكلمة في غير ما وضعت له .

واما على الثاني كان الاطلاق والتقييد كلاهما اجنبيان عن اللفظ لا يمكن ان يدل عليهما اللفظ وحده الا مجازاً .

اذا عرفت ذلك نقول هنا أمور .

الأول : ان القولين لم يختلفا في تفسير الاطلاق وتعريفه بل الاطلاق عند الجميع بمعنى واحد بل قد عرفت أن نقطة الخلاف هي أن هذا الإطلاق الواحد المعروف هل هو جزء المعنى الموضوع له اللفظ ام لا .

الأمر الثاني : انه لاخلاف (كما صرح به عدة من الأعظم) على خروج اسماء الاعلام عن محل البحث حيث لم يدع احد ان الاعلام موضوعه

وإنما الذي وقع فيه البحث هو أن الإطلاق في أسماء الأجناس وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ أي أن أسماء الأجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شائعة ومرسلة على وجه يكون الإرسال أي الإطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ - كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء - أو أنها موضوعة لنفس المعاني بما هي والإطلاق يستفاد من دال آخر، وهو نفس مجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه؟ - وهذا القول الثاني أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء في حاشيته على معالم الأصول، وتبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا.

وعلى القول الأول يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً، وعلى القول الثاني يكون حقيقة.

والحق ما ذهب إليه سلطان العلماء، بل قيل أن نسبة القول الأول إلى المشهور مشكوك فيها. ولتوضيح هذا القول وتحقيقه ينبغي بيان أمور ثلاثة تنفع في هذا الباب وفي غير هذا الباب. وبها تكشف للطالب ما وقع للعلماء الأعلام من اختلاف في التعبير بل في الرأي والنظر. وهذه الأمور التي ينبغي بيانها هي كما يلي:

للشخص المعلوم بجميع حالاته بل الاعلام موضوعة للذات التي لها حالات كثيرة دون لحاظ تلك الحالات في المعنى الموضوع له.

اذن لا ريب ان الإطلاق الاحوالي للأعلام لا يستفاد من الوضع للجزم بأن الإطلاق الاحوالي ليس جزءاً للمعنى الموضوع له اسماء الاعلام.

الأمر الثالث: ان عين هذا الكلام نقوله في الجمل فإن اطلاقها لا يستفاد من الالفاظ جزماً.

الأمر الرابع نسب الى المشهور انهم قائلون بالأول اي ان الإطلاق جزء المعنى الموضوع له اللفظ وقد انكر بعضهم هذه النسبة حتى ان الشيخ(ره) قال (ولا اظن بصدق النسبة) وقد ذكر المصنف(ره) هذه الأمور في المتن.

١ - اعتبار الماهية :

المشهور أن للماهية ثلاثة اعتبارات ، إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها ، كما إذا قيست الرقبة إلى الإيمان عند الحكم عليها بحكم ما كوجوب العتق . وهي :

قوله (ره) : (والمشهور ان للماهية ثلاثة اعتبارات اذا قيست . . .) .

اقول : حاصل ما ذكره المصنف (ره) ان الماهية كماهية انسان مثلاً اذا قيست الى صفه خارجه عنها كالعلم يكون لها ثلاث لحاظات .

الأول : ان تلحظ هذه الماهية مقيدة بوجود تلك الصفة فيها فيكون الحاصل هو مفهوم (الانسان العالم) .

اللحاظ الثاني : ان تلحظ هذه الماهية مقيدة بعدم وجود تلك الصفة فيها فيكون الحاصل هو مفهوم (الانسان غير العالم) .

اللحاظ الثالث : ان تلحظ هذه الماهية دون ان يلحظ معها اي من القيود فيكون الحاصل هو مفهوم (الانسان) .

ثم ان الماهية باللحاظ الأول تسمى بالماهية بشرط شيء .

وباللحاظ الثاني تسمى الماهية بشرط لا .

وباللحاظ الثالث تسمى الماهية لا بشرط .

اذا عرفت ذلك فهنا تنبيهات .

الأول : ان هذه التسميات تسميات واصطلاحات أصولية . وأما في الفلسفة فالاصطلاح يختلف .

فالماهية باللحاظ الأول تسمى في الفلسفة بالماهية المخلوطة .

والماهية باللحاظ الثاني ايضاً تسمى بالماهية المخلوطة .

فإذن الماهية باللحاظ الأول والثاني (الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا) كلاهما عند الفلاسفة من قسم واحد وهو الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء .

وانما ادخلوهما في قسم واحد لأن كلاهما قد لوحظ فيه الماهية

١ - أن تعتبر الماهية مشروطة بذلك الأمر الخارج . وتسمى حينئذ (الماهية بشرط شيء) كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة ، أي بشرط كونها مؤمنة .

مشملة على خصوصية زائدة عنها . سواء كانت خصوصية مثبتة لصفه او خصوصية نافية لصفه .

ولأجل ذلك سموا هذه الماهية بالماهية المخلوطة لأنها اختلطت بغيرها وبشرط شيء لأنه اشترط فيها خصوصية إضافية .

نعم للفلاسفة اصطلاح آخر وهو الماهية المجردة او الماهية بشرط لا ويريدون به الماهية مجردة عن جميع الخصوصيات والعوارض حتى ان اي خصوصية تقترن بها كان زائداً وخارجاً عنها .

وبعبارة اخرى ان الماهية بهذا الاصطلاح هي الماهية المشروطة بعدم جميع القيود فليس لها إلا شرط واحد وهو عدم وجود اي شرط آخر .

التنبه الثاني : ان هذا التقسيم هل هو تقسيم لنفس الماهية؟ ام تقسيم للحاظ المتعلق بها؟ توضيح ذلك بالمثال .

انه اذا فرض وجود ثلاث تفاحات حمراء وبيضاء وزرقاء فتنظر الى هذه التفاحات وتقسّمها الى ثلاث اقسام ويكون كل قسم غير القسم الآخر ووجوده مباين لذلك الوجود الآخر فهذا التقسيم كان لنفس التفاح الذي نظرت اليه .

وتارة اخرى تنظر الى التفاحة الواحدة وتتعدد نظراتك الى التفاحة فتنظر اليها اولاً بما هي جسم جميل . وتنظر اليها ثانياً بما هي طعام شهّي وتنظر اليها ثالثاً بما هي لها قيمه سوقيه فتقول التفاحة هذه لها ثلاثة لحاظات ويكون التقسيم للحاظ والنظر المتعلق بالتفاحة لا لنفس التفاحة فإنها تفاحة واحدة .

هذا مثال ذكرناه للتوضيح فقس على ذلك الماهية في الذهن بالتفاحة في الخارج واللحاظ الذهني بالنظر الخارجي ومن هنا نقول ان الماهية في الذهن تارة تنقسم بنفسها فيكون الماهية لها اقسام متباينة نظير التفاحات المتعددة .

٢ - أن تعتبر مشروطة بعدمه . وتسمى (الماهية بشرط لا)، كما إذا كان القصر واجباً في الصلاة على المسافر غير العاصي في سفره، أي

وتارة تكون واحدة ولكنك تلحظها بلحظات متعددة نظير التفاحة الواحدة التي تنظر اليها نظرات متعددة .

إذا عرفت ذلك نقول ذكر بعض الاعلام ان هذا التقسيم تقسيم لنفس الماهية فإن الصورة الذهنية للماهية بشرط شيء كصورة (الانسان العالم) هي صورة تختلف عن الصورة الذهنية بشرط لا كصورة (الانسان الغير العالم) وهكذا هاتان الصورتان يختلفان عن صورة الماهية لا بشرط كصورة (الانسان) وسيأتي ما عندنا في هذه المسألة .

التنبيه الثالث: قد يظهر من عبارات الاعلام وجود خلاف في تفسير الماهية لا بشرط .

فظاهر عبارة المصنف(ره) بل لعله صريح في ان الماهية لا بشرط هي الماهية التي لم يلاحظ معها اي قيد فركن هذه الماهية هو امر عديمي وهو عدم لحاظ سائر القيود هذا قول المصنف(ره) مأخوذ من عبارته في شرح الماهية اللابشرط حيث قال (الا تعتبر مشروطه بوجوده ولا بعدمه) فعبر بقوله (الا تعتبر) اي الركن هو عدم اعتبار القيود .

وظاهر بعض الأعظم (السيد الخوئي) ان الماهية لا بشرط هي الماهية التي لوحظ انها غير مقيدة بأي قيد فجعل ركن هذه الماهية هو امر وجودي وهو وجود لحاظ عدم سائر القيود .

إذا عرفت هذا الخلاف نقول ان الصحيح ما ذكره المصنف(ره) وذلك بناء على ما عرفته في التنبيه الثاني المتقدم من ان هذا التقسيم لنفس الملحوظ . اي الماهية .

ومن ثم فيجب ان يفرض اركان كل قسم من اقسام الماهية هي من واقع الملحوظ (اي الماهية) وبالتالي فلا يجوز ان يكون ركن هذه الماهية هو لحاظ عدم القيود والا كان التقسيم ليس لواقع الملحوظ .

وبعبارة أخرى إن هذه الأقسام من الماهية متباينة بنفس وجودها الذهني

بشرط عدم كونه عاصياً لله في سفره. فأخذ عدم العصيان قيداً في موضوع الحكم.

وذلك حيث عرفت أن التقسيم لنفس الماهيات الملحوظة.

وبالتالي وجب ان يفرض ان تباين الماهيات بدون دخالة اللحاظ بل حتى لو فرض عدم وجود لحاظ كانت هذه الماهيات متباينة ولها واقع ووجود.

ومن هنا فيستحيل دخول اللحاظ في احد هذه الماهيات فإنه عارض عليها ومتعلق بها بعد وجودها وتحققها فكيف يكون دخيلاً في تحققها وجزءاً من وجودها.

اذن الماهية لا بشرط هي الماهية بدون اي قيد اي التي ليس من اجزائها اي قيد خارج عن ذاتها وذاتياتها.

التنبه الرابع: أن الماهية بشرط شيء لها وجود في الخارج كالانسان العالم فإنه موجود في الخارج فهذه الماهية صورة ذهنية لأمر خارجي. وكذا الماهية البشرط لا بالاصطلاح الأصولي مثل (الانسان غير العالم).

واما الماهية البشرط لا بالاصطلاح الفلسفي فلا وجود لها في الخارج ضرورة ان كل ماله وجود في الخارج يجب ان يكون له بعض الخصوصيات فالماهية المجردة عن جميع الخصوصيات لا يمكن ان توجد في الخارج.

واما الماهية اللابشرط مثل الانسان فله وجود خارجي ولكن ليس مستقلاً فالانسان وهو الماهية اللابشرط يكون موجوداً في الخارج في ضمن الماهية بشرط شيء اي الانسان العالم او في ضمن الماهية بشرط لا اي الانسان غير العالم وليس في الخارج وجود مستقل للانسان.

فنتحصل ان وجودات الماهية اللابشرط هي عين وجودات الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا.

التنبه الخامس: ان الماهية بشرط شيء وبشرط لا بإصطلاحنا هما

صورتان ذهنيّتان متزعتان من الخارج أي أنهما صورة الخارج واما الماهية لا بشرط فكذلك بناء على ان الذهن بإمكانه ان ينتزع من الانسان العالم صورة الانسان فقط .

فتحصل ان هذه الاقسام الثلاثة للماهية منتزعة من الخارج وكل صورة ذهنيّة تنتزع من الخارج تسمى بالمعقول الأولى فإذن هذه الماهيات الثلاثة معقولات اوليه .

واما الماهية البشروط لا عند الفلاسفه اي المجردة فيحتمل فيها احتمالان

الأول: انها ليست من المعقولات الثانوية لأن المعقولات الثانوية هي الصور الذهنيّة المنتزعة من صور ذهنيّة اخرى كانت قد انتزعت سلفاً من الخارج . واما الماهية المجردة فهي لم تنتزع من صور ذهنيّة اخرى .

الإحتمال الثاني انها من المعقولات الثانوية وذلك لأنها تنتزع من الصور الذهنيّة المنتزعة من الخارج .

توضيح ذلك ان الذهن يلتفت فيجد الانسان العالم والانسان غير العالم وتحضر هذه الصورة ثم بعد ذلك يجردها عن جميع خصوصياتها فيصير عنده صورة الانسان .

وبعد ذلك يضيف على هذه الصورة قيماً من عنده وهو ان لا يتحقق معها شيء من الخصوصيات فينتج عنده الماهية المجردة فهي معقول مركب من الصورة الذهنيّة المنتزعة من صور ذهنيّة اخرى . ومن قيد اختراعه الذهن . وبذلك يتضح انها معقول ثانوي لا اولي .

اقول: والظاهر ان الاقوى هو الثاني وان كان محل تأمل من جهة أنه يمكن ان يقال ان الجزء الأول وهو ذات الماهية يقبل ان ينتزع من الخارج مباشرة .

التنبيه السادس: وهو يؤخذ من التنبيهات السابقة ولكن احببنا افراده لأهميته وهو ان الاقسام الثلاثة للماهية كل منها له وجود مستقل في الذهن

٣ - ألا تعتبر مشروطة بوجوده ولا بعدمه . وتسمى (الماهية لا بشرط)، كوجوب الصلاة على الإنسان باعتبار كونه حراً مثلاً، فإن الحرية غير معتبرة لا بوجودها ولا بعدمها في وجوب الصلاة، لأن الإنسان بالنظر إلى الحرية في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية ولا بعدمها فهو لا بشرط القياس إليها.

يبين الآخر فصورة الماهية بشرط شيء موجودة في الذهن بوجود مستقل وهكذا الماهية بشرط لا والماهية لا بشرط .

هذا في الذهن وأما في الخارج فالماهية لا بشرط هي الجامع الموجود في الماهية البشروط شيء والماهية بشرط لا .

فالماهية اللابشرط إذا قسمنا وجوده الخارجي انقسم إلى القسمين الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا .

فالحاصل أن الماهية لا بشرط هي الجامع بين الماهيتين (بشرط شيء وبشرط لا) في الخارج وليست جامعاً بين الماهيتين المذكورتين في الذهن .

هكذا قيل والمسألة بعد محل تأمل فلا يبعد أن تكون الماهية لا بشرط متزعة من الماهيتين المذكورتين وسيأتي تنممه للكلام .

قوله (ره): (ألا تعتبر مشروطة بوجوده ولا بعدمه . . .) .

أقول: قد عرفت ماهي الماهية اللابشرط ولكن نريد أن نقول أن هذا الاصطلاح قد يستعمله البعض في معنى آخر فيصير هذا الاصطلاح له معنيان .

الأول: الماهية بدون أي قيد ويمكن أن نسميه بالماهية اللابشرط مطلقاً . وهذا هو المعنى الذي كنا نذكره سابقاً .

الثاني: الماهية بدون قيد معين بحيث لم يؤخذ في الماهية لا وجود ذلك القيد ولا عدمه كالإنسان المطلق بالنسبة إلى العلم فيقال إن ماهية الإنسان بالنسبة إلى العلم هي لا بشرط أي لم يؤخذ وجود العلم ولا عدمه قيداً في ماهية الإنسان .

ويسمى هذا الاعتبار الثالث (اللابشرط القسمي) في قبال (اللابشرط المقسمي) الآتي ذكره. وإنما سمي (قسماً) لأنه قسم في مقابل القسمين الأولين أي البشرط والبشرط لا. وهذا ظاهر لا بحث فيه.



ثم إن لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

١ - قولهم: «الماهية المهملة».

ويمكن ان نسمي هذا المعنى بالماهية اللابشرط بالنسبة اي تكون الماهية غير مشروطه بالنسبة الى قيد معين وان كانت مشروطه بالنسبة الى قيد آخر. ولا يخفى ان المثال الذي ذكره المصنف (ره) هو من قبيل المعنى الثاني اي الماهية اللابشرط بالنسبة.

قوله (ره): (ويسمى هذا الاعتبار الثالث اللابشرط القسمي...).

اقول: يوجد قسم آخر من الماهية (سوف يأتي شرحه) يسمى لا بشرط ايضاً فاحتاجوا الى التفريق بين الاسمين فسموا هذا القسم الذي بيدنا باللابشرط القسمي.

وسبب تسميته بالقسمي هو ما عرفته من ان هذه الماهية هي قسم في تقسيم الماهية بالتقسيم المتقدم فقد عرفت اننا قسمنا الماهية الى ثلاثة اقسام وهذا القسم واحد من هذه الثلاثة فلأنه قسم سمي بالماهية اللابشرط القسمي.

واما الماهية الاخرى فسميت لا بشرط مقسمي لأنها ليست قسماً بل مقسماً ينقسم الى الاقسام الثلاثة المتقدمة كما سوف يأتي شرحه.

تنبيه كلمة مقسم تطلق على الكل او الكلي الذي يتعرض للتقسيم كالحيوان المنقسم الى فرس واسب فيسمى الحيوان مقسماً وكالبيت المنقسم الى غرفة ومطبخ فيسمى البيت مقسماً وهذا واضح.

قوله (ره): (ثم ان لهم اصطلاحين آخرين معروفين...).

اقول: هذا شروع في بيان القسمين الآخرين وهما الماهية المهملة.

والماهية لا بشرط مقسمي ولا بأس بذكر خصوصياتهما قبل التعرض لوحدتهما او عدم وحدتهما.

اما الماهية المهملة فهي الماهية التي قصر النظر على ذاتها وذاتياتها ولم ينظر الى خارجها فهي كالدايره التي ينظر اليها وحدها.

هذا ما ذكره غير واحد و اضاف السيد الشهيد ان الماهية المهملة من التعقلات الأولية والظاهر ان هذه الاضافة ليست عن لسان الفلاسفة والأصوليين.

واما الماهية اللا بشرط المقسمي فهي الماهية المنتزعة من الاقسام الثلاثة والتي تنقسم الى الاقسام الثلاثة.

وبعبارة اخرى بعد وجود الماهيات الثلاثة في الذهن . (الانسان العالم) و (الانسان اللاعالم) و (الانسان). فإن الذهن يستخرج الجامع لهذه الاقسام الثلاثة . اي العنصر المشترك بين هذه الاقسام الثلاثة . فهذا الجامع له خصوصيتان.

الأولى انه منتزع من صور ذهنية فهو معقول ثانوي.

الثانية انه موجود في الاقسام الثلاثة فهو ينقسم الى تلك الاقسام الثلاثة ولأجل ذلك يسمى بالابشرط المقسمي.

وهنا تنبيهات.

الأول: ان الماهية اللا بشرط مقسمي له وجود في الخارج ولكنه غير مستقل بل موجود بوجودات اقسامه كسائر الكليات المنقسمة.

الثاني: ان الماهية اللا بشرط مقسمي لها وجود في الذهن في قبال وجودات الاقسام الثلاثة فقد عرفت انه الصورة الذهنية المنتزعة من صور ذهنية اخرى فإذن هذا المنتزع له وجود في الذهن.

نعم ظاهر عبارة المصنف(ره) الآتيه (وسوف نشير اليها) ان الماهية اللا بشرط مقسمي لا وجود لها في الذهن واستدل على ذلك ان القسم يجب ان يكون موجوداً بوجود احد اقسامه ولا يعقل ان يكون له وجود في

وجودات الاقسام والا كان قسيماً لا مقسماً.

اقول كأن المصنف(ره) قد نظر الى المقسم عندما ينقسم الى اقسام خارجيه فإنه لا يكون له وجود خاص في الخارج فمثلاً الانسان ينقسم الى عالم وجاهل فلا يمكن ان يكون للإنسان وجود مستقل يمتاز عن العالم والجاهل اذ لو كان له هذا الوجود لكانت الاقسام ثلاثة عالم وجاهل وانسان وبالتالي يكون قسماً لا مقسماً بل المقسم يكون هو الجامع بين هذه الاقسام الثلاثة.

فالحاصل ان مراد المصنف(ره) ان وجود المقسم هو عين وجود اقسامه لا وجود مستقل له.

اقول كل ما ذكره المصنف(ره) صحيح ولكن المصنف خلط بين المراتب فإن المحال انما هو وجود المقسم مستقلاً في مرتبه وجود الاقسام بل المقسم في هذه المرتبة ليس وجوده سوى عين وجود اقسامه.

واما وجود المقسم في مرتبه اعلى من مرتبه وجود الاقسام فأمر لا بد منه اذ لا يكون المقسم مقسماً ومحلاً للقسمه الا بعد فرض وجوده في مرتبه العليا.

فمثلاً المقسم وهو كلي الانسان موجود في الذهن الأولي وهو مرتبه اعلى من مرتبه الخارج لأن المعقولات الأولية منتزعة من الخارج.

وأما أقسام هذا الكلي المقسم فموجودة في مرتبه الخارج وهو في هذه المرتبة لا وجود له.

فإذن الكلي المقسم موجود بوجود مستقل في مرتبه الذهن الأولى ولا وجود له الا بوجود اقسامه في مرتبه الخارج التي هي مرتبه وجود اقسامه.

هذا ولو ترقينا درجه بأن كانت الاقسام موجودة في مرتبه الذهن الأولى كان المقسم موجوداً في مرتبه الذهن الثانوي فهذا المقسم يكون له وجود مستقل في مرتبه الذهن الثانوي وليس له وجود إلا بوجود اقسامه في مرتبه الذهن الأولى التي هي مرتبه وجود اقسامه.

فالمصنف(ره) لما لم يفرق بين مرتبه المعقولات الأولية ومرتبته المعقولات الثانوية حتى تخيلهما بمرتبه واحده حكم باستحالة وجود المقسم الا في اقسامه في الذهن وقد عرفت فسادہ .

فالنتيجة ان الماهية اللا بشرط مقسمي موجود مستقل في الذهن في مرتبه اعلى من مرتبه وجود اقسامه .

التنبه الثالث قيل ان هذه الماهية تختلف عن الماهيات الثلاث بنفسها لا بمجرد اللحاظ ووجه الفرق بينها وبين الماهية بشرط شيء وبشرط لا واضح .

واما الفرق بينها وبين اللا بشرط قسمي فهو واضح ايضاً وذلك لأن اللا بشرط مقسمي هي الجامع المشترك الموجود بين الماهيات الثلاثة فهي غير الماهيات الثلاثة إذ كل واحد من الثلاثة يباين غيره فلا يمكن أن تكون هي الجامع المشترك بين نفسه وغيره فالماهية اللا بشرط قسمي ليست هي الجامع المشترك بين نفسها والماهيتين الاخرتين .

وهذا واضح الا ان تركيز الفرق بأن نقول ان الماهية اللا بشرط قسمي انما اريد بها نفي اشتراط الخصوصيات العدميه او الوجوديه وهذه الخصوصيات هي الخصوصيات التي تطرؤ على الخارج كالجهل والعلم والعدالة والفسق وغير ذلك . فماهية الانسان اللا بشرط قسمي هو الانسان الذي لم يشترط فيه اي من الخصوصيات التي تقارن الانسان في الخارج .

واما الماهية اللا بشرط مقسمي فهي الماهية التي اريد بها نفي الاعتبارات الثلاثة للماهية (وهي اشتراط الشيء واشتراط عدم الشيء وعدم الاشتراط) فهذه قيود انضمت الى الماهية في الذهن فالماهية اللا بشرط المقسمي هي الماهية التي لم ينضم اليها اي واحد من الاعتبارات المتقدمة وتكون قابله لأن ينضم اليها بعضها فهي لا بشرط هذه الاعتبارات .

فالحاصل ان المنفي في اللا بشرط القسمي هو الخصوصيات المقارنه للماهية في الخارج والمنفي في الماهية اللا بشرط مقسمي هو الاعتبارات

المنظمة الى الماهية في الذهن .

اقول الى هنا يكون كل ماذكرناه هو على منطق المشهور السائد الا انه بعد المراجعة الى الذهن يتضح وجود التباس في المقام وتوضيح ذلك بعد الالتفات إلى أن الحاكم في هذه المسائل ليس سوى الذهن .

وبعد الالتفات ايضاً الى ما ذكرناه في التنبيه الثاني من التنبيهات في اول البحث وحاصله ان التقسيم تارة للملحوظ . الماهية . وتارة للحاظ المتعلق بالماهية .

اذا التفت الى ذلك نقول ان الظاهر ان عدة من الفحول قد وقعوا في خلط بين هذين التقسيمين ويتضح ذلك ضمن نقاط .

الأولى : ان الماهية تنقسم بالتقسيم الأول اي بتقسيم نفسها بغض النظر عن تعلق اللحاظ بها الى ثلاثة اقسام بحيث ان هذه الاقسام الثلاثة تكون موجودة حتى لو فرض عدم وجود لحاظ اصلاً وهذه الاقسام الثلاثة هي .
الأول الماهية المشروطة بشيء اي الماهية بشرط شيء كالانسان العالم .

القسم الثاني الماهية بشرط لا اما نسبياً بأن يكون المشروط عدم خصوصية معينه مثل الانسان غير العالم .

واما إطلاقاً بأن يكون المشروط عدم جميع الخصوصيات وهي المسماة بالماهية المجردة .

القسم الثالث هو الماهية لا بشرط وهي ذات الماهية دون اضافه اي قيد عديمي او وجودي .

النقطة الثانية ان القسم الأول من هذه الاقسام صورته ذهنية منتزعة من الخارج فهي معقول اولي .

وكذا القسم الأول من القسم الثاني اعني الماهية البشروط لا النسبية فإنها صورة ذهنية منتزعة من الخارج .

اما الماهية البشروط لا إطلاقاً فهي معقول ثانوي كما عرفته سابقاً .

واما الماهية لا بشرط فهي معقول ثانوي منتزع من الماهية بشرط شيء
والماهية البشرط لا النسبيه فإن الذهن بعد ان يتصور (الانسان العالم)
(والانسان اللاعالم) يأخذ منهما الجامع بينهما وهو ذات الانسان .

فذاات الانسان وهو الماهية اللابشرط منتزع منهما وهو الجامع لهما
وهو الذي ينقسم اليهما فهو لابشرط مقسمي وليس قسماً في هذا التقسيم .

النقطة الثالثة ان في هذا التقسيم لا يوجد قسم رابع يسمى بالماهية
اللابشرط مقسمي ويدلك على ذلك انك اذا تصورت الانسان العالم والانسان
الغير عالم وجدت ان الجامع بينهما اي العنصر المشترك الموجود في كل
واحد منهما انما هو ذات الانسان اي الماهية اللا بشرط التي هي القسم
الثالث من هذا التقسيم .

ومن ثم فلا مجال لقسم رابع يكون ماهية لا بشرط مقسمي ضرورة انه
اما ان يراد به انه مقسماً للماهية البشرط شيء (الانسان العالم) وللماهية
البشرط لا (الانسان اللاعالم) وأما إن يراد به أنه مقسماً للأقسام الثلاثة
جميعاً .

وكلا هذين المعنيين باطل .

اما الأول فلأنك عرفت ان الجامع بينهما ليس سوى ذات الانسان اي
الماهية اللا بشرط (اي القسم الثالث) فلا يعقل ان يوجد لهما جامع ثاني كما
هو واضح .

واما الثاني فلأنه من غير المعقول استخراج الجامع بين الكلّي وأقسامه
فلا مجال ان تستخرج جامعاً بين الانسان وقسميه الانسان العالم والانسان
غير العالم .

وبعبارة اخرى ان المفروض ان الجامع هو الجامع بين القسمين وهو
المقسم لهما . فيستحيل استخراج جامع يكون جامعاً بين الجامع وقسميه
يكون هذا الجامع غير الجامع الأول .

والحاصل انه يستحيل استخراج مقسماً بين المقسم وأقسامه ولو امكن

ذلك لأستلزم التسلسل في المقسم اذ كل مقسم واقسامه له مقسم وبالتالي فهذا المقسم المستخرج يكون هو واقسامه له مقسم آخر وهكذا الى مالا نهاية .

وكيف كان فالأمر اوضح من ان يخفى فالحاصل انه يستحيل وجود قسم رابع هو ماهية لا بشرط ايضاً .

وبالتالي ففي هذا التقسيم لا يوجد الا ماهية واحدة تسمى لا بشرط وهي مقسم للماهية البشروط شيء والماهية البشروط لا وليست قسماً في قبالتها .

النقطة الرابعة: ان هذه الاقسام الثلاثة لها وجود ذهني مستقل واما شبهه ان المقسم ليس له وجود الا بوجود افرادة فقد عرفت دفعها .

النقطة الخامسة: ونذكر فيها التقسيم الثاني وهو تقسيم الماهية بحسب الاعتبارت واللاحاظات المتعلقة بها والظاهر ان كثيرا من العلماء ولا سيما الفلاسفة كان نظرهم الى هذا التقسيم لا التقسيم السابق .

وفي هذا التقسيم تكون الاقسام خمسة (بناء على ان الماهية المهمة غير الماهية اللا بشرط المقسمي) كما سوف يأتي بيانه .

القسم الأول: هي الماهية الملحوظة بشرط شيء كلاحاظ ماهية الانسان مقترنه بالعلم في الانسان العالم .

القسم الثاني: هي الماهية الملحوظة بشرط لا شيء اما نسبياً كلاحاظ ماهية الانسان مجردة عن العلم في الانسان الجاهل . واما اطلاقاً وهي المسماة عند الفلاسفة بالماهية المجردة وذلك كلاحاظ ماهية الانسان مجردة عن جميع المقارنات وهذه لا وجود لها خارجاً .

القسم الثالث: الماهية الملحوظة لا بشرط . أي يلحظ فيها عدم اشتراطها بأي شرط من وجود وعدم . وهذا القسم هو المسمى بالماهية اللا بشرط المقسمي .

القسم الرابع: الماهية اللا بشرط مقسمي أي الماهية الجامع بين هذه الأقسام الثلاثة وهي الملحوظة على نحو تقبل اللحاظات الثلاثة وذلك يكون

بأن تلحظ الماهية منسوبة الى الغير دون تحديد الإشتراط او عدم الإشتراط .
 القسم الخامس : وهو الماهية المهملة أي لوحظت بذاتها وذاتياتها فلم
 يتعد اللحاظ عنها الى غيرها .

النقطة السادسة : ان القسم الرابع أي الماهية اللا بشرط المقسمي في
 هذا التقسيم هل له وجود مستقل في الذهن ام لا .

ظاهر المشهور تسالمهم على وجوده إذ لو لم يكن موجوداً لم يصح
 لهم ان يذكروه قسماً رابعاً بل يكون حينئذ عدماً محضاً .

والإشكال في المسألة هو انه يمكن لحاظ الماهية منسوبة الى الخارج
 بنحو لا نحدد في هذا اللحاظ ان الماهية مشروطة بوجود الخارج او بعدمه
 او غير مشروطة فيكون هذا اللحاظ لحاظ مجمل يتعلق بالماهية والى جنبها
 مقارنات مع عدم تحديد العلاقة بين الماهية وبين المقارنات التي في جنبها .
 فإن قلنا بإمكان هذا اللحاظ كان موجوداً وإلا كان معدوماً .

والأقوى بعد مراجعة الذهن هو ان الذهن قادر على هذا اللحاظ كما
 تنظر الى التفاحة والى زيد دون ان تحدد ان زيد هو المالك او غير المالك .
 اذن الماهية اللا بشرط المقسمي لها وجود مستقل .

النقطة السابعة : قد عرفت ان هذا التقسيم إنما هو على اساس اللحاظ
 فتباين الأقسام إنما هو في اللحاظ واما الماهية الملحوظة فهي واحدة في
 جميع الأقسام .

اما في المهملة واللا بشرط المقسمي والقسمي فواضح اذ الملحوظ إنما
 هو ذات الماهية لا أكثر ولا اقل غايته ان اللحاظ في كل قسم من هذه
 الأقسام الثلاثة مختلف عن الآخر .

واما في البشرط شيء والبشرط لا فقد يتوهم ان الماهية الملحوظة هنا
 تختلف عن الماهية الملحوظة في اللا بشرط .

ولكنه توهم فاسد لأن في البشرط شيء تكون قد لاحظت الماهية
 مقترنة بالقيد فالقيد هو من الأمور التي لوحظت مع لحاظ الماهية فتكون في

هذا اللحاظ قد لاحظت شيئين الأول الماهية المهمة والثاني الإقتران بالقيّد. والذي نريد بيانه هو ان الملحوظ في سائر الأقسام هو ماهية واحدة غير متغيرة من لحاظ الى لحاظ وان كان في بعض اللحاظات قد نلاحظ هذه الماهية ويلحظ معها شيء آخر.

هذا ولو ابيت عما نقول فلا شك ان في الأقسام الثلاثة الماهية المهمة والماهية اللا بشرط المقسمي والماهية اللا بشرط القسمي كانت الماهية الملحوظة واحدة غير مختلفة.

النقطة الثامنة: ان الفرق بين اللا بشرط المقسمي واللا بشرط القسمي كما عرفت ليس في الماهية الملحوظة اذ انهما واحدة في القسمين فالفرق انما هو في اللحاظ فاللحاظ القسمي هو لحاظ الماهية غير مشروطه بالخصوصية الخارجية من العلم وعدمه او العدالة وعدمها.

واما اللحاظ المقسمي فهو لحاظ الماهية غير مشروطه باللحاظات الثلاثة البشروط شيء والبشروط لا واللا بشرط قسمي.

فالمنفي في اللا بشرط القسمي هو اشتراط الخصوصيات الخارجية والمنفي في اللا بشرط المقسمي هو الاعتبارات الذهنية الثلاثة. وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم فراجع.

النقطة التاسعة: ان تسمية الماهية الرابعة اي اللا بشرط المقسمي بأنها مقسماً تسميه غير دقيقه بل تعتمد على مسامحة فهنا دعويان.

الأولى: انه لا يصح بالدقة العقلية ان نسمي الماهية الرابعة (اللا بشرط مقسمي) انها مقسماً للماهيات الثلاثة (الماهية البشروط شيء والماهية البشروط لا. والماهية اللا بشرط).

توضيح هذه الدعوى ان الموصوف بالمقسمة في الماهية الرابعة اما الماهية الملحوظة واما نفس اللحاظ.

اما الثاني اي اللحاظ فيستحيل وصفه بالمقسمة وذلك يتضح بمقدمتين.

الأولى ان المقسم هو اما كل ينقسم الى اجزائه واما كلي ينقسم الى اصنافه وأنواعه .

الثانية ان اللحاظ هو عبارة عن فعل ذهني فليس هو كل ولا هو كلي .
 اما انه ليس كل فلأن الافعال الذهنية كالأفعال الخارجية في غاية البساطة
 هذا مضافاً الى وضوح ان اللحاظات الثلاثة ليست اجزاء للحاظ المقسمي .
 اما انه ليس كلياً فلأنه فعل ذهني والفعل موجود والموجود جزئي اذ
 كل موجود متشخص فاللحاظ جزئي .

اذا اتضحت هاتان المقدمتان يتضح ان اللحاظ المقسمي ليس مقسماً
 للحاظات الثلاثة الاخرى . بل هو لحاظ في مستوى ومرتبة سائر اللحاظات
 الذهنية .

اما الأول (اي الملحوظ) فأيضاً لا يصح وصفه بالمقسم لأنه كما
 عرفت في النقطة المتقدمة هو ان الملحوظ في اللابشرط المقسمي هو عين
 الملحوظ في الاقسام الاخرى ولا اقل من ان يكون الملحوظ باللحاظ
 المقسمي هو عين الملحوظ باللحاظ القسمي فيستحيل بالتالي ان يكون
 الملحوظ باللحاظ اللابشرط القسمي قسماً من اقسام الملحوظ باللحاظ
 اللابشرط مقسمي .

وبعبارة اوضح ان الماهية الملحوظة باللابشرط المقسمي اما ان يدعي
 انها مقسماً للماهيات الثلاثة (الماهية البشرط شيء والماهية البشرط لا
 والماهية اللابشرط قسمي) .

وما ان يدعي انها مقسماً للماهيتين فقط . الماهية البشرط شيء والماهية
 البشرط لا .

وكلا هاتين الدعويين فاسدتان .

اما الأولى فلما عرفت ان الماهية واحدة في جميع الاقسام ولا يكون
 الشيء مقسماً لنفسه .

ولو رفضت الوحدة بين الجميع فلا اقل من قبول ان الماهية واحدة في
 اللابشرط مقسمي واللابشرط قسمي .

فإذا كانتا واحدة لم يمكن تخيل ان الماهية اللا بشرط قسمي قسماً من نفسها اي من الماهية اللا بشرط مقسمي كما لم يمكن تخيل ان الماهية اللا بشرط مقسمي مقسماً لنفسها اي الماهية اللا بشرط قسمي .

اما الدعوى الثانية فلما عرفت ان الماهية واحدة في جميع الاقسام فلا يكون الشيء مقسماً لنفسه .

ولو رفضت الوحدة وادعيت ان الماهية البشرط شيء والماهية البشرط لا يختلفان عن الماهية باللحاظ المقسمي فلو قبلنا بذلك وبنينا على ان الماهية اللا بشرط مقسمي هي مقسم لهاتين الماهيتين لزم علينا ايضاً ان نلتزم ان الماهية اللا بشرط قسمي هي ايضاً مقسم لماعرفت من وحده الماهية اللا بشرط قسمي والماهية اللا بشرط مقسمي .

فاللازم الالتزام بأن كلاهما مقسماً فلا يصح تسميه احدهما قسماً والآخر مقسماً .

الدعوى الثانية: وهي دعوى ان تسميه الماهية الرابعة . اللا بشرط مقسمي بالمقسم ناشئة عن مسامحة .

وحاصل هذه المسامحة ان اللحاظ المقسمي اعم من اللحاظات الثلاثة بمعنى انه لا يتنافى مع اللحاظات الثلاثة وذلك لأن اللحاظ المقسمي لحاظ ليس فيه تحديد واللحاظات الثلاثة تحديد والتحديد لا يتنافى مع عدم التحديد وإنما يتنافى مع تحديد آخر .

فهذه المسامحة شبيهة بالمسامحة التي ارتكبتها المناطق في ذكر النسب بين القضايا كقولهم الممكنة اعم من الفعلية والفعلية اعم من الدائمة والدائمة اعم من الضروريه ونحو ذلك .

فإن النسب بالدقة العقلية غير ممكنه بين القضايا لأن القضايا ليست كليه فالنسب في القضايا يراد بها الاجتماع او عدم الاجتماع في الصدق .

وهذا شبيه ما نحن فيه وان كان يوجد بين المسامحتين فرق غير خفي على المتأمل .

٢ - قولهم: «الماهية لا بشرط مقسمي».

أفهلان اصطلاحان وتعبيران لمدلول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعنى؟.

والحاصل انهم لما وجدوا اللحاظ المقسمي يجتمع ولا يتنافى مع اي من اللحاظات الثلاثة بل هي تحديدات للحاظ المقسمي كان المقسمي بمنزلة الأعم فسمي مقسماً بخلاف اللحاظ اللا بشرط القسمي فإنه يتنافى مع اللحاظ البشروط شيء، واللحاظ البشروط لا ضرورة تنافي العدم والوجود فسمي قسماً لأنه قسم في قبال اللحاظين الآخرين.

النقطة العاشرة: انه قد اتضح من كل ما ذكرناه ان الماهية اللا بشرط في التقسيم السابق (القائم على اساس نفس الماهية) هي نفسها الماهية الملحوظة باللحاظ اللا بشرط القسمي واللا بشرط المقسمي واللحاظ الاهمالي غاية ان هذه الماهية في ذلك التقسيم كانت وحدها بلا حاجة الى اللحاظ مقسماً وفي هذا التقسيم صارت ملحوظة.

وبهذا ينتهي ما اردناه ذكره وانما اطلنا رغبه في دفع الابهام لعلمي ان هذا البحث مترابط الاطراف اذا لم يفهم بعضه لم يفهم كله وإذا لم يفهم كله لم يفهم بعضه فلا مجال فيه للاختصار والحذف. والله المستعان.

ولا يخفى عليك ان مما ذكرنا ينقدح فساد كثير من كلمات الاعلام في المقام.

اذا عرفت هذه التنبيهات فلنرجع الى كلام المصنف(ره).

قوله (ره): (أفهلان اصطلاحان وتعبيران لمدلول واحد...).

اقول: ذهب المشهور الى اتحاد الماهية المهملة مع الماهية اللا بشرط مقسمي فهما لفظان لمعنى واحد وهو الماهية القابلة للاعتبارات الثلاثة. وممن يظهر منه مذهب المشهور صاحب الكفاية (ره).

ولكن خالف المحقق الاصفهاني (ره) وتبعه بعض تلاميذه فادعوا ان الماهية المهملة غير اللا بشرط مقسمي ثم جاء السيد الصدر(ره) وادعى ان الماهية المهملة هي الماهية اللا بشرط قسمي فهنا ثلاثة أقوال تعرف في خلال مبحثين.

والذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام: فقد يظهر من بعضهم أنهما اصطلاحان

الأول: هل الماهية المهمة عين الماهية اللا بشرط مقسمي؟ ذكر ثلاث ادلة لعدم الاتحاد.

الدليل الأول: ذكره المحقق الاصفهاني(ره) وتلامذته وحاصله ان الماهية المهمة هي التي قصر النظر على ذاتها وذاتياتها بحيث لا يرى في ذلك اللحاظ الا عين الذات.

وبعبارة اوضح ان اللحاظ الذهني كالنظر الخارجي فكما ان النظر الخارجي قد يتعلق بشيء واحد كما لو نظرت الى السماء فلا ترى مع السماء شيئاً كذلك اللحاظ الذهني. وكما ان النظر الخارجي قد يتعلق بشيء واحد ولكن يرى في جنبه أموراً أخرى كما لو نظرت إلى التفاحة الموضوعة في إناء فإنك ترى التفاحة وترى في جنبها أموراً أخرى أيضاً فهذا النظر لم يتعلق بالتفاحة وحدها بل يتعلق بها وبغيرها.

وكذلك اللحاظ الذهني فالماهية المهمة هي الماهية التي كان اللحاظ الذهني متعلقاً بها وحدها فحين تلحظها لا ترى شيئاً غيرها كالنظر الخارجي المتعلق بالسماء وحدها.

واما الماهية اللا بشرط المقسمي فهي الماهية التي تلحظ في عالم المعروضيه أي تلحظ على أنها محلاً للطوارئ والعوارض فيكون اللحاظ المتعلق بها متعلقاً بغيرها وبهذا يظهر ان الماهية المهمة غير الماهية اللا بشرط المقسمي.

وهذا الدليل هو الذي ذكره المصنف(ره) وغيره واهتموا ببيانه.

الدليل الثاني: ان الماهية المهمة لها وجود مستقل بخلاف الماهية اللا بشرط المقسمي فإنه يستحيل ان يكون لها وجود مستقل في قبال وجود الاقسام والا كانت قسماً لا مقسماً وهذا الدليل ايضاً ذكره المصنف(ره) في آخر عبارته.

لمعنى واحد، كما هو ظاهر (كفاية الأصول) تبعاً لبعض الفلاسفة الأجلاء.

الدليل الثالث: وذكره السيد الشهيد (ره) وهو ان الماهية المهمة هي معقول اولي بينما اللابشرط المقسمي معقول ثانوي.

اقول: اما الدليل الثالث فيرد عليه امران.

الأول انه لا نسلم ان الماهية المهمة معقولاً اولياً اذ نحتاج الى اثبات يثبت لنا انها معقولاً اولياً. وهذا الإثبات مفقود بل لعل الدليل قائم على انها معقول ثانوي على ما عرفت في النقطة الثانية المتقدمة.

الأمر الثاني: انه لو سلمنا ان الماهية المهمة معقول اولي فالماهية اللابشرط مقسمي هي معقول اولي حيث عرفت فيما تقدم انهما متحدتا الماهية وإن اختلفا في اللحاظ ومن هنا فلا يهمننا في المقام اثبات ان الماهية المهمة معقول اولي او ثانوي بعد وحده الماهيتين.

واما الدليل الثاني: فقد عرفت فساد حيث عرفت ان اللابشرط مقسمي له وجود مستقل في الذهن.

واما الدليل الأول: فقد اجاب عليه السيد الشهيد (ره) ان قصر النظر على الذات والذاتيات لا يستلزم عدم جواز الحكم على الماهية بالخارج عنها لوضوح انك اذا اردت ان تحكم على موضوع بمحمول كان في هذه القضية عقد وضع وعقد حمل ففي عقد الوضع السابق على عقد الحمل يكون النظر مقتصرأ على ذات الموضوع اذن مع ان النظر مقتصر على ذات الموضوع يصح الحكم على هذا الموضوع.

اقول اولاً ان الحكم هو اتحاد المحمول والموضوع فلو فرضنا أن النظر قد اقتصر في عقد الوضع على ذات الموضوع فلا ريب أنه في عقد الحمل قد لوحظ المحمول مندكاً في الموضوع فكيف ندعي امكان الحكم على الماهية دون لحاظ غيرها.

وبعبارة اخرى ان الموضوع في عقد الوضع وان كان النظر منصباً على ذاته الا انه في عقد الوضع لا يكون محكوماً عليه وانما يكون محكوماً عليه

ولكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان. وهذا جوابنا على الاستفسار.

في عقد الحمل ومن البديهي ان في هذا العقد يجب ان يكون المحمول مندكاً في الموضوع اي لا يكون النظر مقتصراً على ذات الموضوع.

وكان السيد(ره) بنى على انه يكفي ان تلاحظ الماهية بذاتها وذاتياتها في عقد الوضع حتى تكون ماهية مهملة حتى في عقد الحمل ولا وجه لهذا البناء.

ثانياً: لا نسلم ان في عقد الوضع يكون اللحاظ مقتصراً على ذات الماهية وذاتياتها وذلك لأن عقد الوضع ليس اول حلقة في القضية الحملية بل الحلقة الأولى في القضية الحملية هي حضور النسبة التامة في الذهن ثم تفكيكها في اللحاظ بأن ينظر الى الموضوع.

اذن عقد الوضع هو الحلقة الثانية بعد اندماج الموضوع والمحمول ففي عقد الوضع يكون النظر على الذات التي هي الموضوع للمحمول .

ثالثاً: لا ريب ان الموضوع في عقد الوضع يلحظ بما هو له القابلية ان يحكم عليه بأحكام مختلفة فتأمل.

رابعاً: ان الحكم يختلف عما نحن فيه فالماهية الا بشرط المقسمي ليست هي الماهية التي يحكم عليها بأنها مقسم ويعرض عليها الاعتبارات الثلاثة بل هي الماهية التي لوحظت كذلك حتى كان لحاظ الماهية كالحاظ المفردات لالحاظ القضايا فظهر ضعف جواب السيد الشهيد(ره)

وكيف كان فالحق ان دليل المشهور انما يدل على ان الماهية المهمة غير الماهية اللابشرط المقسمي في اللحاظ فلا يدل على انهما ماهيتان مختلفتان في وجودهما الذهني بل غاية ما يدل على اختلاف اللحاظين ويمكن ان يكون متعلقهما واحداً.

وحينئذ فيمكن ان يقع التصالح بأن نظر المشهور هو وحده الماهية ونظر المحقق هو تعدد اللحاظ المتعلق بالماهية ولا تنافي بين وحدة الملحوظ وتعدد اللحاظ.

هذا كله في البحث الأول وسوف نتعرض للمبحث الثاني بعد شرح

وتوضيح ذلك: إنه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه ولا اشتباه أمران:

الأول: أن المقصود من (الماهية المهملة): الماهية من حيث هي، أي نفس الماهية بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها وذاتياتها.

الثاني: إن المقصود من الماهية (لا بشرط مقسمي): الماهية المأخوذة لا بشرط التي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة المتقدمة، وهي - أي الاعتبارات الثلاثة - الماهية بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط قسمي. ومن هنا سمي (مقسماً).

وإذا ظهر ذلك فلا يصح أن يدعى أن الماهية بما هي تكون بنفسها مقسماً للاعتبارات الثلاثة. وذلك لأن الماهية لا تخلو من حالتين: وهذا أن ينظر إليها بما هي هي غير مقبسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، وأن ينظر إليها مقبسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. ولا ثالث لهما.

وفي الحالة الأولى تسمى (الماهية المهملة) كما هو مسلم. وفي الثاني لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. وعلى هذا فالملاحظة الأولى مبينة لجميع الاعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها، فكيف يصح أن تكون مقسماً لها ولا يصح أن يكون الشيء مقسماً لاعتبارات نقيضه، لأن الماهية من حيث هي كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقبسة إلى الغير والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقبسة إلى الغير.

عبارات المصنف(ره).

قوله (ره): (وتوضيح ذلك أنه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف...).

أقول: هذا شروع في الدليل الأول.

قوله (ره): (وعلى هذا فالملاحظة الأولى مبينة لجميع...).

أقول: فإن الملاحظة الأولى هي ملاحظة مقتصره على الذات والذاتيات والاعتبارات الثلاث هي ملاحظة تتعدى الذات.

على أن اعتبار الماهية غير مقيسة اعتبار ذهني له وجود مستقل في الذهن، فكيف يكون مقسماً لوجودات ذهنية أخرى مستقلة، والمقسم يجب أن يكون موجوداً بوجود أحد أقسامه، ولا يعقل أن يكون له وجود في مقابل وجودات الأقسام، وإلا كان قسماً لها لا مقسماً.

وعليه، فنحن نسلم أن الماهية المهمة معناها اعتبارها (لا بشرط)، ولكن ليس هو المصطلح عليه باللابشرط المقسمي فإن لهم في (لا بشرط) - على هذا - ثلاثة اصطلاحات:

١ - لا بشرط أي شيء خارج عن الماهية وذاتياتها، وهي الماهية بما هي هي التي يقصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها، وهي الماهية المهمة.

٢ - لا بشرط مقسمي، وهو الماهية التي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة أي الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. والمقصود بلا بشرط هنا لا بشرط بشيء من الاعتبارات الثلاثة، أي لا بشرط اعتبار البشرط شيء واعتبار البشرط لا واعتبار اللابشرط، لا أن المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقاً من كل قيد وحيثية. وليس هذا اعتباراً ذهنياً في قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود في عالم الذهن إلا بوجود واحد من هذه الاعتبارات ولا تعين له مستقبل غير تعيناتها، وإلا لما كان مقسماً.

قوله (ره) (على أن اعتبار الماهية غير مقيسة...).

اقول: هذا شروع في الدليل الثاني.

أقوله (ره): (فإن لهم في لا بشرط (على هذا) ثلاثة اصطلاحات).

اقول: قد عرفت أن في (لا بشرط) اصطلاحين الأول لا بشرط قسمي. الثاني لا بشرط مقسمي. فإذا قلنا أن الماهية المهمة غيرهما وأن اسمها لا بشرط أيضاً تصير الأقسام ثلاثة بإضافه الماهية المهمة.

٣ - لا بشرط قسمي، وهو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

فاتضح أن (الماهية المهملة) شيء و(اللابشرط المقسمي) شيء آخر. كما اتضح أيضاً أن الثاني لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهية على وجه يثبت حكم للماهية باعتباره، أو يوضع له لفظ بحسبه.

٢ - اعتبار الماهية عند الحكم عليها:

واعلم أن الماهية إذا حكم عليها فأما أن يحكم عليها بذاتياتها، وأما أن يحكم عليها بأمر خارج عنها. ولا ثالث لهما.

ولكنك عرفت أن هذا القسم (الماهية المهملة) لا يباين القسمين الأولين بذاته وإنما هو لحاظ خاص وبهذا ينتهي الكلام في المبحث الأول. وأما المبحث الثاني أي أن الماهية المهملة هل هي الماهية اللابشرط قسمي أم لا؟.

تسالم المشهور على الاختلاف وذهب السيد الشهيد(ره) إلى الوحدة. وقد كان استدلال المشهور على الاختلاف على نحوين.

الأول: على مذهب القائلين بأن الماهية المهملة هي عين الماهية اللابشرط مقسمي فعند هؤلاء يكون افتراق الماهية اللابشرط قسمي عن الماهية المهملة هو عين افتراقها عن الماهية اللابشرط مقسمي.

النحو الثاني: على مذهب القائلين بأن الماهية المهملة هي غير الماهية اللابشرط مقسمي فعلى هذا المذهب يقال أن الماهية المهملة هي الماهية التي قصر النظر على ذاتها وذاتياتها فلم ينظر إلى خارجها وهذا بخلاف الماهية اللابشرط قسمي فإنها الماهية التي لوحظت مقيسه إلى الخارج عنها حيث لوحظ أنها غير مشترطه بالخارج عنها فحاصل الاستدلال اختلاف اللحاظين.

أقول أما النحو الأول فهو مبني على الفاسد لما عرفت من الاختلاف بين الماهية المهملة والماهية اللابشرط مقسمي.

وعلى الأول: فهو على صورتين:

- ١ - أن يكون الحكم بالحمل الأولي، وذلك في الحدود التامة خاصة.
- ٢ - أن يكون بالحمل الشائع، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها كالجنس وحده أو الفصل وحده. وعلى كلا الصورتين فإن النظر إلى الماهية مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها. وهذا لا كلام فيه.

واما النحو الثاني: فقد اعترض عليه السيد الشهيد(ره) (بأن قصر النظر على الذات والذاتيات لا يستلزم عدم جواز الحكم بشيء خارج عن نطاق الذات لوضوح ان اي موضوع في قضية عندما يلحظ اقتصر النظر في عقد الوضع من تلك القضية على ذات الموضوع) انتهى.

أقول قد عرفت جوابه في المبحث السابق فلا نعيد.

فانقدح ان الاستدلال المذكور في النحو الثاني سليم متين لكنه غاية ما يثبت انما هو الاختلاف بين الماهية المهملة والماهية اللابشرط قسمي في اللحاظ ولا يثبت وجود فرق بين نفس الملحوظين اذن هما لحاظان مختلفان على ملحوظ واحد وهو الماهية اللابشرط في التقسيم الأول.

وبهذا ينتهي الكلام في هذه المباحث بالكلية وهي غير خالية عن دقة فيحتاج الطالب الى المراجعة. ولنرجع الى كلام المصنف(ره).

قوله (ره): (ان يكون الحكم بالحمل الأولي وذلك في الحدود...).

اقول: قد يكون الحمل الأولي في حمل بعض الذاتيات على النوع كحمل الجنس على النوع كما في مثل (الانسان حيوان) فإن الحمل تارة يكون شائعاً اذا لوحظ الحيوان مفهوماً محصلاً كما هو الغالب.

وتارة اخرى يكون حملاً اولياً وذلك اذا لوحظ الحيوان مفهوماً غير محصل ويصطلح على لحاظ المفهوم غير محصل اصطلاح لا بشرط وهو اصطلاح آخر غير الاصطلاح الذي كنا فيه وتفصيل ذلك في غير هذا الموضوع.

والغرض بيان ان الحمل الأولي لا يختص بحمل الحدود التامة كما ان

وعلى الثاني: فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسة إلى ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي عن تقريرها الذاتي الذي لا ينظر فيه إلا إلى ذاتها وذاتياتها. وهذا واضح لأن قطع النظر عن كل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لأنهما متناقضان. وعليه لو حكم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسة إلى هذا الغير، فلا بد أن تكون معتبرة بأحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، إذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدها - كما تقدم - ولا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمي، لما تقدم أنه ليس هو تعيناً مستقلاً في قبال تلك التعينات، بل هو مقسم لها.

حمل بعض الذاتيات لا يجب أن يكون حملاً شائعاً فعبارة المصنف (ره) لا تخلو عن مسامحة.

قوله (ره): (وعلى الثاني فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسة...).

اقول: قد عرفت دعوى السيد الشهيد (ره) بأن الحكم على الماهية بخارج عنها لا يستلزم تعدي اللحاظ عن ذات الماهية وذاتياتها. وقد عرفت الجواب عليه فراجع مبحث وحدة الماهية المهملة مع الماهية لا بشرط مقسمي.

قوله (ره): (اذ يستحيل أن يخلو الواقع من احدها كما تقدم...).

اقول: لم يتقدم من المصنف (ره) بيان استحالة خلو الواقع من احدها. وحاصل ما يقال أن المفروض تحقق اللحاظ فهو اما أن يتعلق باشتراط او يتعلق بعدم اشتراط ولا ثالث لإستحالة ارتفاع النقيضين. فالثاني هو اللحاظ اللا بشرط قسمي.

وعلى الأول اما أن يتعلق الاشتراط بالوجود او بالعدم ولا ثالث كما هو واضح والأول هو اللحاظ البشروط شيء والثاني هو اللحاظ البشروط لا.

قوله (ره): (ولا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمي...).

اقول: حاصل كلامه انه لا مجال لأن تكون الماهية المقيسة الى الغير معتبرة بإعتبار اللا بشرط مقسمي.

ثم أن هذا الغير - أي الأمر الخارج عن ذاتها - الذي لوحظت الماهية مقيسة إليه لا يخلو إما أن يكون نفس المحمول أو شيئاً آخر، فإن كان هو المحمول فيتعين أن تؤخذ الماهية بالقياس إليه لا بشرط قسمي، لعدم صحة الاعتبارين الآخرين:

ودليله على ذلك ما تقدم سابقاً من أن المقسم لا وجود له إلا بوجود أقسامه فليس للابشرط مقسمي وجود مستقل. أقول فيه إيرادات.

الأول: ما عرفته من أن تسميته بالمقسم مسامحة فإنه ليس مقسماً على الحقيقة.

الثاني: ما عرفته من أنه حتى على التسليم بأنه مقسم حقيقة يكون له وجود مستقل في مرتبه أعلى من مرتبه الأقسام وإنما المستحيل أن يكون له وجود في مرتبه وجود الأقسام.

الثالث: أنه لو سلمنا أنه لا وجود له لكان اللازم حذفه من اعتبارات الماهية إذ لا هو موجود في الخارج كما لعله واضح ولا هو موجود في الذهن كما هو المدعى.

والذي ليس موجوداً في الخارج ولا في الذهن هو العدم، فهل يصح جعل العدم من اعتبارات الماهية؟! فالصحيح أن الابشرط المقسمي اعتبار مستقل.

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار الماهية بإعتبار الابشرط مقسمي.

قوله (ره): (فيتعين أن تؤخذ الماهية بالقياس إليه لا بشرط قسمي...).

أقول: بعد أن بنى على أن الاعتبارات الممكنة ثلاثة فإذا استحال اثنان وهما: البشرط شيء والابشرط لا. تعين الثالث وهو الابشرط القسمي هذا ولكنك عرفت أن الاعتبارات الممكنة أربعة.

أما أخذها بشرط شيء، أي بشرط المحمول، فلا يصح ذلك دائماً لأنه يلزم أن تكون القضية ضرورية دائماً لاستحالة انفكاك

قوله (ره): (فلا يصح ذلك دائماً...).

أقول: دائماً قيد للمنفى لا للنفي أي الصحة على الدوام غير متحققه فحاصل كلامه ان اخذها بشرط شيء لا يصح في بعض الاحيان.

توضيح ذلك ان الماهية لو اخذت بشرط المحمول دائماً في جميع القضايا لكان النتيجة ان جميع القضايا تصير من قسم الضرورية.

وذلك لأن كل قضية كان موضوعها مشروطاً بوجود المحمول يستحيل سلب المحمول عنه وبالتالي تكون القضية ضرورية فيستحيل سلب الكاتبيه عن الانسان بشرط الكتابه ويستحيل سلب العالميه عن الانسان بشرط العالميه وهكذا في جميع القضايا فتكون جميع القضايا ضرورية الصدق ومستحيله الكذب.

ومن الواضح ان كون جميع القضايا ضرورية امر خلاف الوجدان اذ كما يحتاج احياناً الى القضية الضرورية كذلك يحتاج احياناً الى القضية غير الضرورية وكما نجد احياناً قضايا ضرورية كذلك نجد احياناً قضايا غير ضرورية فلا يجوز ان يكون في جميع القضايا قد لوحظ الموضوع مشروطاً بالمحمول.

اقول كل ما ذكره المصنف(ره) صحيح ولكن من الواضح انه يريد ان يستنتج وجوب اخذ الماهية لا بشرط.

وهذه النتيجة تتوقف على اثبات استحالة اخذ الماهية بشرط لا وبشرط بشيء في جميع الاحوال بمعنى يجب اثبات امتناع هذين اللحاظين على نحو السلب الكلي فلا ينفعه اثبات ان اخذ القضية بشرط المحمول غير جائز في بعض الاحوال.

وبعبارة اخرى استنتاج (كل قضية يجب ان يلحظ فيها الموضوع لا بشرط قسمي) يتوقف على ثبوت ان (كل قضية يستحيل ان يلحظ فيها الموضوع بشرط لا وبشرط شيء).

المحمول عن الموضوع بشرط المحمول . على أن أخذ المحمول في الموضوع يلزم منه حمل الشيء على نفسه وتقدمه على نفسه ، وهو مستحيل إلا إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار كحمل الحيوان الناطق على الإنسان فإنهما متغايران باعتبار الإجمال والتفصيل .

فلا يكفي ثبوت ان (بعض القضايا يستحيل ان يلحظ فيها الموضوع بشرط شيء) حتى يكون البعض الآخر جائزاً فإنه اذا كان جائزاً لم يكن يجب في هذا البعض لحاظ الموضوع بنحو لا بشرط كما هو واضح .
وكأن المصنف(ره) التفت الى ذلك فلذا لجأ الى الاستدلال على الاستحالة بدليل آخر آت .

قوله (ره) : (على ان اخذ المحمول في الموضوع يلزم منه . . .) .

اقول : هذا هو الدليل الثاني وحاصله ان اخذ الموضوع بشرط المحمول محال دائماً وذلك لأنه يلزمه لازمان فاسدان .

الأول : حمل الشيء على نفسه فإن المحمول هو نفس الموضوع بشرط المحمول مثل الانسان بشرط الكاتبيه هو كاتب وحمل الشيء على نفسه محال .

اللازم الثاني : تقدم الشيء على نفسه فإن الموضوع متقدم رتبة على المحمول اذ اولاً يتصور الموضوع ثم يحمل عليه المحمول فإذا فرض ان المحمول شرط في الموضوع وجب تقدمه على نفسه تقدم الموضوع على المحمول . وتقدم الشيء على نفسه محال .

اذا عرفت ذلك فنقول ان هذا الدليل حظه من الصحة ليس افضل من السابق توضيح فساد .

اما اللازم الأول ففيه ايرادان .

الأول : انه لا نسلم ان المحمول هو عين الموضوع بشرط المحمول اذ لا يخفى تخالف العالم مع الانسان بشرط العالميه فإن مفهوم العالم مباين لمفهوم الانسان بشرط العالميه فكيف يتوهم انه نفسه .

الایراد الثاني : لو سلمنا ان المحمول هو عين الموضوع بشرط

وأما أخذها بشرط لا، أي بشرط عدم المحمول، فلا يصح لأنه يلزم التناقض، فإن الإنسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه.

المحمول فلو سلمنا ذلك لم يلزم استحالة الحمل في المقام توضيح ذلك ان استحالة حمل الشيء على نفسه تحتل معنيين.

الأول: يستحيل حمل الصورة الذهنية الواحدة على نفسها حتى يكون الحمل تحقق في جزئي واحد.

المعنى الثاني: يستحيل حمل الصورة الذهنية على صورة ذهنية أخرى ويكون كلا الصورتين متطابقتين كحمل صورة زيد على صورة أخرى لزيد.

أما المعنى الأول: فلا ريب في استحالة ضرورة ان الحمل يقتضي التعدد وتقدم احد الطرفين وتأخر الآخر وكون احدهما محمولاً والآخر محمولاً عليه وهذا كله لا يتم الا عند وجود طرفين.

هذا ولكن ما نحن فيه خارج عن هذا المعنى لوضوح ان المفروض وجود صورتين ذهنتين متطابقتين لا صورة جزئية واحدة.

وأما المعنى الثاني فلا دليل على استحالة سوى دعوى عدم الفائدة ولا يخفى ان عدم الفائدة لا يقتضي الاستحالة وما نحن فيه من قبيل هذا المعنى.

أما اللازم الثاني: فقد عرفت ما فيه اذ لإستحالة تقدم الشيء على نفسه معنيان.

الأول تقدم الصورة الذهنية الجزئية على نفسها.

المعنى الثاني تقدم الصورة الذهنية على صورة أخرى تطابقها.

أما المعنى الأول: فهو محال بالضرورة ولكن ما نحن فيه ليس من قبيله لوضوح ان المفروض وجود صورتين ذهنتين.

أما المعنى الثاني فلا دليل على استحالة سوى دعوى عدم الفائدة ولا يخفى ان عدم الفائدة لا يستلزم الاستحالة.

وإن كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز أن تكون الماهية حينئذ مأخوذة بالقياس إليه بشرط شيء كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا، كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الإمام، أو لا بشرط، كجواز السلام على المؤمن مطلقاً بالقياس إلى العدالة مثلاً، أي لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها. كما يجوز أن تكون مهمة غير مقيسة إلى شيء غير محمولها.



ولكن قد يستشكل في كل ذلك بأن هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنية، لا موطن لها إلا الذهن، فلو تقيدت الماهية بأحدها

ومما ذكرناه يتضح انه لا حاجة الى ما فعله المصنف(ره) من استثناء المحمول المغاير للموضوع في الاعتبار.

قوله (ره): (ولكن قد يستشكل في كل ذلك...).

اقول: حاصل الاشكال بعبارة اخرى يحصل ضمن مقدمات.

الأولى: وهي ان اللحاظات الذهنية لا موطن لها الا الذهن فيستحيل وجودها في غير الذهن وهذه مقدمة بديهيه.

الثانية: ان الكل المركب من اجزاء بعضها لا يوجد الا في الذهن وجب ان يكون هذا الكل ايضاً لا يوجد الا في الذهن ضرورة ان هذا الكل لو وجد في غير الذهن اي في الخارج. فإما ان يوجد بتمام اجزائه التي منها هذا الجزء الذي لا يوجد الا في الذهن. او لا اي يوجد ببعض اجزائه دون بعض.

اما على الثاني فلم يتحقق الكل في الخارج لأن الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه فلو انعدم البعض ينعدم الكل بما هو كل.

اما على الأول فهو خلف المفروض من ان هذا الجزء لا يوجد الا في الذهن.

اذن الكل المركب من اجزاء بعضها ذهني يستحيل وجوده في الخارج.

عندما تؤخذ موضوعاً للحكم، للزم أن تكون جميع القضايا ذهنية عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي، ولبطلت القضايا الخارجية، والحقيقية، مع أنها عمدة القضايا، بل لاستحال في التكاليف الامثال، لأن ما هو موطنه الذهن يمتنع إيجاده في الخارج.

وينتج من هاتين المقدمتين ان الماهية التي تجعل اللحاظ الذهني جزءاً منها يستحيل وجودها في الخارج بل تكون جميع هذه الماهيات ذهنية محضة وبالتالي فالقضية المشتملة على هذه الماهية قضيه ذهنية لا تحكي الا عن الموجودات الذهنية فلا تحكي عن الخارج.

قوله (ره): (عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت...).

اقول: وجه إستثناء هذه القضايا هو ان الموضوع فيها لا يكون معتبراً بهذه الاعتبارات الثلاثة كما تقدم بل يكون الماهية الموضوع قد قصر النظر على ذاتها وذاتياتها.

اقول وهذا الاستثناء باطل لأن الماهية الموضوع في هذه القضايا ايضاً قد اعتبرت ولوحظت لحاظاً ذهنياً وهو قصر النظر على ذاتها وذاتياتها.

ولافرق بين أنحاء اللحاظ الذهني فكما كانت الاعتبارات الثلاثة للماهية (لحاظ بشرط شيء ولحاظ بشرط لا ولحاظ لا بشرط) اعتبارات ذهنية لاموطن لها الا في الذهن فكذلك هذا الاعتبار للماهية اعني لحاظها على نحو الماهية المهملة.

وسياتي من المصنف (ره) الاعتراف بذلك.

قوله (ره): (بل لاستحال في التكاليف الامثال).

اقول: وجه ذلك ان الماهية التي تعلق بها التكاليف كانت ملحوظة بأحد اللحاظات الذهنية فهذه الماهية الملحوظة بذلك اللحاظ لا يمكن وجودها في الخارج فيستحيل ان يكلفه المولى بإيجادها.

فمثلاً (الصيام واجب) الموضوع هو ماهية الصيام الملحوظة باللحاظ اللابشرط قسمي اي ان الموضوع مركب من ماهية الصيام ومن لحاظها. وهذا الكل المركب يستحيل وجوده في الخارج لاستحالة وجود جزئه.

وهذا الإشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة على وجه يكون الاعتبار قيداً في الموضوع أو نفسه هو الموضوع. ولكن ليس الأمر كذلك، فإن الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتبرة ولكن لا بقيد الاعتبار، بمعنى أن

وإذا استحال وجوده في الخارج استحال التكليف بإيجاده في الخارج فلا يكلفنا المولى بجمع النقيضين مثلاً .

قوله (ره): (وهذا الاشكال وجيه لو كان الحكم على...).

اقول: هذا شروع في الجواب عن الاشكال وحاصله ان اللحاظ يحتمل فيه احتمالان.

الأول ان يكون جزء الموضوع فلحاظ الموضوع هو جزء الموضوع حتى يكون الموضوع هو الكل المركب من الماهية الملحوظة ومن اللحاظ المتعلق بها.

الإحتمال الثاني: ان لحاظ الماهية خارج عن الموضوع وليس جزءاً من الموضوع.

فعلى الإحتمال الأول يكون الاشكال تاماً في غاية التمامية كما تقدم.

واما على الإحتمال الثاني فالاشكال المتقدم لا وقع له اذ كان الاشكال مبنياً على ان اللحاظ جزء الموضوع وبالتالي يستحيل وجود الموضوع في الخارج لاستحالة وجود جزئه في الخارج وعليه فإذا فرضنا ان اللحاظ خارج عن الموضوع وليس جزءاً له فالموضوع بنفسه لا مانع من وجوده في الخارج.

إذا عرفت ذلك نقول ان الصحيح هو ان اللحاظ خارج عن الموضوع لا جزء للموضوع. فإن الموضوع انما هو الملحوظ بذاته فلو نظرت الى التفاحة واكلتها تكون اكلت ذات التفاحة المنظور اليها فالنظر ليس جزءاً للتفاحة التي اكلتها بل النظر اليها هو الذي يسر لك ان تأكل التفاحة.

وهكذا لحاظ الماهية والنظر اليها ليس جزءاً من الماهية وانما لحاظها هو الذي يسر ان نجعلها موضوعاً فاللحاظ هو شرط لصيرورة الموضوع

الموضوع في بشرط شيء الماهية المقترنة بذلك الشيء، لا المقترنة بلحاظه واعتباره، وفي بشرط لا الماهية المقترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه، وفي لا بشرط الماهية غير الملاحظ معها الشيء ولا عدمه، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشيء وعدمه، وإلا لكانت الماهية معتبرة في الجميع بشرط شيء فقط أي بشرط اللحاظ والاعتبار.

نعم هذه الاعتبارات هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنها مأخوذة قيماً فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنية. ولو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضاً قضية ذهنية لأن اعتبار الماهية من حيث هي أيضاً اعتبار ذهني.

ومما يقرب ما قلناه من كون الاعتبار مصطلحاً لموضوعية الموضوع لا مأخوذاً فيه مع أنه لا بد منه عند الحكم بشيء، أن كل موضوع ومحمول لا بد من تصوره في مقام الحمل وإلا لاستحال الحمل، ولكن هذه اللابدية لا تجعل التصور قيماً للموضوع أو المحمول، وإنما التصور هو المصحح للحمل وبدونه لا يمكن الحمل.

وكذلك عند استعمال اللفظ في معناه، لا بد من تصور اللفظ والمعنى ولكن التصور ليس قيماً للفظ، ولا للمعنى، فليس اللفظ دالاً

موضوعاً وليس شرطاً لنفس الموضوع.

والحاصل أن الذهن قد يخلط بين شرط صيرورة الموضوع موضوعاً وبين شرط نفس الموضوع.

ولحاظ الماهية في القضية ليس شرطاً لنفس الموضوع بل هو شرط لصيرورة الماهية موضوعاً إذ لو لم نلاحظها لم يمكننا أن نجعلها موضوعاً.

وقد اطال المصنف(ره) في شرح هذه النقطة.

قوله (ره): (ولو كان الأمر كذلك لكان الحكم...).

اقول: هذا اعتراف بما ذكرناه آنفاً في عدم صحة استثناء حمل الذاتيات

فراجع.

بما هو متصور في الذهن وإن كانت دلالة في ظرف التصور، ولا المعنى مدلولاً بما هو متصور، وإن كانت مدلوليته في ظرف تصوره. ويستحيل أن يكون التصور قيماً للفظ أو المعنى، ومع ذلك لا يصح الاستعمال بدونه، فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه ولا للفظ. وكذلك هو مقوم للحمل ومصحح له، لا للمحمول، ولا للمحمول عليه.

وعلى هذا يتضح ما نحن بصدده بانه، وهو أنه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى لا يعقل أن نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لأن الوضع من المحمولات الواردة عليه فلا بد أن يلاحظ المعنى حينئذ مقيساً إلى ما هو خارج عن ذاته،

قوله (ره): (وهو أنه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى...).

اقول: ما ذكره المصنف (ره) كان كالمقدمة لاثبات أن حين الوضع يجب أن يكون المعنى الموضوع له ملحوظاً بأحد هذه اللحاظات وحاصل الاستدلال مركب من مقدمتين.

الأولى: أن الوضع هو حكم على اللفظ والمعنى.

الثانية: أن الحكم على ماهية متوقف على لحاظها وإن كان اللحاظ خارجاً عنها.

فيتج أن المعنى حين الوضع لا بد من لحاظه بأحدى اللحاظات.

قلت: أما المقدمة الثانية ففي غاية المثانة.

أما الأولى: فلا وجه لها على ما عرفت في مبحث الوضع من أن الوضع هو اقتران اللفظ بالمعنى بنحو أنه كلما حضر اللفظ إلى الذهن يحضر المعنى إلى الذهن.

فلا حكم على المعنى بشيء غايته أنه يوجد حالة تكوينيه في الذهن تستلزم حضور المعنى عند حضور اللفظ.

فقد يؤخذ بشرط شيء وقد يؤخذ بشرط لا وقد يؤخذ لا بشرط. ولا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الاعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعبر وذاته لا بما هو معتبر، والاعتبار مصحح للوضع.

٣ - الأقوال في المسألة:

قلنا فيا سبق: أن المعروف عن قدماء الأصحاب أنهم يقولون بأن أسماء الأجناس موضوعة للمعاني المطلقة، على وجه يكون الاطلاق قيداً للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلى أن استعماله في المقيد مجاز، وقد صور هذا القول على نحوين:

الأول: إن موضوع له المعنى بشرط الاطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء.

الثاني: إن الموضوع له المعنى المطلق أي المعتبر لا بشرط. وقد أورد على هذا القول بتصويره - كما تقدم - بأنه يلزم على

قوله (ره): (ولا يلزم ان يكون الموضوع له هو المعنى...).

اقول: قد عرفت ان الحكم بلا لحاظ غير ممكن فلا بد من اللحاظ ولكن اللحاظ انما هو منظار ينظر فيه الى القضية فلا يغير من طرفي القضية شيئاً ولا يزيد عليهما شيئاً كالنظر الخارجي فإن قراءة الكتاب تتوقف على النظر وهذا لا يعنى انك تدرس الكتاب المقيد بأنه منظور اليه بل تدرس واقع الكتاب وانما النظر وسيله الى الاتصال به.

قوله (ره): (وقد اورد على هذا القول بتصويره...).

اقول: بعد ان انتهينا من مقدمات البحث نشرع فيما هو المقصود وهو بيان معنى اسماء الاجناس اي انها ما هو المعنى الموضوع له. ويقع الكلام في مرحلتين.

الأولى: المرحلة الثبوتية بمعنى نقاش الأقوال في انها هل يمكن ان تتحقق او يستحيل تحققها.

كلا التصويرين أن يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً، فتكون جميع

فنقول قد اعترض في هذه المرحلة على ثلاثة أقوال من الأقوال الخمسة المذكورة . وهذه الأقوال الثلاثة هي .

الأول: القول المذكور عن القدماء وهو القول بأن أسماء الاجناس موضوعه للماهية بشرط شيء هو الاطلاق .

القول الثاني: وهو القول بأن أسماء الاجناس موضوعه للماهية لا بشرط قسمي .

القول الثالث: وهو القول بأن أسماء الاجناس موضوعه للماهية لا بشرط مقسمي .

وحاصل ما اعترض على هذه الأقوال إعتراضات ثلاثة .

الأول: ان اللحاظ من شؤون الاستعمال فلا يمكن ان يكون قيداً في الموضوع له .

الثاني: انه لو كان اللحاظ الذهني قيداً في المعنى الموضوع له لم يمكن انطباقه على الخارج فإن المفيد بقيد ذهني يستحيل وجوده في الخارج .

الثالث: انه لو كان اللحاظ الذهني قيداً في الموضوع له لم يمكن استعمال اللفظ وذلك لأن استعمال اللفظ يتوقف على لحاظ المعنى فإذا كان اللحاظ قيداً للمعنى لزم لحاظ اللحاظ .

اقول: لا يخفى ان هذه الإعتراضات الثلاثة غير مختصة بهذه الأقوال الثلاثة بل تجري على القول بوضع أسماء الاجناس للماهية المهمة ايضاً وذلك لأن هذه الماهية هي ايضاً ملحوظة بلحاظ .

ثم ان المصنف(ره) قد اجاب على هذه الإعتراضات الثلاثة معاً بجواب واحد وهو ان هذه الإعتراضات مبنية على جعل اللحاظ قيداً في المعنى الموضوع له . ولكن هذا المبنى فاسد كما مر وبيننا ان اللحاظ انما هو مصحح للوضع لأن الوضع حكم ولا يمكن الحكم بدون لحاظ المحكوم عليه فالواضع يلحظ الماهية بإحدى اللحاظات المذكورة لأجل ان يحكم عليها .

اقول هذا الجواب وان كان حسناً الا انه مخالف لهذه الأقوال توضيح ذلك .

ان هذه الأقوال تريد ان تقول ان اسم الجنس موضوع للماهية الملحوظة بذلك اللحاظ وغرضها ان تثبت انه حين الاستعمال يجب علينا ان نستعمل اللفظ بذلك المعنى الملحوظ بذلك اللحاظ بحيث لو استعملنا اللفظ في المعنى ولم نلاحظه بذلك اللحاظ بل بغيره كان الاستعمال استعمالاً للفظ في غير ما وضع له .

مثلاً من يقول بأن أسماء الاجناس موضوعه للمعنى الملحوظ بشرط شيء هو الاطلاق غرضه ان يثبت ان الاستعمال الحقيقي لأسماء الاجناس هو استعمال اللفظ في المعنى بحيث يكون ملحوظاً بشرط شيء هو الاطلاق .

فلو استعملنا لفظ (اسد) في المعنى (الحيوان المفترس) ولاحظناه بشرط الاطلاق كان الاستعمال حقيقياً واما لو استعملناه في معناه ولاحظناه على نحو اللا بشرط مثلاً كان الاستعمال مجازياً .

ومن الواضح ان هذا الغرض لا يتحقق بناء على جواب المصنف(ره) اذ بناء على جواب المصنف كان المعنى الموضوع له هو ذات الماهية فيكفي للاستعمال الحقيقي ان تستعمل اللفظ في ذات المعنى ولا يهم بأي لحاظ لاحظته ضرورة ان اللحاظ ليس قيداً في المعنى الموضوع له . بل هو الوسيلة التي مكنت الواضع من الوضع كما لو فرض ان وضع لفظ ما توقف على القعود فإنه لا يكون القعود قيداً في المعنى فيجوز لنا ان نستعمل اللفظ في المعنى ونحن قائمون او نائمون .

فالحاصل ان جواب المصنف(ره) صحيح في نفسه ولكنه لا يصلح دفاعاً عن هذه الأقوال التي غرضها تقييد الاستعمال الحقيقي عند لحاظ المعنى بلحاظ معين وهذا الغرض لا يتحقق بما ذكره المصنف(ره) .

واذا عرفت ذلك نقول ان غرض هذه الأقوال يتم بأحد التزامين .

الأول : الالتزام بأن اللحاظ قيد في المعنى الموضوع له اللفظ .

القضايا ذهنية، فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعاً في القضية الخارجية أو الحقيقية وجب تجريده عن هذا القيد الذهني، فيكون

وهذا الالتزام هو المتبادر من عباراتهم وهو محقق لغرضهم الا انك عرفت انه التزام فاسد حيث يرد عليه الاعتراضات الثلاثة المتقدمة.

الالتزام الثاني: هو الالتزام بأن المعنى الموضوع له هو الماهية الملحوظة بهذا اللحاظ على وجه دخول الملحوظية وخروج اللحاظ، فليس المعنى الموضوع له هو ذات المعنى بما هو بل المعنى بما هو ملحوظ.

فالحاصل ان الموضوع له هو المعنى المقيد باللحاظ على وجه دخول التقيد وخروج القيد. وهذا الالتزام قد ذكرنا مثله في توجيه كلام صاحب الكفاية في المعنى الحرفي.

والظاهر ان هذا الالتزام ممكن حيث لم يبرز لي دليل على استحالة وان كان يمكن ان يستشكل في امكان التفات الواضع الى تقيد المعنى بالملحوظية فتأمل.

وبهذا ينتهي الكلام في المرحلة الأولى.

واما المرحلة الثانية وهي مرحلة الإثبات اي اثبات ما هو المعنى الموضوع له اسم الجنس. فتكلم في هذه المرحلة عند تكلم المصنف عليها.

قوله (ره): (فلو جعل اللفظ بما هو من معناه...).

اقول: حاصله بعد الالتزام بأن اللحاظ قيد في المعنى الموضوع له.

فلا يخلو.

اما ان نستعمل اللفظ في المعنى مقيداً بهذا اللحاظ.

واما ان نستعمله في المعنى مجرداً عن هذا اللحاظ.

فعلى الأول لا يمكن ان نستعمله في القضايا الحاكية عن الخارج بل يختص استعماله في القضايا الذهنية فيكون استعمال اللفظ في معناه الحقيقي مختصاً في القضايا الذهنية.

وعلى الثاني فإنه وان جاز استعماله في القضايا الحاكية عن الخارج (كالحقيقيه والخارجية) الا ان هذا الاستعمال يكون مجازياً حيث استعملنا اللفظ في غير المعنى الموضوع له . اي المعنى المقيد باللمحظ . بل استعملناه في المعنى المجرد عن اللمحظ .

فاستعمال اللفظ في القضايا الحاكية عن الخارج مجاز دائماً وهذا ما يكذبه الواقع .

اقول ما ذكره المصنف(ره) من انه على الثاني يكون اللفظ مجازاً ويجوز استعماله في القضايا الحاكية عن الخارج في غاية المتانة .

واما ما ذكره من انه على الأول يختص الاستعمال في القضايا الذهنية ففي النفس منه شيء .

بل الاقوى انه لا يجوز استعماله حتى في القضايا الذهنية الحملية الإيجابية ضرورة انه اذا كان الموضوع هو الماهية المقيدة باللمحظ فلا يمكن ان يحمل عليها اي شيء غيرها لأن الحمل اما شائع واما اولي .

والشائع يعتمد على الاتحاد الخارجي بين الموضوع والمحمول فإذا فرض ان الموضوع هو الماهية المقيدة باللمحظ لا يمكن ان تتحد في الخارج مع اي شيء مطلقاً اذ لا وجود خارجي لها فلا يجوز (الانسان ناطق) بالحمل الشائع .

واما الحمل الأولي فيعتمد على اتحاد مفهوم الموضوع والمحمول ومن الواضح ان الماهية اذا كانت مقيدة بلمحظ خاص فأى ماهية اخرى لا يمكن ان تكون مطابقة لها في المفهوم .

فمثلاً لا يجوز (الانسان حيوان ناطق) لعدم وجود الاتحاد بين ماهية (الانسان) وماهية (الحيوان الناطق) وذلك لأن ماهية الانسان مقيدة بلمحظ خاص وماهية الحيوان الناطق مقيدة بلمحظ آخر فيكون بينهما تباين .

فلا يمكن ان يصح الحمل الايجابي نعم يصح السلبي دائماً فنقول (ليس الانسان حيواناً ناطقاً) وهلم جرا .

مجازاً دائماً في القضايا المتعارفة . وهذا يكذبه الواقع .
ولكن نحن قلنا : إن هذا الإيراد إنما يتوجه إذا جعل الاعتبار قيداً
في الموضوع له . أما لو جعل الاعتبار مصححاً للوضع فلا يلزم هذا
الإيراد كما سبق .

هذا قول القدماء ، وأما المتأخرون ابتداءً من سلطان العلماء
(رحمه الله) فإنهم جميعاً اتفقوا على أن الموضوع له ذات المعنى لا
المعنى المطلق حتى لا يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً . وهذا
القول بهذا المقدار من البيان واضح . ولكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا
في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما أوجب الارتباك على الباحث
وإغلاق طريق البحث في المسألة . لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين
السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعبيرات الفنية التي وقعت في
عباراتهم . واختلفوا فيها على أقوال :

- ١ - منهم من قال : إن الموضوع له هو الماهية المهمة المبهمة أي
الماهية من حيث هي .
- ٢ - ومنهم من قال : إن الموضوع له الماهية المعتبرة باللابشرط
المقسمي .
- ٣ - ومنهم من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثاني .
- ٤ - ومنهم من قال : إن الموضوع له ذات المعنى لا الماهية المهمة
ولا الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي ، ولكنه ملاحظ حين
الوضع باعتبار (اللابشرط القسمي) على أن يكون هذا الاعتبار
مصححاً للموضوع لا قيداً للموضوع له . وعليه يكون هذا القول

قوله (ره) : (وهذا يكذبه الواقع . . .) .

اقول : مضافاً الى انه يكذبه الواقع ، أنه من غير المستحسن ان يضع
الواضع لفظاً لا يكاد يستعمل الا مجازاً في غير ما وضع له .

قوله (ره) : (ولكن نحن قلنا ان هذا الإيراد . . .) .

اقول : هذا اشارة الى جوابه المتقدم شرحه وقد عرفت الاعتراض عليه .

نفس قول القدماء على التصوير الثاني إلا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً. ولكن المنسوب إلى القدماء أنهم يقولون: بأنه مجاز في المقيد فينحصر قولهم في التصوير الأول على تقدير صحة النسبة إليهم.

ويتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين فإنه يعرف منهما:

أولاً: إن الماهية بما هي هي غير الماهية باعتبار اللا بشرط المقسمي، لأن النظر فيها على الأول مقصور على ذاتها وذاتياتها، بخلافه على الثاني إذ تلاحظ مقبسة إلى الغير. وبهذا يظهر بطلان القول الثالث.

ثانياً: إن الوضع حكم من الأحكام، وهو محمول على الماهية خارج عن ذاتها وذاتياتها، فلا يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي

قوله (ره): (أولاً: إن الماهية بما هي هي غير الماهية باعتبار اللا بشرط المقسمي...).

أقول: قد عرفت أن المغايرة بينهما في اللحاظ فقط فإن كان مراد القول الثالث الوحدة في اللحاظ فهو باطل، وإن كان مراده الوحدة في الملحوظ فحيد وصحيح.

قوله (ره): (ثانياً: إن الوضع حكم من الاحكام...).

أقول: قد عرفت أن الوضع إنما يكون حكماً بناء على مذهب الاعتبار.

وأما بناء على المذهب الصحيح وهو القرن، فالوضع ليس حكماً بل هو حالة ذهنية، ومن ثم فلا حاجة إلى أن يكون المعنى الموضوع له ملحوظاً أصلاً.

ولهذا نقول: إن المعنى الموضوع له هو ذات الماهية بدون اللحاظ أي الماهية لا بشرط، وهي القسم الثالث من التقسيم الأول الذي هو تقسيم لنفس الماهية.

نعم لو سلمنا أن الوضع حكم لم يمكن ملاحظة الماهية بنحو الماهية

هي، لأنه لا تجتمع ملاحظتها مقبسة إلى الغير وملاحظتها مقصورة على ذاتها وذاتياتها. وبهذا يظهر بطلان القول الأول.

ثالثاً: إن اللابشرط المقسمي ليس اعتباراً مستقلاً في قبال الاعتبارات الثلاثة، لأن المفروض أنه مقسم لها، ولا تحقق للمقسم إلا بتحقيق أحد أنواعه كما تقدم، فكيف يتصور أن يحكم باعتبار اللابشرط المقسمي بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه. وبهذا يظهر بطلان القول الثاني.

فتعين القول الرابع، وهو أن الموضوع له ذات المعنى ولكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمي. وهو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني كما أشرنا إليه، فلا اختلاف، ويقع التصالح بين القدماء والمتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء أنهم يقولون أنه مجاز في المقيد، وهو مشكوك فيه.

المهملة لوجوب تعدي اللحاظ الى غير ذاتها وذاتياتها.

قوله (ره): (ثالثاً ان اللابشرط المقسمي ليس اعتباراً...).

اقول: قد عرفت انه اعتبار مستقل.

قوله (ره): (فتعين القول الرابع...).

اقول: ان تعين الرابع قد بناء المصنف(ره) على مقدمات.

الأولى: ان الوضع حكم يحتاج معه الى لحاظ المعنى الموضوع له على نحو يتعدى اللحاظ الى خارج الماهية.

الثانية: انه لا يوجد لحاظ لا بشرط مقسمي.

الثالثة: ان اللحاظ اللابشرط مقسمي يختلف عن لحاظ الماهية المهمة.

فبناء على المقدمة الثالثة بطل القول الثالث.

وبناء على المقدمة الثانية بطل القول الثاني.

وبناء على المقدمة الأولى بطل القول الأول.

بيان هذا القول الرابع: إن ذات المعنى لما أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظ له، فمعناه أنه قد لاحظته مقيساً إلى الغير، فهو في هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبراً بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهية. وإذا يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع أطواره وحالاته وقيوده لا بد أن يعتبر على نحو اللابشرط القسمي. ولا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى، وبين كون ذات المعنى ملحوظاً في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمي لأن هذا اللحاظ والاعتبار الذهني - كما تقدم - صرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى وهو المصحح للموضوع له. وحين الاستعمال في ذات المعنى لا يجب أن يكون المعنى ملحوظاً بنحو اللابشرط القسمي، بل يجوز أن يعتبر بأي اعتبار كان ما دام الموضوع له ذات المعنى فيجوز في مرحلة الاستعمال أن يقصر النظر على نفسه ويلحظه بما هو هو، ويجوز أن يلحظه مقيساً إلى الغير فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة. وملاحظة ذات المعنى بنحو اللابشرط القسمي حين الوضع تصحيحاً له لا توجب أن تكون قيداً للموضوع له. وعليه فلا يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً، إذا كان له اعتبار

لكنك عرفت بطلان المقدمة الثانية فما زال القول الثاني محتملاً.

كما عرفت بطلان المقدمة الأولى لأن الوضع ليس حكماً.

وبذلك يبقى القول الأول محتملاً، ولكن بعد الإلتفات إلى أن الوضع ليس حكماً فلا يحتاج إلى لحاظ بصبح من الواضح أن اللفظ مقترن مع ذات المعنى أي الماهية اللابشرط في التقسيم الأول.

وبذلك يظهر فساد جميع الأقوال حيث كانت مبنية على لزوم ملاحظة المعنى حين الوضع فلا حاجة إلى ما ذكره المصنف (ره) من أن الواضع يضع اللفظ على ذات المعنى ويلحظه باللابشرط قسمي ويجوز لنا حين الاستعمال أن نستعمله في ذات المعنى ثم نلحظه بأي لحاظ شئنا وبهذا ينتهي البحث في بيان المعنى الموضوع له.

اللابشرط القسيمي حين الوضع، لأنه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر، بل ذات المعتبر، كما أن استعماله في المقيد لا يكون مجازاً لما تقدم أنه يجوز أن يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيساً إلى الغير، فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة التي منها اعتباره بشرط شيء وهو المقيد.

المسألة الخامسة - مقدمات الحكمة

لما ثبت أن الألفاظ موضوعة لذات المعاني، لا للمعاني بما هي مطلقة، فلا بد في إثبات أن المقصود من اللفظ المطلق لتسرية الحكم

قوله (ره) (لما ثبت ان الالفاظ موضوعة لذات المعاني...).

أقول: قد كان مقالة المشهور ان الاطلاق مستفاد من نفس اللفظ فعلى هذه المقالة لم نحتج في اثبات الاطلاق سوى الى اللفظ واجراء اصالة الحقيقة .

ولكن هذا المذهب قد عرفت فسادَه ونضيف هنا انه حتى لو كان صحيحاً لم يكن متكفلاً سوى لإثبات الاطلاق في حالة واحدة وهي حالة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ولم يكن صالحاً لإثبات الاطلاق في حالة استعمال اللفظ في المعنى المجازي حتى لو علم ما هو المعنى المجازي .
فهنا دعويان .

الأولى: ان مقالة المشهور تثبت الاطلاق عند استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي .

ودليل هذه الدعوى واضح حيث يقولون ان اللفظ موضوع للمعنى المطلق فعند سماع اللفظ واجراء اصالة الحقيقة يجب حمل اللفظ على انه دال على المعنى الحقيقي الذي وضع له اللفظ اي المعنى المطلق .

الدعوى الثانية: وهي ان مقالة المشهور لا تثبت الاطلاق عند استعمال اللفظ في المعنى مجازي .

ودليل هذه الدعوى واضح ايضاً حيث ان المتكلم يمكنه ان يستعمل

اللفظ في اي معنى مجازي اراده بعد ان يبين القرينة عليه فهو ليس ملزماً ان يستعمل اللفظ عند التجوز في معنى مطلق بل يمكنه ان يستعمله مجازاً في معنى مجازي مطلق او في معنى مجازي مقيد فلا مجال لتعيين احدهما الا بالقرينة .

ومن الواضح انه لا يوجد قرينه عامة تدل على ان المراد هو المعنى المجازي المطلق سوى مقدمات الحكمة فيجب على المشهور كي يثبتوا الاطلاق في المعنى المجازي ان يتمسكوا بمقدمات الحكمة .

فلو قال (اكرم الاسد) وعلم ان مراده الرجل الشجاع لكن لم يعلم انه المعنى المطلق او ذات المعنى او المعنى المقيد فلأجل تعيين ارادة المطلق لا بد من التمسك بمقدمات الحكمة . وكيف كان فقد عرفت فساد مذهب المشهور من القدماء .

وأما على مذهب المتأخرين من أن الاطلاق لا يستفاد من اللفظ فلا جرم كان لابد لأجل استفادة الاطلاق من سلوك طريق آخر .

وحاصل هذا الطريق هو ان الاطلاق يستفاد من ظاهر حال المتكلم حين عدم ذكر القيود وهذا الظاهر هو ان كل متكلم عاقل عندما يتكلم يبين تمام غرضه ولا يجوز له ان ينقص شيئاً ولا يزيد شيئاً لأن الزيادة عن الغرض لغو ولو أضرت الزيادة بالمعنى المراد كانت لغواً مضراً خلاف الغرض والنقيصة ايضاً نقصان الغرض فالعاقل لا يزيد ولا ينقص .

ويستفاد من هذا الظهور العقلاني لحال المتكلم قاعدتان .

الأولى : وهي انه كل ما يذكره فهو يريده وهذه القاعدة خارجة عن محل البحث .

القاعدة الثانية : كل ما لم يذكره فهو لا يريده وهذه القاعدة هي الواقعة في محل البحث وهي استفادة من ان المتكلم لا ينقص غرضه . وهذه القاعدة تدخل في استفادة الاطلاق .

ولكن لا يخفى عليك ان هذه القاعدة بهذه السعة ليست صحيحة ولا

مأخوذة من العقلاء لوضوح ان العقلاء انما يحكمون ان العاقل لا ينقص وظاهره عدم النقيصة في حاله واحده وهي حالة القدرة على عدم النقيصة .
واما اذا كان مضطراً الى النقيصة لعدم قدرته على التمام ففي هذه الحالة لا يكون ظاهر حاله عند العقلاء انه لا ينقص .

اذن لا بد من تصحيح هذه القاعدة فتصير هكذا: كل ما لم يذكره وهو قادر على ذكره فهو لا يريد .

واذا اردتها قضيه شرطيه فهي هكذا: لو اراده قادراً على ذكره لذكره .
فهذه قاعدة عقلائية تحكم احوال المتكلمين فإذا ضممنا الى ذلك الصغرى المستفاده في مقامات مختلفه وهي انه (هذا القيد كان المتكلم قادراً على ذكره ولكن لم يذكره) .

فهذه الصغرى نضمها الى الكبرى فينتج قياس من الشكل الأول هكذا:
هذا قيد قدر المتكلم على ذكره ولم يذكره وكل قيد قدر المتكلم على ذكره ولم يذكره فهو لا يريد (ينتج (هذا القيد لا يريد المتكلم) .

وان شئت ان تتركب قياساً استثنائياً امكنك ذلك فتقول (المتكلم لو اراد هذا القيد لذكره لكنه لم يذكره) فينتج (فالمتكلم لا يريد هذا القيد) وهذا قياس استثنائي يستثنى فيه نقبض التالي فينتج نقبض المقدم .

فالحاصل ان الاطلاق يستفاد من مقدمتين .

الأولى كبرى مستفاده من العقلاء وهي ظهور حال المتكلم في انه لو اراد شيئاً وكان قادراً عليه لذكره .

الثانية صغرى ويجب على السامع تحصيلها . وتحصيلها يختلف من مقام الى مقام وهي: ان المتكلم القادر على ذكر القيد لم يذكره .

ومقدمات الحكمة التي سوف نتكلم عنها كلها ترجع الى (تنقيح تحقق الصغرى اي تحقق موضوع الكبرى) .

تنبيهان:

الأول: ان هذه الكبرى التي ذكرناها ما زالت محتاجه الى زيادة

تصحيح فقد ذكرناها هنا على نحو الإجمال وسوف نتعرض لتصحيحها عند ذكر مقدمات الحكمة .

التنبه الثاني : ذكر بعض الفحول ان هذه القاعدة كما تنتج لنا (عند عدم ذكر القيد) ان المتكلم لا يريد التقييد كذلك يمكن لهذه القاعدة ان تنتج عدم ارادة الاطلاق وذلك بأن يقال لو اراد الاطلاق لبينه لكنه لم يبينه فينتج انه لا يريد .

وهذا القياس استثنائي اما كبراه فهي عين القاعدة العقلائية المتقدمة اي (لو اراد شيئاً لذكره) اما صفراه فمتحققه لأن المفروض ان اللفظ لا يدل على الاطلاق . فالنتيجة اذن صحيحة .

قلت ان جواب هذا التشويش يبتني على تصحيح الكبرى فقد ذكرنا في التنبه الأول ان الكبرى ما زالت محتاجة الى تصحيح وقد وعدنا ببيانه عند ذكر مقدمات الحكمة وهنا نستعجل ونذكر تصحيحاً يدفع هذا التشويش .

وحاصله ان القاعدة العقلائية تقول : لو كان المتكلم قد لاحظ شيئاً وتصوره وكان يريد وجب عليه بيانه) فوجوب البيان مختص بالأمور التي يتصورها المتكلم .

والتقييد امر متصور اذ هو تضيق الماهية فيكون الموجود في الذهن صورة الماهية مضيقه فيجب على المتكلم بيان ذلك .

واما الاطلاق فهو امر غير متصور لأنه ليس سوى تصور الماهية مع عدم تصور قيود لها . ومن هنا فلا يكون الاطلاق مما يجب بيانه . نعم هذا الجواب انما يتم على هذا المبنى اي (ان الاطلاق هو لحاظ الماهية مع عدم لحاظ قيودها) .

وأما بناء على ان الاطلاق هو لحاظ عدم القيود فلاشكال يكون وارداً ونحتاج في الاجابه الى جواب آخر لا حاجة الى ذكره وقد ذكر كل ذلك

إلى تمام الأفراد والمصاديق من قرينة خاصة، أو قرينة عامة تجعل الكلام في نفسه ظاهراً في إرادة الاطلاق.

وهذه القرينة العامة إنما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تسمى (مقدمات الحكمة). والمعروف أنها ثلاث:

السيد الشهيد (ره) فراجع ان شئت.

قوله (ره) (من قرينه خاصة . . .).

اقول: قد يكون في الكلام قرينه خاصة تدل على الاطلاق، والقرائن الخاصة تختلف باختلاف المقامات فمنها مثلاً ان يكون الحكم معللاً بعلة متحققه في تمام مصاديق الماهية كما لو قال (اكرم العالم لعله علمه) فيعلم ان الحكم سار سريان العلة لعدم تخلف المعلول عن العلة.

ومنها المناسبات العرفية فقد يكون الحكم مقترناً بمناسبات عرفية تأبى التقييد مثل (الفتوى بغير علم حرام) فإن العرف يأبى تقييد ذلك ومنه (الزنى حرام) ولعل سبب عدم تقييده عند العرف ادراكه ان العلة للتحريم هي ذات الزنى فيرجع الى القسم الأول.

ومن القرائن الخاصة ما لو كان الموضوع لا تتفاوت اصنافه بنظر العرف كما لو قال يحرم بيع القرد فإن العرف لا يرى تفاوتاً بين اصناف القرد فيكون ذلك قرينه على اطلاق القرد.

ثم ان هذه القرائن الخاصة تكون مؤيدة للظهور في الاطلاق في ظرف تحقق مقدمات الحكمة. واما في ظرف عدم تحقق مقدمات الحكمة تكون هذه القرائن مستقلة في الدلالة على الاطلاق مع فرض عدم وجود الدليل على التقييد.

قوله (ره) (إذا توفرت جملة مقدمات تسمى مقدمات الحكمة . . .).

اقول: وهذه المقدمات كلها لأجل تحقيق صفى القياس المتقدم

ذكره.

الأولى: إمكان الاطلاق والتقييد بأن يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلاً للانقسام، فلو لم يكن قابلاً للقسمة إلا بعد

قوله (ره) (امكان الاطلاق والتقييد . . .).

اقول: هذه المقدمة لها فرعان.

الأول: امكان التقييد في مقام الإثبات أي ان يكون المتكلم لو لاحظ القيد وتصوره يكون قادراً على ذكره فلو فرض ان المتكلم كان محبوساً عن ان ينطق بالقيد فهنا لا يمكن استفادة الاطلاق لعدم تحقق صغرى الكبرى المتقدمة لأن المتكلم انما يكون ظاهراً حاله بأنه لا ينقص عند قدرته على عدم النقيصة واما عند عدم قدرته على النقيصة فلا مانع عند العقلاء من ان ينقص المتكلم من بعض مراده.

تنبيه: عند العلم بالقدرة او عدم القدرة فواضح وعند الشك يرجع الى ظواهر الاحوال فإن كانت حالة المتكلم ظاهرة في القدرة او عدم القدرة ثبت ذلك لأن ظواهر الاحوال حجة ايضاً.

واما اذا لم يكن للمتكلم ظاهر حال في قدره او عدم القدرة فلا مجال لاستفاده الاطلاق اذ الاطلاق هو نتيجة لقياس فلا بد من ثبوت كلا مقدمتيه الصغرى والكبرى فمع الشك في تحقق احدي المقدمتين لا يمكن الجزم بالنتيجة.

ومن الواضح ان الشك في القدرة على التقييد هو شك في الصغرى ولا يخفى ان هذا التنبيه الذي ذكرناه جار في جميع مقدمات الحكمة فالشك في تحققها معناه الشك في تحقق الصغرى فلا يمكن الجزم بالإطلاق.

الفرع الثاني: وهو الذي نظر اليه المصنف(ره) وهو امكان التقييد في مقام الثبوت بمعنى ان يكون المتكلم قادراً على لحاظ القيد وهذا الفرع محل خلاف ناشيء من تعيين العلاقة بين الاطلاق والتقييد في عالم الثبوت وهنا قولان.

فرض تعلق الحكم به كما في باب قصد القربة، فإنه يستحيل فيه التقييد، فيستحيل فيه الاطلاق، كما تقدم في بحث التعبد والتوصلي. وهذا واضح.

الأول: هو ان العلاقة بينهما هي الملكة والعدم فالتقييد هو الملكة والاطلاق هو عدمها فيما من شأنه الاتصاف بها اي عدم التقييد فيما من شأنه التقييد.

القول الثاني: ان العلاقة بين الاطلاق والتقييد هي علاقة الضدان للذات لا ثالث لهما وذلك لأن المتكلم عندما ينظر الى الماهية ليجعلها موضوعاً لحكم اما ان يلحظ دخالة قيد ما في موضوعه الماهية للحكم واما ان يلحظ عدم دخالته واما الاهمال فمحال والأول هو التقييد والثاني هو الاطلاق.

فعلى القول الأول يلزم من استحالة التقييد استحالة الاطلاق لأن عدم الملكة يستحيل عند استحالة الملكة ومن هنا فلا مجال لتحقيق الاطلاق الا عند امكان التقييد. ولهذا فاستفادة الاطلاق متوقفه على امكان التقييد.

اما على القول الثاني فيلزم من استحالة التقييد وجوب الاطلاق ضرورة انهما ضدان لا ثالث لهما فإذا ارتفع احدهما وجب الآخر فيكون امتناع التقييد دليلاً على تحقق الاطلاق قطعاً بلا حاجة الى اي مقدمة من مقدمات الحكمة.

تنبيهات:

الأول: ان الحق كما عرفت ان الاطلاق هو لحاظ الماهية دون ملاحظة القيد.

الثاني: انه بناء على القول الأول قد يقال ان استحالة التقييد لا تستلزم استحالة الاطلاق وذلك لأن معنى الملكة والعدم ان يكون صفة في محل يقبلها فوجودها فيه ملكة وعدمها عنه عدم ملكة.

وهنا نسأل ان الموصوف بالتقييد اعنى المحل الذي يقبل صفه التقييد ما هو هل هو المتكلم ام الماهية .

فإن كان المحل هو المتكلم فيكون التقييد فعل من الافعال . فلا يخفى ان المتكلم قادر على التقييد ومن شأنه التقييد فيصح وصفه بالاطلاق .

واما ان كان المحل هو الماهية فلا يخفى ايضاً ان الماهية من شأنها ان تتقيد فيصح وصفها بالاطلاق .

اقول ويجاب عليه بأن التقييد ملكات متعددة بعدد القيود . فالتقييد بهذا القيد ملكه والتقييد بذلك القيد ملكة اخرى وهكذا وحينئذ نقول ان المتكلم ليس من شأنه التقييد بهذا القيد . كقيد قصد القربه مثلاً . فليس من شأنه الاتصاف بهذه الملكة فعدمها عنه ليس عدم ملكة .

وهكذا في الماهية فإن تقييد الماهية معناه لحاظها مضيقه بهذا القيد فنقول ان الماهية غير قابله لأن تلاحظ مضيقه بهذا القيد فاستحال عنها ملكه التقييد بهذا القيد فعدم تقييدها بهذا القيد ليس عدم ملكه .

التنبيه الثالث : وقد فصلناه في مبحث التعبدى والتوصلي وحاصله ان المتكلم له اراده فعلية وهي ما يحضر في ذهنه فعلاً وله ارادة كامنه وقد تتطابق الإرادة الفعلية مع الكامن وقد تتخالف فعدم التقييد وان كان يكشف عن الاطلاق في ذهنه فعلاً لا يكشف عن الاطلاق في الارادة الكامنة وذلك لأن الاطلاق اول ما يكشف عن الارادة الفعلية وبأصالة التطابق يكشف عن الارادة الكامنة فإذا فرض استحالة التقييد في الارادة الفعلية لم تجر أصالة التطابق وذلك لوجود احتمال معتد به بأن يكون الارادة اللبية مقيدة ولأجل هذا الاحتمال يسقط جريان الاصل المذكور .

وبعبارة اوضح ان هذا الاصل اصل عقلائي مستمد من عادة الانسان ان ما بإرادته الكامنة ينتقل الى الفعلية ولا يغفل عنه المتكلم

الثانية: عدم نصب قرينة على التقييد لا متصلة، ولا منفصلة، لأنه مع القرينة المتصلة لا ينعقد ظهور للكلام إلا في المقيد، ومع المنفصلة ينعقد

فإذا علمنا باستحالة انتقال شيء لم يمكن ان نقول لو كان هذا الشيء في ارادته الكامنة لانتقل الى ارادته الفعلية.

ويحتمل ان نظر العلامة النائبي (ره) الى هذا الذي ذكرناه.

التنبيه الرابع: ويتضح من التنبيهات السابقة وهو ان هذه المقدمة (التمكن من التقييد) ليست من مقدمات الحكمة. اما على ما قلناه فواضح لأن عدم هذه المقدمة لا تضر بالاطلاق بل عدم امكان التقييد يستوجب الجزم بالاطلاق في الارادة الفعلية غاية ان عدم امكان التقييد يضر بأصالة التطابق بين الارادة الفعلية والارادة الكامنة فلا يمكن احراز الاطلاق في الارادة الكامنة.

واما على القول بأنهما ضدان لا ثالث لهما فكذلك واضح لأن عدم امكان التقييد يستوجب القطع بتحقيق الاطلاق.

واما على القول بأنهما ملكه وعدم فلأن هذه المقدمة هي مقدمة لتحقيق امكان الاطلاق لا لتحقيق نفس الاطلاق اذ لو استحال التقييد استحال الاطلاق فنحن نشترط امكان التقييد لتثبيت امكان الاطلاق وهذا ما صرح به المحقق النائبي (ره).

قوله (ره) (عدم نصب قرينه على التقييد لا متصلة . . .).

اقول: هنا بحثان:

الأول: اشتراط عدم وجود مقيد متصل. وهذا لا ريب في كونه من مقدمات الحكمة الا ترى ان صغرى القياس المنتج للإطلاق هو ان المتكلم لم يذكر القيد وهذا لا يتم الا عند انعدام القيد.

ولا يخفى ان مع وجود المقيد المتصل لا يكاد يكون الكلام ظاهراً في الاطلاق بل وجود المقيد يكشف عن ان المتكلم قد لاحظ الماهية بشرط شيء وهذا كله لا خلاف فيه.

البحث الثاني : اشتراط عدم وجود مقيد منفصل ولا ريب في انه مع وجود المقيد المنفصل يقدم على المطلق ولا يكون المطلق حجة في الحصة الملتقية بالمقيد على نحو ما ذكرناه في الخاص والعام فهذا لاخلاف فيه .
وانما الخلاف ان الاطلاق بنفسه (بغض النظر عن حجته) هل يتوقف تحققه على عدم وجود مقيد منفصل ام انه يتحقق حتى ولو وجد المقيد المنفصل غاية ان المقيد المنفصل حجه اقوى من المطلق فيقدم عليه .
وان شئت عبارة اخرى فقل ان وجود المقيد المنفصل هل يهدم اصل الاطلاق ؟ ام يهدم حجته فقط .

اذا عرفت ذلك نقول ذهب عنه من المحققين الى ان عدم القرينة المنفصلة شرط في تحقق الاطلاق ويقع الكلام مع هؤلاء في مقامين .
الأول : في تصوير قولهم .

الثاني : في محاكمته على ضوء النظر العرفي .

اما المقام الأول فقد يصور بتصويرات .

الأول : ان يكون الاطلاق مشروطاً بعدم وجود قرينه منفصلة بنحو الشرط المتأخر بمعنى ان استفادة الاطلاق من هذا الكلام الصادر الآن يتوقف على عدم صدور قرينه منفصلة في المستقبل .

الثاني : ان يكون الاطلاق مشروطاً بعدم القرينة المنفصلة بنحو الشرط المقارن فحدوث الاطلاق يتوقف على عدم صدور قرينه منفصلة قبل المطلق وفي عرضه واما استمرار الاطلاق في كل آن فيتوقف على عدم صدور القرينة المنفصلة في ذلك الآن .

الثالث : ان يكون الاطلاق مشروطاً بعدم القرائن المنفصلة بنحو الشرط المتقدم والمتأخر معاً اي يشترط في تحقق الاطلاق عدم صدور قرينه في الماضي وعدم صدور قرينه في المستقبل فيكون تحقق الاطلاق في الحقيقة مشروطاً بشرطين .

الأول عدم القرينة المنفصلة في الماضي .

الثاني عدم القرينة المنفصلة في المستقبل .

واما القرينة المنفصلة المقارنه فلا وجود لها .

التصوير الرابع : ان يكون حدوث الاطلاق غير مشروط بعدم القرينة المنفصلة لكن استمراره مشروط بعدم القرينة المنفصلة فلو صدرت القرينة المنفصلة بعد المطلق كانت هادمة لاستمرار اطلاقه لا لأصل حدوثه . ولا يخفى امكان تصورات اخرى لا حاجة اليها هذا كله في المقام الأول .

واما المقام الثاني : فنقول ان المناقشة فيه مختصه بالتصوير الثاني والثالث .

واما التصوير الأول فلا حاجة الى نقاشه بعد وضوح عدم تماميته لأن الشرط في تحقق الاطلاق عدم جميع القرائن المنفصلة سواء صدرت في الماضي ام تصدر في المستقبل فلا وجه لاشتراط الاطلاق بخصوص عدم القرائن المنفصلة في المستقبل اذ لو كانت القرائن المنفصلة المستقبلية تهدم الاطلاق فالقرائن المنفصلة الماضيه أولى منها في هدم الاطلاق .

ومما ذكرناه ينقدح فساد الرابع ايضاً ونقيصته فلا حاجة الى مناقشته اذ كيف تكون القرائن المنفصلة السابقة لا تؤثر على حدوث الاطلاق بينما تكون المنفصلة المستقبلية مؤثرة على الاستمرار .

اذن فالتصويران التامان هما الثاني والثالث فيختص النقاش معهما .

فنقول يرد عليهما معاً ايرادان مشتركان .

الأول : انك عرفت ان الاطلاق هو مأخوذ من قياس مركب من كبرى عقلائية (لو اراده لبينه) وصغرى وجدانيه (ولكنه لم يبينه) وهنا نسأل انه ما معنى كلمة (لبينه) التي هي التالي في القضية الكبرى العقلائية فنقول يحتمل في معناها احتمالان .

الأول : انه يبينه في نفس كلامه الذي تعرض فيه لإبراز مرامه فتكون الكبرى هكذا : لو اراده لبينه في نفس كلامه .

الإحتمال الثاني : انه يبينه في مجموع كلامه الصادر في الآنات المتفرقة من حياته فتكون الكبرى هكذا : لو اراده لبينه في نفس كلامه او في كلام سابق او في كلام لاحق .

اذا عرفت هذين الإحتمالين نقول اما على الأول فيكفي في الصغرى ان يثبت (انه لم يبينه في نفس كلامه) فتكون هذه الصغرى استثناء نقبض التالي فينتج نقبض المقدم وهو الاطلاق .

فالاطلاق لا يكون متوقفاً الا على عدم التبيين في نفس الكلام اي على عدم القرينة المتصلة فلا يتوقف على عدم القرينة المنفصلة لتامة القياس الاطلاقي ولو مع وجود القرينة المنفصلة .

اما على الإحتمال الثاني فلا تتم الصغرى الا بإثبات عدم التبيين سابقاً ومقارناً ولا حقاً اي يتوقف استنتاج الاطلاق على ثبوت عدم القرائن المتصلة والمنفصلة .

اذا عرفت ذلك فحتى نعلم ما هي الكبرى العقلانية يجب الرجوع الى الوجدان العقلاني والعرف وهم ببابك فإذا رجعت اليهم عرفت ان القاعدة العقلانية هي الموافقة للإحتمال الأول لا الثاني وعليه فعدم القرائن المنفصلة ليست من مقدمات تحقق الاطلاق .

الايراد الثاني : انه لو فرض ان الاطلاق يتوقف على اثبات عدم القرينة المنفصلة لكان اللازم عدم امكان اثبات الاطلاق اصلاً وذلك لأنه لا يمكن اثبات عدم وجود قرينه منفصلة اذ لو بحثنا ولم نجد فغاية ما نستنتج هو انه لم نجد قرينه منفصله لكنه من الواضح ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فربما كانت القرينة المنفصلة موجودة ولم نثر عليها .

اذن اثبات الاطلاق متوقف على اثبات عدم وجود قرينه منفصلة . واثبات عدم وجود القرينة المنفصلة غير ممكن فينتج ان اثبات الاطلاق غير ممكن .

ان قلت : يمكن اثبات عدم وجود القرينة المنفصلة بأصالة عدم القرينة .

للكلام ظهور في الاطلاق، ولكنه يسقط عن الحجية لقيام القرينة المقدمة عليه والحاكمة، فيكون ظهوره ظهوراً بدوياً، كما قلنا في

قلت: اصاله عدم القرينة تحتل احتمالين الأول استصحاب عدم القرينة. الثاني اصل عقلائي في باب الالفاظ.

اما الإحتمال الأول فباطل لأن هذا الاستصحاب لا يجري لأنه اصل مثبت كما يعرف في مباحث الاستصحاب.

واما الإحتمال الثاني فدعوى فارغه عن الدليل اذ الأصول العقلائية لا بد ان يكون لها مستند عقلائي لوضوح ان الأصول العقلائية ليست تعبدية ومن الواضح عدم وجود سبب ومستند عقلائي يقتضي حكمهم بعدم وجود قرينه منفصله.

فتحصل بطلان دعوى ان الاطلاق متوقف على عدم القرينة المنفصلة بل الاطلاق ينعقد بمجرد عدم وجود قرينه متصلة ويكون هذا الاطلاق حجة يجب العمل به.

نعم بعد مجيء المقيد المنفصل يحتمل احتمالان.

الأول: ان المقيد المنفصل يستوجب هدم حجة المطلق فلا يكون في المطلق اقتضاء الحجية في الحصة الملتقية بالمقيد.

الثاني: ان المقيد المنفصل وان لم يهدم حجة المطلق فيكون المطلق له اقتضاء الحجية الا ان المقيد المنفصل يكون حجة مزاحمة لحجة المقتضي ولأنه اقوى منه يقدم عليه ويكون مانعاً من العمل بحجة المطلق.

والإحتمال الأول هو الاقوى وهو الذي اختاره المصنف(ره) ودليله هو ان الظواهر انما تكون حجة لأنها كاشفة عن المراد الجدي والمطلق كاشف عنه ما لم يرد مقيد منفصل واما مع وجود المقيد المنفصل يتزلزل كشفه بنظر العقلاء فيسقط عن اقتضاء الحجية.

وقد مر شبه هذه المباحث في مباحث الخاص والعام فقس عليها.

قوله (ره) (ولكنه يسقط عن الحجية لقيام القرينة المقدمة عليه...).

اقول: هذا اشارة الى ما ذكرناه اخيراً من ان المقيد المنفصل يهدم اقتضاء حجة المطلق لا انه يكون مجرد مانع.

تخصيص العموم بالخاص المنفصل، ولا تكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم، بل الدلالة التصديقية إنما هي على إرادة التقييد واقعاً.

الثالثة: أن يكون المتكلم في مقام البيان، فإنه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الإهمال أما رأساً أو

قوله (ره) (ان يكون المتكلم في مقام البيان...).

اقول: هذا شروع في المقدمة الثالثة (اي كون المتكلم في مقام البيان) اقول يقع الكلام في مقامات.

المقام الأول: في تفسير هذه المقدمة فنقول لا ريب ان كل متكلم انما هو بصدد بيان تمام غرضه بكلامه فإذا كان غرضه المزاح والهزل يذكر كلامه على نحو يبين مزاحه وهزله واذا كان غرضه الابهام يذكر كلامه مبهماً. وهكذا في سائر الاحوال فإن المتكلم يتكلم بكل ما يفي غرضه وهذا المقدار بديهي وليس هو المراد من هذه المقدمة.

بل المراد من هذه المقدمة شيء آخر هو (ان يكون غرضه بيان حدود الماهية المحكوم عليها) بحيث لو كان لها قيود لكان من من غرضه ذكر تلك القيود اذن هنا كبرى وهي (ان المتكلم يبين تمام غرضه) وهذه الكبرى ليست المقدمة المرادة بل المقدمة التي نريدها هي صغرى لهذه الكبرى اي (ان غرضه بيان حدود الماهية المحكوم عليها) بحيث لو كان للماهية قيود لذكرها فينتج من ضم الصغرى الى الكبرى (ان المتكلم يبين حدود الماهية المحكوم عليها).

فمثلاً تارة يكون غرضه هو التشريع فقط فيقول (النكاح جائز) فهنا قد تكلم بما يفي بغرضه وهو التشريع فلا تكون المقدمة متحققه وتارة اخرى يكون غرضه بيان حدود الماهية المحكوم عليها فيقول (الزواج من غير المحرم جائز) فهنا تكون المقدمة متحققه.

تنبيه: كون غرض المتكلم بيان حدود الماهية المحكوم عليها يحتمل احتمالين.

الأول: ان يكون غرضه بيان جميع حدود الماهية من جميع جهاتها.

لأنه في صدد بيان حكم آخر، فيكون في مقام الإهمال من جهة مورد الاطلاق - وسيأتي مثاله - فإنه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق.

الثاني: ان يكون غرضه بيان جميع حدود الماهية من احدى جهاتها. اما الإحتمال الأول فإن نتيجته هي الاطلاق من جميع القيود التي لم يذكرها ضرورة انه في مقام بيان جميع الحدود فكل ما لم يذكره فهو ليس بحد لهذه الماهية.

اما الإحتمال الثاني فنتيجته هي الاطلاق من جميع قيود تلك الجهة لا من جميع القيود في جميع الجهات وذلك لأنه اذا لم يذكر قيداً من قيود الجهات الاخرى لا نستطيع ان نقول لو اراده لذكره. وسوف يأتي توضيح ذلك في المقام الثاني.

المقام الثاني: في تبرير مقدمة هذه المقدمة وسوف نذكره بعد ذكر عبارة المصنف (ره).

قوله (ره) (فإنه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق...).

اقول: هذا شروع في المقام الثاني وفيه توضيح كيفية توقف تحقق الاطلاق على هذه المقدمة.

وحاصله يحتاج الى مقدمة. وهي اننا كنا في السابق نقول ان الاطلاق هو نتيجة قياس مركب من كبرى وصغرى اما الكبرى فهي (لواراده لذكره) وهي مأخوذة من ظاهر حال المتكلم. وصغرى وجدانيه وهي انه لم يذكره. وهذا كلام مجمل يحتاج الى تفصيل. نذكره في نقطتين.

الأولى: انه هل يجب على المتكلم العاقل ان ينطق بجميع ما يخطر على باله من الصور الذهنية حتى لو كان غرضه غير متعلق ببيانها؟ ام انه انما يجب على المتكلم العاقل ان ينطق بجميع ما يخطر في ذهنه مما كان غرضه متعلق ببيانه.

اذا واجهك هذا السؤال فلا ريب ان تجيب بالثاني اي ان المتكلم انما يجب عليه ان ينطق بما يخطر في ذهنه مما تعلق غرضه ببيانه.

وهذا لوضوح انك لو كان غرضك بيان مجيء زيد وخطر في ذهنك (اتفاقاً) صورة لحم الغنم المشوي فلا يجب عليك ان تقول (جاء زيد لحم غنم مشوي) وهذا واضح جداً كما ترى.

اذن تصحيح الكبرى هكذا (لو كان من غرضه بيانه في هذا الكلام لذكره في هذا الكلام).

النقطة الثانية: لو وضعنا هذه الكبرى بيدنا وطبقناها خارجاً على كلام ما مثل قوله (النكاح جائز) فإن المتكلم هنا لم يذكر أموراً كثيرة فلم يذكر مثلاً تقييد النكاح بكونه من غير المحارم فهنا نقول (لو كان من غرضه بيان هذا القيد في هذا الكلام لذكره في هذا الكلام ولكنه لم يذكره) فينتج (ان هذا القيد ليس من غرض المتكلم بيانه في هذا الكلام) وهنا نسأل ان هذه النتيجة التي توصلنا اليها هل تنفعنا شيئاً.

الجواب انه من الواضح انها لا تنفع شيئاً ولا تسمن ولا تغني من جوع لأن ما ينفعنا وهو الاطلاق هو عبارة عن ان المتكلم لا يرى هذا القيد حداً من حدود الماهية المحكوم عليها بحيث يعتقد ان هذه الماهية المحكوم عليها غير مشروطة بهذا القيد.

اذن النتيجة المستنتجة من القياس المتقدم لا تحقق مطلوبنا وهو الاطلاق فلا بد من اتمام الطريق للتوصل الى المطلوب.

واتمام الطريق يكون ببركة قضيه تقول (ان غرضه بيان تمام حدود الماهية المحكوم عليها) فإن هذه القضية مع النتيجة السابقة نركبهما في قياس جديد هو (هذا القيد ليس من غرضه ذكره في هذا الكلام وجميع حدود الماهية من غرضه) فينتج (ان هذا القيد ليس من حدود الماهية في نظر المتكلم وهذا هو المطلوب).

اذن التوصل الى الاطلاق يحتاج الى قياس آخر على النحو الذي ذكرناه ويمكنك ان تجعله بنحو آخر هكذا مختصراً (ان كان من غرضه ذكره)

أما في مقام التشريع بأن كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلاً بل لمجرد تشريعه، فيجوز ألا يبين تمام مراده، مع أن الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه انتظاراً لمجيء وقت العمل فلا يحرز أن المتكلم في صدد بيان جميع مراده. وكذلك إذا كان المتكلم في مقام الإهمال رأساً، فإنه لا ينعقد معه ظهور في الإطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أي مرام. ومثله ما إذا كان في صدد حكم آخر مثل قوله تعالى: ﴿فكُلُوا مما أَمْسَكْنَ﴾ الوارد في مقام بيان حل صيد الكلاب

وجميع حدود الماهية من غرضه فينتج أن كان من حدود الماهية لذكره لكنه لم يذكره فليس من حدود الماهية).

فالحاصل أن التوصل إلى الإطلاق يتوقف على قضيه (أن غرضه بيان جميع حدود وقيود الماهية) وهذا هو المطلوب.

هذا كله في المقام الثاني وأما المقام الثالث فتعرض له بعد التعرض لكلام المصنف (ره).

قوله (ره) (اما في مقام التشريع ...).

أقول: مقام التشريع هو أن يكون غرض المتكلم بيان وجود الحكم في قبال عدم وجوده فلا يكون كلامه ملقى لأجل العمل به بل لأجل العلم به أو لأجل العمل به على إجماله.

قوله (ره) (فيجوز أن لا يبين تمام ...).

أقول: إنما الواجب هو بيان ما طابق الغرض كما عرفته فلما كان غرضه التشريع وجب عليه بيان هذا الغرض بتمامه لا زيادة ولا نقص.

قوله (ره) ((فكُلُوا مما أَمْسَكْنَ) الوارد ...).

أقول: غرض الآية حلية صيد الكلب من جهة واحدة وهي جهة الزكاة فكان الآية تقول (ما أَمْسَكْنَ الكلاب هو متحقق الزكاة فكُلُوهُ) وأما الجهات الأخرى من قابلية الطير للأكل أو نجاسته أو مملو كيته للغير أو نحو ذلك فكل ذلك لم تتعرض له الآية الكريمة فالآية الكريمة مطلقة من جهة واحدة وهي جهة الزكاة.

المعلمة من جهة كونه ميتة، وليس هو في مقام بيان مواضع الإمساك أنها تتنجس فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق من هذه الجهة.

ولو شك في أن المتكلم في مقام البيان أو الإهمال، فإن الأصل العقلاني يقتضي بأن يكون في مقام البيان، فإن العقلاء كما يحملون

قوله (ره) (من جهة كونه ميتة...).

اقول: اي من جهة توهم كونه ميتة .

قوله (ره) (ولو شك في المتكلم في مقام...).

اقول: هذا هو المقام الثالث فنقول ان علم انه في مقام البيان او علم انه ليس في مقام البيان فلا اشكال.

واما عند الشك فذكر المصنف(ره) انه يوجد اصل عقلاني يقول الاصل في كل متكلم ان يكون في مقام البيان وبهذا الاصل يرتفع الشك المذكور فيثبت لنا ان المتكلم في مقام البيان.

اقول: بعد المراجعة الى الوجدان العقلاني يظهر عدم وجود مثل هذا الاصل العقلاني ولا سيما مع الالتفات الى ما هو معنى كون المتكلم في مقام البيان اذ بينا في المقام الأول ان معنى كون المتكلم في مقام البيان هو ان يكون المتكلم في مقام بيان جميع حدود الماهية ومن البديهي انه لا يمكن للعقلاء ان يضعوا اصلاً يقول (ان الاصل في غرض المتكلم ان يكون بيان جميع حدود الماهية). فإن العقلاء لا يتعبدون بالأصول وكل اصل يضعونه لا بد ان يكون له مستند وسبب. ومن الواضح عدم وجود المستند لهذا الاصل فإن المتكلم لا يجب عليه ان يكون غرضه بيان جميع حدود الماهية.

نعم لعل من قال بوجود اصالة كون المتكلم في مقام البيان خلط بين البيان بالمعنى الذي ذكرناه وبين البيان الذي هو بمعنى التفهيم في مقابل الاجمال فإنه لا ريب بوجود اصالة البيان بالمعنى الثاني لوضوح ان المتكلم عندما يتكلم يجب ان يكون في مقام التفهيم ونقل المعاني لا ان يكون

المتكلم على أنه ملتفت غير غافل وجاد غير هازل عند الشك في ذلك،

غرضه الطلسمة وعدم انتقال المعاني فإن اللغة انما وضعت للتفهم والتفهم واستعمالها يجب ان يكون لذلك اذن اصالة البيان بهذا المعنى امر بديهي .
ولكن هذا المعنى لا ينفعنا شيئاً كما عرفت فالحاصل ان من قال بأصالة البيان خلط بين المعنى الذي نريده والمعنى الذي لا نريده .

فنحن نريد اثبات ان غرضه بيان جميع حدود الماهية ومن الواضح عدم وجود اصل يقول ان كل متكلم الاصل فيه ان يكون غرضه بيان جميع حدود الماهية .

اذن ما هو العمل حال الشك اقول يمكن رفع الشك بأمرين .

الأول: الاعتماد على ظاهر حال المتكلم بأن يكون ظاهر حاله انه يريد بيان جميع حدود الماهية .

وهذا الظاهر وان كان يسهل تحصيله للمشافيهين لكن غير المشافيهين يصعب عليهم تحصيله الا من خلال ظواهر بعض الالفاظ الموجودة ضمن الرواية .

الأمر الثاني: وهو ان يكون الكلام قد بقي لأجل عمل السامع به فإن المتكلم اذا كان غرضه ان يعمل السامع بكلامه يجب ان يبين جميع حدود الماهية والا لزم الخلف اذ مع عدم بيان حدود الماهية لم يمكن العمل بالحكم ضرورة ان العمل بالحكم فرع العلم به والعلم به يتوقف على تحديد الموضوع والمحمول فلو قال (النكاح جائز) بدون تحديد النكاح الجائز ماهو . لم يكن هذا الحكم صالحاً للعمل به .

فالحاصل ان الكلام الملقى لأجل العمل ينقح لنا ان ظاهر المتكلم هو بيان جميع حدود الماهية فهذا الأمر الثاني راجع الى الأمر الأول وانما افردناه بالذكر لأهميته .

ولأجل ذلك نفرق بين قوله تعالى (احل الله البيع) وبين (كتب عليكم الصيام) فإن الآية الأولى القيت لأجل العمل بها كما هو ظاهر اذ بمجرد ان يسمع السامع هذه الآية يراها ناظره الى البيوعات المتعارفة فيحكم بحليتها

كذلك يحملونه على أنه في مقام البيان والتفهم، لا في مقام الإهمال والإيهام.



وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث فإن الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهراً في الاطلاق، وكاشفاً عن أن المتكلم لا يريد المقيد، وإلا لو كان قد أراده واقعاً، لكان عليه البيان، والمفروض أنه حكيم ملتفت جاد غير هازل، وهو في مقام البيان، ولا مانع من التقييد حسب الفرض. وإذا لم يبين ولم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الاطلاق وإلا لكان مخلاً بغرضه.

فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد ولم يقيده المتكلم مع

ويعمل بها فيجب ان يكون غرضه تعالى بيان حدود الماهية.

بخلاف الآية الثانية فإنها ليست للعمل فإن السامع لا يعرف ما هو الصيام ولا يعرف اين يقع ومدته فإن الصيام يطلق على صيام الساعه وصيام السنه ولا يقبل العرف ان الموضوع بهذه السعة فيعلم ان هذا الكلام لم يلق لأجل العمل به ومن هذا القبيل جميع الآيات المتعلقة بالماهيات الشرعية من الصلاة والزكاة والصيام بخلاف الحج فإنه مثل البيع.

ثم اذا لم يتحقق اي واحد من الأمرين لزم عدم تحقق الاطلاق لعدم اثبات هذه المقدمة اعني كون المتكلم في مقام البيان وبهذا ينتهي الكلام في هذه المقدمة.

قوله (ره) (كذلك يحملونه على انه في مقام البيان).

اقول: ظاهر المصنف(ره) انه يفسر البيان بالتفهم وهذا خلط كما عرفت .

قوله (ره) (وإذا تمت هذه المقدمات . . .).

اقول: هذا اشارة الى ما ذكرناه اول البحث في كيفية استخراج الاطلاق بعد تمامية المقدمات فلا نعيد.

كونه حكيماً ملتفتاً جاداً وفي مقام البيان والتفهيم، فإنه يكون ظاهراً في الاطلاق ويكون حجة على المتكلم والسامع.

تنبيهان

القدر المتيقن في مقام التخاطب:

الأول: إن الشيخ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أضاف إلى مقدمات الحكمة مقدمة أخرى غير ما تقدم، وهي ألا يكون هناك قدر متيقن

قوله (ره) (الأول ان الشيخ المحقق صاحب الكفاية . . .).

اقول: في هذا التنبيه تعرض المصنف (ره) للمقدمة التي اضافها صاحب الكفاية الى مقدمات الحكمة وهي عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب ولتحقيق المطلب نذكر كلام صاحب الكفاية (ره) مقطعاً الى ثلاث قطع.

قال (ره): ثالثها انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب.

وقال: ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين فإنه غير مؤثر في رفع الاخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض.

ثم قال (ومع 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) انتهى كلامه.

اما القطعة الأولى فقد افاد فيها اشتراط الاطلاق بعدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب.

اما القطعة الثانية فأفاد فيها عدم اشتراط الاطلاق بعدم وجود قدر متيقن في الخارج. واحتج بعدم الاخلال بالغرض.

اما القطعة الثالث فأفاد فيها علة الاشتراط المتقدم في القطعة الأولى.

توضيح كلامه بتمامه نذكره في نقاط.

الأولى: ما معنى القدر المتيقن: الجواب ان القدر المتيقن هي الحصاة من المطلق التي يعلم شمول الحكم لها بحيث لا يعقل (عرفاً) شمول الحكم

في مقام التخاطب والمحاورة، وإن كان لا يضر وجود القدر المتيقن خارجاً

لغيرها من الحصص دون أن يشملها مثلاً (أكرم العلماء) فإن العلماء له حصص منها (العالم الديني الورع) ومنها (العالم غير الديني الورع) ومنها (العالم الفاسق) وهكذا حصص كثيرة ولا ريب أن الحصة الأولى هي القدر المتيقن الذي يعلم أن حكم (أكرم العالم) يشمل به حيث لا يعقل (عرفاً) أن يكون شاملاً لغيرها من الحصص دونها فلا يعقل أن يكون (أكرم العالم) شاملاً لخصوص العالم الفاسق دون العالم الورع.

فالحاصل أن القدر المتيقن هو عبارة عن الحصة التي تكون أولى الحصص بالحكم.

النقطة الثانية في الفرق بين التيقن في مقام التخاطب والتيقن في الخارج عن مقام المحاورة وحاصل الفرق أن القدر المتيقن يحتاج إلى الالتفات إلى شيئين.

الأول: الالتفات إلى وجود التفاوت بين الحصص.

الثاني: الالتفات إلى أن هذه الحصة المعينة هي أولى بالحكم من بقية الحصص.

فعند التفات السامع والمتكلم إلى هذين الشيئين يحصل في ذهن قدر متيقن. ومن ثم نقول إذا كان الالتفات إلى هذين الشيئين في مقام التخاطب كان حصول القدر المتيقن هو في مقام التخاطب.

ثم إن الالتفات إليهما في مقام التخاطب يكون معلولاً لأحد أمرين:

الأول: أن يكون هذان الأمران في غاية الاشتهار بمنزلة المتصل في الكلام كالأحكام العقلية والعرفية الضرورية، مثل (أكرم العلماء) فإنه لا ريب أن الالتفات إلى تفاوت الحصص وأن العالم الديني العادل هو أولى الحصص يحصل بمجرد سماع كلمة (عالم) فيكون حصول القدر المتيقن في مقام التخاطب.

بخلاف (يحرم القتل) فإن الالتفات إلى وجود حصص متفاوتة وهي قتل الرحم وقتل غير الرحم وقتل المؤمن وقتل المسلم غير المؤمن،

في التمسك بالاطلاق. ومرجع ذلك إلى أن وجود القدر المتيقن في مقام

والالتفات إلى أن قتل الرحم المؤمن هو أولى الحصص أمر لا يحصل إلا بعد مراجعته وتنبيه على تلك الحصص فلا يحصل في مقام التخاطب.

والحاصل أن هذا الأمر الأول هو عبارة عن كون تفاوت الحصص وأولويه بعضها بالحكم من المشهورات التي لا تغيب عن الذهن بمجرد وجود المطلق فيه.

الأمر الثاني: أن لا يكون تفاوت الحصص وأولويه بعضها بالحكم من المشهورات ولكن يكون في مقام التخاطب قرينه حاله أو لفظيه تنبه على هذا التفاوت وأولويه. كما لو فرض وجود لحم الغنم في المائدة فقال (أكل اللحم مستحب). فإن وجود لحم الغنم على المائدة ينبه الذهن على التفاوت وأولويه.

وإذا لم يتحقق هذان الأمران فلا جرم يكون القدر المتيقن خارجاً عن مقام التخاطب.

النقطة الثالثة: في تقسيم غرض المتكلم من الكلام على ما ذكره صاحب الكفاية ونتعرض لهذه النقطة عند تعرض المصنف (ره) لها ثم نتابع نقاط توضيح كلام صاحب الكفاية (ره).

قوله (ره) (ومرجع ذلك إلى أن وجود القدر المتيقن . . .) .

أقول: مراده أن اشتراط الاطلاق بعدم القدر المتيقن هو من صفريات اشتراط الاطلاق بعدم المقيد وذلك بدعوى أن القدر المتيقن هو قرينه على التقييد فكما لا اطلاق مع وجود قرينه على التقييد فكذلك لا اطلاق عند وجود القدر المتيقن.

أقول: إذا راجعت كلام صاحب الكفاية (ره) لا تجد من هذه الدعوى عين ولا اثر.

بل ظاهر كلامه حيث ذكر شرط عدم القدر المتيقن في مقدمة مسئله عن المقدمة القائلة بلزوم عدم وجود قرينه على التقييد فظاهر ذلك هو التباين بينهما وإن القدر المتيقن ليس قرينه على التقييد إذ لو كان كذلك لم يجز أن

المحاورة يكون بمنزلة القرينة اللفظية على التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الاطلاق مع فرض وجوده.

ولتوضيح البحث نقول: إن كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين:

يفرده في مقدمة مستقلة بل يكون عدم القدر المتيقن من فروع عدم وجود القرينة على التقييد.

وسوف يتضح لك في النقاط الآتية ان صاحب الكفاية لا يرى ان القدر المتيقن قرينه على التقييد بل يرى ان القدر المتيقن بما هو هو يمنع من حصول الاطلاق.

قوله (ره) (ان كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين...).

اقول: هذا شروع في النقطة الثالثة وحاصلها ان صاحب الكفاية قسم غرض المتكلم الى قسمين.

الأول: ان يكون غرضه بيان تمام موضوع الحكم بوصف انه تمام موضوع الحكم بمعنى ان يلقي الى السامع المقدار الذي تعلق به الحكم مع تنبيهه بعدم تعلق الحكم بغيره.

القسم الثاني: ان يكون غرضه بيان تمام موضوع الحكم لا بوصف انه تمام موضوع الحكم بمعنى ان يلقي الى السامع المقدار الذي تعلق به الحكم دون تنبيهه بعدم تعلق الحكم بغيره.

وتوضيح هذا التقسيم يحتاج الى الإلتفات الى مقدمة وهي ان تحديد موضوع الحكم له جهتان.

الجهة الأولى: اثباته بمعنى اثبات شمول الحكم لتلك الحصة او الحصص.

الجهة الثانية: سلبه بمعنى سلب شمول الحكم لتلك الحصة او الحصص.

مثلاً اذا كان الحكم في ذهن المتكلم هو وجوب (اكرام العالم العادل) فهنا اذا اراد ان يبينه من الجهة الأولى كان عليه ان يأتي بقرائن

١ - أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلم يتوقف على أن يبين للمخاطب ويفهمه ما هو تمام الموضوع وأن ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره.

٢ - أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعاً، ولو لم يفهم المخاطب أنه تمام الموضوع، فليس له غرض إلا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامتثال وإن لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده.

توضح للسامع ان الحكم يشمل هذه الحصة . اي العالم العادل .

واذا اراد ان يبينه من الجهة الثانية كان عليه ان يأتي بقرائن توضح للسامع ان الحكم لا يشمل غير (العالم العادل) من حصص العالم .

اذا عرفت هذه المقدمة نقول تارة يكون غرض المتكلم هو بيان الجهة الأولى فقط وهذا هو القسم الثاني من القسمين السابقين .

وتارة اخرى يكون غرض المتكلم هو بيان الجهة الأولى والثانية معاً وهذا هو القسم الأول .

قوله (ره) (أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه . . .)

أقول: هذا إشارة إلى القسم الأول من القسمين المتقدمين أي ان غرض المتكلم تحديد الموضوع من جهتيه الإثباتية والسلبية .

قوله (ره) (. . لا غيره) .

أقول: أي لا غير ما ذكره، فما ذكره فقط هو تمام الموضوع وأما غير مذكوره فلا يدخل في الموضوع .

قوله (ره) (ان يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم . . .)

أقول: هذا إشارة إلى القسم الثاني من القسمين المتقدمين أي ان غرض المتكلم تحديد الموضوع من الجهة الإثباتية فقط . وبهذا ينتهي الكلام في النقطة الثالثة .

فإن كان المتكلم في مقام البيان على النحو الأول:

قوله (ره) (فإن كان المتكلم في مقام البيان على النحو الأول...).

اقول: هذا شروع في النقطة الرابعة ونبين فيها لوازم كل قسم من القسمين المتقدمين. وتكلم هنا في ثلاث مراحل.

المرحلة الأولى: ونذكر فيها اللوازم الأولية لكل واحد من القسمين المتقدمين.

اما القسم الأول: (اي ما كان غرض المتكلم بيان الجهة الإثباتية والسلبية معاً) فهنا يكون اللازم على المتكلم ان يأتي بقريتين.

الأولى: تدل على شمول الحكم للحصة التي هي الموضوع.

القريئة الثانية: وتدل على عدم شمول الحكم لغير هذه الحصة.

فإذا جاء بهاتين القريتين يكون المتكلم قد وفى بغرضه حيث ان القريئة الأولى تدل على الجهة الإثباتية والقريئة الثانية تدل على الجهة السلبية.

وأما إذا لم يأت بالقريئة الأولى يكون قد اخل بالجهة الأولى ولم يفهم السامع شيئاً.

وإذا لم يأت بالقريئة الثانية يكون قد اخل بالجهة الثانية.

ومن هنا نستخرج الاطلاق وذلك لظاهر حال المتكلم انه لا يخل بغرضه فلو قال (اكرم العالم) ولم يأت بقريته من نوع القريئة الثانية التي تدل على خروج الفاسق مثلاً نستنتج انها غير خارجة بقياس مركب من كبرى هي (ان غرضه بيان اخراج الحصص الخارجة فلو كان الفاسق حصه خارجة لوجب عليه بيان خروجه) وصغرى (هي ولكنه لم يبين خروجه) وهذا قياس استثنينا فيه نقبض تالي الكبرى فينتج نقبض المقدم (اي ان الفاسق ليس حصه خارجة).

فالحاصل ان غرض المتكلم ان كان من هذا القسم الأول يكون في كلام المتكلم هذا ملازمه تحكم كلامه وهي هكذا (ان اراد اخراج حصة فيجب عليه الاتيان بقريته تدل على الاخراج). واحفظ هذه الملازمة فسوف نرجع اليها.

اما القسم الثاني (اي ما كان غرض المتكلم بيان الجهة الإثباتية فقط). فهنا يكون اللازم على المتكلم ان يأتي بقرينه واحدة وهي القرينة الأولى من القرينتين المتقدمتين (اي القرينة الدالة على شمول الحكم للحصة التي هي الموضوع).

ولا يجب عليه الاتيان بالقرينة الثانية كما لا يخفى حيث ليس من غرضه نفي شمول الحكم للحصص الاخرى .
وعلى هذا فإذا جاء المتكلم بالقرينة الأولى يكون قد وفى بتمام غرضه .

واذا لم يأت بالقرينة الثانية لم يكن مخلاً بغرضه فلا يمكن ان نقول لهذا المتكلم (اذا اردت اخراج شيء يجب عليك بيانه . وبهذا ينتهي الكلام في المرحلة الأولى .

واما المرحلة الثانية: فهي ان ننظر الى القدر المتيقن اهو قرينه اثباتيه من قبيل القرينة الأولى؟ ام هو قرينه سلبيه من قبيل القرينة الثانية .
الجواب كما هو واضح ان القدر المتيقن لا يدل الا على شيء واحد وهو ان الحكم يشمل تلك الحصة فإن القدر المتيقن كما عرفناه في النقطة الأولى هو (الحصة التي تكون اولى بالحكم من بقية الحصص) فببركة هذا القدر المتيقن نعلم شيئاً واحداً وهو ان الحكم شامل لهذه الحصة . فإذا ان القدر المتيقن هو قرينه اثباتيه فقط لا سلبيه .

المرحلة الثالثة: وهي ان نجمع بين المرحلتين السابقتين . فنقول اذا كان غرض المتكلم من القسم الأول يكون في كلامه ملازمه تحكمه وهي (ان اراد اخراج حصة فيجب عليه إبراز قرينه تدل على الاخراج) .

ومن هنا فإذا قال (اكرم العالم) ووجد القدر المتيقن وهو العالم العادل وفرض عدم وجود قرينه اخرى في هذه الحالة يمكننا استخراج الاطلاق لأنك عرفت ان القدر المتيقن ليس قرينه تدل على الاخراج وليس هنا حسب الفرض قرينه اخرى فيمكن العلم بقضيه تقول (ان المتكلم لم يأت بقرينه

فلا شك في أن وجود القدر المتيقن في مقام المحاوره لا يضر في ظهور المطلق في اطلاقه فيجوز التمسك بالاطلاق، لأنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، وترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن إخلال بالغرض لأنه لا يكون مجرد ذلك بياناً لكونه تمام الموضوع.

تدل على (الخراج) فنركب هذه القضية مع الملازمة المتقدمة ونستنتج الاطلاق هكذا (ان اراد اخراج حصه يجب عليه ان يأتي بقربه تدل على الخراج لكنه لم يأت بقربه تدل على (الخراج) فيتج نقيض المقدم اي (لم يرد اخراج حصه) وهذا هو الاطلاق.

فانقدح ان وجود القدر المتيقن في هذا القسم لا يضر بتحقيق الاطلاق. اما في القسم الثاني فوجود القدر المتيقن يضر بالاطلاق لأن المتكلم انما وجب عليه القرينة الإثباتية وقد عرفت ان القدر المتيقن هو قرينه اثباتيه اذن المتكلم لا يكون مخلاً بفرضه عند وجود القدر المتيقن فلا يمكن استنتاج الاطلاق من كلامه اذ لا يمكن ان يقال (اذا اراد اخراج حصه لزم عليه البيان) كما عرفت.

قوله(ره) (فلا شك في ان وجود القدر المتيقن...).

اقول: هذا اشارة الى النتيجة التي ذكرناها في المرحلة الثالثة وقد استفادها المصنف(ره) على النحو الذي ذكرناه الا انه اختصر في عبارته جداً كما سوف يتضح.

قوله(ره) (لأنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع...).

اقول: هذا اشارة الى المرحلة الأولى اي ان المتكلم يجب عليه ان يأتي بقربه سلبه.

قوله(ره) (وترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن...).

اقول: هذا اشارة الى المرحلة الثانية اي ان القدر المتيقن لا يصلح ان يكون قرينه سلبه.

وإن كان المتكلم في مقام البيان على النحو الثاني: فإنه يجوز أن يكتفي بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعاً، ما دام أنه ليس له غرض إلا أن يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام أي أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. وبذلك يحصل التبليغ للمكلف ويمثل في الموضوع الواقعي، لأنه هو المفهوم عنده في مقام المحاوراة ولا يجب في مقام الامتثال أن يفهم أن الذي فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعم منه ومن غيره.

مثلاً: لو قال المولى: (اشتر اللحم)، وكان القدر المتيقن في مقام المحاوراة هو لحم الغنم، وكان هو تمام موضوعه واقعاً، فإن وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعث المكلف وشرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى، فلو أن المولى ليس له غرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه وليانه، ولا

قوله (ره) (فإنه يجوز أن يكتفي بوجود القدر المتيقن...).

اقول: هذا إشارة إلى المرحلة الثالثة وبيان حكم القسم الثاني .

قوله (ره) (مادام انه ليس له غرض ...).

اقول: هذا إشارة إلى المرحلة الأولى وإن المتكلم في القسم الثاني لا يجب عليه سوى بيان قرينه اثباتيه. هذا وقد اشار إلى المرحلة الثانية (اي ان القدر المتيقن هو قرينه اثباتيه) في عبارات متعددة من كلامه.

تلخيص هذه النقطة الرابعة في ملازمين.

الأولى: المتكلم في القسم الأول ان لم يأت بقرينه تدل على الإخراج كان كلامه ظاهراً في الإطلاق حتى مع وجود القدر المتيقن.

الثانية: أن المتكلم في القسم الثاني إن كان في كلامه قدر متيقن لم يكن كلامه ظاهراً في الإطلاق حتى لو لم يأت بقرينه تدل على الإخراج. وبهذا ينتهي الكلام في النقطة الرابعة. وأما الخامسة فقد تعرض لها المصنف.

يحتاج إلى أن يبين أنه تمام الموضوع. أما لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن، وإلا لكان مخللاً بغرضه، فإذا لم يبين واطلق الكلام، استكشف أن تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن وغيره.



إذا عرفت هذا التقدير فينبغي أن نبحث عما ينبغي للآمر أن يكون بصدد بيانه، هل أنه على النحو الأول أو الثاني؟.

قوله (ره) (فينبغي ان نبحث عما ينبغي ان يكون بصدد...).

اقول: هذه النقطة الخامسة وهي نقطة اثباتيه اي نحاول في هذه النقطة ان نسأل من العقلاء ان المتكلم هل يجب عليه ان يكون غرضه هو القسم الأول حتى نستنتج الاطلاق من كلامه او ان المتكلم يجب عليه ان يكون غرضه هو الثاني فقط فلو تصدى للأول لكان فضلاً منه حسناً غير واجب عليه.

وجواب صاحب الكفاية (ره) على هذا السؤال هو اختيار الثاني فيجب علينا تطبيق لوازم القسم الثاني على كلام المتكلمين وهذه اللوازم قد عرفت في النقطة الرابعة مفصلاً وبهذا ينتهي الكلام في النقطة الخامسة.

النقطة السادسة: نذكر فيها كيف يستفاد الاطلاق من كلام المتكلم (الذي غرضه القسم الثاني) اذا لم يكن يوجد قدر متيقن في مقام التخاطب. نقول لا يخفى (بعد مراجعته كلام صاحب الكفاية (ره) انه (ره) لم يصرح بشيء في هذه النقطة ولكن يمكن ان نستكشف ان مراده كالتالي.

وهو انك عرفت ان هذا المتكلم يجب عليه ان يدل بكلامه على تمام الموضوع فإذا لم يتكلم الا بالمطلق يجب ان يكون هذا المطلق هو المبين لتتمام الموضوع اذ حسب الفرض لا يوجد بيان غيره فيتعين ان يكون هو البيان على تمام الموضوع اي ان تمام الموضوع هو هذا المطلق.

مثلاً فرضنا ان هذا المتكلم يريد بيان تمام موضوع وجوب

والذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية أنه لا ينبغي من الأمر أكثر

الأكرام. فقال (أكرم الأب). وحسب الفرض لا يوجد قدر متيقن. فهنا لا يوجد في هذا الكلام ما يصلح أن يكون بياناً سوى كلمة (الأب) وهذه الكلمة لا يمكن أن تبين سوى أن الموضوع هو مطلق الأب. دليل ذلك أنه يحتمل في المعنى المبين في كلمة الأب ثلاثة احتمالات عقلية.

الأول أن يكون المتكلم أتى بكلمة الأب بياناً على مطلق الأب. الثاني أن يكون المتكلم أتى بكلمة الأب بياناً على حصة خاصة معينة عنده (كالأب العادل). الثالث: أن يكون المتكلم أتى بكلمة الأب بياناً على حصة مهمة غير مبينة حتى عنده.

أما الإحتمال الثالث فهو محال لوضوح أن موضوع الحكم يجب أن يكون مبيناً عند الحاكم المتكلم.

فيدور الأمر بين الإحتمالين الأولين. هذا ولكن الإحتمال الثاني غير مقبول عند العقلاء لأن كلمة (الأب) لا تشير ولا تدل على (الأب العادل) بخصوصه (إذ المفروض أن هذه الحصة ليست قدراً متيقناً) فالسامع لا يمكن أن يفهم من كلمة (الأب) أن موضوع الحكم يشمل (الأب العادل) إلا إذا علم أن المتكلم أراد مطلق الأب فيشملة وأما إذا احتل أنه يريد بعض الأب فلا يمكنه أن يفهم أن هذا البعض هو العادل أو العالم أو العطوف.

إذن كلمة (الأب) غير صالحة لأن تكون بياناً على حصة منه وهي الأب العادل. فيتعين الإحتمال الأول وهو المطلوب.

وإن شئت عبارة قياسية قلت (أن كان تمام الموضوع هو حصة خاصة لم يجز أن يكتفي بالمطلق) لكنه اكتفى بالمطلق. فينتج أن تمام الموضوع ليس حصة خاصة بل هو المطلق (أما الصغرى فوجدانية وأما الكبرى فمأخوذة من العقلاء الذين يقولون أن المطلق ليس بياناً للحصة الخاصة).

ومن هنا اتضح قيمه وجود القدر المتيقن إذ مع وجود القدر المتيقن

من النحو الثاني، نظراً إلى أنه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة

يمكن ان يكتفي المتكلم بالمطلق اذ المطلق مع القدر المتيقن يصلح بياناً للحصة المتيقنه ضرورة ان السامع يعلم بشمول الحكم للقدر المتيقن سواء كان مراد المتكلم هو المطلق او كان مراده حصة خاصة اذ لا يمكن ان تكون هذه الحصة الخاصة غير القدر المتيقن كما هو المفروض فوجود القدر المتيقن يكون موجباً لهدم هذه الكبرى العقلائية اذ مع وجوده تصبح الكبرى هكذا (ان كان تمام الموضوع هو حصه خاصة جاز له ان يكتفي بالمطلق منضماً الى القدر المتيقن) وبهذا ينتهي الكلام في النقطة السادسة.

النقطة السابعة: ونذكر فيها كيف لم يكن القدر المتيقن في غير مقام التخاطب مانعاً من الاطلاق . وحاصله يتضح ضمن مقدمات .

الأولى: ان المتكلم يجب عليه البيان في نفس الكلام الصادر منه مع قرائنه . وقد عرفت هذه المقدمة عند الكلام على اشتراط الاطلاق بعدم القرينة المنفصلة فيينا هناك ان ظاهر حال المتكلم انه يبين مراده بشخص كلامه .

المقدمة الثانية: ان القدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب بمنزلة المنفصل حسب الفرض فهو ليس من القرائن المتصلة بشخص الكلام .

المقدمة الثالثة: وهي المقدمة التي ذكرناها آنفاً اي ان المطلق وحده ليس بياناً على الحصة الخاصة .

فبضم هذه المقدمات الثلاث الى بعضها ينتج تحقق الاطلاق وذلك لأنه (لو كان غرضه بيان حصه خاصة لم يجز ان يكتفي بالمطلق في شخص الكلام بل يجب عليه ان يضم اليه في شخص الكلام ما يدل على الحصة الخاصة). وهذه الكبرى مأخوذة من المقدمة الثالثة والأولى .

(ولكنه اكتفى بالمطلق في شخص الكلام ولم يضم اليه شيئاً). وهذه الصغرى مأخوذة من المقدمة الثانية التي تعترف بأن القدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب ليس من القرائن المتصلة بشخص الكلام . .

فيتنتج (ان غرضه ليس بيان حصه خاصة بل غرضه هو المطلق).

فإن قلت: ان ما قلته انما يثبت ان القدر المتيقن الخارج عن مقام

كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه وهو الامتثال . ولا يجب عليه مع ذلك بيان أنه تمام الموضوع .

نعم إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاوره وكان تمام الموضوع هو المطلق فقد يظن المكلف أن القدر المتيقن هو تمام

المحاوره لا يمنع من تحقق الاطلاق وسلمنا بذلك لكننا ندعي ان القدر المتيقن الخارج يكون بمنزلة المقيد المنفصل فيكون مستوجباً لهدم حجّة الاطلاق كما كان المقيد المنفصل مستوجباً لذلك .

قلت : ان المقيد المنفصل الذي يستوجب هدم حجّة الاطلاق انما هو الذي يدل على حكم ينافي حكم المطلق كما لو ورد (اكرم العالم) ثم ورد (لا تكرم النحاة) . فإن هذا المقيد ينافي حكم المطلق فيقيده .

واما اذا كان المنفصل موافق مع المطلق كما لو ورد (اكرم العالم) ثم ورد (اكرم الأصولي) فإن هذا المقيد لا يستوجب تقييد المطلق وسيأتي توضيح ذلك في محله .

وهنا نقول ان القدر المتيقن انما هو قرينه اثباتيه لا تنافي حكم المطلق بل اقصى ما يدل عليه القدر المتيقن هو القطع بشمول الحكم لهذه الحصة ومن الواضح ان شمول الحكم لهذه الحصة لا ينافي شموله لجميع الحصص .

فلو ورد (اكرم الاب) ثم التفتنا الى القدر المتيقن الخارج وهو ان (الاب المؤمن مشمول للحكم جزماً) فمن الواضح ان هذا القدر المتيقن لا ينافي ما دل عليه (اكرم الاب) من وجوب اكرام جميع الآباء .

فنتحصل ان القدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب كما لا يمنع من تحقق الاطلاق كذلك لا يستوجب هدم حجته وبهذا ينتهي الكلام في النقطة السابعة ، واما الثامنة ، فتعرض لها عند تعرض المصنف (ره) لها .

قوله (ره) (نعم اذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاوره . . .) .

اقول : هذا تعرض للنقطة الثامنة وهي مأخوذة من النقاط السابقة وحاصلها ان وجود القدر المتيقن في مقام المحاوره يمنع من تحقق الاطلاق

الموضوع وأن المولى أطلق كلامه اعتماداً على وجوده - فإن المولى دفعاً لهذا الوهم يجب عليه أن يبين أن المطلق هو تمام موضوعه، وإلا كان مخلاً بغرضه.

ومن هذا ينتج أنه إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاوراة وأطلق المولى ولم يبين أنه تمام الموضوع، فإنه يعرف منه أن موضوعه هو القدر المتيقن.

هذا خلاصة ما ذهب إليه في الكفاية مع تحقيقه وتوضيحه. ولكن شيخنا النائيني رحمه الله على ما يظهر من التقريرات لم يرتضه،

للكلام أي أن السامع لن يفهم الاطلاق ومن هنا فلا يكون اللفظ المطلق بياناً على الاطلاق.

وعليه فلو فرض أن تمام الموضوع عند المتكلم هو المطلق لم يمكن للسامع أن يبينه بمجرد اللفظ المطلق بل عليه أن يأتي بضميمة تدل على أن المطلق هو تمام الموضوع. فلو لم يفعل ذلك كان مخلاً بغرضه. وهذا كله واضح بعد ملاحظة ما تقدم.

قوله (ره) (فإن المولى دفعاً لهذا الوهم...).

اقول: العبارة فيها مسامحة فإن المتكلم إنما وجب عليه ذكر ضمانم كي يبين مراده إذ لو اكتفى بذكر المطلق لم يكن مبيناً لمراده كما عرفت اذن وجوب الاتيان بالضمانم ليس لدفع الوهم بل لإيجاد البيان والفرق غير خفي. وبهذا تنتهي النقطة الثامنة وهي آخر النقاط.

قوله (ره) (لكن شيخنا النائيني (ره) على ما يظهر من التقريرات لم يرتضه...).

اقول: قد عرفت كلام صاحب الكفاية (ره) بمجموعة وقد اعترض عليه معظم من تأخر عنه وسوف نتعرض لبعض الاعتراضات الواردة عليه أما المحقق النائيني (ره) فإذا راجعت كلامه في تقريرات المحقق الكاظمي ص ٥٧٥ و ٥٧٦ لوجدت أن كل كلامه يدور حول إعتراض واحد وهو أن المتكلم يجب أن يبين موضوع الحكم والقدر المتيقن لا يصلح لبيان ذلك.

والأقرب إلى الصحة ما في الكفاية. ولا نطيل بذكر هذه المناقشة والجواب عنها.

ولكنك عرفت فساد هذا الإعتراض كما بيناه في النقطة الثالثة والرابعة. نعم قد ذكر مثلاً وجدانياً وهو انه (ع) سئل عن بئر قضاة فقال (ع) (خلق الله الماء طهوراً) ولا ريب بعدم اختصاص الحكم ببئر قضاة مع انه القدر المتيقن في مقام التخاطب لأنه مورد السؤال والجواب.

قلت: أولاً في المثال خصوصية وهي ان العرف لا يرى اي خصوصية لبئر قضاة فلا يتعقل ان يكون لبئر قضاة حكم خاص.

ثانياً خصوصية اخرى وهي كلمة (خلق) المشعره بأن عله الحكم هو الخلق وهذه العلة موجودة في كل ماء فتأمل.

ثالثاً ان مورد السؤال لا يكون قدراً متيقناً لأنك عرفت ان القدر المتيقن يعتمد على ركنين الأول الالتفات الى التفاوت بين الحصص الثاني الالتفات الى ان هذه الحصص اولى من البقية بالحكم ومن الواضح ان كلا الركنين غير متحققين في المقام لعدم التفاوت بين الماء بنظر العرف ولعدم رؤيتهم ان بئر قضاة هو الاولى بالحكم.

رابعاً لو سلم كل شيء فهذا المثال لا يصلح جواباً فنياً على كلام صاحب الكفاية (ره) وانما هو جواب وجداني لا يوضح مركز خطأ صاحب الكفاية (ره).

واما السيد الشهيد (ره) فاعترض بأنه لا فرق بين القدر المتيقن في مقام التخاطب والقدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب.

ولكنك عرفت في النقطة السابعة وجود الفرق.

واعترض ايضاً بأنه لا فرق بين كون المتكلم في مقام بيان واقع تمام الموضوع وبين كونه في مقام بيان تمام الموضوع الموصوف بأنه تمام الموضوع.

ولكنك عرفت ايضاً في النقطة الثالثة والرابعة وجود الفرق الشاسع بينهما.

فالحق ان كلام صاحب الكفاية(ره) في غاية التمام وعليه فإذا احرزنا ان غرض المتكلم هو النحو الأول اي بيان تمام الموضوع من جهته السلبية والإثباتية . فلا يكون القدر المتيقن في مقام التخاطب مانعاً من الاطلاق .
وان احرزنا ان غرض المتكلم هو النحو الثاني كان القدر المتيقن مانعاً من تحقق الاطلاق .

وهذا واضح وانما يقع الكلام عند الشك . فنقول قد عرفت عدم وجود اصل عقلائي يقتضي الحكم بأن المتكلم في مقام البيان وعليه فبالألوية لا يوجد اصل عقلائي يقتضي الحكم بأن المتكلم في مقام بيان شيء معين . فلا يندفع حال الشك المذكور إلا بمراجعته ظواهر حال المتكلم .

تنبيهات:

الأول: كلامنا السابق كان ناظراً الى الاطلاق في الماهية وقد عرفت ان فيه خلاف ولكني لا اظنهم يختلفون في مورد آخر وهو اطلاق الحكم كما لو فرض ان المتكلم نظر الى شخص افطر في شهر رمضان فقال له (كفر). فهنا لا يمكن ان نقول (كل من افطر في شهر رمضان يجب عليه التكفير) وذلك لأننا لم نعلم ان تمام الموضوع هو الافطار في شهر رمضان كما ان الامام (ع) ليس في صدد بيان الموضوع مطلقاً وانما هو في صدد تطبيق الحكم عليه .

ومن هنا نقول ان مثل هذه الرواية انما تدل على انطباق الحكم على القدر المتيقن وهو (ما كان فيه جميع الاوصاف الكائنه في هذا الشخص المحتمل دخالتها في الموضوع).

ثم ان علمت جميع اوصاف الشخص حذف منها ما لا يحتمل دخالة في الموضوع وبقي الباقي .

واما اذا لم تعلم جميع اوصاف الشخص ففيه كلام لا يسعه هذا المقام .

التنبية الثاني: قد يوجد عدة مقادير متيقنه وهي على نحوين .

الأول: ان تكون بعرض واحد بمعنى ان كل واحد منهما نقطع شمول الحكم له .

الثاني: ان تكون مرتبه بمعنى ان احدهما متيقن على الاطلاق والثاني هو المتيقن على فرض التعدي عن الأول .

اما النحو الأول ففي الحقيقة يكون المقدار المتيقن هو مجموع المقادير المتيقنه سواء كانت النسبة بينهما عموماً من وجه او تبايناً فحكم هذا النحو هو عين ما تقدم .

واما النحو الثاني فمثل ما لو قال (اكرم العلماء) وكان (العلماء بالله العدول) هم القدر المتيقن على الاطلاق (والعلماء الدينيون العدول) هم القدر المتيقن على فرض التعدي عن الأول .

وهذا النحو يشكل الحاقه فيما سبق وذلك لأن المتكلم لا يمكنه الاعتماد على القدر المتيقن لبيان تمام الموضوع لأن القدر المتيقن غير متميز في الذهن عن غيره فاللازم على المتكلم ان لا يعتمد على القدر المتيقن الا اذا كان غرضه ان تمام الموضوع هو مجموع القدرين المتيقنين ولهذا فالمطلق يجب حمله على مجموع القدرين لا على القدر الأول . والمسألة تحتاج حسمها الى مراجعه العرف فلاحظ .

التنبية الثالث: ان الكلام المتقدم يختص في حالة عدم وجود قرائن خاصة على الاطلاق فلو فرض وجودها لم يكن القدر المتيقن مانعاً من الحمل على الاطلاق لأنك عرفت ان القدر المتيقن ليس قرينه على التقييد ولا دالاً عليه ومن الواضح ان ما لا يدل على التقييد لا يزاحم ما يدل على الاطلاق فيجب اتباع القرينة الخاصة .

فالحاصل ان القدر المتيقن انما يمنع من تمامية مقدمات الحكمة ولا يدل على عدم الاطلاق فلا يزاحم القرينة الدالة على الاطلاق .

ومن هذا القبيل (يحرم الزنى) فإنه يوجد قدر متيقن وهو الزنى بذات

البعل ولكن ادراك العرف ان علة التحريم هي طبيعة الزنى بمجرد ما يكون ذلك قرينه على الاطلاق فلو اراد المتكلم التقييد كان يجب عليه الاتيان بالمقيد ولا يكفيه الاعتماد على القدر المتيقن.

التنبيه الرابع:

قد عرفت تمامية كلام صاحب الكفاية عند احراز أن غرض المتكلم هو البيان على النحو الثاني من النحويين المتقدمين والذي نريد أن نقوله هنا هو أن المتكلم لا يكون غرضه بهذا النحو في العموم البدلي إذا كان أمراً والسر في ذلك أن غرض الأمر المكلف نحو اختيار حصه من العموم البدلي وهذا لا يتم إلا عند توضيح الحصه التي تعلق بها الأمر فلو قال أكرم أحد العلماء وكان غرضه هو أكرام أحد العلماء بالله العدول لم يكن هذا الكلام وافياً بغرضه ضرورة أن الأمر لم يوضح عدم كفاية إكرام العلماء الفساق أو بغير الله فقد يتوجه المكلف إلى اختيار أحد العلماء من غير الحصه التي هي مراد الأمر فلا يتحقق غرض الأمر إلا ببيان الجهة السلبية أي بيان تمام الموضوع بما هو تمام الموضوع. فظهر أن الصغرى المحققة لكلام صاحب الكفاية مختصة بالإخبار المحض أو بالعموم الاستغرافي ولا تشمل الأمر بالعموم البدلي ولا الإخبار الذي هو بمعنى الأمر بالعموم البدلي. وتفصيل الكلام لا يسعه هذا الكتاب.

خاتمه لا يخفى ان هذه المقدمة (عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب) وان ذكرها صاحب الكفاية(ره) مقدمة مستقلة وجعلها مقدمة ثالثة الا انها في الحقيقة من فروع مقدمة كون المتكلم في مقام البيان اذ عرفت ان معنى كونه في مقام البيان هو كون المتكلم غرضه ذكر جميع قبود الماهية. وهنا انما لم يتحقق الاطلاق عند وجود القدر المتيقن فلأن المتكلم لم يكن في مقام البيان.

الانصراف :

التنبيه الثاني : اشتهر أن انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالاطلاق، وإن تمت مقدمات الحكمة، مثل انصراف المسح في آيتي التيمم والوضوء إلى المسح باليد وبياطنها خاصة.

والحق أن يقال : أن انصراف الذهن إن كان ناشئاً من ظهور اللفظ في المقيد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثرة استعماله فيه وشيوع إرادته منه - فلا شك في أنه حينئذ لا مجال للتمسك بالاطلاق، لأن هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظي، ومعه لا

قوله (ره) (وان تمت مقدمات الحكمة).

اقول : الانصراف على اقسام ثلاثة.

الأول : انصراف يتيقن معه بعدم كونه مراداً بالخصوص.

الثاني : انصراف قوي مشهور ولكن لا يعلم معه بتحقيق ارادة الخصوص.

الثالث : انصراف يستظهر منه ان المتكلم اراده بالخصوص.

اما القسم الأول : فلا يضر بالاطلاق جزماً كما هو واضح.

واما الثالث : فيضر بالاطلاق جزماً ولكن سبب مانعيته من الاطلاق هو انه قريبه على التقييد. فلا تكون مقدمات الحكمة تامة.

واما الثاني : فيضر بالاطلاق لأن الانصراف موجود ويحتمل ان يكون قريبه على التقييد فيكون الكلام محتفياً بما يصلح للقريئة مما يستوجب الاجمال فيكون الانصراف مانعاً من تحقق الاطلاق ولكن ايضاً لا تكون مقدمات الحكمة تامة لعدم ثبوت عدم القريئة المتصلة على التقييد.

فظهر ان القسم الثاني والثالث من الانصراف وان منعاً من الاطلاق الا ان ذلك لعدم تحقق مقدمات الحكمة فلا وجه لما ذكره المصنف (ره) نقلاً عن المشهور من ان الانصراف يمنع الاطلاق حتى مع تمامية مقدمات الحكمة.

ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق حتى يتمسك بأصالة الإطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور.

وأما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ، بل كان من سبب خارجي، كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسة الخارجية له، فيكون مألوفاً قريباً إلى الذهن من دون أن يكون للفظ تأثير في هذا الانصراف، كانصراف الذهن من لفظ الماء في العراق - مثلاً - إلى ماء دجلة أو الفرات فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في إطلاقه فلا يمنع من التمسك بأصالة الإطلاق، لأن هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيد بخصوصه من اللفظ. ولذا يسمى هذا الانصراف باسم (الانصراف البدوي) لزواله عند التأمل ومراجعة الذهن.

وهذا كله واضح لا ريب فيه. وإنما الشأن في تشخيص الانصراف أنه من أي النحويين، فقد يصعب التمييز أحياناً بينهما للاختلاط على الإنسان في منشأ هذا الانصراف. وما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المتثبت، وقد لا يسهل إقامة الدليل على أنه من أي نوع.

فعلى الفقيه أن يثبت في مواضع دعوى الانصراف، وهو يحتاج إلى ذوق عال وسليقة مستقيمة. وقلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تدعى. وهنا تظهر قيمة التضلع باللغة وفقها وآدابها. وهو باب يكثر الابتلاء به وله الأثر الكبير في استنباط الأحكام من أدلتها.

ألا ترى أن المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، وكون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ لا شك فيه، وينصرف أيضاً إلى المسح بخصوص باطن اليد. ولكن قد يشك في كون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ، فإنه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح بباطن اليد لسهولته، ولأنه مقتضى طبع الإنسان في مسحه، وليس له علاقة باللفظ. ولذا أن جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها تمسكاً باطلاق الآية، ولا معنى للتمسك بالاطلاق

لو كان للفظ ظهور في المقيد. وأما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعله للاحتياط، إذ أن المسح بالباطن هو القدر المتيقن، والمفروض حصول الشك في كون هذا الانصراف بدوياً فلا يطمأن كل الاطمئنان بالتمسك بالاطلاق عند الاختيار، وطريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.

المسألة السادسة - المطلق والمقيد المتنافيان

معنى التنافي بين المطلق والمقيد: أن التكليف في المطلق لا يجتمع والتكليف في المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معاً، أي أنهما يتكاذبان في ظهورهما. مثل قول الطبيب مثلاً: إشرّب لبناً، ثم يقول: إشرّب لبناً حلوّاً، وظاهر الثاني تعيين شرب الحلو منه، وظاهر الأول جواز شرب غير الحلو حسب اطلاقه.

وإنما يتحقق التنافي بين المطلق والمقيد إذا كان التكليف فيهما واحداً كالمثال المتقدم، فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلقاً على شيء وفي الآخر معلقاً على شيء آخر، كما إذا قال الطبيب في المثال: إذا أكلت فاشرب لبناً، وعند الاستيقاظ من النوم إشرّب لبناً حلوّاً. وكذلك لا يتنافيان لو كان التكليف في المطلق إلزامياً، وفي المقيد على نحو الاستحباب ففي المثال لو وجب أصل شرب اللبن، فإنه لا ينافيه رجحان الحلو منه باعتباره أحد أفراد الواجب. وكذا لا

قوله (ره) (وانما يتحقق التنافي).

اقول: ركن التنافي بين المطلق والمقيد هو ان يكون كلاهما اشارة الى تكليف واحد فإذا كانا كذلك وقع الاشكال في ان احدهما كاذباً لأن المشار اليه وهو التكليف الواقعي واحد لا يتعدد ولا يتغير فلا يمكن ان يكون هو مطلق ومقيد. فلا بد من وضع حد لهذه المشكلة.

قوله (ره) (فلا يتنافيان لو كان التكليف في احدهما . . .).

اقول: هذا وما بعده كله تفريعات على اشتراط التنافي بوحدة الحكم فليست هي اركان جديدة كما لا يخفى.

يتنافيان لو فهم من التكليف في المقيد أنه تكليف في وجود ثان غير المطلوب من التكليف الأول، كما إذا فهم في المقيد في المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانياً بعد شرب لبن ما.

إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافي، فنقول: لو ورد في لسان الشارع مطلق ومقيد متنافيان سواء تقدم أو تأخر، وسواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فإنه لا بد من الجمع بينهما إما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيد، أو بالتصرف في المقيد على وجه لا ينافي الاطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله.

وينبغي البحث هنا في أنه أي التصرفين أولى بالأخذ، فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فإن المطلق والمقيد إما أن يكونا مختلفين في الإثبات أو النفي، وإما أن يكونا متفقين.

قوله (ره) (سواء تقدم أو تأخر وسواء كان مجيء...).

اقول: قد عرفت احكام دوران الأمر بين التخصيص والنسخ وقد اشرنا الى ان المطلق كالعام فلو ورد له مقيد يدور الأمر بين التقييد والنسخ ولكن قد ثبت في ذلك المبحث لزوم تقديم التخصيص على النسخ. ولأجل ذلك حكم المصنف (ره) بلزوم الجمع بينهما فلم يحتمل النسخ لا ان مراده ان البحث غير جارها.

قوله (ره) (فإن المطلق والمقيد اما ان...).

اقول: الظاهر ان نظره الى صورة الانفصال فلم يتكلم عن صورة الاتصال. وكأنه للفراغ عن ان المقيد المتصل يقدم على المطلق وظاهر في تقييده والمسألة بالجملة ظاهره الا ان فيها بعض الاشكالات فلا بأس بالكلام عليها فنقول.

ذكر المحقق النائيني (ره) انه لا بد من حمل المطلق على المقيد (اي نحافظ على ظهور المقيد ونغير ظهور المطلق الى نحو يوافق ظهور المقيد). واستدل لذلك بمقدمتين.

الأولى: ان المقيد قرينه على المطلق.

الثانية: ان ظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة.

فينتج ان ظهور المقيد مقدم.

اقول اما المقدمة الثانية ففي غاية الجودة وقد اوضحناها في مباحث العام والخاص وبيننا ان ورود القرينة يسبب الغاء ظهور ذي القرينة من الجهة التي كانت القرينة تريد تفسيرها فراجع.

واما المقدمة الأولى ففيها ان المقيد المتصل على اشكال واحوال متعددة مثل (اكرم العالم العادل) (اكرم العالم ولا تكرم النحوي) (اعتق رقبه واعتق رقبه مؤمنه) (اعتق رقبه ولتكن تلك الرقبه مؤمنه). الى نحو ذلك من الصور المختلفة فكيف لنا بأن نحرز ان المقيد قرينه في جميع الاحوال على نحو القاعدة العامة.

وهذا السؤال لم يتم الإجابة عليه ولا يتم إلا بدعوى أن المقيد بما هو مقيد هو قرينه على المطلق فالقرينه جاءت من العلاقة بين المطلق والمقيد التي لا تتغير مهما تغيرت الصيغ.

نعم لا ريب ان معظم موارد المقيد يكون قرينه ومع ذلك لا بد من ملاحظة الصيغه. إلا أن نلتزم بما تقدم.

وكيف كان فيجب الاهتمام الى ظهور المقيد والمطلق في كونهما مشيرين الى حكم واحد وذلك لأن حمل المطلق على المقيد فرع وجود التنافي وقد عرفت ان ركن التنافي هو ظهورهما في الاشارة الى حكم واحد.

كما يجب الاهتمام بكونهما متخالفين اذ لو كانا شموليين ايجابيين مثل (اكرم العلماء واکرم النحاة) لم يكونا متنافيين حتى لو فرض انهما يشيران الى حكم واحد اذ الحكم الاستغراقي لا مانع من الاشارة الى بعضه فلو فرض ان (كل عالم يجب اكرامه) هو الحكم الواقعي لم يكن مانع للمتكلم ان يشير الى ابعاض هذا الحكم كقوله (النحاة يجب اكرامهم) فالإشارة الى البعض لا تعني ان الحكم المشار اليه منحصر في هذا البعض ولذا لم يكن تنافي بين

الأول: أن يكونا مختلفين، فلا شك حينئذ في حمل المطلق على المقيد، لأن المقيد يكون قرينة على المطلق، فإذا قال: إشرَب اللبن، ثم قال: لا تشرب اللبن الحامض، فإنه يفهم منه أن المطلوب هو شرب اللبن الحلو. وهذا لا يفرق فيه بين أن يكون اطلاق المطلق بدلاً، نحو قوله: اعتق رقبة، وبين أن يكون شمولياً مثل قوله: في الغنم زكاة، المقيد بقوله: ليس في الغنم المعلوفة زكاة.

الثاني: أن يكونا متفقين، وله مقامان: المقام الأول أن يكون الاطلاق بدلاً، والمقام الثاني أن يكون شمولياً.

فإن كان الاطلاق بدلاً فإن الأمر فيه يدور بين التصرف في ظاهر

أكرم العلماء وأكرم النحاة.

نعم يكون أفراد النحاة بالذكر لا بد له من فائده والا كان لغواً.

ويحتمل في الفائده كون أكرام النحاة أهم فهو واجب أوكد لأن ملاك الوجوب فيه اشد.

ويحتمل ان الفائده هي دفع احتمال عدم وجوب أكرامهم.

ويحتمل ان الكلام كان حول النحاة فإفرادهم بالذكر لخصوصية المقام ونحو ذلك من الإحتمالات.

قوله (ره) (فلا شك حينئذ في حمل المطلق...).

أقول: وجهه انه يقع التنافي بين المقيد والمطلق فيقدم المقيد لأنه اظهر ومستوجب لسقوط حجة ظهور المطلق اولاً لأنه قرينه والقرينة تقدم على ذي القرينة أو لأن وجود المقيد المنفصل يمنع من تحقق اطلاق المطلق بناء على ان عدم وجود المقيد المنفصل من مقدمات الحكمة التي يتوقف عليها تحقق الاطلاق وقد عرفت جميع هذه الإحتمالات في بحوث سابقه وعرفت ان اقواها اولها.

قوله (ره) (فإن كان الاطلاق بدلاً...).

أقول: يقع البحث في نقاط:

المطلق بحمله على المقيد، وبين التصرف في ظاهر المقيد، والمعروف أن التصرف الأول هو الأولى، لأنه لو كانا مثبتين مثل قوله: اعتق رقبة

الأولى: أنك عرفت أن المطلق والمقيد البديلين المتخالفين مثل (اعتق رقبه) و (لا تعتق رقبه كافرة) قد وقع الاتفاق فيهما على حمل المطلق على المقيد.

وأما إذا كانا متوافقين مثل (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه) فقد وقع خلاف في حمل المطلق على المقيد.

فقد يتوهم أن هذا الاتفاق في الأول والاختلاف في الثاني لا وجه له بل كان اللازم أما الاتفاق في الاثنين وأما الاختلاف في الاثنين وذلك لأنهما بملاك واحد إذ كما أنه يمكن في المتوافقين الإيجابيين حمل المقيد على أفضل الأفراد كما في نحو (اعتق رقبه واعتق رقبه مؤمنه) كذلك يمكن في المتخالفين (المطلق إيجابي والمقيد سلبي) حمل المقيد على أسوأ الأفراد كما في (اعتق رقبه ولا تعتق الكافرة).

إذن في كل من القسمين يكون الأمر دائراً بين حمل المطلق على المقيد وبين حمل المقيد على أسوأ الأفراد وأما على أفضل الأفراد.

أقول يمكن إيجاد الفرق بأن في المتوافقين يمكن أن يكون المقيد إشارة إلى بعض حصص المطلق مع المحافظة على ظهور المقيد فقد عرفت آنفاً أن الحكم إذا كان واسعاً أمكن المتكلم الإشارة إلى بعضه فهنا يمكن أن يكون المقيد إشارة إلى بعض التكليف ومع ذلك يكون باق على ظهوره.

بخلاف الحال في المتخالفين فإن حمل المقيد على أسوأ الأفراد يحتاج إلى رفع اليد عن ظهور المقيد بالنهي الدال على التحريم وسيأتي مزيد بيان لذلك.

النقطة الثانية: أن البديلين المتفقين لا يكونا إلا إيجابيين ولا يكونا سلبيين لأن السلبي مثل (لا تعتق رقبه) يكون استغراقياً لأن النفي ظاهر في الاستغراق. وهذا واضح.

مؤمنة فإن المقيد ظاهر في أن الأمر فيه للوجوب التعيني، فالتصرف فيه إما بحمله على الاستحباب، أي أن الأمر بعق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار أنها أفضل الأفراد، أو بحمله على الوجوب التخيري أي أن

النقطة الثالثة: ان محل بحث المصنف(ره) ما اذا علم وحدة التكليف ضرورة ان موضوع بحثه المقيد والمطلق المتنافيين ولا تنافي الا بعد وحدة التكليف.

النقطة الرابعة: اذا تحقق محل البحث كان عندنا قولان.

الأول: حمل المطلق على المقيد وهو مذهب المشهور واستدل له بأدلة ثلاثة.

الأول: بأن هذا الحمل جمع بين الدليلين وكلما امكن الجمع بين الدليلين وجب.

وفيه أولاً: ان الجمع الواجب هو الجمع العرفي ولو فرض ان هذا الجمع عرفياً فلم تبنوا نكته.

ثانياً: ان الجمع غير منحصر به.

ثالثاً: انه ليس جمعاً بل اهمال للمطلق الا ترى انه بعد حمل المطلق على المقيد يكون المعمول به هو المقيد دون المطلق.

وقد يجاب على الأول ان هذا الجمع عرفي علمنا ذلك بعد مراجعته العرف ولا يجب علينا بيان النكته وانما يجب على الفقيه احراز الظهور.

وعلى الثاني: بدعوى ان المحمل الثاني. (اي حمل المقيد على افضل الافراد). ليس عرفياً فلا يعبأ به.

وعلى الثالث: بأن هذا جمع بين المطلق والمقيد لا اهمال للمطلق غاية ان نتيجة هذا الجمع ان يصير مدلول المطلق هو مدلول المقيد فيكون بمنزلة الاهمال بعد الالتفات الى وجود المقيد فهو ليس اهمالاً غاية ان مدلوله كان عليه دليل سابق فكان بمنزلة المهمل.

وذلك مثل الروايتين الواردتين بمعنى واحد فإنه لا نقول ان احدهما مهملة وان كانت بمنزلة المهمة.

الأمر بعنق الرقبة المؤمنة باعتبار أنها أحد أفراد الواجب، لا لخصوصية فيها حتى خصوصية الأفضلية.

الدليل الثاني: وهو ان المقيد قرينه على المطلق وظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة فيجب حمل المطلق على المقيد.
وهذا الدليل يرد عليه امران:

الأول: ما عرفته من عدم وضوح كون المنفصل قرينه على المطلق او العام فإن تحديد ان هذا الشيء قرينه اولاً يرجع فيه الى العرف وليس من الواضح ان المنفصل قرينه.

بل قد يقال ان العرف لا يقبل كون المنفصلات قرائن لأن ليس من عادة العرف ذلك ومن هنا فلو اراد احدهم جعل المنفصل قرينه لزمه التصريح بأن يقول مرادي من العام او المطلق هو كذا وكذا.

الثاني: ان في المقام يمكن الاحتفاظ بظهور الخاص مع بقاء المطلق على اطلاقه وذلك بأن يقال ان المقيد مثل (اعتق رقبه مؤمنه) لا يدل الا على الوجوب وعلى التعيين وكلاهما محفوظان حتى مع بقاء المطلق.

اما الوجوب فواضح

واما التعيين فلأن هذا المقدار (الرقبة المؤمنه) هو المعين من حيث الافضليه فتأمل جيداً.

الدليل الثالث: وذكره صاحب الكفاية (ره) وهو أن ظهور المقيد في التعيين أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق.

قلت: هذا عجيب لأن ظهور المقيد بالتعيين إنما جاء من قبل الإطلاق اي أن إطلاق الصيغة يقتضي التعيين. فكيف كان ظهور المطلق في الإطلاق اضعف من ظهور المقيد في إطلاق الصيغة المقتضي للتعيين.

بل لو ادعي ان ظهور المطلق بالإطلاق اقوى من ظهور المقيد بالتعيين لم يكن بعيداً جداً لتوقف إطلاق الصيغة على احراز ان المتكلم كان بصدد بيان نوع الوجوب بخلاف إطلاق المطلق فيكفي احراز ان المطلق القي للعمل.

وهذان التصرفان وإن كانا ممكنين، لكن ظهور المقيد في الوجوب التعييني مقدم على ظهور المطلق في اطلاقه، لأن المقيد صالح لأن يكون قرينة للمطلق، ولعل المتكلم اعتمد عليه في بيان مرامه، ولو في وقت آخر لا سيما مع احتمال أن المطلق الوارد كان محفوفاً بقرينة متصلة غابت عنا، فيكون المقيد كاشفاً عنها.

وإن كان الاطلاق شمولياً مثل قوله: في الغنم زكاة، وقوله: في

هذا مع ما يلاحظ بالوجدان من أن الأمر بحصة متميزة من المطلق لا يحتاج الى مؤونة زائدة كما تقول (صل في المسجد) وتقول لمن وجب عليه الإعتكاف (اعتكف في مسجد الكوفة) فلاحظ جيداً.

فظهر ان لا دليل على تقديم المقيد على المطلق كما لا دليل على العكس فاللازم مراعاة الإحتياط وفي امكان الرجوع الى الأصول العملية في امثال المقام كلام يعرف في محله.

قوله (ره): (لأن المقيد صالح لأن يكون...).

اقول: كان ينبغي ان يقول لأن المقيد قرينه لوضوح ان مجرد صلوحه للقرينه دون إثبات القرينية غاية ما يستوجب الإجمال مع ان الاستفادة من كلماته وكلمات غيره في مواضع كثيرة ان إجمال المنفصل لا يستوجب اجمال المطلق او العام فإحتمال قرينه المنفصل غير ضائر بظهور الظاهر.

قوله (ره): (ولعل المتكلم اعتمد عليه...).

اقول: لا يخفى ان مجرد الإحتمال لا ينفع شيئاً.

قوله (ره): (ولا سيما مع إحتمال ان المطلق...).

اقول: إحتمال وجود قرينه متصلة منفي بأنها لو كانت موجودة لكان على الرواي ذكرها ولو أردنا الإعتداد بهذه الإحتمالات فألف سلام على جميع الروايات.

قوله (ره): (وإن كان الإطلاق شمولياً...).

اقول: المقيد هنا لا ينافي المطلق لما علمت من ان الحكم إذا كان واسعاً جاز للمتكلم أن يشير الى بعضه المستقل مثل (يجب اكرام النحاة)

الغنم السائمة زكاة، فلا تتحقق المنافاة بينهما حتى يجب التصرف في أحدهما لأن وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لا ينافي وجوب الزكاة في غير السائمة، إلا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم وقد عرفت أنه لا مفهوم للتوصيف. وعليه فلا منافاة بين الجملتين لرفع بها عن إطلاق المطلق.

مع ان الحكم الواقعي هو يجب إكرام جميع العلماء.

قوله (ره): (إلا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم...).

أقول: نعم على هذا القول يكون مفهوم المقيد منافياً للمطلق فيقدم عليه لما عرفت من ان المفهوم الأخص يقيد العام.

هذا وقد عرفت في محله ان افراد المقيد بالذكر إذا لم يكن له فائدة مقامية يجب ان يدل على المفهوم بالجملة وهذا يستوجب سقوط حجية المطلق إلا في البعض المجمل.

تنبيه: قد علمت ان محل البحث عند الظهور بوحدة التكليف. وكيف يستظهر وحدة التكليف؟

هنا طريق مسلم وهو العلم من الخارج كإجماع وغيره كما في اغلب الموارد.

وهناك طريق آخر مر في مباحث الجملة الشرطية عند التعرض لتعدد الشرط ووحدة الجزاء فراجع.

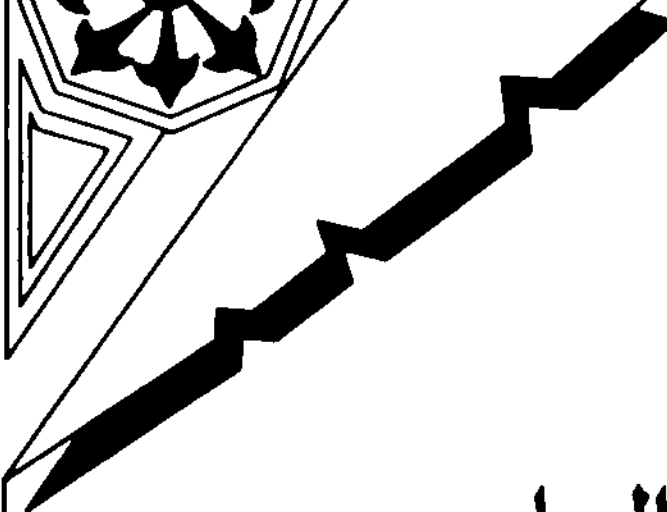
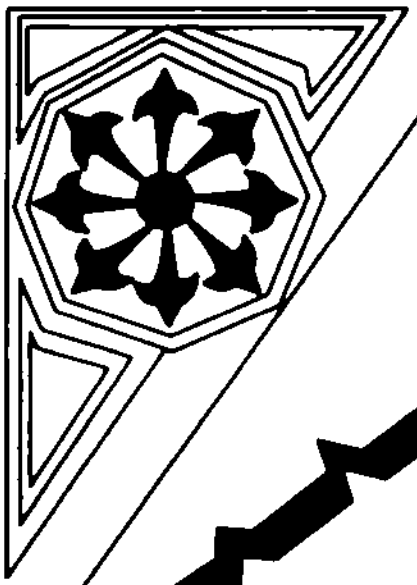
وأما مع عدم ذكر السبب مثل (اعتق رقبة) و (اعتق رقبة مؤمنة) فقد يقال ان التكليف يجب ان يكون واحداً إذ لو كان متعدداً لكان تكليفاً مخيراً بين الكلبي وصنفه، وهو تخيير بين الأقل والأكثر وهو محال.

ولا يخفى ضعفه إذ لو كانا تكليفين لم يكونا تخييرين بل كانا تعيينيين أحدهما تعلق بالكلبي والآخر بصنفه غايته انه في عالم الإمتثال يسقط كلا التكليفين بالإتيان بالمقيد فقط او بالإتيان بغير المقيد أولاً وبالمقيد ثانياً.

هذا وقد يقال يجب وحدة التكليف من طريق آخر وهو أن التكليف

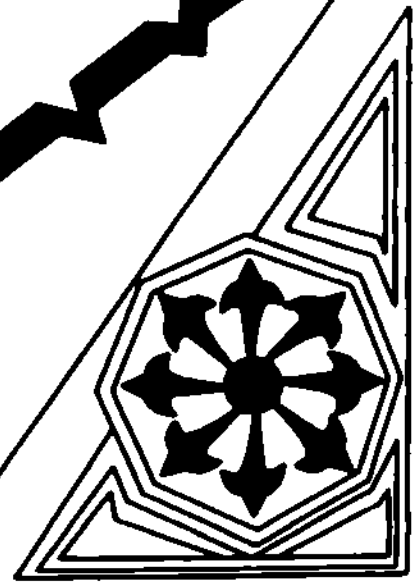
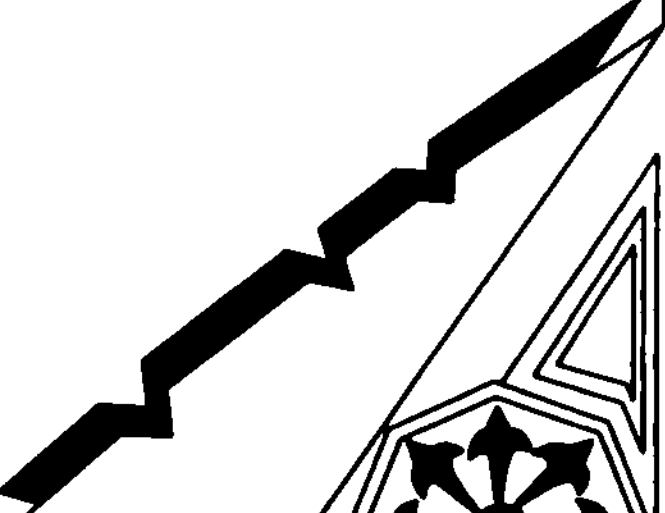
بالمقيد يعني ان المولى لا يرضى بخلو الخارج عن المقيد والتكليف بالمطلق
يعني ان المولى يرضى بخلو الخارج عن المقيد فتعدد التكليف بهذا النحو
يستوجب حصول التضاد في عالم الملاك .

ولا يخفى ما فيه ولو تم لورد الإشكال على جميع التكاليف بهذا
ينتهي الكلام في المطلق والمقيد .



الباب السابع

المجمل والمبين



وفيه مسائل :

١ - معنى المجمل والمبين

عرفوا المجمل اصطلاحاً : (بأنه ما لم تتضح دلالته) ، ويقابله المبين . وقد ناقشوا هذا التعريف بوجوه لا طائل في ذكرها . والمقصود

قوله (ره) : (عرفوا المجمل اصطلاحاً ...) .

اقول : يقع الكلام في نقاط .

الأولى : في تعريف المجمل .

ولا يخفى ان مفهوم المجمل مفهوم مبين لغة فإن المجمل في اللغة هو غير الواضح سواء كان لفظاً او فعلاً او لافته وكل ما يكون معداً للدلالة يوصف بأنه مجمل بخلاف ما لم يكن معداً للدلالة فلا يقال له مجمل حتى لو كان غير واضح بل يقال له غامض فيقال (رجل غامض) و (شبح غامض) ولا تقول (شبح او رجل مجمل) لأن الرجل والشبح لم يعدا للدلالة .

إذن المجمل لغة هو (الدال الذي لم تتضح دلالته) . وأما في الإصطلاح فوقع خلاف أنه مختص باللفظ او يشمل الفعل والخلاف في الإصطلاح ليس من دأب أهل الصلاح .

الثانية : ان الإجمال والبيان هي من صفات اللفظ كما عرفت فيقال (لفظ مجمل) إلا أن الكلام ان هذا الوصف هل هو وصف حقيقي واقعي .

من المجمل - على كل حال - ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً، وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلاً. ومرجع ذلك إلى أن المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له. وعليه

بمعنى أن هذا اللفظ مجمل الدلالة عند أهل اللغة. أم هو وصف إضافي. بمعنى أن هذا اللفظ يكون مجملاً عند شخص واضحاً عند آخر.

وتحرير النزاع يحتاج إلى بيان شيء. وهو أن (المجمل) هل هو من أوصاف اللفظ قبل الإستعمال أم من أوصاف اللفظ بعد الإستعمال.

فعلى الأول يصح وصف المشترك ككلمة (عين) بأنها مجملة مع أنها لم تستعمل في أي كلام.

وعلى الثاني لا يصح وصفه بالإجمال إلا حين الإستعمال.

إذا عرفت هذا السؤال فالجواب عليه كما لا يخفى أن الإجمال من أوصاف اللفظ بعد الإستعمال لما عرفت أن المجمل إنما يصلح وصفاً (للدال الذي دلالة غير واضحة) ومن الواضح أن الدال إنما هو اللفظ بعد الإستعمال لا قبل الإستعمال.

ومن هنا نقول أن المجمل قسمان.

القسم الأول: قسم واقعي وهو (اللفظ الذي استعمله المتكلم وأجمله) وذلك بأن يكون المتكلم عمداً أو سهواً. أجمل كلامه. فهذا اللفظ بواقعه مجمل فليس له دلالة في نفسه.

القسم الثاني: قسم إضافي وهو (اللفظ الذي استعمله المتكلم مبيناً ولكن حصول بعض الملابسات أوجب إجماله على بعض دون بعض).

وذلك كما لو أن المتكلم استعمل المشترك ووضع قرينه على المعنى وهذه القرينة وصلت إلى البعض ولم تصل إلى البعض الآخر فكان مجملاً عند بعض وواضح عند آخر.

وهنا تنبيهان:

التنبيه الأول: أنك عرفت مما ذكرناه آنفاً أنه لا يصح تعريف اللفظ المجمل (بأنه ما كان مجملاً عند أهل اللغة) فإن هذا التعريف ناظر إلى

يكون المبين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين، فالمبين يشمل الظاهر والنص معاً.

اللفظ قبل الإستعمال ولذا يمثلون له بالمشترك وقد عرفت فساد.

التنبيه الثاني: انك عرفت ان بعض الألفاظ قد تكون في واقعها مبينه ولكن صارت مجملة بالإضافة الى بعض الناس والعكس كذلك صحيح فقد تكون الألفاظ في واقعها مجملة ولكن تصير مبينه بالإضافة الى بعض الناس أي يتوهم أنها مبينه، أو يكون بيانها لخصوصية فيه لا في اللفظ.

النقطة الثالثة: أن المجمل قد يطلق على معنيين.

الأول: ما كان غير واضح الدلالة كما تقدم.

الثاني: ما كان واضح الدلالة بحيث ان مدلوله معين غايته ان مدلوله لا يحدد لنا ما نريد التوصل الى إثباته.

مثلاً قد يرد (صلاة الليل مطلوبة) فكلمة مطلوبة معناها واضح غايته انها لا تحدد لنا الإستحباب أو الوجوب فنقول ان كلمة مطلوبة مجملة مع انها واضحة الدلالة كما لا يخفى.

وكما لو قال (اكلت طعاماً) فإن كلمة (طعاماً) واضحة تماماً إلا أنها لا تحدد لنا ان الطعام هو لحم غنم مشوي أو غيره ولذا نقول انها مجملة.

النقطة الرابعة: قسموا المجمل الى قسمين مجمل بالذات ومجمل بالعرض.

وظاهر كلام بعض الأجلة ان المجمل بالذات هو ما كان مجملاً في اللغة ومثل له بالمشترك، وأما المجمل بالعرض فهو ما كان واضحاً في اللغة إلا أنه حين الإستعمال طرء عليه ما اوجب اجماله كإحتفافه بما يصلح للقريته.

اقول: قد عرفت فساد هذا التعريف لأن الإجمال والبيان انما هو وصف للألفاظ بعد الإستعمال لذا قد يكون المشترك مبيناً والمختص مجملاً.

فالأولى أن يقال ان المجمل بالذات هو ما كان لم يتعين لنا مدلوله

ومن هذا البيان نعرف أن المجمل يشمل اللفظ والفعل اصطلاحاً، وإن قيل إن المجمل اصطلاحاً مختص بالألفاظ، ومن باب التسامح يطلق على الفعل. ومعنى كون الفعل مجملاً أن يجهل وجه وقوعه، كما لو توضأ الإمام عليه السلام - مثلاً - بحضور واحد يتقي منه أو يحتمل

الإستعمالي والنقص في ذاته أي أنه وحده بدون ضميمة لا يدل فيستعمله المستعمل بدون تلك الضميمة أو لا تصل الضميمة إلينا وذلك كالمشترك بدون قرينه معينه والمجاز بدون قرينه معينه والأعلام التي تحتاج الى ضميمة لطرؤ الإشتراك عليها كقوله (زيد) ويتردد بين بن خالد وبين سعد. ونحو ذلك. فتكون علة الإجمال عدم تمامية مقتضي الدلالة.

والمجمل بالعرض هو ما كان لم يتعين مدلوله الإستعمالي لا لنقص في ذاته بل لوجود المانع كما لو كان اللفظ بنفسه يقتضي الدلالة ولكن وجد في الكلام ما يحتمل القرينه فيوجب اجمال اللفظ.

وقد عرف بعضهم المجمل بالذات والمجمل بالعرض بغير ما ذكرنا فجعل المجمل بالذات ما لم يتضح مدلوله الإستعمالي مهما كان السبب والمجمل بالعرض ما كان مدلوله الإستعمالي معيناً واضحاً ولكن وجد ما يمنع من العمل بمدلوله الإستعمالي فأدخل في هذا القسم العام المخصص والدليل المحكوم. والأمر سهل ولا ينبغي النزاع في الإصطلاح ولكن دفع الإلتباس على القارئ اقتضى التنويه بما ذكرناه.

النقطة الخامسة: وهو بحث تعرض له السيد الشهيد (ره) ولا بأس بالإشارة إليه وهو أنه بعد ثبوت اجمال اللفظ فهل يمكن رفعه وتبيينه بدليل آخر فذكر أنه يوجد صور.

الصورة الأولى: أن يكون عندنا دليلان .

الأول: دال على الجامع دون تحديد الخصوصيات مثل (صلاة الليل مطلوبه) فإن (مطلوبه) تدل على المعنى الجامع بين الوجوب والإستحباب ولا تحدد الوجوب والإستحباب.

الثاني: يحدد الخصوصية مثل (صلاة الليل مستحبه) فحكم في هذه

أنه يتقيه، فيحتمل أن وضوءه وقع على وجه التقية، فلا يستكشف مشروعية الوضوء على الكيفية التي وقع عليها، ويحتمل أنه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعي فيستكشف منه مشروعيته. ومثل ما إذا فعل الإمام شيئاً في الصلاة كجلسة الاستراحة - مثلاً - فلا يدري أن فعله كان

الصورة ان الدليل الثاني يرفع إجمال الأول.

اقول لا يخفى فساد ذلك لأنه لا معنى لرفع الإجمال في لفظ سوى احد أمرين.

الأول: تعيين المدلول الإستعمالي لهذا اللفظ.

الثاني: تعيين المدلول الجدي لهذا اللفظ المجمل.

ولا نتعلل معنى ثالث لرفع الإجمال.

ومن الواضح ان الدليل الثاني في هذه الصورة لا يدل على تعيين أي من المدلولين للدليل الأول.

اما المدلول الإستعمالي فواضح إذ أن دليل (صلاة الليل مستحبة) لا يدلنا على ان المدلول الإستعمالي لكلمة (مطلوبة) في الدليل الأول هي الإستحباب بل المدلول الإستعمالي للكلمة إنما هو بيان الطلب لا أكثر من ذلك .

واما المدلول الجدي فكذلك واضح إذ أن المراد الجدي لمن يقول (صلاة الليل مطلوبة) ليس سوى ارادة الإخبار بحمل المطلوبه على صلاة الليل وليس غرضه الجدي حمل الإستحباب على صلاة الليل .

فالحاصل ان الدليل الثاني لا يدلنا على ان المدلول الإستعمالي او الجدي لكلمة (مطلوبة) هو الإستحباب .

فإذن الدليل الثاني لا يؤثر على الدليل الأول إطلاقاً فلو فرض أنه نذر إذا كان الدليل الأول دالاً على الإستحباب أن يدفع درهماً لم يجب عليه دفع الدرهم حتى مع ورود الدليل الثاني إذن أي معنى لدعوى ان الدليل الثاني يرفع إجمال الدليل الأول.

على وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية يكون مجملًا، وإن كان من ناحية دلالة على جواز الفعل في مقابل الحرمة يكون مبيّنًا.

الصورة الثانية: ان يكون عندنا دليلان.

الأول: موضوعه مردد بين معنيين والحكم معين. او بالعكس.

الثاني: يكون موضوعه معيناً وهو احد المعنيين محكوماً بخلاف حكم الدليل الأول. او بالعكس.

مثلاً لو ورد الدليل الأول المجمل (زيد عالم) وكان زيد مردداً بين بن سعد وابن خالد. ثم ورد الدليل الثاني المبين يقول (زيد بن سعد جاهل) فهل يمكن ببركة الدليل الثاني رفع إجمال الأول حتى نجزم أن المراد بزيد في الدليل الأول هو ابن خالد.

قال السيد ان حكم المسألة تابع للقول بمركز اصالة الجدية فإنه يحتمل في مركز اصالة الجدية احتمالان.

الإحتمال الأول: هو المراد الإستعمالي فيكون معنى اصالة الجد هو ان المراد الإستعمالي مطابق للمراد الجددي فموضوع ومركز اصالة الجد هو المراد الإستعمالي.

الإحتمال الثاني: هو نفس الكلام بما هو فعل صادر من المتكلم فيكون معنى اصالة الجد ان كلام هذا المتكلم ليس فارغاً بل له مدلول جددي يطابقه.

فعلى الإحتمال الأول لا يمكن رفع اجمال الأول بالدليل الثاني وذلك لسقوط الدليل الأول وعدم جريان اصالة الجدية فيه وذلك لأن اصالة الجدية هنا قد تصاغ بثلاث صياغات كلها باطلة.

الأولى: ان المدلول الإستعمالي وهو زيد بن خالد مطابق للمراد الجددي.

الثانية: ان المدلول الإستعمالي وهو الجامع بين الزيد بن خالد مطابق للمراد الجددي.

وأما اللفظ فإجماله يكون لأسباب كثيرة قد يتعذر احصاؤها: فإذا كان مفرداً فقد يكون إجماله لكونه لفظاً مشتركاً ولا قرينة على أحد معانيه كلفظ (عين)، وكلمة (تضرب) المشتركة بين المخاطب والغائب

الثالثة: ان المدلول الإستعمالي الذي هو معين في الواقع ونحن لا نعلمه إلا إجمالاً وهو احد الزيدين مطابق للمراد الجدي. وكل هذه الصياغات باطلة.

اما الصياغة الأولى فلأنه لا يمكننا تحديد ان المدلول الإستعمالي لزيد هو زيد بن خالد فهذه الصياغة تتضمن مصادرة لا مبرر لها.

وأما الصياغة الثانية فلأنه نعلم ان الجامع بين الزيدين ليس هو مدلولاً استعمالياً للفظ لأننا نعلم ان المراد الإستعمالي للمتكلم هو احد الزيدين المعين عنده فنحن نجزم ان المدلول الإستعمالي ليس هو الجامع بين الزيدين فهذه الصياغة تتضمن مخالفة المعلوم فهي اسوء من الصياغة السابقة.

وأما الصياغة الثالثة فلا تنفع لأن احد الزيدين مردد بين مقطوع عدم الجدية. وهو زيد بن سعد. وبين ما لم يعلم بأنه مراد فيكون من الأصل الجاري في الفرد المردد. فلا ينفعنا شيئاً. إذن على هذا الاحتمال لا مجرى لأصالة الجدية لبطلان كل صياغاتها فيكون الدليل الأول ساقطاً عن الاعتبار بالكلية.

وأما على الاحتمال الثاني فيمكن رفع اجمال الأول بالدليل الثاني المبين وذلك لأن أصالة الجدية جارية ثبت ان كلامه مطابق للمراد الجدي وحينئذ نركب قياس يرفع اجمال الدليل الأول وهذا القياس مركب من مقدمتين.

المقدمة الأولى: (ان المراد الجدي للأول إما زيد بن سعد وإما زيد بن خالد) وهذا المقدمة مأخوذة من الدليل الأول بركة جريان أصالة الجدية فيه.

المقدمة الثانية (لكنه ليس زيد بن سعد) وهذه المقدمة مأخوذة من المقدمة الثانية التي تقول أن (زيد بن سعد جاهل) فلا يمكن ان يكون المراد الجدي للأول هو زيد بن سعد.

و(المختار) المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول .
وقد يكون إجماله لكونه مجازاً، أو لعدم معرفة عود الضمير فيه
الذي هو من نوع (مغالطة المماراة)، مثل قول القائل لما سئل عن

فينتج من هذا القياس (أن المراد الجددي للأول هو زيد بن خالد)
وبذلك يتعين المدلول الجددي للدليل الأول .

إذا عرفت ذلك فإن السيد الشهيد (ره) اختار أن مركز وموضوع أصالة
الجد هو الثاني . هذا كلامه مأخوذ من تقارير بحثه (لتلميذه السيد محمود
الهاشمي) .

اقول يرد عليه أمور .

الأول: أن مرجع المركز الثاني لأصالة الجدية الى المركز الأول إذ
عندما نقول (كلامه مطابق لمراده الجددي) ليس له أي معنى سوى (كلامه بما
له من المدلول الإستعمالي مطابق للمراد الجددي) ولا يخفى أن هذا عين
قولنا (المدلول الإستعمالي لكلامه مطابق لمراده الجددي) . فلا وجه لدعواه
إحتمال تعدد مركز أصالة الجدية .

الثاني: أنه على فرض التعدد فلا فرق بينهما إذ لو قلنا بجريان أصالة
الجدية في الثاني يجب أن نقولها في الأول وذلك لأن سبب الإنتفاع بأصالة
الجدية في الثاني هو أن الدليل الثاني نفى أحد احتمالي المراد الجددي فتعين
الآخر بالملازمة فيمكن التمسك بمثله في الأول فنجري أصالة الجدية
بالصياغة الأولى هكذا (المراد الإستعمالي إما زيد بن خالد وإما زيد بن
سعد) وهذه بالوجدان (لكنه ليس زيد بن سعد) مأخوذة من الدليل الثاني .

فينتج أنه زيد بن خالد وبأصالة المطابقة يثبت أنه المراد الجددي .

إن قلت: إن الدليل الثاني لا نظر له الى المدلول الإستعمالي للدليل
الأول .

قلت: هذا الإيراد كما يرد على الأول يرد على الثاني كما سننبه عليه
في الإيراد الرابع ولهذا ربطنا جريان أصالة الجدية في الأول بجريانها في
الثاني .

فضل أصحاب النبي ﷺ، فقال: «من بنته في بيته» وكقول عقيل:
«أمرني معاوية أن أسب علياً. ألا فالعنوه!».
وقد يكون الإجمال لاختلال التركيب كقوله:

الإيراد الثالث: أنه يمكن اجراء اصالة الجدية في الأول بالصياغة الثالثة
هكذا (لو كان المراد الجددي هو زيد بن سعد لم يكن المدلول الإستعمالي
مطابقاً للمراد الجددي) وذلك مأخوذ من الدليل الثاني الذي يقول ان (زيد بن
سعد جاهل) (ولكن المدلول الإستعمالي مطابق للمدلول الجددي) هذه هي
الصياغة الثالثة فينتج (ان المراد الجددي هو زيد بن سعد).

فيتضح ان الصياغة الثالثة وإن لم تعين لنا بنفسها شيئاً إلا أن نفسها
يصلح مقدمة لدليل ينتج ما هو نافع لنا.

الإيراد الرابع: ان التحقيق عدم جريان اصالة الجدية على الإثنين
(بمعنى ان جريانها لا يثمر التعيين) وذلك لأن الدليل الثاني لا نظر له الى
المدلول الجددي للدليل الأول ولا إلى المدلول الإستعمالي له فإنك عرفت
في بعض المباحث السابقة ان الحكم الواقعي شيء والمراد الجددي شيء آخر
فإن المراد الجددي قد يكون مخالفاً عمداً للحكم الواقعي كما لو نطقه تقيه او
لمصلحة اخرى، او سهواً في من يحتمل فيه السهو.

وحينئذ فالدليل الثاني (زيد بن سعد جاهل) إنما دل ان الحكم الواقعي
هو (جهالة زيد بن سعد) فلا دلالة له على ان المراد الجددي للأول ليس
جهاله زيد إذ لا نظر للدليل الثاني أولاً سوى الى الحكم الواقعي فإذا اردنا
تعيين المدلول الجددي للأول وجب علينا الانتقال من الحكم الواقعي المعين
بالدليل الثاني الى المراد الجددي للدليل الأول.

ومن الواضح عدم وجود مبرر للانتقال المذكور، واما الوثاقه فإنما
تبرر الانتقال من المراد الجددي الى الحكم الواقعي لا بالعكس.

ثم إنه لا مانع من إحتمال ان المراد الجددي هو زيد بن سعد فيكون
الدليل الأول معارضاً للدليل الثاني.

وكيف كان فلو بررنا الانتقال من الحكم الواقعي الى المراد الجددي

وما مثله في الناس إلا مملكاً أبو أمه حي أبوه يقاربه

بأصالة الوثاقة يمكن تبرير الانتقال من المدلول الجدي للثاني الى المدلول الإستعمالي للأول على النحو الذي ذكرناه إذ لو كان المدلول الإستعمالي هو زيد بن سعد يكون كاذباً.

الإيراد الخامس: التحقيق ان الدليل الثاني يرفع اجمال الدليل الأول وذلك للقاعدة العقلانية التي ذكرناها في باب الدوران بين النسخ والتخصيص إذ ذكرنا أن في الذهن العرفي طوليّه بين الجمع العرفي والنسخ الذي هو قسم من تنافي الكلام فإن الذهن العرفي أول ما يبحث عن جمع بين الدليلين فمع عدم الإمكان يلجأ الى التعارض.

وهنا نقول ان العرف بعد سماعه للدليل المبين يضطر الى حمل المجمل على أن مدلوله الإستعمالي هو زيد بن خالد وذلك دفعاً للتعارض إذ لو حمل على زيد بن سعد كان معارضاً للمبين.

بل يمكن ان يقال ان الدليل المبين قرينه عرفيه وذلك لأنه بعد ورود (زيد بن سعد جاهل) يعلم بعدم امكانية وصف زيد بن سعد بالعالم فيكون هذا قرينه معينه لإرادة زيد بن خالد ألا ترى أنه لو علم بعدم إمكانية كون العين الدامعة كون لها مادة ثم قلت (عين زيد لها مادة) كان ذلك قرينه على ان المراد من كلمة (عين) هو النابعة.

فالحاصل إمكانية تحمل احد معنيي المشترك للحكم دون الآخر هو قرينه عرفيه معينه للمشارك في أحد معنيه.

تنبيه لا فرق فيما ذكرناه بين كون الموضوع مردداً وبين كون الحكم مردداً مثل (زيد فاسق) (زيد لم يرتكب الكبيرة) فيكون الثاني يعين كلمة فاسق في الأعم من مرتكب الصغيرة والكبيرة. كما لا فرق بين كون التردد بين المتباينين او بين الأقل والأكثر.

هذا كله إذا كان التردد من جهة الإستعمال وأما إذا كان من جهة اللغة كما يحتمل في (زيد فاسق) و (زيد لم يرتكب الكبيرة) بحيث اننا نعلم أن المتكلم استعمل الفاسق فيما وضع له لكننا لا نعلم ما هو المعنى الموضوع

وقد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينة، كقوله تعالى: ﴿محمّد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار...﴾ الآية، فإن هذا الوصف في الآية يدل على عدالة جميع من كان مع النبي من أصحابه، إلا

له فإن كان هو الأخص كان معارضاً وإن كان الأعم لم يكن معارضاً ففي صحة الحمل على الأعم هنا دفعاً للمعارضة اشكال لأن التردد هنا ليس في الإستعمال حتى يحمل على المعنى المناسب لكلامه الآخر بدعوى أن المتكلم الواحد كلامه لا يختلف بل التردد هنا في المستعمل فيه والمسألة ما زالت محتاجة الى تأمل.

قوله (ره): (فإن هذا الوصف في الآية يدل على عدالة...).

اقول: واعجباه من اين استفادوا هذا المعنى من هذه الآية. واين تشير إليه بل إن المجرمين لهم عذاب شديد. وكأنهم لما رأوا كلمة (معه) تشبثوا بها تشبث الغريق بلحيته فجعلوا معناها كل من كان مع النبي (ص) في الزمان والمكان والإسلام.

وهذا تفسير عجيب فإن كلمة (مع) من الكلمات التي يقيد بها العرف باختلاف المناسبات وامثالها كل المبهمات فإذا قلت آتيك بعد الظهر. لم يجز لك أن تأتيه بعد الظهر بمائة سنة تقول ها قد وفيت بوعدي فقد جئتك بعد الظهر. فالمراد ب (معه) بمناسبات الحكم والموضوع الذين معه في نهجه (ص) وطريقه وجهاده ولأجل ذلك وصفهم بأحسن الأوصاف (أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من اثر السجود ذلك مثلهم في التوراه ومثلهم في الإنجيل صدق الله العلي العظيم).

انظر الى هذه الأوصاف العظيمة التي هي ارفع عن العدالة الظاهرية رفعة السماء عن الأرض وإن كثيراً من هذه الأوصاف قد علم بالوجدان ان كثيراً من اصحاب النبي (ص) فاقدون لها كالشدة على العدو أي شدة هذه يوم يفرون يوم احد والرسول يدعوهم في اخراهم كانوا يبتغون فضل الله وثوابه عندما انفرجوا عن رسول الله وتركوه نهبة للسيوف. يوم أحد وحينئذ ولولا سيوف هاشمية لكان ما كان. أكانوا يبتغون فضل الله وثوابه عندما

أن ذيل الآية: ﴿وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرًا عظيمًا﴾ صالح لأن يكون قرينة على أن المراد بجمله (والذين معه) بعضهم لا جميعهم فتصبح الآية مجمله من هذه الجهة.

وقد يكون الاجمال لكون المتكلم في مقام الإهمال والإجمال. إلى غير ذلك من موارد الإجمال مما لا فائدة كبيرة في احصائه وتعداده هنا. ثم اللفظ قد يكون مجملًا عند شخص، مبيّنًا عند شخص آخر. ثم (المبين) قد يكون في نفسه مبيّنًا، وقد يكون مبيّنًا بكلام آخر يوضح المقصود منه.

٢ - المواضع التي وقع الشك في إجمالها

لكل من المجمل والمبين أمثلة من الآيات والروايات والكلام العربي لا حصر لها، ولا تخفي على العارف بالكلام. إلا أن بعض المواضع قد وقع الشك في كونها مجمله أو مبيّنة، والمتعارف عند الأصوليين أن يذكروا بعض الأمثلة من ذلك لشحذ الذهن والتمارين، ونحن نذكر بعضها اتباعاً لهم ولا تخلو من فائدة للطلاب المبتدئين. فمنها قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾.

فقد ذهب جماعة إلى أن هذه الآية من المجمل المتشابه، أما من جهة لفظ (القطع) باعتبار أنه يطلق على الإبانة ويطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها، كما يقال لمن أبانها كذلك. وأما من جهة لفظ (اليد) باعتبار أن (اليد) تطلق على العضو المعروف كله، وعلى الكف إلى أصول الأصابع، وعلى العضو إلى الزند، وإلى المرفق، فيقال مثلاً: تناولت بيدي، وإنما تناول بالكف بل بالأنامل فقط.

دعاهم إلى براز عمر بن عبد الود الفارس وضمن لهم الجنة فجبوا وما تصدى أحد هذه هي الشدة على الكفار ولعمري أقسم صادقاً لو أن الآية الكريمة تشمل كل من صاحب النبي (ص) بالمعنى الذي ذكره لكانت الآية مقطوعة الكذب جل الله شأنه ولعل من فسر هذا التفسير أراد تركيب هذا

والحق أنها من ناحية لفظ (القطع) ليست مجملة، لأن المتبادر من لفظ القطع هو الإبانة والفصل، وإذا أطلق على الجرح فباعتبار أنه أبان قسماً من اليد، فتكون المسامحة في لفظ اليد عند وجود القرينة، لا أن القطع استعمل في مفهوم الجرح. فيكون المراد في المثال من اليد بعضها، كما تقول تناولت بيدي وفي الحقيقة إنما تناولت ببعضها. وأما من ناحية (اليد)، فإن الظاهر أن اللفظ لو خلي ونفسه يستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص، ولكنه غير مراد يقيناً في الآية، فيتردد بين المراتب العديدة من الأصابع إلى المرفق، لأنه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب. فتكون الآية مجملة في نفسها من هذه الناحية، وإن كانت مبينة بالأحاديث عن آل البيت عليهم السلام الكاشفة عن إرادة القطع من أصول الأصابع.



ومنها قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وأمثاله من المركبات التي تشتمل على كلمة (لا) التي لنفي الجنس نحو «لا صلاة إلا بطهور» و«لا بيع إلا في ملك» و«لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد» و«لا غيبة لفاسق» و«لا جماعة في نافلة» ونحو ذلك. فإن النفي في مثل هذه المركبات موجه ظاهراً لنفس الماهية والحقيقة وقالوا: إن إرادة نفي الماهية متعذر فيها، فلا بد أن يقدر - بطريق المجاز - وصف للماهية هو المنفي حقيقة، نحو: الصحة، والكمال، والفضيلة، والفائدة، ونحو ذلك. ولما كان المجاز مردداً بين عدة معان كان الكلام مجملاً، ولا قرينة في نفس اللفظ تعين واحداً منها، فإن نفي الصحة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيلة، ولا نفي الكمال بأولى من نفي الفائدة.. وهكذا.

وأجاب بعضهم: بأن هذا إنما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات

القياس الآية دالة على هذا المعنى وهذا المعنى مقطوع الكذب فالآية دالة على مقطوع الكذب ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين.

والمعاملات موضوعة للأعم فلا يمكن فيها نفي الحقيقة. وأما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذر نفي الحقيقة، بل هو المتعين على الأكثر، فلا إجمال.

وأما في غير الألفاظ الشرعية مثل قولهم (لا علم إلا بعمل) فمع عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً إذ يتعذر نفي الحقيقة.

أقول: والصحيح في توجيه البحث أن يُقال: إن (لا) في هذه المركبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد النحوية. ولكن الخبر محذوف حتى في مثل «لا غيبة لفاسق» فإن (لفاسق) ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف.

وهذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينة، سواء كان كلمة موجود أو صحيح أو مفيد أو كامل أو نافع أو نحوها. وليس هو مجازاً في واحد من هذه الأمور التي يصح تقديرها.

والقصد أنه سواء كان المراد نفي الحقيقة أو نفي الصحة ونحوها فإنه لا بد من تقدير خبر محذوف بقرينة. وإنما يكون مجملاً إذا تجرد عن القرينة. ولكن الظاهر أن القرينة حاصلة على الأكثر وهي القرينة العامة في مثله، فإن الظاهر من نفي الجنس أن المحذوف فيه هو لفظ موجود وما بمعناه من نحو لفظ ثابت ومتحقق.

فإذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لأي سبب كان، فإن هناك قرينة موجودة غالباً وهي مناسبة الحكم والموضوع، فإنها تقتضي غالباً تقدير لفظ خاص مناسب مثل «لا علم إلا بعمل» فإن المفهوم منه أنه لا علم نافع. والمفهوم من نحو «لا غيبة لفاسق» لا غيبة محرمة. والمفهوم من نحو «لا رضاع بعد فطام» لا رضاع سائغ. ومن نحو «لا جماعة في نافلة» لا جماعة مشروعة. ومن نحو «لا إقرار لمن أقر بنفسه على الزنا» لا إقرار نافذ أو معتبر. ومن نحو «لا صلاة إلا بطهور» بناء على الوضع للأعم لا صلاة صحيحة. ومن نحو «لا صلاة لحاقن» لا صلاة كاملة بناء على قيام الدليل أن الحاقن لا تفسد صلاته... وهكذا.

وهذه القرينة وهي قرينة مناسبة الحكم للموضوع لا تقع تحت

ضابطة معينة، ولكنها موجودة على الأكثر، ويحتاج إدراكها إلى ذوق سليم.

تنبيه وتحقيق

ليس من البعيد أن يقال أن المحذوف في جميع مواقع «لا» التي هي لنفي الجنس هو كلمة موجود أو ما هو بمعناها، غاية الأمر أنه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم إرادة نفي الوجود والتحقق حقيقة، فلا بد حينئذ من حملها على نفي التحقق ادعاء وتنزيلاً بأن ننزل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فيه أو المتوقع منه. يعني يدعي أن الموجود الخارجي ليس من أفراد الجنس الذي تعلق به النفي تنزيلاً، وذلك لعدم حصول الأثر المطلوب منه، فمثل «لا علم إلا بعمل» معناه أن العلم بلا عمل كلا علم إذ لم تحصل الفائدة المترتبة منه، ومثل «لا إقرار لمن أقر بنفسه على الزنا» معناه أن إقراره كلا إقرار باعتبار عدم نفوذه عليه، ومثل «لا سهو لمن كثر عليه السهو» معناه أن سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشيء، وأما إذا كان النفي راجعاً إلى عالم التشريع، فإن كان النفي متعلقاً بالفعل دل نفيه على عدم ثبوت حكمه في الشريعة، مثل «لا رهبانية في الإسلام» فإن معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية وأنه غير مرخص بها، ومثل «لا غيبة لفاسق» فإن معنى عدم ثبوتها عدم حرمة غيبة الفاسق وكذلك نحو: ولا غش في الإسلام ولا عمل في الصلاة، ولا رفث ولا فسوق، ولا جدال في الحج، ولا جماعة في نافلة، فإن كل ذلك معناه عدم مشروعية هذه الأفعال.

وإن كان النبي متعلقاً بعنوان يصح انطباقه على الحكم، فيدل النفي على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما في قوله: «لا حرج في الدين»، و«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

وعلى كل حال فإن مثل هذه الحمل والمركبات ليست مجملة في

حد أنفسها، وقد يتفق لها أن تكون مجملة إذا تجردت عن القرينة التي تعين أنها لنفي تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادعاء وتنزيلاً.

ومنها مثل قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ وقوله تعالى: ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام﴾ مما أسند الحكم فيه كالتحريم والتحليل إلى العين.

فقد قال بعضهم بإجمالها، نظراً إلى أن إسناد التحريم والتحليل لا يصح إلا إلى الأفعال الاختيارية، أما الأعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها، بل يستحيل. ولذا تسمى الأعيان موضوعات للأحكام كما أن الأفعال تسمى متعلقات.

وعليه فلا بد أن يقدر لا في مثل هذه المركبات فعل تصح إضافته إلى العين المذكورة في الجملة، ويصح أن يكون متعلقاً للحكم: ففي مثل الآية الأولى يقدر كلمة (نكاح) مثلاً، وفي الثانية (أكل)، وفي مثل: ﴿والأنعام حرمت ظهورها﴾ يقدر ركوبها، وفي مثل: ﴿النفس التي حرم الله﴾ يقدر قتلها... وهكذا.

ولكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حد نفسه مجملاً، فلا يدري فيه هل أن المقدر كل فعل تصح إضافته إلى العين المذكورة في الجملة ويصح تعلق الحكم به أو أن المقدر فعل مخصوص كما قدرها في الأمثلة المتقدمة؟.

والصحيح في هذا الباب أن يقال: أن نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع والحكم، وعن أية قرينة خارجية، هو في نفسه يقتضي الإجمال لولا أن الإطلاق يقتضي تقدير كل فعل صالح للتقدير، إلا إذا قامت قرينة خاصة على تعيين نوع الفعل المقدر. وغالباً لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينة الخاصة، ولو قرينة مناسبة الحكم والموضوع. ويشهد لذلك أنا لا نتردد في تقدير الفعل المخصوص في الأمثلة المذكورة في صدر البحث ومثيلاتها، وما ذلك إلا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة ولو مناسبة الحكم والموضوع.

ويشبه أن يكون هذا الباب نظير باب (لا) المحذوف خبرها.

ألهمنا الله تعالى الصواب، ودفع عنا الشبهات، وهدانا الصراط المستقيم.

هذا آخر ما اردنا ايراده على مباحث الجزء الأول من أصول الفقه تم تحريره بيد الراجي عفو ربه وشفاعة النبي وآله صلى الله عليهم اجمعين محمود قانصو العاملي عامله الله بلطفه واحسانه وغفر له ولوالديه انه سميع مجيب والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

تم صبيحة يوم الخميس ٢٣ ذي القعدة من سنة ١٤٠٨ هجرية على مهاجرها الآف الصلاة والتحية.

تم - محمود على قانصو

فهرس الجزء الثاني

٧	الباب الثالث : النواهي
٩	المطلوب في النهي
١١	دلالة النهي على التكرار
١٣	الطبيعة المنهي عنها
٢٣	الباب الرابع : المفاهيم
٢٥	مناط المفهوم
٣٠	تصوير النزاع
٣٢	أقسام المفهوم
٣٨	الشرطية لتحقيق الموضوع
٤٥	مفهوم المخالفة
٤٧	مناط المفهوم
٦٠	دلالة الشرطية على اللزوم
٧٠	دلالة الشرطية على الانحصار
٨٥	تعدد الشرط واتحاد الجزاء
١٠٦	تداخل الأسباب
١١٢	تداخل المسببات
١٢٣	مفهوم الوصف
١٣٦	المفهوم الجزئي للوصف

١٤٠	قاعدة احترازية القيود
١٤٣	الاشعار بالعلية
١٤٤	مفهوم الغاية
١٥٣	مفهوم الحصر
١٦٣	دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة
١٦٩	الباب الخامس: العام والخاص
١٧٣	تعريف العام
١٧٥	أقسام العام
١٧٧	خصائص الأقسام
١٧٩	الفرق بين أقسام العام
١٨١	دفع الاشكال
١٨٣	ألفاظ العموم
١٨٥	الدوال على العموم
١٨٧	لفظ كل وما في معناها
١٨٩	الجمع والمفرد المحلي باللام
١٩١	دلالة الجمع المحلي على عموم الأفراد
١٩٧	المخصص المتصل
٢٠٣	مناط الفرق بين التخصيصين
٢١٠	تقديم الخاص على العام
٢١٥	استعمال العام المخصص
٢٣٠	حجية العام المخصص في الباقي
٢٣٩	ظهور العام مع إجمال المخصص
٢٤١	اشتباه المخصص مفهوماً
٢٥٤	اشتباه المخصص مصداقاً

٢٦٦	الشبهة في المخصص اللبي
٢٧٠	تفصيل الآخوند
٢٧٤	رد كلام الآخوند
٢٧٦	تفصيل الميرزا النائيني
٢٨٥	رد كلام الميرزا النائيني
٢٩١	تفصيل المصنف
٢٩٤	رد كلام المصنف
٢٩٩	العمل بالعام قبل الفحص
٣١٥	تعقيب العام بضمير الخاص
٣٢٣	امتناع الاستخدام
٣٢٧	رأي الآخوند
٣٢٩	رد كلام الآخوند
٣٣٥	تعقيب الاستثناء لجمل
٣٤٤	تخصيص الكتاب بالخبر
٣٥٦	الدوران بين التخصيص والنسخ
٣٥٩	ورود الخاص قبل العمل بالعام
٣٦٧	ورود الخاص بعد وقت العمل بالعام
٣٨٣	ورود العام بعد الخاص
٣٨٩	مجهولي التاريخ
٣٩١	الباب السادس: المطلق والمقيد
٣٩٥	الإطلاق الأحوالي
٣٩٧	الإطلاق في الجمل
٣٩٨	الإطلاق ليس بالوضع
٤٠١	اعتبارات الماهية

٤٣٦	وضع أسماء الأجناس
٤٤٥	مناطق الإطلاق
٤٥٠	الإطلاق عند استحالة التقييد
٤٥٣	الإطلاق عند القرينة المنفصلة
٤٥٧	مقام البيان
٤٦١	مقام التشريع
٤٦٥	القدر المتيقن - توضيح كلام الآخوند
٤٧٨	توضيح كلام النائيني
٤٨٣	الإنصراف
٤٨٥	تنافي المطلق والمقيد
٤٩٥	الباب السابع: المجمل والمبين
٤٩٧	تعريف المجمل
٥١٥	الفهرس

