الوصول إلى كفاية الأصول

تأليف

المرجع الديني المراجع الإمام

السيد محمد الحسيني الشيرازي قدس سره

١٣٤٧-١٤٢٢

الجزء الثالث

مؤسسة البلاغ

بيروت - لبنان

الوصول إلى كفاية الأصول

الوصول إلى كفاية الأصول

تأليف

المرجع الديني الراحل الإمام

السيد محمد الحسيني الشيرازي قدس سره

١٣٤٧ - ١٤٢٢

الجزء الثالث

مؤسسة البلاغ

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة ومسجّلة

الطبعة الأولى

١٤٣١ هـ - ٢٠١٠م



مؤسسة البلاغ
للطباعة والنشر والتوزيع

بئر العبد - مدخل مدرسة حارة حريك الرسمية الثانية - بناية فوعاني - الطابق الأول
ص.ب: ١١-٧٩٥٢ بيروت ١١٠٧-٢٢٥٠ - هاتف: (٠٣/٥١٤٩٠٥) - تلفاكس: ٠١/٥٥٣١١٩ لبنان
الموقع الإلكتروني: www.albalagh-est.com
E-mail : Albalagh-est@hotmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين،ولعنة الله على أعدائهم الى قيام يوم الدين .

وبعد : فهذا الجزء الثالث من (الوصول) فـي شرح كفاية الاصول للمحقق آيـة الله الخراساني (قدس سره) كتبته للايضاح ، والله اسئـل التوفيق والتمام والثواب ، انه ولي ذلك ، وهو المستعان .

كربلاء المقدسة — محمد بن المهدى

المقصد الثالث فى المفاهيم

(مقدمة) وهى ان المفهوم ـ كما يظهر من موارد اطلاقه ـ هو عبارة عن حكم انشائى أو اخبارى تستتبعه خصوصية المعنى الذى اريد من اللفظ بتلك الخصوصية

« المقصد الثالث فى المفاهيم »

﴿مقدمة﴾ فى بيان معنى المفهوم ﴿وهي ان المفهوم ـ كما يظهر من موارد اطلاقه ـ﴾ لغة وعرفاً ﴿هو عبارة عن حكم انشائي﴾ اذا كان المنطوق انشاء نحو «أكرم زيداً ان جائك» ﴿أو اخباري﴾ اذا كان المنطوق خبراً نحو « ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود » ﴿تستتبعه﴾ أي تستتبع هذا الحكم ﴿خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ﴾ فعدم اكرام زيد على تقدير عدم المجيء وعدم وجود النهار على تقدير عدم طلوع الشمس حكمان لازمان لخصوصية معنى ان الشرطية الذي أريد من أكرم زيداً الخ وان كانت الخ ﴿بتلك الخصوصية﴾ متعلق بقوله «اريد من اللفظ» .

قال السيد الحكيم مد ظله: يعني تكون تلك الخصوصية مدلولا اليها باللفظ وبذلك تخرج المداليل الالتزامية مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد، فان اللفظ

ولـو بقرينة الحكمة ، وكان يلزمـه لذلك وافقه فى الايجاب والسلب أوخالفه ، فمفهوم ان جاءك زيد فأكرمه مثلا لو قيل بهقضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها

انمايدل على ذي الخصوصية لاغير وهي تستفاد من خارج اللفظ، بخلاف خصوصية المنطوق المستتبعة للمفهوم فانهامدلول عليها باللفظ ـ انتهى .

﴿ولو﴾ كانت دلالة اللفظ على الخصوصية ﴿بقرينة الحكمة﴾ ومقدمات الاطلاق ﴿وكان﴾ المفهوم ﴿يلزمه﴾ أي يلزم اللفظ ﴿لذلك﴾ الامر الموجود في المنطوق المعبر عنه بالخصوصية .

فتحصل مماتقدم أن المفهوم حكم غيرمذكور فى القضيـة ولكن لازم لها من جهة ان القضية مشتملة على خصوصية ولو بقرينة الحكمة تلازم ذلك الحكم غير المذكور سواء ﴿ وافقه ﴾ أي وافق المفهوم لفظ القضية ﴿في الايجاب﴾ نحو «صل من قطعك » فانه يدل على صلة الوصول بطريق أولى ﴿ والسلب ﴾ نحو قولـه تعالى « فلا تقـل لهما اف »[1] ، فانّه يدل على عدم ضربهما بطريق أولى .

وهذا القسم ـ أعني ماوافق المفهوم مع المنطوق ايجابـاً وسلباً ـ يسمى بمفهوم الموافقة ولحن الخطاب ﴿أوخالفه﴾ بأن كان المفهوم ايجاباً والمنطوق سلباً نحو «ان لم يجئك زيد فأهنه» فان مفهومه ان جائك فلاتهنه، أوبالعكس نحو «ان جاءك فأكرمه» فان مفهومه ان لم يجئك فلاتكرمه ﴿فمفهوم ان جائك زيد فأكرمه مثلا لوقيل به قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها﴾ الجار متعلق بقوله « سالبة»، أي ان كلا من الشرط والجزاء في المفهوم مقتـرن بحرف السلب، اذ المفهوم

---

(١) الاسراء: ٢٣ .

لازمة للقضية الشرطية التي يكون معنى القضية اللفظية، ويكون لها خصوصية بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها، فصح أن يقال : ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور

ان لم يجئك فلاتكرمه .

وفيه تسامح لايخفى، ومن المحتمل أن يكون الضمير في قوله « بشرطها وجزائها» راجعاً الى القضية في المنطوق، أي يكون الشرط والجزاء في المفهوم بعين الشرط والجزاء في المنطوق .

وكيف كان فهذه القضية الشرطية السالبة التي هي مفهوم ﴿ لازمة للقضية الشرطية ﴾ الموجبة في المنطوق ﴿ التي يكون معنى القضية اللفظية، ويكون لها ﴾ أي للقضية الشرطية الموجبة في المنطوق ﴿ خصوصية ﴾ أما في مفهوم الموافقة فالخصوصية هي ان ثبوت الحكم في الموضوع الاخف يستلزم ثبوته للموضوع الاشد، مثلا ثبوت الحرمة لكلمة اف يستلزم ثبوتها للضرب .

وأما في مفهوم المخالفة فالخصوصية هي كون الجزاء مترتباً على الشرط ترتب المعلول على العلة المنحصرة .

مثلا ترتب وجود النهار على طلوع الشمس بنحو ترتب المعلول على العلة المنحصرة يستلزم عدم وجود النهار عند عدم طلوع الشمس ﴿ بـ ﴾ سبب ﴿ تلك الخصوصية كانت ﴾ القضية اللفظية ﴿ مستلزمة لها ﴾ أي للقضية المفهومية ﴿ فصح ﴾ تفريع على التعريف المتقدم للمفهوم ، أي لما كان المفهوم عبارة عن حكم تستتبعه خصوصية المعنى ـ الظاهر في كون المفهوم هو الحكم فقط لا الموضوع ـ صح ﴿ أن يقال : ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور ﴾ لموضوع مذكور ، فان عدم اكرام زيد على تقدير عدم مجيئه حكم لم يذكر في منطوق اللفظ :

لانه حكم لغير مذكور كما فسر به، وقد وقع فيه النقض والابرام بين الاعلام مع انه لاموقع له كما أشرنا اليه فى غير مقام، لانه من قبيل شرح الاسم كما فى التفسير اللغوى .

ومنه قدانقدح حال غير هذاالتفسير مما ذكر فى المقام فلايهمنا التصدى لذلك ، كما لايهمنا بيان

وأماموضوعه ـ أعني زيداً ـ فهو مذكور في الكلام ، ولهذا ﴿لا﴾ يصح أن يقال في تعريف المفهوم ﴿انه حكم لـ﴾ موضوع ﴿غير مذكور﴾ في اللفظ ﴿كما فسر به﴾ والمفسر هو العضدي كما حكى ﴿وقد وقع فيه﴾ أي في هذا التفسير ﴿النقض والابرام بين الاعلام﴾ فقدقيل بأن هذا التعريف غير مطرد لشموله لمقدمة الواجب، فان وجوب المقدمة المستفاد من وجوب ذيها حكم لغير مذكور، اذ المقدمة لم تذكر في القضية المفيدة لوجوب ذيها، وغير منعكس لخروج نحو «أكرم زيداً ان جاءك» فان مفهومها عدم وجوب اكرام زيد على تقدير عدم المجيء وموضوع هذا الحكم المفهومي وهو زيد مذكور في القضية ﴿مع انه لاموقع له﴾ أي للنقض والابرام ﴿كما أشرنا اليه في غير مقام لـ﴾ ماتقدم من ﴿أنه من قبيل شرح الاسم كما في التفسير اللغوي﴾ فانهم انماهم في صدد شرح الاسم في اللغات وتبديل ألفاظها بألفاظ أظهر منها لدى العرف باعتقادهم ، ومثل هذا النحو من التفسير قد يكون أعم وقد يكون أخص .

﴿ومنه قد انقدح حال غير هذا التفسير﴾ المنسوب الى العضدي ﴿مماذكر في المقام﴾ كما في التقريرات وغيره ﴿فلايهمنا التصدى لذلك﴾ أي لغير هذا التفسير من سائر التفاسير ﴿كما﴾ تقدم من انه ﴿لايهمنا بيان﴾ النقض والابرام في تعريف العضدي .

انه من صفات المدلول أو الدلالة وان كان بصفات المدلول أشبه،

ثم ان ههنا نزاعاً آخر ، وهو انه هل المفهوم من صفات المعنى والمدلول أو من صفات الدلالة ؟ وأما القول بأنه من صفات الدال فلم يذهب اليه أحد ، وتوضيح ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهي ان الصفات على ثلاثة أقسام :

«الاول» صفات المدلول كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونحوها. مثلا لفظ الانسان ليس كلياً وكذا دلالة الانسان على معناه ليست كلية وانما الكلي هو مدلول الانسان ، وعلى هذا فلو اتصف لفظ الانسان أو دلالته على معناه بالكلية كان من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف، اذ الموصوف الحقيقي هو المعنى لا اللفظ والدلالة .

«الثاني» صفات الدال كالثلاثية والرباعية والمجردية والمزيدية ، فانها صفات لفظ الانسان ونحوه لا صفات مدلوله ولا صفات دلالته، ولو اتصف أحدهما بهذا النحو من الاوصاف كان مجازاً .

«الثالث» صفات الدلالة كالنصوصية والظهور والصراحة ونحوها، فانها صفات دلالة الانسان ونحوه على معناه، فان هذا اللفظ بما هو لفظ ليس نصاً مثلا والمعنى بما هو معنى كذلك ، وانما النص هو دلالة اللفظ على معناه حتى لو اتصف اللفظ أو المعنى باحدى هذه الاوصاف كان مجازاً .

اذا عرفت ذلك قلنا : قد وقع النزاع في المفهوم و ﴿انه من صفات المدلول﴾ اذ المفهوم حكم ملازم لخصوصية المعنى ، فلابد وان يكون صفة للمعنى والمدلول ﴿أو الدلالة﴾ حيث لايتصف به المعنى من حيث هو وانما يتصف به بلحاظ الدلالة ـ بمعنى ان الدلالة لو كانت تابعة سميت مفهوماً ـ ولايهمنا التعرض للنزاع تفصيلا ﴿وان كان بصفات المدلول أشبه﴾ كما ترى من انهم يفسرون المنطوق

وتوصيف الدلالة أحياناً كان من باب التوصيف بحال المتعلق .وقد انقدح من ذلك ان النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة انما يكون في ان القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الاخرى أم لا ؟

والمفهوم بالحكم ، فيقولون المنطوق هو الحكم المستتبع والمفهوم هو الحكم المستتبع ، ومن البديهي ان الحكم هو المدلول لا الدلالة ـ فتأمل .

﴿وتوصيف الدلالة﴾ بالمفهوم والمنطوق ﴿ أحياناً ﴾ كما يقولون الدلالة المنطوقية أقوى من الدلالة المفهومية ﴿كان من باب التوصيف بحال المتعلق﴾ لا من التوصيف بحال الموصوف[1].

﴿وقدانقدح من ذلك﴾ الذي ذكرنا من ان المفهوم حكم تستتبعه خصوصية المعنى ﴿ان النزاع﴾ بين الاعلام ﴿ في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة ﴾ متعلق بالنزاع ﴿ انما يكون في ان القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما ﴾ كالغائية والعددية ﴿ هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة ﴾ أي مقدمات الحكمة ﴿على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الاخرى﴾ أي المفهوم ﴿أم لا﴾ وليس النزاع في حجية المفهوم بعد ثبوته ، فليس هذا النزاع من قبيل النزاع في حجية خبر الواحد .

والحاصل : ان النزاع في أصل الدلالة لا في الحجية بعد الدلالة . وبهذا

---

(١) يعني الدلالة التي مدلولها منطوقي أو مفهومي كما ان معنى الانسان كلي الانسان معناه كلي .

فصل

الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام أم لا ؟ فيه خلاف بين الاعلام. لاشبهة فى استعمالها وارادة الانتفاء عند الانتفاء فى غير مقام انما الاشكال

ظهر ان النزاع انماهو في الصغرى لافي الكبرى،فقول بعض العلماء هل المفهوم حجة أم لايراد به ما ذكرنا،فهو عبارة أخرى عن قولهم هل للقضية الشرطية مفهوم أم لا .

(فصل)

في مفهوم الشرط

﴿الجملة الشرطية﴾ سواء كان بلفظة «ان» أم بغيرها من سائر أدوات الشرط نحو« من ، وما ، ومهما » وغيرها﴿هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام﴾ متعلق بقوله «كما تدل» فكما أن نحو « ان جاءك زيد فأكرمه» يدل على ثبوت الجزاء وهو الاكرام عند ثبوت الشرط وهو المجيء، يدل على انتفاء الجزاء عند انتفاء المجيء ﴿أم لا﴾ يدل على المفهوم ﴿فيه خلاف بين الاعلام﴾ فذهب العلامة وابنه وصاحب المعالم وجماعة من المحققين الى الدلالة .

وقال السيد المرتضى وابن زهرة وجماعة أخرى بعدم الدلالة، وتحرير محل النزاع أنه﴿لاشبهة في استعمالها﴾ أي الجملة الشرطية ﴿وارادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام﴾ واحد ، وهذا لا اشكال فيه ولاخلاف و ﴿انما الاشكال

والخلاف فى انه بالوضع أو بقرينة عامة بحيث لابد من الحمل عليه لولم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال ، فلابد للقائل بالدلالة من اقامة الدليل على الدلالة بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط ، نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة ، وأما القائل بعدم الدلالة ففى فسحة فان له منع دلالتها على اللزوم بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق ،

والخلاف في أنه بالوضع أو بقرينة عامة﴾ أي مقدمات الحكمة﴿بحيث لابد من الحمل عليه﴾ أي على المفهوم ﴿لولم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال، فلابد للقائل بالدلالة من اقامة الدليل على الدلالة بأحد الوجهين﴾ أي بالوضع أو بقرينة عامة﴿على﴾ وجود ﴿تلك الخصوصية﴾ في لفظ المنطوق ﴿المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط، نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة﴾ حتى يكون بحيث لوانتفت العلة انتفى المعلول لفرض انحصارها ﴿وأما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة﴾ عن اقامة الدليل على العدم﴿فان له﴾ منع الدلالة من جهات عديدة:

الاول: ﴿منع دلالتها﴾ أي القضية الشرطية ﴿على اللزوم﴾ بأن يقول : لا نسلم الملازمة بين الشرط والجزاء حتى يكون انتفاء الشرط سبباً لانتفاء الجزاء﴿بل﴾ الجملة الشرطية انما تدل﴿على مجرد الثبوت﴾ أي ثبوت الجزاء﴿عند الثبوت﴾ أي ثبوت الشرط﴿ولو من باب الاتفاق﴾ نحو«ان كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق»فان التلازم بين الطرفين من باب الاتفاق، يعني لاعلية في البين، وعليه فلا يلزم الانتفاء عند الانتفاء .

أو منع دلالتها على الترتب أو على نحو الترتب على العلة أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العلية، لكن منع دلالتها

الثاني : ﴿أو منع دلالتها على الترتب﴾ بأن يقول : لانسلم ترتب الجزاء على الشرط ـ وان سلمنا الملازمة بينهما ـ بل الجملة الشرطية انما تدل على عدم الانفكاك بينهما ، ومن الممكن ان يكونا موجودين في عرض واحد نحو « ان كان الخمر حراماً كان بيعها باطلا » مع ان كلامنهما معلول للاسكار مثلا ـ فتأمل[١].

الثالث: ﴿أو﴾ منع دلالتها ﴿على نحو الترتب على العلة﴾ بعد تسليم الدلالة على الترتب، فيقال: لانسلم دلالة القضية على كون الجزاء مترتباً على الشرط بنحو الترتب على العلة التامة بل انما تدل على كون المقدم علة، أما انها تامة فلا، اذ من المحتمل كونه علة ناقصة ـ ويعبر عنه بالتقدم بالطبع ـ كتقدم الخشب على السرير[٢].

الرابع: ﴿أو﴾ منع دلالتها على ترتب الجزاء على الشرط نحو الترتب على ﴿العلة المنحصرة﴾ وذلك ﴿بعد تسليم﴾ الامور الثلاثة الاول أعني ﴿اللزوم﴾ أو الترتب ﴿أو العلية﴾، وذلك لاحتمال أن يكون لشيء واحد علل تامة متبادلة، نحو «اذا طلعت الشمس كانت الغرفة مضيئة» فانه لايدل على عدم اضاءة الغرفة حين عدم طلوع الشمس لاحتمال كونها مضيئة بالسراج والنار ونحوهما ﴿لكن منع دلالتها

---

(١) وجهه ان عدم الترتب على تقدير تسليم اللزوم غير رافع للمفهوم ، اذ قوام المفهوم بالتلازم لا بالترتب .

(٢) وجهه ماتقدم من ان الترتب على العلة الناقصة يستلزم الانتفاء عند الانتفاء نعم لايستلزم الثبوت على الثبوت .

على اللزوم ودعوى كونها اتفاقية فى غاية السقوط ، لانسباق اللزوم منها قطعاً . وأما المنع عن انه بنحو الترتب على العلة فضلا عن كونها منحصرة فله مجال واسع ، ودعوى تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة مع كثرة استعمالها فى الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصرة منها بل فى مطلق اللزوم

على اللزوم ودعوى﴾ احتمال﴿كونها اتفاقية﴾ كما ذكرناه في الامر الاول من وجوه المنع﴿في غاية السقوط، لانسباق اللزوم منها﴾ أي من القضية الشرطية ﴿قطعاً﴾ فانه لولم يكن قرينة في البين وقال المولى «اذا جاء زيد أكرمه» فهم منه التلازم بين وجوب الاكرام والمجيء .

﴿وأما﴾ ماذكر من الوجوه الثلاثة الاخر للمنع ، أعني ﴿المنع عن أنه بنحو الترتب﴾ أو المنع عن كون الترتب ﴿على﴾ نحو الترتب على ﴿العلة ، فضلا عن كونها منحصرة فله مجال واسع ﴾ اذ لا دلالة للجملة الشرطية الا على الملازمة ، والغالب تعدد العلة وكون الملازمة من جهة كونهما معلولين لعلة ثالثة .

﴿ودعوى تبادر اللزوم﴾ من الجملة الشرطية ﴿والترتب﴾ للجزاء على الشرط ﴿بنحو الترتب على العلة المنحصرة﴾ حتى تكون مفيدة للمفهوم﴿مع كثرة﴾ مانرى من﴿استعمالها في الترتب على نحو الترتب على﴾ العلة ﴿الغير المنحصرة منها﴾ أي من العلة نحو « اذا كانت الشمس طالعة فالغرفة مضيئة » فان اضاءة الغرفة مترتبة على طلوع الشمس لكنها غير منحصرة في الطلوع بل لها اسباب أخر ﴿بل﴾ كثيراً ما تستعمل الجملة الشرطية ﴿في مطلق اللزوم﴾ بلاترتب بينهما أصلا، بل يكونان معلولين لعلة ثالثة نحو «كلماكان الضوء موجوداً

بعيدة عهدتها على مدعيها .

كيف ولايـرى فى استعمالها فيها عنايـة ورعاية علاقة بل انما تكون ارادته كارادة الترتب على العلة المنحصرة بلاعناية كمايظهر على من أمعن النظر وأجال البصر فى موارد الاستعمالات وفى عدم الالزام والاخذ بالمفهوم فى مقام المخاصمات والاحتجاجات

كانت الحرارة موجودة » وهما معلولان لوجود النار ﴿بعيـدة﴾ خبر قولـه : «ودعوى» ﴿عهدتها على مدعيها﴾ فاللازم عليه اما الجواب عن هذه الموارد واما رفع اليد عن الدعوى .

و ﴿كيف﴾ يمكن ادعاء التبادر المستلزم لكون الاستعمال في غيره مجاز ﴿و﴾ الحال أنه ﴿لايرى في استعمالها﴾ أي الجملة الشرطية ﴿فيها﴾ أي في الترتب على العلة غير المنحصرة أو في مطلق اللزوم ﴿عناية ورعاية علاقة﴾ المجاز ﴿بل انما تكون ارادته﴾ أي ارادة كل واحد منهما ﴿كارادة الترتب على العلـة المنحصرة بلاعناية﴾ وهذا كاشف عن عدم كون الجملة حقيقة فيه فقط ﴿كمايظهر﴾ كون الاستعمال في الجميع على حد سواء ﴿على من امعن النظر واجال البصر في موارد الاستعمالات﴾ وقدحكى عن الفوائد الطوسية أنه استقصى مابربوعلى مائة مورد من القرآن المجيد لادلالة فيها على المفهوم ﴿و﴾ على مـن امعـن النظر ﴿في عدم الالزام﴾ أي عدم الزام من تكلم بالجملة الشرطية على القصد ﴿والاخذ بالمفهوم﴾ بأن يقال له: انك اعترفت بهذا المطلب مفهوماً ﴿في مقام المخاصمات والاحتجاجات﴾ مثـلا لوقال المدعي لدين له على عمرو : أنه ان جئت بالصك فلي عليه كذا. ثم لم يجيء به مستمراً في دعواه لايقال له دعواك غير مسموعة لان مفهوم كلامك: الاعتراف بعدم الدين في صورة عدم الاتيان بالصك

وصحة الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، وعدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم.

وأما دعوى الدلالة بادعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومية الى ماهو أكمل أفرادها وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها ففاسدة جداً لعدم كون الاكملية موجبة للانصراف الى الاكمل، لاسيما مع كثرة الاستعمال في غيره كما لايكاد يخفى هذا، مضافاً الى منع كون اللزوم بينهما

فانت معترف بعدم الدين حينئذ.

﴿و﴾ اوقيل له ذلك احياناً نرى ﴿صحة الجواب بانه لم يكن لكلامه مفهوم، وعدم صحته﴾ أي صحة هذا الجواب ﴿لو كان له﴾ أي للكلام ﴿ظهور فيه﴾ أي في المفهوم ﴿معلوم﴾ لايخفي.

﴿وأما دعوى الدلالة﴾ للجملة الشرطية على المفهوم ﴿بادعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومية الى ماهو أكمل أفرادها وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها﴾ اذ بقية أقسام اللزوم ـ أعني اللزوم بين العلة غير المنحصرة ومعلولها وبين المعلولين لعلة ثالثة ليست بهذه الشدة والكمال ﴿ففاسدة جداً﴾ خبر قوله: « وأما دعوى » ﴿لعدم كون الاكملية موجبة للانصراف الى الاكمل﴾ وانما سبب الانصراف هو كثرة الاستعمال بملاحظة انس اللفظ بهذا المعنى حينئذ ﴿لا سيما مع كثرة الاستعمال في غيره﴾ أي غير ماكان الترتب بنحو العلة المنحصرة ﴿كما لايكاد يخفى﴾ بل لو كان هذا انصراف لكان في غيره لماذكر من أن منشأه كثرة الاستعمال.

﴿هذا، مضافاً الى منع كون اللزوم بينهما﴾ أي بين المعلول والعلة المنحصرة

أكمل مما اذا لم تكن العلة بمنحصرة ، فان الانحصار لايوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذى لابدمنه فى تأثير العلة فى معلولها اكد وأقوى .

ان قلت : نعم ولكنه قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة كما ان قضية اطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسى .

﴿أكمل مما اذا لم تكن العلة بمنحصرة، فان الانحصار﴾ في العلة ﴿لايوجب ان يكون ذاك الربط الخاص الذي لابدمنه في تأثير العلة في معلولها آكد واقوى﴾ من الربط الذي بين العلة غير المنحصرة وبين معلولها، فالعلاقة اللزومية في العلة المنحصرة وغيرها هي علاقة العلة والمعلول بدون تفاوت، بل يمكن ادعاء ان اللزوم لايتصف بالكمال والنقص أصلا .

﴿ان قلت : نعم﴾ نسلم عدم دلالة الجملة الشرطية على المفهوم وصفاً ، للزوم كونه مجازاً فيما اذا لم يقصد المفهوم ﴿ولكنه﴾ أي المفهوم ﴿قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة﴾ أي اذا كان المولى في مقام البيان واتى بالتعليق مطلقاً نستكشف انحصار التعليق، لانه لو كان في البين تعليق آخر كان على المتكلم أن يبينه .

مثلا : لو قال المولى «أكرم زيداً ان جاءك» نفهم منه ان العلة المنحصرة للاكرام هو المجيء ، والا فلو كان هناك علة اخرى توجب الاكرام لبينه المولى بأن قال مثلا : « أو اكرمك » ﴿كما﴾ تقدم من ﴿أن قضية اطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسي﴾ العيني التعييني بما تقدم من أنه لو كان غير ذلك لزم البيان وان يقول كن على السطح ومقدمة له انصب السلم ، أو اكرم زيداً ان لم يكرمه عمرو، أو اطعم ستين مسكيناً أوصم ستين يوماً فتحصل أن اطلاق التعليق وعدم

قلت : أولا هـذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة ولاتكاد تتم فيما هـو مفاد الحرف كما ههنا والا لماكان معنى حـرفياً كما يظهر وجهه بالتأمل .

وثانياً :

تقييده بوجوب الشيء في ظرف وجود العلة الاخرى يوجب المفهوم .

﴿قلت﴾: قياس مانحن فيـه بالامر غيرصحيح ، اذ ﴿أولا هذا﴾ التمسك بالاطلاق انمايصح ﴿فيماتمت هناك مقدمات الحكمة ، ولاتكاد تتـم فيماهو مفاد الحرف كماههنا﴾فان التعليق مفاد أداة الشرط، ومن الواضح أن المعنى الحرفي لايتصف بالاطلاق والتقييد ، اذهما انمايتصوران فيمايمكن لحاظه وهو المعنى الاستقلالي وأماالمعنى الالي الحرفي فلحاظه موجب لانقلابه الى المعنى الاسمي ﴿والا﴾ فلوأمكن جريان مقدمات الحكمة هنا ﴿لماكان﴾ التعليق المستفاد من أداة الشرط ﴿معنى حرفياً كمايظهر وجهه بالتأمل﴾ .

ويمكـن أن يستدل لعدم قابليـة التعليق المستفاد من أداة الشرط للاطلاق بوجه آخر، وهو انه معنى حرفي والمعاني الحرفية جزئيـة ـ كماقرر في محله ـ والجزئي غيرقابل للاطلاق والتقييد، وانما الاطلاق والتقييد يجريان في المعاني الاسمية الكلية .

ولكن لايذهب عليك ان كلا الجوابين خلاف الصواب عند المصنف «ره» اذ تقدم منه عدم الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي كمالايخفى، مع انه لم يظهر وجه للفرق بين المقام وبين الامر، اذ الطلب الذي هو مدلول الامر أيضاً معنـى حرفي، فالكلام فيه كالكلام هنا طابق النعل بالنعل ـ فتأمل .

﴿وثانياً:﴾ انه لوفرض جريان الاطلاق ومقدمات الحكمة في التعليق ولكن

تعينه من بين انحائه بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلامعين ، ومقايسته مع تعين الوجوب النفسي باطلاق صيغة الامر مع الفارق، فان النفسي هو الواجب على كل حال بخلاف الغيري فانه واجب على تقدير دون تقدير ، فيحتاج بيانه الى مؤنة التقييد بما اذا وجب الغير فيكون الاطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولا عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة ،

﴿تعينه﴾ أي تعين كون العلة منحصرة الموجب للمفهوم ﴿من بين انحائه﴾ أي أنحاء الترتب على العلة ﴿بالاطلاق﴾ متعلق بتعينه ﴿المسوق في مقام البيان بلا معين﴾ بل الاطلاق بالنسبة الى ماكانت العلة منحصرة والى ماكانت غير منحصرة على حد سواء لمايجيء من قوله « ضرورة » الخ ﴿ومقايسته﴾ أي قياس تعين العلة المنحصرة ـ بالاطلاق ـ التعليق ﴿مع تعين الوجوب النفسي باطلاق صيغة الامر مع الفارق﴾ فلايقاس الاطلاق هنا على الاطلاق ثمة ﴿فان النفسي هو الواجب على كل حال﴾ سواء وجب الغير أم لا ، وعليه فاذا لم يعلم بتقيد الوجوب بغيره لزم عليه اتيانه ﴿بخلاف﴾ الواجب ﴿الغيري فانه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه الى مؤنة التقييد بمااذا وجب الغير﴾ أعني ذا المقدمة .

مثلا: اذا ورد أكرم زيداً ولم نعلم أنه واجب نفسي بحيث يجب اكرامه مطلقاً أم واجب غيري بحيث يجب اكرامه اذا وجب اكرام عمرو، فاللازم الحمل على الاطلاق وان وجوبه مطلقاً على كل حال ﴿فيكون الاطلاق في الصيغة مع﴾ تمامية ﴿مقدمات الحكمة محمولا عليه﴾ أي على النفسي .

﴿وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة﴾ في

ضرورة ان كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب محتاج فى تعينه الى القرينة مثل الاخر بلاتفاوت أصلا كما لايخفى. ثم انه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط بتقريب انه لولم يكن بمنحصر يلزم تقييده ، ضرورة انه لو قارنه أو سبقه الاخر لماأثر وحده ، و

المقام ، اذ الاطلاق ليس قالباً لكون العلة منحصرة حتى يحمل الاطلاق عليه ﴿ضرورة ان كل واحد من انحاء اللزوم والترتب﴾ أعني الترتب على العلة المنحصرة والترتب على العلة غير المنحصرة ﴿محتاج في تعينه الى القرينة مثل الاخر بلاتفاوت أصلا كما لايخفى﴾ .

والحاصل: ان الظاهر من الجملة الشرطية مطلق اللزوم والترتب الاعم من كونه على العلة المنحصرة وغير المنحصرة، فلايكون الاطلاق قالباً الا للجامع وكل منهما يحتاج الى قرينة .

﴿ثم انه ربمايتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط بتقريب﴾ آخر، وهو ﴿انه لولم يكن﴾ المؤثر في الجزاء ـ أي العلة ـ ﴿بمنحصر يلزم تقييده﴾ أي تقييد المؤثر ـ أي العلة ـ فان مقتضى اطلاق قولنا « ان جاء زيد فأكرمه » تأثير مجيء زيد وحده في وجوب الاكرام مطلقاً ، وهذا الاطلاق يستلزم الانتفاء عند الانتفاء ﴿ضرورة انه لو قارنه﴾ أي قارن هذا الشرط شرطاً آخر ،كأن يكون كل واحد من المجيء وطلب العلم سبباً للاكرام ثم جاء زيد طالباً للعلم ﴿ أو سبقه الاخر ﴾ بأن طلب العلم أولا ثم جاء ﴿ لما أثر ﴾ هذا الشرط المذكور ـ أي المجيء ـ ﴿ وحده ﴾ في وجوب الاكرام، بل تشاركا في صورة المقارنة ، وكان المؤثر هو الاول في صورة السبق ﴿ و ﴾ هذا

قضية اطلاقه انه يؤثر كذلك مطلقاً .

وفيه انه لايكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع اطلاقه كذلك ، الا انه من المعلوم ندرة تحققه لولم نقل بعدم اتفاقه .

فتلخص بما ذكرناه انه لم ينهض دليل على وضع مثل

خلاف ﴿قضية اطلاقه﴾ أي اطلاق الشرط ـ أي المجيء ـ اذ مقتضى اطلاق قوله « انجاء زيدفأكرمه » ﴿انه يؤثر كذلك﴾ أي وحده ﴿مطلقاً﴾ سواء قارنه آخر أو سبقه أملا .

والحاصل: ان الظاهر من الجملة الشرطية انه كلماوجد الشرط كان هو المؤثر ولوفرض ان هناك شرطاً آخر يلزم عدم تأثير هذا الشرط كلما وجد، اذ لو سبقه الشرط الثاني أو قارنه كان التأثير للسابق أو تشاركا في التأثير ، فاطلاق ان هذا الشرط مؤثر يقتضى عدم شرط آخر المستلزم لكون الشرط المذكور علة منحصرة .

ثم انه قد يفرق بين هذا الاطلاق وبين الاطلاق السابق بأن التمسك كان هناك باطلاق الهيئة وهنا باطلاق المادة، أوهناك باطلاق كلمة « ان » مع قطع النظر عن متعلقها وهنا بمجموع الجملة .

﴿وفيه انه لايكاد تنكر الدلالة على المفهوم﴾ والانتفاء عند الانتفاء ﴿مع اطلاقه كذلك﴾ بأن يفهم من الجملة الشرطية ان الشرط مؤثر في الجزاء مطلقاً سبقه شرط آخر أوقارنه أملا ﴿الاانه من المعلوم ندرة تحققه﴾ أي تحقق هذا النحو من الاطلاق ﴿لولم نقل بعدم اتفاقه﴾ فان الغالب ان المتكلم بالجملة الشرطية في مقام تأثير الشرط في الجزاء، وليس في نظره لحاظ أمر آخر أصلا، فلايخطر بباله المقارنة بين هذا الشرط وأمر آخر .

﴿ فتلخّص بما ذكرناه انّه لم ينهض دليل على وضع مثل ﴾ كلمة

« ان » على تلك الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء ولم تقم عليها قرينة عـامة ، اما قيامها أحياناً كانت مقدمـات الحكمة أو غيرها ممالايكاد ينكر، فلايجدى القائل بالمفهوم انه قضيته الاطلاق فى مقام من باب الاتفاق ، واما توهم انه قضية اطلاق الشرط بتقريب ان مقتضاه تعينه كما ان مقتضى اطلاق الامر تعين الوجوب ،

﴿ ان ـ على تلك الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء ، و ﴾ كذلك تبين انّه ﴿ لم تقم عليها ﴾ أي على تلك الخصوصية المستتبعة ﴿ قرينة عامـة ﴾ أي مقدمات الحكمة اللازمة بسبب شهرة أو غيرها ﴿ أمّا قيامها ﴾ أي القرينة ﴿ أحيانـاً كانت ﴾ تلك القرينة ﴿ مقدمات الحكمة أو غيرها مما لايكاد ينكر ، فلا يجدي القائل بالمفهوم ﴾ المريد اثباتـه كلياً كلما وجد شرط ﴿ انه ﴾ أي المفهوم ﴿قضيته الاطلاق في مقام من باب الاتفاق﴾ فان الجزئي لايكون كاسباً ولا مكتسباً .

﴿ وأمّا توهم انه ﴾ أي المفهوم ﴿قضيـة اطلاق الشرط بتقريب﴾ آخر وحاصله قياس مانحن فيه بالوجب التعييني والتخييري .

بيان ذلك : ﴿ان﴾ اطلاق الشرط ﴿مقتضاه تعينـه﴾ أي تعين هذا الشرط في المؤثرية دون غيره ﴿كماان مقتضى اطلاق الامر تعين الوجوب﴾ لاالتخيير بينه وبين غيره .

توضيحه : ان العلة على قسمين منحصرة وغيرمنحصرة ، وكذلك الواجب على قسمين تعييني وتخييري، والعلة المنحصرة كالواجب التعيني اذكلاهمامعين وغير المنحصرة كالواجب التخييري اذكلاهما غيرمعين فكما ان الاطلاق في باب الواجب يحمل على التعيينـي كذلك الاطلاق في الشرط يحمل على المنحصرة

ففيه ان التعين ليس في الشرط نحو يغاير نحوه فيما اذا كان متعدداً كما كان في الوجوب كذلك وكان الوجوب في كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر لابد في التخييري منهما من العدل، وهذا بخلاف الشرط فانه واحداً كان أو متعدداً كان نحوه واحداً ودخله في المشروط بنحو واحد لاتتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تتفاوت عند الاطلاق اثباتاً وكان الاطلاق مثبتاً لنحو لايكون له عدل لاحتياج

﴿ففيه﴾ انه فرق بين الواجب التعييني والعلة المنحصرة، اذ ﴿ان التعين ليس في الشرط نحو يغاير نحوه فيما اذا كان متعدداً﴾ بل الشرط سواء كان واحداً أم متعدداً لايتفاوت الحال في التأثير في المعلول، بل الشرط المتعدد تأثيره في المعلول على نحو الشرط المنفرد في التأثير ﴿كما كان﴾ النحو ﴿في الوجوب كذلك﴾ بمعنى ان نحو التعييني يغاير نحو التخييري ﴿وكان الوجوب في كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر﴾ بحيث كان كل واحد منهما نحواً من الوجوب والطلب، اذ ﴿لابد في التخييري منهما من العدل﴾ بأن يقول «أطعم أو أعتق» بخلاف التعييني فانه لايكون فيه العدل بل يقول «أطعم» مثلا، فان في الاول تتعلق المصلحة بأحد الامرين وفي الثاني تتعلق بشيء واحد.

﴿وهذا بخلاف الشرط فانه واحداً كان أو متعدداً كان نحوه واحداً ودخله في المشروط بنحو واحد﴾ بحيث ﴿لاتتفاوت الحال فيه﴾ أي في الشرط ﴿ثبوتاً كي تتفاوت عند الاطلاق اثباتاً﴾.

ثم رجع المصنف «ره» الى الفرق بين التعييني والتخييري بقوله: ﴿وكان الاطلاق﴾ في الواجب ﴿مثبتاً لنحو لايكون له عدل﴾ أي الواجب التعييني ﴿لاحتياج

ماله العدل الى زيادة مؤنة وهو ذكره بمثل ـ أوكذا ـ واحتياج ما اذا كان الشرط متعدداً الى ذلك انما يكون لبيان التعدد لالبيان نحو الشرطية ، فنسبة اطلاق الشرط اليه لاتختلف ـ كان هناك شرط آخر أم لا ـ حيث كان مسوقاً لبيان شرطيته بلااهمال

ماله العدل الى زيادة مؤنة﴾ في اللفظ ﴿وهو ذكره بمثل ـ أوكذا ـ﴾ كمانقدم فحيث لم يذكر العدل كشف الاطلاق عن التعيين .

﴿و﴾ ان قلت: لافرق من هذه الجهة بين المقام وبين الواجب لـ﴿احتياج مااذا كان الشرط متعدداً الى ذلك﴾ العدل أيضاً ، فكل من الواجب التخييري والشرط المتعدد يحتاج الى العدل في اللفظ ، فكمايلـزم أن يقول في الواجب التخييري « صم أو صل » كذلك يلزم أن يقول في الشرط المتعدد «أكرم زيداً ان جاءك أوطلب العلم » وعليه فاذا لم يجيء في اللفظ بالعدل كشف عن وحدة الشرط المستلزمـة للمفهوم ، فان مقام الاثبات تابع لمقام الثبوت كما ان مقام الثبـوت مكشوف بمقام الاثبات .

وبهذا تبيّن عدم الفرق بين المقام وبين مقام الواجب التعييني والتخييري.

قلت: نعم نحتاج في كلا الموضعيـن الى ذكر العدل، والفرق ان الاحتياج في الواجب لاجل بيان نحو الوجوب، وليس كذلك في الشرط لان ذكر العدل فيه ﴿انمايكون لبيان التعدد﴾ وان كل واحد منهما يؤثـر في الجزء ﴿لا لبيان نحو الشرطية﴾ اذ الشرطية والتأثير لاتختلف باختلاف تعدد الشرط ووحدته، بل الشرط معناه التأثيـر في كل مكان بخلاف الوجوب، فان نحو الوجوب يختلف باختلاف التعيينية والتخييريـة ﴿فنسبة اطلاق الشرط اليه لاتختلف ـ كان هناك شرط آخر أم لا ـ حيث﴾ متعلق بلاتختلف ﴿كان مسوقاً لبيان شرطيته بلااهمال

ولا اجمال بخلاف اطلاق الامر فانه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني، فلامحالة يكون في مقام الاهمال أو الاجمال تأمل تعرف .

ولا اجمال ﴾ اذ قوام الجملة الشرطية كون الشرط علة للجزاء ، وهذا المعنى متحقق في كل شرط من غير فرق بين وجود شرط آخر أم لا، وهذا ﴿ بخلاف اطلاق الامر ﴾ فان قوام الامر المطلق كونه بحيث يعاقب على تركه بأي وجه كان .

فهذا المعنى ان تحقق فيه بأن كان تعيناً لم يكن مهملا ولا مجملا بخلاف ما اذا اطلق الامر ولم يوجد فيه هذا القوام ﴿ فانه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني، فلامحالة يكون في مقام الاهمال أو الاجمال ﴾ بمعنى أنه في بيان وجوب هذا الشيء في الجملة ، والا فلو كان في مقام البيان مطلقاً للزم عليه ذكر العدل الاخر ﴿ تأمل تعرف ﴾ .

وان شئت توضيح المقام فعليك بالمثال، فانه اذا قال المولى « ان سافرت يجب عليك القصر » ولم يذكر موجباً آخر للقصر ـ أعني الخوف ـ كان هذا الاطلاق صحيحاً، اذ تبين فيه ايجاب السفر للقصر، فالسفر علة للقصر مطلقاً، بمعنى أنه ليس هناك بعض أفراد السفر غير موجب للقصر . وهذا الاطلاق لاينافي ايجاب الخوف للقصر أيضاً، اذ شرطية الشرط موجودة حتى في صورة التعدد ، ولا تتفاوت شرطية الشرط حين الوحدة مع شرطيته حين التعدد .

وهذا بخلاف الوجوب، فان المولى اذا كان في مقام البيان لابد له أن يبين العدل ـ لو كان ـ فلو قال « أطعم » مطلقاً فيما كان الواجب أحد الامرين الصيام أو الاطعام .

هذا، مع انه لو سلم لايجدى القائل بالمفهوم، لماعرفت انه لايكاد ينكر فيما اذاكان مفاد الاطلاق من باب الاتفاق . ثم انه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه :

(أحدها) ما عزى الى السيد من ان تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه ولايخرج عن كونه شرطاً .

فلابد وان يكون في مقام الاهمال ، اذ وجود العدل ينافي وجوب الاطعام مطلقاً فانه لايجب الاطعام في ظرف وجود العدل . فتحصل ان اطلاق الشرط لا ينافي وجود شرط آخر، واطلاق الواجب ينافي وجود العدل، فاطلاق الشرط لايدل على عدم شرط آخر حتى يدل على المفهوم، بخلاف الواجب فان اطلاقه يدل على عدم واجب آخر الموجب لكون الواجب تعيينياً .

﴿هذا، مع انه لوسلم﴾ كون اطلاق الشرط مثل اطلاق الواجب ، فكما يقتضي في الواجب عدم العدل يقتضي في الشرط عدم شرط آخر، لكنا نقول : ﴿لايجدي﴾ هذا التنظير ﴿القائل بالمفهوم لماعرفت﴾ من ﴿أنه لايكاد ينكر﴾ المفهوم ﴿فيما اذاكان مفاد الاطلاق من باب الاتفاق﴾ اذ المتكلم في الغالب انما هو بصدد كون هذا الشرط مؤثراً، وليس في مقام بيان أن لامؤثر غيره .

﴿ثم انه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه﴾ ثلاثة : ﴿أحدها : ما عزى﴾ أي نسب ﴿الى السيد﴾ المرتضى قدس الله سره ﴿من ان تأثير الشرط﴾ وفائدته ﴿انما هو تعليق الحكم به﴾ بحيث يتوقف الحكم على وجوده ﴿وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه﴾ أي مجرى الشرط الاول في ترتب الحكم عليه ايضاً ﴿ولايخرج﴾ الشرط الاول ﴿عن كونه شرطاً﴾

فان قوله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم »[1] يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه شاهد آخر ، فانضمام الثانى الى الاول شرط فى القبول ثم علمنا ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول شرط فى القبول ثم علمنا ان ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً ، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى مثل الحرارة فان

حين ما نابه شرط آخر .

مثلا : لو قال المولى « ان جاءك زيد فأكرمه » افاد كلمة ان تعليق وجوب الاكرام على المجيء وليس ممتنعاً ان يخلف المجيء شرط آخر كطلب العلم فيعلق الحكم عليه ايضاً ، فيكون الحاصل من الشرطين : ان جاءك زيد أو طلب العلم فأكرمه .

ثم ان السيد « ره » مثل بالشرط اللغوي فقال : ﴿فان قوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » ﴾ يفيد تعليق الحكم ـ اعني قبول قول الشاهد الواحد بانضمام شاهد آخر اليه ـ بحيث ﴿يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه شاهد آخر﴾ وهذا معنى الاشتراط ، اذ لولاه لكفى الواحد ﴿فانضمام الثاني الى الاول شرط فى القبول ثم علمنا﴾ من الخارج عن هذا اللفظ ﴿ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول شرط فى القبول﴾ فقام هذا الشرط مقام الشرط الاول .

﴿ثم علمنا ان ضم اليمين يقوم مقامه ايضاً﴾ فيكون شرط قبول قول الشاهد الواحد احد امور ثلاثة ضم شاهد آخر أو امرأتين أو يمين ﴿فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى مثل الحرارة ، فان﴾ الشمس طلوعها شرط في

---

(١) البقرة : ٢٨٢ .

انتفاء الشمس لايلزم منه انتفاء الحرارة لاحتمال قيام النار مقامها ، والامثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلا .

والجواب : انه « قده » ان كان بصدد اثبات امكان نيابة بعض الشروط عن بعض فى مقام الثبوت ، وفى الواقع فهو مما لايكادينكر ضرورة

وجود الحرارة فى العالم مع أنه يخلفها شرط آخر بحيث يؤثر تأثيرها ، اذ ﴿انتفاء الشمس لايلزم منه انتفاء الحرارة لاحتمال قيام النار مقامها﴾ فالشرط للحرارة احد الامرين وجود الشمس أو النار ﴿والامثلة لذلك﴾ الذي ذكرنا من نيابة بعض الشروط مقام بعض ـ المستلزم لانتفاء المفهوم ـ ﴿كثيرة شرعاً وعقلا﴾ وانما قلنا ان امثلة السيد من باب الشرط اللغوى لاالاصطلاحى لان المثال الاول ـ اعني الاية ـ لم يذكر فيها كلمة الشرط ، مع ان الشاهد الثاني ونحوه انما هو جزء المقوم لاشرط له . والمثال الثاني مع ورود الاشكال الاول عليه أنه علة لاشرط وكم فرق بينهما .

وانما مثل بهما السيد « ره » بجامع المدخلية . وحاصله ان مدخلية أمر بالنسبة الى امر ـ سواء أديت بلفظ التعليق ام لا وسواء كان جزءاً أو علة تامة أو شرطاً ـ انما تكون في الوجود فقط ، بمعنى تعليق وجود الشيء بوجود غيره .

اما الانتفاء عند الانتفاء الذي هو محط الكلام فلا ، لاحتمال قيام شيء آخر مقام الشيء الاول .

﴿والجواب﴾ عن هذا الدليل ﴿انه « قده » ان كان بصدد اثبات امكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت ، وفى الواقع فهو مما لا يكاد ينكر﴾ اذ ليس هذا من الممتنع الذاتي غير القابل للوجود اصلا حتى ينكره احد ﴿ضرورة

ان الخصم يدعى عدم وقوعه في مقام الاثبات ، ودلالة القضية الشرطية عليه وان كان بصدد ابداء احتمال وقوعه فمجرد الاحتمال لايضره مالم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً،وليس فيما أفاده مايثبت ذلك أصلاكما لايخفى .

(ثانيها) انه لو دل لكان باحدى

ان الخصم﴾ القائل بعدم المفهوم لاينكر امكان التعدد في الواقع ، بل انما﴿يدعى عدم وقوعه في مقام الاثبات ودلالة القضية الشرطية عليه ﴾ لانه يقول بدلالتها على الانتفاء عند الانتفاء ، لادلالتها على عدم الامكان حتى يعارض بالامكان ﴿وان كان﴾ السيد﴿بصدد ابداء احتمال وقوعه﴾ بعد الفراغ عن اصل الامكان،بمعنى أنه يحتمل ان يكون الشرط متعدداً ، فلا دلالة للفظ على الانتفاء عند الانتفاء ﴿فمجرد الاحتمال لايضره﴾ أي لا يضر القائل بالمفهوم ، اذ هو يدعى الظهور في المفهوم والظهور لايصادمه الاحتمال . مثلا: العام الظاهر في العموم لايصادمه احتمال التخصيص﴿مالم يكن﴾ هذا الاحتمال﴿بحسب القواعد اللفظية راجحاً﴾ على احتمال المفهوم ﴿أو مساوياً﴾ له ﴿وليس فيما افاده﴾ السيد ﴿ما يثبت ذلك﴾ الرجحان أو المساواة ﴿اصلا﴾ .

وتوضيح الجواب بمثال العام والخاص : انه لوورد عام بلاقرينة للتخصيص كان لنا التمسك بظهوره والقول بعدم التخصيص، وليس لاحد ان يرد ذلك ويقول بعدم استفادة العموم منه لامكان التخصيص في نفسه أولامكان عدم ارادة هذا الظاهر لان الامكان غير منكر، وعدم ارادة هذا الظاهر غير مضر الا اذا عارضه ما يساويه أو يرجح عليه ﴿كما لايخفى﴾ فتبصر .

﴿ثانيها : انه لو دل﴾ الشرط على الانتفاء عند الانتفاء ﴿لكان باحدى

الدلالات والملازمة كبطلان التالى ظاهرة . وقد اجيب عنه بمنع بطلان التالى وان الالتزام ثابت ، وقد عرفت بما لامزيد عليه ماقيل أو يمكن أن يقال فى اثباته أو منعه فلاتغفل .

(ثالثها) قوله تبارك وتعالى « ولاتكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصناً »[1] . وفيه مالايخفى ضرورة ان استعمال الجملة الشرطية فيما لامفهوم له ـ أحياناً

﴿الدلالات﴾ الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام ﴿والملازمة كبطلان التالي ظاهرة﴾ أما الملازمة فلان الدلالة تنحصر في هذه الثلاثة فلوكانت فى المقام دلالة لكانت باحداها، واما بطلان التالى فلان الانتفاء عند الانتفاء ليس عين الثبوت عند الثبوت ولاجزئه ولا لازمه ، اذ شرط الالتزام الملازمة عقلا أوعرفاً ولايوجد احدهما في المقام . ﴿وقد اجيب عنه بمنع بطلان التالي وان الالتزام ثابت﴾ كما تقدم بيانه في ادلة المثبتين وأنه اما بالوضع أو بالقرينة العامة ـ اعني مقدمات الاطلاق ـ ﴿و﴾ حيث ان هذا الجواب ليس موافقاً لمبنى المصنف « ره » من عدم المفهوم اشار الى رده بقوله : و ﴿قد عرفت بما لامزيد عليه ماقيل أويمكن ان يقال في اثباته﴾ أي اثبات التلازم ﴿أو منعه فلا تغفل﴾ وتدبر .

﴿ثالثها : قوله تبارك وتعالى : « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصناً » ﴾ فانه قد استعملت الجملة الشرطية في هذه الاية الكريمة ولامفهوم لها، اذ لو كان لها مفهوم لكان المعنى جواز الاكراه حين عدم ارادة التحصن ، ومن المعلوم حرمة الاكراه على البغاء والزنا مطلقاً اردن التحصن ام لا .

﴿وفيه مالايخفى ضرورة ان استعمال الجملة الشرطية فيما لامفهوم له ـ احياناً

---

(١) النور : ٣٣ .

وبالقرينة ـ لايكاد ينكر كما في الاية وغيرها ، وانما القائل بـه انما يدعى ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينة عامة كما عرفت .

بقي هنا امور :

(الاول) ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لاانتفاء شخصه ،

وبالقرينة ـ ﴾ الخارجية أو الداخلية ﴿لايكاد ينكر كما في الاية وغيرها﴾ وانما تكون فائدة الشرط حث الموالي على عدم الاكراه ، فانهن مع قلة عقولهن او اردن التحصن فالمولى احق بهذه الارادة ﴿وانما القائل به﴾ أي بالمفهوم ﴿انما يدعي ظهورها﴾ أي الجملة الشرطية ﴿فيما له المفهوم﴾ أي ظهور الجملة في معنى يشتمل على خصوصية مستتبعة للمفهوم ﴿وضعاً أو بقرينة عامة كما عرفت﴾ ولا يضره استعمالها في بعض الموارد فيما لا مفهوم له ، اذ لا عبرة بالاستعمال المقرون بالقرينة وانما العبرة بالظهور . وربما يقال : ان الشرط في الاية لتحقق الموضوع ، وفيه تأمل .

﴿بقي هنا امور﴾ ثلاثة :

الامر ﴿الاول﴾ في تحقيق معنى المفهوم وان المنتفي عند انتفاء الشرط ماهو ، فنقول : الحكم قد يلاحظ شخصياً كالاكرام الذي هو معلول للمجيء وقد يلاحظ نوعياً كالاكرام المطلق ، لا نزاع بين القائلين بالمفهوم وعدمه في الاول وانما النزاع في الثاني .

بيان ذلك : ﴿ان المفهوم﴾ عند مثبته ﴿هو انتفاء سنخ الحكم﴾ اعني انتفاء الاكرام الذي هو سنخ الاكرام ﴿المعلق على الشرط عند انتفائه﴾ أي انتفاء الشرط ﴿لا انتفاء شخصه﴾ أي شخص ذلك الحكم المعلق على الشرط ، فانه لانزاع

ضرورة انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده ولايتمشى الكلام في ان للقضية الشرطية مفهوماً أوليس لها مفهوم - الا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء وانتفائه عند انتفاء الشرط ممكناً وانما وقع النزاع في ان لها دلالة

في انتفاء هذا الحكم بانتفاء الشرط ﴿ضرورة انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه ولو﴾ كان انتفاء موضوعه ﴿بـ﴾ سبب انتفاء ﴿بعض قيوده﴾ كأن يقول « اكرم زيداً ان جاءك ليلا » فانتفاء مجيء زيد ليلا - ولوجاء نهاراً - موجب لانتفاء الاكرام المعلق على المجيء .

ولنوضح ذلك بمثال فنقول: قولنا « ان طلعت الشمس كانت الغرفة مضيئة» اذا كان لها مفهوم يلزم منه انتفاء اضاءة الغرفة مطلقاً عند انتفاء طلوع الشمس، وان لم يكن لها مفهوم كان ساكتاً عن ذلك ، وأمّا عدم اضاءة الغرفة بالاضاءة الشمسية فمقطوع بـه سواء قلنا بالمفهوم أم لا، فالكلام في المفهوم انما هو في الاضاءة التي هي سنخ الاضاءة الشمسية لا الاضاءة التي هي مستندة الى الشمس ومثل هذا جميع الجمل الشرطية، فان قولنا « ان جاء زيد فأكرمه» يقع الكلام في ان الاكرام مطلقاً ينتفي عند انتفاء المجيء أم لا يدل على ذلك ، امّا انتفاء الاكرام المعلول للمجيء عند انتفاء المجيء فمما لاشك فيه لاحد .

﴿و﴾ مما ذكرنا من ان النزاع انما هو في الدلالة على انتفاء سنخ الحكم تعرف أنه ﴿لايتمشى الكلام - في ان للقضية الشرطية مفهوماً أوليس لها مفهوم- الا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء﴾ أي الحكم الذي هو الجزاء ﴿وانتفائه﴾ عطف على ثبوت سنخ الحكم ﴿عند انتفاء الشرط ممكناً﴾ بأن كان هناك سنخ الحكم ﴿وانما وقع النزاع في ان لها﴾ أي للجملة الشرطية ﴿دلالة

على الانتفاء عند الانتفاء أو لايكون لها دلالة ومن هنا انقدح انه ليس من المفهوم ودلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والنذور والايمان كما توهم ، بل عن الشهيد في تمهيد القواعد : انه

على الانتفاء عند الانتفاء﴾ كما يدعيه القائل بالمفهوم﴿أو لايكون لها دلالة﴾ كما يدعيه من لايقول بالمفهوم .

فتحصل مما ذكر ان الجزاء لو كان شخصياً لم يعقل النزاع في المفهوم، اذ الحكم الشخصي تابع لموضوعه ، فحيث ماارتفع بلاخلاف ، وليس ارتفاعه حينئذ لاجل المفهوم بل لاجل ارتفاع الحكم الشخصي برفع موضوعه كارتفاع الحرارة المستندة الى الشمس برفع الشمس .

وهذا بخلاف مالو كان الجزاء كلياً فانه يمكن أن يقع النزاع في ان هذا اللفظ المعلق فيه الكلي على الشرط هل يدل على انتفاء الكلي أم لا يدل بل ساكت عن وجوده وعدمه كما لو علقت الحرارة الكلية بالشمس ـ أي علق عليها الحرارة غير المقيدة بالمستندة ـ .

﴿ ومن هنا ﴾ الذي ذكرنا من انّه لايتمشى الكلام الاّ فيما كان ثبوت سنخ الحكم ممكناً ﴿انقدح أنه ليس من المفهوم ودلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والاوقاف والنذور والايمان ﴾ وفي بعض النسخ : « دلالة القضية » الخ .

وكيف كان فلو أوصى باعطاء داره لسكنى العلماء أو نذر ذلك أو أوقفه كذلك أو حلف بذلك لم يجز التخطي عنه باعطائها لغيرهم ، فانه ربما يقال بأن عدم الجواز من باب المفهوم﴿ كما توهم ، بل عن الشهيد في تمهيد القواعد : انه

لااشكال فى دلالتها على المفهوم ، وذلك لان انتفاءها عن غيرماهو المتعلق لها من الاشخاص التى تكون بألقابها أو بوصف شيء أو بشرطه مأخوذة فى العقد أومثل العهد ليس بدلالة الشرط أوالوصف أو اللقب عليه ، بل لاجل انه اذا صار شيء وقفاً على أحد أوأوصى به أو نذر له الى غير ذلك لايقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصية أو نذراً له وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق قد عرفت انه عقلى مطلقاً ،

لااشكال في دلالتها على المفهوم﴾ ولكن لايخفى بطلان استناد عدم الجواز الى المفهوم ﴿وذلك لان انتفاءها﴾ أي انتفاء دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء ﴿عن غيرماهو المتعلق لها من الاشخاص﴾ بيان ما ﴿التي تكون﴾ تلك الاشخاص ﴿بألقابها﴾ نحو وقفت داري للفقير ﴿أو بوصف شيء﴾ نحو للرجل العادل ﴿أو بشرطه﴾ نحو بشرط أن يكون مسلماً ﴿مأخوذة في العقد﴾ أي عقد الوصية والوقف ونحوهما ﴿أو مثل العهد﴾ كالنذر واليمين والعهد ﴿ليس بدلالة الشرط أوالوصف أواللقب عليه﴾ أي على الانتفاء .

وهذا خبر أن في قوله « لان انتفائها » الخ فانتفاء جواز السكنى لغير الفقير والعادل والمسلم ليس من باب المفهوم ﴿بل لاجل أنه اذا صار شيء وقفاً على أحد أو أوصى به أونذر له﴾ أو حلف عليه أو عهد مع الله فيه ﴿ الى غير ذلك لايقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصية أو نذراً له ﴾ لان المعلق شخصي لا كلي ﴿ وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلي ﴾ اذ ينتفى الشيء بانتفاء موضوعه ﴿ مطلقاً ﴾ وفسّره

ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له .

(اشكال ودفع) لعلك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم لا نفس شخص الحكم في القضية ، وكان الشرط في الشرطية انما وقع شرطاً بالنسبة الى الحكم الحاصل بانشائه دون غيره، فغاية قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه

بقوله : ﴿ ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له ﴾ ممّا علّق الكلي على الموضوع .

والحاصل : ان مورد النزاع هو ماعلق الجنس لا الشخص ، أما لو علّق الشخص فلااشكال في الانتفاء عند الانتفاء لكنه ليس من باب المفهوم ، بل من جهة حكم العقل .

« اشكال ودفع »

أماالاشكال فهو انا لانسلم كون المفهوم انتفاء نوع الحكم المعلق بل انتفاء شخصه، اذ الشرط انماهو شرط لهذا الحكم المذكور المنشأ شخصياً وليس هذا الشرط شرطاً للجنس حتى يستلزم من انتفائه انتفاء سنخ الحكم، اذليس في القضية ذكر عن الجنس ، فلابد وأن يلزم من انتفاء هذا الشرط انتفاء هذا الحكم الشخصي المنشأ لاانتفاء جنسه ﴿لعلك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو﴾ انتفاء ﴿سنخ الحكم لا﴾ انتفاء ﴿نفس شخص الحكم﴾ المنشأ ﴿في القضية و﴾ الحال أنه ﴿كان الشرط في﴾ القضية ﴿الشرطية انما وقع شرطاً بالنسبة الى﴾ هذا ﴿الحكم﴾ الشخصي ﴿الحاصل بانشائه دون غيره، فغاية قضيتها﴾ أي مقتضى الجملة الشرطية ﴿انتفاء ذاك الحكم﴾ الشخصي ﴿بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه﴾

وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم، ولكنك غفلت عن ان المعلق على الشرط انما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها

اذ ليس من السنخ في القضية الشرطية عن و لا أثر ، فمن اين يدل المفهوم على انتفائه ؟

﴿وهكذا الحال في سائر القضايا﴾ الشرطية ﴿التي تكون مفيدة للمفهوم﴾ فمقتضى « ان كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً، أو كانت الغرفة مضيئة» عدم وجود النهار واضاءة الغرفة المستندين الى طلوع الشمس، أما غير المستند اليه فلا يدل المفهوم على انتفائه، ومثله قولنا « ان كان زيد فقيهاً كان مستنبطاً» فان استنباط زيد ينتفي عند انتفاء فقاهته، لأن سنخ استنباطه ينتفي عند انتفاء فقاهته . وبهذا الاشكال اتضح عدم الفرق بين الجملة الشرطية وبين الوقف والنذر والحلف وامثالها فالحكم الشخصي في الجميع ينتفي عند انتفاء الموضوع، وأما وجود سنخ الحكم وعدمه فهو مسكوت عنه .

﴿ولكنك غفلت عن﴾ دفع هذا الاشكال وحاصله: انا نسلم كون الشرط شرطاً لهذا الحكم المنشأ وان انتفاء الشرط لايستلزم الا انتفاء نفس هذا الحكم المنشأ لاغير ولكن لانسلم جزئية الحكم المنشأ بل المنشأ جنس، اذ ﴿ان المعلق على الشرط انما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها﴾ اذقد حققنا سابقاً ان المعاني الحرفية ـ ومنها الهيئات ـ مثل الاسماء في الموضوع له طابق النعل بالنعل فمعنى «فأكرمه» وجوب الاكرام المطلق، والانشاء انما تعلق بهذا الوجوب الكلي المساوق لكلمة «واجب» فكما ان في قولنا: «ان جاءك زيد فاكرامه واجب» يكون المعلق على المجيء جنس وجوب الاكرام، كذلك في قولنا: «أن جاءك زيد فأكرمه»

وأما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه فلاتكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه كما لايخفى، كما لاتكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به من خصوصيات ما اخبر به واستعمل فيه اخباراً لاانشاءاً وبالجملة كما لايكون المخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار به كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه . و

المعلق جنس الوجوب.

﴿وأما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها﴾ أي الصيغة ﴿فيه﴾ أي في الوجوب ﴿فلاتكاد تكون﴾ تلك الخصوصية الاستعمالية ﴿من خصوصيات معناها﴾ أي معنى الصيغة ﴿المستعملة﴾ تلك الصيغة ﴿فيه﴾ أي في هذا المعنى الخاص ﴿كما لايخفى﴾ فان الانشاء كالاخبار انما هما من خصوصيات الاستعمال لا من خصوصيات المستعمل فيه، و﴿كما لاتكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به﴾ في قولنا «أن جاءك زيد فاكرامه واجب» ﴿من خصوصيات ما اخبر به واستعمل فيه اخباراً لاانشاءاً﴾ كذلك لاتكون الخصوصية الحاصلة من قبل الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه .

﴿وبالجملة﴾ لافرق بين الانشاء والاخبار ولادخل لهما في تخصيص المستعمل فيه، فـ﴿كما لايكون المخبر به﴾ كقولنا «فاكرامه واجب» ﴿المعلق على الشرط﴾ وهو قولنا «ان جاءك زيد» ﴿خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار به﴾ بل هو على حاله قبل الاستعمال من الكلية والاستقلال ﴿كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه﴾ أي على الشرط .

﴿و﴾ ان قلت: الهيئة المنشأة في الصيغة حرف والمعاني الحرفية جزئية

قد عرفت بماحققناه في معنى الحرف وشبهه ان ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له، وان خصوصية لحاظه بنحو الآلية ـ والحالية لغيره ـ من خصوصية الاستعمال كما ان خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك، فيكون اللحاظ الآلي كالاستقلالي من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه

على مذاق القوم، فالحكم المعلق على الشرط جزئي لاكلي . قلت: ﴿قد عرفت بما حققناه في معنى الحرف وشبهه﴾ عدم تمامية كون المعنى الحرفي جزئياً، بل الصحيح ﴿أن ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له، و﴾ قد تقدم ﴿أن خصوصية لحاظه﴾ أي لحاظ الحرف ﴿بنحو الآلية ـ والحالية لغيره ـ من خصوصية الاستعمال﴾ وهذا النحو من اللحاظ والخصوصية لايسبب جزئية المعنى ﴿كما ان خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك﴾ لايصير سبباً لجزئية المعنى، فالمعنى في كليهما عام واللحاظ لايسبب جزئيته ﴿فيكون اللحاظ الآلي﴾ في الحرف ﴿كالاستقلالي من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه﴾ وكأن القائل بالجزئية توهم كون الوجوب في الجزاء مقيداً بقيد الانشاء، وعليه فالوجوب المقيد بهذا القيد جزئي اذا أنشاء الوجوب بمعنى ايجاده ـ على مذاق المصنف «ره» وجماعة ـ ومن المعلوم أن كل موجود جزئي حقيقي، اذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد .

وقد غفل المتوهم عن أن الانشاء كالاخبار ليس قيداً للموضوع له «افعل» بل من كيفية الاستعمال، فان الانسان قد يستعمل الوجوب بلباس الانشاء فيقول «افعل» وقد يستعمله بلباس الاخبار فيقول «يجب عليك» أو واجب، والا فلو لوحظ الوجوب المقيد بقيد الانشاء في افعل يلزم ملاحظته بقيد الاخبار في واجب، فيكون كلاهما

وبذلك قد انقدح فساد مـايظهر من التقريرات فى مقام التفصى عن هذا الاشكال من التفرقة بين الوجوب الاخبارى والانشائى بأنه كلى فى الاول وخـاص فى الثانى ، حيث دفع الاشكال بأنه لايتوجه فى الاول لكون الوجوب كلياً ،وعلى الثانى بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلّية المستفادة من الجملة الشرطية ،حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً الى ارتفاع العلة المأخوذة فيها ، فانه

جزئياً ـ فتدبر .

﴿وبذلك﴾ الذي ذكرنا من كون المعنى في الجزاء كلياً، وانما خصوصية الانشائية مربوطة بالاستعمال لاالمستعمل فيه﴿قد انقدح فساد مايظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الاشكال من التفرقة بين الوجوب الاخباري﴾ المعلق على الشرط نحو«ان جاء زيد وجب اكرامه»﴿والانشائي﴾ نحو «أكرمه»﴿بأنه كلي في الاول وخاص﴾ وجزئي﴿في الثانى، حيث دفع الاشكال﴾ الذي تقدم في قولنا«لعلك تقول» ﴿بأنه لايتوجه في الاول﴾ وهوماكان المعلق على الشرط جملة خبرية﴿لكون الوجوب كلياً، وعلى الثاني﴾ وهوماكان المعلق على الشرط جملةأنشائية أجاب بعد تسليم كون الوجوب المعلق جزئياً ﴿بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه﴾ في هذا القسم الثاني عندارتفاع المقدم﴿من فوائد العلّية المستفادة من الجملة الشرطية﴾ بمعنى أنه حيث وقع هذا الوجوب الجزئي الشخصي جزاءاً للشرط، وبعدانتفائه كان اللازم انتفاء جنس الحكم وسنخ الوجوب عندانتفاء الشرط ، ولايمكن أن يكون مفيداً لانتفاء شخص الوجوب والا لـم يكن لاداة الشرط فائدة أصلا﴿حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً الى ارتفاع العلة﴾ التي هي الشرط ﴿المأخوذة فيها﴾ أي في الجملة الشرطية ﴿فانه﴾ أي

يرتفع ولولم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب والوصف وأورد على ماتفصى به عن الاشكال بما ربما يرجع الى ماذكرناه بما حاصله ان التفصى لايبتنى على كلية الوجوب لما أفاده

شخص الوجوب ﴿يرتفع ولولم يوجد في حيال أداة الشرط كما﴾ ترى يرتفع المحمول ﴿في اللقب والوصف﴾ فلوقال «زيد قائم» أو « العالم يجب اكرامه» انتفى القيام الشخصي ووجوب الاكرام الشخصي بانتفاء زيد والعالم .

والحاصل : ان شخص الوجوب ينتفي بانتفاء الموضوع ولولم يعلق بان الشرطية ونحوها، ضرورة انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، فاللازم انيكون التعليق بالشرط مفيداً لفائدة لم تكن لولا الشرط، ولاتتصور فائدة الا انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط وبهذا ظهر ان صاحب التقريرات يسلم كون الوجوب في الانشاء شخصياً ، وانما يرى انتفاء سنخ الحكم من فوائد أداة الشرط كي يبقى فرق بين المعلق على الاداة وغيره .

﴿و﴾ قد ﴿أورد﴾ صاحب التقريرات ﴿على ماتفصى به عن الاشكال بما ربما يرجع الى ماذكرناه﴾ يعني أن بعضهم أجاب عن الاشكال المتقدم في قولنا « اشكال ودفع » بجواب يرجع حاصله الى جوابنا السابق في قولنا « ولكنك غفلت » الخ الذي كان حاصله أن الجزاء في الجملة الشرطية كلي اخباراً كان أم انشاءاً ﴿بماحاصله﴾ متعلق بأورد ﴿أن التفصى﴾ عن الاشكال ﴿لايبتني على كلية الوجوب﴾ في الانشاء المعلق على الشرط ﴿ لما أفاده ﴾ صاحب التقريرات، وهذا وجه عدم الابتناء ـ أي يمكن التخلص عن الاشكال بماذكرناه ـ من أن أرتفاع مطلق الوجوب من فوائد العلية الخ ، وحينئذ لانحتاج الى جعل الوجوب كلياً .

وكون الموضوع في الانشاء عاماً لم يقم عليه دليل لولم نقل بقيام الدليل على خلافه حيث ان الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الالفاظ وذلك لما عرفت من ان الخصوصيات في الانشاءات والاخبارات انما تكون ناشئة من الاستعمالات بلاتفاوت أصلا بينهما. ولعمري لايكاد ينقضي تعجبي كيف تجعل خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه مع انها كخصوصيات الاخبار تكون ناشئة من الاستعمال ولايكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ماينشأ من قبل الاستعمال

﴿و﴾ هذا مضافاً الى أن ﴿كون الموضوع في الانشاء عاماً لم يقم عليه دليل لولم نقل بقيام الدليل على خلافه﴾ فان الدليل قام على كون الموضوع في الانشاء جزئياً ﴿حيث ان الخصوصيات﴾ الانشائية ﴿بانفسها مستفادة من الالفاظ﴾ وذلك مما يدل على دخلها في الموضوع له، اذ لولم تكن تلك الخصوصيات دخيلة في الموضوع له لم تكن تستفاد من الالفاظ، بل اللازم أن تستفاد من الخارج والقرائن، فصيغة « افعل » موضوعة للوجوب الخاص الانشائي لأنها موضوعة للوجوب المطلق والخصوصية مستفادة من الخارج ﴿وذلك﴾ أي بيان ذلك الذي ذكرنا من انقداح فساد ما في التقريرات ﴿لما عرفت﴾ غير مرة ﴿من أن الخصوصيات في الانشاءات والاخبارات انما تكون ناشئة من الاستعمالات﴾ لادخلية في الموضوع له، فالانشاء والاخبار من هذا الحيث سيان ﴿بلاتفاوت أصلا بينهما﴾.

﴿ولعمري لايكاد ينقضي تعجبي كيف تجعل﴾ بالبناء للمفعول ﴿خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه﴾ المقتضى لجزئية المعنى ﴿مع أنها﴾ أي خصوصيات الانشاء ﴿كخصوصيات الاخبار تكون ناشئة من الاستعمال، ولايكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ماينشأ من قبل الاستعمال﴾ اذ المستعمل فيه

كما هو واضح لمن تأمل .

(الامر الثانى) انه اذا تعدد الشرط مثل «اذا خفى الاذان فقصر» و « اذا خفى الجدران فقصر » فبناءاً على ظهور الجملة الشرطيةفى المفهوم لابـد من التصرف ورفع اليد عن الظهور ، اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر فيقال بانتفاء وجوب القصر

لابد وان يوجد قبل الاستعمال حتى يستعمل فيه اللفظ، فالانشائية والاخبارية اللتان تتحققان مع الاستعمال لايعقل دخلهما في المستعمل فيه﴿كما هو واضح لمـن تأمل﴾ هذا ولكن المصنف «ره»لم يجب عما ذكره التقريرات من استفادةسنخ الوجوب من أداة الشرط، مع أن فيه مافيه ـ فتدبر .

﴿الامر الثاني﴾ في بيان وجه الجمع بين الشرطين الواردين على جـزاء واحد ﴿انه اذا تعدد الشرط﴾ واتحد الجزاء﴿مثل « اذا خفى الاذان فقصر » و « اذا خفى الجدران فقصر»﴾ سواءكانا في كلام واحد أم في كلامين ﴿فبناءاً على ظهور الجملةالشرطية في المفهوم لابد من التصرف﴾ بأحد وجوه أربعة﴿ورفع اليد عن الظهور﴾ في الجملة، اذ الاخذ بظهور كليهما موجب للتنافي بينهما ، فان مفهوم اذا خفى الاذان عدم القصر اذا لم يخف سواء خفى الجدران أم لا ، ومفهوم اذا خفى الجدران عدم القصر اذا لم تخف سواء خفى الاذان أم لا، فلو خفى أحدهما ولم يخف الاخر تعارض الدليلان فمنطوق المخفي يحكم بالقصر ومفهوم غير المخفي يحكم بالتمام :

١ ـ ﴿اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر﴾ كأن يقال: اذاخفى الاذان فقصر، واذا لم يخف لم يجب القصر الا اذا خفى الجدران، وكذا في اذا خفى الجدران﴿فيقال﴾ في نتيجة الجمع بهذا النحو ﴿بانتفاء وجوب القصر

عند انتفاء الشرطين ، واما برفع اليد عن المفهوم فيهما فلادلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء . بخلاف الوجه الاول فان فيهما الدلالة على ذلك ، واما بتقييد اطلاق الشرط في كل منهما بالاخر

عند انتفاء الشرطين ﴾ فكلما حصل أحد الشرطين وجب القصر، وحيث لم يحصلا وجب التمام، فخفاء الجدران وحده كاف وان لم يخف الاذان، وخفاء الاذان وحده كاف وان لم يخف الجدران، وخفاء كليهما بطريق أولى. أما اولم يخفيا بل كانا بارزين وجب التمام .

٢ ـ ﴿واما برفع اليد عن المفهوم فيهما﴾ فيكون كل منهما من قبيل زيد قائم، يعنى أن خفاء الجدران موجب للقصر وخفاء الاذان موجب للقصر ﴿فلا دلالة لهما على ﴾ المفهوم الذي مفاده ﴿عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء﴾ بل كل منهما يشتمل على حكم ايجابي فقط. ثم ان الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول ـ مع اشتراك كليهما في النتيجة ـ هو ان هذا الوجه لايقول بالمفهوم أصلا، فلايقع بينهما تعارض وتقييد أصلا ﴿بخلاف الوجه الاول فان فيهما الدلالة على ذلك ﴾ أي على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء، فيقع التعارض ويقيد مفهوم كل بمنطوق الاخر . مثال ذلك : ان وجه الاول من قبيل : أكرم زيداً ولا تكرم غيره، أكرم عمروا ولا تكرم غيره، والوجه الثاني من قبيل أكرم زيداً أكرم عمروا .

٣ ـ ﴿واما بتقييد اطلاق الشرط﴾ أي المنطوق ﴿في كل منهما بالاخر﴾ فيكون معنى اذا خفى الاذان: اذا خفى الاذان بشرط خفاء الجدران، واذا خفى الجدران بشرط خفاء الاذان .

وعلى هذا فيكون القصر واجباً حيث يخفى الاذان والجدران كلاهما ،

فيكون الشرط هو خفاء الاذان والجدران معاً ، فاذا خفيا وجب القصر ولايجب عند انتفاء خفائهما ولو خفى أحدهما ، واما بجعل الشرط هـو القدر المشترك بينهما ، بأن يكون تعدد الشرط قرينة على ان الشرط فى كل منهما ليس بعنوانه الخاص بل بما هـو مصداق لما يعمهما من العنوان ، ولعل العرف يساعد على الوجه الثانى

ولا يجوز في الصور الثلاثـة الاخر ـ أعني خفاء الجدران فقط أو خفاء الاذن فقط أو عدم خفاء كليهـما ـ وعليه فهذا عكس الاوليـن في النتيجة ﴿ فيكـون الشرط ﴾ في القصر ﴿ هو خفاء الاذان والجدران معاً، فاذا خفيا وجب القصر ولا يجب ﴾ بل لايجوز القصر ﴿ عند انتفاء خفائهما ولو خفى أحدهما ﴾ كما تقدم .

٤ ـ ﴿ واما بجعل الشرط ﴾ في وجوب القصر ﴿ هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون ﴾ الشرط في الواقع أمراً واحداً جامعاً بينهما و ﴿ تعدد الشرط ﴾ في الدليل ﴿ قرينة على ان الشرط في كل منهما ﴾ خفـاء الاذان والجدران ﴿ ليس بعنوانه الخاص ﴾ مؤثراً ﴿ بل ﴾ مؤثريته في القصر ﴿ بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان ﴾ بيان ما كان يكون المقدار الخاص من البعد عن البلد سبباً للقصر وتحققه بأحد من خفاء الجدار وخفاء الاذان .

ثم ان كل واحد من الامرين اما كاشف بغير مدخليـة نفسه، واما دخيل بسبب الجامع الموجود في ضمنه، وعليه فهذا القسم يطابق القسمين الاولين في النتيجة وان خالفهما في ان الشرط هو الجامع أو المكشوف ـ في هذا القسم ـ وكل واحد من الامرين ـ في القسمين ـ ﴿ ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني ﴾ لان الجملة

كما ان العقل ربما يعيّن هذا الوجه بملاحظة ان الامور المتعددة بما هي مختلفة لايمكن أن يكون كل منهما مؤثراً في واحد ، فانه لابد من الربط الخاص بين العلة والمعلول ، ولايكاد يكون الواحد بماهو واحد مرتبطاً بالاثنين بماهما اثنان ، ولذلك أيضاً

الشرطية تكون ظاهرة في المفهوم لديهم حيث لم تقم قرينة على الخلاف، لانهم يفهمون حينئذ انحصار السبب المستلزم للمفهوم، اما اذا كانت هناك قرينة على خلاف الانحصار ـ ومن القرائن تعدد الشرط ـ فلا، فتدبر .

﴿كما ان العقل ربما يعيّن هذا الوجه﴾ الرابع، وهو أن يكون المؤثر في الجزاء هو القدر المشترك بين الشرطين لا كل شرط على حياله واستقلاله ﴿بملاحظة ان الامور المتعددة بماهي﴾ امور ﴿مختلفة لايمكن أن يكون كل﴾ واحد ﴿منهما مؤثراً في﴾ شيء ﴿واحد، فانه لابد من الربط الخاص﴾ والسنخية ﴿بين العلة والمعلول﴾ اذ لولا السنخية لزم امكان تأثير كل شيء في كل شيء ، وحيث ان هذا غير معقول لزم وجود السنخية والمناسبة ، فكلما وجدت أمكن التأثير وكلما لم توجد لم يمكن .

ثم لايذهب عليك أن هذا الدليل على تقدير تماميته انما يجرى في الفاعل بالجبر كما لايخفى .

﴿و﴾ حيث اعتبرنا السنخية لابد وأن يكون علة كل معلول أمراً واحداً و﴿لا يكاد يكون﴾ المعلول ﴿الواحد بماهو واحد مرتبطاً بالاثنين﴾ أي علتين ﴿بماهما اثنان﴾ بأن لايكون بينهما جهة جامعة بها تؤثران في المعلول ﴿ولذلك﴾ البرهان المتقدم من لزوم السنخية بين العلة والمعلول تنعكس القضية ﴿أيضاً﴾ فيقال :

لايصدرمن الواحد الا الواحد . فلابد من المصير الى ان الشرطفى الحقيقة واحد ، وهو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم وبقاءاطلاق الشرط فى كل منهما على حاله ،

﴿ لايصدر من ﴾ العلـة ﴿الواحد﴾ة ﴿ الا ﴾ المعلول ﴿ الواحد ﴾ وهذه القضية عكس ماتقدم من انه لايصدر المعلول الواحد الا من العلة الواحدة .

والحاصل : ان المعلول الواحد لابد وأن يصدر من العلـة الواحدة ،كما وان العلةالواحدة لايصدر منها الا معلول واحد﴿فلابد﴾ حينئذ﴿من المصير﴾ في مسألة الشروط المتعددة ﴿الى ان الشرط في الحقيقة واحد، وهو المشترك بين الشرطين ﴾ فهو المؤثـر في الجزاء كماتقدم من مثال البعد عن البلد في اشتراط القصر .

ثم ان القول بأن الشرط هوالجامع انمايكون ﴿بعد البناء على رفـع اليد عن المفهوم وبقاء اطلاق الشرط في كل منهما على حالـه﴾ قال السيد الحكيم مد ظلّه في قولـه « فلابد » تفريع على قولـه « ولعل العرف » وقوله «كما ان العقل . . . » الخ يعنـي بعد مساعدة العرف على الثاني ، وبنـاء العقل على امتناع تأثيركل من الشرطين بخصوصه في الجزاء، لابد من الجمع بين القول بعدم المفهوم للقضية الشرطيـة عند التعدد والقول بأن الشرط هو الجامـع بين الشرطين[1]انتهى .

ولكن هذا انما يتـم مع بقاء اطلاق الشرط ، بحيث يؤثركل شرط بسبب وجود الجامع في ضمنه بلااعتبار انضمام الشرط الاخر اليه . أما لولم نقل ببقاء هذا الاطلاق فاللازم القول بتأثيرالشرطين معاً، فلايستقيم قول المصنف « ره » :

---

(١) حقايق الاصول ج١ص٤٦١ .

وان كان بناء العرف والاذهان العامية على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص ـ فافهم .

واما رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الاخر على مفهومه فلاوجه لان يصار

«فلابد من المصير» الخ ـ فتدبر .

﴿وان كان بناء العرف والاذهان العامية على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص﴾ فانهم يرون أن كل واحد من خفاء الاذان وخفاء الجدران سبباً مستقلا للقصر، لان الجامع الموجود في كل واحد منهما سبب ﴿فافهم﴾ يمكن أن يكون اشارة الى عدم تمامية البرهان الذي استندوا اليه للقضيتين ـ أعني الواحد لايصدر » الخ وعكسه ـ فان السنخية لم يقم على لزومها دليل حتى في الفاعل بالجبر، فانه من المعقول قطعاً أن يؤثر شيء في شيء بلا سنخية، فان المؤثرية انما هي بجعل الله تكويناً ولامانع من جعله اموراً متعددة متباينة المهية مؤثرة في أمر واحد كالعكس بأن يجعل أمراً واحداً مؤثراً في امور متعددة .

هذا كله في غير الامور الاعتبارية وأما الاعتباريات فالامر فيها أوضح، اذ لا تأثير في الحقيقة .

هذا تمام الكلام في الوجوه الاربعة التي بها يمكن الجمع بين الشرطين ﴿وأما﴾ الوجه الخامس في الجمع وهو ﴿رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الاخر على مفهومه﴾ كما حكى عن الحلي «ره» في مسألة الاذان والجدران، فجعل المناط في القصر هو خفاء الاذان فقط المستلزم لبقاء مفهوم اذا خفى الاذان، ورفع اليد عن مفهوم اذا خفى الجدران، وكأنه استظهر عدم مدخلية خفاء الجدران وانما هو من علامات خفاء الاذان ﴿فلا وجه لان يصار

اليه الا بدليل آخر الا أن يكون ماأبقى على المفهوم أظهر فتدبر جيداً .

(الامر الثالث) اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فلااشكال على الوجه الثالث .

وأما على سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشروط أو يتداخل ويكتفى باتيانه دفعة واحدة

اليه الا بدليل آخر﴾ خارج عن الجملتين ، اذ هذا الجمع ترجيح بلامرجح كما لايخفى ﴿الا أن يكون ماأبقى على المفهوم أظهر﴾ ممارفع اليد عن مفهومه ويكون المراد برفع اليد حمله على العرفية كماتقدم ﴿فتدبر جيداً﴾ وفي بعض النسخ ليس قوله : « وأما رفع اليد » الخ موجوداً وكأنه لماحكى من شطب المصنف «ره» عليه .

﴿الامر الثالث ـ اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ﴾ كأن يقول اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ، فان موضوع الجزاء ـ وهو الوضوء ـ أمر واحد ﴿فلا اشكال على الوجه الثالث﴾ من الوجوه المتقدمة في الامر الثاني ، وهو تقييد كل من المنطوقين بالاخر حتى يكون المجموع شرطاً واحداً ، ويكون معنى الجملتين: اذا بلت ونمت فتوضأ، حتى لايكون كل واحد من الشرطين كافياً في وجوب الجزاء، بل الامران معا سبب له بحيث يصير كل واحد جزء سبب .

﴿وأمّا على سائر الوجوه﴾ الثلاثة الاخر التي كان كل واحد منها شرطاً مستقلا لوجود الجزاء بحيث كان يؤثر بلا احتياج الى انضمام الاخر ﴿ فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشروط ﴾ كأن يجب على من بال ونام الوضوء مرتين ﴿أويتداخل ويكتفي باتيانه دفعة واحدة﴾ فلايجب الا

فيه أقوال ، والمشهور عدم التداخل ، وعن جماعة منهم المحقق الخونساري « ره » التداخل ، وعن الحلي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعدده . والتحقيق انه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط ، كان الاخذ بظاهرها اذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً محالا ،

وضوء واحد، أويفصل بين ماإتحد الجنس كما لوبال مرتين فيتداخل وبين ما اختلف كما لوبال ونام فيتعدد ﴿ فيه أقوال ، والمشهور﴾ بين العلماء ﴿عدم التداخل، وعن جماعة منهم المحقق الخونساري « ره » التداخل، وعن الحلي﴾ قدس سره ﴿التفصيل بين اتحاد جنس الشروط﴾ فيتداخل ﴿ وتعدده ﴾ فلا يتداخل .

ومن البديهي أن هذا النزاع انمايجرى فيماأمكن التعدد في الجزاء، وأما مالم يمكن كما لو أتى بأسباب القتل ـ كما لو ارتد ولاط وقتل ـ فلا خفاء في التداخل، وان كان في نحو هذه المسألة كلام ـ فتدبر .

﴿والتحقيق انه لماكان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه﴾ أي بسبب الشرط ﴿أو بكشفه عن سببه﴾ أي كشف الشرط عن سبب الجزاء كأن يكون البول هو بنفسه سبباً للوضوء أوكاشفاً عن طريان حالة نفسانية مظلمة هي سبب للوضوء ﴿وكان قضيته﴾ أي مقتضى كون الشرط سبباً أوكاشفاً عن سبب ﴿تعدد الجزاء عند تعدد الشرط﴾ اذ لايعقل توارد علتين تامتين على معلول واحد ﴿كان الاخذ بظاهرها ﴾ أي ظاهر الجملة الشرطية ﴿ اذا تعدد الشرط حقيقة﴾ كأن نام وبال ﴿ أو وجوداً ﴾ كأن بال مرتين ﴿ محالا ﴾

ضرورة ان لازمـه أن يكون الحقيقة الواحدة ـ مثل الوضوء ـ بما هي واحدة ، في مثل « اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ » أوفيما اذا بال مكرراً أو نام كذلك محكوماً بحكمين متماثلين ، وهو واضح الاستحالة كالمتضادين ، فلابدعلى القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عندالحدوث بل على مجرد

خبركان .

وبيّن وجه الاستحالة بقوله : ﴿ضرورة ان لازمـه﴾ أي لازم كون الجملة الشرطية ظاهرة في الحدوث عند الحدوث ﴿أن يكون الحقيقة الواحدة ـ مثل الوضوء ـ بماهي واحدة، في مثل: « اذا بلت فتوضأ. واذا نمت فتوضأ» أوفيما اذا بال مكرراً أونام كذلك ﴿مكرراً ﴿محكوماً بحكمين متماثلين وهو ﴿أي اجتماع المثلين ﴿واضح الاستحالة كـ﴾ اجتماع ﴿المتضادين﴾ .

والحاصل: ان ظاهر كل جملة من الشرطيتين حدوث الجزاء عند وجود كل شرط فاذا بال أولا حدث وجوب الوضوء، فاذا بال أونام ثانياً لم يعقـل حدوث وجوب الوضوء أيضاً، اذ الطبيعة الواحدة لايجتمـع فيها وجوبان ﴿فلابد على القول بالتداخل من التصرف فيه﴾ أي في ظاهر الجملة الشرطية . أماالقائل بعدم التداخل فلايلزم عليه هذا الاشكال ، لانه يقول بوجوب فردين من الوضوء حين التعدد جنساً أوفرداً .

ثم ان التصرف في ظاهر الجملة ـ على القول بالتداخل ـ بوجوه: ﴿اما بالالتزام بعدم دلالتها﴾ أي الجملة الشرطية ﴿في هذا الحال﴾ أي حال اجتماع سببيـن متقارنين أو متلاحقيـن ﴿ على الحدوث عند الحدوث بل علـى مجرد

الثبوت ، أو الالتزام بكون متعلق الجزاء وان كان واحداً صورة الا انه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط متصادقة على واحد ، فالذمة وان اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط الا ان الاجتزاء بواحد لكونه مجمعاً لها كما في اكرم هاشمياً وأضف عالماً، فاكرم العالم الهاشمي بالضيافة ، ضرورة انه بضيافته بداعي الامرين يصدق انه

الثبوت ﴾ فالجملة الشرطية تقول بثبوت الجزاء عند حدوث الشرط، فلولم يكن موجوداً من قبل وجد وان كان موجوداً لم يوجد بعد .

وعلى هذا لايلزم اجتماع المثلين ، وقد تصرفنا في الشرط الذي ظاهره الحدوث لاالثبوت ﴾ أو الالتزام[1] بكون متعلق الجزاء وان كان واحداً صورة ﴾ اذ قال في كل من الجملتين « فتوضأ » ﴾ الا انه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط متصادقة على ﴾ جزاء ﴾ واحد ﴾ فلو بال ونام مراراً ثم توضأ وضوءاً واحداً فهذا الوضوء وان كان شيئاً واحداً صورة الا انه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط .

مثلا: ان وجد الشرط مرتين كان هذا الوضوء حقيقتين ، وان وجد الشرط ثلاث مرات كان الوضوء حقائق ثلاث وهكذا ﴾ فالذمة ﴾ حين تعدد الشرط ﴾ وان اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط الا ان الاجتزاء بواحد لكونه مجمعاً لها ﴾ أي للتكاليف المتعددة ﴾ كما في أكرم هاشمياً وأضف عالماً فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة ﴾ فان الذمة وان اشتغلت بتكاليف متعددة لكن يجتزي فعل واحد عنها ﴾ ضرورة انه بضيافته بداعي الامرين يصدق انه

---

(١) وهذا التصرف انما هو في ظاهر الجزاء عكس التصرف الاول .

امتثلهما . ولامحالة يسقط الامر بامتثاله وموافقته وان كان له امتثال كل منهما على حدة كما اذا أكرم الهاشمى بغير الضيافة وأضاف العالم الغير الهاشمى .

ان قلت : كيف يمكن ذلك ـ أى الامتثال بما تصادق عليه العنوانان ، مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه .

قلت : انطباق عنوانين واجبين على واحد لايستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته ان انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه

امتثلهما ﴾ فتدبر ﴿ ولا محالة يسقط الامر بامتثاله وموافقته وان كان له ﴾ أي للمكلف ﴿ امتثال كل منهما على حدة كما اذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة وأضاف العالم الغير الهاشمي ﴾ .

« تنبيه »

قد تقدم في بعض المباحث السابقة أن دخول اللام على كلمة « غير » في مثل هذا المقام غير موافق لما ذكروه قال الله تعالى «غير المغضوب عليهم ».

﴿ ان قلت : كيف يمكن ذلك ﴾ الذي ذكرتم ﴿ أي ﴾ حصول ﴿ الامتثال بما تصادق عليه العنوانان، مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه ﴾ أي في مورد الاجتماع، فيلزم أن يكون ضيافة العالم الهاشمي واجباً بوجوبين وهو مستحيل كما تقدم .

﴿ قلت : انطباق عنوانين واجبين على ﴾ شيء ﴿ واحد لايستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته ﴾ أي غاية الامر ﴿ ان انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه

بالوجوب وانتزاع صفته له ، مع انه على القول بجواز الاجتماع لا محذور في اتصافه بهما بخلاف ماإذا كان بعنوان واحد فافهم ، أو الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط الا انه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الاول وتأكد وجوبه عند الاخر . ولايخفى انه لاوجه لان يصار الى واحد منها ،

﴿بالوجوب﴾ أي بوجوب واحد أكيد ﴿وانتزاع صفته﴾ أي صفة الوجوب الاكيد ﴿له﴾ أي للمجمع ﴿مع أنه على القول بجواز الاجتماع لامحذور في اتصافه﴾ أي المجمع ﴿بهما﴾ أي بالوجوبين بلاتأكيد، وذلك لكفاية تعدد العنوان في تعدد الحكم ـ مثلين كانا أم ضدين ـ ﴿بخلاف ماإذا كان﴾ الحكمان ﴿بعنوان واحد﴾ فانه مستحيل حتى على القول بجواز الاجتماع كماتقدم في بعض المباحث السابقة ﴿فافهم﴾ اشارة الى ان القول بالاجتماع أوالامتناع لاربط له بالمقام، اذ الكلام في المقام في مثل «ان بلست فتوضأ وان نمت فتوضأ» . ومن المعلوم أن الوضوء بعنوان واحد جزاء للشرطين .

نعم في مثل أكرم هاشميـاً ، وأضف عالماً يفيد القول بالاجتماع ، اذ أحد الوجوبين بعنوان الهاشمية والاخر بعنوان العالمية ﴿أو الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط الا أنه﴾ لماكان اجتماع المثلين محالا فلابد وأن نقول بـ ﴿وجوب الوضوء في المثال عند﴾ حصول ﴿الشرط الاول وتأكد وجوبه عند﴾ حصول الشرط ﴿الاخر﴾ فهذه محتملات ثلاث لابد من التزام أحدهـا ورفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية، لماتقدم من أن بقاءه على حاله مستلزم لاجتماع المثلين وهو مستحيل .

﴿و﴾ لكن ﴿لايخفى أنـه لا وجه لان يصار الى واحد منها﴾ أي من هذه

فانه رفع اليد عن الظاهر بلاوجه مع مافي الاخيرين من الاحتياج الى اثبات ان متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد .

وان كان صورة واحداً مسمى باسم واحد كالغسل والى اثبات ان الحادث بغير الشرط الاول تأكد ماحدث بالاول، ومجرد الاحتمال لايجدى مالم يكن في البين مايثبته .

الوجوه الثلاثة ﴿فانه رفع اليد عن الظاهر بلاوجه﴾ اذ الظاهر حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا مجرد ثبوته عند ثبوته ولا التصادق على شيء واحد ولا التأكد ﴿مع مافي الاخيرين من﴾ الاشكال .

أما الوجه الثاني فلـ﴿الاحتياج الى اثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على﴾ شيء ﴿واحد وان كان صورة واحداً مسمى باسم واحد كالغسل﴾ الذي دل الدليل على التصادق في واحد .

﴿ و ﴾ أمّا الوجه الثالث فلاحتياجه ﴿ الى اثبات أن الحادث بغير الشرط الاول ﴾ أي ان الحكم الحادث بسبب وجود الشرط الثاني انّما هو ﴿ تأكد ماحدث بالاول ﴾ مع ان ظاهر الجملة الشرطية هو الحدوث ثانياً لا تأكد ماحدث أولا .

﴿و﴾ان قلت: هذان ليسا بمستحيلين لاحتمال التعدد المتصادق واحتمال التأكد قلت : ﴿مجرد الاحتمال لايجدي مالم يكن في البين مايثبته﴾ فاللازم المصير الى وجوب الجزاء المتعدد بتعدد الشرط الا اذ قام دليل على التداخل .

قال السيد الحكيم مد ظله معلقاً على قوله : « مع مافي الاخيرين » الخ مالفظه يعني يرد اشكال آخر على القائل بأحد الاخيرين، وهو أنه لو بنى على وجوب رفع اليد عن الظهور يدور الامر بين المحتملات المذكورة ، وتعيين

ان قلت : وجـه ذلك هو لزوم التصرف فى ظهور الجملـة الشرطيـة لعدم امكان الاخـذ بظهورها ، حيث ان قضيتـه اجتماع الحكمين فى الوضوء ـ فى المثال ـ كما مرت الاشارة اليه .

قلت: نعم اذا لم يكن المراد بالجملة ـ فيما اذا تعدد الشرط كما فى المثال ـ هو وجوب الوضوء مثلا بكل شرط غير ماوجب بالاخر ولا ضير فى كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلا

واحد منها ـ كما يدعيه القائل به ـ يحتاج الى دليل وهو مفقـود ، وانّما خصّه بالاخيرين لان الاول راجع الى دعوى الظهور فيه ، كما وهو يظهر من ملاحظة عبارتـه بخلاف الاخيرين ، فان ظاهر عبارتهما تسليـم عدم الظهور فيهما فتأمل جداً ـ انتهى .

﴿ان قلت : وجه ذلك﴾ التصرف الذي ذكرنا ﴿هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية﴾ في تعدد وجوب الجزاء بتعدد الشرط ﴿لعدم امكان الاخـذ بظهورها، حيث ان قضيته﴾ أي مقتضى هذا الظهور ﴿اجتماع الحكمين﴾ المتماثلين ﴿في الوضوء ـ في المثال ـ كما مرت الاشارة اليه﴾ فحيث يتعذر اجتماع الحكمين لابد وان نلتزم باحدى التصرفات الثلاثة المذكورة .

﴿قلت : نعم﴾ نحتاج الى احدى التصرفات ﴿اذا﴾ التزمنا بوحدة الجزاء كالوضوء بأن ﴿لم يكن المراد بالجملة﴾ الشرطية ﴿ـ فيما اذا تعدد الشرط كما في المثال ـ هو وجوب الوضوء مثلا بكل شرط﴾ من جنس واحد كانا ام من جنسين ﴿غير ماوجب بالاخر ، ولاضير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر اصلا﴾ .

والحاصل : اذا التزمنا بوجوب وضوء واحد عقيب الشرط المتعدد فاللازم

كما لا يخفى .

ان قلت: نعم لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الاطلاق .

قلت : نعم لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية ـ في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب ـ مقتضياً لذلك أي لتعدد الفرد

ان نتصرف في الجملة الشرطية باحدى التصرفات المذكورة : اما حيث لا ملزم لهذا الالتزام بل هو خلاف ظاهر الجملة فالواجب القول بتعدد الجزاء حين تعدد الشرط بأن يقتضي كل شرط جزاءاً ، فاذا نام وجب عليه وضوء واذا بال وجب عليه وضوء آخر وهكذا .

ومن الواضح ان وجوب فردين من طبيعة واحدة لا يستلزم اجتماع المثلين ﴿كما لا يخفى﴾ نعم اذا قام دليل على عدم التعدد فاللازم التصرف في ظهور الجملة الشرطية .

﴿ان قلت : نعم﴾ يجب الحمل على تعدد الجزاء حتى لا يحتاج الى التصرفات المذكورة ﴿لو لم يكن تقدير تعدد الفرد﴾ وفرضه ﴿على خلاف الاطلاق﴾ أي اطلاق مادة الجزاء ، اما لو كان فرض تعدد الفرد على خلاف اطلاق مادة الجزاء فاللازم التحفظ على الاطلاق والذهاب الى احدى التصرفات المذكورة . ثم ان وجه كونه خلاف اطلاق المادة ان قوله عليه السلام : « اذا بلت فتوضأ » ظاهره وجوب مطلق الوضوء لا وجوب وضوء آخر ، فان تقييد الوضوء الواقع في الجزاء بقيد وهو كلمة « آخر » خلاف اطلاقه .

﴿قلت : نعم﴾ تقدير تعدد الفرد خلاف الاطلاق ﴿لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية ـ في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب ـ مقتضياً لذلك ، أي لتعدد الفرد﴾ وقوله « في كون » متعلق بـ « ظهور » وقوله « مقتضياً » خبر « لم يكن »

والا كان بياناً لماهو المراد من الاطلاق .

وبالجملة لا دوران بين ظهور الجملة فى حدوث الجزاء وظهور الاطلاق ، ضرورة ان ظهور الاطلاق يكون معلقاً على عدم البيان ، وظهورها فى ذلك صالح لان يكون بياناً فلاظهور له مع ظهورها ، فلايلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلا

﴿والا﴾ فلو كان الظهور مقتضياً لتعدد الفرد عرفاً ﴿كان بياناً لما هو المراد من الاطلاق﴾ يعني ان تعدد الفرد كأن يقيد الوضوء بوضوء آخر ، وان كان خلاف الاطلاق لكن حيث ان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند وجود الشرط . وهذا مستلزم لتعدد الفرد فلابد وان يكون هذا الظهور بياناً للاطلاق وأنه مقيد .

وان شئت قلت : يتصادم امران « الاول » ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء المقتضى لتعدد الفرد . « الثاني » ظهور اطلاق توضأ مثلا في كونها طبيعة واحدة من غير تعدد ، وحينئذ يكون الامر الاول قرينة لرفع اليد عن الاطلاق ، فاللازم القول بتعدد الفرد .

﴿وبالجملة لا دوران بين ظهور الجملة﴾ الشرطية ﴿في حدوث الجزاء﴾ المقتضى للتعدد ﴿و﴾ بين ﴿ظهور الاطلاق﴾ في وحدة الطبيعة المقتضى لعدم التعدد ، حتى يقال لاوجه لتقديم احد الظهورين على الاخر بل ظهور الجملة مقدم على ظهور الاطلاق ﴿ضرورة ان ظهور الاطلاق يكون معلقاً على عدم البيان ، وظهورها﴾ أي الجملة الشرطية ﴿في ذلك﴾ التعدد الذي ذكرناه ﴿صالح لان يكون بياناً﴾ وحينئذ ﴿فلا ظهور له﴾ أي لا ظهور للاطلاق في وحدة الطبيعة ﴿مع ظهورها﴾ أي الجملة الشرطية فى التعدد ﴿فلايلزم على القول بعدم التداخل تصرف اصلا﴾ لا في الجملة الشرطية لما تقدم من ظهورها في التعدد ولا في

بخلاف القول بالتداخل كمالا يخفى .

فتلخص بذلك ان قضية ظاهر الجملة الشرطية هو القول

الاطلاق لانه لاينعقد اطلاق مع البيان ـ كماتقرر في محله ، ولذا يقال : ان نحو اكرم العالم العادل ليس مجازاً مع ان العالم مقيد بقيد العادل ﴿بخلاف القول بالتداخل﴾ فانه يلزم منه التصرف في ظهور الجملة الشرطية في التعدد ﴿كما لايخفى﴾ بأدنى تأمل .

وقد علق المصنف « ره » في الهامش مالفظه : هذا واصح بناءاً على مايظهر من شيخنا العلامة من كون ظهور الاطلاق معلقاً على عدم البيان مطلقاً « أي الى الابد » ولو كان منفصلا ، وأما بناءاً على ما افدناه في غير مقام من انه « أي الاطلاق » انما يكون معلقاً على عدم البيان في مقام التخاطب لامطلقاً « أي ولو منفصلا » فالدوران حقيقة بين الظهور « أي ظهور الجملة الشرطية في التعدد وظهور الاطلاق في الوحدة » حينئذ وان كان الا انه لا دوران بينهما حكماً ، لان العرف لا يكاد يشك بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية ان قضيته تعدد الجزاء وانه في كل قضية وجوب فرد غير ما وجب في الاخرى ، كما اذا اتصلت القضايا وكانت في كلام واحد فافهم ـ انتهى .

فتحصل : ان القيد لوكان متصلا أو كان منفصلا وقلنا بمقالة الشيخ « ره » فاللازم تقييد الاطلاق صناعة ، وان كان منفصلا ولم نقل بمقالته فاللازم تقييده لظهوره عرفاً في ذلك ، اذ يدور الامر بين القول بالتداخل واحد التصرفات المذكورة وبين القول بعدم التداخل والتصرف في الاطلاق ، والثاني اظهر عند العرف من الاول .

﴿فتلخص بذلك﴾ البيان المتقدم ﴿ان قضية ظاهر الجملة الشرطية هو القول

بعدم التداخل عند تعدد الشرط. وقد انقدح مماذكرناه ان المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التى ذكرناها لا مجرد كون الاسباب الشرعية معرفات لامؤثرات .

بعدم التداخل عند تعدد الشرط﴾ بل يجب اتيان الجزاء بعدد افراد الشرط، سواء اتحدت جنساً كبولين ام اختلفت كبول ونوم .

﴿وقد انقدح مما ذكرناه﴾ من وجوه التصرف علي القول بالتداخل وانه لابدمن التصرف باحدى تلك الوجوه حتى تتمكن من القول بالتداخل ﴿ان المجدى للقول بالتداخل هو أحدالوجوه﴾ الثلاثة ﴿التي ذكرناها لامجرد كون الاسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات﴾ .

اعلم أنه حكي عن فخر المحققين أنه قال : الاسباب الشرعية في الغالب معرفات بخلاف الاسباب العرفية فانها في الغالب مؤثرات .

وتوضيحه : ان ما جعله الشارع سبباً لشيء ليس في الحقيقة مؤثراً وانما هو كاشف عن مؤثر حقيقي واقعي، مثلا عبور الحمرة عن وسط السماء وان كان في ظاهر الدليل سبباً لوجوب صلاة المغرب لكن في الحقيقة انماهو معرف عن استتار القرص وكاشف له والمؤثر الحقيقي هو الاستتار وكذا جعل مكعب ثلاثة اشبار ونصف مثلا سبباً لعصمة الماء ليس على نحو الحقيقة بل هـو كاشف عن وجود مقدار من الماء بحيث يكون عاصماً، وهكذا غيرهما من سائر الامثلة، وهذا بخلاف الاسباب العرفية فان جعلهم النار سبباً للاحراق انما يعنون العلة المؤثرة وكذا غيره .

ثم قال الفخر: ان القول بالتداخل مبتن على ماذكرنا، لان الاسباب الشرعية لماكانت معرفات أمكن اجتماع كثير منها على شيء واحد فالسبب الحقيقي واحد والكاشف عنه كثير فالبول والغائط والريح كلها كاشفة عن ظلمة نفسية يذهبها الوضوء

فلا وجه لماعن الفخر وغيره من ابتناء هذه المسألة على انها معرفات أو مؤثرات مع ان الاسباب الشرعية حالها حال غيرها في كونها معرفات تارة ومؤثرات

ولهذا لايلزم تعدد الوضوء عند تعدد هذا النحو من الاسباب التي هي كواشف في الواقع لان السبب واحد بخلاف الاسباب العرفية فان كل واحد سبب حقيقي ومؤثر مستقل فيلزم تعدد المعلول لدي تعدد السبب .

ولكن حيث عرفت ان مسألة التداخل تبتني على احدى الوجوه المذكورة ﴿فلاوجه لما عن الفخر وغيره من ابتناء هذه المسألة﴾ أي مسألة التداخل ﴿على انها﴾ أي الاسباب الشرعية ﴿معرفات﴾ فيتداخل ﴿أو مؤثرات﴾ فلايتداخل ، فالتداخل مبني على المعرفية لامكان اجتماع معرفات كثيرة على شيء واحد، والتعدد مبني على كونها مؤثرات حقيقة لاقتضاء كل مؤثر أثراً مستقلا .

وانما قلنا بأنه لاوجه لهذا القول لانه على فرض تسليم كون الاسباب الشرعية من قبيل المعرفات لايستقيم ماذكره، لجواز ان تكون الاسباب الشرعية المتعددة حاكية لاسباب حقيقية متعددة ، كأن يكون البول حاكياً عن ظلمة والغائط عن ظلمة اخرى وهكذا ، فمجرد كونها حاكيات لايجدى القول بالتداخل مالم يثبت كونها حاكيات عن شيء واحد ، وانى لهم باثباته .

ان قلت: الاصل العدم، فانا نشك في تعدد السبب الحقيقي فالاصل البراءة. قلت ظهور الجمل الشرطية في كون كل من هذه الامور سبباً وعلة للوضوء حاكم على هذا الاصل .

هذا كله على تقدير تسليم المبنى ﴿مع ان﴾ كون ﴿الاسباب الشرعية﴾ من قبيل المعرفات مطلقاً ممنوع بل ﴿حالها حال غيرها في كونها معرفات تارة ومؤثرات

اخرى ، ضرورة ان الشرط للحكم الشرعي في الجملة الشرطية ربما يكون مما لـه دخل في ترتب الحكم ، بحيث لولاه لما وجدت له علة ، كما انـه في الحكم الغير الشرعي قد يكون امارة على حدوثه بسببه وان كان ظاهر التعليق ان له الدخل فيهما كما لا يخفى. نعم لو كان المراد بالمعرفية في

أخرى﴾ فكل من الاسباب الشرعية والعرفية على قسمين فتارة معرف وتارة كاشف ﴿ضرورة ان الشرط للحكم الشرعي في الجملة الشرطية ربما يكون مماله دخل في ترتب الحكم بحيث لولاه لما وجدت له﴾ أي للحكم ﴿علة﴾ وربما يكون كاشفاً فقط بحيث لولاه لكانت العلة موجودة، اذ العلة والمؤثر لا يتوقف على الكاشف بل الامر بالعكس فالاول مثل قوله عليه السلام : «اذا شككت فابن على الاكثر» فان الشك علة للحكم ـ فتدبر .

والثاني نحو عبور الحمرة المغرب كما تقدم ﴿كما أنه﴾ أي الشرط ﴿في الحكم الغير الشرعي﴾ أيضاً على قسمين: فقد يكون علة نحو «اذا طلعت الشمس كان النهار موجوداً» و ﴿قد يكون أمارة﴾ وكاشفاً ﴿على حدوثه﴾ أي حدوث الحكم ﴿بسببه﴾ ومؤثره الحقيقي نحو «اذا كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة» ﴿وان كان ظاهر التعليق﴾ أي تعليق الجزاء على الشرط ﴿ان لـه﴾ أي الشرط ﴿الدخل فيهما﴾ أي في الحكم الشرعي وغير الشرعي ﴿كما لا يخفى﴾ .

وبهذا تحقق عدم صحة قول الفخر من وجهين: الاول عدم ابتناء القول بالتداخل على كون الاسباب الشرعية معرفات. الثاني عدم صحة القول بكون الاسباب الشرعية معرفات بل بعضها معرفات وبعضها مؤثرات. ﴿نعم لو كان المراد بالمعرفية في

الاسباب الشرعية انها ليست بدواعى الاحكام التى هى فى الحقيقة علل لها وان كان لها دخل فى تحقق موضوعاتها ، بخلاف الاسباب غير الشرعية فهو وان كان له وجه الا انه مما لايكاد يتوهم انه يجدى فيما همّ وأراد .

ثم انـه لاوجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس

الاسباب الشرعية انها ليست بدواعي الاحكام التي﴾ صفة دواعي ﴿هي في الحقيقة علل لها﴾ أي لتلك الاحكام، فلايكون البول مثلا علة لوجوب الوضـوء ، لان الداعي هي المصلحة الموجبة لوجودها﴿وان كان لها﴾ أي لهذه الاسباب الشرعية ﴿دخل في تحقق موضوعاتها﴾ أي موضوعات تلك الدواعي، فالامر بالتوضي مسبب عن وجود مصلحة تطهير النفس، والموضوع لهذه المصلحة النفس المظلمة والبول دخيل في ظلمة النفس، فبالبول يتحقق موضوع المصلحة والمصلحة هي العلة للايجاب﴿بخلاف الاسباب غير الشرعية﴾ فانها في الغالب بنفسها علة لوجود المسبب .

مثلا: قولنا «سبب وجود النهار طلوع الشمس» بمعنى ان العلة لوجوده طلوعها لاأن هناك شيئاً آخر كما لايخفى. ﴿فهو وان كان له وجه﴾ لصحة القـول بأن الاسباب الشرعية حاكيات عن المصالح بهذا المعنى﴿الا أنه مما لايكاد يتوهم أنه يجدي فيما همّ﴾ فخر المحققين «ره» ﴿وأراد﴾ من القول بالتداخل ، وذلك لما تقدم من ان السبب حينئذ كاشف عن المصلحة ، ومـن المحتمل ان يكـون كل سبب كاشفاً عن مصلحة ، فيكون هناك مصالح يجب استيفائها باتيان الشيء مراراً .

﴿ثم انه لاوجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس﴾ كالبـول

وعدمه واختيار عدم التداخل في الاول والتداخل في الثاني الا توهم عدم صحة التعلق بعموم اللفظ في الثاني لانه من اسماء الاجناس ، فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد الا السبب الواحد ، بخلاف الاول لكون كل منها سبباً فلا وجه لتداخلها ، وهو

والنوم ﴿و﴾ بين ﴿عدمه﴾ كالبول مرتين ﴿واختيار عدم التداخل في الاول﴾ فيجب وضوءان ﴿والتداخل في الثاني﴾ فوضوء واحد ﴿الا توهم عدم صحة التعلق﴾ أي الاستدلال ﴿بعموم اللفظ﴾ أي لايصح أن يقال: لفظ الجملة الشرطية عام بالنسبة الى كل فرد من أفراد الطبيعة فقوله «ان بلت فتوضأ» يشمل البول الاول فيجب وضوء والبول الثاني فيجب وضوء آخر ﴿في الثاني﴾ أي فيما كان الافراد من جنس واحد، ووجه عدم صحة التعلق بقوله: ﴿لانه﴾ أي الشرط كالبول ﴿من أسماء الاجناس فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد الا السبب الواحد﴾ وحين كان من أسماء الاجناس فلا دلالة فيه على العموم بل يكون نفس الطبيعة سبباً، من غير فرق بين أن يوجد مرة أو مراراً. مثلا اذا قال المولى: ان كان في الدار من جنس الحيوان شيء وجب عليك الحراسة فانه تجب الحراسة بوجود هذا الجنس واحداً كان أم متعدداً، لأنه تجب الحراسة بعدد أفراد الحيوان، ومثله مانحن فيه فان معنى قوله «اذا بلت فتوضأ» وجوب الوضوء عند وجود هذا الجنس سواء حصل فرد واحد أم أفراد متعددة .

وهذا ﴿بخلاف الاول﴾ الذي يتعدد الاجناس المختلفة ﴿لكون كل منها﴾ أي من الاجناس كالبول والغائط والنوم ﴿سبباً﴾ مستقلا لوجوب الوضوء ﴿فلا وجه لتداخلها﴾ .

هذا تمام الكلام في الوجه الذي ذكروه للتفصيل المحكي عن الحلي ﴿وهو

فاسد، فان قضية اطلاق الشرط فى مثل « اذا بلت فتوضأ» هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بال مرات، والا فالاجناس المختلفة لابد من رجوعها الى واحد فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد، لما مرت اليه الاشارة من ان الاشياء المختلفة بماهى مختلفة لاتكون أسباباً لواحد.

هذا كله فيما اذا كان موضوع الحكم فى الجزاء قابلا للتعدد،

فاسد فان قضية اطلاق الشرط في مثل«اذا بلت فتوضأ» هو حدوث الوجوب﴾ للوضوء﴿عند كل مرة لو بال مرات﴾ اذ ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط كما لو قال«ان جاءك عالم فأكرمه» فانه لو جاء عالم وجب اكرامه، ثم لو جاء عالم آخر وجب اكرامه أيضاً لصدق القضية الشرطية عند كل مرة، والقول بأنه من أسماء الاجناس فلايفيد التعدد باطل بعدما ذكر من الظهور، اذ العرف لايفهمون من القضية الشرطية الاسريان طبيعة العلة في كل فرد كما لايخفى. ﴿والا﴾ فلو كانت الجملة الشرطية لاتدل على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت﴿فالاجناس المختلفة﴾ كالبول والنوم أيضاً كذلك، اذ﴿لابد من رجوعها الى واحد﴾ كالافراد من الجنس الواحد، فان الاجناس المختلفة﴿فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد﴾ لابد من ارجاعها الى جامع واحد به تؤثر في شيء واحد﴿لما مرت اليه الإشارة من ان الاشياء المختلفة بماهي مختلفة لاتكون أسباباً لواحد﴾ فان الواحد لايصدر الا من واحد. والحاصل أن التفصيل بين اختلاف الجنس واتحاد الجنس لاوجه له، بل يجب القول اما بالتداخل في الجميع أو التعدد في الجميع.

﴿هذا كله فيما اذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلا للتعدد﴾ كالوضوء

وأما مالايكون قابلالذلك فلابدمن تداخل الاسباب فيه فيما لايتأكد المسبب ، ومن التداخل فيه فيمايتأكد .

فصل

الظاهر انه لا مفهوم للوصف ومابحكمه مطلقاً

والغسل والاكرام ونحوها﴿واما مالايكون قابلا لذلك﴾كما لوقال ان ارتد زيد فاقتله وان لاط فاقتله، أو قال ان أكرمك عبدك فاعتقه وان صام فاعتقه وأمثال ذلك ﴿فلابد من تداخل الاسباب فيه فيما لايتأكد المسبب﴾كما تقدم من مثال القتل ﴿ومن التداخل فيه فيمايتأكد﴾المسبب كما لومات في البئر حيوانان، فان نجاسة البئر ليست قابلة للتعدد وانما تكون قابلة للتأكد . وفي المثالين نظر فتدبر والله العالم وهو الموفق .

(فصل)

في مفهوم الوصف

﴿الظاهر انه لامفهوم للوصف﴾بحيث يفيد انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ﴿ومابحكمه﴾كالحال نحو أكرم العالم عادلا﴿مطلقاً﴾سواء كان الوصف معتمداً على الموصوف نحو«أكرم الرجل العالم» أم لانحو « أكرم العالم » وسواء كان الوصف علة للحكم أملا، وسواء كان بين الوصف والموصوف تساوياً أو عموماً مطلقاً أو من وجه نعم لوكان الوصف علة منحصرة للحكم نحو صل خلف العادل لزم انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، ولكن ليس ذلك من جهة المفهوم بل من جهة كون العلة المنحصرة كما سيأتي .

لعدم ثبوت الوضع وعدم لزوم اللغوية بدونه لعدم انحصار الفائدة به وعدم قرينة اخرى ملازمة له، وعليته فيما اذا استفيدت غير مقتضية له كما لا يخفى، ومع كونها بنحو الانحصار - وان كانت مقتضية له - الا انه لم يكن من مفهوم الوصف،

قال العلامة الرشتي«ره»: وكيف كان فوجه عدم المفهوم هو أنه لو كان دالا على المفهوم لكان ذلك اما بالوضع - بأن الهيئة التركيبية من المقيد والقيد موضوعة للدلالة على الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء - أو بالانصراف العرفي، أو لاجل لزوم اللغوية بدونه ولا يرتكبه المولى الحكيم، أو لاجل أن الاصل في القيد أن يكون احترازياً، أو لاجل ماهو المعروف على الالسنة من أن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّية - انتهى، لاسبيل الى الاول ﴿لعدم ثبوت الوضع﴾ ولا الى الثاني لعدم الانصراف بعد فهم العرف في كثير من الموارد فوائد أخرى غير المفهوم ﴿و﴾ لاالى الثالث لـ﴿عدم لزوم اللغوية بدونه﴾ أي بدون المفهوم ﴿لعدم انحصار الفائدة به﴾ أي لاتنحصر فائدة الوصف بالمفهوم حتى يلزم من عدمه اللغوية، فان للوصف فوائد أخرى مثل الاعتناء بمحل الوصف دون غيره ونحو ذلك ﴿و﴾ لا الى الرابع والخامس لـ﴿عدم قرينة أخرى ملازمة له﴾ لعدم تمامية كون الاصل في القيد الاحترازي فان للقيد فوائد أخرى كما تقدم. وأما اشعار الوصف بالعلية فهو غير ملازم للمفهوم لان المفيد للمفهوم كون العلة منحصرة لامطلق العلية، والى هذا أشار بقوله: ﴿وعليته﴾ أي علية الوصف للحكم ﴿فيما اذا استفيدت غير مقتضية له﴾ أي للمفهوم لان المفيد هو العلة المنحصرة لامطلق العلية ﴿كما لايخفى، ومع كونها بنحو الانحصار - وان كانت مقتضية له﴾ لضرورة انتفاء المعلول بانتفاء علته المنحصرة ﴿الا أنه لم يكن من مفهوم الوصف﴾

ضرورة انه قضية العلية الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام وهو مما لا اشكال فيه ولا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلا في محل النزاع وموردا للنقض والابرام.

ولا ينافي ذلك ما قيل من ان الاصل في القيد أن يكون احترازياً لان الاحترازية لا توجب الا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية مثل ما اذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد،

في شيء ﴿ضرورة أنه﴾ أي المفهوم ﴿قضية العلية الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام﴾ وجود هذه القرينة الخاصة ﴿وهو مما لا أشكال فيه ولا كلام﴾ وانما الكلام في استفادة المفهوم في جميع الموارد، سواء كانت قرينة على العلية المنحصرة أم لا.

ثم ان المحكي عن العلامة «ره» التفصيل في المقام، فقال بالمفهوم فيما كان الوصف علة دون غيره، وأشار المصنف «ره» الى رده بقوله: ﴿فلا وجه لجعله تفصيلا في محل النزاع وموردا للنقض والابرام﴾ اذ لو كان المراد من العلة في كلامه مطلق العلة فلا وجه للقول بالمفهوم أصلا، وان كان المراد العلة المنحصرة فلما تقدم من أن استفادة المفهوم حينئذ كان بسبب قرينة انحصار العلة وهو خارج عن محل الكلام، وانما القول في استفادة المفهوم من نفس الجملة الوصفية ﴿ولا ينافي ذلك﴾ الذي ذكرنا من عدم المفهوم ﴿ما قيل من أن الاصل في القيد أن يكون احترازياً﴾ وجه المنافاة أن معنى كون القيد احترازياً لا توضيحياً عدم الحكم عند عدم القيد وهو ينافي قولكم بعدم المفهوم، وانما قلنا بعدم المنافاة ﴿لان الاحترازية لا توجب الا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية﴾ فمعنى «أكرم الرجل العالم» وجوب اكرام العالم ﴿مثل ما اذا كان﴾ موضوع الحكم ﴿بهذا الضيق بلفظ واحد﴾

فلافرق أن يقال جئني بانسان أوبحيوان ناطق ، كما انه لايلزم في حمل المطلق على المقيد فيماوجد شرائطه الا ذلك

بلاوصف وموصوف ﴿فلافرق أن يقال جئني بانسان﴾ حيث ان الموضوع مضيق بلفظ واحد ﴿أو بحيوان ناطق﴾ فان الحيوان وسيع وضيقه بالوصف بالناطقية .

وكيف كان، فالمستفاد من المضيق هو ثبوت الحكم له لانفي الحكم عن غيره، فمعنى قولهم أن الاصل في القيد الاحترازية هو أن المستفاد من القيد السكوت عن غيره لانفي غيره فلوقال «أكرم الرجل العالم» فهو ساكت عن الجاهل نفياً واثباتاً، فلايجب على القيد اكرامه لأنه ينفيه بحيث يحرم اكرامه، وهذا مثل ما لوقال«أكرم زيداً» فانه ساكت عن عمرو، لأنه يحرم اكرام عمرو .

والحاصل :ان انتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع لادخل له بالمفهوم،فخطاب أكرم العالم ساكت عن اكرام غيره، لأنه دال على عدم اكرام غيره .

ثم انه يحكى عن الشيخ البهائي رحمه الله أنه قال:ان حمل المطلق على المقيد في مثل أعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة انما هو لمفهوم الوصف ، فان مفهوم أعتق رقبة مؤمنة عدم كفاية عتق غير المؤمنة ـ كما كان مفهوم أكرم العالم عدم جواز اكرام الجاهل ـ فلذا يقيد المطلق ويحكم بعدم كفايته في مقام الامتثال، وعلى هذا أشكل على المشهور بالتنافي بين قوليهما في باب المفهوم وباب المطلق والمقيد، اذ لولم يكن المفهوم حجة لزم عدم حمل المطلق على المقيد، وان كان حمل المطلق على المقيد صحيحاً لزم أن يكون المفهوم حجة .

وأجاب المصنف « ره » عن ذلك بقوله : ﴿كما انه لايلزم في حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه﴾ أي شرائط الحمل ﴿الا ذلك﴾ التضييق المتقدم

من دون حاجة فيه الى دلالته على المفهوم ، فانه من المعلوم ان قضية الحمل ليس الا ان المراد بالمطلق هو المقيد، وكأنه لايكون في البين غيره، بل ربما قيل انه لاوجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم فان ظهوره

فيكون مفاد المطلق والمقيد معاً وجوب عتق الرقبة المؤمنة كما لولم يكن مطلق في البين أصلا ، فيكون حاصلهما وجوب المقيد والسكوت عن المطلق ﴿من دون حاجة فيه﴾ أي في هذا الحمل ﴿الى دلالته﴾ أي المقيد ﴿على المفهوم﴾ المستفاد من الوصف .

فتحصل في الجواب: ان الحمل ليس من باب مفهوم الوصف حتى ينافي قولهم بعدم المفهوم ﴿ فانه من المعلوم ان قضية الحمل ليس الاّ ان المراد بالمطلق هو المقيد﴾ مع السكوت عن حكم غيره، لا مع بيان عدم كفايته الذي كان هو مقتضى المفهوم ﴿وكأنه لايكون في البين غيره﴾ أي غير المقيد فالمقيد مبيّن لتضييق دائرة المطلق ولا يبين عدم كفاية غيره، وقدبيّنا سابقاً ان سكوت الدليل عن حكم غير موضوعه لا دخل له بالمفهوم، بل الدخيل في المفهوم دلالة الدليل على عدم الحكم في غيره .

﴿ بل ربما قيل انه لا وجه للحمل ﴾ أي حمل المطلق على المقيد ﴿لو كان بلحاظ المفهوم﴾ المستفاد من الوصف ، اذ لو كان بهذا اللحاظ تعارض ظهوران :

الاول: ظهور المطلق في الاطلاق المقتضى لكفاية حتى غير المؤمنة .

الثاني: ظهور الوصف في المفهوم المقتضى لعدم كفاية غير المؤمنة .

ولا وجه لتقدم الثاني على الاول ﴿ فان ظهوره ﴾ أي ظهور الوصف

فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق كى يحمل عليه. لو لم نقل بأنه أقوى لكونه بالمنطوق كمالا يخفى .

وأما الاستدلال على ذلك: أى على عدم الدلالة على المفهوم بآية « ربائبكم اللاتى فى حجوركم »[1] ففيه ان الاستعمال فى غيره أحياناً مع القرينة مما لايكاد ينكر كما فى الاية قطعاً. مع انه

﴿فيه﴾ أي في المفهوم ﴿ليس بأقوى من ظهور المطلق في الاطلاق كي﴾ يقدم الوصف على الاطلاق و﴿يحمل عليه، لو لم نقل بأنه﴾ أي الظهور الاطلاقي ﴿أقوى لكونه بالمنطوق كما لا يخفى﴾ وسيأتي في باب المطلق والمقيد ان وجه الحمل هو التنافي الواقع بينهما بسبب دليل خارجي دل على وحدة التكليف من اجماع وغيره بحيث لولاه لما حمل المطلق على المقيد، فالدليل الخارجي أورث التنافي الموجب للحمل لا مفهوم الوصف كما زعمه الهائي «ره» .

﴿وأما الاستدلال على ذلك: أي على عدم الدلالة﴾ للوصف ﴿على المفهوم بآية « ربائبكم اللاتي في حجوركم »﴾ بتقريب ان الوصف في الاية ـ وهو قوله « اللاتي في حجوركم» ـ لو دل على المفهوم لزم عدم حرمة الربائب اللاتي لسن في حجور الازواج، وهو مخالف الضرورة .

﴿ففيه ان الاستعمال﴾ للوصف ﴿في غيره﴾ أي غير المفهوم ﴿أحياناً مع القرينة﴾ الخارجية على عدم المفهوم ﴿مما لايكاد ينكر﴾ حتى من القائلين بالمفهوم ﴿كما في الاية قطعاً﴾ اذ قامت القرينة الخارجية على تحريم الربائب مطلقاً وهي تقتضي عدم المفهوم ﴿مع أنه﴾ لو لم تقم قرينة في المقام لم نقل

---

(١) النساء : ٢٣ .

يعتبر في دلالته عليه عند القائل بالدلالة أن لايكون وارداً مورد الغالب كمافي الاية ، ووجه الاعتبار واضح لعدم دلالته معه على الاختصاص وبدونها لايكاد يتوهم دلالته على المفهوم ـ فافهم .

(تذنيب) لايخفى

بالمفهوم أيضاً لفقد شرط المفهوم، اذ ﴿يعتبر في دلالته﴾ أي الوصف ﴿عليه﴾ أي على المفهوم ﴿عند القائل بالدلالة أن لايكون﴾ الوصف ﴿وارداً مورد الغالب كما في الاية﴾ فان الغالب كون الربائب في حجور الازواج، اذ الربيبة مع امها وهي مع زوجها غالباً ﴿ووجه الاعتبار﴾ لهذا الشرط حتى يدل على المفهوم ﴿واضح لعدم دلالته﴾ أي الوصف ﴿معه﴾ أي مع كون الوصف غالباً ﴿على الاختصاص﴾ أي اختصاص الحكم بمورد الوصف المستلزم للمفهوم ﴿وبدونها﴾ أي بدون دلالة الوصف على الاختصاص ﴿لايكاد يتوهم دلالته على المفهوم﴾ اذ الوصف حينئذ يكون توضيحياً لااحترازياً .

ومن البديهي أن الوصف التوضيحي لايدل على الانتفاء عند الانتفاء ﴿فافهم﴾ يمكن أن يكون اشارة الى بطلان اشتراط المفهوم بعدم كون الوصف غالبياً، كما في حاشية المشكيني «ره» وغيره ـ فراجع .

« تذنيب »

في بيان نسبة الوصف مع الموصوف

﴿لايخفى﴾ ان الوصف الذي هو محل الكلام اذا لوحظ مع موصوفه يكون على أحد أقسام أربعة :

الاول: أن يكون مساوياً معه نحو الانسان الناطق .

انه لاشبهة فى جريان النزاع فيما اذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه فى مورد الافتراق من جانب الموصوف، وأما فى غيره ففى جريانه اشكال أظهره عدم جريانه .

الثاني: أن يكون أعم منه مطلقاً نحو الانسان الماشي.

الثالث : أن يكون أخص منه مطلقاً نحو الانسان العادل .

الرابع: أن يكون بينهما عموم من وجه نحو الانسان الابيض.

اذا عرفت هذا فاعلم ﴿انه لا شبهة في جريان النزاع﴾ نفياً واثباتاً ﴿فيما اذا كان الوصف أخص من موصوفه﴾ مطلقاً كالانسان العادل ﴿ولو من وجه﴾ كالانسان الابيض فانه ﴿في مورد الافتراق من جانب الموصوف﴾ بأن يكون الموصوف ولايكون الوصف كالانسان غير العادل وغير الابيض، يقول المفهومي لا حكم فيهما ويقول غيره ساكت عنهما ﴿وأما في غيره﴾ أي غير ماكان الوصف أخص ـ وهو القسمان الاولان ـ أو ماكان الوصف أخص من وجه ولكن لافي مورد الافتراق من جانب الموصوف بل من جانب الصفة كالابيض غير الانسان وكذا مع انتفاء الوصف والموصوف كليهما في صورة كان بينهما عموم من وجه كمالو قال: « أكرم الانسان الابيض » بالنسبة الى الفرس الاسود ﴿ففي جريانه﴾ أي النزاع ﴿اشكال أظهره عدم جريانه﴾ فلو قال أكرم الانسان الناطق أو الماشي أو الابيض فغير الانسان الناطق الماشي ولو كان أبيضاً كالحجر الابيض لايجري فيه النزاع اذ النزاع في المفهوم انّما هو فيما كان الموصوف باقياً وانّما تبدلت الصفة .

أمّا مع ذهاب الموصوف فلا نزاع أصلا بل حاله عند الكل حال مالو قال أكرم زيداً ، فكما انّه لا نزاع في اكرام عمرو وعدمه كذلك ههنا .

وان كان يظهر مما عن بعض الشافعية ـ حيث قال : قولنا « في الغنم السائمة زكاة » يدل على عدم الزكاة في معلوفة الابل ـ جريانه فيه ، ولعل وجهه استفادة العلّية المنحصرة منه ، وعليه فيجري فيما كان الوصف مساوياً أو أعم مطلقاً أيضاً ، فيدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه

﴿ وان كان يظهر مما عن بعض الشافعيـة ـ حيث قال : قولنا « في الغنـم السائمة زكاة » يدل على عدم الزكاة في معلوفة الابل ـ جريانـه﴾ أي النزاع ﴿ فيه ﴾ أي في غير الاولين من الاقسام الاربعـة الاخر ، حيث انّه لو حكم بالجريان في مورد انتفـاء الوصف والموصوف اللذين بينهـما عموم من وجه ، فلابد وأن يحكم فيماكان بينهما تساو أوكان الوصف أعم أوكان بينهما عموم من وجه مع انتفاء الموصوف فقط ﴿ ولعل وجهه﴾ أي وجه دلالتـه على عدم الزكاة في معلوفـة الابل ﴿ استفادة العليـة المنحصرة منه ﴾ أي من الوصف ، بمعنى أن علة الزكاة مطلقـاً هي السوم فكلـما لم يجد السوم غنماً كان أو ابلا أو بقراً لم يحكم بالزكاة .

﴿وعليه﴾ أي على هذا الوجه الذي ذكرنا من استفادة انحصار العلة الموجبة للمفهوم ﴿فيجري﴾ النزاع ﴿فيماكان الوصف مساوياً أوأعم مطلقاً﴾ أومن وجه ﴿أيضاً فيدل﴾ الوصف ﴿على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه﴾ أي انتفاء الوصف المساوي أو الاعم مطلقاً أو من وجه .

والحاصل : انه على قول الشافعي يكون النزاع في ثمانيـة مواضع. بيان ذلك: ان صور انتفاء الاقسام الاربعة السابقة ثمانية: فانتفاء الانسان الناطق واحد وانتفاء الانسان الماشي اثنان ، وانتفـاء الانسان العادل اثنان، وانتفـاء الانسان

فلاوجه للتفصيل بينهما وبين ماإذا كان أخص من وجه فيماإذاكان الافتراق من جانب الوصف بأنه لاوجه للنزاع فيهما معللا بعدم الموضوع ، واستظهار جريانه عن بعض الشافعية فيه

الابيض ثلاثة .

وبهذا كله تحقق أن حال الوصف المساوي والاعم مطلقاً حال الاعم من وجه، فالجميع اما داخل فى محل النزاع أوخارج عنه، اذ مع ملاحظة استفادة العلية يكون الجميع داخلا ومع ملاحظة مفهوم الوصف يكون الجميع خارجاً ﴿فلا وجه للتفصيل﴾ المحكى عن التقريرات ﴿بينهما﴾ أي ماكان الوصف مساوياً أوأعم مطلقاً ﴿وبين ماإذا كان أخص من وجه فيماإذا كان الافتراق من جانب الوصف﴾ بأنوجد الوصف ولم يوجد الموصوف﴿بأنه لاوجه للنزاع﴾ متعلق بقوله « للتفصيل » ﴿فيهما﴾ أي في الوصف المساوي والاعم﴿معللابعدم الموضوع﴾ بعد انتفاءالوصف، والنزاع فى المفهوم انمايجري فيماكانالموضوع باقياً ﴿واستظهار جريانه﴾ أي النزاع ﴿عن بعض الشافعية فيه﴾ أي فيماكان الوصف أخص من وجه، كماتقدم من مثال «في الغنم السائمة زكاة » وان المفهوم منه عدم الزكاة فى معلوفة الابل .

وقد علق العلاّمة المشكيني «ره» على قوله «من جانب الوصف» مالفظه : قد عبربه في التقريرات أيضاً ، والظاهر انه سهو من القلم اذ افتراقه فى الابل السائمة ، ولااشكال فى عدم جريان النزاع فيه من جهة الوصف ، والمراد مالم يصدق عليه واحد من الموصوف والصفة وهي الابل المعلوفة ، كمايشهد به استظهار جريانه من بعض الشافعية القائل بعدم الزكاة في معلوفة الابل بمقتضى مفهوم فى الغنم السائمة زكاة[1] انتهى .

---

(١) حاشية المشكيني ج١ ص٣٢٤ .

كما لايخفى فتأمل جيداً .

فصل

هل الغاية فى القضية

والظاهر من ملاحظة كلام الاعلام كون النزاع فيماذكره المصنف أولا ﴿كما لايخفى فتأمل جيداً﴾ والله الموفق وهو العالم .

« فصل »

فى مفهوم الغاية

اعلم انه وقع الخلاف فى ان الغاية داخلة في المغيى أم لا. مثلا: لوقال « سر من البصرة الى الكوفة » فهنا امور ثلاثة : الاول المغيى وهي ما قبل الكوفة ، والثاني الغاية وهي نفس الكوفة، والثالث مابعد الغاية وهو البيداء بعد الكوفة .

وكذا لوقال «يجب الصوم الى المغرب »فالمغيى ماقبل المغرب والغاية نفس المغرب ومابعد الغاية الليل .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان جماعة ذهبوا الى دخول الغاية في حكم المغيى، فمعنى سر الى الكوفة وجوب دخول الكوفة ومعنى صم الى المغرب وجوب الامساك حتى المغرب ، وذهب آخرون الى عدم دخول الغاية في حكم المغيى ، فالسير واجب الى باب الكوفة ولا يجب دخولها ، والصوم واجب الى اول المغرب ولا يجب حينه .

ثم انه على كلا القولين وقع النزاع في انه ﴿هل الغاية في القضية﴾ اعني[1]:

(١) فان الغاية تطلق على اربعة معان : الاول نفس الاداة مثل حتى والى . الثانى ←

تـدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغايـة بناءاً على دخول الغاية فى المغيى أو عنها وبعدها بناءاً على خروجها أو لا ؟ فيه خلاف ، وقد نسب الى المشهور الدلالة على الارتفاع ، والى جماعة منهم السيد والشيخ عدم الدلالة عليه .

حتى . والى ، ﴿تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية﴾ بحيث يدل سر من البصرة الى الكوفة على عدم السير في بيداء ما بعد الكوفة .

وكذا يدل صم الى المغرب على عدم الصوم فيما بعد المغرب أي الليل ، وتحرير المبحث بهذا النحو﴿بناءاً على دخول الغاية في المغيى ﴾ فالكوفـة والمغرب داخلان في حكم السير والصوم ، وانما الكلام فيما بعدهما ﴿او﴾ نقول هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم ﴿عنها﴾ أي الغاية ﴿و﴾ عن ﴿بعدها﴾ بحيث يدل المثالان على عدم السير في الكوفة وما بعدها . وعلى عدم الصوم في المغرب وما بعده ، وتحرير المبحث بهذا النحو ﴿بنـاءاً على خروجها﴾ أيخروج الغاية عن المغيى ﴿اولا﴾ تدل القضية علىشيء من ذلك بل هي ساكتة عن حكم ما بعد الغاية ـ على القول الاول ـ أو حكم الغاية وما بـعدها ـ على القول الثاني ـ ﴿فيه خلاف﴾ بين الاعلام .

﴿وقد نسب الى المشهور الدلالة﴾ للقضية الغائية ﴿علىالارتفاع﴾ للحكم عند الغاية أو بعدها على الخلاف ﴿والى جماعة منهم السيد﴾ المرتضى رحمه الله ﴿والشيخ﴾ الطوسي قدس سره ﴿عدم الدلالة عليه﴾ والمصنف فصّل في المسألة بين ما كانت الغاية قيداً للحكم فتدل على المفهوم وبين مـا كانت قيداً

←مدخولها كالكوفة والليل.والثالث المسافة كقولهم الى ـ لانتهاء الغاية ـ اى المسافة . والرابع النهاية وهو حد فقدان الشيء ـ قالها المشكيني « ره » .

والتحقيق انه اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للحكم كما في قوله عليه السلام : كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام . وكل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ، كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلك منها كما لايخفى .

للموضوع فلاتدل وبيّن ذلك بقوله ﴿والتحقيق انه اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للحكم﴾ لا للموضوع ﴿كما في قوله عليه السلام : كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام وكل شي طاهر حتى تعلم انه قذر . كانت﴾ الغاية ﴿دالة على ارتفاعه عند حصولها﴾ وانما كانت مقتضي قواعد العربية كون الغايتين قيداً للطهارة والحل لوجهين :

الاول : قرب الغاية من الحكم بخلاف الموضوع فانه بعيد عنها ، والاقرب يمنع الابعد .

الثاني : ان الموضوع وهو : كل شيء ، جامد فلايصح ان يقع متعلقاً لشيء الا اذا اول بالمشتق .

وانما قلنا بدلالة الغاية على ارتفاع الحكم في مثل هذين الموردين ﴿لانسباق ذلك﴾ الارتفاع ﴿منها﴾ أي من الغاية حينئذ ﴿كما لايخفى﴾ فالحكم بالطهارة والحلية منته بالعلم والعرفان ، فاذا علم نجاسة شيء لم يجز له استعماله فيما يشترط بالطهارة .

وكذا اذا علم حرمة شيء لم يجز له استعمال الحلية معه ، والا فلو استمر الحكم الى ما بعد الغاية كان ذكر الغاية لغواً . الا ترى انه لو سئل الامام عليه السلام عن حكم ما بعد العلم فأجاب ببقاء الحكم الاول كان له ان يسأل عن

وكونه قضية تقييده بها والا لما كانت ماجعل غاية لـه بغاية ، وهو واضح الى النهاية .

وأما اذا كانت بحسبها قيداً للموضوع مثل سر من البصرة الى الكوفة فحالها حال الوصف فى عدم الدلالة ، وان كان تحديده بها بملاحظة حكمه وتعلق الطلب به ،

سبب التقييد ﴿وكونه﴾ أي الارتفاع ﴿قضية تقييده﴾ أي تقييد الحكم ﴿بها﴾ أي بالغاية ﴿والا﴾ فلو لم يرتفع الحكم بعد وجود الغاية ﴿لما كانت ما جعل غاية له﴾ أي للحكم ﴿بغاية وهو واضح الى النهاية﴾ قال العلامة الرشتي«ره»: وبالجملة لولم يكن حينئذ مفهوم لخرجت الغاية عن كونها غاية واخراً الى كونها وسطاً هذا خلف ـ انتهى .

﴿واما اذا كانت﴾ الغاية ﴿بحسبها﴾ أي بحسب القواعد العربية ﴿قيداً للموضوع مثل سر من البصرة الى الكوفة﴾ فان الموضوع هو السير والحكم هو الوجوب والاول مفاد المادة والثاني مفاد الهيئة ، وظاهر القواعد العربية تعلق الجارين بالسير لابالوجوب ، اذ المتبادر من معنى الجملة ان السير المقيد بكونه من البصرة الى الكوفة واجب ﴿فحالها﴾ أي حال الغاية ﴿حال الوصف في عدم الدلالة﴾ على المفهوم ، بل يدل على ان السير الكذائي مطلوب للمولى ، و اما غيره فهو ساكت عنه ويكون كما لو قال يجب هذا المقدار من السير في السكوت عن غيره .

﴿وان كان تحديده﴾ أي الموضوع ﴿بها﴾ اي بالغاية ﴿بملاحظة حكمه﴾ أي حكم الموضوع ﴿وتعلق الطلب به﴾ أي حيث ان طلب المولى كان لهذا

وقضيته ليس الا عدم الحكم فيها الا بالمغيى من دون دلالة لها أصلا على انتفاء سنخه عن غيره لعدم ثبوت وضع لذلك وعدم قرينة ملازمة لها ولو غالباً ، دلت على اختصاص الحكم به وفائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد غير منحصرة بافادته كما مر في الوصف .

ثم انه في الغاية خلاف آخر كما أشرنا اليه وهو انها هل هي داخلة في المغيى بحسب الحكم

الموضوع الخاص حدده بهذا التحديد، ولكن بيان متعلق لايستلزم المفهوم ﴿و﴾ ذلك لان ﴿قضيته﴾ أي مقتضى التحديد بالغاية ﴿ليس الاعدم الحكم فيها﴾ أي في القضية ﴿ الا بالمغيى ﴾ مع الغاية على قول وبدونها على قول آخر ﴿ من دون دلالة لها اصلا على انتفاء سنخه﴾ أي سنخ الحكم ﴿عن غيره﴾ أي غير الموضوع، فلايدل سر من البصرة الى الكوفة على عدم السير في بعد الكوفة مثلا .

وانما قلنا بعدم دلالة هذا القسم على المفهوم ﴿لعدم ثبوت وضع﴾ الجملة الغائية بهذا النحو ﴿لذلك﴾ المفهوم ﴿وعدم قرينة ملازمة لها﴾ أي للغاية ﴿ولو غالباً ، دلت على اختصاص الحكم به﴾ .

﴿و﴾ ان قلت : لو لم تدل الغاية على المفهوم فما فائدة التحديد بها وهل تكون الا لغواً مستغنى عنها ؟ قلت : ﴿فائدة التحديد بها كسائر انحاء التقييد﴾ للموضوع من الوصف والحال وغيرهما ﴿غير منحصرة بافادته﴾ أي افادة المفهوم ﴿كما مر في الوصف﴾ فلادليل على المفهوم فيما كانت الغاية من قيود الموضوع.

﴿ثم انه في الغاية﴾ بمعنى مدخول الى وحتى ﴿خلاف آخر كما اشرنا اليه﴾ في اول المبحث ﴿وهو انها هل هي داخلة في المغيى بحسب الحكم﴾ حتى يجب دخول الكوفة في« سر من البصرة الى الكوفة » ويجب الامساك في

أو خارجة عنه ؟ والاظهر خروجها لكونها من حدوده فلاتكون محكومة بحكمه ودخوله فى بعض الموارد انما يكون بالقرينة ، وعليه تكون كمابعدها بالنسبة الى الخلاف الاول، كما انه على القول الاخر تكون محكومة بالحكم منطوقاً ثم لايخفى ان هذا الخلاف لايكاد يعقل جريانه فيما اذا كان قيداً للحكم

المغرب في قوله « صم الى المغرب » ﴿أو خارجة عنه﴾ بحيث يكون المغرب والكوفة خارجين عن حكم السير والصوم .

ولايخفى ان هذا بحث عن الدلالة المنطوقية بخلاف « ثم » فانه كان بحثاً عن الدلالة المفهومية ﴿والاظهر خروجها﴾ أي الغاية ﴿لكونها من حدوده﴾ أى حدود المحكوم ﴿فلاتكون محكومة بحكمه﴾ اذ الحد خارج عن المحدود ﴿ودخوله﴾ أى الحد في حكم المحدود ﴿في بعض الموارد﴾ نحو :

القى الصحيفة كي يخفف رحله والزاد حتى نعله القاها

﴿انمايكون بالقرينة﴾ الخاصة ﴿و﴾ بناءاً ﴿عليه﴾ أى على خروج الغاية ﴿تكون﴾ الغاية ﴿كما بعدها بالنسبة الى الخلاف الاول﴾ فالقائلون بالمفهوم يقولون ان معنى سرمن البصرة الى الكوفة وجوب السير الى باب الكوفة ولايجب السيرفيها ولافيما بعدها ، وغيرهم يقولون بالسكوت عن الكوفة ومابعدها ﴿كما انه على القول الاخر﴾ القائل بدخول الغاية في حكم المغيى ﴿تكون﴾ الغاية ﴿محكومة بالحكم منطوقاً﴾ فيجب السيرفي الكوفة قولا واحداً، وانما الخلاف بين المفهومين وغيره فيما بعد الكوفة .

﴿ثم لايخفى ان هذا الخلاف﴾ في دخول الغاية فى المغيى وعدمه ﴿لا يكاد يعقل جريانه فيمااذا كان﴾ الحد، أي الغاية ﴿قيداً للحكم﴾ نحو كل شيء

فلاتغفل .

نظيف حتى تعلم انه قذر وكل شيء حلال حتى تعلم انه حرام﴾ فلاتغفل﴿ وعلله المصنف « ره » في الهامش بما لفظه : حيث ان المغيى حينئذ نفس الحكم لا المحكوم به ليصح أن ينازع في دخول الغاية في الحكم للمغيى أوخارجاً عنه كمالايخفى .

نعم يعقل أن ينازع في أن الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغيى بحصول غايته في الاصطلاح ـ أي مدخول الى وحتى ـ أواستمراره في تلك الحال ولكن الاظهر هو انقطاعه فافهم واستقم ـ انتهى .

قال العلاّمة المشكيني « ره » في حاشية قوله « لا يكاد يعقل » ما لفظه : يعني بالعنوان المتقدم ، وهو ان الغاية داخلة في المغيى بحسب الحكم لان المغيى حينئذ نفس الحكم فلابد من تغيير العنوان بأن يقال: هل الحكم ينقطع عند الغاية أويستمر الى مابعدها، وانكان الاظهر هو الانقطاع ، كما ان الاظهر في قيد الموضوع هو الخروج وكون الكلام ساكتاً عن الغاية وما بعدها ـ انتهى .

وقد يقال : انه لامعنى لدخول الغاية في المغيى في هذا القسم، اذ يستلزم اجتماع الضدين، فانه لوعرفت الحرمة لايعقل الحكم بالحلية، وكذا لايعقل بعد العلم بالنجاسة الحكم بالطهارة ـ فتدبر .

فصل

لاشبهة فى دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلباً أو ايجاباً بالمستثنى منه ولايعم المستثنى ، ولذلك يكون الاستثناء من النفى اثباتاً ومن الاثبات نفياً ، وذلك للانسباق عند الاطلاق قطعاً فلايعبأ بماعن

« فصل »

في مفهوم الاستثناء

﴿لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم﴾ سواء كان ﴿سلباً أو ايجاباً بالمستثنى منه﴾ فلوقال «لاتكرم الفساق الا العلماء» دل على اختصاص عدم الاكرام بالفساق غير العلماء .

وكذا لوقال « أكرم العلماء الا زيداً » دل على اختصاص الاكرام بالعالم غير زيد ﴿ ولا يعم ﴾ الحكم الذي كان للمستثنى منه ﴿ المستثنى ﴾ كالعلماء فى الاول وزيد فى الثاني ﴿ ولذلك ﴾ الذي ذكرنا من عدم شمول الحكم للمستثنى بل دلالته على ثبوت نقيض الحكم له ﴿يكون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفياً ﴾ كماهو مقتضى الاختصاص ﴿ وذلك ﴾ الذي ذكر من الاختصاص وعدم شمول الحكم للمستثنى ﴿للانسباق عند الاطلاق قطعاً﴾ والتبادر علامة الحقيقة .

ولايخفى[1] ان قوله « عند الاطلاق » توضيحي لا احترازي ﴿فلايعبأ بماعن

---

(١) ولكن بناءاً على الجواب الثانى عن أبى حنيفة يكون هذا القيد احترازياً ـ فتأمل .

أبى حنيفة من عدم الافادة محتجاً بمثل لاصلاة الا بطهور ضرورة ضعف احتجاجه أولا بكون المراد من مثله انه لاتكون الصلاة التى كانت واجدة لاجزائها وشرائطها المعتبر فيها صلاة الا اذا كانت واجدة للطهارة، وبدونها لاتكون صلاة على وجه وصلاة تامة مأموراً بها على آخر.

أبي حنيفة من عدم الافادة﴾ أي عدم دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، بل قد يكون الحكم يعم المستثنى أيضاً ﴿محتجاً بمثل لا صلاة الا بطهور﴾ فانه لو كان الحكم بعدم الصلاة مختصاً بحالة عدم الطهور لزم وجود الصلاة مع الطهور، والحال انه ليس كذلك، اذ ربما لاتكون الصلاة مع الطهور كمالو فقد جزء أو شرط آخر فيعم حكم المستثنى منه للمستثنى، وكذا أنحاء هذا المثال نحو «لاصلاة الا بفاتحة الكتاب» وغيره.

وقد يوجه كلامه بأن حال الاستثناء حال الوصف، فانه يفيد تضيق موضوع الحكم فقط من غير نظر الى غيره، فمعنى لا صلاة الا بطهور صحة الصلاة مع الطهور، أما غيرها فهو ساكت عنه.

وكيف كان، فلايخفى ضعفه ﴿ضرورة ضعف احتجاجه أولا بكون المراد من مثله﴾ أي مثل هذا الكلام ﴿انه لاتكون الصلاة التي كانت واجدة لاجزائها وشرائطها المعتبر فيها صلاة﴾ خبر يكون ﴿الا اذا كانت واجدة للطهارة وبدونها لاتكون صلاة﴾ أصلا ﴿على وجه﴾ وهو كون ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة اذ الصلاة الفاقدة لشرط لا تكون حينئذ الا صورة صلاة ﴿ و ﴾ لاتكون الصلاة الفاقدة للطهارة ﴿صلاة تامة مأموراً بها على﴾ وجه ﴿آخر﴾ وهو كونها موضوعة للاعم، فان الفاقدة وان كانت حينئذ صلاة ولكنها ليست بمأمور بها كما

وثانياً: بأن الاستعمال مع القرينة ـ كما في مثل التركيب مما علم فيه الحال ـ لادلالة له على مدعاه أصلا كما لايخفى . ومنه قد انقدح انه لاموقع

لايخفى .

وعلى كل حال، يكون حكم المستثنى منه غير حكم المستثنى، وأما ماذكر في التوجيه ففساده أظهر من أن يخفى بعدما ذكر من التبادر .

وقد علق المصنف في الهامش على قوله «أولا بكون المراد» ما لفظه : بل المراد من مثله في المستثنى منه نفى الامكان وانه لايكاد يكون بدونه المستثنى ، وقضيته ليس الا امكان ثبوته معه لاثبوته فعلا ،كما هو واضح لمن راجع أمثاله من القضايا العرفية ـ انتهى . مثلا: لوقال «لاطبخ الا بالنار»كان معناه عدم امكانه الا بها لا أنها كلما وجدت طبخ . فتحصل من جميع ذلك اختلاف المستثنى والمستثنى منه في الحكم اما بالوجود والعدم واما بالصحة والفساد واما بالامكان والامتناع .

﴿وثانياً﴾ انه لوسلم اتحاد حكم المستثنى منه والمستثنى فنقول : ﴿بأن الاستعمال مع القرينة ـ كما في مثل التركيب مماعلم فيه الحال ـ﴾ بأن للمركب أجزاءاً وشروطاً اخر بحيث لايتحقق بدونها ﴿لادلالة له على مدعاه أصلا﴾ اذ قد تقدم ان الكلام في الاطلاق ، أي اذا لم يكن هناك قرينة ﴿كما لايخفى﴾ فتأمل .

﴿ومنه﴾ أي ومن الجواب الثاني عن أبي حنيفة المتضمن لعدم فائدة الاستدلال بورود الاستعمال اذاكان مع القرينة ﴿قدانقدح أنه﴾ كما لايمكن الاستدلال بذي القرينة على النفي كذلك لايمكن الاستدلال به على الاثبات، فـ ﴿لاموقع

للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله اسلام من قال كلمة التوحيد ، لامكان دعوى ان دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال ، والاشكال في دلالتها عليه بأن خبر لا اما يقدر ممكن أو موجود ، وعلى كل تقدير لادلالة لها عليه : اما

للاستدلال على المدعى﴾ وهو دلالة الاستثناء على الاختصاص ﴿بقبول رسول الله ﷺ اسلام من قال كلمة التوحيد ﴾ أعني لااله الا الله ، ووجه الاستدلال أنه لولم تكن الجملة الاستثنائية دالة على اختصاص الحكم بالمستثنى منه ، بل كان ساكتاً عن المستثنى كان المتكلم بكلمة التوحيد مثل من قال «الله اله» بلانفي الالوهة عمن عداه .

ومن المعلوم عدم كفاية ذلك في الاسلام بل اللازم الاقرار بالوحدانية والا لكان من يعبد الاصنام لتقربه الى الله زلفى مسلماً، فقبول قول النبي ﷺ اسلام من قالها من أعدل الشواهد على دلالة الاستثناء على الاختصاص .

وانما قلنا بعدم دلالة قبوله ﷺ اسلام من قالها على المدعى ﴿لامكان دعوى ان دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال﴾ فانهم لم يكونوا يقولونها الا اذا أرادوا الدخول في زمرة المسلمين ﴿أو المقال﴾ بأن كانوا يتبرؤن من الشركاء أولا ثم يقولونها، ولكن المحكي عن التقريرات أنه قال: والقول بأن ذلك للقرينة أو انها تدل على التوحيد شرعاً بمكان من السخافة ـ انتهى. والحق معه قطعاً .

﴿والاشكال في دلالتها﴾ أي كلمة لااله الا الله ﴿عليه﴾ أي على التوحيد ﴿بأن خبر لا﴾ النافية للجنس ﴿اما يقدر ممكن﴾ يعني لا اله ممكن الا الله ﴿أو﴾ يقدر ﴿موجود﴾ أي لا اله موجود الا الله ﴿وعلى كل تقدير لادلالة لها عليه ، أما

على الاول فانه حينئذ لادلالة لها الا على اثبات امكان وجوده تبارك وتعالى ، واما على الثانى فلانها وان دلت على وجوده تعالى الا انه لادلالة لها على عدم امكان اله آخر مندفع بان المراد من الاله هو واجب الوجود ، ونفى ثبوته ووجوده فى الخارج واثبات فرد منه فيه - وهو الله - يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه فى ضمن غيره تبارك وتعالى ، ضرورة انه لولم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد

على﴾ التقدير ﴿الاول فانه حينئذ لادلالة لها الا على اثبات امكان وجوده تبارك وتعالى﴾ اذ الاستثناء عن غير الممكن ممكن .

ومن المعلوم ان اثبات امكان الله تعالى ليس توحيداً ﴿وأما على﴾ التقدير ﴿الثاني فلانها وان دلت على وجوده تعالى ﴾ لان الاستثناء من غير الموجود موجود﴿الا أنه لادلالة لها على عدم امكان اله آخر﴾ والمطلوب في التوحيد نفي امكان الغير كوجوده.

والحاصل: انه يعتبر في التوحيد أمران: نفي الغير امكاناً ووجوداً واثبات الله كذلك، والخبر كيفما قدر لايفي بذلك .

هذا ولكن هذا الاشكال ﴿مندفع بان المراد من الاله﴾ في العقد السلبي ﴿هو واجب الوجود، و﴾ حينئذ فتقدير الخبر موجود غير ضائر، اذ﴿نفي ثبوته﴾ أي ثبوت واجب الوجود﴿ووجوده في الخارج واثبات فرد منه فيه﴾ أي في الخارج﴿وهو الله﴾ تعالى﴿يدل بالملازمة البينة﴾ بين امكان الوجود وبين الثبوت والتحقق بالنسبة الى واجب الوجود﴿على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى﴾ فالوجود لسائر أفراد الاله منفي مطابقة والامكان منفي التزاماً ﴿ضرورة أنه لو لم يكن ﴾ سائر أفراد هذا المفهوم ﴿ ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد

الواجب .

ثم ان الظاهر ان دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم وانه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها

الواجب﴾ .

والحاصل: ان في الواجب يتلازم الامكان بمعناه العام والوجود، فحيث قدرنا موجوداً كان نفي الوجود ونفي الامكان معاً، فمعنى الكلمة لا اله موجود ولاممكن وعلى هذا التلازم يمكن تقدير الامكان أيضاً، ولايضر حينئذ كون العقد الايجابي يكون هو امكان الله سبحانه للتلازم المذكور .

وان شئت قلت: انه ان قدر «موجود» كان العقد السلبي يتم بالتلازم بين الامكان والوجود، وان قدر «ممكن» كان العقد الايجابي محتاجاً الى التلازم، ولكن الكلمة الطيبة أظهر في التوحيد بجميع معنى الكلمة من هذه التكلفات فانها تشبه أقوال السوفسطائيين والله الموفق.

﴿ثم﴾ ان القوم حيث ذكروا الجملة الاستثنائية في باب المفاهيم فاللازم تحقيق الكلام حول هل هناك دلالة مفهوم أم لا، وعلى تقدير وجود دلالة المفهوم فأي من المستثنى والمستثنى منه يستفاد حكمه من المفهوم؟ فنقول: ﴿ان الظاهر ان دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم﴾ أما الدلالة على حكم المستثنى منه فهو بالمنطوق قطعاً، فلو قلنا «جاءني القوم الا زيداً» كان استفادة مجيء القوم من المنطوق واستفادة عدم مجيء زيد من المفهوم ﴿و﴾ ذلك لـ ﴿أنه﴾ أي الحكم في طرف المستثنى ﴿ لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه﴾ والخصوصية عبارة عن حصر المجيء في القوم غير زيد ﴿التي دلت عليها

الجملة الاستثنائية .

نعم لـو كانت الدلالة فى طرفـه بنفس الاستثناء لابتلك الجملة كانت بالمنطوق كما هـو ليس ببعيد ، وان كان تعيين ذلـك لايكاد يفيد . ومما يدل على الحصر والاختصاص « انما »

الجملة الاستثنائية﴾.

ومن المعلوم انه لوحصر المجيء في قوم زيد فهم منه عدم مجيء زيدفعدم المجيء ليس مصرحاً بهفي الجملة، وانما المصرح به هو المجيء للقوم. نعمقيد القوم بقيد أنه غير هذا الفرد الخاص- أعني زيداً- فهومثل ان يكون للقوم غيرزيد اسم آخر كالرهط مثلا ثم قلنا جاءني الرهطفقط،فكما ان دلالة هذا على عدم مجيء زيد بالمفهوم كذلك دلالة الاستثناء .

﴿نعم﴾ ذهب بعض الى عدم دلالة مفهومية أصلا في جانب المستثنى منه ولافي جانب المستثنى بل كلاهما بالمنطوق،واليه أشار المصنف بقوله: ﴿لوكانت الدلالة في طرفه﴾ أي طرف المستثنى ﴿بنفس الاستثناء﴾ وكلمة «الا» حتى ان مجيء القوم يستفاد من جاءني القوم وعدم مجيء زيد يستفاد من نفس الا زيداً ﴿لا﴾ أنه يستفاد ﴿بتلك الجملة﴾ المتقدمة - أعني جاءني القوم - ﴿كانت﴾ الدلالة على حكـم المستثنى ﴿ بالمنطوق كما هو ليس ببعيد ﴾ بل فـي غاية القـرب.

فتحصل انه وقع الاختلاف في كيفية دلالة الجملة على حكم المستثنى وأنه بالمفهوم أوبالمنطوق﴿وان كان تعيين ذلك﴾ وانه بالمنطوق أو المفهوم﴿لايكاد يفيد﴾ لعدم ترتب ثمرة فقهية أو غيرها عليه .

﴿ومما يدل على الحصر والاختصاص «انما» ﴾فيكون مفيداً للمفهوم، فلو

وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة .

ودعوى ان الانصاف انه لاسبيل لنا الى ذلك فان موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ولا يعلم بما هو مرادف لها فى عرفنا حتى يستكشف منها ماهو المتبادر منها غير مسموعة فان السبيل الى التبادر لاينحصر بالانسباق الى أذهاننا فان الانسباق الى أذهان أهل العرف أيضاً سبيل

قال «انما تحل المرأة بعد انقضاء العدة» كان دالا على عدم جواز نكاح المعتدة ، فاذا كانت الجملة ثبوتية كان مفهومها السلب واذا كانت سلبية كان مفهومها الايجاب ﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من دلالته على الحصر المستلزم للمفهوم ﴿لتصريح أهل اللغة بذلك﴾ وقد ذكروا في علائم الحقيقة ان منها تنصيص أهل اللغة أو واضعها، والقول بأن تنصيصهم غير حجة لانهم ليسوا من أهل الخبرة لاينبغي الاصغاء اليه ﴿وتبادره﴾ أي الاختصاص ﴿منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة﴾ ومنع التبادر مكابرة.

﴿ودعوى ان الانصاف أنه لاسبيل لنا الى ذلك﴾ أي افادة انما الحصر ـ كما حكي عن التقريرات ـ ﴿فان موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة﴾ فربما تستعمل للحصر وربما لاتكون له ﴿ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا﴾ الفارسي ﴿حتى يستكشف منها﴾ أي من الكلمة المرادفة لها في عرفها ﴿ماهو المتبادر منها﴾ أي من كلمة انها في عرف العرب، وتفسير بعضهم لها «اينست وجزاين نيست» غير معلوم المطابقة ﴿غير مسموعة﴾ لانه ان أراد عدم الانسباق الى ذهنه قدس سره، فهذا غير ضائر ﴿فان السبيل الى التبادر لاينحصر بالانسباق الى اذهاننا ، فان الانسباق الى اذهان أهل العرف أيضاً سبيل﴾ الى كشف الحقيقة وان أراد عدم

وربما يعد مما دل على الحصر كلمة « بل » الاضرابية والتحقيق ان الاضراب على انحاء : منها ماكان لاجل ان المضرب عنه انما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه فيضرب بها عنه الى ماقصد بيانه فلادلالة له على الحصر أصلا ، فكأنه أتى بالمضرب اليه ابتداءاً كمالايخفى.

ومنها: ماكان لاجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب اليه فلادلالة له عليه أيضاً .

الانسباق الى اذهان أهل العرف فهو معلوم العدم، ويشهد للانسباق تفسيرهم المتقدم لها واستعمالهم لها احياناً في غير الحصر بالقرينة غير مانع عن ظهورها .

﴿وربما يعد مما دل على الحصر كلمة «بل» الاضرابية﴾ ومعنى افادتها الحصر انها لحصر الحكم عما بعدها ونفيه عما قبلها فهي مفيدة للمفهوم، ولهذا ذكرت في باب المفاهيم ﴿والتحقيق﴾ ان عدها مطلقاً مفيدة للحصر غير صحيح ، بل ﴿ان الاضراب على﴾ ثلاثة ﴿أنحاء﴾ على ماذكره المصنف ﴿منها ماكان لاجل ان المضرب عنه انما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه فيضرب بها﴾ أي بسبب كلمة بل ﴿عنه الى ماقصد بيانه﴾ كأن يقول «جاءني زيد بل عمرو» فيما اذا ألتفت ان قوله زيد غلط أو غفلة ثم يضرب عنه ﴿فلا دلالة له على الحصر أصلا، فكأنه أتى بالمضرب اليه ابتداءاً كما لايخفى﴾ بأدنى تأمل .

﴿ومنها: ماكان لاجل التأكيد﴾ كأن يقول «نجاسة عرق الجنب عن الحرام أشهر بل مشهور » ﴿ فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد﴾ والمقدمة ﴿لذكر المضرب اليه﴾ الذي يتأخر عن كلمة بل ﴿فلا دلالة له عليه﴾ أي على الحصر ﴿أيضاً﴾ بل يدل على الترقي، وقد يمثل بنحو «حبيبي قمر بل شمس »

ومنها ماكان فى مقام الردع وابطال ماأثبت أولا فيدل عليه وهو واضح ومما يفيد الحصر - على ماقيل - تعريف المسند اليه باللام والتحقيق انه لايفيده الا فيما اقتضاه المقام لان الاصل فى اللام أن تكون لتعريف الجنس

﴿ومنها: ماكان في مقام الردع وابطال ماأثبت أولا﴾ كأن يقول زيد قائم بل قاعد. قال تعالى: «وقالوا اتخذ الرحمن ولداً - سبحانه - بل عباد مكرمون» ﴿فيدل﴾ لفظ بل في هذا القسم الثالث ﴿عليه﴾ أي على الاضراب ﴿وهو واضح﴾ وعلى هذا فلو قامت قرينة على أنه بأي نحو من الاقسام كان له حكمه، والا فلو لم تقم لم يمكن القول بافادتها للحصر والمفهوم.

ثم ان في كلمة «بل» كلاماً طويلا لايسعه المقام فليرجع الى المغني والمطول ونحوهما.

﴿ومما يفيد الحصر على ماقيل: تعريف المسند اليه باللام﴾ نحو «الحمد لله رب العالمين» واستدلوا لذلك بأمور، والاقرب منها التبادر، وهو مستند اما الى وضع اللام للاستغراق واما الى انصرافها اليه ﴿والتحقيق أنه لايفيده الا فيما اقتضاه المقام﴾ اذ التبادر ممنوع والمستند غير صحيح ﴿لان الاصل في اللام ان تكون لتعريف الجنس﴾ فيقصد منها الاشارة الى نفس المهية من حيث هي. وتوضيح ذلك: ان المهيات حيث كانت متميزة في الذهن فالجنس ان كان معرى عن اللام لايراد منه الانفس الحقيقة بغير تعريف بخلاف ما اذا كان معرفاً باللام فان المراد منه حينئذ الحصة المتميزة المعهودة في الذهن؛ وبهذا يحصل نوع تمييز وتعريف، ولهذا قالوا بأن المهية المدخولة عليها اللام معرفة بخلاف المعراة عنها - فتأمل. وعلى هذا فاللام لاتفيد الاستغراق.

كما ان الاصل فى الحمل فى القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذى ملاكه مجرد الاتحاد فى الوجود ، فانه الشائع فيها لا الحمل الذاتى الذى ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم كما لايخفى وحمل شيء على جنس وماهية كذلك لايقتضى اختصاص تلك المهية به وحصرها عليه .

ثم انه حيث يمكن ان يدعي ان وجه افادة المعرف للاستغراق والحصر أمر آخر وهو ان اللام لتعريف الجنس ـ كما ذكر ـ ولكن ظاهر الحمل هو الذاتي ولازمه اتحاد الموضوع مع المحمول والاتحاد مقتض للحصر كما لايخفى .

اجاب المصنف «ره» عنه بقوله: ﴿كما ان الاصل في الحمل﴾ ليس هو الحمل الذاتي الذي مناطه الاتحاد في المفهوم كما زعم، بل ظاهر الحمل ﴿في القضايا المتعارفة﴾ غير مقام التحديدات ﴿هو الحمل المتعارف﴾ المعبر عنه بالشائع الصناعي ﴿الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود﴾ في الجملة ﴿فانه الشائع فيها﴾ أي في القضايا المتعارفة في العلوم والمحاورات ﴿لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم﴾ أو الاتحاد في المهية ولو تغايراً مفهوماً ﴿كما لايخفى﴾.

﴿و﴾ كيف كان فـ ﴿حمل شيء على جنس وماهية كذلك﴾ بالحمل الشائع الصناعي ﴿لايقتضي اختصاص تلك المهية به وحصرها عليه﴾ لان هناك احتمالات أربع: الاول: ان يكون المسند اليه أعم نحو الامير زيد، الثاني: ان يكون اخص نحو الضاحك انسان ، الثالث : ان يكون مساوياً نحو الانسان ناطق الرابع: أن يكون أعم من وجه نحو الابيض انسان ، فكيف يمكن القول بالحصر مع هذه الاحتمالات .

نعم لوقامت قرينة على ان اللام للاستغراق أو ان مدخوله أخذ بنحو الارسال والاطلاق أو على ان الحمل عليه كان ذاتياً لافيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به . وقد انقدح بذلك الخلل فى كثير من كلمات الاعلام فى المقام وماوقع منهم من النقض والابرام ولانطيل بذكرها فانه بلاطائل كما يظهر للمتأمل ـ فتأمل جيداً .

﴿نعم لوقامت قرينة على ان اللام للاستغراق﴾ الحقيقي ﴿أو﴾ على ﴿ان مدخوله أخذ بنحو الارسال والاطلاق﴾ على نحو القضية الطبيعية وارادة الجنس من المدخول ﴿أو على أن الحمل عليه كان ذاتياً﴾ لاشائعاً ﴿لا فيد﴾ بسبب القرينة ﴿حصر مدخوله على محموله واختصاصه به﴾ اذ لوكان المحمول على جميع الافراد ـ كماهو قضية الاول ـ أوكان محمولا على الطبيعة ـ كماهو قضية الثاني ـ أوكان المحمول والموضوع متحدين في المفهوم أوالمهية ـ كماهو قضية الثالث ـ لم يعقل الانفكاك بينهما، وهذا هو معنى الحصر .

﴿وقد انقدح بذلك﴾ الذي ذكر من عدم دلالة المعرف بنفسه ـ مع قطع النظر عن القرينة ـ على الحصر ﴿الخلل في كثير من كلمات الاعلام في المقام وما وقع منهم من النقض والابرام ولا نطيل﴾ البحث ﴿ بذكرها فانه بلا طائل﴾ وفائدة ﴿كما يظهر للمتأمل فتأمل ـ جيداً﴾ ومن المعلوم ان ربط هذا البحث بالمفهوم هو انه لوكان مفيداً للحصر فهم منه عدم الحكم على غير المسند اليه والله الموفق .

فصل

لادلالة للقب ولاللعدد على المفهوم وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلا ، وقد عرفت ان انتفاء شخصه ليس بمفهوم

(فصل)

في مفهوم اللقب والعدد

﴿لا دلالة للقب﴾ وهو ماكان طرفاً في الكلام فاعلا كان أومفعولا أوحالا أوتمييزاً أوظرفاً،غير الشرط والوصف والاستثناء ونحوها مماجعله القوم مبحثاً مستقلا ﴿ولا للعدد على المفهوم وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلا﴾ فلوقال المولى «أكرم زيداً راكباً يوم الجمعة» لم يدل الكلام على عدم اكرام عمرو أو زيد في غير حال الركوب أوغير يوم الجمعة، بحيث لوكان هناك دليل على اكرام عمرو أو زيد في غير حال الركوب أوغير يوم الجمعة لوقع التنافي بين مفهوم الاول ومنطوق الثاني .

وكذا بالنسبة الى العدد ، فلوقال « أضف عشرة رجال » لم يدل على عدم اضافة الحادي عشر حتى يقع التنافي بينهما بل اللقب والعدد بالنسبة الى غيرحكم موردهما ساكتان، وانما قلنا بعدم المفهوم لعدم ثبوت الوضع ولا قرينة عامة تدل عليه مطلقاً .

﴿و﴾ ان قلت : معنى أكرم زيداً عدم وجوب هذا الشخص من الاكرام لعمرو فيدل على المفهوم .

قلت: ﴿قد عرفت ان انتفاء شخصه ليس بمفهوم﴾ وانما المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم .

كما ان قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على مادونه لانه ليس بذاك الخاص والمقيد ، وأما الزيادة فكالنقيصة اذا كان التقييد به للتحديد به بالاضافة الى كلا طرفيه .

نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر الى طرفه الاقل لما كان في الزيادة ضير أصلا ، بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة كما لايخفى .

وان قلت : كيف قلتم بعدم المفهوم للعدد ، مع انه من البديهي ان لو قال المولى جئني بعشرة رجال فأتاه العبد بتسعة كان معاقباً، وذلك آية المفهوم وان معنى جئني بعشرة عدم جواز الاتيان بتسعة ؟ قلت: هذا الحكم ليس مستفاداً من المفهوم ، بل من المنطوق كما أشار اليه المصنف « ره » بقوله : ﴿كما ان قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على مادونه لانه﴾ أي مادون العدد المذكور ﴿ليس بذاك الخاص والمقيد﴾ المأمور به فهو مستفاد من المنطوق لا المفهوم، وانما الكلام في مفهوم العدد في الزيادة ﴿وأما الزيادة﴾ كالاتيان بالحادي عشر ﴿فكالنقيصة﴾ مستفاد من المنطوق ﴿اذا كان التقييد به﴾ أي بالعدد ﴿للتحديد﴾ للتكليف ﴿به بالاضافة الى كلا طرفيه﴾ طرف القلة والكثرة ، بأن يكون المطلوب بشرط لا .

﴿نعم لو كان﴾ العدد ﴿لمجرد التحديد بالنظر الى طرفه الاقل﴾ بحيث كان في مقام بيان عدم كفاية الاقل ﴿ لما كان في الزيادة ضير أصلا﴾ بل كان وجوده كعدمه ان لم يستفد من دليل خارجي مزية أو نقيصة ﴿بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة كما لايخفى ﴾ كذكر الركوع والسجود ونحوهما ، كما انه ربما كان فيها منقصة كما لو أوجب الزيادة على منزوحات البئر بعض مراتب

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

الاسراف في الماء .

﴿وكيف كان فليس عدم الاجتزاء بغيره﴾ النقيصة مطلقاً والزيادة حيث كان في مقام التحديد بالنسبة الى الطرفين ﴿من جهة دلالته﴾ أي العدد ﴿على المفهوم بل انما يكون لاجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق كما هو معلوم﴾ ثم لا بأس بالاشارة الى بعض ماذكره القائلون بالمفهوم للقب والعدد فنقول: استدل القائل بمفهوم اللقب بأمرين :

« الاول » ـ ان التخصيص بالذكر يستدعي مخصصاً وليس الا نفي الحكم عن غير المذكور .

وفيه ان الذكر لكون الحكم لـه ، وأمّا غير المذكور فيكفي في تركه عدم اشتماله على فائدة مقصودة، اذ ليس اللقب قيداً زائداً في الكلام حتى يكون ذكره محوجاً الى فائدة زائدة على فائدة الكلام .

«الثاني» ـ ان قول القائل لست زانياً يدل على رمي المخاطب بالزنا ومن هنا التزم بعضهم بوجوب الحد عليه. وفيه منع ثبوت الدلالة فيه مطلقاً، بل يختص بمورد التعريض وهو قرينة خاصة لاكلام لنا فيه .

واحتج القائلون بمفهوم العدد بما لفّقوه عن النبي ﷺ انه بعد مانزل قوله تعالى « ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » قال: لازيدن على السبعين وجه الدلالة انه فهم النبي ﷺ ان مازاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين . وفيه ـ مضافاً الى منع صحة الحديث ان الظاهر نفي الغفران بالاستغفار الكثير ،

. . . . . .

اذ ذكر السبعين للمبالغة ـ انه لا دلالة فيما نقلـوا عنه ﷺ على حصول الغفران فيمازاد بل على عدم دلالتها على نفيه فيه وهو خارج عن محل النزاع، على انـه يمكن فهمه ﷺ من القرائن .

ثم ان هذا الحديث ممايضحك الثكلى كمايظهر ذلك لمن راجع قبل هذه الفقرة من الاية وبعدها والله الهادى .

المقصد الرابع فى العام والخاص

فصل

قد عرف العام بتعاريف، وقد وقع من الاعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارة والانعكاس اخرى بما لايليق بالمقام ، فانها تعاريف لفظية تقع فى جواب السؤال عنه

« المقصد الرابع »

من مقاصد الكتاب ﴿في العام والخاص﴾

وفيه فصول :

« فصل »

في بيان تعريف العام وتقسيمه الى البدلي والشمولي والمجموعي

﴿قد عرف العام بتعاريف، وقد وقع من الاعلام فيها النقض بعدم الاطراد﴾ ومانعية الاغيار ﴿تارة و﴾ عدم ﴿الانعكاس﴾ وجامعية الافراد ﴿اخرى بما لا يليق بالمقام﴾ مصداق ماهو النقض ، وبين وجه عدم اللياقة بقوله : ﴿فانها تعاريف لفظية﴾ ومن المعلوم ان المقصد بالتعريف اللفظي هو شرح مسمى اللفظ في الجملة بحيث ﴿تقع﴾ هذه التعاريف ﴿في جواب السؤال عنه﴾ أي عن العام

بالما الشارحة لاواقعة في جواب السؤال عنه بالما الحقيقية. كيف وكان المعنى المركوز منه في الاذهان أوضح مما عرف به مفهوماً ومصداقاً ، ولـذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد وعدم صدقه المقياس في الاشكال عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس

﴿بالما الشارحة﴾ فانه اذا قيل «ماهو العام» تقع هذه التعاريف في الجواب .

وقد تقرر في المنطق جواز كون التعريف اللفظي أعم من المعرف أو أخص نحو « سعدانة نبت » ، و ﴿لا﴾ تكون هذه التعاريف تعاريف حدية ﴿واقعة في جواب السؤال عنه﴾ أي عن العام ﴿بالما الحقيقية﴾ المطلوب بها حقيقة المحدود المستلزم للتساوي بين المعرف والمعرف نحو « الحيوان الناطق » في جواب الانسان ماهو ، وانما قلنا بكون تعاريف العام لفظية لاحقيقية لوجهين :

« الاول » ماأشار اليه بقوله : و ﴿كيف﴾ تكون هذه التعاريف حقيقية ﴿و﴾ الحال انه ﴿كان المعنى المركوز منه﴾ أي من العام ﴿في الاذهان أوضح مما عرف﴾ العام ﴿به مفهوماً ومصداقاً﴾ يعني ان مفهوم المعنى المركوز المعرف أوضح من مفهوم هذه المعرفات ومصاديق المعنى المركوز أوضح من مصاديق هذه المعرفات ، ولو كانت هذه التعاريف حقيقية لامتنع ذلك لانه لايجوز التعريف بالاخفى في التعريف الحقيقي .

قال في التهذيب : ويشترط أن يكون مساوياً واجلى ﴿ولذا﴾ الذي ذكرنا من اجلائية العام المعرف عند الذهن من هـذه المعرفات ﴿ يجعل صدق ذاك المعنى ﴾ المرتكز ﴿على فرد وعدم صدقه﴾ على آخر ﴿المقياس في الاشكال عليها ﴾ أي على هذه التعريفات ﴿ بعدم الاطراد أو الانعكاس ﴾ فيقال : العـام صادق على هذا الفرد مع ان هذا التعريف لايشمله ـ فهو غير منعكس ـ أو العام

بلاريب فيه ولاشبهة تعتريه من أحد، والتعريف لابد أن يكون بالاجلى كما هو أوضح من أن يخفى . فالظاهر ان الغرض من تعريفه انما هو بيان مايكون بمفهومه جامعاً بين مالاشبهة فى انها افراد العام ليشار به اليه فى مقام اثبات ماله من الاحكام ، لابيان ماهو حقيقته وماهيته لعدم تعلق غرض

ليس صادقاً عليه مع ان التعريف يشمله ـ فهو غير مطرد ـ ﴿ بلاريب فيه ﴾ أي في صدق المرتكز وعدم صدقه ﴿ ولاشبهة تعتريه من أحد ، والتعريف ﴾ الحقيقي ﴿لابد﴾ و ﴿أن يكون بالاجلي كما هو أوضح من أن يخفى﴾ .

وان شئت قلت في صورة القياس : ان هذه المعرفات أخفى ، والمعرف الحقيقي يمتنع أن يكون أخفى ، فليست هذه المعرفات بمعرفات حقيقية : اما الصغرى فلما تقدم من أوضحية المعنى المرتكز الذي هو المعرف ، وأما الكبرى فلما ذكر في المنطق ، وحينئذ فلايبقى الا أن تكون تعاريف لفظية التى هى عبارة عن تبديل لفظ بلفظ آخر أوضح منه فى الجملة .

« الوجه الثاني » ـ انه حيث لايترتب على فهم العام بكنهه ثمرة عملية ، فلا وجه لجعل التعاريف حقيقية وتجشم اصلاحها طرداً وعكساً ، وقد أشار الى هذا بقوله : ﴿فالظاهر ان الغرض من تعريفه﴾ أي العام ﴿انما هو بيان مايكون بمفهومه جامعاً بين مالاشبهة فى انها أفراد العام﴾ سواء كان شاملا لبعض الاغيار أم لا، وسواء كان شاملا لجميع الافراد أم لا ، اذ المقصود من التعريف الموجبة الجزئية ﴿ليشار به﴾ أي بذلك المفهوم الواقع فى التعريف ﴿اليه﴾ أي الى العام ﴿فى مقام اثبات ماله من الاحكام﴾ وقد ذكروا ان التصور بوجه ماكاف فى التصديق لثبوت الحكم ﴿لا بيان ماهو حقيقته وماهيته لعدم تعلق غرض﴾ عملى

به بعد وضوح ماهو محل الكلام بحسب الاحكام من افراده ومصاديقه حيث لايكون بمفهومه العام محلا لحكم من الاحكام . ثم

﴿به﴾ أي ببيان الحقيقة .

ان قلت : الغرض العملي هو معرفة افراده حتى يرتب عليها الحكم المتعلق بالعام قلت : هذا الغرض حاصل بدون التعريف لماتقدم من معلومية المفهوم لدى الاذهان،والى هذا اشار بقوله : ﴿بعد وضوح ماهو محل الكلام بحسب الاحكام﴾ المتعلقة بـذاك العام ﴿من افراده ومصاديقه﴾ فلا نحتاج الى تعريف المفهوم ﴿حيث﴾ ان الحكم متعلق بالافراد المعلومة لـدى الاذهان ، و ﴿لا يكون﴾ المحكوم ﴿بمفهومه العام محلا لحكم من الاحكام﴾ .

والحاصل : ان الحكم مترتب على الافراد لاعلى المفهوم فلاغرض في تحديده ولكن لايخفى ورود الاشكال على كثير مما ذكر ، كما يظهر من مراجعة الحواشي والمطولات .

﴿ثم﴾ انهم ذكروا ان العموم على ثلاثة اقسام :

« الاول » ـ العموم الاستغراقي ، وهو مايكون الحكم فيه متعلقاً بكل فرد ، بحيث يكون لكل فرد اطاعة ومعصية مستقلة بدون ارتباط لبعض الافراد ببعض ، نحو « اكرم العلماء » فان اكرام كل فرد من افراد العلماء واجب وتركه حرام ، فلو اكرم فرداً ولم يكرم آخر كان مطيعاً بالنسبة الى الاول وعاصياً بالنسبة الى الاخر.

« الثاني » ـ العموم المجموعي، وهو ما يكون الحكم فيه متعلقاً بالمجموع من حيث المجموع ، فله اطاعة واحدة وهو فيما اتى بالكل ومعصية واحدة وهو فيما ترك الجميع أو البعض ، نحو مالو وقع ابن المولى في البئر واحتاج المولى الى جميع الحبال الموجودة في الدار لانقاذه فقال لعبده « جئني بالحبال » فان

الظاهر ان ما ذكر له من الاقسام ـ من الاستغراقي والمجموعي والبدلي ـ انما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به والا فالعموم في الجميع بمعنى واحد ، وهو شمول المفهوم

لهذا الامر اطاعة واحدة وهي الاتيان بجميعها ومعصية واحدة وهي ترك الجميع أو ترك حبل واحد منها .

« الثالث » ـ العموم البدلي ، وهو ان يكون التكليف واحداً لكنه متعلق بجميع الافراد على سبيل البدل ، بحيث لو اتى بواحد كان مطيعاً ولو ترك الكل كان عاصياً ، نحو « جئني برجل » فانه لو أتى برجل واحد كان مطيعاً ولو ترك الكل كان عاصياً .

اذا عرفت هذا نقول : ﴿الظاهر ان ما ذكر له من الاقسام من الاستغراقي والمجموعي والبدلي﴾ ليس بسبب اختلاف العام في نفسه ، بل ﴿انما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به﴾ .

وقد علق المصنف « ره » في الهامش ما لفظه :

ان قلت : كيف ذلك ولكل واحد منها لفظ غير ما للاخر مثل أي رجل للبدلي وكل رجل للاستغراقي ؟

قلت : نعم ولكنه لايقتضي ان تكون هذه الاقسام له ولو بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الاحكام ، لعدم امكان تطرق هذه الاقسام الا بهذه الملاحظة ـ فتأمل جيداً انتهى .

وحاصل مرامه في الجواب انه ـ وان سلمنا اختلاف لفظ العام ـ الا انا نقول منشأ ذلك لحاظ الواضع اختلاف كيفية تعلق الحكم ﴿والا﴾ يكن هناك اختلاف في كيفية تعلق الحكم ﴿فالعموم في الجميع بمعنى واحد ، وهو شمول المفهوم

لجميع مايصلح أن ينطبق عليه ، غاية الامر ان تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم واخرى بنحويكون الجميع موضوعاً واحداً، بحيث لو أخل باكرام واحد فى اكرم كل فقيه مثلا، لما امتثل أصلا ، بخلاف الصورة الاولى فانه أطاع وعصى وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البدل ، بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع وامتثل كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل. وقد انقدح ان

لجميع مايصلح ان ينطبق عليه﴾ من الافراد ﴿غاية الامر ان تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم﴾ فيكون لـه اطاعات ومعاص ﴿واخرى بنحويكون الجميع موضوعاً واحداً﴾ بنحو المجموعي ﴿بحيث لو اخل باكرام واحد﴾ من الفقهاء ﴿في﴾ مالوقال المولى ﴿اكرم كل فقيه مثلا، لما امتثل اصلا ، بخلاف الصورة الاولى﴾ اعني الاستغراقي ﴿فانه﴾ لواخل باكرام واحد ﴿اطاع وعصى ، وثالثة﴾ يكون الحكم ﴿بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البدل ، بحيث لواكرم واحداً منهم لقد اطاع وامتثل كما يظهرلمن امعن النظر وتأمل﴾ .

وقد يفرق بين الثلاثة بعبارة اخرى ، وهي ان العام الاستغراقي يطاع بفعل واحد ويعصى بترك اخر، والعام البدلي يطاع بفعل واحد من الافراد ويعصى بترك الجميع ، والعام المجموعي يطاع بفعل الجميع ويعصى بترك واحد ، فـالعام المجموعي والبدلي متعا كسان في الاطاعة والمعصية .

﴿وقد انقدح﴾ من قولنا في تعريف العام : « وهوشمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه » ﴿ان﴾ اللازم ان يكون للعام مفهوم واحد ملحوظ بنحو

مثل شمول عشرة وغيرها لاحادها المندرجة تحتها ليس من العموم لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها ـ فافهم .

فصل

لاشبهة في ان للعموم صيغة تخصه لغة وشرعاً

يصلح للانطباق على كل فرد من افراد العام ، فـ ﴿مثل شمول عشرة وغيرها لاحادها المندرجة تحتها ليس من العموم﴾ لوضوح الفرق بين العام نحو العلماء وبين اسماء العدد كعشرة ومائة ، فان العلماء ينطبق على الجميع بلحاظ مفهوم العام الساري في كل واحد من الافراد، بخلاف اسماء العدد ﴿لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها﴾ اذ ليس لها صفة قابلة للانطباق، اذ اسم العدد وضع لمعنى منطبق فعلا على جميع الاحاد وليس فيه ماهية قابلة الانطباق على الافراد . والحاصل ان افراد العالم من مصاديقه، بخلاف عشرة فان الافراد ليس من مصاديقها بل من اجزائها .

نعم لفظة عشرة بالنسبة الى العشرات التي هي مصاديقها كعشرة أفراس وعشرة اناسي وعشرة أثواب من قبيل العام لان كل عشرة مصداق، فلفظة العشرة بالنسبة الى العشرات عام وبالنسبة الى أفرادها ليست بعام ﴿فافهم﴾ يمكن أن يكون اشارة الى عدم تسليم الفرق بماذكر بين العام المجموعي وبين اسم العدد، اذ الاحاد في كل واحد منهما جزء، وفيه مالايخفى .

(فصل)

في بيان وجود ألفاظ العموم ودفع بعض الاشكالات عنها

﴿لا شبهة في ان للعموم صيغة تخصه لغة وشرعاً﴾ خلافاً لمن ذهب الى أن

كالخصوص، كما يكون مايشترك بينهما ويعمهما ، ضرورة ان مثل لفظ كل وما يرادفه في أي لغة كان يخصه ، ولا يخص الخصوص ولا يعمه ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية بادعاء انه العموم

جميع الصيغ المدعى وضعها للعموم فهي موضوعة للخصوص، ومن قال بأنها مشتركة بين العموم والخصوص الى غيرذلك من الاقوال .

والحاصل: انللعموم لفظاً موضوعاً ﴿كالخصوص﴾الذي له لفظموضوع كالاعلام الشخصية ﴿كمايكون مايشترك بينهما ويعمهما﴾ فيكون استعماله في كل من العموم والخصوص على نحوالحقيقة ، وذلك كالمعرف باللام فانها لو كانت للعهدكانت للخصوص وانكانت للاستغراق كانت للعموم .

وانما قلنا بوجود ألفاظ العموم ﴿ضرورة أن مثل لفظ كل وما يرادفه في أي لغة كان يخصه﴾ أي يختص بالعموم حتى يكون استعماله في الخصوص مجازاً، ألا ترى أنه لوقال « أكرم كل من دخل داري » فهم العرف منه الاستغراق بحيث لولم يكرم واحداً كان معاقباً ﴿و﴾ لفظ كل ﴿لايخص الخصوص﴾ بحيث يكون موضوعاً للخاص فقط حتى يكون استعماله في العام مجازاً ﴿ولا يعمه﴾أي الخصوص بحيث يكون مشتركاً بينهما حتى يكون استعماله في كليهما على نحو الحقيقة .

﴿و﴾ ان قلت : لوكان لفظ كل موضوعاً للعموم لما جاز أن يقال « زيد كل الرجل » مما استعمل فيه لفظ كل في الخصوص .

قلت: ﴿لاينافي اختصاصه﴾ أي كل ﴿ به ﴾ أي بالعموم ﴿استعماله في الخصوص عناية بادعاء انه العموم﴾ حتى يكون التصرف في أمر عقلي، وهو

أوبعلاقة العموم والخصوص، ومعهلايصغىالىان ارادة الخصوص متيقنة ولو فى ضمنه بخلافه وجعل اللفظ حقيقة فى المتيقن أولى ، ولا الى ان التخصيص قد اشتهر وشاع حتى قيل « مامن عام الا وقد خص » .

والظاهر يقتضى كونه

ادعاء ان زيداً من أفراد العام ﴿ أو ﴾ مجازاً بغير عناية الادعاء بل ﴿بعلاقة العموم والخصوص﴾وهو استعمال لفظالعام وارادة الخاص حتىيكونالتصرف في أمر لغوي ﴿ومعه﴾أي مع قيام الضرورة على ماذكر﴿لايصغى الى﴾انكار ذلكالذيذكرنا منالوضع للعموم وادعاء انلفظكل ونحوه موضوعللخصوص فقط مستدلا بـ ﴿ان ارادة الخصوص متيقنة ولو فيضمنه﴾ أي ضمن العموم ، اذ الخاص مراد على أيحال، فانه ان أريد الخاص فهوالمطلوب وان أريد العام كان الخاص مراداً أيضاً، لان الخصوص بعضالعموم وارادة الكل تقتضىارادة البعض ﴿بخلافه﴾ أي العموم، فان ارادته مشكوكة ﴿وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى﴾فانالوضع يتبع ماهوأكثر فائدة فيمقام التفهيم والتفهم والمتيقن أقرب الى التفهيم والتفهم من المشكوك كمالايخفى .

﴿و﴾كذلك ﴿لا﴾ يصغى ﴿الى أن﴾ وضع اللفظ للعموم يقتضى كثرة المجاز، بخلاف وضعه للخصوص فانه سبب لقلة المجاز لان استعمال اللفظفي الخصوص أكثر من استعماله في العموم ، اذ ﴿ التخصيص قد اشتهر وشاع حتى قيل « ما من عام الا وقد خص » ، والظاهر ﴾ من حال الواضع الحكيم الذي يضع اللفظ لما هو أكثر دورانـاً ﴿ يقتضى كونه ﴾ موضوعاً للخصوص

حقيقة لما هو الغالب تقليلا للمجاز ، مع ان تيقن ارادته لا يوجب اختصاص الوضع به ، مع كون العموم كثيراً ما يراد ، واشتهار التخصيص لا يوجب كثرة المجاز لعدم الملازمة بين التخصيص والمجازية .

حتى يكون ﴿حقيقة لماهو الغالب﴾ مجازاً فيماهو النادر ﴿تقليلا للمجاز﴾ .

وانما قلنا بعدم الاصغاء الى هذين الوجهين لامرين :

الاول :ماتقدم من قيام الضرورة على العموم، فيكون هذان من قبيل الشبهة في مقابل البديهة .

الثاني : عدم سلامة كل من الوجهين من الخلل .

أمّا الوجه الاول فلما أشار اليه بقوله : ﴿ مع ان تيقّن ارادته ﴾ أي الخصوص ﴿ لايوجب اختصاص الوضع به ﴾ اذ الارادة المرددة بين كونها ضمنياً لا تستلزم الوضع ـ على تقدير تسليم الاستلزام في الجملة ـ هو الارادة المستقلة .

وان شئت قلت : انه لماكان بين الخاص والعام بحدودهما تضادّ لم يكن الخاص بحده متيقناً حتى يستلزم الوضع ﴿ مع ﴾ انّه لوكانت ارادة العموم شاذاً حتّى يلحق الوضع له بما لا فائدة فيه امكن أن يكون للقول بالوضع للخصوص وجه ، ولكن ليس كذلك لـ ﴿كون العموم كثيراً ما يراد ﴾ من اللفظ .

﴿و﴾ أما الوجه الثاني فلان ﴿اشتهار التخصيص لايوجب كثرة المجاز لعدم الملازمة بين التخصيص والمجازية ﴾ لان التخصيص عن المراد لا عن المستعمل فيه، فان العام في مورد ارادة الخاص مستعمل فى عمومه، وانما المراد

كما يأتي توضيحه ، ولو سلم فلامحذور فيه أصلا اذا كان بالقرينة كما لايخفى .

فصل

ربما عد من الالفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي أو النهي ، ودلالتها عليه لاينبغي أن ينكر عقلا لضرورة

من هذا العام المستعمل في العموم معناه الخاص بدالين ومدلولين كما ان ارادة المعهود من « الرجل » لا يوجب استعماله في المعهود حتّى يلزم المجازية لانه موضوع للطبيعة بلا عهد ، بل اللام مستعملة في العهد و « رجل » مستعمل في معناه ومن انضمامهما يفهم الرجل المعهود ﴿كمايأتي توضيحه﴾ انشاء الله تعالى .

﴿ولو سلم﴾ التلازم بين التخصيص والمجاز ﴿فلامحذور فيه أصلا اذا كان بالقرينة كما لا يخفى﴾ اذ الاستعمال في غير المعنى الموضوع له مع القرينة لاينافي الحقيقة وانما المضر هو كثرة الاستعمال بغيرقرينة فانها توجب اجمال اللفظ ـ فتدبر .

(فصل)

في النكرة الواقعة في سياق النفي

﴿ربما عد من الالفاظ الدالة على العموم النكرة﴾ الواقعة ﴿في سياق النفي﴾ نحو لم يضرب أحد ﴿أو النهي﴾ نحو لاتضرب أحداً ﴿ودلالتها عليه﴾ أي العموم ﴿لاينبغي أن ينكر عقلا﴾ فان العقل دال في المقام على العموم ﴿لضرورة﴾ انهما

انه لايكاد يكون طبيعة معدومة الا اذا لم يكن فرد منها بموجود والا كانت موجودة ، لكن لايخفى انها تفيده اذا أخذت مرسلة ،

يدلان على نفي الطبيعة و﴿انه لايكاد يكون طبيعة معدومة الا اذا لم يكن فرد منها بموجود والا﴾ فلو كان بعض أفراد الطبيعة موجوداً ﴿كانت موجودة﴾ وهو خلف ﴿لكن لايخفى انها﴾ أي النكرة في سياق النفي ﴿تفيده﴾ أي العموم ﴿اذا أخذت مرسلة﴾ مطلقة .

وقد علق المصنف « ره » في الهامش مالفظه: واحراز الارسال فيما اضيف اليه انما هو بمقدمات الحكمة، فلولاها كانت مهملة وهي ليست الا بحكم الجزئية فلاتفيد الا نفي هذه الطبيعة في الجملة ولو في ضمن صنف منها فافهم فانه لايخلو من دقة ـ انتهى .

وان شئت قلت: ان الطبيعة الواقعة في سياق النفي على ثلاثة أقسام :

«الاول» ـ الطبيعة المطلقة، أي التي تمت فيها مقدمات الاطلاق ،كأن يقول «لاتضرب أحداً» مريداً بكلمة أحد جميع مدلوله اللغوي، ولاشك في افادة هذا القسم العموم .

« الثاني » ـ الطبيعة المقيدة ،كأن يقول « لاتضرب أحداً من العدول » وهذا لا شك في افادته للعموم لكن بالنسبة الى صنف خاص وهم العلماء فقط فهذا القسم يشترك مع القسم الاول في افادة العموم ، وانما الفرق بأن الاول عام بالنسبة الى جميع أفراد الطبيعة والثاني عام بالنسبة الى جميع أفراد هذا الصنف .

« الثالث » ـ الطبيعة المهملة، بأن لم يكن المقام في مقام البيان فانه يحتمل العموم ويحتمل التقييد، كأن يقول «لاتكرم فاسقاً» في مقام بيان رذيلة الفسق لكنه

لامبهمة قابلة للتقييد ، والا فسلبها لايقتضى الا استيعاب السلب لما اريد منها يقيناً لااستيعاب مايصلح انطباقها عليه من افرادها ، وهذا لاينافى كون دلالتها عليه عقلية ، فانها بالاضافة الى افراد مايراد منها لاالافراد التى تصلح لانطباقها عليها ، كما لاينافى دلالة مثل لفظ

ليس بصدد بيان جميع أفراد الفساق حتى يشمل الكرماء منهم أولا حتى لايشملهم وهذا القسم ـ وان كان في مقام الثبوت يرجع الى أحد الاولين لانه اما أن يريد المطلق أو المقيد ـ ولكنه في مقام الاثبات مجمل مردد .

وقد أشار المصنف الى هذا بقوله: ﴿لامبهمة قابلة للتقييد﴾ ﴿والاطلاق﴾ ﴿والا﴾ فلو لم تتم مقدمات الحكمة، بأن كانت النكرة الواقعة في سياق النفي مهملة ﴿فسلبها لايقتضى الا استيعاب السلب لماأريد منها يقيناً﴾ ان مطلقاً فمطلق وان مقيداً فمقيد و﴿لا﴾ يقتضى ﴿استيعاب مايصلح انطباقها﴾ أي الطبيعة ﴿عليه من أفرادها﴾ بحسب الوضع اللغوي .

﴿وهذا﴾ الذي ذكرنا من عدم افادة النكرة في سياق النفي للعموم فيما كانت مبهمة مهملة ﴿لاينافي كون دلالتها﴾ أي النكرة في سياق النفي ﴿عليه﴾ أي على العموم ﴿عقلية، فانها﴾ أي الدلالة العقلية على العموم ﴿بالاضافة الى أفراد مايراد منها﴾ فاللفظ عام بالنسبة الى الافراد المرادة ان عاماً فعام وان مقيداً فمقيد و ﴿لا﴾ تدل على العموم بالنسبة الى ﴿الافراد التي تصلح﴾ المهية ﴿لانطباقها عليها﴾ في حال كونها مهملة .

والحاصل : ان الطبيعة لو كانت مطلقة دل اللفظ على نفي الطبيعة ، وذلك بضميمة حكم العقل بأن نفي الطبيعة يستلزم نفي جميع مصاديقها، يدل على نفي جميع الافراد، أما لو لم تكن الطبيعة مطلقة فلا يتم ذلك ﴿كما لاينافي دلالة مثل لفظ

كل على العموم وضعاً كون عمومه بحسب مايراد من مدخوله، ولذا لاينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة، نعم لايبعد أن تكون ظاهرة عند اطلاقها في استيعاب جميع افرادها. وهذا

كل﴾ وعامة واجمع ونحوها ﴿على العموم وضعاً كون عمومه بحسب مايراد من مدخوله، ولذا﴾ الذي ذكرنا من ان العموم بحسب المدخول ﴿لاينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة﴾ ولوكان العموم بحسب المدخول من غير تقييد لم يمكن تقييده، مثلا لوقال «أكرم كل عالم أوعامة العلماء أوالعلماء أجمع» أفاد كل عموم العلماء لاالجهال، ولوقال «أكرم كل عالم عادل» أفاد عموم العدول منهم بحيث يصير حال غيره حال غير العالم.

﴿نعم﴾ لولم تقيد النكرة في سياق النفي أوالنهي في اللفظ بقيد ودار الامر بين الاهمال والاطلاق ﴿لايبعد أن تكون ظاهرة عند اطلاقها في استيعاب جميع أفرادها﴾ لان الاصل ـ في مقام الشك في الاطلاق ـ هو الاطلاق كماسيأتي في بحث المطلق والمقيد انشاء الله تعالى.

وفسّر السيد الحكيم (مدّ ظلّه) العبارة بغير ما ذكرنا فقال: قوله « ان يكون ظاهراً » يعني تفترق كل عن الاداة بأن الاداة مع اهمال مدخولها يكون النفي مهملا من حيث العموم والخصوص، و (كل) مع اهمال مدخولها وعدم اقترانه بما يقتضي تقييده أو اطلاقه تكون رافعة لاهماله وموجبة لاطلاقه [1] ـ انتهى.

﴿وهذا﴾ الذي ذكرنا من ان العموم بالنسبة الى أفراد مايراد لا الافراد

---

(١) حقائق الاصول ج١ ص٤٨٨.

هو الحال فى المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً بناءاً على افادته للعموم ولذا لاينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره واطلاق التخصيص على تقييده ليس الا من قبيل ضيق فم الركية، لكن دلالته على العموم وضعاً

الذي يصح الانطباق عليها ﴿هو الحال في المحلى باللام جمعاً كان﴾ نحو أكرم العلماء ﴿أو مفرداً﴾ نحو أكرم العالم ﴿بناءاً على افادته﴾ أي المفرد المحلى ﴿للعموم﴾ كما هو مذهب جماعة ﴿ولذا﴾ الذي ذكرنا من ان المحلى لعموم المدخول لا للعموم بالنسبة الى مايصح الانطباق ﴿لاينافيه تقييد المدخول بالوصف﴾ نحو أن يقول أكرم العلماء العدول ﴿وغيره﴾ كأن يقول أكرم العلماء اذا كانوا عدولا، مع ان اللام لو كان لعموم المدخول لزم التنافي بينه وبين تقييده المقتضى لعدم العموم .

﴿و﴾ ان قلت : لو كان اللام لعموم المراد من أفراد المدخول لم يصدق في نحو «أكرم العلماء العدول» انه مقيد ومخصص، لان التخصيص عبارة عن تضييق دائرة العموم في فرض ثبوته، وقد ذكرتم انه لا عموم في المقام فكيف يطلق عليه التخصيص .

قلت: ﴿اطلاق التخصيص على تقييده ليس الا من قبيل ضيّق فم الركية﴾ أي البئر، فكما ان معنى ضيق في المثال احداثه ضيّقاً لا تضييقه بعدما كان موسعاً ، فكذلك في المقام فان معنى تخصيص المحلى حدوثه مخصصاً لا انه يطرأ التخصيص بعد العموم، فليس المراد من التخصيص المعنى المصطلح حتى ينافي القول بأن المحلى لعموم المراد من المدخول .

﴿لكن﴾ لايخفى ان المعرف باللام وان اشتهر ﴿دلالته على العموم وضعاً﴾

محل منع ، بل انما يفيده فيما اذا اقتضته الحكمة أو قرينة اخرى وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ولامدخوله ولاوضع آخر للمركب منهماكما لايخفى وربما يأتى فى المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام .

فصل

ولكنه ﴿محل منع، بل انما يفيده﴾ أي المحلى يفيد العموم ﴿فيمااذا اقتضته الحكمة﴾ بأن تمت مقدمات الاطلاق ،كمالوكان المولى في مقام البيان وقال «أكرم العلماء» أو «أحل الله البيع» ﴿أو﴾ كانت هناك ﴿قرينة اخرى﴾ خاصة غيرمقدمات الحكمة .

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من عدم دلالة المحلي على العموم وضعاً ﴿لعدم اقتضائه﴾ أي العموم﴿وضع اللام﴾ فاعل اقتضائه، لان اللام اشارة الى المهية المميزة في الذهن ﴿ولا مدخوله﴾ لانه موضوع لنفس المهية ﴿ولا وضع آخر للمركب منهما ﴾ أي من اللام ومدخوله ﴿كما لايخفى﴾ بأدنى تأمل ﴿وربما يأتي في﴾ مبحث﴿المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام﴾ انشاء الله تعالى .

(فصل)

اعلم ان العام قديخصص بدليل متصل ،كأن يقول « أكرم العلماء الاالفساق منهم» وقد يخصص بدليل منفصل كأن يقول «أكرم العلماء» ثم يقول بعد مدة «لا تكرم الفساق من العلماء»، اذا عرفت ذلك فنقول: قد اختلف في حجية العام بالنسبة

لاشبهة فى ان العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقى فيما علم عدم دخوله فى المخصص مطلقاً ولو كان متصلا ،وما احتمل دخوله فيه أيضاً اذا كان منفصلا كما

الى غير مورد التخصيص أم لا؟ فذهب قوم الى عدم الحجية فالعلماء غير الفساق لايجب أكرام جميعهم والمشهور على الحجية، وبعضهم فصل بين المخصص المتصل وبين المنفصل. وكيف كان فالحق أنه ﴿لاشبهة في ان العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقى﴾ لان العام كان ظاهراً في الجميع، فبعد خروج بعض الافراد لاينثلم ظهوره في الباقي، ولهذا لولم يكرم العبد غير مورد التخصيص معتذراً بعدم الظهور لم يقبل منه .

نعم هنا كلام لابد من التنبيه عليه وهو أن الافراد بعد التخصيص على ثلاثة أقسام: منها ماهو مقطوع الخروج، ومنها ماهو مقطوع الدخول ولاشبهة فيهما ، ومنها ماهو مشكوك الدخول والخروج ، كان لم يعلم أنه فاسق حتى لايكرمه أو عادل حتى يكرمه، وفي هذا القسم انعقاد تفصيل وهو أن المخصص لو كان متصلا لم يكن العام حجة في هذا المشكوك لعدم ظهور للعام في جميع الافراد حتى يقال: انه كان مشمولا لحكم العام ولم يعلم خروجه فيجب اكرامه، ولو كان منفصلا كان العام حجة فيه لان العام شمله قطعاً وخروجه مشكوك .

والى هذا التفصيل أشار المصنف«ره» بقوله: ان العام حجة فيما بقى ﴿فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقاً﴾ وبين الاطلاق بقوله : ﴿ولو كان﴾ المخصص ﴿متصلا﴾ كذا العام حجة فيما بقى ﴿ما احتمل دخوله فيه﴾ أي في المخصص ﴿أيضاً اذا كان﴾ المخصص ﴿منفصلا﴾ وأما المشكوك الدخول فيهما كان المخصص متصلا فليس العام حجة فيه ﴿كما﴾ سبق وهذا الذي ذكرنا من

هو المشهور بين الاصحاب ، بل لاينسب الخلاف الا الى بعض أهل الخلاف ، وربما فصل بين المخصص المتصل فقيل بحجيته فيه وبين المنفصل فقيل بعدم حجيته، واحتج النافي بالاجمال لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات وتعين الباقي من بينها بلامعين ترجيح بلامرجح ، والتحقيق في الجواب أن يقال : انه لايلزم من التخصيص كون العام مجازاً، أما في التخصيص بالمتصل فلما

حجية العام في الباقي ﴿هو المشهور بين الاصحاب، بل لاينسب الخلاف الا الى بعض أهل الخلاف﴾ من العامة .

﴿وربما فصل بين المخصص المتصل فقيل بحجيته﴾ أي العام المخصص ﴿فيه﴾ أي في الباقي ﴿وبين المنفصل فقيل بعدم حجيته﴾ فيه ﴿واحتج النافي﴾ للحجية مطلقاً ﴿بالاجمال﴾ للعام بعد التخصيص ﴿لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات﴾ فلو قال «أكرم العلماء الا الفساق» لم يعلم ان المراد بالعلماء جميع العدول أو بعضهم، لان العلماء لما صار مجازاً بسبب عدم ارادة ظهوره الاولي في العموم ولم تكن قرينة معينة للمجاز وكان المجاز كثيراً لم يمكن الاخذ بالباقي ﴿و﴾ ذلك لان ﴿تعين الباقي من بينها﴾ أي بين المجازات ﴿بلامعين﴾ يدل عليه ﴿ترجيح بلامرجح﴾ وهذا كما لو كان للفظ الاسد مجازات كثيرة الرجل الشجاع والهرة الهاجمة والرجل الابخر والشخص المشعر وغيرها، ثم قامت قرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس كان القول بارادة بعض المجازات دون بعض بلامرجح فلايصار اليه الا بالقرينة .

﴿والتحقيق في الجواب ان يقال﴾ ببقاء الظهور العرفي في الباقي وهو المعين لهذا الفرد من المجازات المحتملة . هذا على تقدير القول بالمجازية والا فنقول: ﴿انه لايلزم من التخصيص كون العام مجازاً ، أما في التخصيص بالمتصل فلما

عرفت من انه لاتخصيص أصلا وان أدوات العموم قد استعملت فيه وان كان دائرته سعة وضيقاً تختلف باختلاف ذوى الادوات فلفظة كل فى مثل كل رجل وكل رجل عالم قد استعملت فى العموم وان كان افراد أحدهما بالاضافة الى الاخر بل فى نفسها فى غاية القلة ، وأما فى المنفصل فلان

عرفت من أنه لاتخصيص أصلا وان أدوات العموم قد استعملت فيه ﴾ أي في العموم لما قلنا من ان العموم بحسب المراد لابحسب مايصلح انطباق اللفظ عليه ﴿وان كان دائرته سعة وضيقاً تختلف باختلاف ذوي الادوات﴾ أي المدخولات لادوات العموم ﴿فلفظة كل في مثل كل رجل﴾ الموسع ﴿وكل رجل عالم﴾ المضيق﴿قد استعملت في العموم﴾ وأريد بها جميع الافراد المرادة ﴿وان كان أفراد أحدهما﴾ أعني المقيد بالعلم﴿بالاضافة الى الاخر﴾ أعني غير المقيد﴿بل في نفسها في غاية القلة﴾ كما لو كان أفراد العلماء ثلاثة . وبهذا تبين ان استعمال العام في المقيد ليس مجازاً حتى يقال بأن المجازات كثيرة ولامعين لبعضها فيصير اللفظ مجملا فلايكون حجة في الباقي .

﴿وأما في المنفصل فلان﴾ ذكر العام وارادة الخاص يتصور على وجهين:

«الاول» ـ ان يستعمل العام في الخاص ابتداءاً مجازاً كأن يستعمل العلماء في أكرم العلماء في العدول منهم، ثم ينصب قرينة على هذا الاستعمال المجازي كما يستعمل الاسد في الرجل الشجاع ابتداءاً ويراد به ذلك ثم ينصب قرينة نحو «يرمي» على المجازية .

«الثاني» ـ ان يستعمل العام في العموم ـ أعني معناه الحقيقي الموضوع له ـ ولكن يكون المراد الجدي للمولى خاصاً. بيان ذلك: أنه قد يكون للمولى حين

ارادة الخصوص واقعاً لاتستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة عليه بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيماً للنص أو الاظهر على الظاهر لا مصادماً لاصل ظهوره ، ومعه لامجال للمصير

الاستعمال ارادة جدية وارادة استعمالية، فيريد بالارادة الاستعمالية تمام الموضوع له ويريد بالارادة الجدية بعضه، والميزان في الاطاعة والمعصية هي الارادة الجدية وفي الحقيقة والمجاز هي الارادة الاستعمالية ، وانما تختلف الارادتان لانه يريد استعمال اللفظ في تمام معناه ضرباً للقاعدة حتى يرجع اليه في مقام الشك ويريد البعض جداً لقيام المصلحة به .

اذا عرفت ماذكرنا قلنا: ان العام المراد به الخاص يكون مجازاً على التصوير الاول، وأما على التصوير الثاني فلا لما تقدم من ان ﴿ارادة الخصوص واقعاً﴾ بالارادة الجدية ﴿لاتستلزم استعماله﴾ أي العام ﴿فيه﴾ أي في الخصوص ﴿وكون الخاص قرينة عليه﴾ حتى يكون الاستعمال مجازاً ﴿بل من الممكن قطعاً استعماله﴾ أي العام الكائن ﴿معه﴾ أي مع المخصص المنفصل ﴿في العموم قاعدة﴾ بأن يعلق الحكم على جميع أفراد الموضوع ظاهراً بالارادة الاستعمالية .

﴿وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره﴾ في تعلق الارادة الجدية بالعموم فيرفع اليد عن هذا الظاهر ﴿تحكيماً للنص أو الاظهر﴾ الذي هو الخاص ﴿على الظاهر﴾ الذي هو العام، و﴿لا﴾ يكون الخاص حينئذ ﴿مصادماً لاصل ظهوره﴾ أي ظهور العام حتى لايكون العام ظاهراً في الجميع الموجب لمجازية العام ، فيرد اشكال الخصم وان العام بعد المجازية مردد بين مراتب الباقي ولامعين لبعضها فيصير مجملا ﴿ومعه﴾ أي مع هذا الاحتمال الثاني ـ وهو ان يستعمل العام في الموضوع له بالارادة الاستعمالية الموجب لكون اللفظ حقيقة ـ ﴿لامجال للمصير

الى انه قد استعمل فيه مجازاً كى يلزم الاجمال .

لا يقال : هـذا مجرد احتمال ولا يـرتفع بـه الاجمال لاحتمال الاستعمال فى خصوص مرتبة من مراتبه ؟

فانـه يقال : مجرد احتمال استعمالـه فيه لايوجب اجمالـه بعد استقرار ظهوره فى العموم ، والثابت من مزاحمته بالخاص انماهـو بحسب الحجية تحكيماً لماهو الاقوى كما أشرنا اليه آنفاً .

الى أنه قد استعمل فيه مجازاً كي يلزم الاجمال﴾ الموجب لعدم حجية العام في الباقي .

﴿لايقال: هذا﴾ الذي ذكرتم من استعمال العام في العموم ﴿مجرد احتمال ولايرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه﴾ فيكون مجازاً ومجملا لايمكن التمسك به في الباقي .

﴿فانه يقال: مجرد احتمال استعماله﴾ أي العام ﴿فيه﴾ اي في الخاص ﴿لا يوجب اجماله بعد استقرار ظهوره في العموم﴾ بحسب الارادة الاستعمالية.

﴿و﴾ ان قلت: يلزم رفع اليد عن هذا الظهور لمزاحمة الخاص له .

قلت: ﴿الثابت من مزاحمته بالخاص﴾ ليس بحسب الظهور والاستعمال، بل ﴿ انما هو بحسب الحجية تحكيماً لما هو الاقوى كما أشرنا اليه آنفاً﴾ من ان الخاص قرينـة لعدم الارادة الجديـة بالنسبة الـى العموم لا لعدم الارادة الاستعمالية.

وان قلت : ماذكرتم انما يصح في المخصص المنفصل حيث ينعقد الظهور للعام في العموم، واما المخصص المتصل فلايستقيم ذلك فيه، اذ قد تقدم عدم انعقاد ظهور للعام في العموم .

وبالجملة الفرق بين المتصل والمنفصل - وان كان بعدم انعقاد الظهور في الاول الا في الخصوص وفي الثاني الا في العموم - الا انه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحد منهما أصلا ، وانما اللازم الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الاول وعدم حجية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني - فتفطن ، وقد اجيب عن الاحتجاج بأن

قلت : لاربط للمتصل والمنفصل في المجازية .

﴿وبالجملة الفرق بين﴾ المخصص ﴿المتصل والمنفصل - وان كان بعدم انعقاد الظهور في الاول الا في الخصوص﴾ حتى لو قال «أكرم العلماء الا الفساق» كان معناه وجوب اكرام العالم غير الفاسق، فلا يمكن التمسك بالعام في الفرد المشكوك لعدم انعقاد ظهور للعام في العموم ﴿وفي الثاني الا في العموم -﴾ فيصح التمسك بالعام في الفرد المشكوك ﴿الا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحد منهما أصلا﴾ حتى يلزم الاجمال المدعى .

﴿وانما اللازم﴾ هو ﴿الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الاول﴾ الذي هو عبارة عن المخصص بالمتصل ﴿وعدم حجية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه﴾ بل يكون حجة في المتيقن من أفراد العام والمشكوك. مثلا لو قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق فان عدم حجية ظهور العام انما يكون بالنسبة الى خصوص الفساق المقطوع دخولهم في لا تكرم الفساق، وأما العدول والمشكوك عدالتهم وفسقهم فالعام حجة فيهم ﴿في الثاني﴾ الذي هو عبارة عن المخصص بالمنفصل ﴿فتفطن﴾ ذلك .

﴿وقد اجيب عن الاحتجاج﴾ المتقدم لاجمال العام بعد التخصيص ﴿بان

الباقى أقرب المجازات، وفيه انه لااعتبار بالاقربية بحسب المقدار وانما المدار على الاقربيـة بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال .

وفى تقريرات بحث شيخنا الاستاذ قدس سره فى مقام الجواب عن الاحتجاج ماهذا لفظه: والاولى أن يجاب ـ بعد تسليم

الباقي أقرب المجازات﴾ واقرب المجازات أولـى بالارادة حين تعـذر ارادة الحقيقة . أما كونه أقرب المجازات فلوضوح ان التسعمائة مثلا أقرب الى الالف الذي هو الحقيقة من ثمانمائة وسبعمائة ونحوهما، مع ان الكل مجازات ، وأما ان الاقرب أولى بالارادة فلان الاقرب أقرب الى المعنى الحقيقي في الذهن ، فكما ان الاسداذاكان مجازاً انصرف الذهن الى الشجاع لا المشعر والابخرلقربه دونهما كذلك فيمانحن فيه .

﴿وفيه انه لااعتبار بالاقربية بحسب المقدار﴾ ومراد القـوم حيث يقولون «بان أقرب المجازات أولى بالارادة» ليس هذا النحو من الاقربية﴿وانما المدار على الاقربية بحسب زيادة الانس﴾ بين المعنى الحقيقي وبين المعنى المجازي ﴿الناشئة من كثرة الاستعمال﴾ وهنا ليس كذلك ، اذلا انس للذهن بواحد مـن المجازات فكلها سواء من هذه الجهة. هذا ولكن الانصاف انه على فرض القول بالمجازية لامحيص عن القول بماقالوا ـ فتدبر .

﴿وفي تقريرات بحث شيخنا الاستاذ﴾ الانصاري﴿قدس سره في مقام الجواب عن الاحتجاج ماهذا لفظه: والاولى ان يجاب﴾ عن استدلال من نفى حجية العام بعد التخصيص في تمام الباقي بل قال باجمال اللفظ بعد التخصيص ﴿ـ بعد تسليم

مجازيـة الباقى ـ بأن دلالة العام على كل فرد من أفراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراده ولو كانت دلالـة مجازية ، اذ هى بواسطة عدم شمولـه للافراد المخصوصة لا بواسطـة دخول غيرها فى مدلوله ،

مجازية﴾ العام في ﴿الباقي ـ بأن﴾ المجاز على قسمين :

الاول: ان يكون المعنى المجازي مبايناً للمعنى الحقيقي ،كالرجل الشجاع المباين للحيوان المفترس، والمجازية في هذا القسم تكون من جهتين دخـول الاجنبي وخروج الموضوع له .

الثاني: ان يكون بين المعنى المجازي والحقيقي الاقل والاكثر، وتكون المجازية باعتبارخروج بعض الافراد عنالموضوع له كما فيمانحن فيه ، اذمجازية لفظ العام انما هو بسبب خروج بعض الافراد لابسبب دخول الاجنبي ، وحينئذ فنقول : ان ﴿دلالة العام على كل فرد من افراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من افراده﴾ بل الدلالة منحلة الى دلالات ضمنية متعددة بتعدد الافراد ، فالعام الذي له افراد عشرة مثلا تنحل دلالته الى عشرة دلالات ضمنية ، فكل فرد قـد استعمل فيه العام ضمناً .

هذا فيما كان العام حقيقة ﴿و﴾ هكذا ﴿لوكانت دلالة مجازية﴾ على بعض الافراد ، وذلك حيث كان العام مخصصاً ، وانما قلنا ببقاء الدلالـة الضمنية بعد التخصيص وللمجازية ﴿اذ هي﴾ أي المجازية لاتضر بهذه الدلالة ، وذلك لانها ﴿بواسطة عدم شموله﴾ أي العام﴿للافراد المخصوصة﴾ الخارجة بالتخصيص ﴿لا بواسطة دخول غيرها﴾ أي غير تلك الافراد ﴿في مدلوله﴾ حتى يكون من قبيل استعمال الاسد في الرجل الشجاع المقتضى لانهدام الدلالة السابقة برمتها ،

فالمقتضى للحمل على الباقى موجود والمانع مفقود ، لان المانع فى مثل المقام انماهو مايوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبة الى الباقى لاختصاص المخصص بغيره ، فلو شك فالاصل عدمه ـ انتهى موضع الحاجة .

قلت: لايخفى ان دلالته على كل فرد انماكانت لاجل دلالته على العموم والشمول فاذا لم يستعمل فيه

فالمجازية فيمانحن فيه انما صارت سبباً لعدم بعض الدلالات الضمنية من غير مدخلية لها نفياً أو اثباتاً بالنسبة الى الدلالات الضمنية الاخر ﴿ فالمقتضى للحمل على الباقي﴾ كالعدول في مثال اكرم العلماء الا الفساق ﴿موجود﴾ وهو الدلالة الضمنية التي كانت قبل التخصيص ﴿والمانع مفقود﴾ بيان فقدان المانع ﴿لان المانع في مثل المقام﴾ الذي هو مقام الدلالة اللفظية ﴿انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله ، والمفروض انتفاؤه﴾ أي انتفاء الصارف ﴿بالنسبة الى﴾ الافراد ﴿الباقي﴾ وهم العدول في المثال ﴿لاختصاص المخصص بغيره ، فـ﴾ يكون للعام دلالة على تمام الباقي ، و ﴿لو شك﴾ في وجود المانع بأن لم يعلم ان التخصيص صار سبباً لانهدام الدلالة في الباقي ام لا ﴿فالاصل عدمه﴾ . وبهذا كله تبين عدم اجمال العام بعد التخصيص ﴿انتهى موضع الحاجة﴾ من كلامه زيد في علو مقامه .

﴿قلت﴾ : ان ما ادعاه الشيخ « ره » من وجود المقتضى للحمل على تمام الباقي ممنوع ، وذلك لما ﴿لا يخفى﴾ من ﴿ان دلالته﴾ أي دلالة العام قبل التخصيص ﴿على كل فرد انماكانت لاجل دلالته على العموم والشمول﴾ فالدلالات الضمنية مستندة الى الدلالة على العموم ﴿فاذا لم يستعمل﴾ العام ﴿فيه﴾ أي في

واستعمل في الخصوص ـ كماهو المفروض ـ مجازاً ، وكان ارادة كل واحد من مراتب الخصوصيات مماجاز انتهاء التخصيص اليه واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً كان تعيين بعضها بلامعين ترجيحاً بلامرجح ولا مقتضى لظهوره فيه ، ضرورة ان الظهور اما بالوضع واما 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 لاتوجب ظهوره في تمام

العموم ﴿واستعمل في الخصوص ـ كما هو المفروض ـ مجازاً ، وكان ارادة كل واحد من مراتب الخصوصيات مماجاز انتهاء التخصيص اليه﴾ بأن لم يكن مستهجناً ﴿واستعمال العام فيه مجازاً﴾ عطف على انتهاء التخصيص ﴿ممكناً﴾ خبر وكان ارادة ﴿كان تعيين بعضها﴾ أي بعض مراتب الخصوصيات ﴿بلامعين﴾ حال ﴿ترجيحاً بلامرجح﴾ اذ مستند الدلالات الضمنية هو دلالة العام على الكل، فاذا سقط هذه الدلالة سقطت الدلالات الضمنية .

﴿و﴾ على هذا فـ ﴿لامقتضى لظهوره﴾ أي العام المخصص ﴿فيه﴾ أي في بعض مراتب الخصوصيات ﴿ضرورة ان الظهور اما بالوضع واما بالقرينة﴾ العامة أو الخاصة ﴿والمفروض أنه﴾ أي تمام الباقي ﴿ليس بموضوع له ولم يكن هناك﴾ بعد التخصيص ﴿قرينة﴾ لاعامة لعدم مقدمات الحكمة فتدبر، ولاخاصة لفرض مكان عدم القرينة ﴿وليس له﴾ أي للظهور في تمام الباقي ﴿موجب آخر﴾ .

﴿و﴾ الحاصل : ان ﴿دلالته على كل فرد على حدة﴾ بالدلالة الضمنية ﴿حيث كانت في ضمن دلالته على العموم لاتوجب ظهوره﴾ أى العام ﴿في تمام

الباقى بعد عدم استعماله فى العموم ، اذا لـم تكن هناك قرينة علـى تعيينه ، فالمانـع عنه وان كان مدفوعاً بالاصل الا انه لا مقتضى له بعد رفع اليد عـن الوضع . نعم انما يجدى اذا لم يكن مستعملا الا فى العموم كما فيماحققناه فى الجواب ـ فتأمل جيداً .

فصل

الباقي بعد عدم استعماله في العموم ، اذا لم‌تكن هناك قرينة على تعيينه﴾ من بين المجازات ﴿فالمانع عنه﴾ أي عن الظهور في‌تمام الباقي ﴿وان كان مدفوعاً﴾ قطعاً أو ﴿بالاصل﴾ كما ذكره الشيخ « ره » ﴿الا انه لامقتضى‌له بعد رفع اليد عن الوضع﴾ .

﴿نعم﴾ عدم المانع ﴿انما يجدي﴾ في الظهور في تمام الباقي ﴿اذا لم يكن﴾ العام‌المخصص ﴿مستعملا الافي‌العموم﴾ حتى‌يكون الدلالة على‌الخاص بنحو تعدد الدال والمدلول ﴿كما﴾ تقدم ﴿فيما حققناه في الجواب ـ فتأمل جيداً﴾ وقد عرفت في طي هذا الفصل عدم مجازية العام المخصص، فلا يحتاج الى عقد فصل في تحقيق انه مجاز أوحقيقة على ماهو دأب القوم ، والله العالم .

« فصل »

في‌بيان ان اجمال المخصص هل يسرى الى العام ام‌لا ؟ اعلم ان المخصص على قسمين :

« الاول » ـ ان يكون مبين المفهوم والمصداق ،كأن يقول لاتكرم احداً الا العدول ، مع معلومية مفهوم العدل‌بأنه الذي يجتنب الكبائرعن ملكة ، ومصداقه

. . . . . .

بأن نعلم ان العادل زيد وعمرو وبكر .

« الثاني » ـ ان يكون مجملا، وهو على ثمانية اقسام : لان الاجمال امافي المفهوم واما في المصداق ، وعلى كلا التقديرين فأمر المخصص دائر امـا بين الاقل والاكثر وامابين المتباينين،وعلى كل تقدير فالمخصص امامتصل وامامنفصل.

فالاول والثاني : ان يكون الاجمال في المفهوم مع دوران الامر بين الاقل والاكثر، مثل ان يتردد امر العدالة بين ان يكون مطلق الاجتناب عن المعصية أو الاجتناب عن ملكة ، بمعنى ان الاجتناب عن ملكة يقيناً داخل في مفهوم العدالة وانما الشك في الاجتناب لا عن ملكة .

والثالث والرابع:ان يكون الاجمال في المفهوم مع دوران الامرين المتباينين، كمالو تردد العدالة بين الملكة أو حسن الظاهر ـ فتدبر .

والخامس والسادس: ان يكون الاجمال في المصداق مع دوران الأمر بين الاقل والاكثر، كأن نعلم بعدالة زيد وعمرو وبكر ونشك في غيرهم لا لاجل الشك في مفهوم العدالة بل لاجل عدم الاطلاع على حالهم .

والسابع والثامن : ان يكون الاجمال في المصداق مع دوران الامر بين المتباينين ، كأن لانعلم ان زيداً عادل أوعمراً مع العلم بعدالة أحدهما . وفي كل هذه الصور المجملة اما ان يكون المخصص متصلا، كأن يقول لاتصل خلف احد الا العدول أومنفصلا كأن يقول لاتصل خلف احد ثم يقول صل خلف العدول ، ولهذا ذكرنا الاقسام مثنى مثنى .

اذا عرفت هذا فاعلم انه لا شبهة في عدم العمل بالعام في الافراد المتيقن خروجها وكذا لاشبهة في العمل بالعام في الافراد المتيقن بقائها، وانما الكلام في

اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا ـ بأن كان دائراً بين الاقل والاكثر وكان منفصلا فلايسرى اجماله الى العام لا حقيقة ولا حكماً ، بل كان العام متبعاً فيما لايتبع فيه الخاص لوضوح انه حجة فيه بلا مزاحم أصلا ، ضرورة ان الخاص انما يزاحمه فيماهو حجة على خلافه تحكيماً للنص أو الاظهر على الظاهر

الافراد المشكوكة ولبيان حكمها انعقد هذا الفصل وحاصله انه لوكان الخاص مجملا بأحد الانحاء الثمانية فهل يسري اجماله الى العام حتى يكون العام مجملا أيضاً فلايمكن التمسك بـه في الافراد المشكوكة، أم لايسري الاجمال الى العام فيتمسك به في تلك الافراد وتكون محكومة بحكم العام ؟

اذا تبين ماذكر فاعلم انه ﴿اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا ـ بأن كان دائراً بين الاقل والاكثر وكان منفصلا﴾ وهو الثاني من الاقسام الثمانية ـ ﴿فلايسرى اجماله الى العام لا حقيقـة﴾ بأن يرتفع ظهوره ﴿ولا حكماً﴾ بأن يبقى ظهوره، ولكن ترتفع حجيته ﴿بل كان العام متبعاً فيمالايتبع فيه الخاص﴾ فلوقال صل خلف العادل بعد قولـه لا تصل خلف أحد ، ثم شك فيمن يجتنب المعاصي لا عن ملكـة فانه لاتصح الصلاة خلفـه وكان محكوماً بحكم العام ﴿لوضوح انه﴾ أي العام ﴿ حجة فيـه ﴾ أي فيما لايتبع فيه الخاص ﴿ بلا مزاحم أصلا، ضرورة أن الخاص انما يزاحمه﴾ أي العام ﴿فيماهو حجة على خلافه﴾ أي فيماكان الخاص حجة على خلاف العام ﴿تحكيماً للنص أو الاظهر على الظاهر﴾ والترديد اما لاجل اختلاف الخاص فقد يكون نصاً وقـد يكون أظهر .

وأمّا لاجل الاختلاف في الخاص مطلقاً بأنـه هل يكون أظهر من العام أو

لافيما لايكون كذلك كمالايخفى وان لم يكن كذلك. بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً أوبين الاقل والاكثر فيماكان متصلا فيسرى اجماله اليه حكماً فى المنفصل المردد بين المتباينين وحقيقة فى غيره.

نصاً بالنسبة اليه و ﴿لا﴾ يزاحم الخاص للعام ﴿فيما لايكون كذلك﴾ أي في الافراد التي لايكون الخاص حجة فيها كالافراد المشكوكة كمانحن فيه ﴿كما لا يخفى﴾ بأدنى تأمل

﴿وان لم يكن كذلك﴾ أي مما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر مع انفصال المخصص ﴿بأن كان﴾ الخاص مجملا بحسب المفهوم ﴿دائراً بين المتباينين مطلقاً﴾ سواء كان المخصص متصلا أم منفصلا ﴿أو﴾ كان أمر الخاص المجمل دائراً ﴿بين الاقل والاكثر فيماكان﴾ المخصص ﴿متصلا﴾ وهذه هي الثلاثة الباقية في اجمال المفهوم من الاقسام الثمانية ﴿ فيسري اجماله﴾ أي اجمال المخصص ﴿اليه﴾ أي الى العام ﴿حكماً في المنفصل المردد بين المتباينين﴾ لا حقيقة .

مثلا : لوقال « لا تصل خلف أحد » ثم قال « صل خلف العادل » وتردد العادل بين أن يكون صاحب الملكة وبين أن يكون حسن الظاهر، فان ظهور العام في العموم منعقد ولاينثلم باجمال المخصص ظهوره وانما ينثلم به حجيته فلايمكن التمسك به في الفرد المشكوك ﴿ و ﴾ يسري اجمال المخصص الى العام ﴿ حقيقة ﴾ بحيث ينثلم ظهوره ﴿ في غيره ﴾ أي غير المنفصل المردد بين المتباينين ، وهو عبارة عن المتصل المردد بين المتباينين ، كمالوقال في المثال السابق « لا تصل خلف أحد الا العدول » ، والمتصل المردد بين الاقل والاكثر كمالوقال كذلك، الا ان أمر العدالة تردد بين الاجتناب مطلقاً وبين الاجتناب عن

أما الاول : فلان العام على ماحققناه كان ظاهراً في عمومه ، الا انه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه باحدهما .

وأماالثاني: فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام لاحتفاف الكلام بمايوجب احتماله لكل واحد من الاقل والاكثر أو لكل واحد من المتباينين ، لكنه حجة في الاقل

ملكة .

﴿أما الاول﴾ وهو ماذكره بقوله « فيسري اجماله اليه حكماً في المنفصل المردد بين المتباينين » ﴿فلان العام على ما حققناه كان ظاهراً في عمومه﴾ اذ تقدم ان الارادة الاستعمالية تقتضي استعمال العام في الموضوع له الحقيقي وان كانت الارادة الجدية على خلاف ذلك ﴿الا انه﴾ أي العام مجمل حكماً بالنسبة الى مشكوك العدالة و ﴿لايتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما﴾ فلايعمل بظاهر العام في مسألة الاقتداء بمن حسن ظاهره بلا ملكة أوكانت له الملكة بلا حسن الظاهر، لانا نعلم بخروج أحد الطائفتين عن العام ولانعلم انه أيهما والفرض انه لامرجح في البين فاللازم العمل بالاصول بعد اليأس عن الادلة الاجتهادية .

﴿وأماالثاني﴾ وهو ماذكره بقوله «وحقيقة في غيره» أي ماكان المخصص متصلا ﴿ فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام لاحتفاف الكلام ﴾ وهو العام ﴿ بما يوجب احتماله لكل واحد من الاقل والاكثر﴾ فيماكان أمر المخصص دائراً بين الاقل والاكثر ﴿ أو لكل واحد من المتباينين﴾ فيماكان أمره دائراً بينهما ﴿لكنه﴾ أي الخاص ﴿حجة في الاقل﴾ فيماكان مردداً بين

لانه المتيقن فى البين. فانقدح بذلك الفرق بين المتصل والمنفصل وكذا فى المجمل بين المتباينين والاكثر والاقل

الاقل والاكثر ﴿لانه المتيقن في البين﴾ فانانعلم ان الاجتناب عن ملكة خارج من العام ـ أعني لا تصل خلف أحد ـ وانما الشك في الاكثر أعني مطلق الاجتناب ولولا عن ملكة .

ولايخفى ان ماذكرناه من المعنى مؤيد بأمرين :

الاول : ظهور الاقل في معناه الاصطلاحي لا الاقل المقطوع بقائه في العام .

الثاني: اختصاص قوله « لكنه حجة في الاقل » بالثاني مع ان حجية العام بالنسبة الى المقطوع بقائه يجري في الاول وهو ماكان المخصص مردداً بين المتباينين .

لكن العلامة المشكيني «ره» فسر العبارة بمالفظه : الضمير ـ أي في لكنه ـ راجع الى العام المتصل به الخاص ، والمراد من الاقل هي الافراد المقطوع بعدم دخولها في عنوان المخصص ـ انتهى .

﴿فانقدح بذلك﴾ كله ﴿ الفرق بين ﴾ المخصص ﴿ المتصل و ﴾ بين ﴿المنفصل﴾ وان في المتصل يسرى اجمال المخصص الى العام حقيقة من غير فرق بين أن يكون متباينين أم الاقل والاكثر ﴿وكذا﴾ ظهر الفرق ﴿في المجمل بين المتباينين والاكثر والاقل﴾ وان المتباينين في المنفصل موجب لاجمال العام حكماً دون الاقل والاكثر المنفصل . والحاصل ان الاقسام الاربعة من المخصص المجمل المفهومي لها حكمان :

« الاول » مالايسرى اجماله الى العام لاحقيقة ولاحكماً ، وهم قسم واحد

فلاتغفل. وأما اذاكان مجملا بحسب المصداق بأن اشتبه فرد وتردد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العام فلا كلام فى عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا بـه ضرورة عدم انعقاد ظهـور للكلام الا فى الخصوص كماعرفت .

فيما كان المخصص منفصلا دائراً بين الاقل والاكثر .

«الثاني» مايسرى اجماله الى العام اما حقيقة وهو المتصل مطلقاً واما حكماً وهو المنفصل المردد بين المتباينين ﴿فلاتغفل﴾ .

هذا تمام الكلام في أقسام المخصص المجمل مفهوماً ﴿ واما اذا كان ﴾ المخصص ﴿مجملا بحسب المصداق﴾ مبيناً بحسب المفهوم ﴿بأن اشتبه فرد وتردد بين أن يكون فرداً له﴾ أي للمخصص ﴿أو باقياً تحت العام فلاكلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان﴾ المخصص ﴿ متصلا به ﴾ سواء كان أمره دائراً بين الاقل والاكثر ،كما لو قال « أكرم العلماء الا فساقهم » وتردد الفساق بين أن يكونوا زيداً وعمراً وبين أن يكونوا هما مع بكر ، أو المتباينين كما لو تردد العام الفاسق بين زيد وبين عمروفانه لايمكن التمسك باكرم العلماء لاكرام بكر ـ في المثال الاول ـ ولاالتمسك به لاكرام زيد وعمرو ـ فى المثال الثاني ـ ﴿ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام﴾ أي العام ﴿الافى الخصوص كما عرفت﴾ أعني العام غير الفاسق ، ولم يحرز ان بكراً ـ في الاول ـ وزيداً وعمراً ـ فى الثاني ـ يصدق عليهم هذا العنوان . ولايخفى انه كما لايكون العام حجة فى هذا الفرد المشكوك كذلك لايكون المخصص حجة ، اذ الفسق أيضاً غير معلوم، فاللازم الرجوع فى المشكوك الى القواعد الاخر .

وأمااذاكان منفصلا عنه ففي جواز التمسك به خلاف والتحقيق عدم جوازه ، اذ غاية مايمكن أن يقال فى وجه جوازه: ان الخاص انمايزاحم العام فيماكان فعلا حجة ولايكون حجة فيمااشتبه انه من أفراده ، فخطاب لاتكرم فساق العلماء لايكون دليلا على حرمة اكرام من شك فى فسقه من العلماء ، فلايزاحم مثل أكرم العلماء ولايعارضه فانه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة

﴿واما اذاكان﴾ المخصص المجمل مصداقاً سواء كان دائراً بين المتباينين أو الاقل والاكثر ﴿منفصلاعنه﴾ كما لوقال« أكرم العلماء » ثم قال « لاتكرم الفساق منهم» ﴿ففي جواز التمسك به﴾ أي بالعام في الفرد المشكوك ﴿خلاف﴾ ففي المشهور التمسك بالعام فيماكان دائراً بين الاقل والاكثر ﴿والتحقيق عدم جوازه، اذ غاية مايمكن ان يقال في وجه جوازه﴾ هو ﴿ان الخاص انما يزاحم العام فيما كان﴾ الخاص ﴿فعلا حجة﴾ فيه ﴿ولايكون حجة فيما اشتبه أنه من أفراده﴾ فالمقتضى لشمول حكم العام لهذا الفرد موجود، اذ العموم يشمله والمانع مشكوك الوجود فالاصل عدمه ﴿فخطاب لاتكرم فساق العلماء﴾ بعد قوله أكرم العلماء ﴿لايكون دليلا على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء﴾ بالشبهة المصداقية ﴿فلايزاحم﴾ هذا المخصص ﴿مثل أكرم العلماء ولايعارضه﴾ عطف بيان، أو المراد أنه ليس في كل من العام والمخصص ملاك بالنسبة الى المشتبه حتى يقع التزاحم ، ولا ان فى أحدهما ملاكاً لكونه مشتبه حتى يقع التعارض ﴿فانه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة﴾ اذ العام فى المشكوك حجة والخاص غير حجة لعدم العلم بانطباق عنوان الفاسق على هذا المشتبه .

فتحصل: ان اللازم اكرام مشكوك الفسق من العلماء، تمسكاً بالعام فى الشبهة

وهو في غاية الفساد، فان الخاص وان لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا الا انه يوجب اختصاص حجية العام في غير عنوانه من الافراد فيكون أكرم العلماء دليلا وحجة في العالم الغير الفاسق، فالمصداق المشتبه وان كان مصداقاً للعام بلا كلام الا انه لا يعلم انه من مصاديقه بما هو حجة لاختصاص حجيته بغير الفاسق .

المصداقية ﴿وهو في غاية الفساد فان الخاص وان لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا﴾ لانه لا يعلم انطباق عنوان المخصص عليه، اذ لا يعلم ان زيداً المشكوك فاسق أم لا ﴿الا أنه﴾ أي المخصص ﴿يوجب اختصاص حجية العام في غير عنوانه﴾ أي عنوان المخصص ﴿من الافراد، فيكون أكرم العلماء دليلا وحجة في العالم الغير الفاسق﴾ فانه وان كان منفصلا عنه في اللفظ لكنه متصل به في الحقيقة وحين الارادة ﴿فالمصداق المشتبه﴾ وهو زيد المشكوك عدالته وفسقه ﴿وان كان مصداقاً للعام بلا كلام﴾ لانعقاد ظهور العام في العموم ﴿الا أنه لا يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة﴾ ومراد حقيقة وواقعاً ﴿لاختصاص حجيته بغير الفاسق﴾ لانه قد خرج الفاسق الواقعي فلا يجب اكرامه، وهذا الفرد حيث يتردد أمره بين الفسق والعدالة لم يجب اكرامه، اذ نسبة العام والخاص الى هذا الفرد نسبة واحدة، فالخاص ليس حجة فيه للشك في كونه من أفراده والعام ليس حجة للشك كذلك منتهى الامر ظهور الطبيعي لاحدهما دون الاخر .

وان شئت قلت : ان العام بعد ورود المخصص قد انقسم الى قسمين : قسم واجب الاكرام وهو العادل ، وقسم محرم الاكرام وهو الفاسق . فحيث يتردد الامر بينهما لا يمكن التمسك بأحدهما لاثبات الحكم، بل يلزم الرجوع الى دليل آخر .

وبالجملة العام المخصص بالمنفصل وان كان ظهوره فى العموم كما اذا لم يكن مخصصاً بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت ، الا انه فى عدم الحجية الا فى غير عنوان الخاص مثله ، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدى الحجتين فلابد من الرجوع الى ماهو الاصل فى البين. هذا اذا كان المخصص

ان قلت: انا نعلم بكونه معنوناً بعنوان العام ولا نعلم بكونه معنوناً بعنوان الخاص فاللازم ترتيب حكم العام عليه .

قلت: مجرد العلم بكونه معنوناً بعنوان «العالم» غير مفيد لترتب حكم العام عليه، اذ العام ليس حجة فى ثبوت حكمه لعنوانه مطلقاً بل بعد التخصيص انما يكون حجة فى ثبوت حكمه للباقي .

﴿وبالجملة العام المخصص بالمنفصل وان كان ظهوره فى العموم﴾ منعقداً ﴿كما اذا لم يكن مخصصاً بخلاف﴾ العام ﴿المخصص بالمتصل﴾ حيث لا ظهور له فى العموم ﴿كما عرفت، الا أنه﴾ أي المخصص بالمنفصل ﴿فى عدم الحجية الا فى غير عنوان الخاص﴾ وبعبارة أخرى فى الحجية فى غير عنوان الخاص فقط ﴿مثله﴾ أي مثل المخصص بالمتصل ﴿فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدى الحجتين﴾ العام والمخصص ﴿فلابد من الرجوع الى ماهو الاصل فى البين﴾ لو لم يكن دليل اجتهادي آخر .

ثم ان الاظهر ماذهب اليه المشهور من التمسك بالعام. وكيف كان فهذا الخلاف انما هو فيما كان أمر المخصص دائراً بين الاقل والاكثر ، واما اذا كان دائراً بين المتباينين فلامجال التمسك بالعام، فلاتغفل .

ثم ان ﴿هذا﴾ التفصيل فى الاقسام الثمانية المتقدمة كله فيما ﴿اذا كان المخصص

لفظياً ، وأما اذا كان لبياً فان كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم اذا كان بصدد البيان فى مقام التخاطب فهو كالمتصل حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام الا فى الخصوص، وان لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام فى المصداق المشتبه على حجيته كظهوره فيه .

والسر فى ذلك ان الكلام الملقى من السيد

لفظياً واما اذا كان لبياً﴾ كما لو كان المخصص دليلا عقلياً أو اجماعاً أو ضرورة أو سيرة فقد اختلف فيه فذهب بعض الى التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية ، واختار المصنف«ره» التفصيل بقوله : ﴿فان كان﴾ المخصص اللبي ﴿مما يصح ان يتكل عليه المتكلم اذا كان بصدد البيان فى مقام التخاطب﴾ بأن كان المخصص فى غاية الوضوح، كما لو اجتمع اعداء للمولى فى داره ليقتلوه وكان ابناؤه حاضرين عنده يدافع عنه بعضهم فقال المولى لعبده « أقتل كل من فى الدار » فان العقل يخصص الابن عن هذا الحكم ﴿فهو كالمتصل حيث لا يكاد ينعقد معه﴾ أي مع هذا المخصص ﴿ظهور للعام الا فى الخصوص﴾ كخصوص الاعداء فى المثال.

وهذا ليس مجملا فى الحقيقة حتى يقع الكلام فى أنه يتمسك بالعام فيه أم لا؟ ﴿وان لم يكن﴾ المخصص اللبي ﴿كذلك﴾ أي ظاهراً بحيث يصح ان يتكل عليه ـ كما يأتي مثاله ـ ﴿فالظاهر بقاء العام فى المصداق المشتبه﴾ فيما كان المخصص دائراً بين الاقل والاكثر ﴿على حجيته كظهوره﴾ أي العام ﴿فيه﴾ أي في ذلك المصداق المشتبه، أي ان العام ظاهر في المشتبه وحجة ﴿والسر في ذلك﴾ الذي ذكرنا من التفصيل بين ما كان المخصص لفظياً فلا يتمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وبين ما كان لبياً فيتمسك بالعام ﴿ان الكلام الملقى من السيد﴾

حجة ليس الا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن ارادته للعموم فلابد من اتباعه مالم يقطع بخلافه مثلا :

اذا قال المولى « أكرم جيرانى » وقطع بأنه لايريد اكرام من كان عدواً له منهم كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة الى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام ، للعلم بعداوته لعدم حجة اخرى بدون ذلك على خلافه، بخلاف ما اذا كان المخصص لفظياً ، فان قضية تقديمه عليه هو كون الملقى اليه كأنه من رأس لا يعم الخاص، كما كان كذلك حقيقة فيما

الى العبد في حال كونه ﴿حجة ليس الا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن ارادته﴾ أي المولى ﴿للعموم﴾ وليس المخصص في اللفظ بل هو لبي كما فرض ﴿فلابد من اتباعه مالم يقطع بخلافه :

مثلا : اذا قال المولى « أكرم جيراني » وقطع بأنه لايريد اكرام من كان عدواً له منهم﴾ من عقل أو اجماع أو نحوهما ﴿كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة الى﴾ الافراد المشكوكة ﴿من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام، للعلم بعداوته﴾ يعني ان العلم بالخروج للعلم بالعداوة . وعلل بقاء المشكوك على الحجة بقوله : ﴿لعدم حجة أخرى بدون ذلك﴾ العلم بالخروج ﴿على خلافه﴾ أي خلاف العموم، فان المشكوك ليس حجة يخصص العام به. والحاصل: ان القطع بالخروج عن العام هو المخصص ولاقطع في مشكوك العداوة ﴿بخلاف ما اذا كان المخصص لفظياً، فان قضية تقديمه عليه﴾ أي مقتضى تقديم الخاص على العام ﴿هو كون﴾ العام ﴿الملقي اليه كأنه من رأس﴾ ومن ابتداء الامر ﴿لايعم الخاص﴾ في صورة انفصاله عنه ﴿كما كان﴾ العام ﴿كذلك﴾ لايعم الخاص ﴿حقيقة فيما

كان الخاص متصلا ، والقطع بعدم ارادة العدو لايوجب انقطاع حجيته الا فيما قطع انه عدوه لافيماشك فيه كمايظهر صدق هذا من صحة مؤاخذة المولى لولم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال

كان الخاص متصلا ﴾ .

وتوضيحه بلفظ السيد الحكيم مدظله : الفرق بين المخصص اللفظي واللبي أنه في المخصص اللفظي قد ألقى السيد الى عبده حجتين احداهما العام وثانيتهما الخاص ،وفي المخصص اللبي قد ألقى السيد الى عبده حجة واحدة وهي العام لاغير، لان المخصص اللبي بعدماكان علماً لايكون حجة ملقاة من السيد بل هي حجة عند العقل لاغير ، والفرد المشكوك في الاول يكون نسبته الى الحجتين الملقاتين من السيد نسبة واحدة، فيمتنع الاخذ باحداهمابعينهما فيه لاحتمال دخوله تحت الاخرى .

وفي الثاني: لما لم يكن الحجة من السيد الا العام كان رفع اليدعنه في المشكوك بلاحجة على خلافه وهو ممتنع[1]ـ انتهى .

﴿و﴾ ان قلت : انا نقطع بعدم ارادة العدو ههنا ،كماكنا نقطع بعدم ارادته حال كون المخصص لفظياً، فكما لايعمل بالعام هناك كذلك ههنا. قلت: ﴿القطع بعدم ارادة العدو لايوجب انقطاع حجيته الا فيماقطع أنه عدوه لافيما شك فيه، كما يظهر صدق هذا﴾ الذي ذكرنا من عدم جواز ترك مشكوك العداوة ﴿من صحة مؤاخذة المولى لولم يكرم واحداً من جيرانه﴾ فى المثال المتقدم ﴿لاحتمال

---

(١) حقايق الاصول ج١ ص ٥٠٠.

عداوته لـه وحسن عقوبتـه على مخالفتـه وعدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتـمال العداوة ، كما لا يخفـى على مـن راجع الطريقـة المعروفةوالسيرةالمستمرة المألوفة بينالعقلاء التى هىملاك حجية أصالة الظهور .

وبالجملةكان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة الىالمشتبههنا بخلافه هناك ، ولعله لماأشرنا اليه من التفاوت بينهما بالقاء حجتين هناك وتكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام كأنه لم‌يعمه حكماً من‌رأس، وكأنه لم‌يكن بعام بخلافه ههنا فانالحجة الملقاة ليست الا واحدة، والقطع بعدمارادة اكرام العدو فى«أكرم

عداوته له وحسن عقوبته على مخالفته وعدم صحة الاعتذار عنـه بمجرد احتمال العداوة ،كمالايخفى﴾ ذلك﴿على من راجع الطريقة المعروفة والسيرةالمستمرة المألوفة بينالعقلاءالتي هي ملاك حجية أصالة الظهور . وبالجملةكان بناءالعقلاء على حجيتها﴾ أي حجية أصالة الظهور﴿بالنسبة الى﴾ الفرد ﴿المشتبه ههنا﴾ في المخصص اللبي﴿بخلافه هناك﴾ في المخصص اللفظي.

﴿ولعلهلماأشرنا اليه من التفاوتبينهما﴾ أيبين المخصص اللبيواللفظي ﴿بالقاءحجتين هناك﴾ فى اللفظي ﴿وتكون قضيتهما بعد تحكيمالخاصوتقديمه على العام﴾ بحيث﴿كأنه﴾أي العام﴿لم يعمه﴾أيهذا الخاصالخارج﴿حكماً من رأس ،وكأنه لم يكن بعام بخلافه ههنا﴾ أي فى اللبي ﴿فان الحجة الملقاة ليست الا واحدة﴾ كما تقدمتقريره ﴿والقطع بعدم ارادة اكرام العدو في«أكرم

جيراني » مثلا لايوجب رفع اليد عن عمومه الا فيما قطع بخروجه من تحته ، فانه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه ومرامه ، فلابد من اتباعه مالم تقم حجة أقوى على خلافه . بل يمكن أن يقال: ان قضية عمومه للمشكوك أنه ليس فرداً لماعلم بخروجه عن حكمه بمفهومه ،

جيراني » مثلا لايوجب رفع اليد عن عمومه الا فيما قطع بخروجه من تحته﴾ فمقطوع العداوة لايكرم ، بخلاف مشكوكها فانه يكرم كالمقطوع عدم عداوته ﴿فانه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه ومرامه، فلابد من اتباعه مالم تقم حجة أقوى على خلافه﴾ والمفروض فى المقام هكذا، لان قوله أكرم جيراني على طبق غرضه، ففي متيقن العداوة حيث قام دليل أقوى على خلاف العام لم يتمسك بالعام بالنسبة اليه، بخلاف مشكوك العداوة فانه لم يقم دليل أقوى على خلاف العام بالنسبة اليه .

ثم لايخفى أنه ثبت الى هنا أن الفرد المشكوك ليس محكوماً بحكم المخصص ﴿بل يمكن﴾ الترقي عن ذلك والقول بأن المشكوك ليس داخلا موضوعاً فى الخاص فيترتب على هذا الفرد المشكوك جميع الاثار المترتبة على غير الخاص، فيصح ﴿ان يقال : ان قضية عمومه﴾ أي العام ﴿للمشكوك أنه ليس فرداً لماعلم بخروجه﴾ أي للخاص المعلوم خروجه ﴿عن حكمه﴾ أي حكم العام ﴿بمفهومه﴾ فيثبت للفرد المشكوك ، مضافاً الى حكم العام سائر الاحكام المتوقفة على عدم فرديته للخاص .

والحاصل : انه لوقلنا بظهور العام حتى فى الفرد المشكوك فهل يقضي على اثبات حكم العام على هذا المشكوك أو يثبت به كل اثر مترتب على غير الفرد

فيقال فى مثل « لعن الله بنى امية قاطبة » ان فلاناً وان شك فى ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم وكل من جاز لعنه لايكون مؤمناً ، فينتج انه ليس بمؤمن فتأمل جيداً .

(ايقاظ)

الداخل تحت الخاص ؟ مثلا : لو أوجب المولى لعن بني أمية قاطبة وعلمنا ان المؤمن منهم كالراويين في زمان الصادقين عليهما السلام خارج عن حكم العام، ثم شك في فرد ثالث لم يعلم أنه مؤمن أم لا؟ فالمتيقن خروجه عن حكم الخاص ودخوله في حكم العام، أي جواز لعنه وهل يستكشف من جواز اللعن أنه ليس بمؤمن حتى يجري عليه سائر أحكام غير المؤمنين ككون الصلاة عليه بأربع تكبيرات ونحو ذلك أم لا ؟ وقد اختار المصنف « ره» الاول ﴿ فيقال فى مثل «لعن الله بني أمية قاطبة»﴾ أي جميعاً ﴿ان فلاناً وان شك في ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم﴾ بلا معارض أقوى ﴿وكل من جاز لعنه لايكون مؤمناً، فينتج أنه ليس بمؤمن﴾ بالبرهان الاني ، اذ جواز اللعن معلول عدم الايمان وحينئذ يثبت عليه جميع أحكام غير المؤمنين ﴿فتأمل جيداً﴾ .

وبهذا تبين ان العموم فيما كان المخصص لبياً مبين للخاص. والانصاف ان بعد هذا التفصيل الطويل لم يظهر فرق بين المخصص اللبي واللفظي، اذ العرف بعد العلم بمنع العداوة عن اكرام الجيران لايفرق بين ان يكون سبب العلم مخصصاً لفظياً وبين ان يكون لبياً والله العالم .

﴿ايقاظ﴾ حاصله ان التفصيل الذي تقدم بين المخصص اللفظي واللبي ، وانه لايمكن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المخصص اللفظي بخلاف المخصص اللبي، انما يكون فيما لايمكن احراز عنوان العام أو عنوان المخصص

لايخفى ان الباقى تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل، لماكان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعى فى غالب الموارد الا ما شذ ممكناً

بالاصول الموضوعية والاكان خارجاً عن محل الكلام .

مثلا: لوقال «أكرم العلماء العدول» ثم شك في علم زيد أو عدالته فان كان مسبوقاً بهما تمسكنا بالعام ـ وليس هذا من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ـ وان كان مسبوقاً بالجهل أو الفسق كان محكوماً بحكم المخصص ـ أعني عدم الاكرام ـ أما لو لم يكن العلم معنوناً بعنوان فقد أشار المصنف «ره» الى حكمه بقوله : ﴿لايخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل﴾ كأن يقول «أكرم العلماء ولاتكرم الفساق» ﴿أو كالاستثناء من﴾ المخصص ﴿المتصل﴾ نحو «أكرم العلماء الا الفساق» وانما خص الحكم في المتصل بالاستثناء ونحوه لعدم تعنون العام بهذا النحو من المخصصات بخلاف مثل الشرط نحو «أكرم العلماء ان كانوا عدولا » فانه موجب لتعنون العام ﴿لماكان غير معنون بعنوان خاص﴾ كعنوان كونهم عدولا ﴿ بل ﴾ العام حينئذ معنون ﴿بكل عنوان﴾ متصف بأنه ﴿لم يكن ذاك بعنوان الخاص﴾ فالعلماء في « أكرم العلماء الا الفساق » ليس له عنوان، غير أنه يلزم ان لايصدق عليه عنوان الفاسق ﴿كان احراز﴾ الفرد ﴿المشتبه منه﴾ وادخاله في حكم العام ﴿بالاصل الموضوعي﴾ الموجب لدخول المشكوك تحت العام ﴿في غالب الموارد الا ماشذ ممكناً﴾ خبر كان .

والمراد بماشذ هو الذي شك فيه لتبادل الحالتين كمن تبادل عليه صفتي الفسق

فبذلك يحكم عليه بحكم العام وان لم يجز التمسك به بلا كلام ضرورة انه قلما لم يوجد عنوان يجرى فيه أصل ينقح به انه مما بقى تحته . مثلا : اذا شك ان امرأة تكون قرشية أوغيرها فهى وان كانت اذا وجدت اما قرشية أو غيرقرشية فلا أصل يحرز به انها قرشية أوغيرها ،

والعدالة ﴿فبذلك﴾ الاصل الموضوعي ﴿يحكم عليه﴾ أي على الفرد المشتبه ﴿بحكم العام وان لم يجز التمسك به﴾ أي بالاصل لترتيب الاثار، لكونه مثبتاً ﴿بلا كلام﴾ لكنه ينقح موضوع العام فتترتب عليه الاثار .

والحاصل: ان الاصل ينفي عنوان الخاص في الفرد المشتبه، وحينئذ فيشمله العام ويترتب عليه حكمه، وليس المراد من نفي الاصل عنوان الخاص ترتيب أثر العام حتى يقال انه مثبت .

وانما قلنا بغلبة احراز كون المشتبه داخلا تحت العام لـ ﴿ضرورة انه قلما لم يوجد﴾ للخاص ﴿عنوان يجري فيه أصل﴾ العدم بحيث ﴿ينقح به انه﴾ أي الفرد المشتبه ﴿ممّا بقى تحته﴾ أي تحت العام ﴿ مثلا ﴾ اذا كان لنا عام مضمونه ان المرأة انّما ترى الحمرة الى الخمسين ، وكان هناك مخصّص مضمونه استثناء القرشية عن هذا الحكم ـ لانها ترى الحمرة الى الستين ـ .

ثم ﴿ اذا شك ان امرأة تكون قرشية ﴾ حتى نحكم على دمها بالحيضية بعد الخمسين ﴿أو غيرها﴾ حتى يحكم بأن دمها استحاضة ﴿فهي وان كانت اذا وجدت﴾ تكون ﴿ امّا قرشية أو غيرقرشية﴾ وليست مثل العادل والفاسق الممكن تبادلهما ﴿فلا أصل يحرز به انها قرشية أو غيرها﴾ لفرض عدم التيقن

الا ان أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش تجدى فى تنقيح انها ممن لاتحيض الا الى خمسين ، لان المرأة التى لايكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دل على ان المرأة انما ترى الحمرة الى خمسين ، والخارج عن تحته هى القرشية فتأمل تعرف .

(وهم وازاحة) ربمايظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك فى فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة اخرى

بحالتها السابقة ﴿الا ان اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح انها ممن لاتحيض الا الى خمسين﴾ سنة، اذ حين وجودها نشك في انه هل تحقق الانتساب الى قريش أم لا فالاصل عدمه .

وانّما تجدي هذه الاصالة ﴿لان المرأة التي لايكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً﴾ كالمرأة المقطوع بعدم انتسابها ﴿ باقية تحت ﴾ حكم العام وهو ﴿ ما دلّ على انّ المرأة انّما ترى الحمرة الى خمسين ، و ﴾ حينئذ يكون ﴿الخارج عن تحته هي القرشية﴾ المعلوم انتسابها الى قريش ﴿فتأمل تعرف﴾ ذلك، وانه يمكن التمسك بالعام في بعض موارد الشبهة في المصداق .

وقد طوينا الكلام روماً لماقصدناه من شرح لفظ الكتاب والله الهادي الى الصواب .

« وهم وازاحة »

أما الوهم فقد أشار اليه بقوله: ﴿ربمايظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة اخرى﴾ وتوضيح

كما اذا شك فى صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فيستكشف صحته بعموم مثل « اوفوا بالنذور » فيما اذا وقع متعلقاً للنذر . بأن يقال : وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاءاً للنذر للعموم ، وكلما يجب الوفاء به لامحالة يكون صحيحاً ـ للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به ـ .

ذلك ان التمسك بالعام في المورد المشكوك على نحوين :

«الاول» أن يكون الشك من جهة احتمال التخصيص، كأن يشك في شمول « أوفوا بالنذور » مثلا للنذر مع نهي الوالد ومن المعلوم ان حال هذا القسم من الشك حال ماتقدم طابق النعل بالنعل .

« الثاني » أن يكون الشك لا من جهة احتمال التخصيص ﴿كما﴾ لو شك في صحة الوضوء أوالغسل بالماء المضاف فهل يمكن رفع هذا الشك والحكم بالصحة بعموم دليل مثبت للحكم بعنوان ثانوى كدليل النذر أوالشرط أم لا ؟ ذهب بعض الى جواز التمسك قالوا: ﴿اذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فيستكشف صحته بعموم﴾ ثانوي ﴿مثل أوفوا بالنذور﴾ وأطع والديك، والمؤمنون عند شروطهم .

وأمثال ذلك ﴿ فيمااذا وقع ﴾ هذا المشكوك ﴿ متعلقاً للنذر ﴾ واطاعة الوالدين ونحوهما، وتقريب الاستكشاف ﴿بأن يقال: وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاءاً للنذر للعموم﴾ متعلق بوجب ﴿وكلما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً ـ للقطع بأنه لولا صحته لماوجب الوفاء به ـ﴾ وصورة القياس: الاتيان بهذا الوضوء واجب وكلماكان الاتيان به واجباً كان صحيحاً فالاتيان بهذا الوضوء كان صحيحاً .

وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر اذا تعلق بهما النذر كذلك .

والتحقيق

أما الصغرى فلعموم وجوب الوفاء بالنذر، وأماالكبرى فللتلازم بينوجوب الوفاء والصحة .

﴿وربمايؤيد ذلك﴾الذي ذكر من استكشاف الصحة بواسطة عمومثانوي وقوع مثله في الشريعة المقدسة﴿بماورد من﴾الادلة الخاصة على﴿صحةالاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر اذا تعلق بهما النذر كذلك﴾ بأن نذر الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر مع انهما محرمان لولا النذر، وعلى هذا فحرمة الوضوء بالمضاف ترتفع بالنذر ونحوه .

ثم لايخفى أن الظاهر من دليل هذا القائل الالتزام بذلك فيماكان تحريمه تشريعياً لا ذاتياً ، مع انه يستلزم القول به مطلقاً تحليل الحرام وتحريم الحلال كمالايخفى .

وأما ازاحته فقد أشار اليه بقوله : ﴿والتحقيق﴾ التفصيل في المقام بين الادلة المتكفلة للاحكام بعناوينها الثانوية، بأنه انكان دليل الحكمالثانوي وارداً على موضوع خاص لميجز التمسك به في غيرذلك المورد، مثلا وجوب اطاعة الوالد انماهو في المباحات والمكروهات والمستحبات فلايجوز التمسك بدليل الاطاعة في المحرمات أوالواجبات .

كمالوأوجب الوالد شرب الخمر أو ترك الصلاة، وانكان وارداً علىجميع المواضيع جاز التمسك به مطلقاً ، مثلا ادلة الضرر والحرج وارد حتى على الواجب اذا كان فعله ضررياً والحرام اذاكان تركه حرجياً، وعليه فيمكن التمسك

أن يقال : انه لامجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلةلاحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها اذا أخذ فى موضوعاتها أحد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولية ،كماهو الحال فى وجوب اطاعة الوالد والوفاء بالنذر وشبهه فى الامور المباحة أو الراجحة، ضرورة انه معه لايكاد يتوهم عاقل اذا شك فى رجحان

بدليل الحرج لرفع الوجوب أو الحرمة .

وتوضيح المطلب ﴿أن يقال : انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لاحكام العناوين الثانوية﴾ كاطاعة الوالدين والنذر والعهد واليمين والشرط ﴿فيما شك من غير جهة تخصيصها﴾ اذ قد يكون الشك من جهة التخصيص ،كأن يشك في انّ وجوب اطاعة الوالد يجري حتّى في هذا القسم الخاص من المباح أم لا .

وقد يكون لا من جهته كما تقدم، ففي الاول يجوز التمسك بالعموم، وفي الثاني لايجوز ﴿اذا اخذ في موضوعاتها أحد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولية ،كماهو الحال في﴾ مسألة ﴿وجوب اطاعة الوالد﴾ ين والسيد والزوج ﴿والوفاء بالنذر وشبهه﴾ من العهد واليمين والشرط فانه أخذ ﴿في﴾ موضوع الثلاثة الاول واليمين والشرط كونه من ﴿ الامور المباحة أو ﴾ المكروهة أو المستحبة وأخذ في موضوع النذر والعهد كونه من الامور ﴿الراجحة﴾ حتى أنه لاينعقد النذر لو كان متعلقه مباحاً أومكروهاً .

وانما قلنا بعدم جواز التمسك بالعموم لـ ﴿ضرورة انه معه﴾ أي مع اخذ احد الاحكام الخمسة في موضوعاتها ﴿لايكاد يتوهم عاقل اذا شك في رجحان

شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته . نعم لابأس بالتمسك به في جوازه بعد احراز التمكن منه والقدرة عليه فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلا فاذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها

﴿شيء﴾ فيما أخذ الرجحان في الموضوع ﴿أو حليته﴾ فيما أخذ في الموضوع ﴿جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته﴾ متعلق بجواز التمسك ، اذ لو تفرع الجواز أو الرجحان عن وجوب الاطاعة والوفاء مثلا لزم الدور بيان ذلك : ان الحكم بوجوب الاطاعة والوفاء متوقف على الموضوع الذي هو الجواز أو الرجحان ، فلو توقفا على الوجوب لزم توقف الشيء على نفسه ، ولهذا قالوا : ان الحكم لايتكفل لبيان الموضوع .

﴿نعم﴾ في القسم الثاني من العناوين الثانوية كالضرر والحرج ﴿لابأس بالتمسك به﴾ أي بعموم دليل العنوان الثانوي ﴿في جوازه﴾ أي جواز الفرد المشكوك كأن يتمسك بأدلة الضرر لجواز شرب الخمر أو ترك الصيام ﴿بعد[1] احراز التمكن منه﴾ أي من الفرد المشكوك ﴿والقدرة عليه﴾ لاشتراطها في جميع الاحكام التكليفية ﴿فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم﴾ من الاحكام الخمسة ﴿اصلا﴾ بل كان الحكم الثانوي وارداً على جميع الاحكام الاولية ، فلو لم يدل دليل الحرج على ان متعلقه لابد وان يكون كذا صح رفع الحكم به مطلقاً ﴿فاذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها﴾ فتدبر .

ثم ان الحكم بعنوانه الاولي قد يكون لا اقتضائياً فلايعارض الحكم بعنوانه الثانوي الاقتضائي ، مثلا : حلية الماء لا اقتضائي ولهذا لاتعارض حرمته الطارئة لنهي الوالد عن شربه أو وجوبه الطارىء لتوقف الحياة عليه، وهذا ممالااشكال فيه .

---

(١) لم يظهر لي لهذه العبارة وجه يصحح تقييد الكلام به .

واذا كانت محكومة بعناوينها الاولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية وقع المزاحمة بين المقتضيين ، ويؤثر الاقوى منهما لو كان فى البين والا لم يؤثر أحدهما والا لزم الترجيح بلامرجح، فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر كالاباحة اذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب والاخر للحرمة مثلا .

وأما صحة الصوم فى

﴿و﴾ اما ﴿اذا كانت﴾ المتعلقات للحكمين الاولى والثانوى لا كذلك ، بأن كانت ﴿محكومة بعناوينها الاولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية﴾ كما لو كان الوضوء الواجب بعنوانه الاولى ضررياً المقتضى لحرمته بعنوانه الثانوي ﴿وقع المزاحمة بين المقتضيين، و﴾ حينئذ ﴿يؤثر الاقوى منهما لو كان فى البين﴾ فان كان الوضوء اهم ملاكاً وجب ان كانت زيادة الملاك بحد الوجوب والا استحب ان كانت بقدر الاستحباب ، وان كان الضرر اهم ملاكاً حرم ان كانت الزيادة بحد الحرمة والاكره ان كانت بقدر الكراهة . ﴿والا﴾ يكن احد المقتضيين أقوى بل كانا متساويين ﴿لم يؤثر احدهما والا﴾ فلو أثر احدهما مع عدم كونه أقوى ﴿لزم الترجيح بلا مرجح﴾ .

وعلى هذا ﴿فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر كالاباحة اذا كان احدهما﴾ أي احد الملاكين ﴿مقتضياً للوجوب والاخر للحرمة مثلا﴾ . وبهذا كله اتضح منشأ حكم الفقهاء بجواز بعض اقسام الوضوء والصوم الضرري وان لم يكن هناك دليل على الاباحة .

﴿وأما﴾ الجواب عن التأييد الذي ذكره المستدل من ﴿صحة الصوم في

السفر بنذره فيه بناءاً على عدم صحته فيه بدونه وكذا الاحرام قبل الميقات فانما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانهما ذاتاً في السفر وقبل الميقات وانما لم يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر واما لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما بعد مالم يكونا كذلك ، كما ربما يدل عليه

السفر بنذره﴾ بأن يصوم ﴿فيه بناءاً على عدم صحته﴾ أي الصوم ﴿فيه﴾ أي في السفر ﴿بدونه﴾ أي بدون النذر ﴿وكذا الاحرام قبل الميقات فانما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانهما ذاتاً في السفر وقبل الميقات﴾ .

﴿و﴾ ان قلت : لو كانا راجحين ذاتاً لكانا مستحبين مع ضرورة حرمتهما لولا النذر .

قلت : ﴿انما لم يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر﴾ لابعده ، اذ لو كان مرجوحاً لم يتعلق به النذر ، وفيه تأمل لان المعية ايضاً غير مفيدة لوجوب الرجحان قبل التعلق ، فالاولى اعتباراً ان يقال : ان ارادة ايقاع النذر عليهما مع تعقبهما بالوقوع موجب لرجحانهما الموجب لقابليتهما لتعلق النذر ـ فتأمل .

وكيف كان ، فهذا شيء خلاف الاصل لابد من المصير اليه جمعاً بين مايدل على حرمة الصوم والاحرام كذلك ، وبين مادل على لزوم رجحان المتعلق ، وبين مادل على صحة تعلق النذر بهما فلا يقاس ذلك بالوضوء بالمضاف الذي لم يدل دليل على صحة تعلق النذر به . ﴿واما﴾ ان نقول بعد تسليم عدم رجحانهما ذاتاً : بصحة تعلق النذر بهما ﴿لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما بعد مالم يكونا كذلك﴾ قبل تعلق النذر وحينه ﴿كما ربما يدل عليه﴾ أي على عدم الرجحان

مافى الخبر من كون الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت .

لايقال : لايجدى صيرورتهما راجحين بذلك فى عباديتهما ، ضرورة كون وجوب الوفاء توصلياً لايعتبر فى سقوطه الا الاتيان بالمنذور بأى داع كان .

فانه يقال : عباديتهما

قبل تعلق النذر ﴿مافي الخبر من كون الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت﴾ فكما لا رجحان للصلاة قبله كذلك الاحرام فتبين ان الرجحان حصل بعد النذر ، وهذا القدر من الرجحان كاف في العموم والاحرام للدليل الخاص المخصص لعموم اشتراط الرجحان فى متعلق النذر قبل تعلقه .

﴿لايقال : لايجدى صيرورتهما﴾ أي الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات ﴿راجحين بذلك﴾ الذي ذكرتم من تعلق النذر ﴿في عباديتهما﴾ فالرجحان الاتي من قبل النذر غير كاف فى العبادية .

والحاصل: انه لاشبهة في لزوم الاتيان بهذا الصوم والاحرام بعد النذر بقصد القربة ، والحال انه لاوجه له ، اذ قصد التقرب يلازم العبادة ولا عبادية لهما ، اذ قبل تعلق النذر لم يكونا عبادة كما هو واضح وبعد تعلق النذر لم يدل دليل على وجوب قصد القربة ، فان الدليل منحصر فى « اوفوا بالنذور » وهو لا يدل على لزوم قصد القربة ﴿ضرورة كون وجوب الوفاء توصلياً لايعتبر فى سقوطه الا الاتيان بالمنذور﴾ فقط ﴿بأي داع كان﴾ وهذا بخلاف مالو ثبت رجحانهما قبل تعلق النذر كما هو مقتضى الجواب الاول .

﴿فانه يقال﴾ : نعم لاتكون ﴿عباديتهما﴾ قبل النذر ولاناشئة عن النذر بل

انما تكون لاجل كشف دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما.

هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل ، والا أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارىء عليهما من قبل النذر في عباديتهما بعد تعلق النذر باتيانهما عبادياً ومتقرباً بهما منه تعالى ، فانه وان لم يتمكن من اتيانهما كذلك قبله الا انه يتمكن منه

﴿انما تكون لاجل كشف دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما﴾ فعباديتهما بواسطة انطباق ذلك العنوان المكشوف بالنذر عليهما.

﴿هذا﴾ وهنا جواب ثالث غير الرجحان الذاتي قبل النذر وغير الرجحان الطارىء بسبب انطباق عنوان راجح مكشوف بالنذر ، اذ انما نحتاج الى هذين الجوابين ﴿لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل﴾ الدال على صحة الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر اذا وقعا متعلقان للنذر ﴿والا﴾ فلو قلنا بالتخصيص ﴿امكن ان يقال بكفاية الرجحان الطارىء عليهما من قبل النذر في عباديتهما﴾ متعلق بالرجحان، فالدليل الذي يدل على لزوم رجحان في العبادات المغاير للرجحان الحاصل بالنذر قد خصص بدليل الاحرام والصيام الكاشف عن كفاية الرجحان النذري في العبادية .

وبعبارة اخرى : انهما قبل النذر لم يكونا عبادة ولم يكونا راجحين، وبعد تعلق النذر يكونان عبادتين راجحين ، فتكون عباديتهما ﴿ بعد تعلق النذر باتيانهما عبادياً ومتقرباً بهما منه تعالى ، فانه وان لم يتمكن من اتيانهما كذلك﴾ عبادياً ﴿قبله﴾ أي قبل تعلق النذر ﴿الا انه يتمكن منه﴾ أي من الاتيان متقرباً

بعده ، ولايعتبر في صحة النذر الا التمكن من الوفاء ولو بسببه فتأمل جيداً .

بقي شيء وهو انه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في احراز عدم كون ماشك في انه من مصاديق العام مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه مصداقاً له

﴿بعده ، ولايعتبر في صحة النذر الا التمكن من الوفاء ولو بسببه﴾ وان لم يتمكن قبله ﴿فتأمل جيداً﴾ حتى لايخفى عليك الفرق بين الاجوبة الثلاثة .

فالاول يقول بالرجحان قبل النذر، والثاني يقول بالرجحان لانطباق عنوان راجح يكشف عنه النذر مقارناً له ، والثالث يقول بالرجحان الناشيء من النذر.

﴿بقي شيء﴾ نوضحه أولا ثم نشرح العبارة فنقول: لوقال المولى «أكرم العلماء» ثم علمنا من خطاب آخر أو اجماع ونحوه حرمة اكرام زيد، ولكن نشك في ان زيداً من العلماء وحرمة اكرامه تخصيص بالنسبة الى العام أم ليس من العلماء فلاتخصيص فالشك في التخصيص بعد العلم بمراد المولى، والكلام حينئذ في ان اصالة عدم التخصيص تجري في المقام أملا؟ وفائدته انها لوجرت كشفت عن عدم علم زيد فيجرى على زيد أحكام الجهال بخلاف مالولم تجر اصالة عدم التخصيص، فان زيداً حينئذ محكوم بعدم الاكرام فقط ولكل من اجراء أحكام الجهال والعلماء عليه توقف .

اذا عرفت هذا رجعنا الى شرح كلام المصنف ﴿وهو انه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في احراز عدم كون ماشك في انه من مصاديق العام﴾ كزيد في المثال ﴿مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه مصداقاً له﴾ خبر كون

مثل مـا اذا علم ان زيداً يحـرم اكرامه وشك فى انه عالم فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص اكرم العلماء انه ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الاحكام ـ فيه اشكال ـ لاحتمال اختصاص حجيتها بما اذا شك فى كون فرد العام محكوماً بحكمه كماهو قضية عمومه .

والمثبت من الاصول اللفظية

ما شك، وذلك ﴿مثل ما اذا علم ان زيداً يحرم اكرامه﴾ بدليل خارجي ﴿وشك في انه عالم﴾ حتى يكون تخصيصاً لاكرم العلماء أو ليس بعالم حتى لايكون تخصيصاً ﴿فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص أكرم العلماء انه ليس بعالم﴾ حرف المشبهة في قوله «انه ليس بعالم» نائب الفاعل لقوله فيحكم ﴿بحيث﴾ يكون فائدة جريان اصالة عدم التخصيص انه ﴿يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الاحكام﴾ من كراهة القيام له في المجلس ووجوب ارشاده مثلا ﴿فيه اشكال﴾ وجهه ان أصالة عدم التخصيص ـ وان كانت من الاصول العقلائية ومثبتاتها حجة ـ .

لكن القدر المتيقن من ديدن العقلاء اجرائها حين الشك في المراد لا بعد العلم بالمراد والشك في شيء آخر .

والى هذا أشار بقوله : ﴿ لاحتمال اختصاص حجيتها بما اذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه ﴾ أي بحكم العام ﴿كماهو قضية عمومه﴾ أي مقتضى عموم العام أم لا، بل الفرد المشكوك خارج والحاصل اختصاصها بمورد الشك في التخصيص .

﴿والمثبت من الاصول اللفظية﴾ كأصالة عدم التخصيص وأصالة عدم التقييد

وان كان حجة ، الا انه لابد من الاقتصار على مايساعد عليه الدليل ولادليل ههنا الا السيرة وبناء العقلاء ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك فلاتغفل .

فصل

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ؟ فيه خلاف وربما نفى الخلاف عن عدم جوازه بل ادعى الاجماع عليه، والذى ينبغى أن يكون

ونحوهما ﴿وان كان حجة الا انه لابد من الاقتصار على﴾ اجرائها بقدر ﴿مايساعد عليه الدليل﴾ أعني بناء العقلاء ﴿ولا دليل ههنا﴾ لاجراء أصالة عدم التخصيص ﴿الا السيرة وبناء العقلاء﴾ والمسلم منهما اجراؤها في مورد الشك في المراد ﴿ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك﴾ أي اجراء أصالة عدم التخصيص بعد العلم بالمراد ﴿فلاتغفل﴾ والله العالم .

« فصل »

في بيان وجوب الفحص عن المخصص في جواز العمل بالعام

﴿هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص﴾ أم لا ؟ ﴿ فيه خلاف﴾ فالمشهور على عدم الجواز والمنسوب الى كثير من العامة وبعض المتأخرين من الخاصة الجواز .

﴿ و ﴾ لكن ﴿ربما نفى الخلاف عن عدم جوازه﴾ والنافي هو الغزالي على ماقيل ﴿بل ادعى الاجماع عليه﴾ كما عن النهاية ﴿والذي ينبغي أن يكون

محل الكلام فى المقام انـه هل يكون اصالة العموم متبعة مطلقاً أو بعـد الفحص عـن المخصص واليأس عن الظفر به بعد الفراغ عن اعتبارهـا بالخصوص فى الجملـة من باب الظن النوعى للمشافـه وغيره مـالم يعلم بتخصيصه تفصيلا ، ولـم يكن من أطراف ما علم تخصيصه اجمالا ، وعليه فلامجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز الاستدلال به قبل الفحص واليأس ،

﴿محل الكلام﴾ حتى يتضح بـه حال بعض الادلـة ﴿في المقام﴾ هو ﴿انه هل يكون أصالة العموم﴾ التي هي من الاصول العقلائية ﴿متبعة مطلقاً﴾ سواء كان قبل الفحص أم بعده ﴿أو﴾ انها متبعة ﴿بعد الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به﴾ فقبل الفحص أو بعده قبل اليأس لايجوز التمسك بأصالة العموم.

وجعل محل النزاع بهذا النحو انما يكون ﴿بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة﴾ أي سواء كان حتى قبل الفحص كما يقوله بعض أو بعده كما هو المشهور ﴿من باب الظن النوعي﴾ قبال انه من باب الظن الشخصي ﴿للمشافـه وغيره﴾ قبال ان الحجية مختصة بالمشافـه ﴿مالم يعلم بتخصيصه﴾ أي العموم ﴿تفصيلا، ولم يكن من أطراف ماعلم تخصيصه اجمالا﴾ قبال ان الحجيـة تخصيص بمالم يكن العام من أطراف ماعلم تخصيصه اجمالا .

والحاصل : انه بعد تمامية هذه الامور الثلاثـة يقع الكلام في ان أصالـة العموم متبعة مطلقاً أو بعد الفحص .

﴿وعليه فلامجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز الاستدلال به﴾ أي بالعام ﴿قبل الفحص واليأس﴾ .

قال السيد الحكيم مد ظلـه : هذا تعريض بجماعة من القائليـن بعدم جواز

فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما اذا كان في معرض التخصيص ، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة ، وذلك لاجل انه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله

العمل بالعام قبل الفحص ، حيث استدل بعض منهم على ذلك : بعدم حصول الظن بالمراد الا بعد الفحص ـ كما عن الوافية حكايته عن بعض ـ وآخر بعدم الدليل على حجية أصالة العموم بالنسبة الى غير المشافه أو من قصد تفهيمه الا بعد الفحص ـ كما عن المحقق القمي «ره» ـ وثالث بالعلم الاجمالي بورود مخصصات كثيرة بين الامارات الشرعية الموجب لسقوط أصالة العموم عن الحجية، وبعد الفحص يخرج العام عن كونه طرفاً للعام المذكور، فلا مانع من اجراء أصالة العموم فيه .

وحاصل التعريض: ان هذه الاستدلالات كلها خارجة عن محل الكلام، فان المدعى لوجوب الفحص يدعيه بعد البناء على ان أصالة الظهور حجة من باب الظن النوعي لا الشخصي ، وانها حجة في حق المشافهين وغيرهم ، وان العام ليس من أطراف العلم الاجمالي[1] انتهى .

﴿فالتحقيق﴾ في المقام التفصيل بـ﴿عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما اذا كان﴾ ﴿العام﴾ ﴿في معرض التخصيص، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة﴾ فان كونها في معرض التخصيص بديهي لمن له أقل المام بالفقه ﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من وجوب الفحص في هذا النوع من العمومات ﴿لاجل أنه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به﴾ أي بالعام ﴿قبله﴾ أي قبل الفحص

---

(١) حقائق الاصول ج١ ص٥١٤ .

فلاأقل من الشك ، كيف وقد ادعى الاجماع على عدم جوازه فضلا عن نفى الخلاف عنه ، وهو كاف فى عدم الجواز كما لايخفى .

وأما اذا لم يكن العام كذلك كماهو الحال فى غالب العمومات الواقعة فى ألسنة أهل المحاورات فلاشبهة فى ان السيرة على العمل به بلافحص عن مخصص ، وقد ظهر لك بذلك ان مقدار الفحص اللازم مابه

﴿فلاأقل من الشك﴾ فلامسرح لبناء العقلاء على العمل بالعموم مطلقاً، ومثلهاما لوكان متكلم كذلك بأن جرت عادته على التكلم بالعام مع ارادة الخاص اعتماداً على القرائن المنفصلة .

و ﴿كيف﴾ يجوز العمل بالعام قبل الفحص في هذا النحو من العمومات ﴿و﴾ الحال انه ﴿قد ادعى الاجماع على عدم جوازه﴾ فانه لوكان بناؤهم على العمل كيف ذهب المجمعون الذين هم من العقلاء على عدم الجواز ؟ ﴿فضلا عن﴾ ادعاء ﴿نفي الخلاف عنه﴾ أي عن عدم الجواز ﴿وهو﴾ أي الشك الناشيء عن الاجماع ﴿كاف في عدم الجواز كما لايخفى﴾.

هذا تمام الكلام في القسم الاول من العمومات ﴿وأما﴾ القسم الثاني، وهو ما ﴿اذا لم يكن العام كذلك﴾ في معرض التخصيص ﴿كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في ألسنة أهل المحاورات فلاشبهة في ان السيرة﴾ الجارية لدى العقلاء ﴿على العمل به بلافحص عن مخصص﴾ . نعم اذا كان هناك علم اجمالي لم يجز العمل، ولكن قد عرفت خروج ذلك عن محل البحث .

﴿وقد ظهر لك بذلك﴾ الذي ذكرنا من ان وجه وجوب الفحص هو احتمال وجود المخصص وانه في معرض التخصيص ﴿أن مقدار الفحص اللازم ما به

يخرج عن المعرضية له ،كما ان مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التى استدل بها من العلم الاجمالى به أو حصول الظن بما هو التكليف ، أو غير ذلك رعايتها ، فيختلف مقداره بحسبها كما لايخفى . ثم ان الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال انه كان ولم يصل بل حاله

يخرج﴾ العام﴿عن المعرضية له﴾ بأن لايحتمل احتمالا عقلائياً وجوده، لانه لو كان لبان﴿ كما ان مقداره﴾ أي الفحص ﴿اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدل بها من العلم الاجمالي به﴾ أي بالمخصص ﴿أو حصول الظن بما هو التكليف، أو غير ذلك﴾ كعدم حجية الخطاب لغير المشافه مثلا﴿رعايتها﴾ أي رعاية تلك الوجوه .

والحاصل: ان مقدار وجوب الفحص يتفاوت بحسب اختلاف دليل وجوب الفحص، فمن يقول بأن وجوب الفحص لكونه معرضاً للتخصيص يقول بأن مقدار الفحص هو ان يخرج عن المعرضية، ومن يقول بأن الفحص للعلم اجمالا بوجود المخصص يرى ان مقداره الى انحلال العلم الاجمالي، ومن يقول بأن الفحص للظن بالتخصيص فلاظن بالعموم يرى ان مقداره الى حصول الظن الشخصي ، ومن يقول بأن الفحص لعدم حجية خطاب المشافه بالنسبة الى ان يقوم الاجماع أو بناء العقلاء على الحجية .

وكيف كان ﴿فيختلف مقداره بحسبها كما لايخفى﴾ . هذا كله فى الفحص عن المخصص المنفصل .

﴿ثم ان الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال أنه كان ولم يصل﴾ لتقطيع الاخبار ونحوه ﴿بل حاله﴾ أي حال احتمال المخصص

حال احتمال قرينة المجاز . وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً ولو قبل الفحص عنها كما لايخفى .

(ايقاظ) لايذهب عليك الفرق بين الفحص ههنا وبينه في الاصول العملية حيث انه ههنا عما يزاحم الحجية بخلافه هناك فانه بدونه لا حجة ، ضرورة ان

المتصل ﴿حال احتمال قرينة المجاز﴾ متصلة ومنفصلة ﴿وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به﴾ أي باحتمال المجاز ﴿مطلقاً﴾ سواء احتمل كون قرينته متصلة أم منفصلة ﴿ولو قبل الفحص عنها﴾ وهذا الاتفاق حجة لما تقدم في الاجماع من كشفه عن سيرة أهل اللسان، اذ العلماء من أظهر مصاديق أهل اللسان ﴿كما لايخفى﴾ ولكن الكلام في الاتفاق المذكور، فانا رأينا كتب الفقه تتعرض لجميع ذلك عند الاستدلال . نعم الغالب هو التكلم في المعارضات . وبهذا كله ظهر حال سائر ما هو خلاف الظاهر كاحتمال النقل والاشتراك والاضمار وغيرها .

﴿ايقاظ ـ لايذهب عليك الفرق بين الفحص ههنا﴾ في باب الاصول اللفظية كأصالة العموم وأصالة الاطلاق ونحوهما ﴿وبينه في الاصول العملية﴾ أعني أصالة البراءة والاستصحاب والتخيير والاحتياط، فانه كما يجب الفحص هنا حتى يحكم بالعموم أو الاطلاق كذلك يجب الفحص هناك حتى يحكم بالبراءة واخواتها، ولكن بين الفحصين فرق ﴿حيث انه﴾ أي الفحص ﴿ههنا﴾ في الاصول اللفظية ﴿عما يزاحم الحجية﴾ بعد احرازها، اذ أصالة العموم محرزة وانما الشك في المانع عنها لبداهة ان التخصيص مانع عن العمل بالعموم لان عدم التخصيص مقتض له ﴿بخلافه﴾ أي الفحص ﴿هناك﴾ في باب الاصول العملية ﴿فانه بدونه﴾ أي بدون الفحص ﴿لاحجة﴾ ولامقتضى للعمل بها ﴿ضرورة ان﴾ مدرك حجية الاصول

العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة فلايكون العقاب بدونه بلابيان والمؤاخذة عليها من غير برهان ، والنقل وان دل على البراءة أوالاستصحاب في موردهما مطلقاً الا ان الاجماع بقسميه على تقييده به - فافهم .

العملية أما العقل واما النقل .

أما ﴿العقل﴾ فانه ﴿بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة﴾ لوكان التكليف في الواقع غير البراءة ﴿فلايكون العقاب بدونه بلابيان والمؤاخذة عليها من غير برهان﴾ اذ العقل انما يحكم بقاعدة قبح العقاب بلابيان في مورد فحص المكلف عن البيان ولم يجده، فالفحص بالنسبة الى البراءة العقلية محقق لموضوعه، كما ان العقل انما يحكم بالتخيير في أطراف العلم بعد الفحص ، اذ قبل الفحص يحتمل نصب الحجة على الواقع الموجب لتحفظه .

والحاصل : ان للفحص مدخلية في تمامية مقتضى البراءة والتخيير العقليين ﴿والنقل وان دل على البراءة أوالاستصحاب في موردهما مطلقاً﴾ لاطلاق «رفع مالايعلمون»[1] « ولاتنقض اليقين بالشك »[2] ﴿الا ان الاجماع بقسميه﴾ محصله ومنقوله ﴿على تقييده﴾ أي تقييد النقل ﴿ به ﴾ أي بالفحص فكأنه قيل رفع مالايعلمون بعد الفحص، وهكذا دليل لاتنقض ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى ان وجوب الفحص من باب الجمع بين دليلي الاحكام والرفع، فان العرف يفهم منهما ترتب الرفع على الفحص بدلالة الاقتضاء ، اذ يلزم من عدم وجوب الفحص لغوية الاحكام ، كماذكر الفقهاء ان دليل (لاتعاد الصلاة الا من خمس)[3] مختص بالنسيان

---

(١) الخصال باب التسعة ج٢ ص ٤١٧ ط قم منشورات جامعة المدرسين.

(٢) التهذيب ج١ ص ٨.

(٣) الفقيه ج١ ص ٨٩ - التهذيب ج١ ص ١٧٨.

فصل

هل الخطابات الشفاهية مثل: «يأيها المؤمنون» تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين، فيه خلاف ولابد قبل الخوض فى تحقيق المقام من بيان مايمكن أن يكون محلا

والالزم لغوية دليل الاجزاء والشروط ، وعلى هذا فلانحتاج الى التمسك بذيل الاجماع والله الهادي .

(فصل)

في الخطابات الشفاهية غير المختصة بمخاطب خاص، والمراد بها الاحكام الملقاة بأداة الخطاب على جماعة حاضرة في مجلس الخطاب بدون قصد الاختصاص فنحو «نفّذوا جيش أسامه»[١] خارج عن محل الكلام كخروج نحو « ان الله يأمر بالعدل والاحسان»[٢] .

اذا عرفت ذلك قلنا: ﴿هل الخطابات الشفاهية مثل: «يأيها المؤمنون»﴾ و «قوا أنفسكم واهليكم ناراً»[٣] ﴿تختص بالحاضر مجلس التخاطب﴾ حتى يحتاج في اثبات الحكم لغيرهم بدليل الاشتراك في التكليف الثابت بالاجماع الموجب لعدم اثبات الحكم فيما لم يكن اجماع بالاشتراك ، كلزوم ثوبين للمرأة في الاحرام ﴿أو تعم غيره﴾ أي غير الحاضر ﴿من الغائبين بل المعدومين، فيه خلاف﴾ بين الاعلام ﴿ولابد قبل الخوض في تحقيق المقام من بيان مايمكن ان يكون محلا

---

(١) بحار الانوار ج٢٢ ص ٤٦٨ ط بيروت نقلا عن الارشاد وأعلام الورى.

(٢) سورة النحل : ٩٠.

(٣) سورة التحريم : ٦ .

للنقض والابرام بين الاعلام، فاعلم انه يمكن أن يكون النزاع في ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين كما صح تعلقه بالموجودين أم لا، أو في صحة المخاطبة معهم، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب، بالالفاظ الموضوعة للخطاب أو بنفس توجيه الكلام اليهم وعدم صحتها أو في عموم الالفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين بل المعدومين

للنقض والابرام بين الاعلام فـ﴿ نقول: ﴿اعلم أنه يمكن﴾ ان يحرر محل النزاع على ثلاثة أوجه :

«الاول» ـ ﴿ان يكون النزاع في ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين﴾ بأن يكون المعدوم فعلا ـ حين الخطاب ـ مأموراً بالفعل ومنهياً عنه، يعني ان يكون البعث والزجر بالنسبة اليه فعلياً ﴿كما صح تعلقه بالموجودين أم لا﴾ وكذا يتصور النزاع بهذا النحو بالنسبة الى الغائبين عن مجلس الخطاب وان كان الامر بالنسبة اليهم أهون .

«الثاني» ـ ماأشار اليه بقوله : ﴿أو﴾ ان يكون النزاع ﴿في صحة المخاطبة معهم، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب، بالالفاظ الموضوعة للخطاب﴾ كأن يقول لهم افعلوا كذا واتركوا كذا ﴿أو﴾ المخاطبة معهم ﴿بنفس توجيه الكلام اليهم﴾ بدون الخطاب كأن يقول« ولله على الناس حج البيت »[1] موجهاً الكلام الى المعدوم أو الى الغائب ﴿وعدم صحتها﴾ .

« الثالث » ـ ماأشار اليه بقوله: ﴿أو﴾ أن يكون النزاع ﴿في عموم الالفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين بل المعدومين﴾ كأن يكون «الناس» الواقع

---

(١) آل عمران: ٩٧ .

وعـدم عمومها لهما بقرينة تلك الاداة . ولايخفى ان النزاع عـلى الوجهين الاولين يكون عقلياً وعلى الوجه الاخير لغوياً .

اذا عرفت هـذا فلاريب فى عدم صحة تكليف المعدوم عقلا ، بمعنى بعثه أو زجره فعلا ، ضرورة انه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة ولايكاد يكون الطلب كذلك الا من الموجود ضرورة .

عقيب كلمة «أيها» شاملا للحاضر والغائب والمعدوم والموجود ﴿وعدم عمومها﴾ أي تلك الالفاظ ﴿لهما﴾ أي للغائب والمعدوم، فالمراد بالناس خصوص الحاضر ﴿بقرينة تلك الاداة﴾ مثل أيها في المثال .

﴿ولايخفى ان النزاع على الوجهين الاولين﴾ أعني صحة التكليف وصحة الخطاب ﴿يكون عقلياً﴾ لان المرجع في الصحة هو العقل ﴿وعلى الوجه الاخير﴾ أعني شمول اللفظ يكون النزاع ﴿لغوياً﴾ يرجع الى ان واضع اللغة هل وضع ألفاظ العموم لما يشمل المعدومين والغائبين أم لا .

﴿اذا عرفت هذا فـ﴾ نقول في بيان المختار : أنه ﴿لاريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلا، بمعنى بعثه أو زجره فعلا﴾ فان للتكليف على مذاق المصنف مراتب أربع : الاقتضاء ، والانشاء ، والفعلية ، والتنجز، وحيث ان مرتبتي الاقتضاء والتنجز ليستا من مراتب التكليف حقيقة اضرب عنهما وبين مرتبة الفعلية والانشاء فقط . وعلى كل فلايصح التكليف الفعلى بالنسبة الى المعدوم ﴿ضرورة انه﴾ أي التكليف ﴿بهذا المعنى﴾ اعني الفعلية ﴿يستلزم الطلب منه حقيقة﴾ بأن يريد منه الحركة والسكون والجرى على طبق التكليف ﴿ولايكاد يكون الطلب كذلك﴾ فعلا ﴿الامن الموجود ضرورة﴾ وبداهة هذا المعنى أوجبت الاستغناء عن البرهان . وليس يصح عند العقل شيء اذا احتاج النهار الى دليل ، ولذا أضربنا عن بعض

نعم هو بمعنى مجرد انشاء الطلب بلابعث ولازجر لااستحالة فيه أصلا ، فان الانشاء خفيف المؤنة فالحكيم تبارك وتعالى ينشأ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعلياً بعد ماوجد الشرائط وفقد الموانع بلاحاجة الى انشاء آخر فتدبر . ونظيره

الاطناب فى المقام .

﴿نعم هو﴾ أي التكليف ﴿بمعنى مجرد انشاء الطلب بلا بعث ولازجر﴾ بالنسبة الى المعدوم ، وان كان فعلياً بالنسبة الى الموجود ﴿لا استحالة فيه اصلا فان الانشاء خفيف المؤنة﴾ اذ هو عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ أو جعل الشيء على عهدة المكلف ﴿فالحكيم تبارك وتعالى ينشأ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانوناً﴾ أي على سبيل ضرب القانون والقاعدة الكلية ﴿من الموجود والمعدوم حين الخطاب﴾ الجار يتعلق بالطلب والظرف متعلق بالموجود والمعدوم.

ان قلت : طلبه من الموجود لااشكال فيه ، واما الطلب من المعدوم فلغو لعدم قدرة المعدوم على الفعل حين الطلب .

قلت : انما يطلب من المعدوم ﴿ليصير﴾ التكليف ﴿فعلياً بعد ماوجد الشرائط وفقد الموانع﴾ فانه لو انشأ التكليف اولا على الموجود فقط احتاج ثانياً الى انشاء آخر، بخلاف مالو انشأ عاماً فانه ﴿بلاحاجة الى انشاء آخر﴾ بعد وجود المعدومين ﴿فتدبر﴾ كي لاتتوهم بأنه لا يحتاج الى انشاء آخر ولو انشأ أولا بالنسبة الى الموجود لا مكان نصب قرينة على الاشتراك ، وذلك لانه يحتاج الى الانشاء على كل حال وانما القرينة كاشفة عن الانشاء .

﴿ونظيره﴾ أي نظيره فى صحة الانشاء ليصير فعلياً عند وجود الشرائط وفقدان

من غير الطلب انشاء التمليك فى الوقف على البطون، فان المعدوم منهم يصير مالكاً للعين الموقوفة بعد وجوده بانشائه ويتلقى لها من الواقف بعقده فيؤثر فى حق الموجود منهم الملكية الفعلية ولايؤثر فى حق المعدوم فعلا الا استعدادها لان تصير ملكاً له بعد وجوده.

هذا اذا انشأ الطلب مطلقاً، وأما اذا أنشأ مقيداً بوجود المكلف

الموانع ﴿من غير الطلب انشاء التمليك فى الوقف على البطون، فان﴾ الواقف ينشأ الملك بانشاء واحد للمعدوم والموجود كما ان المولى ينشأ الطلب بانشاء واحد منهما.

و﴿المعدوم منهم يصير مالكاً للعين الموقوفة﴾ فى الوقف الخاص ﴿بعد وجوده﴾ أي وجود ذلك المعدوم ﴿بـ﴾ سبب ﴿انشائه﴾ أي انشاء الواقف ﴿ويتلقى﴾ الموجود الذى كان معدوماً حين الوقف ﴿لها﴾ أي للعين الموقوفة ﴿من الواقف﴾ لا من البطن السابق عليه ﴿بعقده﴾ أي يكون تلقى الموجود فعلا للوقف بسبب ذلك العقد للوقف الذى اجراه الواقف قبل وجود هذا الموقوف عليه ﴿فيؤثر﴾ عقد الوقف المنشأ بانشاء واحد ﴿في حق الموجود منهم الملكية الفعلية﴾ لفرض اجتماع الشرائط ﴿ولايؤثر﴾ هذا العقد ﴿فى حق المعدوم فعلا الا استعدادها﴾ أي العين الموقوفة ﴿لان تصير ملكاً له بعد وجوده﴾ فكما ان الملك بالنسبة الى بعض البطون فعلي، وبالنسبة الى البعض الاخر استعدادي، كذلك الطلب بالنسبة الى الموجودين فعلي، وبالنسبة الى المعدومين استعدادي.

ثم ان ﴿هذا﴾ الذى ذكرنا فى توجيه كون الانشاء واحداً والمنشأ مختلفاً انما يكون فيما ﴿اذا انشأ الطلب مطلقاً﴾ كأن يقول «يا ايها الناس اتقوا الله»، فانه يحتاج الى التقريب المذكور ﴿واما اذا انشأ﴾ الطلب ﴿مقيداً بوجود المكلف

ووجدانه الشرائط فامكانـه بمكان من الامكان ، وكذلك لاريب فى عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة وعـدم امكانه ، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة الا اذا كان موجوداً وكان بحيث يتوجه الى الكلام ويلتفت اليه .

ومنه قد انقدح ان ماوضع للخطاب

ووجدانه الشرائط﴾ كأن يقول «يجب التقوى على كل موجود بالـغ عاقل» ﴿فامكانه بمكان من الامكان﴾ ويكون حالـه حال سائر الواجبات المشروطة المتفق على امكانها .

(تنبيه) في العبارة تسامح ، اذ ليس للامكان امكان حتى يتفاوت بعض الاشياء في الامكان ، فان ظاهر العبارة ان امكان هذا النحو من الايجاب أولى بالامكانية من امكان النحو الاول . وكيف كان فالمراد ان امكان هذا اوضح من امكان ذاك .

هذا تمام الكلام فى النحو الاول من تحرير محل النزاع ، وقد تبين عدم صحة الخطاب ، بمعنى ارادة البعث والزجر فعلا ﴿وكذلك لاريب فى عدم صحة﴾ النحو الثاني وهو ﴿خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة وعدم امكانه﴾ من العاقل الملتفت ﴿ضرورة﴾ فكما لايمكن تكليف المعدوم لايمكن خطابه لضرورة ﴿عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة الا اذا كان موجوداً وكان﴾ حاضراً ﴿بحيث يتوجه الى الكلام ويلتفت اليه﴾ فالكلام وان كان عرضاً قائماً بالمتكلم لكن كونه خطاباً حقيقياً متوقف على طرف للمتكلم يسمى بالمخاطب ، وعليه فلاينعلق بالمعدوم والغائب .

﴿ومنه﴾ أي مما ذكرنا من عدم تعلق الخطاب بالمعدوم والغائب ﴿ قـد انقدح ﴾ حال النزاع الثالث الذى كان نزاعاً لغوياً ، و ﴿ان ما وضع للخطاب

مثل أدوات النداء لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي لاوجب استعماله فيه تخصيص مايقع في تلوه بالحاضرين كما ان قضية ارادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره ، لكن الظاهر ان مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً

مثل أدوات النداء﴾ كياوايها ﴿لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي لاوجب استعماله﴾ أي استعمال ما وضع للخطاب ﴿فيه﴾ أي في الخطاب الحقيقي ﴿تخصيص ما يقع في تلوه﴾ مثل « الناس » ﴿بالحاضرين﴾ دون الغائبين والمعدومين ، لما ظهر من ان الخطاب الحقيقي لايعقل بالنسبة اليهما .

والحاصل : ان الامر دائربين رفع اليدعن ظهور الاداة في الخطاب الحقيقي بقرينة عموم مافي تلوها ، وبين رفع اليد عن ظهور مافي تلوها في العموم بقرينة خصوص الاداة ، وحيث ان الاداة في مفادها اظهر من العام في عمومه كان المتعين هو الثاني .

وهذا كما يقال في نحو « اسد يرمي » ان الامر دائر بين رفع اليد عن ظهور الاسد في المفترس بقرينة يرمي وبين العكس بأن يراد بالرمي رمي من الحصاة ، وحيث ان يرمي اظهر عند العرف في مفاده فاللازم الاول .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ﴿كما ان قضية ارادة العموم منه﴾ أي مما في تلو الاداة كالناس في المثال ﴿لغيرهم﴾ متعلق بالعموم يشمل المعدومين والغائبين ايضاً ﴿استعماله﴾ أي ماوضع للخطاب وهو الاداة ﴿في غيره﴾ أي في غير الخطاب الحقيقي الذي كانت الاداة موضوعة له .

هذا كله بناءاً على ان أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي ، و﴿لكن الظاهر﴾ من الانصراف لدى الاطلاق ﴿ان مثل ادوات النداء لم يكن موضوعاً

لذلك بل للخطاب الايقاعى الانشائى ، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً وتأسفاً وحزناً . مثل « يا كوكباً ما كان أقصر عمره »[١] . أو شوقاً ونحو ذلك ، كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقة فلا يوجب استعماله فى معناه الحقيقى حينئذ التخصيص بمن يصح مخاطبته .

نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرافاً فى الخطاب الحقيقى كما هو الحال فى حروف الاستفهام والترجى والتمنى وغيرها ،

﴿لذلك﴾ الخطاب الحقيقي ﴿بل للخطاب الايقاعي الانشائي﴾ بمعنى انها موضوعة لانشاء الخطاب ، سواء كان بداعي الحقيقة أو بسائر الدواعـى ، كاظهار الشوق والحزن أو الحسرة أو الندبة أو السخريـة أو غير ذلك ﴿فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها﴾ أي بالادوات ﴿تحسراً وتأسفاً وحزناً . مثل :

يا كوكباً ما كان اقصر عمره ﴿ وكذا تكون كواكب الأسحار

﴿أو شوقـاً ونحوذلك﴾ غير الخطاب الحقيقي ﴿كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقة﴾ نحو «أيا من لست أنساه» ﴿فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذ﴾ أي حين لم تكن موضوعة للخطاب الحقيقي فقط ﴿التخصيص بمن يصح مخاطبته﴾ من الحاضرين فقط ، بل يشمل المعدومين والغائبين لانـه لامانع من تعلق الخطاب الانشائي بهـما .

﴿نعم لايبعد دعوى الظهور انصرافاً﴾ لاوضعاً ﴿في الخطاب الحقيقي﴾ ولذا لو سمع الانسان خطاباً حمله على الخطاب الحقيقي الا أن يكون هناك قرينة الانشائي ﴿كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها﴾ كالعرض

---

(١) البيت من قصيدة ابى الحسن التهامى المتوفى ٤١٦ .

على ماحققناه في بعض المباحث السابقة من كونها موضوعة للايقاعي منها بدواع مختلفة مع ظهورها في الواقعي منها انصرافاً اذا لم يكن هناك مايمنع عنه ، كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع ، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل «يا أيها الناس اتقوا» و « ياأيها المؤمنون » بمن حضر مجلس الخطاب بلاشبهة ولا ارتياب .

والتحضيض ﴿على ماحققناه في بعض المباحث السابقة﴾ وهو الجهة الرابعة من مبحث الاوامر ﴿من كونها موضوعة للايقاعي منها﴾ لا الحقيقي ﴿بدواع مختلفة﴾ فالاستفهام قد يكون لطلب الفهم حقيقة وقد يكون للتقرير نحو « ءأنت فعلت» وكذا التمني وغيره ﴿مع ظهورها﴾ أي أدوات الاستفهام وأخواته ﴿في الواقعي منها انصرافاً اذا لم يكن هناك ما يمنع عنه ﴾ أي عن هذا الظهور الانصرافي .

كما لو وقع الاستفهام أو الترجي في كلام الله سبحانه لاستحالة الجهل عليه سبحانه ﴿كمايمكن دعوى وجوده﴾ أي وجود المانع عن الانصراف الى الحقيقي ﴿غالباً في كلام الشارع﴾ اذ لو أخذ بظاهر الخطاب لزم الاختصاص بالحاضرين، مع ﴿ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل « ياأيها الناس اتقوا » و «ياأيها المؤمنون » ﴾ و « ياأيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة»[1] الى غير ذلك ﴿بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتياب﴾ فلو أريد الحاضرون فقط لزم انشاء آخر لغيرهم، وذلك مما لم يظهر الداعي اليه .

---

(١) سورة التحريم : ٦ .

ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالادوات مع ارادة العموم من العام الواقع تلوها بلاعناية ولاالتنزيل والعلاقة رعاية ، وتوهم كونه ارتكازياً يدفعه عدم العلم به مع الالتفات اليه والتفتيش عن حاله مع حصول العلم به بذلك لو كان ارتكازياً والا فمن أين يعلم بثبوته كذلك

﴿ويشهد لماذكرنا﴾من عدم اختصاص الوضع بالحقيقي وانما الاختصاص بالانصراف﴿صحة النداء بالادوات مع ارادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عناية﴾كاشفة عن تغيير وجهة اللفظ ﴿ولا للتنزيل﴾ للمعدوم منزلة الموجود ﴿والعلاقة﴾ بين المعنى الحقيقي والمجازي ﴿رعاية﴾ ولوكانت موضوعة للحاضرين لم يجز استعمالها في العموم بلاملاحظة العلاقة .

ولذا ترى المرتكز في الذهن شمول الخطابات القرآنية لنا ، حتى انه لو قيل لاحد من العرف ان خطاب « يأيها الناس » لايشملك ، رأى ذلك خلاف وجدانه﴿ولتوهم كونه﴾أي التنزيل الذي هو سبب صحة الاستعمال﴿ارتكازياً﴾ ولذا لانرى العناية لالف الذهن به الموجب لعدم البعد عنه حتى يحتاج الى النظر والتفكر﴿يدفعه عدم العلم به﴾أي بالتنزيل ﴿مع الالتفات اليه والتفتيش عن حاله﴾بأن نرجع الى الذهن ونلاحظ انه هل نزّل فيه المعدوم منزلة الموجود أم لا ﴿مع حصول العلم به﴾أي بالتنزيل﴿بذلك﴾ الالتفات والتفتيش ﴿لوكان﴾ التنزيل ﴿ارتكازياً﴾ .

والحاصل: انه لوكان تنزيل لالتفتنا اليه عند التفتيش، فعدم وجدان التنزيل حين التفتيش دليل على عدم التنزيل ﴿والا﴾فلولم نجد التنزيل من أنفسنا حين التفتيش ومع ذلك كان هناك تنزيل﴿فمن أين يعلم بثبوته﴾أي التنزيل﴿كذلك﴾

كما هو واضح .

وان أبيت الا عن وضع الادوات للخطاب الحقيقى فلامناص عن التزام اختصاص الخطابات الالهية بأدوات الخطاب أو بنفس توجيه الكلام بدون الاداة كغيرها بالمشافهين فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم ،

أي ارتكازاً .

والحاصل: انه لولم يكن التفتيش سبباً لظهور التنزيل فمن أين نعلم بالتنزيل الارتكازي والمدعى له يكون بلادليل لان الدليل عليه الوجدان .

وقد عرفت عدم وجداننا له ﴿كماهو واضح﴾ لمن تأمل ، اذكيف يمكن أن يكون التنزيل ارتكازي الاذهان ومع ذلك لم نلتفت اليه حين التفتيش والفحص ﴿وان ابيت الا عن وضع الادوات للخطاب الحقيقي﴾ لا الانشائي الايقاعي ﴿ فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الالهية ﴾ عزّ اسمه الواقعة ﴿بأدوات الخطاب﴾ نحو « ياأيها الناس » ﴿ أو بنفس توجيه الكلام بدون الاداة ﴾ نحو « لله على الناس حج البيت »[1] ﴿كغيرها ﴾ أي كغير الخطابات الالهية من خطابات سائر الملوك الذين يريدون به جميع الرعية من كان حاضراً ومن كان غائباً ومن كان معدوماً ﴿بالمشافهين﴾ متعلق بالاختصاص ﴿فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم﴾ .

أمّا لو كانت قرينة على التعميم نحو غالب الخطابات التي علم عدم اختصاصها فلابد وأن نقول بشمولها للجميع ولو بنحو المجاز والعناية بتنزيلها منزلة الحاضرين .

---

(١) آل عمران: ٩٧ .

وتوهم صحة التزام التعميم في خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلا عن الغائبين ، لاحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال فاسد ، ضرورة ان احاطته لاتوجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب وعدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لايوجب نقصاً في ناحيته تعالى كما لايخفى ،

﴿وتوهم﴾ الفرق بين خطابات الملوك فلابد من اختصاصها بالحاضرين، وبين خطابات الله سبحانه بـ ﴿ صحة التزام التعميم في خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلا عن الغائبين، لاحاطته﴾ سبحانه احاطة علمية﴿بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال﴾ وان كان معدوماً في الحال لاستواء علم الله تعالى بالنسبة الى ماكان ومايكون ومالم يكن ، فيصح خطابه العام بالنسبة الى الجميع ﴿فاسد﴾ خبر توهم ﴿ضرورة ان﴾ الضعف والقصور وعدم الامكان قد يكون بسبب المتكلم وقديكون بسبب طرف الخطاب ، وعدم امكان خطاب المعدوم من ناحيته لا من ناحية الله سبحانه حتى يقال بأن الاحاطة العلمية كافية في الخطاب، فـ﴿احاطته﴾ تعالى ﴿ لاتوجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب وعدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لايوجب نقصاً في ناحيته تعالى﴾ فعدم قابلية الظرف مثلا لاخذ ماء البحر ليس من جهة نقص في ماء البحر بل من جهة نقص الظرف ﴿كما لايخفى﴾ .

وقد ورد في بعض من الروايات حين سئل الامام عن تعلق قدرة الله تعالى بالمستحيل فأجاب عليه السلام بأن ربنا لايوصف بالعجز ولكن الطرف غير قابل [1]

(١) بحار الانوار ج٤ ص ١٤٣ نقلا عن التوحيد ـ ومتن الحديث هكذا : قيل لاميرالمؤمنين عليه السلام هل يقدر ربك ان يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصغر ←

كما ان خطابه اللفظي لكونه تدريجياً ومتصرم الوجود كان قاصراً عن أن يكون موجهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة .

هذا لـو قلنا بـأن الخطاب بمثل « يـاأيها الناس اتقوا »[1] فـي الكتاب حقيقة الى غير النبى صلى الله عليه وآله بلسانه ، وأما اذاقيل بأنه المخاطب والموجه اليه الكلام حقيقة وحياً أو الهاماً

﴿كما ان خطابه اللفظي﴾ جل اسمه ﴿لكونه تدريجياً ومتصرم الوجود﴾ بحيث لايبقى أبداً في الكون ـ على رأي جماعة من الحكماء والمتكلمين في الكلام اللفظي فتدبر ـ ﴿كان قاصراً عن أن يكون موجهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة﴾ ولو كان باقياً لامكن توجيهه الى الغائب بعد حضوره والى المعدوم بعد وجوده ، وهذا البحث خارج عما نحن فيه كما لايخفى .

﴿هذا﴾ كله ﴿لو قلنا بأن الخطاب بمثل «ياأيهاالناس اتقوا» في الكتاب﴾ متوجه ﴿حقيقة الى غير النبي صلى الله عليه وآله﴾ ولكن كان جريانه ﴿بلسانه﴾ المبـارك كجريان الكلام بالشجر مع كون المخاطب هو موسى عليه السلام ، والفرق ان الواسطة في الاول ذو ارادة بخلاف الثاني .

﴿وأما اذا قيل بأنه﴾ صلى الله عليه وآله هو ﴿ المخاطب والموجه اليه الكلام حقيقـة وحياً أوالهاماً﴾ بغرض ايصالها الى المكلفين فحيث لم يرد منه المخاطب الحقيقي ، اذ المقصود بالخطاب غير موجه اليـه الكلام والموجه اليه الكلام غير مقصـود

← الدنيا أو تكبر البيضة ؟ قال(ع): ان الله تبارك وتعالى لاينسب الى العجز ، والذى سألتنى لايكون .

(١) سورة النساء : ١ .

فلامحيص الا عن كون الاداة فى مثله للخطاب الايقاعى ولو مجازاً وعليه لامجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين .

فصل

ربماقيل انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان:

بالخطاب ﴿فلامحيص الا عن كون الاداة في مثله للخطاب الايقاعي ولو مجازاً﴾ لو قلنا بأن وضع الاداة للخطاب الحقيقي ﴿وعليه لامجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين ، بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين﴾ اذ الجميع غير موجه اليهم الخطاب حسب الفرض ، فالقول بشموله للبعض فقط دون غيره تحكم .

ان قلت : يمكن أن يقال بعدم شمول الجميع ، لان الخطاب حقيقة موجه الى النبي ﷺ ولا وجه للقول بالمجازية وان الخطاب ايقاعي. قلت : لايمكن ذلك لانه يلزم عدم شمول الخطابات الشفاهية للحاضرين ولم يقل به أحد ـ فتدبر والله الموفق .

« فصل »

في بيان ثمرة النزاع في الخطابات الشفاهية

﴿ربماقيل انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان﴾ مع عدم التعرض للغائبين حين الخطاب لعدم ثمرة فعلية بالنسبة اليهم .

(الاولى) حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين ، وفيه : انه مبنى على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام ، وقد حقق عدم الاختصاص بهم .

﴿الاولى: حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين﴾ فلو قلنا بالعموم كانت الخطابات حجة لهم كالمشافهين ، ولولم نقل بالعموم لم تكن الظهورات حجة لهم لعدم كونهم مخاطبين ، فاللازم في اثبات التكاليف بالنسبة اليهم الرجوع الى أدلة اشتراك التكليف من الاجماع ونحوه ، حتى انه لولم يكن اجماع على الاشتراك في حكم ـ كما تقدم في مسألة ثوبي الاحرام ـ لم يثبت التكليف بالنسبة الى ذلك المورد .

﴿وفيه : انه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام، وقد حقق عدم الاختصاص بهم﴾ بل الظواهر حجة لكل أحد .

وأظن ان هذا الاشكال لايرتبط بالثمرة ، اذ ليس المراد من حجية الظهور تشخيص مراد المتكلم بالنسبة الى الحاضرين وانه كان يشملهم جميعاً أم لا حتى يقال : ان تشخيص المراد لايختص بالمقصود بالافهام بل يعم جميع أهل الناس بل المراد حجية الظهور الذي يصح على طبقه العمل ومن المعلوم ان الظهور لو كان شاملا لنا لم نحتج الى الاجماع في الاشتراك ، حتى لو خالف جماعة كثيرة وقالوا بعدم شمول اللفظ للمرأة مثلا ، وكان له ظهور بالنسبة اليها أخذنا بالظهور بخلاف ما لو كان الظهور منحصراً بالمشافهين ، فان مخالفة شخص واحد بأن قال ليس الحكم مشتركاً بين الرجال والنساء يضر ، اذ يسقط الاجماع في الاشتراك حتى في هذا الحكم المختلف فيه [1] فتدبر .

(١) لايخفى ان بيان هذه الثمرة بالكيفية التى بيناها مأخوذة عن شرح الخوئينى « ره » وعليه فيرد ماذكرنا من الاشكال ، ولكن المحتمل عدم ماذكر فلااشكال عليه.

ولو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع ، بل الظاهر ان الناس كلهم الى يوم القيامة يكونون كذلك وان لم يعمهم الخطاب كما يومى اليه غير واحد من الاخبار .

(الثانية) صحة التمسك باطلاقات الخطابات القرآنية ـ بناءاً على التعميم ـ لثبوت الاحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين وان لم يكن متحداً مع المشافهين في الصنف وعدم صحته

﴿ولو سلم﴾ ذلك وقلنا ان الظواهر ليست حجة مطلقاً بل بالنسبة الى من قصد افهامه ، فيقع الكلام في الصغرى ﴿فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك﴾ الخطاب ﴿ممنوع ، بل الظاهر﴾ من الروايات الاتية ﴿ان الناس كلهم الى يوم القيامة يكونون كذلك﴾ مقصودين بالافهام ﴿وان لم يعمهم الخطاب﴾ بحيث يصح لهم التمسك به في اثبات تكاليفهم ﴿كما يومي اليه﴾ أي الى كون الناس مقصودين بالافهام ﴿غير واحد من الاخبار﴾ الآمرة بالرجوع الى الكتاب ، كأخبار الثقلين وأخبار عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب الى غير ذلك .

فان الظاهر كون الكتاب حجة الى يوم القيامة، وماورد من احتمال القرآن لوجوه عديدة كقول أمير المؤمنين عليه السلام لابن عباس لاينافي ماذكرنا كما لايخفى بأدنى تأمل .

الثمرة ﴿الثانية﴾ ـ المترتبة على النزاع في الخطابات الشفاهية ﴿صحة التمسك باطلاقات الخطابات القرآنية ـ بناءاً على التعميم ـ لثبوت الاحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين وان لم يكن متحداً مع المشافهين في الصنف﴾ اذ انطباق العنوان كاف لاثبات الحكم ولو لم يكن متحداً صنفاً ﴿وعدم صحته﴾ أي صحة

على عدمه لعدم كونها حينئذ متكفلة لاحكام غير المشافهين ، فلابد من اثبات اتحاده معهم في الصنف حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الاحكام ، حيث لادليل عليه حينئذ الا الاجماع ولااجماع عليه الا فيما اتحد الصنف كما لايخفى ،

التمسك بالاطلاق بناءاً ﴿على عدمه﴾ أي عدم التعميم ﴿لعدم كونها﴾ أي الاطلاقات ﴿حينئذ﴾ أي حين لم تكن تشمل المعدومين ﴿متكفلة لاحكام غير المشافهين ، فلابد من اثبات اتحاده﴾ أي اتحاد المعدوم في الحكم ﴿معهم﴾ أي مع المشافهين ﴿في الصنف﴾ بأن يكون رجلا لو كانوا رجالا وعراقياً لو كانوا عراقيين وهكذا ﴿حتى يحكم﴾ عليه ﴿بالاشتراك مع المشافهين في الاحكام﴾ وانما أوجبنا الاتحاد في الصنف ﴿حيث لادليل عليه﴾ أي على الاتحاد في الحكم ﴿حينئذ﴾ أي حين عدم شمول الاطلاقات ﴿الا الاجماع ولااجماع عليه﴾ أي على الاتحاد حكماً ﴿الا فيما اتحد الصنف كما لايخفى﴾ .

اذ الاجماع دليل لبي والمتيقن من معقده الاشتراك في الحكم في صورة الاشتراك في جميع الخصوصيات ، ولايكفي صدق عنوان الحكم على المعدوم لفرض عدم شمول الاطلاق .

والحاصل : انه مع الشك في الحكم يرجع الى الاطلاق على القول بالشمول ويرجع الى الاصول العملية على القول بعدم الشمول . مثلا : لو شك في وجوب صلاة الجمعة حال الغيبة جاز التمسك باطلاق قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة »[1] الاية ، لاثبات الوجوب حال الغيبة، لصدق العنوان كالايمان على المعدوم زمان الخطاب بناءاً على شمول الخطابات للمعدومين،

---

(١) سورة الجمعة : ٩ .

ولايذهب عليك انه يمكن اثبات الاتحاد وعدم دخل ماكان البالغ الان فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له باطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به، وكونهم كذلك لايوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيد منه فيما يمكن أن يتطرق اليه الفقدان ،

ولم يجز التمسك بالاطلاق لان الاجماع ليس هنا على الاشتراك في التكليف بناءاً على عدم الشمول ، فاللازم الرجوع الى الاصل العملي .

﴿و﴾ لكن ﴿لايذهب عليك﴾ عدم استقامة هذه الثمرة أيضاً لـ ﴿أنه يمكن اثبات الاتحاد و﴾ القطع بـ ﴿عدم دخل ماكان البالغ الان﴾ بعد زمان الخطاب ﴿فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له﴾ كفقد البالغ في زماننا للنبي والوصي ووجدان المشافهين لهما في مثال صلاة الجمعة ﴿باطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به﴾ أي بهذا الوصف المفقود في زماننا . مثلا : اطلاق خطاب « يأيها الذين آمنوا اذا نودي » الاية يقتضي عدم دخل كونهم في زمان النبي والوصي عليهما السلام في حكم وجوب الجمعة ، اذ لو كان دخيلا لقيد الحكم كأن يقال يأيها المؤمنون الحاضرون في زمان النبي والوصي .

﴿و﴾ ان قلت : ﴿كونهم﴾ أي المشافهين ﴿كذلك﴾ واجدين للشرط يغني عن التقييد ، فعدم ذكر القيد لايدل على عدم القيد واقعاً بل يحتمل أمرين عدم القيد وعدم الذكر لوجدان الشرط ، وعلى هذا فلايمكن التمسك بالاطلاق لعدم دخل القيد اذ الاطلاق أعم من عدم القيد والاعم لايدل على الاخص .

قلت : كون المشافهين واجدين للشرط ﴿لايوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيد منه فيما يمكن﴾ أي في القيد والشرط الذي يمكن ﴿أن يتطرق اليه الفقدان﴾ كما فيما نحن فيه ، فانه كان من الممكن فقدانهم للنبي والوصي كأن يسافر أحدهم

وان صح فيما لا يتطرق اليه ذلك، وليس المراد بالاتحاد في الصنف الا الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الاحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الانام بل في شخص واحد بمرور الدهور والايام والا

الى بلد نائي ، فانه لو اريد المقيد بالحاضر من اطلاق الاية ولم يبين فيها لـزم الاجمال حتى جاز أن يتمسك النائي بالاطلاق واقامة الصلاة بدون النبي والوصي ﴿وان صح﴾ الاطلاق وارادة المقيد ﴿فيما﴾ أي في الشرط الذي ﴿لا يتطرق اليه ذلك﴾ الفقدان ، كأن يقول يا أيها الذين آمنوا ويريد بهم المقيد بمن كان في عصره نبي أو وصي، فان الارض لا تخلو عن الحجة. فتحصل ان الاطلاق يدفع احتمال التقييد بقيد ممكن الزوال، وحينئذ فلو كان هناك اطلاق واحتملنا اختصاص الحكم بصنف خاص ـ يمكن زوال الوصف عنهم ـ تمسكنا بأصالة الاطـلاق لنفيه ، ولو لم يكن اجماع بالاشتراك .

وبهذا كله تبين سقوط الثمرة الثانية ﴿وليس المراد بالاتحاد في الصنف﴾ في كلام من شرط الاتحاد لجر التكليف بالنسبة الى الغائـب والمعدوم ﴿ الا الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الاحكام ﴾ كالبلوغ والخلو عن الحيض وعدم السفـر ونحوها مما يمكن تقييد التكليف بهـا ﴿ لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبـه والتفاوت بسببه بين الانام ﴾ كالسكنى في بعض البلاد ، كأن يقال : نحتمـل ان الحكم يكون الكر كذا ماءاً مختص بالمدينة التي مائها مر فيزيد وزنه عـن وزن ماء العراق العذب ، أو الحكم بالصوم بالابيض لا الجنس الاسود لاحتمـال أن يكون علته تجفيف الرطوبات والاسود لا رطوبة لجسمه ﴿بل في شخص واحد﴾ كالشاب والهرم والقوي والضعيف ﴿بمرور الدهور والايام﴾ متعلق بالاختلاف في شخص واحد ﴿والا﴾ فلو كان المعتبر الاتحاد في الصنف بحسب هذه الامور

لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلا عن المعدومين حكم من الاحكام ودليل الاشتراك انما يجدى فى عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنونين به لشك فى شمولها لهم أيضاً ،

﴿ لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلا عن المعدومين حكم من الاحكام ﴾ لوجود هذا النحو من الاختلافات .

فالتزام الفقهاء بالاشتراك يدل على مدخلية هذا النحو من التفاوت ، بل لو اعتبر مثله لزم تبدلُ الاحكام بالنسبة الى الازمان والاجيال .

ثم ان المصنف «ره» استدل على صحة التمسك بالاطلاق للمعدومين بما حاصله انه لو تبدل حال المشافه ،بأن كان فى حال الخطاب مثلا غنياً ثم صار فقيراً، فشك من جهة التبدل فى بقاء الحكم الاول كان اللازم عليه اجراء الاطلاق ، فكذا الحال بالنسبة الى الموجود والمعدوم بأنه لو كان للموجود وصف كان المعدوم فاقداً له لزم اجراء المعدوم الاطلاق بالنسبة الى ذلك الوصف .

والحاصل: انه كما يجري الاطلاق بالنسبة الى الحالة الثانية فى شخص واحد كذلك يجري الاطلاق بالنسبة الى الشخص الثاني المفقود حين الخطاب. نعم اذا كان الوصف بحيث لو فقد فى المشافه لم يتمكن من التمسك بالاطلاق لم يجر التمسك بالاطلاق لفاقده من المعدومين ﴿و﴾ ذلك لان ﴿دليل الاشتراك انما يجدي في عدم اختصاص التكايف باشخاص المشافهين فيما لم يكونوا﴾ أي المشافهين ﴿مختصين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنونين به لشك فى شمولها لهم أيضاً﴾ فانه لو كان فقدان الوصف فى المشافه موجباً لعدم جريان الاطلاق بالنسبة اليه لم يجر الاطلاق بالنسبة الى غير المشافه الذي يعدم عنه ذلك الوصف،

فلولا الاطلاق واثبات عدم دخل ذاك العنوان فى الحكم لما أفاد دليل الاشتراك ومعه كان الحكم يعم غير المشافهين ، ولو قيل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جيداً .

فتلخص انه لايكاد تظهر الثمرة الاعلى القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد افهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام ، وقد حقق عدم الاختصاص به

بخلاف مالوكان الوصف ليس مما يوجب فقدانه فى المشافه عدم جريان الاطلاق بالنسبة اليه ﴿فلولا الاطلاق واثبات عدم دخل ذاك العنوان﴾ المحتمل دخله ﴿في﴾ ترتب ﴿الحكم لما﴾ ثبت الحكم للمشافه حين فقدانه الوصف لعدم ﴿افاد﴾ة ﴿دليل الاشتراك﴾ بالنسبة الى حالتي المشافه ﴿ومعه﴾ أي مع الاطلاق ﴿كان الحكم يعم غير المشافهين﴾ من المعدومين والغائبين كما يعم حالتي المشافهين ﴿ولوقيل باختصاص الخطابات بهم﴾ وصل بقوله «يعم» فالمدار فى شمول الاطلاق لغير المشافه شموله للحالة الثانية للمشافه، ولايخفى ان عبارة المصنف «ره» مشوشة ﴿فتأمل جيداً﴾ حتى لايشتبه عليك المراد .

﴿فتلخص﴾ مما تقدم ﴿انه لايكاد تظهر الثمرة إلّاعلى﴾ تمامية ﴿القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد افهامه مع﴾ اثبات مقدمة أخرى ، وهي ﴿كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام﴾ فان تمت هاتان المقدمتان كانت ثمرة النزاع : انه لوقلنا بشمول الخطاب للمعدومين كانت الظواهر حجة بالنسبة اليهم فيجوز لهم الرجوع الى ظهور الخطابات لتشخيص مراد المتكلم، ولولم نقل بالشمول لم يجز ذلك لهم ﴿و﴾ لكن ﴿قد حقق﴾ بطلان المقدمتين لضرورة ﴿عدم الاختصاص به﴾ أي بمن قصد افهامه بل الظواهر حجة مطلقاً كما بينوه

فى غير المقام وأشير الى منع كونهم غير مقصودين بـه فى خطاباته تبارك وتعالى فى المقام .

فصل

هل تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا ؟ فيه خلاف بين الاعلام ، وليكن محل الخلاف مـا اذا وقعا فى كلامين أو فى كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه فى الكلام

﴿فى غير المقام﴾ وهو فى المجلد الثاني ﴿وأشير الى منع كونهم﴾ أي غيـر المشافهين ﴿غير مقصودين به فى خطاباته تبارك وتعالى فى﴾ هذا ﴿المقام﴾ فلا ثمرة لهذا النزاع أصلا .

« فصل »

﴿هل تعقب العام﴾ أو المطلق ﴿بضمير يرجع الى بعض أفراده﴾ لا جميع الافراد ﴿يوجب تخصيصه﴾ أي الحكم المرتب على العام ﴿به﴾ أي بذلك البعض الواقع مرجعاً للضمير ﴿أولا﴾ بل يبقى العام على العموم ؟

ولا يخفى ان رجوع الضمير فى كلام القوم من باب المثال والا فاسم الاشارة أيضاً بحكمه ﴿فيه خلاف بين الاعلام﴾ فذهب العلامة «ره» وجماعة الى أنـه موجب لتخصيص العام، وذهب الشيخ «ره» الـى انكار ذلك ، واختار المحقـق الوقف ﴿وليكن محل الخلاف ماذا وقعا﴾ العام والضمير الراجع اليه ﴿فـى كلامين﴾ كالاية الشريفة ﴿أو فى كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه فى الكلام﴾ بأن كان العام تمام الموضوع فى الكلام ولم يكن للضمير دخـل فـى

كما في قوله تبارك وتعالى : « والمطلقات يتربصن » الى قوله : « وبعولتهن أحق بردهن »[١] واما اذا كان مثل «والمطلقات أزواجهن أحق بردهن » فلا شبهة في تخصيصه به .

الموضوعية أصلا .

مثال ماكان في كلامين ﴿كما في قوله تبارك وتعالى: «والمطلقات يتربصن»﴾ أي يصبرن ﴿الى قوله: «وبعولتهن أحق بردهن» ﴾ فان المطلقات عام يشمل البائنات والرجعيات ولكن الضمير في «بعولتهن» مختص بالرجعيات اذ حق الرجعة للزوج انما هو في المطلقة الرجعية دون البائنة ، والكلام في أنه هل يوجب اختصاص الضمير بالرجعيات تخصيص العام ـ أعني المطلقات ـ بهن حتى يكون الكلام في قوة ان يقال: والمطلقات الرجعيات يتربصن، أم لا يبقى العام على العموم حتى يكون الحكم بالتربص عاماً بالنسبة الى جميعهن .

ومثال ماكان في كلام واحد مع استقلال العام : نحو «أكرم العلماء وواحداً من جيرانهم » ، والفرق بين المثالين واضح فان جملة بعولتهن تامة مغايرة لجملة والمطلقات، بخلاف الثاني فان وواحداً من جيرانهم بمنزلة المفعول للجملة الاولى.

﴿وأما ما اذا كان ﴾ في كلام واحد مع عدم استقلال العام بل يكون العام بعض الموضوع ، كما اذا كان له بدل ﴿مثل والمطلقات ازواجهن أحق بردهن﴾ فان ازواجهن بدل عن العام أي المطلقات ﴿فلا شبهة في﴾ خروجه عن محل النزاع لبداهة ﴿تخصيصه﴾ أي العام ﴿به﴾ أي بالضمير، اذ ليس في البين الا حكم واحد مختص ببعض أفراد العام، فلا مجال لتوهم بقاء العام على عمومه

---

(١) البقرة : ٢٢٨ .

والتحقيق أن يقال : انه حيث دار الامر بين التصرف فى العام بارادة خصوص ماارید من الضمير الراجع اليه أو التصرف فى ناحية الضمير اما بارجاعه الى بعض ماهو المراد من مرجعه أو الى تمامه مع التوسع فى الاسناد ـ باسناد الحكم المسند الى البعض حقيقة ـ الى الكل توسعاً وتجوزاً كانت اصالة

للزوم اللغوية .

والحاصل : انه اذا كان العام محكوماً بحكم غير حكم الضمير كما فى الجملتين أو جملة مستقلة العام جاء الاحتمالان، والا فلايكون الا القطع بتخصيص العام .

هذا كله فى بيان تحرير محل النزاع ﴿و﴾ المختار الذي يقتضيه ﴿التحقيق﴾ فى المطلب ﴿أن يقال: انه حيث دار الامر بين التصرف فى العام بارادة خصوص ماأريد من الضمير الراجع اليه﴾ كأن يريد من المطلقات ماأريد من ضمير بعولتهن وهي الرجعيات فقط، وهذا موجب للتصرف فى ناحية العام بالتخصيص وابقاء الضمير على ظاهره ﴿أو التصرف فى ناحية الضمير﴾ أي فى بعولتهن مع ابقاء العام على عمومه.

ثم التصرف في الضمير بأحد نحوين ﴿اما بارجاعه الى بعض ماهو المراد من مرجعه﴾ وهذا خلاف الظاهر، لان الظاهر من الضمير رجوعه الى تمام مرجعه لا الى بعضه سواء كان المرجع ذو أجزاء أو ذو أفراد ﴿أو﴾ ارجاعه ﴿الى تمامه﴾ أي تمام المرجع، ولكنه ﴿مع التوسع في الاسناد ـ باسناد الحكم المسند الى البعض حقيقة ـ الى الكل توسعاً وتجوزاً﴾ كما يقال « جمع الامير الصاغة » مجازاً باسناد الجمع المسند الى بعض الصاغة الى جميعهم تجوزاً ﴿كانت أصالة

الظهور فى طرف العام سالمة عنها فى جانب الضمير ، وذلك لان المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور فى تعيين المراد ، لا فى تعيين كيفية الاستعمال ، وانه على نحو الحقيقة أو المجاز فى الكلمة أو الاسناد

الظهور في طرف العام سالمة عنها﴾ أي عن أصالة الظهور ﴿في جانب الضمير﴾ فاللازم التصرف في الضمير بأحد النحوين دون العام ﴿وذلك لان المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد﴾ فلو شك في أن المراد من لفظ «صلّ» الايجاب أو الاستحباب أجروا أصالة الحقيقة وحكموا بأن المراد الايجاب لا الاستحباب مثلا ﴿لا في تعيين كيفية الاستعمال، وانه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الاسناد﴾ فلو علم بأن المراد من الامر في قوله «صلّ» هو الايجاب، ولكن شك في أنه على نحو الحقيقة أو المجاز لم يجروا أصالة الحقيقة لاثبات أنه حقيقة لا مجاز.

ثم انه قد تقدم في بعض المباحث السابقة الفرق بين المجاز في الكلمة وبين المجاز في الاسناد وان الاول لغوي والثاني عقلي .

مثلا : لو قال « أنبت الربيع البقل» فقد يجعل المجاز في الكلمة، بأن يشبّه الربيع بالفاعل الحقيقي فيستعمل الربيع فيه كلمة الله كاستعمال الاسد في زيد وحينئذ يكون المجاز في الكلمة لاستعمال كلمة مكان أخرى، وقد يجعل المجاز في الاسناد بأن ينسب فعل القادر المختار الى الربيع مع استعمال الربيع في معناه الموضوع له، وحينئذ يكون المجاز في الاسناد، اذ أنه أسند الفعل وهو الانبات الى غير ما هو له، ولم يكن مجازاً في الكلمة لان كل كلمة من الجملة استعملت في معناها الموضوع لها .

مع القطع بما يراد كماهو الحال فى ناحية الضمير ، وبالجملة اصالة الظهور انما تكون حجة فيما اذا شك فيما اريد لافيما اذا شك فى انه كيف اريد فافهم ، لكنه اذا عقد للكلام ظهور فى العموم - بأن لايعد ما اشتمل على الضمير ممايكتنف به عرفاً والا فيحكم عليه بالاجمال ويرجع الى مايقتضيه الاصول

وكيف كان فليس بناء العقلاء على اتباع الظهور في تعيين كيفية الاستعمال ﴿مع القطع بما يراد كما هو الحال في ناحية الضمير﴾ اذ نقطع بالمراد منه وانه بعض أفراد العام ، فأصالة الحقيقة في العام لاتعارضها أصالة الحقيقة في الضمير، لعدم جريان الاصل فيه بعد العلم بالمراد .

﴿وبالجملة اصالة الظهور انما تكون حجة فيما اذا شك فيما اريد لافيما اذا شك في انه كيف اريد﴾ .

وبهذا تبين انه لا دوران بين الاصالتين حتى نحتاج الى المرجح أونتوقف بل اللازم الحكم بتربص جميع المطلقات الا ماخرج بالدليل ، مع الحكم بأحقية بعولة الرجعيات فقط ﴿ فافهم ﴾ يمكن أن يكون اشارة الى ان اصالة الظهور ولولم تجر في الضمير لكنها غير جارية في العام أيضاً ، لاحتفاف الكلام بما يصلح ان يكون قرينة، وحينئذ يجب التوقف كما ذهب اليه المحقق ، واليه أشار بقوله : ﴿لكنه﴾ أي ماذكرنا من بقاء العام على ظهوره انما يكون ﴿ اذا عقد للكلام ظهور في العموم بأن لايعد مااشتمل على الضمير مما يكتنف به ﴾الكلام ﴿عرفاً﴾ كأن يكونان في كلامين ﴿ والا ﴾ يكن كذلك - بأن لم ينعقد ظهور والعموم بأن كان العام والضمير في كلام واحد وشبهه - ﴿فيحكم عليه بالاجمال ويرجع﴾ في غير مورد الضمير كالبائنات في الاية الشريفة ﴿الى مايقتضيه الاصول﴾

الا أن يقال: باعتبار اصالة الحقيقة تعبداً حتى فيما اذا احتف بالكلام مالايكون ظاهراً معه فى معناه الحقيقى كما عن بعض الفحول .

فصل

قد اختلفوا فى جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع

من البراءة عن العدة أو الاحتياط في الفروج ونحو ذلك .

هذا كله بناءاً على حجية اصالة الظهور من باب الظن النوعي كما هو المشهور بين الاعلام ﴿الا أن يقال : باعتبار اصالة الحقيقة﴾ ونحوها ﴿تعبداً﴾ بمعنى ان الاصول العقلائية حجة مطلقاً ﴿حتى فيما اذا احتف بالكلام مالايكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي كما﴾ نقل ذلك ﴿ عن بعض الفحول﴾ وحينئذ فالعام حجة وان احتف بالضمير الصالح للقرينة ، بخلاف من يقول بأن اصالة الحقيقة معتبرة من باب الظهور النوعي فلابد وان يحكم باجمال العام .

اذ الكلام المحتف بما يصلح للقرينية لا ظهور نوعي له كما لايخفى . فتحصل من جميع ذلك ان الاقوى عند المصنف تقديم ظهور العام على ظهور الضمير فيما لم يكن الضمير مكتنفاً بالعام والاحكم بالاجمال .

(فصل)

﴿قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف﴾ الذي يكون حكم المفهوم على خلاف حكم المنطوق ، كما لو قال « أكرم العلماء » ثم قال «أكرم العلماء ان جاؤك» المفهوم منه عدم وجوب اكرامهم في صورة عدم المجيء ﴿مع

الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق على قولين . وقد استدل لكل منهما بما لايخلو عن قصور ، وتحقيق المقام انه اذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة

﴿الاتفاق على الجواز﴾ بمعنى عدم المانع من تخصيص العام ﴿بالمفهوم الموافق﴾ كما لو قال « ولاتقل لهما أف » . المفهوم منه عدم ضربهما ، فان هذا المفهوم يقيد عموم اضرب كل فاسق مثلا .

قال السيد الحكيم مد ظله: والوجه في هذا الاتفاق رجوع التعارض في الحقيقة الى التعارض بين المنطوق والمفهوم، حيث لايمكن 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، ولاريب في وجوب تقديم الخاص على العام ، أما مفهوم المخالفة فيمكن رفع اليد عنه فقط مع الحكم بثبوت المنطوق فيدور الامر بين رفع اليد عنه ورفع اليد عن العموم[1] ـ انتهى ﴿على قولين﴾ متعلق باختلفوا .

﴿وقد استدل لكل منهما بما لايخلو عن قصور﴾ فاستدل القائل بالتخصيص بأن المفهوم دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين ، واستند القائل بعدم التخصيص بأن الخاص انما يقدم على العام لا قوائية دلالته ،والمفهوم الخاص ليس أقوى من المنطوق العام فلايصلح لمعارضته ﴿وتحقيق المقام انه اذا ورد العام﴾ كأكرم العلماء ﴿وماله المفهوم﴾ كأكرم العلماء ان جاؤك ﴿في كلام﴾ واحد ﴿أو كلامين ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة

---

(١) حقايق الاصول ج١ ص٥٣٠ .

للتصرف في الاخر ودار الامر بين تخصيص العموم أو الغاء المفهوم فالدلالة على كل منهما ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة أو بالوضع فلايكون هناك عموم ولامفهوم لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لاجل المزاحمة كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الاخر كذلك ، فلابد من العمل بالاصول العملية فيما

﴿للتصرف في الاخر﴾ لافي كلامين أحدهما أجنبي عن الاخر ﴿ودار الامر بين تخصيص العموم﴾ بالمفهوم حتى لايجب اكرام العلماء الا اذا جاؤا ﴿أو الغاء المفهوم﴾ والاخذ بظاهر العموم حتى يجب اكرامهم ولو لم يجيئوا ﴿فالدلالة على كل منهما﴾ أي العام والمفهوم ﴿ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة أو﴾ كانت دلالة كل منهما ﴿بالوضع فلايكون هناك عموم ولامفهوم لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما﴾ اذمن مقدماتها عدم اكتفاف الكلام بمايصلح للقرينية ، والمفروض اكتنافه حينئذ وبعبارة اخرى ان وجود شيء صالح للقرينية موجب لانتفاء احدى مقدمات الحكمة ، وهي أن لايكون قدر متيقن في مقام التخاطب ﴿لاجل المزاحمة﴾ بين العموم والمفهوم ﴿كما﴾ ان الامر كذلك ﴿في﴾ صورة ﴿مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الاخر كذلك﴾ أي وضعاً.

نعم هنا فرق بين الامرين ، وهو ان السقوط على الاول لعدم المقتضى ، وعلى الثاني لاجل المانع وهو العلم اجمالا بعدم ارادة أحد الظاهرين ، فان الوضع موجود ، وانما المانع العلم بعدم ارادة أحدهما ، بخلاف الاول فان مقدمات الحكمة غير تامة .

وعلى كل ﴿فلابد﴾ على كلا التقديرين ﴿من العمل بالاصول العملية فيما

دار فيه بين العموم والمفهوم اذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر ، والا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره فى الاخر . ومنه قد انقدح الحال فيما اذا لم يكن بين مادل على العموم وماله المفهوم ذاك الارتباط والاتصال وانه لابد أن يعامل مع كل منهما معاملة المجمل

دار فيه بين العموم والمفهوم﴾ فالعام في ظرف عدم مجيئه لايجب اكرامه للبراءة الا اذا كان قبل ورود الدليلين واجب الاكرام فيجب للاستصحاب .

ثم ان ماذكرنا من سقوط العموم والمفهوم انما يكون ﴿ اذا لم يكن مع ذلك ﴾ التعارض ﴿أحدهما أظهر﴾ عرفاً ﴿والا﴾ فلو كان في البين أظهر ﴿كان﴾ ذلك الاظهر ﴿مانعاً عن انعقاد الظهور﴾ في الاخر في الكلام المتصل ﴿أو﴾ مانعاً عن ﴿ استقراره ﴾ أي استقرار الظهور وحجيته ﴿ في الاخر ﴾ في الكلام المنفصل .

﴿ومنه﴾ أي مماذكرنا من حكم تعارض العموم مع المفهوم فى الكلام الواحد أو الكلامين الصالح كل منهما للقرينية ﴿قد انقدح الحال فى﴾ الشق الثالث من صور التعارض ، وهو ﴿ما اذا لم يكن بين مادل على العموم وماله المفهوم ذاك الارتباط والاتصال﴾ بل كان كل منهما منفصلا عن الاخر بحيث لا يصلح أحدهما للقرينية على التصرف فى الاخر ﴿وانه﴾ حينئذ ﴿لابد أن يعامل مع كل منهما معاملة المجمل﴾ وان لم يكن مجملا حقيقة لفرض انعقاد الظهور، وبهذا تبين الفرق بين صورة الانفصال وبين صورة الاتصال والارتباط ، فانه ولو كان الحكم فيهما واحداً ولكن الفرق بانعقاد الظهور في المنفصل دون المرتبط .

لو لم يكن فى البين أظهر والا فهو المعول ، والقرينة على التصرف فى الاخر بما لايخالفه بحسب العمل .

فصل

الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة هل

ثم ان التعامل مع المنفصل معاملة المجمل فيما ﴿ لو لم يكن فى البين أظهر ﴾ عرفاً ﴿والا فهو المعول والقرينة﴾ عطف على المعول، أي ان الاظهر يكون قرينة ﴿ على التصرف فى الاخر بما لايخالفه بحسب العمل ﴾أي يلزم التصرف فى الظاهر وحمله على ما لايخالف الاظهر بحسب العمل وان خالفه بحسب الحكم .

مثلا : لو كان « أكرم العلماء » أظهر فى وجوب الاكرام في صورة عدم مجيئهم من مفهوم « أكرم العلماء ان جاؤك » فى عدم اكرامهم عند عدم مجيئهم فاللازم التصرف فى المفهوم بحمله على الكراهة ، والقول بأن اكرامهم فى صورة عدم مجيئهم واجب مكروه كالصلاة فى الحمام ، والكراهة وان خالفت الوجوب بحسب المفهوم ولكنها لاتخالفه بحسب العمل ، اذ يمكن العمل مع الكراهة ـ فتأمل .

« فصل »

﴿الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة﴾

كما لو قال « أكرم العلماء وأطعم الفقراء وأكس العراة الا الفساق » ﴿هل

الظاهر هو رجوعه الى الكل أو خصوص الاخيرة أو لاظهور له في واحد منهما بل لابد في التعيين من قرينة ؟ أقوال ، والظاهر انه لا خلاف ولااشكال في رجوعه الى الاخيرة على أي حال ، ضرورةان رجوعه الى غيرها بلاقرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة، وكذا في صحة رجوعه الى الكل ، وان كان المترائى من كلام صاحب المعالم « ره » حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه اليه انه محل الاشكال والتأمل

الظاهر هو رجوعه الى الكل﴾ حتى لايجب الاكرام والاطعام والاكساء بالنسبة الى فاسق الطوائف الثلاثة ﴿أو خصوص الاخيرة﴾ حتى لايجب اكساء العاري الفاسق وان وجب اكرام العالم واطعام الفقير الفاسقين ﴿أو لاظهور لـه﴾ أي للاستثناء ﴿في واحد منهما بل لابد في التعيين من قرينة﴾ دالة على انه راجع الى الجميع أو الى الاخيرة فقط ﴿أقوال ، والظاهر﴾ من تتبع كلماتهم ﴿ انه لا خلاف ولا اشكال في رجوعه الى الاخيرة على أي حال﴾ سواء كان مجملا أو راجعاً الى الجميع أو الاخيرة ولايحتمل رجوعه الى غيرالاخيرة ﴿ضرورة ان رجوعه الى غيرها بلا قرينـة ﴾ تدل على ذلك كانحصار الفاسق في الطائفـة الاولى في المثال﴿خارج عن طريقة أهل المحاورة وكذا﴾ الظاهر انه لااشكال ﴿في صحة رجوعه الى الكل ، وان كان المترائـى من كلام صاحب المعالم «ره» حيث مهد مقدمة لصحةرجوعه اليه﴾ أي الى الكل ﴿انـه﴾ أي الرجوع الى الكل ﴿محل الاشكال والتأمل ﴾ .

وان أشكل عليه المشكيني « ره » بأن غرض صاحب المعالم « ره » اثبات مااختاره من الاشتراك المعنوي لااثبات الامكان ـ فراجع .

وذلك ضرورة ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لايوجب تفاوتاً أصلا فى ناحية الاداة بحسب المعنى كان الموضوع له فى الحروف عاماً أو خاصاً وكان المستعمل فيه الاداة ـ فيما كان المستثنى منه متعدداً ـ هو المستعمل فيه ـ فيما كان واحداً ـ كما هو الحال فى المستثنى بلاريب ولااشكال ، وتعدد

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من صحة رجوعه الى الكل لـ ﴿ضرورة ان تعدد المستثنى منه﴾ نحو « أكرم العلماء وأطعم الفقراء وأكس العراة » ﴿كتعدد المستثنى﴾ نحو الا الفساق والجهال والبخلاء ﴿لايوجب تفاوتاً أصلا في ناحية الاداة﴾ للاستثناء نحو « الا » و « غير » و«سوى» واضرابها ﴿بحسب المعنى﴾ لان معنى الاداة هو الاخراج، ومن المعلوم ان كلا من اخراج المتعدد عن المتعدد واخراج الواحد عن المتعدد واخراج المتعدد عن الواحد اخراج، وانما التفاوت في طرفي الاخراج ـ أعني المخرج والمخرج منه ـ .

والحاصل: انه لايفرق بالنسبة الى الاداة شيء من هذه الامور سواء ﴿كان الموضوع له في الحروف عاماً أوخاصاً﴾ .

لايقال: اذا كان الموضوع له خاصاً لايجوز التعدد، لان تعدد المخرج عنه ملازم لتعدد الاخراج ، والمفروض ان « الا » وضع لاخراج جزئي غير قابل للتعدد .

لانه يقال: جزئية النسبة لاتنافي انحلالها الى المتعدد بدليل صحة تعدد المستثنى بلاخلاف ظاهراً ﴿وكان المستعمل فيه الاداة ـ فيما كان المستثنى منه متعدداً ـ هو المستعمل فيه ـ فيما كان﴾ المستثنى منه ﴿واحداً ـ كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولااشكال﴾ فانه سواء كان واحداً أومتعدداً تكون الاداة بمعنى واحد ﴿وتعدد

المخرج أو المخرج عنه خارجاً لايوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الاخراج مفهوماً وبذلك يظهر انه لاظهور لها فى الرجوع الى الجميع أو خصوص الاخيرة وان كان الرجوع اليها متيقناً على كل تقدير .

نعم غير الاخيرة أيضاً من الجمل لايكون ظاهراً فى العموم لاكتنافه بما لايكون معه ظاهراً فيه ، فلابد فى مورد الاستثناء فيه

المخرج أوالمخرج عنه خارجاً لايوجب تعدد ماستعمل فيه أداةالاخراج مفهوماً﴾ حتى يقال بأن خصوص الوضع ينافي ذلك .

والحاصل: انالاخراج الواحد يمكن تعلقه بالواحد من المتعدد وبالعكس وبالمتعدد من المتعدد ﴿ وبذلك ﴾ الذي ذكرنا من وحدة معنى الاداة سواء تعدد المستثنى والمستثنى منه أو اتحد أحدهما ﴿يظهر انه لا ظهور لها﴾ أي للاداة ﴿في الرجوع الى الجميع أو خصوص الاخيرة ﴾ لان اللفظ اذا كان قابلا لمعنيين على حد سواء لم يكن له ظهور في أحدهما الا بالقرينة الخارجية ﴿ وان كان الرجوع اليها متيقناً على كل تقدير ﴾ سواء رجع الى الاخيرة أو الى الجميع .

﴿نعم غيرالاخيرة أيضاً من الجمل لايكون ظاهراً في العموم﴾ وهذا كأنه استثناء عما يمكن أن يتوهم في المقام من انه لوكان المتيقن هوالاخيرة فلامانع من التمسك بظهور غيرها فيالعموم لاصالة العموم بلامعارض، وانماقال «أيضاً» لان غيرالاخيرة كالاخيرة في عدم الظهور فيالعموم، وانماالفرق في ان الاخيرة مبين وماعداها مجمل ﴿لاكتنافه﴾ أي غيرالاخيرة ﴿بمالايكون معه ظاهراً فيه﴾ أي فيالعموم﴿فلابد﴾ حين الاجمال﴿في مورد الاستثناء فيه﴾ أي في غيرالاخيرة

من الرجوع الى الاصول . اللهم الا أن يقال بحجية اصالة الحقيقة تعبداً لامن باب الظهور ، فيكون المرجع عليه اصالة العموم اذا كان وضعياً لاماذاكان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، فانه لايكاديتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع ـ فتأمل .

ومورد الاستثناء عبارة عن الفاسق من العلماء والفقراء، فانه المحتمل للاستثناء ﴿من الرجوع الى الاصول﴾ كالبراءة ان لم يكن قبل ورود الدليل واجب الاكرام والافالمحكم هو الاستصحاب .

﴿اللهم الا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة﴾ الجارية في العمومات المتقدمة ﴿تعبداً﴾ من باب بناء العقلاء على العمل بالعام ، وان لم يحصل الظن النوعي بارادة العموم لاكتناف الكلام بمايصلح للقرينية ـ كالاستثناء فيمانحن فيه ـ ﴿لا من باب الظهور﴾ النوعي كماهو الاقوى عند المصنف « ره » ﴿فيكون المرجع عليه﴾ أي بناء على الحجية تعبداً ﴿أصالة العموم﴾ فيجب اكرام جميع العلماء واطعام جميع الفقراء حتى الفاسق منهم .

ولكن هذا الاستثناء انمايكون فيما ﴿اذا كان﴾ العموم ﴿وضعياً لا ماذاكان بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فانه﴾ يلزم الحكم باجمال الجمل المتقدمة، من غيرفرق بين القول بحجية أصالة الظهور من باب الظن أو تعبداً لان الاطلاق متوقف على المقدمات، و ﴿لايكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع﴾ اذ من المقدمات عدم وجود مايحتمل القرينية والفرض وجوده فيمانحن فيه ﴿فتأمل﴾ .

وقد بين المصنف « ره » وجهه في الهامش بمالفظه: اشارة الى أنه يكفي في منع جريان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك لاحتمال اعتماد المطلق حينئذ

فصل

الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص كما جاز بالكتاب أو بالخبر المتواتر أو المحفوف

في التقييد عليه لاعتقاد انه كاف فيه ، اللهم الا أن يقال: ان مجرد صلوحه لذلك بدون قرينة عليه غير صالح للاعتماد مالم يمكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً في الرجوع الى الجميع، فأصالة الاطلاق مع عدم القرينة محكمة لتمامية مقدمات الحكمة فافهم[1] انتهى .

ثم لايخفى ان حكم غير الاستثناء كالشرط والوصف وغيرهما حكم الاستثناء الا في بعض الخصوصيات .

« فصل »

اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ، فأجازه قوم ومنعه آخرون وتوقف ثالث ، و ﴿ الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص ﴾ بأن يكون جامعاً لشرائط الحجية قال العلاّمة الرشتي : أي بدليل خاص غير دليل الانسداد الذي هو دليل حجية مطلق الظن، فان العمل بخبر الواحد حينئذ يكون من باب الاحتياط الذي هو أصل من الاصول العملية ، فلايجوز حينئذ تخصيص الكتاب به ، فان الاصل دليل حيث لا دليل[2] انتهى .

﴿ كما جاز ﴾ تخصيص الكتاب ﴿ بالكتاب أو بالخبر المتواتر أو المحفوف

(١) الكفاية ج١ ص١٩٢ ط طهران ١٣٣٢ .

(٢) شرح العلامة الرشتي على الكفاية ج١ ص٣٣٤ .

بالقرينة القطعية من الخبر الواحد بلا ارتياب لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل بالاخبار الاحاد في قبال عمومات الكتاب الى زمن الائمة عليهم السلام .

واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان مع انه لولاه لزم الغاء الخبر بالمرة أو مابحكمه، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود مالم يكن كذلك

﴿بالقرينة القطعية من الخبر الواحد بلا ارتياب﴾ وانما قلنا بالجواز ﴿لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل بالاخبار الآحاد﴾ المعتبرة ﴿في قبال عمومات الكتاب الى زمن الائمة عليهم السلام﴾ مع انهم كانوا بمرأى من الائمة ومسمع، ومع ذلك فلم يردعوهم ، ولو كان ذلك غير جائز لردعوهم قطعاً .

﴿واحتمال أن يكون ذلك﴾ العمل بالخبر الخاص من الصحابة ﴿بواسطة القرينة﴾ القطعية ، فكان عملهم من باب تخصيص الكتاب بالخبر المحتف بالقرينة القطعية لا من باب تخصيصه بالخبر المعتبر ﴿واضح البطلان﴾ لبداهة عدم وجود القرائن القطعية لكل خبر كانوا يخصصون به عموم الكتاب ﴿مع انه لولاه﴾ أي لولا جواز التخصيص بالخبر المعتبر ﴿لزم الغاء الخبر بالمرة أو مابحكمه﴾ أي بحكم الالغاء ﴿ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه﴾ أي خلاف ذاك الخبر ﴿عموم الكتاب﴾ أو اطلاقه ﴿لو سلم وجود ما﴾ أي خبر ﴿لم يكن كذلك﴾ أي لم يكن خلافه عموم الكتاب ، والمعنى انه لو سلم وجود خبر ليس عموم الكتاب مخالفاً له فهو في غاية الندور ، فيلزم من عدم العمل بأخبار الاحاد المخالفة للكتاب الغاء معظم الاخبار بحيث لايبقى منها الا النادر

ثم انه استدل القائلون بعدم الجواز بان الخبر ظني السند والكتاب قطعي

وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً والخبر الواحد ظنياً سنداً لا يمنع عن التصرف في دلالته غير القطعية قطعاً ، والا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً مع انه جائز جزماً ، والسر ان الدوران في الحقيقة بين اصالة العموم ودليل سند الخبر ، مع ان الخبر بدلالته وسنده

فكيف يجوز ترك القطعي بالظني؟ ﴿و﴾ اجاب المصنف « ره » عنه : بأن ﴿كون العام الكتابي قطعياً صدوراً والخبر الواحد ظنياً سنداً﴾ لاربط له بالمقام ، لانا لا نريد رفع اليد عن سند الكتاب بواسطة الخبر بل نريد رفع اليد عن ظاهره ، ومن المعلوم ان قطعية سند الكتاب ﴿لا يمنع عن التصرف في دلالته غير القطعية قطعاً ، والا﴾ فلو كان مجرد قطعية صدور الكتاب مانعة عن رفع اليد عن ظاهره ﴿لما جاز تخصيص﴾ الخبر ﴿المتواتر به﴾ أي بخبر الواحد ﴿ايضاً﴾ لتمشي الدليل السابق هنا ، فانه يقال الخبر ظني السند والمتواتر قطعي ولا يجوز ترك القطعي بالظني ﴿مع انه جائز جزماً﴾ فما يقولون هنا نقوله هناك .

﴿والسر﴾ في جواز تخصيص الكتاب بالخبر ﴿ان الدوران في الحقيقة﴾ ليس بين طرح سند الكتاب أو سند الخبر بل ﴿بين اصالة العموم﴾ في الكتاب وهي ظنية ﴿ودليل سند الخبر﴾ وهو ظني ايضاً ، فاما ان نأخذ بظهور الكتاب ونطرح الخبر رأساً واما ان نأخذ بسند الخبر ـ أي نصدق العادل في خبره ـ ونرفع اليد عن عموم الكتاب .

فان قلت : اذا كان الامر دائراً بين امرين ظنيين فلم تقدمون احدهما على الاخر بل اللازم تقديم ايهما شئنا على الاخر .

قلت : اشار المصنف الى جوابه بقوله : ﴿مع ان الخبر بدلالته﴾ التي هي اخص من عموم الكتاب ـ والخاص مقدم على العام عرفاً ـ ﴿وسنده﴾ المستند

صالح للقرينية على التصرف فيها بخلافها فانها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره ، ولاينحصر الدليل على الخبر بالاجماع كي يقال بأنه فيما لايوجد على خلافه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به .

كيف وقدعرفت انسيرتهم مستمرة على العمل به فى قبال العمومات الكتابية والاخبار الدالة على ان الاخبار المخالفة للقرآن يجب

حجيته الى صدّق العادل ﴿صالح للقرينية على التصرف فيها﴾ أي في اصالة العموم الكتابي ﴿بخلافها فانها غير صالحة لرفع اليدعن دليل اعتباره﴾ أي اعتبار الخبر، لان دليل اعتبار الخبر قطعي ، والعمدة هي ان الجمع العرفى بعد تساويهما يقتضى تقديم الخبر على ظهور الكتاب فى العموم .

﴿و﴾ ان قلت : دليل حجية الخبر هو الاجماع ، ولا اجماع على حجية الخبر المخالف للكتاب ، فعند التعارض يسقط الخبر لعدم دليل على حجيته .

قلت : ﴿لاينحصر الدليل على﴾ حجية ﴿الخبر بالاجماع كي يقال بأنه﴾ أي الاجماع يقول بحجية الخبر ﴿فيما لايوجد على خلافه دلالة﴾ الكتاب ﴿ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به﴾ و ﴿كيف﴾ يكون الدليل على الخبر هو الاجماع فقط ﴿وقدعرفت ان سيرتهم مستمرة على العمل به﴾ أي بالخبر ﴿في قبال العمومات الكتابية﴾ ولوكان الدليل ـ هو الاجماع في ظرف عدم المخالفة ـ لم تستمر السيرة المذكورة ، فوجود السيرة كاشف عن وجود مدرك آخر لحجية الخبر .

﴿و﴾ ان قلت : ﴿الاخبار الدالة على ان الاخبار المخالفة للقرآن يجب

طرحها أو ضربها على الجدار أو انها زخرف أو انها مما لم يقل بها الامام - وان كانت كثيرة جداً وصريحة الدلالة على طرح المخالف الا انه لامحيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم ان لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفاً كيف وصدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام كثيرة جداً ، مع قوة احتمال أن يكون المراد انهم لايقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً وان كان هو على خلافه ظاهراً ،

طرحها أوضربها على الجدار أو انها زخرف أو انها مما لم يقل بها الامام﴾ عليه الصلاة والسلام كلها تدل على حجية الخبر المخالف للكتاب ، والمخالفة اعم من التخالف بنحو التباين أو العموم المطلق أو العموم من وجه .

قلت : هذه الاخبار ﴿وان كانت كثيرة جداً وصريحة الدلالة على طرح المخالف﴾ قطعاً ﴿الا انه لامحيص عن ان يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم﴾ المطلق ، بأن يكون المراد بها مخالفة التباين .

هذا على تقدير تسليم انها مخالفة، واما ﴿ان لم نقل﴾ بذلك بل قلنا ﴿بأنها﴾ أي المخالفة بالعموم المطلق ﴿ليست من المخالفة عرفاً﴾ فالامر واضح ، و ﴿كيف﴾ يمكن ان يكون المراد من المخالفة الموجبة لطرح الخبر مخالفة العموم المطلق ﴿و﴾ الحال ان ﴿صدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة﴾ بالعموم المطلق ﴿منهم عليهم السلام كثيرة جداً﴾ بحيث يأول طرحها الى انهدام اساس الفقه ﴿مع قوة احتمال ان يكون المراد﴾ من قولهم عليهم السلام «ماخالف قول ربنا لم نقله» ونحوه ﴿انهم لايقولون بغير ماهو قول الله تبارك وتعالى واقعاً﴾ فان كلامهم مطابق لمراده سبحانه ﴿وان كان هو على خلافه﴾ أي خلاف كلامه تعالى ﴿ظاهراً﴾ فانه ليس

شرحاً لمرامه تعالى وبياناً لمراده من كلامه ـ فافهم . والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة، وان كان مقتضى القاعدة

مخالفاً له واقعاً بل صدر منهم عليهم السلام ﴿شرحاً لمرامه تعالى وبياناً لمراده من كلامه ـ فافهم﴾ يمكن ان يكون اشارة الى عدم استقامة هذا التوجيه ، لان جملة من هذه الاخبار صدرت لبيان الضابط لمعرفة الخبر وعلاج المعارضة والرواة ليسوا عالمين بالواقعيات حتى يعلموا المخالف من الموافق فلابد من ان يكون مراد الائمة عليهم السلام مخالفة ظاهر الكتاب لاخلاف مقصود الله سبحانه .

ثم ان بعض المتأخرين ذكر وجهاً آخر لعدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ، وحاصله : ان القرآن الذي انزل قانوناً ونظاماً للامة لايمكن ان يكون المراد منه غير ظاهره ، لانه جعل ملاذاً ومرجعاً ، فكيف لايراد منه ظواهر عمومه واطلاقه وجوابه انه نزل لبيان القوانين اجمالا وأوكل بيانه الى المنزل عليه، ولهذا لم يبين عدد الركعات ، ونصب الزكوات ، واعمال الحج ، وشرائط الجهاد ، وحدود الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وخصوصيات البيع والشراء ، وتفاصيل الاطعمة والاشربة الى كثير من غيرها كما هو شأن كتب القانون عامة خصوصاً اذا كان مقترناً بشرع جديد وحكومة حديثة ولذا ترى اغلب آيها في تنظيم الحكومة الجديدة ورفض الاديان والتقاليد والعقائد والانظمة السابقة ، مشيراً الى كثير من المحسنات والمقبحات بالقصص المناسبة لافهام عامة الطبقات .

ثم أشار المصنف « ره » الى جواب اشكال آخر، وهو انه لوجاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه ، والتالى باطل اجماعاً فالمقدم مثله .

بيان الملازمة : ان النسخ قسم من التخصيص ، اذ هو بالنسبة الى الازمان كما ان الاول بالنسبة الى الافراد ، بقوله : ﴿والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به﴾ أي بالخبر الواحد ﴿ممنوعة ، وان كان مقتضى القاعدة﴾

جوازهما لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي الى ضبطه، ولذا قل الخلاف في تعيين موارده بخلاف التخصيص .

فصل

لايخفى ان العام والخاص المتخالفين يختلف حالهما ناسخاً

المتقدمة من انه تعارض بين سند الخبر ودلالة الكتاب الظنيين ﴿جوازهما﴾ وانما منعنا الملازمة للفرق بينهما ﴿لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع﴾ وكفى به فارقاً ﴿مع وضوح الفرق﴾ بين النسخ والتخصيص من وجه آخر ﴿بتوافر الدواعي الى ضبطه، ولذا قل الخلاف في تعيين موارده بخلاف التخصيص﴾ .

وعليه فلو وجد خبر ظاهره نسخ القرآن فرضاً لم نعمل به لوجهين : الاول الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد ، الثاني ان توفر الدواعي لضبط النسخ مع عدم ضبطهم هذا كاشف عن عدم صحته . والوجهان مفقودان في التخصيص لعدم الاجماع على عدم التخصيص ولعدم توفر الدواعي على ضبطه والله تعالى العالم بحقيقة الحال .

(فصل)

في العام والخاص المتخالفين

﴿لايخفى أن العام والخاص المتخالفين﴾ بحسب الدلالة نحو « أكرم العلماء ولاتكرم فساقهم» ﴿يختلف حالهما﴾ فتارة يكون الخاص ﴿ناسخاً﴾ لحكم العام

ومخصصاً ومنسوخاً ، فيكون الخاص مخصصاً تـارة وناسخاً مرة ومنسوخاً اخرى . وذلك لان الخاص ان كان مقارناً مع العام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به فلا محيص عن كونه مخصصاً وبياناً له وان كان بعد حضوره كان نـاسخاً لا مخصصاً ، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

فيما اذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي ، والا

﴿و﴾ أخرى يكون ﴿مخصصاً﴾ له ﴿و﴾ ثالثة يكون ﴿منسوخاً﴾ به ﴿فيكون الخاص مخصصاً تارة وناسخاً مرة ومنسوخاً أخرى . و﴾ بيان ﴿ذلك﴾ يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي أن الخاص قد يكون وارداً قبل العام وقد يكون وارداً بعده وقد يكون مقارناً معه، وعلى التقديرين الاوليـن فاما أن يكون الثاني بعـد حضور وقت العمل بالاول وأما ان يكون قبله، فالاحوال المتصورة خمسة ويختلف الحكم فى ذلك ﴿لان الخاص ان كان مقارناً مع العام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به﴾ كما لو قال المولى فى يوم الجمعة « أكرم العلماء يوم الاثنين»، ثم قال فى يوم السبت « لاتكرم زيـداً» ﴿فلا محيص عـن كونه﴾ أي الخـاص ﴿مخصصاً وبياناً له﴾ كاشفاً عن أن المراد الجدي من أول الامر كان غير زيـد ﴿وان كان﴾ الخاص الوارد بعد العام ﴿بعد حضوره﴾ أي بعد حضور وقـت العمل بالعام كما لو قال فى يوم الثلاثاء «لاتكرم زيداً» ﴿كان﴾ الخاص ﴿ناسخاً﴾ لحكم زيد المستفاد من العام ﴿لا مخصصاً، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة﴾ المستقبح عقلا .

ولكن لايخفى أن الالتزام بكون الخاص ناسخاً ـ فى هذه الصورة ـ انما هو ﴿فيما اذا كان العام﴾ المتقدم ﴿وارداً لبيان الحكم الواقعي، والا﴾ فلو كان لبيان

لكان الخاص أيضاً مخصصاً له كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الايات والروايات وان كان العام وارداً بعد حضوروقت العمل بالخاص، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصاً للعام يحتمل أن يكون العام ناسخاً له ، وان كان الاظهر أن يكون الخاص مخصصاً لكثرة التخصيص حتى اشتهر « مامن عام الا وقد خص » مع قلة النسخ في الاحكام جداً . وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام ولو كان

الحكم الظاهري لمصلحة اقتضى ذلك ﴿لكان الخاص أيضاً مخصصاً له﴾ كالصورتين الاوليين ﴿كماهو الحال في غالب العمومات والخصوصات﴾ الواردة ﴿في الايات والروايات﴾ واختلاف الحكم الظاهري والواقعي بمكان من الامكان كما حقق في جواب ابن قبه وغيره المذكور في الجلد الثاني .

﴿و﴾ أما ﴿ان﴾ انعكس الامر بأن ﴿كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص﴾ كما لوأمر باكرام زيد ثم قال بعد أيام «لاتكرم الفساق» ﴿فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصاً للعام﴾ حتى يكون الواجب عدم اكرام الفساق الا زيداً ﴿يحتمل أن يكون العام ناسخاً له﴾ فيحرم اكرام الفساق حتى زيداً ﴿وان كان الاظهر﴾ بحسب الغلبة ﴿أن يكون الخاص مخصصاً﴾ للعام لاان يكون العام ناسخاً له ﴿لكثرة التخصيص حتى اشتهر﴾ في الالسن ﴿« ما من عام الا وقد خص » مع قلة النسخ في الاحكام جداً﴾ حتى أنكره جماعة من المحققين رأساً .

﴿وبذلك﴾ الذي ذكرنا من قلة النسخ وكثرة التخصيص ﴿يصير ظهور الخاص﴾ أعني «أكرم زيداً» مثلا ﴿في الدوام﴾ الى الابد ﴿ولوكان﴾ الدوام

بالاطلاق أقوى من ظهور العام ، ولو كان بالوضع كما لايخفى. هذا فيما علم تاريخهما ، واما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره فالوجه هو الرجوع الى الاصول العملية ،

﴿بالاطلاق﴾ ومقدمات الحكمة القائلة بأنه لوأريد الاكرام فى وقت خاص لزم تقييد الكلام به﴿أقوى من ظهور العام﴾ فى العموم الشامل لزيد فى مثال لاتكرم الفساق﴿ولو كان﴾ العموم ﴿بالوضع﴾ .

والحاصل : ان هذه القرينة الخارجية تكون سبباً لاقوائية دوام الخاص عن عموم العام فيخصص العام به﴿كما لايخفى﴾ وان كان العام فى نفسه لكونه بالوضع أقوى من الدوام لكونه بالاطلاق .

﴿هذا﴾ كله﴿فيما علم تاريخهما، وأما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام﴾ حتى يكون ناسخاً ﴿و﴾ بين أن يكون ﴿قبل حضوره ﴾ حتى يكون مخصصاً ﴿ فالوجه هو الرجوع الى الاصول العملية﴾ .

لايخفى أن بعد ورود الخاص والعام لاشبهة فى أن البناء على النسخ سواء قلنا بكونه ناسخاً للعام أو مخصصاً ، فالعمل المرتبط بما بعدهما لايفرق فيه بين النسخ والتخصيص نعم الفرق انما هو فيما بين زمان ورود العام وورود الخاص بالنسبة الى حكم القضاء والاعادة بعد ورود الخاص فانه ان ترك العمل بالخاص قبل ورود المخصص .

ثم أراد التدارك بعد ورود الخاص فان كان الخاص ناسخاً لزم التدارك وان كان مخصصاً لم يلزم. مثلا: لو أوجب اكرام العلماء باعطاء كل يوم لكل واحد منهم

وكثرة التخصيص وندرة النسخ ههنا وان كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضاً وانه واجد لشرطه الحاقاً له بالغالب الا انه لا دليل على اعتباره . و

ديناراً ثم حرم اكرام زيد ودار أمر التحريم بين المخصصية والناسخية ـ مع فرض أنه لم يعط قبل ورود المخصص لزيد شيئاً ـ فان كان الخاص ناسخاً لزم تدارك ما فات منه من الاعطاء لزيد ، لان الحكم كان الى زمان ورود الخاص وانما نسخه الخاص، بخلاف ما لو كان الخاص مخصصاً فانه يكشف عن عدم الوجوب بالنسبة الى زيد من أول الامر فلا يجب التدارك.

وبهذا تبين أن المرجع في المقام هو البراءة لانه لا يعلم بوجوب أصل الاعطاء حتى يجب عليه التدارك ﴿وكثرة التخصيص وندرة النسخ ههنا﴾ أي في ظرف ورود الخاص بعد العام ﴿وان كانا يوجبان الظن بالتخصيص﴾ فيكون المرجع في ظرف الشك التخصيص الموجد للبراءة لا اصالة البراءة العملية ﴿أيضاً﴾ كما فيما كان الخاص قبل العام ﴿وانه واجد لشرطه﴾ أي شرط التخصيص وهو الورود قبل زمان العمل ﴿الحاقاً له بالغالب﴾ في الخاص، فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب. مثلا لو كان غالب من رأيناه من أهل السودان أسود ثم شككنا في أحد منهم أنه أسود أم لا حكمنا باسوديته للقاعدة المذكورة ﴿الا أنه لا دليل على اعتباره﴾ أي اعتبار هذا الظن ما لم يحرز بناء العقلاء الموجب للظهور .

﴿و﴾ ان قلت: فما الفرق بين العام الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاص حيث حكمتم بكون الخاص مخصصاً لا ناسخاً، وبين الخاص الوارد بعد العام مع تردده بين أن يكون بعد حضور العمل وقبله حيث حكمتم بالرجوع الى الاصول العملية مع انهما من واد واحد لدوران الامر في كل منهما بين النسخ والتخصيص ؟

انما يوجبان الحمل عليه فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، لصيرورة الخاص بـذلك فى الدوام أظهر من العام كما اشير اليه ـ فتدبر جيداً . ثم ان تعين الخاص للتخصيص اذا وردقبل حضور وقت العمل بالعام ، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به

قلت: ﴿انما يوجبان﴾ كثرة التخصيص وقلة النسخ ﴿الحمل عليه﴾ أي على التخصيص ﴿فيمااذا ورد العام بعدحضور وقت العمل بالخاص لصيرورة الخاص بذلك﴾ التكثر ﴿فى الدوام أظهر من العام﴾ فى العموم ﴿كما أشير اليه﴾ فالعمل انما هوعلى طبق الظهور وكثرة التخصيص وقلة النسخ سبب له، بخلاف مانحن فيه لعدم الظهور للخاص فى كونه مخصصاً حتى يسقط احتمال النسخ ﴿فتدبر جيداً﴾ يمكن أن يكون أشارة الى دفع وهم حاصله: انه كمايكون الظن بالتخصيص لكثرته موجباً لظهور الخاص فى التخصيص فيما ورد العام بعد الخاص فليكن هذا الظن أيضاً موجباً له فيما ورد الخاص بعدالعام .

والجواب بالفرق، فان العام مؤخريدور الامر فيه بين ظهورين ظهور الخاص فى الدوام والعام فى العموم، بخلاف العام المقدم فانه يدور الامر بين ورود الخاص قبل حضور وقت العمل وبعده، وليس أحدهمامؤدي الظهور حتى يرجع أحدهما بالظن الناشيء من كثرة التخصيص.

ولايذهب عليك أن غالب ماذكره المصنف «ره» فى هذا الباب استحسانات عقلية لاتوجب ظهوراً ولاحجية فيها فى انفسها، فالمتبع هو الظهور فان كان فهو والا فالمرجع الاصول العملية .

﴿ثم ان﴾ ماذكرنا من ﴿تعين الخاص للتخصيص﴾ دون النسخ ﴿اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به﴾ أووقع

انما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، والا فلايتعين له بل يدور بين كونه مخصصاً وناسخاً فى الاول ومخصصاً ومنسوخاً فى الثانى ، الا ان الاظهر كونه مخصصاً وان كان ظهور العام فى عموم الافراد أقوى من ظهور الخاص فى الخصوص، لما أشير اليه من

مقارناً للعام﴿انما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل﴾ كما هو المشهور فى ألسنة القوم، لان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت ولا ثبوت الحكم قبل حضور وقت العمل﴿والا﴾فلوقلنا بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل﴿فلايتعين﴾ الخاص فى الصور الثلاثة ﴿له﴾ أي لكونه مخصصاً ﴿بل يدور بين كونه مخصصاً وناسخاًفى الاول﴾ وهوماذا ورد قبل وقت حضور العمل بالعام ﴿ومخصصاً ومنسوخاً فى الثاني﴾ وهو ماذا ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص ، ومخصصاً وناسخاًومنسوخاً فى الثالث وهو ماذا وردمقارناً للعام .

وعلق المصنف على قوله «ثم أن تعين الخاص للتخصيص» مالفظه: لايخفى أن كونه مخصصاً بمعنى كونه مبيناً لمقدار المراد عن العام، وناسخاً بمعنى كون حكم العام غير ثابت فى نفس الامر فى مورد الخاص مع كونه مراداً ومقصوداً بالافهام فى مورده بالعام كسائر الافراد، والا فلاتفاوت بينهما عملا أصلا كما هو واضح لايكاد يخفى ـ انتهى .

وحاصل ماذكره عدم الثمرة لكون الخاص مخصصاً أو ناسخاً ﴿الا ان الاظهر كونه مخصصاً وان كان ظهور العام في عموم الافراد﴾ لكونه بالوضع ﴿أقوى من ظهور الخاص في الخصوص﴾ لكونه بالاطلاق ﴿لما أشير اليه من

تعارف التخصيص وشيوعه وندرة النسخ جداً في الاحكام .

ولابأس بصرف عنان الكلام الى ماهو نخبة القول في النسخ فاعلم ان النسخ وان كان رفع الحكم الثابت اثباتاً الا انه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً ، وانما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره

تعارف التخصيص وشيوعه وندرة النسخ جداً في الاحكام﴾ .

ثم لايذهب عليك عدم الثمرة العملية لهذا الكلام الطويل بالنسبة الينا ، لانه بعد البناء على عدم كون الخاص ناسخاً ـ في الفقه ـ فاللازم تخصيص العام به سواء ، كان قبله أو بعده أومقارنه جهل التاريخ أو علم، كان المتأخر بعد حضور وقت العمل فالمتقدم بالنسبة الى المشافهين أم قبله ، وعلى هذا جرى ديدن الفقهاء ، ولذا لايتوقفون بمجرد رؤية الخاص من العمل على طبقه ولو كان نبوياً والعام عسكرياً . نعم من جوز النسخ في كلمات الائمة عليهم السلام فيفيده بعض هذا النزاع .

﴿و﴾حيث انجر الكلام الى النسخ وانه هل يمكن نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به أم لا فـ﴿لابأس بصرف عنان الكلام الى ماهو نخبة القول في النسخ﴾ وتفسير معناه ﴿فاعلم ان النسخ وان كان﴾ في الظاهر ﴿رفع الحكم الثابت اثباتاً﴾ متعلق بالرفع ، أي ان رفع الحكم في مقام الاثبات نسخ ﴿الا انه في الحقيقة﴾ والواقع ﴿دفع الحكم ثبوتاً﴾ وواقعاً بحيث لم يكن في الواقع حكم ، وان كان تخيل من ظاهر الدليل وجود الحكم ﴿وانما اقتضت الحكمة﴾ الالهية ﴿اظهار دوام الحكم واستمراره﴾ مع ان الحكم في الواقع ليس مستمراً ، كأن يأمر بتقديم الصدقة بين يدي النجوى الظاهر في الدوام

أو أصل انشائه واقراره مع انه بحسب الواقع ليس له قرار أو ليس له دوام واستمرار ، وذلك لان النبى صلى الله عليه وآله الصادع للشرع ربما يلهم أو يوحى اليه ان يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال وانه ينسخ فى الاستقبال أو مع عدم اطلاعه على ذلك لعدم احاطته بتمام ماجرى فى علمه تبارك وتعالى ، ومن هذا القبيل لعله يكون أمر ابراهيم بذبح اسماعيل .

والاستمرار ﴿أو﴾ تقتضى الحكمة ﴿أصل انشائه واقراره﴾ مع انه ليس في الواقع مراداً، كأن يأمر ابراهيم عليه الصلاة والسلام بذبح ولده ﴿مع انه بحسب الواقع ليس له قرار﴾ هذا بالنسبة الى الثاني ﴿أو ليس له دوام واستمرار﴾ هذا بالنسبة الى الاول .

وعلى كل تقدير فدليل الناسخ يبين المراد من المنسوخ وانه لم يرد به الدوام مع الارادة في الجملة في الاول ، أو لم يرد به الا الامتحان ونحوه في الثاني ﴿وذلك لان النبي صلى الله عليه وآله الصادع للشرع ربما يلهم أو يوحى اليه﴾ أو يرى في المنام أو غير ذلك من انحاء الالقاء ﴿أن يظهر﴾ أصل ﴿الحكم أو﴾ يظهر ﴿استمراره مع اطلاعه﴾ عليه السلام ﴿على حقيقة الحال وانه ينسخ في الاستقبال أو مع عدم اطلاعه على ذلك﴾ النسخ وعدم اطلاع النبي ليس مستغرباً ﴿لعدم احاطته بتمام ماجرى في علمه تبارك وتعالى﴾ (ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء)[1].

﴿ومن هذا القبيل﴾ الذي لم يكن النبي صلى الله عليه وآله يعلم بحقيقة الحال ﴿لعله يكون أمر ابراهيم بذبح اسماعيل﴾ اذ لو علم عليه السلام النسخ لم يكن له كثير ثواب

---

(١) الاعراف: ١٨٨ .

وحيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً وان كان بحسب الظاهر رفعاً فلابأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل ، لعدم لزوم البداء المحال فى حقه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغير ارادته تعالى

ومدح ، اذ الرجل العادي منا لو علم بنسخ تكليف شاق عليه لم يكن تهيئته للمقدمات ممدوحاً .

﴿و﴾ كيف كان فـ ﴿حيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً﴾ وبياناً لعدم الحكم من أول الامر الا صورياً ﴿وان كان بحسب الظاهر﴾ يكون ﴿رفعاً﴾ للحكم الثابت ﴿فلابأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل﴾ ولايشترط بما ذكره المشهور من اشتراط حضور وقت العمل مفرقين به بين النسخ والتخصيص ﴿لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغير ارادته تعالى﴾ بخلاف مالو كان النسخ فى الحقيقة دفعاً، اذ يلزم منه البداء المستلزم للجهل، اذ لو أمر سبحانه بصلاة خمسين ركعة في اليوم والليلة حسب المصلحة الموجودة في الفعل بلامفسدة أصلا ثم نسخ ذلك قبل العمل وجعلها سبعة عشرة ركعة لكان أحد الامرين خطاء لامحالة، اما الجعل الاول واما الرفع الثاني .

وهذا الكلام بعينه آت فيما لو كان النسخ بعد حضور وقت العمل رفعاً لا دفعاً اذ جعل الاستمرار حقيقة ثم رفعه يستلزم أحد الخطائين، وحيث قلنا بأن النسخ مطلقاً سواء كان لاصل الحكم أم لاستمراره رفعاً لم يلزم محذور ، ولم يفرق فيه حينئذ النسخ قبل حضور وقت العمل وبعده ،كماظهر بذلك أيضاً بطلان ما اشتهر بينهم من لزوم كون التخصيص قبل حضور وقت العمل ـ عكس

مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهة ، والا لزم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ فان الفعل ان كان مشتملا على مصلحة موجبة للامر به امتنع النهى عنه والا امتنع الامر به ، وذلك لان الفعل أو دوامه لم

النسخ ـ معللين بأنه لو صدر بعد الحضور لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

بيان البطلان : انه كما يمكن اظهار الحكم لمصلحة مع ارادته في الواقع في باب النسخ ، كذلك يمكن اظهار عموم الحكم مع عدم ارادة العموم في الواقع وانما الموجب لاظهار العموم مصلحة اقتضتها الحال ، ثم يبين بعد العمل تخصيصه وانه لم يرد منه الا البعض لا الكل .

فتحصل امكان النسخ قبل حضور وقت العمل وجواز التخصيص بعد حضور وقت العمل ، لعدم لزوم تأخير البيان القبيح في التخصيص ولا لزوم البداء المحال في النسخ ، لان فى الاظهار مصلحة ، وذلك لا يستلزم تغير ارادته سبحانه ﴿مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهة والا﴾ فلو كان النسخ قبل حضور وقت العمل مستحيلا لاستلزامه تغير الارادة ﴿لزم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ﴾ مطلقاً ولا اختصاص للاستحالة بصورة قبلية حضور وقت العمل ﴿ فان ﴾ النسخ لو كان رفعاً امتنعا [1] جميعاً ، اذ ﴿ الفعل ان كان مشتملا على مصلحة موجبة للامر به امتنع النهي عنه والا ﴾ يكن مشتملا على مصلحة ﴿امتنع الامر به﴾ ولو كان دفعاً صحا جميعاً ، فلا وجه للتفصيل بين بعد حضور وقت العمل فيجوز وقبله فلا يجوز .

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من صحة النسخ مطلقاً ﴿لان الفعل أو دوامه لم

---

(١) قبل حضور وقت العمل وبعده .

يكن متعلقاً لارادته ، فلايستلزم نسخ أمره بالنهى تغيير ارادتـه ولم يكن الامر بالفعل من جهة كونه مشتملا على مصلحة ، وانما كان انشاء الامر بـه أو اظهار دوامـه عن حكمة ومصلحة . وأمـا البداء فـى التكوينيات

يكن﴾ في الواقـع ونفس الامر ﴿متعلقاً لارادتـه﴾ سبحانه ﴿فلايستلزم نسخ أمره بالنهي﴾ أو العكس ﴿تغيير ارادتـه﴾ المستلزم للجهل تعالى عنه ﴿ولم يكن الامر بالفعل﴾ من الاول ﴿ من جهة كونـه مشتملا على مصلحة ، وانّما كان انشاء الامر بـه ﴾ أي بالفعل ﴿ أو اظهار دوامـه ﴾ ناشئاً ﴿ عن حكمة ومصلحة ﴾ .

وبهذا كله ظهر سقوط الاشكالات التي ذكروها لبطلان النسخ في الشرعيات من ان الافعال تابعة للحسن والقبح، فلوكان في الفعل مفسدة لمأمر به أولا ولو كان مصلحة لمانهى عنه ثانياً ، ومن انه يستلزم الجهل لان جعل الحكم ناش عن العلم بالمصلحة ، فلولم يكن في الفعل مصلحة علمها أولا ثم نسيها فنسخ الحكم لزم الجهل ثانياً، ومن ان جعل الحكم تابع للارادة فتغييره مستلزم لتغير الارادة وهو مستحيل في حقه سبحانه .

والجواب عن الكل ماتقدم من ان الحكم ليس مجعولا حقيقة أولا بل جعل صوري لمصلحة فيه، فالنسخ يظهر عدمه المعبر عنه بالدفع لا انه يرفعه، وهذا في كمال الظهـور .

هذا كله حال النسخ في التشريعيات ﴿وأمّا البداء فى التكوينيات﴾ كأن يخبر بعذاب قوم يونس لايعذبهم أو يخبر بموت العروس ليلة الزفاف ثم لايموت أو يخبر بامامة اسماعيل ثم لايجعله اماماً بأن يتوفاه ويجعل موسى بن جعفر عليهما السلام

بغير ذاك المعنى فهو ممادل عليه الروايات المتواترات كمالايخفى.

ومجمله ان الله تبارك وتعالى اذا تعلقت مشيته تعالى باظهار ثبوت مايمحوه لحكمة داعية الى اظهاره ألهم أو أوحى الى نبيه أو وليه أن يخبر به، مع علمه بأنه يمحوه أو مع عدم علمه به لما اشير اليه من عدم الاحاطة بتمام ماجرى فى علمه، وانما يخبر

مكانه وكذا بالنسبة الى الامام الهادي والعسكري عليهما السلام الى غير ذلك ﴿بغيرذاك المعنى﴾ الذي تقدم استحالته من تغير الارادة واقعاً ﴿فهو ممادل عليه الروايات المتواترات كمالايخفى﴾ كقول الصادق عليه السلام « ماعظم الله عزوجل بمثل البداء»(١) وقول الرضا عليه السلام « مابعث الله نبياً قط الا بتحريم الخمر وان يقر له بالبداء»(٢) وقول الصادق عليه السلام أيضاً « ولويعلم الناس مافي القول بالبداء من الاجرمافترواعن الكلام فيه »(٣) الى غير ذلك .

﴿ومجمله ان الله تبارك وتعالى اذا تعلقت مشيته تعالى باظهار ثبوت ما يمحوه﴾ كاظهار ثبوت امامة اسماعيل الذي يمحوه بعد ﴿لحكمة داعية الى اظهاره ألهم أو أوحى الى نبيه أو وليه أن يخبر به مع علمه﴾ عليه السلام ﴿ بأنه ﴾ تعالى ﴿يمحوه أو مع عدم علمه﴾ عليه السلام ﴿ به ﴾ أي بالمحو، وانمايجوز عدم علم النبي أو الولي به ﴿لمااشير اليه من عدم الاحاطة﴾ للنبي والولي ﴿بتمام ماجرى فى علمه﴾ ولايحيطون بشيء من علمه الا بماشاء ﴿وانمايخبر﴾ النبي

---

(١) بحار الانوار ج٤ص١٠٧ عن توحيد الصدوق .

(٢) بحار الانوار ج٤ص٩٩ عن تفسير على بن ابراهيم .

(٣) بحار الانوار ج٤ص١٠٨ عن التوحيد .

به لانه حال الوحى أو الالهام لارتقاء نفسه الزكية واتصاله بعالم لوح المحو والاثبات اطلع على ثبوته ولم يطلع على كونه معلقاً على أمر غير واقع أو عدم الموانع قال الله تبارك وتعالى « يمحو الله ما يشاء ويثبت » الاية ، نعم من شملته العناية الالهية واتصلت نفسه الزكية بعالم لوح المحفوظ ـ الذى هو من أعظم العوالم الربوبية

أو الولي ﴿به لانه حال الوحي أو الالهام لارتقاء نفسه الزكية واتصاله بعالم لوح المحو والاثبات﴾ يمحو الله ما يشاء ويثبت ـ لا لوح الواقع ـ وعنده ام الكتاب ﴿اطلع﴾ النبي أو الولي ﴿على ثبوته ولم يطلع على كونه معلقاً على أمر غير واقع أو عدم الموانع﴾ كمن يرى نصف اللوح فيرى ان العروس الفلانية تموت في هذه الليلة، ولا يرى النصف الاخر المكتوب فيه بشرط أن لا تتصدق فيخبر بالموت والحال انها تصدقت فلم تمت .

﴿قال الله تبارك وتعالى « يمحو الله ما يشاء ويثبت » الاية﴾ بل قد يكون الاطلاع باخبار الله سبحانه .

فعن أبي عبدالله عليه السلام قال : « كان في بني اسرائيل نبي وعده الله أن ينصره الى خمسة عشر ليلة ، فأخبر بذلك قومه فقالوا والله اذا كان ليفعلن وليفعلن، فأخبره الله الى خمسة عشرة سنة ، وكان فيهم من وعده الله النصرة الى خمسة عشرة سنة فأخبر بذلك النبي قومه فقالوا ماشاء الله فعجله الله لهم في خمس عشرة ليلة »[1]

﴿نعم من شملته العناية الالهية واتصلت نفسه الزكية بعالم لوح المحفوظ الذي هو من أعظم العوالم الربوبية﴾ لانه عالم العلم المختص بذاته سبحانه

---

(١) بحار الانوار ج٤ ص١١٢ ط بيروت نقلا عن كتاب الولاية لعلى بن بابويه .

وهو أم الكتاب ـ ينكشف عنده الواقعيات على ماهى عليها ، كما ربما يتفق لخاتم الانبياء ولبعض الاوصياء وكان عارفاً على الكائنات كما كانت وتكون نعم مع ذلك ربما يوحى اليه حكم من الاحكام تارة بما يكون ظاهراً فى الاستمرار والدوام ، مع أنه فى الواقع له غاية وامد يعينها بخطاب آخر ، وأخرى بمايكون ظاهراً فى الجد مع أنه لايكون واقعاً بجد بل لمجرد

وتقدس ﴿وهو ام الكتاب ينكشف عنده الواقعيات على ماهي عليها ، كما ربما يتفق لخاتم الانبياء ولبعض الاوصياء﴾ لا دائماً، كما يشعر بذلك ما عن أبي جعفر عليه السلام قال : «كان علي بن الحسين عليه السلام يقول: لولا آية في كتاب الله لحدثتكم بما يكون الى يوم القيامة فقلت : أية آية ؟ قال : قول الله « يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب » (١) (٢) ﴿وكان﴾ النبي والوصي عليهما السلام ﴿عارفاً على الكائنات كما كانت وتكون﴾ .

وحيث كان هنا محل أن يقال: لو اتصل نفس النبي بعالم اللوح المحفوظ رأى جميع الاحكام وعلم عدم استمرار بعضها فكيف يحكم بالاستمرار مع علمه بعدم الاستمرار ؟ أشار المصنف الى جوابه بقوله : ﴿نعم مع ذلك﴾ الاتصال باللوح ﴿ربما يوحى اليه حكم من الاحكام تارة بما يكون ظاهراً في الاستمرار والدوام﴾ الى الابد ﴿ مع انه في الواقع له غاية وامد يعينها ﴾ أي الغاية ﴿بخطاب آخر﴾ هذا في نسخ الاستمرار ﴿و﴾ يوحى اليه تارة ﴿اخرى بما يكون ظاهراً في الجد﴾ والارادة الحقيقية ﴿مع انه لايكون واقعاً بجد بل لمجرد

---

(١) سورة الرعد : ٣٩ .

(٢) بحار الانوار ج٤ ص١١٨ نقلا عن العياشي .

الاختبار والابتلاء كما أنه يأمر وحياً أو الهاماً بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لايقع لاجل حكمة في هذا الاخبار أو ذاك الاظهار .

الاختبار والابتلاء﴾ أي الامتحان ، وهذا في نسخ أصل الحكم كالذبح بالنسبة الى اسماعيل عليه السلام .

وبهذا تبين ان قولهم « ان النسخ عبارة عن التخصيص في الازمان » يراد به القسم الاول من النسخ لا الثاني المنسوخ فيه أصل الحكم .

﴿كما﴾ ان هناك قسماً ثالثاً من البداء ، وهو ﴿انه يأمر وحياً أو الهاماً﴾ نبيه أو وصيه ﴿بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره﴾ كموت العروس ﴿مما لايقع لاجل حكمة في هذا الاخبار﴾ كالتضرع الى الله الموجب لرفعه ، فانه لولا الاخبار بوقوعه لم يكن يحصل منهم ذاك التضرع الرافع للعذاب أو الموت مثلا : لو اخبر الصادق شخصاً بأن الملك يريد صلبه تضرع المجرم الى الملك وتوسل بجميع الوسائل الى عفوه بحيث لولم يخبره بهذا النحو من الاخبار الحرج بل قال له : لولم تتضرع وتتوسل صلبك لم يكن يحصل منه هذا النوع من الاستكانة والابتهال .

وبهذا اندفع ما ربما يتوهم من ان الاخبار بما لايقع مستلزم للكذب القبيح عقلا ، وحاصل الدفع ان القبيح يرتفع بملاحظة وجود مصلحة أهم لاتحصل الا بالكذب .

والحاصل: ان الحكمة في هذا الاخبار ﴿أو ذاك الاظهار﴾ أوجبت الالهام الى النبي بالاخبار والاظهار ـ وان كان لايقع لموانع أو عدم شرائط .

ثم انه ربما يقال البداء بمعنى العلم ، فمعنى « بداله » علم ، وهو مستلزم للجهل فكيف يجوز في حقه تعالى هذا التعبير كما في كثير من الكلمات ، ففي زيارة

فبداله تعالى بمعنى أنه يظهر مـا أمر نبيه أو وليه بعدم اظهاره أولا ويبدى ماخفى ثانياً،وانما نسب اليه تعالى البداء ـ مع أنه فى الحقيقة الابداء ـ لكمال شباهة ابدائه تعالى كذلك بالبداء فى غيره ،

سامراء « يامن بدا لله في شأنكما » ؟ والجواب ماأشار اليه بعض بما لفظه: البداء لغة هو الظهور الذي هو بمعنى الحدوث لا الظهور الذي في مقابل الخفاء والجهل، فبدا له في أمر يبدو بداء هو انشاء الرأي وخطوره بعد خفائه عن صاحبه حتى يستلزم الجهل في صاحبه، وان كان في الخارج منشأ بداء المخلوق الجاهل بعواقب الامور هو جهله نوعاً ـ انتهى .

وان شئت قلت : ان المراد بهذه الالفاظ في الله سبحانه هو غاياتها ، فانه كما يكون المراد بفرحه وغضبه ورحمته وعطفه غاياتها من الثواب والعقـاب ، كذلك المراد ببـدائه غايته ، فكما انه لو بدا شيء أظهر ما بدا له كذلك المراد اظهاره سبحانه على طبق البداء وان لم يكن فيه حقيقة البداء ، مثل معاملته معاملة الرحيم وان لم تكن فيه رحمة بمعناها الذي في الناس .

قال أبوعبدالله عليه السلام : من زعم ان الله عزوجل يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابرأوا منه[1]. وعنه عليه السلام في حديث آخر : ليس شيء يبدو له الا وقد كان فـي علمه ان الله لايبدو له من جهل[2]ـ الحديث .

﴿فبدا له تعالى بمعنى انه يظهر ماأمر نبيه أو وليه بعدم اظهاره أولا ويبـدى ماخفى ثانياً﴾ أي يبدى ثانياً ما خفى على الناس أولا ، فقوله « ثانياً » متعلق بخفى ﴿وانما نسب اليه تعالى البداء ـ مع انه في الحقيقة الابداء ـ لكمال شباهة ابدائه تعالى كذلك﴾ باظهار ما خفى ﴿ بالبداء في غيره ﴾ وحيث كان اللازم التكلم

---

(١) بحار الانوار ج٤ ص١١١ نقلا عن اكمال الدين .

(٢) بحار الانوار ج٤ ص١٢١ ط بيروت نقلا عن تفسير العياشي .

وفيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم في باب النسخ، ولا داعي الى ذكر تمام ما ذكروه في ذاك الباب كما لا يخفى على أولي الالباب.

على طبق سطح الاذهان الاليفة بالمحسوسات اطلقت هذه الالفاظ مراداً بها غاياتها تحفظاً على الجمع بين الواقع وبين مايقرب من الاذهان العرفية ،كما قيل أضله الله واريد به تركهم وشأنهم ،كما يقال في العرف فلان أفسد ولده اذا تركه وشأنه حتى فسد، وقيل نسيهم الله اذا فعل بهم فعل الناسي كما يقال في العرف لغير المعتنى نسيتنا وقيل الرحمن على العرش استوى كما يقال في العرف استولى الملك على عرش المملكة كناية عن استقلاله بالامر الى غيرذلك مما يزخر به القرآن الحكيم والاحاديث المباركة .

﴿وفيما ذكرنا كفاية﴾ انشاء الله تعالى ﴿فيما هو المهم في باب النسخ ، ولا داعي الى ذكر تمام ماذكروه في ذاك الباب كما لايخفى على أولي الالباب﴾.

نعم هنا اشكال لابأس بالاشارة اليه ، وهو انه قد يظهر من بعض الروايات والكلمات ان من فوائد الايمان بالبداء الدعاء ، اذ لو علم الناس بالتقدير وعدم التغير لقالوا المقدر كائن ولاحاجة الى الدعاء كما عن أبي عبدالله عليه السلام قال : (ادع ولاتقل ان الامر قد فرغ منه ان عندالله عزوجل منزلة لاتنال الا بمسألة)[1] ـ الحديث.

وحاصل الاشكال ان البداء لايصحح الدعاء ، اذ اللوح المحفوظ لايتغير عما هو عليه . والجواب ان في اللوح مكتوباً مثلا فلان يدعو فيغفر له ، وان كان في لوح المحو والاثبات مكتوب ان فلاناً لايغفر له ، والدعاء فيما وراء الطبيعة كالافعال في الطبيعيات، فكما لايصح أن يقول شخص ان قدر لي اليوم أكل الخبز أكلت سواء طبخته أم لا وان لم يقدر لي ماأكلت ، بل واقع الامر انه يطبخ ويأكل ،

(١) الكافي ج٢ ص٤٦٦ حديث ٣ .

ثم لايخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ، ضرورة أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً، وعلى النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الامر بينهما في المخصص، وأما اذا دار بينهما في الخاص والعام فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلا وعلى

فيلزم عليه الطبخ حتى يحصله ويأكله كذلك لايصح أن يقول ان قدر موت ولدي وبقاء مرضي وفقري لم يفد الدعاء وان قدر عدم الموت والصحة والغنى لم يكن داع الى تعب الدعاء بل علة الصحة والغنى والحياة الدعاء وان علم الله في الواقع انه يدعو فيبقى ولده وهكذا فتدبر، مع انه لاينحصر فائدة البداء في الدعاء بل لله حكم ومصالح يدق خفاها عن الافهام والله الهادي وهو الموفق.

﴿ثم لايخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ، ضرورة انه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً﴾ فلايجب الاعادة والقضاء فيما لولم يأت بحكم الخاص في الزمان المتوسط بين ورود العام والخاص ﴿وعلى النسخ﴾ يبني ﴿على ارتفاع حكمه﴾ أي حكم العام ﴿عنه﴾ أي عن الخاص ﴿من حينه﴾ أي حين النسخ فيجب الاعادة والقضاء بالنسبة الى الزمان المتوسط بينهما ﴿فيما دار الامر بينهما﴾ أي بين النسخ والتخصيص ﴿في المخصص﴾ الوارد بعد العام مع تردده بين أن يكون وارداً قبل حضور وقت العمل أو بعده.

﴿واما اذا دار﴾ الامر ﴿بينهما في الخاص﴾ المتقدم ﴿والعام﴾ المتأخر، بأن يتردد الامر بين كون العام ناسخاً وبين كون الخاص مخصصاً ﴿فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلا﴾ بل له حكمه المختص به ﴿وعلى

النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله كما لايخفى .

النسخ﴾ أي نسخ العام له ﴿كان﴾ الخاص ﴿محكوماً به﴾ أي بحكم العام ﴿من حين صدور دليله﴾ أي دليل العام وان كان للخاص حكمه المختص بنفسه قبل صدور العام ﴿كما لايخفى﴾ بأدنى تأمل .

المقصد الخامس

فى المطلق والمقيد والمجمل والمبين

فصل

عرف المطلق بأنه مادل على شائع فى جنسه ، وقد أشكل عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد

المقصد الخامس

من مقاصد الكتاب ﴿فى المطلق والمقيد والمجمل والمبين﴾ .

(فصل)

﴿عرف المطلق بأنه مادل على شائع﴾ ومنتشر ﴿في جنسه﴾ كرجل الموضوع للفرد المنتشر، من غير اختصاص ببعض الافراد دون بعض ، بخلاف نحو « زيد » فانه يدل على شخص مخصوص غير قابل للانطباق الاعلى فرد معين ﴿وقد اشكل عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد﴾ لانه لايمنع الاغيار بل يصدق على غير المطلق ايضاً .

قال المشكيني « ره » : لشموله لمن وما وأي الاستفهامية الدالة على العموم

أو الانعكاس واطال الكلام فى النقض والابرام .

وقد نبهنا فى غير مقام على أن مثله شرح الاسم وهو ممايجوز ان لايكون بمطرد ولابمنعكس ، فالاولى الاعراض عن ذلك ببيان ماوضع له بعض الالفاظ التى يطلق عليها المطلق أو غيرها مما يناسب المقام: فمنها اسم الجنس

البدلى وضعاً ـ انتهى، فانها عام لامطلق مع صدق هذا التعريف عليها ، ووجه كونها عاماً ان الشيوع المستفاد منها وضعى لاحكمى ﴿أو الانعكاس﴾ وذلك لعدم شموله لجميع افراد المطلق ، فانه لايشمل الالفاظ الدالة على نفس المهية كرجل ، فانه موضوع لنفس المهية لا للفرد المنتشر مع بداهة انها من المطلقات وقد عرف صاحب الفصول المطلق بأنه مادل على معنى شائع فى جنسه شيوعاً حكمياً .

﴿واطال الكلام في النقض والابرام﴾ لكن الاولى ترك التطويل فى المقام لما ﴿قد نبهنا فى غير مقام﴾ واحد ﴿على ان مثله﴾ أي مثل هذا التعريف ﴿شرح الاسم﴾ وتبديل اللفظ بلفظ آخر أقرب منه الى الذهن ﴿وهو مما يجوز ان لايكون بمطرد ولا بمنعكس، فالاولى الاعراض عن ذلك﴾ الكلام في النقض والابرام والاشتغال ﴿ببيان ماوضع له بعض الالفاظ﴾ أي ببيان المعاني التى وضع لها الالفاظ ﴿التي يطلق عليها﴾ أي على تلك الالفاظ اسم ﴿المطلق أو غيرها﴾ عطف على ماوضع له ، وتأنيث الضمير باعتبار معنى « ما » الموصولة ، أي نبين غير المعاني التي وضع لها الفاظ المطلق .

ولايخفى ان في العبارة تعقيداً وتسامحاً . وكيف كان فها نحن نشرع في بيان بعض الاسماء المطلقة ﴿مما يناسب المقام فـ﴾ نقول : ﴿منها اسم الجنس﴾

كانسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض الى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر والاعراض بل العرضيات، ولاريب أنها موضوعة لمفاهيمها بماهى هى مبهمة مهملة بلاشرط أصلا ملحوظاً معها حتى لحاظ انها كذلك.

سواء كان نوعاً ﴿كانسان ورجل وفرس﴾ امثال ذلك اوجنساً كجسم و﴿حيوان﴾ نحوهما جوهراً كان كما تقدم أوعرضاً مثل ﴿سواد وبياض الى غير ذلك من اسماء الكليات من الجواهر والاعراض بل العرضيات﴾ والفرق بين العرض والعرضى فى اصطلاح المصنف ان الاول هو المتأصل من الاعراض التي مابحذائها شيء فى الخارج كالسواد والبياض ، والثاني هو الاعتبارى من الاعراض كالملكية والزوجية ونحوهما .

وقد تقدم في بعض المباحث السابقة ان اصطلاح المصنف خلاف اصطلاح اهل المعقول ، فان العرض عندهم مبدأ الاشتقاق والعرضى هو المشتق كما قال الحاج السبزوارى :

وعرضى الشيء غير العرض ذا كالبياض ذاك مثل الابيض

﴿ولاريب انها موضوعة لمفاهيمها بماهي هي مبهمة مهملة بلاشرط اصلا ملحوظاً معها﴾ أي مع تلك المفاهيم ﴿حتى لحاظ انها كذلك﴾ أي مبهمة مهملة . وتوضيح ذلك : ان المهية الملحوظة على أربعة أقسام الاول: الموضوعة لا بشرط بنحو اللابشرط المقسمى، الثاني: الموضوعة لابشرط بنحو اللابشرط القسمى، الثالث: الموضوعة بشرط شيء الرابع: الموضوعة بشرط لا .

والمطلق موضوع للمهية لابشرط المقسمى لابمعنى أخذ السريان والعموم فى الموضوع له ، اذ لوكان موضوعاً له للمهية السارية لم يصدق على الافراد كزيد

وبالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء أصلا الذى هو المعنى بشرط شيء ولو كان ذاك الشيء هو الارسال والعموم البدلى ، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذى هو المهية اللابشرط القسمى، وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلاعناية التجريد عما هو

وعمرو مثلا .

﴿وبالجملة الموضوع له اسم الجنس﴾ نائب فاعل « الموضوع له » يعنى ان الذي وضع له اسم الجنس﴿هو نفس المعنى،وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء اصلا﴾ ويعبر عنه في لسان بعض الاعاظم بـ« مهية ليسيده » ﴿الذي هو المعنى بشرط شيء﴾ وصف للمعنى الذى لوحظ معه شيء ﴿ولو كان ذاك الشيء﴾ الملحوظ ﴿هو الارسال والعموم البدلى﴾ فالرجل موضوع لمهية الرجل فقط لا لمهية الرجل المرسلة ، حتى يكون قيد الارسال جزء المعنى ﴿ولا الملحوظ معه﴾ أي مع صرف المعنى ﴿عدم لحاظ شيء معه﴾ حتى يكون موضوعاً لمهية الرجل بشرط عدم لحاظ شيء ﴿الذي هو المهية اللابشرط القسمى﴾ .

والفرق بين اللابشرط المقسمى واللابشرط القسمى كما عن التقريرات : ان اللابشرط القسمى هي المهية التي لم يلحظ معها شيء مقيدة بلحاظ انها لم يلحظ معها شيء واللابشرط المقسمى هي المهية التي لم يلحظ معها شيء مع خلوها عن هذا القيد ﴿وذلك﴾ الذى ذكرنا من عدم أخذ شيء في المعنى حتى قيد الارسال ﴿لوضوح صدقها﴾ أي صدق هذه المطلقات كرجل وحيوان وغيرهما ﴿بما لها من المعنى﴾ الموضوع لها على كل فرد من الافراد ﴿ بلا عناية التجريد عما هو

قضية الاشتراط والتقييد فيها ـ كما لا يخفى ، مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد، وان كان يعم كل واحد منها بدلا أو استيعاباً وكذا المفهوم اللابشرط القسمي فانه كلي عقلي لاموطن له الا الذهن ، اذ لايكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها

﴿قضية الاشتراط والتقييد فيها﴾ أي اذا اطلق لفظ الرجل على زيد مثلا رأينا انه حقيقة وانه مستعمل في معناه الحقيقي بلاعناية ومجازية ، فانه لم يجرد الرجل عن قيد الارسال والعموم حين استعماله في زيد ﴿كما لا يخفى ، مع بداهة﴾ ان الارسال لو كان جزء المعنى لزم تجريد الرجل عن هذا الجزء ثم استعماله في زيد لوضوح ﴿عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد وان كان﴾ المفهوم بشرط العموم ﴿يعم كل واحد منها﴾ أي من الافراد ﴿بدلا﴾ فيما كان الاطلاق بدلياً ﴿أو استيعاباً﴾ فيما كان الاطلاق شمولياً .

والحاصل : انه لو اعتبر في معنى المطلق الارسال لكان استعماله في الفرد مجازاً وبالعناية فعدم وجداننا المجازية والعناية حين الاستعمال يدل على عدم الوضع للمهية المرسلة بل للمهية فقط .

﴿وكذا﴾ لم يوضع المطلق لـ ﴿المفهوم اللابشرط القسمي﴾ الذي تقدم ان المعنى فيه مقيد بلحاظ عدم شيء معه ﴿فانه كلي عقلي لاموطن له الا الذهن﴾ فيمتنع تعلق التكليف به ﴿اذ لايكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها﴾ أي صدق هذا المفهوم اللابشرط القسمي على الافراد الخارجية .

والحاصل : ان اللابشرط القسمي موجود ذهني فقط، لانه مقيد بلحاظ التجرد وحيث ان لحاظ التجرد ذهني فالمقيد به ايضاً ذهني ، والامر الذهني لايتعلق به التكليف ، فان التكليف يتعلق بما يمكن ان يكون خارجياً وما يكون مقيداً بالذهن

بداهة ان مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً ، فكيف يمكن ان يتحد معهاما لاوجود له الاذهناً .ومنهاعلم الجنس كأسامة،والمشهور بين أهل العربيةأنه موضوع للطبيعة- لابما هي هي - بل بما هي متعينة بالتعين الذهني ،

لايمكن ان يصير خارجياً . ﴿بداهة ان مناطه﴾ أي مناط الحمل ﴿الاتحاد بحسب الوجود خارجاً ، فكيف يمكن ان يتحد معها﴾ أي مع الافراد ﴿ما لا وجود له الاذهناً﴾ .

فتحصل ان صدق الرجل ونحوه على الفرد كزيد ونحوه بلا عناية يدل على شيئين :

الاول: ان الرجل ليس موضوعاً للمهية بشرط الارسال - أي بشرط شيء - والالزم التجريد حين الحمل على الفرد .

الثاني: انه ليس موضوعاً للمهية المقيدة بلحاظ عدم شيء معه - أي اللابشرط القسمي - والالزم عدم صدق الرجل على الفرد أصلا ، لان اللابشرط القسمي ذهني فلايصدق على الخارجي، فلم يبق الاأن يكون موضوعاً للمهية بشرطلا، وهي عبارة اخرى عن المهية بشرط شيء، اذ قد يعبر عن الارسال « بشرط » لان معنى الارسال عدم التقييد ، ويعبر عنه « بشرط شيء » لانه تقييد بالارسال أو موضوعاً للابشرط المقسمي وهو المطلوب .

﴿ومنها﴾ أي من الالفاظ المطلقة ﴿علم الجنس كأسامة﴾ للاسد وام عريط للعقرب وثعالة للثعلب وغير ذلك ﴿ والمشهور بين أهل العربية انه موضوع للطبيعة - لا بماهي هي - بل بماهي متعينة﴾ ومتميزة ﴿بالتعين الذهني﴾ وبهذا القيد يقع الفرق بينه وبين اسم الجنس، فان اسم الجنس موضوع للمهية فقط وهذا

ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف، لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلا كاسم الجنس والتعريف فيه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي، والا لما صح حمله على الافراد بلا تصرف وتأويل لانه على المشهور كلي عقلي وقد عرفت أنه لايكاد صدقه عليها مع

موضوع للمهية المقيدة بكونها معينة في الذهن ﴿ولذا﴾ الذي ذكر من تقييده بالمعهودية الذهنية ﴿يعامل معه﴾ أي مع علم الجنس ﴿معاملة المعرفة بدون أداة التعريف﴾ فيقع مبتدأ وموصوفاً بالمعرفة ونحوهما، وهذا هو الذي دعى أهل العربية الى القول بوضعه للمهية المعهودة.

والحاصل: ان الفرق اللفظي بين علم الجنس واسم الجنس كاشف عن الفرق المعنوي بينهما ﴿لكن التحقيق﴾ عدم صحة ماذكروه، بل ﴿ انه ﴾ أي علم الجنس ﴿موضوع لصرف المعنى بلالحاظ شيء معه أصلا كاسم الجنس﴾ طابق النعل بالنعل ﴿والتعريف فيه لفظي﴾ فلايدل على كونه موضوعاً الطبيعة المتميزة كماذكره أهل العربية ﴿كماهو الحال في التأنيث اللفظي﴾ فكما ان كون اللفظ مؤنثاً استعمالا لايدل على اعمال خصوصية في معناه، كذلك كون اللفظ معرفة استعمالا لايدل على خصوصية معنوية ﴿والا﴾ فلو كان علم الجنس موضوعاً للمهية بقيد التعين الذهني ﴿لما صح حمله على الافراد﴾ خارجاً ﴿بلا تصرف وتأويل﴾ بانسلاخ القيد عن المستعمل ﴿لانه على المشهور كلي عقلي﴾ اذ ماله جزء عقلي لايمكن الا أن يكون عقلياً.

﴿وقد عرفت﴾ في اسم الجنس ﴿انه لايكاد صدقه﴾ أي صدق الامر العقلي ﴿ عليها ﴾ أى على الافراد بدون التأويل والانسلاخ ﴿ مع ﴾ انا نرى من

صحة حمله عليها بدون ذلك كما لايخفى . ضرورة ان التصرف في المحمول بارادة نفس المعنى بدون قيده تعسف لايكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه . مع ان وضعه لخصوص معنى يحتاج الى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لايكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم .

(ومنها) المفرد المعرف باللام ، والمشهور أنه على أقسام : المعرف بلام الجنس أو

بداهة ﴿صحة حمله عليها بدون ذلك﴾ التأويل ﴿كما لايخفى﴾ على من راجع وجدانه .

﴿ضرورة ان التصرف في المحمول﴾ كأسامة حين يقول «هذه اسامة» ـ مشيراً الى أسد في البادية ـ ﴿بارادة نفس المعنى﴾ وصرف الطبيعة ﴿بدون قيده﴾ الذي هو عبارة عن كونه متميزاً في الذهن ﴿تعسف لايكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه﴾ مع انه لو كان موضوعاً للمقيد لزم تجريده في القضايا المتعارفة وارتكاب هذا التعسف ﴿مع ان﴾ في القول بـ﴿وضعه لخصوص معنى﴾ متميز ذهناً كما ذهب اليه أهل العربية اشكالا آخر، وهو ان وضع اللفظ لمعنى ﴿يحتاج الى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال﴾ خلاف حكمة الوضع المقصود منه التفهيم والتفهم عند الاستعمالات بلا تكلف ﴿لايكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم﴾ والله العالم .

﴿ ومنها : المفرد المعرف باللام ، والمشهور انه على أقسام ﴾ ستة أو أكثر :﴿ المعرف بلام الجنس ﴾ نحو « الحمد لله رب العالمين » [1] ﴿ أو

---

(١) الفاتحة: ١ .

الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى. والظاهر أن الخصوصية في كل واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام

﴿الاستغراق﴾ نحو « ان الانسان لفي خسر »[١] ﴿أو العهد بأقسامه﴾ الاربعة : الذهني نحو « ادخل السوق » حيث لا عهد في الخارج، والذكرى نحو « فعصى فرعون الرسول »[٢] والحضوري نحو « لاتشتم الرجل » لمن شتم رجلا عندك والخارجي نحو « ادخل السوق » حيث كان عهد ﴿على نحو الاشتراك بينها لفظاً﴾ فيكون اللام موضوعاً تارة لهذا، واخرى لذاك وهكذا ﴿أو معنى﴾ بأن يكون موضوعاً بوضع واحد جامعاً بين هذه المعاني الستة مثلا .

قال السيد الحكيم مد ظله : بأن يكون الوضع للعهد الحاصل من أحد الاسباب المذكورة، ويكون فهم الخصوصيات مستنداً الى القرينة[٣] .

﴿والظاهر ان الخصوصية في كل واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام﴾ بناءاً على أن يكون مشتركاً لفظياً ﴿أو من قبل قرائن المقام﴾ بناءاً على أن يكون مشتركاً معنوياً ، والمشترك اللفظي والمعنوي وان احتاج كلاهما الى القرينة حين الاستعمال في أحد المعاني ولكن الفرق هو ان المشترك اللفظي يحتاج الى القرينة المعيّنة للخصوصيّة التي هي مدلولة اللفظ ، اذ المفروض انّه وضع لكل معنى مع خصوصيّة ، والمشترك المعنوي يحتاج الى القرينة المعيّنة للخصوصية التي هي خارجة عن مدلول اللفظ ، اذ الفرض انّه وضع

---

(١) العصر: ٢ .

(٢) المزمل: ١٦ .

(٣) حقايق الاصول ج١ص٥٥١ .

من باب تعدد الدال والمدلول لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك فكان المدخول على كل حال مستعملا فيما يستعمل فيه غير المدخول .

والمعروف ان اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين في غير العهد الذهني .

للجامع .

وكيف كان ، فيكون دلالة المعرف على الاقسام المذكورة ﴿من باب تعدد الدال والمدلول﴾ فالمدخول دال على المهية واللام دال على الخصوصية . ويمكن بعيداً أن يراد بهذه العبارة انه لو كان اللام موضوعاً للجامع يكون الدلالة على الخصوصيّة من باب تعدد الدال والمدلول ، فاللام يدل على العهد مثلا والقرينة تدل على الخصوصية و﴿لا﴾ تكون الخصوصية في كل واحد من الاقسام ﴿باستعمال المدخول﴾ كأن يستعمل كلمة رجل تارة في الجنس واخرى في الاستغراق وثالثة في العهد ﴿ليلزم فيه المجاز﴾ لو كان موضوعاً لواحد منها واستعمل في الاخر بالعلاقة ﴿أو الاشتراك﴾ اللفظي لو كان موضوعاً بأوضاع متعددة لتلك المعاني. أو المعنوي لو كان موضوعاً بوضع واحد للجامع ﴿فكان المدخول﴾ وهو «رجل» مثلا ﴿على كل حال مستعملا فيما يستعمل فيه غير المدخول﴾ طابق النعل بالنعل .

﴿والمعروف﴾ بين أهل العربية ﴿أن اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين في غير العهد الذهني﴾ فان الفرد لا يتعين باللام وانما المتعين هو الجنس، اذ العهد الذهني عبارة عما اذا أتى المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن، وذلك عند قيام القرينة على أن ليس القصد الى نفس الحقيقة

وأنت خبير بأنه لاتعين فى تعريف الجنس الا الاشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعانى ذهناً ولازمه ان لايصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد لماعرفت من امتناع الاتحاد مع ما لاموطن له الا الذهن الا بالتجريد ومعه

من حيث هي هي . بل من حيث الوجود لامن حيث وجودها في ضمن جميع الافرادبل في بعضها،فانهم قسموا المعرف باللام الى مايراد به الافراد وهو المسمى بالاستغراق المساوق لكلمة«كل»، ومايراد به الحقيقة .

ثم قسموا الثاني الى مايراد به نفس الحقيقة وهو المسمى بالجنس المساوق لعلم الجنس، ومايراد به حصة منها، ثم قسموا الثاني الى مايراد به حصة معينة المسمي بالعهد الخارجي المساوق لعلم الشخص، ومايراد به حصة غير معينة المسمى بالعهد الذهني المساوق للنكرة، فالاقسام كلها مفيدة التعيين الا العهد الذهني، فان الاول يعين جميع الافراد، والثاني الجنس .

والثالث حصة معينة من الحقيقة نحو«اشتريت فرساً ثم بعت الفرس» ولايخفى أن ماذكرناه هنا جرى على اصطلاح أهل البيان ،كما ان ماذكرناه فى أول البحث جرى على مصطلح النحاة ـ فتدبر .

﴿وأنت خبير بأنه لاتعين في تعريف الجنس الا الاشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهناً﴾ فمعنى وضعه له كونه موضوعاً للمعنى المتميز ﴿ولازمه أن لايصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد﴾ الخارجية ﴿لماعرفت﴾ في المبحث السابق ﴿من امتناع الاتحاد﴾ في الافراد الخارجية ﴿مع ما﴾ أي مع الجنس المتميز الذهني الذي ﴿لاموطن له الا الذهن﴾، فان الامر الذهني بما هو ذهني لا يمكن أن ينطبق على الخارجيات ﴿الا بالتجريد﴾ عن الخصوصية الذهنية ﴿ومعه﴾

لافائدة فى التقييد . مع ان التأويل والتصرف فى القضايا المتداولة فى العرف غير خال عن التعسف .

هذا مضافاً الى ان الوضع لما لاحاجة اليه بل لابد من التجريد عنه والغائه فى الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغواً كما أشرنا اليه فالظاهر ان اللام مطلقاً تكون للتزيين كما فى لفظ الحسن والحسين

أي مع لزوم التجريد في الانطباق ﴿لافائدة في التقييد﴾ أي لافائدة في تقييد الواضع المعنى بالخصوصية الذهنية، فلا يقيده لفرض كونه حكيماً كما سبق وسيأتي في قوله «مضافاً» الخ توضيحه .

﴿مع أن التأويل والتصرف﴾ بتجريد المعنى عن جزئه ﴿في القضايا المتداولة في العرف﴾ بالتزام أنهم يجردون اللفظ ثم يحملونه على الفرد الخارجي ﴿غير خال عن التعسف﴾ لما سبق من أنا اذا راجعنا وجداننا لم نجد هذا التصرف عند الاستعمال .

﴿هذا مضافاً الى أن الوضع لما لاحاجة اليه بل﴾ يكون مضراً لانه ﴿لابد من التجريد عنه والغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام﴾ على الفرد الخارجي نحو «زيد الرجل» ﴿أو الحمل عليه﴾ نحو «الرجل زيد» ﴿كان لغواً﴾ ينافيه حكمة الوضع ﴿كما أشرنا اليه﴾ غير مرة ﴿فالظاهر ان اللام مطلقاً﴾ بجميع أقسامه حتى العهد الذهني ﴿تكون التزيين كما في لفظ الحسن والحسين﴾ كما ذهب اليه نجم الائمة الشيخ الرضي قدس سره.

نعم هو استثنى العهد الذهني ، فانه ذهب الى ان الاشارة الذهنية الى فرد ما مستندة الى اللام لعدم دلالة المدخول عليه، ولكنه غفل عن أنه بسبب القرينة الخارجية

واستفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التى لابد منها لتعيينها على كل حال ولو قيل بافادة اللام للاشارة الى المعنى ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لاحاجة الى تلك الاشارة لو لم تكن مخلة وقد عرفت اخلالها ـ فتأمل جيداً .

أيضاً كما حكى عن بعض كتب البيان، فاللام في الكل للتزيين ﴿واستفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التي لابد منها لتعيينها﴾ أي تعيين الخصوصيات ﴿على كل حال﴾ أي سواء قلنا باشتراكه معنوياً أو لفظياً أو كونه للتزيين أو قلنا بالتفصيل كما هو مذهب الرضي .

وقوله: ﴿ولو قيل بافادة اللام للاشارة الى المعنى﴾ وصلية مرتبطة بقوله «على كل حال» ﴿ومع الدلاله عليه﴾ أي على المراد ـ المفهوم من الكلام السابق ـ ﴿بتلك الخصوصيات﴾ المفهومة من القرائن ﴿لاحاجة الى تلك الاشارة﴾ الذهنية ﴿لو لم تكن مخلة، وقد عرفت اخلالها ـ فتأمل جيداً﴾ فمع اخلالها ـ كما عرفت من التجريد بناءاً عليها ـ يكون عدم الاحتياج اليها أشد.

والحاصل : انه حيث لابد من القرائن لتعيين المراد لاوجه للقول بالاشارة الذهنية، فانه تبعيد للطريق، اذ الامر دائر بين أن يقال العهد الذهني مثلا مستفاد من اللام وكون اللام للعهد الذهني يعرف بالقرينة، وبين أن يقال العهد الذهني يعرف بالقرينة، لكنه ربما يورد على ماذهب اليه الرضي «ره» والمصنف «ره» بأنه لو كان اللام لمجرد التزيين واستناد الاقسام الى القرينة لزم عدم الفرق مع وجود القرينة بين المعرف وغيره، مع بداهة الفرق، فان قولنا «اشتريت فرساً ثم بعت الفرس» لايساوى قولنا «ثم بعت فرساً» وان عرف من الخارج أن المبيع هو المشترى بل ربما يعد هذا النحو من الجملة غلطاً ـ فتدبر .

وأمادلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلادلالة فيها على انها تكون لاجل دلالة اللام على التعيين حيث لاتعيين الا للمرتبة المستغرقة لجميع الافراد ، وذلك لتعين المرتبة الاخرى وهى أقل مراتب الجمع كما لايخفى

قال العلامة الرشتي«ره»: ولماكان هنا مظنة سؤال، وهوأن انكار افادة اللام للتعريف وكونها للتزيين ينافي ماأتفق عليه أئمة الادب من افادة الجمع المحلي باللام للعموم حيث انه لاسبب في ذلك الا اللام ـ فان الفرض عدم وضع المدخول لذلك ولاقرينة ظاهراً كي يستند العموم اليه، فأجاب المصنف«ره» بقوله: ﴿وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم﴾ الخ .

وتقريب الاشكال على نحو يناسب سوق الجواب هو أن قولكم «اللام للتزيين مطلقاً» غير صحيح، اذ من الواضح أن المدخول لايدل على الاستغراق بدون اللام فدلالته عليه انما يكون باللام . ووجه دلالة اللام على العموم أنه يدل على التعيين وحيث لاتعيين في الجمع الا المرتبة العليا منه وهي الاستغراق، اذ له في مراتب الجمع تعيين ما وهو انه آخر القدر الممكن يدل على الاستغراق .

والجواب ان دلالة الجمع المحلى على العموم﴿مع عدم دلالة المدخول عليه، فلادلالة فيها على انها تكون لاجل دلالة اللام على التعيين حيث لاتعيين الا للمرتبة المستغرقة لجميع الافراد﴾ كما توهم .

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من أن الدلالة ليست مستندة الى ماذكره هذا القائل لانه لايستقيم بعض مقدمات مطلبه وهو قوله «حيث لاتعيين» الخ ، فانه لانسلم انحصار التعيين في المرتبة الاخيرة ﴿لتعين المرتبة الاخرى وهي أقل مراتب الجمع كما لايخفى﴾ فهذا الوجه يقتضي تردد المحلي بين أقل مراتب الجمع

فلابـد أن يكون دلالته عليه مستندة الى وضعه كذلك لذلك لاالى دلالة اللام على الاشارة الى المعين ليكون به التعريف . وان ابيت الا عن استناد الدلالة عليه اليه فلامحيص عن دلالته على الاستغراق بلاتوسط الدلالة على التعيين فلايكون بسببه تعريف الالفظاً فتأمل جيداً .

(ومنها) النكرة

وأكثرها لاتعين الثاني ﴿فلابد أن يكون دلالته﴾ أي الجمع المحلى ﴿عليه﴾ أي على العموم ﴿مستندة الى وضعه كذلك﴾ أي مجموعاً من الداخل والمدخول ﴿لذلك﴾ العموم والشمول ﴿لا الى دلالة اللام على الاشارة الى المعيـن﴾ بضميمة أنه لاتعين الا للعموم ﴿ليكون به﴾ أي باللام ﴿التعريف﴾ ويثبت قول علماء الادب .

﴿وان ابيت الا عن استناد الدلالة عليه﴾ أي على العموم ﴿اليه﴾ أي الى اللام فقط، لاكما ذكرنا من استناده الى المجموع ﴿فلامحيص عن دلالته﴾ أي اللام ﴿على الاستغراق بلاتوسط الدلالة﴾ للام ﴿على التعيين﴾ لانه يشبه الاكل من القفا، اذ الامر دائربين أن يقال: ان اللام يدل على التعيين والتعيين منحصر في الاستغراق فاللام يدل على الاستغراق، وبين أن يقال: ان اللام يدل على الاستغراق ابتداءاً ﴿فلايكون بسببه تعريف الالفظاً﴾ كما حكى عن نجم الائمة في شرحه على الكافية ﴿فتأمل جيداً﴾.

وبهذا كله تبين أنه لاشاهد لماذكروه من دلالة اللام على التعريف لافي الجمع المحلى ولافي العهد الذهني ولافي غيرها، بل اللام مطلقاً للتزيين، والخصوصيات مستفادة من القرائن الكلامية أو الحالية والله سبحانه أعلم .

﴿ومنها ـ النكرة﴾ سواء كانت معينة في الواقع غير معين عند المتكلم والمخاطب

مثل رجل في « وجاء رجل من أقصى المدينة »[1] أو في «جئني برجل» ولااشكال ان المفهوم منها في الاول ـ ولو بنحو تعدد الدال والمدلول ـ هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل. كما انه في الثاني هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة فيكون حصة من الرجل ويكون كلياً ينطبق على كثيرين لا فرداً مردداً

كما لو علم بمجيء شخص فقط فقال جاء شخص، أو كان معيناً في الواقع وعند المتكلم فقط ﴿مثل رجل في « وجاء رجل من أقصى المدينة ﴾ يسعى »﴿أو﴾ غير معين مطلقاً كرجل ﴿في «جئني برجل» ﴾ أو كان معيناً عند المخاطب دون المتكلم عكس الثاني « نحو أي رجل جاءك » ﴿ولااشكال﴾ في ﴿ان المفهوم منها في الاول﴾ في المتن ﴿ ـ ولو بنحو تعدد الدال والمدلول ـ هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل﴾ والمراد بتعدد الدال والمدلول هو أن النكرة تدل على نفس الطبيعة، والتنوين الداخل عليها تدل على الوحدة، فمفاد النكرة المنونة هو الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة .

وبهذا ظهر الفرق بين النكرة واسم الجنس ، فاسم الجنس هو النكرة قبل دخول التنوين والنكرة هي اسم الجنس الداخل عليه تنوين التنكير .

﴿كما أنه﴾ أي المفهوم من النكرة ﴿في الثاني﴾ في المتن ﴿هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة فيكون﴾ المطلوب ﴿حصة من الرجل ويكون كلياً ينطبق على كثيرين﴾ بحيث يصح اتيان كل فرد يصدق عليه هذه الطبيعة ﴿لا فرداً مردداً

---

(١) القصص : ٢٠ .

بين الافراد .

وبالجملة النكرة أى ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم - اما هو فرد معين فى الواقع غير معين للمخاطب أو حصة كلية لا الفرد المردد بين الافراد . وذلك لبداهة كون لفظ رجل فى «جئنى برجل» نكرة مع انه يصدق على كل من جىء به من الافراد

بين الافراد﴾ النفي يرتبط بأصل المطلب، يعني أن النكرة مطلقاً لاتكون فرداً ، بل اما أن تكون فرداً معيناً في الواقع غير معين عند أحدهما أو كليهما، واما أن تكون حصة قابلة الانطباق على كثيرين .

﴿وبالجملة النكرة أي ما بالحمل الشائع﴾ الصناعي ﴿يكون نكرة﴾ مقابل ما بالحمل الاولى يكون نكرة وهو مفهوم النكرة، اذ كل شيء بالحمل الاولى يكون هو نفسه وبالحمل الشائع يكون أفراده .

مثلا : المبتدا بالحمل الاولى هو مفهوم المبتدا وبالحمل الشائع هو زيد في « زيد قائم » ، وهكذا الجنس بالحمل الاولى هو مفهوم الجنس وبالحمل الشائع هو « الحيوان » ﴿ عندهم - اما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب﴾ نحو « جاء رجل » أو للمتكلم نحو « أي رجل عندك » أو لكليهما كما لو قلنا « فعل شخص كذا » مع عدم علمنا به ﴿أو حصة كلية﴾ كما فيما لو وقع حيز الامر والنهي وشبههما، و﴿لا﴾ يكون النكرة ﴿الفرد المردد بين الافراد﴾ أصلا .

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من انه لاتكون بمعنى الفرد المردد ﴿لبداهة كون لفظ رجل في «جئني برجل» نكرة مع انه يصدق على كل من جيء به من الافراد

ولايكاديكون واحد منها ـ هذا أوغيره ـ كما هو قضية الفرد المردد لوكان هو المراد منها ، ضرورة انكل واحد هو هو لاهو أو غيره ، فلابد أن تكون النكرة الـواقعة فى متعلق الامر هـو الطبيعى المقيد بمثل مفهوم الوحدة ، فيكون كلياً قابلا للانطباق فتأمل جيـداً . اذا عـرفت ذلك فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقـة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى كما

ولايكاد يكون واحد منها﴾أي من تلك الافراد القابلة الانطباق عليها﴿ ـ هذا أو غيره ـ كماهو﴾أي هذا أوغيره ﴿قضية الفرد المردد لوكان هو المراد منها﴾أي من النكرة، يعني لوكان المراد من النكرة الفرد لزم أن يصدق على من يأتي به هذا أو غيـره وانماقلنا بعدم صدق هذا العنوان على أي فرد من أفراد الرجل لـ ﴿ضرورة انكل واحد هو هو لا هو أوغيره﴾ مثلا «زيد» هو هو لانه «زيد أو عمرو » .

وعلى ماذكرنـا من عدم معقولية الفرق المردد ﴿ فلابـد أن تكون النكرة الواقعة في متعلـق الامر﴾ أو النهي فى مثل « لاتضرب رجلا منهـم » فيمأراد ضرب الجميع الا واحداً ﴿هوالطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كلياً قابلا للانطباق﴾على أي فرد من الافراد المتكثرة ﴿فتأمل جيداً﴾ حتى لايشتبه عليك المرام .

﴿اذا عرفت ذلك﴾ الذي ذكرنا من معنى اسم الجنس والنكرة ﴿ فـ ﴾ نقول ﴿الظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس﴾الموضوع لصرف الطبيعـة ﴿والنكرة بالمعنى الثاني﴾ التي يراد بها الحصة من الجنس مقيدة بقيد الوحدة القابلـة الانطباق على كثيرين نحو « جئنـي برجل » ﴿كما

يصح لغة . وغير بعيد أن يكون جريهم فى هـذا الاطلاق على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لايخفى.

نعم لـو صح مانسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالارسال والشمول البدلـى لما كان ما اريد منه الجنس أو الحصة عندهم بمطلق ، الا ان الكلام فى صدق النسبة ولايخفى ان المطلق بهذا المعنى لطرو التقييد غير قابل ، فان ماله من الخصوصية

﴿يصح﴾ تسميتهما بالمطلق ﴿لغة وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الاطلاق﴾ أي تسمية النكرة واسم الجنس مطلقاً ﴿على وفـق اللغة من دون أن يكون لهم فيه﴾ أي فى لفظ المطلق ﴿اصطلاح﴾ جديد ﴿على خلافـها﴾ أي خلاف اللغة ﴿كمالايخفى﴾ لعدم ثبوت تضييق أوتوسعة في معنى المطلق .

﴿نعم لو صح مانسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالارسال والشمول البدلي﴾ حتى يكون لا بشرطاً قسمياً لا مقسمياً ﴿لماكان ماأريد منه الجنس﴾ كرجل ﴿أو الحصة﴾ كجيىء برجل ﴿عندهم بمطلق﴾ فلا يكونان حينئذ من أقسام المطلق، لعدم تحقق الارسال فى اسم الجنس، ولاالنكرة لماتقدم من ان تقيدهما بقيد الارسال موجب لمحاذيـر متعددة ﴿الا ان الكلام فى صدق النسبـة﴾ الى المشهور ، لانـه لم يعلم منهم أخذ الارسال في مفهوم المطلق ، بل معاملتهم لاسم الجنس والنكرة معاملة المطلق أقوى شاهد على عدم صدق النسبة .

﴿ ولا يخفى ان المطلـق بهذا المعنى﴾ ـ المنسوب الى المشهور ـ أعني المقيد بقيد الارسال ﴿لطرو التقييد غيرقابل ، فان ماله من الخصوصية﴾ أي ما

ينافيه ويعانده . وهذا بخلافه بالمعنيين ، فان كلا منهما له قابل لعدم انثلامهما بسببه أصلا كما لا يخفى ، وعليه لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق لامكان ارادة معنى لفظه منه وارادة قيده من قرينة حال أو مقال وانما استلزمه لو كان بذلك المعنى .

للمطلق من خصوصية الارسال الذي هو جزء معناه الموضوع له ﴿ ينافيه ﴾ أي ينافي التقييد ﴿ ويعانده ﴾ نعم يمكن التقييد بعد التجوز بحذف قيد الارسال .

﴿وهذا بخلافه بالمعنيين﴾ أى بخلاف المطلق بمعنى نفس الطبيعة فقط في اسم الجنس، وبمعنى الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة في النكرة ﴿فان كلا منهما﴾ أي من المعنيين ﴿له﴾ أي للتقييد ﴿قابل لعدم انثلامهما بسببه﴾ أي بسبب التقييد ﴿أصلا﴾ اذ صرف الطبيعة قابلة للتقييد والتضييق ، فان اللابشرط يجتمع مع ألف شرط، وكذا الطبيعة المقيدة بالوحدة ﴿كما لا يخفى﴾ فيقيدان بقيد خارج عن معناهما كالايمان في الرقبة .

﴿وعليه﴾ أي بناءاً على ماذكرنا من عدم أخذ قيد الارسال في معنى المطلق ﴿لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق﴾ بل المطلق بعد التقييد يبقى على ما كان عليه من الحقيقة ﴿لامكان ارادة معنى لفظه﴾ أي لفظ المطلق ﴿منه وارادة قيده من قرينة حال أو مقال﴾ على نحو تعدد الدال والمدلول .

مثلا : لو قال « اعتق رقبة مؤمنة » قلنا ان الرقبة مستعملة في معناها الشامل للكافرة والمؤمنة ، والمؤمنة مستعملة في معناها ، لكن مجموعهما يفيدان أن مراد المولى هو المؤمنة فقط ﴿وانما استلزمه﴾ أي استلزم التقييد للتجوز ﴿لو كان﴾ المطلق ﴿بذلك المعنى﴾ المنسوب الى المشهور ، لانه لابد من انسلاخه عن

نعم لو اريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازاً مطلقاً كان التقييد بمتصل أو منفصل .

فصل

قد ظهر لك انه لادلالة لمثل رجل الا على المهية المبهمة وضعاً وان الشياع والسريان كسائر الطوارىء يكون

قيد الارسال أولا حتى يصير قابلا للتقييد . ومن المعلوم ان حذف جزء المعنى موجب للمجازية .

﴿نعم لوأريد من لفظه﴾ أي لفظ المطلق ﴿المعنى المقيد﴾ كأن يراد بلفظ الرقبة المؤمنة فقط، ويجعل لفظ مؤمنة قرينة على المراد ﴿كان مجازاً مطلقاً﴾ بالمعنى الذي ذكرنا وبالمعنى المنسوب الى المشهور ، اذ الرقبة لم توضع للمؤمنة فقط بل وضعت للطبيعة على قولنا وللطبيعة المرسلة على قول المشهور وعلى كلا التقديرين فهي مستعملة في غير معناها الموضوع لها ، ولايفرق حينئذ بين ما ﴿كان التقييد بمتصل﴾ كأن يقول « أعتق رقبة مؤمنة » ﴿أو منفصل﴾ كأن يقول « اعتق رقبة » ثم يقول بعد مدة « الرقبة التي تعتقها يلزم أن تكون مؤمنة » .

« فصل »

في بيان معنى مقدمات الاطلاق وقرينة الحكمة واحتياج المطلق اليها غالباً

﴿قد ظهر لك انه لادلالة لمثل رجل الا على المهية المبهمة وضعاً﴾ والطبيعة المجردة ﴿وان الشياع والسريان كسائر الطوارىء﴾ من التقييد وغيره ﴿يكون

خارجاً عما وضع له، فلابد فى الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة وهى تتوقف على مقدمات : احداها كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد لا الاهمال أو الاجمال .

ثانيتها : انتفاء مايوجب التعيين .

ثالثتها : انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب

﴿خارجاً عماوضع له﴾ المطلق ﴿فلابد في الدلالة عليه﴾ أي على الشياع والسريان ﴿من قرينة حال أومقال﴾ تدل على ان المراد باسم الجنس أو النكرة الاطلاق والشيوع ، وهاتان القرينتان نادرتان ولهذا لم يتعرض المصنف لتفصيلهما مع انهما واضحتان لكل احد ، وانما الكلام في الثالث من القرائن المشار اليها بقوله: ﴿أو﴾ قرينة ﴿حكمة وهي تتوقف على مقدمات﴾ ثلاثة :

﴿احداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا﴾ في مقام ﴿الاهمال أو الاجمال﴾ واصل تشريع الحكم بلا قصد لبيان خصوصيات المطلب ، وقد تقدم في بعض المباحث السابقة الفرق بينهما وذكره العلامة الرشتي « ره » ههنا ـ فراجع .

﴿ثانيتها: انتفاء مايوجب التعيين﴾ بأن لاتكون هناك قرينة حالية أو مقالية تدل على أن مراد المولى من هذا المطلق هوالمقيد والا لم ينعقد الاطلاق مثلا لوقال المولى «أعتق رقبة» وكانت هناك قرينة على أن المراد بالرقبة هو المؤمنة لم ينعقد الاطلاق .

﴿ ثالثتها : انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب ﴾ بأن لم يكن للفظ انصراف الى بعض الافراد بحيث يغير وجهة اللفظ حين المخاطبة حتى يصح اعتماد المولى عليه .

ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين فانه غير مؤثر في رفع الاخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض فانه فيما تحققت لو لم يرد الشياع لاخل بغرضه، حيث انه لم ينبه

مثلا : لو قال الامام عليه السلام « مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء » انصرف اللفظ الى العالم بالله لا العالم بالهيئة والهندسة وأمثالهما. والحاصل ان من مقدمات الاطلاق أن يكون اللفظ متساوي الاقدام بالنسبة الى الافراد حين التخاطب ، أي يكون اللفظ بالنسبة اليها على حد سواء عند المتكلم والمخاطب وان كان مختلف الاقدام عند غيرهم .

﴿ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام﴾ أي مقام التخاطب ﴿في البين﴾ كما لو كان بعض الافراد أولى من بعض لكونه أتم وأكمل فانه غير مضر بالاطلاق .

مثلا: لو قال أحد الشيعة لاخر «ترحم على الاموات من العلماء» فان المتيقن منهم بحسب الاكملية مثلا الشيخ المرتضى ونحوه ، ولكن هذا ليس بحيث يوجب تغيير وجة اللفظ عن المتكلم والمخاطب حال التخاطب حتى لايشمل الكلام للعلماء المفضولين ﴿فانه﴾ أي وجود العدد المتيقن بالنسبة الى الخارج عن مقام التخاطب ﴿غير مؤثر في رفع الاخلال بالغرض﴾ بل يبقى الاخلال بالغرض على حاله ﴿لو كان بصدد البيان كما هو الفرض﴾ فان وجود هذا القدر المتيقن ليس صالحاً لكونه بياناً ﴿فانه﴾ أي المتكلم ﴿فيما تحققت﴾ المقدمات بأن كان في صدد البيان ولم يكن مايوجب التعيين ولم يكن قدر متيقن في مقام التخاطب ﴿لو لم يرد الشياع﴾ والسريان اعتماداً على القدر المتيقن بالنظر الى الخارج عن مقام التخاطب ﴿لاخل بغرضه، حيث انه﴾ أي المتكلم ﴿لم ينبه﴾

مع انه بصدده ، وبدونها لايكاد يكون هناك اخلال به حيث لم يكن مع انتفاء الاولى الا في مقام الاهمال أو الاجمال ، ومع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة ، ومع انتفاء الثالثة لااخلال بالغرض ، لو كان المتيقن تمام مراده ، فان الفرض انه بصدد بيان تمامه وقد بينه

على الغرض ﴿مع انه بصدده﴾ أي بصدد بيان الغرض .

وقوله «فانه» الخ تعليل لقوله « فانه غير مؤثر » ويحتمل أن يكون علة لاصل المطلب وهو ان مع تمامية المقدمات ينعقد الاطلاق ، وعليه فيلغو قولنا اعتماداً على القدر المتيقن بالنظر الى الخارج عن مقام التخاطب .

وكيف كان ، فالمقدمات اذا تمت كشفت بطريق الان عن ارادة المتكلم الاطلاق لانه لولم يرد الاطلاق لكان مخلا بفرضه ، وهو قبيح عقلا ﴿وبدونها﴾ أي بدون تمامية المقدمات ـ بأن انتفى جميعها أو بعضها ـ ﴿لايكاد يكون هناك اخلال به﴾ أي بالغرض لولم يرد الاطلاق والسريان ، لانه لايجوز للمخاطب فهم الاطلاق مع عدم تماميتها ﴿حيث لم يكن﴾ المولى ﴿مع انتفاء﴾ المقدمة ﴿الاولى﴾ وهي كونه في مقام بيان تمام المراد ﴿الا في مقام الاهمال أو الاجمال﴾ فلايحق للعبد حينئذ التمسك بالاطلاق ﴿ومع انتفاء﴾ المقدمة ﴿الثانية﴾ وهي انتفاء مايوجب التعيين ﴿كان البيان بالقرينة﴾ فاللازم الاخذ بمفاد القرينة لاالاخذ بالاطلاق ﴿ومع انتفاء﴾ المقدمة ﴿الثالثة﴾ وهي انتفاء القدر المتيقن ﴿لا اخلال بالغرض﴾ بل اللازم الاخذ بالقدر المتيقن في مقام التخاطب ، فلوتركه وأخذ بالاطلاق كان أخذ بخلاف ما ألقاه المولى .

والحاصل : انه لااخلال بالغرض ﴿لو كان المتيقن تمام مراده﴾ أي تمام مراد المولى ﴿فان الفرض انه بصدد بيان تمامه﴾ أي تمام المراد ﴿وقد بينه﴾

لا بصدد بيان انه تمامه كي أخل ببيانه ـ فافهم .

بواسطة كونه متيقناً، اذ قد يكون البيان بواسطة اللفظ ، وقد يكون بواسطة الاعتماد على القدر المتيقن في مقام التخاطب .

نعم لو أراد الفرد المشكوك أيضاً فيما كان هناك قدر متيقن لزم الاخلال بالفرض لانه لايفهم من كلامه الا القدر المتيقن ﴿لا بصدد بيان انه تمامه﴾ . توضيحه : ان المولى قد يكون بصدد بيان المراد وفي هذا الحال يصح الاعتماد على القدر المتيقن ، اذ لايفهم العبد الا القدر المتيقن فقط وهذا هو مراد المولى .

وقد يكون بصدد بيان ان القدر المتيقن تمام المراد بوصف التمامية، وحينئذ لايصح الاعتماد على القدر المتيقن لان العبد انما يفهم القدر المتيقن ولايفهم وصف التمامية، وحيث انه لا فائدة غالباً في بيان صفة التمامية لا مانع من الاعتماد على القدر المتيقن لبيان المراد، اذ ليس بصدد انه تمام المراد ﴿كي﴾ يقال انه ﴿أخل ببيانه﴾ أي بيان انه تمام المراد ﴿فافهم﴾ .

وقد علق المصنف «ره» في الهامش ما لفظه : اشارة الى انه لو كان بصدد بيان انه تمامه ماأخل ببيانه بعدعدم نصب قرينة على ارادة تمام الافراد فانه بملاحظته يفهم ان المتيقن تمام المراد ، والا كان عليه نصب القرينة على ارادة تمامها والا قد أخل بغرضه .

نعم لايفهم ذلك اذا لم يكن الا بصدد بيان ان المتيقن مراد ولم يكن بصدد بيان ان غيره مراد أو ليس بمراد قبالا للاجمال أو الاهمال المطلقين ، فافهم فانه لايخلو عن دقة ـ انتهى .

وغرضه « ره » التفصيل بين ماكان بصدد بيان ان غير المتيقن ليس بمراد ، وبين مالم يكن بصدد ذلك بل في مقام الاهمال أو الاجمال بالنسبة الى غير القدر

ثم لايخفى عليك ان المراد بكونه فى مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك واظهاره وافهامه ولولم يكن عن جد بل قاعدة وقانوناً لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه لاالبيان فى قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة

المتيقن ففي الاول يصح الاعتماد على القدر المتيقن لبيان المراد ولبيان انه تمام المراد ، وفي الثاني يصح الاعتماد على المتيقن لبيان المراد لالبيان انه تمام المراد وفي الحقيقة ان قوله « فافهم » اشكال على اطلاق قوله «كي أخل ببيانه » .

﴿ثم لايخفى عليك ان﴾ البيان على قسمين :

« الاول » بيان الحكم الواقعي وهذا هو المراد في قولهم « تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح » يريدون بذلك ان تأخير بيان الواقع المتعلق به الغرض قبيح لاستلزامه نقض الغرض .

«الثاني» بيان الحكم مطلقاً الاعم من الظاهري والواقعي، حيث يكون المولى في مقام جعل القانون وضرب القاعدة ليرجع اليه العبد حين الشك ما لم تقم حجة أقوى على خلافه .

اذا عرفت هذا قلنا : ﴿المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده﴾ هو المعنى الثاني ، أي ﴿مجرد بيان ذلك واظهاره وافهامه ولولم يكن عن جد﴾ ومطابقة واقع ﴿بل﴾ كان ﴿قاعدة وقانوناً﴾ وانما ألقاه بنحو العموم مع انه ليس بمراد جدي ﴿لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه﴾ ليرجع اليه العبد في مقام الشك ولايبقى متحيراً ﴿لا البيان﴾ بالمعنى الاول، وهو المذكور ﴿في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة﴾ المعبر عنه بالبيان الجدي الحقيقي .

والفرق بين المعنيين بالنسبة الى مانحن فيه انه لو كان هناك قيد فالاطلاق

فلايكون الظفر بالمقيد ولو كان مخالفاً كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لاينثلم به اطلاقه وصحة التمسك به أصلا فتأمل جيداً . وقد انقدح بما ذكرنا ان النكرة في دلالتها على الشياع والسريان أيضاً تحتاج

باق بحاله على الثاني ، ويقع التعارض بين المطلق والمقيد ويقدم المقيد بالقوة، لان المراد الاستعمالي ضرباً للقانون لاينثلم بمخالفة المراد الجدي له ، فالاطلاق باق على حاله وان خرج عنه المقيد ، بخلاف الاول فانه ينثلم الاطلاق بوجود المقيد ، لوضوح انثلام الاطلاق المبين المراد الجدي بظهور القيد المبين لعدم الجدية بالنسبة الى الاطلاق .

والى هذا أشار بقوله : ﴿فلايكون الظفر بالمقيد ولو كان مخالفاً﴾ للمطلق ﴿كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان﴾ لعدم التنافي بين كونه مقام البيان ضرباً للقاعدة، مع عدم الارادة الجدية بالنسبة الى بعض الافراد ﴿ولذا﴾ الذي ذكرنا من ان المقيد لايكشف عن عدم كونه في مقام البيان ﴿لاينثلم بـه اطلاقه و﴾ لايضر بـ ﴿صحة التمسك به﴾ أي بالمطلق في الافراد المشكوكة ﴿أصلا﴾ بخلاف ما لو كان الاطلاق في مقام بيان الارادة الجدية ، فان وجود المقيد منثلم فيه لعدم امكان وجود ارادتين جديتين بالنسبة الى المطلق والمقيد المتنافيين ﴿فتأمل جيداً﴾ حتى لايشتبه عليك حقيقة الحال .

﴿وقد انقدح بماذكرنا﴾ من احتياج الاطلاق الى مقدمات الحكمة ﴿ان النكرة﴾ الموضوعة للحصة المقيدة بالوحدة ﴿في دلالتها على الشياع والسريان﴾ كي يصح انطباقها على كل فرد من أفراد المهية ﴿أيضاً﴾ كسائر المطلقات ﴿تحتاج

ـ فيما لايكون هناك دلالة حال أو مقال ـ الى مقدمات الحكمة فلا تغفل .

بقى شيء وهو انه لايبعد أن يكون الاصل فيمااذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه ، وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالاطلاقات فيما اذا لم يكن هناك مايوجب صرف وجهها الى جهة خاصة .

ولذا ترى ان المشهور لايزالون

ـ فيمالايكون هناك دلالة حال أو مقال ـ الى مقدمات الحكمة ﴾ فالرجل في « جئني برجل » اوأريد دلالته على السريان حتى يصح انطباقه على كل فرد من أفراد الرجل احتيج الى قرينة خاصة من حال أومقال أوقرينة عامة ـ أعني تمامية مقدمات الحكمة فلولم تكن احدى تلك القرائن لم يفد السريان ﴿فلاتغفل﴾ عن ذلك .

﴿بقى شيء وهو انه﴾ هل المراد بالمقدمة الاولى القائلة بكون المتكلم في مقام البيان أن نعلم بأنه في مقام البيان أم لا يلزم العلم بل يكفي أصالة كونه في مقام البيان ﴿لايبعد﴾ القول بالثاني، بتقريب ﴿أن يكون الاصل فيمااذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد﴾ أم لا ﴿هو كونه بصدد بيانه، وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات﴾ كافة ﴿من التمسك بالاطلاقات فيمااذا لم يكن هناك﴾ قدر متيقن أوغيره من ﴿مايوجب صرف وجهها﴾ أي وجه الاطلاقات ﴿الى جهة خاصة﴾ لكونه المتيقن في مقام التخاطب أو مايوجب اجمالها أواهمالها ككونها في مقام التشريع أو نحوذلك .

﴿ولذا﴾ الاصل المذكور ﴿ترى ان المشهور﴾ من العلماء ﴿لايزالون

يتمسكون بها مع عدم احرازكون مطلقها بصدد البيان ، وبعدكونه لاجل ذهابهم الى انها موضوعة للشياع والسريان وان كان ربما نسب ذلك اليهم ، ولعل وجه النسبة ملاحظة انه لاوجه للتمسك بها بدون الاحراز والغفلة عن وجهه ـ فتأمل جيداً .

﴿يتمسكون بها﴾ أي بالمطلقات ﴿مع عدم﴾ العلم الوجداني بالمقدمة الاولى بعدم ﴿احرازكون مطلقها﴾ بصيغة الفاعل ﴿بصدد البيان، وبعدكونه﴾ أي تمسكهم بالمطلقات مع عدم احراز المقدمة الاولى ﴿لاجل ذهابهم إلى انها موضوعة للشياع والسريان﴾ فلايحتاج الى تمامية مقدمات الاطلاق ﴿وان كان ربما نسب ذلك﴾ القول بأنها موضوعة للسريان ﴿اليهم ، ولعل وجه النسبة ملاحظة انّه لا وجه للتمسك بها﴾ أي بالمطلقات ﴿بدون الاحراز﴾ أي احراز كون المولى بصدد البيان ، يعني ان التمسك بالاطلاق مستند الى أحد الامرين :

« الاول » تمامية المقدمات التي منها احرازكون المولى بصدد البيان .

« الثاني » وضع المطلق للسريان ، وحيث رأوا ان المشهور يتمسكون بالاطلاق بلا تماميـة الوجه الاول زعموا أن مستند تمسكهم هو الوجه الثاني ﴿والغفلة عن وجهه﴾ أي وجه تمسكهم ، فانهم يستندون الى الوجه الاول لتمامية المقدمات، اذ لايلزم احرازكون المولى بصدد البيان ، بل الشك كاف في صحة التمسك لما تقدّم من جريان السيرة على ذلك ـ فلا تغفل ـ ﴿فتأمل جيداً﴾ حتى تعرف صدق ماذكرنا من بناء العرف على اجراء أصالة الاطلاق عند الشك فيه .

ثم انه قد انقدح بما عرفت من توقف حمل المطلق على الاطلاق ـ فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية ـ على قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة انه لا اطلاق له فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الافراد أو الاصناف لظهوره فيه أو كونه متيقناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف ، كما انه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك بل يكون بدوياً زائلا بالتأمل ، كما انه منها

﴿ثم انه قد انقدح بما عرفت من توقف حمل المطلق على الاطلاق ـ فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية ـ على قرينة الحكمة﴾ العامة ﴿المتوقفة على المقدمات المذكورة انه﴾ فاعل انقدح ﴿لا اطلاق له﴾ أي للفظ المطلق ﴿فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الافراد أو الاصناف، لظهوره﴾ أي المطلق ﴿فيه﴾ أي في ذلك الفرد أو الصنف ، كظهور العلماء في لسان الائمة عليهم السلام في حملة الاخبار لأهل الهيئة والحساب ﴿أو كونه متيقناً منه﴾ بحسب مقام التخاطب لا بملاحظة الخارج عن ذاك المقام ﴿ولو لم يكن﴾ المطلق ﴿ظاهراً فيه﴾ أي في هذا المتيقن ﴿بخصوصه﴾ اذ التيقن لا يلازم الظهور .

مثلا: القدر المتيقن من أدلة التقليد كآية الانذار والسؤال ورواية الاحتجاج والتوقيع هو البالغ الطاهر المولد وان لم يكن اللفظ ظاهراً فيه فقط ﴿حسب اختلاف مراتب الانصراف﴾ فمنها ما يوجب الظهور كالاول، ومنها ما لا يوجبه مع كونه القدر المتيقن كالثاني ﴿كما انه منها﴾ أي من المراتب ﴿ما لا يوجب ذا﴾ التيقن ﴿ولا ذاك﴾ الظهور ﴿بل يكون بدوياً زائلا بالتأمل﴾ كانصراف الحرم «في كربلاء» الى حرم الحسين عليه السلام ﴿كما انه﴾ للشأن ﴿منها﴾ أي من مراتب

مايوجب الاشتراك أو النقل .

لايقال : كيف يكون ذلك وقد تقدم ان التقييد لايوجب التجوز فى المطلق أصلا ؟

فانه يقال : مضافاً الى انه انما قيل لعدم استلزامه له لاعدم امكانه

الانصراف ﴿مايوجب الاشتراك﴾ بين المنصرف عنه والمنصرف اليه ﴿أو النقل﴾ عن المنصرف عنه الى المنصرف اليه .

﴿لايقال : كيف يكون ذلك﴾ الذي ذكرتم من ايجاب الانصراف للاشتراك أو النقل ﴿وقد تقدم ان التقييد لايوجب التجوز في المطلق أصلا﴾ فكيف يمكن الحقيقة الثانوية التعينية مع ان مرتبتها متأخرة عن مرتبة المجاز .

والحاصل: انكم ذكرتم فيماسبق ان التقييد حيث يكون بدالين ومدلولين لايوجب تصرفاً في لفظ المطلق، بل هو باق على معناه الاولى .

مثلا: الرقبة في الرقبة المؤمنة مستعملة في مطلق الرقبة، فلم تستعمل في المؤمنة حتى يكون مجازاً، ويستلزم كثرة استعمالها فيها انشاء للفظ بالمعنى المقيد حتى يكون وضعاً بالغلبة، اما بأن يترك المعنى الاول بالمرة حتى يكون منقولا أو يبقى الاول أيضاً حتى يكون مشتركاً .

﴿فانه يقال: مضافاً الى انه انما قيل﴾ بعدم التجوز في التقييد ﴿لعدم استلزامه﴾ أي التقييد ﴿له﴾ أي للتجوز ﴿لا عدم امكانه﴾ أي امكان التجوز، فانه كما يمكن استعمال المطلق في معناه والمقيد في معناه، ويكون التقييد من نتيجة الجمع بينهما حتى لايكون في لفظ المطلق تجوز .

كذلك يمكن استعمال المطلق في المقيد ابتداءاً ويكون ذكر المقيد دليلا

فان استعمال المطلق فى المقيد بمكان من الامكان ان كثرة ارادة المقيد لدى اطلاق المطلق ولو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية انس كما فى المجاز المشهور ، أو تعييناً واختصاصاً به كمافى المنقول بالغلبة ، فافهم .

(تنبيه) وهو انه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان وارداً فى مقام البيان من جهة منها وفى مقام الاهمال أو الاجمال من اخرى

على المراد ﴿فان استعمال المطلق في المقيد بمكان من الامكان﴾ كما تقدم ، وعليه فيكون الاستعمال مجازاً وينجر الى النقل أو الاشتراك ﴿ان كثرة ارادة المقيد لدى اطلاق المطلق ولو﴾ كانت الارادة ﴿بدال آخر﴾ حتى لايستلزم المجاز ﴿ربما تبلغ﴾ هذه الكثرة ﴿بمثابة توجب له﴾ أي للفظ المطلق ﴿مزية انس﴾ بالمقيد بلاايجاب لوضع ثانوي تعيني ﴿كمافي المجاز المشهور أو﴾ توجب هذه الكثرة ﴿تعييناً واختصاصاً﴾ للفظ المطلق ﴿به﴾ أي بالمقيد ﴿كما في المنقول بالغلبة﴾ سواء مع ترك المعنى الاول الموجب للنقل أو مع بقائه الموجب للاشتراك .

وبهذا تبين أن صيرورة اللفظ حقيقة في معنى ثانوي لايترتب على استعماله مجازاً فيه أولا ﴿فافهم﴾ فانه دقيق .

﴿تنبيه ـ وهو انه يمكن أن يكون المطلق جهات عديدة﴾ قابلا للاطلاق والتقييد بحسب كل واحد منها ، ولكن ﴿كان وارداً في مقام البيان من جهة منها وفي مقام الاهمال أو الاجمال من﴾ جهة ﴿اخرى﴾ كقوله تعالى: « فاسألوا أهل الذكر »[1] فانه في مقام الاطلاق من حيث سؤال كل جاهل عن العالم وليس في

---

(١) النحل : ٤٣ .

فلابد في حمله على الاطلاق بالنسبة الى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة ، ولايكفي كونه بصدده من جهة اخرى الا اذا كان بينهما ملازمة عقلا أو شرعاً أو عادة كما لايخفى .

مقام الاطلاق من حيث أفراد أهل الذكر، الذكر منهم والانثى والحر والعبد وطاهر المولد وغيره ، ولا من حيث أحوالهم كالعادل منهم والفاسق والحي والميت ـ كما قالوا ـ ﴿فلابد في حمله على الاطلاق بالنسبة الى جهة﴾ كالاطلاق من حيث الافراد ﴿من كونه بصدد البيان من تلك الجهة﴾ أي من جهة الافراد مثلا ﴿ولا يكفي﴾ في الاطلاق من جهة ـ كالاطلاق الاحوالي ـ ﴿كونه بصدده﴾ أي بصدد البيان ﴿من جهة اخرى﴾ كالاطلاق الافرادي ﴿الا اذا كان بينهما﴾ أي بين الاطلاقين الذي كان المطلق بصدد بيان أحدهما دون الاخر ﴿ملازمة﴾ بأن كان الاطلاق من الجهة المقصود بيانها يلازم الاطلاق من الجهة الاخرى غير المقصود بيانها ، سواء ثبتت الملازمة ﴿عقلا أو شرعاً أو عادة كما لايخفى﴾ .

قال العلامة المشكيني «ره» : والاول مثل ماإذا ورد انه « لابأس بالصلاة في عذرة غير المأكول ناسياً » فان نفي مانعيتها من حيث النجاسة ملازم عقلا لنفيها من حيث الجزئية لغير المأكول فاذا فرض كون المولى في مقام البيان من الجهة الاولى يحمل على الاطلاق من الجهة الثانية أيضاً للملازمة العقلية . والثاني مثل قوله «اذا سافرت فقصر» بناءاً على شمول التقصير للافطار ، فاذا فرض كونه في مقام البيان من جهة الصلاة يحمل على الاطلاق من جهة الافطار أيضاً ، للملازمة الشرعية المستفادة من قوله عليه السلام « اذا قصرت أفطرت »[1]. والثالث مثل ماإذا ورد انه « لابأس بالصلاة في جلد الميتة » وفرضنا ان الغالب فيه النجاسة ، فاذا فرض

---

(١) الفقيه ج١ ص١٤٢ .

فصل

اذا ورد مطلق ومقيد متنافيين فاما يكونان مختلفين في الاثبات والنفي واما يكونان متوافقين .

كونه مسوقاً في بيان عدم مانعية عنوان الميتة يحمل على الاطلاق من جهة النجاسة أيضاً وانها غير مانعة [1] ـ انتهى كلامه رفع مقامه فتأمل .

« فصل »

في بيان الجمع بين المطلق والمقيد

وحيث انك قد عرفت المطلق فيما سبق اجمالا فاللازم تعريف المقيد اجمالا ثم الشروع في المبحث ، فنقول : عرف المقيد بأنه «مادل على شائع في جنسه» وعرفه صاحب الفصول بأنه « مااختص دلالته ببعض مادل عليه المطلق من حيث انه كذلك » ، قال: فدخل فيه العلم وما بحكمه والمطلق المستعمل في المقيد مجازاً أو العام واسم الجنس مفرداً ومركباً اذا اختصت بالدلالة على بعض ما دل عليه المطلق ـ انتهى .

وحيث ان مفهومه عند العرف أظهر من هذه التعاريف فالاولى ترك الاطناب فيها بذكر ما أورد عليها من الاشكال والجواب .

﴿اذا ورد مطلق ومقيد متنافيين﴾ مقابل مالم يكن بينهما تناف نحو «أكرم العلماء .وصل" خلف عدول العلماء » ﴿فاما يكونان مختلفين في الاثبات والنفي﴾ كما لو قال « اعتق رقبة ولاتعتق رقبة كافرة » ﴿ واما يكونان متوافقين ﴾ في

(١) حاشية المشكيني ج١ ص٣٩٠ .

فان كانا مختلفين مثل اعتق رقبة ولاتعتق رقبة كافرة فلااشكال في التقييد وان كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقييد .

وقد استدل بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى ، وقد أورد عليه بامكان الجمع على وجه آخر ، مثل حمل الامر في المقيد على الاستحباب ؛ وأورد عليه بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ وانما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى

الاثبات نحو « اعتق رقبة . اعتق رقبة مؤمنة » أو في النفي نحو « لا تبع الخمر ولا تبع خمر التمر » ﴿فان كانا مختلفين﴾ كما تقدم من ﴿مثل اعتق رقبة ولاتعتق رقبة كافرة فلااشكال في التقييد﴾ للفهم العرفي المستند ظاهراً الى ان العمل بالمقيد لايوجب طرح المطلق ، بل انما يضيق به دائرته ، بخلاف العكس فان العمل بالمطلق يوجب رفع اليد عن المقيد رأساً ﴿وان كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقييد﴾ فاللازم العمل بالمقيد في مثل « اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة » حتى انه لو أعتق عبداً غير مؤمن لم يكف .

﴿وقد استدل﴾ عليه ﴿بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى﴾ من الطرح على المشهور كما نقله الشيخ المرتضى «ره» في باب التعادل والترجيح ﴿وقد أورد عليه﴾ أي على وجوب الحمل مستنداً الى هذه القاعدة ﴿بامكان الجمع﴾ وعدم الطرح ﴿على وجه آخر ، مثل حمل الامر في المقيد على الاستحباب﴾ فيكون المقيد أفضل الافراد .

﴿ وأورد عليه ﴾ أي على هذا الايراد ببيان الفرق بين حمل المقيد على الاستحباب ، وبين حمل المطلق على المقيد ﴿بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ﴾ أي لفظ المطلق ﴿وانما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى﴾ أعني

اقتضاه تجرده عن القيد مع تخيل وروده فى مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاع على مايصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال، فلااطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً فلايعارض ذلك بالتصرف فى المقيد بحمل أمره على الاستحباب .

وأنت خبير بأن التقييد أيضاً يكون تصرفاً فى المطلق لما عرفت من ان الظفر بالمقيد لايكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان ، بل عن عدم كون الاطلاق

وصف الاطلاق الذي ﴿اقتضاه تجرده﴾ أي تجردالمطلق ﴿عن القيد مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد ، و﴾ من المعلوم ان ﴿بعدالاطلاع على مايصلح للتقييد﴾ بالظفر بالمقيد ينكشف بطلان التخيل المزبور و ﴿نعلم وجوده﴾ أي المقيد ﴿على وجه الاجمال﴾ لاوجه لهذا القيدكما لايخفى ﴿فلااطلاق فيه﴾ أي في لفظ المطلق لانهدام بعض مقدمات الاطلاق ـ وهي المقدمة الثانية التي تقول بانتفاء مايوجب التعيين ـ ﴿حتى يستلزم﴾ التقييد ﴿تصرفاً﴾ في المطلق ﴿فلايعارض ذلك﴾ التقييد في لفظ المطلق ﴿بالتصرف في المقيد بحمل أمره﴾ الظاهر في الوجوب ﴿على الاستحباب﴾ مجازاً والحاصل أن تقييد المطلق لايستلزم تجوزاً وحمل المقيد على الاستحباب يستلزم تجوزاً وحمل الكلام على مالاتجوز فيه أولى من حمله على مافيه التجوز كمالايخفى.

﴿وانت خبير بان﴾ جواب هذاالمجيب مردودمن وجهين: الاول أن ﴿التقييد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق﴾ كما أن حمل الامر على الاستحباب أيضاً تصرف في المقيد فهما متساويان ﴿لما عرفت من أن الظفر بالمقيد لايكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان ، بل﴾ ورود المقيد كاشف ﴿عن عدم كون الاطلاق

الذى هو ظاهره بمعونة الحكمة بمراد جدى غاية الامر ان التصرف فيه بذلك لايوجب التجوز فيه .

مع ان حمل الامر فى المقيد على الاستحباب لايوجب تجوزاً فيه فانه فى الحقيقة مستعمل فى الايجاب ، فان المقيد اذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب

﴿الذي هوظاهره﴾ أي ظاهر المطلق ﴿بمعونة﴾ مقدمات ﴿الحكمة بمراد جدى﴾ وان كان مراداً بالارادة الاستعمالية ضرباً للقاعدة .

وبهذا سقط قولكم «بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ لكشفه عن عدم الاطلاق من أصل» ﴿غاية الامر أن التصرف فيه﴾ أي في المطلق ﴿بذلك﴾ التصرف الذي هو عبارة عن حمله على أنه ليس بمراد جدي ﴿لايوجب التجوز فيه﴾ أي في المطلق ، ولكن ليس محذوره أهون من محذور التجوز اذ كلاهما خلاف الظاهر .

والحاصل: ان المطلق له ظهور في كونه مراداً جدياً ، والمقيد له ظهور في كونه واجباً . فالامر يدور حينئذ بين رفع اليد عن ظهور المطلق في الارادة الجدية وعن ظهور المقيد في الوجوب وكلاهما على السواء . نعم رفع اليد عن ظهور المقيد موجب لمجازيته دون رفع اليد عن ظهور المطلق .

الثاني : ما أشار اليه بقوله: ﴿مع أن حمل الامر في المقيد على الاستحباب لايوجب تجوزاً فيه﴾ أي في المقيد ، اذ ليس المراد من الاستحباب في باب المطلق والمقيد الاستحباب الاصطلاحي الذي هو مضاد للوجوب ﴿فانه﴾ أي الامر الواقع في المقيد ﴿في الحقيقة مستعمل في الايجاب﴾ الافضل ﴿فان المقيد اذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب﴾ لاشتمالة على

لامستحباً فعلا ، ضرورة ان ملاكه لايقتضى استحبابه اذا اجتمع مع مايقتضى وجوبه . نعم فيما اذا كان احراز كون المطلق فى مقام البيان بالاصل كان من التوفيق بينهما حمله على انه سيق فى مقام الاهمال على خلاف مقتضى الاصل ـ فافهم .

ملاكين ﴿لامستحباً فعلا﴾ كسائر المستحبات ﴿ضرورة أن ملاكه﴾ الاستحبابي ﴿لايقتضي استحبابه اذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه﴾ لانه يستلزم الجمع بين الضدين وهو محال قطعاً .

مثلا : صلاة الجماعة انما تكون أفضل أفراد الواجب لأنها مستحبة فعلا، وهكذا لوقلنا بأن الايمان في الرقبة ليس واجباً كان عتق الرقبة المؤمنة أفضل أفراد الواجب لامستحباً فعلا.

﴿نعم﴾ كلام المجيب القائل بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ انما يصح ﴿فيما اذاكان احراز كون المطلق في مقام البيان بالاصل﴾ الذي ادعاه المصنف «ره» من جريان أصالة الاطلاق عند الشك فيه ، فانه لوظفرنا بالمقيد أمكن القول بأن المطلق لم يكن في مقام البيان من أول الامر ، و﴿كان﴾ حينئذ ﴿من التوفيق بينهما حمله﴾ أي حمل المطلق ﴿على أنه سيق في مقام الاهمال﴾ أو الاجمال ﴿على خلاف مقتضى الاصل﴾ فاللازم الاخذ بالمقيد وابقائه على ظاهره ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى أن اللازم مماذكر عدم جواز التمسك بهذا المطلق في غير مورد المقيد، مضافاً الى أنه لوأمكن التوفيق بكل واحد من النحوين، فلوكان ظهور في البين فهو المتبع والا فترجيح أحدهما على الاخر بلامرجع. وبهذا كله تبين الاشكال فى كون وجه الجمع بالتقييد هى القضية المشهورة القائلة بأن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح .

ولعل وجه التقييد كون ظهور اطلاق الصيغة في الايجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق ، وربما يشكل بأنه يقتضي التقييد في باب المستحبات مع ان بناء المشهور على حمل الامر بالمقيد فيها على تأكد الاستحباب ، اللهم الا ان يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبية - فتأمل .

﴿ولعل وجه التقييد﴾ شيء آخر، وهو﴿كون ظهور اطلاق الصيغة في الايجاب التعييني﴾ المقتضى لعدم هذه الفصول عنه الى غيره مما لا يشمل على الوصف كالرقبة غير المؤمنة - في المثال السابق - ﴿أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق﴾ لعدم جواز الاتيان بأحد الافراد ولو لم يشتمل على الوصف .

﴿وربما يشكل﴾ ما ذكرناه من الوجه تقديم المقيد على المطلق﴿بأنه﴾ كان الوجه أقوائية ظهور الصيغة في التعيين من ظهور المطلق في الاطلاق كان هذا الوجه بعينه﴿يقتضي التقييد في باب المستحبات﴾ فلو ورد زر الحسين عليه السلام وزر الحسين عليه السلام يوم عرفة كان اللازم القول باستحباب زيارة الحسين عليه السلام في يوم عرفة فقط، وهكذا لو ورد اقنت واقنت بكلمات الفرج كان اللازم القول بعدم استحباب القنوت بغير كلمات الفرج وهكذا ﴿مع أن بناء المشهور﴾ بل لم ينقل فيه خلاف من أحد ﴿على﴾ ابقاء المطلق على اطلاقه و﴿حمل الامر بالمقيد فيها﴾ أي في المستحبات ﴿على تأكد الاستحباب﴾ .

﴿اللهم الا أن﴾ يقال بوجود الصارف عن العمل على طبق الظهور الاقوى الكائن للمقيد لانه﴿يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبية﴾ فتكون الغلبة قرينة على ارادة التأكد من القيود ، وليس في باب الواجبات مثل هذه القرينة النوعية﴿فتأمل﴾ يمكن أن يكون اشارة الى أن الواجبات أيضاً كذلك،

أو انه كان بملاحظة التسامح فى أدلـة المستحبات وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد ، وحمله على تأكد استحبابه من التسامح فيها .

ثم ان الظاهر انه لايتفاوت فيما ذكرنا

اذ قلما يتفق واجب لم تكن له مراتب ﴿أو﴾ نقول بفرق آخـر بين الواجبات والمستحبات وهو ﴿أنه﴾ أي عدم الحمل في باب المستحبات ﴿كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات﴾ فان موضوع أخبار «من بلغه ثواب على عمل »[1] الخ هو البلوغ ولاشك في صدق بلوغ المطلق ولو بعد ورود المقيد ﴿وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد، وحمله على تأكد استحبابه من التسامح فيها﴾ متعلق بقوله: «وكان عدم» الخ .

وقد علق المصنف «ره» في الهامش مالفظه: ولايخفى أنه لو كان حمل المطلق على المقيد جمعاً عرفياً كان قضيته عدم الاستحباب الا للمقيد، وحينئذ ان كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق كان استحبابه تسامحياً والا فلا استحباب لـه وحده ، كما لاوجه بناءاً على هذا الحمل وصدق البلوغ لتأكد الاستحباب في المقيد فافهم ـ انتهى .

وأجاب بعضهم بوجـه آخر ، وهو أن التقييـد انما يكون فيما علم وحـدة التكليف من الخارج ولم يعلم ذلك في المستحبات، والانصاف عدم استقامة شيء مـن هذه الوجوه ، بل المتبع الظهور في كل مورد فقد لايمكن الا التقييد كما لايخفى .

﴿ثم ان الظاهر أنه لايتفاوت﴾ الحال ﴿فيما ذكرنا﴾ من حمل المطلق على

---

(١) اصول الكافي ج٢ ص ٨٧ .

بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متنافيين ، كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب وغيره من قرينة حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر فليتدبر .

(تنبيه) لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التكليفي وفي بيان الحكم الوضعي ، فاذا ورد مثلا ان البيع سبب وان البيع الكذائي سبب ، وعلم

المقيد ﴿بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متنافيين ، كما لا يتفاوتان﴾ المثبتان والمنفيان ﴿في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف﴾ متعلق بقوله «في استظهار» ﴿من وحدة السبب وغيره﴾ متعلق باتحاد التكليف ﴿من قرينة حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر﴾ .

والحاصل : انه اذا أحرز وحدة التكليف ـ سواء كان الاحراز من اجماع أو غيره ـ كان اللازم حمل المطلق على المقيد، اذ مع وحدة التكليف يقع التنافي بين المطلق والمقيد، لان دليل المقيد يقول بعدم كفاية المطلق ودليل المطلق يقول بكفايته وحينئذ يلزم أحد الامرين حمل المقيد على الاستحباب في الواجب والكراهة في الحرام أو حمل المطلق على المقيد فيقدم الثاني على الاول حسبما مر تفصيله ﴿فليتدبر﴾ لئلا تظن عدم التنافي بين تحريمين.

﴿تنبيه : لا فرق فيما ذكر من الحمل﴾ للمطلق على المقيد ﴿في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التكليفي﴾ كما تقدم من مثال العتق ﴿وفي بيان الحكم الوضعي﴾ كالسببية والمانعية والجزئية والشرطية ونحوها ﴿فاذا ورد مثلا أن البيع سبب﴾ للملكية .

﴿و﴾ ورد أيضاً ﴿أن البيع الكذائي﴾ كالبيع بالعربي مثلا ﴿سبب، وعلم﴾

ان مراده اما البيع على اطلاقه أو البيع الخاص فلابد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الاطلاق فيه كما هو ليس ببعيد ، ضرورة تعارف ذكر المطلق وارادة المقيد بخلاف العكس بالغاء القيد وحمله على انه غالبي أو على وجه آخر فانه على خلاف المتعارف .

من دليل خارج كون الدليلين في مقام بيان سبب واحد و﴿أن مراده اما البيع على اطلاقه أو البيع الخاص﴾ سبب للملكية ﴿فلابد﴾ حينئذ ﴿من التقييد﴾ والقول بأن البيع بلفظ العربي سبب فقط ﴿لو كان ظهور دليله﴾ أي دليل المقيد ﴿في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الاطلاق فيه﴾ أي في دخل المطلق ﴿كما هو﴾ أي هذا الظهور ﴿ليس ببعيد، ضرورة تعارف ذكر المطلق وارادة المقيد﴾ فان قول المولى «احللت لك المعاملة» لايراد به مطلق المعاملة ، بل المعاملة الخاصة التي هي في نظره، ودليل القيد كاشف عنه ﴿بخلاف العكس بالغاء القيد وحمله على أنه غالبي﴾ بيان لالغاء القيد، بأن يقال أن المطلق يراد به الاطلاق وانما المقيد محمول على كون القيد غالبياً فذكره من قبيل قوله تعالى «وربائبكم اللاتي في حجوركم»[1] ﴿أو على وجه آخر﴾ من أن سببية المقيد أقوى وأحسن في نظر المولى من سببية المطلق وان اشتركا في مطلق السببية ﴿فانه﴾ أي الغاء القيد بأحد الوجهين ﴿على خلاف المتعارف﴾ فلايصار اليه .

والانصاف ان المتبع هو الظهور ، وليس له ميزان خاص بل الفهم العرفي في كل مورد هو المعيار في المطلب ، فاربما نرى انهم يلغون القيد ويأخذون بالاطلاق كما نرى العكس مع مماثلة الموردين والله الموفق .

---

(١) النساء: ٢٣.

(تبصرة) ـ لاتخلو من تذكرة ـ وهي ان قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف بحسب اختلاف المقامات ، فانها تارة يكون حملها على العموم البدلي واخرى على العموم الاستيعابي وثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الاثار والاحكام ، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام ،

﴿تبصرة : لاتخلو من تذكرة ـ وهي ان قضية مقدمات الحكمة في المطلقات﴾ ليست على نحو واحد بل ﴿تختلف بحسب اختلاف المقامات ، فانها﴾ أي المطلقات ﴿تارة يكون﴾ مقتضى مقدماتها ﴿حملها﴾ أي حمل تلك المطلقات ﴿على العموم البدلي﴾ بمعنى حصة من الطبيعة قابلة الانطباق على كل فرد من أفرادها ﴿واخرى﴾ تقتضي مقدمات الاطلاق حمل المطلق ﴿على العموم الاستيعابي﴾ أي الاستغراق والشمول لكل فرد من أفراد الطبيعة ﴿وثالثة على نوع خاص مما ينطبق﴾ المطلق ﴿عليه﴾ وهذا الاختلاف انما يكون ﴿حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الاثار والاحكام﴾ .

قال العلامة المشكيني «ره» : أما الاول فكما في اللفظ الدال على الايجاب من صيغة أو غيرها ، فان مقام الايجاب يقتضي الحمل على فرد معين كما مر .

وأما الثاني فكما في اللفظ الدال على موضوع حكم تكليفي أو وضعي مثل « اعتق رقبة » و «أحل الله البيع» فان الاثر الاول تحقق فيه مقدمتان اقتضتا مع المقدمات العامة العموم البدلي والاثر الثاني تحقق فيه مقدمات ثلاث اقتضت مع العامة العموم الاستغراقي[1] ـ انتهى .

﴿كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام﴾ فانها تختلف حسب اختلاف

(١) حاشية المشكيني ج١ ص٣٩٥ .

فالحكمة في اطلاق صيغة الامر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعييني العيني النفسي فان ارادة غيره تحتاج الى مزيد بيان ولا معنى لارادة الشياع فيه فلامحيص عن الحمل عليه فيما اذا كان بصدد البيان كما انها قد تقتضي العموم الاستيعابي كما في « أحل الله البيع وحرم

المقامات مثلا : القرائن الاحوالية تدل على شيء واخرى على شيء آخر .

وهكذا القرائن المقالية ثم قدم المصنف «ره» القسم الثالث المشار اليه بقوله «وثالثة» الخ بقوله : ﴿فالحكمة في اطلاق صيغة الامر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعييني﴾ مقابل التخييري نحو أطعم أو صم أو اكس ﴿العيني﴾ مقابل الكفائي نحو اغسل الميت أنت أو زيد ﴿النفسي﴾ مقابل الغيري نحو « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم »[1] المفيد لكون الوضوء واجباً غيرياً ﴿فان ارادة غيره تحتاج الى مزيد بيان﴾ .

ففي الاول : يحتاج الى عدل للواجب .

وفي الثاني : الى عدل للفاعل .

وفي الثالث : الى بيان ذي المقدمة، فحيث لم يبين انكشف عدمها فتبين ان المراد بالحكمة في صيغة الامر هو هذا المعنى ﴿ولا معنى لارادة الشياع﴾ والسريان ﴿فيه﴾ وحينئذ ﴿فـ﴾ لو تمت مقدمات الحكمة ﴿لامحيص عن الحمل عليه﴾ أي على هذا المعنى ﴿فيما اذا كان﴾ المولى ﴿ بصدد البيان ، كما انها ﴾ أي مقدمات الحكمة ﴿قد تقتضي العموم الاستيعابي كما في « أحل الله البيع وحرم

---

(١) المائدة : ٦ .

الربوا »[1] اذ ارادة البيع مهملا أو مجملا تنافي ماهو المفروض من كونه بصدد البيان وارادة العموم البدلي لاتناسب المقام .

ولا مجال لاحتمال ارادة بيع اختاره المكلف ـ أيّ بيع كان ـ مع انها تحتاج الى نصب دلالة عليها لايكاد يفهم بدونها من

الربوا »﴾ فانه يدل على حلية جميع أنواع البيوع وحرمة جميع أنواع الربوا ﴿اذ ارادة البيع مهملا أو مجملاتنافي ماهو المفروض من كونه بصدد البيان﴾ مع عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وعدم قرينة توجب التعيين .

اللهم الا أن يقال : بأنه في مقام امضاء البيع مجملا ، كما ان أدلة العبادات ـ كما قالوا ـ في مقام التشريع ـ فتدبر ﴿وارادة العموم البدلي﴾ حتى يكون بمعنى حلية فرد مردد من البيع نظير جئني برجل ﴿لاتناسب المقام﴾ الذي هو مقام اعطاء الحكم بالنسبةالى المعاملات المتعارفة، وأما القول بأنه مقام الامتنان فليس شيئاً يعرف لا من اللفظ ولا من الخارج مع عدم صحتهبالنسبة الىتحريم الربوا .

﴿ولا مجال لاحتمال ارادة بيع اختاره المكلف ـ أيّ بيع كان ـ﴾ مثل قوله «جئني برجل» الذي يقتضى اطلاقه ارادة المولى لرجلاختاره المكلفأي رجل كان والفرق بين هذا وسابقه ان الاول غير معلوم المراد لاجماله حتى يبقى المكلف متحيراً بخلافالثاني كمالايخفى، وانما قلنا بعدمالمجال لهذا الاحتمال لما تقدم من انه في مقام اعطاء الحكم بالنسبة الى المعاملات المتعارفة ﴿مع انها﴾ أي ارادة بيع اختاره المكلف ﴿تحتاج الى نصب دلالة عليها﴾ أيعلى هذه الارادة فانه ﴿لايكاد يفهم﴾ هذا المعنى ﴿بدونها﴾ أيبدون القرينة ﴿من

---

(١) البقرة : ٢٧٥ .

الاطلاق .

ولا يصح قياسه على ما اذا أخذ في متعلق الامر فان العموم الاستيعابي لايكاد يمكن ارادته وارادة غير العموم البدلي وان كانت ممكنة الا أنها منافية للحكمة وكون المطلق بصدد البيان .

﴿الاطلاق﴾ اذ الاطلاق لايقتضيه فارادته منه بدون قرينة نقض للغرض ﴿ولايصح قياسه﴾ أي قياس مثل «أحل الله البيع» مما يقع المطلق عقيب غير الامر ﴿على ماأذا أخذ﴾ المطلق ﴿في متعلق الامر﴾ نحو « جئني برجل » ﴿فان العموم الاستيعابي﴾ فيما اذا وقع الامر ﴿لايكاد يمكن ارادته﴾ لاستحالة تعلق القدر بجميع أفراد المهية .

ولكن لايخفى ان هذا انما يصح فيما كانت الافراد كثيرة جداً نحو الرجل، اما لو انحصرت في عدد قليل جاز ذلك كما لو قال « جئني بمجتهد » مع فرض انحصار المجتهدين ﴿وارادة غير العموم البدلي﴾ بأن يراد بالرجل في « جئني برجل » البعض المعين ﴿وان كانت ممكنة الا انها﴾ أي هذه الارادة بدون نصب قرينة عليها ﴿منافية للحكمة و﴾ لـ ﴿كون المطلق بصدد البيان﴾ فهذا الفارق يوجب على عدم صحة قياس نحو « أحل الله البيع » على نحو «جئني برجل» ، اذ يدور أمر الرجل بين العموم الاستيعابي المتعذر وبين ارادة قسم خاص المنافية للحكمة وبين العموم البدلي وحيث لامحذور فيه وجب المصير اليه ، بخلاف نحو « أحل الله البيع » فان العموم الاستيعابي فيه ممكن .

ثم لابأس بالاشارة الى بعض ماذكره القوم في الايات الواردة بالنسبة الى العبادات ، وهو انهم ذكروا عدم وجود المطلقات أو شذوذها في الايات المتعلقة بالعبادات وفرقوا بينها وبين الايات المتعلقة بالمعاملات فقالوا فيها بعكس ماقالوا

فصل

في المجمل والمبين . والظاهر ان المراد من المبين ـ في موارد اطلاقه ـ الكلام الذى له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف غالباً لخصوص معنى

في العبادات ، مستظهرين انها في مقام أصل التشريع لابصدد البيان حتى ينعقد الاطلاق فيها . ولكن أنت خبير بعدم الفرق بل هما على حد سواء ، فاللازم اما الالتزام بوجود الاطلاق في كليهما ـ كما هو الاظهر ـ أو عدم الاطلاق بالنسبة الى كليهما ، فكما يمكن التمسك بنحو « أحل الله البيع »[1] لصحة بيع الفضولي والمعاطاتي كذلك يمكن التمسك باطلاق « اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة »[2] لعدم اشتراط الامام عليه السلام في الانعقاد، وكما يقيد الاول بالادلة الدالة على اشتراط المالية ونحوه كذلك يقيد الثاني بالادلة الدالة على اشتراط عدم السفر ونحوه ، والقول بأنه في مقام أصل التشريع للجمعة يشابه القول بأن آية البيع في مقام أصل جوازه مقابل حرمة الربوا .

وكيف كان ، فلا وجه للتفصيل ـ والله الهادي الى سواء السبيل .

(فصل)

﴿في المجمل والمبين . والظاهر﴾ المتبادر الى الذهن من هذين اللفظين ﴿ان المراد من المبين ـ في موارد اطلاقه ـ﴾ هو ﴿الكلام﴾ أو الكلمة ﴿الذي له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف﴾ من اهل اللسان ﴿غالباً لخصوص معنى﴾

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) الجمعة : ٩ .

والمجمل بخلافه ، فما ليس له ظهور مجمل وان علم بقرينة خارجية ماارید منه كما ان ماله الظهور مبين وان علم بالقرينة الخارجية انه ما اريد ظهوره وانه مأول . ولكل منهما فى الايات و الروايات وان كان أفراد كثيرة لاتكاد تخفى الا ان لهما افراداً مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للاعلام فى انها من أفراد ايهما

بحيث اذا اطلق بدر الى الذهن معنى واحد للتلازم ذهناً بين هذا اللفظ وهذا المعنى الموجب لتذكر احدهما عند تذكر الاخر ﴿و﴾ المراد من ﴿المجمل﴾ ماهو ﴿بخلافه﴾ مما لايكون له ظاهر يبدر من لفظه عند الاطلاق .

وعلى ماذكرنا من التعريف ﴿فما ليس له ظهور مجمل وان علم بقرينة خارجية ما اريد منه﴾ فلو قامت القرينة على ان المراد بالقروء في قوله تعالى « يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء »[1] الاطهار لم يخرج بذلك عن الاجمال ﴿كما ان ماله الظهور مبين وان علم بالقرينة الخارجية انه ما اريد ظهوره وانه مأول﴾ فنحو « وجوه يومئذ ناضرة . الى ربها ناظرة»[2] مبين وان قامت القرينة القطعية العقلية والنقلية على عدم ارادة ظهوره من النظر بالعين . وقد خالف فيما ذكره من المعنى بعض والظاهر عدم صحته .

﴿و﴾ كيف كان فـ ﴿لكل منهما﴾ أي من المجمل والمبين ﴿فى الايات والروايات وان كان افراد كثيرة لاتكاد تخفى﴾ ﴿على احد﴾ ﴿الا ان لهما افراداً مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للاعلام في انها من افراد ايهما﴾ وهذا الخلاف انما نشأ من انس بعض الاذهان ببعض الشواهد والمقربات والمبعدات ، بحيث صار

---

(١) البقرة : ٢٢٨ .

(٢) القيامة : ٢٣ .

كآية السرقــة ومثل « حـرمت عليكم امهاتكم »[١] و « أحلت لكم بهيمة الانعام »[٢] مما اضيف التحريم والتحليل الى الاعيان ، ومثل « لاصلاة الا بطهور »[٣] .

سبباً لانس الذهن بالتلازم بين لفظ ومعنى أوعدم التلازم أوالشك فهذا يدعى اجماله وذاك يدعى خلافه، كماقد يقع هذا النزاع في التبادر وامثاله ﴿كآية السرقة﴾ وهي قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما »[٤] فقد ذهب السيد المرتضى «ره» وجماعة من العامة على انها مجملة باعتبار اليد لاحتمال ان يكون المراد القطع من الاشاجع ومن الزند ومن المرفق ومن المنكب، وذهب آخرون ومنهم صاحب المعالم الى عدم اجمالها .

﴿ومثل « حرمت عليكم امهاتكم » و« احلت لكم بهيمة الانعام »﴾ وغيرهما ﴿مما اضيف التحريم والتحليل الى الاعيان﴾ لا الى الافعال ، فالاكثرون على عدم الاجمال لظهوره فى الفعل المقصود منه ، فتحريم الام يراد به وطيها وسائر الاستمتاعات بها ، وتحليل البهيمة يراد بـه حليُّة لحمها وسائر الانتفاعات غير المحظورة بها وذهب بعض الى اجمالها لان الافعال كثيرة ، وحيث لايمكن تقدير جميعها لان مايقدر للضرورة يقدر بقدرها ولابعضها الترجيح بلامرجح يقع الاجمال.

﴿ومثل « لاصلاة الابطهور »﴾ و « لاصلاة الا بفاتحة الكتاب » ونحوهما مما ينفى فيه الفعل مطلقاً ، فقال بعض باجماله لعدم معلومية ان المراد من النفى

---

(١) النساء : ٢٣ .

(٢) المائده : ١ .

(٣) التهذيب ج١ ص١٤٤ ـ الفقيه ج ١ ص١٢ .

(٤) المائدة : ٣٨ .

ولا يـذهب عليك ان اثبات الاجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت من ان ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، ويكون غالباً لمعنى وهو مما يظهر بمراجعة الوجدان فتأمل.

ثم لا يخفى انهما وصفان اضافيان ربما يكون مجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه ومبيناً لدى الاخر لمعرفته وعدم التصادم بنظره. فلا يهمنا التعرض لموارد الخلاف والكلام، والنقض والابرام

هو نفى الصحة أو الكمال، وذهب اخرون الى عدم الاجمال لظهور النفى فى نفي الحقيقـة.

﴿ولا يذهب عليك ان اثبات الاجمال أو البيان لايكاد يكون بالبرهان، لما عرفت من ان ملاكهما﴾ ليس مما يثبت بالبرهان، بل ملاك الاول ان لا يكون للكلام ظهور وهو امر عرفى وملاك الثاني ﴿ان يكون للكلام ظهور، ويكون غالباً لمعنى﴾ بحيث يظهر منه ذلك المعنى عند الاطلاق ﴿وهو مما يظهر بمراجعة الوجدان فتأمل﴾ جيداً.

نعم فى ظرف الاختلاف يجب المراجعة الى العرف، ولاحق لادعاء الاجمال أو الظهور مع مخالفة العرف كما لا يخفى.

﴿ثم لايخفى انهما وصفان اضافيان ربما يكون مجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف بـه لديه﴾ أي لدى من يكون مجملا عنده ﴿ومبيناً لدى الاخر لمعرفته﴾ بالوضع ﴿وعدم التصادم بنظره﴾. ولايخفى ان في كونهما كذلك نظر.

وعلى أي حال ﴿فلا يهمنا التعرض لموارد الخلاف والكلام، والنقض والابرام

فى المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام .

فى المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام﴾ .

انتهى المجلد الاول من الكفاية لاية الله المحقق الخراسانى(قدس‌سره) وقد انتهى‌بذلك شرحنا على المجلد الاول ، والله المتقبل ، وسنبدء في‌شرح المجلد الثاني باذن الله تعالى والله المستعان .

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد السادس

في بيان الامارات المعتبرة شرعاً او عقلا

قال المصنف « ره » :

بسم الله الرحمن الرحيم

« المقصد السادس »

من مقاصد الكتاب ﴿في بيان الامارات المعتبرة شرعاً أو عقلا﴾ ومعنى الاعتبار المنجزية لدى الاصابة والمعذرية لدى الخطأ ، وهو المسمى بالحجة لاحتجاج كل من المولى والعبد على الاخر .

ثم ان الحجية قد تكون مجعولة للشارع ـ بمعنى ان الشارع جعل الشيء الفلاني حجة وان لم يكن العقل يراه حجة ـ وقد تكون مجعولة للعقل ـ بمعنى ان العقل جعله حجة ويرى صحة المؤاخذة على مخالفته وعدم صحتها على موافقته وان لم يتصرف الشارع فيه ـ اما مع امكان التصرف او بدون امكانه ، وعلى هذا يكون اقسام الحجة ثلاثة :

وقبل الخوض في ذلك لابأس بصرف الكلام الى بيان بعض ماللقطع من الاحكام، وان كان خارجاً من مسائل الفن

الاول : المعتبرة شرعاً كالاستصحاب والبراءة الشرعية والخبر الراجح بالمرجحات المنصوصة لدى التعارض .

الثاني : المعتبرة عقلامع امكان تصرف الشارع فيه كالظن الانسدادى على الحكومة .

الثالث : المعتبرة عقلا مع عدم امكان التصرف كالقطع .

﴿وقبل الخوض فى ذلك﴾ البيان ﴿لا بأس بصرف الكلام الى بيان بعض ما للقطع من الاحكام﴾ كمسألة ان القطع حجة بنفسه لا بجعل الجاعل ، ومسألة تنجز الحكم بالقطع الاجمالى ، ومسألة ان مخالف القطع معاقب مطلقاً حتى فى صورة عدم الموافقة للواقع أومعاقب في صورة الموافقة فقط ـ ويعبرعنه بالتجرى ـ الى غير ذلك ﴿وان كان﴾ ماللقطع من الاحكام ﴿خارجاً من مسائل الفن﴾ الذي نحن بصدده الان ـ اعنى علم الاصول ـ لان مسائل الاصول كما تقدم فى اول الكتاب هي احد امرين :

الاول: الوقوع في طريق الاستنباط، أي يصح جعلها كبرى للصغريات الوجدانية حتى تنتج الحكم الفرعى ، كأن يقال هذه مقدمة الواجب وكل مقدمة الواجب واجبة فهذه واجبة .

الثاني : ماينتهى اليه الفقيه في مقام العمل كالاستصحاب والبراءة ونحوهما مما يعمل بها عند اليأس عن الدليل الاجتهادي ، وأحكام القطع ليست كذلك لانقع طريقاً للاستنباط ولاينتهى اليها الفقيه في مقام العمل، أما الاول : فلانه لايصح أن يقال : الخمر معلوم الحرمة وكل معلوم الحرمة حرام فالخمر حرام ، اذ يستلزم

وكان أشبه بمسائل الكلام ، لشدة مناسبته مع المقام .
فاعلم ان البالغ الذى وضع عليه القلم

منه سببية الشيء لنفسه لانه صار العلم بحرمة الخمر سبباً للعلم بحرمة الخمر، وان عكست وقلت : هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية حرام فهذا حرام استلزم أن يكون العلم جزء الموضوع ويكون التحريم عارضاً على معلوم الخمرية لا على نفس الخمر .

والحاصل: يلزم من جعل مسائل القطع كبرى اتحاد السبب والمسبب والخلف وكلاهما محال، وأما الثاني: فلان هذه المباحث ليست مما ينتهى اليه الفقيه في مقام العمل بعد الفحص والبحث عن الادلة والامارات ، فان حجية القطع ليست منوطة بالفحص والبحث عن الدليل بخلاف الامارات كالاستصحاب والبراءة والتخيير والاحتياط ، فكلها تتوقف على الفحص واليأس عن الظفر بالدليل .

﴿وكان أشبه بمسائل الكلام﴾ اذ المسائل الكلامية مرتبطة بأحوال المبدأ والمعاد ، ومباحث القطع ترجع الى صحة المؤاخذة وعدمها المرتبطان بالمعاد مثلا : مسألة تنجز العلم الاجمالي ترجع الى صحة المؤاخذة على مخالفة المعلوم بالاجمال وعدمها وهكذا بقية المسائل السبعة المذكورة في الكتاب ، وانما يجعلها من مسائل الكلام اذ هي ليست عبارة عن مطلق المسائل العقلية بل ماترتبط بالعقائد ومن الواضح انه ليست مسائل القطع مما ترتبط بالعقائد ، وانما ذكرنا مسائل القطع في الاصول مع انها ليست منه ﴿لشدة مناسبته مع المقام﴾ اذ نتكلم في المقام عن الامارات المعتبرة ، ومن المعلوم ان اعتبارها انما يكون بالنسبة الى غير القاطع ، فمن المناسب أن يبحث أولا عن أحكامها ثم عن أحكام ماليس فيه القطع.

اذا عرفت ماذكرناه ﴿ فاعلم ان البالغ الذي وضع عليه القلم ﴾ أي قلم

اذا التفت الى حكم فعلى واقعى أو ظاهرى متعلق به أو بمقلديه، فاما أن يحصل له القطع به أولا وعلى الثانى لابد من

التكليف ﴿اذا التفت الى حكم فعلي﴾ لا ما اذا التفت الى الحكم الاقتضائي أو الانشائي ، فانه لايوجب الالتفات اليهما شيئاً ﴿ واقعي ﴾ وهو الحكم الثابت للعناوين من حيث هي هي ، كالحكم الثابت على الغنم بالحلية وعلى الخنزير بالحرمة من غير فرق في ذلك بين الواقعي الاولي كما مثلنا أو الواقعي الثانوي المعبر عنه بالاضطراري كالوجوب الثابت على التيمم عند فقد الماء والحرمة الثابتة على الصوم عند الضرر .

وكذا لا فرق بين ماثبت لشيء بعنوانه الاولي كحلية لحم الغنم في المثال أو بعنوانه الثانوي كحرمة لحم الغنم الموطوء ﴿أوظاهري﴾ وهو الحكم الثابت للعناوين بوصف كونها مشكوكة ، كالحلية الثابتة على الشيء المشكوك حليته وحرمته والطهارة الثابتة على المشكوك طهارته ونجاسته والبراءة الثابتة على مشكوك الوجوب وهكذا ﴿متعلق به أو بمقلديه﴾ كالتفات الرجل الى حكم الحيض، وليس المراد من القيد اخراج غير المجتهد ، اذ كثير من الاحكام المذكورة هنا مشتركة بين المجتهد والمقلد كالقطع والاصول العقلية ونحوهما وانما فائدة هذا القيد ادخال المجتهد الملتفت الى حكم غيره أي المقلد ـ فتدبر .

﴿فاما أن يحصل له القطع به﴾ وحينئذ فيجب أن يعمل بمقتضى قطعه وان كان لم يجب على غيره اتباعه فيما كان مجتهداً وقلنا بعدم حجية قطع المجتهد بالحكم للمقلد وانما يجب على المقلد اتباع مااستنبطه المجتهد من الدليل الشرعي ﴿أو لا﴾ يحصل القطع ﴿وعلى الثاني﴾ بأن لم يحصل القطع له ﴿لابد من

انتهائه الى ماستقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة .

انتهائه﴾ أي البالغ المذكور ﴿الى ماستقل به العقل﴾ لان كل ما بالغير لابد وأن ينتهي الى ما بالذات والا لزم التسلسل كما بين في محله ﴿من اتباع الظن لو حصل له ، وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة﴾ أما لو لم يحصل له الظن أو حصل ولم تتم مقدمات الانسداد كان التكليف هو الرجوع الى الاصول العملية الاتي ذكرها ، وأما ان تمت المقدمات لكن على تقدير الكشف لا الحكومة كان بمنزلة القطع .

وتوضيح المقام : ان بعض الاصوليين ادعوا انسداد باب العلم والعلمي بالاحكام وألزموا العمل بمطلق الظن أي ان الظن حجة من أي سبب كان في الجملة وهذا المبحث يسمى بمبحث الانسداد وله مقدمات :

الاولى : العلم بثبوت تكاليف كثيرة .

الثانية : انسداد باب العلم والعلمي بها .

الثالثة : عدم جواز اهمال تلك الاحكام .

الرابعة : عدم لزوم الاحتياط علينا في أطراف العلم ولايجوز الرجوع الى الاصل ونحوه .

الخامسة: ان ترجيح المرجوح الذي هو الوهم على الراجح الذي هو الظن قبيح .

واذا تمت هذه المقدمات فقد يقال بأن العقل يحكم بحجية الظن حينئذ من دون أن يكون الشارع جعله حجة ، وهذا هو المسمى عندهم «بالحكومة» فيقال: ان مقدمات الانسداد تنتج حجية الظن على الحكومة .

وقد: يقال بأن بعد تمامية مقدمات الانسداد نستكشف بأن الشارع نصب الظن

والا فالرجوع الى الاصول العقلية من البراءة

طريقاً حينئذ ، وهذا هو المسمى عندهم «بالكشف» فيقال : ان مقدمات الانسداد تنتج حجية الظن على الكشف .

اذا عرفت هذا فنقول : اذا لم يحصل القطع بالحكم فاما أن تتم مقدمات الانسداد أم لا ، وعلى الاول فاما أن يحصل الظن بالحكم أم لا ، وعلى الاول فاما أن يكون حجية الظن حينئذ على الحكومة واما أن يكون على الكشف ، فالاقسام أربعة :

«الاول» أن تتم مقدمات الانسداد ويحصل الظن على الحكومة ، وعليه فاللازم اتباع هذا الظن لحكومة العقل بحجيته حين التعذر عن القطع .

« الثاني » أن تتم المقدمات ويحصل الظن على الكشف، وهذا داخل في الشق الاول ـ أعني القطع بالحكم ـ اذ هو قطع بالحكم الظاهري .

« الثالث » أن تتم المقدمات ولم يحصل الظن ، وهذا داخل في الشق الثالث ـ أعني الشك بالحكم ـ الذي سيأتي أن تكليفه الرجوع الى الاصول العملية .

«الرابع» أن تتم المقدمات سواء حصل الظن بالحكم أم لا، وهذا كالثالث في لزوم الرجوع الى الاصول العملية .

فتحصل: انه يجب اتباع الظن على فرض تمامية المقدمات على الحكومة وحصول الظن ﴿والا﴾ تتم المقدمات أو تمت ولم يحصل الظن ﴿ف﴾ اللازم ﴿الرجوع الى الاصول العقلية من البراءة﴾ العقلية التي مدركها حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان لا البراءة الشرعية التي مدركها رفع ما لايعلمون[1]

(١) الخصال باب التسعة ج٢ص٤١٧ طقم منشورات جامعة المدرسين.

والاشتغال والتخيير على تفصيل يـأتى فى محلـه انشاء الله تعالى .
وانما عممنا متعلق القطع

﴿ والاشتغال ﴾ العقلي الذي مدركه دفع الضرر المحتمل فيماعلـم بالتكليف وشك فى المكلف به ، لا الاشتغال الشرعي الذي مدركه « أخوك دينك فاحتط لدينك »[1]ـ فتدبر .

﴿والتخيير﴾العقلي فى مورد دوران الامر بين المحذورين لا التخيير الشرعي الذي مدركه قوله عليه السلام « اذن فتخير »[2]﴿على تفصيل يأتي فى محله انشاء الله تعالى﴾وانما أوجب الرجوع الى الاصول العقلية عند تعذر القطع والظن المذكور لا الاصول الشرعية، لان الاصول الشرعية داخلة فى الشق الاول لان بها يحصل العلم بالحكم الشرعي الظاهري كما لايخفى .

ثم ان الشيخ قدس سره فى أول الرسائل قسم المكلف الملتفت الى ثلاثة أقسام بمالفظه: فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فيحصل له اما الشك فيه أو القطع أو الظن، ثم جعل المرجع عند الشك الاصول العملية .

والمصنف «ره» عدل عن تقسيمه لوجهين :

« الاول » انه خصص القطع بمااذا تعلق بالحكم الواقعي بقرينة أنه جعل الاصول العملية مرتبطاً بالشق الثالث ـ أعني الشك ـ ولا وجه له اذ القطع كما قد يتعلق بالحكم الواقعي كذلك قد يتعلق بالحكم الظاهري ، كأن يقطع بالبراءة أو الاستصحاب ونحوهما عند الشك في الحكم الواقعي .

والى هذا أشار المصنف « ره » بقوله : ﴿ وانما عمّمنا متعلق القطع ﴾

(١) بحار الانوار ج٢ص٢٥٨ .

(٢) مستدرك ج٣ص٢٥٥ عن غوالى اللئالى .

لعدم اختصاص أحكامه بمااذا كان متعلقاً بالاحكام الواقعية ، وخصصنا بالفعلى لاختصاصها بمااذا كان متعلقاً به على ماستطلع عليه ، ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من تثليث الاقسام وان

حيث جعلنا مصب الاقسام الثلاثة الاعم من الحكم الواقعي والظاهري ﴿لعدم اختصاص أحكامه﴾ أي أحكام القطع ﴿بمااذا كان متعلقاً بالاحكام الواقعية﴾ فان القطع كما يجب اتباعه اذا تعلق بالحكم الواقعي كذلك يجب اتباعه اذا تعلق بالحكم الظاهري .

« الثاني » انه عمم متعلق القطع واخويه بمااذا تعلقت بالحكم الفعلي أو الاقتضائي أو الانشائي لانه لم يقيد الحكم بالفعلي ، ولا وجه له اذ ان أحكام القطع والظن والشك لاتترتب على الحكم الاقتضائي والانشائي .

مثلا : لو قطعنا بالحكم الانشائي لم يجب اتباعه ولم يحرم مخالفته ، وهكذا لايترتب عليه سائر الاحكام فاللازم تقييد الحكم بالفعلي ، والى هذا أشار المصنف «ره» بقوله : ﴿وخصصنا﴾ متعلق القطع ﴿بالفعلى﴾ بأن قلنا في العنوان : اذا التفت الى حكم فعلي ﴿ لاختصاصها ﴾ أي اختصاص أحكام القطع ﴿بمااذا كان﴾ القطع ﴿ متعلقاً به ﴾ أي بالحكم الفعلي ﴿على ماستطلع عليه﴾ انشاء الله تعالى .

وهناك اشكال ثالث على تعريف الشيخ يشير اليه المصنف بقوله : « لئلا يتداخل الاقسام » الخ .

﴿ولذلك﴾ الذي ذكرنا من التعميم والتخصيص ﴿عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة﴾ المرتضى الانصاري ﴿أعلى الله مقامه من تثليث الاقسام﴾ بتلك الكيفية الخاصة من انصبابها على الحكم الواقعي الاعم من الفعلي وغيره ﴿وان

أبيت الا عن ذلك فالاولى أن يقال : ان المكلف اما أن يحصل له القطع أولا ، وعلى الثانى امـا أن يقوم عنده طريق معتبر أولا لئلا يتداخل الاقسام فيما يذكر لها من الاحكام ، ومرجعه

أبيت الا عن ذلك﴾ النحو من التقسيم الذي ذكره الشيخ « ره » ووجه الابـاء زعم انه أقرب الى الاعتبار العرفي المأخوذ من الحالة الوجدانية .

قال العلاّمة الرشتـي « ره » : وأمّا بملاحظة عدم صحة التقسيم الثنائي المزبور لو عمم لمكان القطع بالحكم الفعلي فى جميع الاقسام ﴿فالاولى أن يقال: ان المكلف اما أن يحصل له القطع أولا، وعلى الثاني﴾ الذي هو عبارة عن عدم حصول القطع .

﴿امّا أن يقوم عنده طريق معتبر﴾ شرعاً أوعقلا ﴿أولا﴾ فالاقسام حينئذ تكون ثلاثة القاطع ومن يقوم لديـه طريق معتبر وغيرهما.وانماقلنا بأولوية هذا النحو من التقسيم الثلاثي عن تقسيم الشيخ ﴿لئلايتداخل الاقسام فيمايذكر لها من الاحكام﴾ فانه على تقسيم الشيخ يتداخل حكم الظن والشك اذ جعل الشيخ «ره» مجرى الاصول مختصاً بصورة الشك ومحل الامارات فى صورة الظن ، مع معلومية ان الظن الذي لايعتبر شرعاًكان حكمه حكم الشك فيجب الرجوع فيه الى الاصول، كماانه اذا كان هناك شك في الحكم ولكن وجد فى مورده دليل تعبدي كان بحكم الظن اللازم فيه العمل على طبق الامارة ـ فتدبر .

والحاصل: انه لوكانت ـ فى صورة عدم حصول القطع ـ حجةكانموردا للامارة، سواءكانت الحالة الوجدانية الشك أوالظن، ولولم تكن حجةكانموردا للاصول﴿ومرجعه﴾أي مرجع المكلف على الاول هوالمقطوع به، وعلى الثاني هو الامارات كالظواهر وخبر الواحد ونحوهما ، ويعبر عنها بالادلة الاجتهادية ،

على الاخير الى القواعد المقررة عقلا أو نقلا لغير القاطع ، ومن يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتى فى محله انشاء الله تعالى حسب مايقتضى دليلها .

وكيف كان ، فبيان أحكام القطع وأقسامه يستدعى رسم امور:

(الامر الاول) لاشبهة فى وجوب العمل على وفق القطع عقلا ولزوم الحركة على طبقه جزماً ، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلى فيما أصاب

و﴿على الاخير﴾ وهو المكلف الذي لم يحصل له أحد الاولين ﴿الى القواعد﴾ الاربعة من الاستصحاب والبراءة والتخيير والاحتياط ﴿المقررة عقلا أو نقلا لغير القاطع و﴾ غير ﴿من يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله انشاء الله تعالى﴾ من أن أي مكلف حكمه الاستصحاب وأي مكلف حكمه البراءة وهكذا ﴿حسب مايقتضى دليلها﴾ أي دليل تلك القواعد .

﴿وكيف كان فبيان أحكام القطع وأقسامه يستدعى رسم أمور﴾ سبعة :

﴿ الامر الاول ﴾ في وجوب اتباع القطع ﴿ لا شبهة فى وجوب العمل على وفق القطع عقلا﴾ بمعنى لزوم ترتيب آثار المقطوع بمجرد القطع، فلو قطع بوجود الاسد حكم العقل بلزوم الفرار منه ﴿ و ﴾ ذلك معنى ﴿ لزوم الحركة على طبقه جزماً﴾ والقول بأنّه ليس للعقل حكم وبعث وزجر وانّما الموجود فى صقع العقل هو الاذعان فقط والمشاهدة للحسن والقبح مما يأباه الوجدان .

وكذلك بالنسبة الى الاحكام العقلائية ﴿وكونه﴾ أي القطع ﴿موجباً لتنجز التكليف الفعلي﴾ لا الشأني والاقتضائي ﴿فيما أصاب﴾ القطع للواقع بأن لم يكن

باستحقاق الـذم والعقاب على مخالفته ، وعذراً فيما أخطأ قصوراً وتأثيره فى ذلك لازم ، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم فلاحاجة الى مزيد بيان واقامة برهان .

ولايخفى ان ذلك

جهلا مركباً ﴿باستحقاق الذم والعقاب﴾ متعلق بالتنجز، أي ان معنى التنجز هو لزوم الاتيان المستتبع للذم والعقاب ﴿على مخالفته﴾ ولايخفى أن الذم من العقلاء والمولى، والعقاب من المولى، فتخصيص الذم بالعقلاء لا وجه له ﴿وعذراً﴾ عطف على موجباً، أي يكون القطع معذراً ﴿فيما أخطأ قصوراً﴾ لاتقصيراً، فلو علم من أول الامر أن قراءة الحكمة مثلا موجباً للضلال ، ثم قـرأ فقطع بصحة العقول العشرة لم يكن معذوراً .

ثم لايخفى أن النسبة بين الاثر الاول ـ وهو لزوم الحركة على طبق القطع ـ وبين الاثر الثاني ـ وهو التنجيز والاعذار ـ عموم مطلق، اذ لزوم الحركة عام بالنسبة الى جميع أفراد القطع بخلاف الحجية ﴿وتأثيره﴾ أي تأثير القطع ﴿في ذلك﴾ أي وجوب الحركة على طبقه وحجيته ﴿لازم﴾ لاينفك عنه كزوجية الاربعة بل ربما يقال ان الحجية عين القطع لالازمه ﴿وصريح الوجدان به شاهد وحاكم﴾ فهو من البديهيات الاولية ﴿فلاحاجة الى مزيد بيان واقامة برهان﴾ مع ان اقامة البرهان على ذلك غير معقول، لانه لابد وأن ينتهي الى القطع والا لم يفد علماً ولم يكن برهاناً وانتهاؤه الى القطع مستلزم للتسلسل .

نعم قد يكون الامر الضروري لخفاء تصوره يخفى تصديقه، فاللازم توجيه الذهن الى تصوره .

﴿ولايخفى أن ذلك﴾ أي وجوب العمل على وفقه وتأثيره في التنجيز والاعذار

لايكون بجعل جاعل لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء ولوازمه بل عرضاً يتبع جعله بسيطاً ، ولذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً

﴿لايكون بجعل جاعل﴾ بخلاف سائر الامارات كالخبر الواحد ونحوه، اذ الجعل انما يعقل باعطاء الشيء الفاقد، وأما الواجد فلا يعقل اعطاءه للزومه الجمع بين المثلين لو كان المعطي ثانياً غير ما كان له أولاً، ولزوم تحصيل الحاصل لو كان عين اللازم أولا .

ثم ان الجعل على قسمين :

«الاول» الجعل البسيط، وهو عبارة عن جعل الشيء وايجاده كجعل الانسان، ويكون مفاده كان التامة .

« الثاني » الجعل التأليفي وهو عبارة عن جعل الشيء شيئاً كجعل الانسان كاتباً ويكون مفاده كان الناقصة .

اذا عرفت هذا قلنا لايعقل أحد الجعلين بالنسبة الى حجية القطع ـ بناءاً على كون الحجية من لوازمه ﴿لعدم جعل﴾ البسيط بالنسبة الى لازم الشيء لانه مفاد كان الناقصة لا التامة ، وعدم جعل ﴿تأليفي حقيقة﴾ على ما هو المصطلح مقابل قوله: بل عرضاً ﴿بين الشيء ولوازمه﴾ فانه كما لايعقل جعل الاربعة زوجاً والثلاثة فرداً كذلك لايعقل جعل القطع حجة ﴿بل﴾ المتصور من الجعل بالنسبة الى اللوازم هو الجعل ﴿عرضاً يتبع جعله﴾ أي جعل ذلك الشيء ﴿بسيطاً﴾ بمعنى أن جعل القطع وايجاده يلازم جعل الحجية بتبعه كما ان جعل الاربعة يلازم جعل الزوجية ﴿ولذلك﴾ الدليل الذي ذكرنا من امتناع جعل الحجية للقطع ﴿انقدح امتناع المنع﴾ أي منع الشارع ﴿عن تأثيره أيضاً﴾ كأن يقول بعدم حجية القطع وذلك لان مالايعقل جعله لايعقل رفعه .

مع انـه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وحقيقة في صورة الاصابة كما لايخفى .

ثم لايذهب عليك

نعم يمكن رفعه برفع أصل القطع كماتقدم من امكان جعله بجعل أصله ﴿مع أنه يلزم منه﴾ أي من منع الشارع عن حجيـة القطع ﴿اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً﴾ سواء خالف الواقع أم طابقه ، لانه بعد الاعتقاد بأن هذا المائع بول ، وان الشارع نهي عن شرب البول لو قال له المولى « يجوز لك شربـه » رأى المولى مناقضاً ، لانّه يكون حينئذ محرماً للنهي ومحالا للتجويز ، ولايفرق في هذا بين أن يكون العلم بكون هذا المائع بولا مطابقاً للواقع أم مخالفاً ، وزعم أن اجتماع الضدّين مانـع عن تصديق العبد وان لم يكن مستحيـلا بالنظر الى الواقع .

﴿و﴾ يلزم من منع الشارع عن حجية القطع اجتماع الضدّين ﴿حقيقة في صورة الاصابة﴾ أي اصابة القطع الواقع ، بأن كان ماقطع ببوليته بولا حقيقة اذ لايجتمع النهي عن هذا المائع ـ لكونه بولا ـ وتجويز ارتكابه ﴿كمالايخفى﴾ بأدنى تدبر .

﴿ثم لايذهب عليك﴾ ان الحكم مراتب متدرجة فما لم تتحق المرتبة السابقة لايعقل المرتبة اللاحقة ، فالمرتبة الاولى مرتبـة الاقتضاء والمصلحة والمفسدة ، فمالم تتحقق في الشيء مصلحة أو مفسدة لايعقل وصوله الى المرتبة الثانية وهي مرتبة الانشاء ، فان المولى بعد ملاحظة المصلحة ينشئ الوجوب وبعد ملاحظة المفسدة ينشئ الحرمة قانونـاً ، وهذه المرتبـة كالمرتبة السابقة لا تلازم الارادة والكراهة .

ان التكليف مالم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعلياً ومالم يصر فعلياً لم يكد يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة ، وان كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة

وذلك لان الحكم مالم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولانهى

ولذا قالوا بامكان اجتماع حكمين انشائيين فتدبر. المرتبة الثالثة الفعلية بأن يكون للمولى بعث وزجر نحو الحكم بدون قيام الحجة عليه، فلا تكون مخالفته موجبة للعقاب .

المرتبة الرابعة التنجز وتتحق بقيام الحجة على المرتبة الثالثة ويكون في فعله الثواب وفي تركه العقاب حينئذ .

وبهذا تبين ﴿أن التكليف مالم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعلياً﴾ بل كان اقتضائياً أو انشائياً ﴿ومالم يصر فعلياً لم يكد يبلغ مرتبة التنجز﴾ لما تقدم من تدرج المراتب ﴿و﴾ عليه فلا يوجب الحكم ﴿استحقاق العقوبة على المخالفة﴾ : مثلا : لو علم بعض المسلمين فى أول ظهور الاسلام بالمفسدة في الخمر وأنشأ المولى الحرمة ولكن لم يكن هناك زجر فعلي كان شربها غير موجب للعقاب ﴿وان كان ربما يوجب موافقته﴾ بعنوان كونه محبوباً للمولى لا بداع شهوي مع عدم العلم بحب المولى له ﴿استحقاق المثوبة﴾ لانطباق عنوان الانقياد عليه .

﴿ وذلك ﴾ الذي ذكرنا من عدم العقوبة على المخالفة اذا لم يصر فعلياً ﴿لان الحكم مالم يبلغ تلك المرتبة﴾ الفعلية ﴿لم يكن حقيقة بأمر ولانهي﴾ اذ الحكم انما يسمى أمراً أو نهياً، حتى يدخل تحت قوله تعالى: «ما آتاكم الرسول فخذوه

ولامخالفته عن عمد بعصيان ، بـل كان مما سكت الله عنه كما فى الخبر ـ فلاحظ وتدبر .

نعم فى كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل اشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين

ومانهاكم عنه فانتهـوا »[1] اذا وصل مرتبة الفعليـة ﴿و﴾ حينئذ ﴿لا﴾ يكون ﴿مخالفته عن عمد بعصيان بل كان مماسكت الله عنه كمافي الخبر﴾ المروي عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام « ان الله تعالى حد حدوداً فلاتعتدوها وفرض فرائض فلاتضيعوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلاتتكلفوها رحمة من الله لكم »[2] ﴿فلاحظ وتدبر﴾ حتى تستفيد منه عدم العقوبة على مخالفة الحكم المسكوت عنه وان كان العمل به ليس محرماً، بقرينة قوله عليه السلام « فلاتتكلفوها » وقوله « رحمة من الله لكم » .

﴿نعم في كونه﴾ أي الحكم ﴿بهذه المرتبة﴾ الفعلية ﴿مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل اشكال لزوم اجتماع الضدين﴾ في صورة مخالفة الواقع للامارة .

مثلا: لوكان الواقع على حرمة التتن وأدت الامارة الى حليته لزم اجتماع الضدين، وذلك مستحيل قطعاً ﴿أو﴾ اجتماع ﴿المثلين﴾ في صورة الموافقة ، كمالوكان التتن في الواقع حلالا وأدت الامارة الى حليتـه لزم اجتماع اباحتين اباحة واقعية واباحة ظاهرية وكمالايمكن اجتماع الضدين لايمكن اجتماع المثلين

---

(١) الحشر: ٧ .

(٢) الفقيه ص٣٧٥ ط القديم ـ جامع الاحاديث ج١ص٣٣٠ .

على مايأتى تفصيله انشاء الله تعالى، مع ماهو التحقيق فى دفعه فى التوفيق بين الحكم الواقعى والظاهرى فانتظر .

(الامر الثانى) قدعرفت انه لاشبهة فى ان القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة فى صورة الاصابة فهل

كما لايخفى ﴿على مايأتي تفصيله﴾ في بيان جعل الامارات ﴿انشاء الله تعالى، مع﴾ بيان ﴿ماهو التحقيق في دفعه﴾ بحيث لايلزم اجتماعهما وذلك ﴿في﴾ ماتبين من ﴿التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري فانتظر﴾ .

وقوله « نعم » استدراك عما اختاره المصنف « ره » من جعل الاحكام التي هي متعلق الامارات والاصول فعلياً ، بخلاف ما لو جعل بعضها فعلياً وبعضها غير فعلي فانه لايلزم هذا الاشكال . وتوضيحه اجمالا: ان المراد بالاحكام التي تكون متعلقة للاصول والامارات أحد امور ثلاثة :

« الاول » الاحكام الانشائية والاقتضائية فيرد عليه ان قيام الامارة على هذه الاحكام لاتوجب تنجزها ، لما تقدم من ان التنجز متأخر عن مرتبة الفعلية .

«الثاني» الاحكام الفعلية، فيرد عليه لزوم اجتماع الضدين عند المخالفة والمثلين عند الاصابة .

«الثالث» الاعم من الاحكام الفعلية وغيرها، وقد اختار المصنف خلافه ـ فتدبر.

﴿الامر الثاني﴾ في بيان استحقاق الثواب والعقاب على العمل طبق القطع وانه هل يستحق المتجرى العقاب أم لا ؟ ﴿قد عرفت انه لاشبهة في ان القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة﴾ في العبارة تسامح ، اذ القطع لايوجب العقاب كما لايخفى ﴿والمثوبة على الموافقة﴾ للمقطوع به .

وقوله : ﴿في صورة الاصابة﴾ أي مطابقة القطع للواقع، متعلق بهما ﴿فهل

يوجب استحقاقها في صورة عدم الاصابة على التجرى بمخالفته واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته أو لا يوجب شيئاً ؟ الحق انه يوجبه لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجريه وهتك حرمته لمولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان ،

﴿يوجب﴾ القطع ﴿استحقاقها﴾ أي العقوبة ﴿في صورة عدم الاصابة ، على التجرى﴾ متعلق بالاستحقاق ، أي ان التجري ﴿بمخالفته﴾ أي بمخالفة القطع هل يوجب عقاباً ـ فيما اذا لم يصادف الواقع ـ كمالو شرب الماء بزعم انه خمر ﴿و﴾ كذا هل يوجب القطع ﴿استحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته﴾ أي بموافقة القطع ـ فيما اذا لم يصادف الواقع ـ كمالو أتى بالصلاة مستدبراً بزعم انه القبلة ﴿أو لا يوجب﴾ القطع المخالف للواقع ﴿شيئاً﴾ لاعقاباً في صورة التجرى ولا ثواباً في صورة الانقياد ، وقد وقعت هذه المسألة محلا للكلام بين الاعلام .

و﴿الحق﴾ عند المصنف « ره » وجماعة ﴿انه﴾ أي التجري ﴿يوجبه﴾ أي يوجب العقاب ﴿لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجريه وهتك حرمته لمولاه وخروجه عن رسوم عبوديته﴾ فان العبد يلزم ان يكون بصدد الاطاعة وحفظ الحرمة ﴿وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان﴾ وهذا كله موجب للعقاب، اذ ملاك العقاب عند العقل هو كون العبد في هذا المقام، والتجري والمعصية الحقيقية متساويان في وجود هذا الملاك ، فالفرق بينهما غير تام . نعم لو قلنا بأن العقاب مترتب على المخالفة العمدية ـ كما هو الظاهر ـ لايكون المتجرى مستحقاً للعقاب .

وصحة مثوبته ومدحه على اقامته بماهو قضية عبوديته من العزم على موافقته والبناء على اطاعته، وان قلنا بأنه لايستحق مؤاخذة أو مثوبة ـ مالم يعزم على المخالفة أو الموافقة ـ بمجرد سوء سريرته أو حسنها، وان كان مستحقاً للذم أو المدح بما يستتبعانه

﴿و﴾ كذا يشهد الوجدان بـ ﴿صحة مثوبته ومدحه على اقامته بما هو قضية عبوديته﴾ وليس المراد من الاقامة الاستمرار، اذ هذا البرهان يجرى بالنسبة الى العاصي دائماً ، حيث يصدر منه الانقياد ولو مرة واحدة ﴿من العزم على موافقته﴾ بيان ما ﴿والبناء على اطاعته﴾ أي اطاعة المولى، فالملاك العقلي لاستحقاق المطيع المثوبة موجود في المنقاد .

نعم لو قلنا مناط الثواب عقلا موافقة العبد لامر المولى مع الالتفات الى ذلك ـ كما هو الظاهر ـ لا كونه في مقام اظهار العبودية فقط لم يكن للانقياد ثواب الاطاعة الحقيقية ، وهذا لاينافي الثواب تفضلا كما دل عليه بعض الادلة ﴿وان قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة ـ مالم يعزم على المخالفة أو الموافقة﴾ عملا ﴿ـ بمجرد سوء سريرته أو حسنها﴾ بأن كان عازماً على شرب الخمر لو وجدها أو للصيام لو ادرك شهر رمضان . وقد يفسر العبارة بأن المراد بها كون النفس دنية أو رفيعة لا البناء على المعصية أو الطاعة حين التمكن ﴿وان كان﴾ هذا العبد ﴿مستحقاً للذم أو المدح بما يستتبعانه﴾ أي بسبب استتباع سوء السريرة وحسنها استحقاق الذم أو المدح .

قال المشكيني « ره » : كلمة « ما » مصدرية ، وضمير التثنية راجع الى سوء السريرة وحسنها ، وضمير المفرد المنصوب الى الاستحقاق ، والباء للسببية . والمعنى ان العبد مستحق للوم أو المدح فى تلك المرتبة بسبب استلزام سوء

كسائر الصفات والاخلاق الذميمة أو الحسنة . وبالجملة مادامت فيه صفة كامنة لايستحق بها الا مدحاً أو لوماً ، وانما يستحق الجزاء بالمثوبة أو العقوبة مضافاً الى أحدهما اذا صار بصدد الجرى على طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم ، وذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك وحسنها معه ،

السريرة وحسنها الاستحقاق المذكور ـ انتهى .

والمحتمل ان يكون المراد انه مستحق للذم أو المدح مع ما يستتبعان من قرب المولى وبعده ، ونحو ذلك من سائر الامور المرتبة عليهما .

والحاصل: انهاتين الصفتين ﴿كسائر الصفات والاخلاق الذميمة أوالحسنة﴾ كالشجاعة والجبن والجود والبخل، فانها وان كانت لاتوجب ثواباً أوعقاباً ولكنها موجبة للمدح والذم، فيقال « فلان بخيل» في مقام الذم « أوكريم » في مقام المدح .

﴿وبالجملة مادامت فيه صفة كامنة لايستحق بها الامدحاً أولوماً، وانما يستحق الجزاء بالمثوبة أو العقوبة مضافاً﴾ وعلاوة ﴿الى أحدهما﴾ أي المدح واللوم ﴿اذا صار بصدد الجرى على طبقها﴾ أي طبق تلك الصفة الكامنة ﴿والعمل على وفقها وجزم وعزم﴾ كأن اخذ كأس الماء بزعم الخمر فشربها، أو اكرم كافراً مهدور الدم بزعم انه مؤمن صالح .

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من عدم استحقاق العقاب والثواب على مجرد الصفة ﴿لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك﴾ الجرى على طبقه ﴿وحسنها﴾ أى المؤاخذة ﴿معه﴾ أي مع الجرى، وذلك لان الصفات النفسية ليست مقدورة والثواب والعقاب تابعان للمقدور ، وبهذا يشكل استحقاقه للوم والمدح الا ان يكون مراد المصنف منهما اظهار ان هذا مخلوق حسن ـ كما في

كما يشهد بـه مراجعة الوجدان الحاكـم بالاستقلال فى مثل بـاب الاطاعـة والعصيان ومـا يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان .

مدحت اللؤلوء على صفائه ـ وذاك مخلوق قبيح ﴿كما يشهد به﴾ أي بعدم صحة الثواب والعقاب على مجرد حسن السريرة وقبحها ﴿مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال﴾ من غير مدخلية للشرع ﴿فى مثل باب الاطاعة والعصيان وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان﴾ .

ثم ان اقسام التجرى على ما ذكره الشيخ « ره » ستة :

أحدها: مجرد القصد الى المعصية، كأن يقصد شرب الخمر او وجدها بعد سنة .

الثاني: القصد مع الاشتغال بمقدماته ، كأن يتحرك قاصداً دار الزانية من غير فرق بين ان يكون تلك الدار دار الزانية أو دار زوجته .

الثالث: القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية ، كأن يجامع زوجته بزعم انها اجنبية .

الرابع : التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاءاً لتحقق المعصية ، كأن يشرب احد الاناءين المشتبهين رجاء كونه خمراً .

الخامس: التلبس بما يحتمل كونه معصية لعدم المبالات بمصادفة الحرام، كأن يريد شرب هذا الاناء لرفع العطش سواء كان خمراً ام ماءاً .

السادس: التلبس بمحتمل الحرمة رجاء ان لايكون معصية وخوف ان يكون معصية ، كأن يحتاج الى شرب الماء فيشرب محتمل الخمرية برجاء عدمها .

واما خبث الذات كذات الاشرار بلا وجود أحد الاقسام فليس من التجري، ولذا فسرنا عبارة المصنف حيث قال « وان قلنا بأنه لا يستحق » الخ بغير هـذه الصورة ـ فتأمل .

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة واقعاً بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة ولا يغير حسنه أو قبحه بجهة أصلا ضرورة ان القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلا

ثم ان الفعل المتجرى به ـ كشرب الماء المزعوم انه خمر ـ هل يبقى على ما هو عليه لولا التجرى ام يحرم بهذا السبب ؟ وجهان واختار المصنف « ره » العدم بقوله ﴿ولكن ذلك﴾ الذي ذكرنا من كون التجرى موجباً للعقاب والانقياد موجباً للثواب ﴿مع بقاء الفعل المتجرى به او المنقاد به على ما هو عليه﴾ قبل عروض عنواني التجرى والانقياد عليه ﴿من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة واقعاً﴾ فلو اعتقد خمرية الماء فشربه كان الماء باقياً على جواز شربه وان استحق المتجرى العقاب، وبالعكس لو اعتقد وجوب شرب الماء لزعم كونه دواءه المنجى من الهلكة فشربه لم يكن الماء واجباً شربه .

والحاصل: ان الموجب للثواب والعقاب هو قصد الاطاعة والعصيان المقارن مع الفعل لا نفس الفعل ﴿بلا حدوث تفاوت فيه﴾ أي فى الفعل ﴿بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم﴾ الوجوبي والتحريمي ﴿والصفة﴾ من الحسن والقبح ﴿ولا يغير﴾ بصيغة المبنى للمفعول ﴿حسنه أو قبحه﴾ ووجوبه أو تحريمه الذاتي ﴿بجهة﴾ من جهتى التجرى والانقياد ﴿اصلا﴾ ضرورة ان القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلا﴾ وليسا مثل عنوان التعظيم والاهانة المغيران للفعل .

مثلا : القيام لاخذ شيء ليس حسناً ولا قبيحاً ، والقيام تعظيماً للاب موجب

ولاملاكاً للمحبوبيةوالمبغوضية شرعاً ، ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له ، فقتل ابن المولى لايكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له ـ ولو اعتقد العبد بأنه عدوه ـ .

وكذا قتل عدوه ـ مع القطع بأنه ابنه ـ لايخرج عن كونه محبوباً أبداً . هذا مع ان

لحسنه فان التعظيم من العناوين المحسنة ، والقيام استهزاءاً به موجب لقبحه اذ الاستهزاء من العناوين المقبحة ، والقطع ليس كذلك فالقطع بكون ابن المولى كافراً مهدور الدم لايوجب حسنه ﴿و﴾ ذلك لان القطع ﴿لا﴾ يكون ﴿ملاكاً للمحبوبية والمبغوضية شرعاً ، ضرورة عدم تغير الفعل عما هوعليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى بسبب قطع العبد﴾ بنحو الجهل المركب ﴿بكونه محبوباً أومبغوضاً له﴾ أي للمولى ﴿فقتل ابن المولى﴾ بماهو قتل لابنه ﴿لايكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له ـ ولو اعتقد العبد بأنه عدوه ـ ﴾ ومهدور الدم عنده . نعم يثاب هذا العبد ثواب الانقياد .

﴿وكذا قتل عدوه ـ مع القطع بأنه ابنه ـ لايخرج عن كونه محبوباً ابداً﴾ وان كان مبغوضاً للمولى ومعاقباً لكونه تجرياً وهتكا لحرمته .

والحاصل : ان منشأتوهم القبح والحرمة أوالحسن والوجوب ليس الاتعلق القطع ، وحيث ان القطع ليس من العناوين المحسنة والمقبحة ، فالفعل لايتغير عما هوعليه ، فالفعل حسن وان كان ارتكابه بزعم انه قبيح موجب لعقاب الفاعل ، وكذا العكس .

﴿هذا مع ان﴾ هناوجهاً آخرلمنع قبح الفعل وحرمته بزعم الحرمة أوحسنه

الفعل المتجرى به أو المنقاد به ـ بماهو مقطوع الحرمة أو الوجوب ـ لايكون اختيارياً ، فان القاطع لايقصده الا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارى الالى ، بل لايكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت اليه فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً ، ولايكاد يكون صفة موجبة لذلك الا اذا كانت اختيارية .

ووجوبه بزعم الوجوب ، وهو ان ﴿الفعل المتجرى به أو المنقاد به ـ بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب ـ لايكون اختيارياً ، فان﴾ الفعل الاختياري مايؤتى به بقصده وليس الفعل بعنوان انه مقطوع يؤتى به ، اذ ﴿القاطع لايقصده الا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي﴾ فيشرب الماء بعنوان انه خمر ويقتل الغزال بعنوان انه عدو ﴿لا بعنوانه الطارىء الالى﴾ فانه لايشرب الماء بعنوان انه مقطوع الخمرية ولايقتل الغزال بعنوان انه مقطوع العداوة ﴿بل لا يكون﴾ الفعل المتجرى به او المنقاد به ﴿غالباً بهذا العنوان﴾ أي بعنوان كونه مقطوعاً ﴿مما يلتفت اليه ، فكيف يكون﴾ القطع الذي لم يلتفت اليه ﴿من جهات الحسن أو القبح عقلا ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً ، و﴾ اذا ثبتت هذه المقدمة ـ اعنى عدم كون الفعل بماهو مقطوع اختيارياً ـ فبضميمة انه ﴿لايكاد يكون صفة موجبة لذلك﴾ الحسن والقبح أو الحرمة والوجوب ﴿الا اذا كانت اختيارية﴾ يتم المطلوب من عدم تغيير الفعل عما هو عليه ، فلو فرضنا ان القطع كالتعظيم موجب للحسن ، فكما انه لو قام بلا توجه الى كونه تعظيماً للمؤمن لم يكن التعظيم القهري موجباً لحسنه كذلك لو قتل الغزال بلا توجه الى كونه مقطوع العداوة لم يكن القطع المتعلق به موجباً لحسنه ، ومثله طرف التجري .

ان قلت : اذا لم يكن الفعل كذلك فلاوجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع ، وهل كان العقاب عليها الا عقاباً على ما ليس بالاختيار .

قلت :

وان شئت قلت : ان قتل الغزال بعنوان انه قتل العدو مقصود فهواختياري واما بعنوان انه قتل مقطوع العداوة غير مقصود ـ وحيث ان كل غير مقصودغير اختياري ـ فهوغير اختياري، والعنوان الذي لايكون اختيارياً ليس موجباًللحسن والقبح اذ المقسم لهما هو الفعل الاختياري كما لايخفى .

فتحصل ان القطع ليس من العناوين المحسنة والمقبحة أولا ، وعلى تقدير تسليم كونه من تلك العناوين ليس موجباً للحسن والقبح لعدم الالتفات اليه ،فلا يكون اختيارياً حتى يكون محسناً أو مقبحاً .

﴿ان قلت : اذا لم يكن الفعل﴾ المتجرى به ﴿كذلك﴾ أي لم يكن بما هو مقطوع الحرمةاختياراً ـ لعدم الالتفات الى هذا العنوان ـ ﴿فلاوجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع﴾ . مثلا: الماء المزعوم كونه خمراً بعنوان انه مقطوع الخمرية ليس اختيارياً يوجب العقاب ﴿و﴾ حينئذ ﴿هل كان العقاب عليها﴾ أي على مخالفة القطع ﴿الا عقاباً على ماليس بالاختيار﴾ فما قصده من شرب الخمر لم يقع والذي وقع من شرب معلوم الخمرية لم يكن باختيار فلايصح العقاب ، وذلك مثل ما لو قام بلاقصد الاستهزاء فتعنون بهذا العنوان فانه ليس معاقباً ، اذ العقاب يكون مترتباً على الفعل الاختياري والاستهزاء لم يقع باختياره لعدم قصده له .

﴿قلت﴾ : هذا الاشكال وارد لو قلنا بأن العقاب على الفعل وليس كذلك،

العقاب انما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان لاعلى الفعل الصادر بهذا العنوان بلااختيار .

ان قلت : ان القصد والعزم انما يكون من مبادىء الاختيار وهى ليست باختيارية والا لتسلسل.قلت:مضافاً الى ان الاختيار وان لم يكن بالاختيار الا ان بعض مباديه غالباً يكون وجوده بالاختيار

اذ ﴿العقاب انما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان﴾ مع تقارنه للفعل المزعوم بأنه معصية فارادة المخالفة موجبة للعقاب ﴿لا على الفعل الصادر بهذا العنوان﴾ أي بعنوان انه مقطوع حتى يقال : انه ﴿بلااختيار﴾ ولايصح العقاب على الامر غير الاختياري .

﴿ان قلت﴾ : لايعقل أن يكون العقاب والثواب على قصد العصيان أو الطاعة اذ لا عقاب ولا ثواب على القصد والعزم فـ ﴿ان القصد والعزم﴾ والارادة ﴿انما يكون من مبادىء الاختيار ، وهي﴾ أي مبادىء الاختيار ﴿ليست باختيارية والا﴾ فلو كانت مبادىء الاختيار اختيارية ﴿لتسلسل﴾ اذ الفعل الاختياري هو الفعل الذي يكون مسبوقاً بالارادة ، فلو كانت الارادة اختيارية احتاجت الى ارادة اخرى وتسلسل ، فلابد وان لايكون العقاب على القصد .

﴿قلت﴾ : يعقل أن يكون العقاب والثواب على الارادة والقصد، وماذكرتم من انه لايعقل لانها ليست باختيارية غير تام ، اذ ﴿مضافاً الى ان الاختيار وان لم يكن بالاختيار﴾ كما ذكرتم فان نفس الارادة غير مسبوقة بارادة اخرى ﴿الا ان بعض مباديه﴾ أي بعض مبادىء الاختيار والارادة ﴿غالباً يكون وجوده بالاختيار﴾ اذ الفعل الاختياري مسبوق بمقدمات سبعة ـ كما قالوا ـ : الاولى العلم، الثانية التصديق بالغاية، الثالثة الميل الى الشيء، الرابعة حكم القلب بأنه ينبغي صدور

للتمكن من عدمه بالتأمل فيمايترتب على ماعزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمة . يمكن أن يقال : ان حسن المؤاخذة والعقوبة انما يكون من تبعة بعده عن سيده بتجريه عليه كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة ، فكما انه يوجب البعد عنه كذلك لاغرو في

الفعل بدفع الموانع وهو المسمى بالجزم، الخامسة الميل الذي هو قبل الشوق المؤكد المسمى بالعزم، السادسة الارادة، السابعة حركة العضلات. وكل مرتبة من هذه المراتب متوقفة على سابقتها فالارادة متوقفة على مقدمات خمسة والجزم والعزم اختياريان في الغالب .

فتبين ان بعض مقدمات الارادة داخلة تحت الاختيار ﴿للتمكن من عدمه بالتأمل فيمايترتب على ماعزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمة﴾ فيصرف نفسه عن الجزم والعزم حتى لاتتم مقدمات الارادة ولايقع الفعل ، وعليه فلولم يصرف نفسه عن الجزم والعزم وأراد صح العقاب على الارادة لانها تحت يده ـ فان المقدور بالواسطة مقدور ـ .

ولايخفى أن هذا هو الجواب الصحيح ـ وان كان قرره بعض بوجه آخر ـ لماأورد على هذا التقرير .

وكيف كان، فلايحتاج الى الجواب الثاني الموجب لبعض مايخالف قواعد العدل الذي ذكره بقوله : ﴿يمكن أن يقال﴾ بعد تسليم ان الارادة غير اختيارية مطلقاً وان العقاب على الارادة: ﴿ان حسن المؤاخذة والعقوبة انمايكون من تبعة بعده﴾ أي بعد العبد ﴿عن سيده بـ﴾ سبب ﴿تجريه عليه كما كان﴾ العقاب ﴿من تبعته﴾ أي تبعة العبد ﴿بـ﴾ سبب ﴿العصيان في صورة المصادفة﴾ فحال التجرى والمعصية متساويان من هذه الجهة ﴿فكما انه﴾ أي العصيان بالتجري ﴿يوجب البعد﴾ للعبد ﴿عنه﴾ تعالى ﴿كذلك لاغرو﴾ ولا عجب ﴿في

ان يـوجب حسن العقوبة ، فانه وان لم يكن باختياره الا انه بسوء سريرته وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وامكاناً واذا انتهى الامر اليه يرتفع الاشكال وينقطع السؤال بلم ،فان الذاتيات ضرورى الثبوت للذات

أن يوجب حسن العقوبة، فانه وان لم يكن ﴿هذا العصيان ﴿باختياره﴾ لان العقاب على التجرى التابع للارادة التي ليست باختيارية ﴿الا انه بسوء سريرته وخبث باطنه بحسب نقصانه﴾ فطرة ﴿واقتضاء استعداده ذاتاً وامكاناً﴾ فان امكان كل شيء بحسبه، فامكان الخبيث انماهو امكان الخبيث لاامكان مطلق، كما أن امكان الطيب انماهو امكان الطيب لامطلقاً ﴿واذا انتهى الامر اليه﴾ أي الى مقام الذات ، بأن كان العقاب تابعاً للتجرى التابع للارادة التابعة للذات ﴿يرتفع الاشكال﴾ بأنه ان كانت الارادة بغير اختيـار لزم كون العقاب على ماليس بالاختيـار وان كانت اختيارية لزم التسلسل .

ووجه ارتفاع الاشكال انانختار الشق الاول ونقول: العقاب التابع للذاتي غير قبيح، وانما يقبح العقاب على ماليس من قبل الذات بل من أمر خارجي وكان بواسطة الغير .

أقول: وهذا كماترى عين الجبر والله العاصم .

﴿و﴾ حيث ربما يورد هنا بأن الله تعالى عما يقولون لم جعل الذات هكذا حتى يعاقبه أشار الى جواب ذكره الشيخ الرئيس ـ وان كان في نفسه غير صحيح ـ وهو انه: ﴿ينقطع السؤال بلم فان الذاتيات ضروري الثبوت للذات﴾ فانه كما يمتاز النوع عن الجنس بفصل ضروري الثبوت له كذلك يمتاز كل فرد عن ابناء نوعه بلازم ضروري الثبوت لـه .

وبذلك أيضاً ينقطع السؤال عن انه لم اختار الكافر والعاصى الكفر والعصيان والمطيع والمؤمن الاطاعة والايمان فانه يساوق السؤال عن ان الحمار لم يكون ناهقاً والانسان لم يكون ناطقاً .

وبالجملة تفاوت أفراد الانسان فى القرب منه جل شأنه وعظمت كبرياؤه والبعد عنه سبب لاختلافها فى استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودركاتها ، وموجب لتفاوتها فى نيل الشفاعة وعدمه وتفاوتها فى ذلك بالاخرة يكون ذاتياً والذاتى لايعلل .

﴿وبذلك﴾ الذي ذكرنا في باب التجرى من انتهاء الامر الى الذاتي الذي ينقطع السؤال فيه بلم ﴿أيضاً﴾ يظهر الجواب في باب المعصية الحقيقية ، فانه ﴿ينقطع السؤال عن انه لم اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان و﴾ لم اختار ﴿المطيع والمؤمن الاطاعة والايمان فانه﴾ سؤال عن الذاتي ، اذ الاطاعة والايمان والكفر والعصيان ناشية عن الذات ، فالسؤال عنها يساوي و﴿يساوق السؤال عن ان الحمار لم يكون ناهقاً والانسان لم يكون ناطقاً﴾ فكما ان السؤال الثاني غير صحيح كذلك السؤال الاول .

﴿وبالجملة تفاوت أفراد الانسان في القرب منه جل شأنه وعظمت كبرياؤه والبعد عنه سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودركاتها ، وموجب لتفاوتها﴾ أي تفاوت أفراد الانسان ﴿في نيل الشفاعة وعدمه﴾ أى عدم النيل ﴿وتفاوتها في ذلك﴾ القرب والبعد ﴿بالاخرة يكون ذاتياً والذاتي لايعلل﴾ كما قال السبزواري :

ذاتي شيء لم يكن معللا وكان ما يسبقه تعقلا

وقد علق المصنف على قوله «وان لم يكن باختياره» ما لفظه : كيف لا وكانت

ان قلت : على هـذا فلافائدة فى بعث الرسل وانـزال الكتب والوعظ والانذار .

قلت : ذلك لينتفع من حسنت سريرته وطابت طينته لتكمل

المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غيراختيارية، فانها هي المخالفة العمدية وهي لاتكون بالاختيار، ضرورة ان العمد اليها ليس باختياري وانما تكون نفس المخالفة اختيارية، وهي غيرموجبة للاستحقاق وانما الموجبة له هي العمدية منها كما لايخفى على اولي النهى ـ انتهى .

ولايخفى بطلان هذا الكلام برهاناً ووجداناً مع مخالفته لضروري المذهب فان العصيان لولم يكن اختيارياً لم تكن الاطاعة اختيارية لعدم الفرق بينهما ، اذ الاطاعة هي الموافقة عن عمد، فيلزم الجبر وأدلة بطلانه آت هنا فلانطيل المقام بذكرها .

والعجب عن المصنف كيف غفل عن ذلك وأغرب منه تأييد بعض المحشين لهذه الدعاوى الباطلة الخالية عن أي برهان مع مصادمة الوجدان، عصمنا الله والطلاب من الزلل بمحمد وآله الطاهرين .

﴿ان قلت : علـى هذا﴾ الذي ذكرتـم من أن الكفر والعصيان والاطاعة والايمان من تبعات الذات ومقتضياته ﴿فلافائدة في بعث الرسل وانزال الكتب والوعظ والانذار﴾ اذ المؤمن والمطيع يؤمن بنفسه ويطيع، كما ان النار تحرق بنفسها من غيراحتياج الى الارشاد .

﴿قلت: ذلك﴾ البعث والانزال والوعظ والارشاد انما هـو لايجاد الشوق بالنسبة الى المؤمن والمطيع ﴿لينتفع من حسنت سريرته وطابت طينته لتكمل

به نفسه ، ويخلص مع ربه انسه « ماكنا لنهتدى لولا ان هدينا الله »[١] قال الله تبارك وتعالى : فذكرفان الذكرى تنفع المؤمنين[٢] وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة، كيلا يكون للناس على الله حجة بل كان له حجة بالغة .

ولايخفى ان فى الايات والروايات شهادة على صحة ماحكم به الوجدان

به نفسه ويخلص مع ربه انسه﴾ كماقال تعالى حكاية عنهم ﴿«ماكنا لنهتدي لولا أن هدينا الله»﴾ و ﴿قال الله تبارك وتعالى: فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين﴾ والظاهر ان الفاء من غلط النساخ اذ الاية: وذكر﴿وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة ، كيلا يكون الناس على الله حجة بل كان له حجة بالغة﴾ وأنت تعلم أنه لوكان من مقتضيات الذات لم يتم شيء مماذكر ويكون تكثير العبارة فقط .

﴿ولايخفى أن في الايات والروايات شهادة على صحة ماحكم به الوجدان﴾ من حرمة التجرى والعقاب عليه .

قال الشيخ الانصاري «رد» في مبحث التجري من الرسائل: يظهر من أخبار أخر العقاب على القصد أيضاً، مثل قوله ﷺ « نية الكافر شر من عمله»[٣] وقوله

---

(١) الاعراف: ٤٣ .

(٢) الذاريات: ٥٥ .

(٣) المحاسن ص٢٦٠ .

. . . . . .

«ان الله يحشر الناس على نياتهم»[١] .

وماورد من تعليل خلود أهل النار في النار وخلود أهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ماكان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا فى الدنيا .

وماورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار . قيل : يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال « ﷺ » : لانّه أراد قتل صاحبه[٢] .

وماورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس شجرة الخمر والماشي لسعاية مؤمن .

وفحوى مادل على ان الرضا بفعل كفعله مثل ماعن أمير المؤمنين عليه السلام « أن الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى الداخل اثمان اثم الرضا واثم الدخول »[٣] .

وماورد في تفسير قوله تعالى « فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين »[٤] من ان نسبة القتل الى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير رضاهم بقتلهم، ويؤيده قوله تعالى «ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم»[٥] وقوله

---

(١) المحاسن ص ٢٦٢ .
(٢) التهذيب ج٢ ص٦٧ مع تفاوت يسير .
(٣) نهج البلاغة ـ خطبة ١٤١ .
(٤) آل عمران: ١٨٣ .
(٥) النور: ١٩ .

الحاكم على الاطلاق فى باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة . ومعه لاحاجة الى مااستدل على استحقاق المتجرى للعقاب بما حاصله : انه لولاه مع استحقاق العاصى له يلزم اناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته واختياره

تعالى «ان تبدوا مافي أنفسكم أوتخفوه يحاسبكم به الله»[1] وماورد من أن من رضى بفعل فقد لزمه وان لم يفعل، وقوله تعالى «تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لايريدون علواً في الارض ولا فساداً والعاقبة للمتقين»[2] ـ انتهى[3] كلامه رفع مقامه ، الى غيرذلك من الادلة السمعية الشاهدة على صحة ماحكم به الوجدان ﴿الحاكم على الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة﴾ .

﴿ومعه﴾ أي مع وجود الشهادة المذكورة لحكم الوجدان ﴿لاحاجة الى مااستدل﴾ والمستدل هو المحقق السبزواري في الذخيرة ـ على ماحكي ـ ﴿على استحقاق المتجري للعقاب بماحاصله : انه لولاه﴾ أي لولا استحقاق المتجرى للعقاب ﴿مع استحقاق العاصي له﴾ أي للعقاب ﴿يلزم اناطة استحقاق العقوبة بماهو خارج عن الاختيار من مصادفة قطعه﴾ للواقع ﴿الخارجة﴾ تلك المصادفة ﴿عن تحت قدرته واختياره﴾ وقوله « من مصادفة » بيان لقوله « ماهو خارج عن الاختيار» .

وتوضيحه : هذا الاستدلال على ماذكره الشيخ « ره » هو انا اذا فرضنا

---

(١) البقرة: ٢٨٤ .

(٢) القصص: ٨٣ .

(٣) فرائد الاصول ص٧ .

مع بطلانه وفساده ، اذ للخصم ان يقول بأن استحقاق العاصي دونه انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه وهو مخالفته عن عمد واختيار ـ وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا ولو بلا اختيار ، بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار

شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما بكون مائع معين خمراً وقطع الاخر بكون مائع معين آخر خمراً فشرباهما فاتفق مصادفة أحدهما الواقع ومخالفة الاخر له ، فامّا أن يستحقا العقاب أو لايستحقه أحدهما أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الاخر أو العكس لا سبيل الى الثاني والرابع ، والثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بماهو خارج عن الاختيار، وهو مناف لمايقتضيه العدل فتعين الاول .

وهذا الاستدلال ﴿مع﴾ انا في غنى عنه لماتقدم من حكم الوجدان وشهادة الادلة السمعية ﴿بطلانه وفساده﴾ واضح ﴿اذ للخصم﴾ القائل بعدم حرمة التجري وعدم العقاب عليه ﴿أن يقول﴾ في جواب هذا الاستدلال : انا نلتزم باستحقاق المصادف دون غيره، ولايلزم اناطة العقاب بأمر خارج عن الاختيار ﴿ بأن استحقاق العاصي دونه ﴾ أي دون المتجري ﴿ انماهو لتحقق سبب الاستحقاق فيه﴾ أي في العاصي ﴿وهو مخالفته عن عمد واختيار ـ وعدم تحققه﴾ أي تحقق سبب استحقاق العقاب ﴿ فيه ﴾ أي في المتجرى ﴿لعدم مخالفته﴾ للمولى ﴿أصلا ولو بلااختيار﴾ لاباختيار ولابغيراختيار، اذالمفروض انه شرب الماء فلم يشرب الخمر باختياره ولم يشربها بغيراختياره ، فانه لم يتحقق منه شرب الخمر حتى يقال : انه باختيار أو بغير اختيار ﴿بل عدم صدور فعل منه﴾ أي من المتجري ﴿في بعض أفراده﴾ أى أفراد التجري ﴿بالاختيار﴾

كما في التجرى بارتكاب ما قطع انه من مصاديق الحرام ـ كما اذا قطع مثلا بأن مايعاً خمر مع انه لم يكن بالخمر ـ فيحتاج الى اثبات ان المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية

متعلق بعدم صدور ﴿كمافي التجري بارتكاب ماقطع انه من مصاديق الحرام﴾ مقابل التجرى بارتكاب مااحتمل انه من مصاديق الحرام كشرب أحد أطراف الشبهة المحصورة ﴿كمااذا قطع مثلا بأن مايعاً﴾ معيناً ﴿خمر مع انه لم يكن بالخمر﴾ .

ووجه عدم صدور الفعل في هذه الصورة انه قد شرب المائع المذكور باعتقاد كونه خمراً ، فما قصد لم يقع وماوقع ـ أعني شرب الماء ـ لم يقصد .

وقد تقدم ان الفعل الاختياري هوالمسبوق بالقصد والارادة ـ فتأمل .

وأما وجه كون مرتكب أحد الاطراف باحتمال الخمرية يصدر منه الفعل الاختياري انه قاصد لكل منهما على البدل، والقصد كمايتعلق بأمر معين كذلك يتعلق بأمر مردد، فأيهما وقع يقع بالاختيار لسبق الارادة، ولاختلاف أفراد التجرى في صدور الفعل الاختياري عن المتجري وعدمه .

قال المصنف «ره» في بعض أفراده: وحيث بطل استدلال صاحب الذخيرة بماذكرنا ﴿فيحتاج﴾ «ره» ﴿الى اثبات ان المخالفة الاعتقادية سبب﴾ للعقاب سواء كان باختيار أم لا ﴿ك﴾ المخالفة ﴿الواقعية الاختيارية﴾ بأن يقول: ان علة استحقاق العقاب ليست منحصرة في شرب الخمر بل لو شرب معلوم الخمرية ـ بأن صدرت منه المخالفة الاعتقادية ـ كان معاقباً أيضاً ، وهذا أول الكلام اذ المنكر لعقاب المتجرى ينكر كون معلوم الخمرية كالخمر الواقعية في عقاب متناوله

كما عرفت بما لامزيد عليه. ثم لايذهب عليك انه ليس فى المعصية الحقيقية الامنشأ واحد لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد ، فلاوجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم ، مع ضرورة ان المعصية الواحدة لاتوجب الاعقوبة واحدة

﴿كماعرفت بمالامزيد عليه﴾ .

هذا ﴿ثم﴾ انه أورد على من التزم بعقاب المتجرى بأنه يلزم أن يكون في المعصية الحقيقية عقابان :

أحدهما لكونه معصية ، والثاني لكونه تجرياً وهتكاً لحرمة المولى مع انه ليس في المعصية الا عقاب واحد بالضرورة .

وأجاب المصنف « ره » عنه بقوله: ﴿لايذهب عليك انه ليس في المعصية الحقيقية الا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد﴾ للمولى ﴿فلا وجه لاستحقاق عقابين﴾ اذ هتك الحرمة والجرأة تارة يكون بشرب الخمر وأخرى بشرب مائع باعتقاد انه خمر ، وعلى أى حال فالجرأة واحدة ولاتكون متعددة حتى توجب تعدد العقاب .

نعم يتفاوت العقاب بتفاوت مراتب الهتك كمالايخفى .

وأجاب صاحب الفصول « ره » عن ايراد تعدد العقاب بجواب آخر، وهو تداخل العقابين فحيث اجتمع التجري مع المعصية الحقيقية يكون عقاب واحد لها وحيث كان التجرى فقط كان له عقاب له .

واليه أشار بقوله: لا وجه لاستحقاق عقابين ﴿متداخلين كماتوهم﴾ حيث رأى أن تعدد المعصية بالمصادفة والتجرى يوجب تعدد العقاب ﴿مع ضرورة أن المعصية الواحدة لاتوجب الا عقوبة واحدة﴾ فتخلص عن هذا المحذور بالتزام التداخل .

كما لاوجه لتداخلهماعلى تقدير استحقاقهما كما لايخفى .

ولامنشأ لتوهمه الابداهة انه ليس فى معصية واحدة الاعقوبة واحدة مع الغفلة عن ان وحدة المسبب تكشف بنحو الان عن وحدة السبب .

(الامر الثالث) انه قدعرفت ان القطع بالتكليف اخطأ أو اصاب يوجب عقلا استحقاق

ورده المصنف بقوله: ﴿كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما﴾ اذ المراد بالتداخل انكان اشتداد العقوبة بقدر المعصيتين فهذا ليس من التداخل بل هو جمع بينهما، وانكان المراد وحدة العقاب حقيقة فلاوجه للالتزام بعقابين حتى نقع في محذور التداخل بأنه كيف يسقط أحدالعقابين عند اجتماع معصيتين ﴿كمالايخفى﴾ .

﴿و﴾ الحاصل انه ﴿لامنشأ لتوهمه﴾ أي توهم التداخل ﴿الا بداهة انه ليس في معصية واحدة الا عقوبة واحدة﴾ فلابد من القول بالتداخل جمعا بين تعدد المعصية وبين وحدة العقاب ﴿مع الغفلة عن ان وحدة المسبب﴾ كالعقاب فيمانحن فيه ـ الذى قامت الضرورة على وحدته ـ ﴿تكشف بنحو الان﴾ والانتقال من المعلول الى العلة ﴿عن وحدة السبب﴾ وهو المعصية ، لاان وحدة العقاب تكشف عن تداخل المعصيتين الموجب لتداخل العقابين ، فالسبب واحد وهو التجرى الواحد ولذا وحد العقاب .

هذا ولكن الانصاف عدم قيام الدليل على حرمة التجرى وعقابه والله العالم .

﴿الامر الثالث﴾ من الامور السبعة المبحوث عنها فى باب القطع ﴿انه قد عرفت ان القطع بالتكليف﴾ سواء ﴿اخطأ أو اصاب يوجب عقلا استحقاق

المدح والثواب أو الذم والعقاب من دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لايماثله ولايضاده، كما اذا ورد في الخطاب انه اذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصدق بكذا

المدح والثواب﴾ في مورد الاطاعة والانقياد ﴿او الذم والعقاب﴾ في مورد المعصية والتجرى ﴿من دون ان يؤخذ﴾ القطع ﴿شرعاً في خطاب﴾ بل يكون طريقياً محضاً ﴿وقد يؤخذ﴾ القطع ﴿في موضوع حكم آخر﴾ بحيث ﴿يخالف﴾ ذلك الحكم الاخر لحكم ﴿متعلقه لايماثله ولايضاده﴾ أي لايماثل ذلك الحكم الاخر احكم متعلق القطع ولايضاده ﴿كما اذا ورد في الخطاب﴾ الشرعي ﴿انه اذا قطعت بوجوب شيء﴾ كالصلاة ﴿يجب عليك التصدق بكذا﴾ فان القطع جعل موضوعاً لوجوب التصدق، ومن المعلوم ان وجوب التصدق الذي هو حكم آخر متصف بثلاث صفات :

« الاولى » ـ انه يخالف حكم متعلق القطع، فان حكم متعلق القطع وجوب الصلاة، وهذا الحكم وجوب التصدق ـ فليس عينه ـ نعم لو قال اذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك الصلاة ـ بذلك الوجوب الاول ـ كان حكم القطع عين حكم متعلق القطع ، لكنه مستحيل للزوم الدور .

« الثانية » ـ ان وجوب التصدق لايماثل حكم متعلق القطع ـ اعني وجوب الصلاة اذ وجوب الصلاة ليس مماثلا لوجوب التصدق . نعم لو قال اذا قطعت بوجوب الصلاة وجبت عليك الصلاة ـ بوجوب آخر غير الاول ـ كان حكم القطع مماثلا لحكم متعلق القطع ، لكنه مستحيل للزوم اجتماع المثلين في موضوع واحد .

«الثالثة» ـ ان وجوب التصدق لايضاد حكم متعلق القطع ـ اعني وجوب

تارة بنحو يكون تمام الموضوع ، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو اخطأ موجباً لذلك، واخرى بنحو يكون جزءه وقيده بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجباً له

الصلاة ـ اذ وجوب الصلاة ليس مضاداً لوجوب التصدق ، فان الضدين لايمكن اجتماعهما وهذان يجتمعان .

نعم لوقال اذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة كان حكم القطع مضاداً لحكم متعلق القطع ، لكنه مستحيل للزوم اجتماع الضدين في موضوع واحد .

وبهذا تحقق ان كلا من القيود الثلاثة في عبارة المصنف وهو قوله « يخالف» وقوله « لايماثله » وقوله « لايضاده » لاخراج شيء مستحيل .

وعلى كل حال ، فالقطع قد يكون طريقاً محضاً وقد يكون موضوعاً ، والقطع الموضوعي على أقسام أربعة ـ على ماذكره المصنف « ره » ـ لانه : ﴿تارة بنحو يكون تمام الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً﴾ وفسره بقوله : ﴿ولو اخطأ موجباً لذلك﴾ الحكم الاخر، كأن يقول اذا قطعت بوجوب الصلاة ـ سواء كانت الصلاة واجبة واقعاً ام لا ـ يجب عليك التصدق ﴿واخرى بنحو يكون﴾ القطع ﴿جزءه وقيده﴾ أي جزء الموضوع ﴿بأن يكون القطع به﴾ أي بالوجوب ﴿في خصوص ما اصاب﴾ بأن كان القطع مطابقاً للواقع ـ لامطلقاً كالقسم الاول ـ ﴿موجباً له﴾ أي لذلك الحكم الاخر .

كأن يقول اذا قطعت بوجوب الصلاة ـ وكان القطع مطابقاً للواقع بأن كان في الواقع وجوب وقطعت به ـ يجب عليك التصدق ، فلايجب التصدق اذا لم يكن في الواقع وجوب ولو قطع بالوجوب ـ جهلا مركباً ـ وكذا لايجب التصدق

وفى كل منهما يؤخذ طوراً بما هو كاشف وحاك عن متعلقه وآخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به ، وذلك لان القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة

اذا كان في الواقع وجوب ولم يقطع به ـ جهلا بسيطاً ـ ﴿وفى كل منهما﴾ أي مما كان القطع تمام الموضوع ومما كان جزء الموضوع ﴿يؤخذ﴾ القطع ﴿طوراً بما هو كاشف وحاك عن متعلقه﴾ فيكون القطع بوجوب الصلاة لكونه كاشفاً عن الوجوب موضوعاً لوجوب التصدق أو جزء موضوع له ﴿وآخر﴾ يؤخذ القطع ﴿بما هو صفة خاصة للقاطع﴾ فيكون القطع بوجوب الصلاة لكونه صفة قائمة بنفس القاطع ـ كالشجاعة القائمة بها ـ موضوعاً أو جزء موضوع لوجوب التصدق ﴿أو المقطوع به﴾ فيكون القطع بوجوب الصلاة لكونه صفة للصلاة ـ اذ الصلاة متصفة بكونها مقطوعاً بها ـ موضوعاً أو جزء موضوع لوجوب التصدق .

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من امكان أخذ القطع ـ بما هو كاشف أو بما هو صفة ـ في الموضوع ﴿لان القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة﴾ اذ القطع يقوم بالنفس حقيقة لأنه أمر انتزاعي ويتعلق بالمقطوع ، فهو اضافة بين القاطع والمقطوع ﴿ولذا﴾ الذي ذكر من كونه صفة حقيقية وذات الاضافة ﴿كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره﴾ أي واضح بنفسه وموضوح لغيره كالسراج الذي هو ظاهر بنفسه ومظهر لغيره ﴿صح أن يؤخذ﴾ القطع ﴿فيه﴾ أي في موضوع حكم آخر ـ كوجوب التصدق ـ ﴿بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة﴾ لشخص

بالغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية اخرى فيه معها ، كما صح ان يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه ، فيكون اقسامه أربعة مضافة الى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعاً.

ثم لاريب في قيام الطرق والامارات المعتبرة بدليل حجيتها

القاطع ﴿بالغاء جهة كشفه﴾ بأن يقول المولى: حيث ان القطع صفة ـ من غير اعتبار كونه كاشفاً ـ أخذته في موضوع حكمي بوجوب التصدق ﴿أو اعتبار خصوصية اخرى﴾ أي الغاء اعتبار خصوصية اخرى غير جهة الكشف، بأن لا يعتبر المولى في أخذ القطع موضوعاً كونه من سبب خاص أو شخص خاص ﴿فيه﴾ أي في الموضوع، وهذا متعلق بقوله «بالغاء» ﴿معها﴾ أي مع كونه صفة خاصة والحاصل ان الموجب لاخذ المولى للقطع موضوعاً هو كونه صفة لا كونه كاشفاً ولا كونه من سبب خاص مثلا، فلم يعتبر مع الصفتية شيئاً أصلا .

﴿كما صح أن يؤخذ﴾ القطع في موضوع وجوب التصدق ﴿بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه﴾ لا بما هو صفة خاصة قائمة بنفس القاطع، وبناءاً على هذا التفصيل ﴿فيكون﴾ القطع المأخوذ في الموضوع ﴿أقسامه أربعة﴾ لانه اما أن يؤخذ تمام الموضوع أو جزؤه، وعلى كلا التقديرين فاما أن يكون أخذه في الموضوع بما هو كاشف أو بما هو صفة ﴿مضافة الى﴾ قسم خاص وهو ﴿ما﴾ أي القطع الذي ﴿هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعاً﴾ كأن يكون الوجوب مرتباً على الصلاة ويكون القطع بهذا الوجوب طريقاً الى ادراك الواقع .

﴿ثم﴾ اذا عرفت أقسام القطع فنقول في أحكام هذه الاقسام: انه ﴿لاريب في قيام الطرق والامارات المعتبرة﴾ كخبر العادل والبينة ﴿بدليل حجيتها

واعتبارها مقام هذا القسم كما لاريب فى عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ فى الموضوع على نحو الصفتية من تلك الاقسام، بل لابد من دليل آخر على التنزيل فان قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الاثار لا له بما هو صفة وموضوع

واعتبارها مقام هذا القسم﴾ من القطع ـ أعني الطريقي المحض ـ فكما أنه اذا قطع بأن صلاة الجمعة واجبة وجب الاتيان بها كذلك اذا قام خبر الواحد على وجوبها وجبت ، وكما أنه اوعلم بنجاسة هذا المائع وجب الاجتناب عنه كذلك اذا قامت البينة على نجاستها وجب الاجتناب ، اذ معنى جعل الطريق والامارة ترتيب آثار الواقع على مؤدياتهما، فدليل اعتبارهما يجعلهما بمنزلة القطع الطريقي ﴿كما لاريب في عدم قيامها﴾ أي الطرق والامارات ﴿بمجرد ذلك الدليل﴾ القائم على حجيتها ﴿مقام ماأخذ في الموضوع على نحو الصفتية﴾ سواء أخذ في الموضوع تماماً أو جزءاً ﴿من تلك الاقسام﴾ الخمسة فلو نذر التصدق بدرهم اذا قطع بوجوب صلاة الجمعة لم يجب عليه التصدق اذا لم يقطع وان قام الخبر الواحد على وجوبها ﴿بل لابد﴾ في قيام الطرق والامارات مقام القطع الصفتي ﴿من دليل آخر على التنزيل﴾ يصرح بقيامها منزلته .

وانما قلنا بعدم كفاية دليل الحجية في التنزيل منزلة الصفتي ﴿فان قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة﴾ وطريق ﴿من الاثار﴾ أي ترتيب آثار القطع الطريقي على الطرق والامارات ﴿لا﴾ ترتيب ما ﴿له﴾ أي للقطع ﴿بما هو صفة وموضوع﴾ فلا ترتب على الامارة آثار القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية .

ضرورة انه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات . ومنه قد انقدح عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف فان القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً كسائر مالها دخل في الموضوعات أيضاً فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيته أو

﴿ضرورة أنه﴾ أي القطع بماهو ﴿كذلك﴾ صفة قائمة بالقاطع ﴿يكون كسائر الموضوعات والصفات﴾ فكما أن النجاسة لو ترتبت على البول يجب تنزيل جديد لترتب النجاسة على شيء آخر قائم مقام البول . كذلك اذا ترتب التصدق على هذه الصفة النفسانية الموجبة لاطمئنان الخاطر يجب تنزيل جديد لترتب التصدق على شيء آخر قائم مقام هذه الصفة .

فحاصل استدلال المصنف «ره» على عدم قيام الامارات والطرق مقام القطع الصفتي هو دعوى ظهور دليل اعتبارها في اعتبارها مقام القطع الطريقي فقط، مضافاً الى عدم امكان الجمع بين تنزيل الامارة منزلة الصفتي ومنزلة الصفتي بتنزيل واحد لاختلاف اللحاظين ـ فتأمل .

﴿ومنه﴾ أي مما ذكرنا من عدم قيام الامارات والطرق مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية ﴿قد انقدح عدم قيامها بذاك الدليل﴾ المعتبر لها ﴿مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف﴾ سواء كان جزءاً للموضوع أو تماماً ﴿فان القطع المأخوذ بهذا النحو﴾ أي بنحو الكاشفية ﴿في الموضوع شرعاً﴾ تمييز لقوله «المأخوذ» ﴿كسائر ما لها دخل في الموضوعات أيضاً﴾ كما كان القطع المأخوذ بنحو الصفتية كسائر مالها دخل في الموضوعات ﴿فلا يقوم مقامه﴾ أي مقام هذا القطع المأخوذ بنحو الكاشفية ﴿شيء بمجرد حجيته﴾ أي حجية ذلك الشيء ، اذ دليل حجية الامارة انما هو جعل للحجة لا جعل للموضوع ﴿أو﴾

قيام دليل على اعتباره مالم يقم دليل على تنزيله ودخله في الموضوع كدخله ، وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على الغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً

جزء الموضوع فمجرد ﴿قيام دليل على اعتباره﴾ أي أعتبار ذلك الشيء لايفيد بالنسبة الى ماأخذ في الموضوع بنحو الكشف ﴿مالم يقم دليل﴾ آخر - غير دليل التنزيل المطلق - ﴿على تنزيله﴾ أي تنزيل ذلك الشيء - كخبر الواحد أو البينة - ﴿ودخله في الموضوع كدخله﴾ أى كدخل القطع.

والحاصل: ان صدق العادل مثلا انما يدل على قيام قول العادل مقام الطريقي المحض، أما قيام قول العادل مقام القطع الدخيل في الموضوع تماماً أو جزءاً صفة أو كشفاً فلايتم بهذا الدليل وانما يحتاج الى دليل خاص آخر يصرح بقيام قول العادل مقام هذا النحو من القطع فان ظاهر دليل التنزيل هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع فاللازم ترتيب آثار الواقع وأحكامه على مؤدى الامارة والطريق. أما ترتيب نفس آثار القطع المأخوذ في الموضوع بماهو صفة أو كاشف على الامارة والطريق فلاوجه له .

﴿وتوهم﴾ أنه لاوجه لتخصيص دليل تنزيل الامارة منزلة القطع بحيثية الطريقية فقط ، فانه خلاف اطلاق دليل التنزيل لـ﴿ كفاية دليل الاعتبار الدال على الغاء احتمال خلافه﴾ فان قول العادل بالنظر الى ذاته يحتمل الصدق والكذب، فدليل الاعتبار وهو صدق العادل، يقول : الغ احتمال الخلاف ﴿و﴾ هذا عام لانه ﴿ جعله بمنزلة القطع ﴾ مطلقاً ﴿من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً﴾ .

فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً فاسد جداً، فان الدليل الدال على الغاء الاحتمال لايكاد يكفى الا بأحد التنزيلين ، حيث لابد فى كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه .

وعلى هذا ﴿فيقوم﴾ الامارة والطريق ﴿مقامه﴾ أي مقام القطع ﴿طريقاً كان أو موضوعاً﴾ صفة كان أو كاشفاً جزء الموضوع أو تمامه، فيترتب على قول العادل أثر القطع كما يترتب عليه أثر متعلقه ـ أى المقطوع ـ ﴿فاسد جداً، فان الدليل الدال على﴾ حجية الامارات والطرق ﴿الغاء الاحتمال﴾ المخالف ﴿لايكاد يكفي الا بأحد التنزيلين﴾ اما تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي حتى يترتب عليها مايترتب على القطع الموضوعي من الاثار، واما تنزيلها منزلة القطع الطريقي فلا يترتب على الامارة آثار القطع وانما يترتب عليها آثار متعلق القطع، وانما لم يمكن الجمع بين التنزيلين في كلام واحد ﴿حيث لابد في كل تنزيل منهما﴾ أى من هذين التنزيلين ﴿من لحاظ المنزل والمنزل عليه﴾ .

مثلا: لوكان القطع بوجوب الصلاة موضوعاً لوجوب التصدق فانه اذا حصل هذا القطع فيجب على المكلف بمجرده أمران: الاول الاتيان بالصلاة، لان هذا القطع صار سبباً لانكشاف الواقع . الثاني التصدق لان القطع بوجوب الصلاة موضوع له، وحيث وجد الموضوع ترتب عليه حكمه، وحينئذ فالمولى الجاعل لخبر العادل منزلة، القطع اما أن يجعله منزلة القطع في ترتب أثر الواقع ـ أعني وجوب الصلاة ـ فيكون مفاد التنزيل أنه كما يجب عليك الصلاة اذا قطعت بوجوبها كذلك يجب عليك الصلاة اذا قام خبر الواحد على وجوبها، واما أن يجعله منزلة القطع في ترتب أثر القطع عليه، فيكون مفاد التنزيل أنه كما يجب عليك التصدق اذا قطعت بوجوب الصلاة كذلك يجب عليك التصدق اذا قام خبر الواحد على

ولحاظهما فى أحدهما آلى وفى الاخر استقلالى ، بداهة ان النظر فى حجيتـه وتنزيله منزلة القطع فى طريقيته فى الحقيقة الى الواقع ومؤدى الطريق ،

وجوبها .

﴿و﴾ من المعلوم أن ﴿لحاظهما﴾ أى لحاظ المنزل والمنزل عليه ﴿في أحدهما﴾ وهوتنزيل خبرالواحدمنزلة القطع فيترتب أثر الواقع عليه﴿آلي﴾ اذ لايلاحظ المولى حينئذ القطع بما هو بل ينزل مؤدى الامارة منزلة متعلق القطع، فلانظر الى القطع وانما النظر كله الى المؤدى والواقع ﴿وفي الاخر﴾ وهو تنزيل خبرالواحدمنزلة القطع في ترتب أثرالقطع عليه﴿استقلالي﴾ اذلايلاحظ المولى حينئذ متعلق القطع ومؤدى الامارة، بل يلاحظ القطع بما هو وينزل خبر الواحد بماهو منزلته .

﴿بداهة أن النظر﴾ واللحاظ ﴿في حجيته﴾ أي حجية الامارة والطريق، وتذكير الضمير باعتبار خبرالواحد ونحوه ﴿وتنزيله منزلة القطع في طريقيته﴾ أى حيث ينزل الامارة منزلة القطع الطريقي﴿في الحقيقة﴾ يكون النظر ﴿الى الواقع ومؤدى الطريق﴾ فقوله « الامارة كالقطع » معناه انمؤدى الامارة كمتعلق القطع فالنظر الى وجوب الصلاة مثلا والنظر الى القطع طريقي ومرآتي فكما ان الناظر في المرآة الى وجهه ينحصر نظره الى وجهـه حتى لو سئل عن كيفية المرآة لم يتمكن من الاخبار عنها وبيان كيفيتها لعدم الالتفات الى المرآت أصلا وانما النظر كله منصرف الى الوجه فقط كذلك فيمانحن فيـه لا نظر الى القطع أصلا، فالقطع ما به النظر لا مااليه النظر .

وبالعكس في القسم الثاني لبداهة ان النظر في حجية خبر الواحد وتنزيله

وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع الى انفسهما ولايكاديمكن الجمع بينهما نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلا على التنزيلين، والمفروض انه ليس فلايكون دليلاعلى التنزيل الا بذاك اللحاظ الالى، فيكون

منزلة القطع ﴿وفي كونه﴾ أي الخبر ﴿بمنزلته﴾ أي بمنزلة القطع ﴿في دخله﴾ أي الخبر ﴿في الموضوع﴾ انمايكون ﴿الى أنفسهما﴾ أي نفس الخبر ونفس القطع من دون نظر الى مؤدى الخبر ومتعلق القطع، فيكون النظر الى القطع لا بالقطع، وحاله حال من ينظر في المرآت نظر من يريد شراءها فانه ينظر الى كيفيتها وقيمتها، حتى لوسئل عن حال وجهه وانه كان أسود أجاب بأنه لم يلتفت الى ذلك، بل ان تمام نظره كان الى نفس المرآت .

﴿و﴾ من البديهي انه كما ﴿لايكاد يمكن الجمع﴾ بين النظر الى الوجه في المرآت وبين النظر الى نفس المرآت بنظرة واحدة، كذلك لايكاديمكن الجمع ﴿بينهما﴾ أي بين النظر الى القطع آلياً وبين النظر اليه استقلالياً في نظر واحد ولحاظ واحد .

﴿نعم لوكان في البين﴾ على فرض مستحيل ﴿مابمفهومه جامع بينهما﴾ أي بين التنزيلين حتى يكون عند التنزيل النظر الى الجامع ﴿يمكن أن يكون﴾ دليل واحد للتنزيل ناظر الى الجامع ﴿دليلا على التنزيلين﴾ تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل الامارة منزلة القطع ﴿و﴾ لكن ﴿المفروض انه ليس﴾ مابمفهومه جامع بينهما بل لايعقل أصلا على ماتقدم ﴿فلايكون﴾ دليل حجية الامارة ونحوها ﴿دليلا على التنزيل الا بذاك اللحاظ الالي﴾ فقط، فلوقام الخبر على وجوب الصلاة لم يجب الا الاتيان بالصلاة لا التصدق ﴿فيكون﴾ دليل التنزيل

حجة موجبة لتنجز متعلقه وصحة العقوبة على مخالفته فى صورتى اصابته وخطاءه بناءاً على استحقاق المتجرى أو بذلك اللحاظ الاخر الاستقلالى فيكون مثله فى دخله فى الموضوع وترتيب ماله عليه من الحكم الشرعى .

لايقال : على هذا لايكون دليلا على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينة فى البين .

﴿حجة موجبة لتنجز متعلقه وصحة العقوبة على مخالفته في صورتي اصابته﴾ بأن كانت الصلاة في الواقع واجبة وقامت الامارة على وجوبها ﴿وخطائه﴾ بأن لم تكن واجبة وقام الدليل على وجوبها .

أما صحة العقوبة في صورة الاصابة فواضحة لتنجز الواقع بقيام الدليل عليه وأما صحتها في صورة المخالفة فانما تكون ﴿بناءاً على استحقاق المتجرى﴾ للعقاب ﴿أو بذلك اللحاظ الاخر الاستقلالي﴾ عطف على قوله « بذلك اللحاظ الالي» يعني يكون دليل التنزيل اما باللحاظ الالي أو اللحاظ الاستقلالي ﴿فيكون﴾ خبر الواحد ﴿مثله﴾ أي مثل القطع ﴿في دخله في الموضوع و﴾ وجوب ﴿ترتيب ماله﴾ أى ماللقطع ﴿عليه﴾ أي على خبر الواحد ﴿من الحكم الشرعي﴾ بيان ماله وعليه، فيجب التصدق فقط ولاتجب الصلاة .

﴿لايقال : على هذا﴾ الذي ذكرتم من عدم كفاية دليل واحد لتنزيلين بل لابد من كون المراد بدليل التنزيل أحد التنزيلين يكون دليل التنزيل مجملا ، فـ ﴿لايكون دليلا على أحد التنزيلين﴾ بل يحتمل أن يكون لتنزيل المؤدى منزلة الواقع، ويحتمل أن يكون لتنزيل الطريق منزلة القطع ، فلايعلم ان أيهما مراد من الدليل ﴿مالم يكن هناك قرينة في البين﴾ تعين المراد من دليل التنزيل ،

فانه يقال : لااشكال في كونه دليلا على حجيته ، فان ظهوره في انه بحسب اللحاظ الآلي مما لاريب فيه ولاشبهة تعتريه ، وانما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الاخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه ـ فتأمل في المقام فانه دقيق ومزال الاقدام للاعلام .

ولايخفى انه لولا ذلك لامكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دال على الغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام أقسامه

وعليه فلا وجه لما حكمتم من انّ دليل التنزيل انّما ينزل المؤدّى منزلة الواقع .

﴿فانه يقال : لااشكال في كونه﴾ أي دليل التنزيل ﴿دليلا على حجيته﴾ وطريقيته اذ الاثر الظاهر للقطع هو طريقيته وحجيته لاموضوعيته، ولهذا كلمانزّل منزلته يكون ظاهراً في انه نزل بلحاظ كاشفيته وطريقيته ﴿فان ظهوره﴾ أي ظهور التنزيل ﴿في انه﴾ نزل منزلة القطع ﴿بحسب اللحاظ الآلي ممالاريب فيه ولا شبهة تعتريه، وانمايحتاج تنزيله﴾ أي تنزيل خبر الواحد منزلة القطع ﴿بحسب اللحاظ الاخر الاستقلالي﴾ بأن يكون الخبر كالقطع موضوعاً لوجوب التصدق مثلا ﴿من نصب دلالة عليه﴾ لماتقدم من أن الظهور بخلافه ﴿فتأمل في المقام فانه دقيق ومزال الاقدام للاعلام﴾ والله الموفق .

﴿ولايخفى انه لولا ذلك﴾ الذي ذكرنا من لزوم اجتماع لحاظين لوكان التنزيل للمؤدى منزلة الواقع وللطريق منزلة القطع ﴿لامكن أن يقوم الطريق﴾ كخبر الواحد ﴿بدليل واحد دال على الغاء احتمال خلافه﴾ كقوله عليه السلام «لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيمايرويه عنا ثقاتنا»[1] ﴿مقام القطع بتمام أقسامه﴾

---

(١) رجال الكشي ص٣٣٢ .

ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية كان تمامه أو قيده وبه قوامه ، فتلخص بما ذكرنا ان الامارة لاتقوم بدليل اعتبارها الا مقام ماليس مأخوذاً في الموضوع أصلا ، وأما الاصول فلامعنى لقيامها مقامه بأدلتها

الخمسة ﴿ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية﴾ للقاطع أو المقطوع به سواء ﴿كان تمامه أو قيده وبه قوامه﴾ بأن كان جزؤه .

وكيف كان ، فلافرق في القطع الموضوعي بين الصفتي والطريقي ولا بين جزء الموضوع وتمامه فلاوجه للتفصيل بأنه تنزيل منزلة القطع الطريقي سواء كان طريقاً محضاً أوطريقاً موضوعياً جزءاً أو تماماً، فلايكون تنزيلا منزلة القطع الموضوعي على نحو الصفتية فقط .

ووجه بطلان هذا التفصيل واضح، اذ الطريقي الموضوعي مثل الصفتي الموضوعي كلاهما يحتاج الى النظر الاستقلالي ، فلايجتمع مع النظر الالي .

﴿فتلخص بماذكرنا ان الامارة لاتقوم بدليل اعتبارها﴾ وان امكن فيها بدليل ثان ﴿الا مقام ماليس مأخوذاً في الموضوع أصلا﴾ فقيامها انما هو مقام القطع الطريقي المحض .

هذا كلّه في بيان حال الامارات والطرق وبيان قيامها مقام أيّ من أقسام القطع .

﴿وأما الاصول﴾ العملية الاربعة الاستصحاب والبراءة والتخيير والاحتياط فهل تقوم مقام القطع أم لا ؟

وعلى تقدير قيامها فهل تقوم مقام القطع الطريقي فقط ـ كالامارات ـ أم مقام مطلق القطع ؟ ﴿فلامعنى لقيامها مقامه﴾ أى مقام القطع ﴿ بـ ﴾ سبب ﴿أدلتها

أيضاً غير الاستصحاب لوضوح ان المراد من قيام المقام ترتيب ماله من الاثار والاحكام من تنجز التكليف وغيره كما مرت اليه الاشارة، وهي ليست الا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلا.

أيضاً﴾ كما لا تقوم الامارات والطرق مقام القطع الموضوعي ﴿غير الاستصحاب﴾ فانه يقوم مقام القطع الطريقي المحض كسائر الامارات، وانما قلنا بعدم قيام الاصول مقام القطع مطلقاً ﴿لوضوح ان المراد من قيام المقام﴾ أي قيام الشيء مقام القطع ﴿ترتيب ماله﴾ أي القطع ﴿من الاثار والاحكام من تنجز التكليف وغيره﴾ على ذلك الشيء القائم مقام القطع ﴿كما مرت اليه الاشارة﴾ فمعنى قيام الامارة انها طريق الى الواقع.

كما ان القطع طريق ﴿و﴾ البراءة والتخيير والاحتياط ليست طرقاً أصلا ولا كاشفية لها ناقصاً حتى تقوم مقام الكاشف الحقيقي، اذ ﴿هي ليست الا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلا﴾.

وبعبارة أوضح: ان الامارات والطرق كواشف جعلية عن الواقع، ولذا تقوم مقام الطريق الواقعي المنجعل بنفسه ـ أي العلم ـ بخلاف الاصول فانها لا طريقية لها، بل أحكام عملية للجاهل بالواقع يعمل على طبقها حين اليأس عن وصول يده الى الواقع علماً أو علمياً، فلو شك في مائع أنه حرام أم لا قالت البراءة العقلية والشرعية ان مرتكبه معذور ولا تعيّن البراءة انه خمر أم ليس بخمر، بخلاف خبر الواحد فانه يقول انه خمر أو ليس بخمر، والاستصحاب مثل الامارات لكشفه عن الواقع ناقصاً، ولذا يقوم مقام القطع اذ ينزل الشك في البقاء منزلة التعين بالبقاء في ترتيب ماله من الاثار، فهو واسطة بين الاصول والامارات.

لايقال : ان الاحتياط لابأس بالقول بقيامه مقامه فى تنجز التكليف لو كان .

فانه يقال : اما الاحتياط العقلى فليس الا نفس حكم العقل بتنجز التكليف وصحة العقوبة على مخالفته لاشيء يقوم مقامه فى هذا الحكم .

ولذا يعبر عنه بعرش الاصول وفرش الامارات فيقدم على الاصول ويؤخر عن الامارات .

﴿لايقال : ان الاحتياط لابأس بالقول بقيامه مقامه﴾ أى مقام القطع ﴿فى تنجز التكليف﴾ به ﴿لو كان﴾ تكليف فى الواقع، فالاحتياط يقوم مقام القطع الطريقي، اذ كما ان العلم بالواقع موجب لتنجزه فيستحق الثواب على فعله والعقاب على تركه كذلك فى الموارد التي يجب الاحتياط يترتب عليه آثار الواقع من تنجز التكليف به، ويترتب الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته، فيكون حال الاحتياط حال الامارات والطرق .

﴿فانه يقال﴾ : وجوب الاحتياط اما بحكم العقل كاطراف الشبهة، واما بحكم الشرع كالشبهة البدوية التحريمية ـ على مذاق الاخباريين ـ ولايقوم شيء منهما مقام العلم ﴿اما الاحتياط العقلى﴾ اعني حكم العقل بلزوم الاحتياط ﴿فليس الا نفس حكم العقل بتنجز التكليف وصحة العقوبة على مخالفته﴾ أي مخالفة التكليف، فلايكون قائماً مقام القطع، اذ معنى القيام مقام القطع انه كما يكون القطع منجزاً للتكليف موجباً للثواب والعقاب كذلك هذا القائم مقامه، والاحتياط العقلى هو عين حكم العقل بحسن العقاب على تقدير المخالفة ﴿لاشيء يقوم مقامه﴾ أى مقام القطع ﴿في هذا الحكم﴾ أي الحكم بصحة العقوبة .

وأما النقلي فالزام الشارع به ـ وان كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع ـ الا انه لانقول به في الشبهة البدوية

وبعبارة أوضح : ان القطع شيء واثره ـ وهو التنجز وصحة العقاب ـ شيء آخر، وكذلك الحال في الامارة فخبر العادل شيء واثره شيء آخر، فمعنى قيام خبر العادل مقام القطع انه يترتب على خبر العادل مايترتب على القطع ـ من تنجز التكليف وصحة العقاب ـ والاحتياط العقلي ليس كذلك ، اذ هو عبارة عن الاثر فقط ـ اعني صحة العقاب بحكم العقل ـ فليس هناك شيء هو الاحتياط وشيء هو الاثر حتى يقال : نزل الاحتياط منزلة القطع في انه كما يترتب الاثر على القطع يترتب الاثر على الاحتياط .

نعم لو كان وجوب الاحتياط عقلا شيئاً غير التنجز وصحة العقوبة بأن كانا من آثاره لصح القول بالتنزيل المذكور ، ولكنه ليس كذلك .

﴿واما﴾ الاحتياط ﴿النقلي﴾ وهو حكم الشارع بوجوب الاحتياط ، فهو وان كان يصح تنزيله منزلة القطع ـ لو كان لنا احتياط شرعي ـ اذ حكم الشارع بوجوب الاحتياط يكشف عن فعلية التكليف بالواقع فيترتب عليه التنجيز وصحة العقوبة، فهنا شيئان: الواقع المكشوف بالاحتياط واثره كما ان في القطع شيئان الواقع المكشوف بالقطع واثره .

والحاصل: انه لو كان احتياط شرعي لقام مقام القطع في كشف الواقع وترتب اثره عليه ﴿فالزام الشارع به﴾ أي بالاحتياط ﴿وان كان ممايوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع﴾ الذي هو موجب للتنجز وصحة العقوبة على المخالفة ﴿الا انه﴾ لا احتياط شرعي لنا اصلا، اذ ﴿لانقول به في الشبهة البدوية﴾ خلافا

ولايكون بنقلى فى المقرونة بالعلم الاجمالى ـ فافهم .

ثم لايخفى ان دليل الاستصحاب أيضاً لايفى بقيامه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع مطلقاً ، وان مثل « لاتنقض اليقين » لابد من أن يكون مسوقاً اما بلحاظ المتيقن أو بلحاظ نفس اليقين

للاخبارى ﴿ولايكون بنقلى فى المقرونة بالعلم الاجمالى﴾ اذ ثبت بحكم العقل وماورد من الشارع انما هوارشاد الى حكم العقل فالاحتياط الواجب ليس بشرعى والاحتياط الشرعى ليس بواجب ﴿فافهم﴾ يمكن ان يكون اشارة الى ان توهم قيام الاحتياط مقام القطع ـ كما ذكره المستشكل بقوله « لايقال » ـ غير مختص بالاحتياط ، بل البراءة ايضاً تقوم مقام القطع ، فانها تنفى التكليف ، والاحتياط يثبته ، وكذلك التخيير فانه قائم مقام القطع بالتخيير .

والحاصل : انه على موجب هذا التوهم لا اختصاص للاشكال بالاحتياط ، بل يمكن توهم قيام كل منها مقام القطع ، منتهاه ان البراءة قائمة مقام القطع بعدم التكليف ، والاحتياط قائم مقام القطع بالتكليف ، والتخيير قائم مقام القطع بالتخيير ـ فتدبر .

﴿ثم لايخفى ان دليل الاستصحاب ايضاً﴾ المنزل للشك منزلة القطع ﴿لايفى بقيامه﴾ أي الاستصحاب ﴿مقام القطع المأخوذ فى الموضوع مطلقا﴾ صفتياً ام طريقيا جزءاً ام كلا ، بل انما ينزل الاستصحاب منزلة القطع الطريقي المحض ﴿وان مثل لاتنقض اليقين﴾ بالشك ﴿لابد من ان يكون مسوقاً اما بلحاظ المتيقن﴾ فيكون استصحاب وجوب الصلاة ـ في مثال اذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصدق ـ موجبا للاتيان بالصلاة فقط ولايكون موجبا للتصدق ﴿أو بلحاظ نفس اليقين﴾ حتى يكون معنى « لاتنقض » وجوب ترتيب آثار اليقين لا المتيقن ،

وما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع

فيكون استصحاب وجوب الصلاة موجبا للتصدق فقط لا للاتيان بالصلاة ، وانما نقول بلزوم كون التنزيل بأحد اللحاظين لما تقدم من استحالة الجمع بينهما في لحاظ واحد ، وانما نقول بالاول دون الثاني لظهور كون التنزيل بلحاظ الطريقية والكاشفية لا الموضوعية ـ كما سبق بيانه .

ثم ان المصنف « قده » في حاشيته على الرسائل بيّن وجهاً لتصحيح تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل الامارة منزلة القطع بتنزيل واحد، وكذلك بالنسبة الى تنزيل الاستصحاب منزلتها حتى ان يـكون خبر العادل بوجوب الصلاة أو استصحاب وجوبها موجبا لترتيب آثار الواقع وهو وجوب الاتيان بالصلاة واثر القطع وهو وجوب التصدق .

وحاصل ذلك الوجه : ان الدليل لو نزل مؤدى الامارة أو الاستصحاب منزلة الواقع فقد دل بالالتزام العرفي على تنزيل القطع بهذا الواقع الجعلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي ، فيكون دليل التنزيل دالا بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبالالتزام على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع ، فاذا قام خبر الواحد او الاستصحاب على وجوب الصلاة حصل القطع بالواقع التنزيلي فيلزم ترتيب آثار القطع بوجوب الصلاة، ففي صورة القطع واقع حقيقي وقطع بالواقع الحقيقي ، وفي صورة قيام الامارة واقع تنزيلي ـ قائم مقام الواقع الحقيقي ـ وقطع بالواقع التنزيلي ـ قائم مقام القطع بالواقع الحقيقي ـ .

والى هذا أشار بقوله : ﴿وما ذكرنا في الحاشية﴾ على الرسائل ﴿في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل﴾ للامارة والطريق والاستصحاب ﴿منزلة الواقع

والقطع وان دليل الاعتبار انما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع وانما كان تنزيل القطع فيما له دخل فى الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما ، وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة لايخلو من تكلف بل تعسف فانه

والقطع﴾ حتى يترتب عليها آثار الواقع وآثار القطع ﴿و﴾ ذلك ببيان ﴿ان دليل الاعتبار﴾ الذي يعتبر الامارة ونحوها ﴿انما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدي منزلة الواقع﴾ وهذا التنزيل بالدلالة المطابقية ﴿وانما كان تنزيل القطع﴾ بالواقع التنزيلي ﴿فيما له﴾ أي للقطع ﴿دخل في الموضوع﴾ كمثال التصدق ﴿بالملازمة﴾ خبر « وانما كان »، فيكون هذا التنزيل بالدلالة الالتزامية للملازمة ﴿بين تنزيلهما﴾ أي المستصحب والمؤدى ﴿و﴾ بين ﴿تنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبداً﴾ أي القطع بالواقع التنزيلي ﴿منزلة القطع بالواقع حقيقة﴾ أي الواقع الحقيقي والحاصل انه اذا كان المؤدى نازلا منزلة الواقع فالقطع بهذا المؤدى يكون نازلا منزلة القطع بالواقع فيصح التنزيلان بتنزيل واحد ﴿لايخلو من تكلف بل تعسف﴾ خبر قوله « وماذكرناه في الحاشية » .

ثم ان وجه التكلف هو عدم الملازمة العرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبين تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع ، ووجه التعسف هو لزوم الدور الذي أشار اليه بقوله : ﴿فانه﴾ اذا كان الموضوع مركباً من جزئين بحيث كان الاثر مترتباً على هذا الموضوع المركب كالماء الكر الذي هو موضوع للتطهير ، فان احرز الجزآن بالوجدان فلااشكال ، وان أحرز أحدهما بالوجدان والجزء الاخر بالدليل ـ كما او علم بمائعية هذا الماء وشك في كريته فأجرى استصحاب الكرية أو قامت البينة عليها ـ فلااشكال أيضاً ، أما لو شك في كلا

. . . . . .

الجزئين ففيه تفصيل، وهو انه اذا كان كل من الجزئين محرزاً بتنزيل في عرض تنزيل الجزء الاخر اما لشمول دليل واحد لكليهما كما في شمول لاتنقض للمشكوك المائية والكرية ، أو بدليلين كما لو قامت البينة على المائية والاستصحاب على الكرية فلااشكال ، وأما اذا كان التنزيلان طوليين بأن كان تنزيل أحد الجزئين مستلزماً لتنزيل الجزء الاخر فلايصح التنزيل ، للزومه الدور حينئذ في مقام دلالة الدليل، فان اجراء الاصل أو الامارة ـ لاحراز الجزء الاول ـ متوقف على كون هذا الجزء ذا أثر لما تبين في موضعه من عدم اجرائهما فيما لاأثر له ، وكون هذا الجزء ذا أثر يتوقف على وجود الجزء الاخر، اذ مالم يجتمع الجزئان لم يتحقق المركب الذي هو ذو أثر ، ووجود الجزء الاخر متوقف على اجراء الاصل أو الامارة ـ لفرض ان الجزء الثاني يثبت بالجزء الاول المفاد للاصل والامارة للملازمة بينهما ـ وهو دور ظاهر .

مثلا : اذا كان الاثر لمقطوع الخمرية فاستصحاب الخمرية متوقف على كونه ذا أثر ، وكونه ذا أثر متوقف على ثبوت الجزء الاخر الذي هو القطع بالخمر التعبدي، وثبوت القطع بالخمر التعبدي موقوف على اجراء الاستصحاب في الخمر ، فاجراء الاستصحاب في الخمر موقوف على اجراء الاستصحاب في الخمر بالواسطة ، فهو دور مضمر .

وبهذا تبين ان الموضوع المركب أو المقيد على أربعة أنحاء :

الاول : مااحرز الجزئان أو المشروط والشرط بالوجدان .

الثاني : مااحرزا بالتعبد لكن كان التعبد يكل في عرض التعبد بالاخر .

الثالث: مااحرز أحدهما بالوجدان والاخر بالتعبد، ولااشكال في هذا الثلاثة.

الرابع : مااحرزا بالتعبد ولكن كان التعبد بأحدهما في عرض التعبد

لايكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره الا فيما كان جزؤه الاخر أو ذاته محرزاً بالوجدان أو تنزيله في عرضه ، فلايكاد يكون دليل الامارة أو الاستصحاب دليلا على تنزيل جزء الموضوع مالم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الاخر فيمالم يكن محرزاً حقيقة ، وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة كما فيما نحن

بالاخر، وهذا مستلزم للدور . ومانحن فيه من تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع من قبيل القسم الرابع، فلايعقل هذا النحو من التنزيل.

والى هذا أشار بقوله: فانه ﴿لايكاد يصح تنزيل جزء الموضوع﴾ فيماكان مركباً ﴿أو قيده﴾ فيما كان مقيداً ﴿بما هو كذلك﴾ أي بماهو جزء الموضوع أو قيده ، مقابل مالوكان لهذا القيد أو الجزء أثر مستقل آخر غير المرتب عليه بما هو جزء أو قيد ﴿بلحاظ أثره﴾ متعلق بقوله « لايكاد يصح تنزيل » ﴿الا فيما كان جزؤه الاخر﴾ فيما كان مركباً ﴿أو ذاته﴾ فيما كان مقيداً ﴿محرزاً بالوجدان﴾ كما تقدم في القسم الثالث ﴿أو﴾ كان ﴿تنزيله﴾ أي تنزيل الجزء الاخر ﴿في عرضه﴾ أي في عرض تنزيل الجزء الاول ـ كما تقدم في القسم الثاني ـ.

وأما القسم الاول ففي كمال الوضوح ، وأما القسم الرابع ﴿فلا﴾ يعقل ، اذ لا ﴿يكاد يكون دليل الامارة أو الاستصحاب دليلاعلى تنزيل جزء الموضوع﴾ أو ذاته ، فانه ﴿مالم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الاخر﴾ أو قيده في عرض هذا التنزيل ﴿فيما لم يكن﴾ ذلك الجزء الاخر أو القيد ﴿محرزاً حقيقة﴾ بالوجدان ﴿وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما﴾ معاً ﴿بالمطابقة كما فيما نحن

فيه على ماعرفت لم يكن دليل الامارة دليلا عليه أصلا ، فان دلالته على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالته على تنزيل القطع بالملازمة ولادلالة له كذلك الا بعد دلالته على تنزيل المؤدى ،

﴿فيه﴾ مما كان الموضوع للحكم هو القطع بالشيء ﴿على ماعرفت ، لم يكن دليل الامارة دليلا عليه﴾ أي على تنزيل الجزء الاول ﴿أصلا﴾ .

والحاصل : ان دليل الامارة والاستصحاب لايكون دليلا على تنزيل جزء الموضوع وذاته اذا لم يكن هناك أحد هذه الثلاثة : الاول دليل آخرعلى تنزيل الجزء الثاني أو القيد منزلة الواقع، الثاني احراز الجزء الثاني أو القيد بالوجدان، الثالث شمول دليل التنزيل لكلا الجزئين أو المقيد والقيد في عرض واحد .

أقول : من المظنون عدم استقامة العبارة ، اذ قوله « لم يكن دليل الامارة دليلا عليه » لايرتبط بما قبله اعراباً ، فيحتمل سقوط كلمة « فانه » قبل قوله « ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الاخر » كما زدناها في الشرح .

وكيف كان ، فانما قلنا بعدم صحة القسم الرابع لاستلزامه الدور ﴿فان دلالته﴾ أي دلالة دليل الامارة أو الاصل ﴿على تنزيل المؤدى﴾ منزلة الواقع ـ كتنزيل الخمر المستصحب منزلة الخمر الواقعي ـ ﴿تتوقف على دلالته﴾ أي دليل الامارة أو الاصل ﴿على تنزيل القطع﴾ بالمؤدى منزلة القطع بالواقع ، بأن ينزل القطع بالخمر المستصحب منزلة القطع بالخمر الواقعي ﴿بالملازمة﴾ بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبين تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع والجار متعلق بقوله «على دلالته» ﴿ولادلالة له﴾ أي لدليل التنزيل ﴿كذلك﴾ أي على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع ﴿الا بعد دلالته على تنزيل المؤدى﴾

فان الملازمة انما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لايخفى فتأمل جيداً فانه لايخلو عن دقة .

ثم لايذهب عليك ان هذا لو تم لعم ولااختصاص له بما اذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف .

منزلة الواقع ﴿فان الملازمة انما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع﴾ هذا تعليل لقوله « ولادلالة له كذلك الا بعد » الخ .

وحاصله : انه لولا تنزيل المؤدى منزلة الواقع لم يكن معنى لتنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع .

وفي بعض النسخ مكان « فان الملازمة » هذه العبارة : فان الملازمة انما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي والقطع بالموضوع الحقيقي ، وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي أولا بدليل الامارة لاقطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع ـ انتهى . ﴿كما لايخفى فتأمل جيداً فانه لايخلو عن دقة﴾ فان تنزيل القطع بالخمر التعبدي منزلة القطع بالخمر الحقيقي يتوقف على تنزيل الخمر المستصحب منزلة الخمر الواقعي .

﴿ثم لايذهب عليك ان هذا﴾ التوجيه الذي ذكرناه في الحاشية لتصحيح تنزيل الخبر الواحد مثلا منزلة القطع الطريقي الموضوعي ﴿لو تم لعم﴾ جميع أقسام القطع الموضوعي ﴿ولااختصاص له﴾ أي لهذا التوجيه ﴿بما اذا كان القطع﴾ الموضوعي ﴿مأخوذاً على نحو الكشف﴾ بل يشمل المأخوذ على

(الامر الرابع) لايكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور ولامثله للزوم اجتماع المثلين ولا ضده للزوم اجتماع الضدين . نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة اخرى منه

نحو الصفتية .

﴿الامر الرابع﴾ في بيان القطع والظن الدخيلين في الموضوع ﴿لايكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم﴾ كأن يقول : اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة وجب عليك اقامتها ـ بحيث يكون لوجوب المأخوذ متعلقاً للقطع وحكماً له واحداً ـ ﴿للزوم الدور﴾ اذ القطع بالوجوب متوقف على الوجوب ، فلو توقف الوجوب على القطع دار .

﴿و﴾ كذا ﴿لا﴾ يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع ﴿مثله﴾ أي مثل ذلك الحكم، كأن يقول «اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة وجب عليك اقامتها بوجوب مثل ذلك الوجوب » بحيث يكون الوجوب المأخوذ متعلقاً للقطع مماثلا للوجوب المجعول حكماً له ﴿للزوم اجتماع المثلين﴾ في موضوع واحد لانه يستلزم أن تكون صلاة الجمعة واجبة بوجوبين: وجوب قبل تعلق القطع، ووجوب بعد تعلقه .

﴿و﴾ كذا ﴿لا﴾ يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع ﴿ضده﴾ أي ضد ذلك الحكم ، كأن يقول « اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة حرم عليك اقامتها » ﴿للزوم اجتماع الضدين﴾ فيلزم أن تكون صلاة الجمعة واجبة ومحرمة.

﴿نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة اخرى منه﴾ أي من ذلك الحكم ، بأن يكون القطع بالمرتبة السابقة موجباً لفعلية الحكم ، كأن يقول

أو مثله أو ضده ، وأما الظن بالحكم فهو ـ وان كان كالقطع فى عدم جواز أخذه فى موضوع نفس ذاك الحكم المظنون ـ الا انه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهرى محفوظة

« اذا قطعت بالوجوب الانشائي للجمعة وجب عليك » ﴿ أو مثله ﴾ كأن يقول « اذا قطعت بالوجوب الانشائي وجب عليك فعلا » والفرق بينه وبين سابقه أن في الاول يصير نفس الوجوب الانشائي فعلياً ، بخلاف هذا فان الوجوب الفعلي غير الوجوب الانشائي ﴿أو ضده﴾ كأن يقول « اذا قطعت بالوجوب الانشائي حرم عليك » .

قال العلامة القمي « ره » : لايخفى عليك ان هذا وان لم يستلزم اجتماع الحكمين في المرتبة المتأخرة ـ أي المرتبة الفعلية ـ الا انه يلزم ذلك اجتماع الحكمين في تلك المرتبة التي تعلق بها القطع ، اذ الحكم الواصل الى المرتبة الفعلية لابد أن يترقى من تلك المرتبة ، فاجتماعهما في تلك المرتبة اجتماع للمثلين أو الضدين ـ انتهى .

﴿وأما الظن بالحكم فهو ـ وان كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون ـ﴾ فلايصح أن يقال : اذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة وجبت عليك بذاك الوجوب المظنون ، وذلك لاستلزامه الدور بالتقريب الذي ذكرناه في القطع .

اذ الوجوب الواحد لايمكن أن يكون متعلقاً للظن وحكماً له ﴿الا انه لما كان معه﴾ أي مع الظن بالحكم ﴿مرتبة الحكم الظاهري محفوظة﴾ بحيث يمكن جعل الحكم الظاهري في حال الظن بالحكم الواقعي بخلاف القطع بالحكم الواقعي فانه اذا قطع بالحكم الواقعي لم يعقل جعل الحكم الظاهري على خلافه

كان جعل حكم آخر في مورده مثل الحكم المظنون أو ضده بمكان من الامكان .

ان قلت : ان كان الحكم المتعلق بـه الظن فعلياً أيضاً ـ بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي ـ لايمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده

﴿كان جعل حكم آخر في مورده﴾ أي مورد الظن بالحكم الواقعي ، سواء كان الحكم المجعول ﴿مثل الحكم المظنون﴾ كأن يقال : اذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة وجبت عليك بوجوب مماثل للوجوب المظنون ﴿أو ضده﴾ كأن يقال: اذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة حرمت عليك ﴿بمكان من الامكان﴾ ولايلزم اجتماع المثلين أو الضدين، لان الحكم المتعلق للظن في مرتبة الواقع والحكم المأخوذ في موضوعه الظن في مرتبة الظاهر ، واجتماع الضدين والمثلين انما يمتنع في موضوع واحد كما لايخفى .

﴿ان قلت :﴾ ماذكرتم من امكان أخذ الظن بالحكم في موضوع حكم مثله أو ضده انما يصح اذا كان الظن المأخوذ في الموضوع متعلقاً بغير ماتعلق به الحكم المرتب على الظن ، كأن يكون الظن بالحكم الواقعي مأخوذاً في موضوع حكم فعلي مماثل للحكم المظنون أو مضاد له، كأن يقال : اذا ظننت بالوجوب الواقعي وجب عليك فعلا أو حرم عليك فعلا .

والحاصل : ان ذلك جائز مع اختلاف المرتبة، أما مع اتحاد المرتبة فلا فـ ﴿ان كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً﴾ كالحكم المرتب على الظن ﴿بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي﴾ فـ ﴿لايمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده﴾ فلايمكن أن يقال : اذا ظننت بالوجوب الفعلي لصلاة الجمعة

لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين، وانما يصح أخذه في موضوع حكم آخر كما في القطع طابق النعل بالنعل.

قلت :

فهي عليك واجبة أو محرمة فعلا ﴿لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين﴾ فان المكلف يظن حينئذ أن المولى حكم بحكمين فعليين ـ مثلين أو ضدين ـ في موضوع واحد، والظن باجتماع المثلين أو الضدين كالقطع باجتماعهما في لزوم أن يكون المولى عابثاً أو مناقضاً في نظر العبد، بل قد تقرر في موضعه أن احتمال اجتماع الضدين أو المثلين كالقطع بذلك في الاستحالة، فلا يصح للمولى أن يفعل هذا الفعل ﴿وانما يصح أخذه﴾ أي أخذ الظن بالحكم ﴿في موضوع حكم آخر﴾ كأن يقول: اذا ظننت بوجوب الجمعة فعلا وجب عليك التصدق أو حرم عليك ذلك ﴿كما في القطع طابق النعل بالنعل﴾ والقذة بالقذة.

﴿قلت﴾ : للحكم الفعلي مرتبتان: الاولى الفعلي غير التام، والثانية الفعلي التام فالظن كالقطع بالنسبة الى الفعلي التام فكما لا يمكن أخذ القطع بالحكم الفعلي في موضوع مثله أو ضده كذلك لا يمكن أخذ الظن بالحكم الفعلي التام في موضوع مثله أو ضده، وأما الفعلي غير التام فيمكن أخذ الظن به في موضوع الحكم الفعلي مثله أو ضده بيان ذلك: ان الحكم الفعلي عبارة عما يصدق معه هذه القضية ـ أعني ما لو علم لتنجز ولا يثب على موافقته وعوقب على مخالفته ـ.

ثم ان الفعلي بهذا المعنى ينقسم الى قسمين :

«الاول» ما تكون المصلحة فيه قوية جداً بحيث يزبح المولى علل المكلف، بأن يرفع جميع الموانع الحاصلة فينبه المكلف ويوجب عليه الاحتياط تحفظاً على الواقع، كالشبهة البدوية في الدماء والفروج مثلا، وهذا يسمى بالفعلي

يمكن أن يكون الحكم فعلياً ، بمعنى انه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة ومع ذلك لا يجب على الحاكم دفع

التام .

«الثاني» ما لاتكون المصلحة فيه كذلك فلايرفع المولى العذر ولايوجب الاحتياط، بل تقتضي المصلحة بجعل أصل أو أمارة يؤديان اليه تارة والى ضده أخرى، كالشبهة البدوية في سائر الاشياء مثلا، وهذا يسمى بالفعلي غير التام ، وليس بالنسبة الى هذا القسم من الحكم ارادة وكراهية فعلية من المولى حتى يلزم اجتماع الضدين أو المثلين، وليس كالانشائي الصرف حتى لاينجز حتى بعد تعلق العلم بل هو واسطة بين الانشائي المحض وبين الفعلي التام .

اذا عرفت هذا قلنا: الظن بالفعلي التام لايمكن أن يؤخذ موضوعاً لحكم مثله أو ضده ـ كما ذكر في الايراد ـ لان تعلق الارادة والكراهة بهذا الفعلي ينافي تعلق ارادة أو كراهة أخرى به، ولو كان تعلق الارادتين أو ارادة وكراهة في نظر المكلف لظنه بالفعلية التامة، اذ كما يمتنع اجتماعهما واقعاً يمتنع ظناً ـ كما تقدم ـ وأما الظن بالحكم الفعلي غير التام فيمكن أن يؤخذ في موضوع مثله أو ضده كما أشار اليه بقوله: ﴿يمكن أن يكون الحكم فعلياً ، بمعنى أنه لو تعلق به القطع ـ على ماهو عليه من الحال﴾ الذي ليس بحيث يجب على المولى رفع عذر المكلف برفع جهله أو ايجاب الاحتياط عليه تحفظاً على الواقع ﴿لتنجّز واستحق على مخالفته العقوبة﴾ وعلى موافقته المثوبة ﴿ومع ذلك﴾ الذي ذكر من أنه لو تعلق به العلم لتنجز ﴿لايجب على﴾ المولى ﴿الحاكم﴾ بهذا الحكم الفعلي ﴿دفع

عذر المكلف برفع جهله لو أمكن أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن، بل يجوز جعل أصل أو امارة مؤدية اليه تارة والى ضده اخرى ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى فافهم. ان قلت: كيف يمكن ذلك وهل هو الا انه يكون مستلزماً لاجتماع المثلين أو الضدين؟

عذر المكلف برفع جهله لو أمكن﴾ رفع جهله ﴿أو بجعل لزوم الاحتياط عليه﴾ تحفظاً على الواقع ﴿فيما أمكن﴾ الاحتياط، كغير مورد دوران الامر بين المحذورين ﴿بل يجوز﴾ مع عدم رفع عذره وعدم جعل الاحتياط عليه ﴿جعل أصل أو امارة مؤدية اليه﴾ الى ذلك الفعلي ﴿تارة والى ضده أخرى﴾ ووجه الترقي انه قد يكله المولى الى الاصول العقلية بلاتصرف جديد، وهذا أهون من جعل الاصل كما لا يخفى.

وكيف كان فلا يلزم اجتماع الضدين أو المثلين فيما لو جعل الظن بالحكم الفعلي غير التام موضوعاً لحكم فعلي مماثلا أو مضاداً.

﴿ولا يكاد يمكن مع القطع به﴾ أي بالحكم الفعلي ﴿جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى﴾ اذ ليس مع العلم مرتبة الحكم الظاهري محفوظاً، فيلزم من جعل الحكم مع قطع العبد أن يكون المولى قد عرض نفسه بكونه عابثاً أو مناقضاً في نظر العبد، وان لم يكن في الواقع كذلك لكون قطع العبد جهلا مركباً ﴿فافهم﴾.

﴿ان قلت: كيف يمكن ذلك﴾ الذي ذكرتم من صحة جعل أمارة أو أصل في مورد الحكم الفعلي ﴿وهل هو﴾ الجعل ﴿الا أنه يكون مستلزماً لاجتماع﴾ الحكمين الفعليين ﴿المثلين﴾ في مورد الموافقة ﴿أو الضدين﴾ في مورد

قلت : لابأس باجتماع الحكم الواقعى الفعلى بذاك المعنى ، أى لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز مع حكم آخر فعلى فى مورده بمقتضى الاصل أو الامارة أو دليل أخذ فى موضوعه الظن بالحكم بالخصوص بـه على مـا سيأتى من التحقيق فى التوفيق بين الحكم الظاهرى والواقعى .

(الامر الخامس) هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته عملا يقتضى موافقته

المخالفة .

﴿قلت﴾: لايجتمع الحكمان الفعليان مماثلا أو مضاداً اذاكاناً تامين، ولكن ﴿لابأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى﴾ الذي تقدم انه غيرتام ﴿أي لوقطع به من باب الاتفاق﴾ بدون عناية من المولى لرفع جهل المكلف أو ايجاب الاحتياط عليه ﴿لتنجز مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الاصل أو الامارة﴾ لعدم استلزامه اجتماع ارادتين أو ارادة وكراهة، فان الفعلي غيـر التام بمقتضى الواقع لاينافي الفعلي التام بمقتضى الامارة والاصل ﴿أو﴾ بمقتضى ﴿دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص به﴾ أي بهذا الحكم .

والحاصل : ان الحكم الفعلي غير التام لاينافي حكم الاصل ولاحكماً أخذ في موضوعه الظن بالحكم الواقعي الفعلي غير التام ﴿على ماسيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي﴾ انشاءالله تعالى .

﴿الامر الخامس﴾ في أن العلم بالتكليف هل يقتضي الموافقة الالتزامية أم لا ؟ ﴿هل تنجز التكليف بالقطع﴾ أو بغيره من الامارات والاصول المعتبـرة ﴿كما يقتضي موافقته عملا﴾ بأن يأتي بالواجب ويترك المحرم ﴿يقتضي موافقته

التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً كماهو اللازم فى الاصول الدينية والامور الاعتقادية، بحيث كان له امتثالان وطاعتان :

احداهما : بحسب القلب والجنان ، والاخرى بحسب العمل بالاركان فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملا أولا يقتضى فلايستحق العقوبة عليه .

بل انما يستحقها على المخالفة العملية، الحق هو الثانى لشهادة الوجدان الحاكم فى باب الاطاعة والعصيان بذلك واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لامر سيده

التزاماً﴾ بأن يعقد قلبه على أن الشيء الفلاني واجب والشيء الفلاني محرم ﴿والتسليم له اعتقاداً وانقياداً كما هو﴾ أي الانقياد وعقد القلب ﴿اللازم فى الاصول الدينية والامور الاعتقادية بحيث كان له﴾ أي للحكم المقطوع به ﴿امتثالان و طاعتان : احداهما بحسب القلب والجنان، والاخرى بحسب العمل بالاركان﴾ وكذلك معصيتان ومخالفتان بحيث ينفك كل منهما عن الاخرى ﴿فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً﴾ كأن بنى عدم حرمة الخمر ﴿ولو مع الموافقة عملا﴾ بأن لم يشرب وبالعكس ، بأن بنى على الحرمة ولكن شربها ﴿أولا يقتضي﴾ تنجز التكليف الموافقة الالتزامية ﴿فلا يستحق العقوبة عليه﴾ أي على عدم الموافقة .

﴿بل انما يستحقها على المخالفة العملية﴾ وكذا لايستحق المثوبة على الالتزام بل على الاطاعة فقط ﴿الحق هو الثاني لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة والعصيان بذلك﴾ الثاني الذي كان عبارة عن عدم وجوب الموافقة الالتزامية ﴿و﴾ ذلك لـ ﴿استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لامر سيده

الا المثوبة دون العقوبة ولو لم يكن متسلماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له، وان كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لامره أو نهيه التزاماً مع موافقته عملاً كما لا يخفى،

الا المثوبة دون العقوبة، ولو لم يكن﴾ عقد قلبه على ذلك فلم يكن ﴿متسلماً وملتزماً﴾ قلباً ﴿به ومعتقداً ومنقاداً﴾ جناناً ﴿له، وان كان ذلك﴾ أي عدم التسليم والانقياد قلبا ﴿يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده﴾ المطلع على قلبه ﴿لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها﴾ قلباً.

﴿وهذا﴾ الذي ذكر من ايجابه التنقيص وانحطاط الدرجة ﴿غير استحقاق العقوبة على مخالفته﴾ الذي هو محل البحث الان ﴿لامره أو نهيه التزاماً مع موافقته عملاً كما لا يخفى﴾.

ولكن الانصاف لزوم الالتزام شرعاً للايات والروايات الكثيرة المشعرة أو المصرحة، منها قوله تعالى: « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً »[1] فانها صريحة في عدم ايمان من يجد في نفسه حرجاً من قضاء الرسول ﷺ ولو كان يوافقه عملاً فكيف بمن لا يلتزم أصلا به.

ومنها قوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا امنوا بالله ورسوله والكتاب الذي

---

(١) النساء: ٦٥.

نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل»[١] ومن المعلوم ان الايمان بالكتاب عبارة عن الالتزام بأحكامها أصولا وفروعاً .

ومنها: ماعن أبى عبدالله عليه السلام انه تلا الاية الاولى فقال: لو ان قوماً عبدوا الله ووحدوه ثم قالوا لشيء صنعه رسول الله صلى الله عليه وآله لم صنع كذا وكذا أو وجدوا ذلك فى أنفسهم كانوا بذلك مشركين، ثم تلا الاية ثانياً وقال : هو التسليم فى الامور[٢].

ومنها: ماعن أبى بصير قال: سألت أباعبدالله عن قول الله عزوجل: «ان الله وملائكته يصلّون على النبي يأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً »[٣] قال: الصلاة عليه والتسليم له فى كل شيء جاء به[٤].

ومن المعلوم ان أحداً لوقال أنا لا ألتزم بأحكام النبي صلى الله عليه وآله ولكن أوافقه عملا لم يكن ممن يسلم له صلى الله عليه وآله .

ومنها: ماعن أبي جعفر عليه السلام فى قوله : «فلاوربك» الاية، قال: التسليم الرضا والقنوع بقضاء . . .[٥] الى غير ذلك من الاخبار المتواترة فى هذه المضامين التي يجدها الطالب فى باب ان حديثهم عليهم السلام صعب مستصعب فى الجلد الاول من كتاب البحار، مضافاً الى ماقامت عليه الضرورة من وجوب الالتزام شرعاً بجميع ماجاء به النبي صلى الله عليه وآله .

---

(١) النساء: ١٣٦ .

(٢) البحار ج١ص١٣٣ ـ البرهان ج١ص٣٩٠ .

(٣) الاحزاب: ٥٦ .

(٤) بحارالانوار ج٢ص٢٠٤ .

(٥) البرهان ج١ص٣٨٩ .

ثم لايذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية لو كان المكلف متمكناً منها تجب. ولو فيما لايجب عليه الموافقة القطعية عملا. ولايحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً لامتناعهما ، كما اذا علم اجمالا بوجوب شيء أو حرمته للتمكن من الالتزام بماهو الثابت واقعاً ، والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت

﴿ثم لايذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية﴾ كماهو الحق عندنا ﴿لو كان المكلف متمكناً منها تجب ـ ولوفيمالايجب عليه الموافقة القطعية عملا ولايحرم المخالفةالقطعية عليه كذلك﴾ عملا ﴿أيضاً لامتناعهما﴾ أي المخالفة العملية والموافقة العملية ﴿كمااذا علم اجمالا بوجوب شيء أوحرمته﴾ فانه لا يتمكن من الموافقة العملية القطعية لعدم امكان اجتماع النقيضين ـ أي كونه فاعلا وتاركاً ـ ولاالمخالفة العملية القطعية لعدم امكان ارتفاع النقيضين ـ أي كونه غير فاعل وغير تارك .

ولايخفى ان في العبارة تسامحاً، اذ لايعقل المخالفة القطعية في صورة دوران الامر بين المحذورين حتى يقال: يحرم أو لايحرم، والمعنى انه لايمكن الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية، نعم يمكن أن يكون المثال بالدوران للاول ويكون مثال الثاني هو اطراف الشبهة غير المحصورة على القول بجواز ارتكاب جميع الاطراف تدريجاً ـ فتأمل .

والحاصل: انه لاتلازم بين الموافقتين العملية والالتزامية، فربما لايمكن الموافقة العملية مع امكان الموافقة الالتزامية فتجب ﴿للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً ، والانقياد له والاعتقاد به﴾ اجمالا ﴿بماهو الواقع والثابت

وان لم يعلم انه الوجوب أو الحرمة .

وان أبيت الا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً ، فان محذور الالتزام بضد التكليف ـ عقلا ـ ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة ، مع ضرورة أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكد يقتضى الا الالتزام بنفسه عيناً لاالالتزام به أو بضده تخييراً . ومن هنا

﴿وان لم يعلم انه﴾ أى الواقع ﴿الوجوب أو الحرمة﴾ معيناً .

﴿وان ابيت الا عن لزوم الالتزام به﴾ أى بالحكم ﴿بخصوص عنوانه﴾ حتى لايكفي الالتزام الاجمالي ﴿لماكانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة﴾ وعليه فيقع التلازم بين العمل والالتزام، فحيث امكنت الموافقة العملية امكنت الالتزامية وبالعكس .

﴿و﴾ان قلت: كمايكون الشخص اما فاعلا واما تاركاً فأي مانع من أن يلتزم اما بالفعل أو بالترك .

قلت: لو لم يعلم ﴿لماوجب عليه الالتزام بواحد﴾ من الفعل والترك ﴿قطعاً فان محذور الالتزام بضد التكليف ـ عقلا ـ ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة﴾ الا أن يقال: بأن الالتزام بأحدهما موافقة احتمالية وعدم الالتزام بهما مخالفة قطعية، والموافقة الاحتمالية أقرب عقلا من المخالفة القطعية ﴿مع ضرورة ان التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام﴾ القلبي ﴿لم يكد يقتضي الا الالتزام بنفسه عيناً لاالالتزام به أو بضده تخييراً﴾ في ظرف الجهل .

﴿ومن هنا﴾ الذي ذكرنا من ان لزوم الالتزام ـ لو قيل به ـ انما يكون في

انقدح انه لايكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول الحكمية أو الموضوعية في اطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه،

مورد يكون التكليف معلوماً ، لا ماإذا كان التكليف مردداً ﴿انقدح انه لايكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول الحكمية﴾ كأصل البراءة ﴿أو الموضوعية﴾ كأصل عدم تعلق النذر بالفعل فيما لوشك في انه نذر فعله أم لا ﴿في أطراف العلم﴾ الاجمالي ﴿لو كانت﴾ تلك الاصول ﴿جارية مع قطع النظر عنه﴾ أي عن لزوم الالتزام ﴿فافهم﴾ .

توضيح المقام: ان الشيخ قدس سره فرق بين الاصول الحكمية والاصول الموضوعية ، بناءاً على لزوم الالتزام بالحكم بأن الاصول الحكمية لاتجرى في أطراف العلم لانّ جريانها موجب للمخالفة العمليّة ، بخلاف الاصول الموضوعيّة فانّها تجرى وتخرج مجراها عن تحت وجوب الالتزام ، فقال مالفظه :

ان الاصول في الموضوعات حاكمة على أدلة التكليف، فان البناء على عدم تحريم المرأة لاجل البناء بحكم الاصل على عدم تعلق الحلف بترك وطيها ، فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطي من حلف على ترك وطيها وكذا الحكم بعدم وجوب وطيها لاجل البناء على عدم الحلف على وطيها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطي من حلف على وطيها، وهذا بخلاف الشبهة الحكمية فان الاصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال، وليس مخرجاً لمجراه عن موضوعه حتى لاينافيه جعل الشارع[1] انتهى .

---

(١) الفرائد ص ٢٠ .

كما لايدفع بها محذور عدم الالتزام به بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه حينئذ أيضاً الا على وجه دائر ، لان جريانها موقوف على عدم محذور فى عدم الالتزام اللازم من جريانها وهو موقوف

والمصنف « ره » أشار الى عدم الفرق، لان لزوم الالتزام لوقيل بـه فانما هو في مورد معلومية الحكم، أمامع عدم معلوميته فلايجب الالتزام. نعم لاتجرى الاصول في مورد العلم الاجمالي لمنافاتها للعلم، ولهذا قال «ره » لوكانت جارية مع قطع النظر عنه .

ثم أنه أشار الى اشكال ثان على الشيخ «ره» القائل بأن الاصول تحكم فـي مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي فلا موضوع للزوم الالتزام، بقوله: ﴿كمالايدفع بها﴾ أي بالاصول ﴿محذور عدم الالتزام به﴾ أي بالتكليف ـ لوكان الالتزام واجباً حتى في صورة عدم العلم بالتكليف معيناً ـ ﴿بل الالتزام بخلافه﴾ أي بخلاف التكليف، فان البناء على عدم وجوب الوطي وعدم حرمته عبارة أخرى عن الالتزام بخلاف التكليف لانه يعلم بأحدهما قطعاً ﴿لوقيل بالمحذور فيه﴾ أي في عدم الالتزام ﴿حينئذ﴾ أي حين كان التكليف مردداً ﴿أيضاً﴾ كما قيل بالمحذور فيما كان التكليف معيناً ﴿الا على وجه دائر﴾ .

والحاصل: انه لوقلنا بلزوم الالتزام مطلقاً حتى فيما كان التكليف مردداً فاجراء الاصل في الاطراف لايرفع حكم العقل بوجوب الالتزام ـ كما التزم به الشيخ «ره» ـ لانه لوكان جريان الاصل موجباً لرفع حكم العقل بلزوم الالتزام لزم الدور ﴿لان جريانها﴾ أي الاصول ﴿موقوف على عدم محذور فـي عدم الالتزام اللازم﴾ صفة عدم الالتزام ﴿من جريانها وهو﴾ أي عدم المحذور ﴿موقوف

على جريانها ـ حسب الفرض ـ .

اللهم الا أن يقال: ان استقلال العقل بالمحذور فيه انمايكون فيما اذا لم يكن هناك ترخيص فى الاقدام والاقتحام فى الاطراف ، ومعه لامحذور فيه بل ولافى الالتزام بحكم آخر ،الا ان الشأن

على جريانها ـ حسب الفرض ـ﴾ لان المفروض أن جريان الاصل لمحذورعدم الالتزام.

توضيحه : ان الاصل انما يجري في الاطراف اذا لم يكن في عدم الالتزام محذور اذا لوكان في عدم الالتزام محذور لم يجر الاصل لكونه لغواً حينئذ ، فاذا أريد اثبات عدم المحذور في عدم الالتزام بالاصل لزم الدور ، فالاصل يتوقف على عدم المحذور وعدم المحذور قد يتوقف على الاصل وهو دور صريح .

أقول: في بعض النسخ هكذا «كما لايدفع بها محذور عدم الالتزام» به .

﴿اللهم الا أن يقال﴾ في بيان عدم استلزام جريان الاصل للدور : ﴿أن استقلال العقل بالمحذور فيه﴾أي في عدم الالتزام ـ سواء علم التكليف تفصيلا أم اجمالا ـ ﴿انما يكون فيما اذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام والاقتحام في الاطراف ومعه﴾ أي مع وجود الترخيص ﴿لامحذور فيه﴾ أي في عدم الالتزام ﴿بل ولا﴾ محذور ﴿في الالتزام بحكم آخر﴾ فعلي بمقتضى الاصل مغاير للحكم الواقعي المعلوم اجمالا، فالعلم التفصيلي علة تامة للالتزام بحيث لا يجوز عدم الالتزام في صورة العلم التفصيلي ، وأما العلم الاجمالي فليس الا مقتضياً، فاذا حدث المانع بجريان الاصول فلايلزم الالتزام ﴿الا أن الشأن﴾ أي

حينئذ في جواز جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي مع عدم ترتب أثر عملي عليها مع انها أحكام عملية كسائر الاحكام الفرعية، مضافاً الى عدم شمول أدلتها لاطرافه ، للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها ، كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه

الكلام ﴿حينئذ﴾ أي حين تردد الواقع ﴿في جواز جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي﴾ فوجوب الالتزام ـ وان لم يكن مانعاً من جريان الاصول ـ الا أنها في نفسها لاتجري في أطراف العلم ﴿مع عدم ترتب أثر عملي عليها﴾ أي على الاصول الجارية في أطراف العلم ﴿مع﴾ وضوح ﴿أنها أحكام عملية كسائر الاحكام الفرعية﴾ ووجه عدم ترتب الاثر واضح، اذ لاوجوب للالتزام في أطراف العلم ـ على مااختاره المصنف «ره» ـ حتى يكون أثر الجريان عدم الالتزام، ولا يفيد الجريان شيئاً لان المكلف لايخلو من الفعل أو الترك، وهذا بخلاف الشبهة البدوية فان جريان الاصل موجب لنفي الاحتياط .

﴿مضافاً الى عدم شمول أدلتها﴾ أي أدلة الاصول ﴿لاطرافه﴾ أي أطراف العلم الاجمالي ﴿للزوم التناقض في مدلولها﴾ أي مدلول الادلة ﴿على تقدير شمولها كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه﴾ بتقريب أنه لوشمل مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»(١) لاطراف العلم، بأن كان كل واحد من المشتبهين داخلا في صدر الرواية لكونه مشكوك الحرمة لزم أن يكون حلالا للشك في حرمته وحراماً للعلم الاجمالي بالحرمة فيشمله الذيل ، وكذا لوشمل

---

(١) الفقيه ج٣ باب الصيد والذبايح حديث : ٩٢ ـ التهذيب ج٩ باب الذبايح والاطعمة حديث : ٧٢ ـ ومتن الحديث هكذا : كل شيء يكون فيه حلال وحرام . فهو لك حلال ابداً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه .

وان كان محل تأمل ونظر فتدبر جيداً .

(الامر السادس) لاتفاوت في نظر العقل أصلا ـ فيما يترتب على القطع من الاثار عقلا ـ بين أن يكون حاصلا بنحو متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه أو غير متعارف لاينبغي حصوله منه ، كما هو الحال غالباً في القطاع .

دليل الاستصحاب لاطراف العلم ﴿وان كان﴾ ماذكره الشيخ «ره» ﴿محل تأمل ونظر﴾ لامكان أن يكون فعلية الاحكام الواقعية موقوفة على العلم التفصيلي ، ويكون حال العلم الاجمالي حال الشبهة البدوية كما التزموا به في مورد الشبهة غير المحصورة، فانه مع العلم الاجمالي بوجود الحكم قد أذن الشارع بارتكاب الاطراف ـ كما سيأتي توضيحه انشاء الله ـ ﴿فتدبر جيداً﴾.

يمكن أن يكون أشار الى عدم صحة قوله: «مع عدم ترتب أثر عملي عليها» لما أشار اليه في هامش قوله «الا ان الشأن حينئذ» بما لفظه: والتحقيق جريانها لعدم اعتبار شيء في ذلك عدا قابلية المورد للحكم اثباتاً ونفياً، فالاصل الحكمي يثبت له الحكم تارة كأصالة الاباحة وينفيه أخرى كاستصحاب عدم الحرمة والوجوب فيما دار بينهما فتأمل جيداً ـ انتهى.

﴿الامر السادس﴾ في بيان حجية جميع أقسام القطع ﴿لاتفاوت في نظر العقل أصلا ـ فيما يترتب على القطع من الاثار عقلا ـ﴾ من تنجيز التكليف وكونه منجزاً ومعذراً وغير ذلك ﴿بين أن يكون حاصلا بنحو متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه أو﴾ من سبب ﴿غير متعارف﴾ بحيث ﴿لاينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالباً في القطاع﴾ وهو الذي له حالة وجدانية تورث كثرة قطعه .

ضرورة ان العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لاينبغي حصوله ، وصحة مؤاخذة قاطعه على مخالفته وعدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك وعدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك ولو مع التفاته الى كيفية حصوله .

نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً

ولايخفى ان كثير القطع الذي يكثر قطعه بسبب كثرة اطلاعه على موجبات القطع ليس كالقطاع المبحوث عنه ، ويمكن ان يكون قوله «غالباً» اشارة الى اخراجه ، وان كان الاقرب ارادة اخراج القطع الذي حصل للقطاع من الاسباب المتعارفة .

وكيف كان فالقطع حجة مطلقاً ﴿ضرورة ان العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لاينبغي حصوله، و﴾ كذا يرى ﴿صحة مؤاخذة قاطعه على مخالفته﴾ عصياناً اووافق الواقع وتجرياً لوخالفه ﴿وعدم صحة الاعتذار عنها﴾ أي عن المخالفة ﴿بأنه﴾ أي القطع ﴿حصل كذلك﴾ من سبب غير عادي، فلهذا لم يرتب عليه الاثر ﴿وعدم صحة المؤاخذه مع القطع بخلافه﴾ أي لو حصل له القطع بخلاف الواقع فعمل على طبق قطعه ﴿وعدم حسن الاحتجاج﴾ من المولى ﴿عليه﴾ أي على العبد ﴿بذلك﴾ بأن يقول له : خالفت الواقع بسبب قطعك الحاصل من أسباب غير متعارفة ﴿ولو مع التفاته﴾ أي العبد ﴿الى كيفية حصوله﴾ وأنه من سبب غير متعارف نعم اذا حصل له القطع مع النهي عن سلوك طريقه صح عقابه ، من غير فرق بين القطاع وغيره لان الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار. والحاصل أن القطع الطريقي لايتفاوت فيه الحال أصلا .

﴿نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً﴾ أو

والمتبع في عمومه وخصوصه دلالة دليله في كل مورد، فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد وعدم اختصاصه به في آخر على اختلاف الادلة واختلاف المقامات بحسب مناسبات الاحكام والموضوعات وغيرها من الامارات.

وبالجملة القطع فيما كان موضوعاً عقلا لايكاد يتفاوت من حيث القاطع ولامن حيث المورد ولامن حيث السبب لاعقلا وهو واضح

التزاماً كأن ينذر أنه اذا حصل له القطع بوجود ولده ـ بسبب كتابه ـ أن يعطي الفقير شيئاً فانه اذا حصل له القطع بواسطة المخبر يلزم كما لايخفى ﴿والمتبع في عمومه وخصوصه﴾ بأن المأخوذ في الموضوع عام حتى يشمل القطع من أي سبب كان، أو خاص بما اذا حصل من السبب الفلاني ﴿دلالة دليله﴾ المأخوذ فيه القطع موضوعاً ﴿في كل مورد، فربما يدل﴾ الدليل ﴿على اختصاصه﴾ أي القطع المأخوذ في الموضوع ﴿بقسم في مورد وعدم اختصاصه به في﴾ مورد ﴿آخر على اختلاف الادلة واختلاف المقامات﴾.

وبالجملة فأخذ القطع في الموضوع عموماً أو خصوصاً قد يفهم ﴿بحسب مناسبات الاحكام والموضوعات و﴾ قد يفهم بحسب ﴿غيرها﴾ أي غير هذه المناسبات ﴿من﴾ سائر ﴿الامارات﴾ والقرائن الخارجية.

﴿وبالجملة القطع فيما كان موضوعاً[1] عقلا﴾ الحجية وهو القطع الطريقي المحض ﴿لايكاد يتفاوت من حيث القاطع﴾ كأن يكون قطاعاً أو غير قطاع ﴿ولامن حيث المورد﴾ كأن يكون في العبادات أو في المعاملات ﴿ولا من حيث السبب﴾ كأن يحصل من قول الثقة أو طيران الغراب ﴿لاعقلا وهو واضح﴾

---

(١) اذ القطع الطريقي موضوع للاثار كالحجية والتنجز والاعذار ونحوها.

ولاشرعاً لما عرفت من انه لاتناله يد الجعل نفياً ولااثباتاً وان نسب الى بعض الاخباريين انـه لا اعتبار بما اذا كان بمقدمات عقلية ، الا ان مراجعة كلماتهم لاتساعد على هذه النسبة ، بل تشهد بكذبها وانها انما تكون اما فى مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه ، كما ينادى به بأعلى صوته ماحكى عن السيد الصدر فى باب الملازمة ـ فراجع .

كما تقدم ﴿ولاشرعاً لما عرفت من أنه لاتناله يد الجعل﴾ التشريعي لا﴿نفياً﴾ بأن يرفع الحجية عنه ﴿ولا اثباتاً﴾ بأن يجعله حجـة ﴿وان نسب الى بعـض الاخباريين﴾ كالامين الاسترابادى والسيد الجزائرى وصاحب الحدائق قدس سرهم ﴿أنه لا اعتبار بما اذاكان﴾ القطع ﴿بمقدمات عقلية، الا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة بل تشهد بكذبها﴾ في العبارة مالاينبغي ـ اذا أريد بالناسب الشيخ «ره» وأضرابه ﴿وانها﴾ أى كلماتهم ﴿انما تكون اما فى مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه﴾ رداً على القاعدة المشتهرة «كلما حكم به العقل حكم به الشرع، وكلما حكم به الشرع حكم به العقـل » ﴿كما ينادى به﴾ أى بمنع الملازمة ﴿بأعلى صوته ماحكى عن السيد الصدر فى باب الملازمة ـ فراجع﴾.

وقد نقل عبارته المحقق الشيخ علي القمي «ره» فى الحاشية. قال المشكيني « ره » : لا وجه لذكره فى هذا المقام لانـه ليس فى المنسوب اليه عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية كمالايخفى. نعم هو مخالف فى باب الملازمة وانه لا ملازمة بين حكم العقل بحسن شيء أو قبحه وبين حكم الشرع بوجوبه أوحرمته ـ الخ .

وأما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لانها لاتفيد الا الظن كما هو صريح الشيخ المحدث الامين الاسترابادى رحمه الله حيث قال في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرك ماليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام : الرابع - ان كل مسلك غير ذلك المسلك - يعنى التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام - انما يعتبر من حيث افادته الظن بحكم الله تعالى ، وقد أثبتنا سابقاً انه لااعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها وقال في جملتها أيضاً بعد ذكر ماتفطن

﴿واما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لانها لاتفيد الا الظن﴾ والظن لايغني من الحق شيئاً ﴿كماهو صريح الشيخ المحدث الامين الاسترابادي رحمه الله﴾ تعالى .

قال المشكيني « ره » : وأماالسيد فهو أيضاً كذلك لان النسبة اليه انما نشأ من استحسانه كلام الامين ، وكذلك المحدث البحراني لانه نسب اليه من جهة استحسانه لكلام السيد فراجع - انتهى .

﴿حيث قال في جملة مااستدل به في﴾ كتاب ﴿فوائده﴾ المدنية ﴿على انحصار مدرك ماليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين﴾ عليهم الصلاة والسلام مالفظه :

﴿الرابع : ان كل مسلك غير ذلك المسلك - يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام - انمايعتبر من حيث افادته الظن بحكم الله تعالى وقد اثبتنا سابقاً انه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أوبنفيها﴾ بأن يدل الظن على عدم الحكم ﴿وقال في جملتها﴾ أي جملة مااستدل به ﴿أيضاً بعد ذكر ماتفطن

بزعمه من الدقيقة ماهذا لفظه : واذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول : ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ وان تمسكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم ان العصمة من الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلا ألا ترى ان الامامية استدلوا على وجوب العصمة بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطاء وذلك الامر محال لانه قبيح .

بزعمه من الدقيقة ما هذا لفظه : واذا عرفت مامهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول : ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ وان تمسكنا بغيره لم نعصم عنه ، ومن المعلوم ان العصمة من الخطأ أمرمطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلا﴾ .

ثم استدل على مرغوبية العصمة عن الخطأ شرعاً وعقلا بقوله: ﴿ألاترى ان الامامية استدلوا على وجوب العصمة﴾ في النبي والامام ﴿بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطاء ﴾ لانه عليه السلام اذا لم يكن معصوماً امكن خطاؤه فاذا أخطأ وجب على الامة اتباعه لقوله سبحانه : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم »[1] ﴿وذلك الامر﴾ من الله تعالى باتباع الخطأ ﴿محال لانه قبيح﴾ ووجه دلالة هذا الكلام على مطلوبية العصمة من الخطأ انه لولم تكن مطلوبة لم يكن مانع عن الخطأ فى النبي والامام، لكن القبح المانع عن الخطاء يدل على مطلوبية عدمه ـ فتدبر .

---

(١) النساء: ٥٩ .

وأنت اذا تأملت في هذا الدليل علمت ان مقتضاه انه لايجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى ـ انتهى موضع الحاجة من كلامه . وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في الرسالة وقال في فهرست فصولها أيضاً : الاول في ابطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه ، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام ـ انتهى .

وأنت ترى ان محل كلامه ومورد نقضه وابرامه هو العقلي الغير المفيد

﴿وأنت اذا تأملت في هذا الدليل علمت ان مقتضاه انه لايجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى ـ انتهى موضع الحاجة من كلامه﴾ فقوله «انمايعتبر من حيث افادته الظن» وقوله «علمت ان مقتضاه» الخ يدلان على أن مراده عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لافادتها الظن كماتقدم . ﴿وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في الرسالة﴾ فلاحاجة الى تكراره، وقدنقله العلامة الرشتي في حاشيته أيضاً .

﴿وقال﴾ الامين «ره» ﴿في فهرست فصولها﴾ أي فصول الفوائد المدنية ﴿أيضاً: الاول في ابطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام ـ انتهى﴾ وهذا أيضاً يدل على المطلب .

﴿وأنت ترى ان محل كلامه ومورد نقضه وابرامه هو العقلي الغير المفيد

للقطع ، وانما همه اثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لاقطع .

وكيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤاخذة على مخالفته عند اصابته وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا مما لايكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ، فلابد فيما يوهم خلاف ذلك فى الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلى بالحكم الفعلى لاجل منع بعض مقدماته الموجبة له ولو اجمالا فتدبر جيداً .

(الامر السابع) انه قد عرفت كون القطع التفصيلى

للقطع وانما همه اثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع﴾ .

﴿وكيف كان﴾ سواء صحت النسبة أم لا ﴿ف﴾ الصحيح هو ماذكرنا من ان ﴿ لزوم اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤاخذة على مخالفته عند اصابته ﴾ للمعصية وعند عدم اصابته للتجري ﴿وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل﴾ وقد بالغ الحاج النوري قدّس سرّه في تتمة المستدرك في الذب عن الاخباريين ـ فراجع ﴿فلابد فيمايوهم خلاف ذلك في الشريعة﴾ المقدسة مماذكر الشيخ المرتضى «ره» في أول الرسائل كثيراً من أمثلتها ﴿من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي﴾ وعدم حصول العلم ﴿لاجل منع بعض مقدماته﴾ أى مقدمات القطع ﴿الموجبة﴾ تلك المقدمات ﴿له﴾ أى للقطع ﴿ولو﴾ كان المنع ﴿اجمالا﴾ كأن يقال: لايحصل العلم اما لعدم شرطه الفلاني أو لعدم شرطه الاخر وهكذا ﴿فتدبر جيداً﴾ وراجع الرسائل حتى يتضح لك والله تعالى الموفق .

﴿الامر السابع﴾ فى العلم الاجمالي ﴿انه قد عرفت كون القطع التفصيلي

بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه لايكاد تناله يد الجعل اثباتاً أو نفياً فهل القطع الاجمالي كذلك، فيه اشكال لايبعد أن يقال: ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعاً،

بالتكليف الفعلي﴾ لا الشأني والاقتضائي ﴿علة تامة لتنجزه﴾ أي تنجز ذلك التكليف فيكون معذراً عندالخطأ ومنجزاً عند الاصابة ،وعرفت ايضاً انه ﴿لايكاد تناله يدالجعل اثباتاً﴾ بأن يجعل المولى القطع حجة ﴿أونفياً﴾ بأن يرفع الحجية عنه ﴿فهل القطع الاجمالي﴾ بالتكليف ـ كأن يقطع بنجاسة احد الاناءين ـ والمراد بالقطع الاجمالي هوما كان متعلقه مجملا، فهوفي الحقيقة مركب من علم تفصيلي بأصل التكليف وجهل تفصيلي بمتعلقه ﴿كذلك﴾ موجب للتنجز ﴿فيه اشكال﴾ فذهب بعضهم الى عدم تنجزه مطلقاً ، وبعضهم الى التنجز كذلك ، وبعض فصل فجعله كالقطع التفصيلي في الاقتضاء دون العلية التامة .

﴿لا يبعدان يقال : ﴾ انه ليس كالعلم التفصيلي اصلا ، فـ ﴿ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف﴾ بل كان مجملامن حيث المتعلق ﴿وكانت مرتبة الحكم الظاهري﴾ وهي الجهل بالتكليف الواقعي ﴿معه﴾ أي مع العلم الاجمالي ﴿محفوظة﴾ منتهى الامر وجود العلم الاجمالي في المقام دون الشبهة البدوية ﴿جاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالا﴾ بأن يقول يجوز لك ارتكاب بعض اطراف المشتبه بالنجس، أو يجوز لك ترك بعض اطراف الواجب بالاجمال ﴿بل قطعاً﴾ بأن يبيح ارتكاب تمام الاطراف في المشتبه بالحرام وترك تمام الاطراف في المشتبه بالواجب .

ومحذور مناقضته مع المقطوع اجمالا انما هو محذور مناقضة الحكم الظاهرى مع الواقعى فى الشبهة الغير المحصورة بل الشبهة البدوية.

﴿و﴾ ان قلت: لايمكن الاذن من الشارع بالمخالفة لـ ﴿محذور مناقضته﴾ أي الاذن ﴿مع المقطوع اجمالا﴾ فانه على الفرض لم يرفع الشارع يده عن المعلوم بالاجمال ، فلو قال : يجب عليك اجتناب الخمر المشتبهة بين الانائين ويجوز لك شرب كليهما كان مناقضاً وهو محال .

قلت : لاتناقض بل ﴿انما هو﴾ من باب ﴿محذور مناقضة الحكم الظاهرى مع﴾ الحكم ﴿الواقعى في الشبهة الغير المحصورة بل الشبهة البدوية﴾ فانه لو كان المشتبه بالشبهة البدوية مخالفاً للواقع ـ مثل ان يكون مشكوك الطهارة نجساً ـ كان قاعدة « كل شيء لك نظيف » الشاملة لهذا النجس مستلزماً للتناقض ، لان المولى لم يرفع اليد عن نجاسته لكونه بولا مثلا ومع ذلك اجاز فى ارتكابه ، وكذا لو اشتبه النجس بين افراد غير محصورة واجاز المولى ارتكاب بعض الاطراف و كان في الواقع هذا الطرف الذي يرتكبه المكلف نجساً ، أو ارتكب جميع الاطراف تدريجاً ـ على القول بجوازه ـ فانه يوجب المناقضة .

وما اجيب به في الشبهة البدوية وغير المحصورة في وجه تصحيح جعل الامارة والطريق في قبال جعل الواقع ، هو الجواب فيما نحن فيه الذي هو عبارة عن تجويز ارتكاب اطراف الشبهة المحصورة .

والحاصل : ان الشبهة البدوية وغير المحصورة والمحصورة كلها من واد واحد ، فكما يجوز اذن ارتكاب الاولين يجوز في الاخير وهذا بخلاف ما اذا حصل العلم التفصيلى بالواقع، فانه حيث لم تكن مرتبة الحكم الظاهرى محفوظة لم يعقل جعل الحكم الظاهري في قبال الواقع .

لايقال : ان التكليف فيهما لايكون بفعلي .

فانه يقال: كيف المقال في موارد ثبوته في أطراف غير محصورة أو في الشبهات البدوية مع القطع به أو احتماله أو بدون ذلك ،

﴿لايقال﴾ : فرق بين الشبهة البدوية وغير المحصورة وبين الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، فـ ﴿ان التكليف فيهما﴾ أي في البدوية وغير المحصورة ﴿لا يكون بفعلي﴾ بل التكليف انشائي فقط فلا مانع من جعل الحكم الفعلي على خلافه لعدم التنافي بين الحكم الانشائي والحكم الفعلي ، لما تقرر في الجمع بين الحكم الظاهري الفعلي والواقعي الانشائي ، بخلاف المقرونة بالعلم الاجمالي ، فان التكليف الواقعي فيهما فعلي لتعلق العلم به الموجب لفعليته ، فلا يجتمع مع تكليف فعلي ظاهري على خلافه لعدم امكان اجتماع حكمين فعليين متخالفين .

﴿فانه يقال : ﴾ لا فرق بين الموردين ، فانه وان كان الحكم الظاهري بلا معارض في الطرف الذي لم يصادف الواقع ولكن ﴿كيف المقال في موارد ثبوته﴾ أي ثبوت التكليف الواقعي ﴿في اطراف غير محصورة أو في الشبهات البدوية مع القطع به﴾ أي بالتكليف كما في الشبهة غير المحصورة ﴿أو﴾ مع ﴿احتماله﴾ كما في الشبهة البدوية مع التفات المكلف الى امكان وجود التكليف في هذا المورد الذي يجري الاصل فيه ﴿أو بدون ذلك﴾ القطع والاحتمال كما في الشبهة البدوية مع غفلة المكلف عن امكان وجود التكليف الواقعي فيه أو علمه بعدم التكليف ـ جهلا مركباً ـ فما كان جواب المناقضة بين الحكم الواقعي والظاهري في الشبهة البدوية وغير المحصورة هو جواب المناقضة بين الحكمين في الشبهة المحصورة .

ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بينهما بذلك أصلا. فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الاطراف المحصورة أيضاً كما لا يخفى، وقد أشرنا اليه سابقاً ويأتي انشاء الله مفصلا.

نعم كان العلم الاجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلية التامة، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع،

﴿ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بينهما﴾ أي بين الشبهة البدوية وغير المحصورة وبين الشبهة المقرونة بالعلم ﴿بذلك﴾ أي بوجود العلم في الثاني دون الاول ﴿أصلا، فما به التفصي عن المحذور﴾ أي محذور المناقضة ﴿فيهما﴾ أي في البدوية وغير المحصورة ﴿كان به التفصي عنه﴾ أي عن المحذور ﴿في القطع به﴾ أي بالتكليف ﴿في الاطراف المحصورة ايضاً كما لا يخفى﴾ بأدنى تأمل ﴿وقد أشرنا اليه﴾ أي الى التفصي عن محذور المناقضة ﴿سابقاً﴾ في ذيل الامر الرابع ﴿ويأتي انشاء الله مفصلا﴾ في بيان جعل الامارات.

وحاصل الجواب: هو ان الحكم الواقعي فعلي تعليقي، بمعنى انه اوعلم به لتنجز فمع عدم العلم لا تنجز، فلا يريده المولى منه فعلا والحكم الظاهري فعلي حتمي فلا مناقضة بينهما اصلا.

﴿نعم﴾ ليس العلم الاجمالي كالشبهة البدوية وغير المحصورة مطلقاً بل ﴿كان العلم الاجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلية التامة﴾ ومعنى الاقتضاء هو لزوم العمل على طبقه اولا الاذن الشرعي في الترك، مع امكان الاذن في الترك بخلاف العلية التامة، فان معناها لزوم العمل على طبق التكليف ولا يكون قابلا للاذن الشرعي في الترك، فالعلم الاجمالي كالتفصيلي ﴿فيوجب﴾ الاجمالي ﴿تنجز التكليف ايضاً﴾ كالتفصيلي ﴿لو لم يمنع عنه﴾ اي عن التنجز ﴿مانع﴾

عقلا ، كما كان فى أطراف كثيرة غير محصورة أو شرعاً كما فيما أذن الشارع فى الاقتحام فيها ، كما هو ظاهر «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»[1] .

وبالجملة قضية صحة المؤاخذة على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصورة ، وعدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الاذن فى الاقتحام فيها هو كون القطع الاجمالى مقتضياً للتنجز لاعلة تامة .

عقلا، كما كان﴾ المانع العقلى عن التنجز ﴿فى اطراف كثيرة غير محصورة﴾ لعدم محركية التكليف اما لعدم القدرة أو لعدم الابتلاء أولغير ذلك مما سيجيء الكلام فيه مفصلا انشاء الله تعالى ﴿أو شرعاً﴾ أي لم يمنع عن التنجز ـ فى اطراف العلم ـ مانع شرعي ﴿كما فيما اذن الشارع فى الاقتحام فيها﴾ أي فى الاطراف ﴿كما هو﴾ أي اذن الشارع في الاقتحام ﴿ظاهر﴾ قوله عليه السلام ﴿كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه﴾ ، فانه يشمل اطراف المعلوم بالاجمال فى الشبهة المحصورة ، الا ان يقال بلزوم التناقض بين الصدر والذيل فى الحديث .

﴿وبالجملة قضية صحة المؤاخذة على مخالفته﴾ أي مخالفة التكليف الواقعى ﴿مع القطع به بين اطراف محصورة ، وعدم صحتها﴾ أي صحة المؤاخذة على المخالفة ﴿مع عدم حصرها﴾ أي حصر الاطراف ـ اعنى الشبهة غير المحصورة ـ ﴿أومع الاذن في الاقتحام فيها﴾ كالشبهة البدوية و﴿هو كون القطع الاجمالى مقتضياً للتنجز لاعلة تامة﴾ أما كونه مقتضياً فلصحة المؤاخذة لانه لولم

---

(١) الفقيه ج٣ باب الصيد والذبايح حديث : ٩٢ وقد مر متن الحديث فى صفحة : ٢٠١ .

. . . . . .

يكن مقتضياً لم تصح مؤاخذته ، واما عدم كونه علة فلامكان اذن الشارع في الاقدام، فانه لو كان علة تامة لم يصح الاذن على خلافه . فتحصل ان مقتضى الجمع بين هاتين المقدمتين : الاولى صحة المؤاخذة على المخالفة ،كما يحكم العقل بذلك في المحصورة . الثانية جواز اذن الشارع فى الاقدام ، كما فى البدوية وغير المحصورة ، هو ان العلم الاجمالى مقتض لتنجز التكليف لا علة تامة ـ فتدبر .

وقد علق المصنف على هامش قوله : «كالتفصيلي فى مجرد الاقتضاء لا في العلية التامة » مالفظه: لكنه لايخفى ان التفصي عن المناقضة على مايأتي لماكان بعدم المنافاة والمناقضة بين الحكم الواقعي ـ مالم يصر فعلياً ـ والحكم الظاهري الفعلي كان الحكم الواقعي فى موارد الاصول والامارات المؤدية الى خلافه لا محالة غير فعلي ، فحينئذ فلايجوّز العقل مع القطع بالحكم الفعلي الاذن فى مخالفته بل يستقل مع قطعه ببعث المولى أوزجره ولو اجمالا بلزوم موافقته واطاعته .

نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً أوعقلاكما اذا كان مخلا بالنظام فلاتنجز حينئذ لكنه لاجل عروض الخلل فى المعلوم لالقصور العلم عن ذلك، كماكان الامر كذلك فيمااذا أذن الشارع فى الاقتحام، فانه أيضاً موجب للخلل فى المعلوم لاالمنع عن تأثير العلم شرعاً، وقد انقدح بذلك انه لامانع عن تأثيره شرعاً أيضاً فتأمل جداً ـ انتهى .

وهذا رجوع عما في المتن وموافقة للشيخ قدّس سرّه ، اذ حاصله عدم الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي فى ان كلا منهما علة تامة للتنجز ، لا كما ذكر في المتن من انّ العلم مقتض للتنجز بحيث يمكن الاذن فى

وأما احتمال انه بنحو الاقتضاء بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية وبنحو العلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية فضعيف جداً ، ضرورة ان احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة ،

الاقتحام .

﴿وأما احتمال انه﴾ أي العلم الاجمالي ﴿بنحو الاقتضاء بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية﴾ فيجب الموافقة القطعية عقلا الا اذا أذن الشارع في الاقتحام في بعض الاطراف ﴿وبنحو العلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية﴾ كماذهب اليه الشيخ « ره » فتجب الموافقة الاحتمالية قطعاً ولا يصح للشارع الاذن في ترك الموافقة الاحتمالية ـ بأن يترك جميع الاطراف في الشبهة الوجوبية ـ ويقتحم في جميع الاطراف في الشبهة التحريمية ﴿وترك المخالفة القطعية﴾ عطف بيان للموافقة الاحتمالية ﴿فضعيف جداً، ضرورة﴾ ان اذن الشارع في أحد الاطراف مثل اذنه في جميع الاطراف، فكما يجوز له الاذن في المخالفة الاجتماعية كذلك يصح له الاذن في المخالفة القطعية بلاتفاوت أصلا ، الا ان الاذن في المخالفة الاحتمالية مستلزم لاحتمال التناقض والاذن في المخالفة القطعية مستلزم لليقين بالتناقض .

ولكن هذا المقدار من التفاوت غير مستوجب للاذن في أحدهما دون الاخر لبداهة ﴿ان احتمال ثبوت المتناقضين﴾ اللازم من المخالفة الاحتمالية ﴿كالقطع بثبوتهما﴾ أي المتناقضين اللازم من المخالفة القطعية ﴿في الاستحالة﴾ اذ كما نقطع بأن المولى لايتناقض في حكمه كذلك لانحتمل أن يتناقض المولى، اذ التناقض المحتمل مثل التناقض المقطوع فماكان مستلزماً لاحتمال تناقض المولى

فلايكون عدم القطع بذلك معها موجباً لجواز الاذن فى الاقتحام بل لو صح معها الاذن فى المخالفة الاحتمالية صح فى القطعية أيضاً ـ فافهم .

ـ كالاذن في المخالفة الاحتمالية ـ مثل ماكان مستلزماً القطع بتناقض المولى ـ كالاذن في المخالفة القطعية ـ مستحيل .

واذ قد تبين ان التناقض المحتمل كالتناقض المتيقن غيرمتصور صدوره عن المولى، فاللازم أحدامرين :

«الاول» ـ عدم جواز الاذن في المخالفة الاحتمالية كعدم جوازه في المخالفة القطعية ـ كماذهب اليه بعض ـ فيكون العلم الاجمالي علة تامة بالنسبة الى كل من الموافقة الاحتمالية والموافقة القطعية .

«الثاني» ـ جواز الاذن في المخالفة القطعية كجوازه فى المخالفة القطعية ـ كماذهب اليه آخرون ـ لعدم تنجز الواقع بالعلم الاجمالي، فيكون مقتضياً بالنسبة الى كل من الموافقة القطعية والاحتمالية .

والحاصل: انهما من واد واحد ﴿فلا﴾ وجه للتفصيل اذ لا ﴿يكون عدم القطع بذلك﴾ التناقض ﴿معها﴾ أى مع المخالفة الاحتمالية ﴿موجباً لجواز الاذن في الاقتحام﴾ في بعض الاطراف ﴿بل لو صح معها﴾ أى مع المناقضة الاحتمالية ﴿الاذن في المخالفة الاحتمالية صح﴾ الاذن بالاقتحام ﴿في﴾ جميع الاطراف المستلزم للمناقضة ﴿القطعية أيضاً ـ فافهم﴾ يمكن أن يكون اشارة الى ماذكره في الهامش الذي تقدم نقله .

ويحتمل أن يكون اشارة الى ان الاذن في المخالفة القطعية لايقع مورداً لتصديق العبد لمايرى من المناقضة ، بخلاف الاذن فى المخالفة الاحتمالية ،

ولا يخفى ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلك كما ان المناسب في باب البراءة والاشتغال ـ بعد الفراغ ههنا عن ان تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية ـ هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلا وعدم ثبوته ، كما لا مجال

لان احتمال المكلف كون الواقع في الطرف الاخر موجب لتصديقه ، فالفارق بين المقامين امكان تصديق المكلف جواز المخالفة الاحتمالية وعدم امكان تصديقه جواز المخالفة القطعية .

﴿ولا يخفى أن﴾ الشيخ المرتضى «ره» ذكر في الرسائل ان لتأثير العلم الاجمالي مرتبتين :

الاولى حرمة المخالفة القطعية، والثانية وجوب الموافقة القطعية، فجعل البحث عن الاولى بباب القطع، وعن الثانية بباب البراءة والاشتغال والمصنف «ره» أشار الى أن ﴿المناسب للمقام﴾ الذي هو مقام البحث عن أحوال القطع ﴿هو البحث عن ذلك﴾ وانه هل تأثير القطع في تنجز التكليف بنحو العلية المستلزم لوجوب الموافقة القطعية أو بنحو الاقتضاء المستلزم لحرمة المخالفة القطعية، لا أن يجعل وجوب الموافقة القطعية في باب وحرمة المخالفة القطعية في باب آخر ﴿كما ان المناسب في باب البراءة والاشتغال ـ بعد الفراغ ههنا﴾ في مبحث القطع ﴿عن ان تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية ـ هو البحث عن ثبوت المانع﴾ عن اقتضاء العلم الاجمالي للتنجز ﴿شرعاً أو عقلا وعدم ثبوته﴾ وانما كان المناسب في باب البراءة التكلم عن المانع، لان المانع مقتض للبراءة عن بعض أطراف العلم ﴿كما﴾ لا يخفى .

ووجه تقييده المطلب بقوله : «بعد الفراغ» الخ ما اشار اليه من انه ﴿لا مجال

بعدالبناء على انه بنحو العلية للبحث عنه هناك أصلاكما لايخفى . هذا بالنسبة الى اثبات التكليف وتنجزه به واما سقوطه به بأن يوافقه اجمالا فلا اشكال فيه فى

بعد البناء على انه﴾أي تأثير العلم للتنجز ﴿بنحو العلية﴾ التامة﴿ للبحث عنه﴾ أى عن المانع ﴿هناك﴾ فى باب البراءة والاشتغال ﴿أصلا﴾ اذ لو كان العلم علة لايعقل وجود المانع شرعاً أو عقلا ﴿كما لايخفى﴾ .

فتحصل ان المناسب في باب القطع التكلم حول ان العلم الاجمالي علة أومقتض أم ليس بأحدهما، واللازم على العلية أوعدم الاقتضاء أن لايبحث في باب البراءة والاشتغال عنه أصلا .

نعم لوبنى فى باب القطع على الاقتضاء كان اللازم التكلم في باب البراءة عن المانع الشرعي أوالعقلي عن هذا الاقتضاء .

﴿هذا﴾ كله﴿بالنسبة الى اثبات التكليف وتنجزه به﴾أى بالعلم الاجمالي ﴿وأما﴾الكلام بالنسبة الى ﴿سقوطه﴾ أى سقوط التكليف ﴿به﴾ أي بالعلم الاجمالي﴿بأن يوافقه اجمالا﴾كأن يأتي بانائين فيماعلم وجوب الانيان بأحدهما معيناً أو يصلي صلاتين فيماوجبت عليه صلاة واحدة ﴿ فـ ﴾ فيه تفصيل، وهو انه اما يتمكن من الامتثال التفصيلي أم لا ، لااشكال فيما لم يتمكن من التفصلي الا ماربما ينقل عن الحلي من القول بوجوب الصلاة عارياً حين اشتباه الثوب وهو شاذ .

وأما مع التمكن فالمأمور به اما أن يكون توصلياً واما أن يكون تعبدياً ، والتوصلي اما أن يحتاج الى الانشاء كالعقود والايقاعات واما أن لايحتاج كالتطهير ونحوه ، والتعبدي امّا أن يحتاج الى التكرار أم لا ﴿ لا اشكال فيه في

التوصليات ، وأما فى العباديات فكذلك فيما لايحتاج الى التكرار كما اذا ترددأمر عبادة بين الاقل والاكثرلعدم الاخلال بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره فى حصول الغرض منها مما لايمكن أن يؤخذفيها

التوصليات﴾ التي لا تحتاج الى قصد الانشاء ، لان المطلوب هو صدور الفعل في الخارج ولو عن غير ذي شعور، فلوألقت الريح الثوب النجس في الماء ثم رفعته كفى .

وأما التوصليات المحتاجة الى قصد الانشاء فربما أشكل فيه من جهة عدم تمشي قصد الانشاء في صورة عدم العلم بوقوع المطلوب بهذه الصيغة فيما اشتبهت صيغة العقد بين اثنتين .

والجواب: ان الانشاء خفيف المؤنة فيحصل بكل منهما، فالمصادف للواقع من الصيغتين موجب لانعقاد العقد والاخر لغو .

﴿وأما في العباديات فكذلك﴾ لااشكال في السقوط بالموافقة الاجمالية ﴿فيما لايحتاج الى التكرار﴾ بأن دار الامر بين الاقل والاكثر ﴿كما اذا تردد أمر عبادة﴾ كالصلاة ﴿بين﴾ كونها بلاسورة حتى يكون ﴿الاقل﴾ واجباً ﴿و﴾ كونها مع السورة حتى يكون ﴿الاكثر﴾ واجباً، فان الاحتياط باتيان السورة لايوجب التكرار .

وانما قلنا بعدم الاشكال فى جواز الاحتياط حينئذ ﴿لعدم الاخلال﴾ بواسطة الاتيان بالجزء المشكوك ﴿بشيء مما يعتبر أويحتمل اعتباره في حصول الغرض منها﴾ أي من هذه العبادة ﴿ مما لايمكن أن يؤخذ فيها ﴾ بيان لقوله « مما يعتبر » الخ .

لكونه نشأ من قبل الامر بها كقصد الاطاعة والوجه والتمييز فيما اذا أتى بالاكثر، ولايكون اخلال حينئذ الا بعدم اتيان ما احتمل جزئيته على تقديرها بقصدها، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف الى النهاية.

وعلل قوله: «لايمكن أن يؤخذ فيها» بقوله: ﴿لكونه﴾ أي لكون ذلك الامر المعتبر أو محتمل الاعتبار ﴿نشأ من قبل الامر بها﴾ ومن الواضح أن ما ينشأ من قبل الامر بالعبادة لايعقل ان يؤخذ في العبادة كما تقدم في مسألة الامر ﴿كقصد الاطاعة والوجه﴾ أي الوجوب والندب ﴿والتمييز﴾ ككونها ظهراً أم غيره أداءاً أوقضاءاً عن نفسه أم عن غيره ﴿فيما اذا أتى بالاكثر﴾ متعلق بقوله «لعدم الاخلال».

والحاصل: ان الاتيان بالاكثر ـ احتياطاً ـ لايخل بقصد الاطاعة والوجه والتمييز اذ المفروض أن اتيانه باصل الصلاة مقترن بجميع هذه الامور المعتبرة كقصد الاطاعة والمحتمل اعتباره كقصد الوجه والتمييز ﴿ولايكون اخلال حينئذ﴾ أي حين الاتيان بالاكثر ﴿الا بعدم اتيان ما احتمل جزئيته﴾ كالسورة ﴿على تقديرها﴾ أي على تقدير جزئيتها واقعاً ﴿بقصدها﴾ أي بقصد الجزئية.

والحاصل: ان الاخلال المتصور هو أنه لم يأت بالسورة بقصد الجزئية ﴿و﴾ هذا غير مخل قطعاً، اذ لايخلو اما ان تكون السورة جزءاً واقعاً واما ان لاتكون جزءاً، لااشكال على الثاني بداهة وأما على الاول فان كان قصد الجزئية ـ حتى في حال عدم العلم بالجزئية ـ واجباً كان مخلاً كما توهم لكن ليس كذلك، اذ ﴿احتمال دخل قصدها﴾ أي قصد الجزئية ﴿في حصول الغرض﴾ من العبادة ﴿ضعيف في الغاية وسخيف الى النهاية﴾ فانه ليس على اعتباره دليل عقلي أو شرعي.

وأمـا فيما احتاج الى التكرار فربما يشكل من جهة الاخلال بالوجـه تارة وبالتمييز اخرى وكونـه لعباً وعبثاً ثالثة . وانت خبيـر بعدم الاخلال بالوجه بوجه في الاتيان مثلا بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه غايـة الامر انه لاتعيين له ولاتمييز، فالاخلال انما يكون به

﴿وأما فيما احتاج الى التكرار﴾ كما لو اشتبه القبلة بين الجوانب مع التمكن من الفحص ﴿فربما يشكل﴾ في ترك الطريقتين والعمل بالاحتياط بالتكرار ﴿من جهة الاخلال بالوجه تارة﴾ لانه لايدري ان ما بيده واجبة ـ لكونها مواجهة للقبلة ـ أم لا ﴿وبالتمييز أخرى﴾ لانه لم يميز المأمور به عن غيره مع أن قصد الوجه والتمييز معتبران في العبادة ﴿وكونه لعباً وعبثاً ثالثة﴾ وهو ينافي كونها اطاعة وعبادة، مثل مالو أمر عبده باتيان كتاب معين من المكتبة وكان العبد متمكناً من تعيينه فلم يعينه وأتى بجميع كتب المكتبة فانه يعد عند العقلاء لاعباً بأمر المولى مستهزءاً مستحقاً للعقوبة، ومع هذا كيف يصدق عليه عنوان الاطاعة المعتبرة في العبادات قطعاً.

﴿وأنت خبير بعدم﴾ صحة هذه الاشكالات لعدم ﴿الاخلال بالوجه﴾ لو كان معتبـراً فرضاً ﴿بوجه﴾ من الوجوه أصـلا ﴿في الاتيان مثلا بالصلاتيـن المشتملتين على الواجب لوجوبه﴾ متعلق بالاتيان، لوضوح أنه يأتي بالصلاة المواجهة للقبلة ـ المرددة بين هاتين ـ لوجوبها لالداع آخر، فالغرض من الاتيان هو الوجوب والامر المولوي، بل ربما يقال: ان هذا أفضل من الاتي بنفس الصلاة المعلومة لانه يحركه الامر وهذا يحركه احتمال الامر ﴿غاية الامر أنه لاتعيين له﴾ أي للمأمور به ﴿ولاتمييز﴾ عطف بيان ﴿فالاخلال انما يكون بـه﴾ فقط

واحتمال اعتباره أيضاً فى غاية الضعف لعدم عين منه ولااثر فى الاخبار ،مع انه مما يغفل عنه غالباً ، وفى مثله لابد من التنبيه على اعتباره ودخله فى الغرض والا لاخل بالغرض كما نبهنا عليه سابقاً .

وأماكون التكرار لعباً وعبثاً فمع انه ربما يكون لداع عقلائى انما يضر اذا كان لعباً بأمر المولى لافى كيفية اطاعته بعد

﴿واحتمال اعتباره﴾ أي التمييز ﴿أيضاً﴾ كاحتمال اعتبار الوجه ﴿في غاية الضعف لعدم عين منه ولا أثر في الاخبار﴾ .

ان قلت: لعلهم عليهم السلام اكتفوا عن الاشتراط بمركوزيته في الاذهان، فيكون الاطلاق منصرفاً اليه .

قلت :كيف يصح الايكال الى الاذهان ﴿مع أنه مما يغفل عنه﴾ العامة ﴿غالباً و﴾ من المعلوم ان ﴿في مثله﴾ أي مثل التمييز الذي يغفل عنه العامة ﴿لابد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض﴾ لوكان دخيلا ﴿والا﴾ ينبه المولى عليه مع دخله في الغرض- في صورة غفلة العامة- ﴿لاخل بالغرض﴾ وهو قبيح لايصدر من الحكيم، فعدم التنبيه دليل اني يكشف عن عدم دخله ﴿كما نبهنا عليه سابقاً﴾ في مبحث الاوامر .

﴿وأماكون التكرار لعباً وعبثاً فمع أنه﴾ ليس التكرار مطلقاً كذلك، اذ ﴿ربما يكون لداع عقلائي﴾ كما اذاكان في بريةواشتبه عليه القبلة ولكن يتمكن من الرجوع الى البلد حتى يصلي صلاة واحدة الى القبلة، وكان الرجوع أشق بكثير من الصلاة الى الجوانب المحتملة، فان التكرار لايعد لعباً عند العقلاء قطعاً و﴿انما يضر اذاكان لعباً بأمر المولى لافي كيفية اطاعته﴾ أي اطاعة الامر ﴿بعد

حصول الداعي اليها كما لايخفى .هذا كله في قبال ما اذا تمكن من القطع تفصيلا بالامتثال .

وأما اذا لم يتمكن الا من الظن به كذلك فلا اشكال في تقديمه على الامتثال الظني لولم يقم دليل على اعتباره الا فيما اذا لم يتمكن منه

حصول الداعي اليها﴾ أي الى الاطاعة ﴿كما لايخفى﴾ ومعنى كون اللعب في كيفية الاطاعة ضم ماليس بطاعة الى ماهو طاعة كما تقدم من مثال الاتيان بالكتب، وأما اللعب بنفس الامر فهو عبارة عن ان يأتي بالمأمور به ـ بعد الاتيان به تفصيلا ـ مكرراً بداعي اللعب لاأمتثالا.

نعم ربما يفرق بين قلة الاطراف وكثرتها، فلو اشتبه القبلة في أربعة جوانب واللباس في عشرة ومايصح السجود عليه في عشرين فاحتاط بثمانمائة صلاة مع التمكن من الفحص كان لاعباً عرفاً .

﴿هذا كله في قبال ما اذا تمكن من القطع تفصيلا بالامتثال﴾ بأن كان قادراً من الامتثال بالعلم التفصيلي فتركه وأتى بالامتثال الاجمالي ﴿وأما اذا لم يتمكن الا من الظن به﴾ أي بالامتثال ﴿كذلك﴾ أي تفصيلا، بأن دار الامر بين الامتثال الظني التفصيلي وبين الامتثال القطعي الاجمالي. وهذا على قسمين: لان الظن اما ان يكون معتبراً شرعاً حتى مع التمكن من العلم الاجمالي أولا، والمعتبر اما ان يكون بدليل الانسداد أو بدليل خاص ﴿فلا اشكال في تقديمه﴾ أي الامتثال القطعي الاجمالي ﴿على الامتثال الظني لولم يقم دليل على اعتباره﴾ أي اعتبار الظن ﴿الا فيما اذا لم يتمكن منه﴾ أي من الامتثال القطعي الاجمالي ، وأما ان قام الدليل على ان حجية الظن في صورة عدم التمكن من العلم حتى الاجمالي فلا

وأما لو قام على اعتباره مطلقاً فلا اشكال في الاجتزاء بالظن كما لااشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي في قبال الظني بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناءاً على ان يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط ،

اشكال في عدم كفاية الامتثال الظني .

والحاصل: ان الدليل على حجية الظن على نحوين :

«الاول» ان يصيره حجة مطلقاً ، وحينئذ لا اشكال في تقدم العلم الاجمالي عليه لان العلم محرز للواقع قطعاً ، والظن حجة على الواقع ومعذر فقط .

«الثاني» ان يصيره حجة في ظرف عدم التمكن من العلم- تفصيلا واجمالا- وعليه فلا كلام في لزوم الامتثال العلمي وعدم كفاية الامتثال الظنى لعدم حجية الظن في ظرف التمكن من العلم حتى الاجمالي منه .

﴿وأما لوقام﴾ الدليل ﴿على اعتباره﴾ أي الظن ﴿مطلقاً﴾ حتى مع أمكان الامتثال القطعي الاجمالي، وهذا مقابل لقوله: «لولم يقم» الخ ، وذلك مثل خبر الواحد والظواهر وخبر العدلين ونحوها ﴿فلااشكال في الاجتزاء﴾ بالامتثال الاجمالي فيصلي الظهر والجمعة كما يصح الاجتزاء ﴿بالظن﴾ التفصيلي كأن يأخذ بقول عبدالملك فيصلي صلاة الجمعة يومها- فقط- ﴿كما لااشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي في قبال﴾ الامتثال ﴿الظني بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد﴾ مقابل الظن الخاص المعتبر بالادلة الخاصة ﴿بناءاً على ان يكون من مقدماته﴾ أي من مقدمات دليل الانسداد ﴿عدم وجوب الاحتياط﴾ فيختار اما الامتثال الظني الانسدادي أو العلمي الاجمالي، اذ الاحتياط ليس بواجب عليه لا أنه ليس بجائز له .

واما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام او لانه ليس من وجوه الطاعة والعبادة بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما اذا كان بالتكرار كما توهم، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا الى الظن كذلك وعليه فلا مناص عن الذهاب الى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد وان احتاط فيها كما لايخفى

﴿وأما لو كان من مقدماته﴾ عدم جواز الاحتياط و﴿بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام أو لانه ليس من وجوه الطاعة والعبادة، بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما اذا كان﴾ الاحتياط ﴿بالتكرار كما توهم﴾ عدم جواز الاحتياط ﴿فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا الى الظن كذلك﴾ تفصيلا ، بمعنى أنه لا واسطة بينهما ، فان تمكن المكلف من الامتثال العلمي التفصيلي فهو وان لم يتمكن وجب الامتثال التفصيلي الظنى، ولا يجوز له الامتثال الاجمالي العلمي .

﴿وعليه﴾ أي بناءاً على عدم جواز الامتثال العلمي الاجمالي ﴿فلا مناص عن الذهاب الى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد وان احتاط فيها﴾ أي في العبادات ﴿كما لايخفى﴾ .

فتحصل من قول : « وأما اذا لم يتمكن الا من الظن » الى هنا أربعة أقسام:

«الاول» ان لايكون الظن حجة في ظرف التمكن من العلم ولو اجمالا، وحكمه وجوب الاحتياط فقط .

«الثاني» ان يكون الظن الخارجي الخاص حجة حتى في ظرف التمكن من العلم الاجمالي، وحكمه جواز الاحتياط وجواز الاخذ بالظن .

«الثالث» ان يكون الانسدادي حجة وكان من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، وحكمه حكم الثاني .

هذا بعض الكلام فى القطع مماينا سب المقام ويأتى بعضه الاخرفى مبحث البراءة والاشتغال فيقع المقال فيما هـو المهم من عقد هـذا المقصد، وهو بيان مـاقيل باعتباره من الامارات أو صح أن يقال : وقبل الخوض فى ذلك ينبغى تقديم امور :

« الرابع » ان يكون الظن الانسدادي حجة وكان من مقدماته عـدم جواز الاحتياط وحكمه وجوب العمل على طبق الظن فقط ـ عكس القسم الاول ـ .

هذا تمام الكلام في جواز الاحتياط بأقسامـه ـ على ماذكره القوم ـ .

والانصاف ان الاحتياط حتى في التوصليات في صورة امكان العمل على طبق حجة معتبرة مشكل من جهة لزوم اتباع الحجج الواردة، فربما كان الاحتياط مضراً بما لايدركه العقل .

مثلا : لوكان غسل الثوب الطاهر مبغوضاً للشارع ولو من جهة أنه لايريـد اضاعة العمر بهذا المقدار أولانه يريد اتباع كلامه فقط بلازيادة ونقيصة حتى بنحو الاحتياط واحتمل العقل ذلك لم يكن وجه لتجويزه، وشمول أدلة الاحتياط الشرعي لهذا المورد مشكل، وقد بسطنا بعض الكلام حول هذا المقام في شرحنا على العروة الوثقى ـ فراجع .

﴿ هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام ويأتي بعضـه الاخر ﴾ المرتبط بالعلم الاجمالي ونحوه ﴿ فـي مبحث البراءة والاشتغال ﴾ انشاء الله تعالـى ﴿ فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد ، وهو بيان ما قيـل باعتباره من الامارات أوصح ان يقال، وقبل الخوض في ذلك ﴾ أي ما هو المهم ﴿ ينبغي تقديم أمور ﴾ ثلاثة :

(أحدها) انه لاريب في ان الامارة الغير العلمية ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية بل مطلقاً وان ثبوتها لها محتاج الى جعل أو ثبوت مقدمات وطرو حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا بناءاً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة ،

﴿أحدها﴾ في بيان ان غير العلم من الامارات كخبر الواحد والظواهر وشهادة العدلين وغيرها لا اقتضاء فيها بالنسبة الى الحجية وعدمها، فكل واحد منهما بالنسبة اليها ممكن، بخلاف القطع الذي يكون الحجية لازم ذاته لاتنفك عنه، وبخلاف الشك الذي يكون عدم الحجية لازم ذاته لايعقل اعطاء الحجية له.

اذا عرفت هذا فيقول: ﴿انه لاريب في أن الامارة الغير العلمية﴾ أي الظنون الطريقية كالامثلة المتقدمة ﴿ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية﴾ كزوجية الاربعة التي لاتنفك عنها وليست قابلة للرفع والوضع ﴿بل﴾ ليست الحجية من مقتضياتها ﴿مطلقاً﴾ حتى بغير نحو العلية ،كالمعدود جزء العلية، بل الظن لااقتضاء بالنسبة الى الحجية واللاحجية، نظير الجسم بالنسبة الى البياض واللابياض ﴿وان ثبوتها﴾ أي الحجية ﴿لها﴾ أي للامارات ﴿محتاج الى جعل﴾ خاص كان يجعل خبر العادل حجة ﴿أو ثبوت مقدمات﴾ أي مقدمات الانسداد ﴿وطرو حالات﴾ عطف بيان ﴿موجبة لاقتضائها﴾ أي اقتضاء الامارة ﴿الحجية﴾ بأن تكون مؤثرة في التنجيز والاعذار ﴿عقلا بناءاً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة﴾ بأن نقول: ان المقدمات تقتضي حجية الظن المطلق، ومن مصاديقه الامارات لانها مورثة للظن نوعاً، أو بنحو الكشف بأن نقول: ان بعد تمامية المقدمات يكشف العقل عن حجية الظن عند المولى. وانما لم يذكره المصنف هنا لشمول قوله «محتاج الى جعل» له، فانه أيضاً جعل من

وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف ولاسقوطاً وان كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل.

(ثانيها)

المولى في حال الانسداد بناءاً على الكشف.

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من ان الامارات ليست كالقطع ﴿لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية﴾ وجداناً، فانا اذا راجعنا وجداننا رأينا أنه لوظن بالتكليف لم يكن منجزاً بحيث يصح عقابه لوخالف ﴿بدون ذلك﴾ أي جعل الحجية شرعاً خصوصاً أو عموماً أو عقلا ﴿ثبوتاً﴾ أي لايثبت التكليف بالظن ﴿بلاخلاف﴾ من أحد ﴿ولا سقوطاً﴾ بأن يكتفي بالظن في اسقاط التكليف المعلوم ﴿وان كان ربما يظهر فيه﴾ أي في السقوط ﴿من بعض المحققين﴾ كالمحقق جمال الدين الخونساري «ره» ﴿الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ﴾ فاذا علم بوجوب صلاة الظهر عليه ثم ظن باتيانها لايلزم الاتيان ثانياً.

﴿واعله﴾ أي لعل وجه اكتفائهم بالظن ﴿لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل﴾ اذمدرك حكم العقل في باب قاعدة الاشتغال القائلة بأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية هو وجوب دفع الضرر المحتمل، فاذا قلنا بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل سقط مدرك قاعدة الاشتغال، فلاتجب البراءة اليقينية بل تكفي البراءة الظنية ﴿فتأمل﴾ لعله اشارة الى أنه لوقلنا بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل فاللازم الاكتفاء باحتمال الامتثال، ولاوجه لاشتراط الظن.

﴿ثانيها﴾ بعد الفراغ عن ان الحجية ليست لازمة للظن ولاممتنعة بل ممكن

في بيان امكان التعبد بالامارة الغير العلمية شرعاً وعدم لزوم محال منه عقلا في قبال دعوى استحالته للزومه، وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقاً أصل متبع عند العقلاء في مقام احتمال مايقابله من الامتناع لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه ومنع

ذاتي بالنسبة اليه يقع الكلام ﴿في بيان امكان التعبد بالامارة الغير العلمية شرعاً﴾ بمعنى أنه امكان وقوعي بعد ثبوت الامكان الذاتي ﴿وعدم لزوم محال منه﴾ أي من التعبد بالظني ﴿عقلا في قبال دعوى استحالته﴾ وقوعاً على ما نسب الى ابن قبة وغيره ﴿للزومه﴾ أي لزوم المحال من التعبد به .

والحاصل: ان الامكان المتنازع فيه هو الامكان الوقوعي، اذ لامجال لتوهم ان التعبد بالظن ممتنع ذاتي كشريك الباري .

ثم ان الشيخ المرتضى « ره » جعل الاصل هو الامكان عند الشك في الامكان فحكم بأن طريقة العقلاء الحكم بامكان الشيء الذي لايجدون وجهاً لاستحالته.

﴿و﴾ المصنف لم يرتض هذا القول لانه ﴿ليس الامكان بهذا المعنى﴾ أي الامكان الوقوعي ﴿بل مطلقاً﴾ أعم من الامكان الوقوعي والذاتي ﴿أصل متبع عند العقلاء﴾ بحيث يرتبون على المجهول الامكان والاستحالة آثار الممكن ﴿في مقام احتمال مايقابله من الامتناع﴾ فلا يرتبون أثر الامكان الذاتي في مقام احتمال الاستحالة الذاتية، ولا أثر الامكان الوقوعي في مقام احتمال الاستحالة الوقوعية وهكذا ﴿لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه﴾ فلو شك في امكان وجود المجرد سوى الله المختلف فيه لم يكن بناؤهم على ترتيب آثار الامكان عليه، بل المحقق عندهم هو لزوم الفحص والبحث عن استحالته وامكانه ﴿ومنع

حجيتها لو سلم ثبوتها لعدم قيام دليل قطعى على اعتبارها ، والظن بـه لو كان فالكلام الان فى امكان التعبد بـه وامتناعه ، فما ظنك به لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق اثبات امكانه حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقاً أو على الحكيم تعالى فلاحاجة معه فى دعوى الوقوع الى اثبات الامكان

﴿حجيتها﴾ أي حجية السيرة ﴿لوسلم ثبوتها﴾ وذلك ﴿لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها﴾ اذ السيرة انما تكون حجة في الاحكام الشرعية لكشفها عن تقرير المعصوم واما حجيتها في غيرها فلا .

﴿والظن به﴾ أي بوجود دليل قطعي على اعتبار السيرة أو الظن بكون السيرة حجة ﴿لو كان﴾ أي لو فرضنا أنا ظننا بحجية السيرة ﴿فـ﴾ لايفيد هذا الظن، اذ ﴿الكلام الان في امكان التعبد به وامتناعه﴾ فلايمكن ان يكون الشيء المتنازع فيه دليلا على المطلب ، ففي ما نحن فيـه حجية الظن متنازع فيه فلا يمكن أن تجعل دليلا ظنياً مستنداً لحجية الظن ﴿فما ظنك به﴾ أي بهذا الدليل الذي هو محل الكلام .

﴿لكن﴾ حيث أبطلنا السيرة العقلائيـة على كون الامكان هو الاصل فـي المشكوك الامكان نقول: لنا ﴿دليل﴾ آخر على امكان التعبد بالظن، وهو ﴿وقوع التعبد بها﴾ أي بالامارة غير العلمية، فان وقوع التعبد من الحكيم الذي لايعبّـد بالمحال ﴿من طرق اثبات امكانه حيث يستكشف به عدم ترتب محال﴾ على التعبد ﴿من تال باطل﴾ مما سيأتي ﴿فيمتنع مطلقاً﴾ اذا كان محالا ذاتياً كاجتماع النقيضين ﴿أو على الحكيم تعالى﴾ اذا كان قبيحاً ﴿فلاحاجة معه﴾ أي مع وقوع التعبد بالظني ﴿في دعوى الوقوع الى اثبات الامكان﴾ فان أدل دليل على الشيء وقوعه

وبدونه لافائدة فى اثباته كما هو واضح .

وقد انقدح بذلك مافى دعوى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من كون الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلا والامكان فى كلام الشيخ الرئيس «كلما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعة الامكان مالم يذدك عنه واضح البرهان»

﴿وبدونه﴾ أي بدون الوقوع ﴿لافائدة في اثباته﴾ أي اثبات الامكان ﴿كما هو واضح﴾ لعدم ترتب أثر عليه .

﴿وقد انقدح بذلك﴾ الذي ذكرنا من عدم تمامية الاستدلال على امكان المشكوك امكانه بالسيرة العقلائية ﴿مافي دعوى شيخنا العلامة﴾ المرتضى ﴿أعلى الله مقامه من كون الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلا﴾ .

ثم ان ماذكره المصنف «ره» من وقوع التعبد بالامارة غير العلمية تام، فان آية النبأ ونحوها والاخبار القطعية الدالة على حجية خبر الثقة وشهادة العدلين ونحوها كلها دليل على التعبد بالامارة الظنية .

لايقال: ان كلام الشيخ الرئيس دال على ان الاصل فيما شك في امكانه هو الامكان، وهذا موافق لشيخنا المرتضى ومخالف لما ذكرتم .

لانا نقول: أولا لانسلم تمامية كلام الرئيس بعد ماعرفت من عدم معلومية السيرة وعدم حجيتها على تقدير معلوميتها ﴿و﴾ ثانياً ﴿الامكان في كلام الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان مالم يذدك﴾ أي يمنعك ﴿عنه واضح البرهان﴾ ليس بمعنى فرض المسموع ممكناً وترتيب آثار الامكان عليه حتى انه لو قيل هنالك رجل ذو عشرين رأساً يذهب لمشاهدته ، أو قيل بأن الله يريد

بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والايقان ومن الواضح ان لاموطن له الا الوجدان فهو المرجع فيه بلابينة ولابرهان .

وكيف كان ، فما قيل أو يمكن أن يقال فى بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل ولولم يكن بمحال امور :

أحدها: اجتماع المثلين من ايجابين أوتحريمين مثلافيما أصاب

كذا لزم العمل به، بل كلامه ﴿بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والايقان﴾ فلايبادر الشخص بمنع المسموع، بل يحتمل صحته وفساده فلايرتب آثار العدم ولاآثار الوجود ، بل يكون بين بين ، وهذا بخلاف المعنى الاول فان لازمه ان يقول الشخص بامكانه ويرتب آثار الوجود عليه . والحاصل ان هناك احتمالا في مقابل القطع بالعدم وامكاناً في مقابل الاستحالة، والشيخ الرئيس يريد الاحتمال لا الامكان.

﴿و﴾ ان قلت : ان الاحتمال كاف في مقامنا الذى هو امكان التعبد بالامارة غير العلمية، اذ ابن قبة ينكر الاحتمال، وغيره يثبته قلت : ليس كذلك ، اذ ﴿من الواضح ان لاموطن له﴾ أى للاحتمال ﴿الا الوجدان﴾ والامر الوجداني لايقع في النزاع ﴿فهو المرجع فيه بلابينة ولابرهان﴾ وهذا بخلاف الشيء الذى وقع محلا للكلام بين الاعلام الذى هو الامكان الذى يرتب عليه آثاره .

﴿وكيف كان، فما قيل أو يمكن ان يقال في بيان مايلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور﴾ نذكر منها ثلاثة :

﴿أحدها: اجتماع المثلين من ايجابين أو تحريمين مثلا فيما أصاب﴾ أى طابقت الامارة للواقع ، فيلزم ان يجتمع في صلاة الظهر التي هي واجبة واقعاً وجوب واقعي ووجوب ظاهرى واجتماع المثلين محال، اذ المثلان ذاتان وجوديان

أو ضدين من ايجاب وتحريم ومن ارادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلاكسر وانكسار في البين فيما أخطأ أو التصويب ، وان لايكون هناك غير مؤديات الامارة أحكام .

واجتماع وجودين في موجود واحد غير معقول، فان الوجود هوالخارجية ولا يعقل ان يكون لشيءواحدخارجية وخارجية.﴿أو﴾ اجتماع﴿ضدين من ايجاب وتحريم﴾ في عالم الانشاء ﴿ومن ارادة وكراهة﴾في نفس المولى﴿ومصلحة ومفسدة﴾ في نفس الفعل الذى تعلق به التحريم الواقعي والوجوب الظاهرى أو بالعكس، وتكون المصلحة والمفسدة ﴿ملزمتين بلاكسر وانكسار في البين﴾ وذلك لانهما لولم تكونا ملزمتين لم يجعل وجوب أو تحريم ، اذ الوجوب تابع للمصلحة الملزمة والا جعل الاستحباب ، والتحريم تابع للمفسدة الملزمة والا جعلت الكراهة ، وكذا لو كان في البين كسر وانكسار ، اذ المنكسر لايبقى على ملزميته .

فقوله : « بلاكسر وانكسار » توضيح لقوله «ملزمتين» ﴿فيما اخطأ﴾ متعلق باجتماع الضدين ، أي خالفت الامارة للواقع .

والحاصل : انه لو جعل المولى الامارة لايخلو الامر من ان يكون هناك واقع ام لا ، وعلى الاول فان طابقت الامارة للواقع لزم اجتماع المثلين ، وان خالفت الامارة للواقع لزم ثلاثة اشياء اجتماع ايجاب وتحريم وارادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ، وعلى الثاني ـ وهو ان لايكون في مورد جعل الامارة واقع اصلا ـ يلزم التصويب ، واشار اليه بقوله: ﴿أو التصويب، و﴾ ذلك بمعنى ﴿ان لايكون هناك غير مؤديات الامارة احكام﴾ اسم يكون ، ومن المعلوم انكلا من هذه الخمسة ـ أي اجتماع المثلين والايجاب والتحريم والارادة والكراهة والمصلحة والمفسدة والتصويب ـ محال .

ثـانيها : طلب الضدين فيما اذا أخطأ وأدى الى وجـوب ضد الواجب .

ثالثها : تفويت المصلحة أو الالقاء فى المفسدة فيما أدى الى عدم وجوب ماهو واجب أو عدم حرمة ماهو حرام وكونه محكوماً بسائر الاحكام .

﴿ثانيها : طلب الضدين فيما اذا اخطأ﴾ كما اذاكانت الجمعة واجبة واقعاً، فقامت الامارة على حرمتها أو استحبابها مثلا ، وكذلك في سائر الموارد التـي تخالف الامارة الواقع وان كان احدهما على الكراهة والاخرعلى الاباحة لتضاد الاحكام بأسرهافقوله : ﴿وادى الىوجوب ضدالواجب﴾ انما هومن باب المثال.

ولايخفى الفرق بين هذا الايراد والايراد السابق، اذ في صورة مخالفة الامارة للواقع يتحقق اربعة اشياء : الارادة والكراهة فى نفس المتكلم والحرمة والوجوب في صفة الفعل والمصلحة والمفسدة فى ذات الفعل ، والايجاب والتحريم في عمل المولى والايراد السابق كان راجعاً الى الثلاثة الاول والايراد الثاني راجع الى الامر الرابع ـ فتأمل .

﴿ثالثها : تفويت المصلحة أو الالقاء فى المفسدة﴾ وفسر الاول بقوله : ﴿فيما ادى الى عدم وجوب ماهو واجب﴾ كأن قامت الامارة على عدم وجوب صلاة الجمعة التيهي واجبة ، وفسر الثانى بقوله : ﴿أو﴾ ادى الى﴿عدم حرمة ما هو حرام﴾ كأن ادى الىعدم حرمة ذبيحة اليهودي اذا سمّى ﴿و﴾ لافرق في ذلك بين ان تؤدي الى كون الحرام واجباً أو ﴿كونه محكوماً بسائر الاحكام﴾ وكان الاحسن ان تجتمع الاشكالات في ايراد واحدلكون مرجع الجميع واحداً.

والجواب : ان ماادعى لزومه اما غير لازم أو غير باطل، وذلك لان التعبد بطريق غير علمي انماهو بجعل حجيته والحجية المجعولة غير مستتبعة لانشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى اليه الطريق بل انماتكون موجبة لتنجز التكليف به اذا أصاب وصحة الاعتذار به اذا أخطأ ،

﴿والجواب : ان ما ادعى لزومه اما غير لازم﴾ كالايراد الاول والثانى ﴿أو غير باطل﴾ كالايراد الثالث ﴿ وذلك لان التعبد بطريق غير علمي ﴾ ليس معناه جعل حكم على طبقها .

مثلا : التعبد بالخبر الثقة الذي قام على حرمة صلاة الجمعة ليس معناه جعل الحرمة لها حتى يقال بمنافاة هذا الحكم التحريمى للحكم الواقعى الايجابي بل التعبد بطريق غير علمى ﴿انما هو بجعل حجيته﴾ بمعنى انه منجز للواقع اذا طابق ومعذر اذا خالف ﴿والحجية المجعولة غير مستتبعة لانشاء احكام تكليفية بحسب ما أدى اليه الطريق﴾ حتى انه لو أدى الطريق الى تحريم صلاة الظهر يوم الجمعة كان لازمه ان ينشأ المولى تحريماً لها ﴿بل انما تكون﴾ الجمعة ﴿موجبة﴾ لامرين أحدهما ﴿لتنجز التكليف به﴾ أي بسبب هذا الطريق ﴿اذا أصاب﴾ وطابق الواقع حتى انه لو قال العبد لم اكن اعلم بوجوب كذا لايقبل منه ويقال له : قد جعلنا لك طريقاً اليه فلم خالفته .

﴿وصحة الاعتذار به﴾ أي بسبب هذا الطريق ﴿اذا اخطأ﴾ وخالف الواقع فيصح للعبد ان يقول : انما لم افعل الواجب الواقعى لعدم علمى به وقيام الطريق الذي جعلتموه على عدم الوجوب .

هذا احد الامرين المترتبين على جعل الطريق وهناك امر آخر مترتب عليه

ولكون مخالفته وموافقته تجرياً وانقياداً مع عدم اصابته كماهوشأن الحجة الغير المجعولة ، فلايلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدين ولاطلب الضدين ولااجتماع المصلحة والمفسدة ولاالكراهة والارادة كما لايخفى .

وأما تفويت مصلحة الواقع أو الالقاء فى مفسدته فلامحذور فيه أصلا اذا كانت فى التعبد به

﴿و﴾هوان الحجية موجبة ﴿لكون مخالفته وموافقته تجرياً﴾ فى صورة المخالفة للطريق ﴿وانقياداً﴾ في صورة الموافقة للطريق ﴿مع عدم اصابته﴾ أي اصابة الطريق للواقع .

مثلا : لوكان شرب الماء مباحاً ثم قام الطريق على وجوبه فشرب امتثالا كان له ثواب الانقياد ، ولو لم يشرب عصياناً كان له عقاب التجرى لوقلنا بالعقاب فيه ﴿كماهوشأن الحجة الغير المجعولة﴾ وهو العلم، فكما ان العلم بشيء لايوجب جعل الحكم على طبقه ، بل انما هو منجز ومعذر والعامل على طبقه اذا خالف الواقع يثاب على انقياده ، واذا لم يعمل كان متجرياً كذلك الطريق المجعول كالخبر الواحد ونحوه ﴿فلايلزم﴾ من جعل الطريق ﴿اجتماع حكمين مثلين أوضدين﴾ كما قلتم في الايراد الاول ﴿ولاطلب الضدين﴾ كما قلتم في الايراد الثاني ﴿و﴾ لا ﴿اجتماع المصلحة والمفسدة ولا الكراهة والارادة﴾ ولا يلزم التصويب كما قلتم في الايراد الاول ايضاً ﴿كما لا يخفى﴾ .

﴿وأما﴾ جواب الاشكال الثالث وهوماذكرتم من ﴿تفويت مصلحة الواقع أو الالقاء في مفسدته فـ﴾ هو انه ﴿لامحذور فيه اصلا اذا كانت فى التعبد به﴾

مصلحة غالبة على مفسدة التفويت أو الالقاء .
نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية

أى بالطريق غير العلمى ﴿مصلحة غالبة على مفسدة التفويت أو الالقاء﴾ كمصلحة التسهيل ونحوه .

والحاصل : ان الطريق الذي يؤدى الى عدم الواجب أو جواز الحرام فيه مصلحة غالبة على مصلحة الواجب التي تفوت عن المكلف ومفسدة الحرام التي يقع فيها المكلف بل نقول مساواة مصلحة الطريق للمفسدة المترتبة على مخالفة الواقع، أو كون مصلحة الطريق اقل بحيث لاتكون للمفسدة المترتبة على مخالفة الواقع زيادة ملزمة كافية في جعل الطريق كما لايخفى .

﴿نعم لوقيل﴾ هذا جواب آخر عن الاشكالات الثلاثة . وحاصله انا نقول بأن جعل الطريق جعل للحكم، فاذا قامت الامارة على وجوب صلاة الظهر جعل المولى الوجوب لها ، فهنا وجوبان وجوب واقعى ووجوب ظاهرى ، ولا يلزم اجتماع المثلين اذ الوجوب الواقعى وجوب حقيقي ـ بمعنى انه انما جعل لمصلحة في صلاة الظهر واردة لها من المولى ـ والوجوب الظاهرى وجوب انشائي صورى ـ بمعنى انه انما جعل لمصلحة في نفس انشاء الوجوب كالاوامر الامتحانية ـ فهنا وجوب حقيقي يتبع مصلحة الصلاة و وجوب صوري يتبع مصلحة الانشاء بمعنى ان في نفس انشاء الوجوب مصلحة ، وهي انه منجز عند الاصابة ومعذر عند الخطأ ، وهكذا نقول فيما خالفت الامارة للواقع و ليس هذا من اجتماع المثلين أو اجتماع الضدين ، اذ يشترط فيهما وحدة الذات ولا وحدة هنا .

اذا عرفت هذا فنقول : لولم يقل كون جعل الطريق ليس الاجعل المنجزية والمعذرية ، بل قيل ﴿باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية﴾ بمعنى ان لازم

أو بأنه لامعنى لجعلها الا جعل تلك الاحكام فاجتماع حكمين وان كان يلزم الا انهما ليسا بمثلين أو ضدين لان أحدهما طريقى عن مصلحة فى نفسه موجبة لانشائه الموجب للتنجز أو لصحة الاعتذار بمجرده من دون ارادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما

جعل الحجية لقول زرارة ـ القائل بوجوب الظهر ـ جعل الوجوب لصلاة الظهر مثلا .

﴿او﴾ قيل ﴿بأنه لامعنى لجعلها﴾ أي جعل الحجية ﴿الا جعل تلك الاحكام﴾ التى تقوم الحجة عليها، بمعنى ان جعل الحجية لقول زرارة معناه جعل الوجوب لصلاة الظهر ﴿فاجتماع حكمين وان كان يلزم﴾ اذ جعل الوجوب مرتين : الاولى عند جعله لها واقعاً ، والثانية عند جعل الحجية لقول زرارة التى لازمها أو معناها جعل الوجوب لصلاة الظهر ﴿الا انهما﴾ أي هذين الحكمين ﴿ليسا بمثلين أو ضدين﴾ وذلك ﴿لان احدهما﴾ وهو الوجوب الاتي من قول زرارة ﴿طريقي عن مصلحة في نفسه﴾ بمعنى ان المصلحة انما تكون في نفس الامر والجعل .

وهذه المصلحة التي تحصل بمجرد الامر والجعل ﴿موجبة لانشائه الموجب﴾ صفة «لانشائه» ﴿للتنجز﴾ اذا اصاب ﴿أو لصحة الاعتذار﴾ اذا اخطأ ﴿بمجرده﴾ أي بمجرد كونه طريقياً ﴿من دون ارادة نفسانية أو كراهة كذلك﴾ نفسانية ﴿متعلقة بمتعلقه﴾ أي بمتعلق هذا الحكم .

فالوجوب الناشيء عن قول زرارة لارادة متعلقة بصلاة الظهر التى هي متعلقة لهذا الحكم ﴿فيما يمكن هناك انقداحهما﴾ يريد بذلك بيان دفع توهم ،

حيث انه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل وان لم يحدث بسببها ارادة أو كراهة في المبدأ الاعلى الا انه اذا أوحى بالحكم الشأني من قبل تلك المصلحة أو المفسدة الى النبي صلى الله عليه وآله أو ألهم به الولي فلامحالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببهما الارادة أو الكراهة الموجبة للانشاء بعثاً أو زجراً، بخلاف ما

وهو ان ماذكرتم من الفرق بين الحكمين بتعلق الارادة بمتعلق الوجوب الواقعي دون متعلق الوجوب الظاهري، غير تام اذ لا ارادة في المبدأ الاعلى الذي هو محل الكلام بالنسبة الى الاوامر الشرعية، ودفعه بأن الفرق بينهما بالارادة والكراهة انما هو فيما يمكن انقداحهما كنفس النبي ﷺ والولي فان الحكم الحقيقي يقترن بالارادة في نفس النبي والوصي المأمور بتبليغ الحكم، وذلك بخلاف الحكم الصوري فلا ارادة لمتعلق الحكم الصوري في نفوسهما ﴿حيث انه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل﴾ كصلاة الظهر المشتملة على مصلحة ملزمة والخمر المشتملة على مفسدة ملزمة.

﴿وان لم يحدث بسببها﴾ أي بسبب هذه المصلحة أو المفسدة ﴿ارادة أو كراهة في المبدأ الاعلى﴾ تعالى ﴿الا أنه اذا أوحى بالحكم الشأني من قبل تلك المصلحة أو المفسدة الى النبي ﷺ أو ألهم به المولى فلامحالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببهما الارادة أو الكراهة الموجبة للانشاء﴾ لانهم عليهم السلام يريدون ما يجعله الله على العباد من الواجبات ويكرهون المحرمات فيريدون الواجب ﴿بعثاً أو﴾ يكرهون الحرام ﴿زجراً﴾ وهذا ﴿بخلاف ما﴾ أي الحكم الطريقي الذي

ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق بل انما كانت في نفس انشاء الامر به طريقياً والاخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه موجبة لارادته أوكراهته الموجبة لانشائه بعثاً أو زجراً في بعض المبادىء العالية، وان لم يكن في المبدأ الاعلى الا العلم بالمصلحة أو المفسدة كما أشرنا.

﴿ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق بل انماكانت في نفس انشاء الامر﴾ أي انشاء الحكم ﴿به﴾أي بالمتعلق ﴿طريقياً﴾ للتنجيز والاعذار، فانه ليس في نفسهم عليهم السلام ارادة أوكراهة ﴿والاخرواقعي حقيقي﴾ عطف على قوله لان احدهما طريقي.

والحاصل: ان أحد الامرين وهو المستفاد من قول زرارة المجعول حجة، طريقي لامصلحة فيه والمصلحة في الانشاء فقط، والامر الاخر وهو الامر الاولى بالصلاة واقعي حقيقي ناش ﴿عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه موجبة لارادته أو كراهته الموجبة﴾ تلك الارادة والكراهة ﴿لانشائه بعثاً أو زجراً﴾ وتكون الارادة والكراهة ﴿في بعض المبادىء العالية﴾ كالنبي والولي ﴿وان لم يكن في المبدأ الاعلى الا العلم بالمصلحة أو المفسدة كما أشرنا﴾.

ولايخفى ان ماذكره المصنف من كون الارادة في الباري تعالى هو العلم بالصلاح والفساد هو مختار بعض المتكلمين كالمحقق الطوسي «ره» وغيره، وذهب آخرون الى أن الارادة من صفات الفعل لامن صفات الذات. والذي لايبعد القول به هو ان الارادة والكراهة من صفات الذات ولايلزم ان تكونا علماً ولامن صفات الفعل، اذ تسمية العلم ارادة خلاف ظاهر الاخبار والايات بل والدليل أيضاً، كما ان جعلها من صفات الفعل خلاف ظاهرهما، فان قوله تعالى «واذا أراد الله

فلايلزم أيضاً اجتماع ارادة وكراهة وانما لـزم انشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً وزجراً وانشاء حكم آخر طريقي، ولامضادة بين الانشائين فيما اذا اختلفا ولايكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا ولاارادة ولا كراهة أصلا الا بالنسبة الى متعلق الحكم الواقعي ـ فافهم .

بقوم سوءٍ فلامرد له»[1] ونحوه مما دل على كون الارادة سابقة على الخلق والايجاد يعطي كونها غير الفعلي .

وأما الاشكال في انها لوكانت من صفات الذات لزم تغيـر الذات بتغيرها ، ففيه: النقض بالعلم فمايقال هنايقال هناك. والحل ان صفات الله تعالى كذاته مجهولة لنا ، لكنا نعلم ان هناك ليس تغيراً وحدوثاً ، وتفصيل الكلام في شرح التجريد وغيـره .

وكيف كان، فاذا قد عرفت ان أحد الحكمين واقعي حقيقي والاخر ظاهري صوري ﴿فلا يلزم أيضاً اجتماع ارادة وكراهة﴾ كما لم يلزم اجتماع الضديـن والمثلين ﴿وانما لزم انشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً﴾ نحو الواجب ﴿وزجراً﴾ عن الحرام ﴿وانشاء حكم آخر طريقي﴾ صوري لمصلحة فـي نفس الانشاء ﴿ولا مضادة بين الانشائين﴾ الحقيقي والصوري ﴿فيما اذا اختلفا﴾ كأن أدى الطريق الى حرمة صلاة الجمعة التي هي واجبة .

﴿ولايكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا﴾ كأن أدى الطريق الى وجوبها ﴿ولا ارادة ولا كراهة أصلا﴾ ولامصلحة ولامفسدة ﴿الا بالنسبة الى متعلق الحكم الواقعي ـ فافهم﴾ لعله اشارة الى ان هذا الجواب انما يدفع الاشكالين الاولين

---

(١) الرعد : ١١ .

نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية كأصالة الاباحة الشرعية فان الاذن في الاقدام والاقتحام ينافي المنع فعلا، كما فيما صادف الحرام، وان كان الاذن

أما الاشكال الثالث ـ وهو لزوم الالقاء في المفسدة وتفويت المصلحة فيما خالفت الامارة للواقع ـ فلا، أو اشارة الى ماذكرنا من الاشكال في عدم الارادة ـ بمعناها ـ في الباري تعالى، أو غير ذلك.

﴿نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية﴾ التي ظاهرها جعل الحكم حقيقة لاجعل الحكم ظاهراً ﴿كأصالة الاباحة الشرعية﴾ المستفادة من قوله عليه السلام «كل شيء لك حلال حتى تعلم»[1] فان ظاهره كون المشكوك حلالا واقعاً، ووجه الاشكال واضح اذ الجواب المتقدم كان مبنياً على أن الحكمين غير متنافيين، لكون أحدهما واقعياً لمصلحة في الفعل والاخر صورياً لمصلحة في نفس الانشاء، وهذا الجواب لا يجري فيما نحن فيه، اذ لوشككنا في شيء وكان محرماً واقعاً لزم كونه حلالا واقعاً لقوله «كل شيء لك حلال» وحراماً واقعاً لفرض أنه محرم في الواقع ﴿فان الاذن في الاقدام والاقتحام﴾ في المشكوك المستفاد من دليل الحل ﴿ينافي المنع فعلا﴾ واقعاً ﴿كما فيما صادف الحرام﴾ الواقعي ﴿وان كان الاذن﴾ الخ يشير بذلك الى أن المباح يتصور على قسمين والحلية الظاهرية بأي معنى أخذت تنافي المنع الواقعي.

بيان ذلك: ان الاذن في الشيء قد يكون لاجل مصلحة في نفس الاباحة وقد

---

(١) الفقيه ج ٣ باب الصيد والذبايح حديث: ٩٢ ـ وقد مر ان متن الحديث هكذا: كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك أبداً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. وفي الكافي كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه.

فيه لاجل مصلحة فيه لا لاجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه ، فلامحيص في مثله الا عن الالتزام بعدم انقداح الارادة أو الكراهة في بعض المبادىء العالية أيضاً كما في المبدأ الاعلى ،

يكون لاجل أنه ليس في الفعل مصلحة ملزمة أو محبة كالواجب والمستحب ولا مفسدة ملزمة أو مكرهة كالحرام والمكروه، والحلية بأي معنى كان من هذين المعنيين تنافي التحريم الواقعي، اذ التحريم الواقعي يتبع المفسدة الملزمة، والحلية تلازم عدم المفسدة وان كان الاذن ﴿فيه﴾ أي في الفعل ﴿لاجل مصلحة فيه﴾ أي في الاذن وهو القسم الاول من قسمي المباح ﴿لا لاجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة﴾ توجب الوجوب والحرمة، ولامصلحة أو مفسدة قليلة توجب الاستحباب والكراهة ﴿في المأذون فيه﴾ وهو القسم الثاني من قسمي المباح .

لكن لايخفى ان هذا الاشكال الذي ذكره بقوله «نعم يشكل» الخ غير وارد اذ الظاهر من حديث «كل شيء لك حلال» جعل الحل الواقعي تعبداً في مرحلة الشك كما لايخفى ـ فتدبر .

﴿فلامحيص في مثله﴾ أي في مثل هذه الاصول العملية المنافية للواقع ﴿الا عن الالتزام﴾ بجمع آخر بين الحكم الواقعي والظاهري .

وهذا جمع ثالث بين الحكمين الظاهري والواقعي يجري في موارد الاصول والامارات على حد سواء، وحاصله عدم كون الاحكام الواقعية فعلية فلاتكون معها ارادة أو كراهة ، وذلك ﴿بعدم انقداح الارادة أو الكراهة في بعض المبادىء العالية﴾ كالنبي والولي ﴿أيضاً كما في المبدأ الاعلى﴾ تعالى ،فلايلزم اجتماع ارادة وكراهة ولا ايجاب وتحريم واقعيين. وبهذا يرتفع الاشكال في الجمع بين الاصول والامارات وبين الاحكام الواقعية المنافية لهما .

لكنه لايوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي ، بمعنى كونه على صفة ونحو لوعلم به المكلف لتنجز عليه، كسائر التكاليف الفعلية التى تتنجز بسبب القطع بها وكونه فعلياً انما يوجب البعث أو الزجر فى النفس النبوية أو الولوية فيما

ان قلت : اذا لم يكن الحكم الواقعي فعلياً بل انشائياً محضاً فاللازم القول بعدم تنجزه بقيام الامارة عليه ، اذ الواقعي الفعلي يتنجز بالامارة لا الواقعي الانشائي .

قلت: هناك ثلاث صور: الاولى الانشائي المحض، الثانية الانشائي الذي اذا تعلق به الامارة صار فعلياً، الثالثة الفعلي المحض والأحكام الواقعية من قبيل الثانية. وبه يندفع الاشكالان الواردان على تصوير الحكم الواقعي على نحو الصورة الاولى أو الثالثة .

والى هذا الجواب أشار بقوله: ﴿لكنه لايوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي﴾ الالتزام بكونه انشائياً محضا حتى يرد اشكال. ان قلت بل كونه انشائياً ﴿بمعنى كونه على صفة ونحو لوعلم به المكلف لتنجز عليه، كسائر التكاليف الفعلية التي تتنجز بسبب القطع بها﴾ فالتكليف الواقعي بين الانشائي المحض والفعلي المحض ، كما صورناه في الصورة الثانية .

لايقال: هذا الجواب غير مفيد، اذ الحكم الواقعي ان كان باعثاً وزاجراً كان فعلياً فينافي الحلية الظاهرية أو الحكم القائم عليه الامارة بخلافه، وان لم يكن باعثاً وزاجراً لم يكن العلم به موجباً لتنجزه لان العلم بالباعث والزاجر منجز لا العلم بغيره لانا نقول : نختار الشق الثاني ﴿و﴾ لايلزم عدم البعث عدم التنجز بالعلم اذ ﴿كونه فعلياً انما يوجب البعث أو الزجر فى النفس النبوية أو الولوية فيما

اذا لم ينقدح فيها الاذن لاجل مصلحة فيه .

فانقدح بماذكرنا انه لايلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعلياً كي يشكل تارة بعدم لزوم الاتيان حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه ، ضرورة عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائية مالم تصر فعلية ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر ولزوم الاتيان به

اذا لم ينقدح فيها الاذن لاجل مصلحة فيه﴾ أي في الاذن، وأما اذا انقدح لم يكن باعثاً فعلا وزاجراً كذلك، وهذا لايلازم التصويب بزعم أنه لو انقدح الاذن لم يكن حكم، اذ التصويب انما هو عدم الحكم أصلا في الواقع لا الانشائي ولا الفعلي، ومانحن فيه ليس كذلك، اذ حتى في صورة الاذن بالحلية الظاهرية هناك انشائي قريب من الفعلي .

﴿فانقدح بماذكرنا﴾ من ان الحكم الواقعي بين الانشائي والفعلي ﴿أنه لا يلزم الالتزام بـ﴾ ماالتزم به شيخنا المرتضى «ره» في الرسالة في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من ﴿عدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعلياً﴾ بل هو انشائي محض ﴿كي يشكل تارة بعدم لزوم الاتيان حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه، ضرورة عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائية مالم تصر فعلية﴾ اذ مرتبة الانشائية لوقام عليها العلم لم يلزم امتثالها فكيف بقيام الامارة عليها .

﴿و﴾ ذلك لان الاحكام في مرتبة الانشاء ﴿لم تبلغ مرتبة البعث والزجر﴾ ومالم تبلغ تلك المرتبة لم يلزم الاتيان بها .

﴿و﴾ من المعلوم ﴿لزوم الاتيان به﴾ أي بالحكم القائم عليه الامارة، فانه

مما لايحتاج الى مزيد بيان أو اقامة برهان .

لا يقال : لا مجال لهذا الاشكال لو قيل بأنها كانت قبل أداء الامارة اليها انشائية لانها بذلك تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة .

فانه يقال : لايكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم انشائي ـ لاحقيقة ولاتعبداً ـ الا حكم انشائي تعبداً ، لاحكم انشائي أدت

﴿مما لايحتاج الى مزيد بيان أو اقامة برهان﴾ . والحاصل ان بداهة لزوم الاتيان بالحكم القائم عليه الامارة كاشفة عن ان الحكم ليس شأنياً، وهو مناف لماذكره الشيخ «ره» من شأنية الحكم الواقعي .

﴿لايقال: لامجال لهذا الاشكال﴾ على الشيخ «ره» ﴿لو قيل بأنها كانت قبل أداء الامارة اليها انشائية﴾ اذ الحكم الانشائي على قسمين: قسم لايصير فعلياً بقيام الامارة عليه، وقسم يصير فعلياً بقيام الامارة ، والاحكام الانشائية فيما نحن فيه من القسم الثاني ﴿لانها﴾ أي تلك الاحكام الانشائية ﴿بذلك﴾ أي بأداء الامارة اليها ﴿تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة﴾ الفعلية الموجبة للعمل على طبقها، لانها تكون حينئذ أحكاماً انشائية متصفة بقيام الامارة عليها، والحكم الانشائي المتصف بقيام الامارة فعلي يترتب عليه كل مايترتب على الاحكام الفعلية .

وان شئت قلت: ان مراد الشيخ «ره» ليس الانشائي الصرف بل الانشائي الذي اذا أدت اليها الامارة يصير فعلياً ، فاذا قامت الامارة حصل الشرط للفعلية فيكون فعلياً ويجب العمل به .

﴿فانه يقال : لايكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم انشائي ـ لاحقيقة ولاتعبداً ـ الا حكم انشائي تعبداً، لاحكم انشائي﴾ متصف بكونه ﴿أدت

اليه الامارة اما حقيقة فواضح واما تعبداً فلان قصارى ماهو قضية حجية الامارة كون مؤداه هو الواقع تعبداً لاالواقع الذى أدت اليه الامارة فافهم .

اللهم الا أن يقال : ان الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذى صار مؤدى لها هو

اليه الامارة﴾ اذ غاية ماتقتضيه أدلة حجية الامارات ثبوت مؤدى الامارة فلو أدت الى حكم انشائي ثبت حكم انشائي ولم يثبت حكم انشائي أدت اليه الامارة ، فان ثبوت حكم انشائي أدت اليه الامارة الذي هو موضوع للفعلية مركب من جزئين، وبمجرد قيام الامارة لايثبت الجزءان لاحقيقة ولاتعبداً ﴿أما حقيقة فواضح﴾ اذ الامارة لاتفيد العلم حتى يتحقق علمان علم بالحكم الانشائى وعلم بكونه مؤدي الامارة ﴿وأما تعبداً﴾ أي ثبوت كلا الجزئين بالتنزيل ﴿فلان قصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤداه هو الواقع تعبداً﴾ وتنزيلا ﴿لا الواقع الذي أدت اليه الامارة﴾ فمانحن فيه كالماء الكر لابد وان يتحقق جزآه ـ أي المائية والكرية ـ اما علماً ، أو تنزيلا أو بالاختلاف حتى يتحقق موضوع المطهرية، فاذا لم يثبت أحدهما لا حقيقة ولا تعبداً لم يطهر ﴿فافهم﴾ جيداً .

نعم لوكان لنا دليل ثان ينزل الطريق والمؤدى منزلة الواقع ذي الطريق ثبت ماذكره الشيخ «ره» لكن أنى لنا بذلك.

﴿اللهم الا أن يقال: ان﴾ دليل تنزيل المؤدى منزلة الواقع كاف فى ثبوت الجزئين، اذ لولم يكن للحكم الانشائى الواقعى أثر أصلا، ثم جعل الشارع الامارة القائمة على الحكم الانشائى حجة لحكمنا بالتنزيل الثانى صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية فان ﴿الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي صار مؤدى لها هو

دليل الحجية بدلالة الاقتضاء، لكنه لايكاد يتم الا اذا لم يكن للاحكام بمرتبتها الانشائية أثر أصلا، والا لم يكن لتلك الدلالة مجال كما لا يخفى، واخرى بأنه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والاصول العملية المتكفلة لاحكام فعلية

دليل الحجية بدلالة الاقتضاء﴾ التي هي صون كلام الحكيم من اللغوية، فان لو نزل المولى جزءاً من مركب منزلة الواقع فهمنا منه أنه نزل الجزء الاخر أيضاً والاكان تنزيله الاول لغواً﴿لكنه لايكاد يتم﴾ ماذكر من دلالة الاقتضاء ﴿الا اذا لم يكن للاحكام بمرتبتها الانشائية أثر أصلا، والا﴾ فلوكان للاحكام الانشائية أثر ﴿لم يكن لتلك الدلالة﴾ أي دلالة الاقتضاء﴿مجال﴾. وللاحكام الانشائية أثر في مقامنا وهو النذر ونحوه، فجعل الحجية للامارة بلحاظ تلك الاثار لا بلحاظ العمل ﴿كما لايخفى﴾ .

ثم أنا قد ذكرنا أنه لايلزم من الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعلياً، كي يشكل تارة بعدم لزوم الاتيان بمؤدى الامارة لانه غير فعلي ﴿و﴾ تارة ﴿أخرى بأنه كيف يكون التوفيق﴾ بين الحكم الظاهري والواقعي ﴿بذلك﴾ الذي ذكرتم من كون الحكم الواقعي انشائياً والحكم الظاهري فعلياً﴿مع احتمال﴾ كون الـ﴿أحكام﴾ الواقعية ﴿فعلية بعثية﴾ في الاوامر ﴿أو زجرية﴾ في النواهي، اذ ماذكرتم من احتمال كون الاحكام الواقعية انشائية لايكفي في رفع المنافاة، اذ كما يحتمل كونها انشائية يحتمل كونها فعلية ﴿في موارد الطرق والاصول العملية المتكفلة لاحكام﴾ ظاهرية ﴿فعلية﴾ .

ضرورة انه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتماله فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق انشائياً غير فعلي كما لا يصح التوفيق بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين، ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين

وان قلت : احتمال كون الاحكام الواقعية شأنية كاف في رفع التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي .

قلت : ذلك لا يكفي ﴿ضرورة انه﴾ يبقى حينئذ احتمال التنافي لا احتمال كون الواقع فعلياً و ﴿ كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتماله﴾ فان رفع المنافاة بين الحكمين يلزم أن يكون بنحو لا يبقى معه احتمال التنافي والا لم يكن دفعاً للمنافاة .

نعم لا نقطع بالمنافاة لكنه غير كاف، بل اللازم القطع بعدم المنافاة وهو غير حاصل ﴿فلا يصح التوفيق بين الحكمين﴾ الواقعي والظاهري ﴿بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق انشائياً غير فعلي﴾ والحكم الظاهري الذي هو مورد الطرق فعلياً .

هذا كله في الايراد على من دفع المنافاة بين الحكم الظاهري والواقعي بفعلية أحدهما وانشائية الاخر، و﴿ كما﴾ لم يصح هذا التوفيق ﴿لا يصح التوفيق﴾ الاخر الذي ذكره بعض ﴿بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن﴾ الحكم ﴿الواقعي بمرتبتين﴾ اذ موضوع الحكم الواقعي هو الشيء وموضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي فيلزم أولا الموضوع ثم الحكم الواقعي ثم الشك في الحكم الواقعي ثم الحكم

وذلك لا يكاد يجدى ، فان الظاهرى وان لم يكن فى تمام مراتب الواقعى الا انه يكون فى مرتبته أيضاً وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين فى هذه المرتبة فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق فى التوفيق فانه دقيق وبالتأمل حقيق .

الظاهري، ومع اختلاف موضوع الحكمين لايلزم المنافاة بينهما اذ من شرائط اجتماع النقيضين أوالمثلين وحدة الموضوع والا فجمادية الحجر لاينافي حيوانية الانسان كما ان بياض زيد لاينافي بياض عمرو .

﴿ و ﴾ انما قلنا ان ﴿ ذلك ﴾ الجمع غير صحيح ، اذ هو ﴿ لايكاد يجدي ﴾ فى رفع المنافاة ﴿ فان ﴾ الحكم ﴿ الظاهري وان لم يكن في تمام مراتب ﴾ الحكم ﴿ الواقعي ﴾ كماهو واضح ، اذ ليس فى مرتبة العلم بالحكم الواقعي أو الغفلة عن الحكم الواقعي حكم ظاهري ﴿ الا انه ﴾ أى الحكم الواقعي ﴿ يكون فى مرتبته ﴾ أى مرتبة الحكم الظاهري ﴿أيضاً﴾ أي كما ان الحكم الظاهري يكون فى تلك المرتبة، فان وجوب صلاة الجمعة الذي هو حكم واقعي مثلا ثابت لها سواء شك فى الوجوب الذي هو موضوع للحكم الظاهري أم لا .

﴿و﴾ان قلت: يكفي فى عدم المنافاة بين الحكمين عدم اجتماعهما فى مرتبة الحكم الواقعي .

قلت: هذا غير كاف، اذ ﴿على تقدير المنافاة﴾ بين الظاهري والواقعي ﴿لزم اجتماع المتنافيين فى هذه المرتبة﴾ أي مرتبة الحكم الظاهري ﴿فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق فى التوفيق﴾ بين الحكم الواقعي ومؤدى الامارة والاصل ﴿فانه دقيق وبالتأمل حقيق﴾ .

(ثالثها) ان الاصل فيمالايعلم اعتباره - بالخصوص - شرعاًولا يحرز التعبد بـه واقعاً عدم حجيته جزماً بمعنى عدم ترتب الاثـار المرغوبة من الحجة عليه قطعاً ، فانها لاتكاد تترتب الا على ماا تصف

وان شئت قلت : ان الوجوب لصلاة الجمعة ثابت فى حال علم المكلـف بوجوبهـا وحال شكه وحال غفلتـه وحال ظنّه والحكم الظاهري - وهو عدم الوجوب - جعل لها فى حال شك المكلف، فان الحكميـن وان لم يتعارضا فى حال العلم والظن والغفلـة مثلا لكنهـما متعارضان فى حال الشك ، اذ الحكم الواقعـي موجود لفرض عموميتـه أو الحكم الظاهري موجـود لفرض كون موضوعه وهو الشك فى الحكم الواقعي موجود فيلـزم أن يريد المولى صلاة الجمعة وعدمها .

﴿ثالثـها﴾ أى الثالث من الامور التي ينبغـي تقديمها قبل الخوض فى الامارات فى بيان الاصل الذي هو المرجع عند الشك فى حجية الامارة فنقول: ﴿ان الاصل فيما لايعلـم اعتباره - بالخصوص - شرعاً﴾ بأن لم نعلم ان الشارع جعله حجة ﴿ولايحرز التعبد به واقعاً﴾ بأن لم نحرز قيام دليل على حجيته، فان الامارة قد نعلم ان الشارع جعلها حجة وقد نعلم انه قام دليل على حجيتها - وان لم نعلم بحجيتها - وقد لانعلم لا هذا ولا ذاك، بمعنى انه لانعلم بحجيتها ولم تقم حجّة معلومـة على حجّيتها ﴿عدم حجيتـه جزماً﴾ خبر ان ﴿ بمعنى عدم ترتب الاثار المرغوبة من الحجة ﴾كالتنجيز والاعذار والمدح والذم والثواب والعقاب والانقياد والتجرى ﴿ عليه ﴾أي على هذا المشكوك الحجية ﴿قطعاً، فانها ﴾ أى الاثار المرغوبـة من الحجية ﴿ لاتكاد تترتب الاّ على ما اتصف

بالحجية فعلا ، ولايكاد يكون الاتصاف بها الا اذا أحرز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً ، ضرورة انه بدونه لايصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد اصابته ولايكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها ، ولايكون مخالفته تجرياً ولاموافقته بماهي موافقة انقياداً

بالحجية فعلا﴾ فان الحجية الواقعية غير المحرزة لاتكون منجزة الواقع ولا مصححة للعقوبة .

﴿ولايكاد يكون الاتصاف بها﴾ أى بالحجية الفعلية ﴿الا اذا أحرز التعبد به و﴾ أحرز ﴿جعله طريقاً متبعاً﴾ وعلى هذا فالعلم جزء للموضوع حتى انه اولم يعلم لم يتحقق الموضوع ﴿ضرورة انه بدونه لايصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد اصابته﴾ الواقع ﴿ولايكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها﴾ أى مع عدم الاصابة فالامر المعتبر واقعاً الذي لم يعلم به المكلف اذا صادف الواقع لايكون منجزاً للتكليف بحيث تصح المؤاخذة بسبب ترك الواقع ، واذا خالف الواقع لايكون عذراً للعبد حتى يقول بأني خالفت التكليف لان هذه الامارة التي لم تصل التي أدت الى حكم مخالف للواقع. مثلا: لوكان قول العدل الواحد طريقاً شرعاً لكن لم يعلم به المكلف لم يكن مخالفته موجباً للعقاب فى صورة اصابته الواقع ولا موافقته موجباً للثواب .

﴿و﴾ هكذا ﴿لايكون مخالفته تجرياً ولا موافقته بماهي موافقة انقياداً﴾ فان الامر المعتبر واقعاً ـ الذي لم يعلم به العبد ـ اذا خالفه العبد وكان هو في الحقيقة مخالفاً للواقع لاتكون هذه المخالفة تجرياً واذا وافقه العبد لاتكون هذه الموافقة انقياداً وهذا بخلاف ماذا سلك الطريق الذي هو مخالف للواقع في

وان كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك اذا وقعت برجاء اصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الاثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا واضح لا يحتاج الى مزيد بيان أو اقامة برهان.

ان في موافقته انقياداً وفي مخالفته تجرياً ﴿وان كانت﴾ الموافقة ﴿بماهي محتملة لموافقة الواقع كذلك﴾ أي يكون انقياداً، فانه لوكان في الواقع الشهرة حجة لكن لم يعلم المكلف حجيتها.

ثم قامت شهرة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فدعا المكلف برجاء مصادفة الواقع ـ والحال انها لم تصادف الواقع ـ كان هذا العمل انقياداً ﴿اذا وقعت﴾ الموافقة المشهرة في المثال ﴿برجاء اصابته﴾ الواقع، لكن لايخفى ان مثل هذا احتياط بخلاف مااذا علم حجية الشهرة فانه يجب عليه متابعتها، وان كانت في الواقع أدت الى وجوب ماليس في الواقع واجباً.

وكيف كان ﴿فمع الشك في التعبد به﴾ بالشيء ﴿يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الاثار﴾ للحجيّة ﴿عليه﴾ وذلك ﴿للقطع بانتفاء الموضوع﴾ للحجية ﴿معه﴾ أي مع الشك، اذ الموضوع للحجية هو المعلوم حجيته فان العلم جزء للموضوع كما تقدم ﴿ولعمري هذا واضح لايحتاج الى مزيد بيان أو اقامة برهان﴾.

ثم انه بماذكرنا ظهر ان أثر الحجية هو الثواب على الموافقة والعقاب على المخالفة ـ اذا وافقت الامارة للواقع ـ وأثر الحجية هو الانقياد على الموافقة والتجري على المخالفة ـ اذا خالفت الامارة للواقع.

وقد ذكر شيخنا المرتضى «ره» ان من آثار الحجية أمرين آخرين:

وأما صحة الالتزام بما أدى اليه من الاحكام وصحة نسبته اليه تعالى فليسا من آثارهـا ، ضرورة ان حجية الظن عقلا على تقريـر الحكومة فى حال الانسداد لاتوجب صحتهما

الاول: صحة الاستناد الى الله تعالى. والثاني : صحة الالتزام بمأدى عليه من الاحكام .

وأورد المصنف «ره» على ماذكره الشيخ «ره» بايرادين :

الاول: ان هذين الاثرين ليسا من آثار الحجية، ولذا الظن الانسدادي بناءاً على حكومة العقل بحجيته لايصح استناده الى الله تعالى مع انه حجة، ولايصح الالتزام بما أدى اليه الظن الانسدادي من الاحكام مع انه حجة .

الثاني: انا لوفرضنا وجود امارة مشكوكة لكن الشارع أجاز نسبتها الى الله تعالى وأجاز الالتزام بمؤداها لم تصر بذلك حجة .

ومنه يتبين ان الحجية لاتدور مدار هذين الاثرين ، بخلاف ماذكرناه فـان الحجية تدور مدار الثواب والعقاب والتجري والانقياد .

والى هذا الكلام أشار المصنف «ره» بقوله : ﴿واما صحة الالتزام بما أدى اليه من الاحكام وصحة نسبته اليه تعالى فـ﴾قد ذكر شيخنا المرتضى « ره » انها من آثار الحجية حتى انهما تدوران مدار الحجية فكلما ثبتت الحجية لامـارة كانتا وكلما انتفت الحجية عن شيء انتفتا لكن فيه انهما ﴿ ليسا مـن آثارها ، ضرورة ﴾ عدم دورانها مدار الحجية .

لعدم تـرتب هذين الامريـن مع وجـود الحجية فـ ﴿ ان حجية الظن عقلا﴾بمعنى وجوب العمل على طبق الظن المطلق بناءاً ﴿على تقرير الحكومة في حال الانسداد لاتوجب صحتهما﴾ فالظن الانسدادي الحكومي حجة ، مـع

فلو فرض صحتهما شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية شيئاً مالم يترتب عليه ماذكر من آثارها، ومعه لماكان يضر عدم صحتهما أصلاكما أشرنا اليه آنفاً ، فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد وعدم جواز الاستناد اليه تعالى غير مرتبط بالمقام فلايكون الاستدلال عليه بمهم

انه لايمكن أن ينسب مؤداه الى الله تعالى ولايمكن الالتزام بمؤداه ، اذ العقل يقول بحجية هذا الظن لا الشرع حتى ينسب الى الله ويلتزم بمؤداه ﴿فلو فرض صحتهما﴾ أي الاسناد الى الله والالتزام بمؤداه ﴿شرعاً مع الشك في التعبد به﴾ أي بالظن مثلا ﴿ لما كان يجدي في الحجية شيئاً ﴾ فقد ترتب الاثر مع عدم وجود الحجية .

فان الحجية لاتكون ﴿مالم يترتب عليه ماذكر من آثارها﴾ من صحة العقاب والثواب وتحقق التجري والانقياد ﴿ومعه﴾ أي مع ترتب الاثار المذكورة على شيء الكاشف عن حجيته ﴿لما كان يضر﴾ بالحجية ﴿عدم صحتهما﴾ أي عدم صحة النسبة اليه تعالى وعدم صحة الالتزام ﴿أصلاكما أشرنا اليه آنفاً﴾ في الظن الانسدادي الحكومي الذي هو حجة وان لم يترتب عليه الاثران ﴿ فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد و﴾ بيان ﴿عدم جواز الاستناد اليه تعالى﴾ مع الشك في التعبد ﴿غير مرتبط بالمقام﴾ الذي هو بيان الدليل على حجية شيء ﴿فلايكون الاستدلال عليه بمهم﴾ .

اعلم ان الشيخ «ره» ـ بعدماذكر ان الاصل في الظن عدم الحجية ـ استدل عليه بأنه لايمكن الالتزام به ولايمكن نسبته الى الله تعالى بما دل من الايات والاخبار على ان مالم يعلم انه من قبل الله يكون افتراءاً عليه ونحو ذلك ،

كما أتعب به شيخنا العلامة أعلى الله مقامه نفسه الزكية بما أطنب من النقض والابرام ، فراجعه بما علقناه عليه وتأمل .

وقد انقدح بما ذكرنا ان الصواب ـ فيما هو المهم في الباب ـ ما ذكرنا في تقرير الاصل ـ فتدبر جيداً اذا عرفت ذلك فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الاصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول.

والمصنف «ره» لما اشكل على كون الاثرين من آثار الحجية أبطل الاستدلال على عدم حجية الظن بالايات الدالة على انه افتراء ونحوه ، اذ حجية الظن وعدمه لا تدور مدار صحة النسبة اليه تعالى وصحة الالتزام وعدمهما حتى يستدل بعدمهما على عدم الحجية .

والى هذا أشار بقوله « فلا يكون » الخ ﴿كما أتعب به﴾ أي بهذا الاستدلال ﴿شيخنا العلامة أعلى الله مقامه نفسه الزكية بما أطنب من النقض والابرام، فراجعه بما علقناه عليه وتأمل﴾ لكن جماعة من العلماء تعرضوا لعدم صحة ايراد المصنف «ره» على الشيخ « ره » ولا مجال لنقله فراجع الحواشي والتعليقات .

﴿وقد انقدح بما ذكرنا ان الصواب ـ فيما هو المهم في الباب ـ ما ذكرنا في تقرير الاصل﴾ لعدم حجية ماشك في حجيته ﴿فتدبر جيداً﴾ والله الموفق.

﴿اذا عرفت ذلك﴾ الاصل ﴿فما خرج موضوعاً﴾ بأن كان ظناً وكان حجة ﴿عن تحت هذا الاصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول﴾ .

فصل

لاشبهة فى لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع فى تعيين مراده فى الجملة لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات فى تعيين المرادات مع القطع بعدم الردع عنها لوضوح عدم اختراع طريقة اخرى فى مقام الافادة لمرامه من كلامه كما هو واضح . والظاهران سيرتهم على اتباعها

فصل

في حجية الظواهر

﴿لاشبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة﴾ وان قيد عدم الشبهة بهذا القيد ، اذ المسلم من حجية الظهور هو الظهور الذي ظن بوفاقه لمراد المتكلم وكان الشخص من قصد افهامه، اما مع عدم أحد القيدين فقد وقع الاختلاف في الحجية وعدمها كما يأتي ، وانما قلنا بحجية الظهور ﴿لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات﴾ حتى ان من يتردد في ذلك رمى بالوسوسة والسفاهة ﴿مع القطع بعدم الردع عنها﴾ في الشرع ﴿لوضوح عدم اختراع﴾ الشارع ﴿طريقة اخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه﴾ كأن يشترط كون الكلام نصاً أو نحو ذلك ﴿كما هو واضح﴾ .

﴿و﴾ اذ قد عرفت مسلمية حجية الظاهر في الجملة نبين ان المختار حجيته مطلقاً اذ ﴿الظاهر﴾ بل المقطوع به ﴿ان سيرتهم على اتباعها﴾ أي اتباع

من غير تقييد بافادتها للظن فعلا ، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة انه لامجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم افادتها للظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف، كما ان الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد افهامه ، ولذا لايسمع اعتذار من لايقصد افهامه اذا خالف ماتضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمه أو يخصه

الظواهر ﴿من غير تقييد بافادتها الظن فعلا﴾ فانهم يعملون بالظاهر وان ترددوا في كونه مراداً للمتكلم ، ولايعتبرون في الاتباع أن يظنوا بكونه مراداً ﴿ولا﴾ تقييد ﴿بعدم الظن كذلك﴾ أي فعلا ﴿على خلافها﴾ أي خلاف تلك الظواهر ﴿قطعاً﴾ فان العبد اذا أمره المولى بأمر ثم لم يمتثل معتذراً بأنه ظن ان الظاهر غير مراد لم يقبل عذره ، ولامه العقلاء على ترك الطاعة واستحق العقاب من المولى ، ولوكان حجية الظاهر مشروطة بعدم الظن على الخلاف لكان لعذره وجه .

والى هذا أشار بقوله : ﴿ضرورة انه لامجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها﴾ أي مخالفة الظواهر ﴿بعدم افادتها للظن بالوفاق﴾ بأني كنت متردداً في المراد ﴿ولا﴾ مجال للاعتذار عن المخالفة ﴿بوجود الظن بالخلاف﴾ بأن يقول اني ظننت ان الظاهر ليس بمراد ﴿كما ان الظاهر﴾ بل المقطوع به ﴿عدم اختصاص ذلك﴾ أي كون الظواهر حجة ﴿بمن قصد افهامه﴾ بهذا الظاهر ﴿ولذا لايسمع اعتذار من لايقصد افهامه اذا خالف ماتضمنه ظاهر كلام المولى﴾ بأن يقول: لم يقصد المولى افهامي، ولذا لم يكن الظاهر حجة عندي، وعلى هذا خالفت الامر .

وقوله : ﴿من تكليف يعمه أو يخصه﴾ بيان لقوله « ماتضمنه » أي انه لو خالف التكليف الذي هو عام بالنسبة اليه وغيره ، أو التكليف الذي كان خاصاً

ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج ،كما تشهد بـه صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه ، ولو قصد عدم افهامه فضلاعما اذا لـم يكن بصدد افهامـه ، ولافرق فى ذلـك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والائمة الطاهرين، وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجية ظاهر الكتاب .

اما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به كما يشهد به ردع أبى حنيفة وقتادة عن الفتوى به

بـه لم يسمع عـذره ، والتكليف الخاص كأن يقول المولى لعبـد يجب الفعل الفلاني على عبدي الاخر .

﴿ويصح﴾ لكل من المولى اذا خالف العبد وللعبد اذا أتى ﴿به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج ،كما تشهد بـه صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم افهامه﴾ بأن أراد المقر الاقرار في الخفاء حتى لايعلم به أحد كي يشهد عليه ﴿فضلا عما اذا لـم يكن بصدد افهامه﴾ كأن كان وجهة الكلام الى شخص ولم يبال المتكلم أفهم الشخص الثالث أم لا .

﴿ولا فرق في ذلك﴾ أي كون الظاهر حجة ﴿بين الكتاب المبين واحاديث سيد المرسلين و﴾ اخبار ﴿الائمة الطاهرين﴾ صلوات الله عليهم اجمعين ﴿وان ذهب بعض الاصحاب﴾ ككثير من الاخباريين ﴿الى عدم حجية ظاهر الكتاب﴾ وذلك لوجوه :

الاول : ﴿اما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به﴾ وهم الائمة عليهم الصلاة والسلام ﴿كما يشهد به﴾ أى باختصاص فهم القرآن بهم عليهم السلام ﴿ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به﴾ أي بالقرآن، وقد قالوا عليهم السلام

أو بدعوى انه لاجل احتوائه على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية لا يكاد تصل اليها أيدى أفكار أولى الانظار غير الراسخين العالمين بتأويله . كيف ولا يكاد يصل الى فهم كلمات الاوائل الا الاوحدى من الافاضل ، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ماكان ومايكون وحكم كل شيء ، أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر

انه انمايعرف القرآن من خوطب به ، وان الله لم يورث مثل أبى حنيفة وقتاده من كتابه حرفاً فلو كان الظاهر حجة لكان ابي حنيفة واضرابه كسائر الناس في جواز ان يفتوا من القرآن ويستفيدوا من ظواهره .

الثاني : ﴿أوبدعوى انه لاجل احتوائه﴾ أي القرآن ﴿على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية ، لايكاد تصل اليها ايدى افكار أولى الانظار﴾ ففى رواية ابن الحجاج «ليس شيء ابعد عن عقول الرجال من القرآن»[1] فلايفهم القرآن ﴿غير الراسخين العالمين بتأويله﴾ وهم الائمة الاطهار، و﴿كيف﴾ يفهم القرآن احد ﴿و﴾ الحال انه ﴿لايكاد يصل الى فهم كلمات الاوائل الا الاوحدى من الافاضل ، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ماكان وما يكون وحكم كل شيء﴾ كما قال تعالى: «ولارطب ولايابس الا في كتاب مبين»[2] بناءاً على تفسيره بالقرآن الحكيم ، وكذا بعض الروايات الاخر الدالة على ذلك .

الثالث : ﴿أوبدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر﴾ وكيف لا يكون الظاهر متشابهاً وقد كثر فيه الخلاف ، كما عرفت لااقل من كون ظاهر القرآن

---

(١) تفسير العياشي ج١ ص١٧ ـ وسائل الشيعة ج١٨ ص١٤٩ .

(٢) الانعام : ٥٩ .

لاأقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه واجماله ، أو بدعوى انه وان لم يكن منه ذاتاً الا انه صار منه عرضاً للعلم الاجمالي بطرو التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره كماهو الظاهر أو بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى لحمل الكلام الظاهر

متشابهاً لهذه الروايات ونحوها . وان لم تذعن بأنه متشابه قطعاً فنقول : انه ﴿لاقل من احتمال شموله﴾ أي شمول المتشابه للظاهر ﴿لتشابه المتشابه واجماله﴾ فانه لم يعلم ان المتشابه المنهي عن اتباعه في قوله تعالى: «فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله[1]» هل يشمل الظاهر ام لا، فاللازم اطاعة هذا النهى بعدم اتباع كل ما يحتمل كونه متشابهاً حتى يقطع بعدم متابعة المتشابه .

الرابع : ﴿أو بدعوى انه﴾ أي ظاهر القرآن ﴿وان لم يكن منه﴾ أى من المتشابه ﴿ذاتاً﴾ فانه لاتشابه فيه بل هو من الحكم القسيم للمتشابه ﴿ الا انه صار منه﴾ أي من المتشابه ﴿عرضاً﴾ وذلك ﴿للعلم الاجمالي بطرو التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره﴾ وحيث لانعرف تلك الامور المخرجة للظاهر عن الحجية يلزم بحكم العلم الاجمالي ان لانعمل بأي ظاهر من ظواهر القرآن ﴿كما هو الظاهر﴾ لتنجز العلم الاجمالي .

الخامس : ﴿أوبدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي﴾ كقوله عليه السلام: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»[2] ﴿لحمل الكلام الظاهر

---

(١) آل عمران : ٧ .

(٢) تفسير الصافي ص٩ في المقدمة الخامسة .

فى معنى على ارادة هذا المعنى .

ولايخفى ان النزاع يختلف صغروياً وكبروياً بحسب الوجوه فبحسب غير الـوجه الاخير والثالث يكون صغروياً وأما بحسبهما فالظاهر انه كبروى ، ويكون المنع عن الظاهر اما لانه من المتشابه قطعاً أو احتمالا أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى .

في معنى على ارادة هذا المعنى﴾ فلا يجوز الحمل على المعنى الظاهري لانه من التفسير بالرأي .

هذه هي الوجوه التي اقاموها للمنع عن حجية ظاهر القرآن ﴿ولايخفى ان النزاع يختلف صغروياً وكبروياً بحسب الوجوه﴾ ففـى بعض الوجوه النزاع صغروي وانه ليس للقرآن ظاهر اصلا .

وفي بعض الوجوه النزاع كبروى وانه بعد وجود الظاهر فى القرآن لايجوز العمل به ﴿فبحسب غير الوجه الاخير﴾ الخامس ﴿والثالث﴾ وهي الاول والثاني والرابع ﴿يكون﴾ النزاع ﴿صغروياً﴾ فلاظاهر للقرآن ﴿واما بحسبهما﴾ أي بحسب الوجهين الثالث والخامس ﴿فالظاهر انه﴾ أى النزاع ﴿كبروى﴾ بعد تسليـم الصغرى وان للقرآن ظاهـراً كسائر الظواهـر ﴿ ويكون المنع عن الظاهر امـا لانه من المتشابه قطعاً أو ﴾ مـن المتشابـه ﴿ احتمالا ﴾ كما هـو مقتضى الـوجه الثالث ، فللقرآن ظاهـر لكن لا يجوز العمل بـه لانـه مـن المتشابه المنهي عن اتباعه ﴿أو لكون حمل الظاهر﴾ فى القرآن ﴿على ظاهره﴾ والعمل به يكون ﴿من التفسير بالرأى﴾ كما هو مقتضى الوجه الخامس . لكن لايخفى ان الوجه الرابع يمكن ان يقرر صغروياً وكبروياً .

وكل هذه الدعاوى فاسدة أما الاولى فانما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله: اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته ، بداهة ان فيه ما لايختص بـه كما لايخفى . وردع أبى حنيفة وقتادة عن الفتوى به انما هو لاجل الاستقلال فى الفتوى بالرجوع اليه مـن دون مراجعة أهله لاعن الاستدلال بظاهـره مطلقاً ولـو مع الرجوع الى رواياتهم والفحص عما ينافيه والفتوى به مع اليأس عن الظفر بـه .

﴿و﴾ على ﴿كل﴾ حال جميع ﴿هذه الدعاوى فاسدة﴾ فللقرآن ظاهر ويجوز العمل بهذا الظاهر ﴿اما﴾ وجه فساد الدعوى ﴿الاولى﴾ القائلة باختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليهم السلام ﴿فانما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله : اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته﴾ لافهم كل شيء منه حتى الظاهر والصريح والقصص والعبر والامثال ﴿بداهة ان فيه﴾ أي فى القرآن ﴿ما لايختص به﴾ أي بأهله الذين هم الائمة عليهم السلام ﴿كما لايخفى﴾ بعد تأمل قليل .

﴿و﴾ اما ﴿ردع ابى حنيفة وقتادة عن الفتوى به﴾ أي بالقرآن فـ ﴿انما هو لاجل الاستقلال فى الفتوى بالرجوع اليه﴾ أي الى القرآن ﴿من دون مراجعة اهله﴾ كما كان ذلك عادة العامة، ومن المعلوم ان الرجوع الى القرآن فقط موجب للفتوى بخلاف الحق ، و ﴿لا﴾ يكون النهـى عن العمل بالظاهر نهياً ﴿عن الاستدلال بظاهره مطلقاً ولو مع الرجوع الى رواياتهم والفحص عما ينافيه﴾ من مخصص أو مقيد أو قرينة مجاز أو نحو ذلك ﴿والفتوى به﴾ أي بالقرآن ﴿مع اليأس عن الظفر به﴾ أى الظفر بما ينافيه .

كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته .

وأما الثانية : فلان احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للاحكام وحجيتها كما هو محل الكلام.

وأما الثالثة : فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فان الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل وليس بمتشابه ولامجمل .

و ﴿كيف﴾ يكون الردع عاماً ﴿و﴾ الحال انه ﴿قد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته﴾ ولو لم يكن ظاهر الكتاب حجة لما ارجع الائمة الروات اليه ، ولا استدلوا به في مقام تفهيم المخاطب ان هذا الحكم مستفاد من الكتاب .

﴿وأما﴾ وجه فساد الدعوى ﴿الثانية﴾ القائلة بأن أحتواء القرآن على المضامين العالية مانع عن العمل بظواهره ﴿فلان احتواءه على المضامين العالية الغامضة لايمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للاحكام.و﴾ لايمنع عن ﴿حجيتها﴾ أي حجية تلك الظواهر ﴿كما هو محل الكلام﴾. نعم الامور العالية الغامضة مخصوصة بأهل البيت عليهم السلام، وليس فيه كلام .

﴿وأما﴾ وجه فساد الدعوى ﴿الثالثة﴾ القائلة بأن الظاهر من المتشابه ﴿فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه﴾ فان المتشابه مايتشابه على السامع والظاهر مايظهر له، فأحدهما يقابل الاخر ﴿فان الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل﴾ الذي لايعرف المراد منه لحقيقة ومجاز مشهور أو اشتراك أو نحو ذلك ﴿وليس﴾ لفظ المتشابه ﴿بمتشابه﴾ حتى يقال أن المتشابه لايدري هل يشمل الظاهر أم لا، فاللازم ترك الظاهر حتى نقطع بعدم اتباع المتشابه المنهي عنه ﴿ولامجمل﴾ بل المتشابه مبين ومعلوم ولايشمل الظاهر قطعاً .

وأما الرابعة : فلان العلم اجمالا بطرو ارادة خلاف الظاهر انما يوجب الاجمال فيما اذا لم ينحل بالظفر فى الروايات بموارد ارادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال مع ان دعوى اختصاص أطرافه بما اذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة فتأمل جيداً .

وأما الخامسة :

﴿وأما﴾ وجه فساد الدعوى ﴿الرابعة﴾ القائلة بأن العلم الاجمالي بطرو مخالفات للظاهر مانع عن العمل بأي ظاهر كان لتنجيز العلم الاجمالي ﴿فلان العلم اجمالا بطرو ارادة خلاف الظاهر﴾ فى ظواهر الكتاب وان كان صحيحاً، لكن هذا العلم مانع عن العمل و ﴿انما يوجب الاجمال فيما اذا لم ينحل﴾ بيقين تفصيلي وشك بدوي، والحال أنه منحل فى المقام ﴿بـ﴾ سبب ﴿الظفر فى الروايات﴾ الواردة عن الائمة عليهم السلام ﴿ بموارد ارادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال﴾.

لايقال: ان العلم الاجمالي لاينحل بالفحص، اذ المعلوم بالاجمال وجود مقيدات ومخصصات و﴿مع﴾ الفحص انما يحصل الظفر بالمقيدات والمخصصات الواردة فى الاخبار لاكل مقيد ومخصص .

لانا نقول: لانسلم أن العلم الاجمالي وسيع الدائرة فـ﴿ان دعوى اختصاص أطرافه بما اذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة﴾، فان العلم الاجمالي مردد بين الامارات التي لو تفحصنا عنها لظفرنا به، لان متعلقه مردد بين ما بأيدينا وغير ما بأيدينا حتى لاينحل بعد الفحص ﴿فتأمل جيداً﴾. نعم قبل الفحص لايجوز التمسك لمنع العلم الاجمالى عنه .

﴿وأما﴾ وجه فساد الدعوى ﴿الخامسة﴾ القائلة بشمول الاخبار الناهية عن

فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فانه كشف القناع ولاقناع للظاهر ، ولو سلم فليس من التفسير بالرأى اذ الظاهر ان المراد بالرأى هو الاعتبار الظنى الذى لااعتباربه وانماكان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدة ذاك الاعتبار عليه من دون السؤال عن الاوصياء ، وفى بعض الاخبار

تفسير القرآن بالرأي للاخذ بالظاهر ﴿ف﴾ فيه أنه ﴿يمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فانه﴾ أي لان التفسير عبارة عن ﴿كشف القناع ولا قناع للظاهر، ولوسلم﴾ أنه من التفسير ﴿ف﴾ لامانع أيضاً عن هذا النحو من التفسير اذ ﴿ليس من التفسير بالرأي﴾ والمحرم هو التفسير بالرأي، وانما قلنا انه ليس من التفسير بالرأي ﴿اذ الظاهر ان المراد بالرأي هو الاعتبار الظنى الذي لااعتبار به﴾ عند العقلاء ﴿وانماكان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره﴾ هذا علة لما يستفاد من الكلام من أنه لولم يكن الاعتبار الظنى معتبراً فلم يحمل الشخص الكلام على هذا الامر غير المعتبر .

والجواب : انه انما يحمله على خلاف ظاهره لرجحان هذا المعنى المحمول عليه فى نظر الحامل ﴿أوحمل المجمل على محتمله﴾ عطف على حمل اللفظ، يعنى انما يحمل المجمل على أحد معانيه المحتملة ﴿بـ﴾ سبب ﴿مجرد مساعدة ذاك الاعتبار﴾ الظني ﴿عليه﴾ أي على هذا المعنى المحتمل ﴿من دون السؤال عن الاوصياء﴾ عليهم السلام الذين أمر الناس بمراجعتهم في فهم القرآن .

﴿و﴾ يدل على أن المحضور هو حمل المجمل على محتمله وليس تفسير الظاهر محظوراً ماورد ﴿في بعض الاخبار﴾ الذي رواه السيد المرتضي «ره» فى

« انما هلك الناس في المتشابه ، لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم». هذا مع انه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك ، ولو سلم شمولها

رسالة المحكم والمتشابه نقلا عن تفسير النعماني عن اسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام أنه قال في حديث طويل: ﴿«انما هلك الناس في المتشابه ، لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند انفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم﴾ ونبذوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله وراء ظهورهم » ـ الحديث .

﴿هذا مع أنه﴾ لو سلم كون هذه الطائفة من الاخبار الناهية من التفسير بالرأي ظاهرها ماذكره الخصم من انها شاملة لحمل الظاهر على ظاهره، فـ﴿لا محيص عن﴾ أن نقول بوجوب تخصيص هذا الاطلاق في الاخبار الناهية، وان المراد بها حمل المجمل على أحد معانية بقرينة مادل على لزوم العمل بالكتاب .

والحاصل: ان في المقام طائفتين من الاخبار الطائفة الاولى مادل على النهي للتفسير، الثانية مادل على وجوب العمل بالقرآن والتمسك به، وبين الطائفتين عموم مطلق، اذ الاولي تشمل حمل الظاهر على ظاهره وحمل المجمل على أحد معانيه، والثانية مختصة بحمل الظاهر على ظاهره فتخصص الطائفة الاولى بالثانية ويبقى حمل الظاهر على ظاهره داخلا في أخبار الجواز .

والحاصل : ﴿حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به﴾ أي بالرأي ﴿على ذلك﴾ الذي ذكر من حمل المجمل على محتمله ﴿ولو سلم شمولها﴾

لحمل اللفظ على ظاهره، ضرورة انه قضية التوفيق بينها وبين مادل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين ومادل على التمسك به والعمل بمافيه وعرض الاخبار المتعارضة عليه ورد الشروط المخالفة له وغير ذلك

أي شمول تلك الاخبار ﴿لحمل اللفظ على ظاهره﴾ أيضاً، وانما حملنا الاخبار على ذلك ﴿ضرورة انه﴾ أى هذا الحمل ﴿ قضية ﴾ أى مقتضى ﴿التوفيق بينها﴾ أى بين هذه الاخبار الناهية ﴿وبين مادل على جواز التمسك بالقرآن﴾ والمراد بالجواز هنا المعنى الاعم الشامل للوجوب ﴿مثل خبر الثقلين﴾ الوارد عن الرسول ﷺ من قوله: «اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ماان تمسكتم بهما لن تضلوا »[1] ﴿ومادل على التمسك به﴾ أى بالقرآن ﴿والعمل بمافيه وعرض الاخبار المتعارضة عليه ورد الشروط المخالفة له﴾ بمعنى ان الشرط الواقع في العقد اذا كان مخالفاً للكتاب فهو مردود، كما لو شرط محرماً في اثناء العقد فان الشرط المحرم المخالف للكتاب مردود، فانه لو لم يجز العمل بظاهر القرآن لم يكن مجال لهذه الامور .

﴿وغير ذلك﴾ مما دل على استدلال الائمة عليهم السلام بالظواهر للاحتجاج ، كقوله عليه السلام في رواية عبدالاعلى في حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على اصبعه مرارة: ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله «ماجعل عليكم في الدين من حرج »[2] ثم قال عليه السلام : امسح عليه[3].

---

(١) البحار ج١٩ ص٧ ـ ٨ ـ رواه المخالف والمؤالف .

(٢) الحج : ٧٨ .

(٣) تفسير نور الثقلين ج٣ ص٥٢٤ عن التهذيب .

مما لامحيص عن ارادة الارجاع الى ظواهره لاخصوص نصوصه ضرورة ان الايات التى يمكن أن تكون مرجعاً فى باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها ليست الا ظاهرة فى معانيها وليس فيها ماكان نصاً كما لايخفى ، ودعوى العلم الاجمالى بوقوع التحريف فيه بنحو اما با سقاط

فان احالة الامام عليه السلام حكم المسح الى الفهم من الكتاب تدل على عدم الاحتياج في اشباهه الى السؤال لوجودها في ظاهر الكتاب الى غير ذلك ﴿مما لا محيص عن ارادة الارجاع الى ظواهره﴾ أى ظواهر الكتاب ﴿لا خصوص نصوصه﴾ .

وقدعرفت في المثال السابق في باب المسح ان الكتاب لم يكن نصاً في ذلك وانما هو ظاهر ظهوراً ضعيفاً .

﴿ضرورة ان الايات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو﴾ أن تكون مرجعاً في باب ﴿الشروط﴾ المخالفة للكتاب ﴿أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها ليست الا ظاهرة في معانيها وليس فيها ماكان نصاً﴾ الا نادراً ﴿كما لايخفى﴾ على من راجع .

﴿و﴾ ان قلت : هب ان ظواهر الكتاب ممايجوز العمل بها في نفسها لكن هناك طارىء يمنع عن العمل بها والاخذ بها، بـ ﴿دعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو﴾ من الانحاء ﴿اما باسقاط﴾ بعض الايات والجمل كما قيل بالاسقاط بين قوله تعالى : « وان خفتم ان لاتقسطوا في اليتامى »[1] وبين

---

(١) النساء: ٣ .

أو بتصحيف

قوله : « فانكحوا ماطاب لكم من النساء »[١] ﴿ أو بتصحيف ﴾ والتصحيف هو تبديل نقطة أوحركة أومأشبههما كقراءة « ربنا باعد بين أسفارنا » المشتهرة بصيغة الامر من المفاعلة مراداً بها الدعاء وقراءة « باعد » بصيغة الماضي من المفاعلة مراداً بها الاخبار .

قلت: الظاهر عندنا وفاقاً لجمهرة المحققين ان القرآن لم ينقص منه ولم يزد أصلا، وانماهذا الموجود بأيدينا هوالقرآن الحكيم الذي نزل على رسول الله ﷺ بل ادعى جماعة الاجماع على ذلك .

قال شيخ الطائفة في التبيان : وأما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لايليق به أيضاً لان الزيادة فيه مجمع على بطلانه والنقصان منه فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه وهو الاليق بالصحيح من مذهبنا ، وهو الذي نصره المرتضى رحمة الله عليه وهوالظاهر في الروايات، غير انه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة والعامة بنقصان كثير من أي القرآن ونقل شيء منه من موضع الى موضع طريقها الاحاد التي لاتوجب علماً ولا عملا ، والاولى الاعراض عنها وترك التشاغل بها ـ انتهى[٢].

مضافاً الى ان هناك بعض الروايات الدالة على ان المراد بتلك الروايات التي تدل على النقصان في التأويل والتفسير ، فان قرآن الامام عليه السلام كان مع شرح بعض آياته تفسيراً وتأويلا مما أنزله الله تعالى لا بعنوان القرآن ، أو بيّنه الرسول وكتبه الامام أمير المؤمنين عليه السلام كمايدل على ذلك بعض الاخبار، كما

---

(١) النساء: ٣ .

(٢) التبيان للشيخ الطوسي ج١ص٣ طبيروت .

وان كانت غير بعيدة ـ كما يشهد به بعض الاخبار ويساعده الاعتبار ـ الا انه لا يمنع عن حجية ظواهره لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلا، ولو سلم فلا علم بوقوعه في آيات الاحكام، و

بيّنه السيد الوالد في كلمة له حول عدم تحريف القرآن نشرته لجنة الثقافة الدينية في بعض أجوبتها .

هذا ﴿وان﴾ سلمنا الدعوى المذكورة وقلنا انها ﴿كانت غير بعيدة ـ كما يشهد به بعض الاخبار ويساعده الاعتبار ـ﴾ الابتدائي حيث لا يوجد ارتباط ظاهر بين جملتين في بعض آيات القرآن مما يحتمل اسقاط شيء بينهما كما تقدم ﴿الا انه﴾ أي وقوع التحريف ﴿لا يمنع عن حجية ظواهره﴾ أي ظواهر القرآن، وجه عدم المنع ﴿لعدم العلم بوقوع الخلل فيها﴾ أي في الظواهر ﴿بذلك﴾ أي بسبب التحريف ﴿أصلا﴾ .

اذ من المحتمل وقوع التحريف في المتشابه ، فيبقى ظواهر الكتاب سليمة عن الخلل ﴿ولو سلم﴾ بوقوع الخلل في الظواهر أيضاً ﴿فـ﴾ انه لا يوجب عدم حجية الظواهر أيضاً لانه ﴿لا علم بوقوعه في آيات الاحكام﴾ التي هي محل الكلام هنا .

اذ حجية الظواهر وعدمها انما تنفع في استنباط الاحكام من الكتاب ، فاذا لم نعلم بوقوع التحريف في آيات الاحكام ـ وان علمنا بوقوعه في القرآن في الجملة ـ لم يكن مانع عن التمسك بآيات الاحكام في استفادة المسائل الشرعية منها .

﴿و﴾ ان قلت : هب انا لا نعلم بوقوع التحريف في آيات الاحكام، لكن

العلم بوقوعه فيها أو فى غيرها من الايات غير ضائر بحجية آياتها لعدم حجية ظاهر سائر الايات والعلم الاجمالى بوقوع الخلل فى الظواهر انما يمنع عن حجيتها اذا كانت كلها حجة ، والا

﴿العلم﴾ الاجمالي ﴿بوقوعه﴾ أي التحريف ﴿فيها﴾ أي في آيات الاحكام ﴿أو في غيرها من الايات﴾ كاف في عدم جواز التمسك بآيات الاحكام ، لانها صارت طرفاً للعلم الاجمالي ، ولافرق في عدم جواز التمسك بين أن نعلم وقوع التحريف في آيات الاحكام نفسها أو نعلم بوقوع التحريف في احدى الطائفتين من آيات الاحكام أو سائر الايات .

قلت : هذا العلم الاجمالي بوقوع التحريف في احدى الطائفتين ﴿ غير ضائر بحجية آياتها﴾ أي آيات الاحكام ، لان العلم الاجمالي انما يؤثر اذا كان كل طرف من أطراف العلم ذا أثر شرعي ، أما اذا لم يكن أحد الطرفين ذا أثر شرعي فليس العلم منجزاً كما انه لو علمنا بوقوع نجاسةفي أحد انائين أحدهما خارج عن محل الابتلاء فان العلم لايؤثر في الاجتناب عن الطرفالذي هومحل الابتلاء .

ومانحن فيه من هذا القبيل ﴿لعدم حجية ظاهر سائر الايات﴾ التي ليست مرتبطة بالاحكام ، واذا لم تكن سائر الايات حجة كان أحد طرفيالعلم بدونأثر، فلايكون العلم منجزاً ، ويكون كما لو علمنا بوقوع تحريف في هذا الحديث أو كلام زيد الذي لاأثر له فان هذا العلم لايوجب سقوط الحديث عن الحجية .

﴿و﴾الحاصل : ان ﴿العلم الاجمالي بوقوع الخللفي الظواهر انمايمنع عن حجيتها﴾ أي حجية آيات الاحكام ﴿ اذا كانت ﴾ الظواهر ﴿كلها حجة والا﴾ تكن كلها حجة فلايستلزمالعلم الاجمالي سقوط آيات الاحكام عنالحجية

لايكاد ينفك ظاهر عن ذلك كما لايخفى فافهم ،

اذ ﴿ لايكاد ينفك ظاهر عن ذلك ﴾ العلم الاجمالي ، فيلزم عدم حجية الظواهر مطلقاً ، لانا نعلم اجمالا بوقوع تحريف في بعض الظواهر في الجملة .

أقول : هذا هو بناء جماعة من الاصوليين ، فانهم ذهبوا الى عدم حجية الظواهر التي لاتتعرض للاحكام لعدم الاثر لها والحجية انما تكون فيما له أثر ، لكن مبنى جماعة آخرين ـ وهو الظاهر عندنا ـ ان الظواهر كلها حجة سواء كانت متعرضة للقصص أو احوال المعاد أو سائر الامور التي لاترتبط بالاحكام ، بل ربما يعد من ضروريات المتشرعة ، وما استدلوا به لعدم الحجية غير تام، فان الاثر العلمي ليس كل مايؤخذ به حتى ان يكون هو المعيار، بل بناء العقلاء على لزوم الاخذ بما ثبت بالطرق العادية من كلام الموالي ، أرأيت لو ثبت ان قال المولى « ان دور البلدة النائية الف » ثم قال أحد عبيده « لااعلم كم عدد الدور» لكان عند العرف غير مبال بكلام المولى ومستحقاً لعقاب المخالف .

وكيف كان، ففي الجواب الاول كفاية، مضافاً الى ان اوجه التحريف ـ لو صحت ـ معلومة مذكورة في الكتب المرتبطة بهذا الموضوع ، كفصل الخطاب وغيره فلامورد للعلم الاجمالي اصلا ﴿ كمالايخفى ﴾ على من راجع ﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة الى ماذكر .

وحيث ذكر المصنف ان الخلل الواقع في الايات لايضر بآيات الاحكام لدوران الخلل بين آيات الاحكام وسائر الايات ، ودوران الامر بين الحجة واللاحجة غير ضار بالحجة استثنى عن هذا الاطلاق مالو كان الخلل بحيث يضر بظاهر آيات الاحكام ، كما لو كان هناك قرينة لم تعلم انها قرينة لأيّة الحكم ام لأيّة اخرى وكانت القرينة متصلة فانها تمنع من العمل بظاهر تلك الاية التي للحكم

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو فى غيره بما اتصل به لاخل بحجيته لعدم انعقاد ظهور له حينئذ، وان انعقد له الظهور لولا اتصاله.

ثم ان التحقيق ان الاختلاف فى القراءة بما يوجب الاختلاف فى الظهور

لعدم انعقاد ظهور لها .

والى هذا اشار بقوله : ﴿نعم لو كان الخلل المحتمل فيه﴾ أي فى ظاهر آية الاحكام ﴿أو فى غيره﴾ من ظاهر سائر الايات ﴿بما﴾ أي بقرينة ـ والظرف متعلق بالخلل ـ ﴿اتصل﴾ تلك القرينة ـ والضمير فى اتصل عائد الى «ما» ـ ﴿ به ﴾ أي بظاهر آية الاحكام ﴿ لاخل بحجيته ﴾ أي بحجية ظاهر آية الحكم ﴿ لعدم انعقاد ظهور له حينئذ ﴾ أي حين اتصاله بمحتمل القرينية ﴿وان انعقد له الظهور لولا اتصاله﴾ أي اتصال ظاهر آية الحكم بما يحتمل قرينيته . ومثال ذلك مالو قال المولى « رأيت اسداً وجئني بأسد وهو رام » فان احتمال رجوع الضمير الى كل من الاسدين مانع عن انعقاد الظهور فى « جئنى بأسد » فى الحيوان المفترس وانما شرط المصنف اتصال القرينة بآية الاحكام لانها اذا لم تتصل انعقد الظهور فلامانع عن العمل بها كما لايخفى .

﴿ثم ان التحقيق ان الاختلاف فى القراءة﴾ غير مانع عن العمل بما هو المتواتر المكتوب عليه المصحف . فان الظاهر ان هذا المكتوب عليه المصحف هو المنزل الذي تداوله المسلمون منذ اول النزول الى يوم الناس هذا ، فان توفر دواعى المسلمين وحفظهم للقرآن من اول البعثة يشهدان بأن ما بأيدينا اليوم هو القرآن المنزل، وما يدل على خلاف ذلك ضعيف كما حقق فى محله .

وربما يقال : بأن الاختلاف فى القراءة ﴿بما يوجب الاختلاف فى الظهور

مثل «يطّهرن»[1] بالتشديد دون بالتخفيف يوجب الاخلال بجواز التمسك والاستدلال ، لعدم احراز ماهو القرآن ولم يثبت تواتر القراءآت ولاجواز الاستدلال بها ،

مثل « يطّهرن » بالتشديد ﴾ الذي مفاده حرمة مقاربة المرأة اذا خرجت من الحيض قبل الاغتسال لانه تعالى قال: « ولا تقربوهن حتى يطهرن » ﴿ و ﴾ يطهرن ﴿ بالتخفيف ﴾ الذي مفاده جواز المقاربة قبل الاغتسال . لان الطهر عبارة عن النقاء عن الحيض ﴿ يوجب الاخلال بجواز التمسك ﴾ بالظاهر ﴿ و ﴾ بجواز ﴿ الاستدلال ﴾ فلايمكن ان يستدل بهذه الاية الكريمة لجواز الوطى قبل الاغتسال ولا لحرمته قبل الاغتسال، وذلك ﴿ لعدم احراز ماهو القرآن ﴾ المنزل من هذين اللفظين .

﴿ و ﴾ ان قلت : قدادعى بعض الاعاظم كالشهيد «ره» وغيره تواتر القراءآت السبع، وذلك كاف في جواز الاستدلال بالظاهر. قلت: ان أريد بتواتر القراءآت تواترها من القراء السبعة فذلك غير نافع، اذ قراءة اولئك ليست حجة، وان أريد تواترها عن النبي ﷺ وذلك بأن النبي ﷺ قرأ الايات بهذه الاوجه السبعة، ففيه انه ﴿ لم يثبت تواتر القراءآت ﴾ بل الانصاف ان الثابت خلافه .

﴿ و ﴾ ان قلت: فرضنا عدم تواتر القراءآت لكن يجوز الاستدلال بكل قراءة لما ثبت من ان الائمة عليهم الصلاة والسلام استدلوا بهذا القرآن، وليس القرآن الا المقروّ بهذه القراءآت . قلت : هذا ﴿ لا ﴾ يصح لانه لم يثبت ﴿ جواز الاستدلال بها ﴾ وماذكر من وجه الجواز مغالطة، اذ استدلال الائمة عليهم السلام مذكور في الكتب وليس فيه الاستدلال بالقراءآت فالجزء السلبي من الاستدلال في غير محله .

---

(١) البقرة : ٢٢٢ .

وان نسب الى المشهور تواترها لكنه مما لا أصل له وانما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما كما لا يخفى. ولو فرض جواز الاستدلال بها، فلا حاجة لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل في تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى بناءاً على اعتبارها من باب الطريقية، والتخيير بينها بناءاً على السببية

والحاصل: انه لا يصح شيء من الامرين ﴿وان نسب الى المشهور تواترها﴾ أو قيل بجواز الاستدلال بها ﴿لكنه مما لا أصل له وانما الثابت﴾ هذه القراءة المتعارفة وجواز الاستدلال بها وحدها.

وما يقال: من ﴿جواز القراءة بها﴾ أي بالقراءآت السبع أيضاً غير معلوم ﴿و﴾ لو ثبت فرضاً فـ ﴿لا ملازمة بينهما﴾ أي بين جواز القراءة وجواز الاستدلال ﴿كما لا يخفى﴾ اذ لعل جواز القراءة لما علل في بعض الاحاديث انه لا يهيج القران اليوم ﴿ولو فرض جواز الاستدلال بها﴾ أي بالقراءآت المختلفة ﴿فـ﴾ في محل التعارض هل نقول بحجية كل واحد من المؤديين تخييراً ام نقول باعمال قواعد الترجيح ام نقول بسقوطهما عن الحجية لما دل على سقوط المتعارضين؟ احتمالات، والمصنف «ره» على انه ﴿لا حاجة لملاحظة الترجيح بينها﴾ بأن يكون الاقوى من حيث القارىء أو الاوفق بالسياق والقواعد مقدماً على غيره ﴿بعد كون الاصل في تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى بناءاً على اعتبارها من باب الطريقية، والتخيير بينها بناءاً على السببية﴾ أي ان الامارات المتعارضة ان قلنا بأنها طريق الى الواقع كان مقتضى الاصل سقوطها جميعاً والرجوع الى الاصل العملي لان دليل الحجية لا يشمل الطرق المتعارضة، وان قلنا بان لها الموضوعية والسببية ـ بمعنى وجوب العمل بها حتى

مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات، فلابد من الرجوع حينئذ الى الاصل أو العموم حسب اختلاف المقامات.

في مورد التعارض لان في نفس الامارة مصلحة ـ كان مقتضى الاصل التخيير بينها كما في الامور المتزاحمة. وعلى أي التقديرين لاتصل النوبة الى الترجيح.

ومراد المصنف «ره» بعدم الحاجة الى الترجيح عدم وصول النوبة اليه لا انه ممكن غير محتاج اليه، ولذا ترقى «ره» عن ذلك بقوله: ﴿مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات﴾ بيان «غير الروايات» أي ان أدلة الترجيح انما هي في الروايات المتعارضة. فسائر الامارات المتعارضة كآيتين أو اجماعين أو ماشبههما لادليل لاعمال قواعد الترجيح فيما تعارض منها ﴿فلابد من الرجوع﴾ في القراءتين المتعارضتين ﴿حينئذ﴾ أي حين اذ قلنا بأنها من باب الامارات الطريقية التي لادليل لاعمال الترجيح فيها ﴿الى الاصل﴾ العملي من براءة واستصحاب واحتياط وتخيير ﴿أو العموم﴾ والاطلاق ﴿حسب اختلاف المقامات﴾ فان كان عموم أو اطلاق فهو المرجع والا فالاصل العملي.

نعم قد يقع الاشتباه في المرجع هل هو الاصل أو العموم مثلا في مورد الكلام وهو آية «ولاتقربوهن حتى يطهرن»[1] اذا نظفت من الدم ولم تغتسل هل المرجع عموم قوله تعالى: «نسائكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم»[2] ام استصحاب حالة الدم ام البراءة.

ثم انك قد عرفت ان الاقوى عندنا انما هو القراءة المتعارفة قراءة واستدلالاً

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) البقرة: ٢٢٣.

فصل

قد عرفت حجية ظهور الكلام فى تعيين المرام ، فان أحرز بالقطع وان المفهوم منه جزماً بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا فلا كلام ، والا

وتمسكاً ، فلايصل الكلام الى هذه الامور .

« فصل »

فى بعض الامور المرتبطة بالظهور

﴿قد عرفت حجية ظهور الكلام فى تعيين المرام﴾ فلو كان للافظ ظهور فى معنى ولم تنصب قرينة على خلاف ذلك الظاهر وجب الاخذ به، لكن لابد من احراز الظهور بالقطع ،يعني نعلم ان هذا اللفظ ظاهر فى هذا المعنى حتى نستكشف المراد من الظاهر .

والحاصل: ان هنا مقامين: الاول كون اللفظ ظاهراً فى معنى ، الثانى كون هذا الظاهر مراد المتكلم. واللازم احراز المقام الاول بالقطع ﴿فان احرز بالقطع و﴾ ذلك بان علم ﴿ان المفهوم منه﴾ أي من الكلام ﴿جزماً بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا﴾ المعنى ﴿فلا كلام﴾ فى جواز استنباط مراد المولى من هذا الظاهر المقطوع ظهوره ﴿والا﴾ يحرز الظهور بالقطع بأن شككنا فى الظهور ولم نعلم هل هذا الكلام الملقى الى العبد ظاهر فى المعنى الكذائي أم لا، فمنشأ الشك لايخلو عن احد امور: الاول ان يكون اللفظ ظاهراً فى المعنى لكن يشك فى الظهور لاحتمال وجود قرينة عقلية او لفظية . الثانى ان الشك فى قرينية الموجود .

فان كان لاجل احتمال وجود قرينة فلاخلاف فى ان الاصل عدمها لكن الظاهر انه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءاً ، لانه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لايخفى فافهم .

الثالث ان يشك في الموضوع له اللفظ هل هو هذا المعنى ام ذاك ﴿فان كان﴾ الشك بالسبب الاول أى ﴿لاجل احتمال وجود قرينة﴾ فى المقام صارفة عن الظاهر ظهوره ﴿فلاخلاف فى ان الاصل عدمها﴾ وذلك لانه لوفتح هذا الباب انسد باب التمسك بالظاهر، لانه قلما يكون ظاهر لايحتمل وجود قرينة عقلية او فعلية صارفة للظاهر .

﴿لكن﴾ لايخفى ان فى المقام خلافاً، وهوهل ان العمل بالظاهر فى مورد يحتمل وجود القرينة فيه انما يستند الى اصالة الظهور فقط ام يستند الى اصلين الاول اصالة عدم القرينة والثاني اصالة الظهور ؟ ذهب بعض الى الثاني وانه فى مورد محتمل القرينة لابدمن اجراء اصلين، والمصنف وغيره على الاول وان ﴿الظاهر﴾ لدى أهل المحاورة ﴿انه﴾ اى الشأن ﴿معه﴾ اى مع احتمال وجود القرينة ﴿يبنى على المعنى الذى لولاها﴾ اى لولا القرينة ﴿كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءاً﴾ أى البناء على اصالة الظهور ابتدائى ، وهذه الاصالة هي التي تعين المعنى ﴿لانه يبنى عليه﴾ اى على المعنى ﴿بعد البناء على عدمها﴾ اى على عدم القرينة، اذ العرف انما يفهم من الامر مثلا الوجوب لاصالة الظهور لا لاصالة عدم القرينة، فاذا قيل لهم لم حملت الامر على الوجوب قال لانه ظاهر فيه ولم يقل لان الاصل عدم القرينة ﴿كما لايخفى﴾ لمن تدبر قليلا ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى ان اصالة عدم القرينة من المرتكزات العرفية ، والعرف وان لم يعرف ذلك تفصيلا الا ان الارتكاز كاف فى كونه مستنداً .

وان كان لاحتمال قرينية الموجود فهو وان لم يكن بخال عن الاشكال بناءاً على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد .

الا ان الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل وان كان

﴿وان كان﴾ الشك في الظهور بالسبب الثاني، أي ﴿لاحتمال قرينية الموجود﴾ بأن كان اللفظ الظاهر في المعنى مكتنفاً بشيء يحتمل أن يكون قرينة صارفة عن ظهور الظاهر، كما لو كان الامر واقعاً عقيب الحظر فان الوقوع عقيب الحظر محتمل للقرينية، بأن يكون صارفاً عن ظهور الامر في الوجوب ﴿فهو وان لم يكن بخال عن الاشكال﴾ الشك في ان مستند العقلاء في التمسك بالظواهر هل يكون ﴿بناءاً على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد﴾ حتى ان العقلاء يحملون كل لفظ على معناه الحقيقي تعبداً «أي وان لم يكن اللفظ ظاهراً فيه»، فكأنه تعبد من العقلاء في الحمل على المعنى الحقيقي مالم يظهر خلافه ، أم يكون بناءاً على حجية أصالة الظهور وانه ليس في المقام تعبد من العقلاء، بل العقلاء يحملون اللفظ على معناه الحقيقي اذا كان ظاهراً فيه .

اما اذا شك في الظهور ـ لاكتناف الكلام بما يحتمل القرينية ـ فلا تعبد منهم في الحمل على المعنى الحقيقي، فان كان الاول لم يعتن بالقرينة المحتملة وأخذ بالظاهر، وان كان الثاني لم يؤخذ بالظاهر للشك فيه .

﴿الا ان الظاهر﴾ من موارد الاستدلال ﴿ان﴾ يكون بناء العقلاء هو الثاني وانهم انما يأخذون بالظاهر تحكيماً لاصالة الظهور لا استناداً الى التعبد، وعلى هذا ﴿يعامل معه﴾ أي مع هذا الكلام عند احتمال قرينية الموجود ﴿معاملة المجمل﴾ فلا يؤخذ بظاهره ﴿وان كان﴾ الشك في الظهور بالسبب الثالث، أي

لاجل الشك فيماهو الموضوع له لغة أوالمفهوم منه عرفاً ، فالاصل يقتضى عدم حجية الظن فيه فانه ظن فى انه ظاهر ولادليل الا على حجية الظواهر .

نعم نسب الى المشهور حجية قول اللغوى بالخصوص فى تعيين الاوضاع .

﴿لاجل الشك فيماهو الموضوع له لغة﴾ بأن لم يعلم الموضوع له اللفظ كمالو لم يعلم المعنى اللغوي للصعيد أوالوطن أوالاناء أوماأشبهها ﴿أو﴾ كان لاجل الشك فيماهو ﴿المفهوم منه عرفاً﴾ مع العلم بالمعنى اللغوي .

كمالو ورد وجوب نزح كذا دلواً لموت الدابة ولم يعلم ان المعنى العرفي من الدابة هو الحمار أوالفرس بعد العلم بأن معناها اللغوي كل مايدب على وجه الارض .

﴿فالاصل يقتضى عدم حجية الظن فيه﴾ لماتقدم من وجوب احراز الصغرى بالقطع، والصغرى هي قولنا « هذا ظاهر » حتى تحمل عليها الكبرى وهوقولنا «كل ظاهر حجة » فاذا لم تتم الصغرى ـ بأن لم نعلم علماً قطعياً بأن اللفظ ظاهر فى المعنى الفلاني ـ لم تتم الكبرى ﴿فانه ظن فى أنه ظاهر ولا دليل الا على حجية الظواهر﴾ المعلومة كونها ظاهرة .

﴿نعم﴾ ربمايقال بحجية بعض الظواهر المشكوكة لبعض الادلة الخارجية، فانه ﴿نسب الى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص﴾ أي بماهو قول اللغوي من باب الظن الخاص لامن باب الظن المطلق الانسدادي ﴿فى﴾ باب ﴿تعيين الاوضاع﴾ فاذا قال اللغوي ان معنى الصعيد كذا أومعنى الغناء كذا ثبت المعنى بمجرد قول اللغوي ، من غيرفرق بين افادة قوله الظن وعدمها، اذ الحجية من

واستدل لهم باتفاق العلماء ، بل العقلاء على ذلك حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا انكار من أحد ولو مع المخاصمة واللجاج ، وعن بعض دعوى الاجماع على ذلك ،

باب الظن النوعي ـ أي ان نوع الناس يحصل لهم من قول اللغوي الظن ـ وعليه فهو حجة وان حصل الظن على خلافه .

والحاصل: انه ان حصل القطع أو الاطمينان العادي من قول اللغوي أو اجتمع فيه مايعتبر في باب الشهادة من العدد والعدالة فلا اشكال في التمسك بقوله، وليس ذلك من باب انه قول اللغوي، بل من باب حصول القطع الذي هو حجة بنفسه وكذا الاطمينان، أو من باب حصول شرائط الشهادة الموجبة لحجية متعلقها .

وأما اذا لم يحصل شيء من الامور المذكورة ـ بأن شك أو ظن أو ظن على خلافه ـ فالمشهور حجية قوله أيضاً .

﴿ واستدل لهم باتفاق العلماء ﴾ قولا وعملا ﴿ بل ﴾ اتفاق ﴿ العقلاء على ذلك ﴾ أي على الاخذ بقول اللغوي بمجرده ﴿ حيث لايزالون يستشهدون بقوله ﴾ أى بقول اللغوي ﴿ في مقام الاحتجاج بلاانكار من أحد ، ولو ﴾ كان الاستدلال ﴿ مع المخاصمة واللجاج ﴾ في البحث ، فانه لو تنازع اثنان في ان الصعيد هل هو مطلق وجه الارض أو التراب فقط فقال أحدهما بالاول ثم تحاكما الى اللغة وخرج المعنى مما يؤيد أحدهما اقتنع الاخر، وليس ذلك الا لارتكاز حجية قول اللغوي ، فانه لو لم يكن حجة لم يكن وجه للتحاكم اليه ولا لاقتناع الخصم .

﴿ وعن بعض ﴾ وهو السيد المرتضى قدس سره ﴿ دعوى الاجماع على ذلك ﴾

وفيه ان الاتفاق لوسلم اتفاقه فغير مفيد مع ان المتيقن منه هو الرجوع اليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة، والاجماع المحصل غير حاصل والمنقول منه غير مقبول خصوصاً فى مثل المسألة

أي على حجية قول اللغوي .

أقول : المشهور هو المختار ، وماذكر له من الادلة لابأس بها ومناقشات المصنف «ره» فيها تبعاً للشيخ «ره» محل نظر، ولا مجال للتفصيل .

﴿و﴾ على أي حال فالمصنف على عدم حجية قول اللغوي بماهو هو لعدم تمامية الدليل المتقدم، اذ ﴿فيه ان الاتفاق﴾ من العلماء على الحجية ـ كما ادعى ـ ﴿لوسلم اتفاقه﴾ ولم ننكر أصل الاتفاق .

ووجه الانكار انهم انما اتفقوا على الاخذ بقول اللغوي فيما أورث القطع أو الاطمينان لا مطلقاً ﴿فغير مفيد﴾ اذ لا دليل على حجيـة مثل هذا الاتفاق ﴿مع ان المتيقن منه﴾ أي من الاتفاق ﴿هو الرجوع اليه﴾ أى الى قول اللغوي ﴿مع اجتماع شرائـط الشهادة من العدد﴾ بأن يكون اللغوي اثنين ﴿والعدالة﴾ .

أقول: لايخفى ان سيرة العقلاء حتى المتشرعة منهم ليست على ذلك ﴿و﴾ أما ﴿الاجماع﴾ الذي ادعاه السيد فـ﴿المحصل﴾ منه ﴿غير حاصل﴾ لانا لم نظفر بأقوال جميـع العلماء على ذلك، بل رأينا في كلام بعض العلماء كالشيخ وغيره خلاف ماذكـره السيد ﴿والمنقول منه﴾ أي من الاجماع ﴿غير مقبول﴾ لعدم دليل على حجية الاجماع المنقول، كما سيأتي في مبحث الاجماع ﴿خصوصاً في مثل﴾ هذه ﴿المسألة﴾ التي يحتمل استناد الاجماع الى دليل آخر .

وقد تقرر في مبحث الاجماع ان الاجماع المحتمل الاستناد ليس بحجـة

مما احتمل قريباً أن يكون وجه ذهاب الجل لولا الكل هو اعتقاد انه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع الى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها ، والمتيقن من ذلك انما هو فيما اذا كان الرجوع موجباً للوثوق والاطمينان ، ولايكاد يحصل من قول اللغوى وثوق بالاوضاع بل لايكون اللغوى من خبرة ذلك بل انما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال ، بداهة ان همه

وانما اللازم مراجعة المستند المحتمل ، وهذه المسألة لو سلم الاجماع فيها لا يمكن الاستناد الى الاجماع لانه ﴿مما احتمل قريباً أن يكون وجه ذهاب الجل لولا الكل هو اعتقاد انه مما اتفق عليه العقلاء﴾ فيكون الاجماع ﴿من﴾ جهة بناء العقلاء على ﴿الرجوع الى أهل الخبرة من كل صنعة﴾ وحيث ان اللغوي من أهل الخبرة لمعاني الالفاظ رجعوا اليه ﴿فيما اختص بها﴾ الضمير يعود الى « ما » الذي يكون المراد به « الصنعة » .

والحاصل : انه لااشكال في حجية قول أهل الخبرة ، فتوهم ان اللغوى من أهل الخبرة ولذا يرجعون اليه .

﴿و﴾ فيه أولا منع الكبرى بأن ﴿المتيقن من ذلك﴾ أي من رجوع العقلاء الى أهل الخبرة ﴿انما هو فيما اذا كان الرجوع موجباً للوثوق والاطمينان﴾ وليس رجوعهم الى أهل الخبرة مطلقاً ﴿ولايكاد يحصل من قول اللغوى وثوق بالاوضاع بل﴾ يكون قول اللغوى مهيّئاً للوثوق لدى تراكم الاقوال وتتبع موارد الاستعمال .

وثانياً : منع الصغرى ، اذ ﴿ لايكون اللغوى من خبرة ذلك ﴾ أي خبرة الوضع ﴿بل انما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بداهة ان همه﴾ أي هم

ضبط موارده لاتعيين ان أياً منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً والا لوضعوا لذلك علامة . وليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه للانتقاض بالمشترك، و

اللغوي ﴿ضبط موارده﴾ أي موارد الاستعمال ﴿لاتعيين ان أياً منها﴾ أي من الاستعمالات ﴿كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً والا﴾ فلو كان هم اللغوي تعيين الحقيقة والمجاز ﴿ لوضعوا لذلك علامة ﴾ والحال انهم لم يصنعوا كذلك بل يسردون المعاني سرداً سواء كانت معاني حقيقية أم مجازية .

﴿و﴾ ان قلت : لعل ذكر المعنى في أول المعاني علامة الحقيقة . قلت: ﴿ليس ذكره أولا علامة كون اللفظ حقيقة فيه لـ﴾ عدم دليل على ذلك من أقوالهم أو سيرتهم، مضافاً الى ﴿الانتقاض بالمشترك﴾ الذي يسردون معانيه وكلها حقيقة.

أقول : لكن الظاهر ان كلا من الصغرى والكبرى تامة ، فالعقلاء يرجعون الى أهل الخبرة مطلقاً الا اذا تيقنوا الخطأ ، وها هم العقلاء لايفرقون في لزوم الاخذ بقول الخبير بين حصول الوثوق وعدم حصوله ،كما ان اللغوي مصداق من مصاديق أهل الخبرة، والقول بأنه من أهل خبرة الاستعمال كاف، اذ الاستعمال بلاقرينة كاشف عن الوضع سواء كان تعيينياً أم تعينياً ، ولم تجر عادة اللغويين الا بذكر معاني الالفاظ لا مايستعمل اللفظ فيه مجازاً ، ولذا تراهم لايذكرون من معاني الاسد الرجل الشجاع ، وان كان هذا المجاز من أشهر المجازات وأكثرها دوراً في ألسنة أهل العلم ، فالانصاف حجية قول اللغوي .

﴿و﴾ ان قلت : هب ان قول اللغوي ليس بحجة من باب الظن الخاص الا انه حجة من باب الظن المطلق ، لانسداد باب العلم بخصوصيات المعاني ، فاذا لم نعتبر قول اللغوي حجة لزم مخالفة الواقع كثيراً .

كون موارد الحاجة الى قول اللغوى أكثر من أن تحصى لانسداد باب العلم بتفاصيل المعانى غالباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وان كان المعنى معلوماً فى الجملة لايوجب اعتبار قوله مادام انفتاح باب العلم بالاحكام كما لايخفى ،

قلت : ﴿كون موارد الحاجة الى قول اللغوي أكثر من أن تحصى﴾ وذلك ﴿لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه﴾ مثلا : لايعلم ان الماء الكبريتي داخل في مفهوم الماء المطلق حتى يكون مطهراً من الحدث والخبث ام خارج حتى لايكون مطهراً، وهكذا ان أرض الجص داخل في مفهوم الصعيد حتى يجوز التيمم به أم خارج حتى لايجوز ، وهكذا المصفاة داخلة في مفهوم الانية حتى يحرم كونها من الذهب أم لا ، فان هذه الافراد مشكوكة الدخول والخروج ﴿وان كان المعنى معلوماً في الجملة﴾ فان مفاهيم الماء والصعيد والانية جلية عند العرف ﴿لايوجب﴾ الانسداد في باب اللغة ﴿اعتبار قوله﴾ أي قول اللغوي وقوله « لايوجب » خبر قوله « وكون »، وانما لايوجب الانسداد حجية قول اللغوي ﴿ما دام انفتاح باب العلم بالاحكام﴾ يعني ان المعيار في حجية الظن المطلق هو انسداد باب العلم بالاحكام ، سواء انفتح باب العلم بسائر الخصوصيات المرتبطة بالاحكام كعلم الرجال وعلم اللغة وما أشبههما ، فاذا كان باب العلم بالاحكام مفتوحاً لم يعتبر الظن المطلق ولو فيما انسد فيه باب العلم ، واذا كان باب العلم بالاحكام منسداً اعتبر الظن ولو فيما لم ينسد فيه باب العلم ﴿كما لايخفى﴾ وجه ذلك ان من مقدمات العمل بالظن المطلق عدم جريان البراءة لا يجابها الخروج من الدين ، وعدم جريان الاحتياط لايجابه العسر والحرج والاخلال بالنظام .

ومع الانسداد كان قوله معتبراً اذا أفاد الظن من باب حجية مطلق الظن، وان فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له

وعلى هذا فان كان الاخذ بالبراءة أو الاحتياط عند انسداد باب العلم باللغة مما يترتب عليه المحذوران المذكوران فقد تمت مقدمات الانسداد في الاحكام وجاز الاخذ بكل ظن بالحكم، سواء كان ظنا فى المعنى اللغوي أو وثاقة الناقل أوغيرهما، وحينئذ لاوجه لادعاء حجية قول اللغوي بالخصوص، بل الحجية مطلق الظن وان لم يترتب عليه المحذوران جرت البراءة او لزم الاحتياط، ويمتنع حينئذ الاعتماد على قول اللغوى.

﴿و﴾ الحاصل انه مع الانفتاح لاحجية في قول اللغوى و ﴿مع الانسداد كان قوله معتبراً اذا افاد الظن من باب حجية مطلق الظن﴾ الانسدادى ﴿وان فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها﴾ فـ ﴿فيما عدا المورد﴾ المشكوك يؤخذ بالعلم، وفي المورد المشكوك يؤخذ بالظن الانسدادى الحاصل من قول اللغوي لفرض انسداد باب العلم الموجب لحجية مطلق الظن.

﴿نعم﴾ انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات يمكن ان يكون سبباً لجعل الشارع قوله حجة، لكن ليس هناك دليل على ذلك الجعل، كما ان العقل وحده لايتمكن من جعل الحجية لقول اللغوي بمجرد هذا الانسداد، اذ لايلزم من عدم حجية قوله اختلال أوعسر وحرج. والى هذا المطلب اشار المصنف « ره » بقوله: ﴿لو كان هناك دليل على اعتباره﴾ أي اعتبار قول اللغوي ﴿لايبعد ان يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له﴾ أي لاعتباره.

على نحو الحكمة لاالعلة .

لايقال : على هذا لافائدة فى الرجوع الى اللغة .

فانه يقال : مع هذا لايكاد تخفى الفائدة فى المراجعة اليها فانه ربما يوجب القطع بالمعنى وربمايوجب القطع بأن اللفظ فى المورد ظاهر فى معنى بعد الظفر به وبغيره فى اللغة وان لم يقطع بأنه حقيقة فيه ، أو مجاز كما اتفق كثيراً وهو يكفى

وحق العبارة ان يقول : لايبعد ان يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً لاعتبار قول اللغوي ـ لو وجد هناك دليل على الاعتبار ـ بمعنى اقتضاء الانسداد بتفاصيل اللغات وجود الدليل ﴿على نحو الحكمة لا العلة﴾ فيكون الانسداد حكمة لحجية قول اللغوى ولا يلزم من وجود الحكمة وجود المسبب وليس علة حتى يكون اللازم وجود المسبب .

﴿لايقال : على هذا﴾ الذي ذكرتم من عدم حجية قول اللغوي ﴿لا فائدة في الرجوع الى اللغة﴾ وذلك خلاف البديهي من سيرة العقلاء .

﴿فانه يقال : مع هذا﴾ الذي ذكرتم من عدم حجية قول اللغوي ﴿لا يكاد تخفى الفائدة فى المراجعة اليها﴾ أي الى كتب اللغة اذ الفائدة ليست منحصرة فى الحجية ﴿فانه﴾ أى الرجوع ﴿ربما يوجب القطع بالمعنى﴾ ففائدته تكون في ايجاده القطع الذي هوحجة ﴿وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد﴾ الكذائي ﴿ظاهر في معنى﴾ خاص ﴿بعد الظفر به﴾ أي بهذا المعنى الخاص ﴿وبغيره﴾ من سائر المعاني ﴿في﴾ كتب ﴿اللغة﴾ وهذا الظهور هو المطلوب ﴿وان لم يقطع بأنه حقيقة فيه﴾ أي في هذا المعنى ﴿أو مجاز كما اتفق كثيراً﴾ بأنه لم يعرف الحقيقة والمجاز وان عرف الظهور ﴿وهو﴾ أي الظهور ﴿يكفى

في الفتوى .

فصل

الاجماع المنقول بالخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال بحجية الخبر بالخصوص

في﴾ مقام ﴿الفتوى﴾ للاستناد الى الظهور المستفاد من اللغة .

ثم انه ربما يقال : كيف انكر المصنف « ره » سابقاً حصول الوثوق من قول اللغوي والحال يقول بحصول القطع من قوله؟ والجواب: انه لامنافاة ، اذ المراد من الكلام السابق انه لايحصل الوثوق من مجرد قول لغوي ، والمراد من هذا الكلام حصول القطع احياناً بسبب مراجعة كتب متعددة .

أقول : لكنك قد عرفت عدم تمامية ماذكره سابقاً ، بل الوثوق النوعي حاصل من كلام اللغوي كسائر اهل الخبرة ، ومثل هذا الوثوق هو مدار الحجية وان لم يحصل الاطمينان الشخصي، ولذا لو اظهر الخصم عدم الوثوق باللغة فيما وافقت خصمه عد ذلك فراراً وتعللا في غير محله .

(فصل)

ومن الظنون الخاصة التي ادعى حجيتها بالخصوص فخرجت عن عموم حرمة العمل بالظن ﴿الاجماع المنقول بالخبر الواحد﴾ كما لو ادعى الشيخ أو العلامة أو الشهيد رحمهم الله في مسألة الاجماع فيجوز الاستناد اليه في اثبات الحكم الشرعي وان لم نحقق نحن بأنفسنا ذلك ، فهو ﴿حجة عند كثير ممن قال بحجية الخبر﴾ الواحد ﴿بالخصوص﴾ لا من باب الظن المطلق الانسدادي وانما كان

من جهة انه من أفراده من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص ، فلابد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره له بعمومها أو اطلاقها .

وتحقيق القول فيه يستدعي رسم امور :

(الاول) ان وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأى الامام عليه السلام ومستند القطع به لحاكيه على مايظهر من كلماتهم هو علمه بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً ولم يعرف عيناً ،

حال الاجماع حال خبر الواحد عند القائل بحجية الخبر ﴿من جهة انه﴾ أي الاجماع المنقول ﴿من افراده﴾ أي من افراد الخبر ﴿من دون ان يكون عليه﴾ أي على الاجماع المنقول ﴿دليل بالخصوص﴾ اذ لادليل من كتاب أو سنة أو عقل على حجية الاجماع المنقول ﴿فلابد في اعتباره﴾ أي اعتبار الاجماع المنقول ﴿من شمول أدلة اعتباره﴾ أي اعتبار الخبر الواحد ﴿له﴾ أي للاجماع المنقول ﴿بعمومها أو اطلاقها﴾ الضميران يعودان الى أدلة اعتبار الخبر .

﴿وتحقيق القول فيه﴾ أي في وجه حجية الاجماع ﴿يستدعي رسم امور﴾ ثلاثة :

﴿الاول: ان﴾ الاجماع ليس بحجة بما هو اجماع حتى يكون في عرض الادلة الثلاثة الاخرى الكتاب والسنة والعقل وانما ﴿وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأى الامام عليه السلام﴾ أو معصوم آخر من النبي صلى الله عليه وآله والصديقة عليها السلام بل سائر الانبياء ، وان كان الاخير نادراً جداً لو فرض وجوده ﴿ومستند القطع به﴾ أي برأى الامام ﴿لحاكيه﴾ أي حاكي الاجماع ﴿على ما يظهر من كلماتهم﴾ احد امور اربعة الدخول واللطف والحدس والتشرف ، فالاول ﴿هو علمه﴾ أي علم حاكي الاجماع ﴿بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً ولم يعرف عيناً﴾ اذ لو عرفه

أو قطعه باستلزام مايحكيه لرأيه عليه السلام عقلا من باب اللطف أو عادة أو اتفاقاً من جهة الحدس برأيه

عيناً كان ذلك من باب الخبر لا من باب الاجماع ، وذلك فيما لو علم ان الامام داخل في هؤلاء الاعلام المجتمعين في محل خاص وكلهم افتوا بحكم فانه يعلم بدخول الامام في الافتاء حينئذ .

« والثاني » ـ من اسباب قطع الحاكي للاجماع ما اشار اليه بقوله : ﴿أو قطعه﴾ أي قطع الحاكي للاجماع ﴿باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلا من باب اللطف﴾ فلو اتفق اهل عصر على فتوى وكان حكم الله تعالى مخالفاً لذلك الرأي وجب على الامام ابداء الخلاف، لانه لولم يظهر الخلاف لم يكن الله تعالى مقرباً الى طاعته ومبعداً عن معصيته، والحال ان التقريب الى الطاعة والتبعيد عن المعصية ببيان الاحكام للانام لطف واجب عليه سبحانه ، كما استدل بهذا الدليل لارسال الرسل ونصب الائمة عليهم السلام فاذا اتفق اهل العصر على رأي واحد كشف ذلك عن رأي الامام من باب قاعدة اللطف التي هي قاعدة عقلية كما قررت في الكلام ، وحجية الاجماع من هذه الجهة انما هو على مبنى الشيخ « ره » واتباعه .

« والثالث » من اسباب قطع الحاكي للاجماع ما أشار اليه بقوله: ﴿أو﴾ قطعه باستلزام مايحكيه لرأي الامام عليه السلام ﴿عادة أو اتفاقاً من جهة الحدس برأيه﴾ والحدس هو العلم الحاصل من غير طريق الحواس الظاهرة ، فيقال في تقرير وجه الحدس ان العلماء الذين يتقيدون بالشرع ولايخالفونه قيد شعرة اذا اجتمعوا على ان الحكم الكذائي هو حكم الله تعالى انتقل الذهن من هذا الاجماع الى ان الامام عليه السلام موافق لهم والا لم ينسبوا هذا الحكم الى الشرع ، كما ان التلاميذ الذين يتقيدون برأي استاذهم اذا رأيناهم اجتمعوا على رأي انتقل الذهن بنا من

وان لم تكن ملازمة بينهما عقلا ولاعادة ،كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الاجماع ،حيث انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية ولاالملازمة العادية غالباً وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عادة يحكون الاجماع كثيراً ،

رأيهم هذا الى انه رأى استاذهم .

والفرق بين العادة والاتفاق ان الاول غالبي ـ بمعنى انه معتاد عند الناس ـ والثاني احياني ﴿وان لم تكن ملازمة بينهما﴾ أي بين الاجماع وبين رأى الامام ﴿عقلا﴾ لعدم قولنا باللطف ﴿ولاعادة﴾ ولا منافاة بين الحدس عادة وعدم الملازمة عادة، اذ التلازم وليد علية أو اشتراك في العلية ، ولانريد ان نقول بعلية قول الامام للاجماع ولاكونهما معلولين لعلة ثالثة . وانما نريد ان نقول: ان العادة الناس جرت باستكشاف رأى الامام من رأى المجمعين حدساً كمالايخفى.

ثم ان استكشاف رأى الامام من الاجماع بطريق الحدس هو الاقرب في غالب الاجماعات ﴿كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الاجماع، حيث انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية﴾ من باب اللطف كما كان مبنى الشيخ واتباعه « ره » ﴿ولا﴾ الاعتقاد بـ ﴿الملازمة العادية﴾ كما كان مبنى بعض ﴿غالباً﴾ قيد عدم الاعتقاد ﴿وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عادة﴾ الذى كان اول الاسباب التي ذكرناها وجهاً لقطع مدعي الاجماع ﴿يحكون الاجماع كثيراً﴾ فلاوجه له بالسبر والتقسيم الا الحدس ،اذ الرابع من الاقسام وهو التشرف كما يأتي ليس قطعاً فلابد وان يكون الحدس .

لايقال: الحدس أيضاً غير تام، اذ الغالب وجود دليل لفظي أوعقلي في المسألة فلعل مستندهم هذا الدليل، واذا جاء هذا الاحتمال لم يكن وجه لان نجعل هذه

كما انه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب انه استند في دعوى الاجماع الى العلم بدخوله عليه السلام

الاجماعات من باب الحدس .

لانا نقول: قد تقرر في محله ان الاجماع المحتمل الاستناد ليس حجة، فاذا كان هناك اجماع ولم يكن محتمل الاستناد ـ بأن لم يكن في المسألة دليل اصلا ولم يكن أحد الوجوه المذكورة من اللطف والتشرف والدخول محتملا ـ كان اللازم القول بأن الحجية من باب الحدس ، لكن الانصاف انه لم نجد اجماعاً غير محتمل الاستناد . حتى ان ما يقال من الاجماع على حرمة نكاح الزاني المخلوقة من مائه وان المستند هو ذاك لانها ليست بنتاً شرعاً حتى تحرم من باب دخولها في عنوان البنت فلا مستند محتمل للاجماع، قد يتأمل فيه من جهة الادلة الدالة على حرمة البنت ونحوها كالام والخالة والعمة وام الزوجة ومن اليهن، ومادل على ان للعاهر الحجر لايصلح مقيداً لهذا الاطلاق .

وكيف كان فلو أريد من اعتقاد المتأخرين بالاجماع من باب الحدس على سبيل حكاية نظرهم فلا بأس به، وان أريد كون الحدس اقرب الوجوه ففيه نظر ﴿ كما انه يظهر ممن ﴾ يدعي الاجماع في مسألة فيستشكل عليه بأنه كيف يدعي الاجماع والحال ان بعض العلماء مخالفون، فنراه ﴿ اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب ﴾ وان معلوم النسب لايضر بالاجماع لانه ليس اماماً قطعاً حتى يضر خروجه عن المجمعين .

أقول: يظهر ممن يعتذر هكذا ﴿ انه استند في دعوى الاجماع الى العلم بدخوله عليه السلام ﴾ وانه ممن يرى حجية الاجماع من باب الدخول لا من باب

وممن اعتذر عنه بانقراض عصره انه استند الى قاعدة اللطف . هذا مضافاً الى تصريحاتهم بذلك على مايشهد به مراجعة كلماتهم وربما يتفق لبعض الاوحدى وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام وأخذه الفتوى من جنابه ، وانما لم ينقل عنه بـل يحكى الاجماع لبعض دواعي الاخفاء .

اللطف والحدس والتشرف ﴿و﴾ كذلك يظهر ﴿ممن﴾ يدعي الاجماع ، فاذا استشكل عليه وجود المخالف ﴿اعتذرعنه﴾ أى عن وجود المخالف ﴿بانقراض عصره﴾ أى قال ان المخالف قدمات ولم يخالف بعده أحد وقد تحقق الاجماع بعد ذلك المخالف ﴿أنه استند الى قاعدة اللطف﴾ اذ شرط اللطف عدم وجود المخالف ولوفي عصر واحد، فاذا رأينا مدعي الاجماع يحاول بيان اتفاق الكلمة فى عصر واحد وانه لايبالى بالمخالف فى سائر العصور علمنا انه يستند فى حجية الاجماع الى قاعدة اللطف .

ثم ان ﴿هذا﴾ الاستكشاف من اعتذاراتهم ليس وحده دليلا على مشاربهم فى وجه حجية الاجماع، بل انه يدل على تلك المشارب ﴿مضافاً الى تصريحاتهم بذلك على ما يشهد به مراجعة كلماتهم﴾ المذكورة فى باب الاجماع .

﴿و﴾ الرابع من أسباب قطع المدعى للاجماع برأي الامام عليه السلام ماأشار اليه بقوله: ﴿ربما يتفق لبعض الاوحدى وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام﴾ فى زمان الغيبة ﴿وأخذه الفتوى من جنابه﴾ كماينقل ذلك عن المقدس الاردبيلي قدس سره، بل احتمل مثلـه فى بعض اجماعات السيد بحر العلوم رحمة الله تعالى عليه ﴿وانما لم ينقل عنه﴾ عليه السلام ﴿بل يحكي الاجماع لبعض دواعي الاخفاء﴾ لمايروى من تكذيب مدعى الرؤية فى زمان الغيبة، أو لانـه لو فتح هذا الباب

(الامر الثاني) انه لايخفى اختلاف نقل الاجماع فتارة ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدساً كما هو الغالب أو حساً وهو نادر جداً .

لدخل الطامعون منه وثلموا في الاحكام، ولعل هذه الرواية الامرة بتكذيب المدعي انما صدرت لهذه المصلحة، فان تكذيب الصادق في موارد قليلة خير من أن تفتح أبواب الكذب والتزوير في الاحكام الالهية ، والامر بالتكذيب ونحوه لاينافي صدق المدعي واقعاً .

والحاصل: ان لرواية التكذيب محامل منها هذا الذي ذكرناه .

﴿الامر الثاني﴾ من الامور المرتبطة بالاجماع المنقول فيه طرفان : الطرف الاول: ﴿انه لايخفى اختلاف نقل الاجماع﴾ وانه قديكون نقلا للسبب والمسبب وقد يكون نقلا للسبب فقط، والمراد بالسبب هو قول العلماء الذي يكشف عن قول الامام، والمراد بالمسبب هو قول المعصوم ﴿فتارة ينقل﴾ السبب والمسبب، وذلك بنقل ﴿رأيه عليه السلام في ضمن نقله﴾ للاجماع ويكون هذا النقل لرأي الامام ﴿حدساً كما هو الغالب﴾ بأن يكون ناقل الاجماع استكشف رأي الامام عليه السلام عن قاعدة اللطف أو التقرير أو الحدس كما تقدم أقسامه في الامر الاول، فان هذه الطرق الثلاثة كلها غير حسي، بمعنى انه لم يشاهد الامام عليه السلام ولم يشاهد رأيه وان اطمئن بذلك من جهة قاعدة اللطف أو من جهة اتفاق الاراء أو ما أشبه .

﴿أو﴾ يكون هذا النقل لرأي الامام ﴿حساً وهو نادر جداً﴾ اذ من النادر ان يكون الناقل رأى الامام بعينه يفتي بكذا، أو يكون رأى فتواه عليه السلام في ضمن الفتاوى ثم نقل الاجماع .

ثم ان الاجماع هكذا ـ بأن ينقل السبب والمسبب ـ مثل أن يقول اتفق

واخـرى لاينقل الا ما هـو السبب عند ناقله عقلا أو عادة أو اتفاقاً واختلاف ألفاظ النقل أيضاً صراحة وظهوراً

المسلمون جميعاً، أو يقول اجمـع علماء المسلمين بعدالرسول ﷺ الى هذا اليوم، أويقول اتفق من يؤخذ برأيـه من علماء الاسلام أوماأشبـه ذلك ممايكون شاملا للامام عليه السلام ﴿ واخرى لاينقـل الا ماهو السبب عند ناقلـه ﴾ فلاتكون عبـارة الاجماع شاملـة للمعصوم بل تشمـل من عداه فقط ، كأن يقول اتّفـق علماء الامامية أو اجمـع علماء الشيعة أوماأشبـه ذلك ممايكون شاملا للامام عليه السلام .

ثم ان سببية هذا النقل لقول الامام على أقسام ثلاثة :

اما ﴿عقلا﴾ بسبب قاعدة اللطف، فيكون قول علماء الشيعة كاشفاً عن قول الامام لهذه القاعدة العقليـة ﴿أو عادة﴾ بسبب الحدس، فان العلمـاء الذين لا يقولون الا الحكم الشرعي اذا اتفقوا على حكم ولم يظهر دليله كشف ذلك حدساً عادياً عن قول الامام عليه السلام .

﴿أو اتفاقـاً﴾ اذا لم نقل بقاعدة اللطف ولا قلنا بالحدس لكن كان في المقام قرائن تدل على ان قول العلماء لايكون الا عن قول الامام، وكان هذا الاستكشاف من باب الاتفـاق .

﴿و﴾ الطرف الثاني في ألفاظ النقل، بمعنى ان لفظ النقل مختلف، وذلك بـ﴿اختلاف ألفاظ النقل أيضاً﴾ وهذا عطف على قوله «اختلاف نقل الاجماع» ﴿صراحة﴾ بأن يكون اللفظ صريحاً في انـه نقل للسبب والمسبب ، كأن يقول اجمع جميع الامة من المعصوم وغيره، أو نقل للسبب فقط كمالو قال أجمع غير المعصوم من العلماء ﴿وظهوراً﴾ في انه نقل للسبب والمسبب .

كمالو قال اجمعت امة محمد ﷺ ، أو نقل للسبب فقط كمالو قال اجمـع

واجمالا فى ذلك ، أى فى انه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب.

(الامر الثالث) انه لااشكال فى حجية الاجماع المنقول بأدلة حجية الخبر اذاكان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس لو لم نقل بأن نقله كذلك

الاصحاب فانه ظاهر فى غير الامام عليه السلام ﴿واجمالا﴾ بأن لم يعلم انه نقل للامرين أونقل للسبب فقط، كمالوقال اجمع فقهاؤنا، ممالم يعلم ان المراد الفقهاء أعم من المعصوم أم الفقهاء غيره عليه السلام، فان نقل الاجماع يختلف ﴿فى ذلك، أي فى انه نقل السبب﴾ فقط ﴿أو نقل السبب والمسبب﴾ ولايخفى ترتب بعض الفوائد على هذه الاقسام الخمسة .

﴿الامر الثالث﴾ من الامور المرتبطة بالاجماع المنقول فى بيان موارد حجية الاجماع المنقول ﴿انه لااشكال فى حجية الاجماع المنقول بـ﴾ عين ﴿أدلة حجية الخبر﴾ الواحد ، فما دل على حجية الخبر الواحد من الايات والروايات والسيرة وبناء العقلاء يدل على حجية الاجماع المنقول ﴿اذا كان نقله﴾ أي نقل الاجماع ﴿متضمناً لنقل السبب والمسبب﴾ وكان ذلك ﴿عن حس﴾ من الناقل .

كمالوقال الصدوق « ره » مثلا: «ان على مسألة كذا اجماع علماء الاسلام من المعصوم وغير المعصوم وحصل ذلك لي بالحس» فان هذه الدعوى متضمنة لنقل السبب الذي هو اجماع العلماء والمسبب الذي هو قول الامام، وهذا النقل عن حس وليس بحدس .

ووجه شمول أدلة الخبر الواحد لهذا انه نقل لقول المعصوم ، فيشمله مايدل على حجية قول الثقة ﴿لولم نقل بأن نقله﴾ أى نقل الاجماع ﴿كذلك﴾

فى زمان الغيبة موهون جداً .

وكذا اذا لم يكن متضمناً له بل كان ممحضاً لنقل السبب عن حس الا انه كان سبباً بنظر المنقول اليه أيضاً عقلا أو عادةأواتفاقاً فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل فى الالتزام بمسببه بأحكامه وآثاره ،

سبباً ومسبباً عن حس ﴿فى زمان الغيبة موهون جداً﴾ اذ الاطلاع الحسي على رأي الامام عليه السلام لا يحصل فى هذا الزمان الا" للنادر جداً ، فاذا رأينا مثل هذا النقل فى كلام العادي من العلماء لابد وان نقول انّه ليس بحسي وانما هو حدسي .

﴿وكذا﴾ لااشكال في حجية الاجماع المنقول ﴿ اذا لم يكن ﴾ النقل ﴿متضمناً له﴾ أي للمسبب ﴿بل كان ممحضاً لنقل السبب عن حس﴾ كما لو قال اجمع فقهاء الامامية على كذا ﴿الا انه﴾ ليس حجيةمثل هذا الاجماع مطلقاً بل انما يكون حجة اذا ﴿كان سبباً بنظر المنقول اليه أيضاً﴾ .

اذ ليس كل عالم يرى الملازمة بين أقوال الفقهاء وقول الامام عليه السلام، فحجية مثل هذا الاجماع انما هو بالنسبة الى من يرى الملازمة بين قول الفقهاء وقول الامام ﴿عقلا﴾ من باب اللطف ﴿أو عادة﴾ من جهة انه يرى التلازم بين قول التلاميذ وقول الاستاذ كما تقدم تقريره ﴿أو اتفاقاً﴾ كما لو حصل للمنقول اليه بعض القرائن الدالة على انه مالم يقل الامام ذلك الحكم لم يكن الفقهاء بأجمعهم يذهبون الى الفتوى به ﴿ فيعامل حينئذ مع ﴾ الاجماع ﴿ المنقول معاملة ﴾ الاجماع ﴿المحصل﴾ الذي حصله المنقول اليه بنفسه ﴿في الالتزام بمسببه﴾ أي بمسبب الاجماع الذي هو قول الامام ﴿بأحكامه وآثاره﴾ بدل اشتمال عن

وأما اذا كان نقله للمسبب لاعن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه ففيه اشكال ، أظهره عدم نهوض تلك الادلة على حجيته اذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك

قوله « بمسببه » أي في الالتزام بآثار قول الامام وأحكام قول الامام المكشوف عن الاجماع .

﴿وأما اذا كان نقله﴾ أي نقل مدعى الاجماع ﴿للمسبب﴾ الذي هو قول الامام ﴿لا عن حس بل بملازمة﴾ قول الفقهاء لقول الامام، وكانت هذه الملازمة ﴿ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه﴾ كأن كان الناقل يرى التلازم بين قول الفقهاء وقول الامام لقاعدة اللطف مثلا ولم يكن يرى المنقول اليه هذا التلازم ﴿ففيه﴾ أي في شمول أدلة حجية الخبر لمثل هذا الاجماع ﴿اشكال﴾ اذ هذا الاجماع ليس نقلا لقول المعصوم عند المنقول اليه حتى يشمله دليل حجية الخبر الواحد .

لايخفى انه يكفى في الحجية عند المنقول اليه أحد وجوه الملازمة وان كانت غير مطابقة لما عند الناقل ، فلم ير الناقل التلازم من باب اللطف ورأى المنقول اليه التلازم من باب الحدس أو حصل له التلازم اتفاقاً كفى في حجية الاجماع عنده لانه ـ وان لم ير الحجية من ذلك الوجه ـ لكنه يرى الحجية من وجه آخر ﴿أظهره عدم نهوض تلك الادلة على حجيته﴾ أي حجية الاجماع المنقول الذي كان غير مستند الى الحس اذا لم تكن الملازمة ثابتة عند المنقول اليه .

﴿اذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك﴾ أي غير الخبر الحدسي، فان العقلاء انما يرون حجية خبر الثقة اذا كان عن حس ، لا ما اذا كان عن حدس كما فيما نحن فيه .

كما ان المنصرف من الايات والروايات على تقدير دلالتهماذلك خصوصاً فيما اذا رأى المنقول اليه خطأ الناقل فى اعتقادالملازمة

هذا فيما انكشف الحال وأما فيما اشتبه الحال فلايبعد أن يقال بالاعتبار ، فان عمدة أدلة حجية الاخبار هو بناء العقلاء ، وهم كما يعملون بخبر الثقة اذا علم انه عن حس يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس ، حيث انـه ليس بنائهم اذا أخبروا بشيء على التوقف والتفتيش عن انه عن حدس أو حس ، بل

اذ الناقل باعتقاده الملازمة بين قول المجمعين وقول الامام يخبر عن قول الامام ولم يجر بناء العقلاء على اعتبار مثل هذا الخبر ﴿كما ان المنصرف من الايات والروايات على تقدير دلالتهما﴾ على حجية خبر الواحد ﴿ذلك﴾ الذي ذكرنا من حجية الخبر عن حس لا عن حدس ﴿خصوصاً فيما اذا رأى المنقول اليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة﴾ كما لو رأى الناقل الملازمة من باب اللطف بين قول الفقهاء وقول الامام ورأى المنقول اليه خطأ قاعدة اللطف .

﴿هذا﴾ كله ﴿فيما انكشف الحال﴾ وانه نقل لقول الامام عن حدس أو عن حس ﴿واما فيما اشتبه الحال﴾ ولم ندر ان الناقل للاجماع الذي ينقل رأي الامام هل هو عن حس أو عن حدس ﴿فلايبعد أن يقال بالاعتبار﴾ وانه يصح الاخذ بقوله وترتيب آثار قول الامام على نقله ﴿فان عمدة أدلة حجية الاخبار هو بناء العقلاء﴾ على حجية خبر الثقة ﴿وهم كما يعملون بخبر الثقة اذا علم انه عن حس﴾ كذلك ﴿يعملون به﴾ أي بخبر الثقة ﴿فيما يحتمل﴾ الامرين ﴿كونه عن حدس﴾ أو عن حس ﴿حيث انه ليس بنائهم اذا اخبروا بشيء على التوقف والتفتيش عن انه عن حدس أو حس﴾ ليأخذ بالثاني دون الاول ﴿بل﴾ استقر

العمل على طبقه والجرى على وفقه بدون ذلك .

نعم لايبعد أن يكون بناؤهم على ذلك فيما لايكون هناك امارة على الحدس أو اعتقاد الملازمة فيما لايرون هناك ملازمة هذا لكن الاجماعات المنقولة في ألسنة الاصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة

بناؤهم في هذه الاخبار المحتملة للامرين على ﴿العمل على طبقه والجرى على وفقه﴾ فيرتبون الاثر عليه ﴿بدون ذلك﴾ التفتيش .

﴿نعم﴾ ليس بناء العقلاء على الاخذ بالخبر المحتمل للامرين مطلقاً، بل ﴿لايبعد أن يكون بناؤهم على ذلك فيما لايكون هناك امارة على الحدس﴾ اما اذا كان الخبر بحيث يكون مقترناً بالامارة الدالة على انه حدسي لا حسي فليس بناؤهم على الاخذ به حتى يحققوا عن ذلك ﴿أو﴾ على ﴿اعتقاد الملازمة فيما لايرون هناك ملازمة﴾ فاذا كان امارة على ان الخبر انما صدر لاعتقاد الناقل بالملازمة ولم ير المنقول اليه الملازمة فليس بناء العقلاء على الاخذ بمثل هذا الخبر حتى يحققوا عن انه حدسي أو حسي .

واذا تحقق ﴿هذا﴾ الذي ذكرناه من عدم بناء العقلاء على الاخذ بالخبر المحتمل اذا كان هناك امارة على الحدس أو امارة على اعتقاد الناقل بالملازمة اذا لم ير العقلاء الملازمة نقول: ﴿لكن﴾ مانحن فيه ـ وهو الاجماع المنقول المشكوك كونه عن حدس برأي الامام أو عن حس من هذا القبيل ـ فلايؤخذ به فان ﴿ الاجماعات المنقولة في السنة الاصحاب غالباً ﴾ خصوصاً فيما لم يكن عصر الناقل مقارناً لعصر الامام أو غيبته الصغرى ﴿مبنية على حدس الناقل﴾ من أقوال الفقهاء قول الامام عليه السلام ﴿أو﴾ مبنية على ﴿اعتقاد﴾ الناقل ﴿الملازمة﴾

عقلا ، فلااعتبار لها مالم ينكشف أن نقل السبب كان مستنداً الى الحس ، فلابد في الاجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها ولو بملاحظة حال الناقل

بين قول الفقهاء وقول الامام ﴿عقلا﴾ من باب قاعدة اللطف ﴿فلااعتبار لها﴾ أي لتلك الاجماعات عند من لايعتبر الملازمة العقلية والحدس ﴿مالم ينكشف ان نقل السبب كان مستنداً الى الحس﴾ ودون ذلك خرط القتاد ، فان أي اجماع في زمان الغيبة الكبرى ينكشف فيه ان ناقله كشف عن قول الامام بالدخول أو التشرف .

وكيف كان، فاذا فرغنا عن بيان ان أي نقل اجماع كاشف عن قول المعصوم وان أي اجماع لايكشف نأتي الى مقادير دلالة ألفاظ الاجماع وانه قد يكون الاجماع المنقول بمقدار كل السبب وقد يكون بمقدار بعض السبب ـ مع قطع النظر عن كاشفيته عن قول الامام وعدمه ـ ﴿فلابد في الاجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة﴾ كأجمعت امة محمد، واجمع المسلمون ، واجمع العلماء ، واجمع فقهاء الاسلام ، واجمع فقهاء الشيعة، واجمع فقهاء الامامية، واتفق، وبلاخلاف وعليه جمهرة العلماء، وماأشبه هذه الالفاظ ﴿من استظهار﴾ المنقول اليه ﴿مقدار دلالة ألفاظها﴾ وانها هل تدل على اتفاق الكل أواتفاق البعض ﴿ولو بملاحظة حال الناقل﴾ من انه من أهل الاطلاع والتتبع التام لاقوال الفقهاء أم يعتمد في نقله الاجماع الى مايراه في كتب المشهور أو يعتمد فيه الى بعض اصول وقواعد يظن انها مسلم بها عند الجميع ، فيدعى الاجماع استناداً الى ذلك الاصل أو تلك القاعدة أو نحو ذلك من سرعة اطمينان الناقل وبطؤه أو نحو هذه الامور مما له مدخلية في اجماعاته المنقولة .

وخصوص موضع النقل ، فيؤخذ بذلك المقدار ويعامل معه كأنه المحصل ، فان كان بمقدار تمام السبب والا فلايجدى مالم يضم اليه مما حصله أو نقل له من سائر الاقوال أو سائر الامارات مابه تم فافهم .

فتلخص بما ذكرناه :

﴿و﴾ بملاحظة ﴿خصوص موضع النقل﴾ اذ المسألة المنقول فيها الاجماع قد تكون مسألة كثيرة الدوران في كتب العلماء محتمل ذكرهم جميعهم لها، وقد تكون مسألة لم يذكرها الا النادر لعدم كونها محل البحث والدوران ﴿فيؤخذ بذلك المقدار﴾ الذي استظهر دلالة لفظ الاجماع المنقول عليه ﴿ويعامل معه كأنه المحصل﴾ لحجية خبر الثقة الذي اخبر بذلك المقدار ﴿فان كان بمقدار تمام السبب﴾ الكاشف عن قول الامام عليه السلام فقد حصل المنقول اليه على دليل للحكم ﴿والا﴾ يكن بمقدار تمام السبب ﴿فلايجدى﴾ في الحجية ﴿مالم يضم اليه مما حصله﴾ هو بنفسه ﴿أو نقل له من سائر الاقوال أو سائر الامارات ما به تم﴾ لفظة «ما» مفعول يضم، أي اذا حصل هذا الشخص المنقول له الاجماع أحد امور ثلاثة من تحصيله هو بنفسه أقوالا اخر أو تحصيله نقلا للاقوال أو تحصيله بعض الامارات بحيث اذا ضمه الى الاجماع المنقول كان كافياً في الاستكشاف عن قول المعصوم كفى في الحجية، والا فمجرد الاجماع المنقول الذي لايستكشف منه قول الامام ليس بكاف ـ ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى صعوبة ماذكر ، فان هذه التقييدات في حجية الاجماع المنقول عبارة اخرى عن عدم حجيته، فان أي اجماع منقول في كتب الفقهاء تتوفر فيه هذه الشروط التي ذكرت ؟

﴿فتلخص بما ذكرناه﴾ امران :

ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد من جهة حكايته رأى الامام بالتضمن أو الالتزام كالخبر الواحد فى الاعتبار اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وما نقله من الاقوال بنحو الجملة والاجمال وتعمه أدلة اعتباره وينقسم بأقسامه ويشاركه فى أحكامه والا

الاول : ﴿ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد من جهة حكايته﴾ أي حكاية الاجماع المنقول ﴿رأي الامام بالتضمن﴾ اذا كان الاجماع نقلا للسبب والمسبب، كما لو قال اجمعت امة محمد صلى الله عليه وآله المعصوم وغيره ﴿أو الالتزام﴾ اذا كان نقلا للسبب الذي يلزمه قول الامام لقاعدة اللطف أو الحدس أو لازمه اتفاقاً ﴿كالخبر الواحد فى الاعتبار﴾ والحجية ﴿اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام ومانقله من الاقوال﴾ هذا شرط بالنسبة الى ما كان نقلا للسبب فقط ، أما اذا كان نقلا للمسبب فلا اشتراط ، اذ هو نقل صريح لكلام الامام عليه السلام .

والحاصل : ان نقل السبب انما يفيد المنقول اليه اذا كان يرى ان الاقوال المنقولة ﴿بنحو الجملة﴾ اذ لا يذكر كل قول قول ﴿والاجمال﴾ اذ لا يذكر مبيناً، وانما يذكر لفظ «الاجماع» الذي هو عبارة اجمالية عن كل قول قول تلازم قول الامام، أما اذا كان يرى ان تلك الاقوال لا تلازم قول الامام فلا تفيد ﴿و﴾ حين كان الاجماع كالخبر الواحد ﴿تعمه﴾ أي تعم الاجماع ﴿أدلة اعتباره﴾ أي أدلة اعتبار خبر الواحد ﴿وينقسم﴾ الاجماع المنقول على هذا ﴿بأقسامه﴾ أي اقسام الخبر من صحيح اعلائي وموثق وضعيف وما أشبه ﴿ويشاركه﴾ أي يشارك الاجماع الخبر الواحد ﴿في أحكامه﴾ في وجوب الاخذ به وحكم تعارضه مع اجماع آخر ﴿والا﴾ يكن المنقول اليه يرى الملازمة بين الاجماع ورأى الامام فيما كان الناقل

لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية، وأما من جهة نقل السبب فهو في الاعتبار بالنسبة الى مقدار من الاقوال التي نقلت اليه على الاجمال بألفاظ نقل الاجماع، مثل ماذا نقلت على التفصيل، فلو ضم اليه

انما نقل السبب فقط ﴿لم يكن﴾ الاجماع ﴿مثله﴾ أي مثل الخبر ﴿في الاعتبار من جهة الحكاية﴾ اذ لم ينقل قول الامام تضمناً ولا ملازمة بنظر المنقول اليه، فمن اين الاعتبار؟

ثم لايخفى انه بناءاً على نقل قول الامام تضمناً أو الملازمة بنظر المنقول اليه انما يكون حال الاجماع حال الخبر المنقول بالمعنى، مثل ان يفتي المجتهد ثم يقول «وبه رواية صحيحة» حيث انه لم ينقل ألفاظ الخبر، وحينئذ فاللازم كون الناقل ممن يؤخذ بنقله للمعنى كما لايخفى.

هذا كله بالنسبة الى الامر الاول ـ وهو حجية الاجماع المنقول والاخذ به ـ ﴿وأما﴾ الامر الثاني، أي ﴿من جهة نقل السبب﴾ وانه لو نقل الناقل الاجماع ولم يكن متضمناً لقول الامام ولم ير المنقول اليه الملازمة بين الاقوال وبين رأيه عليه السلام ﴿فهو﴾ أي الاجماع ﴿في الاعتبار بالنسبة الى مقدار من الاقوال التي نقلت اليه﴾ أي الى الشخص المنقول اليه ﴿على الاجمال﴾ اذ لم تذكر الاقوال تفصيلا وانما ذكرت بلفظ «الاجماع» على سبيل الاجمال ﴿بألفاظ نقل الاجماع﴾ متعلق بقوله «نقلت» ﴿مثل ماذا نقلت على التفصيل﴾ خبر قوله «فهو» أي ان المنقول اليه يمكن ان يعتمد على هذا النقل ويكون قول الناقل «اجماع في المسألة» بمنزلة ان يقول قال الشيخ والمفيد والمحقق والعلامة والشهيدان الخ ﴿فلو ضم اليه﴾ أي الى

مما حصله أو نقل له من أقوال السائرين أو سائر الامارات مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام كان المجموع كالمحصل ،

هذا المقدار المنقول ﴿مما حصله﴾ نفس المنقول اليه من الاقوال ﴿أو﴾ مما ﴿نقل له من أقوال السائرين أو﴾ حصل له من ﴿سائر الامارات مقدار﴾ نائب فاعل «ضم» ، ووصف قوله «مقدار» بقوله : ﴿كان﴾ الخ، أي حصل المنقول اليه بالاضافة الى الاجماع مقدار آخر من الاقوال بحيث كان ﴿المجموع منه﴾ أي مما حصله بنفسه ﴿و﴾ من ﴿ما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام﴾ حينئذ ﴿كان المجموع كالمحصل﴾ جواب «لوضم» ، اذ حصل بعض السبب بالخبر المعتبر من ناقل الاجماع وبعض السبب بتتبعه بنفسه فى سائر الاقوال أو سائر الامارات .

مثلا : لوكان المنقول اليه يرى وجوب اتفاق جميع الامة فى الاستكشاف عن رأي الامام، ثم رأى الشهيد نقل الاجماع وتتبع هو بنفسه فحصل على أقوال من تأخر من الشهيد كان ذلك سبباً تاماً لكشف قول المعصوم، أو لوكان المنقول اليه يرى حجية قول جميع الامة فى عصر واحد ثم رأى الشهيد نقل الاجماع وعلم انه لايحكي أقوال علماء الهند لبعده عنهم ثم تتبع هو اقوالهم حتى حصل على جميع الاقوال فى عصر واحد بعضها نقلا عن الشهيد وبعضها وجداناً كان ذلك سبباً لكشفه قول المعصوم .

ومثل ذلك فيما لوضم الى الاجماع المنقول سائر الامارات مما تتم بها حجيته، كما لوقلنا بأن السيرة المستمرة بين المسلمين مما لم تردع بآراء الفقهاء حجة لكشفها عن قول المعصوم ، فرأينا فى مسألة سيرة مستمرة ثم نقل لنا الاجماع على طبقها

ويكون حاله كما اذا كان كله منقولا .

ولاتفاوت فى اعتبار الخبر بين مااذا كان المخبر به تمامه أو ماله دخل فيه وبه قوامه كما يشهد به حجيته بلاريب فى تعيين حال السائل . وخصوصية القضية الواقعة المسؤل عنها وغير ذلك

كان الاجماع المنقول المنضم الى السيرة كاشفاً عن رأي الامام ﴿ويكون﴾ اجماع الاقوال الذي نقل بعضها وحصلنا على بعضها ﴿حاله كما اذا كان كله منقولا﴾ أو كله محصلا .

﴿و﴾ لايستشكل بأنه لاشبهة لهذا الاجماع المبعض فى باب الاخبار، اذليس هناك خبر بعضه منقول وبعضه مسموع .

لانا نقول : ﴿لاتفاوت فى اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به تمامه أو﴾ بعضه من ﴿ماله دخل فيه﴾ أي فى الخبر ﴿وبه﴾ أي بذلك البعض والضمير عائد الى «ما» ﴿قوامه﴾ أي قوام الخبر ﴿كما يشهد به﴾ أي بالذى ذكرنا من عدم التفاوت ﴿حجيته﴾ أى حجية الخبر ﴿بلا ريب فى﴾ هذه الموارد:

الاول : ﴿تعيين حال السائل﴾ كما لواخبر زيد عن الامام ثم اخبرنا عدل ان زيداً الواقع في سند هذا الخبر ثقة أوكان الراوى عن الامام عليه السلام محمد فاخبرنا العدل ان محمداً هذا هو ابن مسلم أو اخبر الثقة ان البطائني الذى يروى عن الامام انما روى هذا الخبر فى حال استقامته .

﴿و﴾ الثاني : ﴿خصوصية القضية الواقعة المسؤل عنها﴾ كما اذا روى النهي عن اكل لحوم الحمر الاهلية، ثم اخبر الثقة بأن ذلك كان في الغزوة الفلانية وانما منع لئلا يقل المركوب حين سئل عن ذلك.

﴿و﴾ الثالث: ﴿غير ذلك﴾ كما لوسمع الراوي قوله «اكرم العلماء» ثم

مما له دخل فى تعيين مرامه عليه السلام من كلامه .

وينبغى التنبيه على امور :

(الاول) انـه قد مر ان مبنى دعوى الاجماع غالباً هـو اعتقاد الملازمة عقلا لقاعدة اللطف ،

لم يسمع التتمة فأخبره ثقة بأنها كانت «الا زيداً» ﴿مماله دخل في تعيين مرامه عليه السلام من كلامه﴾ فان أدلة حجية الخبر تشمل جميع ذلك واذا ثبتت الحجية فى الخبر المبعض ثبتت فى الاجماع المبعض الذى بعضه منقول وبعضه محصل، أوبعضه منقول وبعضه امارة اذا اجتمعت معه افاد المجموع الحجية.

﴿وينبغي التنبيه على أمور﴾ ثلاثة:

الامر ﴿الاول﴾ فى ان نقل الاجماع لايفيد الا بالمقدار الذى يدل عليه اللفظ من باب نقل السبب فقط، أما رأى الامام عليه السلام فلايستكشف من الاجماعات المنقولة وذلك ﴿انه قدمر﴾ فى الامر الاول من الفصل السابق ﴿ان مبنى دعوى الاجماع غالباً هو﴾ احد امرين: ﴿اعتقاد الملازمة عقلا﴾ بين رأى العلماء ورأى الامام ﴿لقاعدة اللطف﴾ التي هي عبارة عن فعل الله تعالى كل ماهو مقرب للعبد الى الطاعة ومبعد لهم عن المعصية .

بيان ذلك: ان الغرض من الخلقة العبادة كما قال سبحانه: «وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون»[1] والعبادة لاتتحقق الا بارشاد الله سبحانه الى مواقع الامر والنهي، فاذا كان الغرض ذلك ـ والمفروض ان العقل لايدرك تلك المواقع ـ لزم على الله سبحانه بمقتضى الحكمة هداية العباد اليها، فاذا لم يفعل كان نقضاً للغرض وهـو قبيح على الحكيم اذاً، فاذا اتفقت العلماء على شـيء وكان حكم الله خلافه لزم

---

(١) الذاريات : ٥٦ .

وهي باطلة

بمقتضى قاعدة اللطف ان ينبه الله سبحانه العباد على الحق، ولايكون ذلك الا بايجاد الخلاف بينهم حتى يكون مجال للواقع ولايضل العباد .

فاذا لم يفعل ذلك كشف عن انه يطابق الحكم الواقعي. وقد يرتب القياس هكذا : لو اتفق آراء العلماء على حكم لزم اما مطابقته لحكم الله الواقعي واما بطلان قاعدة اللطف، لكن قاعدة اللطف صحيحة فالحكم المتفق عليه هو حكم الله الواقعي .

﴿و﴾ هذه القاعدة وان كانت ﴿هي﴾ صحيحة في الجملة، اذ لولاها لزم العبث القبيح المستحيل في حقه سبحانه لكنها في المقام ﴿باطلة﴾ اذ القاعدة لاتدل على أكثر من وجوب ارشاد الله سبحانه عباده في الجملة حتى لايلزم نقض الغرض، اما ان تكون القاعدة عامة بحيث تقتضي كل ارشاد فلا، للنقض اولا لمن لم تتم عليه الحجة كما في كثير من أهل البلاد البعيدة ومن يموت في الفترة بين الرسل.

وثانياً بأن القاء الامام الخلاف لايكفي في هداية الكل، اذ العلماء المخالفون ومن يأخذ برأيهم لايرون الرأى الواقعي، وأى فرق بين وقوع الجميع في الخلاف وبين وقوع البعض ؟ ولو كانت قاعدة اللطف عامة لزم عدم ارشاد الكل لا البعض.

وثالثاً : بأن الاجماعين في عصرين يخالف أحدهما الاخر مما يوجد في الفقه، فما يقال في ذلك يقال بالنسبة الى الاجماع في العصر الواحد .

وبالجملة ان القاعدة وان كانت صحيحة في الجملة لكنها لاتعم مانحن فيه، أما عن بعض من الاشكال في القاعدة كلية فكأنه ناش عن عدم وضوح مراد القائلين بها لديهم .

أو اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة وهى غالباً غير مسلمة ،وأماكون المبنى العلم بدخول الامام بشخصه فى الجماعة أو العلم برأيه للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوي فقليل جداً فى الاجماعات المتداولة فى ألسنة الاصحاب كما لايخفى ،

وكيف كان، فمبنى دعوى الاجماع غالباً اماالاعتقاد الملازمة عقلا التى عرفت حالها ﴿أو﴾ اعتقاد الملازمة ﴿اتفاقاً﴾ وذلك ﴿بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة﴾ من الفقهاء .

كما تقدم وجه الحدس ﴿وهي﴾ أي الملازمة الاتفاقية الناشئة عن الحدس ﴿غالباً غيرمسلمة﴾ اذ الحدس الذي يراد به هنا هو الحدس القطعي الذي هو من أسباب البرهان، كالحدس باكتساب نور القمر من نور الشمس كماتقرر فى المنطق .

ومثل هذا الحدس نادر جداً فيمانحن فيه، اذ مع هذه الاستنادات الموجودة فى مختلف أبواب الفقه كيف يمكن ان نقطع بأن فتوى المجمعين ليس الا لفتوى الامام؟ مع ان الغالب انانرى استنادهم قدس الله اسرارهم الى الاصول اللفظية أوالعملية فى الاحكام التي لادليل صريح فيها .

﴿واماكون المبنى﴾ للذي يدعى الاجماع ﴿العلم بدخول الامام بشخصه فى الجماعة﴾ المفتين المعبر عنه بالاجماع الدخولي ﴿أو﴾ كون مبنى مدعى الاجماع ﴿العلم برأيه﴾ عليه السلام ﴿للاطلاع بمايلازمه﴾ أى مايلازم رأي الامام ﴿عادة من الفتاوى﴾ بيان «ما»، والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق الذي ذكره بقوله «أواتفاقاً بحدس رأيه» الخ ان هذا حدس عادي وذلك حدس اتفاقي ﴿فقليل جداً فى الاجماعات المتداولة فى ألسنة الاصحاب كما لايخفى﴾ على من راجع كلماتهم

بـل لايكاد يتفق العلم بدخولـه عليه السلام على نحو الاجمال في الجماعة في زمان الغيبة، وان احتمل تشرف بعض الاوحدي بخدمته ومعرفته أحياناً، فلايكاد يجدي نقل الاجماع الا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أحرز من لفظه بما اكتنف به من حال أو مقال ويعامل معه معاملة المحصل .

واطلع على مواضع دعواهم الاجماع .

﴿بل لايكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الاجمال﴾ لعدم معرفة شخصه وان عرف انـه عليه السلام فيهم ﴿في الجماعة﴾ المفتين لهذه الفتوى ﴿في زمان الغيبة وان احتمل﴾ وجود القسم الخامس من الاجماع في زمان الغيبة، وذلك بـ ﴿تشرف بعض الاوحدي بخدمته﴾ عليه السلام ﴿ومعرفته احياناً﴾ كما تقدم نقلـه بالنسبة الى الاردبيلي وبحر العلوم قدس سرهما .

﴿فـ﴾ على هذا الذي ذكرنا من قلـة الاقسام أو استحالة بعضها بالنسبة الى المسبب الذي هو رأى الامام ﴿لايكاد يجدي نقـل الاجماع الا﴾ من باب نقل السبب بالمقدار الذي احرز من لفظـه ﴾ أي من لفظ النقل ، فالشخص المنقول اليه الاجماع يكون كأنه هو الذي تتبع أقوال الفقهاء، فاذا كان الاجماع المنقول ﴿ بما اكتنف بـه من حال أو مقال﴾ يدلان على مقدار الاقوال التـي يكون هذا الاجماع مرآة لها ، مثل مرآة لاقوال مائة من الفقهاء فكان المنقول اليه حصل بنفسه على أقـوال مائة من الفقهاء ﴿ويعامل معه﴾ أي مع هـذا الاجماع ﴿معاملة المحصل﴾ فان افاد شيئاً فهو والا فلايكشف عن قول المعصوم الذي هو مدار الحجية .

نعم اذا قام الاجماع على احد الخبريـن المتعارضين أو قلنا باطراد العلـة

(الثاني) انه لايخفى ان الاجماعات المنقولة اذا تعارض اثنان منها أو أكثر فلايكون التعارض الا بحسب المسبب

في قوله عليه السلام في باب الترجيح « فان المجمع عليه لاريب فيه » افاد هذا الاجماع بعد تحقق موضوعه الحجية كما لايخفى، لكن الثاني محل كلام بين الاعلام .

الامر ﴿الثاني﴾ مماينبغي التنبيه عليه في تعارض الاجماعين المنقولين فانه كثيراً مايدعى نفران من الفقهاء اجماعين على حكمين متضادين ﴿انه لا يخفى ان الاجماعات المنقولة اذا تعارض اثنان منها أو أكثر﴾ من الاثنين ـ كأن ادعى بعض الاجماع على حرمة صلاة الجمعة وبعض الاجماع على الوجوب وبعض الاجماع على الاستحباب ـ فالامر لايخلو من أربعة احوال: لان الاجماعين اما يحكيان عن الحكم الواقعي أو عن قول المعصوم، وعلى كل تقدير فالمراد بالاجماع اما اتفاق الكل أو البعض، فان كان الاجماعان حاكيين عن الواقع وقع التعارض في المسبب ، اذ لايمكن حكمان واقعان متضادان ، وان كان المراد بالاجماعين اتفاق الكل وقع التعارض في السبب ، اذ لايمكن اتفاق الكل على امر وعلى ضده .

وحيث ان المصنف « ره » بنى على ان الاجماع هو اتفاق البعض ـ في الجملة ـ وعلى ان الاجماع يحكى عن الحكم الواقعي رتب المباحث الاتية بمايلازم ذلك ﴿فـ﴾ اذا تعارض اجماعان ﴿لايكون التعارض الا بحسب المسبب﴾ الذي هو الحكم الواقعي اذ لايعقل حكمان واقعيان متضادان ، فيحصل العلم الاجمالي للمنقول اليه بكذب احد المنقولين .

وأما بحسب السبب فلاتعارض في البين لاحتمال صدق الكل، لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع حينئذ لايصلح لان يكون سبباً ولاجزء سبب لثبوت الخلاف فيها الا اذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها

﴿واما بحسب السبب﴾ الذي هو فتوى جماعة من الفقهاء ﴿فلاتعارض في البين لاحتمال صدق الكل﴾ بأن رأى كل واحد من الناقلين رأي جماعة من الفقهاء علم من باب اللطف أو الحدس العادي أو الحدس الاتفاقي ملازمته لرأى الامام فادعى الاجماع.

﴿لكن نقل الفتاوى على الاجمال﴾ الذي هو المفروض، اذ لم يعد ناقل الفتاوى مفصلا وانما جعل مرآة لها حيث اتى بها ﴿بلفظ الاجماع﴾ الذي هو عبارة اجمالية عن كل فتوى فتوى ﴿حينئذ﴾ أي حين التعارض ﴿لايصلح لان يكون سبباً﴾ لكشف رأي الامام ﴿ولا جزء سبب﴾ حتى ينضم اليه مايكون مع الاجماع المنقول كاشفاً عن رأيه.

وانما لايصلح حينئذ للسببية ولا لجزء السبب لان الاصل تساقط الطريقين المتعارضين كما هو المقرر عندهم، ولاترجيح في البين لاحدهما، ولافرق في سقوط الطريق بين ان يكون تمام الطريق أو جزئه.

والحاصل: انه لايصلح بشيء من الفتاوى المنقولة بالاجماعين للكاشفية ﴿لثبوت الخلاف فيها﴾ أي في الفتاوى او في الاجماعات المنقولة ﴿الا اذا كان في احد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها﴾ فهذه الخصوصية توجب ترجيح الاجماع ذي الخصوصية عند المنقول اليه

ولو مع اطلاعه على الخلاف ، وهو وان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى ـ على اختلافها ـ مفصلا ببعيد الا انه مع عدم الاطلاع عليها كذلك الا مجملا بعيد

﴿ولو مع اطلاعه على الخلاف﴾ .

وربّما يناقش فى العبارة بأن قولـه « لو اطّلع عليها » يستفاد منـه عدم الاطلاع الفعلي على تلك الخصوصية، ومع عدم الاطلاع الفعلي على الخصوصية يكون وجودها وعدمها سواء، لكن الظاهر ان قوله « لواطلع » لبيان الموضوع اى ان فى احد الاجماعين خصوصية زائـدة تكون مع الاطلاع عليها موجبة للقطع برأي الامـام .

﴿وهو﴾ أي اشتمال احد الاجماعين على خصوصية موجبة للقطع ﴿وان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى ـ على اختلافها ـ مفصلا ببعيد﴾ اذ لعله اذا اطلع على كل فتوى فتـوى وجد فى تلك الفتاوى على فتوى ابن بابويـه الذي يجعل متـون الروايات فى فتاويـه، أو وجد فيها على فتاوى زمرة من العلماء القدماء الذين يطمئن الانسان بأنهم لايفتون حسب الاصول والقواعد وانمايفتون بمايظفرون من الروايات .

أوماأشبه ذلك ممايورثـه الاطلاع على الفتاوى بصورة تفصيليـة ﴿الا انه مع عدم الاطلاع عليـها﴾ أي على الفتاوى ﴿كذلك﴾ مفصلا ﴿الا مجملا﴾ عطف بيان لقولـه «كذلك» أي مع عدم الاطلاع على الفتاوى الا مجملا، بأن يطلع على لفظة «الاجماع» الذي هو مرآة الفتاوى المفصلة ﴿بعيد﴾ اذلايعلم المنقول اليه ان لفظة الاجماع الذي هو حاك عن فتاوى متعددة هل تلك الفتاوى مشتملة على مثل فتاوى ابن بابويه واضرابها املا؟ فلايعلم مقدار قيمة تلك الفتاوى

- فافهم .

(الثالث) انه ينقدح مماذكرنا فى نقل الاجماع حال نقل التواتر وانه

من جهة كاشفيتها لقول الامام عليه السلام، ﴿فافهم﴾ .

اذ من الممكن تحصيل خصوصيـة فى احد الاجماعين ـ من غير جهـة الفتاوى ـ كافية لكشف المنقول اليه رأى الامام عليه السلام، فان الخصوصية لاتنحصر فيماذكر .

الامر ﴿الثالث﴾ مما ينبغى التنبية عليه فـي نقل التواتر ﴿انه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع﴾ من ان ناقل الاجماع قدينقل السبب والمسبب وقد ينقل السبب فقط ، ومما يتفرع على كلا النقلين ﴿حال نقل التواتر﴾ وان ناقل التواتر قد ينقل السبب الذي هـو اخبار جماعة يفيد قولهم العلم و يمتنع تواطئهم على الكذب ، وقد ينقل السبب والمسبب الذي هو عبارة عن الامر المخبر به ، فلو قال «الائمة قالوا الماء اذا بلغ قدر كرلم ينجسه شيء وقد وصل ذلك الىّ بالتواتر» كان نقلا للسبب الذي هو اخبار الجماعة والمسبب الذي هو قول الائمة عليهم السلام ولو قال تواترت القراءآت عن رسول الله صلى الله عليه وآله كان نقلا للسبب الذي هو التواتر .

﴿و﴾ كما يعرف تقسيم نقل التواتر الى هذين القسمين من تقسيم الاجماع سابقاً اليهما كذلك يعرف مما تقدم في مبحث الاجماع ﴿انه﴾ أي نقل التواتر بالنسبة الى المنقول اليه له جانبان : الاول من حيث انه هل يثبت للمنقول اليه ان الائمة عليهم السلام قالوا كذا أو الرسول صلى الله عليه وآله قال كذا ؟ الثانـي من حيث انه هل يثبت المنقول اليه ان في البين تواتراً على هذه المقالة ام لا؟ ويكون حال النقل مثل حال النقل فيما لو قال ثقة : حدثني زرارة ان الصادق عليه السلام قال التقية ديني ، فان

من حيث المسبب لابد في اعتباره من كون الاخبار به اخباراً على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول اليه بما أخبر به ، لو علم به ومن حيث السبب يثبت به

خبر هذا الثقة له جانبان : الاول انه هل يثبت ان الصادق عليه السلام قال هذه المقالة ؟ الثاني انه هل يثبت ان زرارة روى هذا الحديث عن الصادق عليه السلام ؟

اذا عرفت ذلك قلنا : ان نقل التواتر ﴿من حيث المسبب﴾ الذي هو مقالة الرسول صلى الله عليه وآله مثلا ﴿لابد في اعتباره﴾ أي اعتبار نقل التواتر ﴿من كون الاخبار به﴾ أي بالتواتر ﴿اخباراً على الاجمال﴾ فان قول الناقل تواتر هذا الكلام عن الرسول صلى الله عليه وآله اجمال لان يقول روى زيد وعمرو وبكر وخالد وفلان وفلان، الخ عن الرسول صلى الله عليه وآله ﴿بمقدار﴾ ﴿من الاخبار ﴿يوجب﴾ ذلك المقدار ﴿قطع المنقول اليه بما اخبر به﴾ الذي فرضناه قول الرسول صلى الله عليه وآله مثلا ﴿لو علم﴾ المنقول اليه ﴿به﴾ أي بذلك المقدار، فلو علم بكر المنقول اليه بأقوال الف نفر رووا حديث المنزلة لقطع بأنه من كلام الرسول مثلا ، لكنه لايعلم وجداناً بقول الالف وانما يسمع عن زيدان الفاً رووا ذلك .

وانما قلنا بلزوم كون اخبار ناقل التواتر بمقدار يوجب قطع المنقول اليه لانه لولم يكن بهذا المقدار لم يفد شيئاً بالنسبة الى المنقول اليه حتى لو علم المنقول اليه تفصيلا، فلو قال زيد تواترت الاخبار بأن الماء لاينجسه شيء وعلمنا انمراده بالتواتر اخبار ثلاثة مما لو ظفرنا باخبارهم تفصيلا لم يحصل لنا علم لم يفد نقله التواتر لنا شيئاً كما لايخفى .

هذا كله من حيث المسبب ﴿و﴾ اما ﴿من حيث السبب﴾ الذي هو دعواه التواتر ـ لما تقدم من ان التواتر سبب وثبوت كلام الرسول صلى الله عليه وآله مسبب ـ فانه ﴿يثبت به﴾

كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه كما اذا أخبر به على التفصيل فربما لايكون الا دون حد التواتر ، فلابد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع ذاك الحد ، نعم لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة ولو عند المخبر لوجب ترتيبه عليه ،

أي بنقل التواتر ﴿كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه﴾ ويكون حال نقله الاجمالي للاخبار بلفظ التواتر ﴿كما اذا اخبر به على التفصيل﴾ فيكون قوله تواترت الاخبار عن الرسول مثل قوله روى زيد وعمرو وبكر الخ عن الرسول ، وانما الفرق ان الاول اجمالي والثاني تفصيلي ﴿فربما لايكون﴾ ما ادعى التواتر فيه ﴿الا دون حد التواتر﴾ عند المنقول اليه ، كما لو كان الناقل يعتقد حصول التواتر باخبار عشرة والمنقول اليه لايرى حصول التواتر بأقل من مائة ﴿فلابد في معاملته﴾ أي معاملة المنقول اليه ﴿معه﴾ أي مع التواتر المنقول اجمالا ﴿معاملته﴾ أي معاملة الخبر التفصيلي ، اذ خبره الاجمالي بلفظ التواتر ليس الا مرآة لاخبار تفصيلية ، فلا يفيد الخبر الاجمالي اكثر مما يفيده الخبر التفصيلي ، واذا أردنا ان نتعامل مع خبره بالتواتر معاملة التواتر الحقيقي فلابد ﴿من لحوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع ذاك الحد﴾ المفيد للعلم ، فلو كان اخباره الاجمالي بالتواتر مرآة لقول عشرة وكان المنقول اليه لايرى حصول التواتر الا باخبار مائة لزم ان يلحق اخبار تسعين آخرين الى اخباره بالتواتر حتى يفيد العلم عنده .

﴿نعم لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة﴾ كما لو ندب الشارع حفظ الخبر الذي سمي متواتراً ﴿ولو عند المخبر﴾ بان كان اسم التواتر على خبر كاف في ترتيب اثر خاص عليه ولو لم يكن متواتراً عند المنقول اليه ﴿لوجب ترتيبه﴾ أي ترتيب ذاك الاثر ﴿عليه﴾ أي على هذا الخبر الذي هو متواتر عند الناقل وليس

ولو لم يدل على مابحد التواتر من المقدار .

فصل

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى

متواتراً عند المنقول اليه ﴿ولو لم يدل﴾ خبره ﴿على مابحد التواتر من المقدار﴾ بل دل على خلاف ذلك ، بأن كان خبره الاجمالي مرآة لاخبار عشرة وكان التواتر لايحصل الا باخبار مائة مثلا .

فصل

في الشهرة ، وهي في الفقه على نوعين :

« الاول » الشهرة في الرواية ، بأن تكون الرواية مشهورة بين الاصحاب وهذا النحو من الشهرة توجب ترجيح الرواية على الرواية الشاذة النادرة نصاً وفتوى.

« الثاني » الشهرة في الفتوى ، والمراد بها فتوى الجل سواء عرف الخلاف ام لم يعرف الخلاف والوفاق ، اما فتوى الكل فهو اجماع كما لايخفى .

والمشكيني « ره » جعل الاولى ان يكون محل النزاع أعم من ذلك بأن يقال ان محل ذلك هي الفتاوى المحققة غير المفيدة للعلم لا بالواقع ولا بوجود دليل معتبر سنداً ودلالة وجهة، اذ لافرق في ملاك النزاع بين ماذكر وبين الاجماع السكوتي والاتفاقات غير المفيدة للعلم .

وكيف كان فـ ﴿مما قيل باعتباره بالخصوص﴾ فهو من الظنون الخاصة الخارجة عن عموم حرمة العمل بالظن لامن الظنون الانسدادية ﴿الشهرة في الفتوى﴾ كما لو رأينا ان جماعة كثيرة من العلماء أفتوا بشيء ولم نجد له دليلا

ولايساعده دليل، وتوهم دلالة أدلة حجية الخبر الواحد عليه بالفحوى لكون الظن الذى تفيده أقوى مما يفيده الخبر فيه مالا يخفى، ضرورة عدم

من الكتاب أو السنة أو ما أشبههما ﴿و﴾ لكن ﴿لايساعده دليل﴾ يدل على حجيتها مطلقاً ، فان الاقوال في المسألة الحجية مطلقاً وعدمها مطلقاً ، والتفصيل بين الشهرة قبل الشيخ فهي حجة والشهرة بعده فليست بحجة ، والتفصيل بين الشهرة المطابقة للخبر فحجة ولو علم عدم استنادها اليه وبين غيرها فليست بحجة.

﴿و﴾ قد استدل لحجية الشهرة مطلقاً بأمرين: الاول مادل على حجية الخبر الواحد ، الثاني مادل على الاخذ بما اشتهر بين الاصحاب في مورد تعارض الخبرين، كما انه استدل للتفصيل الاول بأن الشهرة قبل الشيخ لاتكون الا للظفر على دليل معتبر، اذ الفقهاء قبل الشيخ كانوا مقيدين بالاخبار بخلاف الفقهاء بعده فانهم يحكمون حسب الاصول والقواعد . واستدل للتفصيل الثاني بأن الشهرة اذا طابقت الخبر دخلت في قوله عليه السلام « خذ بما اشتهر بين أصحابك » بخلاف الشهرة اذا لم تطابقه .

وحيث ان دليل التفصيلين ضعيف لم يتعرض للجواب عنهما المصنف «ره» وانما اكتفى بالجواب عن دليلي القائل بالحجية مطلقاً بقوله : و ﴿توهم دلالة أدلة حجية الخبر الواحد عليه﴾ أي على اعتبار الشهرة ﴿بالفحوى﴾ أي بمفهوم الموافقة ، فان مناط حجية الخبر الواحد هو الظن النوعي الحاصل منه، والظن الحاصل من الشهرة أولى بالعمل على طبقه ﴿لكون الظن الذي تفيده﴾ الشهرة ﴿أقوى مما يفيده الخبر﴾ فاذا صار الظن الاضعف حجة كان الظن الاقوى أولى بالحجية ﴿فيه مالايخفى﴾ خبر قوله « وتوهم » ، وذلك لـ ﴿ضرورة عدم

دلالتها على كون مناط اعتباره افادته الظن غايته تنقيح ذلك بالظن، وهو لايوجب الا الظن بأنها أولى بالاعتبار ولااعتبار به مع ان دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة ،

﴿دلالتها﴾ أي دلالة أدلة حجية الخبر الواحد ﴿على كون مناط اعتباره﴾ أي اعتبار الخبر ﴿افادته الظن﴾ فانه ليس في أدلة حجية الخبر ان وجه ذلك حصول الظن النوعي منه حتى يتعدى الى الشهرة بسبب العلة المطردة ﴿غايته﴾ أي غاية الامر ﴿تنقيح ذلك بالظن﴾ أى انما نظن ان وجه اعتبار الخبر الواحد حصول الظن النوعي منه ﴿وهو﴾ أى هـذا التنقيح الظني ﴿لايوجب الا الظن بأنها﴾ أى الشهرة ﴿أولى بالاعتبار﴾ مـن الخبر الواحد ﴿ولااعتبار بـه﴾ أى بما أفـاده التنقيح من الاولوية الاعتبارية ، ولا اعتبار بالظن ـ .

والحاصل : ان القطع بكون اعتبار الخبر من باب الظن ممنوع ، بل غاية الامر ان المظنون كون اعتبار الخبر من باب الظن، ولااعتبار بهذا المناط المظنون فان الظن لايغني من الحق شيئاً .

هذا ﴿مع ان دعوى القطع بأنـه﴾ أى حصول الظن ﴿ليس بمناط غير مجازفة﴾ اذ لوكان المناط الظن لـزم دوران الحجية مداره ، ومن المعلوم ان حجية الخبر لايدور مدار الظن ، ولذا لولم يحصل الظن على طبق الخبر ، بل لو حصل الظن على خلافـه لم يسقط عن الحجية ، لكن ربما يقال : بـأن هذا الجواب الثاني في غير محله اذ المراد بكون مناط حجية الخبر الظن انما هـو الظن النوعي والظن النوعي يحصل من الخبر كما يحصل من الشهرة، لكن يبقى عليه ان كون الظن النوعي الحاصل من الشهرة أقوى من الظن النوعي الحاصل من الخبر غير تـام ، اذ كثيراً يكون الظن الحاصل مـن الخبر أقـوى من الظن

وأضعف منه توهم دلالة الرواية المشهورة والمقبولة عليه

الحاصل من الشهرة ـ فتأمل .

هذا تمام الكلام في الدليل الاول للقائل بحجية الشهرة ، وقد عرفت عدم تماميته .

﴿واضعف منه﴾ أي من التوهم الاول دليلهم الثاني، وهو ﴿توهم دلالة الرواية المشهورة والمقبولة عليه﴾ أي على اعتبار الشهرة .

وحاصل استدلالهم: ان بعض النصوص يدل على حجية الشهرة بالخصوص، كالرواية المشهورة بين الاصحاب التي رواها ابن أبي جمهور في كتاب غوالي اللئالي عن العلامة «ره» مرفوعاً الى زرارة قال : سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت : جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال : يازرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر ـ[1] الحديث .

فان تعليق الحكم على وصف الاشتهار يدل على ان المناط هو الشهرة، فاذا كانت الشهرة مناطاً لم يفرق فيها بين شهرة الرواية وشهرة الفتوى .

وكالرواية المقبولة التي تلقتها الاصحاب بالقبول التي رواها المشايخ الثلاثة عن عمر بن حنظلة الواردة في روايتين متعارضتين قال عليه السلام : ينظر في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فان المجمع عليه لاريب فيه ـ[2] الحديث . فان قوله عليه السلام : «فان المجمع عليه لاريب فيه» الذي يراد به المشهور ـ كما يدل عليه صدر الحديث ـ علة صريحة في حجية الشهرة. فيتعدى عن مورد المقبولة ـ الذي هو الروايتان

---

(١) جامع الاحاديث ج١ ص ٢٥٥ عن المستدرك ج٣ ص ١٨٥ .

(٢) الكافي ج١ ص ٦٧ ـ التهذيب ج٦ ص ٣٠١ ـ الفقيه ج٣ ص٥ .

لوضوح ان المراد بالموصول فى قوله فى الاولى : خذ «بما» اشتهر بين أصحابك ، وفى الثانية ينظر الى « ما » كان فى روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به هو الرواية لا مايعم الفتوى كما هو أوضح من أن يخفى

المتعارضتان ـ الى كل مشهور، سواء كان فتوى أو عملا أو غيرهما، لكن لايخفى مافي هذا الاستدلال أيضاً ﴿لوضوح ان المراد بالموصول في قوله﴾ عليه السلام ﴿في﴾ الرواية المشهورة .

﴿الاولى: خذ بـ «ما» اشتهر بين أصحابك، و﴾ قوله عليه السلام ﴿في﴾ الرواية المقبولة .

﴿الثانية: ينظر الى «ما» كان في روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به﴾ الحديث ﴿هو الرواية﴾ فقط، فالمراد من الرواية المقبولة والمشهورة ان الرواية المشهورة حجة لان كل شهرة حجة ، ومن الواضح الفرق بين حجية شيء لاجل الشهرة وبين حجية الشهرة، فانه لاتلازم بين تأييد الشهرة مافيه قدر من الحجية وبين حجية الشهرة رأساً، ولا اطلاق للموصول حتى يعم الفتوى كما ان تعليق الحكم على الوصف ليس ظاهراً فى انه تمام العلة. اما التعليل في الخبر الثاني بأن المجمع عليه لاريب فيه لايستفاد منه أكثر من عدم الريب في المجمع عليه مما فيه مقتضى الحجية لا المجمع عليه مطلقاً .

والحاصل: ان المشهورة والمقبولة خاصة بالرواية ﴿لامايعم الفتوى كما هو أوضح من ان يخفى﴾ .

واما الجواب بضعف السند ـ كما ذكره البعض ـ ففيه ان المفروض حجيتهما فلامجال لردهما بضعف السند .

نعم بناءاً على حجية الخبر ببناء العقلاء لايبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته، بل على حجية كل امارة مفيدة للظن أو الاطمينان لكن دون اثبات ذلك خرط القتاد

﴿نعم بناءاً على حجية الخبر﴾ الواحد﴿بـ﴾ سبب ﴿بناء العقلاء لايبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته﴾ أي حجيـة الخبر الواحد فقط ﴿بل على حجية كل امارة مفيدة للظن أو الاطمينان﴾ ومن تلك الامارات الشهرة ﴿لكن﴾ الانصاف ان وجه الحجية لو كان بناء العقلاء أيضاً لما كفى في حجيته الشهرة، اذ الخبر الواحد يعد عند العقلاء شيء له استناد الى حجة ذاتية، بخلاف الشهرة فانها لااستناد لها بعد كثرة استناد أقوال المشهور الى وجوه اجتهادية.

هذا مضافاً الى ان ﴿دون اثبات ذلك﴾ القول وهو كون حجية الخبر من باب بناء العقلاء﴿خرط القتاد﴾ اذ حجية الخبر الواحد انما هي من باب التواتر الاجمالي المستفاد من السنة في حجية الخبر، لكن سيأتي من المصنف «ره» أنه يستند في الحجية الى بناء العقلاء، فهذا الكلام منه هنا مناف لما يأتي منه.

فتحصل: ان وجه حجية الشهرة احد الامور المذكورة من أدلة حجية الخبر الواحد أو المشهورة والمقبولة أو بناء العقلاء، لكن شيئاً منها لاتصلح للاستناد لما عرفت من المناقشة في الجميع، ومع ذلك فلو لم يوجد في المسألة دليل يصح الاستناد اليه مما يكون محتملا لاستناد المشهور وقامت الشهرة على الفتوى بشيء أشكل الفتوى على خلاف ذلك مستنداً الى الاصل العملي أو ما اشبه، اذ الغالب حصول الاطمينان بوجود دليل معتبر في المسألة لم تصل اليه اليد خصوصاً اذا كانت الشهرة شهرة القدماء.

فهرس الكتاب

(المقصد الثالث ـ في المفاهيم)

في مفهوم الشرط	٧	في مفهوم الاستثناء	٨٤
في مفهوم الوصف	٦٧	مايفيد الحصر والاختصاص	٩٠
في مفهوم الغاية	٧٧	في مفهوم اللقب والعدد	٩٦

(المقصد الرابع ـ في العام والخاص)

تعريف العام وتقسيمه	١٠٠	ثمرة النزاع في الخطابات الشفاهية	١٧٥
بيان وجود ألفاظ العموم	١٠٦	تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده	١٨٣
النكرة في سياق النفي	١١٠		
حجيه العام المخصص في الباقي	١١٥	تخصيص العام بالمفهوم المخالف	١٨٨
اجمال المخصص يسري الى العام أم لا؟	١٢٦	الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة	١٩٢
في احراز المشتبه بالعموم	١٤٨	تخصيص الكتاب بخبر الواحد	١٩٧
وجوب الفحص عن المخصص	١٥٥	العام والخاص المتخالفين	٢٠٣
في الخطابات الشفاهية	١٦٢	في النسخ والبداء	٢١٠

(المقصد الخامس ـ في المطلق والمقيد والمجمل والمبين)

تعريف المطلق	٢٢٣	معنى مقدمات الاطلاق	٢٤٣
اسم الجنس	٢٢٤	الجمع بين المطلق والمقيد	٢٥٦
علم الجنس	٢٢٨	في المجمل والمبين	٢٦٩
المفرد المعرف باللام	٢٣٠	المراد المبين	٢٦٩
النكرة	٢٣٧		

(المقصد السادس ـ الامارات المعتبرة شرعاً أو عقلا)

بعض أحكام القطع	٢٧٤	حجية جميع أقسام القطع	٣٤٩
في التجرى	٢٨٩	في العلم الاجمالى	٣٥٦
أقسام القطع وأحكامه	٣٠٩	الامارات ليست كالقطع في الحجية	٣٧٥
القطع والظن الدخيلين في الموضوع	٣٣٣	امكان التعبد بالظن	٣٧٦
لزوم الالتزام بالتكليف	٣٣٩	في حجية الظواهر	٤٠٥
في احراز الظهور بالقطع	٤٢٦	حجية الاجماع المنقول	٤٣٧
في اعتبار قول اللغوى	٤٢٩	حجية الشهرة	٤٦٦