المعارف الجعفرية

القسم الثالث

أصول الفقه

منارج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

الجزء الرابع

تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي

مد ظله العالي

مناهج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي مدظله العالي

الجزء الرابع

شبكة الفكر
alfeker.net

المعارف الجعفرية

القسم الثالث

أصول الفقه

مناهج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

الجزء الرابع

تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي مدظله العالي

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين، أما بعد. فيقول مؤلف هذا السفر الجليل المحتاج إلى رحمة ربه الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي نجل المرحوم سماحة آية الله العظمى السيد يحيى المدرسي اليزدي قدس سره ان لكل علم مرتبة من الفضل والكمال في قبال الجهل به ولصاحبه درجة رفيعة عن غيره والعلوم على قسمين قسم يرجع إلى العقيدة والالتزامات النفسانية وكيفياتها واهمها علم الكلام وهو العلم بالمبدأ والمعاد وهو معرفة المعبود واوصافه واولياء النعم والجزاء فإنه ينجو به المخلوق عن الهلاكة الابدية وهي العلة الغائية لخلق الممكنات قال الله تعالى:﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ اي ليعرفون. وقسم آخر يرجع إلى العمل وهو العلم بالاحكام الشرعية وهو الذي يوصل به إلى الدرجات الرفيعة والكمالات النفسانية والمعنوية وكلما كان العمل عن علم وبصيرة وفقه وفهم عن مداركه كان اكثر فضلاً واعلى مرتبة كمالاً فلذا علم الفقه افضل العلوم بعد علم الكلام ولا يصير المكلف ذا بصيرة في الفقه عن مستنداته إلا عند احتوائه وتسلطه بجميع شؤونه ومقدماته القريبة والبعيدة وعمدتها اصول الفقه فإنه كبرى

مسائل الفقيهة استنتاجاً ويكون اساس الفقه وابرازها وبه يرد الفروع إلى الأصول والأصول إلى الفروع فكل مسألة منها دخيلة في استنتاج الحكم الكلي الفرعي الالهي لكن اصول فقه عن منشأ ومبنى صحيح ودليل متقن وبراهين واضحة من دون تعصب مجادلة وبحمد لله تعالى ان فقهاءنا رضوان الله عليهم يتبعون اولياء نعمهم صلوات الله عليهم من عدم متابعة هوى انفسهم ملتزمين بأوامر الله تعالى ونواهيه. ولذا وبتوفيق الله تعالى قمت منذ سنوات عديدة لتأليف كتاب الاصول زائداً على ما الفته قبل ذلك وما كتبته من تقريرات اساتذتي قدست ارواحهم عند حضوري دروسهم وبحمد الله تعالى تمت هذه الموسوعة ايضاً وقام الأخ الشيخ محمد الداوري (حفظه الله) في طبعه وطبع سائر كتبي وهذا هو الجزء الرابع من موسوعتنا نماذج الأصول في شرح مقالات الاصول للمحقق العراقي قدس سره وبه تمت مباحث الألفاظ، وسيأتي ان شاء الله تعالى المباحث العقلية في ثلاثة مجلدات كبيرة، واسال الله التوفيق لطبع البقية وسائر مؤلفاتي. واهدي هذا الجزء وسائر الاجزاء وسائر مؤلفاتي بأجمعها إلى (ابن عليه السلام فاطمة عليها السلام) الحجة بن الحسن عليهما السلام الامام المهدي - صلوات الله عليهم اجمعين - وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه انيب وارجو من الاحبة جزاهم الله عن الاسلام خيراً ان ينظروا إليه نظر دقة وتفكر وان يعفوا عن الخلل والخطأ والنقصان والاغلاط المطبعية في المجلدات المطبوعة وسنذكرها في اواخرها عند تجديد الطبع عن قريب ان شاء الله تعالى واقسم بالله تعالى في هذه الساعة الاخيرة من يوم الجمعة يوم العاشوراء من سنة ألف واربعمائة واربع وعشرين بعد الهجرة النبوية القمرية

عليه آلاف الثناء والتحية عند انشاء هذه المقدمة لم يكن مقصودي من تأليف هذا الكتاب وغيره إلا الله وخدمةً للإسلام واحياءً للدين، ويكون ذخراً لي ولوالدي وللمحقق العراقي واساتذتي في يوم الحساب والسلام.

المؤلف

مقالة في المفهوم والمنطوق[١] وعرفوهما[٢] بما دل عليه اللفظ لا في محل

المقصد الثالث في المفهوم والمنطوق

(١) يشتمل على نماذج: النموذج الاول وفيه جهات الجهة الاولى في تعريفها قال المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤١٣: ان لفظ المفهوم انما يطلق على شيء باعتبار كونه مدركاً بسيطاً عقلانياً سواء وضع بازائه لفظ ام لم يوضع وسواء استعمل فيه لفظ ام لم يستعمل والمفهوم بهذا المعنى يختص بالمفاهيم الافرادية المدلول عليها بمواد الالفاظ بهيآتها وأما المفهوم المقابل للمنطوق الذي هو محل الكلام في المقام فهو يختص بالجمل التركيبية فلفظ المفهوم ح يكون مشتركاً لفظياً بين المعنيين بخلاف لفظ المدلول فإنه مشترك معنوي بينهما فيطلق على ما يستفاد من الألفاظ المفردة وعلى ما يستفاد من الجمل التركيبية بمعنى واحد وح في بيان تعريف المفهوم بهذا المعنى المصطلح عليه في قبال المنطوق.

(٢) قال في الفصول ص ١٤٦: المنطوق ما دل عليه اللفظ وكان حكمًا لمذكور والمراد باللفظ والمذكور ما يتناول المقدر والمنوى اولاً والمفهوم ما دل عليه اللفظ وكان حكماً لغير مذكور وهذا التحديد مستفاد من كلام بعضهم كالعضدي وغيره والمشهور بينهم ان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه لا في محل النطق. وان المراد بكون الدلالة في محل النطق ان تكون ناشئة من اللفظ ابتداء اي بلا واسطة المعنى المستعمل فيه ومن كونها لا في محل النطق ان تكون ناشئة بواسطة المعنى المستعمل فيه، فإن قولنا ان جاءك زيد فاكرمه يدل على تعليق وجوب الاكرام على المجيء وعلى تعليق عدم الوجوب على عدم المجيء لكن يدل على التعليق الاول بلا واسطة وعلى التعليق الثاني بواسطة دلالته على التعليق الأول هذا والعضدي بعد ان ذكر الحد الأول فسر بقوله ان يكون حكماً لمذكور وحالاً من احواله آخر كلامه واختار صاحب الكفاية

انه حكم غير مذكور قال في ج١ ص ٣٠٠: ان المفهوم كما يظهر من موارد اطلاقه هو عبارة عن حكم انشائي أو اخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرنية الحكمة – اي بحيث تكون تلك الخصوصية مدلولاً عليها باللفظ وبذلك تخرج المداليل الالتزامية مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد، فإن اللفظ انما يدل على ذي الخصوصية لا غير وهي تستفاد من خارج اللفظ بخلاف خصوصية المنطوق المستتبعة للمفهوم فإنها مدلول عليها باللفظ ولو كانت الدلالة على الخصوصية مستندة إلى قرينة الحكمة لا الوضع – وكان يلزمه – اي المعنى الذي اريد من اللفظ – لذلك – اي للمفهوم – وافقه في الإيجاب والسلب – أي مفهوم الموافقة كقوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ فمفهومه لا تصربهما ولا تشتمهما ونحو ذلك – او خالفه فمفهوم ان جاءك زيد فاكرمه مثلاً لو قيل به قضية شرطية سالبة بشرطها وجزئها – اي لم يجئك فلا يجب اكرامه – لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية ويكون لها خصوصية بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها فصح ان يقال ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور – اي اذا كان المفهوم حكماً تستتبعه خصوصية المعنى وليس معنى اللفظ كان بنفسه غير مذكور بل هو تابع لما هو مذكور فان قلت الحكم في مفهوم الموافقة مذكور قلت المذكور مثله لا نفسه إذ الموضوع من مشخصات الحكم وموضوع حكم المنطوق فيه غير موضوع حكم المفهوم فالحرمة الثابتة للتأفيف غير الحرمة الثابتة للضرب والإيذاء – لا انه حكم لغير مذكور كما فسر به إلى آخر كلامه إذ قد يكون الموضوع المثبت له حكم المفهوم مذكوراً في المنطوق كزيد في قولنا ان جاءك زيد فاكرمه وربما يقال ان موضوع المنطوق لابد ان يكون غير موضوع المفهوم والّألزم كونه موضوعاً للمثلين أو النقيضين فصح ان يقال المفهوم حكم لغير مذكور وفيه يكفي في المغايرة المصححة لاجتماع النقيضين والمثلين المغايرة بمثل الزمان والمكان والوصف ونحوها

النطق أو في محله ولكن لا يخفى ما فيه[١] من ان هذا البيان في المفهوم يشمل مطلق المداليل الالتزامية حتى الغير البينة[٢] منها فضلًا عن البيئة منها بالمعنى الأعم[٣]

وهي لا توجب تعدد الموضوع ولا تقدح في وحدته ولذا اعتبر في ثبوت التناقض بين القضيتين واحداث زائدة على وحدة الموضوع والمحمول وان ارجعها بعض إليها فنظر الأولين إلى الوحدة من حيث الوجود ونظر البعض إلى الوحدة من كل حيث وعلى هذا يصح تعريفه بأنه حكم لغير مذكور لو اريد انه بتمام خصوصياته غير مذكورة لا بذاته كما يصح تعريف صاحب الكفاية ايضاً وذكر المحقق النائيني في الاجود: ج١ ص٤١٤ ومن ذلك يظهر ان تعريف المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق انما هو باعتبار كون المدلول معنى مطابقياً للجملة كما ان تعريف المفهوم بأنه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق انما هو باعتبار كونه مدلولاً التزامياً فيما إذا كان اللزوم بيناً بالمعنى الاخص لتكون الدلالة على المفهوم من اقسام الدلالة اللفظية.

(١) وأجاب عن هذا التعريف المحقق العراقي في المتن اولًا وكذا في النهاية ج١ ص٤٦٩ قال ان التعريف المزبور وان كان يشمل جميع الاقسام المزبورة حيث ينطبق على الجميع التعريف المزبور بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق.

(٢) اي جميع المداليل الاتزامية للفظ منها اللزوم غير البين بان تكون الملازمة بين الامرين بمرتبة من الخفاء بحيث يحتاج الانتقال إلى اللازم إلى الالتفات التفصيلي بأصل الملازمة بينهما كي ينتقل الذهن بعده إلى اللازم وبعبارة اخرى كانت الملازمة في الخفاء بنحو تحتاج في الانتقال إليها إلى تدقيق النظر.

(٣) اي الملازمة واضحة في الجملة بنحو يكفي في الانتقال إلى اللازم مجرد تصور الملزوم والملازمة من دون احتياج إلى دقيق النظر في اصل الانتقال إلى ذلك، ويعبر عنه

بالبين بالمعنى الأعم وأما البين بالمعنى الاخص ان تكون الملازمة في الوضوح بمثابة كانت ارتكازية ومألوفة في الاذهان بحيث يكفي في الانتقال إلى اللازم مجرد تصور الملزوم بلا احتياج إلى الالتفات بالملازمة تفصيلاً أم اجمالاً و من ذلك اكثر الكنايات كالحاتم والجود – إلا ان نقول بأن المراد من المفهوم المصطلح في المقام ما هو من قبيل القسم الأخير الذي كانت الملازمة في غاية الوضوح بنحو يكفي في الانتقال إلى اللازم مجرد تصور الملزوم من دون احتياج في الانتقال إليه إلى الانتقال إلى الملازمة بينهما والالتفاف إليها تفصيلاً أو اجمالاً لا مطلق ما يلازم الشيء ويستتبعه اشارة فيها هداية ذكر المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤١٣ ثم ان الدلالة الالتزامية تنقسم إلى قسمين لفظية وعقلية لأن لزوم انفهام شيء لانفهام الموضوع له ان كان بنحو اللزوم البين بالمعنى الاخص كما في مثل الضوء والشمس او العمى والبصر فالدلالة لفظية لعدم احتياج دلالة اللفظ ح إلى مقدمة اخرى عقلية وان كان بنحو اللزوم البين بالمعنى الاعم بأن يكون الانفهام اللازم لانفهام الموضوع له محتاجاً إلى مقدمة عقلية خارجية كانفهام وجوب مقدمة من وجوب ما يتوقف عليها كانت الدلالة عقلية. واورد عليه استاذنا الخوئي في هامش الاجود ج١ ص٤١٣ بقوله لا يذهب عليك ما في كلام شيخنا الاستاذ في المقام من خلط اللزوم البين بالمعنى الاعم باللزوم غير البين فإن اللزوم البين بالمعنى الأعم انما يمتاز عن اللزوم البين بالمعنى الاخص بانه يكفي في اللزوم البين بالمعنى الاخص تعقل نفس الملزوم في الانتقال إلى لازمه بخلال اللزوم البين بالمعنى الأعم فإنه لا يكفي فيه ذلك بل لابد فيه من تصور اللازم والملزوم والنسبة بينهما وأما إذا كان لزوم انفهام شيء لانفهام شيء آخر محتاجاً إلى ضم مقدمة عقلية خارجية فاللزوم لا يكون بيناً اصلاً وعليه فانفهام وجوب المقدمة من وجوب ذي المقدمة بما انه يحتاج إلى حكم العقل بثبوت الملازمة يكون من قبيل اللزوم غير البين. ونعم ما قال الاستاذ ولكن لا

ولازمه[١] كون المنطوق منحصراً بالدلالة المطابقية والتضمنية لأنها يكون مدلولها في محل النطق لا غير والحال ان بناءهم على حصر المفهوم المصطلح بالبينات بالمعنى الاخص الذي كانت الملازمة بينهما بمثابة من الوضوح الموجب للانتقال من اللزوم[٢] إلى اللازم في عالم التصور بلا التفات إلى الملازمة تفصيلاً بل[٣] يختص المفهوم المصطلح ايضاً بالقضايا ولا يشمل دلالة المفردات على لازمها ولو كانت بتلك المثابة كدلالة الحاتم على الجود بل[٤] ينحصر اصطلاح المفهوم بصورة تعليق سنخ الحكم لا شخصيته والا مشاحة في الاصطلاح.

(١) اي ثانياً لازم هذا التعريف من كون المنطوق ما دل عليه في محل النطق أن يختص بالمدلول المطابقي والتضمني ويخرج المدلول الالتزامي غير البين والبين بالمعنى الأعم عن المنطوق مع انهما لا يدخلان في المفهوم فإن المفهوم على ما عليه المشهور هو البين بالمعنى الأخص لا غير.

(٢) لعل الصحيح الملزوم.

(٣) أي وثالثاً - على ذلك يدخل في التعريف المزبور باب الكنايات كالحاتم والجود ونحوه مما كان اللزوم فيه من البين بالمعنى الاخص ومع ذلك لا يكون من المفهوم المصطلح ان يشمل الدلالة الالتزامية في المعاني الافرادية كذلك لفظ الشمس على الضياء مع ان المفهوم هي الدلالة الالتزامية في المعاني التركيبية إذ المفهوم هو دلالة القضية الملفوظة على قضية اخرى غير ملفوظة.

(٤) اي رابعا إن هذا التعريف يشمل انتفاء شخص الحكم الذي دل عليه المنطوق عند انتفاء موضوعه والمفهوم عندهم هو دلالة المنطوق على انتفاء سنخ الحكم المذكور في المنطوق عند انتفاء بعض القيود المذكورة في المنطوق او على ثبوت سنخ الحكم

فليس ذلك بمفهوم و[١] ح فلو فرض حصر المعنى عندهم بالمفهوم والمنطوق لازمه دخول غير ما هو مفهوم عندهم في المنطوق كما صرح الفصول حيث جعل دلالة الآيتين على اقل الحمل في المنطوق وح[٢] يختل امر التعريفين كلاهما[٣] واما[٤] لو بنينا كما هو الظاهر على وجود الواسطة بين العنوانين

المذكور في المنطوق في قضية اخرى غير مذكورة.

(١) اي خامساً يلزم دلالة الآيتين لأقل الحمل في المنطوق قال في الفصول ص١٤٧ مع انهي يجب ورود النقص على الحدين مثل دلالة الآيتين على اقل الحمل طرداً وعكساً لأن الحمل غير مذكورة فيه لبيان اقله – إلى ان قال – ومنها انها منقوصة بدلالة الآيتين على أقل الحمل لأن الموضوع فيه مدلول الأقل دون الحمل وهو غير مذكور.

(٢) اي على هذه المناقشات يختل تعريف المنطوق والمفهوم معاً فالأخير والثاني يردان على تعريف المنطوق والرابع والثالث والأول ايراد على تعريف المفهوم فراجع والمناقشات كلها واردة.

(٣) الصحيح كليهما.

(٤) وملخص ما افاد انه إذا قلنا: ان المنطوق ما دل عليه في محل النطق فلا محالة تختص بالمطابقة والتضمن وتكون الدلالة الالتزامية غير البين والبين بالمعنى الاعم خارجين عن المنطوق كما ليسا من المفهوم لأن المفهوم هو البين بالمعنى الاخص فيكون من الواسطة كما نقل الشيخ الانصاري في التقريرات: ص١٦٧ من محكى النهاية ثبوت الواسطة حيث جعل الايماء والاشارة قسماً ثالثاً مع ان المشهور دخولها في المنطوق خلافاً للتفتازاني حيث جعلهما من المفهوم.

فعلى ذلك يختص الاشكال بتعريف المفهوم فقط وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق فإنه يشمل جميع الدلالة الالتزامية مع ان المفهوم المصطلح يختص بالبين بالمعنى

الاخص فلا يرد المناقشة على تعريف المنطوق.

قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٤٦٩: وان كان الأولى ح تعريفه بأنه قضية غير مذكورة اما بحكمها او بموضوعها لازمة لقضية مذكورة ووجه أولوية ذلك سلامته عما اورد على التعريفين المزبورين حيث اورد على الاقل بلزوم خروج مفهوم الشرط الذي هو من اجلى المفاهيم عن التعريف نظراً إلى كون الموضوع فيه مذكوراً في القضية اللفظية حيث كان الموضوع في طرف المفهوم في قوله ان جاءك زيد فاكرمه هو زيد المذكور في القضية وعلى الثاني بلزوم خروج مفهوم الموافقة نحو قوله لا تهن عبد زيد الدال على حرمة اهانة زيد بالأولوية وهذا بخلافه على ما ذكرنا من التعريف حيث ان فيه جمعاً بين الجهات. وقد تقدم تعريف صاحب الكفاية وقد ذكر استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٠١ فهل يكون المراد انتفاءه عن موضوع مذكور في الكلام أو يكون المراد انتفاءه عن غير المذكور فعلى القول بأن القيود طراً يرجع إلى الموضوع وان كانت قيوداً للحكم كما عن التائيني فيكون المراد انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط عن موضوع غير مذكور لأن مفاد قول القائل اكرم زيداً ان جاءك هو ان زيد الجائى يجب اكرامه فيكون عدم وجوب الاكرام لموضوع غير مذكور في القضية وهو ان زيداً الغير الجائي لا يجب اكرامه وأما على التحقيق من ان قيود الحكم لا يرجع إلى الموضوع فالموضوع في هذه القضية هو زيد فقط فيكون مذكوراً في القضية وفاقاً للمحقق الخراساني فتحصل ان المراد من انتفاء الحكم عن الموضوع هو الموضوع المذكور في القضية على التحقيق وأما على رأى شيخنا ﷺ فيكون المراد انتفاءه عن الموضوع الغير المذكور في القضية ويترتب على رجوع القيد إلى الموضوع وعدمه نتائج في بحث الكر في مفهوم قوله ﷺ «الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء» إذا كان الموضوع الماء فقط أو الماء البالغ قدر كر وهكذا في غير الكر في سائر المقامات وما ذكره تام.

المزبورين وتخصيص المنطوق بالمطابقة والتضمن لاحتل امر التعريف في المفهوم فقط ولكن الذي يسهل الخطب ان امثال هذه التعريفات من باب شرح الاسم لمحض الاشارة إلى ما هو من سنخ المعرف فلا يضر بمثلها امر عدم الطرد والعكس كما لا يخفى[١].

(١) والعمدة ان ذلك كله شرح الاسم ولبيان معرفة المعرف على نحو الاجمال وقال استاذنا الآملي في المجمع: ج٢ ص١٠٠ ولكن التحقيق ان المفهوم لا يكون له ضابط بل يجب ملاحظة الموارد مثلاً مفهوم اللقب في مثل لفظ محمد وعلى غير المفهوم في مثل لفظ الحاتم فإنه يفهم منه الجود مثلاً ولا يفهم من لفظ محمد الحمد ومن لفظ علا العلو فرب مورد لا يكون للفظ مفهوم وربما يكون له المفهوم حسب الظهور في أهل المحاورة على ان عمدة الكلام تكون في الجمل ومفهوم بعض الجمل غير مفهوم البعض الآخر فما عن شيخنا النائيني والعراقي (قدس سرهما) من تعريف المفهوم بانه اللازم بالمعنى الأخص غير وجيه لأن اختلاف الموارد هو الملاك في اخذ المفهوم وعدمه لا كون اللازم هو البين بالمعنى الاخص أو البين بالمعنى الأعم وفيه ان ذلك ليس من الاختلاف بشيء فإن المفهوم في الجملة التركيبية وانما اللوازم مختلف والمفهوم هو البين بالمعنى الاخص كما هو واضح.

الجهة الثانية قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص٩٩ ان البحث هل يكون كبروياً او صغروياً يعني ان البحث هل يكون في أن المفهوم حجة ام لا حتى يكون كبروياً أو يكون في أن اللقب مثلاً هل يكون له مفهوم أم لا بحيث انه لو ثبت وجود المفهوم له يكون الفراغ عن حجيته حاصلاً فإن المتأخرين رأوا البحث صغروياً منهم صاحب الكفاية ج١ ص٣٠٣ اي ان النزاع في الثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة انما يكون في ان القضية الشرطية او الوصفية او غيرهما هل تدل بالوضع او بالقرينة العامة على تلك

الخصوصية ام لا وكذا غير من المحققين كالمحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤١٤ قال قد ظهر مما ذكرناه ان النزاع في حجية المفهوم وعدمها انما هو نزاع في وجود المفهوم وعدمه لان النزاع في الحقيقة انما هو في دلالة اللفظ عليه بنحو الالتزام وعدمها لا في حجيتها بعد تسليم تحققها. من باب ان البحث يكون في انه هل يكون للمفهوم كاشفية عن المراد ام لا ومن شواهدهم هو ان البحث يكون في اللازم البين بالمعنى الاخص الذي يحصل من تصور اللازم فقط او يكون في اللازم البين بالمعنى الأعم. الذي يحصل من تصور الملزوم واللازم والملازمة الكاشفية عن المعنى فيكون الكلام في الواقع عن وجود المفهوم وعدمه من غير كلام في حجيته في اي مورد كان وجوده محرزاً، ولكني اقول يمكن ان يكون البحث صغروياً من وجه وكبروياً من وجه آخر أما وجه صغرويته فهو بان يقال بعدما ثبت ان للشيء الفلاني مفهوماً فهل يكون الكاشفية عن المراد مختصة بصورة حصول الظن الشخصي أو يكفي الظن النوعي بالدلالة على المراد وأما وجه كبروية البحث فهو من جهة أنه هل يكون حجية هذا المفهوم وكاشفيته مثل المنطوق أولاً والثمرة تظهر في مقام المعارضة بين مفهوم كلام ومنطوق آخر فعلى الأول تستقر المعارضة لمعارضية الدلالة اللفظية مع دلالة لفظية أخرى وعلى الثاني يقدم المنطوق على المفهوم. وما ذكره الاستاذ لا بأس به كما يقع البحث في محله عن تقديم المنطوق على المفهوم ولا مشاحة فيه. بقي شيء وهو ان المفهوم من عوارض الدال والمدلول قال شيخنا الاعظم الانصاري في التقريرات ص١٦٧ الظاهر من موارد اطلاق اللفظتين في كلمات ارباب الاصطلاح انهما وصفان منتزعان من المدلول لكن من حيث هو مدلول فنفس المعنى مع قطع النظر عن كونه مدلولاً لا ينصف بشيء منهما ولا يقاس بالكلية والجزئية لظهور اتصاف المعنى بهما من حيث هو – إلى ان قال – سيما مع تفسير جماعة منهم – اي للمنطوق والمفهوم – الموصولة الواقعة فيها – اي

في التعريف – بالحكم ونحوه فإن الدلالة لا تعرف بالحكم خلافاً لظاهر العضدي تبعاً للحاجبي وللمحكى عن الشهيد الثاني حيث جعلوهما من الاوصاف الطارئة للدلالة ولا وجه لذلك – إلى أن قال – وأما كونهما من عوارض الدال كالأوصاف اللاحقة للألفاظ من العموم والخصوص والحقيقة والمجاز ونحوها فهما لم يذهب إليه وهم ولا يساعده موارد استعمالهم لهما ايضاً. وتبعه صاحب الكفاية ج١ ص٣١ كما لا يهمنا بيان انه من صفات المدلول – اي التي يوصف بها ذات المدلول مع قطع النظر عن الدلالة كالكلية والجزئية فان المعنى من حيث هو كلي تارة وجزئي اخرى – او الدلالة – اي التي توصف بها الدلالة مع قطر النظر عن المدلول مثل الصراحة والظهور والنصوصية وان كان بصفات المدلول اشبه – اي باعتبار الحكم في تفسيرهما وهو المدلول لا الدالة – وتوصيف الدلالة احياناً كان من باب التوصيف بحال المتعلق. كزيد عالم ابوه قال المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤١٤ ثم ان النزاع في كون المفهوم والمنطوق من صفات. اللفظ او المعنى أو الدلالة لا يترتب عليه ثمرة مهمة في المقام أصلاً. والظاهر ان وصفا المنطوقية والمفهومية من صفات الدلالة لا من صفات المدلول حيث لا يتصف بهما المعنى من حيث هو وانما يتصف بهما بلحاظ نفس الدلالة فإن كانت دلالته متبوعة كان منطوقاً وان كانت تابعه كان مفهوماً نعم يصح توصيف المدلول بهما بلحاظ الدلالة لانطباقها على نفس المدلول ما يشتق من ماديتهما – ذكر المحقق الاصفهاني ج١ من النهاية ص٣٢٠ الدلالة بالمعنى الفاعلي قائمة باللفظ وبالمعنى المفعولي قائمة بالمعنى ومعناها انفهام المعنى من اللفظ فإن كان اولاً وبالإصالة كان المدلول من المداليل المنطوقية وان كان ثانياً وبالتبع كان من المداليل المفهومية فليس كل معنى تبعي لمعنى مفهوماً بل التابع في الانفهام فخرج مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد كما ان الانفهام التبعي ان كان من كلام واحد كان المدلول مفهوماً وان كان من كلامين كناقل الحمل

ثم[١] ان مصطلح المفهوم بعدما كان في مورد تعليق النسخ فلا يشمل

المنفهم من الآيتين كان منطوقاً آلا ان يصطلح على تسمية مطلق ما يفهم تبعاً مفهوماً ولا مشاحة في الاصطلاح – إلى ان قال – نعم يمكن ان يقال ان دلالة اللفظ على نفس معناه ودلالة معناه الخاص على لازمه حيث ان انفهام المعنى الخاص هو الموجب لانفهام اللازم يتصفان بالمنطوقية والمفهومية فالدال على قسمين منطوق وهو اللفظ ومفهوم وهو والمعنى وباعتبارهما يقال ان المعنى منطوقي ومفهومي وإلا فالمعنى لا ينطق به بل اللفظ لكنه خلاف ظاهر الاصوليين فما ذكرناه من ان المنطوقية والمفهومية من اوصاف الدلالة بالمعنى المفعولي لعله انسب ويؤيده ما ذكرنا.

(١) الجهة الثالثة في ان النزاع من عقد الحمل لا عقد الوضع وتوضيحها ستعرف تدريجاً قال في الكفاية ج١ ص٣٠٩ ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفاءه لا انتفاء شخصه ضرورة انتفاءه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو بعض قيوده ولا يتمش الكلام في ان للقضية الشرطية – اي اللفظية – مفهوماً أو ليس لها مفهوم إلا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم – اي الطبيعة المطلقة – في الجزاء وانتفاءه عند انتفاء الشرط ممكناً – اي لا يكون الشرط في بيان تحقق الموضوع كأن رزقت ولدا فاختنه – وانما وقع النزاع في ان لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة. قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٦٩ ومن هذا البيان ظهر ايضاً ان مركز التشاجر والنزاع في المقام في ثبوت المفهوم وعدمه لابد وان يكون ممحضاً في ناحية عقد الحمل في القضية في أن الحكم المنشأ في القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما هل هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة منه كي يلزمه انتفاءه رأساً من غير مورد وجود القيد او انه شخص الحكم او الطبيعة المهملة كي لا ينافي ثبوت شخص حكم آخر في غير مورد وجود القيد فكان القائل بثبوت المفهوم للقضية يدعي ان الحكم المعلق على القضية

مواد تعليق. الشخص ولو على العلة المنحصرة بل وظاهرهم[١] في التعليقات الشخصية حتى للألقاب المنكرين للمفهوم فيها كون المعلق عليه بمنزلة العلة المنحصرة لشخص الحكم[٢] ولذا يلتزمون بانتفاء شخص الحكم عند انتفاء موضوعه ذاتاً أم وصفاً[٣] ولولا انحصار موضوعه بخصوصية عنوانه وكان الموضوع جامعاً بينه وبين غيره لما حكم العقل بانتفاء شخص الحكم ايضاً

اللفظية هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة والقائل بعدم المفهوم يدعي خلافه وانه لا يدل عقد الحمل في القضية إلا على الطبيعة المهملة مع تسالم الفريقين في ظهور عقد الوضع في القضايا اسمية كانت ام فعلية او غيرهما في كون القيود المأخوذة فيها بخصوصياتها دخيلة في ترتب الحكم كما هو دينهم في كلية العناوين المأخوذة في الخطابات حيث كان بناؤهم على دخلها بخصوصياتها في ترتب الحكم لا بما انها مرآة إلى امر آخر ولا بما انها مصداق للجامع بينها وبين غيرها. فالكلام في ان النزاع في عقد الحمل وهو السنخ او الشخص دون عقد الوضع واثبات العلية المنحصرة واقام المحقق الماتن على كون النزاع في عقد الحمل وجهين.

(١) الوجه الأول توضيحه قال استاذنا الآملي في المنتهى قد اشتهر بين الاعلام وصار من المسلمات ان شخص الحكم المذكور في القضية ينتفي بانتفاء موضوعه او انتفاء بعض قيوده.

(٢) ومن جميع ذلك يستنبط ان كل قيد يذكر في موضوع القضية يكون بخصوصه وشخصه دخيلا في ثبوت محمولها وعلة منحصرة له.

(٣) ضرورة انه لو لم يكن ظاهر القضية ومفادها عرفاً هو ذلك لما كان وجه لحكمهم بانتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه أو بعض قيوده.

لإمكان وجوده في فرد آخر[١].

وتوهم[٢] كون المراد من شخص الحكم شخص انشائه المتقوم بوجود زيد مثلاً في خطابه كلام ظاهري[٣] إذ[٤] شخص الانشاء إذا كان متعلقاً بزيد

(١) لجواز ان يكون الجامع بين شخص الموضوع وغيره هو الدليل في ثبوت المحمول وعلته فإذا انتفى شخص الموضوع المذكور في القضية أو بعض قيوده لم يدل ذلك على انتفاء شخص الحكم لتجويز العقل ان يقوم مقامه غيره مما يجمعهما جامع هو في الحقيقة علة لثبوت ذلك الحكم او ان يقوم مقام شخص الموضوع شخص فعل آخر في ثبوت المحمول المذكور في القضية بناء على جواز تبادل العلل على معلول واحد شخصي في سبيل بقائه.

(٢) لعل المتوهم هو الشيخ الانصاري في التقريرات ص١٧٣ في كلام له ان ذلك خلط بين انتفاء الانشاء الشخص الخاص الموجب لما يترتب عليه من الآثار من ملك او لزوم امر آخر وبين انتفاء نوع الوجوب المعتبر في المفهوم فإن انتفاء الشخص قطعي لا يقل انكاره بعد ارتفاع الكلام الدال على الانشاء ومن لوازم تشخصه عدم سراية ذلك الحكم الثابت به إلى غيره كما يظهر ذلك بملاحظة مفهوم اللقب فإن وجوب اكرام زيد الثابت بإنشاء خاص منفى عن عمر وقطعاً نعم يصح انشاء الوجوب ايضاً لعمرو بإنشاء آخر مماثل لإنشاء وجوب اكرام زيد - إلى ان قال - والمعتبر في المفهوم انتفاء الحكم عن مورد الشرط على تقدير انتفاءه بحسب نوع الحكم وسنخه.

(٣) اورد عليه المحقق الماتن بأنه غير تام أما أولًا.

(٤) ان شخص الإنشاء والاعتبار يكون على نحوين تارة يتعلق بالفرد كزيد مثلًا بما هو مع الخصوصية في قبال سائر الاشياء فينتفى بانتفاءه الاعتبار واخرى يتعلق بزيد بما انه فرد وحصة من الكلي وبما انه انسان فالحكم تعلق في الحقيقة على الانسان فلا

لا بما هو بل هو انسان مثلاً فلم ينتف[١] الانشاء بانتفاء زيد مثلاً مع[٢] ان الغرض من الحكم سنخاً ام شخصاً ما هو مدلول انشائه لا نفسه وإلا فهو بانعدام كلامه ينعدم ولا يتوقف انعدامه على انعدام زيد أيضاً فما يتوقف عليه هو مدلول هذا الانشاء من الايجاب شخصاً ام سنخاً ومثل هذا المدلول بأي نحو كان لا يكاد ينعدم إلا بحصر موضوعه في المذكور، و[٣]

ينتفى ح الانشاء والاعتبار عرفاً بانتفاء زيد لعدم لحاظ خصوصية الزيد في المتعلق.

(١) في الطبع الحديث جعل الصحيح - فلم يبق الإنشاء - وهو غلط والصحيح ما عليه الطبع القديم من قوله فلم ينتف الإنشاء اي الإنشاء والاعتبار يكون باقياً ولا يرتفع برفع زيد.

(٢) وثانياً ليس الكلام في نفس الإنشاء والخطاب فإن الانشاء ينعدم بانعدام الخطاب والكلام وانما النزاع في متعلق الانشاء ومدلوله وهو المنشأ والمنشأ انما يكون الحكم إما سنخاً أو شخصاً وهذا لا ينعدم بانعدام الانشاء بل باق في وعائه فما يتوقع عليه المفهوم هو مدلول الانشاء الذي قد عرفت باق ولا ينعدم إلا ان يكون العلة منحصرة سواء كان الحكم شخصاً ام سنخياً.

(٣) الوجه الثاني قال استاذنا الآملي في المنتهى ص١٩٦ وايضاً اشتهر بل هو المتسالم عليه ان المعارضة تتحقق بين الدليلين المثبتين اللذين احدهما مطلق والآخر مقيد فيما إذا علم ان المقصود بهما شيء واحد - اي وحدة المطلوب - وتسالمهم على تحقق المعارضة بين المطلق والمقيد والمثبتين فهو مما يدل على ظهور القيد المذكور في القضية في كون المقيد به هي العلة المنحصرة للمحمول المذكور في القضية إذ لولا ذلك الظهور لما وقع التعارض بين المطلق الظاهر في عدم اعتبار قيد ما في موضوع محمول القضية وبين المقيد المزبور لفرض عدم ظهوره في دخل القيد المذكور فيه في ثبوت المحمول فيلزم من

ربما يفصح[١] عما عليه بناؤهم[٢] من انتفاء شخص الحكم عقلاً صريح كلامهم[٣] في المطلق والمقيد المثبتين مثلًا على التقييد عقلًا بثبوت وحدة المطلوب حتى بناء على عدم المفهوم للوصف أو اللقب ولولا اقتضاء دليل المقيد انتفاء شخص حكمه لما كان يعارض المطلق ولو مع احراز وحدة المطلوب بل[٤] يؤخذ بالمطلق ولا يقيد فعمدة الوجه[٥] في التقييد اقتضاء دليل

تسالمهم على المعارضة المزبورة انه قد بلغ الغاية ظهور القيد في كونه هو العلم المنحصرة لثبوت محمول القضية لموضوعها.

(١) اي يظهر.

(٢) من بناء الاصحاب وصار من المسلمات ان شخص الحكم المذكور في القضية يُنتفى بانتفاء موضوعه او بعض قيوده عقلاً.

(٣) هو حمل المطلق على المقيد في المثبتين عند وحدة المطلوب قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٤٧٠ كيف وانه لولا مفروغية الظهور المزبور عندهم لما كان وجه لفهمهم التنافي عند احراز وحدة المطلوب بين قوله اعتق رقبة وبين قوله اعتق رقبة مؤمنة وحملهم المطلق على المقيد.

(٤) وذلك من جهة امكان ان يكون موضوع الحكم بوجوب العتق ح هو مطلق الرقبة الجامع بين المؤمنة وغيرها وان ذكر الايمان من جهة كونه احد المصاديق او افضلها وح فنفس فهمهم التنافي بينهما في المثال شاهد ما بيناه من التساليم في ظهور عقد الوضع في القضايا كلية على ان العنوان المأخوذ فيها مما له الدخل بخصوصيته الشخصية في ترتب الحكم.

(٥) إذ حينئذ بعد ظهور دليل المقيد في دخل الايمان بخصوصيته في وجوب العتق واحراز وحدة المطلوب ولو من الخارج يقع بينهما التعارض فيحتاج إلى حمل المطلق

المقيد انتفاء شخص حكمه كي يعارض مع المطلق عند احراز وحدة المطلوب وقد عرفت ان ذلك ايضاً لا يتم إلا بظهور ما علق عليه مضمون الخطاب منحصراً[١] وربما يؤيد[٢] كلامهم في ذلك ايضاً ظهور[٣] دخل كل عنوان مأخوذ في طي حكم في الحكم بخصوصه ولازم ذلك[٤] ليس إلا الانحصار بالنسبة إلى شخص هذا الحكم والا[٥] يلزم عدم دخل خصوصيته في شخص حكمه وهو خلف، ومن هذه الجهة[٦] ربما يستظهر عنوان الموضوع في كل

منهما على المقيد وهكذا في قوله اكرم زيداً وقوله اكرم عمراً حيث انه مع العلم بوحدة المطلوب يقع بينهما التعارض.

(١) ومعلوم انه لا يكون له وجه إلا ظهور كل من الدليلين في مدخليه خصوص العنوان وان كل عنوان بخصوصيته تمام الموضوع للحكم لا بما انه مصداق للجامع وان الواجب انما هو اكارم الانسان.

(٢) تأييد أو دليل لانتفاء شخص الحكم عقلًا والظهور في العلية المنحصرة.

(٣) هو ظهور العنوان والقيود في دخالته في الحكم بخصوصه بحسب الاستظهار العرفي بعدما كان متسالماً عليه بين الاعلام.

(٤) ولازم هذا الظهور هوكون العنوان علة منحصر لشخص هذا الحكم المعلق عليه.

(٥) فإن لم تكن علة منحصرة له ولم تكن خصوصية في هذا العنوان والقيد في دخله في الحكم بخصوصه يلزم خلف الفرض وهو محال، لأن المفروض ظهوره في الدخل في الحكم بخصوصه كما هو واضح.

(٦) اي من جهة لزوم الخلف والمحال.

خطاب[١] فيما هو مأخوذ في طي الخطاب[٢] ، وحيث عرفت ذلك فنقول[٣] ان لمنكر المفهوم ليس انكار هذه الجهة عن ظهور دخل عنوان مأخوذ في طي الخطاب بخصوصه في مضمون الخطاب وانما انكاره محض في كون المضمون سنخاً لا شخصاً وإلا[٤] يلزمه عدم اقتضاء الخطاب انتفاع[٥] شخص الحكم ايضاً بانتفاء[٦] هذا العنوان بخصوصه ولو من جهة احتمال عدم دخل خصوصية في مضمون الخطاب شخصاً ايضاً كما لا يخفى وعليه فتمام مركز البحث بين المنكر والمثبت هو في مضمون الخطاب المعلق على العنوان

---

(١) اي يكشف ويحرز عنوان الموضوع في الخطاب.

(٢) وذلك باعتبار القيد المأخوذ في الخطاب لظهوره في الدخل في الحكم بخصوصه.

(٣) قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٧١ ولا جرم ولا يبقى في انه هل هو السنخ والطبيعة المطلقة او الشخص والطبيعة المهملة فمع احراز كون المحمول هو الحكم السنخي فلا جرم بمقتضي الظهور المزبور في عقد الوضع في دخل الخصوصية يستفاد انتفاء الحكم بانتفاء الخصوصية.

(٤) إذ تقول بأنه لولا الظهور المزبور في دخل الخصوصية لكل من المحتمل ان يكون هناك فرد علة اخرى توجب بقاء ذلك الحكم الشخصي بان كان العله في الحقيقة للحكم الشخصي هو الجامع بينهما وان المذكور في القضية احد فردي الجامع ومن المعلوم انه مع تطرق هذا الاحتمال لا مجال لجعل الانتفاء فيه عقليا إلا بتسلم الظهور المزبور في عقد الوضع.

(٥) الصحيح انتفاء.

(٦) الصحيح بانتفاء.

بخصوصه بأنه هو السنخ أو الشخص[١] وح لا مجال في تقرير وجه الانكار[٢]

---

(١) وعليه تقول بانه إذا كان ذلك يوجب انتفاء الحكم الشخصي عند الانتفاء فليكن الأمر كذلك في الحكم السنخي ايضاً فمع احراز الحكم السنخي فقهراً بمقتضي دون احتياج إلى اثبات العلية المنحصرة – لا انه كان مورد النزاع في ناحية عقد الوضع كما يظهر من الكفاية وغيرها من جعل مركز التشاجر في ناحية عقد الوضع في القضية.

(٢) قال صاحب الكفاية ج١ ص٣٠٢ فلابد للقائل بالدلالة من اقامة الدليل على الدلالة بأحد الوجهين – اي الوضع أو القرنية العامة – على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط على نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة – اي يتوقف على امور اربعة سيأتي الاشارة إليها – واما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة فإن له منه دلالتها على اللزوم – اي العلاقة بينهما بنحو يمتنع في نظر العقل ان يوجد الشرط ولا يوجد معه الجزاء فينكر القائل ذلك – بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق – اي كقوله كلما جئت للحمام كنت موجوداً فالملازمة اتفاقية وكل يستند إلى علته – او منع دلالتها على الترتب – اي كون الشرط سابقاً رتبة ومقدماً والجزاء لاحقاً ومؤخراً فينكر القائل الترتب بينهما بل كليهما في عرض واحد لا طوليين كان النهار موجوداً فالعالم مضيء فمعلولين لعلة ثالثة – او على نحو الترتيب على العلة – اي ما يكون المتقدم فيه فاعلاً مستقلاً بالتأثير لا بنحو آخر كالترتب بالطبع وهو ما يكون المتقدم فيه من العلل الناقصة بحيث يجوز فيه وجود المتقدم مع عدم وجود المتأخر ويمتنع العكس وذلك كترتب تطهير محل النجو بعد الغائط – أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العلية – اي تكون العلة منحصرة بحيث لا يكون للجزاء علة غير وجود الشرط – لكن منع دلالتها على اللزوم ودعوى كونها اتفاقية في غاية السقوط لانسباق اللزوم منها قطعاً – اي الملازمة بين وجود الشرط ووجود الجزاء.

من منع العلية تارة[١] ومنع الانحصار اخرى[٢] ومنع السنخ ثالثة[٣] بل لابد وان يقتصر في وجه الانكار على منع خصوص تعليق السنخ لا الشخص[٤] وعليه فمآل البحث في المقام[٥]

(١) واما المنع عن انه بنحو الترتب على العلة.

(٢) فضلًا عن كونها منحصرة فله مجال واسع.

(٣) ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده ولا يتمشى الكلام في ان للقضية الشرطية مفهوماً او ليس مفهوم إلا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء وانتفاءه عند انتفاء الشرط ممكناً وانما وقع النزاع في ان لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء او لا يكون لها دلالة. ولكن فيه.

(٤) الاتفاق والصدفة المقابل للزوم بان لا يكون بين الشرط والجزاء علاقة تقتضي اقترانهما فذلك من المحال لان كل موجودين اما ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معاً معلولي علة ثالثة ولو بوسائط لامتناع تعدد الواجب - كما ان ظهور الشرطية في الترتيب مما لا ينبغي انكاره بشهادة دخول الفاء في الجزاء وظهوره في العلية المنحصرة كما تقدم مراراً لأجل ظهورها في دخل خصوصية الشرط في وجود الجزاء او لو ناب منابه شرط آخر كان الجزاء مستنداً إلى الجامع بينهما لا دخل للخصوصية.

(٥) ولا يخفى ان الخصوصية المستتبعة للمفهوم لا تتوقف على ثبوت هذه الامور كلها بل يكفي فيها ما يمنع من انفكاك الجزاء عن الشرط سواء أكان لمجرد الاتفاق ام للزوم ولو بنحو يكونان معلولي علة واحدة فلا يكون بينهما ترتب فضلاً ان يكون الشرط علة للجزاء ومنه يظهر ان مجرد منع الدلالة على اللزوم او على الترتيب او كونه على نحو الترتب على العلة لا يقتضي نفي المفهوم لأن هذه الامور لا تقوم الخصوصية

إلى ان الظاهر من القضية تعليقية[١] كانت او غيرها[٢] كونها في مقام تعليق

المستتبعة للمفهوم حتى يكون نفي واحد منها نفياً لها إذا ان مرجع النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه إلى ان النزاع في ان مفاد القضية الشرطية عدم انفكاك الجزاء عن الشرط أو لا وحيث انه لا ريب في ظهور عدم انفكاك شخص الجزاء عن الشرط لتشخصه به الموجب لعدمه بعدمه إلا ان عدم انفكاك شخص الجزاء عن الشرط لا يقتضي ثبوت المفهوم بوجه فالنزاع لابد وان يكون راجعاً إلى ان المعلق على الشرط سنخ الجزاء بمعنى طبيعته المطلقة او لا فالقائل بالمفهوم يدعي دلالة القضية على الأول والنافي له يدعي دلالة القضية على الثاني قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٧١ بانه إذا كان ذلك يوجب انتفاء الحكم الشخصي عند الانتفاء فليكن الامر كذلك في الحكم السنخي ايضاً فمع احراز الحكم السنخي فقهراً بمقتضي الظهور المزبور في دخل الخصوصية يلزمه عقلاً انتفاء الحكم بانتفاء الخصوصية من دون احتياج إلى اثبات العلية المنحصرة واما توهم - اي من المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤١٦ ومنها ان تكون العلة علة منحصرة ضرورة انه مع عدم انحصارها يمكن وجود الحكم المذكور في التالي في القضية الشرطية بسبب علة اخرى انتهي توجب شخصاً آخر من الحكم مثله ومعه فلا يمكن الحكم بانتفاء السنخ بهذا المقدار إلا بإثبات انحصار العلة فمدفوع بان ذلك كذلك فيما لو كان الحكم المحمول في القضية بنحو الطبيعة المهملة وإلا ففي فرض كونه بنحو الطبيعة المطلقة فلا جرم ولا يفرق بينهما بل توجب قضية الظهور المزبور ح في دخل الخصوصية لزوم انتفاء الحكم السنخي عند انتفاء الخصوصية - ومن ذلك نقول بانه لابد للقائل بالمفهوم في كل قضية.

(١) شرطية.

(٢) او وصفية او غائية او غيرها.

السنخ أو الشخص[١] بعد الفراغ عن ظهور العنوان المأخوذ فيه في دخله في مضمون الخطاب بخصوصه[٢] الذي هو ملازم لانحصاره فيه[٣] كي يصير انتفاء الشخص قدراً متيقناً وحيث عرفت ذلك[٤] فاسمع ايضاً ان الغرض من

---

(١) من اثبات كون المحمول في تلك القضية هو السنخ اما من جهة دلالة القضية عليه ولو بالاطلاق او من جهة القرائن الخارجية كي يستفاد المفهوم.

(٢) بضم ظهور عقد الوضع في القضية في دخل الخصوصية وإلا فبدون اثبات هذه الجهة لا يكاد يصح له الاخذ بالمفهوم والحكم بالانتفاء عند الانتفاء ولو مع اثباته انحصار العلة.

(٣) وهو يلازم انحصاره فيه كما تقدم والحاصل ان كل عنوان اخذ موضوعاً للحكم مع ما كان من شؤونه وقيوده وحالاته واطواره فظاهر الكلام يقتضي ان يكون له دخل بخصوصه في الحكم ويكون هو تمام الموضوع للحكم لا هو مع شيء اخر غيره او هناك موضوع آخر غيره ايضاً لهذا الحكم وهذا هو معنى الانحصار والمفهوم شيء آخر وهو ان المنشأ في طرف الحكم هل هو سنخ الحكم حتى تنتفي طبيعة وجوب اكرام زيد مثلاً بانتفاء مجيئه او شخصه حتى لا يدل على انتفاء الطبيعة عند الانتفاء وذلك بالقرينة.

(٤) الجهة الرابعة في بيان تعريف الشخص والسنخ قال استاذنا الآملي في المنتهى ص١٩٥ ان لكل موجود متأصلاً كان ام اعتباريا نحوين من التشخص احدهما التشخص الذاتي وهو تشخص الموجود بوجوده الذي اخرجه من كتم العدم وصار به شيئا من الاشياء ثانيهما عوارض ذلك الوجود ومقارناته والتشخص الثاني يكون في طول الاول بل ان تسميته بالتشخص لا تخلو من التسامح وضرب من العناية لان تلك العوارض والمقارنات لا تتحقق إلا مقارنة وملابسة لأمر متشخص بغيرها وقد اشرنا

تعليق الشخص[١] ليس كون المراد من الخطاب المتعلق به شخص الحكم حتى من حيث الخصوصيات الطارئة عليه[٢] من الموضوع او الشرط او الوصف أو الغاية كيف ومثل[٣] هذه الخصوصيات من نتائج تعلق الحكم بها ولا يعقل ان تكون معلقة بالأمور المزبورة كما ان المراد من السنخ[٤] ايضاً ليس عبارة عن

إلى أن الموجود الاعتباري كالمتأصل يكون على هذين النحوين من التشخص مثلاً إذا فرضنا ان الوجوب امر اعتيادي فإذا وجد في الخارج فلا محالة يتشخص بكلا نحوي التشخص اما الأول فبوجوده الذي اخرجه من كتم العدم وأما الثاني فبكونه متعلقاً بالفعل الفلاني وموضعه الشخص الفلاني مثل اكرم زيداً وإذا كان موقتاً فبالوقت المعين له وهكذا بقية القيود التي تكتنف بالحكم وعليه. يكون الحكم متشخصاً اولاً وبالذات بوجوده الخاص به وثانياً وبالعرض بمقارناته وعوارضه.

(١) وعليه يكون المراد بالحكم الشخصي هو الحكم المتشخص بالتشخص المزبور أي الوجود وهو حقيقة الحكم الشخص الذي هو موضوع الاطاعة والعصيان.

(٢) اي مع لوازمه ومقارناته وعوارضه سواء كان عوارض الموضوع او لوازم الشرط او لوازم الوصف او الغاية على اختلاف المفاهيم شرطاً ووصفاً وغاية.

(٣) اي الوجه في خروج هذه اللوازم مع الزمان والمكان ونحوهما يكون من نتائج تعلق الحكم بهذا الموضوع وفي الرتبة اللاحقة عن الامر به فلا يمكن ان يكون متعلقاً به وفي الرتبة السابقة عليه.

(٤) وأما سنخ الحكم فالمراد به احد امرين اما صرف وجود طبيعي الحكم وهو وان لم يكن حكماً بالحمل الشائع - اي حكماً كلياً - إلا انه لابد من ارادته كذلك حيث يثبت المفهوم وأما الطبيعة السارية بنحو تكون الطبيعة وما به ينظر كما هو الشأن في القضية الحقيقية مثلاً قولنا ان جاءك زيد فأكرمه بناء على المفهوم يفيد بسبب دلالة ان الشرطية

الطبيعة المهملة ولا الطبيعة السارية في ضمن الموجودات المتعددة الخارجية إذ[١] مجرد تعليق الطبيعة المهملة بملاحظة قابليتها للشخصية ولو بدال آخر لما يقتضي الانتفاء عند انتفاء المعلق عليه كما ان تعليق الطبيعة السارية في ضمن الوجودات المتعددة الخارجية على موضوع خاص مستحيل عقلاً[٢] وح لا

على كون ما بعدها اعنى به مدخولها علة منحصرة ان صرف وجود طبيعي وجوب الاكرام معلول للمجيء فلا محالة يستلزم ذلك ان المجيء إذا انتفى ينتفي صرف وجود طبيعي الوجوب لانحصار التأثير في ذلك بالمجيء او ان التليق المزبور يفيد ان مدخول ان الشرطية إذا انتفى انتفى كل فرد من افراد طبيعي الوجوب المتعلق بالاكرام كما هو مفاد الطبيعة السارية ولما كان تعليق جميع افراد على الشرط غير معقول لزم ان يكون المعلق هو صرف وجود الوجوب أو نقول ان المعلق هو جميع افراد الوجوب بدعوى ان الوجوب المعلق بجميع افراده كناية عن لازم ذلك من انتفاء سنخ الوجوب عند انتفاء الشرط المعلق عليه و الاحتمال الثالث الطبيعة المهملة بيان ذلك.

(١) اما الطبيعة المهملة ففي قوة الجزئية فلا تدل على المفهوم فان لقابليتها للشخصية ولو بالقرنية يكون نفس وجود الحكم الشخص المتعلق باكرام زيد مثلاً الذي يدل على الانتفاء عند الانتفاء عقلاً.

(٢) وأما الطبيعة السارية قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٤٧٢ ثم اعلم بأن السنح والطبيعة المطلقة تارة يراد به المعنى القابل للانطباق على الافراد المتكثرة كالانسان مثلاً بالقياس إلى افراده ومصاديقه المتكثرة حيث ان اطلاقه انما هو بمعنى قابلية انطباقه وصدقه في الخارج على افراده من زيد وعمرو وبكر وخالد وغير ذلك من الافراد إلى ان قال فهو باعتبار المعنى الاول غير معقول لأنه من المستحيل اطلاق الحكم في المثال المزبون بنحو يشمل وجوب الاكرام الثابت لعمرو وخالد ضرورة ان شخص الحكم

محيص في مقام تعليق شخص الوجوب مثلاً ان يراد من الشخص[١] ما هو المحدود بحدود خاصة[٢] ملازم[٣] مع ما علق عليه الحد[٤] لا الناشي من قبله[٥] في قبال سنخه[٦] الملازم لتجريده عن هذه الخصوصية[٧] الملازم

الثابت لموضوع غير قابل للثبوت لموضوع آخر وهو واضح. فلابد ان يكون المراد سنخ الحكم اي انتفاء الحكم بهذا الانشاء او ما بانشاء آخر عند انتفاء الموضوع.

(١) قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٠٢ لا شبهة في ان تشخيص كل شيء بنحو وجوده واما ما هو الخارج عنه يكون من امارات التشخص والتميز مثل الزمان الخاص والمكان فقالوا بان الشخص اي وجود الحكم الذي يكون على اكرام زيد عند المجيء يكون هو ذلك وهو منتفٍ عند انتفاء المجيء ويكون انتفاؤه عقلياً لعدم المجيء.

(٢) اي وجود وجوب الاكرام المجدود بالإضافات اي الموضوع وهو الزيد والشرائط والقيود واللوازم والآثار.

(٣) اي المعتبر ان يكون ملازماً للشرط والمعلق عليه لا غير.

(٤) اي المجيء مثلا وهو المعلق عليه.

(٥) اي الخصوصيات الناشئة من قبل الأمر كالزمان والمكان المخصوص ونحو ذلك من لوازم الوجود وبعبارة اخرى ما كان نشؤها من قبل الاستعمال المتأخر عن المعنى والمنشأ كما لا يلزم ان يكون الجزاء ناشئاً ومعلولاً للشرط.

(٦) واما سنخ الحكم فلا يكون انتفاؤه عقلياً لإمكان اكرام زيد في غير صورة المجيء لفرد آخر من الاكرام فالمراد من السنخ هو المعنى الطبيعي للاكرام والحكم.

(٧) والأحكام وان كانت ارادات مبرزة والارادة تكون شخصاً، لكن المراد يمكن ان يتصور له افراد في الخارج مثلاً فإن الاكرام يكون له افراد بدون المجيء ومعه ينتفي الحكم إذا انتفى القيد بعد ظهور كون القيد علة منحصرة للحكم وهو المعبر عنه بصرف

لأخذ إطلاق في الحكم من هذه الجهة زائداً عما هو مدلول خطابه من الطبيعة المهملة[١] وح يدور الامر في هذا الاطلاق بين الحمل على معنى الاشتراط النفسي[٢] المراد منه صرف الشيء[٣] الغير[٤] القابل للانطباق على غير اول وجوده او الحمل على الطبيعة السارية[٥] في ضمن مراتبه المتصورة في مثله وعلى التقديرين[٦] يتقضي التعليق المزبور انتفاء الحكم عند انتفاء ما علق عليه إذ لو وجد الحكم عند انتفاء المعلق عليه[٧].

وجود طبيعي الحكم الملازم لتجريده عن المحدود بالحدود الخاصة.

(١) فيخرج الحكم والاكرام عن الطبيعة المهملة الموضوع لها إلى الاطلاق وذلك اما بقرنية الوضع او مقدمات الحكمة.

(٢) اي الواجب النفسي.

(٣) وهذا الاطلاق الذي ذكرنا قابل للحمل على صرف وجود طبيعي الحكم الملازم لانطباقه على اول الوجود على الوجه الذي ذكرنا.

(٤) الصحيح - غير القابل.

(٥) او يكون المراد الطبيعة السارية اي بجميع افراده ومصاديقه كناية عن لازم ذلك من انتفاء سنخ الوجوب عند انتفاء الشرط المعلق عليه أو المراد بجميع مراتبها من الفعلية والتنجيز.

(٦) وعلى التقديرين يثبت المفهوم والانتفاء عند الانتفاء.

(٧) فعلى الاول من صرف وجود الطبيعي لو انتفى المجيء فإن تحقق وجوب الاكرام في غير حال المجيء ايضاً يلزم الخلف فإنه مناف للتعليق بأنه يجب الاكرام عند المجيء وكون العلية منحصرة وبالجملة ينافي ان صرف وجود طبيعية الحكم وهو

يلزم تحقق أول وجود الطبيعة في غيره وهو منافي للتعليق المزبور كما انه[١] يلزم وجود مرتبة من الحكم في غير المعلق عليه المنافي لتعليق جميع المراتب بذلك في[٢] قبال اقتضائه مجرد اثبات الطبيعة المهملة لموضوعة فلا اطلاق في طرف المحمول اصلاً[٣] ومنها[٤] ظهر ان طبع القضية بنفسها لا يقتضي إلا كون المراد من المحمول ما يقتضيه وضعه الأولى من الطبيعة المهملة وهو الذي لا يقتضي بنفسه نفي الحكم في غير مورده فلا يكون له مفهوم[٥] بالمفهوم[٦] ح يحتاج إلى عناية زائدة في القضايا من كونها في مقام تعليق المحمول باطلاقه على موضوعه فإذا كان كذلك فتحتاج هذه الجهة إلى دال آخر زائد على ما يقتضيه طبع القضية[٧] من

وجوب الاكرام عند عدم المجيء لانحصار التأثير في المجيء.

(١) كما انه على الطبيعة المرسلة لو ثبت مرتبة من الحكم فلا محالة ينافي مع التعليق على المجيء بجميع مراتبه.

(٢) كل ذلك في قبال الموضوع له وهي الطبيعة المهملة.

(٣) فلا اطلاق له في عقد الحمل اصلًا إلا مع القرنية كما مر.

(٤) ولعل الصحيح - من هنا ظهر.

(٥) ان مقتضي القضية وضع باعتبار كون اللفظ موضوعاً للطبيعة المهملة وهي في قوة الجزئية لا مفهوم له وانما يكون انتفاء الحكم عند انتفاء المعلق عليه عقلياً.

(٦) والمفهوم تحتاج إلى خصوصية زائدة بالقرنية على كون المراد من كون المراد من عقد الحمل هو المطلق لا المهمل.

(٧) فيحتاج إلى دال آخر فيكون من باب تعدد الدال والمدلول.

مثل[١] اداة الشرط او غاية او حصر او توصيف وإلا[٢] فالعاري عن جميع هذه الأمور كالالقاب ليس لها[٣] مفهوم ولا يكون احد يدعيه فيها[٤] إلا في مورد قامت قرنية شخصية خارجية ككونه في مقام التحديد وامثاله[٥] ومن هنا[٦] وقع النزاع[٧] نفياً واثباتاً في الموارد المعهودة المشتملة على خصوصية زائده عما يقتضيه طبع القضية موضوعاً ومحمولاً من مثل الامور المذكورة ثم لا يخفى[٨] ايضاً الجهة الفارقة بين انحاء الادوات في كيفية المفهوم[٩]

(١) ويكون ذلك من اداة الشرط ونحوه على ما سيأتي.

(٢) واما إذا لم تكن قرينة زائدة على ما هو الموضوع له لهذا الاطلاق فلا مفهوم له كاللقب ونحوه.

(٣) اي للألقاب.

(٤) اي الألقاب.

(٥) نعم لو كانت قرينة شخصية دالة على انها مقام التحديد بهذه الاشخاص والالقاب كمن يسمى فاطمة مثلاً فيخرج عن محل الكلام في الالقاب وليس من المفهوم ولا من القرائن العامة بشيء وهذا واضح.

(٦) اي مما ذكرنا من ان المفهوم خصوصية زائدة على الموضوع له اللفظ.

(٧) اي يكون البحث في ثبوت المفهوم وعدمه لوجود الخصوصية الزائدة أم لا.

(٨) الجهة الخامسة في بيان اختلاف استخراج المفهوم وعدمه من القضية فيقع الكلام في القضايا عند تحقق هذه الخصوصية الزائدة بالقرائن ولعلها تختلف باختلاف ما يستخرج منه المفهوم وهو الادوات.

(٩) قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٧٣ اعلم ان الحكم إذا كان له اضافات متعددة بالقياس إلى موضوعه وقيده وشرطه وغايته ونحو ذلك فطريق

إذ اداة الـشرط[١] لا يقتضي إلا تجريد المحمول من الخصوصية الملامة

استخراج المفهوم من كل جهة شرطاً او وصفاً او غاية انما هو باعتبار لحاظ الحكم سنخاً بالإضافة إلى تلك الجهة لا باعتبار لحاظه سنخاً على الاطلاق حيث انه من الممكن ان يكون المتكلم في مقام تعليق السنخ ومقام الاطلاق بالإضافة إلى قيد مع كونه في مقام الاهمال بالقياس إلى قيد آخر. وقال استاذنا الآملي في المنتهى ص ١٩٧ ان ثبوت كونه سنخاً يتوقف على جريان مقدمات الحكمة على ما سيأتي بيانه ان شاء الله عند التعرض لإثبات المفهوم في كل ما يدعى له المفهوم من الشرط والوصف وغيرها وعلى ذلك يجوز ان يكون للقضية الواحدة المشتملة على جهتين مما يوجب المفهوم كالشرط والغاية مفهوم بلحاظ جهة دون جهة اخرى لجريان مقدمة الحكمة في تلك الجهة الموجب لتولد المفهوم دون الجهة الاخرى وان كان الحكم المذكور في القضية واحداً فإن المعنى وان بلغ في وحدته حد الجزئية يجوز عليه الاطلاق بلحاظ قيد دون قيد فلا تكون وحدة المعنى مانعة من تبعيض الاطلاق كما توهم وحاصله ان الحكم المذكور في القضية شيء واحد فلا يعقل ان يكون المقصود به سنخ الحكم بالاضافة إلى الشرط المذكور فيها وشخصه او يكون مهملاً بالإضافة إلى الوصف المذكور في القضية المزبورة وحله ما اشرنا إليه من ان المعنى الواحد وان بلغ حد الجزئية في وحدته يمكن تحقق الاطلاق في الجزئيات الحقيقية احوالي وفي غيرها احوالي وافرادي وتحقق الاطلاق والاهمال في المعنى الواحد في القضية الواحدة مما لا بد منه لندور تحقق الاطلاق بمقدماته المعروفة في المعنى الواحد من جميع جهاته وبلحاظ جميع قيوده واحواله كما لا يخفى وهذا فيما إذا امكن انفكاك الوصف عن الشرط والشرط عن موضوع الحكم واضح غايته.

(١) فمقتضي اداة الشرط هو تجريد المحمول عن الخصوصية الملازمة لشرطه وتعليق طبيعي الحكم مع القيد وعدمه على الشرط هذا بالنسبة إلى اداة الشرط يكون له

لشرطه مع حفظ سائر الخصوصيات فيه[١] وهذا هو المراد من تعليق سنخه واطلاقه[٢] لا ان السنخ من جميع الجهات[٣] وسائر الحيثيات واطلاقه كذلك كما ان المراد[٤] من اداة الغاية تجريد المحمول عن الخصوصية الملازمة لغايته مع حفظ بقية الخصوصيات فيه وهكذا الامر[٥] في اداة الحصر والهيئة التوصفية[٦] ولئن شئت توضيح ما ذكرنا[٧] فانظر إلى مثل هذا المثال من

الاطلاق.

(١) اما بالنسبة إلى غيره كالغاية او الحصر او نحوها لا اثر لأداة الشرط في ذلك فتابع لثبوت الاطلاق كذلك بالنسبة إليه.

(٢) اي تجريد المحمول عن الخصوصية بان يكون طبيعي الحكم معلقاً بأدات الشرط وله المفهوم اي الانتفاء عند الانتفاء.

(٣) وليس له الاطلاق من سائر الجهات إلا ان يثبت الاطلاق وطبيعي الحكم بالنسبة إليها ايضاً.

(٤) كما ان الغاية كذلك فلو كان في الكلام أداة الغاية قرينة على الاطلاق وكون سنخ الحكم وطبيعي الحكم بتجريد عقد الحمل عن الخصوصية الغائية وعدمها يعني بتلك الغاية اما الحكم بالنسبة إلى سائر الجهات باق على اهماله إلا ان يثبت بالقرينة الاطلاق.

(٥) وكذلك في الحصر واداته يثبت الاطلاق مع القرينة بالخصوص دون غيره.

(٦) والصحيح – التوصيفية – ايضاً الاطلاق فيه مخصوص بما قام عليه القرنية من ناحية الوصف دون غيره.

(٧) قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٧٣ وعلى ذلك فلو ورد حكم معلق على شرط ومرتب على لقب ومنوط على وصف ومغيى بغاية خاصه كقوله ان جاء زيد

قوله ان جاءك زيد قائمًا إلى يوم الخميس لا يجب اكرامه إلا ضاحكاً[١] إذ مقتضي مفهوم الشرط[٢] نفي الحكم المزبور المشتمل على سائر خصوصياته عند عدم المجيء الذي هو الشرط[٣] ولازمه حفظ تمام الخصوصيات في طرف المفهوم حتى الوصف والغاية والحصر[٤] كما ان مقتضي مفهوم الغاية[٥] ايضاً حفظ

راكباً إلى يوم الجمعة يجب اكرامه.

(١) اي مثال المتن اولى وهو ان جاءك زيد قائمًا إلى يوم الخميس لا يجب اكرامه إلا ضاحكاً لما فيه اداة الحصر وهو الاستثناء في الجملة الاخيرة – ففي مثله كان لهذا الحكم اضافات متعددة اضافة إلى شرطه وهو المجيء واضافة باللقب وهو زيد واضافة إلى قيده ووصفه – اي قائماً وراكباً – واضافة إلى الغاية الخاصة – اي إلى يوم الجمعة أو يوم الخميس واضافته إلى الحصر وهو لا يجب اكرامه إلا ضاحكاً – وح فإذا فرضنا ان المتكلم كان في مقام اطلاق الحكم واناطته من حيث السنخ بالاضافة إلى كل واحد من الشرط واللقب والوصف والغاية فلا جرم يلزمه استخراج مفاهيم متعددة حسب تعدد الاضافات.

(٢) فمن اضافته إلى المجيء يستفاد مفهوم الشرط فيحكم بانتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند عدم المجيء وان كان راكباً.

(٣) اي انتفاء طبيعي وجوب الاكرام لزيد المشتمل على سائر الخصوصيات من الوصف كالقيام والغاية كالى يوم الخميس والحصر اي ضاحكاً عند عدم المجيء.

(٤) اي يلزم كون الانتفاء عند الانتفاء بالنسبة إلى الجهة المأخوذة القائم عليها القرينة وهو الشرط مثلاً وباقي الخصوصيات والقيود من طرف المفهوم باق على حاله ومحفوظة هذا من ناحية مفهوم الشرط.

(٥) ومن اضافته إلى الغاية يستفاد مفهوم الغاية ويحكم بانتفاء سنخ وجوب

جميع الخصوصيات في مفهومه والتوصيف وهكذا الامر في طرف التوصيف[١] واداة الحصر[٢] وعليه[٣] لازم اخذ المفهوم في المثال من جميع جهاته[٤] تحقق انحاء مختلفة في مفهومه من عدم الوجوب ولو ضاحكاً عند عدم

الاكرام عنه عند عدم مجيئه إلى يوم الجمعة – أو إلى يوم الخميس في المثال الآخر – ولو كان جائياً راكباً بعد يوم الجمعة – او بعد يوم الخميس في المثال الآخر وكان ضاحكاً وهذا معنى حفظ خصوصية الشرطية والوصفية في مفهومه.

(١) ومن اضافته إلى قيده يستفاد مفهوم الوصف ويحكم بانتفاء سنخ الوجوب عن زيد عند انتفاء الوصف ولو كان جائياً إلى يوم الجمعة – أو إلى يوم الخميس في المثال الآخر وكان ضاحكاً وهو حفظ الخصوصيات الشرطية والغائية والحصر في المفهوم لعدم ارتباط اطلاق جهة بجهة اخرى وكذا الحصر فيحكم بانتفاء طبيعة وجوب الاكرام عن زيد عند انتفاء المحصور فيه وهو (ضاحكاً) ولو كان جائياً إلى يوم كذا ومتصفاً بوصف كذا من الركوب لنفس المناط المذكور مراراً.

(٢) ومن اضافته إلى موضوعه يستفاد مفهوم اللقب ويحكم بانتفاء سنخ وجوب الاكرام عن غير زيد ولو كان غيره جائياً راكباً إلى يوم الجمعة.

(٣) وعلى ذلك تارة يثبت المفهوم للجميع واخرى لا يثبت المفهوم لشيء منها وثالثة يثبت المفهوم لبعض دون بعض فيتبع المفهوم للقرنية وهو اطلاق الحكم وكون طبيعي الحكم معلقاً ومقيداً بذلك القيد.

(٤) وعلى الأول من اخذ المفهوم من جميع الجهات فلازمه تحقق انحاء مختلفة من انتفاء طبيعي الحكم في مفهومه.

المجيء[١] وعدم الوجوب كذلك عند تحقق الغاية[٢] وعدم وجوبه كذلك عند عدم الوصف[٣] وعدم وجوبه عند فقد الضحك[٤] كما [٥] ان لازم عدم أخذ المفهوم من الجمع احتمال ثبوت الحكم عند فقد الجميع[٦] و[٧] لازم التفكيك بينهما الغاء المفهوم عما لم يكن في مقام

(١) في مفهوم الشرط عدم وجوب الاكرام ولو ضاحكاً عند عدم المجيء.

(٢) وفي مفهوم الغاية عدم وجوب الاكرام ولو كان ضاحكاً عند عدم تحقق يوم الخميس او الجمعة في المثالين.

(٣) وفي مفهوم الوصف عدم طبيعي وجوب الاكرام عند عدم كونه راكباً او قائماً في المثالين.

(٤) وفي مفهوم الحصر عدم وجوب اكرامه عند فقط الضحك.

(٥) وعلى الثاني من عدم اخذ المفهوم في شيء منها لعدم الاطلاق.

(٦) فيحتمل ثبوت الحكم عند فقد الجميع بأن يجب اكرامه عند عدم المجيء ويجب اكرامه عند ما تحقق الغاية يوم الخميس او الجمعة في المثالين ووجوب الاكرام عند عدم كونه راكباً أو قائماً في الوصف ووجوب اكرامه عند فقد الحصر وهو الضحك وذلك لقيام علة اخرى مقام ذلك الشرط أو الوصف أو الغاية أو الحصر ويكون الجامع هي العلة لوجوب الاكرام.

(٧) وعلى الثالث وهو التفكيك من ثبوت المفهوم لبعض القيود لثبوت الاطلاق دون بعضه الآخر قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٧٤ واما إذا لم يكن المتكلم في مقام الاطلاق واناطة الحكم من حيث السنخ إلا بالإضافة إلى بعض تلك القيود مع كونه في مقام الإهمال بالإضافة إلى بعضها الآخر ففي مثله يلاحظ المفهوم بالقياس إلى ما اعتبر كونه سنخاً بالإضافة إليه شرطاً أو وصفاً أو غاية فإذا كان المتكلم في مقام

تعلق السنخ الناشئ عن تجريده عما عليه بأداة شرطه او غيره وبالجملة نقول المدار في اخذ المفهوم من كل جهة ملاحظة تجريده عن الخصوصية الملحوظة بالإضافة إلى ما يقتضيه انحاء الادوات كما لا يخفى[١] ثم[٢] انه بعدما عرفت في كيفية اخذ المفهوم من ادوات الشرط بأن المدار فيه

تعليق السنخ بالإضافة إلى المجيء وهو الشرط مثلاً كان المستفاد منه هو انتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند انتفاء المجيء ولكنه حيث لم يعتبر الحكم من حيث السنخ بالإضافة إلى موضوعه ووصفه وغايته فلا تدل القضية على انتفاء حكم وجوب الاكرام عن غير زيد ولا عنه عند انتفاء وصفه او غايته كي لو ورد دليل على وجوب اكرامه عند انتفاء وصفه او غايته يقع بينهما التعارض نعم ذلك الحكم الشخصي ينتفى بانتفاء كل واحد من القود ولكنه غير المفهوم المصطلح فإن المصطلح من المفهوم انما هو انتفاء سنخ هذا الحكم وعدم ثبوت شخص حكم اخر في غير مورد الوصف والغاية وعلى كل حال فلابد في طرف المفهوم من حفظ القضية المنطوقية وتجريدها من خصوص ما أنيط به الحكم السنخي دون غيره. والأمر كما ذكره وواضح.

(١) والعبرة بوجود القرينة وثبوت الاطلاق من تلك الناحية حتى يكون الثابت سنخ الحكم معلقاً على ذلك القيد والمفهوم في قباله انتفاء طبيعي الحكم على ما عرفت مراراً.

(٢) الجهة الحارسة في ما ذا كان الوصف والشرط متلازمين تقدم الكلام مفصلًا في ما لو كان يمكن الانفكاك بين الشرط والوصف والحصر وعن موضوع الحكم و لذا كان يمكن تجريد الحكم عن الخصوصية الملازمة مع الجزاء مع حفظ بقية الخصوصيات فيكون الشرط دالاً على المفهوم دون باقي الادوات وانما الكلام في صورة الملازمة بينهما وعدم التفكيك بين الشرط وسائر الخصوصيات.

على مجرد التجريد في طرف الجزاء عن الخصوصية الملازمة معه مع حفظ بقية الخصوصيات حتى[١] في صورة امكان التفكيك بين انحاء الخصوصيات فالامر ظاهر واما مع عدم التفكيك[٢] فلا شبهة في ان الاهمال[٣] في سائر الخصوصيات يلازم الاهمال في طرف الشرط ايضاً كما ان التجريد من طرف الشرط[٤] يلازم تجريد في الجهات الملازمة ايضاً مثلًا[٥].

(١) حتى زائده.

(٢) عند التلازم بين الخصوصيات فعلى وجوده.

(٣) فتارة مهمل من ناحية سائر الخصوصيات فيلازم الاهمال من ناحية الشرط ايضاً فلا مفهوم له اصلاً وذلك فان القرينة الحافة بالكلام الموجب للاهمال والاجمال لسائر الخصوصيات من الحصر والوصف والغاية تسري إلى الشرط ايضاً فيوجب اهماله واجماله فلا اطلاق للحكم ح معلقاً على الشرط وذلك للتلازم بينهما اي الشرط وسائر الجهات.

(٤) واخرى يكون الشرط دالًا على المفهوم وله الاطلاق وطبيعي الحكم معلقاً على الشرط وقد جرد المحمول عن الشخصية فلا محالة يوجب التجريد في سائر الجهات ايضاً للتلازم بينهما قال استاذنا الآملي في المنتهى ص١٩٨ وأما إذا كان الوصف والشرط متلازمين فالظاهر من حيث الشرط وان لم يكن للوصف مفهوم لان الوصف لا اقتضاء له من حيث دلالته على المفهوم والشرط ذو اقتضاء فلا تزاحم بينهما في الدلالة على الثبوت والانتفاء ليوجب ذلك الاجمال او الرجوع إلى المرجحات.

(٥) وثالثاً في فرض التعارض وهو اهمال سائر الخصوصيات يسري إلى الشرط ويغلب عليه او اطلاق الشرط يغلب على اهمال سائر الخصوصيات قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ١٩٨ واما إذا كان الموضوع نفس الشرط او ملازماً له كما اذا كان الشرط

لو قال ان وجد زيد يجب اكرامه[١] ففي مثل هذا المقام التجريد من ناحية الشرط الذي هو وجود زيد ملازم للتجريد عن ناحية موضوعه وهو زيد[٢] كما ان الاهمال من حيث زيد موجب للاهمال من حيث وجوده وشرطه[٣].

ففي هذه الصور ربما يمنع[٤] البحث بعد الفراغ عن جهة مفهوم محققاً للموضوع مثل قولهم إذا ركب الامير فخذ ركابه او إذا رزقت ولداً فاختنه.

(١) اي في بيان تحقق الموضوع ايضاً ان وجد زيد يجب اكرامه ففيه احتمالان الاحتمال الاول.

(٢) فقد يقال بثبوت المفهوم في مثله وان كان ذلك من سنخ مفهوم اللقب والسر فيه هو ان موضوع الحكم في مثل القضية المذكور نفس الشرط المعلق عليه فيكون بملاحظة كونه موضوعاً للحكم بلا اقتضاء بالنسبة إلى المفهوم كما هو الشأن في سنخ مفهوم اللقب وبملاحظة كونه شرطاً معلقاً عليه الحكم يكون ذا اقتضاء ولا ريب في ان اللااقتضاء لا يعارض ولا يزاحم ذا الاقتضاء في مقتضاه ونتيجة ذلك هو ثبوت مفهوم الشرط الملازم لمفهوم اللقب وهذا التقريب انما يتم حيث تنحصر فائدة تعليق الحكم على وجود موضوعه في افادة كون الحكم المزبور مختصاً بالموضوع المذكور في القضية.

(٣) اي الاحتمال الثاني وهو الاهمال من حيث الموضوع وهو زيد يكون اهمالًا من حيث وجوده وشرطه فلا محالة لا يثبت له المفهوم – واما إذا لم تنحصر فائدة تعليق الحكم على وجود موضوعه في افادة الاختصاص المزبور بل جاز ان يكون تعليق الحكم لافادة ان هذا الحكم يدور ثبوته في الخارج مدار ثبوت موضوعه في اي فرد من افراده بنحو القضية الحقيقية فيصح ان يقال لإفادة هذا المعنى بمثل قولنا اذا ركب الامير فذ ركابه.

(٤) لعل الصحيح – يقع.

الشرط[١] في ان الترجيح في ظهور القضية في الاهمال من ناحية الموضوع فلازمه الغاء ظهور التجريد في طرف الشرط فيحكم بعدم المفهوم بل كانت القضية مسوقة لبيان الموضوع[٢] او الترجيح[٣] في ظهور الشرط في التجريد ولازمه التجريد عن خصوصية الموضوع ايضاً كي يصير مفهوم الشرط في المقام مساوق مفهوم اللقب وإلى الجهتين[٤] نظر العلمين في مفهوم آية النبأ فذهب شيخنا العلامة اعلى الله مقامه إلى الجهة الاولى وجعل المقام من باب سوق القضية لبيان وجود الموضوع[٥]

(١) اي يقع التنافي بين مفهوم الشرط الظاهر في التجريد عن القيد فيكون طبيعي الحكم معلقاً على الشرط وبين عدم تجريد خصوصيته الموضوع الموجب لاهمال الشرط.

(٢) اي تكون القضية على فرض اهمال الشرط لبيان تحقق الموضوع كان رزقت ولداً فاختنه.

(٣) اي التجريد عن الخصوصية وثبوت تعليق طبيعي الحكم عند تحقق الشرط ولازمه التجريد عن خصوصية الموضوع ايضاً كما تقدم.

(٤) وهي الاحتمالين المتقدمين.

(٥) فجعل شيخنا الاعظم الانصاري من باب كون القضية في بيان تحقق الموضوع في اية النبأ ولا مفهوم له قال في الرسائل ج١ ص١٠٧ واما المجوزون فقد استدلوا على حجيته بالأدلة الاربعة اما الكتاب فقد ذكروا منها ايات ادعوا دلالتها منها قوله تعالى في سورة الحجرات ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ والمحكمة في وجه الاستدلال به وجهان احدهما انه سبحانه علق بوجود التبين على مجيء الفاسق فينتفى عند انتفاءه عملاً بمفهوم الشرط وإذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فإما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو

ونظر استاذنا العلامة إلى الجهة الثانية[١] فالتزامه في مثله بان مفهومه مساوق مفهوم اللقب وح امكن دعوى[٢] ان اهمال القضية من حيث الاضافة إلى الموضوع انما هو مستند إلى طبع القضايا فلا اقتضاء فيها للتجريد وح فلو كان في البين مقتضي خارجي له فظهور القضية في الاهمال الناشيء عن عدم الاقتضاء لا يزاحم ما فيه اقتضاء التجريد، وحينئذ فالتحقيق ما ذهب إليه استاذنا الاعظم لولا دعوى ان الغالب من امثال هذه القضايا سوقها لبيان وجود الموضوع فقط لا ان لها مفهوماً ويكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع كما لا يخفى[٣]

باطل لأنه يقضي كون العادل اسوء حالاً من الفاسق وفساده بين الثاني – إلى ان قال ص١٠٩ ففيه ان مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ وعدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع كما في قول القائل ان رزقت ولداً فاختنه وان ركب زيد فخذ ركابه – إلى ان قال فالمفهوم في الآية وامثالها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع إلى آخر كلامه.

(١) قال صاحب الكفاية ج ص٨٣ ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه اظهرها انها من جهة مفهوم الشرط وان تعليق الحكم بايجاب التبين عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق يقتضي بانتفاءه – اي الحكم – عند انتفاءه – اي الجائي به الفاسق بل الجائي به العادل – ولا يخفى انه على هذا التقرير لا يرد ان الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له او مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع.

(٢) تقدم ان الموضوع لا اقتضاء له بالنسبة إلى التجريد من الخصوصية والشرط له الاقتضاء فيغلب على ذلك ويثبت له المفهوم لكن مع ذلك يناقش فيه ويقول التحقيق خلافه من كون الغلبة على كونها في بيان تحقق الموضوع.

(٣) قال استاذنا الآملي في المنتهى ص١٩٩ والظاهر ان الذي يفهمه العرف من

بقي في المقام فذلكة اخرى[١] وهو انه لو كان الجزاء في القضية ينحصر مورده بصورة وجود الشرط بمعنى ملازمة حكمة مع الشرط لا موضوعه[٢] عكس[٣] الفرض السابق ولازمه[٤] ايضاً امكان التجريد[٥] عن الشرط مع عدم التجريد عن موضوعه[٦] غاية الامر التجريد عن الشرط يقتضي حصر

مثل هذه القضية هو هذا المعنى فلا يصح القول بالمفهوم في مثل هذه القضايا استناداً إلى الاحتمال الاول في فائدة التعليق لعدم ظهور القضية المذكورة فيه بل الاحتمال الثاني هو الراجح لظهورها فيه عند العرف. لكن فيه ان الانصاف ظهورها عرفاً في المفهوم لا يمكن انكاره لا انه في بيان تحقق الموضوع وتكون السالبة بانتفاء الموضوع بل مفهومه ان كان الجائي به غير الفاسق لا يجب التبين والموضوع هو البنا كما هو واضح.

(١) الفرض الرابع قال استاذنا الآملي في المنتهى ص١٩٩ ثم انه قد تكون بين الحكم والشرط الذي علق عليه ملازمة في الثبوت والانتفاء.

(٢) كالحكم الظاهري مع موضوعه اعني به الجهل بالحكم.

(٣) اي الحكم يلازم الشرط كالحكم الظاهري مع الجهل بالحكم الواقعي عكس الفرض السابق يلازم الموضوع وهو زيد مع الوجود وهو الشرط.

(٤) اي يجري فيه الاحتمالان السابقان.

(٥) اي امكان تجريد الحكم عن القيد والشرط ويكون طبيعي الحكم وهو الحلية معلقاً على الشرط ويكون ذا اقتضاء.

(٦) اي عدم امكان تجريد الحكم عن موضوعه اي الحكم الظاهري عن الجهل بالحكم الواقعي فإن الموضوع الجهل بالحكم او بالحرمة.

الطبيعي بفرده المنوط بشرطه[١] وهو ايضاً مساوق اهماله من هذه الجهة[٢] كما لو قال ان جهلت بحرمة شيء فهو حلال لك[٣] ففي هذه الصورة قد يبقى الكلام[٤] في ان المدار في اتحاد المفهوم على مجرد امكان التجريد عن الشرط[٥] وان لم يكن له فرد آخر في غير مورده كي يطلق المفهوم المصطلح على مثله او المدار على التجريد في مورد امكان فرد آخر له كي لا يدخل ذلك في المفهوم

---

(١) اي هذا المورد يختلف مع سائر الموارد ففي سائر الموارد يمكن ان يتعلق وجوب الاكرام لزيد عند عدم المجيء في المثال المعروف لإمكان وجود فرد آخر من الحكم ولكن في المقام بما ان الحكم ملازم للشرط فليس للحكم فرد آخر يحتمل ان يقوم مقامه فينحصر طبيعي الحكم بفرد واحد.

(٢) اي يساوق الاهمال الجزئية والفرد فيكون بمنزلة الحكم الشخصي معلقاً على الشرط فيكون خارجاً عن المفهوم.

(٣) فالظاهر انه لا مفهوم لمثل قوله ان جهلت حكم شيء او لم تعلم بحكمه فهو لك حلال إذا لحلية الظاهرية ملازمة للجهل بالحكم الواقعي وانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ضروري والحلية الظاهرية ليست لها فرداً آخر يمكن تحققه في غير مورد تحقق شرطها اعني به الجهل بالحكم الواقعي ليدل التعليق على انتفاء طبيعة الحكم المعلق بجميع افراد عند انتفاء الشرط المعلق عليه لتكون تلك الدلالة مفهومية.

(٤) لكن يظهر من المحقق الماتن ثبوت المفهوم له ولا يلزم ان يكون انتفاء طبيعي الحكم معلقا على الشرط ان يكون له فرد آخر.

(٥) والاصل في ذلك يبتنى على ان المفهوم المصطلح هو تعليق طبيعي الحكم على الشرط من دون النظر إلى ان الحكم يمكن له وجود فرد آخر ام لا في غير مورد الحكم.

المصطلح[١] لا يبعد[٢] في المقام ايضاً بالالتزام بكفاية امكان مجرد التجريد المزبور في المفهوم وان لم يفد فائدة وكان هذا التجريد بمثابة الاهمال كما لا يخفى، ثم[٣] ان المفهوم بعدما كان من المداليل الالتزامية البينة[٤] لا شبهة في كونها من اللوازم العقلية ويحسب من الاحكام العقلية الغير المستقلة[٥] ولازمه استحالة ورود تخصيص او تقييد عليه مستقلا بلا تصرف في منطوقه[٦] لأنه ح من توابع

(١) او ان المفهوم المصطلح كما هو الغالب من تعليق سنخ الحكم على الشرط في مورد امكان فرد حكم آخر على هذا الموضوع بحيث لو كان الحكم مهملاً يمكن ان تقوم علة اخرى مقام هذه العلة ويثبت الحكم له.

(٢) لم يستبعد محقق الماتن كفاية الغاء خصوصية القيد وتعليق سنخ الحكم ولو لم يكن له اثر لأنه بمنزلة تعليق شخص الحكم وبقوة الجزئية لأنه ايضاً نوع من المفهوم ولعل الوجه في ذلك ان اخذ المفهوم لا نظر له وجود فرد آخر في الخارج بل العبرة يكون طبيعي الحكم معلقاً على الشرط وهو حاصل.

(٣) الجهة السادسة قال استاذنا الآملي ص١٩٩ هل يمكن تخصيص نفس المفهوم او تقييده مع بقاء المنطوق على عمومه او اطلاقه او لا يمكن ذلك بل لابد من التصرف في نفس المنطوق بالتخصيص او التقييد حيث يقصد تخصيص المفهوم او تقييده الحق هو الثاني.

(٤) لما عرفت من ان المفهوم هو دلالة المنطوق بالالتزام البين على معنى آخر غير ما دل عليه.

(٥) فيكون المفهوم دلالة عقلية غير مستقلة.

(٦) اي على ذلك لا يمكن ان يكون للتصرف في المفهوم من دون تصرف في المنطوق.

المنطوق اطلاقاً وتقييداً[١] وعليه فلو اريد في البين تخصيص المفهوم او تقييده بحال لا محيص ح من التقييد في منطوقه أو تخصيصه ليس إلا[٢] وحيث اتضح لك مثل هذه الجهات[٣] يبقى الكلام في البحث عن كل واحد من المفاهيم

---

(١) فلا محالة يكون ظل المنطوق وتابعاً له في جميع خصوصياته بنحو لا يمكن ان ينفرد بخصوص لا يشتمل منطوقه عليها.

(٢) وعلى ذلك فلو اردنا تخصيص المفهوم بمورد وحال لابد وان يخصص المنطوق.

(٣) إذا تبين لك معنى المفهوم الكلي وما يكون به ثبوته فلابد ح من البحث عن تعيين صغريات كبرى المفهوم المذكور والبحث عن كل مفهوم خاص يكون في نموذج مستقل يخصه وسيجيء ان شاء الله تعالى.

الجهة الثامنة ذكر المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٧٤ نعم قد يقع الاشكال في اصل تصور الحكم السنخي واستفادته من القضايا وتنقيح المرام في ذلك هو ان الحكم المنشأ في القضايا الشرطية او غيرها أما ان يكون بمادة الوجوب كقوله ان جاء زيد يجب اكرامه واما ان يكون بصيغة الوجوب فعلى الاول لا ينبغي الاشكال في امكان تصور الحكم السنخي بل واستفادته من تلك القضايا، واما الاشكال عليه بان الحكم المنشأ بهذا الانشاء الخاص ح انما كان حكماً شخصياً حقيقياً ومن خصوصياته حصوله وتحققه بهذا الانشاء الخاص وتعلقه بالشرط الخاص وعليه فلا يتصور جهة سنخية للحكم حتى يكون من حيث السنخ معلقاً على الشرط او الوصف فيلزمه انتفاء الحكم السنخي عند الانتفاء فمندفع بأن مثل هذه الخصوصيات بعدما كان نشؤها من قبل الاستعمال المتأخر عن المعنى والمنشأ فكان المعنى والمنشأ فلا جرم غير موجب لخصوصية المعنى المنشأ وعليه فكان المعنى المنشأ ح معنى كلياً وقد علق على الشرط او الوصوف وكانت الخصوصيات الناشئة من قبل الاستعمال من لوازم وجوده لا انها تكون مأخوذة فيه

يصير المعنى لاجلها جزئياً كما هو واضح، واما على الثاني فقد يشكل في اصل استفادة الحكم السنخي من الهيئة ومنشأة هو الاشكال المعروف في الحروف والهيئات من حيث خصوص الموضوع له فيها بتقريب ان الحروف وكذا الهيئات لما كانت غير مستقلة بالمفهومية لكون معانيها من سنخ النسب والارتباطات الذهنية المتقومة بالطرفين فلا محالة كانت جزئية وغير قابلة للاطلاق الفردي والصدق على الكثيرين ومعه فلا يتصور الحكم السنخي في مفاد الهيئة في الصيغة حتى يعلق على الشرط أو الوصف فيترتب عليه الحكم بانتفاء السنخ عند الانتفاء. بل ومن ذلك قد يشكل ايضاً في صحة اصل الاناطة والتعليق وارجاع القيد في القضايا الطلبية إلى الهيئة في نحو قوله ان جاء زيد فاكرمه بدعوى ان صحة اصل الاناطة والتقييد فرع امكان اطلاق الهيئة ومع قرض خصوصية المعنى في الحروف والهيئات يستحيل التقييد ايضاً فمن ذلك لابد من ارجاع تلك القيود في نحو هذه القضايا إلى المادة هذا، ولكن الاشكال الثاني كما ترى واضح الدفع ولو على القول بخصوص الموضوع له في الحروف والهيئات وذلك من جهة وضوح ان المقصود من خصوص الموضوع له وجزئية المعنى في الحروف والهيئات انما هو جزئيته باعتبار الخصوصيات الذاتية التي بها امتياز افراد نوع واحد بعضها من بعض لا مطلقاً حتى بالقياس إلى الحالات والخصوصيات الطارئة عليه من اضافته إلى مثل المجيء والقيام والقعود فكان المراد من عدم كلية المعنى في الحروف هو عدم كليته من جهة الافراد وانها موضوعة لاشخاص الارتباطات الذهنية المتقومة بالمفهومين وكونه من قبيل المتكثر المعنى ومن المعلوم بداهة ان عدم كلية. المعنى في الحروف والهيئات وجزئية الموضوع له فيها من هذه الجهة غير مناف مع اطلاقه بحسب الحالات وعليه فكما ان للمتكلم ايقاع النسبة الارسالية في استعمال الهيئة مطلقة وغير منوطة بشيء من مثل المجيء وغيره بقوله اكرم زيداً كذلك كان له ايقاعاً من الاول منوطة بالمجيء ونحوه بقوله ان جاء زيد

فاكرمه ومن ذلك ايضاً اوردنا على الشيخ تثبُّل في مبحث الواجب المشروط وقلنا بان مجرد خصوصية الموضوع له في الحروف والهيئات لا يقتضي تعين ارجاع القيود الواقعة في القضايا الشرطية إلى المادة وصرفها عما تقتضيه القواعد العربية من الرجوع إلى الهيئات نعم انما كان لهذا الاشكال مجال بناء على مسلك آلية معاني الحروف وجعل الفارق بينهما وبين الاسماء من جهة اللحاظ من حيث الآلية والاستقلالية كما افاده في الكفاية حيث ان لازم آلية المعنى فيهما ح هو كونه غير ملتفت إليه عند الاستعمال من جهة كونه ملحوظاً باللحاظ العبوري المرآتي ولازم ذلك لا محاله هو امتناع التقييد رأساً بلحاظ ان صحة التقييد فرع الالتفات إلى المعنى فمع فرض عدم الالتفات إليه عند الاستعمال فلا جرم يمتنع تقييده ايضاً ولكن عمده الاشكال على ذلك في اصل هذا المبنى لما ذكرناه فساده في محله وقلنا بان معاني الحروف وكذا الهيئات انما هي من سنخ الارتباطات الذهنية المقومة بالطرفين وان الفرق بينها وبين الاسماء انما هو من جهة ذات المعنى والملحوظ لا من جهة كيفية اللحاظ فقط وعليه فلا مجال لهذا الاشكال من هذه الجهة ايضاً كما هو واضح. ولو ان صاحب الكفاية اجاب عنه ج١ ص١٥٤ بقوله فلحاظ الآلية كلحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعنى بل من مشخصات الاستعمال والنهي والطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لأن يقيد مع انه لو سلم انه فرد فإنما يمنع عن التقييد لو انشأ اولاً غير مقيد لا ما إذا انشأ من الأول مقيداً غاية الأمر قد دل عليه بدالين وهو غير انشائه اولاً ثم تقييده ثانياً. وذكر استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٠٧ بأن المعاني الحرفية مغفولة ايضاً يكون جوابه في محله وحاصله ان النسبة بين الموضوع والمحمول والحكم تكون متصورة وتكون الالتفات إليها وغير مغفولة فلا اشكال في مفهوم الشرط من هذه الجهة ويمكن تقريب الاستدلال بوجه آخر وهو يقال ان المتكلم الذي يكون بصدد بيان المراد إذا انحرف عما يصح السكوت عليه من الكلام

يكون له غرض في زيادة القيد والشرط فيكون لكلامه المفهوم ولا يغفل عن ذلك. قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٧٦ وح يبقى الاشكال الأول في اصل استفادة الحكم السنخي بل وتصوره ثبوتاً بملاحظة جزئية الموضوع له في الحروف والهيأت. فأجاب عنه في الكفاية ج١ ص٣١٠ ولكنك غفلت عن ان المعلق على الشرط انما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها واما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه لا يكاد يكون من خصوصيات معناها المستعمل فيه - وقد عرفت بما حققناه في معنى الحرف وشبهه ان ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له وان خصوصية لحاظه بنحو الآلية والحالية لغيره من خصوصية الاستعمال كما ان خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك فيكون اللحاظ الآلي كالاستقلالي من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه. وقال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٧٦ وفي ذلك نقول بأنا وان اجبنا عن ذلك سابقاً بكلية المعنى فيها من جهة ما تصورناه في مبحث الحروف من القسم الآخر من عموم الوضع والموضوع له في الحروف غير عام الوضع والموضوع له المشهور ولكن التأمل التام فيه يقتضي عدم اجداء هذا النحو من الكلية لدفع هذا الاشكال والوجه فيه هو ان ذلك المعنى العام والقدر المشترك الذي تصورناه لما لا يمكن تصوره واحضاره في الذهن إلا في ضمن احدى الخصوصيات فلا جرم لا يكاد يمكن ان يوجد في ذهن المتكلم عند استعمالها بمثل قوله الماء في الكوز او زيد على السطح وسرت من البصرة إلى الكوفة إلا اشخاص النسب الخاصة والارتباطات المخصوصة كما هو ذلك على القول بخصوص الموضوع له فيه ايضاً وفي مثله يتوجه الاشكال المزبور بأن الموجود في ذهن المتكلم عند استعمال الهيئة بقولة اكرم زيداً ان جاءك بعد ان لم يكن إلا شخص نسبة وربط خاص قائم بالطرفين فلا جرم لا يتصور له الاطلاق الفردي حتى يتصور فيه السنخ فيكون هو المعلق على الشرط أو الوصف

المذكور في القضية فينتج الانتفاء عند الانتفاح وح فهذا النحو من عموم الوضع والموضوع له في الحروف غير مجد لدفع الاشكال في المقام لأنه بحسب النتيجة كالقول بخصوص الموضوع له فيها فعلى ذلك فلابد من التصدي لدفعه بوجه آخر غير ذلك فنقول ان قصارى ما يمكن ان يقال في دفع الاشكال وجهان احدهما ما افاده الاستاذ دام ظله في الدورة السابقة وحاصله هو ان دلالة الهيئة على الطلب في قوله افعل بعدما كانت بالملازمة من جهة كونه اي الطلب ملزوماً للنسبة الارسالية التي هي مدلول الهيئة لا مدلولاً لها بالمطابقة كما هو مختار الكفاية وكان المهم ايضاً اثبات السنخ والاطلاق في طرف الحكم والطلب فلا بأس ح بلحاظ الاطلاق التقييد بالنسبة إلى ذلك الطلب الملازم مع الارسال ولو على القول بخصوص الموضوع له في الحروف والهيئات من جهة انه لا ملازمة بين خصوصية المدلول في الهيئة من خصوصية ما يلازمه فامكن ان يكون المدلول في الهيئة جزئياً وخاصاً ومع ذلك يكون ملزومه وهو الطلب كلياً وح فإذا كان المهم في المقام هو اثبات السنخ في طرف الحكم والطلب فامكن اثبات السنخ غير طريق الهيئة ولو بمثل الاطلاق المقامي ونحوه الوجه الثاني ما افاده اخيراً وتقريبه انما هو يدعى ان مفاد الحروف وكذا الهيئات وان كان جزئياً لكونها عبارة عن اشخاص الارتباطات الذهنية المخصوصة المتقومة بالطرفين إلا انها تبعاً لكلية طرفيها او احد طرفيها قابلة للاتصاف بالكلية كما في قولك الانسان على السطح والماء في الكوز والسير من البصرة إلى الكوفة في قبال قولك زيد على السطح وهذا الماء في هذا الكوز وسرت من النقطة الكذائية من البصرة إلى النقطة الكذائية من الكوفة فإن السير وكذا البصرة في قولك السير من البصرة لما كان كلياً وقابلاً للانطباق في الخارج على الكثيرين كالسيرة من اول البصرة ووسطها وآخرها فقهراً تبعاً لكلية هذين المفهومين تتصف تلك الاضافة والربط الواقع بينهما ايضاً بالكلية وهكذا في قولك الانسان على السطح او الماء في الكوز

حيث انه تبعاً لكلية الطرفين تتصف تلك الاضافة والربط الواقع بينهما ايضاً بالكلية وهكذا في قولك الانسان على السطح أو الماء في الكوز حيث انه تبعاً لكلية الطرفين تتصف تلك النسبة والربط والاستعلائية او الظرفية بالكلية فينحل إلى الروابط المتعددة فيصدق في الخارج على زيد الكائن على السطح وعلى عمر والكائن على السطح وهكذا ولا تعنى من كلية المعنى إلا كونه قابلاً للانطباق في الخارج على الكثيرين ويقابله قولك زيد على السطح حيث ان ذلك الربط الخاص ح تبعاً لجزئية المتعلق غير قابل للانطباق في الخارج على الكثيرين وح فعلى هذا البيان صح ان يقال بأن تلك النسب والروابط التي هي مفاد الحروف والهيئات بنفسها لا تتصف بالكلية والجزئية بل انما اتصافها بالكلية والجزئية تابع كلية طرفيها او احدهما فمتى كان احد طرفيها كلياً قابلاً للصدق في الخارج على الكثيرين فلا جرم تبعاً لكلية تلك الاضافة والربط القائم به ايضاً تتصف بالكلية كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في التكاليف الكلية الانحلالية كقوله يجب اكرام العالم ويحرم شرب الخمر حيث ان كلية التكليف ح انما هي باعتبار كلية متعلقه فإذا كان متعلقه كلياً فلا جرم تبعاً لكلية متعلق يتصف الحكم ايضاً بالكلية وينحل حسب تعداد افراد متعلقه في الخارج إلى تكاليف متعددة وإلا فالحكم المنشا في مثل قوله اكرم العالم ويحرم شرب الخمر لا يكون إلا شخص حكم وشخص ارادة متعلقه بموضوعه وهو الاكرام المضاف إلى العالم والشرب المضاف إلى الخمر وعلى ذلك ففي المقام امكن استكشاف الحكم السنخي من الهيئة في الصيغة باجراء الاطلاق في ناحية المادة المنتسبة بماهي معروضة للهيئة إذ ح من اطلاقها يستكشف الحكم السنخي فإذا انيط الحكم السنخي ح بمثل الشرط او الوصوف في القضية بقوله ان جاء زيد فاكرمه او اكرم زيد العادل فقهراً بانتفاء القيد بعد فرض ظهوره في الدخل بخصوصيته واقتضاء اطلاق ترتب الجزاء عليه في ترتبه بالاستقلال يلزمه انتفاء الحكم السنخي كما هو واضح.

بخصوصيتها في طي مقالة مستقلة فنقول مقالة[1] في البحث عن مفهوم

ويكون الوجه الأخير هو الاظهر كما تقدم واجاب ايضاً المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٢٠ ان المعلق في القضية الشرطية ليس هو مفاد الهيئة لانه معنى حرفي وملحوظ آلي بل المعلق فيها هي نتيجة القضية المذكورة في الجزاء وان شئت عبرت عنها بالمادة المنتسبة كما ذكرنا تفصيل ذلك في بحث الواجب المشروط وعليه تكون المعلق في الحقيقة على الشرط المذكور في القضية الشرطية هو الحكم العارض للمادة كوجوب الصلاة في قولنا إذا دخل الوقت فصل فينتفى هو بانتفاء شرطه غاية الامر ان المعلق على الشرط ح هو حقيقة الوجوب مثلاً من دون توسط مفهوم اسمي في البين واما في القسم الاول فالمعلق على الشرط هو مفهوم الوجوب باعتبار فنائه في حقيقته فلا اشكال. والمادة المنتسبة تقدم عند المحقق العراقي المادة والنسبة الدال عليهما المادة والهيئة وعند المحقق النائيني المادة فقط والنسبة خارجة كالذات واجاب استاذنا الخوئي في هامش الاجود ج١ ص٤٢٠ والتحقيق في الجواب هو ما عرفته سابقاً من ان حقيقة انشاء الوجوب عبارة عن اظهار اعتبار كون فعل ما على ذمة المكلف فإذا كان المعتبر بالاعتبار المزبور معلقاً على وجوب شيء مثلاً يستلزم ذلك انتفاءه بانتفاءه ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الاعتبار مستفاداً من الهيئة وان يكون مستفاداً من المادة المستعملة في المفهوم الاسمي باعتبار فنائه في معنونه. والجواب ان الاعتبار كالارادة شخص وليس كل تعليق مفهوم فكيف يدل على الانتفاء عند الانتفاء ان لم يكن التعليق في سنخ الحكم فالاشكال يرد على جميع المسالك وتقدم جوابه الصحيح.

مفهوم الشرط

(١) نموذج ٢ في مفهوم الشرط. لا يخفى انه يظهر من كلام المحقق الخراساني صاحب الكفاية ان طريق ثبوت المفهوم هو ثبوت العلية المنحصرة كما اشرنا إليه في ما

الشرط وقد اختلفت كلمتهم فيه فبين مثبت للمفهوم فيها وبين ناف ونسب إلى المنكرين ايضاً انكار العلية تارة وانكار الاتحاد[١] اخرى ولكن قد تقدم[٢] منا بإنه بعد التسلم[٣] في مثل هذه القضايا انتفاء شخص الحكم لا يبقى لهم مجال انكار في الحصر بدخول أداة الشرط[٤]

تقدم وانكر العلية المنحصرة ورد الاطلاق بمقدمات الحكمة في ذلك والطريق الثاني هو ما افاده المحقق العراقي من ان العبرة في الحكم المعلق على الشرط هل هو طبيعي الحكم المعبر عنه سنخ الحكم او شخصه وحصة من الحكم فعلى الاول يثبت المفهوم دون الثاني.

(١) لعل الصحيح - الانحصار-.

(٢) وعلى كل حال لا بد أولًا من بيان مقالة المشهور وعليه صاحب الكفاية ايضاً ولو اشار ثم بيان الطريق الثاني وقد تقدم الاشارة إليه في ما تقدم وانما الكلام في تتميم ذلك قال صاحب الكفاية ج١ ص٣٠٢ فلابد للقائل بالدلالة من اقامة الدليل على الدلالة بأحد الوجهين - اي الوضع او القرينة العامة - على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة واما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة فإن له منع دلالتها على اللزوم - إلى ان قال ودعوى تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على غير المنحصرة منها بل في مطلق اللزوم بعيدة عهدتها على مدعيها فأجاب عنه المحقق الماتن.

(٣) اي الاتفاق على كون الشرط علة منحصرة بالنسبة إلى شخص الحكم المعلق عليه وظهوره في ذلك فالنزاع في كون الشرط علة منحصرة او غير منحصرة يكون لغواً.

(٤) وذلك بدخول أداة الشرط المقتضي لربط الحكم بشرطه زائداً على ربطه بموضوعه والعلة المنحصرة كادت القضية ظاهرة فيه قبل ورود اداة الشرط فتدل على

الاطلاق ثم انه نقل صاحب الكفاية ج١ ص٣٠٤ منها التبادر وقد تقدم قال – وأما عدوى الدلالة بادعاء انصراف العلاقة اللزومية إلى ما هو اكمل افرادها وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها ففاسدة جداً لعدم كون الاكملية موجبة للانصراف إلى الاكمل سيما مع كثرة الاستعمال في غيره مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما اكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة فإن الانحصار لا يوجب ان يكون ذلك الربط الخاص الذي لابد منه في تأثير العلة في معلولها اكد واقوى. إلى ان قال قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة – اي تدل اطلاق العلاقة اللزومية على العلة المنحصرة وتوضيحه قال المحقق الاصفهاني في النهاية ج١ ص٣٢١ كما انا لترتب المطلق هو الترتب بنحو العلية فإنه الترتب بالطبع وبلا عناية كذلك الترتب المطلق دون مطلق الترتب هو ترتب التالي على مقدمه لا غير كما ان الوجوب المطلق هو الوجوب لا للغير فكما انه كونه للغير امر وجودي ينبغي التنبيه عليه كذلك الترتب على الغير يحتاج إلى التنبيه بخلاف الترتب على المقدم لأعلى الغير فاختصاص الترتب به ليس الاعدم ترتبه على ما ينبغي التقييد به لو كان مترتباً عليه انتهى – قلت تعينه من بين انحائه بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين ، ضرورة ان كل واحد من انحاء اللزوم والترتب محتاج في تعيينه إلى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت اصلاً كما لا يخفى – وبرد عليه ما تقدم وما ذكره المحقق الاصفهاني في النهاية ج١ ص ٣٢٢ بقوله نعم هنا وجه آخر لاستفادة الانحصار وهو ان مقتضي الترتب العلّي على المقدم بعنوانه ان يكون بعنوانه الخاص بلا علة ولو لم تكن العلة منحصرة لزم استناد التالي إلى الجامع بينهما وهو خلاف ظاهر الترتب على المقدم بعنوانه. وذكر صاحب الكفاية ج١ ص٣٠٥ ثم انه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط – اي نفس الشرط – بتقريب انه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده ضرورة انه لو قارنه او سبقه الآخر لما اثر وحده وقضية اطلاقه انه يؤثر كذلك مطلقاً وفيه انه لا يكاد تنكر الدلالة على

المفهوم مع اطلاقه كذلك إلا انه من المعلوم ندرة تحققه ولو لم نقل بعد اتفاقه – اي عدم ثبوت اطلاق في نفس الشرط – إلى ان قال واما توهم انه قضية اطلاق الشرط بتقريب ان مقتضاه تعينه – اي الفرق بين هذا التقريب وما قبله ان هذا بلحاظ ظهور كلمة ان في كون الشرط شرطاً بذاته للجزاء وان لم يكن مؤثراً فعلاً كإطلاق صيغة الامر في التعين وما قبله بلحاظ ظهورها في كونه علة تامة مؤثراً فعلاً – ففيه ان التعين ليس في الشرط نحو يغاير نحوه في ما إذا كان متعدداً – إلى ان قال – الشرط فإنه واحداً كان أو متعدداً كان نحوه واحداً ودخله في المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تتفاوت عند الاطلاق اثباتاً وكان الاطلاق مثبتاً لنحو لا تكون له عدل لاحتياج ما له العدل إلى زيادة مؤونة وهو ذكره بمثل او كذا واحتياج ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذلك انما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطية فنسبة اطلاق الشرط إليه لا تختلف كان هناك شرط آخر أم لا إلى آخر كلامه يعني ان صفة الشرطية ليست مما تتصف بالتخيير لأنها منتزعة من خصوصية ذاتية محضة والذاتيات لا تقبل التخيير لأنها لا تتخلف فشرطية الشرط حين يكون واحداً هي شرطيته حين يكون متعدداً وكما ان معنى شرطيته حين يكون واحداً انه له خصوصية بها يكون له نحو دخل في المشروط كذلك يكون معنى شرطيته حين يكون متعدداً لأنه مع التعدد يكون الدخل تخييرياً ومع الاتحاد يكون تعيينياً كي يكون الاطلاق مقتضياً للثاني والجواب عنه ذكر المحقق الاصفهاني في النهاية ج١ ص٣٢٣ نعم إذا اريد الاطلاق من حيث الوحدة والتعدد بأن كان المولى في مقام بيان كل ما له العلية فاقتصر على خصوص المجيء مثلاً كشف عن انحصاره فيها وإلا كان ناقضاً لغرضه لكنه لا دخل له بالاطلاق من حيث الشرطية كما كان الاطلاق من حيث تعين الوجوب مقتضياً له وبذلك تقريباً اجاب عن صاحب الكفاية المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤١٩ قال هو ان الاطلاق المتمسك به في المقام ليس هو اطلاق الجزاء

علة كانت أو غيره[1] فلا محيص من ان يكون انكاره ممحضاً في تعليق

واثبات ان ترتبه على الشرط انما هو بنحو ترتب المعلول على علته المنحصرة ليرد عليه ما ذكر بل هو اطلاق الشرط بعدم ذكر عدم له في القضية وذلك لما عرفت من أن ترتب الجزاء على الشرط وان لم يكن مدلولاً للقضية الشرطية وضعاً إلا انه يستفاد منها في متفاهم العرف سياقاً وذلك يستلزم تقييد الجزاء بوجود الشرط في غير القضايا المسوقة لبيان تحقق الحكم بتحقق موضوعه كما تقدم وبما ان التقييد بشيء واحد يغاير التقييد بأحد الشيئين على البدل سنخاً يلزم على المولى بيان الخصوصية إذا كان في مقام البيان وبما انه لم يبين العدل مع انه هو المحتاج إلى البيان تعين كون الشرط واحداً وكون القيد منحصراً به. والأمر كما ذكره وقد عرفت وستعرف ايضاً ظهور القضايا في الانحصار وانما الكلام في تعليق السنخ وطبيعي الحكم وعدمه.

(١) يقول المحقق الماتن ظهور القضايا في الانحصار سواء كانت علة أم لا واشار إلى ذلك المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤١٧ واما ما ربما يتوهم في هذا المقام من ان مقدمات الحكمة وان افادت انحصار العلة بالمقدم إلا انها انما تجري في خصوص ما إذا كان المقدم علة للتالي دون غيره من الموارد والقضايا الشرطية المتكلفة لبيان الاحكام الشرعية كلها من قبيل الثاني اعني به ما لا يكون المقدم فيه علة لوجود التالي والوجه فيه هو ما ذكرناه سابقاً من ان الشرط في تلك القضايا لا يكون إلا موضوعاً للحكم المعلق عليه فيها ويستحيل ان يكون الحكم المجعول لجاعله معلولاً لوجود موضوعه في الخارج وعلى ذلك بنينا امتناع تعلق الجعل التشريعي بالسببية ولزوم كون المجعول التشريعي هو نفس المسبب عند وجود سببه فإذا لم يكن المقدم علة لوجود التالي لم يبق موضوع لاجراء مقدمات الحكمة لإفادة انحصارها فمدفوع بان الحكم المجعول وان لم يكن معلولاً لوجود موضوعه إلا انه مترتب على نحو ترتب المعلول على علته والقضية

السنخ بعد الفراغ[١] عن ظهور الشرط في الانحصار ولو من جهة ظهور دخل خصوصية العنوان المأخوذ في حين الخطاب في ترتب الحكم عليه جزاء ام غيره سنخاً أم شخصاً[٢] وح لنا ان نقول ان طبع القضية باقتضاء ذاتها ليس إلا ترتب الحكم مهملة على موضوعه[٣]

الشرطية لا تدل بالدلالة الوضعية إلا على ترتب التالي على المقدم واما كون الترتب بنحو العلية فهو لا يستفاد من القضية الشرطية اصلاً بل هو يستفاد من خصوصية بعض الموارد كموارد افادة ترتب بعض الامور التكوينية على بعضها الآخر في القضايا الشرطية لأن الترتب في تلك الموارد منحصر ترتب المعلول على علته وعليه فإذا كان اطلاق ترتب التالي على المقدم واستناد وجوده إلى وجوده كاشفاً عن انحصار المرتب عليه دلت القضية الشرطية على المفهوم سواء في ذلك عن القضايا الشرطية المتكلفة لبيان الاحكام الشرعية وغيرها من القضايا إلا ان الشأن انما هو في اثبات شاهد الاطلاق في القضية الشرطية.

(١) فبعد ما كان ظهور اداة الشرط في الانحصار فينحصر النزاع بأنه من تعليق السنخ أم لا.

(٢) وبالجملة ظهور ذلك إما بالوضع بمعنى ان ادوات الشرط والتعليق قد وضعت للدلالة على ان مدخولها علة منحصرة لثبوت الجزاء المعلق على ثبوته او جريان مقدمات الحكمة في احراز كون الشرط المذكور في القضية هو بشخصه يتوقف على ثبوته ثبوت الجزاء ومنحصر به.

(٣) هذا مقدمة لبيان اخذ المفهوم من الجملة الشرطية وتوضيحه قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٠٤ ان كل كلام يصح السكوت عليه لتمام فائدته يتم تركيبه بموضوعه ومحموله سواء كانت القضية خبرية أم انشائية ولا ريب في ان المحمول في القضية مطلقاً

ولكن لو كان في البين جهة زائدة عن ربط الحكم بموضوعه[١] كما في المقام[٢] من حيث اقتضاء اداة الشرط ربط الحكم بشرطه

هو معنى اللفظ الملحوظ بنحو الاهمال كما هو مفاد كل لفظ موضوع بالوضع العام والموضوع له عام وان حمله على الموضوع وانتسابه إلى الموضوع يوجب تعينه بنحو من انحاء التعين من الخصوص والعموم – ان هذا النحو من التعين انما حصل للمحمول من حمله على الموضوع وانتسابه إليه – فلا ريب في ان المعنى الموضوع له اللفظ بالوضع العام والموضوع له عام هو طبيعي المعنى المبهم المهمل الذي يكون النظر عند تصوره مقصوراً على ذاته وذاتياته وكونه عاماً – خارج عن ذاته وذاتياته إلى آخر كلامه وقال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٤٧٨ لا ينبغي الارتياب في ان القضية الحملية في مثل قوله اكرم زيداً مع قطع النظر عن ورود اداة الشرط عليها بطبعها لا تقتضي ازيد من كون المتكلم في مقام اثبات حكم وجوب الاكرام بنحو الطبيعة المهملة واما اقتضاؤها لكونه بصدد اثبات سنخ الحكم والطبيعة المطلقة وفي مقام حصر الطبيعي في هذا الفرد في تلك القضية فلا لأن ذلك مما يحتاج إلى عناية زائدة عما يقتضيه طبع القضية ومن ذلك يحتاج إلى قيام قرينة عليه بالخصوص وإلا فمع عدم القرينة عليه فلا يقتضي طبع القضية الحملية إلا مجرد ثبوت المحمول مهملاً للموضوع.

(١) فإنه بمعنى كونه عاماً او خاصاً ولو بإرادة حصة منه نحو من انحاء التعين خارج عن ذاته وذاتياته فلا يكون لفظ الموضوع دالاً عليه بنفسه بل انما يستفاد من دلالة اخرى لفظية كالتنوين في مثل النكرة او عقلية معنوية كالحمل والانتساب فالدال على المفهوم يحتاج إلى جهة زائدة.

(٢) اي في القضية الشرطية موجود ربط الحكم بموضوعه كما في سائر القضايا وربط الحكم بالشرط بأداة الشرط زائداً على ذلك.

زائد عن ربطه بموضوعه فهل القضية[١] في هذه الجهة الخارج عن مدلولها ايضاً يقتضي اهمال الجزاء او لا تقتضيها اهمالاً بل[٢] مقتضي مقدمات الحكمة تعليق اطلاق حكمه الملازم لتجريده عن هذه الجهة امكن ان يقال[٣] ان اصالة الاطلاق تقتضي التجريد من هذه الجهة[٤] ويبقى حيث الاضافة إلى الموضوع على طبعه الاولى في القضايا الظاهرة نوعاً في اهماله المحمول من حيث الاضافة إلى موضوعه وبعبارة اخرى نقول ان ظهور القضايا نوعاً في اهمال المحمول بالنسبة إلى موضوعه مانع عن الاخذ بإصالة الاطلاق في مثله[٥]ولكن

(١) فالقضية بما لها من اداة الشرط وقرينة خارجة عن مفهوم القضية زائدة عليه تبقى القضية على اهمال الجزاء أو قابل للاطلاق.

(٢) بأن يكون مقتضي جريان مقدمات الحكمة فيه تعليق طبيعي الحكم واطلاقه الملازم للتجريد عن القيد على الشرط.

(٣) اختار المحقق الماتن ان القضية الشرطية لها مزية زائدة على غيرها فربط الحكم بالموضوع على نحو الاهمال لكن اداة الشرط ح جريان مقدمات الحكمة في المحمول أوجب الاطلاق والتجريد فيكون طبيعي الحكم باضافته وربطه بالشرط بأداته معلقاً عليه فتدل على الانتفاء عند الانتفاء.

(٤) اي جهة الحالات يجري اصالة الاطلاق فيكون طبيعة الحكم معلقاً بأداة الشرط وان كان من جهة الافراد مهملاً كما مر.

(٥) فالمحمول في القضية مطلقاً هو معنى اللفظ الملحوظ بنحو الاهمال وان كان حمله على الموضوع وانتسابه إلى الموضوع يوجب تعينه بنحو من انحاء التعين قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٧٨ ولذلك – اي مع عدم القرينة لا يقتضي طبع

ذلك لا يمنع عن الأخذ بإصالة الاطلاق[١] سائر الجهات[٢]

القضية الحملية إلا مجرد ثبوت المحمول مهملاً للموضوع - ايضاً ترى بناءهم على عدم المفهوم في القضايا اللقبية وعدم اقتضائه انتفاء سنخ الحكم المحمول على الاطلاق عن غير الموضوع المذكور في القضية كي لو ورد دليل آخر على ثبوت شخص حكم آخر لعمر ويوقع بينهما المعارضة ومن المعلوم انه لا يكون ذلك إلا من جهة ما ذكرناه من عدم اقتضاء القضية الحملية بطبعها في نحو قوله اكرم زيداً مع قطع النظر عن القرائن الخارجية إلا مجرد ثبوت الحكم والمحمول لزيد بنحو الطبيعة المهملة غير المنافي مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ للعمر والبكر.

(١) نعم لما كان مقتضاه ح هو ثبوت هذا الحكم والمحمول على الاطلاق لزيد فلا جرم يلزمه اطلاق الحكم المزبور من جهة حالات الموضوع من القيام والقعود وغير ذلك فكان مقتضي اطلاقه هو ثبوته له على الاطلاق وفي جميع الحالات الطارئة عليه من القيام والقعود والمجيء ونحوه ولئن شئت قلت انه لما كان لموضوعه اطلاق بحسب الحالات من المجيء وغيره يلزمه قهراً اطلاق في طرف الحكم المترتب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات بحيث يلزمه عدم جواز ثبوت وجوب آخر ايضاً لذلك الموضوع في حال القيام أو القعود من جهة ما يلزمه ح بعد هذا الاطلاق من لزوم محذور اجتماع المثلين من غير ان ينافى اطلاق الحكم والمحمول من تلك الجهة مع اهماله المفروض من الجهة المزبورة إذ مثل هذا النحو من الاطلاق في الحكم يجتمع مع اهماله من جهة الأفراد بل ومع شخصيته ايضاً كما هو واضح.

(٢) وح فإذا كان ذلك مقتضي طبع القضية الحملية فكان قضية اطلاقها في ثبوت الحكم المحدود الشخصي لموضوعه على الاطلاق وفي جميع الحالات هو حصر الطبيعي فهذا الفرد المحمول في القضية بلحاظ ما عرفت من استلزام اطلاق هذا الحكم

الشخصي لجميع الحالات عدم ثبوت فرد آخر منه لموضوعه في بعض الحالات تقول بأن طبع اداة الشرط الوارد عليها ايضاً في نحو قوله ان جاء زيد يجب اكرامه لا يقتضي إلا مجرد اناطة النسبة الحكمية بما لها من المعنى الاطلاقي بالشرط وهو المجيء لأن ما هو شان الاداة انما هو مجرد اناطة الجملة الجزائية بما لها من المعنى الذي يقتضيه طبع القضية الحملية بالشرط وح فإذا كان مقتضي طبع القضية الحملية او الانشائية في مثل قوله اكرم زيداً هو ثبوت حكم شخصي محدود لزيد على الاطلاق الملازم لانحصاره وعدم فرد آخر منه في بعض الحالات وكان قضية الاداة على ما هو شأنها اناطة تلك الجملة بما لها من المعنى بالشرط وهو المجيء في قوله ان جاء زيد فاكرمه فلا جرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصية بمقتضي ما بيناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الاكرام عن زيد عند انتفاء المجيء وعدم ثبوت وجوب شخص آخر له في غير حال المجيء من جهة ان احتمال ذلك مما ينافي ما تقتضيه طبع الجملة من ثبوت ذلك الوجوب الشخصي لزيد على الاطلاق وفي جميع الحالات التي منها عدم المجيء من جهة ما يلزمه من محذور اجتماع المثلين واما احتمال التأكد ح فيدفعه ايضاً ظهور القضية في محدودية الحكم بحد شخصي مستقل فإذا فرضنا ح انحصار الوجوب بهذا الفرد من الحكم الشخصي الثابت في القضية المنطوقية فقهراً بمقتضي الاناطة يلزمه عقلاً انتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند انتفاء المجيء ولا تعنى من المفهوم إلا ذلك نعم لو كان قضية الاداة مضافاً إلى اناطة الجزاء بالشرط هو اخراجه عما تقتضيه طبع الجملة الحملية من الاطلاق بحسب الحالات لكان للأشكال في الانتفاء عند الانتفاء كمال مجال ولكنه كما ترى بعيد جداً فإن شأن الاداة على ما عرفت لا يكون إلا مجرد ربط احدى الجملتين واناطتها بما لها من المعنى والمدلول بجملة اخرى بلا اقتضائها لاهمال القضية واخراجها عما يقتضيه طبعها من الظهور الاطلاقي الموجب لانحصار الطبيعي في الشخص كما لا يخفى - فإن

وبهذه العناية ايضاً نقول بالمفهوم في الغاية[١] واداة الحصر[٢] واما التوصيف[٣] فحيث انه من شؤون الموضوع وكان نسبة الحكم إليه كنسبته

ذلك – اي اتعاب النفس لأثبات العلية المنحصرة – كله منهم ناسيء عن عدم التفطن بوجه استفادة المفهوم في القضايا الشرطية وعدم ملاحظة ما يقتضيه طبع القضايا الانشائية والحملية من الظهور الاطلاقي الموجب لحصر الطبيعي في قوله اكرم زيداً في حكم شخصي محدود بحد خاص وإلا فنفس ذلك كاف في استفادة المفهوم من جهة ان لازم اناطة مثل هذا الحكم الشخصي ح هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء وحيث انه فرض انحصار الطبيعي ايضاً بهذا الشخص بمقتضي الظهور الاطلاقي فقهراً يلزمه انتفاء الحكم الشخصي بانتفاءه من دون احتياج إلى اثبات العلية المنحصرة وهو واضح.

(١) قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٩٧ وذلك لعين ما ذكرنا في مفهوم الشرط إذ بعدما يستفاد انحصار الحكم بمقتضي الاطلاق الجاري فيه في نحو قوله اكرم زيداً بذلك الطلب الشخصي المنشأ في القضية وعدم ثبوت شخص طلب آخر عند مجيء الليل او قدوم الحاج فقهراً في فرض اناطة تلك النسبة الحكمية في القضية بالغاية بقوله اكرم زيداً إلى الليل او حتى يقدم الحاج كما هو ظاهر طبع القضية من رجوع الغاية فيها إلى النسبة الحكمية لا إلى خصوص الموضوع او المحمول يلزمه ارتفاع سنخ الحكم عند تحقق الغاية ولا نعني من المفهوم إلا هذا. وسيأتي ايضاً مفصلاً.

(٢) وكذا اداة الحصر ايضاً كما سيأتي.

(٣) قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٩٩ فالظاهر هو عدم ثبوت المفهوم لنحو هذه القضايا الوصفية بحسب طبعها ما لم يكن في البين قرينة عليه من حال او مقال اذ لا دلالة للقضية بطبعها على كون الحكم المعلق على الوصف هو السنخ كي يقتضي انتفاؤه عند انتفاء القيد بل انما غايتها الدلالة على مجرد ثبوت الحكم للمقيد بنحو

إلى ذات موضوعه صار منشأ للتشكيك في اصالة الاطلاق إلى حيث اضافة الحكم إليه إذا كان لدعوى اقتضاء طبع القضية اهمال الحكم بالإضافة إلى موضوعه بجميع شؤونه كمال مجال وقد مر الكلام في امثال المقام كي لا يختلط عليك الأمر والله العالم. ثم[1] انه إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء

الطبيعي المهملة غير المنافي لثبوت فرد آخر مثله في غير مورد القيد كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في القضايا اللقبية – إلى ان قال – حيث انه بعد اخذ الوصف قيداً في الموضع لا مجال للاطلاق الحالي للحكم فلابد ح وان يكون السنخ والاطلاق فيه بلحاظ الافراد فإذا فرض ح امتناع اطلاقه من هذه الجهة فلا جرم لا يبقى مجال لدعوى دلالة القضية الوصفية على المفهوم. والأمر كما ذكره.

(١) بقي التنبيه على امور الامر الأول قال في الكفاية ج١ ص٣١٢ انه إذا تعدد الشرط – اي واتحد الجزاء شخصاً وغير قابل للتعدد بتعدد الشرط وجوداً ولا مرتبة – مثل إذا خفى الاذان فقصر وإذا اختفى الجدران فقصر – اي لما كان واحداً شخصياً غير قابل للتكرار وجوداً ولا مرتبة لقيام الاجماع والضرورة على عدم تعدد القصر عند تعدد الاسباب وخفائها وامثله كبيرة منها ما مر وهو ما كان المراد من جانب الجزاء صرف الوجود كالخيار فإنه ملك فسخ العقد لوقعت بأسباب متعددة من المجلس والحيوان والغبن ونحوها. ولذا لو اسقط بعضه كخيار الغبن لا يسقط الباقي ومنها ما كان امراً شخصياً لا ينطبق على كثيرين مثل قتل زيد إذا اجتمعت له أسباب متعددة فإنه ليس قابلاً للتعدد والتكرر ومنها لو زنى مثلاً محصناً ثم ارتد عن فطرة فوجوب قتله مستند إلى زنائه ولا يؤثر الارتداد لعدم قابلية المحل لعروض وجوب القتل عليه ثانياً. واما احتمال تأكده بالسبب الثاني فلا وجه له لأن الوجوب من الامور الحقيقية او الاعتباريات التي لا تقبل التأكد ومنشأ اعتباره وهو الطلب الحقيقي والبعث نحو المطلوب بنحو لا يأذن

في الترك قد حصل على الفرض بالسبب الأول فيكون تحصيله ثانياً من قبيل تحصيل الحاصل وح مع التقارن والاجتماع يكون كل واحد منهما جزء السبب ولزوم رفع اليد عن ظهورها وعلى اي بل وعدم تأكد وجوبه فلا محالة تقع المعارضة بين الشرطين حيث لا يمكن إبقاء ظهور كل منهما على حاله في الاقتضاء لترتب الجزاء عليه بالاستقلال فيعلم اجمالاً بمخالفه ظهورهما للواقع فمن ذلك لابد من التصرف في ناحية عقد الوضع في الشرطين وبالجملة ان الجملة الشرطية ظاهرة في امرين الأول كون الشرط المذكور فيها هو بشخصه دخيلاً في ثبوت الجزاء المعلق عليه لا بالجامع بينه وبين غيره الثاني هو كون الشرط المذكور علة تامة لوجود الجزاء المعلق عليه اما ظهور الجملة الشرطية في الأمر الأول فهو مستند إلى الوضع وأما ظهورها في الامر الثاني فالى مقدمات الحكمة إذ اطلاق كون الشرط هو الدخيل في ثبوت الجزاء سواء اقترن بغيره ام لم يقترن بقيد كونه علة تامة مستقلة لثبوت الجزاء إذ لو كان الشرط المذكور جزءاً من علة الجزاء لوجب على المتكلم ان يذكر باقي الاجزاء وإلا كان ناقضاً لغرضه وعلى ذلك يقع التعارض بين مفهوم كل من الجملتين اتحد الجزاء فيهما ومنطوق الاخرى في المشهور وبين منطوقيهما على التحقق لأن المفهوم ظل المنطوق ومن آثاره التابعة له في السعة والضيق فلا يعقل التصرف في المفهوم مع بقاء المنطوق على حاله من الاطلاق او العموم وعليه يكون التعارض في الحقيقة بين المنطوقين فلابد من التصرف في احدهما او في كليهما بما يرفع التعارض إذ بناء على المفهوم يكون مفاد كل من القضيتين نفي الحكم عند انتفاء شرطها وان وجد شرط الاخرى وهو ينافي منطوق الأخرى فلابد من التصرف جمعاً عرفياً فالاشكال يقع في تعيين التصرف الذي به يكون الجمع عرفياً وحيث ان القضية الشرطية بناء على المفهوم مشتملة على ظهورات متعددة وهي ظهورها في المفهوم وظهورها في عموم المفهوم وظهورها في استقلال الشرط وظهورها في دخل خصوصيته وكان رفعا

ليد عن واحد منها كافياً في رفع التنافي بين القضيتين فالكلام يقع في تعيين الاضعف من هذه الظهورات ليتعين للسقوط ويجب الأخذ بما سواه - فبناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم لابد من التصرف ورفع اليد عن الظهور اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين - فإن كان بناء العرف والاذهان العامية على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص واما برفع اليد عن المفهوم فيهما فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء بخلاف الوجه الأول فإن فيها الدلالة على ذلك - اي يسقط ظهور كل من الجملتين في العلة المنحصرة عن الحجية بالمعارضة فنأخذ بظهور كل منهما في العلة التامة ونحكم بثبوت الحكم المعلق على الشرط عند ثبوت كل شرط من الشرطين المذكورين في الجملتين إذ قد يتبين على كون كل واحد منهما علة تامة لثبوت الحكم المعلق عليه وقال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٨٤ واما برفع اليد عن ظهورهما في الانحصار وفي الدخل بعنوانهما الخاص - أما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما بأن يكون تعدد الشرط قرينة على ان الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان - اي تقييد كل منهما في اقتضائه لترتب الجزاء عليه بعدم كونه مسبوقاً بوجود الآخر لو فرض عدم جامع بينهما كي يكون لازمه وجوب القصر بخفاء أول الأمرين وانتفاءه بانتفاءهما معاً واما احتمال تقييد المفهوم في كل منهما بمنطوق الاخر كما في الكفاية فهو مع انه راجع بحسب النتيجة إلى ما ذكرنا كما ترى لضرورة ان المفهوم في نفسه غير قابل للتقييد لأنه من اللوازم العقلية للقضية اللفظية حسب ما لها من الخصوصية الموجبة لذلك فكان مرجع تقييده ح مع ابقاء القضية اللفظية المنطوقية على حالها بما لها من الخصوصية إلى نحو تفكيك بين الملزوم ولازمه وهو كما ترى من المستحيل جداً وح ففي مقام التوفيق يدور الامر بين رفع اليد عن احد الظهورين - وأما بتقييد اطلاق الشرط في

شخصاً بحيث غير قابل للتكثر فلا شبهة في انه لا محيص من رفع اليد عن

كل منهما بالآخر فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً فإذا خفياً وجب القصر ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي احدهما – اي اما عن ظهورهما في الدخل بعنوانها الخاص – وفي مثله نقول بأنه وان كان الظهور كلاهما بمقتضي الاطلاق ولكن امكن دعوى تعين الثاني وترجيح ظهور الشرطين في الاستقلال على ظهورهما في الدخل بعنوانهما الخاص وفي الانحصار إذ على هذا الفرض كان ظهور كل واحد من الشرطين في الاستقلال في التأثير على حاله بخلاف العكس فإنه علاوة عما يلزمه من رفع اليد عن ظهور الشرطين في الاستقلال يلزمه أيضاً رفع اليد عن ظهورها في الانحصار وواضح ح انه عند الدور ان كان المتعين هو الاول لأن الضرورة تتقدر بقدرها وعليه فكان المدار في وجوب القصر على خفاء اول الامرين منهما نعم لو خودش في ذلك ولم يرجح احد الظهورين على الآخر فلا جرم يسقطان عن الحجية للعلم بمخالفة احدهما للواقع وبعد تساقطهما كان المرجح هو الاصل وهو اصالة التمام إلى حد يعلم بخفائهما معاً كما انه في طرف الاياب كان الاصل مقتضاه وجوب القصر إلى حد لا يخفى عليه واحد منهما وهو واضح. وبالأصل العملي اعتقد المحقق النائيني لسقوط الاطلاقين بالتعرض ويثبت وجوب القصر عند تحقق مجموع الشرطين وهو المعلوم تحقق القصر عنده واختار ما اخترنا ايضاً أستاذنا الخوئي في هامش الاجود ج١ ص٤٢٥ وعليه فالمعارضة في محل الكلام انما هي بين مفهوم كل من القضيتين ومنطوق الاخرى الدال على ثبوت الجزاء عند تحقق شرطه وبما ان نسبة كل من المنطوقين بالاضافة إلى مفهوم في مورد المعارضة وبما انه يستحيل التصرف في المفهوم نفسه لانه مدلول تبعي ولازم عقلي للمنطوق لابد من رفع اليد عن ملزوم المفهوم بمقدار يرتفع به التعارض ولا يكون ذلك إلا بتقييد المنطوق ورفع اليد عن اطلاقه المقابل للتقييد بكلمة او ولذا فالصحيح ما ذكرنا.

ظهور الشرط في المؤثرية بنحو الاستقلال فيحمل على مؤثرية المجموع في وجود الجزاء عند تقارنها[١] خصوصياً مع اقتضاء ما هو احدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح[٢] نعم مع تعاقبهما كان الأثر لأول الوجودين

---

(١) فانه عند تقارنهما يكون كل منهما جزء المؤثر وجزء العلة لعدم غلبة احدهما على الآخر وذلك لا يخلو من احدى ثلاث اما يؤثر في فرض التقارن كل منهما مستقلاً فمحال عقلاً قال في الكفاية ج١ ص٣١٣ بملاحظة ان الامور المتعددة بما هي مختلفة لا يمكن ان يكون كل منهما مؤثراً في واحد فإنه لابد من الربط الخاص بين العلة والمعلول ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين بما هما اثنان ولذلك ايضاً لا يصدر من الواحد إلا الواحد. ولو تقدم في هذه القاعدة منا مراراً وذكر المحقق الاصفهاني في النهاية ج١ ص٣٢٤ قد عرفت في مبحث الواجب التخييري ما في تطبيق قاعدة عدم صدور الواحد عن المتعدد على امثال المقام مما كان الواحد فيه نوعياً وقد ذكرنا ان مورد القائدة وعكسها الواحد الشخصي وبينا هناك ايضاً ان البرهان على عدم صدور الواحد عن الكثير مورده صدور الواحد الشخصي عن الكثير بالشخص وان مسألة المناسبة والسنخية اجنبية عن لزوم الانتهاء إلى جامع ما هوى. لكن مع ذلك انه عند اجتماع السببين وتقارنهما يكون كلاهما هو المؤثر في الوجود.

(٢) واما اقتضاء احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ولا دليل عليه كما ذكر قول الحلي في الكفاية ج١ ص٣١٤ وأما رفع اليد عن المفهوم في خصوص احد الشرطين وبقاء الآخر على مفهومه فلاوجه لأن يصار إليه إلا بدليل آخر إلا ان يكون ما ابقى على المفهوم اظهر. وإلا بدونه يكون العمل بأحدهما وطرح الآخر رأساً وبالجملة يتعين الجمع في التأثير.

قهراً[١] كما لا يخفى و[٢] اما لو كان الجزاء وجوداً سنخياً قابلًا للتكثر ففي

---

(١) وعند السبق واللحوق يؤثر ما هو السابق في الوجود دون اللاحق مع ان كليهما لا يسقط عن الظهور في الاستقلالية كما هو واضح.

(٢) الامر الثاني في ما لو كان الجزاء متعدداً وقابلًا للتكرار مثل ان افطرت فكفر وان ظاهرت فكفر فيقع الكلام فيه وح تارة يبحث عن تداخل الاسباب واخرى عن تداخل المسببات واللازم ح هو تمييز كل واحد منهما في بحث مستقل اما المقام الأول وهو تداخل الاسباب قال صاحب الكفاية ج١ ص٣١٥ المشهور عدم التداخل – اي مطلقاً بمعنى ان كل شرط يعلق عليه الحكم يقتضي الوجوب المعلق عليه ووجوب متعلق ذلك الوجوب – وعن جماعة منهم المحقق الخونساري التداخل – اي عدم اقتضاء الشرطين سواء اقترنا وجوداً ام تعاقباً ولم يأت المكلف بالجزاء المكلف به إلا جزاءً واحداً – وعن الحلي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعدده – اي تعدده شخصاً وجنساً بالتداخل في الأول دون الثاني ان افطرت عمداً فكفر وان ظاهرت فكفر فاللازم هو عدم التداخل لتعدد الشرط في هاتين القضيتين شخصاً وجنساً الأفطار والظهار بخلاف مثل قوله ان نمت فتوضأ فاللازم هو التداخل فيما إذا تعدد النوم ولم يأت بالجزاء – او الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كل شرط إلا انه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الأول وتأكد وجوبه عند الآخر أي ان كل شرط يستلزم وجود حكم من افراد الحكم المعلق عليه فتجمع كلا الفردين من طبيعة الوجود مثلاً في الطبيعة المكلف بها فيؤكد احدهما الآخر فيكون التداخل في المسبب بان يكون وجوداً واحداً متعلقاً للوجوبين فيؤكد احدهما الآخر والاحتمال الأخير ان لا يكون الشرط علة مستقلة كما على الاقوال السابقة بل جزء العلة فلا مجال إلا للقول بالتداخل هذا لو كان المراد بالجزاء صرف الوجود لا الطبيعة السارية وإلا فلا شبهة في عدم التداخل.

هذه الصورة يدور الأمر بين الأخذ[١] بإطلاق الجزاء الكاشف عن صرف الوجود الغير[٢] القابل للتكثر ايضاً[٣] ولازمه[٤] ايضاً رفع اليد عن ظهور الشرط في الاستقلال تأثيراً فيجري فيه حكم الصورة السابقة وبين الأخذ[٥] بظهور كل شرط في المؤثرية المستقلة المستلزم لرفع اليد عن وحدة الجزاء بحمله على وجود دون وجود[٦] وإلى مثل هذه النقطة[٧] نظر المتخالفين[٨] في

---

(١) أما القول بتداخل الأسباب على الاطلاق وجواز الاكتفاء بوجود واحد مبناه انما هو من جهة تحكيم ظهور والجزاء في صرف الوجود على ما يقتضيه ظهور الشرطين.

(٢) الصحيح غير.

(٣) فلا يكون قابلًا للتكثر والتعدد.

(٤) وعليه فيلزم التصرف في الظهورين في الاستقلالية في التأثير فيكون كالفرض الأول المتقدم ولكن هذا القول لا يمكن المساعدة عليه كما ستعرف.

(٥) هذا هو القول الثاني من عدم التداخل قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٨٦ ان ظاهر الجملة الشرطية فيهما لما كان هو حدوث الجزاء عند كل شرط.

(٦) ومقتضاه كان هو لزوم تعدد الوضوء والكفارة وجوداً عند تعدد الشروط وكان الأخذ بما يقتضيه ظاهر الشرطين مع ظهور المتعلق في الجزاء في صرف الوجود غير القابل للتعدد والتكرر غير ممكن لاستلزامه لاجتماع الوجودين في وجود واحد فلا جرم يقع بينهما التنافي حيث يعلم اجمالاً بمخالفة احد الظهورين للواقع أما ظهور المتعلق في صرف الوجود أو ظهور الشرطين وفي مثله لابد من التصرف في احد الظهورين.

(٧) اي التنافي والتعارض بينهما.

(٨) اي القول بالتداخل وعدمه.

امثال المقام بأن الأصل في هذه الموارد هو التداخل[١] أو العدم[٢] وحيث كان

---

(١) ورفع اليد اما عن ظاهر الشرطين في اقتضاؤها الاستقلال في التأثير في الجزاء.

(٢) أو عن ظهور المتعلق في الصرف وحمله على وجود ووجود. وذكر صاحب الكفاية ج١ ص٣١٥ والتحقيق انه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه – اي على القول بكون نفس هذه الأسباب الشرعية مؤثراً واقعاً – او بكشفه عن سببه – اي على القول بكونها معرفات وكاشفة عن المؤثر – وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط كان الأخذ بظاهرها إذا تعدد الشرط حقيقة – اي كان من جنسين – او وجوداً – اي كان من جنس واحد – محالاً ضرورة ان لازمه ان يكون الحقيقة الواحدة مثل الوضوء بما هي واحدة في مثل إذا بلت فتوضأ وإذا نمت فتوضأ او فيما إذا بال مكرراً ونام كذلك محكوماً بحكمين متماثلين وهو واضح الاستحالة كالمتضادين فلابد على القول بالتداخل من التصرف فيه أما بالالتزام إلى آخر كلامه وتقدم الاحتمالات في الفرض السابق لكن قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٨٦ نعم لما كان طرف المعارضة لظهور الجزاء بدواً بمقتضي العلم الاجمالي هو مجموع الشرطين فلا جرم لا يكاد يبقى مجال انتهاء الامر في هذا المقام إلى ملاحظة التعارض بين الشرطين والتصرف فيهما بإحدى الوجوه المتقدمة كما يظهر من الكفاية لضرورة انه انما ينتهي الامر إلى ذلك في فرض تحكيم ظهور الجزاء في الوحدة وصرف الوجود على ظهور الشرطين حيث انه بعد هذا التحكيم يقع تعارض بالعرض بين نفس الشرطين فيحتاج إلى رفع التعارض من البين بالتصرف فيهما بإحدى الوجوه المتقدمة والأفقي فرض عدم تحكيم ظهور الجزاء وحمله على الطبيعة المهملة القابلة للتعدد فلا يكاد يتصور تعارض بينهما حتى يحتاج إلى التصرف فيهما كان في المقام الأول من جهة وضوح امكان القاء كلا الشرطين ح على ظاهرها في الاستقلال اقتضاؤها التعدد في

كذلك[١] نقول ان الظاهر[٢] كون الجزاء تبعاً للشرط ثبوتاً واثباتاً[٣] وان ظهور الشرط في المؤثرية المستقلة[٤] صالحة[٥] للبيانية المانعة عن الأخذ بإطلاق الوحدة في طرف الجزاء ولازمه كون الأصل في امثال الباب هو عدم التداخل[٦]

الجزاء كما هو واضح.

(١) وعليه نقول ان التعارض بعدما كان بدواً بين ظهور الجزاء في الصرف وبين مجموع الشرطين بمقتضي العلم الاجمالي فلا جرم في مقام التوفيق لابد من رفع اليد عن احد الظهورين اما عن ظهور الجزاء في صرف الوجود او عن ظهور الشرطين في الاستقلال وفي مثله نقول ان الذي يقتضيه التحقيق هو لزوم التصرف فيه بحمله على التعدد ووجود بعد وجود – اي ذلك لوجوه الوجه الأول –.

(٢) بعد ملاحظة تبعية الجزاء ثبوتاً للشرط بلحاظ كونه من علل وجوده فإن هذه التبعية توجب تبعيته له عرفاً ايضاً في مقام الاثبات والدلالة.

(٣) فتوجب أولوية التصرف في الجزاء عند الدوران على التصرف في ناحية سببه وعلته من جهة اقتضائه قوائية ظهوره من ظهوره كما هو واضح.

(٤) اي مقتضي اقوائية ظهور الشرط في الاستقلال يكون بيناً لمنع الاخذ بإطلاق الوحدة وصرف الوجود في طرف الجزاء فيكون وجود بعد وجود.

(٥) لعل الصحيح صالح.

(٦) وعليه فيبطل القول بالتداخل على الاطلاق وجواز الاكتفاء بوجود واحد فإن مبناه انما هو من جهة تحكيم ظهور الجزاء في صرف الوجود على ما يقتضيه ظهور الشرطين وبعد تعين التصرف في ظهوره بمقتضي تحكيم ظهور الشرطين عليه لا يبقى مجال توهم التداخل وجواز الاكتفاء بوجود واحد على الاطلاق وذلك – اي الوجه

وتوهم[١] ان ظهور الشرط في استغلال التأثير لا ينافي مع الاكتفاء بوجود

الثاني – لما يلزمه من كونه اقل محذوراً من العكس حيث انه على تقدير تحكيم ظهوره على ظهور الشرطين يلزمه رفع اليد عن ظهور كل واحد من الشرطين في الاستقلال فيحتاج إلى ارتكاب خلاف ظاهرين وهذا بخلاف طرف العكس حيث انه لا يلزمه إلا ارتكاب خلاف ظاهر واحد ومن المعلوم ايضاً انه عند الدوران يتعين ما هو اقل محذوراً من الآخر فإن ارتكاب خلاف الظاهر بنفسه محذور وهو يتقدر بقدره – نعم بعدما ظهر من لزوم تحكيم قضية الشرطين ولزوم التصرف في الجزاء بحمله على التعدد يبقى الكلام في ان قضية ذلك هل هو لزوم التصرف في خصوص الحكم وهو الوجوب مع ابقاء موضوعه ومتعلقه وهو الوضوء او الكفارة كما في المثال على حاله من الظهور في صرف الوجود كي يلزمه المصير إلى التفصيل المزبور بين ما قبل الامتثال وما بعده بالتداخل في الأول وعدمه في الثاني نظراً إلى انه بعد الأخذ بظهور المتعلق في صرف الوجود لا يكاد يكون قضية تعدد الشرط قبل الامتثال إلا تأكد الطلب بالنسبة إلى المتعلق بخلافه فيما بعد الامتثال فإنه يوجب قهراً تعدد الوجوب أو ان قضية ذلك هو لزوم التصرف في المتعلق ايضاً وحمله على وجود فوجود حسب تعدد الشروط كي يلزمه المصير إلى عدم التداخل على الاطلاق ولزوم الاتيان بالكفارة متعدداً حسب تعدد الشروط من جهة اقتضاء كل شرط وجوداً للكفارة او ان مقتضاه هو لزوم التعدد في ناحية متعلق المتعلق ايضاً فكان الواجب في قوله ان جاء زيد يجب اكرام العالم وان جاء عمر ويجب اكرام العالم هو اكرام العالمين ولا يكتفى باكرامين لعالم واحد بخلاف سابقه فإنه عليه يكتفى باكرامين لعالم واحد في المثال فيه وجوه ولكن الاقوى اوسطها.

(١) اي الوجه الاول بإبقاء ظهور الشرط في الاستقلال مع ابقاء ظهور الجزاء في صرف الوجود ولكن يوجب تأكد الحكم وذلك ان لم يقم في امتثال الحكم بعد وجود

واحد لإمكان تأثير كل واحد في وجوب الشيء الموجب لتأكده عند التعدد نعم[١] لو فرض وجود آخر بعد وجود الجزاء يجب ان يؤثر ايضاً في وجوبه وإلى ذلك[٢] نظر العلامة اعلى الله مقامه في مصيره إلى التفصيل بين صورة تكرر الشرط قبل الوجود للجزاء فيتداخل وبين فرض وجود شرط آخر بعد الجزاء فلا يتداخل بل يؤثر في وجوب آخر مدفوع[٣] بان الظاهر من الشرط كونه مقتضاً[٤] لوجود الموضوع وان[٥] اقتضاءه لوجوبه من تبعات اقتضائه الوجود حيث ان اقتضاءه التشريعي لوجود شيء كونه موجباً الشرط الأول.

(١) اي واما لو قام وامتثل الشرط الأول فلا محالة يكون الشرط الثاني ايضاً مستقلاً في التأثير ولا موضوع للتأكد ولابد من امتثاله.

(٢) اي هذا الوجه هو الذي صار سبباً للقول بالتفصيل المتقدم بالتداخل في فرض تكرر الشرط من دون تخلل الامتثال وعدم التداخل ان تخلل بين الشرطين الامتثال والطاعة.

(٣) اي هذا التفصيل لا وجه له ومخدوش وهو الوجه الثالث المنسوب إلى السيد محمد الاصفهاني الفشاركي – في تقريب ذلك.

(٤) باقتضاء كل شرط وجوداً للمتعلق.

(٥) وان تعدد الوجوب انما هو من جهة كونه مقتضي تعدد الوجود اي بان كل شرط يقتضي وجود حصة من متعلق الوجوب فيتعدد وجود المتعلق الوجوب بتعدد الشروط فلا لحالة يتعدد الوجوب بتعدد الوجوب فيتعد الواجب إذ هو مقدمة لتحصيله في الخارج فمقتضي تقديم ظهور الشرطين في التعدد على ظهور الجزاء في الوحدة يلزم القول بتعدد الجزاء اعنى به متعلق الطلب.

لوجوده وح لازم ابقاء ظهور الشرط في المؤثرية المستقلة اقتضاؤه وجوداً مستقلاً ولئن اغمض عن ذلك[١] نقول[٢] ان اقتضاء المؤثرية المستقلة كون نتيجة الوجوب المستقل وإلا[٣] فتأكد الوجوب في ظرف تكرر الشرط

---

(١) اي وجه الاغماض عن هذا الوجه – بأن اقتضاء الشرط للوجود بعدما لم يكن بنحو التكوين بل بنحو التشريع فمرجعه لا محالة إلى كونه منشأ لقيام المصلحة بالوجود واتصافه بكونه ذا مصلحة وح فبعد امكان قيام مصالح متعددة بوجود واحد شخصي بجهات مختلفة فلا مجال لاستفادة تعدد الوجود خارجاً بمحض تعدد الشروط من جهة امكان ان يكون كل شرط ح مؤثراً في قيام شخص من المصلحة بوجود المتعلق.

(٢) اي الجواب الصحيح عن التفصيل – ذلك من جهة ظهور كل شرط في ترتب حكم محدود مستقل عليه حيث ان قضية تعدد الشرط ح انما هو تعدد الحكم بحسب تعدده ولازمه مع امتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد هو لزوم المصير إلى تعدد الوجود في الموضوع والمتعلق ايضاً فتعدد الوجود ح في الحقيقة انما هو لكونه من لوازم تعدد الوجوب واستقلاله الناشئ ذلك من جهة تعدد الشرط نظراً إلى اقتضاء كل شرط لوجوب خاص محدود بحد مستقل لا من جهة اقتضاء كل شرط بدواً وجوداً وان تعدد الوجوب من جهة كونه من تبعات تعدد الوجود كما على المسلك الأول وعلى ذلك فيبطل القول بالتفصيل في التداخل وعدمه بين ما قبل الامتثال وما بعده من جهة ان القول بالتداخل وتأكد الوجوب فيما قبل الامتثال مما ينافي لا محالة ما يقتضيه ظهور كل شرط في ترتب حكم خاص محدود مستقل على الاطلاق فقضية الأخذ بظهورها في استفلال الحكم ح كما عرفت هو وجوب المصير إلى عدم التداخل ولزوم الاتيان بالجزاء متكرراً حسب تعدد الشرط وتكرره.

(٣) اي وان لم يكن نتيجة الطلب المستقل تعدد المتعلق لا يكون التأكد من

يوجب عدم استقلال الشرط في التأثير لبداهة استناد الوجوب الواحد المتأكد إليهما لا إلى كل واحد منهما وح من العلوم[١] اقتضاء الوجوبين المستقلين وجودين كذلك فلازمه ايضاً عدم التداخل فتدبر[٢]

الاستقلال بشيء إذ الطلب المتعدد لو تعلقاً بموضوع واحد فلا حاله يفقد كل منهما استقلاله وحدوده واندك كل منهما في صاحبه ويحدث منهما طلب اكيد واحد من دون ان يستند إلى كل واحد منهما مستقلاً.

(١) اي من المعلوم اقتضاء الخطاب ودلالته بالمطابقة على استقلال الطلب دلالة لالتزام على استقلال متعلقه وهو معنى عدم التداخل وهذه هي الثمرة الفقهية من ان العلة والشرط إذا صارت متعددة تصير سبباً لتعدد الامتثال لولا الدليل من الخارج يقتضي التداخل كالأمور المتعاقبة للحدث الاصغر من دون تخلل الطهارة الموجبة لوضوء واحد ونحو ذلك وكذا الحدث الأكبر والخبث ونحوها إلا ان يعتبر في واحد شرط زائد كالتعفير والغسل سبع مرات ونحوهما بقى امر لابد من التنبيه عليه.

(٢) وأما جواز الاكتفاء باكرامين لعالم واحد في مثل قوله ان جاء زيد يجب اكرام العالم وان جاء عمرو يجب اكرام العالم وعدم لزوم التعدد في متعلق المتعلق واكرام العالمين فإنما هو من جهة عدم الدليل على ذلك من جهة ان غاية ما يقتضيه قضية تعدد الحكم انما هو التعدد من ناحية موضوعه ومتعلقه نظراً إلى ما يقتضيه امتناع اجتماع الحكمين المتماثلين في موضوع واحد واما اقتضائه التعدد في متعلق متعلقه ايضاً فلا خصوصاً بعد كونه كثيراً ما غير محتاج إلى المتعلق كما قوله ان افطرت فكفر وان ظاهرت فكفر نعم قد يتفق الاحتياج إلى لزوم التعدد في متعلق المتعلق ايضاً فيما لو كان الواجب من قبيل الاطعام ونحوه فإنه في مثل هذا الفرض ربما يحتاج إلى التعدد في طرف المتعلق ايضاً نظراً إلى توقف صدق التعدد في الاطعام عرضياً لا طولياً على

تعدد الشخص كما لا يخفى – اي لو فرضنا عدم الاطلاق فالأصل يقتضي البراءة لا الاشتغال لان الشك يكون في طور التكليف لا المكلف به فيكفي في الفرض اكرام زيد متعدداً فتلخص مما ذكرنا ان التحقيق في المسألة بحسب القواعد هو ما عليه المشهور من عدم التداخل مطلقاً ولزوم الاتيان بالجزاء متكرراً حسب تعدد الشروط وتكرره دون القول بالتداخل الذي مبناه هو التصرف في ناحية الشرط وعقد الوضع في القضية ودون القول بالتفصيل بين ما قبل الامتثال وما بعده الذي مبناه على التصرف في ناحية الحكم والطلب ورفع اليد عن ظهور كل شرط في اقتضائه ترتب حكم محدود مستقل عليه وذلك لما عرفت بما لا مزيد عليه من هدم المبنى فيهما من جهة قوة ظهور كل شرط في الاستقلال في العلية لترتب الجزاء واقتضاء كل لجزاء مستقل حيث ان مقتضاه ح هو عدم التداخل ووجوب الاتيان بالجزاء متكرراً حسب تكرر الشرط من غير فرق بين حدوث الشرط الثاني قبل امتثال الأول او بعده بل ولا بين فرض اتحاد الشروط في الجنس أو اختلافها ايضاً – اي التفصيل الآخر نقل في الكفاية ج١ ص٣١٩ ثم انه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس وعدمه واختيار عدم التداخل في الأول والتداخل في الثاني إلا توهم عدم صحة التعلق بعموم اللفظ في الثاني لأنه من اسماء الاجناس فمع تعدد افراد شرط واحد لم يوجد إلا السبب الواحد بخلاف الأول لكون كل منهما سبباً فلا وجه لتداخلها انتهى وتوضيح ذلك هو – توهم ظهور القضية الشرطية في كون المؤثر في الجزاء هو الشرط بصرف وجوده المنطبق على اول وجود دونه بوجوده الساري بدعوى ان الشروط المتعددة ح ان كانت من نوع واحد كما لو بال مكرراً او افطر كذلك فالتأثير لا محالة كان مستنداً إلى الجامع والقدر المشترك المنطبق على اول وجود ويلزمه كون الوجود الثاني منعزلاً عن فعلية التأثير فيترتب عليه القول بالتداخل وعدم وجوب الاتيان بالجزاء متكرراً واما إذا لم تكن من نوع واحد فيلزمه

عدم التداخل ووجوب الاتيان بالجزاء متعدداً من جهة اقتضاء كل شرط ح حسب ما يقتضيه ظاهر القضية لجزاء مستقل – ولكنه مدفوع – اي ذكر في الكفاية ج١ ص٣١٩ وهو فاسد فإن قضية اطلاق الشرط في مثل إذا بلت فتوضأ هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بال مرات وإلا فالأجناس المختلفة لابد من رجوعها غلى واحد فيما جعلت شروطاً واسباباً لواحد لما مرت الاشارة من ان الاشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون اسباباً لواحد انتهى –وبعبارة اخرى – بمنع الظهور المزبور في باب العلل والأسباب كما في المقام لولا دعوى ظهورها في التأثير بنحو الوجود الساري كيف وان حلل العلل والأسباب الشرعية من هذه الجهة انما هو كالعلل والأسباب التكوينية العقلية فكما ان قضية السببية والمؤثرية الفعلية في العلل التكوينية لا تختص بصرف الوجود المنطبق على اول وجود بل جار في الوجود الساري في ضمن الأفراد المتعاقبة ومع فرض قابلية المحل يكون كل وجود منه مؤثراً فعلياً كما في النار حيث ان كل وجود منها كانت مؤثرة في الاحراق كذلك الأمر في العلل الشرعية فكانت تلك ايضاً مؤثرة بوجودها الساري في ضمن الأفراد المتعاقبة ومن المعلوم ايضاً ان قضية ذلك عند قابلية المحل للتعدد هو تعدد المسبب بتعدد اسبابه كما في فرض اختلاف الأسباب في الجنس وعليه فلا محيص من المصير بمقتضي القواعد إلى ما عليه المشهور من عدم التداخل على الاطلاق. وقد استدل لعدم تداخل الأسباب المحقق النائيني في الأجود ج١ ص٤٢٩ في كلام له ينحل الحكم في القضية الشرطية بانحلال شرطه لأن ادوات الشرط اسمية كانت ام حرفية انما وضعت لجعل مدخولها موضع الفرض والتقدير واثبات التالي على هذا الفرض – وعليه فيتعدد الحكم بتعدد الشرط وجوداً كما يتعدد بتعدد موضوعه في الخارج – ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ظهور الجزاء في وحدة الطلب لكان ذلك من جهة عدم ما يدل على التعدد فإذا دلت الجملة الشرطية بظهورها في الانحلال او من جهة تعددها في

ثم[1]ان ذلك ايضاً في صورة كون الجزاء في القضيتين عنواناً واحداً وإلا

نفسها على تعدد الطلب كان هذا الظهور لكونه لفظياً مقدماً على ظهور الجزاء في وحدة الطلب – فإن ظهور القضية الشرطية في تعدد الحكم بما انه ظهور لفظي يكون رافعاً لظهور الجزاء في وحدة الحكم فيكون مقتضي القاعدة ح عدم التداخل. واجاب عنه استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٠٩ قد عرفت ان دلالة الشرط على تعدد الجزاء انما هي بمقدمات الحكمة لاستناد هذه الدلالة إلى استفادة كون الشرط المذكور علة مستقلة لثبوت الجزاء وقد تقدم ان استفادة كون الشرط كذلك انما تستند إلى مقدمات الحكمة باعتراف هذا المستدل وعليه لا يبقى وجه لتقديم ظهور الشرط في تعدد متعلق الجزاء على ظهور الجزاء في وحدته لما عرفت من استناد كلا الظهورين إلى مقدمات الحكمة هذا مضافاً إلى ان الجزاء في القضية الشرطية الطلبية هو الطلب لا متعلقه فكون الشرط المتعدد موجباً لتعدد الجزاء لا يوجب تعدد متعلق الجزاء لأن الجزاء على الفرض هو الوجوب مثلاً وتعدد الوجوب لا يوجب تعدد وجود متعلق الوجوب المتعدد إذا كان متعلق الوجوبين طبيعة واحدة بل يكون تعدد الوجوب في المتعلق الواحد موجباً لتأكيد بعضه بعضاً فالتحقيق ان الدال على لزوم تعدد وجود متعلق الجزاء مع كونه طبيعة واحدة هو ما اشرنا إليه فيما سبق. كما تقدم مفصلاً.

(١) اما المقام الثاني وهو تداخل المسببات قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٩٠ وأما لو تعدد الشرط وتعدد الجزاء ايضاً أما عنواناً كالإكرام والاطعام أو من ناحية ما تعلق به موضع الخطاب كإكرام العالم والهاشمي حيث كان الاكرام في ذاته حقيقة واحدة وانما الاختلاف فيه باعتبار اضافته إلى عنوان العالم والهاشمي ففي مثله يقع الكلام في انه في مورد تصادق العنوانين هل يتداخل الامران فيجوز الاكتفاء بإكرام واحد في المجمع بداعي الأمرين أم لا يتداخلان فيجب تعدد الاكرام وهكذا في مثال

الاكرام والاطعام فلا يجوز الاكتفاء بالإطعام الواحد وان صدق عليه الاكرام ايضاً ومرجع التداخل في هذه المسألة إلى التداخل في المسبب بعد الفراغ عن عدم التداخل في الأسباب واقتضاء كل سبب لجزاء بخلاف التداخل في المسألة السابقة فإن التداخل فيها انما كان في الاسباب وعدم اقتضاء الاسباب المتعددة إلا جزاء واحدا ثم ان منشأ الاشكال في المقام انما هو من جهة محذور اجتماع المثلين حيث انه بعد تحكيم ظهور الشرطين في اقتضاء كل منهما لترتب جزاء مستقل ووجوب محدود بحد خاص يتوجه الاشكال بأنه على التداخل في المجمع يلزمه اجتماع الوجوبين فيه وصيرورة ذلك الإكرام الشخصي محكوماً بوجوبين مستقلين نعم قد يتوهم اشكال آخر عليه وهو لزوم التنافي بين مفهوم احد الشرطين ومنطوق الآخر فيما لو تحقق احد الشرطين، وانتفى الآخر من حيث اقتضاء كل منهما بمفهومه انتفاء سنخ الحكم يقول مطلق حتى في المجمع عند الانتفاء ولو مع تحقق الآخر ولكنه كما ترى إذ مضافاً إلى عدم ابتناء المسألة في المقام بالمفهوم وجريانه في شخص الحكم ايضاً نمنع التنافي بينهما إذ تقول بأن غاية ما يقتضيه قوله ان جاء زيد فاكرم عالماً انما هو انتفاء سنخ وجوب الأكرام في المجمع عند الانتفاء من حيث العالمية لا مطلقاً ولو بلحاظ كونه هاشمياً ولا منافات بين ان يكون زيداً مثلاً واجب الاكرام من حيث كونه هاشمياً وبين كونه غير واجب الاكرام من حيث كونه عالماً وح فكان العمدة هو الاشكال الأول وفي مثله نقول بأن العنوانين المتصادقين على مجمع واحد تارة من قبيل الجنس والفصل كالحيوان والناطق واخرى من قبيل العامين من وجه المتصادقين في مجمع واحد عند الاجتماع فإن كانا من قبيل الجنس والفصل فلا اشكال في التداخل وفي انه لا يلزم منه محذور اصلاً إذ ح بعد اختلاف العنوانين بحسب الحقيقة والمنشأة فقهراً يكون مركب كل حكم جهة غير الجهة الأخرى التي هي مركب الحكم الآخر ومعه فلا يلزم من القول بالتداخل محذور أصلاً كما هو واضح.

فلو كان الجزاء في كل شرط عنواناً غير عنوان الجزاء في الأخر[١] ففي هذه الصورة ظهور الشرطية في المؤثرية المستقلة لا يقتضي ازيد من ترتب عنوان جزائه عليه مستقلاً وهذا المقدار لا ينافي مع قابلية انطباق العنوانين على وجود واحد[٢] إذ تأثير الشروط في تعدد العنوان بنحو الاستقلال غير مانع عن

وأما ان كانا من قبيل العامين من وجه كما في مثال اكرام العالم والهاشمي فيبتني على القول بجواز اجتماع الامر والنهي وعدمه فعلى القول بالجواز في مثله ولو بدعوى كفاية هذا المقدار من المغايرة في رفع المحذور فلا اشكال في التداخل في المقام وأما على القول بعدم الجواز كما هو التحقيق في نحو المثال بلحاظ وحدة الحقيقة في الجهة المشتركة وهو الاكرام فقيه اشكال جداً لاستلزامه اجتماع الحكمين المتماثلين في ذات الاكرام الذي هو مجمع الاضافتين مع كونه حقيقة واحدة وحيثية فاردة واما الحمل على التأكد ح ورفع اليد عن استقلال الحكمين فهو وان يرتفع به المحذور المزبور ولكنه مخالف لما يقتضيه ظاهر الشرطين في اقتضاء كل لوجوب مستقل وإلا لما وجه للمصير إلى عدم التداخل في المسألة السابقة وح فبعد تحكيم ظهور الشرطين لابد فراراً عن المحذور المزبور من المصير إلى عدم التداخل حتى في مورد التصادق ايضاً هذا ولكن مع ذلك بناء الاصحاب في مثله على التداخل وجواز الاكتفاء بإكرام واحد في المجمع في سقوط الحظابين اللهم الا ان يقال ح بكفاية التعدد في الحكم في المجمع في الجملة في حفظ ظهور الشرطين في الاستقلال.

(١) اي كأكرم العالم واكرم الهاشمي.

(٢) بدعوى ان الواجب في قوله اكرم عالماً واكرم هاشمياً وان كان هو الاكرام المضاف إلى عنوان العالم والهاشمي بحيث كان لحيثية الاضافة أيضاً دخل في موضوع الحكم إلا ان قضية الحكم في تعلقه بالإكرام المضاف هو مشمولية الاضافة المزبورة ايضاً

الانطباق المزبور ومن هذه الجهة ربما التزم القائلين بعدم التداخل في السبب مع وحدة العنوان التداخل في المسبب عند اختلافهما عنواناً كما لا يخفى[١]

للحكم ولو ضمنا فلا بأس في مثله بالمصير إلى التأكد برفع اليد عن استقلال الحكمين وتعددهما في المجمع بالإضافة إلى ذات الاكرام التي هي جهة مشتركة بين الاضافتين مع حفظ استقلالهما بالقياس إلى الاضافتين المزبورتين فإن الذي ينافي قضية الظهور المزبور انما هو رفع اليد عن تعدد الحكمين واستقلالهما في المجمع على الاطلاق حتى بالقياس إلى الاضافتين واما رفع اليد عن تعدد الحكمين واستقلالهما في المجمع على الاطلاق حتى بالقياس إلى الاضافتين واما رفع اليد عن ذلك في الجملة في خصوص ذات الاكرام التي هي جهة مشتركة بين الاضافتين فلا وعلى ذلك فيتم قول المشهور من جواز الاكتفاء بإيجاد واحد في المجمع ومورد التصادق في سقوط الامرين وعدم وجود تعدد الاكرام في سقوطهما وامتثالهما نعم لابد ح في سقوط الامرين من ان يكون الإيجاد الواحد بداعي كلا الأمرين وإلا يكون الساقط خصوص ما قصد منهما ما لم يكن الآخر توصلياً وإلا فيسقطان معاً.

(١) وذكر المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٣٣ اعني به تداخل المسببات فالقاعدة فيه تقتضي عدم التداخل ما لم يدل دليل على التداخل وذلك لأن الأصل عدم سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد – إلى ان قال – نعم يستثنى من ذلك مورد واحد وهو ما إذا كانت النسبة بين الواجبين عموماً وخصوصاً من وجه كما في قضية اكرم عالماً واكرم هاشمياً فإن اكرام العالم الهاشمي الذي هو مورد الاجتماع لهما يكون مسقطاً لكلا الخطابين لانطباق متعلق كل منهما عليه ولا يعتبر عقلاً في تحقق الامتثال إلا الاتيان بما ينطبق عليه متعلق الأمر في الخارج وربما يتوهم في امثال المقام انه ليس من باب تداخل المسببات بل هو من قبيل التأكد الحكم في مورد الاجتماع فالفعل الواحد

يكون امتثالاً للحكم الواحد إلا انه توهم فاسد لأن التأكد في امثال المقام انما يتصور على تقدير تعلق كل من الحكمين بنفس مورد الاجتماع كما هو الحال في ما إذا كان كل من العاملين من وجه شمولياً – اي اكرم كل عالم واكرم كل هاشمي والمفروض يجب اكرام كل من العنوانين في المجمع – واما إذا كان كل منهما بدلياً كما في المثال المتقدم فلا معنى لتأكد الطلب في مورد الاجتماع اصلاً لأن متعلق الطلب في العموم البدلي انما هي نفس الطبيعة الملغات عنها الخصوصيات فالفرد المأتى به ليس بخصوصه متعلقاً للأمر ليتأكد طلبه عند تعلق الامرين وانما يجوز الاتيان به في مقام امتثال الامر بالطبيعة لأنه مقتضي الترخيص في التطبيق المستفاد من الاطلاق على ما تقدم سابقاً. وتوضيح ذلك قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢١٣ من انه لا محذور في تداخل المسببات فيما إذا كان عموم متعلق احد الوجوبين بدلياً بمعنى ان المطلوب بخطابه هو صرف الوجود مثل اكرم عالما سواء كان عموم الآخر بدلياً مثله ام شمولياً بمعنى الطبيعة السارية مثل اكرم الهاشمي لان الوجوب في الأول يتعلق بنفس الطبيعة والامتثال انما يتحقق بالفرد لأنه هو مطابقها بنظر العقل ولذا يكون التخيير بين افرادها في مقام امتثال الامر المتعلق بالطبيعة عقلياً وفي مثله لا يسري الوجوب المتعلق بالطبيعة منها إلى افرادها وأما إذا كان عموم متعلق الامر شمولياً فإنه لا محالة يسري الوجوب من الطبيعة إلى افرادها لكون كل فرد منها مأموراً به وعليه لا يلزم في مثل اكرم عالماً واكرم هاشمياً أو اكرم الهاشمي اجتماع وجوبين في وجود واحد ليؤكد احدهما الآخر بل يبقى كل وجوب باستقلاله غاية الأمر ان العقل لا يرى فرقاً في مقام امتثال ذينك الأمرين بين اكرام العالم الهاشمي وبين اكرام العالم فقط او الهاشمي فقط لأن طبيعة الاكرام المأمور بها في ذينك الخطابين كما تتطبق على اكرام كل منها وحده كذلك تنطبق على اكرام الشخص الجامع لهما ولم يكن المانع من القول بصحة التداخل في المسببات إلا استلزامه اتحاد الحكمين

المستقلين وبما ذكرنا اتضح لك انتفاء المانع المذكور (فلا يخفى ما فيه) إذ لا فرق في سراية الحكم إلى الحصة الخارجية بين كون متعلقه هو الطبيعة السارية او صرف الوجود إلا في دخول المشخصات الموجبة للتخصص في متعلق الحكم في الأول دون الثاني لأن الطبيعي الذي هو متعلق الحكم في القضية المطلوب بها صرف الوجود لا ريب في تحققه في الحصة الخارجية ولذا يحصل بها الامتثال للأمر المتعلق بالطبيعي بنحو صرف الوجود وعليه يعود المحذور المذكور فلا محيص عن القول بأحد الأمرين المزبورين من تأكيد احد الحكمين ولزوم الاتيان بمتعلق الحكمين مرتين أو اكثر حسب تعدد الموضوع في الشخص الواحد. وقد عرفت التداخل فلا نعيد بقي التنبيه على امور: الامر الأول قال استاذنا الآملي في المجمع ص ٢١٥ قد تقدم الكلام كبروياً في انه إذا تعدد الشرط واختلف حقيقة واتحد الجزاء طبيعة فهل يمكن التداخل في المسبب اعني به كفاية فعلٍ واحد في امتثال تكليفين ولكن بقي علينا ان نتلكم صغروياً في دلالة الخطاب على اختلاف حقيقة الجزاء واتحادها حيث يكون عنوان الجزاء واحداً في الخطابين المختلفين من جهة الشرط مثل ان حاضت المرأة فلتغتسل بعد نقائها وان اجنبت فلتغتسل بعد الجنابة فهل يكون اضافة الغسل إلى سبب خاص موجباً لاعتباره حقيقة مغايرة لحقيقة الغسل المضاف إلى سبب خاص آخر قد اعتبره الشارع حقيقة مغايرة للمتعلق المضاف إلى سبب آخر وان يمكن اعتبار العمل الواحد من حيث الماهية في الواقع ماهيتين متغايرتين من حيث الأثر والحكم بلحاظ بعض الفوائد والمصالح مثل غسل الجنابة والحيض فانهما في اعتبار الشارع ماهيتان متغايرتان لاختلاف الأثر المترتب على كل منهما مع انهما فعل واحد ماهية وحقيقة في نظر الفلسفي وهكذا جملة من الواجبات والمستحبات الشرعية ولا ريب في امكان ذلك في مقام الثبوت إلا ان الإشكال في مقام الاثبات فإن تعدد الشرط واختلافه لا يدل على اختلاف متعلق الجزاء في اعتبار الشارع

هذا بالنظر إلى ظاهر الخطاب واما استفادة المغايرة من نفس الاضافة المذكورة فهو امر غير معقول لأن هذه المغايرة لا نظراً على متعلق الجزاء إلا في رتبة متأخرة عن ذات المتعلق لأنها انما تنشأ من انشاء الحكم معلقاً على الشرط ولا ريب في ان الحكم المعلق على الشرط متأخر بالطبع عن متعلق على الشرط ولا ريب في ان الحكم المعلق على الشرط متأخر بالطبع عن متعلق الجزاء اعني به الحكم وما ينشأ من المتأخر لا محالة يكون متأخراً وعليه كيف يعقل ان تكون تلك المغايرة مقومة لمتعلق الحكم وإلا لزم تقدم المتأخر أو تأخر المتقدم وكل منهما غير معقول. لكن الاشكال في مقام الاثبات لا يتم على كليته قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٢٩ ثم انه مما ذكرنا ظهر الحال فيما لو كان الجزاء واحداً بحسب الصورة ومتعدداً بحسب الحقيقة كما في الغسل على ما يظهر من بعض النصوص من قوله عليه السلام إذا اجتمعت عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد الظاهر في انها اي الاغسال مع اتحادها صورة مختلفات بحسب الحقيقة وقابلية التصادق على الواحد حيث ان قضية الاجتزاء بغسل واحد عن المتعدد ح انما هو من جهة تصادقها على الواحد نعم ربما كان قضية اطلاقه ح هو جواز الاكتفاء بالواحد عن المتعدد ولو مع عدم قصد البقية ومن هذه الجهة ينافي ما ذكرنا من لزوم قصد الجميع في جواز الاكتفاء بالواحد وعدم سقوط الامر عن البقية مع عدم قصد امتثال الجميع ولكنه يمكن دفع ذلك ايضاً بدعوى تقييد تلك المطلقات بخصوص غسل الجنابة كما في خبر حريز باب ٤٣ جنابة ونحوه فيقال ح بأن جواز الاكتفاء بغسل الجنابة عما عداه من غسل الحيض والنفاس ومس الميت ونحوها انما هو من جهة ان الجنابة من اكبر الاحداث التي تندك في ضمنها سائر الاحداث نظير اندكاك السواد الضعيف في ضمن السواد الشديد فإنه ح مع زوالها بغسلها لا يبقى حدث حتى ينتهي بعد الغسل منها إلى الأمر بالغسل لسائر الاحداث ففي الحقيقة سقوط الامر بالغسل عن الحيض والنفاس

ونحوهما مع غسل الجنابة لا من جهة وقوع غسل الجنابة امتثالاً للأمر بسائر الأغسال تعبداً مع عدم قصد عنوانها حتى يتوجه الاشكال المزبور فتأمل وهذا بخلاف غسل غير الجنابة فإنه من جهة عدم وفائه بزوال الحدث بجميع مراتبة لا يكتفى به في سقوط غسل الجنابة إلا بقصدها ايضاً كما يشهد له ايضاً ما في الصحيح عن ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام في رجل يجامع المرأة فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال عليه السلام «غسل الجنابة عليها واجب» الظاهر في عدم كفاية ما تأتي به من غسل الحيض عن غسل الجنابة ولزوم الاتيان بغسلها ايضاً ليرتفع به تمام مراتب الحدث فتأمل وتمام الكلام في هذا المقام موكول إلى محله في الفقه. لكن ذلك لا يختص بالجنابة بل بعض الروايات مطلقة غسل أول الليل يكفي لليل والنهار وللنهار وما ورد في كفاية غسل الجمعة عن غسل الجنابة وتبيينه في الفقه ويكون من الرخصة المستفاد من قوله عليه السلام يجزيك وعند الشك يرجع – ابرائه عن التعيين لما دل الدليل في المقام على كفاية الواحد.

الامر الثاني فيما لو شك في جواز التداخل في الاسباب والمسببات فلابد من الرجوع إلى الأصل اللفظي والعملي قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٩٣ ثم ان هذا كله فيما لو احرز تعدد الجزاء عنواناً واختلافه بحسب الحقيقة ولو بمعونة قرينة خارجية كما في الاغسال وأما لو لم يحرز ذلك واحتمل تعدده بحسب الحقيقة كما في الكفارة المترتبة على الافطار والظهار فهل مقتضي القواعد في هذه الصورة هو الحمل على تعدد العنوان والحقيقة كي يندرج في موضوع البحث المتقدم عند التصادق ويقال فيه بالتداخل او للحمل على وحدة الحقيقة فيه وجهان اظهرهما الثاني إذ تقول بأن اختلاف الحقيقة في الجزاء لابد وان يكون بأحد امرين اما من جهة الاختلاف ذاتاً كالظهرية والعصرية او من جهة الاضافة إلى الشروط اما الجهة الأولى فهي منتفية في المقام من جهة عدم الطريق إلى اختلاف الحقيقة ذاتاً فيه وكون الكفارة المترتبة على الاقطار بذاتها غير الكفارة المترتبة

على الظهار وأما الجهة الثانية فكذلك ايضاً من جهة ظهور مثل هذه القضايا الشرطية في كون الشروط من الجهات التعليلية للحكم لا من الجهات التقييدية للموضوع كي يكون لاضافتها دخل في الموضوع ومن ذلك تفرق بين القضايا التوصيفية في نحو قوله اكرم زيداً الجائي وبين القضايا الشرطية في نحو قوله اكرم زيداً ان جاءك حيث نقول بدخول التقييد بالمجيء على الأول في الموضوع حيث كان الموضوع لوجوب الاكرام هو زيد المتقيد بالمجيء بخلافه على الثاني حيث كان تمام الموضوع لوجوب الاكرام هو ذات زيد بلا اخذ جهة زائدة فيه في موضوعيته للحكم وانما المجيء كان علة للحكم بوجوب اكرامه وعلى ذلك فحيث انه كان الظاهر من القضايا الشرطية في مثل قوله ان ظاهرت فكفر وان افطرت فكفر هو كون الظهار والافطار من الجهات التعليلية لوجوب الكفارة لا من الجهات التقييدية للموضوع فلا جرم لا يبقى مجال اخذ الاضافات المزبورة في طرف الموضوع وهو الكفارة ومعه فلا يبقى مجال الحمل على تعدد الحقيقة واختلافها بمحض قابلية الجزاء لذلك كما هو واضح وعليه ففي نحو هذه القضايا لابد من القول بعدم التداخل ولزوم الاتيان بالجزاء متعدداً على حسب تعدد الشرط – بقى الكلام فيما يقتضيه الاصل العملى عند الشك في التداخل وعدمه فنقول قد عرفت أن الشكل في التداخل وعدمه تارة يكون من جهة احتمال التداخل في الاسباب واحتمال كون المؤثر هو الجامع بينهما المنطبق على اول وجود واخرى من جهة احتمال تأكد الوجوب كما هو قضية القول بالتفصيل المتقدم وثالثة من جهة احتمال تصادق العناوين المتعددة على مجمع واحد فإن كان الاول فلا اشكال في آن مقتضي الاصل هو جواز الاكتفاء بوجود واحد وعدم وجوب الزائد عن وجود واحد لاصالة البراءة عن التكليف الزائد وأما على الثاني فقد يقال بأن مقتضي الاصل فيه ايضاً هو البراءة عن الزائد لعدم العلم بالتكليف بالنسبة إلى الوجود الثاني بعد احتمال تأكد الوجوب بالنسبة إلى وجود الأول

لكن التحقيق خلافه إذ تقول بأنه انما يرجع إلى البراءة فيما لو كان الشك في اصل التكليف الزائد وفي المقام لا يكون كذلك حيث انه يعلم تفصيلاً بتأثير كل شرط في مرتبة من التكليف وانما الشك في تعلقهما بوجود واحد او بوجودين وبعبارة اخرى يعلم تفصيلاً بأنه من قبل كل شرط توجه الزام إلى المكلف وانما الشك في تعلقهما بوجود واحد فيلزمه تأكد الوجوب فيه أو بوجودين مستقلين وفي مثله لا محيص إلا من الاحتياط من جهة انه في الاكتفاء بإيجاد واحد يشك في الخروج عن عهدة ذلك التكليف الناشئ من قبل الشرط الثاني لاحتمال تعلقه لوجود آخر فلابد ح من الاحتياط تحصيلاً للقطع بالفراغ عما ثبت الاشتغال به وهذا بخلافه في الصورة الاولى حيث انه بعد احتمال كون التأثير مستنداً إلى الجامع المنطبق إلى أول وجود يشك في اصل توجه الالزام والتكليف من قبل الشرط الثاني فيندرج في الأقل والأكثر ويرجع فيه إلى البراءة ومن ذلك البيان ظهر الحال في الصورة الثالثة أيضاً فإن المرجع فيه ايضاً عند الشك في التداخل من جهة احتمال تصادق العنوانين على الواحد هو الاشتغال لا غير كما هو واضح. ولكن يرد عليه ان الاصل في الفرض الثاني ايضاً بالبراءة كما افاده استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٢٣ لأن الشك يرجع إلى طور التكليف حيث انا لا نعلم ان الوجوب المتعدد المتأكد علينا او الوجوب المتعدد مع تعدد وجود الامتثال وكل مورد يكون الشك في طور التكليف ولو كان من ناحية الفراغ كما في المقام تجري البراءة. وفي الفرض الثالث أيضاً يرجع إلى البراءة كالفرض الثاني وقال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢١٧ واما تنقيح الاصل في مورد الشك في تداخل المسببات فهو ان منشأ الشك في هذا المقام لا محالة يكون احد امرين الأول هي الشبهة الموضوعية بمعنى انه بعد البناء على كفاية العمل الواحد ذي الجهتين في امتثال التكليفين المستقلين نشك في ان ضيافة العالم الهاشمي هل تكون مصداقاً لعنواني الاكرام والضيافة المأمور بهما في مثل اكرم

العالم واضف الهاشمي او ليست هي إلا مصداقاً لعنوان واحد ولا ريب في ان المرجع هو الاشتغال والثاني هي الشبهة الحكمية بمعنى انه نشك في كفاية العمل الواحد ذي الجهتين في امتثال التكليفين المستقلين والمرجع ايضاً هو الاشتغال كما لا يخفى والأمر كما ذكر الأمر الثالث نقل الشيخ الاعظم الانصاري في التقريرات ص١٧٦ هكذا الثالث حكى عن فخر المحققين انه جعل مبنى المسألة على ان الاسباب الشرعية هل هي معرفات وكواشف أو مؤثرات وعلى الأول فالأصل التداخل بخلافه على الثاني ولعله تبعه في ذلك بعض المحققين في كتابه الموسوم بالعوائد إلى آخر كلامه وذكر في الكفاية ج١ ص٣١٨ وقد انقدح مما ذكرناه ان المجدي للقول بالتداخل هو احد الوجوه التي ذكرناها - اي عدم تأثير الشرط الثاني أو انطباق الحقائق المختلفة على فعل واحدا والاجتزاء به - لا مجرد كون الاسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات اي على الاول لابد من القول بالتداخل لامكان ان تكون الامور المتعددة حاكية عن امر واحد ومع احتمال وحدة السبب الحقيقي المحكي بتلك الأسباب الشرعية لا وجه للحكم بتعدد المسبب وعلى الثانية لابد من القول بعدم التداخل إذ مقتضي سببية كل واحد من الامور المتعددة ان يكون لكل منها مسبب ولو كان لها مسبب واحد لزم اجتماع العلل المتعددة على المعلول الواحد - فلا وجه لما عن الفخر وغيره من ابتناء هذه المسألة على انها معرفات او مؤثرات - أي البناء على كون الأسباب الشرعية معرفات لا يقتضي القول بالتداخل لجواز ان تكون الاسباب الشرعية المتعددة حاكية عن أسباب حقيقية متعددة فإذا كان ظاهر الشرطية تعدد المسبب بتعدد السبب فقد دلت على تعدد السبب الحقيقي - مع ان الاسباب الشرعية حالها حال غيرها - اي ان تكون الأسباب الشرعية معرفات لا غير أو مؤثرات كذلك لا وجه له بل حال الأسباب الشرعية حال غيرها من الأسباب العرفية تارة يكون مؤثراً او اخرى معرفاً وكاشفاً عما هو السبب كما في قوله ان غضب

الامير فاحذره وان لبس الأصفر فاحذره فالأول مؤثر والثاني معرف كذلك الأسباب الشرعية على نوعين – في كونها معرفات تارة ومؤثرات اخرى ضرورة ان الشرط للحكم الشرعي في الجملة الشرطية ربما يكون مما له دخل في ترتب الحكم بحيث لولاه لما وجدت له علة – اي كقوله إذا زالت الشمس فصل – كما انه في الحكم الغير الشرعي قد يكون امارة على حدوثه بسببه – اي كما قد يكون معرفاً وكاشفاً عما هو السبب كقوله إذا زاد الظل فصل – وان كان ظاهر التعليق ان له الدخل فيهما – اي في كل من الحكم الشرعي والعرفي – نعم لو كان المراد بالمعرفية في الأسباب الشرعية انها ليس بدواعٍ – اي لأن الداعي ما يكون موجباً لترجح الوجود على العدم أو العدم على الوجود وهو عند العدلية المصالح والمفاسد التي تحكي عنها الأسباب الشرعية الواقعية في حيز اداة الشرط أو غيره – الاحكام التي هي في الحقيقة علل لها – اي الدواعي علل للأحكام بوجودها العلمي فإنها تكون من علل الإرادة التي هل علة الأحكام دون وجودها الخارجي فإنها بوجودها الخارجي غير مؤثرة فيها – ان كان لها – اي للمعرفات – دخل في تحقق موضوعاتها – اي موضوعات الأحكام كقوله تعالى ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ فإن شهود الشهر وان لم يكن علة لوجوب الصوم ولكنه مما يتحقق به موضوعه وهو شهر الصيام – بخلاف الأسباب غير الشرعية – اي علل ومؤثرات دائماً – فهو وان كان له وجه – اي لصحة دعوى كون جميع الاسباب الشرعية ليست هي من قبيل المصالح والمفاسد بل هي حاكية عنها معرفة لها وهذا لا ينافي كونها معرفات تارة ومؤثرات اخرى كما تقدم لأن المراد من كونها مؤثرات في الأحكام انها مؤثرات في المصالح والمفاسد التي هي مؤثرات في الاحكام والمراد من كونها معرفات انها غير دخيلة في المصالح والمفاسد وانما تحكي عما هو دخيل فيها – إلا انه مما لا يكاد يتوهم انه يجدي فيما هم واراد. لما تقدم من ان كونها معرفة بهذا المعنى لا يستلزم التداخل بعد

ظهور الشرطية في تعدد المسبب بتعدد الشرط فإن ذلك كاشف عن تعدد السبب الحقيقي المحكي ولكن فيه ان البحث تارة في امكان كون العلل الشرعية مؤثرات واخرى يكون البحث بعد الفراغ من امكانه في وقوعه فعلى الثاني وهو البحث عن وقوعه بالجواب عن الفخر ما ذكره ويدور مدار الاستظهار واما على فرض الكلام في امكان ذلك فيجب ان يكون البحث في الامكان فلا يصح على هذا الجواب بالاستظهار وان العلل الشرعية تارة مؤثرات واخرى كاشفات ولذا قال المحقق الاصفهاني في النهاية ج١ ص٣٢٦ لا يخفى عليك ان نفي العلية عن العلل الشرعية وجعلها معرفات أن اريد منه نفي الاقتضاء والتأثير كما هو ظاهر لفظ السبب فهو حق بداهة ان التكاليف والاعتبارات الشرعية كلها قائمة بالشارع قيام الفعل بفاعله لا انها قائمة بشيء قيام المقتضي بالمقتضي حتى يمكن جعل ما يسمى عللاً واسباباً مقتضيات لها وان اريد نفي العلية بقول مطلق حتى الشرفية الراجعة إلى تصحيح فاعلية الفاعل وتتميم قابلية القابل فلا وجه له إذ كما ان القدرة والإرادة والشعور مصححة لفاعلية الفاعل ومخرجة لها من القول إلى الفعل كذلك الجهات الموجبة لاتصاف الفعل بالمصلحة والدخيلة في ترتب فائدته عليه متممة لقابلية الفعل لتعلق الارادة به ولا مانع من كون المسمى بالسبب والعلة في الشرع من هذا القبيل وليس إلى منعه سبيل. وهذا في امكانه ووقوعه ايضاً كما عرفت الأمر الرابع قال المحقق العراقي في النهاية ح١ ص٤٩٥ لا اشكال في انه تعتبر في مقام اخذ المفهوم مراعات جميع ما اعتبر في المنطوق من القيود المأخوذة في الشرط والجزاء في المفهوم ايضاً ومن ذلك يكون المفهوم في مثل قوله ان جاء زيد راكباً فاكرمه يوم الجمعه هو انتفاء هذا الحكم الخاص وهو وجوب الاكرام يوم الجمعة عن زيد عند انتفاء الشرط المزبور بما له من القيود إذ كان المفهوم ان لم يجيء زيد راكباً فلا تكرمه يوم الجمعة كما ان المفهوم في قوله ان جاء زيد فاكرم مجموع الجماعة هو انتفاء

وجوب اكرام الجماعة من حيث المجموع عند انتفاء المجيء غير المنافي لوجوب اكرام بعضهم وهذا مما لا كلام فيه وانما الكلام فيما لو كان الجزاء حكماً عاماً اصولياً ثابتاً لأفراد الطبيعة بنحو الاستغراقية كقوله ان جاء زيد فأكرم كل عالم وقوله إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء في ان قضية المفهوم هل هو السلب الكلي في الأول والإيجاب الكلي في الثاني أو هو السلب الجزئي والإيجاب الجزئي ومبنى الخلاف في المسألة ان قضية اناطة هذا الحكم العام وتعليقه بالشرط في قوله الماء إذا بلغ قدر كر الخ هل هو تعليق واناطة شخص غير قابل للانحلال إلى تعليقات متعددة بتعدد افراد النجاسات او هو تعليق سنخي منحل إلى تعليقات متعدد، حيث انه على الاول يلزمه كون المفهوم منه هو الإيجاب الجزئي غير المنافي مع عدم منجسية بعض النجاسات عند عدم بلوغه كراً بخلافه على الثاني فإنه يلزمه كون مفهوم بنحو الإيجاب الكلي من جهة ان لازم انحلال التعليق هو انحلال القضية الشرطية إلى قضايا متعددة حسب تعدد النجاسات ولازمه عقلاً هو استخراج مفاهيم متعددة عند عدم بلوغه كراً. هذا ما عليه المحقق العراقي من الابتناء وهو الصحيح وأما سائر الاصحاب ابتنوه على امر آخر سيأتي وهو سلب العموم أو عموم السلب قال في الفصول ص ١٥١ ثم اعلم ان النفي في المفهوم يتعلق بعين ما تعلق به الاثبات في المنطوق وبالعكس فيفيد عموم السلب حيث يتعلق الاثبات بالجنس او الفرد المنتشر وسلب العموم حيث يتعلق الاثبات بالجميع وكذا إذا تعلق بالجنس باعتبار فرد لا بشرط سواء كان معيناً في الواقع أو لا ويفيد عموم الاثبات حيث يتعلق النفي بالكل وفي غير ذلك لا يفيده.

وذكر الشيخ الاعظم الانصاري في التقريرات ص١٧٣ هداية يجب تطابق المفهوم والمنطوق في جميع القيود المعتبرة في الكلام والاعتبارات اللاحقة له إلا في النفي والاثبات والوجه في ذلك بعدما عرفت من ان الوجه في ثبوت المفهوم هو علية الشرط

للجزاء ظاهر حيث ان العلية تقتضي بارتفاع ما فرض كونه معلولاً عند ارتفاع العلة ولا يقضي بارتفاع ما هو اجنبي عن العلة فمفهوم قولك ان جاءك زيد يوم الجمعة فاكرمه عدم وجوب اكرام زيد على تقدير عدم المجيء في يوم الجمعة لا مطلقاً فلا ينافي ثبوته في السبت إلى غير ذلك مما هو معتبر في الكلام - والمفروض ان الطبيعة المطلقة إذا وقعت في سياق النفي يستفاد منها العموم - هذا كله إذا كان المأخوذ في المنطوق مطلقاً وأما إن كان عاماً استغراقياً كقولك ان جاءك زيد فاكرم العلماء فهل يستفاد من المفهوم عدم وجوب الاكرام بالنسبة إلى كل فرد من العلماء على تقدير عدم الشرط او يستفاد عدم وجوب اكرام الجميع فعلى الأول لو دل دليل على وجوب اكرام زيد العالم يعارضه المفهوم بخلافه على الثانية اختلفوا في ذلك - ولعل وجه الاختلاف في ذلك هو ان العموم الملحوظ في المنطوق هل هو يعتبر التي لملاحظة حال الافراد على وجه الشمول والاستغراق فلا يتوجه النفي إليه - اي إلى العموم وهو سلب العموم - في المفهوم فيكون الاختلاف بين المنطوق والمفهوم في الكيف - اي النفي والاثبات - فقط دون الكم - اي العموم - او يعتبر على وجه الموضوعية فيتوجه إليه النفي فالاختلاف بينهما ثابت كما وكيفاً على قياس النقيض المأخوذ عند اهل الميزان وكيف كان فلابد من تشخيص احد الموضوعين حتى تجري على منواله في الحكم المذكور فنقول لا اشكال عند العلم بأحد الوجهين واما إذا لم يعلم من القرائن الخارجية فالظاهر ان العرف قاض بالوجه الأول - ولا ينافي ذلك ما هو المقرر في الميزان من ان نقيض الموجبة الكلية هي السالبة الجزئية فإن غرضهم لا يتعلق ببيان ظواهر القضايا بل نظرهم مقصور على بيان لوازم ما هو القدر المتيقن من القضية ولا ريب ان المتيقن هو اللازم بالنسبة إلى المجموع دون الاحاد ومن هنا يعلم صحة ما افاده بعض الاساطين في قوله ﷺ «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» من أن مفهومه انه إذا لم يكن قدر كر ينجسه كل شيء من النجاسات

وفساد ما اورد عليه من ان اللازم من القضية المذكورة نجاسة الماء غير الكر بشيء من النجاسات وهو مجمل لا يفيد ولا يلزم منه النجاسة بشكل شيء ولذلك تقول بأن ما دل على عدم نجاسته في الاستنجاء يعارض عموم المفهوم مثل ما يدل على عدم نجاسته إذا كان عالياً إلى غير ذلك.

وعليه ان كان المعلق على الشرط في المنطوق هو عموم السلب بما هو ملحوظ مستقلاً فمفهومه عدم ذلك العموم فينحصر بالإيجاب الجزئي وان كان المعلق سلب العموم بمعنى انه إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه هذا ولا ذاك إلى آخر النجاسات والمتنجسات فمفهومه الإيجاب العام فإن معناه انه إذا كان قليلاً ولم يبلغ كراً ينجسه هذا وذاك إلى آخر النجاسات والمتنجسات قال المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٢١ ولكن التحقيق ان يقال ان النظر في علم الميزان بما انه مقصور على القواعد الكلية لتأسيس البراهين العقلية لا ينظر فيه إلى الظواهر ومن ثم جعلت الموجبة الجزئية نقيضاً للسالبة الكلية وهذا بخلاف علم الاصول فإن المهم فيه هو استنباط الحكم الشرعي من دليله ويكفي في ذلك اثبات ظهور الكلام في شيء وان لم يساعده البرهان المنطقي فلا منافات بين كون نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية وظهور القضية التي علق فيها السالبة الكلية على شيء في ثبوت الموجبة الكلية بانتفاء ذلك الشيء فيبين النظرين عموم وخصوص من وجه وعلى ذلك فإن كان المعلق على الشرط بحسب ظاهر القضية الشرطية هو نفس عموم الحكم وشموله – أي ككل – كما في العام المجموعي فلا محالة كان المنتفى بانتفاء الشرط هو عموم الحكم ايضاً فلا يكون المفهوم ح إلا موجبة جزئية واما إذا كان المعلق على الشرط هو الحكم العام اعني به الحكم المنحل إلى احكام عديدة بانحلال موضوعه إلى افراده ومصاديقه كان للمعلق في الحقيقة على وجود الشرط ح هو كل واحد من تلك الاحكام المتعددة فيكون المنتفى عند انتفاء الشرط هو كل واحد من تلك الاحكام

ايضاً وبالجملة الحكم الثابت في الجزاء ولو فرض كونه استغراقياً ومنحلاً إلى احكام متعددة إلا ان المعلق على الشرط في القضية الشرطية تارة يكون هو مجموع الاحكام واخرى كل واحد واحد منها وعلى الأول فالمفهوم يكون جزئياً لا محالة بخلاف الثاني فإنه فيه كلي كالمنطوق هذا بحسب مقام الثبوت واما بحسب مقام الاثبات فإن كان العموم المستفاد من التالي معنى اسمياً مدلولاً عليه بكلمة كل واشباهها امكن ان يكون المعلق على الشرط هو نفس العموم أو الحكم العام فلابد في تعيين احدهما من اقامة قرينة خارجية واما إذا كان معنى حرفياً مستفاداً من مثل هيئة الجمع المعرف باللام ونحوها وغير قابل لان يكون ملحوظاً بنفسه ومعلقاً على الشرط أو كان مستفاداً من مثل وقوع النكرة في سياق النهي ولم يكن هو بنفسه مدلولاً عليه باللفظ فلا محالة يكون المعلق في القضية الشرطية ح هو الحكم العام كما في الرواية المزبورة إذ المعلق على الكرية فيها انما هو عدم تنجس الماء بملاقات كل واحد واحد من النجاسات لأنه مقتضي وقوع النكرة في سياق النفي فتدل الرواية على عدم تنجس الكر من الماء بملاقات البول أو الدم أو غيرهما فيثبت بانتفاء الشرط اعنى به كرية الماء تنجسه بملاقات كل واحد منها فلا معنى ح للقول بأن المفهوم موحبة جزئية وانه لا يثبت بالرواية إلا تنجس الماء القليل بملاقات نجس ما دون جميع النجاسات هذا مع انا لو قلنا بأن المفهوم فيما لو كان التالي سالبة كلية لا يكون إلا موجبة جزئية لما ترتب عليه اثر في خصوص المثال لأنه إذا ثبت تنجس الماء القليل ينجس ما ثبت تنجسه بكل نجس من انواع النجاسات إذ لا قائل بالفصل بينها فلا تترتب ثمرة على البحث عن كون مفهوم الرواية موجبة كلية او موجبة جزئية وأما توهم ان ما تدل عليه الرواية على القول بكون المفهوم موجبة جزئية انما هو تنجسه بملاقات نجس ما غاية الامر انه يتعدى من ذلك إلى بقية النجاسات بعدم القول بالفصل لكن عدم القول بالفصل مختص بالاعيان النجسة فلا يمكن اثبات

تنجس الماء القليل بملاقاته المتنجس الاعلى تقدير كون المفهوم موجبة كلية فهو مدفوع بانه ليس المراد من الشيء المذكور في الرواية هو كل ما يصدق عليه انه شيء إذ لا معنى لاشتراط عدم انفعال الماء عند ملاقاته الاجسام الطاهرة بكونه كراً بل المراد به هو الشيء الذي يكون في نفسه موجباً لتنجس ملاقيه وعليه فإن ثبت من الخارج تنجيس المتنجس فذلك يكفي في الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته من دون احتياج في ذلك إلى التمسك بمفهوم الرواية وان لم يثبت ذلك بالتنجس غير داخل في عموم المنطوق لتثبت بمفهومها نجاسة الماء القليل بملاقاته على تقدير كون المفهوم موجبة كلية.

وأجاب عنه المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٩٦ ولكنه كما ترى ان تقول انه على الثاني من تعليق العمومية وان لم يكن المجال إلا للإيجاب الجزئي بلحاظ عدم اقتضائه ح في طرف المفهوم إلا انتفاء هذه العمومية الغير المنافي مع عدم منجسية بعض النجاسات إلا انه نقول بأنه على الاول لا يتعين كونه بنحو الايجاب الكلي بل هو بمقتضي ما بيناه قابل لإفادة الإيجاب الجزئي ايضاً ومع قابليته لذلك في فرض كون المعلق هو الحكم العام فلا يصح ابتناء الخلاف المزبور على تعليق الحكم العام او عموم الحكم بل ولعل التأمل التام يقضي ايضاً بكون النزاع المزبور في فرض تعليق الحكم العام ولو بملاحظة كونه مقتضي طبع مثل هذه القضايا من حيث ظهورها في كون المنوط هو النسبة الحكمية في القضية في قوله اكرم كل عالم دون حيث العمومية والاستيعاب الذي هو من شؤون موضوع العام ومن كيفياته القائمة به حيث ان تعليق هذه الجهة يحتاج إلى نحو عناية زائدة وتعقل ثانوي بلحاظ نحو العمومية وعليه فلابد من لحاظ هذه الجهة في ان اضافة الحكم العام بشرطه في قوله الماء إذا بلغ قدر كر هل هو من قبيل اضافته إلى موضوعه فكانت بتعليق سنخي حتى يلزمه انحلاله إلى تعليقات متعددة وقضايا شرطية عديدة حسب تعدد افراد الموضوع من مثل إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه بول وإذا كان قدر كر لا ينجسه

غائط ولا دم وهكذا فيلزمه استخراج مفاهيم متعددة من كل قضية مفهوماً أو باناطة وتعليق شخص غير منحل إلى تعليقات متعددة كي يلزمه كون مفهومه هو انتفاء هذا الحكم وهو عدم منجسية كل شيء له عند عدم بلوغه كراً الغير المنافي مع عدم منجسية بعض النجاسات وفي مثله لا يبعد ان يقال الأول نظراً إلى دعوى ظهور القضية ح في كون نسبة الحكم المزبور إلى شرطه بعينه على نحو كيفية تعلقه بموضوعه الملازم لكونه بتعليق سنخي منحل إلى تعليقات متعددة وعليه فقهرا تكون النتيجة في طرف المفهوم بنحو الإيجاب الكلي لا الإيجاب الجزئي. وان شئت توضيح ذلك قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢١٨ ملاك وحدة المفهوم وتعدده في القضية الشرطية هو وحدة التعليق والربط وتعددها لا تعدد الحكم ووحدته في مقام التطبيق لأن تحليل العقل للحكم الواحد عنواناً إلى أحكام متعددة بعدد افراد الموضوع في الخارج تطبيق في العقل لذلك الحكم الواحد على موارده التي هي مصاديق موضوعه الواحد المنطبق بنظر العقل ايضاً على تلك الموارد فلم يكن المتكلم بمثل قوله إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء قد انشأ عدة قضايا شرطية بعبارة واحدة لأن النسبة التعليقية الشرطية المستفادة من اداة الشرط هي نسبة واحدة لوحدة اداة الشرط المفيدة لها فلا محالة يكون المنتسب بها معنى واحداً. وأما ما بنى عليه من الفرق بين ما إذا كان المعلق على الشرط عموم الحكم او الحكم العام ففيه ان ما يمر في الايجاب الكلي في هذا المفهوم هو سوق القضية لتعليقات متعددة بعدد الحكم وإلا فلو كان المقام مسوقاً لبيان تعليق واحد لا فرق فيه بين كون المعلق عموم الحكم او الحكم العام المنحل إلى احكام متعددة لموضوعاته ففي الحقيقة تكون استفادة الإيجاب الكلي من لوازم الانحلال في ناحية التعليق لا من لوازم الانحلال في ناحية المعلق وتوهم الملازمة مع الانحلال في ناحية التعليق مدفوع جداً كما لا يخفى فالأولى ان يقال بعد استغراقية الحكم تارة تكون القضية مسوقة لتعلق كل واحد مستقلاً واخرى

لتعلق كل واحد ضمناً ففي كل واحد من القسمين يكون معروض التعليق هو الحكم العام نعم قد يكون المعروض عموم الحكم الذي هو معنى واحد بسيط وفي مثله لا يتصور إلا تعليق واحد بلا قابلية للانحلال إلى تعليقات متعددة بخلاف الصورة الأولى ولذا نقول إن في فرض استفادة العموم من الهيئة كان ظاهر القضية هو رجوع التعليق إلى حكم العام وانما الكلام في انه بتعليق واحد او بتعليقات متعددة وظهورها في الثاني في غاية البد فلا تستفاد منه ح إلا الموجبة الجزئية، واما ما استنتجه في مقام الاثبات من ان الدال على العموم إذا كان معنى حرفياً مستفاداً من قبل هيئة الجمع أو كان مستفاداً من وقوع النكرة في سياق النفي فلا محالة يكون المعلق هو الحكم العام كما في الرواية ففيه انه لو سلمنا ذلك – اي لأن المعاني الحرفية قابلة للاطلاق والتقييد وملحوظة ايضاً فإن لحاظ المجموع من حيث المجموع في النكرة في سياق النفي ايضاً يحتاج إلى مؤونة فيحمل على الاستغراق كما في الكل ولكن لا نسلم ان يكون لازمه انحلال التعليق بل القضية قابلة لأن تكون مسوقة لتعليق واحد قائم بالحكم العام فلا ينتج ذلك ايضاً إلا الايجاب الجزئي كما لا يخفى وبالجملة استفادة عموم التعليق بنحو يقتضي انحلاله إلى تعليقات متعددة في جعل هذه القضايا لولا القرينة الخارجية دونها خرط القتاد – اي الربط يكون في تشكيل الكلام وهو واحد فإن المتكلم بربط واحد يربط كل ما هو مربوط فكيف يمكن ان يتعدد فلا طريق لنا لا يستفاده عموم الحكم إلا القرينة ثم ان ما تمسك به من عدم القول بالفصل بين انوع النجاسات بأنه إا ثبت تنجس الماء في الجملة فيثبت تنجه بكل نجس ففيه ان العموم في المفهوم تارة يلاحظ في افراد النجس واخرى في انحاء ملاقاته من ورود النجس عليه او وروده على النجس وربما يثمر فيه سلب العموم او الايجاب الجزئي او لا يكون في انحاء الورود عدم القول بالفصل وبذلك ايضاً ربما يستنتج طهارة الغسالة او تتميم الكر بالنجس مع استهلاكه في الماء لا بالملاقات فضلاً

عن المتنجس إذ العمومات ح تسقط عن الدليلية في هذه المقامات. وقال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٢١ وقد ينسب إليه - اي إلى المحقق النائيني - ما لا يليق بشأنه العلمي وهو انه قيل انه يريد ان هذا وان كان بحسب العقل كذلك ولا محيض عنه ولكن يمكن الاستظهار على خلافه وفيه ان ما هو الممنوع عقلاً كيف يمكن استظهاره وقوعاً - إلى آخر كلامه واختار استاذنا الخوئي في هامش الاجود ج١ ص٤٢٠ نفس كلام المنطقيين قال الظاهر ان هذا القول هو الصحيح لأن المستفاد من القضية الشرطية انما هو تعليق مدلول التالي بمدلول المقدم وبما ان مدلول التالي في محل البحث ليس إلا امراً واحداً اعنى به الحكم المجعول على الطبيعة السارية يكون المنتفى عند انتفاء الشرط المذكور هو ذلك الحكم ايضاً فالحكم المجعول في التالي وان كان بحسب مقام اللب ونفس الامر ينحل إلى احكام متعددة حسب تعدد افراد موضوعه إلا انه بحسب مقام الجعل امر واحد ومستفاد من دليل واحد ومن الواضح ان تعدد الحكم في غير مقام الاثبات لا تأثير له في كيفية استفادة المفهوم من الكلام في مقام الاثبات والدلالة وعليه فلا تدل القضية الشرطية في مفروض الكلام إلا على انتفاء الحكم عن الطبيعة السارية عند انتفاء شرطه ومن الضروري انه يتحقق بانتفاءه عن بعض الافراد ولا يتوقف تحققه على انتفاء الحكم عن جميع الافراد فمفهوم قولنا إذا لبس زيد لامة حرب لم يخف أحداً هو الحكم بتحقق الخوف في الجملة وبالاضافة إلى بعض الاشخاص عند انتفاء الشرط المذكور في القضية لا الحكم بتحقق الخوف له بالإضافة إلى كل شخص وكذلك الحال في قولنا إذا غضب الأمير لم يحترم احداً وغيره من موارد استعمال القضية الشرطية في تعليق حكم عام على شرط ما وعلى ذلك فلا يكون مفهوم قولهم عليهم السلام إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء إلا ثبوت نجاسة الماء القليل بملاقات بعض النجاسات في الجملة لا ثبوت النجاسة له بملاقات كل نجس نعم أن ما افاده شيخنا الاستاذ من عدم القول بالفصل

بين انواع النجاسات متين جداً فلا يترتب على هذا النزاع بالاضافة إلى انواع النجاسات اثر اصلاً وأما بالإضافة إلى المنتجات فترتب الاثر عليه ظاهر فإنه بعدما ثبت تنجيس المتنجس في الجملة يحكم بانفعال الماء القليل بملاقات المتنجس بناء على استفادة العموم في ناحية المفهوم وأما بناء على كون المفهوم موجبة جزئية فلا تدل الرواية على انفعاله بها وليس هناك قول بعدم الفصل بين المتنجس والاعيان النجسة ليتمسك به ومن هذا البيان يظهر فساد ما افاده شيخنا الاستاذ دام ظله في المقام من انه إذا دل دليل خارجي على تنجيس المتنجس لما لاقاه كفى ذلك في الحكم بانفعال الماء القليل بملاقات المتنجس فلا حاجة إلى التمسك بالمفهوم وإلا كان المتنجس غير داخل في المنطوق فلا يترتب على القول بكون المفهوم موجبة كلية الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته وجه الظهور انه إذا دل دليل على تنجيس المتنجس لما لاقاه في الجملة في غير ان تكون له دلالة على انفعال خصوص الماء بملاقاته فلا يكون المتنجس داخلاً في موضوع ما يكون قابلاً لتنجيس ملاقيه فتدل الرواية المزبورة على عدم انفعال الكر بملاقاته لاعتصامه بنفسه فلو قلنا بكون مفهومها موجبة كلية لدلت الرواية على انفعال الماء القليل بملاقاته كما تدل على انفعاله بملاقات الاعيان النجسة وإلا كانت الرواية ساكتة عن حكم ملاقاته المتنجس فلابد فيه من التماس دليل آخر وهذه ثمرة مهمة تترتب على البحث عن كون مفهوم القضية الكلية قضية كلية او جزئية. وقد عرفت مفصلاً انه بحسب الظهور العرفي كلية لكون المدار على الاناطة والتعليق لا الحكم ولا العموم واما ما ذكره اخيراً في الرواية عند ورود الدليل هلة تنجيس المتنجس لما لاقاه في الجملة فلا محالة يكون خصوص الماء احد مصاديقه ولازمه كون الماء داخلاً في موضوع ما يكون قابلاً لتنجيس ملاقيه فالكلية لا اثر له والعمدة ما ذكرناه وتفصيله في محله.

مقالة[١] في مفهوم الوصف[٢] وفيه ايضاً اختلاف بين الاعلام وان كان المشهور

في مفهوم الوصف

(١) نموذج ٣ في مفهوم الوصف.

(٢) قال في الفصول ص١٥٢ فاثبته جماعة وعنزى ذلك إلى ظاهر الشيخ وحكى عن الشهيد انه جنح إليه في الذكرى ونفى جماعة وهو المنقول عن السيد والمحقق والعلامة وفصل شاذ من اهل الخلاف – إلى ان قال – فنقول الظاهر من كلمات القوم اختصاص النزاع في المقام بالوصف الصريح لكن بعض المعاصرين ادرج فيه غير الصريح وكأنه ينظر إلى ما حكى عن ابي عبيده في حديث امتلاء البطن بالشعر كما يظهر من تمثيله وهو لا يقتضي مطلوبه ثم الظاهر انه لا فارق في المقام من ان يكون الموصوف مذكور كقولك اكرم الرجل العالم او لا كقولك اكرم العالم كما يرشد إليه بمقالة ابي عبيدة. وقال صاحب الكفاية ج١ ص٣٢٠ الظاهر انه لا مفهوم للوصف – اي كقوله ﷺ من مات وهو صحيح موسر ونحشره يوم القيامة اعمى الحديث في ما كان الوصف معتمداً على الموصوف كالرجل العالم أو لا قال مطلقاً – اي على ما عرفت معتمداً ام لا قال المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٣٣ ان محل الكلام في المقام هو الوصف المعتمد على موصوفه واما غير المعتمد عليه فلا اشكال في عدم دلالته على المفهوم فهوح خارج عن محل النزاع إذ لو كان الوصف على اطلاقه ولو كان غير معتمد على الموصوف محل النزاع لدخلت الجوامد – اي كالملكية والزوجية – في محل النزاع ايضاً بداهة أنه لا فرق بين الجامد وغير المعتمد من الوصف إلا في ان المبدء في الجامد جعلى وفي غير المعتمد غير جعلى وهذا لا يكون فارقاً بينهما في الدلالة على المفهوم وعدمها فلو كان غير المعتمد دالاً على المفهوم لدل الجامد عليه ايضاً بل يمكن ان يقال ان كون المبدء الجوهري مناطاً للحكم بحيث يرتفع الحكم عند عدمه اولى من كون المبدء العرضي

مناطاً له فهو اولى بالدلالة على المفهوم من الوصف غير المعتمد. لكن الظاهر تعميم النزاع للجميع ولكن قال استاذنا البنوردي في المنتهى ج١ ص٤٣٥ فالعمدة في المقام هي ان يكون الوصف قيداً للحكم امكن التمسك باطلاق الحكم كما ذكرنا في القضية الشرطية وأما لو كان قيداً للموضوع فليس هناك ما يدل على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع - ومما ذكرنا ظهر لك ان هذا النزاع لا يجري في الوصف غير المعتمد على الموصوف لانه هناك جعل نفس الوصف موضوعاً فلا مجال للبحث في ان الوصف قيد للحكم او قيد للموضوع هذا ما ذكره شيخنا الاستاذ﴿ره﴾ اي المحقق النائيني. وعلى اي ذكر صاحب الكفاية لعدم ذكر الوصف للمفهوم بوجوه مبتنياً على ما تقدم منهم من ان المفهوم مأخوذاً من العلية المنحصرة الأول - لعدم ثبوت الوضع - اي عدم ثبوت الخصوصية المستلزمة للمفهوم فيه بل الثابت خلافه لأن البناء على ثبوت الوضع يقتضي الالتزام بالمجاز في﴿ع﴾ لان يمتلئ بطن الرجل قيحاً خير من ان يمتلئ شعراً فإن امتلاء البطن كناية عن الشعر الكثير فيدل بمفهومه لو قيل به على عدم الباس بالشعر القليل - جميع الموارد التي لا يكون فيها تعليق السنخ وهو خلاف ارتكاز المستعملين الثاني - وعدم لزوم اللغوية بدونه لعدم انحصار الفائدة به - اي لأمكان ان تكون الفائدة زيادة الاهتمام بالموصوف كقوله اياك وظلم اليتيم ولا ينبغي التأمل في صحة الاستعمال وكذا لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف كقوله تعالى - ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ونحو ذلك الثالث - وعدم قرينة اخرى ملازمة له - اي للمفهوم من الانصراف ونحوه الرابع - وعليته فيما إذا استفيدت - اي قد يتوهم ان الوجه في استفادة المفهوم ظهر التوصيف في علية الوصف ولذا اشتهر ان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية - غير مقتضية له كما لا يخفي - اي للمفهوم فإن مجرد العلية لا تقتضي ثبوت المفهوم لجواز ان يكون للحكم علتان تتوب احداهما مناب

فيها عدم المفهوم عكس المسألة السابقة[١] ولعل عمدة النكتة في انكار المشهور للوصف مفهوماً هو الذي أشرنا إليه سابقاً[٢] من ان الاوصاف يحسب من

الآخر والعلية المنحصرة وان كانت مقتضية له إلا ان التوصيف لا يقتضيها واشار إلى ذلك بقوله – ومع كونها بنحو الانحصار وان كانت مقتضية له إلا انه لم يكن من مفهوم الوصف ضرورة انه قضية العلية الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام وهو مما لا اشكال فيه ولا كلام. وذكر المحقق العراقي في بيان عدم المفهوم للوصف واليك بتوضيحه.

(١) قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٩٩ بالظاهر هو عدم ثبوت المفهوم لنحو هذه القضايا الوصفية بحسب طبها ما لم يكن في البين قرينة عليه من حال او مقال إذ لا دلالة للقضية بطبعها على كون الحكم المعلق على الوصف هو السنخ كي يقتضي انتفاءه عند انتفاء القيد بل وانما غايتها الدلالة على مجرد ثبوت الحكم للمقيد بنحو الطبيعة المهملة الغير المنافي لثبوت فرد آخر مثله في غير مورد القيد كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في القضايا اللقبية حيث لا فرق بينهما من هذه الجهة إلا من جهة كون الموضوع في القضايا الوصفية عبارة عن امر خاص قيد بقيد خاص.

(٢) اي ان الوصف الذي يوصف به الموضوع لا يكون إلا جزء منه لا قيداً زائداً عليه بنحو تتم القضية بدونه وح يكون موضوع القضية الموصوف بوصف ما مركباً من معنيين الذات ووصفها وعليه لا يبقى فرق بين اللقب وموضوع القضية الموصوف بوصف ما فكما ان اللقب ليس قيداً زائداً على ما تتم به القضية كذلك وصف موضوع القضية وعليه لا يكون في القضية التي موضوعها مركب من الذات والوصف قيد زايد كالشرط يوجب استظهار كون المحمول فيها هو السنخ ومع انتفاء هذا الظهور لا يمكن الحكم بالمفهوم.

قيود الموضوع وتكون من شؤونها وان نسبة الحكم والمحمول إليها كنسبته إلى ذوات موضوعاته وح كان لدعوى اقتضاء طبع القضية اهمال المحمول بالإضافة إلى موضوعه بشؤونه كمال مجال وذلك بخلاف سائر المفاهيم[١] فإن القضية فيها مشتملة على نسبة زائدة[٢] عما يقتضيه طبع القضية من الاضافة

(١) وأما ما ذكرنا من قضية الاطلاق في الحكم المثبت لانحصاره في شخص الفرد المنشأ في الشرط والغاية فغير جار في المقام من جهة القطع بعدم اطلاقه كذلك في المقام وفي القضايا اللقبية إذ من الممتنع ح اطلاق الحكم في قوله يجب اكرا زيد او زيد القائم بنحو يشمل جميل افراد وجود الاكرام حتى الثابت لعمرو ومع امتناع اطلاقه كذلك ثبوتاً لا مجال لكشفه اثباتاً وهذا بخلافه في الشرط والغاية فإن اطلاق الحكم فيهما انما هو بحسب الحالات دون الافراد فإذا اقتضى قضية الاطلاق في الحكم ثبوت ذلك الحكم الشخصي للموضوع في جميع الحالات من القيام والقعود والمجيء ونحوه وانيط ذلك الحكم ايضاً بالشرط أو الغاية فقهراً يلزمه عقلاً انتفاءه بانتفاء المنوط به شرطاً او غاية وهذا بخلافه في القضايا الوصفية واللقبية حيث انه بعد اخذ الوصف قيداً في الموضوع لا مجال للاطلاق الحالي للحكم فلابد من ح وان يكون السنخ والاطلاق فيه بلحاظ الافراد فإذا فرض ح امتناع اطلاقه من هذه الجهة فلا جرم لا يبقى مجال لدعوى دلالة القضية الوصفية على المفهوم والانتفاء عند الانتفاء بل لابد ح في اثباته من قيام قرنه خارجية عليه من حال او مقال تقتضي كونه في مقام التحديد ومقام حصر الحكم وإلا فلو كنا نحن ونفي القضية الوصفية لا يكاد اقتضائها بحسب طبعها إلا مجرد ثبوت المحمول للمقيد بنحو الطبيعة المهملة الغير المنافي لثبوت شخص شحكم آخر لذات المقيد عند ارتفاع القيد.

(٢) أي السر في ذلك ان في مفهوم الشرط وغيره له اضافة الحكم إلى الموضوع وهو

إلى الموضوع ولذا لا بأس بأخذ الاطلاق[١] الزائدة مع ابقاء القضية على طبعها في نسبة المحمول إلى موضوعه من الاهمال بخلافه في الاوصاف[٢] فإنه ليس في البين نسبتان[٣] كي يؤخذ بإهمال أحدهما[٤] واطلاق الآخر[٥] بل مقتضي طبع القضية ليس الاهمال المحمول بالنسبة إلى موضوعه بتبعاته وشؤونه[٦] وتوهم[٧] ان التوصيف ايضاً جهة زائدة عما يقتضيه طبع القضية

موجود في القضية الوصفية ايضاً وله اضافة الحكم إلى الشرط ايضاً وهو امر زائد على تلك الاضافة والنسبة.

(١) اي منشأ الأخذ بالاطلاق هذه الاضافة والنسبة فيكون سنخ الحكم وطبيعي الحكم على نحو الاطلاق بمقدمات الحصة معلقاً.

(٢) اي ان الاوصاف ليس لها الحكم المطلق معلقاً.

(٣) اي عدم وجود نسبتان احديهما نسبة الحكم إلى الموضوع واخرى نسبة الحكم إلى الوصف.

(٤) اي لو كانت لها نسبتان كنا نقول ان نسبة المحمول إلى الموضوع على وجه الاهمال وهو بحسب الافراد.

(٥) اي النسبة المحمول إلى الوصف يكون على وجه الاطلاق وهو بحسب الحالات ولكن ليس إلا نسبة واحدة وهو نسبة الحكم إلى الموضوع لأن الوصف من قيود الموضوع وليس امر خارج عنه كالشرط.

(٦) اي لا يكون القضية بحسب وضعه إلا نسبة المحمول على نحو القضية المهملة إلى الموضوع بجميع شؤنه.

(٧) اي التوهم ان الكلام الذي يصح السكوت عليه يتم بذات الموضوع والمحمول في القضية الشرطية وهما جاء وزيد مثلاً ويكون ذلك الشرط لافادة معنى زائد على

من الاحتياج إلى محمول وموضوع[١] وان ما هو مقتضي طبع الكلام من الاهمال انما هو بالنسبة إلى ما به قوام كلامية الكلام[٢] والأوصاف جهة زائدة عنها ولا مانع ح من الأخذ بالاطلاق والتجريد في الاوصاف ايضاً[٣] بل ربما

المعنى الذي يفيده الموضوع والمحمول وذلك المعنى الزائد هو كون المحمول في القضية طبيعة المحمول وسنخه بما هي طبيعته لا الطبيعة المهملة على المعنى الذي يقيده الموضوع والمحمول وذلك المعنى الزائد هو كون المحمول في القضية طبيعة المحمول وسنخه بما هي طبيعته لا الطبيعة المهملة فينتج ذلك انتفاء المحمول عند انتفاء الشرط المعلق عليه ذلك المحمول.

(١) اي كذلك المركب من موضوع موصوف ومحمول يتم بنحو يصح السكوت عليه بذات الموضوع والمحمول فيكون ذكر الوصف متمحضاً لإفادة معنى زائد على المعنى الذي يفيده ذات الموضوع والمحمول وذلك المعنى الزائد هو كون المحمول في القضية طبيعة المحمول وسنخه بما هي طبيعته لا الطبيعة المهملة فينتج ذلك انتفاء المحمول عند انتفاء الوصف.

(٢) اي الموضوع والمحمول وملخصه.

(٣) ان اناطة الحكم وتعليقه بالوصف الذي هو امر عرضي في نحو قوله اكرم زيداً العادل دون ذات الموصوف ودخل العنوان العرضي في موضوع الحكم تكشف عن ان ما له الدخل في ترتب الحكم على الذات انما هو ذلك العنوان العرضي ولازم ذلك لا محالة هو انتفاء سنخ الحكم المحمول في القضية عند انتفاء الوصف وإلا فلو فرض ثبوت شخص حكم آخر مثله للذات في مورد فقد الوصف يلزمه ان يكون ما له الدخل في ترتب الحكم هو ذات الموصوف وفي مثله يلزم لغوية ذكر القيد.

يدعى[١] ايضاً في كلية الاوصاف[٢] بأن الوصف مشعر بالغلبة[٣] ولن غرضه[٤] ان نسبة الحكم إلى الوصف بنسبة اخرى زائدة عن نسبة الحكم إلى موضوعه فلا بأس ح بالتفكيك بينهما من حيث الاهمال والاطلاق لسائر القضايا الشرطية مدفوع[٥] بان مجرد خروج الاوصاف عما به قوام كلامية

(١) اي اشارة إلى ما تقدم في كلام صاحب الكفاية في رد العلامة من التفصيل بين ما كان الوصف علة فيثبت المفهوم وبين ما لا يكون كذلك فينتفى قال في الكفاية ج١ ص٣٢٠ ضرورة انه قضية الكذائية – اي المنحصرة – المستفاد من القرينة عليها في خصوص مقام وهو مما لا اشكال فيه.

(٢) اي يجري ذلك في مطلق الاوصاف لا الوصف العنوان العرضي.

(٣) الصحيح – العلية

(٤) اي غرض المتوهم ان في الجملة الوصفية ايضاً نسبتين كالشرطية نسبة الحكم إلى الموضوع تكون نسبة طبيعي الحكم مهملة ونسبة الحكم إلى الوصف فتكون نسبة طبيعي الحكم على نحو الاطلاق واضافة سنخ الحكم بحسب الحالات والاطوار وملخص الجواب عنه.

(٥) اي المرجع في تشخيص كون القيد زائداً على ما تتم به القضية والكلام الذي يصح السكوت عليه هو نظر العرف وهو يفرق بين القيد الذي يكون جزء لموضوع القضية ولين القيد الذي لا يكون جزء له بل كان ذكره في الكلام لتشخيص نسبة الحكم إلى موضوع القضية فبما ان القضية تتم بذات الموضوع والمحمول يكون ذكر القيد الموجب لتشخيص نسبة الحكم في الكلام زائداً عليه في نظر العرف بخلاف القيد المقوم للموضوع لذا يكون الوصف من اجزاء الموضوع فيكون حكم المفهوم المستند إليه حكم المفهوم المستند إلى اللقب.

الكلام لا يقتضي اختلاف نسبة المحمول إلى ذلك الموضوع أو وصفه بل نسبة المحمول إلى الموصوف بالوصف نسبة واحدة شخصية وان اختلافها إلى الذات أو الوصف ليس إلا تحليلية عقلية وإلا ففي الخارج ليس إلا شخص نسبة واحد[١] والعرف يأبى عن التفكيك عن هذه النسبة الشخصية من حيث التجريد وعدمه في هذا الموضوع الشخصي الخارجي لمحض اختلافها تحليلاً[٢] ومن هنا[٣] ظهران اشعاره بالعلية[٤] لا يوجب تغير النسبة بين الذات ووصفه خارجاً ومع عدم اختلافهما في الخارج لا يبقى مجال للتفكيك بينهما من حيث الاطلاق والتقييد[٥] كما هو ظاهر[٦] وح مقتضي التحقيق ما

(١) لعل الصحيح واحدة.

(٢) اي إلى ذات ووصف.

(٣) اي كون الذات والقيد امر واحد عرفاً.

(٤) اي اشعار الوصف بالعلية من القرينة الخارجية ولا يوجب تعدد النسبة وتغايرها.

(٥) اي مع عدم التعدد لا وجه لثبوت الاهمال والاطلاق في نسبة واحدة فالنتيجة ان الجملة الوصفية لا مفهوم لها لما مر وللبيان الآتي.

(٦) بأنه لو تم هذا التقريب فإنما هو في نحو المثال المزبور حيث انه بعد عدم مناسبة حكم وجوب الاكرام لعنوان الفسق يتوجه الكلام بأنه لولا دخل الوصف في اختصاص الحكم بمورده يلزم ان يكون المقتضي لثبوته هو ذات الموصوف من جهة فرض عدم مناسبة الحكم بوجود الاكرام لعنوان فسقه فيتجه ح دعوى عدم صحة الاستناد إلى العنوان العرضي كما هو الشأن ايضاً في اية النبأ حيث امكن بالتقريب بالمزبور استفادة المفهوم من جهة الوصف نظراً إلى ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع

من اختصاص وجوب التبين بالنبأ المضاف إلى الفاسق وعدم ملائمته مع عدالة الراوي لا مطلقاً حتى فيما لا يكون كذلك مما كان الوصف من قبيل القيام والقعود ونحوهما كما في قوله اكرم زيداً القائم أو القاعد فإنه في امثال ذلك لا يكاد مجال للتقريب المزبور لاستفادة المفهوم كما هو واضح. قال في الكفاية ج١ ص٣٢٠ ولا ينافى ذلك – اي عدم المفهوم للقيد – ما قيل من ان الاصل في القيد ان يكون احترازياً – اي لأن معنى كونه احترازية أنها دالة على خروج الفاقد للقيد عن الحكم وهو عين انتفاء الحكم عن فاقد الوصف الجواب- لان الاحترازية لا توجب إلا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية – اي خروج الفاقد عن شخص الحكم لا عن سنخه فيجوز ان يثبت له شخص اخر من سنخ الحكم – مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد فلا فرق ان يقال جئني بإنسان أو حيوان ناطق. وقال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٢١ ولا يذهب عليك ان دعوى كون الوصف من قيود الموضوع ومقوماته لا تستلزم انتفاء فائدة لذكر الوصف في الكلام كما تستلزم انتفاء المفهوم بل تكون لذكره فائدة مهمة أما إذا كان الموصوف به اسماً من اسماء الاجناس فإن الوصف يكون مقوماً لموضوع الحكم كما في مثل الرجل العالم يجب اكرامه او اكرم الرجل العالم وإما إذا كان الموصوف به علماً من الاعلام فإن الوصف يكون مشخصاً لموضوع الحكم ومشيراً إليه مثل زيد العالم يجب اكرامه او اكرم زيدا العالم واشباه هذه الفوائد وأما الشرط فإن فائدته هو تعليق سنخ الحكم عليه الموجب لانتفاءه عند انتفاءه وهذا هو المفهوم المتنازع فيه. وذكر المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٣٤ تقريباً لعدم المفهوم للوصف فاعلم ان الحق هو عدم دلالة الوصف على المفهوم وتوضيح ذلك انما يتم ببيان امرين الأول انا قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط ان القيد اما ان يعتبر قيداً للمفهوم الافرادي قبل وقوع النسبة عليه فيكون المقيد بما هو مقيد طرفاً للنسبة سواء كان ذلك المفهوم الافرادي متعلقاً

للتكليف ام كان موضوعاً له واما ان يعتبر قيداً للجملة التركيبية على النحو المعقول بان يكون القيد قيداً للمادة المنتسبة فيكون التقييد وارداً على المادة في عرض ورود النسبة عليها وفي مرتبتها وقد ذكرنا هناك ان ادوات الشرط انما وضعت لتقييد جملة بجملة ولا يصح استعمالها في تقييد المفاهيم الافرادية اصلاً الثاني ان ملاك الدلالة على المفهوم كما مرت الاشارة إليه في الفصل السابق هو ان يكون القيد راجعاً إلى المادة المنتسبة ليترتب عليه ارتفاع الحكم عند ارتفاع قيده والوجه في ذلك هو ان التقييد إذا رجع إلى نفس الحكم على النحو المعقول كان لازم ذلك هو ارتفاعه بارتفاعه إذ لو كان الحكم ثابتاً عند عدم القيد ايضاً لما كان الحكم مقيداً به بالضرورة ففرض تقييد الحكم بشيء يستلزم فرض انتفاءه بانتفاءه واما إذا كان القيد راجعاً إلى المفهوم الافرادي فغاية ما يترتب على التقييد هو ثبوت الحكم على المقيد ومن الضروري أن ثبوت شيء ليشي لا يستلزم نفيه عن غيره وإلا لكان كل قضية مشتملة على ثبوت حكم على شيء دالاً على المفهوم وذلك واضح البطلان وعلى ما ذكرناه فدلالة الوصف على المفهوم تتوقف على كونه قيداً لنفس الحكم لا لموضوعه ولا يمتعلقه وبما ان الظاهر في الاوصاف ان تكون قيوداً للمفاهيم الافرادية يكون الأصل فيها عدم الدلالة على المفهوم كما هو الحال في اللقب عيناً غاية الأمر ان الموضوع أو المتعلق في اللقب امر واحد يمكن التعبير عنه بلفظ واحد بخلافهما في المقام فإنه لا يمكن التعبير عنهما غالباً إلا بلفظين وهذا لا يكون فارقاً بين الموردين بعد اشتراكهما في ملاك عدم الدلالة على المفهوم اعنى به كون الحكم غير مقيد بشيء فكما ان قولنا اكرم رجلاً لا دلالة له على عدم وجوب اكرام المرأة أو الصبي كذلك اكرم الانسان البالغ الذكر لا دلالة على نفي الوجوب عن غير الرجل من افراد الانسان واجبات عنه استاذنا الآملي في المجمع ج٣ ص١٢٧ وفيه ان هذا يكون عين المدعى وهو وجود المفهوم للوصف وعدمه فإن القائل بعدم المفهوم يقول بأن الحكم لا يكون سنخاً

هو المشهور عدم المفهوم في الاوصاف. ثم على تقدير المفهوم[١] مقتضي ما ذكرنا سابقاً من ميزان كل مفهوم ملاحظة تجريد المعلق عليه بالإضافة إلى المعلق مع حفظ بقية الخصوصيات فيه.[٢]

والعلة لا تكون منحصرة إذا كان القيد للموضوع فهو يحتاج إلى دليل آخر غير هذا.

(١) أي لو فرض ثبوت المفهوم للوصف.

(٢) بقى امرين الأمر الأول قد تقدم مفضلًا لابد من حفظ جميع الخصوصيات الثابتة في المنطوق للمفهوم إلا في النفي والاثبات قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٢١ عن موضوع اخر غير موضوع المنطوق وقد عرفت انه لابد من الاتحاد فيه وان المفهوم عدم الحكم في غير حال الوصف أو الشرط لا يخفى ان محل النزاع في ثبوت مفهوم الوصف هو ما إذا كان موضوع الوصف اعنى به الذات يثبت لها الوصف تارة وينتفى عنها اخرى مع بقائها وأما إذا كان الوصف ملازماً للذات في الصدق فلا وجه للنزاع المزبور كالضاحك بالنسبة إلى الانسان. ثم انه إذا قلنا بثبوت مفهوم الوصف فإنما يثبت لخصوص الموضوع الذي نسب الوصف إليه لا له ولغيره من الموضوعات التي تتصف بذلك الوصف تارة وتتجرد عنه اخرى مثلاً إذا ورد ان في الغنم السائمة زكاة فعلى القول بمفهوم الوصف تدل القضية المزبورة على انتفاء الزكاة عن الغنم المعلوفة لأعلى انتفاء الزكاة عنها وعن الأبل والبقر المعلوفة لأن الأبل والبقر لم يؤخذ شيء منهما موضوعاً لوصف السائمة في القضية المزبورة. وكذا صاحب الكفاية ج١ ص٣٢٤ قال لا شبهة في جريان النزاع فيما إذا كان الوصف اخص من موصوفه ولو من وجهة في مورد الافتراق من جانب الموصوف - اي الغنم غير السائمة في قوله في الغنم السائمة زكاة - وفي غيره - اي الافتراق من ناحية الوصف كالأبل السائمة أو الوصف والموصوف كالأبل المعلوفة - ففي جريانه اشكال اظهر عدم جريانه وان كان يظهر مما عن بعض الشافعية

ولازمه كون المفهوم من قوله في الغنم السائمة زكاة عدم الزكاة في معلوفة الغنم لا في معلوفة الأبل نعم[١] لو كانت القضية في مقام تجريد الحكم عن السوم حتى مع عدم حفظ موضوعه كان لما افيد وجه ولكنه كما ترى[٢].

حيث قال قولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة في معلوفة الأبل جريانه – اي النزاع – فيه ولعل وجهه استفادة العلية المنحصرة. يعني يستفاد من التوصيف كون الوصف علة لسنخ الحكم مطلقاً ولو بالإضافة إلى غير موضوعه لكنه لم تم لم يكن مفهوماً اصطلاحياً بل قد عرف عد المفهوم اصلاً لأن انتفاء الحكم عن الابل المعلوفة ليس مفهوماً بل هو انتفاء للحكم.

(١) ثم استدرك بأنه لو كان المفهوم هو انتفاء الحكم وهو وجوب الزكاة عند انتفاء القيد وهو السوم ولو باعتبار انتفاء الموضوع وهو الغنيمة فيكون دالاً على الأبل ايضاً بالمفهوم لكنه خلاف الدلالة المفهومية مع تحقق الموضوع في القضيتين كما هو واضح.

(٢) لما عرفت الأمر الثاني قال صاحب الكفاية ج١ ص٣٢٣ كما انه لا يلزم – اي ما يتوهم من ان التقييد بالوصف لو لم يقتض المفهوم لم يكن وجه – في حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه – اي لعدم التنا في بينهما فليس التنافي إلا من جهة الدلالة على المفهوم وانتفاء الحكم عن غير مورد القيد فإنه ينافى ثبوته له بمقتضي دلالة المطلق والجواب – إلا ذلك – اي حمل المطلق على المقيد – من دون حاجة فيه إلا دلالته على المفهوم فإنه من المعلوم ان قضية الحمل ليس إلا ان المراد بالمطلق هو المقيد وكأنه لا يكون في البين بل ربما قيل انه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم فإن ظهوره – اي المقيد – فيه – اي في المفهوم – ليس بظهور المطلق في الاطلاق كي يحمل عليه لو لم نقل بأنه – اي ظهور المطلق – الأقوى التكليف او جزء لمتعلقه ومعها لا يتحقق امتثال ذلك التكليف الواحد إلا بإحراز موضوعه او متعلقه المفروض كونه مركباً من القيد

والذات ولذا لا تكون منافات بين المطلق والمقيد توجب حمل احدهما على الآخر إذا لم يكن التكليف المتعلق بهما واحداً. فحمل المطلق على المقيد اجنبي عن المفهوم بالكلية وذكر استاذنا البجنوردي في المنتهى ج١ ص٤٣٧ ان قلت ان هذا الكلام بالنسبة إلى المطلق البدلي الذي يكون المطلوب فيه صرف الوجود صرف الوجود صحيح ولكنه لا يجري في المطلق الشمولي لأنه في الاطلاق الشمولي لا تخيير في البين بل ينحل المطلق إلى قضايا متعدة حسب تعدد افراد الطبيعة ويكون مثل العام الاصولي كل فرد معيناً مورداً للحكم لا مخيراً فحمل المطلق على المقيد لا يكون إلا من باب المفهوم وإلا فلا تعارض بين ثبوت الحكم لجميع الافراد تارة وفي لسان دليل وبين ثبوته للبعض بدليل آخر نعم لابد وان يكون لاختصاص هذا البعض بالذكر من نكتة وجهة لكونه افضل الافراد مثلاً أو جهة اخرى قلنا أولاً لا نسلم لزوم حمل المطلق على المقيد في الاطلاق الشمولي إذا كانا مثبتين – اي كأكرم العالم واكرم العالم القرشي – لعدم التنافي والتعارض بينهما حتى يحتاج إلى الجمع كذلك وثانياً حال التقييد بالمنفصل حال التقييد بالمتصل فكما انه في التقييد بالمتصل ليس إلا تضييق الموضوع لا نفى الحكم عن مورد فاقد القيد فكذلك يكون في المنفصل واما حمل المطلق الشمولي على المقيد على تقدير القول به في غير المتنافيين فمن جهة نصوصية المقيد في واحد القيد مع وحدة المطلوب. والجواب الثاني على مسلك المحقق النائيني من ان دليل المنفصل ايضاً يضيق المطلق والعموم وعلى المختار يرفع حجية الظهور والحكم لا اصل الظهور كما تقدم في محله وسيأتي ايضاً فالعمدة الجواب الأوللكونه بالمنطوق كما لا يخفى. وقال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٢٢ بأن السرفي الحمل المزبور هو احراز وحدة التكليف وظهور القيد في كونه جزء لموضوع وحمل المطلق على المقيد وللعلم بوحدة المطلوب كما عليه المحقق العراقي بقى شيء قال في الكفاية ج١ ص٣٢٣ واما الاستدلال على ذلك اي عدم الدلالة على

المفهوم بأية ربائبكم اللاتي في حجوركم - اي ان الوصف لو دل على المفهوم اقتضى عدم حرمة الربيبة لو لم تكن في حجر الزوج الذي هو كناية عن كونها في تربيته مع انه لا خلاف في حرمتها مطلقاً - ففيه ان الاستعمال في غيره احياناً مع القرينة مما لا يكاد ينكر كما في الآية قطعاً مع انه يعتبر في دلالته عليه عند القال بالدلالة ان لا يكون وارداً مورد الغالب كما في الآية ووجه الاعتبار - اي عدم وروده مورد الغاب -واضح لعدم دلالته معه على الاختصاص - اي اختصاص الحكم بمورده بل يكون الوجه في ذكر المقيد كونه الفرد الغالب حتى كأنه لا فرد سواه - وبدونها لا يكاد يتوهم دلالته على المفهوم. واورد عليه المحقق الاصفهاني في النهاية ج١ ص٣٣١ واما توهم ان العلبة توجب انصراف المطلق إلى الغالب فالتقييد به كالتقييد بالوصف المساوئ الذي لا مفهوم له فمندفع أولاً بأن الغلبة الخارجية لا توجب الانصراف - اي ما يوجب الانصراف الغلبة الاستعمالية - وثانياً بأن الانصراف لا يجعله كالوصف المساوئ لإمكان ثبوت الموصوف في الفرد النادر هنا وثالثاً ان الالتزام بالانصراف مخالف لما عليه المشهور في الوارد مورد الغالب حيث لا يقيدون به المطلق كما في المورد الآيه. ولا بأس به وان كان يمكن الايراد على الاول بأن الغلبة الاستعمالية منشأها الغلبة الخارجية فإن اطلاق الربيبة ينصرف إلى انها معها ويرد على الثالث لا يقال وحمل المطلق على المقيد وللعلم بوحدة المطلوب كما عليه المحقق العراقي بقى شيء قال في الكفاية ج١ ص٣٢٣ واما الاستدلال على ذلك اي عدم الدلالة على المفهوم بأية ربائبكم اللاتي في حجوركم - اي ان الوصف لو دل على المفهوم اقتضى عدم حرمة الربيبة لو لم تكن في حجر الزوج الذي هو كناية عن كونها في تربيته مع انه لا خلاف في حرمتها مطلقاً - ففيه ان الاستعمال في غيره احياناً مع القرينة مما لا يكاد ينكر كما في الآية قطعاً مع انه يعتبر في دلالته عليه عند القال بالدلالة ان لا يكون وارداً مورد الغالب كما في الآية ووجه الاعتبار - اي عدم وروده مورد الغاب

مقالة[١] في مفهوم الغاية[٢]

-واضح لعدم دلالته معه على الاختصاص - اي اختصاص الحكم بمورده بل يكون الوجه في ذكر المقيد كونه الفرد الغالب حتى كأنه لا فرد سواه - وبدونها لا يكاد يتوهم دلالته على المفهوم. واورد عليه المحقق الاصفهاني في النهاية ج١ ص٣٣١ واما توهم ان العلبة توجب انصراف المطلق إلى الغالب فالتقييد به كالتقييد بالوصف المساوئ الذي لا مفهوم له فمندفع أولاً بأن الغلبة الخارجية لا توجب الانصراف - اي ما يوجب الانصراف الغلبة الاستعمالية - وثانياً بأن الانصراف لا يجعله كالوصف المساوئ لإمكان ثبوت الموصوف في الفرد النادر هنا وثالثاً ان الالتزام بالانصراف مخالف لما عليه المشهور في الوارد مورد الغالب حيث لا يقيدون به المطلق كما في المورد الآيه. ولا بأس به وان كان يمكن الايراد على الاول بأن الغلبة الاستعمالية منشأها الغلبة الخارجية فإن اطلاق الربيبة ينصرف إلى انها معها ويرد على الثالث لا يقال انصراف المطلق إلى الغالب بل انصراف ذكر القيد إلى الغالب فلا مفهوم للقيد على القول به ولا ملاك له على القول بالاحتراز وانه لا مفهوم له. انصراف المطلق إلى الغالب بل انصراف ذكر القيد إلى الغالب فلا مفهوم للقيد على القول به ولا ملاك له على القول بالاحتراز وانه لا مفهوم له.

في مفهوم الغاية

(١) نموذج ٤ في مفهوم الغاية ويكون البحث عن مقامات المقام الأول في ان الغاية داخلة في المعنى ام لا.

(٢) قال المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٣٦ وقد وقع الكلام في هذا المقام من جهتين الأولى من جهة المنطوقة والثانية من جهة المفهوم أما الجهة الأولى فقد اختلفوا فيها من حيث دخول الغاية في حكم المغيى وعدمه وثالثها التفصيل بين كونه الغاية من

والظاهر[١] ان مركز البحث المزبور نفي الحكم عما بعد اداة الغاية وح ربما اختلف[٢] الأداة

جنس المغيى وعدمها ورابعها التفصيل بين كون الغاية مدخولة لكلمة إلى ومدخلولة لكلمة حتى. وقال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٩٨ بل ربما يظهر منهم ايضاً تخصيص الخلاف بالغاية المدلول عليها بالي ونحوه مع جعل الغاية في نحو حتى مفروغ الدخول كما في قولك اكلت السمكة حتى رأسها. قال صاحب الكفاية ج١ ص٣٢٦ والاظهر خروجها لكونها من حدوده فلا تكون محكومه بحكمه.

وفيه ان حد الشيء ان كان عبارة عن اول جزء من الأمر الملاصق للشيء فهو خارج عنه وان كان عبارة عن آخر جزء من اجزاء الشيء فهو داخل فيه ولم يعلم كونه عبارة عن الأول وعليه فدعوى خروج الغاية لكونها من الحدود مما لا يخلو عن ظر ولكن تبعه في ذلك المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٩٨ وقال ولكن التحقيق هو خروجها عن المغيى مطلقاً والوجه فيه ظاهر إذ الغاية للشيء عبارة عما ينتهي ليه وجود الشيء ولا يتعدى عنه فيستحيل ح دخولها في الشيء وبالجملة نقول بأن مفاد الحروف لما كان عبارة عن النسب والارتباطات المتقومة بالطرفين فلا جرم في قولك سرت من البصرة إلى محل كذا ما هو طرف تلك الإضافة الغائية المدلول عليها بالي انما كان هو الجزء الآخر من السير الذي هو منتهى وجوده والجزء الأول من ذلك المحل الذي هو في الحقيقة حد وجوده وفي مثله من المستحيل دخول الغاية في المغيى. وهذا خلاف ما عليه في المقالات كما ستعرف.

(١) قال المحقق الماتن أن موضوع البحث في المفهوم هو نفي سنخ الحكم عما بعد اداة الغاية وسيأتي مفصلاً.

(٢) والظاهر اختلفت وفي العبارة كثيرة خلط بين التأنيث والتذكير في الضمير هنا

في ذلك[١] فإن كان[٢] مثل حتى فالظاهر ظهوره في دخول مدخوله في المغيا مثل قوله اكلت السمكة حتى رأسها وصموا حتى ليلاً و[٣] اما لو كانت

والأمر سهل.

(١) اما الكلام في دخول الغاية في المغيى وعدمه فيظهر من المحقق الماتن التفصيل.

(٢) فإن كانت اداة الغاية حتى فظهور الكلام في دخول مدخول الاداة في المغيى مثل اكلت السمكة حتى رأسها وصوموا حتى ليلاً أو حتى الليل أو صمت حتى آخره ونحو ذلك وان كانت كلمة الى تدل على عدد دخوله في المغيى كقوله تعالى واتموا الصيام إلى الليل.

(٣) ولذا تفارق كلمة إلى مع كلمة حتى من وجود الظهور في الثانية دون الأولى وبمثل ذلك تقريباً اختار المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٣٦ قال ورابعها التفصيل بين كون الغاية مدخولة لكلمة إلى ومدخولة لكلمة حتى وهذا التفصيل وان كان حسناً في الجملة لأن كلمة حتى تستعمل غالباً في ادخال الفرد الخفي في موضوع الحكم فتكون الغاية ح داخلة في المغيى لا محالة لكن ذلك ليس بنحو الكلية والعموم فلابد من ملاحظة كل مورد بخصوصه والحكم فيه بدخول الغاية في حكم المغيى أو عدمه. كما في قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود الآية فتكون خارجة واجاب عنه استاذنا الخوئي في هامش الاجود ج١ ص٤٢٦ لا يخفى ان كلمة حتى التي تستعمل لإدراج الفرد الخفى كما في قولنا مات الناس حتى الانبياء لا تدل على كون ما بعدها غاية بل هي من اداة العطف فاستدلال شيخنا الاستاذ دام ظله على دخول الغاية في المغيى فيما إذا كانت الغاية مدخولة لكلمة حتى باستعمال هذه الكلمة غالباً لإدراك الفرد الخفى انما نشأ من الخلط بين موارد استعمالها عاطفة وموارد استعمالها لإفادة كون مدخولها غاية لما قبلها فلا تغفل. وتبعه بعض استاذتنا ايضاً في

مثل إلى فالظاهر عدم دلالته على دخول المدخول في المغيى ويفارق من تلك

هذه المناقشة وفيه ان الفرق بين العاطفة والحافظة ان العاطفة بمنزلة الواو ويكون مثل من مات الناس حتى الانبياء واكلت السمكة حتى رأسها من العاطفة ولا يكون للغاية ومدخولها ملحق بما قبلها اتفاقاً من اهل الفن كابن هشام ونحوه لكن لا مناقشة في المثال والأمثلة التي ذكرناها حد وغاية صمت الشهر حتى آخره وسرت البلاد حتى الكوفة وقوله تعالى حتى مطلع الفجر فإن ما بعد الفجر لا يكون داخلاً في حكم ما قبله ونحو ذلك فلاينا في ظهورها في دخول الغاية في المغيى حكماً ولا يبعد ان يكون حتى لو وقعت بين المتباينين والافراد للعاطفة وان وقعت للأجزاء المركب للغاية ويكون داخلاً في المغيى لكونه امراً خفياً وانما الاشكال هي الجهة الاولى التي تقدمت في كلام المحقق العراقي فلذا يكون الظاهر الامتناع وانما الدخول مع القرائن كما في كلمة الى ايضاً كقولك صم إلى آخر الشهر ونحوه وقال في الكفاية ج١ ص٣٢٦ ثم لا يخفى ان هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيداً للحكم فلا نغفل. إذ لا معنى لدخول الغاية في الحكم لعدم السنخية لكن هذا بعينه جار فيما كانت غاية للموضوع في المثال المتقدم إذ لا معنى لدخول الكوفة في السير وانما يصح ان تدخل في مكانه وبالجملة الغاية أما زمانية أو مكانية والأولى انما يصح ان تدخل في الزمان والثانية انما يصح ان تدخل في المكان فلو بنى على الاخذ بظاهر عنوان النزاع كان اللازم المنح عن معقوليته بالاضافة إلى الحكم وموضوعه معاً إلا إذا كان زماناً في الزمانية او مكاناً في المكانية وان بنى على الاخذ بالمراد من العنوان من كونها داخلة فيما قبلها امكن النزاع فيما كانت غاية للحكم ايضاً فيتنازع في العلم الذي احد غاية للطهارة هل هو بحكم ما قبله فتثبت الطهارة حاله او لا فلا تكون الطهارة حاله هذا والظاهر انها تختلف بحسب الموارد ويتبع القرائن الخارجية.

الجهة كلمة حتى كما[١] انه لا كلام ايضاً في اقتضائه انتفاء شخص الحكم في ظرف وجود المدخول[٢] نظراً[٣] إلى كون هذه الكلمة دالة على انتهاء سابقه في ظرف المدخول كما[٤] ان كلمة من دالة على ابتداء سابقها في ظرف المدخول[٥] مكاناً[٦] أو زماناً[٧] أو حالاً[٨] ولازم الانتهاء المزبور انعدامه في

---

(١) المقام الثاني في الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء الشخصي وهو شخص الحكم بمعنى انقطاع شخص الحكم عند تحقق الغاية.

(٢) عند تحقق الغاية ووجود مدخول اداة الغاية فإذا قيل صوموا إلى الليل يكون معناه ان هذا الحكم الشخصي بوجوب الصوم ينقطع عند وجود الليل.

(٣) والوجه في ذلك هو نفس كلمة الاداة الدالة على انه امدحكم سابقه وهو المغيى عند تحقق الغاية.

(٤) كما ان في باب الابتداء ان كلمة من ونحوها تدل على ابتداء سابقها كالسير مثلاً.

(٥) في ظرف مدخول الاداة وهو البصرة مثلًا.

(٦) مكاناً كالمثال سرت من البصرة فابتداء المكان وفي المقام مثاله إلى الكوفة فانتهاؤه مكاناً.

(٧) زماناً كصليت من الزوال فابتداء العمل زماناً هو الزوال وفي المقام نحو إلى الغروب فانتهاؤنا زماناً.

(٨) حالًا كسخنت من اختلاف المزاج اي من حال ذلك وفي المقام كالى السخونة إلى غاية اختلاف المزاج هي السخونة وفي هذه الثلاثة ترجع إلى الغاية وسيأتي الاشارة إلى الجميع مفصلاً.

ظرف مدخوله[١] من دون فرق في ذلك بين كون الغاية قيداً للموضوع[٢] او المحمول[٣] او النسبة الحكمية[٤] وايضاً[٥] لا شبهة في امكان استفادة انتفاء سنخ الحكم من الغاية المزبورة ولو من قرينة خارجية[٦] بلا فرق في ذلك[٧] ايضاً بين كونه راجعاً إلى الموضوع او المحمول او النسبة[٨] إذ من الممكن[٩]

(١) وقد عرفت ان الغاية والانتهاء من لوازمها ارتفاع الحكم الشخصي عند تحقق مدخول الاداة وتحقق الغاية.

(٢) سواء كان الغاية وهو القيد راجعاً إلى الموضوع كقوله الوجه من قصاص الشعر إلى الذقن فيجب غسله بناء على ان اهل المحاورة بناؤهم على ان كل ما يكون موضوع حكمهم يقدمون في تكليمهم على اصل الحكم فيكون القيد لشرح الموضوع فتدل على ان هذا الحد يجب غسله وينتهي هذا الحكم الشخصي إلى الذقن.

(٣) او كان راجعاً إلى المحمول كقوله يجب إلى الليل الصوم فإن القيد يكون للحكم.

(٤) او كان راجعاً إلى النسبة الحكمية الثابتة في القضية وهو يجب الصوم مثلًا او اكرم زيداً او نحوه إلى الليل.

(٥) المقام الثالث انه لو كان هناك قرينة خاصة خارجية على ثبوت المفهوم فلا كلام فيه.

(٦) قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٢٦ وقد تكون هناك قرينة خاصة تعين كون الغاية المذكورة في الكلام غاية للحكم وان تقدمت عليه في الذكر او تأخرت عنه.

(٧) فالقرينة تعم في فرض كون القيد راجعاً إلى الموضوع او المحمول او النسبة.

(٨) على ما تقدم الاشارة إليها.

(٩) لأن المدار كون القرينة دالة على انتفاء سنخ الحكم عند تحقق الغاية.

استفادة كون المغيى موضوعاً ام حكماً او نسبة[١] سنخها[٢] إذ لازمه[٣] قهراً انتفاء سنخ الحكم في ظرف الغاية وانما الكلام[٤] في المقام في ان ظاهر نفس القضية مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضاً انتفاء السنخ ام لا يكون ظاهره ذلك فيكون المتيقن منه انتفاء الشخص فقط ففي هذا المقام قد يفصل[٥] بين كون الغاية قيداً للموضوع او المحمول وبين كونه قيداً للنسبة بالالتزام بانتفاء السنخ من ظاهر القضية في الآخر[٦] دون الاولين[٧]

(١) اي قيداً لذلك.

(٢) ويستفيد من القرينة كون سنخ المغيى اي طبيعة المغيى لطبيعة الطهارة في كل شيء طاهر مغيى لتلك الغاية.

(٣) ولازم ذلك هو سنخ الحكم منتفياً من ظرف الغاية وعدم ثبوت حكم آخر له بعد انتهاء امد الحكم فثبوت المفهوم عند وجود القرينة لا اشكال فيه.

(٤) المقام الرابع في ظهور القضايا الغائية في ثبوت المفهوم وعدمه فتارة نتكلم في مرحلة الثبوت واخرى في مرحلة الاثبات والكلام ح في مرحلة الثبوت قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٩٧ وقد اختلف كلماتهم في انه هل التقييد بالغاية يقتضي انتفاء سنخ الحكم عما بعد الغاية بل وعن الغاية ايضاً بناء على خروجها عن المغيى كي لو ورد دليل على ثبوت الحكم فيما بعد الغاية يلاحظ بينهما التعارض او انه لا يقتضي ذلك.

(٥) ولكن الذي يقتضيه التحقيق هو الأول اي التفصيل وذلك لعين ما ذكرنا في مفهوم الشرط.

(٦) اي قيداً للنسبة الحكمية.

(٧) اي ما كان قيداً للمحمول او الموضوع فلا مفهوم له والوجه في ذلك.

ولعل عمدة الوجه فيه[١] هو ان طبع القضية حسب ما اشرنا إليه لا يقتضي ازيد من اثبات المحمول على الموضوع الخاص بنحو الاهمال فلا نظر فيه إلى حصر المحمول في الموضوع ولا عكسه ولذا لا يقتضي انتفاء الحكم عن غير ولا انتفاءه بانتفاء حكمه وح فالغاية الواردة على مثل هذا المحمول والموضوع لا يقتضي إلا تحديد انتهائهما بما هما مهملة من دون اطلاق في طرف المحدود موضوعاً وحكماً ولئن شئت نقول ان طبع القضية يقتضي اهمال المحمول او الموضوع بشؤونه وحدوده[٢]

(١) لو كانت الغاية في القضية قيداً للموضوع او للحكم لكان للمنع عن الدلالة على ارتفاع سنخ الحكم عما بعد الغاية كمال مجال وذلك اما على الأول فلما يأتي ان شاء الله تعالى - اي تقدم منا - في الوصف وأما على الثاني فلأن مرجعه إلى ثبوت حكم خاص محدود بحد مخصوص من الأول لزيد ومن المعلوم بداهة عدم منع ذلك عن ثبوت شخص حكم آخر له بعد انتهاء امد الحكم الأول.

(٢) أي الغاية إذا كانت قيداً للموضوع الحكم او لمتعلقه كان موضوعه او متعلقه الموضوع الخاص مثل اكرم زيداً او اكرم الرجل العالم او الحكم المتعلق بأمر خاص مثل صلِّ في المسجد يكون طبيعة مهملة وبالانشاء تتشخص فتكون حصة من طبيعة الوجوب مثلاً كذلك الحكم الوارد على موضوع مقيد بغاية كما إذا قيل الوجه من قصاص الشعر إلى الذقن يجب غسله واليد من اطراف اصابعها إلى مرفقها يجب غسلها فلا يكون هذا الحكم في هذه القضية إلا طبيعة مهملة تشخصت بالانشاء فكانت حصة من الوجوب والمفهوم لا يتحقق إلا إذا كان الحكم المنشأ سنخاً اي طبيعة مرسلة ليكون انتفاؤه بانتفاء الموضوع او الشرط موجباً لانتفاء جميع افراد الحكم وهذا هو معنى المفهوم - اي بالجملة ليس في القضية نسبتان كما في الشرطية بل نسبته واحدة الحكم إلى

وأما لو كان قيداً للنسبة الكلامية[١] ففي هذه الصورة امكن دعوى ان هذه الجهة[٢] امر زائد عن المحمول والموضوع فلا بأس بمقتضي اصالة الاطلاق هو الأخذ باطلاق النسبة[٣] وتعليق سنخه بالغاية[٤] الالتزام باهمال الحكم والموضوع بمقتضي طبعه الاولي في القضية[٥] فتدل على انتفاء سنخ النسبة بين الطبيعتين فيدل قهراً على انتفاء سنخ الحكم في ظرف

الموضوع المغيى فلا محالة تكون مهملة والمهملة في قوة الجزئية.

(١)إذ بعدما يستفاد انحصار الحكم بمقتضي الاطلاق الجاري فيه نحو قوله اكرم زيداً بذلك الطلب الشخصي المنشأ في القضية وعدم ثبوت شخص طلب آخر عند مجيء الليل أو قدوم الحاج فقهراً في فرض اناطه تلك النسبة القضية بالغاية بقوله اكرم زيداً إلى الليل أو حتى يقدم الحاج كما هو ظاهر طبع القضية من رجوع الغاية فيها إلى النسبة الحكمية لا إلى خصوص الموضوع او المحمول يلزمه ارتفاع سنخ الحكم عند تحقق الغاية ولا نعني من المفهوم إلا هذا. وبالجملة بعدما كانت الغاية قيداً للنسبة الكلامية كما في اكرم زيداً.

(٢) والعرف يرى كون القيد زائداً على المحمول والموضوع بخلاف الوصف في نظر العرف جزء من موضوع الحكم وانتفاء الوصف يوجب انتفاء الموضوع ومعه ينتفى الحكم الثابت له، عقلاً اي حكم كان.

(٣) فتجري اصالة الاطلاق في النسبة الحكمية.

(٤)) فإذا علق اطلاقه الافرادي شمولياً كان أو بدلياً على شرط افاد ذلك التعليق انتفاء ذلك الحكم المطلق بالاطلاق الافرادي عند انتفاء الشرط المعلق عليه فيثبت المفهوم الذي حقيقته هو انتفاء جميع افراد الحكم المعلق عند انتفاء الشرط المعلق عليه.

(٥) مع ان الموضوع والمحمول بمقتضي ذاته هو الطبيعة المهملة.

وجود المدخول لا يقال كيف يمكن التفكيك بين المحمول والموضوع وبين النسبة بأخذ الاهمال فيهما والاطلاق في الآخر مع ان النسبة يتبع لهما اطلاقاً واهمالاً كما هو الشأن في كلية المعاني الحرفية من كونها من حيث الاطلاق والاهمال تبع المتعلق وليس له قابلية التعميم والتخصيص مستقلاً في قبالهما[١] لأنه يقال ان ما اخذ كذلك في عالم الثبوت[٢] واما في عالم

(١) وملخص الاشكال قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٢٥ إذا كان ثبوت المفهوم الشرطي متوقفاً على الاطلاق الافرادي الشمولي ففي صورة كون الحكم المعلق مدلولاً للهيئة يكون ذلك الحكم معنى حرفياً ومفهوماً نسبياً وقد ثبت عندهم ان المعنى الحرفي تابع في الاطلاق والتقييد لطرفيه ولا ريب في ان متعلق الحكم المزبور كالإكرام في مثل اكرم زيداً ان جاءك مهمل من حيث الاطلاق الافرادي الشمولي ومعه كيف يمكن ثبوت الاطلاق الافرادي الشمولي للحكم. وبمثله يجري في الغاية.

(٢) فظاهر المحقق الماتن في الجواب اعتراف بالاشكال في عالم الثبوت وعدم التمامية في عالم الاثبات ولكن في عالم الثبوت ايضاً لا اشكال لما ذكره استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٢٥ إذا قلنا بإمكان الاطلاق والتقييد في المعنى الحرفي كما هو الحق فلابد ان يراد من تبعية المعنى الحرفي في الاطلاق والتقييد لطرفيه عدم تنافي اطلاق احد طرفيه او تقييده لاطلاق المعنى الحرفي أو تقييده بمعنى ان يلتئم معنى احد طرفيه او كليهما مع المعنى الحرفي المتعلق بهما سواء كان معنى احد الطرفين مهملاً ام مطلقاً اطلاقاً بدلياً حيث يكون معنى الحرف المتعلق بهما مطلقاً اطلاقاً شمولياً، لأن الاهمال والبدلية لا ينافي الشمول في الواقع نعم إذا قيل ان المعنى الحرفي تابع في اللحاظ والتعقل لطرفيه الاسميين فلا محالة يكون في الاطلاق والتقييد تابعاً لطرفيه ولذا قيل في علم البيان إن استعارة الحروف تبعية لا استقلالية اي تابعة لاستعارة المعنى الاسمي المتعلق به

الاثبات[١] فأمكن ان يقال ان طبع القضية[٢] بظهوره النوعي لا يقتضي إلا اهمال موضوعه ومحموله وذلك لا ينافي مع وجود مقتضي خارجي موجب لاطلاق التعليق الموجب لانتفاء السنخ عند حصول الغاية وح[٣] فاطلاق التعليق في طرف النسبة يقتضي ايضاً اطلاق التعليق في طرف المحمول بل الموضوع كما ان الاطلاق فيهما ايضاً يقتضي الاطلاق في النسبة ايضاً وانما الفارق بينهما من حيث اجراء الاطلاق في النسبة دونهما انما هو من جهة[٤] كون المحمول والموضوع من شؤون الجملة لغير المقتضي لازيد من اهمالها بخلاف النسبة الحكمية فإنه جهة زائدة[٥] عن المحمول والموضوع فلا بأس بالاطلاق

ذلك الحرف إلا انه قد تقدم ان هذا القول غير صحيح بل يمكن ملاحظة المعنى الحرفي كملاحظة طرفيه ويجري فيه الاطلاق والتقييد كما يجري في طرفيه. وهو الحق ايضاً.

(١) واما رفع الاشكال بمقتضي الاثبات فإن بين الموضوع والمحمول وبين النسبة فروقاً.

(٢) منها ان الجملة لها الظهور النوعي في اهمال الموضوع والمحمول لعدم الاقتضاء ولكن النسبة الحكمية لها الاطلاق لوجود المقتضي للاطلاق الخارجي من اجل مقدمات الحكمة فيدل على المفهوم.

(٣) وقد تقدم ان النسبية تلازم الطرفين فاطلاق التعليق في طرف النسبة يلازم اطلاق التعليق في طرف الموضوع والمحمول كما ان الاطلاق فيهما يلازم الاطلاق في النسبة والامتياز بينهما لاجل ما مر وسيأتي ايضاً.

(٤) ومنها كون المحمول والموضوع من شؤون الجملة والقضية وتكون النسبة زائدة عليهما.

(٥) ومنها ان الاهمال لازم لما هو شؤون الجملة لعدم لزوم ازيد من ذلك بخلاف

في طرفه مع بقاء الجملة على عدم اقتضائه ازيد من اهمالها بلا منافاة ايضاً بين لا اقتضائية الجملة[١] لاطلاق المحمول والموضوع مع اقتضاء الغاية في النسبة تعليق معناه باطلاقه وسنخه وح فلك ان تختار التفصيل المزبور في المسألة[٢]

ما تكون جهة زائدة وهي النسبة فلا بأس بالاطلاق بالقرينة الخارجية مع بقاء الجملة على الاهمال.

(١) ومنها ان الجملة لا اقتضاء من جهة اطلاق الموضوع والمحمول وانما يقتضي الاهمال فقط ولكن الغاية في النسبة لها الاطلاق ومقتضي للاطلاق ولا يعارض اللااقتضاء مع المقتضي اصلاً.

(٢)فتحصل مما تقدم ان ادوات الغاية إذا اخذت احديها غاية للنسبة الحكمية فيكون لها مفهوم كما يكون للقضية الشرطية وإذا اخذت غاية للموضوع او للحكم فيكون حالها ح حال اللقب أو الوصف وعليه لا يكون لها مفهوم هذا كله في مقام الثبوت وأما مقام الاثبات قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٤٩٨ ولكن الذي يسهل الخطب هو ظهور القضايا الغائية كلية في نفسها – اي بحسب المحاورات العرفية في رجوع الغاية فيها إلى النسبة الحكمية وان وجوب اكرام زيد في قوله اكرم زيداً إلى ان يقدم الحاج هو المغيى بالغاية التي هي قدوم الحاج وعليه فلا جرم تكون القضية دالة على انتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند الغاية من جهة ان احتمال ثبوت شخص وجوب آخر لها فيما بعد الغاية مما يدفعه قضية الاطلاق المثبت لانحصاره في ذلك الفرد من الطلب الشخصي كما هو واضح. وقال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٢٦ فالظاهر في المحاورات العرفية ان الغاية إذا اذكرت في سياق الموضوع قبل ذكر الحكم كانت قيداً للموضوع كما إذا قيل الوجه من قصاص الشعر إلى الذقن يجب غسله وأما إذا ذكرت الغاية بغد ذكر الحكم كانت غاية للحكم كما إذا قيل صم من طلوع الفجر إلى المغرب

تبعاً لبعض الاعلام[١] بأخذ المفهوم في الأخير دون الاولين فتدبر في المقام فإنه

هذا بحسب القرائن العامة. ولعله يرجع إلى ما افاده المحقق الماتن لأجل المثال.

(١)وهو المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٣٦ فتوضيح الحال فيها بأن يقال انه إذا ثبت ان ملاك الدلالة على المفهوم هو كون القيد راجعاً إلى الجملة التركيبية كما ان ملاك عدم الدلالة على المفهوم هو رجوع القيد إلى المفهوم الافرادي ولذلك بنينا على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم دون الوصفية فالادوات الموضوعة للدلالة على كون مدخولها غاية بما انها لم توضع لخصوص تقييد المفاهيم الافرادية كالوصف ولا لخصوص تقييد الجمل التركيبية كأدوات الشرط تكون بحسب الوضع امراً متوسطاً بين الوصف وادوات الشرط في الدلالة على المفهوم وعدمها فهي بحسب الوضع لا تكون ظاهرة في المفهوم في جميع الموارد ولا غير ظاهرة فيه في جميعها لكنها بحسب التراكيب الكلامية لابد ان تتعلق بشيء والمتعلق لها هو الفعل المذكور في الكلام لا محالة فتكون ح ظاهرة في كونها من قيود الجملة لا من قيود المفهوم الافرادي فتلحق بأدوات الشرط من هذه الجهة فتكون ظاهرة في المفهوم نعم فيما إذا قامت قرينة على دخول الغاية في حكم المغيى كما في مثل سر من البصرة إلى الكوفة كان ظهور القيد في نفسه في رجوعه إلى الجملة معارضاً بظهور كونه قيداً للمعنى الافرادي من جهة مناسبة ذلك لدخول الغاية في حكم المغيى فيكون الظهور ان متصادمين فإن كان احدهما اظهر من الآخر قدم ذلك وإلا لم ينعقد للكلام ظهور اصلاً وهو الراد من النسبة الحكمية ونعم ما افادا المحققين المزبورين وذكر المحقق الاصفهاني في النهاية ج١ ص٣٣٢ وكالغاية هنا فإن طبيعة الوجوب إذا كانت محدودة بحد فلا محالة تنتفى عند حصول الحدو الغاية وإلا لم تكن الغاية غاية للوجوب بما هو وجوب بل بما هو شخص من الوجوب ومنه تبين الفرق بين كون الحد حداً للوجوب وكونه حداً للواجب فإن كونه حداً للواجب لا

من مزال الاقدام ثم[١] ان في صورة ملازمة النسبة للتحديد بما بعد الأداة ذاتاً[٢] كما في قوله كل شيء لك حلال حتى تعرف[٣] ففي اطلاق المفهوم المصطلح عليه ام لا كلام تقدمت الاشارة إليه في نظيره في مفهوم الشرط فراجع مقالة[٤]

يوجب إلا كون الموضوع شيئاً خاصاً فلا يزيد على الوصف الخ بناء على كون المراد قيداً للنسبة الحكمية وعلى اي تبعه استاذنا الخوئي ايضاً تقريباً فراجع فلا يحتاج إلى البيان والصحيح ما عرفت.

(١) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٤٩٨ بقي الكلام في انه هل يعتبر في المفهوم ان يكون الحكم المعلق بالشرط او الغاية بنحو امكن ثبوته للموضوع عند انتفاء القيد كي يكون قضية اعتباره بنحو السنخ لدفع توهم ثبوت فرد آخر منه في غير مورد وجود القيد او انه لا يعتبر ذلك.

(٢) بل يكفي في المفهوم اعتباره بنحو السنخ وان لم يكن ثبوته في غير مورد القيد لمكان انحصاره بفرد خاص.

(٣) فيكون مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام حتى تعلم انه قذر من المفهوم المصطلح فيه وجهان اظهرهما الثاني ولكن الذي يسهل الخطب هو عدم ترتب فائدة على هذا النزاع من جهة انتفاء الحكم على اي تقدير في نحو هذه الموارد عند تحقق الغاية كان ذلك من باب المفهوم المصطلح وغيره وهو واضح. هذا تمام الكلام في مفهوم الغاية.

في مفهوم الحصر

(٤) نموذج ٥ في مفهوم الحصر ويكون الكلام في مقامات المقام الأول في اصل ثبوت المفهوم للحصر المقام الثاني في بيان ثبوت المفهوم لكلمة انما ونحوه المقام الثالث في بيان ثبوت المفهوم للاستثناء والتذنيب في كلمة التوحيد.

في مفهوم الحصر[١] والظاهر عندهم كونه من اقوى المفاهيم بلا تشكيك فيه من احد[٢] اقول لو كان من جملة وجه التشكيك في سائر المفاهيم[٣] كما هو المترائي من كلماتهم[٤] منع[٥] استفادة الانحصار في العلية او الغاية من اداتها كان لما افيد من اقوائية المقام في المفهوم وجه[٦] إذ وضع الاداة[٧] او الهيئة[٨] مثلًا في المورد للحصر[٩] فلا يبقى مجال في هذا الباب لمنع الحصر في

---

(١) المقام الأول في اصل ثبوت المفهوم الحصر.

(٢) قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٢٦ لا خلاف ولا اشكال في ثبوت المفهوم لادوات الحصر بل يظهر من بعضهم كون مفهوم ادوات الحصر من اقوى المفاهيم ظهوراً.

(٣) اي الاقوائية ليبتنى على المسلكين المتقدمين من العلية المنحصرة او تعليق السنخ والتشكيك في الأول بعدم كونها علة او منحصرة ونحوهما.

(٤) اي الظاهر من كلماتهم كون المفهوم من العليه المنحصرة والمناقشة فيها.

(٥) ببيان للمترائي وان شئت قلت خير له.

(٦) ولا يخفى ان ملاك ثبوت المفهوم وتحققه ان كان هو العلة المنحصرة كما هو شأن مفهوم الشرط والوصف فالأمر كما ذكر بعضهم من كون مفهوم الحصر هو اقوى المفاهيم.

(٧) اي كأنما ونحوها.

(٨) اي الاستثناء.

(٩) لأن ادوات الحصر موضوعة لإفادة الانحصار.

الموضوع[١] ذاتاً[٢] ام وصفاً[٣] أم غيرهما[٤] اما لو بنينا[٥] كما اسلفنا من عدم قصور في كل قضية من استفادة دخل خصوصية العنوان في الحكم الذي هو ملازم للانحصار[٦] وانما جهة البحث في جميع ابواب المفاهيم إلى ان المتعلق[٧] على قيود واردة في الكلام زائداً عن المحمول والموضوع[٨] هل هو سنخ الشيء او شخصه[٩] ففي هذه الجهة[١٠]لا مزية لباب الحصر عن غيره

---

(١) اي على ذلك تكون العلة منحصرة على المفهوم.

(٢) اي منع حصره في الموضوع ذاتاً على نحو العلية بأن لا تكون عليه اصلًا.

(٣) اي منع حصره في موضوع بالتوصيف بأن لا تكون العلة منحصرة.

(٤) اي من الترتيب بالطبع ونحوه.

(٥) وأما إذا كان ملاك ثبوت المفهوم مركباً من العلة المنحصرة وكون المراد بالحكم او المحمول سنخه كما اشرنا إليه وعولنا عليه.

(٦) اي ظهور القضية في الانحصار امر لا يمكن انكاره لأن لازمه استفادة دخل العنوان في الحكم فهذا لا كلام فيه.

(٧) لعل الصحيح المعلق.

(٨) اي المعلق على قيود زائدة عند اهل المحاورة بخلاف الوصف فإنه جزء الموضوع كما تقدم.

(٩) اي سنخ الحكم معلقاً على القيد او شخصه.

(١٠) فكون مفهوم الحصر من اقوى المفاهيم ليس بهذا الظهور والوضوح لأن اثبات كون المراد بالحكم او المحمول هو سنخه يتوقف على مقدمات الحكمة في جميع المفاهيم ومعه يشكل القول بأظهرية بعضها من بعض.

لاحتمال [١] كون طرف الحصر فيه شخص الحكم ايضاً ومع هذا الاحتمال[٢] لا ينفى الحصر المزبور بثبوت شخص آخر من الحكم في غير مورد الحصر فلا يكون ح له ايضاً مفهوم فالعمدة في المقام ايضاً اثبات تلك الجهة[٣] وفي ذلك لا مجال لاثبات الاقوائية من غيره بمجرد وضع اداته للحصر[٤] كما لا يخفى اللهم ان يدعى اقوائية الدلالة في تعليق السنخ في امثال الجمل المشتملة على اداة الحصر من غيرها[٥] وهو أول الكلام[٦] نعم لا بأس باستفادة المفهوم منها بعين الوجه الذي ذكرناه في سائر الابواب[٧] من كون جهة الحصر ايضاً

(١) اي يحتمل ان يكون العلية المنحصرة في شخص الحكم المنشأ بهذا الخطاب لا بخطاب آخر.

(٢) اي مع هذا الاحتمال فلا يدل على الانتفاء عند الانتفاء لاحتمال ثبوت حكم شخص آخر عند انتفاء القيد فلا مفهوم له.

(٣) اي العمدة اثبات الحكم على نحو الاطلاق والسنخ بمقدمات الحكمة.

(٤) اي عليه لا فرق معه في سائر المفاهيم – اللهم إلا.

(٥) ان يكون نظر القائل باظهرية مفهوم الحصر إلى كون الحصر مستفاداً من ادواته بالوضع وان توقف استفادة كون الحكم او المحمول سنخه على مقدمات الحكمة بخلاف باقي المفاهيم فإن افادة الانحصار والسنخية كليهما تتوقف على مقدمات الحكمة.

(٦) ولكن المحقق الماتن ينكر ذلك لان المدار على الظهور في العلية المنحصرة سواء كان بالوضع ام بمقدمات الحكمة.

(٧) تقدم ان القضية بنفسها تكون ظاهرة في العلية المنحصرة ودخول الاداة عليها من اداة الحصر ونحوها والتعليق على ذلك تدل على تعليق سنخ الحكم وطبيعة الحكم على نحو الاطلاق لا شخصه كما لا يخفى بعدما كان القيد زائداً على الموضوع والمحمول.

خصوصية زائدة عن صرف اثبات المحمول لموضعه فلا بأس باطلاق ما ورد عليه الحصر واستفادة السنخ من الاطلاق المزبور كما هو الشأن في غيره من سائر ابواب الشرط او الغاية وامثالها فتدبر[1] ثم ان في

في كلمة انما

(١) المقام الثاني في كلمة انما بكسر الألف الدال على الحصر قال في الكفاية ج١ ص٣٢٨ ومما يدل على الحصر والاخصاص انما وذلك لتصريح اهل اللغة بذلك وتبادره منها قطعاً عند اهل العرف والمحاورة ودعوى. ذكر الشيخ الاعظم الانصاري في التقريرات ص١٨٨ والانصاف انه لا سبيل لنا إلى ذلك فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة – اي ما ذكره الرازي عناداً وعدواناً في ذيل تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ من انكار دلالتها على الحصر على ما قيل – ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها بخلاف ما هو بأيدينا من الالفاظ المترادفة قطعاً لبعض الكلمات العربية كما في اداة الشرط. وهو لفظ – اكر – قال صاحب الكفاية ج١ ص٣٢٨ غير مسموعة فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسياق إلى اذهاننا فإن الانسياق إلى اذهان اهل العرف ايضاً سبيل. والظاهر من العرف العام اليوم وانها مستعملة فيه كثيراً وتبادر الحصر منها يقتضي وضعها لذلك بل يمكن ان يقال ان الانسباق إلى اذهاننا ايضاً مما لنا إليه سبيل وذلك للعلم بما يرادفه في لغتنا وهو لفظة اينست وجزأين نيست. وقال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥٠٢ ومن المفاهيم مفهوم الحصر فيما جيء بأنما ونحوه من اداة الحصر كقوله انما زيد قائم وانما يجب اكرام زيد ولا اشكال في دلالتها على المفهوم من جهة اقتضائها حصر سنخ الحكم المحمول في القضية بالموضوع. قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٣٠ ولا شبهة في وجود المفهوم له مثلاً إذا قيل انما زيد قائم يكون معناه انه قائم لا غيره ولكن اختلف

باب الحصر والاستثناء فروع متشتتة تعرضوها في باب الاقرار وبواسطة

في انه هل يكون هذا مستفاداً من المنطوق او المفهوم فربما قيل بأنه مستفاد من المنطوق وليس من المفهوم في شيء لأن وضع كلمة انما ومثلها لا يكون لهذا المعنى - اي ذلك من المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٣٨ لا يخفى ان ما كان من ادوات الحصر دالاً على ثبوت شيء لشيء ونفيه عن غيره بنفس اللفظ كما هو الحال في كلمة انما فهو خارج عن محل الكلام وداخل في الدلالات المنطوقية - وفيه ان المائز بين المنطوق والمفهوم في كلمة انما واضح لأن المفهوم هو الحكم غير المذكور لموضوع مذكور فإذا قيل ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ يكون معناه المنطوقي ان من آمن بالله يعمر المساجد واما ان غير المؤمن لا يعمر المساجد فلا يكون من المنطوق فالمذكور هو المساجد والحكم بعمارتها من المؤمن يكون مذكوراً والحكم بأن الكافر لا يعمرها لا يكون مذكوراً فيكون مثل مفهوم الشرط غاية الأمر الدلالة على الانحصار هنا بالوضع ولكن في الشرط يكون بمقدمات الحكمة. وقال الشيخ الاعظم الانصاري في التقريرات ص١٨٨ وقد يتمسك بأن العلماء لا يزالون يتمسكون بحديث انما الاعمال بالنيات بفساد العمل بلانية كاعتمادهم على قوله الولد لمن اعتق في مثله وهو لا يجدي شيئاً إذ بعد الغض عما فيه لا يزيد عن مجرد الاستعمال واما كلمة انما بفتح الهمزة فقد صرح بعضهم بأن الموجب للحصر في انما بالكسر ما في انما بالفتح وهو تضمنها معنى ما ولا او اجتماع حرفي التأكيد وفيه ان الموجب في انما على القول ليس إلا الوضع وإلا فمجرد ما زعمه في الموجب فاسد جداً كما لا يخفى ودعوى الوضع مما لا شاهد عليها. والأمر كما ذكره لاختصاص انما بالوضع لا غير والمفهوم ثابت كما عرفت في انما بالكسر فقط.

في بل الاضرابية

قال في الكفاية ج١ ص٣٢٩ وربما يعد مما دل على الحصر - اي حصر الحكم فيما

سهولة بمأخذها لا داعي على تعرضها في المقام بل على الناظر ان يراجع باب

بعدها ونفيه عما قبلها – كلمة بل الاضرابية والتحقيق ان الاضراب على انحاء منها ما كان لأجل ان المضرب عنه انما اتى به غفلة او سبقه به لسانه فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه – اي مثل خرج زيد بل عمرو واشتريت زيداً بل فرساً – فلا دلالة على الحصر اصلاً فكأنه اتى بالمضرب إليه ابتداء كما لا يخفى ومنها ما كان لأجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب إليه فلا دلالة على ايضاً – اي الظاهر ان المراد بها المستعملة في الترقي كقوله جاءني القوم بل سيدهم – ومنها ما كان في مقام الردع وابطال ما اثبت اولاً – اي كقوله تعالى ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ – فيدل عليه وهو واضح. وتبعه المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥٠٢ وقال ومثل ذلك في الدلالة على المفهوم كلمة بل الاضرابية فيما جيء للاعراض عن حكم ما سبق لا غلطاً أو سهواً إذ يستفاد منها اختصاص سنخ الحكم بما يتلوها. وهو المراد جزماً وقال الشيخ الانصاري في التقريرات ص١٨٨ ثم انه ينبغي ان لا يكون من موضع الخلاف ما إذا كانت مسبوقه بلا فإنه ح كالنص في ثبوت المفهوم ولا يبعد دعوى الوفاق. فلو قال لا تضرب زيداً بل عمراً اي بل اضرب عمراً او ما جاءني زيد بل عمرو فتكون ح لحصر الحكم اي النقيض في المضرب إليه جداً.

في اللام

قال في الكفاية ج١ ص٣٢٩ ومما يفيد الحصر على ما قيل تعريف المسند إليه باللام. فيما كان مبتدأ كالقائم زيد دون جاء الضارب فلا يفيد جزماً وخارج عن البحث وقال الشيخ الاعظم الانصاري في التقريرات ص ١٨٨ ثم ان الظاهر ان الوجه في افادة الحصر هو التعريف – فكيف كان فاختلفوا في ذلك فالأكثر على الافادة – واحتج الأولون بعد ظهور اجماع البيانيين كما يظهر من ارسالهم ذلك ارسال المسلمات والتبادر

على ما يساعد عليه العرف. وهو العمدة فإن ظهور القائم زيد في الحصر اقوى من كثير من الظهورات. وذلك على ما عليه العرف لكن اشكل عليه صاحب الكفاية ج١ ص٣٢٩ والتحقيق انه لا يفيده إلا فيما اقتضاه المقام - اي القرينة - لأن الأصل في اللام ان تكون لتعريف الجنس - أي يقصد منها الاشارة إلى نفس الماهية من حيث هي - كما ان الاصل في الحمل في القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود فإنه الشائع فيها لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد في المفهوم - اي كالإنسان بشر - كما لا يخفى وحمل شيء على جنس وماهية كذلك لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به وحصرها عليه - اي اتحاد زيد المحمول في قولنا القائم زيد مع الموضوع وهو القائم في الوجود ليس ملزوماً للحصر كما لا يلزم من اتحاد زيد مع الانسان في الوجود انحصار الانسان في زيد - نعم لو قامت قرينة على ان اللام للاستغراق - اي كالعالم اكرمه وهو جميع افراد العالم فيستفاد منه حصر جميع الافراد في وجوب الاكرام - او ان مدخوله اخذ بنحو الارسال والاطلاق - اي بمقدمات الحكمة لا الوضع كما في الأول فح مدخول اللام ينعقد له اطلاق وسريان يشمل جميع الافراد كي يستفاد منه حصر الجنس باطلاقه وسعته فيه كالعالم زيد او على ان الحمد عليه كان ذاتياً - اي كالإنسان انسان او بشر لا شايعاً صناعياً - لا فيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به. وفيه قد عرفت خلافه بحكم التبادر والانسباق إلى الذهن عرفاً هو الحصر من دون حاجة إلى احد هذه الامور الثلاثة ولكن تبعه المحقق العراقي تَدَّسَّ في النهاية ج١ ص٥٠٢ وأما تعريف المسند كقوله زيد الصديق وتقديم ما حقه التأخير كقوله الصديق زيد والعالم زيد فقد يقال بدلالته ايضاً على المفهوم كما عن جماعة نظراً إلى دعوى ظهوره في الحصر ولكن الظاهر هو اختلافه بحسب الموارد من حيث الدلالة على الحصر في مورد وعدم دلالته في الآخر خصوصاً الاول من جهة امكان ان يكون التعريف للعهد فلابد ح في

استفادة الحصر من ملاحظة الموارد والمقامات الخاصة فإن كان هناك قرينة على ذلك من حال او مقال او غيرهما فهو وإلا فلا. واما المحقق الاصفهاني له طريق آخر لاخذ المفهوم ولعله اتقن وان كان ما ذكرنا اقرب إلى المحاورات العرفية قال في النهاية ج١ ص٣٣٣ يمكن تقريب افادته للحصر بأن المعروف بين اهل الميزان ولعله كذلك عند غيرهم ايضاً ان المعتبر في طرف الموضوع هو الذات وفي طرف المحمول هو المفهوم حتى في الاوصاف العنوانية المجعولة موضوعات في القضايا فالقائم مثلاً وان كان مفهوماً كلياً لم يؤخذ فيه ما يوجب اختصاصه بشيء خاص إلا ان جعله موضوع القضية حقيقة لا بعنوان تقديم الخبر باعتباره موضوعاً اعتباره ذاتاً فهو بما هو ذات لا يعقل ان تعرضه خصوصيات متباينة كخصوصية الزيدية والعمروية والبكرية بل لا يكون الواحد إلى معروضاً لخصوصية واحدة فاعتبار المعنى الكلي ذاتاً بجعله موضوعاً وفرض المحمول امراً غير قابل للسعة والشمول هو المقتضي للحصر دائماً لا تقديم الخبر ولا تعريف المسند إليه بمعنى ادخال اللام عليه فتأمل.

الاستثناء

قال في الكفاية ج١ ص٣٢٦ لا شبهة في دلالة الاستثناء - اي مثل قوله نعم كل شيءهالك إلا وجهه - على اختصاص الحكم سلباً او ايجاباً بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى ولذلك يكون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفياً وذلك للانسباق عند الاطلاق قطعاً فلا يعبأ بما عن ابي حنيفة من عدم الافادة محتجاً بمثل لا صلاة إلا بطهور - اي دعوى لزوم صدق الصلاة على الواجد للطهور ولو كان فاقداً لبقية شرائطها من الستر والقبلة ونحوهما مع انه ليس كذلك إذ قد تكون فاقدة للأجزاء والشرائط عدا الطهارة ولا تكون ح صلاة - ضرورة ضعف احتجاجه أو لا يكون المراد من مثله

انه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لاجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلاة إلا إذا كانت واجدة للطهارة وبدونها لا تكون صلاة على وجه – أي الصحيح – وصلاة تامة مأموراً بها على آخر – اي الاعمى– فلا اشكال في مفهوم التركيب ويشهد لذلك ان الكلام المذكور وارد في مقام جعل الطهارة شرطاً للصلاة والصلاة المجعول لها الطهارة شرطاً هي التامة لا غير – وثانياً بأن الاستعمال مع القرينة كما في مثل التركيب مما علم فيه الحال لا دلالة له على مدعاه اصلاً كما لا يخفى. والحكم مما لا اشكال فيه وتبعه في ذلك بقية المحققين قال المحقق العراقي ومن المفاهيم مفهوم الاستثناء فيما لو استثنى بالا ونحوها كقوله اكرم القوم إلا زيداً وجاءني القوم إلا زيداً ولا ينبغي الاشكال في دلالته على انحصار سنخ الحكم الثابت في القضية بالمستثنى منه وخروج المستثنى من ذلك– إلى ان قال – وعلى كل حال فلا اشكال في دلالة القضية على خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه ومن ذلك لو ورد دليل في القبال على اثبات الحكم للمستثنى يقع بينهم التعارض كما في قوله اكرم القوم إلا زيداً مع قوله اكرم زيداً. وكذا المحقق النائيني قال في الاجود ج١ ص٤٣٨ وأما كلمة إلا فهي قد تستعمل وصفية وقد تستعمل استثنائية أما إذا استعملت وصفية فهي لا تفيد إلا تقييد المفهوم الافرادي نظير بقية الاوصاف المذكور في الكلام وقد مر ان تقييد المفهوم الافرادي لا يدل على المفهوم واما إذا استعملت استثنائية فهي لا محالة تدل على المفهوم وعلى نفي الحكم السابق الثابت للمستثنى منه عن المستثنى لأن الاستثناء لا يكون إلا عن الجملة فتفيد ثبوت نقيض الحكم المذكور في القضية للمستثنى وقد عرفت ان مناط الدلالة على المفهوم وعدمها هو رجوع القيد إلى المفهوم التركيبي وعدمه. والكلام في الجملة التركيبية كما هو واضح. قال في الكفاية ج١ ص٣٢٨ ثم ان الظاهر ان دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم وانه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت

عليها الجملة الاستثنائية – اي اداة الاستثناء تقتضي تضييق دائرة موضوع سنخ الحكم المستثنى منه ولازم التضييق المذكور انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى لأن مفاد الاداة نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى لتكون الدلالة بالمنطوق – نعم لو كانت الدلالة – اي على نقيض الحكم – في طرفه – اي المستثنى تكون – بنفس الاستثناء – كليس ولا تكون بتلك الجملة– اي حتى يكون النقيض مدلولاً التزامياً له حيث انه من لوازم المطباقي وهو القطع واخراج المستثنى من المستثنى منه – كانت بالمنطوق كما هو ليس ببعيد. ولكن فيه مع ذلك بعيد ولا تكون الدلالة بالمنطوق بل بالمفهوم نظير دلالة الحاتم على الجود مفهوماً اي التزاماً وذكر المحقق المشكيني في حاشية الكفاية ج١ ص٣٢٨ الوجهين مبنيين على ان كلمة إلا حرفيه قد استعملت آلة للغير ومعناها هي الخصوصية الموجودة في المعاني الاسمية والفعلية فيكون ثبوت الحكم لما بعدها او نقية عنه من لوازم هذه الخصوصية فيصدق عليه تعريف المفهوم او فعلية بمعنى استثنى وهو الفاعل فيما بعده فتكون دلالته على احد الامرين في عرض دلالة المستثنى منه على احدهما فيكون معنى ما جاءني القوم إلا زيد ما جاءني القوم وجاءني زيد كما قال بعض النحاة فيصدق عليه تعريف المنطوق وحيث ان المتبادر منه المعنى الآلي فالحق هو الأول والظاهر هو المعنى الاول ولعله إلى ذلك اشار المحقق الاصفهاني في النهاية ج١ ص٣٣٣ لا يخفى ان الاخراج انما يستفاد من اداة الاستثناء وان الهيئة التركيبية هنا لا تفيد زيادة على مفرداتها إلا ان الاخراج ليس عين معنى سلب المجيء عن زيد مثلاً بل لازمه ذلك كما ان عدم الوجوب عدم المجيء لازم العلية المنحصرة لا عين معناها إذ العلية هي المدخلية ولازم المدخلية على وجه يخص بشيء عدم المعلول بعدمه لا ان العلية متقومة بالوجود عند الوجود والعدم عند العدم ضرورة ان العلية من المفاهيم الثبوتية فتوهم ان ما يسمى مفهوماً عند القوم منطوق على القول به غفلة بينة. وعلى ان ذكر المحقق العراقي في

النهاية ج١ ص٥٠١ حتى انه من شدة وضوحه اشتبه على بعض فتوهم ان الدلالة المزبورة كانت من جهة المنطوق ولكنه فاسد قطعاً من جهة ان القدر الى يتكفله القضية المنطوقية انما هو مجرد اثبات الحكم سلباً او ايجاباً للمستثنى منه واما اثبات نقيض ذلك الحكم الثابت للمستثنى فهو انما يكون بالمفهوم من جهة كونه من لوازم انحصار سنخ الحكم بالمستثنى منه.

تذنيب في كلمة التوحيد قال في الكفاية ج١ ص٣٢٧ ومنه – اي الاستعمال مع القرينة – قد انقدح انه لا موقع للاستدلال على المدعي بمقبول رسول الله ﷺ اسلام من قال كلمة التوحيد لا مكان دعوى ان دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال او المقال والاشكال في دلالتها عليه بأن خبر لا أما يقدر ممكن او موجود وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه أما على الأول فإنه ح لا دلالة لها إلا على اثبات امكان وجوده تبارك وتعالى لا وجوده – اي المستثنى منه يقتضي نفي الامكان فالاستثناء منه انما يدل على ثبوت الامكان للمستثنى وهو لا يلازم الوجود والفعلية لأنه اعم فلا تدل الكلمة إلا على الاعتقاد بالامكان لا غير وهو غير كاف في التوحيد – واما على الثاني فلأنها وان دلت على وجوده تعالى إلا انه لا دلالة لها على عدم امكان اله آخر مندفع بأن المراد من الإله هو واجب الوجود ونفي ثبوته ووجوده في الخارج واثبات فرد منه فيه وهو الله يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى ضرورة انه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من افراد الواجب. وتوضيحه قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥٠٢ بأن المراد من اله في قول لا إله إلا الله بعد ان كان الواجب الوجود الذي يجب وجوده بذاته فلا جرم يتم دلالتها على المطلوب وهو التوحيد على كل تقدير اما في فرض تقدير ممكن فظاهر نظراً إلى الملازمة العقلية بين امكانه ووجوده سبحانه وأما في فرض تقدير موجود فكذلك ايضاً من جهة دلالتها ايضاً بالملازمة العقلية على نفي غيره

الاقرار فيتأمل فيها[1].

ولو امكاناً لأن امكان غيره مساوي لوجوب وجوده فعدم وجود غيره سبحانه دليل عدم امكانه كما هو واضح. والحاصل انه إذا كان ما سواه ممكناً كان موجوداً لأن المراد من الواجب هنا ما يكون واجباً بذاته ومعناه ما يكون وجوده واجباً بذاته فإذا كان ممكناً كان موجوداً وإلا لم يكن واجباً وجوده بذاته وهو خلف والمراد نفي امكان فرد آخر غير واجب الوجود وهو مقتضي المفهوم وذكر المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٤٠ ويمكن ان يقال ان كلمة لا الواقعة في كلمة التوحيد مستغنية عن الخبر كما هو الحال في كلمة لولا الامتناعية وفي كلمة ليس التامة واما ما ذكره النحويون من كون الخبر محذوفاً في هذه الموارد فلا يبعد ان يكون مرادهم به عدم الحاجة إلى الخبر فيها لا انه محذوف حقيقه فكلمة لا تدل على عدم تقرر مدخولها في الوعاء المناسب له ففي الرواية المعروفة لولا علي لهلك عمر يكون المراد ترتب الهلاك على عدم تقرر علي عليه السلام في الخارج لأن هذا هو الوعاء المناسب لتقرره عليه السلام واما في كلمة التوحيد فالمراد من التقرر المنفي هو التقرر مطلقاً ولو في مرحلة الامكان فتدل الكلمة المباركة على نفي الوجود والامكان عن غير الله واثبات كليهما له تبارك وتعالى. ولا بأس به.

(١) أما الفروع المتفرعة على الاستثناء كقوله عليه السلام خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير فقد تعرض لبعضها المحقق النائيني وتشير إلى واحد منها نقل المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٣٩ منها لو قال ليس لزيد عليَّ عشرة إلا درهماً فقد افتى في الشرايع والقواعد بعدم الزامه بشيء وربما نسب ذلك إلى المشهور - إلى ان قال - فقد وجهها في المسالك بما حاصله ان الاستثناء إذا كان استثناء بعد الحكم المذكور في الكلام ثبت الدرهم الواحد في ذمة المقر لا محالة وأما إذا كان استثناء من نفس الموضوع قبل الحكم عليه بشيء لم يكن في الكلام دلالة إلا على نفي العشرة المخرج عنها الواحد، فكأنه قال

ليس لزيد على تسعة وربما انه لا قرينة على كون الاستثناء استثناء بعد الحكم لا يكون الكلام المزبور اقراراً بشيء وانت خبير بفساد هذا التوجيه لأن الاستثناء قبل الحكم اعنى به الاستثناء عن المعنى الافرادي غير معقول إذ كل ما يكون قيداً للمعنى الافرادي فهو بالآخرة يكون وصفاً له وقد عرفت عدم صلوح الكلام لكون القيد المذكور فيه وصفاً فلابد من حمل كلمة إلا فيه على كونها استثنائية باعتبار الحكم الثابت فيه للمستثنى منه فيكون ذلك اقراراً بثبوت درهم واحد في ذمته - إلى أن قال - ولكن الظاهر انه ملزم بدرهم واحد لأن المستثنى في الكلام المنفي وان كان الارجح كونه مرفوعاً إلا انه يصح فيه النصب وهذا بخلاف حمل كلمة إلا على الوصفية فإنه غير صحيح لما عرفت من لزوم كون ما بعدها تابعاً لما قبلها في الاعراب وعليه فيثبت الدرهم الواحد في ذمته في المثال. وبيانه قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٣٣ بأن الاستثناء على قسمين وصفي وهو ان يكون الاداة وصفاً لما سبقه واخراجي وهو ان يكون موجباً لاخراج المستثنى من المستثنى منه فيه واحداً مثل ان يقال له على عشرة دراهم أو ليس له عليَّ عشرة إلا درهم فإن العشرة مرفوعه ودرهم ايضاً ومعناه ان العشرة التي هي غير درهم يكون عليَّ اولا يكون على وأما الاخراجي فهو ان يختلف اعراب المستثنى مع اعراب المستثنى منه مثل ان يقال ليس على عشرة إلا درهماً فالدرهم يكون خارجاً عن العشرة فيكون المفاد ليس على تسعة والمقام من قبيل.

الثاني فيكون الاستثناء اخراجياً بعد الحكم ولا معنى لارجاع القيد إلى الموضوع ولا للفرق بين ارجاعه إليه وإلى الحكم كما عن المسالك وفيه ان ما قال ادعاء محض فإنه كيف لا يقال عشرة إلا واحداً يكون على او لا يكون على فإن الاستثناء يكون قبل الحكم ويرجع إلى الموضوع ومعناه له على تسعة او لا يكون له على تسعة وأما نحن فنقول في كل مورد شك في ان الاستثناء وصفي او اخراجي فالأصل البراءة لأنه من دوران الامر

مقالة[1] من المفاهيم مفهوم العدد كقوله جئني بعشرة وان مفهومه عدم

بين الأقل والاكثر فللمقر اجراؤها وكذا للحاكم والقاضي عند الشك فيه والفرض يكون في صورة كون الذي بأيدينا عن المقر العبارة بهذا النحو وإلا فإن كان حاضراً فنسأل منه المراد ويتم المطلوب. والأمر كما ذكره من انه مجرد ادعاء بلا دليل.

في مفهوم العدد

(١) نموذج ٦ في مفهوم العدد والمشهور والمعروف عدم المفهوم للعدد وكون عدم الزيادة والنقيصة من المنطوق أو المفهوم مبتن على منشأ الأخذ بالمفهوم على ما تقدم قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٣٤ وحاصل القول فيه انه لا شبهة في ان قولنا ان زيداً قائم او يجب الطواف سبعة اشواط يدل على ان الموضوع او العدد يكون تحت الحكم الفعلي وان العلة المستقرة المنحصرة لهذا الحكم الفعلي هو وجود الموضوع والعدد ولكن الكلام في ان المحمول يكون سنخاً ام لا فلا ندري هل السنخ الطواف انتفى بواسطة عدم السبعة ام لا وطريقنا عكس المشهور فانهم بعد انحصار العلة يستريحون لأخذ المفهوم واما نحن فنقول بأن اللازم هو ان يصير الحكم سنخاً فلا يكون لهما مفهوم من باب عدم العلم بانتفاء السنخ عند انتفاء الموضوع والعدد المخصوص ولا يصير معنى قولنا زيد موجود ان غيره غير موجود. وذكر في الكفاية ج١ ص٣٣٠ لا دلالة للعدد على المفهوم شخصه ليس بمفهوم كما ان قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه لإنه ليس بذاك الخاص والمقيد – اي كالتسبيحات الاربع لو قلنا بعدم جواز اقل من ثلاث – وأما الزيادة – اي كركعات الصلاة فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد به بالاضافة إلى كلا طرفيه نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل لما كان للزيادة ضير اصلا – اي كسبحان الله ثلاث مرات في الركوع والسجود – بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة كما لا يخفى وكيف كان فليس عدم الاجتزاء

وجوب الزائد وفي مثله ربما يقع الكلام بأنه من قبيل مفهوم الوصف[١] وكون التعليق بالعدد مثل التعليق بالوصف من شؤون تعليق المحمول على موضوعه فلا يكون إلا مهملاً غير مناف لثبوت شخص حكم آخر في الزائد عن العدد او انه جهة زائدة عن الموضوع والمحمول[٢] فلا يأبى عن تعليق السنخ والظاهر[٣] انه من شؤون الموضوع كالوصف ولكن ظهور كونه في مقام تحديد المرام بتمامه اوجب المفهوم فيه[٤] كما هو الشأن في الالقاب ايضاً

بغيره من جهة دلالته على المفهوم بل انما يكون لأجل عدم الموافقة مع اخذ في المنطوق كما هو معلوم. هذا على القول بالعلية المنحصرة اما انتفاء سنخ الحكم فالعبرة ان القيد امر خارج عن الموضوع والمحمول ام لا.

(١) بأنه كما ان الوصف جزء الموضوع او المحمول وليس زائداً عليهما ويكون تعليق المحمول على الموضوع على نحو الاهمال لا على نحو الاطلاق فلا ينفي سنخ الحكم ولا ينافي مع ثبوت حكم آخر في الزائد عن العدد ايضاً في المقام أيضاً.

(٢) او زائد عن الموضوع والمحمول فيجري فيه مقدمات الحكمة ويورد القيد والتعليق على الطبيعة المطلقة فلا محالة يثبت له المفهوم.

(٣) واختار المحقق الماتن انه من شؤون الموضوع ولا مفهوم له كالوصف وهو الصحيح مع عدم القرينة الخاصة.

(٤) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥٠٣ الحق فيه ايضاً عدم الدلالة على المفهوم إلا إذا احرز من الخارج ان المتكلم كان في مقام التحديد - اي تحديد موضوع الحكم فلا محالة يكون له مفهوم - وحيث انه لم يكن في البين قرينة نوعية عاملة على ذلك فلا جرم يحتاج في استفادة المفهوم إلى القرائن الخاصة فلابد ح من لحاظ الموارد الخاصة والمقامات المخصوصة المقتضية لذلك. وفيه ليس هو من المفهوم المبحوث عنه

فضلاً عن الاوصاف لو كانت احياناً في مقام التحديد المزبور فإن لها ايضاً مفهوم والله العالم.

في هذه المباحث لأن المقصود بالبحث فيه هو المفهوم الذي يدل عليه الكلام بنفسه اما وصفاً او للقرينة العامة الملازمة له في نظر العرف لتكون نتيجة البحث قاعدة كلية نفياً واثباتاً وأما دلالة الكلام على المفهوم اتفاقاً لوجود قرينة خاصة فليس من المفاهيم المقصودة بالبحث.

في مفهوم اللقب

قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥٠٢ ومن المفاهيم مفهوم اللقب والحق فيه عدم المفهوم لما تقدم وجهه سابقاً بأن غاية ما يقتضيه تلك القضايا انما هو مجرد اثبات المحمول بنحو الطبيعة المهملة للموضوع فيحتاج ح في استفادة المفهوم إلى قيام قرينة على كون المتكلم في مقام التحديد والحصر في قوله اكرم زيداً، وقال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٢٧ وأما دلالة الكلام على المفهوم اتفاقاً لوجود قرينة خاصة فليس من المفاهيم المقصودة بالبحث ولذا قد يكون للملقب مفهوم اتفاقاً بلحاظ حصول بعض القرائن الدالة على انحصار موضوع طبيعي الحكم المذكور في القضية في خصوص الموضوع المذكور فيها. والمراد بالعلم هنا مطلق ما يقابل الوصف سواء كان اسم جنس كالرجل والمرأة او كان علماً لشخص كمحمد وعلى سواء كان العلم اسماً جامداً كالمثالين او اسماً مشتقاً صار علماً في الحال لا يراد منه معناه الوصفي كالباقر والصادق ولا يختص باللقب بمعناه المصطلح اي العلم الذي فيه مدح أو ذم كمحمود وبطة في قبال الكنية وهي العلم المصدر بأب او ام والحاصل انه لا مفهوم له ولا يدل على الانتفاء عند الانتفاء إلا مع القرنية، والحمد لله رب العالمين هذا تمام الكلام في المفهوم والمنطوق.

المقصد الرابع

في العموم والخصوص

مقالة[١] في العموم والخصوص[٢] وعرف العموم[٣] باستيعاب المفهوم لمصاديق مدخوله أو حالاته[٤] أداة[٥] كانت كلفظة كل وجميع[٦] او هيئته[٧]

---

(١) في العموم والخصوص نماذج: نموذج ١ في تعريف العام والخاص وما يستتبعه من اللوازم والاثار وفيه جهات من الكلام.

(٢) الجهة الاولى في انهما من صفات المعنى قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥٠٤ لا يخفى عليك ان العموم والخصوص كالاطلاق والتقييد انما كان من صفات المعنى ومن العوارض الطارئة عليه وان اتصاف اللفظ بهما انما كان يتبع المعنى من جهة ما كان بينهما من العلاقة والارتباط الخاص. فإن المعنى اما ضيق او له السعة والانطباق على الكثيرين.

(٣) الجهة الثانية في تعريف العموم قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥٠٤ ثم ان حقيقة العموم عبارة عن الاحاطة والاستيعاب للأفراد بنحو العرضية او البدلية لكن لا مفهوم الاحاطة بل ما هو واقع الاحاطة ومصداقها الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم الذي هو في الحقيقة معنى حرفي.

(٤) اي السعة والاستيعاب في الافراد والاحوال.

(٥) وسيأتي انهم قسموا ما يدل على العموم على ثلاثة اقسام.

(٦) القسم الاول الاسماء الدالة عليه مثل كل وجميع واشباههما الوضعها للدلالة عليه.

(٧) القسم الثاني في ما يدل عليه هيئة الكلام بسبب دلالته على معنى يستلزم العموم في نظر العقل كما في صورة دخول النفي او النهي على النكرة المقصود بها الجنس فإن نفي الجنس يستلزم في نظر العقل نفي جميع افراده نحو لا رجل في الدار.

كوقوع الطبيعة في طي النفي او حرفاً[١] كلام الاستغراق الداخل على المفرد او الجمع ومرجع الاستيعاب إلى الاحاطة بها بحيث لا يشد شيء من المصاديق عنها[٢] وفي قبالة الخصوص[٣] الراجع إلى عدم الاستيعاب بالإضافة إلى ما يستوعبه غيره[٤] او على الاطلاق[٥] فالخصوص[٦] تارة

(١) القسم الثالث ما يدل عليه بعض الحروف لوضعها للدلالة عليه مثل (ال) الموضوعة للاستغراق كالجمع المحلى بألف ولام نحو العلماء او المفرد كذلك نحو العالم.

(٢) قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥٠٥ وعلى كل حال فلا ينبغي الارتياب في ان حقيقة العموم وهو الاحاطة والاستيعاب للأفراد بنفسها من المعاني الواقعية التي لا تحتاج في تصورها إلى تحقق شيء آخر من الجهات الخارجة عن هذا المعنى من حكم او مصلحة او غير ذلك بل لو لم تكن تلك الجهات الخارجية ايضاً كان المجال لتصور هذا المعنى وهو الاحاطة والشمول للأفراد. بلا فرق في ما يدل على العموم من الأقسام.

(٣) الجهة الثالثة في تعريف الخاص وهو كون المفهوم مشتملًا على خصوصية توجب صدقة على بعض ما يصدق عليه العام من الأفراد فقط.

(٤) سواء كانت تلك الخصوصية في الخاص غير مانعة من وقوع الاشتراك في ذلك المفهوم الخاص كمفهوم الجزئي الاضافي كالعالم العادل فإنه خاص اضافي بالاضافة إلى مطلق العالم.

(٥) او تكون الخصوصية مانعة من وقوع الاشتراك في ذلك المفهوم الخاص كمفهوم الجزئي الحقيقي كالعالم السيد ابن فلان المتولد في يوم كذا وشهر كذا وسنة كذا فلا محالة ينطبق على زيد لا غير.

(٦) ولذا يكون الخاص تارة له جهة عموم كالعالم العادل ينطبق على بعض الافراد وهو الخاص الاضافي.

اضافي فيه جهة عموم ايضاً واخرى[١] حقيقي بلا جهة استيعاب فيه اصلًا كما هو الشأن في العموم أيضاً[٢] نعم هنا اشكال مشهور[٣] بان الاستيعاب لشيء واحاطته له من المعاني الحرفية الراجعة إلى النسب القائمة بشيء[٤] وهنا ايضاً جهة الاستيعاب قائمة بالمستوعب والمستوعب بالفتح[٥] ومع حرفية المعنى[٦] كيف يترتب اثار الاسم على اداته من مثل لفظ[٧] الكل

---

(١) واخرى خاص حقيقي لا ينعدم على كثيرين اصلًا كزيد.

(٢) ولعل العموم ايضاً كذلك لان الاستيعاب يمكن ان يكون فوقه استيعاب اشمل يسعه وغيره فيكون اضافياً كالسيد العالم العادل بالنسبة إلى العالم وهكذا.

(٣) اشكال يرد على تعريف العموم بالاستيعاب والاحاطة وتوضيحه.

(٤) ان الاستيعاب والاحاطة للمصاديق والأفراد يكون معنى حرفياً لأن المعنى الحرفي النسب القائمة بالغير ولذا يوجد بالطرفين فالنسبة الاستيعابية ايضاً قائمة بالطرفين ويوجد كذلك تبعاً.

(٥) والطرفين في المقام في مثل اكرم كل عالم احد طرفي النسبة هو الاكرام وهو المستوعب بالكسر والآخر هو العالم وهو المستوعب بالفتح.

(٦) فلو كان معنى العموم حرفياً فكيف بعض ما يدل على العموم اسم مثل لفظة كل وجميع لو قوعها مسنداً إليه ومبتدأ والخبر فاللازم عدم جواز اجراء احكام الاسم على هذه الالفاظ من الأخبار بها وعنها ونحو ذلك من الاحكام المختصة بالاسماء مع انه لا يكون الأمر كذلك قطعاً حيث نرى صحة اجراء الاحكام المزبورة عليها بالاخبار عنها وبها وجعلها فاعلاً ومفعولاً ونحو ذلك.

(٧) الصحيح لفظة.

والجمع[١] من جعله مبتدأ اتارة وخبراً اخرى وحله[٢] بأن الاستيعاب المزبور ملازم لحيثية اجتماع تحت المستوعب بالكسر والكل والجمع[٣] حاكيتان من هذه الحيثية وهو معنى اسمي ملازم لمعنى حرفي[٤] وما هو

---

(١) الجميع.

(٢) توضيح الجواب قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٢٨ لا يخفى ان صيغ العموم التي ادعو دلالتها عليه مختلفة في كيفية الدلالة فبعضها يدل عليه بالمطابقة مثل الجمع المحلى باللام وبعضها يدل عليه بالالتزام مثل كل وجميع واي وغيرها فإن مفهوم هذه الالفاظ مفهوم اسمي يلازم تحققه الاستيعاب والاحاطة وبعضها يدل عليه بالاستلزام مثل وقوع النكرة في سياق النفي او النهي كما اشرنا إليه. قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥٠٤ فإنه انما يتجه الاشكال المزبور فيما لو كان المدلول المطابقي للفظ كل وتمام وجميع هو نفس الاحاطة والاستيعاب ولكنه ليس كذلك بل نقول بأن مدلولها المطابقي عبارة عن معنى اسمي يلزمها الاحاطة الاستيعاب فالمدلول في لفظ كل وتمام وجميع من قبيل مداليل الاسامي الموضوعة للكميات والمقادير نظير باقي الكسور كالنصف والربع والثلث.

(٣) الجميع.

(٤) فكان لفظ الكل مثلًا يبين مقدار كم المدخول بكونه اعلى المراتب في قبال البعض المحدد لدائرته بالبعض ولازم ذلك كما عرفت عقلاً هو الاحاطة والاستيعاب لجميع الافراد المتدرجة تحته وح فصحة اجراء احكام الاسماء عليها انما هو من جهة ما ذكرنا لا من جهة ان المدلول فيها هو مفهوم الاحاطة والشمول او مصداقها كي يتوجه عليه على الاول بلزوم الترادف بين لفظ الكل ولفظ الاحاطة وعلى الثاني بلزوم عدم جواز اجراء احكام الاسماء عليها كما هو واضح.

ممحض في الحرفية مفهوماً هو الهيئة[١] او حرف التعريف المستعمل في استغراق المعنى بنفسه[٢] ثم انهم قسموا العموم إلى استغراقي ومجموعي وبدلي[٣]

---

(١) بخلاف هيئة النكرة في سياق النفي او النهي موضوعة للمعنى الحرفي وهي النسبة الاستيعابية.

(٢) وكذا حرف التعريف ال موضوعة كذلك كما عرفت.

(٣) الجهة الرابعة في تقسيم العموم ذكر استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٢٨ انه قد تداول بين اهل الفن تقسيم العموم إلى ثلاثة اقسام احدها العام المجموعي وهو ما تعلق الحكم فيه بمجموع الافراد لا بكل واحد واحد كما تقول لا يرفع هذا الحجر إلا جميع رجال القرية ثانيها هو العام الافرادي وهو ما تعلق الحكم فيه بكل فرد كما تقول اكرم العلماء او كل عالم – اي العام الاستغراقي والاصولي – ثالثها العام البدلي وهو ما تعلق الحكم فيه بفرد ما من افراد طبيعة موضوع الحكم كما تقول اعتق رقبة. فالمكلف في سعة من جهة انطباق الحكم على اي فرد اراد ولازمه ان يطاع حكمه بفعل واحد من الأفراد ويعصى بترك الجميع كما ان لازم الثاني ان يطاع بفعل واحد ويعصى بترك الآخر ولازم الأول يطاع بفعل الجميع ويعصى بترك واحد ولا اشكال في شيء من ذلك قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٢٨ والظاهر ان حقيقة العموم في جميع هذه الاقسام محفوظة وهذه الخصوصيات كالعوارض المفارقة للنوع لا كالعوارض المنوعة للجنس – اي كالفصل دخيل في ذاته بل امر خارج ملازم للنوع – وانما الكلام في منشأ تلك الخصوصيات التي بسببها ينقسم العموم إلى الاقسام المذكورة فقد قيل ان منشأها نفس ادوات العموم وهو المشهور. قال في القوانين ج١ ص١٩٧ صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه

وهو العموم الافرادي وكلك لفظ الجميع وقال في ص٢١٧ أما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم – إلى ان قال – وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم – إلى ان قال – واما القائل بافادته العموم فمذهبه انه حقيقة في الاستغراق ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق. إلى غير ذلك من كلماته الدالة على ذلك وقال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٢٨ وقيل منشؤهما اختلاف كيفية تعلق الحكم بالعام فقد يتعلق الحكم بالعام بنحو البدلية مثل اكرم رجلاً وقد يتعلق به نحو الاستغراق الافرادي مثل اكرم كل عالم واكرم العلماء وقد يتعلق به بنحو استغراق المجموعي مثل قولك هذا الحجر لا يرفعه إلا هؤلاء الرجال أي مجموعهم. وهذا هو مختار صاحب الكفاية ج١ ص٢٣٣ ثم الظاهر ان ما ذكر له من الاقسام من الاستغراقي والمجموعي والبدلي انما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه غاية الأمر ان تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم واخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث لو اخل بإكرام واحد في اكرم كل فقيه مثلاً لما امتثل اصلاً بخلاف الصورة الأولى فانه اطاع وعصى وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البدل بحيث لو اكرم واحداً منهم لقد طاع وامتثل كما يظهر لمن امعن النظر وتأمل وقد تبعه في ذلك المحقق النائيني كما سيأتي والمحقق الاصفهاني في النهاية ج١ ص ٣٣٤ باختلاف كيفية تعلق الاحكام به اي باعتبار موضوعيته للحكم يلاحظ على نحوين لا ان النحوين يتحققان بتعلق الحكم به لاستحالة اختلاف المتقدم بالطبع من ناحية المتأخر بالطبع بيانه ان مصاديق العام لها مفياهيم متقومة بالكثرة بالذات فلها وحدة مفهومية وكثرة ذاتية وهذا المعنى الكذائي محفوظ وان ورد عليه اعتبارات مختلفة فقد يرتب الحكم عليه بلحاظ تلك الكثرة الذاتية كما في الكل الافرادي فجهة الوحدة

والظاهر[١] ان جهة الاستيعاب لمصاديق المدخول

وان كانت محفوظة فهي ملغاة بحسب الاعتبار في مقام الموضوعية للحكم وقد ترتب الحكم عليه بلحاظ تلك الوحدة كما في الكلي المجموعي بالكثرة وان كانت محفوظة كيف والمفهوم متقوم بها لكنها ملغاة في مرحلة موضوعية المعنى لحكم واحد حقيقي كيف ويستحيل تعلق حكم وحداني بالحقيقة بموضوعات متعددة وفي الشق الأول وان كان الانشاء واحداً إلا انه حيث كان بداعي جعل الداعي بالإضافة إلى كل فرد من افراد العام فهو مع وحدته مصداق للبعث الجدي بالإضافة إلى كل فرد فرد واما مع قطع النظر عن الموضوعية للحكم فلا معنى للاصالة والتبعية فإن نسبة الوحدة من جهة والكثرة من جهة إلى المعنى على حد سواء ليس احديهما اصلاً بالاضافة إلى الأخرى وهكذا الأمر بالنسبة إلى الاستيعاب والبدلية فإن وحدة المفهوم والكثرة بالذات المقومتين العام محفوظتان غاية الأمر ان الكثرة ملحوظة بنحو الشمول والاستيعاب بحيث يكون الكثير بتمامه اما موضوعاً للحكم أو جزء موضوع الحكم او بنحو يكون كل واحد من الكثرات على البدل موضوعاً للحكم وإلا بالعام المتقوم بوحدة مفهومية وكثرة ذاتية امر جامع بين انحاء المفهوم. وسيأتي ما هو التحقيق التفصيل في المسألة تبعاً للمحقق العراقي قدس سره.

(١) واختار المحقق الماتن التفصيل بين العام البدلي والعامين الاخرين قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٢٩ والتحقيق هو التفصيل لأن بدلية العموم البدلي تستفاد من نفس مدخول اداة العموم وذلك السريان المطلق المشترك بين العموم الافرادي والعموم المجموعي فإنه ايضاً يستفاد من نفس المدخول واما خصوصية السريان المزبور من كونه افرادياً او مجموعياً فإنما تستفاد من كيفية تعلق الحكم بمتعلقه وهي مدلول عليها بأداة العموم أو قرينة خارجية. وتوضيح ذلك.

محفوظة[١] وانما[٢] الامتيازيان البدلي وغيره بلحاظ خصوصية مدخوله من كونه نكرة او جنساً فإن في النكارة اعتبرت جهة البدلية[٣]

---

(١) تقدم مراراً ان حقيقة العموم عبارة عن واقع الاحاطة والاستيعاب ومصداقها لأفراد مدخول الفاظ العموم بأي نحو كان العموم وهذا محفوظ في جميع أقسام العموم وانما الكلام في الامتياز بين الاقسام فهنا تارة نتكلم في الامتياز بين البدلي عن غيره واخرى الامتياز بين الاستغراقي والمجموعي.

(٢) الكلام في الامتياز بين البدلي وغيره قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥٠٥ فإن الظاهر هو ان الفرق بين البدلي وبين الاستغراقي والمجموعي من جهة كيفية العموم ولحاظه تارة بنحو الاستيعاب للأفراد بنحو العرضية واخرى بنحو البدلية لا من جهة كيفية الحكم كما في الاستغراقي والمجموعي كما افيد حيث انه فيهما انما لاحظ سير الطبيعي وشموله للأفراد بنحو العرضية في مقام التطبيق بحيث لو عبر عنها تفصيلاً لكان يعطف بعضها على بعض بقوله هذا وذاك الآخر بخلافه في العام البدلي فإنه فيه ايضاً وان كان يرى في مقام اللحاظ سريان الطبيعي وشموله للأفراد إلا انه لا بنحو العرضية بل على نحو البدلية كقولك رجل اي رجل في قبال قولك كل الرجال وجميع الرجال ومن ذلك لو عبر عنه تفصيلاً لكان ذلك يمثل قوله هذا او ذاك وعلى ذلك فنفس العام البدلي ايضاً قبال الاستيعاب بنحو العرضية من المعاني الواقعية غير المحتاجة إلى تحقق امر خارجي من حكم او مصلحة بل لو لم يكن حكم ايضاً كان له الواقعية وعليه فتقابل العموم البدلي مع ذين العمومين وهما الاستغراقي والمجموعي انما هو بلحاظ تقابل مقسمهما معه لا بلحاظ تقابل كل واحد منهما حتى يكون ما به الامتياز فيه ايضاً من سنخ ما به الامتياز فيهما كما لا يخفى.

(٣) أي منشأ كونه في البدلي الاستيعاب لا بنحو العرضية هو كون النكرة اعتبرت

دون الجنس[١] إذ صدقه[٢] على مصاديقه ليس إلا عرضاً في قبال النكرة غير الصادقة[٣] على مصاديقه إلا بنحو التبادل وح فالاستيعاب الواردة[٤] على النكرة لا يفيد إلا الاستيعاب للمصاديق بنحو التبادل بخلاف الاستيعاب الوارد على الجنس فإنه لا يكون إلا استيعاباً عرضياً فامتياز العموم الاستغراقي مثلاً مع البدلي ليس إلا من جهة خصوصية في المدخول لا من جهة خصوصيته في العموم[٥] نعم في الاستغراقي والمجموعي[٦] في جهة المدخول

فيها جهة البدلية وهي مدخول العموم كأي رجل.

(١) اي بخلاف غير البدلي فإن الجنس اعتبر فيه الاستيعاب بنحو العرضية نحو كل رجل كل عالم ونحو ذلك.

(٢) اي الجنس.

(٣) اي النكرة.

(٤) لعل الصحيح الوارد.

(٥) اي السبب للامتياز بينهما هو خصوصية في المدخول بها يوجب تغايرهما لا من جهة العموم ولا من جهة خصوصية خارجية.

(٦) ومن هذه الجهة نقول ايضاً بعدم اقتضاء مجرد الاستيعاب للأفراد والاحاطة والشمول لشيء من الاستغراقية والمجموعية وان مثل هذين الامرين انما هو من الاعتباريات الطارئة على العموم بنحو الفرضية المقابل للبدلية بملاحظة امر خارجي في البين من مثل الحكم والمصلحة وان الاستغراقية انما هي بملاحظة كون الملحوظ بنحو الاستيعاب متعلقاً لأحكام متعددة ومصالح كذلك حسب تعدد الإنفراد في قبال المجموعية التي هي ايضاً بملاحظة كون الملحوظ بنحو الاستيعاب متعلقاً لحكم واحد شخصي غير قابل للانحلال ومصلحة كذلك ففي الحقيقة اعتبار المجموعة

اللازم للاستيعاب عرضياً متساويان وح امتيازهما عن الآخر ليس من ناحية المدخول بل ميزهما ليس إلا بكيفية تعلق الحكم بهما من كونه بنحو قائم بكل واحد من المصاديق مستقلاً أو قائم بالمجموع فما عن بعض الاعاظم[١] من ان هذا التقسيم ليس من جهة امتياز بين افراد العموم من حيث انه عموم في غاية المتانة[٢] إلا ان في حصر جهة الميز في الجميع من قبل الحكم العارض على العام اشكال[٣] حيث عرفت ان جهة العرضية في الصدق والتبادلية الذي هو الفارق بين البدلي وغيره غير مرتبط بعالم الحكم[٤] وانما هو ناشئ من قبل انكاره المدخول وجنسيته نعم صح ان يقال كما اشرنا بأن هذا التقسيم[٥] والاستغراقية انما هو بلحاظ كيفية تعلق الحكم بالعموم وإلا فمع قطع النظر عن ذلك لا يكاد يكون الفرق بينهما في عالم المفهوم ومقام تصوره اصلاً.

(١) هو المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٤٣ تبعاً لما تقدم عن صاحب الكفاية وعلى اي قال ان العموم ينقسم إلى مجموعي واستغراقي وبدلي باعتبار ان الحكم المجعول في مورده أما ان يكون متعلقاً بكل واحد واحد من الافراد او بمجموعها او بواحد منها على البدل والأول هو العموم الاستغراقي والثاني هو المجموعي والثالث هو البدلي.

(٢) وملخص الجواب ان العموم بمعنى السعة والاستيعاب والاحاطة موجودة في الجميع ولا امتياز بين افراد العموم.

(٣) لكن الامتياز ليس بين افراد العام من قبل الحكم العارض له.

(٤) لما مر مفصلًا من ان البدلية من اثار النكرة ولا ترتبط بالحكم اصلًا وعدم البدلية من اثار الجنس.

(٥) وبالجملة ان هذا التقسيم ليس من جهة الاستيعاب حتى يكون كل قسم حصة من الاستيعاب يغاير الآخر وأن التقسيم للجهة المشتركة بينهما.

ليس بلحاظ خصوصية في نفس الاستيعاب كي يصير نظر سائر التقسيمات حاكية عن حصص مخصوصة في الجهة المشتركة موجبة للامتياز بين افرادها بل في المقام جهة الاستيعاب على منوال واحد[١] وانما الميز بين البدلي وغيره بكيفية المتعلق[٢] وبين الاستغراقي والمجموعي بكيفية الحكم[٣] ومعلوم ان هذه الامتيازات[٤] اجنبية عن حيثية الاستيعاب والعموم وغير صالحة لأن يصير موجباً لتخصص العموم بتخصيص كسائر التقسيمات[٥] فتدبر[٦] ثم ان

(١) بل الاستيعاب على نحو واحد.

(٢) وانما الفارق بين البدلي وغيره هو اختلاف المدخول والمتعلق من حيث الكيفية بدلياً او عرضياً.

(٣) والفرق بين الاستغراقي والمجموعي في كيفية الحكم.

(٤) وكل ذلك خارجة عن نفس الاستيعاب والعموم.

(٥) وهذا لا يوجب تخصيص العموم وتنويعه والعموم في الجميع على نحو واحد كما عرفت.

(٦) ثم ذكر المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٤٣ ولا يخفى ان في عدا القسم الثالث من اقسام العموم مسامحة واضحة بداهة ان البدلية تنافي العموم فإن متعلق الحكم في العموم البدلي ليس إلا فرداً واحداً اعني به الفرد المنتشر وهو ليس بعام نعم البدلية عامة فالعموم انما هو في نفس البدلية لا في الحكم المتعلق بالفرد على البدل ويؤيد ما ذكرناه ان هذا القسم من العموم يستفاد غالباً من اطلاق المتعلق فيكون بذلك متدرجاً في المطلق دون العام. كأكرم عالماً وربما طبع الكلام بالوضع يقتضيه كأكرم اي رجل فالمستفاد من اي العموم البدلي واجاب عنه المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥٠٦ هو ان البدلية في مثل هذا العام انما كان في مقام التطبيق وإلا ففي عالم العموم والشمولي

كانت الافراد باجمعها تحت اللحاظ في عرض واحد كما هو مفاد قولك جئني برجل اي رجل حيث ان لفظة اي تدل على استيعاب جميع الافراد عرضاً غايته على نحو يكون التطبيق فيه تبادلياً لا عرضياً كما في العام الاستغراقي والمجموعي ومن العلوم ان مجرد كون التطبيق فيه تبادلياً لا عرضياً لا يقتضي خروجه عن العمومية والاستيعاب لجميع الافراد كما لا يخفى. هذا اولاً وثانياً اجاب عنه استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٣٧ بقوله ان المقدمات في كل المقامات لا ينتج نتيجة واحدة فإنها تنتج في الأوامر ان الحكم مطلوب بنحو صرف الوجود مثل اكرم عالماً وصل وفي النواهي تفيد طبيعة سارية مثل لا تشرب الخمر وفي الجمع المحلي باللام يستفاد منها المجموعة الأولى ان يمثل لا ترتكب زنا لا بالمفرد المحلى بألف ولام كما هو واضح وثالثاً اجاب عن ذلك استاذنا الخوئي في هامش الاجود ج١ ص٤٤٣ لا يخفى ان المراد من العموم البدلي هو ما يكون ترخيص تطبيق المأمور به على افراده فيه مدلولاً لفظياً ومستندة إلى الواضع كما في قولنا قلد اي مجتهد شئت وبهذا يفترض العام البدلي عن المطلق البدلي فإن استفادة الترخيص من المطلق البدلي انما تستند إلى اجراء مقدمات الحكمة لا إلى الوضع وبذلك ايضاً يفترق العام الاستغراقي عن الاطلاق الشمولي كما عرفت ومن ذلك يظهر انه لا وجه لما افاده شيخنا الاستاذ دام ظله في المقام من ان غلبة استفادة العموم البدلي من الاطلاق ومقدمات الحكمة تؤيد كون هذا القسم مندرجاً في المطلق دون العام وجه الظهور ان ما يكون مندرجاً في العام انما هو ما كان العموم البدلي فيه مستفاداً من الدلالة الوضعية وإلا فالعموم الشمولي ايضاً ربما يكون مستفاداً من الاطلاق ومقدمات الحكمة كما في قوله تعالى احل الله البيع وقول نبيه صلى الله عليه وآله خلق الله الماء طهوراً وغيرهما من الموارد الكثيرة في الاستعمالات الشرعية والعرفية، والصحيح ما ذكروه من الاجوبة فما افاده لا يتم كما تقدم مفصلاً مضافاً إلى أنه يكون التمسك بإطلاق المتعلق حتى في العموم يحتاج الى

مقدمات على مبناهم كما مر وذكر المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٤٣ ثم انه إذا علم من الخارج ان المراد من العموم المدلول عليه في الكلام هو الاستغراقي او المجموعي فلا اشكال وأما إذا شك في ذلك فالأصل يقتضي كونه استغراقياً، لأن العموم المجموعي يحتاج إلى اعتبار الامور الكثيرة امراً واحداً ليحكم عليها بحكم واحد وهذه عناية زائدة تحتاج افادتها إلى مؤونة اخرى، فبما ان المتكلم لم يكن في كلامه في عالم الاثبات ما يدل على لحاظ الافراد بذلك اللحاظ الزائد فنستكشف به عدمه في مقام الثبوت من اجل تطابق عالم الثبوت لعالم الاثبات واورد عليه استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٢٩ وذلك لأن مرادهقدس سره ان كانت ان المجموعية والاستغراقية تتقومان بلحاظ الواحدة وعدم لحاظهما وشأنهما في ذلك شأن التعظيم والهتك وما شابههما مما يتقوم باللحاظ فليس الامر كذلك كما هو واضح – اي له واقعيته محفوظة حتى مع عدم اللحاظ – وان كان المراد ان لحاظ الوحدة في العام المجموعي انما يكون طريقاً إلى كون المصلحة المتحققة هناك ارتباطية فهذا مسلم إلا ان الفارق لا يكون هو اللحاظ بل الفارق امر واقعي لا يكون اللحاظ إلا طريقاً إليه وهو ان المصلحة في العام الاستغراقي تكون منحلة بعدد الافراد وموجودة في كل فرد منها بالاستقلال وهذا بخلاف العام المجموعي فإن المصلحة المتحققة فيه لا تكون إلا ارتباطية وعليه فهما امران متبائنان يجمعهما الشمول والاحاطة ولكل منهما خصوصية بها يمتاز عن الآخر لا ان يكون احدهما هو الجامع وحدة والآخر هو الجامع مع الزيادة كي نوقع تلك الزيادة مع الشك فيها بالبيان المتقدم – ويظهر من بعضهم الحمل على المجموعية بتقريب ان العموم لا معنى له بحسب الواقع إلا المجموعية وكون الافراد مجتمعة في حكم ما وهذا لا فرق فيه بين الدوال على العموم على اختلافها من اسماء أو حروف فالاستغراق يحتاج إلى لحاظ زائد ندفعه بالأصل كما تقدم وهذا ايضاً لا يمكن المساعدة عليه وذلك فإن لحاظ العموم انما يكون

ذلك كله في نفس العموم.

و[١] أما الادوات الدالة عليه فربما يختلف مدلولًا فبعضها[٢] لا يحكي إلا عن نفس العموم الوارد على المدخول من دون اقتضائه اثبات كيفية الحكم أو المتعلق ذلك مثل كلمة اي فإنه قابل لأن يرد على النكرة وعلى الجنس وقابل لأن يكون الحكم الوارد على مدخوله بنحو الاستقلال أو المجموعية وان كان الغالب[٣] فيه دخولها على النكرة وان الحكم الوارد على مدخوله بنحو

لحاظاً آلياً غير منظور إليه بالاستقلال بل يتبع الواقع الملحوظ به وقد ذكرنا ان الواقع يكون على نحوين متباينين فلا يمكن المصير إليهما إلا بمعين. وهو الصحيح.

(١) الجهة الخامسة في ادوات العموم واختلافها بحسب المدلول في بعض الخصوصيات وان كانت مشتركة في الدلالة على الاستيعاب المطلق.

(٢) القسم الأول – اي قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص ٥١١ ثم ان الظاهر هو اختلاف الالفاظ الحاكية وعدم كونها على وزن واحد من حيث حكاية بعضها عن نفس العموم والاستيعاب المحفوظ في رتبة الذات السابقة عن الحكم كما في لفظ العام بل ولفظ الكل بشهادة صحة استعمالها في مورد العموم الاستغراقي والمجموعي بلا عناية اصلاً. وسيأتي ايضاً قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٣١ وكذلك لفظة اي فإنه يصح استعمالها في العموم البدلي والافرادي مثل ان نقول اكرم اي عالم شئت كما نقول اكرم عالماً او ان نقول اكرم اي عالم يأتي إليك كما تقول اكرم كل عالم يأتي إليك.

(٣) نعم لا يبعد كون استعمال اي في العموم البدلي اكثر منه في العموم الافرادي والمجموعي كلا تشرب الخمر اي خمر يدل على استيعاب.

الاستقلال[١] ولكن ليس بمثابة لو استعمل في غيره كان مجازاً[٢] وبعضها[٣] مخصوصة بكون مدخولها جنساً[٤] صادقاً على المصاديق عرضياً[٥] ولكن من حيث كيفية الحكم[٦] لا اختصاص لها بنحو دون نحو[٧] وذلك مثل الكل والتمام ولذا يستعملان في كل واحد من موردي الاستغراقية والمجموعية[٨]

---

(١) وان الغالب الحكم الوارد على مدخول اي يكون مستقلًا لا مجموعياً.

(٢) لكن الغلبة في الموضعين لا يوجب استعمالها في غير ذلك يكون مجازاً واستعمالًا في غير ما وضع له.

(٣) القسم الثاني كل وتمام.

(٤) فقد تقدم انه ان مدخول كل ونحوها يكون جنساً نحو اكرم كل عالم بخلاف البدلي فتكون نكرة.

(٥) كما تقدم ان افراده ومصاديقه يشمل مدخولها لها عرضياً في رتبة واحدة بخلاف البدلي فتشمل بدلياً لا في عرض واحد.

(٦) كما تقدم ايضاً ان تطبيق الاستيعاب من ناحية كيفية الحكم ولو ان اصل الاستيعاب محفوظ في الجميع قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥١١ نعم لا يبعد دعوى ظهور لفظ الكل ايضاً في الحكاية عن خصوصية الاستغراقية مضافاً إلى حكايتها عن نفس العموم والاستيعاب المحفوظ في رتبة الذات السابقة عن الحكم حيث يستفاد من قوله اكرم كل عالم استقلال كل واحد من الافراد في الموضوعية لحكم مستقل.

(٧) لكن لا يختص بالافرادي او المجموعي.

(٨) كقوله اكرم كل من في المجلس او ارفعوا هذا الحجر كلكم في المجموعية واكرم كل عالم في الاستغراقية.

وبعضها [١] مخصوصة بصورة عرضية المصداق واستغراقية الحكم كلفظ الجمع[٢] بشهادة[٣] ان استعمالها في مورد المجموع او البدل مجاز لتبادر غيرهما منه وبعضها[٤] مخصوصة بعرضية المصداق ومجموعية الحكم كلفظ المجموع إذ[٥] مثل هذا اللفظ من جهة اختلاف الحكم تام التقابل مع الجميع وان كانا مشتركين من حيث عرضية المصداق قبال البدلي كما لا يخفى. بقي في المقام شيء آخر[٦]

(١) القسم الثالث الجميع قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥١١ وحكاية بعضها عن الاستيعاب للأفراد بملاحظة تعلق الحكم بها كما في الجميع الحاكي عن خصوصية الاستغراقية.

(٢) لعل الصحيح الجميع.

(٣) واستدل لذلك بالتبادر فإنه ينسبق من لفظ الجميع الاستغراق والتبادر علامة الحقيقة فاستعمالها في المجموعية والبدلية يكون مجازاً.

(٤) القسم الرابع المجموع ايضاً قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥١١ قبال المجموع الحاكي عن خصوصية المجموعية حيث ان مثل هذه الالفاظ كانت حاكية عن خصوصية الموضوعية المتأخرة رتبة عن الحكم وعن كيفية تعلق الحكم بالأفراد.

(٥) والوجه في ذلك ان لفظ المجموع يختلف اختلافاً تاماً مع الجميع وكل واحد في قبال الآخر وان كانا من جهة الاستيعاب والاحاطة والتطبيق على المصاديق عرضية لا بدلية في قبال البدلي كما هو واضح.

(٦) الجهة السادسة في الفرق بين العموم واسماء العدد قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٣١ لا يخفى ان مراتب الاعداد تشترك مع صيغ العموم في شمول مفهوم كل منهما لجميع الافراد التي يتوقف صدقه عليها مثلاً مفهوم قول القائل عشرة رجال يشمل جميع الافراد التي يتوقف صدقه عليه وكذلك الحكم المتعلق بتلك المرتبة من

وهو ان حيثيتها[١] الاستيعاب الطارئ على الشيء نحو نسبة بين المستوعب الكسر والمستوعب بالفتح[٢] الذي عبارة عن المندرجات تحت مدخوله ولذا كان محتاجاً إلى تعيين ما هو معروض الاستيعاب بذكر متعلقه[٣] فالمتعلق في الحقيقة مبين معروض الاستيعاب[٤] وإلا فنفس الاستيعاب اب عن الدلالة على معروضه[٥] كما هو شأن كل معنى

العدد فإذا قال اكرم عشرة رجال تعلق الحكم المزبور بكل واحد من افراد العموم في مثل قولك اكرم جميع الرجال او كل رجل في دارك فهذه هي جهة الاشتراك بينهما ولكن يفترق كل منهما عن الآخر بوجهين احدهما ان دلالة اسماء مراتب الاعداد على الشمول والاستيعاب تكون بالاستقلال لانها معنى اسمي ودلالة صيغ العموم على الاستيعاب تكون بالتبع لأنها معنى حرفي كما تقدمت الاشارة إلى ذلك من ان معنى العموم في صيغة من المعاني الحرفية فأسماء مراتب الأعداد وان اشتركت مع صيغ العموم في الاستيعاب والشمول في مقام الصدق ولكنه افترق كل منهما عن الآخر من حيث الدلالة والمفهوم كما اشرنا إليه.

(١) اي حيثية الادوات.

(٢) هذا في بيان كون الاستيعاب معنى حرفياً قائمًا بالطرفين وقد تقدم ايضاً وهي النسبة بين وجوب الاكرام وبين العالم وهو مدخول الاداة.

(٣) ولذا يحتاج إلى ذكر معروضه ومتعلقه كأكرم كل عالم وبدون ذكر المدخول لا يصح السكوت عليه كما هو المدار في المعنى الحرفي القائم بغيره.

(٤) فالمعروض والمدخول هو المتعلق الذي انطبق على مصاديقه الاستيعاب.

(٥) فنفس الاستيعاب لا يدل على معروضه في حد نفسه لكونه معنى حرفياً قائمًا بالطرفين ولا تدل على الطرفين.

حرفي بالإضافة إلى متعلقه[١] وبذلك[٢] يمتاز العموم عن اسماء العدد كعشرة إذ[٣] فيها نحو حكاية للمندرجات فيه وملحوظات من مفهوم لفظة بنفسها فلا احتياج في ذلك إلى غيرها علاوة[٤] عن عدم تحديد في العموم

---

(١) كما هو كذلك في سائر الحروف كمن وإلى ونحوهما لا تدل على الطرفين القائم بهما هذا هو الفاظ العموم.

(٢) واما اسماء العدد بخلاف ذلك وليس معناً حرفياً قائمًا بغيره.

(٣) هذا هو الوجه للافتراق فإن اسماء العدد معنى اسميٌّ وحاك عن المصاديق والأفراد المندرجة تحتها بنفسها من دون احتياج إلى لحاظ غيره لكونها مستقلاً. ولكن فيه ان هذا لا يتم على اطلاقه فإن بعض ادوات العموم ككل معنى اسمي كما تقدم.

(٤) قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٣٢ الثاني ان اسماء مراتب الاعداد تدل على معنى محدود لا يقبل الزيادة ولا النقصان في مقام الصدق بخلاف صيغ العموم فإنها تدل على معنى غير محدود يقبل الزيادة والنقصان في مقام الصدق.

كما اشار إليه المحقق الماتن تَتَّتُّ فلا حد لكثرته وثالثاً ذكر المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥٠٦ وعلى كل حال فلا ريب في عدم ارتباط اسامي العدد من مثل العشرة ونحوها بالعموم والشمول بل مثل هذه المعاني انما هي من الاعتبارات الطارئة على مد الليل الاعداد – اي اعتبار العشرة في قبال اعتبار الخمسة – وان اسامي العدد من هذه الجهة نظير الطبائع الصرفة – اي كالرجل – في كونها مركز طروء هذه الاعتبارات ومورد هذه الاطوار غير ان الفرق بينها وبين الطبائع هو ان نسبة الطبائع إلى الاحاد المعروضة للعموم في دائرتها في نحو قوله اكرم كل عالم من قبيل نسبة الكلي إلى الفرد بخلافه في اسامي الاعداد، فإنها لكونها عبارة عن مراتب الكم المنفصل للشيء يكون نسبتها إلى الاحاد المندرجة فيها المعروضة لهذه الطوارئ في مثل قولك كل العشرة من

بخلاف اسماء العدد نعم[١] ربما يطرأ العموم عليها فيصير اسم العدد

قبيل نسبة الكل إلى الجزء دون الكلي والفرد نعم انما يكون فيما لو كان نظر العموم فيها إلى مصاديق العشرة الراجع إلى افادة كل عشرة حيث ان نسبتها إلى المصاديق كانت من قبيل نسبة الكلي إلى الفرد من جهة انها بهذا الاعتبار كأحد الطبائع الصادقة على القليل والكثير فكان طروء العموم عليها ح بعين طروه على الطبائع. ولعل هذا هو ما افاده صاحب الكفاية ج١ ص٣٣٢ وقد انقدح ان مثل شمول عشرة وغيرها لاحادها المندرجة تحتها ليس من العموم لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها فافهم. فلابد ان يكون للعام مفهوم واحد صالح للانطباق على كل واحد يظهر ان مثل العشرة ليس من افراد العام إذ ليس له مفهوم واحد ملحوظ بنحو يصلح للانطباق على كل واحد من الافراد فإن مفهوم الرجل في كل رجل هو الرجل الساري في كل واحد من الافراد وليس كذلك في العشرة فقولنا جاءني عشرة ليس من الحكم على العام وقولنا جاءني كل واحد من العشرة من الحكم على العام وذلك فإن العموم صفة طارئة على مفهوم صالح في نفسه له وللخصوص وليس كذلك الحال في العدد فلا يتصف إذن بالعموم قال المحقق الاصفهاني في النهاية ج١ ص٣٣٥ الفرق ان مراتب الاعداد وان تألفت من الاحاد إلا ان الواحد ليس مادة لفظ العشرة كي يكون له الشمول بل العشرة له مفهوم يباين سائر المفاهيم من مراتب الاعداد حتى مفهوم الواحد بخلاف الرجل الواقع بعد كل فانه صالح للانطباق على كل رجل في حد ذاته وبواسطة الاداة صار ذا شمول واستغراق بحيث لا يشذ عنه فرد ولعله ﷺ اشار إلى ما ذكر بقوله فافهم.

(١) الجهة السابعة في بيان الفرق بين العموم الداخل على الجنس وبين ما إذا دخل العموم على اسماء العدد وهو على وجوده.

كأسماء الاجناس مبين دائرة العموم ورافع ايهامه[١] فالعموم ح من اطواره كما هو من اطوار اسماء الاجناس[٢] وانما الفرق بينهما في صورة دخول العموم على نفس عشرة اقتضاؤه المجموعية تبعاً لاقتضاء متعلقه ذلك[٣]

---

(١) الاصح ابهامه.

(٢) منها ما ذكره استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٣٢ ثم ان الفاظ العموم قد تدخل على اسماء الاعداد كالعشرة فيقال كل عشرة ويكون حال اسم العدد هنا حال اسم الجنس الذي يدخل فيه العموم إلا انه يفترض عنه باسم اسم الجنس يكون مبيناً في حد ذاته – اي كالرجل – فيبين دائرة الاستيعاب ايضاً وأما اسم العدد – اي العشرة – فهو يحتاج إلى مميز غيره كأن يقال كل عشرة رجال فتكون صادقة على هذه العشرة وتلك وهكذا.

(٣) ومنها ايضاً ذكره استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٣٢ وهناك فرق آخر وهو ان الفاظ العموم الداخلة على اسم الجنس لا تفيد إلا الشمول وأما الاستغراق او المجموع فلا وان يعين كل واحد منهما بقرينة خارجية ولكن اسماء الاعداد إذا دخلت عليها الفاظ العموم فإن لها جهة بلحاظ يكون الشمول فيها مجموعياً وهذا باعتبار مدخول الفاظ العموم الذي هو اسم العدد – اي كل عشرة – ولها جهة اخرى مرددة بين الاستيعاب والمجموع وهذا باعتبار نفس الفاظ العموم التي تقدم انها لا تدل إلا على مجرد الشمول فقط نعم قد يقال بأن المميز لاسم العدد ان كان منكراً كأن يقال كل عشرة رجال فإن الجملة هنا انما تدل على المجموع في الاستيعاب وأما ان كان معرفاً كأن تقول كل عشرة من الرجل فإن هذا لا يدل إلا على المجموع في افراد مخصوصة – اي كل هذه العشرة – ولا يستفاد منه الاستيعاب إلا ان هذا ليس بلحاظ المعنى الموضوع له لألفاظ العموم أو اسماء الاعداد بل بلحاظ القرائن الخارجية، اي اقتضاء المجموعية باعتبار

بخلاف[١] صورة دخوله في الجنس إذ المتعلق بنفسه لا يقتضي المجموعية[٢] بل لابد من قرينة خارجية نعم[٣] لو دخل العموم على الاحاد المندرجة في العشرة بأن يقال كل واحد منها كان مدخولها جنساً محدوداً بحد خاص وفي هذا المقدار يفيد الاستغراق ايضاً و[٤] في هذه الصورة يمتاز عن الطبيعة

متعلق العموم وهي العشرة.

(١) وهي ان الالفاظ الداخلة على الجنس.

(٢) لا يفيد إلا الشمول وقد تقدم الاشارة إليه عن قريب.

(٣) ومنها ما لو دخل اداة العموم على الاحاد المندرجة تحت العشرة كأن يقال اكرم كل واحد من عشرة عالم اي مصاديقها وافرادها وح يكون مدخول العام جنساً لكن محدود بكل العشرة وهو حد خاص فأيضاً يكون ظاهراً في العام الاستغراقي والافرادي لكن في حد خاص وهو العشرة وهذا بخلاف ما افاده استاذنا الخوئي من الدلالة على المجموعي في فرض عدم دخول الاداة فيه قال في المحاضرات ج٥ ص١٥٣ وأما بالإضافة إلى الاحاد التي يتركب العشرة منها فهي وان دلت على سراية الحكم المتعلق بها إلى تلك الاحاد سراية ضمنية كما هو الحال في كل مركب يتعلق الحكم به فإنه لا محالة يسري إلى اجزائه كذلك إلا ان هذه الدلالة اجنبية من دلالة العام على سراية الاحكام المتعددة المستقلة إلى الافراد والموضوعات كذلك وهذا بخلاف هذه الدلالة فإنه دلالة على سراية حكم واحد متعلق بموضوع واحد إلى اجزائه ضمناً يعني ان كل جزء من اجزائه متعلق للحكم الضمني دون الاستقلالي كما هو الحال في جميع المركبات بشتى انواعها ولكن تقدم انه في نفسه يمكن ان يكون العدد كذلك ولكن لا مانع من ان ينظر العدد إلى احاده فيكون كالجنس إلا انه محدود بحد العددية كالعشرة.

(٤) وعلى ذلك يكون في كليهما جنساً مدخول اداة العموم لكن في الطبيعة المطلقة

المطلقة بالتحديد بحد خاص في اسماء العدد من العشرة وامثالها دون غيرها نعم[١] لو دخل على طبيعة العشرة لا إلى آحاده المندرجة فيها كان كسائر الطبائع قابلاً للانطباق على كل عشرة بلا تحديد فيه كسائر الاجناس.

و[٢] مما ذكرنا[٣] ظهر حال العموم المزبور بالنسبة إلى التثنية فإن التصورات الملحوظة في العشرة او الاثنين جارية فيه وان الامتياز بينهما[٤] كالامتياز بينه[٥] وبين اسماء العدد وان كان بين التثنية واسماء العدد[٦] فرق

كقوله كل رجل غير محدود بحد خاص لكن في قوله كل واحد من عشرة محدودة بحد العشرة ونحوها.

(١) وقد تقدم انه لو دخل العموم على طبيعة العشرة كقوله كل عشرة عالم فيكون المدخول وهي العشرة كسائر الطبائع نحو كل عالم فقابل للتطبيق على كل عشرة من دون تحديد فيه نحو سائر الاجناس ككل عالم ونحوه.

(٢) الجهة الثامنة في الفارق بين العموم والتثنية والجمع.

(٣) أي ما ذكرنا في العشرة من الوجود يجري في التثنية والجمع كما ستعرف ان شاء الله وبالفعل يكون الكلام في التثنية.

(٤) اي بين العموم والتثنية.

(٥) اي بين العموم.

(٦) لكن الفرق بين التثنية واسماء العدد.

فإن الاثنين في اسماء العدد ملحوظ مستقلاً من نفس اللفظ[١] وفي التثنية[٢] ملحوظ[٣] تبعاً بملاحظة كونه[٤] معروضاً لتقييد الطبيعة به[٥] وخارجاً عن مدلوله هيئة ومادة[٦]

---

(١) قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٣٢ بأن دلالة اسماء الاعداد على ذوات الاعداد تكون بالدلالة المطابقية.

(٢) وهذا بخلاف صيغ التثنية والجمع فإن دلالتها على العدد انما تكون دلالة تبعية وذلك فأنهما بمالهما من المدلول المطابقي يد لأن على الحصص المعينة من الطبيعة فالتثنية تدل على حصتين والجمع يدل بأقل مراتبه على ثلاث حصص وهكذا سائر المراتب وأما دلالتهما على نفس الاعداد اي تلك المرتبة الخاصة وهي الاثنينية او الثلاثية وما شابه ذلك فإن هذا انما يكون بملازمة هذه المراتب لتلك الحصص المدلول عليه بالمطابقة.

(٣) اي ملحوظ العدد تبعاً.

(٤) اي الاداة.

(٥) اي التثنية تدل على حصتين من الطبيعة بالمطابقة وأما دلالتها على الاعداد تكون بالملازمة والتبع.

(٦) وقبل بيان المتن نشير إلى مقدمة استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٤٢ قد اختلف في ان الالف والنون الداخلين على التثنية مثل رجلان والياء والنون الداخلان على رجلين والياء والنون او الواو والنون الداخل على الجمع مثل مسلمين ومسلمون هل يكون معناه مثل ذكر العدد فرجلان مثلاً هل يكون مثل قولنا اثنان رجل وقولنا رجال هل يكون مثل قولنا ثلاثة رجال ام لا فقيل في مقام الفرق ان معنى التثنية والجمع تعدد الطبيعة من الأول - اي رجل ورجل - ومعنى العدد تكرار الطبيعة وان كان المعنى في الواقع واحداً ولكن يكون نظير كلمة من الابتدائية ولفظة الابتداء فإن الاولى

ومن هنا[١] ظهر حال الجمع[٢] ايضاً فإن حاله من تلك الجهات[٣] حال التثنية غاية الامر[٤] في التثنية معروض الاستيعاب من الاحاد المندرجة محدود بخلاف

حرف والثانية اسم وهكذا يفرقون الادباء بين ايراد الكلام بهما - اي التثنية والجمع - لو بلفظ الاثنين او ثلاثة فلم يوضع الالف والنون والواو والنون للاثنين والثلاثة. وما قيل هو المتعين على ما هو الظاهر المتفاهم عرفاً فالعدد خارج عن مادة التثنية كرجلين فإن الرجل موضوع للطبيعة المذكر المهمل وخارج عن الهيئة ايضاً على ما عرفت.

(١) اي ما ذكرنا في التثنية.

(٢) كما عرفت الاشارة إليه مما يجري في التثنية يجري في الجمع.

(٣) من جريان احكام اسماء العدد فيه وانه غير ملحوظ إلا تبعاً قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥٠٧ ومن ذلك البيان ظهر الكلام في التثنية والجمع ايضاً حيث ان مدلوليهما عبارة عن مرتبة خاصة من الكم القائم بالطبيعي اما بتحديد حديها كما في التثنية وجمع القلة - اي ما دل على ثلاثة إلى عشرة كالاسلحة - او بتحديدها حدها الاقل كما في جمع الكثرة - اي ما دل على اكثر من عشرة كضراب - فكانت كأسامي الاعداد في نسبتها إلى الاحاد المندرجة فيها المعروضة للعموم والخصوص وفي مركزيتها لطروء هذه الطوارئ حيث كانت قابلة لطروء الخصوص والعموم عليها بنحو المجموعية والاستغراقية والبدلية من غير فرق في ذلك بين التثنية والجمع.

(٤) في بيان فرق آخر بين الجمع واسماء العدد غير ما تقدم ولتوضيحه قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٣٣ ثم ان الجمع يفترق عن اسم العدد بفارق آخر وهو ان الجمع في طرف القلة محدود بحد خاص وهو الثلاثة ومن هذه الجهة يشبه اسم العدد واما في طرف الكثرة فليس بمحدود بحد خاص فيفترق عن اسم العدد الذي هو محدود من الطرفين ومن هذه الجهة يشبه اسماء الاجناس.

الجمع فإنه بملاحظة ما فيه نحو ابهام من طرف الكثرة لا حد له فالاستيعاب[١] الواردة[٢] على الاحاد المندرجة فيه[٣] ايضاً بتبع ابهام متعلقه يصير مبهمًا من طرف الاكثر نعم[٤] بالنسبة إلى طرف القلة وان كان مفاد الجمع

---

(١) ثم قال في بيان اداة العموم الواردة على التثنية والجمع ويكون على وجوده.

(٢) لعل التاء زائدة وعلى اي قبل الشروع في تلك الوجوه نشير إلى فرق آخر بين التثنية والجمع قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥٠٧ نعم الفرق بينهما انما هو من جهة اخرى وهي ان التثنية لما كان لا ابهام فيها في مرتبة كمها ففي طروء العموم عليها في مثل اكرم كلا من الرجلين او جمع الرجلين لا يحتاج إلى تعين آخر في مدلولهما بخلافه في طروه على الجمع - اي الرجال - فإنه بملاحظة ما فيه من الابهام بين مراتب الجمع المختلفة احادها لابد من اعتبار تعين بين هذه المراتب حتى يقتضي العموم الاستيعاب في الاحاد المندرجة تحتها. وهذا امر واقعي وجداني ويفيد لما سيأتي لتوضيح عبارة المتن.

(٣) منها ما كان العموم داخلًا على الجمع باعتبار الآحاد المندرجة فيه قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥٠٧ ومن ذلك يحتاج في فرض كون نظر العموم إلى الآحاد المندرجة تحت مصاديق الجمع لا إلى نفس مصاديق الجمع إلى الحمل ولو بقرينة الحكمة على الفرد إلا على من افراد الجمع والمرتبة القصوى من مراتبة من جهة ان هذه المرتبة مما لها نحو تعين بالذات بخلاف بقية المراتب الآخر ولازم ذلك اقتضاء العموم الاستيعاب في الاحاد المندرجة تحت اقصى الافراد واعلى المراتب الاحاد المندرجة تحت بقية المراتب من جهة ان قرينة الحكمة انما تقتضي الحمل على ما لا حد فيها من مراتب الكم ولا يكون ذلك إلا اعلى المصاديق واقصى المراتب - كالعشرة مثلاً في جمع القلة هذا من طرف الكثرة.

(٤) وأما من طرف القلة قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٣٣ ولا يخفى ان الفاظ

محدوداً لكن العموم إذا ورد على الاحاد المندرجة فيه لا حد له[١] نعم لو ورد العموم على نفس الجمع لا بد وان يكون عن طرف الاقل محدوداً فلا يشمله العموم تبعاً لعدم شمول مدخوله اياه كما هو ظاهر[٢]

العموم إذا دخلت على الجمع فهناك يتحقق لحاظان لحاظ الجمع بعنوانه ولحاظه بافراده فعلى اللحاظ الأول تكون العناوين التي ينطبق عليها الجمع متداخلة وهذا بخلاف اللحاظ الثاني فإن التداخل لا يمكن فرضه هناك مثلاً لو قلنا كل رجال فبلحاظ صيغة الجمع في هذه الجملة وهي كلمة رجال ولفرضها صادقة على أقل مراتب الجمع وهي ثلاثة يمكن تشكيل كل ثلاثة من نفس الافراد التي شكلنا منها الفرد السابق بالاختلاف كان نضيف إلى اثنين من هذه الثلاثة فرداً من الثلاثة الاخرى ونضيف بقية هذه الاثنين من تلك فيتحقق هناك فردان آخران في قبال الاولين وعليه فهي مرددة بين هذين اللحاظين إلا ان الثاني وهو اللحاظ باعتبار الافراد كي لا يمكن التداخل متعين بلحاظ تعلق الحكم بها حيث ان كل موضع لا يكون غالباً بل دائماً محكوماً بحكمين فبهذه القرينة نعين ان اللحاظ كان باعتبار الافراد دون العنوان. وسيأتي ذلك من المحقق الماتن ومن ذلك عرفنا ان من طرف الاقل ثلاثة.

(١) قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥٠٧ هذا كله إذا كان العموم ناظراً إلى الاحاد المندرجة تحت مصاديق الجمع.

(٢) اي منها - واما لو كان العموم ناظراً إلى نفس مصاديق الجمع لا إلى الاحاد المندرجة تحتها كما في قوله اكرم كل جماعة الناظر إلى كل جماعة فإن اريد من المصاديق - اي الجمع - ما هو القابل للتكرر بنحو لا يلزم التداخل في الحكم يؤخذ بأقل الافراد القابل للتكرر في جميع الدوائر فيحمل قوله اكرم كل جماعة على كل ثلاثة منها من جهة ان هذا المعنى مما له نحواً تعين بالذات بخلاف بقية المصاديق كالاربعة والخمسة والستة

نعم[١] في المقام بل وفي التثنية واسماء العدد ايضاً إذا ورد عام عليهما

وما فوقها فإنها ايضاً وان كانت قابلة للتكرر إلا انه لا تعين في واحد منها حتى يحمل عليها بخلاف اقل الافراد من الجمع وهو الثلاثة فإن له نحو تعين بالذات وأما ان اريد من المصاديق ما هو القابل للتداخل في الحكم ايضاً ففي مثله يؤخذ بجميع المراتب من الثلاثة والاربعة والخمسة وما فوقها ويحكم بالتداخل في الحكم ومن هذه الجهة ظهر جهة فرق آخر بين التثنية والجمع حيث انه في التثنية لا يتصور العموم باعتبار الوجه الأخير - اي التداخل لكونه محدود من الطرفين - بل العموم المتصور فيها كما في اسامي الاعداد يتصور بأحد الوجهين الاولين من الوجوه الثلاثة المتصورة في الجمع - اي الاحاد المندرجة والمصاديق - بخلاف الجمع فإن العموم فيه باعتبار كون مفهومه معنى تشكيكاً محفوظاً بين جميع المراتب من الاقل والاكثر يتصور على وجوه ثلاثة من حيث كون العموم تارة ناظراً إلى الاحاد المندرجة تحت مصاديق الجمع - اي كل واحد - واخرى إلى نفس مصاديق الجمع مع كونه على الثاني تارة بارادته من المصداق ما هو القابل للتكرار كي لا يلزم التداخل - اي كل ثلاثة - واخرى بارادته من المصداق ما هو القابل للتداخل - اي كل ثلاثة ثلاثة - واخرى بارادته من المصداق ما هو القابل للتداخل والتأكد في الحكم - اي كل ثلاثة اربعة خمسة - وان كان مثل هذا الفرض بعيداً في نفسه بل غير واقع من جهة بعده عن اذهان العرف واهل اللسان.

(١) وأما ان لم يحرز كون العموم بلحاظ المصاديق فيحمل على ارادة العموم بلحاظ الاحاد المندرجة تحتها ويدفع احتمال كونه بلحاظ نفس المصاديق بشمول اطلاق الجمع لصورة انحصار افراده بأقلها وهو الثلاثة من جهة ان شمول اطلاقه لصورة انحصار افراده بأقلها وهو الثلاثة من جهة ان شمول اطلاقه لصورة انحصار الافراد والآحاد بالثلاثة ينافي لا محالة مع احتمال كون العموم بلحاظ نفس المصاديق حيث انه لا يبقى ح

فهل الاستيعاب المستفاد من اداة العموم وارد على الاحاد المندرجة تحتها او هو وارد على نفس عنوان التثنية والجمع والعدد كي يستفاد منه العموم في عنوان الجمع وغيره بلا نظر فيها إلى أحادها فيه اشكال[1]

مجال للعموم إلا بلحاظ الافراد المندرجة تحت المصاديق غاية الأمر بما ذكرنا يحمل على اقصى الافراد واعلى المراتب أقل كانت أم اكثر من جهة تعبئة بالذات كما هو واضح.

(١) قال استاذنا الخوئي في المحاضرات ج٥ ص١٥٤ ودعوى – اي كون الاعداد ايضاً من العموم ببيان – ان استغراق العشرة او ماشها كلها باعتبار الواحد حيث ان كل مرتبة من مراتب الاعداد التي تكون معنونة بعنوان خاص وباسم مخصوص مؤلفة من الاحاد والواحد الذي هو بمنزلة المادة ينطبق على كل واحد منها فالعشرة تكون مستغرقة للواحد إلى حدها الخاص والعشرون يكون مستغرقاً له إلى حده كذلك وهكذا وعدم انطباق العشرة بما هي على الواحد غير ضائر لأن مفهوم كل رجل لا ينطبق على كل فرد من افراده بل مدخول الاداة بلحاظ سعته ينطبق على كل واحد من افراده فاللازم انطباق ذات ما له الاستغراق والشمول – اي الرجل مثلاً – لا بما هو مستغرق وشمول وإلا فليس له إلا مطابق واحد خاطئة جداً والوجه فيه ان مراتب الاعداد وان تألفت من الاحاد إلا ان الواحد ليس مادة لفظ العشرة او ماشاً كله حتى يكون له الشمول والاستغراق بعروض هذه اللفظة عليه او ما شاكلها من الالفاظ والعناوين وان شئت قلت ان نسبة الواحد إلى العشرة ليست كنسبة العالم إلى العلماء حيث انه مادة الجمع المحلى باللام يعني ان هيئة هذا الجمع تعرف عليه وتدل على كونه ذا شمول واستغراق وهذا بخلاف العشرة فإنها لا تعرض على الواحد كيف فإنه جزؤها المقوم لها نظراً إلى أنها مركبة منه ومن سائر الاحاد وبانتفاءه تنتفي وتكون مباينة له لفظاً ومعنى كما انها مباينة لسائر مراتب الاعداد كذلك فإذن لا يعقل عروضها عليه كي تدل على

والتحقيق ان يقال[١] ان في التثنية واسماء العدد[٢] بملاحظة محدودية الطرفين فيهما ربما يفرق بين صورة[٣] ورود اداة العموم عليهما معرفاً باللام مثل كل العشرة او كل العالمين فالمتبادر منه كون العموم ناظراً إلى الاحاد المندرجة فيها وربما يكون النكتة في مثل ذلك[٤] توهم استفادة معهودية العنوان من

شموله وعمومه ضرورة ان الكل لا يعقل عروضه على الجزء فلا تكون من قبيل هيئة الجمع المعرف باللام التي تعرف على مادتها وتدل على عمومها وشمولها لكل فرد من افرادها وكذا ليست نسبة الواحد إلى العشرة كنسبة الرجل إلى لفظة كل الداخلة عليه وذلك لأن الواحد كما عرفت جزء العشرة لا أنها داخلة عليه كدخول اداة العموم على ذيها لكي تدل على عمومه وشموله لكل ما ينطبق عليه من الاحاد كما هو الحال في لفظة كل الداخلة على الرجل مثلاً فالنتيجة ان العشرة ليست من اداة العموم كلفظة كل وهيئة الجمع المعرف باللام ونحوهما. وفيه ان العشرة ليست من اداة العموم مسلم لكن يستوعب احاد مصاديقها كما عرفت فيكون نتيجتها نتيجة العموم لكن مع حده الكثرة على ما عرفت وستعرف ايضاً.

(١) فالمحقق الماتن ينسب إلى بعض التفصيل في المسألة بين التثنية واسماء العدد وبين الجمع عند ورود اداة العموم عليه.

(٢) فذكر في التثنية واسماء العدد لما لهما المحدودية من طرف الأقل ومن طرف الاكثر ايضاً كالعشرة التفصيل بين ما كان مدخول الاداة معرفاً باللام او منكراً.

(٣) فلو كان التثنية او العدد مدخول اداة العموم معرفاً باللام مثل كل العشرة كل العالمين فينسبق منه الاحاد المندرجة تحتها والمتبادر منه ذلك وهو كل واحد واحد من العشر او من الرجلين.

(٤) ولعل الوجه في ذلك ان العدد كالعشرة والتثنية كالعالمين معهودية عنوان

العدد والتثنية فلا يصلح نفسها للتعميم ح فلا جرم يتوجه العموم إلى الاحاد المندرجة تحتها نعم[١] في صورة كونهما منكرين غير معرفين باللام مثل كل عشرة او كل عالمين فالظاهر ورود العموم على عنوانهما بلا نظرة منه إلى

التثنية والعدد فالعشرة عشرة والرجلين رجلين فلا معنى لتعميمهما لكل عشرة او لكل رجلين فلذا يرد العموم بحسب الظهور العرفي على الاحاد المندرجة تحتهما فيقال كل واحد من العشرة وكل واحد من العالمين.

(١) وأما لو كانا منكرين نحو كل عالمين فلا محالة يكون العموم وارداً على عنوان العشرة وعلى عنوان التثنية من دون ان يتوجه إلى الاحاد المندرجة تحته وتقدم الفرق بين تعلق العموم وتوجهه وكونه ناظراً إلى الاحاد أو العنوان هذا ولكن ذكر المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥١١ ثم ان الكل يدخل على المفرد والجمع المنكرين والمعرفين كما في قولك كل رجل وكل الرجل وكل رجال وكل الرجال فيفيد الاستغراق بحسب الافراد عند دخوله على المفرد والجمع المنكرين والاستغراق بحسب الافراد عند دخوله على المفرد والجمع المنكرين والاستغراق بحسب المرتبة في دخوله على المفرد والجمع المعرفين كقوله كل العالم وكل العلماء ففي الاول يتحدد دائرة المدخول وهو الطبيعي من بين المراتب ويخرجه عما كان له من الابهام في المراتب ويعينه بأعلى مراتب الجمع واقصى المصاديق التي لها التعين بالذات وتفيدها قرينة الحكمة ولازمه هو الشمول لجميع الاحاد المندرجة تحت المرتبة العليا – اي العشرة وواحد – وأما الجميع والمجموع والتمام فهي انما تدخل على المفرد والجمع المحلى باللام ولا تدخل على غير المحلى باللام مفرداً او جمعاً حيث لا يقال جميع رجل وجميع رجال ولا مجموع رجل ومجموع رجال ولا تمام رجل ولا تمام رجال بل وانما يقال ذلك في هذه الالفاظ مع اللام وهو واضح. وهو الظاهر ايضاً فلا يفرق بين المعرف والمنكر.

الاحاد المندرجة تحتهما.

وأما[١] في الجمع الكثرة فحيث انه عنوان مبهم من طرف الأكثر[٢] قابل للصدق على مصاديقه متداخلة[٣] فإذا ورد اداة العموم عليه فطبع العموم كونه حاوياً لجميع المصاديق حتى المتداخلات[٤] ولازمه دخول اقل الافراد فيه واكثرها ولو بواحد[٥] وح[٦] لما كان الحكم الوارد عليه لا تداخل

(١) وأما الجمع فإن جمع الكثرة وهو ما دل على الثلاثة إلى ما فوق العشرة كالفعال والافاعلة ونحوهما كرجال ونحوه.

(٢) فمن طرف الكثرة مبهم لاحد له في جمع الكثرة ومن هذه الجهة يشبه اسماء الاجناس.

(٣) فملاحظة لحاظ الجمع بعنوانه يكون صدق الجمع على مصاديقه والعناوين التي ينطبق عليها متداخلة فيشمل كل ثلاثة كل اربعة كل خمسة وهكذا.

(٤) فإن دخل فيه اداة العموم الدالة على الشمول اي شمول ما ينطبق عليه مدخوله فيشمل جميع المصاديق حتى المتداخلة.

(٥) وعلى ذلك فيدخل في المصاديق ثلاثة ثلاثة وهو اقل افراد الجمع واكثرها وهو عشرة ولو بواحد اي احد عشر لانه جمع الكثرة.

(٦) وقد تقدم ان استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٣٣ قال ان الفاظ العموم إذا دخلت على الجمع فهناك يتحقق لحاظان لحاظ الجمع بعنوانه ولحاظه بأفراده فعلى اللحاظ الأول تكون العناوين التي ينطبق عليها الجمع متداخلة وهذا بخلاف اللحاظ الثاني فإن التداخل لا يمكن فرضه هناك مثلاً لو قلنا كل رجال فبلحاظ صيغة الجمع في هذه الجملة وهي كلمة رجال ولفرضها صادقة على اقل مراتب الجمع وهي ثلاثة يمكن تشكيل كل ثلاثة ثلاثة من نفس الافراد التي شكلنا منها الفرد السابق بالاختلاف. على

في موضوعه فلا محيص من شموله اقل الافراد واكثرها ولو بواحد بلا تداخل ومرجعه إلى استيعاب الحكم لأقل افراده واكثرها ولو بواحد واحد ولازمه[١] كون الحكم مستوعباً لجميع الاحاد الموجبة كل منهما لمصداق من الجمع زائداً على الأقل وذلك[٢] نحو قرينة إلى صرف نظر الحكم إلى الآحاد المندرجة بلا نظر فيه إلى عنوان الجمع الملازم للتداخل كما لا يخفى وفي هذه الجهة[٣] لا فرق بين كون الجمع الوارد عليه العموم محلى باللام أم لاثم ان

ما تقدم مفصلاً وكل موضوع له حكم مستقل فلا محالة يشمل افراد المصاديق وآحادها دون العنوان وبالجملة فبعدما يرد الحكم على الموضوع ولا تداخل في موضوع الحكم بمقتضي الاصل فيشمل العموم لا أقل افراد الجمع وهي الثلاثة واكثر افراده وهو العشرة ولو بأن يريد عليه واحد لجمع الكثرة ولازمه النظر إلى الاحاد المندرجة تحته لا العنوان فإنه يرجع إلى ان العموم هو الاحاطة واستيعاب الحكم للأفراد محدود من الاقلية بالثلاثة ومن جهة الاكثرية يزيد واحد واحد.

(١) فلازم شمول اقل الافراد واكثرها ولو بواحد من دخول العموم على جمع الكثرة كون الحكم مستوعباً لجميع الاحاد الموجبة كل منهما اي من العموم وجمع الكثرة مستوعباً لجميع الاحاد المصداق الجمع من طرف الزيادة زائداً على الاقل وهو الثلاثة.

(٢) وينتج من ذلك اجتماع العموم والجمع كذلك تكون قرينة إلى صرف نظر استيعاب الحكم إلى الاحاد المندرجة تحته دون ان يكون النظر إلى عنوان الجمع الموجب للتداخل على ما عرفت.

(٣) من شمول العموم لمصاديق احاد الافراد المندرجة في كل عشرة رجال أو كل عشرة الرجال لا فرق بأن يكون معرفاً او منكراً.

هل[١] البيان[٢] يجري في جمع القلة ايضاً وان كان في طرفه الاكثر ايضاً محدوداً

---

(١) الأصح - هذا -.

(٢) وكذا الحكم في جمع القلة الذي اقله ثلاثة واكثره عشرة كافعلة ونحوها وان كان محدوداً من الطرفين لكل يشمل المصاديق وينطبق على الاحاد لا العنوان المندرجة تحته دون العنوان الجهة التاسعة قال في الكفاية ج١ ص٣٣٣ لا شبهة في ان للعموم صيغة تخصه لغة وشرعاً كالخصوص - اي كالاعلام الشخصية - كما يكون ما يشترك بينهما - اي كالمعرف باللام فإنه مع العهد يكون للخصوص ومع عدمه يكون للعموم وكالجنس رجل الصادق على القليل والكثير - ويعمهما ضرورة ان مثل لفظ كل وما يرادفه في اي لغة كان تخصه ولا يخص الخصوص ولا يعمه ولا ينافى اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية بادعاء انه العموم أو بعلاقة العموم والخصوص. نحو جائني كل الانسان او كل الرجل وقال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥٠٩ لا شبهة في ان للعام صيغة تخصه كلفظ كل وتمام وجميع واي وما يرادفها في اي لغة كهمه وهو بالفارسية وذلك للتبادر حيث ان من الواضح تبادر العموم والاستيعاب منها وكون التخصيص شائعاً حتى قيل بأنه ما من عام إلا وقد خص لا يستلزم الوضع للخصوص او القدر المشترك بينهما كما لا يخفى بل ولئن تأملت ترى بأن نفس الاحتياج إلى التخصيص في قولك كل عام قرينة وضعها للعموم وأنها بحيث يستفاد منها الاستيعاب والشمول لولا التخصيص. والأمر كما ذكروه وقال صاحب الكفاية ج١ ص٣٣٣ ربما عد من الالفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي او النهي ودلالتها عليه لا ينبغي ان تنكر عقلاً لضرورة انه لا يكاد يكون طبيعة معدومة إلا إذا لم يكن فرد منها بموجود وإلا كانت موجودة لكن لا يخفى انها تفيده إذا اخذت مرسلة - اي الطبيعة المطلقة فإن نفي الطبيعة المطلقة انما يكون بنفي جميع الافراد - لا بمهمة قابلة للتقييد

- اي الطبيعة المهملة التي هي الموضوع له فإذا طرأ عليها الاطلاق سميت الطبيعة المطلقة تارة والمرسلة اخرى كما انها إذا طرأ عليها التقييد سميت الطبيعة المقيدة - وإلا - اي لو كان المراد بها الطبيعة المقيدة - فسلبها - اي دخول النفي عليها - لا يقتضي إلا استيعاب السلب لما اريد منها يقيناً - اي يقتضي نفي افراد ذلك النوع المقيد لا غير - لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من افرادها. وهناك سائر الفاظ العموم وستأتي الجهة العاشرة وهي المهمة جداً قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥٠٩ وانما الكلام في ان قضية هذه الاداة المدعى دلالتها على العموم وضعاً كلفظ كل وتمام وجميع هل هو الاستيعاب والشمول لجميع ما يصلح انطباق المدخول عليه من الافراد أم لا بل كان قضية عمومها تابعاً لما يراد من المدخول فيها من حيث الاطلاق والتقييد ونحوهما. فيه قولان بلا فرق بينما دل على العموم بالوضع او العقل ذهب إلى الثاني صاحب الكفاية ج١ ص٣٣٤ قال النكرة في سياق النفي او النهي ودلالته عليه - اي على العموم - لا ينبغي ان ينكر عقلاً - إلى ان قال - فسلبها لا يقتضي الا استيعاب السلب لما اريد منها يقيناً لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من افرادها وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية فإنه بالإضافة إلى افراد ما يراد منها لا الافراد التي تصلح لانطباقها عليها كما لا ينافي دلالة مثل لفظ كل على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة - اي ان مثل اداة النفي والنهي كلمة كل فإنهما وان اختلفتا من حيث ان دلالة الاداة عقلية ودلالة كل لفظية لكنهما تشتركان في ان العموم المدلول لهما انما هو بالإضافة إلى ما يراد من المدخول فيجري فيه ما تقدم في مدخول الاداة فلذا كلمة كل لو اضيفت إلى ماهية مقيدة مثل قولنا اكرم كل رجل عالم ما اقتضت عموم الحكم لجميع افراد الرجل حتى ما ليس بعالم بل تقتضي عموم الحكم لافراد العالم لا غير - نعم لا يبعد ان يكون - اي لفظ كل - ظاهراً عند اطلاقها في

استيعاب جميع افرادها. اي تفترق كل عن الاداة بان الاداة مع اهمال مدخولها يكون النفي مهملاً من حيث العموم والخصوص لكن لفظ كل ظاهر في الاطلاق هذا بناء على مسلك السلطان من الوضع للطبيعة المهملة القابلة للاطلاق والتقييد واحراز كون المراد من المدخول هو الطبيعة بنحو الاطلاق والارسال ولو كان ذلك من جهة قرينة الحكمة وإلا فمع عدم احراز هذه الجهة واحتمال كون المراد من المدخول وهو العالم الطبيعة المقيدة لا يبقى مجال الحكم بالاستيعاب بالنسبة إلى جميع ما ينطبق عليه المدخول من الافراد بل ربما كان اللازم ح الاخذ بالقدر المتيقن وهو الاستيعاب بالنسبة إلى آحاد المقيد لا المطلق واورد عليه المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥١٠ ولكن لا يخفى عليك ان المدخول في مثل قوله كل عالم وان لم يدل على مسلك السلطان إلا على الطبيعة المهملة فيحتاج استفادة الارسال والاطلاق منه إلى قرينة الحكمة إلا انه بعد دلالة الكل بالوضع حسب الفرض على الاحاطة والاستيعاب في الافراد ربما يستغنى به عن مقدمات الحكمة من جهة قيامه ح مقامها حيث انه بوروده على مفهوم العالم في قوله اكرم كل عالم يثبت به ما بقى به مقدمات الحكمة من الاستيعاب لجميع ما يصلح انطباق المدخول عليه من الافراد من دون احتياج معه إلى جهة زائدة من قرينة الحكمة او غيرها. وبذلك قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٣٤ واما نفس اداة العموم فهي على التحقيق موضوعة لتوسعة ما ينطبق عليه المدخول مجرداً ام مقيداً لا ما يراد من المدخول الأول هو المتبادر منها حسب ارتكاز العرف ومساعدة الاعتبار ضرورة ان الالفاظ حسب وضعها تكشف عن المداليل واما كونها مرادة ام لا فهو اجنبي عن دائرة الوضع الاولي ومن اجل هذا لا احتياج في استفادة العموم الافرادي استغراقياً كان ام مجموعياً إلى مقدمات الحكمة إذ يستفاد العموم بنفس وضع اداته ومع ذلك لا مجال لاجراء تلك المقدمات نعم لو كانت المقدمات موضوعة لتوسعة ما يراد من المدخول عموماً او

خصوصاً والمفروض ان المدخول موضوع للطبيعة المهملة ح فلابد في استفادة العموم من جريان مقدمات الحكمة ولكن قد عرفت انه خلاف المتبادر من اللفظ وما يساعده الاعتبار فالتحقيق ان ما يحصل بحكم الفعل من مقدمات الحكمة يحصل بالفاظ العموم بالوضع ومعه لا مجال لجريانها كما لا يخفى. ثم قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥١٠ نعم ما افيد من الاحتياج إلى الحكمة انما يتم بالنسبة إلى النكرة الواقعة في حيز النهي او النفي نظرة إلى عدم كون مفاد النفي في مثل قوله لا رجل في الدار إلا سلب النسبة وعدم كون مفاد المدخول ايضاً على مسلك السلطان إلا الطبيعة المهملة ولا مفاد الهيأة التركيبية إلا ايقاع النسبة بين الموضوع والمحمول فيحتاج استفادة العموم ح منه إلى قرينة الحكمة في المدخول لاثبات ان المدخول بنحو الارسال والاطلاق كان مورداً للنفي. وهكذا الكلام في الجمع المحلى باللام كقوله اكرم العلماء حيث استفادة العموم بالنسبة إلى جميع الافراد في مثله منوطة بقرينة الحكمة من جهة ان القدر المستفاد من الهيأة العارضة على المادة وهي هيأة الجمع انما تفيد الطبيعي بما فوق الاثنيني واما انه اي مرتبة من مراتب الجمع وانه الاربعة أو الخمسة او العشرة او العشرون او غير ذلك من مراتب الجمع فيحتاج تعينها إلى قرينة ولو كانت هي مقدمات الحكمة فيرفع بها ما فيه من الابهام بالنسبة إلى تلك المراتب المختلفة احادها وتعيينه بأعلى المراتب واقصاها التي لا تكون فوقها مرتبة وهذا بخلافه عند ورود لفظ الكل على الجمع كقوله اكرم كل العلماء او جميع العلماء حيث انه بلفظ الكل او الجميع يستغنى عن مقدمات الحكمة من جهة وفائه بما تفي به مقدمات الحكمة. ومن ذلك البيان ظهر الحال في المفرد المحلى باللام حيث ان استفادة العموم منه لابد وان تكون بقرينة تقتضي كون المدخول فيه بنحو السريان في ضمن الافراد وإلا فمع قطع النظر عن القرينة الخارجية لا يكاد يصح استفادة العموم والسريان منه من جهة ان اللام فيه لا تقتضي حسب وضعها إلا الاشارة إلى المدخول

واما كونه بنحو السريان في ضمن الافراد فلا كما هو واضح. واختار مثل ذلك تقريباً بتفصيل في لفظ كل من ناحية الافراد وضعاً والاحوال المقدمات المحقق الاصفهاني في النهاية ج١ ص٣٣٥ قال ان الخصوصيات اللاحقة لمدخولها تارة تكون مفردة له واخرى تكون من احوال الفرد فإن كانت مفردة له فلفظة الكل تدل على السعة من جهة المفردات لأن العموم بلحاظ الافراد كما انه إذا كانت من احوال الفرد فسعة لفظة كل اجنبية عنها وانما هو شأن الاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة ولو فرض اهمال الطبيعة من الجهتين والحيثيتين معاً لكان ايراد لفظة كل على المدخول لغواً بل محالاً لعدم معقولية الاهمال والسعة معاً بل لابد من الاهمال بمعنى والسعة بمعنى آخر فالاهمال بمعنى اللاتعين في حد ذات المدخول والسعة بمعنى التعين من حيث الشمول ولا منافات فإن كل لا يرد إلا على اللامتعين - إلى ان قال - فالفرض من احراز الاطلاق ان كان الاطلاق بلحاظ الاحوال فهو اجنبي عن العموم الملحوظ بالنسبة إلى الافراد ولا ينافي العموم من حيث الافراد مع الاهمال من حيث الاحوال - وان اريد بلحاظ المفردات فشأن الاداة افادة التوسعة من هذه الجهة وإلا كان لغواً او محالاً بل احرازه بمقدمات الحكمة يغني عن ايراد اداة العموم إذ المفروض الاطلاق من كل خصوصية يشكل في دخلها فلا يبقى جهة اهمال وشك حتى ينفى بأداة العموم لا يقال غاية ما يقتضيه الاداة ان مدخولها غير مهمل وان المتكلم ليس في مقام الاهمال من حيث المفردات اما ان المدخول طبيعة وسيعة او حصة وسيعة فلابد من مقدمات الحكمة الدالة على ارادة الطبيعة غير المتخصصة بحصة منها لأنا نقول تارة يكون الشك في وجود القيد وعدمه في الكلام ليكون الطبيعة حصة به واخرى في ارادة الحصة جداً وان لم يذكر في الكلام قيداً فإن كان الاول فبناء العقلاء في مثله على عدمه كما في الشكل في وجود القرينة وان كان الثاني فنفس ظهور كلامه في ارادة المدخول بنحو الشمول بطور

تعدد الدال والمدلول حجة على ارادة العموم لا الخصوص وان امكن هذه الاستفادة بنحو آخر في مقام آخر كما إذا لم يكن اداة الشمول وكان المولى في مقام بيان مرامه بشخص كلامه - واما وقوع النكرة في سياق النفي او النهي فمجمل القول فيه ان السلب كالإيجاب لا ينافي الاهمال كمنافاة التوسعة معه والقضية ح سالبة كانت او موجبة في قوة الجزئية فلابد في استفادة كون المدخول مطلقاً من اثبات مقدمات الحكمة- أما الجمع المحلى باللام والفرد المحلى باللام فحيث لم يثبت دلالة اللام على الاستغراق فلا دلالة لهما على العموم إلا بمقدمات الحكمة المقتضية للإطلاق. فعلى كل حال لفظة الكل ونحوها من اداة العموم لا حاجة معها إلى مقدمات الحكمة ويكون العموم والشمول لمدخوله.

الجهة الحادية عشرة في ان العام المخصص يكون حقيقة مطلقاً ام مجازاً كذلك ام يفصل بين المتصل والمنفصل ام بين الاستثناء وغيره اقوال قال استاذنا الآملي في المنهى ص ٢٣٣ اقوال اقواها اولها وما يمكن ان يستدل به عليه وجوه اسلمها عن الاشكال هو ان مدخول اداة العموم بما انه طبيعة من الطبائع موضوع الطبيعة المهملة على ما اسسه سلطان العلماءقدس سره - اي طبيعة الرجل مهملة وأما نفس ادوات العموم - فالتحقيق انما يحصل بحكم العقل من مقدمات الحكمة يحصل بالفاظ العموم بالوضع ومعه لا مجال لجريانها كما لا يخفى هذا حال الالفاظ من حيث ارائها عن المداليل ويكون في طول ذلك وضع آخر حسب ما بنى عليه العقلاء وهو ارائة الالفاظ المستعملة في المداليل والمفاهيم المستكشفة بالوضع والقرار الأولى عن كونها مرادة للافظ بالارادة الجدية واصطلحوا على الاول بالظهور التصوري وعلى الثاني بالظهور التصديقي ولا يخفى ان مدخول اداة العموم حيث يكون موضوعاً للطبيعة المهملة فما زال يكون عند استعمال اللفظ في مدلوله منفكاً عن الارادة الجدية مطلقاً حتى فيما لو كان المراد هو

العموم الافرادي ضرورة ان الطبيعة المهملة لا تكون مرادة بالارادة الجدية لعدم امكان الاهمال فيها والسر في ذلك ان الاستغراق ايضاً زائد عن مدلول اللفظ حيث ان الموضوع له للفظ هو اللابشرط المقسمي وهو يكون مقسماً لجميع الاقسام ومن جملتها المطلقة اعني المجردة حتى عن قيد التجرد اي مصداق المجرد وهو اللا بشرط القسمي بالموضوع له وهي الطبيعة المهملة هو المقسم لجميع الاقسام ويكون غيرها حتى المطلقة منها غاية الامر انه لا بالمباينة بل بالمغايرة الحاصلة بين المقسم واقسامه فدائماً يستعمل مدخول اداة العموم في مدلوله الذي هو الطبيعة المهملة ويستفاد القيد الزائد حتى الاطلاق بدال آخر من الفاظ العموم أو مقدمات الحكمة ونتيجة ذلك ان الارادة الاستعمالية في مدخول اداة العموم ما زالت تكون منفكة عن الارادة الجدية كما لا يخفى هذا حال مدخول ادوات العموم وأما نفس الادوات فهي كما عرفت موضوعة لاستيعاب ما ينطبق عليه مخولها فان لم يكن في البين قيداً لا متصلاً ولا منفصلاً فيستفاد منها العموم الاستغراقي على تقريب سيأتي ان شاء الله تعالى وان كان هناك قيد فإن كان متصلاً بالكلام فتكون الادوات ايضاً مستعملة في استيعاب ما ينطبق عليه المدخول غاية الأمر تكون دائرة ما استعمل فيه لفظ المدخول مضيقة وهو مراد جدي وان كان منفصلاً فيما ان الادوات ايضاً مستعملة في استيعاب ذلك فلم يكن العموم مراداً جدياً غاية الامر انه استعمل فيه اللفظ لمصلحة دعت إليه وقد بين المراد الجدي ببيان منفصل فلا محالة تنفك الارادة الاستعمالية ح عن الارادة الجدية فقد تحصل مما تقدم ان العام المخصص لا يكون مجازاً اما مدخول ادوات العموم فلأنه دائماً يستعمل في معناه الذي هو الطبيعة المهملة والقيد الزائد يستفاد من دال آخر مما هو مستعمل فيه متصلاً كان ام منفصلاً واما نفس الادوات فلأنها على ما عرفت تستعمل فيما وضعت له من استيعاب ما ينطبق عليه مدخول مطلقاً ولا فرق في ذلك بين الصور المذكورة ولكن في الصورة

الأولى والثانية اعني ما إذا لم يكن هناك قيد اصلاً او كان ولكن كان متصل بالكلام فكما يكون ذلك الاستيعاب والعموم مراداً بالارادة الاستعمالية كذا يكون مراداً بالإرادة الجدية ايضاً وهذا بخلاف الصورة الثالثة وهي ما إذا كان هناك قيد منفصل فإن الاستيعاب المزبور الذي هو مراد استعمالي ليس بمراد جدي ايضاً بل كان المراد الجدي بعض ما ينطبق عليه المدخول لا هو بنحو الاستيعاب ومن الواضح ان المدار في المجازية وعدمها مرحلة الاستيعاب لا الارادة الجدية ومما ذكرنا ظهر ان المخصص لا يكون قرينة على استعمال مدخول اداة العموم او نفس الادوات في غير ما وضع لما ذكرنا من ان المدخول مستعمل في معناه او نفس الادوات في غير ما وضع لما ذكرنا من ان المدخول مستعمل في معناه الذي هو الطبيعة المهملة وان ما يدل على المراد هو المخصص مطلقاً غاية الأمر في المخصص المتصل ينعقد الظهور التصديقي من الأول في الخاص بتعدد الدال والمدلول وأما في المنفصل فلا ينعقد الظهور التصديقي من الأول فيه بل في العموم إلا انه يبين بدليل منفصل عدم ارادته وان المراد هو الخاص والمخصص المنفصل لا ينعدم ظهور العام في العموم بل يصادم حجيته فيه ويخصصها بمقدار الخاص ان قلت ما المراد من الارادة الاستعمالية فإن اريد بها استعمال اللفظ في المعنى فانياً في المطلق بحيث يكون المفهوم واللفظ كلاهما مغفولين فهذه هي الارادة الجدية وان اريد بها استعمال اللفظ في المعنى بداع آخر مثل السخرية ونحوها فهذا وان كان ممكناً إذ لا يلزم ان يكون الاستعمال بداع الجد إلا انه لا يعقل الالتزام يكون العمومات الواردة في الكتاب والسنة مستعملة في معانيها بالارادة الهزلية قلت قد عرفت حقيقة الارادة الاستعمالية وانها ليست ارادة هزلية ولا مجال لتفوهها بل المراد ان استعمال اللفظ فيما وضع له حال كونه فانياً في مطابقه تارة على نحو يكون المطابق الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه تمام المراد للمتكلم واخرى لا يكون تمام مراده بل تتميمه ببيان آخر

متصل ام منفصل وأما استعمال اللفظ في المفهوم ففي كلا المقامين على حد سواء غاية الأمر فيما إذا كان البيان منفصلاً كان ما استعمل فيه اللفظ منفكاً عن الارادة الجدية وهذا بخلاف ما إذا كان متصلاً كما لا يخفى فذاك المعنى والمقصود من الارادة الاستعمالية واشار إلى ذلك المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥١٣ ثم انه بعدما عرفت من ظهور العام بعد التخصيص بالمتصل في البقية فلا يهمنا البحث في ان استعمال العام ح هل كان في معناه الحقيقي وهو الشمول لتمام افراد المدخول ام لا وان امكن ايضاً كونه على نحو الحقيقة بالفرق بين الارادة الجدية والارادة الاستعمالية بتقريب كونه مستعملاً ايضاً ح في معناه الحقيقي وهو الشمول لتمام افراد المدخول ولكنه في مقام الجداريد منه ما عدا الفرد الخارج ولكن الذي يسهل الخطب هو عدم الطريق لإثبات هذه الجهة كعدم الطريق ايضاً لإثبات المجازية واما اصالة الحقيقة فهي ايضاً غير جارية لعدم ترتب اثر عملي عليها بعد العلم بعدم كون المراد الجدي هو المعنى كما هو واضح. فالنتيجة بعد ان العموم يكفي ولا يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة في المدخول وان القيد المنفصل يرفع حجية الظهور لا اصل الظهور وان التفكيك بين الارادة الاستعمالية والجديد فلا يلزم المجاز في التخصيص اصلاً الوجه الثاني ما افاده المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٤٩ والتحقيق في المقام ان يقال انه قد ظهر مما ذكرناه ان الميزان في كون اللفظ حقيقة هو كونه مستعملاً في معنا الموضوع له بحيث ان الملقى في الخارج كأنه هو نفس ذلك المعنى البسيط العقلائي وهذا الميزان متحقق فيما إذا خصص العام كتحققه فيما إذا لم يخصص وذلك من جهة ان اداة العموم لا تستعمل إلا في ما وضعت له كما ان مدخولها لم يستعمل إلا فيما وضع له اما عدم استعمال المدخول إلا في نفس ما وضع له أما عدم استعمال المدخول إلا في نفس ما وضع له فلانه لو يوضع إلا لنفس الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيدة ومن الواضح انه لم يستعمل إلا فيها وافادة التقييد بدال آخر

كافادة الاطلاق بمقدمات الحكمة لإننا في استعمال اللفظ في نفس الطبيعة المهملة كما هو ظاهر ففي موارد التخصيص بالمتصل قد استعمل اللفظ في معناه واستفيد قيده الدخيل في غرض المتكلم من دال آخر واما في موارد التخصيص بالمنفصل فالمذكور في الكلام وان كان منحصراً بنفس اللفظ الموضوع للطبيعة المهملة ولاجله كانت مقدمات الحكمة موجبة لظهوره في ارادة المطلق إلا ان الاتيان بالمقيد بعد ذلك يكون قرينة على ان المتكلم اقتصر حينما تكلم على بيان بعض مراده أما لأجل الغفلة عن ذكر القيد او لمصلحة في ذلك وعلى كل تقدير فاللفظ لم يستعمل إلا في معناه الموضوع له اعني به تعميم الحكم لجميع افراد ما اريد من مدخولها غاية الامر ان المراد من مدخولها بما يكون امراً وسيعاً واخرى يكون امراً ضيقاً وهذا لا يوجب فرقاً في ناحية الاداة اصلاً. ويرد عليه أولاً ان اداة العموم انما وضعت لتعميم الماهية المهملة التي هي مفاد مدخولها فإن كان المدخول لفظاً مجرداً عن القيد فاداة العموم تقتضي التعميم في دائرة المقيد كما هو الشأن في مقدمات الحكمة عند القاء اللفظ مجرداً ام مقروناً بالقيد ففي الحقيقة تقوم الفاظ العموم مقام مقدمات الحكمة فكما ان المقدمات المزبور تفيد الاطلاق في دائرة المدخول على اختلاف حاله من حيث التجرد عن القيد والاقتران به كذلك اداة العموم غاية الامر تكون استفادة العموم هناك بالعقل وهنا بوضع اللفظ وح فشأن الفاظ العموم غاية الأمر تكون استفادة العموم هناك بالعقل وهنا يوضح اللفظ وح فشأن الفاظ العموم حسب وضعها تعميم دائرة مدخولها فلو فرض ارادة غيره في الواقع فهو يكون خلاف وضعها وعلى هذا فلا يتصور استعمالها في حقائقها إلا بدعوى التفكيك بين المراد الاستعمالي والجدي بالتقريب الذي شرحناه سابقاً وحيث انه يكفي في ضرب القاعدة القاء العام الحاكي بظهوره عن العموم بلا احتياج في ذلك إلى ارادته فيه واقعاً في مقام الاستعمال فلا طريق لنا إلى التفكيك مع امكانه وتوهم انه يكفي فيه اصالة

الحقيقة مدفوع بانه يحتاج جريانه إلى ترتب اثر عملي عليه ولا اثر عملي للارادة الاستعمالية كي تجري فيها اصالة العموم والحقيقة كما ان توهم ارتكازية الاستعمال في العموم حتى في موارد ارادة الخاص وقعاً مدفوع جداً فتدبر وثانياً بعد الاعتراف بأن اداة العموم انما تفيد التعميم في ما هو المراد من المدخول بحيث لو ورد دليل مخصص لا يكشف عن مجازيته بل يعين المراد من المدخول حتى إذا كان ذلك الدليل المخصص منفصلاً فذلك يلازم احتياج الحكم بالتعميم عند تجرد المدخول عن القيد إلى مقدمات الحكمة لتعيين المراد وإلا فالماهية المهملة التي هي الموضوع لها لفظ المدخول قابلة لأن يكون المراد منها مطلقاً او مقيداً فحينئذ لا يقتضي لفظ العموم بنفسه التعميم في مدخوله بل يحتاج إلى مقدمات اخرى تقتضي تسوية الافراد في اقتضاء الاداة لتعميم الارادة لها وبعد هذه كيف يعقل تقديم ذلك على الاطلاق فالتقديم المزبور انما يتم على فرض اقتضاء الاداة للتعميم في دائرة اللفظ المجرد بمقتضي وضعها بلا احتياج فيه إلى مقدمات الحكمة ومع ذلك كيف لا يقتضي المخصص المنفصل عدم مجازيته مع عدم تفكيك الارادة الجدية عن الارادة الاستعمالية في المورد فتدبر فيه فهل ترى هذا غير التهادف بين الكلاميين وثالثاً ان ارجاع المخصصات مطلقاً سواء كانت نوعية ام فردية إلى التقييد خال عن السداد كما سيجيء بيانه مفصلاً وبالجملة فعلى ما اسسه‌ﷺ وان كان لا يلزم المجاز في العام المخصص إلا انه مع فساده في نفسه يستلزم عدم تقدم العام على المطلق ولا يمكن الالتزام به فبناء على مبنى تقدم العام على المطلق لا مناص من ذلك إلا بالالتزام بما اخترناه من كون الادوات موضوعة لتوسعة ما ينطبق عليه المدخول مع تفكيك الارادة الجدية عن الارادة الاستعمالية وإلا فيلزم المجاز في ادوات العموم كما لا يخفى ونتيجة ذلك كون الخاص مصادماً لحجية العام لا لظهوره. وبالوجه الثاني تقريباً اشار استاذنا الخوئي في هامش الاجود ج١ ص٤٤٩ لا يخفى ان ما افاده شيخنا الاستاذ

-قدس سره - لاثبات عدم استلزام تخصيص العام بالمخصص المنفصل كون العام مجازاً وان كان متيناً على مبناه من انه لا بد في التمسك بالعموم من اجراء مقدمات الحكمة في مدخول الاداة فإنه عليه لا يوجب التخصيص بالمنفصل إلا تقييد المدخول كما كان هو الحال في موارد التخصيص بالمتصل غاية الأمر انه اخر بيان القيد في موارد التخصيص بالمنفصل لأمر يقتضيه إلا انه لا يتم بناء على ما حققناه من ان اداة العموم بنفسها متكلفة لافادة العموم ولبيان عدم دخل خصوصية ما في حكم المولى وعرضه فإنه على ذلك يكون المخصص منافياً لهذه الدلالة او لا ما ذكرناه من ان المنافاة انما هي بين المخصص وحجية ظهور العام لا بينه وبين نفس الظهور على ما تقدم بيانه انفاً فالصحيح في بيان عدم استلزام التخصيص للمجاز هو ما ذكرناه. وهو الذي افاده صاحب الكفاية وسيأتي قال في ج١ ص٣٣٤ لكن لا يخفى تفيده إذا اخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقييد - اي ان مدخول العام دائماً يستعمل في مفهومه وهي الطبيعة المهملة غاية الامر يعين المراد منه تارة ببركة مقدمات الحكمة كما في النكرة في سياق النفي ونحوها واخرى بالقيد المتصل وثالثة بالقيد المنفصل فما زال المراد مستفاداً من تعدد الدال والمدلول - وها لا ينافي كون دلالتها - اي النكرة - عقلية فإنها بالإضافة إلى افراد ما يراد منها لا الافراد التي تصلح لانطباقها عليه كما لا ينافي دلالة مثل لفظ كل على العموم كونه عمومه بحسب ما يراد من مدخوله - اي الادوات مستعملة فيما وضعت له من استيعاب ما يراد من المدخول المستفاد من مقدمات الحكمة أو القيد المتصل او المنفصل. اما في التخصيص بالمتصل فلما عرفت من انه لا تخصيص اصلاً وان ادوات العموم قد استعملت فيه وان كان دائرته سعة وضيقاً تختلف باختلاف ذوي الأدوات وأما في المنفصل فلان ارادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله - اي كل - فيه - اي في الخصوص وهو العالم العادل - وكون الخاص قرينة عليه بل من الممكن قطعاً استعماله

معه في العموم قاعدة. اي آخر البيان في موارد القيود المنفصلة لأجل مصلحة اقتضته ويكون ابراز العموم مع انه غير مراد لاعطاء الحجة ضرباً للقانون ليكون مرجعاً عند الشك فكل من الادوات ومدخولها مستعمل في مفهومه فلا مجاز في البين قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٣٩ ولا يخفى انه على هذا الاساس ايضاً قد انفكت الارادة الاستعمالية عن الارادة الجدية في صورة انفصال المخصص ان قلت إذا كانت الادوات موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول فلا يلزم التفكيك بين الارادتين إذ الادوات كما مر موضوعة لاستيعاب المراد منه وهو يبين ببيان آخر متصل ام منفصل فايضاً لا انفكاك بينهما ح نعم من يقول بأنها موضوعة لاستيعاب ما ينطبق عليه المدخول فلا مناص له من القول بالتفكيك بين الارادتين قلت لو كانت الادوات موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول مع تبيينه بالاعم من البيان المتصل والمنفصل اللازم منه كون ظهور الدليل المنفصل مصادماً لظهور العام وقرينة حاكمية عليه فالأمر كما ذكر لا انفكاك بين الارادتين إلا انه ليس كذلك بل الادوات حسب مختارهﷺ موضوعة لاستيعاب المراد من المدخول المبين بدليل منفصل فلا محالة يصير الدليل المنفصل مصادماً لحجية العام ويقدم عليه وعليه يلزم التفكيك بين الارادتين وبهذه الجهة يشترك القول بكون الادوات موضوعة لاستيعاب المراد من المدخول مع القول بكونها لاستيعاب ما ينطبق عليه المدخول من جهة لزوم التفكيك بين الارادتين. قال في الكفاية ج١ ص٣٢٦ وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيماً للنص أو الاظهر على الظاهر لا مصداقاً لأصل الظهور ومعه لا مجال للمصير إلى انه قد استعمل فيه مجازاً كي يلزم الاجمال. هذا غاية توضيح كلامه وأجاب عنه المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٤٩ ويرد عليه ان ورود العام في بعض الموارد لبيان حكم الشك ضرباً للقاعدة كما في الاستصحاب وقاعدة الطهارة ونحوهما وان كانت مما لا ينكر إلا ان التخصيص في

مثل تلك العمومات في غاية للقلة لأن تقدم شيء عليها في الغالب انما يكون بنحو الورود او الحكومة وأما العمومات الواردة لبيان الاحكام الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولية من دون نظر إلى حال الشك وعدمه فعمل اهل العرف بها حال الشك لا يكشف عن كونها واردة في مقام ضرب القانون والقاعدة ضرورة ان عملهم بها عند الشك في ورود التخصيص عليها انما هو من باب العمل بالظهور الكاشف عن كون الظاهر مراداً واقعاً وعن ان المتكلم القى كلامه بياناً لما اراده في الواقع وعليه فيستحيل كون تلك العمومات واردة لضرب القانون والقاعدة في ظرف الشك كما هو واضح. واجاب عنه المحقق العراقي بنقل من استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٤٠ بقوله وقد اجاب عنه شيخنا الاستاذ﵀ بأن المراد من ورود العام في مقام ضرب القاعدة والقانون كون الغرض من القائه على المكلف (مع عدم ارادته بتمامه بل ارادة جعل الحكم لبعض الافراد لأنه المراد بالارادة الجدية) هو اعطاء الحجة بيد العبد ليعمل على طبقها بملاحظة ما دل على الأخذ بالظهور الذي هو حكم ظاهري في حقه إلى ان ينكشف له الواقع من الدليل المخصص وح فالغرض من الحكم الظاهري هو مفاد دليل التعبد بالعام لا نفس العام كي يكون من قبيل عمومات الاستصحاب ونحوها هذا وانت خبير بأن ما افاده﵀ من ان مفاد العام ليس حكماً ظاهرياً بل الحكم الظاهري هو دليل اعتبار العام في غاية المتانة كما ان كون المقصود من القاء العام هو اعطاء الحجة بيد المكلف ليعمل على طبقه ما لم ينكشف الخلاف عليه ايضاً مما لا اشكال فيه ولكن هذا المقدار من البيان لا يوضح المقصود من ضرب القاعدة والقانون فالصحيح ان يقال ان المخصص المنفصل تارة يرد قبل وقت الحاجة واخرى بعد وقتها فعلى الاول ليس ابراز العموم بداعي ضرب القانون ليكون مرجعاً للعبد عند الشك بل يكون انشاء الخطاب بداعي الجد بالنسبة إلى موضوعه وهو الخاص الذي يبين بدليل منفصل وح فإن كان من عادة

المتكلم اعطاء مرامه بدليل منفصل ايضاً فلا ينعقد ظهور للكلام إلى ان يرد المخصص او يجيء وقت حضور العمل وان لم يكن من عادته ذلك فينعقد الظهور للكلام فيتخيل العبد انه المراد ثم ينكشف خطاءه قبل حضور وقت الحاجة واما لو ورد المخصص بعد حضور وقت العمل فانشاء الخطاب يكون بالنسبة إلى الجميع عن جد غاية الامر يكون بالنسبة إلى بعض الافراد عن مصلحة واقعية وبالنسبة إلى بعضها عن مصلحة ثانوية ينتهي امدها عند ورود المخصص وفي هذا القسم يصح ان يقال ان القاء العام يكون بضرب القاعدة كي يكون مرجعاً للعبد ليعمل على وفقه حتى يتبين الحال وعلى كل حال لا يكون مفاد العام حكماً ظاهرياً ولا مفاد دليل اعتباره ايضاً كذلك نعم يمكن ان يقال في القسم الأول إذا لم يكن من عادة المتكلم اعطاء مرامه بدليل منفصل ان مفاد دليل اعتباره يكون حكماً ظاهرياً كما لا يخفى. وفيه عدم الفرق بين ما كان عادته اعطاء مرامه بدليل منفصل وعدمه لانعقاد ظهور الكلام في العموم والدليل المنفصل انما يرفع حجيته ويمثل ذلك كما اشرنا إليه قال استاذنا الخوئي ايضاً في هامش الاجود ج١ ص٣٣٦ قال لا يخفى ان هذا الوجه هو الوجه الصحيح لإثبات عدم استلزام التخصيص بالمنفصل كون العام مجازاً وتقريبه على وجه يسلم من الاشكال انما هو بان يقال ان لكل لفظ دلالتين احداهما دلالته على ان المتكلم به اراد به تفهيم معناه وثانيهما دلالته على ان تلك الارادة ارادة جدية وغير ناشئة من الدواعي الاخرى كالامتحان والسخرية ونحوهما اما الدلالة الاولى فقد عرفت في مبحث الوضع انها مستندة إلى الوضع – واما الدلالة الثانية اعني بها دلالة اللفظ على ان ارادة تفهيم معناه ارادة جدية فهي غير مستندة إلى الوضع ليكون اللفظ المستعمل في معناه لا بداعي الجد مجازاً بل هي مستندة إلى بناء العقلاء على حمل كل ما يصدر من الفاعل بالاختيار من قول او فعل على انه صدر بداعي الجد لا بغيره من الدواعي إذا عرفت ذلك فنقول ان العام متى ما استعمل

في الخارج بلا نصب قرينة على عدم ارادة معناه الحقيقي فهو يدل بالدلالة الوضعية على ان المتكلم به اراد تفهيم المخاطب لتمام معناه كما انه ببناء العقلاء يدل على ان ارادته تفهيم المعنى ارادة جدية وناشئة عن كون الحكم المجعول على العام ثابتاً له واقعاً لكن الدلالة الثانية المعبر عنها بالحجية كما يتوقف على عدم الاتيان بقرينة الاختصاص بعد ذلك ضرورة ان وجود القرينة المنفصلة يكون مانعاً عن كشف ظهور العام عن كون الحكم المجعول له ثابتاً له بنحو العموم في الواقع فالقرينة المنفصلة انما تزاحم حجية ظهور العام الثابتة ببناء العقلاء ولا تزاحم اصل ظهوره الثابت بالوضع- مصلحة التسهيل في البيان مقتضية لالقاء الكلام على نحو العموم الدال على ارادة تفهيم العام بحسب الوضع ثم الاتيان بالمخصص المنفصل الدال على اختصاص الحكم في الواقع بغير افراد الخاص الكاشف عن ان الداعي إلى ارادة تفهيم العام لم يكن هو الارادة الجدية الناشئة عن ثبوت الحكم لجميع افراد العام في الواقع وبالجملة استعمال اللفظ في معناه اعني به ارادة المتكلم تفهيم المخاطب لمعنى اللفظ الموضوع له امر وكون هذه الارادة جدية وناشئة عن ثبوت الحكم لجميع افراد المستعمل فيه امر آخر والمخصص المنفصل انما يكون كاشفاً عن عدم ثبوت الحكم لجميع افراد العام في الواقع لا عن كون استعمال العام استعمالاً مجازياً وقد عرفت ان الميزان في كون اللفظ حقيقة انما هو استعماله في معناه ولو لم يكن ذلك الاستعمال ناشئاً عن الارادة الجدية الظاهر انه ليس المراد من كون العام مستعملاً في معناه قانوناً وقاعدة هو كون الحكم المجعول على العام مجهولاً عليه في ظرف الشك ليرد عليه – اي على صاحب الكفاية – ما افاده شيخنا الاستاذ قدس سره – المحقق النائيني – بل المراد هو ان الداعي إلى استعمال العام في معناه الموضوع له على النحو الذي تقدم بيانه انما هو كون العام بياناً للمراد ما لم يكن هناك قرينة على التخصيص فرجع هذا الوجه ايضاً إلى الوجه الاول. ما اختاره ذكر سيدنا الوالد المعظم له في

تقريراته للمحقق العراقي ص٢٤٢ ان المخصص أما متصل او منفصل أما في المخصص المتصل كالاستثناء فنقول ان لنا ارادة جدية على اكرام العلماء غير زيد ولا اشكال في ان في اللب لا يكون ارادة الجدية متعلقاً بتمام العلماء بل يكون بغير زيد وهذا لا اشكال فيه ولما كان هذه الارادة الجدية لا بد من يفهمه المخاطب ومن طلب منه فلابد فقهراً ارادة تفهيم هذه الارادة الجدية ومطلوبه الواقعي بهذا اللفظ وهذه الارادة ليس إلا التفهيم ارادة استعمالية وهذه الارادة الاستعمالية ملازمة للارادة الواقعية الجدية ويكون في طول الواقع لأن رتبته رتبة الحكم الظاهري فإن المخاطب لما لم يعلم بلب ارادة المولى ففي رتبة الجهل بإرادة المولى في هذه الرتبة ان يجعل له طريقاً إلى فهم مراده فكما ان حكم الظاهري يكون في رتبة الشك بالواقع كذلك هذه الارادة تكون في رتبة جهل المخاطب بالارادة الجدية وايضاً لنا ارادة اخرى وان كان تسميته ارادة على خلاف الاصطلاح بعدم كون ارادة بل يكون لحاظ الذهن وهو لحاظ المعنى من هذا اللفظ وهذا مرحلة الاستعمال فإن الاستعمال عبارة عن لحاظ المعنى عقيب اللفظ إذا عرفت هذه المراحل الثلاث فتقول تارة يكون ارادة الجدي بحد المفهوم المرئي عقب اللفظ وارادة تفهيم تمام مراده فقهراً يصير دائرة ارادة الواقعية والارادة التفهيم والاستعمال بحد واحد وتارة تكون دائرة الارادة الجدية ضيقة ولكن دائرة الاستعمال تكون واسعة وترى تمام المعنى عقيب اللفظ وعلى هذا ايضاً تارة ارادة التفهيم بقدر دائرة الاستعمال بحيث يكون القاء الظهور اوسع من الجد وتارة يكون ارادة التفهيم اضيق من الاستعمال بل يكون صرف الاستعمال واسعاً هذه الاحتمالات كلها في مقام الثبوت ممكناً، وايضاً في تخصيص المتصل كالاستثناء يحتمل ان يكون الاستثناء قرينة على ارادة الجدية بعد عدم الاشكال في ان قرينة المتصلة يوجب تضييق دائرة الظهور وتكون الارادة على تفهيم العام بغير المخصص نعم يحتمل ايضاً ان تكون قرينة على ان الاستعمال ايضاً يكون ضيقاً وفي عالم

الثبوت يحتمل ان يكون الاستعمال واسعاً مع ضيق الارادتين ويحتمل ان يكون الاستعمال ايضاً ضيقاً ولازمه المجازية وأما في المخصص المنفصل فالارادة الجدية وان يكون في العام ضيقاً ولكن الظهور يكون على جميع الافراد وارادة التفهيم يكون على تمام العام فأيضاً في عالم الاستعمال يحتمل ان يكون الاستعمال ضيقاً على خلاف الظهور التفهيمي ويكون بقدر ارادة الجدية ويحتمل ان يكون بقدر ارادة التفهيم ويكون واسعاً ففي عالم الثبوت تمام هذه الاحتمالات لا ينافي عقلاً ولكن لابد في مقام الاثبات من دليل فنقول اما في المخصص المتصل كالاستثناء فبعد عدم الاشكال في ان الظهور يصير ضيقاً بواسطة مخصص المتصل ويكون الظهور فيما بقى ولذا يسري اجماله إلى العام وايضاً يكون قرينة على ان الجد يكون ضيقاً ولكن لا تدري ان في مقام الاستعمال ولحاظ الاستعمال يكون ضيقاً أيضاً ام لا والقرينة يحتمل ان يكون قرينة على المجازية ايضاً فهنا يمكن ان يقال ان اصالة الحقيقة بنا، على انه اصل تعبدي يجري ويحكم بأن الاستعمال يكون في تمام ما وضع له ويكون حقيقياً ولكن فيه ان اصالة الحقيقة ان كان اصلاً يجري بلا أثر فيصح وأما ان كان اصلاً تعبدياً فلابد من الاثر والمفروض انه لا اثر هنا لأن المفروض ان ارادة الجد وارادة التفهيم يكونان ضيقتين فاستعمال الحقيقي لا يثمر ثمراً عملياً اصلاً فعلى هذا فليس لنا دليل على احد الوجهين نعم الوجدان يقتضي ان مع كون ارادة الجد وارادة التفهيم ضيقتان ان يكون المستعمل فيه ايضاً ضيقاً هذا وأما المخصص المنفصل فبعد ان الاحتمالين في مرحلة الامكان يجيء هنا ولكن لما كان ارادة الجدية ضيقة وجداناً يقتضي ان الاستعمال على طبقه ولكن من ذلك الطرف لما كان الظهور مستقراً في التمام وجدان يقتضي ان يكون مستعملاً في التمامين فالوجدانين يتعارضان ولا يمكن ان يرجح المجازية على الحقيقه ولكن هذا بخلاف المتصل فإن المجازية يكون على طبق الوجدان فافهم واغتنم. فيظهر منه انه يكون مجازاً الجهة الثانية عشرة في بيان

ان التخصيص بالمنفصل او كالاستثناء من المتصل كأكرم العلماء الا الفساق او ولا تكرم الفساق فهل يقتضي تعنون موضوع العام بعنوان اصل وجودي مضاد لعنوان الخاص مثل العدول في المثال المذكور او بكل عنوان مغاير لعنوان الخاص مناف له ضداً كان له او نقيضاً او بعنوان عدمي نقيض عنوان الخاص مثل الذي هم ليسوا بفساق في المثال المذكور او لا يقتضي شيئاً من ذلك اصلاً فقد تقدم الاشارة في بعض المباحث السابقة وسيأتي عن قريب من ابتناء الكلام عليه وبينه المحقق الماتن في المقالة الاتية لكن ذكرناه نحن مستقلاً لاهميته تبعاً لاستاذنا الآملي وغيره وعلى اي ظهر من بعض عبارات التقريرات التخصيص تارة يوجب تعدد الموضوعين وتنويعها كالعالم والفاسق والعالم غير الفاسق سئلاً – إلى ان قال – فعلى الأول لا وجه لتحكيم العام لما عرفت في الهداية السابقة واغلب ما يكون ذلك انما هو في التخصيصات اللفظية واختار الثاني صاحب الكفاية ج١ ص٣٤٦ قال لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل او كالاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص. والظاهر هو الأخير فإن الاول بعيد عن المذاق العرفي وابعد منه الثاني والاخير قرب من الثالث لأن الخاص ليس له وظيفة اكثر من اخراج افراده عن حكم العام فلا يقتضي اكتساء موضوع حكم العام وصفاً وجودياً ولا عدمياً فضلاً عن اكتسائه كل عنوان كما هو ظاهر كلام الكفاية لكن يستشعر من كلام المحقق الاصفهاني ان مختار صاحب الكفاية هو الاخير قال في النهاية ج١ ص٣٣٩ يمكن ان يقال بعد استقرار ظهور العام في العموم وعدم تعنونه بعنوان وجودي أو عدمي بورود المخصص لاستحالة انقلاب الواقع عما هو عليه إلى آخر كلامه قال المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٤١ فمنها القضية الطبيعية وهي ما حكم فيها على نفس الطبيعة المأخوذة بشرط لا بالاضافة إلى صدقها الخارجي كقضية الانسان نوع والمحمول في مثل هذه القضية لا

يكون إلا من المعقولات الثانوية كما ان موضوعها يستحيل فرض العموم فيه ولذلك لا تستعمل هذه القضية في الاقيسة اصلاً ومنها القضية الحقيقية وهي ما حكم فيها على الطبيعة السارية إلى ما في الخارج كقضية الانسان ضاحك والخمر حرام فمتى فرض شيء صدق عليه انه انسان او خمر فهو محكوم عليه بأنه ضاحك او حرام والافراد في مثل هذه القضية لا تكون محكومة بالحكم ابتداء وانما يشملها الحكم باعتبار صدق الطبيعة المأخوذة في الموضوع له ومنها القضية الخارجية وهي ما حكم فيها على نفس الافراد الخارجية ابتداء من دون توسط عنوان في ذلك كما اذا قال المولى اكرم هؤلاء وعلى تقدير وجود عنوان جامع بينها فإنما هو من باب الاتفاق لا من جهة دخله في الحكم كما في قضية قتل من في العسكر والعموم كما يتصور في موضوع القضية الحقيقية يتصور في موضوع القضية الخارجية إلا ان بينهما فرقاً وهو ان الموضوع الحقيقية يتصور في موضوع القضية الخارجية إلا ان بينهما فرقاً وهو ان الموضوع في القضية الحقيقية انما هي نفس الطبيعة الملحوظة فانية في افرادها المقدرة والمحققة وهذا بخلاف القضية الخارجية فإن موضوع الحكم فيها حقيقة نفس الافراد ولأجل ذلك لا يكون التخصيص في القضايا الخارجية الا فرادياً لأن مصب العموم فيها انما هو نفس الافراد دون العناوين بخلاف القضايا الحقيقية فإن التخصيص فيها غالباً يكون عنوانياً وموجباً لتقيد مصب العموم بقيد وجودي او عدمي بل لم تجد في القضايا الحقيقية الواردة في الشريعة ما يكون التخصيص فيه افرادياً إلا في مورد واحد وهو رفع الحد عمن اقر عند امير المؤمنين عليه السلام باللواط والقضية مشهورة – إلى ان قال في ص ٤٥٠ وأما في موارد التخصيص بالمنفصل فالمذكور في الكلام وان كان منحصراً بنفس اللفظ الموضوع للطبيعة المهملة ولاجله كانت مقدمات الحكمة موجبة لظهوره في ارادة المطلق إلا ان الاتيان بالمقيد بعد ذلك يكون قرينة على ان المتكلم اقتصر حينما تكلم على بيان بعض مراده اما لاجل الغفلة عن

ذكر القيد او لمصلحة في ذلك وعلى كل تقدير فاللفظ لم يستعمل إلا في معناه الموضوع له وأما عدم استعمال الاداة إلا فيما وضعت له فلانها لا تستعمل ابداً إلا في معناها الموضوع له عنى به تعميم الحكم لجميع افرادها ما اريد من مدخولها غاية الأمر ان المراد من مدخولها ربما يكون وسيعاً واخرى يكون امراً ضيقاً وهذا لا يوجب فرقاً في ناحية الاداة اصلاً – فإن التخصيص الفرادي ايضاً لا يوجب إلا تقييد مدخول الاداة غاية الامر ان قيد الطبيعة المهملة ربما يكون عنواناً كلياً كتقييد العالم بكونه عادلاً او بكونه غير فاسق وقد يكون عنواناً جزئياً كتقييده بكونه غير زيد مثلاً وعلى كل حال فقد استعملت الاداة في معناها الموضوع له – إلى ان قال في ص٤٦٥ ان التخصيص سواء كان بالمنفصل ام بالمتصل استثناء كان المتصل ام غيره أنما يوجب تقييد عنوان العام بغير عنوان المخصص فإذا كان المخصص امراً وجودياً كان الباقي تحت العام معنوناً بعنوان عدمي وان كان المخصص امراً عدمياً كان الباقي معنوناً بعنوان وجودي والسر في ذلك هو ما تقدم من ان موضوع كل حكم او متعلقه بالاضافة إلى كل خصوصية يمكن ان ينقسم باعتبار وجودها وعدمها إلى قسمين مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له لابد من ان يعتبر في مقام الحكم عليه مطلقاً بالاضافة إلى وجود تلك الخصوصية او مقيداً بوجود تلك الخصوصية او بعدمها لانه يستحيل الاهمال في موارد التقسيمات الاولية مثلاً العالم في نفسه ومع قطع النظر عن ثبوت الحكم له ينقسم إلى عادل وغيره فإذا ثبت له حكم من قبل المولى الملتفت إلى هذا التقسيم فهو لا يخلو من ان يثبت له مطلقاً وغير مقيد بوجود الدالة او بعدمها ومن ان يثبت له مقيداً بأحد القيدين إذ لا يعقل ان يكون الحاكم في مقام جعل حكمه جاهلاً بموضوع حكمه وغير ملاحظ له على نحو الاطلاق او التقييد من دون فرق في ذلك بين الخصوصيات التي هي من قبيل العوارض والطوارئ والخصوصيات التي هي من قبيل المقارنات الخارجية وعليه فإذا فرضنا خروج قسم من

الاقسام من حكم العام فإما ان يكون الباقي تحته بعد التخصيص مقيداً بنقيض الخارج فيكون دليل المحصص رافعاً لاطلاقه فهو المطلوب واما ان يبقى على اطلاقه بعد التخصيص ايضاً فيلزم التهافت والتناقض بين مدلولي العام ودليل التخصيص. والجواب عنه أما عن القضايا الحقيقية فقد مر وانه خلاف التحقيق الذي حتى قال استاذنا الآملي في مجمع ج٢ص١٤٥ ما فرضه حقيقة يكون خارجياً عندنا لان فرض وجود الموضوع عند القاء الحكم يكون معناه هو ان كل فرد يكون موجوداً خارجياً يكون مصب هذا الحكم ومن لم يكن موجوداً لا يكون الحكم بالنسبة إليه فعلياً ولكن نحت نقول الحكم يكون على الطبيعة ولا يكون شرطه الوجود بل الطبيعة المرسلة القابلة للتطبيق على كل فرد سواء كان موجوداً فعلاً او معدوماً فكان العام بمنزلة وضع الحكم لكل فرد فرد وارساله إليه فيلقى الحكم على كل موضوع بواسطة اداة العموم. والأمر كما ذكره وليس المراد الطبيعة بشرط لا اصلاً والعمدة في الجواب ما افاده المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥١٩ بقوله ولكن فيه منع اقتضاء التخصيص كالتقييد لاحداث عنوان سلبي او إيجابي في ناحية الافراد الباقية تحت العام وقياسه بباب التقييد والاشتراط الموجب لتعنون الموضوع بوصف وجودي ام عدمي مع الفارق جداً فإن شأن التخصيص سواء في المتصل او المنفصل في قوله اكرم العلماء إلا زيداً أو عمراً مثلاً انما هو مجرد اخراج بعض الافراد او الاصناف عن تحت حكم العام وتخصيصه بالأفراد الباقية من دون اقتضائه لأحداث عنوان إيجابي او سلبي في ناحية الافراد الباقية في مقام موضوعيتها للحكم بل هذه الافراد الباقية بعد التخصيص كانت على ما كانت عليها قبل التخصيص في الموضوعية للحكم العام بخصوصياتها الذاتية فهو اي التخصيص في الحقيقة بمنزلة انعدام بعض الافراد او الاصناف بموت ونحوه فكما ان خروج من مات منها لا يوجب تعنون الافراد الباقية بعنوان وجودي او سلبي بل كانت الافراد

الباقية على ما هو عليها قبل خروج من خرج بالموت من كونها تمام الموضوع للحكم كذلك ايضاً في التخصيص فلا يوجب ذلك ايضاً احداث عنوان سلبي او ايجابي في الافراد الباقية ولا تغيراً في موضوعيتها للحكم بالانقلاب عن كونها تمام الموضوع إلى جزئه ومجرد اختصاص حكم العام ح في قوله اكرم العلماء بعد التخصيص بغير دائرة الخاص من بقية الافراد او الاصناف لا يكون من جهة تعنون الافراد الباقية بعنوان خاص في مقام موضوعيتها للحكم بل وانما ذلك من جهة ما في نفس الحكم من القصور الناشئ من جهة تضييق دائرة الغرض والمصلحة عن الشمول ثبوتاً لغير الافراد الباقية وهذا بخلافه في باب التقييد والاشتراط حيث ان قضية التقييد بشيء تعنون موضوع الحكم بوصف وجودي ام عدمي غير حاصل قبل توصيفه به كما في قوله اكرم العالم وقوله اعتق الرقبة حيث انه بورود دليل التقييد بكونها مؤمنة ينقلب الذات عن كونها تمام الموضوع إلى جزء الموضوع فيصير الموضوع عبارة عن الرقبة المقيدة بالايمان بنحو خروج القيد ودخول التقيد – ثم انه مما يشهد لما ذكرنا من الفرق بين البابين اطباقهم عدم جواز التمسك بدليل المطلق في موارد الشك في مصداق القيد كالشك في طهارة الماء واطلاقه حيث لم يتوهم احد جواز التمسك ح باطلاق ما دل على جواز التوضوء بالماء لاثبات جواز الوضوء بما شك في طهارته او اطلاقه بخلاف موارد الشك في مصداق المخصص في العام حيث ان فيها خلافاً بين الاعلام بل المشهور من القدماء كما قيل على جواز التمسك بالعام ومن المعلوم انه لا يكون الوجه في ذلك إلا ما اشرنا إليه من الفرق بين البابين وإلا فلو كان مرجع التخصيص ايضاً كالتقييد إلى احداث عنوان سلبي او ايجابي في ناحية الافراد الباقية تحت العام لما كان وجه لاختلافهم في جواز الرجوع إلى العام في المقام مع اطباقهم على عدم جواز الرجوع إلى دليل المطلق عند الشك في مصداق القيد كما لا يخفى ثم ان هذا كله في بيان الفرق بين كبرى البابين

غير مبهم كما لا يخفى فتدبر.

مقالة[1] لا اشكال في ان العام المخصص بالمبين حجة في ما بقى متصلًا

بحسب مقام الثبوت واما بحسب مقام الاثبات فلابد في استفادة احد الامرين من المراجعة إلى كيفية السنة الادلة. وفي مثله تقول بأن ما كان منها بلسان الاستثناء كقوله اكرم العلماء إلا زيداً فلا اشكال في انه من باب التخصيص حيث انه لا يستفاد من نحو هذا اللسان ازيد من تكلفة لاخراج زيد عن العموم المزبور وحصر حكم العام بما عدا زيد من الافراد الاخر كما ان ما كان منها بلسان الاشتراط كقوله يشترط ان يكون كذا وان لا يكون كذا او بلسان نفي الحقيقة عند فقدان امر كذائي كقوله لا صلاة إلا بطهور ولا رهن إلا مقبوضاً فلا اشكال ايضاً في كونها من باب التقييد وأما ما كان منها بلسان لا تكرم الفساق من العلماء او لا يجب اكرام الفساق منهم كما هو الغالب في التخصيصات بالمنفصل فهو قابل لكلا الامرين حيث يصلح لأن يكون من باب التقييد فيقيد به العنوان المأخوذة في العام في قوله اكرم العلماء بكونهم عادلين او غير فاسقين كصلاحيته ايضاً لأن يكون من باب التخصيص غير الموجب إلا لحصر الحكم في قوله اكرم العلماء بما عدا الفساق من الافراد الأخرى من دون اقتضائه لتعنون الافراد الباقية بكونهم عادلين او غير فاسقين وان كانوا في الواقع ملازمين مع العدالة قهراً. إلى آخر كلامه واتضح أن التخصيص لا يوجب تعنون العنوان به وسيأتي ايضاً الاشارة إليه والآثار المترتبة عليه.

في ان العام المخصص حجة في الباقي

(١) نموذج ٢ في العام المخصص حجة في الباقي من الافراد ام لا قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥١٢ قد اختلف كلماتهم في حجية العام المخصص في الزائد عن المقدار المعلوم من التخصيص وعدم حجيته وتوضيح المقال يستدعى بيان اقسام

كان التخصيص كالاستثناء او منفصلا أما في صورة الاتصال[1] فالأمر

صور التخصيص وعدم حجيته وتوضيح المقال يستدعى بيان اقسام صور التخصيص لكي يعلم ما هو محل الكلام وانه في اي قسم من اقسامه فنقول اعلم ان صور التخصيص على انحاء من جهة ان المخصص اما ان يكون متصلاً او منفصلاً وعلى التقديرية تارة يكون مبيناً بحسب المفهوم والمصداق كليهما واخرى مجملاً بحسب المفهوم وثالثة يكون مبيناً بحسب المفهوم دون المصداق ورابعة بعكس ذلك ثم انه على تقدير الاجمال تارة يكون اجماله وتردده بين الاقل والاكثر واخرى بين المتباينين ثم المخصص ايضاً تارة يكون لفظياً واخرى لبياً فهذه اقسام صور التخصيص وانحائه.

(١) الصورة الاولى في المخصص المتصل المبين مفهوماً ومصداقاً كالاستثناء كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ ....﴾ الآية فإن العموم محرماً نكرة في سياق النفي بقاء على انه من العموم والمخصص مبين ومتصل بناء على ان الاستثناء من المتصل وقوله تعالى: ﴿... وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ...﴾ الآية ونحوها في غير الاستثناء وهو الشرط ونحوه في هذا الفرض لا اشكال في حجية العام وجواز التمسك به في البقية على جميع المسالك المتقدمة أما على القول بوضع هذه الاسامي لاستيعاب افراد ما يراد من المدخول فظاهر فإنه قد تقدم من صاحب الكفاية ج١ ص٣٣٤ كما لا ينافي دلالة مثل لفظ كل على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله ولذا لا ينافي فيه تقييد المدخول بقيود كثيرة - اما في التخصيص المتصل فلما عرفت من انه لا تخصيص اصلاً وان ادوات العموم قد استعملت فيه وان كان دائرته سعة وضيقاً تختلف باختلاف ذوى الادوات فلفظة كل في مثل كل رجل وكل رجل عالم قد استعملت في العموم وان كان افراد احدهما بالاضافة إلى الآخر بل

الظاهر[١] من جهة ظهور المستثنى منه في غير المستثنى كما هو الشأن[٢] في كل

في نفسها في غاية القلة. وبعبارة اخرى ذكر المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥١٢ فإنه عليه لا يلزم المجازية المراتب ولا تعين لمرتبة خاصة منها. وذكر المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٥٢ اما في موارد التخصيص بالمتصل فالوجه في ذلك ظاهر لانه لا تخصيص في تلك الموارد حقيقة وانما تكون دائرة العموم فيها ضيقة من اول الأمر فالتمسك بالعام في موارد الشك في التخصيص يكون تمسكاً بالعموم من غير ثبوت تخصيص فيه اصلاً. وعلى اي قال المحقق العراقي في النهاية ج٢ ص٥١٢ واما على القول الآخر من وضعها لاستيعاب المدخول يجمع ما يصلح للانطباق عليه من الافراد فكذلك ايضاً من جهة ان قضية التخصيص بالمتصل ح وان كان هو الكاسرية لظهوره في الاستيعاب في جميع المراتب فلا يكون له ظهور سعة في الاستيعاب لجميع ما ينطبق عليه المدخول من الافراد ولكن نقول ببقاء ظهوره ح على حال بالنسبة إلى بقية المراتب الآخر من جهة ان الخاص انما يمنع عن ظهور العام ح بمقدار اقتضائه وهو لا يكون الا المرتبة العالية وأما غيرها من بقية المراتب فتبقى على حالها من الظهور الذي يقتضيه العام. ويظهر من بعض عبارات الكفاية ج١ ص٢٣٢ هذا القول ايضاً قال وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه إلى غير ذلك لكن ظاهر كلامه هو القول الاول وهو ما يراد من المدخول فراجع.

(١) فذكر المحقق الماتن السر في الوضوح في المخصص المتصل بإنه بعد التخصيص بالمتصل بالاستثناء ينعقد ظهور المستثنى منه في مثل لا اجد محرماً في غير المستثنى وهو الدم والميتة ونحوهما.

(٢) كما ينعقد الظهور كذلك في كل قرينة متصلة كما في كل من ابويه السدس عند وجود الولد.

قرينة متصلة حيث انه موجب لانقلاب ظهور اللفظ بوضعه[١] الأولى مثلاً إلى ظهور آخر حيث ان المدار في الحجية على الظهور الفعلي[٢] فلا يكون العام المستثنى منه إلا ظاهراً في الباقي فعلاً[٣] فيتبع وأما إذا كان المخصص منفصلاً عن العام[٤] فلا شبهة ايضاً في ان القرينة المنفصلة لا يقلب ظهور العام او غيره عما يقتضيه طبع اللفظ بوضعه او غيره وانما هو مانع عن حجية هذا الظاهر[٥]

(١) فإن ظهور اللفظ في عموم ما ينطبق عليه بوضعه الأولى لكن ينقلب بالقرينة بتعدد الدال والمدلول إلى ظهور آخر ثانوي.

(٢) والمدار على الظهور الفعلي وهو الحجة والمتبع.

(٣) ففي الاستثناء يكون ظاهراً فيما عدا المستثنى منه وهو الباقي تحت العام بمرتبته العليا.

(٤) الصورة الثانية ان يكون المخصص منفصلاً عن العام وكان مبيناً بحسب المفهوم والمصداق كليهما.

(٥) وتوضيحه قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥١٤ وأما لو كان منفصلاً عن العام فإذا كان الخاص مبيناً بحسب المفهوم والمصداق كليهما فالحكم فيه كما في الخاص المتصل المبين بحسب المفهوم والمصداق من حجية العام جواز التمسك به في الباقي بل الحكم فيه اوضح من فرض اتصال المخصص وذلك من جهة استقرار الظهور ح للعام وعدم انثلامه بقيام القرينة المنفصلة على الخلاف كما في الخاص المتصل حيث ان غاية ما يقتضيه التخصيص بالمنفصل انما هو المانعية عن حجية ظهوره المستقر في العموم لا عن اصل ظهوره وذلك بملاك اقوى الحجتين ومن ذلك ربما يقدم ظهور العام على ظهوره فيما لو كان العام اقوى ظهوراً منه وعلى ذلك فكان اللازم هو اتباع ظهوره في العموم في غير مورد قيام الحجة على الخلاف وهو واضح. وهو ايضاً كما في الكفاية ج١ ص٣٣٦

وبالجملة الفرق بين المتصل والمنفصل وان كان بعدم انعقاد الظهور في الاولى إلا في الخصوص وفي الثاني إلا في العموم إلا انه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحد منهما اصلاًوانما اللازم الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الاول وعدم حجية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني فتفطن. وتوضيح ذلك قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٤٢ وأما في المخصص المنفصل فلما عرفت ايضاً من ان الادوات والمدخول كليهما مستعملان فيما وضعاله ولذا لم يكونا مجازاً وقد انعقد الظهور التصديقي للعام في العموم والمخصص المنفصل لا يصادم ذلك الظهور إذ انعقاد الظهور التصديقي في العموم لا يتوقف على عدم البيان مطلقاً اعم من المتصل والمنفصل كي ينقلب الظهور عند وصول البيان ولو منفصلاً بل يتوقف على عدم البيان المتصل فإن الظهور التصديقي يستقر بما يكون في الكلام حين الخطاب والمخصص المنفصل انما يصادق حجية العام في عمومه وبما انه اقوى منه فيقدم عليه بمقدار حجته وح فالعام في غير ما يصادمه الخاص تكون حجيته بلا معارض فيجب ان يؤخذ به. وهذا هو الصحيح عندنا ولكن ذكر المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٥٢ وجهاً آخر على مسلكه قال وأما في موارد التخصيص بالمنفصل فالوجه فيه هو ما قد عرفت من ان التخصيص في القضايا الخارجية او الحقيقية سواء كان التخصيص انواعياً ام كان افرادياً انما يزاحم اطلاق المدخول فيكون مقيداً له ولا يكون مصادماً للعموم ابداً فإذا كان للمدخول اطلاق من جهات عديدة وفرض ورود مقيد عليه من جهة وارتفع اطلاقه من تلك الجهة فلا وجه لرفع اليد عن اطلاقه من بقية الجهات كما هو الحال في غير المقام من موارد التمسك بالاطلاق. واجاب عنه استاذنا الخوئي في هامش الاجود ج١ ص٤٥ بقوله بل الوجه فيه ما عرفت من ان المخصص المنفصل انما يزاحم حجية ظهور العام لا نفس ظهوره إذ يكون ظهور العام حجة ما لم تثبت حجة اقوى منه على خلافه وبما ان المفروض في

محل الكلام انه لا حجة على خلاف العام في غير مورد ثبوت التخصيص يكون ظهور العام حجة فلابد من الأخذ به وبالجملة إذا ثبت ان التخصيص بالمنفصل لا يستلزم كون العام مجازاً وانه لا يزام وانه لا يزاحم ظهوره فلابد من الاخذ به ما لم يزاحمه دليل اقوى منه وبما انه ليس في غير مورد التخصيص دليل على خلاف ظهور العموم لابد من الأخذ بظهوره فتدبر جيداً. وفيه ان ذلك لا يكون جواباً عنه لأنه تكلم على مبناه والصحيح في الجواب ان يقال مضافاً إلى ان العموم لا يحتاج إلى الاطلاق حتى يقيد ما قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٤٣ ولا يخفى ان ما افادهﷺ بناء على ما بنى عليه في غاية المتانة إلا ان مبناه خال عن السداد اذ مضافاً إلى ما عرفت من عدم كون الادوات موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول ومع فرضه لا مجال لتقدم ذلك على الاطلاق الشمولي ولا مجال ايضاً لارجاع التخصيص إلى تقييد خصوصاً إذا كان عمومه افرادياً (إذ يكون وزان التخصيص وزان طريان الفقد على بعض الافراد فهل يرضى الذوق السليم ايجاب فقد بعض الافراد لتعنون المدخول بعنوان غيره) يبقى مجال السؤال عن ان الادوات هل هي موضوعة لاستيعاب المراد من المدخول المستكشف بالقيد الاعم من المتصل والمنفصل الملازم لتصادم المنفصل منه مع ظهور العام بحيث ينقلب ظهوره بعد وصول ذلك فكان الظهور التصديقي منوطاً بعدم ورود البيان بالأعم من المتصل والمنفصل حتى يكون الدليل المنفصل قرينة على هدم الظهور كما يظهر ذلك منهﷺ في المبحث السابق او هي موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول المستكشف بالدليل المتصل حتى لا يصادم الدليل المنفصل ظهور العام بل يصادم حجيته كما يصرح بذلك في المبحث الآتي. واورد على الاشكال بوجه آخر ذكر ذلك ودفعه المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥١٣ ولا – اي لا يحتاج – إلى اثباته ايضاً من جهة اقتضاء عقد الاستثناء كما ادعى من دعوى ان الاستثناء كما تكون قرينة صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي كذلك

وح ربما يتولد منه اشكال معروف[١] بأن العام لا يكون له إلا ظهور واحد[٢] ودلالة فاردة وبعد مجيء المعارض[٣] المانع عن حجية هذا الظاهر[٤] لا يبقى له دلالة اخرى على الثانية[٥] بعد التخصيص كي يؤخذ به[٦] وح من

تكون قرينة معينة لتعيين ما دون المرتبة العالية من بين المراتب فإن ذلك ايضاً مبنى على الالتزام بانعدام اصل الظهور بمجرد قيام القرينة المتصلة على العدم بالنسبة إلى المرتبة العالية وهو كما ترى لا وجه له.

(١) هذا الاشكال موجود في الكفاية وغيرها قال في الكفاية ج١ ص٣٣٧ ومعه لا مجال للمصير إلى انه قد استعمل فيه – اي في الباقي – مجازاً كي يلزم الاجمال لا يقال هذا مجرد احتمال ولا يرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبة. وفي تقريرات شيخنا الاعظم الانصاري ص١٩٢ بأن الباقي بعد التخصيص مرتبة من مراتب المجاز وهي متساوية فتعين الباقي دون غيره ترجيح من غير مرجح. وتوضيح هذا الاشكال قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٥٣ واما القائل بعدم الحجية مطلقاً فاستدل بأن الفطرة قاضية بأن الارادة الجدية غير منفكة عن الارادة الاستعمالية فإن من يتكلم يفني اللفظ في المعنى.

(٢) ولا يخفى ان اللفظ – اي العام – يكون له فناء واحد في معنى واحد فقط.

(٣) اي بعد ورود التخصيص.

(٤) فإذا قيل اكرم كل عالم إلا الفساق يكون دلالة العام على البقية في ضمن الدلالة على الجميع فإذا انتفت الدلالة على البعض ينتفي عن الكل ايضاً لإنه ليس للفظ واحد دلالتان.

(٥) اي الباقي.

(٦) فارادة الباقي لا تكون داخلة في ما وضع له اللفظ.

اين يكون العام حجية على الباقي[١] مع ان حجية[٢] ليس [٣] إلا بدلالته[٤] المفروض[٥] عدم حجية ما كان له من الدلالة الواحدة وعدم دلالة اخرى له يكون هو[٦] الحجة ولكن الانصاف[٧] عدم وقع لهذا الاشكال وذلك لان ما افيد من عدم ازيد من دلالة واحدة للعام في غاية المتانة[٨] ولكن هذه الدلالة

(١) بل يصير لفظ العام مثل لفظ كل او المدخول مجازاً وحيث لا قرينة على ارادة اي المراتب من الباقي يصير العام مجملاً واداة العموم تكون لتوسعة ما يراد من المدخول لا ما ينطبق عليه المدخول.

(٢) اي حجية العام في الباقي.

(٣) الصحيح ليست إلا.

(٤) اي العام وظهوره في الباقي.

(٥) وملخصه ان الدلالة التي كانت حجة كانت على الجميع لا الباقي فقط وللباقي لا دلالة اصلاً لاختلاف المراتب حتى تكون حجة.

(٦) الصحيح هي الحجة.

(٧) فأجاب عنه المحقق الماتن بجواب حسن جداً.

(٨) ان اللفظ الواحد له دلالة واحدة وفناء واحد صحيح لكن حاكية عن مصاديق كثيرة ومراتب عديدة فيبقى المرتبة العالية بعد سقوط ظهوره او حجية ظهوره وتوضيح ذلك ما افاده المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥١٣ وانما المقصود هو ان هذه الدلالة والظهور في استيعاب الافراد له مراتب عديدة وحدود كثيرة حسب التحليل العقلي ومن دون مدخلية لجهة الانضمام فيها وان القدر الذي يقتضيه القرينة المتصلة من الكاسرية لظهوره انما هو كسر صولة ظهوره بالنسبة إلى تلك المرتبة العالية لا مطلقاً حتى بالنسبة إلى بقية المراتب الآخر المندكة في ضمنها ومن المعلوم ح انه بعد عدم

الواحدة إذا كانت حاكية عن مصاديق متعددة تحته[١] فلا شبهة في ان هذه الحكاية بملاحظة تعدد محكيها بمنزلة حكايات متعددة[٢] نظيراً إلى ان شأن الحكاية والمرآة جذب لون محكية فمع تعدد المحكي كان الحكاية متعددة وربما يؤيده[٣] ملاحظة القرائن المتصلة إذ من الممكن ان الظهور في الباقي ليس

مدخلية حيثية الانضمام في اراءته عن المراتب الآخر بتعين بقية المراتب الآخر بمقتضي ظهوره الوضعي او الاطلاقي فهو نظير الخط الطويل الذي قطع منه قطعة من حيث بقاء القية بعد على حالها على ما كانت عليها قبل قطع تلك القطعة وان كان قد تبدل حده بحد آخر اقصر من الحد الاول – ففي المقام ايضاً كذلك.

(١) حيث ان لفظ الكل مثلاً بمقتضي وضعه كان له الظهور في الاستيعاب ، بالنسبة إلى كل مرتبة مرتبة ولو في ضمن المرتبة العالية وبعد انعدام ظهوره في المرتبة العالية بمقتضي القرينة المتصلة يتحدد ظهوره بمرتبة اخرى دون تلك المرتبة العالية بمقتضي القرينة المتصلة يتحدد ظهوره بمرتبة اخرى دون تلك المرتبة لا انه ينعدم ظهوره من رأس حتى بالنسبة إلى بقية المراتب ايضاً.

(٢) فتكون دلالة اللفظ حاكية عن المصاديق المتعددة وتعدد المصاديق تكشف عن تعدد الحكاية.

(٣) بل ربما يؤيد ذلك ما اشرنا إليه سابقاً من ان التخصيص بالمتصل ايضاً يمكن ان يقال ان الظهور في الباقي لا تكون من جهة القرينة بل الوضع والدلالة وانما القرينة سلب لعدم الدلالة على اعلى المراتب ولكن تدل على المرتبة الدانية منها بنفس الوضع والحكايات المتعددة عن المحكى المتعدد بحسب المراتب هذا في اصل الظهور وفي القرائن المنفصلة نرفع اليد عن حجية الحكاية المزبورة لا اصل الحكاية ورفع اليد عن حجية الحكاية عن الفرد الاعلى لا يوجب رفع اليد عن اصل الحكاية عن البقية وهذا

من جهة القرينة بل هو مستند إلى وضعه الأولى غاية الأمر يمنع[١] القرينة عن افادة الوضع لا على المراتب من الظهور فيبقى اقتضاؤه للمرتبة الاخرى دونها بحاله وفي القرائن المنفصلة نرفع اليد عن حجية الاعلى كما لا يخفى فتدبر وح مجرد رفع اليد عن حجية الحكاية المزبورة بالنسبة إلى فرد لا يوجب رفع اليد عن حكايته عن البقية وإلى ذلك[٢] نظر المشهور في مصيرهم إلى عدم

الوجه هو الصحيح.

(١) الصحيح تمنع.

(٢) ولعل نظر المشهور إلى ما ذكرنا من تعدد الحكاية ولذا لا يسقط العام عن الحجية وقال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥١٣ وعليه فبعد بقاء ظهوره في بقية المراتب فلا مانع من التمسك باصالة العموم في البقية فيما شك فيه في الخروج زائداً عن المقدار المتيقن. واورد على اصل الاشكال الشيخ الاعظم الانصاري في التقريرات ص ١٩٢ والأولى ان يجاب بعد تسليم مجازية الباقي بأن دلالة العام على كل فرد من افراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من افراده ولو كانت دلالة العام على كل فرد من افراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من افراده ولو كانت دلالة مجازية إذ هي انما بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود لأن المانع في مثل المقام انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصص بغيره فلو شك فالأصل عدمه فليس ذلك على حد سائر المجازات حتى يحتاج إلى معين آخر بعد الصرف مع تعددها فإن الباقي متعين على حسب تعيين الجميع عند عدم المخصص مطلقاً. واجاب عنه في الكفاية ج١ ص٣٣٨ لا يخفى ان دلالته على كل فرد انما كانت لاجل دلالته على العموم والشمول فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص كما

هو المفروض مجازاً وكان ارادة كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص إليه واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً كان تعيين بعضها معيناً بلا مرجح إليه واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً كان تعيين بعضها معينا بلا مرجح ولا مقتضي لظهوره فيه ضرورة ان الظهور اما بالوضع وأما بالقرينة والمفروض انه ليس بموضوع له ولم يكن هناك قرينة وليس له موجب آخر ودلالته على كل فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلالته على العموم لا توجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم إذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه فالمانع عنه وان كان مدفوعاً بالأصل إلا انه لا مقتضي له بعد رفع اليد عن الوضع نعم انما يجدي إذا لم يكن مستعملاً إلا في العموم كما فيما حققناه في الجواب. وتوضيح ذلك مع الزيادة ذكر استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٤٤ ان العام بعدما استعمل حسب الفرض في غير ما وضع له اي في بعض ما وضع لا فيما يباينه فح ان كان الدليل المخصص المنفصل سبباً لقلب ظهور العام عن العموم وبياناً لعدم كونه مستعملاً في العموم فعليه لا دلالة له على الباقي لا وضعاً ولا بالقرينة كما هو المفروض إذ لا معنى لبقاء العام على الدلالة بالنسبة إلى باقي حسب وضعه حيث ان اللفظ الواحد ليست له بمقتضي وضع واحد إلا دلالة واحد فح لا معنى لدعوى عدم اناطة دلالة العلم على وجوب اكرام الباقي مثلاً بعد التخصيص بدلالته على وجوب اكرام مورد التخصيص إذ استقلال كل واحد في الوجوب واقعاً غير استقلال لفظ العام في الدلالة على كل واحد لأن تعدد المرئي غير تعدد المرأة واستقلال المحكي في الوجود واقعاً غير استقلال الحاكي فلوازم احدهما لا تسري إلى الآخر وان لم يكن الدليل المخصص المنفصل سبباً لذلك بل كان رافعاً لحجية العام بمقدار حجيته فهو في غاية المتانة إلا ان هذه الصورة لا تحتاج إلى اتعاب النفس في اثبات استقلال اللفظ في الدلالة على الباقي بل ومع عدم الاستقلال ايضاً يكون دالاً عليه والدليل الخاص انما يزاحم لحجية دلالة

العام بمقدار ما يدل على خلافه فيبقى الباقي تحت الحجية غاية الأمر ان هذا الفرض خلاف مفروض كون العام مستعملاً في غير ما وضع له وكونه مجازاً فيه كما لا يخفى. ثم ان ما افاده تَتَّتُّ من ان دلالة العام على كل واحد واحد من الافراد غير منوطة بدلالته على غير من الافراد فمرجعه إلى ان اللفظ الواحد له دلالات وحكايات متعددة بعدد محكيها ولازمه دلالة اللفظ على العموم والخصوص مفهومان مختلفان لا يكاد يمكن ارجاع احدهما إلى الآخر وما افيد من التحليل ان اريد به ان مرجع العموم إلى دلالات متعددة بنحو الاجمال فهو عين الدلالة الواحدة على العموم فأين دلالات متعددة بنحو الاجمال فهو عين الدلالة الواحدة على العموم فأين دلالات متعددة على كل فرد خاص إذ من البديهي ان اختصاص كل فرد بدلالة مخصوصة به لا تنفك عن الدلالة التفصيلية وهو ايضاً كما ترى. ان قلت هذا الاشكال بعينه جار على ما اخترتم من كون الادوات مستعملة في معناها وهو الاستيعاب لما ينطبق عليه المدخول وان المخصص لا يصادم ظهور العام بل حجيته لا يكون مجاز في البين وذلك لأن للعام ظهوراً وحدانياً وهو استيعاب ما ينطبق عليه المدخول حسب الفرض وهذا الظهور الوحداني حجة ببناء العقلاء إذا لم يعلم خلافه وعدم تطابقه مع المراد فإذا ثبت عدم ارادته بالنسبة إلى بعض الافراد وانه ليس مطابقاً لما هو المراد فيسقط ذلك الظهور الوحداني حجة ببناء عن الحجية وبعد ذلك ليس في البين ظهور كي يكون حجة كما هو الشأن فيما لو كان العام مجازاً. قلت لا وقع للاشكال المزبور حيث ان العام وان كان له ظهور وجداني ولكنه بعد التخصيص باق - اي ظهوره - على الفرض والمحكي به متعدد بالوجدان فلا غرو في كون العام حجة بالنسبة إلى بعض المحكي به دون بعض ولا يقاس هذا بما إذا كان الظهور بنفسه ساقطاً في بعض الافراد حتى يقال بإنه ليس في البين ظهور آخر كي يكون حجة وذلك الظهور الوحداني قد سقط بسقوطه في البعض. فيكون ذلك غير ما

سقوط العام عن الحجية بالنسبة إلى الزائد عن التخصيص كما لا يخفى وان كان المخصص مجملاً فإن كان مجملاً مفهوماً فتارة يكون مردداً بين الأقل والاكثر واخرى يكون مردداً بين المتباينين وعلى التقديرين تارة متصل بالكلام واخرى منفصل عنه فإن كان متصلاً بالكلام مع تردده بين الاقل والأكثر[1] فلا شبهة[2] في ان اجمال المخصص يسري إلى العام فلا يبقى مجال للتشبيث بالعموم

ذكرناه كما عرفت من عدم رفع اليد عن اصل الحكاية بل عن حجية الحكاية في مقدار التخصيص.

(١) الصورة الثالث ما كان المخصص مجملًا مفهوماً ومتصلًا بالكلام ومردد بين الاقل والاكثر فلا مجال للتمسك بالعام في المشتبه اصلاً وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ وتردد العدل مفهوماً ولا مناقشة في المثال لانه المفرد المنكر له الاطلاق لا العموم والثانية الجمع المنكر وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ ونحوها صريحة في المطلوب فإن الانعام جمع محلى باللام والمخصص مجمل وعلى اي قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥١٤ واما لو كان مجملاً بحسب المفهوم - كقوله اكرم العلماء إلا الفساق منهم وتردد الفاسق من جهة الشبهة في المفهوم بين المرتكب للكبائر او عمومه لمرتكب الصغاير ايضاً - فلا ينبغي الاشكال فيه ايضاً في سقوط العام عن الحجية وعدم جواز التمسك به في المشتبه مفهوماً - من دون فرق في ذلك بين ان يكون التردد والاجمال بين الاقل والاكثر كما في المثال المزبور - حيث انه - لا مجال للتمسك بالعام في المشتبه.

(٢) وعمدة الوجه في ذلك انما هو من جهة سراية اجمال المخصص ح إلى عموم العام.

بالنسبة إلى الزائد المشكوك لفرض[١] انقلاب ظهوره الاولى بالاجمال[٢]

---

(١) حيث انه باتصاله به يوجب كسر صولة ظهوره في العموم وتحديد دائرته بمقدار اقتضائه.

(٢) وح فإذا فرض اجماله وتردده بين الاقل والاكثر - فقهراً يسري اجماله إلى العام ايضاً من جهة كونه من قبيل اتصاله بما يصلح للقرينية عليه ومعه فلا يبقى له ظهور حتى يتمسك به في ما شك كونه من افراد المخصص نعم لا بأس بالتمسك به بالنسبة إلى ما يعلم خروجه عن دائرة الخاص من الافراد الاخر فإذا شك في خروجها من جهة مخصص آخر يؤخذ بعموم العام بالنسبة إليها كما لو شك في خروج النحويين مثلاً فيتمسك بالعموم وعلى اي فعليه القدر المتيقن دخوله في مفهومه هو الاقل ويرجع في غيره إلى الأصل لانه لا ينعقد مع اتصال المخصص ظهور للعام في العموم بل الظهور التصديقي يضيق بأمر مردد بين اللاقل والاكثر قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٤٦ ولا فرق في ذلك بين القول بأن المخصص المتصل يوجب تعنون العام بعنوان خاص - اي كما عليه المحقق النائيني ففي المثال فأنا لا نعلم ان العالم العادل هو خصوص تارك الكبيرة او يشمل تارة الصغيرة ايضاً - او القول بعدمه وان العام لا يفرق حاله بعد التخصيص وقبله إذ حال التخصيص كحال فقد بعض الافراد فيكون الخاص خارجاً عن افراد العام بلا ايجاد عنوان آخر له. وقال في المجمع ج٢ ص١٠٧ وهو تبعاً اي المحقق النائيني يجب ان يقول بان لب الارادة ايضاً يعنون بعنوان ضد الخاص وان لم يصرح به - لأن لب الارادة من العام لا يكون حده معلوماً فأنا لا نعلم في المثال الذي مر ان العام محدود بمرتكب الكبيرة او مرتكب الصغيرة واما نحن فنقول التخصيص يكون مثل موت الفسقة فكما انه لا يضر بساحة العام كذلك التخصيص - فهذا واضح لانا لا نعلم ان العالم العادل الذي هو مصداق العام هل يكون خصوص تارك الكبيرة

نعم[١] لو بنينا على مرجعية اصالة العموم والحقيقة تعبداً[٢] بلا انتهائهما إلى الظهور اصلاً[٣] كان للتمسك بالعموم بالنسبة إلى الزائد المشكوك وجه[٤] ولكن[٥] حيث ان حجية امثال هذه الاصول ليس إلا من جهة بناء العرف والعقلاء كان لمنع بنائهم على ازيد من اصالة الظهور كمال مجال وح لا يبقى مجال للتمسك بهذا العام وحجيته في الفرد المشكوك المزبور[٦] وان كان المخصص المزبور منفصلاً عن الكلام[٧] فالظاهر عدم منعه عن التمسك بالعام بالنسبة

او يشمل التارك للصغيرة ايضاً.

(١) تقدم في اصالة الحقيقية والعموم ونحوهما ان فيها قولين قول بحجيتها تعبداً لا بعنوان الظهور.

(٢) من باب الاصل العدم وهو اصالة عدم القرينة واصالة عدم التخصيص ونحو ذلك.

(٣) وقول آخر وهو الصحيح المختار من باب الظهور وبناء العرف والعقلاء والامارية.

(٤) فعلى القول الأول ففي الفرد المشكوك الزائد على الفرد المتيقن من المخصص لا مانع من جريان اصالة عدم التخصيص فيه تعبداً فيشمله العموم.

(٥) ولكن كما عرفت ان حجية هذه الامور من باب الظهور وبناء العقلاء.

(٦) ولا ظهور في المخصص المجمل المتصل لسرايته إلى العام فلا يمكن التمسك بالعام وليس هناك اصل عدمي غير اصالة الظهور.

(٧) الصورة الرابعة المخصص المجمل بحسب المفهوم الدائر بين الاقل والاكثر ومنفصلاً عن العموم قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥١٥ واما لو كان الخاص مجملاً بحسب المفهوم فإن كان الاجمال والتردد بين الاقل والاكثر كما لو ورد انه يجب

إلى الفرد المشكوك نظراً[١] إلى ما اشرنا إليه من ان المخصصات المنفصلة لا يوجب قلب الكلام عما له ظهور بطبعه الاولى وح[٢] اجمال المخصص لا يمنع عن التشبث باصالة الظهور بالنسبة إلى ما لم يقم حجة واصلة على خلافه[٣] وعليه ايضاً ديدن الاعلام في مقام استنباط الاحكام[٤] وان كان

اكرام كل عالم وورد بدليل منفصل انه لا يجب اكرام الفساق من العلماء ويحرم اكرامهم وتردد الفاسق من جهة اجمال المفهوم بين المرتكب للكبائر او الصفائر ايضاً ففي مثله يقتصر في الخروج عن العموم على المتيقن وهو المرتكب للكبائر واما بالنسبة إلى المرتكب للصغائر فيؤخذ بالعموم.

(١) والسر فيه واضح حيث انه بعد استقرار ظهور العام وعدم انثلامه بقيام القرينة المنفصلة على الخلاف.

(٢) لابد من الأخذ بظهور العام في المقدار الزائد عن المتيقن من التخصيص من جهة رجوع الشك فيه ح إلى الشك في اصل التخصيص فإن رفع اليد عن اصالة العموم ح مع فرض اجمال المخصص طرح للحجة المعتبرة بلا وجه.

(٣) هذا إذا كان الشك في خروج المشكوك وهو المرتكب للصغاير عن حكم العام ممحضاً من جهة الشك في اندراجه تحته وفرض وضعه لخصوص المرتكب للكبائر يقطع بشموليته لحكم العام.

(٤) وعلى ذلك بناء الاعلام ايضاً في الاستنباط الاحكام الشرعية وقال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٥٧ في المخصص المنفصل فإنه يختلف القول فيه على اختلاف المسالك فإنه تارة يقال بأن العام يعنون بعنوان ضد الخاص وتارة يقال بعدمه وايضاً تارة يقال بأنه هادم للظهور وتارة يقال بأنه هادم الحجية فقط فعلى مسلك التحقيق من ان العام لا يعنون بعنوان ضد الخاص وهو هادم الحجية فقط

فنقول اجمال المخصص كذلك لا يسري إلى العام فيكون تخصيص العام بالنسبة إلى المتيقن مسلماً مثل مرتكب الكبيرة بالنسبة فيتمسك بالعام لرفع الشك وأما على مسلك شيخنا النائيني وهو ان العام يعنون بعنوان ضد الخاص – اي قال المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٥٤ وأما إذا كان التخصيص منفصل فظهور العام المنعقد في ظرفه لا يرتفع بورود التخصيص عليه لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه غاية الامر انه ينتهي بورود المخصص امد كشف العام عن ارادة العموم واقعاً ضرورة ان ورود المخصص يكشف لا محالة عن عدم ارادة ذلك الظاهر لباً فيختص الحكم بغير موارد التخصيص – فإذا قال المولى اكرم العلماء مثلاً ولم يذكر في الكلام قرينة متصلة انعقد لكلامه ظهور في العموم وبمقتضي ادلة حجية الظهور يكون هذا الظهور متبعاً – لكنه إذ دل دليل منفصل على عدم وجوب اكرام فساق العلماء كان هذا الدليل كاشفاً عن ان مراد المولى واقعاً لم يكن هو اكرام مطلق العالم بل خصوص ما لم يكن فاسقاً – إذا كان اجمال المخصص لدورانه بين الاقل والاكثر فإن اجماله لا يسري إلى العام بل يكون العام منبعاً في غير ما علم خروجه من حكم افراده انتهى – فيشكل التمسك بالعموم عند الشك لان لب الارادة يخصص بواسطة المخصص والعام لا يكون عنده اعطاء الحجة لمقام الشك بل يقول بأن العام لا اثر له بعد تخصيص لب الارادة مع ذلك يقول بأن العام يكون حجة عند الشك وبيانه ان المقتضي لوجوب اكرام العالم موجود والمانع وهو الخاص غير معلوم في غير المتيقن فلا مانع من التمسك بالعام وفيه ان مثل المحقق الخراساني تثبُّ القائل بأن العام يكون لاعطاء الحجة عند الشك يكون له ان يقول بذلك وان كان لب الارادة عنده ايضاً مخصصاً لكن الكاشف وهو العام حيث لا يخصص بالزائد من المتيقن لا وجه لتخصيص الارادة بالازيد منه واما هو تثبُّ فيقول بتخصيص لب الارادة ولا يقول بأن العام ضابطة عند الشك حتى يمكنه التمسك به في مقام وان

كان لا يقول بأن الخاص يكون هادماً للظهور بل هادماً للحجية وقال استاذنا الآملي في المنهى ص٢٤٨ وعلى الأول - اي كون المخصص المنفصل موجباً لتغير عنوان موضوع العام بنقيض الخاص في مقام الحجية وان لم يكن موجباً لتغير ظهوره - ان كان ظاهر التخصيص اخراج ما علم من الخاص بحيث يصادم مع حجية العام فيما علم كونه من الخاص فالأمر كما بنى عليه المشهور من حجية العام فيما بقى من المقدار المعلوم من الخاص ضرورة ان المخصص إذا كان يصادم العام بالمقدار المعلوم من الخاص وهو القدر المتيقن منه فالعام بما له من الظهور في العموم يبقى على حجيته فيما زاد على المقدار الذي يصادمه فيه الخاص بلا مزاحم وان كان ظاهر التخصيص اخراج ما ينطبق عليه الخاص واقعاً كما هو متبادر من التخصيص فلازم ذلك سراية اجمال الخاص إلى العام حكماً وان لم يسر إليه واقعاً وفي الحقيقة ضرورة ان الخارج عنه الافراد المخصوصة المشار إليها بالعنوان المردد بين الأقل والاكثر فيقطع اجمالاً بعدم حجية العام في المقدار المردد بين الأقل والأكثر ح فلا يثمر ظهور العام في العموم بعد العلم بتخصيصه بافراد يشار إليها بعنوان مردد. وتوهم ان الخاص حيث يكون مجملاً فلا يكون حجة إلا في المقدار المعلوم منه فلا محالة يصادم العام في ذلك المقدار ولا معنى لتصادمه معه فيما لا يكون حجة ضرورة ان المخصص إذا صادم العام في القدر المتيقن منه فالعام بما له ظهور في العموم يبقى فيما لم يصادمه الخاص وهو الزائد على القدر المعلوم منه على الحجية بلا مزاحمة شيء له مدفوع بأنه فرق بين تصادم الخاص مع العام بحيث يقدم عليه لأقوائيته وبين تصادمه معه بحيث يوجب اجماله وفي الأول فظاهر ان الخاص يقدم علم العام بمقدار حجيته وفي الثاني اعني في سراية الاجمال فلا احتياج إلى كون الخاص حجة في دائرة معينة بل ان اجماله يوجب الاجمال في دائرة حجية العام وان لم يوجب اجماله في الدلالة هذا كله بناء على ان المخصص المنفصل يوجب تعنون العام بنقيض الخاص. ثم

المخصص مردداً بين المتباينين[١] فالظاهر سقوط العام عن الحجية بالنسبة إلى كل واحد بخصوصه من دون فرق فيه بين اتصال المخصص وانفصاله[٢]

قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٥٨ واما القائل بأن الخاص يكون هادماً للظهور ايضاً لقرينته للعام بقاء فحيث يسقط ظهور العام عنده بعد ورود التخصيص لا يكون له التمسك به عند الشك فيكون اجماله سارياً إلى العام – وفيه ان المبنى غير صحيح فإنه لم يثبت ان كلامهم عليهم السلام يكون واحداً حتى يكون المنفصل مثل المخصص المتصل وعليه ايضاً لا نسلم صيرورة العام معنوناً بضد الخاص اي في كلمات المعصومين عليهم السلام.

(١) الصورة الخامسة المخصص المجمل مفهوماً المرددين المتباينين وكان المخصص متصلاً قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥١٤ بين المتباينين كما في قوله اكرم كل عالم إلا زيداً مع تردد الخارج من جهة الشبهة في المفهوم بين زيد بن عمرو وبين زيد بن بكر – حيث انه – لا مجال للتمسك بالعام في المشتبه وعمدة الوجه في ذلك انما هو من جهة سراية اجمال المخصص ح إلى عموم العام حيث انه باتصاله به يوجب كسر صولة ظهوره في العموم – من جهة كونه من قبيل اتصاله بما يصلح للقرينية. عليه وقال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٤٦ وكذلك الأمر فيما هو مرددين المتباينين فيتردد العام بسببه بين امرين متباينين ولكنه حجة في غيرهما من افراده. وسيجري فيها ما يجري في الصورة اللاحقة ايضاً ان شاء الله تعالى.

(٢) الصورة السادسة المخصص المنفصل المجمل مفهوماً المترددين المتباينين قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥١٦ ففي مثله يسقط العام عن الحجية بالنسبة إلى كل واحد من الخصوصيتين فلا يكون بحجة في واحدة منهما وذلك فإن العام ح وان كان على ظهوره من دون سراية الاجمال إليه من الخاص المنفصل إلا انه لما كان يساوي ظهوره بالنسبة إلى كل واحد من زيدين اللذين يعلم بخروج احدهما عن تحته بمقتضي

وأما[١] سقوطه عن الحجية بالنسبة إلى الواحد المرددين الفردين ففيه تفصيل[٢] من[٣] حيث ان حكم العام ان كان حكمًا طلبياً ومحل ابتلاء فالظاهر عدم قصور في اجراء اصالة الظهور بالنسبة إلى الواحد المردد الزائد عن مقدار

دليل المخصص لا يكون بحجة فعلية في واحد منهما فيصير بحكم المجمل من حيث السقوط عن الحجية نعم لا بأس بالأخذ بالعموم بالنسبة إلى ما عدا الفرد الخارج وهو الفرد الآخر المعين في الواقع لكن بشرط ان يكون مما يحتمل دخوله في العام وخروجه عنه من جهة احتمال مخصص آخر لا تعلمه وإلا فمع العلم بدخوله تحت العام وعدم مخصص آخر لا مجال لاصالة العموم بالنسبة إليه من جهة انتفاء الشك الذي به قوام جريان دليل التعبد بالظهور واما ثمرة ذلك فإنما هي دخول ذلك الفرد الآخر بإجراء اصالة العموم فيه في العلم الاجمالي فيحكم عليه بقواعده المقررة في محله. قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٤٧ لو كان اجمال المخصص من جهة دورانه بين المتباينين فيسري الاجمال حكماً إلى دائرة حجية العام للعلم بتخصيصه بأمر دائر بين المتباينين فيسقط العام عن الحجية بالنسبة إليه ويكون حجة فيما بقى ولا يخفى ان سقوط العام عن الحجية يكون في كل واحد منهما بعينه واما الواحد لا بعينه فلا وجه لسقوطه فيه وذلك اذا كان الاثر لواحد لا بعينه فيتمسك بالعام لكن يلزم الأثر له شرعاً.

(١) اما الكلام في سقوط حجية العام بالنسبة إلى الواحد المرددين الفردين المتباينين.

(٢) فقد ذكر المحقق الماتن التفصيل في ذلك بين الحكم الطلبي وغيره بيانه.

(٣) قال ان كان حكم العام حكمًا طلبياً في محل الابتلاء كقوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ وقال تبارك وتعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ والقرء يكون دائراً بين المتباينين مفهوماً بان يكون حيضاً أو طهراً.

المخصص[١] ونتيجة[٢] هذا الأصل انتهائه إلى العلم الاجمالي المنتهى إلى حكم العقل بالاحتياط لزوماً او استحباباً[٣] و[٤] أما ان لم يكن حكمًا طلبياً او كان ولكن لم ينته إلى حكم العقل بالاحتياط ولو من جهة خروج احد الطرفين عن محل الابتلاء ففي حجية اصالة الظهور بالنسبة إلى الفرد المردد ايضاً اشكال لعدم انتهاء مثل هذا الأصل إلى عمل اصلاً فلا مجال لحجيته إذ لا معنى للتعبد بشيء إلا من جهة ترتب نتيجة عملية كما هو ظاهر وعلى اي حال

(١) فيجري اصالة الظهور بالنسبة إلى الواحد المردد الزائد من المقدار المخصص واقعاً لأن في الواقع لم يخصص إلا باحدهما والآخر باق تحت العام فجرى الاصل بالنسبة إلى ذلك.

(٢) واللازم من جريان هذا الأصل هو الاحتياط للعلم الاجمالي بالتكليف.

(٣) قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٤٧ ونتيجة هذا الأصل الانتهاء إلى العلم الاجمالي بالتكليف المنتهى إلى حكم العقل بالاحتياط بحيث لو كان حكم العام الزامياً وحكم الخاص غير الزامي وجب الاحتياط باتيان الفردين اللذين علم بخروج احدهما عن حكم العام ولكنه مردد بينهما وذلك للعلم الاجمالي بالتكليف باحدهما المقتضي للاحتياط بالجمع كما لا يخفى ولو كان حكم العام والخاص كليهما الزامياً فيدور الأمر ح بين الوجوب والحرمة في كل من الفردين فيلحقه حكمه من التخيير ابتداء او استمراراً حسب ما قرر في محله. واما لو كانا غير الزاميين معاً فيحكم بحسن الاحتياط للعلم الاجمالي.

(٤) واما لو لم يكن حكم العام حكمًا طلبياً او لم يحكم العقل بالاحتياط لخروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء فلا يجري اصالة الظهور في الفرد المردد لعدم الاثر العملي مترتباً عليه.

في هذا المقدار ايضاً لا ميزتين اتصال المخصص او انفصاله كما لا يخفى[1]

(١) وهم ودفع قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥١٧ نعم قد يتوهم جواز التمسك باصالة العموم ح بالنسبة إلى كل واحد من الفردين المعلوم خروج احدهما بمقتضي الخاص المجمل في مورد كان مفاد دليل الخاص هو نفي الالزام كما لو كان مفاد العام هو وجوب الاكرام لكل واحد من العلماء وكان مفاد الخاص هو عدم وجوب الاكرام بالنسبة إلى زيد المرددين زيد بن عمرو وزيد بن بكر نظير جريان الاصليين المثبتين في الطرفين في مورد العلم الاجمالي بنفي الالزام في احدهما بتقريب ان مانعية العلم الاجمالي عن جريان الاصول في الطرفين انما هو من جهة استلزامها المخالفة العملية للتكليف الفعلي المعلوم وإلا فالعلم الاجمالي بنفسه لا يكاد يمنع عن جريان الاصول في الاطراف من جهة ما تقرر في محله من اختلاف المتعلق فيهما وكون المتعلق للعلم الاجمالي هو العنوان الاجمالي المعبر عنه بأحد الفردين واحدى الخصوصيتين ومتعلق الشك هو كل واحد من العناوين التفصيلية فبعد ان فرض عدم استلزامه لمحذور المخالفة العملية في المقام فلا جرم يجري اصالة العموم بالنسبة إلى كل واحد من زيدين وبمقتضاها يحكم بوجوب اكرام كل واحد منهما كما كان هو الشأن ايضاً في مورد العلم الاجمالي بنفي التكليف ولكنه توهم فاسد نظراً إلى الفرق الواضح بين المقامين حيث ان الامارات باعتبار حجيتها في مداليلها الالتزامية يمنع عن جريانها في اطراف العلم الاجمالي بملاحظة انتهاء الامر فيها بهذه الجهة إلى التعارض كما في الخبرين القائمين احدهما على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة والآخر على وجوب صلاة الظهر فيه مع العلم بعدم وجوب الصلاتين على المكلف والآخر على وجوب صلاة الظهر فيه مع العلم بعدم وجوب الصلاتين على المكلف وهذا بخلافه في الاصول فإنها من جهة عدم حجية مثبتاتها لا يكاد انتهاء الأمر فيها من نفس جريانها في اطراف العلم الاجمالي إلى

وان كان المخصص[١] مجملًا مصداقاً ومبيناً مفهوماً[٢] ففي حجية العام

التعارض كما في الامارات فيها من نفس جريانها في اطراف العلم الاجمالي إلى التعارض كما في الامارات فعن ذلك لا بأس بجريانها والتعبد بها في كل واحد من اطراف العلم الاجمالي عند عدم استلزامه للمخالفة العملية للتكليف المعلوم هذا مما افاده الاستاذ في ابداء الفرق بين المقامين وهو الفارق بينهما بلا شبهة من احد.

(١) الصورة السابعة ما كان المخصص متصلًا مجملًا مصداقاً لكن مبين مفهوماً كما لو قال اكرم كل عالم إلا زيداً مع تردد الخارج من جهة الشبهة في المصداق بين كونه هذا الشخص او ذلك الشخص الآخر مع تبين المفهوم فيه كما لو علم من الخارج بأنه زيد بن عمرو لكن تردد بين كونه هذا الشخص أو ذلك الآخر قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٥١ إذا خصص العام بعنوان مبين مفهوماً مردد مصداقاً فهل يجوز التمسك بالعام في الفرد المرددين كونه مصداقاً للخاص ام لا فيما إذا كان المخصص متصلاً بالعام الظاهر هو اتفاق الاعلام على عدم الجواز كما انه لا ينبغي الشك فيه إذ قد عرفت ان الخاص المتصل يوجب انعقاد الظهور التصديقي من الأول في الخاص فالتمسك بالعام في الفرد الذي شك في انطباق الخاص عليه كالتمسك بالخاص في الفرد الذي شك في انطباق العام عليه كما لا يجوز هناك لا يجوز هنا ايضاً كما هو واضح.

(٢) الصورة الثامنة إذا كان المخصص مجملًا مصداقاً منفصلًا عن العام مبين مفهوماً ففيه كلام بينهم قال المحقق العراقي في النهاية ج/ ص ٥١٨ واما لو كان اجماله بحسب المصداق مع تردده بين الاقل والاكثر ففي جواز التمسك بالعام فيما يحتمل كونه من افراد الخاص وعدم جوازه خلاف بين الاعلام والاول وهو الجواز هو المنسوب إلى المشهور من قدماء الاصحاب - اي لأجل فتواهم بالضمان فيما إذا دار امر اليد بين ان تكون يد ضمان وعدمه بل ربما نسب إلى الشيخ الانصاري التمسك بعمومات ادلة

بالنسبة إلى الفرد المشكوك مصداقيته للمخصص مع معلومية مصداقية للعام وعدم الحجية نزاع معروف بين الاعلام تنقيح البحث فيه يقتضي رسم مقدمة موضحة[١] لمقدار من المرام وهي ان باب التخصيص عبارة[٢] عن اخراج فرد من العام بنحو لا يحدث في العام خصوصية زائدة[٣] عما فيه بالاضافة إلى بقية افراده وتوضيحه[٤] بان العام في دلالته على دخول الافراد مثلاً تحت الحكم ليس إلا كون كل فرد مشمولاً في عرض فرد آخر من دون تقييد كل فرد في معروضه للحكم بوجود غيره او عدمه وح تارة[٥] يقوم

انفعال الماء في الحكم بنجاسة الماء المردد امره بين كونه قليلاً قابلاً للانفعال وكونه كثيراً معتصماً بنفسه – وربما فصل بين المخصص اللفظي واللبي بالجواز في الثاني دون الأول ولعله هو المشهور بين المتأخرين ولكن التحقيق كما ستعرف هو عدم الجواز مطلقاً. والمفروض انه من مصاديق العام جزماً.

(١) تقدم مراراً مفاد هذه المقدمة من الفرق بين التخصيص والتقييد وان التخصيص لا يوجب التقييد في العموم بخلاف التقييد فيوجب التقييد في الاطلاق وان التخصيص كموت بعض الافراد لا يوجب تعنون العام بما عداه واليك توضيحه.

(٢) فالتخصيص مجرد اخراج بعض الافراد عن تحت حكم العام.

(٣) ولا يقتضي احداث عنوان ايجابي او سلبي في ناحية الافراد الباقية في مقام موضوعيتها للحكم.

(٤) فالعموم شموله واستيعابه للأفراد في موضوعيتها للحكم في عرض واحد ويكون كل فرد موضوع مستقل لانطباق العموم عليه ومعروضاً للحكم من دون تقييده بفرد آخر.

(٥) وتارة يرد التخصيص على العموم والقرينة على خروج بعض الافراد عن

القرينة في قبال شمول العام لزيد مثلاً على خروج هذا الفرد عن تحت العام ومثل[١] هذه القرينة لا يقتضي انقلاب العام في دلالته على دخول بقية الافراد مستقلاً تحته نظير موته غير الموجب لانقلاب دلالة العام على استقلال بقية الافراد في الموضوعية للحكم[٢] واخرى[٣] يقوم القرينة على تقيد العام بما له من المصاديق بحال دون حال فلا شبهة في ان شأن التقيد ليس إلا قلب المطلق عما له ظهور في تمامية الموضوع للحكم إلى الجزئية وان للقيد مدخلية في الموضوع[٤] ولقد اشرنا بأن باب التخصيص من قبيل الأول ويمتاز عن باب التقيد وتوهم[٥] ان قصر الحكم بالبقية بالتخصيص موجب لطروء ضيق تحت العام فبعد التخصيص الأفراد الباقية تكون على ما كانت عليها قبل التخصيص في الموضوعية للحكم العام بخصوصياتها الذاتية.

(١) فالتخصيص لا يوجب تغيراً في الأفراد الباقية في موضوعيتها للحكم بالانقلاب عن كونها تمام الموضوع إلى جزئه.

(٢) بل التخصيص في الحقيقة بمنزلة انعدام بعض الافراد وجودياً او سلبياً بل كانت الافراد الباقية على ما هي عليها قبل خروج من خرج بالموت من كونها تمام الموضوع للحكم كذلك في التخصيص ايضاً.

(٣) واخرى تقييد المطلق او العام بحسب الحالات فإنه يقتضي تعنون الموضوع بوصف وجودي او عدمي غير حاصل قبل توصيفه به.

(٤) وان بورود القيد تنقلب الذات عن كونها تمام الموضوع إلى جزء الموضوع.

(٥) توهم ودفع اما التوهم انه بعد تخصيص اكرام العلماء مثلًا بقوله لا تكرم الفساق من العلماء ينحصر الحكم في البقية ويوجب تضييق دائرة العام قبل التخصيص وهذا هو تعنون العام والأفراد بعنوان الخاص وعدم الفرد الخارج وهو عدم الفسق في

على العام الفاقد له قبل التخصيص ولا نعني من هذا الضيق إلا تحديد العام بحد فقدان الفرد الخارج ومرجعه إلى وجوب اكرام كل عالم لم يكن فيه زيد مثلاً ولا نعني من التقيد إلا هذا وح لازمه رجوع التخصيص ايضاً إلى التقيد مدفوع مضافاً[١] إلى النقض بموت بعض الافراد الغير موجب لاحداث عنوان آخر للعام زائداً عما له قبل موت هذا الفرد جزماً ان طروء الضيق من التخصيص انما[٢] جاء من قبل قصور الحكم للشمول لهذا الفرد ومثل هذا القصور وان اوجب ضيقاً في العام وتحديداً له بغير هذا الفرد الخارجي إلا ان هذا الضيق[٣] الناشئ من قبل ضيق الحكم يستحيل ان يكون موجباً لتغير العام في عالم موضوعيته للحكم المزبور لاستحالة[٤] اخذ الضيق الناشئ عن مقام موضوعيتها للحكم وعلى هذا لا فرق في التخصيص والتقييد في ذلك..

(١) اما الدفع اولًا يكون خروج بعض الافراد بالتخصيص كموت بعض الافراد فإن موت بعض افراد العلماء في المثال لا يوجب تعنون العام والأفراد الباقية بعدم تلك الافراد ولا يوجب عنواناً زائداً عليه.

(٢) وثانياً أن طروء الضيق عند التخصيص انما هو من جهة ما في نفس الحكم من القصور الناشئ من جهة تضييق دائرة الغرض والمصلحة عن الشمول ثوبتاً لغير الافراد الباقية.

(٣) وهذا التضييق الناشئ من قبل ضيق الحكم لا يمكن ان يعنون الموضوع ويقيده به.

(٤) والوجه في الاستحالة واضح فإن الموضوع في الرتبة السابقة على الحكم والحكم في الرتبة المتقدمة على ما هو من شؤونه وما ينشأ منه وهو الضيق فما هو من شؤون الحكم كيف يؤخذ في الرتبة السابقة وليس هذا إلا تقدم الشيء على نفسه.

الحكم في موضوعه بل غاية الامر[١] انه مانع عن شمول العام له مع بقائه على ما هو له من العنوان قبل التخصيص.

وبعد هذا البيان[٢] نقول ان مركز بحثهم في المقام انما هو في فرض التخصيص[٣] وإلا ففي باب تقييد المطلقات[٤] لم يتوهم احد جواز التمسك بالاطلاق عند الشك في القيد فبعد فرض الرقية[٥] بالايمان لم يتوهم احد التشبث باطلاق الرقية عند الشك في ايمانه كما لم يتوهم احد التشبث باطلاق الرقية عند الشك في ايمانه كما لم يتوهم احد[٦] التمسك باطلاق الصلاة عند

---

(١) فالعام باق على عمومه وشموله وانما ضيق الحكم يمنع عن شمول العام وحجيته عن الافراد الخارجة عنه.

(٢) بعدما عرفت هذه المقدمة في الفرق بين التخصيص والتقييد.

(٣) فالبحث في المقام يرجع إلى التخصيص وعدم تعنون العام بقيد بعد التخصيص ولا يجري في باب التقييد.

(٤) فإن في باب تقييد المطلقات بعد تضييق المطلق وتقييده كالرقبة بالايمان لم يدع احد بجواز التمسك بالاطلاق فإنه لا موضوع للاطلاق ح حتى يتمسك به عند الشك في القيد كالشك في ايمان الرقبة يمسك باطلاق اعتق رقبة او اطلاق دليل النذر في صورة الشك في رجحان المتعلق.

(٥) ولعل الصحيح الرقبة وان كان تصح الرقبة ايضاً.

(٦) واستشهد لذلك بأنه لم يتمسك احد باطلاق اداة الصلاة عند الشك في الطهارة او القبلة ونحوهما بعد تقييد الصلاة بالطهارة والقبلة والستر.

الشك في الطهارة او القبلة وغيرها من قيودها حتى عند الاعمى[١] وليس ذلك[٢] إلا من جهة تمييز باب التخصيص عن باب التقييد وان التقييد موجب لقلب عنوان الموضوع عما له اولاً قبل التقييد[٣] بخلاف التخصيص[٤] و[٥] لا يبقى مجال[٦] انكار التمسك بالعام في مركز البحث[٧] باقتضاء التخصيص

(١) اي حتى على القول بأن الفاظ العبادات موضوعة للأعم من الصحيح والفاسد فانه لا يرتبط بذلك بعد عدم اطلاقها حتى يتمسك به.

(٢) وهذا كله شاهد صدق على الفرق بين باب التخصيص وباب التقييد.

(٣) وان التقييد يوجب قلب عنوان الموضوع إلى المفيد ويخرج عما كان له من العنوان اولاً من تمام الموضوع.

(٤) وأما التخصيص فيبقى على حاله من العنوان في العموم فالباقي بعد اخراج الفساق ايضاً ليس إلا هذه الافراد الملازمة للعدالة او عدم الفسق بلا تغيير عنوان فيها ولا التقييد

(٥) ثم قام‌ﷺ في بيان ما ذكروه في تقيد العام بالتخصيص وتعنونه به كالتقييد في الاطلاق.

(٦) وينكره المحقق الماتن ويقول لا مجال لذلك بعدما بينا من عدم تعنون افراد الباقية للعام بأي عنوان.

(٧) هذا المحقق النائيني وقد تقدم الاشارة إليه ونشير إليه أيضاً قال في الاجود ج١ ص٤٥٨ فإذا ورد الدليل على وجوب اكرام كل عالم كانت اداة العموم مفيدة لسراية الحكم إلى كل قسم من هذه الاقسام لكنه إذا ثبت بدليل آخر تخصيص ذلك العام كما اذا ورد في الدليل انه لا يجب اكرام العالم الفاسق فهذا الدليل وان لم يكن موجباً لرفع ظهور العام في العموم لأن المفروض تمامية دلالته التصديقية بعدم اتيان المتكلم في كلامه بما

قلب ظهور العام في تمام الموضوعية إلى جزئه وح لا يقتضي مثل هذا العام الذي هو جزء الموضوع احراز جزئه الآخر المشكوك إذ[١] مثل هذا البيان يناسب باب التقييد لا التخصيص كما عرفت[٢] كما ان مجرد كون المخصص موجباً لتضييق دائرة حجية العام بغير ما انطبق عليه مفهومه[٣] ومع الشك

يوجب تخصيص ذلك العام إلا انه يوجب تقييد المراد الواقعي بكشفه عن ان المتكلم لم يبين اولاً إلا بعض مراده وقد وكل بيان تمام مراده إلى دليل آخر منفصل لحكمة دعته إلى ذلك فإذا انكشف كون المراد الواقعي معنوناً بعنوان خاص وسقطت حجية ظهور العام بالاضافة إلى افراد المخصص لم يبق مجال لتوهم التمسك به لاثبات الحكم لما لا يعلم انه من افراد المعنون بذلك العنوان الخاص فكما لا يصح التمسك بعموم الدليل المزبور لأثبات وجود اكرام من شك في كونه عالماً فإن دليل العام غير متكفل باحراز من يكون عالماً في الخارج بل هو متكفل باثبات الحكم عند تحقق موضوعه المقدر وجوده كذلك لا يصح التمسك به لاثبات الحكم للعالم المحتمل فسقه بعد ورود التخصيص عليه بمثل لا تكرم فساق العلماء وتقييد المراد الواقعي بغير الفاسق لأن اثبات الحكم لشيء خارجاً انما هو فرع احراز تحقق تمام موضوعه وبما ان المفروض في محل البحث ان تحقق تمام الموضوع مشكوك فيه في الخارج لا يمكن التمسك بعموم العام لاثبات الحكم للفرد المشكوك فيه.

(١) فأجاب عنه كما مر مراراً المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥٢١.

(٢) بأن هذا التقريب يتم في فرض ان يكون التخصيص ايضاً كالتقييد موجباً لتعنون عنوان العام بأمر وجودي او عدمي وإلا فعلي ما عرفت من الفرق بين البابين لا يكاد مجال للإشكال اصلاً.

(٣) اي التخصيص وان يوجب تضييق دائرة حجية العام بغير ما صدق عليه

في مصداق المخصص يشك في انطباق الحجة من العام عليه ايضاً[١] لا يوجب[٢] رفع اليد عن العام بالمرة إذ[٣] العام انما خرج عن الحجية من جهة الشبهة الحكمية واما بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية فلا قصور للعام[٤] بعد صدقه[٥] على هذا الفرد ان يشمله وبالملازمة يستشكف بأن المشكوك خارج عن مصداق الخاص[٦] ومن المعلوم[٧] ان دليل المخصص غير موجب

مفهوم العام إلا ان نتيجة اخراج هذه الافراد عن تحت العام قصر الحكم بالباقي قبل التخصيص وان ما هو تحت العام قبل التخصيص ليس إلا الأفراد الملازمة للعدالة او عدم الفسق لا المقيد بهما فالباقي بعد اخراج الفساق ايضاً ليس إلا هذه الافراد الملازمة للعدالة او عدم الفسق بلا تغيير عنوان فيها ويكون كموت بعض الافراد.

(١) اي اللازم من التخصيص لو شك في مصداق المخصص كالمقام وهو الشك في كونه فاسقاً يلازم الشك في شمول العام الحجة عليه وانطباقه عليه وهو العالم الملازم لعدم الفسق او العدالة او المقرونة بذلك.

(٢) اي مع ذلك لا يوجب سقوط العام عن الحجية ورفع اليد عن العموم.

(٣) نعم في المقام بالنسبة إلى الشبهة الحكمية - كالفسق هو مرتكب الكبائر او يشمل الصغائر لما قام حجة اقوى على الخلاف يرفع اليد عن حجية ظهوره.

(٤) واما بالنسبة إلى الشبهة المصداقية فحيث انه لم يعلم بمخالفة ظهوره للواقع من جهة احتمال كون المشتبه عدلاً ولم نقم حجة ايضاً على الخلاف من جهة فرض الشك في انطباق دليل الخاص على المورد فيؤخذ بظهوره وبحكم عليه بحكمه.

(٥) اي صدق العموم كالعالم على الفرد المشكوك.

(٦) اي يلازم خروج هذا الفرد عن مصداق الخاص وهو الفاسق.

(٧) اي لم يوجب التخصيص على الفرض تقييداً للعام وحصر حجيته بغير الفاسق

لقصر حجية العام في مقام تعيين المصداق بغير هذا الفرد فاصالة الظهور[١] عند احتمال مطابقة العام للواقع ولو من جهة كشفه عن تعيين المصداق باق بحاله[٢] و[٣] ايضاً لا يبقى في المقام مجال

ولو كان فرداً مشكوكاً.

(١) اي ان اصالة الظهور في العموم ح محكمة ولو بكشفه عن ان الفرد المشكوك مصداق للعام وليس من مصاديق الخاص.

(٢) حيث انه بعد عدم انقلاب عنوان العام عن كونه تمام الموضوع للحكم إلى جزء الموضوع فلا جرم يكون اصل تطبيق العنوان على المورد عند الشك جزمياً وفي مثله يتجه الاستدلال المزبور للقول بالجواز بتقريب انه بعد الجزء بانطباق عنوان العام على المورد واحتمال مطابقة ظهوره للواقع في الزائد عن الافراد المعلومة الفسق ولو من جهة احتمال كونهم عدولاً يشمله دليل التعبد بالظهور الأمر بالغاء احتمال الخلاف فإن المدار في التعبد بالظهور انما هو على مجرد احتمال مطابقة الظهور للواقع وح فكما انه عند احتمال مطابقة الظهور للواقع في زير العالم المشكوك فسقه وعدالته من جهة الشبهة الحكمية واحتمال خروج الفساق الداخل فيهم زيد على تقدير فسقه عن تحت حكم العام لأجل مخصص خارجي لا يعلمه المكلف تجري اصالة الظهور وبمقتضاها يحكم بوجوب اكرام زيد المشكوك فسقه وعدالته كذلك الأمر في ما لو كان احتمال مطابقة الظهور للواقع من جهة الشبهة المصداقية واحتمال كون المشتبه عادلاً في الواقع فإنه في مثله ايضاً يشمله دليل التعبد بالظهور الامر بالغاء احتمال الخلاف.

(٣) قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥١٥ واما لو لم يكن الشك ممحضاً بذلك - اي بالشبهة الحكمية فقط - بل كان مما يشك فيه في مشموليته لحكم العام ولو على تقدير خروجه عن تحت عنوان المخصص واقعاً بحيث كان الشك في وجوب

اشكال آخر[١] وهو ان حجية الظهور بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية في طول حجيته في الشبهة الحكمية لأنها منقح موضوعه[٢] وح لازم حجية العام في الجهتين كون العام موضوعاً للتعبدين الطوليين[٣] ومن المعلوم ان الظهور الواحد لا يتحمل إلا حكماً واحداً ولا يعقل توارد الحكمين المتماثلين كالضدين على موضوع واحد[٤] محفوظ في رتبة نفسه وح لا محيص من صرف

اكرامه من جهتين تارة من جهة الشبهة الحكمية وانه على تقدير عدم كون المرتكب للصغائر مندرجاً تحت عنوان الفاسق هل يشمله حكم العام ام لا بل كان خارجاً ايضاً عن حكمه واخرى من جهة الشبهة المصداقية وانه هل المرتكب للصغيرة فاسق ام لا بل الفاسق بحسب وضعه موضوع لخصوص مرتكب الكبيرة ففي مثله بالنسبة إلى الشبهة الحكمية وهي الشبهة من الجهة الأولى لا اشكال في الاخذ بالعموم نعم انما الكلام في جواز الأخذ به بالنسبة إلى الشبهة المصداقية وهي الشبهة من الجهة الثانية.

(١) حيث انه قد يشكل في جواز التمسك بالعام من هذه الجهة بتقريب ان الشبهة من تلك الجهة لما كانت في طول الشبهة من الجهة الأولى.

(٢) اي لأن الأصل في الشبهة الحكمية منقح لموضوع الشبهة المصداقية ومبين له وانه هو المرتكب للكبيرة فاسق لا الصغيرة – فمع تطبيق اصالة العموم من الجهة الاولى ورفع الشك به من جهة الكبرى لا مجال لتطبيقها ثانياً من الجهة الثانية لرفع الشك به من جهة الصغرى.

(٣) نظرا إلى ان الظهور الواحد لا يتحمل لتطبيقين طوليين وح فمع فرض تطبيقه على اصل الكبرى يستحيل تطبيقه ثانياً على الصغرى.

(٤) اي الوجه في ذلك ان ظهور واحد وهو العام لا يتحمل إلا حكم واحد ولا يمكن ان يجتمع موضوع واحد وهو العالم المشكوك حكمين متماثلين من وجوب

النظر عن التعبد بالنسبة إلى الجهة الموضوعية دون العكس كما اشرنا وتوضيح الدفع[١] بأن ما افيد صحيح لو كان[٢] مرجع التعبد بالظهور إلى وجوب العمل على وفقه طريقياً كان ام نفسياً وأما[٣] لو كان مرجع التقيد[٤] به إلى القاء[٥] احتمال خلافه فلا شبهة في فرض وجود الاحتمالين لا مانع في القاء

اكرام واحد لإصالة العموم فلا تجري اصالة العموم في الشبهة الحكمية ولا يبقى مجال لجريان الأصل في الشبهة الموضوعية وهذا بخلافه في فرض تمحض الشك بالجهة الثانية وفرض العلم باندراجه في العام على تقدير كون الفاسق هو خصوص المرتكب الكبيرة فإنه ح كان لتطبيقه على تلك الجهة كمال مجال لأنه ح لا يحتاج إلى تطبيقه في كبرى المسألة حتى يتوجه الاشكال المزبور هذا.

(١) ولكن يمكن دفع الاشكال المزبور بما دفعناه به الاشكال المعروف في حجية الاخبار مع الواسطة حيث ان الاشكال في المقامين واحد والجواب عنه ايضاً واحد فراجع تلك المسألة وعليه فلا مجال للاشكال فيه من هذه الجهة فكان المتبع ح هو اصالة العموم في غير مورد قيام الحجة الاقوى على الخلاف. وذكرنا في محله ان الحكم انحلالي ويشمل كما للأفراد العرضية للأفراد الطولية ايضاً ولا محذور دفعة واحدة.

(٢) تقدم ان حجية الظهور فيها قولين القول الأول حجيته تعبداً فح يرد الاشكال ويتم بأن اصالة الظهور بهذا الوجه لا يبقى مجال معه لجريان اصالة الظهور في الشبهة الموضوعية.

(٣) والقول الآخر حجية الظهور ببناء العرف والعقلاء والغاء احتمال الخلاف فلا محالة عليه يشمل البناء للطوليين في عرض واحد بالانحلال.

(٤) ولعل الاصح التقييد وان كان التقيد لا بأس به.

(٥) اي الرفع والالغاء.

الاحتمال الثاني في طول القاء الاحتمال الاول إذ موضوع الالقاء ح احتمالان طوليان ومع تعددهما ولو طولياً لا قصور في شمول دليل القاء الاحتمال لكل من الاحتمالين ولو طولياً نظير[١] شمول دليل حجية الخبر الواحد للأخبار بالواسطة مع انها طولية ويكون التعبد بكل سابق منقح موضوع اللاحق فتدبر فلا ضيرح في توجه مثل هذين التعبدين الطوليين إلى ظهور واحد كما لا يخفى. وايضاً[٢] لا مجال للمصير إلى عدم حجية العام في المقام من جهة قصور دليل في المقام من جهة قصور دليل حجيته من حيث تتميم كشف ظهور كلامه بتقريب انه انما يتم ذلك منه[٣] في صورة اختصاص عبده بالجهل

(١) كما ان دليل حجية الخبر الواحد ينحل ويشمل الاخبار بلا واسطة ومع الواسطة او ان شئت قلت كلي طبيعي ذات مصاديق متعددة بعضها في طول الآخر ومنقح لموضوع الآخر فلا محذور من توجه التعبدين في المقام بظهور واحد ولو كانا طوليين.

(٢) اشارة إلى استدلال آخر للمنع توضيحه قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥٢٢ وأما توهم اختصاص حجية الظهور بما لو كان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة الحكمية دون الشبهة الموضوعية بدعوى ان الرجوع إلى اصالة الظهور انما هو في الشبهات التي كان رفعها وازالتها من شأن المتكلم دون غيرها مما ليس من شأن المتكلم ازالتها وبذلك ينحصر حجية الظهور في موارد الشبهات الحكمية لأنها هي التي كان ازالة الشبهة فيها من وظائف المتكلم ولا تعم الشبهات المصداقية نظراً إلى عدم كون مثل هذه الشكوك مما ازالتها من شأن المتكلم حتى يصح الرجوع إلى الظهور في رفع الشبهة فيها.

(٣) اي ظهور العموم وحكمه.

بالمرام[١] وأما[٢] في صورة اشتراك المولى معه فيه ولو أحياناً فليس مثل هذا الجهل مختصاً بالعبد كي يصح[٣] من المولى كشف الحال على العبد لاحتماله اغراءه إلى خلاف الواقع لاحتمال نفسه خلاف وح نقول الذي يختص العبد في جهله هو الشبهة الحكمية[٤] وأما في الشبهات[٥] الموضوعية فكثيراً ما يكون المولى اسوء حالاً من عبده في الجهل ومع ذلك[٦] كيف يصح منه تتميم كشف هذا المصداق على العبد ومع عدم صحته فلا يبقى مجال لحجية العام بالنسبة إليه بل تنحصر حجيته بالنسبة إلى الشبهة الحكمية فعمدة وجه المنع في المقام[٧] قصور دليل حجية الظهور بالنسبة إلى الشبهات المصداقية لا شيء

(١) اي يكون العبد جاهلًا بذلك وهي الشبهة الحكمية التي لا تصل إليها عقول الرجال فيبين لهم الشارع بما فيه المصلحة.

(٢) وأما في الشبهة المصداقية التي ربما يكون المولى شريكاً مع العبد في الجهل وعدم العلم والسيطرة على ذلك الموضوع.

(٣) فلا يختص الجهل بالعبد حتى يرفعه المولى ويبين حاله وان زيداً فاسق ام لا لاحتمال انه يغريه المولى إلى خلاف الواقع.

(٤) فما يختص جهله بالعبد هو ما جاء الشبهة من ناحية المولى من فقد ان النص او تعارضه او اجماله.

(٥) اي دون الشبهات الموضوعية فربما يكون العبد والمولى مشتركين في الجهل فكيف يلغي احتمال الخلاف ويتمم كشفية الظن.

(٦) وعلى هذا لا وجه للتمسك بظهور العام والغاء احتمال الخلاف بالنسبة إلى الشبهة الحكمية فقط دون الموضوعية.

(٧) وملخصه ان في هذا الحال لا يبقى الظهور مع ان المولى هو ايضاً في هذا الحال

آخر إذا لازم هذا البيان عدم صلاحية جعل المولى امارة على تعيين الموضوع الذي كان بنفسه جاهلاً به كعبده لأن تتميم كشفه[١] ليس رافعاً للجهل المختص به عبده وهو كما ترى بديهي البطلان[٢] نعم الذي ينبغي ان يقال[٣]

يكون جاهلاً.

(١) فإن الامارات المجعولة للعبيد لرفع الجهل عن العبد وهذه الشبهة لا تخصص بالعبد اصلاً.

(٢) قال المحقق الماتن ج١ ص٥٢٢ فمدفوع بأنه وان كان الامر كذلك بالنسبة إلى كل شبهة شخصية على التفصيل ولكنه لا مانع من جعل امارة كلية لتميز الموارد وتشخيص حكم الصغريات فإن ذلك ايضاً من شأن الشارع ووظائفه كما في موارد اليد والبينة والسوق وغيرها وبالجملة نقول بأن ما افيد من عدم كون ازالة شخصية بنحو التفصيل فهو مسلم ولكنه لا ينتج المطلوب من سقوط اصالة الظهور عن الحجية في الشبهات المصداقية من جهة عدم كون الظهور من قبيل جعل امارة كلية لتشخيص الصغريات وان اريد به خروج الشبهات والموضوعية كلية على الاطلاق عن موارد التمسك بالظهور بدعوى عدم كون إزالة الاشتباه فيها من شأن الشارع ووظائفه على الاطلاق ولو بنصب امارة كلية عليها للمكلف لكي يرجع إليها عند جهله وتحيره فهو ممنوع جداً بشهادة جعل البينة واليد والسوق ونحوها حجة عند اشتباه الموارد في الموضوعات وعليه تقول بأن من الامارات الكلية ايضاً التميز الموارد وتشخيص حكم الصغريات عند الجهل والانتباه اصالة العموم فمتى تحتمل مطابقتها للواقع ولو من جهة الشبهة في المصداق ولم تم حجة اقوى على خلافها يجب التعبد بظهوره والغاء احتمال الخلاف هذا.

(٣) ولكن مع ذلك فالتحقيق في المقام عو عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات

هو ان الحجية بعدما كان منحصراً[١] بالظهور التصديقي[٢] المبنى على كون المتكلم في مقام الفادة والاستفادة فأنما يتحقق[٣] مثل هذا المعنى في فرض تعلق قصد المتكلم باراز مرامه باللفظ وهو فرع[٤] التفات المتكلم بما تعلق به مرامه

المصداقية اذ نقول بأن ما ذكر من التقريب المزبور للجواز مبني على ان يكون مدار الحجية في الظهورات على الدلالة التصورية المحضة التي هي عبارة عن مجرد تبادر المعنى وانسباقه إلى الذهن من اللفظ عند سماعه الناشئ من جهة العلم بالوضع المجامعة مع القطب بعدم كون المتكلم في مقام الافادة والجد بالمراد ايضاً كما في الالفاظ والجد بالمراد يتبادر المعنى وينسبق إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ فعلى هذا المسلك يتجه التقريب المزبور للجواز من جهة تحقق موضوع الحجية وهو الظهور التصوري مع احتمال المطابقة للواقع وإلا فعلى.

(١) الصحيح ما كانت منحصرة.

(٢) ما هو التحقيق من كون مدار الحجية في اصالة الظهور على الدلالة التصديقية والكشف النوعي عن المراد فلا يكون مجال لدعوى حجية اصالة العموم والظهور إلا في موارد الشبهات الحكمية الناشئة من جهة احتمال مخالفة الظهور للواقع من جهة الشك في اصل التخصيص والقرينة.

(٣) والوجه فيه واضح بعد معلومية تبعية حصول التصديق بالمراد من اللفظ قطعاً او ظناً لاحراز كون المتكلم بكلامه في مقام الافادة ومقام الجد بالمرام المتوقف ذلك على التفاته بجهات مرامه وخصوصياته.

(٤) إذ ح يختص حصول التصديق النوعي بالمراد من اللفظ بما اذا كان هناك علبة نوعية على التفات المتكلم بجهات مرامه وخصوصياته فيختص ذلك ح بخصوص ما لو كان الشك في مخالفة الظهور للواقعه من جهة الشبهة في الحكم الراجعة إلى الشك في

وإلا فمع جهله به[١] واحتماله خروجه عن مرامه فكيف يتعلق قصده بلفظه كشفه وابرازه ومن المعلوم ان الشبهات الموضوعية طرّاً من هذا القبيل[٢]

التوسعة وتضييق دائرة مراد المتكلم.

(١) وأما فيما عدا ذلك من موارد كون الشك في المخالفة من جهة الشك في مصداق المخصص فحيثما لا يكون هناك غلبة نوعية فيها على التفات المتكلم بل ربما كان الامر بالعكس من حيث كون الغالب هو غفلة المتكلم وجهله بالحال بشهادة ما نرى من وقوع التردد والاشتباه كثيراً للمتكلم في تطبيق مرامه على الصغريات فلا يكاد حصول التصديق النوعي بالمراد حتى يكون مشمولاً لدليل التعبد فتكون نتيجته جواز الرجوع إلى العام في الشبهات المصداقية للمخصص.

(٢) بل ولو قلنا بأن مدار الحجية في الظهورات على الظهور الفعلي والدلالة التصديقية الفعلية كان الامر في عدم جواز التمسك باصالة العموم عند الشك في مصداق المخصص اظهر من جهة وضوح انتفاء الدلالة والتصديق الفعلي بالمراد مع تلك الغلبة النوعية على غفلة المتكلم وعدم التفاته في مقام التطبيق على الصغريات وان كان اصل المبنى مما يبعد الالتزام به من جهة ما يلزمه من عدم حجية الظهورات في موارد قيام الظن الفعلي غير المعتبر على الخلاف وهو مما لا يمكن الالتزام به. فلابد من تنقيح هذه الجهة بأن حجية اصالة العموم ونحوها هل هي من باب الظهور التصوري المساوق لتبادر المعنى من اللفظ وانسباقه إلى الذهن المجامع ولو مع الجزء بعدم كون المتكلم في مقام الافادة ومقام الجد بالمراد الواقعي او انه من باب الظهور التصديقي المفيد للظن بالمراد ولو نوعاً وان لم يفده فعلاً لمانع خارجي وذلك بعد القطع بعدم كونه من جهة التعبد المحض بشهادة بنائهم على عدم حجية الظهورات مع الاتصال بما يصلح للقرينية بل ولا من باب الظن الفعلي بالمراد كما عليه بعضهم بشهادة ما عرفت

من بنائهم على عدم اضرار قيام الظن الغير المعتبر على الخلاف فعلى الاول من كون مدار الحجية على الظهور التصوري المساوق لانسباق المعنى إلى الذهن فلا محيص كما عرفت من القول بجواز التمسك بالعام فيما شك كونه من افراد المخصص ومصاديقه نظراً إلى وجود المقتضي للحجية وعدم المانع عنها حيث انه بعد انطباق عنوان العام على المورد وعدم قيام حجة على الخلاف نظراً إلى فرض عدم حجية الخاص بالنسبة إليه بلحاظ الشك في انطباق عنوانه عليه فلا جرم يشمله دليل التعبد بالظهور الأمر بالغاء احتمال الخلاف من غير فرق في ذلك بين كون المخصص لفظياً او لبياً. وأما على الثاني فلازمه كما عرفت هو المصير إلى عدم الجواز من جهة ما عرفت من اختصاص هذا المعنى اي افادة الظهور للتصديق النوعي بالمراد بما إذا كان هناك غلبة نوعية على التفات المتكلم وعدم غفلته عن جهات مرامه الملازم ذلك للاختصاص بما إذا كان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة الحكمية الراجع إلى الشك في التوسعة والتضيق في دائرة المراد الواقعي في كبرى الحكم دون مالو كان الشك المخالفة والمطابقة من جهة الشبهة الموضوعية الراجعة إلى الشك في تطبيق الكبرى وما هو المراد الواقعي على المصاديق والصغريات وذلك من جهة انتفاء تلك الغلبة النوعية في هذا المقام لوضوح انه لا غلبة نوعية على التفات المتكلم بتطبيق مرامه على المصاديث والصغريات لولا دعوى كون الغلبة بالعكس على ما نرى ونشاهد بالوجدان من غفلة المتكلم وجهله وتردده كثيراً في تطبيق ما هو المرام على المصاديق والصغريات إذ لا يكون مجال لدعوى جواز الاخذ بإصالة العموم فيما شك كونه من افراد المخصص ومصاديقه حيث انه لا يكون للفظ ظهور تصديقي ودلالة تصديقية ولو نوعية بالنسبة إلى الصغريات ومقام التطبيق على المصاديق حتى يشمله دليل التعبد من هذه الجهة ففي الحقيقة عدم حجية اصالة العموم فيما شك كونه من افراد المخصص كان من جهة عدم المقتضي للتعبد وهو الظهور

ولقد اجاد شيخنا الاعظم فيما افاد في وجه المنع[1] بمثل هذا البيان ومرجع هذا

التصديقي لا من جهة وجود المانع حتى يدفع بأن دليل المخصص لما كان تطبيقه على المورد مشكوكاً لا يكون له صلاحية للمانعية عن التمسك بالعموم ولئن شئت قلت بأن عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية انما هو من جهة الشك في انطباق عنوان العام في قوله اكرم العلماء على ما عدا الفساق مثلاً فقهراً عند الشك في كون المورد من مصاديق الفساق الخارج عن دائرة موضوع حكم العام يشك في انطباق ما هو مراد الواقعي على المورد وفي مثله لا يبقى مجال لتوهم جواز الرجوع إلى العام في المشتبه كما هو واضح، وحيث ان التحقيق في المسألة كما حقق في محله هو الثاني من كون مدار الحجية في الظهورات على الدلالة التصديقية لا الدلالة التصورية المساوقة لانسباق المعنى إلى الذهن فلا جرم كان الاقوى هو عدم جواز التمسك بالعام فيما شك في كونه من افراد المخصص ومصاديقه بل وكذلك الأمر فيما لو شك في ذلك ولم يحرز من طريقة العقلاء ان مدار الحجية على الظهور التصوري او الظهور التصديقي حيث انه بعدما لم يكن في البين اطلاق لفظي نظراً إلى كون الدليل عليه هو السيرة وبناء العقلاء فلابد من الاخذ بما هو الاخص وهو الدلالة التصديقية المعبر عنها بالظهور النوعي من جهة كونه هو القدر المتيقن من بناء العقلاء على الاخذ بالظهورات. والأمر كما ذكره كما مر مراراً.

(١) قال شيخنا الاعظم الانصاري في التقريرات ص١٩٢ الحق عدم صحة التعويل على العام عند عروض الاشتباه في افراد المخصص إذا فرض له عنوان مع انتفاء اصل يوجب تعيين ذلك المشتبه في مقام الظاهر خلافاً لما يظهر من جماعة من الاخبارية حيث انهم يتمسكون في موارد الاستصحابات الموضوعية بعموم الدليل مع انكارهم الاستصحاب فيها ايضاً وقد اشرنا إليها في محله وهذا منهم ليس بعجيب وانما العجيب من الشهيد الثاني حيث انه على ما حكى والمرأة لا تقتل بالارتداد وكذا الخنثي للشك

في ذكوريته المسلط على قتله ويحتمل ان يلحقه حكم الرجل لعموم قوله من بدل دينه فاقتلوه خرج منه المرأة ويبقى الباقي داخلاً في العموم إذ لا نص على الخنثي بخصوصه انتهى وستعرف وجهاً يمكن تصحيحه مضافاً إلى احتمال كون الشبهة حكمية على تقدير امكان الواسطة بين النوعين فيكون من جزيئات الهداية السابقة – عدم صحة التمسك بالعام في مورد الاشتباه عند انتفاء اصل موضوعي والذي يدل عليه ان المقصود من الاستدلال بدليل والداعي إليه انما هو رفع الشك الذي اوجب النظر والفحص إذ مع عدمه بعد الالتفات لا حاجة إلى الاستدلال قطعاً والشك في المقام مما لا تعقل رفعه بالتمسك بالعام وتوضيحه ان منشأ الشك في الشبهة الموضوعية هو التردد في الامور الخارجية التي لا مدخل لارادة المتكلم فيها بوجه بل ذلك التردد والاشتباه كثيراً ما يقع للمتكلم ايضاً بل قد يقطع المتكلم بخلاف ما هو الواقع في المصاديق ايضاً فمن حاول رفع هذه الشبهة فلابد من رجوعه إلى ما هو المعد في الواقع لازالة هذه الشكوك والشبهات من اخبار وتجربة واحساس ونحوها وما يمكن رفعه بالرجوع إلى العام هو الشك في مراد المتكلم على وجه لو صرح بمراده بعد الرجوع إليه لم يقع الشك فيه ففيما اذا شك في ان زيداً عادل لو راجعنا المتكلم ايضاً لا يرتفع الشك المذكور من حيث هو متكلم فلا وجه لتحكيم العام في مورد الشك كيف ونسبة المشكوك إلى العنوانين نسبة واحدة فالتزام دخوله في احدهما من غير ان يكون ذلك مستفاداً من اصل او دليل ترجيح بلا مرجح وبالجملة فالمتكلم والمخاطب سيان في هذه الشبهة لثبوتها مع قطع النظر عن المتكلم وان كان قد يوجب التفاتاً إليها ايضاً ولا يلزم على المتكلم قبحاً عند التكلم بالعام مع شك المخاطب في مصاديق العنوانين من حيث هو متكلم من جهة اقامته بما هو الوظيفة في المتعارف من التعبير بما هو الكاشف عن مراده من دون قصور فيه ولا تقصير ولعل ذلك لا سترة فيه.

الوجه إلى منع كون المولى[١] في مقام افادة المرام بالنسبة إلى ما كان هو بنفسه مشتبهاً فيه[٢] فلا يكون الظهور تصديقياً كي يكون واجداً لشرائط الحجية[٣] لا[٤] إلى منع شمول دليل الحجية للظهور من حيث كونه امارة لتعيين الموضوع كما توهم[٥]

---

(١) بمعنى ان المولى انما يكون في بيان الظهور التصديقي لا الظهور التصوري.

(٢) فلا يكون في مقام افادة ما هو بنفسه غير ملتفت إليه ومشتبه فيه وهي الشبهة المصداقية.

(٣) فلا يكون الظهور إلا تصورياً محضاً دون ان يكون تصديقياً غير واجد لشرائط الحجية والمدار على الظهور التصديقي.

(٤) اي لا يكون له ظهور تصديقي للفرد المشتبه اصلًا لا ان يكون له ظهور وارتفعت حجيته كما تقدم الاشارة إليه وسيأتي مفصلاً وهو المراد من الظهور التصوري.

(٥) كما تقدم من المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٥٩ فإذا انكشف كون المراد الواقعي معنوناً بعنوان خاص وسقطت حجية ظهور العام بالاضافة إلى افراد المخصص لم يبق مجال لتوهم التمسك به لاثبات الحكم لما لا يعلم انه من افراد المعنون بذلك العنوان الخاص فكما لا يصح التمسك بعموم الدليل المزبور لاثبات وجوب اكرام من شك في كونه عالماً فإن دليل العام غير متكفل لاحراز من يكون عالماً في الخارج بل هو متكفل باثبات الحكم عند تحقق موضوعه المقدر وجوده كذلك لا يصح التمسك به لاثبات الحكم للعالم المحتمل فسقه بعد ورود التخصيص علية بمثل لا تكرم فساق العلماء وتقييد المراد الواقعي بغير الفاسق لان اثبات الحكم لشيء خارجاً انما هو فرع احراز تحقق تمام موضوعه وبما ان المفروض في محل البحث ان تحقق تمام الموضوع مشكوك فيه في الخارج لا يمكن التمسك بعموم العام لاثبات الحكم للفرد المشكوك فيه.

كيف ومع الاغماض عما ذكرنا[١] لا قصور[٢] في جعل المولى هذا الظهور ايضاً من الامارات على تعيين الموضوعات كسائر الامارات المجعولة منه حتى بالنسبة إلى ما هو بنفسه جاهل بوجوده كما هو ظاهر واضح وح العمدة في وجه المنع هو الذي اشرنا[٣]

(١) من الظهور التصديقي وانه لا يكون في مقام افادة المرام حتى بالنسبة إلى ما هو المشتبه فيه من الشبهة المصداقية فلا يمكن ان يتعرض لإلغاء احتمال الخلاف فيه.

(٢) يعني لولا ذلك المحذور فجعل الامارية لتمام الموضوع في الدلالة التصورية والظهور التصوري حتى بالنسبة إلى ما كان جاهلاً لا مانع منه.

(٣) من كون الدليل عليه هي السيرة وبناء العقلاء والقدر المتيقن هي الدلالة التصديقية. ثم ان صاحب الكفاية ذكر في وجه عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فيها ج١ ص٣٤٢ لا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلاً به ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في الخصوص كما عرفت واما إذا كان منفصلاً عنه ففي جواز التمسك به خلاف والتحقيق عدم جوازه إذ غاية ما يمكن ان يقال في وجه جوازه ان الخاص انما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجة ولا يكون حجة في ما اشتبه انه من افراده فخطاب لا تكرم فساق العلماء لا يكون دليلاً على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء فلا يزاحم مثل اكرم العلماء ولا يعارضه فإنه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة وهو في غاية الفساد فإن الخاص وان لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً إلا انه يوجب اختصاص حجية العام في غير عنوانه - اي الخاص - من الافراد فيكون اكرم العلماء دليلاً وحجة في العالم غير الفاسق فالمصداق المشتبه وان كان مصداقاً للعام بلا كلام إلا انه لم يعلم انه من مصاديقه بما هو حجة لاختصاص حجيته بغير الفاسق وبالجملة العام المخصص بالمنفصل وان كان ظهوره في العموم كما

إذا لم يكن مخصصاً بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت إلا انه – اي العام – في عدم الحجية إلا في غير عنوان الخاص مثله فح يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدى الحجتين فلابد من الرجوع إلى ما هو الاصل في البين. واورد عليه استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٦٤ وفيه ان هذا الكلام لا يناسب قوله بعدم تعنون العام لأنه فرض ان موضوع الاكرام هو العالم غير الفاسق وهذا هو معنى التعنون وقال الاستاذ في ص ١٦٣ ثم ان هنا كلاماً عن المحقق الخراساني في مقام الاستدلال لعدم التمسك بالعام في شبهة مصداقية المخصص في الكفاية وكلام نقل شيخنا العراقي ﷺ عنه في الدرس وهو يخالف مع ما في الكفاية ولكن ما فيها حيث يكون خلاف مرامه ﷺ من عدم تعنون العام بضد الخاص فما نقل عنه في الدرس اولى بشأنه أما في الكفاية – فقد عرفت إلى ان قال – واما ما نقل عنه في الدرس فهو ان الخاص حيث لا يوجب التعنون ويكون مثل صورة موت الفساق فيكون ظهور العام منعقداً فيما هو المضيق من الأول لكن الظهور الذي يكون للعام مثل اكرم العلماء يكون قابلاً للتخصيص فإن ظهوره في ما هو المتيقن من افراده حجة وفي ما لا يكون كذلك اي يكون مشتبهاً ليس بحجة فإنه لا شبهة في ان العام حجة في البقية فقطعه من الظهور سقطت عن الحجية بواسطة التخصيص وبالنسبة إلى هذا الفرد لا نعلم انه يكون حجة أم لا وهذا الكلام يكون له وجه حيث لا يرجع إلى التعنون بل حجية الظهور بالنسبة إلى الفرد صار محل الاشكال والحاصل ان التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص يرجع إلى احراز قابلية الفرد للحكم وهو ليس في وسع العام لان الحكم لا يحقق موضوعه. ولو تأملنا نرى الفرق بين العبارتين والامر سهل.

وفي ذلك[١] ايضاً لا فرق في عدم حجية العام بين المخصص اللفظي[٢] واللبي[٣] نعم[٤] لو كان منشأ الشبهة المصداقية احياناً لا بأس بالمصير إلى حجيته لأن رفع هذا الجهل بيد المولى من دون فرق في ذلك ايضاً بين كون المخصص لفظياً لو لبياً نعم[١] لو

(١) اي قصور دليل حجية العام من جهة تتميم كشف ظهوره والغاء احتمال الخلاف.

(٢) المخصص اللفظي كالكتاب والسنة فإنها باللفظ والكلام.

(٣) والمخصص اللبي ما كان بغير اللفظ كالاجماع والسيرة والعقل قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥٢٦ ومقتضاه كما عرفت هو لزوم المصير إلى عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية من غير فرق في ذلك بين كون المخصص لفظياً ام لبياً لأن مناط عدم الجواز انما هو انتفاء الدلالة التصديقية وعليه لا يفرق بين كون الخاص لفظياً ام لبياً.

(٤) اشارة إلى الفرق بين كون المنشأ للشك في الشبهة المصداقية هي الجهات الخارجية فلا يمكن التمسك بالعام كما عرفت واما لو كان المنشأ هي الشبهة الحكمية فيمكن التمسك بالعام لأن رفع الجهل في الشبهة الحكمية بيد المولى وبيانه.

(١) استدراك عن عدم امكان التمسك بالعام في المخصص اللبي كاللفظي خلافاً لصاحب الكفاية وغيره قال في الكفاية ج١ ص٣٤٣ واما إذا كان لبياً فإن كان مما يصح ان يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمتصل حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص وان لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره – اي العام – فيه – اي حكم الفرد المشتبه – والسر في ذلك ان الكلام الملقى من السيد حجة ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره

عن ارادته للعموم فلابد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه مثلاً إذا قال المولى اكرم جيراني وقطع بأنه لا يريد اكرام من كان عدواً له منهم كان اصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعد اوت لعدم حجة اخرى بدون ذلك – اي العلم بالخروج – على خلافه – اي يتبع العموم إلا في الفرد المقطوع عداوته إلى ان قال – وبالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة إلى المشتبه هيهنا – اي اللبي – بخلافه هناك – اي اللفظي – ولعله لما اشرنا إليه من التفاوت بينهما بالقاء حجتين هناك وتكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام كأنه لم يعمه حكماً من رأس وكأنه لم يكن بعام بخلافه هيهنا فإن الحجة الملقاة ليست إلا واحدة والقطع بعدم ارادة اكرام العدو في اكرم جيراني مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلا فيما قطع بخروجه من تحته فإنه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه ومرامه فلابد من اتباعه ما لم تقم حجة اقوى على خلافه. والجواب عنه قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٧١ انه لا فرق بين المخصص اللفظي واللبي فإنه كما ان المخصص المتصل اللفظي يوجب عدم انعقاد ظهور العام من اول الامر بل ينعقد الظهور في الخصوص من رأس كذلك المخصص اللبي المتصل يوجب عدم انعقاد الظهور وكما ان المخصص المنفصل يوجب قطع حجية العام على التحقيق بالنسبة إلى ما خصص واقعاً كذلك المخصص العقلي الذي يكون منفصلاً يمنع عن الحجية ومعنى انفصاله هو ان يكون حكم العقل بعد التأمل او يكون المخصص هو الاجماع كما خصص قولهم عليهم السلام «فانظروا إلى رجل منا يبين حلالنا وحرامنا» الحديث في مقام السؤال عن الاحكام بأن شرطة العدالة به ولا فرق بين تعنون العام بعنون قيد الخاص ام لا في قطع حجية العام بالنسبة إلى افراد المخصص وأما عدم ذكر المخصص لفظياً فلا يكون قرينة على ان العموم لاعطاء الضابطة عند الشك وتمنع ان يكون دأب العقلاء ما ذكره قدس سره فإن العام لا يكون متكفلاً

لبيان حكم الفرد المشكوك سواء كان المخصص لفظياً ام عقلياً. كما مر مراراً وهو الصحيح ايضاً. وقد فصل ايضاً في المخصص اللبي المحقق النائيني في الاجود ج١ ص٤٧٥ قال فالتحقيق ان يقال ان ما يسمى بالمخصص العقلي ان كان بمعنى ما يوجب تقييد موضوع الحكم وتضييقه نظير تقييد الرجل في قوله عليه السلام فانظروا إلى رجل قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الحديث بكونه عادلاً لقيام الاجماع على ذلك فحال حال المخصص اللفظي في عدم جواز التمسك بالعموم معه في الافراد المشكوك فيها لما عرفت من ان المخصص اللبي إذا كان عقلياً ضرورياً فحكمه حكم القرينة المتصلة واذا كان عقلياً نظرياً او اجماعاً فحكمه حكم القرينة المنفصلة وعلى كل تقدير فلا يمكن التمسك بالعموم بعد تقييد موضوع الحكم واقعاً وأما إذا كان المراد من المخصص اللبي ادراك العقل ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً اما بنفسه او لأجل قيام الاجماع على ذلك من دون ان يتقيد موضوع الحكم به لعدم صلوح تقيد موضوع الحكم بما هو ملاكه فلا اشكال في جواز التمسك بالعموم ح وكشفه بطريق الآن عن وجود الملاك في تمام الافراد فإذا شك في وجود الملاك في فرد كان عموم الحكم كاشفاً عن وجود الملاك فيه ورافعاً للشك من هذه الجهة – وهذا نظير قوله عليه السلام «لعن الله بنى امية قاطبة» مع حكم العقل بأن ملاك لعنهم انما هو بغضهم لاهل البيت عليهم السلام فالمؤمن منهم على تقدير وجوده لا يشمل اللعن المزبور فإذا شك في ايمان فرد منهم جاز التمسك بالعموم ويحكم عليه ح بأنه غير مؤمن وإلا لما جاز لعنه والجواب عنه ذكره استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٧٣ أولاً بأنه لا فرق فيما ذكره بين كون المخصص لفظياً او لبياً متصلاً أو منفصلاً فإنه علل الحكم لا يمكن ان يؤخذ في الموضوع وثانياً يلزم عليه ان يقول بهذا القول في صورة كون لب الارادة مخصصاً ومعنوناً بعنوان ضد الخاص لأنه لا فرق في عدم صيرورة الموضوع مركباً على قوله بين ان يكون لب الارادة معنوناً كما في المخصص

اللفظي المنفصل مركباً على قوله بين ان يكون لب الارادة معنوناً كما في المخصص اللفظي المنفصل أم لا وثالثاً ان التحقيق عدم اقتضاء للعام بالنسبة إلى هذا الفرد كما قال شيخنا العراقي تغمده الله برحمته - وسيأتي مفصلاً - لا انه يكون له الاقتضاء حتى يكون الشك في المانع فإن العام لا يتكفل بيان حكم الفرد من حيث صيرورته مصداقاً له كما مر سواء كان العام معنوناً بعنوان ضد الخاص او لا يكون لما في صورة فرضه رحمه الله من عدم امكان اخذ ما هو في رتبة علة الحكم في موضوعه ورابعاً من اين لا يمكن اخذ قيد الايمان في الموضوع في المثال المذكور لو قلنا بأن العام يعنون بعنوان ضد الخاص فإن الجهات التعليلية ترجع في العقليات إلى الجهات التقييدية. وجوابه في محله وقال في المخصص اللبي المحقق الاصفهاني في النهاية ج١ ص٣٤٠ لا يخفى عليك ان العام ليس حكمه حكماً جهتياً من حيث عنوان العالم مثلاً فقط بل حكم فعلي تام الحكمية - اي من جميع الجهات - بمعنى ان العالم وان كان معنوناً بأي عنوان محكوم بوجوب الاكرام فيكشف عن عدم المنافات لصفة من صفاته وعنوان من عناوينه لحكمه - اي ظاهر العام انه لا منافي للعام في عمومه اصلاً - وشأن المخصص - اي الاعم في اللفظي او اللبي يدل على ان العام يكون له المنافي فإن عنوان الخاص مثل الفسق يثبت ان العام من هذه الجهة يكون ساقطاً عن عمومه - اثبات منافات عنوان الخاص لحكم العام والمخصص اللفظي يمتاز عن اللبي بكشفه عن وجود المنافي بين افراد العام ايضاً - اي بالملازمة يدل على وجود المنافي وهو الفاسق في العلماء - اذ لولاه ولو لا الابتلاء به كان قيام المولى مقام البيان لفظاً لغواً - اي إذا لم يكن العلماء إلا العدول فلا وجه لالقاء الخاص ولغو بلا فائدة - بخلاف اللبي فإنه ليس له هذا الشأن - اي يدل على المنافات فقط وان لا يشمل حكم لفساق العلماء واما احراز ان الفاسق يكون فيهم فلا يكون في وسعه - كما هو غني عن مزيد بيان - ويمكن ان يقال كما ان العام يدل على عدم المنافات كذلك على

عدم المنافي في افراده والمخصص يدل على وجود المنافي كما يدل على المنافات وحيث يقدم على العام فلا يكون حجة في المشتبه بخلاف المخصص اللبي فإنه يدل على المنافات فقط فلا مزاحم للعام في دلالته على عدم المنافي – اي لأجل ذلك يتمسك بعموم العام لعدم احراز ان هذا الفرد يكون من المخصص ام لا لعدم العلم بوجود الخاص خارجاً – لا يقال دلالة العام على عدم المنافي متقومة بدلالته على عدم المنافات فإذا اختلت دلالة على عدم المنافات بورود المخصص اللبي فقد اختلت دلالته على عدم المنافي – اي يثبت المنافي كالمخصص اللفظي لأن مثبتات الامارات حجة فلا يمكن التمسك بالعام – لانا تقول دلالة العام على عدم المنافي وان كانت ملازمة لدلالته على عدم المنافات لكن عدم الدلالة على عدم المنافات لا يلازم عدم الدلالة على عدم المنافي لأن المنافي لفعلية حكم العام وجود المنافي في افراده لا ثبوت المنافات فقط لعنون من عناوينه لحكمه مع عدم المنافي كما ان الدلالة على المنافات غير ملازمة للدلالة على المنافي فلا يسقط العام في دلالته إلا بمقدار المزاحمة فتدبر. وتوضيحه قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٧٥ صرف وجود المنافات التي ثبتت بالمخصص اللبي لا يثبت ان للعام منافياً موجوداً موجود وما يمنع عن دلالة العام وجود المنافي لا صرف احتمال المنافات لهذا الفرد الخاص ولا يسقط ظهوره إلا بالنسبة إلى ما هو حجة اقوى حيث لا يهدم المنفصل ظهوره وحيث لا يدل الخاص على وجود المنافي لا يضر بدلالة العام فلا ملازمة بين وجود المنافات ووجود المنافي فيمكن ان يكون المنافات دون المنافي. والزائد على ذلك في المخصص اللبي قال صاحب الكفاية ج١ ص٣٤٥ بل يمكن ان يقال ان قضية عمومه – اي العام – للمشكوك انه – اي المشكوك – ليس فرداً – اي موضوعاً – لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه – اي يكون فرداً للعام بما عدا الخاص – فيقال في مثل لعن الله بني امية قاطبة ان فلاناً وان شك في ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم وكل من جاز لعنه

لا يكون مؤمناً فينتج انه ليس بمؤمن. وعلى اي اجاب استاذنا الآملي عن المحقق الاصفهاني في المجمع ج٢ ص١٧٥ ان كل ما قاله يرجع إلى ان يكون العام متكفلاً لبيان مصداقية الفرد وحيث لا يمكن كما مر ان يحقق الحكم موضوعه كذلك في المقام لا يمكن التمسك بالعام في الفرد المشكوك ويقال انه ليس بمناف له وان كان جعل الكبريين لاثبات حكم الواقع وحكم المشكوك ممكناً كما في مورد اليد والسوق حيث جعل الحكم لطرد الشبهة عن المصداق. وعلى اي حال فما قيل من الفرق بين المخصص اللفظي واللبي من عدم التمسك بالعام في الأول دون الثاني في غير محله، ولكن شيخنا الاعظم الانصاري جوز التمسك بالعام في المخصص اللبي على اطلاقه قال في التقريرات ص١٩٤ إذا علم تخصيص العام بما لم يؤخذ عنواناً في موضوع الحكم فالحق صحة التعويل عليه عند الشك في فرد انه من ايهما ويمكن استيناسه من مذاق العلماء في جملة من الموارد ايضاً ومثال ذلك ما اذا قال المولى اكرم العلماء وعلمنا من نفسه من تعبيره وتخصيصه انه لا يريد اكرام الفاسق فإنه إذا قال المولى اكرم العلماء وعلمنا من نفسه من تعبيره وتخصيصه انه لا يريد اكرام الفاسق فإنه إذا شك في زيد هل هو فاسق او لا يجب تحكيم العام فيه والقول بوجوب اكرامه وتحقيق القول ان التخصيص تارة يوجب تعدد الموضوعين وتنويعهما كالعالم والفاسق والعالم غير الفاسق مثلاً واخرى لا يوجب ذلك كما اذا لم يعتبر المتكلم صفة 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 لأوجه لتحكيم العام لما عرفت في الهداية السابقة واغلب ما يكون ذلك انما في التخصيصات اللفظية وعلى الثاني يجب تحكيم العام واغلب ما يكون انما هو في التخصصات اللبية إلى آخر كلامه وهو الصحيح على هذا المسلك كما ستعرف.

بنينا[١] في وجه المنع على تضييق دائرة الحجة والشك في تطبيق الحجة امكن الفرق[٢] بين المخصص اللفظي او اللبي[٣] موجب لرفع اليد عن حجية العام بمقدار مدلوله[٤] فمع الشك في تطبيق مدلول الخاص يشك في تطبيق مقدار حجية العام[٥] وأما المخصص اللبي[٦] فلا يوجب لرفع اليد عن حجية العام إلا بمقدار القطع الحاصل منه ومن البديهي ان القطع بكل عنوان لا يسري إلى مصداقه المشكوك[٧]

(١) اي لو اخترنا ان المدار على الظهور التصوري والتضييق في الحجية وان الشك في ان هذا الفرد مصداق للحجة ام لا.

(٢) اي لابد من الفرق بين المخصص اللفظي وبين المخصص اللبي كالإجماع والسيرة والعقل بجواز التمسك بالعام في الثاني مطلقاً دون الأول كما قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٧٧ لو كان مدار المنح من ذلك تضييق دائرة حجية العام في غير عنوان الخاص لكان للتفصيل بين المخصص اللفظي واللبي مجال.

(٣) حيث انه على هذا المسلك يكون العام حجة غير عنوان الخاص حسبما ينطبق عليه عنوانه واقعاً لا بالمقدار المعلوم منه وح فلا يجوز عند العقل الأخذ بالعام في الفرد المشكوك صدق عنوان الخاص عليه هذا بالإضافة إلى المخصص اللفظي.

(٤) اي مدلول الخاص.

(٥) اي لتضييق دائرته واقعاً.

(٦) وأما في المخصص اللبي فيتقيد العام بالمقدار المقطوع خروجه منه ومن المعلوم ان صفة القطع كسائر الصفات الوجدانية لا يسري من الصور إلى الخارج.

(٧) فحينئذ إذا احرز فردية المشكوك للعام فلا مانع من الاخذ به ولو مع الشك في كونه مراداً منه لاحتمال خروجه لباً.

فبالنسبة إلى المصاديق المشكوكة لا يكون في البين حجة على خلاف العام واقعاً[١] فلا قصور ح في تطبيق الحجة على المورد وفي هذا التفصيل[٢] ايضاً لا فرق بين كون الشبهة المصداقية ناشئة عن الشبهة الحكمية[٣] ام

---

(١) اي لعدم الحجة على خلاف العموم واقعاً بالنسبة إلى الشبهة المصداقية فيشملها العموم المفروض في المورد.

(٢) اي التفصيل بين المخصص اللفظي من عدم التمسك بالعام والمخصص اللبي جواز التمسك به وذلك على القول بسقوط حجية الظهور بدليل المخصص.

(٣) كما لو شك ان زيداً عادل أو فاسق وذلك لأنه يرتكب الصغيرة فهذه هي الشبهة المصداقية ومنشؤها الشبهة الحكمية وهي ان الفاسق هو المرتكب للكبيرة ام جميع المعاصي كبيرة فيكون الفسق اعم من مرتكب الكبيرة ام الصغيرة.

من الامور الخارجية[١] كما لا يخفى[٢] وح بين مشينا[٣] وهذا المشى[٤] تمام

---

(١) كما لو شك ان زيداً عادل ام لا بأنه هل يرتكب الكبيرة وهل له ملكة العدالة من ناحية الامور الخارجية بعدما يعلم ان العادل هو المجتنب عن الكبيرة فقط مثلاً.

(٢) لكن نقل عن المحقق العراقي في النهاية ج١ ص٥٢٦ وح فالتفصيل بين فرض كون المخصص لفظياً وبين كونه لبياً كما عن بعض ساقط على كل حال بل اللازم على المسلك الأول في حجية اصالة الظهور هو المصير إلى الجواز مطلقاً حتى في المخصص اللفظي كما ان اللازم على المسلك الثاني وهو المصير إلى عدم الجواز كذلك حتى في المخصص اللبي. أما على المسلك الثاني وهو المختار هو الصحيح وأما على المسلك الأول من تعنون العام وسقوط حجية الظهور بالنسبة إلى الخاص فقد عرفت من المحقق الماتن التفصيل بين المخصص اللفظي واللبي فكيف نسب إليه الجواز مطلقاً.

(٣) قال استاذنا الآملي في المنتهى ص٢٧٦ من ان المدار في حجية العام هو الظهور التصديقي على المراد وهو ينعقد فيما إذا كان المتكلم بصدد رفع الشبهة عنه كالشبهة الحكمية دون ما إذا لم يكن المتكلم بصدد رفع الشبهة عنه كالشبهة المصداقية كما تقدم لا فرق بين المخصص اللفظي واللبي من حيث عدم انعقاد الظهور التصديقي للعام في جهة رفع الشبهة عن المصداق لا يقال ربما يكون المقنن بصدد رفع الشبهة عن المصداق كموارد حجية اليد والامارات الآخر فليكن العام كذلك لانا نقول هذا يكون خلاف ظاهر الدليل المتكفل لبيان الحكم الاولي نعم للمقنن ان يعطي عاماً آخر متكفلاً لرفع الشبهة عن المصاديق.

(٤) واما لو كان مدار المنع من ذلك تضييق دارة حجية العام في غير عنوان الخاص لكان للتفصيل بين المخصص اللفظي واللبي مجال كما تقدم.

المعاكسة في النتيجة من حيث التفصيلين كما لا يخفى[1] بقي التنبيه على أمرين

---

(١) والوجه الآخر لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية هو ما ذكره استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٥٧ والانصاف ان ما افاده (رحمه الله) – اي المحقق العراقي – متين غايته إلا انه يمكن ان يرجع منع حجية العام بوجه ادق وهو ان الشبهة المصداقية في المقام ليست شبهة مصداقية بالنسبة إلى الحكم الواقعي فقط بل هي شبهة مصداقية لما هو مشمول للحجة القطعية فح نقول ان اصالة العموم انما تكون حجة بالنسبة إلى كل فرد نقطع بعدم كونه تحت حجة واصلة واما لو شك في كون الفرد مشمولاً للحجة الواصلة على خلافه فلا يكون مجرى للأصل المزبور وبعبارة اخرى نقول ان اصالة العموم انما تكون حجة عند الشك في وجود الحجة على التخصيص واقعاً واما عند الشك في مخصصية الحجة الموجودة بالنسبة إلى هذا الفرد فلا مجرى لهذا الأصل ولو من جهة الشك في قيام السيرة عليه – اي ان هذا الوجه لعله يرجع إلى ما قيل من اشتباه الحجة بلا حجة وعلى اي قال – تنبيه لا يخفى انه يلزم التهافت بين القول بامكان التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص الدائر بين الأقل والأكثر وبين القول بعدم امكان التمسك به في الشبهة المصداقية المخصص على غير المختار بيانه ان مفاد التخصيص ان كان اخراج الخاص بما علم من افراده فعليه يلزم الأخذ بالعام فيما زاد على ما علم كونه من افراد الخاص من دون فرق في ذلك بين ان تكون الشبهة مفهومية او مصداقية إذ الملاك على الفرضين واحد ضرورة ان ما علم كونه من الخاص فهو العالم الفاسق المرتكب للكبيرة مثلاً في الشبهة المفهومية وافراد الميتة المعلومة مثلاً في الشبهة المصداقية وما سوى ذلك من الافراد كالمرتكب للصغيرة في الأولى وكالأفراد المشكوكة الخارجية في الثانية خارجة عن افراد الخاص فيعمها العام وان كان مفاد التخصيص اخراج ما يطبق عليه الخاص واقعاً فحينئذ كما لا يمكن الاخذ بدليل الخاص

لا يمكن الاخذ بعموم العام ايضاً من دون فرق في هذا ايضاً بين ان تكون الشبهة مفهومية او مصداقية كما هو ظاهر ولا فرق فيما ذكرنا كله بين ان تكون نتيجة التخصيص تقييد مدخول العام وتعنونه بنقيض الخاص او تكون نتيجته تقييد ما هو الحجة فعلى اي تقدير ما يكون الملاك لعدم امكان الاخذ بالعام في الشبهة المصداقية هو الملاك لعدم امكان الاخذ به في الشبهة المفهومية ضرورة ان دليل الخاص من حيث اجماله او اوجب الاجمال في دليل العام فحينئذ لا يمكن التمسك بالعام في كلا المقامين وان لم يوجب الاجمال فيه دليل العام فحينئذ لا يمكن التمسك بالعام في كلا المقامين وان لم يوجب الاجمال فيه كما هو الاساس في الشبهة المفهومية فكذلك الامر في الشبهة المصداقية ايضاً فأجاب عنه الاستاذ بما مر مراراً وهو الصحيح في المجمع ج٢ ص١٧٩ ان العام حيث لا يكون متكفلاً لحكم الفرد كما مر لا يمكن التمسك به بخلاف صورة كون المخصص مجملاً فإنه لا يرجع إلى ذلك. ولذا يجري الاستصحاب في الشبهة المصداقية دون المفهومية للفرق بينهما هذا كله في القول بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية اما القول بالجواز فقد تمسكوا بوجوه بعضها قد مر بلسان قيل اولا يقال فلا نعيد الوجه الاول ما نقله استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٦٧ ان العام كما انه يكون له اطلاق شمول للأفراد فكذلك يكون له شمول بالنسبة إلى الاحوال ومنها حال الشك اما الأول فواضح لأنه إذا قيل اكرم العلماء يشمل كل فرد من العالم في كل حال من حالاته قائماً او قاعداً في مكان كذا وكذا فلا اشكال في ان يكون بعض حالاته وهو كون هذا الخطاب مشكوك العدالة ايضاً داخلاً تحت عموم العالم وفيه اولاً ان الخطاب يكون على الواقع لا المشكوك ولا يستحيل ما ذكر إذا كان الانشاء متعدداً بأن يكون كبرى مجعولة لحكم الواقع وكبرى اخرى للمشكوك ولكن مر انه لا يكون دأب العقلاء بيان الكبريين بإنشاء واحد وثانياً لا تكرم الفساق ايضاً على هذا الفرض يكون له اطلاق احوالي ففي

حال الشك في الفسق ايضاً يتمسك به ويقال ولا يتوقف في حكم هذا الفرد بل يحكم بإنه ليس من افراد العام. والأمر كما ذكره. الوجه الثاني ايضاً ذكر استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٦٩ هو ان المقام يكون من باب الشك في القدرة ويلزم في ذلك الباب الاقدام على العمل حتى يظهر الخلاف بيانه ان غاية ما يستفاد من الخاص هو ان العام في افراده ليس بحجة ولكن للعام دلالاته دلالة مطابقية على ان الوجوب يكون على كل فرد من الافراد ودلالة اخرى في طولها على ان اكرام كل فرد مثلاً يكون محبوباً ودلالة اخرى على ان المحبوب له مصلحة تامة وما هو الساقط من تلك الدلالات هو الدلالة المطابقية وهو حجية العام بالنسبة إلى الخاص واما الدلالة على المصلحة والمحبوبية فلا تسقط فإن المولى يحب اكرام هذا العالم ولكن يرى انه مقرون بالفسق ولا يمكن ان يكرم في صورة العلم بالفسق واما في صورة الجهل به فيكون الشك بعد تمامية الخطاب بأنه هل القدرة على اكرام هذا العالم تكون ام لا وحيث ان الخطاب تام فيجب الاتيان به ولا يوجب الشك في القدرة سقوط الخطاب فيقدم الاكرام على عدمه. وفيه كما ان للعام دلالات كذلك للخاص دلالات ايضاً فإن قوله لا تكرم الفاسق ايضاً يدل على ان الخطاب فعلي وفعله مبغوض وله مفسدة تامة فالمفسدة والمصلحة والمبغوضية والمحبوبية متعارضتان فلماذا يقدم ملاك احدهما على الآخر في الفرد المشكوك وأما الشك في القدرة فإنه تارة تكون القدرة مأخوذة في الخطاب مثل حجوا ان استطعتم وهي دخيلة في الملاك ايضاً فحيث شك فيها لاملاك اصلاً وهكذا على مسلك الشيخ الحائري (رحمه الله) من انه ايضا يحتمل الارشاد إلى ما يحكم به العقل لأنه يشك في وجود الملاك وعدمه على هذا والشك فيه يوجب الشك في الحجية وهو مساو مع القطع بعدمها وعلى فرض عدم اخذ القدرة في الخطاب فإنه وان كان اللازم عند الشك فيها وجوب الاتيان بالعمل ولكن في صورة سقوط الخطاب عن الحجية فعلى مسلك القائل بأن سقوطه يوجب سقوط الملاك

ايضاً ولا يمكن التمسك باطلاق المادة ايضاً فلا وجه لوجوب الاتيان بالعمل لعدم الدليل عليه وأما على مسلك القائل بأن للهيئة اطلاقاً كما هو التحقيق وهكذا على مسلك القائل باطلاق المادة من حيث المصلحة وان كان بقاء الملاك موجباً لوجوب الاتيان بالعمل ولكن في المقام المناقضة التي ذكرناها بين مدلول التزامي العام ومدلول التزامي الخاص يمنع عن الاخذ بالعام وتقديمه على الخاص فليس احدهما دليلاً فيسقطان بالتعارض في الملاك. والأمر كما ذكره. الوجه الثاني ما نقله في الكفاية وفيه الفائدة ج١ ص٣٤٦ ربما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة اخرى – اي اجمال النص كالأمر بالوضوء او الغسل او الغسل وكان مجملاً بأن يكون القدر المتيقن هو الوضوء او الغسل به ليس ناشئاً من جهة دور انه بين الدخول في الباقي تحت العام وبين دخوله في عنوان المخصص المعلوم بل من جهة اجمال النص – كما اذا شك في صحة الوضوء او الغسل بمايع مضاف فيستكشف صحته بعموم مثل اوفوا بالنذور فيما إذا وقع – اي الوضوء او الغسل بمائع مضاف متعلق للنذر بأن يقال وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم وكلما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به وربما يؤيد ذلك – اي صحة الوضوء بالمائع المضاف بالنذر مع الشك في بطلانه بدون النذر ووجه التأييد انه لو صح الاحرام مع القطن بالبطلان بدون النذر على ما سيأتي فيصح الوضوء في الفرض بالأولوية – بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك – اي وان كان الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت غير صحيح وهكذا يكون الصوم في السفر حراماً ولكن بعد النذر بسببه بعموم الوجوب ويقال بالصحة – والتحقيق ان يقال انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكلفة لاحكام العناوين الثانوية – اي النذر واطاعة الوالد والعسر والحرج والشرط الناظر إلى

العناوين الاولية الثابتة للاشياء بالنظر إلى ذاته كالتمر والخمر ونحوهما كحل التمر وحرم الخمر فيما شك من غير جهة تخصيصها إذا اخذ في موضوعاتها - اي العناوين الثانوية كالنذر ونحوه - احد الاحكام - اي الوجوب - المتعلقة بالافعال - اي الاحرام او الصوم - بعناوينها الاولية - اي المباح أو راجح بأن اخذ في موضوع وجوب الوفاء بالنذر كون النذر نذراً لراجح في نفسه فقد صار موضوع وجوب الوفاء بالنذر خصوص نذراً الراجح فإذا شك في رجحان المنذور في نفسه فقط شك في كون نذره نذر الراجح ولا مجال للتمسك بالعموم في مثله لأن الشك في ثبوت عنوان العام لا في حكمه بعد احراز عنوانه وكذا إذا شك في كون الصلح محرماً للحلال أو محللاً للحرام او كون الشرط موافقاً للكتاب او مخالفاً له فالعمومات كبريات لصغريات محرزة ومع الشك في الصغرى لا يمكن التمسك به فلا يكون عموماتها متكلفة لرفع الشك عن العناوين الاولية التي اخذ الحكم مع الموضوع متعلقاً للعناوين الثانوية - كما هو الحال في وجوب اطاعة الوالد والوفاء بالنذر وشبهة في الامور المباحة او الراجحة - اي بعناوينها الاولية - ضرورة انه معه لا يكاد يتوهم عاقل إذا شك في رحجان شيء او حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة او الوفاء في رجحانه او حليته نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد احراز التمكن منه والقدرة عليه فيما لم يؤخذ في موضوعاتها - اي موضوع العناوين الثانوية غير مقيد بحكم متعلق بالفعل بعنوانه الاولى بل موضوع لحكمه مطلقاً كالعسر والحرج قال الله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ونحوه - حكم اصلاً فإذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها وإذا كانت محكومة - اي الحزمة - بعناوينها الاولية بغير حكمها - اي الوجوب - بعناوينها الثانوية وقعت المزاحمة بين المقتضيين ويؤثر الاقوى منهما لو كان في البين وإلا لم - يؤثر احداهما وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح فليحكم ح بحكم اخر

كالاباحة إذا كان احداهما مقتضياً للوجوب والآخر للحرمة مثلاً. واوجاب عنه اولاً استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٧٧ انه لا معنى لقوله ربما يتوهم التمسك بالعام لا من جهة التخصيص إلا ان يقال بأنه يكون من باب التمسك بالمطلق في ما إذا شك في وجود القيد ومعنى قوله لا يتوهم عاقل هو ما ذكرناه في صدر البحث من نكتة عدم جواز التمسك في هذا المقام ولو قلنا به في الشبهة المصداقية للعام - اي قوله فاعلم انه لا يمكن التمسك بالاطلاق في الشبهات المصداقية له ولو بناء على جواز التمسك بعموم العام في ذلك وذلك لان العام حسب ما اخترناه بعد مصداقيته للحكم بخلاف المطلق بعد التقييد فإن القيد يرجع إلى الموضوع ويكون كالجزء له بحيث انه إذا شك في شرطه او جزئه يكون الشك في اصل تحقق الموضوع ولا يقول عاقل بتحقيق في وجود موضوعه فإنه لا يحكم بصحة الصلاة مع الشك في حصول شرطها بواسطة التمسك باطلاق الدليل وإلا فيلزم ان يقال بأن هذا ليس شرطاً لها فلا شك في ان الشك في حصول الشرط والجزء لا مجال لرفعه بالتمسك بالاطلاق واجاب ثانياً بقوله - ثم قال اما التأييد بالصوم في السفر والاحرام قبل الميقات فلا وجه له لأن الدليل الخاص دل على الصحة ونقول ان الروايات على اربع طوائف روايات وجوب الوفاء بالنذر - اي كقوله تعالى ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ وقوله تعالى ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾ - وروايات صحة الصوم في السفر كما عن ابي عبد الله عليه السلام قال خرج ابو عبد الله عليه السلام من المدينة في ايام بقين من شهر شعبان فكان يصوم ثم دخل عليه شهر رمضان وهو في السفر فافطر فقيل له تصوم شعبان وتفطر شهر رمضان فقال نعم شعبان إلى ان شئت صمت وان شئت لا وشهر رمضان عزم من الله عزوجل على الافطار الحديث الوسائل باب ١٢ من ابواب من يصح منه الصوم - وعدم صحته فيه - اي موثقة سماعة قال سألته عن الصيام في السفر قال لا صيام في السفر الحديث باب ١١ من يصح

منه الصوم في الوسائل – وروايات الاحرام قبل الميقات بالنذر – اي قال ابو عبد الله عليه السلام «ومن احرم دون الوقت فلا احرام له» الحديث وسائل باب ٩ ابواب المواقيت وقال «سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل جعل الله عليه شكراً ان يحرم من الكوفة قال فليحرم من الكوفة وليف الله بما قال» الحديث وسائل باب ١١ منها – وروايات وجوب كون متعلق النذر راجحاً – اي كما عن ابي عبد الله عليه السلام قال «ليس شيء هو لله طاعة يجعله الرجل عليه إلا ينبغي له ان يفى به» وفي صحيحة زرارة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام اي شيء لانذر في معصية قال فقال «كل ما كان لك فيه منفعة في دين او دنيا فلا حنث عليك فيه» الحديث باب ١٧ من ابواب النذر والعهد في الوسائل – وما دل على الصفحة في الموردين يكون حاكماً على ما دل على شرطية الرجحان في سائر الموارد وبدور امر الحكومة بين ان يكون الخروج في الموردين وان يكون خروجه من باب التخصيص فيقع الاشكال من هذه الجهة اولاً وثانياً يقع الاشكال من حيث ان الصوم والاحرام من العبادات وامر الوفاء بالنذر توصلي فكيف يمكن اثبات تعبديتها فأجاب الخراساني رحمه الله عن الاول – اي في الكفاية ج١ ص٣٤٩ واما صحة الصوم في السفر بنذره فيه بناء على عدم صحته فيه بدونه وكذا الاحرام قبل الميقات فإنما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانهم اذاتاً في السفر وقبل الميقات وإنما لم يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر – وفيه ان هذا الجواب لا يناسب ما ورد في الروايات من ان الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت فإن هذا التعبير مشعر بعدم الملاك له قبلها وأجاب ثانياً – أي في الكفاية ج١ ص ٣٤٩ وأما لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما بعدما لم يكونا كذلك كما ربما يدل عليه ما في الخبر من كون الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت – وفيه ان العناوين الثانوية لا تقدم على العناوين الأولية فإن النذر لا يمكن ان يثبت الرجحان ما لم يكن المتعلق راجحاً قبله والجواب الثالث – أي في الكفاية ج١ ص ٣٥٠

هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل والا أمكن ان يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليها من قبل النذر في عباديتها بعد تعلق النذر بإتيانها عبادياً ومتقرباً بها منه تعالى فإنه وإن لم يتمكن من إتيانها كذلك قبله إلا إنه يتمكن بعده - أي بعد تعلق النذر والقدرة حين العمل كاف - ولا يعتبر في صحة النذر إلا التمكن من الوفاء ولو بسببه - أنه - أي في توضيحه - يمكن ان يحصل الرجحان لا بمقارنة النذر بل من باب الأمر المتعلق بالوفاء به فيكون الرجحان في مقام الامتثال حاصلاً لأنه يحصل بعد الأمر بالوفاء بالنذر وعلى جميع التقادير يكون الحكومة على نحو التخصص لا التخصيص في الموردين ، وفيه أنه لا طريق لنا لإثبات هذا لأن المصلحة في الوفاء والأمر تعلق به ولا يوجب هذا إيجاد مصلحة في العمل المأتى به حتى يصير راجحاً فلا يكون الأمر سبباً لرجحانه وثانياً لا يبقى عليه هذا نذر غير صحيح فبكل عمل تعلق يصير الأمر بالوفاء سبباً لرجحانه وان كان مرجوحاً وقبيحاً وأما الجواب عن أشكال العبادية والتقرب فعلى فرض تسليم حصول الرجحان في المتعلق فلا إشكال لأنه يمكن أن يتقرب الى الله بالعمل الراجح وأما على فرض تسليم ما ذكرنا من الإشكال فهو أيضا مشكل لعدم حصول التقرب بما هو غير راجح بل مرجوح. وعليه يرتفع الإشكال كما لا يخفي والعمدة هذه الموارد دليل الخاص بقي شيء وهو ان مصاديق المسألة كثيرة في الفقه منها ما تقدم ومنها ما لو شك في مالية الشيء عرفاً الموجب للشك في قابلية المحصل لورود المعاملة عليه فمن مصاديقه ومنها التمسك بوجوب الوفاء بالعقد وانه باق بعد إنشاء الفسخ فيكون من الشبهة المصداقية للعام ومنها التمسك بعموم ما ترك فلو ارثه لإثبات قابلية المحل وان الخيار ينتقل الى الورثة وكذا لو جعل الخيار للأجنبي ومات الأجنبي فينقل الى وارثه ونحو ذلك فلا مجال في شيء من ذلك من التمسك بالعام أصلاً.

أحدهما[1] أن بناء كثير من

في الاستصحاب العدم الأزلي

(١) تذنيب فيه أمرين الأمر الأول في الاستصحاب العدم الأزلي بالمناسبة وهو الذي محل الخلاف بين الأعلام والكلام ح في بيان ذلك وهنا طرق للنفي والإثبات والتفصيل وسيأتي ومن المعلوم ان العدم الذي يكون موضوعاً للأثر الشرعي تارة يكون بمعنى عدم الموضوع وأخرى يكون بمعنى عدم الوصف وكل منهما تارة يكون بنحو مفاد ليس التامة مثل عدم زيد وعدم الحمرة لزيد وأخرى يكون بنحو مفاد ليس الناقصة مثل عدم كون الماء ذا مادة وعدم كون زيد أحمر فإن كان العدم ملحوظاً على النحو الأول فلا إشكال في جريان الاستصحاب لإثباته فإذا فرض ان لوجود زيد أو لحمرته أثراً كان استصحاب عدم زيد أو عدم حمرته موجباً لانتفاء ذلك الأثر ظاهراً وإن كان ملحوظاً على النحو الثاني فقد اختلفت الكلمات فيه ، الطريق الأول لصاحب الكفاية تثبت ج١ ص٣٤٦ اذا شك ان امرأة تكون قرشية أو غيرها فهي وان كانت اذا وجدت أما قرشية أو غير قرشية فلا أصل يحرز به أنها قرشية أو غيرها - أي لعدم الحالة السابقة لها - إلا ان أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح إنها ممن لا تحيض إلا الى خمسين لأن المرأة التي لا يكون بينها وبين القريش انتساب أيضا باقية تحت ما دل على ان المرأة إنما ترى الحمرة الى خمسين والخارج عن تحته هي القرشية ، قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص١٨٦ وحاصل مرامه تثبت ان العام مثل اكرم العلماء إلا الفساق منهم يكون الخارج عنه هو الفاسق وهو يكون له فرد التزامي وهو عدم الانتساب الى العدالة كما ان العادل يكون له فرد التزامي وهو عدم الانتساب الى العدالة فغير المنتسب الى الفسق هو العادل وغير المنتسب الى العدالة هو الفاسق فإذا أحرز عنوان العام ولم يحرز عنوان الانتساب الى الفسق يمكن ان يستصحب عدم الانتساب

اليه ويترتب عليه الأثر لأن العام غير معنون بعنوان ضد الخاص فلا يلزم إثبات الاتصاف بعدم الفسق ليكون مثبتاً. وقد أشكل فيه بان المستصحب يجب ان يكون أما حكماً أو موضوعاً ذي حكم ففي المقام ان كان الاستصحاب لإدخال هذا الفرد تحت عموم الحكم به فهو بواسطة انطباق عنوان العام عليه يكون داخلاً حيث يكون عالماً لعدم تعنونه على الفرض بعنوان ضد الخاص وان كان لإخراج الفاسق فهو خارج ولا احتياج الى هذا الأصل ، ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن استصحاب العدم يكون لترتيب اثر النقيض فهنا يكون استصحاب عدم الانتساب الى الفسق لترتيب أثر العدالة ويكون من باب إثبات موضوع لحكم شرعي وهذا شأن كل استصحاب عدمي. ولكن الجواب الصحيح عنه هو ان عدم الانتساب الى الفسق لا يكون في موضوع الدليل فإن الخطاب بإطلاقه يقتضي ان يكون الصفة حالة في الموصوف فإذا قيل أكرم العالم العادل يكون معناه ان العدالة التي يكون موصوفها زيداً يكون لها الأثر فعدم الانتساب الذي يكون لازم هذا المعنى يحتاج الى مؤنة زائدة ولا يتعدى عما دل عليه الخطاب فلا وجه لجريان الاستصحاب بهذا البيان ، وقد انتصر شيخنا العراقي للمحقق الخراساني (قدس سرهما) بأن تقديم الخاص على العام حيث يكون من باب تقديم أقوى الحجتين على الأخرى والحكم يكون فعلياً ولا يقبل ما هو مناف له يمكن ان يقال بأن الحكم بإكرام العالم مع وصف العدالة حيث ينافيه الانتساب الى الفسق فلا محالة يجب ان لا يكون هذا الانتساب حتى يمكن ان يكون الحكم فعلياً فنفهم ان وجوب الإكرام لا يكون فعلياً إلا بعد إثبات عدم الانتساب الى الفسق وهو يثبت بواسطة الأصل وهذا هو الأثر له حيث يوجب رفع ما هو مناف لفعلية حكم العام وفيه ان هذا وان كان صحيحاً لكن ليس تحت الخطاب بل يكون من الملازمات العقلية ونحن في صدد ان يكون الاستصحاب فيما يترتب عليه الحكم الشرعي وهو الاتصاف

بالعدالة في وجوب الإكرام وعدم الاتصاف بالفسق في عدم وجوبه. لكن الظاهر ان الحق مع المحقق العراقي وانه يحسب من آثاره عرفاً ولا مانع من جريان الاستصحاب وان كان لا نحتاج له لجريان الأصل في نفس الموضوع على ما ستعرف ، وهذا هو مختار استاذنا الخوئي أيضا ذكر في هامش الأجود ج١ ص ٤٦٧ وأما الأصل الجاري لإثبات عدمه فلا مانع من جريانه في الفرض المزبور ولو مع الشك في اتصاف الموضوع بذلك الوصف الوجودي من أول الأمر والسر في ذلك ان وجود العرض بذاته وان كان محتاجاً الى وجود موضوعه إلا أن عدم العرض غير محتاج الى وجود الموضوع أصلاً ضرورة ان الافتقار الى وجود الموضوع إنما هو من لوازم وجود العرض دون عدمه فعدالة زيد مثلا وان كانت بحيث اذا وجدت في الخارج كانت في الموضوع إلا إن عدم عدالته ليس كذلك بل هو أمر أزلي كان متحققاً قبل تحقق موضوعه فإذا تحقق زيد في الخارج ولم يكن متصفاً بالعدالة كان عدم عدالته المعبر عنه بعدم اتصافه بالعدالة باقياً على ما كان عليه في الأزل - وإن شئت قلت ان قرشية المرأة ونفسها كانتا معدومتين في الخارج فإذا أحرز وجود نفسها وشك معه في وجود اتصافها بالقرشية استصحب عدم اتصافها بها فيثبت بذلك أنها غير متصفة بالقرشية فيترتب عليه الحكم بأنها لا تحيض إلا الى خمسين. وتفصيل ذلك سيأتي مفصلاً في كلام المحقق العراقي ببيان صحيح وقول ثابت متقن الطريقة الثانية للمحقق العراقي وهو المختار أيضا قال المحقق العراقي في رسالته المستقلة في أصالة عدم الأزلي منضما الى ما في اللباس المشكوك مع التوضيح وعلى أي قال تلخيص المقال ببيان أوضح في شرح جريان الأصل في الإعدام الأزلية يتوقف بين الشيئين فمركز هذه الإضافة ليس إلا الذهن - وان مناط القضايا في صيرورتها قضية ليس إلا بإيقاع ربط ذهني بين الطرفين - أي يكون صقع القضية هو الذهن فإنها مركبة من أمور ثلاثة الموضوع وهو الوجود الجوهري والمحمول وهو الوجود الرابطي

والربط وهو الوجود الرابط فإن الذهن يفرق المحمول عن الموضوع ويحمل عليه ويرى رابطة بينهما سواء كان له ما بإزاء في الخارج كالأمور الوجودية في الخارج مثل قول القائل زيد عالم أو لم يكن موجوداً مثل قوله زيد معدوم ولكن ما هو في الخارج لا يكون إلا وجوداً واحداً فإن زيداً وعلمه وجود واحد ويكون العرض فيه مرتبة من وجوده وليس الخارج إلا الذات والعرض ولا يكون الرابط فيه فتقييد شيء بشيء يكون صقعه الخارج فإن كون العلم في زيد يكون في الخارج وكذلك الفسق والعدالة - كيف وقد يكون طرف هذه الإضافة الطبائع بالإضافة الى خصوصياتها المفردة - أي زيد إنسان - وكذا الذوات بالنسبة الى أوصافها - أي زيد عالم - ومن البديهي اقتضاء النسبة المزبورة اثنينية الطرفين وبديهي ان صقع هذه التجريد بين الطبائع وخصوصياتها ليس إلا الذهن والا فالخارج ظرف اتحادهما كما هو الشأن بين الذوات وأوصافها لان الخارج ظرف اتحادها مع الوصف بنحو لا يتصور تخلل عدم بينهما مع ان شأن النسبة المزبورة ذلك ومن هنا نقول ان سنخ هذه النسب غير سنخ الإضافات المقولية والنسب الخارجية الموجبة لإحداث هيئة للطرفين في الخارج - أي الفوقية والتحتية نعم قد يطابق هذه النسبة الاعتبارية مع الإضافة المقولية ولكن مجرد ذلك لا يقتضي إرجاعها إليها وح لا محيص من الالتزام بأن ظرف عروض التقيدات ذهني وحيث ان طرفيها لو حظت مرآة للخارج ربما تتصف النسبة المزبورة بالخارجية كما هو الشأن في متعلق الإرادات والعلوم وغيرهما من الصفات الوجدانية كالتمني والترجي وغيرهما حيث ان ظرف عروضها الذهن وان الخارج ظرف اتصافها - وهذا الربط تارة يكون إيجابيا بمعنى إثبات محمول متصور في الذهن وأخرى سلبيا بمعنى إيقاع نسبة سلبية بينهما نظير إيقاع الوصل بين الشيئين تارة والفصل أخرى وحيث ان مثل هذه النسبة حاكية عن الخارج على وجه لا يرى بينهما الاثنينة يقال بان ظرفها خارجية في أمثالها كما ان المحكي بالنسبة الثانية لما كان

نقيض المحكي للنسبة الثبوتية يعبر عنه بسلب الربط والا لا معنى لهذا البيان مع فرض كون القضايا السالبة قضية فلا محيص ح من اشتمال القضية لنسبة إيقاعية وهي مقوم كونها قضية غاية الأمر هذه النسبة بنفسها سلبيه نظير النسبة الفصلية بين الشيئين قبال الوصلية ومن البديهي ان مثل هذه النسبة أيضا غير نسبة إيجابية لمعنى سلبي إذ مرجعه نظير سائر الايجابات الى إيقاع ربط ثبوتي بين المعنيين غاية الأمر المعني المرتبط سلبي لا ان الربط سلبي بل هو داخل في إيقاع نسبة وصلية بين معنى سلبي وإيجابي قبال إيقاع نسبة فصلية بين الوجودين وح فكم فرق بين المفهومين وعدم صلاحية إرجاع احدهما الى الآخر - أي المقام سيأتي زيد ليس بقائم نسبة سلبية كزيد قائم نسبة إيجابية في قبال زيد لا قائم نسبة ثبوتية ومعنى سلبي -.

(الثانية) بعدما يكفي لاستصحاب كل طرف من النقيضين ترتب الأثر على نقيضه بلا احتياج الى ترتب الأثر على نفسه لا شبهة في انه لو ترتب الأثر على المقيد بأمر وجودي يكفي في نفي الأثر استصحاب نقيض المقيد بالوصف من نفي المقيد أو نفي القيد أو نفي النسبة الخارجية بينهما غاية الأمر لا يجري الأصل في الأخير إلا في ظرف وجود الذات والا ففي ظرف عدمها ينتفي المقيد بنفي الذات ولا يكاد يستند الى نفي النسبة فلا اثر لنفي النسبة ح بخلاف فرض وجود الذات فان نفي النسبة أيضا من احد أفراد نقيض المقيد وان كان في طول نفي القيد - أي عدم عدالة زيد أو عدم نسبة العدالة اليه فإنه لازم عدم العدالة وعدم وجود القيد - ثم لا فرق في هذا الأصل بين ان يكون مجراها سلب الذات أو النسبة أو القيد بنحو السلب التام - أي العدم المحمولي كعدم وجود العدالة - أو الناقص - أي العدم النعتي عدم عدالة زيد على نحو الوصف - بنحو السلب المحصل - أي الصادق مع عدم موضوعها أيضا نحو اذا لم تكن المرأة قرشية ترى الدم الى خمسين فيصدق موضوعه فيما اذا لم تكن المرأة موجودة

رأسا قطع النظر عن حكمه اعني ترى فإن نقيض اتصاف شيء بشيء - أي المرأة بالقرشية - عدم اتصافه به - أي عدم كون المرأة قرشية لا اتصافه بعدمه بنحو القضية المعدولة نحو المرأة غير القرشية كي تقتضي وجود الموصوف خارجاً كالقضايا الموجبة ولذا قال المحقق الماتن قدس سره - لا المعدولة كيف والمعدولة في طول السالبة المحصلة لأن النسبة السلبية التي بها قوام القضية السلبية مأخوذة في محمول المعدولة - أي يقال المرأة غير القرشية - فتصير النسبة المقومة لصيرورتها قضية في طول النسبة في السالبة المحصلة - أي اذا لم تكن المرأة قرشية ولذا تخرج المعدولة عن دونها نقيضاً للموجبة - لأن نقيض وجود المرأة القرشية عدم المرأة القرشية لا وجود المرأة غير القرشية - بل كانت من أضدادها غير الكافي أثر الموجبة لجريان الأصل فيها ، وتوهم ان السالبة المحصلة ليست بقضية لأن القضية لابد وان تشتمل على النسبة والربط بين الموضوع والمحمول فلا يكون المتصف بعنوان القضية إلا المعدولة كلاماً ظاهرياً إذ الربط بين الشيئين كما أنه بوضع شيء على شيء - أي نحو زيد عادل - كذلك ربما يتحقق برفع الشيء عن الشيء وفصله عنه - أي نحو ليس شريك الباري بموجود ليس زيد بقائم بل لا يصح على نحو المعدول في المثال الأول شريك الباري غير موجود لأنه فرع تحقق الموضوع - فكان الفرق بين النسبة الإيجابية والسلبية كالفرق بين الوصل والفصل حيث ان كلاهما نسبة غاية الأمر في الأول إيجابية وفي الآخر سلبية محضة فما اشتهر بأن مرجع السلب المحصل الى سلب الربط قبال المعدولة الراجعة الى ربط السلب كلام ظاهري بل مرجع السلب المحصل الى ربط سلبي لا ربط سلب كما لا يخفى نعم النسبة السلبية لما كانت قائمة بالذات في صقع الذهن كالإيجابية على ما عرفت ربما يصدق مفاد السلب المحصل مع انتفاء الموضوع في الخارج وهذا المقدار لا يخرجه عن كونه قضية مشتملة على الموضوع والمحمول والنسبة السلبية التي ليس صقع الجميع إلا الذهن -

فما توهم من عدم اشتمال السوالب على النسبة رأساً وأن السلب فيها وارد على النسبة الثبوتية في الإيجابية ورجوع مفادها الى سلب الربط فاسد جداً ولكن ليس لازمه رجوع القضايا السالبة مفهوماً الى المعدولة نعم لا بأس باقتضاء ترتب أحدهما على الآخر ترتب العناوين الثانوية على محصلاتها في عالم الاعتبار - أي كعنوان السبب والمسبب والملكية والبيع ونحوهما - كما أنه لا بأس باعتبار مثل هذا الترتيب بين مفاد السالبة في القضايا وبين المركب التقييدي بأمر سلبي - أي بين زيد ليس بقائم وبين زيد واللاقائم - وبهذه العناية أيضا نقول ان الأوصاف - أي كالقيام - قبل العلم بها أخبار - أي زيد قائم مثلاً - والأخبار بعد العلم بها أوصاف - أي زيد القائم - بل ولئن تأملت ترى بين الجمل التامة - أي زيد قائم - وبين المركبات التقييدية - أي زيد القائم - جهة فرق أخرى وهي ان الجمل التامة مشتملة على نسبة إيقاعية مستتبعة لانسباق مفروغية تحقق محموله خارجاً الى الذهن بخلاف المركبات التقييدية إذ لا ينسبق الى الذهن المعنى المزبور بل غاية الأمر ينتقل الذهن الى مجرد وجود خاص ولما كونه متحققاً في الخارج فلا بل كان بنحو قابل لأن يقال بأنه قابل لأن يتحقق في الخارج وأن لا يتحقق وبهذه النكتة صارت النسب في القضايا التامة تصديقية وفي المركبات التقييدية تصورية لمناسبة مقام التصديق لمرحلة مفروغية خارجية متعلقة بخلاف مرحلة التصور - أي يكون موضوعاً واحد أجزاء القضية كزيد العالم ولذا لا يصح السكوت عليه بخلاف القضايا التامة تصح السكوت عليها فتحكي عن محاكيها الخارج عن الذهن كما تقدم في محله ولذا تكون النسبة الإيقاعية وهي خروجها من العدم الى الوجود محكي عن الخارج بخلاف النسبة الوقوعية والثبوتية كزيد القائم وغير حاك عن الخارج على ما مر مفصلاً -.

(الثالثة) أي تحتاج الى مقدمة وهي ان استصحاب الأمر الوجودي يكون لترتب أثر الوجود مثل استصحاب حياة زيد لترتب الأثر الذي هو وجوب النفقة ولكن في

الأمور العدمية يكون لطرد أثر النقيض وهو الوجود فإن استصحاب عدم العدالة يكون لترتيب أثر النقيض وهو طرد آثار العدالة ولا يخفى ان أثر المركب ينتفي بانتفاء احد أجزائه فيكون حكم القضية منتفياً بانتفاء احد أجزائها أما الموضوع أو المحمول فينتفي الحكم بالإكرام بعدم زيد أو عدم العدالة مع وجود زيد الموضوع - ان القيد وصفاً كان أو غيره إنما يصير ذات أثر في ظرف عروض التقيد عليه لأنه ظرف شرطيته فقهراً يصير الوصف ذات أثر شرعي في المرتبة المتأخرة عن تقيده فلا جرم يكون عدم ذات الوصف ذات أثر في هذه الرتبة لأنه في هذه الرتبة نقيض الوجود المتصف بالأثر نظراً الى لزوم حفظ الرتبة بين النقيضين وح ليس مطلق عدم الذات ولو في رتبة القيد فضلاً عن السابق عنه ذا الأثر بالمناط المزبور بل ما هو ذو أثر هو العدم المتأخر عن التقيد المتأخر عن الذات ولئن شئت قلت ان مركز الاستصحاب هو العدم المتأخر عن الذات برتبتين فما هو ذو الأثر في كبرى الدليل كما لا يخفى - أي في زيد العالم أكرمه - الذات وهو زيد في الرتبة السابقة ثم التقيد بالعدالة في الرتبة اللاحقة ونفس العدالة وهو الوصف في الرتبة اللاحقة للتقيد ووجوب الإكرام يكون متأخراً عن الذات برتبتين - أي التقيد والقيد - كذلك النقيض وهو عدم وجوب الإكرام من آثار عدم العدالة للتقيد ولو بعدم زيد في الرتبة اللاحقة عن الذات بمرتبتين فإنه نقيضه - نعم يكفي في الاستصحاب أيضاً ترتب الأثر على الشيء في ظرف البقاء وان لم يترتب عليه الأثر في الزمان السابق المتيقن حدوثه - أي زيد لم يكن حين لم يكن لعدم عدالته الأثر ولكن حين الوجود يترتب الأثر عليها فيكفي في الاستصحاب وصحته هذا الأثر.

المقدمة الرابعة - اتضح مثل هذه الجهات نقول إن التقيد القائم بالشيئين في لسان الدليل تارة قائم بالذاتين مطلقاً مع صرف إناطته بوجود الذات الذي هو موضوع القضية - أي بين الطبيعتين والذاتين مع صرف النظر عن الوجود مثل أن يقال أن

الشرط المخالف للكتاب يبطل العقد فالنسبة بين ذات الشرط وذات المخالفة - فإن هذه الطبيعة وان كانت مرآة للخارج ولكن الخارج يكون ظرف وجوده وكذلك بالنسبة بين القرشية واليأس إلى ستين سنة فإن طبيعي اليأس إلى ستين القائم بطبيعي كون المرأة القرشية وتقيدهما ماهية وذاتاً - أن ذوات الموضوعات المأخوذة في طي الأحكام لا شبهة في أنها وان كانت بمفاهيمها حاكية عن الوجود بنحو لا يرى اثنينية بينهما ولكن ليست حكايتها عنه إلا حكاية تصورية غير مستتبعة لمفروغية وجوده في الخارج بل كان بنحو قابل بنظر العقل للوجود والعدم وفي هذه الصورة لو قيدت هذه الذات بصفة وجودية أو عدمية فلا شبهة في ان هذا التوصيف لا يقتضي إلا اعتبار التقيد بينهما في مرتبة الذات السابقة في لحاظ العقل عن وجودهما وكان بنحو يحمل الوجود على التقيد بوصف تقيده تارة والعدم أخرى وأخرى قائم بهما في ظرف وجود الذات الذي هو موضوع القضية - أي يكون الحكم على الوجود الخارجي مثل الماء اذا بلغ قد كر لا ينجسه شيء فإنه بعد وجود الماء في الخارج وكونه بقدر الكر يرد عليه الحكم بعدم النجاسة وان شئت توضيح أكثر أنه - لو فرض اخذ الذات في طي قضية شرطية بوجود شيء وقيد بوصف وجودي أو عدمي مثل ما لو قيل ان وجود زيد و كان قائماً فكذا كان مثل هذا التوصيف مقتضيا لاعتبار التقيد بالقيام في ظرف وجوده بحيث يرى التقيد متأخرا عن وجود الذات رتبة ومن نتائج هذه المرتبة من التقييد خروج مرتبة الذات عن صقع التقيد بل صقعه ليس إلا في ظرف وجوده ولازمه ح عدم صدق نقيض التقيد في ظرف عدم الذات اذ نقيض الشيء ما كان في مرتبة وجوده فاذا كان وجود التقيد في الرتبة المتأخرة عن وجود الذات فنقيضه ليس إلا بعدمه في هذه المرتبة وبواسطته تضيق دائرة القيد بما هو قيد أيضا وجوداً وعدما ومنحصر بحال وجود الذات ولذا لا يتصور فيه أيضا إلا القضية السالبة بانتفاء المحمول أو المعدولة - ومثال الفرضين واضح فعلى

الأول كما هو الغالب في القضايا المقيدة كالامرأة القرشية والشرط المخالف واليد الأماني وماء الكر وأمثالها لا شبهة في أن التقيد المزبور قائم بنفس الذات في الرتبة السابقة عن وجوده نظير الملازمة القائمة بنفس الذات المحفوظة في المرتبة الصادقة حتى مع عدم الطرفين في الخارج خصوصاً مع فرض استحالتها في نظير الملازمة بين تعدد الآلهة وفساد العالم ففي هذه الصورة لا شبهة في أن في ظرف عدم الذات كان التقيد القائم بالطرفين محفوظاً ولا يوجب عدم الذات في الخارج سلب هذا التقيد لما عرفت من أن معروض التقيد ليس إلا نفس الذات المحفوظ بين طرفي الوجود والعدم وح يصدق على عدم الوصف حتى في ظرف عدم الذات عدم ذات القيد الذي نقيض موضوع الأثر فإذا جرّ هذا العدم بالاستصحاب الى حين الوجود يصدق نقيض القيد في هذا الظرف فيترتب عليه الأثر من رفع الحكم الثابت لوجوده - أي من يجري استصحاب العدم الأزلي في مثل الشك في القرشية يكون من باب أن الحكم يكون بين الطبيعتين فيمكن أن يقال ذات المرأة لم تكن قرشية فكذلك يجر عدمها إلى حين وجودها - واما لو كان التقيد المزبور منوطا بالوجود المزبور فلا شبهة في انه في ظرف عدم هذا الوجود لا يكون تقيد أصلا ففي هذا الظرف وان صدق عدم الوصف الناشئ عن عدم الموصوف لكن مثل هذا العدم لا يكون ذا اثر لا لنفسه ولا بمناط المناقضة والأول واضح وهكذا الثاني لان ذات العدم في ظرف عدم الموضوع ليس نقيض الوجود المأخوذ في الرتبة المتأخرة عن التقيد المتأخر عن وجود الموضوع برتبتين فلا جرم ما هو ذو الأثر هو العدم المتأخر عن التقيد المتأخر عن الوجود برتبتين وح فلو جر هذا لعدم الى زمان الوجود فلا ينتزع العقل منه إلا العدم المتأخر عن الوجود برتبة واحدة - أي عدم القيد بلا تقيد - وهذا العدم لا اثر له بل ما له الأثر هو العدم المتأخر عن التقيد المتأخر عن الوجود برتبتين فلا مجال ح لإجراء الاستصحاب فيه بل إنما يصير مجرى الأصل العدم في ظرف التقيد

المتأخر عن الوجود لا مطلقا وح الأصل في الإعدام يصير عقيما في هذه الصورة لا الصورة السابقة - وعليه فالعدم الحاصل حين عدم الموصوف ليس مربوطا بموضوع الأثر ح أصلا وإبقاؤه تعبداً الى حين الوجود أيضا لا يثبت العدم الخاص الذي هو موضوع الأثر بنفسه أو بنقيضة وفي مثله لا يكاد جريان الاستصحاب في العدم الأزلي اذ القضية السالبة الحاكية عن ربط سلبي كان مورد اليقين بالثبوت قبل وجود الموضوع أجنبية عن موضوع الأثر بالمرة كما بينا وبقاؤه الى زمان الوجود أيضا لا يثبت الموضوع إلا بالملازمة العقلية - فالعمدة في المسألة ملاحظة هذه الجهة - أي إذا كان الحكم على الخارج فحيث لا يكون الكر في الخارج حتى يكون عليه الحكم فإذا شك في حصول الكرية لا يمكن استصحاب عدمها ليترتب عليه الحكم بالتنجيس فإنه قبل وجود الموضوع ولو عدم الكرية موجودة لكن لا أثر له واستصحابه إلى بعد وجود الموضوع لا يثبت تقيد الموضوع إلا بالملازمة العقلية ومثبتات الاستصحاب ليس بحجة - وأما لو كانت مرتبة التقيد معتبرة في مرتبة الذات كما في صورة أخذ الذات بمعناه التصوري في طي التقيد غير مقيد بوجود شيء بنحو الشرطية فهذا التقييد وارد على الذات القابل للوجود والعدم ولازمه اعتبار التقيد في مرتبة الذات قهراً ومعلوم ان صقع هذه الرتب هو صقع الذات المحفوظة في عالم اللحاظ في المرتبة السابقة عن الوجود ومن المعلوم ان مثل هذا التقييد يتصف في رتبة الذات تبعا لها بالوجود والعدم ومن نتائج هذه المرتبة من التقييد اعتبار نقيض وجود التقيد ما دامت الذات في عالم تقررها محفوظة ومن تبعاته ح توسعة دائرة نقيض القيد بنحو يصدق حتى مع عدم الذات بالقضية السالبة ح في مثله لا ينحصر بسلب المحمول بل يتم مع سلب الموضوع أيضا - أي كما تقدم - وح لو كان التقيد بالقيد في هذا الاعتبار موضوع اثر كان لنقيضة مصداقان احدهما السالبة بانتفاء المحمول واما المعدولة فهي خارجة عن النقيض فلا يكون موضوع اثر بنفسه

ولا بنقيضه اذ المعدولة لا تكون نقيض الموجبة كما هو ظاهر وان كانت تلازمه عقلا اذ من البديهي ان مدار الاستصحاب على عنوان مأخوذ في موضوع الدليل وبعدما فرض اعتبار عناوين متعددة على وجه يتشكل بأشكال مختلفة من صور القضايا من وجود واحد فليس مدار جريان الاستصحاب على ملاحظة وحدة المنشأ خارجا بل هو تابع نحو اعتبار المنتزع عنه المأخوذ في لسان الدليل فمع اخذ عنوان خاص في لسانه ينحصر مجرى الاستصحاب به ولا يجري في عنوان آخر مبائن له بمحض اتحاد منشئهما خارجا وهذا المقدار من أوليات باب الأصول كما لا يخفى على المتدرب - أي الدليل بحسب فهم العرف من الدليل فلا ينافي ما ذكره الأصوليون من أن الموضوع في المستصحب هو ما يراه العرف لا الدليل أي ما يتفاهم العرف من الدليل لا ما يباين الدليل كما هو المفروض - أي يجري الاستصحاب في عدم القرشية فالنعتي منه جار فإن المرأة حين لم تكن قرشية فإذا وجدت وشك فيها نستصحب عدمها النعتي فالمدار على أن القيد في الدليل يرجعه إلى الذات ومن لوازم الذات أو من لوازم الوجود ولا ينظر إلى منشأ الانتزاع وهو ماء الكر واحد خارجاً والكر كمية في وهكذا المرأة القرشية ولعل إن كان القيد أخذ على وجه التعليلية تكون من لوازم الماهية وان اخذ على وجه التقييدية فيكون من لوازم الوجود المقدمة الخامسة أن العدم لا ينقلب إلى الوجود بواسطة وجود أحد أجزائه لعدم التلازم بينها وسيأتي فإذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فنقول في المقام حين لم يكن هذا الدم الموجود فعلاً موجوداً لم يكن حيضاً فإذا وجد شك في حيضيته تجري استصحاب عدمه فإن مقتضي المقدمة الأولى والثانية هو عدم دخل الوجود في أصل الحكم فكما أنه يكون أثر طبيعة الدم المربوط بالحيضية ترتب الوجود في أصل الحكم فكما انه يكون أثر طبيعة الدم المربوط بالحيضية ترتب أحكام الحائض كذلك أثر عدم الطبيعة عدم ترتب أحكامها فإنه يكون نقيض وجوده وأثر النقيض مترتب وبمقتضي

المقدمة الخامسة.

الثالثة أن العدم لا ينقلب إلى الوجود بواسطة وجود أحد أجزائه فإذا وجد الدم لم ينقلب عدم الحيضية إلى الوجود فيكون ثابتاً في حال عدمه والأثر يكون لنقيض كان الناقصة وهو عدم كون الدم حيضاً لا لليس الناقصة حتى يكون معناه اتصاف الدم بعدم الحيضية فلا يقال ليس الدم حيضاً بل يقال لم يكن بحيض وبالوجد أن نرى أن عدمه مستمر ولشدة الوضوح أشكل فيه فجريان الأصل الأزلي لا إشكال فيه وأما إثبات أثر الاستحاضة فيكون لحكومة هذا الأصل على أصالة عدمها لكونه أصلاً سببياً ومسببي كما أفاده الآملي في المجمع ج٢ ص ١٩٠ أيضاً تبعاً للمحقق العراقي وقد تبع استاذه استاذنا الحكيم في جريان الاستصحاب العدم الأزلي والمستمسك هو كلمات استاذه إلا ما شذ لكن في المقام موضوع جريان الاستصحاب قد تفاوت مع ما ذكره أستاذه فلعله اشتباه منه ولذا بعض عباراته مشوّشه وعلى أي قال أستاذنا الحكيم في المستمسك ج١ ص١٢٨ أما في الصورة الأولى فأصالة الدم فيها من قبيل استصحاب العدم الأزلي الثابت قبل وجود الموضوع وهو محل كلام بين الأعلام وإن كان الأظهر جريانه لعموم الأدلة بعد اجتماع أركانه من اليقين والشك إلى أن قال وبالجملة ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ومقتضي الفرعية الانتفاء عند الانتفاء المعبر عنه بالسالبة بانتفاء الموضوع فإذا وجد زيد بعد العدم صح أن يقال لم يكن زيد موجوداً يعني قبل أن يوجد كما يصح أن يقال لم يكن زيد هاشمياً وبعدما تبدل الأول بنقيضه وصح أن يقال وجد زيد فإذا شك في تبدل الثاني بنقيضه يبنى على بقائه فيقال بعدما وجد زيد لم يكن هاشمياً بالاستصحاب وقد عرفت أن السلب بانتفاء الموضوع عين السلب بانتفاء المحمول لا غيره فلا مانع من استصحابه عند الشك ، وقال في ص١٥٦ يتوقف على أن الكرية من عوارض وجود الماء عرفاً بنحو تصدق في الأزل السالبة بانتفاء

الموضوع وليس كذلك فإنها نحو سعة في مرتبة الطبيعة فلا تصح أن تشير إلى كر من الماء وتقول هذا قبل وجوده ليس بكر كما لا يصح أن تقول هؤلاء العشرة من الرجال قبل وجودهم ليسوا بعشرة وهذا المثقال. من الدقيق قبل وجوده ليس بمثقال وليست الكرية منتزعة من صفات عارضة على وجود الماء مثل الحمرة والصفرة ونحوهما فليس المقام من موارد جريان الأصل في العدم الأزلي الذي عرفت فيما سبق صحة جريانه وقال في ص ٢٧٨ على أن التذكية عبارة عن الأفعال الخاصة من فري الأوداج وغيرها مع القابلية على أن تكون القابلية جزءاً لمفهومها فلا مجال لجريان أصالة عدمها اذا شك فيها للشك في القابلية اذا القابلية لم يحرز لعدمها حالة سابقة لأنها من لوازم الماهية فلا يجري فيها أصل العدم حتى لو بني على جريانه في إثبات العدم الأزلي لاختصاص القول بجريانه بعوارض الوجود ولا يجري في عوارض الماهية وقال في ج٥ منه ص ٣٤٥ لو قيل بصحة استصحاب العدم الأزلي فإنما ذلك فيما كان من عوارض الوجود أما الذاتيات وعوارض الماهية فلا حالة لها سابقة إذ هي من الأزل إما متصفة بها أو غير متصفة فلا يقين سابق بعدم الاتصاف كي يصح استصحابه . وقال في حقائق الأصول ج١ ص٥٠٥ تأخر وجود الوصف خارجاً عن ذات الموصوف رتبة لا دخل له في لزوم ملاحظة التقييد بين وجود الموصوف ونفس الوصف ليكون متأخرا عنه في لحاظ جاعل الأثر بل من الممكن أن يكون التقييد ملحوظا بين نفس الذاتين بلا ملاحظة تقدم وجود الموصوف بنحو يكون مفروغا عنه في مقام اللحاظ كما يرشد اليه أيضا ما عرفت من صحة قولنا وجد الرجل العالم فالوصف قد أخذ وصفا لذات الموصوف لا لوجوده ولا منوطا بوجوده إلى غير ذلك من عباراته والعبارة المتقدمة على الأخيرة صريحة في عوارض الوجود والأخيرة صريحة في عوارض الذات ولكن يمكن الجمع أن المراد بعوارض الوجود أي القيود الذي ليس لازم ذات الماهية غير المنفكة عنها بل قابلة

للانفكاك ويلاحظ الذات متصفاً به وبعدمه مع صرف النظر عن الوجود حتى يجري استصحاب العدم فإن تم هذا فهو وإلا فما ذكره لا يتم والصحيح هو جريان الأصل في عوارض الماهية بما ذكره لا الوجود كما أفاده المحقق العراقي قال المحقق المزبور في النهاية ج٤ ص ٢٠٣ وبما ذكرنا انقدح ما هو المناط في جريان الاستصحاب في الإعدام الأزلية في نحو هذه القضايا التوصيفية وعدم جريانها وانه يختلف باختلاف مرحلة اعتبار صقع القيدية للوصف المأخوذ في موضوع الأثر فمناط جريان الاستصحاب فيها إنما يكون باعتبار القيدية في ظاهر الخطاب في صقع الذات السابق في لحاظ العقل على مرحلة وجودهما بنحو قابل لحمل الوجود على المقيد بالوصف تارة والعدم أخرى كما في موارد اخذ الذات بمعناه التصوري في طي التقييد كما أن مناط عدم جريانه إنما هو باعتبار القيدية في المرتبة المتأخرة عن وجود الذات لما عرفت من أن من نتائج اعتبار القيدية في هذه المرتبة خروج مرتبة الذات بالمرة عن صقع التقييد الموجب لخروج العدم الثابت في مرتبة الذات عن كونه نقيضا لموضوع الأثر فلا يجري فيه استصحاب العدم الأزلي من غير فرق في الصورتين بين ان يكون الوصف ملحوظا في عالم القيدية بما هو في حيال ذاته أو بما هو نعت لموضوعه وقال ص ٢٠١ وأما إذا اعتبر قيديته للذات في المرتبة المتأخرة عن وجودها بنحو القضية التصديقية بحيث اخذ في الموصوف في مقام اعتبار التقييد صفة الموجودية للذات كما إذا اخذ الموضوع في طي القضية الشرطية مشروطا بالوجود ثم قيد بقيد وجودي أو عدمي بمثل قوله ان وجد زيد وكان راكباً فكذا ففي مثله لا مجال لجريان استصحاب العدم الثابت في حال عدم الموصوف لا في حيث الاتصاف ولا في ذات القيد والوصف بما هو قيد لوضوح ان اعتبار قيدية الوصف في المرتبة المزبورة يقتضي خروج مرتبة ذات الموضوع عن صقع التقيد إذ صقع التقيد ح إنما هو في ظرف وجود الذات على نحو القضية التصديقية بنحو يرى حيث التقيد في المرتبة

المتأخرة عن وجود الذات ومع خروج مرتبة الذات عن صقع التقيد لا يكاد يصدق نقيض التقيد ولا القيد في ظرف عدم الموضوع لان نقيض كل شيء ما كان في مرتبة وجوده فإذا كان صقع التقيد في المرتبة المتأخرة عن وجود الموضوع فلا يكون نقيضه إلا العدم في هذه المرتبة دون العدم في مرتبة الذات ولأجله يتضيق دائرة القيد بما هو قيد أيضا وجود أو عدما بما يكون في المرتبة المتأخرة عن وجود الموضوع ومن الواضح ح انه لا مجال في مثله لجريان استصحاب العدم الأزلي لان ما كان نقيضا لموضوع الأثر وهو العدم في ظرف وجود الموضوع لا يكون موردا لليقين السابق بالثبوت حتى يجري فيه الاستصحاب وما كان موردا لليقين بالثبوت إنما هو القضية السالبة بانتفاء الموضوع وهي من جهة عدم كونه نقيضا لموضوع الأثر لا يجري فيها الاستصحاب كما ان إبقاءها تعبدا إلى زمان وجود الموضوع لا يثبت العدم الخاص الذي هو نقيض موضوع الأثر إلا بالملازمة العقلية التي لا نقول به - وقال ص ٢٠٣ ثم إن ما ذكرنا من جريان أصالة العدم بالسلب المحصل من نحو أصالة عدم اتصاف المرأة بالقرشية - إنما هو إذا كان الأثر لسلب الاتصاف لا للمعنى المتصف بالعدم بنحو القضية المعدولة والا فعلى فرض ان موضوع الأثر هو الأمر المتصف العدم في زمان الآخر فلا مجري فيه للأصل لعدم اليقين بالحالة السابقة من ارتباط الموضوع واتصافه بالعدم إذ الوجود من الأول غير معلوم الاتصاف بالعدم المذكور - وأصالة عدم اتصافه بنحو السلب المحصل الراجع إلى سلب الاتصاف لا يثبت الموضوع المتصف بالسلب الذي هو مفاد المعدولة إلا على القول بالمثبت. وقد تقدم مفصلاً بيانه هذا ما يرجع إلى الطريق الثاني وهو المختار عندنا.

الطريق الثالث ما ذهب إليه المحقق النائيني من عدم جريان أصالة عدم الأزلي مطلقاً قال في الأجود ج١ ص ٤٦٤ لا يخفى انه كما لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية كذلك لا يمكن إحراز دخول الفرد المشتبه في افراد العالم بإجراء

الأصل في العدم الأزلي خلافاً لما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية من إمكان ذلك حيث قال - ويرد عليه الباقي تحت العام بعد التخصيص اذا كان هي المرأة التي لا يكون الانتساب إلى قريش موجوداً معها على نحو مفاد ليس التامة فالتمسك بالأصل المذكور لإدراج الفرد المشتبه كونها من قريش في الافراد الباقية وان كان صحيحاً إلا أن الواقع ليس كذلك لأن الباقي تحت العام حسب ظهور دليله إنما هي المرأة التي لا تكون قرشية على نحو مفاد ليس الناقصة وعليه فالتمسك بأصالة العدم لإثبات حكم العام للفرد المشكوك فيه غير صحيح وذلك لأن العدم النعتي الذي هو موضوع الحكم لا حالة سابقة له على الفرض ليجري فيه الأصل وأما العدم المحمولي الأزلي فهو وان كان مجرى الأصل في نفسه إلا أنه لا يثبت به العدم النعتي الذي هو المأخوذ في الموضوع إلا على القول بالأصل المثبت. وبيّن المحقق العراقي هذه العبارة ببيان آخر لعله أوضح في الرسالة المستقلة ص ١٦٠ ثم هذا الوصف تارة يلاحظ بما هو شيء في حيال ذاته وأخرى بما هو قائم بوجود موصوفه وعبر عن الأول بالوجود المقارن وعن عدمه بالعدم المقارن وعن الثاني بالوجود النعتي وعن عدمه بالعدم النعتي وجعل الظاهر من الدليل المأخوذ فيه وصف الشيء من قبيل الثاني ثم استنتج بان وجود النعتي لما كان عبارة عن وجوده بما هو قائم بالغير ومنوطا بغيره فنقيضه أيضا ليس إلا العدم النعتي المأخوذ فيه قيامه بوجود الغير فيصير المأخوذ في الموضوع في طرف النقيض العدم الخاص المنوط بالوجود ومن المعلوم ان ذلك غير العدم الثابت في حال عدم الموضوع اذ هو عدم مقارن غير مرتبط بالعدم النعتي فإبقائه بالاستصحاب لا يقتضي إثبات العدم الخاص إلا بالملازمة العقلية - إلى أن قال في ص ١٦٤ أقول ما أفيد في تصور الأعراض في عالم القيدية بنحوين في غاية المتانة ولكن نقول إن تمام الكلام في استنتاج النتيجة المقصودة من هذا الأساس وتوضيح المقام أن يقال انه لو فرض

كون الوصف المأخوذ في الموضوع في الرتبة المتأخرة عن وجوده بأن يكون المأخوذ في الموصوف صفة الموجودية بنحو القضية التصديقية فلا شبهة في أن اعتبار الوصف في الموصوف بالنحو المزبور لا يقتضي إلا تقييد الذات بمثله في ظرف وجوده ومثل هذا المقيد غير قابل لطرو العدم عليه لان العدم كما لا يطرأ على الوجود كذلك لا يطرأ على ما هو شؤونه الوجود ومأخوذ في الرتبة المتأخرة عن الوجود ولازمه أيضا عدم تصور عدم القيد بما هو قيد في ظرف عدم الذات بل القيدية للوصف الملازم لأثره إنما هو ثابت لذات الوصف في ظرف وجود الذات فعدم القيد بهذا الوصف أيضا الذي هو نقيض وجوده هو العدم في ظرف وجود الذات ولو بلحاظ كون الوصف شيئا في حيال ذاته بلا لحاظ قيامه بموصوفه الذي هو من تبعات نعتيته وفي مثله لا مجال لاستصحاب عدم الوصف في حال عدم الموصوف اذ مثل هذا العدم لا يكون موضوع اثر ولا نقيضه وإبقاؤه تعبداً أيضا لا يثبت العدم الخاص لان شأن الاستصحاب ح إثبات المقارنة بين الذات والعدم المطلق المحفوظ في الرتبة السابقة عن الوجود وإبقائه لا يقتضي إثبات العدم المحفوظ في الرتبة اللاحقة حسب اعتبار قيديته فيه بل لو بنينا على حجية الأصل المثبت لا يكون المستصحب في المقام ببقائه الحقيقي ملازما للعدم المتأخر عن رتبة وجود الموضوع بملاحظة تأخر رتبة تقييده اذ لمثل هذا العدم مقام وللعدم المحفوظ في الرتبة السابقة عن وجود الذات مقام آخر فثبوت العدم الأول واقعا ليس من لوازم بقاء العدم الثاني بل له مبادئ آخر كما لا يخفى نعم لو اعتبرت القيدية في رتبة الذات السابقة عن مرتبة وجوده في لحاظ العقل كما في المركبات التصورية كان لاستصحاب العدم الثابت حال عدم الموضوع مجال لان مثل هذا العدم محفوظ في مرتبة الذات ومعنى أخذه فيه بالاعتبار المزبور اعتبار تقيد الذات بالوصف بما هو شيء في حيال ذاته ولازمه صدق عدم المقيد بعدم الموضوع ويكفي ح في إثبات نقيضه مجرد عدم وصفه بالنحو الثابت

حال الموضوع وبه يرتفع الحكم الثابت لوجوده وح ففي هذا الغرض لو فرض دخل الوصف في الموضوع من حيث قيامه بالموصوف الذي يعبر عنه بالنعتي لا بأس بدعوى صدق عدم المقيد أيضا بعدم الذات اذ مرجع تقييد الذات بمفهومه التصوري بالوصف النعتي اعتبار العقل تقيد الذات به في الرتبة السابقة على الوجود ولازمه اعتبار عدم التقيد وعدم القيد أيضا في ظرف عدم الموضوع.

فان قلت ان وجود القيد اذا كان منوطاً بوجود الذات فنقيض هذا الوجود هو العدم العدم في رتبة نفسه وهو غير العدم المحفوظ في مرتبة الذات فكيف يثمر استصحاب عدمه المقارن لحال موضوعه.

قلت مجرد تأخر وجود ذات الوصف عن مرتبة الموصوف خارجا لا يقتضي تأخر قيديته المساوق لاعتبار تقيد الموصوف به فلا ينافي هذا التأخر مع تقدم اعتبار تقيده في الرتبة السابقة اذ نتيجة هذا الاعتبار ليس إلا توسعة في دائرة عدم القيد على وجه يشمل العدم ولو في ظرف عدم الذات ولا يختص بالعدم في الرتبة المتأخرة عن وجوده كيف ولو فرض صيرورة وجود ضيق الوصف سبباً لضيق في دائرة عدم القيد يلزم هذا المحذور في الوصف المأخوذ ولو بلحاظ كونه شيئا في حيال ذاته اذ مجرد هذا الاعتبار لا يخرج وجود الوصف خارجا عماله من الرتبة المتأخرة فلو لا تقتضي التوسعة في مرحلة التقيد به توسعة في عدم القيد وجعلنا نقيض القيد نقيض ذات الوصف فلا يكون ذلك إلا العدم في رتبة وجوده لا العدم المحفوظ في مرتبة عدم الذات أيضا فمن اين يثمر الاعتبار المزبور ح في جريان الأصل باعترافه فليس ذلك إلا بدعوى عدم اقتضاء ضيق وجود الوصف ضيقا في قيديته وعمدة النكتة في ذلك هو ان مرحلة تقيد شيء بشيء في عالم جعل الأثر ليس إلا باعتبار الطرفين في عالم اللحاظ واعتبار إضافة بينهما ومن المعلوم ان في هذا المقدار لا يقتضي وجود الطرفين خارجا بل ربما يعتبر الجاعل تقيد

شيء بشيء وينتزع العقل اعتبار كون احدهما قيداً للآخر والأخر مقيداً به ولو لم يكن في البين وجودهما في العالم من دون فرق بين كون القيد بنحو النعتية أو النفسية اذ مرجع التقييد في عالم الاعتبار الى ملاحظة ذات واعتبار وصف بما هو قائم به أو بما هو شيء في حيال ذاته وهذا المقدار لا يقتضي اعتبار التقيد في ظرف الفراغ عن وجود الذات نعم مثل هذين الاعتبارين ربما يصير مركز اعتبارين آخرين وهما اللذان اشرنا إليهما من أنه تارة يعتبر الجاعل تقيد الذات بوجود شيء أو عدمه في مرتبة الذات وأخرى في ظرف وجوده من دون فرق بين كون المقيد الملحوظ في عالم التقيد وجود الشيء بما هو شيء في حياله أو وجوده بما هو قائم بغيره فكما أن التقيد بالشيء في ظرف وجود الموصوف يوجب ضيقاً في عالم تطبيق القيد وجوداً وعدماً بالإضافة. إلى ظرف وجود الذات بحيث يخرج ظرف عدمه عن صقع عالم التقيد فلا يصح تطبيق عدم القيد على مثله سواء فرض القيد وصف الشيء بما هو في حيال ذاته أو بما هو قائم بغيره كذلك التقيد بالشيء في عالم الذات يوجب توسعة في عالم تطبيق القيد عدما وان لم يوجب هذه التوسعة في ناحية الوجود ولو من جهة ضيق في نفس الوجود فيصدق ح عدم القيد الوصف بما هو شيء قائم بغيره أو بما هو في حيال ذاته ولا يقتضي اعتبار النعتية والقيام بالغير في عالم القيد تخصيص التقيد بظرف وجود الذات بل من الممكن أيضا اعتبار القيد في مرتبة الذات المستلزم لاعتبار توسعة في عدم القيد وان لم يوسع ذلك المقدار دائرة وجوده كما أن اخذ الوصف بما هو شيء في نفسه لا يقتضي اخذ التقيد به في مرتبة الذات على وجه يوجب التوسعة في عدمه بل من الممكن أخذه على وجه يوجب التضيق في وجوده وعدمه كما أن ضيق وجود القيد على أي نحو من الاعتبارين في الوصف أيضاً لا يوجب ضيقاً في ناحية عدم الوصف الذي هو نقيض القيد.

ولئن شئت التصديق بذلك فراجع وجودات الأجزاء فإن محبوبيتها قائمة بوجودات محدودة غير منفكة عن وجود البقية ومع ذلك ليس نقيضها خصوص العدم في ظرف وجود الباقي بل العدم في ظرف بقية الإعدام أيضاً مبغوض بمناط نقيض الوجود بل ولئن فرضت اعتبار الجزئية بين الوصف والموصوف كان باب المقايسة بالمقام أوضح ووجه التوسعة في ظرف العدم هو اعتبار جزئية الوصف ولو بما هو قائم بغيره في مرتبة ذات الموصوف والا فلو اعتبرت جزئية الوصف في ظرف وجود موصوفه لما كان فوته مبغوضا إلا في ظرف وجود الموصوف ولو كان المعتبر ذات الوصف بما هو شيء في حيال ذاته ، وكيف كان نقول إن ما أسس من الأساس في هدم هذا السنخ من الاستصحاب على الإطلاق مما لا اصل له بل الحري في المقام ما أسسناه ولازمه جريان الأصل المزبور في كل مورد كان الموضوع المقيد بالوصف مأخوذاً في لسان الدليل بمفهومه التصوري الغير الحاكي عن مفروغية وجوده خارجاً كما هو الغالب نعم لو كان المأخوذ في لسانه مقيداً بالوجود بنحو القضية التصديقية الحاكية عن مفروغية الوجود لا مجال لجريان الاستصحاب فيه من دون فرق بين كون القيد وجودياً أو عدمياً بنحو السلب المحصل أو المعدول بل في مثل هذه الصورة كانت السالبة المحصلة في عالم القيدية من السالبة بانتفاء المحمول فيكون في مثله مساوق المعدولة وان لم يكن عينها بل مفاد المعدولة خارجة عن حيز الأثر وان كان في الخارج ملازماً مع السالبة المزبورة كما أن الأمر بالعكس في طرف العكس لما اشرنا إلى وجه هذه الجهة في طي الكلمات فراجع وبالله عليك أن تتأمل في المقام وتنظر إلى ما قيل لا إلى من قال.

قال المحقق النائيني في الأجود ج ١ ص ٤٦٥ وتوضيح ذلك إنما هو برسم مقدمات الأولى أن التخصيص سواء كان بالمنفصل أم بالمتصل استثناء كان المتصل أم غيره إنما يوجب تقييد عنوان العام بغير عنوان المخصص فاذا كان المخصص أمرا

وجودياً كان الباقي تحت العام معنونا بعنوان عدمي وان كان المخصص امرأ عدمياً كان الباقي معنونا بعنوان وجودي والسر في ذلك هو ما تقدم من أن موضوع كل حكم أو متعلقه بالإضافة إلى كل خصوصية يمكن أن ينقسم باعتبار وجودها وعدمها إلى قسمين مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له لابد من أن يعتبر في مقام الحكم عليه مطلقاً بالإضافة إلى وجود تلك الخصوصية أو مقيداً بوجود تلك الخصوصية أو بعدمها لأنه يستحيل الإهمال في موارد التقسيمات الأولية مثلا العالم في نفسه ومع قطع النظر عن ثبوت الحكم له ينقسم إلى عادل وغيره فاذا ثبت له حكم من قبل المولى الملتفت إلى هذا التقسيم فهو لا يخلو من أن يثبت له مطلقاً وغير مقيد بوجود العدالة أو بعدمها ومن أن يثبت له مقيداً بأحد القيدين اذ لا يعقل أن يكون الحاكم في مقام جعل حكمه جاهلاً بموضوع حكمه وغير ملاحظ له على نحو الإطلاق أو التقييد من دون فرق في ذلك بين الخصوصيات التي هي من قبيل العوارض والطوارئ والخصوصيات التي هي من قبيل المقارنات الخارجية وعليه فاذا فرضنا خروج قسم من الأقسام من حكم العام فأما أن يكون الباقي تحته بعد التخصيص مقيدا بنقيض الخاص فيكون دليل المخصص رافعا لإطلاقه فهو المطلوب وأما أن يبقى على إطلاقه بعد التخصيص أيضاً فيلزم التهافت والتناقض بين مدلولي دليل العام ودليل التخصيص نعم هناك فرق بين المخصص المتصل والمخصص المنفصل فان التقييد في المخصص المتصل إنما هو بحسب الدلالة التصديقية اذ المفروض في موارد التخصيص بالمتصل انه لا ينعقد الظهور للكلام إلا في الخاص من أول الأمر وهذا بخلاف التقييد في موارد التخصيص بالمنفصل فإن التقييد إنما يكون بالإضافة إلى المراد الواقعي لا بالنسبة إلى ما يستفاد من الكلام لفرض تمامية الظهور في العموم لكن هذا المقدار من الفرق لا يكون بفارق في المقام بعد اشتراكهما في تقييد المراد الواقعي.

والجواب عنه وقد مر مراراً مع ذلك نقول قال المحقق العراقي في الرسالة ص ١٦٢ أن من المعلوم أن قضية تضاد الحكمين ليس إلا عدم سراية الأمر المتعلق بالطبيعة إلى هذه الحصة وحصره ببقية الحصص وذلك لا يقتضي تقيد موضوعه بعدمه إذ باب خروج الفرد عن تحت العام أو الطبيعة لا يقتضي إلا حصر الحكم لقصور فيه عن الشمول لغيره ببقية الأفراد نظير موت الفرد لا أنه يثبت تقيداً ودخل إضافة بعدم الخارج في موضوع الأمر بالنسبة إلى بقية الحصص أو الأفراد فبقية الحصص أو الأفراد بقائها تحت العام بعين وجودها فيه حال عدم خروج هذا الفرد فكما أن كل حصص من الطبيعة أو فرد منها قبل خروج هذه الحصة لا يكون معنوناً بوجه ولا مقيداً بجهة كذلك بعد إخراج هذا الفرد أو الحصة لا تتغير الحصص الباقية تحته عما لها من العنوان ولذلك نقول إن لباب التخصيص مقامٌ ولباب التقييد الراجع إلى دخل التقييد والإضافة بأمر سلبي أو إيجابي في الموضوع مقامٌ آخر ففي التقيد يحتاج إلى عناية زائدة يثبت بها دخل الإضافة بالخارج الذي يسمى بالتقيد في موضوع الحكم ولا يحتاج ذلك في التخصيص أبداً ولذا نقول إن كلمات القائلين بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية آبية عن الالتزام بجواز التمسك بالمطلق عند الشك في مصداق قيده إذ شمول الإطلاق للمورد وحجيته لا يثبت إلا جزء الموضوع ولا يثبت بمثله تقييده الثابت بالدليل ومع ذلك يلتزم بجواز التمسك بالعام إذ يكفي شموله للمورد في إثبات كونه تحت العام بمحض احتمال كونه باقياً تحته وغير خارج عنه وح لا يبقى مجال لكشف المناقضة المزبورة عن القيد المسطورة وان لم يصلح هذا المقدار امر استصحاب عدم الموضوع لإثبات حكم العام ولكنه من جهة أخرى لا من جهة عدم إحراز القيد أو التقيد فتدبر. وهذا غير الإطلاق وغير التقييد وان كان مثله في المعنى وهو أن العام بعد تخصيصه يضيق دائرة أفراده مثل ما اذا مات بعض أفراد العالم الفساق أو العدول فكما انه يوجب قلة أفراد العام فهكذا في

المقام وان شئت قلت إن يكون الموضوع حصة من الوجود الملازمة للطوارئ سلبياً أو إيجابياً من دون تقييد بها هذا أولاً وذكر استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٦٧ أجوبة أخرى وثانياً فمع الغض عما ذكر نقول انه اذا فرض قيد ملازم لجهة من الجهات كالقعود الملازم لعدم القيام فهل يكون تقييد الموضوع به مستلزماً لتقييد الموضوع بها أيضاً كلا ثم كلا مع أن البرهان المزبور جار فيه أيضاً اذ مع تقييد الموضوع بالقعود فلو يبقى اطلاق الموضوع من حيث عدم القيام بحاله ليلزم التناقض فلابد من تقييده بأمر سلبي اذ حيث لم يكن اطلاق فلابد من تقييد وح فلازم ذلك تقييد كل موضوع بجميع لوازم قيده وبعدم أضداده وذلك مما يأباه الفكر السليم فلا محيص ح عن الالتزام بشق ثالث وان مجرد عدم الإطلاق بشيء لا يقتضي التقييد وح فلا يتم ما افيد في المقدمة الثانية بل لنا أن ندعي أن القدر المتيقن من التقيد الوارد من ناحية التخصيص تقيد الوجود بعدم الوصف المقارن وان النعتية تحتاج إلى عناية زائدة ، وثالثاً لنا قلب الإشكال عليه بانه بعد التقييد بالعدم النعتي فهل يبقى الموضوع على إطلاقه من حيث العدم المحمولي أم لا فالأول يستلزم التناقض فلا محيص عن التقييد لعدم الواسطة بين الإطلاق والتقييد فتدبر قال المحقق النائيني في الأجود ج ١ ص ٤٦٦ الثانية أن العنوان الخاص اذا كان من قبيل الأوصاف القائمة بعنوان العام سواء كان ذلك العنوان الخاص من العناوين المتأصلة - أي كالأسود - أم من العناوين الانتزاعية - أي كالفوقية والتحتية - فلا محالة يكون موضوع الحكم بعد التخصيص مركباً من المعروض وعرضه القائم به اعني مفاد ليس الناقصة المعبر عنه في كلام العلامة الأنصاري بالعدم النعتي والسر في ذلك هو أن انقسام العام باعتبار أوصافه ونعوته القائمة به إنما هو في مرتبة سابقة على انقسامه باعتبار مقارناته فاذا كان دليل التخصيص كاشفاً من تقييد ما ورافعا لإطلاقه بمقتضي المقدمة الأولى فلابد من أن يكون هذا التقييد بلحاظ الانقسام الأولي اعني به الانقسام

باعتبار أوصافه ونعوته فيرجح التقييد إلى التقييد بما هو مفاد ليس الناقصة اذ التقييد لو كان راجعا إلى التقييد بعدم مقارنته لوصفه القائم به على نحو مفاد ليس التامة ليكون الموضوع في العقيقة مركباً من عنوان العام - أي كالعالم - وعدم عرض المحمولي - أي لم يكن الفاسق موجوداً - فأما أن يكون ذلك مع بقاء الإطلاق بالإضافة إلى جهة كون العدم نعتاً ليرجع استثناء الفساق من العلماء في قضية اكرم العلماء إلا فساقهم إلى تقييد العلماء بأن لا يكون معهم فسق سواء كانوا فاسقين أم لا أو يكون ذلك مع التقييد من جهة كون العدم نعتاً أيضاً ليرجح مفاد القصية المزبورة إلى وجوب إكرام العلماء المعتبر فيهم أن لا يكونوا فاسقين وان لا يكون معهم فسق وكلا الوجهين باطل اما الأول فلانه غير معقول لوضوح التدافع بين الإطلاق من جهة كون العدم نعتاً والتقييد بالعدم المحمولي وأما الثاني فلأنه مستلزم للغوية التقييد بالقدم المحمولي لكفاية التقييد بالعدم النعتي عنه وهذا هو الميزان الكلي فيما اذا كان الموضوع مركباً من العرض ومحله فإن اللازم فيه أن يكون التقييد بلحاظ مفاد كان الناقصة أو ليس الناقصة. واو رد عليه المحقق العراقي في الرسالة ص ١٦٩ ولقد عرفت توضيح ما فيه مما أسسنا من المقدمة في شرح حقيقة القضايا السلبية وفرقها مع المعدولة بلا احتياج إلى التكرار وتمام منشأ الخلط هنا أيضاً خيال أن اعتبار النسبة في القضايا تابع وجود الموضوع خارجاً ومنشأ الخيال أن الموضوعات المأخوذة في القضايا حاكيات عن الوجود المستتبع لاعتبار مفروغية وجودها في عالم النسبة فإنه ح لا يتصور إلا السلب المحمولي - أي العدم النعتي كزيد ليس بعالم - ولكن لا يخفي ما فيه من الخلط من جهة أن مجرد حكاية الموضوعات بالحكاية التصورية عن الوجود لا يقتضي مفروغية وجودها في عالم النسمة كما لا يقتضي ذلك في عالم التقييد ولو بنحو النعتية بل عالم النسبة والتقييد في مثل هذه المعاني التصورية ليس إلا مرتبة نفس الذات القابلة لدى العقل للوجود والعدم ومن

المعلوم أن النسبة في هذا العالم لا يلزم أن تكون ثبوتية بل من الممكن أن تكون سلبية بنحو الذي قررناه كما لا يخفي. كما مر مراراً.

قال المحقق النائيني في الأجود ج١ ص ٤٧٥ الثالثة أن تقابل الوجود النعتي الذي هو مفاد كان الناقصة - أي كان زيد عادلاً - ونفس المعنى الاشتقاقي المعبر عنه بالعرضي المحمول مع العدم النعتي الذي هو مفاد ليس الناقصة - أي زيد ليس بعادل - إنما هو من قبيل تقابل العدم والملكة الذي يشترط فيه وجود الموضوع ويمكن فيه ارتفاع المتقابلين بارتفاع موضوعهما - أي زيد - القابل للاتصال بهما اذ الموضوع بعد وجوده هو الذي يوجد فيه الوصف فيكون الوجود نعتاً أو لا يوجد فيه ذلك فيكون العدم نعتاً وأما الموضوع قبل وجوده فهو غير قابل لأن يعرضه الوجود النعتي أو العدم النعتي وهذا بخلاف التقابل بين نفس وجود العرض الذي هو نفس معنى المبدأ وغير قابل لان يحمل على الذات المعبر عنه بالوجود المحمولي وما هو مفاد كان التامة - أي كان القيام موجوداً - وعدم ذلك العرض المعبر عنه بالعدم المحمولي وما هو مفاد ليس التامة - أي لم يكن القيام موجوداً - فانه من قبيل تقابل الإيجاب والسلب الذي لا يمكن فيه ارتفاع المتقابلين لكونهما معروضين لنفس الماهية المعراة عن كل شيء وعليه فكما لا يعقل تحقق الوجود النعتي قبل وجود موضوعه كذلك لا يعقل تحقق النعتي المقابل له. ذكر المحقق العراقي في رسالته ص ١٧٦ وتوضيح مقالته هو أن الوصف الذي له وجود في غيره تارة يلاحظ نفس وجوده بما هو شيء في حيال ذاته بلا نظر إلى حيث قيامه بغيره وأخرى يلاحظ وجوده بما هو قائم بغيره فعلى الأول لا بأس بجريان الأصل في الإعدام الأزلية لان عدم الوصف في ظرف عدم الموصوف نقيض نفس وجوده فبالاستصحاب يترتب الأثر على العدم المزبور من نفي الأثر القائم على الوجود وأما على الثاني فلا شبهة في أن عدم ذات الوصف في ظرف عدم الموصوف لا يكون

نقيضاً للوجود القائم بالذات لان الوجود القائم بوجود الغير يكون في رتبة متأخرة عن وجوده فلا جرم يكون نقيض هذا لوجود المتأخر عن وجود موصوفه بوصف قيامه به هو العدم في ظرف وجود هذا الموصوف لا مطلق العدم فلا مجال لجر العدم السابق بالاستصحاب هذا غاية مرامه أقول لا يخفي أن وجود الوصف بعدما كان في الخارج قائماً بالموصوف وان الموصوف من أجزاء علة وجوده فقهراً يصير بحسب الرتبة متأخراً عنه ولازم حفظ الرتبة بين النقيضين أن يكون عدمه أيضاً في الرتبة المتأخرة عن نقيض الموصوف كما هو الشأن في العلة والمعلول والا ففي طرف الإعدام لا يكون تأثر وتأثير وح فكما يصدق أن وجود الموصوف ربما يوجد الوصف كذلك يصدق أن بعدمه يعدم وح نقيض وجود الوصف لا يكاد ينحصر بالعدم في ظرف وجود موصوفه بل له فردان احدهما العدم في ظرف الوجود والآخر العدم في ظرف عدم موصوفه نعم عدم الوصف متأخر رتبة عن الموصوف وجوداً أم عدماً وح مجرد أخذ حيث قيام الوصف بالموصوف قيداً في لسان الدليل لا يوجب حصر نقيضه بالعدم في ظرف وجوده بل يصدق نقيض الوصف بالعدم في ظرف عدم الموصوف أيضاً وح فلو فرضنا أخذ التقيد في مرحلة الذات لا بأس باستصحاب عدم الوصف المتحقق في ظرف عدم موصوفه إلى حين وجود ولا يكاد يقلب عدم الوصف بانقلاب عدم الموصوف بالوجود كما هو واضح - أي عدم المخالفة حين عدم الشرط يجري الاستصحاب عدم الوصف القائم لعدم الموصوف إلى حين وجود الموصوف وانقلاب النقيض إلى الوجود فباق عدم الوصف التي نعتاً له بحاله -. وتوهم أن مرجع أخذ الوصف بنحو النعتية قيداً إلى دخل قيامه بالموصوف في اصل التقيد ولازم ذلك دخل وجود الذات أيضاً في التقيد فيرجع مآله إلى الصورة الثانية في الحكم بعدم جريان الأصل فيه عند الشك أيضاً مدفوع بان مجرد النعتية بالمعنى المزبور لا يقتضي دخل القيام المزبور في اصل التقيد - أي دخل وجود

الذات فيه - بل يناسب مع دخله في القيد القائم به التقييد لا فيه نفسه و ح لنا أن نلتزم بعدم اقتضاء الوصف بنحو النعتية قيداً منع جريان الأصل في نقيضه الأزلي فتدبر ولئن سلمنا حصر نقيضه بالعدم في ظرف الوجود نقول بعدما يكفي في استصحاب شيء ترتب الأثر على الشيء في ظرف بقائه بلا احتياج إلى الأمر في ظرف حدوثه نقول إن عدم الوصف بعدما كان في ظرف عدم الموصوف بملاحظة تأخره - أي عدم الوصف - رتبة عن نقيض الموصوف - أي عدم الموصوف - يصير متأخرا عن وجوده أيضاً حفظا للرتبة بين النقيضين - أي رتبة عدم الموصوف ووجوده - فاذا جر عدم الوصف إلى حين وجود موصوفه صدق ح نقيض الوصف القائم بوجود موصوفه وهو العدم في ظرف الوجود فيترتب عليه اثر بقائه وان لم يكن لحدوثه اثر لعدم كونه نقيض وجوده فان قلت إن عدم الوصف إنما يصير متأخراً رتبة عن عدم موصوفه بملاحظة كونه نقيض وجوده المتأخر عن وجوده والا فمع صرف النظر عن هذه الجهة لا مجال لتأخر رتبة عدم الوصف عن عدم الموصوف بل ليس في البين ح إلا العدم المقارن لعدم موصوفه وجر العدم المزبور لا يوجب تأخره عن الموصوف كي يصير نقيضاً لوجوده المتأخر عنه رتبة وإنما هو نقيض لذات وجوده الغير الملحوظ قيامه بموصوفه وهو المسمى بالوصف المقارن فالاستصحاب المزبور يثمر في هذا المقام لا المقام السابق المأخوذ فيه الوصف نعتياً ومن حيث انه قائم بموصوفه قلت إن وجود الموصوف بعدما كان من أجزاء علل وجود الوصف كيف يعقل أن يكون عدمه مقارناً لعدم جزء علته بل المعلول وجوداً وعدماً متأخر عن علته بجميع أجزائه وجوداً وعدماً فلا محيص من الالتزام بتأخر عدم الوصف عن عدم الموصوف قهراً من دون فرق بين أخذه في عالم القيدية بنحو النعتية أو بنحو آخر فلا جرم يصير عدم الوصف في رتبة متأخرة عن وجود موصوفه أيضاً في ظرف بقائه إلى حين الوجود لحفظ الرتبة بين النقيضين وح لا

فرق في هذه الصورة بين أن يكون القيد ذات الوصف مستقلا أو بما هو قائم بالغير ونعتياً كما هو ظاهر فتلخص أن في ظرف أخذ التقيد بين الموصوف والوصف بنحو الإطلاق لا بأس باستصحاب العدم المزبور ولو كان المأخوذ قيدا بنحو النعتية وان كان ظرف التقيد متأخراً عن وجود موصوفه فلا يكاد يثمر استصحاب عدم الوصف إلى حين وجود الموصوف ولو فرض كون القيد هو الوصف لا بنحو النعتية لان جر هذا العدم إلى حين الوجود لا يثبت إلا عدم الوصف في ظرف وجود موصوفه برتبة واحدة وهذا لا اثر له وإنما الأثر للعدم الملحوظ في الرتبة المتأخرة عن التقيد المتأخر عن الوجود برتبتين ولا يكاد ينطبق على المستصحب هذا العدم كما اشرنا وح مدار الجريان في الاستصحاب بالنسبة إلى الإعدام الأزلية ما ذكرنا من التفصيل لا ما افيد. قال المحقق النائيني في الاجود ج ١ ص ٤٧١ اذا عرفت هذه المقدمات تعرف أن خروج الخارج عن تحت العام وهو عنوان القرشية في المثال يستلزم تقييد الباقي بنقيض هذا العنوان بمقتضي المقدمة الأولى وانه لابد من أن يكون هذا التقييد على نحو مفاد ليس الناقصة بمقتضي المقدمة الثانية وانه يستحيل تحقق هذا العنوان المأخوذ في الموضوع قبل وجود موضوعه بمقتضي المقدمة الثالثة فلا يمكن إحراز قيد موضوع حكم العام بأصالة العدم الأزلي فإن المستصحب أما أن يكون هو العدم النعتي المأخوذ في الموضوع فهو مشكوك فيه من أول الأمر ولا حالة سابقة له كما اعترف هو بذلك - أي وقت كان زيد ولم يكن عادلاً حتى نستصحبه - وإما أن يكون هو العدم المحمولي الملازم للعدم النعتي بقاء فلا يمكن إحراز تمام الموضوع باستصحاب العدم المحمولي الأعلى القول بالأصل المثبت. وقد عرفت الجواب عن الجميع فانه بعد المنافي تتم المقدمات لم تتم النتيجة قال استاذنا الحكيم في المستمسك ج ١ ص ١٢٨ ودعوى أن العدم الأزلي مغاير للعدم اللاحق للوجود لكون الأول عدما لحدم الموضوع والثاني عدماً لعدم المقتضي أو

لوجود المانع وليس عدم الموضوع دخيلا فيه لفرض وجوده مندفعاً بان هذا الاختلاف لا يستوجب اختلافهما ذاتاً وإنما يستوجب اختلافهما منشأ وعلة وذلك لا يمنع من إجراء الاستصحاب ولا يوجب التعدد عرفاً كما يظهر من ملاحظة النظائر فانه يجوز استصحاب ترك الأكل والشرب للصائم بعد الغروب مع أن الترك إلى الغروب كان بداعي الأمر الشرعي وهو منتف بعد الغروب والترك بعده لابد أن يكون بداع آخر. هذا ولكن نشير إلى جواب آخر والعمدة شيء في ذيل ذلك لم نتعرض له قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٦١ ورابعا أن مرجع مفاد كان الناقصة إلى قيام احد الوصفين بالموصوف على نحو القيدية قبال مفاد كان التامة التي مرجعها إلى أخذها في الموضوع بما هو شيء في قبال ذاته فحينئذ لنا مجال القول بان تقييد الذات بوصف قائم به تارة يكون في رتبة سابقة على وجود الذات بحيث ربما يضاف الوجود إلى المقيد به فيقال وجود زيد القائم ولا يخفي أن شأن هذا التقييد إثبات الملازمة بين الذات ووصفه - وح فجهة النعتية محفوظة في مرتبة الذات لا في المرتبة المتأخرة عن وجود الذات - مع انه بعد ذلك نقول إن جهة النعتية محفوظة في المرتبة المتقدمة على الوجود كالمحمولية - وح نقول مرجح نعتية الوصف في هذه المرتبة لحاظه قائماً بالذات ونقيض هذا المعنى الذي هو مفاد ليس الناقصة عدمه أيضاً بنحو النعتية قائما بالذات - أي عدم زيد القائم - ومن البديهي انه في طرف عدم الذات يلاحظ عدم الوصف القائم بذاته لا بما هو هو كي يصير محمولياً فاذا صدق عدم الوصف نعتياً في ظرف عدم الذات لمحض حفظ الذات في الحالتين فلا قصور في استصحاب العدم النعتي كاستصحاب العدم المحمولي - نعم يبقى الكلام في تمييز مرتبة التقييد انه من قبيل الأول أو الثاني وح فيمكن تأسيس اصل في المقام لتمييز هذه الجهة فنقول إن كان الموضوع المأخوذ في طي الخطاب مطلقاً من حيث تقيده بالوصف - أي كالماء معتصم اذا بلغ كراً - فلا محيص من كشف التقييد

في مرتبة الذات نظراً إلى أن ما هو من حدود الخطاب وقيوده نظير ما هو معروضه ليس إلا الماهيات الحاكية عن الوجود غاية الأمر إناطة الخطاب بمثله تقتضي عدم محركية الخطاب إلا في ظرف وجود الموضوع خارجاً بملاحظة كونه من لوازم تطبيقه ومن البديهي ح أن ما هو الموضوع هو الذات المقيد بحيث تلاحظ إضافة الوجود اليه ولا نعني من اعتبار التقييد في مرتبة الذات إلا هذا نعم لو كان الموضوع المزبور من حيث تقييده بوصفه مشروطاً بوجوده فهذا التقييد لابد وان يكون محفوظا في الرتبة المتأخرة عن الوجود حسب إناطته اليه وحيث إن غالب الموضوعات المقيدة مطلقة من هذه الجهة فلا محيص من إدراجها في القسم الأول فلا بأس ح بجريان الاستصحاب في مثلها على ما شرحناه نعتيا كان الوصف أم محمولياً. هذا غاية ما يمكن أن يقال في بيانه ثم في كلماته أمور نتعرض لذكر بعضها والخدشة عليه منها ذكر المحقق النائيني في الاجود ج ١ ص ٤٧٤ أن عدوله قدس سره أي صاحب الكفاية من أجراء أصالة العدم في نفس عنوان القرشية المأخوذة في لسان الدليل إلى أجراء أصالة العدم في العنوان الانتزاعي اعني به عنوان الانتساب إلى قريش لا وجه له فإن المراد من عدم الانتساب المستصحب إن كان هو العدم النعتي فحاله حال عدم القرشية في عدم الحالة السابقة له فلا يمكن استصحابه وان كان المراد منه هو العدم المحمولي فلو بنينا على كفاية استصحابه في إحراز تمام الموضوع وأغمضنا النظر عما تقدم من انه لا يمكن إثبات العدم النعتي المأخوذ في لسان الدليل بإجراء الأصل في العدم المحمولي لأمكن جريان الأصل في نفس عنوان القرشية بان يقال أن قرشية المرأة التي يشك في كونها من قريش قبل وجودها كانت مسبوقة بالعدم فيستصعب ذلك وبضم الوجدان إلى الأصل يتم الموضوع فلا حاجة ح إلى إجراء الاستصحاب في العنوان الانتزاعي اعني به عنوان الانتساب إلى قريش. وأورد عليه استاذنا الخوئي في هامش الاجود ج١ ص ٧٤) لا

يخفى أن مفهوم القرشية ومفهوم الانتساب إلى قريش امر واحد والمستفاد من احد اللفظين عين ما هو المستفاد من اللفظ الآخر وإنما الاختلاف في التعبير فقط فلا فرق بين قولنا الأصل عدم قرشية المرأة المحتمل كونها من قريش وقولنا الأصل عدم انتساب تلك المرأة إلى قريش وعليه فليس في كلام المحقق صاحب الكفاية عدول عن إجراء الأصل في نفس العنوان المتأصل إلى أجرائه في العنوان الانتزاعي ليستشكل فيه بما في المتن.

والجواب أن ما ذكره صاحب الكفاية من عدم الانتساب يغاير مع عدم القرشية لان عدم القرشية يلائم مع عدم المحمولي كما يلائم مع قيامه بالموضوع وهو العدم النعتي لكن هذا بخلاف عدم الانتساب وهو النسبة القائمة بالطرفين فيكون ممحضاً في عدم النعتية هذا الانتساب لم يكن حين عدم الموضوع فنستصحب عدمه فتغيير العنوان لملاك يخصه لا مجرد تغيير التعبير كما لا يخفي.

قال المحقق النائيني في الاجود ج١ ص ٤٧٤ وأما توهم صحة إجراء الأصل في نفس العدم النعتي في المقام بتوهم أن مرتبة العرض متأخرة عن مرتبة موضوعه فالمرأة في مرتبة سابقة على عروض القرشية لها غير متصفه بكونها قرشية على نحو مفاد ليس الناقصة فيستصحب ذلك العدم في ظرف الشك فغريب اذا اللازم في جريان الاستصحاب في العدم النعتي هو اتصاف الموضوع به خارجاً ولو آنا ما فسبق رتبة الموضوع على رتبة عرضه مع عدم انفكاكهما آناً ما في الوجود الخارجي لا يصحح جريان الاستصحاب فالمرأة حينما وجدت في الخارج وجدت قرشية أو غير قرشية فلم يحرز كونها متصفة بعدم القرشية في الخارج ولو آناً ما ليمكن التعبد ببقائه في ظرف الشك في كونها قرشية. وأجاب عنه في المستمسك ج١ ص ١٢٩ السبق الزماني على وجود الموضوع لا ينافي التأخر الرتبي عنه فان وجود المعروض وعدمه نقيضان وهما في

المانعين[١] لحجية العام بالنسبة إلى الشبهة المصداقية[٢] على التشبث

رتبة واحدة ووجود العارض وعدمه نقيضان وهما في رتبة واحدة أيضاً فعدم العارض لما كان بمنزلة المعلول لعدم المعروض كان متأخراً عنه رتبة وهي عين تأخره عن وجود المعروض المتأخر زماناً لكون وجود المعروض في رتبة عدمه فالمتأخر عن احدهما متأخر عن الآخر وتأخر وجود المعروض زمانا لا ينافي ذلك. وعليه يكون من عوارض الذات لا ما هو من عوارض الوجود والا غير قابل للجر كما تقدم لعدم الحالة السابقة ولعله يريد الإشارة إلى ما ذكرنا أيضاً هذا تمام الكلام في استصحاب العدم الأزلي وعرفت جريانه في الجملة فلنرجع إلى شرح المتن ولعله يكون ثمرة لجريان أصالة عدم الأزلي على قول.

(١) أي المانعين عن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

(٢) قال المحقق العراقي في النهاية ج ١ ص ٢٧ لا يخفي عليك أن المرجع بعد سقوط العام عن الحجية فيما شك كونه من مصاديق الخاص لفظياً أو لبياً إنما هو الأصول العملية وح لو كان هناك اصل حكمي من استصحاب وجوب أو حرمة ونحوه فلا إشكال واما الأصل الموضوعي فيبتني جريانه على ما تقدم من المسلكين في التخصيصات من أن قصية التخصيص هل هي كالتقييد في اقتضائه لأحداث عنوان إيجابي أو سلبي في الأفراد الباقية بعد التخصيص الموجب لتقيد موضوع الحكم في نحو قوله اكرم كل عالم بالعالم العادل أو العالم غير الفاسق أم لا بل وان قضيته مجرد إخراج بعض الأفراد أو الأصناف عن تحت حكم العام الموجب لقصر حكم العام ببقية الأفراد أو الأصناف من دون اقتضائه لأحداث عنوان إيجابي أو سلبي في موضوع حكم العام في الأفراد أو الأصناف الباقية وان فرض ملازمة تلك الأفراد الباقية بعد خروج الفساق مثلا من باب الاتفاق مع العدالة أو عدم الفسق.

بالأصل[١] في مشكوك المصداق والحاقه بالأصل السلبي بالعام[٢] وإجراء حكم العام عليه[٣] كأصالة عدم المخالفة في الشروط المشكوك المخالفة[٤] وكذا في الصلح[٥] وهكذا في غيرهما[٦] واستراحوا بذلك عن التمسك بالعام[٧] بل حملوا بناء المشهور على ما نسب اليهم في العمل على طبق العام في الموارد المشكوكة على ذلك[٨] ولكن نقول إن جريان هذا الأصل إنما يتم بناء على توهم أجراء حكم التقيد على التخصيص وان المخصص

(١) فعلى المسلك الأول لا بأس بجريان الأصل الموضوع في المشتبه.

(٢) حيث يحرز به كونه من أفراد العام.

(٣) فيحكم عليه بحكمه بعد إحراز جزئه الآخر وهو العالمية بالوجدان نظير سائر الموضوعات المركبة التي يحرز بعضها بالأصل وبعضها بالوجدان ففي المقام أيضاً اذا جرى استصحاب العدالة أو عدم الفسق في الفرد المشكوك فبانضمام الإحراز الوجداني للجزء الآخر وهو العالمية يحرز ما هو موضوع حكم العام وهو العالم العادل أو العالم الذي لم يكن فاسقاً فيحكم عليه بحكمه.

(٤) أي نظير أصالة عدم مخالفة الشرط للكتاب أو عدم اتصاف الشرط بالمخالفة كذلك - أي فجزء بالوجدان وجزء بالأصل يثبت المطلوب كونه تحت العام -.

(٥) أي نظير أصالة عدم محرمية الصلح للحلال وبالعكس.

(٦) أي نظير غيرهما كالكرية والقرشية ونحوهما.

(٧) أي هؤلاء الأشخاص تمسكوا بأصالة العدم الأزلي واستراحوا عن التمسك بالعموم بذلك.

(٨) أي حملوا كلام المشهور على التمسك بالعام في الشبهة المصداقية على الأصل العملي وهو اصل العدم الأزلي المحمولي لا اللفظي الذي هو محل الكلام.

يقلب العام عن تمام الموضوعية إلى جزئه[١] والا فبناء على المختار[٢] من أن باب التخصيص غير مرتبط بباب التقيد وإنما يكون شأن المخصص إخراج الفرد الخاص مع بقاء العام على تمامية موضوعه بالإضافة إلى البقية[٣] بلا انقلاب في العام نظير صورة موت الفرد فلا يبقى مجال لجريان الأصل المذكور[٤] اذ الأصل السلبي[٥] ليس شأنه إلا نفي حكم الخاص

(١) أي هذا على القول بان التخصيص يوجب تنويع العام ويوجب انقلاب الموضوع وهو العام إلى جزء الموضوع فالأمر واضح فيمكن التمسك بالأصل العدم الأزلي.

(٢) وأما على المسلك الثاني الذي هو المختار فلا مجال لجريان الأصل الموضوعي المزبور لن جهة عدم ترتب اثر شرعي عليه ح فإنه على هذا المسلك لا يكون لمثل هذه العناوين دخل في موضوع الحكم والأثر ولو على نحو القيدية حتى يجري فيها استصحابها.

(٣) بل وإنما موضوع الأثر ح عبارة عن ذوات تلك الأفراد الباقية بخصوصياتها الذاتية من دون طروء لون عليها من قبل دليل المخصص غاية الأمر هو اقتضاء خروج أفراد الفساق مثلاً لملازمة الأفراد الباقية بعد التخصيص عقلاً مع العدالة أو عدم الفسق.

(٤) ومن المعلوم في مثله ح عدم إجداء قضية استصحاب العدالة أو عدم الفسق للمشكوك لإثبات كونه من الأفراد الباقية الملازمة مع عدم الفسق إلا على القول بالمثبت.

(٥) أي الوجه في ذلك أن عدم الفسق مثلًا ليس جزء موضوع العام حتى يثبت بالاستصحاب جزء بالأصل وجزء بالوجدان بل اما هذا الفرد فرد للعام أو فرداً للخاص بالعلم الإجمالي.

عنه[١] لا إثبات حكم العام عليه[٢] لان هذا الفرد ح مورد العلم الإجمالي بكونه محكوماً بحكم الخاص أو محكوماً بلا تغيير عنوان بحكم العام ونفي احد الحكمين بالأصل لا يثبت الآخر كما هو ظاهر نعم[٣] في مثل الشك في

---

(١) أي استصحاب عدم الفسق يدل على انه ليس فرد للخاص.

(٢) أي لا يثبت ذلك انه فرد للعام إلا بالأصل المثبت وهو اللازم العقلي - و ح فعلى هذا المسلك لابد من الرجوع في المشكوك إلى الأصول الحكمية الجارية فيه من استصحاب وجوب أو حرمة أو غيرهما والا فلا مجال للتشبث بالأصول الموضوعية لإندراج المشكوك فيه في موضوع العام والحكم عليه بحكمه. قال صاحب الكفاية ج١ ص ٣٤٦ ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلا ما شذ ممكنا فبذلك يحكم عليه بحكم العام. فأورد عليه استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٧٥ منظور فيه اذ ذلك إنما يتم على فرض اقتضاء التخصيص بحالة أو وصف خاص كون بقية الأوصاف سلبية كانت أم إيجابية دخيلة في موضوع الحكم ولو بنحو القيدية والا فمجرد ملازمة الأفراد الباقية تحت العام أو المطلق مع عدم الحالة الخاصة أو الفرد الخارج منه لا يقتضي دخل التقييد بعدمه فيه وبدون هذه الجهة كيف يثمر الآملي لإثبات العام.

(٣) في هذا الاستدراك يجوز التمسك بالعام في صورة واحدة على ما يظهر من المتن كما ستعرف لكن يظهر من غيره انه بضميمة أصالة عدم الأزلي قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص ٥٢٨ نعم لو كان مفاد الدليل الخاص نقيضاً لحكم العام كما لو كان مفاد العام وجوب إكرام العلماء وكان مفاد الخاص عدم وجوب إكرام الفساق من العلماء ففي مثله امكن إثبات وجوب الإكرام الذي هو حكم العام بمقتضي استصحاب عدم

الفسق من جهة انه باستصحابه يترتب عليه نقيض اللاوجوب الذي هو عبارة عن وجوب الإكرام وهذا بخلافه في فرض كون مفاد الخاص عبارة عن حرمة الإكرام التي هي ضد لحكم العام حيث انه في مثله لا يكاد يمكن إثبات وجوب الإكرام باستصحاب العدالة أو عدم الفسق لان غاية ما يقتضيه الأصل المزبور ح إنما هو عدم حرمة إكرام الفرد المشكوك لا وجوب إكرامه إلا على النحو المثبت كما هو واضح. وقال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٧٥ نعم هنا مطلب آخر وهو انه على فرض كون البطلان مترتباً على عنوان الخاص يكفي الأصل المزبور في نفي هذا الحكم ومثل هذه الجهة يكفي في إثبات الحكم بالصحة عرفاً وهكذا الأمر في طرف العكس بل يمكن أن يقال أن النقيض لحكم العام الثابت للخاص كالاستثناء اذا ارتفع بالأصل الموضوعي الباقي لعنوان الخاص فيكفي هذا المقدار لإجراء حكم العام عليه لان سلب النقيض عن شيء عين إثبات إيجابه عليه كما لا يخفي نعم ربما يشكل ذلك في صورة إثبات ضد حكم العام على المخصص وفيها نسلم عدم بثبوت حكم العام بل الأصل ينفي حكم الخاص فقط ولعله من هذه الجهة - أي البطلان يترتب على عنوان الخاص - يحكم بصحة الشرط مع الشك في مخالفته لكتاب الله بأصالة عدم المخالفة لا أن مثل هذا اللسان يقتضي دخل قيد سلبي في موضوع الوفاء بالشرط كيف وقد عرفت أن لسان مثل هذه التخصيصات لا يحكي إلا عن حصر موضوع الحكم بغير الحالة المخصصة ولازمه ليس أزيد من ملازمته لعدمه لا انه يثبت به ببيانه التقييد والشرطية بل هو يحتاج إلى بيان آخر وعناية اخرى كما هو ظاهر ومن هنا ظهر أن التمسك بمثل أصالة عدم القرشية أيضاً إنما يثمر في الحكم بعدم حيضية ما فوق الخمسين لا الحكم بحيضة مجرد الخمسين بل إنما هو من باب كونه قدراً متيقناً من الدليل لا من جهة دخل القيد السلبي في موضوع الحكم الإثباتي كما لا يخفى. وأما ما في المتن فاسمع.

مخالفة الشرط أو الصلح للكتاب امكن[١] دعوى انه من الشبهة المصداقية الناشئة عن الجهل بالمخالفة الذي كان امر رفعه بيد المولى[٢] وفي مثله[٣] لا بأس بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية من دون احتياج مثله إلى الأصل[٤] ولعل بناء المشهور أيضاً في تمسكهم بالعام في الشبهة المصداقية مختصاً بأمثال المورد[٥] وعليك بالتتبع في كلماتهم ربما ترى ما ذكرنا حقيقاً بالقبول وهو الغاية المأمولة فتدبر في المقام فانه من مزال الاقدام.

الثاني هو انه ربما توهم في وجه التمسك بالعام في الشبهة المصداقية

---

(١) تقدم أن الشبهة المصداقية تارة يكون منشؤها الأمور الخارجية وأخرى منشؤها الشبهة الحكمية والاستدراك للقسم الثاني مما يكون منشؤها الشبهة المفهومية كالشك كون الشرط مخالف للكتاب أم لا أو الصلح محلل للحرام أم لا.

(٢) فيكون منشأ الشك في ذلك هو الجهل بمفهوم المخالفة بحيث يشمل هذا الغرض أيضاً أم لا بان الشرط المخالف هو الشرط المخالف للكتاب مثلاً بالتباين أم يشمل العموم من وجه أيضاً مثلاً ونحو ذلك فيكون امر رفعه ووضعه بيد الشارع.

(٣) فيجوز التمسك بالعموم في هذا الفرض وهو قوله ﷺ المؤمنون عند شروطهم لوجوب الوفاء به.

(٤) ويصرح الماتن من انه لا يحتاج إلى الأصل العدم الأزلي أصلًا وفرض الماتن غير ما فرضوه مما تقدم.

(٥) وما ذكره المشهور من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لعله يختص بهذا المورد مما يرجع أمرها إلى الشارع لاما كانت منشؤها الأمور الخارجية فتدبر جيداً.

التشبث بقاعدة المقتضي والمانع[١] بتقريب[٢] أن الظهور العام مقتضي للحجة[٣] وإنما المخصص المنفصل مانع عنه[٤] ومع الشك في تطبيق المانع على المورد[٥] يؤخذ بالمقتضي[٦] لأوله إلى الشك في وجود مزاحم حجته [٧] ومعلوم أن فرض الشك في كل مزاحم العقل يحكم بالأخذ بالمقتضي[٨]

(١) الأمر الثاني انه ربما يتمسك لإثبات حكم العام في المشكوك المصداقية بقاعدة المقتضي والمانع وفي بيان ذلك تقاريب.

(٢) التقريب الأول قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥٢٦.

(٣) ان العام المنفصل عنه المخصص من جهة ظهوره واستقرار دلالته النوعية على المراد كان فيه اقتضاء الحجية.

(٤) وان الخاص المنفصل إنما كان يزاحم حجيته في مقدار دلالته لا اصل ظهوره.

(٥) وح فعند الشك في فرد في كونه من مصاديق الخاص وعدمه.

(٦) أي يؤخذ بالعام وهو المقتضي.

(٧) يؤل إلى الشك في وجود المزاحم وعدمه مع القطع بوجود !! المقتضي للحجية وهو الظهور - أي ليس هو ارتفاع ما يوجب حجية العام عند التعارض اذ المخصص المنفصل لا يأتي منه ذلك بل هو ملاك تقديم اقوى الحجتين على الأخرى -.

(٨) وفي مثله لابد بحكم العقل - وبناء العقلاء - من الجري على طبق المقتضي إلى أن يظهر الخلاف كما كان هو الشأن أيضاً في كل واجب احتمل مزاحمته مع اهم منه كالصلاة والإزالة مثلا فكما انه هناك لا يعتنى باحتمال وجود المزاحم بل يجري على طبق المهم ويحكم بوجوب الإتيان به كذلك في المقام أيضاً ففي المقام أيضاً كان المقتضي للحجية وهو الظهور والدلالة النوعية متحققاً وإنما الشك في وجود المزاحم بالنسبة إلى المشكوك فلابد من الجري على طبق المقتضي والحكم على المشكوك بحكم العام إلى أن

ولا يقتصر[١] على المقدار المعلوم عدم المانع فيه كي يوجب رفع اليد عن المقتضي لمحض الشك في المانع[٢] أقول[٣] هذه الشبهة إنما يرد على تقريب الشك في تطبيق الحجة على المورد[٤].

اذ كان مجال لدعوى أن مع وجود المقتضي[٥] والشك في المانع عن الحجية العقل يحكم بإجراء العلم بالعدم عليه[٦] وان كان حجيته فعلًا مشكوكاً[٧] كما هو الشأن في كل حكم يشك في فعليته من جهة وجود المزاحم وأما بناء على ينكشف الخلاف حيث لا فرق بين المقامين غير أن المزاحمة هناك كانت في الحكم الفرعي وفي المقام في الحكم الأصولي وفي مرحلة الحجية.

(١) أي لا يتمسك بالعام في المقدار المعلوم من عدم المخصص ومعلوم التخصيص ومشكوكه يخرجان عن تحت العموم.

(٢) أي والا يلزم الأخذ بالمانع ورفع اليد عن العام وهو المقتضي بلا وجه وهو خلاف القاعدة المعروفة من العمل بالمقتضي ما لم يقم دليل على وجود المانع.

(٣) وجه الفساد يظهر مما عرفت من المسلكين في وجه حجية أصالة الظهور اذ نقول.

(٤) بأنه على المسلك الأول من كفاية مجرد الظهور التصوري في التعبد والحجية.

(٥) فان المقتضي للحجية وهو الظهور وان كان متحققاً ولكنه بعد عدم حجية الخاص في المشكوك من جهة الشك في انطباق عنوانه عليه.

(٦) يقطع بعدم المزاحم له ومع القطع بعدم المزاحم له لا يكاد ينتهي النوبة إلى القاعدة المزبورة بوجه أصلاً.

(٧) أي حجيته فعلًا ولو يكون مشكوكاً لكن بحكم العقل يجري حكم العلم بعدم المزاحم عليه ولذا التعبير بلا ينتهي النوبة إلى القاعدة تسامحي.

بقية التقريبات خصوصاً على المختار[١] فالشك جار في اصل اقتضاء الظهور للحجية فلا مجرى ح لإجراء القاعدة المزبورة بالنسبة إلى حجية العام[٢]

---

(١) وأما على المسك الثاني من عدم كفاية مجرد الظهور التصوري في التعبد والحجية واحتياجها الى ظهور التصديقي ولو نوعاً فلا تحقق للمقتضي ح حتى ينتهي الأمر إلى القاعدة.

(٢) من جهة ما عرفت من انه لا يكون ح للعام ظهور ودلالة تصديقية بالنسبة إلى مقام التطبيق على المصاديق والصغريات حتى يشملها دليل التعبد والحجية وتوضيحه وقد تقدم أيضاً قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٧٠ والدلالة التصديقية تكون حجة عند العقلاء فيما لو كان المتكلم يستهدف رفع الشبهة عن المخاطب بالنسبة إلى كشف الدلالة التصديقية عن مقصوده وهذا الفرض بالإضافة إلى مورد الشبهات الحكمية متحقق اذ المتكلم انما يكون بصدد أن يحقق ما به يستكشف مراده وهو الدلالة التصديقية ويكون توجهه إلى هذه الجهة وأما بالإضافة إلى الشبهات المصداقية فكثيراً ما يفرض كون المتكلم العرفي مشاركاً مع المخاطب في الجهل فيها وإنما هل تكون من أفراد العام أو من أفراد المخصص فلا يمكن فرض كونه مستهدفاً لرفع الشك عن المخاطب بالنسبة إلى ذلك والشارع المقدس أيضاً يسير على منهاج العرف فلا يمكن التمسك لذلك بالكلام الصادر منه وعليه فيرجع الأمر إلى الشك في اصل الاقتضاء لا إلى إحرازه والشك في المانع.

الثاني - أي من الوجوه - أن الجهة التي تكون راجعة إلى كل مشرع ومقنن هي جهة التشريع وجعل القانون وعلى المشرع أن يرفع الشك ويزيل الشبهة من هذه الجهة وإما أن المصداق الخارجي كان من مصاديق الموضوع الذي جعل له حكماً مبيناً على نحو يرتفع الشك عنه فليس من وظيفته ولم يتعهد بالقيام به أيضاً مضافاً إلى انه في

اذ كان مجال لدعوى أن مع وجود المقتضي[١] والشك في المانع عن الحجية

الوارد العرفية كثيرا ما يفرض كونه مشاركاً مع المخاطب في الجهل بالمصداق الخارجي كما اشرنا اليه وعليه فالعام الذي القى إلى المخاطب لكي يكون متمماً للكشف من قبل المتكلم في موارد الشك لا يتأتى منه تتميم الكشف في موارد الشبهة المصداقية بل في الشبهة الحكمية فلا يكون بالنسبة إلى الشبهات المصداقية متيقن الحجية والاقتضاء بل مشكوك الحجية والاقتضاء لما ذكرنا من أن رفع الشك من هذه الجهة ليس وظيفة للشارع مع فرض الجهل بالنسبة اليها في الموالي العرفية ولا ينطبق ذلك ح على موارد قاعدة المقتضي والمانع - الثالث - أي من الوجوه - أن الخاص انما يخصص مدخول العام المصاديق المندرجة تحته وعليه فيكون العام بالنسبة إلى اندراج مورد الشك فيه مشكوكاً فيه كما لو كان متقيداً ومتخصصاً من أول الأمر فيكون ح مشكوك الحجية والاقتضاء بالإضافة إلى ذلك.

الرابع - أي من الوجوه أن وظيفة الخاص إنما هي تقييد عنوان الحجية فتصير دائرة عنوان حجية العام بعد ورود الخاص عليه مضيقة فيشك في شمولها لمورد الشبهة المصداقية وح فيرجح هذا إلى الشك في المقتضي لا إلى إحرازه والشك في المانع ولا يخفي عليك أن هذه الأمور عدا الأول - أي الدلالة التصديقية - منها غير تامة اذ كثيراً ما يكون المتكلم في مقام رفع الشك عن المصاديق كما في موارد قاعدة اليد فلا يتم الثاني وان التخصيص لا يرجع إلى تقييد مدخول العام أو دائرة الحجية بل مرجعه إلى تقطيع الحجة بلا تقييد فلا يتم الثالث والرابع أيضاً إلا أن هذه كلها مشتركة في أن العام يكون مشكوك الاقتضاء بالنسبة إلى الشبهة المصداقية كما هو ظاهر.

(١) فان المقتضي للحجية وهو الظهور وان كان متحققاً ولكنه بعد عدم حجية الخاص في المشكوك من جهة الشك في انطباق عنوانه عليه.

العقل يحكم بإجراء العلم بالعدم عليه[١] وان كان حجيته فعلًا مشكوكاً[٢] كما هو الشأن في كل حكم يشك في فعليته من جهة وجود المزاحم وأما بناء على بقية التقريبات خصوصاً على المختار[٣] فالشك جار في اصل اقتضاء الظهور للحجية فلا مجرى ح لإجراء القاعدة المزبورة بالنسبة إلى حجية العام[٤] وأسوء منه[٥] توهم جريان قاعدة المقتضي والمانع في مفاد العام

---

(١) يقطع بعدم المزاحم له ومع القطع بعدم المزاحم له لا يكاد ينتهي النوبة إلى القاعدة المزبورة بوجه أصلاً.

(٢) أي حجيته فعلًا ولو يكون مشكوكاً لكن بحكم العقل يجري حكم العلم بعدم المزاحم عليه ولذا التعبير بلا ينتهي النوبة إلى القاعدة تسامحي.

(٣) وأما على المسك الثاني من عدم كفاية مجرد الظهور التصوري في التعبد والحجية واحتياجها الر ظهور التصديقي ولو نوعاً فلا تحقق للمقتضي ح حتى ينتهي الأمر إلى القاعدة.

(٤) من جهة ما عرفت من انه لا يكون ح للعام ظهور ودلالة تصديقية بالنسبة إلى مقام التطبيق على المصاديق والصغريات حتى يشملها دليل التعبد والحجية وتوضيحه وقد تقدم أيضاً قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٧٠ والدلالة التصديقية تكون حجة عند العقلاء فيما لو كان المتكلم يستهدف رفع الشبهة عن المخاطب بالنسبة إلى كشف الدلالة التصديقية عن مقصودة وهذا الفرض بالإضافة إلى مورد الشبهات الحكمية متحقق اذ المتكلم إنما يكون بصدد أن يحقق ما به

(٥) قال استاذنا الآملي في المنتهى الوجه الثاني - أي التقريب لقاعدة المقتضي والمانع.

بالقياس إلى مفاد الخاص بتوهم أن مفاد العام مقتضي للحكم[١] ومفاد الخاص مانع عنه[٢] ومع الشك في وجود المانع يؤخذ بالمقتضي[٣] وفيه[٤] أن من الممكن كون مفاد الخاص موجباً لقصور مقتضي العام عن المورد[٥]

---

(١) أن العموم بظهوره اللفظي يدل على أن الأفراد المندرجة تحته بأجمعها تكون واجدة للملاك الملزم الذي أوجب جعل الحكم المستفاد من العام.

(٢) وحيث إن الخاص منفصل هنا فلا يوجب رفع الظهور بل رفع حجيته فلا يلزم منه إلا ارتفاع الحكم الفعلي لا اصل المحبوبية أو الملاك الملزم فان هذين الأمرين وان كانت الدلالة عليهما في طول الدلالة على الحكم إلا أن الظهور حيث كان باقياً ولم يرتفع هو بنفسه بل ارتفعت حجيته فقط في الموارد المخصصة ففي وسعنا أن نأخذ بهاتين الدلالتين.

(٣) وعليه ففي موارد الشك في التخصيص على نحو الشبهة المصداقية يرجع الأمر إلى إحراز المقتضي وهو الملاك الملزم والشك في طروء المانع من تأثيره في مقتضاه فالعقل يحكم بلزوم استيفائه والخروج عنه إلى أن يثبت المانع ويكون نظير موارد الشك في القدرة حيث يحكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة الحكم مع انه يرجع إلى الشك في الفعلية ولكن العقل مع هذا يحكم بلزوم الاتباع وتكون نتيجته هي فعلية الحكم.

(٤) أي الجواب الأول عنه.

(٥) وقد أورد عليه بان موارد التخصيص قد يحتمل كونها متممة لاقتضاء المقتضي الثابت بالعام كقوله ﷺ لا صلاة إلا بطهور حيث انه تدل على أن الطهارة متممة للملاك الملزم الموجب لا يجاب الصلاة وقد يحتمل كونها مانعة للمقتضي بالكسر لا لنفس المقتضي بالفتح بمعنى إنها مزاحمة لعلة المقتضي بالكسر فتكون مانعة عن نفس المقتضي لا مزاحمة للمقتضي بالكسر كي تكون مانعة عن مقتضاه وعليه فيرجع الشك

وعلى[١] فرض تمامية الاقتضاء[٢] إنما يصار إلى القاعدة في فرض تعلق غرض المولى بكل منهما بحيث ينتهي أمره إلى عدم القدرة في حفظهما[٣] من قبل نفسه[٤] أو من قبل عبده[٥] وأما في مورد[٦] لم يتعلق غرض المولى بوجود

إلى الشك في اصل ثبوت المقتضي اما من جهة الشك في كماله أو في اصل وجوده لاحتمال المانع عنه. ولكن هذا ليس بوارد وذلك لان احتمال تتميم اقتضاء المقتضي في مثل هذه الموارد يرجع إلى كونه شرطاً للمأمور به وقد تقدم منا أن الشرط يندرج في موارد التقييد لا التخصيص وبينهما فرق سنشير اليه في الأمر الخامس وسنبين فيه أن شاء الله تعالى انا لو سلمنا صحة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص لما كان هذا مستلزما لصحة التمسك بالمطلق في موارد الشك في التقييد على نحو الشبهة المصداقية وأما احتمال أن يكون الخاص مانعاً عن اصل المقتضي بالكسر فهذا مندفع بما تقدّم منا من أن الخاص المنفصل إنما يرفع حجية العام وبتبعها يرفع الحكم الفعلي وأما ما يكون في طول الحكم من المحبوبية والملاك الملزم فالدلالة عليهما من العام باقية فنأخذ بها وليس هناك ما يرفعها فلا يتم ما ذكر ولكن الحق في الجواب - أي الجواب الثاني -.

(١) أي لو سلم تمامية المقتضي.

(٢) أن يقال أن العقل إنما يحكم بلزوم الاتباع في خصوص تلك الموارد التي يرجع الشك فيها إلى الشك في القدرة.

(٣) وهذا مثل ما اذا احرزنا ملاكين ملزمين نحتمل أن لا نقدر على استيفائهما معاً فالعقل يحكم ح بلزوم الاستيفاء لكل منهما إلى أن يتحقق عدم القدرة عليه.

(٤) أي سواء كان التزاحم في ما يتعلق بشأنه ونفسه كما في الموالي العرفية.

(٥) - أو يكون متعلقاً بعمل الغير كما في الإرادة التشريعية -.

(٦) وأما في موارد التخصيص فالخاص لا يكشف عنه وجود ملاك ملزم آخر غير

المانع وإنما هو فقط مانع عن فعلية غرفه الآخر[١] ففي مثله مرجعية القاعدة المزبورة أول الكلام[٢] وبالجملة نقول إن قاعدة المقتضي والمانع إنما يصار إليها في فرض تعلق غرض المولى بكل منهما مع عدم قدرته على حفظهما اما لقصور في نفسه أو لقصور في عبده واما في مورد لم يتعلق غرض المولى بوجود ما هو مزاحم لفعلية غرضه بحيث لا ينتهي أمره إلى الشك في قدرته على حفظ الغرضين فمرجعية القاعدة المزبورة اوّل شيء ينكر ومن المعلوم أن مفاد باب العام والخاص غالباً من باب الشك في قصور مفاد العام عن الاقتضاء[٣] كما هو شأن باب التعارض[٤] الذي كان باب التخصيص والتقييد من سنخه وعلى فرض[٥] تمامية العام في اقتضاء مفاده كثيراً ما لا يكون المانع تحت غرض مستقل في قبال مفاد العام وفي مثله لا نسلم القاعدة المزبورة والله العالم.

الذي دل عليه العام.

(١) بل انه يدل على وجود المانع للملاك الذي كان العام دالًا عليه.

(٢) وعليه ففي موارد - الشبهة المصداقية لا حكم للعقل بالنسبة اليها اذ ليس مرجعها إلى الشك في القدرة ولا حكم للعقل في غيره.

(٣) وبالجملة أن التخصيص في المقام يكون من الشك في قصور مفاد العام عن الاقتضاء.

(٤) ويكون من باب التعارض لا تزاحم الملاكين.

(٥) مضافاً إلى ما عرفت انه لو فرض تمامية اقتضاء العام لا يكون هناك الفرض المستقل في المانعية كما لا يخفي فلا تجري القاعدة المزبورة أصلا.

مقالة[١] هل يجوز التمسك بالعام في تعيين مشكوك المصداقية مع الجزء بالخروج عن تحت العام كما لو قيل اكرم العلماء مع الجزم بحرمة إكرام زيد وشك بان زيداً عالم كي يكون العام مخصصاً أم ليس بعالم كي لم يرد تخصيص على العام فهل في مثل المورد يتمسك بأصالة العموم لإثبات أن زيداً ليس بعالم أم لا[٢] قد يظهر[٣]

(١) نموذج ٣ في التمسك بأصالة العموم لإثبات كون الفرد المحكوم بضد العام خرج تخصصاً لا تخصيصاً قال صاحب الكفاية ج١ ص٣٥٠ بقي شيء وهو انه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في انه من مصاديق العام مع العلم بعدم. كونه محكوماً بحكمه مصداقاً له مثل ما اذا علم أن زيداً يحرم إكرامه وشك في انه عالم فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص اكرم العلماء انه ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام فيه إشكال. فجعل المحقق الماتن التمسك بأصالة العموم وصاحب الكفاية تمسك بأصالة عدم التخصيص ولعل المراد الأصل اللفظي وهو نفس أصالة العموم لما استدل به كما سيأتي.

(٢) وقد ذكر المحقق الماتن لهذا البحث مصاديق فعلية في الأصول والفقه.

(٣) منها ما تمسكوا بأصالة العموم في باب المعاملات فيما خرج عن حكم العام خروجه عنه موضوعاً وتخصصاً لكن المذكور في بعض الكلمات بعنوان التوهم والاحتمال كما توهم التمسك بأصالة العموم في البيع لإخراج مشكوك الفردية أي المعاطاة عن الفردية للبيع على القول بإفادتها الإباحة فإنها عليه خارج عن البيع حكماً وكذا على قول الشيخ الطوسي من عدم ملكية المشتري للمال في زمن خيار البايع تمسكوا بعموم السلطنة لإثبات ذلك ويكون من التمسك بالعام وهو عموم السلطنة لإثبات مشكوك الفردية وهو البيع مع الخيار عن تحت عموم البيع بعدما كان خارجا عن حكمه

عن شيخنا العلامة قدس سره[١] في باب المعاملات كثيراً التشبث بأصالة العموم لإثبات ما شك في دخوله في العام مع الجزم بمخالفة حكمه له ونظيره[٢] أيضاً تمسكهم بالإطلاقات في أمثال المورد في باب الاستنجاء لإثبات طهارته فراجع المطولات ومن هذا الباب[٣] أيضاً تشبثهم بإطلاقات التحذير على

وهو الملكية بالبيع.

(١) المراد منه هو الشيخ الأعظم الأنصاري وبالفعل ليس ببالي ذلك منه ونسب إلى صاحب الكفاية أيضاً قال في الكفاية ج١ ص٤٩ واما أن كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً وان الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى بل الاختلاف في المحققات والمصاديق وتخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثر. فيكون خارجا عنه موضوعاً بعدما كان خارجا حكماً فيكون كاشفا عن التخصص.

(٢) ومنها في باب الطهارة يظهر ذلك من الشيخ الأعظم الأنصاري في التقريرات ص ١٩٦ الثاني اذا علمنا أن زيدا مثلاً مما لا يجب إكرامه وشككنا في انه هل هو عالم وخصص في هذه الموارد أو ليس عالماً فلا يخشى وأصالة عدم التخصيص تقول انه ليس بعالم - فنقول أن كل عالم يجب إكراهه بالعموم وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل من لا يجب إكرامه ليس بعالم وهو المطلوب وعلى ذلك جرى ديدنهم في الاستدلالات الفقهية كاستدلالهم على طهارة الغسالة على إنها لا ينجس المحل فان كان نجسا غير متنجس يلزم تخصيص قولنا كل نجس متنجس. أي بطهارة المحل يلازم طهارة الغسالة حتى يخرج عن كل نجس متنجس تخصصاً.

(٣) قال في الفصول ص ٦٧ الرابع قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ

مخالفة الأمر لإثبات خروج الأمر الاستحبابي عن مصداق إلا وامر ومنه[١] أيضاً تمسكهم بإطلاقات ترتب الآثار على الصلاة مثل كونها ناهية عن المنكر وقربان كل تقي وأمثالها لإثبات أن الفاسدة منها ليس بصلاة ، ومن المتمسكين[٢] بذلك في مسألة الصحيح والأعم لإثبات مدعاه من وضع الصلاة للصحيحة استاذنا الأعظم في كفايته[٣] ومع ذلك انكر حجية أصالة

أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ فانه تعالى هدّد مخالف أمره حيث أمره بالحذر من الفتنة أو العذاب وهذا الأمر للوجوب قطعاً اذ لا معنى لندبية الحذر من العذاب لأن المقتضي له إن كان موجوداً حسن الحذر ووجب والا لم يحسن - إلى أن قال - بان الظاهر من ترتب التحذير على مخالفة مطلق الأمر دون خصوص المحفوف منه بالقرينة كون مطلقة للوجوب. فتمسك بإطلاق التحذير لخروج المندوب عن مصداق الأمر كما هو واضح.

(١) قال في الفصول ص ٤٦ الثالث ما ورد في الأخبار المستفيضة من انه لا صلاة إلا بطهور ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبت الصيام من الليل إلى غير ذلك مما يدل بظاهره على نفي الماهية عند انتفاء بعض الأجزاء والشرائط فيلزم أن لا يكون اللفظ موضوعاً لها ح. فالصلاة الفاسدة ليست بصلاة بالعموم.

(٢) أي المتمسكين بالإطلاقات المزبور لكون أسماء العبادات موضوعة للصحيح.

(٣) قال المحقق الخراساني في الكفاية ج١ ص ٤٥ ثالثها الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل الصلاة عمود الدين أو معراج المؤمن والصوم جنة من النار إلى غير ذلك أو نفي ماهيتها وطبائعها مثل لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ونحوه مما كان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شطراً أو شرطاً. بعدما كان الفاسد خارج عن العموم حكماً تمسك بالعام لخروجه موضوعاً وانه ليس

العموم في المورد في بحث العام من الكفاية[١] ولقد أجاد فيما أفاد[٢] في هذا المقام بان[٣] أصالة العموم مدرك حجيتها السيرة وهي دليل لبي يقتصر على المقدار المتيقن من قيام السيرة على الأخذ به وهو في صورة الجزم بدخول الفرد والشك في خروجه عن حكمه لا عكسه أقول بتوضيح منا أن[٤] وجه عدم حجية أصالة العموم لإخراج المشكوك ليس[٥] من جهة عدم حجية الأصل

بموضوع له وليس بفرد للعام.

(١) كما تقدم من أن فيه إشكال فكلام صاحب الكفاية متنافيان.

(٢) من عدم جواز التمسك بالعام لإثبات خروج الفرد تخصصاً عن تحته.

(٣) قال في الكفاية ج١ ص ٣٥٢ لاحتمال اختصاص حجيتها أي أصالة العموم بما اذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه كما هو قضية عمومه والمثبت من الأصول اللفظية وان كان حجة إلا انه لابد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل ولا دليل ههنا إلا السيرة وبناء العقلاء ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك.

(٤) قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٤٩ وهو عين عبارة استاذنا الحكيم في الحقائق ج١ ص ٥١٤ وعلى أي قال والوجه فيه أن مرجع أصالة عدم التخصيص الذي كان مورداً لبناء العقلاء إلى أصالة العموم في العام ومن المعلوم أن العام إنما يدل على ثبوت حكمه لكل واحد من إفراده فإذا شك في ثبوت حكمه لفرد كان العام نافياً لذاك الشك وأما اذا علم الحكم وشك في أن موضوعه هل هو من أفراد العام أو ليس من إفراده فلا يدل العام على نفي ذلك الشك وان المشكوك خارج عن مدلوله.

(٥) ربما يتوهم - أي في وجه عدم حجية أصالة العموم لإخراج المشكوك - أن أصالة العموم وهو الأصل اللفظي كالأصول العملية لا تكون حجة لإثبات الآثار لجميع أفراد ذلك العنوان العام وقاصر عن إثبات ذلك وح لأجل قصوره يمنع عن

المزبور لإثبات ثابت الآثار لعموم أفراد العنوان واقعاً[١] إذ[٢] هو بمعزل عن التحقيق إذ مرجعه[٣] إلى عدم حجية الأصل لما هو مفروض الفردية[٤] وشأن العمومات في أمثال القضايا الحقيقية إثبات الحكم لجميع أفرادها الواقعية[٥] فعليّة أو فرضية وهو[٦] أيضاً مورد اعترافهم بحجية الأصل فيها إذ هو من باب التمسك بالعام في متيقن الفردية مع الشك في خروجه عنه حكماً[٧] بل عمدة الوجه[٨] عدم قابلية هذا الأصل لإثبات اللوازم والآثار فمرجعه إلى

إثبات كون هذا الفرد الذي خرج حكماً خارج موضوعاً فيكون تخصصاً خارجاً لا تخصيصاً.

(١) فالآثار لعموم أفراد العنوان غير ثابت ، فيجيب عنه المحقق الماتن أن هذا التوهم في غير محله.

(٢) وهذا الوجه باطل.

(٣) لأن لازم ذلك اختصاص حجية أصالة العموم بالنسبة إلى الآثار بالأفراد الواقعية دون غيرها.

(٤) وعدم حجيته بالنسبة إلى الأفراد الفرضية أي غير الموجودة فعلًا وهو باطل.

(٥) مع أن بناء الأصحاب على التمسك بالعام في جميع الأفراد الفعلية والفرضية بجميع أفراده فالتمسك بالعموم يكون بالنسبة إلى الجميع سواء.

(٦) أي حجية أصالة العموم لجميع أفرادها الواقعية والفرضية.

(٧) وهذا هو المسلم عندهم من التمسك بالعام في متيقن الفردية والمشكوك خروجه حكماً عن تحت العام فعلى أي هذا الوجه غير تام من التشكيك في بعض أفراد العموم من حيث الآثار في الحجية.

(٨) بل عمدة الوجه في عدم إمكان التمسك بالعام لإثبات اللوازم والآثار وإن

عدم مثبتية هذا الأصل [١] كسائر الأصول المثبتة[٢] و[٣] لو كانت بنفسه أمارة كأصالة صحة عمل الغير المثبت لملزومه مثلاً[٤] مع كونه أمارة ومرجعه إلى عدم حجية أصالة العموم مع كونه أمارة في لوازمه مع حجيته في نفسه ومورده[٥] وح لا يبقى أيضاً مجال التشبث[٦] بقاعدة منطقية[٧] من أن لوازم القضية الموجبة الكلية عقلاً عكس نقيضة فبعد إثبات الأثر[٨] لكل صلاة

كان من الأصول اللفظية والظهور هو عدم قابليته لذلك ولذا قال المحقق المشكيني في حاشيته على الكفاية ج١ ، ص ٣٥٢ لا فرق - أي المثبت - بين الأصول العملية واللفظية لأنه أن قام دليل كان حجة مطلقاً والا فلا كذلك.

(١) فلا يكون العام مثبتا للوازمه. على نحو الإطلاق.

(٢) كالأصول العملية غير المثبتة للوازمها وآثارها العقلية.

(٣) ولو كان أصالة العموم حجة من باب الظهور والأمارة ومن الأصول اللفظية.

(٤) فإنه لا يلزم أن يكون جميع مثبتات ولوازم الأمارة حجة في جميع الأمارات هذا أصالة الصحة وهي أمارة لكن مثبتاتها ليست بحجة.

(٥) مع أصالة الصحة حجة من باب الأمارية ودلالتها المطابقية وكذلك المقام.

(٦) ثم إن هنا توهم بعضهم بجواز التمسك بالعام لإثبات خروج الفرد عن العام تخصصاً بقاعدة منطقية وإليك توضيحه.

(٧) قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٥٠ كما مر - إن قلت إن عكس النقيض من لوازم القضية بحيث يلزم من صدقها صدقة مثلاً اذا كان كل إنسان حيواناً كان كلما ليس بحيوان ليس بإنسان فمثل قضية قولنا أكرم العلماء ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما لم يجب إكرامه ليس بعالم.

(٨) فإذا ثبت أن زيداً مثلا لا يجب إكرامه وجب الحكم عليه بإنه ليس بعالم - أي

واقعية بأصالة العموم[١] يصير قضية ترتب الآثار على الصلاة موجبة كلية من أن كل صلاة ينهى عن الفحشاء ومعلوم أن عكس نقيضه الذي هو من لوازم هذا المعنى عقلاً هو أن كل ما ليس بناهٍ عن الفحشاء فليس بصلاة وجه البطلان[٢] هو أن ما أفيد من اللازم العقلي للعام واقعاً في غاية المتانة ولكن نقول إن ذلك اللازم إنما يترتب في فرض حجية أصالة العموم لإثبات لازم المدلول والا فلا يكون لنا طريق إلى هذه الكلية المحكوم عقلاً من اللوازم[٣]

الدلالة الالتزامية العكس النقيض - كما يقتضيه عموم العكس وحيث إن الظهور من الأمارات فهو حجة في مدلوله الالتزامي كحجيته في مدلوله المطابقي فيكون العام دائماً دالاً بالالتزام على أن كل ما لم يكن محكوماً بحكمه فليس هو من أفراده.

(١) أي مثل ذلك في عموم الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر على نحو الموجبة الكلية فمقتضي عكس نقيضه كلما لا تنهى عن الفحشاء والمنكر فليست بصلاة وهو معنى خروجها تخصصاً عرفاً.

(٢) قلت إن حجية مثبتات الأمارات أعني حجيتها في مدلولها الالتزامي ليس على نحو العموم بالنسبة إلى جميع اللوازم وفي جميع الموارد بل تختلف حسب اختلاف مقدار دليل حجيتها فربما يكون دليل اعتبارها مطلقاً فنأخذ به ونلتزم بحجية مثبتاته مطلقاً وربما يكون دليل اعتبارها مهملاً فنقتصر على القدر المتيقن من دلالته وربما نفرق بين الملزوم واللازم فلاحظ مثل أدلة اليد وأصالة الصحة وأمثالها حيث نقول بحجيتها في بعض اللوازم دون بعض.

(٣) ولما كان دليل حجية الظهور هو بناء العقلاء وهو من الأدلة اللبيّة كان اللازم الاقتصار على القدر المتيقن من دلالته ولم يثبت بناء العقلاء على حجية الظهور بالإضافة إلى عكس نقيض القضية فلا يحكم بحجيته فيه بل يرجع فيه إلى أصالة عدم الحجية إن

هذا. فان قلت[١] أن بناء العرف بعدما كان على التمسك بالأصل لإثبات الحكم لجميع الأفراد واستفادة الموجبة الكلية من دليل الآثار[٢] لا يلتفتون إلى التفكيك بين ثبوت الواقع وعدم ترتب لازمه عقلا من عكس نقيضه[٣] قلت[٤] أن عمدة وجه التفكيك عدم نظر العموم إلى تعيين صغرى الحكم نفياً وإثباتاً[٥] وإنما نظره تماماً إلى إثبات الكبرى[٦].

ولقد اشرنا إليه في البحث السابق وعليه[٧] بنينا عدم حجية العام في

قلت إلى آخر كلامه وهذا أي إن قلت الثاني عين عبارات المقالات ادرجه الأستاذ في تقريراته وكم له من نظير فراجع.

(١) ملخص إن قلت الثاني هو أن بناء العرف والعقلاء على التمسك بأصالة العموم من باب الظهور لجميع الأفراد.

(٢) وإثبات جميع اللوازم والآثار عليه.

(٣) والعقل لا يفرق بينه وبين عكس نقيضه ولا يرى التفكيك بين ثبوت الواقع وعدم إثبات لوازمه من عكس نقيضه بل يرى من آثاره ولوازمه.

(٤) وملخص الجواب أن نظر المولى إنما يكون لرفع الشك عما يرتبط إليه رفعه من الشبهة الحكمية دون.

(٥) الشبهة المصداقية فليس العموم ناظراً إلى تعيين المصاديق وصغرى الحكم من أن هذا من مصاديق العام وعدمه وانه من جزئياته أم لا.

(٦) وإنما نظر العام إلى كبرى الحكم من كان عالما ومن أفراد العالم واقعاً يجب إكرامه اما زيد عالم أم ليس بعالم فلا دلالة له.

(٧) ولدا قلنا في الشبهة المصداقية لا يمكن التمسك بالعام لقصور في العموم لشموله للمصاديق المشكوكة من ناحية الأمور الخارجية وربما يكون المولى العرفي مع

الشبهة المصداقية وما نحن فيه[١] أيضاً مبنى على هذه الجهة وان كان مما نحن فيه والبحث السابق فرق[٢] من حيث إن المقصود من أصالة العموم في السابق إدخال المشكوك في العام[٣]وفي المقام[٤] تمام المقصود إخراجه عن العام مصداقاً للجزم بخروجه حكماً حسب الفرض وحيث نقول من البديهي[٥] أن إثبات عكس نقيض المقام الذي هو من لوازم المدلول واقعاً عقلاً بمثل هذا الأصل[٦] فرع حجيته بالنسبة إلى الشبهة المصداقية لنفس العام[٧] بعد التفات العرف إلى التفكيك بين الشبهة الحكمية والمصداقية

العبيد متساويين في الجهالة بها.

(١) وما نحن فيه وهو التمسك بالعام لخروج الفرد تخصصاً يكون مبنى عدم إمكان التمسك بالعموم من هذه الجهة وهو النظر إلى الصغرى.

(٢) والفرق بين مسألتنا والمسألة السابقة في كمال الوضوح.

(٣) فان في الفرض السابق التمسك بالعموم لأجل إدخال مشكوك المصداقية للمخصص في أفراد العام وإجراء حكم العام عليه.

(٤) وفي المقام يكون المقصود إخراج هذا الفرد المشكوك عن تحت العام موضوعاً بعد أن خرج يقيناً حكماً وفي كليهما العام قاصر عن إثبات ذلك.

(٥) نحن لا ننكر بداهة أن عكس النقيض العام من لوازم العام وأثاره عقلًا.

(٦) وإنما الكلام في الصغرى وهو أن بمثل هذا الأصل اللفظي وهو العام هل يثبت ذلك وان العام له القابلية لإثبات الفردية لمشكوك الفردية لنفس المسلم أم لا وذكرنا قصور العام في ذلك.

(٧) ففي المثال اكرم العلماء وخرج زيد يكون البحث في أن زيداً عالم وخرج حتى يكون تخصيصاً أو ليس بعالم حتى خرج تخصصاً فانه من الشبهة المصداقية لنفس العام

في الحجية[١] فلا محيص لهم[٢] في أمثال هذه القضايا الظنية التعبدية من التفكيك بين حجية الظن في أصله دون عكس نقيضه[٣] وح[٤] ليس غرضنا من هذا البيان التفكيك بين القضية الواقعية وعكس نقيضه واقعاً كي يقال انه عقلي[٥] بل تمام همّنا إلى عدم طريق مثبت لهذا اللازم[٦] إلا مع فرض حجية الأصل المزبور في الشبهة الموضوعية[٧] والا فلا طريق لنا إليه[٨] ففي

ولا يكون العام ناظراً إلى الشبهة المصداقية أصلاً.

(١) بعد أن العرف قد تقدم انه يرى التفكيك بين الشبهة الحكمية من التمسك بالعام لان رفعها بيده بخلاف الشبهة المصداقية فالعام قاصر عنه بل ربما في الموالي العرفية الولي والمخاطب كلاهما جاهلان.

(٢) فالكلام في أمثال هذه القضايا المعتبرة ظناً نوعياً ببناء العقلاء فيتبع مقدار دلالة الدليل لكونه لبياً لا اطلاق له.

(٣) فمقدار دلالته هو حجية العام بالنسبة إلى جميع الأفراد بالمطابقة دون لازمه وهو العكس النقيض كما هو واضح.

(٤) فلسنا في بيان التفكيك بين القضية الواقعية وعكس نقيضه واقعاً.

(٥) حتى يقال بان ذلك عقلي وواقع الأمر كذلك لعدم إمكان التفكيك بينهما عقلاً.

(٦) بل محط البحث في القضايا الظنية ويتبع الدليل ولا دليل على ثبوت لوازمه وآثاره.

(٧) كما لو فرض حجية العموم حتى بالنسبة إلى الشبهة المصداقية فيكون عكس نقيضه حجة.

(٨) وان كان الدليل قاصراً عنه فيقتصر على مورده دون غيره من الآثار.

الحقيقة[١] في جميع القضايا الظنية التعبدية تثبت العموم والموجبة الكلية ولا تثبت عكس نقيضه من جهة التفكيك في حجية أصالة العموم بين الشبهات الحكمية والمصداقية الذي ينادي العرف بهذا التفكيك بأعلى صوته[٢]

---

(١) بل في جميع القضايا الظنية الثابتة بالتعبد وبناء العقلاء يثبت العموم في الشبهات الحكمية دون الموضوعية على ما عليه بناء العرف لعدم ثبوت عكس النقيض.

(٢) قال استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ١٦١ وأما الجواب عن القاعدة المنطقية فهو أن يقال وان كان هذا الارتكاز صحيحا ولكن في مقابله ارتكازاً آخر وهو أن العام الذي يرد على المتكلم لا يكون بصدد بيان مصداقه فان الحكم يتبع وجود موضوعه فإن كان محرز الموضوعية فهو والا فلا يكون في وسع الحكم أن يحكم بان الشيء الفلاني يكون هو موضوعه فاذا قلنا اكرم العلماء يكون حكم الإكرام ثابتاً لوجود العالم المحرز العالمية فاذا شك في شخص انه عالم أم لا نتمسك بالعام فنقول انه أيضاً من أفراده فما هو في وسعه عند الشك هو انه بعد إحراز العنوان أي عنوان الموضوع مثل العالم اذا شككنا في أن بعض الطوارئ مثل الفسق يخرجه عن الحكم أم لا نتمسك بالعموم وأما اذا خصص عن الحكم فرد لا نعلم أن ليس بموضوع له أو كان موضوعه ولكن خصص الحكم لا يكون في وسعه إثبات انه ليس بموضوع أيضاً ولا فرق في ما نقول من عدم تكفل العام لإثبات مصداقه أو طرد مصداقية شيء بين أن يكون الأثر لهذا العام أو غيره ففي المثال المذكور لا حاجة إلى التمسك بالعام لان زيداً مثلاً معلوم انه خارج عن الحكم قطعاً ولكن أن ثبت انه ليس بعالم فربما يترتب عليه آثار آخر فانه مخصص من حكم الإكرام قطعاً ولكن ربما يكون حكم على العلماء من غير سنخ هذا الحكم فعلى فرض كونه عالماً يشمله وعلى فرض كونه جاهلاً اعني الحكم بان خروجه يكون من باب التخصص لا يشمله فتحصل أن العام بمدلوله الالتزامي لا يمكنه أن يطرد الخارج

وبعد ذلك[١] لا يبقى لك مجال أن تقول بأن العرف بعدما اثبت بالأصل الموجبة الكلية لا يرى تفكيكاً بين الأصل وعكس نقيضه في مقام الإثبات أيضاً إذ ذلك صحيح[٢] لو يرون أيضاً عدم التفكيك في حجية العام بين الشبهتين وهو كما ترى[٣] فتدبر في المقام كي لا يغشك القواعد المنطقية العقلية.

عن حكمه عن عنوان موضوعه.

(١) وعلى هذا فلا مجال للمناقشة بان العموم بعدما اثبت الموجبة الكلية كأكرم العلماء فالعقل لا يرى التفكيك في مقام الإثبات بينه وبين عكس نقيضه وهو اللوازم والآثار.

(٢) لان ذلك يتم إن كان العام تام الاقتضاء في الشبهة الحكمية والمصداقية معاً.

(٣) وقد عرفت مراراً أن العرف ينادي بالتفكيك بينهما بقصور العام عن الثاني دون الأول فتأمل جيداً.

مقالة[١]

---

(١) نموذج ٤ في وجوب الفحص في الشبهات الحكمية بيان الكلام فيه يكون في ضمن جهات الجهة الأولى في الأقوال في المسألة قال صاحب الكفاية هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فيه خلاف. وقال استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ١٩٠ ثم إن العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص هل يجوز أم يجب الفحص فيه خلاف فمن قائل بوجوب الفحص مطلقاً عدمه مطلقاً والتفصيل بين المخصص المتصل وبين المنفصل فعند احتمال الثاني يجب الفحص دون الأول وهذا يفهم من دأب المتكلمين على ذكر القرائن متصلة أو منفصلة فروايات أئمتنا المعصومين عليهم السلام حيث يكون لها مخصص غالباً ولكن من دأبهم ذكره منفصلاً فيجب الفحص عنه « قال في الكفاية ج١ ص ٣٥٢ فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما اذا كان في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة - إلى أن قال - ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال انه كان ولم يصل.

الجهة الثانية قال صاحب الكفاية ج١ ص ٣٥٢ والذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام انه هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقاً أو بعد الفحص من المخصص واليأس عن الظفر به بعد الفراغ عن اعتباره بالخصوص في الجملة من باب الظن النوعي للمشافه وغيره. قال استاذنا الحكيم في الحقائق ج١ ص ٥١٥ هذا تعريض بجماعة من القائلين بعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص حيث استدل بعض منهم على ذلك بعدم حصول الظن بالمراد إلا بعد الفحص كما عن الوافية حكايته عن بعض وآخر بعدم الدليل على حجية أصالة العموم بالنسبة إلى غير المشافه أو من قصد تفهمه إلا بعد الفحص كما عن المحقق القمي.

قال المحقق القمي في القوانين ج١ ص ٢٧٢ الفرق الواضح حاصل بين حالنا

وحال أصحاب النبي صلى الله عليه وآله والأئمة - عليهم الصلاة والسلام - في طريق فهم الأحكام ومعرفتها وأخذها منهم عليهم السلام ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطأ بهم وعارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية - إلى أن قال - فمكالمة المعصوم عليه السلام معهم لابد أن تكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق إذ اسمعوه بدون التخصيص - إلى أن قال - وأما نقلهم الأخبار إلى آخرين في زمانهم وعملهم عليه فهو أيضاً لا يشتبه عليه الأخبار الموجودة عندنا فانه كان أسباب الاختلال والاشتباه قليلا إلا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما ورد عليهم أخبار مختلفة من أصحابهم وكانوا يسألون عن أئمتهم عليهم السلام في ذلك ويجيبون بالعلاج - إلى أن قال - وبالجملة انحصر امرنا في هذا الزمان في الرجوع إلى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب أن المتعارضات فيها في غاية الكثرة - إلى أن قال - وبالجملة الذي نجزم به ويمكن أن نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن هذه الأدلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحقيقته من جملتها - إلى أن قال - وحاصل المقام أن حجة الله على العباد منحصر في النبي صلى الله عليه وآله والوصي - عليه الصلاة والسلام - وبعد العجز عن الوصول إليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد إلا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الأدلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك إلا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات. وفيه أولاً سيأتي عن قريب من عدم اختصاص خطاباتهم صلوات الله عليهم بالمشافهين فقط بل يعم الجميع وثانيا انه سيأتي أيضاً في بحث الظن عدم انسداد باب العلمي علينا وان انسد باب العلم القطعي غالبا وعليه فلا تصل النوبة إلى الظن المطلق ليكون القدر المتيقن منه هو الظن الحاصل بعد الفحص واليأس. وأما عن الوافية قال في تقريرات شيخنا الأعظم الأنصاري

ص ١٩٨ ما قاله بعض الإعلام في الإشارات بعدما نقله عن الوافية ومحصله أن إطاعة الله وإطاعة خلفائه واجبة وهي لا تتحقق إلا بعد العلم بالمراد أو الظن وهو لا يحمل إلا بالفحص أما الأول فظاهر وأما الثاني فللشك في صدق الإطاعة عند عدم العلم أو الظن بالمراد وأما الثالث فهو ظاهر أيضاً واعترض عليه في الوافية بمنع عدم حصول الظن في كل فرد قال ولا ينافيه ظن اصل التخصيص لقلة المخرج غالباً وظاهره أن الظن بتخصيص العام لا يوجب عدم الظن في جميع الأفراد لان الغالب في التخصيصات عدم خروج غالب الأفراد فاذا شك في فرد انه هل خصص أو لا فبغلبة عدم تخصيص اغلب الأفراد في العمومات يحصل الظن بان هذا العام مما لم يخصص اغلب أفراده بل لو كان مخصصاً فالخارج هو الغير الغالب ومنه يحصل الظن بعدم تخصيص هذا الفرد والظن بدخوله في العام يستلزم الظن بالإطاعة الواجبة. وفيه لا عبرة بالظن الشخصي ولا الغلبة بل العبرة بالظن النوعي من باب أصالة الظهور على ما عليه بناء العقلاء.

الجهة الثالثة في عنوان البحث عن وجوب الفحص من حيث التعميم والتضييق قال صاحب الكفاية ج١ ص ٣٥٢ هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصص - إلى أن قال - بل حاله حال احتمال قرينة المجاز وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً ولو قبل الفحص عنها. وظاهر كلامه اختصاص البحث بأصالة العموم فقط ولكن الظاهر أن الذي يكون محل الكلام هو مطلق العمل بظواهر الكتاب والسنة سواء كانت أصالة العموم أو أصالة الإطلاق أو أصالة الحقيقة بل مطلق الأدلة الاجتهادية كخبر الموثوق الصدور ونحوه بأن يقع الكلام في انه هل يجوز العمل بالأدلة الاجتهادية أو الإفتاء على طبقها في الفقه للمقلدين بمجرد الظفر عليها بلا فحص ولا تتبع عما ينافيها من المعارضات مما هو اقوى منها دلالة أو سندا أم لا يجوز ذلك كله بل التعميم بوجوب الفحص إلى الأصول العملية أيضاً كما في المتن ولذا كما أفاده صاحب

التقريرات ص ١٩٩ قال بعد الإحاطة بما قدمناه لا حاجة إلى إطالة الكلام في إبطال هذه الكلمات إذ بدون العلم الإجمالي لا يعقل وجه لطرح الأصل في المقامين - أي أصالة العموم وأصالة الحقيقة - ومعه لا وجه للأخذ به فيهما من غير فرق في ذلك بين الأدلة الشرعية وغيرها من الكلمات المستعملة عندهم في المحاورات من غير فرق بين القرائن المعمولة في المجازات اللغوية أو غيرها. وغيره من الكلمات.

الجهة الرابعة قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ١٩٠ ثم إن الفحص عن المخصص هل يكون من باب الفحص عن الحجة مثل اصل البراءة العقلية أم لا فان هذا الأصل في صورة كون الدليل قبح العقاب بلا بيان يكون الفحص واجباً لاستقرار الحجة لان موضوعه عدم البيان فيجب الفحص ليظهر البيان لو كان موجوداً وربما يفرقون بين الأصل العقلي وهو قبح العقاب بلا بيان والأصل النقلي وسنده حديث الرفع فقالوا في الثاني بأنه لأي دليل يجب الفحص فان ما لا يعلم مرفوع ولا يكون في هذا الدليل ذكر عن الفحص - أي ذلك صاحب الكفاية قال في ج١ ص ٣٥٤ لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هيهنا وبينه في الأصول العملية حيث انه هيهنا عما يزاحم الحجية بخلافه هناك فانه بدونه لا حجة ضرورة أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذة عليها من غير برهان والنقل وان دل على البراءة أو الاستصحاب في موردهما مطلقاً إلا أن الإجماع بقسميه على تقييده به - وفيه انه لا فرق بين الأصل العقلي واللفظي في ذلك فان في الثاني أيضاً قام الإجماع على وجوب الفحص فوجوب الفحص عنه فيه أيضاً يكون مثل الفحص عن المخصص ويمكن أن يقال في الدليل النقلي أيضاً يكون العقل مستقلا بوجوب الفحص من باب استقرار الجهل حتى يثبت عدم العلم لان اللازم من القول بالعمل بالبراءة بدون الفحص هو هدم الدين فان الدليل الدال على كوننا

لا شبهة[١] عندهم في عدم حجية[٢] كلية الأصول الحكمية[٣] لفظية[٤] أو عملية[٥]

مكلفين وعدم كوننا كالبهائم يحكم أيضاً بوجوب الفحص وأما الشبهات الموضوعية فعدم الوجوب الفحص فيها لا يوجب هدم الدين ضرورة انه لو قلنا بان الماء المشكوك طهارته يكون طاهراً والشيء المشكوك في انه خمراً أو ماء يكون حلالا لا يلزم سقوط حكم الاجتناب عن النجس والخمر فجريان الأصول الحكمية بدون الفحص يوجب هدم الدين بخلاف الأصول الموضوعية. والأمر كما ذكره وسيأتي الوجه لما نحن فيه في الجهة اللاحقة.

الجهة الخامسة قال استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ١٩١ ثم انه هل يكون الفحص عن المخصص مثل الفحص عن المعارض أم لا الحق أن الفحص عن المخصص فيما اذا احرز أن دأب المتكلم على إتيان القرية المنفصلة يكون لاستقرار الظهور فان بناء العقلاء لا يكون على الاتباع إلا بعد الفحص بخلاف الفحص عن المعارض فانه يكون بعد استقرار الظهور فلا يقاس المقام به. ونعم ما قال.

(١) الجهة السادسة في الاستدلال على وجوب الفحص مطلقاً قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٢٩ لا إشكال في عدم الأخذ بأصالة العموم والإطلاق إلا بعد الفحص التام عن المخصص والمقيد واليأس عن الظفر بهما.

(٢) كما عرفت أن الفحص لاستقرار الظهور فلا تكون حجة أصلا.

(٣) تختص بالأصول الحكمية كما عرفت لا الموضوعية لعدم كون العمل به بدون الفحص هدماً للدين.

(٤) كأصالة العموم وأصالة الحقيقة ونحوهما.

(٥) كأصالة البراءة والاستصحاب وأصالة التخيير في الشبهات الحكمية يجب الفحص.

قبل الفحص[١] عما يعارضها[٢] أو المقدم منها حكومة[٣] أو وروداً[٤] للإجماعات[٥]

(١) والفحص لا محالة يكون عن أمور.

(٢) الأمر الأول عن المعارض فربما الدليل يعارض الدليل أو الأصل يعارض الأصل كقوله عليه السلام ثمن العذرة سحت يعارض قوله عليه السلام لا بأس ببيع العذرة وأصالة الطهارة في اليد مع استصحاب بقاء نجاسة الماء الذي توضأ به وفي الدليلين لابد من الرجوع إلى أدلة الترجيح أو التخيير عند عدم الترجيح.

(٣) الأمر الثاني الحاكم والمحكوم فيقدم الأول كالاستصحاب على قاعدة الطهارة فانه محرز للواقع دون أصالة الطهارة فيوسع الحاكم الواقع وكذلك الدليل الطواف بالبيت صلاة فيوسع موضوع الصلاة بالطواف من حيث الآثار وهكذا.

(٤) الأمر الثالث الورود كالبراءة العقلية وهي قبح عقاب بلا بيان مع الدليل فانه يرتفع موضوعه كالتمكن من الماء يرفع موضوع التيمم ونحو ذلك فوجوب الفحص لأجل تشخيص هذه الأمور.

(٥) ثم قام للاستدلال لوجوب الفحص بوجوه الوجه الأول الإجماع قال المحقق القمي في القوانين ج١ ص ٢٧٢ الحق موافقاً للأكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الإجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص. وقال شيخنا الأعظم الأنصاري في التقريرات ص ١٩٧ الحق كما عليه المحققون عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص عن المخصص وربما نفي الخلاف فيه كما عن الغزالي والآمدي بل ادعى عليه الإجماع كما عن النهاية. وقال في الكفاية ج١ ص ٣٥٣ كيف وقد ادعى الإجماع على عدم جوازه فضلا عن نفي الخلاف عنه وهو كاف في عدم الجواز كما لا يخفي ونعم ما قال في كفايته فيحصل الوثوق النوعي عن المعصوم عليه السلام باعتباره.

والأخبار[١] الواردة بلسان هلا تعلمت الجارية بالمناط حتى في باب الأصول اللفظية علاوة[٢] عن معرضية الأصول اللفظية لو رود القرنية على خلافها[٣]

---

(١) الوجه الثاني هو الأخبار قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٣٠ ولدليل هلا تعلمت البحار ج١ ص ١٧٧ المقتضي لعدم معذورية المكلف التارك للفحص وتقريب الاستدلال على ما في المتن أنها وان وردت في تعلم الأحكام الشرعية وعدم معذورية الجهل عند عدم العمل كذلك ولو اجرى الأصل العملي وهو البراءة فهذا المناط موجود فيما لو علم ولم يتفحص عن المعارض ونحوه في باب الأصول اللفظية فيكون الجهل به غير معذور ولو كان معه أصالة العموم وبالجملة الجهل بالحكم لا يوجب العذر سواء كان الجهل بأصل الحكم أو بمعارضه بل يرجع إلى الجهل بأصل الحكم لأقوائية المعارض في الواقع مثلا فيكون الجهل بالحكم موضوعاً لوجوب الفحص لا انه من العموم حتى يستشكل أيضاً ظهوره ليس بحجة ولك الفحص ويكون دورياً لان العموم موضوعاً لحكم آخر في الغرض كأن ورد عموم تصدق بدرهم فلا محذور فيه.

(٢) الوجه الثالث هو المعرضية قال صاحب الكفاية ج ١ ص ٣٩٣ فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما اذا كان في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة وذلك لأجل انه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على هدم العمل به قبله فلا اقل من الشك. قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٢٩ وهو العمدة حيث المعرضية للتخصيص كما هو كذلك في العمومات الواردة في الكتاب والسنة.

(٣) فانه لابد ح في كل عام من الفحص التام عن مخصصاته بحيث يخرج المورد عن المعرضية للتخصيص وتطمئن النفس بانه غير مخصص.

ومعرضية شكوكها[١] للزوال بالفحص عن المعارض[٢] أو الحاكم[٣] بنحو

---

(١) بل ذلك غير مختص باب العمومات والمطلقات فيجري في كل ظاهر كان في معرض إرادة خلافه بإقامة القرينة على الخلاف كما في الظواهر الصادرة عن المعصومين عليهم السلام ففيها أيضاً لابد من الفحص التام عن القرينة بمقدار يخرج المورد عن المعرضية لإرادة الخلاف والا فقبل الفحص لا يجوز الأخذ بها لعدم قيام السيرة على الحجية ح قبل الخروج عن المعرضية. فالشك في المعارض والمخصص يزول بالفحص.

(٢) أي الفحص عن المعارض.

(٣) أي الفحص عن الأصل أو القواعد الثانوية الحاكمة عليه وقال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٧٧ إن وجد حجية العام هو قيام السيرة العقلائية على اتباعه لأجل كشفه نوعاً عن إرادة المتكلم لما ينطبق عليه لفظ العام بحيث يستقر الظهور النوعي التصديقي على إرادته له وفيما كان العام معرضاً لورود المخصص كالأخبار الواردة في السنة أئمتنا المعصومين - صلوات الله عليهم - لم يكن بناء العقلاء على اتباعه فلا مجال لحجيته إذ لا يستقر للعام والحال هذه ظهور تصديقي الكاشف عن المراد الجدي كما هو واضح.

ولا يخفى أن الاستدلال لا يبتنى على احتياج مدخول العام إلى جريان مقدمات الحكمة في تحقق الظهور التصديقي الكاشف عن المراد لكي يزعم أن العام اذا كان معرضاً للتخصيص ينهدم أساس جريان مقدمات الحكمة فلا ينعقد الظهور فلا يتحقق موضوع الحجية لان ذلك مع كونه فاسداً في نفسه كما عرفت سابقاً فلا يبتنى الاستدلال عليه إذ مع القول بانعقاد ظهور العام في جميع ما ينطبق عليه مدخوله بلا احتياج إلى جريان مقدمات الحكمة كما هو الحق نقول أيضاً إن انعقاد الظهور كذلك منوط بعدم كون العام معرضاً للتخصيص وأما اذا كان معرضاً له فلا ينعقد له الظهور فلا يتحقق

يكون أدلة اعتبارها خصوصا مثل السيرة وغيرها آبية عن الشمول لمثلها مضافا إلى العلم الإجمالي[١] بوجود المعارض[٢] أو الحاكم[٣] بمقدار لو تفحص عنها لوجد[٤] ومثل هذا العلم مانع عن الأخذ بها قبل الفحص[٥] بل لابد وان يفحص فإن ظفر بالمعارض أو الحاكم فهو[٦] والا[٧] يكشف من الأول خروج هذا

موضوع الحجية كما لا يخفي.

(١) الوجه الرابع العلم الإجمالي وملخصه ذكر المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٣٠ بتقريب انه يعلم إجمالا بورود مخصصات كثيرة فيما بأيدينا من الأخبار بهذه العمومات الواردة في الكتاب والسنة فيجب الفحص ح عن مخصصات تلك العمومات بمقتضي العلم الإجمالي المزبور.

(٢) هو العلم الإجمالي بوجود المعارض لهذا الدليل أو الأصل الوارد في الكتاب والسنة.

(٣) أي وجود دليل الحاكم أو الأصل الحاكم عليه في الكتاب والسنة.

(٤) وهي في الكتب المعتبرة موجودة بحيث لو تفحص عنها لوجدها لو كانت.

(٥) وهذا العلم الإجمالي يمنع عن العمل بالدليل أو الأصل قبل الفحص في الشبهات الحكمية.

(٦) فإن تفحص ووجد الحاكم أو المخصص أو الوارد فيؤخذ به.

(٧) وإن لم يجد فيكشف عن أن الظهور منعقد وخارج هذا المورد أطراف العلم الإجمالي ويكون العموم حجة وكذا الإطلاق وكذا أصالة الحقيقة وكذا البراءة وكذا سائر الأصول العملية ولذا قال صاحب الكفاية ج١ ص ٣٥٢ ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه أجمالاً وعليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به - أي العلم الإجمالي - على عدم جواز الاستدلال به - أي بالعام - قبل الفحص واليأس. وأصل الاستدلال

المورد عن دائرة هذا العلم فيؤخذ به وبمثل هذا البيان[١] يرتفع شبهة معروفة[٢] بأن الفحص لا يصلح أن يزيل العلم المزبور[٣] ومع عدم زواله فالمانع عن الأخذ موجود فلا يجوز الأخذ بالأصل بعد الفحص عنه بالمقدار المتعارف الموجب لخروج المورد عن معرفية وجود المعارض أو الحاكم أيضاً[٤] ولا يرد

موجود في كلام الشيخ الأنصاري في التقريرات ص ٢٠٢ ورابعها وهو العمدة أن العلم الإجمالي بورود معارضات كثيرة بين الأمارات الشرعية التي بأيدينا اليوم حاصل لمن لاحظ الكتب الفقهية واستشعر اختلاف الأخبار والمنكر إنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان بذلك ولا يمكن إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي كما قررنا محله فيسقط العمومات عن الحجية للعلم بتخصيصها إجمالاً عند عدم الفحص وأما بعد الفحص فيستكشف الواقع ويعلم أطراف الشبهة تفصيلاً بواسطة الفحص فلا يرد ما أوردناه على السابقين.

(١) أي كون العام في معرض التخصيص إشارة إلى جواب إن قلت الآتي.

(٢) أي الإشكال المعروف وهو قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٧٧ إن قلت لو كان الأمر كذلك لما أمكن التمسك بالعام بعد الفحص أيضاً إلا مع حصول العلم بعدم التخصيص إذ بعد الفحص أيضاً مع عدم حصول العلم يفقد التخصيص يحتمل وجود المخصص وعليه فلا ينعقد الظهور فلا يتحقق موضوع الحجية.

(٣) أي احتمال ورود التخصيص في الواقع وضاع.

(٤) أي الجواب هو العلم الإجمالي بوجود التخصيص بما في أيدينا - قلت ليس المانع من انعقاد الظهور نفس احتمال وجود المخصص إذ هو موجود في كل كلام ولو لم يكن من دأب المتكلم به ذكر المخصص منفصلا كما هو كذلك في نوع المتكلمين العرفية بل المانع من انعقاد الظهور هو معرضية العام للتخصيص منفصلا وهذا ينشأ من أن

يكون دأب المتكلم ذكر المخصص منفصلاً كما في الأخبار الواردة في الشريعة المقدسة ومن المعلوم أن هذه العادة لها طريق مخصوص حسب اختلاف عادة كل مقنن فالتحقيق انه في مظان عدم وجود المخصص عادة حسب دأب المتكلم لخرج الكلام عن المعرضية فينعقد له الظهور على المراد والعقلاء لا يتعنون باحتمال وجود المخصص له بعد ذلك. كما أشار في الكفاية ج١ ص ٣٥٣ وأما اذا لم يكن العام كذلك كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات فلا شبهة في السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصص انتهى -.

وأجاب عن إن قلت الأخير المحقق النائيني في الأجود ج١ ص ٤٨٧ لو كان المدعى هو كشف الظهور عن واقع مراد المتكلم لكان الأمر كما ذكرت ضرورة أن ظهور كلام المتكلم لا يكشف عن واقع مراده مع احتمال اعتماده على قرينة منفصلة لم تصل إلى المخاطب بفحصه عنها - وأما اذا كان المدعى هو لزوم الحركة على طبق ما يقوله المولى بحيث يصح احتجاج المولى بظهور كلامه على عبده عند عدم أخذه بظاهر كلامه كما يصح احتجاج العبد على المولى بذلك الظهور عند أخذه به وعدم مصادفته للمراد الواقعي فبين الأخذ بالظهور قبل الفحص وبعده فرق واضح فانه اذا علم من الخارج أن المتكلم كثيراً ما يعتمد في إبراز مقاصده على القرائن المنفصلة فقبل الفحص عنها لا يصح للعامل على طبق العمومات أن يحتج بظهورها على المتكلم بها لدم جريان مقدمات الحكمة في مواردها على الفرض وهذا بخلاف ما اذا تفحص عن القرائن المنفصلة وأخذ بظهور تلك العمومات بعده فإن له أن يحتج على المولى بذلك الظهور الذي عمل على طبقه فإنه حجة في حقه ما لم يجد قرينة على خلافه فاذا فرضنا مخالفة ذلك الظهور للمراد الواقعي فإنما هي مستندة أي عدم إلقاء المولى كلامه على نحو يفي بتمام مراده لا إلى تقصير العبد في فحصه عن بيان المولى لمراده. وقد عرفت الجواب الصحيح

أيضاً[١] على ما نعية هذا العلم للأخذ بالأصول مطلقاً بأن الفحص في مقدار من المسائل اذا أوجب الظن بالمعارض أو الحاكم بمقدار المعلوم بالإجمال المعلوم بالبداهة انتهاء المعلوم إلى حد مخصوص لا يبقى مقتضي للتخصص بالنسبة إلى بقية الأصول الجارية في سائر الأبواب[٢] مع[٣] انه ليس بناؤهم

من خروجه عن المعرضية مضافاً إلى ما ذكره استاذنا الآملي. في المجمع ج٢ ص ١٩٥ بأن الظهور لا ينعقد من الأول ولو كان الاداة سعة ما ينطبق عليه ولا فرق في عدم انعقاد الظهور بين الأصول والأمارات فإن دليل الأصل أيضاً أمارة فيتوقف في دلالة رفع ما لا يعلمون قبل الفحص عن دليل مثل الأمارة والعلم غاية الأمر وجدان الأمارة والعلم يكون موجباً لرفع موضوع الأصل وهو الشك فيكون وارداً بخلاف وجدان المخصص فإنه يكون حاكماً على العام لان موضوعه ليس الشك بل يكون هو في مورد الشك نعم في الدليل العقل مثل قبح العقاب بلا بيان بأن يجيء هذا الدليل فعدم انعقاد الظهور مشترك بين الأصل والأمارة.

(١) هذا إشكال معروف قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٣٠ أن لازم ذلك هو جواز الرجوع إلى العمومات الباقية بعد الظفر بمقدار يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه.

(٢) نظراً إلى صيرورة الشك في البقية ح بدوياً كما أن لازمه أيضاً في فرض عدم الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال هو عدم جواز الأخذ بالعمومات ولو بعد الفحص التام عن مخصصاتها من جهة بقاء المانع وهو العلم الإجمالي ح على حاله.

(٣) مع انهما كما ترى لا يكاد يلتزمون بشيء منهما فان ظاهرهم هو وجوب الفحص عن المخصص بالنسبة إلى كل واحد من العمومات مع تخصيص المنع عن الأخذ بالعمومات بما قبل الفحص عن المخصص.

على إجراء اصل من الأصول في أبواب الفقه من أول باب الطهارات إلى آخر باب الديات بلا فحص وح مثل هذا العلم غير كاف لإثبات هذا المدعى[١] وتوضيح الدفع بأن مقدار المعلوم كما وان كان بالآخرة معلوماً[٢] بحيث ينتهي الزائد منه إلى الشك البدوي ولكن هذا المقدار[٣] اذا كان مردداً بين

(١) فأجاب عنه المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٣٠ ولكن لا يصل مطلوب المحقق الماتن ظاهراً بل جواب عن الإشكال الثاني وسيأتي أيضاً وعلى أي قال فالأولى في التشبث بهذا التقريب لإثبات المدعى هو وجوب الفحص والمنع عن الأخذ بالعمومات إلا بعد الفحص التام عن مخصصاتها هو تقييد العلم الإجمالي المزبور بقيد خاص - أي لم يذكر في المتن التقيد بقيد أصلاً - وهو كون المخصص المعلوم بالإجمال على نحو لو تفحصنا عنه لظفرنا به بدعوى أن العلم الإجمالي وان كان بمخصصات كثيرة لتلك العمومات فيما بأيدينا من الأخبار ولكنه لا على نحو الإطلاق بل على نحو لو تفحصنا عنها بالمقدار المتعارف فيما بأيدينا من كتب الأخبار لظفرنا بها فإنه على هذا التقريب يتم المدعى ويسلم عن الإشكال المزبور من جهة أن عدم الظفر بالمخصص على هذا التقريب بالفحص يكشف عن خروج العام المتفحص عنه من الأول عن الطرفية للعلم الإجمالي وح فلابد على هذا التقريب أولا من الفحص التام عن المخصص بالنسبة إلى كل واحد من العمومات حتى يظفر بالمخصص أو يخرج بواسطة الفحص وعدم الظفر عن الطرفية للعلم الإجمالي هكذا افاده الاستاذ - دام ظله - في بحثه ولكن أقول. فالجواب الصحيح هو ما في المتن وتوضيحه ذكر استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٨٠ فالصحيح في الجواب عن الإشكال أن يقال.

(٢) أن الأمر في المقام وان انتهى إلى الأقل والأكثر.

(٣) إلا أن الأقل أيضاً مردد بين الأمور المتباينة إذ عدد المخصص والمعارض وان

محتملات متباينات منتشرات في أبواب الفقه[١] من اوّله إلى آخر يصير جميع الشكوك في تمام الأبواب طرف هذا العلم[٢] فيمنع عن الأخذ به قبل فحصه وفي هذه الصورة[٣] لا يفيد الظفر بالمعارض بمقدار المعلوم[٤] إذ مثل[٥] هذا العلم الحاصل جديداً يكون المعلوم بالإجمال في غير هذه الشكوك الباقية التي كانت طرفاً من الأول للاحتمال في المتباينات نظيراً[٦] العلوم الحاصلة بعد العلم الإجمالي غير قابلة للانحلال فقهراً الاحتمال القائم في المورد الموجب لكونه من الأول طرفاً للعلم منجز للواقع بمقدار استعداده فلا محيص[٧] أن

انتهى أمره إلى الأقل والأكثر.

(١) إلا أن الأقل المعلوم حيث انه مردد بين المتباينات في أبواب الفقه.

(٢) فيصير تمام الأبواب طرفاً لهذا العلم فلا يمكن الأخذ بالعام قبل الفحص وبالجملة لولا جهة تردد الأقل بين الأمور المتباينة لما كان العلم الإجمالي الأول مقروناً بعلم إجمالي آخر ذي علامة مانعاً عن الانحلال كما هو واضح.

(٣) أي فرض كون الأقل مردد بين الأمور المتباينة.

(٤) أي لا ينحل العلم بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال بل لا يحصل العلم كذلك.

(٥) أي لازم دورانه بين المتباينين يحتمل كون المعلوم بالإجمال في طرف المشكوك الباقية فكل شك يكون مقروناً بالعلم الإجمالي لكونه طرفاً للعلم الإجمالي والأقل مردد بين المتباينين.

(٦) نظير ما لو علم بنجاسة احدى الانائين ثم علم تفصيلًا بنجاسة احدهما المعين فلا ينحل العلم به لوجود الاحتمال المقرون بالعلم الإجمالي في اطرف الآخر كذلك المقام.

(٧) فعلى هذا يجب الفحص في جميع اطراف العلم الإجمالي وان كل مشكوك

يفحص كي بعدم ظفره بالمخصص يكشف خروجه عن دائرة العلم المزبور من الأول وهذه الجهة[1] هي النكتة في أخذ هذا القيد في دائرة العلم والا

مقرون بالعلم الإجمالي لدوران الأقل بين المتباينات انه في كتاب الطهارة أو الصلاة أو الزكوة أو الصوم وهكذا في جميع أبواب الفقه إلى الحدود والديات في أول الباب في آخر الباب في وسطه وهكذا.

(١) وهذه جهة مهمة دقيقة جداً الموجب بوجوب الفحص في محتمل التخصيص أو القرينة أو الحاكم والوارد حتى لو ظفرنا بمقدار المعلوم بالإجمال فكيف بما لو لم نظفر ونعم ما قال. قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٨٠ إن قلت لو كان سند وجوب الفحص العلم الإجمالي المذكور لكان لازم ذلك هو عدم جواز التمسك بالعام بعد الفحص أيضاً ضرورة أن الفحص لا يوجب زوال العلم المذكور وبعبارة أخرى يجب الفحص إلى أن يحصل العلم بعدم وجود المخصص مع انه لا قائل به قلت الأمر كما ذكر لو لم يكن العلم الإجمالي من الأول محدداً بعنوان خاص يزول بمقدار من الفحص ولكن العلم الإجمالي في المقام محدد من الأول بذلك حيث إنا علمنا بوجود مخصصات أو مقيدات بمقدار لو تفحصنا عنه لظفرنا به ومن المعلوم انه مع العلم كذلك لو تفحص عنها بالمقدار المتعارف في مظان وجودها فلم يظفر بها يكشف هذا عن أن المورد خارج عن معرضيته للمعارض والحاكم كما لا يخفي وذكر استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ١٩٢ فان قلت العام والخاص يكونان في الكتب المعتبرة وأما موارد الأصول فلا يكون في الكتب المذكورة فان لنا كثيراً من الأحكام الواقعية من الواجب والحرام ولا يكون في الكتاب فمن أين يطلب ما يكون بياناً بالنسبة إلى أصل البراءة قلت إن هنا علما إجمالياً كبيراً وهو العلم بوجود واجبات ومحرمات وعدم كوننا كالبهائم وهذا قد انحل بالعلم الإجمالي الصغير وهو العلم بوجود عدة من الأحكام في الكتب التي بأيدينا فانا

لا نعلم أن العلم الإجمالي الكبير هل بقي مع وجدان ما في الكتب شيء لا نعلمه منه أم لا فحيث يحتمل التطبيق نأخذ بها في الكتب وأما احتمال الواجبات والمحرمات في اللوح المحفوظ فهو خارج عن محل الكلام لأنا نكون في صدد وجدان ما وصل بواسطة الطرف المعمولة إلينا وليس إلا الكتب المعتبرة. وهو الصحيح كما عرفت وقد أجاب المحقق النائيني عن الإشكال في الاجود ج١ ص ٤٨٤ قال ولكن التحقيق خلافه - أي عدم الانحلال - وتوضيحه إنا اذا علمنا بعد المراجعة إلى ما بأيدينا من الكتب المعتبرة أن فيها ما يخالف الأصول اللفظية والعملية فكل ما فيها من التكاليف الإلزامية والتخصيصات الواردة على العمومات يكون منجزاً لا محالة لان المفروض تعلق العلم به بهذا العنوان اعني به وروده في تلك الكتب وهذا العلم يوجب التنجز بمقدار سعة عنوان متعلقه وعليه فالأحكام والمخصصات الواقعية الموجودة في تلك الكتب بما إنها معلومة بهذا العنوان مع قطع النظر عن مقدار كميتها تكون ذات علامة وتعين فلا ينحل العلم بها بالظفر بمقدار يعلم بتحققه من التكاليف والمخصصات في هذه الكتب فإن العلم بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر إنما يكون منحلاً إلى العلم بوجود الأقل والشك في وجود الأكثر اذا لم يكن الأكثر طرفاً لعلم إجمالي آخر متعلق بعنوان لم تلاحظ فيه الكمية وأما فيما اذا كان كذلك كما في المقام فلا يكون العلم بوجود الأقل موجباً للانحلال لان غاية الأمر أن العلم بالتكاليف أو المخصصات من جهة تعلقه بما هو مردد بين الأقل والأكثر لا يكون مقتضيا لتنجز الأكثر وذلك لا ينافي تنجزها من جهة تعلقه بما له تعين وعلامة وعليه فكل حكم احتمل المكلف جعله في الشريعة أو كل عام احتمل أن يكون له مخصص يجب الفحص عنه في تلك الكتب لكونه من اطراف العلم الإجمالي المتعلق بما له تعين وعلامة ولا يفرق في ذلك بين الظفر بالمقدار المتيقن من حيث الكمية والعدد وعدم الظفر به وأجاب عنه استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٨٠ ولا يخفي

ما فيه لان كون المعلوم بالإجمالي ذا تعين وعلامة إنما يمنع من الحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المتيقن اذا لم يكن ما له العلامة والتعين مردداً بين الأقل والأكثر وأما اذا كان مردداً بين الأقل والأكثر كما في المقام فلا يمنع من الانحلال فانظر بعين الإنصاف إلى مثل ما اذا علم إجمالا بان في قطعة من الغنم وجود محرمات وعلم تفصيلا مقرونا بهذا العلم أيضاً بان عدد السود منها محرمة فهل يتفوه احد ح بجعل الاحتياط في البقية بمحض العلم بعنوان المحرم. وبمثل ذلك أجاب استاذنا الخوئي في هامش الاجود ج ١ ص ٤٨٤ وأما ما افيد في المتن من كون المعلوم بالإجمال ح ذا علامة وتعين فلا يكون الظفر بالمقدار المتيقن موجباً لانحلال العلم الإجمالي فيرد عليه أن كون المعلوم بالإجمال ذا تعين وعلامة أيضاً إنما يمنح من انحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المتيقن اذا لم يكن ما له العلامة والتعين مرددا أيضاً بين الأقل والأكثر كما اذا علم بوجود نجس بين اناءات متعددة مردد بين الواحد والأزيد وعلم أيضاً بنجاسة إناء زيد بخصوصه المعلوم وجوده في ضمن تلك الاناءات فانه اذا علم بعد ذلك وجداناً أو تعبداً بنجاسة احد تلك الاناءات بعينه فهذا العلم وان كان يوجب انحلال العلم الأول المتعلق بوجود النجس في البين المردد بين الأقل و الأكثر إلا انه لا يوجب ارتفاع اثر العلم الثاني المحتمل انطباق معلومه على كل واحد من الأطراف وأما اذا كان ما له العلامة مردداً أيضاً بين الأقل والأكثر فلا محالة ينحل العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم فيكون الشك في المقدار الزائد عليه شكاً بدوياً فاذا كان إناء زيد المعلوم نجاسته بخصوصه في الفرض المزبور مردداً أيضاً بين الواحد والأزيد ثم علم بعد ذلك بالوجد أن أو بالتعبد أن احد الاناءات بعينه هو إناء زيد فلا محالة ينحل العلم فلا يكون الشك في نجاسة غيره من الاناءات من قبيل الشك المقرون بالعلم الإجمالي فتحصل انه لا يصح الاستناد في الحكم بوجوب الفحص عن المخصص أو التكليف عند احتماله إلى العلم الإجمالي بوجود المخصصات

أو الأحكام بعد الظفر بالمقدار المعلوم ثبوته فلابد في إثبات ذلك من إقامة دليل آخر. وقد عرفت أن نفس العلم الإجمالي يكون دليلا على وجوب الفحص عند الأخذ من خريط الفن ومدققه.

الجهة السابعة في مقدار الفحص قال صاحب الكفاية ج١ ص ٣٥١ وقد ظهر لك بذلك أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرفية له كما أن مقدار. اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدل بها من العلم الإجمالي به أو حصول الظن بما هو التكليف أو غير ذلك رعايتها العلم فيختلف مقداره بحسبها وقال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٣١ وأما المقدار اللازم منه فهو على الوجه الأول كما عرفت بمقدار يخرج المورد عن المعرضية بحيث تطمئن النفس بأنه غير مخصص والظاهر هو تحقق الوثوق بالخروج عن المعرفية بالفحص عن المخصص بالمقدار المتعارف فيما بأيدينا من الكتب حيث انه بهذا المقدار من الفحص يحصل الوثوق بل العلم العادي بأنه غير مخصص كما أن مقدار. على مسلك مانعية العلم الإجمالي أيضاً هو الفحص بالمقدار المتعارف عما هو من دائرة العلم المزبور من كتب الأخبار فإنه بهذا المقدار من الفحص يحصل الوثوق والعلم العادي بخروجه عن الطرفية للعلم الإجمالي فيجوز الأخذ معه ح بأصالة العموم من دون احتياج إلى تحصيل القطع بالخروج عن الطرفية للعلم الإجمالي. وتوضيحه انه لو كان الموجب للفحص هو العلم الإجمالي بالتخصيص مطلقاً فاللازم الفحص إلى أن يعلم بعدم التخصيص إذ به يخرج العام عن كونه طرفاً للعلم الإجمالي المذكور وان كان الموجب هو العلم الإجمالي بوجود مخصصات لو فحصنا عنها عثرنا عليها فمقدار الفحص تابع لتعيين مرتبة الفحص المأخوذ قيداً للمعلوم بالإجمال والظاهر انه يكفي فيه الفحص عنه في مظانه من الموارد المعدة لذلك فان العلم بوجود مخصصات في تلك الموارد كاف في انحلال العلم الإجمالي بالتخصيص مطلقاً فعدم

فيلزم عدم الاكتفاء بالفحص ولو ظنونا بمقدار المعلوم فضلا عما لو لم نظفر كما هو ظاهر فتدبر في المقام فإنه من مزال إلا قدام وسيجيء إن شاء الله تتمة الكلام في طي الأصول العملية أيضا.

مقالة[1] في أن الخطابات الشفاهية شاملة للغائبين عن مجلس الخطاب بل المعدومين أيضاً أم لا وجهان ذهب إلى كل طرف فريق و توضيح الكلام يقتضي أولا أن يقال إن محط البحث ظاهراً الخطابات المشتملة على أداتها حرفاً أو هيئة والا[2] ففي الخطاب الكلامي مع فرض اشتماله على ثبوت حكم كلي شامل لكلية المكلفين بل ربّما يصرح فيه لخصوص الغائبين بل والمعدومين لقوله يجب على عامة الناس كذا أو على الغائبين والمعدومين منهم كذا فلا

العثور على التخصيص في تلك الموارد موجب لخروج العام عن اطراف المعلوم بالإجمال وأما لو كان الموجب للفحص عدم حصول الظن بالمراد قبل الفحص فمقدار الفحص ح أن يحصل الظن بعدم التخصيص ولو كان الموجب له عدم الدليل على حجية الخطاب لغير المشافهين فمقداره أن يفحص إلى أن يقوم الإجماع على الحجية.

في كون الطلب يعم الموجودين والمعدومين

(١) نموذج ٥ قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٣١ هل الخطابات الشفاهية تختص بالحاضرين المشافهين أو أنها تعم الغائبين بل المعدومين أيضاً فيه خلاف بين الأعلام وتنقيح المرام في المقام هو أن الخطابات الواردة في الكتاب والسنة على أنحاء.

(٢) منها ما كان من قبيل قوله يجب على الحاضر كذا وعلى المسافر كذا وعلى المستطيع كذا ونحو ذلك مما كان المخاطبة بنفس المواجهة من دون توسط أداة خطاب في البين -

مجال لتوهم عدم شمول العكم للغائبين بل المعدومين أيضاً[١] غاية الأمر[٢]

---

(١) فلا ينبغي الإشكال في شمولها للغائبين بل المعدومين بل الظاهر هو خروج هذا القسم عن حريم النزاع وعن مورد النفي والإثبات بينهم كيف وانه لا وجه لتوهم اختصاص مثل هذا القسم من الخطابات بخصوص المشافهين وعدم شموله للغائبين والمعدومين بعد عموم العنوان وعدم ما يوجب الاختصاص بالحاضرين ومن ذلك ترى انه قد يكون المكلف والمقصود بالخطاب غير المخاطب في مجلس الخطاب كما في قولك لمن حضرك من الرجال يجب على النساء كذا.

(٢) وأما الإشكال في اصل شمول التكاليف المستفادة من الخطابات للمعدومين في زمن الخطاب نظراً إلى لا بدية وجود المكلف عقلا في صحة توجيه التكليف إليه - أي قال في الكفاية ج١ ص ٣٥٥ فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلا بمعنى بعثه أو زجره فعلاً ضرورة انه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة ولا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود ضرورة نعم هو بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث ولا زجر لا استحالة فيه أصلا فإن الإنشاء خفيف المؤنة فالحكيم تبارك وتعالى ينشأ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعلياً بعدما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة إلى إنشاء آخر. - فمدفوع بأنه كذلك في التكاليف الفعلية المستتبعة للبحث والزجر فإنها هي التي يحكم العقل باستحالة توجيهها نحو المعدوم فعلاً وأما غير البالغة إلى تلك المرتبة فلا محذور فيها ضرورة انه لا مانع من توجيه التكليف على وفق ما تقتضيه الحكمة والمصلحة قانوناً نحو الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعلياً منجزا عند اجتماع الشرائط وفقد الموانع كقوله يجب على المستطيع كذا وعلى المسافر كذا كما هو واضح. وتقدم الكلام في الخطاب الإنشائي.

بواسطة[1] تقييد الخطاب بالقدرة بنحو شرحناه في الواجب

---

(١) أي كما عن استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٨١ بان الخطابات، العامة المجعولة لبيان الكبرى لم يحصل منها البعث والتحريك إلا في ظرف الانطباق والعلم بتلك الخطابات فالغائب عند الاطلاع بالخطابات وكذا المعدوم بعد وجوده وانطباق العام عليه مع علمه بالخطابات يمكن أن تكون الخطابات باعثاً لهما وقال استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ١٩٩ إن المحقق الخراساني والإستاذ العراقي ذهاب إلى وجود الواجب المعلق مثل إرادة الحج فعلاً في الموسم وشرطه لا يكون باختيار المكلف فالوجوب فعلي والواجب استقبالي وعلى فرض قبوله فكيف لا يعقل تكليف المعدوم بان يكون الوجوب والفعلية في الحال والفاعلية في زمان وجود المكلف في طرفه ولا فرق بين معدومية المراد كما في المعلق والمراد منه كما فيها ما نحن فيه. وذكر المحقق الأصفهاني في النهاية ج١ ص ٣٤٦ التكليف سواء كان بمعنى الإرادة والكراهة النفسيين أو البعث والزجر الحقيقيتين يمكن تعلقه بالمعدوم بناء على مبناه‌ﷺ من صحة تعلق الإرادة والبعث حقيقة بأمر استقبالي فإن إرادة شيء فعلاً ممن يوجد استقالا كإرادة ما لم يمكن فعلاً بل يمكن تحققه استقبالاً إذ المراد منه ليس موضوعاً للإرادة كي يتوهم انه من باب العرض بلا موضوع بل موضوعها النفس والمراد منه كالمراد تتقوم به الإرادة الخاصة في مرتبة وجودها لا في مرتبة وجودهما وهكذا البعث فإنه فعل قائم بالفاعل وله تعلق في مرتبة وجوده الاعتباري بالمبعوث والمبعوث إليه وليس كالتحريك الخارجي المماس بالمحرك والمتحرك ومنه ظهر إن الإرادة والبعث ليسا كالملكية فإن الملكية عرض قائم بالمالك والمملوك لا بالمملك بخلاف الإرادة مثلاً فإنها عرض قائم بالمريد - أي المولى - لا بالمراد والمراد منه فتجويز تعلق الإرادة بالمعدوم لا يوجب جواز تعلق الملكية بالمعدوم وأما على ما سلكناه ومر مراراً من إن حقيقة البعث والزجر جعل ما يمكن

المشروط[1] لا يكاد تطبيق الخطاب في موردهم إلا بالنسبة إلى القادرين منهم

أن يكون باعثاً أو زاجرا بحيث لو انقاد العبد لمولاه انبعث فعلا ببعثه وانزجر بزجره فلا محالة لا يعقل تعلقه بالمعدوم فعلا وان كان يوجد استقبالا إذ لا طرف للبعث فعلا حتى يمكن انبعاثه فعلا فلا بعث إلا انشاءً وكذا الأمر في الإرادة، فإنها ليست مجرد الشوق كي يعقل تعلقه بمن سيوجد بل الشوق المحرك نحو البعث في التشريعية ونحو الفعل في التكوينية وقد عرفت حال البعث. وقال استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٠٠ ولا يتوهم أن التكليف في المعلق يكون بالنسبة إلى المخاطب الموجود بخلاف ما نحن فيه لأنا نقول لا يكون موضوع التكاليف الأفراد والوجود في الخارج لإدخاله له بخصوصه بل هو يكون على فرض الوجود وهذا لا يستلزم الوجود في الخارج بل يعمه والمعدوم - أي الصورة الذهنية الحاكية عن الخارج ولكن النقض يكون بما مر من انه لا فرق بين معدومية المراد والمراد منه وأما الحل فهو أن التكليف إرادة أو بعثاً إن كان لازمه وجود الموضوع فلا فرق فيهما فان كان حقيقته هو القابل لان يحرك نحو العمل والفعلية في الحال والفاعلية فيما بعده فلا فرق بينهما على انه يمكن التعدي من الواجب المعلق إلى غيره مثل أقم الصلاة في الوقت فإن التكليف لا يكون معلقا ولكن الصلاة أيضاً تحتاج إلى المقدمات فلابد أن ينفصل التحريك عن التحرك زمان إتيان المقدمات.

(١) لكن المحقق الماتن جعله من الواجب المشروط بالقدرة فمن حصل الشرط يكون الوجوب فعلياً ومحركاً وان لم يعمل الشرط وان كان الوجوب مشروطاً به لكن قبل حصول الشرط وهو القدرة في المقام للوجوب نحو وجود عند العرف باعتبار تحقق الإرادة مشروطة فيتعلق بالفعل بالمعدومين أيضاً كالغائبين ولا محذور فيه ، قال استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٠٠ وأما الإشكال الثاني فهو على فرض تسليم معقولية تكليف المعدوم هل الخطاب الحقيقي بالنسبة إليه جائز عقلاً أم لا قال المحقق الخراساني

وبعد ما اتضح ذلك فنقول في محل الكلام بأنه[1] ربما يتوهم شمول مثل

ومن تبعه وشيخنا النائيني انه محال - أي قال صاحب الكفاية ج ١ ص ٣٥٦ وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة وعدم إمكانه ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا اذا كان موجوداً وكان بحيث يتوجه إلى الكلام ويلتفت إليه. وقال المحقق النائيني في الفوائد ج١ ص ٥٥٠ أما في القضايا الخارجية فاختصاص الخطاب بالحاضر المشافه مما لا سبيل إلى إنكاره لوضوح انه لا يمكن توجيه الكلام ومخاطبة الغائب غير الملتفت إلى الخطاب فضلا عن المعدوم إلا بتنزيل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر - أقول التحقيق أن هذا لا وجه له أيضاً فان الخطاب جائز بالنسبة إلى المعدومين فضلا عن الغائبين لأنه لا يحتاج في صحة الخطاب إلى الحضور في المجلس لان الخطاب مع التلفون وبالكتابة يكون خطاباً عرفياً فنحن اذا فرضنا أن النبي ﷺ إن كان له صوت حتى يسمع من في آخر بقاع الأرض يصدق انهم خاطبهم مع عدم حضورهم في المجلس وتوهم أن فهم المخاطب وإصغاءه يكون له مدخل في الخطاب فهو فاسد ولا فرق في أن يكون بمواجهة شخص المخاطب أو المعدوم في ظرف وجوده ولا يلزم أن يكون في الخطاب انبعاث وانه هو التحريك ولو بدون التحرك إلى آخر كلام الاستاذ ونعم ما أفاد ولذا يقال في العرف (با نسل آينده صحبت مى كنم). وهو معدوم

(١) قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٣٢ ومنها ما كان من قبيل قوله ﴿يا أيها الناس﴾ و﴿يا أيها الذين امنوا﴾ ونحو ذلك مما كان الخطاب بأداة النداء وكان موضوع الخطاب عنواناً عاماً قابلاً للانطباق على الموجود والمعدوم -.

وح فينحصر محل النزاع ومورد النفي والإثبات بالقسم الثاني الذي يكون موضوع الخطاب فيه من العناوين العامة القابلة للانطباق على الموجود والمعدوم حين الخطاب

قوله يا أيها الناس أو مثل قوموا أو صوموا مثلا للغائبين قادرين منهم أو عاجزين بل المعدومين أيضاً بتوهم[1] أن أدوات الخطاب حرفا أم هيئة أم

كقوله ﴿يا أيها الناس﴾ و﴿يا أيها الذين امنوا﴾ حيث إن مقتضي عموم المتلو هو الشمول للغائبين والمعدومين أيضاً كما أن مقتضي ظهور الاداة في الخطاب الحقيقي هو الاختصاص بخصوص الحاضرين المشافهين فيدور الأمر حينئذ بين الأخذ بظهور الاداة في الخطاب الحقيقي وتخصيص عموم ما في التلو بخصوص الحاضرين وبين الأخذ بعموم ما وقع في التلو و حمل الاداة على الخطاب الإيقاعي وفي مثله قد يقال في تعميم الحكم المتكفل له الخطاب للغائبين والمعدومين بوجوه.

(١) منها ما افاده في الكفاية ج ١ ص ٣٥٧ لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي - أي الاختلاف إنما كان من جهة الدواعي - فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً وتأسفاً وحزنا - أي لا بداعي الخطاب الحقيقي بل بدواع أخرى - مثل يا كوكباً ما كان اقصر عمره أو شوقاً ونحو ذلك كما يوقعه مخاطبا لمن يناديه حقيقة - أي يوقعه بداعي الخطاب الحقيقي - فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي ح التخصيص بمن يصح مخاطبته نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرافاً في الخطاب الحقيقي كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها على ما حققناه في بعض المباحث السابقة من كونها موضوعة للإيقاعي - أي الإنشائي - منها بدواع مختلفة مع ظهورها في الواقعي منها انصرافاً اذا لم يكن هناك ما يمنع عنه كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارح ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل ﴿يا أيها الناس اتقوا﴾ و﴿يا أيها المؤمنون﴾ بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتياب ويشهد لما ذكرنا - أي كون أدوات النداء موضوعة للخطاب الإنشائي الإيقاعي - صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم - أي من لم يحضر في المجلس - من العام

غيرهما موضوعة للخطابات الإيقاعية لا الحقيقية ولا قصور في الإيقاعات منها للشمول بالنسبة إلى غير من حضر فكانت هذة الخطاب نظير[١] اعلم وافهم المعمولة في المكاتبات المعلوم عدم القصد بها الخطاب إلى طائفة بل المقصود فيها تشمل الغائبين بل المعدومين مضافاً إلى انه[٢] بعد تسليم كونها

الواقع تلوها بلا عناية - أي حيث يكفي في المانعية عن الانصراف إلى الحقيقي عمومية ما وقع في التلو خصوصاً بعد ملاحظة عدم اختصاص الأحكام الملقى من الشارع غالباً في نحو هذه الخطابات من نحو ﴿يا أيها الناس اتقوا﴾ بخصوص من حضر مجلس الخطاب فعليه تكون الأدوات موضوعاً لإنشاء المفهوم كإنشاء مفهوم النداء ونحوه واختار هذا الوجه استاذنا الخوئي في هامش الاجود ج ١ ص ٤٩١ فالصحيح في تقريب عدم اختصاص الخطاب بالحاضرين مجلس التخاطب هو أن أدوات الخطاب حسب ما ندركه من مفاهيمها عند استعمالاتها غير موضوعة كالخطاب الحقيقي وإنما وضعت للخطاب الإنشائي وإظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداع من الدواعي فلا مانع من شمولها للغائب بل المعدوم بعد فرضه منزلة الموجود كما هو لازم كون القضية حقيقة.

(١) ثم أتى بالنظير لهذا القول بمثل كلمة اعلم وافهم المعمولة في الكتب والرسائل من كونها دالة على عدم كون الخطاب متوجهاً إلى طائفة خاصة بل يعم الموجودين من الحافرين والغائبين والمعدومين أيضاً هذا هو الوجه الأول ثم ذكر الوجه الثاني.

(٢) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٣٥ وح فالأولى في إثبات تعميم الحكم المتكفل له الخطابات للمعدومين هو التشبث بعموم الناس أو المؤمنون الواقع في حيز الخطاب.

خطاباتٍ حقيقة غاية الأمر[١] قصور الخطاب عن الشمول لغير الحاضر وذلك[٢] لا ينافي مع الأخذ بعموم العنوان الذي دخل عليه هذا الاداة مثل الذين آمنوا وأمثاله نظير[٣] التشبث بإطلاق المادة مع قصور الهيئة في الأوامر عن الشمول لغير القادر هذا. مع[٤] إمكان دعوى أخرى بانه مع فرض ظهور

(١) بدعوى أن الخطاب من جهة ظهوره في الخطاب الحقيقي وان كان غير شامل عقلاً لغير الحاضرين في مجلس الخطاب.

(٢) إلا أن مقتضي عموم العنوان الواقع في التلو هو شمول الحكم المتكفل له الخطاب لغير الحاضرين أيضاً من الغائبين والمعدومين حيث لا منافاة بين اختصاص الخطاب بخصوص الحاضرين في مجلس الخطاب وبين عموم الحكم المتكفل له الخطاب لغير الحاضرين بل قد عرفت إمكان الحكم والتكليف بغير الحافرين المخاطبين بالخطاب كما في قوله مخاطباً لجماعة من الرجال يجب على الحائض من النساء كذا وكذا.

(٣) ثم أتى بالنظير من سقوط الخطاب في موارد العجز والتمسك بإطلاق المادة لكشف المصلحة العامة منها فيصح الوضوء الحرجي بوجود المصلحة فيه والتكليف زال بالحرج لا المصلحة فيقال في المقام الخطاب وان كان مختصاً بالموجودين ولكن اطلاق المادة في وجود المصلحة يقتضي العموم للمعدومين والغائبين. أما الوجه الثالث.

(٤) قال المحقق النائيني في الاجود ج ١ ص ٤٩١ وأما القضايا الحقيقية فالصحيح فيها هو القول بعموم الخطاب للمعدوم والغائب والحاضر على نهج واحد فكما أن الحكم في القضايا الحقيقية بحسب مقام الثبوت يعم الغائبين والمعدومين كذلك الخطاب في مقام الإثبات يعمهما أيضاً ضرورة أن توجيه الخطاب إلى الغائب أو المعدوم لا يحتاج إلى أزيد من تنزيلهما منزلة الموجود وهذا التنزيل إنما هو مقوم كون القضية حقيقية لا انه امر زائد عليه ليكون مدفوعا بالأصل. وتوضيح ذلك قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص

الخطابات في الخطاب الحقيقي ادعى ما لا يصلح[١] للخطاب الحقيقي بمنزلة ما يصلح كادّعاء كون الجبل ذا شعور ويخاطب إيّاه بقوله أيا جبلي نعمان بالله خلّيا[٢] وح[٣] يكون الخطاب بصوموا نظير اعلموا في الكتب أيضاً عاماً لجميع الناس بضميمة الدعوى المزبورة وهذا ولكن لا يخفي ما في جميع هذه الوجوه[٤] أما الأول[٥] فبانّ مجرد وضع الاداة للخطاب الإيقاعي لا

---

٥٣٤ أن الـ(يا) وان كان ظاهراً في الخطاب الحقيقي وضعاً أو انصرافا ويحتاج إلى وجود المخاطب حين الخطاب إلا انه يكفي في صحة الخطاب مطلق الموجودية ولو ادعاءاً.

(١) بادعاء المعدوم بمنزلة الموجود فان ذلك امر متداول عند أهل اللسان في محاوراتهم واستعمالاتهم.

(٢) ومن ذلك ترى كثيرا منهم يدعون ما لا شعور له بمنزلة ذي الشعور يخاطبون معه كقوله أيا جبلي نعمان بالله خليا بل يثبتون للوجود الادعائي أثار الوجود الحقيقي كما في أنشبت المنية أظفارها ونحو ذلك من الاستعمالات المتداولة.

(٣) ففي المقام أيضاً اذا ادعى المعدوم منزلة الموجود يصلح معه المخاطبة فلا محذور ح في شمول الخطابات للمعدومين.

(٤) ثم قام المحقق الماتن في بطلان هذه الوجوه - أما عن الوجه الأول.

(٥) قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٣٣ أن ظهور الـ(يا) في الخطاب الحقيقي بمقتضي الانصراف أو الغلبة أو غير ذلك إنما كان ظهورا مستترا فيزاحم ح مع ظهور المتلو في العموم فيوجب تخصيصه بالحاضرين خصوصاً مع احتمال مدخلية قيد الحضور في التكليف المتكفل له الخطاب حيث يكفي في القرينية عليه نفس الخطاب - أي ولو كانت موضوعه الاداة للخطاب الإيقاعي.

ينافي سوقها في مقام الجد بخطابه نظير سائر الأدوات من لام الإقرار[١] أو هيئته[٢] وادات التمني والترّجي وأمثالها فجميع هذه الأدوات وإن كانت موضوعة للمعاني الإيقاعية إلا أن ظهورها السياقي استقر في الجد بإبراز المعاني المزبورة حقيقة كما لا يخفي. وأما الثاني[٣] فمضافاً[٤] بكونه اخص من المدّعى إذ لا تشمل هذا الوجه ما لا يكون في طي الاداة عنوان عام بل الخطاب بالهيئة[٥] أو أداته ككاف الخطاب بنفسهما حاكيان عن الموضوع إن[٦]

(١) نحو قوله تعالى ﴿... فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ...﴾ الآية ٧٧ سوره الأنعام.

(٢) نحو اقر بكذا.

(٣) أما الوجه الثاني فأورد عليه بأمور.

(٤) الأمر الأول انه اخص من المدعى فانه تارة يكون مدخول الاداة عنواناً عاماً نحو يجب على المؤمنين ويجب على الناس ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ونحو ذلك فيمكن أن يقال اعم من الموجودين والمعدومين وربما يكون بالادات ككاف الخطاب ونحوه كقوله تعالى ﴿... كُتب عَلَيكم الصِيامُ كَما كُتِبَ عَلى الذين من قبلكم﴾ والحاكي عن الموضوع ذلك فلا يكون عنواناً عاماً حتى يشمل الموجودين والمعدومين.

(٥) أي هيئة الأمر كصوموا وقوموا وصلوا.

(٦) الأمر الثاني أن الموضوع والحكم يشبه العلة والمعلول فكما لا يمكن أن تكون العلة أوسع من المعلول والا لأثر في نقيضه ولا المعلول أوسع من العلة والا لأثر كل شيء فالعلة فيها خصوصية كالنار يؤثر في المعلول وهو وجود الحرارة فالحرارة من آثار النار فلا يمكن أن يكون المعلول أوسع وهي الحرارة والبرودة من العلة لان النار فيها

اللفظ الحاكي عن الموضوع[١] اذا وقع في طيّ هيئة قاصرة عن الشمول لمصداق يستحيل[٢] أن يحكي بأزيد من الدائرة الواقعة في طي الهيئة لاستحالة[٣] أو سعية دائرة الموضوع لبا[٤] عن حكمه نعم[٥] بالنسبة إلى

خصوصية الحرارة المجردة ولا العلة والا يلزم المحال لان المفروض أن فيها خصوصية التأثر في الحرارة لا الحرارة والبرودة فعليه يلزم أن تكون فيها الخصوصية المعينة كذلك المقام الموضوع والحكم فلا يمكن توسعة الموضوع عن الحكم ولا ضيقه لأنه تابع المصلحة.

(١) فالموضوع بمنزلة العلة وهو العنوان المتلو للأداة وهو الناس أو المؤمنين وان كان يمكن أن يعم الموجود والغائب والمعدوم لكن يلازم الحكم في السعة والضيق كما في باب العلة والمعلول فلو كان الموضوع تحت هيئة قاصرة الشمول لمصداق المعدوم كما هو المفروض.

(٢) فيستحيل أن يحكى الموضوع بأزيد من دائرة الهيئة مصداقاً لأنه موضوع لنفس ذلك الحكم لا لأمر آخر.

(٣) لما عرفت من الاستحالة فكما أن الحكم يختص بالمشافهين يختص الموضوع بهم أيضا.

(٤) أي واقعاً عن حكمه فلا يمكن.

(٥) الأمر الثالث يمكن أن تكون المصلحة اعم من الحكم الفعلي بان يكون الوضوء الحرجي ليس له الحكم الفعلي لكن المصلحة موجودة كما في غيره من موارد التزاحم لكن مع ذلك يرد عليه بما في المتن وتوضيحه ما قاله استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٨٣ وفيه ما تكرر منا من أن التمسك بإطلاق المادة لكشف المصلحة في أمثال المقام غير صحيح لاحتفاف المادة بما يصلح للقرينية على تضييق المصلحة بمقدار وجود

مقتضيات الحكم وان كان قابلاً لأوسعية الموضوع عن دائرة حكمه الفعلي ولكن مع اقترانه بمثل هذه الهيئة القاهرة عن الشمول للعاجز لا يبقى للمادة المقرونة بها ظهور في الشمول له حتى من حيث مقتضيات الحكم بملاحظة اتصال المادة بمثل هذه الهيئة القاصرة الصالحة للقرينية وتوهم[١] أن الهيئة[٢] قاصرة عن الشمول من جهة اقتضاء فعلية التكليف[٣] وأما[٤] من حيث دلالتها على المقتضي فلا قصور في اقتضائها أو سعية دائرة المصلحة عن دائرة فعلية التكليف فلا يمنع[٥] عن الأخذ بإطلاق المادة بل الهيئة في هذا المقام[٦] مدفوع[٧] بأن اقتضاء الهيئة للمصلحة إنما هو بتبع اقتضائه فعلية التكليف

الخطاب حيث انه يمكن اتكال المتكلم في عدم ذكر القيد على قصور الخطاب وعدم شموله للغائبين والمعدومين وعليه فلا مجال لجريان مقدمات الحكمة في المادة لكشف الإطلاق منها كما لا يخفي.

(١) هذا التوهم لإثبات كون المصلحة أوسع من الحكم الفعلي ببيان.

(٢) إن الهيئة لها جهتين الجهة الأولى تدل على الحكم والتكليف الفعلي والجهة الثانية تكشف عن وجود المصلحة.

(٣) فلنفرض أن التكليف غير فعلي لقصور الهيئة عن الشمول لغير المشافهين.

(٤) لكن كشفها عن وجود المصلحة ودلالتها عليها موجود ولا قصور للهيئة في الدلالة على المصلحة.

(٥) فح يمكن التمسك بإطلاق المادة للأخذ بالعموم حتى للمعدومين.

(٦) بل يمكن التمسك بإطلاق الهيئة أيضاً لإثبات التعميم لعدم المانع منه وإنما القصور في الهيئة من ناحية فعلية التكليف لا غير.

(٧) والجواب عن ذلك أن الكاشف عن المصلحة هو التكليف الفعلي وبدونه لم

وكيف يمكن[١] اقتضاؤه أوسعية دائرة المصلحة عن فعليته غاية الأمر[٢] لا يدل أيضاً على ضيق دائرة المصلحة لا[٣] انه يدل على سعته فاذا كانت الهيئة المزبورة قاصرة عن الدلالة على السعة فمع[٤] اقترانه بالمادة كانت من باب اتصال المادة بما يصلح للقرينة وان لم يكن بقرينة وهذا المقدار يكفي لمنع ظهور المادة في الإطلاق و[٥] لذلك[٦] اعرضنا عن هذا الوجه[٧] في وجه الأخذ بإطلاق الأوامر[٨] لاستكشاف المصلحة في حق العاجز والتزمنا[٩]

يحرز وجود المصلحة في ذلك الموضوع فتكون الهيئة قاصرة لعدم التكليف الفعلي.

(١) فان لم يكن التكليف فعلياً من أين يكشف أوسعية دائرة المصلحة عن فعلية التكليف.

(٢) لكن في المقام لا يدل على التوسعة ولا الضيق أما الضيق لا يدل لدم الدليل على تقييد المصلحة بمورد فعلية التكليف.

(٣) كما لا يدل على السعة أيضاً لكون الهيئة قاصرة كما مر مراراً.

(٤) والمادة أيضاً قاصرة لاقتران الهيئة بالمادة والهيئة مجملة لا إنها قرينة فتكون المادة متصلة بما يصلح للقرينية ومثل ذلك يمنع عن ظهور اطلاق المادة للسعة أيضا.

(٥) يظهر منه أن هذا الوجه كان سابقاً عنده مرضياً لكن تبين فساده بعد ذلك ولذا تقدم أن في النهاية نسب إلى المحقق الماتن هذا الوجه بقوله وح فالأولى.

(٦) وهو كونه محفوفاً بما يصلح للقرينية ولا يمكن التمسك بإطلاق المادة.

(٧) وهو اطلاق المادة.

(٨) في باب الأوامر والأخذ بإطلاق المادة لاستكشاف المصلحة في حق العاجز.

(٩) فاطلاق المادة لا يكشف عن سعة المصلحة لكن اطلاق الهيئة يحرز قابلية المحل من جهة القدرة إلى أن يحرز عدم القدرة بالقرينة.

بظهور الهيئة أيضاً في الإطلاق المحرر قابلية المحل من جهة القدرة المنافي يقم قرينة خارجية على عدم القدرة وهذا أيضاً[١] لو بنينا على جواز التمسك عند الشك في مصداق المخصص اللبي والا فعلى[٢] المختار فلا مجال للتمسك بإطلاق الخطاب أيضاً[٣] بل[٤] لابد من إجراء حكم القدرة عند الشك به من طريق آخر كما شرحنا. في طي الواجب المشروط في مقدمة الواجب وعلى أي حال لا يجري هذا الوجه في المقام[٥] إذ الهيئة بنفسها ظاهرة في المخاطبين و[٦] لا دلالة لها على أو سيئة مدلول الهيئة عن خصوص الخطاب كي[٧] يكون تخصيصها به بدليل منفصل كما هو الشأن في هيئة الأوامر

(١) وهذا أيضاً على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية عند ما كان المخصص لبياً.

(٢) وقد عرفت عدم جوازه و عدم إمكانه.

(٣) فعلى هذا المبنى لا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب والهيئة أيضاً لإثبات ذلك.

(٤) وإنما يجب إجراء الحكم الفعلي عند الشك في القدرة لا بالإطلاق بل بوجه آخر تقدم وهو حكم العقل.

(٥) ثم لو فرض إمكان التمسك بالإطلاق في المخصص اللبي في الأوامر كما في الشك في القدرة فهل يكون المقام من ذلك القبيل فيبين المحقق الماتن أن المقام اجنبي عنه لعدم كونه من المخصص اللبي بشيء وذلك لان الهيئة ظاهرة في المخاطبين.

(٦) ولا تدل الهيئة على كون مدلول الهيئة وهي المصلحة أوسع عن خصوص الخطاب وعن التكليف الفعلي.

(٧) حتى تكون مدلول الهيئة أوسع فيمكن جريان الإطلاق في المادة فيثبت الأعم وتخصيص الهيئة يكون من الدليل المنفصل لا يضر بالإطلاق.

بالنسبة إلى القدرة[١] وح[٢] فعلى فرض جواز التمسك بالإطلاق في المخصصات اللبيّة أيضاً لا مجال للتشبث بإطلاق الهيئة في المقام ومع عدم جواز التمسك به لا يبقى مجال التمسك بإطلاق خصوص المادة لاتصالها بما يصلح للقرينية[٣] واضعف من هذا لوجه الوجه الأخير[٤] إذ الادعاء والعناية المزبورة بنفسه على خلاف القاعدة[٥] فنحتاج إلى قرينة صريحة في مثله[٦] كما ناسب القرينة المزبورة في الخطاب بالجبل[٧] فمع عدم وجود قرينة في المقام[٨]

---

(١) كما أن القدرة مخصصة بالدليل المنفصل لأدلة الأوامر ولكن في المقام ليس كذلك لان الهيئة هي التي تتكفل المصلحة ولا تدل على أو سعية المصلحة عند عدم فعلية التكليف.

(٢) ومن هنا يفترق المقام مع المخصصات اللبية حتى لو جاز التمسك بالإطلاق في الأوامر في المخصصات اللبية لا يمكن التمسك بإطلاق الهيئة هنا.

(٣) كما لا يمكن التمسك بإطلاق المادة أيضاً لاتصالها بما يصلح للقرينية.

(٤) أما الجواب عما أفاده المحقق النائيني.

(٥) بيانه أن صحة المخاطبة لذلك من جهة الادعاء ممكن لكن على خلاف القاعدة والأصل فإن مقتضي القاعدة وظهور اللفظ هو الأمر الحقيقي.

(٦) فالادعاء كذلك يحتاج إلى عناية زائدة عما يقتضيه طبع وضع الألفاظ ولا يصار إليه إلا بالقرينة الدالة عليه.

(٧) كما أن الخطاب إلى الجبل يحتاج إلى القرينة.

(٨) ومع عدم القرينة.

لامجال لرفع اليد عن الظهور في كون التطبيق أيضاً حقيقيا[١] لا ادعائياً[٢] وهذا الظهور أيضاً من الظهورات السياقية نعم[٣] في المقام شيء آخر ربما

---

(١) فمقتضي سياق الكلام هو الحمل على كون التطبيق حقيقياً وبلا عناية كما يقتضيه طبع الوضع الأول اللفظ.

(٢) لا ادعائياً وتنزيلياً ونتيجة ذلك اختصاص الخطاب بالمشافهين وعدم شموله للغائبين والمعدومين وقال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٣٤ انه وان لم ينكر وقوع مثل هذه الادعاءات في نحو تلك الاستعمالات ولكنه بعد عدم. صلاحية المعدوم للخطاب الحقيقي فلا محالة يكون الخطاب أيضاً ادعائيا من جهة أن الخطاب الحقيقي بقصد التفهيم يستحيل توجيهه نحو المعدوم حال الخطاب. على انه لو اغمض عن ذلك وقلنا بصحة الخطاب الحقيقي نحو الموجود الادعائي لا يكاد يفيد أيضاً في المطلوب من شمول الخطابات للمعدومين في زمان الخطاب من جهة أن ذلك كما ذكر يحتاج إلى ادعاء المعدوم بمنزلة الموجود الحقيقي ومثل ذلك مما لا طريق إلى إحراز إذ لم يعلم بان الشارع في خطابه ادعى المعدومين بمنزلة الموجود ومعه يشك لا محالة في شمول الحكم المتكفل الخطاب للمعدومين خصوصاً بعد احتمال مدخلية قيد الحضور أيضاً في التكليف كما في وجوب صلاة الجمعة والعيدين ونحوهما - أي تحتاج إلى القرينة للتعميم وظهور سياق الكلام في الحقيقي ولو انه لو كانت القرينة على التعميم فيكون وجوداً تنزيلياً شرعياً بالنسبة إلى الخطاب في الآثار الشرعية كالوقت امر تكويني وقال الشارع من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت في الأثر الشرعي - وأما قضية اطلاق الخطاب فهو أيضاً غير منتج لإثبات ذلك من جهة عدم تكفله لإحراز موضوعه وعليه فكيف يمكن دعوى التعميم للغائبين والمعدومين.

(٣) هذا هو الوجه الرابع ولعله مختار المحقق العراقي.

امكن التشبث بإطلاق الخطاب في المقام[١] دون باب الأوامر بالنسبة للقدرة[٢] وهو[٣] أن كون المخاطبية وحضوره مجلس الخطاب ربما يكون من القيود المغفول عنها غالبا في الحكم وفي مثل هذه القيود لابد للمولى التنبيه على دخلها في حكمه[٤] ومع عدم التنبيه على ذلك يؤخذ بإطلاق العنوان المأخوذ

(١) وهو التشبث بإطلاق الهيئة والخطاب.

(٢) ولا يجري ذلك في القدرة في باب الأوامر ولعل هذا دفع توهم على ما يظهر من المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٣٥ وأما توهم أن الأخذ بالإطلاق في نفي مدخلية القيد إنما يصح فيما لو كان القيد المحتمل دخله من القيود المفارقة كالقيام والقعود ونحو ذلك لا في مثل القيود اللازمة الغير المفارقة كما في المقام وذلك لأنه في نحو هذه القيود لا يلزم من عدم بيانها إخلال للمتكلم بغرضه كي بعدم بيان دخلها في الغرض يتم الإطلاق بخلاف القسم الأول فإنها من جهة قابليتها للانفكاك ففي فرض دخلها في الغرض يجب إقامة البيان على دخلها في الغرض والا يلزم الإخلال بالغرض الذي هو مستحيل من الحكيم فيستكشف من عدم بيانه عدم دخلها في المطلوب وعليه فاذا كان قيد الحضور المحتمل دخله من القيود اللازمة الغير المفارقة عن الموجودين الحاضرين في زمن الخطاب بحيث لا يلزم من عدم ذكره وبيانه على تقدير دخله - إخلال بالغرض فلا جرم لا يتم امر الإطلاق.

(٣) بانه كذلك - أي لا يتم الإطلاق - اذا لم يكن القيد المحتمل دخله من القيود الخفية المغفول عنها غالباً والا فمع فرض كونه غير ملتفت اليه بحسب الغالب فلا يكاد يفيد مجرد وجدان القيد في الاكتفاء به عن ذكره وبيانه.

(٤) بل لابد من إقامة البيان على دخله في غرضه ومطلوبه لئلا يأخذ المكلف بإطلاق كلامه حتى في غير مورد وجود القيد والا لأخل بغرضه ومرامه - بان قيد

في طي الاداة[١] نعم[٢] لو لم يكن في البين عنوان عام في طي اداة الخطاب بل كان الحاكي عن الموضوع نفس اداته ككاف الخطاب أو هيئة الأمر كصوموا وقوموا مثلا لا يبقى مجال للتشبث بمثله لإثبات الحكم للغائبين لعدم اطلاق يشملهم نعم[٣] ح امكن دعوى أن قيد حضور المجلس بعدما كان مغفولًا عنه[٤] فلا يعتنى بهذا الاحتمال في وجه اختصاص الحكم بهم فيبقى احتمال دخل قيد آخر[٥] ولو مثل دخل زمان حضور الإمام فيه وبالنسبة إلى مثل هذا

الحضور وان كان من القيود الملازمة الغير المنفكة عن الموجودين في زمان الخطاب ولكن لما كان مغفولاً عنه وغير ملتفت اليه غالباً فعلى تقدير دخله في التكليف لابد للمولى من بيانه والتصريح بدخله في مرامه و مطلوبه كي لا يأخذ المكلفون بإطلاق الحكم والتكليف الذي هو مفاد الخطاب ولا يصح له الاكتفاء عن ذكره وبيانه بوجدان المخاطبين في مجلس الخطاب. للخصوصية والا لأخل بغرضه ومرامه.

(١) وح على ذلك فنفس الخطاب وان كان غير قابل للشمول لغير الحاضرين في مجلس الخطاب إلا ان الحكم المتكفل له الخطاب بمقتضي عموم العنوان الواقع في التلو يعم الغائبين والمعدومين أيضا.

(٢) نعم هذا الإشكال يبقى فيما لو لم تكن الأدوات متلوها العنوان العام فلا يمكن التمسك بالإطلاق لشمول المعدومين والغائبين.

(٣) يظهر من كلام المحقق الماتن انه يمكن التمسك بالإطلاق بوجه آخر ولعله الإطلاق المقامي بالنسبة إلى الحاضرين.

(٤) لان المولى كان في مقام البيان للحاضرين وكان قيد الحضور من القيود المغفول عنه فلا يعتني العقلاء بهذا الاحتمال وهو قيد الحضور.

(٥) كما انه لا يعتنى باحتمال قيد آخر وهو حضور الإمام أيضا.

القيد وان لم يكن اطلاق يشمل الحكم لنا[١] ولكن امكن دعوى أن الاداة الحاكية عن الذات في الحاضرين في المجلس له اطلاق بالنسبة إليهم[٢] على وجه لنا[٣] أن نتمسك به لإثبات عدم دخل قيد آخر في حق الحاضرين وبمثل ذلك[٤] يحرز موضوع قاعدة.

(١) ولو انه ليس للخطاب اطلاق لفظي يشمل المعدومين بتعلق الحكم على الطبيعة فيشمل الموجودين والمعدومين.

(٢) لكن للادات اطلاق كذلك بالنسبة إلى الحاضرين أو الإطلاق المقامي من عدم ذكر هذا القيد بالنسبة إلى الحاضرين بالأخذ في الخطاب والهيئة.

(٣) فيثبت لنا الإطلاق بنفس الإطلاق الثابت للحاضرين بعدم ذكر القيد لهم وهو قيد الحضور بقاعدة الاشتراك فعليه يمكن التمسك بالإطلاق الثابت للحاضرين بعدم ثبوت القيد لنا بهذا النحو من الإطلاق.

(٤) قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٣٩ بل ومن ذلك البيان ظهر صحة التمسك بقاعدة الاشتراك أيضاً في إثبات التعميم وذلك إنما هو بإجراء أصالة الإطلاق أولا في حق الموجودين المخاطين في نفي احتمال مدخلية خصوصية قيد الحضور ثم تسرية الحكم بقاعدة الاشتراك القاضية بعدم مدخلية الخصوصيات الذاتية في حق غيرهم من الغائبين حيث انه بمقتضي هاتين القاعدتين يثبت التكليف المستفاد من الخطابات في حق غير المشافهين ولو كان الخطاب بمثل قوله يجب عليكم كذا وكذا - والوجه الخامس ما نقل صاحب الفصول ص ١٨٥ ومنها أن دليل المنع على تقدير صحته لا يجري في خطابه تعالى لان الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء. لإحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال وتوضيحه قال استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٠٤ وهو ان خطابات الناس تحتاج إلى اجتماع بدني ولا يمكن التوجه به إلى الغائبين والمعدومين وخطابات الله تعالى لا تحتاج إلى ذلك بل يصدق مع اجتماع

ما ولا وجه له وليس الواقع كذلك بل يصدق على ما ضبط في المسجلة (ضبط صوت) وما يوجد في الشخص أو بوسيلة التلفون أو السماعة (بلندگو) انه خطاب فالله تعالى لما كان محيطا بنا بإحاطة ربوبية والأئمة عليهم السلام بإحاطة ولائية يمكن لنا الخطاب اليه تعالى واليهم عليهم السلام وتطلب الحاجات منه ونخاطبهم ونقول اشهد انك تسمع كلامي وترد سلامي في الزيارة ولا اشمئزاز في الخطاب منا فكذلك لا إشكال في خطاب الله تعالى والأئمة عليهم السلام بالنسبة إلى المعدومين والغائبين بنوع من الحضور قال في الكفاية إحاطته تعالى بالمخلوقين والخطاب منه تعالى لا إشكال فيه إنما الإشكال في طرف المخاطب الغير القابل لان يتوجه اليه الخطاب مضافا بان الإحاطة منه تعالى ومنهم عليهم السلام لا يكون كالحضور ولا يكون سنخ الإحاطة مثل الموجود فنقول ما قاله قدس سره صحيح إلا انه لم يجب عن صحة خطابنا بالنسبة اليه و اليهم فكما نحن نخاطب وإياهم فانهم يخاطبونا نعم في صورة كون المخاطب معدوما لا يصح منهم أيضاً فأجيب عنه صاحب الكفاية ج ١ ص ٣٥٨ فاسد ضرورة أن إحاطته لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب وعدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصا في ناحيته تعالى كما لا يخفى كما أن خطابه اللفظي لكونه تدريجيا ومتصرم الوجود كان قاصرا عن أن يكون موجها نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة هذا لو قلنا بان الخطاب بمثل ﴿يا أيها الناس اتقوا﴾ في الكتاب حقيقة إلى غير النبي صلى الله عليه وآله بلسانه وأما اذا قيل بانه المخاطب والموجه اليه الكلام حقيقة وحيا وإلهاما فلا محيص إلا عن كون الاداة في مثله للخطاب الإيقاعي ولو مجازا وعليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين. وقد عرفت ما فيه وذكر استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٠٥ ثم بقى في المقام شيء وهو أن خطابات الرب تعالى كيف تكون قيل كان النبي صلى الله عليه وآله واسطة للإيصال أو نزل القران بجملته على قلبه صلى الله عليه وآله وهو يوصله الناس ويصيرون مخاطبين أو أن المخاطب الحقيقي يكون هو صلى الله عليه وآله والخطاب ﴿يا أيها الذين امنوا﴾ يصحح بانه صلى الله عليه وآله كانه كان كل المؤمنين لاكملية إيمانه وجوه وتظهر الثمرة في انه

إن كان من قبيل الأول والثاني يكون داخلا في محل النزاع إلا انه لا أظن كونه من قبيل الأول ولا يكون من قبيل الثالث والمخاطب لا يكون هو النبيﷺ فقط دون الناس ويلزم القول بالخطاب الإيقاعي كما قال الخراساني إلا أن يقال بكونه حقيقيا لان الإيمان الأكمل الذي هو بمنزلة كل الإيمان كان في النبيﷺ فيصح خطابه بيأيها الذين كما مر واختار المحقق الماتن وجها آخر قال في النهاية ج ١ ص ٥٣٧ ثم انه لو ابيت عن ذلك كله نقول بانه يكفي في تعميم الحكم المتكفل له الخطاب القرينة النوعية العرفية على إلغاء مثل هذه الخصوصيات في التكاليف الشرعية حيث انه من جهتها يقطع بانه لا مدخلية لخصوصية الحضور في التكليف وان توجيه التكليف إلى الحاضرين إنما هو من جهة كونهم من أفراد المكلفين لا من جهة خصوصية حضورهم ومن ذلك أيضاً ترى بناء الأصحاب على إلغاء مثل تلك الخصوصيات في التكاليف الشرعية المستفادة من الخطابات الواردة في الكتاب والسنة حيث لم يتوهم احد اختصاص حرمة النقض في مثل قوله فلا لزرارة لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك بخصوص زرارة وكذا قوله عليه السلام لزينب بنت جحش تغتسل في الاختصاص بها دون غيرها و هكذا غير ذلك من الخطابات المتكفلة للأحكام الشرعية بل ولعل مثل تلك القرينة النوعية السارية في جميع الخطابات هي المدرك أيضاً لقاعدة الاشتراك المعروفة والا فلا دليل عليها بالخصوص فتأمل وأما الإجماع فمدركه أيضاً تلك القرينة النوعية وعليه فلا ينبغي الإشكال في عدم اختصاص الأحكام المتكفلة لها الخطابات بخصوص المشافهين وشمولها للغائبين والمعدومين أيضاً وان كان نفس الخطاب الحقيقي يقصر عن الشمول لغير الحاضرين من جهة تلك القرينة العقلية المتقدم ذكرها ولا بأس بذلك كله.

وقال صاحب الكفاية ج١ ص ٣٥٩ ربما قيل انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهين للمعدومين ثمرتان الأولى حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين. وتوضيحه قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٣٨ الأولى حجية ظهور الخطابات لغير المشافهين من الغائبين والمعدومين كالمشافهين بناء على الشمول وعدم حجيته بناء على الاختصاص

بالمشافهين نظراً إلى دعوى احتمال إرادة المتكلم خلاف الظاهر واتكاله في تفهيم مرامه على قرينة حالية أو مقالية معهودة بينه وبين المخاطب. وأجاب عنه صاحب الكفاية ج ١ ص ٣٥٩ وفيه انه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام وقد حقق عدم الاختصاص بهم ولو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك وان لم يعمهم الخطابات كما يؤمى اليه غير واحد من الأخبار. وقال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٣٥ وعلى كل حال فالثمرة الأولى منهما مبنية على القول بحجية الظهورات لخصوص من قصد إفهامه والا فبناء على عدم الاختصاص بمن قصد إفهامه كما هو التحقيق أيضاً فلامجال لهذه الثمرة، حيث إنه كان لغير المشافهين أيضاً الأخذ بظهور الخطابات في استفادة مرام المتكلم من خطابه خصوصاً مع ما عرفت من منع كون المشافهين مخصوصين بكونهم مقصودين بالإفهام من الخطابات المتكفلة للأحكام الشرعية بل وان جميع الناس إلى يوم القيمة كانوا كذلك وان لم يعمهم الخطابات.

قال في الكفاية ج ١ ص ٣٥٩ الثانية صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم لثبوت الأحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين وان لم يكن متحداً مع المشافهين في اعنف أي لحضور الإمام ونحوه - وعدم صحته على عدمه لعدم كونها ح متكفلة لأحكام غير المشافهين فلابد من إثبات اتحاده معهم في الصنف حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الأحكام حيث لا دليل عليه ح إلا الإجماع ولا إجماع عليه إلا فيما اتحد الصنف كما لا يخفي وذكر المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٣٨ والفرق بين الثمرتين واضح فان الكلام في الأولى في صحة التمسك بظواهر الخطابات وجوازه بالنسبة إلى غير المشافهين والمخاطبين بالخطاب وعدم صحته نظراً إلى احتمال إرادة المتكلم خلاف الظاهر واتكاله في تفهيم مرامه من خطابه على قرينة معهودة وبين المخاطبين من غير نظر إلى اشتراك غير المشافهين مع المشافهين في الحكم والتكليف أو اختصاصه بخصوص المخاطبين ومن ذلك يجري هذا لكلام حتى في موارد عدم

الاتحاد في الصنف كما في التمسك المجتهد بالظاهر لإثبات حكم منفي غير شامل له كتمسكه بظهور ما دل على الحكم المتعلق بالنساء لإثبات الأحكام المختصة بهن ففي الحقيقة يكون البحث من الجهة الأولى وحجية ظهور الخطابات كلية لغير المخاطبين المقصودين بالإفهام من جملة المقدمات في البحث للثمرة الثانية حيث انه يحتاج في الثمرة الثانية إلى إثبات حجية الظهورات للمعدومين كي يتمسكوا بالظاهر لإثبات حكمه للموجودين ثم إثباته لنفهم بمقتضي قاعدة الاشتراك بعد إحراز الاتحاد في الصنف وهذا بخلافه في الثمرة الثانية فان الكلام فيها في صحة التمسك لكل من وجد وبلغ من المعدومين بالظواهر على التعميم وعدم صحته على الاختصاص واحتياج التعميم إلى قاعدة الاشتراك وإحراز الاتحاد في الصنف - وأما الثمرة الثانية فأيضاً غير ظاهرة من جهة ما بينا سابقاً من اقتضاء الإطلاقات نفي مدخلية قيد الحضور في تكليف الحاضرين باعتبار كونه من القيود المغفول عنها غالباً. قال في الكفاية ج ١ ص ٣٦٠ ولا يذهب عليك انه يمكن إثبات الاتحاد وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقدا له مما كان المشافهون واجدين به بإطلاق الخطاب اليهم من دون تقييد به - أي المشافه - وكونهم كذلك - أي المشافهين - لا يوجب صحة الإطلاق مع إرادة المقيد منه فيما يمكن أن يتطرق اليه الفقدان وان صح فيما لا يتطرق اليه ذلك - أي كونه من القيود اللازمة للمشافهين فلا يحتاج إلى ذكره ولا يلزم من عدم أكره في دخله في التكليف إخلال منه بفرضه - والأمر المحقق العراقي في النهاية ج ١ ص ٥٣٩ بان مجرد ذلك غير مجد في دفع محذور نقض الغرض بعد كونه من القيود المغفول عنها غالباً خصوصا بعد فرض كون المتكلم في مقام بيان مرامه على الإطلاق حتى بالنسبة إلى غير المشافهين بل لابد ح من بيانه والتصريح بمدخلية قيد الحضور في تكليف الحاضرين لئلا يأخذ غير الحاضرين بإطلاق تكليف الحاضرين ويستكشفوا من الخطاب المتوجه اليهم تكليف انفسهم.

الاشتراك[١] من اتحاد الصنف[٢] نعم[٣] لو بنينا على عدم حجية الخطاب لغير من قصد إفهامه اشكل لنا[٤] التمسك بإطلاق الموضوع في حق الحاضرين فلا مجرى ح لقاعدة الاشتراك أيضاً والعجب ح ممن توهم[٥] بان

---

(١) والحاصل كما ذكر المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٣٩ مع إمكان منع كون خصوصية الحضور في القيود اللازمة غير المتمكنة عن الحاضرين من جهة وضوح عدم كون قيد الحضور في زمان الخطاب أو النبي صلى الله عليه وآله مثلاً من القيود اللازمة لغير المفارقة عن أشخاص الحاضرين مجلس الخطاب بل وإنما ذلك من قبيل الأوصاف المفارقة من جهة جواز كون المخاطبين فاقدين للحضور في أثناء عمرهم وح فاذا جرى أصالة الإطلاق في نفي اعتبار قيد الحضور في تكليف الحاضرين فصح تمسك المعدومين لا محالة بظهور الخطابات لإثبات تعميم الحكم حيث انه بإجراء أصالة الإطلاق في حق المشافهين ينفي احتمال مدخلية خصوصية الحضور ثم ينفي احتمال دخل الخصوصيات الذاتية بقاعدة الاشتراك فيستفاد من اجل هاتين القاعدتين تعميم التكليف المستفاد من الخطاب لكل من وجد وبلغ من المعدومين ومعه فينتفي الثمرة المزبورة أيضاً من جهة انه على كل تقدير يصح تمسك المعدومين بإطلاقات الخطابات القرآنية وغيرها.

(٢) الاتحاد في الصنف أي خصوصية مصنفة يحتمل دخلها لحضور الإمام عليه السلام في صلاة الجمعة والحدود مثلا.

(٣) إشارة إلى الثمرة الثانية المتقدمة وانه لو كان الخطاب مختصاً بالمشافهين فيشكل التمسك بالإطلاق.

(٤) لاحتمال كون قيد الحضور دخيلًا في غرضه وعدم التعرض له لأجل واجديتهم لهذه الصفة وقد عرفت الإشكال عليه.

(٥) المتوهم هو المحقق النائيني في الفوائد ج١ ص ٥٤٩ ولكن لا يخفى عليك

لازم اختصاص الخطاب بالحاضرين عدم جواز التمسك بإطلاقه ولو بنينا على حجية الإطلاق لغير من قصد اذ[١] ذلك صحيح في مقام عدم إثبات الحكم لنا بنفس اطلاق خطابهم وأما في تمسكنا[٢] لإثبات الإطلاق في حق الحاضرين فلا قصور للتشبث به ويحرز به موضوع قاعدة الاشتراك وعليه[٣] فعمدة المانع عن هذه الجهة توهم اختصاص الحجية بمن قصد ليس إلا فتدبر.

مقالة[٤] إذا تعقب العام ضمير يرجع إلى بعض أفراد

أن الثمرة لا تبتنى على مقالة المحقق القمي فان الخطابات الشفاهية لو كانت مقصورة على المشافهين ولا تعم غيرهم فلا معنى للرجوع إليها وحجيتها في حق الغير سواء قلنا بمقالة القمي أو لم نقل فلا ابتناء للثمرة على ذلك أصلاً.

(١) فأجيب عنه المحقق الماتن بان التمسك بالإطلاق لإثبات الحكم لنا بذلك فلا يمكن ولا يثبت.

(٢) ولكن التمسك بالإطلاق لنفس الحاضرين وإثباته لنا بقاعدة الاشتراك لا مانع منه كما مر مرارا.

(٣) فعمدة الإشكال في اختصاص الخطاب والحجية بمن قصد إفهامه وهو المشافهين الحاضرين وعدمه ولا وجه لاختصاصه على ما مر مفصلاً.

في تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

(٤) نموذج ٦ قال صاحب الكفاية ج١ ص ٣٦١ هل تعقب العام بضمير يرجو إلى بعض أفراد يوجب تخصيصه به أو لا فيه خلاف بين الإعلام وتحقيق الكلام في ذلك يكون في ضمن أمور.

مع[١] كون العام متكفلا لحكم مستقل[٢] لا انه ذكر توطئة لكم آخر وذلك مثل قوله المطلقات يتربصن ثلاثة قروء لا مثل قوله المطلقات أزواجهن احق بردهن فهل[٣] يؤخذ بظهور العام ويلزم في الضمير بالاستخدام أو يؤخذ

---

(١) الأمر الأول في موضوع محل النزاع قال صاحب الكفاية ج١ ص ٣٦١ ولكن محل الخلاف ما اذا وقعا في كلامين أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام كما في أي الضمير في الآية الشريفة فان جملة - قوله تبارك وتعالى والمطلقات يتربصن إلى قوله - أي غير - وبعولتهن احق بردهن وأما ما اذا كان مثل والمطلقات أزواجهن احق بردهن فلا شبهة في تخصيصه به. والضمير في بعولتهن يرجع إلى بعض المطلقات في العدة وهي الرجعيات والمراد من المطلقات الأعم من الرجعيات والبائن كما في الطلاق الثلاث والمختلفة والمبارات فان الرجعيات بعولتهن احق بردهن في العدة لا مطلق المطلقات.

(٢) والمحقق الماتن قد تبع صاحب الفصول في بيان موضوع محل الكلام قال في الفصول ص ٢١٢ ثم الظاهر أن النزاع فيما اذا كان العام والضمير في كلامين مستقلين كما يساعد عليه التمثيل بالآية أو فيه وفيما اذا كانا في كلام واحد واستغنى العام عن عود الضمير اليه نحو اكرم العلماء وخدامهم اذا علم اختصاص الحكم بخدام العدول منهم.

(٣) وأما اذا كان في كلام واحد واستدعى العام عود الضمير اليه كما لو قيل المطلقات حق أزواجهن بردهن فلا إشكال في تخصيص العام بتخصيص الضمير بالبعض لبعد الإضمار وتعذر الاستخدام ولهذا لم يحرّر النزاع احد في قوله تعالى والمطلقات يتربصن مع اختصاص الحكم ببعض المطلقات. فان مطلق المطلقات لا يتربصن بل يختص بالمدخول بها دون الصغيرة واليائسة وغير المدخول بها فالضمير يرجع إلى بعض المطلقات لكن بما

بظهور الضمير ويخصص العام بمورده وجهان[١] أو الظاهر[٢] أن العنوان المزبور يختص بظهوره اتصال الضمير بالكلام ولو بدل الضمير باسم الإشارة ربما يشمل الكلامين المنفصلين أيضاً وعلى أي حال[٣] لو كان محط

أن المطلقات توطئة لحكم التربص فلابد من التخصيص والمفروض انه في كلام واحد.

(١) الأمر الثاني بعدما عرفت تحرير محل النزاع في المسألة وجهان بل قولان قول بالتخصيص العام وقول بالرجوع إلى بعض أفراد العام وبقاء العام على ظهوره.

(٢) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٤٤ انه لابد وان يكون محل الكلام فيما لو كان العام والكلام الذي يتصل به الضمير في كلام واحد على نحو كان الكلام المشتمل على الضمير من توابع ما اشتمل على العام من جهة عدم تصور فرض استقلال كل من العام والضمير الراجع اليه في الكلام على معنى كونهما في كلامين مستقلين نعم لا بأس بذلك في مثل أسماء الإشارة حيث امكن فرض كونهما في كلامين مستقلين كإمكان فرضهما في كلام واحد وقع به التخاطب ، وعلى أي حال فحيثما لا يمكن إبقاء العام على ظهور. في العموم مع حفظ ظهور الضمير في المطابقة مع المرجع من جهة العلم بمخالفة احد الظهورين للواقع.. بدور الأمر بين التصرف في العام وتخصيصه بما أريد من الضمير الراجع اليه بحمله على خصوص الرجعيات لا الأعم منها ومن البائنات وبين التصرف في الضمير أما بنحو الاستخدام بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من المرجع وأما بنحو المجاز في الإسناد بإرجاعه إلى تمام المرجح توسعاً.

(٣) قال في الكفاية ج١ ص ٣٦٢ والتحقيق أن يقال انه حيث دار الأمر بين التصرف في العام بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع اليه - أي الرجعيات - أو التصرف في ناحية الضمير أما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه - أي الاستخدام وهذا تصرف في الضمير لان وضع الضمير ان يكون المراد به ما يراد من الظاهر - أو إلى

البحث في أمام المتصل بالضمير في كلام واحد كالمنال المذكور فالظاهر[1]

تمامه مع التوسع في الإسناد - أي لا يكون تصرف في الضمير ولا في مرجعه إذ يراد من الضمير المعنى العام الموضوع له الظاهر - بإسناد الحكم - السند إلى البعض - أي رجعياً - حقيقة إلى الكل - أي المطلقات - توسعا وتجوزاً - أي بان يسند أحقية الزوج بردهن إلى جميع المطلقات - كانت أصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها - أي عن المعارضة - في جانب الضمير وذلك لان المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد - أي في المقام كون العام مما شك فيه في المراد مع العلم بأصل الوضع حيث يحتمل فيه كون المراد منه خصوص الرجعيات أو الأعم منها ومن البائنات فيجري فيه أصالة الظهور ، لا في تعيين كيفية الاستعمال وانه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يراد كما هو الحال في ناحية الضمير - أي لاشك فيه في المراد من جهة العلم بإرادة خصوص الرجعيات وإنما الشك في كيفية الاستعمال وفي مثله لا مجرى فيه لأصالة الظهور - وبالجملة أصالة الظهور إنما تكون حجة فيما اذا شك فيما أريد لا فيما اذا شك في انه كيف أريد. وح فاذا لا يجري أصالة الظهور في طرف الضمير لانتفاء الأثر بملاحظة معلومية المراد منه بالإرادة الجدية من كونه خصوص الرجعيات فلا دوران في البين بين أصالة الظهورين فتجري أصالة الظهور ح في طرف العام لما له الأثر ويتصرف في الضمير أما بنحو الاستخدام أو المجاز فأجيب عن ذلك المحقق الماتن في المتن وغيره واليك بيانه.

(١) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٤٥ بأنه وان كان لا مجرى لأصالة الظهور في طرف الضمير فلا دوران بين أصالة الظهور في الضمير في التطابق وبين أصالة الظهور في العام إلا أن مجرد ذلك لا يقتضي جريانها في طرف العام فإنه لا اقل من صلاحية الضمير باعتبار اتصاله بالكلام للقرينية على العام من جهة احتمال كون

سقوط كل منهما عن الظهور لاتصال كل منهما بما يصلح للقرينية فلا يبقى ح للعموم ظهور في الزائد عن مرجع الضمير نعم[١] لو بنينا على كون[٢] أصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام في الضمير اصل مستقل غير راجع إلى أصالة الظهور أو[٣] فرض ذلك في اسم الإشارة مع كونهما في كلامين مستقلين فقد يرجع ظهور العام من جهة أن مرجع التمسك بالعموم في المقام[٤] إلى التمسك بالعام عند الجزم بالمصداق والشك في المراد بخلاف[٥] أصالة عدم الاستخدام في الضمير فانه من باب القطع بالمراد والشك في انه على طبق وضعه وأصالة الحقيقة[٦] لا يكون في مثله

استعماله على طبق وضعه وفي مثله من المعلوم انه لا يبقى مجال ظهور للعام في العموم حتى يجري فيه دليل التعبد بالظهور.

(١) هذا استدراك عن إجمال العام.

(٢) بانه لو اخترنا أن أصالة العموم أو أصالة عدم الاستخدام أصول مستقلة عدمية أو وجودية عليه بناء العقلاء ولا ربط له بأصالة الظهور.

(٣) أو فرضنا أن العام والضمير في كلامين مستقلين وفيه اسم الإشارة ففي جريان أصالة الظهور في العام كمال مجال.

(٤) لان التمسك بالعام إنما يكون في الشك في المراد حيث يحتمل أن المراد من المطلقات الرجعيات مع الجزم بأصل الوضع وهو كون المطلقات أعم.

(٥) بخلاف الضمير للعلم بالمراد وهو الرجعيات والشك في انه على طبق وضعه على النحو الذي تقدم.

(٦) وأصالة الحقيقة لا يثبت ذلك فان القدر المتيقن من السيرة وبناء العقلاء على الحجية إنما هو في صورة الشك في المراد لا في صورة الشك في كيفية الاستعمال مع القطع

بحجة كما اشرنا إلى نظيره في العام[١] هذا ولكن يمكن ان يقال[٢] أن مرجع أصالة عدم الاستخدام[٣] إلى أصالة اتحاد المرجع مع الضمير و[٤] الشك في مراد العام يلازم[٥] مع الشك في المراد في أصالة الاتحاد إذ المراد من هذا الأصل ليس إلا اتحادهما واقعاً وهو مشكوك بعين الشك في مراد العام

بالمراد.

(١) ونظير ذلك قلنا بعدم جريان أصالة الظهور والعموم لإخراج ما يقطع بخروجه عن حكم العام عن موضوعه اقتصاراً على المتيقن من السيرة وبناء العقلاء على الحجية لكن قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٤٦ ولكنك عرفت عدم تصور فرض استقلال العام والضمير في الكلام عدم كون مدار الحجية في أصالة الحقيقة على التعبد بل على الظهور التصديقي النوعي وعليه فالضمير حسب اقترانه بالعام يكون مما يصلح للقرينية على العام ومعه فلا يكون له ظهور في العموم حتى يشمله دليل التعبد الأمر بإلغاء احتمال الخلاف كما لا يخفى.

(٢) ولكن ذكر في المتن وجهاً آخر للإجمال وهو تعارض الظهورين وان كل منهما يكون الشك في المراد.

(٣) فإن حقيقه أصالة عدم الاستخدام يرجع إلى أصالة اتحاد المرجع مع الضمير بمعنى أن الضمير لو كان هو البعض وهي الرجعيات المرجع يكون متحداً معه في المفاد.

(٤) والمفروض من طرف العام يكون الشك في المراد من العام انه مطلق المطلقات أو الرجعيات الذي يجري فيه بناء العقلاء للشك في المراد.

(٥) يلازم الشك في مراد العام مع الشك في المراد في أصالة الاتحاد فان موضوع الاتحاد بين الضمير والمرجع هو اتحادهما واقعاً فعند الشك في مراد العام يكون الشك في الاتحاد واقعاً وهو مشكوك وهو الشك في المراد.

نعم بالنسبة إلى المراد من الضمير الأمر كما ذكر[١] ولكن[٢] لو كان مرجع الشك في المقام في اتحاد المرجع مع المراد فهو أيضاً من الأصول السياقية فيؤخذ مثله عند الشك به مستقلا مع قطع النظر عن إجراء الأصل في المراد من الضمير كما لا يخفي وح فربما يقع التعارض بينهما[٣] فيصير أن بحكم

(١) وما ذكروه من معلومية المراد والشك في كيفية الاستعمال إنما يختص بنفس الضمير انه يراد منه الرجعيات جزماً ولا ربط له بما ذكرنا.

(٢) فعلى هذا لو كان الشك في اتحاد المرجع مع المراد في الضمير وهو غير الأصل في نفس الضمير فيرجع إلى أصالة عدم الاستخدام وهو اتحاد المرجع مع المراد.

(٣) فلا محالة يتعارض ذلك مع أصالة الظهور في العام فيتساقطان لعدم الترجيح لاحدهما فيصير بحكم المجمل فلا يقدم ظهور العام ح فالنتيجة انه ليس الشك في طرف الضمير بهذا الوجه من الشك في كيفية الاستعمال بل الشك أيضاً في المراد كالشك في نفس العام ويوجب إجمال العام وهذا وجه دقيق جداً وقد قربه استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٠٨ ببيان آخر أن أصالة عدم الاستخدام بمدلولها الالتزامي يوجب أن يكون المراد بالعام هو الخاص فاذا قلنا بان الأصل عدم كون المراد بالضمير شيئاً وبمرجعه شيئاً آخر يلزم من ذلك أن يكون المراد بالمطلقات الرجعيات فقط ليتطابق الضمير مع مرجعه. ونعم التحليل وذكر المحقق النائيني والتحقيق أن يقال بجريان أصالة العموم وعدم جريان أصالة الاستخدام من وجوه الأول أن لزوم الاستخدام في ناحية الضمير كان يراد بالمطلقات في الآية المباركة معناها العام وبالضمير الراجع إليها خصوص الرجعيات منها إنما يبتنى على أن يكون العام المخصص مجازاً لأنه على ذلك يكون للعام معنيان احدهما معنى حقيقي وهو جميع ما يصلح أن ينطبق عليه مدخول اداة العموم وثانيهما معنى مجازي وهو الباقي من أفراده بعد تخصيصه فاذا أريد بالعام

المجمل المستتبع لرفع اليد عن أصالة الظهور في المقام أيضاً فتدبر.

مقالة[1] اختلفوا في جواز تخصيص العام كتابياً أم غيره بمفهوم المخالفة

معناه الحقيقي وبالضمير الراجع اليه معناه المجازي لزم الاستخدام وأما اذا قلنا بان تخصيص العام لا يستلزم كونه مجازاً كما هو الصحيح فلا يكون للعام إلا معنى واحد حقيقي وليس له معنى آخر حقيقي أو مجازي ليراد بالضمير الراجع اليه معنى مغاير لما أريد من نفسه ليلزم الاستخدام في الكلام وأورد عليه استاذنا الخوئي في الهامش ص٤٩٣ من الاجود ج١ لا يذهب عليك أن تخصيص العام وان لم يستلزم كونه مجازاً إلا أن ظاهر الكلام هو اتحاد المراد من الضمير وما يرجح اليه فإرادة جميع الأفراد من العام وإرادة بعضها من الضمير الراجع اليه خلاف الظاهر وهذا هو المراد من أصالة هدم الاستخدام. والصحيح ما تقدم من الإجمال.

في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف

(١) نموذج ٧ قال صاحب الكفاية ج١ ص ٣٢٣ قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف - أي كقوله عليه السلام «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء وقوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» وسائل باب ١ من الماء المطلق ج١ وغيره والمفهوم قد تقدم هو الحكم الغير المذكور لموضوع مذكور وضابط المخالف هو اشتمال الحكم على خصوصية توجب انتفاء الحكم عند انتفاءها والخصوصية علة منحصرة مستقلة وانتفاء سنخ الحكم كما مر والموافق أن يكون الخطاب مشتملاً على ملاك الحكم فقط مثل لا تشرب الخمر لمسكره ويكون واسطة في ثبوت الحكم على الموضوع فيتعدى عنه إلى غيره هذا في المساواة وأما بالأولوية كقوله تعالى ﴿ولا تقل لهما أف﴾ بالنسبة إلى الضرب - مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق. كقوله تعالى ﴿ولا تقل لهما أف﴾ يتفاد حرمة إهانتهما وضربهما وقد يعبر عنه بفحوى الخطاب ولحن الخطاب وعن المخالف بدليل

بعد أطباقهم على التخصيص بمفهوم الموافقة فذهب إلى كل فريق وتنقيح البحث[١] أن الظهورين تارة وضعيان وأخرى إطلاقيان وثالثة مختلفان وعلى أي تقدير تارة كلاهما في كلام واحد وأخرى في كلامين مستقلين فإن كانا[٢] متفقين وضعاً وإطلاقاً فلا شبهة في تصاد مهما فيصيران مجملاً أو بحكم المجمل ولكن ذلك[٣] لولا خصوصية موردية يوجب اقوائية احدهما على

الخطاب ويعبر عن الجميع بلازم الخطاب وقد عرفت الاتفاق على تخصيصه بالمفهوم الموافق والوجه في هذا الاتفاق رجوع التعارض في الحقيقة إلى التعارض بين المنطوق والعموم حيث لا يمكن رفع اليد عن مفهوم الموافقة مع البناء على المنطوق للقطع بثبوت المفهوم على تقدير ثبوت المنطوق والا لم يكن مفهوم الموافقة فيكون التعارض بينهما من قبيل التعارض بين الخاص المنطوق والعام ولا ريب في وجوب تقديم الخاص على العام أما مفهوم المخالفة فيمكن رفع اليد عنه فقط مع الحكم بثبوت المنطوق فيدور الأمر بين رفع اليد عنه ورفع اليد عن العموم.

(١) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٤٦ ولكن تحقيق القول فيه هو أن العام وماله المفهوم مطلقاً تارة يكونان في كلام واحد وقع به التخاطب وأخرى في كلامين مستقلين وعلى التقديرين فالدلالة فيهما تارة تكون بالوضع وأخرى بالإطلاق وقرينة الحكمة وثالثة بالوضع في العام وبالإطلاق في المفهوم ورابعة بالعكس - أي هنا فروض-.

(٢) أي الفرص الأول والثاني بأن كان العام وما له المفهوم كليهما بالوضع أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة - فعلى الأولين لابد من الحكم عليهما بالإجمال والرجوع إلى الأصول العملية - أي لتعارض الظهورين -.

(٣) إلا اذا كان احدهما اقوى من الآخر فيقدم على الآخر من غير فرق في ذلك بين

الآخر وذلك ربما يختلف باختلاف المقامات ببركة المناسبات المقامية في أبواب الفقه ولا يكون تحت ضابطة[١] وان كانا مختلفين فان كانا في كلام واحد[٢]

كون العام وما له المفهوم في كلام واحد وفي كلامين مستقلين إذ على الأول فظاهر لعدم استقرار الظهور في واحد منهما ح بعد صلاحية كل منهما للقرينية على الآخر وتساويهما في الوضع والإطلاق وعلى الثاني أيضاً كذلك من جهة تصادم الظهورين وصيرورتهما بحكم المجمل في عدم حجية واحد منهما حيث انه لابد ح من الحكم عليهما بالإجمال والرجوع إلى الأصول العملية إلا اذا كان في البين ما يوجب قوة في احدهما فيوجب استقرار ظهوره لو كانا في كلام واحد أو اقوائية لو كانا في كلامين مستقلين.

(١) ولكن في مثل ذلك حيث لا ضابط على لذلك من جهة اختلافه باختلاف خصوصيات المقامات والمناسبات بين الأحكام وموضوعاتها لا يمكن تأسيس قاعدة كلية سارية في جميع الموارد في تقديم احدهما على الآخر بل لابد من لحاظ القرائن الخاصة وخصوصيات الموارد الخاصة من مناسبات الحكم والموضوع ونحوها فربما توجب قوة في العام وأخرى في المفهوم سواء في ذلك بين الموافق والمخالف. ونعم ما أفاد وسيأتي في الاقوائية.

(٢) الفرض الثالث والرابع بأن كانا في كلام واحد ومختلفين قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٤٧ وعلى الثالث من فرض كون الدلالة في العام بالوضع وفي المفهوم بالإطلاق فإن كانا في كلام واحد فلا إشكال في الأخذ بالعام ورفع اليد عن المفهوم بل لا دوران ح حيث انه مع الظهور الوضعي للعام لا يبقى مجال للظهور الإطلاقي في المفهوم حتى يجيء فيه احتمال التخصيص فان الظهور الإطلاقي من جملة مقدماته عدم البيان على خلافه والعام بعد كون الدلالة فيه بالوضع صالح للبيانية فيرتفع به موضوع الإطلاق.

فلا شبهة في تقدم الوضعي على الإطلاقي لأن مقتضي ظهوره تنجزي[١] بخلاف الإطلاقي[٢] فإن مقتضيه معلق على عدم البيان وبديهي أن المقتضي التنجزي في جميع المقامات مقدم على التعليقي[٣] لأن مانعيته دوري[٤] ومن هنا نقول[٥] أن الظهور الإطلاقي لا يصلح للقرينية بالنسبة إلى الظهور الوضعي كي يتوهم بان اتصاله بالكلام يضر بظهور العام فتدبروا ما أن كانا في كلامين مستقلين[٦] فقد يتوهم[٧] إجراء هذا الترتيب في مثله ويلتزم أيضاً بتقدم الظهور الوضعي على الإطلاقي وفيه[٨] أن ذلك إنما يتم لو كان البيان

(١) أي غير معلق دلالته على شيء فتنجزي وهو الوضع.

(٢) أي التعليقي دلالته معلق على عدم القرينة على خلافه وهو الإطلاق.

(٣) أي التنجيزي مقدم لأنه قرينة وبيان.

(٤) أي فلو كان التنجيزي أيضاً معلقاً على عدم كون الإطلاق بياناً لدار وهو محال - ومن ذلك البيان ظهر حكم الفرض الرابع اعني فرض كون الدلالة في المفهوم بالوضع وفي العام بالإطلاق فإنه في فرض كونهما في كلام واحد يقدم المفهوم على العام من جهة تنجيزية ظهوره. وتعليقيه ظهور العام.

(٥) أي بالجملة أن الظهور الإطلاقي والظهور الوضعي كليهما موجودٌ لكن الظهور الإطلاقي لا يصلح لكونه بيانا وقرينة بالنسبة إلى الظهور الوضعي والوضعي يصلح للقرينية على الظهور الإطلاقي وكذا اتصاله بظهور العام لا يضر بظهور العام.

(٦) وأما لو كانا في كلامين مستقلين.

(٧) فقد يقال بأنه أيضاً كذلك وانه يقدم العام الوضعي عليه نظراً إلى تنجيزية الظهور الوضعي في العام وتعليقيته في الخاص والمفهوم وإناطته بعدم البيان على خلافه.

(٨) ولكنه فاسد لما تقدم وسيجيء بأن عدم البيان الذي هو مقوم الإطلاق إنما هو

المانع من الإطلاق مطلق البيان ولو في كلام آخر وأما لو كان البيان المانع عن الظهور الإطلاقي خصوص البيان في كلام به التخاطب لا مطلقاً فلا يضر العام المنفصل بظهور الإطلاق بل[١] كان كل منهما ظاهر أن بمقتضي تنجزي وح لا محيص من ملاحظة اقوى الظهورين في البين[٢] وربما يختلف ذلك أيضاً حسب خصوصيات المورد في الفقه ولا يكون أيضاً تحت ضبط ومع التساوي يصيران بحكم المجمل وتتمة الكلام أيضاً في طي بيان مقدمات

في الكلام الذي وقع به التخاطب لا عدم البيان بقول مطلق ولو إلى الأبد بكلام منفصل آخر عن الكلام الملقى إلى المخاطب في مقام تخاطبه ومن ذلك ترى أخذ العرف وأهل المحاورة بظهور الكلام الملقى اليهم عند عدم نصب المتكلم قرينة على الخلاف في تخاطبه من غير حالة منتظرة منهم في الأخذ بالظهور الإطلاقي بأنه لعله يأتي البيان من قلة في الأزمنة الآتية بعد شهر أو شهرين أو سنة أو غير ذلك ومن المعلوم انه لا يكون ذلك إلا من جهة استقرار الظهور الإطلاقي للمطلق عند عدم نصب المتكلم قرينة على المراد في كلامه الذي أوقع به التخاطب.

(١) وعليه فإذا فرض كون العام وما له المفهوم في كلامين مستقلين فقهراً يستقر الظهور الإطلاقي للمطلق في قبال الظهور الوضعي للعام من غير صلاحية الظهور الوضعي في العام للقرينية والبيانية عليه بنحو يرتفع موضوع الإطلاق.

(٢) وفي مثله لا مجال لتقديم ظهور العام عليه بمقتضي البيان المزبور بل بعد استقرار الظهور في الطرفين يقع بينهما المزاحمة فلابد من الحكم عليهما بحكم الإجمال والرجوع إلى الأصول العملية أن لم يكن اقوائية في احدهما والا فيؤخذ بما هو الأقوى والأظهر منهما ويرفع اليد عن ظهور الآخر كما هو واضح.

الحكمة في المطلق والمقيد[١]

---

(١) وفي فرض كونهما في كلامين مستقلين يحكم عليهما بحكم الإجمال بمقتضي البيان المتقدم إلا اذا كان احدهما اقوى من الآخر فيؤخذ به ويرفع اليد عن ظهور الآخر فتدبر. وهذا هو الصحيح ثمرة فقهية المفهوم المخالف كثير في الفقه ونشير إلى مصاديقه وتقدم الإشارة اليه قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٠٩ اذا كان المفهوم هو المفهوم المخالف فيقدم على العام لقوة الظهور وحكومته عليه مثل ما في قوله عليه السلام «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء» ومفهوم قوله عليه السلام الماء اذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء وهو ان الماء اذا لم يبلغ قدر كر ينجسه شيء فإن العام بإطلاقه دل على أن الماء سواء كان بهذا القدر أم لا لا ينجسه شيء والمفهوم بخصوصه دل على أن الماء الذي لم يكن بقدر الكر ينجسه شيء. وقد يوجه التقديم بأن دلالة الخصوصية التي تكون هي المنطوق ويؤخذ منها المفهوم على الانحصار وعدم بديل لها تكون بمقدمات الحكمة ودلالته على أن القيد يكون قيد الحكم لا الموضوع يكون بالوضع - أي شرط وضعا للحكم - وأما دلالة العام على العموم يكون بمقدمات الحكمة فيقدم ما دل بالوضع على أن القيد قيد الحكم على ما هو بها ولا يكون في وسع العام إثبات ان الماء اذا كان كراً أو غير كر لا ينجه شيء بل يدل على أن خصوص ما هو قدر الكر لا ينجسه شيء بعد تخصيصه بالمفهوم. وفيه أن طريقنا لتقديم المفهوم على العام هو أن المفهوم أيضاً من شؤون المنطوق فكما انه خصص بالمنطوق كذلك خصص بالمفهوم أيضاً لاقوائية الدلالة والحكومة.

وشيخنا النائيني وان قال بأن دلالة العام على العموم بمقدمات الحكمة ودلالة المفهوم على أن القيد قيد الحكم أيضاً بالمقدمات ولكن قال بأن الخاص مقدم لتقديمه بالرتبة وللحكومة على العام وفيه أن دلالة العام على العموم ليس بالمقدمات على التحقيق بل بالوضع ودلالة الخصوصية على أنها للحكم بالمقدمات لا بالوضع فلا يتم

هذا الوجه.

ولكن ظهر الوجه الصحيح لتقديمه فلا نقول بالتعارض من باب كونها بالمقدمات ولا بالتقديم من باب كون دلالة المفهوم بالوضع. وأما قوله بأن الخاص حاكم على العام فيكون على فرض كونه قرينة له وأما على فرض القول بانه مقدم من باب كونه اقوى دلالة واظهر وربما يقدم العام أيضاً بهذا الملاك فلا وجه له ولا وجه لتقديم العام عليه بهذا الملاك أيضا.

ثم إن شيخنا الأنصاري قال بأن العام إن كان آبيا عن التخصيص فلا وجه لتقديم الخاص عليه كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ ان المفهوم و- أي عدم - هو مجيء الفاسق بالخبر لا يقدم عليه لأن العلة وهي إصابة القوم بجهالة وهي ربما يكون مع تبعية خبر العادل أيضاً لأنه يمكن ان يسهو في النقل فيكون العمل عليه عملا بالجهالة.

وأشكل عليه النائيني - أي في الأجود ج١ ص ٥٠١ - بما حاصله هو ان تقديم خبر الواحد على ما دل على النهي عن اتباع الظن مع آبائه عن التخصيص لأن المناط فيه أيضاً هو عدم إصابة الظن للواقع دائما يقول به الشيخ قدس سره فكيف يفصل بين المقام وآية النبأ فقال في مقام الحل أن الدليل اذا دل على محمل لا يكون إتيان ذلك العمل من باب الجهل بل القيام عليه يكون بالعلم التعبدي وهو الحجة على تصديق العادل فالإصابة لا تكون بالجهل - أي لا يكون ح النهي عن اتباع الظن آب - في التخصيص - وفيه انه أجاب عن الجهالة ولكن لم يجب عن أن الندامة تكون علة في الآية بقوله: ﴿فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ وهي كيف لا تحصل مع الإصابة بغير الواقع فتحصل ان الخاصّ المفهومي يقدم على العام ولكن بما ذكرنا من إنه من شؤون المنطوق لا من باب ما ذكروه هذا كله في ما إذا كانت النسبة بين العام و الخاصّ العموم والخصوص المطلق. وأما إذا

كانت عموما من وجه أي كانت النسبة بين العامين من وجه فقال النائيني ان الملاك هو ما كان في سائر الموارد من التعارض ولكن لا يتم فنقول المثال لذلك في الفقه هو ان يقول ان الماء الجاري عاصم سواء كان كرا أم لا و مفهوم دليل الكر هو ان كل ما ليس بكر لا عاصمية له مطلقاً أي سواء كان جاريا أو لا فالجاري بقدر الكر لا كلام في عاصميته وغير الكر الغير الجاري أيضاً لا كلام في عدم عاصميته إنما الكلام في الكر الغير الجاري وهنا يمكن ان يقال ان المدلول الالتزامي في قولنا الجاري عاصم هو ان الجاري يكون في مقابل الكر وله عنوان على حدة فلا ينعقد المفهوم لدليل الكر بالنسبة إليه فيكون معنى ذكر العدل لقوله الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء فيقال الماء إذا لم يكن جاريا أو لم يكن بقدر الكر ينجسه شيء ولا يقال بالتعارض لأن الدليل في الجاري متكفل لبيان إنه عدل للكر بالوضع و المفهوم لدليل الكر يكون بواسطة مقدمات الحكمة - أي الإطلاق - هذا كله في المفهوم المخالف وأما المفهوم الموافق فهو أيضاً ما أن تكون النسبة بينه وبين العام العموم والخصوص المطلق أو العموم والخصوص من وجه، فالأول مثل ان يقال لا تكرم الفساق وهو العام و أكرم فساق خدام العلماء وهو الخاصّ و مفهوم هذا الخاصّ بالأولوية هو ان فساق العلماء يكون إكرامهم واجباً فكما إنه يخصص العام بالمنطوق يخصص بالمفهوم بالأولوية وأقوائية الظهور في الخاصّ منطوقا و مفهوما ففي الواقع يكون الخاصّ المنطوقي مقدماً على العام بمدلوله المطابقي و الالتزامي وهذا هو السر في تقديمه لا ما قال النائيني من ان النسبة هو العموم من وجه وهذا أحد موارد تقديمه والثاني مثل لا تكرم الفساق وأكرم خدام العلماء بيان ذلك هو ان الفاسق منهي الإكرام سواء كان عالما أم خادمه وخدام العلماء يجب إكرامهم سواء كانوا فاسقين أم لا وفي المقام أيضاً.ربما يقال بتقديم الخاصّ على العام وان كان النسبة بينه وبين المفهوم العموم من وجه لأن الجمع العرفي يقتضي ذلك وهذا لأن في

ثم[١] أن في تخصيص العام الكتابي بمطلق الخبر الواحد منطوقاً أو مفهوماً

تقديم الخاصّ الذي هو العام الصغير منطوقا ومفهوما إسقاط عام واحد وهو الكبير وهو قوله لا تكرم الفساق وأما إذا لم يقدم يلزم إسقاط عامين العام الأول وهو قوله أكرم خدام العلماء والثاني مفهومه وهو أكرم العلماء بالأولوية فإذا دار الأمر بين إسقاط أصالة العموم في الطرفين أو طرف واحد فالجمع العرفي يقتضي تقديم إسقاط العام الواحد وأصالة عمومه لا إسقاط العامين.وفيه ان المفهوم كما مر منا يكون من شؤون المنطوق فان قوله أكرم خدام العلماء لا يكون إلا عام واحد فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر فيكون مثل سائر موارد العموم من وجه من التعارض و التساقط فتحصل إنه إذا كانت النسبة بين العام و المفهوم العموم و الخصوص المطلق يقدم المفهوم وأما إذا كانت النسبة العموم من وجه فلا وجه للتقديم. ولا بأس بما ذكره إلا أنه ذكر المحقق النائيني في الاجود ج١ ص ٥٠٠ فيكون المقام من جملة الموارد التي لا بد فيها من تقديم احد العامين من وجه لأجل وجود المرجح فيه على الأثر الفاقد للترجيح كما اذا فرض أن الباقي تحت احد العامين بخصوصه على فرض تخصصه بالعام الآخر بمقدار يستهجن التخصيص إلى ذلك المقدار فان ذلك يكون مرجحاً له وموجباً لتقدمه على الآخر. وعلى أي حال تفصيله في محله فقهياً.

في تخصيص العام الكتابي بمطلق الخبر الواحد

(١) (نموذج ٨) قال في الكفاية ج ١ ص ٣٦٦ الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص كما جار بالكتاب أو بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية من الخبر الواحد بلا ارتياب. وذكر المحقق الماتن في النهاية ج١ ولكن التحقيق هو الجواز للسيرة المستمرة من الأصحاب من قديم الأزمان إلى زماننا هذا على تخصيص العمومات الكتابية بالغير الواحد الغير المحفوف بالقرائن القطعية كتخصيص غيرها

به، وعدم صلاحية ما تمسك به المانعون للمانعية تارة بقطعية العام الكتابي سندا وظنية سند الخبر فلا دوران بينهما من جهة عدم مقاومة الظني مع القطعي وأخرى بما ورد من الآثار الكثيرة القطعية على طرح ما لا يوافق الكتاب أو يخالفه من نحو قوله عليه السلام «ما خالف قول ربنا لم اقله» وسائل الشيعة باب صفات القاضي ح ١٥ أو فاضربه على الجدار أو زخرف نفس الباب ح ١٢/ ١٤ على اختلاف السنتها بدعوى أن المخالفة نعم المخالفة بنحو العموم من وجه والمطلق فيجب ح طرح ما يخالف العموم الكتابي من الأخبار الآحاد، اذ فيه ما لا يخفى اما الأول فبأنه لا دوران بين سند العام الكتابي وسند الخاص الظني حتى يقال بعدم مقاومة الظني للمعارضة مع القطعي بل ولا دوران أيضاً بين دلالتهما من جهة معلومية اقوائية الدلالة في الخاص من العام في العموم كيف وان لازمه عدم جواز تخصيص العام المتواتر السند بالخبر الواحد مع انه ليس كذلك قطعاً بل وإنما الدوران إنما كان بين دلالة العام الكتابي وسند الخاص الظني وفي مثله يكون الدوران والمعارضة بين الظنيين من جهة ظنية دلالة العام أيضاً لا بين القطعي والظني فكان الخاص ح بسنده يعارض دلالة العام الكتابي لا سنده حتى يتوجه الإشكال المزبور ولا بدلالته من جهة ما عرفت من اقوائية ظهوره من ظهور العام ومن ذلك يقدم عليه بلا كلام مع القطع بصدوره كما يكشف عنه أطباقهم على جواز تخصيصه بالمتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية، وأما الوجه الثاني ففيه أيضاً منع اطلاق تلك النصوص وشمولها للمخالفة بنحو العموم المطلق بل ومن وجه أيضاً بل نقول باختصاصها بمقتضي الانصراف بخصوص المخالفة بنحو التباين الكلي كيف وانه من المقطوع صدور اخبار كثيرة مخالفة للكتاب بنحو العموم المطلق ومن وجه فلابد ح من الالتزام بالتخصيص بما صدر عنهم عليهم السلام من الأخبار المخالفة بنحو العموم المطلق ومن وجه وهو كما ترى من اباء هذه الأخبار بملاحظة ما اشتمل عليها من التعبيرات

عن التخصيص فان قوله عليه السلام «ما خالف قول ربنا لم اقله» أو زخرف أو فاضربه على الجدار ونحوها مما لا يكاد يتحمل التخصيص فلا محيص ح بقرينة صدور مثل هذه الأخبار المخالفة بنحو العموم من وجه والمطلق عنهم عليهم السلام من حملها على خصوص المخالفة بنحو التباين الكلي لو فرض اطلاق فيها. كما أن ما دل منها على طرح ما لا يوافق أيضاً لابد من الحمل على ذلك لو لم نقل باختصاصها بمورد تعارض الخبرين ومقام ترجيح احدهما على الآخر.

ثم إن كل ذلك أيضاً في فرض صدق المخالفة عرفاً على المخالفة بنحو العموم المطلق والا فمع عدم صدق المخالفة على مثل ذلك عرفاً يخرج موضوعاً عن تلك الأخبار. وح فعلى كل حال لا مجال لتشكيك في جواز تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد بمثل البيانات المزبورة بل لابد بمقتضي القواعد المقررة في محله من تخصيصه به كتخصيصه بالخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية، نعم بعدما ظهر أن الدوران في المقام كان بين سند الخاص الظني وبين دلالة العام الكتابي لا بين سنديهما ولا بين دلالتيهما يبقى الكلام في ترجيح أصالة التعبد بالسند في الخاص على أصالة التعبد بالدلالة في طرف العام القطعي ووجه تقديمه عليه بانه من جهة الحكومة كما قيل بدعوى مسببية الشك في حجية الظهور في العام عن الشك في صدور الخاص الأظهر في قباله باعتبار أن موضوع الحجية في أصالة الظهور هو الظهور الذي لم يرد اظهر في قباله أو من جهة الورود بمناط المزاحمة وتقديم اقوى الحجتين أو بمناط آخر وقد اشبعنا الكلام في ذلك مفصلا في مبحث التعادل والتراجيح فراجع هناك. لكن استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢١٦ قال إن الخبر يكون له جهات الصدور والجهة والدلالة فدليل حجية الخبر الواحد يدل على التعبد بالصدور وأصالة عدم صدوره تقية على التعبد بالجهة وبناء العقلاء يدل على التعبد بالدلالة فيجب ان نرى من أي جهة يكون معارضاً للكتاب والذي هو الحق هو

موافقاً أو مخالفا كلام آخر من جهة الأخبار الواردة في طرح المخالف للكتاب وانها زخرف ولكن لا يخفي أن شمول هذه الطائفة للمخالفة بنحو العموم والخصوص مستتبع للجزم بتخصيصها مع أن لسانها آبية عن التخصيص فلا محيص من حملها على المخالفة بنحو المباينة فلا يشمل المقام.

أن المعارضة تكون من جهة الدلالة لا من جهة السند ولا الجهة لأن دليل حجية جعل الظن منزلة العلم. والفرض عدم كونه عن تقية فيبقى الإشكال من حيث الدلالة فهنا نقول دليل ظهور الآية بناء العقلاء وهو ظني فيها ودليل ظهور الدلالي في الخبر أيضاً بناؤهم وهو ظني أيضاً فالسند وان كان في الكتاب قطعياً ولكن الدلالة ظنية فالحق ملاحظة الدلالتين لا السندين. فح نقول يقدم الخاص على العام من باب الحكومة لان دليله هو بناء العقلاء وهو التعبد بظهوره من باب نظره إلى العام وشرحه له ولا يخفى ان كل تخصيص في دليله قبل الحكم بالتخصص يلزم أن يكون من باب الحكومة فما يقال من ان الجمع العرفي يقتضي ذلك سره حكومة دليل تقديم الخاص على دليل العام وهو بناء العقلاء. نعم لو كان الخاص قطعيا يكون تقديمه على العام بالورود لا بالحكومة لان الظن حجة في صورة عدم وجود العلم فما قال الشيخ من التقديم لعله يكون من باب هذه النكتة وهي الحكومة. وتفصيله في محله وعند ما كان السند ظنيا لا تصل النوبة إلى الدلالة فيتعارض السند الظني مع دلالة الظني الكتاب كما هو واضح.

مقالة[١] اختلفوا في أن الاستثناء في طي الجمل المتعددة يرجع الى الجمع أم لا بعد ال خيرة متيقن في المرجعية وظاهر[٢] هذا العنوان كون الجمل في كلام واحد والا[٣] فلو كانا في كلامين لا وجه لمتيقّنية هو ظاهر وح فالكلام

في الاستثناء عقيب الجمل المتعددة

(١) (نموذج ٩) قال صاحب الكفاية ج ١ ص ٣٦٤ الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخيرة أو لا ظهور له في واحد منهما بل لابد في التعيين من قرينة أقوال والظاهر انه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أي حال ضرورة ان رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة وكذا في صحة رجوعه إلى الكل تحتاج إلى القرينة. وقال المحقق النائيني في الاجود ج ١ ص ٤٩٦ اذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة وامكن رجوعه إلى جميعها كما في قوله تعالى و ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إلا الَّذِينَ تَابُوا﴾ إلى آخر الآية ونعم المصداق وقال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥٤٠ اختلفوا في ان الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعددة هل هو راجع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة وذلك بعد الفراغ منهم على مرجعية الأخيرة لكونها القدر المتيقن في المرجعية.

(٢) وظاهر عنوان البعث يقتضي تخصيص النزع بما لو كان المخصص متصلًا بأن كان الخاص والجمل المتعددة في كلام واحد والا.

(٣) أي وان لم يكن كذلك - ففي فرض انفصاله وكونها في كلامين مستقلين لا مجال لعنوان البحث بالاستثناء ولا لدعوى القطع بمرجعية الأخيرة بكونها القدر المتيقن من التخصيص إذ ح يكون نسبة المخصص إلى الأخيرة والى غيرها على حد سواء فيحتاج تعين الأخيرة كغيرها إلى قرينة معينة والا فيسقط الجميع من الحجية من جهة

تارة يقع في فرض

كون الدال على الاستثناء اسماً[١] مثل لفظ سوى وأمثاله. وأخرى[٢] في فرض كون الدال عليه حرفاً كالّا وأمثاله أما الصورة الأولى[٣] فتارة[٤] تكون المستثنى قابلاً للانطباق على المخرج من كل جملة سواء[٥] كان ذلك

العلم الإجمالي بتخصيص الجميع أو احديها المرددة بين الأخيرة وغيرها فلابد ح من الحكم عليها بالإجمال ولكن محل الكلام كما عرفت حسب عنوانهم البحث بالاستثناء إنما هو في فرض اتصال المخصص وعليه فلا كلام في مرجعية الأخيرة لكونها القدر المتيقن من التخصيص وإنما الكلام في رجوعه إلى غيرها من الجمل الآخر والكلام فيه أيضاً يقع تارة في اصل إمكان رجوعه إلى الجميع ثبوتا وأخرى في وقوعه وترجيح احتمال الرجوع إلى الجميع على احتمال عدمه بعد الفراغ عن اصل إمكان رجوعه إلى الجميع فهنا مقامان أما المقام الأول.

(١) وقبل بيانه نشير إلى صورة المسألة تارة يكون الدال على الاستثناء اسمًا كسوى وعدا وخلا وغير ونحو ذلك.

(٢) وأخرى حرفاً كالّا.

(٣) ثم لو كان الاستثناء بالاسم يكون على حرفين.

(٤) النحو الأول ان يكون المستثنى صالحاً للرجوع الى الجميع كأكرم النحويين والصرفيين والفلاسفة إلا الفساق منهم فقابل للصدق والانطباق على المخرج كله من كل جملة وقعت الاداة بعد تلك الجمل ، ولا فرق في كيفية الإخراج عن الجميع في هذا الفرض.

(٥) بين كون المستثنى خارجاً عن الجميع باعتبار كونه كلياً كما في المثال فيخرج الفاسق منهم مثلاً.

من جهة كونه كلياً صادقاً على المخرج المتعدد مثل العالم منهم مثلاً أو[١] من جهة كونه شخصياً داخلاً في كل واحد من الجمل بنحو يكون مجمع العناوين المتعددة وأخرى[٢] لا يكون قابل الانطباق على كل واحد وذلك مثل زيد المحتمل الانطباق على زيد وزيد آخر وهكذا فعلى الأول[٣]

(١) وبين أن يكون المستثنى واحد شخصياً لكن داخل في الجميع بأن كان مجمع العناوين الجمل المتعددة ذلك الواحد الشخصي كما لو قال أكرم العلماء والسادات والفقراء إلا زيد والمفروض أن زيداً عالم وسيد وفقير فهل خصص الأخير أو الجميع.

(٢) النحو الثاني أن يكون المستثنى غير قابل للانطباق على كل واحد من المخرج وان تردد أمره بين رجوعه الى الأخير وما قبله كما لو كان مشتركاً لفظياً مثل اكرم العلماء وبني تميم إلا زيدا مع اشتراك زيد بين شخصين يدخل كل منهما تحت احد العنوانين. اذا عرفت ذلك فنقول.

(٣) الصورة الأولى ان تكون المستثنى يصلح الانطباق على كل واحد من الجمل أما ثبوتاً وهو المقام الأول قال المحقق العراقي في النهاية ج ١ ص ٥٤١ فقد يقال بعدم إمكان رجوعه الى الجميع باعتبار استلزامه لمحذور استعمال إلا في إخراجات متعددة باستعمال واحد ولزوم هذا المحذور إنما هو من جهة خصوصية الموضوع والمستعمل فيه في الحروف والهيئات ولكن فيه انه مضافاً الى منع اصل المبنى كما قررناه في محله من عموم الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف كالوضع لا يكاد يتم فيما لو كان الاستثناء بغير الحروف من الأسماء الموضوعة للإخراج كغير وسوى وعدا وخلا ونحو ذلك حيث إنها باعتبار عمومية الموضوع له فيها يمكن رجوعها الى الجميع باستعمالها في طبيعة الإخراج غايته احتياجه في إرادة الخصوصيات إلى تعدد الدال والمدلول. كما هو المفروض في كلامنا.

فالظاهر[١] عدم قصور في إمكان الرجوع الى البقية لا من طرف الاستثناء ولا من طرف المستثنى أما الأخير فواضح[٢] وهكذا الأول[٣] لغرض اسمية الحاكي عن معنى وحداني قابل للانطباق على كل واحد من الإخراجات المتعددة كما انه في مقام وقوعه[٤] فالظاهر أيضاً[٥] عدم قصور في الأخذ بإطلاق الاستثناء والمستثنى لولا[٦] كون ظهور العام وضعياً حاكماً وارداً على الإطلاق فيقدم العموم على الإطلاق المزبور[٧] ولا يصلح مثل هذا الاستثناء ح للقرينية على

(١) فعلى هذا ثبوتاً لا مانع من رجوع المستثنى الى الجميع لا من طرف الاستثناء ولا من طرف المستثنى.

(٢) أما من طرف المستثنى فظاهر لأنه يصلح ان يخرج من كل واحد من الجمل المتعددة من دون أي محذور.

(٣) وأما من ناحية الاستثناء أيضاً ظاهر لأنه اسم وحاك عن المعنى الوحداني الكلي الذي يصدق على كثيرين وقابل للانطباق على كل واحد من الإخراجات المتعددة وهي الأفراد الكثيرة.

(٤) أما المقام الثاني وهو الوقوع والمفروض ان اداة الاستثناء اسمٌ ويصلح ان يخرج من جميع الجمل.

(٥) أيضاً تارة لا معارض لإطلاق الاستثناء واطلاق المستثنى فلا محالة يؤخذ بإطلاقه بجريان مقدمات الحكمة ويكون ظاهراً في رجوع الاستثناء الى الجميع.

(٦) وأخرى ما لو كان الإطلاق معارضاً للوضع في العموم كالجمع المحلى بألف ولام وكل ونحوهما فيكون حاكماً أي العموم ومفسراً وبياناً للمستثنى أو وارداً بأن يرفع موضوع المستثنى تكوينا عند ما كان العام كذلك فلا يخصص إلا الأخير.

(٧) فالعموم ح مقدم على الإطلاق لان العام بيان وقرينة فلا تجري مقدمات

خلاف العام[١] لان قرينيته دوري[٢] فيستحيل فبقي العموم على حجيته[٣] ولو قلنا بأن مرجع أصالة العموم الى أصالة الظهور لا انه اصل تعبدي[٤] نعم[٥] لو كان العام أيضاً في دلالته إطلاقياً يشكل التمسك بالإطلاق في كل واحد من الاستثناء والمستثنى منه[٦] وذلك[٧] لا من جهة اتصال كل منهما بما

الحكمة في الاستثناء.

(١) ولا يمكن ان يكون الاستثناء قرينة على خلاف العام.

(٢) لكون العام يصلح للقرينية بما انه بالوضع فيكون بياناً دون الاستثناء فإنه الإطلاق بمقدمات الحكمة فتحقق القرينة عليه ولو كان الإطلاق أيضاً قرينة على خلاف العام يلزم الدور لان الإطلاق يتوقف على عدم العموم والعموم يتوقف على عدم الإطلاق فالإطلاق يتوقف على نفس الإطلاق فهذا دور صريح وهو محال.

(٣) فيبقى العموم على ذلك على ما كان من الحجية بالنسبة الى ما استوعب من الأفراد.

(٤) ولا فرق شيء ذلك بين القول بكون مدرك أصالة العموم هو أصالة الظهور كما هو الحق أو كون أصالة العموم أصل تعبدي عليه بناء العقلاء أو مدركه أصالة العدم لفظياً أو عملياً على كلام فيه.

(٥) وثالثة ان يكون العام في دلالته أيضاً كان إطلاقياً وهذا على مسلك من يقول بأن العموم موضوع لسعة ما يراد من المدخول ولذا يحرز سعة ما يراد بمقدمات الحكمة دون مسلك الحق من ان العموم موضوع لسعة ما ينطبق عليه المدخول فلا تحتاج الى مقدمات الحكمة فعلى أي يتعارض اطلاق مدخول العام مع اطلاق الاستثناء.

(٦) فلا يمكن التمسك بأي منهما.

(٧) لا لأجل ما هو المعروف من ان كل منهما متصل بما يصلح للقرينية.

يصلح للقرينية لعدم[١] إمكان قرينية كل منهما للآخر إذ في المقام[٢] ظهور كل واحد معلق على عدم ظهور غيره[٣] فيستحيل ظهور كل منهما لذاته[٤] فلا يعقل ح قرينية كل منهما للآخر لأن قرينيته على الغير[٥] فرع ظهوره وبعد استحالة ذلك للدور كيف يصلح كل منهما للقرينية بالإضافة الى الآخر[٦] بل لا بد ان يقال باستحالة ظهور كل منهما لذاته[٧] لا لمانع خارجي كما لا

---

(١) فإن ذلك في المقام لا يتم لعدم إمكان كون كل من الإطلاقين قرينة للآخر.

(٢) فان ظهور الإطلاقي في كل من العام والاستثناء موجود أو متساويين.

(٣) وكل واحد منهما معلق على عدم البيان وعدم القرينة وعدم ظهور الإطلاقي الآخر.

(٤) فليس لشيء من الإطلاقين ظهور ذاتي تنجيزي كالوضعي حتى يكون قرينة للآخر في كل منهما.

(٥) والوجه في ذلك ان في باب الوضع الظهور موجود فتكون قرينة على عدم ظهور الإطلاقي فالقرينية فرع الظهور وهنا بعد وجود الإطلاقين فالظهور غير موجود بالذات للدور المحال فان ظهور اطلاق الاستثناء متوقف على هدم ظهور اطلاق العموم لان من مقدماته عدم ذكر القرينة وكذا ظهور اطلاق العموم يتوقف على عدم ظهور اطلاق الاستثناء فظهور اطلاق الاستثناء يتوقف على ظهور اطلاق الاستثناء فهذا دور صريح.

(٦) فلا يمكن ان يكون شيء منهما قرينة على الآخر.

(٧) ولذا يكون القصور لذاته لعدم ظهور كل منهما بذاته وظهور تنجزي.

يخفي[١] وأما[٢] كان المستثنى أشخاصاً متعددة مشتركة في الاسم مثل زيد مثلا فالظاهر عدم إمكان الرجوع الى غير الأخيرة من جهة المستثنى[٣] إلا بتأويل زيد بمسماه والا[٤] يلزم استعمال المستثنى في اكثر من معنى واحد نعم من جهة الاستثناء لا قصور في إمكان الرجوع الى البقية كما عرفت[٥]

(١) لا ان الظهور محقق والمانع الخارجي أوجب المنع عن ظهوره وهو الاتصال بما يصلح للقرينية كما هو واضح.

(٢) ورابعة ان يكون المستثنى أشخاصاً متعددة لكن مشتركاً لفظياً في الأسد كزيد مثلا كما تقدم وسيأتي.

(٣) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٤٢ وح فالأولى في الإشكال في المقام هو الإشكال عليه من جهة المستثنى في مثل قوله اكرم العلماء والشعراء والتجار إلا زيداً مريدا به خروج زيد عن كل واحد من العمومات حيث انه يلزمه ح إرادة معان متعددة من لفظ واحد وهو زيد ومن هذه الجهة يتعين رجوعه الى الأخيرة لا غيرها ولكن يمكن ان يدفع ذلك أيضاً بإرادة المسمى بزيد من اللفظ المزبور ولو كان بعيدا في نفسه في انه عليه يكون زيد مستعملاً في معنى كلي له مصاديق متعددة غايته انه يحتاج الى توسط دوال آخر على إرادة الخصوصيات ولكن مع ذلك كله يبعد جدا الحمل على المسمى فلا محيص في مثله بَعد بُعد الحمل المزبور من تعين رجوعه الى خصوص الأخيرة.

(٤) يعني وان لم يرجع الى مسمى بزيد مثلًا يلزم استعمال لفظ زيد في معان متعددة أي زيد بن عمرو وزيد بن بكر وزيد بن خالد ونحو ذلك.

(٥) أما من جهة اداة الاستثناء فلا مانع من الرجوع الى الجميع لان المفروض كونه اسما والموضوع له في الأسماء عام يصدق على كثيرين وينطبق على كل واحد من الجمل المتعددة - الخامسة قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٤٢ ثم ان ذلك أيضاً

هذا كله اذا كان الدال على الاستثناء اسماً[١]. ولو كان الدال عليه حرفاً فقد يشكل[٢] في إمكان الرجوع الى الغير في جميع الفروض السابقة من جهة وضع الحروف بخيال ان الموضوع له خاص فإرادة الإخراجات المتعددة مستلزم لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد أقول على فرض تسليم المبنى[٣] إنما يصح الإشكال لو لم يكن الإخراج من الجميع فرداً

اذا لم يكن في البين من هو مجمع العناوين الثلاثة والا فمع وجوده فلا بأس بإخراجه من الجميع كما لو فرض كون المسمى بزيد منحصرا في زيد بن عمرو وكان ذلك مجمعاً للعناوين الثلاثة حيث ان في هذا الفرض يصح إخراجه من الجمل المتعددة من دور استلزامه لمحذور أصلا ولا احتياج الى التأويل بالمسمى كما هو واضح ومن ذلك ظهر الحال أيضاً فيما لو كان الاستثناء من قبيل الصنف كالفساق مثلا حيث يجوز رجوعه ح الى الجميع أيضاً من غير استلزامه لمحذور استعمال اللفظ في أكثر من واحد. لأن الفساق يشمل جميع مصاديقها في كل جملة.

(١) هذا كله لو كان الاستثناء بلفظ الاسم كسوى وغير ونحوهما ولو في بعض التعبيرات إلا لكن تسامحي أما لو كان حرفاً كإلا ونحوه فسيأتي الكلام فيه مفصلاً.

(٢) الإشكال في الحروف اكثر وتقدم ما ذكره المحقق الماتن ج١ ص ٥٤١ في النهاية فقد يقال بعدم إمكان رجوعه الى الجميع باعتبار استلزامه لمحذور استعمال إلا في إخراجات متعددة باستعمال واحد ولزوم هذا المحذور إنما هو من جهة خصوصية الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف والهيئات ولكن فيه.

(٣) - أي أولا - وعلى فرض كون الاستثناء بمثل إلا وتسليم خصوص الموضوع له فيها نقول بان ما ذكر من المحذور إنما يتوجه اذا أريد كل واحدة من الإضافات الخروجية من اللفظ بالاستقلال والا ففي فرض لحاظ المجموع بلحاظ واحد فلا محذور

آخر قبال الإخراجات من كل واحد واحد هذا مضافا[1] على فساد المبنى

يرد عليه و بيان ذلك هو ان المعاني الحرفية بعدما كانت من سنخ النسب والإضافات المتقومة بالطرفين ففي مثل الغرض تارة يلاحظ في مقام الاستعمال الإضافة الخروجية بين شيء وبين أمور متعددة بنحو يكون كل واحد من تلك الأمور طرفاً للإضافة في لحاظه بالاستقلال ويلزمه استقلال كل واحد من تلك الإضافات الإخراجية في مقام اللحاظ وأخرى يلاحظ الإضافة الإخراجية بينه وبين مجموع أمور متعددة بجعل المجموع طرفا للإضافة في لحاظه نظير ملاحظة نسبة التقابل بين الشيء وصف من العسكر من حيث لحاظ نسبة التقابل تارة بينه وبين كل واحد من أفراد ذلك الصف بالاستقلال وأخرى لحاظها بينه وبين مجموع الصف وبعد ذلك نقول بان الأشكال المزبور إنما يتوجه على الفرض الأول من لحاظ إخراجات متعددة على الاستقلال والا فعلى الفرض الثاني من لحاظ الجمل المتعددة بمجموعها طرفاً للإضافة الإخراجية فلا يتوجه الإشكال حيث انه عليه لا يكون في البين الإضافة واحدة شخصية قائمة بالمخرج ومجموع الجمل ولا يكون الأداة أيضاً إلا مستعملة في إخراج واحد شخصي ومجرد تعدد المخرج منه والمخرج مثلا خارجاً لا يوجب تعدداً في الإضافة الإخراجية القائمة بالمجموع كما هو واضح وعليه فلا مجال للإشكال في إمكان رجوع الاستثناء الى الجميع بمثل البيان المزبور.

(١) - أي ثانياً - مضافاً الى منع اصل المبنى كما قررناه في محله من عموم الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف كالوضع - حيث إنها باعتبار عمومية الموضوع له فيها يمكن رجوعها الى الجميع باستعمالها في طبيعة الإخراج غايته احتياجه في إرادة الخصوصيات الى تعدد الدال والمدلول. فعلى هذا تكون الحروف كالأسماء من إمكان الخروج بها غير واحد هذا كله في المقام الأول في مرحلة الثبوت والإمكان.

وان الحروف أيضاً من متحد المعنى وأريد من اداة الاستثناء الجامع المتحد في ضمن إخراجات خاصه مختلفة مرادة من دال آخر عن اداته كما هو الشأن في مداليل بقية الحروف على ما شرحناه في محله ولازم ذلك[١] إجراء التفصل السابق في الاستثناء بالادات أيضاً كالأسماء إمكاناً ووقوعاً ونقول في المقام[٢] ان الدلالة على الجامع في ضمن أي مقدار من الفرد ربما يختلف بالإطلاق وعدمه فمع فرض[٣] كون العمومات وضعياً يمنع عن الإطلاق

(١) وأما المقام الثاني في مرحلة الإثبات.

(٢) قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص ٥٤٣ وتوضيح ذلك هو ان الدلالة في كل من العمومات والاستثناء المتصل بها أما ان تكون بالوضع وأما بالإطلاق ومقدمات الحكمة وثالثة تكون الدلالة في العام بالوضح وفي الاستثناء بالإطلاق ورابعة بعكس ذلك. فعلى الأولين - أي الدلالة في كل واحد من العمومات والاستثناء المتصل بها بالوضع أو كانا بالإطلاق - تسقط العمومات عن الحجية لتصادم الظهورات ولابد من الرجوع الى الأصول العملية من استصحاب ونحوه من جهة اختلاف الحال ح حسب اختلاف الحالة السابقة من حيث العلم بكونه محكوماً بحكم العام تارة وبحكم الخاص أخرى والجهل بالحالة السابقة ثالثة.

(٣) وعلى الثالث - أي العام بالوضع والاستثناء بالإطلاق لابد من الأخذ بالعام وعدم الاعتناء باحتمال رجوع الخاص اليه ولا مجال ح أيضاً لتوهم إجمال العام باتصاله بالخاص المحتمل رجوعه اليه من جهة ان ذلك إنما هو في فرض صلاحية الخاص المتصل للقرينية عليه وبعد فرض كون الدلالة فيه من جهة الإطلاق لا يكاد صلاحيته للقرينية على العام بل الأمر ح بالعكس فان العام من جهة كون الدلالة فيه بالوضع يصلح للبيانية عليه فينفي موضوع الإطلاق في طرف الخاص لكونه من قيل الدليل بالنسبة

فيها فيخرج ح الإطلاق المزبور عن الصلاحية للقرينية فيكون العام باقياً على حجيته[١] ولو بنينا[٢] على أصالة الظهور فيه ومع كونه إطلاقياً يستحيل أيضاً ظهور كل واحد في إطلاقه لأنه[٣] منوط بعدم ظهور الغير المتوقف على ظهوره فظهور كل واحد دوري فيستحيل ظهور كل واحد ح بذاته[٤]

اليه كما هو واضح. وان شئت قلت بان ظهور العام في العموم بعد كونه بالوضع ظهور تنجيزي غير معلق على شيء بخلاف الخاص فان ظهوره لما كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة يكون تعليقياً منوطاً بعدم ورود بيان على خلافه وفي مثله يكون الأثر قهراً للظهور التنجيزي فيقدم على الظهور التعليقي من جهة صلاحيته للبيانية عليه بخلاف العكس فان صلاحية هذا الظهور التعليقي للقرينية على الظهور التنجيزي دوري ففي مثله لا تكاد تصل النوبة مع هذا العام الى الظهور الإطلاقي في طرف الخاص حتى يجيء فيه احتمال الصلاحية للقرينية على العام وهو ظاهر.

(١) لان اطلاق الاستثناء منوط بعدم وجود البيان والقرينة والعام بعدما كان بالوضع بيان وحجة وقرينة.

(٢) وقد عرفت انه لو كان ظهور العام أيضاً بالإطلاق فيتعارض اطلاق العام مع إطلاق الاستثناء ولا يمكن ان يكون ظهور كل واحد قرينة على الآخر.

(٣) لان ظهور الاستثناء بمقدمات الحكمة المتوقف على عدم ظهور الغير وهو العام وعدم ظهور اطلاق العام يتوقف على ظهور اطلاق الاستثناء فظهور اطلاق الاستثناء يتوقف على نفسه وهو محال.

(٤) فظهور كل واحد منهما كما عرفت ليس ذاتياً بل تعليقي على عدم قرينية الآخر ولذا يكون دورياً ومحالاً.

لا[١] من جهة اقتران اللفظ بمشكوك القرينية لعدم[٢] احتمال قرينية كل واحد على الآخر ببرهان الاستحالة المزبورة فتدبر[٣]. ثم ان ذلك كله لو كان الاستثناء متصلاً بالكلام كما هو الظاهر من عنوانهم[٤] وأما لو كان في كلام مستقل[٥] فتارة[٦] يكون لدليل المخصص نحو نظر الى مفاد العموم السابق كان يقول واستثنى مما ذكرت العلماء منهم وأخرى[٧] لا يكون له

(١) لا ان ظهور كل منهما ثابت ومقترن بمشكوك القرينية.

(٢) فلا تصل النوبة الى كونه محفوفاً بما يحتمل القرينية لعدم الظهور بالذات لشيء منهما وتعارض الظهورات لان كل واحد منوط بعدم الآخر فيكون محالاً تحقق أصل ظهورهما.

(٣) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٤٤ وعلى الرابع - أي يكون العام بالإطلاق والخاص بالوضع - فيه احتمال صلاحية الخاص للقرينية والبيانية للعمومات عند عدم ظهوره في الرجوع الى الجميع فلابد من الحكم في غير الأخيرة من سائر الجمل بالإجمال والرجوع فيها الى الأصول العملية من استصحاب ونحوه.

(٤) هذا كله في الخاص المتصل بالجمل المتعددة. كما هو الظاهر من عنوان الأصحاب وهو الاستثناء المتعقب بالجمل المتعددة.

(٥) أما لو كان المخصص منفصلًا يجري فيه الفروض السابقة مضافاً الى ذلك.

(٦) تارة يكون دليل الخاص ناظراً الى العام بحيث كانه في كلام واحد باعتبار ضمير ونحوه كما يقال اكرم العلماء والفقراء والسادات وفي دليل آخر يقول لا تكرم الفساق منهم.

(٧) وأخرى لا يكون دليل الخاص ناظراً الى العام بل دليل مستقل كأكرم العلماء والفقراء والسادات وفي دليل آخر لا تكرم الفساق.

النظر بل تعارض العمومات السابقة تعارض العموم المطلق وعلى أي[١] تقدير في فرض الانفصال لا وجه لمتيقنية الأخيرة كما ان الإخراج في المقام لما لا يكون بتوسيط الحرف لا قصور في الرجوح الى الجميع[٢] لولا قصور في المستثنى[٣] بمقتضي اشتراكه بين المخرجات لفظاً وذلك لولا تأويله أيضاً بالمستثنى كما عرفت في الفرض السابق والا[٤] فيصير المخرج مردداً في واحد

---

(١) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٤٤ وإما الخاص المنفصل عنها فقد عرفت عدم تعين مرجعية الأخيرة في مثله من جهة تساوى الأخيرة وغيرها في المرجعية.

(٢) ولا مانع من الرجوع الى الجميع لان هناك كان بالا ونحوه وكان محل المناقشة كما عرفت ثبوتاً وفي المقام منتفياً ذلك فان كان قابلاً للخروج عن الجميع ويصلح لذلك فلا مانع منه.

(٣) نعم في صورة واحدة وهي الصورة الأولى في المقام وهو ما كان واحداً شخصياً غير قابل للإخراج من المتعدد إلا ان يرجع الى المسعى بزيد مثلاً أو يكون الواحد الشخصي جامعاً لجميع المخارج فقابل لان يخرج عن كل واحد من الجمل المتعددة على ما تقدم.

(٤) أي اذا لم يأوله بالمسمى بزيد ولا جامعاً للجميع فلا محالة يكون واحداً مردداً في واحد منهما كما لو قال اكرم العلماء والفقراء والسادات وورد دليل آخر لا تكرم زيد وكان مردداً بين زيد بن عمرو فانه عالم خرج من العلماء أو زيد بن بكر فانه قرشي يخرج من السادات.

من المستثنيات ولا يصلح الشمول للجمع[١] وح[٢] نتيجة العلم الإجمالي بتخصيص أخذ[٣] الجمل السابقة فيسقط الجميع عن الاعتبار من دون فرق في ذلك بين كون المستثنى وطرف الاستثناء وضعيان أو إطلاقيان كما اسلفنا

---

(١) ولا يمكن خروج فرد واحد وهو زيد عن الجميع أو أزيد من واحد فإنه محال وخلف.

(٢) هذا وجه لعدم تعين مرجعية الأخيرة أيضاً قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٤٤ وعليه فعند الدوران في رجوعه الى بعضها أو الى الجميع يسقط الجميع عن الحجية من جهة العلم الإجمالي ولابد من الحكم عليها أي على الجميع بحكم الإجمال والرجوع الى الأصول العملية من غير فرق في ذلك بين كون الدلالة في كل واحد من العمومات والخاص المنفصل بالوضح أو بالإطلاق أو كون الدالة في طرف العمومات بالوضع وفي طرف الخاص بالإطلاق أو بالعكس وذلك لما سيجيء إن شاء الله تعالى من ان عدم البيان الذي هو مقوم الإطلاق إنما هو عدم البيان في الكلام الذي وقع به التخاطب لا عدم البيان على الإطلاق ولو في كلام آخر منفصل من الكلام الذي وقع به التخاطب فاذا فرض ح وقوع العام والخاص في كلامين مستقلين فقهراً يستقر الظهور الإطلاقي للمطلق منهما من غير صلاحية ما كان بالوضع منهما للقرينية والبيانية عليه ومع استقرار الظهور فيه فقهراً بمقتضي العلم الإجمالي يتصادم الظهوران ويتساقطان عن الحجية ومعه لابد من الرجوع الى ما تقتضيها الأصول العملية فتدبر.

(٣) ولعل الصحيح أحد الجمل السابقة.

سابقاً وأما[١] ان لم يكن قصور في طرف المستثنى للشمول فالظاهر في صورة النظر المزبور يؤخذ بإطلاق الحاكم ولو كان اضعف[٢] دلالة من العمومات بعد قوة نظر. اليها ويطرح العمومات طرأ ولو كانت اقوى وأما[٣] في غير صورة النظر فلابد من ملاحظة اقوى الظهورين من المستثنى منه والمستثنى و[٤] ربما ح يختلف نسبة الاقوائية بالإضافة الى بعض العمومات دون بعض فيقدم على الأضعف[٥] ويعارض مع المساوي دلالة[٦] وفي فرض قوة بعض

(١) الصورة الثانية ان يكون الخاص له الصلاحية والقابلية للإخراج عن كل واحد من الجمل والمفروض يكون دليل الخاص ناظراً الى دليل العام أيضاً فلا محالة يؤخذ بإطلاق دليل الخاص الحاكم على العام لان دليل الحاكم المفسر والمبين لدليل المحكوم والعام يقدم عليه لعدم التعارض بينهما.

(٢) ولا يلاحظ الدلالة ولا اقوى دلالة لما عرفت من عدم التعارض بينهما حتى يتبع الأقوى دلالة بل يطرح العمومات ولو كانت اقوى دلالة عن الخاص - أي يقدم لقوة النظر والتفسير له -.

(٣) الصورة الثالثة ان يكون الخاص قابلًا للإخراج عن المخرج عن كل واحد من الجمل المتعددة ولكن لم يكن دليل الخاص ناظراً الى العام فلا محالة يتعارضان فالمدار على اقوى الظهورين من المستثنى منه وهو العام والمستثنى وهو الخاص.

(٤) فربما ان العمومات متعددة ربما يختلف ظهور الخاص بالنسبة الى بعضها مع ظهور بعض آخر فان ظهور الخاص يعارض كل عام في نفسه بظهوره.

(٥) وح ظهور الخاص يكون اقوى بالنسبة الى ظهور العام فيقدم كما لو كان ظهور الخاص بالوضع وظهور ذلك العام بالإطلاق.

(٦) ولكن نفس ظهور الخاص مساوٍ مع ظهور عام آخر كما لو كانا كليهما بالوضع

العمومات على ظهور المخصص يقدم ذاك فقط عليه[١] ويبقى[٢] الخاص على معارضته مع البقية ولو انتهى[٣] الأمر ح الى طرح الخاص بالنسبة الى بعض العمومات بأخبار الترجيح ففي الأخذ به[٤] بالنسبة الى بعض آخر أضعف منه دلالة أو سندا وجه لولا دعوى[٥] عدم مساعدة العرف على التبعيض في السند في مثل المقام الذي كان المبعض بلسان واحد ولفظ فارد[٦] بل في مثله امكن دعوى انصراف أدلة الترجيح والتخيير منه[٧] كما هو الشأن في

فلا اقوائية لاحدهما على الآخر.

(١) ولو فرضنا بالعكس كما لو كان الخاص ظهوره بالإطلاق وظهور بعض العمومات بالوضع فيقدم العام عليه.

(٢) ولكن الخاص الذي ظهوره بالإطلاق يتعارض مع العام الآخر الذي أيضاً ظهوره بالإطلاق.

(٣) ولو فرضنا ان دليل الخاص تعارض مع بعض العمومات ومقتضي اخبار الترجيح في تعارض الخبرين لو كان في المقام هو لزوم طرح الخاص لموافقته للعامة أو لمخالفته للكتاب أو نحو ذلك من المرجحات.

(٤) فيؤخذ بالخاص بالنسبة الى العمومات الآخر لو كان الخاص اقوى دلالة من تلك العمومات أو اقوى سنداً و هذا هو التبعيض في السند.

(٥) لكن يمكن المناقشة في ذلك لعدم مساعدة العرف على التبعيض في السند بمثل ذلك.

(٦) بعدما كان التبعيض في دليل واحد ولفظ فارد وهو الخاص فيطرح تارة ويقدم اخرى.

(٧) بل يمكن ان يزيد في الإشكال بأن الأخبار الواردة في تعارض الخبرين

العامين من وجه[١] لانتهاء الترجيح فيه أيضاً[٢] أما الى طرح الرواية حتى من الجهة الغير المعارض أو التبعيض[٣] في السند الذي لا يرى[٤] العرف ذلك في دلالة واحدة[٥] فتدبر في المقام بجميع شؤونه وأطرافه.

والترجيح عند وجود المزية والتخيير عند التساوي منصرف عن مثل المقام من التبعيض في السند الواحد ولا ينطبق عليه.

(١) كما لا يشمل أدلة الترجيح والتخيير لمورد العام والخاص من وجه مما لهما ما أتى الافتراق ولا تعارض بينهما بل يكون مورد التعارض والترجيح والتخيير ما كان بالتباين.

(٢) والوجه في الانصراف عن العموم من وجه وعن المقام أيضاً انه يدور الأمر بين طرح الرواية حتى من الجهة التي بلا معارض وهي مادة الافتراق فيهما في العامين من وجه أو يكون الخاص اقوى من العام في الجمل الآخر فيطرح الخاص مطلقاً.

(٣) وبين التبعيض في السند فيكون حجة بالنسبة الى بعض العمومات ومطروحاً بالنسبة الى بعض العمومات في المقام أو مطروحاً سنداً بالنسبة الى مادة الاجتماع وحجة بالنسبة الى مادة الافتراق.

(٤) والعرف يأبى المساعدة على ذلك في دلالة واحدة ولفظ فارد يؤخذ به تارة ويطرح اخرى هذا ما عليه المحقق العراقي من التفصيل.

(٥) وأما المحقق النائيني في الاجود ج ١ ص ٤٩٦ قال والتحقيق في ذلك هو التفصيل بان يقال من الواضح انه لابد من رجوع الاستثناء الى تعقد الوضع لا محالة وعليه فأما ان يكون عقد الوضع مكرراً في الجملة الأخيرة كما في مثل الاية المباركة أو لا يكون كذلك بل يختص ذكر عقد الوضع بصدر الكلام كما اذا قيل اكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلا فسّاقهم اما القسم الثاني اعني به ما لا يكون عقد الوضع مذكوراً فيه إلا

في صدر الكلام فلا مناص فيه عن الالتزام برجوعه الى الجميع لان المفروض ان عقد الوضع فيه لم يذكر إلا في صدر الكلام وقد عرفت انه لابد من رجوح الاستثناء الى عقد الوضع فلابد من رجوعه الى الجميع وأما كون العطف في قوة التكرار فهو وان كان صحيحاً إلا انه لا يوجب وجود عقد وضع آخر في الكلام ليكون صالحا لرجوح الاستثناء اليه. وأجاب عنه استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢١٤ فأي دليل له على ذلك - أي يرجع الى الجميع في الفرض - فإن قال أصالة تطابق الضمير مع المرجع يقتضي ذلك أي تطابق ضمير أضفهم مع العلماء ضرورة انه لولا تخصيص العلماء في هذه الجملة يلزم ان يكون المراد بالضمير اشمل من المراد من المرجح لان المراد منه للأعم من الفاسق والعادل والمراد بالمرجع العادل فقط. فأيضاً لا وجه له لأنه منقوض باستدلاله فيما كان عقد الوضع متعدداً فانه اذا أخذ الاستثناء محله في الجملة الأولى لا يبقى له معل بالنسبة الى سائر الجمل فانه كيف يقول بذلك بالنسبة الى رجوعه الى الأخير ولا يقول به في هذا المورد فإن هذا شيء عجيب. وقال المحقق النائيني في الاجود ج ١ ص ٤٩٧ وأما القسم الأول اعني به ما يكون عقد الوضع فيه مكرراً فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء الى خصوص الجملة الأخيرة لان تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محله من الكلام فيحتاج تخصص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة الى دليل آخر مفقود على الفرض وأما توهم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية فهو غير صحيح لان المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك قد اكتفي في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة لكان مخلا ببيانه اذ بعد أخذ الاستثناء معله من الكلام بذكر عقد الوضع في الجملة الأخيرة لا يكون موجب لرجوعه الى الجميع ومما ذكرناه يظهر انه لو كرر عقد الوضع في وسط الجمل المتعددة للزم رجوع الاستثناء اليه فتخصص الجملة المشتملة

مقالة[1] المشهور اختلاف حكم العام والخاص والمتخالفين من حيث

عليه والجمل المتأخرة عنها وتبقى الجمل السابقة عليه على عمومها. وقال استذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٨٣ والجواب عنه هو ان الاستثناء على نحوين وصفي وإخراجي فما يرجع إلى الوضع هو الوصفي فقط وأما في الوصفي فقط وأما في الإخراجي فيكون مرجعه الحكم فإن قلنا معنى أكرم العلماء إلا الفساق منهم يرجع إلى أن العالم غير الفاسق يجب إكرامه حتى يكون لفظه إلا بمعنى غير فيكون المناط عقد الوضع وأما على فرض كونه إخراجاً عن الحكم فلا يرجع اليه والمقام يكون الاستثناء عن الجملة وأما على فرض كونه اخراجاً عن الحكم فلا يرجع اليه والمقام يكون الاستثناء عن الجملة وهي مركبة من موضوع ومحمول ونسبة بينهما سلمنا رجوعه إلى الموضوع فأي فرق بين قولنا أكرم العلماء واضفهم واطعمهم وقولنا أكرم العلماء واضف العلماء واطعم العلماء حتى يقول بأنه لم يتكرر عقد الوضع في الأول وتكرر في الثاني فهل يكون فرق بين الضمير الراجع إلى العلماء أو ذكرهم بنحو الاسم الظاهر في القضية. وأما القول بأن سنخ الحكم اذا كان على نهج واحد مثل الإكرام المتعلق بالعلماء وكذلك الضيافة والاطعام يكون عقد الوضع واحداً واما اذا كان سنخ الحكم متعدداً بتعدد المتعلق مثل العلماء والشعراء فيكون عقد الوضع متعدداً فلا وجه له فإنه لا فرق بين متعلق واحد أو متعلقات في تشكيل عقد الوضع - وأما أصل هذا القول أيضاً فلا وجه له لأن الموضوع له في الأداة والمستعمل فيه والوضع يكون عاماً كما حرر في موضعه فحيث يكون عاماً يمكن أن يكون الاستثناء الواحد راجعاً إلى الجميع في مقام الثبوت ويدعى أنه لا إشكال في الرجوع إلى الجميع ثبوتاً وأما إثباتاً. فقد تقدم الكلام فيه مفصلاً.

في الخاص الناسخ أو المخصص أو المنسوخ

(١) نموذج ١٠ قال صاحب الكفاية ج١ ص ٣٦٨ لا يخفى ان الخاص والعام

الناسخية تارة والمخصصية أخرى والقابلية لهما ثالثة[١] ولا يخفى ان هذا التفصيل[٢] مبنى على مقدمتين احدهما قبح تأخير البيان من وقت العمل لانتهائه إلى نقض الغرض المستحيل[٣] حتى عند الأشعري أيضاً[٤] ثانيهما كون

المتخالفين يختلف حالهما ناسخاً ومخصصاً ومنسوخاً فيكون الخاص مخصصاً تارة وناسخاً مرة ومنسوخاً أخرى.

(١) والمحقق الماتن قال والقابلية لهما وسيأتي بيانه.

(٢) بيان التفصيل قال صاحب الكفاية ج١ ص ٣٦٨ وذلك لأن الخاص إن كان مقارناً مع العام أو وارداً - أي الخاص - بعده قبل حضور وقت العمل به - أي بالعام - فلا محيص عن كونه مخصصاً وبياناً له - أي للعام -. وإن كان بعد حضوره - أي العمل بالعام - كان ناسخاً لا مخصصاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما اذا كان العام و ارادا لبيان الحكم الواقعي وإلا - أي لم يكن العام في بيان الحكم الواقعي - لكان الخاص أيضاً مخصصاً له كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات وان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص فكما يحتمل ان يكون الخاص مخصصاً للعام يحتمل ان يكون العام ناسخاً له.

(٣) وتوضحيه انه لو كان الخاص مخصصاً مع فرض وروده بعد حضور وقت العمل بالعام كان خلفاً ويلزم نقض الغرض وهو محال لأن المخصص كاشف عن عدم كون العام مطابقاً للإرادة الجدّية والمفروض أن العام بعمومه وظهوره مطابق لها ووارد لبيان عموم الحكم الواقعي ولو بلحاظ ما قبل زمان ورود الخاص.

(٤) وكونه محالًا حتى عند الأشعري لعدم ابتناء ذلك على الحسن والقبح بل هو خلف نقض للغرض ومستحيل عند العقلاء لكون غرضه لم يتعلق بالعموم مع ذلك لم يذكر الخاص فيكون نقضاً لغرضه وهو محال عن المولى الحكيم.

المراد من السنخ رفع الحكم الفعلي الثابت[١] بلا كفاية فعليّة الملازمة بينه[٢] وبين شرطه[٣] عند حضور شرطه[٤] ولا كفاية فعليّة الاشتياق المنوط بوجود الشرط في فرضه[٥] ولحاظه[٦] فضلًا عن فرضية الحكم بفرض وجود موضوعه[٧]

(١) يكون المراد من النسخ عندهم رفع الحكم الفعلي الثابت على الإطلاق.

(٢) أي بين الحكم.

(٣) أي بين شرط الحكم.

(٤) فيخرج عن ذلك الواجب المشروط بأن يكون الوجوب منوطاً بالشرط والملازمة فعلية لكن فعلية الحكم عند حصول الشرط ولو قلنا أن للحكم ح نحو وجود لكون الإرادة منوطة به فعلاً وهذا خارج عندهم عن النسخ لعدم فعلية الحكم.

(٥) أي وجوده اللحاظي شرطاً فيكون الحكم فعلياً في الواجب المعلق.

(٦) إشارة إلى خروج الواجب المعلق أيضاً عن النسخ بأن الإرادة والاشتياق فعلى لكن الواجب منوط بوجود الشرط في اللحاظ الحاكي عن الخارج في موطنه فالوجوب فعلى حالي والواجب استقبالي وذلك لعدم فعلية شرط التحريك.

(٧) أما على القول بالقضايا الحقيقية كما عليه المحقق النائيني قال في الاجود ج١ ص ٥٠٧ ولكن التحقيق ان ما ذكروه في المقام إنما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجية من أحكام القضايا الحقيقية وذلك لأن الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الخارجية لصح ما ذكروه وأما إذا كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الحقيقية الثابتة للموضوعات المقدر وجودها كما هو الواقع في أحكام الشريعة المقدسة فلا مانع من نسخها بعد جعلها ولو كان ذلك بعد زمان قليل كيوم واحد وأقل لأنه لا يشترط في صحة جعله وجود الموضوع له في العالم أصلاً إذ المفروض إنه حكم على موضوع أنه حكم على موضوع مقدر الوجود نعم إذا كان

كما هو الشأن في مفاد القضايا الحقيقية عند عدم موضوعها[١] ما لم يصل الى الفعلية المطلقة بوجود شرطه خارجاً[٢] إذ ح[٣] يمكن

الحكم المجعول في القضية الحقيقية من قبيل الموقتات كوجوب الصوم في شهر رمضان المجعول على نحو القضية الحقيقية كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كسنخ الحكم المجعول في القضايا الخارجية قبل وقت العمل به فلا محالة يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أولاً حكماً مولوياً مجعولاً بداعي البعث أو الزجر وبالجملة اذا كان معنى النسخ هو ارتفاع الحكم المولوي بانتهاء أمده فلا محالة يختص ذلك بالقضايا الحقيقية غير الموقتة وبالقضايا الخارجية أو القضايا الحقيقية الموقتة بعد حضور وقت العمل بها وأما القضايا الخارجية أو الحقيقية الموقتة قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكيم الملتفت والوجه في ذلك ظاهر وأما اذا كان النسخ أعم من ارتفاع الحكم المولوي بانتهاء أمده ومن ارتفاع الحكم المنشأ بداعي الامتحان ونحوه فلا يبغي الإشكال في جوازه.

(١) وأجاب عنه المحقق الماتن بانه يخرج من النسخ القول بالقضايا الحقيقية وان يكون الحكم مجعولاً على الموضوع والقيود والشرائط المفروض الوجود بانه لو وجد إنسان وجد البالغ ووجد العاقل وحصلت الاستطاعة فيجب عليه الحج أيضاً لا يتصور فيه النسخ لعدم وجود الحكم الفعلي وهو الصواب أيضاً بعدما كان الحكم بداعي البعث نحو العمل فلا يتصور النسخ قبل وقته.

(٢) نعم لو وجد أجزاء الموضوع وشرائطه في الخارج فلا محالة يصير الحكم فعلياً على مسلكهم فيجري النسخ فيه من رفع الحكم الفعلي.

(٣) وح ان كان الحكم فعلياً على الإطلاق يأتي التفصيل المتقدم نقل المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٥٠.

أن يقال بأن الخاص ان[١] ورد بعد[٢] حضور وقت العمل بالعام فلابد وان يكون مخصصاً لا ناسخا لعدم[٣] حكم فعلي من العام ح كي يقبل النسخ وان[٤] ورد العام بعد وقت العمل بالخاص فقابل[٥] لأن يكون ناسخاً للخاص[٦] ولان يكون الخاص مخصصاً للعام لعدم[٧] وجود

---

(١) وهي اعتبار كون الخاص وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام واعتبار كون الناسخ وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام لا قبله حيث يقال ح بأن الخاص ان كان مقارناً مع العام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل بالعام يتعيّن كونه مخصصاً للعام وبياناً له لا ناسخا له.

(٢) - أي الصحيح قبل-.

(٣) من جهة انه يعتبر في النسخ ان يكون رافعا لحكم ثابت فعلي من جميع الجهات وقبل حضور وقت العمل بالعام لا يكون حكم فعلى في البين حتى يكون قضيته رفع الحكم الثابت فمن ذلك يتعين فيه كونه مخصصاً للعام وبياناً له لا ناسخا. وأما ان كان وروده بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين كونه ناسخاً له لا مخصصاً وبياناً له فان مقتضي كونه بياناً هو لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح بل محال. لأنه نقض للفرض الذي هو محال من الحكيم.

(٤) وأما لو كان ورود الخاص قبل ورود العام ففيه يستعمل الأمران.

(٥) حيث يعتمل كونه مخصصاً للعام ويحتمل كونه منسوخاً به.

(٦) أما جواز النسخ فلكونه بعد حضور وقت العمل بالخاص.

(٧) أما جواز التخصيص فلعدم استلزامه تأخير البيان عن وقت الخطاب أو الحاجة أصلا.

محذور في أي طرف[١] وح ففي هذه الصورة ينتهي النوبة الى ترجيح أي منهما على غيره[٢] هذا ولكن لا يخفي ما في كل واحد من المتقدمتين من الإشكال[٣] أما المقدمة الأولى[٤] ففيه ان مجرد تأخير البيان عن وقت العمل بالعام لا قبح فيه اذا كانت عن مصلحة في التأخير مع إلقاء الحجة عليهم على خلاف الواقع كما هو الشأن[٥] في إرجاعهم الى الطرق

(١) فلا يلزم شيء منهما المحذور أصلًا.

(٢) فتصل النوبة الى الترجيح من ترجيح التخصيص أو النسخ.

(٣) لكن في كل واحد من المقدمتين إشكال.

(٤) أما المقدمة الأولى قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٥١ أما المقدمة الأولى وهي قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فإن أريد من وقت الحاجة وقت حاجة المولى الى بيان مرامه فقبحه مسلم لا إشكال فيه بل هو محال من جهة استلزامه نقض الغرض الذي هو من المستحيل في حق الحكيم ولكن صغراه في المقام ممنوعة حيث نمنع تعلق غرض الشارع في مثل ذلك العمومات ببيان المرام الواقعي ومجرد احتياج المكلف الى العمل لا يقتضي كون وقت حاجته هو وقت حاجة المولى من جهة جواز التفكيك وأن أريد بذلك وقت حاجة المأمور والمكلف ولو لم يكن وقتاً لحاجة المولى الى البيان فقبحه غير معلوم بل معلوم العدم حيث انه من الممكن كون المصلحة في إلقاء ظهور العام الى المكلف على خلاف المرام الواقعي ليأخذ به ويتكل عليه حجة وبياناً الى ان يقتضي المصلحة بيان المرام الواقعي.

(٥) كيف وانه كفاك في ذلك ما في موارد التعبد بالأصول والإمارات المؤدية على خلاف الواقعيات مع تمكن المكلف من تحصيلها بالاحتياط أو بالسؤال عن الأئمة عليهم السلام بل وكثير من الأحكام التي بقيت تحت الحجاب الى قيام الحجة عجل الله فرجه مع احتياج العباد

المخالفة للواقع واجبنا أيضاً عن شبهة ابن قبة ببعض تقريباته[١] و[٢]

إليها ومن المعلوم ح أنه مع إمكان ذلك واحتمال وجود المانع عن إبراز المرام النفس الأمري أما مطلقاً أو الى وقت خاص أو قيام المصلحة الأهم في عدم الإبراز لا مجال لإثبات كون الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام ناسخاً لا مخصصاً بل ح كما يحتمل فيه كونه ناسخاً يحتمل أيضاً كونه مخصصاً نعم لو قيل بأن وقت حاجة المأمور ووقت العمل بالعام هو بعينه وقت حاجة المولى الى بيان المرام النفس الأمري وهو الخصوص لاتجه الحمل على النسخ في الخاص المتأخر لكن دون إثباته خرط القتاد لما عرفت من عدم السبيل الى هذه الدعوى بعد احتمال وجود مانع أو مزاحم اقوى في البين اقتضى إخفاء الواقعيات بإلقاء الظهور الى المكلف على خلافها أما الى الأبد أو الى وقت خاص بعد العمل بالعام.

(١) قال المحقق الماتن ونظير ذلك ما اجبنا بنحو ذلك عن شبهة ابن قبة ببعض تقريباته والمراد ببعض تقريباته ما افاده المحقق الماتن في النهاية ج ٣ ص ٥٩ ومنها لزوم نقض الغرض فانه بعد تعلق الإرادة الجدية بإيجاد العمل أو تركه يكون الأمر بالتعبد بالإمارة المؤدية الى خلاف الواقع نقضاً منه لغرضه وهو من المستحيل حتى عند المنكرين للتحسين والتقبيح العقليين فهذه من المحاذير التي ذكروا لزومها في التعبد بغير العلم وان شئت فاجعل الوجوه الثلاثة الأخيرة من شؤون شبهة تحريم الحلال وتحليل الحرام المذكورة في كلام ابن قبة. والجواب عنه لمصلحة التسهيل ونحوه.

(٢) والمحقق الماتن قد تبع الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية في ذلك قال. الشيخ الأنصاري في التقريرات ص ٢١٣ وأما تأخير البيان عن وقت الحاجة التي اتفقت كلمة أهل المعقول على بطلانه والجواب عن ذلك ان العموم حكم ظاهري لم يبلغه حكم الخاص وإنما أخفاه من اظهر العام لحكمة داعية الى ذلك. وقال صاحب الكفاية ج١

ص ٣٦٨ وان كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما اذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي والا لكان الخاص أيضاً مخصصاً له كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات وقال في ص ٣٣٦ بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر لا مصادماً لأصل ظهوره. هذا ما يظهر من العلمين من الحكم الظاهري وذكر المحقق النائيني في الاجود ج١ ص ٥٠٧ وقد بينا في ذلك المبحث انه يستحيل ورود العام لبيان الحكم الظاهري الثابت عند الشك في التخصيص ليكون جعل المولى حكمه على نحو السوم بداعي جعل القانون والقاعدة وذكرنا هناك ان الحكم الظاهري إنما ثبت من الدليل الدال على حجية الظاهر لأجل كشفه عن المراد الواقعي. تحليل متين مع المناقشة ذكر استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢١٩ وفهم من كلامهما شيخنا النائيني ان المراد هو ان العام يمكن ان يكون لإعطاء الضابطة في الشبهة المصداقية لطرد الشك فما وقع ونسخ ولو كان قبل وقت العمل لا يكون هو ضابطية العام لذلك بواسطة ورود المخصص لأنه لا يكون مربوطاً بالعمل والحكم بالنسبة الى ما خصص واقعاً لا يكون من الأول متحققا وبالنسبة الى غير هذه الجهة كان ولا نسخ له بواسطة الناسخ. وبعبارة أخرى بالنسبة الى الواقع لا يكون إبراز العموم بل بالنسبة الى الحكم الظاهري وهو لا يرفع وقد اشكل شيخنا النائيني تثبت على ما زعمه في فهم كلامهم بان العام لا يكون في صدد بيان مصداقية المصداق كما مر منه تثبت في التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فان مفاد قول القائل اكرم العلماء العدول يكون هو انه كلما تحقق هذا الموضوع يكون الحكم بوجوب الإكرام وأما صورة الشك في موضوعية شيء للحكم لا يكون العام بصدده فيكون تخصيص العام بعد العمل من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح ولا يصلحه ما ذكروه بان

ح[١] قبل البيان المكلف[٢] محكوم بالحكم الظاهري[٣] الى ان يجيء بيان

التخصيص يتصور حتى بعد العمل وثانياً ان أصالة تطابق الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية تقتضي ان يكون مفاداً لعام تحت إرادة الجدية وحجة على العبد والألم يحصل لعام ظهور والاحتجاج به في الحكم الواقعي غلط. أقول ان كلامه تثبّت على ما فهمه من كلام العلمين صحيح إلا انه يمكن ان يكون مرادهم بذلك هو ان المصلحة على قسمين فانه تارة تكون في العمل بالعموم مثل ان يكون إكرام جميع العلماء له مصلحة وتارة تكون في إبراز العموم بمعنى انه لا يكون مصلحة الإكرام إلا في العدول منهم ولكن يكون مصلحة ثانية تقتضي إبراز العموم والتخصيص يكون وروده كاشفاً عن انتهاء أمد الواقع اعني مصلحة الإكرام والنسخ يكون كاشفاً عن انتهاء مصلحة إبراز العموم وبينهما فرق واضح فالتخصيص بعد حضور وقت العمل لا قبح فيه. ونظير ذلك الأصول في مقابل الإمارات فإن اصل البراءة يكون جعله لمصلحة التسهيل ولو كان حكم الواقع غير ما اقتضته فاذا وجدت الإمارة ينتهي أمد مصلحة التسهيل ويجب. العمل على طبق مصلحة الإمارة فيمكن ان يكون المقام أيضاً كذلك والسر في الإشكال على هذا البيان هو ان الإحكام إرادات مبرزة والإبراز يلزم ان يكون ناشئاً عن مصلحة فاذا لم تكن فيصير الإبراز لغواً ولم يتصور مصلحة ثانوية كذلك فإن قيل بأن ما ذكر يصح في الأوامر الامتحانية لا كل الأوامر قلنا ان الإبراز تارة يكون للامتحان وتارة يكون للابتلاء فان الأول يكون وقت العمل هو وقت قبول الأمر والثاني لا يكون كذلك. وسيأتي ان ما فهمه من كلام العلمين في غير محله.

(١) وكذلك المحقق الماتن يقول قبل ورود الخاص.

(٢) يكون المكلف محكوماً.

(٣) بالعمل بالعام وهو الحكم الظاهري لمصالح تقتضي ذلك.

عن الواقع[١] وليس[٢] المقصود من الحكم الظاهري كونه مراداً من العام كي يتوهم[٣] اباء الظهور المزبور عن إفادة الحكم الظاهري المأخوذ في موضوعه الشك بالواقع بل[٤] المقصود منه الحكم الناشئ عن دليل حجيته في هذا الحال ولو من جهة الشك في مطابقة الظهور للواقع[٥] ثم[٦] في إلقاء ظهور العام على خلاف مرامه واقعاً لا يحتاج الى استعمال العام في مراد آخر قبال مرامه الجدي الواقعي ويسمى ذلك بالمراد الاستعمالي[٧]

(١) الى ان يرد الخاص والقرينة والبيان على الواقع.

(٢) وليس المراد من الحكم الظاهري كون العام في بيان الحكم الظاهري وانه في بيان الحكم حتى في مورد الشك في الواقع كما فهمه المحقق النائيني كما تقدم.

(٣) حتى يستشكل عليه اباء العام عن بيان حكم الشك في نفسه كما مر مفصلاً.

(٤) بل المراد منه حكم ظاهري منشأه دليل حجية العام لمصلحة هناك بين ذلك على نحو العموم ولم يقم البيان والقرينة على التخصيص فهكذا أظهره على نحو العموم.

(٥) سواء اعتقد مطابقة الظهور والعموم للواقع أو شك ولكن بالأصل العقلائي أنه مطابق للواقع والجد.

(٦) إشارة الى ما في الكفاية ج١ ص ٣٣٦ لا يقال هذا - أي إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة - مجرد احتمال ولا يرتفع به

الإجمال لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه فانه يقال مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم والثابت من مزاحمته بالخاص إنما هو بحسب الحجية تحكيماً لما هو الأقوى.

(٧) هذا يكون إشارة الى التوهم من أن المراد الاستعمالي غير المراد الجدي فإن المراد الاستعمالي هو العموم والمراد الجدي هو الخاص سواء قلنا بأنها لتوسعة ما ينطبق عليه

لا مكان[١] إلقاء الظهور المزبور بلا إرادته منه شيئاً حتى في عالم الاستعمال[٢] غاية الأمر[٣] لجهل المكلف كان هذا الظهور الملقى على خلاف الواقع حجة على العبد الى ان يعلم خلافه كسائر الطرف المخالفة للواقع[٤] اللهم[٥] أن

المدخول على المختار أو لتوسعة ما يراد من المدخول كما عليه صاحب الكفاية والمحقق النائيني فبما انه القى الظهور على خلاف المراد واقعاً فيتوهم انه استعمل العام في مراد آخر غير ما هو المراد الجدي وعلى ذلك يلزم المجاز أيضاً كما تقدم في محله.

(١) والجواب عن ذلك انه لا يلزم انه يكون هناك مرادين جدي واستعمالي بل مراد واحد وهو الجدي وبإلقاء الظهور واللفظ لم يرد منه شيء في عالم الاستعمال.

(٢) بل ألقى اللفظ الكاشف والحاكي عن العموم والظهور وله يقصد العموم لمصلحة هناك ثم بعد ذلك عين التوسعة والتضييق في دائرة العموم بدليل آخر.

(٣) لكن بما ان المكلف جاهل بهذا الأمر وان هذا العموم والظهور لم يتعلق به إرادة المولى وعلى خلاف الواقع يتخيل انه المأمور به ويتخيل انه حجة عليه وهو عليه حجة أيضاً لعدم قرينة على خلافه ولابد من العمل به بمقتضي بناء العقلاء إلا ان تقوم القرينة على خلافه.

(٤) ويكون ذلك كسائر الطرق والأصول المجعولة التي تخالف الواقع صدفة واتفاقاً ويكون الظهور كذلك كسائر الطرق عند المخالفة كمصلحة كانت هناك في جعله.

(٥) ثم ناقش المحقق الماتن في ذلك بأن المرتكز في أذهان العرف عند إلقاء اللفظ والتلفظ به والمفروض كونه موضوعاً لمفهوم ومعنى هو لحاظ نفس ذلك المعنى والمفهوم منه أو جعل اللفظ فانياً في ذلك المعنى ومرآة له بحيث لا يكون نظره إلا الى المعنى دون اللفظ إلا تبعاً.

يقال إن المرتكز في الذهن عند ذكر اللفظ الموضوع لمفهوم لحاظ المفهوم من اللفظ أو جعل اللفظ فانياً فيه فناء المرآة في ذيه لا[١] أنه مجرد لفظ بلا لحاظ معناه فإنه خلاف ارتكاز الذهن غاية الأمر[٢] ليس المقصود من هذا الاستعمال إبـراز[٣] مرآته[٤] واقعاً و[٥] لا[٦] ان اللفظ الظاهر في معنى استعمل في معنى آخر إذ اللفظ[٧] بعدما استقر ظهوره في مفهوم صرف

---

(١) وليس إلقاء اللفظ بمجرده من دون لحاظ المعنى ومن دون فنائه فيه فإنه خلاف مرتكز أذهان العرف.

(٢) نعم ربما يكون المقصود من هذا الاستعمال هو نفس ذلك المعنى وأخرى لا يكون المقصود بإلقاء اللفظ ذلك المعنى ويعرّف بتعدد الدال والمدلول لكن أخطار اللفظ ذلك المعنى مما لابد منه عرفاً.

(٣) لكن لا يراد إبراز مقصوده وما هو مرآة له منه.

(٤) قيل الصحيح مرامه لكن مرآته أيضاً يصح بأن يكون المراد إظهار مرآته عن المعنى.

(٥) وربما يتخيل أن اللفظ وهو العام استعمل في معنى آخر وهو الخاص مجازاً من الأول لا أنه استعمل في معناه ثم قامت القرينة على التوسعة والتضييق.

(٦) فأجاب عنه المحقق الماتن أن الأمر ليس كذلك بأنه لم يستعمل في المعنى المراد من الأول الذي هو معنى غير معنى الظاهر منه.

(٧) والوجه في ذلك ان اللفظ بعدما كان ظاهراً في هذا المعنى وهو العام في المقام واستقر ظهوره فيه وضعا أو إطلاقاً.

النظر[١] عنه وإرادة غيره أيضاً خلاف الوجدان إذ[٢] المرتكز كون الظاهر في مفهوم لوحظ منه هذا المفهوم لا غيره و[٣] ح استعمال كل ظاهر في معنى في غير ما هو ظاهر فيه مثل عدم استعماله رأساً في المفهوم في مخالفته للارتكاز والى ذلك[٤] ربما ينظر من التزم بالتفكيك بين الإرادة الاستعمالية والجدّية[٥]

(١) صرف النظر عما هو الظاهر فيه وإرادة غيره وهو الخاص أولا خلاف الوجدان لفنائه فيه.

(٢) وثانيا فان مرتكز أذهان العرف والعقلاء وبنائهم على كون اللفظ لو كان ظاهراً في مفهوم ومعنى ان لوحظ منه ذلك المفهوم لا غيره ما لم تقم قرينة على خلافه.

(٣) وثالثاً يكون استعمال كل لفظ ظاهر في معنى كالعام في المقام في غير ما هو الظاهر فيه كالخاص يكون مثل عدم استعمال اللفظ في معنى أصلا فيكون مخالفاً للارتكاز بوجه آخر وهو عدم إرادة المعنى الظاهر من اللفظ لا معنى غيره حتى يرجع الى الثاني كل ذلك خلاف طريقة العقلاء ومرتكز أذهان العرف وسيرتهم.

(٤) أي كون اللفظ ظاهرا في العموم لكن المقصود والمراد هو الخاص.

(٥) وهو ما تقدم من صاحب الكفاية ج١ ص ٣٦٣ وأما في المنفصل فلان إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة عليه بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر. وتوضيحه قال استاذنا الحكيم في الحقائق ج١ ص ٤٩١ فان العام قبل ورود الخاص يستقر ظهوره في العموم ويحكم بانه مستعمل فيه فإذا ورد الخاص فمقتضي دليل حجيته ان يحكم بعدم مطابقة الإرادة الجدية للحكم العام ويرفع بذلك اليد عن أصالة مطابقة الكلام الإنشائي بما له من المعنى الظاهر للإرادة الجدية أما أصالة كون اللفظ مستعملاً في المعنى الظاهر وهو العموم فلا موجب لرفع اليد عنها بل يجب

لا[1] ان مراده التفكيك بين الحكم الظاهري والواقعي في المراد من العام

الأخذ بها وبالجملة اذا ورد اكرم كل عالم فلابد أولاً من معرفة معنى هذا الكلام وما يعد الكلام قالباً له وثانيا من معرفة انه مستعمل فيه أو في غيره ولو بلا قرينة عليه وثالثاً من معرفة ان هذا المستعمل فيه الكلام مطابق للإرادة الجدية بأن يكون في نفس المتكلم إرادة إكرام جميع العلماء أو مخالف لها والمتكفل لمعرفة الأول هو العرف فانهم المرجع في تشخيص معنى الكلام والمتكفل لمعرفة الأخيرين هو الأصول العقلائية إذ الأصل في كل كلام ان يكون مستعملاً في معناه لا في غيره كما ان الأصل في كل كلام مستعمل في معنى ان يكون معناه هو المطابق لإرادة المتكلم فاذا ورد الخاص بعد ذلك مثل لا يجب إكرام العالم الفاسق فمقتضي دليل الحجية وجوب رفع اليد عن المقام الثالث فيحكم بعدم كون الإرادة الجدية متعلقة بنحو العموم أما وجوب رفع اليد عن المقام الثاني ليحكم بعدم كون الكلام مستعملاً في العموم فلا موجب له كما انه لا موجب لرفع اليد عن المقام الأول ليحكم بعدم كون العموم معنى للفظ ولا ظاهراً هو فيه فإن ذلك مما لا يقتضيه دليل حجية الخاص كيف وكون المعنى معنى للكلام وظاهراً له مما لا مجال للتعبد فيه لكونه من الأمور الوجدانية كما هو ظاهر.

(١) أي ليس المراد كما تقدم مفصلًا على ما فهمه المحقق النائيني في الاجود ج١ ص ٤٤٨ الثالث ان العام إنما يستعمل في العموم دائماً لكنه من باب جعل القانون والقاعدة في ظرف الشك فلا ينافيه ورود تخصيص عليه بعد ذلك ويرد عليه ان ورود العام في بعض الموارد لبيان حكم الشك ضرباً للقاعدة كما في الاستصحاب وقاعدة الطهارة ونحوهما وان كان مما لا ينكر إلا ان التخصيص في مثل تلك العمومات في غاية القلة لان تقدم شيء عليها في الغالب إنما يكون بنحو الورود أو الحكومة وأما العمومات الواردة لبيان الأحكام الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية من دون نظر

ولعمري ان حمل ذلك[١] الكلام على هذا[٢] لا يورث لأوّل[٣] الشعور إلا تعجباً فتدبر فيه.

وأما المقدمة الثانية[٤] ففيها ان كون النسخ رفع الحكم الفعلي في غاية المتانة[٥] وإنما الكلام في ميزان فعلية الحكم[٦] الى حال الشك وعدمه فعمل أهل العرف بها حال الشك لا يكشف عن كونها واردة في مقام ضرب القانون والقاعدة ضرورة عملهم بها عند الشك في ورود التخصيص عليها إنما هو من باب العمل بالظهور الكاشف عن كون الظاهر مراداً واقعاً وعن ان المتكلم القى كلامه بياناً لما أراده في الواقع وعليه فيستحيل كون تلك العمومات واردة لضرب القانون والقاعدة في ظرف الشك. وقد عرفت ما فيه.

(١) أي كلام صاحب الكفاية من المراد الاستعمالي والجدي.

(٢) أي ما ذكرنا كما مر مفصلًا.

(٣) وربما يصحح بقوله أهل الشعور وفيه تعريض والصحيح كما في المتن لأوّل الشعور يعني ابتداء الإنسان يتعجب منه ويرى انه غريباً لكن بعد التأمل يرتفع منشأ تعجبه.

(٤) أما الجواب عن المقدمة الثالثة.

(٥) يقول المحقق الماتن ان النسخ هو رفع الحكم الفعلي كما ذكره القوم هو الصحيح.

(٦) لكن الكلام في تحقق فعلية الحكم بأي معنى والضابط فيه قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٥٢ ان كون النسخ رفعاً للحكم الثابت وان كان لا سبيل الى إنكاره ولكن نقول بانه لا يلزمه كون ذلك الحكم الثابت فعليا على الإطلاق بل يكفي في صحته كونه رفعاً لحكم ثابت في الجملة ولو بمرتبة إنشائه الحاصل بجعل الملازمة بينه

إذ[١] قد حققنا سابقاً ان الخطابات الواقعية[٢] يستحيل[٣] ان يكون متكفلاً لفعلية الحكم المساوق لمحركيّة العبد فعلا[٤] إذ[٥] هذه المرتبة من شؤون تطبيق العبد مضمون الخطاب على المورد وهذا المعنى[٦] مأخوذ في رتبة متأخرة عن الخطاب ويستحيل[٧] ان يؤخذ في مضمونه فلا محيص[٨] من جعل مضمون الخطاب إبراز

وبين شرطه وسببه كما في الواجبات المشروطة - أي فعلية الحكم بإبراز الإرادة -.

(١) بيان ذلك يتوقف على ذكر مقدمة.

(٢) وهي تقدم ان الإرادة والكراهة الفعلية هو الحكم الفعلي وإبرازه يكون بالخطاب وهذا اجنبي عن تحقق القيود والموضوع في الخارج هذه هي المرحلة الأولى.

(٣) والمرحلة الثانية محركية العبد نحو الفعل والقيام بالعمل وهذا غير الخطاب الواقعي.

(٤) ومحال ان يكون الخطاب الواقعي موجباً للحكم الفعلي عند محركية العبد نحو الفعل وإيجاده في الخارج.

(٥) والوجه في ذلك ان هذه المرحلة مرتبة تطبيق العبد مضمون الخطاب على نفسه ومرتبة الامتثال ومرحلة السقوط لا مرحلة ثبوت التكليف وفعليته.

(٦) وهي مرتبة متأخرة عن الخطاب.

(٧) وما هو مأخوذ في الرتبة المتأخرة يستحيل ان يأخذ في الرتبة المتقدمة وهو مضمون الخطاب فيلزم تقدم الشيء على نفسه والخلف ما فرفته متأخراً متقدماً ونحو ذلك وهو محال.

(٨) فلا محالة الحكم الفعلي وهي الإرادة المبرزة بالخطاب والاشتياق نحو العمل المنوط بقيوده.

الاشتياق نحو الشيء المنوط بقيوده في لحاظ الأمر[١] وأن[٢] وجودها خارجاً من شؤون تطبيق العبد إياه على المورد[٣] وح[٤] فالخطاب بمضمونها ليس إلا مجرد الاشتياق في فرض تحقيق قيوده في لحاظه[٥] وان فعليتها[٦] ليس إلا بمحركيّة هذا الاشتياق للأمر بإبرازه على عبده[٧] توطئة[٨]

(١) وبما ان الإرادة امر نفساني يتعلق بموضوع نفساني فلا يمكن تعلق الإرادة بالخارج فإن ما هو موجود ذهني وفعل نفساني لابد من تعلقه بأمر نفساني وهو ما يناسبه لا غير لان غير خارج.

(٢) نعم هو حاك عن الخارج وعين الخارج وفان فيه بحيث يرى انه الخارج وتعلق الإرادة به.

(٣) وإما وجودها خارجاً فهو من باب الامتثال وتطبيق العبد على المورد وهو كما مر مراراً ظرف السقوط لا الثبوت.

(٤) وعلى هذا ففعلية الحكم عندنا يكون بوجه آخر غير ما عليه القوم من تحقق القيود والشرائط في الخارج فالمراد من الحكم الفعلي عندنا تقدم.

(٥) وهو مضمون الخطاب هو تحقق الإرادة والاشتياق في فرض تحقق موضوعه وقيوده وشرائطه في لحاظه فتكون الإرادة متحققة عند وجود هذه الأمور في الذهن الحاكي عن الخارج.

(٦) وفعلية الإرادة والحكم هو محركية هذه الإرادة والاشتياق بإظهاره وإبرازه لعبده بالخطاب.

(٧) فالخطاب مبرز للإرادة والاشتياق هو فعلية الحكم هذا من ناحية المولى ومرحلة ثبوت الحكم.

(٨) وهذا الخطاب المبرز توطئة لقيام المكلف بالعمل.

لتطبيقه[١] على المورد فيتحرك[٢] من قبله ومن البديهي ح انه لو كان المراد من النسخ رفع الحكم الفعلي[٣] فلابد[٤] وان يكون المقصود رفع مضمون الخطاب بما له من الفعلية المناسبة له[٥] لا بالفعلية المناسب لتطبيق العبد مضمونه على مورده[٦] وح[٧] تصور النسخ في الموقتات[٨] والمشروطات[٩]

---

(١) فتطبيق المكلف على نفسه بوجدان الشرائط والقيود خارجاً.

(٢) وهي مرحلة محركية المكلف نحو الفعل وهي مرحلة سقوط التكليف وهي متأخرة عن مرحلة فعلية الحكم اذا عرفت هذه المقدمة فنقول.

(٣) ان النسخ هو رفع الحكم الفعلي.

(٤) المراد هو الحكم الفعلي المناسب له على ما بينا.

(٥) وهو رفع مضمون الخطاب في موطنه في المرحلة الثبوت وهو الاشتياق المبرز بالخطاب.

(٦) وليس المراد رفع الحكم الفعلي في مرحلة الإثبات وهو مرحلة تطبيق العبد على نفسه مضمون الخطاب وتحركه نحو العمل.

(٧) فعلى هذا تصور النسخ في الموقتات والمشروطات والأحكام كذلك.

(٨) أما الموقتات فرفع الحكم الفعلي فهو رفع مضمون الخطاب المبرز عن الاشتياق في فرض تحقق القيود والوقت في لحاظه الحاكي عن الخارج لا تحقق القيد في الخارج فإنه ظرف التطبيق.

(٩) وأما المشروطات فأيضاً النسخ هو رفع الحكم الفعلي وهو تعلق الإرادة والاشتياق على فرض تحقق القيود والموضوع في لحاظه وإبرازه بالخطاب من دون النظر الى تحققه في الخارج.

قبل وقتها[١] وشرطها[٢] بمكان من الإمكان بل لابد[٣] وان يكون النسخ في الأحكام طرءاً من هذا الباب حتى[٤] في ظرف وجود الشرط خارجاً اذ[٥] في هذا الظرف لا ينقلب مضمون الخطاب الصادر عن المولى إذ يستحيل[٦] شمول مضمونه ولو بترقيه[٧] مرتبة[٨] منوطة بمقام تطبيقه المتأخر عنه رتبة

---

(١) وفعلية الحكم في الموقتات يكون قبل حصول الوقت في الخارج لان الخارج ظرف السقوط.

(٢) وكذا فعلية الحكم في المشروط قبل حصول الشرط في الخارج فإن الخارج ظرف السقوط ولا يمكن تعلق الإرادة والاشتياق الذي من الكيفيات النفسانية والذهن على الخارج عن الذهن.

(٣) بل النسخ في مطلق الأحكام الذي هو رفع الحكم الفعلي كذلك مطلقها ومشروطها ومنجزها ومعلقها فإن مضمون الخطاب يكون إبراز للاشتياق والإرادة نحو الشيء المنوط بقيود وشرائطه في لحاظه فيكون الحكم فعلياً وهو قبل تحققه في الخارج.

(٤) بل حتى لو فرضنا وجود الشرط خارجاً فلا ربط له بفعلية الحكم ولا مناسبة له.

(٥) والوجه في ذلك ان في هذا الظرف وهو ظرف المحركية وتطبيق العبد على نفسه يغاير مع مرحلة مضمون الخطاب والمبرز للإرادة والاشتياق الصادر عن المولى فلا يمكن ان ينقلب مضمون الخطاب ويصير الواجب المشروط مطلقاً.

(٦) بل هو محال لاختلاف الرتبة بينهما رتبة الثبوت ورتبة السقوط.

(٧) فلا يشمل مضمون الخطاب الذي في الرتبة السابقة ولو بالترقي.

(٨) للرتبة المتأخرة وهو مقام تطبيق العبد على نفسه.

فما[١] هو من شؤون التطبيق وجد[٢] أم لم يوجد[٣] أجنبية عن مضمون الخطاب ولا يوجب قلب مضمونه من مرتبة الى مرتبة[٤] بل الخطاب[٥] بما له من المضمون محفوظ في مرتبة نفسه وجد الشرط المزبور خارجاً أم لم يوجد وح[٦] بعد بداهة[٧] توجه النسخ من المولى الى ما هو الصادر منه فعلًا بما له من المضمون والفعلية المناسبة له[٨] فلا يحتاج[٩] النسخ إلى أزيد من

---

(١) فمرحلة التطبيق أجنبيه عن مضمون الخطاب فمضمون الخطاب وإبراز الاشتياق للشيء عند وجود قيوده في لحاظه محقق سواء طبقه العبد على نفسه بالامتثال.

(٢) ووجد القيود في الخارج.

(٣) أم لم يوجد القيد في الخارج.

(٤) فلا يوجب انقلاب مضمون الخطاب من كونه مشروطاً ونحوه الى المطلقية مثلاً عند تحقق القيود في الخارج أو من مرحلة الثبوت الى مرحلة السقوط.

(٥) فالخطاب يكون في مرحلة نفسه وهو فعلية الحكم على الوجه الذي تقدم ولا نظر لا الى مرحلة وجود الشرط والقيد والموضوع خارجاً وجد أو لم يوجد لا يتغير الخطاب عما هو عليه.

(٦) وح بعدما عرفت تطبيق العبد في الخارج على نفسه غير مرتبة فعلية الحكم ومضمون الخطاب.

(٧) وكون النسخ هو رفع الحكم الفعلي.

(٨) من الفعلية المناسبة له عند إبرازه بالخطاب.

(٩) ففي باب النسخ لا يحتاج الى أزيد من فعلية الخطاب لها وهو إبراز الإرادة والاشتياق نحو الشيء المنوط بحصول قيوده في لحاظ الأمر.

فعلية الخطاب على حسب استعداد الخطاب لها لا أزيد[١] ولعمري[٢] إن هذا التوهم[٣] من احتياج النسخ وصحته إلى فعلية وجود الشرائط خارجاً[٤] الملازم[٥] للمحركية للعبد المساوق[٦] لوقت العمل كان[٧] أيضاً ناشئاً عن الاشتباه في أخذ مرتبة المحركية والبعث في مضمون الخطاب[٨] كجعلهم[٩]

(١) لا أزيد من ذلك وهو وجود القيود والشرائط خارجاً فإنه في الرتبة اللاحقة عن فعلية الحكم وإنما يكون هذه مرتبة محركيته.

(٢) ثم يحلف بعمره الشريف ويشير الى ما أفاده المحقق النائيني في الاجود ج ١ ص ٥٠٧ نعم اذا كان الحكم المجعول في القضية الحقيقية من قبيل الموقتات كوجوب الصوم في شهر رمضان المجعول على نحو القضية الحقيقية كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول في القضايا الخارجية قبل وقت العمل به فلا محالة يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أولاً حكماً مولوياً مجعولا بداعي البعث أو الزجر.

(٣) يقول المحقق الماتن من ان هذا التوهم.

(٤) من لزوم كون النسخ رفعاً للحكم الفعلي هو فعلية الشرائط خارجاً وتحققها كذلك.

(٥) وهو مرتبة محركية الأمر للعبد.

(٦) وهو مرتبة السوق إلى العمل وهو مرحلة الامتثال وسقوط الخطاب.

(٧) كان هذا خلط بين مرتبة فعلية الحكم ومرتبة المحركية كما مر مراراً.

(٨) وأخذ المرتبة الثانية وهي المحركية في المرتبة السابقة وهو مضمون الخطاب وإبراز الاشتياق.

(٩) وأيضاً من الاشتباهات هو جعل فعلية الأحكام والخطابات منوطاً بوجود

فعلية الخطابات منوطة بوجود شرائطه خارجاً وإدخالهم الخطابات الشرعية الطلبية في زمرة القضايا الحقيقية الحاكية عن فرض المحمول بفرض موضوعه[١] ولقد شرحنا بما لا مزيد عليه في بحث الواجب المشروط من مقدمة الواجب بطلان هذه المسالك طراء بنحو أشرنا هنا أيضاً[٢] ويكفي[٣] شاهدا لما ذكرنا في المقام هو أنه[٤] لو قال المولى إن جاءك زيد أكرمه ثم بعد هنيئة[٥] قال نسخت هذا الحكم ولو قبل مجيء زيد لا يرى[٦] العرف

الشرائط والقيود خارجاً.

(١) ومنشأ ذلك هو تخيل كون الأحكام الشرعية على نحو القضايا الحقيقية المفروض وجود المحمول عند فرض وجود الموضوع فرض في فرض.

(٢) وقد تقدم في الواجب المشروط بطلان هذا المسلك كما أشرنا إليه هنا وأنه خلط واشتباه والحق أن الأحكام على نحو القضايا الطبيعية ولا ربط لها بوجود الموضوع والقيود خارجاً.

(٣) ثم استشهد المحقق الماتن على ذلك بالوجدان والارتكاز.

(٤) وهو أنه لو صدر من المولى خطاب مبرز للإرادة والاشتياق أن جاءك زيد فاكرمه حكم فعلي وهو الاشتياق عند تحقق القيد وهو المجيء لحاظاً حاكياً عن الخارج وقد أبرز بالخطاب.

(٥) ثم بعد هنيئة قال نسخت هذا الحكم والمفروض انه لم يحصل القيد خارجاً ولم يجيء زيد فكان المرفوع هو تلك الملازمة الثابتة بين وجوب الشيء ومجيء وقت كذائي ونتيجة ذلك هو عدم وجوب ذلك الشيء عليه عند تحقق الوقت الكذائي.

(٦) فلا يكون هذا الكلام عند العرف مستهجناً وقبيحاً بل صحيحاً وليس إلا ان مرتبة المحركية لا ربط لها بفعلية الحكم أصلا.

قبح هذا الكلام واستهجانه كما لا يخفى ولعمري[١] إن مثل هذا الوجدان أعظم شاهد على المدعى من عدم احتياج صحة النسخ إلى حضور وقت العمل ووجود شرائط الحكم خارجاً. وحيث[٢] اتضح لك هاتان المقدمتين

---

(١) ثم يحلف ثانياً بعمره الشريف بان هذا الوجدان والارتكاز دليل على عدم ارتباط النسخ بوجود الشرائط خارجاً ولا يحتاج الى حضور وقت العمل والامتثال أصلاً.

(٢) قال المحقق العراقي في النهاية ج ١ ص ٥٥٢ كيف وان النسخ في الشرعيات كالبداء في التكوينات المتصور في الموقتات والمشروطات بالنسبة الى المخلوقين وح فكما انه يصح في الأحكام العرفية نسخ الحكم في الموقتات والمشروطات قبل حصول شرطها ويكفي في صحته مجرد كونه رفعا لما هو المنشأ بالإنشاء السابق ولو كان ذلك مجرد احداث الملازمة بين الأمرين كذلك في الأحكام الشرعية فيكفي في صحته أيضاً مجرد كونه رفعاً لما تحقق بالإنشاء السابق ولو لم يكن حكماً فعلياً على الإطلاق بل كان عبارة عن صرف قضية تعليقية ومحض الملازمة بين وجود شيء ووجوب أمر كذا إذ لا فرق بينهما إلا من جهة أنه في العرفيات عبارة عن ظهور الواقع بعد خفائه من جهة ما يبدوا لهم لما يرون فيه من المفاسد أو المزاحمة لما هو الأهم بخلافه في الشرعيات فإنه من جهة علمه سبحانه بعواقب الأمور وإحاطته بالواقعيات عبارة عن إظهار الواقع بعد اختفائه لمصلحة تقتضيه ومن ذلك نقول بأن باب النسخ أشبه شيء بباب التورية والتقية في كونه من باب التصرف في الجهة من حيث إظهاره سبحانه حكما بنحو الدوام والاستمرار لمصلحة تقتضيه مع علمه سبحانه بنسخه فيما بعد حسب ما يرى في علمه من المصالح المقتضية لذلك ثم إن ذلك أيضاً بناء على المشهور في المشروطات من عدم فعلية التكليف فيها إلا بعد حصول المنوط به والشرط خارجاً والا فبناء على ما اخترناه

صح لنا دعوى تساوي جميع الفروض في صحة النسخ والتخصيص وبطلان التفصيل السابق وح يبقى في البين وجه ترجيح النسخ على التخصيص أو العكس و[1] ح قد يقال بأن النسخ تخصيص في الأزمان وهو أقل موردا

من فعلية الإرادة والتكليف فيها بجعل المنوط به هو الشيء في فرضه ولحاظه طريقا إلى الخارج فلا يحتاج إلى جعل المرفوع هو الملازمة حيث كان المرفوع حينئذ هو الحكم الفعلي المنوط بل لو قلنا برجوع المشروطات إلى المعلقات بإرجاع القيود الواقعة في الأحكام إلى الواجب والمأمور به كان الأمر أظهر من جهة فعلية الإرادة المطلقة الغير المنوطة بشيء حتى في فرضه ولحاظه فتأمل. وعلى ذلك فلا يبقى مجال للتفصيل المزبور بين فرض ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده ، فإنه على كل تقدير يتأتى فيه احتمال النسخ والتخصيص كما في الفرض الثالث ، فلابد ح بعد جريان احتمال النسخ والتخصيص في كل من الفروض الثلاثة من ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر.

(١) ذكر استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٢٢ فتحصل من جميع ما تقدم أنه يمكن أن يكون ما ورد من المخصص بعد العام مخصصاً وناسخاً ثبوتاً اذا عرفت ذلك فنقول أنهم في مقام الإثبات أي إثبات كون ما ورد بعد العموم مخصصاً أو ناسخاً قالوا بتقديم التخصيص على النسخ ومنهم شيخنا النائيني قدس سره زعماً منه ومنهم أن التخصيص يكون إسقاط العموم الإفرادي والنسخ يكون تخصيصاً بالنسبة الى العموم إلا زماني والعموم الإفرادي اما ان يكون مستفاداً من مقدمات الحكمة أو من دليل منفصل كما في قوله عليه السلام «حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيامة وحرام محمد صلى الله عليه وآله حرام الى يوم القيامة» أو مستفاداً من تناسب الحكم والموضوع مثل قوله تعالى ﴿احل الله البيع﴾ فانه لا خصيصة لبيع زيد أو عمرو في الحلية. وقال المحقق النائيني في الاجود ج ١ ص ٥٠٩ ان الحكم بشمول العام لجميع أفراد ما يمكن ان ينطبق عليه متعلق العموم يتوقف على

جريان مقدمات الحكمة في متعلق العموم كما مر بيان ذلك فيما تقدم ومن الواضح ان الخاص المتقدم يصلح لان يكون بياناً لتقييد متعلق العموم المتأخر ضرورة انه لا محذور في تقديم البيان ولو بنينا على قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ومعه لا تجري مقدمات الحكمة في متعلق العموم فلا تكون أصالة العموم جارية وأما الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام فهو أيضاً قابل لان يكون بياناً لتقييد متعلق العموم لان يتكل عليه المتكلم في مقام البيان بعدما عرفت من صحة تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما اذا كانت هناك مصلحة تقتضيه وعليه فلا تكون مقدمات الحكمة جارية في فرض الظفر بما يصلح لبيان التقييد فلا تجري أصالة العموم في العام المتقدم لما عرفت من ان جريانها يتوقف على جريان مقدمات الحكمة المفروض عدمه في مفروض الكلام فتحصل ان عدم جريان أصالة العموم في هذه الموارد إنما هو لأجل قصور مقتضي الجريان في نفسه فيها. وأجاب عنه استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ، ص ٢٢٣ والجواب عنه‌ﷺ أولاً هو فساد المبنى فإن استفادة العموم الإفرادي في العام تكون بالوضع لا بمقدمات الحكمة فإن اداة العموم كم مر تكون لسعة ما ينطبق عليه المدخول لا لسعة ما يراد منه حتى تحتاج في إثبات المراد إلى مقدمات الحكمة وثانياً إن العام كما أنه يكون له عموم إفرادي يكون له عموم أزماني أيضاً فانه اذا قلنا بان كل فرد من أفراد العالم واجب الإكرام يستلزم هذا القول بعدم خصيصة زمان دون زمان في ذلك. فاذا جاء أو تقدم لا تكرم الفساق من العلماء كما انه يحتمل ان يكون قاطعاً للعموم الإفرادي يحتمل ان يكون قاطعاً للعموم الأزماني أيضاً فيكون ناسخا لا مخصصاً حيث يعني التخصيص بسقوط حكم الأفراد والنسخ بسقوط الحكم في الزمان فيحتمل ان يكون الى الآن على جميع الأفراد ومن الآن لا يكون على بعض مثل الفساق ويحتمل ان لا يشمل الفساق من رأس فلا يكون كلام شيخنا النائيني تاماً في تقدم التخصيص على النسخ.

من تخصيص الأفراد فيكون التخصيص أشيع فيقدم على النسخ[١] وفيه[٢] أولاً[٣] إنا نتقبل الكلام في أول زمان ورودهما فانه بعدما بلغ التخصيص[٤] إلى الأشيعية[٥] ومع ذلك بناء الأصحاب[٦] بل وبناء من كان في تلك

---

(١) اما الأشيعية والأقلية هو الذي ذكره صاحب الكفاية ج١ ص ٣٦٨ وان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص فكما يحتمل ان يكون الخاص مخصصاً يحتمل ان يكون العام ناسخاً له وان كان الأظهر ان يكون الخاص مخصصاً لكثرة التخصيص حتى اشتهر ما من عام إلا وقد خص مع قلة النسخ في الأحكام جداً وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام ولو كان بالإطلاق اقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع.

(٢) وأجاب المحقق الماتن عن تقديم تخصيص الأفراد على التخصيص بالأزمان بوجوه.

(٣) الوجه الأول منع كون الأشيعية موجباً لتقديم التخصيص.

(٤) لعل الصحيح ننقل الكلام وملخصه انا نفرض صدر الإسلام وأول زمان ورود النسخ والتخصيص والعام

(٥) وانه لم يبلغ التخصيص الى حد الشيوع والكثرة والغلبة.

(٦) ومع ذلك بناء الأصحاب وبناء الأشخاص الذي كانوا في تلك الأزمنة في زمن النبي صلى الله عليه وآله. على تقديم التخصيص على النسخ مع انه لم يكن أثر من أشيعية أصلاً. قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٥٤ بل ومنع اصل أكثرية التخصيص من غيره أيضاً فان لنا فرض الكلام في الخصوصيات الواردة في صدر الشريعة وبدوها ولئن قيل بان الأكثرية والأشيعية إنما هي بلحاظ الأحكام العرفية لا بلحاظ خصوص الخطابات الشرعية حتى يتوجه الإشكال المزبور يقال انه من الممنوع أيضاً أكثرية التخصيص

الأزمنة على تقدم التخصيص على النسخ مضافا[١] إلى أنه لو قال[٢] يجب عليك كذا ثم بعد يوم قال نسخته[٣] ما كان النسخ مستبشعا[٤] خصوصا

في الأحكام العرفية من النسخ لولا دعوى أكثرية النسخ فيها بلحاظ جهلهم بالموانع والمزاحمات الواقعية النفس الأمرية ولا اقل من عدم كون التخصيص فيها في الكثرة بمثابة يوجب انس الذهن به كي يوجب العمل عليه في الخطابات الشرعية عند الدوران والترديد - وثانياً منع اقتضاء مجرد الشيوع والأكثرية لترجيح التخصيص والتصرف الدلالي على النسخ والتصرف الجهتي والا لاقتضى ذلك تقديم التقية إلى غيرها عند الدوران بينها وبين غيرها نظر الى شيوع التقية في زمان صدور هذه الأخبار مع أنه لا يكون كذلك حيث إن بناءهم على عدم الاعتناء باحتمال صدور الخطاب تقية إلا في بعض الموارد الخاصة التي كان الأصل الجهتي فيها موهونا في نفسه كما في مسألة طهارة الكتابي ومسألة حلية اكل ذبائحهم وطهارتهم ومسألة عدم تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة - أي ثالثاً -.

(١) نمنع كون النسخ من باب التخصيص في الأزمان الراجع الى باب التصرف في الدلالة بل هو كما عرفت أشبه شيء بباب التقية الراجع الى التصرف في الجهة - وهي المصلحة في إبراز العموم - قبال التخصيص الراجع الى مقام التصرف في الدلالة كما يكشف عنه أيضاً صحة النسخ بزمان يسير عقيب.

(٢) قوله اكرم زيداً في كل زمان مصرحاً بعمومه الأزماني.

(٣) حيث يرى بالوجدان انه يصح له نسخ ذلك الحكم بعد يوم أو ساعة بقوله نسخت ذلك الحكم من دون استهجان أصلا.

(٤) أي سيما لو حضر وقت العمل بالعام المتقدم.

مع حضور وقت العمل و[١] لو كان النسخ تخصيصا في الأزمان يلزم في المثال تخصيصا مستهجنا لكونه من التخصيص الكثير القريب بالاستيعاب، فهذا شاهد قوي على عدم كون النسخ من باب التخصيص الزماني[٢]

---

(١) مع عدم صحة ذلك بنحو التخصيص من جهة كونه من تخصيص الأكثر المستهجن.

(٢) حيث ان نفس ذلك اقوى شاهد واعظم بيان على عدم ارتباط النسخ بباب التخصيص في الأزمان وكونه من نسخ الأكاذيب والتقية الراجعة الى مقام التصرف في الجهة دون الدلالة - وبالجملة فالمقصود من هذا البيان إنما هو المنع عن كون وجه تقديم التخصيص على النسخ من باب الأكثرية والأشيعية والا فربما نحن نساعد أيضاً على أصل المدعى من تقديم التخصيص على النسخ عند العرف والعقلاء بحسب ارتكازاتهم في الخطابات الشرعية والأحكام العرفية الجارية بنياتهم. واشكل على صاحب الكفاية المحقق النائيني في الاجود ج ١ ص ٥١٠ بقوله فيرد عليه أولاً ما عرفت من انه لا تجري أصالة العموم في المقام في نفسها فكيف يعقل ان تكن معارضة لأصالة عدم النسخ وثانياً ان أصالة العموم لو كانت جارية في المقام لم يبق مجال لجريان أصالة عدم النسخ فيه فكيف يعقل ان يكون جريان أصالة عدم النسخ مانعاً من جريان أصالة العموم والوجه في ذلك ان أصالة العموم إنما هي من الأصول اللفظية وأما أصالة عدم النسخ فهي من الأصول العملية اذ لا مدرك للحكم باستمرار حكم شخصي ثابت في مورد ما عند الشك في ارتفاعه إلا الاستصحاب المجمع على حجيته ومن الواضح انه لا مجال لجريان الأصل العملي في مورد يجري فيه الأصل اللفظي بل ان أصالة عدم النسخ فيما كان الخاص فيه وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام غير جارية في نفسها. ثالثاً - بان التعبد في موارد الاستصحاب بما انه تعبد بالبقاء لابد فيه من ان يكون الأثر

العملي في مورده بلحاظ حال البقاء وبما ان المفروض انه - أي أصالة عدم النسخ له يترتب عليه ثبوت حكم العام الى زمان الخاص و - لا امر عملي في المقام بلحاظ حال البقاء لا يجري فيه الاستصحاب - رابعاً - واما توهم كون أصالة عدم النسخ أيضاً من الأصول اللفظية استناداً الى دعوى ان دليل الحكم ظاهر في استمرار ذلك الحكم ودوامه - فيبطلها امتناع كون دليل الحكم متكفلا ببيان استمرار ذلك الحكم ودوامه لان الحكم باستمرار أي حكم إنما هو في مرتبة متأخرة عن نفس ذلك الحكم ضرورة انه لابد من ان يكون نفس الحكم مفروض الوجود حين الحكم عليه بالاستمرار فكيف يعقل ان يكون دليل واحد متكفلا بإثبات نفس الحكم وبإثبات ما يتوقف على كون ذلك الحكم مفروض الوجود في الخارج.

خامسا - واما توهم كون أصالة عدم النسخ أيضاً من الأصول اللفظية استنادا الى دعوى ان قولهم عليهم السلام حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة ظاهر في ان كل حكم ثابت في الشريعة المقدسة مستمر الى يوم القيامة فيتمسك في كل مورد يشك فيه في استمرار الحكم الثابت فيه بعموم الدليل - فيبطلها انه لا ظهور لقولهم عليهم السلام حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الخبر في ما ذكر بل الظاهر منه عرفا بيان استمرار الشريعة المقدسة وانها لا تنسخ بشريعة اخرى فالمراد منه ان كل ما يكون الى يوم القيامة متصفاً بالحلية أو الحرمة فهو حلال محمد صلى الله عليه وآله أو حرامه فأحكامه صلى الله عليه وآله مستمرة الى يوم القيامة ولا تنسخ بشريعة أخرى. والجواب عنه اما عن الأول قال استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٢٤ ان إشكاله الأول عليه يكون مبنائياً - أي العموم بمقدمات الحكمة - واما الثاني فجوابه ان عدم النسخ لا يتمسك فيه بالأصل كما مرت الإشارة منا كما ان للعام عموماً افرادياً كذلك عموم أزماني اما بالوضع كما قلنا ان الفرد في عمود الزمان يكون له الحكم ولا خصيصة لفرد هذا اليوم أو ذاك وكذا لو كان مستفاداً

من دليل خارج كما يقال حلال محمدﷺ حلال الله الى يوم القيامة أو بتناسب الحكم والموضوع كما في قوله تعالى احل الله البيع فكما ان العموم الإفرادي مستفاد من اللفظ يكون العموم الأزماني أيضاً كذلك فيكون كلام الخراساني من هذا الحيث تماماً والجواب عن إشكاله الثالث وهو عدم الثمرة للبحث عن كون الخاص ناسخا أو مخصصاً فهو انه يكون له ثمرة عملية مهمة صورة كون العام مقدما على الخاص ووقت العمل عليه ولم يعمل عليه فان قلنا بان الخاص يكون مخصصاً لا يكون عليه القضاء لان الحكم يكون مخصصاً من رأس واما ان كان ناسخا فيجب القضاء الى الحين مضافا الى عدم اختصاص البحث في المقام بل يأتي في صورة كون الخاص مقدماً على العام ويكون مصلحة في الإبراز - أي الجواب عن الرابع - وفيه أولا ان الوجدان قاض بانه يمكن ان يقول المولى إكرام العالم واجب مستمر حتى نستفيد أصل الحكم واستمراره من خطاب واحد - والجواب البرهاني عليه هو ان ما ادعاه من ان بين الحدوث والبقاء رتبة مثل تحرك المفتاح المعلول لتحرك اليد لا يصح فان من الضروري عدم كون علة البقاء الحدوث بل الحدوث والبقاء امران انتزاعيان عن الوجود باعتبارين حتى يقول بأن الحدوث في الرتبة مقدم على البقاء ويكون البقاء طور الحكم الذي يكون على الموضوع وله ان يقول من اين ثبت الإطلاق الأزماني اذا كان الحدوث والبقاء غير مربوط احدهما بالآخر. فنقول كما مر اذا ثبت الإطلاق الإفرادي يثبت الإطلاق الأزماني أيضاً به لان الفرد لا محالة يحتاج الى زمان ما ولا خصيصة لأول الزمانين وآخره فعمود الزمان بالنسبة إلى الافراد قابل للانطباق فبالإطلاق نأخذ ونقول بالعموم الأزماني فالحكم وان كان بنحو القضايا الحقيقية وطور الشيء لا يستفاد إلا بعد إحراز وجوده ولكن في المقام خصيصة وهو الملازمة بين الإطلاقين فلا وجه لإشكالهقدس سره على فرض كون دليل العموم الأزماني لفظياً كما اعترف في العموم الإفرادي ويكون توجه إشكاله على فرض

ان يكون كلا الدليلين لفظياً - أي الجواب الخامس - وأما جوابه عن الرواية فهو أيضاً غير صحيح لأنها مطلقة فإن حلال محمدﷺ حلال الى يوم القيمة معناه بالإطلاق هو انه لا ينسخ بهذا الدين وبغيره ولا خصيصة فيها بان يقال محمول على ان غير هذا الدين لا ينسح هذا الدين. قال المحقق النائيني في الاجود ج١ ص ٥١٢ مضافاً الى ان أصالة عدم النسخ ولو سلم كونها من الأصول اللفظية لا تصلح لان تكون معارضة لأصالة العموم فضلا عن ان تتقدم عليه لان الشك في كون الخاص المتأخر ناسخا للعام المتقدم وعدمه ان الشك في كون الخاص المتقدم منسوخا بالعام المتأخر وعدمه إنما يكون ناشئاً من الشك في تقييد متعلق العموم وإطلاقه فاذا ثبت إطلاقه بأصالة العموم ارتفع الشك المزبور ومعه يحكم بالنسخ فأصالة العموم على تقدير جريانها تكون حاكمة على أصالة عدم النسخ فلا يبقى لدعوى تقدم أصالة عدم النسخ على أصالة العموم مجال أصلا. وأجاب عنه استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٢٧ بقوله والجواب عنه ان الشكين لا يكونان سببا ومسبباً بل الشك فيهما يكون من ناحية العلم الإجمالي بان الخاص أما ان يكون ناسخاً أو مخصصاً مضافاً بان الحاكم والمحكوم يتصوران في دليلين لا دليل واحد اذا كان الحكم على نحو القضية الحقيقية وقد مر ان إلاطلاق من جهة الافراد والأزمان تام فلا وجه لكلامهﷺ في تقديم التخصيص على النسخ فتكون المعارضة بين النسح والتخصيص باقية. وبمثل هذا الجواب ذكر استاذنا الخوئي في هامش الاجود ج١ ص٥١٢ لا يخشى انه لا منشأ لدعوى كون الشك في نسخ العام أو الخاص المتأثر الخاص أو العام المتقدم ناشئاً من الشك في تقييد متعلق العموم وعدمه مثل الشك في كل منهما ناشئ من العلم الإجمالي بوقوع احد الأمرين من التخصيص والنسخ لا بعينه فكل منهما محتمل في نفسه من دون ان يكون الشك في احدهما مسبباً عن الشك في الآخر فالصحيح في وجه عدم الالتزام بالنسخ في هذه الموارد هو ما افيد أولا من أصالة

العموم في هذه الموارد غير جارية في نفسها والا فهي لكونها من الأصول اللفظية تتقدم على أصالة عدم النسخ لامحالة فلابد من الالتزام في هذه الموارد بالنسخ مع انه غير صحيح كما عرفت. وقد عرفت عما هو الصحيح عندهما أيضاً كما هو واضح وقال أيضاً في وجه الترجيح استاذنا الخوئي في هامش الاجود ج ١ ص ٥٠٩ قد عرفت فيما تقدم عدم الحاجة في التمسك بأصالة العموم الى إجراء مقدمات الحكمة في متعلقه وعليه فالصحيح في بيان سر عدم جريان أصالة العموم في محل الكلام هو ان يقال ان أصالة العموم إنما يكون جارية اذا لم تكن في مورده قرينة على التخصيص وبما ان المخصص المتقدم يصلح ان يكون قرينة على تخصيص العام المتأثر لا تكون أصالة العموم جارية في فرض وجوده هذا مع ان احتمال كون العام المتأخر ناسخاً لحكم الدليل الخاص المتقدم إنما يكون فيما اذا كان العام المتأخر متكفلا ببيان الحكم من حين صدور دليله واما اذا كان متكفلاً ببيان الحكم الثابت في الشريعة المقدسة من أول الأمر كما هو الظاهر في كل كلام صادر عن احد الائمة المعصومين عليهم السلام متكفل بإثبات حكم شرعي فلا يبقى في مورده مجال لاحتمال النسخ فيتعين الخاص المتقدم في كونه مخصصاً للعام المتأخر ومما ذكرناه يظهر الحال في تعين كون الخاص المتأثر مخصصاً للعام المتقدم بعدما تحقق من عدم كون تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيحاً فيما اذا كان التأخير ناشئاً من مصلحة مقتضية له. والجواب عنه أولاً تعين ترجيح التخصيص لا وجه له وأول الدعوى ولم يقم برهان على تعينه ويحتمل كل منهما ويكون لكل قرينة لاحتمال التخصص لمصلحة واحتمال النسخ لإنه بعد العمل وثانياً انه لو يبين ان هذا الحكم المتأخر ناسخ فلا كلام وقليل يكون كذلك بل كل من الدليل المتقدم والمتأخر في بيان الحكم الشرعي على نحو العموم وإنما ورد المتأخر بعد العمل بالدليل المتقدم كما مر مفصلاً.

بل[١] التحقيق[٢] ان النسخ في الشرعيات كالبداء في التكوينيات الراجع[٣] الى الإنشاء والإعلام على وفق المقتضيات مع قيام المصلحة على اختفاء الموانع عليه و[٤] ح يريد المخبر من اللفظ نفس مدلوله ويصير في مقام الجد بإنشائه غاية الأمر[٥] غرضه من ذلك يحمل[٦] العبد على وفق المقتضيات مع

(١) ثم ان المحقق الماتن قطع الكلام في الترجيح وقام في بيان حقيقة النسخ ثم يأتي منه باقي المرجحات.

(٢) وقال ان النسخ في الأحكام الشرعية وزان البداء في الأمور التكوينية.

(٣) فحقيقة النسخ هو الإنشاء والإعلام على وفق المقتضيات والمصلحة تقتضي إخفاء الموانع عليه قال استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٢١ وقال شيخنا العراقي قدس سره ان وزان النسخ في الأحكام يكون وزان التكوينيات فانه كما ان يبوسة الكلية علة تامة لمرض ما لولا إيجاد المانع وتحصيل الرطوبة فاذا وجد المانع لا يؤثر ما هو العلة أثره ويعبر عنه بانه كان مقتضياً لذلك فجاء المانع ورفع الاقتضاء فهكذا في الشرع والأوامر والنواهي المولوية ربما يحدث شيئاً يكون له مصلحة اقوى من مصلحة الواقع فلا يؤثر اثرها فينسخ فالنسخ يكون مثل حصول المانع.

(٤) وعلى هذا يكون الأمر والمولى يريد من اللفظ نفس معناه الظاهر ويكون في مقام الجد في الخطاب والإنشاء.

(٥) لكن غرضه الاصلي لأجل المصالح المقتضية هو تحميل العبد على وفق هذا المقتضي مع علمه بوجود المانع في عالم التشريع في الأحكام وعالم التكوين في التكوينيات.

(٦) كلمة يعمل لا باس به لكن الأفصح تحميل وقال في المجمع ج ٢ ص ٢٢١ ان قلت لا يكون لنا علم بتكليف على هذا الاحتمال المانع قلت ما ذكرناه يكون لرفع المناقضة وفي صورة وجود الناسخ الكاشف عن كونه مقتضياً وفي صورة عدم الناسخ

يحكم على ظاهر التكليف من كونه علة تامة للبعث وبعبارة اخرى نقول تكون المصلحة في الإبراز في صورة وجود الناسخ فيلقى جهة استمرار الحكم كما في التقية فالنسخ قبل العمل ممكن. وقد اشكل على إبراز العموم أولا بان هذا يكون بالنسبة الى الأمر الذي لا يعلم بالواقع واما الشارع المقدس فانه عالم بما سيقع وثانياً بان اللازم منه عدم تطابق الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية ويلزم تغيير الإرادة وثالثاً بان الواقع لو لم يكن له مصلحة فلاي وجه ابرزه المولى والجواب اما على مسلك محقق العراقي تقدس من انه يكون من باب المقتضي والمانع فانه لا يلزم الجهل لأنه يكون على الواقع الى آن وجود المانع وإبراز العموم انتهى أمده بذلك وكذلك الإرادة على الواقع ما حصل التغيير فيها فان المصلحة كانت في الإبراز فقط. فالنتيجة انه ينشأ الحكم على وفق المقتضي الموجود مع قيام المصلحة على إخفاء المانع وبعد ذلك يبين المانع وهو الناسخ وهذا حقيقة النسخ وهذا غير ما أفاده صاحب الكفاية ج ١ ص ٣٧٢ فاعلم ان النسخ وان كان رفع الحكم الثابت إثباتاً إلا انه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتا وإنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم واستمراره أو اصل إنشائه وإقراره مع انه بحسب الواقع ليس له قرار أو ليس له دوام واستمرار وذلك لان النبي الصادع صلى الله عليه وآله للشرع ربما يلهم أو يوحى اليه ان يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال وانه ينسخ في الاستقبال أو مع عدم اطلاعه على ذلك لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك وتعالى ومن هذا القبيل لعله يكون امر إبراهيم بذبح إسمعيل وحيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً وان كان بحسب الظاهر رفعا فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغير إرادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهة والا لزم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ فان الفعل ان كان مشتملا على مصلحة موجبة للأمر به امتنع النهي عنه والا امتنع الأمر به وذلك لان الفعل أو

دوامه لم يكن متعلقا لأرادته فلا يستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير إرادته ولم يكن الأمر بالفعل من جهة كونه مشتملا على مصلحة وإنما كان إنشاء الأمر به أو إظهار دوامة عن حكمة ومصلحة. وتوضيحه والمناقشة فيه ذكر استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٢٧ بان الظاهر من قول القائل لا تكرم الفساق من العلماء بعد قوله اكرم العلماء هو الحكم الواقعي أي ان الفاسق يحرم إكرامه من رأس لا من هذا الزمان فعليه يكون التخصيص مقدما على النسخ الذي يكون لازمه كون الخاص حكما ظاهريا وفيه ان ظهور العام أيضاً كذلك فان الظاهر من قول القائل اكرم العلماء هو ان العلماء واجب إكرامهم جميعا واقعا لا ظاهرا بحيث يكون لازم ذلك ان يكون الخاص ناسخا لا مخصصاً فلا يصير ما ذكره﵀ رافعا للمعارضة ومعينا لترجيح احد الطرفين. وأورد على صاحب الكفاية المحقق الأصفهاني في النهاية ج ١ ص ٣٤٩ قوله فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل تارة من حيث ان الفعل في زمانه ان كان ذا مصلحة فلماذا نهى عنه وان كان ذا مفسدة فلماذا امر به وهذا يمكن دفعه بعدم لزوم المصلحة في الفعل بل المصلحة في التكليف ولا مانع من ان يكون البعث في زمان ذا مصلحة والزجر في زمان آخر ذا مصلحة بل يمكن القول بان الفعل مطلقاً ذا مصلحة إلا انه في البعث اليه مصلحة في زمان دون زمان وأخرى من حيث ان البعث لجعل الداعي في ظرف العمل وجعله مع رفعه من الملتفت محال ولو مع اختلاف زمان البعث والزجر المتداول في كتب الأصول وان كان الأول إلا ان المهم هو الثاني ولا محالة يجب الالتزام بعدم كون البعث بعثاً حقيقياً بل إنشائي بغير داعي جعل الداعي من سائر الدواعي ومنه يعلم ان النسخ قبل حضور وقت العمل لا رفع ولا دفع حيث لا بعث حقيقة ولا إرادة ولو في زمان ما. وقد عرفت ما هو الحق فيه.

علمه بوجود الموانع في عالم التشريع والتكوين وبمثل ذلك[١] توجّه البداء من الباري عزّ اسمه[٢] بلا انتهائه الى الجهل[٣]تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا

---

(١) أي إنشاء الحكم على وفق المقتضيات وإخفاء الموانع في باب الأوامر والنواهي قال المحقق الماتن في التعليقة على فوائد الأصول ج ٣ ص ٧٣٣ أقول بعد كون النسخ في التشريعيات كالبداء في التكوينيات فكما ترى البداء الحقيقي في المخلوق قبل وقت العمل كما لو كان بانياً على ضيافة زيد عند مجيئه ثم بد له قبل المجيء كذلك امكن صورته في الخالق بملاحظة الأخبار على طبق المقتضيات المتكفل لها لوح المحو والإثبات فيخبر النبي صلى الله عليه وآله أيضاً بوقوع موت كذا ولكن في اللوح المحفوظ مكتوب حياته لوجود مانع من تأثير مقتضي موته مثلاً ومن هذا القبيل باب النسخ في التشريعيات وعليه فلا قصور في تصوير النسخ قبل حضور وقت العمل أيضاً كما انه لا قصور في إمكان تأخير البيان عن وقت العمل لقيام مصلحة على خلافه كما هو الشأن في كلية جعل الحكم الظاهري على خلاف الواقع اذ لا اقل من ترك إيجاب الاحتياط وإرجاعه الى حكم العقل بالبراءة الموجب لتفويت الواقع على المكلف لمحض ترك إيجاب الاحتياط كما هو ظاهر.

(٢) فيكون البداء في الله تعالى من انه يوحي ويلهم على وفق المقتضيات في التكوينيات ولم يلهم بوجود المانع ويخفي وجود المانع لمصلحة وحكمة هناك ثم يبين بعد ذلك.

(٣) ولا يلزم الجهل عليه تعالى وهو ظهور ما خفي تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٣٢ يعني ان الله تبارك وتعالى حيث يكون علمه عين الانكشاف يعلم ان زيدا مثلا يكون له مقتضي المرض وحيث انه يتصدق يدفع عنه المرض وهكذا النبي صلى الله عليه وآله مثلاً فاذا تصدق ودفع عنه المرض لا يكون هذا وجها لان نقول بان إرادة الله تعالى قد تغيرت أو علمه تعالى قد تغير- ولا يلازم هذا جهلهم

و[١] ح لا محيص من ان يقال بان النسخ ليس من باب التصرف في الدلالة وإنما التصرف فيه نظير التورية والتقية تصرفاً في الجهة و[٢] ح قد يدعى[٣]

صلوات الله عليهم. وفي ذلك كفاية فلنرجع الى اصل البحث وهو ترجيح التخصيص على النسخ.

(١) واختار المحقق الماتن كون النسخ تصرف في الجهة لا التصرف في الدلالة بيان ذلك قال استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٢٧ ثم ان شيخنا العراقي قال بإن حقيقة النسخ يكون مرجعها الى التصرف في الجهة فاذا كان الخاص مقدما على العام ان قلنا بالتخصيص فقد جمعنا بين دلالتها برفع اليد عن بعض مدلول العام والعمل بالخاص أيضاً وان قلنا بالنسخ فقد تصرفنا في جهة الصدور مثل التقية في إبراز العموم.

(٢) ثم ذكر المحقق الماتن وجهاً آخر لتقديم التخصيص على النسخ ووجهه هو تقديم التصرف الدلالي على الجهتي.

(٣) قال الشيخ الأنصاري في التقريرات ص ٢١٣ قد يظهر من بعضهم تقديم العام على الخاص فيما اذا كان العام مقروناً بشيء من المرجحات التي تراعي في لا السند كموافقته للكتاب أو مخالفته للعامة ونحو ذلك ولعله خلط بينهما فان المقام لابد فيه من مرجحات المعمولة في الدلالة واما المرجح السندي فلا ينبغي استعماله فيه اذ أعمال تلك المرجحات إنما يؤكد الظن بصدور العام وهو لا يؤثر فيما هو محل التعارض كيف ولو كان قطعياً أيضاً لا يجدي لما عرفت من تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ويؤميك الى ذلك ملاحظة كلمات العلماء في الفروع والأصول فانه لم يعهد منهم تقديم الرواية المشتملة على العموم على الخاص بواسطة أعدلية راويها الى غير ذلك من مراتب الترجيح وما ذكرنا من الوضوح بمكان والسر في ذلك - ان العرف بعد اطلاعهم على ما فيه التنافي لا يلتفتون الى السند ما لم يعجزوا عن الدلالة وبعد عدم الالتفات الى

في المقام بان وجه تقديم التخصيص عليه تعين[١] وجه تقديم التصرف الدلالي على التقية والتورية وذلك[٢] بتوهم[٣] ان في مورد دوران الأمر بين التصرف الدلالي مثل التخصيص مثلا مع التقية الأمر[٤] يد وبين العمل

السند لا معنى للتعويل على التراجيح المعمولة في السند كما لا يخفي ومن هنا يظهر انه لا يصلح ذلك وجهاً في دفع الإشكال المذكور في الأمر الواقع كما عساه يتوهم. وقال في الرسائل ج ٢ ص ٣٨٤ قد عرفت ان الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان أي الرجحان من حيث جهة الصدور فاذا كان الخبر الأقوى دلالة موافقاً للعامة قدم على الأضعف المخالف لما عرفت من ان الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدم على الطرح والفرق بين هذا الترجيح والترجيح في الدلالة المتقدم على الترجيح بالسند ان التعبد بصدور الخبرين على ان نعمل بظاهر احدهما وبتأويل الآخر بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل أو اصل بخلاف التعبد بصدورهما ثم حمل احدهما على التقية الذي هو في معنى الغائه وترك التعبد به.

(١) قد يقال الصحيح بعين ، لكن فيه تعين أيضاً يمكن تصحيحه.

(٢) والوجه في تقديم التصرف الدلالي على الجهتي.

(٣) هو انه كما يتوهم ان فيما لو دار الأمر بين التخصيص والتقية فان التخصيص تصرف دلالي وجمع عرفي فلابد من رفع اليد عن حكم العام في بعض الافراد والتقية تصرف في جهة الصدور كما تقدمت الإشارة اليه.

(٤) ففي باب التقية رفع اليد عن الدليل من رأس وطرح السند وأما التخصيص فيبقى بعض الظهور وهو ماعدا الخاص فيبقى السند ففي الفرض يدور الأمر بين طرح السند أو يبقى التعبد بالسند لمقدار من الظهور ولاريب ان الثاني أولى.

على التقية كي يطرح السند رأساً أو الحمل على التخصيص مثلاً كي يبقى مقدار من الظهور الموجب للأخذ بالسند وبديهي[١] ان أصالة عدم طرح السند مهما امكن مرجح التصرف الدلالي على الجهتي من مثل التقية وفي المقام أيضاً يقال[٢] بعد مضي زمان المنسوخ وخروجه عن محل الابتلاء[٣]

(١) فإن أصالة عدم طرح السند يوجب تقديم التصرف الدلالي على الجهتي وقال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٥٧ أما في مقام الدوران بين التصرف الدلالي والتقية فمع استلزام الأصل الجهتي لطرح الدلالة رأسا فظاهر من جهة لغوية التعبد بالجهة ح مع انتفاء اصل الدلالة واما مع عدم استلزامه لذلك وإمكان الأخذ بالعام ولو ببعض مدلوله فبانه وان كان يجري الأصل الجهتي ويؤخذ بالعام مثلا في بعض مدلوله بلا كلام لكنه لا يتوقف هذا المقدار على ما ذكر من الترتيب والطولية بينهما من جهة وضوح كون الأمر كذلك ولو على القول بالعرضية من جهة العلم التفصيلي ح بخروج مقدار من المدلول عن تحت الحجية سواء على تقدير التخصيص أو التقية واما فيما عدا هذا المقدار من المدلول فحينما لا تنافي بين الأصلين يؤخذ بهما فيترتب عليهما وجوب العمل على طبقه سواء فيه بين طولية الأصلين أو عرضيتهما هذا اذا كان الدوران بين التقية والتخصيص.

(٢) وبمثل ما تقدم يقال في المقام من انه يدور الأمر بين النسخ والتخصيص فانه يستلزم الدوران بين ان يكون طرحاً لدليل المتقدم كالعام من رأس أو الأخذ بدليل المتقدم والمتأخر أي الخاص والعام معاً بيان ذلك.

(٣) فانه على المفروض قد مضى زمان العمل بالمنسوخ ونخرج عن محل الابتلاء كما لو ورد اكرم العلماء و بعد وروده صار في محل الابتلاء ثم خرج عن معل الابتلاء وورد لا تكرم الفساق من العلماء.

لو حمل المتأخر على النسخ فمن[١] حين وجوده لا يبقى مجال للأخذ بسند المنسوخ[٢] لا بالنسبة الى الزمان السابق لخروجه عن محل الابتلاء[٣] ولا بالنسبة الى الزمان اللاحق لغرض منسوخيته[٤] وهذا بخلاف[٥] ما لو حمل السابق على المخصّصية فانه يبقى للتعبد

(١) وح لو حمل المتأخر مثلا لا تكرم الفساق من العلماء على النسخ اكرم العلماء وهو العام.

(٢) فمن حين ورود الدليل المتأخر كلا تكرم الفساق من العلماء لا مجال للأخذ بسند المنسوخ وهو اكرم العلماء أصلاً.

(٣) اما بالنسبة الى ما قبل ورود الخاص وهو الدليل المتأخر والزمان السابق لورود لا تكرم الفساق من العلماء في مفروض المثال فواضح وذلك لخروجه عن محل الابتلاء على ما هو المفروض لإنه بعد زمان الحاجة والخروج عن محل الابتلاء.

(٤) وأما بالنسبة الى ما بعد ورود الخاص وهو لا تكرم الفساق من العلماء فالمفروض منسوخية العام وهو اكرم العلماء بالنسبة الى فساق العلماء فيلزم طرح سند المنسوخ على كل حال.

(٥) وهذا بخلاف كونه تخصيصاً فانه يشمل دليل التعبد بسند العام والخاص معاً فان الخاص يرفع الحكم عن بعض افراد العام فيبقى التعبد بالسند بحاله ولو ان بعض افراد العام خارج عن حكمه فيكون كموت بعض الافراد على ما تقدم وقد تعبدنا بسند دليل الخاص أيضاً وتوضيحه قال استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٢٨ بانا اذا راجعنا الى العقلاء نرى انهم ما دام يمكن الجمع بين الدليلين والعمل بهما لا يطرحون احدهما والتخصيص يكون فيه التعبد بصدور الخاص وصدور العام كلاهما والنسخ يكون التعبد بصدور الخاص من حين النسخ باطلاً لأنه بالنسبة الى ذلك الآن لا اثر

بسندهما مجال فعموم دليل التعبد[١] بالسند في المقام أيضاً يقتضي الحمل على التخصيص لا النسخ أقول[٢] أولا[٣] ان هذا الكلام[٤] إنما يتم في الخاص المتأخر[٥] لو قلنا بانه ناسخ للعام بعمومه وأما لو قلنا[٦] بنسخه لحكم خصوص هذا الفرد فيبقى دليل السند للعام المنسوخ بالنسبة الى بقية أفراده باقياً بحاله[٧] من دون فرق في تلك الجهة بين ناسخية الخاص

له وبالنسبة الى ما مضى لا يكون منشأ الأثر فنلتزم بالتخصيص ليكون صدور الخاص والعام كلاهما محققاً ويترتب عليه الأثر من جهة وجوب القضاء اذا لم يعمل على طبقه على النسخ وعدم وجوبه على التخصيص.

(١) فعموم دليل التعبد بالسند يقتضي التعبد بكليهما وتقديم التخصيص على النسخ لان طرح سند العام بلا وجه ولا قرينة.

(٢) وأورد على هذا الاستدلال المحقق الماتن بوجهين.

(٣) الوجه الأول.

(٤) ان هذا الكلام والاستدلال وهو انه يدور الأمر بين طرح سند العام ان كان نسخاً أو التعبد بالسندين ان كان تخصيصاً.

(٥) يختص بالخاص المتأخر والمفروض انه يكون ناسخا للعام بعمومه ولعل من ذلك الاية المباركة (ولا تمسكوا بعصم الكوافر) تدل على عدم جواز نكاحهن مطلقاً وقوله تعالى (فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن) تكون ناسخا لعموم الآية السابقة ولو تختص بالمتعة.

(٦) وأما لو قلنا بان الخاص لو كان ناسخا قائما يرفع حكم خصوص الفرد الذي رفع الخاص الحكم منه وهو في المثال لا تكرم الفساق من العلماء.

(٧) فلا محالة يبقى التعبد بالسند بالنسبة الى بقية الافراد وهي العدول من العلماء محفوظاً.

أو المخصصية[١]. وثانياً[٢] على فرض تسليم ناسخية الخاص لتمام العام[٣] أو فرض ناسخية العام المتأخر للخاص أيضاً[٤] ما افيد صحيح[٥] لو لم يكن للمنسوخ السابق أثر بلحاظ الزمان اللاحق كما لو فرض[٦] نسخ طهارة

---

(١) فلا فرق ح في ناسخية الخاص ومخصصيته وإنما الفارق على مسلك المحقق الماتن بين المقتضي للحكم الى زمان ورود الخاص لمصلحة ثم ورد المانع وعلى مسلك القوم ان أمد الحكم الى زمان ورود الخاص هذا على النسخ وعلى التخصيص يرفع الحكم عن تلك الافراد من الأول.

(٢) والوجه الثاني.

(٣) انه لو فرض كون الخاص ناسخاً للعام بعمومه كما ذكرنا له من المصداق لا انه ناسخ لحكم بعض الافراد.

(٤) أو فرضنا كما هو الواقع انه يكون البحث في صورتين أحديهما أن يكون العام مقدماً والخاص متأخرا وورد دليل الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيدور الأمر بين كونه تخصيصاً أو نسخاً وثانيتهما ان يرد الخاص أولا ثم ورد العام ودار العام بين كونه نسخاً للخاص أو الخاص تخصيصاً وفي هذه الصورة يكون الاستدلال تاماً يدور الأمر بين طرح سند الخاص بان يكون المتأخر نسخاً أو التعبد بالسندين حتى يكون تخصيصاً فعلى كلا الفرضين.

(٥) ان الاستدلال أيضاً لا يتم والوجه في ذلك ان ما افيد صحيح لو لم يكن للمنسوخ السابق وهو الدليل المتقدم سواء كان عاماً أم خاصاً اثر بلحاظ الزمان اللاحق بأن كان نفس العمل المنسوخ فعلاً مستتبعاً للأثر وموضوعا للأثر في الزمان المتأخر بعد وجدان الدليل المتأخر.

(٦) ذكر مصداق لذلك المحقق العراقي وتوضيحه ذكر استاذنا الآملي في المجمع

ماء توضؤ به سابقاً إذ ح[١] لا قصور لدليل المنسوخ ان يشمل فعلًا بلحاظ الأثر المحلّ للابتلاء فعلاً وح[٢] لا يبقى مجال ترجيح التخصيص على النسخ بمناط إبقاء عموم ذليل السند بالنسبة اليهما بحاله على المخصص دون النسخ والأولى[٣] في وجه الترجيح ان يقال انه بعدما كان مرجع النسخ الى التصرف

ج ٢ ص ٢٢٩ مثل الماء الذي يكون محكوما بالطهارة وكان هذا الحكم من باب التقية ثم نسخ الحكم بالطهارة وكان الشخص متوضي به فانه بعد ظهور النسخ يسقط حكم الطهارة ويبقى الحكم بالنجاسة فاثره وجوب القضاء للصلاة المأتية بها وتطهير ما لاقى هذا الماء ولا يكون لترتب هذه النتيجة على النسخ أو ذاك على التخصيص ترجيح.

(١) فح دليل التعبد بالسند يشمل المنسوخ بلحاظ هذا الأمر المحل للابتلاء فعلا المترتب عليه متأخرا بعد ورود دليل الناسخ.

(٢) وعلى هذا يكون عند النسخ أيضاً التعبد بالسندين محققاً ولا طرح لسند لا المنسوخ ولا ترجيح للتخصيص على النسخ لعدم التفاوت بينهما أصلا هذا.

(٣) ثم ذكر وجهين لتقديم التخصيص على النسخ الوجه الأولى قال استددنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٢٧ وتوضيح كلامه يحتاج الى مقدمتين المقدمة الأولى ان المصلحة على ثلاثة أنحاء فإنها إما ان تكون على الواقع أو على الإبراز أو على نفس الأمر فان كانت في الواقع بان تكون في الإكرام مثلا في قول القائل اكرم العلماء يكون الخاص مخصصاً وان كانت في الإبراز يكون مثل التقية في الحكم والمقدمة الثانية ان الكلام الصادر عن الموالي أو الرواية الصادرة عن الأئمة عليهم السلام يكون له جهات ثلاث الأولى التعبد بصدوره والثانية التعبد بجهته وهو عدم كون صدوره تقية والثالثة التعبد بدلالته والأولى مقدمة بالرتبة على الثانية ضرورة انه ما لم نتعبد بصدور الخبر لا وجه في انه صدر تقية ولبيان الحكم ظاهراً أو لا بل لبيان الحكم واقعاً والجهة الثانية مقدمة

في جهة الحكم كالتقية[١] ان النوبة إنما ينتهي الى هذا التصرف في ظرف إحراز الجد بالمراد[٢] ومن المعلوم[٣] ان التصرف الدلالي[٤] موجب لشرح المراد

على الجهة الثالثة بالرتبة لأنه ما لم يحرز احمل الصدور وانه صدر لا لتقية لاتصل النوبة الى البحث عن دلالته فان صدر وكان لبيان الحكم واقعاً نتكلم في دلالته كما هو واضح وحال التقية في الكلام حال البداء في التكوينيات ولا يخفي ان كل الجهات يحرز ببناء العقلاء وهم حكام فيها ونعم ما قال.

(١) والمقدمة الثالثة هي ما أشار اليه المحقق الماتن من ان النسخ تصرف في جهة الحكم من خف المانع ثم إبرازه كالتقية لا الصدور والسند قال استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٢٩ فعلى هذا اذا قدم أصالة الصدور والتعبد به في الخاص لا يبقى مكان لجريان أصالة التعبد بالجهة لأنه قبل هذه الرتبة جرى الأصل في الصدور من باب ان ملاحظة الجهة تكون بعد ملاحظة ان ما تحت اللفظ يكون مراداً جدياً.

(٢) ضرورة انه لو لم تكن الإرادة الاستعمالية مطابقة للإرادة الجدية لا وجه للقول بانه صدر تقية أو لا حتى يقال بأصالة الجهة لعدم الفائدة فيها.

(٣) فعلى هذا أي عند إحراز الإرادة الجدية يكون التخصيص مقدماً على النسخ الذي يكون من باب التعبد بالجهة.

(٤) لان الخاص قبل ان تصل النوبة الى هذه المرتبة يصير بيانا للعام وشارحاً له فتم أو زار الدلالة والظهور فان أصالة عموم العام وكونه صادر البيان الحكم الواقعي أو لكون المصلحة في الإبراز صار سببا لدوران الأمر بين النسخ والتخصيص وحيث اثبتا قبل الجهة ان ظهور العام يكون في ما بقي بعد صدور الخاص وضمه اليه لا تصل النوبة الى جهة الصدور لا يقال ان الخاص المؤخر يمكن ان يكون شارحا للعام المقدم ويصح هذا الكلام فيه وأما الخاص المقدم لا يكون شارحا لانا نقول لا فرق في الشارحية بين

على خلاف الظهور بملاحظة إجراء حكم القرينة على ما هو اقوى ظهور أو ح لا يبقى مجال للتصرف الجهتي لعدم وجود موضوعه ومرجع ذلك الى حكومة الجمع والتصرف الدلالي على التصرف الجهتي[١] ولنا أيضاً بيان آخر في وجه التقدم[٢] وهو ان أصالة الظهور إنما يجري في الظهورات الصادرة لبيان الحكم الحقيقي الواقعي فالأصول[٣] الجهتية منقح موضوع الأصول

المقدم والمؤثر فانه بضم احد الدليلين الى الآخر نستفيد ما ذكر.

(١) فالنتيجة هو حكومة الجمع الدلالي على التصرف الجهتي لشارحية الخاص للعام على كل حال.

(٢) هذا هو الوجه الثاني لتقديم التخصيص على النسخ قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٥٥ وقد يقرب وجه تقديم التخصيص على النسخ بما قرب في وجه تقديم أصالة السند والجهة على أصالة الظهور والدلالة من دعوى ان الأصل الجاري في السند كما كان في رتبة سابقة على أصالة التعبد بالظهور لكونها منقحة موضوعها كذلك الأصل الجاري في الجهة أيضاً بلحاظ ان موضوع الجهة في الظهور هو الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام عن داعي الجد لبيان حكم الله الواقعي لا للتقية ونحوها وانه لولا إحراز اصل صدور الكلام عن الإمام عليه السلام وإحراز جهة صدوره وكونه لبيان الحكم الواقعي لا ينتهي النوبة الى مقام التعبد بظهوره ودلالته.

(٣) فبذلك يكون أصالة التعبد بالصدور والجهة في رتبة سابقة على أصالة التعبد بالظهور والدلالة لكونهما منقحي موضوعها باعتبار كون الأول مثبتاً لأصل الموضوع وهو كون الكلام صادراً عن الإمام عليه السلام والثاني لكيفية صدوره وكونه لبيان الحكم الواقعي لا للتقية ونحوها.

اللفظية ولازمه[١] تقدم الأصول الجهتية على اللفظية رتبة وح[٢] لا يصلح الأصول اللفظية للمعارضة مع الأصل الجهتي فلا مجال[٣] لرفع اليد عن الجهة[٤] بإجراء الأصول اللفظية وإبقاء حجية الظهور بحاله كيف[٥] ولا تنتهي النوبة الى أصالة الظهور بلا جهة وعلة فالأصول الجهتية جارية في رتبة نفسها بلا معارض وبعد[٦] جريانها ينتهي الأمر الى الأصل الدلالي فيؤخذ به

(١) وعليه فعند الدوران بين التصرف الدلالي والتصرف الجهتي يقدم الأصل الجهتي على الأصل الدلالي من جهة تقدمه عليه رتبة في المشمولية لدليل الاعتبار.

(٢) وبذلك يقال في المقام أيضاً بان النسخ بعد ان كان سنخه من باب التقية الراجع الى التصرف في الجهة لا من باب التخصيص في الازمان الراجع الى التصرف الدلالي فمع الدوران في العام بين كونه منسوخاً بالخاص المتأخر أو مخصصاً به - أي لا يصلح للمعارضة بين الأصل اللفظي والجهتي -.

(٣) يقدم الأصل الجاري في جهته على الأصل الجاري في ظهوره ودلالته.

(٤) أي عن جد.

(٥) من جهة جريان أصالة الجهة فيه ح في المرتبة السابقة بلا مزاحم.

(٦) ومعه لابد من رفع اليد عن ظهوره ودلالته في العموم بمقتضي ما في القبال من الخاص الأظهر من غير فرق في ذلك بين ظهور الخاص في ثبوت حكمه على فرض المخصصية من بدو الشريعة أو عدم ظهوره فيه بل ظهوره في ثبوت حكمه في زمان صدوره وان كان على الأخير لا ثمرة عملية في البين من جهة القطع بحجية العام على كل تقدير الى زمان صدور الخاص ولزوم الأخذ بالخاص من حينه ورفع اليد عن العام على كل تقدير أيضاً سواء على الناسخية أو المخصصية هذا. ولكن قد يورد على هذا التقريب بعدم إجداء هذا المقدار من الترتب والطولية لتقديم الأصل الجهتي على

لولا وجود ما هو أقوى دلالة عليه كما لا يخفى وبذين التقريبين[1] أيضاً يلتزم

الأصل الدلالي عند الدوران بدعوى انه كما لا مجال للتعبد بظهور الكلام بدون إحراز اصل صدوره وجهته كذلك لا مجال أيضاً للتعبد بسنده وجهته مع عدم ظهوره وإجماله حيث لا يترتب عليهما اثر عملي في البين حتى يجري فيهما أصالة التعبد بل وإنما ترتبه على ظهور الكلام الصادر عن الإمام عليه السلام لأجل بيان الحكم الواقعي وعلى ذلك فكان كل من السند والجهة والدلالة مما له الدخل في ترتب الأثر على الخبر في عرض واحد فقهراً لا يبقى مجال تقديم احدهما على الآخر في المشمولية لدليل الاعتبار بمحض تقدمها الطبعي. ولكن يمكن دفع ذلك بأن الأمر وإن كان كما ذكر من احتياج كل من التعبد بالسند والجهة والدلالة في الجريان الى جريان التعبد بالآخر ولكن نقول بأن ذلك غير قادح في تقدم الأصل الجهتي على أصالة الظهور بعد اختلاف نحوي التوقف والاحتياج فيهما وكون التوقف والاحتياج في بعضها من جهة عدم إحراز الموضوع وفي البعض الآخر من جهة عدم الأثر ولغوية التعبد بدونه حيث إن من المعلوم ح أن الأصل الجهتي لكونه منقح موضوع الأصل الدلالي وفي رتبة سابقة عليه مقدم لا محالة على الأصل الدلالي في مقام الدوران في المشمولية لدليل الاعتبار فلابد ح من رفع اليد عن أصالة الظهور والدلالة وذلك أيضاً ينطبق على ما عليه ديدن الأصحاب من تقديم التصرف الدلالي على التصرف الجهتي ولو بنحو التقية مع كثرتها وشيوعها في زمن الأئمة عليهم السلام وعليه فحيث ان باب النسخ كان من سنخ التورية والتقية في كونه من قبيل التصرف في الجهة لا من قبيل التصرف في الدلالة فعند الدوران بين كون الخاص مخصصاً له لا ناسخاً هذا.

(١) ثم ذكر المحقق الماتن إن بهذين التقريبين أي الوجهين الأخيرين نلتزم بتقديم التصرف الدلالي وهو التخصيص على النسخ.

في وجه تقدم التصرف الدلالي على التقية لا بصرف إبقاء التعبد بسندهما في التصرف الدلالي دون التقية[١] كيف[٢] وهذا الوجه أيضاً غير جار في مورد يكون التقية في عموم الحكم لفرد لا الحكم العام إذ ح[٣] لأخذ دليل العام في الأفراد الخارجة عن صورة التقيد[٤] مجال كما لا يخفى فتدبر[٥].

---

(١) لا بالتقريب المتقدم من أنه يدور الأمر بين التعبد بسند الدليلين في التخصيص وبين طرح سند المتقدم منهما في النسخ فلا يرجع الى التعبد بالسند أصلاً.

(٢) وقد عرفت الإشكال عليه وأنه يجري فيما لو كان تخصيص بعض الأفراد وكانت الجهة والتقية في حكم بعض الأفراد لا الحكم العام بتمام عمومه.

(٣) ففي ذلك يكون الأخذ بالعام ويشمل دليل التعبد بسند العام بالنسبة الى الأفراد غير الخارجة عن تحته ويكون عليه التخصيص والعام بطراز واحد وقد تقدم مفصلاً.

(٤) ربما يتخيل الصحيح التقية ولكن التقيد صحيح فإن العام خرج عنه حكمًا بعض الأفراد بالتقيد والتخصيص كما عرفت.

(٥) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٥٧ وأما اذا كان الدوران بين النسخ والتخصيص كما في المقام فإن كان الخاص مقدماً على العام وقد احتمل فيه كونه مخصصاً للعام أو منسوخاً به ففي ذلك يقع التعارض بين الأصل الجهتي في الخاص المقدم وبين الأصل الدلالي في العام المتأخر وحيث انه لا يكون لأحدهما تقدم رتبي على الآخر كما في فرض اعتبارهما في دليل واحد فلا جرم ينتهي الأمر فيهما بعد المعارضة الى التساقط وفي مثله يكون المرجع هو استصحاب حكم الخاص وأما ان كان الخاص متأخراً عن العام فإن كان ذلك قبل حضور وقت العمل بالعام فلا ثمرة تترتب على كونه ناسخاً أو مخصصاً من جهة أنه على كل تقدير يكون العمل على طبق الخاص المتأخر من حين

صدوره وأما إذا كان صدوره بعد حضور وقت العمل بالعام بمدة فتارة لا يكون له ظهور في ثبوت مدلوله من الأول من حين ورود العام وأخرى كان له هذا الظهور فعلى الأول فلا دور أن في البين بين الأصلين إذ كما أنه يجري فيه الأصل الجهتي كذلك يجري فيه الأصل الدلالي أيضاً الى حين ورود الخاص ومعه يكون المتبع هو أصالة العموم الى حين ورود الخاص ومن حين ورود الخاص يكون العمل على طبق الخاص المتأخر سواء كان ناسخاً أو مخصصاً ولو من جهة إطلاقه لثبوت حكمه من حين ورود العام كما كان ذلك شأن أغلب الخصوصات ففي مثله وإن دار الأمر بين التصرف في ظهور العام وبين التصرف في جهته وكان يثمر أيضاً فيما قبل ورود الخاص من الأزمنة المتقدمة من جهة القضاء والكفارة لو كان الواجب مما يترتب على تركه ذلك إلا ان طرف المعارضة بدواً لما كان هو إطلاق الخاص المتأخر في ثبوت مفاده من أول الأمر من جهة منافاته بالضرورة مع قضية ظهور العام في العموم فلا جرم ينتهي الأمر فيهما الى التساقط ومع سقوط أصل الظهور في العام عن الحجية في العموم يجري عليه قهراً حكم التخصيص ولكن الذي يسهل الخطب عدم ترتب أثر عملي على مثل هذا الفرض بالنسبة إلينا بعد تأخر زماننا عن زمان العام والخاص من جهة وضوح أنه على كل تقدير كان الواجب علينا الأخذ بالخاص والعمل على طبقه ناسخاً كان أو مخصصاً نعم في الخاص المتقدم كان له ثمرة مهمة من حيث كونه مخصصاً للعام المتأخر أو منسوخاً به ولكنك عرفت فيه أيضاً ان اللازم فيه هو الرجوع الى استصحاب حكم الخاص من جهة معارضة الأصل الجهتي في الخاص ح مع الأصل الدلالي في العام المتأخر وتساقطهما فتدبر. ولا بأس به هذا تمام الكلام في العام والخاص والحمد لله رب العالمين.

المقصد الخامس

في المطلق والمقيد

ويليه

المجمل والمبين

مقالة في المطلق والمقيد[١] وعرف المطلق بما دل على معنى شائع في جنسه[٢] والظاهر أن المراد من الجنس[٣] ليس الجنس بمصطلح المنطقيين كيف وإطلاق المطلق على النوع[٤] والصنف[٥] بل الأشخاص[٦] بلحاظ الحالات كالنار على المنار[٧]

في المطلق والمقيد

(١) في المطلق والمقيد وتحقيق الكلام فيهما يكون في ضمن نماذج. النموذج الأول في تعريف المطلق والمقيد ومصاديقه ويكون ذلك في ضمن أمور.

(٢) الأمر الأول قال المحقق القمي في القوانين ج١ ص ٣٢١ المطلق على ما عرفه اكثر الأصوليين هو ما دل على شائع في جنسه أي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وغيرها من الحصص وعرفوا المقيد لا على شائع في جنسه.

(٣) الأمر الثاني في المراد من الجنس قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٥٩ والظاهر ان المراد من الجنس في المقام هو السنخ لا الجنس المصطلح عند المنطقيين أي الكلي المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب ما هو قبال النوع ولا ما هو المصطلح منه عند النحويين أي الماهيات الكلّية المقصورة بأسامي الأجناس.

(٤) أي النوع هو الكلي الذي عين حقيقة أفراده المتفقة الحقيقة الواقع في جواب ما هو كالإنسان.

(٥) أي الصنف هو الكلي الذي متحقق في ضمن جملة أفراد نوع واحد وخارج عن حقيقته كالرومية والزنجية -.

(٦) أي الشخص هو الجزئي غير القابل للصدق على كثيرين كزيد.

(٧) كيف وأن من المعلوم صحة إطلاقه على الأفراد المعينة الشخصية بلحاظ

بل المراد[١] من الجنس في المقام مطلق ما كان سنخ الشيء المحفوظ في ضمن قيود طارئة على الشيء من دون فرق بين كون السنخ المزبور موجودة في ضمن وجودات متعددة أو في وجود واحد محفوظ في طيّ الحالات المتبادلة[٢]

الحالات الطارئة عليها كما في زيد حيث إنه مع شخصيته يكون مطلقاً بلحاظ حال القيام والقعود والمجيء وغيرها من الحالات.

(١) فكان ذلك ح شاهداً على أن المراد من الجنس المأخوذ في تعريفه هو مطلق السنخ - أي سنخ ما كان اللفظ موضوعاً له -.

(٢) الصادق على الذوات الشخصية الخارجية ولو بلحاظ تحليل الذوات الشخصية الى حصص سارية في ضمن الحالات المتبادلة وعلى الحصص السارية في ضمن أفراد الطبيعي كالحيوان والإنسان مثلاً غير أن الفرق بينهما وهو استقلال كل حصة من حصص الطبيعي في عالم الوجود بخلافه في الحصص السارية من الذوات الشخصية بلحاظ الحالات المتبادلة حيث إنها موجودات بوجود واحد ومجتمعات تحت حد واحد في الخارج ولا يكون التعدد فيها إلا بحسب التحليل - أي التحليل الذهني بحسب الحالات المتبادلة والأزمنة المختلفة على وجه يرى العقل قابليته لتقطيعه الى حصة وحصة واقعاً كل منها معروضاً لحال خاص في زمان لا يكون مثل هذه الحصة معروضاً لغيره بل المعروض له هي الحصة الأخرى - ولكن مجرد هذا المقدار من الفرق - أي في عالم الوجود أو بحسب التحليل - لا يضر بما هو المطلوب من شمول تعريف المطلق لمثله كما لا يخفى فكان المراد من المطلق ح في المقام ما هو المعبر عنه بالفارسية بـ (رهاى در مقام انطباق) الغير الممنوع عن الصدق على ما هو من سنخه في قبال المقيد المعبّر عنه بالفارسية ، (بسته در مقام انطباق) الممنوع عن الصدق على هو من سنخه فإن تقيد الشيء ببعض القيود كتقيّد زيد بالقيام يمنع عن شيوع الحصة المحفوظة في ضمنه

ومن ذلك[١] ظهر أن الجنس في المقام ليس أيضاً بمصطلح النحويين المعبّر عنه باسم الجنس أو علمه المخصوص بالكليات الصادقة على الكثيرين كما هو ظاهر[٢].

ثم المراد من الشياع المأخوذ في تعريف المطلق[٣] تارة[٤] بمعنى قابليته

بالنسبة الى ما كان من سنخه من بقية الحصص.

(١) - أي كون المراد من الجنس سنخ ما كان اللفظ موضوعاً له والسنخ هو الحصة المحفوظة في جميع الحصص والأفراد والقدر المشترك بينهما وهو الذي جعله تحت عنوان واحد ، فالمطلق ما لا يمنع عنه صدقه لسنخه كالرقبة فتصدق على جميع حصصها بخلاف المقيد -.

(٢) ومن ذلك لا يصدق زيد القائم بلحاظ توصيفه بالقيام على زيد القاعد وان كان هو أيضاً مطلقاً باعتبار ما في ضمنه من الحصص بلحاظ الحالات المتبادلة الطارئة كالضحك والتكلم والكتابة وغيرها وهو واضح. وبالجملة ان مصب الإطلاق في الفقه أعم من الطبائع والإعلام الشخصية وتجد الثاني في أبواب الفقه كثيراً كالحج من الطواف بالبيت واستلام الحجر والوقوف بمنى والمشعر قال الله تبارك وتعالى وليطوّفوا بالبيت العتيق هذا من جهة الموضوع وكذا مصب اطلاق الحكم يكون اعم.

(٣) الأمر الثالث في المراد من الشياع قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٦٠ وأما الشياع.

(٤) فالمراد به تارة - قابلية الطبيعي للانطباق على القليل والكثير انطباقاً عرضياً - أي في قبال الطبيعة المضيقة المعبر عنها بالحصة المخصوصة الغير القابلة للانطباق على غيرها -.

للانطباق بتمام معناه على القليل والكثير وعلى القطرة والبحر وبهذا المعنى[١] يراد[٢] ما هو المأخوذ في طيّ غالب الأوامر ولازمه[٣] انطباق تمام المعنى بأوّل وجوده الموجب لسقوط أمره.

وتارة[٤] يراد منه الشائع بمعنى السريان في ضمن أفراد متعددة

---

(١) أي أن هذا النحو من الشيوع الذي هو من لوازم ملاحظة الطبيعة عارية عن جميع الحيثيات عند تعلق حكمها بها حتى عن حيث تجردها الذهني إذ مثلها ح يكون موضوع حكم العقل بأنه يصدق على القليل والكثير فطبيعة الماء غير الملحوظة معها أية حيثية من الحيثيات وأية حالة من الحالات المتبادلة فلا محالة يصدق على القليل والكثير وعلى القطرة والبحر وعلى الحلو والمالح وعلى النظيف والكسيف.

(٢) يطلق غالباً على المواد المأخوذة في طي كثير من الأوامر - أي العبادات كالصلاة والصوم والحج والزكاة والخمس ونحو ذلك -.

(٣) أي من لوازمه الاجتزاء بأول وجود من وجوداتها في مقام امتثال الطلب على وجه يسقط الطلب بصرف إيجادها في الخارج بفرد واحد لانطباق تمام ما هو الموضوع عليه ولذا يعبر عنه بالماهية على نحو صرف الوجود المنطبق على أول الوجود ولا يفرق في ذلك بين الأعلام الشخصية وغيرها فيكون المراد الذات المعراة عن جميع الحيثيات التي هي الجهة المشتركة بين جميع أنحاء حصصه مع أية منها ولازمه كونه صادقاً مع تحققها بأي نحو من الحالات المتضادة كالصحة والمرض ومقتضاه الاجتزاء بأي نحو تحقق -.

(٤) وأخرى هو سريان الطبيعة في ضمن جميع الافراد وهو المعبر عنه في اصطلاح بعضهم بالعموم السرياني.

الملازم لعدم انطباق تمام المعنى على القليل بل لا ينطبق إلا على الكثير[١] قبال المعنى[٢] السابق ولازمه[٣] تعدد الامتثال فيه وعدم سقوط التكليف بأول وجوده وبهذا المعنى يراد الطبيعة المأخوذة في طي بعض الأوامر وكثير من النواهي وغالب الأحكام الوضعية كاحل الله البيع وأمثاله[٤]

(١) حيث انه وان كان نحو ضيق في الطبيعة ح باعتبار عدم الانطباق إلا على الكثير إلا انه من جهة لحاظ سريانها في ضمن الافراد كان له اطلاق في قبال المقيد بقيد خاص غير قابل للانطباق إلا على المقيد.

(٢) والمطلق بهذا المعنى - أي المعنى الأول - أوسع دائرة من المطلق بمعنى السريان من جهة عدم اعتبار تقيده بشيء من الخصوصيات حتى خصوصية السريان فكان من جهة إرساله وعدم تقيده بشيء من الخصوصيات الوجودية والعدمية مجامعاً مع كل خصوصية ونقيضها وقابلاً للانطباق على القليل والكثير.

(٣) أي لازم المعنى الثاني من سريان الطبيعة في كل فرد على وجه يطابق مفاده في استيعاب الافراد مفاد العموم الاستغراقي وان اختلفا في الدلالة على شمول الحكم لكل فرد من حيث الخصوصية إذ في الطبيعة السارية المعبر عنها بالعموم السرياني لا تكون الافراد من حيث الخصوصيات الفردية مشمولة للحكم بل الحكم سار في كل فرد من حيث كونه مصداقاً للطبيعة ومن المعلوم ان من لوازم هذا المعنى عدم سقوط الطلب بإتيان فرد منه بل هو باق بالنسبة الى بقية الافراد.

(٤) والمطلق - أي بالعموم السرياني - يطلق غالباً على المواد المأخوذة في النواهي النفسية كقوله لا تشرب الخمر وفي طي الأحكام الوضعية كقوله احل الله البيع ونحوه وبعض الأوامر أيضاً لعله كذلك كما في الأمر بطبيعة إلا مساك عن المفطرات في الصوم الذي لا يحمل الامتثال ولا يسقط التكليف إلا بتكثر الإمساك في جميع الآنات من أول

ومن المعلوم[١] ان بين نحوي المعنى[٢] لم يكن جامع محفوظ في ضمن صورة

طلوع الفجر الى الغروب فالمأمور به لا يحصل بصرف الوجود والامتثال لا يحصل إلا بتعدد الوجود ويجري ذلك في الإعلام الشخصية يراد منه الذات السارية مع أي حصص من حصصها بحيث ان لازمه كون المطلوب وجوده الساري مع أية حالة على نحو يكون المطلوب وجوده بما هو وجود زيد لا بما هو دون حالة بهذا التقييد غاية الأمر التعبير بمثل هذه الحالات إنما هو من شأن الإشارة بمثلها الى الحصة المعروضة وفي الحقيقة مرجع التعميم من حيث الحالات الى التعميم من حيث الحصص المعروضة والا فنفس الحالات أجنبية عن الحكم رأساً.

(١) ثم أشار المحقق الماتن الى عدم وجود جامع بينهما قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٨٤ وحيث اتضح لك ظهر لك ان الشياع بالمعنى الأول والثاني إنما نشأ من قبل كيفية اعتبار الطبيعة في الذهن بأطوار مختلفة بلا وجود مفهوم ثالث يجمع الفردين إلا مفهوم الشياع المنتزع بتعقل ثانوي عن أنحاء اعتبارات الطبيعة ذهناً ومثله يكون من المعقولات الثانوية والكليات العقلية الغير القابلة للانطباق على الخارجيات مما ينطبق عليه معروض هذا الشياع وهو نفس الطبيعي المعتبر في الذهن بأحد الاعتبارين كما ان عنوان ضيق الطبيعة المانع عن الانطباق على الكثيرين أيضاً من المعقولات الثانوية الغير القابلة للانطباق على الحصة الخارجية بل ما ينطبق عليها هو المعروض له بذاته. أي الأمور المنتزعة عقلاً عن الشيء في الرتبة اللاحقة عن الجعل والخطاب و لا تكون في الرتبة السابقة متعلقاً للجعل -.

(٢) أي الطبيعة العارية عن الخصوصيات والطبيعة السارية لا يكون له جامع مستقل في قبالهما.

مستقلة في الذهن في قبال الصورتين كيف[١] ولو كانت الطبيعة في الذهن مجردة عن جميع العلائق بحيث لم يلحظ في الذهن إلا ذات الطبيعة. لا هي ذاتها عارياً عن جميع الحيثيات بمعنى كونه مصداقا لهذا العنوان[٢] لا مقيداً به[٣] من البديهي[٤] انه بهذا اللحاظ كان موضوع حكم العقل بقابليته للانطباق على القليل والكثير وعلى القطرة والبحر مثلا كما انه لو لوحظ هذا المعنى سيّالاً وسارياً في ضمن متكثرات من الافراد فهو الشائع بالمعنى الثاني[٥] ومن البديهي ان الطبيعي ح ما[٦] جاء عارياً عن جميع الحيثيات بل لوحظ معه سريانه الزائدة[٧] عن ذاته وهي بهذا المعنى واجد لخصوصية السريان قبال الصورة الأولى الفاقد له وح كيف يتصور في الذهن معنى ثالث

---

(١) والوجه في ذلك ان الذهن لا يخلو من احد أمرين فانه تارة يلاحظ في الذهن الطبيعة بما هي عارية عن الخصوصيات.

(٢) ومصداق للطبيعة والذات كذلك.

(٣) لا مقيداً بعدم الخصوصيات فلو تقيد بخلوها عن جميع الحيثيات فلا تنطبق على الخارجيات أصلا إلا بالتجرد عن القيد لان القيد أمر ذهني غير قابل للتطبيق على الخارج مضافاً الى ان الخارج الطبيعة مع الحيثيات كما هو واضح.

(٤) وقد تقدم ان لازمه ان الطبيعة العارية تنطبق على القليل والكثير وعلى جميع الافراد والحصص وعلى جميع الحالات المتبادلة.

(٥) وأخرى بالمعنى الثاني وهو سريان الطبيعة في ضمن جميع الافراد.

(٦) ما تكون نافية.

(٧) فإن من لوازم المعنى الثاني لحاظ سريان الطبيعة في ضمن كل فرد.

جامع بين الفاقد والواجد[١] وح لا محيص في تصور الجامع بين الشائعين إلا بدعوى كون الجامع هو المعنى المحفوظ في ضمن الواجد تارة والفاقد اخرى لا انه معنى موجود بوجود مستقل في قبالهما[٢] وعليه فلك[٣] ان تقول ان في البين صورة ثالثة للطبيعي وهو المحفوظ في ضمن المقيد بشخص خاص الذي لا يكاد يصدق إلا على القليل في قبال السابقين إذ ذلك أيضاً صورة ثالثة مشتملة على الطبيعي في ضمنه وكان مقيداً في ضمنه قيد خاص[٤] و[٥] ح ما هو مشترك بين هذه الصور ليس إلا الجهة المحفوظة في ضمن الفاقد والواجد بلا وجود له مستقلاً في الذهن قبال هذه الموجودات الذهنية

---

(١) فلا يكون جامع ما هوى يتصور في الذهن مستقلًا في قبال المعنيين يكون مجمعاً للقسمين وهو الوجود والعدم بان يكون بمنزلة جنس الأجناس فانه من المتناقضين.

(٢) فعلى هذا يكون الجامع بين المعنيين هو المعنى المحفوظ فيهما وتقدم انه مفهوم الشياع.

(٣) والصورة الثالثة هي ما لو حظت الماهية مع شيء آخر وهي الحصه الخاصة المعروضة لحال كذا بنحو الإشارة لا التقييد ومن المعلوم ان هذه الحصه غير صالحة للانطباق على سائر حصصه وإنما ينطبق على حصته المقيدة ويتصف مثلها بعدم شياعه فيما هو من سنخه بخلاف الصورتين السابقتين اذ على كل منهما يصدق نحو من الشياع كما مر.

(٤) والشيء الآخر الملاحظ ح الماهية اما قيد وجودي أو قيد عدمي.

(٥) وح يكون الجامع بين الجميع هو المعنى المحفوظ في الفاقد عن القيد والواجد له.

ومثل[١] هذا الجامع المحفوظ في المقام مثل المادة المحفوظة في ضمن هيئات مخصوصة الحاكية عن مفهوم كذلك بحيث لا يتصور فيه مفهوم مستقل قبال ما هو المحفوظ في ضمن الخصوصيات[٢].

وحيث اتضح ذلك نقول[٣] ان القائل بأخذ الشياع في مفهوم المطلق ان أراد شياعاً خاصاً من نحوي الشياع كي يصير لازمه كون مفهوم المطلق معنى خاصاً في الذهن بحيث لو أريد غيره[٤] ولو كان شائعاً بغير هذا النحو كالمقيد

(١) ثم أتى نظير لهذا الجامع وهو مثل المادة في ع ل الموجودة في ضمن هيئات متعددة وكذا ضرب الموضوعة للحدث الكذائي وهكذا سائر مواد المشتقات المحفوظة في ضمن الصيغ الخاصة والهيئات المخصوصة.

(٢) فالجامع هو القدر المشترك بين الجميع والمحفوظ فيه بواقعيته وان لم يكن موجوداً في الذهن إلا في ضمن احدى الصور المتقدمة وذلك لا محذور فيه.

(٣) قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٨٤ وعليه فنقول ان مقتضي اطلاق التعريف شموله لكلا القسمين ولازمه كون اللفظ عند القائل بوضعه للمعنى الإطلاقي على وجه لا يحتاج في إثبات إطلاقه الى مقدمات الحكمة موضوعاً لنفس الذات العارية عن واحد من الاعتبارين الذين ينشأ من كل منهما نحو من الشياع.

(٤) كيف ولو اختص وضع اللفظ بالماهية المعروضة لأحد الاعتبارين لزم ان يكون استعماله في المعتبر بالاعتبار الآخر مجازاً كما هو الشأن عندهم فيما لو استعمل اللفظ فيما اعتبر حصة ومضيقاً وعمدة النكتة فيه ان كل اعتبار يوجب احداث نحو صورة من الماهية في الذهن تباين الصورة الأخرى الناشئة عن الاعتبار الآخر فبعد تباين الصور كيف يجوز استعمال اللفظ الموضوع لأحدهما في غيره ثم لا يتوهم عاقل أن اختلاف الصور بعدما كان من قبل الاعتبار فلا محيص في مقام التطبيق من تعريته

بغير الشياع من سائر القيود لكان مجازاً فهو[١] خلاف صريح إطلاقهم المطلق على نحوي الشياع بلا مجاز فيه وإنما بناؤهم على مجازية المطلق لو أريد منه المقيد بغير الشياع من سائر القيود[٢] ويؤيّد[٣] إطلاق أخذ الشياع في تعريفه

عن هذا الاعتبار فلا محيص في مقام التطبيق من تعريته عن هذا الاعتبار إذ مع لحاظه فيه يستحيل انطباقه على الخارجيات إذ لنا أن نقول إن قوام الصور الذهنية طرءاً بصرف اعتبارها غاية الأمر تارة تلاحظ الصورة بما هي امر معتبر ذهني وهو مقام تحليتها في الذهن فهي بهذا الاعتبار غير قابلة للانطباق على الخارج وأخرى تلاحظ ذات الصورة الخاصة الناشئة عن اعتبار خاص لا بما هي معتبرة وهو مقام تحليتها عن الذهن ومن المعلوم إنها بهذا الاعتبار تنطبق على الخارجيات ولكن لا ينافي هذا المقدار مع اختلاف ذات الصور بما هي الصورة الناشئة واقعاً من ناحية الاختلاف في أنحاء الاعتبارات ولئن شئت توضيح ما ذكرنا من هذه الجهة فلاحظ المفاهيم البسيطة الإجمالية مع التحليلية التفصيلية كمفهوم الإنسان والحيوان الناطق إذ من البديهي أن اختلاف هاتين الصورتين أيضاً ناشئ عن اختلاف الاعتبارين مع فرض وحدتهما ذاتاً ووجوداً والحال أن كلاً منهما منطبق على الخارج وكان اللفظ الموضوع لأحدهما بالخصوص مجازاً في غيره.

(١) وملخص الجواب عن عدم الوضع لأحد النحوين أن المطلق عند الأصحاب يطلق على الماهية العارية والماهية الملحوظة معها السريان معاً من دون لزوم مجاز فيه.

(٢) وإنما المجاز بحسب بنائهم ومرتكزاتهم هو استعمال المطلق في المقيد بغير الشياع.

(٣) ويؤيد عدم أخذ أحد من النحوين من الشياع في مفهومه أنه لم يؤخذ في التعريف أحد نحوي الشياع الخاص بل أخذ الشياع المطلق.

وح فلا محيص عندهم[١] من جعل مفهوم المطلق هي الجهة المحفوظية بين نحوي الشياع المقوّم كل واحد بصورة مخصوصة من فقدانه للخصوصيات الزائدة عن الطبيعي أو وجدانه لجهة السريان في ضمن المتكثرات بلا وجود مفهوم مستقل في الذهن عارياً عن الجهتين. وعليه[٢] فنقول أنه لك أن توسّع الدائرة بنحو يشمل[٣] المفهوم المعنى المحفوظ في ضمن المقيد بشيء

(١) فعلية يكون مفهوم المطلق هي الجهة المحفوظة والجامع بين الشياعين الذي يلائم مع الفقدان والوجدان بالمعنى الأول والثاني ولو أنه لا يكون له وجود مستقل في قبالهما قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٨٥ وبالجملة نقول إنه بعد التزام المشهور بكون المادة في حيز غالب الأوامر موضوعة للماهية المطلقة مع كون الإطلاق هو الشياع بالمعنى الثاني بضميمة التزامهم بكون اللفظ في حيز غالب النواهي أيضاً موضوعا للماهية المطلقة المعلوم كون الإطلاق فيها هو الشياع بالمعنى الأول لا مجال لتوهم تخصيص الشياع المأخوذ في التعريف بأحد المعنيين إذ لازم ذلك ح الالتزام بخلاف الظاهر في اللفظ الواقع في حيز احدى الطائفتين من الأحكام وحيث كان كذلك فلا محيص من عدم كفاية وضع اللفظ عند المشهور لإثبات أحد الشياعين بل هم في إثبات احدهما دون الآخر محتاجون إلى إقامة قرينة أخرى على تعيينه ولو كان ذلك من قبيل الدالين والمدلولين.

(٢) ثم بين توسع مفهوم المطلق بحيث يشمل الماهية المقيدة بشيء آخر غير الشياع والسريان.

(٣) فبين أنه لا وجه لاختصاصه بالجامع بين الشائعين بل الموضوع له المعنى المحفوظ بين الشائعين والماهية المقيدة بشيء آخر وهو الجامع وهي الطبيعة المهملة الملازمة ح جميع الصور من العارية عن الحيثيات ومع السريان ومع التقيد بشيء آخر

آخر غير جهة الشياع أيضاً فلا وجه ح لاختصاص المفهوم بخموص الشياع بل المنسبق الى الذهن من اللفظ في كل مورد هو المعنى المحفوظ في ضمن الصور العديدة المتصورة وهذا المعنى المحفوظ هو الطبيعي المهمل المناسب مع كل لون ويكون جامعاً بين الشائع وغيره ولئن شئت[١] فعبر عنه باللابشرط المقسمي[٢] المجتمع مع الواحد لقيد خارج عن ذاته وفاقدة

فيكون هو الموضوع له للمطلق.

(١) الأمر الرابع في بيان اعتبارات الماهية وهي على أقسام وسيأتي.

(٢) القسم الأول هو اللابشرط المقسمي وهو بحسب مصطلح المحقق الماتن الماهية المهملة والقدر المشترك المحفوظ بين جميع الأقسام الآتية قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٦١ لابد وان يكون ما هو المقسم لها عبارة عن القدر المشترك بين تلك الاعتبارات والمرجع للضمير في التقسيم في قولك الماهية اما ان تكون كذا واما ان تكون كذا وان لا يمكن تعقله مستقلاً ولا كان له وجود في الذهن بحسب التعقل الأولى إلا في ضمن تلك الاعتبارات المختلفة نظير المادة المأخوذة في المشتقات المحفوظة في ضمن الصيغ الخاصة والهيئات المخصوصة وذلك لان كلما يتصور ويوجد في الذهن من الصور حسب التعقل الأولى لا يخلو من كونها اما صورة واحدة للقيد والخصوصية أو فاقدة لها فلا صورة ثالثة في البين مستقلاً في ذلك تكون هي الجامع والقدر المشترك بين الواجد والفاقد إلا بالتحليل العقلي حسب التعقل الثانوي بتعليل كل صورة الى ذات وخصوصية ولو كانت الخصوصية هي خصوصية التجرد والفقدان.

كما[١] أن الفاقد عن جميع العلائق الزائدة عن الطبيعي وهو المعنى الشائع[٢] القابل للانطباق على القليل والكثير هو اللابشرط القسمي المحتاج[٣] اثباته

---

(١) أي القسم الثاني اللابشرط القسمي عند المحقق الماتن - اعتبارها بنفسها مجردة من غير اعتبار قيد اعتبار قيد التجرد عن الخصوصيات فيها فكان تجردها ح من جهة عدم تعدي اللحاظ عن ذات الماهيّة إلى شيء آخر معها وبعبارة أخرى الملحوظ في هذا القسم عبارة هو مصداق المجرد لا الطبيعة متقيدة بقيد التجرد عن الخصوصيات.

(٢) فإنه من جهة مقيداً بقيد التجرد كان قابلًا للانطباق على الخارج وللصدق على القليل والكثير.

(٣) أي المحتاج الخ يرجع إلى اللابشرط المقسمي ما قبل كما هو واضح وهو الموضوع له المعنى المبهم المحفوظ في جميع الأقسام والا القسمي يكون الإطلاق بالوضع على مسلك المشهور قال المحقق العراقي في النهاية ج١ ص ٥٦٢ إن المراد من الماهيّة المهملة لدى السلطان ومن تبعه إنما هو القدر المشترك بين ما يقبل الانطباق على القليل والكثير كالطبيعة المطلقة وبين ما لا يقبل الانطباق إلا على الكثير أو القليل كالطبيعة السارية والمقيدة فكانت دعوى السلطان - أي على المحقق الماتن أيضاً في مفهوم المطلق - على أن أسامي الأجناس كالرقبة مثلا كانت موضوعة للقدر المشترك المحفوظ في جميع تلك الاعتبارات المختلفة الذي هو المقسم الحقيقي لها من دون دخل شيء من تلك الخصوصيات حتى خصوصية التجرد والإطلاق في الموضوع له فيها أصلاً وان استفادة الخصوصيات إنما كانت بدوال آخر في قبال المشهور القائلين بوضعها للطبيعة المجردة القابلة للانطباق على القليل والكثير أو للقدر الجامع بينها وبين الطبيعة السارية ومن ذلك يحتاج مثل السلطان ومن تبعه في هذا السلك الى التشبث بقرينة الحكمة في استفادة معنى الشياع والإطلاق عند الإطلاق باعتبار ملاءمة قضية الوضع مع إرادة كل من

بمقدمات الحكمة بحيث لولاها[١] لما يكون معنى اللفظ منحصراً بما يقبل الانطباق على القليل والكثير فقط بل هو الجامع بين ما يقبل وما لا يقبل[٢] فاللابشرط المقسمي[٣] هو المعنى المحفوظ في ضمن القيود المتعددة من

المطلق والمقيد بخلاف المشهور فانهم تغنيهم قضية وضع اللفظ للمعنى الإطلاقي عن التشبث بقرينة الحكمة.

(١) فلو لم تجر المقدمات الحكمة لا ينحصر انطباق معنى اللفظ على القليل والكثير فقط.

(٢) بل هو القدر المشترك بين ما يقبل الانطباق على القليل والكثير أو الكثير فقط أو القليل فقط.

(٣) وهو المصطلح عند المحقق الماتن باللابشرط المقسمي الذي ليس له وجود مستقل في الذهن ولذا في الفرق بين هذا القول وقول المشهور قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٨٦ السلطان يدعى ان وضع اللفظ ليس مختصاً بأحد الاعتبارين الموجبين لنحوين من الشياع بل الموضوع له ما هو المحفوظ مع جميع الاعتبارات التي منها ما يوجب ضيقاً في الملحوظ على وجه لا ينطبق على الكثيرين ولذا يلتزم بأن استعمال اللفظ في المقيدات أيضاً استعمال في المعنى الحقيقي غاية الأمر من باب الدالين والمدلولين كما ان لازم كلامه أيضاً احتياج استفادة الشياع والإطلاق بأي نحو إلى دال آخر وهذا بخلاف المشهور فإنهم في استفادة الشياع في الجملة يتكلون بنفس اللفظ كما أن في صورة إرادة الطبيعة المضيقة المعبر عنها بالأب الخاص المقرون بفرد كذا يلتزمون بكون اللفظ مجازاً وليس من باب الدالين والمدلولين ويلزمهم عدم التفرقة بين إطلاق الكلي على الفرد واستعماله فيه وإنما تكون التفرقة المزبورة من شأن السلطان غير الاخذ للشياع في مداليل الألفاظ وح فالسلطان وأن كان شريكاً مع القوم في تعريف المطلق وليس

الفاقد والواجد بلا وجود مستقل له في الذهن كما يشهد[١] بذلك بناؤهم على استعمال اللفظ في جميع المقامات في معنى واحد بنحو الحقيقة وان الخصوصية الزائدة مفهوم من دال آخر ويكونان من باب الدالين والمدلولين ولك[٢] ان بينه وبينهم نزاع في هذا المقام لكن عمدة نزاعه معهم في أسماء الأجناس من وضعها للإطلاق بهذا المعنى وعدمه وعليه فيصح مثل هذا التعريف للمطلق في قبال المقيد لباً عند كلا الفريقين غاية الأمر المشهور يدعون أن الكاشف عن هذا المعنى هو اللفظ والسلطان يدعي أن كاشفه مقدمات الحكمة.

(١) واستشهد لذلك ببناء الأصحاب على استعمال المطلق في جميع المقامات بمعنى واحد حقيقه تارة في الواحد وأخرى في الفاقد على ما تقدم والخصوصية تكون بدال آخر.

(٢) ثم بين الفرق بين الجامع المحفوظ في جميع الافراد وبين الكلي والفرد لأنهما وان اشتركا في ان في الخارج يكون له وجود واحد خارجي ويختلفان ان الكلي له وجود ذهني مستقل في قبال الفرد والخصوصية بخلاف الجامع المزبور فإن له وجود ذهني واحداً وهو الفرد توضيح ذلك قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٩١ ان مرجعاً نزاعاً السلطان مع النوم حقيقة الى ان اللفظ هل هو موضوع للماهية باعتبار خاص وصورة مخصوصة من الماهيّة وهي صورة تجردها في الذهن عن جميع الحيثيات حتى عن حيثية التجرد الذهني الذي من المعقولات الثانوية المنتزعة عن حد فقدان صورة الطبيعة في الذهن عن جميع التقيدات الذي هو موضوع لحكم العقل بالصدق على القليل والكثير وكان من لوازمه جواز الاجتزاء بأي وجود منه مهما وقع متعلقاً للطلب وأيضاً من لوازمه مجازية استعمال اللفظ في نفس الحصة المقيدة وأن أريد قيدها بدال آخر كما هو مقالة القوم على ما نسب إليهم أم ليس الأمر كذلك بل اللفظ موضوع لذات الماهيّة المحفوظة في الذهن في ضمن صور متباينة حسب تباين الاعتبارات من دون أخذ خصوصية حد الفقدان والوجدان بجهة زائدة عن ذاتها في مدلول اللفظ وان لم ينفك في الذهن عن احدهما ولازمه كون

الموضوع له معنى مبهماً لا يكون له بنفسه حد خاص وصورة مخصوصة في الذهن قبال سائر الاعتبارات بل هو مجتمع في الذهن مع كل حد كاجتماعه في الخارج مع كل شخص وبهذه الملاحظة نقول إن طبع اللفظ لا يقتضي آراءه معنى صالح للصدق على القليل والكثير ولا معنى مضيق غير صالح الصور الذهنية التي منها صورتها فاقدة عن جميع الحيثيات ومنها صورتها متقيدة بأحد القيود المانع عن الصدق المزبور وإنما تكون استفادة مثل هذه الخصوصيات بدال آخر مثل مقدمات الحكمة أو لفظ آخر دال على تقييدها بأحد القيود وهذا هو معنى قولهم بأن اللفظ موضوع عند السلطان للمهية المبهمة العارية عن حيثية السعة والضيق بمعنى عرائها عنهما في مقام وضع اللفظ لها لا عرائها عنهما ذهناً كيف وقد عرفت بأن صور الماهيّة في الذهن أما أن تكون مجردة عن جميع الحيثيات ومحدودة بحد الفقدان عن جميع التقييدات فهي الموسعة محضا من دون قابليتها للضيق واما ان تكون صورتها في الذهن مقرونة بأحد القيود فتكون مضيقة من دون صلاحيتها للتوسعة من دون تصوير مفهوم آخر في الذهن فاقد عن الخصوصيتين وعار عن الحيثيتين مع انه لو كانت له صورة ثالثة مباينة مع هذه الصور ذهناً فكيف يكون استعمال المطلق في مورد إرادة هذه الصور حقيقة بداهة ان مدار الحقيقة والمجاز في الاستعمالات على وحدة الصورة الذهنية بلا اعتناء فيها الى وحدة الذات أو وحدة الوجود خارجاً فمثل ذلك برهان قطعي على أن مدلول اللفظ في الذهن نحو معنى يناسب جميع الصور وليس ذلك إلا ما هو المحفوظ في ضمن جميع الاعتبارات والحدود الذهنية بلا استقلال لنفسه في الذهن بحد وخصوصية مستقلة ولذا سمي بالمبهمة نظراً الى كونه في الذهن متحققاً بلا حد لنفس المعنى مستقلاً بلا محدود بحدود زائدة عن حيز الوضع والاختصاص فكان المقام من تلك الجهة نظير مفهوم المبدأ الساري في ضمن هيئات مخصوصة حاكية عن خصوصيات وأطوار ذهنية طارئة على مبدأ واحد سار في ضمن جميع الخصوصيات ومتشكل بأحد الأشكال الذهنية الحاكية عن الأشكال

تقول ان النسبة الطبيعية اللابشرط المقسمي بالنسبة إلى القسمي ليس كنسبة الكلي إلى الفرد بحيث كانا في الذهن موجودين بوجود واحد خارجي[١] بل نسبته إليه[٢] كنسبة[٣] منشأ انتزاع الجامع في ضمن أفراده الخارجية من حيث انه[٤] كما لم يكن له في قبال المصداق وجود مستقل في الخارج بل[٥] جهته محفوظة في ضمن خصوصيات متعددة متباينة كذلك[٦] بهذا النحو يلاحظ الطبيعة اللابشرط المقسمي بالنسبة الى اللابشرط القسمي[٧]

الخارجية.

(١) نسبة الكلي الى الفرد ولو في الخارج وجود واحد وليس للكلي وجود مستقل في قبال الفرد لكن في الذهن وجود الكلي والذات مستقل في قبال الخصوصية بالتحليل العقلي.

(٢) لكن الجامع والقدر المشترك ليس كذلك وهو المحفوظ في ضمن الصور المتباينة فليس للمعنى المحفوظ في الجميع الموضوع له المطلق موجود في الذهن بوجود مستقل بل وجوده في الذهن نفس وجود الصور الملحوظة.

(٣) ثم مثل ذلك بالأمور الانتزاعية من انه لا وجود للأمر الانتزاعي إلا لمنشأ انتزاعه.

(٤) وذلك كمن في المسجد فانه ينتزع عمن تحصن في المسجد مثلًا وليس موجود آخر غير الأشخاص الموجودة في المسجد خارجاً بحيث يكون وجوده في قبالهم.

(٥) بل الجهة محفوظة في جميع الافراد الخارجية الموجودة في المسجد.

(٦) كذلك المقام فالموضوع له هو المعنى المحفوظ في جميع الأقسام وهو اللابشرط المقسمي.

(٧) ومن أقسامه اللابشرط القسمي الذي تقدم تعريفه المحفوظ ذلك المعنى

وبشرط شيء[١] في عالم الذهن[٢] وانه لم يكن له في عالم الذهن[٣] وجود مستقل في قبال الفرد بل في الذهن جهة محفوظة في ضمن صور خاصة متباينة[٤] ولئن شئت فعبرّ عنه بما هو موجود في الذهن بعين وجود أفراده فيه لا بوجود مستقل مباين معها كما لا يخفى[٥].

المهمل فيه.

(١) القسم الثالث بشرط شيء وهو الماهية الملحوظة مقيدة مع الضميمة والشرط ما مر وجودي خارج عن ذاته كالإنسان الملحوظ معه خصوصية الزيدية وكالرقبة الملحوظة معها خصوصية الإيمان مثلاً ونحو ذلك من الخصوصيات والضمائم وربما عبرّ عنه أيضاً بالملحوظة قبال المجردة وان لوحظ بالإضافة اليه مقترنة بعدمه كانت الماهية بشرط لا وان لاحظ بالإضافة الى القيد الخارج عن ذاتها لا مقترنة به ولا مقترنة بعدمه وهي الماهية لا بشرط.

(٢) وانه في عالم الذهن يكون ذلك المعنى المهمل الموضوع محفوظ فيه كما هو محفوظ في سائر الأقسام وليس لذلك المعنى المهمل وجود ذهني مستقل في قبال المصداق والفرد.

(٣) بل وجوده ذهناً عين وجود مصاديقه وأفراده ذهناً لا وجود آخر في قبال الفرد.

(٤) ولذا بتعبير آخر وجود هذا المعنى المهمل في الذهن بعين وجود أفراده لا وجود ذهني في قباله.

(٥) قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٥٥ حيث ان للّفظ مدلولًا بالذات وهو المفهوم الذهني ومدلولاً بالعرض وهو المصداق الخارجي فيكون الموضوع له هو الطبيعي بلحاظ وجود أفراده في الخارج والمدلول بالذات كذلك قابل الانطباق على الفرد والحصص، فأما ان يكون منحصر المصداق في الخارج - سيأتي مفصلاً - أو يكون

مرآة لجامعه للأفراد المتعددة وهذا هو معنى الشيوع في الافراد والإطلاق والفرق بين العام الأصولي والمطلق الشمولي هو ان المطلق يكون شيوعه بالنسبة الى الحصص ولا يكون دالاً على الخصوصيات الفردية ويكون العام دلالته أولاً على الحصص وثانياً على الافراد التي تحت الحصص بخصوصيتها ولا يكون لنا الجامع في الشياع بل يكون في الحصص بنحو السريان والتبادل وصرف الوجود ويكون الشيوع المنتزع من الجميع من المعقولات الثانية التي ليست لها ما بإزاء في الخارج والشيوع بهذا العنوان يكون متبائناً فان الشيوع في صرف الوجود وقسمية له فرق بحسب معنى كل واحد من الثلاثة. فكيف بما اذا كان المعنى الملحوظ محفوظاً حتى في المقيد أيضاً الذي ليس إلا الفرد فإن البحث عن معنى المطلق كما عرفت قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٨٧ فربما تجيء تصويرات الماهيّة وأنحاء وضع أسماء الأجناس في الافراد الخاصة والأعلام الشخصية نظراً الى ان لفظ زيد مثلاً تارة يكون موضوعاً لنفس الذات المعراة عن جميع الحيثيات التي هي الجهة المشتركة بين جميع أنحاء حصصه المتحققة مع اية منها ولازمه كونه صادقاً مع تحققها بأي نحو من الحالات المتضادة ومقتضاه الاجتزاء بأي نحو من تحققه وبأي صفة يتحقق وأخرى يراد منه الذات السارية مع أي حصص من حصصها بحيث ان لازمه كون المطلوب وجوده الساري مع أي حالة على نحو يكون المطلوب وجوده بما هو وجود زيد لا بما هو ذو حالة بهذا التقييد غاية الأمر التعبير بمثل هذه الحالات إنما هو من شأن الإشارة بمثلها الى الحصة المعروضة وفي الحقيقة مرجع التعميم من حيث الحالات الى التعميم من حيث الحصص المعروضة والا فنفس الحالات أجنبية عن الحكم رأساً وثالثة يراد منه الحصة الخاصة المعروضة لحال كذا بنحو الإشارة لا التقييد ومن المعلوم ان هذه الحصة غير صالحة للانطباق على سائر حصصه ويتصف مثلها بعدم شياعه فيما هو من سنخه بخلاف الصورتين السابقتين اذ على كل منهما يصدق نحو من

و[1] من هذه البيانات ظهر بطلان الفرق بين القسمي والمقسمي

الشياع وبهذه الملاحظة ربما يجيء نزاع المشهور مع السلطان فيها من ان اللفظ موضوع للجامع بين الحصص على نحو لم تلحظ معه خصوصية حصة دون حصة الذي يكون لازمه الشياع البدلي أو الذات السارية في جميع الحصص أو للمجمع لهذه الاعتبارات المتحققة مع أي اعتبار وصورة في الذهن كي يكون اللفظ موضوعاً لذات مهملة مجتمعة في الذهن مع جميع الاعتبارات الذي يكون لازمه هو احتياج استفادة احد الشياعين الى قرينة أخرى من مقدمات الحكمة أو غيرها وبهذا البيان اتضح عدم اختصاص تعريف المطلق بخصوص أسماء الأجناس بل يشمل الأعلام الشخصية فلذا صح اتصاف زيد بكونه مطلقاً تارة ومقيداً أخرى ومهملة ثالثة غاية الأمر الفرق بين أسماء الأجناس والأعلام إنما هو في كون الحصص المتصورة في أسماء الأجناس لها وجودات وتحصلات مختلفة وفي الأفراد الشخصية والأعلام لا تتصور للحصص المتصورة وجودات خارجية بل جميع الحصص تحت حد واحد ووجود فارد غايته ان العقل على حسب امتداد هذه الذوات بالنسبة الى الأزمنة ينتزع منها حصصاً تحليلية لا يحكى كل حصة إلا عن قطعة من الذات الغير الحاكية عنها الحصة الأخرى ولذا يقع كل قطعة معروضة لصفة مضادة مع صفة غيرها بلا اجتماع بين المتضادين في محل واحد. الى هنا تحصل انه كما ان الطبيعي في ضمن الافراد الخارجية ليس له وجود خارجي مستقل كذلك الماهية في المقام بالنسبة الى الاعتبارات الملحوظة في الذهن لا يكون لها وجود مستقل بل المعنى المهمل المحفوظ في الجميع.

(١) ثم ان في المقام تعريفين آخرين للابشرط القسمي والمقسمي التعريف الأول ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري في التقريرات ص ٢١٦ تلاحظ على وجه الإرسال وعدم ملاحظه شيء معها من امر وجودي أو عدمي فهي في هذه المرتبة ليست إلا هي ويمكن

بجعل المقسمي الماهية المجردة حتى من قيد التجرد والقسمي خصوص الماهية المقيدة بقيد التجرد الذهني إذ[١] مع هذا القيد يستحيل انطباقه على الخارج مع[٢] ان بنائهم في اللابشرط القسمي قابليته للانطباق على القليل والكثير بملاحظة مقدمات الحكمة كما هو الشأن في المأخوذ في طي الأوامر

حذف جميع ما عداها وسلبها عنها - الى ان قال ولا فرق بين هذا القسم والمقسم إلا بمجرد الاعتبار والملاحظة على وجه حررناه في غير المقام وملخصه ان القسم يمايز المقسم بالالتفات الى انه في تلك الحالة كذلك وهو غير ملتفت به في المقسم وان كان هو أيضاً كذلك.

(١) فأجاب عنه المحقق الماتن تبعاً للكفاية ج ١ ص ٣٧٨ مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم - أي شرط الإرسال - على فرد من الافراد وان كان يعم كل واحد منها بدلاً أو استيعاباً وكذا المفهوم اللابشرط القسمي فانه كلي عقلي - أي لتقيده بلحاظ اللابشرطية - لا موطن له إلا الذهن لا يكاد يمكن مصدقه وانطباقه عليها بداهة ان مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً فكيف يمكن ان يتحد معها ما لاوجود له إلا ذهناً. والحاصل ان اللابشرط القسمي على ذلك موطنه الذهن لان الماهيّة ان لوحظ معها في الذهن قيد من القيود كالإرسال في المقام خرجت عن التجرد واقعاً وصارت في الذهن محدودة بحد ينتزع عنه عنوان الضيق المانع عن الصدق على الكثيرين وتكون حصة خاصة في الذهن وبما إنها ملحوظة مقيدة بالإرسال لا تصدق ولا تنطبق على الخارج لان في الخارج اما مقترنة بقيد أو غير مقترنة بقيد اما الماهية الملحوظة معها قيد الإرسال لا وجود لها في الخارج ووجودها في الذهن.

(٢) مع ان بناء الأصحاب على كون اللابشرط القسمي يجري فيه مقدمات الحكمة وقابل للصدق على القليل والكثير.

غالباً[١] واضعف منه في الفرق بينهما ان المقسمي[٢] ما هو الملحوظ بنفس

---

(١) تقدم ان الأوامر غالباً يتحقق بصرف الوجود والطلب يتعلق على الطبيعة المهملة المجردة حتى من قيد التجرد على ما مر هذا أولا وثانيا ان ما ذكره من انه لا فرق بينهما إلا بمجرد الاعتبار ففيه انه كما ذكره المحققين الأعلام وبعض الأساتذة انه امر واقعي خارجي لا اعتباري قال القائد الخميني في تهذيبه ج ٢ ص ٦٧ أما انقسام الماهيّة بحسب نفس الأمر الى أقسام ثلاثة فلانها اذا قيست الى أي شيء فإما ان يكون ذلك الشيء لازم الالتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها كالتحيز بالنسبة الى الجسمية والزوجية بالنسبة الى الأربعة وهذه هي الماهيّة بشرط شيء وأما ان يكون ممتنع الالتحاق بحسب وجودها أو ذاتها كالتجرد عن المكان والزمان بالنسبة الى الجسم والفردية الى الأربعة وهذه هي الماهيّة بشرط لا وأما ان يكون ممكن الالتحاق كالوجود بالنسبة الى الماهيّة والبياض الى الجسم الخارجي فهذه في الماهية اللابشرط فالماهيّة بحسب نفس الأمر لا تخلو عن احد هذه الأقسام ولا يتخلف عما هو عليه بورود الاعتبار على خلافه وبهذا يخرج الأقسام عن التداخل إذ لكل واحد حد معين لا ينقلب عنه الى الآخر ويتضح الفرق بين اللابشرط المقسمي والقسمي لان المقسم نفس ذات الماهية وهي موجودة في جميع الأقسام واللابشرط القسمي مقابل للقسمين بحسب نفس الأمر ومضاد لهما والحاصل ان مناط صحة التقسيم هي الواقع لا اعتبار المعتبر فالماهيّة ان امتنع تخلفها عن مقارنها في واحد من مراتب الواقع فهي بالنسبة اليه بشرط شيء وان امتنع لها الاتصاف به فهي بالنسبة اليه بشرط لا وان كان له قابلية الاتصاف واستعداده من غير لزوم ولا امتناع فهي بالنسبة اليه لا بشرط كالأمثلة المتقدمة ولا بأس بما ذكره وهو المتعين عن الأساتذة.

(٢) وهو ما ذهب اليه المحقق النائيني في الاجود ج ١ ص ٥٢٣ وبذلك اتضح ان

ذاته بما له من ذاتياته قبال الملحوظ معه بما هو خارج عن ذا ته وجودا أم

الفرق بين اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي هو ان اللابشرط المقسمي قد أخذ لا بشرط بالإضافة الى خصوصيات الأقسام الثلاثة الممتاز كل منها من الآخر باختصاصه بلحاظ الماهيّة على نحو مغاير لحاظها في القسم الآخر وأما اللابشرط القسمي فهو قد أخذ لا بشرط بالإضافة الى الخصوصيات والأوصاف اللاحقة لها باعتبار اتصاف أفرادها بها كالعلم والجهل بالإضافة الى الإنسان فما تضاف اليه اللابشرطية في كل منهما مغاير لما تضاف اليه اللابشرطية في الآخر - وقال أيضاً في ص ٥٢٣ احدهما الماهيّة المعتبرة بشرط شيء اعني بها الماهيّة الملحوظ معها اقترانها بخصوصية من خصوصياتها اللاحقة لها سواء كانت تلك الخصوصية وجودية أم كانت عدمية. والماهيّة بهذا الاعتبار ينحصر صدقها بالأفراد الواجدة لتلك الخصوصية ويمتنع صدقها على الفاقد لها وثانيهما الماهيّة المعتبرة لا بشرط اعني بها ما لا يعتبر فيه شيء من الخصوصيتين المعتبرتين في الماهيّة المجردة والمخلوطة ويعبر منها بالماهيّة المطلقة والماهيّة المأخوذة على نحو اللابشرط القسمي وهو المراد بلفظ المطلق حيث ما اطلق في هذه المباحث والماهيّة بهذا الاعتبار قابلة للصدق على جميع الافراد المقترن كل منها بخصوصية تغاير خصوصية الفرد الآخر فظهر بذلك ان الكلي الطبيعي الصادق على كثيرين إنما هو اللابشرط القسمي دون المقسمي وذلك لان اللابشرط المقسمي اعني به نفس الطبيعة من حيث هي - أي بقول المحقق الماتن بنفس ذاته بما له من ذاتياته - جامعة بين الكلي المعبر عنه باللابشرط القسمي - أي الملحوظ معه بما هو خارج عن ذاته - الممكن صدقه على كثيرين والكلي السبر عنه بالماهيّة المأخوذة بشرط لا الممتنع صدقه على الأفراد الخارجية والكلي المعبر عنه بالماهيّة بشرط شيء الذي لا يصدق إلا على الافراد الواجدة لما اعتبر فيه من الخصوصية.

عدما أو الأعم منهما وهو اللابشرط القسمي إذ من البديهي[١] انه لو لوحظ صرف الماهيّة بذاته مجردة في الذهن عن عوارضها الخارجية لو عرض مثله على العقل يحكم بانه قابل للانطباق على القليل والكثير. هو الذي اثبتوه في طي الأوامر بمقدمات الحكمة الموجبة عندهم لإثباته اللابشرط القسمي فمن أين المقسمي ولكن سمعت من بعض تلامذته انه فسر اللابشرط القسمي[٢] بما هو موجود في الذهن بعين وجود أفراده[٣] وح

(١) وأجاب عنه المحقق الماتن بأنه لو لوحظ الماهية مجردة عن عوارضها الخارجية العارضة لذاتها فالعقل يحكم بانها قابلة للانطباق على القليل والكثير وهو واقع التجرد وهو اللابشرط القسمي الذي يثبت الإرسال والشيوع بمقدمات الحكمة على ما تقدم فلا يبقى موضوع للابشرط المقسمي ح.

(٢) الصحيح هو المقسمي.

(٣) يقول المحقق الماتن ان بعض تلامذته فسر اللابشرط المقسمي بما ذكرنا من الماهية المهملة المحفوظة في الأقسام التي ليس لها في الذهن وجود مستقل في قبال الأفراد قال استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٥٧ ومن هنا ظهر ما في كلام النائيني من اختياره ان الموضوع له هو اللابشرط المقسمي ولكن التطبيق يكون بالنسبة الى الطبيعة المعراة عن القيود الذي في الخارج زعما منه ان المقسمي يكون من الكلي العقلي وعدم وجود مصداق له في الخارج وزعم ان الطبيعة المهملة عبارة عن الطبيعي فانه قدس سره زعم ان الطبيعة أخذت بحيث لا ينطبق على الخارج ولكن على ما قلناه يكون هي مرآة عن الخارج وينطبق على جميع الافراد كالهيولي - ان الطبيعة هنا يكون مثل الهيولي بالنسبة الى الوجودات فإنها مع كل شيء بوجودها الابهامي وهكذا الطبيعة تكون بحيث تنطبق على كل الافراد بدون لحاظ شيء آخر بخلاف ما قاله المشهور فان ذلك لا ينطبق على

يرجع هذا الشرح الى ما ابسطناه وهو غير مرتبط بما كتبه في تأليفه فراجع[1]

جميع الأقسام - وهوتثُّ زعم ان الطبيعة المهملة تكون هي الطبيعي الذي يكون في الذهن ويترتب عليه الحكم الذهني مثل الإنسان نوع.

(١) كذا يظهر منه في الاجود كما صرح بذلك الاستاذ أيضاً قال في ص ٥٢٧ كون الموضوع له هي الجهة الجامعة بين جميع هذه الأقسام اعني بها نفس الطبيعة المعبر عنها باللابشرط المقسمي. وقال المحقق الأصفهاني في النهاية ج١ ص ٣٥١ أعلم ان كل ماهية من الماهيات اذا لو حظت وكان النظر مقصوراً عليها بذاتها وذاتياتها من دون نظر الى الخارج عن ذاتها فهي الماهية المهملة التي ليست من حيث هي إلا هي واذا نظر الى الخارج عن ذاتها فهي هذه الملاحظة لا يخلو حال الماهية عن احد أمور ثلاثة - الى ان قال - وحيث ان الماهية يمكن اعتبار احد هذه الاعتبارات والقيود معها بلا تعيين لأحدها فهي أيضاً لا بشرط من قيد البشرط شيء وقيد البشرط لا وقيد اللابشرط فاللابشرط حتى عن قيد اللابشرطية هو اللابشرط المقسمي واللابشرط بالنسبة الى القيود التي يمكن اقترانها وعدم اقترانها هو اللابشرط القسمي ومن هذا البيان ظهر ان المعنى الذي لوحظ بالنسبة الى القيد الخارج عن ذاته لا بشرط هو اللابشرط القسمي دون المقسمي وان اللابشرط المقسمي هو اللابشرط من حيث اعتبار اللابشرطية واعتبار البشرط لائيه واعتبار البشرط شيء لا اللابشرط من كل حيثية وأيضاً اللابشرط المقسمي على التحقيق ليس هو المعبر عنه في التعبيرات بالماهية من حيث هي اذا الماهيّة من حيث هي هي الماهية الملحوظة بذاتها بلا نظر الى الخارج عنها واللابشرط المقسمي هي الماهية اللابشرط من حيث الاعتبارات الثلاثة لا من حيث كل قيد فضلاً عن ذات الماهية التي كان النظر مقصوراً عليها بلا نظر الى الخارج عن ذاتها.

وهو قريب لما ذكرناه ولو ان قيد اللابشرطية أيضاً يوجب المحذور ويجعله قسماً.

وكيف كان[١] نقول بعدما التزم المشهور في معنى الإطلاق الشياع[٢] الأعم من الساري والصرف القابل للانطباق على القليل والكثير[٣] بحيث لو استعمل مما لا يقبل الانطباق على الكثير كان مجازاً[٤] فلا محيص من التزامهم[٥] بمعنى محفوظ في ضمن الشائعين وموجود في الذهن في ضمن احدهما ولازمه أخذهم في مفهوم المطلق معنى جامعاً بين الفردين متحداً مع كل واحد منهما في الذهن[٦] وبديهي[٧] أنه مرتبة من اللابشرط المقسمي الموجود مع

---

(١) ثم رجع الى معنى المطلق عند المشهور وعند السلطان.

(٢) فإن المشهور ذهبوا الى مفهوم المطلق ما دل على الشياع أعم من السريان والصرف وهو الجامع بين الماهية المجردة حتى عن قيد التجرد.

(٣) القابل للانطباق على القليل والكثير وبين الطبيعة السارية في ضمن جميع الأفراد كما في النواهي.

(٤) فلازم ذلك أن يكون مجازاً عندهم في خصوص المقيدة ببعض الخصوصيات وهو ما لا يقبل الانطباق على الكثير.

(٥) وعلى هذا لابد من الالتزام بكون اللفظ ماهية مهملة محفوظة في ضمن الشائعين بحيث استعماله في كل منهما يكون حقيقة ولكن موجودة في الذهن بوجود أحد الفردين دون وجود مستقل.

(٦) فيكون مفهوم المطلق معنى جامعاً محفوظاً في الفردين ومتحداً مع كل واحد منهما في الذهن.

(٧) وهذه هي الماهية المهملة القدر المشترك بين فردي الشياع مرتبة من اللابشرط المقسمي المحفوظ في كل واحد منهما في الذهن.

كل واحد من قسمي الصرف والساري ضمناً وبعد ذلك[١] لم يلتزم في معنى المطلق بخصوص هذه المرتبة بل قد أشير بأن لنا أن نوسعه[٢] على وجه يجتمع مع المقيد بشيء خاص أيضاً كي يكون موجوداً في ضمن جميع أنحاء الطبيعي فيكون استعمال اللفظ فيه أيضاً بنحو الدالين والمدلولين بلا التزام بالمجازية في شيء من الصور المخصوصة.

و[٣] لقد أجاد سلطان المحققين في التزامه بهذا المعنى بلا أخذ ضيق في

(١) ولكن نحن لم نلتزم بخصوص هذه المرتبة.

(٢) بل قلنا ان معنى المطلق هي الماهية المهملة المحفوظة حتى المقيد فيكون محفوظاً في جميع الصور حتى القابلة للانطباق على القليل فقط أو الكثير فقط من دون لزوم المجازية في شيء من ذلك ولكن ذلك بتعدد الدال والمدلول - هذا كله في تعريف المطلق والمقيد ثم تعرض لمصاديق المطلق.

في أسماء الأجناس

(٣) (الأمر الخامس في وضع أسماء الأجناس قال المحقق الماتن في النهاية)

ج١ ص ٥٦٠ ثم إنه بعدما اتضح لك هذه الجهة يبقى الكلام فيما هو مركز التشاجر والنزاع في مداليل أسماء الأجناس بين المشهور من القدماء وبين السلطان في أنها هل هي الطبيعة المطلقة المأخوذة لا بشرط وعلى وجه الإرسال أو هي الطبيعة المهملة المجامعة مع التقيد والإطلاق كما عليه السلطان وفي أن المراد من الطبيعة المهملة ما هو. قال استاذنا الآملي في المنتهى ص ٢٨٨ لا شبهة في أن الماهيّة لو اعتبرت هكذا بمعنى ان يكون الملحوظ في الذهن نفس الطبيعي عارياً عن جميع الحيثيات فلازمه عقلاً هو الصدق على القليل والكثير وهو المعبر عنه بالصورة المنتزعة عن صرف وجود الشيء المنطبق على أول وجود من وجوداته ومثل هذا المعنى هو الذي لو علم بكونه متعلقاً

لطلب المولى لتحقيق الامتثال بحكم العقل بأي فرد من أفراده وح فلو كان مدلول اللفظ هو هذه الصورة من الماهيّة في الذهن التي ينتزع عنها العقل بتعقل ثانوي كونها مجردة عن جميع الحيثيات حتى عن حيثية التجرد الملحوظ ذهناً فلا يحتاج عقلاً في الحكم بالتخيير في امتثال الأوامر الى أزيد من أصالة الحقيقة من دون لزوم إجراء مقدمات الحكمة في شيء أصلاً إذ غاية نتيجة مقدمات الحكمة في متعلق الأوامر هي إثبات ان الطبيعي مجرد عن جميع الحيثيات حتى عن حيثية السريان بدلياً أم استغراقياً هو موضوع الحكم الذي يكون من لوازمه عقلاً هو الاكتفاء في امتثاله بأي فرد والحال أنه خلاف مذهب السلطان ومن تبعه المقصود من أخذ الخصوصية هو أخذ واقع التجرد المتعقل بتعقل أولى في مدلول اللفظ ومن البديهي ان أخذ مثل هذه الخصوصيات التي كانت من المعقولات الأزلية لا يمنع عن انطباق الصورة المتخصصة بها على الخارجيات بالضرورة. فتلخص مما ذكرنا انه لو اعتبر الطبيعي في الذهن مجرداً عن جميع الحيثيات فقهراً تصير صورة الطبيعي في الذهن محدودة بحد الفقدان عما وراه ومثل هذه الصورة بهذه الخصوصية الواقعة موضوع لحكم العقل بالصدق على القليل والكثير لو لوحظت الماهيّة متقيدة بقيد تصير محدودة بحد آخر فتصير ببركه موضوعة لحكم العقل بعدم صدقها على الكثيرين فح لو كان وضح اللفظ للمهية المجردة موضوعة لحكم العقل بصدق على القليل والكثير فلا محيص من التزامه بمقالة المشهور ويلزمه كون استعماله في ذات المقيد مجازاً حتى مع إرادة القيد من دال آخر ان مرجع نزع السلطان مع القوم حقيقة الى ان اللفظ هل هو موضوع للمهية باعتبار خاص وصورة مخصوصة من الماهيّة وهي صورة تجردها في الدهن عن جميع الحيثيات حتى عن حيثية التجرد الذهني - الذي هو موضوع لحكم العقل بالصدق على القليل والكثير - أم ليس الأمر كذلك بل اللفظ موضوع لذات الماهيّة المحفوظة في الذهن في ضمن صور متباينة حسب تباين الاعتبارات من دون أخذ خصوصية حد الفقدان والوجدان بجهة زائدة عن ذاتها في

دائرته على نحو لو استعمل في مورد المقيد لكان مجازاً وح النزاع بين السلطان

مدلول اللفظ وان لم ينفك في الذهن عن احدهما ولازمه كون الموضوع له معنى مبهماً لا يكون له لنفسه حد خاص وصورة مخصوصة في الذهن قبال سائر الاعتبارات بل هو مجتمع في الذهن مع كل حد كاجتماعه في الخارج مع كل شخص وبهذه الملاحظة نقول ان طبع اللفظ لا يقتضي اراءه معنى صالح للصدق على القليل والكثير ولا معنى مضيق غير صالح بل يجتمع مع كل منهما على وجه يفيد اللفظ نفس الذات مبهمة في ضمن احدى الصور الذهنية التي منها صورتها فاقدة عن جميع الحيثيات ومنها صورتها متقيدة بأحد القيود المانع عن الصدق المزبور وإنما تكون استفادة مثل هذه الخصوصيات بدال آخر مثل مقدمات الحكمة أو لفظ آخر دال على تقييدها بأحد القيود وهذا هو معنى قولهم بأن اللفظ موضوع عند السلطان للمهية المبهمة العارية عن حيثية السعة والضيق بمعنى عرائها عنهما في مقام وضع اللفظ لها لا عرائها عنهما ذهناً كيف وقد عرفت بأن صور الماهيّة في الذهن أما أن تكون مجردة عن جميع الحيثيات ومحدودة بحد الفقدان عن جميع التقييدات فهي الموسعة محضاً من دون قابليتها للضيق وأما أن تكون صورتها في الذهن مقرونة بأحد القيود فتكون مضيقة من دون صلاحيتها للتوسعة من دون تصوير مفهوم آخر في الذهن فاقد عن الخصوصيتين وعار عن الحيثيتين مع أنه لو كانت له صورة ثالثة مباينة مع هذه الصور ذهناً فكيف يكون استعمال المطلق في مورد إرادة هذه الصور حقيقة بداهة أن مدار الحقيقة والمجاز في الاستعمالات على وحدة الصور الذهنية بلا اعتناء فيها الى وحدة الذات أو وحدة الوجود خارجاً فمثل ذلك برهان قطعي على أن مدلول اللفظ في الذهن نحو معنى يناسب مع جميع الصور وليس ذلك إلا ما هو المحفوظ في ضمن جميع الاعتبارات والحدود الذهنية بلا استقلال لنفسه في الذهن بحد وخصوصية مستقلة ولذا سمي بالمبهمة نظراً الى كونه في الذهن متحققاً بلا حد لنفس المعنى مستقلاً بلا محدود بحدود زائدة عن حيز الوضع والاختصاص.

والمشهور بعد اشتراكهم لمفهوم جامع بين الصرف والساري لمعنى اللفظ ان هذا الجامع هل هو خصوص ما يتحد مع الشائع بمعنييه أو الأعم منه ومن غير الشائع كالمقيدات بقيود خاصة فالسلطان أخذ بالأخير في قبالهم وهو الحق والتحقيق[1] إذ كما أن المتبادر من اللفظ في مورد أحد الشائعين معنى

(١) ثم قام في بيان الاستدلال على أن أسامي الأجناس من الجواهر والأعراض كالرقبة والإنسان والحنطة والشعير والبياض والسواد ونحو ذلك موضوعة لما عليه السلطان ومن تبعه وهو المختار عندنا قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٩٣ وح فحيث اتضح ذلك نقول بأنه لا ينبغي التأمل في ان التحقيق هو ما عليه السلطان من الوضع لنفس الماهيّة المهملة والقدر الجامع المحفوظ بين جميع تلك الصور المختلفة من المجردة والمقيدة والمأخوذة على نحو السريان كما يشهد له قضية الارتكاز والوجدان في كونها على نحو الحقيقة في جميع الموارد عند إرادة الخصوصيات بدوال آخر لا من نفس اللفظ باستعماله في الخصوصية حيث يرى ان استعمال الرقبة مثلا في الرقبة المؤمنة مع إرادة الخصوصية بدال آخر بعينه كاستعمالها في المجردة عن قيد الإيمان من دون احتياج الى رعاية عناية في البين أصلاً وان المقصود من الرقبة في قولك اعتق رقبة هو المراد والمقصود منها في استعمالها في المقيدة في قولك الرقبة المؤمنة بلا ارتكاب تجوز وعناية في البين حيث ان ذلك كاشف ان الموضوع له هو المعنى الجامع والقدر المشترك بين المطلقة والمقيدة كيف وقد عرفت ان المشهور لابد لهم أيضاً من الالتزام بالوضع للقدر المشترك بين الطبيعة الشائعة بنحو السريان وبين الطبيعة الصرفة القابلة للانطباق على القليل والكثير من جهة ما عرفت من مباينة الماهيّة بكل واحد من الاعتبارين في عالم اعتبارها مع الآخر وعليه فبعد لابدية الالتزام بالقدر الجامع بين نحوي الاعتبارين المزبورين أي اعتبار الشياع بمعنى السريان والشياع بمعنى القابلية للانطباق على القليل والكثير

وحداني محفوظ في ضمن الخصوصيتين من الشياع كذلك في المقيد أيضاً هذا المعنى بعينه محفوظ فيه بلا وجه لخروجه عن مدلول اللفظ كما لا يخفى هذا كله في مدلول أسماء الأجناس.

وأما في إعلامها[١] فقد يدعى[٢] بأخذ نحو من الإشارة الذهنية

يتوجه الإشكال بأنه لم يحدد دائرة الجامع بما يعم المقيد بل يقتصر في تحديده بما هو في ضمن الشياعين فتدبر فلابد ح بعد عدم وجه وجيه للتخصيص بذلك من الالتزام بما عليه السلطان من الوضع للمهية المبهمة والقدر المحفوظ بين المقيدة وبين الشياعين هذا كله في أسامي الاجناس كالإنسان والأسد.

أعلام الأجناس

(١) الأمر السادس في وضع أعلام الأجناس والكلام فيه عن جهتين الجهة الأولى في الموضوع له فيها والظاهر ان علم الجنس كاسم الجنس في الموضوع له فعند المشهور موضوع للمهية المجردة عن القيد حتى عن قيد الإرسال وعند السلطان والمحققين موضوع للماهية المهملة المحفوظة في جميع الصور حتى المقيدة على ما مر مفصلاً فلا نعيد الجهة الثانية وهي العمدة في المقام في الفرق بين علم الجنس واسم الجنس في المعنى والمفهوم فهل لعلم الجنس على اسم الجنس مزية في المدلول أم لا.

(٢) قال المحقق القمي في القوانين ج١ ص ٢٠٣ في القانون الثالث في العام والخاص وأما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعيينها وحضورها في الذهن كأسامة فقد تراهم يتعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فإن التعيين والتعريف إنما يحصل فيه بالآلة مثل الألف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالآلة. وقال في الفصول

الموجبة لنحو من التعيّن فيه العاري عنه اسم الجنس ولذا كان علم الجنس عند النحاة معرفة ويترتب عليه أحكامها بخلاف اسم الجنس. ولكن قد يشكل[١] في هذا الفرق بأن الإشارة المأخوذة فيه ليس إلا من سنخ اللحاظ المحسوب من الوجودات الذهنية[٢]. ولازم أخذ مثل هذا المعنى

ص ١٦٣ في الفصل الثاني من العام والخاص بل التحقيق ان اسم الجنس المجرد عن اللواحق موضوع للمهية من حيث هي بحكم التبادر كما مر وتلك اللواحق موضوعه بأوضاع حرفية بإزاء معان لاحقة لها كسائر الحروف فلفظ رجل وإنسان وحيوان وجسم وغيرها موضوع بإزاء ماهيات مخصوصة بوضع اسمي والتنوين الداخلة عليها موضوعة بإزاء تقييدها بفرد لا بعينه - الى أن قال في ص ١٦٦ وعلى قياسه علم الجنس كأسامة فإنها موضوعة للماهية المعينة باعتبار تعينها الجنسي أو الذهني ولذا يعد معرفة ويعامل معاملتها وبه يفرق بينه وبين اسم الجنس الموضوع للماهية المعينة لا باعتبار تعيينها كأسد. وقال صاحب الكفاية ج١ ص ٣٧٨ علم الجنس كأسامة والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة لا بما هي بل بما هي متعينة بالتعيين الذهني ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف. فالأسد موضوع لنفس الطبيعة من دون لحاظ شيء آخر فالأسامة هو الأسد وموضوع أيضاً للطبيعة لكن مقيداً بالمشار إليه بإشارة ذهنية بعدما كان كل واحد منهما للشياع بحيث يصدق على كل فرد بكونه موضوعاً للطبيعية المهملة.

(١) ثم أشكل على ما عليه المشهور بإشكالات ثلاثة صاحب الكفاية ج١ ص ٣٧٨.

(٢) أي الأشكال الأول - لأنه على المشهور كلي عقلي وقد عرفت أنه لا يكاد صدقه عليها - أي معقول ثانوي وموجود ذهني لأخذ اللحاظ الذهني قيداً فيما وضع

في المفهوم عدم قابلية انطباقه على الخارج إلا بالتجريد[١] مع أن بالوجدان مفهوم اسامة بلا تجريد ينطبق على الحيوان مثلاً[٢]. ومن جهة هذه الشبهة[٣] التزم باتحاد مفهومه مع مفهوم اسم الجنس وان الموضوع له بعين ما هو مفهوم لفظ أسد وان تعريف أسامة وغيره من أعلام الجنس لفظي[٤]

له علم الجنس الموجب لكونه من الموجدات الذهنية ومن هنا يمتنع انطباقه على الموجود الخارجي لاختلاف صقعي الوجود المانع من الاتحاد الذي هو شرط الحمل.

(١) أي الإيراد الثاني - لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل - أي تجريد المعنى عن قيد اللحاظ فإن المركب من اللحاظ والمقيد به لا موطن له إلا في الذهن - مع صحة حمله عليها بدون تلك - أي بدون تصرف وتجريد - كما لا يخفى ضرورة ان التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف - أي تكلف بعيد - لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه.

(٢) أي الإيراد الثالث - مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج الى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم - أي بعد الوضع لمعنى يحتاج الى التجريد عن الخصوصية دائماً عند الاستعمال وبالوجدان ينطبق مفهوم أسامة على الأسد من دون تجريد ولا تصرف -.

(٣) لكن التحقيق انه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلًا كاسم الجنس - أي فعال علم الجنس كحال اسم الجنس عيناً موضوع لنفس المعنى بما هو هو بلا لحاظ تعينه وتميزه في الذهن من بين سائر المعاني أصلاً ليكون معرفة بسببه.

(٤) والتعريف فيه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي. أي يعامل معه معاملة المعرفة من جواز الابتداء به ونحوه لا حقيقي معنوي وهذا نظير التأنيث اللفظي فيعامل معه معاملة المؤنث من حيث إرجاع الضمير والتوصيف وأشباه ذلك من دون

أقول[١] أولًا[٢] إن حقيقة الإشارة عبارة عن نحو توجيه من النفس[٣] الى الصور وغير مرتبط بعالم اللحاظ[٤] ولذا يرى عند لحاظ صور متعددة قد يتوجه النفس الى بعضها دون بعض ويشير بأنه احسن من غيره مع فرض اجتماع الجميع في ذهنه[٥]

أن يكون مؤنثاً حقيقياً.

(١) وأورد على صاحب الكفاية المحقق الماتن بوجهين.

(٢) الوجه الأول قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٦٤ انه بعد كون الإشارة الذهنية الى الشيء غير وجوده في الذهن.

(٣) لكون الإشارة الذهنية الى الشيء عبارة عن توجه النفس إليه في ظرف الفراغ عن وجوده في الذهن.

(٤) أي غير مرتبط بعالم اللحاظ والوجود الذهني أصلًا.

(٥) بشهادة صحة تصور أمور متعددة في الذهن والإشارة الى بعضها بأنه أحسن من ذلك. مع اجتماع جميع الصور في ذهنه وتوضيحه ما ذكر تلميذه استاذنا الحكيم في الحقائق ج١ ص ٥٤٨ ثم إن حمل كلام المشهور من أهل العربية على ما ذكر من أخذ اللحاظ الذهني قيداً فيما وضع له علم الجنس الموجب لكونه من المعقولات الثانوية والموجودات الذهنية غير مناسب لحسن الظن بهم ولا سيما وفيهم من أساطين هذا الفن وغيره من الفنون العقلية فالظاهر ان مرادهم من التعين الذهني في كلامهم كون المعنى له مطابق في الذهن فالموضوع له اللفظ نفس المعنى المقيد بكونه ذا مطابق ذهني موجب له نحواً من التعين نظير التعين الحاصل للمعهود الذكري والخارجي غاية الأمر أن منشأ حضور المطابق الذهني تارة يكون تقدم ذكره وأخرى حضوره الخارجي وثالثة غير ذلك فأسامة مثلا موضوع لنفس الأسد بشرط ان يكون له نحو من التعين الحاصل من حضوره في ذهن السامع قبل الكلام - التعين المذكور مدلول عليه بنفس اللفظ في علم

ومثل[١] هذا التوجّه[٢] من الوجودات الخارجية القائمة بالنفس نظير العلم[٣] بها تصديقياً أم تصورياً[٤] وح[٥] فلو قيد المعنى بمثل هذا الوجود كتقييده بالعلم به لا يضرّ ذلك[٦] بانطباق المقيّد به على الخارج كانطباق عنوان

الجنس، فليس معنى أخذ الحضور الذهني قيداً في معناه أنه موضوع للمعنى الموجود في الذهن بل موضوع لنفس المعنى الذي مطابق في الذهن. ولذا قيل تلميذ الآخر استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٥٨ بأن الذهن حيث يكون في الخارج يكون الطبيعة مع الإشارة خارجية فالاسامة في الخارج والإشارة الخارجية أيضاً فعل من أفعال النفس فيه. أي كما في الخارج يأتي في الذهن فالأسد الخارجي معينة بالإشارة ومقيدة بها كذلك في الذهن فإن اللفظ حاك عن المعنى المقيد بها له مطابق في الذهن وموجب له نحواً من التعيين.

(١) يعني مثل هذا التوجه من النفس منشأه الوجود الخارجي من كون المعنى له مطابقاً خارجياً وتعيناً خارجياً كذلك ما في الخارج يأتي في الذهن فيكون التوجه من النفس الى المعنى بأن المعنى له مطابق في الذهن.

(٢) فالتوجه من أفعال النفس لا اللحاظ.

(٣) كما أن العلم أيضاً من أفعال النفس لا اللحاظ.

(٤) بلا فرق بين العلم المتعلق بالمفهوم تصديقياً أي الحكم بثبوت النسبة أولا ثبوتها أو تصورياً وهو تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة.

(٥) فالموضوع له اللفظ نفس المعنى المقيد بكونه ذا مطابق ذهني موجب له نحو من التعين فاسامة مثلا موضوع لنفس الأسد بشرط ان يكون له نحو من التعين الحاصل من حضوره في ذهن السامع قبل الكلام.

(٦) فليس معنى أخذ الحضور الذهني قيداً في معناه أنه موضوع للمعنى الموجود

المعلوم أو المقيد بالمعلوميّة على الخارج[١] إذ مثل[٢] هذه التقييدات راجعة الى تقييد المعنى بكونه متعلقاً بهذه الوجودات الخارجية لا[٣] مقيداً بأمر ذهني ووجوده كذلك. وثانياً[٤] على فرض كون هذه الإشارات أيضاً من سنخ الوجودات الذهنية نقول إن الإشكال[٥] إنما يرد على فرض أخذ التقيد[٦]

في الذهن حتى لا ينطبق على الخارج بل موضوع لنفس المعنى الذي له مطابق في الذهن وحاضر في ذهن السامع وتوجه اليه.

(١) وهذا يكون كالعلم فلو قيد الموضوع بالعلم ينطبق على الخارج كمعلومية النجاسة مانع عن الصلاة فيكون المعلوم منطبقاً على الخارج.

(٢) ومرجع التقييد هو كون اللفظ موضوعاً للمعنى المقيد بتوجه النفس وحضور المعنى في الذهن وله مطابق في الذهن الحاكي عن الوجود الخارجي.

(٣) لا أنه يكون المعنى مقيداً باللحاظ والوجود الذهني هذا غاية ما يمكن بيان هذا الإشكال.

(٤) الوجه الثاني لو سلم كون توجه النفس وحضور المعنى في الذهن من الموجودات الذهنية أيضاً يمكن رفع المناقشة بوجه آخر.

(٥) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٦٤ نقول بأنه من الممكن ح الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس بحسب المعنى بدعوى أن الأول موضوع لنفس الطبيعة المطلقة أو المهملة على اختلاف المسلكين والثاني موضوع للطبيعة بما أنها معروضة للإشارة الذهنية ولولا متقيدة به وبعبارة أخرى الموضوع له في علم الجنس هو حصة من الطبيعي تعلقت بها الإشارة الذهنية بلا أخذ جهة التقيد بها في مدلوله ومعناه.

(٦) أي الإشكال إنما يرد عليه إن كان المعنى مقيداً بالوجود الذهني فغير قابل للانطباق على الخارج.

بها في مفهوم اللفظ والا[١] فلو قيل بأن اللفظ موضوع لنفس ذات تعلق به الإشارة وما هو معروضها بلا أخذ تقيدها فيه يكفي هذه المقدار[٢] للفرق بينه وبين اسم الجنس إذ في علم الجنس اعتبر الذات بنحو لا يكون له إطلاق يشمل ما لا يشار إليه وإن لم يكن مقيداً به أيضاً بخلاف اسم الجنس حيث إنه موضوع للذات الأعم مما يشار ولا يشار وهذا المقدار أيضاً يكفي في تعريف علم الجنس معنوياً إذ ما هو معروض الإشارة له نحو من التعيّن ليس لغيره بلا احتياج ح الى التجشّم في جعل التعريف لفظياً فقط[٣] ولقد حققنا نظير

(١) أي وان لم نقل بالتقييد به وإنما كان الموضوع له حصة خاصة المقترنة بالإشارة الذهنية فيثبت الفرق بينهما.

(٢) وعليه الفرق بين اسم الجنس وعلمه كان بحسب المعنى حيث انه كان لاسم الجنس سعة إطلاق يشمل ما يشار اليه من الحصص وما لا يشار اليه منها بخلافه في علم الجنس فإنه لما اعتبر فيه كونه حصة من الطبيعي وقعت معروضة للإشارة فقهراً لم يكن له تلك السعة من الإطلاق بنحو يشمل ما لا يشار اليه من الحصص بل يختص بالحصص المعروضة للإشارة كما أنه من جهة عدم أخذ التقيد بالإشارة فيه كان قابلاً للحمل على الافراد وللانطباق على الخارجيات.

(٣) وبالجملة فعلى هذا البيان - أي معروض الإشارة له نحو تعين - امكن دعوى الفرق بين علم الجنس واسمه بالمصير. الى ما عليه المشهور من أهل العربية من كون التعريف في علم الجنس معنوياً. وقال استاذنا الحكيم في الحقائق ج١ ص ٥٥٠ وأما وجه الرضا فلابتنائه على كون التعريف الحقيقي في هذه الموارد يراد به الإشارة الى معنى حاضر في ذهن السامع وان من المعلوم عدم كفاية ذلك في التعريف إذ جميع الألفاظ حتى النكرات حاكية عن معنى حاضر في ذهن السامع وهو كما ترى إذ النكرات حاكية

ذلك[١] في الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي على مذاق الفصول[٢] بجعل

عن المفاهيم التي لها مطابق في الذهن لا بما إنها كذلك والمعارف المذكورة حاكية عنها بما أنها لها مطابق في الذهن والفرق بين المعنيين ظاهر.

(١) يقول المحقق الماتن ذكر نظير ذلك في الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي على مذاق صاحب الفصول.

(٢) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٤٠ احدها ما سلكه الفصول وتبعه المحقق الخراساني وبعض آخر من كون معاني الحروف معاني آلية وان الفرق بينها وبين الاسم إنما هو باعتبار اللحاظ الآلي والاستقلالي وإلا فلا فرق بين المعنى الحرفي وبين المعنى الاسمي فإذا لوحظ المعنى في مقام الاستعمال باللحاظ الآلي يصير معنى حرفياً واذا لوحظ باللحاظ الاستقلالي يصير معنى اسمياً فيكون المعنى والملحوظ في الحالتين معنى واحداً لا تعدد فيه ولا تكثر وإنما الفرق بينهما من جهة كيفية اللحاظ من الاستقلالية والآلية لمعنى آخر - الى أن قال - اعتذر عنه في الكفاية بأن عدم صحة ذلك إنما هو من جهة ما يقتضيه قانون الوضع حيث انه وضع الاسم لأن يراد معناه بما هو وفي نفسه بخلاف الحرف فإنه وضع لأن يراد معناه لا كذلك بل بما هو آلة لملاحظة خصوصية حال المتعلق ففي الحقيقة منشأ عدم صحة الاستعمال المزبور إنما هو حيث قصور الوضع وعدم إطلاقه لما اذا لم يستعمل كذلك - أي قضية حينية توئماً مع اللحاظ كذلك - لا من جهة تقيد المعنى والموضوع له فيهما باللحاظ الآلي والاستقلالي لان ذلك من المستحيل. وقال المحقق الماتن في المقالات ج١ ص ٢١ ولكن امكن الالتزام به أيضاً باختلاف المفهومين مع عدم أخذ اللحاظ في الموضوع بدعوى وضع الحرف لما تعلق به اللحاظ الآلي بنحو المشيرية الى ما تعلق لا نحو التقييد اذ ح معنى الأسماء مرتبة من المعنى التوئم مع الاستقلال والحروف كذلك في المرآتية من دون أخذ اللحاظية أبداً.

المعنى الحرفي في نفس ما هو معروض اللحاظ المرآتي قبال المعنى الاسمي بجعله ما هو معروض اللحاظ الاستقلالي ومرجعهما الى كون الموضوع له في الحروف له معنى توئماً مع اللحاظ المرآتي لا مطلقاً ولا مقيداً به وهكذا في معاني الأسماء وعليه[1] ح لا يرد عليه أيضاً الإشكالات الثلاثة التي أوردها استاذنا العلامة في كفايته[2] وبحثه ولا يلزم بناء عليه أيضاً الالتزام باتحاد

(١) على ما ذكرنا من الجواب من الحصة التوئمة مع الإشارة.

(٢) أي ترتفع الإشكالات الثلاثة التي ذكرها صاحب الكفاية وقد تقدم بيان الإشكالات مفصلاً وأما الجواب عنها فواضع فإن المفهوم والمعنى غير مقيد به بل من الحصة المقترنة والتوأمة بالإشارة أي ليس سعة في المعنى فلا تقييد في المعنى بوجود ذهني حتى يصير كلياً عقلياً لا ينطبق على الخارجيات كما لا يحتاج الى التجريد لعدم التقييد بها فلا يكون خلاف الوجدان أيضاً لأن الموضوع هو المعنى له نحو من التعيّن والأمر واضح وأجاب عن ردّ المحقق العراقي للمناقشة استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٥٨ قال والجواب عن الاستاذ دام ظله هو ان الاسامة لا تحكي عن مفهومين بل عن مفهوم واحد لعدم الدال إلا على مفهوم الاسامة نعم يمكن ان يدعي ان هذه اللفظة وضعت لتمام ما في الخارج الذات وما يكون معها ولكن هذا لا يناسب مسلك القائل بالوضع الاشتقاقي مثل من يقول بأن الضارب وضع لذات متصفة بالضرب بأن يؤخذ أصل الضرب والذات والنسبة بينهما وهي معنى الحرفي بخلاف القول بالوضع الجامدي كأن يقال الضارب موضوع لهذا المجموع من الرأس الى القدم من دون ملاحظة ذات وصفة والنسبة وعلى هذا لا يكون لا سامة لفظ دال على الذات ولفظ دال على الإشارة وانتسابها إليها بالمعنى الحرفي ولا بالمعنى الاسمي على الوضع الاشتقاقي حتى يأتي ما يقوله الاستاذ دام ظله ولكننا على حسب مسلكنا لنا أن نقول به بالوضع الجامدي. ولكن

معنى الأسماء والحروف كي ينحصر جهة الفرق بكيفية استعمالها في المعنى وتتمة الكلام في محلّه[١] ثم إن من جملة المطلقات مفهوم النكرة[٢] وتوضيحه مفهومه بكون الطبيعة مقيداً بكونه في ضمن احد الشخصيات[٣] المفردة[٤]

فيه نقول هو الذي علّمنا نرد به كلامه وهو إنه ليس مفهومين حتى يحتاج الى دالين بل مفهوم واحد وحصة خاصة من الإشارة الذهنية فيكون علم الجنس موضوعاً لواقع الحصة الخاصة وهو المعنى المهمل المقترن بالإشارة الذهنية لا ان تكون الإشارة الذهنية جزء الموضوع له حتى يقال كذلك فالموضوع له حصة خاصة لها نحو من التعين واقعاً لا قيداً حتى يرد كذلك فعلى ذلك يكون معرفة حقيقة لا لفظياً نعم يرد الإشكال على الوجه الأول من الحصة التوئمة مع الإشارة الذهنية.

(١) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٦٥ ثم ان ذلك كله بحسب مقام الثبوت وأما في مقام الإثبات والتصديق بأحد المسلكين فهو راجع الى اللغة ويتبع التبادر ونحوه مع أنه لا يكون البحث فيه بمهم أيضاً في كون التعريف فيه لفظياً أو معنوياً من جهة عدم ترتب ثمرة مهمة عليه كما هو واضح.

النكرة

(٢) الأمر السابع من مصاديق المطلق النكرة فيها جهات الجهة الأولى في تعريف النكرة قال في الكفاية ج١ ص ٣٨١ النكرة مثل رجل في جاء رجل من أقصى المدينة أو في جئني برجل.

(٣) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٩٥ ومن مصاديق المطلق النكرة وهي عبارة عن الطبيعة المتقيدة بأحدى الخصوصيات.

(٤) أي صفة للشخصيات فإن الشخص لا محالة فرد وجزئي.

بنحو يكون القيد نفس التشخص الغير المعين[١] المنطبق على الخارج بنحو التبادل وان الأحد أخذ كمًّا للقيد قبال الاثنين والثلاث[٢] لا أنه بنفسه قيد بل القيد كما قلنا نفس التشخص الملازم للفردية غاية الأمر بواسطة عدم تعينه واقعاً كان مثل هذا المفهوم أيضاً قابلاً للصدق على الكثيرين غاية الأمر بنحو التبادل[٣] قبال[٤] صدق اسم الجنس[٥] إذ هو قابل للصدق

(١) أي كما قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٥٩ وقال شيخنا العراقي بأن النكرة معناها هو الطبيعة في الحصص بجامع التشخص لا تشخص فرد خارجي مثل تشخص زيد أو عمرو بل بما يكون قابلاً للصدق على كل فرد فرد على التبادل.

(٢) على أن يكون الاحد بياناً مقدراً لكم القيد وانه احدى الحصص قبال التمام والبعض والعشرة والعشرين ونحوها من دون أن يكون عنوان الأحد بنفسه قيداً للطبيعة بوجه أصلاً.

(٣) قال استاذنا الحكيم في الحقائق ج١ ص ٥٥٣ فالمراد بلفظ الوحدة المأخوذة قيدا في معنى النكرة الإشارة الى كم التشخص فيكون مفهوم النكرة الماهية التي لا تصلح للانطباق إلا على واحد من الافراد على البدل بحيث يرى مفهومها كانه ثوب لا يلبسه فرد إلا ويعرو عنه بقية الافراد.

(٤) وتوضيح مفهوم النكرة ذكر استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٦٠ ولا يكون مثل الجنس القابل للتطبيق على المجموع فهو فرد منتشر فمن حيث فرديتها تكون مثل العلم الشخص ومن حيث انتشارها تكون مثل الجنس وهذا هو معناها في الواقع وقيد الواحدة يكون هو المحدد لها وبالفارسية يعبر عن القيد كذلك بچوب گز نكرة - أي المتر -.

(٥) اسم الجنس قابل للصدق على الكثير في عرض واحد كرجل يشمل زيد

على الكثيرين عرضياً وقبال الطبيعة المتشخصة[١] بشخص معينّ إذ لا يكاد صدقه على الكثيرين أصلاً فالنكرة[٢] معنى وسطاً بين هذا التشخص[٣] وبين الطبيعة اللابشرط العارية عن قيد التشخص رأساً[٤] فمن حيث[٥] تقيد الطبيعة فيها تقيد التشخص يشبه الأخير من حين عدم صدقه على الافراد عرضيا ومن جهة[٦] عدم تعين التشخص فيه يشبه الطبيعة اللابشرط من حيث الصدق على الكثيرين ولذا يعبر عنه[٧] بالفرد المنتشر لأنه بملاحظة

وعمرو وبكر وهكذا.

(١) والإعلام الشخصية هي حصة من الطبيعة المتشخصة في فرد معين غير القابل للصدق على كثيرين كحصة من الإنسان المتشخص في فرد معين كزيد فغير القابل لصدقه على غيره من أفراد الإنسان.

(٢) ويكون معنى النكرة معنى وسطاً بين اسم الجنس والإعلام الشخصية.

(٣) وهي الطبيعة بقيد التشخص غير قابل الانطباق على الكثيرين.

(٤) وهي الطبيعة المهملة القابل للصدق على الكثير في عرض واحد والتعبير بالطبيعة اللابشرط أي اللابشرط المقسمي فالنكرة فيها جهتان.

(٥) من جهة تشبه الإعلام الشخصية لان مفهومها الطبيعة المقيدة بالخصوصيات والتشخصات الفردية غير قابل للصدق على الكثير في عرض واحد.

(٦) ومن جهة أخرى تشبه اسم الجنس لكون القيد التشخص غير المعين فقابل الانطباق على الكثير على التبادل.

(٧) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٦٥ والى ذلك أيضاً نظر من عبرَّ عنها بالفرد المنتشر حيث كان المقصود منه هو الطبيعة المتقيدة بخصوصية كمّها ومقدرها الواحد.

أخذ التشخص في مفهومه كان فرداً[١] ومن جهة عدم تعيين القيد المزبور كان القيد منتشراً بالنسبة الى الشخصيات المعينة بنحو صالح للانطباق على كل منها صدقاً تبادلياً كان منتشراً[٢]. ومن هذا البيان ظهر فساد توهم[٣] جعل المفهوم المزبور عبارة عن الطبيعة المقيدة بعنوان احد الشخصيات[٤]

(١) وذلك لكونه مقيداً بالتشخص كان فرداً.

(٢) ولأجل كونه غير معين كان منتشراً قابل للانطباق على كل واحد من الافراد على نحو البدل.

(٣) التوهم من صاحب الكفاية ج١ ص ٣٨٢ هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة فيكون حصة من الرجل ويكون كلياً ينطبق على كثيرين لا فرداً مردداً بين الافراد وبالجملة النكرة أي ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم أما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب أو حصة كلية لا الفرد المردد بين الافراد وذلك لبداهة كون لفظ رجل في جئني برجل نكرة مع انه يصدق على كل من جيء به من الافراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره كما هو قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها ضرورة ان كل واحد هو هو لا هو أو غيره فلابد ان تكون النكرة الواقعة في متعلق الأمر هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة فيكون كلياً قابلاً للانطباق قال المحقق المشكيني في هامش الكفاية ج١ ص ٣٨٣ ان الوحدة مفهومية وهي مفاد تنوين النكير ومصداقيه معينة وهي المأخوذ في الأعلام ورحد مصداقيه مجهولة وهو الفرد المردد ويسمى بالفرد المنتشر أيضاً.

(٤) هذا هو الجواب عن صاحب الكفاية قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص٥٦٦ كيف وان لازمه هو عدم خروجها عن قابلية الانطباق بانطباق عرضي على القليل والكثير.

الـذي[١] هو أيضاً كلي صادق على الكثيرين عرفياً إذ على كل تشخص[٢] يصدق عنوان احد التشخصيات[٣] في عرض واحد إذ مثل[٤] هذا المعنى لا يخرجه عن الجنسية الى الفردية بل هو أيضاً اسم جنس اخصّ من الجنس المطلق[٥] وذلك[٦] لا يناسب مع جعلهم النكرة فرداً منتشراً فالذي[٧] يناسب

(١) لان مثل هذا العنوان - احد - أيضاً عنوان كلي كأسامي الأجناس.

(٢) الصحيح التشخصات.

(٣) وتقيده بمفهوم الواحد لا يوجب خروجه عن القابلية للانطباق عرضاً على القليل والكثير.

(٤) وان كان قضية التقيد المزبور تضيق دائرته من جهة أخرى - أي اخص من الطبيعة اللابشرط لكن يطبق على الكثير عرضاً - مع انه كما ترى فإن شأن النكرة إنما هو عدم الانطباق على المتكثرات إلا بانطباق تبادل.

(٥) وان كان قضية التقيد المزبور تضيق دائرته من جهة أخرى - أي اخص من الطبيعة اللابشرط لكن يطبق على الكثير عرضاً - مع انه كما ترى فإن شأن النكرة إنما هو عدم الانطباق على المتكثرات إلا بانطباق تبادل.

(٦) أي المعبر عنه بالفرد المنتشر -.

(٧) وهذا بخلاف ما لو كان الأحد بياناً ومقدّراً لما هو كم القيد وأنه إحدى الحصص وكان القيد نفس الحصص والخصوصيات فإن لازم ذلك هو عدم صلاحيتها للإنطباق على المتكثر إلا بنحو البدلية دون العرضية وبالجملة فرق واضح بين ان يكون عنوان الواحد بنفسه قيداً للطبيعة وبين ان يكون مقدراً لكم القيد فإنه عليه لا يصدق على الكثيرين إلا بانطباق تبادل والنكرة المعبر عنها بالفرد المنتشر في قوله رجل بنحو التنكير إنما كانت من قبيل الثاني دون الأول كما هو واضح. قال استاذنا الحكيم في

ذلك هو جعل القيد ما هو مصداق التشخص لا مفهومه العام غاية الأمر مصداقاً غير معيّن قبال المصداق المعيّن وان لفظ احد أيضاً بيان لكمّ المصداق المزبور لا قيداً لمفهوم التشخّص وتوهّم[١] ان مصداق التشخص في الخارج يلازم التعيين وان كان صحيحاً[٢] ولكن[٣] هذه التشخصات الخارجية المتعينة بالذات في مقام أخذها قيداً للطبيعة تارة[٤] يؤخذ فيها واحداً معيناً في قبال الغير وأخرى[٥] يؤخذ فيها واحداً غير معين منها فهنا نحوان من

الحقائق ج١ ص ٥٥٣ لا يخفى انه اذا أخذ مفهوم الوحدة قيداً للماهية صارت كسائر المقيدات مثل الرجل العالم للعادل كلياً طبيعياً صادقاً على القليل والكثير بنحو واحد نظير الحيوان الناطق الصالح للانطباق على جميع الافراد انطباقاً عرضياً وليس هذا من معنى النكرة في شيء.

(١) هذا التوهم إشارة الى ما أفاده في الكفاية وقد تقدم من عدم وجود الفرد المردد في الخارج وإنما هو الفرد المعين.

(٢) فإن المقيد بمصداق التشخص يكون معيناً هو هذا لا غير لا مردداً بين هذا أو فإنه لا وجود له في الخارج.

(٣) فأجاب عنه المحقق الماتن بأن المفهوم إذا قيد بالتشخصات والحصص فيكون على نحوين.

(٤) النحو الأول أن تكون الطبيعة مقيدة بالتشخص الواحد المعينّ وهي الإعلام الشخصية كزيد.

(٥) وأخرى ان تكون الطبيعة المقيدة بالتشخص لكن واحداً غير معين وهذا أيضاً فيه جهتان.

التعيين احدهما[١] تعيين كل منها بحسب ذاته ثانيتهما[٢] تعيين كل منها بالإضافة الى غيره بنحو يكون طارداً له[٣] وح فالقيد[٤] في الفرد المنتشر والمعيّن مشترك[٥] في التعيين الذاتي إذ مصداق كل تشخّص متعينّ ذاتاً وإنما الفارق[٦] بينهما بأن[٧] المأخوذ في النكرة والفرد المنتشر احد هذه المتعينات ذاتاً[٨]

---

(١) الجهة الأولى كل واحد من الافراد معين بحسب ذاته زيد معين وعمرو معين وبكر معين كل واحد في نفسه معين ذاتاً.

(٢) الجهة الأخرى تعيين كل واحد بالإضافة الى الآخر.

(٣) بحيث يكون كل واحد طارداً للآخر ومانعاً عنه ورافعا له وح فما هو المتعين من الفرد في الخارج لاينافي مع غير المعين.

(٤) فما هو المعين هو مصداق كل تشخص فهو متعينّ ذاتاً بنفسه كزيد وعمرو وبكر وخالد.

(٥) وهذا هو القدر المشترك بين الفرد المعين والمنتشر وهو تعيين المصاديق والمنطبق عليه وليس الفرد من المردد بشيء.

(٦) والفارق بينهما هي الجهة الثانية.

(٧) ففي باب النكرة والفرد المنتشر أخذ الجهة الأولى في الموضوع دون الجهة الثانية بيان ذلك.

(٨) إن النكرة هي الطبيعة المقيدة بالتشخص - أي التعين الذاتي - غير المعين - أي التعين العرضي - فإن كل طبيعة مقيدة التشخص فلا محالة يلازم مع الخصوصيات الفرد والتشخصات الخارجية وهذا هو التعين الذاتي وهي الجهة الأولى فمحفوظة في مفهوم النكرة وهي المقيدة بالتشخص في نفسه وبذاته.

بلا أخذ التعيين العرضي الحاصل من لحاظه في قبال غيره[١] وفي الفرد المعين[٢] أخذ التشخص حتى بهذا التعيين العرضي الملحوظ في قبال الغير الطارد لغيره ومن هذه الجهة[٣] يلتزم بفردية النكرة دون اسم الجنس[٤] ولو[٥] مقيداً طبيعة أخرى اخص من الطبيعة المطلقة كما لا يخفى وبعد ما اتضح لك[٦]

(١) كما أن للطبيعة المقيدة بالتشخص لها تعين عرضي وهو من لوازم التعين الذاتي بأنه هو لا غير وفي قبال الغير ويطارد غيره ولكن لم يلحظ في قبال غيره في مفهوم النكرة فيكون مقيداً بمصداق التشخص وهو المحدود بحد الفردية من دون كونه طارداً لغيره فلذا ينطبق على الكثير بنحو التبادل.

(٢) بخلاف الفرد المعين الذي أخذ التشخص فيه حتى بهذا الوجه وهو التعيين العرضي كلاعلام الشخصية بأنه لوحظ التعيين العرضي فيه وهو زيد طارد لغيره من الافراد حتى على التبادل.

(٣) فإنه بما أخذ مصداق التشخص قيداً في مفهوم النكرة تكون فرداً وشخصاً.

(٤) فلا يكون من اسم الجنس بشيء وهي الطبيعة المهملة على ما عرفت.

(٥) أي ليس من اسم الجنس بشيء ولو بطبيعة أخرى أضيق من مفهوم اسم الجنس لا مساس له باسم الجنس نعم يطبق على الكثير لا عرضاً كما تقدم.

(٦) الجهة الثانية في إمكان التمسك بالإطلاق في النكرة قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٤٦٧ ان الحمل على الإطلاق لا يختص بالألفاظ المطلقة الغير المقيدة بشيء من الخصوصيات بل يجري في كل ما يمكن ان يفرض لها الإطلاق والإرسال ولو بجهة من الجهات وعليه فيجري مقدمات الإطلاق في النكرة أيضاً فإنها وان كانت مقيدة بإحدى الخصوصيات ولكنها من غير تلك الجهة لما كانت يمكن ان يفيض بها الإطلاق والإرسال فعند الشك في مدخلية بعض الخصوصيات الآخر فيها تجري فيها

ذلك نقول من المعلوم ان لمثل هذا المفهوم[١] بواسطة انتشاره نحو شياع ليس لغيره فيصح[٢] اطلاق المطلق عليه حتى بلحاظ الافراد بخلاف المقيد بالتشخص المعين[٣] فان إطلاقه لا يكون فردياً لعدم شياع له من حيث الفرد نعم لا بأس في اتصافه بالإطلاق من حيث الحالات الطارئة عليها كما هو ظاهر[٤] ثم ان هذا المعنى من النكرة المعبر عنها بالفرد المنتشر قد عرفت ان صدقه على الافراد تبادلي لا عرضي[٥].

مقدمات الإطلاق.

(١) أي الطبيعة ولو مقيدة بالتشخص لكن بما انه غير معين ومنتشر في الافراد على نحو الشياع لا عرضاً وإنما كان على نحو التبادل.

(٢) فيصح إطلاق المطلق عليه بلحاظ الافراد كذلك.

(٣) بخلاف المقيد بالشخص المعين فلا اطلاق له بالنسبة الى الافراد أصلًا لعدم انتشاره وشياعه بحسب الافراد.

(٤) نعم إنما يكون في الإعلام الشخصية بلحاظ ما يفرض لها من الإطلاق والإرسال بلحاظ الحالات كما لا يخفى.

(٥) الجهة الثالثة في الثمرة بين القولين قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٦٦ ثم انه مما يترتب على المسلكين هو تحقق الامتثال على سلك أخذ عنوان الوحدة قيداً للطبيعة بأزيد من واحد فيما لو أتى في مقام الامتثال بعشر واحدات دفعة واحدة فإنه على هذا السلك يتحقق الامتثال بالجميع بخلافه على سلك أخذ عنوان الواحد مقدراً لكم ما هو المقيد فانه عليه لا يتحقق الامتثال إلا بواحد منها. ومن لوازم ذلك أيضاً هو دخول الخصوصيات طراً تحت الطلب دونه على المسلك الأول حيث كانت الخصوصيات عليه من لوازم المطلوب وخارجة عنه وربما يثمر هذه الجهة فيما لو قصد الخصوصية

و[١] قد يطلق النكارة على الأجناس[٢] قبال[٣] معهودية معناه ولو بكونه ظرف

في مقام الامتثال فانه على المسلك الأول يكون تشريعاً في قصده من جهة خروجها عن حيز المطلوبية بخلافه على المسلك الثاني فإنه لا يكون فيه تشريع بل ويتحقق القرب به أيضاً. وعلى كل حال فالنكرة التي قلنا برجوعها الى الطبيعة المتقيدة بخصوصية كمهّا ومقدرها الواحد لا يفرق فيها ولا يختلف مدلولها بين وقوعها في حيز الطلب كقوله جئني برجل وبين وقوعها في حيز الأخبار كقوله ﴿جاء رجل من اقصى المدينة﴾ بل هي في الموردين كانت مستعملة في معناها الحقيقي غايته انه في الثاني قد علم المراد منها بدال آخر خارجي وانه حبيب النجّار مثلاً.

(١) الجهة الرابعة في الفرق بين النكرة واسم الجنس وعلم الجنس والمعرف باللام والإعلام الشخصية واسم الجنس المنكر واسم الجنس المعرف وان ظهر الفرق بين جملة منها فيما تقدم.

(٢) قال في الفصول في الفصل الثاني من العام والخاص ص ١٦٣ ان الاسم الجنس في صحيح الاستعمال حالات احداها ان يتجرد عن جميع اللواحق كما اذا كان غير منصرف كحمراء وصفراء فإذا قيل رأيت حمراء أريد أن الرؤية وقعت على الفرد - الى ان قال - الثانية ان يلحقه تنوين التمكن وهو يفيد تمامية الاسم فقط - كقولك هذا رجل فإن الظاهر في مقام العمل قصد الجنسية دون الفردية - وكذا اذا قيل جاءني رجل لا امرأة - الثالثة ان يلحقه تنوين التنكير ويسمى ح نكرة وقد يطلق النكرة على ما يتناول الأقسام الثلاثة. أي يطلق على اسم الجنس النكرة وهذا هو مراد المحقق الماتن.

(٣) أي في مقابل علم الجنس الموضوع للطبيعة من حيث التعين بالإشارة الذهنية على ما مر مفصلاً وألف ولام التعريف الآتي.

الإشارة إليه ذهناً وهذا العنوان[١] ربما يطلق على أسماء الأجناس العارية عن اداة التعريف من لام أو غيره ويقال اسم جنس منكر قبال علم الجنس[٢] أو المعرف بلامه[٣] ومثل هذه النكارة[٤] لا يقتضي تبادلية الصدق بل يصدق على

---

(١) أي عنوان النكرة يطلق على الاسم الجنس الخالي عن لام التعريف ونحوه.

(٢) الذي تقدم مراراً مفهوم علم الجنس هي الطبيعة من حيث التعينّ بالإشارة الذهنية ولازمه كونه معرفة.

(٣) ومقابل لام التعريف الآتي قال في الفصول ص ١٦٦ الرابعة ان يلحقه لام التعريف وهي حرف وضعت للإشارة الى الحقيقة المتعينة باعتبار تعينها الجنسي أو الشخصي وإنما احتيج الى اعتبار التعيين لأن الإشارة لا تقع بدونه - كما في قولك الرجل خير من المرأة - الى أن قال - ان المعرفة عبارة عما دل وضعاً على معين باعتبار كونه معيناً فاسم الجنس اذا تجرد عن اللام دل على معيّن لكن لا باعتبار كونه معيناً إذ لم يوضع له كذلك ومصاحبة التعيين غير اعتباره وملاحظته ولهذا كانت نكرة وإذا قرن بها دل على معين باعتبار كونه معيناً فتكون معرفة وعلى قياسه علم الجنس كاسامة فإنها موضوعة للماهية المعينة باعتبار تعينها الجنسي أو الذهني - أي مشار إليه - ولهذا يعدّ معرفة ويعامل معاملتها وبه يفرق بينه وبين اسم الجنس الموضوع للماهية المعينة لا باعتبار تعينها كأسد ولا فرق بين علم الجنس والمعرف بلام الجنس إلا ان التعريف في الأول ذاتي وملحوظ في وضع الكلمة وفي الثاني عارضي وطارئ على الكلمة بضميمة أمر خارج - أي ألف ولام - وان الثاني يتضمن الإشارة الى الماهية بخلاف الأول.

(٤) وهذا الاسم الجنس النكرة وان شئت قلت النكرة بالمعنى الأعم يكون الموضوع له هي الطبيعة المهملة.

الافراد عرضياً[١] كما هو شأن الطبيعي الصرف[٢] وح فدائرة عنوان النكرة بالمعنى الثاني ربما يكون أوسع من النكارة بالمعنى الأول[٣] ولا يكاد يطلق على الثاني عنوان الفرد المنتشر[٤] بل ربما يكون من الكليات البحتة البسيطة[٥] كما أن المعرّف[٦] في قبال هذه النكرة[٧] من مثل علم الجنس[٨] أو المعرّف بلامه[٩]

---

(١) فيكون لازمه الصدق على الكثيرين في عرض واحد لأن يكون تبادلياً.

(٢) فإن المفهوم هي الماهية المهملة والإطلاق بمقدمات الحكمة ويتحقق الامتثال بصرف الوجود.

(٣) فيكون مفهوم النكرة بالمعنى الثاني وهي الماهية المهملة أوسع من مفهوم النكرة بالمعنى الأول وهي الطبيعة المتقيدة بإحدى الخصوصيات على ما مر فإن القيد على ما مر توضيحه يضيق الطبيعة لا محالة ولو يصدق على الكثير أيضاً بنحو التبادل.

(٤) ولا يطلق على النكرة بالمعنى الثاني الفرد المنتشر لعدم تقيده بإحدى الخصوصيات.

(٥) بل يكون من الكليات البسيطة غير المقيدة بشيء وهي الطبيعة المهملة.

(٦) المعرفة وهي الطبيعة المهملة بقيد الإشارة ذهناً أو خارجاً.

(٧) في قبال النكرة التي يطلق على الأجناس وهي الماهية المهملة من دون قيد الإشارة. ومرّ بيانهما.

(٨) تقدم ان علم الجنس كاسامة موضوع للماهية بقيد الإشارة الذهنية إليهما الموجب لتعينها.

(٩) والمعرف باللام كالرجل موضوعه للماهية المعهودة ذهناً أو خارجاً ومتعين بتعين ذهني أو خارجي.

غير المعرف[١] في قبال الأولى[٢] إذ المعرّف المزبور لا يصدق على الكثيرين أصلاً[٣] وهو المعبّر عنه بالفرد المعين[٤] وهذا بخلاف المعرّف في قبال المعنى الأخير[٥] فإنه يصدق على الكثيرين أيضاً[٦] غاية الأمر فيه جهة ضيق في خصوص دائرة ما يشار إليه بحيث ليس في الجنس المنكر ذلك[٧] وح فما يعرّف من الجنس قبال المنكر المعرّف بلام الجنس أو العهد باقسامه[٨] وح

(١) وهي المعرفة ما دلت على شيء معين سواء كانت ذاتاً أم عرضاً.

(٢) لما عرفت من ان النكرة بالمعنى الأول هي الطبيعة بقيد التشخصات غير المعينّ وفي قبالها الطبيعة بالمقيدة الخصوصيات الموجبة للتعيين حتى عرضاً.

(٣) ولذا لا يصدق على الكثير أصلًا.

(٤) وهو الفرد المعين كزيد أو الرجل.

(٥) والمعنى الثاني للنكرة أيضاً الطبيعة المهملة لكن غير مقيدة بالتشخصات ويتحقق الامتثال بصرف الوجود ويشمل جميع الافراد عرضاً.

(٦) وفي قبالها المعرفة فمفهومها الطبيعة المهملة بقيد الإشارة الذهنية أو الخارجية فيصدق على الكثير نحو الرجل خير من المرأة.

(٧) ووجه الامتياز بين هذه المعرفة ونكرتها انه ليس في الجنس المنكر كرجل إشارة الى معهود أصلاً بخلاف معرفتها فإن فيها جهة ضيق في الانطباق على ما هو في دائرة ما يشار اليه نحو الرجل أما فيما هو المعهود ذهناً أو خارجاً هذا غاية ما يمكننا بيان كلام المحقق الماتن في هذه الموارد.

في لام التعريف

(٨) ذكر المحقق الماتن ان البحث عن لام التعريف يعم المعرفة في قبال معنى الأول للنكرة والمعرفة في قبال المعنى الثاني فيعم الجميع قال استاذنا الآملي في المجمع

ربما يشكل[١] في المعرّف بلام الجنس والعهد الذهني نظير الاشكال في علم الجنس بان وجه التعريف في المعرّف بلام الجنس والعهد الذهني[٢] ليس إلا بجعل الطبيعة مقيداً بالإشارة[٣] الذهنية وبديهي ان هذا المعنى غير قابل للأخذ في مفهوم اللفظ ولو بنحو الدالين والمدلولين[٤] إذ مرجعه الى

ج٢ ص٢٥٩ الثالث المعرف بلام الجنس مثل الرجل والمعرف باللام العهدي سواء كان عهداً ذهنياً - أي المشار به الى فرد ما بقيد الحضور الذهني كما عرفت مثل ادخل السوق - أم عهداً حضورياً - أي الخارجي المشار به الى فرد متعيّن حاضر عند المخاطب خارجاً وذهناً نحو اغلق الباب وجمع الأمير الصاعة - أو ذكريّا - أي المشار به الى فرد متقدم في الذكر نحو قوله تعالى: ﴿... أرْسلنا الى فرعون رَسُولاً * فَعصى فرعونُ الرسولَ﴾ - والمعرف بلام الاستغراق مثل العلماء - أوفوا بالعقود - والظاهر ان اللفظ هنا موضوع لما كان موضوعاً له بدون هذا أي بدون الألف واللام وخصوصية الاستغراق والعهد تكون مستفادة من حرف التعريف فيكون من باب تعدد الدال والمدلول ومعنى الجنس المعرف في مثل الرجل هو انه رجل وليس بمرأة وهذا واضح.

(١) ثم ان هنا إشكالين الإشكال الأول المستشكل هو ما أفاده صاحب الكفاية ج١ ص ٣٧٩ والمعروف ان اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين في غير العهد الذهني - أي لما أنها مفيدة للتعيين للمخاطب خاصة لا غيره من جهة معهودية المعنى في ذهنه لا في ذهن غيره.

(٢) أي الإشكال يرد حتى على العهد الذهني لأن ذلك يكفي في التعيين -.

(٣) وأنت خبير بأنه لا تعينّ في تعريف الجنس إلا الإشارة الى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعاني ذهناً - أي هي الطبيعة المهملة المقيدة بالإشارة الذهنية -.

(٤) أي هذه لا يمكن أخذه في المفهوم ولو بتعدد الدال والمدلول لما يلزم من

أخذ التقيد بالوجود الذهني في المفهوم[١] وهذا القيد مانع عن التطبيق على الخارجيات إلا بالتجريد[٢] والحال أنا نرى انطباق عنوان الإنسان أو هذا الإنسان على الخارج بلا تجريد أصلاً هذا ولقد تقدم مثل هذه الشبهة بعينه في علم الجنس[٣] ولكن قد أجبنا عن الشبهة في علم الجنس بنحو قابل للجريان في المقام[٤] وملخصه[٥] جعل الإشارة[٦] نحو توجه من النفس إلى الصور

المحاذير الثلاثة المتقدمة -.

(١) - أي كلي عقلي بتقيده بالإشارة الذهنية - ولازمه ان لا يصلح حمل المعرف باللام على الافراد.

(٢) لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن إلا الذهن إلا بالتجريد ومعه لا فائدة في التقييد مع ان التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف هذا - أي هذا ثانيا وثالثا - مضافا الى ان الوضع لما لا حاجة اليه بل لابد من التجريد عنه وإلغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغواً كما اشرنا إليه. مع انه بالوجدان نرى يطبق ويصدق الإنسان أو هذا الإنسان على الخارج كزيد من دون ان يجرد مفهومه عن القيد الموجود في الذهن وهي الإشارة.

(٣) وتقدم نظيره في علم الجنس من الإشكال.

(٤) والجواب عنه بعين ما اجبنا عنه في علم الجنس تقريباً.

(٥) وملخص الجواب ان المعرف باللام موضوعة للطبيعة المهملة لكن مقيدة بالإشارة الذهنية لا الوجود الذهني.

(٦) كالإشارة الذهنية نحو توجه النفس الى الشيء بعد إخطارها في الذهن وفي ظرف الفرغ عن وجوده في الذهن.

بعد إخطارها في الذهن الذي هو[١] اجنبي عن وجودها الذهني على ما تقدم شرحه نعم هنا شبهة أخرى[٢] في هذا الإنسان بأن اللام لو كان للإشارة يلزم

---

(١) ويكون التوجه من الكيفيات النفسانية وفعل من أفعال النفس لا موجود الذهني ويشهد لذلك ما تقدم من صحة تصور أمور متعددة في الذهن والإشارة الى بعضها بانه احسن من غيره ولعل الى ذلك أيضاً يرجع ما أفاده المحقق الأصفهاني في النهاية ج ١ ص ٣٥٤ وتحقيق المقام ان اللام أداة التعريف والتعيين بمعنى إنها وضعت للدلالة على أن مدخولها واقع موقع التعيين أما جنساً أو استغراقاً أو عهداً بأقسامه ذكراً وخارجاً وذهناً على حد سائر الأدوات الموضوعة لربط خاص كحروف الابتداء الموضوعة لربط مدخوله بما قبله ربط المبتدأ به بالمبتدأ من عنده وهكذا والمراد من الإشارة إلى مدخوله كون المدخول واقعاً موقع التعين والمعروفية بنحو من الأنحاء المتقدمة لا كون المدخول مشار إليه ذهناً بمعنى كونه ملحوظاً بما هو ملحوظ. وثانياً على نحو الحصة التوءمة كما تقدم.

(٢) الإشكال الثاني إنما يختص بمثل قوله هذا الإنسان فإنه لو كان اللام للإشارة وهذا أيضاً يكون إشارة لان هذا اسم إشارة وموضوع للإشارة فيلزم اجتماع إشارتين في زمان واحد وهو محال قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٦٥ وذلك أيضاً إنما هو من جهة ما يلزمه من لزوم تحقق الإشارتين في آن واحد الى الطبيعة الذي هو من المستحيل بملاك استحالة استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فتأمل. وذلك لان القيد توجه النفس الى المعنى المعين في الذهن وتوجهين من النفس لمعنى واحد في زمان واحد امر مستحيل كما ان توجهين من اللافظ في اللفظ الواحد وفنائه في سنيين امر مستحيل لان توجهه هذا غير توجهه ذاك وقوله هذا هذا فيما لو وجد السارق مثلاً توجهين لكن ليس في زمان واحد ولا محذور فيه هذه نكتة توجه اليه المحقق الماتن ولم أر من أشار اليه

اجتماع الإشارتين في زمان واحد وهو محال ولا محيص[١] من جعل اللام فيه للزينة كلام الحسن والحسين وح فربما يتوهم[٢] مثله في غير المصدر بلفظ هذا أيضاً ولا يمكن ان يقال[٣] بإمكان التفكيك بين المقامين بان في المصدر بهذا كان المفهوم متعيناً بالإشارة فلا يبقى للإشارة باللام مجال فلا محيص من كونه للزينة بخلاف غير المصدر فيحمل اللام على وضعه الأولي من

كأغلب ما وصل اليه فكره الصائب ولم أر من تحرض له من الاسانيد أيضاً.

(١) وهذا الإشكال لا مفر منه ولذا فصل بان اللام في هذه الموارد للزينة قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٦٥ ثم انه مما ذكرنا ظهر الحال في الجنس المحلى باللام أيضاً حيث انه يمكن دعوى كون اللام فيه موضوعاً للتعريف ومفيداً للتعين من دون اقتضائه للمنع عن صحة انطباقه على الخارج كي يلزمه التجريد في مقام الحمل على الافراد كما لا يخفى نعم في مثل حذا الرجل لا بأس بدعوى كون اللام فيه للزينة كما في الحسن والحسين - الى ان قال - فلابد ح من جعل اللام لمحض الزينة.

(٢) المتوهم هو صاحب الكفاية ج ١ ص ٣٨٠ فالظاهر ان اللام مطلقاً تكون للتزيين كما في لفظ الحسن والحسين واستفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لابد منها لتعينها على كل حال ولو قيل - أي ولو وصلية - بإفادة اللام للإشارة الى المعنى ومع الدلالة - أي اللام - عليه - أي على المعنى - بتلك الخصوصيات - أي الاستغراق والعهد بأقسامه بالقرائن وتتعين تلك الخصوصيات - لا حاجة الى تلك الإشارة - أي الالتزام بكون اللام للإشارة أيضاً - لو لم تكن - أي كون اللام للإشارة مخلة وقد عرفت إخلالها - أي الإشكالات التي تعرض لها سابقاً.

(٣) هذا في مقام الجواب عن صاحب الكفاية وانه لا يمكن المساعدة على القول بكون اللام للزينة مطلقاً.

التعريف الملازم لكونه في المقام للإشارة الى المعنى[١] كما لا يخفى.

ثم[٢] ان المطلق بعدما ظهر وضعه للمهية المبهمة بنحو يكون جميع

---

(١) لإمكان التفكيك بينهما بين المصدر بهذا للزينة لعدم إمكان الإشارة وغير المصدر للتعريف والإشارة الذهنية قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٦٥ ولكن لا يلزمها كونها للزينة على الإطلاق حتى في غير مورد تعين المدخول بمثل هذا ونحوه حيث انه من الممكن ح الالتزام بكونها مفيدة للتعريف وتعين المدخول عند عدم تعينه من جهة اخرى وح فاللازم هو إثبات هذه الجهة من وضع اللام لغة للتعريف وتعين المدخول ولا يبعد دعوى كونه كذلك بحسب اللغة من جهة ما هو المتبادر والمنساق منه في مثل قولك الرجل والأسد والحيوان والأمر سهل. والأمر كما ذكره هو المتبادر منه.

في مقدمات الحكمة

(٢)نموذج ٢ في مقدمات الحكمة قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٦٧ وكيف كان فبعد ان اتضح وجه الفرق بين المسلكين نقول بانه على مسلك المشهور من وضع الألفاظ للطبيعة المطلقة لابد بمقتضي الوضع من الحمل على الإطلاق والإرسال عند عدم القرينة على التقييد من دور احتياج الى التمسك بقضية مقدمات الحكمة واما على ملك السلطان ومن تبعه من الوضع للطبيعة المهملة والجامع المحفوظ بين تلك الصور المجردة الفاقدة للخصوصية والواجدة لها فحيث ان وضع اللفظ بنفسه غير مقتضٍ للحمل على الإطلاق والإرسال من جهة ملاءمته مع التقيد أيضاً بنحو تعدد الدال والمدلول فيحتاج في استفادة الإطلاق والشياع الى ضم قرينة الحكمة التي هي مؤلفة على التحقيق كما سنذكرها إن شاء الله من أمور.

القيود حتى الإطلاق والشياع خارجة عن المفهوم[١] فلا محيص في مقام إفادة الشياع[٢] ولو بنحو صرف الوجود فضلًا عن الوجود الساري من ضم قرينة اخرى بنحو يستفاد منها ولو بنحو الدالين والمدلولين[٣] الشياع المزبور بأي نحويه من الصرف الساري وح نقول ان القرينة المعروفة ليس إلا مقدمات الحكمة المشهورة في الألسن[٤] وملخص المقدمات يرجع الى كون المتكلم في مقام البيان بكلامه الوارد في مورد التخاطب[٥] ولم ينضم الى إطلاقه قرينة اخرى حاكية عن خصوصية حاكية زائدة[٦] فلا محيص من

(١) أي كما تقدم ان المطلق موضوع للجهة المحفوظة في الأقسام فالأقسام خارجة عن مفهومه.

(٢) أي الشياع بنحويه من الطبيعة المجردة المتحقق بصرف الوجود والطبيعة بقيد السريان في جميع الافراد المستلزم لكثرة الوجود.

(٣) أي اللازم تعدد الدالين لتعدد المدلولين احدهما يدل على الطبيعة المهملة والآخر يدل على الشياع المجرد أو بقيد السريان ولا يلزم المجاز.

(٤) أي المقدمات الحكمة في ألسن الأصوليين المتأخرين وهي ثلاث كما ستعرف والمحقق الماتن في المتن ذكر اثنتين وهو المنسوب الى المشهور أيضاً وسيأتي الكلام في المقدمة الثالثة في بعض التنبيهات الآتية.

(٥) منها كون المتكلم بمدلول لفظه في مقام البيان على مرامه لا في مقام الإهمال والإجمال - أي لا في مقام بيان المراد في الجملة مثل ان يكون في بيان سنخ موضوع الحكم كما اذا قال الطبيب للمريض انك محتاج الى شرب الدواء في أيام الربيع فانه ليس في مقام بيان تمام مراده بل في مقام بيان سنخ مراده في قبال ما سواه.

(٦) ومنها عدم نصبه قرينة على التقيد وإرادة الخصوصية ومنها عدم وجود القدر

إرادة الإطلاق[١] والا يلزم الخلل في احد المقدمتين لأن إرادة الخصوصية بلا إقامة القرينة مناف لمقام بيان مرامه بلفظه[٢] كما ان إرادة الإهمال في لبّ المرام بلا ضمّ خصوصية به غير معقول[٣] فلا محيص من إرادة الإطلاق هذا و[٤]

المتيقن في مقام التخاطب أو مطلقاً ولو من الخارج على وجه يأتي ان شاء الله تعالى.

(١) حيث انه باجتماع هذه الأمور يتم امر الإطلاق ويستكشف منها عدم تقيد موضوع طلبه بشيء من الخصوصيات وانه مأخوذ في اعتباره على نحو الإطلاق والإرسال وبانتفاء بعضها ينتفي امر الإطلاق.

(٢) قال استاذنا الحكيم في الحقائق ج ١ ص ٥٥٦ اذ لو كان مراد المتكلم هو المقيد لم يكن مبينا بالخطاب فيكون إخلالا بالفرض وهو مستحيل فلابد ان يكون المراد هو المطلق اذ لا ثالث لهما فإن قلت الإطلاق اذا كان جهة زائدة على نفس المعنى وصرف المفهوم الموضوع له اللفظ امتنع ان يدل عليه فعلى أي شيء يعوّل المتكلم في بيانه قلت يعوّل على عدم ذكر القيد فانه طريق عقلائي الى إرادة الإطلاق وبذلك افترق عن القيد فانه لما كان أجنبياً عن ذات المقيد لم يكن عدم ذكره طريقا الى إرادته بل ينحصر الطريق اليه في ذكره فان قلت اذا كان ترك القيد طريقا الى الإطلاق فما وجه الحاجة الى المقدمة الأولى بل كان اللازم الحمل على الإطلاق وان لم يكن المتكلم في مقام البيان قلت إنما يعوّل العقلاء عليه بياناً على الإطلاق حيث يكون المتكلم في مقام البيان لا مطلقاً.

(٣) فالإهمال الثبوتي أمر غير ممكن لان الواقع لا يخلو في أن موضوع الحكم مطلق أو مقيد على وفق المصلحة التي يراها المولى الحكيم فالإهمال الواقعي ولا يعلم موضوع حكمه امر محال للزوم الجهل عليه تعالى وتعالى الله عن ذلك.

(٤) قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٦٨ وكيف كان فقبل الشروع في شرح مقدمات الإطلاق ينبغي بيان ان نتيجة تلك المقدمات هل هي الحمل على الطبيعة

لقد توهم[١] من هذا البيان[٢] أن نتيجة هذه المقدمات كون موضوع الحكم هو اللابشرط القسمي الذي عبارة عن الطبيعة العارية عن جميع الحيثيات[٣] الذي هو من الذي هو من مصاديق الطبيعة اللابشرط المقسمي[٤] المجتمع[٥]

المطلقة الصرفة التي من شأنها عدم قابلية انطباقها إلا على أول وجود الطبيعي كما قيل أو الحمل على الطبيعة المهملة وما هو المقسم للطبيعة الصرفة والمقيدة والمأخوذة بنحو السريان في ضمن جميع الافراد التي من شأنها سعة قابلية الانطباق على القليل والكثير من الافراد العرفية والطولية حيث ان فيه وجهين أظهرهما الثاني.

(١) المتوهم هو المحقق النائيني في الاجود ج ١ ص ٥٢٨ واذا ثبت ان اللفظ موضوع بإزاء نفس المقسم فلابد في إثبات ان المتعلق أو الموضوع في القضية أريد به الماهيّة المعتبرة على نحو اللابشرط القسمي ليسري الحكم الثابت لذلك المتعلق أو الموضوع الى تمام أفراده ومصاديقه من دلالة قرينة اخرى كمقدمات الحكمة الكاشفة عن تعلق إرادة المتكلم بإثبات الحكم للطبيعة السارية الى جميع أفرادها - الى ان قال - ثم انه اذا تحقق ان إثبات كون موضوع الحكم أو متعلقه هي الماهيّة المطلقة اعنى بها اللابشرط القسمي يحتاج الى دلالة قرينة على ذلك. وتوضيح ذلك قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٦٨ فان غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الوجه الأول هو دعوى.

(٢) ان كون المتكلم في مقام بيان المراد وعدم نصبه للقرية على الخصوصية والتقييد.

(٣) يقتضي ان ما اعتبره في لحاظه هو تلك الصورة المجردة الفاقدة لجميع القيود والخصوصيات.

(٤) أي هذه الطبيعة المجردة عن الخصوصيات المعبر عنها باللابشرط القسمي من مصاديق الطبيعة المهملة المعبر عنها باللابشرط المقسمي كما تقدم.

(٥) أي صفة للمقسمي الذي يجتمع مع جميع الأقسام من القسمي وبشرط لا

مع العارية والمقيدة على ما أسلفناه وان طبع مقدمات الحكمة قلب اللابشرط المقسمي الى القسمي في الموضوعية[١] و[٢] ح نقول إن لازم هذه المقالة[٣]

وبشرط شيء على ما مر.

(١) أي لازم هذا القول هو انقلاب اللابشرط المقسمي بواسطة مقدمات الحكمة الى اللابشرط المقسمي وكذا قال المحقق الحائري أيضاً في الدرر ج ١ ص ٢٠١ ان المهملة مرددة بين المطلق والمقيد ولا ثالث ولا إشكال انه لو كان المراد المقيد يكون الإرادة متعلقة به بالأصالة وإنما ينسب الى الطبيعة بالتبع لمكان الاتحاد فنقول لو قال القائل جئني بالرجل أو برجل يكون ظاهراً في ان الإرادة أولا وبالذات متعلقة بالطبيعة لا ان المراد هو المقيد ثم أضاف إرادته الى الطبيعة لمكان الاتحاد وبعد تسليم هذا الظهور تسرى الإرادة الى تمام الافراد وهذا معنى الإطلاق ان قلت ان المهملة ليست قابلة لتعلق الإرادة الجدية بها كيف وقد فرضناها مرددة بين المطلق والمقيد ولا يعقل كون موضوع الحكم مرددا عند الحاكم فنسبة الإرادة الى المهملة عرضية في كل حال فيبقى تعيين الإطلاق بلا دليل قلت عروض الإطلاق للمهملة ليس كعروض القيد لها في الاحتياج الى الملاحظة والا لزم عدم الحمل على الإطلاق حتى بعد إحراز كونه في مقام البيان لعدم الترجيح بعد كونه بمثابة سائر القيود فاذا فرضنا عدم دخل سوى المهملة في تعلق الحكم يحصل وصف الإطلاق قهرا وان لم يكن ملحوظاً بنفسه.

(٢) فأجاب المحقق الماتن عن هذا القول من كون نتيجة مقدمات الحكمة اللابشرط القسمي بما ملخصه كما سيأتي فيما يستلزمه.

(٣) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٦٨ يقتضي أن ما اعتبره في لحاظه هو تلك الصورة المجرّدة الفاقدة لجميع القيود والخصوصيات حتى خصوصية السريان في ضمن الأفراد اعني الطبيعة الصرفة التي من شأنها قابلية الانطباق على القليل

كون نتيجة المقدمات هو الشياع بمعنى الصرف ولا يشمل الساري بداهة[١] أن الطبيعي العاري عن جميع الخصوصيات مساوق صرف الوجود الغير القابل للانطباق على ثاني الوجود بنفسه ولازمه[٢] سقوط الحكم قهراً بأول وجوده أما بالإطاعة كما في الأوامر أو بالعصيان كما في النواهي وح[٣] في استفادة الطبيعة السارية في كثير من المقامات خصوصاً في النواهي يحتاج إلى مقدمة زائدة عن المقدمات المزبورة مع ان المرتكز في الأذهان الذي هو

والكثير عرضياً ومن لوازمها سقوط الطلب والأمر عنها بأول وجودها كما في أغلب الموارد المأخوذة في حيّز الأوامر من غير مدخلية في ذلك في مقام طلبه أيضاً لشيء من الخصوصيات وإلا كان اللازم عليه البيان على مدخلية الخصوصية بمقتضي برهان استحالة نقض الغرض.

(١) أي الطبيعة المجردة عن الخصوصيات تتحقق بصرف الوجود وغير قابل الصدق على ثاني الوجود فإنه وجود ثاني للطبيعة.

(٢) أي لازم تعلق الأمر والنهي على الطبيعة المجردة يسقط بأول الوجود في الأوامر بالإطاعة وفي النواهي بالعصيان فكيف يقال بأن المستفاد من مقدمات الحكمة الطبيعة السارية.

(٣) كيف وأن لازم ذلك هو المصير إلى اختلاف نتيجة الحكمة بوقوع الطبيعي في حيز الأمر أو النهي والالتزام بكونها منتجة في الأوامر لصرف الطبيعي المنطبق على أول وفي النواهي للطبيعة السارية من جهة ما هو المعلوم من انحلالية التكليف غالباً فيها خصوصاً في النواهي النفسية الشرعية فإنه لم يوجد فيها مورد يكون النهي فيه من قبيل صرف الوجود مع أنه كما ترى يبعد الالتزام به جداً. وعلى ذلك تحتاج السريان الى مقدمات أخرى زائدة عن هذه المقدمات.

أيضاً مشى المشهور عدم احتياج النواهي أيضا في إطلاقها الى أزيد من مقدمات الحكمة[١] حتى[٢] مع التزامهم بعدم سقوط النهي بعصيانه الأولى بل الوجودات المتعاقبة أيضا مبغوضات بمقتضي الإطلاق وح يجيء في البين شبهة الفارق بين الأوامر والنواهي من حيث اختلاف نتيجة الإطلاق بينهما كما أشرنا إليه سابقاً[٣] والذي يقتضيه التحقيق في حلّ الإشكال[٤] على ما تقدم سابقاً أيضا بأن يقال[٥] ان هذه الشبهة إنما تجري على الزعم المزبور من اقتضاء طبع مقدمات الحكمة قلب موضوع الحكم بخصوص اللابشرط

---

(١) مع ان المعروف والمشهور ان في باب النواهي كالأوامر يدل على السريان نفس مقدمات الحكمة لا شيء آخر زائد عليه وهو المرتكز في الأذهان أيضا في باب النواهي.

(٢) حتى وصلية أي لم يلتزموا باعتبار مقدمة زائدة على تلك المقدمات وأن التزموا في النواهي بأن جميع الوجودات مبغوضة دون الوجود الأول فقط وذلك كله للإطلاق ومقدمات الحكمة.

(٣) وعلى هذا الأساس من مقدمات الحكمة يأتي الإشكال بأنه كيف وأن مقدمات الحكمة عند جريانها في الأوامر فنتيجتها صرف الوجود وان جرت في النواهي فتنتج السريان فما هو الفارق بينهما وتقدم هذه المناقشة فيما تقدم والجواب عنها.

(٤) وملخص ان الإشكال المتقدم في ان مقدمات الحكمة واحد كيف تنتج في الأوامر صرف الوجود وفي النواهي تعدد الامتثال والطبيعة السارية.

(٥) ان هذا الإشكال إنما يجري على القول بكون مقتضي المقدمات انقلاب اللابشرط المقسمي الى اللابشرط القسمي فتكون النتيجة صرف الوجود فيشكل ذلك في النواهي.

القسمي وأما لو قيل[١] بأن طبع المقدمات لا يقتضي أزيد من كون مدلول اللفظ الجامع بين اللابشرط وبشرط شيء[٢] تمام الموضوع في الحكم بلا دخل خصوصية زائدة فيه[٣] فلا شبهة في أن هذا المعنى في طرف الأوامر لا ينتج إلا الاكتفاء بأوّل وجوده[٤] وأمّا في طرف النواهي التي كان المطلوب فيها

(١) وأما لو قلنا بكون نتيجة المقدمات هو كون نفس الموضوع له ما هو مدلول اللفظ.

(٢) وهي الطبيعة المهملة والجهة المحفوظة في جميع الأقسام.

(٣) وهي موضوع الحكم وتمام المراد في الأوامر والنواهي وانطباق نتيجة المقدمات على المصاديق يختلف بحكم العقل باقتضاء نفس الخطاب وفي بيان ذلك قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٦٨ ان كينونة المتكلم في مقام بيان مراده بعد ان كانت بتوسيط لفظه وإظهار مدلوله تمام مراده فلا جرم قضية ذلك بعد عدم نصب القرينة على دخل الخصوصية هو الأخذ بما هو مدلول لفظه الذي هو عبارة عن هذا المسلك من الطبيعة المهملة والمعنى اللابشرط المقسمي المحفوظ في ضمن جميع الأقسام من الصور والاعتبارات المتقدمة التي من شأنها سعة الانطباق على الافراد العرضية والطولية لا الحمل على الطبيعة المطلقة الصرفة التي من شأنها عدم قابلية الانطباق إلا على أول وجود كما هو واضح وهذا بخلافه على ما ذكرنا فإنه لا يلزمه اختلاف نتيجة الحكمة بوقوع الطبيعي في حيّز الأمر أو النهي بل النتيجة على هذا المسلك في جميع الموارد عبارة عن معنى وحداني وهو ذلك المعنى اللابشرط المقسمي المحفوظ في ضمن جميع الأقسام والصور المتقدمة الذي من شأنه الانطباق على الافراد العرضية والطولية ولو بتوسيط انطباقه على الطبيعة الصرفة والمأخوذ بنحو السريان.

(٤) فلو كانت نتيجة الإطلاق هي الطبيعة المهملة ففي الأوامر عقلًا تتحقق

عدم هذا الوجود فلا شبهة في أن ذلك يقتضي قلب الوجودات المتعاقبة أيضا بالعدم[١] لأن بوجود كل يصدق تحقق مدلول اللفظ والفرض ان ما هو تمام الموضوع في النهي هو هذا الوجود الصادق على الوجودات المتعاقبة أيضا فترك هذا المعنى لا يكون إلا بترك تمام أفراده العرضية والتعاقبية[٢] بخلافه في الأوامر[٣] بأن مقتضي طلب وجوده مجرّد إيجاد هذا المعنى وهو يتحقق بأوّل وجوده وح ليس[٤] نتيجة المقدمات المزبورة قلب اللابشرط المقسمي بالقسمي في عالم الموضوعية كيف واللابشرط القسمي كما أسلفناه يستحيل انطباقه على ثاني الوجودين كما هو شأن صرف الوجود من كل شيء بل طبع المقدّمات جعل الموضوع بتمامه نفس مدلول اللفظ[٥] غاية الأمر هذا المدلول

بصرف الوجود.

(١) وأما في باب النواهي فبما ان المطلوب فيها عدم الوجود فلابد وان ينقلب جميع الوجودات عرضية الى العدم.

(٢) لأن مدلول اللفظ عدم الطبيعة المهملة والعدم لا يتحقق إلا ترك جميع الافراد فلو وجد فرد انقلب العدم الى الوجود وتحقق الطبيعة المهملة.

(٣) بخلاف الأوامر فإن المطلوب هو الوجود ويتحقق بأول الوجود.

(٤) فعلى هذا نتيجة المقدمات لا تكون قلب اللابشرط المقسمي الى للابشرط القسمي حتى يرد المحذور لما مر من ان لازم اللابشرط القسمي هو صرف الوجود ولا ينطبق على ثاني الوجود.

(٥) بل شأن المقدمات هو جعل الموضوع له هو الموضوع للحكم والعقل يغاير بين الأوامر والنواهي بما عرفت.

في طرف الإيجاد بتمامه يتحقق بأول وجوده وفي طرف الترك لا يكاد يتحقق تركه إلا بترك تمام أفراده حتى المتعاقبة وح[١] فهذه التفرقة ما جاء من قبل دخل السريان في مدلول المادة في النواهي دون الأوامر وإنما يقتضيه العقل[٢] من حيث وقوعه في طي النواهي فقط بملاحظة ان إعدام هذه الطبيعة بملاحظة قابلية انطباقه على الافراد التعاقبية لا يكون إلا بإعدام الافراد المزبورة ولا يكون الحاكم في البابين إلا طبع الإطلاق بلا احتياج الى قرينة خارجية[٣] فإن قلت[٤] ان اللابشرط المقسمي على ما شرحت لا يمكن له وجود مستقل في الذهن بل لا محيص ان يتحقق في ضمن احدى الصور من المجردة والمخلوطة وح في طي خطاب الأمر والنهي ان كانت صورة واحد فلا محيص من ان يكون في فرض تمامية المقدمات بصورة مجردة ولازمة[٥]

---

(١) وهذه التفرقة والتغاير لا يرتبط بالمدلول ونتيجة المقدمات فإن في باب الأوامر والنواهي على نسق واحد.

(٢) وإنما الحاكم بها العقل وطبع الإطلاق ففي باب النواهي إعدام الطبيعة بإعدام الجميع ولازمه الساري وفي الأوامر وجودها تتحقق بأول الوجود ولازمه صرف الوجود لا ان نتيجة الإطلاق تختلف حتى يطالب بالفارق.

(٣) أو تقوم قرينة أخرى زائدة على مقدمات الحكمة للسريان وغير موجودة.

(٤) ملخص الإشكال ان اللابشرط المقسمي هي الجهة المحفوظة في الأقسام ولا وجود له ذهناً بدونها فلا محالة في طيّ الأمر والنهي بصورة واحدة وهي اللابشرط القسمي والطبيعة المجرّدة.

(٥) فيبقى الإشكال بحاله من تحققها بصرف الوجود لأن اللابشرط المقسمي

مجيء اللابشرط المقسمي في ضمن اللابشرط القسمي ولازمه كون متعلق الأوامر والنواهي قهراً هي الطبيعة اللابشرط القسمي الآبي عن انطباقه على ثاني الوجود كما اعترفت وح يبقى إشكال السابق الفارق بين الأوامر والنواهي من سقوط الأوامر بأول وجود السابق الفارق بين الأوامر والنواهي من سقوط الأوامر بأول وجود الطبيعي وعدم سقوط النواهي به قلت ما افيد من اقتضاء طبع المقدمات كون الصورة الحاصلة في طيّ الخطاب هي الصورة المجرّدة عن جميع الحيثيات في غاية المتانة إذ لازم كونه في مقام البيان وعدم ذكر القيد معه كون الموجود في ذهن المتكلم هي الطبيعة المجردة[1] ولكن نقول إنه ليس لازمه كون المطلوب من الطبيعي بهذه الخصوصية بل من الممكن كون تمام المطلوب من هذه الصورة أيضا الجهة المشتركة المحفوظة فيها لا بخصوصيتها غاية الأمر[2] اقتضاء الخطاب

تحقق في ضمن اللابشرط القسمي فيعود المحذور.

(١) الجواب عن ذلك أما ما قلت من مجيء اللابشرط المقسمي في ضمن اللابشرط القسمي فمسلّم لعدم ذكر القيد معه بعد كونه في مقام البيان فلازمه هي الطبيعة المجردة في ذهن المتكلم لكن كون المطلوب والمراد وما فيه المصلحة أيضا الطبيعة المجردة فلا قرينة عليه بل يمكن ان يكون المطلوب الجهة المشتركة وهي الماهية المهملة ولم يثبت مطلوبية اكثر من ذلك.

(٢) وح يقتضي الخطاب في الأوامر إيجاد تلك الطبيعة المهملة المتحقق بصرف الوجود ويسقط الخطاب ويقتضي في النواهي إعدام جميع الوجودات العرضية المتعاقبة حتى يتحقق ترك الطبيعة.

إيجاده يوجب الاكتفاء بأول وجوده نظراً الى ان تمام المعنى منطبق عليه فقهراً يسقط الخطاب بخلافه في طرف النواهي إذ مقتضي الخطاب فيه إعدام هذا المعنى وبديهي ان إعدام هذه الجهة المحفوظة بإعدام تمام مصاديقه اللبيّ[١] منها الوجودات المتعاقبة كما هو ظاهر ولعمري[٢] ان توّهم[٣] كون المطلوب هي اللابشرط المقسمي وان طبع المقدمات[٤] قلب المقسمي بالقسمي إنما ينشأ عن اقتضاء البيان وعدم ذكر القيد كون الموجود في الذهن هي الطبيعة المجرّدة بتوهم ان تمام المطلوب أيضا الطبيعة بهذه الخصوصية الملازمة لضيق في انطباقه على ثاني الوجودين والا فلو فتح البصر وتدبر يرى ان اقتضاء البيان وعدم ذكر القيد كون الصورة الحاصلة هي المجرّدة لا يقتضي كون المطلوب

---

(١) لعل الصحيح التي.

(٢) ثم حلف بعمره الشريف.

(٣) إن هنا امرين والمتوهم قد اختلط بينهما أحدهما ما هو مقتضي البيان وعدم ذكر القيد وأخرى ما هو المطلوب للمتكلم أما الأمر الأول وهو عدم ذكر القيد يلازم كون الموجود في ذهن المتكلم هي الطبيعة المجرّدة لعدم إمكان الجهة المشتركة إلا في ضمن القسم ولكن هذا لا يوجب انقلاب اللابشرط المقسمي الى اللابشرط القسمي لعدم كونه تمام المطلوب والأمر الثاني هو تمام المطلوب بل تمام المطلوب هو الموضوع له والمقدمات إنما تدل على ان مدلول اللفظ هو تمام الموضوع للخطاب وهي الطبيعة المهملة لا الموجود في الذهن وهي الطبيعة مع الخصوصية.

(٤) فالاختلاف ليس في موضوع الحكم وهي الطبيعة المهملة وإنما يكون في اقتضاء الخطاب عقلاً في مرحلة الامتثال.

أيضا هذه الصورة بهذه الخصوصية بل طبع المقدمات علاوة عما ذكر يقتضي كون ما هو مدلول اللفظ تمام الموضوع للخطاب الموجب لاختلاف النتيجة في الخطابات الإيجادية والإعدامية باختلاف اقتضاء نفس الخطاب عقلاً من دون اختلاف في موضوع الحكم[1] كما هو ظاهر لمن يتدبّر.

(١) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٦٩ غاية ما هناك ان الفرق ح بين الأوامر والنواهي من حيث سقوط التكليف بأول وجود في الأول وعدم سقوطه وانحلالية التكليف الى تكاليف متعددة في الثاني واقتضاؤه الإمتثالات متعددة إنما كان من جهة المصلحة والمفسدة القائمة بالطبيعي من حيث الشخصية والسنخية فحث ان الغالب في الأوامر هو كون المصلحة فيها على نحو الشخص وكان من لوازم شخصيتها عقلاً حصولها وتحققها بتمامها بأول وجود الافراد بخلافه في طرف النواهي فإن الغالب في المفاسد فيها هو كونها على نحو السنخ الموجب لمبغوضية الطبيعي مهما وجد وفي ضمن أي فرد تحقق من الأفراد العرضية والطولية بالبغض المستقل أوجب ذلك الفرق المزبور بين الأوامر والنواهي وبالجملة فتمام الفرق على هذا المسلك إنما هو من جهة المصلحة والمفسدة القائمة بالطبيعي من حيث الشخصية والسنخية والا في ظرف معروض المصلحة والمفسدة لا يكاد اختلاف نتيجة الحكمة بحسب الموارد فإنه على كل تقدير وفي جميع الموارد عبارة عن ذلك المعنى اللابشرط المقسمي المحفوظ في جميع الأقسام من الاعتبارات المتقدمة الذي عرفت انطباقه على القليل والكثير وعلى الافراد العرضية والطولية غاية الأمر في فرض كون المصلحة والمفسدة على نحو الشخص يسقط التكليف عن الطبيعي بامتثال واحد فعلاً أو تركاً من جهة تحقق تمام المصلحة ح بإيجاد واحد وأما في فرض قيام سنخ المصلحة والمفسدة بالطبيعي فلا يسقط التكليف عن الطبيعي رأساً بامتثال واحد بل لابد من إمتثالات متعددة من جهة اقتضاء المصلحة

تنبيهات[١] منها أن اقتضاء المقدمات المزبورة[٢] هل هو باقتضاء عقلي اجنبي عن اللفظ بحيث لا يوجب ظهوراً فيه في الإطلاق أم ليس كذلك[٣]

السنخية لمطلوبية الطبيعي مهما وجدت ولو في ضمن الافراد الطولية ففي الحقيقة الاكتفاء بأول وجود في موارد قيام شخص المصلحة أو المفسدة إنما هو من جهة القصور في التكليف والمصلحة عن الشمول للوجود بعد الوجود لا من جهة القصور في ناحية المتعلق في قابلية الانطباق على ثاني الوجود وثالثه ورابعه وبينهما فرق واضح وهذا بخلافه على المسلك الأول فإنه عليه لا مجال للتفرقة بين الأوامر والنواهي من جهة المصلحة والمفسدة من حيث الشخصية والسنخية وذلك لأن مقتضي الطبيعة الصرفة بعد ان كان هو الانطباق على خصوص أول وجود فلازمه إنما هو سقوط التكليف رأساً بإتيان أول وجود من غير فرق بين كون المصلحة والمفسدة على نحو الشخص أو السنخ من جهة حصول تمام السنخ ح تبعاً للمتعلق بأول وجود فلابد ح من المصير في الفرق المزبور بين الأوامر والنواهي الى اختلاف نتيجة الحكمة وانها في الأوامر هي الطبيعة الصرفة وفي النواهي بملاحظة القرينة النوعية هي الطبيعة السارية فتدبر. ولعل العقل يكشف من ان وجود الطبيعة تتحقق بصرف الوجود على كون المصلحة شخصية وفي النواهي على الطبيعة السارية ان المصلحة سنخية كما هو واضح وهو المراد من اقتضاء الخطاب وقد طال الكلام في ذلك لأجل الاستيضاح كغيره من الموارد.

(١) ثم انه ينبغي التنبيه على أمور.

(٢) الأمر الأول وقع الكلام في اقتضاء مقدمات الحكمة الملازمة للإطلاق لا ربط له بالظهور اللفظي بل اقتضاء عقلي مجرّد كسائر الاقتضاءات العقلية كالنهي يقتضي الفساد ونحوه فلا تكون موجدة لظهور الكلام في الإطلاق أصلا.

(٣) أو لا يكون كذلك بل من حالات اللفظ والقرائن الحافة بالكلام وتوجب

بل كانت من القرائن الحافة بالكلام الموجبة لقلب ما له من الشأن وضعاً الى ظهور موافق لطبع ما يقتضيه القرينة أقول الذي يقتضيه التحقيق في المقام[١] هو ان يقال بأن مثل هذه المقدمات اذا كانت من القرائن الحافة بالكلام فلا قصور في صيرورتها موجبة لوجه في اللفظ حاك عن مفادها[٢] كسائر القرائن

القرينة ظهور اللفظ فيها وهو الإطلاق وصرفه عما كان عليه وضعاً فيكون من حالات الكلام بالقرينة ولا يخرج عن الظهور الكلامية فيه احتمالين قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٤٥ هو ان المقدمات هل تكون موجدة لظهور الكلام في الإطلاق أو يكون الظهور من حكم العقل وثمرة النزاع تظهر في تعارض المطلق والمقيد فإن صار ببركة المقدمات للكلام ظهور في الإطلاق فيتعارض والا فلا بل الكلام ببركتها ذا وجه في الإطلاق غاية الأمر ان حصل الجزم بالأصول العقلائية فيصير اللفظ نصاً في المعنى والا فظاهراً كما هو المرضي عندنا والحاصل ان الأصول العقلائية والقرائن العقلية الحافة بالكلام تكون مثل القرائن اللفظية في إعطاء الظهور. وهو الحق أيضا كما عليه المحقق الماتن وأما التوهم فمن شيخنا الأعظم الأنصاري في التقريرات ص ٢١٨ في الهداية الثالثة في المطلق والمقيد قال فلو دل دليل على التقييد لا وجه للأخذ بالإطلاق لارتفاع مقتضي الإطلاق لا لوجود المانع عنه - الى ان قال - وإنما حمل على الإطلاق والإشاعة بواسطة عدم الدليل فالإطلاق ح بمنزلة الأصول العملية في قبال الدليل وان كان معدوداً في عداد الأدلة دون الأصول. وأما الجواب عنه.

(١) وتحقيق الكلام فيه هو ان الكلام لو كان معه قرينة متصلة فلا محالة يوجب قلب الظهور في المقيد ولو بتعدد الدال والمدلول كذلك القرائن العقلية الحافة بالكلام ومنها الإطلاق فيوجب كون اللفظ ظاهراً فيه.

(٢) وذلك بأن يوجب في اللفظ كالقرينة المتصلة وجهاً وخصوصية تحكي عن

الحافة نعم حيث ان مرجع المقدمات المزبورة الى حكم العقلي الجزمي بالملازمة بينها وبين الإطلاق فإن أحرزت المقدمات المزبورة بنحو الجزم والوجدان فقهراً يوجب ذلك الجزم بالإطلاق[١] ولكن لا ينافي ذلك لظهور الكلام فيه[٢] غاية الأمر ح ليس هذا الظهور من الظواهر الظنية كسائر ظواهر الألفاظ فالقائل بخروج باب الإطلاق عن الظواهر اللفظية ان أراد هذا المقدار فنعم الوفاق[٣] بل نقول[٤] ان باب التقييد أيضا من ذلك اذ مرجعه أيضا الى حكم جزميّ عقلي بالملازمة بين ذكر القيد في الكلام مع التقيّد والا يلزم عند عدم فائدة أخرى لغويته ولذا اعتبروا في التقييد عدم كون القيد

الإطلاق فالإطلاق من الظواهر اللفظية والكلامية لكن كون الإطلاق من الظواهر القطعية أو الظنية تبتنى على اصل الملازمة.

(١) فإن أثبتت المقدمات وأحرزت على وجه القطع والجزم والوجدان مع وجود حكم العقل الجزمي بالملازمة فلا محالة يكون الإطلاق جزمياً والظهور فيه قطعياً.

(٢) ولا يخرجه بالجزم والقطع عن ظهور الكلام فيه فظهور قطعي لا الظهور الظني.

(٣) والقائل بكون الإطلاق بحكم العقل وليس من ظواهر الكلام ان أراد أنه من الظواهر الجزمية لا الظنية فنوافقه في ذلك.

(٤) وكذا العكس أي التقييد أيضا لان مرجعه الى الحكم الجزمي العقلي بالملازمة بين بيان القيد في اللفظ مع التقيد به والا كان ذكره لغواً وعبثاً لا يصدر ذلك من المولى الحكيم.

وارداً مورد الغالب[١] أو لبيان جهة أخرى[٢] وان[٣] أراد ان للفظ مع المقدمات المزبورة لا يتحقق وجه ودلالة أصلاً فهو خلاف الإنصاف[٤] كما[٥] انه لو فرض إحراز المقدمات المزبورة بأصالة البيان الراجعة[٦] الى الظواهر الحالية الظنية فربما امكن أيضا دعوى كفاية هذا المقدار أيضا في كسب اللفظ

---

(١) ولذا اعتبر الأصحاب ان لا يكون القيد وارداً مورد الغالب كقوله تعالى: ﴿... وربائبكم الاتي في حجوركم...﴾ والا لا يكون احترازياً موجباً للتقيد ولا دخيلاً في المصلحة.

(٢) ولو كان القيد لجهة أخرى كالاختبار ونحوه أيضا لا يوجب التقيد فالنتيجة انه مع القرينة ينعقد ظهور الكلام في القرينة وهو الإطلاق قال استاذنا الحكيم في الحقائق ج١ ص ٥٥٩ وتوضيح ذلك انه تارة يحرز المقدمتان - أي الحكمة بالعلم الوجداني الحقيقي وح يعلم بكون الإطلاق هو المراد الجدي فلو ورد الدليل المقيد وجب التصرف فيه.

(٣) وان أراد القائل بكون الإطلاق ليس من الظاهر انه ليس من الدلالة وشؤون اللفظ والكلام أصلاً.

(٤) فهو في غاية السقوط لما عرفت انه بالقرينة ينقلب ما هو من شأن الوضع الى الظهور الإطلاق والقرينة.

(٥) وان أراد القائل إحراز المقدمات بالأصل العقلائي وهو أصالة البيان.

(٦) فيكون من الظواهر الظنية الخاصة المعتبرة ببناء العقلاء كسائر الظواهر فنفس الملازمة العقلية بين المقدمات والإطلاق يوجب الظهور الظني في الإطلاق.

منها ظهوراً في المراد[١] فيصير ح من الظواهر الظنية[٢] كسائر ظواهر الألفاظ المحرزة بالوجدان مع ظنية مطابقتها للواقع[٣] ولئن بنينا[٤] بأن المقدمات المزبورة بوجودها الواقعي موجبة لظهور اللفظ ففي هذا الفرض لم يكن

---

(١) فلا محالة يكسب اللفظ ظهوراً فيما عليه القرينة.

(٢) فيكون من الظواهر الظنية المعتبرة وظنيته باعتبار أصالة البيان فإنه من الأصول العقلائية وان ظاهر حال المتكلم كونه في مقام البيان لا الإهمال والإجمال فيكون ظنياً.

(٣) كسائر الظواهر المحرزة بالوجدان فإن الكلام ظاهر فيه وحجة ببناء العقلاء مع ظنية مطابقتها للواقع والحاصل ان ظنية الظاهر أما لأجل كون أحد المتلازمين المنشأ للظهور ظنياً كما في المقام أو ظنية مطابقتها للواقع كما في سائر الموارد ولو ان في المقام أيضا يلازم ظنية مطابقته للواقع وعلى كل حال يكون ظهوراً في الكلام بلا إشكال وقال استاذنا الحكيم في الحقائق ج١ ص ٥٥٩ وأخرى لا تكونان كذلك - أي جزمياً - بل يكون الطريق إليهما أو الى احدهما الظهور مثل أصالة كون المتكلم في مقام البيان وأصالة عدم القرينة الذين هما نوعان من الظهور وح اذا ورد الدليل المقيد فإن كان قطعياً كشف عن انتفاء احدى المقدمتين ومخالفة احد الدليلين عليهما للواقع ومنع عن ثبوت مقتضي الإطلاق من أصله وان كان ظنياً التعارض قطع بينه وبين الطريق الى المقدمات وليس احد الظهورين وارداً على الآخر ومقدماً عليه طبعاً بل هما في مرتبة واحدة فيؤخذ بأقوى منهما ويترك الأضعف.

(٤) وان أراد القائل ان الإحراز غير دخيل في الإطلاق بل نفس المقدمات بوجودها الواقعي ملازم للإطلاق وغير دخيل في ظهور اللفظ أصلاً.

الظهور في الإطلاق محرزاً بالوجدان[١] بل أصالة البيان يصير[٢] طريقاً لإحراز ظهوره وهذا المقدار أيضا يكفي للاتكال به في مقام الاحتجاج[٣] نعم[٤] لو لم يكن ظهور حال البيان من الظواهر الحالية التي هي كظواهر الألفاظ مورد اتكال العقلاء يشكل أمر الاتكال[٥] بهذا لكلام في إحراز الإطلاق اذ مرجعه ح الى الظن بالظهور واتباعه مورد إشكال إلا لدى من

---

(١) نعم في هذا الفرض لم يكن الظهور في الإطلاق محرز بالوجدان لعدم العلم بوجود المقدمات واقعاً نعم لو كان له العلم فيكون كالفرض السابق لكن الغالب المفروض عدم العلم بذلك وإنما يتكل بأصالة البيان وهو الأصل العقلائي المعتبر.

(٢) فيصير أيضا موجباً للظهور في الإطلاق.

(٣) وهذا المقدار من إحراز الظهور بالظن الخاص وبناء العقلاء يكفي للحجة والاتكال عليه عند العقلاء.

(٤) وأما لو يجر أصالة البيان ولم يكن من الظهور المتكل عليه عند العقلاء حتى يحرز وجود المقدمات واقعاً به.

(٥) فيكون ح من الظن غير المعتبر بالظهور الإطلاقي.

التزم بحجية الظن المطلق[١] فتدبر. ومنها[٢] أساس المقدمات المعهودة تارة[٣] على كون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه باللفظ المطلق فلا شبهة في أن هذا المقدار مضاد مع التقييد[٤] أو ملازم[٥] لعدم قرينة على خلاف الإطلاق اذ القرينة المزبورة أيضا مضاد مع البيان المزبور[٦]

---

(١) ومجرد الظن لا يستلزم وجوب الاتباع عقلًا إلا من باب حجية الظن المطلق على الانسداد وهو غير ثابت فح لا يحرز الظهور الإطلاقي وفي هذا الفرض لم يحرز المقدمات لا أنه أحرزها ولم يكن من الظهور الكلامي كما لا يخفى. بقي شيء ذكر استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٤٦ الظهور على قسمين تصوري وتصديقي ثم التصوري منه معناه المفهوم من اللفظ والتصديقي منه هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدية والأول لا ينقلب عما هو عليه بحال وما يتصرف فيه ويستفاد من المقدمات هو الثاني عند عدم الانصراف. وهو تمام المطلوب كما تقدم.

(٢) الأمر الثاني في بيان المقدمة الأولى وهو كون المولى في مقام البيان ولعل عدة المقدمات وأساسها ذلك ويمكن فرضها بوجهين.

(٣) الوجه الأول ان يكون المولى في مقام بيان تمام مرامه بوصف التمامية بهذا اللفظ المطلق.

(٤) أي يكون القيد مضاداً لكون اللفظ المطلق تمام المراد على القول بكونهما امرين وجوديين.

(٥) أي لازم كون المتكلم في بيان تمام مراده باللفظ المطلق عدم القرينة على التقييد على القول بكون الإطلاق امراً عدمياً وسيأتي بيانه.

(٦) أي لو فرضنا ورود القيد على خلاف الإطلاق فلا محالة يضاد مع كون اللفظ المطلق هو تمام المرام.

وح لازمه[١] كفاية هذا البيان لإثبات الإطلاق بلا احتياج[٢] الى مقدمة أخرى من عدم القرينة على التقييد إذ مثل هذه الجهة من لوازم البيان المزبور في عرض الإطـلاق[٣] وح فلو كانت المقدمة الملازمة للإطلاق عند احتفائه بالكلام موجباً لظهور اللفظ ووجهه في الإطـلاق فيكفي البيان المزبور لاكتساب اللفظ وجهة الظهور بلا معلّقية الظهور المزبور ح على أمر سلبي من عدم القرينة على التقييد[٤] وعليه[٥] فلو احرزت هذه المقدمة بنحو الجزم والوجدان يقتضي ذلك الجزم بمخالفة ظهور القرينة على التقييد للواقع ولو

---

(١) أي من لوازم الوجه الأول هو انه ليس للإطلاق مقدمات بل مقدمة واحدة وهي كون المولى في مقام بيان تمام مراده باللفظ المطلق.

(٢) فلا تحتاج الى مقدمة أخرى وهي عدم القرينة على التقييد.

(٣) لأن وجود القرينة مضاد له وعدم القرينة ملازم له.

(٤) قال المحقق العراقي وربما يختلف المعنيان - أي الوجه الأول المتقدم والوجه الثاني الآتي وهذا بخلافه على الثاني فإن قضية كون المتكلم في مقام إعطاء الحجة ح انما كان ملازماً مع ظهور لفظه في الإطلاق الكاشف عن كونه تمام المراد بظهور فعلي تنجيزي من جهة ان إعطاء الحجة على المراد ح لا يكون إلا بإعطاء الظهور الكاشف عنه وإلا فلا يكون في البين حجة غيره وح فمتى لم ينصب في كلام به التخاطب قرينة على القيد والخصوصية فلا جرم يلزمه استقرار الإطلاقي للفظه.

(٥) أي لو أحرز هذه المقدمة وهو كون المولى في مقام بيان تمام مرامه باللفظ المطلق بالقطع والجزم والوجدان.

كان في كلام آخر[١] كما[٢] انه لو فرض إحرازها بأصالة البيان لازمه ظهور حاله في عدم إقامة قرينة على التقييد فيكون يزاحم ظهور إطلاقه ظهور لفظه في التقييد[٣] ولو في هذا الكلام بلا تعليق في أحد الطرفين على عدم الأخير كي يجيء مقام ورود احدهما على الآخر حتى في كلام واحد فضلاً عن الكلامين وذلك ظاهر[٤] وتارة[٥] يكون أساس المقدمات على كون المتكلم في

(١) فلا محالة يلازم القطع بعدم القرينة فلو ورد القرينة على التقييد فلا محالة يقطع بمخالفتها للواقع حتى لو كان في كلام منفصل.

(٢) وأما لو لم يكن على وجه القطع واليقين قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٧١ مع استقرار الظهور الإطلاقي فيه يقع لا محالة التعارض بينه وبين ما في القبال من المقيدات المنفصلة.

(٣) وفي مثله لا يلاحظ قضية وضعية الظهور اللفظي في المقيدات المنفصلة في تقديمها على ظهوره الإطلاقي بل بعد استقرار الظهور الإطلاقي فيها أيضا لابد من ملاحظة أقوى الظهورين منهما وتقديمهما على الآخر.

(٤) لما عرفت من ان لازم كون المولى في بيان تمام المرام من اللفظ المطلق هو عدم القرينة على التقييد ولو في كلام آخر ويكون الظهور تنجيزياً لا تعليقياً حتى يوجب الورود كما لا يخفى.

(٥) الوجه الثاني ان يكون المولى في مقام بيان تمام مراده لا بخصوص اللفظ المطلق قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٧٠ فتارة يراد به كون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بوصف التمامية بأعم من كلام به التخاطب وبكلام آخر له ولو منفصلاً عن ذلك في مقابل السلب الكلي وهو ما اذا لم يكن في مقام البيان رأساً بل في مقام الإهمال والإجمال وبعبارة أخرى كون المتكلم في مقام بيان مرامه الواقعي بلفظه أو به وبكلام

مقام تمام مرامه بتمام الكلام الذي به تخاطبه لا بخصوص اللفظ المطلق ففي هذه الصورة[١] لا شبهة[٢] في ان هذا المقدار من البيان لا ينافي التقييد[٣] ولا مع قيام قرينة على التقييد[٤] وح فيحتاج في إثبات الإطلاق الى مقدمة أخرى من عدم قيام قرينة على التقييد[٥] ولازمه دخل هذا الأمر السلبي في القرينة على الإطلاق[٦] فقهراً يصير هذا الأمر السلبي دخيلًا في ظهور اللفظ أيضا تبعاً لدخله في المقدمة الموجبة لظهور اللفظ على طبق نتيجته وح قيام القرينة المزبورة على التقييد برفع الظهور المزبور[٧]

آخر منفصل عن هذا الكلام.

(١) أي الوجه الثاني من عدم كون تمام المراد اللفظ المطلق.

(٢) فلا محالة تحتاج الى مقدمة أخرى من عدم وجود القرينة على التقييد.

(٣) وذلك لأن التقييد لا يضاده بعدما لم ينحصر تمام مراده باللفظ المطلق.

(٤) كما لا ينافيه القرينة على التقييد لأنه في بيان تمام مراده ولو بدليل منفصل.

(٥) فيلزم المقدمة الأخرى على عدم القرينة على التقييد في أصل ثبوت الإطلاق.

(٦) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٧٠ وربما يختلف هذان المعنيان - أي الوجهان - بحسب اللوازم أيضا فإنه على الأول - أي الوجه الثاني - لو ورد في قباله عام وضعي منفصل يلزمه تقديم ذلك العام الوضعي عليه بلا كلام ورفع اليد به عن أصل ظهوره الإطلاقي وذلك بلحاظ ان أصل ظهوره في الإطلاق وفي كونه تمام المراد ح منوط ومعلّق بعدم بيان المتكلم جزء مرامه بكلام آخر فيما بعد وإلا فمع وجود البيان على بعض مرامه فيما بعد لا يكاد يكون له هذا لظهور الإطلاقي فكان أصل ظهوره في الإطلاق وكونه تمام المراد ح من لوازم عدم مجيء القيد ولو بالأصل.

(٧) وفي مثله من المعلوم أنه بالظفر بكل بيان وحجة على القيد يرتفع هذا الأصل

من دون فرق بين كون إحراز البيان المسطور بمقدمات جزمية[١] ام بأصالة البيان الناشئ عن ظهور حال المتكلم في مخاطباتهم[٢]

بالمرة كارتفاع اللابيان الذي هو موضوع حكم العقل بالقبح بوجود البيان على التكليف وعليه فلا يبقى مجال توهم المعارضة بينهما بوجه أصلاً.

(١) ولا فرق في ذلك بين كون المقدمة الأولى وهي كون المولى في بيان تمام المراد كان محرزاً بالإحراز الوجداني القطعي أم محرزاً بغيره كأصالة البيان لأن الموضوع هو كون اللفظ المطلق ليس تمام مرامه فلا يضاده القرينة جزمياً كان أم لا قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٧٣ وذلك أيضا من غير فرق بين فرض إحراز القيد بالكشف القطعي أو إحرازه بالكشف الظني فإنه على كل تقدير يكون الظفر بكل بيان وحجة على القيد رافعا حقيقة للأصل المزبور الذي به قوام الظهور المزبور.

(٢) إشارة الى وجه أصالة البيان قال صاحب الكفاية ج١ ص ٣٨٧ بقي شيء وهو انه لا يبعد ان يكون الأصل فيما اذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما اذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها الى جهة خاصة ولذا ترى ان المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان والمحقق الماتن قال باصالة البيان الظاهر من حال المتكلم في مخاطبتهم قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٤٤ كون المتكلم في مقام البيان تارة يعلم بالقرائن وأخرى بالأصل - الى أن قال - ولتوضيح ذلك نقول الأصول العقلائية على أقسام أحدها ما هو دافع المنع عن الظهور الوضعي وهو أصالة عدم القرينة عند الشك في الحقيقة والمجاز وثانيها أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدية مثل من قال أعطيتك درهماً وشك في انه أراد المعنى الجدي من الدرهم أو شيء آخر فأصالة تطابق الإرادة الدرهم الاستعمالية مع الجدية يرفع الشك

نعم[١] هنا شيء آخر وهو ان الكلام الذي كان المتكلم في مقام بيان تمام مرامه هو مطلق كلامه ولو كان منفصلاً عما به تخاطبه فعلاً[٢] أو خصوص هذا

عنا وثالثها الأصل الجيلي والفطري وهذا يكون ما نحن فيه وهو ان كل عاقل يشتاق الوصول الى المراد ومن فطرته بيانه - وقال المحقق الحائري في الدرس ٢٠٨ ان المهملة مرددة بين المطلق والمقيد ولا ثالث ولا إشكال انه لو كان المراد المقيد يكون الإرادة متعلقة به بالأصالة وإنما ينسب الى الطبيعة بالتبع لمكان الاتحاد فنقول لو قال القائل جئني بالرجل أو برجل يكون ظاهراً في ان الإرادة أولاً وبالذات متعلقة بالطبيعة لا ان المراد هو المقيد ثم أضاف إرادته الى الطبيعة لمكان الاتحاد وبعد تسليم هذا الظهور تسري الإرادة الى تمام الأفراد وهذا معنى الإطلاق - الى ان قال الحائري - عروض الإطلاق للمهملة ليس كعروض القيد لها في الاحتياج الى الملاحظة والا لزم عدم الحمل على الإطلاق حتى بعد إحراز كونه في مقام البيان لعدم الترجيح بعد كونه بمثابة سائر القيود فإذا فرضنا عدم دخل شيء سوى المهملة في تعلق الحكم يحصل وصف الإطلاق قهراً وان لم يكن ملحوظاً بنفسه. وفيه أن المقدمات الحكمة لرفض القيود لا لإثبات الإطلاق والمهمل بما هو مهمل لا يكون المستفاد منه الإطلاق ولكن الإنصاف ان قولهما - صاحب الكفاية والحائري - يرجع الى قول واحد هو ان الإحراز لازم ولكن لا يلزم الإحراز في كل مورد من الموارد على مسلك الحائري (قده) ويكفي التباني العقلائي نوعاً والخراساني (قده) يقول بان الإحراز لازم فبأي وجه حصل فقد حصل. ومن المعلوم كفاية الإحراز بأي وجه معتبر حصل لا مطلق الظن كما هو واضح.

(١) ثم قسّم الوجه الثاني وهو كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده لا بخصوص اللفظ المطلق على نحوين.

(٢) النحو الأول قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٧١ في مقام بيان مجرّد ان

الكلام الذي به تخاطبه ومشتمل على اللفظ المطلق[١] فعلى الأول يكون عدم القرينة في كلام آخر أيضا وارداً على ظهور اللفظ في الإطلاق[٢] وأما إن كان الكلام الذي كان المتكلم في مقام بيان مرامه خصوص كلام به تخاطبه[٣] ففي هذه الصورة لا شبهة في استقرار ظهوره في الإطلاق بمجرد عدم ذكر القيد

المدلول هو المراد ولو لم يكن تمام المراد بوصف التمامية بل كان ذلك جزء مراده وجزؤه الآخر شيء يذكره فيما بعد بكلام آخر غير هذا الكلام.

(١) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٧٠ وأخرى يراد به كون المتكلم في مقام بيان مراده بإعطاء الحجة الى المخاطب على المراد بلفظ به التخاطب أو به وبما يتصل به من كلام آخر على نحو يعد المجموع عرفاً كلاماً واحداً لا مجرد كونه في مقام الجد لبيان المرام الواقعي النفس الأمري في قبال إهماله من رأس ولو لم يكن في مقام إعطاء الحجة والظهور على المراد الى المكلف. وقال في ص ١٧١ من إبراز تمام مقاصده بلفظ به التخاطب لا به وبكلام آخر منفصل عن هذا الكلام.

(٢) ففي النحو الأول لإمكان اتكال المتكلم على القرائن المنفصلة فلابد من المقدمة الثانية من عدم القرينة على التقييد ويكون الظهور الإطلاقي معلقاً على عدم القرينة فعند ورود القرينة فيرتفع موضوع الإطلاق كما تقدم.

(٣) وأما على النحو الثاني فيكون مورد الأخذ بأقوى الظهورين قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٧٢ وح فمع استقرار الظهور الإطلاقي لكلامه بمقتضي المقدمات المزبور عن الجبلة المطورة قهراً يلزمه التعارض بيه وبين ما في القبال من المقيدات المنفصلة من جهة كشف ذلك ح عن كون المدلول تمام المراد وكشف المقيدات المنفصلة عن كون المدلول من الأول جزء المرام لا تمام الملازم لعدم كون المتكلم من أول الأمر على طبق الجبلة من بيان تمام مرامه بلفظ به التخاطب.

في هذا الكلام متصلا به[١] ومع استقراره يزاحم ظهوره مع ظهور القرينة في كلام آخر ولازمه[٢] مع إحراز المقدمات جزماً طرح ظهور القيد في كلام آخر للجزم بخلافه ومع إحراز المقدمات بالأصل[٣] يقع مزاحمة بين ظهور هذا الكلام في الإطلاق وظهور قرينة اخرى في كلام آخر في التقييد فلا محيص في مثله الأخذ بأقوى الظهورين بلا ورود احدهما على الآخر نعم[٤] لو كان لشيء ظهورا في التقييد عند اتصاله بما فيه اللفظ المطلق وكان به التخاطب فلا محيص في هذه الصورة من الأخذ بظهور القيد لوروده على ظهور الإطلاق لكونه معلقاً على أمر سلبي كما عرفت[٥]

---

(١) فإن كان على النحو الثاني وهو في بيان خصوص من به التخاطب فلا محالة يستقر الظهور بمجرد عدم ذكر القرية متصلاً ويصير موضوعاً للمعارضة.

(٢) وح ان كانت المقدمات محرزاً بالقطع والوجدان فلا يبقى ظهور القيد في كلام آخر للمعارضة للجزم بخلافه.

(٣) وان كان محرزاً بأصالة البيان ولا محالة تقع المعارضة ويؤخذ بأقوى الظهورين.

(٤) بقت صورة واحدة وهي لو كان لشيء ظهور في التقييد في حال التخاطب عند اتصال الكلام بما فيه اللفظ المطلق بأن كان القيد متصلاً بلا فرق بين انه في مقام بيان تمام المرام في حال التخاطب في كلام واحد أو الأعم من المتصل المنفصل ففي هذا الفرض يؤخذ بظهور القيد.

(٥) لوروده على ظهور الإطلاق لان الإطلاق ظهوره معلق على عدم القرينة في هذا الخطاب والمفروض له ظهور في التقييد بالاتصال باللفظ المطلق لجهة الجهات بحسب المرتكزات العرفية.

وفي هذه الصورة[١] لا يتوهم اتصال الظهور التنجيزي في الكلام بما يصلح للقرينية اذ ذلك إنما يتم في المجمل لا في المبهمات الغير الصالحة للقرينية في قبال الظهور التنجيزي كما لا يخفى وحيث بناء النوع على التصوير الأخير فلا محيص في ترجيح احد الظهورين من المصير إلى التفصيل بين صورة الاتصال بالكلام وانفصاله كما عرفت[٢] فتدبر[٣]

(١) وفي هذا الفرض ليس من اتصال ظهور الكلام التنجيزي بما يصلح للقرينية حتى يوجب إجماله لان ذلك في المجمل فائه تحقق ظهور التنجيزي والقرينة أوجبت إجماله وفي المقام من المبهمات والمعلقات فإنها لا موضوع لها مع الظهور التنجيزي القيد كما هو واضح.

(٢) والنتيجة ان بناء النوع وغالب المتكلمين بحسب المتعارف والمرتكزات العرفية على إبراز تمام مقاصده بلفظ به التخاطب لا به وبكلام آخر منفصل فلابد من التفصيل بين القرينة المتصلة بالكلام فيكون وارداً وبين القرينة المنفصلة فيكون من التعارض كما لا يخفى.

(٣) ولعله إشارة الى إشكال في الارتكاز وبناء النوع ثم ان المحقق الماتن ذكر إشكال ودفع في النهاية ج١ ص ٥٧٠ وأشرنا الى جملة منها قال بان ذلك - أي الوجهين الأولين - كذلك - أي يختلفان بحسب اللوازم على ما مر - لولا ظهور حال المتكلم في المشي على طبق ما اقتضت الجبلة الأولية والفطرة الارتكازية - فانه لا إشكال في ان الجبلة والفطرة في كل متكلم بكلام به التخاطب تقتضي كونه بصدد إبراز تمام مرامه الواقعي بمدلول لفظه الملقى الى المخاطب على نحو كان مدلول لفظه تمام مراده بوصف التمامية - أي النحو الثاني المتقدم ذكره أخيراً.

فان ذلك -أي النحو الأول أيضاً - كله وان امكن في نفسه حيث لا محذور في ذكر

المتكلم جزء مرامه بهذا الكلام وجزؤه الآخر بكلام منفصل آخر فيما بعد وبعبارة أخرى لا محذور في كينونة المتكلم في بيان تمام مرامه لكن بأعم من هذا الكلام وكلام آخر فيما بعد إلا انه خلاف ما تقتضيه الجبلة الأولية والارتكاز الفطري وعلى ذلك فاذا كان الظاهر من حال المتكلم كونه على طبق تلك الجبلة من كونه بصدد بيان تمام مراده بكلام به التخاطب في قوله اعتق رقبة مثلاً ولم يقم متصلاً بكلامه ذلك ما يدل على اعتبار قيد فيها من الإيمان أو الكتابة أو غيرها فلا جرم في مثله الجبلة المسطورة تقتضي ظهور لفظه في الإطلاق الكاشف عن كونه تمام المراد من دون احتياج في ذلك الى التشبث بأصالة عدم مجيء القيد فيما بعد بل نفس ظهور الحال يكفي في اطلاق المرام وح - يلزمه التعارض بينه وبين ما في القبال من المقيدات المنفصلة وعليه فلا فرق بين التقريبين من جهة انه على كل تقدير يستقر الظهور الإطلاقي للفظه ولا ينثلم ظهوره بقيام دليل منفصل فيما بعد على القيد سواء فيه على تفسير البيان بإعطاء الحجة والظهور على المراد أو تفسيره ببيان المرام الواقعي النفس الأمري بلفظ به التخاطب. فإنه يقال بعد الفرق الواضح بين مسلك المشهور من وضع اللفظ للإطلاق كسائر الحقائق وبين سلك السلطان قدس سره من حيث استتباع المقدمة المزبورة بالجبلة المطورة على الأول لمطابقة اللفظ الظاهر في نفسه لواقع مرامه لأصل انعقاد الظهور من جهة اقتضاء الوضع فيه لأصل انعقاد الظهور بخلافه على مسلك السلطان حيث كانت الجبلة المزبورة مقومة لأصل انعقاد الظهور الإطلاقي للفظ نقول بأن من المعلوم ح ان إحراز حذ الظهور وجداناً فرع إحراز الجبلة المسطورة كذلك وإلا فمع عدم إحراز الجبلة واحتمال عدم كون المتكلم فعلاً في مقام بيان تمام مرامه بهذا الكلام واحتمال مجيء القيد فيما بعد لامجال لانعقاد الظهور الإطلاقي على هذا المسلك وعليه فمرجع إحراز تلك الجبلة بظهور حال المتكلم مع احتمال كونه على خلاف الجبلة والارتكاز وجداناً بعد ان كان الى أصالة

عدم المانع عن الجبلة الراجعة الى أصالة عدم كونه في مقام بيان تمام مرامه بكلام آخر غير هذا الكلام فلا جرم بمجرد مجيء البيان على القيد يلزمه لا محالة ارتفاع هذا الأصل بالمرة لان مرجع أصالة عام البيان على القيد التي يناط ظهور اللفظ إنما هو الى عدم الحجة عليه ولو بلفظ آخر منفصل عن هذا اللفظ فمع الظفر بكل بيان وحجة على القيد فيما بعد يرتفع لا محالة هذا الأصل الحاكم بكون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بهذا اللفظ ومع ارتفاعه لا يبقى مجال للظهور الإطلاقي في طرف المطلق حتى يعارض الظهور التنجيزي في طرف المقيدات المنفصلة وذلك أيضا من غير فرق بين فرض إحراز القيد بالكشف القطعي أو إحرازه بالكشف الظني كانه على كل تقدير يكون الظن بكل بيان وحبة على القيد رافعاً حقيقة للأصل المزبور الذي به قوام الظهور المزبور نعم لو كان الارتكاز والجبلة المزبورة في المقام كسائر الحقائق وعلى مسلك المشهور مستتبعاً لمطابقة اللفظ الظاهر في نفسه لواقع مرامه ورافعاً لاحتمال إرادة خلاف الظاهر لا مقوماً لأصل الظهور أو كان ظهور اللفظ في مقام إناطته منوطاً بعدم وجود القيد رافعا لا بعدم الحجة والبيان عليه الذي هو موضوع قبح العقاب بلا بيان لكان لدعوى المعارضة بين ظهور حال المتكلم الكاشف عن عدمه واقعاً مع دليل القيد الكاشف عن وجوده كذلك كمال مجال والا فمع فرض تسليم إناطة اصل ظهوره بعدم الحجة وبيان القيد ولو فيما بعد فلا يبقى مجال دعوى المعارضة بين ظهور الحال مع دليل القيد بل مهما ظفر بالحجة على القيد فيما بعد يقطع بمخالفة الظهور للواقع. وبالجملة نقول ان موضوع حكم العقل بعدم نقض الغرض الذي هو مفاد مقدمات الحكمة إنما هو كون التكلم في مقام البيان وعدم إقامة حجة على مدخلية قيد في مرامه اذ لو أقام حجة عليه لا يلزم عليه نقض غرض بوجه أصلا وح فمهما ظفرنا بحجة على القيد فيما بعد يلزمه ارتفاع موضوع حكم العقل من جهة انقلاب اللابيان بوجود البيان كما هو واضح وعليه فلابد

ومنها[١] ان متعلق البيان في المقام تارة تمام المرام بنحو يفهم المخاطب أيضاً بانه تمامه[٢] وأخرى تمام المرام واقعاً ولو لم يفهم المخاطب انه تمامه[٣] فعلى الأول[٤] فلا محيص من الأخذ بالإطلاق حتى مع وجود المتيقن في البين[٥]

من تنقيح هذه الجهة بان البيان الذي هو عمدة تلك المقدمات عبارة عن إعطاء الحجة والظهور على المراد كي يلزمه المعارضة مع المقيدات المنفصلة بالتقريب المتقدم أو هو عبارة عن كون المتكلم في مقام الجد لبيان تمام مرامه الواقعي بلفظ به التخاطب أو منفصلاً حتى يلزمه تقديم المقيدات المنفصلة عليه.

(١) الأمر الثالث فيه جهتين من الكلام الجهة الأولى في بيان الحاجة الى القدمة الثالثة وهي عدم وجود قدر المتيقن في البين وعدمه قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٧٤ واما المقدمة الثالثة هي انتفاء القدر المتيقن مطلقاً ولو من الخارج أو في خصوص مقام التخاطب فالاحتياج اليها في صحة الأخذ بالإطلاق وعدمه أيضاً مبني على ان المراد من البيان في المقدمة الأولى.

(٢) هو كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده على وجه يعلم المخاطب أيضاً بان المدلول تمام المراد.

(٣) أو مجرد كونه في مقام بيان تمام مراده بنحو لا يشد عنه شيء بلا نظر الى فهم المخاطب بأنه تمام المراد.

(٤) أي كون المتكلم في مقام البيان على وجه يعلم المخاطب.

(٥) لا يحتاج الى تلك المقدمة ولا يكاد يضر وجود القدر المتيقن ولو في مقام التخاطب بقضية الإطلاق ما لم يصل الى حد الانصراف الكاشف عن دخل الخصوصية في المطلوب.

إذ[١] مع الشك في دخل الخصوصية لو كان ذلك مقصوده لكان مخلًا بفرضه فلا محيص من عدم دخلها ولازمه[٢] الأخذ بالإطلاق لأنه لازم الأمر السلبي وتوهم[٣] انه من الممكن إيكال دخل الخصوصية الى البيان العقلي من الأخذ بالقدر المتيقن في البين مدفوع[٤] بأن الإطلاق والتقييد في الذهن أمران

---

(١) فان مجرد القطع بكونه مراداً لا يقتضي عدم كون غيره مراداً أيضاً بل على فرض إرادة المتكلم للقيد لابد بمقتضي برهان نقض الفرض من صب البيان على مدخلية الخصوصية وإلا فليس له الاكتفاء بمحض كونه القدر المتيقن في مقام التخاطب.

(٢) أي لازم عدم دخلها في الفرض وهو الأمر السلبي هو الأخذ بالإطلاق ولا اثر للقدر المتيقن بعد عدم التقييد به على الفرض

(٣) هذا التوهم من صاحب الكفاية ج١ ص ٣٨٤ ومع انتفاء الثالثة -أي وجود القدر المتيقن - لا إخلال بالفرض لو كان المتيقن تمام مراده فان الفرض انه بصدد بيان تمامه وقد بينه - أي ان احرز انه في مقام بيان تمام مراده كان وجود القدر المتيقن مانعاً من الإطلاق لأنه لو كان تمام مراده القدر المتيقن لم يلزم الإخلال بالفرض - وبينه بواسطة كونه متيقنا - لا بصدد بيان انه - أي مطلق - تمامه كي اخل ببيانه. أي ليس هكذا بان احرز ان المتكلم في مقام بيان تمام مراده وبيان ان المطلق تمام مراده فوجود القدر المتيقن غير مانع عن الحكم بالإطلاق لان اليقين بوجوده ليس بيانا لكونه تمام المراد فلابد ان يكون تمام المراد هو الطبيعة المطلقة ليس الأمر كذلك.

(٤) فأجاب عنه المحقق الماتن ويتضح بعد مقدمة وهي ان الإطلاق والتقييد في الذهن واللحاظ متباينان اما المقدمات فقد تقدم من استاذنا الآملي ان مقدمات الحكمة لرفض القيود لا لإثبات الإطلاق.

متباينان لرجوح الإطلاق الى عدم دخل الخصوصية في الغرض[١] ورجوع التقييد الى دخلها[٢] وهما متباينان في عالم اللحاظ بلا وجود متيقن بين الاعتبارين[٣] ومع[٤] فرض كون المتكلم في مقام بيان متعلق غرضه بنحو يفهم المخاطب أيضا ذلك لا مجال لمتيقنية احدهما بالنسبة الى الآخر[٥] كي يبقى مجال اتكال المتكلم في بيان متعلق غرضه الى حكم العقل بالمتيقن[٦] نعم ما هو متيقن هو دخول الخاص في المرام[٧] واما انه بنحو له بخصوصيته دخل في الفرض أم لا فلا يكاد يستفاد من الكلام شيئا[٨] والمفروض ان المتكلم في

(١) فالإطلاق ح لحاظ عدم دخل الخصوصية في الموضوع والغرض.

(٢) والتقييد خلاف ذلك دخلها في الغرض ومتباين احدهما مع الأثر ومغاير معه في عالم الذهن واللحاظ.

(٣) والمتباينين والمتغايرين وان شئت قلت وجود الخصوصية وعدمها ليس بينهما قدر متيقن أصلا لتباين اعتبارهما.

(٤) اذا عرفت ذلك فنقول على هذا الفرض وهو كون التكلم في مقام بيان متعلق غرضه بتمامه بحيث يفهم المخاطب ذلك أيضاً.

(٥) فليس هناك قدر متيقن لأحدهما على الآخر بعدما كان الاعتباران واللحاظان أمرين متباينين.

(٦) ولا مجال لا تكال المتكلم بحكم العقل بالمتيقن بانه دخيل في غرضه ولا لاحتجاج المولى على العبد بالاتكال على القدر المتيقن لعدم وجود قدر المتيقن أصلا.

(٧) وحاصله ان الخاص قطعاً داخل تحت افراد الطبيعة التي موضوع للأمر ومتعلق للغرض ومتيقن الفردية.

(٨) لكن الخصوصية لم يحرز دخالته في الغرض فلا يستفاد ذلك من الكلام.

مقام بيان تمام مرامه بكلامه بنحو يفهم المخاطب أيضاً ما له الدخل في غرضه وعدمه والقدر المتيقن المزبور غير واف بهذه الجهة كما لا يخفى[١] نعم على الفرض الثاني[٢] لا قصور في الأخذ بالمتيقن وعدم التعدي منها الى غيرها[٣] لاحتمال كون الخاص تمام المقصود وان لم يفهم المخاطب انه تمامه[٤] وح[٥]

---

(١) لما عرفت مراراً من ان المفروض في المقام كون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بخطابه على وجه يفهم المخاطب ما له الدخل في غرضه وما لا دخل له في غرضه والقدر المتيقن قاصر عن إثبات دخله في غرفه للتباين بين الخصوصية وعدم الخصوصية فلا قدر متيقن في البين كما هو واضح.

(٢) قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٧٤ واما على الثاني من كونه في مقام بيان تمام مرامه من دون تعلق غرضه بفهم المخاطب أيضاً بان مدلول اللفظ تمام المراد بوصف التمامية.

(٣) فلازمه الاحتياج الى عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب.

(٤) فانه على تقدير إرادة المقيد ح لا يلزم من عدم بيانه نقض غرض في البين كما يلزم في الصورة الأولى - أي لأنه لا مانع من ان يكون المقصود القدر المتيقن ولم يفهم المخاطب تمام مقصوده -.

(٥) ومعه لا طريق الى إحراز الإطلاق حتى يتعدى عن القدر المتيقن الى غيره كما هو واضح. قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٧٥ ولكن التحقيق ح هو الثاني وذلك من جهة ان غاية ما تقتضيه تلك المقدمات بمقتضي برهان نقض الغرض إنما هو عدم إخلال المتكلم بما هو واقع مرامه في خطابه واما من حيث المخاطب أيضاً بأنه تمام المراد فلا لان ذلك امر زائد قلما يتفق تعلق الفرض به وعليه فمع احتمال إرادة المتكلم للمقيد وهو المتيقن واتكاله في ذلك على حكم العقل بلزوم الأخذ به لامجال للأخذ

اضرار وجود المتيقن بالإطلاق مبنى على عدم إحراز مقام البيان من المتكلم بالنحو الأول والا فمع إحرازه من حال المتكلم لا مجال للاقتصار بالمتيقن في باب المطلقات كما هو ظاهر[١] كما ان الميزان في إحراز مقدار المتيقنية بالإطلاق أيضا[٢] تابع مقدار البيان فان كان في مقام بيان تمام المراد الواصل الى المكلف ولو من الخارج وان لم يفهم انه تمام مرامه[٣] فلازمه اضرار وجود المتيقن

بالإطلاق حيث لا يلزم من إرادته بالخصوص محذور نقض غرض في البين وهذا بخلافه في الفرض الأول فانه بعد فرض تعلق غرضه لمعرفة المخاطب أيضاً يكون المدلول تمام المراد لابد له في فرض إرادته للمقيد من نصب بيان عليه والا فمجرد القطع بدخول القدر المتيقن في المطلوب وكونه مراداً للمتكلم لا يقتضي القطع بكونه تمام المراد بوصف التمامية إلا مع بلوغه الى حد الانصراف الكاشف عن دخل الخصوصية فعلى ذلك فلا إشكال في الاحتياج الى المقدمة الثالثة وهي انتفاء القدر المتيقن في مقام المخاطب.

(١) وبالجملة القدر المتيقن إنما مانع ان احرز كونه في مقام البيان من الوجه الثاني وهو انه في بيان تمام مرامه وان لم يفهم المخاطب واما على الوجه الأول من بيان تمام مرامه بنحو يفهم المخاطب فلو كان المتيقن دخيلاً في غرضه ولم يذكر فهو الذي اخل بغرضه ولذا تحتاج الى المقدمة الثالثة للإطلاق.

(٢) الجهة الثانية في بيان إحراز مقدار المتيقنية هل يختص بمقام التخاطب كأعتق رقبة القدر المتيقن هي المؤمنة أو يعم الخارج عنه لقوله عليه السلام الماء اذا بلغ قدر كر يعم متمم الكر بماء النجس لكن القدر المتيقن غيره لدليل خارج وهو انفعال ماء القليل بالملاقات فيبتنى على الوجهين المتقدمين.

(٣) الوجه الأول كون المتكلم في مقام بيان مرامه الواقعي بلفظه أو به وبكلام آخر منفصل عن هذا الكلام وهو الذي عليه الشيخ الأنصاري في التقريرات ص ٢١٧ ثم

انه لا فرق فيما ذكرنا بين اتصال القيد بالمطلق كقولك رقبه مؤمنة وانفصاله عنه كقولك اعتق رقبة مؤمنة بعد الأمر بالمطلق لإمكان ان يراد به نفس المعنى الى ان يلحقه القيد فذكر القيد ينهض ببيان تمام المراد وقبل الاطلاع على القيد لو تخيل وروده مقام بيان تمام المراد لا ينافي ما ذكرنا اذ بعد الاطلاع يكشف عن عدم وروده في ذلك المقام ويكون اللفظ مستعملاً في نفس المعنى على وجه الحقيقة - فنقول انه - أي الإطلاق والشياع - موقوف على امرين احدهما انتفاء ما يوجب التقييد داخلاً أو خارجاً فلو دل دليل على التقييد لا وجه للأخذ بالإطلاق لارتفاع مقتضي الإطلاق لا لوجود المانع عنه الى آخر كلامه وكذا المحقق النائيني في الاجود ج ١ ص ٥٣٠ قال انك قد عرفت ان المراد من كون المتكلم في مقام البيان هو كونه في مقام بيان ما تعلقت به إرادته واقعا وعليه فالمتكلم الحكيم الملتفت لا بدله من إلقاء كلامه على طبق مرامه إطلاقا وتقييدا فاذا كانت إرادته مختصة بقسم خاص من المطلق المذكور في كلامه لزمه ان ينصب عليه قرينة متصلة أو منفصلة ومجرد اليقين بدخول ذلك القسم في موضوع حكمه أو في متعلقه لا يصلح لان يكون قرينة على اختصاص الحكم به الى آخر كلامه.

وكذا المحقق الحائري في الدرر ج ١ ص ٣٠٢ إشكال ودفع إما الأول فهو انه اذا كان الحمل على الإطلاق بمؤنة المقدمات على كلا الطريقين فيلزم بطلانها فيما اذا ورد بعد المطلق مقيد منفصل موافقاً كان أو مخالفاً وعدم إمكان دفع ما سواه من القيود المحتملة بالإطلاق... وأما الثاني فهو ان الإطلاق سواء على طريقة القوم أم على طريقنا إنما يلاحظ بالنسبة الى المراد الاستعمالي وإما تطبيق الاستعمالي مع الجدي فإنما يحرز بأصل عقلائي آخر وظهور القيد إنما ينكشف به عدم التطابق في هذا المورد مع بقاء الاستعمالي مطلق والأصل العقلائي في غير هذا المورد بحالها.

مطلقاً ولو من الخارج بالإطلاق[١] وأما ان كان في مقام تمام المرام الواصل الى المكلف بكلام به التخاطب[٢] فلا يضر بالإطلاق إلا المتيقن من قبل الكلام المزبور[٣] ولا يضر وجود مطلق المتيقن في منع الإطلاق كما هو ظاهر[٤] والى

---

(١) ومن لوازم هذا القول هو اضرار القدر المتيقن بالإطلاق لأنه في مقام بيان تمام مرامه ولو من الخارج وهذا القدر المتيقن من البيان الخارج.

(٢) الوجه الثاني بان يكون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بكلام به التخاطب لا مطلقاً ولو من الخارج كما عليه صاحب الكفاية ج ١ ص ٣٨٤ انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام في البين فانه غير مؤثر في رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض فانه فيما تحققت لو لم يرد الشياع لأخل بغرضه حيث انه لم ينبه مع انه بصدده.

(٣) فلا يضر ح قدر المتيقن عد القدر المتيقن في مقام التخاطب لا مطلقاً ولو الخارج.

(٤) وذلك لان كل مطلق له القدر المتيقن من الخارج والمعروض انه في مقام بيان تمام مراده بهذا الخطاب لا بأمر خارج عنه قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٧٣ ثم ان من لوازم هذين المعنيين أيضاً هو عدم اضرار القدر المتيقن الخارجي بالإطلاق على الأول - أي تمام مرامه بالتخاطب - وإضراره به على الثاني - أي تمام مرامه ولو بدليل منفصل - من جهة عدم محذور نقض غرض عليه في فرض إرادة التقييد واتكاله عليه بياناً وحجة على القيد بخلافه على الأول فانه لما كان لا يوجب مثله ائتلاماً لظهور اللفظ كما في كلية القرائن المنفصلة لا يكاد يصح له الاكتفاء بذلك القدر المتيقن الخارجي في فرض عدم إرادة الإطلاق من لفظه كما هو واضح.

المسلك الأخير[١] سلك استاذنا في المقام[٢] كما ان ظاهر بقية

---

(١) وهو ان كلام ما به التخاطب تمام المراد وهو التفصيل بين القدر المتيقن في مقام التخاطب وغيره.

(٢) أي صاحب الكفاية كما عرفت قال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٧٥ وأما إضرار القدر المتيقن الخارجي وعدم إضراره فقد عرفت ابتناءه أيضاً على كون البيان في المقام بمعنى إعطاء الحجة على المراد أو بمعنى كون المتكلم في مقام الجد بإبراز مرامه الواقعي وقد عرفت أيضاً ان التحقيق هو الأول وانه لا يضر مجرد وجود القدر المتيقن ولو من الخارج بالأخذ بالإطلاق ثم لا يخفى عليك انه مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وان كان لا مجال للأخذ بالإطلاق بل كان اللازم هو الاقتصار عليه وعدم التعدي عنه الى غيره إلا انه لا يوجب التقيد بالخصوص حتى يلزمه معارضته مع مطلق آخر في قباله بل وإنما غايته هو ما نعيته عن الأخذ بالإطلاق ذلك وهو واضح ولا بأس هنا ان نشير الى ما أفاده استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٣٩ ولعله فذلكة للكلام قال وأما ليس له ذلك - أي انصراف - فكان في الخارج بحسب حكم العقل له أفراد متيقنة مثل اعتق رقبة فان الرقبة لا محالة تشمل المؤمنة لأنها المتيقن منها وهذا لا يكون المراد من المتيقن في مقام التخاطب بل معناه ان اللفظ في مقام المحاورة يقوي كونها للمتيقن ولكن لا ينفي احتمال الخلاف مثل ان يرجح في الذهن كونها مؤمنة ولا يبلغ الى حد الانصراف وبعبارة واضحة المتيقن في مقام التخاطب هو ما كان استفادة ذلك من اللفظ وهو في غير المقام من العقل والتدبر فيها ثم لتوضيح المقام ينبغي إيراد كلام وهو ان الخراساني تغمده الله قائل بان المتكلم يجب ان يبين كل قيد أراد الحاقه به عند التخاطب وان اطلق في مقامه بالقيد بعده يصير من المتعارضين ويراعى الظاهر والأظهر والنائيني والحائري رضوان الله عليهما قائلان بان الحاق القيود لا يلزم ان يكون حين الخطاب فاذا

جاء بقيد بعد زمن الخطاب يكون بياناً وعلى هذا المعنى اختلف بينهما وبينه بانه لا فرق بين المتيقن في مقام التخاطب وخارجه فان كان مضراً ففيهما والا فلا ولا وجه للتفصيل والحاصل ان الخراساني له دعويان حداهما ان المتيقن في مقام التخاطب لا يضر والدليل على هذا انه في مقام المحاورة يكفي بيان تمام المراد لا التنبيه على انه تمام المراد وللمولى ان يحتج على العبد بان يقول قلت لك ما له المتيقن في مقام التخاطب لانس ذهنك به وكان واجباً عليك إتيانه. وفي كل من الدعويين إشكال على مبنى العلمين وهو ان المتيقن في مقام التخاطب لا يضر - أي قال المحقق النائيني في الاجود ج ١ ص ٥٣٠ وعليه فاذا كان المتكلم في مقام البيان ولم يأت بما يكشف عن اختصاص إرادته بقسم خاص كشف ذلك كشفاً آنياً عن عدم اختصاص إرادته بذلك القسم سواء كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب أم لم يكن انتهى وقال لمحقق الحائري في الدرر ج ١ ص ٢٠٢ ثم ان وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يضر بالحمل على الإطلاق ما لم يصل الى حد الانصراف انتهى أيضاً.

والجواب عنهما انه ان كان المراد عدم إخلال القدر المتيقن بالإطلاق فلا نسلمه لان للمولى الاحتجاج بانه حيث كان احتمال التطبيق على ما هو المتيقن فلما تعديت عنه وان كان عدم تمامية المحاورة كذلك فنقول أيضاً لا إشكال فيه بعد تمامية الاحتجاج فان بيان الشرع أيضاً يكون مثل بيان الموالي العرفية وأما قولهما بانه يكون مثل القدر المتيقن في قول الفقهاء المورد لا يخصص فلا وجه له لان هذا الكلام يصح في مقام ضرب القانون ولذا نحتاج في أمثال الموارد من بيان الحكم كبروياً أو لا حتى نقول في مقام تطبيق القانون الكلي ان المورد لا يكون مخصصاً وأما القدر المتيقن في المقام فلا يكون مثل ذلك في غير مورد التخاطب لان كل مطلق يكون له القدر المتيقن فان المتيقن من إكرام العلماء العدول منهم وهكذا. فان قلت ان المتيقن في مقام التخاطب أما يوجب انصراف

الكلمات[١] هو الأول وارده الوجوه أوسطها[٢] إذ لم أرَ من توهم اضرار مطلق المتيقنية بإطلاق اللفظ كما لا يخفى فافهم وتدبر. ومنها[٣] انه كما يكون الإطلاق متوسط الحكم العقلي[٤] قد اشرنا سابقاً بأن التقييد أيضاً إنما هو بتوسيط حكم عقلي[٥]

اللفظ فلا ينعقد الظهور من رأس في الإطلاق وأما لا يوجب ذلك ويوجب الإهمال وفي كل المهملات يؤخذ بالقدر المتيقن ولا اختصاص له بالمقام قلت لا يوجب الإهمال ولا الانصراف ولكن يكون ذلك بحيث يمكن الاحتجاج به ولا يرجع الى اصل آخر في التكليف. وفيه قد عرفت ان القدر المتيقن يختلف على المسلكين.

(١) أي القول بعدم مضرية القدر المتيقن مطلقاً للإطلاق سيما المتيقن الخارجي كما تبين بطلانه أيضاً فيكون في بيان تمام المراد لفهم المخاطب.

(٢) وهو القول بمضرية القدر المتيقن للإطلاق مطلقاً ولو من الخارج وقد عرفت ان لازم ذلك عدم وجود الإطلاق في البين أصلاً لان لكل اطلاق ثابت القدر المتيقن الخارجي كما هو واضر مضافاً الى عدم القول به من احد.

(٣) الأمر الرابع في بيان التقييد.

(٤) تقدم مفصلا ان ثبوت الإطلاق بحكم العقل من باب الملازمة العقلية بين مقدمات الحكمة والإطلاق وليس من القرائن الحافة بالكلام وإنما ظهور في اللفظ بحكم العقل.

(٥) كذلك التقييد يكون بحكم العقل من باب الملازمة العقلية بين جريان المقدمات فيه وثبوت التقييد وذلك لا لإثبات اصل القيد بل لإثبات انه يكون مطلوباً بخصوصيته الخاصة قال استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٤٧ وهو انه كما تجري المقدمات في المطلق لإثبات إطلاقه كذلك تجري في القيد لإثبات انه يكون مطلوباً

وذلك[١] لان ذكر قيد في الكلام عند عدم فائدة أخرى له من وروده مورد الغالب[٢] أو كشدة الاهتمام[٣] بيان دخول هذا الفرد في المقصود أو غير ذلك[٤] لا محيص[٥] ح من الكشف عن دخله في غرضه والا[٦] يلزم لغوية

بخصوصيته الخاصة.

(١) بيان ذلك هو ان المولى ان قال اعتق رقبة مؤمنة باتصال القيد أو انفصاله فإن قيد الإيمان يمكن ان يكرن لكونه اكمل الافراد وافضلهم أو من جهة ان الغالب يكون على هذا الوجه كما قيل في قوله تعالى:﴿... وربائبكم الاتي في حجوركم...﴾ فكون الربيبة مقيدة بكونها في الحجر لا يكون إلا من حيث ان الربائب لما لم يكن لهن أب كن عند زوج أمهن فلذا ذكر القيد في الآية المباركة - أي غالبياً فعند عدم كون القيد لهذه الجهات.

(٢) أي ورود مورد الغالب.

(٣) أي كشدة الاهتمام بالقيد كقوله ﷺ لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد.

(٤) أي غيرهما من الفائدة.

(٥) فمع هذه الاحتمالات نشك في القيد فتجري المقدمات ونقول ان الأصل في القيد هو الاحترازية وكونه بخصوصيته الخاصة دخيلاً في الطلب.

(٦) أي لو لم يكن دخيلًا في الغرض ذكر القيد في الكلام لغو لا يصدر من الحكيم - وبعبارة واضحة كما ان القيد يمكنه إجمال المطلق كذلك المطلق يمكنه إجمال القيد والمقدمات في المطلق يستفاد منها عدم دخالة القيد بخصوصيته وفي القيد يستفاد منها الدخالة ويجب للفقيه عند ورود الإطلاق والتقييد عليه ان ينظر في القيد بدقة النظر حتى يظهر له انه من القيود الاحترازية أو غيرها.

ذكره في الكلام بل وبهذا لبيان[١] يلتزم[٢] بان كل عنوان مأخوذ في موضوع لابد وان يكون بخصوصيته دخيلاً في المقصود والا يلزم لغوية ذكره بخصوصيته[٣] فكما[٤] اطلاق اللفظ مع عدم ذكر قيد يقتضي عدم دخل شيء في المقصود أزيد من مفاد الإطلاق كذلك[٥] كل قيد اذا ورد في الكلام ولم يكن لذكره فائدة أخرى لا محيص من الحكم بدخله بخصوصية في الغرض فراراً عن اللغوية ولئن شئت قلت[٦] بان المقدمات السابقة من كون المتكلم

(١) أي كون التقييد بحكم العقل والكشف عن دخله في الغرض.

(٢) يجري في جميع العناوين المأخوذة في الموضوع فبحكم العقل يكشف عن دخله بخصوصيته في الغرض والحكم.

(٣) وبدونه يكون جعله موضوعاً لغواً وقبيحاً لا يصدر من الحكيم كقوله عليه السلام «الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء» في عاصمية الكر وقوله صلى الله عليه وآله «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه» أي بوصف النجس وسائل باب ١ من أبواب الماء المطلق ح وقوله عليه السلام «لاتصل في وبر ما لا يؤكل لحمه» فكل هذه العناوين دخيلة في الغرض بجعلها موضوعاً للحكم والا يلزم اللغوية.

(٤) فكما في باب الإطلاق بحكم العقل من باب الملازمة بين المقدمات والإطلاق يثبت الإطلاق لعدم ذكر القيد في عقام التخاطب.

(٥) فكذلك في باب التقييد فعند ورود القيد في الكلام والمفروض انه لا تكون له فائدة أخرى إلا الاحترازية فالأصل العقلائي يقتضي كونه احترازياً والا يلزم كونه لغواً.

(٦) وبعبارة أخرى ان مقدمات الحكمة المتقدمة من كون المولى في مقام البيان في مقام التخاطب وعدم ذكر القيد يلازم الإطلاق للتضاد بينهما والا هو الذي اخل بعرضه.

في مقام بيان مرامه بكلامه كما يقتضي مع عدم القرينة على التقييد إرادة الإطلاق وبه أيضاً يصير للفظ وجهه وظهوره فيه[١] كذلك[٢] يستفاد من مقام بيبانه عند عدم قرينة على بيان فائدة أخرى لذكر القيد كون القيد بخصوصه دخيلاً في المرام[٣] وبه أيضا للفظ القيد وجه وظهور في التقييد[٤] ولازمه[٥] أيضاً كون هذا المفاد قطعياً عند قطعية المقدمات و[٦] ظنياً عند ثبوت المقدمات بالأصل[٧] الراجع الى ظهور حال المتكلم في كونه في مقام

(١) وح يوجب ظهور اللفظ في الإطلاق ولازمه المعارضة مع ورود الدليل المنفصل على التقييد ويؤخذ بأقوى الدليلين.

(٢) بمثل ذلك في باب التقييد نعلًا بنعل.

(٣) فعند ذكر القيد وجريان المقدمات من كونه في مقام البيان وعدم قرينة على ان المتكلم كان في بيان فائدة أخرى في ذكر القيد غير الاحترازية فيلازم حكم العقل بكون القيد دخيلاً في الفرض بخصوصه.

(٤) ولذا يرجب كون الخطاب ظاهراً في المقيد ان كان القيد متصلًا في مقام التخاطب كما هو المفروض.

(٥) وعلى هذا يترتب ما يترتب على حكم العقل بالملازمة في باب الإطلاق فان كانت المقدمات جزميةً وقطعيةً فلا محالة يلازم ثبوت التقييد جزمياً في المقام.

(٦) ان كان ثبوت المقدمات بالأصل العقلائي وظنياً بالظن المعتبر كان ثبوت القيد أيضاً ظنياً بالظن المعتبر.

(٧) والأصل العقلائي هو ظهور حال المتكلم في مقام ذكر ما له الدخل في غرضه في مقام التخاطب وما هو موضوع حكمه وقيوده وعليه بناء العقلاء والعرف في محاوراتهم.

ذكر ما له دخل في غرضه في كلامه وهو المدرك في كون الأصل في القيود المذكورة في الكلام هو القيدية[١] الى ان يعلم خلافه من قرائن خاصة[٢] بل قد اشرنا آنفاً أيضاً[٣] الى ان هذه الجهة[٤] هو المدرك في كون الأصل في كل عنوان مأخوذ في حيز الخطاب دخله بخصوصه في الخطاب سواءً كان العنوان المزبور عنواناً لنفس الموضوع[٥] أو من قيوده[٦] أو قيود حكمه[٧] وبواسطة

---

(١) وهذا هو المعروف بينهم في كون الأصل في القيود هو الاحترازية إلا ان تقوم قرينة على خلافه.

(٢) من القرائن الخاصة من وروده مورد الغالب ونحوه بإجماع أو نحوه.

(٣) واشرنا اليه الآن أيضاً في العنوان المأخوذ في الموضوع.

(٤) بان هذه الجهة وهي ان كل متكلم في بيان ما هو دخيل في غرضه ويؤخذ في حيز الخطاب ذلك العنوان لا غيره بلا فرق في ذلك من العناوين.

(٥) نحو العنوان المأخوذ في الموضوع نفسه تغيير الماء بوصف النجس أو قوله - في الوسائل باب ٣ أبواب الماء المطلق ح ١٠ ماء البئر واسع لا يفسده الشيء فعنوان ماء البئر يكون دخيلاً في الفرض وهو العاصمية.

(٦) أو من قيود الموضوع كالكر في ماء الكر.

(٧) أو من قيود الحكم يجب على المستطيع الحج قيد الاستطاعة للوجوب فالأصل العقلائي يقتضي كونه دخيلاً في الغرض و مثل قوله عليه السلام «الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر» باب ١ من أبواب الماء المطلق من الوسائل ح ٥ فإن الغاية قيد للحكم لا الماء وهو الموضوع.

ذلك ربما يستفاد انحصار العلة[١] أو الموضوع به[٢] كيف[٣] وعلى عدم الانحصار يستحيل دخل خصوصية في موضوع حكم شخص أو علته[٤] نعم[٥] حيث ان القضية لم تكن طاهرا في أزيد من تعلق شخص الحكم لا يكون له مفهوم وح[٦] قصور القضية عن ان يكون له المفهوم المصطلح إنما هو لقصوره عن مقام تعليق سنخ الحكم على العنوان الخاص لا[٧] من جهة قصور العنوان عن إفادة دخل الخصوصية في موضوع الخطاب كيف[٨]

(١) وتستفاد العلة المنحصرة في قيد الحكم كالاستطاعة في وجوب الحج مثلًا.

(٢) أو انحصار الموضوع بذلك العنوان في الموضوع كالماء الكر في العاصمية.

(٣) وهذا من لوازمه جزماً فلو لم يكن منحصراً كيف يكون العنوان والقيد دخيلاً في موضوع شخص هذا الحكم أو علة لشخص هذا الحكم في هذه القضية.

(٤) فأخذ العنوان في ذلك يكشف عن دخالته فيه وانحصاره به في هذه القضية.

(٥) نعم في باب القيد والوصف لا تدل على انتفاء سنخ الحكم بجعل آخر عند انتفاء القيد بل غايته شخص الحكم في القضية موضوعاً أو حكماً مرتبط به ودخل فيه بخصوصه فلا يكون له مفهوم كما تقدم في محله.

(٦) فهنا امران احدهما عدم ثبوت المفهوم للقضية الوصفية والقيدية فهذا لقصور القضية من جهة عدم تعليق سنخ الحكم على العنوان الخاص والقيد والمفهوم هو انتفاء سنخ الحكم ولو بجعل آخر عند انتفاء العنوان الخاص.

(٧) وثانيها دخل العنوان والقيد في الموضوع أو الحكم ودخل الخصوصية كي الغرض وهذا ثابت له بحسب بناء العقلاء ولو في شخص هذا الحكم الثابت في هذه القضية.

(٨) وهذا المقدار من دخل الخصوصية في شخص الحكم ثابت جزماً عقلًا.

ولازمه عدم اقتضاء انتفاءه انتفاء شخص الحكم أيضاً مع ان هذا المقدار عندهم كالنار على المنار[1] ولقد اشرنا الى هذا البيان مقدمة المفاهيم فراجع وتدبر.

(١) فلو لم يكن ثابتاً يلزم عدم انتفاء شخص الحكم عند انتفاء القيد مع انه من الواضحات عقلًا وليس من المفهوم بشيء وتقدم مفصلاً في باب المفاهيم وهنا إشارة اليه بالمناسبة وللتذكار.

الأمر الخامس في بيان الانصراف على ما ذكره المحقق الماتن مع توضيح من استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٤٨ قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٧٥ ثم ان من القرائن المانعة عن الأخذ بالإطلاق كما عرفت هو الانصراف ولكنه لا مطلقاً بل البالغ منه الى حد مبين العدم أو المضر الإجمالي درن ما يوجب التشكيك البدوي وتوضيح ذلك هو ان للانصراف مراتب متفاوتة شدة وضعفاً حسب زيادة ما يوجبه من انس الذهن الناشئ من كثرة الإطلاق وعليه الاستعمال وغير ذلك فمن تلك المراتب ما يوجب التشكيك البدوي الزائل بالتأمل والتدقيق كما في انصراف الماء في الكوفة مثلاً الى الفرات فإنه لا يوجب إلا التشكيك البدوي الذي يزول بأدنى تأمل وتدبر - أي الخلجان في الذهن لكثرة الوجود وهذا الانصراف لا يكون مانعاً عن الإطلاق ويقال له الانصراف البدوي - ومنها ما يكون انس الذهن بمرتبة يوجب الشك المستقر بنحو لا يزول بالتأمل والتدبر أيضاً كما في القدر المتيقن - أي ان يكون المنصرف اليه ذهن العرف فرداً من إفراد الطبيعة بالنظر الدقي الفلسفي مثل ما يقال لاتصل في وبر ما لا يؤكل لحمه أو لا تصل في أجزاء غير مأكول اللحم ففي المثال بالنظر الدقي الفلسفي يكون الإنسان من أفراد مالا يؤكل لحمه فان كان شعره في لباس المصلى فلازمه عدم صحة الصلاة أما العرف بالنظر العرفي لا بنظر الحمقى الذي لا اعتناء به ينصرف ذهنه الى غير الإنسان من أفراد غير مأكول اللحم ومنشأ هذا هو الظهور العرفي أي يحصل الأنس بكثرة الاستعمال - ومنها ما يكون انس الذهن بمثابة يكون كالتقييد اللفظي فهذه مراتب ثلاث فالمرتبة الأولى منها ما المعبر عنها بالتشكيك البدوي وهي لا توجب شيئاً ولا تمنع عن الأخذ بالإطلاق والثانية هي المضرة الإجمالية فتمنع عن الأخذ بالإطلاق خاصة كما في القدر المتيقن في مقام التخاطب والثالثة هي المعبر عنها ببين العدم باعتبار اقتضائها لتحديد دائرة المطلوب وتقيده بالخصوصية الموجبة لصلاحيته للمعارضة مع ما في القبال من مطلق آخر فيفترق ح هذه المرتبة مع المرتبة السابقة وهي المضرة الإجمالية من عدم اقتضاء المضر الإجمالي إلا مجرد الإضرار بالإطلاق والمنع عن التمسك به بخلاف هذه المرتبة فإنها مضافاً الى منعها عن الإطلاق توجب تحديد دائرة المراد والمطلوب وتقيده بالخصوصية كالتقييدات اللفظية. ثم ان الانصراف الى الخصوصية أيضاً تارة يكون على الإطلاق من دون اختصاصه بحال دون حال وأخرى يكون مخصوصاً بحال دون حال آخر كحال الاختيار والاضطرار وغير ذلك كما لو كان من عادة المولى مثلاً اكل البطيخ في الحضر واكل ماء اللحم في السفر فان المنصرف من أمره

ح بإحضار الطعام في حضره شيء وفي سفره شيء آخر لا انه كان المنصرف اليه شيئاً واحداً في جميع تلك الأحوال. ومن ذلك أيضاً انصراف وضع اليد مثلاً على الأرض ان المنصرف منه شيء حال الاختيار والتمكن ربما كان هو الوضع بباطن الكف لا بظاهرها وفي حال الاضطرار وعدم التمكن من وضع باطن الكف كان المنصرف منه الوضع بظاهر الكف ومع عدم التمكن من ذلك هو الوضع بالساعد وهكذا كل ذلك بملاحظة ما هو قضية الجبلة والفطرة من وضع الإنسان باطن كفيه على الأرض في حال القدرة في مقام الوصول الى مقاصده ومظاهرهما عند العجز وعدم التمكن من ذلك وبالساعدين عند العجز من ذلك أيضاً وعليه فلا بأس بالتمسك بإطلاقات أوامر المسح باليد في وجوب المسح بظاهر الكفين مع عدم التمكن من المسح بباطنها بل وجوبه ببقية اليدين عند تعذر المسح بظاهر الكفين أيضاً كما هو المشهور فلا يرد عليه ح ان المنصرف من الأمر بالمسح باليد لو كان هو المسح بباطن الكفين كان بمنزلة التقييد اللفظي لما كان وجه لدعوى وجوبه بظاهرهما مع العجز عن المسح باطنهما من جهة ان مقتضي الانصراف المزبور بعد كونه بمنزلة التقييد اللفظي ح إنما كان سقوط وجوب المسح رأساً فيحتاج إثبات وجوبه بظاهر الكفين الى دليل خاص والا فلا يجديه إطلاقات أوامر المسح باليد. إذ نقول بان ذلك إنما يتم فيما لو كان الانصراف المزبور أولا بنحو الإطلاق والا فمع فرض اختصاصه بحال القدرة وعدم العجز لا مجال لهذا الإشكال بل ح كما يتمسك بإطلاق أوامر المسح عند التمكن لوجوب المسح بباطن الكفين كذلك يتمسك به أيضاً لوجوبه بظاهرهما في جال عدم التمكن من المسح بباطنهما من دون احتياج في إثبات وجوبه بظاهر الكفين الى قيام دليل خاص عليه كما لا يخفى. وقال المحقق النائيني في الاجود ج١ ص ٥٣٢ وأخرى يكون حيث يشك العرف في كونه فرداً مصداقاً لمفهوم اللفظ عند إطلاقه فينصرف اللفظ الى غيره كانصراف لفظ الماء الى غير ماء الزاج والكبريت. وأما القسم الثاني فالانصراف فيه وان لم يوجب ظهور المطلق في إرادة خصوص ما ينصرف اليه إلا ان المطلق مع هذا الانصراف يكون في حكم الكلام المحفوف بما يصلح لكونه قرينة فلا ينعقد له ظهور في الإطلاق على كل حال. وتوضيحه قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٤٩ يكون الشبهة صدقية مثل ما اذا قيل توضأ بالماء فمفهوم الماء معلوم مبين فاذا القينا التراب في كأس من الماء حتى اشتبه علينا انه يصدق عليه الماء أم لا لأجل انه لا ندري توسعة المفهوم وتضييقه فينصرف الذهن منه الى الماء المعلوم إطلاقه عند قول القائل توضأ بالماء فان المياه بعضها داخل قطعاً تحت مفهومه مثل الماء المطلق وبعضها خارج قطعاً مثل ماء الدابوقة وبعضها مشكوك مثل ماء الكبريت والمخلوط بالتراب وهذا الانصراف أيضاً يكون مانعاً عن الإطلاق ولا يتكل عليه لوجود ما يحتمل القرينية والفرق بينه وبين الثاني - أي يرى العرف بعض المصاديق خارجاً - هو ان المقيد اذا وجد في الثاني يكون معارضاً للظهور وفيه لا يكون معارضاً بل مبيناً لأنه لا يكون ظاهراً في

ماء الكبريت مثلاً. هذا ما يرجع الى الانصراف.

الأمر السادس قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٧٧ كما أفاده صاحب الكفاية وغيره ثم اعلم انه اذا كان للمطلق جهات فلابد في الأخذ بالإطلاق من كل جهة من إحراز كونه المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة والا فلا يكفي مجرد كون المتكلم في مقام البيان من جهة من الجهات في الأخذ بالإطلاق مطلقاً ولو من غير تلك الجهة بل بعد إمكان كونه في مقام الإهمال لابد من الاقتصار في الأخذ بالإطلاق على الجهة المعلومة التي كان المتكلم بالنسبة إليها في مقام البيان وعدم التعدي عنها الى غيرها إلا اذا كانت الجهة المهملة من اللوازم الغالبية للجهة المعلومة التي كان المتكلم بالنسبة إليها في مقام البيان بحيث يوجب الحكم بالإهمال فيها من هذه الجهة صرف الإطلاق الى الموارد النادرة فانه في مثل ذلك ربما يلازم الإطلاق من هذه الجهة الإطلاق من غير تلك الجهة أيضاً فيؤخذ ح بإطلاقه من الجهتين وعلى ذلك فيمكن الأخذ بإطلاق ما دل على طهارة سؤر الهرة حتى من جهة الحالات من طهارة فم الهرة وعدم طهارة فمها وتلطخها بالنجاسة بدعوى ان سوق الكلام وان كان من جهة أفراد السؤر دون الحالات ولكنه لما كان الإهمال من جهة نجاسة فم الهرة وطهارته موجباً لحمل اطلاق طهارة سؤرها على المورد النادر بملاحظة انه قلما يتفق خلو فم الهرة عن النجاسة ولو في زمان فيوجب ح حمل اطلاق طهارة سؤرها على الموارد النادرة التي لم يتلطخ فمها بالنجاسة أو تلطخ بها ولكنه صار طاهراً بالماء الكر أو الجاري ونحوهما فقهرا في مثله يلازم الإطلاق من تلك الجهة الإطلاق في الجهة المهملة فيؤخذ ح بإطلاق الطهارة من الجهتين وح فلابد أولاً من ملاحظة جهات القضية وان الكلام سوق لبيان أي واحدة من الجهات ثم بعد ذلك ملاحظة تلك الجهات المهملة التي لم يحرز كون المتكلم بالنسبة إليها في مقام البيان بانها من اللوازم الغير المنفكة العقلية أو الغالبية للجهات المطلقة أم لا هذا كله في أصل كبرى المسألة وأما تشخيص صغريات ذلك فموكول الى نظر الفقيه حيث لا ضابط كلي لذلك يؤخذ به في جميع الموارد وإنما ذلك يختلف باختلاف خصوصيات الموارد حسب ما تقتضه القرائن الخاصة ومناسبات الحكم والموضوع ونحو ذلك فمن ذلك لابد للفقيه من بذل الجهد في تشخيص صغريات ذلك بملاحظة خصوصيات الموارد أو القرائن الخاصة فيها من مناسبات الحكم والموضوع ونحو ذلك. وهو الذي لابد منه فاذا دل الدليل على العفو عما لا تتم الصلاة به من المتنجس لا يستفاد منه جواز الصلاة فيه اذا كان مما لا يؤكل لحمه أو كان مغصوباً أو حريراً حيث انه ليس إلا في مقام بيان العفو عن النجاسة لا غير وكذا ما دل على العفو عما دون الدرهم من الدم لا يدل على جواز الصلاة فيه اذا كان مما لا يؤكل لحمه وقال في الكفاية ج١ ص ٣٨٩ تنبيه وهو انه يمكن ان يكون للمطلق جهات عديدة كان وارداً في مقام البيان من جهة منها وفي مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى فلابد في حمله على الإطلاق بالنسبة الى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة

ولا يكفي كونه بصدده من جهة أخرى إلا اذا كان بينهما ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادة كما لا يخفى. بان كان ثبوت الحكم من الجهة المقصودة يقتضي ثبوته من الجهة غير المقصودة فان الكلام يكون حجة بالإضافة الى الجهتين معاً لان ما هو حجة على احد المتلازمين يكون حجة على الملازم الآخر كما افاده الشيخ الأنصاري في التقريرات ص ٢٢٠ مثل ما ورد في صحة الصلاة في ثوب فيه عذرة ما لا يؤكل لحمه من جهة النجاسة عند عدم العلم لها فإنها تدل على صحة الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل عند عدم العلم بها اذا كانت النجاسة من الأجزاء لعدم الانفكاك بينهما على هذا التقدير فلو حمل على نفس الجهة التي ورد في بيانها لزم إلغاؤه بالمرة - أي ما ورد من جمعة الصلاة في ثوب فيه عذرة يدل على صحة الصلاة في خرء ما لا يؤكل لحمه فان العفو عن النجاسة لو لم يستلزم العفو عن خرء ما لا يؤكل لحمه لم يكن فعلياً حيث ان كل خرء نجس فهو معاً لا يؤكل لحمه وظاهر الدليل كون نفي البأس فعلياً فيدل على نفي البأس من الجهة الأخرى - قال المحقق المشكيني في هامش الكفاية ج١ ص ٣٩٠ والأول كما اذا ورد لا بأس بالصلاة في عذرة غير المأكول - الى ان قال - للملازمة العقلية والثاني مثل قوله اذا سافرت فقصر بناء على شمول التقصير للإفطار فاذا فرض كونه في مقام البيان من جهة الصلاة يحمل على الإطلاق من جهة الإفطار أيضاً للملازمة الشرعية المستفادة من قوله عليه السلام اذا قصرت أفطرت والثالث ما اذا ورد انه لا بأس في الصلاة في جلد الميتة وفرضنا ان الغالب فيه النجاسة فاذا فرض كونه مسوقاً في بيان عدم ما نعية عنوان الميتة يعمل على الإطلاق من جهة النجاسة أيضاً وانها غير مانعة ولا إشكال في ذلك إنما الإشكال في ان الملازمة هل تصير سبباً لكون المولى في مقام البيان التخاطبي من الجهة المذكورة أيضاً لأنه لا يمكن للحكيم الملتفت الى تلازم الجهتين حكماً التفكيك بحسب البيان التخاطبي أو لا وجهان ذهب الاستاذ الى الأول متمسكاً بما ذكر والأقوى هو الثاني كما هو ظاهر المتن والتقريرات لأن الملازمة بين الجهتين بحسب الحكم لباً لا توجب كون المولى في مقام البيان من الجهتين مما لعدم لزوم قبح من التفكيك عقلاً. وفيه انه بحسب ما هو مرتكز العرف والعقلاء بحسب المحاورات هو كونه في بيان ذلك ولو تبعاً وهذا لا يكاد يمكن إنكاره جزماً فافهم.

الأمر السابع قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٤٩ وهو من حيث ما يترتب عليه من الفوائد في الفروعات الفقهية يكون مثل الكبريت الأحمر والإكسير الأعظم وهو ان تقابل الإطلاق والتقييد هل يكون من باب المتضادين - أي كما يظهر لعله من المحقق الماتن - أو اللب والإيجاب أو العدم والملكة والأول هو ما ذهبنا اليه من انهما يكونان أمرين إثباتيين والثاني مسلك الشيخ الأنصاري قدس سره والثالث مسلك الاستاذ النائيني قدس سره وهما قائلان بأن الإطلاق يكون أمراً عدمياً أما صرف العدم أو عدم الملكة وكم من ثمرة في الفقه يترتب على مقتضي المسلكين أي كون الإطلاق اثباتياً أو عدميا دليلنا قد مر مراراً ان الألفاظ وضعت للمهملة واللابشرط المقسمي ومن البديهيات ان

المقسم يضاف اليه شيء فيصير قسماً ومن مقدمات الإطلاق هو عدم القيد في الكلام نعم المقيد يكون إضافته من الخارج مثل الإيمان في الرقبة والمطلق لا يضاف اليه شيء من الخارج بل السريان يكون من ذاته ويكون أمراً وجودياً ولا يكون صرف رفض القيود حتى يتوهم ذلك - أي امر عدمي - والشياع امر إثباتي ولكن يكون أخف مؤنة من القيد المتخذ من الخارج وليس كما يقوله العلمان من كونه صرف رفض القيود وان كان كذلك فبأي شيء يصير القسم وزائداً على المقسم فان مصداق المهملة لا يوجد إلا في ضمن الأقسام. أما قولهم ذلك فيكون من اشتباه مقام الإثبات بمقام الثبوت اعني انهم لما رأوا في الإثبات لا يحتاج الى أزيد من رفض القيود زعموا في مقام الثبوت عدميته والشاهد على الاشتباه ما قاله المحقق النائيني تثلث - أي في الاجود ج١ ص ٥٢٠ انه لا إشكال في ان التقابل بين الإطلاق والتقييد على تقدير كون الإطلاق مأخوذاً في الموضوع له كما نسب ذلك الى المشهور يكون من قبيل تقابل التضاد لان كلا منهما على ذلك أمر وجودي يمتنع اجتماعه مع الآخر في موضوع واحد وأما على تقدير خروج الإطلاق عن الموضوع له كما ذهب اليه سلطان العلماء ومن تبعه من المحققين المتأخرين قدس الله تعالى أسرارهم فلا محالة يكون الإطلاق أمراً عدميا اعني به عدم التقييد انتهى وأجاب الاستاذ عنه - فان الإطلاق شيء واحد لا يمكن القول بوجوديته تارة وبعدميته أخرى وقال الشيخ الأنصاري حقيقة الإطلاق تكون نفياً محضاً والمقابلة بينهما تكون بالسلب والإيجاب وقال النائيني - أي في الاجود ج ١ ص ٥٢٠ فليس تقابله مع الوجود إلا تقابل العدم والملكة ولأجل ذلك يمكن ارتفاعهما عن مورد لا يكون قابلاً لشيء منهما ومن الواضح ان تقابل الإطلاق والتقييد إنما هو من هذا القبيل لان معنى كون متعلق الحكم ان موضوعه مطلقاً إنما هو ورود الحكم عليه غير مقيد بخصوصية من خصوصيات أصنافه أو أفراد فالمقسم بين الأقسام التي يمكن انقسام ذات متعلق التكليف أو موضوعه بالإضافة اليها هو الذي تعلق به الحكم عند الإطلاق كما ان معنى تقييده إنما هو ورود الحكم عليه بما انه متخصص بخصوصية خاصة وعليه فاذا فرضنا امتناع تقييد متعلق الحكم أو موضوعه بشيء كتقييد متعلق الأمر بقصد الأمر وتقييد موضوع الحكم بكونه عالماً بالحكم امتنع الإطلاق أيضاً اذ المفروض ان كون المتعلق قابلاً للانقسام الى ما يقصد به الأمر وما لا يقصد فيه ذلك ككون موضوع الحكم قابلاً للانقسام الى كونه عالما بالحكم وغير عالم به إنما يتوقف على ثبوت الحكم وتحققه فمع قطع النظر عن الحكم لا يتصور هناك انقسام كي يرد الحكم على المقسم تارة وعلى احد أقسامه اخرى وعليه فما يكون موجبا لاستحالة التقييد فهو بعينه موجب لاستحالة الإطلاق أيضاً - لا مناص في هذه الموارد من الالتزام بكون متعلق الحكم أو موضوعه مهملا في مقام الجعل والتشريع وانه لابد في إثبات نتيجة الإطلاق أو التقييد في تلك الموارد من رعاية الدليل الخارجي - والحاصل القابلية شرط حتى يصدق الارتفاع ومختارنا انهما يكونان من ضدين لا ثالث لهما ولا يقبل الجمع ولا الرفع ولكن

على ما قاله الاستاذ النائيني يمكن الرفع كأن يكون مهملة - أي مما ذكرنا قد عرفت فساده - ثم من الفروعات المتنوعة على الخلاف هو الكلام في التعبدي والتوصلي واعلم ان التعبدية والتوصلية تارة تعلم بقرائن خارجية أو بالوجدان وتارة يشك فيهما مثل الشك فيهما في الخمس والخطاب لا يمكنه إثبات التعبدية أو التوصلية ويستحيل ان يقال صلِّ بدعوة هذا الأمر لان الأحكام تحتاج الى وجود الموضوع قبلها ولازم ذلك هو ان يكون الأمر موجدا لموضوعه وهو الصلاة بدعوة الأمر وهذا دور فيجب إتيانها بأمر آخر ويجب ان يحكم العقل بالتعبدية والتوصلية والخطاب لا يمكنه ذلك هذا على مسلكنا وسلك النائيني القائل بعدم الملكة لان اطلاق الأمر لما لم يكن قابلاً للتقييد لا يثبت المطلوب حتى على سلك الاستاذ وعلى ما قلنا لا ضير ان يكونا امرين وجوديين كلاهما غير ثابت اعني لا يثبت الإطلاق ولا التقيد بل مهملة أو يجب التوقف واما على سلك الشيخ الأنصاري أعلى الله مقامه فلا يحتاج الى هذ التطويلات بل يتمسك بالإطلاق بصرف عدم القيد ويستريح هو مما نقول. ومنها اشتراك العالم والجاهل في التكليف فان الخطاب اذا أخذ في موضوعه العلم به يصير دوراً ولا يمكن ان يقول المولى أيها المخاطب العالم بوجوب الصلاة صل لان العلم يكون بعد الخطاب فكيف يمكن أخذه في موضوعه فالشيخ على مسلكه يتخذ بإطلاق الخطاب ولا يحتاج الى الإجماع لإثبات الاشتراك ولكن نحن نحتاج لإثباته الى دليل سواه. ومنها أيضاً هو مسألة وجوب المقدمة الموصلة وغيرها على خلاف فيها فقيل بوجوب الموصلة منها اعني الوضوء الذي مثلا يكون بعده الصلاة يكون واجباً وقيل بوجوب مطلق المقدمة فعلى مسلك الشيخ تجب مطلقاً لأنه اذا كان الخطاب مطلقاً وتترشح منه وجوب الى المقدمة لا يكون قرينة على الاختصاص فيحمل على الإطلاق سواء كان مما يمكن الإطلاق فيه أولا فانه اذا لم يكن القيد ثبت نقيضه على مسلكه اما على ما ذهبنا اليه والنائيني فهو انه لما استحال أخذ القيد في الوجوب لاستلزامه الدور المحال فلا طريق الى الأخذ بالإطلاق. وبيان الدور هو ان المقدمة كان وجوبها من جهة ذيها والمقدمة الموصلة تحتاج الى وجود ذي المقدمة مثل الصلاة قبلها ووجود الصلاة أيضاً يتوقف عليها لأنها لا توجد إلا بها والحاصل لما لم يكن أخذ هذا المقيد في الخطاب فلا وجه للأخذ بالإطلاق هذا. بقي الفرق بين ما ذهبنا اليه وما ذهب اليه الاستاذ النائيني فانا اذا لم نجد دليلاً على الإطلاق والتقييد فنقول يمكن ان يكون الخطاب مهملاً أو بنحو القضية الحينية واما هو فيرجع من باب الاضطرار إلى الإطلاق - أي نتيجة الإطلاق - فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الفروعات المترتبة على هذا التنبيه تكون كثيرة الفائدة. ثم لا يخفى على ما ذهبنا اليه من انه مع عدم القيد يمكن ان يكون مهملة أو حينية لما لم ينتج نتيجة عمليه فالمحيص هو إحراز الأمر الآخر لإثبات القيود كلها كما ذهب اليه الإعلام والأخبار بالقيد من المولى الاحتياط كما ذهبنا إليه. هذا ما يترتب على المسالك من الآثار عند الاستاذ لكن الاحتياط عند كون قصد القربة بحكم

مقالة[١] بعدما اتضح شرح الإطلاق والتقييد[٢] نقول انه اذا ورد مطلق ومقيد فتارة يكونان في كلام واحد وأخرى في كلامين فعلى كل تقدير[٣] تارة يكونان مثبتين وأخرى نافيين وثالثة مختلفين[٤] وعلى التقدير الأوليين[٥] تارة يقطع وحدة المطلوب منهما وأخرى يحتمل تعدد المطلوب[٦] فهذه الصور ينبغي طي البحث في جميعها اما الصورة الأولى[٧] من فرضهما في كلام واحد مع كونهما مثبتين مع فرض وحدة المطلوب فيهما فالظاهر[٨] عدم

العقل كما مر في محله.

(١) نموذج ٣ في ما لو ورد مطلق ومقيد منافيان وفيه صور بحسب اختلاف الحالات.

(٢) اذا ورد مطلق كقوله تعالى في سورة البقرة آية ٢٧٥ ﴿... أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ ومقيد كحرم الربا فلا يخلوا إما في كلام واحدكما في الآية الشريفة أو في كلامين كما في قوله تعالى: ﴿... تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...﴾ المائدة آية ٨٩ وقوله تعالى: ﴿... فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ...﴾ سورة النساء آية ٩٢.

(٣) ثم انه على كل تقدير تارة مثبتان كالآية الأخيرة أو نافيان كقوله تعالى: ﴿... قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...﴾ سورة الأنعام آية ١٤٥ وقال تعالى في سورة الأنعام آية ١٢١ ﴿... وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ...﴾.

(٤) أو مختلفان كقوله تعالى: ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىَ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ...﴾.

(٥) ولو كانا متوافقين في الإيجاب أو السلب تارة يقطع بوحدة المطلوب فيهما كما في تحرير الرقبة في الكفارة أو يقطع تعدد المطلوب كما في قوله تعالى: ﴿... أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...﴾ ونحوه.

(٦) أو لا يحرز شيء منهما يحتمل وحدة المطلوب ويحتل تعدده فنتعرض لتفصيل ذلك.

(٧) الصورة الأولى ان يكونا في كلام واحد وان يكونا مثبتين مع فرض وحدة المطلوب فيهما.

(٨) قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٧٨ فلا إشكال في المعارضة بينهما فلابد ح أما من حمل المطلق على المقيد واما من حمل المقيد على بيان افضل الافراد يرفع اليد عن ظهوره في دخل الخصوصية. وقال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٦٣ والمشهور تقديم المقيد على المطلق ولا ينعقد الإطلاق للمطلق لان القرينة على عدمه كانت متصلة بدلالتها على قيد الإيمان والحاصل ان الإيمان يكون في جميع المراتب دخيلاً في الحكم وهذا معنى وحدة المطلوب لا ان يكون افضل الافراد ومن هذا القبيل كثير في كلمات أئمتنا عليهم السلام.

قصور في دليل التقييد وروده على الإطلاق لكونه بياناً وارداً على ظهور الطلق المنوط بعدم بيان على التقييد. وتوّهم[١] ان ظهور القيدية أيضاً جاء من قبل حكم العقل بدخل الخصوصية عند عدم قرينة على إلقائها بوجه من الوجوه ويكفي الإطلاق في لفظه لإلقاء هذه الخصوصية فيرتفع التقييد بل وظهور دليله فيه مدفوع[٢] بأنه ظهور دليل التقييد في الخصوصية منوط بعدم كون ذكر القيد لبيان المرام[٣] وفي هذه الجهة[٤] لا يصلح الإطلاق لرفعه بل وظهور دليل الإطلاق منوط بعدمه[٥] فأصالة البيان اذا كان وافياً لبيانية فكان الدليل المزبور وارداً على ظهور الإطلاق قهراً[٦] هذا اذا كان

(١) – أي إشكال – ان هنا سؤالًا وهو انه – هنا كلاهما – أي المطلق والمقيد – تعليقيان ومنوطان بوجود مقدمات الحكمة بأن يقال ان المولى لما كان في مقام البيان ولم يقيد المطلق فهو ظاهر – أي في الإطلاق – وكذا في دليل المقيد كان في مقام البيان – والقيد دخيل بخصوصية الخاصة لأنه لم يذكر له عدل باو وغيره – أي لا فائدة اخرى وبما انه كان في مقابله المطلق فيمنع عن انعقاد ظهوره في الانحصار والدخل بخصوصيته الخاصة ويكون القيد غير منحصر – فلم لا يحمل على تعدد المطلوب بحمل المقيد على أفضل الافراد.

(٢) فيجيب عنه بأن المطلق لا ينعقد له ظهور في الإطلاق أصلا من الأول والمقيد يصير بيانا له وهذا واضح. وتوضيحه بعدما فرضنا كون دليل التقييد يجري فيه المقدمات. وانه في مقام البيان لأجل الخصوصية.

(٣) وعدم كون ذكر القيد لبيان فائدة اخرى ولو بالأصل.

(٤) ولا يعارض في ذلك الإطلاق بل تكون هذه الجهة ظهور القيد وارداً على ظهور الإطلاق ولا ينعقد الظهور في الإطلاق من الأول في الدليل المتصل كما هو المفروض حتى يصير حجة ولا يصلح الإطلاق لرفع كون القيد للخصوصية وان القيد لفائدة أخرى.

(٥) فإن أصل ظهور دليل الإطلاق وجريان مقدمات الحكمة فيه منوط بعدم وجود القيد على خلافه والمفروض وجوده.

(٦) فأصالة البيانية في ظهور القيد في الخصوصية يوجب وروده على ظهور الإطلاق قهراً والإطلاق لا يعارضه وليس في وسعه رفع ظهور القيد فلذا يقدم القيد.

من باب وحدة المطلوب[١] واما مع احتمال تعدده[٢] فلا شبهة في ان ظهور دليل التقييد في دخل الخصوصية غير مضاد مع اطلاق دليله[٣] فلا يصلح للبيانية[٤] بالإضافة الى اطلاق دليله إلا[٥] في فرض ظهور دليل التقييد في دخل الخصوصية بالنسبة الى جميع مراتب الحكم ولكنه يرجع بالآخرة الى عدم تعدد المطلوب بين الإطلاق والتقييد نعم يجمع ذلك[٦] مع الاحتمال

---

(١) هذا اذا علمنا بوحدة المطلوب كما تقدم ثم لوحدة المطلوب تترتب أمور سيأتي الإشارة اليها عن قريب إن شاء الله تعالى.

(٢) الصورة الثانية ان يكونا في كلام واحد ومثبتين ولكن في فرض تعدد المطلوب قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٧٨ وان احرز كونهما على نحو تعدد المطلوب على معنى كون مطلق الرقبة الجامع بين الواجدة للإيمان والفاقدة له مطلوباً والرقبة المتقيدة بقيد الإيمان مطلوباً آخر فلا تعارض بينهما حيث يؤخذ بكل واحد منهما ونتيجة ذلك هو سقوط كلا التكليفين بإيجاد المقيد في مقام الامتثال وبقاء التكليف بالمقيد في صورة الاقتصار على المطلق - وأما على الثاني - أي الصورة الثالثة من فرض المثبتين في كلام واحد و - من عدم إحراز احد الأمرين من وحدة المطلوب وتعدده والشك في ذلك فلا إشكال أيضاً في ان مقتضي الأصل هو الحمل على تعدد المطلوب لأنه مع احتمال كونهما بنحو تعدد المطلوب لم يحرز التنافي بينهما حتى يحتاج في مقام العلاج الى حمل المطلق على القيد فكان نفس الشك في كونهما على نحو وحدة المطلوب واحتمال كونهما بنحو تعدد المطلوب كافياً في عدم ترتب آثار وحدة المطلوب بينهما وهذا مما لا إشكال فيه ظاهراً.

(٣) وتوضيح ذلك ان مقدمات الحكمة كما تجري في الإطلاق تجري في القيد ولا يكون المقيد وارداً على المطلق كما في الفرض المتقدم لاحتمال كونهما على نحو تعدد المطلوب بخلاف الفرض المتقدم لإحراز وحدة المطلوب بإجماع ونحوه.

(٤) فلا يصلح دليل التقييد بياناً للإطلاق لان مقتضي الأصل تعدد المطلوب على الفرض فلا يكون ح دليل التقييد وارداً على دليل الإطلاق ولا ظاهراً في دخل الخصوصية فيه.

(٥) نعم لو فرضنا ان دليل التقييد يكون ظاهراً في دخل الخصوصية بجميع مراتبه بحيث لا حكم مع عدم القيد فهذا يرجع الى وحدة المطلوب ويخرج عن الفرض.

(٦) أي يجمع ظهور دليل القيد في الخصوصية.

المزبور[١] فيحكم بالتقييد أيضا[٢] مثل صورة وحدته[٣] ومن[٤] ذكرنا ظهر حال النافيين أيضاً بجميع شقوقه[٥] اذ ما ذكرناه في المثبتين جار في النافيين

---

(١) أي مع وجود احتمال تعدد المطلوب.

(٢) فأيضاً يحكم بالتقييد لعدم تحقق المأمور به إلا بالمقيد فانه مصداق للمطلق ومنطبق عليه المقيد واما لو أتى بالمطلق فقد أتى بالمطلق لكن لو كان المأمور به هو المقيد فلم يأت به فمقتضي ظهور دليل القيد في الخصوصية هو لزومية إتيانه.

(٣) فيكون كما لو نعلم بوحدة المطلوب فلا يكفي إلا المقيد.

(٤) والأفصح مما ذكرنا.

(٥) الصورة الثالثة ان يكونا في كلام واحد لكن نافيين بعين ما تقدم في المثبتين يجري في النافيين قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٨١ وأما المنفيان كقوله لا تعتق الرقبة ولا تعتق الرقبة المؤمنة فلا إشكال في عدم التنافي بينهما بل في مثله ربما كان ذلك مؤكداً في الحقيقة للإطلاق لا منافياً له إلا على فرض القول فيه بالمفهوم فيلحق ح بالمتخالفين من جهة اقتضائه ح بمفهومه لعدم حرمة المطلق ومثله ما لو كانا بنحو قوله لا يجب عتق الرقبة ولا يجب عتق الرقبة المؤمنة فان ذلك أيضاً على فرض المفهوم كان ملحقاً بالمتخالفين وعلى فرض عدم المفهوم كان مؤكداً للإطلاق لا منافياً له هذا ولكن في عدّ المثال الأول مثالاً للمنفيين نحو خفاء ينشأ من كونه أشبه بالمثبتين كما هو ظاهر. ولعله من جهة كون اللا الناهية تدل على الحرمة دون اللا النافية وبالجملة ان احرز وحدة المطلوب فيهما بعدما كانا في كلام واحد على الفرض فلا ينعقد الظهور إلا في المقيد لان دليل الإطلاق منوط بعدم القرينة على القيد ودليل القيد غير منوط بشيء وظاهر في دخل الخصوصية. وان لم يحرز وحدة المطلوب فلا محالة لا تعارض بينهما.

أيضاً لولا دعوى[١] بعد وحدة المطلوب في النافيين بل الظاهر من دليلهما انتفاء الحكم عن المطلق والمقيد[٢] وفي مثلا لا مقتضي للتقييد أصلاً[٣] كما ان

---

(١) لكن الفرق بين المنفيين والمثبتين ان في المقام وهو النافيين يكون وحدة المعرب فيه بعيد عن المحاورات العرفية.

(٢) وان الظاهر بحسب المرتكزات العرفية من الدليلين هو انتفاء الحكم عن المطلق وعن المقيد كل منهما برأسه من دون حمل احدهما على الآخر.

(٣) والوجه في ذلك ان النهي يكون على نحو الطبيعة السارية فلا تنافي بين ان يكون المقيد في بيان النهي عن بعض الافراد والمطلق يبين النهي عن جميع الافراد بخلاف المثبتين فانه يكون في الأمر المطلوب صرف الوجود وهو متحقق بأول وجود سواء كان على نحو وحدة المطلوب أو تعدّده فلا يقبل حمل المقيد على انه في بيان بعض الافراد لعدم افراد للمطلق بل يكون له فرد واحد ولعل هذا واضح فلذا يكون في باب النواهي حمل المطلق على المقيد خلاف الظاهر.

ثم ان هنا أمور لابد من الإشارة اليها ويرجع الى المثبتين غالبا الأمر الأول قال المحقق العراقي في النهاية ج ١ ص ٥٧٩ في ان طبع ظهور القضية في مثله يقتضي أي الأمرين منهما وفي مثله نقول بان كل واحد من الأمرين في قوله اعتق رقبه واعتق رقبة مؤمنة لما كان له ظهور في إرادة مستقلة محدودة بحد خاص متعلقة بصرف وجود الشيء الذي هو غير قابل للتعدد والتكرر وكان الجمع بين ظهور الأمرين في الاستقلال وبين ظهور المتعلق في صرف الوجود غير ممكن عقلاً من جهة استحالة توارد الحكمين المتماثلين كالضدين على موضوع واحد فلابد في مقام العلاج من رفع اليد عن احد الأمور الثلاثة اما عن ظهور المتعلق في الصرف بحمله على وجود ووجود ليختلف متعلق الحكمين. واما عن ظهور الأمرين في الاستقلال والتعدد بجعل المنكشف منهما إرادة واحدة لا

إرادتين ليكون النتيجة وحدة المطلوب فيجمع بينهما اما بحمل المطلق على المقيد أو حمل المقيد على افضل الافراد فيكون المنكشف في الأمر بالمطلق على الأول عين الإرادة الضمنية في طرف الأمر بالمقيد وعلى الثاني يكون المنكشف في الأمر بالمقيد عين الإرادة المكشوفة في طرف المطلق مع زيادة الندبية مثلاً. وأما من رفع اليد عن استقلال الأمرين في الحد خاصة مع حفظ اصل ظهورهما في تعدد الإرادة والطلب فيحمل بعد إلغاء الحدود الخاصة فيهما على التأكد في المجمع. ولكن في مقام الترجيح لا ينبغي إشكال في ان اردأ الوجوه هو الوجه الأول حيث ان رفع اليد عن ظهور المتعلق فيهما في صرف الوجود والمصير الى لزوم تعدد الوجود في مقام الامتثال بعيد جداً وح فيدور الأمر بين الوجهين الآخرين من رفع اليد أما عن اصل ظهور الأمرين في الاستقلال ذاتاً والمصير الى كون المنكشف من الإنشائيين إرادة واحدة فينتج وحدة المطلوب وأما من رفع اليد عن خصوص الحدود مع إبقاء اصل ظهور الأمرين في الاستقلال على حاله كي ينتج تعدد المطلوب والتأكد في المجمع وفي مثله لا يبعد دعوى تعين الأخير من جهة أهونية التصرف في الحد من التصرف في ظهور الأمرين في تعدد الإرادة. مع إمكان منع أصل ظهور الأمرين في استقلالهما في الحد من جهة ان غاية ما يقتضيه الظهور المزبور إنما هو الكشف عن تعدد أصل الإرادة والطلب وأما محدوديتهما بحدين مستقلين فلا. وبالجملة نقول بان التصرف في ظهور الأمرين في تعدد الإرادة وان كان ممكناً في نفسه من حيث انه يكون الإنشاء في باب التكاليف كالإنشاء في باب العقود في اقتضائه السببية لتحصل مضمونه في الخارج حتى يلزمه تعدد السبب عند تعدد السبب بل وإنما ذلك كان من قبيل الأخبار كاشفاً عن الإرادة وحاكياً عنها فأمكن ان يقال ح بعدم كشف الإنشائين في المقام عن أزيد من إرادة واحدة ولكنه مع ذلك كله عند الدوران بين التصرفين كان التصرف الأخير وهو التصرف في الحد أهون من التصرف في ظهور الأمرين في تعدد

الإرادة ثم ان ما ذكرنا من الدوران بين الوجوه المذكورة إنما هو على المبنى المختار من استقرار الظهور للمطلق وعدم انثلامه بقيام القرينة المنفصلة على الخلاف والا فبناء على المبنى الآخر الذي تقدم شرحه فلا محالة يكون دليل المقيد حاكماً عليه فلابد من التقييد ومعه فلا ينتهي النوبة الى مقام الدوران بين الوجوه المتقدمة. هذا ما يرجع الى اصل ظهور طبع القضية وان كان بحسب المحاورات العرفية والمرتكزات هو الثاني من حمل المطلق على المقيد رفع اليد عن أصل الاستقلال والظهور في وحدة المطلوب.

الأمر الثاني من متفرعات الأمر الأول قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٦٥ ان حمل احدهما على الآخر لا محالة يجب ان يكون بعد إحراز وحدة المطلوب من الخارج فان ثبت فلا إشكال واما على فرض عدم ثبوته من الخارج فلا يكون الخطاب متكفلاً لإثباتها فلو كان لإثباتها إجماع ونحوه فهو والا فلا وجه لحمل احدهما على الآخر فاللازم الحمل على ان القيد يكون دخيلاً في أعلى المراتب والحكم بتعدد المطلوب فللمولى مطلوب أعلى وهو عتق رقبة مؤمنة ومطلوب ادنى وهو عتق مطلق الرقبة حتى الكافرة والحق عندنا هو مع وحدة السبب في عقد الوضع يمكن إحراز وحدة المطلوب من نفس اللفظ مثل قول القائل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فان وحدة السبب وهي الظهار تكشف عن وحدة المسبب لان المعلول الواحد لا يصدر إلا عن علة واحدة والعلة الواحدة لا يكون لها إلا معلول واحد. وأما اذا كان السبب متعدداً مثل ان يقال ان ظاهرت فاعتق رقبة وان أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة فالظاهر ان كل سبب يكون له مسبب على حدة فالظهار في المثال علة لوجوب عتق الرقبة مطلقاً والإفطار علة لوجوب عتق رقبة مؤمنة فيكون تعدد المطلوب محرزاً بواسطة تعدد عقد الوضع. إنما الإشكال فيما اذا كان السبب مذكورا في المطلق وغير مذكور في المقيد مثل ان يقال ان ظاهرت فاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فهل يحمل على وحدة السبب أو تعدده

ليثبت وحدة المطلوب أو تعدده فيه كلام والحق في المقام الحمل على تعدد المطلوب لان إحراز وحدته متوقف على كون المراد بالرقبة في قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة هو المؤمنة ووجوب عتقها وإحراز وجوب المقيد يتوقف على إحراز وحدة المطلوب وهو دور فلا محالة نقول بان ظاهر الخطاب هو وجوب عتق الرقبة مطلقاً عند الظهار ووجوب عتق رقبة مؤمنة بوجوب نفسي ولا وجه للجمع. وذلك تابع للاستظهارات العرفية من المطلق والمقيد. ولكن ذكر المحقق النائيني في الاجود ج ١ ص ٥٣٩ ان يكون متعلق كل من الخطابين صرف الوجود الذي ينطبق قهراً على أول وجود ناقض للعدم إذ بذلك تتحقق المنافات بين الدليلين لان اطلاق متعلق الحكم في الدليل المطلق يقتضي جواز الاكتفاء بغير المقيد في مقام الامتثال اذ المفروض انه لم يؤخذ ذلك القيد في متعلق الحكم الثابت بالدليل المطلق فيستكشف به عدم دخله في غرض المولى وفي ملاك حكمه كما ان تقييد متعلق الحكم في الدليل المقيد يقتضي عدم جواز الاكتفاء بغير المقيد في مقام الامتثال اذ المفروض انه أخذ ذلك القيد في متعلق الحكم الثابت بذلك الدليل فيستكشف بأخذه فيه دخله في غرض المولى وفي ملاك حكمه وعليه فيثبت المنافات بين الدليلين ويتوارد النفي والإثبات على موضوع واحد وبذلك يستكشف وحدة التكليف بعد تحقق الأمرين الأولين المعتبرين في حمل المطلق على المقيد ومما ذكرنا يعلم ان وحدة التكليف إنما يستكشف من نفس الخطابين فتوهم انه لابد في إحراز وحدة التكليف من قيام دليل آخر عليها من إجماع ونحوه مما لامجال له أصلاً. وقد تقدم الجواب عنه مضافاً الى انه أجاب عنه استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٦٦ هو انه لا فرق في اصل احتمال التنافي بين ان يكون بنحو صرف الوجود أو الطبيعة السارية فان الحكم في المقيد اذا كان إلزامياً بمقتضي الأمر الثاني نفهم التنافي بين الخطابين ولا يكفي صرف الوجود لرفع التنافي فان كل خطاب يكون بنحو صرف الوجود ويمكن ان يكون المقيد افضل

الظاهر[١] من دليل المستحبات النفسية أيضاً هو تعدد المطلوب ولذا[٢] ليس

مراتب الصرف فلا يكون وحدة المطلوب محرزة - أي من نفس الخطاب ولا يحمل على الإرشاد. ولا بأس بها ذكره.

(١) الأمر الثالث ذكر المحقق الماتن ما ملخصه ان المستحبات من باب تعدد المطلوب ومراتب الفضيلة.

(٢) ولذا يكون بناء الأصحاب على عدم التقييد في المستحبات بان المطلق له مرتبة من الفضيلة والمقيد له مرتبة اعلى منها قال في الكفاية ج١ ص ٣٩٣ وربما يشكل بانه يقتضي التقييد في باب المستحبات مع ان باب المشهور على حمل الأمر بالمقيد فيها على تأكد الاستحباب اللهم إلا ان يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب المراتب المحبوبية فتأمل - أي لعل الفرق بين الواجبات والمستحبات إحراز التنافي في الأولى بين المطلق والمقيد الموجب لحمل الأول على الثاني وعدم إحرازه في الثانية فلا موجب للحمل والا فمجرد تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبية في الواجبات أيضاً كثيرة فلا يوجب عدم الحمل - أو انه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد وحمله على تأكد استحبابه من التسامح فيها. بان كان يصدق من بلغه ثواب على الحديث بالنسبة الى المطلق فيحكم باستحبابه لذلك ولكن فيه الظاهر عدم تماميته لان المقيد من قبيل القرائن المتصلة المانعة من دليلية المطلق من حيث الدلالة فلا تجيبه أدلة التسامح لأنها ظاهرة في جبران السند لا الدلالة وفي اخبار أهل البيت عليهم السلام الأخبار المطلقة والمقيدة في باب المستحبات كثيرة كما في باب العشرين في الجنابة في الوسائل قال في الصحيح سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب يأكل ويشرب ويقرأ القرآن قال نعم يأكل ويشرب ويقرأ ويذكر الله عزوجل ما شاء وكذا في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال الجنب اذا أراد ان يأكل ويشرب غسل يده وتمضمض وغسل وجهه وأكل وشرب الحديث.

الأمر الرابع قال استاذنا الآملي في المجمع ج٢ ص ٢٦٦ - أي يعتبر - ان يكون التكليف في المقيد الزامياً سواء كان في المطلق أيضاً الزاميا أم لا ليمكن القول في وحدة المطلوب وعدمها واما على فرض كونه غير إلزامي فيحمل على تعدد المطلوب لان معنى استحباب عتق رقبة مؤمنة هو عدم دخل القيد بنحو الإلزام في المطلق فيكفي لإسقاط التكليف إتيانه فقط وان جاء به مع القيد يكون افضل واما اذا كان التكليف الزامياً فلا محالة يحصل التنافي ويلزم إحراز وحدة المطلوب في حمل احدهما على الآخر. وهذا هو الصحيح.

بناؤهم على التقييد في المستحبات فراجع واما في صورة اختلافهما[١] فالظافر فيه أيضاً تقييد الإطلاق بلا مجيء التفصيل المزبور عن فرض وحده المطلوب وعدمها[٢] ثم ان ذلك كله عند اتصال القرينة بالكلام.

---

(١) الصورة الرابعة ان يكون المطلق والمقيد في كلام واحد لكن مختلفين فلابد من التقييد قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٨١ واما المتخالفان فهو يتصور على وجهين الأول ما اذا كان التخالف بينهما على وجه التناقض بنحو الإيجاب والسلب كقوله اعتق رقبة ولا يجب عتق الرقبة المؤمنة وذلك أيضاً بأحد النحوين اما بنحو كان الحكم في طرف المطلق إثباتاً وفي طرف المقيد نفياً كما في المثال المزبور واما بعكس ذلك كقوله لا يجب عتق الرقبة ويجب عتق الرقبة المؤمنة وان كان الأول ففيه احتمالات احتمال التقييد كما هو الظاهر وعليه العرف واحتمال نفي الوجوب الأكيد لا نفي أصل الوجوب واحتمال رجوع النفي الى خصوص القيد ومع الدوران وعدم الترجيح قد عرفت ان الحكم هو عدم التقييد وان كان الثاني فالمتعيّن كان هو التقييد. الثاني ان يكون التخالف على وجه التضاد كقوله اعتق رقبة ويحرم عتق الرقبة الكافرة أو بالعكس كقوله يحرم عتق الرقبة ويجب عتق الرقبة المؤمنة وحكم هذا القسم في الصورتين أيضاً هو التقييد وتخصيص الوجوب في الصورة الأولى ما عدا الافراد الكافرة والحرمة في الصورة الثانية بما عدا الافراد المؤمنة.

(٢) ولكن قد عرفت ان الجمع العرفي في نحوه التقييد لا غير. فلا يجري فيه التفصيل المتقدم في المثبتين لأنه مقتضي الجمع العرفي في كلام واحد كما هو المفروض ولو يظهر التفصيل أيضاً من استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٦١ قال ان يكونا متنافيين في كلام واحد مع إحراز وحدة المطلوب مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة والمتسالم بين الأصحاب هو تقديم التقييد على الإطلاق لان ظهور المطلق في الإطلاق يكون من جهة جريان مقدمات الحكمة واحدى مقدماتها عدم القرينة في المقام وهنا لما كان في كلام واحد يصير المقيد قرينة على عدم الإطلاق وحاكماً عليه. ظهور المقيد يكون تنجيزياً -أي بالوضع أو بالسياق - وظهور المطلق تعليقياً - أي منوط بعدم البيان - ولا زال يرفع اليه بالتنجيزي - أي بيان - عن التعليقي والمنجز يكون مقتضياً والمعلق معناه اللا اقتضاء. ومقتضي المتفاهم العرفي هو التقييد إلا ان يكون قرينة على خلافه.

وأما عند انفصاله[١] فالظاهر[٢] استقرار ظهور دليل المطلق في إطلاقه لما عرفت من ان الغالب[٣] كون المتكلم في مقام بيان مرامه بكلام به التخاطب ومع عد اقتران هذا الكلام بالقرينية على التقييد يكفي ذلك المقدار في ظهور دليل المطلق في الإطلاق ولازمه[٤] قابلية معارضته مع ظهور دليل المقيد في كلام آخر بلا صلاحية ورود دليل التقييد

---

(١) الصورة الخامسة ان يكون المطلق والمقيد في كلامين منفصلين ذكر استاذنا الآملي في المجمع ج ٢ ص ٢٦٢ ان يكونا متنافيين في كلامين مع إحراز وحدة المطلوب من الخارج مثل ان يقول المولى اعتق رقبة ثم بعد أيام يقول لا تعتق رقبة كافرة وهذا يكون من باب المثال وفي اخبار أئمتنا عليهم السلام مثل ان نجد خبراً مطلقاً عن الصادق عليه السلام ثم بعده نجد خبراً آخر مقيداً عن الباقر عليه السلام وهنا يكون البحث على المبنى فمن يقول بعدم لزوم اتصال القيود والبيان المتصل والمنفصل سواء عنده مثل النائيني قدس سره فنتيجة كلامه يصير مثل الصورة الأولى وهي القول بتقديم المقيد على المطلق ولا يلاحظ الظهور ان واقوائية احدهما على الآخر أو اضعفيته وأما على ما ذهبنا اليه وهو عدم كفاية القيد المنفصل للبيانية وكونه خلاف ما يقتضيه المحاورة يجب ان يلاحظ الظهور لان المطلق ينعقد له الظهور أيضاً.

– ودليلنا على عدم تمامية مسلكهم هو ان الفقيه اذا وصل اليه قيد منفصل تدبر في نفسه ولا يقول بلا فصل انه يكون بياناً للمطلق وفائدة وحدة المطلوب هنا هي إلقاء الخاص اذا كان اضعف واذا كان مع تعدد المطلوب يحمل النهي مثلاً على الكراهة والقيد على افضل الافراد فان الرقبة مثلاً لها الافراد بعضها أولى واكمل من بعض والعامل لا يكون لنا الضابطة الكلية في المورد وتقديم القيد في كل مورد بل ربما يقدم الإطلاق لإبائه عن التقييد مثل أوفوا بالعقود واحل الله البيع فانه لا خصيصة لفرد دون فرد في وجوب الوفاء وحلية البيع.

(٢) وعلى كل حال يستقر ظهور دليل المطلق في الإطلاق في الدليل المنفصل على ما عليه المحقق الماتن والمحققين الإعلام وهو المختار عندنا.

(٣) لما عليه بناء العرف والعقلاء في ارتكازاتهم ومحاوراتهم من كونهم في مقام البيان في كلام به التخاطب فان كانت الخصوصية دخيلة في غرضه يبين المتكلم وذلك فيه والا هو الذي اخل بغرضه ولا يتكل غالباً الى القرينة المنفصلة فلذا ينعقد ظهور دليل المطلق في الإطلاق.

(٤) فإن ورد دليل منفصل على التقييد فلا محالة ينعقد ظهور دليل المقيد في دخل الخصوصية فيتعارض مع دليل المطلق.

على الإطـــلاق[١] فيعامل معهما ح معاملة الظاهرين الوضعيين[٢] من الأخذ بأقوى الظهورين[٣] ولقد اشرنا الى هذه الجهة في مقدمة المرام[٤] بنحو ظهر وجه من توهم ورود دليل القيد على المطلق ولو كانا في كلامين[٥] ولكن إثبات المقدمة المنتجة لمثل هذه الجهة[٦] دونه خرط القتاد. كما ان توهم[٧] مزاحمة قرينة التقييد مع الإطلاق حتى في كلام واحد أيضاً مبني على مقدمة[٨] لا مجال للالتزام بمثله ولذا نقول ان مقتضي التحقيق المصير الى التفصيل بين كونهما في كلام واحد فيكون ظهور دليل القيد وارداً على الإطلاق[٩] أو كونهما في كلامين فيكونا من باب تعارض الظاهرين المستقرين

(١) ولا يكون دليل المقيد وارداً ولا بياناً لدليل المطلق على هذا المسلك لانعقاد ظهور كل واحد منهما ولازمه المعارضة بعدم ورود القرينة في كلام من به التخاطب.

(٢) أي ظهور المطلق وظهور المقيد من جهة الوضع مع الإغماض عن الحكم المتعلق بالمطلق والمقيد بل يلاحظ نفس الظهور ان.

(٣) وعلى كل حال يؤخذ بأقوى الظهورين.

(٤) ولقد تقدم تفصيل ذلك في أوائل بحث المطلق والمقيد واشرنا اليه أخيراً أيضاً من التنافي بين الظهورين في المنفصل.

(٥) وتقدم توهم انه في كلامين بمنزلة كلام واحد ولا ينعقد الظهور إلا في المقيد.

(٦) أما المقدمة المنتجة لهذه الجهة أي حمل المطلق على المقيد هو كونه في مقام البيان الأعم من كلام من به التخاطب وغيره وقد عرفت انه خلاف ما عليه أهل المحاورة.

(٧) تقدم توهم جهة تزاحم القيد مع المطلق في كلام واحد لجريان مقدمات الحكمة وكون المتكلم في مقام البيان في المقيد ولازمه دخل الخصوصية في الفرض لا لفائدة أخرى كما تجري مقدمات الحكمة في الإطلاق.

(٨) يبتنى على مقدمة وتقدمت مفصلًا والمناقشة فيها بان المقام ليس من المجمل حتى يصلح القيد للقرينية بل من المهمل وظاهر المحاورات العرفية هو ظهور الكلام في التقييد من الأول لا ظهورين حتى يتعارضان.

(٩) وملخص الكلام في هذه المسألة هو التفصيل بين ما كان المطلق والمقيد في كلام واحد ينعقد

المستتبع للأخذ بأقويهما ان كان والا فيكونان بحكم المجمل كما هو ظاهر[١] لمن تدبر وح فلتميز الاقوائية لم يكن ضابطة كلية يكون أصلاً في المقام بل منوط بخصوصيات المورد بمناسبات مغروسة في الأذهان بنحو يكون نظر الفقيه متبعاً فيها[٢] والله العالم بأحكامه.

خاتمه في المجمل والمبين[٣] والظاهر من كلماتهم تخصيص المجمل بما لا يتضح دلالته[٤]

الظهور بحسب المتعارف في المقيد ويكون ظهور القيد وارداً على ظهور المطلق لأنه بيان وقرينة.

(١) وبين ما كانا في دليلين منفصلين فيتعين التعارض والأخذ بأقوى الظهورين وان تساويا فيصير كالمجمل يؤخذ بالمتيقن.

(٢) أما مناط اقوائية احد الظهورين على الآخر فليس لها ضابطة كلية وإنما يتبع نظر الفقيه المتتبع بما يراه بحسب المحاورات العرفية والمناسبات المغروسة في أذهانهم وما عليه الموارد من الخصوصيات والمقتضيات والمناسبات الموجب لاقوائيه الظهور كما لا يخفى هذا تمام الكلام في المطلق والمقيد والحمد لله.

المجمل والمبين

(٣)نموذج في المجمل والمبين. وتحقق الكلام في ضمن أمور.

(٤) الأمر الأول في تعريف المجمل قال في الفصول ص ٢٢٤ المجمل ما دل على معنى أو حكم ولم يتضح دلالته. وقال الشيخ الأنصاري في التقريرات ص ٢٢٥ عرفه جماعة اصطلاحا بأنه ما لم يتضح دلالته – الى ان قال – ثم ان المجمل على قسمين احدهما ما عرفت والآخر ما له ظاهر لم يرده المتكلم كما في العام المخصوص واقعاً مع عدم العلم به. ولكن في الكفاية ج١ ص ٣٩٧ قال الظاهر ان المراد من المبين في موارد إطلاقه الكلام الذي له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى والمجمل بخلافه فما ليس له ظهور مجمل وان علم بقرينة خارجية ما أريد منه كما ان ما له الظهور مبين وان علم بالقرينة الخارجية انه ما أريد ظهوره وانه مأوّل. وقال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٨٣ وقد عرف المجمل بتعاريف منها ان المجمل عبارة عما لا يكون بحجة ولا يستطرق به الى الواقع فيقابله المبين وهو الذي يستطرق به الى الواقع. ومنها ولعله هو الظاهر انه عبارة عما لا يكون له الدلالة

قبال المبين وذلك[١] صحيح في المجملات الذاتية[٢] وكذلك العرفية الناشئة عن اتصال الكلام بما يصلح للقرينية[٣] وأما الظواهر التي أريد خلافها بقرينة منفصلة عنها[٤] ففي صدق هذا التقريب عليه نظر[٥] اللهم أن يقال بأن هذه بحكم المجمل[٦] أنه مجمل حقيقة وعلى أي حال في قبال ذلك يعرف حقيقة المبين[٧] وان المدار

والظهور في معنى خاص والمبين في قباله وهو الكلام الذي كان له الدلالة والظهور على المعنى.

(١) والمراد من الدلالة والظهور إنما هو الدلالة التصورية التي هي بمعنى انسباق المعنى من اللفظ في الذهن عند إطلاقه لا الدلالة التصديقية التي هي موضوع الحجية ولعله اليه أيضاً يرجع ما في الفصول من تعريفه بانه عبارة عما دل على معنى لم يتضح دلالته. وعليه فتخرج المهملات طراً لأنها ليست أصلاً. والظهور والدلالة فرع اصل وجود المعنى للفظ.

(٢) أي من مصاديق المجمل هو المجملات الذاتية جملة كانت أم لفظة ككلمة ينبغي الدائر بين الوجوب والاستحباب.

(٣) أي من مصاديقه المجملات العرفية وهو الكلام المحفوف بالقرينة.

(٤) كما انه يخرج أيضاً عن هذا التعريف - أي ما ليس له ظهور - الألفاظ الظاهرة التي قام على خلافها القرينة الخارجية المنفصلة كالعمومات المخصصة بالمنفصل ويدخل ذلك كله في المبين من جهة ان مجرد قيام القرينة الخارجية على عدم إرادة الظاهر منه على هذا التعريف لا يخرجه عن المبين وهذا بخلافه على التعريف الأول - أي ما لم يتضح دلالته - فانه عليه يدخل الموارد المزبورة في المجملات.

(٥) نعم يدخل فيه المشتركات اللفظية بل المعنوية والكلام المحفوف بالقرينة المجملة ونحوها مما لا يكون له ظهور في معنى وان علم من الخارج ما أريد منه هذا.

(٦) لكن المحقق الماتن يقول انه في الأخير بحكم المجمل لا انه مجمل حقيقة لعدم شمول التعريف له لإنه ليس مما لم يتضح دلالته بذاته بل بأمر خارج عن ذاته وهو اتصاله بما يصلح للقرينية.

(٧) ثم اعرض عن ذلك وأشار الى ان القرينة المنفصلة بحكم المجمل ولا بأس به قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٨٣ ولكن الذي يسهل الخطب هو عدم ترتب ثمرة مهمة على هذا النزاع لان موضوع الحجية بعدما كان عبارة عن الظهور التصديقي الملازم لإحراز كون المتكلم في مقام الإفادة والاستفادة فلا جرم كان تمام العبرة في مقام الحجية والاستطراق وجوداً وعدما على هذا الظهور من جهة انه ليس لنا حكم في آية أو رواية كان مترتباً على العنوانين المزبورين حتى يصح لأجله

فيه أيضاً على ظهور اللفظ بنحو يصدق عليه وضوح الدلالة ولو لم يبلغ الى حد الخصوصية الغير المحتمل إرادة خلافه من اللفظ[١] كما لا يخفى ثم[٢] ان لتميز مصاديق أحدهما عن الآخر يكفيه الوجدان السليم والذوق المستقيم نعم في بعض المقامات ربما يقع الكلام[٣] في ظهور اللفظ في معنى أو عدم

النزاع والنقض والإبرام في تعريفهما كما هو واضح.

(١) فان العبرة بالظهور سواء كان نصاً ليس فيه احتمال الخلاف أمر ليس بنص فيحتمل فيه الخلاف أيضاً يكون معتبراً ببناء العقلاء.

(٢) الأمر الثاني في بيان تمييز مصداق المجمل عن المبين وهذا ليس أمراً برهانياً بل أمر فطري ارتكازي وجداني الوجدان الخالي عن الأوهام والذوق الفارغ عن الشهوات والإحساسات والتعصبات.

(٣) وربما يقع النزاع في ظهور اللفظ في معنى وعدمه وليس له ضابط كلي بل المدار على تشخيص المجتهد قال صاحب الكفاية ج١ ص ٥٦٩ ثم لا يخفى انهما وصفان إضافيان ربما يكون مجملاً عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه ومبينا لدى الآخر لمعرفته - أي كالحروف المقطعة أوائل السور نحو حمّ ونحوه - وعدم التصادم بنظره فلا يهمنا التعرض لموارد الخلاف. وأورد عليه المحقق الأصفهاني في النهاية ج١ ص ٣٥٧ كونهما إضافيين بالإضافة الى الأشخاص باقي التعريف المتقدم في صدر كلامه تئز - أي ليس له ظهور - المناط فيما تقدم قالبية اللفظ للمعنى في متفاهم العرف وهذا له واقع محفوظ ونظر الأشخاص طريق اليه نعم يمكن ان يجعل المناط السابق ملاكاً للإجمال الذاتي وما ذكره هنا ملاك الإجمال العرضي ومما ذكرنا يظهر ان الإجمال أو البيان بالمعنى الثاني لا وعاء له إلا الوجدان بخلاف المعنى الأول - أي الكلام الذي له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى - فان له واقعاً محفوظاً مع قطع النظر عمن أضيف اليه نعم بالنظر الى العرف الذي ملاك الإجمال والبيان انفهام المعنى من اللفظ عندهم وعاؤهما وجدانهم إذ لا وعاء للانفهام إلا الوجدان. والأمر كما ذكره في ذيله واما صدر كلامه فيرد عليه ان ذلك له وعاء وواقع محفوظ في الدلالة التصورية ولكن الكلام في الدلالة التصديقية المتبع هو ظهور الكلام وليس سببه إلا الوجدان والارتكاز وما افاده المحقق الخراساني كما افاده المحقق العراقي وهو المختار عندنا أيضاً هو الصحيح.

الأمر الثالث قال صاحب الكفاية ج١ ص ٣٩٨ ولكل منهما - أي المجمل والمبين - في الآيات والروايات وان كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفى إلا ان لهما افراداً مشتبهة وقعت محل البحث والكلام

للإعلام في أنها من أفراد أيهما كآية السرقة ومثل ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ و﴿احلت لكم بهيمة الأنعام﴾ مما أضيف التحليل الى الأعيان ومثل لا صلاة إلا بطهور ولا يذهب عليك ان إثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان لما عرفت من ان ملاكهما ان يكون للكلام ظهور ويكون قالباً لمعنى وهو مما يظهر بمراجعة الوجدان. وقال المحقق الماتن في النهاية ج ١ ص ٥٨١ ومن ذلك ظهر عدم المجال أيضاً لما أفادوه من النقض والإبرام في بعض الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة. وذلك لما عرفت من عدم ترتب ثمرة مهمة على ذلك بعد كون مدار الحجية في باب الظهورات وجوداً وعدماً على الظهور التصديقي مع إمكان دعوى كون الأمثلة المزبورة أيضاً من المبينات بالمعنى الذي شرحناه. أما آية السرقة وهي قوله تعالى ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ ووجه الإجمال فيها إما لأن اليد تستعمل في الأنامل والأصابع ونفس الكف وما ينتهي الى المرفق وما ينتهي الى المنكب وليس في الآية الشريفة قرينة على تعيين المراد واما لان تعليق القطع باليد مجمل اذ لا ظهور له في محل القطع نظير قولك قطعت الحبل حيث يترتب محل القطع بين كل جزء من أجزائه فأجاب عنه المحقق الماتن عن الشق الأول في النهاية ج ١ ص ٥٨٤ بقوله نظراً الى ظهور اليد في المجموع حسب الظهور التصوري الذي بمعنى الانسباق. وتوضيحه ان اليد حقيقة في العضو المتصل بالمنكب والاستعمال في غيره اعم من الحقيقة. واما عن الشق الثاني بأن الظاهر من إيراد القطع على شيء متصل بغيره قطعه من محل الاتصال بالغير والحاصل ان الظاهر من الآية قطع اليد من المنكب ونحوه قطعت الأصابع والكف والذراع والعضد ولا وجه لقياسه بقطع الحبل ولو منع ذلك كان مقتضي الإطلاق الاكتفاء بالقطع من أي موضع كان من اليد. وأما آية التحريم ووجه الإجمال فيهما امتناع تعلقهما بالأعيان فلابد من التقدير والصالح للتقدير وليس بعضه معينا اذ لا قرينة عليه. وأورد عليه المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٨٤ بقوله وظهور استناد تحريم الأمهات والأخوات الى خصوص وطئها وحلية البهيمة الى أكلها. وان أبيت عن ذلك ولم يكن جهة ظاهرة يتصرف اليها الكلام فليس ببعيد ان الإطلاق يقتضي تقدير كل ما هو صالح للتقدير من أفعال المكلف المتعلقة بتلك الأعيان ولو بتقدير الجامع بينها - إلا ما خرج بالدليل كجميع الاستمتاعات الجنسية بالنسبة الى المحارم وحلية جميع أجزاء البهائم إلا ما خرج ونحو ذلك واما قوله ﷺ لا صلاة إلا بطهور فإن وجه الإجمال فيه انه بناء على الأعم يمكن تقدير الصحة كما يمكن تقدير الكمال قرينة معينة لاحدهما وأجاب عنه المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٨٤ وظهور النفي في لا صلاة إلا بطهور في نفي الحقيقة. وهو الصحيح أيضاً وان قيل بأن الصحة أقرب عرفاً واعتباراً الى نفي الذات من نفي الكمال والأقرب كذلك يكون أظهر وعلى أي مرجعهما واحد قال المحقق الماتن في النهاية ج١ ص ٥٨٤ وعليه فكانت الأمثلة المزبورة من قبل المبينات من غير ان يضر بذلك قيام القرينة في بعضها على الخلاف كما في آية السرقة حيث علم من الخارج بعدم إرادة مجموع

ظهوره فيه وهذه الجهة أيضاً لا يكون تحت ضبط بل امر هذه الجهة منوط بتشخيص المجتهد في كل مقام.

والحمد لله تم بحث المجمل والمبين

وبه تمت مباحث الألفاظ إن شاء الله تعالى وتم تأليفه في القم المشرفة في الليلة الثالثة عشرة من شهر رمضان المبارك من سنة ١٤١١ هـ. ق

اليد في الاية المباركة وعدم إرادة نفي الحقيقة مثلاً في ترتيب لا صلاة إلا بطهور ونحوه وذلك من جهة ما عرفت مراراً من عدم اقتضاء القرائن المنفصلة كلية لكسر صولة الظهورات رأساً وجعلها حقيقة من المجملات بل وإنما غايتها اقتضاؤها لعدم حجيتها. كما مر مراراً.

المحتويات

المقصد الثالث في المفهوم والمنطوق	٦
مفهوم الشرط	٥٢
في مفهوم الوصف	١٠٠
في مفهوم الغاية	١١٤
في مفهوم الحصر	١٢٧
في كلمة انما	١٣١
في بل الاضرابية	١٣٢
في اللام	١٣٣
الاستثناء	١٣٥
في مفهوم العدد	١٤١
في مفهوم اللقب	١٤٣
المقصد الرابع في العموم والخصوص	١٤٥
في ان العام المخصص حجة في الباقي	٢٠١
في الاستصحاب العدم الأزلي	٢٦٢
في كون الطلب يعم الموجودين والمعدومين	٣٣٨
في تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده	٣٦٢
في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف	٣٦٩

في تخصيص العام الكتابي بمطلق الخبر الواحد	٣٧٧
في الاستثناء عقيب الجمل المتعددة	٣٨١
في الخاص الناسخ أو المخصص أو المنسوخ	٣٩٩
المقصد الخامس في المطلق والمقيد ويليه المجمل والمبين	٤٤٨
في المطلق والمقيد	٤٤٩
في أسماء الأجناس	٤٧٥
أعلام الأجناس	٤٧٩
النكرة	٤٨٨
في لام التعريف	٥٠٠
في مقدمات الحكمة	٥٠٥
المجمل والمبين	٥٦٨