

الملك الوهاب

الغول مص الكفاية

الجزء الثالث

تقريباً لأبحاث أستاذ الدين والعلوم
السيد محمد حسين النجفي في تاريخ سجاد

السيد محمد حسين النجفي

الهداية الى اغوا مضالك



تَقَرَّبْ إِلَى مَجَارِئِ رَيْتِ اللَّهِ رَجَا
السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ حُسَيْنٍ النَّجَفِيِّ الْمَلِكِ سَجَادِي

السَّيِّدِ عَلِيِّ الْمَلِكِ سَجَادِي



الكتاب: الهداية إلى غوامض الكفاية ج ٣

المؤلف: السيد علي الميرسجادي

الناشر: محلاتي

التنضيد والاخراج الفني: كومبيوتر المجتبي عليه السلام

المطبعة: ثامن الحجج عليه السلام

الطبعة: الاولى ١٣٨٧ هـ ش - ١٤٣٠ هـ . ق

الكمية: ٢٠٠ نسخة

رقم الايداع الدولي: ١ - ٥٤ - ٧٤٥٥ - ٩٦٤ - ٩٧٨

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

طوإن الناشر: قم - شارع انقلاب - سوق صاحب الزمان عليه السلام - الرقم ٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء
والمرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى
يوم الدين.

مركز تحقیق و ترویج علوم و معارف اسلامی

کتابخانه	
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۳۰۱۹۹
تاریخ ثبت:	



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الثالث



مركز بحوث علوم الحاسوب

مقدمة: وهي (١) إنَّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو: عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية - ولو بقرينة الحكمة - وكان يلزمه لذلك وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه. فمفهوم: إن جاءك زيدٌ فأكرمه مثلاً، لو قيل به قضية شرطية سالبة شرطها وجزائها لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية ويكون لها خصوصية بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها.

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

تعريف المنطوق والمفهوم

(١) (المنطوق): هو اللفظ الذي يُنطق به ويكون حاكياً عن المعنى ودالاً عليه في العُرف واللغة. وفي اصطلاح الأصولي: (هو الحكم الإنشائي أو الإخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة وكان يلزمه لذلك وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه) وفي فرض الموافقة: يُعرف بمفهوم الموافق أو فحوى الخطاب، وفي فرض المخالفة: يُعرف بمفهوم المخالف.

(المفهوم): في اللغة هو ما يُفهم من اللفظ ويكون مرادفاً للمعنى وللمدلول، وإنَّ الفرق بين الثلاثة اعتباري. وفي الإصطلاح الأصولي هو ما يلزم المنطوق

لمناسبة بينهما، ولأجل التوضيح لابد من ذكر أمور:
أحدها: المثال المعروف لمفهوم الموافق: الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَقْلُ لَهَا أَفٌ﴾^(١) ومفهومها: النهي عن ضربهما وشتمهما بالأولوية، ولمفهوم المخالف للحكم الإنشائي: (إن جاءك زيد فأكرمه) ومفهومه: إنشاء إنتفاء وجوب الاكرام عند انتفاء المجيء. وللحكم الخبري: (إن جئتني فأنا أعطيك ديناراً) ومفهومه: الإخبار بانتفاء اعطاء الدينار عند انتفاء المجيء.

ثانيها: إن في ضمن الكلام الذي يستفاد منه المفهوم لابد من وجود خصوصية ولولاها لما استفيد منه المفهوم، فالخصوصية الموجودة في المثالين هي: ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على علته المنحصرة المستفادة من الهيئة الشرطية أو الأولوية القطعية.

ثالثها: لابد أن تكون الخصوصية مستفادة من اللفظ وضعاً أو بمقدمات الحكمة ويكون الحكم في المفهوم من لوازم المعنى لتلك الخصوصية، فإن كانت مستفادة من خارج اللفظ كالخصوصية الموجودة في صيغة إفعال من الملازمة العقلية المستفاد منها وجوب المقدمة أو حرمة ضد المأمور به، فخارج عن محل الكلام، وأنه ليس بمفهوم. والمهم هو البحث عن الخصوصية، وبعد ثبوتها لا نحتاج الى البحث عن حجيتها، لأنه اذا ثبتت الملازمة البيّنة بالمعنى الأخص كان حجة لا محالة، ويكون دلالة اللفظ على المفهوم من مصاديق الظاهر الذي سيأتي ثبوت حجتيه ببناء العقلاء.

رابعها: إن الحكم المستفاد من المنطوق، قد يكون موافقاً له ايجاباً أو سلباً فهو المُعَبَّر عنه بالمفهوم الموافق، وقد يكون مخالفاً له ايجاباً أو سلباً فهو المُعَبَّر عنه بالمفهوم المخالف، أو دليل الخطاب. ولهذا يقع الكلام فيه في مقامين:

فيصح (١) أن يقال: إنَّ المفهوم إنّما هو حكمٌ غير مذكور، لأنّه (٢) حكمٌ لغير مذكور، كما فسّر به، وقد وقع النقض والابرام بين الأعلام، مع أنّه لا موقع له - كما أشرنا اليه في غير مقام - لأنّه من قبيل شرح الإسم، كما في التفسير اللغوي، ومنه قد انقذ غير هذا التفسير، ممّا ذكر في المقام فلا يهّمنا التصدي لذلك.

(١) ذكروا للمنطوق والمفهوم تعاريف متعدّدة، وقد وقع البحث في طردها وعكسها عند الأعلام فمنها: إن المنطوق حكمٌ مذكور والمفهوم حكم غير مذكور، فحرمة قول: أف للوالدين، وجوب الاكرام عند مجيء زيد: حكمان مذكوران في المثالين، فهما من المنطوق. وحرمة الضرب، وعدم وجوب الاكرام عند عدم مجيء زيد: حكمان غير مذكورين بلا واسطة، وان كانا مذكورين بواسطة الخصوصية فهما من المفهوم.

(٢) من التعاريف لهما ما عن الحاجبي: بأن المفهوم: هو ما دلّ عليه اللفظ لافي محلّ النطق. والمنطوق: هو ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، وعن العضدي: ان المنطوق حكماً لمذكور وحالاً من أحواله، سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أم لا؟ والمفهوم خلافه، أي أنه حكمٌ لغير المذكور وحالاً من أحواله، وقد أورد عليه: بأن الموضوع في كلتا القضيتين واحد وهو زيد فكيف صار في إحداهما مذكوراً وفي الأخرى غير مذكور؟ واجيب عنه:

بأن الموضوع فيهما مختلف، فإنّ موضوع المنطوق هو زيد الجائي، وموضوع المفهوم زيد الغير الجائي، وإلّا لزم اجتماع حكمين مختلفين لموضوع واحد في آن واحد، وهذا الاختلاف في الموضوع كافٍ لرفع الإشكال، وقد ذكروا نقوضاً للتعاريف لا يرى الماتن مبرراً لنقلها بعد فرض أنّها تعاريف

كما لا يُهمُّنا (١) بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة، وإن كان بصفات المدلول أشبه، وتوصيف الدلالة أحياناً كان من باب التوصيف بحال المتعلق.

لفظية وشرح الاسم، وإن كان التعريف الأول راجعاً على تعريف العضدي في الواقع.

والمحقق النائيني رحمته الله عرّف المفهوم: بأنه المدلول الالتزامي للجملة التركيبية على وجه يكون اللزوم بيتاً بالمعنى الأخص^(١). ويمكن أن يناقش بمناقشتين: الأولى: من البديهي أنه ليس كل مدلول التزامي للكلام الذي كان بيتاً بالمعنى الأخص يكون مفهوماً، فإن استفادة النجاسة لشيء عن طريق نجاسة ملاقيه من المدلول الالتزامي عند جماعة مع أنه ليس بمفهوم، الثانية: أن اللزوم في المفهوم لم يكن من البين بالمعنى الأخص، إذ كيف صار بيتاً مع اختلافهم فيه واختلافهم في طريق الاستدلال عليه، فمنهم من حاول إثبات المفهوم لبعض التراكيب ببعض القواعد العقلية مثل قاعدة: عدم صدور الكثير من واحد، ووافقهم هو رحمته الله في هذا الاستدلال، وهذا ينافي مع كون اللزوم بيتاً، فتعريف المتن أجود وأسلم عن الاشكال.

(١) اختلفوا في أن المنطوقية والمفهومية وصفان للدلالة حقيقة، وإن توصيف المدلول بهما يكون بحال المتعلق أم يكون الأمر بالعكس، ولا ثمرة عملية لهذا البحث والماتن رحمته الله رجح الثاني، وهو الأظهر؛ لأن الدلالة تتصف بقوة الدلالة وضعفها والصراحة والظهور؛ ولا تتصف بالمنطوقية والمفهومية إلا من قبيل الوصف بحال المتعلق ويمكن أن يكونا وصفين للدلالة حقيقة، فإن اللفظ

وقد (١) انقذ من ذلك: أن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة إنما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرها هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الأخرى أم لا؟

من جهة اشتماله على الخصوصية يكون منطوقاً، والخصوصية الموجبة لانتقال الذهن الى حكم آخر مفهوماً.

(١) بعدما تبين أن المفهوم لبعض الجمل التركيبية كالجملة الشرطية ناش عن ثبوت الخصوصية في المنطوق، فيكون البحث في الواقع في أن الجملة الشرطية أو الجملة الوصفية هل يوجد في معناها خصوصية تستلزم المفهوم بحسب الدلالة اللفظية بالوضع كما ذهب اليه بعض المحققين، أو بالقرينة العامة كما ذهب اليه بعض آخر، أم لا؟ أي أن البحث في المقام هو في ثبوت المفهوم بمفاد كان التامة، لا في حُجَّتِهِ بعد فرض ثبوته بمفاد كان الناقصة، وإن وقع في بعض التعابير ما يوهم ذلك من أن المفهوم الكذائي حُجَّةٌ أم لا؟ إذ في فرض ثبوته فهو حُجَّةٌ من باب حُجِّية الظهور ولا يعتنى بالقرينة الخاصة في بعض التراكيب، فإنَّ الكلام مع قطع النظر عن القرينة الخاصة.

هذا تمام الكلام في البحث عن حقيقة المفهوم، والآن يذكر الجمل التركيبية التي وقع البحث في ثبوت المفهوم لها وعدمه.

فصل

الجملة الشرطية (١): هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام. لاشبهة في استعمالها واردة الانتفاء عند الانتفاء في غير المقام، إنما الإشكال والخلاف في أنه بالوضع أو بقرينة عامة، بحيث لا بد من الحمل (الجري) عليه لو لم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال! فلا بد للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط،

مفهوم الشرط

(١) من التراكيب التي وقع البحث عن ثبوت المفهوم لها وعدمه هو: الجملة الشرطية، فقد ادّعى جماعة على أن تلك الجملة متضمنة لخصوصية تدل بها وضعاً أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة على انتفاء الحكم المذكور فيها عند الشرط، لا إشكال في أنها قد أُستعملت في الدلالة على المفهوم في بعض الموارد بضميمة القرينة الخاصة، كما أنها قد استعملت في عدم الدلالة على المفهوم بحسب القرينة الخاصة، وهذا مما لا كلام فيه.

وحكى في الحقائق عن الفوائد الطوسية أنه استقصى -مئة مورد أو أكثر- جملاً شرطية من القرآن لادلالة فيها على المفهوم، وإنما الكلام فيما إذا انتفت القرينة الخاصة على كلٍّ من الأمرين، هل يجب حملها على افادة المفهوم وضعاً أو بمقدمات الحكمة -إلا إذا قامت قرينة خاصة على عدم ثبوت المفهوم لها- أم

نحو (١) ترتب المعلول على علته المنحصرة. وأمّا القائل بعدم الدلالة

انّ الأمر بالعكس وأنّه يجب حملها على عدم المفهوم - إلاّ اذا دلت القرينة الخاصة على المفهوم -.

إستفادة المفهوم من القضية الشرطية موقوفة على إثبات كون الشرط علة منحصرة للحكم المذكور في الجزاء، إمّا بالوضع كما يظهر دعواه من تقارير الشيخ رحمه الله قال: (فالأولى، دعوى استفادة السببية من أدوات الشرط بحسب الوضع كما لا بعد في ذلك أيضاً عند ملاحظة معناها) وإمّا بمقدمات الحكمة، كما يظهر ذلك من جماعة، وأمّا القائل بعدم الدلالة فإنّه في فسحة عن إقامة الدليل عليه؛ لأنّ النافي يكفيه الأصل، والذي يدعي الثبوت لا بد أن يثبت دعواه بدليل معتبر، وقد ذكروا الثبوت المفهوم لها وجوهاً، وبعضها - على تقدير تماميته - يثبت لها المفهوم وضعاً، وبعضها - على تقدير تماميته - يثبت لها المفهوم بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

(١) الوجه الاول: دعوى أن ترتب (١) الجزاء على الشرط ترتب المعلول على علته المنحصرة، وهو متقوم بدعاوي لا بدّ من إثباتها، ومع ثبوتها يثبت للجملة الشرطية مفهوم.

الاولى: ثبوت كون الشرطية لزومية، أي إنّ بين الشرط والجزاء علاقة وارتباط مثل: إن كان هذا إنساناً كان ناطقاً، لا أنها اتفاقية مثل: إن كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً.

الثانية: كون اللزوم (٢) على نحو الترتب، أي ليس اللزوم على نحو مطلق

(١) الترتب: بمعنى حصول الشيء عند حصول شيء آخر وتفرعه عليه، بحيث يكون منشأ لتحقيقه.

(٢) اللزوم: بمعنى حصول احد الشيئين مع شيء آخر لا ينفك عنه، وهو أعم من الترتب، فإنه يصدق على ملازمة المعلول للعلّة والمعلول للمعلول والمعلولان لعلّة ثالثة.

ففي فسحة، فإن له منع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت، ولو من باب الاتفاق، أو منع دلالتها على الترتب، أو على نحو الترتب على العلة، أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم والعلية، لكن (١) منع دلالتها على اللزوم، ودعوى كونها اتفاقية في غاية السقوط.

العلاقة فإن من انحائه التلازم، وهو كون الطرفين معلولين لثالث، كالتلازم بين حرمة شرب الخمر وبطلان بيعه، وهما معلولان للاسكار في مرتبة واحدة.

الثالثة: كون الترتب على نحو ترتب المعلول على علته، أي كون الشرط مستقلاً في التأثير في الجزء، فلا يكفي سائر انحاء الترتب من الترتب الطبيعي كترتب الاثنين على الواحد، أو الزماني كترتب الظهر على طلوع الشمس، أو الرتبي الحسي كتقدم الإمام على المأموم، أو العقلي كترتب الفصل على الجنس، أو الرتبي الشرفي كتقدم الأب على الابن.

الرابعة: كون العلة منحصرة، ولا يكفي مطلق العلية إذ ربما يكون له بديل في العلية.

(١) هذا هو التحقيق حول الدعاوي الأربعة: أما الدعوى الأولى والثانية فالظاهر ثبوتهما بالقطع، فالأولى ظاهر الشرطية بمقتضى التبادر، والثانية مستفاد من الفاء في الجزء، ولهذا قال ﷺ: (منع دلالتها على اللزوم ودعوى كونها اتفاقية في غاية السقوط) والأمر كما ذكره.

أما (١) المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة - فضلاً عن كونها منحصراً - فله مجال واسع، ودعوى (٢) تبادل اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة - مع (٣) كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على غير المنحصرة منها بل في مطلق اللزوم - بعيدة،

وكلام المحقق النائني رحمته الله بالنسبة الى هاتين الدعويين مرتبك، فقد ادعى أولاً وضع الأداة للتعليق ثم ذهب الى أنها مجعولة لجعل مدخولها موضع الفرض، وانها لا تدل على أكثر من اللزوم والترتب مستفاداً من سياق الكلام، وجعل التالي تالياً والمقدم مقدماً، وفي بحث الواجب المشروط ادعى أنها موضوعة للربط بين الجملتين.

(١) بالنسبة الى الدعوى الثالثة والرابعة: فقد منع عن كون الترتب على نحو العلية فضلاً عن كونها منحصرة، اذ لا دلالة لشيء من مفرداتها على ذلك كما لا دلالة على الهيئة التركيبية عليه، ومدعى الدلالة لا بد من اثباتهما بدليل، وقد ذكروا لإثباته طرقاً ثلاثة: ذكرها وناقشها في المتن.

(٢) هذا هو الطريق الأول: وهو ان المتبادر من الأداة كون الشرط علة منحصرة للجزاء، إلا إذا قامت قرينة على الخلاف، وناقشه بثلاث مناقشات.

(٣) هذه هي المناقشة الأولى: وحاصلها أنه كيف يمكن دعوى تبادل العلية المنحصرة مع ما نرى من كثرة استعمالها في مطلق اللزوم من دون أن يكون بينهما ترتب العلية فضلاً عن الانحصار، ودعوى ان تلك الاستعمالات كلها مجازية بعيدة، ويمكن الجواب عنها: بأن كثرة الاستعمال لا ينافي الظهور الوضعي أو الاطلاق، فان صيغة (افعل) ظاهرة في الوجوب وقد كثر استعمالها في غيره.

عُهدتها على مدعيها، كيف (١) ولا يرى في استعمالها فيهما عناية ورعاية علاقة، بل إنما تكون إرادته كإرادة الترتب على العلة المنحصرة بلا عناية، كما يظهر على من أمعن النظر وأجال البصر في موارد الاستعمالات، وفي (٢) عدم الإلزام والأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات، وصحة الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، وعدم صحته لو كان له ظهورٌ فيه معلوم. وأمّا دعوى (٣) الدلالة بادعاء انصراف إطلاق العلاقة للزومية الى ما هو أكمل

(١) هذه هي المناقشة الثانية: وحاصلها أنها لو كانت الشرطية حقيقةً في العلية المنحصرة لزم أن يكون استعمالها في غير العلة المنحصرة مجازاً ومع العناية مع أن الأمر ليس كذلك، فإن الاستعمالين يكونان على نسق واحد ومن دون عناية، يظهر ذلك لمن أجال البصر وأمعن النظر في موارد الاستعمالات، وأجاب عنها في الحقائق: بأنه غير ظاهر، والرجوع الى العرف في مقام تشخيص مفاد القضية الشرطية يقتضي خلافه.

(٢) هذه هي المناقشة الثالثة: وحاصلها عدم الزام الخصم عند الاحتجاج والمخاصمة بذلك، فلو أنكر المتكلم وجود المفهوم في كلامه يقبل منه عند أهل المحاورة منافٍ لوجود الظهور العرفي للقضية في العلية المنحصرة، أقول: لا بدّ من مراجعة العرف والعقلاء في أن سيرتهم في الاحتجاج على البناء على المفهوم أم لا؟ فإن بعض الأعلام ادعى عكس ما ادعاه المتن.

(٣) هذا هو الطريق الثاني: وهو دعوى انصراف الإطلاق الى العلية المنحصرة لكونها أكمل افراد العلة للزومية، والمطلق ينصرف الى أكمل الأفراد.

أفرادها، وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها ففسد (١) جداً، لعدم (٢) كون الأكملية موجبة للإنصراف الى الأكمل لاسيما مع كثرة الاستعمال في غيره كما لا يكاد يخفى، هذا مضافاً (٣) الى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة،

(١) هذا شروع في الجواب بوجهين:

(٢) هذا هو الوجه الأول: الراجع الى منع الكبرى، وهو أنه سيأتي في بحث المطلق والمقيد: أن الانصراف الناشئ عن الأكملية لا يلزم تقييد الإطلاق به وإنما يوجب التقييد الانصراف الناشئ عن استيناس الذهن بالحصّة عن الطبيعة على نحو يكون عند أهل المحاورة بحكم القرينة المتصلة، وعلى تقدير تقييد المطلق بالانصراف لأكمل الأفراد ان لا يمنع عنه مانع، وهذا الشرط مفقود في المقام، لأن كثرة استعمال الجملة الشرطية في غير العلة المنحصرة مانع عن الحمل على المنصرف اليه.

مركز تحقيق كتب التراث

(٣) هذا هو الوجه الثاني: الراجع الى منع الصغرى مع الاغماض عن منع الكبرى، وحاصله: منع كون اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها اكمل من اللزوم في غير العلة المنحصرة، فإن الخصوصية الموجودة بين الشرط والجزاء عبارة عن الارتباط الخاص بينهما ولا فرق فيه بين أن يكون على نحو الانحصار أو غير الانحصار، إذ ليس في الانحصار مزية على غيره بعد تساويهما في التأثير كما يشهد به الوجدان.

فإن الإنحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة في معلولها أكد وأقوى. إن قلت: نعم (١)، ولكنه قضية الإطلاق بمقدمات الحكمة، كما أن قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي. قلت: أولاً (٢): هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة، ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هو هنا، وإلا لما كان معنى حرفياً، كما يظهر وجهه بالتأمل.

(١) الطريق الثالث: لإثبات دلالة الجملة الشرطية على العلية المنحصرة ذكره بصورة الإشكال، وهو التمسك بإطلاق الشرط بضميمة مقدمات الحكمة، وقد ذكر الماتن رحمته وجوهاً ثلاثة للأخذ بالإطلاق لإثبات العلية المنحصرة، وهذا هو الوجه الأول، وحاصله: أنه لو لم تكن العلة منحصرة وكان لها عدل كان على الحكيم أن يبينه لئلا يكون مُخلأً بفرضه، كما هو الحال في اقتضاء إطلاق الصيغة النفسية والعينية والتعيينية، لأن كل ما يقابل الثلاثة يحتاج إلى بيان زائد، وحيث لم يبين المتكلم ذلك لا بد من الأخذ بإطلاقه، وفي محل الكلام كذلك.

(٢) هذا هو الجواب عن الطريق بوجهين: أحدهما: أنه لا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات العلية المنحصرة، لأن الخصوصية المذكورة لا بد من أخذها من إطلاق الأداة، وهي من الحروف، والحروف معنى حرفي، فإذا أردنا الأخذ بالإطلاق وإجراء مقدمات الحكمة فيها لزم أن تلاحظ مستقلاً، والحرف لا يلاحظ مستقلاً بل لا بد من لحاظه آلياً دائماً، وأورد عليه المحقق الاصفهاني رحمته: بأن هذا الإشكال سارٍ في غير هذا المورد، مع أنه تمسك بإطلاق الهيئة للصيغة لإثبات عدم تقيده بقيد وكونه مطلقاً من دون توقف (١).

وثانياً (١): تعينه من بين أنحاء بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين، ومقايسته مع تعين الوجوب النفسي باطلاق صيغة الأمر مع الفارق، فإن النفسي هو الواجب على كل حال بخلاف الغيري، فإنه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه الى مؤنة التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الاطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولاً عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو المترتب على العلة المنحصرة، ضرورة ان كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب، محتاج في تعيينه الى القرينة مثل الآخر، بل تفاوت اصلاً كما لا يخفى. ثم إنه (٢) ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط.

(١) هذا هو الوجه الثاني من الجواب، وحاصله: انه على تقدير إمكان التمسك باطلاق أداة الشرط إلا انه لا يمكن التمسك به لإثبات العلية المنحصرة، ولا يقاس التمسك به لذلك بالتمسك باطلاق الهيئة لإثبات الوجوب النفسي للفرق بينهما وأن الوجوب النفسي ملازم لإطلاق الصيغة، لأنه الوجوب على كل حال وجب غيره ام لم يجب، بخلاف الواجب الغيري فإنه ثابت في حال دون حال، فلا مانع من التمسك بالإطلاق لحمل الصيغة على الواجب النفسي، وهذا بخلاف أداة الشرط الدالة على اللزوم بنحو الترتب، ولا يكون اللزوم والترتب بنحو العلية المنحصرة ملازماً مع إطلاقها، فترتب الجزاء على الشرط يكون ثابتاً سواء ثبت الترتب على غير هذا الشرط أم لم يثبت، فعدم الإنحصار كالإنحصار في عدم ايجاد التقييد، ولانه في تعيين كل منهما من قرينة خاصة ولا يكفي الإطلاق لإثبات أحدهما.

(٢) هذا هو الوجه الثاني للتمسك بالإطلاق لإثبات العلية المنحصرة، ذكره

بتقريب: أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم على المتكلم تقييده، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، وقضية إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً. وفيه (١) أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه، لو لم نقل بعدم اتفاه. فتلخص بما ذكرناه: أنه لم ينهض دليل على وضع مثل (إن) على تلك الخصوصية المستتبعة للإنتفاء عند الإنتفاء، ولم تقم عليها قرينة عامة، أمّا قيامها أحياناً كانت مقدمات الحكمة أو غيرها، مما لا يكاد ينكر، فلا يجدي القائل بالمفهوم أنه قضية الإطلاق في مقام من باب الاتفاق.

في التقريرات، ولكن بإطلاق الشرط لا بإطلاق الأداة كما كان في الوجه الأول، وتقريبه: أن إطلاق الشرط مثل مجيء زيد يقتضي أن يكون مؤثراً في الجزء وهو وجوب إكرامه في جميع الحالات، سواء سبقه شيء كالسلام مثلاً أم قارن معه الشيء الآخر أم لا؟ وهذا مساوق مع العلية المنحصرة، إذ لو كان هناك علة أخرى غير هذا الشرط لم يكن هو علة في جميع الحالات، إذ لو كانا مقارنين كان المؤثر الجامع بينهما وإن كان أحدهما سابقاً على الآخر كان الأثر للسابق، كما هو الحال في جميع موارد اجتماع العلل المتعددة، وهذا ينافي مع إطلاق الشرط المقتضى لكونه علة في جميع الحالات، هذا هو مقصوده عليه السلام وإن كانت عبارته قاصرة عن إفادة ذلك والأولى حذف (أو سبقه آخر)، لأن عدم التأثير وحده مختص بصورة المقارنة، وإذا فرض سبق أحدهما فإن الأثر يكون للمتقدم وحده.

(١) هذا هو الجواب عن الوجه: وحاصله: أن هذا الإطلاق لو تحقق لدل على المفهوم بلا إنكار من أحد، إلا أن هذا الإطلاق لم يتحقق إلا نادراً جداً بحكم المعدوم من دون أن تتم فيه مقدمات الحكمة، وظاهره حصول الإطلاق للشرط

نادراً وبنحو الموجبة الجزئية، إلا إن فيه من الإيجاز ما لم يظهر منه مراده إلا بتوجيه، ولأجله وجهه جمع من الأعلام بوجوه.

وعُمدة توجيهه هو ما ذكره المحققين: النائيني والأصفهاني والمشكيني رحمهم الله بما حاصله: أن القضايا الشرطية المتضمنة للأحكام الشرعية ليست في مقام بيان فعلية تأثير هذا الشرط وعليته فعلاً بل في مقام بيان اقتضاء هذا الشرط لتحقيق الجزاء، وهو لا ينافي عدم ترتب الجزاء عليه لاحتفافه بالمانع أو عدم الشرط، كما لا ينافي كون غيره مقتضياً وجزء المؤثر، وعليه فتأثير غيره في الجزاء لو سبقه لا ينافي كونه مقتضياً، نعم لو كانت في مقام بيان أنه شرط ومؤثر فعلاً كان مقتضى الإطلاق إنحصار الشرط فيه.

أقول: إن هذا التوجيه مما يقطع بعدم رضا الماتن رحمته به لوضوح بطلانه، فإن لازمه عدم وجوب شيء عند تحقق شرطه في القضايا الشرطية، ففي مثل: (إن ظاهرت فكفر، وإن سافرت فقصر) لا يجب التكفير بعد الظهار، كما لا يجب التقصير على المسافر، لأنه يحتمل فيها وجود المانع، أو عدم الشرط، أو كون الشرط جزء المؤثر، أو وجود شرط يقوم مقامه في العلية، وهذا يستلزم فقهاً جديداً لا يمكن أن يلتزم به فقيه.

وللعبرة توجيه آخر ذكره بعض الأعلام المعاصرين: وهو أن هنا جهتان: إحداهما: حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، ثانيتهما: استناد الجزاء الى الشرط وترتبه عليه، فالجملة الشرطية تدل على الأول دون الثاني، لأن الجملة لا تدل إلا على الحدوث عند الحدوث وضعاً، ودلالته على الاستناد الى الشرط يتوقف على اجراء مقدمات الحكمة، وهي غير تامة، مضافاً الى أن الجملة

وأما توهم (١) أنه قضية اطلاق الشرط، بتقريب ان مقتضاه تعيينه، كما ان مقتضى اطلاق الأمر تعيين الوجوب.

موضوعة للأعم أو لإفادة كلتا الجهتين، لكنها بحسب الاستعمال يلحظ فيها الدلالة على الجهة الأولى، وهذا التوجيه وإن كان أسلم من التوجيه الأول من الإشكال إلا أنه أيضاً غير سليم عنه وبعيد عن عبارة المتن.

والظاهر من عبارة المتن: تسليمه لإطلاق الشرط، إن تمت مقدمات الحكمة، وأنه في فرض وجود مؤثر آخر - سابق عليه أو مقارن له - كان على الحكيم بيانه كما هو الحال في جميع الإطلاقات ولكن في غالب القضايا الشرطية لم تتم المقدمات، لأن كون المتكلم في مقام بيان المراد من جهة كون الشرط علة منحصرة نادر جداً، وقد صرح في تلخيصه: ان الأداة لاتدل على العلية المنحصرة المستتبعة للإنتفاء عند الإنتفاء لا وضعاً ولا بمقدمات الحكمة لعدم قيامها إلا نادراً.

(١) هذا هو الوجه الثالث من وجوه التمسك بالاطلاق، وحاصله: إن مقتضى إطلاق الشرط هو تعيين الشرط في التأثير في الحكم من دون أن يكون شيء آخر بديلاً عنه في التأثير، كما ان مقتضى إطلاق الصيغة كون الوجوب متعيناً في المتعلق، فكما ان الوجوب التخيري يحتاج الى مؤنة بيان، وهو ان يقول: (افعل هذا أو ذاك) بخلاف الوجوب التعيني، فإنه لا يحتاج الى بيان ذلك، ولأجل ذلك ينفي التخيري بالإطلاق ويثبت به التعيني، كذلك العلية الغير المنحصرة تحتاج الى بيان بأن يقول: (إن جاءك زيد أو سلم عليك فآكرمه) وهذا بخلاف العلة المنحصرة، ففي صورة الشك يتمسك بالإطلاق وينفي به بديل الشرط المذكور فيثبت به انحصار العلة، إذ لو كان للشرط بديل لكان على

ففيه (١): أن التعيين ليس في الشرط نحواً يغير نحوه فيما إذا كان متعدداً، كما كان في الوجوب كذلك، وكان الوجوب في كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر، لا بد في التخييري منهما من العدل، وهذا بخلاف الشرط فإنه واحداً كان أو متعدداً، كان نحوه واحداً ودخله في المشروط بنحو واحد، لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً، وكان الإطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدلٌ لإحتياج ما له العدل الى زيادة مؤنة، وهو ذكره بمثل (أو كذا) واحتياج ما إذا كان الشرط متعدداً الى ذلك إنما يكون لبيان التعدد، لا لبيان نحو الشرطية، فنسبة إطلاق الشرط اليه لا تختلف، كان هناك شرط آخر أم لا، حيث

المتكلم ان يبينه بالعطف بـ (أو) كما كان الحال في الواجب المردّد بين التعيين والتخيير، والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق مع اتحاد نتيجهما هو: في أن هذا التقريب كان مبتنياً على استفادة الإنحصار من طريق عدم تأثير غيره فيه عند انعدام هذا الشرط وقيام غيره مقامه، والتقريب المتقدم كان مبتنياً على استفادة العلية المنحصرة للشرط من طريق اثبات ترتب الحكم على الشرط وعدم تأثير غيره فيه لو سبقه أو قارنه.

(١) هذا هو الجواب عن الوجه بوجهين أحدهما: أنه يختلف الواجب التعيني والواجب التخييري عن إنحصار الشرط وعدم انحصاره، ثبوتاً وإثباتاً، وقياس الشرط على الوجوب في غير محله، لأن الوجوب التخييري سواء كان الوجوب متعلقاً بكل من الطرفين على نحو التخيير الشرعي أم كان متعلقاً بالجامع بينهما على نحو التخيير العقلي فهو سنخ من الوجوب، يختلف عن الوجوب التعيني الذي هو تعلق الوجوب بشيء معين من غير عدلٍ له، فإذا شككنا في كون الوجوب تخييرياً، يحتاج الى ذكر عدل! أم تعيينياً

كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا إهمال ولا إجمال، بخلاف إطلاق الأمر، فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني، فلامحالة يكون في مقام الإهمال أو الإجمال، تأمل تعرف. هذا مع (١) أنه لو سُلّم لا يجدي

لا يحتاج الى ذكر العدل! لآمانع من التمسك بالإطلاق لنفي الحاجة الى ذكر العدل، وهذا بخلاف الشرط فإن الشرطية للشرط ذاتية وهي عبارة: عن التأثير بنحو العلية، فالنار مؤثرة في حرارة الماء، لا يتخلف، كانت الشمس بديلة عنها أم لا؟ فالمنحصر وغير المنحصر على حدٍّ سواء لا يختلفان في التأثير والترتب، ووجوب البديل وعدمه لا يوجب تغييراً في التأثير، فإذا كان قسمي الشرط في مرحلة الثبوت على نحو واحد وسنخ واحد كان في مرحلة الإثبات أيضاً كذلك.

إن قلت: ان ما ذكرتم لا يوجب فرقاً بين الوجوب والشرط فيما نحن فيه، فإطلاق الصيغة إن كان كافياً في الدلالة على الوجوب التعييني، من جهة ان التخييري يحتاج الى بيان زائد، لا بد أن يكون الحال في الشرط كذلك، فإنه إذا كان الشيء متعيناً في الشرطية لا يحتاج الى بيان زائد، بخلاف ما اذا لم يكن متعيناً، فإنه لا بد من ذكر العدل له في مقام التشريع، وإلا كان مُخلاً بغرضه، ومع الإطلاق ينفي احتمالاً.

قلت: ليس الأمر في الشرطية كذلك، فإنه لو لم يذكر بديل الشرط في الشرطية لم يكن مُخلاً بالغرض، إذ لا تأثير لذكره أو تركه في الشرطية، فإذا ذكره الحكيم كان لأجل تفهيم تعدد الشرط بخلاف الواجب التخييري، فإنه لا بد من ذكر العدل وبدونه يكون مُخلاً بغرضه ومقصوراً في التعبير، فيتمسك لنفيه بالإطلاق ولا يتمسك بالإطلاق لنفي احتمال تعدد الشرط.

(١) هذا هو الوجه الثاني من الجواب: وحاصله أنه على تقدير تسليم وجود

القائل بالمفهوم، لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الاتفاق.

التفاوت في الشرطية إن كان له بديل، وانه يمكن اثبات كون الشرط من القسم الثاني بالتمسك بإطلاق دليل الشرط نقول: ان ثبوت الإطلاق في القضايا الشرطية نادرٌ جداً، لما ذكرنا من أن غالب القضايا الشرطية لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة وان لهذه العلة بديلٌ أو أنها منحصرة، وعلى تقدير تمامية مقدمات الحكمة أحياناً فهو نادرٌ لا ينفع مدعى المفهوم على نحو الكلية، إلا إن المحقق النائيني رحمته الله اعتمد على هذا الإطلاق لإثبات المفهوم للشرط وقال: إن الشرط الذي تتضمنه القضية الشرطية تارةً يمكن أن يناط به المحمول، ويجعل منوطاً بذلك الشرط تشريعاً، وأخرى لا يمكن أن يجعل منوطاً به، بل يكون المحمول في نفسه منوطاً تكوينياً بالشرط بحيث لا يعقل تحققه بدون الشرط.

فإن كان الشرط على النحو الثاني فليس للقضية مفهوم، لأن القضية تكون حينئذٍ مسوقةً لبيان فرض وجود الموضوع، مثل: (إن رُزقت ولداً فاختنه، وان ركب الأمير فخذ ركابه) فإنه لا يعقل ختان الولد ولا اخذ ركاب الأمير إلا بعد تحقق الشرط، فالمحمول في مثل هذا لا يمكن أن يُقيد بالشرط ويُناط به، اذ التقييد فرع امكان الإطلاق، والمحمول الذي يتوقف على الشرط عقلاً لا يمكن فيه الاطلاق فهو بنفسه مقيدٌ به تكويناً، وهذا هو السرّ في عدم المفهوم للقضية اللقبية، من جهة ان الاشتراط الذي يتضمنه اللقب ليس إلا فرض وجود الموضوع، فمثل قوله: (اكرم زيدا) معناه أنه ان وجد زيداً فأكرمه، والإكرام عقلاً يتوقف على وجود زيد.

وان كان الشرط على النحو الأول لمجيء زيد وركوبه وجلوسه وغير ذلك

من الحالات التي لا يتوقف اكرامه عليها عقلاً، فلا محالة يكون الجزاء مقيداً بذلك الشرط في عالم الجعل والتشريع، ومعنى التقييد: هو إناطة الجزاء بذلك الشرط، ومقتضى إناطته به بالخصوص هو دوران الجزاء مداره وجوداً وعدمًا بمقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة، حيث أنه قيد الجزاء بذلك الشرط بخصوصه ولم يُقيد بشيء آخر، لا على نحو الاشتراك بأن جعل شيئاً آخر مجامعاً لذلك الشرط قيداً للجزاء، ولا على غير الاستقلال بأن جعل شيئاً آخر موجباً لترتب الجزاء عليه ولو عند انفراده وعدم مجامعته لما جعل في القضية شرطاً، ومقتضى ذلك هو دوران الجزاء مدار ما جعل شرطاً في القضية بحيث ينتفي عند انتفائه، وهو المقصود من تحقق المفهوم للقضية، فمقدمات الحكمة إنما تجري في ناحية الجزاء من حيث عدم تقييده بغير ما جعل في القضية من الشرط لا في الشرط حتى يرد عليه ما تقدم من الإشكال. والحاصل: إن إطلاق الجزاء في المقام - بالنسبة إلى ما عدا الشرط في اقتضائه المفهوم - يكون كإطلاق الوجوب في اقتضائه النفسية العينية التعيينية من غير فرق بين المقامين أصلاً، حيث إن مقدمات الحكمة إنما تجري لاستكشاف المراد، وإن المراد النفس الأمري هو ما تضمنه الكلام بعد احراز كون المتكلم في مقام البيان، كما هو الأصل الجاري عند العقلاء في محاوراتهم، حيث إن الأصل العقلاني يقتضي كون المتكلم في مقام بيان مراده النفس الأمري إلا أن تكون هناك قرينة نوعية على الخلاف، وفي المقام مقتضى تقييد الجزاء بالشرط هو كون المتكلم في مقام البيان، ودعوى أنه في مقام البيان من هذه الجهة دون سائر الجهات والقيود فاسدة، فانه لو بُني على ذلك لانسد باب التمسك بالإطلاقات في جميع المقامات، اذ ما من مورد إلا

ويمكن فيه هذه الدعوى^(١).

أقول: ان ما ذكره ﷺ لا يمكن المساعدة عليه، لأن الفرق بين قسمي الوجوب وقسمي الشرط جوهرى كما عليه الماتن، فإن الوجوب في التخييري بمعنى إن الواجب هو أحدهما على البدل، وهذا من الحالات والعوارض الطارئة على طبيعة الوجوب لا مانع من نفيه بالاطلاق، وهذا بخلاف الشرط فإن انحصار العلية وعدمه ليس من الحالات العارضة للطبيعة حتى ينفى بالاطلاق بل قيام سبب مقام سبب آخر، من قبيل ضمّ كلام الى كلام، ففي فرض عدم الانحصار بالشرط يكون المعنى: إن كلاً منهما مؤثر وهذا الفرق يوجب الاختلاف في التمسك بالاطلاق وعدمه، وأمّا ما ذكره الماتن ﷺ من أن الغالب في المتكلم ان لا يكون في مقام البيان من جهة انحصار السبب وعدمه فقد ذكره مماشاة، والعمدة هو عدم امكان التمسك بالاطلاق لإثبات المفهوم للقضية الشرطية بالوجوه الثلاثة، وما ذكره من المنع عن التمسك بالاطلاق اللفظي لإثبات المفهوم للقضية الشرطية هو الصحيح.

ولكن لا مانع من التمسك بالاطلاق المقامي للقضية لإثبات المفهوم، فإننا لو راجعنا العرف في محاوراتهم والفقهاء في استنباطاتهم نراهم يعتمدون على هذا الإطلاق، الا اذا دلت قرينة على خلافه. وبيانه: أنه لو أمر الأمر بشيء معلقاً على أمر أو أخبر معلقاً على شيء، وكان في مقام بيان تمام مراده ولم يذكر شيئاً آخر يكون دخيلاً في الحكم - مع ذلك الشرط أو قائماً مقامه - فإنه من هذا السكوت يستكشف عقلاً أنه لا بدليل لهذا الشرط ولا مساند له في مقام التشريع،

(١) فوائد الاصول: ج ١ ص ٤٨٣.

ثم (١) أنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه: أحدها: ما (٢) عزي الى السيد من أن تأثير الشرط إنما هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج عن كونه شرطاً، فأن قوله تعالى: ﴿فاستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ يمنع من قبول الشاهد الواحد، حتى ينضم إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني الى الأول شرط في القبول، ثم علمنا إن ضم إمرأتين الى الشاهد الأول شرط في القبول، ثم علمنا إن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصي، مثل الحرارة فأن انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة، لاحتمال قيام النار مقامها، والأمثلة

اذ لو كان لكان على الحكيم بيانه والآكان مُخلأً بمقصوده. فالإنصاف: انّ القضايا الشرطية الواردة في الشريعة تفيد الانتفاء عند الانتفاء، الا اذا دلت قرينة على الخلاف كما يشهد له الوجدان.

(١) بعد الفراغ عن ذكر أدلة المثبتين والجواب عنها شرع في ذكر أدلة النافين، وقد نقل وجوهاً من استدلالهم مع أجوبتها.

(٢) الوجه الأول: حكى عن السيد رحمه الله ومحصله: ان معنى الشرط بمقتضى مفاد الأداة: اناطة الحكم المذكور في الجزاء به وتعليقه عليه وهذا لا كلام فيه، الا أنه لا مانع من ان يقوم شيء آخر مقام ذلك الشرط ويجري مجراه في هذه الفائدة، ومع ذلك لا يخرج الشرط الأول عن كونه شرطاً، وذلك واقع كثيراً في التكوينية والتشريعية، فمن التكوينية: ان النار مؤثر في حرارة الماء والشمس تقوم مقامها في نفس الأثر والفائدة، ومن التشريعية: ان ضم شاهد مؤثر في شهادة الشاهد الآخر بمقتضى قوله تعالى ﴿فاستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ (١)

لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً. والجواب: أنه (١) ان كان بصدد اثبات بيان امكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع، فهو مما لا يكاد ينكر، ضرورة أن الخصم يدعي وقوعه في مقام الأثبات، ودلالة القضية الشرطية عليه، وان كان بصدد ابداء احتمال وقوعه، فمجرد الاحتمال لا يضره، ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً، كما لا يخفى. ثانيها: أنه (٢) لو دل لكان بأحدى الدلالات، والملازمة كبطلان التالي ظاهره،

ومع ذلك فإن ضمّ شهادة امرأتين يقوم مقامه في بعض الموارد، كما دل الدليل عليه، وضمّ اليمين أيضاً يقوم مقام الشرط أيضاً؛ وهذا يكشف عن أن الشرط الأول لم يكن منحصراً في الشرطية، فلا يمكن من الشرطية الانتفاء عند الانتفاء، وصدر كلامه ﷺ ظاهر في اعترافه بدلالة الشرطية على العلية التامة التي انكرها الماتن ﷺ.

(١) حاصل الجواب: أنه إن أراد ﷺ اثبات الأمكان الذاتي مقابل الاستحالة فلا كلام في ذلك من أحد، فإن القائل بالمفهوم يعترف بذلك، وكذلك ان اراد اثبات الوقوع الاحتمالي، فإن مجرد الاحتمال لا يضر بدعوى ظهور الجملة في الانتفاء عند الانتفاء، فإن كل ظهور يجتمع مع احتمال الخلاف والّا فهو ليس بظهور بل هو نص، وبناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخلاف، الا اذا كان مانعاً عن انعقاد الظهور بأن كان الاحتمال مساوياً أو راجحاً، وان اراد أنه لا ظهور للجملة الشرطية في المفهوم، فإنه يحتاج الى إثبات، ومجرد الإمكان لا يكفي للثبوت.

(٢) الوجه الثاني: دليل عقلي على شكل قياس شرطي رفع فيه التالي أنتج رفع المقدم هذه صورته: إن كانت الجملة الشرطية دالة على المفهوم لكانت الدلالة بإحدى الثلاث، والتالي باطل فيكون المقدم مثله، أما ثبوت الملازمة

وقد أجيب عنه: بمنع (١) بطلان التالي، وأن الالتزام ثابت وقد، عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه، فلا تغفل. ثالثها: قوله (٢) تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَكْرَهُوا فِتْيَاتَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ وفيه ما لا يخفى (٣)، ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحياناً وبالقرينة، لا يكاد ينكر، كما في الآية

فلأن الدلالة الوضعية اللفظية منحصرة في الثلاثة، وأما بطلان التالي: فالمطابقة والتضمن فغير محتمل عند الجميع، والالتزام يعتبر فيه أن يكون اللزوم (عقلياً كان أو عادياً أو عرفياً) يتيماً، وهذا الشرط مفقود في محل الكلام إذ لو كان يتيماً لما وقع الخلاف العظيم فيه.

(١) حاصل الجواب عن الدليل: أن القائل بالمفهوم يمنع عن بطلان التالي، ويدعي ثبوت دلالة الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء بالدلالة الالتزامية. وقد تقدم البحث عنها ثبوتاً أو نفيّاً فلا حاجة إلى الإعادة.

(٢) الوجه الثالث: الاستدلال بالآية الكريمة: ﴿وَلَا تَكْرَهُوا فِتْيَاتَكُمْ...﴾^(١) على عدم ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، إذ لو كان لها مفهوم دلّت الآية على جواز إكراه الفتيات على الزنا إن لم يردن التحصن وهذا مما يقطع ببطلانه، فإن من المقطوع به عدم جواز الإكراه على النساء سواء أردن التحصن أم لم يردن، فلا دلالة للآية على المفهوم، وإن لم يكن لها مفهوم لا بدّ وأن لا يكون للجميع مفهوم، لأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

(٣) هذا هو الجواب عن الوجه، بوجهين: أحدهما: أن الجميع متفقون على أن الجملة استعملت من دون دلالة على المفهوم بالقرينة الخاصة، كما أنهم متفقون أيضاً على استعمالها في المفهوم كذلك، والخلاف هو فيما لم تكن قرينة

وغيرها، وانما القائل به يدّعي ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينة عامة، كما عرفت. بقي هنا أمور، الأول: ان المفهوم (١) هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه،

خاصة، هل للجملة دلالة على المفهوم وضعاً كما يدعيه بعضهم، أو اطلاقاً وبمقدمات الحكمة كما يدعيه جمع، أم لا دلالة لها، فالآية الكريمة خارجة عن محل الكلام لأن دلالتها على عدم ثبوت المفهوم لها كانت بضميمة قرينة خاصة. الوجه الثاني: لم يذكره في المتن وذكره غيرهم، وهو ان فرض انتفاء الشرط هو من انتفاء الموضوع، لأنه في فرض عدم ارادتها التحصّن تكون رغبة الى الزنا، وفي هذا الحال لا يتحقق الإكراه عليه من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

الأمر الأول

(١) المفهوم: (على تقدير ثبوته) هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط والمذكور في الجزاء عند انتفاء الشرط لا انتفاء شخص الحكم، ولأجل تبين الأمر لابد من بيان المراد من السنخ والشخص.

المراد بالسنخ: طبعي الحكم المطلقة لاجميع افراد الطبيعة، بل بمعنى الطبيعة الغير المقيدة بشيء. والمراد من الشخص: ما يوجد في الخارج مع بعض الخصوصيات، فإن وجوب اكرام زيد بشرط مجيئه، يمكن ان يكون بعنوان أنه انسان، كما يمكن ان يكون الحكم ثابتاً له بعنوانه. وليس المراد من شخص الحكم: الحكم الموجود، اذ لا يعقل ان يوجد موجود خارجي نفسه بواسطة سبب آخر، فإن الموجود الخارجي غير قابل للوجود ثانياً، كما لا معنى لانتفائه لأن الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه. ومما ذكرنا من توضيح المراد من اللفظين يستبين

ضرورة (١) انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، ولا يتمشى الكلام في أن للقضية الشرطية مفهوماً أو ليس لها مفهوم، إلا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء، وانتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً، وإنما وقع النزاع في أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، أو لا يكون لها دلالة. ومن (٢) هنا انقذح: أنه ليس من المفهوم دلالة.

امكان كل من الاحتمالين في محلّ الكلام وفي مرحلة الثبوت، وأما في مرحلة الإثبات فقد ذكر إن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط، وسيأتي ثمرة النزاع بين الاحتمالين أو القولين.

(١) هذا هو الدليل لإثبات دعواه، ومحصله: أنه لو كان المراد انتفاء شخص الحكم لما كان للبحث عن ثبوت المفهوم وعدم ثبوته عند انتفاء الشرط مجال، لأن البحث المذكور فرع بقاء الموضوع، ففي قولك: (أكرم زيداً أن جاءك) يكون الموضوع للحكم مجيء زيد، وإذا انتفى مجيئه فقد انتفى الموضوع لانتفاء بعض قيوده، فلامجال للنزاع، نعم لو كان المراد من الحكم المذكور في الجزاء طبيعة الحكم حتى يمكن انشاء حكم آخر عند انتفاء الشرط كان للنزاع مجال ويقال: هل للجملة الشرطية دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أم لا؟ فإن الإثبات يكون فرع الثبوت، فالمعتبر في المفهوم امكان بقاء الحكم عند ارتفاع الشرط، فلو لم يمكن بقاءه فهو خارج عن المفهوم.

(٢) ممّا ذكرناه من اعتبار امكان بقاء الحكم عند ارتفاع الشرط يظهر ان الوقف أو الوصية أو النذر أو الحلف لأشخاص سواء لأعيانهم في (مفهوم اللقب) مثل: (أوقفت الدار على أولادي) أو بوصف شيء في (مفهوم الوصف) مثل: (وقفت لأولادي الفقراء) أو بشرط شيء في (مفهوم الشرط) مثل: (ان كانوا

عدولاً) عند انتفاء الوصف أو الشرط أو الموضوع ينتفي الوقف والوصية والنذر،
 إلا أنه ليس من مفهوم الوصف أو الشرط أو اللقب، وإن ذكر الشهيد الثاني رحمته في
 تمهيد القواعد: أنه من المفهوم وإن في الوقف دلالة على هذا المفهوم، ولكنه بما
 ذكرنا يتبين أنه ليس ذلك من المفهوم، لما عرفت من أن الاعتبار في المفهوم هو
 إمكان بقاء الحكم عند ارتفاع ما علق عليه وفي الأمثلة المتقدمة لم يكن
 الموضوع باقياً، فإن انتفاء الوقف عند انتفاء الشرط هو من باب عدم الصلاحية،
 والمال الواحد لا يصلح أن يوقف مرتين، لما عرفت من أن الاعتبار في المفهوم أن
 يكون الحكم المذكور في الجزاء قابلاً لأن ينشأ مرة أخرى حتى ينطبق عليه
 الضابط المتقدم، فإن لم يكن صالحاً للإنشاء مرة أخرى يكون انتفاء الحكم عقلياً،
 نظير انتفاء العرض بانتفاء موضوعه، فما ذكره الشهيد رحمته: من أنه من المفهوم، فهو
 قابل للمنع إذ لا علاقة له بالمفهوم أصلاً، إلا إذا قلنا بأن المنتفي هو انتفاء شخص
 الحكم لاسنخه الذي عرفت بطلانه.

القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والاقصاف والنذور والأيمان كما تُوهم، بل عن الشهيد في تمهيد القواعد: أنه لا إشكال في دلالتها على المفهوم، وذلك لأن انتفائها عن غير ما هو المتعلق لها، من الأشخاص التي تكون بألقابها أو بوصف شيء أو بشرطه، مأخوذة في العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو بالوصف أو باللقب عليه، بل لأجل أنه إذا صار شيء وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له، إلى غير ذلك، لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصية أو نذراً له، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق، قد عرفت أنه عقلي مطلقاً ولو قيل بعدم المفهوم في موردٍ صالح له. اشكال ودفع: لعلك (١) تقول: كيف يكون المناط في المفهوم

(١) هذا هو الإشكال على القول: بأن المنفي في المفهوم هو سنخ الحكم، ذكره في التقريرات، وحاصله: أنه كيف يمكن أن يقال: بأن المنتفي في المفهوم سنخ الحكم مع أن الحكم الثابت في المنطوق جزئي وليس بكلي، لأنه قد حصل وتحقق في الخارج فلا بد وأن يكون جزئياً، لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج، فالوجود الخارجي للحكم المنشأ يكون مساوياً مع الجزئية، وإذا كان مقيداً بشرط أو وصف ونحوهما لا بد وأن يكون المفهوم موافقاً مع المنطوق، لأن حقيقة المفهوم كما عرفت هو انتفاء الحكم عند انتفاء القيد المذكور في المنطوق، والمفروض أن القيد كان وارداً على الحكم الجزئي الوارد في المنطوق فمع انتفائه لا بد وأن يكون المنتفي في المفهوم أيضاً ذلك الحكم الجزئي بمقتضى الملازمة بين المنطوق والمفهوم عقلاً، وأما سنخ الحكم وطبيعته فهو أجنبي عن حكم المنطوق فلا وجه لانتفائه في المفهوم، وقد أجاب الشيخ رحمه الله عنه بأسلوب، وأجاب عنه الماتن رحمه الله بأسلوب آخر، وقدم جوابه ثم ذكر جواب الشيخ رحمه الله وناقشه.

هو سنخ الحكم؟ لا نفس شخص الحكم في القضية، وكان الشرط في الشرطية أنما وقع شرطاً بالنسبة الى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره، فغاية قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مقيّدة للمفهوم. ولكنك (١) غفلت عن أنّ المعلق على الشرط هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، وأمّا الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الأخبار به من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه أخباراً لا انشاءً. وبالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الأخبار به، كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه، وقد عرفت (٢)

(١) هذا هو الجواب عن الإشكال، وحاصله: إنّ المنشأ في القضية المنطوقية كلّية، وليس بجزئي فقولك: (إن جاءك زيد فأكرمه) معناه: أنّه أوجبت عليك اكرامه عند المجيء بالوجوب الكلّي، كما هو الحال في القضية الخبرية مثل ان تقول: (إن جاءك زيد فأنت تكرمه) وقد سبق منه في معنى صيغة الأمر إنّ الموضوع له هو مفهوم الوجوب لا مصداقه الخارجي، على خلاف في ذلك بينه وبين الشيخ رحمه الله. ويرجع هذا البحث الى أنّ الخصوصيات الحاصلة في حين الاستعمال وكان من شؤون الاستعمال لا يكون جزء في المعنى المستعمل فيه داخلاً في المفهوم حتى يوجب ذلك جزئية المعنى، فلا فرق بين الجملة الخبرية والجملة الانشائية، فكما أنّ الخصوصيات الحاصلة من قبل الاخبار به لا تكون داخلة فيما أخبر به واستعمل فيه اللفظ كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه، ومقتضى الملازمة بين المنطوق والمفهوم لا بد أن يكون الحكم في المفهوم أيضاً كلياً.

(٢) يشهد لما ذكره - من عدم دخول ما هو من خصوصيات الاستعمال في

بما حققناه في معنى الحرف وشبهه، أن ما استعمل فيه الحرف عام كالמושوع له، وان خصوصية لحاظه بنحو الآلية والحالية لغيره من خصوصية الاستعمال، كما إن خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الإسم كذلك، فيكون اللحاظ الآلي كالاستقلالي، من خصوصيات الاستعمال والمستعمل فيه: وبذلك قد (١) انقذح: فساد ما يظهر من التقارير في مقام التفصي عن هذا الإشكال، من التفرقة بين الوجوب الإخباري والإنشائي بأنه كُلي في الأول، وخاص في الثاني،

المعنى المستعمل فيه حتى يجعله جزئياً - ما تقدم منه في المعنى الحرفي من ان لحاظه الآلية فيه لا يجعله جزئياً، كما أن لحاظ الاستقلالية في الاسم لا يجعل معناه جزئياً، وان هذه الخصوصية في معنى الاسم ومعنى الحرف من شؤون الاستعمال وان الموضوع له والمستعمل فيه فيهما يكون كلياً، والوجوب أيضاً كذلك، وان المنشأ أو المخبر به هو مفهوم الوجوب وهو كُلي وليس مصداقه حتى يكون جزئياً.

(١) هذا هو جواب الشيخ رحمه الله عن الإشكال كما في تقريراته: وهو أنه فرق بين الوجوب الذي هو مفاد الجملة الخبرية والذي هو مفاد الجملة الانشائية، فإن كان خبرياً مثل: (ان جئتني سأكرمك) كان الوجوب كلياً لأنه مدلول المادة والمادة موضوعة للطبيعة وهي كُلية، وبهذا يرتفع الإشكال فيه، ولأمانع من أن يكون المنتفي فيه سنخ الحكم، وان كان انشائياً مثل: (ان جاءك زيد فأكرمه) فمفاده وان كان جزئياً (لأنه مفاد الهيئة وهو معنى حرفي والمعاني الحرفية جزئية في نظره رحمه الله) الا إن أداة الشرط الواردة على المنشأ بالصيغة تدل على انحصار علة الحكم بالشرط، ومع ارتفاعه يرتفع طبعي الوجوب في قضية المفهوم، وكُلية

حيث دفع الإشكال بأنه لا يتوجه في الأول، لكون الوجوب كلياً، وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية، حيث (١) كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً الى ارتفاع العلة المأخوذة فيها، فإنه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب والوصف. وأورد (٢) على ما تفصّل به عن الإشكال بما ربما يرجع الى ما ذكرناه، بما حاصله: إنّ التفصي لا يبتني على كُليّة الوجوب، لما أفاده، وكون الموضوع له في الانشاء عاماً لم يقم عليه دليل، لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، حيث إنّ

الحكم المرتفع في المفهوم من فوائد العلة المنحصرة المستفادة من الجملة الشرطية.

(١) هذا توضيح لما ادّعاه من أن انتفاء سنخ الحكم في المفهوم يكون من فوائد انحصار العلية: وهو أنه لو كان الحكم المنفي في المفهوم حكماً جزئياً كان انتفائه بانتفاء الشرط عقلياً، من باب ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه، وهو أجنبي عن المفهوم والأكان للقب مفهوماً، فإنّ بانتفاء اللقب - الذي هو موضوع الحكم - ينتفي الحكم عقلاً بلاريب، مع أنه لا مفهوم للقب، كما سيجيء، فلا بد من أن يكون المنفي في المفهوم سنخ الحكم، وهذا يستفاد من أداة الشرط حيث تدلّ على إنحصار العلية في الشرط وأنه علة لطبيعي الحكم بلافرق بين وقوع الشرط في الجملة الخبرية أو الأنشائية.

(٢) بعدما دفع الشيخ للإشكال بالتقريب المتقدم ذكر دفعاً آخر للإشكال قريباً من دفع الماتن وأجاب عنه، ومحصل ما ذكره: هو أنه قد يجاب عن

الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الألفاظ. وذلك (١) لما عرفت من أن الخصوصيات في الانشاءات والإخبارات إنما تكون ناشئة من الاستعمالات بـلاتفاوت أصلاً بينهما، ولعمري - لا يكاد ينقضى تعجبي كيف تجعل خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه! مع أنها كخصوصيات الإخبار، تكون ناشئة من الاستعمال، ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل.

الإشكال بأن الوجوب المنشأ في المنطوق هو الوجوب الكلي، لأنه هو المعنى الموضوع له وإن التشخيصات والخصوصيات راجعة إلى فعل الأمر كما أن تشخيص الفعل المأتي به يرجع إلى فعل المأمور، فمطلق الوجوب منتفي في جانب المفهوم.

وأجاب عنه: بأن دفع الإشكال لا يتوقف على القول بأن مفاد الصيغة والمنشأ بها في المنطوق هو الوجوب الكلي وضعاً، إذ بإمكاننا استفادة الكلية عن طريق الشرط حيث يدل على انحصار العلية من دون حاجة إلى القول بأن الموضوع له عام وإن الخصوصيات مستفادة من الأمور الخارجية ويرجع إلى فعل الأمر، فإن هذه الدعوى خالية عن الدليل، بل الدليل قائم على خلافه، فإن التشخيصات مستفادة من لفظ إفعل وإن المنشأ به هو الوجوب الخاص الإنشائي.

(١) هذا جوابه عن إيراد الشيخ رحمه الله: وهو أن الوجوب الذي هو مفاد الصيغة كُلي كما تقدم غيره، لأن وضع الحروف هو وضع الأسماء، ثم تعجب من الشيخ رحمه الله حيث فرق بين الوجوب الذي هو مفاد الجملة الخبرية وما هو مفاد الجملة الإنشائية، وجعل الأول كلياً والثاني جزئياً. ووجه التعجب: هو أن الخصوصيات

الأمر الثاني: إذا (١) تعدّد الشرط مثل: (إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر) فبناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، لابدّ من التصرف ورفع اليد عن الظهور.

الناشئة من قبل الانشاء ان كانت داخلية في المنشأ فلتكن الخصوصيات الناشئة من قبل الإخبار أيضاً داخلية في المخبر عنه، وان لم تكن داخلية في الإخبار فلتكن في الانشاء أيضاً كذلك، والتفريق بينهما لا يرجع الى محصل.

أقول: لا وجه لتعجبه فأَنَّ الشيخ رحمه الله قد تكلم على مبناه في المعنى الحرفي، كما أَنَّهُ تكلم على مبناه فيه، فكُلُّ مشى على مختاره، ولكن يرد على ما أفاده الشيخ رحمه الله أولاً: إنَّ ظاهر قوله: (وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلّية المستفادة من الجملة الشرطية) بل صريحه هو رجوع القيد الى الوجوب الذي هو مفاد الهيئة، مع أَنَّهُ في الواجب المشروط نفى صلاحية رجوع القيد الى الهيئة بل التزم برجوعه الى المادة ثبوتاً وإثباتاً، وثانياً: إنَّ استفادة العموم من العلّية غير صحيحة، لأنَّ العلّة هنا (الشرط) والمعلول (شخص الحكم) والمنتفي عند انتفاء العلّة هو الحكم الشخصي، وأما نقول في سائر الموارد بأنَّ الحكم عامٌّ بعموم علّته، لأنَّ التعليل هناك يرجع الى سنخ الحكم لا شخصه كما هو الحال في محلّ الكلام.

الأمر الثاني

(١) إذا اتحد الجزاء في شرطيتين مثل: (إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفت الجدران فقصر) (١) فإن قلنا: بأن الجملتين لادلالة لهما على المفهوم فإنه يجب الأخذ بالمنطوقين من دون محذور ولا اشكال، وان قلنا: بأنهما تدلان

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٥٠٥ ب ٦ من أبواب صلاة المسافرين.

أما بتخصيص (١) مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين. وأما (٢) برفع اليد عن

على المفهوم، فإنه يلزم معارضة كل منطوقٍ منهما مع عموم مفهوم الآخر بالعموم من وجه، فإن مفهوم الشرطية الأولى تدل على عدم التقصير عند عدم خفاء الأذان وإن خفت الجدران، ومفهوم الشرطية الثانية عدم وجوب التقصير عند خفاء الجدران وإن خفي الأذان، وقد وقع الخلاف في كيفية الجمع بينهما على وجوه، وذكر في المتن وجوهاً أربعة للجمع.

وليعلم أولاً: إن ما ذكرناه من المثال - كما هو المشهور في المقام - هو مع قطع النظر عما في المثال من الخصوصية الفقهية على نحو لا يحتاج إلى تصرف في أحدهما أو في كليهما، وعما يقال في المثال من أن خفاء الأذان يحصل قبل خفاء الجدران دائماً فلا معارضة خارجاً حتى يحتاج إلى الجمع بينهما. وثانياً: إن الجزء قد يكون مما يقبل التكرار كالعق، وقد لا يقبل التكرار كالقتل، وقد يقبل التكرار تكويناً ولا يقبله شرعاً كما في المثال، فإن تكرار الصلاة بالجمع بين القصر والإتمام وإن كان ممكناً تكويناً إلا أنه ممنوعٌ شرعاً، لأن الواجب في اليوم الواحد صلاة واحدة والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً.

(١) هذا هو الوجه الأول للجمع: وهو تخصيص عموم كل مفهوم بعموم المنطوق الآخر ويقال: إنه لا يجب القصر إن لم يخف الأذان إلا إذا خفت الجدران، كما لا يجب القصر إن لم تخف الجدران إلا إذا خفي الأذان. ومبناه: هو تقديم تخصيص عموم المفهوم على تخصيص عموم المنطوق، لأنه عند المعارضة تقدم أصالة عموم المنطوق على أصالة عموم المفهوم، والنتيجة: هو وجوب القصر بخفاء أحدهما، وإن لم يخفياً معاً يجب الإتمام.

(٢) هذا هو الوجه الثاني للجمع: وهو البناء على عدم المفهوم للشرطيتين

المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء، بخلاف الوجه الأول، فإن فيهما الدلالة على ذلك. وإما (١) بتقييد اطلاق الشرط في كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما. وإما (٢) بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن

وان حالهما حال اللقب على عدم المفهوم، والنتيجة: هو النتيجة في الوجه الأول، وان بخفاء كل من الأمرين يجب القصر، والفرق بين الوجهين: هو ان الأول يدل على عدم قيام شيء آخر مقام الشرطين في ثبوت الجزاء فيهما ينتفي الشرط الثالث، والثاني لادلالة فيه على نفي الشرط الثالث.

(١) هذا هو الوجه الثالث للجمع: وهو التصرف في اطلاق كل من الشرطين بالتقييد بالآخر، ويرفع اليد عن ظهور كل من الشرطين في الاستقلال في التأثير وتكون النتيجة: ان خفي الأذان وخفت الجدران معاً يقصر، فكل من الشرطين أحد جزئي السبب، فعند خفاء أحد الأمرين يجب الاتمام ولا يجب القصر الا بخفائهما معاً، ويدلان على نفي الشرط الثالث.

(٢) هذا هو الوجه الرابع للجمع: وهو البناء على أن المؤثر هو الجامع للشرطين: فكل شرط لا يكون بعنوانه وفي نفسه مؤثراً. ففي المثال يقال أن الشرط الابتعاد الخاص عن الوطن أو محل الإقامة، وان كلاً من الأمرين يكون محصلاً للشرط، كما هو الحال في التخيير العقلي، ونتيجته: ثبوت الجزاء بأحد الأمرين وينتفي بانتفائهما معاً - كما في الوجه الأول - ويدلان على عدم قيام شيء آخر مقامهما في الشرطية، ويختلف عن الوجه الأول بأن المؤثر هو العنوان الجامع بين الأمرين لا خصوص كل من الشرطين.

يكون تعدد الشرط قرينةً على إن الشرط في كُلٍّ منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان. ولعل (١) العرف يساعد على الوجه الثاني، كما إن العقل ربما يعيّن هذا الوجه، بملاحظة أن الأمور المتعددة بما هي مختلفة لا يمكن أن يكون كلٌّ منهما مؤثراً في واحد، فإنه لا بدّ من الربط الخاص بين العلة والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنتين بما هما اثنان، ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد

واختار الحلّي وجهاً خامساً وهو الاعتماد على خصوص الأذان (١). وذكر المحقق الاصفهاني رحمه الله: أنّه ذكر الماتن رحمه الله أولاً ثم ضرب عليه خط المحول في النسخ الصحيحة (٢)، ولعلّ مبني الحلّي كون خفاء الأذان دائماً يكون قبل خفاء الجدران فالشرطية الثانية لغو، ولا ينافيه ورودهما في الخبر، لأنّه لا يقول بحجية الخبر الواحد. وقد يوجه بأنّ الخبرين متكافئان والوظيفة التخيير عند فقد المرجح، وهو اختار شرطية الأذان، أو أنه عنده من المحفوف بالقرينة القطعية بعد بنائه على عدم حجّة الخبر الظني.

(١) هذا مختاره في المسألة: وهو ان العرف الحاكم في تعيين ظواهر الألفاظ يرجح الوجه الثاني (عدم بناء القضية على إفادة المفهوم في الشرطيتين)، والعقل يعيّن الوجه الرابع لاستحالة تأثير مؤثرين استقلالاً في أمرٍ واحد لعدم صدور الواحد عن الكثير، من جهة لزوم وجود الربط والسنخية بين الأثر والمؤثر، فاتفق ما ظاهره إجتماع مؤثرين في اثر، يوجّه: بأنّ المؤثر هو الجامع

(١) السرائر: ص ٧٤.

(٢) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٢٤.

الألواحد، فلا بدّ من المصير الى أنّ الشرط في الحقيقة واحد، وهو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم، وبقاء اطلاق الشرط في كلّ منهما على حاله، وإن كان بناء العرف والأذهان العاميّة على تعدّد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص، فافهم.

بينهما فهو واحد حقيقة وإن كان بحسب الصورة متعدداً فمن وحدة الجزاء تكشف عن وحدة الشرط وهو الجامع بين الشرطين.

وفيه: أولاً: إنّ القاعدة على تقدير تسليمها تامّة في الواحد الشخصي وأما النوعي فلا مانع من تأثير الكثير فيه، فالنار مؤثرة في الحرارة، والشمس مؤثر فيها، والكهرباء مؤثر فيها، والحركة السريعة مؤثرة كذلك، وثانياً: أنّها تجري في الأسباب التكوينية ولا تجري في الأسباب الشرعية لأنّها ليست بسبب حقيقة على نحو التأثير غايته ترتّب تحقق الشيء على وجود شيء آخر ولا مانع من اعتبار شيء واحد مرتباً على شيئين.

والوجه الثالث: ظاهر الضعف لأنّه جمع تبرّعي وتصرف في ظاهر اللفظين بدون ضرورة ولعلّه لأجل ظهور ضعفه لم يضعفه الماتن رحمته، ومنه يظهر ضعف ما في كلام المحقق النائيني رحمته حيث اختار هذا الوجه، وقال: إنّ الأمر يدور بين رفع اليد عن اطلاق الشرط المقابل للعطف بـ (أو) وتقييده ورفع اليد عن اطلاقه المقابل للعطف بـ (الواو) وحيث لا معين لأحد التقييديين كان مقتضى العلم الاجمالي سقوط كلّ من الاطلاقين عن الحجّة، ونتيجة ذلك: عدم ترتّب الجزاء الآ عند حصول كلا الشرطين لعدم العلم بترتبه بحصول احدهما والأصل ينفيه ^(١). يبقى الأمر دائراً بين الوجهين الأولين: ولا ريب في ترجيح الثاني، بناءً

الأمر الثالث: اذا تعدد (١) الشرط واتحد الجزاء، فلا إشكال على

على ما هو الصحيح في مبنى المفهوم وهو ثبوته بالإطلاق المقامي، فإن ذكر الشرط الآخر كاشفٌ عن أنَّ المتكلم لم يكن في مقام بيان ما هو الشرط في الواقع، ومعه لا مجال للتمسك بالإطلاق فلم تكن القضية مبنيةً على افادة المفهوم، مضافاً الى ما في الوجه الأول: من أن المفهوم ليست قضية مستقلة حتى يمكن تقييدها بدون تقييد المنطوق، بل هو تابع للمنطوق في جميع القيود.

الأمر الثالث

(١) بعدما تبين في الأمر السابق: من أن السببين اذا اجتمعا في مسبب واحد حاله حال سائر الأسباب في كونهما مستقلين في السببية، يتفرع على ذلك هل أنهما يتداخلان، أي في مرحلة الامتثال يكتفي بإيجاد مسبب واحد ام لا؟ بل يقتضي كل سبب مستقل مسبباً فلا بد من ايجاد مسببين، وبهذا البيان تبين تفرع هذا الأمر على الأمر السابق.

وهذا النزاع لا يجري على الوجه الثالث من الجمع في الأمر السابق بلا إشكال، لأنه كان مبنياً على رفع اليد عن ظهور كل من الشرطين في الاستقلال، فخروجه من مسألة التداخل يكون من السالبة بانتفاء الموضوع، ويجري على الوجه الأول والثاني من وجوه الجمع المتقدمة.

والماتن رحمه الله اقتصر في هذا الأمر على ذكر تداخل الأسباب ولم يتعرض لتداخل المسبب، بخلاف المحقق النائيني رحمه الله قال: إن البحث قد يكون في تداخل الأسباب (أي ان اجتماع الأسباب المتعددة لا يقتضي الا ايجاد جزاء واحد) وقد يكون في تداخل المسببات (أي يكتفي في مقام الامتثال بإيجاد واحد) ففي

الوجه الثالث، وأما على سائر الوجوه فهل اللازم الإتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشرط؟ أو يتداخل، ويكتفى بإتيانه دفعةً واحدة؟ فيه أقوال: المشهور (١) عدم التداخل، وعن جماعة - منهم المحقق الخوانساري رحمته الله - التداخل، وعن الحلّي التفصيل بين اتحاد جنس الشرط وتعددّه.

والتحقيق (٢): أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه، أو بكشفه عن سببه، وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، كان الأخذ بظاهاها إذا تعدد الشرط حقيقةً أو وجوداً محالاً، ضرورة إن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة - مثل

الأول تكون الذمة مشغولة بإيجاد واحد، ولا يجوز إيجاد الجزاء متعدداً، وفي الثاني يكون الحكم على نحو الرخصة لا العزيمة (١).

(١) الأقوال في المسألة كما ذكرت في المتن ثلاثة: عدم التداخل مطلقاً وهذا هو المشهور والمختار، والتداخل مطلقاً وهو قول جماعة منهم المحقق الخوانساري رحمته الله، والتفصيل بين اتحاد جنس الشرط كالبول مرتين وبين تعدد جنسه كالنوم والبول، وأنه في الأول يتداخل دون الثاني كما حكى عن الحلّي رحمته الله. (٢) هذا هو الدليل على قول المشهور، وتقريبه: إن حدوث الشرط المذكور في كلّ قضية شرطية يكون موجباً لحدوث الجزاء، إما بسببه إن كان الشرط سبباً حقيقياً، أو بكشفه إن كان معرفاً للسبب الحقيقي، فإن تعدد كان قضيته تعدد الجزاء، بلا فرق بين أن يكون السببان من حقيقة واحدة كما إذا بال مرتان، أو من حقيقتين كما إذا بال ونام بالنسبة الى وجوب الوضوء، أي إن

الوضوء - بما هي واحدة، في مثل (إذا بليت فتوضاً، وإذا نمت فتوضاً) أو فيما إذا بال مكرراً ونام كذلك، محكوماً بحكمين متماثلين، وهو واضح الاستحالة كالمتضادين. فلا بدّ على القول بالتداخل من التصرف فيه: إمّا (١) بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الثبوت،

للجملة الشرطية ظهوران، أحدهما: ظهورها في الحدوث عند الحدوث، وثانيهما: ظهورها في تعدد الجزاء عند تعدد الشرط لأن الشرط، علّة للحكم لا لتأكّده وشدته، وحينئذٍ يدور الأمر بين أمرين: أحدهما: الالتزام بعدم التداخل حتى لا يلزم محذور اجتماع حكمين متماثلين في موضوع واحد، الذي هو لازم القول بالتداخل، فإنه في الفرض يكون الوضوء محكوماً بوجوبين عند حدوث الشرطين بمقتضى الظهور الأول للشرطية، ثانيهما: التصرف في ظهور الجملتين المتقدم بوجه من وجوه التوجيه الآتية، أن قلنا بالتداخل.

(١) هذا هو التوجيه الأول: وهو رفع اليد عن أول الظهورين، ونقول: إنّ الشرطية غير ظاهرة في الحدوث عند الحدوث، بل هي ظاهرة في الثبوت عند الثبوت، الذي هو الجامع بين الحدوث والبقاء، فإن تقارن السببان زماناً يكون حدوث الجزاء مستنداً إلى الجامع لهما، وإن كان بينهما ترتباً يكون الثبوت بمعنى الحدوث مستنداً إلى أقدم السببين، وإن الثبوت بمعنى البقاء يكون مستنداً إلى المتأخر منهما، ولازم هذا التوجيه هو رفع اليد عن ظهور الشرط في كونه سبباً مستقلاً، بل يمكن أن يكون مستقلاً ويمكن أن لا يكون مستقلاً.

أو (١) الالتزام بكون متعلق الجزء وان كان واحداً صورةً، إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط، متصادقة على واحد، فالذمة وان اشتغلت بتكاليف متعددة، حسب تعدد الشروط، الا ان الاجتزاء بواحد لكونه مجعاً لها، كما في (اكرم هاشمياً وأضف عالماً) فاکرم العالم الهاشمي بالضيافة، ضرورة أنه بضيافته بداعي الأمرين، يصدق أنه امتثلهما، ولا محالة يسقط الأمر بامتثاله وموافقته، وان كان له امتثال كل منهما على حدة، كما أكرم الهاشمي بغير الضيافة، واضاف العالم غير الهاشمي. ان قلت: كيف (٢) يمكن ذلك - أي الامتثال بما تصادق عليه

(١) هذا هو التوجيه الثاني، وحاصله: هو البناء على ما هو ظاهر الشرط من الحدوث عند الحدوث، الا أنه يتصرف في الجزء ويلتزم بأن الجزء لم يكن حقيقة واحدة بل هو حقائق متعددة حسب تعدد الشرط، فالوضوء في المثال من بعد البول حقيقة ومن بعد النوم حقيقة أخرى وهكذا، غايته أنهما بعد الشرطين تصادقا على وجود واحد، فالذمة وان اشتغلت بوضوئين بعد حدوث السببين ولكن يكفي بوجود واحد لكونه مجعاً للتكليفين فيصدق عليه أنه امتثلهما من جهة اتيانه الحقيقتين، وان كان قد يتوهم أن المأتي هو حقيقة واحدة، نظيره ما اذا قال المولى بخطابين: (اكرم هاشمياً وأضف عالماً) والمكلف اضاف عالماً هاشمياً، فإنه يصدق عليه أنه امتثل الخطابين، لأنه قد أتى بمتعلقهما بداعي امتثال الأمرين وبذلك يسقط الأمران وان كان بإمكانه امتثال كل منهما على حدة، فيكرم هاشمياً بغير ضيافته ويضيف العالم الهاشمي، وفي مرحلة الامتثال لا فرق بين الأمرين في تحقق الامتثال من الجمع بينهما أو التفريق بينهما.

(٢) حاصل الإشكال: أنه على تقدير تسليم كون الجزء حقائق متعددة

العنوانان - مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه؟ قلت (١): انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته إن انطباقهما عليه يكون منشأً لاتصافه بالوجوب وانتزاع صفته له، مع أنه - على القول بجواز الاجتماع - لامحذور في اتصافه بهما، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد فافهم. أو الالتزام (٢) بحدوث الأثر عند وجود كل شرط، إلا أنه وجوب الموضوع في المثال

لابد من الالتزام بعدم جواز الإكتفاء بوجود واحد في مرحلة الامتثال، لاستلزامه اجتماع وجوبين في متعلق واحد، وهو من اجتماع المثليين في محل واحد، وفي المثال أيضاً لا يجزي اكرام العالم الهاشمي بالضيافة بل لابد من ايجاد متعلقين.

(١) حاصل الجواب: أنا لأنسلم اجتماع حكمين على موضوع واحد، فإن انطباق عنوانين على شيء واحد يكون مصداقاً لهما لا يوجب اتصافه بوجوبين بل وجود واحد مؤكد، وعلى تقدير اتصافه بوجوبين نقول: أنه لامحذور فيه بناءً على القول بالجواز في مسألة الاجتماع فيما إذا كان الواحد معنوياً بعنوانين، وإنما يلزم اجتماع المثليين إذا كان الواحد معنوياً بعنوان واحد. ويمكن أن يناقش بأن الموضوع في المثال ليس له إلا عنوان واحد، فاجتماع المثليين لازم فيه على أي حال، ولعله بهذا أشار بقوله فافهم.

(٢) هذا هو التوجيه الثالث: وهو التصرف في الشرطيتين بالالتزام في الأولى بأن الشرط فيها مؤثر في حدوث الأثر مستقلاً في الجزء، وفي الثانية بأن الشرط فيها مؤثر في تأكد وجوبه. وبعبارة أخرى: إن الشرط في كل منهما مؤثر في الجملة ففي أحدهما مستقلاً وفي الآخر ضمناً، مع بقاء الجزء على ظهوره في كونه موضوعاً بعنوانه، وبهذا التوجيه يرتفع محذور اجتماع المثليين.

عند الشرط الأول، وتأكد وجوبه عند الآخر. ولا يخفى (١): أنه لا وجه لأن يصار الى واحدٍ منها، فإنه (٢) رفع اليد عن الظاهر بلا وجه، مع (٣) ما في الأخيرين من الاحتياج الى إثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد، وان كان صورةً واحد سُمِّيَ بإسم واحد، كالغسل، والى إثبات أن الحادث بغير الشرط الأول تأكد ما حدث بالأول، ومجرد الاحتمال لا يجدي ما لم يكن في البين ما يثبتته. إن

(١) هذا شروع في مناقشة التوجيهات بنحوين، أحدهما: ما هو المشترك بين التوجيهات كُلِّها، ثانيهما: ما هو مختص بالوجهين الأخيرين.

(٢) هذا هو الإشكال المشترك على التوجيهات: وهو ان تلك التوجيهات - مضافاً الى أنها على خلاف المتفاهم العرفي - خلاف الظاهر للجملتين، من دون دليل يدل عليه، وهو غير جائز إلا بقريضة صارفة والمفروض أنها مفقودة، فلا مناص إلا في الأخذ بظاهر كل من الجملتين وهو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط وهو مستلزم لاجتماع الحكمين في واحد، ان قلنا بالتداخل.

(٣) هذا هو الاشكال المختص بالوجهين الأخيرين: وهو أنه على تقدير تسليم عدم كون التوجيه الأول على خلاف الظاهر، وان الشرطية لا تكون ظاهرة في الحدوث عند الحدوث بل هي ظاهرة في الثبوت الجامع للحدوث والبقاء، إلا أن التوجيهين الآخرين خلاف الظاهر قطعاً، فإن دعوى كون الجزاء حقائق متعددة تصادقا على واحد يحتاج الى إثبات، والآ فالوضوء حقيقة واحدة سواء كان بعد البول أم بعد النوم، ومثلها دعوى: ان الحادث بالشرط الثاني يكون مؤكداً للحادث الأول، ومجرد الدعوى على خلاف الظاهر لا يكفي لدفع الاشكال ما لم يدل دليل، فمحذور اجتماع المثليين باقٍ على حاله.

قلت (١): وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية، لعدم امكان الأخذ بظهورها، حيث ان قضيته هو اجتماع الحكمين في الوضوء في المثال، كما مرّت الإشارة اليه. قلت (٢): نعم، اذا لم يكن المراد بالجملة - فيما اذا تعدد الشرط كما في المثال - وهو وجوب الوضوء مثلاً بكل شرط غير ما وجب بالآخر، ولاضير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً كما لا يخفى. ان قلت (٣): نعم، لو لم يكن

(١) حاصل الإشكال: ان ما ذكرتم من كون التوجيهات الثلاثة كلّها على خلاف الظاهر مما لا كلام فيه، الاّ أنه لا بدّ من الحمل على خلاف القرينة العقلية، وهو ان الإبقاء على الظاهر يستلزم محذور الاستحالة العقلية، وهو لزوم اجتماع المثلين الذي هو في الاستحالة كاجتماع الضدين، اذ لو بنينا على ظاهر الشرطية وهو الحدوث عند الحدوث يلزم اجتماع الوجوبين في الوضوء، فلأجل التخلص من المحذور نلتجأ الى تلك التوجيهات.

(٢) انّ ما ذكر من لزوم المحذور العقلي - ان بنينا على ظاهر اللفظ - صحيح ولا كلام فيه كما لا إشكال فيه، ولكن هناك توجيه رابع يدفع به المحذور من دون لزوم خلاف الظاهر، وهو ما رُمنّا إثباته من البناء على إصالة عدم التداخل الذي هو محمل عقلائي معقول وموافق لظاهر الشرطية، فيؤتى بمتعلق الحكم في الجزاء بعد حدوث الشرط متعدياً من دون أن يلزم محذور.

(٣) حاصل الاشكال: ان ما ذكر من البناء على إصالة عدم التداخل تحفظاً على ظاهر الشرطيتين أيضاً غير سليم عن الاشكال، فإنه منافٍ مع الظهور الإطلاقي للمتعلق المقتضي للاكتفاء بالفرد الواحد من الطبيعة في الامتثال.

تقدير تعدد الفرد على خلاف الإطلاق. قلت (١): نعم، لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب، مقتضياً لذلك أي تعدد الفرد، وبياناً (أي لتعدد الفرد والآن بياناً) لما هو المراد من الإطلاق. وبالجملة (٢): لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الإطلاق، ضرورة أن ظهور الإطلاق يكون مُعلّقاً على عدم البيان، وظهورها في ذلك صالح لأن يكون بياناً،

(١) حاصل الجواب: هو أن ما ذكرتم من اقتضاء إطلاق الجزاء فرداً واحداً من الطبيعة صحيح في نفسه، إلا أنه لا مجال للتمسك بهذا الإطلاق في المقام، لأنه متوقّف على جريان مقدمات الحكمة التي منها عدم ما يصلح أن يكون بياناً، والمفروض هو وجوده، وهو ظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث، أي كون الشرط بنفسه موثراً أو كاشفاً عن السبب الحقيقي، وكل سبب يقتضي مسبباً عقلاً، لاستحالة اجتماع اسباب متعددة على مسبب واحد المقتضي لتعدد الجزاء، فليس المطلوب في الجزاء الطبيعة بل أفرادها.

(٢) هذا دفع توهم: وهو أنه يقع التعارض بين الظهور الإطلاقي المقتضي لتعلق الشرطين بالطبيعة أن يأتي بفرد واحد منها، وظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث المقتضي لتعدد الجزاء، فيتساقطان بالتعارض، ويرجع الى إصالة البراءة عن وجوب الفرد الآخر.

والدفع: هو أن التعارض يصح أن كان الظهوران في مرتبة واحدة وليس الأمر كذلك، لأن ظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث منجز، والظهور الإطلاقي معلق على عدم وجود ما يصلح أن يكون بياناً وظهور الشرط صالح للبيان فيكون حاكماً على الظهور الإطلاقي ولا بدّ من الأخذ به. وللماتن رحمه الله

فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى. فتلخص (١) بذلك: ان قضية ظاهر الجملة الشرطية هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط. وقد (٢) انقذح ممّا ذكرناه:

تعليق هنا، وهذا نصه:

وهذا واضح بناءً على ما يظهر من شيخنا العلامة من كون ظهور الاطلاق معلقاً على عدم البيان مطلقاً ولو كان منفصلاً، وأمّا بناءً على ما اخترناه في غير مقام، من أنه إنّما يكون معلقاً على عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقاً، فالدوران حقيقة بين الظهورين حينئذٍ وان كان، إلا أنه لا دوران بينهما حكماً، لأنّ العرف لا يكاد يشك بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية في ان قضية تعدد الجزاء، وان في كلّ قضية وجوب فرد غير ما وجب في الأخرى، كما اذا اتصلت القضايا وكانت في كلام واحد فافهم.

(١) محصل الكلام: هو أن الشرطية ظاهرة في الحدوث عند الحدوث المقتضي لعدم التداخل، واطلاق الجزاء وان كان يقتضي التداخل إلا أنّ ظهور الشرطية حاكم على ظهور الجزاء، لأنّ الأول ظهور تنجيزي والثاني ظهور تعليلي. أو يقال: إنّ الأول ظهور وضعي والثاني ظهور اطلاقي، على رأي الماتن رحمه الله يكون الأول مقدماً، والمحقق النائيني رحمه الله ذكر وجهاً آخر لإثبات إصالة عدم التداخل لا يخلو من إشكال، وما ذكره الماتن رحمه الله أسلم من الإشكال.

(٢) عن فخر الدين رحمه الله ان مسألة تداخل الأسباب وعدم تداخلها تبثني على الخلاف في إنّ الأسباب الشرعية مؤثرات حقيقة أو أنها معارفات؟ فعلى الأول فالقاعدة تقتضي عدم التداخل، وعلى الثاني فالقاعدة تقتضي التداخل،

ان (١) المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها، لا مجرد كون الأسباب الشرعية معرفات لامؤثرات، فلا وجه لما عن الفخر وغيره، من ابتناء هذه المسألة على أنها معرفات لامؤثرات، مع (٢) ان

توضيحه: اختلفوا في ان السبب الشرعي كالعقد الذي يُعبر عنه بأنه سبب للملكية في البيع وللزوجة في النكاح، هل أنه سبب حقيقي للمسبب المذكور كما ان النار سبب للإحراق؟ غايته ان سببية النار تكوينية وسببية العقد شرعية، أو أنه ليس بسبب حقيقة بل السبب الحقيقي مجهول عندنا ولكن الشارع جعل العقد حاكياً ومعرفاً عن السبب الحقيقي (١)، فعلى الأول: لا بد من البناء على عدم التداخل اذ لا يعقل اجتماع سببين حقيقيين على مسبب واحد وان كانت السببية مجعولة بجعل الشارع، وعلى الثاني: لا بد من القول بالتداخل، اذ لا مانع من اجتماع معرفين أو أكثر لسبب واحد مجهول.

(١) هذا شروع في الجواب عن التفصيل بوجهين: أحدهما: ان مجرد كون الشرط معرفاً للسبب لا يجدي للقول بالتداخل، لإمكان ان يكون كل شرط معرفاً لسبب حقيقي، فيكون حاله حال السبب الحقيقي في عدم معقولية اجتماعهما على مسبب واحد، الا أن نقول بأحد التوجيهات المتقدمة التي عرفت حالها، وهذا جواب صغروي.

(٢) هذا هو الوجه الثاني من الجواب: وهو ان المبنى ضعيف، لأن حال الشروط الشرعية حالها في القضايا الخارجية، فإن الشرط في القضية الخارجية قد يكون معرفاً عن السبب الحقيقي وليس بسبب حقيقة، كالحمي الذي هو

(١) صرح المحقق النائيني رحمه الله: ان مراد الفخر من العرف معرفة الحكم لا معرفة السبب خلافاً للماتن رحمه الله.

الأسباب الشرعية حالها حال غيرها، في كونها معرّفات تارةً ومؤثّرات أخرى، ضرورة إن الشرط للحكم الشرعي في الجملة الشرطية ربما يكون له دخل في ترتب الحكم، بحيث لولاه لما وجدت له علّة، كما أنّه في الحكم غير الشرعي، قد يكون إمارّةً على حدوثه بسببه، وإن (١) كان ظاهر التعليق إن له الدخول فيهما، كما لا يخفى.

نعم (٢) لو كان المراد بالمعرفية في الأسباب الشرعية أنها ليست بدواعي الأحكام وإن كان لها دخلٌ في تحقق موضوعاتها، بخلاف الأسباب غير الشرعية، فهو وإن كان له وجهٌ، إلاّ أنّه ممّا لا يكاد يتوهم

معرف عن السبب التكويني الحقيقي لحرارة البدن وهو اختلاط المزاج، وليس بسبب حقيقي، وقد يكون سبباً حقيقياً، كالشمس بالنسبة الى وجود النهار، كذلك الحال بالنسبة الى الشرط الشرعي فأنّه قد يكون مؤثراً حقيقةً مثل قوله ﷺ: «إذا شككت فابن على الأكثر» (١)، وقد يكون معرفاً وعلامة للسبب الحقيقي مثل قوله ﷺ: «إذا خفي الأذان فقصر» (٢). وبالجملة يختلف الحال في الشرط الشرعي كما يختلف في الخارجي، وهذا هو الجواب عن التفصيل كبروياً.

(١) إن وصليّة، والمراد: إن ما ذكر من امكان كون الشرط مؤثراً أو معرفاً بحسب الثبوت، وأما بحسب الإثبات فأن ظاهر تعليق الحكم عليه يقتضي ان يكون مؤثراً واقعاً، وأنه لا بدّ من البناء على هذا الظاهر في كلّ موردٍ لم يقدّم دليلٌ على كلّ من الاحتمالين، والأفلا بدّ من الأخذ بذاك الدليل.

(٢) استدرك عما ذكره من أنّ الأسباب الشرعية قد تكون أسباباً حقيقية وقد تكون معرّفات، أنّه مبنيٌّ على ارادة ما هو الظاهر من معنى (السبب) بحسب

(١) وسائل الشيعة، ج ٥، باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٢) وسائل الشيعة، ج ٥، باب ٦ من أبواب صلاة المسافرين.

أنه يجدي فيما همّ وأراد. ثم (١) أنه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس وعدمه، واختيار عدم التداخل في الأول، والتداخل في الثاني، ألا توهم (٢) عدم صحّة التعلق (التعليق) بعموم اللفظ في الثاني، لأنه من أسماء الأجناس، فمع تعدد افراد شرط واحد

الاصطلاح، وأما اذا كان المراد منه (العلّة الغائي للحكم) التي يُعبّر عنها بالملاكات تارة وبالمصالح والمفاسد أخرى، والتي هي من قبيل الخواصّ اللازمة للأشياء والموجبة لترجيح الفعل أو الترك، فإنّ الواقع عقيب أداة الشرط لا بدّ وأن يكون حاكياً ومعرّفاً عن ذلك السبب اذ لا يعقل أن يكون الإفطار في قوله: (إن أفطرت فكفر) بنفسه داعياً للحكم وسبباً له لأنه موضوع لوجوب التكفير، إمّا ان يكون جزءً له وإمّا أن يكون شرطاً له، والموضوع بما له من الأجزاء والشرائط في مرتبة العلّة للحكم ومقدّم عليه، والملاكات التي هي عللٌ غائية للحكم في الواقع متأخرة عن الحكم وجوداً كسائر العلل الغائية، نعم بوجودها العلمي يكون متقدماً، فإن كان مراد الفخر عليه السلام من إن السبب الشرعي معرفٌ للسبب ما ذكر من العلل الغائية فهو صحيح، الا أن معرفيته بهذا الوجه لا يستلزم التداخل بل يقتضي عدم التداخل، لأنّ المفروض أنّه موضوع وإن كل موضوع يقتضي حكماً فالمعرف بهذا المعنى يدل على عدم التداخل.

(١) هذا هو التفصيل الذي ذكره الحلّي عليه السلام في المسألة: وهو ان كانت الشروط مختلفة الأجناس مثل: «ان ظهرت فاعتق رقبة وأن أفطرت فاعتق رقبة» فلا تتداخل، وان كانت متفقة الأجناس مثل أن يقول مكرراً: «ان ظهرت فاعتق رقبة» فتداخل ^(١). وتبعه فيه غيره.

(٢) هذا دليل التفصيل: وهو إن اسم الجنس الذي أخذ شرطاً للحكم يراد به

لم يوجد إلا السبب الواحد، بخلاف الأول، لكون كلٍّ منهما سبباً، فلا وجه لتداخلها، وهو (١) فاسدٌ. فأن قضية اطلاق الشرط في مثل: (إذا بُلت فتوضاً) هو حدوث الوجوب عند كلِّ مرّةٍ لو بال مرّات، وإلاّ فالأجناس المختلفة لا بدّ من رجوعها الى واحد، فيما جُعِلت شروطاً وأسباباً لواحدٍ، لما مرّت اليه الإشارة، من أنّ الأشياء المختلفة بما هي

صرف الوجود من الطبيعة، فصرف الوجود من الظّهار يكون موضوعاً للكفّارة، وصرف الوجود من الإفطار أيضاً يكون موضوعاً، في المثال الأول فقد تعدّد الموضوع وبتعدده يتعدّد الحكم، بخلاف المثال الثاني، فإنّ الموضوع في الشرطيتين هو صرف الوجود من الطبيعة الواحدة ولا بدّ أن يكون الحكم أيضاً واحداً فلا بدّ من التداخل، وهذا الوجه مستفادٌ من كلماته.

(١) هذا هو الجواب عن الدّليل، وحاصله: أمّا أن نقول بظهور اطلاق الشرط في حدوث الحكم بحدوث الشرط (كما هو الصحيح)، وإمّا أن لا نقول به، بل نقول بظهوره في الثبوت عند الثبوت، فأن قلنا بالأول لا بدّ من القول بعدم التداخل، سواء كان الشرط من طبيعةٍ واحدة أو من طبائع متعددة، ولا ينفعه ما ذكره من أنّ المراد من اسم الجنس المأخوذ شرطاً صرف الوجود من الطبيعة بعد فرض حدوث الحكم بحدوث كلِّ شرطٍ، وإن قلنا بالثاني لا بدّ من القول بالتداخل، وإن كان الشرط طبائع متعددة، فإنه عند تعدّد الطبائع يكون الشرط في الحقيقة هو الجامع الإنتزاعي لتلك الطبائع، كما هو الحال في جميع موارد اجتماع الأسباب المتعددة، عملاً بقاعدة امتناع صدور الواحد عن الكثير، ولكن عرفت ضعف المبنى الثاني وإنّ الصحيح هو ظهور الشرطية في الحدوث عند الحدوث، فالقاعدة تقتضي عدم التداخل الا اذا دلّ الدليل على التداخل.

مختلفة لا تكون اسباباً لواحد، هذا (١) كَلَّه فيما اذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد، وأمّا ما لا يكون قابلاً له لذلك - اذا لم يكن - فلا بدّ من تداخل الأسباب فيما لا يتأكّد المسبب، ومن التداخل فيه فيما يتأكّد.

(١) حاصله: هو أنّ محلّ الخلاف في مسألة التداخل وعدمه هو فيما اذا كان الجزاء قابلاً للتكرار كالأمثلة المتقدمة، من الوضوء والكفّارة، وان الصحيح هو عدم التداخل، وأمّا اذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار فإنّ المسبّب قد يكون قابلاً للتأكّد وقد لا يكون قابلاً له، فإن كان قابلاً للتأكّد بأن كان مختلفاً من حيث الشدّة والضعف كالنجاسة والطهارة، بناءً على أنهما قبالان للتأكّد، فإن اجتمع أسبابٌ متعددة لها يكون من قبيل تداخل المسبب، وان لم يكن قابلاً للتأكّد مثل القتل، كما اذا اجتمع سببان له من الحدّ والقصاص، ومثل الخيار - الذي هو حق فسخ العقد - واجتمع أسبابٌ متعددة له كالشرط والغبن والعيب، وكذلك الملكية والزوجية والمحرمية، وكلّها غير قابلة للتأكّد وأنها لا تختلف شدةً وضعفاً؛ يكون من تداخل السبب.

وللمحقق النائيني رحمه الله تفصيل آخر فيما لم يكن المسبب قابلاً للتكرار: وهو التفصيل بين ما يكون قابلاً للتقييد وما لا يكون قابلاً للتقييد، فالأول مثل الخيار فإنّه قابلٌ للتقييد بالمجلس، والشرط، وهكذا، وكالقتل المسبب وجوبه عن حق الناس كالقصاص وعن حق الله كالحد، والثاني مثل الملكية والزوجية فالأول يكون داخلاً في محلّ الكلام ولا تتداخل الأسباب فيه، فلو أسقط أحد خياريه له أن يأخذ بالخيار الآخر، ولو عفى أحد أولياء الدّم عن القصاص فإنّ للآخر الأخذ به، بخلاف الثاني فإنّه لا مجال فيه لعدم التداخل (١).

ذكرنا في أول المسألة إن الكلام تارة يقع في تداخل الأسباب واخرى في تداخل المسببات، وقد أهمل الماتن رحمه الله البحث عن الثاني ولا بأس بالإشارة اليه. أقول: إن له صورتان: لأنه تارة يكون المتعلق طبيعة واحدة كغسل الجنابة، واخرى يكون المتعلق طبائع متعددة.

أما الصورة الاولى: فالقاعدة تقتضي عدم التداخل، لأن الظاهر من تعلّق الأمر بالطبيعة مع اجتماع الشرطين هو إن المطلوب في الشرط الثاني فرد آخر غير ما أتى به بقصد الشرط الأول، فهو نظير ان يقول الأمر: «اني أريد منك فردان» إلا اذا قام الدليل على كفاية فرد واحد وان حدث سببان، كما ورد في كفاية غسل واحد اذا اجتمع اسباب متعددة وأنه يتحقق بذلك امتثال أمر الجميع^(١).

وأما الصورة الثانية: فأن لها صوراً، لأنه إما أن تكون الطبيعتان متغايرتين ذاتاً، كإكرام الهاشمي وضيافة العالم، وإما أن تكونا متحدتين ذاتاً ومختلفتين قيداً، كإكرام الهاشمي وإكرام العالم، وإما أن يكون اختلافهما بالإطلاق والتقييد، كنافلة المغرب وصلاة الغفيلة، قيل: بأنه لا مجال للتداخل في الجميع ولزوم اتیان ماينطبق عليه الطبيعتان، لأن تعدد الأمر يستدعي تعدد الامتثال.

وأورد عليه المحقق الهمداني رحمه الله بأنه لا شاهد له بل الشاهد على خلافه، فإنه اذا أتى العبد بعمل ينطبق عليه عناوين حسنة يرى العقل زيادة ثوابه، وليس هذا إلا لوقوع العمل امتثالاً للجميع^(٢).

ولا بأس به، لأن متعلق كل أمرٍ صرف الوجود من كل طبيعة على نحو

(١) الوسائل: ب ٤٣ من أبواب الجنابة.

(٢) مصباح الفقيه، كتاب الطهارة ص ١٢٨.

العموم البدلي والمجمع مصداق لمتعلق الحكم، وقد تصادق الطبيعتان على فرد واحد يكون امتثالاً لهما.

ثم إن الطبيعتين إن كانتا قصدية يجب قصدهما، اذ مع قصد أحدهما لا يتحقق امتثال الآخر، وإن لم تكونا قصدية لا يلزم قصدهما، اذ لا يعتبر في العبادة إلا الاتيان بالعمل المأمور به مرتبطاً بالمولى، فاذا تحقق ذلك كان كافياً وإن كان ربطه من غير طريق أمره، ويؤكد ماورد في الاكتفاء بنية الجنابة عن نية سائر الأغسال المأمور بها، مثل معتبرة زرارة عن أحدهما عليه السلام أو عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غُسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة، فاذا اجتمعت عليك حقوق الله أجزأها عنك غسل واحد» ثم قال عليه السلام: «وكذلك المرأة تجزيها غسل واحد لجنابتها وإحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها»^(١) وإطلاق الرواية يقتضي الإجزاء وإن لم يكن حين الاغتسال ملتفتاً الى بقية الأغسال، كما إن مقتضى الدليل عدم الفرق بين كون الأغسال جميعها واجبة أو مندوبة أو مختلفة.

(١) الوسائل: ب ٤٣ من أبواب الجنابة.

فصل

الظاهر (١) أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً، لعدم (٢) ثبوت الوضع، وعدم (٣) لزوم اللغوية بدونه، لعدم انحصار الفائدة به،

مفهوم الوصف

(١) المراد من الوصف: هو الوصف النحوي ويُعبّر عنه بالنعته، ومن قوله (وما بحكمه): القيود في الكلام الذي يبين حال المقيّد ويضيّق دائرته كالحال والتمييز وعطف البيان، سواء كان النعت معتمداً على المنعوت مثل قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة»^(١) أم لم يكن معتمداً عليه مثل: «في السائمة زكاة» خلاف للمحقق النائيني رحمه الله حيث خصّ البحث بالأول مُدّعياً بأن الثاني موضوع الحكم كاللقب، وإثبات حكم الموضوع لا يستلزم انتفائه عن غيره، سواء كان ذلك الموضوع جزئياً مثل: (أكرم زهداً) أم كلياً جامداً مثل: (أكرم انساناً) أم كلياً مشتقاً مثل: (أكرم عالماً)، وقد وقع الخلاف في مفهوم الوصف على أقوال، والقائل بالثبوت استدلل بأمور، واكتفى في المتن بذكر الجواب عن تلك الوجوه.

(٢) هذا جواب الدليل الأول، حاصل الدليل: ان الوصف موضوع لغة على إفادة أنه العلة المنحصرة للحكم، ومن المعلوم ارتفاع الحكم بارتفاع علته المنحصرة، وحاصل الجواب: منع الوضع لعدم ثبوته، وعلى تقدير الشك فالأصل عدمه.

(٣) هذا جواب الدليل الثاني، حاصل الدليل: أنه لو لم يكن للوصف دلالة على المفهوم لما كان لذكره فائدة، فلاجل صيانة كلام الحكيم عن اللغوية نلتزم

(١) باب ٧ من أبواب زكاة الأنعام.

وعدم (١) قرينة اخرى ملازمة له، وعليته (٢) فيما اذا استفيدت غير مقتضية له، كما لا يخفى، ومع (٣) كونها بنحو الانحصار وان كانت مقتضية له، الا انه لم يكن من مفهوم الوصف، ضرورة انه قضية العلة

بانتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، وحاصل الجواب عنه: ان فائدة ذكر الوصف لم تنحصر في المفهوم وانتفاء سنخ الحكم عن غير مورده، فقد ذكروا في علم البلاغة فوائد لذكر الوصف منها إفادة العلية المنحصرة، والتي من تلك الفوائد الاهتمام بشأن ذلك الوصف، فالبناء على عدم المفهوم للوصف لا يلزم اللغوية.

(١) هذا جواب الدليل الثالث، حاصل الدليل: ان هناك قرينة ملازمة للوصف دائماً وهو انصرافه الى كونه العلة المنحصرة للموصوف، وحاصل الجواب: انه مبتني على الوجه السابق من عدم وجود فائدة لذكره ان لم يكن له مفهوم وهو ممنوع كما عرفت.

(٢) هذا جواب الدليل الرابع، حاصل الدليل: انه اشتهر: ان تعليق الحكم على الوصف مشعرٌ بعليته له، ولا معنى له حسب ما يفهم العرف الا المفهوم، والجواب، أولاً: ان الذي ثبتت حُجِيَّتُهُ ببناء العقلاء هو: (الظهور) وهو المعنى الذي يفهم من اللفظ يكون احتمال خلافه ضعيفاً لا يعتني به العقلاء، وأما الإشعار الذي هو دون الظهور فلم تثبت حجيته، وثانياً: على تقدير حُجِيَّة الإشعار، فإن مجرد العلية غير كافٍ لثبوت المفهوم بل لابد من ثبوت العلية المنحصرة، اذ لولا الانحصار في العلية لا يثبت للانتفاء عند الانتفاء لجواز قيام علة اخرى مقامه، كما عرفت في مفهوم الشرط.

(٣) هذا جواب الدليل الرابع، والدليل منسوب الى العلامة رحمته الله لإثبات مُدْعَاه في المسألة: وهو التفصيل بين ما ثبت كون الوصف علةً منحصرة للحكم

الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام، وهو مما لا إشكال فيه ولا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلاً في محلّ النزاع، ومورد النقض والإبرام، ولا ينافي (١) ذلك ما قيل من ان الأصل

بقرينة، وبين ما لم يثبت ذلك، ففي الصورة الأولى يكون حُجّة، وفي الثانية لا يكون حُجّة ووجهه واضح، والجواب: أنه في الحقيقة ليس بتفصيل في المسألة بل هو قولٌ بعدم ثبوت المفهوم للوصف، وذلك لأنّ محلّ الكلام: هو فيما اذا لم تكن قرينة خاصة على ثبوت المفهوم للجملة الوصفية ولا على عدم ثبوته، وأمّا اذا فرض وجود قرينة خاصة على ثبوت المفهوم في وصفٍ وعلى عدم ثبوته في آخر، كما هو المفروض في مورد الدليل، فهو خارجٌ عن محلّ الكلام ولا بدّ من الأخذ بتلك القرينة.

(١) هذا جواب الدليل الخامس، الدليل هو أنّهم ذكروا: انّ الأصل في القيد ان يكون احترازياً، ومعناه هو لزوم الاختصار في الحكم على مورد القيد وليس للمفهوم معنى غير هذا، والجواب: إن معنى احترازية القيد هو ان ورود القيد يوجب تضييقاً لدائرة المقيد الذي هو موضوع الحكم فقولك: (لا تضرب حيواناً ناطقاً) بمنزلة قولك: (لا تضرب انساناً) فالمنتفى عن فاقد القيد هو شخص الحكم بحكم العقل، وهذا ليس بمفهوم لما عرفت في مفهوم الشرط، ان المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط أو الوصف بحسب الدلالة اللفظية، وبينهما فرق واضح.

في القيد أن يكون احترازياً، لأن الاحترازية لا توجب الا تضيق دائرة موضوع الحكم في القضية، مثل ما اذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد، فلا فرق بين ان يقال: جئني بإنسان أو بحيوانٍ ناطق، كما أنه (١) لا يلزم في حمل المطلق على المقيد، فيما وجد شرائطه الا ذلك، من دون حاجة فيه الى دلالة على المفهوم، فإن من المعلوم ان قضية الحمل ليس الا ان المراد بالمطلق هو المقيد، وكأنه لا يكون في البين غيره، بل (٢) ربما قيل: انه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم، فان ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق،

(١) هذا جواب الدليل السادس، والدليل منسوب الى شيخنا البهائي عليه السلام: وهو أنه اذا ورد دليل مطلق مثل: (اعتق رقبة) وورد مقيد له مثل: (لا تعتق رقبة كافرة) فان الجمع العرفي يقتضي حمل المطلق على المقيد، وأنه في مقام الامتثال لا يجوز عتق الكافرة، فالقيد أوجب تضيقاً في دائرة الموضوع، وقد ذكرنا ان موضوع البحث هو كل ما أوجب تضيقاً لدائرة الموضوع سواء كان نوعاً اصطلاحياً أم غيره، فحمل المطلق على المقيد يكون من جهة المفهوم، والجواب: ان حمل المطلق على المقيد عند شرائط الحمل - الذي سيأتي في محله - بمعنى ان المراد من الموضوع هو خصوص المقيد وبانتفاء الموضوع ينتفي شخص الحكم عقلاً، وليس هذا بمفهوم كما عرفت في جواب الدليل السابق من ان المفهوم انتفاء سنخ الحكم بالدلالة اللفظية، وليس كل تضيق يكون موضوعاً لبحثنا.

(٢) هذا جواب آخر للدليل، جاء في تقارير الشيخ عليه السلام ولا بأس به، وقد ارتضاه في المتن وهو: ان حمل المطلق على المقيد ان كان من باب الأخذ بالمفهوم لزم أن لا يحمل المطلق على المقيد مطلقاً، لأنه حسب الفرض يقع

كي يحمل عليه، لو لم نقل بأنه الأقوى، لكونه بالمنطوق كما لا يخفى. وأما (١) الاستدلال على ذلك - أي عدم الدلالة على المفهوم - بآية ﴿ربائبكم اللاتي في حجوركم﴾.

التعارض بين المطلق والمقيد في فاقد القيد (الرقبة الكافرة) والترجيح مع المطلق، لأن دلالة على جواز عتقه يكون بالمنطوق، ودلالة المقيد على عدم جوازه يكون بالمفهوم، والأول أرجح دلالة، ولا أقل من التساوي، فيتساقتان فلا يبقى مجال لحمل المطلق على المقيد حينئذ.

وذكر المحقق الأصفهاني رحمته الله دليلاً آخر لإثبات المفهوم للوصف وناقشه، يمكن أن يكون سابع الأدلة، وهو مركّب من مقدمات هي: (أن ظاهر القيد كونه احترازياً، والمراد منه أنه دخيل في تحقق الحكم وموجب لقابلية المورد لثبوت الحكم فيه، وإنّ المعلق عليه هو الوصف بعنوانه، ودخالة غيره فيه منافية لتأثيره بعنوانه فإنه يستند الحكم في الفرض إلى الجامع بينهما لامتناع تأثير المتعدد في الواحد، وإنّ المعلق لا بد أن يكون سنخ الحكم لاشخصه) ومع تمامية هذه المقدمات يثبت المفهوم، ومناقشته: هو إنّ المقدّمة الثانية ممنوعة، لأن امتناع تأثير المتعدّد في الواحد إنما هو في الواحد الشخصي، وفيما نحن فيه ليست الوحدة فيها شخصية، لأن الوحدة في الحكم هو بالنوع فلا يمتنع تأثير المتعدد بما هو متعدّد في الواحد النوعي، على أن يكون كلّ واحد مؤثراً في فرد غير ما يؤثر فيه الآخر (١).

(١) بعد الفراغ عن ذكر أدلة المثبتين والجواب عنها، شرع في ذكر دليل النافين، وقد ذكروا وجوهاً من الدليل لم يذكر منها إلا وجهاً واحداً وهو العُمدّة في

ففيه (١) إن الاستعمال في غيره أحياناً مع القرينة لا يكاد ينكر، كما في الآية قطعاً، مع أنه (٢) يعتبر في دلالة عليه عند القائل بالدلالة أن لا يكون وارداً مورد الغالب كما في الآية، ووجه الاعتبار واضح، لعدم دلالة معه على الاختصاص، وبدونها لا يكاد يتوهم دلالة على المفهوم، فافهم.

أدلتهم، وهو الاستدلال بالآية الكريمة: ﴿وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾^(١) فإن موضوع الحكم (الربائب) مع وصف (اللاتي في حجوركم) فإن كان للوصف مفهوم لزم أن لا يحرم على الرجل الربيبة التي لم تكن في حجر الرجل، مع أن حرمة الربيبة بعد الدخول بالام قطعية سواء كانت في حجره أم لا، فهذا الوصف لم يكن دالاً على المفهوم، فاذا ثبت عدم المفهوم لهذا الوصف ثبت في غيره.

(١) هذا جواب الدليل بوجهين، أحدهما: إن الآية الكريمة خارجة عن محل الكلام، لأن الكلام في أن الوصف بنفسه، ومع قطع النظر عن وجود القرينة، هل يكون دالاً على المفهوم؟ أي على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الوصف بالدلالة اللفظية أو لم يكن دالاً عليه، وأما إذا دلت القرينة على الانتفاء أو على عدم الانتفاء فلا بد من الأخذ بتلك القرينة ويكون خارجاً عن محل الكلام، وفي مورد الآية الكريمة دلت القرينة الخارجية وهي النصوص المعتبرة^(٢) على ثبوت التحريم في مورد الفاقد للوصف مع ثبوت شرطه وهو الدخول بالأم، فهو في الحقيقة مجرد استعمال مع القرينة لا يوجب ظهوراً وضعياً ولا اطلاقاً.

(٢) هذا هو الوجه الثاني: وهو أن في دلالة الجملة الوصفية على المفهوم

(١) سورة النساء، آية ٢٣.

(٢) الوسائل: ج ١٤ ص ٣٥٧ باب ٢١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة.

(على تقدير تسليمه) يشترط امران: أحدهما: ان لا يكون الوصف ذاتياً للموصوف، أي لم يكن للموصوف حالتان حالة مع الوصف وحالة بدون الوصف بل يكون له حالة واحدة مثل (الناطق) بالنسبة الى الإنسان، ثانيهما: ان لا يكون الوصف غالبياً بالنسبة الى الموصوف أي لا يكون عدم اتصافه به نادراً جداً، فمع انتفاء احد الشرطين يخرج الوصف عما هو محل الكلام، وفي مورد الآية الكريمة يكون الشرط الثاني مفقوداً، فإن ثبوت الريبة في حجر الرجل يكون غالبياً ومعه تنتفي العليلة المنحصرة وينتفي المفهوم.

وفي التقارير اعترض على اعتبار الشرط الثاني، وقال: إن اعتبار أن لا يكون الوصف غالبياً أنما يتم اذا كان المبنى في ثبوت المفهوم لزوم اللغوية على تقدير عدم دلالة على المفهوم، أو قلنا بأن أصالة الحقيقة أنما تكون حجة إذا أفادت الظن، وأما اذا لم نقل بكلا المبنيين وقلنا بأن الوصف يدل على المفهوم وضعاً أو قلنا بأن أصالة الحقيقة معتبرة تعبداً، فلا مجال لهذا الجواب، وقال في الحقائق: ان قول الماتن رحمته عليه السلام فافهم إشارة الى هذا.

فالصحيح: هو عدم إفادة الوصف على المفهوم الا اذا قامت قرينة خاصة على ثبوت المفهوم، لعدم دلالة دليل على المفهوم وهو كافٍ لنفي الدلالة على المفهوم، ومضافاً الى ذلك فقد استدل المحقق النائيني رحمته عليه السلام على عدم دلالة الوصف على المفهوم: بأن كون القضية ذات مفهوم أنما يتصور فيما كان القيد راجعاً الى الحكم بالمعنى المعقول، أي تقييد المتحصل من الجملة لا ذات الانتساب الذي هو معنى حرفي، وأما اذا كان القيد راجعاً الى عقدي الوضع أو الحمل، أي كان وارداً قبل الانتساب وكان مقيداً لأحد المنتسبين فلا يتصور ثبوت المفهوم

تذنيب: لا يخفى (١) أنه لاشبهة في جريان النزاع، فيما اذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه، في مورد الافتراق من جانب الموصوف،

للقضية، وفي المقام لا يمكن إرجاع القيد الآلى الموضوع، فيكون كالجملة الشرطية التي سبقت لفرض وجود الموضوع، وذكر في آخر كلامه: واستفادة العلية من وصف خاص خارج عن ظهور الكلام بحسب طبعه، أي لو دلت قرينة على كون الوصف؛ يكون له مفهوم (١).

ولابأس بما ذكره من الوجه، وان كان في ذيل ما ذكره - وهو قوله: (واستفادة العلية) - قصوراً فإن مجرد افادته العلية غير كاف لإفادة المفهوم، إلا اذا كانت العلية منحصرة، كما نبّه عليه سيدنا الاستاذ.

(١) لا ريب في أنه ليس كل وصف يكون مفيداً للمفهوم (على القول به) بل الوصف الخاص يكون فيه فائدة المفهوم، وهذا التذنيب لبيان حال الوصف الذي يكون المفهوم ثابتاً له، وفي خلاله نبّه على خطأ ما حكي عن بعض الشافعية. وتوضيحه: انّ الجمل الوصفية على أقسام:

أحدها: ما اذا كانت النسبة بين الوصف والموصوف التساوي مثل: اكرم الإنسان الضاحك.

ثانيها: ما اذا كانت النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق وكان الوصف أعم من الموصوف مثل: الانسان الماشي.

ثالثها: ما اذا كانت النسبة بينهما بالعكس من الصورة السابقة، بأن كان الوصف أخص من الموصوف، مثل: الإنسان العالم.

وأما (١) في غيره ففي جريانه إشكالٌ أظهره عدم جريانه، وإن كان يظهر ممّا عن بعض الشافعية حيث قال: (قولنا في الغنم السائمة زكاة، يدل على عدم الزكاة في معلوفة الابل) جريانه فيه، ولعل (٢) وجهه استفادة العلية المنحصرة منه.

رابعها: ما اذا كانت النسبة بينهما العموم من جهه مثل: الرجل الهاشمي. فمادة الافتراق من جانب الموصوف (الرجل الغير الهاشمي)، ومن جانب الوصف (المرأة الهاشمية).

والصورة الأخيرة: الشق الثاني من مادتي الافتراق تكون خارجة عن محلّ الكلام، لأن محلّ الكلام هو فيما اذا انتفى الوصف عن محلّ الحكم مع بقاء الموصوف، وأنه هل يكون الحكم منتفياً عنه ام لا؟ والمفروض في هذه الصورة العكس من ذلك وهو بقاء الوصف مع انتفاء الموصوف، فلا ريب في عدم امكان جريان البحث فيه، والذي يصحّ أن يقع البحث فيه: الصورة الثالثة والشق الأول من شقي الصورة الخامسة بأن تكون النسبة بين الوصف والموصوف العموم المطلق مع أخصية الوصف، أو العموم من وجه في مادتي الافتراق من جهة الموصوف.

(١) أمّا الإشكال في مادة الافتراق من جانب الوصف فقد عرفت، وأمّا ما يظهر من بعض الشافعية فهو أنه تمسك بقوله عليه السلام: «في الغنم السائمة زكاة»^(١) على عدم وجوبها في الابل المعلوفة، مع ان المفهوم نقيض المنطوق والاتحاد في الموضوع معتبر في التناقض، وفي استدلاله نقضاً لهذا الشرط.

(٢) هذا توجيه كلام الشافعي: وهو إن الاستفادة من ذكر الوصف كونه علّة منحصرة للحكم، ويكون الحكم دائراً مداره وجوداً وعدماً، من دون أن يكون للموصوف دخل في ذلك. وفي تقارير الشيخ رحمته الله ما يلي:

(١) وسائل الشيعة: ج ٦ باب ٧ من أبواب زكاة الأنعام.

وعليه (١) فيجري فيما كان الوصف مساوياً أو أعم مطلقاً أيضاً، فيدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه، فلا وجه (٢) في التفصيل بينهما وبين ما إذا كان أخص من وجه، فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف، بأنه لا وجه للنزاع فيهما، معللاً بعدم الموضوع، واستظهار جريانه من بعض الشافعية فيه كما لا يخفى فتأمل جيداً.

(نعم يتم ذلك، أي جريان النزاع فيما لو قلنا بأن الوصف علة مستقلة، كما في منصوص العلة، فيخرج بذلك عن مفهوم الوصف) ووجه خروجه: هو إن البحث هنا - كما عرفت - في زوال سنخ الحكم عند انتفاء الوصف، فإذا فرضنا انتفاء الوصف عن موصوفٍ آخر يكون أجنبياً عن محلّ الكلام، لأن الاعتماد صار على العلة لا على الوصف.

(١) هذا هو الإشكال على الشافعي: وهو أنه لو تمّ ما ذكره، حسب ما ذكرناه من التوجيه، لزم أن يلتزم بالمفهوم للموصوف ولو في ضمن موضوع آخر وإن كان الوصف مساوياً مثل: (الإنسان الضاحك) أو الوصف الأعم مثل: (الإنسان الماشي) ولا وجه للتعميم إلى خصوص العام من وجه بناءً على التوجيه المذكور، فإن الموصوف الخاص لا أثر له، مع أنه لا يقول بالتعميم.

(٢) هذا تعريضٌ للتقريرات حيث قال: (لا وجه للنزاع في الوصف المساوي والأعم لعدم الموضوع، وهل يجري فيما كان أخص من وجه بالنسبة إلى مورد الاتفاق من جانب الوصف كما يظهر من بعض الشافعية، أو لا يجري كما يظهر من جماعة؟ الظاهر: هو الثاني لاختلاف الموضوع، وظاهره أنه فرق بين مورد النقض ومحلّ الكلام، وأنه لا وجه للنزاع في الأول جزماً لعدم الموضوع، وفي الثاني استظهر جريان النزاع من بعض الشافعية، والتعريض: أنه بمقتضى التعليل الذي ذكره للأول، وبه جزم للمنع، لزم الجزم للمنع في الثاني بنفس التعليل.

فصل

هل (١) الغاية في القضية تدل (٢) على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية، بناءً على دخول الغاية في المغيى، أو عنها وما بعدها، بناءً على خروجها أو لا؟ فيه خلاف، وقد نُسب إلى المشهور الدلالة على الارتفاع،

مفهوم الغاية

(١) للغاية بحسب العرف واللغة معانٍ منها: الغرض، يقال: تعلّم العلم لغاية كذا، ومنها المسافة يقال: سرت إلى غاية كذا وغيرهما، إلا إن المراد منها هنا هو أن يكون الحكم أو الموضوع مقيداً بقيد يكون ذاك القيد حداً ونهاية له مثل: اجلس في المسجد إلى الزوال.

والكلام هنا يقع في مقامين: كونه مقيداً للحكم، وكونه مستلزماً للانتفاء عند الانتفاء، أي هل تدل

أحدهما: هل يكون ذكر الغاية مستلزماً للانتفاء عند الانتفاء، أي هل تدل الغاية على المفهوم أم لا؟

ثانيهما: هل إن الغاية داخلة في المغيى أم لا؟ أي هل إن الزوال في المثال المتقدم يكون داخلاً تحت حكم ما قبله أو يكون داخلاً في حكم ما بعده أو فيه تفصيل، والمرتبط بمحل الكلام هو البحث في المقام الأول، وأمّا المقام الثاني فإن البحث عنه يكون استطرادياً.

(٢) هذا هو الكلام في المقام الأول: وهو البحث عن ثبوت المفهوم للغاية، وأنها تدلّ وضعاً أو اطلاقاً على انتفاء سنخ الحكم عن ما بعد الغاية (بناءً على دخول الغاية في المغيى) أو عن الغاية وما بعدها (بناءً على عدم دخول الغاية في

والى جماعةٍ منهم السيّد والشيخ، عدم الدلالة عليه، والتحقيق (١): أنّه اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للحكم، كما في قوله: (كلّ شيءٍ حلال حتى تعرف أنّه حرام، وكلّ شيءٍ طاهر حتى تعلم أنّه قذر)،

المغيثي؟ فيه خلاف، المشهور بل المعظم (كما في التقارير) الأول، وعن جماعةٍ منهم السيّد والشيخ قدّس سرّهما الثاني، واختار الماتن رحمتهما التفصيل.

(١) هذا مختاره في المسألة: وهو التفصيل بين ما اذا علمنا، بحسب القواعد العربية والقرائن، إنّ الغاية قيدٌ للحكم على نحو حصل له ظهورٌ عرفي نوعي في ذلك فإنّه تكون دالّة على المفهوم، وما اذا علمنا، بحسب القواعد العربيّة والقرائن، أنّها قيدٌ للموضوع على نحو حصل له ظهورٌ عرفي نوعي في ذلك فإنّها لا تفيد المفهوم.

توضيحه: إنّ الغاية ثبوتاً قد تكون قيداً للموضوع مثل قوله تعالى: ﴿وَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١)، وقد يكون قيداً للمتعلق مثل: (صم الى الليل) وقد يكون قيداً للحكم. وللأخير صورتان، لأنّه إمّا ان تكون راجعة الى الحكم النسبي المستفاد من مدلول الهيئة مثل: (ادرس حتى تصير مجتهداً) وأما أن تكون راجعة الى المستفاد من المفهوم الاسمي مثل: (الصّوم واجب الى الليل) هذا بحسب الثبوت، وأما بحسب الاثبات فإنّها إن ذكرت قبل تمام الجملة مثل: (الصّوم الى الليل واجب) يكون قيداً للموضوع أو المحمول غالباً، وإن ذكرت بعد تمام الجملة فإنّها تكون قيداً للحكم مثل: (الصوم واجب الى الليل)، الا أنّه ليس بدائمي بل قد ينعكس الأمر، يعرف ذلك بالقرائن.

كانت (١) دالّة على ارتفاعه عند حصولها، لانسباق (٢) ذلك منها، كما لا يخفى، وكونه (٣) قضية تقييده بها، والألما كان ما جعل غايةً له بغاية. وأمّا (٤) اذا كانت بحسبها قيداً للموضوع، مثل: (سر من البصرة الى الكوفة) فحالها حال الوصف في عدم الدلالة،

(١) هذه هي الصورة الاولى، وهي أن تكون الغاية قيداً للحكم، وهذه تدلّ على المفهوم مثل قوله ﷺ: «كُلْ شَيْءٌ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ»^(١) وقوله ﷺ: «كُلْ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذَرٌ»^(٢) واستدل على ذلك بوجهين.

(٢) هذا هو الدليل الأول: وهو التبادر، فإن المنسب إلى الذهن منها هو انتهاء امد الحكم عند حصول الغاية.

(٣) هذا هو الدليل الثاني: وهو لزوم الخلف، لأنّه إن لم يرتفع سنخ الحكم بانتفائها لزم أن يكون ما فرض غايةً لا تكون غايةً.

(٤) هذه هي الصورة الثانية، وهي أن تكون الغاية قيداً للموضوع مثل قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٣)، ويدخل فيه ما اذا كانت قيداً للمتعلق مثل: (صم الى الليل)، وحكمها حكم الوصف في عدم الدلالة على المفهوم، فإن شخص ذلك الحكم ينتفي بحصول الغاية عقلاً لا محاله لذهاب الموضوع، فيكون من السالبة بانتفاء الموضوع، وقد ذكرنا غير مرة إن الموضوع بالنسبة للحكم بمنزلة العلة بالنسبة إلى المعلول إلا أن ذلك ليس محلّ الكلام، فإن البحث في أن الغاية هل تدلّ بالدلالة اللفظية على انتفاء سنخ الحكم أم لا؟ والصحيح أنّه لا دلالة فيها على ذلك.

(١) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٢) مستدرک الوسائل: باب ٣٠ من أبواب النجاسات، حديث ٢.

(٣) سورة المائدة: ٦.

وان (١) كان تحديده بها بملاحظة حكمه وتعلق الطلب به، وقضيته ليس الاّ عدم الحكم فيها الاّ بالمغيبى، من دون دلالة لها اصلاً على انتفاء سنخه عن غيره، لعدم ثبوت وضع لذلك، وعدم قرينة ملازمة لها ولو غالباً، دلّت على اختصاص الحكم به، وفائدة (٢) التحديد بها كسائر أنحاء التقييد، غير منحصرة بإفادته كما مرّ في الوصف. ثمّ (٣) إنّ في الغاية خلاف آخر، كما اشرنا اليه، وهو أنّها هل هي داخلية في المغيبى بحسب الحكم؟ أو خارجة عنه؟ والأظهر خروجها، لكونها من حدوده، فلا تكون محكومة بحكمه، ودخوله فيه في بعض الموارد أنّما يكون بالقرينة، وعليه تكون كما بعدها بالنسبة الى الخلاف الأول، كما أنّه على القول الآخر تكون محكومةً بالحكم منطوقاً.

(١) إن وصليّة والمقصود ذكر دليل القائل بثبوت المفهوم للغاية مطلقاً (وان كان قيداً للموضوع) بوجهين، وهذا هو الوجه الأول وهو: انّ تحديد الموضوع بالغاية لا بدّ وأن يكون لأجل تحديد الحكم وتعلق الطلب بخصوص المحدود وان خارج الحد لم يكن محكوماً بذلك الحكم ولا معنى للمفهوم الاّ هذا، والجواب: ان التحديد يقتضي انتفاء شخص الحكم عقلاً لعدم الموضوع، وهذا ممّا لا كلام فيه، كما تقدم في مفهوم الوصف، الاّ أنّه ليس بمفهوم.

(٢) هذا هو الوجه الثاني: وهو أنّه لو لم تكن الغاية مفيدة للمفهوم كان ذكرها لغواً لا فائدة فيه، والجواب: هو ما تقدّم في مفهوم الوصف من انّ الفائدة في الجملة الوصفية أو الغائية لم تنحصر في إفادة المفهوم بل لهما فوائد مذكورة في كتب البلاغة.

(٣) هذا هو الكلام في المقام الثاني: وهو أنّه هل تكون الغاية داخلية في

المعنى أو أنها خارجة عنها، أو أن فيه تفصيلاً؟ فقد وقع الخلاف في ذلك بين الأصوليين تبعاً لعلماء العربية، فعن جماعة منهم الماتن رحمته الله تبعاً لنجم الأئمة: أنها خارجة عن المعنى، وعن جماعة أنها داخلية فيها مطلقاً، وفصل بعضهم بين ما إذا كانت آلة الغاية (حتى) فإنها تكون داخلية، وما إذا كانت الآلة (إلى) فإنها تكون خارجة، وفصل آخرون: بين ما إذا كانت الغاية من جنس المعنى تكون داخلية، وما إذا لم تكن من جنس المعنى فإنها تكون خارجة، ومحل النزاع هو ما إذا لم تكن قرينة تدل على أحد الأمرين، والأفلا بد من العمل على طبق القرينة على جميع الأقوال وبلا اشكال.

واستدل على مدعاه تبعاً لشارح الرضي: أن الغاية تكون حدّاً للمعنى والحدّ خارج عن المحدود فلا يمكن أن يكون بحكمه، ودخولها فيه في بعض الموارد بحسب القرائن الخاصة مثل: (قرأت الكتاب من أوله إلى آخره) لا ينافي ما ذكرناه، فالغاية تكون داخلية في حكم ما بعدها، فعلى القول بالمفهوم يكون الحكم مرتفعاً عن الغاية، وعلى القول بعدم المفهوم يكون حكمها حكم المنطوق. وفيما ذكره في المتن شيء من المصادر، والاستدلال الصحيح هو أن يقال: بأن الأداة لا ظهور لها في شيء من الدخول أو الخروج أو التفصيل كما ذكره المحقق النائني رحمته الله ^(١)، وليس هنا أصل لفظي يدل على شيء من الأقوال، فلا بد حينئذ فيما لم تكن قرينة تدل على الدخول أو الخروج من الرجوع إلى الأصل العملي في كل مسألة.

ثم (١) لا يخفى إنَّ هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما اذا كان قيداً للحكم، فلا تغفل.

(١) أنَّ محلَّ الخلاف في إنَّ الغاية داخلة في المغيبي أو خارجه هو فيما اذا كانت الغاية قيداً للموضوع، وأمّا اذا كانت قيداً للحكم فلا يعقل ذلك فقوله عليه السلام: «حتّى تعلم أنّه حرام»^(١)، لا يعقل ان ينازع في كونه داخلياً أو خارجياً لأنَّ في البناء على الحلية على القول بالدخول مع العلم بالحرمة يلزم اجتماع الضدين، ثم إنَّ للماتن تعليقاً هنا وهذا نصّه: (حيث إنَّ المغيبي هو حينئذٍ نفس الحكم، لا المحكوم به ليصحَّ أن ينازع في دخول الغاية في حكم المغيبي أو خارج عنه كما لا يخفى، نعم يعقل أن ينازع في أنَّ الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغيبي بحصول غايته في الاصطلاح، أي مدخول (إلى) أو (حتى)، أو استمراره في تلك الحال، ولكن الأظهر انقطاعه فافهم واستقم).

مركز تحقيق تكملة نيز علوم رسولى

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢ ص ٦٠ باب ٤ من ما يكتسب به ح ٤.

فصل

لاشبهة (١) في دلالة (٢) الاستثناء على اختصاص الحكم - سلباً أو إيجاباً - بالمستثنى منه ولا يعمّ المستثنى، ولذلك يكون الاستثناء من النفي اثباتاً، ومن الإثبات نفياً، وذلك للانسباق عند الاطلاق قطعاً، فلا يعبأ (٣) بما عن أبي حنيفة من عدم الإفادة، محتجاً بمثل: (لا صلاة الا بطهور)، ضرورة (٤) ضعف احتجاجه، أولاً: يكون المراد من مثله

مفهوم الحصر

(١) ذكر وافي علم البلاغة: أموراً يدل على الحصر منها الاستثناء، وهذا هو العُمدة في البحث وبقية موارد الحصر تذكر استطراداً.

(٢) لا كلام في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه سلباً وإيجاباً ولا يشمل المستثنى، ولهذا ذكر وافي الاستثناء من النفي: اثبات ومن الإثبات نفي، لأن حقيقة الاستثناء عبارة عن إخراج ما لولاه لدخل، فالمتبادر من الاطلاق وعدم نصب قرينة عند أهل المحاورة هو ذلك فإذا قلت: (اكرم العلماء الا الفساق منهم) لم يتوقف أحد في ان العالم الفاسق يكون خارجاً عن حكم وجوب اكرام العلماء وأصبح هذا من البديهي عندهم، وهذا هو معنى الحصر.

(٣) المحكى عن أبي حنيفة أنه ذهب الى ان الاستثناء لا يدل على الحصر، واستدل عليه بقوله عليه السلام: «لا صلاة الا بطهور»^(١) إذ لو كان دالاً على اختصاص الحكم بالمستثنى منه وانتفائه عن المستثنى أن يكون من صلى بدون طهور مع وجدان جميع الأجزاء والشرائط لم يكن ذلك صلاة، وبالعكس لو كان واجداً للطهور وفاقداً لجميع الأجزاء والشرائط أنه يكون مصلياً، وهو بديهي البطلان.

(٤) هذا هو الجواب بوجهين: أحدهما: ان الحديث في مقام اشتراط الصلاة

(١) وسائل الشيعة: ج ١ ص ٢٢٢ باب ٩ من أحكام الخلوة ح ١.

أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لأجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلاة، إلا إذا كانت واجدة للطهارة، وبدونها لا تكون صلاة على وجه، وصلاة تامة مأموراً بها على آخر

وثانياً (١): بأن الاستعمال مع القرينة، كما في مثل التركيب، ممّا

بالطهارة، ولا بدّ من أن يكون المراد من الصلاة ما كانت واجدة لجميع الأجزاء والشرائط، أي أن الصلاة الواجدة لجميع ما عدا الطهارة يعتبر فيها الطهور، وأمّا إذا كانت ناقصة فلا أثر في وجدانها الطهور أو فقدانها له.

فالمنطوق هو نفي الصلّاتية عن الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط إلا الطهور حقيقة (على القول بالصحيح) أو نفي الصلاة الصحيحة التامة (على القول بالأعم) والمفهوم إثبات الصلّاتية للواجدة لجميع الأجزاء والشرائط بما فيها الطهور، فلا يتم الدليل.

(١) هذا هو الوجه الثاني: وهو أنه على تقدير عدم ارادة الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط في الحديث من لفظ الصلاة، نقول: ان عدم دلالة على الحصر كان بمقتضى القرينة الخاصة، والمُدعى هو تبادر الاختصاص منه مع قطع النظر عن القرينة على ثبوت الاختصاص أو سلبه، فهذا لا يثبت مدّعا.

وقد يوجّه توهم أبي حنيفة بأن كلمة (الأ) قد تستعمل صفتية بمعنى (غير) وتكون اسماً، وقد تستعمل استثنائية، وفي الفرض الأول تكون من قيود ما قبلها فلا يكون لها مفهوم، لما عرفت من عدم ثبوت المفهوم للوصف، وحيث أنّها مشتركة تحتاج ارادة كلّ من معنيها الى قرينة معينة وبدونها تكون جملة لا ظهور لها في شيءٍ منهما، وفيها: ان الظاهر منها بحسب التبادر الاستثنائية واستعمالها صفتية نادر يحتاج الى قرينة، فلا إجمال في الجملة الاستثنائية.

عُلم فيه الحال لا دلالة له على مُدّعاه أصلاً، كما لا يخفى. ومنه (١) قد انقذ: أنه لا موقع للاستدلال على المُدّعى بقبول رسول الله ﷺ: إسلام من قال كلمة التوحيد، لا مكان دعوى أن دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال.

والاشكال (٢) في دلالتها عليه بأن خبر (لا) إمّا أن يُقدّر (ممكناً) أو (موجوداً) وعلى كل تقدير لا دلالة لها - على التوحيد - عليه، أمّا على الأول: فإنه حينئذٍ لا دلالة لها إلا على إثبات امكان وجوده تبارك وتعالى، لا وجوده، وأمّا على الثاني: فلائها وان دلت على وجوده

(١) هذا تعريضٌ لتقريرات الشيخ رحمه الله فقد جاء فيها: (وقبول رسول الله ﷺ: إسلام من قال: (لا اله الا الله) من أعدل الشواهد على ذلك، والقول بأن ذلك للقرينة أو أنها تدل على التوحيد شرعاً بمكان من السخافة. تقريب الاستدلال: أن كلمة (لا اله الا الله) تنفي طبيعة الآلهة و(الا الله) تثبت فرداً واحداً فقط منها وهو الله سبحانه وتعالى وهذا هو التوحيد، ولذا قبل رسول الله ﷺ: إسلام من قال: (لا اله الا الله) وسُميت هذه الكلمة بكلمة التوحيد). واجاب عنه في المتن: بأن المُدّعى ظهور الاستثناء في الحصر مع قطع النظر عن القرينة الدالة على الحصر أو الدالة على عدم الحصر، وقبول رسول الله ﷺ: إسلام من قال كلمة التوحيد إنما كان مع القرائن الخارجية أو الحالية وهذا لا يثبت الدلالة.

(٢) هذا الإشكال الذي ذكره هنا وجوابه لا مساس لهما لما هو محل البحث في المقام، وأنما ذكره استطراداً، وبيان الإشكال: أن (لا) في (لا اله الا الله) هو لنفي الجنس والاله اسمه وخبره محذوف، والمناسب هو ان يكون الخبر: ممكنٌ أو موجودٌ، فأن قدر (ممكناً) يثبت به امكان الوهيته سبحانه وهو غير مستلزم لوجوده فلا يكون اقراراً بوجوده تعالى، وان قدر (موجوداً) يثبت

تعالى، الا أنه لا دلالة لها على عدم امكانِ إلهٍ آخر، مندفع (١): بأن المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفي ثبوته ووجوده في الخارج، وإثبات فردٍ منه فيه - وهو الله تعالى - يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى، ضرورة أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب.

به عدم وجود إلهٍ غيره وهو لا ينفي الامكان، فلا دلالة فيه على حصر الألوهية فيه.

(١) هذا جواب الإشكال: وهو ان التوحيد مستفادٌ منه سواءً قدرنا لفظ (ممكناً) أو (موجود) خبراً لـ (لا) لأن المراد من (الإله) واجب الوجود فإن كان المُقَدَّر (ممكناً) فإن إمكانه مساوٍ مع وجوده، وهذا من خواص واجب الوجود فالشق الأول من الإشكال قد ارتفع، وان كان المُقَدَّر (موجوداً) فيدل على أن (لا واجب الوجود موجوداً إلا الله) وهو يدل على عدم امكان غيره إذ لو كان ممكناً صار موجوداً بالضرورة، وهذا أيضاً من خواص واجب الوجود فالشق الثاني من الإشكال أيضاً ارتفع.

وفيه: إن (الإله) في عرف أهل المحاورة بمعنى (المعبود الحق)، وأما واجب الوجود فاصطلاح فلسفي لا يعرفه إلا بعض الخواص، ومن المسلم أن أعراب الجاهلية لم يكونوا يعرفوا هذا الاصطلاح ولا يعقل أن يكون استعمالهم على هذا الاصطلاح، فما أجاب به عن الإشكال لا يمكن مساعدته، ومنشأ الإشكال: هو أن النحويين عدّوا (لا) النافية للجنس من النواسخ يحتاج الى الاسم والخبر، وذكروا أن الفرق بينها وبين المشبه بليس هو الفرق بين لولا الغالبة، مثل: (لولا علي لهلك عمر) (١)، ولولا الغير الغالبة مثل: (لولا قومك حديث عهد بالإسلام

(١) تفسير فخر الرازي: ج ٢١، ص ٢٢، وتفسير الكشاف: ج ٤ ص ١٤٨، وشرح ابن أبي الحديد لنهج

البلاغة: ج ١ ص ١٨، والغدير للمرحوم العلامة الأميني: ج ٣ ص ٩٧.

ثم إنَّ (١) الظاهر إنَّ دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم، وأنَّه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلَّت عليها الجملة الاستثنائية، نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة، كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد،

لهدمت الكعبة وجعلت لها بابين^(١) من أنَّ خبر لولا الغالبية واجب الحذف وأنَّه أحد أفعال العموم، وخبر لولا الغير الغالبية هو الفعل الخاص، ألا أن هذه الدَّعوى قابلة للمنع، والصحيح: إنَّ كلمة (لا) تشبه بـ (ليس) التي قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وكلمة (لا) في التوحيد تامة ولنفي البسيط كما عليه التميميون، كما في مثل: (لا أهل ولا مال) فيكون المعنى: لا معبود بالحق غيره سبحانه، من دون حاجة إلى تقدير، نعم ان قلنا بلزوم تقدير الخبر فما ذكره الماتن رحمته وان كان بعيداً إلا أنه لا بأس به.

(١) في مسألة الاستثناء وقع نزاع آخر بعد التسالم على خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه وان ذلك مستفاد من الاستثناء بالدلالة اللفظية، في أن هذه الدلالة يكون بالمنطوق وبحسب الدلالة المطابقة، أو أنه بالمفهوم وبالدلالة الالتزامية، ومنشأ هذا الاختلاف هو الاختلاف في أن خروج المستثنى من حكم المستثنى منه يكون مستفاداً من مجموع الجملة (المركَّب من المستثنى منه والأداة والمستثنى) أو أنه يكون مستفاداً من خصوص الأداة، فعلى الأول تكون الدلالة بالمفهوم، وان المجموع قد أفاد تضيق دائرة الحكم، وان انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى يكون بالالتزام، وعلى الثاني تكون الدلالة بالمنطوق خصوصاً بناءً على تضمَّن (الآ) معنى الفعل (أعني استثنى) ورجَّح الماتن رحمته الثاني وقال: كما هو ليس ببعيد، إلا أنه لم يذكر له دليلاً، ومجرد عدم البعد لا يكون دليلاً مثبتاً للدَّعوى.

وان (١) كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد. ومما (٢) يدل على الحصر والاختصاص (إنما) وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك، وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة. ودعوى (٣): أن الانصاف انه لاسبيل لنا

(١) لاثمرة عملية للنزاع الأخير بعد التسالم على كون خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه يكون مدلولاً لفظياً، فلا فرق بين كونه مدلولاً مطابقياً أو مدلولاً التزامياً، أقول: ان هناك ثمرة مهمة عملية تظهر في حديث: «لاتعاد الصلاة الا من خمس»^(١)، وهي: ان قلنا بأن خروج الخمس عن حكم لاتعاد يكون بالمفهوم وبال دلالة الالتزامية يشكل الرجوع حينئذ الى إطلاق المستثنى، بخلاف ما اذا قلنا بأنه من باب المنطوق وان ثبوت الاعادة في الخمس يكون بمنزله: تعاد الصلاة من الركوع وتعاد الصلاة من السجود.. وهكذا، وكثير من الفروع التي وقع الخلاف فيها في تلك المسألة يكون مبتتياً على هذا الخلاف في المسألة، ولهذا تمسك جماعة بالاطلاق وخالفهم في ذلك جماعة آخرون.

(٢) الثاني من موارد الحصر عند علماء العربية كلمة (إنما) ويدل عليه تصريح أهل اللغة^(٢) والبلاغة أولاً، وتبادر هذا المعنى منه عند أهل المحاورة ثانياً.

(٣) هذا إشكال من التقارير على كون أنما من موارد الحصر، وحاصله: ان (إنما) استعملت في الحصر تارة وفي غير مورد الحصر اخرى، ولا سبيل لنا الى أن أي المعنيين يكون حقيقة، ولم يتحقق لنا تبادر أي من المعنيين منها، لعدم علمنا بما هو المرادف لها في عرفنا حتى نستكشف منه ما هو المتبادر منها.

(١) الوسائل: ب ١ من أبواب أفعال الصلاة.

(٢) لم يذكر هذا في ضمن علائم الوضع، وذكرناه هناك وقلنا أنه هو المهم في معرفة الوضع.

الى ذلك، فإنّ موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة، ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا، حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها (١)، غير مسموعة، فإنّ السبيل الى التبادر لا ينحصر بالإنسباق الى أذهاننا، فإنّ الإنسباق الى أذهان أهل العرف أيضاً سبيل. وربّما (٢) يُعدّ ممّادّل على الحصر كلمة (بل) الإضرابية، والتحقيق: إنّ الأضراب على أنحاء: (٣) منها: ما كان (٤) لأجل إنّ المضرب عنه أنما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه، فيضرب بها عنه الى ما قصد بيانه، فلا دلالة على الحصر أصلاً،

(١) هذا جواب الإشكال، وحاصله: أنّ عدم علمنا بما يرادفها في عرفنا لا يضرب بظهورها في الحصر بحسب التبادر، لعدم انحصار طريق معرفة التبادر بمعرفة ما يرادفها عندنا، فإنّ له طريقاً آخر، وهو الرجوع الى أذهان أهل العرف والمحاورة وبالرجوع اليهم تحصل المعرفة بذلك.

(٢) هذا هو المورد الثالث من موارد الحصر: وهو الحصر بكلمة (بل) الإضرابية على ما ذكره جماعة، فإنّ مفادها بعكس مفاد أداة الاستثناء، لأنّ مفادها هو نفي نسخ الحكم عمّا قبلها وإثباته لما بعدها، ووافقهم الماتن رحمه الله في الجملة وبنحو الإيجاب الجزئي، ولا بدّ من ذكر أقسامه.

(٣) ثلاثة حسب تتبع موارد استعماله.

(٤) القسم الأول: هو ما كان الإتيان به لأجل العدول عما ذكره غفلة أو لسبق اللسان، مثل ما اذا أراد أن يقول: اشتر اللحم، فسبقه لسانه، أو قال غفلة: اشتر الخبز، ثم أعقبه بقوله: بل اللحم، وفي هذا القسم لا يدل على المفهوم، لأنّ المضرب عنه في نظره كالعدم فهو غير قاصد للمضرب عنه، وكأنما أتى بالمضرب اليه ابتداءً فعدم دلالة على المفهوم من السالبة بانتفاء الموضوع.

فكأنه أتى بالمضرب اليه ابتداءً، كما لا يخفى. ومنها (١): ما كان لأجل التأكيد، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب اليه، فلا دلالة له عليه أيضاً، ومنها: ما كان (٢) في مقام الردع وإبطال ما أثبت أولاً، فيدل عليه

(١) القسم الثاني: هو ما كان الإتيان به لأجل تأكيد ما ذكره أولاً، مثل ان يقول: جاء زيدٌ بل مع ولده، وهذا كالقسم السابق في عدم الدلالة على المفهوم، لأنه في مقام إثبات الحكم السابق على (بل) لا في مقام نفي الحكم عنه فعدم دلالة على المفهوم أيضاً من السالبة بانتفاء الموضوع.

(٢) القسم الثالث: هو ما كان الإتيان به لأجل الردع عما ذكره أولاً ورفع اليد عنه مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾^(١)، وهذا القسم هو محلّ الكلام وهو الذي يفيد المفهوم وانتفاء سنخ الحكم عما قبله وإثباته لما بعده وحصره فيه، وللماتن عليه السلام تعليق هنا هذا نصّه (إذا كان بصدد الردع عنه ثبوتاً، أمّا إذا كان بصدده إثباتاً كما إذا كان مثلاً بصدد بيان أنّه أنما أثبتته أولاً بوجه لا يصحّ معه الإثبات اشتباهاً منه فلا دلالة على الحصر أيضاً فتأمل جيداً) ما استدركه في التعليق ليس تخصيصاً للقسم الثالث بل هو من التخصّص، لأنّه إذا كان بصدد إثباته وأضرب عنه لكونه اشتباهاً يكون من القسم الأول وليس من القسم الثالث، وما ذكره بالنسبة الى الأقسام ثلاثة ثبوتاً صحيح، ومعرفة انّ مورد الاستعمال يكون من أي الأقسام إثباتاً يحتاج الى قرينة.

وهو واضح، ومما (١) يفيد الحصر - على ما قيل - تعريف المسند اليه باللام، والتحقيق (٢): أنه لا يفيد إلا فيما اقتضاه المقام، لأن (٣) الأصل في اللام ان تكون لتعريف الجنس، كما أن الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة، هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود، فإنه الشائع فيها، لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم، كما لا يخفى،

- (١) المورد الرابع من موارد الحصر (تعريف المسند اليه) وأشار بقوله: (على ما قيل) أنه غير مرضي لديه، يظهر وجهه في تحقيقه.
- (٢) هذا هو مختاره في هذا المورد، ومحصله: أن تعريف المسند اليه لا يفيد الحصر إلا إذا كانت قرينة تدل على إرادته الحصر، كما في قوله تعالى: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ وفي فرض وجود القرينة يكون خارجاً عن مورد البحث كما عرفت، هذا مجمل دعواه في المقام.
- (٣) هذا بيان وجه المنع بالتفصيل: وهو أنه لو كان دالاً على الحصر فلا بد من أن تكون الدلالة بسبب أحد أمرين على وجه منع الخلو: أحدهما اللام، وثانيهما الاسناد (أي الحمل) ولكن كل من الأمرين لا دلالة له على ذلك أمّا اللام: فإن الأصل فيها أن تكون لتعريف الجنس^(١) لا للاستغراق، فلفظة: الرجل، العالم، العادل، لا تدل على الحصر إلا إذا كانت اللام للاستغراق مع ان كون اللام للاستغراق على خلاف الأصل.
- وأما الحمل: فإن المتعارف منه هو الحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه

(١) وسيأتي في بحث العام والخاص إنكاره لكون اللام للجنس بل يدعي: أنها دائماً تكون للتزيين.

وحمل (١) شيء على جنس وماهية كذلك، لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به وحصرها عليه، نعم (٢) لو قامت قرينة على أن (٣) اللام للاستغراق، أو (٤) إن مدخوله أخذ بنحو الارسال والاطلاق، أو أن (٥) الحمل عليه كان ذاتياً لا فيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به.

مجرد الاتحاد في الوجود، مثل الإنسان زيد، وهو لا يفيد الحصر، نعم الحمل الأولي الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم مثل: الإنسان حيوان ناطق، مفيد للحصر إلا أنه على خلاف الشائع في الحمل.

(١) قد يقال: إن حمل الشيء على الجنس أو الماهية، مثل الإنسان زيد أيضاً مفيد للحصر، ولا تنحصر الدلالة على الحصر في الأولي الذاتي، وإجاب عنه: بأن حمل الشيء على الماهية أيضاً لا دلالة فيه على حصر تلك الماهية في ذلك الشيء، إلا إذا دلت قرينة عليه كما في المثال المذكور.

(٢) استدرك عما ذكره من نفى دلالة تعريف المسند اليه على الحصر، أنه في موارد ثلاثة تدل على الحصر وتلك الموارد تُعرف بالقرينة.

(٣) هذا هو المورد الأول: وهو ما إذا قامت قرينة على أن المراد من اللام الاستغراق في قولك: (الإنسان) زيد أي كل فرد من أفراد الإنسان يكون زيداً.

(٤) هذا هو المورد الثاني: وهو ما إذا قامت قرينة على أن مدخول اللام مأخوذ بنحو الإرسال أو الإطلاق، والفرق بينهما: إن الإرسال بمعنى الشُّيوع والعموم وإن الخصوصية الفردية مأخوذة فيه ملحوظة، بخلاف ما إذا كان مأخوذاً بنحو الإطلاق فإنه لا تكون الخصوصية مأخوذة فيه وتكون مهمة.

(٥) هذا هو المورد الثالث: وهو ما إذا قامت القرينة على أن الحمل فيه هو

وقد (١) انقذ بذلك الخلل في كثير من كلمات الأعلام في المقام، وما وقع منهم من النقض والإبرام، ولانطيل بذكرها فإنه بلا طائل، كما يظهر للمتأمل، فتأمل جيداً.

الحمل الأولي الذاتي، ففي هذه الموارد تدلّ على الحصر مع القرينة. أقول: لا حاجة إلى التمسك بأن الأصل في الحمل هو الشائع بل يكفي في المنع ظهور اللام في الاستغراق أو ارادة الطبيعة المرسلّة من المدخول، فإن دلالة تعريف المسند اليه باللام على المفهوم يتوقف على أحد هذين الظهورين، مع أن ظاهره على خلافهما.

(١) بعد تبين حال المسند اليه المعروف باللام يتبين عدم تمامية ما ذكره الأعلام في المقام، كما يظهر الخلل الواقع في كلماتهم وما صدر منهم من النقض والإبرام لا فائدة مهمة في إطالة الكلام في ذلك، فإنهم تبعوا البلاغيين فيما ادّعوه من غير تحقيق، ومما ذكره يظهر ما في دعوى الحقائق قال: إن ظهور قولنا: (القائم زيد) في الحصر أقوى من كثير من الظهورات التي بنى عليه المصنّف وغيره، والرجوع إلى العرف شاهد عليه وكفى بإجماع البيانين مؤيداً له، فلامجال للتأمل فيه، بل الظاهر من كلام جماعة ممّن تعرّض للمقام المفروغية عن ثبوت المفهوم وإن الكلام في وجهه، فالنقض والإبرام يكون فيه لا في أصل ثبوت المفهوم.

فصل

لا دلالة (١) للقب ولا للعدد على المفهوم، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً، وقد عرفت إن انتفاء شخصه ليس بمفهوم، كما (٢)

مفهوم اللقب والعدد

(١) ليس المراد من اللقب ما هو المعروف عند النحويين، وهو ما يقابل الاسم والكنية المشعر بالمدح والذم، بل المراد منه هنا ما يُعبر عن الشيء سواء كان في التركيب فاعلاً مثل: (زيد قائم) أو مفعولاً مثل: (أكرم انساناً) أو مبتدأً مثل: (السارق والسارقة فأقطعوا أيديهما)، أو خبراً مثل: (عندي درهم)، أو زماناً مثل: (يوم الجمعة مبارك)، أو مكاناً مثل: (المسجد محترم).

المشهور: عدم دلالة اللقب على المفهوم، وفي التقريرات حكى عن الدقاق والصيرفي وأصحاب أحمد: القول بثبوت المفهوم له محتجين لذلك بأنه لولا المفهوم له لزم عراء ذكره عن الفائدة، وبأن قول القائل: (لا أنا بزان ولا اختي زانية) رمي للمخاطب ولاخته بالزنا وأوجبوا عليه حد القذف، وفي الدليلين ما لا يخفى، أما الأول: فلعدم انحصار الفائدة في المفهوم بل له فوائد أخرى، وأما الثاني: فإنه مصادرة إلا إذا كانت قرينة خارجة تدل على إرادته القذف بذلك وحينئذ يكون خارجاً عن محل الكلام.

(٢) المراد من العدد: ما يدل على كم معلوم الشامل للواحد، وتعريفه: بأنه نصف مجموع حاشيته فيكون الواحد خارجاً منه ضعيف، فإذا قال: (جائني رجلان) لا يدل بالدلالة الالتزامية على عدم مجيء ثلاثة، نعم لو كان متعلقاً

إن قضية التقييد بالعدد منطقاً عدم جواز الأقتصار على مادونه لأنه ليس بذاك الخاص المقيّد، وأمّا الزيادة (١) فكانتقيصة اذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة الى كلا طرفيه، نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر الى طرفه الأقل لما كان في الزيادة ضيراً أصلاً، بل (٢) ربّما كان فيها فضيلةً وزيادة كما لا يخفى، وكيف كان فليس عدم الاجتزاء (الاجزاء) بغيره من جهة دلالة على المفهوم، بل أنّما يكون لأجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق كما هو معلوم.

للتكليف مثل: (صم ثلاثة أيام) لا يجوز الاقتصار على الأقل منه، وليس ذلك بحسب المفهوم، بل من جهة إنّ صوم يوم الثالث واجبٌ بحسب المنطوق فمع تركه لم يكن آتياً بالمأمور به.

(١) قد يكون ذكر العدد للتحديد بحسب الزيادة والنقيصة مثل: (أطعم عشرة مساكين) ومثل: تسبيح الزهراء سلام الله عليها، فيكون حكم الزيادة حكم النقيصة من جهة عدم كونه مأوراً به فهو كالناقص، وقد يكون ذكر العدد للتحديد بحسب الزيادة مثل: (إنّ الحيض عشرة أيّام) لا يجوز الأكثر منها فإنّه لا مانع من النقيصة عنها، وقد يكون بحسب النقيصة: مثل: إقامة عشرة أيّام توجب الإتمام في الصلّة، أي يجب أن لا تكون الإقامة أقلّ منها وأمّا الأكثر فلا مانع منه، كلّ ذلك يُعلم بالقرينة.

(٢) ان كان للتحديد بحسب النقيصة، فبالنسبة الى الزيادة يختلف الحال، فقد يكون للزائد عليه فضيلة وزيادة ثواب مثل: أذكّر الركوع والسجود، وفي جميع ذلك لا تكون الدلالة من المفهوم بل هو بحسب الدلالة المنطوقية من جهة عدم تحقق الامتثال بغير ذلك.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الرابع
في العام والخاص

مركز بحوث وتطوير علوم إرسودي

فصل

قد (١) عُرِّفَ العامُّ بتعاريف، وقد (٢) وقع من الأعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارةً والانعكاس اخرى بما لا يليق بالمقام، فإنها (٣) تعاريف لفظية، تقع في جواب السؤال عنه بـ (ما) الشارحة، لا واقعة في جواب السؤال عنه بـ (ما) الحقيقية، كيف! وكان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح مما عرف به مفهوماً ومصادقاً، ولذا يجعل صدق ذلك المعنى على فردٍ وعدم صدقه، المقياس في الاشكال عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس بلاريب فيه ولاشبهة تعتريه من أحدٍ،

تعريف العام والخاص

(١) عن البصري تعريف العام: بأنه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له، ويقابله الخاص، وعن المعارج تعريفه: بأنه اللفظ الدال على اثنين فصاعداً من غير حصر، وعن النهاية: بأنه اللفظ الواحد المتبادل بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارد، وعن شيخنا البهائي عليه السلام تعريفه: بأنه اللفظ الموضوع لاستغراق اجزائه وجزئياته. وسيأتي من الماتن عليه السلام تعريفه: بأنه شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه.

(٢) من أراد الاطلاع عليه فليراجع المطبوعات كالقوانين والفصول.

(٣) وهي ما يؤتى بها ليتصور المعنى اجمالاً كتعريف اللغوي (سعدانة) بأنه

نبتٌ، وبعد تصور المعنى اجمالاً يُسئل بـ (ما) الشارحة أنه ما هو؟ وما يقع في

جوابه يقال له شرح الإسم، ولكن الماتن ﷺ تبعاً لشيخه الحكيم السبزواري جعلهما شيئاً وقال بترادفهما، كما قد تكررت منه هذه الدعوى في الكتاب.

والتعريف الحقيقي: هو ما يقال للشيء في جواب (ما) الحقيقية التي يطلب بها معرفة حقيقة الماهية بعد معرفتها اجمالاً، ويقال في جواب الإنسان ما هو؟ (حيوانٌ ناطق)، ويختلف عن التعريف اللفظي بلزوم اطراده وانعكاسه، بخلاف التعريف اللفظي الذي هو في الواقع تبديل لفظٍ بلفظٍ أعرف لأجل بيان ما يكون بمفهومه جامعاً لأفراد المَعْرِف على نحو الاجمال حتى يُثبت له ما يُريد بيانه من الأحكام، فالاطراد والانعكاس يليقان التعريف الحقيقي.

وعَلَّ الماتن ﷺ عدم كون التعاريف مطلقاً - خصوصاً بالنسبة الى المصطلحات العلمية - تعاريف حقيقية في المتن بأنه يُعتبر في التعريف الحقيقي، كما هو مقرر في المنطق، أن يكون المَعْرِف (بالكسر) أجلى من المَعْرِف (بalfتح) بخلاف التعريف اللفظي فإنه غالباً يكون بالأعم لتقريب المعنى الى الذهن، ومن الواضح إن المفهوم العام بما له من المعنى المرتكز عند أهل المحاورة يكون بحسب المفهوم والمصداق اعرف من المَعْرِف، ولذلك نرى العلماء يجعلون صدق ذلك المعنى المرتكز وانطباقه على المَعْرِف وعدم صدقه معياراً لتشخيص اطراده وانعكاسه أو عدمهما، وهذا يكشف عن أن المعنى قبل تعريفه يكون معروفاً لديهم بما له من المفهوم والمصداق غايته أن واحداً يُعطي التعريف دقيقاً والآخر يعطيه مسامحياً.

وسياتي منه ﷺ في بحث الاجتهاد والتقليد تعليلاً آخر لإثبات عدم كون التعاريف حقيقية وهذا لفظه: (ضرورة عدم الاحاطة بها بكنهها أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها لغير علام الغيوب) وما ذكره من أن التعاريف من

والتعريف لابد أن يكون بالأجلى، كما هو أوضح من أن يخفى، فالظاهر (١) الغرض من تعريفه: أنما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهة في أنها أفراد العام، ليشار به اليه في مقام إثبات ماله من الأحكام، لبيان ما هو حقيقته وماهيته، لعدم (٢) تعلق غرض به بعد

قبيل شرح الاسم وان كان صحيحاً، إلا إن شرح الاسم قد يكون مايزاً عن جميع ماعده المشترك مع المعرف في بعض الآثار ويُسمى (شرحاً تاماً وجامعاً ومانعاً) وقد يكون مايزاً عن بعض ماعده ويسمى (شرحاً ناقصاً) ولا يكون جامعاً ومانعاً، والتعاريف المذكورة للمصطلحات العلمية لابد أن يكون من القسم الأول لتعلق الغرض بذلك.

(١) ان قلت: ان لم تكن التعاريف حقيقية وليان الماهية كما ادعيت فما هو الداعي لاتعاب النفس في ذكرها واختيار ما هو الأسلم من الإشكال من بينها، خصوصاً بعد فرض كون المعرف أجلى من المعرف فالأصلح هو إهمالها وعدم ذكرها. قلت: ان الغرض من ذكرها هو بيان عنوان جامع انتزاعي ليشير به الى مصاديقه عند ذكر أحكام تلك المصاديق، اذ لو لم يعين للمصاديق عنواناً جامعاً لما أمكن إثبات الأحكام والمسائل لتلك المصاديق، وبعد فرض العنوان الكلي لتلك المصاديق يقول: يجوز التمسك بالعام المخصص، ولا يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص وهكذا، ولأجل هذا المهم يكتفى بالتعريف اللفظي لحصول هذا الغرض به من دون حاجة الى ذكر التعريف الحقيقي.

(٢) الذي يدل على ما ذكر من ان الأحكام كلها متعلقة بمصاديق العام: هو ان المسائل التي أشرنا الى بعضها إن شيئاً منها لم يكن متعلقاً بالعنوان الكلي للفظ

وضوح ما هو محلّ الكلام بحسب الأحكام من أفراد ومصاديقه، حيث لا يكون بمفهومه (بمفهوم) العام محلاً لحكم من الأحكام، ثم إن (١) الظاهر: إن ما ذكر له من الأقسام: من الاستغراقي والمجموعي والبدلي

(العام) بل جميعها متعلّقة بالمصاديق فلا حاجة الى معرفة المفهوم الكلّي، بل لغرض الإشارة الى تلك المصاديق يكتفى بما هو بمفهومه يكون جامعاً لما لاشبهة في كونه من أفراد، أقول: ان هذا بكلّيته قابلٌ للمنع، لأن الحكم قد يتعلق بالمفهوم الكلّي للعام مثل: إن للعام صيغة تخصّه، أو أن العام ليس بحجّة قبل الفحص عن المخصص، فإنّ الحكم في هاتين المسألتين لم يتعلّق بمصاديق العام.

والصحيح: هو ان مفهوم العام الحقيقي أوضح وأجلى من التعاريف التي ذكرت له، فإنه عبارة عن شمول اللفظ وسريانه لجميع مصاديقه، كما سيأتي منه اختياره ﷺ.

(١) ينقسم العام الى ثلاثة أقسام: أحدها: (العام الاستغراقي) وهو ما اذا لوحظ كلّ فردٍ من أفراد موضوعاً للحكم فينحل الحكم الى أحكام بعدد أفراد العام مثل: (اكرم كلّ عالم) المنحل الى: اكرم زيدا العالم وبكراً العالم وهكذا، فيكون لكلّ فردٍ طاعة مستقلة ومعصية كذلك.

ثانيها: (العام المجموعي) وهو ما اذا لوحظت الأفراد مرتبطة وكان مجموع تلك الأفراد موضوعاً للحكم مثل: (اكرم العلماء) فله إطاعة واحدة وهو ما اذا اكرم الجميع وترك واحد يكون عاصياً ولم يكن مطيعاً في شيء، وكان القدماء يصطلحون على المركّب من الأجزاء كالدار مثلاً بالعام المجموعي، وهو خلاف

إنما (١) هو باختلاف كيفية تعلق الأحكام به، والّا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه، غاية الأمر ان تعلق الحكم به تارةً بنحو يكون كل فردٍ موضوعاً على حده للحكم، واخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً، بحيث لو أخل بإكرام واحدٍ في (اكرام كل فقيه) مثلاً، لما امتثل أصلاً، بخلاف الصورة الاولى، فإنه أطاع وعصى، وثالثةً بنحو يكون كل واحد موضوعاً

ما هو المبحوث عنه هنا.

ثالثها: (العام البدلي) وهو أن يكون الحكم متعلقاً بجميع الأفراد على البدل (أي واحدٍ من أفراد العام) فبإتيان فردٍ واحد يكون مطيعاً وبترك جميع الأفراد يكون عاصياً، وفي عدّهذا من أقسام العموم مسامحة، لأن البدلية لا تجتمع مع العموم الذي هو بمعنى الشمول كما عرفت، كما نبّه عليه المحقق النائيني رحمته الله.

تنبيه

لا ظهور للفظ العام في نفسه بالنسبة الى الأقسام الثلاثة، فتشخيص كل منها يحتاج الى قرينة وبدونها لا تحمل على كل منها، فما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن الأصل في العموم الاستغراقية؛ لأن كلاً من المجموعية والبدلية يحتاج الى اعتبار زائد، وهو لحاظ جميع الأفراد شيئاً واحداً أو التردد بينها، لا يمكننا مساعدته اذ لا فرق بين اللحاظين وبين لحاظ أن يكون كل فردٍ موضوعاً مستقلاً. (١) ان الأقسام الثلاثة بلحاظ المفهوم الكلّي لا اختلاف بينها، فإنها في الجميع بمعنى واحد، وهو ما ذكرنا أنه يأتي تصرّحه بالتعريف الصحيح عنده وقد

على البديل، بحيث لو أكرم واحداً منهم، لقد أطاع وامتنل، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل. وقد (١) انقذح: ان مثل شمول عشرة وغيرها

صرّح به هنا وهو: شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه، وانما تختلف بحسب كيفية تعلق الحكم، فإنه ان لوحظ كلّ فردٍ من أفراد العام مستقلاً عند تعلق الحكم به يكون العموم افرادياً، وان لوحظت الأفراد منضمةً بنحوٍ يكون المجموع من حيث المجموع موضوعاً للحكم بحيث لو أحلّ بواحدٍ منها لم يكن ممثلاً كان العموم مجموعياً، وان كان الموضوع فرداً واحداً من أفراد العام على نحو البديل بحيث لو أكرم واحداً عند قول المولى: (أكرم عالماً) فإنه قد أطاع وامتنل، فالأقسام تحدث بسبب الحكم وقبله فهو قسمٌ واحد. وللماتن ﷺ تعليقٌ هنا هذا لفظه: (ان قلت: كيف ذلك ولكل واحدٍ منها لفظٌ غير ما للآخر مثل: (أي رجل) للبديل و(كل رجل) للاستغراقي، قلت: نعم ولكنه لا يقتضي ان تكون هذه الأقسام الأربعة الملاحظة، فتأمل جيداً).

أي لا منافاة بين لفظٍ خاصٍ بكل قسمٍ من الأقسام الثلاثة، مع ما ذكرنا من ان الاختلاف بينها لا يكون الا في نفس الحكم، أي لا يكون اختلافاً ذاتياً ومفهوماً بينها، كما يظهر ذلك لمن أمعن النظر، الا أنه ليس بمعنى أنه لا يوجد تميّز في مدلول كلّ منها فيكون حال هذه الأقسام حال تعلق الطلب الإلزامي بالعام والطلب الغير الإلزامي به، فالبديلية تختلف عن القسمين بالموضوع فإن الموضوع فيها فردٌ واحد وفي القسمين جميع الأفراد، وتختلف القسمان الآخران في المستعمل فيه، هذا فيما لوحظ العام، مع قطع النظر عن الأجزاء في الجملة التركيبية، وأمّا مع لحاظها في التركيب فتبعية الأقسام للحكم يكون واضحاً.

(١) بيان الفرق بين العام وأسماء الأعداد كلفظة (عشرة)، وحاصله: إن

— كالعقود الآخر — لأحاديها المندرجة تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحدٍ منها، فافهم.

الضابط في العام: ان يكون اللفظ بمفهومه شاملاً لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه اللفظ من الأفراد وقابلاً للحمل والانطباق على الأفراد، كلفظ (الإنسان) القابل للحمل والانطباق على زيد وعمر و الخ، وهذا الضابط غير منطبقٍ على أسماء الأعداد فلا يطلق عشرة على فردٍ واحد أو فردين، ولهذا يختلف الحكم في العام عن اسم العدد، فإنه اذا ورد الدليل على ثبوت حكم للعشرة وورد دليلٌ آخر على خروج واحدٍ من العشرة عن الحكم يكون الدليلان متعارضين، بخلاف ما اذا ورد الدليل على ثبوت الحكم للعام وورد دليلٌ آخر على خروج بعض افراده عن الحكم فانهما ليسا متعارضين، لعدم التنافي بينهما، فيحمل العام على الخاص.

وما ذكره صحيح ولكن الضابط المذكور غير منطبقٍ على الجمع المعروف فلفظة (العلماء) بمفهومها غير صالحة للانطباق على كل واحدٍ من افراد العلماء، وإنما هي منطبقة حسب مفهومها على كل ثلاثةٍ منهم ولعله اشار بقوله (فافهم) الى هذا.

فصل

لاشبهة (١) في أن للعموم صيغة تخصّه - لغةً وشرعاً - كالخصوص كما أنه يكون ما يشترك بينهما (ويعمهما)، ضرورة (٢) أن لفظ (كل) وما يرادفه في أي لغة كان يخصّه، ولا يخصّ الخصوص

هل للعموم لفظ خاص

(١) لا ريب في أن للخصوص اللفظ تخصّه، وهذا ثابت في جميع اللغات، فالأعلام الشخصية من تلك الألفاظ وأنما الكلام في أن للعموم اللفظ تخصّه أم لا؟ وهذا الفصل لإثبات وجود اللفظ للعموم والفصل الآتي لذكر تلك الألفاظ، ولا ثمرة عملية لهذا البحث وإنما الثمرة تكون ثابتة للبحث عما عدّ من اللفاظ العموم التي سيأتي ذكرها في الفصل الآتي.

(٢) لا ريب في وضع اللفظ مخصوصة للعموم كلفظ (الكل والجميع) وهذا ثابت في جميع اللغات إذ لا شك في أن لفظة (كل) في العربية وما يرادفها في سائر اللغات كلفظة (همه) في الفارسية تدلّ على العموم كما هو المتبادر منها عند الإطلاق، وهذه الألفاظ ليست كالأعلام الشخصية المختصة بالخصوص، ولا من الألفاظ المشتركة بين العموم والخصوص، وقد جرى الشارع في بياناته على ذلك، نعم هناك اللفظ مشتركة بين العموم والخصوص اشتراكاً لفظياً مثل (العالم) وما يشبهه من المفرد المحلّي باللام، فإن اللام إن كانت للجنس أو الاستغراق كان عاماً، وإن كانت للعهد كان خاصاً، ومثل النكرة المجردة عن اللام فإنها إن كانت في سياق النفي أو النهي كانت عاماً، وإن كانت في سياق الإثبات كانت خاصاً.

ولا يعمه، ولا ينافي (١) في اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية، بادعاء أنه العموم، أو بعلاقة العموم والخصوص.

ومعه (٢) لا يصفى الى أن ارادة (٣) الخصوص متيقنة، ولو في ضمنه بخلافه، وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى، ولا الى (٤) أن التخصيص قد اشتهر وشاع، حتى قيل: (ما من عام الا وقد خُصّ) والظاهر يقتضي كونه حقيقة لما هو الغالب قليلاً للمجاز، مع (٥) أن

(١) هذا دفع توهم: وهو أنه كيف يدعى اختصاص تلك الألفاظ بالعموم مع ما نرى من شيوع استعمالها في الخصوص، تقول: (زيد كَلَّ الرَّجُل) والدفع المدعى ظهورها في العموم لا عدم استعمالها في غيره، اذ ما من لفظ موضوع لمعنى الا وقد استعمل في غيره مجازاً مثل: (زيد اسد) إدعاء على مذهب السكاكي في الاستعارة، أو بعلاقة العام والخاص في الأول وبالعلاقة المشابهة في الثاني على المشهور.

(٢) نُسب الى بعضهم أن تلك الألفاظ موضوعة للخصوص واستدلوا له بوجهين.

(٣) هذا هو الوجه الأول: وهو ان الخصوص متيقن الإرادة من تلك الألفاظ في جميع الاستعمالات، ولو في ضمن العموم وهو مُرجَّح للوضع، فإن جعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى من جعله حقيقة في المشكوك.

(٤) هذا هو الوجه الثاني: وهو أن التخصيص شائع في كلام العرب حتى اشتهر أنه (ما من عام الا وقد خُصّ) مبالغة، فإن قلنا بوضعها للخصوص فلا إشكال حينئذٍ، وإن قلنا بوضعها للعموم فإنه يلزم كثرة المجاز وهو على خلاف الأصل، فإن الأصل والظاهر يقتضيان كونه حقيقة لما هو الغالب حتى لا يلزم كثرة المجاز.

(٥) هذا شروع في الجواب التفصيلي عن كُلِّ من الوجهين: وأمّا الجواب

تيقن ارادته لا يوجب اختصاص الوضع، به مع كون العموم كثيراً ما يراد، واشتهار (١) التخصيص لا يوجب كثرة المجاز، لعدم الملازمة بين التخصيص والمجازية، كما يأتي توضيحه، ولو سُلم فلامحذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينة، كما لا يخفى.

الإجمالي عنهما معاً فقد أشار إليه بقوله: (ولا يصغى) وهو أنه بعدما ثبت بالضرورة والتبادر وضعهما للعموم يكون الوجهان شبهةً في قبال البداهة، وأمّا الجواب التفصيلي عن الوجه الأول يكون بنحوين: أحدهما: كبروي وهو أن تيقن الارادة وجهٌ استحساني لا يمكن اثبات الوضع به، والآ فغالب الألفاظ الكلية له متيقن، وثانيهما: صغروي وهو على تقدير ثبوت الكبرى وقلنا بإمكان ثبوت الوضع بالمتيقن نقول: ان ذلك يتم فيما كان الغالب في الاستعمال الخصوص والظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب إلا أن ذلك قابلٌ للمنع، اذ كثيراً ما استعملت تلك الألفاظ في العموم.

(١) هذا جوابٌ تفصيلي عن الوجه الثاني بنحوين أيضاً، أحدهما: عدم لزوم المجازية باستعمال تلك الألفاظ في الخصوص، لما سيتبين قريباً أن استعمال العام في الخصوص لا يوجب مجازيته، ثانيهما: على تقدير استلزامه المجازية أيضاً لا ضير فيه ان كانت الاستعمالات مع القرينة فأنّ كلام العرب مشحونٌ بالمجازات.

فصل

رُبَمَا (١) عُدَّ من الألفاظ الدالّة على العموم: النكرة (٢) في سياق النفي أو النهي، ودلالاتها عليه لا ينبغي ان تُنكر عقلاً، لضرورة أنّه لا يكون طبيعة معدومة إلا اذا لم يكن فردٌ منهما بموجود، والاّ كانت موجودة، لكن (٣) لا يخفى أنّها تفيده اذا أخذت مرسلّة لامبهما قسابة للتقييد، وإلاّ فسلبها لا يقتضي إلاّ استيعاب السلب، لما اريد منها يقيناً،

ألفاظ العموم

(١) الذي عُدَّ من ألفاظ العموم هي: النكرة في سياق النفي، النكرة في سياق النهي، لفظ كُلّ، الجمع المحلّي باللام، المفرد المحلّي باللام.

(٢) النكرة في سياق النفي مثل (لا رجل في الدار)، والنكرة في سياق النهي مثل (لا تضرب انساناً)، ودلالاتها في السياقين على العموم عقلاً غير قابل للانكار، لأنّ النكرة في سياق الاثبات تدلّ على خروج تلك الطبيعة من العدم الى الوجود، وخروجها من العدم يتحقق في ضمن فردٍ واحد ويُعبّر عنه بصرف الوجود، وفي سياق النفي أو النهي تدل على خروجها من الوجود الى العدم، ولا يتحقق ذلك إلاّ بترك جميع الافراد، اذ لو لم ينعدم فردٌ من أفرادها لما خرجت الى العدم بل كانت الطبيعة موجودة.

(٣) النفي أو النهي يدلّان على سلب المدخول بما يقتضيه من الأفراد سعةً وضيقاً، فإنّ المدخول قد يكون الطبيعة المطلقة، مثل (لا تضرب انساناً)، وقد يكون الطبيعة المقيدة مثل (لا تكرم رجلاً فاسقاً)، وقد يكون الطبيعة المهملة مثل

لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من افرادها، وهذا (١) لا ينافي كون

(الرجل في الدار)، فالأول يقتضي سلب جميع أفراد الطبيعة والثاني يقتضي نفي الافراد المقيد، فأما الثالث يحتمل أنه اراد المقيّد من المبهّم، بأن يكون المسلوب الرجال البيض مثلاً كما يحتمل ارادة الجميع، ومن هذه الجهة لا بدّ من الأخذ بالمتيقن فيها كما هو الحال في جميع موارد الاهمال، ولهذا ذكروا بأن المهملة في قوّة الجزئية، وأشار الماتن رحمته الى هذا في مبحث النواهي، وتعيين حدود المنفي والمنهي من حيث الابهام والاطلاق والتقييد تابع لجريان مقدمات الحكمة وعدم جريانها، ففي فرض جريانها يثبت ان المدخول هي الطبيعة المرسلّة، وفي فرض عدم جريانها لا يقتضي السلب الاّ استيعابه للمتيقن من تلك الطبيعة لاجميع ما يصلح ان تنطبق عليه الطبيعة من الأفراد.

وبين ذلك في تعليق له على المقام هذا نصّه: (واحرار الارسال فيما اضيفت اليه إنما هو بمقدمات الحكمة فلو لاها كانت مهمة، وهي ليست الاّ بحكم الجزئية فلا تفيد الاّ نفي هذه الطبيعة في الجملة ولو في ضمن صنف منها، فافهم فإنّه لا يخلو من دقّة).

(١) هذا دفع لما قد يتوهم من انّ عدم استيعاب السلب لما يصلح ان تنطبق عليه الطبيعة من الأفراد ينافي ما ذكر من انّ دلالة النكرة المنفية أو المنهية على العموم عقلية، فبالدلالة العقلية تدل على سلب الطبيعة بنحو الارسال وبما لها من الافراد، والدفع: هو أنّه لا منافاة بينهما، لأنّ النفي والنهي يدلان على عموم السلب بالنسبة الى ما أريد من تلك الطبيعة من الأفراد بحسب الدلالة العقلية لاجميع ما يصلح ان تنطبق عليها من الأفراد، فإذا أريد السلب بالنسبة الى عموم افراد الطبيعة لا بدّ من جريان مقدمات الحكمة فيه حتى يحرز بها سلب الطبيعة

دلالتها عليه عقلية، فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها، لا الأفراد التي يصلح لانطباقها عليه، كما (١) لا ينافي دلالة مثل لفظ (كل) على العموم وضعاً

المطلقة، وبالجمله: انّ المسلوب هو ما اريد من ما وقع في حيز النفي أو النهي بحسب السّعة والضيق.

وناقشه سيدنا الاستاذ تبعاً لأستاذه المحقق الأصفهاني رحمته، على ما يظهر من حاشيته على الكتاب: من أنّه لو توقف دلالة الطبيعة المنفية أو المنهية على الاستيعاب على مقدمات الحكمة وثبوت الاطلاق يلزم لغوية القرينة العقلية، فإنها لو لم تكن بنفسها دالة على الاستيعاب بالنسبة الى افرادها فأيّ فائدة في تلك القرينة.

وما ذكره الماتن رحمته من انّ القرينة العقلية تدلّ على الشمول والاستيعاب بالنسبة الى ما أريد من الطبيعة، وما وقع في حيز النفي هو الصّواب، وأمّا بالنسبة الى جميع ما يصلح ان ينطبق عليه اللفظ من الأفراد فإنّه لابدّ من دالّ آخر يدل على ارادة جميع أفراد الطبيعة.

(١) في هذا التنظير ذكر الثالث من ألفاظ العموم: وهو لفظ (كلّ) ويختلف هذا المورد عن الموردين السابقين من أنّ دلالتها على العموم كان بحسب الدلالة العقلية وهذا المورد يكون دلالته عليه بحسب الوضع، فهو أوضح ألفاظ العموم دلالةً، والخلاف المتقدّم في الموردين السابقين جارٍ فيه، فجملة من الأعلام منهم المحقّق النائيني رحمته على انّ دلالته على الاستيعاب والشمول بالنسبة الى جميع أفراد الطبيعة يحتاج الى مقدمات الحكمة وتامة الاطلاق، والّا فيدل على استيعاب افراد المدخول، وجملة من المحققين منهم سيدنا

الاستاذ على أنه بنفسه يدل على العموم والاستيعاب لما ينطبق عليه من دون حاجة الى مقدمات الحكمة وتامة الإطلاق، والماتن اختلفت كلماته ففي تنظيره للطبيعة المنفية أو المنهية وافق النظر الأول، وفي استدراكه بقوله: (نعم لا يبعد) وافق النظر الثاني.

وجه الأول: هو ما تقدم من أن المدلول للفظ هو الشمول والاستيعاب للأفراد التي اريد لا كل ما ينطبق عليه اللفظ، غاية ان النكرة المنفية أو المنهية يكون دلالتها عقلية ولفظ الكل دلالة وضعية.

ووجه الثاني: على ما ذكره سيدنا الاستاذ من أنه لو كانت دلالة على الاستيعاب لجميع افراد الطبيعة متوقفة على مقدمات الحكمة لم تبقى فائدة في ذكره حتى التأكيد، فإن التأكيد يكون في دالين عرضيين لا طوليين كما في محل الكلام، فإنه لو ارتفع ملاك الأول ارتفع مقتضى الثاني، وبالجمله يكون ذكره لغواً^(١). وفيه: أن مدلول كل يختلف عن مدلول المدخول فإن الأول يدل على الشمول والثاني على الموضوع، أي ذات الطبيعة الغير المقيدة، غاية ان كلا منهما يكون مكتملاً للآخر.

وذكر المحقق الأصفهاني رحمه الله وجهاً آخر لعدم الحاجة الى مقدمات الحكمة: وهو استلزام وجوده دخول الاستيعاب على المستوعب وهو مستحيل، لأنه من قبيل قبول المماثل للمماثلة وهو غير معقول^(٢). وفيه: أنه لا مماثلة بينهما، فإن كلا منهما يقتضي غير ما يقتضيه الآخر، إلا أن يقال: إن اللفظ ظاهر في الاستيعاب لجميع الأفراد وعدم التقييد محرز بالوجدان أو بالأصل فلا حاجة الى مقدمات الحكمة.

(١) هامش أجود التقريرات: ج ١ ص ٤٤١.

(٢) نهاية البداية: ج ١ ص ٣٢٥.

كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافي تقييد المدخول بقيود كثيرة، نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها، وهذا (١) هو الحال في المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً - بناءً على افادته للعموم - ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره، وإطلاق (٢) التخصيص على تقييده ليس إلا من قبيل (ضيّق فم الركبة)، لكن دلالة على العموم وضعاً محلّ منع، بل إنّما (٣)

(١) الرابع من ألفاظ العموم الجمع المحلى باللام مثل: (أكرم العلماء) والخامس: المفرد المحلى باللام (ان لم تكن اللام للعهد والآ فلا يفيد العموم)، مثل: (احلّ الله البيع)، وأشار بقوله: (وهذا هو الحال) الى ان مفاد هذين اللفظين مفاد الألفاظ المتقدمة طابق النعل بالنعل، وهو الاستيعاب بحسب الأفراد التي يراد من المدخول لا الشمول لكل ما يصلح ان ينطبق عليه اللفظ، إلا اذا كان له إطلاق حصل من مقدمات الحكمة أو من قرينة أخرى، ويشهد لذلك أنه قد يقيد المدخول بالوصف مثل (أكرم العلماء العدول) أو بالغاية مثل (حتى يفسقوا) أو بالاستثناء مثل (الآ الفساق) أو بالشرط مثل (ان كانوا عدولاً)، فان المدلول لو كان جميع أفراد الطبيعة ممّا يصلح ان ينطبق عليه اللفظ كانت التقييدات منافية له مع أنه لا تنافي بينهما.

(٢) دفع توهم: وهو أنه كيف لا يكون تقييد المدخول منافياً مع انّ الأصوليين يطلقون على تلك التقييدات التخصيص، والدفع: هو ان ذلك جارٍ على خلاف الاصطلاح للتخصيص الذي هو بمعنى الاخراج عن حكم العام، بل هو بمعنى أنه من قبيل ضيّق فم الركبة أي أحدثه ضيقاً، فالتقييدات المذكورة بمعنى إيجاد الموضوع مخصّصاً من أوّل الأمر.

(٣) لم يكن دلالة المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً على العموم بحسب

يفيده فيما اذا اقتضته قرينة الحكمة أو قرينة أخرى، وذلك (١) لعدم اقتضائه وضع اللام ولا مدخوله ولا وضع آخر للمركب منهما كما لا يخفى، وربّما (٢) يأتي في المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.

الوضع كما هو الحال في لفظ (كلّ) بل لأجل قرينة عامّة (وهي مقدمات الحكمة) أو خاصة مثل الاستثناء، كما في قوله تعالى ﴿والعصر انّ الإنسان لفي خسر إلاّ الذين آمنوا﴾^(١) الآية.

(١) دليل نفي دلالة المحلّي باللام على العموم بالوضع: وهو إن كانت الدلالة وضعيّة فلا بدّ من أن يكون الموضوع اللام، أو المدخول، أو المركب منهما، ولأربع للاحتتمالات، وهذه الاحتمالات كلّها ممنوعة، أمّا اللام فإنها للإشارة الى تعيين المدخول ولا يمكن أن تكون دالة على العموم، لأنّ العموم معنى اسمي واللام حرف، وأمّا المدخول فهي نكرة تدل على نفس الطبيعة المهملة، كما سيأتي في بحث المطلق والمقيد، وأمّا المركب منهما فلا وضع له غير وضع المفردات.

(٢) وسيأتي هناك إعترافه بأنّ الجمع المعرف موضوع للعموم، وهو ينافي مع انكاره هنا فانتظر.

فصل

لا شبهة (١) في ان العام المخصّص بالمتّصل أو المنفصل حُجّة،
فيما علم عدم دخوله في المخصّص مطلقاً ولو كان متصلاً،

العام المخصّص حُجّة في الباقي

(١) قد يتوهم التنافي بين التعبير به (لا شبهة) هنا وماسياتي من بيان وقوع
الخلاف في المسألة منعاً كلياً أو تفصيلاً إلاّ أنّه في غير محله، لأن الحكم عندنا
مقطوع به ومتفق عليه والخلاف انما وقع من المخالف.

وبالجملة: اذا شككنا في فردٍ من أفراد العام المخصّص كـ (زيد العالم) هل
أنّه محكوم بحكم العام أم لا؟ لا مانع من التمسك بـ (اكرم العلماء) بالنسبة اليه فان
العام يكون حُجّة فيه كما اذا لم يكن مخصّصاً، لأنّ المفروض انّ المخصّص مبينٌ
مفهوماً ومصدّقاً وهو العالم الفاسق، وأمّا اذا كان المخصّص مجملاً فسيأتي
الكلام فيه في الفصل الآتي.

ولا فرق فيما ذكرناه بين المخصّص المتصل والمنفصل، والمراد من
المتصل ما اذا ذكر مع العام في جملة واحدة وليس المراد الاتصال الحسي، فإنّ
للمتكلم ان يلحق بكلامه ما شاء ما دام متشاعلاً، ومن المنفصل ما كان كلّ من
العام والخاصّ في جملةٍ مستقلة، مثل ان يقول في كلام: (اكرم العلماء) وفي كلامٍ
آخر: (لا تكرم فساق العلماء) والمخصّصان يختلفان موضوعاً وحكماً.

فمن حيث الموضوع: انّ المخصّص المنفصل يكون مخصّصاً على نحو
الحقيقة، لأنّ المفروض انعقاد الظهور للعام في العموم بعد فرض انفصال

وما (١) احتمال دخوله فيه أيضاً اذا كان منفصلاً، كما هو المشهور (٢) بين الأصحاب، بل لا يُنسب الخلاف إلا إلى بعض أهل الخلاف. وربما (٣) فصل بين المخصص المتصل فقليل بحجته فيه، وبين المنفصل فقليل بعدم حجته فيه، واحتج (٤) النافي بالاجمال لتعدد المجازات حسب

المخصص عنه والمخصص المتصل يكون اطلاق المخصص عليه مسامحياً ومجازياً، والآ فهو ليس بتخصيص في الحقيقة لعدم انعقاد الظهور للعام في العموم، بل الظهور لم يحدث فيه إلا في الخاص ومن قبيل ضيق فهم الركية، ومن حيث الحكم فسيأتي الكلام فيه، إلا أن حجة العام في الفرد المعلوم فرديته له لا مانع عنه بعد وجود المقتضى لانعقاد الظهور في العام، ولا يرفع اليد عنه إلا بظاهر أقوى يزاحمه أن كان منفصلاً، وانعقاد الظهور في الباقي الذي فرض أن زيدا منهم في المتصل، والظهور حجة بيناء العقلاء فالمانع مفقود.

(١) أن لم يعلم دخول الفرد المشكوك في العام بل كان دخوله فيه محتملاً، مثل أن يحتمل أن يكون زيد عالماً عادلاً فإنه يكون العام حجة فيه أن كان المخصص منفصلاً، وأما اذا كان متصلاً فلا يتمسك بالعام بالنسبة اليه، وقد عرفت إن محل الكلام في هذا الفصل هو ما اذا كان كل من العام والخاص مبيناً، واذا كان مجملاً فيبحث عنه في الفصل الآتي، فذكر هذا هنا يكون استطرادياً.

(٢) بل هو متفق عليه بين الأصحاب، نعم حكى في التقارير عن أبي الثور القول بعدم حجة العام في الباقي مطلقاً وسيأتي دليله وجوابه.

(٣) هذا التفصيل حكاه في التقارير عن جماعة من العامة منهم البلخي، وسيظهر دليله والجواب عنه.

(٤) دليل المنكر لحجة العام في الباقي، وحاصله: هو أن لفظ العام حقيقة

تعدد مراتب الخصوصيات، وتعيين الباقي من بينها بلامعین ترجيحاً بلامرجح، والتحقيق (١) في الجواب ان يقال: انه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً، أما (٢) في التخصيص بالمتصل فلما عرفت من انه لا تخصيص اصلاً، وان ادوات العموم

في الشمول لجميع الافراد مما يصح ان ينطبق اللفظ عليه، فاذا ورد مخصص له يعلم ان استعمال العام كان مجازياً، والمجازات متعددة حسب مراتب التخصيص، لاحتمال ان يراد من العام تمام الباقي ويحتمل ارادة بعض الباقي مع تعدد مراتبه، والاحتمالات متساوية اذ لا مرجح لأحدها، فيصير الكلام مجعلاً وساقطاً عن الحجة لعدم جواز الترجيح بلامرجح، ولا فرق في ذلك بين المخصصين المتصل والمنفصل.

(١) هذا جواب الدليل: وحاصله انا لانسلم استلزام التخصيص المجازية، فإن العام مستعمل في معناه الحقيقي، سواء خصص أم لم يخصص، وسواء كان التخصيص بمتصل أو بمنفصل.

(٢) هذا تفصيل الجواب: وهو ان المخصص اذا كان متصلاً فعدم المجازية واضح، لما عرفت من ان المخصص بالمتصل ليس بمخصص حقيقة وان التعبير عنه بالتخصيص مسامحي فهو من قبيل ضيق فم الركبة، كما عرفت ان مفاد الأداة هو الشمول والاستيعاب لما يراد من المدخول، فلا فرق في لفظ (كل) بين ان تقول: (اكرم كل عالم) أو تقول: (اكرم كل عالم هاشمي) الا من جهة واحدة وهي كثرة افراد في الاول دون الثاني، وهذا لا يؤثر في الاستعمال وفي المستعمل فيه حتى اذا فرض ان افراد الثاني كان في غاية القلة، ومحصل الكلام: ان مرجع التخصيص بالمتصل الى تقييد اطلاق المدخول، والفرق بين التقييد والتخصيص لفظي واصطلاحي.

قد استعملت فيه، وإن كان دائرته سعة وضيقاً تختلف باختلاف ذوي الأدوات ولفظة (كل) في مثل (كلّ رجل عالم) قد استعملت في العموم، وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر بل في نفسها في غاية القلّة، وأمّا (١) في المنفصل فلأنّ إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاصّ قرينة عليه،

(١) هذا بيان وجه أنّ التخصيص بالمنفصل لا يوجب المجازية في لفظ العام؛ وهذا هو المهم في المقام، فإنّ النظرة البدوية قد تقتضي أن العام يستعمل في الخاص وإن الدليل المخصّص قرينة عليه، لأنّ العام بعد فرض انفصاله قد تحقق له الظهور، وحيث أنّ معناه الحقيقي لم يكن مقصوداً فلا بدّ من الالتزام بمجازيته، والحق عدم لزوم المجازية في المخصّص المنفصل، وحاصله مع التوضيح: إنّ المتكلم بكلام يكون له إرادتان، أحدهما: (الإرادة الاستعمالية) وهي عبارة عن القصد بمضمون الكلام سواء كان مُريداً له جداً أم لم يكن مريداً له، وفي فرض عدم إرادته جداً إمّا يكون ذلك لفرض عقلائي من تقيّة ونحوها وإمّا أن لا يكون له غرض عقلائي كما إذا كان هازلاً أو غالطاً.

الثانية: (الإرادة الجدّيّة) وهي عبارة عن كونه قاصداً لإفهام مضمون كلامه ونقله إلى ذهن المخاطب، والمقوم للإرادة الأولى: هي إيصال الحقيقة، والمقوم للإرادة الثانية: إيصاله التطابق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات، فإن تكلم بعام مثل (أكرم كل عالم) وبعده خصصه بكلام منفصل بقوله (لا تكرم فساق العلماء) انثلمت به إرادته الثانية، لظهور أنّه لم يكن مريداً لمضمون كلام الأول جداً ولكن إرادته الأولى باقية بحالها، غايته أنّه بعد ذكر المخصّص يتعارض الظهوران وحيث أن ظهور الخاصّ في الخصوص أقوى من ظهور العام في العموم يقدّم

بل (١) من الممكن قطعاً إستعماله معه في العموم قاعدةً، وكون الخاص مانعاً عن حجّية ظهوره تحكيماً للنّص، أو الأظهر على الظاهر، لا مصادماً لأصل ظهوره، ومعه لا مجال للمصير الى أنّه قد استعمل فيه مجازاً كي يلزم الإجمال، لا يقال (٢): هذا مجرد احتمال ولا يرتفع به الإجمال، لإحتمال الإستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه، فأنّه (٣)

عليه من باب لزوم ترجيح الأظهر على الظاهر فيكون حُجّة في الخروج عن حكم العام ويسقط حجّية العام في عدم الخروج، ففي مقدار الخاص يزاحم المخصص للعام في الحجّية لا في الظهور ويبقى العام حُجّة في غير الخاص، اذ لا مزاحم له، كما لم يلزم المجازية لأنّ الشمول بالنسبة الى جميع الأفراد كان مراداً له استعمالاً وان لم يكن مراداً له جدّاً، وفائدة بقاء تلك الإرادة هي: الرجوع الى العام كقاعدة كُليّة في موارد الاشتباه، فظهر أنّ التخصيص لم يوجب المجازية ولا الإجمال في المقام مطلقاً

(١) هذا بيان الفائدة التي ذكرت لبقاء الإرادة الإستعمالة وهي: بقاء العام كقاعدة كلية يرجع اليها في موارد الشك.

(٢) حاصل الإشكال: هو ان ما ذكرتم مجرد فرض واحتمال ولا دليل عليه في مقام الإثبات، فكما يحتمل مصادمة الخاص للعام في الحجّية لافي أصل الظهور، كذلك يحتمل مصادمته له في الظهور بأن يكون العام مستعملاً في بعض مصاديقه لا في جميعها بقرينة الخاص ويكون مجازاً من استعمال اللفظ الموضوع لكل في الجزء، وحيث لا ترجيح لاحدهما على الآخر يصير مجملاً ويسقط عن الحجّية.

(٣) حاصل الجواب: هو ان مجرد احتمال ارادة الخاص من العام لا يوجب

يقال: مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم، والثابت من مزاحمته بالخاص إنّما هو بحسب الحجية تحكيماً لما هو الأقوى كما أشرنا إليه آنفاً، وبالجملّة (١): الفرق بين المتّصل والمنفصل، وإن كان بعدم انعقاد الظهور في الأول الآ في الخصوص وفي الثاني الآ في العموم، إلّا أنّه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحدٍ منهما أصلاً، وإنّما اللازم الالتزام بحجية الظهور

إجماله، إذ كيف يصير بذلك مجملاً مع فرض انعقاد الظهور له واستقراره عند سكوت المتكلم، ومع انعقاد الظهور له يمتنع أن ينقلب ويصير مجملاً، غايته إن وجد مزاحماً لهذا الظهور أقوى منه لا بدّ من الأخذ به تحكيماً للأظهر على الظاهر، على ما هو ثابت في موارد الجمع العرفي، ولهذا نقول بحجية المخصص في أفراد الخاص، وحيث لا مزاحم للعام في غير موارد التخصيص يكون العام باقياً على حُجيّته في غير أفراد الخاص.

(١) ملخص الكلام في ردّه من زعم إجمال العام المخصص وسقوطه عن الحُجّة بالنسبة الى الباقي: هو أن كان المخصص متصلاً فلا ظهور للعام في العموم بل يكون ظاهراً في الخاص، وإن كان منفصلاً فإنه يكون باقياً على ظهوره في الاستيعاب لجميع الأفراد، غايته أنه يسقط حُجيّته في خصوص ما كان الخاص حُجّة فيه لأجل مزاحمة ظهور أقوى وفيما عداه يكون العام بلامزاحم في حُجيّته، وبذلك انحل الإشكال في حُجّة العام في الباقي، فإنّ المصادمة في حُجّة الظهور يكون بحسب الإرادة الجدية وأمّا بحسب الإرادة الإستعمالية فلامصادمة، والحقيقة والمجاز يدوران مدار الإستعمال، فعلى ذلك تكون الأداة مستعملة في الشمول لجميع الأفراد غايته أن الإرادة الجدية قد تعلّقت باكرام خصوص العلماء العدول في المثال، وبهذا البيان وجه الشيخ رحمه الله العمومات

الواردة في لسان الأئمة السابقين وذكر مخصصاتها الأئمة اللاحقين صلوات الله عليهم أجمعين^(١).

وأورد عليه المحقق النائيني رحمته الله: بأن حقيقة الإستعمال هو القاء المعنى بلفظه، والألفاظ قنطرة ومرآة الى المعاني وليس للإستعمال إرادة مغايرة لإرادة المعنى الواقعي، فإن كان المستعمل مُريداً للمعاني الواقعية فهو، والآ كان هازلاً، ودعوى انّ العام سيق لبيان ضرب القاعدة ممّا لا محصل لها^(٢).

ويمكن المناقشة فيه: بأنّ الكلام - بما له من الحكاية عن المعنى وكاشف عنه - تارة يكون عن جدٍّ وأخرى لا يكون كذلك لغرض عقلائي كما يشهد له الوجدان، فإذا كان المعنى كلياً ذا أفراد متعددة كالعلماء وعرض ما يمنع لشمول الحكم لبعض الأفراد لآمانع من إنحلال الحكم بحسب جميع الأفراد، ومع عروض المانع عن ثبوت الحكم للبعض يكون الحكم ثابتاً بالنسبة الى بقية الأفراد ويكون الإرادة بالنسبة الى ما لا مانع عنه جدية.

ثم اختار وجهاً آخر لاثبات عدم لزوم المجازية بطرؤ التخصيص عليه؛ وهو انّ الأداة والمدخول لم يستعملا الآ في معناه، فإن معنى الأداة عموم ما يراد من المدخول لا عموم المدخول، والخصوصية استفيدت من دالٍّ آخر، وبلا فرق بين المخصّص المتّصل والمنفصل، وبلا فرق بين التخصيص النوعي أو الأفرادي^(٣) وبلا فرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية، فلا موجب

(١) الرسائل: مبحث التعادل والترجيح، المسألة الاولى من المقام الرابع.

(٢) فوائد الاصول: ج ١ ص ٥١٧.

(٣) وليعلم أنّه ليس في الشرع تخصيصاً فرادياً إلاّ ما يقال من خصائص النبي صلوات الله عليه وآله نعم يتصور ذلك في العرفيات.

للمجازية لا في الأداة ولا في المدخول^(١).

وفيه: أن ظاهر كلامه هو أنه لا ينعقد الظهور الآ على طبق الدالين سواء كان المخصّص متصلاً أو منفصلاً، بل هو صريح كلامه وهو غريب، فإن لازم كلامه أنه إذا قال المتكلم: (أكرم كلّ عالم) وكان من قصده وجوب إكرام العالم العادل إلا أنه سكت سكوتاً طويلاً لم يذكر المخصّص، أنه لا ينعقد لكلامه ظهور في الاستغراق بل يبقى معلقاً إلى أن يحصل المخصّص ويحصل الظهور للدالين معاً، هذا في الدلالة التصورية صحيح إلا أن كلامنا في الدلالة التصديقية وهو غير صحيح.

وقد يوجّه القول بعدم حُجّة العام المخصّص: بأن اللفظ مستعمل في معناه وهو الاستغراق بالنسبة إلى جميع الأفراد وبمجيء الخاص سقطت حجّيته بالنسبة إلى جميع الأفراد وبتبعه تسقط حُجّيته بالنسبة إلى البعض أيضاً، لأن التضمن تابع للمطابقة في الحجّية أيضاً.

وفيه: أن تبعية الدلالة التضمنية للمطابقة في الحُجّة صحيح على التحقيق، إلا أنه لا يرتبط بالمقام، لأن القضية بحسب بناء العقلاء تكون منحلّة بحسب أفراد الطبيعة، فإذا خرج بعض الأفراد عن حكم العام تشريعاً كان بمنزلة خروجه منها تكويناً في نظرهم.

وينبغي التنبيه: على أن ما ذكر من الدليل لحجّة العام في الباقي مختصّ بما إذا كان التخصيص بلفظ الكلّ أو بالمُحلّى اللام، من أن تقديم الخاص على العام يكون من باب تقديم الاظهر على الظاهر أو القرينة على ذي القرينة، وأمّا إذا كان

في الخصوص في الأول، وعدم حُجِّيّة ظهوره في خصوص ما كان الخاصّ حُجّة فيه في الثاني فتفطن، وقد (١) اجيب عن الاحتجاج: بأنّ الباقي أقرب المجازات، وفيه (٢): أنّه لا اعتبار في الأقربيّة بحسب

بلفظ النكرة في سياق النفي أو التّهيّ فليس الأمر كذلك، اذ لو دلّ دليل على وجود زيد في الدّار لا يكون مخصّصاً وقرينة لقوله: (لا رجل في الدّار) بل لا بدّ من إعمال قانون التعارض معه، وذلك لأنّ العقلاء لا يرون الإنحلال في (لا رجل في الدّار) ويرونه في (اكرم العلماء) فعليه لا مانع من التفريق بين الأداة في الحكم من جهة التخصيص وعدمه.

(١) هذا جواب آخر لدليل النافي لحجّيّة العامّ في الباقي، نقله في التقريرات بعنوان (أجيب عنه): وهو أنّ الإجمال إنّما يلزم اذا كانت الاحتمالات في مرتبة واحدة وحينئذ يسقط عن الظهور ولا يكون حُجّة، وأمّا اذا لم تكن الاحتمالات في مرتبة واحدة بل كان بعضها أقرب الى المعنى الحقيقي لا بدّ من ترجيحه فينقصد للكلام ظهوراً فيه ويكون حُجّة ببناء العقلاء، مثل ما اذا قال: (رأيت أسداً في الحمام) فإن احتمال رؤيته انساناً شجاعاً في نظر العقلاء يكون أقرب من احتمال رؤيته انساناً مشعراً أو أبخراً أو صورة أسد، فمع وجود أقرب الاحتمالات الى المعنى الحقيقي في نظر العقلاء لا يكون الكلام مجملاً، ومحلّ الكلام من هذا القبيل، فإنّ احتمال ارادة جميع الباقي أقرب الى المعنى الحقيقي من سائر الاحتمالات فلا بدّ من حمل الكلام عليه.

(٢) حاصل الإشكال على الجواب: بانه يعتبر في الحمل على أقرب الاحتمالات أن يكون الاحتمال مما يستأنس اليه الذهن ناشئاً عن كثرة الإستعمال الموجب لانعقاد الظهور فيه كما في مثال الأسد والحمام، وهذا الشرط

المقدار، وإنما المدار على الأقربية بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال، وفي (١) تقريرات بحث شيخنا الاستاذ رحمته في مقام الجواب عن الاحتجاج ما هذا لفظه: والأولى ان يجاب بعد تسليم مجازية الباقي، بأن دلالة العام على كلّ فردٍ من أفرادهِ غير منوطة بدلالته على فردٍ آخر من أفرادهِ ولو كانت دلالته مجازية، اذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة،

مفقود في محلّ الكلام، فإن أقربية تمام الباقي للجميع ناشئ عن المسامحة في تنزيل الفاقد منزلة الواجد لا عن كثرة الاستعمال وانس الذهن وهذا لا يوجب الظهور للفظ.

(١) هذا جوابٌ رابع لدليل النافي لحجّة العام في الباقي منسوبٌ الى الشيخ رحمته على ما في تقريراته، وقد نقل في المتن نص عبارته: وهو مع تسليمه لمجازية العام المخصّص بنى الجواب على مقدمتين، احدهما: ان دلالة العام على كلّ فردٍ من أفرادهِ لم تكن مرتبطة بدلالته على الفرد الآخر، لأنّ المناط هو الانطباق وهو غير ارتباطي، والثانية: ان المجاز على قسمين، لأنّه تارة يكون المعنى المجازي مبائناً مع معناه الحقيقي تبائناً كلياً كما في الرجل الشجاع والأسد، واخرى لا يكون مبائناً كلياً مع المعنى الحقيقي بل يكونا على نحو الأقل والأكثر. والفرق بينهما: هو أنّه في الأول تحقق صرف اللفظ من المعنى الحقيقي الى المعنى الآخر المبائن له كلياً، وفي الثاني تحقق صرفه عن بعض أفراد الموضوع له، ومن المقدمتين يُستنتج: انّ ظهور العام في العموم وان سقط بعد ورود القرينة على عدم ارادته الا ان العام باقي على حُجّيّته في الباقي، لأنه كان حُجّة فيه في ضمن العموم ولا موجب لسقوطه عن الحجية بعد فرض وجود المقتضى وعدم المانع، فإن المانع قد صرف اللفظ عن بعض المدلول الاستعمالي

لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجودٌ والمانع مفقودٌ، لأنَّ المانع في مثل المقام انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبة الى الباقي لاختصاص المخصص بغيره، فلو شك فالأصل عدمه، انتهى موضع الحاجة. قلت: (١) لا يخفى أنَّ دلالة على كل فردٍ انما كانت لأجل دلالة على العموم والشمول، فاذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص - كما هو المفروض - مجازاً، وكان ارادة كل واحدٍ من مراتب الخصوصيات ممّا جاز انتهاء التخصيص اليه واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً كان تعيّن بعضها بلامعين ترجيحاً بلامرجح، ولا مقتضى لظهوره فيه،

لا عن جميعه والمخصّص شمل غير الباقي ولم يشمل، وعلى تقدير الشك فالأصل عدمه.

(١) هذا هو الاشكال على جواب التقريرات وحاصله: ان ما ذكره في المقدمة الاولى من ان دلالة العام على كل فردٍ من مصاديقه غير منوطة بدلالته على بقية الأفراد انما كان ذلك قبل ورود التخصيص عليه حيث دل بالمطابقة على العموم وبالتضمن على كل فردٍ من أفراد، وأمّا بعد ورود التخصيص عليه فقد انكشف انه لم يستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم بل استعمل مجازاً (حسب اعترافه) في الخاص مجازاً فقد انتفى المدلول المطابقي وبانتفائه انتفى التضمني أيضاً، لأن كل مرتبة من مراتب التخصيص التي جاز الانتهاء إليها يحتمل ارادته، لصحة استعمال المجاز فيها مجازاً فاحتمال ارادة تمام الباقي مساوٍ مع سائر الاحتمالات فيكون ترجيحه عليها ترجيحاً بلا مرجح، فما أفاده ﷺ من وجود المقتضي وفقد المانع ممنوع، بل الصحيح أن لا مقتضي له اذ لا ظهور له حينئذٍ لأنَّ

ضرورة أن الظهور أمّا بالوضع وأمّا بالقرينة، والمفروض أنه ليس بموضوع له، ولم يكن هناك قرينة، وليس له موجب آخر، ودلالته (١) على كل فردٍ على حده حيث كانت في ضمن دلالته على العموم لا يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم إذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه، فالمانع (٢) عنه وإن كان مدفوعاً بالأصل، إلا أنه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع، نعم انما (٣) يجدى إذا لم يكن مستعملاً إلا في العموم، كما فيما حققناه في الجواب فتأمل جيداً.

الظهور إمّا أن يكون بالوضع والمفروض اعترافه بعدم الوضع، وإمّا بالقرينة والمفروض انتفائه كما هو واضح ولا ثالث لهما، لأن القرينة الموجودة صارفة للفظ عن المعنى الحقيقي وليست بمعينة لمرتبة من المراتب العديدة.

(١) هذا دفع توهم: وهو أنه كيف أنكرتم الظهور في الباقي بعد فرض دلالة لفظ العام عليه بالتضمن، لما عرفت من أن دلالة العام على كل فردٍ من أفرادها تضمناً غير منوط بدلالته على غيره والدلالة التضمنية من الدلالات الوضعية، والدفع: أن الدلالة التضمنية على تمام الباقي كانت قبل التخصيص وكان العام مستعملاً في معناه المطابقي، وبعد التخصيص انتفت الدلالة التضمنية بانتفاء المطابقة فلا دلالة على الباقي إلا إذا كانت قرينة والمفروض انتفائها.

(٢) محصل الاشكال أنه قد صح ما ذكره التقريرات من فقد المانع إلا أنه غير مجدٍ ما لم يكن المقتضي موجوداً، وبعد فرض تسليمه لعدم استعمال اللفظ في معناه الحقيقي فلا أثر لفقد المانع.

(٣) ذكر في هذا الاستدراك: أن الجواب الصحيح عن الدليل هو ما ذكرناه في التحقيق من عدم استلزام التخصيص للمجازية وإن اللفظ مستعمل في معناه

الحقيقي وهو العموم على ما عرفت من تقريبه، وأما اذا التزمنا بالمجازية فما استدل به النافي للحجية صحيح ولا مناص عنه.

قال بعض المدققين في تعليقه على الكتاب: ان ما نسب الى شيخ مشايخنا في غاية الضعف يشبه ان لا يكون من كلامه، ولكن المحقق النائيني رحمته الله وجه كلام الشيخ رحمته الله توجيهاً مفصلاً^(١) يظهر منه الجواب عن إشكال المتن على التقريرات، وظاهره لو كان مراد الشيخ رحمته الله كان الدليل أخص من مدّعاؤه لأن جوابه يختص حينئذٍ بالعام الاستغراقي ولا يشمل المجموعي.

الآن ان يوجه كلام الشيخ رحمته الله: بأن استعمال اللفظ الموضوع للكلي في الجزئي مع القرينة، وان كان مجازياً وان المجازات متعددة حسب تعدّد الاحتمالات، الا أن تعدّد المجازات هنا يختلف عن سائر المجازات المتعددة، فان في سائر الموارد تكون المجازات كلّها متباينة بعضها مع بعض، وفي محل الكلام ليست بمتباينة بل متداخلة فإن الأقل يكون داخلاً في الأكثر فيكون احتمال تمام الباقي شاملاً لجميع الاحتمالات، ولا يبعد ان يكون هذا الأمر سبباً لحصول الظهور للفظ الا ان هذا بعيد عن كلام التقريرات، فما ذكره الماتن رحمته الله في جواب الدليل هو أصح الأجوبة.

فصل

إذا (١) كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً، بأن (٢) كان دائراً بين الأقل والأكثر وكان منفصلاً، فلا يسرى إجماله الى العام، لاحقيقة ولا

المخصّص المجمل

(١) ذكرنا في الفصل السابق: ان محلّ الكلام فيما كان المخصّص مبيّناً مفهوماً ومصداقاً، واما اذا كان مجملاً فسيتكلم عنه في الفصل اللاحق، وهذا الفصل في المخصّص المجمل، وله صورتان: لأن المخصّص تارة يكون لفظياً واخرى لُتبيّاً، واللفظي تارة يكون اجماله بحسب المفهوم واخرى بحسب المصداق، وكلّ منهما تارة يكون المخصّص متصلاً، واخرى منفصلاً وهذه الصور الأربعة للمخصّص اللفظي إما ان يكون اجماله من جهة تردده بين المتبائنين وإما أن يكون دائراً بين الأقل والأكثر، فلا بد من الكلام في مقامين.

(٢) الكلام في المقام الأول: وهو بيان حكم صور الاجمال المفهومي، الصورة الاولى: ما اذا كان المخصّص منفصلاً ودائراً أمره بين الأقل والأكثر، مثل ما اذا خصص (اكرم العلماء) بدليل منفصل بأن يكونوا عدولاً وتردّد مفهوم العدالة بين الاجتناب عن خصوص الكبائر أو الأعم منه ومن اجتناب الصغائر، والحكم فيها: هو بقاء العام على حُجّيته وعدم سراية اجمال الخاص اليه لا حقيقةً (أي لا يكون رافعاً لظهوره لأن المفروض انفصال المخصّص ووروده بعد حصول

حكماً، بل كان العامّ متّبِعاً فيما لا يتبع فيه الخاص، لوضوح (١) أنّه حُجّة فيه بلا مزاحم أصلاً، ضرورة إن الخاص إنما يزاحمه فيما هو حُجّة على خلافه، تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى.

الظهور للعام في العموم) ولا حكماً (أي لا يكون رافعاً لحُجّة ظهوره) فلا بد من الاقتصار من جانب الخاص على المتيقن منه كما هو الحال في كُلِّ مُجمل يكون له متيقن بإخراج خصوص مرتكب الكبيرة عن دائرة العموم وإبقاء مرتكب الصغيرة تحت دائرته.

(١) هذا هو الدليل للزوم الاقتصار في الخاص على المتيقن: وهو ان العام حصل له الظهور في العموم قبل ورود الخاص، كما هو الحال في كُلِّ عام منفصل عن الخاص وهذا الظهور حُجّة ببناء العقلاء، وبعد ورود المخصص زوحت حُجّيته بما هو أقوى منه في خصوص الأفراد التي يعلم دخولها في الخاص وهو مرتكب الكبيرة في المثال، وأمّا الفرد المشكوك فرديته للخاص كمرتكب الصغيرة فلا يكون الخاص حُجّة فيه، لأن الحكم إنّما يثبت لما احرز كونه موضوعاً له ولا يثبت فيما شك في كونه موضوعاً فلا يزاحم العام في ذلك الفرد، لأن مزاحمته له فيه يكون من قبيل مزاحمة الأَحجة مع الحجة.

وقد تلقى هذا الوجه جملة من الأعلام، وأطال المحقق النائيني رحمته الكلام في تقرّيبه بما لا يخلو عن اشكال، ومنشأ هذا القول هو ان الخاص المنفصل مسقط لحُجّة العام بحسب مدلوله المعلوم، وخالف بعض المحققين في ذلك ومنشأه: ان مزاحمة الخاص للعام يكون بحسب مدلوله الواقعي، وعلى هذا

وان (١) لم يكن كذلك بأن كان دائراً بين المتبائنين مطلقاً، أو بين الأقل والأكثر فيما كان متصلاً، فيسري إجماله إليه حكماً في المنفصل المردّد بين المتبائنين وحقيقة في غيره.

المبنى أن العام لا يكون حُجّة في الفرد المشكوك كما أن الخاص أيضاً لا يكون حُجّة فيه، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع فيه إلى الأصل العملي، كما هو الحال في المختص المتصل على ما سيأتي، ومختار المتن هو الأرجح، فيكون مقتضى للتمسك بالعام في المشكوك موجوداً والمانع مفقوداً.

(١) هذا هو الكلام في الصور الثلاث الباقية للإجمال المفهومي: صورة دوران الاجمال بين الأقل والأكثر في المختص المتصل، والمثال له: هو المثال المتقدم ولكن مع اتصال المختص بالعام، وصورتي دوران الاجمال بين المتبائنين مع اتصال المختص وانفصاله، ومثالهما ما اذا ترددت العدالة بين أن تكون ملكة أو تكون حسن الظاهر، أمّا صورتني اتصال المختص: بأن كان إجماله من جهة التردّد بين الأقل والأكثر ومن جهة التردّد بين المتبائنين فإنّ إجمال الخاص يسري إلى العام حقيقةً، لما عرفت من عدم انعقاد الظهور للعام بعد فرض كونهما في كلام واحد فيصير المجموع مجملًا.

وأما صورة انفصال المختص المردد بين المتبائنين، فإنّ إجمال الخاص يسري إلى العام حكماً فيسقطه عن الحجية لا حقيقة لبقاء ظهوره كما كان.

أمّا (١) الأوّل: فلأنّ العام — على ما حققناه — كان ظاهراً في عمومهِ، الا أنّه لا يتبع ظهوره في واحدٍ من المتبائنين الذين علم تخصيصه بأحدهما. وأمّا (٢) الثاني: فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمالهُ لكلٍّ واحدٍ من الأقل والأكثر، أو لكلٍّ واحدٍ من المتبائنين، لكنّه حُجّة (٣) في الأقل لأنّه المتيقن في البين.

(١) المقصود من الأوّل: ما اذا كان الاجمال في الخاص دائراً بين المتبائنين مطلقاً (متصلاً كان أو منفصلاً) والوجه في سراية الاجمال من الخاص الى العام فيهما هو ما أشرنا اليه من عدم انعقاد الظهور له في العموم اذا كان المخصص متصلاً، فعدم الحجية فيه من السالبة بانتفاء الموضوع وعدم صحة التمسك بالظهور اذا كان الخاص منفصلاً للعلم الاجمالي المنجر بخروج احد المتبائنين عن حكم العام فلا يكون العام حُجّة في كلّ منهما ولا فيهما معاً، وبعبارة اخرى: ان حُجّيّة الظهور تكون ببناء العقلاء وفي فرض الاجمال لا بناء لهم على الحجية فيهما بعد فرض العلم بخروج أحدهما عن حكم العام ولا على أحدهما المعين ولا الغير المعين للشك في انطباق العام بما هو حُجّة على كلّ منهما، نعم يكون العام باقياً على حُجّيّته في غير المشكوك فرديته له.

(٢) المقصود منه: ما اذا كان الخاص متصلاً بالعام وكانا كلاماً واحداً عرفاً، سواء كان دوران الأمر فيه بين المتبائنين أم بين الأقل والأكثر، فمن أجل الاتصال لا يحصل للعام ظهورٌ لاحتفافه بما يوجب انتفاء الظهور بالنسبة الى كلّ واحدٍ من الصنفين المشكوكين.

(٣) في هذا الاستدراك أنه لا مانع من التمسك بعموم (اكرم العلماء) بالنسبة الى من علم عدم خروجه منه، وهو ما اذا كان مجتنباً للمعاصي مطلقاً في الأقل

فانقدح (١) بذلك الفرق بين المتصل والمنفصل،

والأكثر، وفي المشكوك (مرتكب الصغيرة) يحكم عليه بحكم الخاص، وفي المتباينين لا يحكم على من كان فاقداً للملكة، ولا من لم يكن على ظاهر العدالة لا بحكم العام ولا بحكم الخاص بل يرجع فيه الى الأصل العملي.

(١) تبين أنه لا يجوز التمسك بالعام في ثلاث صور من الصور الأربعة للجمال المفهومي ويجوز في صورة واحدة منها: وهي صورة الأقل والأكثر في المنفصل في غير المتيقن، وأمّا الصور الثلاثة: ففي صورتين لا ظهور للعام في العموم حتى يتمسك به فظهوره يكون في الخصوص، والمفروض اجماله لا يمكن الأخذ به، وفي الصورة الثالثة، وان حصل للعام ظهور في العموم إلا أن هناك مانعاً من الأخذ به وهو العلم الاجمالي بخروج أحد الطرفين منه الموجب لسقوطه عن الحجية.

إن قلت: ان غاية ما يمكن أن يقال هو أن العام لا يشمل الفردين للعلم الاجمالي بخروج احدهما ولكن لا مانع من شموله لأحدهما للعلم بأن العام حجة في أحدهما وليس بحجة في الآخر لأنه لا تميز بينهما فيجب الاحتياط، قلت: ان عنوان (أحدهما) لم يكن فرداً للعام بل الذي يكون من أفراد ما كان بعنوانه فرداً له، ولا يتجزأ التكليف بالنسبة اليه إلا اذا أحرزه المكلف، وحيث ان في مورد العلم الاجمالي لم يكن ما هو فرداً للعام محرراً فلا يكون التكليف بالنسبة الى كل من الفردين متجزاً فلا يشملهما حكم العام.

المجمل بين المتباينين والأقل والأكثر فلا تغفل، وأما (١) اذا كان مجملاً بحسب المصداق، بأن اشتبه فردٌ وتردّد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العام، فلا كلام (٢) في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلاً به، ضرورة عدم انعقاد ظهور الكلام الآ في الخصوص،

(١) هذا هو الكلام في المقام الثاني: وهو بيان حكم صور الاجمال المصداقي، وقد عرفت ان صور الإجمالي كصور الإجمال المفهومي أربعة وهي: صورتا دوران الأمر بين المتباينين في المخصص المتصل والمنفصل، مثل ما اذا شك في اكرام زيد بن عمرو وزيد بن بكر بعد العلم باستثناء زيد من (اكرام العلماء)، وصورتا دوران الأمر بين الأقل والأكثر، مثل ما اذا شك في حرمة اكرام زيد وعمرو أو زيد وحده بعد العلم بخروج احد الأمرين من وجوب اكرام العالم. واكتفى في المتن بذكر صورتين وهما اتصال المخصص وانفصاله من دون ذكر للمتباينين أو الأقل والأكثر من جهة عدم الأثر في ذكرهما.

(٢) اذا كان الخاص المجمل مصداقاً متصلاً بالعام وفي كلام واحد لا يجوز التمسك بالعام بالنسبة الى الفرد أو الفردين المشكوكين في الخروج عن حكمه بلا كلام في ذلك، وان كان يظهر من التقارير أنه محل خلاف الا ان المخالف في المسألة لم يكن معلوماً، لما عرفت في المخصص المتصل لا يكون للعام ظهوراً الآ في ما عدا الخاص ولا محالة يكون اجمال المخصص سارياً الى العام، فالموضوع لوجوب الإكرام هو العالم العادل ولا يثبت الحكم الا لما أحرز كونه موضوعاً، بلافرق في ذلك بين المشتبهين بالتباين أو بالأقل والأكثر.

كما عرفت وأما (١) اذا كان منفصلاً عنه ففي جواز التمسك به خلاف، والتحقيق (٢): عدم جوازه، اذ غاية ما يمكن ان يقال في وجه جوازه ان الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلاً حُجَّةً فيه ولا يكون حُجَّةً فيما اشتبه انه من افراده، فخطاب (لا تكرم فساق العلماء) لا يكون دليلاً على حُرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء،

(١) اذا كان الخاص المجلد مصداقاً في دليل منفصل هل يجوز التمسك بالعام في المشتبه ام لا؟ مثل ما اذا شكنا في زيد العالم أنه عادل أو ليس بعادل، وهذا هو العُمدة في المسألة فإن له في الفقه أثراً كبيراً، ومحلّ الكلام كما عرفته من المثال: هو ما اذا كانت الشبهة مصداقية بالنسبة الى الخاص، وأما اذا كان شبهة مصداقية للعام كما اذا شكنا في وجوب اكرام زيد من جهة الشك في كونه عالماً أم لا؟ فلا اشكال في عدم جواز التمسك، اذ لا يعقل احراز الموضوع بالحكم، وقد وقع الخلاف في ذلك فالمشهور هو عدم الجواز، ويظهر من بعض الأعلام الحكم بالجواز، وقد يستظهر من بعض الفتاوى في بعض الفروع ابتناؤه على القول بالجواز في المسألة.

(٢) فصل الماتن ﷺ في هذا التحقيق في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بين ما اذا كان المختص ثابتاً بدليل لُبِّي فيجوز التمسك فيه، وبين ما اذا كان ثابتاً بدليل لفظي فإنه لا يجوز، فلا بد من الكلام في مقامين: الأول: في المختص اللفظي، وحاصل ما استدل به على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المختص اللفظي هو: عدم تمامية دليل القائل بالجواز؛ لأنه استدل على الجواز بأن عدم حُجَّة العام بالنسبة الى ما انطبق عليه الخاص هو لأجل مزاحمة ظهور العام فيه مع ما هو اقوى ظهوراً منه، وهذه المزاحمة

فلا يزاحم مثل (اكرم العلماء) ولا يعارضه فإنه يكون من قبيل مزاحمة الحُجَّة بغير الحُجَّة، وهو (١) في غاية الفساد، فإن الخاص وان لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً إلا أنه يوجب اختصاص حُجَّة العام في غير عنوانه من الأفراد، فيكون (اكرم العلماء) دليلاً وحجة في العالم غير الفاسق، فالمصداق المشتبه وان كان مصداقاً للعام بلا كلام،

مختصة بما احرز انطباق عنوان الخاص عليه، وأما اذا لم يحرز كما هو المفروض في محل الكلام فترتفع المزاحمة عن التمسك بالعام.

وبعبارة اخرى: إن المقتضي للتمسك بالعام في زيد العالم المشكوك فسقه موجود والمانع مفقود، أما المقتضي فإن ظهور العام تاماً فرضاً من جهة انفصال المخصص، وأما عدم المانع فإن ما يحتمل مانعيته منحصر في دليل المخصص وهو مشكوك الانطباق على المصداق ومع الشك في انطباق عنوان الخاص على المشكوك لا يكون حُجَّة فيه، فمراحمة مع العام في هذا المصداق من مزاحمة اللاحجة مع الحجة فارتفع المانع.

(١) هذا هو الجواب عن دليل المجوز: وهو ان عنوان العام بلحاظ ظهوره وان كان منطبقاً على المصداق المشكوك بلا إشكال الا أن ذلك غير كاف في جواز التمسك به، بل لابد من احراز حجته فيه وهذا الشرط غير متحقق في محل الكلام، وبعبارة اخرى: أنه قد ورد من الشارع دليلان احدهما: (اكرم العلماء) وثانيهما: (لا تكرم فساق العلماء) فبالنسبة الى زيد العالم الغير المعلوم فسقه، كما يحتمل ان يكون من مصاديق العام بما هو حجة فيه يحتمل أيضاً أن يكون من مصاديقه بما لا يكون حجة فيه، فالشك في كونه من مصاديقه يكون من

الشك في أصل المقتضى، لا من الشك في شمول المانع له بعد فرض وجود المقتضى فلا يجوز التمسك به.

وتعجب بعض المدققين^(١) في حاشيته على الكتاب من الماتن عليه السلام حيث أنه بهذا البيان نفى الحجية للعام في الشبهة المصداقية وبنفس البيان أثبت الحجية له في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة المفهومية، إلا أن تعجبه في غير محله للفرق بين المقامين، لأن الخاص المجمل في الشبهة المفهومية إنما يزاحم العام بمقدار كشفه عن المراد وهو المتيقن وفي المشكوك يكون بلامزاحم، وأما في الشبهة المصداقية للخاص فإنه لا قصور في كشف العام وحجتيته وإنما التردد في انطباق العنوان عليه وعدمه.

وما ذكره في المتن هو الصحيح: فإن معنى حجية الدليل هو ثبوت الحكم على الموضوع المفروض الوجود بناءً على ما هو الصحيح من أن جعل الأحكام الشرعية يكون بنحو القضية الحقيقية، فالموضوع هو الأفراد المقدرة الوجود لا الأفراد الخارجية كما هو الحال في القضية الخارجية، فما أحرز كونه فرداً ومصدّقاً للعام انطبق عليه الحكم وما لم يحرزه المكلف مصادقاً للعام لا يكون محكوماً به، فما ذكره المجوز في دليله من أن عدم حجية العام منحصر فيما أحرز انطباق الخاص عليه إنما يتم في القضية الخارجية.

(١) هو المحقق الإيرواني: نهاية النهاية: ج ١ ص ٢٨٣.

الا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حُجَّةٌ لاختصاص حُجِّيَّته بغير الفاسق، وبالجمله (١) العام المخصَّص بالمنفصل، وان كان ظهوره في العموم، كما اذا لم يكن مخصَّصا، بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت، الا أنه في عدم الحجية الا في غير عنوان الخاص مثله، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدى الحجتين، فلا بد من الرجوع الى ما هو الأصل في البين،

(١) هذا هو المحصل لما أفاده في مسألة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية: وهو ان المخصَّص المنفصل وان كان يختلف عن المتصل في ان الظهور قد حصل للعام على نحو العام المغير المخصَّص، الا أنه في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لا يختلف عنه، لأن ظهوره في الباقي لا يكون حُجَّةً في كلا المخصصين الا اذا احرز كونه فرداً له، وما اشتبه في كونه فرداً له لا يشمل دليلاً العام كما لا يشمل دليلاً المخصص للشك في اندراجه في كل منهما، فيسقطان عن الحجية ويرجع فيه الى الأصل العملي.

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأمر الأول: قد يتوهم من فتوى الأصحاب في بعض الفروع الفقهية بنائهم فيه على التمسك بالعام في الشبهة المصداقية كما تقدمت الإشارة اليه، وسنذكر فرعين من تلك الفروع منها حتى يظهر عدم تمسكهم بالعام في الشبهة المصداقية فيهما.

أحدهما: اذا لاقى الماء المشكوك كريته بالنجاسة فقد أفتوا بالنجاسة، وقد يتوهم أنهم استندوا في ذلك بعموم ما دلّ على إنفعال الماء بالملاقاة والمخصَّص بما دلّ على ان الماء البالغ قدر كره يكون عاصماً المشكوك شموله للمفروض، وقد حققنا في بحث الفقه ان الماء المشكوك كريته، إن لم تكن حالته

السابقة معلومة لم تنجس بالملاقاة اعتماداً على قاعدة الطهارة، والقائل بالنجاسة استند الى وجوه مختلفة.

ثانيهما: أنهم حكموا بالضمان عند التلف ان كانت اليد مشكوكة من حيث كونها أمانية أو ضمانية، فقد يتوهم على أنهم اعتمدوا في ذلك على عموم على اليد، مع انه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، والصحيح: ان القائل بالضمان في المسألة اختلفوا في المستند، فمنهم من اعتمد فيه على قاعدة المقتضي والمانع الذي بنى بعضهم على حجيتها ببناء العقلاء، وتقريبه: ان التلف مقتضى للضمان وكون اليد أمانية مانعة عنه، ولا بد من الأخذ بالمقتضي حتى يثبت المانع.

ومنهم من استند فيه على لزوم الأخذ بضد الحكم الترخيصي المعلق على أمر وجودي الى أن يحرز ذلك الأمر الوجودي.

ومنهم من استند فيه على استصحاب عدم اذن المالك وهذا هو الأوجه، وتوضيحه: ان الموضوع (الذي هو بمنزلة العلة للحكم) قد يكون بسيطاً مثل الماء وقد يكون مركباً من قيد ومقيد مثل المجتهد العادل، وقد يكون مركباً من جزئين ولا بد من احراز الموضوع بماله من القيود والأجزاء حتى يثبت الحكم الا أنه لا يلزم ان يكون الإحراز بالعلم الوجداني، فإذا أحرز الموضوع المركب أحد جزئيه بالوجدان والجزء الآخر بالأصل كان كافياً لإثبات الحكم، والمسألة من هذا القبيل فإن (اليد) الذي هو الاستيلاء على مال الغير واحد جزئي، موضوع الضمان محرز بالوجدان وعدم اذن المالك الذي هو الجزء الآخر لموضوع الضمان محرز بالأصل لأنه أمرٌ حادثٌ مسبوقٌ بعدم فيستصحب ويكون الموضوع بجزئيه محرزاً، فالحكم بالضمان صحيح ولكن لا من باب التمسك

بالعام في الشبهة المصداقية كما توهم.

الأمر الثاني: القائلون بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية استدلوا بوجوه عُمدها ما أشار اليه في المتن وعرفت جوابه، ولا بأس بذكر بعض الوجوه الاخر.

منها: ان الحكم المذكور في العام منحل حسب افراد موضوعه، والمشكوك أيضاً من افراده فيكون محكوماً بذلك الحكم، وفيه: انه منحل حسب الأفراد التي لا يشملها الخاص ولا بد من احرازه وهذا الشرط مفقود في محل الكلام، ومنها: ان قاعدة المقتضي والمانع تقتضي جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وفيه: اولاً: ان القاعدة لم تثبت حُجَّتِها، وثانياً: على تقدير حجيتها ان المقتضي: هو ان يكون الفرد مصداقاً للعام بما هو حُجَّةٌ فيه لا بما هو، وهذا الشرط غير محرز في المقام.

ومنها: ان العام حُجَّةٌ في الفرد المشكوك، والخاص مشكوك الحجية فيه، ومشكوك الحجية لا يزاحم معلوم الحجية، وفيه: ان المزاحمة في الحقيقة واقعة بين مشكوكي الحجية، فإن الخاص كما يكون حجته في الفرد المشكوك مشكوكاً يكون العام أيضاً كذلك، فإنه حُجَّةٌ فيما لم يكن الخاص حُجَّةً فيه وهذا غير محرز.

منها: ان أصالة الحل يتمسك بها في الشبهات المصداقية والشبهات الحكمية، فإذا شك في مصداق أنه من مصاديق الحل يتمسك بالأصل فيه فلتكن إصالة العموم كذلك، وفيه: ان قياس إصالة العموم التي هي من الإمارات ويثبت بها الواقع ومثبتاته حُجَّةٌ بإصالة الحل التي هي من الاصول العملية مع الفارق، فمورد إصالة العموم هو ما اذا شك في أصل التخصيص لا فيما علم به وشك في فرد أنه مصداق للعام أو أنه مصداق للخاص.

هذا اذا كان المخصّص لفظياً، وأما اذا كان لُبيّاً (١) فإن (٢) كان ممّا

(١) هذا هو الكلام في المقام الثاني: وهو ما اذا كان المخصّص ثابتاً بدليل غير لفظي مثل الإجماع، أو العقل، أو السيرة المتشرعة، فذهب جماعة منهم الشيخ رحمه الله الى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ان كان الخاص ثابتاً بدليل لُبيّ والمثال المعروف له: (اللهم العن بني امية قاطبة) حيث يعلم خروج المؤمن عن عموم هذا اللعن، فاذا شك في فردٍ من هذه الشجرة الخبيثة من جهة ايمانه لا مانع عن التمسك بعموم اللعن فيه.

(٢) اختار الله التفصيل في المخصّص اللُبي، وحاصله: ان الدليل اللُبي على قسمين: أحدهما: ان يكون التخصيص بحكم العقلي الضروري على نحو يصح للعرف وأهل المحاورة من العقلاء ان يعتمدوا عليه ويعاملوا معه معاملة القرينة المتصلة، ثانيهما: ان يكون التخصيص ثابتاً بدليل نظري لا يلتفت اليه كلّ أحد ولا تعامل العقلاء معه معاملة القرينة المتصلة، فإن كان المخصّص من القسم الأول فهو بحكم المخصّص اللفظي المتصل في عدم جواز التمسك بالعام في فردٍ يشك أنّه من افراد الخاص، من جهة أنّه لم ينعقد للعام ظهورٌ في العموم حتى يتمسك به فهو من أول الأمر ظاهرٌ فيما عدا الخاص.

وان كان من القسم الثاني فلا مانع من التمسك بالعام في الفرد المشكوك كونه من الخاص، لأن العام منحلّ بحسب افراده الى احكام وظاهرٌ في ثبوت الحكم لكل فردٍ من افراده وكاشفٌ عن مراده الجدي، فلا بدّ للعبد من اتباع الكلام الملقى اليه من قبل المولى ما لم يعلم بخلافه ولم يثبت خروجه عن العام، ومع الاحتمال لا بدّ من الأخذ بالعام إذ لم يوجد ما يكون حجّةً بالنسبة اليه غيره يكون مانعاً من الأخذ بظاهر العام مثاله: ما اذا قال المولى لعبده: (اكرم جيرانني)

يصح أن يتكل عليه المتكلم، اذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمتصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور العام إلا في الخصوص، وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حُجِّيَّتِهِ كظهوره فيه، والسرّ في ذلك أن الكلام من السيّد حجة، ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن ارادته للعموم فلا بدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً اذا قال المولى: (اكرم جيرانى) وقطع بأنّه لا يريد اكرام من كان عدوّاً له منهم، كان إصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة الى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته، لعدم حجة اخرى بدون ذلك على خلافه، بخلاف (١) ما اذا كان المخصّص لفظياً،

وعلم بالقطع إن المولى لا يريد اكرام من يكون عدوّاً له، فبالنسبة الى كل من علم عداوته للمولى يسقط العام عن الظهور فيه، وبالنسبة الى من شك في عداوته للمولى لا مانع من التمسك بظاهر العام بالنسبة اليه.

(١) هذا دفع توهم: وهو أنّه لا فرق في المخصّص بين كونه لفظياً أو لُبِّيّاً، فاما أن نقول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فهما معاً وأمّا أن نقول بعدم الجواز كذلك، ومجرد تغيير في سنخ دليل المخصّص لا يوجب تغييراً في الحكم، والدفع: ان الفرق بين المخصّصين واضح وهو أنّه في اللفظي قد أُلقي الى المكلف خطابان مثل أن يقول: (اكرم جيرانى) ثم يقول: (لا تكرم اعدائى) وهما حُجَّتَان، ونسبة كلّ منهما الى المشكوك من جهة الحجية على حدّ سواء ويكون حاله حال المخصّص اللفظي المتصل الذي لم ينعقد للعام ظهور في العموم، وفي المخصّص اللبّي قد أُلقي اليه خطاب واحد وهو (اكرم جيرانى) وجب العمل به،

فأن قضية تقديمه عليه هو كون الملقى اليه كانه كان من رأس لا يعمّ الخاص، كما كان كذلك حقيقةً فيما اذا كان الخاص متصلاً، والقطع بعدم ارادة العدو لا يوجب انقطاع حجّيته إلا فيما قطع أنه عدوّه لا فيما شك فيه، كما (١) يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحّة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجية إصالة الظهور.

غايته أنه بالقطع ثبت عدم ارادته لأكرام عدوّه وهذا غير مانع من الأخذ بظاهر العام لأنه ساقط عن الحجية بالنسبة الى كل فرد علم خروجه عن حكم العام وبقي الباقي تحت حجية العام، فلا يقال: انه في صورة القطع بعدم ارادة العدو قد ورد التخصيص للعام، فانه يقال: نعم يكون القطع مخصصاً للعام في خصوص من قطع أنه عدوّ لا فيما شك أنه عدوّ فإنه لا يشمل الا خطاب واحد.

(١) هذا هو الدليل على التفصيل: وهو ان الدليل على حجية الظهور هو بناء العقلاء، فمع المراجعة اليهم في المثال المتقدم نراه أنهم لا يُعذّرون العبد في ترك اكرام من شك في عداوته للمولى وتركه العمل باصالة العموم في مورده ولا يقبلون منه الاعتذار بأنّي احتملت عداوته للمولى، بل يصحّون عقوبته من المولى حيث خالف العبد الخطاب الموجّه اليه وعصيانته له وكفى في استحقاقه اللوم والعقاب من العقلاء دليلاً على المدعى. وفيه: ان ما ذكره في المتن من المثال وان كان صحيحاً وانه يصحّ للعبد التمسك بعموم العام فيه، الا أنه خارج عن محلّ الكلام لأنه من قبيل القضايا الخارجية وفيها يجوز التمسك حتى اذا

كان دليل التخصيص لفظياً ومحلّ الكلام هو الأحكام الشرعية المجعولة بنحو القضية الحقيقية، وقد عرفت ان التمسك بالعام في تلك القضايا يتوقف على احراز الموضوع. ففي المثال المتقدم اذا قال لعبيده بنحو القضية الحقيقية: (اكرم كلّ عالم) وثبت لدى العبد عدم جواز اكرام الفاسق، واذا شك في عالم أنّه فاسق أم لا؟ ليس له ان يتمسك بعموم (اكرم كل عالم) للزوم احراز ان يكون من مصاديق افراده الحُجّة فيه، فالصحيح هو عدم الفرق في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وسقوط حجية العام بالنسبة الى الفرد المشكوك كونه من الخاص سواء كان المخصص لفظياً أم لُبياً.

وللمحقق النائيني تفصيل آخر، وحاصله: أنّه تارة يكون الخارج من حكم العام لُباً يكون من قيود الموضوع مثل قوله ﷺ: «انظروا الى رجل قد روى حديثنا...»^(١) الخ ولكن بالاجماع تقيد نفوذ حكم المجتهد القاضي بأن يكون عادلاً، واخرى يكون الخارج عنواناً لا يصح ان يكون قيداً للموضوع بل هو من قبيل الملاكات مثل (لعن الله بني امية قاطبة) فإنّ من المعلوم ان علته هو شقاوتهم ويستثنى منه المؤمن عقلاً لانه ليس بشقي، والفرق بينهما هو انه اذا كان قيداً للموضوع فإنّ وظيفة المكلف احراز مصاديقه، فاذا شك في موردٍ انه عادل أو ليس بعادل لا يجوز له التمسك بعموم نفوذ حكم المجتهد في حقه لعدم احراز كونه موضوعاً للحكم، واذا لم يكن قيداً للموضوع بل كان من قبيل الملاكات فإنه ليس من وظيفته احراز شقاوة كلّ واحدٍ منهم فاذا علم ان فرداً منهم كان مؤمناً مثل (خالد بن سعيد) فإنه لا يجوز له لعنه وان شك في فردٍ منهم أنّه مؤمن أم لا فلا مانع من لعنه تمسكاً بالعموم، واذا لم يعلم ان المخصص من قيود الموضوع أو

(١) وسائل الشيعة: باب الأول من صفات القاضي، حديث ٥. (الموجود: انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا).

وبالجملة (١): كان بناء العقلاء على حُجَّتِها بالنسبة الى المشتبه هاهنا بخلاف هناك، ولعلّه لما أشرنا اليه من التفاوت بينهما، بالقاء حجتين هناك، تكون قضيتّهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العامّ كأنه لم يعمّه حكماً من رأس، وكأنه لم يكن بعام بخلاف هاهنا، فإن الحُجّة

أنه من قبيل الملاكات فيفصل حينئذٍ حسب تفصيل المتن ويفرق بين العقل الضروري والعقل النظري (١).

أقول: لا يختلف حال هذا التفصيل عن التفصيلين المتقدمين من الشيخ والماتن قدس سرهما حسبما عرفت، والصحيح هو ما ذكرناه من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية في الأحكام الشرعية مطلقاً، لفظياً كان المخصّص أم لياً لأن الأحكام موضوعاً لموضوعاتها الواقعية.

(١) هذا تكرار لما ذكره في اثبات ما ادعاه من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ان كان المخصّص لياً مع اضافة شيء ذكرناه في الشرح، وهو ان الفرق بين المخصصين يكمن في صدور حجتين من المولى، في اللفظية تكون نسبة المشكوك الى كلّ منهما على نحو واحد بعد تقديم الخاص على العام وتخصيصه به فلا يعلم شمول العام له، لأنه حُجّة فيما علم عدم شمول دليل الخاص له، وهذا لم يحرز في مورد المشتبه، وأما في اللّبية فلم يصدر من المولى الا حُجّة واحدة وهو العام، غايته أنّا علمنا ان المولى لا يريد الخاص ولكن هذا في نفسه لا يوجب سُقُوط العام عن الحجية الا بالنسبة الى ما علم خروجه من حكم العام من افراد تلك الطبيعة، ومن هذه الجهة لا مانع من البناء على إصالة العموم الا فيما احرز شمول الخاص له وحيث لم تثبت في المصداق المشكوك حُجّة على خلاف العام لا بدّ من العمل فيه بمقتضى العام.

الملقاة ليست الا واحدة، والقطع بعدم ارادة اكرام العدّ وفي (اكرم جيرانى) مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومه الا فيما قطع بخروجه من تحته، فإنه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه ومرامه، فلا بد من اتباعه ما لم يقدّم حجة أقوى على خلافه، بل (١) يمكن أن يقال: إن قضية عمومه للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل: (لعن الله بني امية قاطبة) إن فلاناً وان شكّ في إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم، فكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً، فينتج أنه ليس بمؤمن فتأمل جيداً، ايقاظ: لا يخفى (٢) إن للباقي تحت العام

(١) ذكر في هذا الاضراب أنه بإصالة العموم في الفرد المشكوك في الشبهة المصداقية في المخصّص اللبّي يمكن استكشاف فردية المشكوك للعام وخروجه عن عنوان الخاص بتركيب قياس هذه صورته: إن فلاناً (كعمر بن عبدالعزيز) يجوز لعنه بإصالة العموم، وكل من يجوز لعنه فهو ليس بمؤمن؛ فعمر بن عبدالعزيز ليس بمؤمن من ثم أمر بالتأمل فيه، ولعلّه اشارة الى ما ذكرناه من عدم صحة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وإن كان المخصّص لبياً.

ايقاظ

(٢) هذا الايقاظ للتنبيه على أن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في الخاص اللفظي وان لم يكن جائزاً الا أنه في غالب الموارد يمكن إثبات حكم العام للفرد المشكوك كونه من مصاديق الخاص الذي ورد في دليل منفصل، أو كان تخصيصه من قبيل الاستثناء في المتصل عن طريق اجراء اصل موضوعي، فيمكن تحصيل نتيجة اصالة العموم بوسيلة ذلك الأصل.

بعد تخصيصه بالمنفصل، أو كاستثناء (١) من المتصل، لما كان غير معنونٍ بعنوانٍ خاصٍّ بل بكلِّ عنوانٍ لم يكن ذلك بعنوان الخاص كان احراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد - إلا ما شذَّ - ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام، ضرورة أنه قلماً يوجد عنوانٌ يجري فيه أصلٌ ينقح به أنه مما بقي

بيانه: أنه بعد تخصيص العام بمنفصل أو بمتصل يكون بلسان الإخراج كاستثناء والشرط ونحوهما لا ما إذا كان بغير لسان الإخراج كالوصف بقي العام بدون عنوان، مثل أن يقول: (أكرم العلماء إلا الشعراء منهم) حيث أن الباقي هو العالم الغير الشاعر الذي ليس له عنوانٌ وجودي بل يكون باقياً على اللاعنوانية فإنه لا مانع من نفي ذلك العنوان للخاص بالأصل الموضوعي ويقال إن زيد العالم ليس بشاعر بمقتضى استصحاب عدم شاعريته لكونه أمراً حادثاً مسبقاً بالعدم، فبهذا الأصل يثبت حكم العام للفرد المشكوك من دون لزوم مسحور التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهذا بخلاف ما إذا كان العام معنوياً بعنوانٍ وجودي بعد التخصيص مثل تعنونه بعنوان العالم الفاسق بعد إخراج العالم العادل فإنه لا يمكن تنقيح حكم العام بذلك الأصل الموضوعي.

(١) المقصود أن ما ذكر من الأصل الموضوعي أنما يجري فيما كان التخصيص على نحو الإخراج مثل الاستثناء، وأما إذا لم يكن بنحو الإخراج مثل (أكرم العالم العادل) الموجب لتضييق دائرة موضوع الحكم فإنه موجب لتعنون موضوع العام بعنوانٍ وجودي لا بد من احرازه ولا يمكن تنقيح الموضوع بالأصل العدمي.

تحتة، مثلاً (١) اذا شك ان امرأة تكون قرشية، فهي وان كانت وجدت أمّا قرشية أو غيرها، فلا أصل يحرز أنها قرشية أو غيرها، الا إن إصالة عدم تحقق الانتساب منها وبين قريش تجدي في تنقيح أنها ممن لا تحيض الا الى خمسين، لأن المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دل على ان المرأة انما ترى الحمرة الى خمسين، والخارج عن تحتة هي القرشية فتأمل تعرف.

(١) هذا مثال لمورد تنقيح الموضوع بالأصل الموضوعي، وبه يستغنى عن اجراء إصالة العموم في الشبهة الموضوعية والمثال: قال أبو عبد الله عليه السلام في مرسل ابن أبي عمير: «اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا أن تكون امرأة من قريش»^(١) فإذا شككنا في امرأة أنها قرشية أم لا؟ فإنه وان لم يصح التمسك بعموم المرأة اذا بلغت خمسين سنة الا أن تنقيح ذلك يمكن بالأصل الموضوعي، فإن هذه المرأة قبل وجودها لم تكن منتسبة الى قريش فبالأصل تكون باقية على عدم انتسابها بعد وجودها فإن كلاً من الوصف والموصوف أمرٌ حادث ومسبوق بالعدم، وانتقاض عدم الأزلي بالموصوف بالوجود لا يمنع عن جريان استصحاب عدم الوصف فيستصحب عدم انتسابها الى قريش بعد وجودها، وبه ينقح بقائها تحت العموم ويثبت في حقها حكم غير القرشية، وهذا الأصل الموضوعي يجري فيما لم يكن المورد من قبيل تعاقب الحالتين، مثل ما اذا عرض على زيد العالم عنواني الفسق والعدالة ولم يعلم المتقدم منهما والمتأخر فإنه في هذا الفرض لا يمكن تنقيح الموضوع، بالأصل الموضوعي ولكن موارد قليلة، ولهذا ذكر في المتن (في غالب الموارد).

وقد يناقش في اجراء هذا الأصل تارة بأن إصالة عدم انتسابها الى قريش معارضٌ بإصالة عدم انتسابها الى غير قريش، لأنَّ كلاً من الأمرين لم يكونا ثابتين من الأزل فهما متساويان في أنَّ الحالة السابقة فيهما هو العدم من الأزل من دون أن يكون لأحدهما ترجيحٌ على الآخر، ويمكن الجواب عنه بعدم التساوي بين الأصلين، لأنَّ إصالة عدم انتسابها الى غير قريش لا أثر لها شرعاً فلا تكون جارية، وتنتفي المعارضة بينهما، واخرى بأنَّ الأصل المذكور مثبتٌ، لأنَّ الذي له الحالة السابقة هو العدم الأزلي المحمولى الذي هو مفاد ليس التامة أي عدم تحقق الانتساب بين المرأة وبين قريش، وهذا ليس له أثرٌ شرعي، والذي له أثرٌ شرعي هو العدم النعتي أي عدم اتصاف هذه المرأة بكونها قرشية بمفاد كان الناقصة وهذا ليس له حالة سابقة، وبهذا أشكل المحقق النائيني رحمته على المتن ببيان مفصل وحاصله: ان في مثل الأوصاف اللاحقة للذات لا ينفع الا الأصل العدم النعتي وبمفاد ليس الناقصة، اذ لا أثر للأصل العدم المحمولى الآبناءً على القول بالأصل المثبت^(١).

وهذا الاختلاف ناشٍ عن الخلاف في مسألة جريان الأصل في الأعدام الأزلية الذي سيأتي البحث عنه مفصلاً في تنبيهات الاستصحاب ان شاء الله، وقد وقع الكلام فيه بين الأعلام كما سيظهر ما هو الحق عندنا.

وأورد عليه سيدنا الاستاذ: بأن ما ذكره النائيني في جانب الوجود صحيح أي الوجود النعتي، أي قرشية المرأة، فإن اشكال الاثبات فيه غير قابل للمنع اذ ليس له حالة سابقة، لا العدم (أي عدم قرشيتها) فإنه لا برهان عليه، بل للمولى أن

وهم وازاحة: ربّما (١) يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك في فرد، لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة اخرى، كما اذا شك في صحّة الوضوء والغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل (أوفوا بالنذر) فيما اذا وقع متعلقاً للنذر بأن يقال: وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر للعموم، وكلّ ما يجب الوفاء به لامحالة

يأخذ العدم المحمولي في موضوع حكمه كما له ان يأخذ العدم النعتي في الموضوع، فالتقييد بأحدهما يُغنى عن الآخر نظير التقييد باستقبال القبلة واستدبار الجدي في العراق، وبهذا البيان وافق جريان الأصل لاثبات حكم العام للفرد المشكوك بتنقيح موضوعه.

وبالجملة: الموضوع للتحيض الى خمسين سنة كلّ امرأة، والمانع عن ذلك انتسابها الى قريش، فإذا ارتفع المانع بالأصل حكم بتحيضها الى خمسين.

(١) هذا هو الوهم، وتوضيحه كما في التقريرات: أنّه قد يتمسك بالعام لا من جهة الشك في التخصيص كما هو المتعارف في التمسك به بل من جهة اخرى: وهو ما اذا شككنا في فقد شرط أو وجود مانع في عمل، مثل ما اذا شككنا في صحّة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فلأجل دفع احتمال المانعية أو فقد الشرط يتمسك بعموم (أوفوا بالنذر) بعدما نذر ذلك الوضوء أو الغسل ويقول: بأن هذا الوضوء وجب الإتيان به لعموم ما دل على وجوب الوفاء بالنذر، وكلّ ما وجب الإتيان به يكون صحيحاً بالضرورة، اذ لو لم يكن صحيحاً لما وجب الإتيان به ويثبت بذلك البرهان: اندفاع احتمال اشتراط صحة الوضوء أو الغسل بالماء المطلق.

يكون صحيحاً، للقطع بأنه لولا صحّته لما وجب الوفاء به، وربّما (١) يؤيّد ذلك بما ورد من صحة الإحرام والصيام قبل الميقات وفي السّفر إذا تعلق بهما النذر كذلك.

(١) ذكروا الصّحة التمسك بعموم ما دلّ على وجوب الوفاء بالنذر من أجل اثبات عدم اعتبار ما يشك في شرطيته مؤيدين، أحدهما: ماورد من صحّة نذر الإحرام قبل الميقات، وثانيهما: ماورد من صحّة نذر الصوم في السّفر، أمّا الاول: فأنه المعروف وفي الجواهر حكى الشّهرة عليه، خلافاً للسّرائر والمختلف واللتام، لكونه مخالفاً لقاعدة اعتبار رجحان متعلق النذر في نفسه، وهذا القول اجتهاد على خلاف النصّ المعتبر (١)، نعم يتم على مسلك الحلّي رحمه الله القائل بعدم حُجّيّة الخبر الواحد.

وأما الثاني: فقد دلّ صحيح ابن مهزيار (٢) عليه، المعمول به عند الجُلّ لولا الكل، وتقريب التأييد بهما هو أنه لا وجه للصّحة فيهما إلا لكونهما متعلّقاً للنذر فليكن الأمر في محلّ الكلام كذلك، وأمّا جعلهما مؤيّداً للدّعوى لادليلاً أنه يمكن أن يكون الحكمان ثابتين على خلاف القاعدة في موردتهما الخاص، لا يصحّ التعدي منهما الى غيرهما فلا يكون شاهداً للدّعوى.

(١) الوسائل: ج ٨ ب ١٤ من أبواب المواقيت.

(٢) الوسائل: ج ٦ ب ١٠ من أبواب ما يصحّ منه الصّوم.

والتحقيق ان يقال: أنه (١) لامجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها، اذا أخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية، كما هو الحال في وجوب إطاعة الوالد، والوفاء بالنذر وشبهه في الامور المباحة أو الرّاجحة، ضرورة أنه معه لا يكاد يتوهم عاقل اذا شك في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته.

(١) هذه ازالة الوهم: وتوضيحها يحتاج الى بيان مقدمتين، الاولى: العناوين، التي هي معرفات ومشخصات للأفعال والتي هي متعلقات الأحكام على قسمين، أحدهما: العناوين تكون ثابتة للشيء بلحاظ ذاته كالوضوء والصلاة وشرب الخمر وهكذا، وثانيهما: تكون ثابتة للشيء بلحاظ أمر آخر خارج عن ذاته مثل النذر والشرط والعسر والضرر، والأول يُسمى بالعناوين الأولية والثاني بالعناوين الثانوية.

الثانية: ان العناوين الثانوية على قسمين: لأنه تارة يعتبر فيها ان يكون المتعلق ذا حكم بحسب العنوان الأولي كإطاعة الوالدين والزّوج، المسعتر فيها كون المتعلق مباحاً شرعاً، فإن كان ما أمر به حراماً لا يجوز اطاعتها، اذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، واخرى: لا يعتبر ان يكون المتعلق ذا حكم خاص كالبهيمة الموطوءة التي لا يعتبر في حكمها ان تكون محكومة بحكم خاص بعنوانها الأولي.

وبعد تبين هاتين المقدمتين نقول: إن (النذر) من القسم الأول من العناوين الثانوية الذي يعتبر في متعلقه ان يكون راجحاً بالعنوان الأولي ومع قطع النظر عن

نعم (١) لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد احراز التمكن منه والقدرة عليه، فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً، فإذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها، وإذا (٢) كانت محكمة عناوينها الأولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية، وقع المزاخمة بين المقتضيين ويؤثر الأقوى منهما لو كان في البين، والآن لم يؤثر أحدهما، والآن لم يلزم الترجيح بلامرجح، فليحكم عليه حينئذٍ بحكم آخر كالإباحة إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب والآخر للحرمة مثلاً.

تعلق النذر به والآن فلا يجب الوفاء بذلك النذر، فعليه لا بد من احراز رجحانه الشرعي حتى يصح تعلق النذر به، وإذا شك في رجحان متعلق النذر ذاتاً لا يصح الرجوع الى عموم وجوب الوفاء بالنذر لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، الذي عرفت عدم جوازه، كما هو الحال في اطاعة الوالدين فلو أمراه بما يشك مشروعيته ليس له أن يتمسك بعموم ما دل على وجوب اطاعة الوالدين، ويثبت بذلك كون متعلق الأمر مشروعاً لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

(١) ذكر في هذا الاستدراك: أنه لو فرضنا إن وجوب الوفاء بالنذر من القسم الثاني من العناوين الثانوية الذي لا يعتبر ان يكون متعلقه محكوماً بحكم خاص بحسب العنوان الأولي لصح التمسك بعموم وجوب وفاء النذر لإثبات جوازه إن كان المتعلق مقدوراً له، وفي المثال المتقدم يحكم بجواز الوضوء أو الغسل بالماء المضاف بعد تعلق النذر به.

(٢) إن ما ذكره في الاستدراك من جواز الرجوع الى عموم وجوب الوفاء

بالنذر ان كان المتعلق من القسم الثاني من العناوين الثانوية الذي لا يعتبر ان يكون متعلقه محكوماً بحكم خاص بحسب العنوان الأولي انما يصح ذلك اذا لم يكن ذلك الفعل محرماً بالعنوان الأولي، وأما اذا كان حراماً فلا يصح التمسك بالعموم حينئذٍ، بل تقع المزاخمة بين حرمة المتعلق ووجوب الوفاء النذر ويؤخذ بأقوى الملاكين ان كان، وان لم يكن احد الملاكين أهم من الآخر فلا يجوز ترجيح أحدهما على الآخر لانه بلامرجح، فيحكم على المتعلق بحكم ثالث بعد تساقطهما كالإباحة مثلاً ان كان أحدهما الوجوب والآخر الحرمة كما هو المفروض.

وفيه ان الحكم في المتزاحمين عند فقد المرجح هو التخيير لا التساقط، والحكم عليه بحكم آخر وما ذكره على خلاف مبناه، فأنه صرح في غير المقام من التعادل والترجيح وغيره، ان الجمع العرفي يقتضي ترجيح أدلة العناوين الثانوية على أدلة العناوين الأولية وحكومتها عليها.

والظاهر: ان ما ذكره أخيراً مبني على الفرض والتقدير والآ فإن النذر من القسم الأول من العناوين الثانوية بلا ريب وأنه لابد من احراز رجحان متعلقه قبل النذر والآ فالنذر باطل، ولا مجال للتمسك بعموم مادل على وجوب وفاء النذر لإثبات مشروعية متعلقه، فما ذكره فيما استدركه من الكلام يكون مبتنياً على الفرض اراد به تتميم البحث في قسمي العناوين الثانوية.

والصحيح: ان ما ذكر في الوهم غير متّضح المراد، وما ذكره الماتن رحمه الله أولاً وأورد عليه ثانياً من احتمالات أن يكون مراده والاظهر احتمالاً خصوصاً مع ذكر

وأما (١) صحة الصوم في السفر بنذره فيه - بناءً على عدم صحّته فيه بدونه - وكذا الإحرام قبل الميقات، فإنما (٢) هو لدليل خاص، كاشفٍ عن رجحانهما ذاتاً في السّفر وقبل الميقات،

المؤيدين أنّه أراد: إذا شك في رجحان متعلق النذر مع فرض إنّ الخارج عن عموم الدليل هو غير الرّاجح يُتمسك بالعموم لأحراز الرجحان. ويرد عليه: أنّه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

(١) بعد الفراغ عن ازالة الوهم: شرع في الجواب عن المؤيدين: وهما صحّة الإحرام قبل الميقات بالنذر، وصحة الصوم في السفر بالنذر بناءً على ما هو المشهور والصحيح من عدم صحة صوم المندوب في السّفر، وأما على القول الشاذ من صحته في السفر فلا يكون مؤيداً، ثم إنه على تقدير حصول المشروعية والمطلوبية بالنذر في هاتين المسألتين لم يستلزم ذلك المشروعية في جميع موارد النذر ولا يستكشف منه ذلك، والمآثن بها أجاب عنهما بوجوه.

(٢) هذا هو الوجه الأوّل من الجواب: أنّا نستكشف من النصّ الوارد في المسألتين ان الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر في نفسيهما راجحان مع قطع النظر عن النذر ولولاه لحكمنا ببطلانهما في كلتا المسألتين كما عليه بعض الفقهاء للنهي عنهما خصوصاً مع تنظير الإحرام قبل الميقات في الروايات بالصلاة قبل الوقت، فصحة النذر فيهما يكون من الواسطة في الإثبات، لا الواسطة في الثبوت، ولكن يشكل ذلك بأن التزام الأئمة عليهم السلام ينافي دعوى رجحانهما الذاتي.

وإنما (١) يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر، وإمّا (٢) لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما بعدما لم يكونا كذلك، كما ربّما يدل عليه ما في الخبر من كون الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت، لا يقال (٣): لا يجدي صيرورتهما راجحين بذلك في عباديتهما، ضرورة كون وجوب الوفاء توصلها لا يُعتبر في سقوطه إلاّ الإتيان بالمنذور بأيّ داع كان.

(١) قد يتوهم: أنه لو كان الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر راجحين ذاتاً، مع قطع النظر عن النذر، كان اللازم ورود الأمر بهما وجوباً أو استحباباً بمقتضى الرجحان الذاتي فيهما مع أنه لم يرد أمرٌ بهما وهذا ينافي مع رجحانهما ذاتاً. حاصل الدفع: أنما لم يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً لأجل مانع عن ذلك، أمثال وجود المشقة فيهما أو مزاحمتهما لما هو الأهم منهما، وبتعلق النذر بهما يرتفع المانع مقارناً معه، لا بعد تعلق النذر بهما والآ يلزم الإشكال المتقدم (تعلق النذر بالمرجوح)، وبما ذكرنا يظهر أن نسخة ما اثبتناه في المتن (مع النذر) أحسن من نسخة (بالنذر) على ما في بعض النسخ.

(٢) هذا هو الوجه الثاني من الجواب: وهو أنه على تقدير عدم وجود الرجحان الذاتي فيهما مع قطع النظر عن النذر، لامانع من حدوثه بطرؤ عنوان راجح على كلّ منهما ملازماً للنذر أو مقارناً معه كشفناه بدلالة الاقتضاء، وبهذا التقرير يعلم إن الأنسب في عبارة المتن (بتعلق) أن يكون الباء للمصاحبة وأن كان على خلاف الظاهر، لا السببية وأن كان هو الظاهر.

(٣) حاصل الإشكال على الوجه الثاني من الجواب: أن الرجحان المذكور لا يكون كافياً لتشريع الإحرام قبل الميقات أو الصوم في السفر، لأنهما عباديتان

فإنه (١) يقال: عباديتهما إنما تكون لأجل كشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما، هذا (٢) لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل، والّا أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عباديتهما بعد النذر بإتيانهما عبادياً ومتقرباً بهما منه تعالى، فإنه وإن لم يتمكن من إتيانهما كذلك قبله، إلا أنه يتمكن منه بعده، ولا يعتبر في صحة النذر إلا التمكن من الوفاء

متوقفان على قصد القربة ووجوب الوفاء بالنذر وما يشبهه من الوفاء بالشرط، والعقد والعهد توصلي يكفي في الامتثال إتيان المتعلق بأي وجه اتفق وبأي داع أتى به وإن لم يكن ملتفتاً به حين الإتيان فضلاً عن القصد به.

(١) حاصل الجواب: إن الإشكال يرد إذا كانت عباديتهما ناشئة عن الأمر بالنذر، وليس الأمر كذلك بل هي ناشئة عن العنوان الراجح الطارئ والملازم مع تعلق النذر بهما، وقد كشفنا عن ذلك بمادل على صحتها مع تعلق النذر بهما.

(٢) هذا هو الوجه الثالث من الجواب: وهو أنه لو اغمضنا عن الوجهين المتقدمين نقول: أنه لا مانع من الالتزام بتخصيص عموم مادل على اعتبار الرجحان في متعلق النذر في خصوص هذين الموردين، ونقول: بأن المعتبر في النذر أن يكون متعلقهما راجحاً في نفسه إلا في خصوص هذين الموردين، كما هو الحال في سائر العمومات المخصصة، فإن النسبة بين مادل على اعتبار الرجحان في النذر ومادل على صحة النذر للإحرام قبل الميقات والصوم في السفر: العموم والخصوص المطلق، وحيث أنهما من العباديات فإن المكلف يتقرب بالرجحان الحاصل بسبب النذر.

ولو (١) بسببه فتأمل جيداً. بقي شيء: وهو (٢) أنه هل يجوز التمسك بإصالة عدم التخصيص في احراز عدم كون ما يشك في أنه من مصاديق العام، مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه مصداقاً له، مثل

ثم إن مبنى الوجهين الأولين على التحفظ على شرطية الرجحان في متعلق النذر ذاتاً، فقد التزم في الأول منهما بوجود الرجحان والملاك في الصوم والإحرام في السفر وقبل الميقات مع الاقتران بالمانع الذي يرتفع بسبب النذر، وفي الثاني منهما التزم بحدوث الملاك بسبب العنوان الملازم للنذر والمتحقق في حينه، ومبنى الوجه الثالث على التصرف في دليل الشرطية والاكتفاء بالرجحان الحادث بسبب النذر في خصوص الموردين، فالأجوبة ليست كلها في مرتبة واحدة، فإن أمكن الجواب بالأولين لم يبق مجالاً للوجه الثالث، لأن مبناه على التخصيص الذي هو على خلاف الأصل.

(١) قد يشكل على الوجه الثالث: أن القدرة على اتيان المنذور شرط في انعقاد النذر، فعلى القول بكفاية الرجحان الحادث بسبب النذر في خصوص المسألتين يلزم انعقاد النذر بما هو غير مقدور للمكلف إذ المفروض عدم الرجحان في الصوم والإحرام قبل النذر، وحيث لا رجحان لهما لا يمكن التقرب بهما وحينئذ لا يقعان صحيحين فلا يمكن اتيان المنذور الذي هو اتيانهما صحيحين، والجواب: أنه وإن لم يكن قادراً على اتيانهما صحيحين قبل انعقاد النذر لعدم رجحانهما في ذلك الحين، إلا أنه بعد تعلّق النذر بهما يحصل فيهما الرجحان والعبادية بسببه فصار متمكناً من اتيانهما صحيحين، والقدرة المعتبرة في متعلق النذر هو القدرة في زمان الوفاء بالنذر وإن حصلت القدرة بالنذر ولم يكن مقدوراً له قبله.

(٢) هذا هو البحث عن تعيين مجرى إصالة العموم ذكره تبعاً للتقريرات:

ما اذا علم ان زيدا يحرم اكرامه وشك في أنه عالم أو ليس بعالم، فيحكم عليه بإصالة عدم تخصيص (اكرام العلماء) أنه ليس بعالم، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام، فيه إشكال: لاحتمال اختصاص حُجَّتِها بما اذا شك في كون فرد العام (المحقق فرديته) محكوماً بحكمه،

وهو أنه اذا علمنا بخروج فرد من افراد العام عن حكمه، وشككنا في ان خروجه كان من باب التخصيص أو من باب التخصص، مثل ما اذا علمنا ان زيدا لا يجوز اكرامه وشككنا في ان حرمة اكرامه كان خروجاً حكماً ومن باب تخصيص (اكرم العلماء) والأفوه داخل في موضعه وأنه من العلماء، أو ان خروجه كان موضوعياً وأنه خارج عن موضوع (اكرم العلماء) فهو ليس بعالم، فهل يتمسك فيه بإصالة العموم ويثبت بها ان خروجه كان موضوعياً أم لا يتمسك فيه بإصالة العموم، وثمره البحث فيه أنه على القول بجريان اصالة العموم فيه واثبات أنه ليس بعالم يترتب آثار غير العالم غير حرمة الاكرام عليه، وعلى القول بعدم الجريان فيثبت في حقه التخصيص ويترتب عليه خصوص حرمة الاكرام ولا يترتب عليه سائر الآثار.

وله في الفقه ثمرات منها: انا نعلم بعدم تنجس المحل بالغسالة ولكن نشك في ان ذلك كان تخصيصاً لعموم (كل نجس منجس) فينجس بها غير المحل مما يلاقيها، أو أنه تخصص وان الغسالة طاهرة فلا تنجس به شيء، فإن جريان اصالة العموم يثبت بها التخصيص وعدم تنجس شيء بملاقاته.

فيه خلاف: فقد ذهب بعضهم الى جواز التمسك بإصالة العموم فيه ويحرز بها عدم فردية المشتبه للعام عن طريق عكس النقيض ويقال: إن كل من لا يجب اكرامه فهو ليس بعالم، وذهب جماعة الى عدم جريان اصالة العام في المقام

كما هو قضية عمومه، والمثبت (١) من الاصول اللفظية وان كان حُجَّةً الاّ أنه لا بدّ من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل، ولادليل هاهنا الاّ السيرة وبناء العقلاء، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك.

ومنهم الماتن رحمته الله قال (فيه اشكال) ووجهه: هو انّ اصالة العموم من الاصول اللفظية الثابت اعتبارها ببناء العقلاء، وحيث إنّ بناء العقلاء دليلٌ لُبِّي لا بدّ من الاقتصار فيه على المتيقن، والمتيقن منه هو ما اذا علمنا بمصادقية فردٍ للعام وشككنا في خروجه عن حكم العام، وأما في عكس ذلك وهو ما اذا كان فرديته للعام مشكوكاً فلم يثبت بناؤهم فيه على الاعتماد عليها.

(١) قد يتوهم انّ الاصول اللفظية بما فيها اصالة العموم كلّها من الامارات فتكون مثبتاتها حجة، فاذا كان لمجرى تلك الاصول لوازم عقلية أو عادية لا بدّ من ترتيبها كما تترتب اللوازم الشرعية وليس من الاصول العملية التي لا يترتب عليها الاّ اللوازم الشرعية، فعليه لو علمنا بعدم وجوب اكرام زيد إنّ من لوازمه العقلية عدم كونه عالماً فلا بدّ من ترتيبه عليه.

وأجاب عنه: بأن الاصول اللفظية وان كانت من الإمارات الاّ أنها تختلف عن بقية الإمارات، لانّ دليلها منحصر في سيرة العقلاء فلا بدّ من الاقتصار في ترتيب ثمراتها على ما قامت السيرة عليه، وهذا الأثر مما لم تقم عليه سيرة العقلاء، فعليه لا بدّ من الاقتصار في العمل بإصالة العموم على صورة العلم بدخول الفرد في العموم والشك في خروجه عن حكم العام.

فصل

هل (١) يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص؟ فيه (٢) خلاف، وربما نفي الخلاف عن عدم جوازه، بل ادعي الإجماع عليه، والذي (٣) ينبغي أن يكون محلّ الكلام في المقام أنّه هل يكون إصالة

لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن مخصّصه

(١) هذه المسألة من صغريات قاعدة: وجوب الفحص عن المعارض الأقوى للدليل، ولا بدّ من البحث هنا في مقامين: أحدهما: في وجوب الفحص، وثانيهما: في مقداره على تقدير وجوبه، والكلام في المقام الأول يقع في موضعين: أحدهما: في وجوب الفحص عند احتمال المخصّص المنفصل، ثانيهما: في وجوبه عند احتمال المخصّص المتصل.

(٢) هذا هو الكلام في المقام الأول: وهو وجوب الفحص عن المخصّص في الجملة، حكى في التقارير عن النهاية الإجماع على عدم الجواز، وعن ظاهر التهذيب اختيار الجواز وتبعه العميدي والمدقق الشيرازي وصاحب الوافية، ومال إليه المحقق في المناهج، ففي المسألة خلاف.

(٣) قبل الشروع في ذكر الدليل لمختاره ابتداءً بتحرير محلّ النزاع، ولأجل معرفته لا بدّ من بيان أمور:

أحدها: وقع الكلام في أنّ الأصول اللفظية كإصالة العموم هل تكون حجة ببناء العقلاء تعبدًا، أو لأجل افادتها الظن النوعي؟ والصحيح الأول ولهذا تكون

العموم متبعة مطلقاً، أو بعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به؟ بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة من باب الظن النوعي للمشافهة وغيره ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً ولم يكن من اطراف ما علم تخصيصه إجمالاً، وعليه فلامجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص واليأس.

حجة وان ظنّ بالخلاف فضلاً عن عدم حصول الظن بالوفاق، فما عن الواقية من استدلال بعضهم على عدم الجواز بعدم حصول الظن بالمراد الآ بعد الفحص عن المخصص مبني على مبناه، وهو ضعيف عندنا.

ثانيها: ان بإصالة العموم يحصل الظهور للفظ على طبقها لمن حصل عنده وهو حجة، سواء كان من حصل عنده مشافهاً أم غير مشافه، مقصوداً إفهامه أم لم يكن قصد إفهامه، فما عن المحقق القمي رحمته الله من الاستدلال على عدم الجواز من ان إصالة العموم حجة في حق المشافهين وليست بحجة لمن لم يقصد افهامه فهو مبني على قوله باختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه. وسيأتي الكلام في هذا التفصيل في بحث حجية الظواهر ان شاء الله تعالى.

ثالثها: ان الرجوع الى إصالة العموم يكون فيما لم يكن عالماً بالتخصيص تفصيلاً وأجمالاً، فإن كان عالماً بالتخصيص تفصيلاً وجب العمل بالمخصص فلامجال حينئذ لإصالة العموم، وان كان عالماً به إجمالاً فهو وان وجب الفحص عليه إلا أنه يكون بمقدار ما علم به اجمالاً، فإذا انحل العلم بالعثور على مقدار المعلوم بالاجمال سقط وجوبه، وبهذا يظهر ضعف ما استدل بعضهم على عدم الجواز: بأننا نعلم اجمالاً بوجود مخصصات لعموم الكتاب والسنة فيما بأيدينا من الإمارات، ولا بد من الخروج عن عهدة هذا العلم بالفحص عن تلك

والتحقيق (١): عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما اذا كان في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة، وذلك (٢) لأجل أنه لو لا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به

المخصّصات حتى ينحل العلم ويتبدل العلم الإجمالي بالشك البدوي، كما هو الحال في كلّ علم إجمالي تردّد اطرافه بين الأقل والأكثر، فإنه بالعثور على المقدار المتيقن الذي هو الأقل ينحل العلم الإجمالي ويكون الأكثر شبهة بدوية يجري فيه الأصل، وهذا يختلف عما هو مورد البحث.

والمحقق النائيني رحمته الله بنى وجوب الفحص على العلم الإجمالي وعدم إنحلاله بالعثور على المقدار المتيقن؛ لأنّ المعلوم بالإجمال تارة يكون مُرسلاً وغير معلّم بعلامة يشار اليه بتلك العلامة، واخرى يكون معلّم بعلامة يشار اليه بتلك العلامة، والذي ينحل بالعثور على المتيقن هو القسم الأول، وما نحن فيه يكون من القسم الثاني، وهو لا ينحل العلم فيه بمجرد العثور على المقدار المعلوم، بل يكون حاله حال دوران الأمر بين المتباينين فلا بد فيه من الفحص التام، ولا يكفي فيه العثور على المقدار المتيقن منه (١).

(١) هذا هو مختاره في المسألة: وهو التفصيل بين ما اذا كان العام معرضاً للتخصيص فيجب الفحص فيه، وما اذا لم يكن معرضاً للتخصيص فإنه لا يجب الفحص فيه عن المخصّص، والمراد من كون العام معرضاً هو ما اذا كان دأب المتكلم ان يذكر المخصّص والمقيّد منفصلاً عن العام أو المطلق، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة، وعلى خلاف عادة غالب المتكلمين حيث يذكرون العام والخاص جميعاً في كلام واحد.

(٢) هذا هو الدليل على مختاره: وتوضيحه انّ الدليل على حجّية ظواهر

قبله، فلا أقل من الشك.

كلام المتكلمين منحصر في بناء العقلاء، كما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى، فلا بد من اتباع سيرتهم في محاوراتهم، ومن المقطوع به أنهم لو علموا بأن عادة المتكلم على ذكر المخصص والمقيّد منفصلاً عن العام والمطلق لا يعملون بذلك العام أو المطلق من دون تروّي وثبت بل يؤجلون الأخذ بهما الى ما بعد التفتيش والتفحص عن المخصّص والمقيّد ويلومون كلّ من أخذ بظاهر ذلك الكلام بدون فحص، بل لو فرض الشك في انّ بنائهم في ذلك الحال على الحجية أو عدمها كان اللازم أيضاً البناء على عدم الحجية، لما سيأتي من انّ الأصل عدم الحجية الا اذا ثبتت الحجية، هذا بالنسبة الى العمومات مع احتمال التخصيص أو المطلقات مع احتمال التقييد، وأما بالنسبة الى المجازات وقرائنها فلا بد من البناء على إصالة الحقيقة من دون حاجة الى الفحص عن القرينة، لأنّ دأب الشارع على ذكر قرائن المجاز متّصلاً كما هو الحال عند سائر المتكلمين.

أقول: ان كانت عادة المتكلم المعلوم عند السامع على ذكر المخصص منفصلاً عن العام موجباً لعدم انعقاد الظهور للكلام فلاريب في عدم الحجية من باب السالبة بانتفاء الموضوع، الا إنّ هذا ليس محل الكلام فإن محلّ الكلام هو حصول الظهور للكلام وان المدّعى هو عدم حجّيته الا بعد الفحص وعدم العثور على المخصص، وهذه الدعوى صحيحة بناءً ومبنى، لأنّ بالرجوع الى سيرة العقلاء يظهر انهم لا يعتمدون على تلك الظواهر من دون فحص، كما لا يعتمدون على ظاهر كلام من يعلمون أنه ليس له ارادة جدية على طبق ظاهر كلامه، نعم لو لم يكن لهم العلم في كلتا الحالتين بل كان مجرد احتمال فانهم لا يتوقفون في

الأخذ بذلك الظاهر.

ثم ان سيدنا الأستاذ تبعاً للمحقق العراقي رحمته الله استدل على وجوب الفحص هنا، وكذلك الفحص عن الدليل عند اجراء الأصل في الشبهة الحكمية بمادل على وجوب التفقه والتعلم، والصحيح: هو ان تلك الأدلة تدل على وجوب الفحص في اجراء الأصل العملي ولا تدل على وجوب الفحص فيما نحن فيه؛ لأن تلك الأخبار على طوائف، منها: مادل على الحث على التعلم والتفقه في الدين ومعرفة الأحكام الشرعية عن طرقها المتعارفة، وهذه الأخبار أجنبية عما نحن فيه، ومنها: الأخبار الدالة على ذم ترك السؤال عند الجهل بالحكم مثل قوله عليه السلام فيمن غسّل مجدوراً أصابته جنابة فكَرَّ فمات (قتلوه قتلهم الله ألا سألوا ألا يمّمّوه)^(١)، وهذه الأخبار أيضاً أجنبية عما نحن فيه، ومنها: مادل على ان العبد يُسئل عنه يوم القيامة، لماذا ترك التعلم؟ وأنه يقال له في جواب قوله ما علمت: (هَلَّا تَعَلَّمْتَ)^(٢) فَإِنَّ ظَاهِرَهُ إِنَّ الْجَاهِلَ بِالْحَكْمِ لَمْ يَكُنْ مَعذُوراً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وهذا لا يصدق عَمَّنْ حصل له العموم وإنما يصدق على من عمل بالأصل النافي للحكم تاركاً للفحص عن الدليل. وبالجملّة: ان العامل بالأصل يصدق عليه أَنَّهُ تَرَكَ التَّعَلَّمَ، ولكن العامل بالعام لا يصدق عليه ذلك، فالوجه الصحيح لوجوب الفحص هو ما ذكره الماتن رحمته الله، بلا اختصاص بمسألة العام والخاص بل يجري في جميع موارد قيام الدليل مع احتمال وجود دليل أقوى معارض له.

(١) وسائل الشيعة: ج ٢ ص ٩٦٧ باب ٥ من التيمم ح ١.

(٢) انظر الامالي للشيخ الطوسي: ص ٩ ح ١٠ وفي بحار الأنوار: ج ٢ ص ٢٩ ح ١٠.

كيف (١) ! وقد ادّعى الإجماع على عدم جوازه، فضلاً عن نفي الخلاف عنه وهو كافٍ في عدم الجواز كما لا يخفى.

وأما (٢) اذا لم يكن العام كذلك، كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات، فلا شبهة في ان السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصّص، وقد ظهر لك بذلك ان مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضية له،

(١) تقدم حكاية الإجماع عن النهاية على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص، وجعله بعضهم دليلاً مستقلاً في المسألة، والماتن رحمته جعله مؤكداً وشاهداً على دعواه، وفيه: انه على تقدير ثبوت إجماع هنا، ومع ما عرفت من وجود المخالف في المسألة، لم يكن اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم فهو ليس بحجة فلا يصلح أن يكون شاهداً فضلاً عن كونه دليلاً مستقلاً، نعم لا مانع من أن يكون مؤيداً.

(٢) هذا هو الشق الثاني من التفصيل: وهو ما اذا لم يكن العام في معرض التخصيص، كما هو الحال في غالب العمومات الجارية في السنة أهل المحاورة لا يشترط العمل به أن يفحص عن المخصّص، بناءً على ما هو الصحيح من أن حُجّة الظواهر يكون من باب التعبد، ويؤكد ذلك قيام السيرة القطعية على العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص من دون توقف، كما ان السيرة على حمل اللفظ على الحقيقة من دون فحص عن قرينة المجاز، نعم بناءً على ان حُجّة الظواهر من باب افادتها الظن النوعي فإنه يمكن أن يقال بلزوم الفحص قبل العمل بالعام لعدم حصول الظن بدونه.

كما إنّ مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدل بها من العلم الإجمالي به أو حصول الظنّ بما هو التكليف، أو غير ذلك رعايتها، فيختلف مقداره بحسبه كما لا يخفى (١).

ثم (٢) إنّ الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتصل، باحتمال أنّه كان ولم يصل، بل حاله حال قرينة المجاز، وقد اتفقت

(١) هذا هو الكلام في المقام الثاني: وهو مقدار الفحص اللازم، ذكره إنّ ذلك يختلف بحسب اختلاف الأنظار في وجه وجوب الفحص، فعلى مختاره من قيام السيرة على الفحص عندما كان معرضاً للتخصيص فإنّ المقدار اللازم منه خروج العموم بسبب الفحص عن المعرضية له وصيرورته كسائر العمومات الصادرة عن أهل المحاورة، وعلى مبنى العلم الإجمالي الذي يقول به المحقق النائيني عليه السلام فإنّ اللازم من الفحص: أن يحصل أحد الأمرين: انحلال العلم الإجمالي، أو خروج المشتبه عن كونه طرفاً للعلم الإجمالي الذي يكون اطراف الشبهة فيه معلّمة، وعلى مبنى غيره فهو تابع لمقدار دائرة العلم الإجمالي عنده، فإن كان خصوص الكتاب والسّنة المعتبرة فإن المقدار اللازم من الفحص الرجوع إليهما، وإن كانت الدائرة أوسع منهما فيفحص بمقدار ما يراه طرفاً للعلم الإجمالي على مقدار دائرة العلم الإجمالي سعةً وضيقاً، وعلى مبنى الإجماع: فتابع لسعة معقد الإجماع من حصول اليأس عن الظفر بالمخصّص، أو حصول الظنّ بعدمه أو القطع بعدم الوجود، على اختلاف آرائهم.

(٢) في تقارير شيخنا الأعظم عليه السلام: (أنّه لا فرق بين احتمال المخصّص المتصل أو المنفصل في وجوب الفحص للعلم الإجمالي المفروض في كلّ من

كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً ولو قبل الفحص عنها كما لا يخفى،
 ايقاظ: لا يذهب (٢) عليك الفرق بين الفحص هاهنا وبينه في الاصول

المحتملين) وحيث ان الماتن ﷺ لم يكن مبناه في وجوب الفحص العلم
 الإجمالي بل كان مبناه السيرة فقد فرق بين المخصص المتصل والمخصص
 المنفصل، واختصاص الفحص بالثاني وجعل احتمال وجود المخصص المتصل
 بمنزلة احتمال وجود قرينة المجاز فيبنى على عدمه من دون فحص عنه كما
 عليه السيرة العقلانية، وما ذكره صحيح: ان لم يكن منشأ احتمال وجود
 المخصص المتصل التقطيع الحاصل في الروايات، وأما اذا كان المنشأ ذلك كان
 للقول بلزوم الفحص عنه مجال، لأنّ المعرضة للتخصيص ثابتة في هذا الحال
 ولا بدّ من ترتيب الأثر عليها ومع وجود هذا الاحتمال لم تقم سيرة على جواز
 ترك الفحص عنه.

مركز تحقيقات كميته نور علوم رسولي

ايقاظ

(٢) ان وجوب الفحص هنا يختلف عن وجوبه في العمل بالأصل، وهو ان
 الفحص هنا: يكون عن المانع والمزاحم لحجّة ما هو حُجّة بالفعل، وفي العمل
 بالاصول يكون الفحص محققاً لحجّيتها وجداناً أو تعبداً وبدونه لا يكون الاصل
 حُجّة، أمّا البراءة العقلية: فإن موضوعها عدم البيان فإذا فرض احتمال الدليل ولم
 يفحص عنه مع مصادفته للواقع لا يكون العقاب على الواقع المتروك بلا بيان بل
 هو مع البيان (وهو حكم العقل عليه بوجوب الفحص)، وأمّا الأصل الشرعي
 فبالفحص يتحقق موضوع الأصل تعبداً، فإن اطلاق قوله ﷺ: «رفع...»

العملية، حيث إن هاهنا عما يزاحم الحجة بخلافه هناك، فإنه بدونه لا حجة، ضرورة أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذة عليها من غير برهان، والنقل وإن دل على البراءة أو الاستصحاب في مورد ههما مطلقاً، إلا إن الإجماع بقسميه على تقييده به فافهم.

ما لا يعلمون»^(١) وإن كان صادقاً عليه قبل الفحص فإنه يصدق عليه لا يعلم وجداناً، وكذا قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»^(٢) لأن إطلاقهما لم يُقَيَّد بالفحص وعلى تقدير احتمال التقييد يمكن نفيه بإصالة الإطلاق، إلا أن الإجماع بقسميه قائم على تقييدهما بالفحص، وبضمنية الإجماع يتحقق موضوع الأصلين، وفي المتن لم يذكر قاعدة الاحتياط والتخير، والحكم في الاحتياط هو الحكم في الأصل الشرعي، فإن موضوعه احتمال العقاب وهو موجود قبل الفحص كما إن الحكم في التخير هو الحكم في البراءة العقلية فإن موضوعه هو التخيّر، وفي فرض ترك الفحص مع احتمال رجحان أحد الاحتمالين لا ترد له. وما أفاده من الفرق بين الفحص هنا والفحص في مورد الأصل العملي قابل للمنع، والصحيح: إن الفحص في كلا المقامين يكون عن وجود المانع والمزاحم، فإن الدليل في الأصول العملية يشمل كل مكلف لم يكن لديه دليل اجتهادي الذي هو من قبيل المزاحم فالفحص فيها كان فحصاً عن المانع، ولعله لأجله أشار بقوله: فافهم.

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ص ٢٩٥ باب ٥٦ من جهاد النفس ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٧ تيمم ح ١.

فصل

هل (١) الخطابات الشفاهية مثل (يا أيها المؤمنون) تختص بالحاضر مجلس التخاطب، أو يعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟ فيه خلاف، ولا بدّ قبل الخوض في تحقيق المقام من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض والإبرام بين الأعلام، فاعلم: أنه (٢) يمكن أن يكون النزاع في أنّ التكليف المتكفل له الخطاب هل يصحّ تعلّقه بالمعدومين كما صحّ تعلّقه بالموجودين أم لا؟ أو في صحّة المخاطبة معهم، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعية للخطاب،

الخطابات الشفاهية

(١) المقصود من (الخطابات الشفاهية): الكلام المقترن بأداة الخطاب، أو ما يكون بحكمه، فمثل قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(١) خارج عن موضوع البحث ومحل البحث، هو الخطاب العام، لا الخاص مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ أو ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ﴾ وقع الكلام في أنّ تلك الخطابات مختصة بالحاضر في مجلس التخاطب^(٢) أو يعمّ الغائبين أو يشمل المعدومين أيضاً، والقائل بالتعميم بين من صرح بكونه على نحو الحقيقة اللغوية وبين من قال بالشمول الشرعي كما عن الفاضل النراقي رحمته الله، وبين من لم يصرح بكُلّ من الأمرين كما عن الوافية، وبين من قال بكونه على نحو المجاز كما عن التفتازاني، أو أنه على نحو التنزيل والادعاء كما عن المشهور.

(٢) هذا بيان ما يمكن أن يكون محل النزاع، وتقديره على أنحاء:

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

(٢) هو مجلس نزول الوحي أو مجلس تبليغ النبي صلّى الله عليه وآله لا ساكني المدينة في ذلك العهد.

أو بنفس توجيه الكلام اليهم وعدم صحتها، أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين بل المعدومين، وعدم عمومها لهما بقرينة تلك الأداة، ولا يخفى (١): أن النزاع على الوجهين الأولين

أحدها: أنه هل يصح تكليف المعدوم بلفظٍ مشتملٍ على الخطاب على نحو تكليف الموجود أم لا؟

ثانيها: هل يصح مخاطبة غير الحاضر (غائباً كان أو معدوماً) سواءً خاطبه مستقلاً مثل أن يقول: (يا ولدي الذين سيولدون) أو خاطبه مع الموجود ويقول: (يا ولدي الموجود منهم والمعدوم) أم لا؟

ثالثها: هل إن الألفاظ الواقعية عقيب الأداة مثل (المؤمنون) يشمل المعدوم على نحو الحقيقة أو لا؟ بل لابد من نصب قرينة على ذلك وبدونها لابد من حملها على خصوص الموجودين، والبحث على النحو الأخير يكون لفظياً وراجعاً إلى تعيين مدلول اللفظ وضعاً بخلاف النحويين الأولين فإنه عقلي وراجع إلى التحسين والتقبيح العقليين وسيأتي الكلام فيه.

(١) قال سيدنا الاستاذ: أن البحث هنا لا يكون إلا لغوياً وراجعاً إلى البحث عن تحديد مفاد أدوات الخطاب من أنها هل تكون موضوعاً بازاء الخطاب الحقيقي أو الإنشائي؟ واختار هو الأخير، وأما صحة المخاطبة، فإن أريد منها المخاطبة الحقيقية الخارجية فلا شك أن مخاطبة الغائب كذلك غير معقول فضلاً عن المعدوم، وإن أريد منها المخاطبة الإنشائية فمن الواضح إمكانه فإنه يصح تلك المخاطبة حتى بالنسبة إلى الجمادات كما يظهر من الشعراء مخاطبتهم الليل والطير والنسيم وهكذا، فلا وجه للنزاع في كلا الاحتمالين.

يكون عقلياً وعلى الوجه الأخير لغوياً، اذا (١) عرفت هذا فلا ريب (٢) في عدم صحة تكليف المعدومين عقلاً، بمعنى بعثه أو زجره فعلاً، ضرورة أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقةً، ولا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود ضرورة، نعم (٣) هو بمعنى مجرد انشاء الطلب بلا بعث ولا زجر، لا استحالة فيه أصلاً، فإن الإنشاء خفيف المؤنة، فالحكيم تبارك وتعالى ينشئ على وفق الحكمة

(١) هذا هو الكلام بالنسبة الى الوقوع: أما بالنسبة الى النحو الأول من البحث، ومحصل ما أفاده: هو أنه تارة يكون المراد من التكليف الطلب الحقيقي وما هو بالحمل الشائع طلباً بالغاً مرتبتي البعث والزجر الفعليين، وأخرى يكون المراد منه ما هو المشتمل على الطلب انشاءً ومجرداً عن البعث والزجر الفعليين. فهنا احتمالان.

(٢) هذا هو الكلام على الاحتمال الأول: وهو لا ريب في استحالة البعث والزجر الفعلين بالنسبة الى المعدوم أو من كان بحكم المعدوم كالطفل الصغير الذي لا يدرك شيئاً، لأن البعث أو الزجر التشريعيان بمنزلة البعث أو الزجر التكوينيان، فكما يستحيل تعلق التكويني منهما للمعدوم لاستلزام البعث أو الزجر الانبعاث والانزجار خارجاً كذلك التشريعيان فإنهما قائمان مقام التكويني منهما.

(٣) هذا هو الكلام على الاحتمال الثاني: وهو ان تعلق الطلب الإنشائي للمعدوم بلا بعث وزجر ممكن لا استحالة فيه أصلاً، لأنه لم يكن لأجل ايجاد الداعي في نفس المكلف حتى يستحيل وإنما هو مجرد انشاء حكم بداع من الدواعي، وقد يكون بداع عقلائي خارجاً عن اللغوية كتقليل الإنشاءات (واذا

والمصلحة، طلب شيء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير بعدما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة الى انشاء آخر فتدبر، ونظيره (١) من غير الطلب انشاء التملك في الوقف على البطون، فإن المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة، بعد وجوده بإنشائه، ويتلقى بها من الواقف بعقده، فيؤثر في حق الموجود منهم الملكية الفعلية ولا يؤثر في حق المعدوم فعلاً، إلا استعدادها لأن تصير

فرض صدوره من الحكم لا بد وان يحمل على ان هناك غرضاً عقلياً في انشاء الحكم للمعدوم) فهو بمكان من الإمكان، فإنه ينشئ الحكم قانونياً وينحو القضية الحقيقية حتى يكون بالنسبة الى المكلف الموجود والجامع للشرائط فعلياً، وبالنسبة الى غيره يبقى على انشائيته الى ان يوجد ويجتمع فيه شرائط التكلف العامة والخاصة ويصير في حقه فعلياً حينئذ، وهذا على طبق الحكمة والمصلحة خصوصاً، وإن الانشاء خفيف المؤنة لا يتوقف على وجود مكلف بالفعل، نعم لا بد أن يكون لغرض عقلائي وعن ملاك ومصلحة حتى لا يكون لغواً. (١) هذا تنظير لإمكان الطلب الإنشائي من المعدوم وهو تملكه انشاء

لاحقيقة، فحال الانشاء الطلبي حال الانشاء الغير الطلبي، فلامانع من انشاء التملك للمعدوم كما في الوقف على البطون بإنشاء واحد، فبالنسبة الى البطن الموجود يكون التملك فعلياً وبالنسبة الى المعدوم يبقى على انشائيته فاذا وجد بطن صار التملك بالنسبة اليه حقيقياً ان كان جامعاً للشرائط، فهم يتلقون الملك من الواقف بعقده لامن البطن السابق فالعقد يكون مؤثراً بالنسبة الى البطن الموجود بالفعل وبالنسبة الى المعدوم يكون بالقوة، وفائدته: أنه يستغنى بذلك عن انشاء جديد حين تحقق الموضوع جامعاً للشرائط.

ملكاً له بعد وجوده، هذا (١) اذا انشأ الطلب مطلقاً، وأمّا اذا انشأ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه للشرائط فإمكانه بمكان من الامكان.

وكذلك (٢) لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقةً وعدم إمكانه، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقةً الا اذا كان موجوداً، وكان بحيث يتوجّه الى الكلام ويلتفت اليه.

(١) ما ذكره من صحة انشاء الطلب بالنسبة الى المعدوم انشائياً بالقوة وبالاتعداد فيما كان انشاء الطلب مطلقاً، وأمّا اذا كان مقيداً بوجود المكلف مع جامعته للشرائط مثل ان يقول: (يجب على كل انسان ان وجد وكمل عنده الشرائط كذا) فإن الأمر يكون أوضح، بل يمكن أن يكون الطلب فعلياً بهذا النحو بناءً على إمكان تقييد الوجوب الذي هو مفاد الهيئة كما عليه الماتن رحمته، وأمّا على القول بعدم إمكانه فلا يكون الطلب حقيقياً، ثم ان التقييد قد يكون واقعاً في انشاء التملك، وأمّا بالنسبة الى انشاء الطلب في الشرعيات فهو مجرد فرض لا يكون له وجود في الخارج.

(٢) هذا هو الكلام في النحو الثاني من البحث: وهو أنه هل يحسن عقلاً مخاطبة من هو معدوم في حال الخطاب أم لا؟ الصحيح: أنه لا يصح توجيه الخطاب الى الغائب عن مجلس الخطاب فضلاً عن المعدوم، بل لا يعقل ايجاد الخطاب الحقيقي الذي هو توجيه الكلام الى الغير بقصد التفهيم من دون مخاطب حاضراً متوجّه الى الكلام وملتفت اليه، وانما يعقل ذلك تنزيلاً، بأن يُنزل الغائب أو المعدوم منزلة الحاضر الملتفت ويوجّه اليه الكلام، هذا بناءً على أن تفهيم الغير مأخوذ في مفهوم الخطاب، وأمّا اذا قلنا بأنه غير مأخوذ فيه كان لصحته بالنسبة الى المعدوم فضلاً عن الغائب مجال.

ومنه (١) قد انقذح أن ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء، لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي، لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع تلوه بالحاضرين

كما (٢) أن قضية ارادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره، لكن (٣) الظاهر إن مثل ادوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك، بل

(١) هذا هو الكلام في النحو الثالث من البحث: وهو ان الألفاظ الواقعة عقيب الأداة تشمل الغائب أو المعدوم بحسب الدلالة اللفظية أم لا؟ حاصله: ان الموضوع له بمقتضى الظهور العرفي لأداة النداء وضمير الخطاب وما يفيد معناه هو الخطاب الحقيقي، فلا بد من أن يكون المراد من المدخول مثل (المؤمنون) في قوله: (يا أيها المؤمنون) خصوص الحاضر منهم لأجل لزوم التطابق بين الأداة والمدخول ولا يلزم الاستعمال في غير ما وضع له اللفظ، لما عرفت من ان الخطاب الحقيقي لا يعقل توجيهه الى المعدوم.

(٢) اذا فرض ارادة المتكلم العموم من المدخول وشموله لغير الحاضرين لا بد وان يكون مراده من الأداة أيضاً العموم مجازاً بمقتضى لزوم التطابق بين الأداة والمدخول ويكون عموم المدخول قرينة المجاز للأداة، وبالجمله: لا بد من ارتكاب خلاف الظاهر في أحد الأمرين: أحدهما: حمل الأداة على الخطاب الغير الحقيقي، ثانيهما: حمل المدخول على إرادة خصوص الحاضرين.

(٣) هذا الاستدراك لبيان أن ما ذكر من لزوم ارتكاب احد محذورين على سبيل منع الخلو إنما يلزم اذا قلنا بأن الأداة موضوعه للخطاب الحقيقي، ولكنه قابل للمنع؛ لما عرفت في بحث معنى الأمر: ان أداة الاستفهام والتمني والترجى والخطاب حالها حال الصيغة من أنها جميعاً موضوعه لإنشائي تلك المعاني،

للخطاب الإيقاعي الإنشائي، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً
وتأسفاً وحزناً مثل: (يا كوكباً ما كان أقصر عمره) أو شوقاً ونحو ذلك،
كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقة، فلا يوجب استعماله في معناه
الحقيقي حينئذٍ التخصيص بمن يصح مخاطبته، نعم لا يبعد (١) دعوى
الظهور إنصرافاً في الخطاب الحقيقي، كما هو الحال في حروف
الاستفهام

فكما إن صيغة (افعل) موضوعة لإنشاء الطلب بها بأحد الدواعي تكون أداة
الخطاب أيضاً موضوعة للخطاب الإنشائي الإيقاعي بدواع مختلفة: فتارة يكون
الداعي له الخطاب الحقيقي، وأخرى يكون الداعي له إظهار التأسف، مثل قول
الشاعر:

يا كوكباً ما كان أقصر عمره وكذا تكون كواكب الأسفار

وثالثة: يكون الداعي له التشوق مثل قول الشاعر:

يا آل بيت رسول الله حُكِّمَ فرضٌ من الله في القرآن أنزله

ومن المعلوم إن اختلاف الدواعي لا يوجب المجازية.

(١) استدرك عما ذكره من أن أداة الخطاب موضوعة للخطاب بها إنشاءً

بداع من الدواعي: من أنه في صورة الإطلاق لا بد من حملها على إرادة الخطاب
الحقيقي لما تقدم من أن الصيغة وإن كانت موضوعة لإنشاء الطلب بها إلا أنه
بسبب الانصراف حصل لها ظهور ثانوي في إرادة الطلب الحقيقي، فإن كان داعي
المتكلم غير الطلب الحقيقي لا بد من نصب القرينة عليه، وحال الخطاب حال
الصيغة فإن له ظهوراً ثانوياً انصرافياً في إرادة الخطاب الحقيقي ولا بد من حمل
اللفظ عليه إلا إذا كانت قرينة على إرادة غيره، كما إن الأمر في أدوات الاستفهام
والترجي والتمني وغيرها كذلك فإنها تحمل على إرادة الحقيقي من تلك المعاني
إلا إذا منع عن ذلك قرينة صارفة.

والترجى والتمنى وغيرها، على ما حققناه في بعض المباحث السابقة، من كونها موضوعاً للإيقاعي منها بدواع مختلفة مع ظهورها في الواقعي منها انصرافاً إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما (١) يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل: ﴿يا أيها الناس إتقوا﴾ و﴿يا أيها المؤمنون﴾ بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا إرتياب، ويشهد (٢) لما ذكرنا صحة النداء بالأدوات مع ارادة العموم من العام الواقع تلوها بعناية، ولا للتنزيل والعلاقة رعاية، وتوهم (٣) كونه ارتكازياً

(١) ان القرينة الصارفة عن المعنى الإنصرافي موجودة في الخطابات التي تذكر بعدها الأحكام الشرعية مثل: ﴿يا أيها الذين آمنوا اقيموا الصلاة﴾ وهي ما يعلم بداهة من اشتراك الناس جميعاً في ذلك الحكم وانهم مكلفون بذلك جيلاً بعد جيل الى يوم القيامة، فهذه القرينة ترفع اليد عن الظهور الإنصرافي ويحمل على الخطاب الإنشائي لما يعلم الوجود والمعدوم.

(٢) هذا هو الشاهد على ثبوت القرينة الصارفة في الخطابات الشرعية، وهو ما نرى من وقوع مثل تلك الخطابات في التنزيل وكلام النبي والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين، مع ان المقصود من الخطاب هو جميع الأنام الى يوم القيام، من غير قرينة وعناية ولا عناية رعاية كما في المتن.

(٣) قد يتوهم: ان ارادة العموم من تلك الخطابات لاشهادة لها في ارادة الإيقاعي منها اذ يمكن أن تكون مستعملة في الخطاب الحقيقي مع رعاية عناية في ارادة العموم من المدخول بتنزيل الغائب والمعدوم منزله الموجود، وهذا التنزيل مرتكز في الأذهان وهذه الدعوى من القرارات فإنه ادعى ان التنزيل مرتكز.

يدفعه (١): عدم العلم به مع الالتفات اليه والتفتيش عن حاله مع حصوله بذلك لو كان ارتكازياً، والأفمن أين يُعلم ثبوته كذلك، كما هو واضح، وان (٢) أبيت الآ عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي فلامناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية بأدوات الخطاب، أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداة كغيرها بالمشافهين، فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم.

(١) هذا جواب التوهم: وهو انه لو كان هذا التنزيل مرتكزاً في الذهن لزم ان يلتفت اليه عند التوجه اليه والتفتيش عنه كما هو الحال في المرتكزات المغفول عنها فإنها بالتأمل يظهر كونها مرتكزة، والآ لا طريق الى احراز ارتكازيتها، مع ان ما ذكر لم يظهر بالالتفات والتوجه اليه وهذا يكشف عن عدم كون هذا التنزيل مرتكزاً ولا دليل عليه.

(٢) لو أصرَّ الخصم على أن الموضوع له (أداة الخطاب) هو خصوص الخطاب الحقيقي لا بد من الإلتزام بأن الخطابات الإلهية مختصة بالمشافهين ولا تشمل الغائبين فضلاً عن المعدومين الآ اذا قامت قرينة على إرادة التعميم، بلافق في ذلك بين ان يكون الخطاب بأداة كما هو الغائب، أو بتوجيه الخطاب الى الكل مثل: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾^(١) الآية.

فرق المحقق النائيني رحمته بين القضايا الخارجية فإنه لا بد وان يكون الخطاب فيها مختصاً بالمشافه وخطاب الغائب فيها يحتاج الى عناية فضلاً عن المعدومين، وبين القضايا الحقيقية (التي هي القضايا المحكوم فيها على الموضوع المقدر الوجود، وان جعل الأحكام الشرعية على نحو تلك القضايا)

وتوهم (١) صحة التزام التعميم في خطابه تعالى الى الغير الموجودين فضلاً عن الغائبين، لإحاطته بالموجود في الحال والموجود

فإن الخطاب فيها يعم الغائب والمعدوم، لأن مخاطبة المعدوم لا تحتاج الى شيء ازيد من تنزيله منزلة الموجود، والقضايا الحقيقية بنفسها متقومة بذلك التنزيل فهو في نفسه حاصل من دون حاجة الى دليل يدل عليه، وليس هو أمراً زائداً عن حقيقة القضية حتى يدفع بالأصل (١).

وأجاب عنه سيدنا الاستاذ تبعاً للمحقق الأصفهاني رحمه الله: بأنه لا يكفي في صحة خطاب المعدوم والغائب تنزيلهما منزلة الموجود الذي هو مقتضى القضية الحقيقية بل يعتبر تنزيلهما منزلة الحاضر وهو أمر زائد على مقتضى تلك القضية، فمع عدم وجود الدليل عليه كما هو المفروض لا بد من نفيه بالأصل (٢).

والصحيح: ان الأداة موضوعاً للنسبة الخطابية ولا يعتبر في صحتها وجود المنتسبين خارجاً فضلاً عن جضورهما فلا حاجة الى التنزيل في صحة الخطاب للمعدومين.

(١) هذا التوهم منسوب الى المولى صالح في تعليقه على المعالم، وحاصله: إن عدم صحة خطاب الغائب والمعدوم مختص بأمثالنا وأما الشارع المقدس المحيط علمه بالموجود في المستقبل على نحو علمه بالموجود في الحال فلا مانع من توجيه خطابه الى من يوجد في المستقبل ومن وجد في الحال بلفظ واحد.

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ٤٩٠.

(٢) محاضرات في اصول الفقه: ج ٥ ص ٢٧٧.

في الاستقبال فاسد (١)، ضرورة أن إحاطته تعالى لا يوجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب، وعدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى كما لا يخفى، كما أن (٢) خطابه اللفظي لكونه تدريجياً ومتصرماً الوجود كان قاصراً عن أن يكون موجهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة، هذا (٣) لو قلنا بأن الخطاب بمثل هـيا أيها الناس اتقوا في الكتاب حقيقة الى غير النبي ﷺ بلسانه، وأما اذا قيل بأنه المخاطب والموجه اليه الكلام حقيقة وحيّاً والهاماً، فلامحيص الا عن كون الأداة في مثله للخطاب الايقاعي ولو مجازاً، وعليه لامسجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين، بل يعمّ المعدومين فضلاً عن الغائبين.

(١) هذا دفع التوهم بوجهين: أحدهما: ان احاطته الشهودية للموجود في المستقبل لا يسوّغ الخطاب التكليفي لهم لعصورهم، لأن الخطاب التكليفي لا بدّ من أن يوجه الى الموجود المستجمع للشرائط فالمانع هو قصور المكلف، لانقص المكلف (بالكسر).

(٢) هذا هو الوجه الثاني: وهو ان نفس الخطاب لكونه موجوداً لفظياً ومن الامور الغير القارة المتصرمة الوجود غير قابل للبقاء الى ان يوجد المعدوم ويسمع ذلك الخطاب.

(٣) ان ما ذكر من وجوه الحل للإشكال في الخطابات الشفاهية هو ما اذا قلنا بأن المخاطب في تلك الخطابات هو عامّة المكلفين وان النبي الكريم ﷺ هو المبلّغ من عند الله سبحانه، وأما اذا قلنا بأن الخطابات متوجهة اليه صلوات الله عليه حقيقة - إلهاماً أو وحيّاً - فلامحيص الا عن الإلتزام بحمل الخطاب على الايقاعي منه، إمّا حقيقة كما نقوله، أو مجازاً في الكلمة كما يقوله الآخرون، حتى

فصل

ربّما (١) قيل: إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمّتان:

الاولى: حُجّة (٢) ظهور الخطابات في الكتاب لهم كالمشافهين، وفيه: أنّه (٣) مبنيّ على اختصاص حجة الظواهر

يتطابق المدخول مع الأداة، لأنّ (المؤمنون) أو (الناس) وأمثالهما من الفاظ العموم، ولا يطلق على الفرد إلا مجازاً فلا يكون الحكم المذكور بعدها مختصاً بالحاضرين بل يعمّ الغائبين والمعدومين، من دون حاجة إلى التنزيل.

ثمرة البحث في الخطابات الشفاهية

(١) القائل هو الشيخ رحمه الله: فإنّه ذكر للنزاع في مسألة الخطابات الشفاهية ثمّتين، وسيناقشهما الماتن رحمه الله ويظهر بعد تضعيف ما أفاده الشيخ رحمه الله أنه ليس للمسألة ثمرة عملية، وكان عليه أن يذكر هذا في ذيل الفصل السابق من دون عقد فصل مستقل.

(٢) حاصل هذه الثمرة: أنّه على القول بشمول الخطابات للمعدومين تكون ظواهر تلك الخطابات حُجّة للجميع بخلاف ما اذا خصصناها بالحاضرين فإنّ ظواهر الخطابات لا تكون حجة لغيرهم، ولا سبيل إلى إثبات احكام تلك الخطابات في حقهم إلا عن طريق قاعدة الإشتراك.

(٣) أجاب عن الثمرة بوجهين:

أحدهما: إنّ الثمرة مبتنية على القول باختصاص حجة الظواهر بمن قصد افهامه، كما هو مسلك المحقق القمي رحمه الله على ما سيأتي تفصيله في بحث حجة الظواهر وسيظهر هناك ضعف التفصيل، وإنّ الصحيح هو حجة الظواهر لكلّ من قامت لديه تلك الظواهر وتسقط هذه الثمرة، وهذا جوابٌ كبروي.

بالمقصودين بالإفهام، وقد حُقق عدم الاختصاص بهم، ولو سُلم (١) فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم الى يوم القيامة يكون كذلك وان لم يعمهم الخطاب، كما يؤمى اليه غير واحد من الأخبار.

الثانية: صحّة (٢) التمسك باطلاقات الخطابات القرآنية بناءً على التعميم، لثبوت الأحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين، وان لم يكن

(١) هذا هو الوجه الثاني: وهو على تقدير تسليم اختصاص حجّة الظواهر بمن قصد افهامه كبروياً، نقول: إن المعدومين أيضاً مقصودون بالإفهام وان لم يكونوا مخاطبين اذ لا ملازمة بين كون الشخص مخاطباً وكونه مقصوداً بالإفهام بل النسبة بينهما العموم من وجه، فقد يكون غير المخاطب لأجل مانع عن الخطاب به مقصوداً بالإفهام، ويدل على ان جميع الناس الى يوم القيامة مقصودون بالإفهام الأخبار الكثيرة التي منها ما هو المتفق عليه بين الفريقين حديث الثقلين (١)، ومنها ما ورد من عرض الأخبار الى كتاب الله (٢)، ومنها قوله ﷺ: «حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة» (٣)، ولأجل ذلك ذكر في القوانين: وقد ثبت من الضرورة والإجماع بل الأخبار المتواترة على ما ادعاه البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا﴾ (٤) الآية إن المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الأحكام (٥).

(٢) هذه هي الثمرة الثانية: وهو أنه بناءً على القول بشمول الخطاب

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ٥ صفات القاضي ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ٥ صفات القاضي ح ٩ وباب ٩.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٥٨ باب ٥٤ فضل العلم ح ١٩.

(٤) سورة البقرة: ٢١.

(٥) تفسير البيضاوي: ج ١ ص ٢١٧.

متحداً مع المشافهين في الصنف، وعدم صحته على عدمه، لعدم كونها حينئذٍ متكفلة لأحكام غير المشافهين، فلا بد من إثبات اتحاده معهم في الصنف حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الأحكام، حيث لا دليل عليه حينئذٍ إلا الإجماع، ولا إجماع عليه إلا فيما اتحد الصنف كما لا يخفى، ولا يذهب (١) عليك: أنه يمكن إثبات الاتحاد، وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له، بإطلاق

للمعدومين فإنه يصح لهم التمسك باطلاقات الكتاب بعد وجودهم، سواء كانوا متحدي الصنف مع الموجودين في زمان الخطاب أم غير متحد الصنف معهم، وبناءً على اختصاص الخطاب بالمشافهين فإنه ليس لهم التمسك بإطلاق الخطاب إذ لا دليل على ثبوت الحكم في حقهم إلا قاعدة الإشتراك: الذي لا دليل على اعتبارها إلا الإجماع، وهو دليل لبي لا بد من الاقتصار فيه على المتيقن وهو أن يكون المعدوم متحد الصنف مع المخاطب، وغير متحد الصنف لا دليل على اشتراكه مع المخاطب في الحكم لعدم ثبوته بالإجماع.

(١) هذا جواب الثمرة: وملخصه: أنه يمكن إثبات الحكم الواقع عقيب الخطاب لغير المشافهين مطلقاً، أي سواء قلنا بأن الخطاب يعتمهم أم لا يعتمهم، وتوضيحه: أن الموجود بعد زمان الخطاب لا يختلف عن كان في زمان الخطاب حاضراً إلا في صفة واحدة وهو عدم مشافهة المعصوم وعدم الحضور في مجلسه ﷺ، ومن المقطوع به أن ذلك لم يكن شرطاً في جواز التمسك بعموم العام أو بإطلاق المطلق حتى يكون البالغ بعد ذلك الزمان ممنوعاً من الأخذ بالإطلاق أو العموم، إذ لو كان دخيلاً في ذلك كان اللازم التقييد بذلك، فحال هذا الوصف حال سائر الأوصاف التي لا تمنع فقده من التمسك بالإطلاق، ففي فرض الشك في اعتباره في الحكم لا مانع من التمسك باصالة الإطلاق واصالة العموم إذ لو

الخطاب اليهم من دون التقييد به، وكونهم كذلك لا يوجب (١) صحة الاطلاق، مع ارادة المقيّد معه فيما يمكن أن يتطرق اليه الفقدان، وان صح فيما لا يتطرق اليه ذلك.

كان وجوده الواقعي دخیلاً في الحكم كان على الحكيم بيانه والا كان مُخلاً بالغرض وهو قبيح. فالتمسك بالاطلاق جائز لكل سواء كان الخطاب شاملاً للمعدوم أم لا؟ لأن الجميع مقصودون بالإفهام.

(١) ان قلت: في فرض احتمال دخل وصف المشافهة في ثبوت الحكم للمكلف لا يصح له حينئذ التمسك بالاطلاق لأن دلالة المطلق على الإطلاق موقوف على تمامية مقدمات الحكمة ومن تلك المقدمات عدم وجود ما يصلح أن تكون قرينة على التقييد، فمع صلاحية هذا الوصف للتقييد من جهة احتمال دخله في الحكم لم تكن المقدمات تامة فلا يجوز لغير المشافهة الأخذ بالاطلاق، والجواب: انه ليس فقد كل صفة يحتمل دخله في الحكم يكون مانعاً من الأخذ بالاطلاق، لأن الصفات على قسمين: فمنها ما يتطرق اليها الفقدان، كالغني والفقر والسفر والحضر، ومنها ما لا يتطرق اليها الفقدان كالرجولية، والفرق بينهما هو انه في القسم الأول: انه اذا كان الصفة الموجودة دخیلاً في الحكم كالغني مثلاً كان على المتكلم بيانه وليس له ترك بيانه اعماداً عليه والمعاملة معه معاملة القرينة المتصلة، وفي فرض الشك في دخله في الحكم يصح للمكلف التمسك بإصالة الإطلاق؛ وفي القسم الثاني: يصح للمتكلم ان يعتمد عليه بحكم القرينة المتصلة من دون بيان، فإذا كان المخاطب رجلاً واحتمل دخله في الحكم لا يصح التمسك بالاطلاق، وصفة درك الحضور من القسم الأول، فمع احتمال دخله في الحكم لا مانع من التمسك بالاطلاق في عدم دخله في الحكم.

وليس (١) المراد بالاتحاد في الصنف إلا الاتحاد فيما اعتبر قيماً في الأحكام، لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الأنام، بل في شخص واحد بمرور الدهور والأيام، والألما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين - فضلاً عن المعدومين - حكم من الأحكام، ودليل (٢) الاشتراك انما يجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص

(١) هذا دفع لتوهم آخر: وهو انه تقدم اختصاص قاعدة الاشتراك بمتحد الصنف ولا تجري في مختلفه، ولا ريب في اختلاف المعدومين مع الحاضرين بفوارق كثيرة الموجبة لتعدددهم واختلافهم في الصنف المانع عن جريان قاعدة الاشتراك وعن التمسك بإصالة الإطلاق، والدفع: هو ان الاختلاف في كثير من الصفات لا يوجب تعدد الصنف ولا يمنع عن التمسك بقاعدة الاشتراك ولا بالأخذ بالإطلاق للقطع بعدم دخالة تلك الفوارق في الحكم والألما أمكن الأخذ بالقاعدة في حكم من الأحكام ولما صح التمسك بالإطلاق في مورد واحد من أجل اختلاف الناس غالباً في الصفات، بل الشخص الواحد حيث تنطبق اليه حالات كثيرة، مع ان جواز التمسك بالإطلاق بديهي لكل أحد.

نعم هناك فرق واحد يمتاز عن بقية الفوارق يمكن أن يكون مانعاً عن الأخذ بالإطلاق بلحاظه: وهو اننا نعيش في عهد غيبة الامام عليه السلام وليس الاختلاف بين من كان في زمان الغيبة ومن ادرك الحضور كالإختلاف بين الفقير الذي كان يعيش به المسلمون في صدر الإسلام والغنى الحاصل لهم في الزمان المتأخر عنه، وحينئذ يمكن أن يقال: اذا احتملنا دخل درك الحضور في الحكم لا يصح التمسك بالإطلاقات.

(٢) هذا إشكال آخر على الثمرة الثانية: ومحصل الثمرة هو أنه بناءً على شمول الخطاب للمعدومين يصح التمسك بالإطلاق للمعدومين وان لم يكونوا

المشافهين ولم يكونوا مختصين بخصوص عنوان، لو لم يكونوا معنوين به لشك في شمولها لهم أيضاً، فلو لا الاطلاق وإثبات عدم دخل ذلك العنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك، ومعه كان الحكم يعم غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات لهم فتأمل جيداً.

فتلخص: أنه (١) لا يكاد تظهر الثمرة الاً على القول باختصاص حُجَّة الظواهر لمن قصد إفهامه، مع كون غير المشافهين غير

متحدي الصنف مع المشافهين، وبناءً على عدم شمول الخطاب للمعدومين ليس لهم التمسك بالإطلاق، فلادليل على ثبوت الحكم لهم الاً قاعدة الإشتراك المختص جريانها في متحدي الصنف، والإشكال: ان قاعدة الإشتراك إنما تجري في حق غير المشافهين ان علم عدم دخل الوصف الثابت للموجودين اعني (المشافهة) في الحكم وان لم يعلم ذلك بل احتملنا دخل الوصف المذكور في الحكم لما كان للقاعدة مجال، فعليه لا بد من دفع احتمال دخالة الوصف في الحكم بالتمسك بالإطلاق ولولاه لما افادت قاعدة الإشتراك شيئاً، ومع الاطلاق لاحاجة الى دليل الإشتراك لما ذكرنا من ان الإطلاق حُجَّة لغير المشافهين وان قلنا باختصاص الحكم بالمشافهين، لأن غير المشافهين مقصودون بالإفهام أيضاً كما عرفت.

ثم ان نسخ المتن مختلفة ففي بعضها (فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان لو لم يكونوا) وفي بعضها (أو لم يكونوا) وفي نسخة اخرى (ولو كانوا) والنسخة الأرجح ما أثبتناه في المتن (ولم يكونوا).

(١) فقد تحصل مما ذكرنا: أنه لا تظهر لمسألة الخطابات الشفاهية ثمرة الا

متساويين بالافهام، وقد حقق عدم الاختصاص به في غير المقام،
واشير الى منع كونهم غير مقصودين به في خطابات تبارك وتعالى في
المقام.

فصل

هل (١) تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده يوجب

اذا قلنا بمقالة المحقق القمي رحمته الله: من اختصاص حجة الظواهر بمن قصد
إفهامه، بضميمة دعوى إن غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام، وقد عرفت
ضعف الدعوى الثانية وثبوت ان غير المشافهين مقصودون بالإفهام، وأما ضعف
الدعوى الاولى فسيظهر في بحث حجة الظواهر ان شاء الله، فقد تبين أنه لا ثمره
عملية لهذه المسألة مطلقاً. مركز تحقيق كليات علوم إسلامي

تعقب العام بالضمير

(١) موضوع البحث: هو ما اذا ورد عام وذكر بعده ضمير يرجع الضمير الى
بعض افراد العام كما في الآية المباركة ﴿والمطلقات يتربصن﴾ الآية^(١) فان من
المعلوم أن حق الرجوع للبعل يكون بالنسبة الى المطلقة الرجعية لا مطلق
المطلقات، فعن جماعة أنه مخصص للعام، وعن جماعة اخرى منهم الشيخ رحمته الله أنه
ليس بمخصص، وتوقف في ذلك جماعة.

تخصيصه به أو لا؟ فيه خلاف بين الأعلام، وليكن (١) محلّ الخلاف ما اذا وقع في كلامين، أو في كلام مع استقلال العامّ مما حكم عليه في الكلام، كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿والمطلقات يتربصن﴾ الى قوله ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾، وأمّا ما اذا كان مثل: ﴿والمطلقات أزواجهن أحق بردهن﴾ فلا شبهة في تخصيصه به، والتحقيق (٢) ان يقال: إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العامّ، بارادة خصوص ما اريد من الضمير الراجع اليه، والتصرف في ناحية الضمير: أمّا بإرجاعه الى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو الى تمامه مع التوسّع في الإسناد، باسناد الحكم

(١) محلّ الكلام ما اذا كان العام في كلامٍ والضمير في كلامٍ آخر مثل احترام العلماء واکرمهم، أو كانا في كلامٍ واحد مع استقلال العام في الحكم مثل العلماء محترمون فاكرمهم، والمفروض العلم باختصاص الاكرام بالعدول من العلماء، وأمّا اذا كانا في كلامٍ واحد مع عدم استقلال العام في الحكم مثل العلماء المحترمون مكرمون، فمخصص تعييناً بلا خلاف فيه اذ ليس للعام حكم يتخیل عمومه بل هناك حكمٌ واحدٌ وهو الخاص.

(٢) لا ريب في عدم امكان البناء على إصالة الظهور في كلّ من العام والضمير لأجل التنافي بينهما فلا بد من رفع اليد عن احد الظهورين والبناء على إصالة الظهور في الآخر، فإن العام (المطلقات) ظاهرٌ في العموم الشامل للرجعيات والباءات، ومع العلم بأن حق الرجوع لخصوص الرجعيات لا بدّ من ارادة خصوص الرجعيات من الضمير في بعولتهن ولا بدّ من رفع اليد عن احد الظاهرين إمّا ان يتصرف في (المطلقات) ويحمل على خصوص الرجعيات على خلاف الظاهر منها، وأمّا ان يتصرف في الضمير ويحمل على أحد الأمرين:

المسند الى البعض حقيقةً الى الكلّ توسعاً وتجاوزاً، كانت (١) إصالة الظهور في طرف العام سالمةً عنها في جانب الضمير، وذلك لأنّ المتيقن من بناء العقلاء وهو اتباع الظهور في تعيين المراد لافي تعيين كيفية الاستعمال، وإنّهُ على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحية الضمير. وبالجملّة: إصالة الظهور أنما تكون حُجّةً فيما اذا شك فيما أُريد، لا فيما اذا شك في أنّه كيف اريد فافهم.

أحدهما: ارجاعه الى خصوص الرجعيّات التي هي بعض المطلقات بنحو المجاز في الكلمة والمعبر عنه بالاستخدام، وثانيهما: ان يكون الإرجاع الى جميع أفراد المرجع مجازاً في الإسناد وكلاهما خلاف الظاهر، وبالجملّة: الأمر يدور بين رفع اليد عن إصالة الظهور في العام أو عن إصالة الظهور في الضمير الظاهر في المطابقة مع المرجع.

مركز تحقيق كتب التراث في الرياض

(١) هذا هو الحلّ للمشكل: وهو لزوم ترجيح إصالة الظهور في العام ورفع اليد عن ظهور الضمير في المطابقة مع المرجع، ووجهه: هو ان إصالة الظهور كسائر الاصول اللفظية دليلها: هو بناء العقلاء ولا بد من الإقتصار فيها على المتيقن، والمتيقن منها ما اذا شك في المراد مع العلم بالوضع، مثل ما اذا علمنا بوضع (الأسد) للحيوان المفترس وشكنا في ان المتكلم اراد المعنى الحقيقي من قوله: (رأيت أسداً)، وأما اذا انعكس الأمر بأن علمنا بالمراد وان المتكلم اراد الرجل الشجاع من الأسد في المثال ولم ندر انه معناه حقيقة أم لا؟ ويُعبر عنه بالشك في كيفية المراد، فلامجال لإصالة الظهور فيه إلا على القول بأن الأصل في الاستعمال: الحقيقة كما عليه السيد رحمه الله وهو ممنوع، وحينئذٍ نقول: ان المراد

لكنه (١) حُجَّةٌ اذا عقد للكلام ظهورٌ في العموم، بأن لا يُعَدَّ ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفاً، والاّ فيحكم عليه بالاجمال ويرجع

من الضمير معلومٌ وهو خصوص المطلقات الرجعية ويُسَكَّ في أنّه هل يكون على نحو الحقيقة فلامجال لأصالة ظهوره في المطابقة مع المرجع بخلاف (المطلقات) فإنّ الشك فيه راجعٌ الى الشك في المراد فتجري فيه إصالة الظهور من غير معارض.

بل قيل^(١): بلزوم ترجيح أصالة الظهور في العامّ حتى اذا قلنا بجريان إصالة الظهور مع العلم بالمراد والشك في الكيفية، لأنّ التصرف في العام مستلزمٌ للتصرف في الضمير دون العكس فيكون التصرف في الضمير قطعياً لا يجري فيه إصالة الظهور بخلاف المرجع فإنّه مشكوك والأصل عدم التصرف، ولعلّه لهذا أمر في المتن بالفهم.

(١) استدرك عما ذكره من لزوم ترجيح أصالة الظهور في العام على إصالة الظهور في الضمير، ان ذلك مشروط بأن يتم للعام ظهورٌ في العموم، وفي فرض عدم تحقق هذا الشرط كما اذا كان ذكر الضمير قبل أن يتمّ الحكم في طرف العامّ فإنّه لا تجري حينئذٍ إصالة الظهور في العام لاكتنافه بما يصلح للقرينية عرفاً، ومع عدم جريان إصالة الظهور يصير الكلام مجملاً فيرجع الى الأصل العملي في كلّ مسألة، كما هو القاعدة في كلّ مورد يكون مانعاً عن جريان الأصل اللفظي فيه.

وأورد عليه المحقق النائيني رحمته: بأنّ ضابط احتفاف الكلام بما يصلح

إلى ما يقتضيه الأصول، الآن (١) يقال بإعتبار إصالة الحقيقة تعبدًا حتى فيما إذا احتفّ بالكلام ما لا يكون ظاهرًا معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول.

للقرينة هو أن يكون ذلك الصالح مجملًا إمّا بحسب مفهومه وإما بحسب مفهومه التركيبي، بأن يوجب إجماله أجمال جملة الكلام وإن كان بحسب مفهومه الأفرادي مبيّنًا، أي يكون صالحًا لاعتماد المتكلم عليه في مقام بيان مراده ولم يخرج بذلك عن طريق المحاورة، والضمير المتعقب للعام الراجع إلى بعض أفراده لا يكون كذلك، لأنه معلوم المراد ولا يوجب الإجمال في العام^(١). وفيه: أنه إذا نصب المتكلم قرينة قبل تمامية كلامه فقد بين بها مراده من الكلام فإن كان المراد منها معلومًا لابد من العمل به، وإن لم يكن معلومًا فقد منع من انعقاد الظهور كما ذكره الماتن رحمه الله.

(١) في هذا الاستدراك: أن ما ذكره من عدم جريان إصالة الظهور في صورة احتفاف الكلام بما يصلح أن تكون قرينة مبني على إناطة إصالة الحقيقة بالظهور كما هو المشهور، وأمّا إذا قلنا بأنه أصل تعبد غير منوط بالظهور كما عن بعض الفحول (قيل هو صاحب الفصول أو أخوه صاحب الحاشية) فلا مانع من إجراء إصالة العموم وإن لم يكن الظهور معلومًا.

فصل

قد (١) اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف، مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق، على قولين، وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور.

التخصيص بمفهوم المخالف

(١) اذا ورد عام وورد مخصص له بمفهوم الموافق (فحوى الخطاب أو الأولوية) مثل تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ بما يستفاد من لزوم الماضوية في العقد اعتبار العربية فيه بالأولوية فقد اتفقوا على أنه يخص به، وقيل في وجه: أنه لو قُدِّم العام عليه إما أن يكون مع عدم التصرف في المنطوق أو مع التصرف فيه، والأول باطل لأن المفهوم لازم المنطوق بالأولوية فكيف يعقل التصرف في اللازم بدون الملزوم، والثاني: مستلزم لرفع اليد عن ظاهر المنطوق من دون معارض لأن العام لا يعارض المنطوق وإنما يعارض المفهوم.

وخالفه المحقق النائيني رحمته الله باختيار تفصيل، حاصله: إن المفهوم الموافق يتبع المنطوق في التقدم على العام عند المعارضة ولا يلاحظ النسبة بين المفهوم والعام بل تلاحظ النسبة بين المنطوق والعام، فلو قُدِّم المنطوق على العام لأخصيته فلامحالة يقدِّم المفهوم عليه مطلقاً، لوضوح أنه لا يمكن اكرام خادم العالم الفاسق وعدم اكرام العالم الفاسق ^(١)، وفيه: ان الكلام هو فيما لم تكن

وتحقيق المقام: أنه (١) إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر، ودار الأمر بين تخصيص العموم أو الغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما إن كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة أو بالوضع، فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم، لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحدٍ منهما لأجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك، فلا بدّ من العمل بالاصول العملية فيما دار الأمر فيه بين العموم والمفهوم، إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر، وإلا كان مانعاً من انعقاد الظهور، أو استقراره في الآخر.

منافاة بين المنطوق والعام بذاتيهما كما في المثال المتقدم، فإنه على هذا الأساس يقدم المفهوم، وأما ما فرضه من كون النسبة بين المنطوق والعام نسبة الخصوص المطلق أو العموم من وجه فخارج عن محلّ البحث لأن التعارض حينئذٍ واقع بين المنطوق والعام، وفي فرض النسبة العموم المطلق يقدم المنطوق وفي فرض العموم من وجه يتساقطان عند التكافؤ من دون حاجة إلى ما أتعب به نفسه، والكلام هو ما إذا لم يكن بينهما تعارض وكان التعارض بين العام والمفهوم، فما عليه المشهور هو الصحيح.

وأما الكلام والخلاف وقع فيما إذا ورد عام بالمنطوق وورد خاص بمفهوم المخالف مثل قوله ﷺ: «الماء كله طاهر»^(١)، ومفهوم قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لم ينجسه شيء»^(٢) هل يخصّص ذلك العام بالمفهوم المخالف؟ أم لا، فيه خلاف. (١) اختار التفصيل في المسألة مع اجمال في البيان كما هو دأبه غالباً مع

(١) وسائل الشيعة: ج ١ ص ١٠٠ باب الاول من ماء المطلق ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١ ص ١١٧ باب ٩ من ماء المطلق ح ١ و ٢ وفيه: (إذا كان الماء...).

عدم استقصاء لجميع الصور، وليعلم ان دلالة العام على العموم إما أن يكون بالوضع لدلالة لفظ الكل عليه، وإما أن يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة مثل دلالة النكرة في سياق النفي أو التثبي عليه، كما إن دلالة القضية على المفهوم تارة يكون بالوضع، مثل اداة الحصر عليه، واخرى يكون بمقدمات الحكمة مثل دلالة الجملة الشرطية عليه، الذي تقدم انه بمقتضى الاطلاق المقامي، ومن هذه المقدمة تظهر ان صور المسألة أربعة وهي: كون دلالة كل من العام والمفهوم وضعياً، أو كونهما اطلاقاً، وصورتان مختلفتان، وكل من هذه الصور إما أن يكون العام والمفهوم في كلام واحد وإما أن يكونا في كلامين مستقلين.

وتفصيل الكلام في ذلك: إن كان دلالة كل من العام على العموم والمفهوم على التخصيص بالإطلاق ومقدمات الحكمة مثل: (لا تكرم فاسقاً) و (لا تكرم الفاسق إن كان جاهلاً)، فإن ظهور كل منهما يسقط لعدم تمامية مقدمات الحكمة في كل منهما، من أجل صلاحية كل منهما قرينة لتقييد الآخر وبعد سقوط ظهورهما يرجع الى الأصل العملي سواء كانا في كلام واحد أم في كلامين.

وان كانت دلالة كل منهما بالوضع مثل: (اكرم كل عالم) و (إنما الفقيه هو العالم): فإن كانا في كلام واحد فإنه لا ينعقد لكل منهما ظهور فلا بد من الرجوع الى الأصل العملي، وان كانا في كلامين فإنه ينعقد لكل منهما ظهور ويقع التعارض بين الظهورين، فإن كان أحدهما أظهر من الآخر لابد من الأخذ به، لأن ظهور غير الأظهر ان كان بالوضع فمع وجود الأظهر لا يكون مستقراً وان كان بالإطلاق لا ينعقد له ظهور، وان لم يكن أحدهما أظهر فيسقطان عن الحجية ويرجع الى الأصل العملي.

وان كان دلالة أحدهما بالوضع والآخر بمقدمات الحكمة، فإن الظهور

ومنه (١) قد انقذح الحال فيما اذا لم يكن بين مادل على العموم وماله المفهوم، ذلك الارتباط والاتصال، وأنه لا بد أن يعامل مع كل منهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين اظهر، والآ فهو المعول، والقريضة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل.

الوضعي يُقدّم على الظهور الإطلاقي، لأن الثاني متوقف على تمامية مقدمات الحكمة التي منها عدم وجود ما يصلح ان تكون قرينة في الكلام بخلاف الوضعي فإنه لا يتوقف على شيء سوى الوضع فيكون الظهور الوضعي صالحاً للقرينة، وبعبارة أخرى: إن الظهور الوضعي منجز والظهور الإطلاقي معلق فيقدم الأول.

(١) هذا استقصاء لصورتين أخريين: وهما ما اذا كان كل من العام والمفهوم في كلام مستقل، فتارة يكون أحدهما اظهر من الآخر وأخرى يكونان متساويين في الظهور، ففي الصورة الأولى لا بد من تقديم الاظهر على الظاهر بمقتضى الجمع العرفي الذي سيأتي في بحث التعادل والترجيح ان شاء الله، ومثاله: تخصيص عموم أدلة حرمة العمل بالظن بمفهوم آية النبا، فإن المفهوم لأظهريته يُقدّم على العمومات، وان توقف في ذلك الشيخ رحمه الله، وان لم يكن أحدهما أظهر فإنه يقع التعارض بينهما وحيث لا رجحان لأحدهما على الآخر فيسقطان ويصيران بحكم المجمل.

فتحصل: إن المفهوم بما هو مفهوم لا ضعف فيه ولا وهن على نحو لا يمكن تخصيص العام به بل الحال في معارضته مع المنطوق حال معارضة المنطوقين، فإن كان أحدهما اظهر فإنه يُقدّم والآلحكم التساقط والرجوع الى الأصل العملي، وما افاده قابل للنظر والإشكال: فإن ظاهره إن الخاص بما هو خاص لا يقدم على العام إلا اذا كان اظهر منه، مع أن تقديم الخاص على العام ممّا لا كلام فيه على الإطلاق.

فصل

الاستثناء (١) المتعقب لجمل متعددة، هل الظاهر (٢) رجوعه الى الكلّ أو خصوص (٣) الأخيرة، أو لا ظهور (٤) له في واحدٍ منهما، بل لا بد في التعيين من قرينة؟ فيه أقوال، والظاهر (٥) أنه لا خلاف ولا إشكال

الاستثناء المتعقب للجمل

(١) مثل: (اكرم العلما واضف الغرباء وأطعم المساكين إلا الفساق منهم)، هكذا عنوانوا المسألة قديما وحديثاً مع الاعتراف بأن الاستثناء لا خصوصية له وان موضوع البحث هو ورود التقييد بأي لفظ كان بعد ذكر امورٍ متعددة.

(٢) منسوب الى الشيخ رحمه الله والشافعية.

(٣) منسوب الى أبي حنيفة.

(٤) عن السيد المرتضى رحمه الله: أنه مشترك بين الرجوع الى الجميع أو الى خصوص الأخيرة وأنه لا بد من القرينة لتعيين أحدهما، وعن الغزالي التوقف في المسألة، والمشهور وهو مختار المحقق النائيني رحمه الله: التفصيل بين ما كانت الجمل مشتملة على الموضوع والمحمول كالمثال المتقدم، وبين ما لم تكن مشتملة على الموضوع والمحمول مثل: (اكرم العلماء والشعراء والهاشميين إلا الفساق منهم) ففي الاول يرجع الى خصوص الأخيرة وفي الثاني يرجع الى الجميع.

(٥) هذا شروع لبيان مختاره: وهو أنه لا ظهور للاستثناء المذكور لا في

الرجوع الى الجميع ولا الى خصوص الأخيرة، ومهد له مقدمتين مختصرتين:

في رجوعه الى الأخيرة على أي حال، ضرورة أن رجوعه الى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة، وكذا (١) في صحة رجوعه الى الكل، وان (٢) كان المتراعى من كلام صاحب المعالم ﷺ حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه اليه، أنه محل الإشكال والتأمل، وذلك (٣) ضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في

الاولى أنه لا إشكال ولا خلاف في رجوعه الى الأخيرة على أي حال، وأما رجوعه الى غيره وعدم الرجوع اليه فليس بمحتمل عند أهل المحاورة.

(١) هذه هي المقدمة الثانية: وهي أنه يعتبر في محل الكلام امكان رجوعه الى الكل، فإذا فرض عدم امكان رجوعه الى بعض تلك الجمل مثل (أطعم الفقراء واکرم العلماء الا الأغنياء منهم) حيث لا يمكن رجوع الاستثناء الى الجملة الاولى فهو خارج عن محل البحث.

(٢) ذكر في المعالم في المسألة مقدمة طويلة لبيان رأيه استعرض فيها وضع الحروف، استظهر منها في المتن ان امكان رجوع الاستثناء الى الكل محل إشكال، فعلى تقدير صحة استظهاره يكون صاحب المعالم ﷺ مخالفاً لما نفى عنه الإشكال من صحة الرجوع الى الكل.

(٣) هذا تعليل لما نفى عنه الإشكال وجواب عن كلام المعالم: وهو ان تعدد المستثنى منه لا يختلف عن تعدد المستثنى، فكما يصح تعدد المستثنى وأنه لا يوجب تغييراً في معنى الأداة مثل ان تقول: (جائني العلماء الا زيدا وعمراً)، كذلك يصح تعدد المستثنى منه وأنه لا يوجب تغييراً في ناحية الاداة بحسب المعنى، سواء قلنا بأن الموضوع له في الحروف خاص كما ذهب اليه في المعالم

الحروف عامّاً أو خاصّاً، وكان (١) المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى بلاريب ولا إشكال، وتعدد (٢) المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً، وبذلك (٣) يظهر أنه لا ظهور لها في الرجوع الى الجميع، أو خصوص الأخيرة، وان

أم قلنا بأنه عامّ كما هو مختار المتن في معنى الحروف، وذلك لأن الإخراج من متعدد مصداق واحد للإخراج لا أنه مصاديق متعددة، ولكن التأمل في تلك المقدمة يقتضي أنه لم يحاول فيها الإشكال في إمكان الرجوع الى الكل، وإنما حاول فيها اثبات ان الرجوع الى الكل لم يبين على القول بالاشتراك اللفظي كما توهمه بعضهم، بل يمكن الالتزام به وإن لم نقل بالاشتراك.

(١) المستعمل فيه في الأداة ان كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه ان كان واحداً فالأداة مستعملة في معنى واحد وهو النسبة الإخراجية وهي نسبة واحدة، غايته أنه اذا كان المستثنى منه متعدداً انحلّ الى نسب متعددة حسب تعدد اطرافها، سواء قلنا ان الموضوع له في الحروف عامّ أو قلنا أنه خاصّ.

(٢) المستعمل فيه للفظ الأداة مفهوم واحد وهو النسبة الإخراجية، تعدد المستثنى منه أو المستثنى أو كليهما أو اتحد كذلك.

(٣) بما ذكرنا في المعنى المستعمل فيه للأداة يظهر أنها في فرض تعدد المستثنى منه لا يكون ظاهراً في الرجوع الى الجميع كما يقوله الشافعي، كما لا يكون ظاهراً في الرجوع الى خصوص الأخيرة كما يقوله أبو حنيفة، نعم الرجوع الى الأخيرة يكون متيقناً ولكنه غير ما يدعيه أبو حنيفة.

كان الرجوع اليها متيقناً على كل تقدير، نعم (١) غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع الى الاصول، اللهم (٢) الا أن يقال بحجية إصالة الحقيقة تعبداً لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه أصالة العموم اذا كان وضعياً لا ما اذا كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فإنه لا يكاد تتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع، فتأمل.

(١) هذا الاستدراك لأجل دفع توهم: وهو أنه مع اعتراف المتن بأن الرجوع إلى الأخيرة يكون متيقناً على كل تقدير يلزم بقاء الجمل السابقة عليها على عمومها وأنه يصح التمسك بعمومها للشك في تخصيصها، والدفع: ان ظهور الجميع في العموم ساقط من جهة اكتناف كل منها بما يصلح أن تكون قرينة فلا يجوز البناء على عموم تلك الجمل، كما لا يصح الاحتجاج بها فهي تكون بحكم المجمل، فلا بد في تلك الجمل في مورد الاستثناء الى الرجوع الى الأصل العملي، نعم في غير مورد الاستثناء يكون حجة.

(٢) استدراك لما استدركه من صيرورة الجمل السابقة على الأخيرة بحكم المجمل لاكتنافها بما يصلح أن تكون قرينة من ان ذلك مبني على ما هو الصحيح من ان أصالة الحقيقة حجة من باب حجية الظهور، فعليه ان لم يكن للفظ ظهور لا يكون مجالاً لجريانها، وحيث ان تلك الجمل كانت مكتنفة بما لا يكون معه ظاهراً فلا تجري أصالة الحقيقة في تلك الجمل، وأما على القول بأنها أصل تعدي غير منوطة بالظهور غايته أنه ان علم ارادة خلاف الظاهر من اللفظ لا تجري الاصول اللفظية، فلا مانع حينئذ من الرجوع الى أصالة العموم في تلك الجمل ان كان ظهورها في العموم بالوضع كما اذا كان بلفظ (الكل)، وأما اذا كان

فصل

الحق (١) جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص كما جاز تخصيصه بالكتاب، والخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد بلا إرتياب، لما (٢) هو الواضح من

ظهورها في العموم بالإطلاق ومقدمات الحكمة فلا تجري إصالة العموم، لأن من تلك المقدمات عدم وجود ما يصلح ان تكون قرينة والاستثناء المذكور صالح للقرينة.

ثم أمر بالتأمل وذكر وجهه في تعليق له وهذا نصه (إشارة: الى أنه يكفي في منع جريان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك لاحتمال اعتماد المطلق حينئذ في التقيد عليه لا اعتقاد أنه كاف فيه، اللهم الا أن يقال إن مجرد صلوحه لذلك بدون قرينة عليه غير صالح للاعتماد ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً في الرجوع الى الجميع، فإصالة الإطلاق مع عدم القرينة الحكمة لتامة مقدمات الحكمة، فافهم).

تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

(١) لا كلام في جواز تخصيص عموم الكتاب بنفس الكتاب وبالخبر المتواتر وبالخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية، وأمّا تخصيصه بالخبر الواحد المعتبر بالدليل الخاص لا بدليل الانسداد فقد وقع الخلاف فيه، فعن السيد والشيخ (رحمهما الله) وجماعة عدم الجواز، والمشهور وهو المختار ومختار المتن: الجواز.

(٢) استدلل للجواز بأمرين، أحدهما: استمرار سيرة الأصحاب على العمل

سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عموم الكتاب الى زمن الأئمة عليهم السلام واحتمال (١) أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح (٢) البطلان: فإنه تعويل على ما يُعلم خلافه بالضرورة، مع أنه (٣) لولاه لزم الغاء الخبر بالمرّة أو بالحكمة، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سُلم وجود ما لم يكن كذلك.

بالخبر الواحد في قبال عموم الكتاب قطعاً، وهي مستمرة الى زمان الأئمة عليهم السلام من دون أن ينكر عليهم أحد في ذلك، الكاشف عن رضاهم صلوات الله عليهم بذلك، وهذا الدليل مذكور في التقارير.

(١) ايراد على الدليل: ان المحتمل كون عملهم بتلك الأخبار في قبال عموم الكتاب من جهة احتفافها بالقرينة القطعية عندهم الذي بنى الجميع على تخصيصها الكتاب، ومع الاحتمال يسقط الاستدلال.

(٢) جواب الإيراد: وهو ان الاحتمال المذكور منفي قطعاً، اذ لو كانت قرينة قطعية مع تلك الأخبار الكثيرة لبانت لنا، فمن عدم ظهورها يحكم بعدمها بالضرورة.

(٣) هذا هو الدليل الثاني: وهو ان القول بعدم التخصيص مستلزم لعدم حجية الخبر الواحد غالباً فإن غالب الأخبار يكون مخصّصاً لعام كتابي ولا يوجد خبر لا يكون على خلاف عموم الكتاب الا نادراً جداً بل لا يوجد اصلاً الا وهو مخصص لعموم ولو مثل ﴿احلّ لكم الطيبات﴾^(١)، و﴿كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً﴾^(٢) وهكذا فالأخبار المثبتة للتكليف جميعها مخالفة للعمومات النافية وهذا الدليل ذكره في التقارير أيضاً.

(١) سورة المائدة: ٤ و ٥.

(٢) سورة البقرة: ١٦٨.

وكون (١) العام الكتابي قطعياً صدوراً وخبر الواحد ظنياً سنداً، لا يمنع (٢) عن التصرف في دلالاته غير القطعية قطعاً، والألما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً مع انه جائز جزمياً، والسر (٣): أن الدوران في الحقيقة بين إصالة العموم ودليل سند الخبر، مع (٤) ان الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينية على التصرف فيها، بخلافها فانها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره، ولا ينحصر (٥) الدليل على الخبر بالإجماع

(١) ذكر المانعون وجوهاً من الاستدلال، أحدها: ان القرآن قطعي الصدور والخبر الواحد ظني الصدور ولا يرفع اليد عن القطع بالظن.

(٢) هذا جواب الدليل بنحوين: أحدهما: النقض بالخبر المتواتر، فانه يخصص عموم به بالخبر الواحد بلا خلاف فيه من احد مع ان الخبر المتواتر قطعي الصدور كالكتاب العزيز.

(٣) هذا هو النحو الثاني من الجواب وهو الجواب الحلّي بتقريرين أحدهما: ان المعارضة في الحقيقة واقعة بين الأخذ بعموم الكتاب وبين دليل حجية الخبر، وأما نفس الخبر فهو مقدم على عموم الكتاب بل اريب لأنه حجة مطلقاً وعموم الكتاب معلق على عدم ورود مخصص له، ودليل الحجية كنفس العموم يكون قطعياً.

(٤) هذا هو التقرير الثاني للحل: وهو ان الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينية على التصرف في عموم الكتاب، أما الدلالة فلا أنه خاص والخاص قرينة للمراد من العام وأما السند فلقيام الدليل القطعي على اعتباره بخلاف العكس فإن العام لا يصلح لرفع اليد عن الخبر فإصالتي الصدور والظهور صالحتان لتخصيص العام، وإصالة العموم لا تصلح لرفع اليد عن حجية الخبر.

(٥) هذا هو الدليل الثاني للمنع منقول عن المعارج: وهو ان عمدة دليل

كي يقال بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به، كيف وقد عرفت ان سيرتهم مستمرة على العمل به في قبال عمومات الكتابية، والأخبار (١) الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار، أو أنها زخرف، أو أنها مما لم يقل به الإمام عليه السلام، وان كانت كثيرة جداً وصريحة للدلالة على طرف المخالف، إلا (٢) انه لا محيص عن ان يكون المراد

حجية الخبر الاجماع، والمتيقن منه هو الخبر الموافق للكتاب، وأما الخبر الغير الموافق له فلم يثبت الإجماع على اعتباره، والأصل في الظن هو عدم الحجية. والجواب: ان دليل حجية الخبر غير منحصر في الإجماع بل العمدة في دليله هو السيرة المستمرة القطعية منذ عصر الأئمة عليهم السلام، الذي عرفت إن سيرتهم استقرت على تخصيص الكتاب بالخبر الواحد.

(١) هذا هو الدليل الثالث للمنع، وهو التمسك بالأخبار المانعة عن الخبر المخالف للقرآن الكثيرة عدداً والصريحة دلالة، ويتعبير المتن فقد جاء فيها: (ان كل خبر مخالف لقول ربنا باطل) (١)، أو (أنه زخرف) (٢)، أو (أنه يضرب على الجدار) (٣)، أو (أنه لم نقله) (٤)، وهذه الأخبار بعمومها شاملة للمخالفة له بالعموم والخصوص.

(٢) هذا جواب الدليل بوجوه:

أحدها: أنه لا بد من خروج الخبر المخالف بالعموم والخصوص المطلق عن مدلول تلك الأخبار، ويدل على ذلك إنه لو كانت تلك الأخبار شاملة للمخالفة

من المخالفة في هذه الأخبار غير مخالفة العموم إن (١) لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفاً، كيف وصدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم ﷺ كثيرة جداً، مع (٢) قوّة احتمال ان يكون المراد أنهم ﷺ لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً - وان كان هو على خلافه ظاهراً - شرحاً لمرامه تعالى وبياناً لمراده من كلامه تعالى،

بالعموم والخصوص لزم طرح جل الأخبار لو لم نقل كلّها كما تقدّم، وقد عرفت استقرار السيرة القطعية على الخبر المخالف للعموم الكتابي، فتحمل المخالفة فيها على المخالفة بالتباين أو العموم من وجه.

(١) الوجه الثاني من الجواب: ان لفظ (المخالفة) غير شامل للمخالفة بالعموم والخصوص أو المطلق والمقيّد، لأن المتبادر منها بحسب المتفاهم العرفي: هو ما أوجب الحيرة للسامع، وان بلغ للسامع دليلاً أحدهما عام والآخر خاص أو أحدهما مطلق والآخر مقيّد لا يتحير في مقام العمل بل يعتبرهما دليلاً واحداً، فالمخالفة ظاهرة في المخالفة بالتباين.

(٢) الوجه الثالث من الجواب: أنه يحتمل قوياً أن يكون المراد في تلك الأخبار أنهم ﷺ لا يقولون على خلاف ما هو حكم الله وكلامه سبحانه وان كان بحسب الظاهر مخالفاً لظاهر القرآن، فإنّ لديهم علم الكتاب وكلامهم مفسّر وشارح للقرآن لا أنّه مخالف له، فالأخبار أجنبية عن محلّ الكلام، وفيه: مضافاً الى أنه توجيهٌ بعيد عن ظاهر تلك الأخبار، أنّه لا يمكننا معرفة الحكم الواقعي حتّى يمكننا معرفة الخبر المتضمن له، واحسن الوجوه الوجه الثاني وكان الأنسب تقديمه على الوجه الأول.

فافهم، والملازمة (١) بين جواز التخصيص وجواز النسخ ممنوعة، وان (٢) كان مقتضى القاعدة جوازهما لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع، مع (٣) وضوح الفرق بتوفر الدواعي الى ضبطه، ولذا قل الخلاف في تعيين موارد بخلاف التخصيص.

(١) هذا هو الدليل الرابع للمنع: وهو أنه لو جاز تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به أيضاً، لأن التخصيص في الحقيقة نسخٌ فرادي كما أن النسخ تخصيصٌ أزمني فهما من واحدٍ واحد، واتفقوا على عدم ثبوت النسخ بالخبر الواحد فليكن التخصيص كذلك.

(٢) هذا هو الجواب عن الدليل بوجهين: أحدهما: إن القاعدة تقتضي جوازهما بالخبر إلا أن الاجماع القطعي قائمٌ على عدم ثبوت النسخ بالخبر الواحد، فيكون عدم النسخ به لمانع لا لعدم وجود المقتضي، وهذا هو الذي أوجب الفرق بينهما وعدم ثبوت الملازمة بينهما.

(٣) الوجه الثاني من الجواب: وجود الفرق بينهما: لأن دواعي ضبط النسخ كانت موفرة عند الصحابة وكانت موارد قليلة فلم يقع نسخٌ في القرآن إلا ونقل متواتراً، بخلاف التخصيص فإنه لم تتوفر دواعي الضبط والنقل بالنسبة اليه فلم يصل إلينا غالباً إلا عن طريق الخبر الواحد، وهذا يوجب التفريق بينهما.

فصل

لا يخفى (١) أن الخاص والعام المتخالفين يختلف حالهما ناسخاً ومنسوخاً، فيكون الخاص: مخصّصاً تارةً وناسخاً مرةً ومنسوخاً أخرى، وذلك (٢) لأن الخاص ان كان مقارناً مع العام، أو وارداً بعده قبل

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

(١) ليس كلما ورد دليلان أحدهما أخص من الآخر يكون الخاص مخصّصاً بل يختلف ذلك: فإنه تارةً يكون مخصّصاً، وأخرى ناسخاً، وثالثة منسوخاً بالعام، وهذا الفصل لأجل تشخيص تلك الموارد، لتشخيصها لابد من استقصاء الصور المحتملة وهي:

ان تاريخ صدور العام وصدور الخاص إما أن يكونا معلومين وإما أن يكونا مجهولين وإما أن يكون تاريخ أحدهما معلوماً وتاريخ الآخر مجهولاً ولهذا صورتان فتكون الصور أربعة، ومعلومي التاريخ له صور: لأنه إما أن يعلم بتقارن صدورهما زماناً^(١)، وإما أن يعلم بعدم تقارن صدورهما زماناً، وهذه الصور لها صور: وهي إما أن يكون العام مقدماً على الخاص، وإما أن يكون بالعكس، وكلّ منهما إما أن يكون صدور الثاني بعد حضور زمان العمل بالسابق وإما أن يكون قبله، فهذه صور أربعة تنضم إليها صورة التقارن فتكون صور معلومي التاريخ خمسة.

(٢) هذا بيان حكم صورتين من الصور المتقدمة: وهما: أن يتقارن

(١) ليس المراد من التقارن، التقارن الحقيقي وان كان ممكناً عادةً بأن يكون صدور كل منهما من معصوم في زمان واحد بل المقصود التقارن العرفي أي لم يقع بينهما فصل معتد به.

حضور وقت العمل به، فلامحيص عن كونه مخصّصاً وبياناً له. وان (١) كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصّصاً، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما اذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعي، والاّ لكان الخاص أيضاً مخصّصاً له، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات، وان (٢) كان العامّ وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصّصاً للعام يحتمل أن يكون العام ناسخاً له، وان كان الأظهر ان يكون الخاص

صدورهما من حيث الزمان، وان يكون الخاص وارداً بعد العامّ وقبل حضور وقت العمل بالعامّ، فإنّه لا إشكال في كون الخاص مخصّصاً للعام في الصورتين، لأنهم اشترطوا في النسخ أن يكون صدور النسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ (الذي سيأتي الكلام بالنسبة الى هذا الشرط) وهذا الشرط مفقود في الصورتين فلا يمكن أن يكون المتأخر ناسخاً.

(١) هذه هي الصورة الثالثة: وهي أن يكون الخاص وارداً بعد حضور زمان وقت العمل بالعام، ولها صورتان، إحداهما: أن يكون العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعي، والثانية: أن يكون وارداً لبيان القاعدة حتى يرجع اليه في صورة الشك من دون أن يكون في مقام بيان الحكم الواقعي، كما هو الحال في غالب العمومات والمطلقات الواردة في الآيات والروايات. ففي فرض الصورة الاولى يكون الخاص المتأخر ناسخاً، لأن الخاص بيان للعام فإن كان مخصّصاً لزم تأخير البيان عن وقت العمل وهو قبيح، وفي الصورة الثانية يكون الخاص مخصّصاً للعام، لأن القبيح هو تأخير بيان الحكم الواقعي عن وقت الحاجة، وأما تأخير بيان الحكم الظاهري فلا قبح فيه.

(٢) هذه هي الصورة الخامسة: وهي ما اذا كان العامّ وارداً بعد حضور وقت

العمل بالخاص، احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً للعام كما يحتمل أن يكون منسوخاً عاماً لتحقيق شرط النسخ المتقدم وهو ورود النسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، ولكن الأظهر أن يكون مخصصاً لا منسوخاً، لكثرة التخصيص وشيوعه على نحو قيل: (ما من عام إلا وقد خُصَّ) ولأجله يكون ظهور الخاص في الدوام أقوى من ظهور العام في العموم الافراي وان كان الأول بالإطلاق والثاني بالوضع، ولعله لأجل ما ذكرنا نرى ديدن الفقهاء على تخصيص العمومات من دون اكرات بزمان صدور كل منهما.

وأورد عليه المحقق النائيني رحمته الله: بأن إصالة العموم من الاصول اللفظية وإصالة عدم النسخ من الاصول العملية، لأنها مفاد الاستصحاب لا أنها مفاد الإطلاق، اذ الدليل المتكفل لأصل الحكم لا يمكن أن يكون بنفسه متكفلاً لإثبات استمراره لتأخر الاستمرار رتبة عن الحكم، فعند التعارض لابد من تقديم الأصل اللفظي على الأصل العملي لا العكس فلا بد من البناء على النسخ في محل الفرض، ولكنه بنى على التخصيص ببيان آخر، وذكر لإثباته مقدمات، كما هو عادته ففي المقدمة الاولى: ناقش المتن في تكفل العام لبيان الحكم الظاهري، وفي الثانية: ذكر إن النسخ قبل وقت الحاجة معقول في الجملة، وفي الثالثة: ذكر عدم قبح تأخير البيان إن كان لمصلحة وكان عادة المتكلم عليه، ثم ذكر إن إصالة العموم لا تجري مع ورود المخصص متأخر كان أو متقدماً لأجل المانع بل لعدم المقتضي، لعدم تمامية مقدمات الحكمة مع وجود ما يصلح للتخصيص والخاص صالح لتقييد موضوع العام^(١).

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ٥٠٦.

مخصّصاً لكثرة (١) التخصيص، حتّى اشتهر (ما من عامّ الاّ وقد خُصّ) مع قلة النسخ في الأحكام جدّاً، وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام - ولو كان بالإطلاق - أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع كما لا يخفى، هذا كله في ما علم تاريخهما،

وفيه انّ ما أفاده من ان إصالة عدم النسخ هو مفاد الاستصحاب قابلٌ للمنع بل هي مفاد الإطلاق فإن إطلاق الدليل كما يثبت الحكم للأفراد الدفعية يشبهه أيضاً للأفراد الطولية كما ذكره المحقق الأصفهاني (١).

(١) لا يعتمد على هذا التعليل، لما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من إنّ كثرة التخصيص ونُدرة النسخ متأخرة عن زمان ورود الخاص وناشئة عن الالتزام بالتخصيص دون النسخ في الخصوصات فلو التزم فيها بالنسخ كان الأمر بالعكس (٢).

والصحيح: هو البناء على التخصيص لا للوجه الذي ذكره في المتن ولا للوجه الذي ذكره المحقق النائيني، بل حتّى لو بنينا على امكان النسخ في زمان الأئمة عليهم السلام إمّا من أجل بيانهم النسخ الثابت من زمان الرسول صلى الله عليه وآله أو لإمكان تشريعهم الحكم ابتداءً، مع ذلك لا يمكن البناء على النسخ في موارد هذه المخصصات الكثيرة، فإن البناء عليه يُشِين وجه الدّين ويضعف الاعتقاد بالشرع المبين.

ثم إنّ الماتن عليه السلام لم يتعرّض لبيان حكم الصورة الرابعة: وهي ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص، ولعلّه لأجل وضوح حكمها ممّا سبق وهو

(١) نهاية الدراية: ج ٣ ص ٢٩٥ من هوامش الجزء الأول من الطبعة الاولى.

(٢) مقالات الاصول: ج ١ ص ١٦٢.

وأما (١) لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره، فالوجه هو الرجوع الى الاصول العملية، وكثرة (٢) التخصيص وندرة النسخ هاهنا وإن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضاً وأنه واجدٌ لشرطه الحاقاً له بالغالب إلا أنه لا دليل على اعتباره وإنما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، لصيرورة الظن بذلك في الدوام اظهر من العام كما اشير اليه فتدبر جيداً.

وجوب البناء على التخصيص قطعاً لعدم امكان البناء على النسخ قبل زمان العمل بالمنسوخ.

(١) هذا بيان لحكم بقية الصور لأن معلوم تاريخ احدهما لا يختلف عن مجهولي التاريخ، والحكم هو أنه لا يمكن البناء على كل من الاحتمالات لأنه لا يكون خارجاً من تلك الصور الخمسة في معلومي التاريخ واقعاً ويكون أمر الخاص دائراً بين كونه مخصصاً أو ناسخاً أو منسوخاً، وبعبارة اخرى: لا يعلم أن الوظيفة هو العمل بالعام أو بالخاص ولا مرجح لأحدهما على الآخر وهو موجب لعروض الإجمال في الدليلين ولا بد من الرجوع الى الأصل العملي في كل مسألة لعدم حجّة المجمل، ثم إن في عبارة المتن (وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره) قصوراً وإن كان المراد واضحاً، لأنها في مقام بيان الوظيفة بالنسبة الى ما بعد ورودهما، والصحيح ان تكون العبارة هكذا (وتردد بين أن يكون كل من الخاص أو العام بعد حضور وقت العمل بالآخر أو قبله).

(٢) ان قلت: لامانع من الرجوع الى المرجح الذي ذكره لاحتمال

ثم (١) إنَّ تعيين الخاص للتخصيص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به إنَّما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، والآ فلا يتعيَّن له، بل يدور بين كونه مخصَّصاً وناسخاً في الأول ومخصَّصاً ومنسوخاً في الثاني، الآن (٢) الأظهر كونه مخصَّصاً، ولو كان ظهور العام في عموم الأفراد

التخصيص وهو شيوعه وندرة النسخ هنا، قلت: فرق بين ما نحن فيه والصورة الخامسة التي بنى فيها على المرجح المذكور، لأن المفروض في تلك الصورة انعقاد الظهور للخاص في الدوام وللعام في العموم الأفرادي فالوجه يكون مرجحاً لأحد الظهورين على الآخر، وفي محلّ الكلام بعد فرض تساوي الاحتمالين لا ينعقد لكلٍ منهما ظهورٌ، غاية: ان الوجه يكون موجباً لحصول الظن بالتخصيص من طريق الغلبة، وهو على تقدير تسليمه لادليل على اعتبار هذا الظن.

(١) هذا تنبيه على أمرٍ ينبغي أن لا يغفل عنه: وهو ان ما ذكر في صورتين الثانية والرابعة اعني: (ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام، وورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص) من ان الخاص مخصَّص في الصورتين مبنياً على ما هو المشهور من عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ، وأما اذا لم نقل بذلك - كما هو الصحيح على ما سيأتي - فيدور أمر الصورة الثانية بين كون الخاص مخصَّصاً أو ناسخاً والصورة الرابعة بين كونه مخصَّصاً أو منسوخاً.

(٢) أي ان ما ذكرناه من التردد في الصورتين هو مع قطع النظر عن المرجح المتقدم لاحتمال التخصيص أعني شيوع التخصيص وندرة النسخ، وأما مع لحاظه فلا بد من حملة على التخصيص في الصورتين حتى اذا كان ظهور العام

أقوى من ظهور الخاص في الخصوص لما اشير اليه من تعارف التخصيص وشيوعه ونُدرة النسخ جداً في الأحكام، ولا بأس بصرف عنان الكلام الى ما هو نخبة القول في النسخ، فاعلم (١) إن النسخ وان كان رفع الحكم الثابت

في العموم الأفرادي أقوى من ظهور الخاص في الخصوص، لأن الأظهرية يكون مرجحاً ما لم يكن الظاهر متعيناً في الحجية ومع تعينه لا وجه للرجوع الى المرجح لانه يكون عند التكافؤ في الحجية، ثم إن للماتن عليه السلام تعليقا هنا هذا نصه: لا يخفى إن كونه مخصصاً بمعنى كونه مبيّناً بمقدار المرام عن العام وناسخاً بمعنى كون حكم العام غير ثابت في نفس الأمر في مورد الخاص مع كونه مراداً ومقصوداً بالإفهام في مورد بالعام كسائر الأفراد والأفلا تفاوت بينهما أصلاً كما هو واضح، لا يكاد يخفى.

(١) للنسخ في اللغة معان متعددة: منها (الإزالة) لما هو ثابت، منه قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها﴾ (١) ولعل المعنى المصطلح عند الأصوليين وهو (دفع الحكم وانتهاء أمدّه بعد انتهاء علته وحكمته ثبوتاً ورفع الحكم الذي يكون ثابتاً ومستمراً ظاهراً اثباتاً) مأخوذ من هذا المعنى، وبالجملة: النسخ: دفع للحكم في الواقع ورفع بصورة الظاهر، فالإرادة الجدية متعلقة بالمصلحة الموقّعة والإرادة الاستعمالية متعلّقة بالدوام والاستمرار.

اثباتاً إلا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، وإنما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره أو أصل انشاءه واقراره، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام واستمرار، وذلك لأن النبي ﷺ الصادر للشرع ربّما يُلهم أو يوحى اليه ان يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال، وانه ينسخ في الاستقبال، أو مع عدم اطلاعه على ذلك لعدم احاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك وتعالى، ومن هذا القبيل لعله يكون أمر ابراهيم بذبح اسماعيل. وحيث عرفت إن النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً وان كان بحسب الظاهر رفعاً، فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور

بيانه: ان النبي قد يؤمر الهاماً أو وحيّاً أن يبين الحكم الفلاني، كالأمر بالتصدق عند نجواه ويظهره على نحو له دوام واستمرار مع ان مصلحته موقّته، ويكون للحكم امداً محدوداً واقعاً على حسب المصلحة يعلمه من عند الله سبحانه، من ان الإرادة الجدية غير متعلّقة بدوام الحكم واستمراره إلا أنه لم يظهره بأمر الله سبحانه، أو لم يكن عالماً بذلك، لأن الأنبياء صلوات الله عليهم غير محيطين بجميع ما يجري في علمه تبارك وتعالى الذي هو عين ذاته ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾^(١) ولعلّ أمر الخليل بذبح الولد كان من هذا القبيل، اذ لو كان من أول الامر عالماً بعدم تعلّق الإرادة الجدية بذلك لما حصل الاختبار ولما تعلّق به الأجر والثواب، وبهذا يتبين: أنه لا مانع من النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ اذا اقتضته الحكمة.

فما عليه الجمهور من اشتراط النسخ بحضور وقت العمل بالمنسوخ، لأنه إن لم تكن فيه مصلحة امتنع جعله، وان كانت فيه مصلحة امتنع نسخه قبل وقت

وقت العمل لعدم (١) لزوم البداء المحال في حقّه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغيير ارادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتاً، ولا لزوم (٢) امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ، فإن الفعل إن كان مشتملاً على مصلحة موجبة للأمر به امتنع النهي عنه والآ امتنع الأمر به، وذلك (٣) لأن

العمل، قابلٌ للمنع لأن المصالح والمفاسد المؤثرة في جعل الأحكام مختلفة، فقد يكون لجعل الحكم في زمانٍ مصلحة ولم تكن في بقاءه أو في فعليته مصلحة بل قد تكون فيه مفسدة، كما قد تكون في ثبوته مصلحة وفي اثباته لم تكن مصلحة.

(١) استدلووا لاستحالة النسخ في الشرعيات بأمورٍ منها: أن إمكانه مساوقٌ مع إمكان البداء المحال في حقّه تعالى وهو تغير ارادته الجديّة مع عدم تغيير في ذات الفعل، مثل تغيير الموضوع، كتغيير المشروب عن كونه خمرًا الى كونه خلًا، أو تغيير جهته مثل اتيانه ابتداءً لله سبحانه ثم اتيانه لغير وجهه، فانه هو البداء المستحيل المستلزم للجهل بالمصالح، العياذ بالله.

(٢) هذا وجه آخر للاستحالة؛ وهو أن الاستلزام به مستلزمٌ لأحد محذورين على نحو مانعة الخلوّ، لأن الفعل ان كان ذا مصلحة ملزمة امتنع النهي عنه والآ امتنع الأمر به، والتعبير الأحسن أن يقول: (وعدم لزوم امتناع) حتى يحسن عطفه على (لعدم لزوم البداء).

(٣) هذا هو الجواب عن الدليلين: وهو ان ما ذكر في بيان حقيقة من أن دوام الفعل واستمراره لم يكن في الواقع متعلّقاً لإرادته سبحانه الجديّة حتى يقال: باستحالة تغيير ارادته سبحانه على خلاف المصلحة المستلزم للجهل بالمصلحة والمفسدة (العياذ بالله)، نعم كان الدوام والاستمرار متعلّقاً لإرادته الاستعمالية عن مصلحة مقتضية لذلك، ولاضير فيه اذ لا مانع من أن يكون انشاء الحكم في نفسه

الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً لإرادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهاي
تغير إرادته، ولم يكن الأمر بالفعل من جهة كونه مشتملاً على مصلحة
وإنما كان انشاء الأمر به أو اظهار دوامه عن حكمة ومصلحة، وأمّا
البداء (١) في التكوينيات بغير ذاك المعنى، فهو ممّا دلّت عليه الروايات
المتواترات

أو إظهار دوام الحكم واستمراره يكون ذا مصلحة من دون أن يكون استمرار
الفعل واقعاً ذا مصلحة.

(١) بعد الفراغ عن مسألة النسخ شرع في بيان حقيقة البداء، لتقارب
البحث فيهما تعريفاً وملاكاً، بل هما في الحقيقة أمر واحد، فإنّ النسخ بداء في
الشرعيات كما إن البداء نسخ في التكوينيات فهما من واحد، إلاّ أنّه لا ضرورة
في البحث عنه ولم تترتب عليه ثمرة عملية، فكان الأولى تركه لعدم كون المسألة
اصولية وعدم الإطمينان بصحة ما يذكره من التوجيهات، فإنه من مسائل القضاء
والقدر الذي يكون في سلوكه خطراً كبيراً على المصالح.

البداء: لغة (الظهور والبيان) تقول بدا لي كذا أي ظهر لي، قال الله تعالى
﴿وَبَدَأْ لَهُمْ سَيِّئَاتِ مَا عَمِلُوا﴾^(١)، وما هو المأخوذ عنه مأخوذ من هذا المعنى،
فالبداء في الإنسان هو الظهور بعد الخفاء من أجل جهله بكثير من المصالح
والمفاسد الموجودة في الأشياء والأفعال، إلا أنّ هذا المعنى من البداء مستحيل
بالنسبة الى الله سبحانه لاستلزامه الجهل والعياذ بالله، وهذا هو البداء الباطل الذي
لم يقله أحد.

والبداء الصحيح بالنسبة الى الله سبحانه الذي دلّت عليه الروايات المتواترة
هو الاظهار لما اخفاه لحكمة ومصلحة، فإنه يأمر نبيّه أو وليّه صلوات الله عليهم

كما لا يخفى، ومجمله: إن الله تبارك وتعالى اذا تعلقت مشيئته تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه لحكمة داعية الى اظهاره ألهم أو أوحى الى نبيه أو وليه ان يخبر به، مع علمه بأنه يمحوه، أو مع عدم علمه به لما أشير اليه من عدم الاحاطة بتمام ما جرى في علمه، وإنما يخبر به لأنه حال الوحي والالهام لارتقاء نفسه الزكية واتصالها بعالم لوح المحو والاثبات أطلع على ثبوته، ولم يطلع على كونه معلقاً على أمر غير واقع أو عدم الموانع، قال الله تبارك وتعالى: ﴿يُمحُو الله ما يشاء ويثبت﴾ الآية، نعم (١) من شملته العناية الإلهية واتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذي هو

أجمعين بأن يخبر بشيء لمصلحة في اخباره مع علمه بما سيخبره فيما بعد، أو مع عدم العلم بذلك لما عرفت من عدم إحاطتهم ﷺ بجميع ما أحاط به علمه سبحانه، وإنما يعلمون ما أعلمهم به فيخبر بما أطلع عليه بعد ارتقاء نفسه الزكية واتصالها بعالم المحو والاثبات، من دون علم بالمحو، لكون الثابت الذي علموا به معلقاً على أمر لم يقع أو كان مصادفاً لمانع لم يعلم به فيتبين خلاف ما أظهره له ﴿يُمحُو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾ (١).

(١) استدراك لما ذكره بالنسبة الى البداء الصحيح الذي دلت الروايات الصحيحة المتواترة عليه، إن مقام سيدنا ونبينا والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين أرقا من الاتصال بعالم المحو والاثبات بل هم متصلون بعالم اللوح المحفوظ والمعبر عنه بـ (أم الكتاب) الذي هو أعظم العوالم الربوبية، حيث ان الواقعيات تكون منكشفة فيه بما هي فهم عالمون بما سيكون كم أنهم عالمون بما كان من عند الله تبارك وتعالى.

من أعظم العوالم الربوبية وهو أم الكتاب، يكشف عنده الواقعيات على ما هي عليها، كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء ولبعض الأوصياء، كان عارفاً بالكائنات كما كانت وتكون، نعم (١) مع ذلك ربما يوحى إليه حكم من الأحكام تارة يكون ظاهراً في الاستمرار والدوام مع أنه في الواقع له غاية وأمد يعينها بخطاب آخر، وأخرى بما يكون ظاهراً في الجدد مع أنه لا يكون واقعاً بجد، بل لمجرد الابتلاء والاختبار، كما أنه يؤمر وحيّاً أو الهاماً بالأخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع لأجل حكمة في هذا الإخبار أو ذاك الاظهار، فبداله تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه

(١) استدراك لما استدركه: يذكر فيه انحاء البداء: فمنها ما يؤمر النبي أو الإمام عليه السلام بأن يبينوا حكماً له أمد في الواقع وغاية معينة لأنهم لم يبينوا تلك الغاية لحكمة، فيظهر منه أنه حكم ثابت مستمر لحكمة تقتضي اخفاء الغاية، فلما بلغ مدة الحكم النهاية اظهروا ما أخفوه من ذكر الغاية بخطاب آخر، وهذا من النسخ، ومنها: ما يخبر بما يكون ظاهره الجدد وهو ليس بجد حقيقة ثم يبين الواقع الذي يختلف عما أخبر به، وهذا أيضاً من النسخ، ومنها: ما يخبر صلوات الله عليه بأمر تكويني لحكمة في نفس الخبر من دون أن يقع لمانع منع عنه، مثل ما أخبر النبي ﷺ بموت اليهودي بسبب عض أسود في قفاه ولكن لم يقع ذلك بسبب ما تصدق به ثم قال ﷺ: «بها (أي بالصدقة) دفع الله عنه، ان الصدقة تدفع ميتة السوء» (١) فانكشف ان الموت الذي أخبر ﷺ عنه كان متوقفاً على ترك الصدقة إلا أنه لم يخبر عنه أولاً، ومثل ماورد في الآية الكريمة من أمر الخليل عليه السلام بذبح

بعدم أظهاره أولاً، ويبدى ما خفي ثانياً، وإنما (١) نُسب لله تعالى البدء مع أنه في الحقيقة الابداء لكمال شباهة ابداءه تعالى كذلك بالبداء في غيره، وفيما (٢) ذكرنا كفاية فيما هو المهم في باب النسخ، ولا داعي

ولده بناءً على كونه مأموراً به لا بخصوص مقدمات الذبح كما يقتضيه قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقَتِ الرُّوْيَا﴾^(١) ثم ارتفع الحكم، ومثل ماورد من البدء في إسماعيل بن الإمام الصادق عليه السلام وقال عليه السلام: «ما بدا الله في شيء كما بدا في إسماعيل»^(٢) ونظيره ما ورد في محمد بن علي الهادي عليه السلام وقوله عليه السلام لولده العسكري عليه السلام: «يأبني أحدث لله شكراً فقد أحدث فيك أمراً»^(٣) وان كان اللازم توجيه الخبرين أو رد علمهما الى قائلهما، لمنافاتهما مع ما ثبت متواتراً من نص النبي والأمير صلوات الله عليهما على ذكر أسماء الأئمة الاثني عشر صلوات الله عليهم، وإن أنوارهم كانت محدقة بالعرش قبل خلق آدم والعالم، رآها ابراهيم عليه السلام.

(١) ان قلت: كان الأنسب على التفسير الذي تقدم للبداء بالنسبة اليه سبحانه ان يُعبّر عنه بـ (الابداء) بدل البدء، قلت: الأمر كذلك الا أنه سُمّي بالبداء لكمال شباهته بالبداء في غير الله سبحانه.

(٢) ان مباحث النسخ والبداء لم تستوعب بما ذكر الا أن هذا المقدار كافٍ لما أردنا بيانه من إثبات بطلان ما اشتهر من اشتراط النسخ بحضور وقت العمل بالمنسوخ، وأن هذا لا أساس له ولا برهان يدعمه بل يصحّ ذلك وان لم يكن وقت العمل حاضراً.

(١) سورة الصافات: ١٠٥.

(٢) الفصول المختارة للمفيد عليه السلام: ص ٢٥١.

(٣) بصائر الدرجات للصفار: ص ٤٩٢ ح ٣.

بذكر تمام ما ذكره في ذلك الباب، ثم (١) لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ، ضرورة أنه على التخصيص يُبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً وعلى النسخ على إرتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الأمر بينهما في المخصّص، وأمّا إذا دار بينهما في الخاص والعام، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً، وعلى النسخ كان الخاص محكوماً به من حين صدور دليله كما لا يخفى.

(١) هذه ثمرة النزاع في مسألة دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، وقد عرفت أن محل الخلاف في المسألة هي صورتان من صور المسألة وحينئذ نقول: في الصورة الثانية وهي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بناءً على التخصيص يكون الخاص خارجاً عن حكم العام من أول الأمر، كشف عنه الدليل، فيكون اكرام العالم الفاسق من أول الأمر يكون حراماً، وبناءً على النسخ يكون واجباً الى زمان النسخ وبعده يكون حراماً، وفي الصورة الرابعة: وهي ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، فعلى تقدير كونه مخصّصاً لم يكن الخاص بحكم العام أصلاً، وعلى تقدير كون الخاص المتقدم منسوخاً بالعام المتأخر كان المنع من الخاص ثابتاً الى مجيء العام ومن بعد مجيئه يرتفع المنع ويصير الخاص كسائر أفراد العام واجباً، وإن اكرام العالم الفاسق يصير كإكرام العالم العادل بمجيء العام الناسخ.

وفي الثمرة إشكال فإنها إنما تتم لمن كان حاضراً في زمان الخطابين وأمّا بالنسبة إلينا فاللّازم العمل بالخاص ناسخاً كان أو منسوخاً أو مخصّصاً، كما ذكره بعض المدققين (١).

وذكروا للمسألة ثمرات غير ما ذكر، منها: أنه اذا ورد مخصصان مستوعبان
 لأفراد العام أو لأكثر أفرادهم، فعلى التخصيص يستلزم التخصيص المستوعب أو
 الأكثر فلا بد من معاملة التعارض معهما، وعلى النسخ لا إشكال في ذلك.
 هذا تمام الكلام فيما يتعلق بشرح مباحث العام والخاص والحمد لله.



مركز تحقيقات كنج پوز علوم اسلامی

المقصد الخامس

المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

مركز تقيت كچويز علوم رسدي

فصل

عُرِّفَ (١) المطلق بأنه: ما دلَّ على شائع في جنسه، وقد أشكل (٢) عليه بعض الأعلام بعدم الإطراد أو الإنعكاس، وأطال الكلام في النقض والإبرام، وقد (٣) نبَّهنا في غير المقام على أنَّ مثله شرح الإسم، وهو ممَّا يجوز أن لا يكون بمطرّد ولا بمنعكس، فالأولى الاعراض عن ذلك، ببيان ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، أو من غيرها مما يناسب المقام.

تعريف المطلق والمقيد وألفاظهما

(١) ذكرنا للمطلق والمقيد تعاريف أشهرها وأقدمها ما ذكره في المتن من أن المطلق: (هو اللفظ الدال على معنى شائع في جنسه) والمقيد: (هو اللفظ الدال على ما ليس بشائع في جنسه) والمراد من الجنس كما في التقريرات الجامع بين الحصص التي تصلح الحصّة المسماة بالمطلق للانطباق عليها لا الجنس النحوي: الذي يقال له اسم الجنس أو علم الجنس، ولا الجنس المنطقي: المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة.

(٢) أورد على التعريف إيرادات طرداً وعكساً كما في الفصول أهمها خروج ما هو معظم أفراده عنه وهو اسم الجنس الشائع في أفراده، لا في جنسه ويختص بالنكرة.

(٣) أراح الماتن رحمه الله نفسه كما هو دأبه من أن التعاريف كلّها لفظيّة ولا يضرّ

النقض وأنما يضر ذلك بالتعاريف الحقيقية، والظاهر عدم ثبوت وضع خاص للفظين، بل هما على مالهما من المعنى لغةً وعرفاً كما سيأتي في آخر الفصل اختياره له، فالإطلاق هو الإرسال ويقابله التقييد، وإذا أردنا صياغة تعريف علمي لهما فالأحسن أن يقال: (المطلق: هو ما دل على مرسل في غيره ويقابله المقيد) والذي يهون الأمر أنه لا ترتب ثمرة عملية على تعيين التعريف.

والمهم: الذي تترتب ثمرات مهمة، هو معرفة التقابل بينهما، المشهور بين الأصوليين إلى زمان سلطان العلماء رحمته الله: هو أن التقابل بينهما تقابل التضاد فالمطلق عندهم (الماهية المقيدة بقيد الإرسال والشيوع) والمقيد (الماهية المقيدة بقيد يكون ذاك القيد جزءاً للمفهوم)، وعلى هذا المبنى يكون استعمال المطلق في المقيد مجازاً لأن الإطلاق قيد مأخوذ في مفهومه، كما أنه على هذا القول لا حاجة إلى مقدمات الحكمة لأجل استكشاف الإطلاق، واختار سيدنا الاستاذ هذا القول. فإن الإطلاق في نظره عبارة عن لحاظ عدم دخل القيد، كما إن التقييد عبارة عن لحاظ دخله، وجوديان فهما أمران وجوديان متقابلان وهو مبني على مختاره في معنى اسم الجنس الذي سنتكلم عنه.

ومن زمان سلطان العلماء اشتهر القول بأن تقابلهما تقابل العدم والملكة، وذهب بعضهم إلى أن التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب، (فالمطلق) أمرٌ عديم أي (المهية الغير المقيدة بشيء) والمقيد أمرٌ وجودي وهو المهية المقيدة بالشيء، وعلى هذا المبنى لا يستفاد الإطلاق إلا بمقدمات الحكمة كما أنه لا يكون استعماله في المقيد مجازاً، والاختلاف بين القولين هو في أن الإرسال الذي هو مفهوم المطلق يكون داخلاً في مفهومه، أو أنه لم يكن جزءاً لمفهومه،

فمنها اسم (١) الجنس، كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض

والآ فإن الكل متفقون على ان المعنى شيء واحد وهو الإرسال.

ومشهور المتأخرين: اختلفوا في أنهما من قبيل القيام واللاقيا المحمولان على الماهية المتصورة، مع قطع النظر عن المحل الذي أما أن يكون موجوداً وإما ان يكون معدوماً، ولا يجتمعان في ماهية ولا يرتفعان عنها، المعبر عنهما بالنقيضين أو السلب والإيجاب، أو أنهما نظير العمى والبصر، بأن يكون ارتفاعهما فيما لم يكن المحل قابلاً للتقييد، مثل الانقسامات الثانوية واللاحقة للمأمور به بعد ورود الأمر مثل قصد الأمر، وذهب المحقق النائيني الى هذا المبنى، والاختلاف هو في توقف اطلاقهما على اعتبار قابلية المحل وعدمه.

ولا يبعد: ان يختلف ذلك بحسب مقام الثبوت والإثبات فإنه في مقام الثبوت يكون الإرسال والانطباق ذاتياً للمطلق من دون حاجة الى مقدمات الحكمة، واما في مقام الإثبات والدلالة يتوقف على مقدمات الحكمة، ويكون متوقفاً على قابلية المحل وحيث ان محل الكلام هنا في معرفة الاطلاق بحسب الثبوت فالأرجح ان التقابل بين المطلق والمقيد هو تقابل السلب والإيجاب، وسيأتي للكلام تنمة عند بيان الفاظ المطلق.

(١) اسم الجنس: يُعبر عنه في المنطق بالكلي الطبيعي، جوهرأ كان كالإنسان والرجل والفرس والحيوان، أو عرضاً متأصلاً كالسواد أو انتزاعياً كالملكية، وقد تقدم في بحث المشتق ان الماتن ﷺ اصطلاح للعرض المتأصل بالعرض وللانتزاعي بالعرضي، على خلاف اصطلاح المنطقيين، فإن المراد من العرض عندهم مبدأ الاشتقاق كالسواد، والعرضي العنوان الاشتقاقي كالأسود سواء كان متأصلاً أو انتزاعياً.

الى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر والأعراض بل
العرضيات، ولاريب (١) أنها موضوعة لمفاهيمها بما هي مبهمة
ومهملة، بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها حتى لحاظ أنها كذلك.
وبالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، وصرف المفهوم
غير الملحوظ معه شيء أصلاً الذي هو المعنى بشرط شيء، ولو كان
ذاك الشيء هو الارسال والعموم البدلي، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ
شيء معه الذي هو الماهية اللا بشرط القسمي،

(١) وقع الخلاف فيما هو الموضوع له في أسماء الأجناس، وذكر في المتن
أنه (مفهومها المبهم المهمل بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها)، وللتوضيح نقول: ان
الماهية قد تلاحظ مع قصر النظر على ذاتها من دون لحاظ شيء معها يعبر عنها
بـ (الماهية المهملة) وقد تلاحظ معها شيئاً آخر خارج عن ذاتها، وهذا ينقسم الى
ثلاثة أقسام: لأنها إما أن تلاحظ مع ذلك الشيء مقترنة بوجوده يُعبر عنها
بـ (الماهية بشرط شيء) كالحاظ الضحك مع الإنسان، وإما أن تلاحظ مقترنة
بعدمه كالحاظ التكلم مع الفرس وهي: (الماهية بشرط لا) وإما أن تلاحظ غير
مقترنة بوجوده ولا بعدمه كالكتابة بالنسبة الى الإنسان وهي (الماهية لا بشرط
القسمي)، ويمكن أن تلاحظ الأقسام الثلاثة وينتزع منها مفهوماً جامعاً يعبر عنه
بـ (اللابشرط المقسمي) والفرق بين اللا بشرطين هو: (إنّ اللا بشرط القسمي من
المعقولات الأولية المنتزعة من الخارج كقسيميه، واللابشرط القسمي من
المعقولات الثانوية: أي أنها تنتزع في الذهن من تلك التصورات).

بعدما تبين ما ذكرناه من التوضيح أقول: إنّ المشهور ذهبوا الى أنّ
الموضوع له في أسماء الأجناس الماهية بشرط شيء، وذهب السلطان الى أنه

وذلك (١) لوضوح صدقها بمآلها من المعنى بلا عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط والتقيد فيها، مع (٢) بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد وان كان يعم كل واحد منها بدلاً أو استيعاباً، وكذا المفهوم اللابشرط القسمي، فإنه كلي عقلي لا موطن له إلا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها، بداهة أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً، فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا وجود له إلا ذهنياً؟

اللابشرط القسمي بمعنى عدم لحاظ وجود القيد معه ولا عدمه، وذهب الماتن رحمته الى أنه الماهية المبهملة أي اللابشرط المقسمي، واستدل على مدعاه بوجهين:

(١) هذا هو الوجه الأول: وهو إن اسم الجنس ان كان موضوعاً للماهية المطلقة أو الملحوظة لابشرط عن وجود القيد وعدمه يكون الموضوع له الماهية المقيدة، لأن اللابشرط القسمي أيضاً له حد وقيد ذهنياً فيلزم عدم صحة حمله على الفرد، إلا مع التجريد لعدم كون الفرد الخارجى مقيداً بأحد القيدين، مع اننا نرى صدق الماهية على الفرد وصحة حملها عليه من دون عناية وتجريد (زيد إنسان).

(٢) هذا هو الوجه الثاني: وهو أنه لو كان المفهوم والموضوع له في اسم الجنس الماهية المقيدة بقيد الإطلاق والإرسال أو المقيدة باللابشرطية لزم أن لا يصح حمله على الفرد كما هو واضح، فإن الإنسان المقيد بقيد الإطلاق غير قابل للحمل على زيد الذي هو فرد له وان كان يشمل على نحو البدلية أو الاستيعاب، لأن الإنسان المقيد بقيد الإطلاق مبائن مع زيد ولا يجوز حمل المبائن على المبائن، لأن شرط الحمل الإتحاد بحسب الوجود خارجاً وهذا مفقود وكذلك المقيد باللابشرطية فان لحاظ اللابشرطية يكون في الذهن والتقيد به يوجب ان يكون موجوداً ذهنياً أو (كلياً عقلياً) باصطلاح المتن وهو

لا ينطبق ولا يتحد مع زيد الذي هو موجودٌ خارجي، لتبائن الوجود الذهني مع وجود الخارجي فلا يتحقق حمل أحدهما على الآخر.

وللسيد الاستاذ إشكال ثالث على القول بأن الكلّي الطبيعي عين اللابشرط القسمي، وهو أنّ الكلّي الطبيعي هو ما يكون صالحاً للانطباق على افراده بينما اللابشرط القسمي هو ما يكون منطبقاً وفانياً بالفعل في تمام الأفراد، فكيف يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر.

ويظهر من الحكيم السبزواري: إنّ الكلّي الطبيعي هو اللابشرط المقسمي وهو عين الماهية المهملة، ونُسب هذا القول الى الماتن عليه السلام، أما أنّه الماهية المهملة فقد صرّح بذلك في عبارة المتن وأما اتحادها مع اللابشرط المقسمي فلم يصّرّح به ولعلّه استفادوه من قوله: (أنها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مهمة بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها) ولا ظهور فيه على ما نُسب اليه.

وأورد عليه المحقق الأصفهاني عليه السلام في حاشيته هنا: ان اللابشرط المقسمي على التحقيق ليس هو المعبر عنه في التعبيرات بالماهية من حيث هي: اذا المهيّة من حيث هي، هي الماهية الملحوظة بذاتها بلا نظر الى الخارج عنها، واللابشرط المقسمي هي الماهية اللابشرط من حيث الاعتبار الثلاثة لا من حيث كل قيد فضلاً عن ذات الماهية التي كان النظر مقصوراً عليها بلا نظر الى الخارج عن ذاتها، هذا هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه في الماهية واعتباراتها وان اشتبه الأمر فيها على غير واحدٍ حتى أهل الفن، ونحى نحوه سيدنا الاستاذ، وما ذكره من عدم صحّة اتحاد الماهية المهملة المقصور لحاظها على ذاتها وذاتياتها مع اللابشرط المقسمي الملحوظ فيه اللابشرطية من حيث الاعتبار هو الصحيح

(ان صحت نسبته الى المتن).

ويؤكدده: إنَّ اللابشرط المقسمي من المعقولات الثانوية، والماهية المهملة من المعقولات الأولية ولا يعقل اتحادهما، والذي يُهَوَّن الخطب أنه لا أثر عملي لذلك.

والذي له الأثر هو أن الموضوع له في أسماء الأجناس هل أنه اللابشرط القسمي، أو أنه نفس الماهية؟ فعلى الأول: لو وقع موضوعاً للحكم يستفاد عموم الحكم لجميع الافراد من الوضع من دون حاجة الى قرينة الحكمة، وعلى الثاني: لا بد من قرينة الحكمة، والصحيح: هو إنَّ الموضوع له ليس الماهية بقيد الإرسال ولا الماهية اللابشرط المقسمي ولا الماهية اللابشرط القسمي، فإن هذه الاعتبارات طارئة على الماهية واللفظ يطلق على جميع هذه الاعتبارات بلا عناية أو مسامحة، فلو أخذ شيئاً من هذه الاعتبارات والخصوصيات في المعنى الموضوع له لكان استعماله في غيره مجازاً يحتاج الى عناية حتى اذا لم يكن ذلك الشيء خارجاً عن ذاتها، لأنه ليس بمهملة بتمام المعنى، مع ان الوجدان يشهد بعدم وجود أي عناية في مورد استعمال اسم الجنس مع لحاظ القيد فلو كان مقيداً بالاطلاق كان مجازاً، وبالجمله: إنَّ الموضوع له في اسم الجنس هو الماهية المهملة المعرّاة من جميع الخصوصيات والتعينات الذهنية والخارجية، وحينئذ يكون استعماله مع أي خصوصية حقيقة، وهذا المعنى هو الذي يفهمه العرف من اللفظ.

ومنها علم (١) الجنس: كاسامه، والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة لا بماهي هي بل بماهي متعينة بالتعین الذهني ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف، لكن (٢) التحقيق: أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً

(١) من ألفاظ المطلق: علم الجنس، فإن العرب وضعوا لبعض الأجناس علماً فقد وضعوا للشعوب (ثعالة) وللأسد (اسامة) وللعقرب (أم عريط) والمشهور عند علماء العربية أنه يختلف عن اسم الجنس فإنه موضوع للماهية بما أنها متعينة بالتعین الذهني على نحو يكون التعین المذكور مأخوذاً قيداً زائداً على التعین الذهني الموجود في كل معنى مستعمل فيه، ولأجله يعاملون معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف، فالفرق بينه وبين اسم الجنس هو إن المعنى في اسم الجنس بسيط وهو الماهية بماهي، وفي علم الجنس مركب من الماهية والتعین الذهني.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

(٢) هذه مخالفة مع رأي المشهور واختيار عدم التفاوت بين المعنى الموضوع له في اسم الجنس وفي علمه أصلاً، فكما إن الموضوع له في أسماء الأجناس نفس الماهية بلا لحاظ شيء معها وإن التعین الذهني لم يكن جزءاً لمفهومها، كذلك أعلام الأجناس فإن الموضوع له فيها أيضاً نفس الماهية والتعین الذهني لم يكن جزءاً لمفهومها، وأما معاملتهم معها معاملة المعرفة فليس ذلك من جهة وجود فرق بينها وبين أسماء الأجناس، لأن تعريفها لفظي والذي يوجب التفاوت بينهما إذا كان التعريف حقيقياً، فعن الرضي في شرح الكافية: (إذا كان لنا تأنيث لفظي كغرفة وبشرى وصحراء، ونسبة لفظية نحو كرسي فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظي إمّا باللام كما ذكرنا وإمّا بالعلمية كما في اسامة).

كاسم الجنس، والتعريف فيه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي،
والأ(١) لما صحّ حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل، لأنه على
المشهور كُلي عقلي، وقد عرفت أنه لا يكاد يصحّ صدقه عليها مع
صحة حمله عليها بدون ذلك كما لا يخفى، ضرورة (٢) أن التصرف في
المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يكاد يكون بناء
القضايا المتعارفة عليه، مع (٣) أن وضعه لخصوص معنى يحتاج الى
تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال، لا يكاد يصدر عن جاهل فضلاً
عن الواضع الحكيم، ومنها (٤): المفرد المعرف

(١) استدلال لإثبات دعواه بأمرين، أحدهما: صحة حمل علم الجنس على
الفرد كما هو الحال في اسم الجنس، فكما تقول: (هذا أسدٌ مقبلاً) تقول: (هذه
اسامة مقبلاً) من دون عناية وتصرف بالغاء قيد التعيين الذهني فلو كان المعنى
الموضوع له مقيداً باللحاظ الذهني كان موجوداً ذهنياً وهو غير قابل للحمل على
الموجود الخارجي إلا بالتجريد عن القيد وهو خلاف الوجدان العرفي.

(٢) فإن بمراجعة العقلاء في محاوراتهم يتبين أنهم في حمل علم الجنس
لا يتصرفون في المحمول بالغاء جزء المعنى، أعني قيده لأجل تصحيح الحمل،
ودعوى إرادة نفس المعنى بدون قيده في القضايا المتعارفة تعسف.

(٣) هذا هو الدليل الثاني لإثبات دعواه: وهو ان الوضع للمعنى المشهور
يكون على خلاف حكمة الوضع التي هي التفهيم والتفهم لا يصدر عن حكيم، لأن
لازم ذلك المبني هو ان الواضع وضع هذه الألفاظ للماهية المقيدة باللحاظ
الذهني لم يستعملها أحد في هذا المعنى بل المستعمل فيه دائماً المجرد عن القيد
وهذا لم يفعله جاهل فضلاً عن حكيم نبيه.

(٤) ذكروا المفرد المعرف باللام من ألفاظ المطلق: وللمعرف باللام أقسام:
أحدها: لام الجنس، مثل (الرجل خيرٌ من المرأة) ثانيها: لام الاستغراق

باللام، والمشهور أنه على أقسام: المعرف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه، على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى، والظاهر (١): أن الخصوصية في كل واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام، من باب تعدد الدال والمدلول لا باستعمال المدخول يلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه غير المدخول، والمعروف (٢): أن اللام تكون موضوعاً

مثل ﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر﴾^(١)، ثالثها: العهد بأقسامه الأربعة وهي: العهد الذهني: مثل (ادخل السوق) أن لم يكن عهداً في الخارج، والذكري مثل ﴿فعصى فرعون الرسول﴾^(٢) والحضوري مثل (لا تشتم الرجل) وكقوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾^(٣) والخارجي مثل (ادخل السوق)، واختلفوا في أن المعرف باللام هو مشترك معنوي وإن الموضوع له هو الجامع لهذه الأقسام أو أنه مشترك لفظي.

(١) هذا تنبيه على مسامحة وقع في تعبيرهم، فإنه قد يتخيل من تعبيرهم بأن المعرف بلام الجنس كذا وبلام العهد كذا إن للمدخول معانٍ متعددة وإن الإنسان إذا كان مدخولاً للام الجنس يختلف معناه عما إذا كان مدخولاً للام العهد، والصحيح: أن المدخول ليس له إلا معنى واحد من دون فرق بين المعرف وغيره والمعرف بأقسامه، فإن المعنى في الجميع واحد غايته أن الخصوصية مستفادة من اللام أو من القرينة: بدعوى إن اللام معنى وهو التعريف وإن الخصوصية مستفادة من القرينة على نحو تعدد الدال والمدلول لا أن المدخول مستعمل في تلك المعاني بنحو الاشتراك أو المجازية.

(٢) عند النحويين، ولكن اختلفوا في أن (ال) موضوعة لذلك أو اللام

(١) سورة العصر: ٢.

(٢) سورة المزمل: ١٦.

(٣) سورة المائدة: ٣.

للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني، وأنت (١) خبير: بأنه لا تعين في تعريف الجنس الا الاشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً

ولازمه (٢): ان لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له الا الذهن الا

وحدها كما في الألفية (ال حرف تعريف أو اللام فقط)، وذكروا ان ال كما تكون موضوعة للتعريف موضوعة للتعين أيضاً في غير العهد الذهني، فإن اللام فيه للإشارة الى الفرد المقيّد حضوره في الذهن من دون تعين له، وبالجمله: إن التعريف والتعين متلازمان عندهم.

(١) هذا رد على قول النحويين، وإثبات أن (ال) لم تكن موضوعة للتعريف ولا للتعين، اذ لا تعين في تعريف الجنس كما لا دلالة فيه على التعريف، اذ لا معنى للتعين في تعريف الجنس الا تميزه في الذهن عن المعاني المتصورة، مع ان تميزه كذلك غير معقول لامور.

(٢) هذا هو الأمر الأول: وهو أنه لو كان تعريف الجنس لتمييزه في الذهن لزم ان لا يصح حمل الفرد على الجنس المعرف ولا حمل الجنس المعرف على الفرد، وتقول: (زيد الرجل) أو (الرجل زيد) لا اعتبار بالاتحاد في الحمل، ولا يمكن اتحاد المعرف مع الفرد لأن التميز يكون في الذهن فيكون المعرف موجوداً ذهنياً، ولا يمكن اتحاد ما لا موطن له الا في الذهن مع ما هو موجود في الخارج الا بالتجريد عن التميز والتعين، ولا فائدة في هذا التقييد بعد فرض لزوم استعماله في المجرد عن القيد دائماً، ويمكن الجواب عنه: بأن الموضوع له هو المقيّد على ان يكون التقيّد داخلياً والقيد خارجاً وحينئذ لا مانع من الحمل بدون التجريد.

بالتجريد، ومعه لا فائدة في التقييد، مع (١) إن التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خالٍ عن التعسف، هذا (٢) مضافاً إلى إن الوضع لما لا حاجة إليه، بل لابد من التجريد عنه والغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغواً كما أشرنا إليه، فالظاهر (٣): أن اللام مطلقاً تكون للتزيين، كما في الحسن والحسين، واستفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن

(١) هذا هو الأمر الثاني: وهو أنه على تقدير عدم لزوم اللغوية في التقييد وإن كان اللازم في الحمل التأويل والتصرف، نقول: إن في التصرف المذكور تعسفاً، لأن بناء العرف في القضايا المتعارفة في محاوراتهم على الحمل من دون تأويل أو تجريد بل لا يخطر ذلك إلى أذهانهم.

(٢) هذا هو الأمر الثالث: وهو أنه على تقدير تسليم أن بناء أهل المحاورة على الحمل مع التجريد والتأويل دائماً، نقول: إن الوضع للمعنى الذي لا يستعمل اللفظ دائماً في المعنى الموضوع له يكون على خلاف حكمة الوضع لم يصدر عن جاهل فضلاً عن حكيم كما ذكرنا سابقاً.

(٣) بعدما زيف رأي مشهور النحويين وأثبت أن اللام لا تفيد التعريف ولا التعيين، ولا يمكن أن تكون موضوعاً لذلك على رغم ذهاب جمهور النحويين إليه اختار ما انفرد به نجم الأئمة في شرح الكافية: وهو أن اللام دائماً وفي جميع موارد استعمالها تكون للتزيين، فاللام في (الرجل) مثلها في (العباس والحسن والحسين) وإن الخصوصية في الرجل تكون مستفادة من القرينة الخاصة الدالة تارة على العهد وأخرى على الاستغراق أو الجنس.

التي (١) لابد منها لتعيينها على كُلِّ حالٍ، ولو قيل بإفادة اللام للإشارة الى المعنى ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لاحاجة الى تلك الاشارة لو لم تكن مُخلّة، وقد عرفت اخلالها:

(١) القرينة لازمة سواء قلنا بمقالة المشهور من أن اللام موضوعة للتعريف والتعيين، أم قلنا بأنها للتزيين، أما على الأول: فتكون مشتركة لفظاً وتحتاج الى قرينة معينة، وأما على الثاني: فقد استعملت في غير ما وضعت له اذ لم تستعمل في التزيين بل استعملت في التعيين فتحتاج الى قرينة صارفة، نعم يختلف القولان في أنه على الأول يتوقف الحمل على الفرد على التجريد والتأويل وعلى الثاني لا يحتاج الى ذلك.

وما ذكره من وضع اللام للتزيين مطلقاً قابلٌ للمنع، اذ لا تزيين في الرجل والدار والإنسان كما أن قول المشهور من أن اللام موضوعة للتعيين أيضاً قابلٌ للمنع، لأن اللام حرفٌ والتعيين معنى اسمي كيف يمكن أن تكون اللام موضوعة فيه، والصحيح: أنها موضوعة للنسبة التمييزية وبها تقع الإشارة الى أن هذا الجنس في قولك: (الرجل خيرٌ من المرأة) متميزٌ عن سائر الأجناس الذي يُعبّر عنه بالتعيين، بل لا يبعد أن تكون اللام الداخلة على الأعلام الشخصية مثل: العباس أيضاً مستعملة في هذا المعنى، فإن المستعمل يعامل المسمى معاملة الكلّي ولهذا لا تدخل اللام الا اذا تضمن العلم معنىً حديثاً كـ (الفضل والعباس والحسن والحسين) ولا تدخل على مثل (زيد وعمر) فالمستعمل يلاحظ المعنى الصفتي الكلّي ويدخل عليه اللام للدلالة على أن هذا المصداق متميزٌ عن غيره ادّعاءً، وبالجملّة: ان التزيين مخالفٌ لذوق العرب والتميز هو امرٌ خارجي ولكن يُدرك في الذهن بعد دلالة اللام على النسبة التمييزية، وبهذا يندفع إشكال

وأما (١) دلالة الجمع المعروف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه فلا دلالة فيها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين، حيث أنه لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد، وذلك (٢) لتعين المرتبة الأخرى وهي أقل مراتب الجمع كما لا يخفى، فلا بد أن تكون دلالته عليه مستندة إلى وضعه كذلك لذلك، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ليكون به التعريف

المتن على المشهور من أن التعين الذهني يجعله جزئياً ذهنياً و(كُلِّياً عقلياً بتعبير المتن) وهو غير قابل للحمل على الفرد، فإنه إنما يرد إذا كان الموضوع له الصورة الذهنية وليس الأمر كذلك بل الموضوع له النسبة الخارجة المتعينة بالتعين الخارجي إلا أن الإشارة تكون إلى الذهن، بل نقول: إن الأمر في اعلام الأجناس كذلك فإن (اسامة) موضوعة للتسمية على المجموعة مع اعطائها صبغة واحدة كما هو المصطنع اليوم حيث يعطون لمجموعة من الدول صبغة الوحدة ويقولون (دول عدم الانحياز) وبهذا يختلف أسامه عن أسد، فتأمل.

(١) إن قلت: إن ما ذكرت من أن اللام لا تكون للتعين بل هي للترتين ينافي مع ما اتفقوا عليه من أن الجمع المعروف يفيد العموم، فإن هذه الدلالة لا بد وأن تكون مستندة إلى اللام والآن فإن الجمع لا دلالة له على العموم بل يدل على ثلاثة فما فوق.

(٢) أجاب عن التوهم بوجهين: أحدهما: إنه على القول بدلالة اللام على التعيين لا يلزم منه دلالة الجمع المعروف على العموم بواسطة اللام، إذ المتعين ليس استغراق جميع الأفراد بل المتعين هو أقل مراتب الجمع أعني ثلاثة، فلا بد من أن يكون الدال على الاستغراق هو مجموع اللام والمدخول لا خصوص اللام،

وان (١) أبيت الآ عن استناد الدلالة عليه فلامحيص عن دلالة على الاستغراق بلا توسيط الدلالة على التعيين، فلا يكون بسببه تعريف الآ لفظاً فتأمل جيداً، ومنها (٢): النكرة مثل (رجل) في (وجاء من أقصى المدينة رجل) أو في (جئني برجل)، ولا إشكال (٣) ان المفهوم منها في

وحينئذ ليس في الجمع المعرف دلالة على أن اللام للتعين، أقول: إن ما ذكره في دفع التوهم هنا مناف لما ذكره في الفاظ العموم من انكاره لدلالة الجمع المعرف لا على اللام وحده ولا المدخول ولا المجموع منهما، وانكر صاحب الحاشية على المعالم: تعين أقل الجمع في الجمع المعرف وقال: إن اللام اشارة الى الطبيعة المعينة فإن لم يكن له تعين فالتعيين في جميع الأفراد لأنه التعيين الذي ليس فيه إيهام بخلاف أقل الجمع فإن التعيين فيه مشوب بالابهام، بخلاف المحقق النائيني فإنه يرى إن أقل الجمع هو المتعين.

ثم إن ما ذكره هنا من تسليم وضع الجمع المعرف للاستيعاب يستلزم ان يكون استعماله في غير الاستيعاب مجازاً وما أظنه يلتزم بذلك.

(١) هذا هو الوجه الثاني من الجواب: وهو انه على تقدير دلالة اللام وحدها في الجمع المعرف على الاستغراق والعموم الآ أن ذلك ليس بتوسيط دلالتها على التعيين بل يمكن أن تكون بنفسها دالة على العموم ولم تكن دالة على التعيين اذ لا ملازمة بينهما، واذا لم تكن دالة على التعيين لم يكن التعريف باللام تعريفاً حقيقياً بل لابد ان يكون لفظياً.

(٢) من ألفاظ المطلق: النكرة، وقد ذكر له مثالان للدلالة على أن له استعمالان.

(٣) هذا هو الاستعمال الأول: يكون المستعمل فيه الفرد المعين في الواقع

الأول ولو بنحو تعدد الدال والمدلول هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من افراد الرجل، كما أنه (١) في الثاني هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون حصّة من الرجل ويكون كلياً ينطبق على كثيرين، لا فرداً (٢) مردهداً بين الافراد، وبالجملّة: النكرة: - أي ما بالحمل

المجهول عند المخاطب القابل للانطباق على غير واحد من افراد الرجل في قوله تعالى ﴿وجاء من أقصى المدينة رجل﴾^(١) ودالتها على هذا المعنى يكون بنحو تعدد الدال والمدلول، فعند المخاطب يكون قابل للانطباق على غير واحد من افراد الطبيعة مع ان الجائي كان فرداً واحداً معيناً معلوماً عند المتكلم.

(١) هذا هو الاستعمال الثاني: يكون المستعمل فيه الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة في قولك (جئني برجل) وهو قابل الانطباق على غير واحد من حصص تلك الطبيعة على نحو البدلية، وحيث ان المدلول حصّة من الطبيعة غير معينة لامحالة يكون كلياً قابلاً للصدق على الكثيرين، والفرق بين الاستعمالين هو ان المراد في الأول يكون فرداً معيناً واقعاً مجهولاً عند المخاطب فهو جزئي، وفي الثاني يكون المراد الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة ولا ثالث لهذين الاستعمالين.

(٢) قد يتوهم أن يكون للنكرة استعمالاً ثالثاً: وهو الفرد المردد: بمعنى هذا أو غيره، وقد وقع الكلام في عدّة مسائل من الاصول والفقه كمسألتي العلم الإجمالي والواجب التخيري من الاصول ومسألة الكلّي في المعين كـ (صاع من صبرة) من الفقه هل ان الفرد المردد معقول أم لا؟ وذهب جماعة من المحققين الى عدم معقوليته لأن كل موجود في الخارج يكون معيناً، ولو لم يتعين لم يوجد في الخارج، فالتشخيص مساوق مع الوجود فمع عدم التشخيص لا وجود، فهذا التوهم باطل وليس للنكرة الا ما تقدم من الاستعمالين، فكل ما وجد من الطبيعة

الشائع يكون نكرة عندهم - إمّا هو فردٌ معيّنٌ في الواقع غير معيّن للمخاطب، أو حصّة كليّة لا الفرد المردّد بين الأفراد، وذلك (١) لبداهة كون لفظ (رجل) في (جئني برجل) نكرة مع أنّه يصدق على كلّ من يجيء به من الأفراد ولا يكاد يكون واحداً منها هذا أو غيره، كما هو قضية الفرد المردّد لو كان هو المراد منها، ضرورة أنّ كلّ واحدٍ هو هو، لا هو أو غيره، فلا بدّ (٢) أن تكون النكرة الواقعة في متعلق الأمر هو الطبيعي المقيّد بمثل مفهوم الوحدة فيكون كلياً قابلاً للانطباق فتأمل جيّداً.

إذا (٣) عرفت ذلك فالظاهر صحّة اطلاق المطلق عندهم حقيقةً

يكون هو هو لا هو أو غيره.

(١) هذا هو البرهان على أن مدلول النكرة المنوّنة يكون بأحد الاستعمالين ولا يكون بمعنى الفرد المردّد، فإن قال الأمر: (جئني برجل) فإنه ينطبق على كلّ فردٍ من أفراد الطبيعة السارية بالحمل الشائع ولا ينطبق على هذا الفرد أو غيره، لأن كلّ فردٍ من الطبيعة متعين ومحدود وأمّا غير المعين وغير المحدود بحدٍّ فلا وجود له.

(٢) وحيث لا مجال للفرد المردّد فإن وقعت النكرة متعلقاً للأمر فإن المطلوب طلب صرف الوجود من الطبيعة، وإن وقعت متعلقاً للنهي فقد وقع الزجر عن الطبيعة بأجمعها.

(٣) بعد الفراغ عن ذكر الفاظ المطلق ثبوتاً شرع فيما يتعلق بتلك الألفاظ في مرحلة الإثبات الذي يطلق عليه المطلق من تلك الألفاظ بالحمل الشائع لفظان منها أحدها: اسم الجنس الموضوع للمهية المهملة، وثانيها: النكرة المنوّنة على الاستعمال الثاني (الدالة على الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة) والذي يبدو أن

على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني كما يصح لغة، وغير بعيد (١) أن يكون جريهم في هذا الإطلاق على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى، نعم (٢) لو صح ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيّد بالإرسال والشمول البدلي لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصّة عندهم بمطلق إلا أن الكلام في صدق النسبة، ولا يخفى (٣) أن المطلق بهذا

ذلك موافق لمعناه اللغوي أعني الإرسال، والآفليس للاصوليين في ذلك اصطلاح خاص.

(١) الاصوليون في هذين المصطلحين (المطلق والمقيد) جارون على معناهما اللغوي كما نتبها عليه في أول المسألة وواعدنا بأنه سيأتي من الماتن بالحرف التصريح بذلك فليس لهم فيهما اصطلاح خاص مخالف للمعنى اللغوي، فالمعنى في اللفظين (النكرة المنونة، اسم الجنس) الطبيعة المرسلة، وتقييدها بالوحدة المستفادة من التنوين لا يوجب تضييقاً للطبيعة حتى ينافي معناه اللغوي وإنما هو للدلالة على الحصّة الغير المعينة من تلك المهية.

(٢) هذا الاستدراك لبيان أنه على تقدير صحة ما نسب إلى المشهور من الاصوليين: من أن المطلق المهية بقيد الإرسال لم يكن اللفظان من المطلق المصطلح عندهم، إذ لا دلالة في كل من اسم الجنس أو النكرة المنونة على التقييد بالإرسال والإطلاق، إلا أن الشأن في صدق هذه النسبة - مضافاً إلى أن ما زعم نسبته إليهم - مختص باسم الجنس، وأما في النكرة فلم ينقل فيها مخالفة عنهم.

(٣) تنبيه على بيان الفرق بين النظريتين الذي تقدم ذكره، وهو أنه على القول بأن المطلق هو الطبيعة المقيدة بقيد الإرسال لم يكن قابلاً لظرو التقييد

المعنى لطرو التقييد غير قابل، فإن ما له الخصوصية ينافيه ويعانده، بل وهذا بخلافه بالمعنيين فإن كلاً منهما له قابل، لعدم انثلامهما بسببه أصلاً كما لا يخفى، وعليه لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق لا مكان إرادة معنى لفظه منه، وإرادة قيده من قرينة حال أو مقال، وإنما استلزمه لو كان المطلق بذاك المعنى، نعم (١) لو أريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازاً مطلقاً، كان التقييد بمتصل أو منفصل.

عليه: فإن قلت: (أكرم انساناً مسلماً)، فإن المراد من الإنسان هو الطبيعة المقيدة بقيد الإرسال فالتقييد بالمسلم ينافي مفهومه، وعلى القول بأن المطلق هو ذات المهية من دون تقييد بشيء فالتقييد لا يكون منافياً له بل يوجب تضيق دائرته على نحو تعدد الدال والمدلول من دون رفع اليد عما وضع له اللفظ من المعنى، فالتقييد على الأول موجب لمجازيته، وعلى الثاني لا يوجب المجازية، فإن الإنسان هو الإنسان بماله من المفهوم وإن قيد بتقييدات عديدة بحسب قرائن حالية أو مقالية.

(١) استدرك عما ذكره من الفرق بين القولين: أنه في صورة واحدة يتفق القولان في استلزام التقييد المجازية في المطلق، وهو ما إذا استعمل المطلق في المقيد بأن أريد من الإنسان في المثال خصوص الإنسان المسلم من أول الأمر وبدال واحد كان مجازاً مطلقاً لاستعمال لفظ الإنسان الموضوع لمهية، للحيوان الناطق في حصة منها، وهذا مجاز قطعاً سواء كان التقييد بمتصل أو بمنفصل.

فصل

قد ظهر (١) لك أنه لادلالة لمثل (رجل) إلا على الماهية المبهمة وضعاً، وأن الشيع والسريان كسائر الطوائى يكون خارجاً عما وضع له، فلا بد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة، وهي تتوقف على مقدمات: احداها: كون (٢) المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الاهمال أو الاجمال

مقدمات الحكمة

(١) أهم ثمرة للنزاع في مفهوم اسم الجنس هو: أنه بناء على القول بأن الموضوع له الطبيعة المقيدة بالإطلاق - كما هو منسوب إلى المشهور - يكون اللفظ دالاً على الإطلاق وضعاً، وعلى القول بأن الموضوع له الطبيعة المهملة من دون أن يكون الإطلاق قيداً مأخوذاً في المفهوم كما هو الصحيح، يكون الإرسال حينئذٍ كسائر الحالات والعوارض الطارئة على المهية والخارجة عن حقيقتها، فإن كان مقصود المتكلم الإرسال لابد من نصب قرينة عليه خاصة حالية أو مقالية، أو قرينة عامة تسمى بـ (قرينة الحكمة)، وبعبارة أخرى: إذا قال: ﴿أحلّ الله البيع﴾^(١) فإن المقصود من (البيع) أمران: أحدهما: ذات الطبيعة وهي مفهومه، ثانيهما: عدم التقييد بقيد، والأول هو مدلول اللفظ، والثاني يحتاج إلى دال يدل عليه والغالب أن مقدمات الحكمة تكون دالة عليه؛ وهي حسب ذكر الماتن عليه السلام ثلاث مقدمات.

(٢) المقدمة الأولى: كون المتكلم في مقام بيان مراده بأن لم يكن بصدد

ثانيها: انتفاء (١) ما يوجب التعيين، ثالثها: انتفاء (٢) القدر المتيقن

الإهمال^(١) أو الإجمال، لأن الكلام من الأفعال الاختيارية الناشئة عن الإرادة، فبالنسبة الى المثال المتقدم يحتمل أن يكون المراد من ﴿أحلّ الله البيع﴾ أصل تشريعه، ويحتمل أن يكون في مقام بيان قانون معاملي، ويحتمل أيضاً أن يكون في مقام بيان كلّ ما له دخل في موضوع الحكم، والاحتمالات على خلاف الإهمال أو الإجمال، ولو تردد في أن المتكلم كان في مقام الإهمال أو الإجمال أو أنه كان في مقام بيان تمام مراده فإن الأصل يقتضي البناء على الثاني وإن كونه في مقام الإهمال أو الإجمال على خلاف القاعدة، وهذا ممّا لا كلام فيه وإنما المهم هو أن المتكلم قد يكون بصدد البيان بالنسبة الى بعض الجهات دون بعض وتشخيص ذلك يحتاج الى أن يكون الفقيه خبيراً بتشخيص المرادات.

(١) المقدمة الثانية: أن لا يكون المتكلم ناصباً لقرينة يحدّد بها مراده والأمر كان اللازم العمل بتلك القرينة، بل لو كان في الكلام ما يصلح أن تكون قرينة على ارادة بعض مدلول اللفظ لكان ذلك مخللاً بالاطلاق.

(٢) المقدمة الثالثة: أن لا يكون للمطلق متيقناً في مقام التخاطب على نحو يصحّ أن يتكل عليه المتكلم ويكون عند أهل المحاورة بحكم القرينة المتصلة على نحو لو كان غيره مراداً كان اللازم عليه أن ينصب على ذلك قرينة والأمر كان مخللاً بغرضه، وهذا هو المراد من قوله (في مقام التخاطب) لا مطلق المتيقن، والأمر فما من ماهية إلا وفي أفرادها ما يكون متيقناً، فالمتيقن من طبيعي (العالم) هو

(١) قيل: إن (الإجمال) عبارة عن كون المتكلم عالماً بجميع قيود الموضوع والحكم إلا أنّه لم يظهرها لأجل مصلحة و(الإهمال) هو أن لا يكون كذلك، فعليه يستحيل الإهمال بهذا المعنى بالنسبة الى الله تبارك فبالنسبة اليه سبحانه لا بدّ وأن يكون مستعملاً بمعنى الإجمال.

في مقام التخاطب، ولو كان (١) المتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام في البين فإنه غير مؤثر في رفع الاخلال بالغرض، لو كان بصدد البيان كما هو الغرض، فإنه (٢) فيما تحققت لو لم يرد المتكلم الشيع

الفقيه الجامع للشرائط الورع التقى الهاشمي، نعم اذا قال: (اكرم عالماً) فإنه بمفهومه وان كان شاملاً لكل ذي علم الا أنه في عرفنا خصوصاً بمناسبة الحكم والموضوع يكون المتيقن منه في مقام التخاطب خصوص الفقيه ومع وجوده يشكل التمسك بالاطلاق بالنسبة الى غيره، اذ لو كان المراد منه غيره مع هذا المتيقن كان على المتكلم نصب قرينة عليه، وان كان مراده خصوص المتيقن ولم ينصب قرينة عليه لم يكن مُخلاً بالغرض، وفي الأول كان مُخلاً به.

(١) أي لو كان المتيقن أمراً خارجياً من دون أن يكون في مقام التخاطب لم يكن صالحاً للاعتماد عليه، فإذا كان مراد المتكلم ذلك المتيقن الخارجي لا بد من نصب قرينة عليه والا كان مُخلاً بغرضه ان كان بصدد البيان وليس له الاعتماد على ذلك المتيقن وهذا بخلاف المتيقن في مقام التخاطب فإنه لو كان مراداً لما احتاج الى نصب قرينة ولم يكن مُخلاً بالغرض، وقوله: (فإنه غير مؤثر) جواب الشرط.

(٢) اذا اجتمعت المقدمات: بأن كان المتكلم في مقام بيان تمام مراده، ولم ينصب قرينة على خلاف الاطلاق، ولم يكن للمطلق متيقن في مقام التخاطب، لا بد من الأخذ بالاطلاق، لأنه ان لم يكن مراده الاطلاق والشيع لكان مُخلاً بغرضه وهو قبيح.

لأخل بغرضه، حيث أنه لم يبينه مع أنه بصدده، وبدونها (١) لا يكاد يكون هناك إخلال به، حيث (٢) لم يكن مع انتفاء الاولى الآ في مقام الاهمال أو الاجمال، ومع (٣) انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة، ومع انتفاء (٤) الثالثة لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده، فإن (٥) الغرض أنه بصدد بيان تمامه، وقد بينه، لا بصدد بيان أنه تمامه كي أخل ببيانه فافهم (٦).

(١) وبدون تلك المقدمات بأن لم تجتمع، وكان غرضه حصّة من الهيئة لم يكن مُخلًا بغرضه.

(٢) توضيح لصورة عدم اجتماع المقدمات: فإذا فقدت المقدمة الاولى بأن لم يكن المتكلم بصدد بيان تمام مراده فكان في مقام الاهمال أو الاجمال، وحينئذ لو لم يكن مراده الشياخ لما كان مُخلًا بالغرض.

(٣) وانتفاء المقدمة الثانية بمعنى نصبه القرينة على خلاف الاطلاق أو وجود ما يصلح ان تكون قرينة في الكلام لما تمّ للكلام اطلاق بل اللازم الأخذ بتلك القرينة.

(٤) وانتفاء المقدمة الثالثة بأن يكون للمطلق متيقناً في مقام التخاطب فلم يتم للمطلق اطلاق أيضاً لأن المتيقن في مقام التخاطب يكون بحكم القرينة المتصلة، وقد عرفت إن اللازم الأخذ بالقرينة اذ لو لم يكن مراده المتيقن كان عليه البيان وبدونه كان مُخلًا بالغرض.

(٥) اذا فرض وجود المتيقن في مقام التخاطب وكان المتكلم بصدد بيان مراده وأطلق لم يكن مُخلًا بغرضه، اذ لم يكن في مقام بيان إن المتيقن تمام مراده، نعم اذا كان في مقام بيان ان المتيقن تمام مراده ولم يذكر ذلك كان مُخلًا ببيانه.

(٦) ذكر وجهه في تعليق له هذا لفظه: اشارة الى أنه لو كان بصدد بيان أنه

تمامه ما أخلّ ببيانه بعد عدم نصب قرينة على ارادة تمام الأفراد، فإنّه بملاحظته يفهم أنّ المتيقن تمام المراد، والآكان عليه نصب القرينة على ارادة تمامها، والآ قد أخلّ بغرضه، نعم لا يفهم ذلك اذا لم يكن الآ بصدد بيان إنّ المتيقن مراد ولم يكن بصدد بيان إنّ غيره مراد وليس بمرادٍ قبلاً للاجمال أو الاهمال المطلقين، فافهم فإنّه لا يخلو عن دقة).

وتوضيحه: انّ المتكلم قد يكون في مقام بيان المراد وواقعه وما هو بالحمل الشائع مراد وان لم يكن المخاطب عالماً بأنه تمام مراده، وقد يكون في مقام بيان تمام المراد مع بيان أنّه تمام المراد بإعلام المخاطب ذلك، ففي الصورة الاولى: يكون وجود المتيقن مُخلاً بالاطلاق لأنه في مقام بيان تمام المراد بوصف التمامية، ومع وجود المتيقن كان تمام المراد ولا حاجة الى تنصيبه عليه كما لا يضرّ جهل المخاطب بذلك إذ ليس على المتكلم رفع جهل المخاطب، والذي عليه هو بيان واقع تمام المراد والمفروض أنّه قد فعل، وفي الصورة الثانية: وجود المتيقن لا يكون مانعاً عن التمسك بالاطلاق والبناء على عدم التقييد الآ اذا نصّ على أنّه تمام المراد، فإن غاية ما يقتضيه وجود المتيقن هو ان المخاطب يعلم انّ المتكلم اراد هذا المتيقن وأمّا أنه تمام المراد فليس يعرفه منه، ولم يكن عدم ارادته لغيره محرزاً عنده حتى يمنعه من الأخذ بالاطلاق بالنسبة الى غير المتيقن. ثم ان المحقق النائيني رحمته الله رتب المقدمات على خلاف ترتيب مقدمات المتن، فإنه جعل المقدمة الاولى كون الموضوع ممّا يمكن فيه الاطلاق والتقييد وقابلاً لهما كما اذا كانت من الانقسامات الأولية، وقد اعترف بعده بأن هذا مُحَقِّق الموضوع وخارجٌ عن المقدمات، وجعل المقدمة الثانية كون المتكلم في مقام

البيان والمقدمة الثالثة عدم ذكر القيد من المتصل والمنفصل، وأما المقدمة الأخيرة للماتن عليه السلام أعني: عدم وجود المتيقن في مقام التخاطب فلم يذكرها بل انكر على الماتن ذكرها، اذ لا أثر لوجود المتيقن الا اذا اوجب انصراف اللفظ اليه، فإنه من أوضح مصاديق المتيقن ورود العام أو المطلق في مورد خاص، مثل ورود الحكم عند السؤال عن حكم بئر بضاعة مع أنه لم يخص به أحد.

أقول: يرد عليه اشكالان، أحدهما في تعميمه للقرينة المنفصلة، فإنه ان اراد اشتراط حجية اصاله الاطلاق بعدم القرينة المنفصلة على نحو الشرط المتأخر فهو خلاف الظهور العرفي الذي عليه بناء العقلاء من التمسك بإصاله الإطلاق من أول الأمر، وان اراد اشتراطه به على نحو الشرط المقارن وأنه لو جاءت تمنع عن التمسك بالاطلاق، وهذا أيضاً لا يمكن مساعدته، فإن انقلاب ظهور المطلق الى طبق القرينة على خلاف بناء العقلاء فلا بد من الاقتصار على القرينة المتصلة، ثانيهما في اسقاطه للمقدمة الثالثة: اذ لو كان المتيقن بمشابهة القرينة المتصلة عند أهل المحاورة كيف لا يكون مسقطاً لظهور المطلق وأي فرق بينه وبين سائر القرائن المتصلة، فما مشى عليه المتن من المقدمات هو الصحيح، فقد تبين: ان التمسك بالاطلاق يتوقف على اركان ثلاثة، أحدها: كون المتكلم في مقام بيان مقصوده، ثانيها: لم يكن ناصباً لما ينافيه، ثالثها: لا يكون متيقن في مقام التخاطب.

ثم (١) لا يخفى عليك: ان المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده، مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه ولو لم يكن عن جد بل قاعدةً وقانوناً لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه، لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيد - ولو كان مخالفاً - كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا ينشلم

(١) تعريض على التقريرات: حيث ذكر فيها ان نسبة المطلق الى المقيد نسبة الأصل الى الدليل، لا ان تقديم المقيد من باب تقديم المعارض الراجع على المرجوح، لأن من مقدمات الحكمة كون المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد، ومع فرض وجود التقييد انتفت المقدّمة وبانتفائها ينتفى مقتضى الاطلاق ووافقه المحقق النائني رحمته الله.

واشكال المتن عليه: هو ان ما أفاده يتم ان كان المقصود من قولنا ان يكون المتكلم في مقام البيان: ان يكون في مقام بيان المراد الجدي كما هو الحال في قولهم: تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، الا ان المقصود (بيان المراد الاستعمالي) وان لم يكن بيان تمام المراد وإظهاره عن جد بأن كان في مقام بيان القاعدة والقانون الكلي ليرجع اليه في الفرد المشكوك، والمقيد يكشف عن ان المطلق لم يكن على طبق المراد الجدي فلا يكون الظفر بالمقيد كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا ينشلم بسبب الظفر بالمقيد إطلاق المطلق في غير مورد التقييد.

أقول: هذا الخلاف بين الماتن رحمته الله القائل بان المقيد المنفصل لا يخل بظهور المطلق في الاطلاق بل يزاحمه في مقام الحجة، وبين الشيخ رحمته الله القائل بأنه يخل بظهوره، له ثمره عمليه في مسألة انقلاب النسبة، وسيأتي في باب التعادل

به اطلاقه وصحة التمسك به اصلاً فتأمل جيداً، وقد (١) انقدح بما ذكرنا إن النكرة في دلالتها على الشيعاء والسريان أيضاً تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حالٍ أو مقالٍ الى مقدمات الحكمة فلا تغفل، بقي هنا شيء؛ وهو (٢) أنه لا يبعد أن يكون الأصل فيما اذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه، وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالأطلاقات فيما اذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها الى جهة خاصة.

والترجيح، وينبغي التنبيه على أمرين:

أحدهما: إن الأصح أن يقول: (البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان) لأنه مقيد بالواقعي، وأمّا البيان في تأخير البيان فإنه يعم الظاهري. ثانيهما: في العبارة زيادة، والأحسن أن يقول: (فلا يكون الظفر بالمقيد كاشفاً) وقوله: (ولو كان مخالفاً) مستدرك بل مُخل، لأن محلّ الكلام هو في المقيد المخالف.

(١) لافرق بين اسم الجنس وبين النكرة المنوثة في الحاجة الى مقدمات الحكمة ان لم تكن في الكلام قرينة من حالٍ أو مقالٍ على ارادة الشيوع والاطلاق لا اشتراكهما في عدم كون الارسال جزء المفهوم، فإن الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة بمعنى الشيوع البدلي، فإن كان المراد الشيوع العرضي لا بد من نصب قرينة عليه.

(٢) قد عرفت ان من اركان التمسك بالاطلاق: كون المتكلم في مقام البيان ولكن احرازه ليس بهين في كثير من الموارد، فقد يشك في أن المتكلم كان في مقام البيان أو أنه كان في مقام الاهمال أو الاجمال، كما قد يشك أيضاً أنه في مقام

البيان من جهةٍ خاصّة بعد العلم بأنّه كان في مقام البيان في جهةٍ أخرى.
أمّا في الصورة الاولى: فلا ريب في أنّ بناء العقلاء على كون المتكلم في مقام بيان مراده مثل بنائهم على حجّية ظواهر كلامهم وعلى ان عملهم كان ناشئاً عن قصدٍ واردة، ولا يعتنون باحتمال صدور كلامهم لأجل الاجمال كما لا يعتنون باحتمال ارادة خلاف الظاهر من كلامهم أو أنّ كلامهم أو فعلهم كان صادراً عن سهو أو غفلة.

وأمّا في الصورة الثانية: فقد ذهب الماتن رحمته الله الى أنّ الأصل البناء على كونه في مقام بيان تمام مراده، لقيام السيرة العقلية على التمسك بالاطلاقات فيما لم يكن هناك ما يوجب صرف الاطلاق الى جهةٍ خاصّة، وفي القرارات استدل على هذا الأصل بالغلبة وقال: (هل هناك أصل يرجع اليه عند الشك في ورود المطلق في مقام البيان؟ قد يقال: اذا غلب موارد استعمال المطلقات أنّما هو ذلك فعند الشك تحمل عليه وليس بذلك البعيد فتأمل) وفيه: أنّه على تقدير تسليم الصغرى فالكبرى ممنوعة كما نبهنا عليه غير مرّة من عدم ثبوت حجّية قاعدة الغلبة بدليل.

وخالف المحقق النائيني: بان الأصل البناء المذكور لعدم الدليل على إثبات أنّه في مقام البيان من الجهة المشكوكة لارتفاع اللغوية بكونه في مقام البيان من الجهة الاخرى كما هو الفرض ^(١)، وفيه: أنّه ليس دليل الأصل الصيانة عن اللغوية بل هو سيرة العقلاء في محاوراتهم - ولهذا نرى الفقهاء يتمسكون بالاطلاق وان لم يحرز لديهم بالعلم الوجداني أو التعبدى - إنّ المتكلم كان بصدد بيان تمام مراده.

(١) اجود التقريرات: ج ١ ص ٥٢٩.

ولذا ترى المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم احراز كون مطلقها بصدد البيان، وبُعد (١) كونه لأجل ذهابهم الى أنها موضوعة للشيعاء والسريان، وان كان ربما نسب ذلك اليهم، ولعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز والغفلة عن وجهه فتأمل جيداً، ثم أنه (٢) قد انقذ بما عرفت - من توقف حمل المطلق على الاطلاق فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية على قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة - أنه لا اطلاق له فيما كان له

(١) قد يقال: لعل تمسك المشهور بالاطلاق مع عدم احراز كون المتكلم بصدد بيان تمام المراد كان لأجل بنائهم على ان اسم الجنس موضوعة للطبيعة بقيد الاطلاق وانهم لم يكونوا بحاجة الى مقدمات الحكمة، والجواب: ان ذلك بعيد، وان نسب اليهم ذلك ولعل منشأ هذه النسبة هو ما وجدوا تمسكهم بالاطلاق وان لم يحرز كون المتكلم بصدد بيان تمام المراد وغفلوا عن ان عملهم كان اعتماداً منهم على الأصل العقلاني.

الإنصراف

(٢) ينعقد الظهور للمطلق في الشيوع بمجرد تمامية مقدمات الحكمة ولا بد من الأخذ به من باب حجية الظهور الا أن يمنع عن ذلك مانع، كما اذا استأنس الذهن بعض اصناف الطبيعة من اللفظ ويُعبر عنه بـ (الإنصراف) ولكن ليس كل إنصراف يكون مانعاً عن الأخذ بالاطلاق بل الإنصراف الناشيء من منشأ خاص يكون مانعاً، فإن للإنصراف مناشئ مختلفة.

الانصراف الى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف، لظهوره (١) فيه، أو كونه (٢) متعيناً منه، ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف، كما أنه منها ما لا يوجب (٣) ذا ولا ذاك بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل، كما (٤) إن منها ما يوجب الاشتراك

(١) هذا هو المنشأ الأول للانصراف: وهو ان ينعقد للماهية ظهوراً ثانوياً بحسب المتفاهم العرفي في غير صنف، كإنصراف لفظ غير مأكول اللحم عن الإنسان.

(٢) هذا هو المنشأ الثاني للإنصراف: وهو ان لا ينعقد للماهية ظهوراً ثانوياً ولا يكون ظهوره في الاطلاق باقياً بل يكون مجملاً ومن قبيل المحفوف بالقرينة، مثل انصراف لفظ (الماء) عن مثل ماء الزاج، فاللازم الأخذ بالمتيقن كما هو الحال في كل مجمل له متيقن.

(٣) هذا هو المنشأ الثالث للإنصراف: وهو ان يكون الإنصراف ناشئاً من الشك في شمول اللفظ للمنصرف عنه، يزول بالتأمل يُسمّى به (الإنصراف البدوي) بعد فرض انعقاد الظهور للفظ في الاطلاق ولا يكون اللفظ مجملاً على خلاف المنشأين المتقدمين ومنشأ الشك قد يكون غلبة استعمال اللفظ، كإنصراف لفظ العالم في إيران الى الإيراني، أو غلبة وجود المنصرف اليه كإنصراف لفظ الماء الى ماء الفرات لمن كان ساكناً قريباً منه، وهذا لا يمنع من الأخذ بالاطلاق.

(٤) قد يكون منشئان آخران للإنصراف: وهو ان يكثر استعمال اللفظ الموضوع للكلي في حصة منه على نحو يصل الى حدّ الوضع ويصير اللفظ مشتركاً بين خصوص المنصرف اليه وبين الأعم من المنصرف اليه والمنصرف عنه، أو يكثر الاستعمال في الحصة الى حدّ يهجر المعنى الأول ويحصل النقل

أو النقل، لا يقال: كيف (١) يكون ذلك وقد تقدم إن التقييد لا يوجب التجوز في المطلق أصلاً، فإنه يقال: مضافاً (٢) الى أنه إنما قيل بعدم استلزامه له لا عدم إمكانه، فإن استعمال المطلق في المقيّد بمكان من الامكان، ان كثرة (٣) إرادة المقيّد لدى اطلاق المطلق و لو بدالاً آخر ربما تبلغ بمشابهة توجب له مزية أنس كما في المجاز المشهور، أو تعيناً واختصاصاً به كما في المنقول بالغلبة.

بذلك، فالأول كلفظ (الدّابة) حيث كثر استعمالها في الدّواب على نحو صار مشتركاً مع معناها الأصلي، والثاني كلفظ (الصّلاة) فإنها صارت منقولة، والقسمان مانعان عن الأخذ بالإطلاق.

(١) حاصل الإشكال: ان حصول الاشتراك أو النقل بالوضع التعيني متوقّف على كثرة الاستعمال مجازاً في المعنى الثاني، وهذان الأمران لا يمكن تحققهما في محلّ الكلام لما عرفت من ان استعمال المطلق في المقيّد لا يوجب مجازيته، فشرط النقل أو الاشتراك مفقود هنا.

(٢) جواب الإشكال بوجهين أحدهما من التقريرات، أحدهما: أنما نقول بأن التقييد لا يستلزم المجازية لا ان المجازية غير ممكنة، وقد تقدّم ان استعمال المطلق في المقيّد بدالٍ واحد يكون مجازاً.

(٣) هذا هو الوجه الثاني: وهو منع توقف حصول الوضع التعيني أو النقل على كثرة الاستعمال مجازاً بل المعتبر هو كثرة استعمال اللفظ في معنى الى أن يحصل الوضع أو النقل، فليكن استعمال المطلق في المقيّد بنحو تعدّد الدال والمدلول موجباً لأنس الذهن في المعنى الجديد، نظير حصول الانس كما في المجاز المشهور بل ربّما حصل الانس الى حدّ صار المعنى الجديد متعيّناً أو مختصّاً باللفظ كما هو الحال في المنقول بالغلبة، فاللازم هو حصول الانس وان لم يكن المعنى الجديد مجازياً.

تنبيه: وهو (١) أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة، كان وارداً في مقام البيان من جهةٍ منها، ووارداً في مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى، فلا بدّ في حمله على الإطلاق بالنسبة إلى جهةٍ من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، ولا يكفي كونه بصدده من جهةٍ أخرى، إلا (٢) إذا كان بينهما ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادةً، كما لا يخفى.

تنبيه

(١) قد لا يكون للمطلق جهات عديدة، فالعالم له جهات مختلفة لأنّه قد يكون فاسقاً وقد يكون عادلاً وقد يكون فقيراً وقد يكون غنياً وقد يكون عربياً وقد يكون أعجمياً، فإذا قال: (أكرم عالماً) فإنّه قد يكون في مقام البيان بالنسبة إلى جميع تلك الجهات فيؤخذ بإطلاقه بالنسبة إلى جميعها، وقد يكون في مقام البيان بالنسبة إلى بعض تلك الجهات وبالنسبة إلى البعض الآخر يكون في مقام الإهمال أو الإجمال، فالمطلق يكون حُجَّةً بالنسبة إلى الجهة التي كان في مقام البيان من تلك الجهة ولا يكون حُجَّةً في الجهة الأخرى، ومن تلك الموارد قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْهِ﴾ فإنه في مقام البيان من جهة حلّة لحم صيد الكلب المعلوم وليس في مقام البيان من جهة طهارة موضع عضّ الكلب، فإطلاق الآية بالنسبة إلى الحلّة معتبرٌ دون الطهارة وإن تمسك بإطلاقها الشيخ الطوسي رحمه الله من الجهة الثانية أيضاً.

(٢) هذا استثناء عمّا ذكره من عدم جواز الأخذ بالإطلاق بالنسبة إلى الجهة التي لم يكن في مقام بيانه، وهو ما إذا كان بين الجهتين ملازمة، سواء كانت عقلية كالملازمة بين استقبال الجدي واستدبار القبلّة في منطقتنا أم كانت شرعية كالملازمة بين القصر والافطار أم كانت عادية مثل الملازمة بين المرض وخوف الضرر في الصوم أو الوضوء، فإنه إذا ثبت حكم الإطلاق بالنسبة إلى اللازم يثبت بالنسبة إلى الملزوم أيضاً أحدهما بالإطلاق والثاني بالملازمة.

فصل

إذا ورد (١) مطلق ومقيد متنافيين، فإما (٢) أن يكونا مختلفين في
الاثبات والنفي، وإما أن يكونا متوافقين، فإن كانا مختلفين مثل (اعتق
رقبة) و(لا تعتق رقبة كافرة) فلا إشكال في التقييد وإن كانا متوافقين،

المطلق والمقيد المتنافيان

(١) أي لا يمكن الأخذ بهما مع التحفظ على ظاهرهما بل لابد من رفع اليد
عن ظاهر أحدهما بحمل المطلق على المقيد وتقييده به، وهما قد يكونا متفقتين،
المطلق والمقيد مثبتان أو منفيان وقد يكونا مختلفتين.

(٢) للمختلفتين صورتان: أحدهما أن يكون المطلق مثبتاً والمقيد منفيًا،
مثل (اعتق رقبة) و(لا تعتق رقبة كافرة) الثانية بالعكس مثل: (لا يجوز الربا)
و(يجوز الربا بين الوالد والولد) والمتفقان ثارة يكونا مثبتين مثل (اعتق رقبة)
(اعتق رقبة مؤمنة) وأخرى يكونا منفيين وسيأتي الكلام فيهما.

أما المختلفان فلا بد من تقييد المطلق وحمله على المقيد، لأن ظهور المقيد
في التقييد أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق أي ثبوت الحكم في واجد القيد
وفاقده، نعم قد يكون ظهور المطلق أقوى مثل (لا تصل في الحمام) بالنسبة الى
قوله ﷺ: «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا»^(١) فيحمل المقيد على الكراهة.
وأما المثبتان فإن بناء المشهور أيضاً على الحمل والتقييد، واستدلوا له بأن
في الحمل جمعاً بين الدليلين وهو أولى من الطرح.

(١) وسائل الشيعة: ج ٢ ص ٩٧٠ باب ٧ من التيمم ح ٢.

فالمشهور فيهما الحمل والتقيد، وقد استدل بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى. وقد اورد (١) عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب

واورد (٢) عليه بأن التقيد ليس تصرفاً في معنى اللفظ وإنما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى، اقتضاه تجرده عن القيد، مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقيد نعلم وجوده على وجه الاجمال، فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً، فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيد بحمل أمره على الاستحباب.

(١) نقل هذا الايراد في التقارير وحاصله: ان كبرى الاستدلال (أولية الجمع من الطرح) مسلمة الآن الصغرى ممنوعة لعدم انحصار الجمع بالتقيد، بل هناك جمع افضل منه وهو حمل الأمر الوارد في المقيد على الاستحباب وأنه أمر به لكونه ذا مزية وفضيلة، ووجه الأفضلية هو أن الجمع الأول موضوعي وهذا جمع حكمي وهو أقرب.

(٢) المورد على الايراد هو الشيخ رحمه الله وحاصله: ان الحمل الأول (حمل المطلق على المقيد) أرجح من الثاني (حمل الأمر في المقيد على الاستحباب) لأن الأول لم يستلزم تصرفاً في اللفظ وحمله على خلاف ظاهره بخلاف الثاني فإن الاستحباب خلاف ظاهر الأمر، وغاية ما يلزم في الحمل الأول هو تخيل كون المتكلم عند ذكر المطلق في مقام بيان تمام مراده، وبمجيء المقيد انكشف أنه لم يكن قاصداً للمطلق، وليس هذا تصرفاً في اللفظ وإنما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى.

وأنت (١) خبيرٌ: بأن التقييد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق، لما عرفت من أن الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة بمرادٍ جدّي، غاية الأمر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوّز فيه،

(١) هذا هو الجواب عن ايراد التقريرات وحاصله: إن الأمر بالعكس ممّا ادّعاه فإنّه في الحمل على المقيّد يلزم التصرف في اللفظ بخلاف الحمل على الاستحباب، أما استلزام الجمع الأول للحمل على خلاف الظاهر هو ان الظاهر من ذكر المهية هو أنّها بوجودها السّعي يكون مراداً جدّياً وبعد ورود المقيّد يتبين أن ظهور الاطلاق في المطلق بمعونة مقدمات الحكمة لم يكن مراداً جدّياً للمتكلّم، فهذا في الحقيقة تصرف في اللفظ وحمل له على خلاف الظاهر، الاّ أنّه لا يوجب المجازية كما تقدّم، وأمّا عدم استلزام الجمع الثاني تصرفاً في اللفظ وحملاً له على خلاف ظاهره فلأن الاستحباب اطلاقاً، أحدهما: هو أن يكون المراد منه معناه المعروف الذي هو أحد الأحكام الخمسة التكليفية أعني الطلب لغير الإلزامي.

ثانيهما: أن يكون المراد منه أفضل أفراد المهية كما يقال: يستحب الصلاة جماعةً أو في المسجد (أي: ان هذه الحصة أفضل من بقية الحصص) والذي يوجب تصرفاً في اللفظ هو حمل المقيّد على الاستحباب بالمعنى الأول، والذي ذكر في الجمع هو بمعناه الثاني وهذا لا يوجب تصرفاً في اللفظ ولا حملاً له على خلاف ظاهره، لأن الأمر مستعملٌ في معناه الحقيقي وهو الوجوب غايته ان الفرد مع التقييد يكون من أفراد الواجب.

مع ان حمل الأمر في المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً فيه، فإنّه في الحقيقة مستعمل في الإيجاب، فإنّ المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل افراد الواجب لاستحباباً فعلاً، ضرورة (١): أنّ ملاكه لا يقتضي استحبابه اذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه، نعم (٢) فيما اذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالأصل كان من التوفيق بينهما حملة على أنه سيق في مقام الاجمال على خلاف مقتضى الأصل، فافهم، ولعلّ (٣) وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة

(١) هذا تعليل لما ادّعاه من أنّ المراد من الاستحباب في الحمل الثاني هو بمعناه الثاني، وهو أنّه اذا كان المراد منه هو بمعناه الأول يلزم حينئذ اجتماع الضدين، أي يجتمع ملاكي الوجوب والاستحباب في فعل واحد وبعنوان واحد، مع ان مقتضى الاستحباب ينافي مقتضى الوجوب، وبما ذكرنا يظهر ان الحمل على الاستحباب أرجح من حمل المطلق على المقيد، فإيراد التقريرات على الإيراد ضعيف.

(٢) في هذا الاستدراك ضعف الإيراد على دليل المشهور بوجه آخر غير تضعيف التقريرات وحاصله: انه اذا أحرز كون المطلق (بالكسر، أي: المتكلم) في مقام البيان عن طريق الأصل العقلاني المتقدم (ظاهر المتكلم أن يكون في مقام البيان عن جميع الجهات ببناء العقلاء) ثم عثر على المقيد فإنه يظهر بذلك عدم كون المتكلم في مقام البيان بل كان في مقام الإهمال أو الاجمال، فبذلك يرجح الحمل على التقييد على الحمل على الاستحباب وان ما أورده المورد عن الاستدلال ضعيف.

(٣) هذا عدول عن استدلال المشهور المتقدم باستدلال آخر وبيانه: أنّه يقع التنافي بين الظهورين، لأن المطلق ظاهر في إرادة الإطلاق منه جداً

في الايجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، وربما (١) يشكل بأنه يقتضي التقييد في المستحبات، مع أن بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيد فيها على تأكيد الاستحباب، اللهم (٢) إلا أن يكون

وان عتق الكافرة يكون مجزياً كما هو الحال في المؤمنة، وأن الصيغة في المقيد ظاهر في الوجوب التعيني بحسب الإطلاق فلا يكون عتق الكافرة مجزية، ومنشأ هذا التنافي هو وحدة التكليف الذي سيصرح به الماتن عليه السلام، ولكن ظهور الثاني أقوى من ظهور الأول فلا بد من ترجيحه بمقتضى قاعدة تقديم الأظهر على الظاهر.

وفيه: إن الظهور الأول لم يكن وضعياً بل كان إطلاقياً كما تقدم في الأوامر - فيدور الأمر بين الأخذ بأحد الإطلاقين ولا ترجيح لأحدهما على الآخر فيسقطان بالتعارض، والذي يتعين أن يقال في وجه التقييد هو برهان السبر والتقسيم، لأن الأمر يدور بين احتمالات هي: حمل أمر المقيد على الاستحباب وهو يتنافى مع ظهور الصيغة في الوجوب، وحمله على أنه واجب في واجب، وهو مع ندرته جداً يتنافى مع كون الموضوع ظاهراً في المجموع لا خصوص القيد، وحمله على أنه واجب مستقل وهو يتنافى مع فرض وحدة التكليف الذي سنتكلم عنه، فيتعين الحمل على التقييد، وأما إذا لم تثبت وحدة التكليف فلا مناص من قبول أحد الحملين الأولين.

(١) هذا إشكال على ما ذكره من وجه التقييد وهو النقض بالمستحبات فإن الوجه المذكور: أي التنافي بين الظاهرين وارجحية التقييد يشمل المطلق والمقيد في المستحبات مثل قوله عليه السلام: «زُر الحسن عليه السلام» (١) وقوله عليه السلام: «زره مغتسلاً» (٢) مع أن بناء الأصحاب فيهما على عدم الحمل، والبناء على تأكيد الاستحباب مع القيد. (٢) هذا هو الجواب عن الإشكال بوجهين:

(١) وسائل الشيعة: ج ١٠ ص ٣٤٣ باب ٤١ من المزار ح ٤.

(٢) نفس المصدر المتقدم حديث رقم ٣.

الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة فتأمل.

أو (١) أنه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات، وكان عدم رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد، وحمله

أحدهما، مع التوضيح: هو أننا احرزنا عن طريق الغلبة إن المستحبات بحسب الملاك يكون على نحو التشكيك، فإنها وإن كانت مشتركة في المحبوبة إلا إنها متفاوتة بحسب المراتب، وفيه: مضافاً إلى أن التشكيك في مراتب المحبوبة كما يكون موجوداً في المستحبات يكون في الواجبات أيضاً موجوداً، ومجرد التشكيك لا يوجب رفع اليد عن قاعدة تقديم الأظهر على الظاهر.

إن قانون الحمل هو لأجل أظهيرية التقييد والتشكيك في المحبوبة على تقدير اختصاصه بالمستحبات لا يوجب السقوط عن الأظهيرية، ولعله لأجلهما أو لأحد الوجهين أمر بالتأمل.

(١) هذا هو الوجه الثاني من الجواب: وهو أن القاعدة وإن اقتضت حمل المطلق على المقيد في المستحبات إلا أن الحكم بثبوت الاستحباب في غير مورد التقييد لأجل قاعدة التسامح في أدلة السنن، وللماتن تعليق توضيحي هذا نصه:

(ولا يخفى أنه لو كان حمل المطلق على المقيد جمعاً عرفياً كان قضية عدم الاستحباب الآل للمقيد، وحينئذ إن كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق كان استحبابه تسامحياً والآل فلا استحباب له وحده كما لا وجه بناءً على هذا الحمل، وصدق البلوغ يؤكد الاستحباب في المقيد فافهم).

أقول: لا ريب في عدم صدق بلوغ الثواب في غير مورد القيد إذا كان

على تأكد استحبابه من التسامح فيها، ثم إن (١) ثم إن الظاهر أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متنافيين، كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما، من استظهار (٢) اتحاد التكليف، من وحدة السبب

المقيد متصلاً، فبناءً على كون حمل المطلق على المقيد جمعاً عرفياً كان حال غير المقيد في المنفصل حال غير المقيد في الدليل المتصل، فالوجه الثاني أيضاً لا يخلو من إشكال.

والصحيح في حل إشكال المستحبات: هو ان الدليل الدال على وحدة التكليف الآتي مختص بالواجبات ولا يشمل المستحبات.

(١) هذا حكم الصورة الباقية: وهي صورة المتوافقين في النفي مثل (لا تأكل مال اليتيم)، (لا تأكل مال اليتيم الفقير) الذي وعدنا التكلم عنها، فالمحكي عن العلامة رحمته الله دعوى نفي الخلاف في عدم الحمل وعن شيخنا البهائي وصاحب المعالم رحمهما الله دعوى الإجماع عليه، لعدم التنافي بين نفي الحكم عن الطبيعة ونفيه عن فرد أو حصّة بل يكون من قبيل التأكيد، والصحيح: هو ما ذكره الماتن رحمته الله من عدم الفرق بين المثبتين والمنفيين، فإن استفدنا من الدليل وحدة التكليف فيهما فإنه بذلك يحصل التنافي بين الدليلين فلا بد من الجمع بينهما، والأفضل هو حمل المطلق على المقيد.

(٢) هذا هو الذي وعدناه من استظهار الماتن رحمته الله وحدة التكليف في مورد المطلق والمقيد من الدليل الخارجي مثل وحدة السبب كما في قوله: (ان ظاهرت فاعتق رقبه)، و(ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنة) أو قرينة حالية أو مقالية مثل الإجماع ونحوه.

وغيره من قرينة حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر.

تنبيه

لا فرق (١) فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التكليفي، وفي بيان الحكم الوضعي، فإذا ورد مثلاً: إن البيع

وخالف المحقق النائيني رحمته الله الماتن وذكر أن وحدة التكليف مستفاد من نفس الدليلين لا من الدليل الخارجي، لأن الأمر بالمطلق ينحل إلى حكمين: حكم بالإلزام بنفس الطبيعة، وحكم بالترخيص في تطبيق الطبيعة على كل فرد من أفرادها وإن الأمر بالمقيد يقتضي تعيينه فيتنافى مع الحكم الترخيضي في المطلق لاستلزامه توارد النفي والاثبات على مورد واحد وهو الامتثال بغير المقيد، فالإطلاق يجوزه والمقيد ينفيه فلا يمكن الالتزام بحكمين بل بحكم واحد متعلق بالمقيد أو بالمطلق (١)، وفيه: إن هذا ليس دليلاً لإثبات وحدة التكليف بل هو متفرع عليه، فإنه إذا ثبتت وحدة التكليف امتنع ترخيص الشارع في الاتيان بأي فرد كان مع لزوم تعيين المقيد، وإذا كان التكليف متعددًا فلا منافاة بين ترخيص الشارع في إمتثال أحد التكليفين بأي فرد من أفراد الطبيعة وفي إمتثال الآخر بفرد معين، لعدم توارد النفي والاثبات على موضوع واحد.

تنبيه

(١) الحكم في ثبوت التنافي بين المطلق والمقيد ثابت في الأحكام الوضعية أيضاً، فلا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي في لزوم حمل المطلق على المقيد بشرط كون ظهور دليل المقيد في التعيين أقوى من ظهور المطلق في

سبب وان البيع الكذائي سبب، وعلم أن مراده أمّا البيع على إطلاقه أو البيع الخاص، فلا بدّ من التقييد ولو كان ظهور دليله في دخل التقييد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه، كما هو ليس ببعيد، ضرورة (١) تعارف ذكر المطلق واردة المقيد - بخلاف العكس - بإلغاء القيد، وحمله على أنه غالبى أو على وجه آخر، فإنّه على خلاف المتعارف. تبصرة لا تخلو من تذكرة: وهي (٢) أن قضية مقدمات الحكمة في

الإطلاق كما هو الحال في الحكم التكليفي، ففي المثبتين مثل: (يجوز نكاح الباكّة)، (يجوز نكاحها مع اذن الولي) وفي المنفيين مثل: (لا يحلّ النكاح) و(لا يحلّ نكاح المعتدة) وفي المختلفين مثل: (يجوز نكاح البنت) و(لا يجوز نكاحها قبل البلوغ)، هذا على رأي الماتن وأمّا على رأي المحقق النائيني رحمته الله: من ان تقديم المقيد يكون من باب القرينة فلا بد من تقديم المقيد وان كان أضعف ظهوراً من المطلق كما هو الحال في جميع القرائن.

(١) هذا وجه أظهيرية دليل المقيد: وهو أنه وان كان يحتمل أن يكون قيداً غالبياً أو يكون ذكره من جهة الاهتمام به وغيرهما إلا أن المتعارف في المحاورات العرفية هو أن يكون للقيد دخل في الحكم، والاحتمالات الأخرى ككونه غالبياً أو مهتماً به أو غيرهما على خلاف الأصل العقلاني يحتاج الى دليل يدل عليه.

تبصرة

(٢) ليست نتيجة مقدمات الحكمة على حدّ سواء بل هي تختلف حسب اختلاف المقامات والحالات، فتارة تكون النتيجة على نحو العموم الاستغراقي أي الشمول والإستيعاب مثل «أحلّ الله البيع» ^(١)، وأخرى تكون على

المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات: فإنها تارةً يكون حملها على العموم البدلي، وأخرى على العموم الاستيعابي، وثالثةً على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الآثار والأحكام، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام.

فالحكمة (١) في إطلاق صيغة الأمر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيني العيني النفسي، فإن إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان ولا معنى لإرادة الشيعاء فيه، فلامحيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان، كما (٢) أنها قد تقتضي العموم الاستيعابي،

نحو العموم البدلي مثل (اعتق رقبةً)، وثالثة تكون على نحو خاص مثل (اقتضاء الصيغة للتعينية النفسية العينية عند الإطلاق) واستفادة هذه النتائج للمقدمات تكون بضميمة القرائن، فالمقدمات بنفسها لا تقتضي هذه الآثار والأحكام بل إنها تستفاد منها منضماً إلى القرائن.

(١) أن مقدمات الحكمة في صيغة إفعل بضميمة القرينة الخارجية عند الإطلاق وعدم نصب قرينة على الخلاف تفيد النفسية العينية التعينية، فإذا أراد من الصيغة الغيرية أو الكفائية أو التخيرية كان على المتكلم نصب قرينة تدل على ذلك، لأن كلاً من هذه المعاني يحتاج إلى بيان زائد ومؤنة زائدة، فلو لم ينصب قرينة لابد من أن يحمل على ما ذكر، ولا ينافيه ما تقدم من أن الإطلاق عند العرف واللغة هو بمعنى الإرسال والشيعاء لأن هذا المعنى أيضاً نوع من الشيعاء، فإن شيعاء كل شيء بحسبه.

(٢) فإن مقدمات الحكمة في ﴿أحلّ الله البيع﴾^(١) يقتضي الشمول

كما في «أحلّ الله البيع» اذ إرادة البيع مهماً أو مجماً ينافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان، وإرادة العموم البدلي لا يناسب المقام، ولا مجال لاحتمال إرادة بيع إختاره المكلف، أي بيع كان، مع أنّها تحتاج الى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الاطلاق، ولا يصحّ (١) قياسه على ما اذا أخذ في متعلق الأمر، فإنّ العموم الاستيعابي (في مثل ذلك) لا يكاد يمكن إرادته، وإرادة غير العموم البدلي وان كانت ممكنة إلا أنها منافية للحكمة، وكون المطلق بصدد البيان.

والاستيعاب والاستغراق ولا يمكن حمله على البدلية، اذ لو كان المراد منه البدلية لما كان حاجة الى الذكر بل كان من توضيح الواضحات ولما كان فيه امتنان مع ان ظاهره أنّه في مقام الامتنان، كما لا يمكن حمله على الاهمال أو الاجمال بعد فرض وضوح المراد فيه، وكذا لا يمكن حمله على ما يختاره المكلف لأن فيه أمراً زائداً يحتاج الى بيان، فيتعين حمله على الاستغراق كما ذكرنا، وهذا بخلاف (اعتق رقبة) فإنّ المقدمات تقتضي البدلية والحصّة المقيّدة بالوحدة للعلم بعدم إرادة الاستغراق والإتيان بعق جميع الممالك، لأنه غير مقدور لأحد، فيقبح إرادته كما يقبح إرادة سائر الاحتمالات غير البدلية، فالبدلي يكون متعيّناً.

(١) أي لا يصحّ قياس «أحلّ الله البيع» بقولك: (جئني برجل) أي مطلقاً اخذ في متعلق الأمر لأنه لا يمكن إرادة الاستيعاب في ذلك، فإنّ الأمر فيه كالأمر في (اعتق رقبة) من عدم قدرة المكلف للامتنان ان يريد به الاستيعاب، وإرادة غير البدلي من الاحتمالات مثل إرادة المعين واقعاً والمردد ظاهراً، وان كان ممكناً إلا أنّه على خلاف الحكمة لأن تلك الاحتمالات تحتاج الى مؤنة زائدة وبيان زائد، فيتعين الحمل على البدلي.

فصل

في المجمل والمبين، والظاهر (١) إنَّ المراد من المبين في موارد إطلاقه: (الكلام الذي له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العُرف قالباً لخصوص معنى، والمجمل بخلافه) فما ليس له ظهور مجمل وان علم بقرينة خارجية ما اريد منه، كما إنَّ ماله الظهور مبينٌ وان عُلم

وذكر سيدنا الاستاذ أنَّ القرينة العقلية موجودة في كُلِّ موردٍ وهو ان لم تكن البدلية معقولة لا بدَّ من الحمل على الشمولية، وان كانت الشمولية غير معقولة لا بدَّ من الحمل على البدلية، ففي مثل (لا تكذب) لا يعقل البدلية اذا ما من كذاب الآ وهو تاركٌ للكذب ولو مرةً في العُمُر فلا بد من الحمل عى الشمولية، وعلى عكس ذلك يكون (صلِّ)، وفيه: أنَّ المثالين خارجان عمَّا ذكره من القرينة العقلية لأن الشمولية في (لا تكذب) مستفادة من طبيعة النهي والبدلية في (صلِّ) مستفادة من طبيعة الأمر كما تقدم الكلام في ذلك عند معنى الصيغتين ولا علاقة لذلك بمسألة المطلق ومقدمات الحكمة.

وما ذكره من وجود القرينة العقلية في كُلِّ موردٍ قابلٌ للمنع، اذ قد يفرض أنَّ كلاً من الأمرين يكون ممكناً كما اذا كان الحكم ثابتاً بالملازمة العقلية، فإنه لا قرينة عقلية فيها تعيّن أحدهما وليس لنا في مثله قرينة يُعيّن كُلُّ من الأمرين، كما أنَّه ليس لدينا أصلٌ يثبت البدلية أو الشمولية، وفي مثل ذلك لا بدَّ من الرجوع الى الأصل العملي.

المجمل والمبين

(١) للمجمل والمبين تعاريف، وعرف (المبين) في المتن بأنه الكلام الذي

بالقرينة الخارجية أنه ما اريد ظهوره وأنه مأوّل، ولكل (١) منهما في الآيات والروايات، وان كان افراد كثيرة لاتكاد تخفى، إلا أن لهما افراداً مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للأعلام في أنها من أفراد أيّهما؟

له ظاهرٌ وبحسب المتفاهم العرفي يكون ذلك الكلام قالباً لخصوص ذلك المعنى وان علمنا بحسب القرائن الخارجية ان المتكلم لم يكن قاصداً لذلك الظاهر بل هو قاصدٌ للمعنى الآخر كما في الكنايات فقوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾^(١) مبينٌ وان وجب تأويله، والمجمل: الكلام الذي ليس له ظاهرٌ وان علمنا مراد المتكلم منه بحسب القرائن الخارجية مراد المتكلم منه، ومن التعريف يظهر ان (المجمل والمبين) وصفان للكلام بما هو، وليس بوصفين له بما هو مراد، فلا تتصف المفردات بهما، واطلاق بعضهم المجمل على بعض الألفاظ المفردة (غير الفاظ المشترك) كلفظ: الغناء، والصعيد، والوطن، والمفاضة وامثال ذلك يكون على خلاف الاصطلاح، فإن هذه الألفاظ موضوعةٌ ازاء معانيها المعينة بمالها من الحدود والقيود، والواضع لاحظ تلك المعاني بمالها من الحدود المعلومة، ووضع اللفظ له، غايته ان ذلك المعنى المعلوم مجهولٌ عندنا، والجهل بالمعنى الموضوع له لا يوجب إجماله، فإن جهلنا بذلك كجهل الأعجمي بما وضع له لفظ (الماء) في العربية، أو جهل الأمي ببعض المصطلحات العلمية، وما ذكره في تفسير اللفظين هو المتبادر منهما بحسب الفهم العرفي.

(١) مصاديق المبين في الآيات والروايات أكثر بكثير من مصاديق المجمل، ومن مصاديق المجمل قوله تعالى: ﴿الذي بيده عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾^(٢) حيث يحتمل ان يكون المراد منه الزوج ويحتمل أن يكون المراد منه وليّ الزوجة، وقد يكون مجملاً في القرآن يبينه الخبر.

(١) سورة طه: ٥.

(٢) سورة البقرة: ٢٣٧.

كآية السرقة (١) ومثل: ﴿حرمت عليكم امهاتكم﴾، و﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام﴾ مما اضيف السرقة، ومثل (٢) التحريم والتحليل الى الأعيان، ومثل (٣) (لا صلاة الا بطهور).

(١) قوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾^(١): هذا هو المورد الأول للمشتبه الذي وقع محل البحث، وقالوا: إن في الآية اجمالاً من جهتين: من جهة (القطع) فإنه يطلق على الإبانة كما يطلق على الجرح، ومن جهة المقطوع (اليد) لا يعلم أنه تمام العضو أو بعضه وليس في الآية قرينة تعين المراد من الجهتين، ولكن الظاهر عدم الاجمال فيها من الجهتين، فإن القطع ظاهر في الإبانة عرفاً واستعماله في الجرح يحتاج الى قرينة، واليد ظاهر بحسب التبادر في تمام العضو ويطلق على بعضه مع القرينة كسائر أسماء الأعضاء والجوارح.

(٢) هذا هو المورد الثاني مما وقع محل الكلام وهو: الآيات التي اضيف فيها الحكم التكليفي الى الأعيان الخارجية مثل: ﴿حرمت عليكم الخمر والخنزير﴾، ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام﴾ وغيرهما، فإن الأحكام لابد وان تتعلق بفعل المكلف فإذا تعلقت بالعين الخارجي كما في الآيات المتقدمة لابد من تقدير فعل وحيث إن المقدّر غير معلوم تصير الآية مجملة، والصحيح: ان الآيات لا إجمال فيها فإن الفعل الذي يقدر لابد وان يكون مناسباً للحكم والموضوع، فبالنسبة الى تحريم المحارم لابد من تقدير: النكاح أو الاستمتاع، وفي الخمر: الشرب، وفي الخنزير: الأكل، ولذلك لم يتوقف أحد من الفقهاء والمفسرين في متعلق تلك الأحكام.

(٣) هذا هو المورد الثالث مما اشتبه اجماله: وهو ماورد في الأخبار من نفي الماهية عند فقد جزء من اجزائها أو شرط من شرائطها: مثل (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب)^(٢) و(لا صلاة الا بطهور)^(٣)، اذ كيف تنتفي الماهية بانتفاء جزء

(١) سورة المائدة: ٣٨.

(٢) المستدرک: ج ٤ ص ١٥٨ ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١ ص ٢٢٢ باب ٩ من أحكام الغلوة ح ١.

ولا يذهب (١) عليك أن إثبات الإجمال والبيان لا يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت من أن ملاكهما ان يكون للكلام ظهوراً ويكون قالباً لمعنى، وهو ممّا يظهر بمراجعة الوجدان فتأمل، ثم (٢) لا يخفى أنّهما وصفان اضافيان، ربما يكون مجملاً عند واحدٍ لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما خُفّ لديه، ومبيناً لدى الآخر لمعرفته وعدم التصادم بنظره، فلا يهمننا (٣) التعرض لموارد الخلاف والكلام والنقض والإبرام في المقام، وعلى الله التوكّل وبه الاعتصام.

منها أو شرط لها، وفيه: أن تلك الأخبار أيضاً لا إجمال فيها، أما على القول بالوضع للصحيح فالنفي يكون في محله، وأمّا على القول بالوضع للأعم من الصحيح فإنه يقدر فيها صفة تعلم ذلك بالقرائن، ففي مثل الأخبار المتقدمة تقدّر (الصحة) وفي بعضها تقدر (الكمال) مثل (لا صلاة لجار المسجد الآ في المسجد)^(١) كل ذلك معلوم بالشواهد والقرائن، وبالجملّة: ان موارد الاجمال في الأخبار والآيات قليلة.

مركز تحقيقات كميتر علوم رسيدي

(١) ان الإجمال والبيان ليسا من الامور البرهانية ككثير من الامور، وإنّما هي من الامور الوجدانية التي يدركها الوجدان السليم.

(٢) كون الإجمال والبيان وصفان اضافيان وأنّه يكون الكلام لشخصٍ مجملاً وللآخر مبيناً ينافي مع تعريفه في أول الفصل من كونهما وصفين للكلام من حيث هو لا من حيث ما اريد منه، فإن لازم التعريف أنّهما وصفان حقيقيان، وما ذكره هناك هو الصحيح بحسب التبادر كما عرفت.

(٣) لأنّ ذلك يهّم اللغوي ولا يهّم الاصولي، والحمد لله على اتمام شرح المجلد الأوّل من الكفاية.

المقصد السادس

في بيان الإمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً



مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسلامي

وقبل الخوض في ذلك لا بأس بصرف الكلام الى بيان بعض ما
للقطع من الأحكام، وان كان خارجاً من مسائل الفن وكان أشبه بمسائل
الكلام، لشدة مناسبته مع المقام.

القطع كالظن والشك والوهم من الموضوعات، وبعض الأحكام المتعلقة
بالقطع مختلفة، فمسألة حجية العلم الإجمالي من المسائل الاصولية وسائر
المسائل خارجة عن مباحث علم الأصول، وان كان الفقيه في استنباطه غير
مستغنٍ عن تنقيح تلك المسائل، ووجه أشبهية المسائل لمسائل علم الكلام: ان
من آثار القطع هو استحقاق الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته وهو
بحثٌ كلامي، كما ان مسألة قيام الإمارات مقام القطع من المسائل
المتعلقة بالإمارات وكان المناسب ذكرها هناك، وحيث ان كل دليل لا بد أن ينتهي
الى العلم الذي هو حجة ذاتاً كان اللازم ان يبحث عن نفس العلم بما يناسب
الأصول.

فاعلم (١): ان البالغ الذي وُضع عليه القلم اذا التفت الى حكم فعلي واقعي أو ظاهري، متعلق به أو بمقلديه فإمّا أن يحصل له القطع أولاً، وعلى الثاني لا بد من انتهائه الى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الانسداد - على تقدير الحكومة - والا فالرجوع الى الاصول العقلية: من البرائة والاشتغال والتخير، على تفصيل يأتي في محله ان شاء الله تعالى.

وعدم كون مسألة حجية القطع من المسائل الاصولية واضح بناءً على ما هو الضابط عند الماتن رحمته في المسألة الاصولية وهو ما تقع نتيجتها في طريق الاستنباط، فإن القطع لم يكن طريقاً لإثبات الحكم بل هو معرفة الحكم. كما ان لفظ الحجية للقطع ليس بحسب اصطلاح المنطقي وهو ان يكون وسطاً للقياس كما أنه ليس بحسب اصطلاح الاصولي وهو ما يقع في قياس الاستنباط أو كبرى القياس بل يكون هو بمعناه اللغوي وهو ما يحتج به المولى على العبد وبالعكس أي ما يكون قاطعاً للعدر، ونظر الشيخ رحمته من نفي الحجية هو نفيها بمعناها المنطقي وهو مستلزم لعدم كونها من مسائل الاصول. وشدة المناسبة التي ادعاها هو ان البحث هنا عن حجية الامارات، وحيث ان الحجية لم تكن ذاتية لها فإن العلم هو الحجة ذاتا، وكل ما بالعرض لا بد وان ينتهي الى ما بالذات.

(١) جرت عادتهم على ذكر تقسيم للموضوعات المبحوث عنها في هذا القسم من علم الاصول، فالشيخ رحمته ذكر ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي

فأما أن يحصل له القطع أو الظن أو الشك، وقد وقع البحث في هذا التقسيم من جهات وعمدتها جهتان:

الاولى: هل المراد من (المكلف) الذي اخذ موضوعاً هو المجتهد أو الأعم منه والعامي؟ ذكر المحقق العراقي رحمته الله في التخصيص بالمجتهد وجهين هما: ان غير المجتهد لا يحصل لديه القطع والظن والشك لغفلته وحصولها متفرغ على الالتفات، وان حجية الإمارات والاصول متوقفة على عدم وجود المعارض ولزوم الفحص عنه والعامي غير قادر عنه ^(١).

ويرد على الأول: ان الدعوى مجازفة فإن العامي يحصل له القطع بالنسبة الى المقطوعات والضرورات من وجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر وبعض اجزاء الصلاة وشرائطها بالمقدار الذي يحصل للمجتهد، كما يحصل له الشك الى الحكم عند الالتفات الى بعض الأحكام وكذلك الظن الشخصي أو النوعي، وعلى الثاني أنه يمكنه الاعتماد على إخبار الخبير بذلك ويخبره به فيطمئن به، فمن الموارد ما لا يحتاج الفحص عنه الى إعمال دقة وفطنة، والإيجاب الجزئي يمنع السلب الكلّي.

وذكر المحقق الأصفهاني وجه التخصيص بالمجتهد: ان موضوع حجية الامارة أو الأصل لا يعم العامي، فإن من مسائل النبأ أو الخبران المتعارضان، أو من كان على يقين فشك هو المجتهد ^(٢)، وفيه: أنه لا وجه لتخصيص تلك الأدلة بالمجتهد فإنها كسائر الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام مما يتمكن العامي أن يستند

(١) نهاية الأفكار ٢/٣.

(٢) نهاية الدراية ٢/٢.

اليها، مضافاً الى عدم اختصاص دليل حجية الخبر بالآية بل العمدة هو سيرة العقلاء كما سيأتي في محله، ومن ذلك يظهر ضعف ما أفاده المحقق النائيني رحمته حيث قال: (والمراد من المكلف هو خصوص المجتهد اذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه على مدارك الأحكام ولا عبرة بظن المقلد وشكّه، وكون بعض مباحث القطع تعم المقلد لا يوجب أن يكون المراد من المكلف الأعم من المقلد والمجتهد اذ البحث عن تلك المباحث وقع استطراداً وليست من مسائل علم الاصول ومسائله تختص بالمجتهد ولا حظ للمقلد فيها)^(١) فإن هذه الدعاوي شبيهة بالمصادرة، مضافاً الى ان المراد من الالتفات الإجمالي في مقابل الغفلة، فان حصول القطع أو الظن أو الشك مترتب على الالتفات الاجمالي، والالتفات التفصيلي يترتب على مراجعة الأدلة. والماتن رحمته أبدل المكلف بـ (البالغ الذي وضع عليه القلم) لحمله المكلف في كلام الشيخ رحمته على (المكلف الفعلي) وهو لا يشمل الشاك في الحكم الواقعي الذي يجري البراءة فيه وهو غير مكلف فعلي مع لزوم وجود المقسم (المكلف) في جميع الأقسام، وهذا بخلاف عنوان (البالغ الذي وضع عليه القلم) فان القلم هو قلم التشريع والجعل، وعبارة المتن لا ظهور فيها في الاختصاص بالمجتهد بل نظره الى ان اثر الحالات لا يختص بعمل نفسه بل يعم عمل مقلديه، فإن من الأحكام التي يلتفت اليها المجتهد موضوعها غير المجتهد كمسائل الحيض، فلا دلالة فيها على كون نظره الى تخصيص الموضوع بالمجتهد.

الجهة الثانية: في تثليث الأقسام: بحسب ما ذكره الشيخ رحمته اذا ورد عليه

تارةً بأن المراد من الظنّ الأعم من الشخصي والنوعي، فإن حجّة الإمارات كما سيأتي هو من باب افادتها الظنّ النوعي فلا يكون مقابلاً للشك لإمكان الإجماع الظنّ النوعي مع الشك، واخرى بأن الشك لم يكن موضوعاً للاصول بل الموضوع هو عدم العلم الشامل للظنّ الغير المعتمد مع ان ظاهر التثليث هو ارادة الشك بالمعنى الخاص (متساوي الاحتمالين).

والمحقق العراقي رحمته الله صحّح التقسيم بدعوى انّ التثليث هو بلحاظ ما للأقسام من الخصوصيات والآثار الموجبة للحجية من حيث الوجوب والإمكان والامتناع، فالقطع بلحاظ كشفه التام تجب حجيته، والظن بلحاظ كشفه الناقص يمكن حجيته، والشك بلحاظ عدم وجود كشفٍ ملحوظ فيه يستحيل جعل الحجية فيه، واستشهد لذلك بما ذكره الشيخ رحمته الله في أول البراءة^(١)، وفيه: ان اراد من امكان حجّة الظن ذاتاً وقابليةً فهو بحث جزئي لا يناسبه تقسيم الحاصلات، وان اراد منه مايقابل به نظرية ابن قبة فهو وان كان بحثاً مهماً كما سيأتي الا أنّه ليس من المسائل حتى يقسم العلم بلحاظه بل هو من مبادي المسألة الاصولية ولا يختص بالظن بل هو بحث كلي في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

وإنما عممنا متعلق القطع لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية، وخصصنا بالفعل لاختصاصها بما إذا كان متعلقاً به - على ما استطلع عليه - ولذلك عدلنا عمّا في رسالة شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من تثليث الأقسام، وإن ابست الآن عن ذلك فالأولى أن يقال: أن المكلف إما أن يحصل له القطع أولاً، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً، ثلثاً يتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقررة عقلاً أو نقلاً لغير القاطع ومن يقوم عنده الطريق، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى حسبما يقتضي دليلها.

الإيراد الثالث: ما ذكره في المتن على تثليث الشيخ عليه السلام من لزوم تداخل الأقسام، والظاهر هو لزومه بحسب المورد والمصداق كما أشار إليه المحقق العراقي عليه السلام، فقد يكون المكلف شاكاً بالحكم وقد قام لديه دليل معتبر فلا بد من الأخذ به وليس له الرجوع إلى الأصل، كما أنه قد يكون ظاناً بالفعل بظن غير معتبر فإنه لا بد من رجوعه إلى الأصل العملي، ففي بعض موارد الظن لا بد من العمل بوظيفة الشاك وبعض موارد الشك يكون محكوماً بحكم الظن، فلا يرد عليه: أن هذا المعنى ليس من التداخل باعتبار أن الحجية في بعض موارد الشك لا تثبت للشك بعنوانه كما إن الأصل في بعض موارد الظن لا يثبت للظن بعنوانه^(١).

وما ذكره في المتن تقسيماً: الأول: أن البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقلديه فيما أن يحصل له القطع أولاً، وعلى الثاني لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو

حصل له وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة والافالرجوع الى
الاصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخير على تفصيل يأتي في محله ان
شاء الله تعالى، وتعميمه الحكم للظاهري مناف لما سيأتي منه من انكاره الحكم
الظاهري، وقد أورد توضيحان لمجمل (الحكم) في تقسيم الشيخ رحمه الله أحدهما:
التخصيص الى الفعلي حتى لايتوهم شموله للحكم الإنشائي الغير البالغ لمرتبة
البعث أو الزجر، فإن الآثار مترتبة على الأحكام الفعلية ولا أثر للحكم الإنشائي
وان تعلق به العلم، وثانيهما: التعميم للحكم الظاهري، اذ لافرق بين تعلق القطع
بالحكم الواقعي وتعلقه بالحكم الظاهري بحسب ما له من الأحكام والآثار.

ولايرد عليه بانه يمكن ان يقال: ان المكلف اذا التفت الى الحكم لابد من ان
يحصل لديه الحجة فينحصر في قسم واحد، اذ الغرض من التقسيم الاشارة
الاجمالية الى مباحث العلم وما ذكر في الايراد ليس فيه إشارة الى ذلك.

التقسيم الثاني: ما ذكره أخيراً بقوله (وان أبيت) فإنه يمكن تثليث الأقسام
على نحو لا يلزم منه تداخل الأقسام، بأن يقال: إن المكلف إما أن يكون قاطعاً
بالحكم أولاً، وعلى الثاني إما يقوم لديه الطريق المعتبر أولاً، وعلى الثاني لابد
من الرجوع الى القواعد المقررة لغير القاطع ومن يقوم مقامه وهو من قام لديه
الطريق المعتبر، سواء كانت عقلية كقاعدي الاشتغال والتخير وحكم العقل
بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان ام نقلية وهو الاستصحاب والبراءة المستفادة من
حديث الرّفْع، وبهذا تخلص عن محذور تداخل الأقسام.

ولكن المحقق الأصفهاني وجه اليه ايراداً وهو أنه يتناسب مع فهرست
الكتاب ولا يتناسب مع كونه تقسيماً مذكوراً للاشارة الى ما سيبحث عنه، فإن

ما يبحث عنه هو حُجِّيَّة الإمارة واعتبارها وموضوعه ذات الإمارة لا الإمارة
المعتبرة، فأخذ الحكم في الموضوع عند التقسيم غير صحيح، ولهذا ذكر هو رحمته
تقسيماً آخر وهو أن المكلف: إما أن يقوم لديه طريق تام وأما أن يقوم لديه طريق
ناقص لوحظ لا بشرط من حيث الاعتبار وعدمه، وأما أن لا يقوم لديه طريق
لاتام ولا ناقص، فالأول هو موضوع مباحث القطع، والثاني موضوع مباحث
الإمارات، والثالث موضوع مباحث الاصول العقلية^(١).

وهذا التقسيم سليمٌ عما أورد على تقسمي الشيخ والمصنف قدس سرهما
الا أنه أيضاً غير خالٍ عن اشكال التداخل، فإن ما أخذه موضوعاً لبحث الإمارة
وهو (أن يقوم لديه طريق ناقص لوحظ لا بشرط من حيث الاعتبار وعدمه)
يدخل في مورده الإمارة ان لم يكن دليل يدل على اعتباره.

وقد تحصل ممّا ذكر عدم ذكر تقسيم من الأعلام قدس سرهم خالٍ عن
الإشكال، الا أن ما يهون الخطب هو عدم اثر عملي لوجود التقسيم، الا أن ما ذكره
الماتن رحمته من تعميم الحكم للظاهري مستلزمٌ للتداخل لا محالة فإن الظنّ بالحكم
الواقعي المعتبر يدخل في القسم الأول حيث أنه قطعٌ بالحكم الظاهري، وفي
القسم الثاني حيث أنه ظنٌ بالحكم الواقعي فلا بدّ من تخصيص الحكم بالحكم
الواقعي، ثم ان للشيخ رحمته تقسيمين لبيان مجاري الاصول في أوّل الرسائل وثالثاً
في أوّل البراءة لم نذكره لعدم ذكر الماتن رحمته له.

وكيف كان فبيان أحكام القطع وأقسامه يستدعى رسم امور:
 الأول: لاشبهة (١) في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً، ولزوم
 الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما
 أصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وعُذراً فيما أخطأ
 قصوراً، وتأثيره في ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم
 فلاحاجة الى مزيد بيان واقامة برهان.

(١) ثم ان الماتن رحمه الله عمم الحكم الذي يلتفت اليه المجتهد الى ما يتعلق
 بمقلديه، فإن بعض الأحكام الذي يجتهد به لم يكن فعلياً في حقه، واستشكل بأن
 من لم يكن الحكم فعلياً في حقه لا معنى للتعبد به فمن قامت لديه الامارة لا معنى
 لتعبد به اذ لا اثر عملي بالنسبة اليه ومن يتصور في حقه التعبد لم تقم لديه
 الامارة، وكذلك الاستصحاب فمن كان على يقين فشك لا علاقة له بالحكم، ومن
 له علاقة بالحكم لا يقين ولا شك له، ودفعه بدعوى: التنزيل وان المجتهد ينزل
 يقينه وشكه منزلة يقين المقلد وشكه، وفيه: ان عُمدة ادلة التقليد هو السيرة
 العقلانية وهي لا تدل على اكثر من لزوم رجوع الجاهل الى العالم والخبير،
 لتشخيص الحكم المشترك، فالتنزيل اجنبي عنها.

والصحيح: ان الإشكال مندفع من دون حاجة الى دعوى ان المجتهد
 بمقتضى ادلة التقليد بمنزلة المقلد، فإن قيام الامارة المعتبرة لدى المجتهد
 بمقتضى دليل اعتباره يوجب حصول العلم بحكم مقلده، فهو وان لم يكن حجة
 فعلية في حقه لعدم وصولها اليه ولكنها تصير فعلية في حقه بمقتضى يقين
 المجتهد به فإنه حجة في حق العامي.

وأما الاستصحاب فعلى مختار المتن في الاستصحاب من الغاء صفتي

اليقين والشك عن الموضوعية وإن المراد منهما في الأخبار هو ثبوت الملازمة بين الحدوث والبقاء، فاندفاع الإشكال واضح ويكون حاله حال الأمانة، فإذا ثبت الحدث للمجتهد ثبت لديه البقاء بالملازمة فيحصل له اليقين بالحكم الظاهري للمقلد، وعلى القول بأن لليقين والشك دخل في إجراء الاستصحاب فقد يستشكل بأن الاستصحاب لا أثر عملي له بالنسبة إليه لأن الحكم غير مرتبط به، ويمكن الإجابة عنه: بأن أثره جواز الإفتاء به واسناده إلى الشارع بعد كونه بدونه اسناداً محرماً وتشريعاً نظير الاستصحاب في الشبهات الوضعية لترتيب آثارها.



مركز تحقيقات کلمه نور علوم اسلامی

مباحث القطع الأمر الأول في آثار القطع

ذكر للقطع أثرين الأول: وجوب متابعتة والعمل على وفقه والحركة على طبقه عقلاً، وقال الشيخ رحمته: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، فوجوب العمل به دائر مدار وجوده حدوثاً وبقاءً.

الثاني: منجزيته للتكليف الفعلي أي يكون حجةً للتكليف فيستحق العبد القاطع بالتكليف للذم والعقاب على المخالفة عند الإصابة، لصيرورة التكليف منجزاً بالقطع وعُذراً فيما أخطأ قصوراً، وإذا لم يكن عن قصور بل كان عن تقصير في مقدماته لا يكون عُذراً له.

وقد يعترض على عبارة الشيخ رحمته: بأن المراد من كونه طريقاً إلى الواقع أنه يجب اتباعه فهو نفس المُدعى وليس بتعليل، ولكن أجاب عنه المحقق الأصفهاني رحمته: أنه أراد تطبيق وجوب اطاعة حكم المولى وحرمة معصيته على مورد القطع، فحقيقته وإن كانت الانكشاف ولكن لا يمتنع أن يعلل وجوب متابعتة ببيان حقيقته لدرجه في الكبرى العقلية^(١).

أما بالنسبة الى الأثر الأول: فذكر في المتن ان صريح الوجدان به شاهد وحاكم، وقال في توضيحه المحقق الأصفهاني رحمته ان المراد منه اذعان العقل

باستحقاق العقاب على مخالفته لا ان للعقل بعثاً وتحريكاً نحوه، فإن شأنه ادراك الأشياء لا البعث والتحريك، وان هذا التأثير ليس ذاتياً قهرياً بل هو مجعول عقلائي وهو ما تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحها حفظاً للنظام، ويعبر عنه بالقضايا المشهورة في قبال القضايا البرهانية، فاستحقاق العقاب هو من أجل خروجه عن زي العبودية فهو هتك وظلم للمولى، فعليه يمكن أن يكون هذا الحكم كسائر مجعولات العقلاء وبناءاتهم قابلاً للمنع الشرعي^(١)، وقد سلك مسلك الفلاسفة من أن حسن العدل وقبح الظلم حكم عقلائي لحفظ النظام في مقابل من قال بأنهما واقعيان يدركه العقل من قبيل الامكان والامتناع ومعنى حسن العدل كونه ملائماً للقوة العقلية وقبح الظلم كونه منافراً لها.

وأما بالنسبة الى الأثر الثاني، أعني منجزية القطع للتكليف: فالمفروض انه مفروغ عنه عند الأعلام وذكره وإن التكليف يتنجز بالوصول والقطع ولا يتنجز بلا وصول، فالنسبة بين الاثرين عمومٌ مطلق، فإن لزوم العمل ثابتٌ لجميع موارد القطع بلا استثناء بخلاف الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية فإنها ثابتة فيما اذا كان الخطأ عن قصور، وأما اذا كان عن تقصير في بعض مقدماته لا يكون عذراً.

ولا يخفى (١) ان ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تألّفي حقيقة بين الشيء ولوازمه بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً، وبذلك انقذ امتناع المنع عن تأثيره أيضاً، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً، وحقيقة في صورة الإصابة كما لا يخفى.

(١) ان الطريقة للقطع وكذلك الحجية لها غير قابلتين للجعل اثباتاً ونفيّاً بل الحجية للقطع وكذلك الطريقة ذاتية له، اما عدم قابلية الطريقة للجعل فلأنها ذاتية والذاتي يستحيل جعله للذات، وأما الحجية فذهب المحقق الأصفهاني رحمته الى أنها قابلة للجعل وذكر في المتن دليلين لذلك.

أحدهما: ما أشار اليه بقوله (لعدم جعل تألّفي) وتوضيحه: ان الجعل على قسمين: الجعل البسيط وهو ايجاد الشيء بمفاد كان التامة والهللية البسيطة، فإن كان تكوينياً يكون بمعنى خلقه وان كان تشريعياً يكون بمعنى البعث اليه أو الزجر عنه، والجعل التألّفي وهو ايجاده بمفاد كان الناقصة والهللية المركبة أي جعل شيء لشيء، مثل جعل القرطاس اسوداً أي جعل العرض المفارق للجوهر، والذي هو محلّ الكلام هو هذا القسم من الجعل لا القسم الأول وهو يصح في المحمولات غير الضرورية، والصحيح: ان الحجية للقطع ووجوب العمل به ضرورة الثبوت للقطع لأنها من لوازم ذاتها كالزوجية للأربعة، ولوازم الذات لا تفارق الذات فلا يعقل اثبات الحجية له تكويناً ولا تشريعاً وكذا لا يعقل سلبها عنه كذلك حقيقة، نعم لا مانع من دعوى الجعل له بالعرض والمجاز ويجعل نفس القطع بسيطاً.

ثانيهما: ما أشار اليه بقوله (مع أنه يلزم منه): وهو ان سلب الحجية عن القطع مستلزم لاجتماع الضدين إما اعتقاداً فإنه اذا قطع بمائع أنه فقاع

ثم (١) لا يذهب عليك أنّ التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصرف فعلياً، وما لم يصرف فعلياً لم يكذب يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة، وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة، وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقةً بأمر ولا نهياً، ولا مخالفة عن عمدٍ بعصيان بل كان ممّا سكت الله عنه كما في الخبر فلاحظ وتدبر، نعم في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل أشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين، على ما يأتي تفصيله انشاء الله تعالى مع ما هو التحقيق في دفعه في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري فانتظر.

وهو حرام فإن لم تكن الحرمة ثابتة للفقاع ونفى الشارع الحجية عن القطع فلازم نفي الحجية عدم الحرمة لشرب المائع ومقتضى قطعه بالحرمة يلزم اجتماع الضدين بحسب اعتقاده، وإن كانت الحرمة ثابتة له في الواقع يلزم اجتماع الضدين واقعاً، واجتماع الضدين محالٌ سواء كان في الواقع أو بحسب نظر القاطع، لأن القطع بوقوع المحال محالٌ أيضاً، وكان عليه أن يذكر محذور اجتماع المثلين كما سيذكره قريباً.

فلا يعقل جعل حكم على خلاف ما قطع به، فإذا قطع بحكم الزامي يمتنع جعل حكم ترخيصي في مورده، وإذا قطع بحكم ترخيصي امتنع جعل حكم الزامي في مورده كما يجاب الاحتياط كما يعقل ذلك في مورد الظن والشك.

(١) قد يكون للشيء ملاك الحكم الآن هناك مانعاً عن انشائه كما يقال بان ملاك النجاسة موجود في الحديد وقد تكون مصلحة في انشاء الحكم ولم تكن مصلحة فعلاً في البعث إليه أو الزجر عنه وقد تكون مصلحة في البعث أو الزجر

وقد بعث الشارع اليه أو زجر عنه إلا أن الحكم لم يكن واصلاً الى المكلف فلا يستحق في عصيانه عقاب، ففي الفرض الأول يعبر عنه بـ (الحكم الاقتضائي) وفي الفرض الثاني بـ (الحكم الإنشائي) وفي الفرض الثالث (بالحكم الفعلي) وفي الفرض الرابع (بالحكم المنجز)، وهذه الأربعة هي مراتب الحكم الذي اصطلح عليها الماتن في حاشيته على الرسائل وفي فوائده، وفي التعبير عن المرتبة الاولى والرابعة مسامحة، والصحيح: ان للحكم مرتبتان المتوسطتان (الانشائية) كأكثر احكام الشرع الذي لم يؤمر النبي ﷺ بتبليغه، و (الفعلية) التي امر النبي ﷺ بتبليغها ولكن لم تصل الى المكلف.

فالذي يجب على المكلف العمل على طبق قطعه هو ما اذا كان الحكم في المرتبة الفعلية، كما نبّه عليه في ذكر تقسيمه المتقدم، فاذا تعلّق القطع بالحكم الاقتضائي أو الإنشائي لا تجب موافقته ولا تحرم مخالفته كما لا يستحق العقوبة على عصيانه، نعم ربما توجب موافقته الثواب لا لكونه اطاعةً بل لكونه انقياداً، وذكر ﷺ ان الحكم ما لم يبلغ مرتبة الفعلية لم يكن حقيقةً بأمرٍ ولا نهياً، كما لم تكن مخالفته عن عمد وعلم بعصيان بل كان ممّا سكت الله عنه كما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «ان الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها، فسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمةً من الله بكم»^(١).

استدرك بأن الحكم ان كان في مرتبته الانشائية ورجع المكلف في موردها الى الأصل العملي، فإنه قد يكون موافقاً له يلزم اجتماع المثليين، وقد يكون مخالفاً له يلزم اجتماع الضدّين، وسيأتي الجواب عنه عند البسح عن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

(١) الوسائل: باب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

الأمر الثاني: قد (١) عرفت انه لا شبهة في ان القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة، والمثوبة على الموافقة في صورة الإصابة، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجري بمخالفته، واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته أو لا يوجب شيئا؟ الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته، وذمه على تجريه وهتك حرمة لمولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان، وصحة مثوبته ومدحه على إقامته بما هو قضية عبوديته من العزم على موافقته والبناء على اطاعته، وان قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذه أو مثوبة ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة، بمجرد سوء سريرته أو حسننها وان كان مستحقاً للوم أو المدح مما يستتبعانه، كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة، وبالجمله: ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلا مدحاً أو لوماً،

التجري

(١) يقع البحث من جهات هي: هل يكون القطع حُجَّةً مطلقاً صادف الواقع أم لا، أو يختص بالمصادف؟ وان في صورة مخالفة القطع هل يحكم للعقل بالاستحقاق للعقاب أم لا؟ بل في خصوص ما صادف الواقع، ان الفعل المتجري به يكون حراماً أم لا؟ أو إن التجري بعنوانه حرام أم لا؟ فالبحث من الجهة الاولى اصولية ومن الجهة الثانية كلامية ومن الجهة الثالثة فقهية، وحيث ان المهم في البحث هي الجهة الكلامية ركز الماتن رحمته ابتداءً تبعاً للشيخ رحمته البحث عنها. وليعلم ان موضوع البحث لا يختص بصورة القطع بل يعم موارد قيام

وأنما يستحق الجزاء بالمشوبة أو العقوبة مضافاً الى أحدهما اذا صار بصدد الجري على طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم، وذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك، وحسنها معه، كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعة والعصيان، وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان.

الإمارة بل حتى الشبهة قبل الفحص، والجامع: هو عدم وجود مؤمن للعقوبة من قبل المولى، وإنما ذكر في مباحث القطع لكونه من أوضح موارد.

وحاصل دعواه في هذه الجهة: ثبوت استحقاق العقوبة على التجري والمدح والثواب على قيامه بما هو قضية عبوديته، فلا فرق بين المعصية والتجري في ثبوت استحقاق العقاب، كما لا فرق بين الطاعة والانقياد في ثبوت استحقاق الثواب، واستدل عليه بشهادة الوجدان بصحة مؤاخذة القاطع وذمه على تجريه وهتكه لحرمة مولاه وخروجه عن وظيفة العبودية وكونه بصدد الطغيان والعزم على المعصية، كما يشهد الوجدان بصحة المشوبة والمدح على انقياده والقيام بوظيفة العبودية عند العزم على الموافقة والاطاعة، فالعقاب في صورة التجري والثواب في صورة الانقياد على العزم على فعل المعصية أو فعل الطاعة، ومجرد المخالفة أو الموافقة من دون عزم لا يوجبان العقاب والثواب وإن كان كاشفاً عن سوء سريرته العبد أو حسنهما، وهما يوجبان اللوم أو المدح لأجل ما يترتب عليها من الآثار كما هو الحال في سائر الصفات الذميمة أو الحسنة.

فليس العقاب المدعى على خصوص الفعل المتجرى به فحسب، كما أن الثواب ليس لخصوص الفعل المنقاد به، فإنهما لا يستحقان إلا الذم أو المدح كما هو الحال بالنسبة الى الصفات والخصال المحمودة والمذمومة، وأنما هما للعزم

الذي هو فعل النفس. والذي يفهم من كلامه ﷺ أن التجري هو عنوان لفعل النفس وليس عنواناً للفعل الخارجي والوجدان يشهد بان سوء السريرة لا يؤخذ عليه اذا كان مجرداً عن العزم، وإنما تصح المؤاخذه عليه اذا كان مع العزم، والوجدان هو الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والعصيان وما يستتبعانه من الثواب والعقاب.

فالفعل الخارجي ليس عنواناً للفعل الخارجي بل الفعل الخارجي كاشف عن وجود العزم المعنوي بعنوان التجري، وفي قبالة ذهب الشيخ ﷺ الى عدم استلزام التجري لاستحقاق العقاب بل غاية ما يترتب عليه الذم لكونه كاشفاً عن سوء سريرة العبد وشقاوة نفسه وهو غير مستلزم للعقاب لأن العقاب يترتب على القبح الفعلي (المفقود فرضاً) لا القبح الفاعلي، والمحقق النائي ﷺ حاول التمييز بين القبحين الفعلي والفاعلي، وان التجري من الثاني والمعصية من الأول، واستحقاق العقاب من شؤون الأول، والذي يتوجه اليه: هو ان الفعل بما هو فعل ومع قطع النظر عن صدوره من فاعل لا يتصف بالقبح ولا بالحسن بل بلحاظ صدوره من الفاعل يتصف بذلك، نعم المصلحة والمفسدة موضوعهما الفعل بما هو فعل، فالقبح ما يذم عليه فاعله والحسن ما يمدح عليه فاعله، وعلى تقدير تعلق القبح بالفاعل في مورد التجري فلماذا لا يستحق العقاب عليه، مع ان منشأ القبح في الفرض انتساب ذلك الفعل الى الفاعل أي أنه ارتكب ما اوجب القبح للفاعل بحسب ذلك الفعل الذي كان يوصف أنه لا ينبغي صدوره منه، فالظلم (الذي هو سلب حق كل ذي حق) قبيح أي لا ينبغي صدوره، والتجري يكون من مصاديقه فإنه يكشف عن انتزاع ثوب الطاعة وعدم اداء حق الطاعة بالنسبة الى المولى وهو مصداق التمرد والطغيان على المولى الذي هو مصداق للظلم الذي

هو تمام الموضوع للقبح والمعصية والتجري على حد سواء في ذلك، فما عليه الماتن عليه السلام من استحقاق العقاب هو الصحيح الا أنه ليس العقاب على الجزم والعزم الذي هو فعل النفس كما ادّعاء، والا يلزم تعدد العقاب في صورة العزم على المعصية الواقعية وهذا ممّا لا يقول به احد، هذا وقد تقدم منه في مسألة اتحاد الطلب والإرادة انّ العقاب والثواب تابعان للشقاوة والسعادة الذاتيتين كما سيأتي منه في المسألة من تبعيتهما للبعد والقرب من المولى، فله دعاوي. ثلاثة ثم ان المحقق النائيني عليه السلام نقل دليلاً مركباً من أربع مقدمات لتقريب استحقاق المتجري العقاب، أولها: ان الحكم بوجوب الاطاعة عقلي لشرعي.

ثانيها: ان الحكم العقلي بوجوب الاطاعة معلول للحكم الشرعي، فهو يختلف عن مثل حكم العقل بقبح الظلم فإنه علة للحكم الشرعي.

ثالثها: ان تمام الموضوع للحكم بوجوب الطاعة واستحقاق العقاب وفي جميع المستقلات العقلية هو العلم سواء صادف الواقع أم لم يصادف.

رابعها: ان القبح الفاعلي هو ملاك استحقاق العقاب لا القبح الفعلي وهو موجود في صورة التجري فيثبت العقاب في موردته ^(١)، والمقدمتان الأوليتان من الواضحات ولا دخل لهما في المسألة ولعله لذلك لم يذكرهما المحقق الكاظمي عليه السلام في تقريراته، والعمدة هي المقدمة الثالثة، وانّ الرابعة متفرعة عليها، وقد ينسب هذا الدليل الى السيد الشيرازي الكبير عليه السلام، وقد اختلف التقريران في تقريب الاستدلال ومناقشة المقدمتين، فبالنسبة الى الاولى ان العلم وان كان تمام الموضوع لكن في صورة انكشاف الخلاف لا علم به هو جهل مركب، وبالنسبة

ولكن (١) ذلك مع بقاء الفعل المتجري به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح، أو الوجوب أو الحرمة واقعاً، بلا حدوث تسفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة ولا يغير حسنه أو قبحه بجهة اصلاً، ضرورة إن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلاً ولا ملاكاً للمحبوبية والمبغوضية شرعاً، ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له. فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له ولو اعتقد العبد بأنه عدوه، وكذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لا يخرج عن كونه محبوباً ابداً، هذا مع أن الفعل المتجري به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب

إلى الثانية أن القبح الفاعلي المستلزم للعقاب هو الناشئ عن القبح الفعلي كما في موارد المعصية أما الناشئ من خبث الباطن وسوء سريرته فلا دليل على استلزامه للعقاب، والجواب عنهما: أما إرادته على الأولى فإن مقصود المستدل إن المناط هو حكم العقل بالقطع بالواقع عبر عنه بالعلم وليس نظره إلى العلم الاصطلاحي حتى يقال بأنه جهل مركّب، وأما إرادته على الثانية، فالجواب: أن تقسيم القبح إلى الفعلي والفاعلي لا يخلو من اشكال كما تقدم.

(١) هذه هي الجهة الثانية من البحث في المسألة، وهو البحث عن الجهة الفقهية وإن الفعل المتجري به هل يكون محكوماً بالحرمة شرعاً أم لا؟ وحاصل ما أفاده: أن استحقاق المؤاخذه يكون على الفعل النفسي وهو العزم وأما الفعل

الخارجي كشرب الماء الذي اعتقده خمرًا يكون على ما هو عليه من الحكم والملاك والحسن أو القبح ومجرد تعلق القطع بخمرية المائع الذي هو في الواقع ماء لا يوجب تغييراً في الحكم وما يستتبعه عقلاً ولا يوجب ذلك تغييراً في حسنه وقبحه، وقد استدل على دعواه بدليلين، أحدهما: ضرورة ان القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي يكون الحسن والقبح عقلاً، كما أنه لا يكون ملاكاً للمحبوبة والمبغوضية شرعاً وذلك لأننا نشاهد بالوجدان عدم تغير الفعل المتجرى به عما هو عليه بتعلق القطع به، فلو كان القطع مؤثراً فيهما لزم أن يتغير الفعل حسناً وقبحاً، ولذا لو اعتقد العبد ان ابن المولى عدوه فقتله، يكون ذلك مبغوضاً للمولى وقبيحاً عند العقلاء، كما أنه لو اعتقد ان عدو المولى ابنه وقتله تجزياً لا يكون ذلك مبغوضاً له بل هو محبوب للمولى، فالقطع المخالف للواقع لا يوجب تغييراً في الفعل الخارجي من حيث الحكم الشرعي ولا العقلاني من جهة الملاك أو للحسن والقبح، والكلام من حيث الانقياد أيضاً كذلك فبمجرد تعلق القطع بكون فعل المبغوض للمولى أنه محبوب له لا يجعله محبوباً بل هو على ما كان عليه من المبغوضية.

الدليل الثاني: ان الفعل المتجرى به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يمكن أن يكون مؤثراً في تغيير الواقع في المقام، وان فرض كون القطع من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح، وذلك لأن الحسن والقبح العقلين يكونان وصفين للأفعال الاختيارية، لأن القاطع بخمرية مائع ليس بخمر واقعاً لم يشربه لكونه مقطوع الخمرية حتى يكون مؤثراً في القبح بل انما شربه لكونه خمر واقعاً من دون الالتفات الى قطعه ومع عدم الالتفات الى

العنوان المؤثر في القطع لا يعقل قصده لذلك ومع عدم القصد لا يكون مؤثراً، لأن المؤثر حسب الفرض ليس خصوص شرب الخمر بل المؤثر هو شرب مقطوع الخمرية، فالملاحظ هو عنوان شرب الخمر الواقعي الذي لوحظ استقلالاً، والمؤثر هو لحاظ مقطوع الخمرية آلياً وطارياً الذي لا يلتفت إليه غالباً.

وما أفاده عنه من أن الالتفات إلى العنوان شرط في اختياريته صحيح، وأما ما أفاده من أن عنوان مقطوع الخمرية لا يلتفت إليه غالباً في مقام العمل، لأن القطع ينظر إليه بنظر آلي لا استقلالي فلم يصدر منه شرب مقطوع الخمرية بالاختيار والإرادة كي يكون قبيحاً، فأورد عليه المحقق النائيني عليه السلام : بأن الالتفات هو حضور الشيء في النفس والعلم بالشيء صفة حاضرة في النفس فكيف لا يلتفت إليها بعد أن كان الالتفات أمراً لازماً للعلم، نعم قد يكون ارتكازياً كامناً في النفس ولكنه لا يمنع من كونه ارادياً كسائر موارد القصد الارتكازي^(١)، فيه: أنه لا يدعي استحالة الالتفات إلى العلم وإنما يدعي أنه في موارد القطع الطريقي يكون نظره والتفاتاته إلى المقطوع به لأنه هو مورد غرض القاطع من دون التفات إلى العلم نفسه، وأما لو تعلّق الغرض بنفس القطع فلا مانع من الالتفات إليه كما في موارد القطع الموضوعي، نعم يمكن الإجابة عمّا أفاده بأن الالتفات الآلي كافٍ في الاختيار ولا حاجة إلى الالتفات التفصيلي والذي ينافي الاختيار الغفلة المطلقة، وما أفاده أولاً من أن القطع ليس من العناوين المستوجبة للحسن والقبح وجيه.

لا يكون اختيارياً، فأن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطّاري الآلي، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت اليه فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً، ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً؟ ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك الا اذا كانت اختيارية. ان قلت: (١) اذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلا عقاباً على ما ليس بالاختيار؟ قلت: (٢) العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

(١) حاصل الإشكال: ان ما أفاده من عدم الالتفات استقلالاً الى ان الفعل بما هو مقطوع الخيرية فلا يكون اختيارياً ينافي دعواه: استحقاق العقاب على التجري، فإن العقاب لابد وأن يكون على امر اختياري، والمفروض ان العقاب المدعى لم يكن على امر اختياري، وهذا التهافت يوجب رفع اليد عن احدى الدعويين.

(٢) حاصل الجواب: ان استحقاق العقاب في التجري هو على فعل النفس الذي هو قصد العصيان والعزم على المعصية، والذي لم يكن اختيارياً هو اتيان الفعل الخارجي بوصف كونه مقطوع الحرمة فلا تهافت وان العقاب يكون على امر اختياري، وفيه: ان العقاب على ما عرفت ليس على العزم بل هو على التمرد والطغيان والخروج عن وظيفة العبودية الذي هو ظلمٌ بالحمل الشائع، والمفروض ان هذا يكون صادراً عن قصدٍ واختيار فلم يكن العقاب حينئذٍ على امرٍ غير اختياري.

ان (١) قلت: ان القصد والعزم انما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختيارية والّا لتسلسل، قلت (٢): - مضافاً الى أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار الّا أن بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمة - يمكن أن يقال: ان حسن المؤاخذه والعقوبة إنما يكون من تبعة بعده عن سيّده بتجريه عليه كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البعد عنه كذلك لا غرو في ان يوجب حسن العقوبة، فإنه وان لم يكن باختياره الّا أنه بسوء سريرته وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداداته ذاتاً وامكاناً، واذا انتهى الأمر اليه يرتفع الاشكال وينقطع السؤال بـ (لم)

(١) حاصل الإشكال: ان العقاب لا يمكن أن يكون على القصد والعزم في التجري لاستلزامه المحال، لأن القصد والعزم من مبادئ الاختيار والاختيار ومبادئه غير اختيارية لأن اختيارية الاختيار مستلزمة للتسلسل (على ما تكررت منه هذه الدعوى في الكتاب) والتسلسل محال، فإن كان هناك عقوبة لا بد وأن تكون متعلقة بنفس الفعل الخارجي.

(٢) أجاب عن الاشكال بأمرين: أحدهما: ان الاختيار وان لم يكن اختيارياً في نفسه الا أن بعض مقدماته اختيارية وهذا كافٍ في اختياريته، وذلك لأن من مبادئ الاختيار العزم الذي يُعبّر عنه بالميل الحاصل في النفس بعد تصوّر الشيء والتصديق بفائدته وكلّها غير اختيارية ولكن بعده بامكان الشخص أن يتوقف عنده بعد التأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من التبعات والعقوبات،

فلا يحصل له الجزم المعبر عنه بالشوق (عرفت الله بفسخ العزائم ونقض الهمم)^(١) وبهذا كنا نجيب عن دعواه بأن الاختيار غير اختياري للتسلسل، وذكرنا بأنه سيوافق على هذا الجواب وهذا هو الذي أشرنا اليه.

الأمر الثاني: ان استحقاق العقوبة من تبعات بعد العبد عن مولاه كما ان استحقاق الثواب يكون بازاء القرب من المولى، بلا فرق في ذلك بين المعصية والتجري أو الطاعة والانقياد، فكما ان المعصية والتجري يوجبان البعد عن ساحة الربوبية كذلك يوجبان حسن العقوبة، فإن التجري وان لم يكن اختيارياً كما ذكره إلا أنه كان بسوء سريره وخبث باطنه الناشي من نقصان ذاته وماهيته وقصور استعداده من جهة امكانه، واذا كان منشأ ذلك القصور الذاتي فقد انقطع السؤال بلم فإن الذاتي لا يعلل، فإن الذاتي يكون ضروري الثبوت للذات وقد تقدم في الأوامر ان الطاعة والعصيان معلولان السعادة والشقاوة الذاتيتان.

وله على قوله: «وان لم يكن باختياره» تعليق هذا نصّه (كيف لا وكانت المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية، فإنها هي المخالفة العمدية وهي لا تكون بالاختيار، ضرورة أن العمد اليها ليس باختياري وإنما تكون نفس المخالفة اختيارية وهي غير موجبة للاستحقاق وإنما الموجبة لها هي العمدية منها كما لا يخفى).

(١) التوحيد (للصدوق) ص ٢٨١ ح ٦.

فإن (١) الذاتيات ضروري الثبوت للذات. وبذلك أيضاً ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان، والمطيع والمؤمن الإطاعة والإيمان؟ فإنه يساوق السؤال عن ان الحمار لم يكون ناهقاً والإنسان ناطقاً؟ وبالجمله: تفاوت افراد الإنسان في القرب منه جل شأنه وعظمت كبرياؤه والبعد عنه سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودرجاتها، وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدمه، وتفاوتها في ذلك بالآخره يكون ذاتياً، والذاتي لا يعلل.

(١) اذا كان العقاب نتيجة البعد عن ساحة المولى الناشي عن النقصان الذاتي، والذاتي ضروري الثبوت للذات كثبوت النطق للإنسان ولهذا لا يقال لم صار الإنسان ناطقاً والحمار ناهقاً، وعلى ما ذكره لا يصح السؤال عن ان الكافر لم صار كافراً والمؤمن مؤمناً والمطيع مطيعاً والعاصي عاصياً فإن الجميع ناشي من أمر ذاتي عبّر عنه تارة بالسعادة والشقاوة وأخرى بالقرب والبعد، وهذا منافٍ لاصول العدلية ومناسبٌ مع الجبر الذي ثبت أنه (لا جبر ولا تفويض بل هو أمرٌ بين الأمرين) وقد تكلمنا حول هذه الكلمات فلولا تمثيله بناطقة الإنسان وناهقية الحمار امكن توجيهه بارادة الاقتضاء من الذاتي ولكن المثالان يبيان الحمل المذكور، والصحيح: هو ما ذكرناه من ان العقوبة على الطغيان والتمرد الناشي من سوء اختياره للخروج عن طاعة المولى، ولا إشكال عند العقل في أن العبد اذا صار بصدد مخالفة المولى وعصيانه وتقصيره يستحق العقوبة على ما جنى به على نفسه باختياره وارادته، وان عمله وسريره سوئها أو حسنها يكون لكل منهما التأثير في الآخر، فإن الفعل يقتضي سوء السريرة وسوء السريرة يؤثر في العمل تأثيراً متقابلاً، والآ فان مجرد سوء السريرة أو وجود صفة كامنة في

ان (١) قلت على هذا فلافائدة في بعث الرسل وانزال الكتب والوعظ والانذار. قلت (٢): ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته لتكمل به نفسه ويخلص مع ربه انسه، ما كنّا لنتهدي لولا أن هدانا الله قال الله تبارك وتعالى: ﴿فذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين﴾ وليكون حُجَّةً على من ساءت سريرته وخبثت طينته، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ على بينة، كيلا يكون للناس على الله حُجَّة، بل كان له حُجَّة بالغة،

النفس لا يستلزمان الذم من العقلاء فضلاً عن العقاب، نعم قد يذمّان من قبيل الذم على الصفات غير الاختيارية، والوجدان هو اقرب شاهد على ما ادعينا، فإن الطغيان والهتك الموجود في التجري أو العصيان الواقعي على حدّ سواء، فإنه اذا تصدى العبد لعصيان المولى سواء وقع فيه أم لا؟ يكون ناشئاً عن استحقاقه بأمر المولى ونهيه وعدم الاعتناء بما يترتب عليه من العقاب ويصدق عليه الظلم والهتك بالحمل الشائع.

(١) حاصل السؤال: انه على ما ذكرت من ان استحقاق العقوبة من تبعه البعد عن السيد وانه ليس باختياره بل هو بسوء سريرته ونقصانه الذاتي اذا ما هو فائدة بعث الرسل وانزال الكتب والوعظ والانذار مع انّ الذاتي لا يُعلّل وانه لا يتفك عن الذات فيكون جميع ذلك لغواً.

(٢) حاصل الجواب: أنّه ليس ذلك لغواً بل لهما فائدتان مهمتان احدهما: ينتفع من الرسل والكتب من حسنت سريرته لتكمل به نفس القاطع ويخلص مع ربه انسه فتصير هدايته بالفعل بعد ما كانت بالقوّة وهذه هداية الله تعالى المطلوبة لكل احد.

ثانيتها: أن تكون حُجَّةً على من لم تحسن سريرته لئلا يقول: لولا ارسلت

ولا يخفى (١) ان في الآيات والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان الحاكم على الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة،

الينا رسولاً^(١) (واقمت لنا علماً هادياً) نتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزي، فتكون الحجة البالغة لله.

(١) استدلووا على حرمة التجري واستحقاق العقاب عليه بأمرين:

أحدهما: دعوى الإجماع على ثبوت التحريم في بعض موارد التجري، وناقشه الشيخ رحمه الله: من ان المسألة عقلية لا يكون الإجماع فيها حجة، وقد يوجه هذا الكلام بتوجيهين:

أحدهما: ان المرجع في حكم المسألة العقل ولا ترتبط بالشرع حتى يكون الإجماع فيه حجة.

وثانيهما: ان المجمعين مستندون الى حكم العقل فليس هناك إجماع تعبدي كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

ثانيهما: الآيات والروايات الدالة بباطلها على ثبوت العقاب على التجري وعلى نيّة الشؤ، فمن الآيات قوله تعالى: ﴿ان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن

(١) دعاء الندبة.

(٢) البقرة: ٢٨٤.

(٣) الإسراء: ٣٦.

(٤) البقرة: ٢٢٥.

ما تعمدت قلوبكم»^(١).

ومن الأخبار قوله ﷺ: «نية الكافر شر من عمله»^(٢) وقوله ﷺ: «القضاة اربعة ثلاثة في النار وواحد الى الجنة رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة»^(٣) فإن الثاني والثالث من التجري، وغير ذلك من الروايات. وذكر الشيخ ﷺ بعض الروايات التي لاعلاقة لها بما ذكر مثل ماورد في الراضي بفعل الغير أو القتل وبازائها روايات ظاهرها عدم العقوبة على نية سوء مثل قوله ﷺ: «اذا همّ العبد بالسيئة لم تكتب عليه»^(٤) وقوله ﷺ: «يا آدم جعلت لك ان من همّ من ذريتك بسيئة لم تكتب عليه فإن عملها كتبت عليه سيئة»^(٥) وقوله ﷺ: «ومن همّ بسيئة لم تكتب عليه ومن همّ بها وعملها كتبت عليه سيئة»^(٦) وقوله ﷺ: «ان المؤمن ليهم بالسيئة ان يعملها فلا يعملها فلا تكتب عليه»^(٧) وغيرها من الروايات، وجمع الشيخ ﷺ بين الطائفتين بوجهين، أحدهما: ان يراد بما دل على عدم العقاب مجرد القصد العاري عن التلبس بشيء من المقدمات وما دل على ثبوت العقاب بما اذا تلبس

(١) الأحزاب: ٥.

(٢) الوسائل: ج ١ ص ٣٥.

(٣) الوسائل: ج ١٨ ص ١١ من صفات القاضي.

(٤) الوسائل: ج ١ ص ٣٥ و ٣٦ و ٣٧.

(٥) الوسائل: ج ١ ص ٣٥ و ٣٦ و ٣٧.

(٦) الوسائل: ج ١ ص ٣٥ و ٣٦ و ٣٧.

(٧) الوسائل: ج ١ ص ٣٥ و ٣٦ و ٣٧.

ومعه (١) لاجابة الى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما

بشيء من المقدمات، ثانيها: ان يراد من عدم العقاب ما اذا رجع عن نيته ولم يستمر عليها ومن ثبوت العقاب ما اذا استمر على نيته ولم يرتدع عنها، وذكر المحقق النائيني رحمته أنه جمع تبرعي لاشاهد له، والنتيجة هي التسايط والرجوع الى الاصول (١).

أقول: لوجه للتسايط، فإن ما دل على ثبوت العقاب أرجح من الطائفة الثانية لانه مضافاً الى أنه اكثر عدداً وأقوى سنداً وأوضح دلالة أنه موافق لظاهر الكتاب حيث انه موافق لغير واحد من الآيات الكريمة وهو من المرجحات حسبما يأتي في بحث التعادل والترجيح، مضافاً الى توافقه مع العقل السليم الذي عرفته، فالصحيح في المسألة الكلامية هو ثبوت العقاب على التجري.

(١) حكى الشيخ رحمته عن الفاضل السبزواري رحمته دليلاً على استحقاق التجري للعقاب بصورة برهان السبر والتقسيم إلا أن بعض المحشين للمتن ادعى مغايرة ما في الرسائل والمتمن بما في الذخيرة في صور مسألة الصلاة جاهلاً بالوقت، وفي الرسائل هذا لفظه: (وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بأننا اذا فرضنا شخصين قاطعين، بأن قطع أحدهما يكون مائع معين خمرأ، وقطع الآخر يكون مائع آخر خمرأ، فشرباهما فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر، فإما أن يستحقا العقاب أو لا يستحقه أحدهما أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس، لاسبيل الى الثاني، والرابع والثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار (وهو المصادفة) وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الأول والحصص في الاربع عقلي دائر أمره بين النفي والإثبات، والبرهان

حاصله: أنه لولاه مع استحقاق الساعي له يلزم اناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار، من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته واختياره، مع بطلانه وفساده، اذ للخصم ان يقول بأن استحقاق العاصي دونه انما هو متحقق سبب الاستحقاق فيه وهو مخالفته عن عمد واختيار، وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته اصلاً ولو بلا اختيار، بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما اذا قطع مثلاً بأن مائناً خمر، مع انه لم يكن بالخمر فيحتاج الى إثبات ان المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية كما عرفت بلا مزيد عليه.

مبني أمره بين النفي والإثبات، وذكر الماتن عليه السلام في جوابه، أولاً: أنه لا حاجة الى هذا الدليل العقلي بعد فرض شهادة الوجدان عليه مع دلالة عدة من الآيات والروايات عليه، مضافاً الى بطلانه وفساده كما سيأتي.

ثانياً: انه يرد عليه امران: أحدهما: عدم تسليم اناطة استحقاق العقاب على امر غير اختياري أي مصادفة قطعه للواقع، على القول بعدم استحقاق التجري للعقاب، وذلك فإن القبح هو اناطة العقاب على امر غير اختياري وهو لم يتحقق في المقام، والمتحقق في المقام عدم العقاب على امر غير اختياري وهو عدم تحقق المخالفة وهذا لا قبح فيه، فالفرق بين المعصية والتجري هو ان العاصي قصد المخالفة وقد تحقق ذلك حيث صادف قطعه الواقع والمتجري لم يتحقق منه المخالفة عن عمد واختيار حقيقةً، وهذا هو الذي اوجب استحقاق الأول للعقوبة دون الثاني، لوجود سبب الاستحقاق في الأول وعدم وجوده في الثاني.

الأمر الثاني: انه في بعض موارد التجري (وهو الشبهات الموضوعية) لم

ثم (١) لا يذهب عليك: انه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع ضرورة ان المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى، ولا منشأ لتوهمه إلا بدهاءة أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة، مع الغفلة عن ان وحدة المسبب تكشف بنحو الإن عن وحدة السبب.

يصدر من الفاعل فعل اختياري حتى يستحق عليه العقاب بخلاف الشبهات الحكمية فيكون الدليل أخص من المدعى، فإن في الشبهة الموضوعية اذا اعتقد بمائع أنه خمر وشربه بقصد أنه خمر فإن ما قصده (شرب الخمر) لم يتحقق منه وما تحقق منه (شرب الماء) لم يكن مقصوداً له، فلا وجه لاستحقاقه العقاب إلا اذا قلنا بأن المخالفة الاعتقادية المتحققة في المقام تكون سبباً للاستحقاق كالمخالفة الواقعية الاختيارية، وهذا غريب اذ كيف تصح دعوى عدم صدور شرب الماء من المعتقد خمرية اختيارياً، وأي فرق بين هذا الشرب ومن شربه ولم يعتقد بخمرية.

(١) اذا صادف التجري المعصية الحقيقية لا يتعدد العقاب لوحدة السبب وهو الهتك الواحد فلا وجه لتعدد العقاب لتعدد سببه على القول بثبوت العقاب للتجري كما لا وجه أيضاً لتداخل كما هو المنسوب الى صاحب الفصول رحمته، فإن الضرورة قائمة على ان المعصية الواحدة لها عقوبة واحدة كما ان الطاعة الواحدة لها مثوبة واحدة فلا وجه للتداخل، فإن التجري لا يمكن اجتماعه مع المعصية الحقيقية بل هما ضدان لا يجتمعان فأى التجري يكون عبارة عن التصدي لفعل ما

ليس بمعصية باعتقاد أنه معصية، ومنشأ توهمه ان المعصية الواحدة لا توجب الا عقوبة واحدة كما هو المرتكز عند العقلاء، فمع فرض وحدة العقاب لا بد من القول بتداخل السببين في مسبب واحد، وكان الصحيح ان يستكشف من وحدة المسبب المرتكز وحدة السبب من طريق الإن.

تنبيهان الأول: ذكر في الفصول ان الحسن والقبح يختلفان بالوجود والاعتبار فيقع الكسر والإنكسار بين قبح التجري والمصالح الواقعية وأنه يقدم الأقوى، فقد يرتفع قبح التجري اذا صادف مصلحة واقعية مهمة كما اذا كان واجباً مهماً، وقد يشتد قبحه فيما اذا صادف مكروهاً واقعياً. واورد عليه المحقق العراقي رحمته الله: بأن الكسر والإنكسار انما يكون في مورد يكونا في مرتبة واحدة وقبح التجري متأخر مرتبة عن الحكم الواقعي لأن مرتبته مرتبة المعصية المتأخرة عن الحكم فلا منافاة بينهما.

الثاني: ثمرة البحث العملية تظهر في العبادة فإنه اذا تنجزت حرمة عبادة كصوم هذا اليوم من جهة انه يوم عيد وأتى به برجاء المطلوبة، فبناءً على القول بقبح التجري - كما عليه الماتن رحمته الله - يكون باطلاً لعدم امكان التقرب بالقبح وان لم يكن محرماً واقعاً، وبناءً على ما ذهب اليه الشيخ رحمته الله من عدم قبح الفعل المتجري به، غايته انه يذم عليه من جهة كشفه لسوء سريره وخبث باطنه يكون صحيحاً على ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله ^(١).

الأمر الثالث: أنه (١) قد عرفت ان القطع بالتكليف خطأ أو اصاب
يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب، من دون أن
يؤخذ شرعاً في خطاب، وقد (٢) يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف
متعلقه، لا يماثله ولا يضاده، كما اذا ورد مثلاً في الخطاب أنه (اذا قطعت
بوجوب شيء

القطع الموضوعي

(١) القطع اما أن يكون مرآة وطريقاً وكاشفاً عن الواقع، وإما أن يكون
موضوعاً للحكم، والأول يُعبّر عنه بالقطع الطريقي، والثاني بالموضوعي، والقطع
الموضوعي على أربعة أقسام على ما ذكره في المتن، لأن القطع إما أن يكون تمام
الموضوع لا يكون للواقع معه موضوعاً للحكم، وقد لا يكون تمام الموضوع بل
هو مركّب من القطع به والواقع وكل من القسمين ينقسم الى قسمين، لأن القطع
الذي أخذ تمام الموضوع أو جزئه يؤخذ تارة فيه بما هو طريق ومرآة وكاشف
عن الواقع، واخرى يكون مأخوذاً في الموضوع بما أنه صفة في النفس، فتكون
اقسام القطع الموضوعي أربعة ويضاف اليها القطع الطريقي، فأقسام القطع حينئذ
يكون خمسة. بينما قسم الشيخ رحمه الله القطع الموضوعي الى قسمين: ما أخذ
موضوعاً بما هو طريق الى الواقع (القطع الموضوعي على نحو الطريقة)، وما
أخذ موضوعاً بما هو صفة في النفس (القطع الموضوعي على نحو الصفية)،
وسياتي توضيح الأقسام مع ما قيل في التقسيمين من الإشكال.

(٢) شروع في بيان القطع الموضوعي وأقسامه وهو (ما أخذ في موضوع
حكم آخر) كالمثال الذي ذكره في المتن: (اذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك

.....

التصدق) واعتبار حكم آخر لعدم إمكان أخذه في موضوع نفس الحكم المقطوع به للزوم الدور أو محذور الدور أي تقدّم الشيء على نفسه، فإن الحكم متوقف على موضوعه أي القطع به، وإن القطع الذي هو الموضوع متوقف على الحكم توقف العلم على المعلوم. وقد حاول بعض الأعلام حلّ الإشكال على ما سيأتي. ثم إن الحكم الذي اخذ في موضوعه القطع بحكم آخر لا بد وأن يكون مخالفه بين الحكمين كالمثال المتقدم ولا يمكن أن يكونا مثليين، مثل أن يقول: إن قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة الآخر غير ما قطعت بها للزوم اجتماع المثليين، كما يعتبر أن لا تكون مضادة بينهما مثل أن يقول: إن قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة، حتى لا يلزم من ذلك اجتماع الضدين. فتحقق: أن أقسام القطع الموضوعي:

- ١- القطع الموضوعي الذي هو تمام الموضوع المأخوذ على نحو الطريقة.
- ٢- القطع الموضوعي الذي هو تمام الموضوع الموجود على نحو الصفتية.
- ٣- القطع الموضوعي الذي هو جزء الموضوع المأخوذ على نحو الطريقة.
- ٤- القطع الموضوعي الذي هو جزء الموضوع على نحو الصفتية.

يجب عليك التصديق بكذا) تارةً بنحو يكون تمام الموضوع، بأن (١) يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو أخطأ موجباً لذلك، واخرى بنحو يكون جزئه أو قيده، بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجباً له، وفي كل منهما (٢) يؤخذ طوراً بما هو كاشف وحاك عن متعلقه، وآخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به، وذلك لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة - ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره - صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه، أو اعتبار خصوصية اخرى فيه معها، كما صح ان يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه، فيكون أقسامه أربعة، مضافة الى ما هو طريق محض عقلاً غير مأخوذ في الموضوع شرعاً.

(١) هذا بيان تمام الموضوع، بمعنى ان الواقع لا دخل له ويكون الحكم دائراً مدار القطع، كمانعية العصب للصلاة فان العصب الواقعي ليس له دخل في المانعية، وفي مقابل ذلك ما اذا كان القطع جزء الموضوع فالموضوع مركب من الواقع والقطع به، كما في الشهادة حيث ان الموضوع فيها عبارة عن الواقع المشهود به والعلم به فيكون العلم المصيب هو الموضوع والعلم الخاطئ لم يكن موضوعاً في الشهادة بخلاف العصبية في المثال المتقدم.

(٢) شروع في توجيه التقسيم للطريقة والصفية، وحاصله: ان للعلم جهتين، احدهما: انه صفة حقيقية في النفس ذات الاضافة كالقدرة حيث أنها حقيقية وليست اعتبارية، وليست حقيقية محضه كالحياء بل لها اضافة الى مقدور والعلم لها اضافة الى معلوم ولذا كان العلم نوراً في نفسه.

ثانيتها: كونه حاكياً عن المعلوم ومرآة وكاشفاً وطريقاً الى الواقع،

فالشارع تارةً يلاحظ الجهة الاولى ويجعله مأخوذاً في موضوع حكمه، واخرى يلاحظ الجهة الثانية ويجعله مأخوذاً في موضوع حكمه، ففي الفرض الأول يكون مأخوذاً على نحو الصفية، وفي الفرض الثاني يكون مأخوذاً على نحو الطريقية، فالقطع الموضوعي على أربعة أقسام في نظره، وهذا التقسيم صار مثاراً للإشكال من قبل المحققين النائيين والأصفهاني.

أمّا النائيين فأنكر القطع المأخوذ تمام الموضوع على وجه الطريقية وامتناعه، لأن أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع، وأخذه على وجه الطريقية يستدعي لحاظ ذي الطريق والواقع المنكشف، فلحاظهما يستلزم اجتماع لحاظين الاستقلالي والآلي وهو جمع بين المتناقضين، ولهذا ذهب الى أن أقسام القطع الموضوعي ثلاثة، الأول المأخوذ المذكور لو تم موجود في القطع المأخوذ جزءاً للموضوع على نحو الطريقية، فإن اجتماع اللحاظين لازم سواء كان القطع المذكور تمام الموضوع أو جزئه، ويرد عليه مضافاً الى النقض المذكور: ان ذلك من الخلط بين المفهوم والمصداق، فإن الموجب لاجتماع اللحاظين هو العلم الخارجي الذي هو مصداقه، والمأخوذ في الموضوع هو مفهومه وهو لا يوجب اجتماع اللحاظين فإن الملحوظ في التقسيم هو مفهوم العلم لا مصداقه. وأمّا الاصفهاني رحمته الله فأشكل في امكان أخذ القطع بما هو صفة، لأن قوام القطع هو كاشفيته التامة فأخذه في الموضوع مع الغاء جهة كشفه غير معقول فإنه نظير أخذ الإنسان في موضوع حكم مع الغاء انسانيته، ومجرد كونه نوراً لنفسه ونوراً لغيره لا ينفع لإثبات دعواه^(١).

ثم (١) لا ريب في قيام الطرق والإمارات المعتبرة - بدليل حجيتها واعتبارها - مقام هذا القسم، كما لا ريب (٢) في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفاتية من تلك الأقسام، بل لا بد من دليل آخر على التنزيل، فإن قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار، لا ماله بما هو صفة وموضوع، ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات، ومنه قد انقذ عدم قيامها بذلك

هذا ملخص ما أفاده الله، ويمكن الجواب عنه كما في تقارير سيدنا الاستاذ: انه لا مانع ان يلاحظ في القطع مع جهة كاشفاته عن المتعلق خصوصية اخرى وهي ركون النفس واستقرارها بالنحو الخاص الملازم للقطع، وبهذا يتم التقسيم المذكور في المتن، ثم ان الشيخ ذكر ان الأقسام المذكورة في القطع يثبت في الظن أيضاً.

(١) هذا هو المطلب الثاني المذكور في هذا الأمر وهو قيام الإمارات والاصول مقام القطع بأقسامه وعدمه أو التفصيل بين الأقسام، أما بالنسبة الى قيام الإمارات بنفس دليل اعتبارها مقام القطع الطريقي فلا ريب فيه اياً ما كان مفاد دليل الاعتبار من وجوب العمل على طبق الإمارة أو جعل الحجية أي المنجزية والمعدرية أو جعل الطريقة لها أو تتيم الكشف، فلا بد من ترتيب آثار القطع عليها بلا فرق بين قيامها على الحكم أو على الموضوع، وبين القول بالطريقة أو القول بالموضوعية والسببية، وهذا مما لا كلام فيه.

(٢) أما بالنسبة الى القطع الموضوعي فقد ذهب الشيخ إلى التفصيل بين الموضوعي الطريقي والصفاتي، ففي الأول ذهب الى قيامها مقامه، وفي الثاني

عدم القيام وتبعه المحقق النائيني رحمته الله، والماتن رحمته الله انكر قيامها مقام القطع الموضوعي مطلقاً فأبتدأ أولاً بالقطع الصفتي وبنى على عدم القيام ثم عطف عليه قيام الإمارة مقام الموضوعي الطريقي ونفاه بعين ما نفاه في الأول، وقد يتسائل أنه لماذا فكك بين القسمين مع فرض اشتراكهما في أصل الحكم وفي بيان الدليل والمهم هو التوجه الى ما أفاده في وجه المنع.

قال في وجه المنع: اذا كان القطع مأخوذاً على وجه الصفية انه لا بد لإثبات القيام من دليل آخر غير دليل اعتبارها، لأن دليل الاعتبار انما يدل على ترتيب آثار القطع بما هو طريق على الإمارة ومن المعلوم ان الآثار مترتبة على القطع بلحاظ كشفه عن الواقع لا بلحاظ كونه صفة من الصفات النفسانية التي هي كسائر الصفات مثل الشجاعة والعدالة، فيكون دليل الحجية قاصر عن اثبات الجواز، فإذا أخذ الشارع العلم في موضوع حكم مثل جواز الشهادة كما هو المروى عن النبي صلى الله عليه وآله ^(١) طريق ظني مقامه الأبدليل آخر غير دليل الاعتبار كما في خبر حفص الظاهر في جواز الشهادة بمقتضى اليد ^(٢).

وفي هذا القسم اتفق مع الشيخ رحمته الله فلا كلام في نفي القيام فيه، وانما الكلام في القطع الموضوعي على نحو الطريقة، وقد خالف فيه الشيخ رحمته الله وذهب الى عدم القيام فيه أيضاً، وحاصل ما أفاده رحمته الله: ان ما ذكرنا في القسم الأول من القطع الموضوعي أي (ما كان مأخوذاً على نحو الصفية) يجري في القسم الثاني أيضاً، أي ان الإمارة بمجرد دليل حجيتها لا يمكن ان تقوم مقامه، فإن القطع المأخوذ

(١) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٥٠ ب ٢٠.

(٢) الوسائل: ج ١٨ ص ٢١٥.

.....

على نحو الطريقة والكاشفية في الموضوع شرعاً يكون كسائر الصفات التي لها دخل في موضوعات الأحكام في عدم كفاية دليل اعتبارها لإثبات تلك الصفة، فبنفس دليل اعتبارها لا تقوم الإمارة مقام القطع الموضوعي بكلا قسميه إلا إذا دل دليل آخر على تنزيلها منزلة القطع الموضوعي الطريقي فبذلك الدليل الخاص لا مانع من القيام كما هو الحال في القسم الأول (القطع الموضوعي الصفتي) على ما عرفت.

ان قلت: ان اطلاق دليل حجّة الإمارة ينزل الإمارة منزلة القطع في جميع آثاره ولوازمه المترتبة عليه الشامل ذلك الاطلاق لجميع آثار القطع من الطريقة الى الواقع التي اثرها تنجز الواقع، والموضوعية التي اثرها وجود الموضوع وتحققه، وهذا بيان لما أفاده الشيخ رحمته الله من صحة قيام الإمارة مقام القطع الموضوعي الطريقي دون الصفتي.

قلت: ان دليل الحجّة وان كان مطلقاً إلا أنه لا يمكن الأخذ بذلك للاطلاق في المقام وذلك لاستلزامه المحذور العقلي، وذلك لأن اللازم في كل تنزيل من لحاظ المنزل والمنزل عليه معاً، والمنزل هنا الإمارة والمنزل عليه القطع، فتنزيل الإمارة منزلة القطع الموضوعي يتوقف على لحاظ القطع استقلالاً من جهة كونه موضوعاً للحكم الشرعي، وكل موضوع للحكم لا بد أن يكون ملحوظاً مستقلاً، وتنزيلها منزلة القطع الطريقي يتوقف على لحاظه آلياً بالنسبة الى الواقع المنكشف به، ولا ريب في ان اللحاظين متضادان يستحيل اجتماعهما في تنزيل واحد.

الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً كسائر ماله دخل في الموضوعات أيضاً، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيته أو قيام دليل اعتباره ما لم يقيم 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 فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً فاسدٌ جداً، فإنّ الدليل الدال على الغاء الاحتمال لا يكاد يكفي إلاّ بأحد التنزيلين، حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه، ولحاظهما في أحدهما آلي وفي الآخر استقلالي، بداهة أنّ النظر في حجيته وتنزيله منزلة القطع في طريقته في الحقيقة الى الواقع ومؤدى الطريق، وفي كونه بمنزلة في دخله في الموضوع الى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما، نعم لو كان في البين

ثم استدرك ذلك بقوله: (نعم لو كان في البين) بما حاصله: من أنّ ما ذكرنا من المحذور فيما اذا لم يكن هناك جامعٌ مفهومي بينهما، فلو كان هناك جامعٌ للحاظين لا يلزم المحذور، لأنّ وجود الجامع مجرد فرض ليس له عينٌ ولا أثر، فليس هناك دليلٌ على التنزيل إلاّ بذاك اللحاظ الآلي، فتكون حجةٌ موجبةٌ لتنجز متعلقه وصحة العقوبة على مخالفته في صورة الإصابة الى الواقع وفي صورة الخطأ (بناءً على ما تقدم من استحقاق المتجري العقاب)، أو بذاك اللحاظ الآخر الاستقلالي فتكون الإمارة كالقطع في دخله في الموضوع وترتيب ما له عليه من الحكم الشرعي.

ان قلت: على ما ذكرت يكون دليل الاعتبار مجملاً فلا يكون حجةً، اذ بناءً

ما بمفهومه جامعٌ بينهما يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين، والمفروض انه ليس، فلا يكون دليلاً على التنزيل الآبذاك اللحاظ الآلي فيكون حجةً موجبةً لتنجز متعلقه، وصحة العقوبة على مخالفته في صورتي اصابته وخطأه بناءً على استحقاق المتجري، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع وترتيب ماله عليه من الحكم الشرعي، لا يقال: على هذا لا يكون دليلاً على احد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينة في البين، فإنه يقال: لا إشكال في

على ما ذكرت ان الدليل لا بدّ وان يكون ناظراً الى أحد التنزيلين وليس هناك ما يدل على احد التنزيلين، فلا يصح التمسك به إلا اذا كانت قرينة تدل على ارادة احد اللحاظين.

قلت: ليس هناك اجمالٌ في الدليل اذ لا إشكال في كون دليل الاعتبار دليلاً على حجية الإمارة بحسب اللحاظ الآلي، وذلك لأن اللازم هو الحمل عرفاً على ما هو اظهر الآثار، ولا ريب في أن أظهر آثار القطع هو الكشف عن الواقع والطريقة والمرآية، فلا بدّ من التنزيل بلحاظ هذا الأثر الظاهر، فإذا اريد التنزيل بلحاظ الأثر الآخر وهو اللحاظ الاستقلالي لا بد من نصب قرينة عليه.

ثم ذكر ﷺ إنه لولا المحذور العقلي وهو اجتماع اللحاظين - على تقدير ارادة التنزيلين من دليل الاعتبار الذي يؤل إلى اجتماع الضدين - لأمكن القول بقيام الإمارة مقام القطع بأقسامه الخمسة بنفس الدليل، وان الإمارة لا بد من المعاملة معها معاملة القطع بجميع آثارها والغاء احتمال الخلاف فيها، فلا وجه للتفصيل الذي اختاره الشيخ ﷺ من القسمين في القطع الموضوعي، فإن الظاهر أنه لا يرى ورود المحذور المتقدم.

كونه دليلاً على حجيته فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، وانما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه، فتأمل في المقام فإنه دقيق ومزال الأقدام للأعلام. ولا يخفى انه لو لا ذلك لأمكن ان يقوم الطريق بدليل واحد - دال على الغاء احتمال خلافه - مقام القطع بتمام أقسامه، ولو فيما اخذ في الموضوع على نحو الصفية كان تمامه أو قيده وبه قوامه، فتلخص مما ذكرنا: ان الإمارة لا تقوم بدليل اعتبارها فقط الا مقام ما ليس مأخوذاً في الموضوع أصلاً.

فقد تحصل من جميع ما ذكر: ان الإمارات والطريق لا تقوم الا مقام القطع الطريقي المحض، ولا تقوم مقام القطع الموضوعي بجميع أقسامه. وأشكل المحقق الأصفهاني رحمته الله على الماتن رحمته الله: بمنع تعلق اللحاظ بالقطع آلياً كان أو استقلالياً لأنه هو عين الحضور واللباط، فلا يقبل تعلق اللحاظ وليس هو واسطة في اللحاظ كالمرأة، وقد يحمل الآلية والاستقلالية في كلام المتن الى الصراحة والكناية. وهناك اشكال آخر غير ما ذكره من اجتماع اللحاظين، ثبوتي لا اثباتي: وهو ان عمدة ادلة الإمارات - أي الظواهر والخبر الواحد - السيرة العقلية، ولا يستفاد منها الا قيامها مقام القطع الطريقي اذ ليس في أحكام العقلاء القائمة فيما بين الموالى والعبيد ما يؤخذ فيها القطع في الموضوع وانهم يعاملون مع القطع طريقاً محضاً في أحكامهم.

ثم ذكر المحقق الأصفهاني رحمته الله: بأن دليل الإمارة تارة يكون لسانه تنزيل اللفظ منزلة القطع، واخرى يكون لسانه تنزيل المظنون منزلة المقطوع، فإن كان بالنحو الأول فالقطع لم يكن وجهاً لمتعلقه حتى يحكم على متعلقه بواسطته، اذ

ليست نسبته الى متعلقه نسبة الكلّي الى فردّه ولا نسبة العنوان الى معنونه، ولكن حيث أنّه من الصفات التعلقية التي تتقوم في وجودها بمتعلقه كان تصور مفهوم القطع ملازماً لحضور صورة المقطوع في الذهن، فإذا اريد الحكم على المظنون بواسطة الكناية عنه بالظن لزم اخذ الظن قنطرة للانتقال الى لازمه، وان اريد الحكم عليه لزم اخذه على وجه الحقيقة، فيلزم من تعدد التنزيل اخذ الظن قنطرة وعدم اخذه كذلك فيلزم اجتماع النقيضين، فمحذوره يشابه اجتماع اللحاظين، وان كان بالنحو الثاني فالمظنون والمقطوع وان كانا وجهين لمتعلق الظن والقطع فيمكن لحاظهما طريقاً لذات المظنون والمقطوع كما يمكن لحاظهما بأنفسهما، فيمكن دعوى استلزام جعل كلا التنزيّلين لاجتماع اللحاظين في أمرٍ واحد، ولكن الإشكال ليس من هذه الجهة لاندفاعها بأن الحكم على كلا التقديرين ليس على عنوان المقطوع والمظنون بالحمل الأولي، وانما هو على ما هو مقطوع ومظنون بالحمل الشائع، وإنّما الإشكال من جهة أن الحكم على المظنون يرجع الى إلغاء دخالة تعلق الظنّ بها، لأن الاطلاق عبارة عن رفض القيود لاجمع القيود، والحكم على المظنون يرجع الى اعتبار تعلق الظن، ولا يمكن ان يتكفل الدليل الواحد ببيان كلتا الجهتين اعني عدم دخالة تعلق الظن ودخالته، ثم ذكر ان موضوع الأدلة هو الظن والقطع لا المظنون والمقطوع^(١).

فالمحقق الأصفهاني والماتن رحمهما الله موافقان في النتيجة ويختلفان في الطريق، فالماتن يرى المحذور ثبوتياً لا يرتبط بالدليل بل يرتبط بالجعل، والمحقق الأصفهاني يرى المحذور اثباتياً اذ لا مانع من تكفل الدليل الواحد لكلا

التنزيلين بعد فرض حضور المفهومين في الذهن، وانما الكلام في دلالة الدليل على كلا التنزيلين.

والمحقق النائيني رحمته خالف الماتن رحمته واختار تفصيل الشيخ رحمته وذكر لذلك مقدمات فقد ذكر أولاً: أنَّ المجعول في باب الإمارات هو الكاشفية التامة والمحرزية، وان الدليل الدال على اعتبارها يتكفل تنزيلها منزلة القطع من جهة كاشفيته ومحرزيته، وان حكومة الإمارة على أدلة الأحكام الواقعية حكومة ظاهرية، وعبر عنها بالحكومة في مقام الإثبات في قبال الحكومة الواقعية التي هي في مقام الثبوت تارة وبانها ما كانت في طول الواقع، باعتبار ان حكومة دليل الإمارة بلحاظ وقوعها في طريق احراز الواقع في رتبة الجهل به لا بلحاظ التوسعة في رتبة الواقع نفسه، ثم ذكر ان كلام الماتن واشكاله يتم بناء على جعل المؤدى في باب الإمارة، ولا يتم على مختاره من جعل المحرزية والكاشفية والوسطية في الإثبات اذ لم يلحظ المؤدى والواقع في مقام التنزيل كي يرد عليه أنه مستلزم لاجتماع اللحاظين، بل لم يلحظ سوى الإمارة والقطع، ودليل الاعتبار يتكفل جعلها بمنزلة القطع في المحرزية فتقوم بمقتضى هذا المقام مقام القطع الطريقي والموضوعي اذا كان بنحو الطريقة^(١).

أقول: ان نتيجة جعل الإمارة هو العلم بالواقع الحقيقي تنزيلاً، لا العلم بالواقع الحقيقي حقيقةً ووجداناً كما هو واضح، ولا عنايةً وادعاءً فيحتاج في قيامه مقام القطع الموضوعي الى جعل آخر من تنزيل العلم بالواقع بالعناية منزلة

وأما (١) الاصول فلامعنى لقيامها مقامه بأدلتها أيضاً غير الاستصحاب،
 لوضوح ان المراد من قيام المقام ترتيب ماله من الآثار والأحكام من
 تنجز التكليف وغيره - كما مرّت اليه الإشارة - وهي ليست الا وظائف
 مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً، لا يقال: ان الاحتياط
 لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان، فإنه يقال: أما
 الاحتياط العقلي فليس الا نفس حكم العقل بتنجز التكليف وصحة
 العقوبة على مخالفته لاشيء يقوم مقامه في هذا الحكم، وأما النقل
 فالزام الشارع به، وان كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على
 المخالفة كالقطع الا أنه لا نقول به في الشبهة البدوية ولا يكون بنقلي
 في المقرونة بالعلم الاجمالي فافهم.

العلم بالواقع الحقيقي (ولو فرض مثل هذا الجعل ولو بالملازمة العرفية كما قيل)
 كانت هذه حكومة واقعية ولا معنى لاطلاق الحكومة الظاهرية هنا، قاله المحقق
 العراقي رحمته في تعليقه على فوائد الاصول، فالصحيح: هو عدم قيام الإمارة مقام
 القطع الموضوعي مطلقاً.

(١) الكلام في قيام الاصول العملية بأدلتها مقام القطع وقد تكلم في
 مقامين: الأول: في قيام الاصول الثلاثة (ما عدا الاستصحاب) والثاني: في مقام
 الاستصحاب.

أما بالنسبة الى الاصول الثلاثة فلامعنى لقيامها مقام القطع الطريقي فضلاً
 عن القطع الموضوعي، لأن قيام الأصل مقام القطع معناه ترتيب ماله من الآثار
 والأحكام تنجز التكليف وغيره، كما مرّت الإشارة اليه حيث قال: (فيكون حجة
 موجبة لتنجز متعلقه (صحة العقوبة على مخالفته) فالاصول العملية وظائف

مقررة للجاهل بالحكم والشاك في الوظيفة العملية شرعاً، كما هو الحال في البراءة الشرعية، أو عقلاً كقاعدتي الاشتغال والتخير.

ان قلت: لا مانع من قيام الاحتياط مقام القطع الطريقي في تنجز التكليف في الموارد المشتبهة لو كان تكليفاً واقعاً، فإن الواقع يتنجز بإيجاب الاحتياط ويستحق العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته كما هو الحال في القطع الطريقي.

قلت: ان كان الاحتياط عقلياً بمناط دفع الضرر المحتمل فهو بمعنى حكم العقل بحسن المؤاخذه في صورة المخالفة وتنجز الواقع في مورده، وهذا نفسه هو حكم العقل بالنسبة الى القطع فلا مغايرة بينهما، مع ان القيام مقام الشيء عبارة عن تنزيله منزلته وهو يقتضي المغايرة والإثنية بين المنزل والمنزل عليه كما هو الحال في جميع موارد التنزيل وهذا مفقود في محل الكلام، وان كان الاحتياط شرعياً فإنه وان صح دعوى تنزيله منزلة القطع لأن الزام الشارع به كان موجباً لتنجز التكليف به وصحة العقوبة على مخالفته إلا أننا لانقول بوجوب الاحتياط شرعاً في الشبهات البدوية، وان قال به المحدثون في خصوص الشبهات التحريمية الذي لم يرد فيه نص، والشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي فإن الاحتياط فيه عقلي وليس بشرعي، وكذلك الحال في الشبهات البدوية قبل الفحص، نعم في بعض الروايات ثبت وجوب الاحتياط شرعاً في مورد اشتباه القبلة حيث ذكر في خبر خراش^(١) وجوب الصلاة الى أربع اطراف (على كلام في ذلك) ولعله الى ذلك أشار بقوله: (فافهم)، وما أفاده في الاصول متين وان لم

ثم (١) لا يخفى أن دليل الاستصحاب أيضاً لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً، وإن مثل (لا تنقض اليقين) لا بدّ وإن يكون مسوقاً أمّا بلحاظ المتيقن أو بلحاظ نفس اليقين، وما ذكرنا في الحاشية - في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع، وإن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدّي منزلة الواقع، وإنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما، وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتسعّداً منزلة القطع بالواقع حقيقة -

تكن له ثمرة عملية، فإن اللازم في صورة وجود شرائط الاصول العمل بها بلا فرق بين قيامها مقام القطع أم لا.

(١) أمّا بالنسبة إلى الاستصحاب فالكلام فيه هو الكلام في الإمارات والطرق، فكما اثبتنا أن الإمارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقاً لاستلزامه اجتماع اللحاظين، فإن حال الاستصحاب هو حال الإمارات، فإن قوله لا تنقض اليقين بالشك (١) إما أن يكون بلحاظ المتيقن، فيكون لحاظ اليقين آلياً، أو بلحاظ نفس اليقين فيكون لحاظه استقلالياً، ولا يعقل أن يكون ناظراً إلى كلا التنزيلين لأنه مستلزم لاجتماع اللحاظين، والمستلزم للمحال محال.

(وما ذكرنا في الحاشية) أفاد في حاشيته على الرسائل وجهاً لتصحيح قيام الإمارة والاستصحاب مقام القطع الموضوعي، وحاصله: أن ما ذكر من محذور اجتماع اللحاظين إنما يلزم أن كان بدلالة واحدة وأما إذا كان بدالتين فلا محذور، وهما دلالة دليل الاعتبار على تنزيل المؤدّي في الإمارة والمستصحب في والاستصحاب منزلة الواقع بالدلالة المطابقة، فإن أظهر آثار

(١) انظر وسائل الشيعة باب ١ من نواقض الوضوء وباب ٣٧ وباب ٤١ وباب ٤٤ من النجاسات.

لا يخلو (١) من تكلف بل تعسف، فانه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره، إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرراً بالوجدان أو بتنزيله في عرضه، وأما اذا لم يكن كذلك فلا يكاد يكون دليل الامارة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرراً حقيقةً، وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة كما فيما نحن فيه (على ما عرفت) لم يكن دليل الامارة دليلاً عليه أصلاً،

القطع هو الكشف والطريقة، فالمنزل عليه هو الواقع والمنزل هو المؤدى والمستصحب، وعلى تنزيل الإمارة منزلة القطع الذي له دخل في الموضوع بالدلالة الالتزامية بدعوى الالتزام العرفي بين تنزيل المؤدى أو المستصحب منزلة الواقع وبين تنزيل الإمارة والشك منزلة القطع بدلالة الاقتضاء وصون دليل التنزيل عن اللغوية، حيث ان التنزيل بدون أثر شرعي يكون لغواً فالعلم بوجوب الصلاة اذا كان موضوعاً لوجوب التصديق لا محالة يكون تنزيل وجوب الصلاة الذي اخبر به العادل منزلة وجوب الصلاة الواقعي ملازماً مع تنزيل قول العادل به منزلة القطع بالوجوب الواقعي، فالموضوع مركب من العلم والوجوب ولا يكفي في ترتب الأثر تنزيل جزء الموضوع بل لابد من تنزيل الجزء الآخر أيضاً، فإن الحكم يترتب على الموضوع بجميع أجزائه اذا كان مركباً بالوجدان أو بالتعبد أو بالاختلاف.

(١) هذا اشكاله على ما أفاده في الحاشية: وهو ان ما ذكر تكلف لعدم انسباق هذا اللزوم الى الأذهان أصلاً، فدليل الاعتبار إنما يدل على ترتيب آثار القطع من التنجز وغيره على الإمارة أو الاستصحاب، وأما تنزيل الإمارة منزلة

القطع الوجداني فهذا غير ملازم لذلك اذ لم يتنبه اليه أحد.

وتعسف: حيث ان تنزيل مؤدّي الإمارة منزله الواقع شيء وتنزيل نفس الإمارة منزلة القطع شيء آخر، فالدليل الدال على التنزيل الأول لا يثبت به التنزيل الآخر الا اذا دل عليه دليل آخر، فإذا فرض أخذ العلم في موضوع حكم كالمثال المتقدم لا يمكن أخذ الإمارة بدلاً عن العلم عقلاً لاستلزامه الدور، وذلك لأن الإمارة اذا قامت على وجوب الصلاة كخبر الثقة لا يمكن احراز الجزء الآخر وهو (القطع) بنفس دليل صدق العادل بأن يقال ان الدليل الدال على تصديق العادل كما يدل على ان المؤدّي بمنزلة الواقع يدل أيضاً على ان نفس خبر العادل منزلة القطع، لأن الموضوع اذا كان مركباً من جزئين فلا يصح التعبد بأحد الجزئين ما لم يكن الجزء الآخر محرراً بالوجدان أو بالتعبد في عرضه، اذ لا يعني للتعبد بالموضوع الا ترتيب الأثر الشرعي عليه، والأثر لا يترتب الا على الجزئين لا على احدهما، والتعبد بأحد جزئي الموضوع فيما نحن فيه وهو القطع بالواقع في طول التعبد بالجزء الآخر وهو الواقع، لأن الملازمة المدعاة هي الملازمة بين تنزيل القطع بالواقع التنزيلي الحقيقي وبين تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، ومن الواضح ان القطع بالواقع التنزيلي في طول تنزيل المؤدّي فما لم يتحقق تنزيل المؤدّي لا يحصل القطع بالواقع التنزيلي كي يتحقق تنزيله منزلة القطع بالواقع الحقيقي، فتنزيل الإمارة منزلة القطع موقوف على ترتيب الأثر الشرعي (وجوب التصديق) عليه والا كان التنزيل لغواً وترتب هذا الأثر الشرعي عليه موقوف على احراز موضوعه بكلا جزئيه اللذين احدهما القطع بوجوب الصلاة واحراز هذا

فإن دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة، ولا دلالة له كذلك إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدى، فإن الملازمة انما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي والقطع بالموضوع الحقيقي وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدى أولاً بدليل الإمارة لا قطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى فتأمل جيداً فإنه لا يخلو عن دقة. ثم لا يذهب عليك أن هذا لو تم لعم ولا اختصاص له بما اذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف.

القطع موقوف على كون الإمارة بمنزلة القطع فتزيل نفس الإمارة منزلة القطع موقوف على نفسه.

وأفاد المحقق العراقي رحمته الله تأييداً لما في الحاشية ودفعاً لمحذور الدور: بأن كل جزء من أجزاء الموضوع أيضاً له حكم معلقاً على انضمام الجزء الآخر، وفي مقام التنزيل لا يطلب المولى أكثر من اسراء هذا الحكم التعليقي على المنزل، وبما أن هذا الحكم التعليقي تمام موضوعه نفس الجزء أمكن اخذه في موضوع التنزيل الآخر للجزء الآخر من دون محذور، وفيه: ان الحكم واحداً لا تعدد فيه وثبوته يتوقف على التعبد بكل الجزئين.

الأمر الرابع: لا يكاد (١) يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور، ولا مثله للزوم اجتماع المثليين ولا ضده للزوم اجتماع الضدين، نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده.

أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه

(١) لا إشكال في امكان أخذ القطع بموضوع في موضوع حكم شرعي مثل (ان قطعت بموت زيد يجوز التزويج بزوجته) وأما أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم فإن هناك صوراً أربعة:

الاولى: أن يؤخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم، مثل ان قطعت بوجوب الصلاة فتجب عليك الصلاة.

الثانية: أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع مثله، مثل ان قطعت بوجوب الصلاة فتجب عليك بمثل ذلك الوجوب.

الثالثة: ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع ضده، مثل ان قطعت بوجوب الصلاة فهي لك حرام.

الرابعة: ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع مخالف للمقطوع به مثل ان قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الصوم، والأخيرة لا إشكال في إمكانه، كما لا إشكال في استحالة الصورة الثالثة للزوم اجتماع الضدين، وأما الصورة الثانية يمكن أن يقال في المقدمة الداخلية فباعتبار مقدميتها يكون وجوبها غيرياً، وباعتبار نفسها عين المركب الواجب نفسياً فأيضاً غير ممكن لاستحالة اجتماع المثليين، وقد يقال بإمكان التأكد من دون لزوم محذور اذ ليس هناك حكمان بل

في مورده يكون حكماً واحداً يخرج ذلك من جعلين ويكون هناك جعل ثالث أكد منهما.

والصورة الاولى فالمعروف استحالتها لاستلزامها الدور وكما صرح به في المتن، لأن العلم بالحكم متوقف على نفس الحكم ومتأخر عنه، فإذا أخذ في موضوعه لزم أن يكون الحكم متوقفاً عليه ومتأخراً عنه وهذا دور. ونظيره ذكر في مسألة التعبد والتوصلي في مورد أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، وقد تقدم ان الاشكال وارد على جميع القيود اللاحقة للحكم أي الانقسامات الثانوية.

واجاب عنه المحقق الأصفهاني رحمته: بأن ما يتوقف عليه العلم هو الصورة الذهنية للحكم، لأن العلم من الامور النفسية فهي تتعلق بالصور الذهنية ولا يمكن تعلّقها بالوجود الخارجي والآنقلب الذهن خارجاً أو الخارج ذهنياً وما يتعلق على العلم الوجود الخارجي للحكم لا الوجود الذهني، فصار الموقوف على العلم غير الموقوف عليه العلم فلا دور ^(١)، ونظير هذا الجواب تقدم ذكره من الماتن رحمته في مسألة أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر وقرّره هناك، ولهذا رفع اليد عن محذور الدور واكتفى بالمحذور الامتثالي وعدم القدرة على الامتثال.

والمحقق النائيني رحمته حاول التخلص من محذور الدور عن طريق الدليل الثانوي عبّر عنه بمتنم الجعل، وأوضحه: بأن العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه الاطلاق والتقييد اللحاظي لاستلزامه الدور، فالاطلاق والتقييد ممتنع، ولكن الاهمال الثبوتي أيضاً غير معقول بل لا بد من

نتيجة الاطلاق أو من نتيجة التقييد، فإن الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم إما أن يكون محفوظاً في كلتي حالتي الجهل والعلم فلا بد من نتيجة الاطلاق، وإما أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط فلا بد من نتيجة التقييد، وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأولي متكفلاً لبيان ذلك فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الاطلاق أو التقييد واصطلاح عليه بتمتم الجعل فاستكشاف كل من نتيجة الاطلاق والتقييد يكون من دليل آخر، وادّعى وجود نتيجة الاطلاق بالنسبة الى اشتراط العلم وعدمه، وهو ما ادعي من تواتر الأخبار على اشتراك الأحكام في حق العالم والجاهل مع الاعتراف بعدم عثوره إلا بعض الأخبار التي ذكرها في مقدمات الحقائق، إلا أن الظاهر قيام الاجماع بل الضرورة على ذلك، ومن هنا كان الجاهل المقصر معاقباً اجماعاً، ومن تلك الأدلة والاجماع والضرورة يستفاد نتيجة الحكم وإن الحكم مطلق في حق العالم والجاهل^(١)، وهذا لا محذور فيه بعد فرض تعدد الجعل والجعلان تابعان لملاك واحد فهما بمنزلة الجعل الواحد، وإنما توسل المولى بهما لأجل عدم امكان أخذه في نفس الدليل وذكرهما بجعل واحد.

ونحن وافقناه في مسألة قصد الامر وذكرنا امكان اخذه في المتعلق بدليل آخر، إلا أن السيد الاستاذ اجاب عنه بأن الاهمال في الجعل غير معقول، لأن الاهمال إنما يعقل في مقام الإثبات وابرار الحكم لا في مقام الثبوت، فإن كل شيء في مقام الثبوت يكون متعيناً ومتحدداً بحده ويستحيل عدم تعيينه في متن ثبوته ووجوده ذهنياً أو خارجياً، فإذا استحال احدهما وجب الآخر، وهذا الجواب

نعم (١) يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده.

يتم على معناه من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل التضاد، وكذا على مبنا من أن التقابل تقابل السلب والإيجاب، ولا يتم على مبنى النائيني رحمته الله الذي يرى أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

(١) ذكر في هذا الإستدراك: أن ما ذكرناه من استحالة اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم نفسه أو مثله أو ضده إنما يكون في ما اذا كان الحكمان الذي تعلق به العلم والذي كان مشروطاً بالعلم في مرتبة واحدة، وأما اذا كان احدهما في مرتبة والآخر في مرتبة أخرى فلامحذور، مثل ما اذا كان الحكم المعلوم في مرتبة الإنشاء وكان الحكم المأخوذ فيه في مرتبة الفعلية، مثل اذا علمت بإنشاء وجوب الصلاة تجب عليك بالفعل، أو تجب عليك بالفعل مثله، أو يحرم عليك بالفعل، فإنه لا يلزم شيء من المحاذير.

وتوضيحه: أن الماتن رحمته الله ذكر للحكم مراتب أربعة هي: مرتبة (الاقتضاء) ان يكون له شأنية الثبوت بلحاظ الملاك المقتضى له، والأولى تسميته بالحكم الشائي، و(مرتبة الإنشاء) وهو ان ينشأ المولى من دون وصوله الى مرتبة الفعلية، و(مرتبة الفعلية) وهي ان يصل الحكم الى مرتبة البعث أو الزجر أو الترخيص الفعلي، و(مرتبة التنجز) وهي ان يعاقب العبد على ترك امتثاله، واستشكل المحقق الأصفهاني رحمته الله في عدّ مرحلة الاقتضاء ومرحلة التنجز من مراتب الحكم ومنع صدق الحكم الاقتضائي وإطال الكلام في ذلك ^(١)، وذكر انه ليس هناك مرتبة بين الانشاء والتنجز يعبر عنها بالفعلية، فان كان المقصود منها

وأما (١) الظن بالحكم فهو وان كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون، إلا أنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة كان جعل حكم آخر في موردّه - مثل الحكم المظنون أو ضدّه - بمكان من الامكان.

الفعلي من قبل المولى فهو ليس إلا انشاء، وان كان الفعلي مطلقاً ومن جميع الجهات فيكون هو الحكم المنجز، والمقصود من الفعلي من قبل المولى ان الإنشاء بلا داعي محال، وان كان بداع غير جعل الداعي في المكلف فلا يكون مصداقاً للحكم، وان كان بداعي جعل الداعي في نفس المكلف فهذا الفعلي من المولى، وفيه: ان الحكم الفعلي الذي هو غير الانشائي وغير البالغ لحد التنجز موجود في العرفيات، والمحقق النائي ^١ أيضاً اقتصر في مراتب الحكم بمرتبة الجعل ومرتبة المجعل، والاولى انشاء الحكم والثانية هو الحكم الفعلي ^(١).

(١) الظن بالحكم كالقطع به لا يمكن أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم، ويختلف عنه بأنه يمكن أخذه في موضوع مثل ذلك الحكم أو ضده، فلا يجوز: (اذا ظننت بحرمة الخمر فالخمر حرام بنفس تلك الحرمة) للزوم الدور الذي لزم في القطع، ويجوز ان يقال: (اذا ظننت بحرمة الخمر تحرم الخمر بمثل تلك الحرمة، أو يباح لك شربها)، والوجه في ذلك: ان القطع موجب لانكشاف الواقع به انكشافاً تاماً فلا يحتمل معه الخلاف، بخلاف الظن فإن انكشاف الواقع به ناقص فلامحالة لا تكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة في القطع وفي الظن تكون محفوظة، فلامانع من جعل حكم مماثل للحكم المظنون به في مورد الظن أو مضاد له.

ان قلت: ان (١) كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً، بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين، وانما يصح أخذه في موضوع حكم آخر كما في القطع، طابق النعل بالنعل، قلت: (٢) يمكن أن يكون الحكم فعلياً بمعنى أنه لو تعلق به القطع - على ما هو عليه من الحال - لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة، ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن، بل يجوز جعل أصل أو أمانة مؤدية اليه تارةً وإلى ضده أخرى، ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى فافهم.

(١) حاصل الإشكال: ان ما ذكر من امكان جعل حكم مماثل مع الحكم المظنون أو ضده إنما يتم اذا لم يكن الحكم المظنون فعلياً، والألزام اجتماع حكمين فعليين متماثلين أو متضادين في موضوع واحد، وإنما يصح اخذ الحكم الفعلي المظنون في موضوع حكم فعلي آخر كما صح ذلك في القطع على ما عرفت، مثل ان يقول: (ان ظننت بوجوب الصلاة بالفعل وجب عليك التصديق فعلاً) كما صح ان يقال: (ان قطعت بوجوب الصلاة حرم عليك شرب الخمر) بلا إشكال.

(٢) حاصل الجواب مع التوضيح: ان الحكم الفعلي على قسمين: أحدهما: ان يكون فعلياً بمعنى أنه لو علم به المكلف لتنجر واستحق العبد العقوبة على مخالفته ان كان عالماً به، ولا يجب على المولى رفع جهله إن امكن وايجاب الاحتياط في حقه ان لم يمكن رفع جهله، كما يمكن جعل أصل أو أمانة في مورده على طبق الحكم الواقعي أو على خلافه ويمكن أن يصطلح عليه بالفعلي

الغير التام، فهو برزخ بين الحكم الإنشائي والفعلي فيختلف عن الحكم الإنشائي من جهة استحقاق العقوبة على المخالفة إن علم به المكلف، مع أن الحكم الإنشائي لا عقوبة على مخالفته وإن علم به المكلف، ويختلف عن سائر الأحكام الفعلية حيث أنه يصح جعل الإمارة أو الأصل في مورده وإن كان على خلاف الواقع.

ثانيهما: أن يكون فعلياً من جميع الجهات - حسب تعبير الماتن رحمته - في موارد متعددة فيجب على المولى رفع جهل العبد بالنسبة إليه أو إيجاب الاحتياط في حقه، فما ذكر من لزوم اجتماع المثليين أو الضدين إنما يصح إذا كان المراد من الفعلي القسم الثاني منه، وأما إذا كان المراد من الفعلي القسم الأول منه - وهو الفعلي الغير التام وقال: إن ظننت بوجوب الصلاة فوجب مثله أو وجب ضده إن كان وجوب الصلاة المظنون به بنحو لو علم به لتنجز - لا يلزم أي محذور حينئذٍ لما ذكرنا من جواز جعل إمارة أو أصل على خلاف الحكم الواقعي في مورده.

ولا يمكن جعل إمارة أو أصل في صورة القطع بالحكم لعدم انحفاظ رتبة الحكم الظاهري مع فرض القطع بالحكم الواقعي، فإن جعل الإمارة أو الأصل مع فرض القطع بالحكم الواقعي يلزم اجتماع المثليين أو الضدين، وسيأتي تفصيله في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في أول الظن.

ان قلت: (١) كيف يمكن ذلك؟ وهل هو الا أنه يكون مستلزماً
لاجتماع المثليين أو الضدين؟ قلت (٢): لا بأس باجتماع الحكم الواقعي
الفعلي بذاك المعنى - أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز - مع حكم
آخر فعلي في مورده بمقتضى الأصل أو الإمارة، أو دليل أخذ في
موضوعه الظن بالحكم بالخصوص به على ما سيأتي من التحقيق في
التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي.

(١) حاصل الإشكال: أنه في فرض كون الحكم المظنون فعلياً بمعنى لو
علم به المكلف لتنجز أيضاً لا يجوز أن يؤخذ موضوعاً لمثله أو ضده، فإن محذور
اجتماع المثليين أو الضدين لازم سواء كان الحكمان فعليين من القسم الأول أو
من القسم الثاني، فتقسيم الفعلي الى نوعين لا يدفع المحذور العقلي.

(٢) حاصل الجواب: عدم لزوم المحذورين، اذ لو كان الحكم المظنون
فعلياً بمعنى (لو علم به المكلف لتنجز) يجوز للمولى بدلاً من رفع جهل العبد أو
ايجاب الاحتياط في حقه أن يجعل الإمارة في مورده أو الأصل من دون لزوم
شيء أو يجعل المظنون به مأخوذاً في موضوع حكم آخر، على ما سيأتي ان شاء
الله تعالى في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، ولا يخفى أن الإشكال الأخير
مع جوابه مستدرك.

الأمر الخامس: هل (١) تنجز التكليف بالقطع - كما يقتضي موافقته عملاً - يقتضي موافقته التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً؟ كما هو اللازم في الأصول الدينية والامور الاعتقادية بحيث كان له امثالان وطاعتان، احدهما بحسب القلب والجنان والاخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً أو لا يقتضي، فلا يستحق العقوبة عليه بل إنما يستحقها على المخالفة العملية؟ الحق هو الثاني، لشهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان بذلك، واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده

الموافقة الإلزامية

(١) هذا بحث فقهي: وهو أنه إذا تنجز الحكم بالقطع أو غيره من الحجج (وأنما اقتصر على ذكر القطع لأن المسألة مذكورة في مباحث القطع والأفان القطع لا خصوصية له) هل تجب موافقته التزاماً كما تجب موافقته عملاً عقلاً، أو شرعاً أم لا؟ ومعنى موافقته التزاماً البناء والإلتزام على أن هذا الحكم حكم صادر من الشارع وهذا غير اليقين والاعتقاد، فإن الإلتزام المبحوث عنه هو فعل اختياري قلبي، والقطع والاعتقاد من مقولة الانفعال لا الفعل، فالمبحوث عنه هو ان الحكم الشرعي كما يقتضي اطاعةً وفعلًا خارجيًا جوارحيًا كذلك يقتضي فعلًا قلبيًا جوارحيًا، بحيث يكون له امثالان وطاعتان احدهما بحسب القلب والجنان والاخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق لهما ثوابان وعند عصيانهما عقابان واذا أطاع بالنسبة الى احدهما وعصى بالنسبة الى الآخر يستحق الثواب لما

اطاع والعقاب لما عصى، فلو أتى بالتكليف خارجاً من دون التزام يكون بالنسبة الى ترك الالتزام معاقباً أم لا؟ بل يستحق الثواب من دون عقاب؟ لعدم وجوب الموافقة الالتزامية بل اللازم هو الموافقة العملية.

وهذا غير الإلتزام والبناء والتعبد بما جاء به النبي ﷺ الذي هو من شئون الإيمان ويكون واجباً بوجوبه، فكما يجب الاعتقاد واليقين بنبوة النبي ﷺ لا بد من الإلتزام بأن كل ما جاء به هو حق من عند الله وأنه (لا ينطق عن الهوى ان هو الأوحى يوحى) ^(١)، وهذا أمر آخر غير ما نتكلم عنه، فلا بد لكل مسلم ان يتعبد بأن كل ما جاء به النبي فهو من عند الله والآلم يكن بمسلم، وأما التعبد في كل حكم أنه مما جاء به النبي فهل يكون واجباً أم لا؟ بل اللازم في كل تكليف اطاعته عملاً واثبات متعلقه ولا يجب عليه أكثر من ذلك شرعاً وعقلاً.

اختار الثاني، واستدل عليه بدليلين: أحدهما: شهادة الوجدان فإن بالمراجعة اليه يظهر ان اللازم هو حق الطاعة للمولى وأن اللازم على العبد الامتثال الخارجي فحسب.

ثانيهما: استقلال العقل بأن العبد الممثل أمر مولاه خارجاً، فإن المحصل لغرض المولى هو ذلك كما ان المصلحة الداعية الى التشريع تحصل بذلك من دون تأثير للإلتزام القلبي فيه، فإن الإلتزام لازم بالنسبة الى الامور الاعتقادية لا التكاليف البدنية، فالعقل الحاكم في باب الإطاعة والعصيان واستحقاق الثواب والعقاب مستقل بأن العبد الممثل لأمر مولاه عملاً لا يستحق الا المثوبة دون العقوبة وان لم يكن ملتزماً به قلباً ومعتقداً ومنقاداً له.

الآ المثوبة دون العقوبة، ولو لم يكن مسلماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له، وان (١) كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده لعدم اتصافه بما يليق ان يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيه التزاماً مع موافقته عملاً كما لا يخفى، ثم لا يذهب (٢) عليك أنه على تقدير لزوم الموافقة الإلزامية، لو كان المكلف متمكناً منها تجب، ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملاً، ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً لامتناعهما، كما اذا علم اجمالاً بوجوب شيء أو حرمة، للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت، وان لم يعلم انه الوجوب أو الحرمة

(١) استدراك: عما ذكر من استقلال العقل وهو ان العقل مستقل بان العبد المطيع عملاً وغير ملتزم به قلباً وان لم يكن مستحقاً للعقوبة ولكنه منحط عن درجة العبودية ويكون نقص في درجة اطاعته حيث لم يتصف بما يتصف العبد المطيع المنقاد وبذلك لم يبلغ الى درجة الكمال في الطاعة، وهذا امر آخر غير الطغيان والتمرد على المولى وهتكه الذي هو ظلم وقبيح عقلاً.

(٢) هذا امر آخر مرتبط بالبحث وهو انه اذا لم يمكن الموافقة القطعية كما اذا كان المورد من دوران الأمر بين المحذورين، وكان امر شيء دائراً بين الوجوب والحرمة هل تجب الموافقة الإلزامية أم لا؟ وانه كيف يلتزم في تلك الموارد.

ذكر ﷺ أنه لا ملازمة بين وجوب الموافقة الإلزامية والموافقة العملية، فعلى القول بوجوب الموافقة الإلزامية وكان المكلف متمكناً منها تجب ولو لم يتمكن من الموافقة العملية القطعية، كما اذا كان امر شيء دائراً بين الوجوب

وان (١) ابيت الآ عن لزوم الإلتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعية الإلتزامية حينئذٍ ممكنة، ولما وجب عليه الإلتزام بواحد قطعاً، فإن محذور الإلتزام بضد التكليف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الإلتزام به بداهةً، مع ضرورة ان التكليف لو قيل باقتضائه للإلتزام لم يكذب يقتضي الآ الإلتزام بنفسه عيناً، لا الإلتزام به أو بضده تخيراً.

والحرمة فإنه بإمكانه ان يلتزم بما هو الثابت في الواقع اذ لا يجب معرفته بعينه تفصيلاً فتحقق بالإلتزام الإجمالي، وان لم تكن الموافقة القطعية العملية ميسورة له كما لم تكن المخالفة القطعية أيضاً ميسورةً له، اذ لا دليل (على تقدير وجوبها) أنه لا بد وان يكون عالماً بالحكم الواقعي تفصيلاً، فان العلم الاجمالي بالحكم كافٍ للإلتزام به اجمالاً فيلزم وينقاد بالحكم الثابت واقعاً وان لم يعلم هنا انه الوجوب أو التحريم.

(١) اذا لم توافق على الإلتزام الاجمالي وقلت بلزوم الإلتزام تفصيلاً فحينئذٍ كما لا يمكن الموافقة القطعية العملية في صورة دوران الأمر بين [محذورين] كالوجوب والحرمة فتسقط حينئذٍ، كذلك لا يمكن الموافقة الإلتزامية حسب الفرض فتسقط من جهة العجز عنها بعد فرض الجهل بخصوص عنوانه مع لزوم قصده.

ان قلت: فلينتقل بالإلتزام الاحتمالي بعد عدم التمكن من القطعي، فكما تكتفى بالإطاعة الاحتمالية عند عدم التمكن من الإطاعة القطعية في مورد دوران الأمر بين المحذورين فيلتزم بأحد الحكمين الوجوب أو التحريم، قلت: ان الإلتزام الاحتمالي مستلزمٌ لمحذورٍ ليس بأقل من محذور الترك وهو محذور التشريع، اذ يمكن ان يكون الملتزم به ضدّ الحكم الثابت واقعاً وهو قسبيحٌ عقلاً ومحرمٌ شرعاً.

ومن (١) هنا قد انقذح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول الحكمية أو الموضوعية في اطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه، كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به، بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه حينئذ أيضاً على وجه دائر لأن جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها وهو موقوف على جريانها بحسب الفرض

ان قلت: يلتزم بأحد الحكمين تخييراً، نظير التخيير في موارد العلم الاجمالي اذا لم يتمكن من الاحتياط في جميع الأطراف، قلت: القياس مع الفارق فإن في مورد العلم الاجمالي يكون التكليف منجزاً بخلاف ما نحن فيه، فإن اللازم (على تقدير لزوم الالتزام) هو الالتزام بنفس الحكم عيناً لا به أو بضده تخييراً للعلم بعدم كون احدهما حكماً واقعياً، فالالتزام بأحد امرين، احدهما حكماً واقعي والآخر لم يكن حكماً التزاماً بغير الحكم الواقعي بعينه.

(١) هذا هو الأمر الثالث في المسألة وهو جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي وان وجوب الالتزام هل يكون مانعاً عن جريان الاصول ان لم يكن مانعاً في نفسه؟ ومع قطع النظر عن الموافقة الإلزامية من جريانها، مثلاً اذا دار أمر صلاة الجمعة بين الوجوب والحرمة، اجراء أصل البراءة بالنسبة اليهما أو الاستصحاب أم لا؟ فان وجوب الموافقة الإلزامية مانع عن جريانه؟ وهذا هو الأمر المهم الذي وقع الكلام فيه.

مما ذكرنا من ان التكليف بالاجمال حيث لا يمكن فيه الموافقة القطعية إما ان يلتزم فيه بالاجمال أو يسقط وجوب الموافقة الإلزامية كما يسقط وجوب الموافقة القطعية، يتبين أنه لا مانع من اجراء الاصول الحكمية أو الموضوعية في

اللهم (١) إلا أن يقال: ان استقلال العقل بالمحذور فيه أنما يكون فيما اذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام والاقترحام في الأطراف ومعه لا محذور فيه، بل ولا في الالتزام بحكم آخر إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي

اطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عن وجوب الموافقة الالتزامية، اذ لا منافاة بين الالتزام بحكم الله الواقعي في دوران الأمر بين المحذورين ومع ذلك يجري اصالة الإباحة في الاطراف، اذ لا مانع من الالتزام بحكم الله الواقعي من وجوب أو حرمة واقعا، والبناء على الإباحة في الطرفين ظاهراً، ولا يدفع بالاصول الحكمية والموضوعية محذور عدم الالتزام، أي لا يمكن أن يكون اجراء الأصل نافياً لوجوب الالتزام على تقدير وجوبه الخ، وفيه تعريض للشيخ رحمه الله، حيث ذكر ان اجراء الأصل في الشبهة الموضوعية يخرج مورده عن موضوع وجوب الالتزام، فإن اصالة عدم الحلف على ترك الوطي وعدم الحلف على الوطي عند دوران الأمر بينهما يخرج كلا الطرفين عن موضوع الوجوب والحرمة، فإن هذا الوجه مستلزمٌ للدور، وذلك لأن جريان الأصل في كل من الطرفين يتوقف على عدم المانع منه وهو ثبوت وجوب الالتزام لأنه منافٍ له، وعدم ثبوت وجوب الالتزام يتوقف على جريان الأصل بمقتضى ما ذكره رحمه الله من الوجه وهذا هو الدور.

(١) هذا استدراك لما أفاده في ردّ كلام الشيخ رحمه الله، وهو ان ما ذكر من لزوم محذور الدور يتم فيما وجبت موافقة الالتزامية منجزاً وغير معلق على امر، لكون العلم الاجمالي بالتكليف علّة تامّة للتنجز، واما اذا لم يكن وجوب الموافقة الالتزامية منجزاً بل كان معلقاً على عدم المانع أي الترخيص في الإقدام

عليها، مع أنها احكامٌ عملية كسائر الأحكام الفرعية، مضافاً الى عدم شمول ادلتها لأطرافه للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها، كما ادّعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، وان كان محلّ تأمل ونظر فتدبر جيداً.

والاقتحام على خلاف الحكم المعلوم بالاجمال ارتفع المحذور عما أفاده الشيخ رحمته من ان اجراء الأصل في الشبهة الموضوعية يخرج مورده عن موضوع وجوب الإلتزام وفي هذا الفرض يرتفع محذور الدور، فإن موضوع حكم العقل بالإلتزام وان كان معلقاً على عدم جريان الأصول الآ أن جريان الأصول لم يكن معلقاً على شيء.

الآ أن جريان الأصول يشكل من جهة عدم ترتب أثر عملي عليه، لأن المكلف في صورة دوران الأمر بين المحذورين إمّا أن يكون فاعلاً وإمّا أن يكون تاركاً تكويناً وفي كلّ من الفرضين يكون موافقاً احتمالاً ومخالفاً احتمالاً، فجريان الأصل لا يختلف، عمّا هو عامل تكويناً ومن الواضح اعتبار وجود أثر عملي على الأصل وبدونه لا يقتضي لجريان الأصل، لأنّ الأصول أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية.

وللماتن رحمته تعليقٌ هذا لفظه: (والتحقيق جريانها لعدم اعتبار شيء في ذلك عدا قابلية المورد للحكم اثباتاً ونفيّاً، فالأصل الحكمي يثبت به الحكم تارة كإصالة الصحة، وبنفيه أخرى كاستحباب الحرمة والوجوب فيما دار بينهما، فتأمل جيداً).

وهناك وجه آخر لعدم جريان الأصل في جميع أطراف العلم الاجمالي من دون اختصاص له بمحل الكلام، وهو ما ذكره الشيخ رحمته في بحث الاستصحاب

وهو ان ادلة الاستصحاب قاصرة عن الشمول لأطراف العلم الاجمالي من جهة لزوم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيله بالنسبة الى الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي فإن مقتضى قوله ﷺ: «لا تنتقض اليقين بالشك» لزوم البناء على الحالة السابقة في كل طرفٍ من الأطراف ومقتضى قوله ﷺ: «ولكن تنتقضه بيقين آخر»^(١) عدم جواز البناء على الحالة السابقة في جميع الأطراف ولا ريب في مناقضة السلب الكلي مع الإيجاب الجزئي، فالنقض في الجملة مناقضٌ مع عدم النقض مطلقاً.

وان كان هذا الإشكال محلّ تأمل ونظر لما سيأتي منه ﷺ من الإجابة عما أفاده الشيخ ﷺ من المناقضة، فإن ما ذكر على تقدير تسليمه مختصٌ ببعض اخبار الاستصحاب والباقي لم يذكر فيه هذا الدليل، مضافاً الى ما سيأتي منه من ان العلم الاجمالي مقتضى للتنجز وليس بعلة تامّة لذلك فتكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة في اطراف العلم الاجمالي فلا مانع من جريان الأصل حينئذٍ.

أقول: في ما أفاده ﷺ تأمل ونظر، لعدم جريان الأصل على تقدير ثبوت وجوب الالتزام لمنافاته للتكليف المعلوم بالاجمال ولا يرفع الأصل وجوب الالتزام، لأن الأصل انما يجري بلحاظ الشك ولكن الحكم الواقعي يكون معلوماً بالاجمال، فيكون حال دوران الأمر بين المحذورين حال سائر الموارد في العلم الاجمالي من جهة استلزام المخالفة العملية القطعية لمنافاته للتكليف المعلوم بالاجمال، فموضوع الأصل هو الشك والمفروض في المقام العلم بالواقع اجمالاً، فجريان الأصل في دوران الأمر بين المحذورين محلّ تأمل أو منع.

(١) وسائل الشيعة: ج ١ ص ١٧٥ باب ١ من نواقض الوضوء ح ١.

الأمر السادس (١): لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالباً في القطاع، ضرورة (٢) أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع

قطع القطاع

(١) ذكر فيه امران: أحدهما: حُجَّة قطع القطاع. ثانيهما: حُجَّة القطع الحاصل من المقدمات العقلية، افرد لكل منهما الشيخ رحمته أمراً، والماتن رحمته افتح بتمهيد مقدمة: وهي أنه لا تفاوت في نظر العقل في لزوم ترتيب الآثار عملاً بين أن يكون القطع حاصلًا بنحو متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه أم لا؟ بأن حصل بنحو غير متعارف أو من سبب لا ينبغي حصول القطع منه كما هو الحال في القطاع غالباً فإن (القطاع) - من الفاظ المتألف كالشكالك - من يكثر قطعه ومن كان كذلك فإنه يحصل له ذلك من سبب لا يوجب القطع لغيره، وقيده بـ: (غالباً) إذ قد يكون القطع للقطاع حاصلًا من سبب متعارف حصوله لغالب الناس، نسب إلى كاشف الغطاء رحمته القول بعدم حجية قطعه، ووجه عدم الفرق بين مصاديق القطع هو أن القطع الطريقي حُجَّة عند العقل مطلقاً من أي سبب حصل وفي أي مورد كان ولأي شخص حصل، نعم بالنسبة إلى القطع الموضوعي فإن للمولى تقييد القطع الذي أخذه في موضوع حكمه بحسب تلك الأمور.

(٢) الدليل على عدم التفريق بين أفراد القطع الطريقي: هو أن الحاكم بحجية القطع العقل وهو يرى أن انكشاف الواقع انكشافاً تاماً على وجه لا يلتفت

الحاصل ممّا لا ينبغي حصوله، وصحة مؤاخذه قاطعه على مخالفته، وعدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك، وعدم صحة المؤاخذه مع القطع بخلافه، وعدم حُسن الاحتجاج عليه بذلك ولو مع التسفاته الى كيفية حصوله،

الى قطعه وانما يرى الواقع من دون احتمال خلاف، يكون التكليف منجزاً في حقه من أي سبب كان حصوله وليس له مخالفته، فاذا خالف استحق العقوبة عليه لانه هتك وطغيان وتمرد (كما سبق) بحيث لو اعتذر العبد بأنني كنت قطاعاً وأن قطعي حصل من سبب لا ينبغي حصوله منه لا يقبل منه.

كما ان قطع القطاع ان كان على خلاف الواقع، والقاطع عمل بقطعه فالعقل يعذره وليس للمولى حينئذٍ مؤاخذته على ترك الواقع، كما انه لا يحسن للمولى ان يحتج على العبد بمخالفته للواقع بل الحجة في هذا الفرض يكون للعبد وان كان العبد ملتفتاً الى ان قطعه كان من سبب لا ينبغي حصوله منه ومع ذلك كيف يصح تأنيب القاطع وتوبيخه على العمل على طبق القطع، مع انه لا يرى الاّ ما قطع به ولا يحتمل خلافه بل يرى خلافه باطلاً، فالقطاع وغيره سيّان في عدم الالتفات الى مخالفة قطعه للواقع ولو احياناً ومن باب الاتفاق.

نعم (١) ربّما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً، والمتبع في عمومه وخصوصه دلالة دليله في كلّ مورد، فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد، وعدم اختصاصه به في آخر، على اختلاف الأدلة واختلاف المقامات، بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات وغيرها من الإشارات وبالجملة: القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب، لا عقلاً وهو واضح، ولا شرعاً لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفيّاً ولا اثباتاً،

(١) هذا الاستدراك ممّا نبّه عليه الشيخ رحمه الله وهو أنّ القطع الموضوعي يختلف عن القطع الطريقي، فإن كان القطع مأخوذاً في موضوع حكم فإن حجتيه تكون محدودة حسب ما اعتبره الشارع موضوعاً إذ له ان يقيد القطع الموضوعي أن يكون حاصلًا من سبب خاص أو لشخص خاص أو على وجه مخصوص، فيمكن ان يقال: بأن المعتبر في القطع المأخوذ في الموضوع أن يكون حاصلًا من الأسباب المتعارفة التي تكون موجباً لحصول القطع عند غير القطاع أيضاً، كما يصح ان يقيده أيضاً بأن يكون حاصلًا في الأحكام الشرعية من الأدلة المعتبرة كالكتاب والسنة لا من غير الأدلة المعتبرة في استنباط الأحكام كالرمل والجفر ونحوهما، كما أنه ربما دل دليل على اختصاصه في مورد وعدم اختصاصه به في آخر، فلو قطع المجتهد بالحكم عن غير طريق الكتاب والسنة فإن قطعه بالنسبة إليه طريقي ويكون حجةً ولا يكون حجةً لمقلديه، لأن القطع المعتبر في التقليد يكون موضوعياً ويكون فتوى مفتية حاصلًا من الطرق المتعارفة، ولا بد حينئذٍ من الرجوع الى الإشارات والقرائن التي منها مناسبات الأحكام مع الموضوعات.

وان (١) نُسب الى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما اذا كان بمقدمات عقلية، إلا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة بل تشهد بكذبها، وأنها إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة فراجع، وأما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تفيد إلا الظن كما هو صريح

ومحصل الكلام: هو ان القطع الطريقي الذي يكون موضوعاً عقلاً للآثار واللوازم لا يختلف بحسب الأشخاص والأسباب والقطع الموضوعي يجوز أن يختلف بحسبهما بمقتضى الدليل، فما افاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء ﷺ بعد ذكره بعدم الاعتبار بشك كثير الشك من قوله: (وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو ظنه فيلغوا اعتبارهما في حقه) ان كان المقصود القطع الطريقي كما لعله هو الظاهر من كلامه فلا يمكن مساعدته، وان كان المقصود القطع الموضوعي حيث ان العبارة قابلة للتوجيه فلا بأس به.

حجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من المقدمات العقلية

(١) هذا تفصيل آخر في حجية القطع المنسوب الى بعض الأخباريين، إلا أن الماتن ﷺ انكر هذه النسبة، والمنسوب اليهم انهم قالوا: بأن مدرك الأحكام الشرعية لا بد وأن يكون عن طريق السماع والمنقول عن اهل البيت صلوات الله عليهم، فإن حصل القطع عن طريق العقل لا يكون حجةً، وذكر ﷺ ان مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة (وقد نقل الشيخ ﷺ كلمات جملة منهم في هذا المقام كالمحدث الأمين الأسترابادي والسيد الصدر والجزائري وصاحب

الشيخ المحدث الأمين الاسترآبادي رحمته الله حيث قال في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين من السماع عن الصادقين عليهم السلام: (الرابع: ان كل مسلك غير ذلك المسلك - يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام - إنما يعتبر من حيث افادته الظن بحكم الله تعالى، وقد اثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها) وقال في جملتها أيضاً - بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقة -

(الحدائق) فبعض تلك الكلمات ناظرة الى إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أي ان العقل لا يدرك ما هو علة الحكم وإنما يدرك بعض الجهات المقتضية له - وعبارة السيد الصدر المحكية في الرسائل عن شرحه للوافية هذه (إنّ المعلوم هو أنه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب اذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره لا أنه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أي طريق كان) وهذه العبارة لا تثبت ما نسبته اليه من انكار الملازمة، فإنه وان كان رأيهم إلا أن العبارة أجنبية عنه وظاهرة فيما نسبته اليه الشيخ رحمته الله فلا تنادي بأعلى صوت ذلك كما يدعيه.

وبعض كلماتهم ناظرة الى عدم الاعتماد على المقدمات العقلية لتحصيل الأحكام الشرعية من جهة عدم افادتها القطع بل غايته أنه تفيد الظن، ومن المعلوم ان الظن ليس بحجة واستظهره من بعض كلماتهم كما سيأتي، فالتفصيل المنسوب اليهم في حجية القطع غير ثابت.

وقد استفاد ذلك من ثلاث مواضع من كتاب الفوائد المدنية للمحدث الأسترآبادي: الموضع الأول: (الرابع: ان كل مسلك غير ذلك الخ)، الثاني: (واذا

ما هذا لفظه: (واذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة فنقول: ان تمسكنا بكلامهم عليه السلام فقد عصمنا من الخطأ وان تمسكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم ان العصمة من الخطأ، أمر مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، الا ترى ان الإمامية استندوا على وجوب العصمة بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، وذلك الأمر محال لأنه قبيح، وانت اذا تأملت في هذا الدليل علمت ان مقتضاه انه لا يجوز

عرفت ما مهدناه الخ) والثالث، ما ذكره في فهرس عناوين الكتاب: (الأول في ابطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية الخ) وقد اجاد فيما افاد شكر الله مساعيه الجميلة، حيث ان القرائن تفيد ما أراد نسبه الى المحدث المذكور الا أن كلمات غيره من المحدثين التي نقلها الشيخ عليه السلام مثل ما نقله عن السيد الجزائري في شرحه التهذيب وما نقله عن المحدث البحراني ظاهرة في ثبوت النسبة، فقد اطال الشيخ عليه السلام في نقلها. ومختص منها شبهتين وأجاب عنها.

الاولى: ما ذكرها بعنوان (فان قلت الخ) ان مقتضى كثير من الروايات عدم وجوب اطاعة الحكم الا اذا وصل من طريق النقل عن المعصومين عليهم السلام، وغيره ملغى عند الشارع، مثل رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «ولو ان رجلاً قام ليله وصام نهاره وحجّ دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية وليّ الله فتكون اعماله بدلالته فيواليه ما كان له على الله ثواب» ^(١) الظاهرة في نفي الثواب على كل عمل لم يكن بدلالة وليّ الله، ومن جملة ما ذكر فيها التصديق بجميع ماله الذي هو احسان وحسن بذاته بحكم العقل الفطري، والجواب عنه: بأن المخالفين

(١) الوسائل: ج ١ ص ٩١ باب ٣٩ من أبواب مقدمات العبادة.

الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى) انتهى موضع الحاجة من كلامه. وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في الرسالة. وقال في فهرست فصولها أيضاً: (الأول: في أبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله تعالى شأنه، أو بحكم ورد عنهم عليه السلام) انتهى. وأنت ترى أن محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقلي الغير المفيد للقطع، وانما همه اثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع.

يتصدقون على أهل مذهبهم تأييداً لمذهبهم الفاسد غير تام، فإن ظاهر النص عدم الثواب للتصدق مطلقاً وإن تصدق للشيعة، واجاب عليه السلام عنه بجوابين: أحدهما: أنها في مقام النهي عن العمل بالمقدمات العقلية المنتهية الى الظن المتعارفة عند المخالفين كالقياس والاستحسان بقرينة اهتمام المعصومين عليهم السلام، فإن غيره كان قليلاً لا يقتضي هذا الاهتمام، ولا تدل على انه اذا ادرك العقل قطعاً حكماً شرعياً وان الله لا يرضى بتركه لا يجب امتثاله.

وثانيهما: على تقدير دلالتها على مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الاطاعة فقد ورد في خطبة النبي صلى الله عليه وآله في حجة الوداع: (معاشر الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا أمرتكم به وما من شيء يقربكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه)^(١) فبضميمة هذه الرواية مع ما قطع به من طريق العقل بأنه صدر عن النبي صلى الله عليه وآله وان لم ينقل عنه.

(١) المحاسن، كتاب مصابيح الظلم باب البيان والتعريف ولزوم الحجة ٣٩ والكافي ج ٥: ص ٨٢ ح ١١

ومستدرک الوسائل: ج ١٢ ص ٢٠ ح ١٢.

وكيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقاً، وصحة المؤاخذه على مخالفته عند اصابته، وكذا ترتب آثاره عليه عقلاً مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، فلا بدّ فيما يوهّم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له ولو اجمالاً، فتدبر جيداً.

الشبهة الثانية: ما ذكرها بقوله: (الا أن يدعى ان الأخبار الخ) هي ان الأخبار تدل على أن الحكم إنما يصير فعلياً اذا بلغه الحجة ووصل اليها عن طريقه وبدون التبليغ ووصوله عن طريقه عليه السلام لا يصل الى مرحلة الفعلية، فالقطع بالحكم الواصل من طريق العقل لم يكن فعلياً حتى يلزمه حكم العقل بوجوب الإطاعة، فالعلم بالصدور الواقعي لا يوجب فعلية الحكم الا اذا وصل عن طريق الأخبار المعتبرة. فمرجع دعواهم الى ان العلم من طريق خاص مأخوذ في موضوع الحكم الفعلي وقد تقدّم انه لا مانع من تقييد القطع الموضوعي بالحصول عن سبب خاص.

وأجاب عنه الشيخ رحمته الله بقوله: (لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار، ومع تسليم ظهورها فهو من باب التعارض بين النقل الظني والعقلي القطعي ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسألة اذ بعدما قطع العقل بحكمه وقطع بعدم رضا الله جلّ ذكره بمخالفته فلا يعقل ترك العمل لذلك مادام هذا القطع باقياً، فكلما دلّ على خلاف ذلك فمؤول أو مطروح).

وفيه: ان الذي تقدّم منه نفي دلالة الأخبار على نفي المنجزية واثبات دلالتها على نفي الطرق العقلية الظنية ولم يتقدّم منه نفي دلالتها على تقييد القطع الموضوعي بطريق النقل، وأمّا ما ذكره: بعد التسليم من انه من موارد معارضة

النقلي الظني مع الدليل العقلي القطعي، ففيه: انه كيف يكون من تلك الموارد مع وجود تلك الروايات (على فرض دلالتها على هذه الدعوى) فانه كيف يمكن دعوى حصول القطع العقلي، ولهذا صار هذا الكلام مورداً للاعتراض عليه من بعض الأخباريين.

والمحقق النائيني رحمته الله بعدم ورود إشكال عدم المعقولية على هذا التوجيه ذكر أنه لا دلالة لها على مدّعاهم، فإن الحكم الشرعي المستكشف من المستقلات العقلية يكون ممّا وصل الى المكلف بتبليغ الحجة الباطنية وهو العقل الذي به يثاب وبه يعاقب ^(١)، وفيه: إن دلالة رواية زرارة المتقدمة لا بأس بها.

والمحقق العراقي رحمته الله استبعد أن تكون هي دعوى الأخباريين باعتبار أن هذه الدعوى تستدعي عدم حصول العلم من غير طريق الكتاب والسنة مع أن ظاهرهم نفي حجية العلم ولزوم اتباعه لا نفي حصوله فلو كان هذه دعواهم لم يكن وجه لإنكار الشيخ رحمته الله عليهم شديداً واستيحاشهم من مقاتلتهم ^(٢)، وفيه: إن هذه الشبهة لا بد من دفعها سواء كانت دعوى الأخباريين أم لم تكن دعواهم.

والصحيح: إنكار دلالتها على ذلك فإنّ بإمعان النظر يظهر أن تلك الرواية وسائر الروايات في مقام لزوم متابعة الأئمة عليهم السلام في أقوالهم وأفعالهم وتقريرهم وعدم الإنحراف عن سنتهم والانقياد والمتابعة لهم كما هو صريح قوله عليه السلام: (ولم يعرف ولاية ولي الله فتكون أعماله بدلالته) وهذا لا ينافي أن يحصل له في بعض

(١) فوائد الاصول: ج ٣ ص ٦٣.

(٢) نهاية الأفكار: ٤٤/٣.

الأمر السابع: أنه (١) قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه لا يكاد تناله يد الجعل اثباتاً أو نفيّاً فهل القطع الإجمالي كذلك؟

فيه إشكال لا يبعد أن يقال: أن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً ومحذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إنما هو محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة غير المحصورة بل الشبهة البدوية.

المسائل القطع من طريق العقل ويعمل بقطعه ولا إشكال في انطباق الروايات على مثله، إذ يصدق عليه إنه المؤمن المنقاد المطيع لهم في أوامرهم ونواهيهم. نعم لا بد في القطع العقلي ضمّ مقدمة أخرى هي: قاعدة الملازمة (كلّما حكم به العقل حكم به الشرع) والكلام في هذه القاعدة له مقام آخر ليس هنا محلّه.

العلم الإجمالي

(١) ان العلم الإجمالي هل هو كالعلم التفصيلي في الآثار أو أنه كالشك البدوي حيث أن فيه جهتان ولهذا يبحث عنه في ضمن مباحث القطع وفي ضمن مباحث الشك فالقطع بثبوت الحكم الواقعي الفعلي بين الأطراف بديهيّ والشك بالنسبة الى كل طرف بخصوصه وجداني ولأجلهما يتناسب مع المبحثين: وسنتكلم عن الجهة التي تناسب مع كلّ من المبحثين من جهات البحث في هذه المسألة.

ومحصل ما أفاده في المتن مبتنٍ على مقدماتٍ ثلاث:

الاولى: إن العلم الذي يتنجز به الحكم هو ما اذا تعلّق بحكمٍ فعليٍّ تامٍ الفعلية ومن جميع الجهات لا ما اذا كان تاماً من بعض الجهات الذي عبّر عنه (في أول المبحث) بأنّه: لو علم به تنجز.

الثانية: إن الواقع لم ينكشف بالعلم الإجمالي تمام الانكشاف إذ لم يكن كالعلم التفصيلي تامّ الانكشاف ومن جميع الجهات فلا يكون العلم الاجمالي مثل العلم التفصيلي علّة تامّة لتنجز التكليف به أي: بالنسبة الى كل من وجوب الموافقة القطعية وحُرمة المخالفة القطعية بل يكون مقتضياً للتنجز، والفرق: إن العلم التفصيلي بعد فرض تمامية الانكشاف به لا يعقل الترخيص في مورده فأنّه يناقض التكليف الواقعي فلا يكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه بخلاف العلم الإجمالي إذ بعد عدم تمامية الانكشاف به لا يكون الترخيص في اطرافه مناقضاً للتكليف الواقعي كما هو الحال في الشبهات الغير المحصورة والشبهات البدوية؛ فلامانع من إذن الشارع في ارتكاب بعض الأطراف المستلزم للمخالفة الاحتمالية بل ارتكاب جميع الأطراف فتكون المخالفة قطعية لما عرفت من أنّ فيه الاقتضاء للتنجز لا العلية التامة.

الثالثة: إن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة في مورد العلم الإجمالي لما عرفت من عدم المناقضة بين العلم الإجمالي بثبوت التكليف وبين الترخيص الظاهري المستفاد من الإمارة أو الأصل المجعول في أطراف العلم بعد فرض ثبوت موضوعه المأخوذ في لسان ادلته وبثبوتة نستكشف عدم فعلية الواقع التامة.

لا يقال (١): انّ التكليف فيهما لا يكون بفعلي. فانه يقال: كيف المقال في موارد ثبوته في اطراف غير المحصورة أو في الشبهات البدوية مع القطع أو احتمالاً أو بدون ذلك ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والإذن في الاقتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً (في المناقضة بينهما بذلك أصلاً) فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً كما لا يخفى وأشرنا اليه سابقاً ويأتي ان شاء الله مفصلاً، نعم (٢) كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلية التامة

(١) هذا الاشكال وجوابه مستغنى عنه اذ لا يزيد شيئاً على ما أفاده، ولهذا لم يذكر ان في كثير من النسخ التي منها حقائق الاصول وبالجملة: ان الحل المجعول في كل طرف لا يناقض الحرمة المعلومة أجماً والألزم ثبوت المناقضة في الشبهة البدوية وفي الشبهة الغير المحصورة فما تدفع المناقضة فيهما تدفع به في محل الكلام، وهو الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري الآتي في أوائل البحث عن حجية الإمارات من حمل الحكم الواقعي على الفعلي الغير الحتمي والحكم الظاهري على الحكم الحتمي، فليس الحكمان بمتناقضين بل هما متخالفان.

(٢) في هذا الاستدراك ذكر وجه الفرق بين العلم الاجمالي المبحوث عنه والشك البدوي، وهو ان في الشبهات البدوية لا اقتضاء للتنجيز بخلاف العلم الاجمالي فانه يكون مقتضياً للتنجيز بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية

وحرمة المخالفة القطعية، فالعلم الاجمالي يوجب التنجيز كالعلم التفصيلي لو لم يمنع عنه مانع عقلي أو شرعي، فالأول: كالشبهة الغير المحصورة حيث ان الاحتياط فيها غير مقدور، والثاني: فيما اذا اذن الشارع في الارتكاب في الشبهة المحصورة، كما هو ظاهر قوله ﷺ: «كُلْ شَيْءٌ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِينَهُ».

وله هنا تعليق هذا نصّه: لكنه لا يخفى ان التفصى عن المناقضة على ما يأتي لما كان بعدم المنافاة والمناقضة بين الحكم الواقعي ما لم يصرف فعلياً والحكم الظاهري الفعلي كان الحكم الواقعي في موارد الاصول والإمارات المؤدية الى خلافه لا محالة غير فعلي، وحينئذ فلا يجوز العقل مع القطع بالحكم الفعلي الاذن في مخالفته بل يستقل مع قطعه ببعث المولى أو زجره ولو اجمالاً بلزوم موافقته واطاعته. نعم لو عرض بذلك عسرٌ موجب لارتفاع فعليته شرعاً أو عقلاً، كما اذا كان مخللاً بالنظام فلا تنجز حينئذ. لكنه لأجل عروض الخلل بالمعلوم لا لقصور العلم عن ذلك كما كان الأمر كذلك فيما اذا اذن الشارع في الاقتحام فإنه أيضاً موجب للخلل في المعلوم لا للمنع عن تأثير العلم شرعاً، وقد انقدح بذلك أنه لا مانع عن تأثيره شرعاً أيضاً فتأمل جيداً.

وحاصله: انّ المقام يختلف عن مسألة الجمع بين الحكم الظاهري في مورد الإمارات والاصول والحكم الواقعي، ولأجله لا يأتي الدفع الذي سيذكر في محلّ الكلام، والفارق ان الأحكام الواقعية هناك لم تكن فعلية بخلاف

فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة، أو شرعاً كما فيما اذن الشارع في الاقتحام فيها، كما هو ظاهر (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلالٌ حتى تعرف الحرام منه بعينه)، وبالجملّة: قضية صحة المؤاخذه على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصورة وعدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن في الاقتحام فيها هو كون القطع الاجمالي للتنجز لا علةً تامة.

المقام فإنه مع القطع الاجمالي يصير فعلياً، ومع فعلية الحكم الواقعي هنا يستحيل الترخيص من الشارع على خلافه، نعم لو ارتفعت فعلية الحكم الواقعي مثل عروض العسر والهرج أو اختلال النظام لا مانع من الترخيص وذلك لخلل في المعلوم لا العلم، فعليه يكون العلم الاجمالي علة تامة للتنجز وهذا عدول عما أفاده في المتن، وسيجيء في بحث الاشتغال بما يوافق هذا التعليق.

ان اصل منجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية وكذا وجوب الموافقة القطعية، فما عن اربعين العلامة المجلسي رحمته الله من أنه كالشك البدوي وكذا ما عن السيد ابن طاووس من وجوب التخلص عن المشتبه بالقرعة، ومرجعه على تقدير صحة النسبة الى وجوب الموافقة الاحتمالية المحكى عن المحقق القمي رحمته الله، وهذه الأقوال على تقدير صحة النسبة فيها ممّا لا يرجع الى محصل، فإن العلم الاجمالي على حسب الاحتمالات في ماهية العلم الاجمالي يكون تاماً في البيانية بالنسبة الى قاعدة قبح العقاب بلايان، وإنما الكلام في ان منجزيته يكون بنحو العلية التامة كما هو المشهور، فلا يعقل الترخيص شرعاً أو

عقلاً بالنسبة الى المخالفة كما هو الحال في العلم التفصيلي، أو أنها تكون بنحو الاقتضاء فلا مانع من الترخيص في بعض الأطراف أو في الجميع على ما عليه الماتن رحمهما الله، فالمقدمة الاولى والثالثة من مقدمات الماتن رحمهما الله تامتان ولا كلام بالنسبة اليهما، وإنما الكلام هو في المقدمة الثانية.

والصحيح: ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي علّة تامة للتنجز بالنسبة الى كلّ من المخالفة القطعية والموافقة الاحتمالية ماهية وعقلاً. أما من حيث الماهية فإن الأنظار بالنسبة الى حقيقة العلم الاجمالي مختلفة على ثلاثة أقوال:

أحدها: ان العلم يكون متعلقاً بالفرد المردّد وهو ما يستفاد من كلام الماتن رحمهما الله في تعليق له في بحث الواجب التخيري حيث ذكر: أن الوجوب الذي هو امرٌ اعتباري تعلّق بالفرد المردّد كما إن العلم الذي هو من الصفات الحقيقية يتعلّق بالفرد المردّد في مورد العلم الاجمالي، وقد اورد عليه (كما هو المشهور): ان الفرد المردّد لا وجود له ذهنياً فضلاً عن الخارج لأن المعلوم الصورة الذهنية المقومة بالعلم وهي وجودٌ ذهني، والوجود ذهنياً كان أو خارجياً يساقوq التشخص والتعين، فاذا كان متعيناً وجوداً يكون متعيناً ماهية لأنها حد الوجود فمع ترده يتردد الوجود، وبالجملّة: ان الفرد المردّد لا وجود له اصلاً فلا يصح ان يتعلّق به العلم أو الوجوب أو غيرهما.

ثانيها: أنه متعلّق بالجامع فهو علمٌ تفصيلي بالجامع وشكٌ في الخصوصيات، وهو مختار المحققين النائيين والأصفهاني رحمهما الله، وبرهن عليه الأصفهاني بأن الأمر يدور حول احتمالات الأول: ان لا يكون متعلقاً

بشيء أصلاً، وهو خلف، بعد فرض ان العلم من الأوصاف الحقيقية ذات الإضافة. الثاني: أن يكون متعلقاً بالفرد بعنوانه التفصيلي، وهو أيضاً خلف، اذ يلزم حينئذ انقلاب الاجمالي الى التفصيلي، الثالث: أن يكون متعلقاً بالفرد المردّد، وقد عرفت استحالة في ردّ مختار المتن، والرابع: أن يكون متعلقاً بالجامع وهو المتعين.

وفيه: ان الجامع جزء تحليلي من الفرد لأنّه منتزَع من طرح الخصوصيات والمشخصات، فيستحيل ان ينطبق على الفرد بما له من الخصوصيات، مع ان العلم الاجمالي منطبق في الواقع على الفرد بما له من التشخص فلا يكون الجامع متعلق العلم.

ثالثها: أن يكون متعلقاً بالواقع، أي أنه صورة مطابقة مع الفرد الخارجي على تقدير وجوده بحده المتعين، فالفرق بينه وبين العلم التفصيلي من ناحية العلم والانكشاف فإنه مشوب بالاجمال لا من ناحية المعلوم، وهذا هو مختار المحقق العراقي رحمته الله وهو الأليق بالتحقيق، وعليه لا بدّ من القول بأنه منجز لوجوب الموافقة القطعية فضلاً عن حرمة المخالفة القطعية على نحو العلية التامة وليس على نحو الاقتضاء، كما اعترف به في الحاشية المتقدمة وسيأتي موافقته له في بحث الاشتغال، فلو علم بوجود الخمر بين الإنائين واقعاً وأنه يحرم شربها يستحيل ان يرخص شربهما للمناقضة، كما هي موجودة في صورة العلم التفصيلي بالحرمة والخمرية فهو ترخيص للمعصية، ولا ينتقض بالشبهة الغير المحصورة التي لم يكن التكليف فيها فعلياً، إمّا لعدم الابتلاء أو للعجز الذي سيأتي الكلام فيه، وهذا هو المرتكز عند العقلاء.

وما أفاده المحقق العراقي رحمته الله من أنا لا نتعلل الفرق بين العلم الاجمالي

والتفصيلي في المنجزية، لأنّ الاجمال إنّما هو في خصوصيات لا دخل لها فيما يدخل في موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال، لأنّ ما هو موضوعٌ لذلك إنّما هو الأمر أو النهي الصادرين من المولى، وأمّا خصوصية كونه متعلّقاً بصلاة الجمعة أو الظهر فلا دخل لها في المنجزية، والآكان وجوب صلاة الجمعة مثلاً منجزاً لكونه وجوباً لصلاة الجمعة مثلاً منجزاً لكونه وجوباً لصلاة الجمعة بالخصوص وهو واضح البطلان، وعليه فالمنجز هو أصل الالتزام وهو معلوم تفصيلاً ولا اجمال فيه هو الوجهية.

فما أفاده الماتن ﷺ من اشتراط الحكم المعلوم أن يكون فعلياً من جميع الجهات في مقدمته الاولى صحيحٌ كبيراً، وأمّا صغرياً فإن ظاهر مدعاه في المقدمة الثالثة انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في صورة العلم الاجمالي عدم فعلية الحكم حينئذٍ لدخالة العلم التفصيلي وتمييز متعلقه في فعلية الحكم غريب، فإن فعلية الحكم بتحقيق الموضوع واقعاً من دون فرق بين اجمال العلم أو تفصيله في الفعلية، نعم في فرض الجهل بالواقع يجري الترخيص مثل: كل شيء حلال أو مطلق.

وأما ما أفاده السيد الاستاذ من أن الأحكام الشرعية لا مضادة بينها في أنفسها، اذ ليس الحكم الا اعتبار شيء في ذمة المكلف من الفعل أو الترك، ومن الواضح عدم التنافي بين الامور الاعتبارية وكذا لاتنافي بين ابرازها بالألفاظ بأن يقول المولى: افعل كذا ولا تفعل كذا، كما هو ظاهر وإنما التنافي بينها في موردين، الأوّل في المبدأ، الثاني في المنتهى، والمراد بالمبدأ ملاك الحكم وبالمنتهى مقام الامتثال، والتنافي في هذين الموردين مفقودٌ بين الأحكام الواقعية والظاهرية في

الشبهات البدوية، حيث ان وجه التنافي بينهما في المبدأ هو اجتماع المصلحة والمفسد والكراهة والإرادة في شيء واحد، ووجه التنافي بينهما في مقام الامتثال هو عدم القدرة على امتثال كلا الحكمين ومن المعلوم انتفاء المنافاة بكلا قسميهما في الشبهات البدوية، أمّا من ناحية المبدأ فلتعدد متعلق المصلحة والمفسدة حيث ان في إحداهما متعلق الحكم الواقعي كسرب التبن، وفي أخرى نفس الحكم الظاهري كحليته، ومع تعدد المتعلق لاتنافي بينهما، وأمّا من ناحية المنتهى فلعدم لزوم امتثال الحكم الواقعي المجهول حتى ينافي لزوم امتثال الحكم الظاهري، فالمتحصل: ان مورد التنافي بين الحكمين وهو المبدأ والمنتهى مفقود في الشبهات البدوية وأمّا نفس الحكمين فلا تنافي بينهما لأنهما من الامور الاعتبارية، وأمّا الشبهة الغير المحصورة فلا ارتفاع الحكم الواقعي أو فعليته فيها، إما لخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، وأمّا للزوم الحرج أو الضرر أو اختلال النظام من الامتثال، ومع انتفاء الحكم الواقعي ينتفي موضوع اجتماع الحكمين.

وما أفاده في الشبهة الغير المحصورة صحيح على تقدير البناء على ثبوت الحكم الظاهري، وأمّا بناءً على إنكاره على ما سيجيء في مسألة التوفيق بين الحكمين فانتفاء اجتماع الحكمين من السالبة بانتفاء الموضوع، وما أفاده من أن الأحكام من الامور الاعتبارية صحيح إلا أن ذلك لا يوجب امكان اجتماع اعتبارين متضادين لموضوع واحد على نحو يترتب الآثار على الاعتبارين، فلا يصح اعتبار الدار ملكاً لزيد في حين اعتبارها ملكاً لعمر و على نحو يترتب آثار الملكية لكل منهما، فعلى القول بثبوت الحكم الظاهري يكون التنافي بين الحكمين الواقعي والظاهري موجوداً في نفس اعتبارهما مع قطع النظر عن

وأما (١) احتمال انه بنحو الاقتضاء بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية، وبنحو العلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية فضعيف جداً، ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلك معهما موجباً لجواز الاذن في الاقتحام، بل لو صحّ معهما الاذن في المخالفة الاحتمالية صحّ في القطعية أيضاً فافهم.

التنافي بين المبدأ والمنتهى، وما أفاده من قيام احد الملاكين بالمتعلق والآخر بنفس الحكم لا يجدي في دفع المنافاة بين الحكمين انفسهما بعد فرض وحدة الموضوع فيهما وهو شرب التتن، والملاكات من الجهات التعليلية لا التقييدية حتى يوجب تعدد موضوع الحكمين، فما اتعب نفسه الشريفة لا يجدي في رفع التنافي بين الحكمين.

(١) هذا الاحتمال هو مختار الشيخ رحمته الله في المقام، على ما يستفاد من مجموع ما أفاده في مسألتى العلم الإجمالي والاشتغال، حيث قال في مسألة العلم الإجمالي: (وأما المخالفة العملية فإن كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها سواء كانت في الشبهة الموضوعية، كارتكاب الانائين المشتبهين المخالف لقول الشارع: (اجتنب عن النجس) أو ترك القصر والاتمام في موارد اشتباه الحكم لأن ذلك معصية لذلك الخطاب، لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين ووجوب صلاة الظهر والعصر) الظاهر منه العلية التامة للحرمة في المخالفة القطعية وقال في بحث الاشتغال: (نعم لو أذن الشارع في ارتكاب احدهما مع جعل الآخر بدلاً عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز، فإذا اذن الشارع في أحدهما لا يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب

عن الآخر بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي، فيكون المحرم الظاهري هو أحدهما على التخيير، وكذا المحلل الظاهري، وثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل المشتبهين وقد استظهر منه الاقتضاء بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية.

وأجاب عنه بقوله: (ضعيف جداً)، وهو ان الوجه في التزامه بالعلية في حرمة المخالفة القطعية هو لزوم التناقض بين الحكم المعلوم اجمالاً وبين الترخيص في ارتكاب الجميع موجوداً بالنسبة الى العلية التامة، بالنسبة الى الموافقة القطعية فان محذور المناقضة موجودٌ بعينه في الترخيص، بالنسبة الى بعض الأطراف فإن الحكم المعلوم بالاجمال ان كان منطبقاً على مورد الترخيص كانت المناقضة ثابتةً لامحالة، نعم في فرض الترخيص بالنسبة الى جميع الأطراف يكون قطعياً، وبالنسبة الى بعض الأطراف يكون احتمالياً الا أن ذلك لا يوجب الفرق، فإن استحالة احتمال التناقض كاستحالة القطع بالتناقض فمجرد عدم القطع بالمناقضة مع احتمالها لا يسوّغ الاذن في ارتكاب بعض الأطراف، فلا بد من الالتزام بالعلية التامة بالنسبة الى كلّ من حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية لأجل المناقضة في الاذن في الإقتحام والحكم الواقعي المعلوم بالاجمال أو بالاقتضاء بالنسبة الى كلّ منهما، لأنه اذا صحّ مع المناقضة الإذن في المخالفة الاحتمالية صحّ الإذن في المخالفة القطعية، فإنّ الإذن في الإقتحام في بعض الأطراف كاشف عن عدم ثبوت التناقض أو التضاد وبهذا الملاك يصحّ الإذن في الإقتحام في جميع الاطراف، وحيث لم يسقل احدٌ ظاهراً بجواز الترخيص بالنسبة الى جميع الأطراف فلا بد من الالتزام بعدم جواز الإذن والترخيص بالنسبة الى بعض الأطراف.

ولا يخفى (١) أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءة والاشتغال - بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية - هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العلية للبحث عنه هناك أصلاً كما لا يخفى،

وهذا الجواب يتم على تقدير كون مبنى الشيخ للالتزام بالعلية التامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية من جهة لزوم التناقض أو التضاد، وحينئذ يقال: ان في تجويز المخالفة الاحتمالية اجتماعاً للضدين أو النقيضين احتمالاً، واجتماع الضدين أو النقيضين احتمالاً، كاجتماعهما يقيناً في الاستحالة وان التفريق بينهما غير صحيح، إلا أن الظاهر بل كالصريح في كلماته ﷺ ان المحذور هو قبح الترخيص في المعصية عقلاً فيكون التفريق في محله، والجواب الذي ذكره لم يكن تاماً فإن القبيح هو الترخيص في المخالفة المعلومة، وأما المخالفة الاحتمالية فحيث لم يكن هناك علم بالمخالفة فلا قبح في الترخيص وجواز المخالفة الاحتمالية مضافاً الى تعبيره ﷺ (بالاجتزاء) في جعل البدل لا الأجزاء، فإن معناه هو الاكتفاء في مقام الامتثال بترك ما ليس بمنهي عنه بدلاً عن المنهي عنه أو اتيان ما ليس بمأمور به بدلاً عن المأمور به الواقعي، نظير قوله ﷺ: «من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت»^(١)، ومما ذكرنا يظهر ان مبنى الشيخ ﷺ هو القول بالعلية التامة بالنسبة الى كل من حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية على خلاف ما نسب اليه.

(١) البحث عن تنجز العلم الاجمالي له صلة بمسائل العلم وبمسائل الاصول العملية فلا بد وان يكون لكل من المبحثين حصّة من مسائل، فاللازم هو

تعيين ما يناسب القطع من مسائله وما يناسب الاصول العملية، فللشيخ رحمه الله نظر لا يوافق عليه الماتن. فالماتن رحمه الله ذكر: ان المناسب للمقام البحث عن تأثير العلم الاجمالي في التنجيز ومقدار تأثيره، فإن بنينا على أن تأثيره يكون بنحو العلّة التامة لوجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية فلا يبقى مجال للبحث عنه في باب الاصول العملية، اذ يستحيل ورود ترخيص شرعي في مورده وان بنينا على ان تأثيره يكون بنحو الاقتضاء أي ان تنجزه بالنسبة الى الأمرين معلق على عدم ورود ترخيص من قبل الشارع فيبقى مجال للبحث عن جريان الاصول بمقتضى أدلتها في أطراف العلم الإجمالي، وهذا هو المناسب لكل من البابين من مسائل العلم الإجمالي.

وأما الشيخ رحمه الله فذكر في بحث القطع: (ان الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع الى مسألة البراءة والاحتياط، والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقل مرتبته حرمة المخالفة القطعية) وفي بحث الاشتغال ذكر في مسألة الشبهة المحصورة مقامين الاول الحق فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية، وفي المقام الثاني ذكر: (فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقاً للمشهور) وللماتن على كل من الكلامين ايراد، فعلى كلامه الأول: ان المناسب هو البحث عن كل من حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية في مباحث القطع لرجوعهما الى تنجيزه، فلا وجه لتأخير البحث عن وجوب الموافقة القطعية الى البراءة والاشتغال، وعلى كلامه الثاني: انهما من آثار العلم لا الشك، والمناسب للبحث عنه في الاشتغال هو التعرض لثبوت الترخيص عقلاً أو شرعاً في بعض الأطراف

هذا (١) بالنسبة الى اثبات التكليف وتنجزه به، وأما سقوطه به بأن يوافقه اجمالاً فلا إشكال (٢) فيه في التوصلات، وأما في (٣) العبادات فكذلك فيما لا يحتاج الى التكرار، كما اذا ترددت عبادة بين الأقل والأكثر، لعدم الاخلال بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول

جميعها بعد البناء على ان العلم الاجمالي مقتضي للأمرين، وأما اذا بنينا على أنه علة تامة للأمرين فلا يبقى مجال للبحث عن ثبوت الترخيص في اطرافه وعدم ثبوته، فما يرجع الى مسائل العلم يذكر في العلم، وما يرجع الى مسائل الشك نذكر في مباحث الشك.

(١) الكلام في مسألة العلم الإجمالي لا بد أن يقع في مقامين: الأول: في ثبوت التكليف به كما يثبت بالعلم التفصيلي وعدم ثبوته به، وما تقدم من البحث يتعلق بهذا المقام، الثاني: في سقوط التكليف به في مقام الامتثال، أي هل يكتفى بالامتثال الاجمالي ويسقط به التكليف أم لا؟ وهذا هو الشروع في هذا المقام.

(٢) الامتثال الاجمالي تارة يكون في التوصلات واخرى في العبادات (عرفت معناه في بحث التعبد والتوصلي) فإن كان من التوصلات كما اذا علم اجمالاً بوجوب غسل البول في الكثير مرة واحدة أو مرتين فلا إشكال في الامتثال الاجمالي وغسله مرتين، سواء كان متمكناً من الامتثال التفصيلي أم لا؟ لأن المفروض هو وجوده في الخارج بأي نحو اتفق بلافق بين توقف الاحتياط فيها على التكرار وعدمه.

(٣) وان كان الامتثال الاجمالي في العبادة هل يكون مجزياً أم لا؟ والكلام فيه يقع في مقامين، لأن الاحتياط فيها تارة لا يستلزم التكرار كما اذا كان امره مردداً بين الأقل والأكثر، مثل ما اذا علم اجمالاً بوجوب الصلاة مع السورة أو مع جلسة الاستراحة ووجوبها بدونها أيضاً فهل يكون الامتثال الاحتياطي مجزياً

الغرض منها ممّا لا يمكن أن يؤخذ فيها، فإنّه نشأ من قبل الأمر بها، كقصد الإطاعة والوجه والتمييز فيما اذا أتى بالأكثر، ولا يكون اخلاً حينئذٍ إلاّ بعدم إتيان ما احتمال جزئيته على تقديرها بقصدها، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيفٌ في الغاية وسخيفٌ الى النهاية.

أم لا؟ بل لابدّ من المعرفة التفصيلية بأحدهما فيما اذا امنكه ذلك، واخرى يستلزم التكرار كما اذا تردد بين القصر والاتمام.

الكلام في المقام الأول: ولا شك في سقوط التكليف به كما هو الحال في التوصليات لعدم الاخلال بشيء مما يعلم أو يحتمل دخوله في حصول الغرض من العبادة كقصد القربة والوجه والتمييز بعد فرض عدم امكان اخذها في العبادة لتأخرها ونشوها عن الأمر فلا يعقل أخذها في موضوع الأمر الذي هو متقدّم على الأمر به، فالاحتياط في هذا القسم بأن يأتي بالأكثر لا مانع منه فإن قصد القربة ممكنٌ بهذا الامتثال وكذلك قصد الوجه والتمييز، فلا إخلال بشيء في هذا الفرض.

نعم قد اخلّ هنا بأمر واحد وهو قصد الجزئية بما احتمال جزئيته على تقدير كونه جزءاً واقعاً فلا يمكنه ان يأتي بالسورة أو جلسة الاستراحة في المثال بقصد الجزئية على حدّ سائر الأجزاء. الا أن احتمال لزوم قصد الجزئية في جميع الأجزاء ضعيف في الغاية لعدم الدليل على دخله في معلوم الجزئية فضلاً عن مشكوكها، بل الدليل على عدم دخلها موجودٌ في المقام وهو الاطلاق المقامي، ولو اغمضنا عن ذلك ومنعنا الاطلاق نقول باعتبارها في خصوص الأجزاء المعلومة، وأما المشكوك فلا دليل على اعتباره فيها.

وأما (١) فيما احتاج الى التكرار، فربما يشكل من جهة الاخلال بالوجه تارةً، وبالتمييز اخرى، وكونه لعباً وعبثاً ثالثاً.

(١) هذا هو الكلام في المقام الثاني: وهو ما اذا توقف الاحتياط في العبادة على التكرار، والكلام فيما اذا تمكن من الامتثال التفصيلي، كما اذا اشتبه القبلة الى جهتين أو اشتبه الثوب الطاهر بين ثوبين مع التمكن من تعيين جهة القبلة أو الثوب الطاهر تفصيلاً، وأما اذا لم يتمكن من الامتثال التفصيلي فسيأتي الكلام فيه.

وقد وقع الكلام في كفاية الامتثال الاجمالي بتكرارها وعدمها، والقائلون بعدم الكفاية ولزوم الامتثال التفصيلي في مفروض الكلام استندوا بوجوه ثلاثة: الأول: أنه قد أخل بقصد الوجه المعتبر في العبادة وهو قصد الوجوب، فإن كلاً من الصلاة القصري والاتمامي لا يعلم وجوبها بل هي محتملة الوجوب فكيف يقصد الوجوب بها؟ فعلى القول بدخول ذلك القصد في تحقق الامتثال لم يتحقق الامتثال في هذا الفرض.

الثاني: أنه قد أخل بقصد التمييز وهو احراز المأمور به الواقعي، فإنه في الفرض لم يعلم ان كلاً من القصر والاتمام أنه مأمور واقعاً فمع جهله بذلك لا يمكنه قصده، وعلى القول باعتبار هذا القصد في العبادة أنه لم يأت بالمأمور به الواقعي في هذا الحال.

الثالث: ان هذه الكيفية من الامتثال يكون لعباً وعبثاً بأمر المولى ولا يكون اطاعةً له بنظر العقلاء، كما اذا كرّر الصلاة اشتباه القبلة والثوب الطاهر مع فرض تمكنه من الاتيان بصلاة واحدة مستجمعة لجميع الأجزاء والشرائط، ولأجل هذه الوجوه ذهب بعضهم الى عدم كفاية الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي، منهم الشيخ والمحقق النائيني رحمهما الله.

وأنت (١) خبيرٌ بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الإتيان مثلاً بالصلاتين المشتملتين على الوجوب لوجوبه، غاية الأمر أنه لا تعيين له ولا تمييز فالإخلال أنما يكون به، واحتمال اعتباره أيضاً في غاية الضعف، لعدم عين منه ولا أثر في الأخبار، مع أنه مما يغفل عنه غالباً وفي مثله لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض، والآ لأخل بالغرض كما نبهنا عليه سابقاً، وأما كون التكرار لعباً وعبثاً فمع أنه ربما يكون لداعٍ عقلائي إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى، لا في كيفية اطاعته بعد حصول الداعي إليها كما لا يخفى.

(١) الجواب عن الوجوه الثلاثة، أما الوجه الأول: فإنه لا يلزم من الاحتياط بالتكرار الإخلال بقصد الوجه، وذلك لأن الوجه وهو الوجوب يكون مقصوداً، لأن الإتيان بكل من المحتملين أو المحتملات يكون بداعي امتثال الأمر المعلوم المتعلق بالواجب الفعلي الذي هو في ذمته، فتارة يقصد الوجوب بالمأتي به غاية ويقول: أصلي صلاة الظهر أو الجمعة لوجوبها، وأخرى وصفاً ويقول أصلي الصلاة الواجبة، فالتكرار غير مخل بالوجه أصلاً، نعم لا تمييز للمأمور به الواقعي إذ لا تعيين له ولا تمييز، فالمفقود حينئذ هو التمييز وحيث لا تمييز لا يكون مقصوداً، فالإخلال في الحقيقة هو في قصد التمييز لا قصد الوجه.

وأما الوجه الثاني: فالإخلال بقصد التمييز حاصل كما عرفت إلا أنه لا ضرر فيه لأن اعتباره في العبادة في غاية الضعف، إذ لا دليل على اعتباره ولم يكن لاعتباره في الأخبار عين ولا أثر، فلو كان عليه دليل لظهر واشتهر، فيظهر أنه لم يكن له دخل في الغرض إذ لو كان دخيلاً في الغرض لزم بيانه إذ لم يكن ممّا هو مركز في أذهان العامة حتى لا يحتاج إلى البيان، إذ لم يكن ذلك في سيرة العقلاء

بالنسبة الى الموالي والعبيد ثابتاً، ومثله يكون مغفولاً عنه عند العامة، فلو كان معتبراً عند الشارع ولم ينبّه عليه كان مُخلاً بغرضه، فمن عدم الوجدان يستكشف عدم الوجود قطعاً، وقد نبّه على عدم اعتبار قصد التمييز في مبحث التعبدية والتوصلي.

وأما الوجه الثالث: فقد أجاب عنه بوجهين:

أحدهما: ان التكرار قد يكون لداعي عقلائي مثل ما اذا كان في تحصيل العلم التفصيلي مشقة زائدة أو مستلزماً للمنة لا يتحملها الابي أو غير ذلك من الأغراض العقلائية، ومع وجود الغرض العقلائي يخرج عن كونه عبثاً، فما أورد عليه السيد الاستاذ من ان هذا الجواب غير وافي بدفع الإشكال، لأنّ اللّعب ان سرى الى نفس الامتثال لا يجدي كونه بغرض عقلائي، اذ الكلام في العبادة المتوقفة على قصد القربة، ولا يجدي في صحتها مطلق اشتمالها على غرض عقلائي بل لابدّ من صدورها عن قصد التقرب، واللّعب لا يوجب القرب فلا يصحّ التقرب به^(١) لا يمكن مساعدته لأنّ اللّعب هو العمل الفاقد للغرض فذو الغرض واللّعب نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

ثانيهما: على تقدير اللّعبية والعبثية فإنّما تضرّ بصحة العبادة اذا كان متعلّقاً بأمر المولى، فإنه في الغرض تخرج كونها طاعة بعد فرض استهزائه لأمر المولى، وأمّا اذا كان متعلّقاً بكيفية إطاعة الأمر وكان الداعي في الاتيان بالطاعة، وأصل العمل كان منبعثاً عن أمر المولى فهذا اللّعب والاستهزاء لم يخرج به عن التعبد به بأمر المولى فلا يضر بصحة العبادة والمفروض في المقام هو الثاني.

وللمحقق النائيني رحمته وجه آخر لعدم اجزاء الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي، وهو ان الامتثال الاجمالي انبعث عن احتمال الأمر وهو متأخر عن الامتثال التفصيلي الذي هو انبعث عن شخص الأمر، لأنه لا بد أن يتعنون العمل العبادي بعنوان يحكم العقل بحسنه وبقربته، وفي المقام لا يحكم العقل بحسن الامتثال الاجمالي مع التمكن من التفصيلي، ثم ذكر: وان ابيت عن ذلك فلا أقل من الشك، والشك هنا في الواجب العقلي لا الشرعي فلا تشمل ادلة البراءة النازرة الى نفي ما يحتمل اعتباره في التكليف شرعاً، نعم لو ورد دليل خاص ناظر الى ذلك كان رافعاً لموضوع الحكم العقلي الا أنه بالأدلة العامة النافية والمؤمنة لا يمكن التأمين عن مثل هذا الاحتمال ولهذا وجب الاحتياط^(١).

ولما أفاد مجالاً للاشكال، فإن ما أفاده في مقام الاستدلال فإنها دعاوى عارية عن البرهان، اذ لا يرى العقل في مقام الامتثال ترتب وطولية بين الامتثال الاجمالي والامتثال التفصيلي، ولعل الإنقياد باحتمال الأمر أعلى من الإنقياد بشخص الأمر (حسب تعبيره وان كان فيه مسامحة لأن الانبعث لا يكون بوجود الأمر بل بالأمر الواصل احتمالاً أو يقيناً، والانبعثان هما في مرتبة واحدة لا طولية بينهما).

والأصل الذي ذكره (ولعله اراد بذلك رجوعه الى الشك في المحصل) ان العقل لا يحكم ازيد من الطاعة والتقرب في مقام الامتثال، ولا وجه لاعتبار امر زائد على ذلك وهو التفصيلية، ولا تصل الأمر الى الشك، فما ذهب اليه الماتن رحمته من عدم الطولية في مقام الامتثال هو الصحيح، وان الامتثال الاجمالي مجزي مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي.

هذا (١) كله في قبال ما اذا تمكن من القطع تفصيلاً، وأمّا اذا لم يتمكن إلا من الظنّ به كذلك فلا إشكال في تقدمه على الامتثال الظني لو لم يقدّم دليل على اعتباره إلا فيما اذا لم يتمكن منه، وأمّا لو قام على اعتباره مطلقاً فلا إشكال في الاجتزاء بالظني، كما لا إشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي في قبال الظني بالظنّ المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناءً على ان يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، وأمّا لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام، أو لأنه ليس من وجوه الطاعة والعبادة، بل هو نحو لعبٍ وعيبٍ بأمر المولى فيما اذا كان بال تكرار كما توهم، فالمتعین هو التنزل عن القطع تفصيلاً الى الظنّ كذلك، وعليه: فلامناص عن الذهاب الى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد وان احتاط فيها كما لا يخفى، هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والاشتغال

(١) هذا هو المقام الثاني: وهو ما اذا كان عاجزاً عن الامتثال العلمي التفصيلي ودار أمره بين الامتثال العلمي الاجمالي والظني التفصيلي فهل يكون بينهما طولية أم لا؟ فيه تفصيل: لأن الظن الذي يكون مناطاً للامتثال إما أن يكون خاصاً (أي دلّ الدليل الخاص على اعتباره غير دليل الإنسداد) وإمّا ان يكون الظن مطلقاً (ثبت حجيته بدليل الإنسداد) والخاص تارة يكون الدليل الدال على اعتباره مشروطاً بعدم التمكن من الاحتياط (الامتثال العلمي الاجمالي) واخرى يكون مطلقاً، والظن الإنسدادى إما أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط (وهو مبنى الحكومة) وإمّا ان يكون من مقدماته عدم جواز الاحتياط (وهو مبنى الكشف).

.....

أما الصورة الاولى من صورتى الظن الخاص: فإنه لا يجوز الامتثال الظني بعد فرض التمكن من الامتثال العلمي الاجمالي، لأن اعتباره بحسب دليله كان مشروطاً بعدم التمكن من الامتثال العلمي الاجمالي.

وأما الصورة الثانية من صورتى الظن الخاص: فهو مخير بين الامتثال الظني التفصيلي والعلمي الاجمالي فهما في مرتبة واحدة، وأما الصورة الاولى من صورتى الظن المطلق فالحكم فيها هو التخيير أيضاً كالصورة السابقة.

وأما الصورة الثانية من صورتى الظن المطلق: فلا إشكال في تعيين الامتثال الظني بعد فرض عدم جواز الاحتياط من جهة استلزامه لاختلال النظام أو لأنه لا يكون الاحتياط من وجوه الطاعة لكونه عبثاً لأمر المولى، وفي هذا الفرض لا بد من البناء على بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد كما ذهب اليه المحقق القمي رحمته الله، فلامجال لتعجب الشيخ رحمته الله من ذهابه الى بطلان عبادة تارك الطريقتين وقوله بالانسداد، فإن المحقق المذكور قائل بالكشف وبطلان الاحتياط، نعم لو كان قائلاً بالحكومة كما عليه الشيخ رحمته الله كان التعجب في محله. وبهذا نأتي الى الختام فيما يتعلق بالقطع من الأحكام.

الإمارات والحج



مركز بحوث وتطوير علوم إلكترونية

فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، وهو بيان ما قيل باعتباراه من الإمارات أو صحّ أن يقال، وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور:

أحدها: (١) أنه لا ريب في أن الإمارة الغير العلمية ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية بل مطلقاً وأن ثبوتها لها محتاج الى جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية بنحو الحكومة وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف، ولا سقوطاً وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل.

البحث في حجية الظن يقع في أمور: الأول

(١) الكلام في هذا الأمر في عدم حجية الظن ذاتاً كما هو الحال في القطع، والفرق هو احتمال الخلاف في الظن في أي مرتبة كان بخلاف القطع حتى الظن الاطميناني فإن الاطمينان حجة بيناء العقلاء، فإن بنائهم على انه اذا كان احتمال الخلاف ضعيفاً جداً يعتبرونه بمنزلة العدم ويعاملون معه معاملة العلم ولهذا يعتبرون عنه بالعلم العادي، فالحجية في الاطمينان أيضاً مجعولة عندهم بلا

إشكال ولهذا لو توقف شخص في حجيته اعتبروه على خلاف طريقة العقلاء وغير سليم العقل.

فالظن العادي لم تكن الحجية من لوازم ذاته على نحو العلية التامة كما في القطع، كما لم تكن على نحو الاقتضاء أيضاً لنقص الانكشاف به، فإذا انتفى الانكشاف التام انتفت المنجزية، فالحجية للظن متوقفة على الجعل الشرعي كما في الإمارات المعتمدة والظن الانسدادي، على القول بالكشف أو حكم العقل بلزوم اتباعه المستفاد من مقدمات (طروء حالات) عطف بيان لـ: (ثبوت مقدمات) بناءً على القول بالحكومة كما سيأتي الكلام في ذلك.

فلا اقتضاء في الظن بدون الجعل لثبوت الحكم كما لا اقتضاء له في سقوطه إذا علم ثبوته، فانه لا بد من اليقين بالفراغ لا الظن به، وان حكي القول بحصول الفراغ بالظن عن جمال المحققين والمحقق البهبهاني رحمهما الله، لأن في الظن بالفراغ احتمال الضرر ودفعه لازم عقلاً، ويوجه كلام المحققين بأنهما لا يلتزمان بلزوم دفع الضرر المحتمل.

ولعل أمره بالتأمل: ان التوجيه غير وجيه لأن لزوم القطع بالفراغ ليس من باب لزوم دفع الضرر المحتمل بل لأجل قاعدة الاشتغال، حيث ان التكليف المعلوم المنجز يحكم ببقائه إلا إذا حصل اليقين بامثاله، مضافاً الى ان الضرر المحتمل هو العقاب الاخروي المتفق على لزوم دفع احتماله.

ثانيها: (١) في بيان امكان التعبد بالإمارة الغير العلمية شرعاً وعدم لزوم محالٍ منه عقلاً، في قبال دعوى استحالته للزومه، وليس الامكان بهذا المعنى، بل مطلقاً أصلاً متبعاً عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع، لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه، ومنع حجيتها - لو سُلم ثبوتها - لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها والظن به لو كان، فالكلام الآن في امكان التعبد به وامتناعه فما ظنك به؟ لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق اثبات امكانه، حيث يستكشف به عدم ترتب محالٍ من تالٍ باطل فيمتنع مطلقاً، أو على الحكيم تعالى، فلاحاجة معه الى اثبات الامكان، وبدونه لافائدة في اثباته كما هو واضح.



مركز تحقيق كميته في علوم اسلامی

الأمر الثاني

(١) بعد الفراغ عن عدم كون الحجية من لوازم الإمارات ومقتضياتها بنحو العلية أو الاقتضاء في الأمر الأول تكلم في هذا الأمر في امكان التعبد بها وقوعاً في مقابل الامتناع الوقوعي، بمعنى انه لا يلزم من التعبد بها المحال لا الإمكان الذاتي في مقابل الاستحالة الذاتية، كاجتماع النقيضين الممتنع التحقق ذاتاً اذ لا يحتمل استحالته كذلك.

وفي تقرير المحقق النائيني رحمه الله: ان البحث عن الإمكان في عالم التشريع لا الامكان التكويني المختص بالامور الخارجية حتى يبحث عن ان الأصل

العقلاني هل هو الحكم بالإمكان حتى يثبت الامتناع أولاً؟^(١).
أقول: لا ينقسم واقع الإمكان الى التشريعي والتكويني بل التشريع
والتكوين متعلق بالإمكان.

استدل المشهور على الإمكان المذكور: بأننا نقطع بعدم لزوم محال في
الواقع من التعبد بها، واورد عليهم الشيخ رحمته: بأن القطع بعدم لزوم المحال منه في
الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه
بانتفائها، وهو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى ان يقرر هكذا: (أنا لانجد في
عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم
بالإمكان) فقد ذكر لإثبات الإمكان أمرين:

أحدهما: أنا بعد المراجعة الى الوجدان لم نجد ما يدل على الامتناع.
ثانيهما: ان عدم الوجدان هنا يدل على عدم الوجود؛ لأنه يكفي في اثباته
الاستناد الى (اصالة الإمكان) الذي هو اصل متبع عند العقلاء عند الشك في
الإمكان وعدمه، واستشهد لدعواه بكلام الشيخ الرئيس: (كلما قرع سمعك من
الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذكرك واضح البرهان)^(٢) ناقشه الماتن رحمته
بوجوه ثلاثة:

أحدها: منع ثبوت الأصل المذكور عند العقلاء ومنع بنائهم على اصالة
الإمكان عند الشك فيه، بل يبحثون عن وجه الامتناع، فبعد البحث وعدم وجدان
وجه للامتناع قد يحصل لهم العلم بالإمكان ويحكمون به.

ثانيها: على تقدير تسليم ثبوت هذه القاعدة عند العقلاء نمنع حجة

(١) فوائد الاصول: ج ٣ ص ٨٨

(٢) الاشارات والتنبيهات.

سيرتهم اذ لم يقم دليل قطعي على حجيتها.

ثالثها: لو فرضنا الظن بحجية القاعدة المذكورة فالكلام هنا في اثبات حجية الظن، فالاستدلال باثبات الشيء يكون بنفس المدعى.

وأجاب السيد الاستاذ عن الوجوه: أمّا الوجه الأول فثبتت بنائهم على الأخذ بظاهر الكلام ما لم يثبت من العقل استحالته، أمّا الوجه الثاني فثبتت حجية بنائهم هذا لأنه يرجع الى بنائهم على حجية الظواهر ما لم يثبت خلافه، ومن الظاهر ان الشارع أمضى بنائهم على حجية الظواهر، وأمّا الوجه الثالث: فلأن مورد بنائهم هذا في المقام إنما هو وقوع الدليل على التعبد فلا يكون بلا أثر^(١).

أقول: مقصود الماتن عليه السلام ان لدينا الدليل لإثبات الإمكان وهو الوقوع الذي ذكره بعد المناقشة، فإن التعبد بالظن قد وقع في الشريعة بلا إشكال، فإن أدل دليل على الإمكان وقوعه، ومن الوقوع يستكشف عدم ترتب محالٍ عليه مطلقاً أو من الحكيم وهو الله تبارك وتعالى، ومع فرض الدليل لاجابة الى التمسك بالأصل لأنه حاكم عليه، وبدون الدليل لا ينفعنا الأصل، فكلام المتن وجيه فلا يرد عليه كيف اعترض على السيرة العقلائية التي هي كسائر السير التي اعتمد عليها الماتن لأن هذه السيرة تختلف عن غيرها اذ لا اعتبار بها الا اذا قطعنا بإمضاء الشارع لها، ومع القطع المذكور يرتفع الشك فلا موضوع لإصالة الإمكان.

وقد انقذ بذلك (١) ما في دعوى شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من كون الإمكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً، والامكان في كلام الشيخ الرئيس: (كُلُّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذك عنه واضح البرهان) بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والايقان، ومن الواضح ان لاموطن له الآ الوجدان، فهو المرجع فيه بلايئة وبرهان.

(١) جواب عما استشهد به الشيخ رحمه الله لإثبات اصالة الإمكان بكلام شيخ الرئيس حيث ظاهره لزوم الحكم بالإمكان بالنسبة الى كل ما قرع السمع من الغرائب الى ان يثبت امتناعه، وأجاب عنه: بأن المراد من الإمكان ليس ما هو المبحوث في محل الكلام بل مراده منه هو الإحتمال الذي هو مقابل القطع، فهذا الكلام أجنبي عما ادعاه من اصالة الإمكان، وهذا الإمكان بهذا المعنى يشهد له الوجدان وليس بمحل للبحث والكلام حتى يتوهم ان القائلين باستحالة التعبد بالظن يقصدون به هذا المعنى، فإن إقامة البرهان على الإمكان من المشهور يكشف عن عدم كون مرادهم من الإمكان هو الإمكان الاحتمالي، فتحصل ان التعبد بالظن شرعاً ممكنٌ وليس بممتنع وقوعاً.

وكيف (١) كان: فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال، أو الباطل ولو لم يكن بمحال امور:

أحدها: اجتماع المثليين من ايجابين أو تحريمين مثلاً فيما أصاب أو ضدين من ايجابٍ وتحريمٍ ومن ارادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلاكسر وانكسار في البين فيما اخطأ، أو التصويب وان لا يكون هناك غير مؤديات الإمارات أحكام.

ثانيها: طلب الضدين فيما اخطأ وأدى الى وجوب ضد الواجب.

ثالثها: تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة فيما أدى الى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوماً بسائر الأحكام.

(١) في ذكر الوجوه التي ذكرناها لا تمتنع التعبد بالظن في الشرعيات من جهة لزوم محاذير عديدة في التعبد المذكور والجواب عنها، والجامع لتلك المحاذير هو استلزام التعبد بالإمارة الغير العلمية المحال أو الباطل.

المحذور الأول: إما أن يكون الحكم الواقعي في مورد الإمارة باقياً على حاله أو لا، فإن بنينا على بقاءه يلزم اجتماع المثليين في صورة اصابة الإمارة للواقع من اجتماع وجوبين أو تحريمين، فيجتمع في صلاة الظهر يوم الجمعة وجوبان وللعصير العنبي تحريمان، واجتماع الضدين في صورة خطأ الإمارة وعدم اصابتهما للواقع، وان بنينا على عدم بقاء الحكم الواقعي فالمحذوران وان لم يلزم الا أنه هو التصويب المحال أو المجمع على بطلانه، كما يلزم في صورة بقاء الحكم الواقعي اجتماع الضدين من الإرادة والكراهة عند خطأ الإمارة لأنهما

منشأ الحكم، واجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين المستقلتين من دون كسر وانكسار اذ لو كان هناك كسر وانكسار في المصلحة والمفسدة لم تكونا ملزمتين وهذا خلاف الفرض، وهذا بناءً على ما هو الصحيح من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

المحذور الثاني: لزوم طلب الضدين وهو ما اذا تعلّق الظن بوجوب شيء كصلاة الجمعة وكان الواجب في الواقع ضده وهو صلاة الظهر، وطلب الضدين كاجتماعهما يكون محالاً، وهذا المحذور فيما تعدد متعلق الامارة والحكم الواقعي بخلاف المحذور السابق فإن المفروض فيه هو وحدة المتعلق لهما.

المحذور الثالث: تفويت المصلحة على المكلف أو القائه في المفسدة والأول: فيما ادى الظن على عدم وجوب ما هو واجب في الواقع، والثاني: فيما اذا أدى الى عدم حرمة ما هو حرام واقعاً بل كان المؤدى محكوماً بغير الوجوب والحرام وهذا قبيحٌ وصدوره من الحكيم محال فهو محالٌ بالعرض، وقد تصدى الأعلام للإجابة عن هذه الإشكالات ودفع هذه المحاذير وسمّوا المسألة (بالجمع بين الحكم الظاهري والواقعي).

والجواب: (١) ان ما ادّعي لزومه إما غير لازم أو غير باطل، وذلك لأنّ التعبد بطريق غير علمي إنّما هو بجعل حجّيته، والحجّية المجعلولة غير مستتبعة لانشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدّى اليه الطريق بل إنّما تكون موجبةً لتنجز التكليف به اذا أصاب، وصحة الاعتذار به اذا أخطأ، ولو كان مخالفته وموافقته تجريباً وانقياداً مع عدم اصابته، كما هو شأن الحجّة غير المجعلولة، فلا يلزم اجتماع حكّمين مثليين أو ضديّين، ولا طلب الضدين ولا اجتماع المفسدة والمصلحة ولا الكراهة والإرادة كما لا يخفى

(١) أجاب المصنف عن المحاذير بوجوه ثلاثة، وجمعها في جملة واحدة وهي: ان ما ادّعي لزومه إما غير لازم أو غير باطل، وتفصيل الجواب الاول: هو ان المحاذير إنّما تلزم على تقدير ثبوت أحد أمرين على نحو مانعة الخلو احدهما: كون مؤدّى الإمارة حكماً مجعلولاً، وان الخبر اذا دلّ على وجوب صلاة الجمعة أو حرمة شرب العصير العنبي فإن الوجوب مجعلول للصلاة والحرمة مجعلولة للعصير مع قطع النظر عما هو المجعلول في الواقع بالنسبة اليهما.

ثانيهما: خلو الواقعة عن الحكم وانّ المجعلول هو مؤدّى الإمارة، والثاني وهو التصويب باطل عند العدلية سواء كان تصويباً اشعرياً أو معتزلياً، وأمّا الاول فلمنع جعل حكم تكليفي لمؤدّى الإمارة، فالحكم التكليفي المجعلول منحصرٌ بالنسبة الى الحكم الواقعي الذي يشترك فيه العالم والجاهل، فالمجعلول بمقتضى التعبد بالطريق الغير العلمي هو الحجّية التي هي من الامور الاعتبارية كالملكية والزوجية وغيرهما القابلة للجعل من غير ان يستتبع هذا الجعل جعلاً آخر متعلقاً بنفس المؤدّى كالوجوب لصلاة الجمعة والحرمة لشرب العصير ونحوهما،

وأما (١) تفويت مصلحة الواقع أو الإلقاء في مفسدته فلامحذور فيه أصلاً، إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الإلقاء، نعم (٢) لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية، أو بأنه

ومعنى جعل الحجية هو تنجز الواقع عند إصابة الإمارة للواقع ومعدورية المكلف عند خطأه.

نعم في فرض مخالفة الإمارة للواقع تكون مخالفتها تجريباً كما ان موافقتها تكون إنقياداً، كما هو الحال في الحجة الغير المجعولة وهو القطع، فكما ان القطع يكون منجزاً عند الإصابة ومعدراً عند عدم الإصابة، وموافقه إنقياداً ومخالفته تجريباً فكذلك الإمارة، والفرق ان الحجية للقطع غير مجعولة بل ذاتية وفي الإمارة تكون مجعولة لأنها غير ذاتية لها على ما عرفت ذلك في الأمر الأول، فقد تبين عدم لزوم اجتماع حكيمين مثليين أو ضدّيين ولا طلب الضدّين ولا اجتماع المصلحة والمفسدة ولا الكراهة والإرادة. فالظاهر منه هنا ان المجعول (الحجية) ويترتب عليه المنجزية والمعدرية، فما نسب اليه القول بأن المجعول نفس المنجزية والمعدرية غير صحيح.

(١) تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة وان كانا لازمين عند مخالفة الإمارة للواقع الا أن ذلك غير باطل، فإن تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة يكون قبيحاً اذا لم يكن متداركاً بمصلحة غالبية على المصلحة الفائتة أو المفسدة الحاصلة، وأما اذا كان متداركاً بالمصلحة الغالبة فلاضير فيه ولا بطلان، وبهذا التقرير ثبت ما ذكره من عدم اللزوم أو عدم البطلان بالنسبة الى المحاذير.

(٢) في هذا الاستدراك رفعٌ لليد عن الوجه الأول من الجواب وتقريراً للوجه الثاني، اذ التقرير المتقدم قد يمنع عنه من جهة استتباع جعل الحجية

لامعنى لجعلها الا جعل تلك الأحكام، فأجتمع حكمين وان كان يلزم،
الا أنّهما ليسا بمثلين أو ضدين، لأن أحدهما طريقي عن مصلحة في
نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتنجز، أو لصحة الاعتذار بمجردده من
دون ارادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه فيما يمكن هناك
انقداحهما، حيث أنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل، وان
لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه فيما يمكن هناك
انقداحهما حيث أنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل وإن لم
يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى، الا أنه تعالى اذا أوحى
بالحكم الشأني من قبل تلك المصلحة أو المفسدة الى النبي أو ألهم به
الولي، فلامحالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببهما، الارادة أو الكراهة
الموجبة للإنشاء بعثاً أو زجراً،

للأحكام التكليفية وان كانت الحجة بنفسها قابلة للجعل، أو يقال بأن الحجة
غير قابلة للجعل المستقل كما هو الحال في جميع الأحكام الوضعية كما عليه
الشيخ رحمه الله، وانما تكون منتزعة من الحكم التكليفي وحينئذ لا بد من العلاج
للمحاذير غير ما ذكر من التقرير بوجه آخر، لأن اجتماع الحكمين يكون لازماً لا
محالة.

وحاصل الوجه هو: ان اجتماع المثلين أو الضدين غير لازم لأنهما نوعان
من الحكم مختلفان وليسا بمثلين أو ضدين، وذلك لان المجعول في مورد
الإمارة الحكم التكليفي الطريقي، والمجعول للحكم الواقعي الحكم التكليفي
الحقيقي، والفرق ان الأول ناش عن مصلحة في نفس الطريق لا في متعلقه
كالأوامر الامتحانية، والثاني ناش عن مصلحة في نفس متعلق الحكم، فاللازم
هو اجتماع حكمين تكليفيين أحدهما نفسي والآخر طريقي ناش عن مصلحة
في نفس هذا الحكم الطريقي موجبة لإنشائه الذي يوجب العلم به تنجز الواقع

بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق، بل انما كانت في نفس انشاء الأمر به طريقاً، والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقة موجبة لارادته أو كراهته الموجبة لانشاءه بعثاً أو زجراً في بعض المبادي العالية، وان لم يكن في المبدأ الاعلى العلم بالمصلحة أو المفسدة كما أشرنا، فلا يلزم أيضاً اجتماع ارادة وكراهة وانما لزم انشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً أو زجراً، وانشاء حكم طريقى ولا مضادة بين الانشائين فيما اذا اختلفا، ولا يكون من اجتماع المثليين المستحيل فيما اتفقا، ولا إرادة ولا كراهة أصلاً الا بالنسبة الى متعلق الحكم الواقعي فافهم.

عند الإصابة والعذر عند الخطأ من دون ارادة نفسانية وكراهة، كذلك متعلقة بالحكم النفسي الذي تكون الإمارة طريقاً اليه، فالإرادة والكراهة متعلقة بوجوب العمل بالطريق مع عدم التعلق بوجوب صلاة الجمعة الذي هو متعلق الطريق.

وتوضيحه: انه لو كان في صلاة الجمعة مصلحة ملزمة لم يحدث بسببها ارادة اليه في المبدأ تعالى شأنه لأنه لم يكن محلاً للحوادث ولكنه لو علم النبي ﷺ ذلك عن طريق الوحي أو علم به الولي عن طريق الإلهام فلامحالة ينقدح في نفسه الشريفة الإرادة أو الكراهة فتوجب ذلك الإنشاء بعثاً أو زجراً، لأن الإرادة عبارة عن الشوق المؤكد المحرك للعضلات وهي ممتنعة في الواجب وممكنة في النبي أو الوصي، نعم الإرادة في الواجب يكون بمعنى العلم بالمصلحة أو المفسدة.

وأما اذا لم تكن في نفس صلاة الجمعة مصلحة بل المصلحة كانت في نفس الإنشاء بالطريق طريقاً وكانت المصلحة في الواقع في صلاة الظهر لم يلزم

نعم (١) يشكل الأمر في بعض الاصول العملية كإصالة الإباحة الشرعية، فإن الإذن في الإقدام والاعتحام ينافي المنع فعلاً، كما فيما صادف الحرام، وإن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه، لا لأجل عدم

هنا اجتماع إرادة أو كراهة، وإنما اللازم هو إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً أو زجراً بالنسبة الى صلاة الظهر الذي يكون فيها مصلحة حقيقية الموجبة للإرادة وإنشاء حكم طريقي وهو لزوم العمل بالطريق الذي يكون فيه مصلحة موجبة للإرادة أو الكراهة، فلا يلزم هنا اجتماع الضدين إذ لا مضادة بين الانشائين فيما إذا اختلف متعلق الطريق مع الواقع كما لا يلزم اجتماع المثليين المستحيل (أي الذي لم يقع بينهما كسر وانكسار) فيما إذا توافق مؤدى الطريق مع الواقع لأن المصلحة والمفسدة في أحدهما (صلاة الظهر لإصالة الجمعة التي هي مؤدى الإيمارة) كما أن الإرادة أو الكراهة تكون متعلقة بأحدهما، فالمحاذير كلها تكون مرتفعة بهذا التقرير فإن الإرادة أو الكراهة متعلقة بالحكم الواقعي فقط.

(١) في هذا الإستدراك ذكر أن ما ذكرت من الجمع بحمل موارد الاصول والإمارة على الحكم الطريقي والواقع على الحكم الحقيقي لا يستقيم في جميع موارد الأحكام الظاهرية مع الأحكام الواقعية ولا ترتفع الغائلة به، فإن بعض أدلة الاصول العملية مثل ما دل على إصالة الحل والإباحة مثل قوله ﷺ: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه»^(١) يدل على جعل الشارع الإباحة وفيه اجتمع المثلان أو الضدان، فإن أذن الشارع في الإقدام والاعتحام بجعل الإباحة ظاهراً ينافي الحرمة الواقعية، سواء كان الإذن لمصلحة في نفس الإباحة المعبر عنها بالإباحة الاقتضائية أم كان لعدم المصلحة، أو المفسدة في المتعلق المعبر

(١) الوسائل: ١٢ باب ٤ من أبواب ما يكتسب به.

مصلحة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه، فلامحيص (١) في مثله الآ
عن الالتزام بعدم انقذاح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادي العالية
أيضاً، كما في المبدأ الأعلى، لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف
الواقعي بفعلي، بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز
عليه، كسائر التكاليف الفعلية التي تنتجز بسبب القطع بها، وكونه فعلياً
انما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية فيما اذا لم
ينقذح فيها الإذن لأجل مصلحة فيه.

عنها بالإباحة اللاقتضائية، والمحذور في الاقتضائية أشد، فشرب التبن ان كان
حلالاً بالأصل وكان حراماً واقعاً فإن كانت إباحته اقتضائية اجتمع فيه المصلحة
والمفسدة مضافاً الى إجتماع الضدين وان كانت إباحته لا اقتضائية كان من قبيل
اجتماع الضدين ولكن لم تجتمع فيه المصلحة والمفسدة، ولهذا ذكر في المتن:
(وان كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه لا لأجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة في
المأذون فيه) فإنه أشار الى ما ذكر من أن المحذور في الاقتضائي أشد، ولا يخفى
عدم اختصاص الإشكال ببعض الاصول بل يجري في موارد الإمارة على
الإباحة.

(١) هذا هو التقرير الثالث لحل مشكل المحاذير في حجة الإمارات
والوجه الثالث للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وقد صدر مثل هذه العبارة
غير مرة منه ومن غيره والصحيح (لامحيص عن الالتزام) بدون (الآ) لأن المعنى
على طبق ما في المتن: ان الالتزام هو الذي يفر عنه لا الإشكال المذكور فلا يرفع
اليده عنه بخلاف ما صححناه، فإن المعنى (لا يوجد شيء غير الالتزام يفر من
الإشكال) فلا بد من الالتزام بعدم انقذاح الإرادة والكراهة في بعض المبادي

.....

العالية فلا بعث ولا زجر بالنسبة الى الحكم الواقعي، لأن فعليته غير تامة وإنما
تصير تامة اذا قامت الإمارة عليه، بخلاف الحكم الظاهري الذي هو مؤدى
الإمارة أو الأصل فإن فعليته تامة فلا مضادة بينهما، وقد يستشكل عليه: بأنه لو
لم تنقذ الارادة أو الكراهة في بعض المبادي العالية كالنص النبوية أو المولوية
بالنسبة الى الحكم الواقعي لزم أن لا يكون هناك الأحكام واحداً وهو الحكم
الظاهري الذي هو مؤدى الإمارة أو الأصل. اجاب عنه بقوله: (لكنه لا يوجب
الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي) وحاصله ان الحكم على قسمين:
احدهما: الفعلي الحتمي المنجز وهو الحكم الذي قامت الحجة عليه علماً أو
علمياً، وثانيهما: الفعلي الغير الحتمي والمعلق وهو الذي لو علم به المكلف لتنجز،
وكون الحكم الواقعي فعلياً لا يستلزم الارادة أو الكراهة في النفوس المقدسة
وإنما يستلزمهما إذا لم ينقذ في تلك النفوس الإذن في نفسيهما، وظاهره ان
الحكم الواقعي لو علم به المكلف لصار فعلياً ومنجزاً فالعلم موجب للفعلية
والتنجز في زمان واحد، فلا يلزم اجتماع الضدين ولا الإرادة والكراهة في شيء
واحد، لأن الواقع لم يكن مراداً ولا ذو مصلحة ملزمة، وقد تكرر منه ان الحكم
الواقعي هو ما اذا علم به من باب الاتفاق لتنجز.

والوجوه الثلاثة صارت مورداً للمناقشة: فالمحقق النائيني رحمته الله اورد على
الوجه الأول: ان المجعول ان كان هو المنجزية فهو محال اذ مع فرض الجهل
بالواقع وعدم وجود ما يوجب التنجز يحكم العقل بقبح العقاب عليه فجعل
العقاب على مثل ذلك يكون جعلاً له بلا سبب وبلا وجه ويكون مستلزماً
لتخصيص الحكم العقلي بقبح العقاب بلا بيان وهو ممتنع، وان كان المجعول أمراً
يترتب عليه التنجيز رجع الى ما ذكرناه من كون المجعول هو الوسطية في

الإثبات بتعبير، أو الطريقة بتعبير آخر، أو الوصول بتعبير ثالث^(١).

والمحقق الأصفهاني رحمته الله أورد عليه: بأن المنجزية واستحقاق العقاب فرع قيام الحجة على التكليف، والأفتكليف مع عدم الحجة عليه لا يستحق العقاب على مخالفته، وعليه فترتيب الحجية على جعل المنجزية يستلزم الدور، هذا اذا كان المجعول نفس المنجزية وان كان المجعول خصوصية يترتب عليها التنجز فلا بد من البحث عن تلك الخصوصية المجعولية وماهي^(٢).

والإيرادان مبنيان على ان المجعول عند الماتن رحمته الله في الوجه الأول المنجزية، وأورد عليه المحقق النائيني رحمته الله: بأنه يستلزم لتخصيص الحكم العقلي وهو قبح العقاب بلا بيان، والمحقق الأصفهاني رحمته الله بأنه مستلزم للدور، وهذا غريب بعدما عرفت انه يرى ان المجعول الحجية وهي من الأحكام الوضعية القابلة للجعل المستقل وان المنجزية والمعذرية اثرها، ثم ان ما اختاره المحقق النائيني من ان المجعول الوسطية والطريقة في باب الحجج والإمارات لا يمكن مساعدته، لأنهما امران تكوينيان غير قابلين للجعل التشريعي.

وأورد المحقق الأصفهاني رحمته الله على الوجه الثاني بأمرين:

أحدهما: ان استتباع الحجية للحكم التكليفي ان كان بنحو استتباع الموضوع لحكمه فإن الحجية ليست نظير الملكية ذات أثر شرعي بل لم يترتب عليها أي حكم شرعي، فان جعل الحجية يكفي في انبعاث المكلف نحو العمل، ويكون جعل وجوب العمل بداعي البعث حقيقياً، وبداعي التنجز طريقياً يكون

(١) اجود التقريرات: ٨٦/٢.

(٢) نهاية الدراية: ٤٤/٢.

لغواً، وإن كان بنحو استتباع منشأ الانتزاع للأمر الانتزاعي فإن الحكم الوضعي هو الذي ينتزع من التكليفي، كالجزيئية المنتزعة من الأمر بالمركب دون العكس، فالحكم التكليفي المنشأ بداعي جعل الداعي لا يقبل الانتزاع عن حكم وضعي.

ثانيهما: الحكم المجعول الطريقي هو المنشأ بداعي التنجيز وهو غير معقول لأن ما يتنجز بالانشاء هو المادة التي يقع عليها الانشاء مثل (الصلاة) وما يقبل التنجيز هو الحكم لامتناعه، نظير الانشاء بداعي البعث فإن المبعوث نحوه هو المادة التي يقع عليها الانشاء، هذا ملخص ما افاده من الإشكال ثم ذكر ان الحكم الطريقي بمعنى آخر معقول وهو الحكم المنشأ بداعي البعث الى الواقع بعنوان آخر وهو عنوان ما قامت عليه الإمارة، ولكنه خلاف ظاهر العبارة^(١).

أما الإراد الأول فغير وارد فإن الإمعان في عبارته يقتضي ارادة أن الدليل وان دلّ على جعل الحجية لكنه يراد به الدلالة على جعل الحكم الظاهري فلا تعدد للمجعول، وأما الإراد الثاني فمبني على ارادة المعنى الاول من الطريقية وهذا لا ظهور لكلامه فيه بل الظاهر ارادته المعنى الثاني منه الذي يراه هو معقولاً.

وأما الوجه الثالث، فأورد عليه المحقق الأصفهاني رحمته الله: بأنه ان اراد ان الحكم الواقعي الذي لم يكن تام الفعلية انه فاقد لبعض شرائط الفعلية فهو حكم انشائي وليس بفعلي، وان اراد انه واجد لمرتبة من الفعلية بالبناء على ان الفعلية ذات مراتب فشدة المرتبة وضعفها لا يوجب رفع التضاد أو التماثل، فالبياض بمرتبة الضعيفة لا يجتمع مع السواد بأي مرتبة كان، وان اراد انه حكم بداعي اظهار الشوق لبداعي البعث والتحريك فهو فعلي من قبل هذه المقدمة، ففيه: ان

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص ٤٩.

الشوق اذا بلغ حداً تتحقق به الإرادة التشريعية كان منافياً لإرادة أخرى على خلافها، وان لم يبلغ هذا الحد لم يكن العلم به موجباً للامتثال لعدم تعلق الإرادة بالعمل، وان اراد ما ذكرناه من كون الحكم فعلياً، بمعنى انه فعلي من قبل المولى وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي حيث ان هذا هو تمام ما بيد المولى وهذا ما ذكرناه وتم ومثله لا يكون قابلاً للداعوية الآ بعد الوصول فلا منافاة بينه وبين الحكم الظاهري الفعلي الواصل، اذ لا دعوة للحكم الواقعي مع الجهل به^(١).

والمتعين من الاحتمالات هو الاول، فإن انكار انقذاح الإرادة والكراهة بالنسبة الى الحكم الواقعي مساوق مع الالتزام بالإنشائية اذ لا معنى للفعلية مع فرض عدم الإرادة والكراهة، وظاهر المتن: ان العلم موجب لحصول الإرادة والكراهة الذي هو مرتبة البعث والزجر ومرتبة الفعلية كما صرح، بأنه لو علم به لتنجز فيكون العلم موجباً للفعلية والتنجز معاً، وهذا ينافي مختاره من المراتب الأربعة للحكم، وقد تبين: ان الوجهين الأولين لا إشكال فيهما، والثالث يرجع الى الوجه الذي ذكره الشيخ رحمه الله الذي سيناقشه الماتن رحمه الله قريباً.

وقد ذكروا للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي وجوهاً، منها: ما ذكره سيدنا الاستاذ وحاصله: ان الأحكام الشرعية لا مضادة بينها في انفسها، اذ ليس الحكم الا اعتبار شيء في ذمة المكلف من الفعل أو الترك، مثل اعتبار الدين في ذمة المديون، ولذا عبّر في بعض الروايات عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين، ومن الواضح عدم التنافي بين الامور الاعتبارية كما لا تنافي بين ابرازها بالألفاظ، بأن يقول: أفعل كذا أو لا تفعل كذا، والتنافي بين الأحكام يكون

في موردين:

أحدهما: المبدأ وهو المصلحة أو المفسدة الداعية الى التشريع، كما عليه الإمامية والمعتزلة، أو الشوق والكراهة كما عليه الأشاعرة المنكرون لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

ثانيهما: المنتهى وهو مقام الإمتثال، أما التنافي في المبدأ فلأنه يلزم من اجتماع الحكمين - كالوجوب والحرمة - اجتماع المصلحة والمفسدة في المتعلق بلا كسر وانكسار وهو من اجتماع الضدين المستحيل، وكذا الحال في اجتماع الترخيص مع الوجوب أو الحرمة، للزوم وجود المصلحة الملزمة وعدمها في شيء واحد أو وجود المفسدة وعدمها كذلك وهو من اجتماع النقيضين المحال، وأما لزوم التنافي من حيث المنتهى فلعدم قدرة المكلف على امتثال كلا الحكمين بداهة دعوة للوجوب الى الفعل والحرمة الى الترك ويستحيل منه الفعل والترك في آن واحد وكذا في الوجوب والحرمة مع مثل الاباحة من الحكم غير الإلزامي. اذا عرفت ذلك ظهر لك عدم التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري اصلاً لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى، أما من ناحية المبدأ فلقيام المصلحة في الحكم الظاهري بنفس جعل الحكم لا في متعلقه كما في الحكم الواقعي فلا يتحد المصلحتان مورداً حتى يكون اجتماعهما من اجتماع الضدين، وأما من ناحية المنتهى فلأن الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي ومن المعلوم ان العقل لا يحكم بلزوم امتثاله الا بعد وصوله الى العبد وتنجزه، بل الحكم الذي يلزم امتثاله هو خصوص الحكم الظاهري، والحاصل: ان الممتنع هو اجتماعهما في المبدأ والمنتهى والمفروض عدمه، وأما

جعلهما فقد عرفت عدم التنافي بينهما لكونهما من الامور الاعتبارية التي لا تنافي بينها ذاتاً، والتنافي العارض لهما إنما هو من ناحية المبدأ والمنتهى وهو مفقود في الحكم الظاهري والواقعي، نعم هو موجود في الحكمين المتحدّين سنخاً كالواقعيين أو الظاهريين^(١).

وقد يناقش: بأن حقيقة الحكم وان كان اعتبار شيء في ذمة المكلف كما أفاده ولكن لا بد وان يكون صالحاً للدعوة والبعث والزجر، والدعوة لازمة لحقيقته لا تنفك عنها فاذا فرض عدم امكان الانبعاث يكون جعل الحكم لغواً، فاذا قامت الإمارة على خلاف الواقع وكان مفاد كُلاً منهما حكماً إلزامياً كما لو قامت الإمارة على حرمة صلاة الجمعة وكانت في الواقع واجبة فحينئذ لا يكون الحكم الواقعي صالحاً للبعث فلا يمكن بقائه مع تنجز الحرمة في حقه.

ومنها: ما في تقرير المحقق النائيني رحمته الله وحاصله ان الموارد التي توهم وقوع التضاد فيها بين الحكمين الظاهري والواقعي على ثلاثة أنحاء أحدها: موارد الطرق والإمارات، ثانيها: موارد الاصول المحرزة، ثالثها: موارد الاصول الغير المحرزة. أمّا الطرق والإمارات فإن المجعل فيها الحجية والوسطية في الإثبات والطريقة وهي متأصلة للمجعل ولا تكون منتزعة عن حكم تكليفي حتى يقع اشكال التضاد بينه وبين الحكم الواقعي، فحال الإمارة المخالفة للواقع حال القطع المخالف له في التنجيز والتعذير في صورتي الإصابة والخطأ، وأمّا الاصول المحرزة المعبر عنها بالتنزيلية فالمجعل فيها ليس مغايراً للواقع بل هو

وجوب الجري العملي على المؤدّي على أنّه هو الواقع كما يرشد اليه قوله ﷺ في أخبار قاعدة التجاوز: (بلى قد ركع) وحينئذٍ فإن كان المؤدّي هو الواقع فهو والآ كان الجري العملي واقعاً في غير محلّه من دون أن يكون قد تعلّق بالمؤدّي حكمٌ على خلاف ما هو عليه، فالمجعل في باب الاصول المحرزة الهووية العملية أي البناء العملي على كون المؤدّي هو الواقع وهي لا تستلزم جعل حكم في المؤدّي على خلاف ما هو عليه من الحكم، وأمّا الاصول غير المحرزة كإصالتى الاحتياط والبراءة فالمجعل فيها يكون في طول الواقع، بمعنى أنّه أمّا متمم لقصور محركيته وموجب لمنجزيته ان كانت مصلحة الواقع مهمّة جداً، بحيث لا يرضى الشارع بفوتها حتى في ظرف الجهل كما في ايجاب الاحتياط فإنه في صورة المصادفة عين الحكم الواقعي وفي صورة عدمها ليس له جعل أصلاً، وأمّا مؤمن من تبعة التكليف الواقعي على فرض وجوده وان لم تكن مصلحته بتلك المثابة من الأهمية، كما في إصالتى الحل والبراءة فإنهما ترفعان تنجز التكليف في ظرف الشك فيه، فليس في الاصول مطلقاً حكم يضادّ الحكم الواقعي ويشكل الجمع بينهما^(١). هذا ملخص ما جاء في تقريراته، وفيما افاده مواقع للنظر نبّه عليها معاصره المحقق العراقي ﷺ في تعاليقه على التقرير المطبوع أخيراً، فقد كفانا مؤنة النقاش قدس الله نفسيهما الزكية.

فانقدح (١) بما ذكرنا انه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والإمارات فعلياً، كي يشكل (٢) تارةً بعدم لزوم الاتيان حينئذٍ بما قامت الإمارة على وجوبه ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تصر فعلية ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر، ولزوم الاتيان به مما لا يحتاج الى مزيد بيان واقامة برهان، لا يقال (٣): لامجال لهذا الاشكال لو قيل بأنها كانت قبل اداء الإمارة

(١) هذا جمع بين الحكمين ذكره الشيخ رحمه الله قال: (فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه وشأنني في حقه الخ) وحاصله: ان التضاد يتحقق بما اذا كان الحكمان في مرتبة واحدة بأن كانا فعليين، وليس الأمر كذلك فإن الحكم الواقعي انشائي (ومقصوده من الشأني في العبارة المتقدمة أنه انشائي) لأن الشيخ رحمه الله لم يلتزم بما التزم به الماتن رحمه الله من المراتب الأربعة للحكم.

(٢) استشكل فيه بوجهين، الأول: أن لازم أنشائية الحكم الواقعي عدم وجوب امتثاله حتى اذا قامت الإمارة عليه، لأن الحكم الانشائي الغير البالغ مرتبة الفعلية لا يجب امتثاله وان علم به فضلاً عما اذا قامت الإمارة عليه لعدم تعلق ارادة أو كراهية به ولا البعث اليه والزجر عنه، مع ان لزوم اتيانها من البديهيات التي لا تحتاج الى مزيد بيان واقامة برهان.

(٣) هذا الاشكال جواب عن الاشكال ببيان ان الحكم الواقعي انشائي ما لم تقم اماره عليه فإذا قامت الإمارة عليه تصير فعلية وتبلغ مرتبة البعث والزجر وحينئذٍ يجب الاتيان به، وحينئذٍ يجب امتثاله بعد صيرورته فعلياً بقيام الإمارة عليه.

اليها انشائية لأنها بذلك تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة، فإنه يقال: (١) لا يكاد يحرز بسبب قيام الإمارة المعتبرة على حكم انشائي لا حقيقة ولا تعبدًا، إلا حكم إنشائي، لا حكم انشائي أدت اليه الإمارة، أمّا حقيقة فواضح وأمّا تعبدًا فلأن قصارى ما هو قضية حجية الإمارة كون مؤداه هو الواقع تعبدًا لا الواقع الذي أدت اليه الإمارة، فافهم.

(١) هذا جواب الإشكال: على فرض صيرورة الحكم الواقعي فعلياً عند قيام الإمارة عليه يكون موضوع الفعلية (الحكم الواقعي الانشائي الذي قامت عليه الإمارة) ولا بد من احراز الموضوع لترتيب الأثر عليه حقيقة أو تعبدًا حتى يحكم عليه بالفعلية، إلا أن احرازه غير ممكن وجداناً وتعبدًا، وجداناً فلأن الوصف (إصابة الإمارة) غير معلومة، وأمّا تعبدًا فلأن دليل حجية الإمارة لا يقتضي إلا التعبد بوجود مؤداه وهو نفس الإنشائي لا أكثر اذ لانظر لدليل الحجية الى اثبات المصادفة والتعبد بها، فدعوى ان الموضوع مركّب من جزئين أحدهما الحكم الإنشائي وهو محرز بالتعبد والآخر قيام الإمارة عليه وهو محرز بالوجدان غير صادق، لأن دليل التعبد لا يمكن ان يتكفل لإحراز قيد الحكم الإنشائي وهو اتصافه بكونه مؤدى الإمارة لأن هذا الإحراز منوطٌ بإحراز الواقع، اذ لا يعقل احراز القيد وجداناً مع عدم احراز نفس المقيد وهو الواقع اذ لو كان محرزاً لم يبق مجالٌ لحجية الإمارة.

اللهم (١) إلا أن يقال: إن الدليل على تنزيل المؤدى المنزلة الواقع - الذي صار مؤدى لها - هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء، لكنه (٢) لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الانشائية أثر أصلاً، والآن لم يكن لتلك الدلالة مجال كما لا يخفى، وأخرى (٣): بأنه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والاصول العملية المتكفلة لأحكام فعلية، ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتمالهما، فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي - الذي يكون في مورد الطرق والاصول العملية - انشائياً غير فعلي

(١) توجية لإمكان تكفل دليل التنزيل لإثبات كون مؤدى الإمارة (الحكم الإنشائي الذي قامت عليه الإمارة) عن طريق دلالة الاقتضاء لأن دليل الحجية لو لم يثبت الوصف المذكور (كونه مؤدى الإمارة) لزم لغويته فبمقتضى تلك الدلالة يكون لدليل الحجية دالتان: كون المؤدى هو الواقع، وفعلية هذا الواقع الذي قامت الإمارة عليه فيكون من قبيل تعدد الدال والمدلول.

(٢) الإشكال على التوجيه: وهو أن الفعلية يمكن إثباتها بدلالة الاقتضاء فيما لم يكن للحكم الإنشائي أثر أصلاً، وأما إذا فرض وجود أثر له ولو بمثل النذر فلا يبقى مجالاً لدلالة الاقتضاء حينئذٍ إذ لو لم تكن هذه الدلالة لدليل الحجية لا يلزم اللغوية.

(٣) هذا هو الوجه الثاني من الاشكال على الجمع الذي اختاره الشيخ رحمه الله ووافقه في ذلك بعض الأعلام، وهو أن البناء على انشائية الحكم الواقعي لا ينفي احتمال فعليته في الواقع والمفروض فعلية الحكم الظاهري حسب الجمع فيلزم

كما (١) لا يصح التوفيق بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في

اجتماع حكمين فعليين متنافيين احتمالاً، واحتمال اجتماع الضدين كالقطع باجتماعهما يكون محالاً فلا يمكن التوفيق بينهما بذلك، لأنّ اللازم حينئذٍ عدم جواز الرجوع الى الامارات والاصول الا اذا قطعنا بعدم فعلية الحكم الثابت في مورد هما.

وقد اورد غير واحدٍ على هذا الإشكال بإمكان انقلابي على التوفيق المختار للماتن رحمته؛ فإنه يمكن ان يقال بأن الالتزام بكون الحكم الواقعي فعلياً من جهةٍ دون اخرى لا ينفي احتمال فعلية الواقع التامة فيلزم محذور اجتماع الحكمين الفعليين احتمالاً، فإن أجاب بانحصار الحلّ فيما ذكره فلا احتمال حينئذٍ، فكذلك يمكن ان يجيب الشيخ رحمته بانحصار الحلّ في مختاره فلا احتمال. نعم هنا اشكال آخر على التوفيق المذكور وهو ان حمل الحكم الواقعي على الإنشائي مساوٍ لإنكاره، لأن الحكم الإنشائي الذي لا بعث اليه ولا زجر عنه ولا ارادة ولا كراهة متعلقة به فهو ليس بحكم في الواقع.

(١) من الجمع الآخر بين الحكم الظاهري والواقعي ما ذكره الشيخ رحمته في أول مبحث التعادل والترجيح وينقل ذلك عن السيد الكبير الشيرازي وهو اختلاف الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي في الرتبة وان الأحكام الظاهرية في طول الأحكام الواقعية، فان الحكم الظاهري حيث اخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعه يكون متأخراً عنه رتبةً، فالحكم الواقعي هو الحكم الثابت للذات مع قطع النظر عن تعلق العلم والجهل به، والحكم الظاهري هو الحكم الثابت للشيء بوصف أنّه مشكوك في حكمه الواقعي ويكون متأخراً عن الشك في الحكم الواقعي تأخر الحكم عن موضوعه، والشك في الحكم الواقعي (الذي هو موضوع الحكم الظاهري) يكون متأخراً عن نفس الحكم الواقعي تأخر العارض عن

مرتبتين، ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين، وذلك (١) لا يكاد يجدي فإن الحكم الظاهري وان لم يكن في تمام مراتب الواقعي الا أنه يكون في مرتبته أيضاً، وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة، فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق فإنه دقيق وبالتأمل حقيق.

معروضه فيكون الحكم الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين وهذا كافٍ في رفع التضاد بينهما وبهذا يمكن دفع المحاذير المترتبة على اجتماع الحكمين. (١) هذا جواب الجمع وهو ان الحكم الظاهري وان كان متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين كما ذكر فيستحيل ان يجتمع معه في مرتبته إلا ان الحكم الواقعي باعتباره مطلقاً شاملاً للعالم والجاهل يكون محفوظاً في رتبة الشك مع الحكم الظاهري، فالتضاد والتنافي يكون خاصاً بينهما، وقد اطال الأعلام الكلام في توجيه الجمع المذكور والمناقشة فيه.

والاحتمالات في المجعلول في باب الإمارات أربعة:

الأول: ما ينسب الى الشيخ رحمه الله من كون المجعلول هو المؤدى.

الثاني: ما نسب الى الماتن رحمه الله من كون المجعلول هو المنجزية والمعدرية،

وقد عرفت عدم صحة النسبة، وان المجعلول في نظره هو الحجية وان بجعلها تترتب المنجزية والمعدرية، فهما اثران للحجية.

الثالث: المجعلول الطريقية، وهو ما اختاره المحقق النائيني رحمه الله.

الرابع: المجعلول هو نفس الحجية، وهو ما قربه المحقق الأصفهاني رحمه الله.

أما جعل المؤدى فمستلزم لاجتماع حكمين في المؤدى، الا أن يعالج

ذلك بالتزام ان الحكم الواقعي انشائي كما اختاره، وقد عرفت ما يرد عليه.

وأما الطريقة فقد يورد عليه: ان الطريقة من الامور الواقعية لا الجعلية التعبدية وليست بذات أثر شرعي وإنما يترتب عليها المنجزية وهي أيضاً أثر عملي غير قابل للجعل والاعتبار لا بلحاظ نفسها ولا بلحاظ اثرها.

وأما جعل الحجية فقال المحقق الأصفهاني رحمته الله في تقريبه ما لفظه: (وأما الثالث: وهو اعتبار نفس معنى الحجية فتوضيح القول فيه: ان الحجية مفهوماً ليست الاً كون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به، وهذه الحيشية تارة تكون ذاتية غير مجعولة كما في القطع فإنه في نفسه بحيث يصح به الاحتجاج للمولى على عبده، واخرى تكون جعلية إما انتزاعية كحجية الظاهر عند العرف وحجية خبر الثقة عند العقلاء، فإنه بملاحظة بنائهم العملي على اتباع الظاهر وخبر الثقة والاحتجاج بهما يصح انتزاع هذه الحيشية من الخبر، وإما اعتبارية كقوله عليه السلام: «حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ» ^(١) فإنه جعل الحجية بالاعتبار، والوجه في تقديم هذا الوجه على سائر الوجوه - مع موافقته لمفهوم الحجية فلا داعي الى اعتبار امر آخر غير المفهوم - هو ان المولى اذا كانت له اغراض واقعية وعلى طبقها أحكام مولوية وكان إيكال الأمر الى علوم العبيد موجباً لفوات اغراضه الواقعية إما لقلة علومهم أو لكثرة خطأهم وكان ايجاب الاحتياط تصعباً للأمر منافياً للحكمة وكان خبر الثقة غالب المطابقة فلامحالة يعتبر الخبر بحيث يصح الاحتجاج به وكل تكليف قام عليه ما يصح الاحتجاج به اعتباراً من المولى كان مخالفته خروجاً عن زي الرقية ورسم العبودية وهو ظلم على المولى، والظلم مما يذم عليه فاعله، ولا حاجة بعد تلك المقدمات الى اعتبار الخبر وصولاً واحرازاً اذ لو

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨ ص ١٠١ باب ١١ صفات القاضي ح ٩.

ثالثها: ان (١) الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز

لم تكن تلك المقدمات لم يجد اعتبار الوصول (١).

والذي اورد عليه، أولاً: ذكر ان حجية القطع ذاتية مع أنه أصر في محله ان حجيته ليست ذاتية وإنما هي بناء العقلاء واعتبارهم، وثانياً: ذكر ان حجية الظاهر وخبر الواحد انتزاعية مع أنها مجعولة بنفسه بناء العقلاء، فإن بنائهم على صحة الاحتجاج بهما من المولى على العبد ومن العبد على المولى لا ان بنائهم على نفس الاحتجاج كي ينتزع منه الحجية، أي يصح الاحتجاج بهما الذي هو معنى الحجية.

والصحيح: ان بنائهم بالنسبة الى الإمارات المعتمدة لديهم هو معاملة العلم معها، بمعنى عدم التفاتهم الى احتمال الخلاف الضعيف في موردها فيلغون احتمال الخلاف والظاهر ان الشارع امضى تلك الطريقة في جميع الإمارات المعتمدة لديه سواء كانت امضائية كالظواهر وخبر الثقة أو تأسيسية كسوق المسلم ويده، فتكون الحجية لديه بمعنى الغاء احتمال الخلاف أو تميم الكشف وتنزيل الكشف الناقص منزلة الكشف التام الذي هو القطع، فالإمارات لدى الشارع أنها علوم تنزيلية.

الأمر الثالث

تأسيس الأصل

(١) اذا شك في حجية دليل كالشهرة الفتوائية من جهة عدم العلم باعتباره بالخصوص (بغير دليل الانسداد) شرعاً أي لم يحرز التعبد به واقعاً،

التعبد به واقعاً، عدم حجيته جزماً، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعاً، فإنها لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلاً، ولا يكاد يكون الاتصاف بها، إلا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً ضرورة انه بدونه لا يصح المؤاخذه على مخالفة التكليف بمجرد اصابته، ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون مخالفته تجريباً، ولا يكون موافقته بما هي موافقة انقياداً، وان كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك اذا وقعت برجاء اصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا واضح لا يحتاج الى مزيد بيان واقامة برهان.

فالقاعدة تقتضي عدم حجيته يقيناً فعلاً، أي لا تترتب الآثار المرغوبة من الحجة على ما لم يعلم حجيته وهي أربعة: التجيز في صورة الإصابة، والتعذير في صورة الخطأ، والتجري في صورة مخالفة الإمارة الغير المصيبة، والانقياد في صورة موافقة تلك الإمارة الغير المصيبة، فهذه الآثار الأربعة ثابتة للحجية الفعلية لا الانشائية، كما أن الحجية الفعلية تتوقف على العلم بها واحراز حجيتها، وأما الحجية الانشائية فإنما تتوقف على انشائها علم بها المكلف أم لم يعلم، فالحجية الفعلية لم تثبت إلا بعد احراز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً، وبدون احراز التعبد به لا يصح عقلاً المؤاخذه على مخالفة التكليف الواقعي بمجرد كون الطريق المعتبر مصيباً للواقع مع فرض عدم علم المكلف باعتباره، فإن الحجية الانشائية لا يترتب عليها اثر لما عرفت من ان الآثار الأربعة ثابتة للحجة الفعلية لا الانشائي، كما ان الإمارة الغير المعتبرة لا تكون عذراً للمكلف اذا ترك الواقع،

وكذا لا تكون مخالفة الحجة الإنشائية تجريباً وموافقة بما هي موافقة له انقياداً، نعم ان كانت موافقة الطريق الغير المعلوم اعتباره برجاء مطابقتها للواقع انقياداً. وبالجمله: في فرض الشك في التعبد بالطريق الغير الثابت حجيته الفعلية يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من آثار الحجية عليه، للقطع بانتفاء موضوع الحجية مع الشك في الحجية، فإن موضوع الحجية ليس التعبد به واقعاً بل مؤلف من التعبد والعلم به، فمع الشك ينتفي الموضوع حقيقةً لأن الموضوع المركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه، ثم قال: ولعمري هذا واضح لا يحتاج الى مزيد بيان واقامة برهان، وفيه تعريض للشيخ رحمه الله حيث استدل على عدم جواز ترتيب آثار الحجية على مشكوك الحجية بأدلة حرمة التشريع وهي الأدلة الأربعة.

وقد يتمسك لإصالة عدم الحجية في الحجة المشكوكة باستصحاب عدم الحجية إما بلحاظ الجعل فيرجع الى استصحاب عدم جعل الحجية الثابت ازلاً، وإما بلحاظ المجعول فيرجع الى استصحاب عدم فعلية الحجية الثابتة، ويظهر التمسك به من الماتن رحمه الله في حاشيته على الرسائل، واشكل فيه المحقق النائيني رحمه الله بما محضه: ان عدم المنجزية بما أنه مترتب على مجرد الشك في الحجية فاجراء الاستصحاب بلحاظه يكون من تحصيل الحاصل بل هو اردأ منه، فإن تحصيل الحاصل إنما هو فيما اذا كان المحصل والحاصل من سنخ واحد كلاهما وجدانيان أو تعبديان، وفي المقام يلزم احراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، اذ عدم المنجزية وجداني فلامعنى لاحرازه بواسطة التعبد^(١).

وأجاب عنه السيد الاستاذ، ان تحصيل الحاصل انما يلزم فيما اذا كان كل

وأما (١) صحة الالتزام بما أدى اليه من الأحكام وصحة نسبته اليه تعالى فليستا من آثارها، ضرورة إن حجية الظن عقلاً - على تقرير الحكومة في حال الانسداد - لا توجب صحتها، فلو فرض صحتها شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها، ومعه لما كان يضرّ عدم صحتها أصلاً كما أشرنا اليه آنفاً، فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد وعدم

من الحاصل والمحصل امراً واحداً وليس المقام كذلك فإنّ ما هو حاصل بالوجدان هو عدم الحجية فعلاً لعلم المكلف بعدم حجية مشكوك الحجية وعدم صحة اسناد مؤداه الى الشارع حيث أنّ آثار الحجية لا تترتب على مجرد جعل الحجية واقعاً بل تترتب على وجودها الواصل بخلاف ما يحصل بالتعبد الاستصحابي فإنه عدم الحجية انشاءً، فما هو حاصل بالوجدان غير ما يحصل بالاستصحاب، ومعه لا يلزم تحصيل الحاصل فضلاً عن كونه من اردأ أنحائه^(١).
بما أفاده اندفع إشكال تحصيل الحاصل إلا أنّه يرد على ما ذكره اشكال آخر وهو اللغوية، اذ لا أثر لهذا الاستصحاب لأن آثار الحجية لا تترتب على مجرد تشريعها حتى تنتفي بالاستصحاب كما اعترف به في عبارته المتقدمة (بل تترتب على وجودها الواصل) فالآثار تترتب على عدم علم المكلف بحجية الإمارة، فان كان الغرض من الاستصحاب اثبات الموضوع فإن ما يثبت الاستصحاب اجنبي عن موضوع حرمة التعبد، وان كان الغرض منه اثبات الحكم فإن الحكم موضوعه نفس الشك في الحجية وهو محرز وجداناً فلا حاجة الى الاستصحاب.

(١) هذا شروع في مناقشة الشيخ رحمه الله حيث قال ويكفي من الكتاب

جواز الاسناد عليه بمهم، كما اتعب به شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - نفسه الزكية بما أطنب من النقض والابرام، فراجعه بما علّقناه عليه وتأمل، وقد انقذ بما ذكرنا إنّ الصّواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل فتدبر جيداً، اذا عرفت ذلك فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول.

قوله تعالى: ﴿الله اذن لكم أم على الله تفترون﴾^(١) دلّ على إنّ ما ليس بإذن من الله من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء الخ، فالالتزام بما أدّت اليه الإمارة والاسناد اليه سبحانه اذا لم يعلم جواز التعبد بالإمارة شرعاً يكون حراماً فلازمه عدم حجية الإمارة المشكوكة الحجية.

أورد عليه الماتن رحمه الله: بأن جواز الالتزام بمؤدّي الإمارة ونسبته اليه تعالى ليس من آثار الحجية حتى يكون انتفائهما موجباً لانتفائهما، بل النسبة بينهما العموم من وجه، فقد تثبت الحجية ولا يجوز الاستناد كما في الظن الانسدادي بناءً على الحكومة، فإنه حجة مع عدم جواز الالتزام والاسناد، فلو فرض صحة الالتزام والاسناد شرعاً مع الشك في الحجية لما كان يجدي في الحجية شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثار الحجية الأربعة، وقد تثبت صحة الاستناد ومع ذلك لا تثبت حجية الظن فيما شك.

والجواب: هو الشق الأول، وأمّا الثاني فأجنيبي عن محلّ الكلام ذكره لأجل التوسع في البحث، لأن عدم الحجية مع جواز الاستناد لا ينافي استفادة عدم الحجية من عدم جواز الاستناد، فإنه يجوز أن يكون الاستناد لازماً أعماً للحجّة.

وأورد عليه المحقق النائيني رحمه الله فإن معنى جعل الإمارة حجة هو كونها

وسطاً لإثبات متعلقها واحراز مؤدأها فيكون حالها حال العلم، وهل يمكن أن يقال أنه لا يصحّ التعبد بمتعلق العلم ولا يجوز اسناده الى الشارع اذا كان المتعلق من الأحكام الشرعية والإمارة بعد جعلها حجةً تكون كالعلم، وما افاده من أن الظنّ بناءً على الحكومة يكون حجةً عقلية مع عدم صحة اسناد متعلقه الى الشارع وعدم جواز التعبد به، ففيه: ان مرجع حجية الظن على الحكومة ليس جعل الظن حجةً من قبل العقل، فإن شأن العقل الإدراك وليس من وظيفته التشريع بل حقيقة ذلك هي حكمه بجواز الاكتفاء في امتثال التكاليف المعلومة بالظن فليس هذا معنى الحجية فإن الحجة تقع في طريق اثبات التكاليف والظنّ - بناءً على الحكومة يقع في طريق اسقاط التكاليف^(١).

فوافق الشيخ رحمته في ان جواز الاستناد من آثار الحجية ولا بد من ان يقول من ترتب الاستناد على الوجود الواصل للحجة لا وجودها الواقعي لانه خلاف ما التزم به من ان التشريع حرام وهو يحصل مع عدم العلم سواء كان ثابتاً في الواقع ام لا والالتزام بترتب الاستناد على الوجود الواصل لا ينفعه لفرض عدم الوصول فيما نحن فيه فيترتب عدم جواز الاستناد والاسناد، ومع ذلك لا تنتفي الحجية الذي حاوله تبعاً للشيخ رحمته.

وفي قول الماتن رحمته: (فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل): التنبيه على ان الخروج عن الأصل لا بد وأن يرجع الى الخروج الموضوعي، فإن الخروج الحكمي يرجع الى التخصيص وهو ممتنع بالنسبة الى الحكم العقلي، فموضوع الأصل هو مشكوك الحجية والخارج هو معلوم الحجية فليس تخصيصاً لحكم العقل.

فصل

لاشبهة (١) مع لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة، لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه كما هو واضح،

حُجِيَّةُ الظَّوَاهِر

(١) المُدْعَى هو حُجِيَّةُ الظَّوَاهِر التي منها ظواهر ألفاظ الشارع في الجملة وينحو الموجبة الجزئية، وهو خارجٌ عن موضوع أصالة عدم حُجِيَّةِ الظن، والدليل مركَّبٌ من مقدمتين قطعيتين:

الأولى: بناء العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين مرادات المتكلمين في جميع أمورهم المعاشية وأغراضهم التكوينية أو في الأغراض التشريعية بالنسبة إلى الموالى العرفية، فانا نقطع وجدانا أنهم في أمورهم التكوينية والتشريعية يعتمدون على ظواهر ألفاظ الآخرين ويحتجون بها في مقام الاحتجاج مع تسليم الآخر لذلك.

الثانية: القطع بموافقة الشارع لهم المستكشف من عدم ردعه عنها إذ لو لم يكن موافقاً له كان عليه بيانه، والآلزم نقض الغرض، ولو كان له بيانٌ في ذلك لوصل الينا بعد فرض كثرة الدواعي لنقله فهذا من المصاديق الجلية لقولهم (لو كان لبان).

والاشكال عليه: بدعوى كفاية عمومات النهي عن العمل بالظن أو إطلاق أدلة الأصول والقواعد الشرعية الثابتة لموارد عدم العلم، كحديث الرفع في الردع

عن هذه السيرة.

وحيث ان الاستدلال بالسيرة العقلائية مشترك بين مسألة حجّة الظواهر وحجّة خبر الواحد فسيأتي الجواب عن الإشكال في تلك المسألة.

ويمكن الاستدلال بالسيرة المتشرعة باعتبار وقوع العمل من قبل المتشرعة المتصل الى زمان الأئمة عليهم السلام فانهم كانوا يعملون بالظواهر قطعاً، وكان بنائهم على حجّة ظواهر كلام الشارع من دون ان يكون عملهم في ذلك اعتماداً على قاعدة اليقين أو الاطمينان أو الاحتياط، اذ لو كان منشأه مثل ذلك لاشير اليه مع أنه لم يكن له عين ولا أثر، وهذه السيرة تمتاز عن السيرة العقلائية أنها لا تحتاج الى المقدمة الثانية واثبات عدم الردع عنها من الشارع.

الا ان سيرة المتشرعة بما هي لبنة لا إطلاق لها فلا بد من الاقتصار فيها على المتيقن فتكون من المهمة التي هي في قوّة الجزئية، فلا يمكن الاعتماد عليها في صورة الشك في حجّة ظهور في بعض الموارد فيكون اثرها ضعيفاً، ولهذا ترك الاستدلال بها واقتصر على بناء العقلاء اذ لا يشك في شمولها لمطلق الظواهر لانه وان كان لبناً كالسيرة الا أن من المعلوم أنها مطلقة، فسيرة المتشرعة طبيعة مهمة وبناء العقلاء طبيعة مطلقة، والدليل على الاطلاق عدم صحّة الاعتذار عن مخالفتها في جميع الموارد.

أصل حجّة الظواهر في الجملة ممّا لا كلام فيه وأنما اختلفوا فيه من حيث التفصيل، فقد حصل تفاصيل أربعة في المسألة.

والظاهر (١) ان سيرتهم على اتباعهما من غير تقييد بإفادتها للظن فعلاً، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم افادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف، كما أن (٢) الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يُسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه اذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمّه أو يخصّه، ويصحّ به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما شهد به صحّة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم افهامه فضلاً عما اذا لم يكن بصدد افهامه.

(١) شروع في ذكر التفاصيل، الأول: حُجَّةُ الظواهر ان افادت الظن الفعلي بإرادة المتكلم لها والآلم تكن حجة.

الثاني: أنها حجة بشرط عدم قيام الظن الغير المعتبر على خلافها، ونسب الشيخ رحمه الله هذين القولين الى بعض معاصريه، قال: (نعم ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حُجَّةِ الظواهر اذا لم تفد الظن أو اذا حصل الظن الغير المعتبر على خلافها، لكن الإنصاف أنه مخالف لطريقة ارباب اللسان والعلماء في كلّ زمان) والماتن اجاب عن التفصيلين أنهما مخالفان لإطلاق السيرة، اذ لا مجال عند العقلاء للاعتذار عن مخالفتها بعدم افادتها للظن الفعلي ولا بوجود الظن بالخلاف.

(٢) التفصيل الثالث بين من قصد افهام السامع بالكلام وبين من لم يقصد افهامه، وان الاول حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص، والثاني ليس بحجة، وذكر الشيخ رحمه الله ان هذا يظهر من صاحب القوانين رحمه الله في آخر مسألة حُجَّةِ الكتاب وفي اول مسألة الاجتهاد والتقليد، لم يذكر في المتن توجيهاً لكلامه رحمه الله

.....

وَأَمَّا أَجَاب عَنْهُ بِغَيْرِ تَوْجِيهِ بِخِلَافِ الشَّيْخِ ۞ فَإِنَّهُ وَجَّهَ كَلَامَهُ أَوَّلًا ثُمَّ أَجَابَ عَنْهُ، وَمُلَخَّصُ تَوْجِيهِهِ: أَنَّ حُجَّةَ الظَّاهِرِ مِنْ بَابِ إِفَادَتِهِ الظَّنَّ النَّوَاعِي بِالْمُرَادِ بِحَيْثُ لَوْ خُلِّيَ وَطْبَعَهُ كَانَ مُفِيدًا لِلظَّنِّ، فَإِذَا كَانَ مَقْصُودُ الْمُتَكَلِّمِ إِفْهَامَ مُخَاطَبٍ مَا فَلَا بُدَّ أَنْ يُلْقَى إِلَيْهِ الْكَلَامُ بِنَحْوِ لَا يُوجِبُ فَهْمُ الْمُخَاطَبِ خِلَافَ مُرَادِهِ، فَلَوْ فَرَضَ أَنَّهُ فَهْمٌ خِلَافَ مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ فَمِنْ شَأْنِهِ أَمَّا غَفْلَةٌ عَنِ الْإِتِّفَاتِ إِلَى الْقَرَائِنِ الْمَكْتَنَفَةِ بِالْكَلَامِ أَوْ غَفْلَةٌ الْمُتَكَلِّمِ عَنْ نَصْبِ قَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَى تَعْيِينِ مُرَادِهِ، وَعَلَيْهِ فَاحْتِمَالُ إِرَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ خِلَافَ الظَّاهِرِ لَا بُدَّ أَنْ يَنْشَأَ عَنْ إِحْتِمَالِ غَفْلَتِهِ أَوْ غَفْلَةِ الْمُخَاطَبِ لَا غَيْرَ، وَاحْتِمَالُ الْغَفْلَةِ مَنْفِي بِإِصَابَةِ عَدَمِ الْغَفْلَةِ الَّتِي جَرَتْ عَلَيْهَا طَرِيقَةُ الْعُقْلَاءِ فِي مُحَاوَرَاتِهِمْ، وَغَيْرِ الْمَقْصُودِ بِالْإِفْهَامِ لَا يَعْمَهُ هَذَا الْبَيَانُ لِأَنَّ هُنَاكَ سَبَبٌ آخَرُ غَيْرُ غَفْلَةِ الْمُتَكَلِّمِ أَوْ السَّامِعِ وَهُوَ إِحْتِمَالُ وُجُودِ قَرَائِنٍ كَانَتْ مَوْجُودَةً خَفِيَتْ عَلَيْهِ اخْتِيَارًا لِدَاعِي مِنَ الدَّوَاعِي أَوْ قَهْرًا وَهَذَا الْإِحْتِمَالُ لِدَافِعٍ لَهُ عِنْدَ الْعُقْلَاءِ فَلَا يَكُونُ الظَّاهِرُ حُجَّةً حِينَئِذٍ، ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّ الْكِتَابَ الْعَزِيزَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي وَأَنَا غَيْرُ مَقْصُودِينَ بِالْإِفْهَامِ مِنْهُ قَالَ: (أَنَّ دَعْوَى الْعِلْمِ بِأَنَّ وَضْعَ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ أَمَّا هُوَ عَلَى وَضْعِ تَأْلِيفِ الْمُصَنِّفِينَ سِيَمَا فِي الْأَحْكَامِ الْفُرْعِيَّةِ دَعْوَى لَا يَفِي بِإِثْبَاتِهَا بَيْنَهُ) وَكَذَلِكَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى السُّنَّةِ قَالَ: (وَأَمَّا السُّنَّةُ الْمَعْلُومَةُ الصُّدُورِ عَنْهُ ۞ فَيَحْتَمَلُ ضَعِيفًا أَنْ تَكُونَ مِثْلَ الْمُصَنِّفَاتِ وَالْمَكَاتِيبِ وَلَكِنْ الْأَظْهَرُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهَا تَفْهِيمُ الْمُخَاطَبِينَ وَبَلُوغُ نَفْسِ الْحُكْمِ إِلَى مَنْ سِوَاهُمْ بِوَسْطَةِ تَبْلِيغِهِمْ وَمَعَ ذَلِكَ فَلَا يَعْلَمُ مِنْ حَالِهِ رِضَاهُ ۞ بِمَا يَفْهَمُهُ غَيْرُ الْمَشَافِهِينَ حَتَّى يَكُونَ ظَنًّا مَعْلُومًا الْحُجَّةِ (إِلَى أَنْ قَالَ) وَثَبُوتُ اشْتِرَاكِنَا مَعَهُمْ فِي أَصْلِ التَّكْلِيفِ بِالْإِجْمَاعِ لَا يُوجِبُ اشْتِرَاكِنَا مَعَهُمْ فِي كَيْفِيَّةِ الْفَهْمِ مِنْ هَذِهِ الْأَدْلَةِ وَتَوَجُّهُ الْخُطَابِ إِلَيْنَا، وَلَا إِجْمَاعُ

على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا).

له دعويان: أحدهما كبروية وهي ان الظاهر لمن قصد افهامه يكون من الظنون الخاصة ولغير من قصد افهامه لم يكن من الظنون الخاصة، والثانوية صغروية وهي: ان ظواهر الكتاب والسنة يكون بالنسبة اليها من القسم الثاني فإنها غير مقصودين بالافهام.

والمهم هو تضعيف الدعوى الاولى وبه تسقط الدعوى الثانية، وأما ما ادعاه من وقوع التقطيع في الأخبار واعتماد الأئمة على القرائن المنفصلة الموجب لهدم الظهور، ففيه: ان التقطيع يهدم الظهور لمن لم يكن عارفاً بأساليب الكلام خصوصاً بالنسبة الى اصحاب الجوامع كالمحمدين الثلاثة الكليني والصدوق والشيخ قدس سرهم واعتمادهم صلوات الله عليهم على القرائن المنفصلة لا يسقط الظهور بل يوجب الفحص قبل العمل بالظواهر، فان كان مقصوده ممن قصد افهامه المشافهة فصحيح، نحن غير مقصودين بالافهام في الأخبار لأن المشافهة هو زرارة إلا أنه يريد نقل مضمون ما صدر عنه عليه السلام وما أراد تفهيمه، فاحتمال تعمله لا خفاء بعض القرائن التي كان بينه وبين الامام عليه السلام فمنفي بفرض وثاقته، واحتمال غفلته منه أو من المنقول اليه فمنفي بإصالة عدم الغفلة، واحتمال انفصال القرينة يوجب الفحص عنها كما ذكر، وان لم يكن المراد من المقصود بالافهام خصوص المشافهة فنقول نحن أيضاً مقصودون بالافهام في الأخبار الواصلة اليها بواسطة الثقات.

والدعوى الاولى ضعفها الشيخ والماتن وسائر الأعلام رحمهم الله، من شمول دليل حجية الظهور لغير من قصد افهامه بلا اشكال ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد افهامه اذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من التكليف المذكور

ولا فرق (١) في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين ﷺ والأئمة الطاهرين، وإن ذهب بعض الأصحاب الى عدم حجّية ظاهر الكتاب، إمّا (٢) بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله ومن خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به

في الكلام سواءً يشمل التكاليف عموماً أو خصوصاً أو لم يشمل التكاليف، وفي ظاهر عبارة المتن (من تكليف يعمّه أو يخصّه) مسامحة الاختصاص بكون الحكم شاملاً لمن لديه الظاهر ولا وجه له، فإن الرجل لو حصل لديه ظاهر يرجع الى حيض المرأة مع ذلك يكون له حُجّة أيضاً.

ويصح أن يحتج بالظاهر المولى على العبد أن لم يكن مقصوداً بالفهم وبالعكس وهو كاشف عن شمول الظاهر له.

ويشهد لعموم الحجية صحة الشهادة بالاقرار من كلّ من سمعه سواءً قصد افهامه أم لم يقصد بل قصد عدم افهامه.

(١) التفصيل الرابع بين ظاهر الكتاب وبين غيره وإنّ الأول لم يكن بحجّة، المنسوب الى جماعة من الأخباريين وقد استدلوا لدعواهم بأمور.

(٢) الدليل الأول: لعدم حجّية ظواهر الكتاب اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به وكان أهله، وهو منع صغروي ويشهد له ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى بظاهر الكتاب، أمّا الأول: قال له أبو عبد الله عليه السلام: أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: فبم تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم، قال: يا أبا حنيفة لقد ادعيت علماً، ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد ﷺ وما ورثك الله من كتابه حرفاً) الحديث (١).

أو (١) بدعوى أنه لأجل احتوائه على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولي الأنظار غير الراسخين العالمين بتأويله، كيف ولا يكاد يصل الى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الأفاضل؟ فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله

وأما الثاني: قال زيد الشحام: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: يا قتادة انت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنك تفسر القرآن! فقال له قتادة نعم، فقال له أبو جعفر عليه السلام بعلم تفسره أم بجهل؟ قال: لا، بعلم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإن كنت تفسره بعلم وانت أنت وأنا أسألك، قال قتادة: سل، قال: أخبرني عن قول الله عز وجل في سبأ ﴿وقدرنا فيها السّير سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين﴾^(١) فقال قتادة: ذلك من خرج من بيته بزادٍ حلال وراحلة وكراء حلال يريد هذا البيت كان آمناً حتى يرجع الى أهله، فقال أبو جعفر عليه السلام: نشدتك الله يا قتادة هل تعلم أنه قد يخرج الرجل من بيته بزاد حلال وراحله وكراء حلال يريد هذا البيت فيقطع عليه الطريق فتذهب نفقته ويضرب مع ذلك ضربة فيها اجتياحه؟ قال قتادة: اللهم نعم، فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة ان كنت انما فسررت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت واهلكت وان كنت قد اخذته من الرجال فقد هلكت واهلكت^(٢).

(١) الدليل الثاني للاخباريين: أنه من احتوائه على مضامين عالية ومطالب غامضة لاتصل اليها أفكار عموم الناس بل يختص فهمه لاولي الأنظار الخاصة وهم الراسخون في العلم، الذين هم كما في خبر عبدالرحمن بن كثير عن

(١) سورة سبأ: ١٨.

(٢) الكافي: ج ٨ ص ٣١١.

على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء، أو (١) بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله له لتشابه المتشابه وإجماله، أو بدعوى (٢) أنه وإن لم يكن منه ذاتاً إلا أنه

الصادق عليه السلام: (الراسخون في العلم أمير المؤمنين والأئمة من ولده عليه السلام) (١)، وهذا الوجه أيضاً يرجع الى منع الصغرى، وبشهاد لهذا الوجه أنه لا يصل الى فهم كلمات الأوائل كالفارابي وابن سينا إلا الأوحدي من الأفاضل مع ان كلماتهم لا تقاس بكلام الله تعالى المشتغل على علم ما كان وما يكون، كما في خبر مرآة عن الصادق عليه السلام قال: «الله تبارك وتعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبداً يقول لو كان هذا انزل في القرآن إلا وقد انزله الله فيه» (٢).

(١) الدليل الثالث: ان القرآن مشتمل على المتشابه بلا إشكال كما نص عليه في القرآن وقد منع عن اتباعه بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ (٣) والمتشابه يشمل الظاهر فإن المحكم الذي هو في مقابل المتشابه هو النص ولا أقل من احتمال شموله له لأن لفظ (المتشابه) في نفسه متشابه ومجمل، وهذا الدليل حكاه الشيخ عليه السلام عن السيد الصدر عليه السلام وهو يرجع الى منع الكبرى (حجية الظهور).

(٢) الدليل الرابع: ان ظاهر الكتاب وإن لم يكن مندرجاً في المتشابه بالذات إلا أنه مندرج فيه بالعرض للعلم الاجمالي بطرؤ التخصيص والتقيد في كثير من ظواهره وهذا يسقط الظهور عن الحجية، وهذا منع كبروي لأن حجية

(١) الوسائل: باب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٥٩.

(٣) سورة آل عمران: ٧.

صار منه عرضاً، للعلم الاجمالي بطرؤ التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحدٍ من ظواهره كما هو الظاهر، أو بدعوى (١) شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي لحمل الكلام الظاهر في معنى على ارادة هذا المعنى.

ولا يخفى (٢) انّ النزاع يختلف صغرياً وكبرياً بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صغرياً، وأمّا بحسبهما فالظاهر انه كبروي، ويكون المنع عن الظاهر أمّا لأنه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي،

الظهور منوط بجريان الاصول اللفظية والعلم الإجمالي يمنع عن جريانها.

(١) الدليل الخامس وهو أهم دليل اعتمدوا عليه وهو مركّب من مقدمتين، أحدهما: وردت أخبار كثيرة ناهية عن التفسير بالرأي مثل ما عن الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «قال الله عز وجل: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي»^(١) وما رواه أبو بصير عن الصادق عليه السلام: «من فسر القرآن برأيه ان اصاب لم يوجر وان اخطأ خرّ أبعد من السماء»^(٢) الثانية: ان حمل الكلام على ظاهره وان المراد منه هو هذا المعنى هو من التفسير بالرأي، وهذا الوجه أيضاً يرجع الى منع الكبرى وهو عدم جواز الأخذ بالظاهر من أجل المنع عنه في الأخبار.

(٢) في خلال الاستدلال بالوجوه الخمسة أشرنا الى ان وجهين منها كبروي بعد فرض انعقاد الظهور له وهما الثالث والخامس فيكون عدم حجية ظهور الكتاب من باب التخصيص وثلاث منها صغروي وهي:

(١) الوسائل: باب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

(٢) الوسائل: باب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

وكلّ هذه الدعاوي فاسدة، أمّا الاولى (١): فبأنّ المراد ممّا دلّ على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته، بداهة ان فيه ما لا يختصّ به كما لا يخفى، وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به إنّما هو لأجل الاستقلال به في الفتوى بالرجوع اليه من دون مراجعة أهله، لا عن الاستدلال بظاهرة مطلقاً ولو بالرجوع الى رواياتهم والفحص عمّا ينافيه، والفتوى به مع اليأس عن الظفر به، كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته.

الأول والثاني والرابع، أي أنّه لم ينعقد للقرآن ظهورٌ فيكون عدم حجية ظهور الكتاب تخصّصاً فلا تفصيل.

(١) الجواب عن الوجه الأول بأمور ثلاثة، أحدها: ان المراد ممّا دلّ على اختصاص فهم القرآن بالراسخين (الائمة صلوات الله عليهم) هو اختصاص فهم جميعه محكماً ومتشابهاً ناسخاً ومنسوخاً عاماً وخاصاً، اذ من الواضح وجود آيات كثيرة واضحة الدلالة مثل قوله تعالى: ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْخَبَائِثَ﴾.

ثانيها: ان ردع أبي حنيفة وقتادة (على تقدير كون المراد كل واحد من الآيات) أنّما كان لأجل استقلالهما في الفتوى بالرجوع الى ظاهر الكتاب من دون مراجعة الى ماورد عنهم عليه السلام الذين هم عدل الكتاب وهما لم يفترقا الى ان يردا على رسول الله ﷺ عند الحوض، قال الشيخ رحمته: (ان المنهي في تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل البيت عليهم السلام بل يخطئونهم

وأما الثانية: (١) فلأن احتوائه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام وحجيتها كما هو محلّ الكلام، وأما

به، ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نصّ الامام عليه السلام على ظاهر القرآن كما ان المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس).

ثالثها: على تقدير الاغماض عن الوجهين المتقدمين من الجواب نقول: ان بإزاء تلك الروايات روايات كثيرة متضمنة للإرجاع الى الكتاب في موارد متفرقة، منها الاخبار الدالة على عرض الروايات على الكتاب، ومنها الاخبار المرجحة لموافقة الكتاب عند تعارض الخبرين، ومنها ما دلّ على بطلان الشرط المخالف للكتاب، وغير ذلك مثل حديث الثقلين، والجمع بينهما يقتضي حمل ما تضمن الردع على غير الظواهر أو على الظواهر قبل الفحص، وحمل الاخبار الكثيرة على الظواهر بعد الفحص عن المخصص والمقيّد وقرينة المجاز.

(١) الجواب عن الدليل الثاني: ان احتواء القرآن على المضامين العالية والمطالب الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهر آيات الأحكام، فإن فهم الغوامض وان لم يتيسّر لكل أحد كما جاء في الدليل الاّ أنّها غالباً تكون في الآيات الآفاقية والأنفسية وآيات التوحيد ومن البطون للظواهر وليست من الظواهر، ومحلّ الكلام هو حجة الظواهر لآيات الأحكام وهي ليست من الغوامض بل هي آيات محكمات بعربيّ مبين، فحال القرآن حال الروايات فكما إن بعض الروايات مجملات لم تبلغ العقول دركها ومع ذلك لا يضرّ اجمال تلك الروايات لفهم ظاهر غيرها من الروايات، كذلك القرآن وجود الغوامض في مضامين بعض الآيات لا يضر بفهم ظاهر سائر الآيات.

الثالثة (١): فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإنّ الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل وليس بمتشابه ومجمل، وأمّا الرابعة: فلأنّ العلم اجمالاً بطرّو ارادة خلاف الظاهر إنما يوجب الاجمال فيما اذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد ارادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال، مع ان دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة فتأمل جيداً.

(١) الجواب عن الدليل الثالث: هو ان الظاهر ليس من المتشابه ولا يحتمل ان يكون من المتشابه بل المتشابه هو خصوص المجمل الذي لا ظهور له، وليس لفظ (المتشابه) بمتشابه كما جاء في دليل السيد الصدر رحمته الله بل هو محكم وهو خصوص المجمل، وهكذا اجاب الشيخ رحمته الله عن الدليل الآخر أنّه خلاف الفهم الدقيق من الآية الكريمة وهي: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم﴾ (١) فلو كان المراد منه المجمل كيف يمكن اتباع اهل الزيغ له وكيف يمكن تأويله، فإنّ المجمل لا يمكن اتباعه ولا تأويله فإنّ الاتباع فرع وجود مفهوم ظاهر، واذا كان مجملاً لا مفهوم ظاهر له لا يصحّ الاتباع له، كما ان التأويل هو بمعنى الحمل على خلاف معناه المفهوم الظاهر، والصحيح: ان الآية قسمت الآيات القرآنية الى قسمين محكمات ومتشابهات ثم عابت على اهل الزيغ انهم يتبعون ما تشابه منه يريدون الفتنة والتأويل فمثل قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ (٢) محكم وما في بعض الآيات من الظهور في التجسيم يكون من

(١) سورة آل عمران: ٦.

(٢) سورة الأنعام: ١٠٣.

المتشابه، فالذي في قلبه زيغ يتبع تلك الآيات ويأولها على أنه تبارك وتعالى جسمٌ خارجي قابلٌ للرؤية في الآخرة أو في الدنيا أيضاً، ومثلها الآيات التي ظاهرها عدم عصمة الأنبياء ﷺ ويأولونها على غير معناها المقصود منها ويحكمون بتأويلها على أنهم غير معصومين، فالآية منعت عن تلك الاستخراجات التي فيها الفتنة وتشويش الأذهان والعقائد والأفكار مع ان اللازم الرجوع الى المحكمات التي هن أم الكتاب وترك المتشابهات فإن لها تأويلاً خاصاً صحيحاً لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم، فان المنهي فيها هو التأويل والأخذ بالمعنى التأويلي وهو الحمل على خلاف الظاهر لا اتباع الظاهر نفسه، فحمل المتشابه على المجمل غير صحيح.

ولو تنازلنا عن ذلك نقول: إن إطلاق الآية الكريمة تقيد بالروايات الدالة على حجة الظواهر وارجاع الأئمة ﷺ الى القرآن لأنها أخص منها.

الجواب عن الدليل الرابع يكون بوجهين كما في المتن: الأول: ان العلم الإجمالي بطرؤ موارد اريد خلاف الظاهر منها أنما يوجب الاجمال اذا لم ينحل بالظفر بتلك الموارد ومع الظفر ينحل العلم الإجمالي لا محالة، والمفروض هو الظفر في الروايات بموارد ارادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال وحينئذ يصح الرجوع الى الباقي من دون مانع عنه كما يصح الرجوع الى الاصول اللفظية في الباقي.

الوجه الثاني للجواب هو المأخوذ من الشيخ ﷺ اشار اليه بقوله: (مع ان دعوى) وحاصله: ان دائرة العلم الاجمالي هو خصوص الآيات التي لو تفحصنا عن مخصصاتها أو مقيداتها أو قرائن مجازاتها لظفرنا بها، وليست دائرة العلم

وأما الخامسة: (١) فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فإنه كشف القناع ولا قناع للظاهر، ولو سلم فليس من التفسير بالرأي، اذ الظاهر ان المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به، وانما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدة ذاك الاعتبار عليه من دون السؤال عن الأوصياء، وفي بعض الأخبار: (انما هلك الناس في المتشابه لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم) ^(١) هذا مع انه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضرورة أنه قضية التوفيق بينها وبين ما دلّ على جواز التمسك بالقرآن، مثل خبر الثقلين وما دلّ على التمسك به والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضة عليه، وردّ الشروط المخالفة له وغير ذلك، ممّا لا محيص عن ارادة الارجاع الى ظواهره لا خصوص نصوصه، ضرورة أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها ليست الأظاهرة في معانيها وليس فيها ما كان نصّاً كما لا يخفى.

أوسع من ذلك حتى يقال بعدم الانحلال بالظفر بتلك الموارد، وهذا العلم الاجمالي انما يمنع عن الأخذ بالظواهر قبل الفحص لا بعده، فاذا فحصنا عن المخصص أو المقيد أو قرائن خلاف الظاهر ولم نجد شيئاً منها في الروايات يكون خارجاً عن دائرة العلم الاجمالي وجاز الأخذ به بمقتضى اصالة الظهور.

(١) الجواب عن الدليل الخامس: الذي عرفت أنه العمدة عند الأخباريين

وهو يرجع الى وجوه ثلاثة:

الجواب الأول: مأخوذ عن الشيخ عليه السلام قال عليه السلام: «أنها (الروايات) لا تدل على المنع من العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها، وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار اذ من المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيراً فإن أحداً من العقلاء اذا رأى في كتاب مولاه أنه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته عربياً أو فارسياً أو غيرهما فعمل به وامثله لم يعد هذا تفسيراً اذ التفسير كشف القناع» وفي مجمع البحرين: التفسير في اللغة كشف معنى اللفظ وإظهاره مأخوذاً من الفسر وهو مقلوب السفر، يقال أسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفتها وأسفر الصبح اذا ظهر، فالتفسير هو من السفر وهو الكشف والظهور فيكون معناه الاستكشاف والاستظهار ولا يصدق الا اذا كان خفياً في الأصل، وهذا غير صادق على الظاهر الذي لا خفاء فيه فرضاً، فالتفسير غير صادق على الأخذ بالظاهر.

الجواب الثاني: على تقدير صدق التفسير على الأخذ بظاهر اللفظ نقول: إن المنهي في الروايات ليس مطلق التفسير بل التفسير بالرأي وهو حمل اللفظ على معنى استنبطه بنظره وفكره، فإن الرأي هو النظر الذي حصله بإعمال الفكر في المقدمات النظرية والاستحسانات العقلية، كما ورد في خبر جابر بن يزيد (قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير فأجابني ثم سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر فقلت: كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا؟ فقال يا جابر ان للقرآن بطناً وله ظهر، وللظهر ظهر يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ان الآية تكون أولها في شيء وآخرها في شيء

وهو كلامٌ متصل متصرف على وجوه^(١) فحمل اللفظ على ظاهره على تقدير كونه تفسيراً ليس تفسيراً بالرأي بل التفسير بالرأي - كما في المتن - حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره على المعنى الظاهر، أو حمل اللفظ المجمل على أحد محتمليه، كحمل لفظ القرء على أحد معنياه لأجل مساعدة الأمر الاستحسانى الظنى الذى لا عبرة به على ذلك المعنى، كما في الخبر المنقول في المتن عنه عليه السلام: «انما هلك الناس في المتشابه لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم»^(٢).

الجواب الثالث: على تقدير تسليم صدق التفسير بالرأي على حمل اللفظ على معناه الظاهر نقول: أنه لا بد من اخراج الأخذ بالظاهر عن مدلول تلك الأخبار وذلك جمعاً بينها وبين الأخبار الكثيرة المعارضة لها وهي أكثر منها، ونسبة ما دل على حجية ظواهر الكتاب الى ما استدل به الأخباريون الأخص وحمل الأخبار الناهية على غير الظاهر بمقتضى الجمع العرفي، فالأخبار المعارضة هي على طوائف، الأولى: خبر الثقلين قوله عليه السلام: «اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي وأنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»^(٣). المتواتر بين العامة والخاصة فإذا كان ظاهره غير حجة كيف يتمكن من التمسك به.

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٤١.

(٢) الوسائل باب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٦٢.

(٣) الوسائل: باب ٥ من أبواب صفات القاضي ح ٩.

الثانية: مادّل على التمسك بالقرآن والعمل بما فيه وهي أيضاً روايات مروية عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام منها قول أمير المؤمنين عليه السلام: انتفعوا ببيان الله واتعظوا بمواعظ الله واقبلوا نصيحة الله فإن الله قد اعذر اليكم بالجلية واتخذ عليكم الحُجَّةَ وبيّن لكم محابّه من الأعمال ومكارهه منها (الى أن قال) واعلموا إنّ هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغش والهادي الذي لا يضلّ والمحدث الذي لا يكذب وما جالس هذا القرآن أحدٌ إلّا قام عنه بزيادة أو نقصان زيادة في هُدى أو نقصان من عمى^(١).

الثالثة: مادّل على عرض الخبرين المتعارضين على القرآن ويؤخذ بالموافق للقرآن فلو لم يكن ظاهره حُجَّةً كيف يمكنه تميز الموافق عن المخالف، وهي أيضاً عدّة روايات منها خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال الصادق عليه السلام: اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه^(٢).

الرابعة: عرض الأخبار على كتاب الله بنحو الاطلاق (وان لم يكن له معارض) مثل خبر أيوب بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف^(٣) ومارواه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: خطب النبي ﷺ بمنى فقال: أيها الناس ما جائكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته

(١) نهج البلاغة: خ ١٧٦.

(٢) الوسائل: باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٣) الوسائل: باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٢.

ودعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو: أمّا بإسقاط أو تصحيف وان كانت غير بعيدة كما شهد به بعض الأخبار ويساعده الاعتبار، الا أنه لا يمنع عن حجّية ظواهره لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلاً. ولو سُلم فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر وحجّية آياتها والعلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر انما يمنع عن حجّيتها اذا كانت كلها حُجّة، وإلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك فافهم،

وما جائكم يخالف كتاب الله فلم أقله^(١).

الخامسة: ماورد من رد الشرط المخالف للكتاب، منها صحيح ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله عزّ وجلّ^(٢). وغير ذلك من الروايات الدالة على حجّية ظواهر الكتاب قولاً وفعلًا وتقريراً فمثلاً سأل زرارة الصادق عليه السلام: من أين علمت ان المسح ببعض الرأس؟ قال عليه السلام: لمكان الباء^(٣). وقوله عليه السلام في مقام ردع الدوانيقي عن قبول خبر النمام أنه فاسق وقال الله تعالى: ﴿ان جائكم فاسق فاسقاً نبأ فتبينوا﴾^(٤) وقوله عليه السلام لولده اسماعيل ان الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يؤمن بالله

(١) الوسائل: باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١٥.

(٢) الوسائل: ج ١٢ باب ٦ من أبواب الخيار ح ١.

(٣) الوسائل: ج ١ باب ٢٣ وضوء ح ١.

(٤) سورة الحجرات: ٦.

(٥) تفسير نور الثقلين: ج ٥ ص ٨٢ ح ١٢.

نعم (١) لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به لأخل بحجتيه لعدم انعقاد ظهور له حينئذٍ وإن انعقد له الظهور لولا اتصاله.

ويؤمن للمؤمنين» (١) فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم (٢)، وغير ذلك كثير يظهر عند المراجعة للأخبار، ومن المعلوم أن المراد في جميع تلك الروايات ظواهر الآيات، فإن النسبة بين الطائفتين وإن كانت العموم من وجه وإن مادة الاجتماع الظواهر إلا أنه لا بد من تقديم الأخبار الآمرة بالرجوع إليه في مادة الاجتماع، إذ لو قدمنا الآيات الناهية عن التفسير بالرأي لا يبقى مورد لتلك الروايات، فإن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب التعارض أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها كلها من الظواهر وليس فيها شيئاً من النص، وسيأتي في باب التعارض والترجيح أن التقديم في مثله يكون من موارد الجمع العرفي.

(١) أن هناك أمران قد يتوهم تأييدهما لنظر الأخباري في عدم حجية ظواهر الكتاب العزيز، وإن لم يكن لهما في كلماتهم واستدلالاتهم منهما عينٌ ولا أثر، وقد تعرض لهما الشيخ رحمه الله لدفع توهم دلالتهما على مدعى الأخباري. أحدهما: زعم وقوع التحريف في القرآن قال الشيخ رحمه الله: إن وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك، وعن بعض حواشي الرسائل إن شريف العلماء رحمه الله جعل أخبار التحريف من أدلة عدم حجية الكتاب، ولم يستدل الأخباريون بها لأن ظاهر بعض دعاويهم وأدلتهم أنهم يقولون بعدم حجية ظواهر الكتاب مع قطع النظر عن التحريف.

(١) سورة التوبة: ٦١.

(٢) انظر وسائل الشيعة: ج ١٣ ص ٢٣٠ باب ٦ من الودعة ح ١.

أما التحريف بمعنى تغيير اللفظ المعبر عنه بالتصحيف مادة أو هيئة فلم
يحتمل أصلاً، نعم اختلاف القراءات مسلّم إلا أنه يختلف عن التصحيف وكذلك
التحريف بالزيادة فعدم وقوعه أيضاً اجماعياً من الكل ولعل التصحيف الذي
يدعيه في المتن يقصد به اختلاف القراءات أو تغيير النظم، فإن القرآن نزل
تدرجاً ولهذا كان متفرقاً في البيوت ولم يكن مجموعاً في حياة النبي ﷺ
والذي جمع القرآن أولاً بعد وفات النبي ﷺ مباشرة أمير المؤمنين عليه السلام الذي لم
يقبله عثمان وأرجعه أمير المؤمنين وهو محفوظ عند الامام عجل الله تعالى فرجه
الشريف ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١) أي عند الأئمة صلوات الله
عليهم، والمحتمل قوياً ويشهد له بعض الشواهد ان جمع أمير المؤمنين عليه السلام في
النظم والتقديم والتأخير يختلف عن جمع زيد المتداول في أيدي الناس الى يومنا
هذا.

وأما التحريف بالنقيصة فقد ادّعاه بعضهم وذكر في المتن ان دعواه غير
بعيدة كما شهد به بعض الأخبار ويساعده الاعتبار؛ ويقصد من الاعتبار عدم
المناسبة بين آيات القرآن بعضها مع بعض بل صدر الآية مع ذيلها مثل قوله
تعالى: ﴿وَأَنْ خِفْتُمْ أَنْ تَفْشَوْا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ
النِّسَاءِ﴾^(٢) وقد روى عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أنه قال للزنديق لما
أنكر المناسبة في الآية قال عليه السلام: فهو ممّا قدمت ذكره من اسقاط المنافقين من
القرآن بين القول في اليتامى وبين نكاح النساء من الخطاب والقصص اكثر من
ثلث القرآن. الحديث^(٣) والرواية ضعيفة السند ويمكن أن يكون المراد من

(١) سورة الحجر: ٩.

(٢) سورة النساء: ٣.

(٣) احتجاج الطبرسي: ٣٧٧/١.

الإسقاط هو تغيير النظم الذي ذكرناه، إلا أن المفسرين العظام قدس سرهم كالطبرسي رحمته في مجمع البيان والعلامة المحقق البلاغي رحمته في تفسير آلاء الرحمان والاستاذ العلامة الطباطبائي رحمته في تفسير الميزان كل قد ذكروا وجوهاً لبيان المناسبة بين صدر الآية وذيلها، والمسلم هو عدم وقوع التحريف في القرآن من حيث النقيصة كما حققه الأساطين العظام ومن اراد التوسع في ذلك فليراجع البيان لسيد الاستاذ فقد ادا حقّه بأحسن وجه جزاه الله عن الأسلام وأهله خيراً وشكر الله مساعيه الجميلة.

فالتوقف في العمل بظواهر الكتاب لشبهة التحريف (على تقدير تسليمه) من أجل سقوط بعض ماله دخل في دلالة اللفظ أجاب عنه في المتن تبعاً للشيخ رحمته بوجهين:

الأول: عدم العلم بوقوع الخلل في الظواهر بالتحريف اصلاً اذ لا ملازمة بين العلم الاجمالي بوقوع التحريف والعلم بوقوع الخلل في الظهور اذ يمكن أن يكون الساقط جملة مستقلة لا علاقة لها بسائر الجملات، نظير الرواية المتضمنة لأحكام كثيرة غير مرتبطة وأسقط منها بعض الأحكام فإنه من المسلم عدم ايجابه للإخلال بظاهر البقية.

الثاني: على تقدير تسليم ثبوت الملازمة بين العلمين وعلمنا باستلزام العلم بالتحريف العلم بالخلل الا أنه لا علم بوقوع الخلل في آيات الأحكام التي هي محل الكلام والمقصود العمل بظواهرها، اذ لا داعي لتحريفها وإن الدواعي متعلقة بالآيات المرتبطة بمسألة الولاية وغيرها من الامور الاعتقادية.

وعلى تقدير العلم الاجمالي بوقوع التحريف في آيات الأحكام وغيرها

وجعلنا دائرة العلم شاملة لآيات الأحكام نقول بعدم تنجز هذا العلم الاجمالي لخروج ظواهر سائر الآيات عن محلّ الابتلاء الموجب لسقوط العلم الاجمالي عن التنجز وحينئذٍ يجوز الى الرجوع إصالة الظهور في آيات الأحكام بغير مانع. ولو قيل بالعلم الاجمالي بوقوع التحريف في جميع آيات الأحكام كان ذلك مانعاً عن حجّة جميع آيات الأحكام، اذ لا ينفك ظاهر عن كونه طرفاً للعلم الإجمالي وحينئذٍ تقع المعارضة بينه وبين ما ذكرنا من طوائف الأخبار الكثيرة الدالة على الرجوع الى ظاهر الكتاب وان الترجيح لتلك الروايات.

نعم يمكن أن يفرق فيما ذكر بين أن يكون المخل المحتمل لاحتمال التحريف ان يكون من قبيل القرينة المنفصلة الغير المخل لأصل الظهور وأنما يكون مخللاً لحجّة الظهور، أو أن يكون من قبيل القرينة المتصلة الموجبة للإخلال في أصل الظهور، ففي الفرض الأول يتم ما ذكر من عدم اضاراه لأصل الظهور وان اصالة الظهور تكون جارية حينئذٍ، وفي الفرض الثاني لا يكون الظهور حجة من باب السالبة بانتفاء الموضوع اذ لم ينعقد للكلام ظهوراً وان انعقد الظهور له مع اتصال القرينة به، الا أن فيما أفاده للنظر مجال اذ مع احتمال وجود قرينة متصلة أو منفصلة تجري إصالة عدم القرينة المستلزمة للظهور فلا فرق بين الصورتين، الا أن الكلام لم يصل الى ذلك فإن احتمال وقوع التحريف في القرآن ضعيف في الغاية كما ذكرنا فلا اشكال في حجّة ظهور الكتاب من ناحية احتمال التحريف.

ثم ان (١) التحقيق: انَّ الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل (يطهرن) بالتشديد والتخفيف يوجب الاختلاف بجواز التمسك والاستدلال لعدم احراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات، ولا جواز الاستدلال بها، وان نُسب 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 الأصل في تعارض الإمارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المودى بناءً على اعتبارها من باب الطريقة، والتخير بينها بناءً على السببية، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الإمارات فلا بد من الرجوع حينئذٍ الى الأصل أو العموم حسب اختلاف المقامات.

(١) الأمر الثاني مما يوجب المنع من التمسك بظاهر الكتاب: اختلاف القراءات في قراءة القرآن السبع على المشهور، وبزيادة ثلاث قراءات كما عن الشهيد عليه السلام تكون القراءات عشرة، فان الاختلاف قد لا يوجب الاختلاف في الظهور كصراط وسراط، أو يوجب الاختلاف في الظهور ولا يوجب الاختلاف في الحكم ك (ما لك يوم الدين) و (ملك) وهذان ممّا لا كلام بالنسبة اليهما، وقد يوجب الاختلاف اختلافاً في الحكم مثل (يطهرن) بالتشديد الظاهر في عدم جواز المقاربة بعد النقاء من الدّم وقبل الغسل، وبالتخفيف الظاهر في الجواز بعد النقاء وان لم تغتسل بعد، وفي هذا الفرض مع العلم الاجمالي لزوم العمل باحدى القرائتين لا يصح الرجوع حينئذٍ الى اصالة الظهور اذ لم يعلم ان أي القرائتين يكون من القرآن، وبذلك لا يمكن الاستدلال بظاهر الكتاب، هذا فيما لم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الاستدلال بتلك القراءات.

وأما على القول بتواتر القراءات كما هو المشهور فإن الاختلاف بين القرائتين لا يوجب الاختلال بظهور الكتاب، اذ على القول بتواترها فلاخلل لأن القرائتين من القرآن للعلم بأن كل منهما قرآن، وظاهره جواز التمسك بها، وكذا لو لم نقل بتواترها وقلنا بجواز الاستدلال بكل قراءة، وفيه: ان تواتر القراءات أو جواز الاستدلال بكل قراءة لا يجوز الاستدلال في صورة الاختلاف وإنما يجوز الاستدلال بكل واحدٍ منها في فرض عدم الاختلاف ومع الاختلاف فالحكم هو التساقط وعدم حجية شيءٍ من القرائتين، بناءً على ما هو الصحيح من مسلك الطريقة.

الآن تواتر القراءات غير ثابت وان كان مشهوراً كما ذكره الشيخ رحمته وتبعه الماتن، اذ لا دليل على تواترها بل الدليل على عدم تواترها موجود كما حققه سيدنا الاستاذ في مقدمة تفسير البرهان، فان شرط التواتر وجوده في جميع الطبقات وهذا مما يعلم عدمه، فإن لكل قاري من القراء السبع راويان لا أكثر، وينقل اثنين لا يتحقق التواتر، كما إن جواز الاستدلال بتلك القراءات أيضاً غير ثابت غايته: ان الثابت هو جواز القراءة على طبق تلك القراءات، وقد دلت الأخبار على ذلك مثل ما رواه سالم بن سلمة قال: قرأ رجلٌ على أبي عبد الله عليه السلام وأنا استمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرأها الناس فقال أبو عبد الله عليه السلام: كف عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فإذا قام القائم عليه السلام قرأ كتاب الله عز وجل على حده وأخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام وقال: أخرجه علي عليه السلام الى الناس حين فرغ منه وكتبه فقال لهم: هذا كتاب الله عز وجل كما انزله الله على محمد عليه السلام وقد جمعته من اللوحين فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه فقال عليه السلام: أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً إنما

كان عليّ أن أخبركم حين جمعته لتقرؤوه^(١).

فلا ملازمة بين جواز القراءة على طبق تلك القراءات وجواز الاستدلال بها أو تواترها.

نعم على القول بجواز القراءة لاجابة لملاحظة الترجيح بينها كما احتمله الشيخ رحمته قال الشيخ: (فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كان الحكم كما تقدّم والأفلا بد من التوقف في محلّ التعارض والرجوع الى القواعد مع عدم المرجح أو مطلقاً بناءً على ثبوت الترجيح هنا) وأورد عليه الماتن رحمته: بأن الترجيح مختصّ بتعارض الخبرين لأجل الأخبار العلاجية وفي غيرهما من سائر الإمارات فلم يثبت الترجيح بل لا بد من البناء على التساقط في تعارض الإمارات في خصوص المؤدى أي: المدلول المطابق لا المدلول الالتزامي، وهو نفي الثالث بهما بناءً على الطريقة الذي هو الصحيح، وأمّا بناءً على السببية والموضوعية فالحكم هو التخيير كما سيأتي البحث عنه في مسألة التعادل والترجيح.

وحيث إن الحكم (على الطريقة) التساقط لا بدّ من الرجوع الى الأصل أو دليل آخر عند تعارض القرائتين في مثل (يطهرن) فإذا طهرت المرأة من الحيض وقبل اغتسالها إمّا أن يرجع الى عموم ﴿فَأَتُوا حُرُوكُمْ أَنْتُمْ﴾^(٢) والبناء على جواز الوطني، أو الرجوع الى استصحاب الحرمة، فإن المسألة تكون من صغريات تعارض العموم الزماني مع استصحاب الحكم المخصص الذي سيأتي في محله والمقامات مختلفة.

(١) الكافي: ج ٢ ص ٦٣٣.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٣.

فصل قد (١) عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام، فإن أحرز بالقطع وإنّ المفهوم منه جزمًا - بحسب متفاهم أهل العرف - هو ذا فلا كلام، وإلاّ فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة فإلا خلاف في أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه يبني على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهرًا فيه ابتداءً، لا أنّه يبني عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى فافهم، وإن كان لاحتمال قرينة الوجود فهو وإن لم يكن مجالاً للإشكال - بناءً على حجية إصالة الحقيقة من باب التعبد - إلاّ أن الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل، وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغةً أو المفهوم منه عرفاً فالأصل يقتضي عدم حجية الظن فيه، فإنه ظنٌّ في أنّه ظاهر، ولادليل على حجية الظن بالظواهر (ولادليل إلا على حجية الظواهر).

حُجَّةُ قَوْلِ اللَّغْوِي

(١) هذا الفصل في تشخيص صغريات الظهورات بعد الفراغ من البحث عن حُجَّةِ الظهور كبروياً ببناء العقلاء وبعد فرض كون الظهور كاشفاً نوعياً عن المراد، وعليه فإن أحرز الظهور عن طريق الوضع أو القرينة أو غيرهما فلا بدّ من اتباعه والبناء على حُجَّيته، وهذا مما لا كلام فيه ولا إشكال.

وإن لم يحرز فمنشأه يكون أحد أسباب ثلاث: إما أن يكون لأجل احتمال وجود القرينة، وأمّا للشك في قرينة ما هو موجود، وإمّا للشك في الوضع،

والحكم بالنسبة الى كل سبب يختلف عن الآخرين.

أما السبب الأول: فلا اشكال ولا خلاف في ان الأصل في الشك في وجود القرينة لا بد من البناء على عدمها وان اللفظ يكون ظاهراً في المعنى الموضوع له، فإذا قال المتكلم: (رأيت اسداً) وشككنا على نصبه قرينة المجاز نبني على ارادة المعنى الحقيقي وهو الحيوان المفترس لا أنه يُبنى أولاً على عدم القرينة بإصالة عدمها وبركتها يحصل الظهور في المعنى الحقيقي ثم يبنى على حجية الظهور كما ذهب اليه بعضهم، كما لا يبنى على إصالة عدم القرينة التي هي هذا التشخيص بلا وجه يبقى كما كان أصل عدمي من دون حاجة الى إصالة الظهور كما هو مختار الشيخ رحمه الله حيث قال: ان مرجع اصالة العموم والاطلاق والحقيقة الى إصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة، ولدفع هذا الاختيار قال في المتن: (لكن الظاهر انه معه - أي مع احتمال وجود القرينة - يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها)، وثمره النزاع بين القولين: انه عند الشك في القرينة مع احتمال وجودها على مختار الشيخ لا بد من الفحص عنها قبل حمل اللفظ على معناه الظاهر، وعلى مختار المتن لاحاجة الى الفحص قبل الحمل المذكور.

وقد يناقش فيما أفاده بانه لا يقول بتبعية ظهور الكلام في المعنى ودلالته عليه لإرادة المتكلم تفهيم المعنى بل ينتقل الذهن الى المعنى بمجرد سماعه فلا حاجة الى اصالة الحقيقة لأنها لإحراز مراد المتكلم والمفروض عدم الحاجة اليه، وعلى القول بالتبعية لا يرجع فيه الى اصالة الظهور بل لا بد من احراز ارادة المتكلم، واذا كان منشأ الشك احتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة فيرجع الى

إصالة عدم الغفلة فلا مجال لإصالة الظهور فيه، فعلى جميع التقادير حاجة الى
إصالة الحقيقة ولا الى إصالة عدم القرينة ولا اليها معاً.

أما السبب الثاني: اذا كان عدم احرازه الظهور من اجل قرينة الموجود
كالاستثناء المتعقب للجمل المتعددة، والحكم هو إن بنينا على ان حُجّة إصالة
الحقيقة يكون من باب التعبد العقلاني، أي هل الحجة هو حمل اللفظ على معناه
تعبداً - لا بد من البناء على المعنى الحقيقي لأنه لا يرفع اليد عنه إلا بحجة على
خلافه فهي حجة سواء كانت كاشفة عن المراد أم لا؟ وان بنينا على ان حجيتها
من باب الظهور - أي حمل اللفظ على معناه المنسب إلى الذهن منه فعلاً لا بد من
المعاملة معه معاملة المجمل لأن وجود ما يحتمل قرينته يوجب انتفاء الظهور،
وإصالة الحقيقة لا توجب ظهوراً له، والمبنى الأخير هو مختار المتن لأن إصالة
الحقيقة إنما تجري اذا كان هناك ظهورٌ ومع فرض وجود ما يحتمل قرينته
لا ينعقد للكلام ظهورٌ، فلا بد من المعاملة معه معاملة المجمل ويرجع الى الأصل
العملي.

وليعلم ان نسخ الكتاب (فهو وان لم يكن مجالاً للإشكال أو بمحل
الإشكال) إلا أن في بعض النسخ (بخالٍ عن الإشكال) وهو غلط، والصحيح ما
في النسخ المطبوعة الموجودة.

وأما السبب الثالث: وهو الشك فيما هو الموضوع له لغةً أو المفهوم من
اللفظ عرفاً فلا يصحّ تحصيل المعنى عن طريق الحدس والاستنباط فإن الأوضاع
توقيفية ولا يصحّ تحصيلها بالاجتهاد والأدلة العقلية، وغايته: أنه يحصل الظن
بالوضع عن تلك الطرق، إلا أن الظن ما لم يقدّم دليلٌ بحجته ليس بحجة على ما
تقدم. والصحيح: انه ليس ملاك الحجّة حمل اللفظ على المعنى الموضوع له

نعم (١) نُسب الى المشهور حُجِيَّة قول اللغوي بالخصوص في تعيين الاوضاع، واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من احد ولو

تعبداً بل اللازم هو ملاحظة مجموع الكلام بما يكتنفه من القرائن المتصلة، والأول يُعبّر عنه بالظهور الذاتي، والثاني بالظهور الفعلي، والذي عليه بناء العقلاء في محاوراتهم هو الاعتماد على الظهور الفعلي للفظ سواء كان مطابقاً مع الظهور الذاتي أم لا؟ وهذا الظهور لا يتوقف على معرفة الوضع، فتحصيل احراز الوضع غير مهم جداً في فهم مراد المتكلمين غالباً بل اللازم هو الاطلاع على الملابسات والمناسبات الموجودة غالباً، والاستفادة منها يحتاج الى المهارة التي تحصل بالتدريب والاختبار.

(١) ذهب جمع الى حجية قول اللغوي في تعيين اوضاع اللغات ونُسب ذلك الى المشهور، قال الشيخ رحمته الله: وأما حجية الظن في ان هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها في اثبات جزئي من هذه المسألة وهي حجية قول اللغويين في الاوضاع، فإن المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، أي أنه (على تقدير ثبوته) يكون من الظنون الخاصة.

استدلوا لذلك بوجوه أحدها: الاجماع العملي من العلماء على ذلك وأضرب عن ذلك بالسيرة وبناء العقلاء على ذلك فيكون هذا وجهاً ثانياً، قال الشيخ رحمته الله: وكيف كان فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم في استعلام اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج ولم ينكر ذلك احدٌ على أحد، وفي المتن حيث لا يزالون يستشهدون

مع المخاصمة واللجاج، وعن بعض دعوى الإجماع على ذلك، وفيه: (١) انّ الاتفاق ممنوع ولو سلّم 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 في مثل المسألة ممّا احتمل قريباً أن يكون وجه ذهاب الجلّ لولا الكلّ، هو اعتقاد أنّه ممّا اتفق عليه العقلاء من الرجوع الى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختصّ بها، والمتيقن من ذلك أنّما هو فيما اذا كان الرجوع موجباً للوثوق والاطمينان.

بقوله (اللغوي) في مقام الاحتجاج بلا انكار من احد ولو مع المخاصمة واللجاج. الوجه الثالث: الاجماع القولي كما نسب دعواه عن السيد المرتضى رحمته الله، وفي الرسائل، بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين.

(١) شروع في الجواب عن الوجوه الثلاثة: أما الأولان فأجاب عنهما بوجوه ثلاثة اكتفى الشيخ رحمته الله بخصوص الوجه الثالث من تلك الوجوه، أحدها: ان الاتفاقين المذكورين ممنوعان.

ثانيها: على تقدير تسليمهما غير مفيد، ولعلّ وجهه عدم ثبوت اتصالهما بزمان المعصوم عليه السلام حتى يثبت امضائه لهما عن طريق عدم الردع عنه.

ثالثها: على تقدير الامضاء فإن السيرة دليلٌ لبّى لا بدّ من الأخذ بالمتيقن منها وهو صورة اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة حتى تكون بيّنة وتشملها ادلة حجيتها، وهذا لا يوافق دعوى حجية قول اللغوي على نحو الاطلاق.

وأما الجواب عن الدليل الثالث: (الاجماع القولي) فالاجمال المحصل

ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالوضع، بل لا يكون اللغوي من اهل خبرة ذلك، بل إنما هو من اهل خبرة موارد الاستعمال، بداهة أن همه ضبط موارد لا تعيين ان أياً منها كان اللفظ فيه حقيقةً أو مجازاً، والآن لوضعوا لذلك علامة، وليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقةً فيه، للانتقاض بالمشترك، وكون موارد الحاجة الى قول اللغوي اكثر من ان تحصى لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وان كان المعنى معلوماً في الجملة لا يوجب اعتبار قوله ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام كما لا يخفى، ومع الانسداد كان قوله معتبراً اذا افاد الظن من باب حجية مطلق الظن وان فرض، انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

الحجة (وهو ما كان تعدياً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام) فغير حاصل، والمنقول منه، فيجاب عنه أولاً: بأنه غير مقبول كما سيجيء البحث عنه قريباً، وثانياً: على تقدير حجية الإجماع المنقول في غير المسألة نقول بعدم حجيته في المسألة، لأن القائل بحجية الاجمال يشترط ان لا يكون محتمل المدرك فضلاً عن كونه معلوم المدرك، ومسألتنا تكون محتمل المدرك ان لم يكن معلومه، لأن الظاهر أنهم أنما قالوا بحجية قولهم من أجل زعم أنهم من أهل الخبرة في هذا الفن فيكون الرجوع اليهم لكونهم من أهل الخبرة.

وبهذا شرع في ذكر الدليل الرابع: وهو ان الرجوع الى قول اللغوي لكونه من أهل الخبرة حكاه الشيخ عليه السلام عن الفاضل السبزواري ونقل نص كلامه وهو (صححة المراجعة الى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان).

واجاب عنه في المتن بوجهين: احدهما: ان المتيقن من سيرة العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة اذا حصل من قولهم الاطمئنان لاتعبدًا، ومن الواضح عدم حصول الاطمئنان بالوضع من قول اللغوي.

ثانيهما: على تقدير ثبوت حجّية أهل الخبرة كبرويًا نمنع الصغرى ونقول: ان اللغوي ليس من أهل الخبرة في تشخيص الاوضاع وإنما همّتهم يكون في ضبط موارد الاستعمال من دون تمييز بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي من تلك الموارد: والآن لذكروا لذلك علامة، والنظم يقتضى تقديم هذا الوجه على الوجه الأول (ان قلت): يمكن معرفة المعنى الحقيقي بذكره أولاً، لأن المعنى المجازي لا يذكرونه عادةً قبل المعنى الحقيقي (قلت): لا يمكن جعله قانوناً لمعرفة الحقيقي اذ يمكن أن يكون للفظ معاني حقيقية متعددة ويكون من قبيل المشترك اللفظي، فيلزم البناء على مجازية ما تأخر من المعنى الأول مع ان الجميع معاني حقيقية.

أقول: ويمكن النظر فيما افاده اذا حصل الوثوق بقوله وذكر للفظ معاني ثلاثة مثلاً كان اللفظ مشتركاً بينها فقد تكون قرينة تعين احد هذه المعاني فيعرف ظاهر اللفظ وان لم يعرف الموضوع له، مضافاً الى انه قد ينقل معنى واحد لا غير فيعرف انه الموضوع له.

الدليل الخامس لحجّية قول اللغوي: (الإنسداد الصغير) وهو ان موارد الحاجة الى قول اللغوي كثير في الفاظ الشارع ويكون باب العلم والعلمي بتفاصيل اللغات منسداً، والرجوع الى البراءة غير جائز لاستلزامه الخروج عن

الدين أو المخالفة الكثيرة قطعاً، والاحتياط موجب للعسر والخرج، والرجوع الى الاصول في كُلِّ مسألة غير جائز، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح، فلا بد من العمل بالظن الحاصل من قول اللغوي، ويعبر عن الدليل بالانسداد الصغير، وقد يرجع اليه في غير واحد من المسائل منها تشخيص القبلة وموارد الضرر والنسب وغير ذلك.

وأجاب عنه بقوله: (لا يوجب اعتبار قوله) وحاصله: انه ان فرض انفتاح باب العلم في غالب الأحكام لم تنته النوبة الى العمل بالظن في موارد قول اللغوي، اذ لا يلزم من اجراء البراءة في موارد اللغات الخروج من الدين كما لا يلزم من الاحتياط في الأطراف العسر والخرج أو اختلال النظام، وهذان هما الموجبان للرجوع الى الظن، فإذا لم يلزم ما ليس هناك ملزم في الرجوع الى الظن الحاصل من قول اللغوي، وان فرض انسداد باب العلم والعلمي في معظم احكام الفقه يكون قول اللغوي حجة ان افاد قوله الظن من باب حجية مطلق الظن بالنسبة إلى معظم من اللغات التي هي موارد الحاجة الى قول اللغوي وان كان باب العلم والعلمي بالنسبة الى ما عدا معظم كان مفتوحاً، وبالجمله: ان العبرة بحجية مطلق الظن هو انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة الى معظم احكام الفقه لا خصوص باب من أبوابه.

نعم (١) لو كان هناك دليلٌ على اعتباره لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباُ له على نحو الحكمة لا العلة، لا يقال: على هذا لا فائدة في الرجوع الى اللغة، فإنه يقال: مع هذا لا يكاد تخفى الفائدة في المراجعة اليها، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهرٌ في معنى - بعد الظفر به وبغيره في اللغة - وان لم يقطع بأنه حقيقةٌ فيه أو مجاز، كما اتفق كثيراً وهو يكفي في الفتوى.

(١) استدرك عما ناقش في الدليل الخامس وهو (الانسداد الصغير) بأنه لو كان هناك دليلٌ يثبت حجية قول اللغوي بالخصوص يمكن أن يجعل انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة الى معظم اللغات حكمةً لتشريع الحجية لا علة له، مثل مسألة القبلة فقد دلّ الدليل بالخصوص على حجية الظن المطلق فيه لقول ان حكمته هو انسداد باب العلم غالباً بالنسبة الى معرفة جهة القبلة.

وبهذا صرح الشيخ رحمه الله في أول المسألة وهذا لفظه: (فإن المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبتت حُجِّيَّتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية وان كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردّها)، فتحصل: أنّه لا دليل على حُجِّيَّة اللغوي بالخصوص.

لا يقال: على ما ذكر من عدم حجية قول اللغوي فلا تبقى فائدة اذا في الرجوع الى القواميس والكتب المصنفة في اللغة لمعرفة اللغات الواردة في الكتاب والسنة بالنسبة الى الأحكام الشرعية.

فإنّه يقال: ليس الأمر كذلك فإن الرجوع اليها لم يكن عديم الفائدة بل فيه فائدتان مهمتان، احدهما: ان الرجوع اليهم قد يوجب القطع أو الإطمئنان الى

المعنى الحقيقي للفظ، وحينئذ يكون حجة لا من جهة حجية قول اللغوي بل من جهة حجية القطع والاطمينان، كما اذا كانت كلمتهم متفقة على معنى فيكون الرجوع اليهم منشأ للوصول الى الحجة الذاتية أو الحجة العقلائية. ثم ان هذا لا ينافي ما ذكره سابقاً بقوله: (ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالالوضاع) فإن ما ذكره هناك كان على نحو الموجبة الكلية وما ادعاه هنا من الفائدة هو حصول الوثوق من قولهم على نحو الموجبة الجزئية فلا منافاة بين الأمرين.

الفائدة الثانية: ان الرجوع اليهم قد يوجب القطع بأن اللفظ الفلاني كالصعيد مثلاً ظاهر في مطلق وجه الأرض تراباً كان أو غيره، وان الغناء ظاهر في الصوت الكذائي، فإن هذا المقدار وهو المعرفة بالظهور كافٍ للمجتهد أن يفتي على طبقه لحجية الظهور وان لم يعلم بالتفصيل أنه هو المعنى الموضوع له ام لا؟ فإنه قد يتفق ذلك كثيراً للفقهاء عند مراجعتهم، ولا ريب في كفاية ذلك في مقام الاستنباط. وبهذا انتهى الكلام في حجية الظواهر كبراً وصغراً والحمد لله أولاً وآخراً.

فصل الإجماع (١) المنقول بخبر واحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة أنه من أفراد، من (٢) دون أن يكون

حُجِّيَّةُ الْأَجْمَاعِ

(١) ابتدأ البحث عن الاجماع المنقول معرضاً عن البحث عن المحصل ولعلّه لأجل عدم حصوله عادةً، وذكر انه من افراد الخبر الواحد، فكثير ممن قال بحجّية الخبر الواحد قال بحجّيته أيضاً لأنّه من مصاديقه، وبهذا يضعف دعوى الملازمة بينهما من الشيخ عليه السلام عند توجيه تقديم البحث فيه عن بحث الخبر قال: (ومن جملة الظنون الخارجية عن الأصل الاجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظراً الى أنّه من افراده فيشملة ادلته، والمقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الأخبار هو التعرض للملازمة بين حجّية الخبر وحجّيته) وما ذكره الماتن عليه السلام هو الأصح وحينئذٍ لم يكن وجه واضح لتقديم البحث فيه عن البحث في الخبر سوى التأسّي بالاصوليين، بل المناسب بناءً على مصداقيته للخبر تأخير البحث عنه.

(٢) بناءً على الصحيح من ان المناط في حجّيته حكايته وكاشفيته عن رأي المعصوم عليه السلام، ففي الحقيقة يكون المنكشف به هو الحجة لا الكاشف عنه، نعم عند الجمهور لم يكن المناط فيه ذلك وإنما هو حجة في قبال السنّة ولهذا استدلوا على حجّيته بأدلة شرعية من الكتاب والسنّة، فالمهمّ عندنا هو اثبات شمول

عليه دليل بالخصوص فلا بدّ في اعتباره من شمول ادلة اعتباره له،
بعمومها أو اطلاقها. وتحقيق القول فيه يستدعي رسم امور:

الأول: إنّ (١) وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأي الإمام عليه السلام
ومستند القطع به لحاكيه - على ما يظهر من كلماتهم - هو علمه
بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً ولم يعرف عيناً،

عموم ادلة حجية الخبر الواحد أو اطلاقها للاجماع المنقول، والمانع عن الشمول
هو ظهور تلك الأدلة أو انصرافها بالخبر الحسّي وعدم شمولها للخبر المنقول عن
حديث الذي يكون من مصاديقه الاجماع، والقائل بالحجية هنا لا بدّ له من ذكر
حلّ لهذا الإشكال.



(١) في بيان المناط لحجية الاجماع عندنا بعد فرض انه من مصاديق

الإخبار عن السنة، وقد ذكر وجوها خمسة.

الأول: استكشاف قول المعصوم عن طريق الاجماع علم الحاكي
بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً عن حسّ من جهة دخول قوله في أقوال
المجمعين من دون معرفة لشخصه، ويكون دلالة دعواه على رأيه عليه السلام بالتضمن،
بأن سماع الحكم من جماعة يعلم ان أحدهم هو عليه السلام أو ظفر بفتاوى يعلم يقيناً ان
أحدها له عليه السلام ويُعبّر عنه بالاجماع الدخولي.

أو قطعه (١) باستلزام ما يحكيه لرأيه ﷺ عقلاً من باب اللطف، أو عادة (٢) أو اتفاقاً من جهة الحدس، وإن لم تكن ملازمة بينهما عقلاً ولا عادةً، كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الاجماع، حيث أنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالباً وعدم العلم بدخول جنابه ﷺ في المجمعين عادةً يحكون الإجماع كثيراً

(١) الوجه الثاني من وجوه استكشاف قول المعصوم ﷺ عن طريق الإجماع: هو قاعدة اللطف العقلية العملية ذكرها المتكلمون، متفرعة على أصل العدل ويقصدون منها ما يكون واجباً على الله سبحانه بما أنه عادل، ويعبرون عنه باللطف تأدباً وبها يثبتون النبوة العامة، وذهب بعض القدماء ومنهم الشيخ الطوسي ﷺ أن حجة الاجماع يكون من اللطف وإن اللازم عليه سبحانه أن لا يدع ضياع المصالح الحقيقية في الأحكام بل لا بد من حفظها في ضمن بعض الأقوال فإذا أجمعوا على قول ينكشف أنه حق والآزم أن يذهب الجميع الى خلافه وهو منافٍ للطف.

وتوهم بعضهم بأن الشيخ ﷺ هو المبتكر لهذه الطريقة إلا أن الظاهر وجود القائل به قبل السيد المرتضى ﷺ الذي هو استاذ الشيخ، فإن السيد ﷺ رد هذه الطريقة بما حكى عنه (أما كوننا نحن السبب في غيبته ﷺ والحرمان عن فيوضاته وتصرفاته فلا يجب عليه اللطف حينئذ بل يجب علينا رفع المانع عن غيبته عجل الله تعالى فرجه الخ). ويُعبر عنه بالاجماع اللطفي.

(٢) الوجه الثالث والرابع من وجوه استكشاف قول المعصوم ﷺ: هو الحدس العادي أو الاتفاق (والمقصود من الحدس هنا العلم الحاصل عادةً أو اتفاقاً غير الحاصل عن الحس كما في الاجماع الدخولي، ولا الحاصل بالملازمة

كما أنه (١) يظهر ممّن اعتذر عن وجود المخالف بأنّه معلوم النسب، أنّه

العقلية كما في الإجماع اللطفي، فإذا حصل العلم بقوله ﷺ عن طريق الاجماع بالملازمة العادية بينهما حيث ينكشف عن اتفاق المرؤوسين على شيء أنّه رأي رئيسهم أو يكون الانكشاف المذكور عن طريقه من باب الاتفاق والصدفة، وقوله: (وان لم تكن ملازمة بينهما عقلاً ولا عادة) راجع الى الحدس الاتفاقي واستظهر إن طريقة المتأخرين في دعواهم الاجماع هي الطريقة الأخيرة (الحدسي الاتفاقي) ووجه الاستظهار هو انهم لا يعتقدون بثبوت الملازمة بين الاجماع وبين رأيه ﷺ لا العقلية وهي طريقة اللطف ولا العادية وهي طريقة الحدسي العادي، ومع ذلك فإنهم يحكون الإجماع فلا بدّ من ان يكون مبنياً ذلك على دعوى الحدس الاتفاقي اذ لم يبق ما يكون مستندهم شيئاً، فإن الإجماع الدخولي مقطوع بعدم عندهم، قال الشيخ رحمه الله: (الثالث من طرق انكشاف قول الامام لمدعى الاجماع وهذا على وجهين أحدهما ان يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه (الى أن قال) الثاني: ان يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ، فوجه استظهار الحدس الاتفاقي تبين مما ذكره الماتن رحمه الله.

(١) هذا استظهار الاجماع الدخولي من دعوى الاجماع، وهو انه اذا اعترض على الاجماع المدعى بوجود المخالف في المسألة يجيب المدعى عن الاعتراض بأن المخالف معلوم النسب لا يضر مخالفته للاجماع يعلم من ذلك أنّه يدعى الإجماع الدخولي، فإن خروج معلوم النسب انما لا يقدر في الاجماع الدخولي دون سائر الاجماع، لأن مدّعيه يعلم إجمالاً بدخوله ﷺ في المجمعين، فإذا خرج معلوم النسب عن الاجماع يكون العلم الاجمالي بوجوده ﷺ في ضمن المجمعين باقياً على حاله.

استند في دعوى الاجماع الى العلم بدخوله ﷺ وممن (١) اعتذر عنه بانقراض عصره أنه استند الى قاعدة اللطف. هذا مضافاً الى تصريحاتهم بذلك، على ما يشهد به مراجعة كلماتهم، وربما (٢) يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته ﷺ واخذه الفتوى من جنابه، وانما لم ينقل عنه، بل يحكي الإجماع لبعض دواعي الإخفاء.

(١) هذا استظهار الاجماع اللطفي من لفظ الاجماع عن طريق اجابته عن الإعتراض بخروج المخالف للإجماع بانقراض عصره، فإنه يعلم ان المدعي للاجماع يرى حجية الاجماع بالاستلزام العقلي وهو قاعدة اللطف فإنه يكفي في شمول القاعدة اتفاق عصر واحد، فإذا كان عصر المخالف سابقاً على زمان انعقاد الاجماع تكون القاعدة جارية والأفان مجرد انقراض العصر لا يرفع الوهن عن دعوى الاجماع الدخولي ولا الحدسي العادي أو الاتفاقي.

وهذان الاستظهاران من الاعتذارين يكون في بعض الموارد والأفان ناقلين الاجماع قد يتفق أنهم يصريحون بالاجماع الذي ادعوه كيف يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام من دون حاجة الى استظهاره عن شيء.

(٢) الوجه الخامس من وجوه استكشاف قول المعصوم عليه السلام: وهو فيما تشرف المدعي برؤيته عجل الله تعالى فرجه الشريف واخذه الحكم منه، ويقول اجماعاً بدل ان يقول سمعته منه صلوات الله عليه لبعض الدواعي، للإخفاء الذي منه خوف تكذيبه كما قد يتوهم الأمر به في التوقيع الى أبي الحسن السمرى: «يا علي بن محمد السمرى اسمع أعظم الله أجر اخوانك فيك فإنك ميت ما بينك وبين ستة أيام فأجمع امرك ولا توص الى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك فقد وقعت الغيبة التامة فلا ظهور الا بعد اذن الله تعالى ذكره، وذلك بعد طول المدة وقسوة

القلوب وامتلاء الأرض جوراً، وسيأتي من شيعتي من يدّعي المشاهدة إلا فمن ادعى المشاهدة قبل خروج السفيناني والصيحة فهو كذاب مفتر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»^(١). الظاهر بحسب القرائن المذكورة فيه فيما فهمه العلامة المجلسي رحمته الله من لزوم حمله على من يدّعي المشاهدة مع النيابة وإيصال الأخبار من جانبه عليه السلام إلى الشيعة بمثل السفراء الذي كانوا عليه، جمعاً بينه وبين ما نقل من تشرف ممّن فاز بسعادة ملاقاته من الأخبار الغير القابل للإنكار، ويسمى (بالإجماع التشرفي). ولنا أن نسأل الماتن عليه السلام عن الأوحدي الذي تلقى الحكم منه صلوات الله عليه ونقله بلسان الإجماع، فإن الإجماعات المدّعاة من قبل أعظم الفقهاء - قدس الله أنفاسهم الزكية - في كتبهم الفقهية، جميعها محمولة على ما هو ظاهرها وهو غير الإجماع التشرفي، فالصحيح في الوجوه التي يستكشف بها قول المعصوم عليه السلام هي الوجوه الأربعة والوجه الخامس ممكن ثبوتاً وغير ثابت اثباتاً.

(١) البحار: ١٥١/٥٢ باب ٢٣ من أبواب الغيبة.

الأمر الثاني: إنه (١) لا يخفى اختلاف نقل الاجماع، فتارة ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدساً كما هو الغالب، أو حساً وهو نادر جداً، واخرى لا ينقل الا ما هو السبب عند ناقله عقلاً أو عادةً أو اتفاقاً، واختلاف (٢) ألفاظ النقل أيضاً صراحةً وظهوراً واجمالاً في ذلك، أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب.

الأمر الثاني

(١) هذا الأمر لبيان أنحاء نقل الاجماع، فالكلام فيه في موضعين: الأول: ان نقل الاجماع بحسب الثبوت تارة يكون متضمناً لنقل السبب (اتفاق الآراء) ونقل المسبب (قول المعصوم عليه السلام) واخرى يكون متضمناً لنقل السبب فقط، والأول اما ان يكون النقل عن حسٍّ وهو الاجماع الدخولي الذي هو نادر جداً على حدّ تعبير المتن، واما ان يكون نقل المسبب عن حدسٍ، ونقل السبب عن حسٍّ وهذا هو الغالب في الاجماعيات الشامل لللفظي والحدسي. والثاني (نقل السبب فقط) ولا بد من أن يكون السبب ملازماً مع قول المعصوم عليه السلام عقلاً كما في الإجماع اللفظي أو حدساً بقسميه.

(٢) هذا هو الموضع الثاني من الكلام: وهو أنحاء نقل الاجماع اثباتاً، فان لفظ الاجماع تارة يكون صريحاً في نقل السبب والمسبب معاً مثل ان يقول: (اتفق العلماء والامام عليه السلام) أو في نقل السبب فقط مثل أن يقول: (اتفق الأمة) واخرى يكون ظاهراً في نقلهما معاً مثل ان يقول: (اتفقت الامامية) أو في خصوص السبب مثل: (اجمع الفقهاء) فإنّ الظاهر من الفقيه ان يكون عالماً بالفقه وهو العلم بالأحكام عن أدلتها فلا يشمل هذا علم الإمام، وثالثة: يكون اللفظ مجملاً ليس بصريح ولا ظاهر مثل: (اجمع علمائنا).

الأمر الثالث: إنه (١) لا إشكال في حجية الإجماع المنقول بأدلة

الأمر الثالث

(١) هذا الأمر لبيان المهم من البحث هنا، وهو أن أي نحو من الأنحاء المتقدمة للاجماع تشمله أدلة حجية الخبر الواحد، وأي منها لا تشمله؟ أما الاجماع الحسّي فلاريب في شمول الأدلة له لأن المفروض فيه نقل قول المعصوم عليه السلام عن حسّ والناقل ثقة فلا فرق بينه وبين سائر الأخبار، إلا أن في سائر الأخبار يعرف الإمام بشخصه وينقل عنه وفي المقام يعرفه بين اشخاص، إلا أن نقله في زمان الغيبة يكون موهوناً جداً، وإن كان ناقلاً للسبب عن حسّ، فإن كانت الملازمة ثابتة بين السبب المنقول والمسبب الذي هو رأي الامام لدى المنقول اليه عقلاً أو عادة أو اتفاقاً، أو تكون ملازمة بين السبب المنقول وما ينضم اليه من الأقوال التي يحصلها المنقول اليه وسائر الإمارات غير المعتبرة وبين رأي الامام عليه السلام، فإن أدلة حجية الخبر شاملة له بالنسبة الى اثبات السبب لأنه خبر عن حسّ فإنه يعامل مع هذا المنقول معاملة الاجماع المحصل، ويكون بمنزلة تحصيله بنفسه تلك الآراء التي نقلها المخبر الثقة ويرتب عليه الالتزام بمسببه وهو رأي المعصوم عليه السلام بأحكام المحصل وآثاره، هذا اذا كانت السببية ثابتة عند الناقل والمنقول اليه، وقد يستشكل: بأن الاخبار عن اجماع العلماء ليس اخباراً عن حكم (كما هو واضح) ولا إخباراً عن موضوع لحكم شرعي، لأن رأي الامام عليه السلام لا يترتب على الاجماع وإنما يعلم به عن طريق الملازمة العقلية أو العادية أو الاتفاقية، والخبر الحجة هو ما اذا كان متضمناً لحكم أو موضوع حكم، وسيأتي من الماتن عليه السلام الجواب عنه.

حُجِّيَّة الخبر، اذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حسٍّ، لو لم نقل بأنَّ نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جداً، وكذا اذا لم يكن متضمناً له بل كان ممحّضاً لنقل السبب عن حسٍّ الا أنّه كان سبباً بنظر المنقول اليه أيضاً عقلاً أو عادةً أو اتفاقاً فيعامل حينئذٍ مع المنقول اليه معاملة المحصّل في الإلتزام بمسببه بأحكامه وآثاره، وأمّا (١) اذا كان نقله للمسبب لا عن حسٍّ بل بملازمةٍ ثابتة عند الناقل بوجهٍ دون المنقول اليه ففيه اشكال، اظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجّيته اذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك، كما انّ المنصرف من الآيات والروايات (على تقدير دلالتها) ذلك خصوصاً فيما اذا رأى المنقول اليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة، هذا فيما انكشف الحال.

(١) اذا لم تكن السببية ثابتة لدى الناقل والمنقول اليه بل السببية والملازمة ثابتة عند الناقل بوجهٍ من وجوه الملازمة المتقدمة دون المنقول اليه، وفي هذا الفرض ان المسبب وان كان حسياً عند الناقل لثبوت الملازمة بوجهٍ عنده الا أنّ المنقول اليه حيث لم يعتقد بالملازمة يكون نقل المسبب بنظره حدسياً، فشمول أدلة اعتبار الخبر له مشكل، والأظهر هو عدم الشمول، وذلك لأن العمدة في أدلة الخبر الواحد كما سيأتي هو بناء العقلاء وان بنائهم على قبول الخبر اذا كان محسوساً أو قريباً من المحسوس (والمراد من القريب الى الحسّ ما اذا كان الإخبار عن الصفات والملكات كالشجاعة والعدالة فإنهما وان لم يدركا بالحسّ لكنها ملزومان للامور المحسوسة فبلحاظ آثارهما الظاهرة يكونان بمنزلة المحسوس، وأمّا اذا كان الخبر غير محسوس أو قريب من المحسوس

وأما (١) فيما اشتبه فلا يبعد ان يقال بالاعتبار، فإنَّ عمدة ادلة حُجِّيَّة الأخبار هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة اذا علم أنَّه عن حسٍّ يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث أنَّه ليس بنائهم اذا خبروا بشيء على التوقف والتفتيش عن انه عن حدس أو حسٍّ، بل العمل على طبقه والجري على وفقه بدون ذلك،

فليس هناك بناء من العقلاء على قبوله، وهذا ظاهرٌ عند المراجعة الى سيرتهم العملية في الامور المعاشية والامور المعادية.

والأدلة النقلية من الآيات والروايات التي استدلت بها على حجية الخبر على تقدير دلالتها (على ما في الاستدلال بها من المناقشات كما سيأتي) أنها منصرفة الى خصوص الخبر الحسِّي أو القريب من الحسٍّ ومنصرفه عن غير ذلك خصوصاً إذا كان نظر المنقول اليه خطأ الناقل في حدسه واعتقاده بالملازمة، فإنه في هذا الفرض لم يكن المنقول رأى المعصوم عليه السلام عند المنقول اليه. هذا كله اذا كان أمر المنقول معلوماً عند المنقول اليه.

(١) اذا لم يكن أمر المنقول معلوماً بل كان مشتبهاً، بأن كان المنقول اليه جاهلاً في أن نقل المسبب كان حسياً أو حدسياً لا يبعد ان تكون ادلة الاعتبار شاملة له، لما ذكرنا من ان العمدة في تلك الأدلة هو بناء العقلاء وبالمراجعة الى سيرتهم يظهر أنَّهم كما يعملون بخبر الثقة ان كان محسوساً أو قريباً منه يعملون به أيضاً اذا كان مشكوكاً حسيّة الخبر، ولذا لو أخبر الثقة عن امرٍ مثل مجيء شخص أو موت أحدٍ لا يرجعون ويسألونه ان الخبر كان عن حسٍّ أو عن غير حسٍّ، بل ينون على حسيّته وقد يعيرون على المراجع أو على من قام بالتفتيش والتوقف

نعم (١) لا يبعد ان يكون بناؤهم على ذلك فيما لا يكون هناك اماره على الحدس، أو اعتقاد الملازمة فيما لا يكون هنا اماره على الحدس، أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة هذا.

لكن (٢) الاجماعات المنقولة في السنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف

لأجل احتمال الحدسية في الخبر، وبالجمله: إن المراجعة بسيرتهم يقتضي اعتمادهم في تلك الموارد على إصالة الحس وعدم الاعتداد باحتمال عدم هذا فيما لم تكن هناك إماره على الحدس.

(١) في هذا الاستدراك: أنه ان كانت هناك اماره على الحدس أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة لا يعتمدون على اصالة الحس، قال الشيخ رحمته، وذكر المحقق السبزواري في الذخيرة بعد بيان تعمّر العلم بالاجماع: ان مرادهم بالاجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل في أكثرها لا يكون محمولاً على معناه الظاهر بل إما يرجع الى اجتهاد من الناقل مؤدّ بحسب القرائن والإمارات التي اعتبرها الى أن المعصوم عليه السلام موافق في هذا الحكم، أو مرادهم الشهرة أو اتفاق أصحاب الكتب المشهورة، أو غير ذلك من المعاني المحتملة الخ ومن هذا البيان يظهر ان غالب الاجماعات لا يكون مشمولاً لدليل الحجية.

(٢) في هذا الاستدراك: ذكر ان الغالب في الاجماعات المنقولة في الكتب الفقهية معها إمارات تدلّ على أنها مبنية على الحدس، وعلى هذا لا تشملها إصالة الحس فلا تكون مشمولة للأدلة، وذلك لأن العقلاء لا يبنون على إلحاق المشكوك بالمعلوم اذا كانت هناك اماره على الخلاف، فمع وجود الإماره على الحدس أو على اعتقاد الناقل الملازمة ولا يعتقد بها المنقول اليه ليس هنا سيرة عقلائية

أن نقل السبب كان مستنداً الى الحس، فلا بد (١) في الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضع النقل، فيؤخذ بذلك المقدار ويعامل معه كانه المحصل، فإن كان بمقدار تمام السبب والأفلا يجدي ما لم ينضم اليه ممّا حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الإمارات ما به تم فافهم.

على الالتزام بحجية الخبر، إلا إذا أحرز ان نقل السبب كان عن حسّ فينبى على ان المسبب أيضاً يكون عن حس بمقتضى الملازمة، وهذا فردٌ نادر من الاجماع المنقول لكونه في مقام الغالب من الاجماع المنقولة، فلا يكون نقل الإجماع من المتأخرين دليلاً للحكم على حدّ دليلة الخبر الواحد.

(١) لا بد من امعان النظر في الاجماع المنقولة بألفاظها من الاجماع والاتفاق والاطباق ولا خلاف وأمثالها، حيث ان بعضها صريح في اتفاق الكل وبعضها ظاهر فيه ويؤخذ ذلك بعين الاعتبار، وكذلك رعاية حال الناقل حيث يعلم ان بعضهم أقلّ تتبعاً من الآخر أو أنه اضبط من الآخر أو ان بضاعته العلمية أقل من الآخر، وأيضاً يلاحظ موضع النقل - أي المسألة التي يدعى فيها الإجماع - فإن بعضها أكثر تداولاً من المسألة الاخرى عند الفقهاء فقد تكون مسألة معنونة في غالب الكتب الفقهية بخلاف المسألة الاخرى، فإذا لوحظ جميع هذه الجهات في الاجماع فإنه يؤخذ منه بحسب هذه القرائن ويعامل معه معاملة المحصل لكون الناقل ثقة عدلاً.

فإن كان المنقول سبباً تاماً للكشف عن قول المعصوم عليه السلام كان دليلاً معتبراً مشمولاً لدليل خبر الواحد، وان لم يكن سبباً تاماً فيؤخذ بمقدار سببته الناقصة ويعامل معه معاملة المحصل، فإن حصل لديه ما يتم ذلك الناقص من

فتلخص (١) بما ذكرنا: إن الإجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حكايته رأي الإمام عليه السلام بالتضمن أو الالتزام كالخبر الواحد في الاعتبار إذا كان من نقل إليه من يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وما نقله من الأقوال بنحو الجملة والجمال، وتعمه أدلة اعتباره، وينقسم بأقسامه، ويشاركه في أحكامه،

الأقوال وغيرها كالشهرة والرواية الضعيفة والأولية الظنية وبالانضمام يصبح سبباً تاماً، لأنه كان جزء السبب وقد انضم إليه الجزء الآخر فصار المجموع سبباً تاماً وبه يعلم الحكم عند الإمام، وإذا لم يبلغ المجموع الى حد السبب التام فلا دليل يدل على اعتباره بعد فرض أن الإجماع ليس دليلاً معتبراً بنفسه.

(١) ليس هذا تلخيصاً محضاً لما تقدم بل فيه إضافة الى ذلك، وهو أن الإجماع الحاكي عن رأي المعصوم عليه السلام بالتضمن وكان اجماعاً دخولياً، أو بالالتزام بأن كان اجماعاً لظفياً أو حدسياً أو اتفاقياً عند الناقل ان كان عند المنقول اليه أيضاً كذلك، أي تكون الملازمة ثابتة عنده - بينه وبين ما نقل اليه - يكون مشمولاً لدليل حجّة الخبر الواحد ويكون بحكمه، فإنه في الحقيقة نقل الأقوال بنحو الجملة: (وليس المراد من الاجمال المعطوف على الجملة معناه الظاهر اذ لا وجه له فإن اللفظ مبين وليس بمجمل حسب الفرض المراد منه ما يقرب من الجملة فيكون عطف تفسير).

والاجماع المذكور ينقسم بأقسام الخبر، فإذا قال: (أدعي عليه الاجماع) كان بحكم الخبر المرسل وان قال: (اجماعي كما حكاه فلان) يكون بحكم الخبر المسند، فإن كان الناقل امامياً عدلاً كان بحكم الخبر الصحيح، وان كان امامياً ممدوحاً كان بحكم الخبر الحسن، وان كان غير امامي ثقة كان بحكم الخبر

والآلم (١) يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية.

وأما (٢) من جهة نقل السبب فهو في الاعتبار بالنسبة الى مقدار من الأقوال التي نقلت اليه على الاجمال بألفاظ نقل الإجماع، مثل ما اذا نقلت على التفصيل، فلو ضمّ اليه ممّا حصله أو نقل له - من أقوال السائرين أو سائر الإمارات - مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام كان المجموع كالمحصّل، ويكون حاله كما إذا كان كله منقولاً، ولا تفاوت (٣) في اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر

الموثوق، ويشمله أحكام الخبر من المنجزية عند الإصابة والمعدريّة عند الخطأ، ويعامل معه معاملة المعارض اذا كان في قبالة خبراً.

(١) أي ان لم يكن الإجماع دخولياً وكان الناقل يرى الملازمة والمنقول لا يرى الملازمة لا يكون مثل الخبر في الحجية بعد فرض فقدّه لمناط الحجية، لأنه نقل لقول المعصوم حدساً، وقد تقدم عدم شمول الأدلة له. هذا كله بحسب نقله المسبب.

(٢) التعبير بلفظ الإجماع أو ما يرادفه: تعبير عن الأقوال بنحو الإجمال وبمنزلة ذكر الأقوال على نحو التفصيل، فإذا اخبر الثقة بأن فلاناً وفلاناً وفلاناً يقولون كذا يكون حجةً ويُعامل معه معاملة العلم المحصل، وكذلك ما اذا نقل الأقوال بالاجمال فإنه حجة بمقدار ما نقله بالاجمال ويكون بمنزلة نقلها بالتفصيل، فإن كان سبباً تاماً عند المنقول اليه يشمله دليل حجة الخبر ان كان قائلاً بالملازمة، وان لم يكن بنفسه سبباً تاماً يكون حجة بعد تتميم سببته بسائر الأقوال التي حصلها مع الإمارات على نحو يكون كاشفاً تاماً عن رأي المعصوم، وبالجملّة: ان نقل السبب يكون بمنزلة المحصّل بحسب مدلوله.

(٣) هذا دفع توهم، قد تقدّم التوهم واشرنا هناك الى مجيء دفعه من قبل

به تمامه أو ماله دخل فيه وبه قوامه، كما يشهد به حجيته بلاريب في تعيين حال السائل وخصوصية القضية الواقعة المسئول عنها، وغير ذلك ممّا له دخل في تعيين مراده عليه السلام من كلامه.

الماتن عليه السلام وكان حاصل التوهم: ان شمول دليل حجة الخبر لنقل السبب اذا كان ناقصاً مشكل من جهة عدم كونه حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، والدفع: أنه يكفي في شمول الدليل للخبر وحجته ان يترتب عليه الأثر ضمناً، فإذا كان المخبر به ممّا له دخل في الحكم بنحو من الأنحاء وكان به قوامه كان حجة، فإذا كان الراوي مشتركاً بين الثقة وغير الثقة كمحمد بن قيس، واخبر الثقة بأن الراوي للخبر هو الثقة كان حجة لدخله بنحو في ثبوت الحكم، وكذا اذا اخبر بالخصوصية التي في القضية التي وقع السؤال عنها كما اذا قال عليه السلام: «الكر الف ومأتا رطل»^(١) واخبر بأن المراد الرطل العراقي لأن السائل كان عراقياً يكون الخبر حجة، مع ان ذلك لم يكن حكماً ولا موضوعاً للحكم الا أن له أثراً ودخلاً في الحكم ويكون به قوامه.

وفيه: ان ما أفاده عليه السلام قياس مع الفارق فإن الإجماع بمدلوله المطابق ليس خبراً عن حكم ولا موضوع حكم ولا اثر شرعي مترتب عليه، والمدلول الإلزامي خبر عن امر حدسي، فدليل التعبد لا يمكن ان يشمل لكل من المدلولين فلا يقاس ذلك بالإخبار عن خصوصية السائل، والمسئول عنه من زمان أو مكان أو غير ذلك، مما يلزم عرفاً لمعرفة الحكم.

(١) المقنع للشيخ الصدوق: ص ١٠ وعنه البحار: ج ٨٠ ص ١٨ ح ١٠ وفي الوسائل باب ١١ من الماء

المطلق ح ١ عن الكافي: ج ٢ ص ٣ ح ٦.

وينبغي التنبيه على امور: الأول: إنه (١) قد مرّ أنّ مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف، وهي باطلة، أو اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسلمة، وأمّا كون المبنى العلم بدخول الإمام بشخصه في الجماعة أو العلم برأيه للاطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى فقليل جداً في الاجماع المتداولة في السنة الأصحاب كما لا يخفى، بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الاجمال في الجماعة في زمان الغيبة، وإن احتمل تشرف بعض الأوحدي بخدمته ومعرفته أحياناً، فلا يكاد يجدي نقل الاجماع الآمن باب نقل السبب بالمقدار الذي احرز من لفظه بما اكتنف به من حالٍ أو مقال، ويعامل معه معاملة المحصل.



(١) تقدم ان طرق استكشاف قول المعصوم عليه السلام عن طريق الإجماع إمّا أن يكون بالحسّ، ويعلم بوجود قوله بين الأقوال بالحسّ المعبر عنه بالاجماع الدخولي أو التضمني، وإمّا أن يكون بالملازمة وهي اما عقلية قطعية لقاعدة اللطف، وإما عادية وهي أمّا حدسية غالبية أو حدسية اتفاقية، ولم يتكلم في ضعف أو قوّة هذه الأقوال والاحتمالات، وعقد هذا الأمر يكون حول تضعيف تلك الأقوال.

أمّا قاعدة اللطف وهي باطلة: لأنه أنما يجب نصب طريق الى الأحكام الواقعية وقد فعله بنصب الأمام عجل الله تعالى فرجه وليس معناه رفع الموانع عن

الثاني: أنه (١) لا يخفى أنّ الاجتماعات المنقولة اذا تعارض اثنان

الوصول اليها اذا كان ذلك بفعل العباد ومعاصيهم، فإنه لا قصور منه سبحانه، وبهذا يرجع ما نقلنا من السيد المرتضى رحمته الله: (أمّا كوننا نحن السبب في غيبته عليه السلام والحرمان عن فيوضاته فلا يجب عليه اللطف حينئذ بل يجب علينا رفع المانع عن غيبته عجل الله تعالى فرجه الشريف. فإن وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وغيبته منا).

والحدس الاتفاقي من فتوى جماعة، فإن الملازمة غير مسلمة فالقول بها باطل.

والاطلاع على رأيه بالحسّ في الدخولي بالنحوين الذين تقدّما بدخوله عليه السلام بشخصه بين جماعة أو العلم برأيه للاطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى، فإن هذا الإجماع نادر جداً في زمان الغيبة ان لم نقل بأنه معدوماً. وأمّا الاجماع التشرفي (الذي هو خبر واحد في الحقيقة واجماع مسامحة) فإنه مجرد احتمال وفرص لم يعلم وقوعه في الخارج، فقد تحصل: ان الطرق المذكورة بأجمعها باطلة ولا يمكن استكشاف المسبب عن طريق الأجماع بجميع المباني المذكورة، فلا يكون الإجماع حجة من جهة نقل المسبب وإنما يكون حجة من باب نقل السبب بالمقدار الذي احرز من لفظه مع ما اكتنفه من حال أو مقال وبما ان الناقل ثقة يكون بمنزلة المحصل بذاك المقدار، كما عرفت تفصيله.

الأمر الثاني

(١) هذا الأمر لبيان تعارض الإجماعين أو الأكثر، ذكر ان التعارض بين الإجماعين يكون في المسبب (قول المعصوم عليه السلام) ولا يكون في السبب، لأن التعارض هو تنافي الدليلين بحسب المدلول على نحو التناقض أو التضاد

منها أو أكثر فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب، وأمّا بحسب السبب فلا تعارض في البين لاحتمال صدق الكل، لكن نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع حينئذٍ لا يصلح لأن يكون سبباً ولا جزء سبب، لثبوت الخلاف فيها إلا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها ولو مع اطلاعه على الخلاف، وهو وإن لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلاً بعيد إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك إلا مجملأً بعيد فافهم.

وهذا يمكن في المسبب، مثل ما ادعي الإجماع على وجوب صلاة الجمعة، واجماع آخر على وجوب صلاة الظهر، ولا يمكن ان يكون الإجماعان كاشفان عن رأيه عليه السلام.

وأما بلحاظ السبب فلا تعارض، إذ لا تنافي ولا تكاذب بين النقلين فيمكن أن يذهب جماعة من الفقهاء بمقدار يحقق الإجماع بنظر الناقل الى وجوب صلاة الجمعة، ويذهب جماعة أخرى منهم بمقدار يحقق الإجماع بنظر الناقل الآخر الى وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة، لكن كلّ منهما لا يصلح لأن يكون سبباً للمنقول إليه بعد فرض وجود الخلاف على غيره، إذ السببية التامة لكل من القولين مستلزم لاجتماع الضدين أو النقيضين.

بل لا يصلح لأن يكون جزء السبب بأن ينضم إليه الإشارات لثبوت الخلاف فيها لأن أحدهما يبعد الحكم الذي يقربه الآخر، وفي هذا الفرض لا يمكن تتميم سببته.

ويستثنى ممّا ذكر ما اذا كان احد النقلين مشتملاً على خصوصية توجب القطع برأيه عليه السلام لو اطلع عليه، مثل أن يكون المجمعون من أهل الدقة والنظر العالي أو كونهم من القدماء، وان اطلع على الخلاف وايجاب الخصوصية للقطع

الثالث: إنه (١) ينقدح ممّا ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر، وأنه من حيث المسبب وآثاره لا بد 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 كلّ مقدار كان اخباره بالتواتر دالاً عليه، كما اذا أخبر به على التفصيل، فربّما لا يكون الا دون حدّ التواتر، فلا بد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الاخبار

برأيه ﷺ مع الاطلاع على الخلاف تفصيلاً غير بعيدٍ ولكن حصوله مع العلم بالخلاف إجمالاً بعيدٌ، لأن من المحتمل أن تكون الفتاوى التي لم يطلع عليها تفصيلاً مانعة للخصوصية، ومع هذا الاحتمال وجداناً كيف يمكن حصول القطع له.

الأمر الثالث

(١) هذا الأمر لبيان نقل تواتر الخبر بخبر الواحد وأنه هل يشترك مع نقل الإجماع في الأحكام؟ وهو خارج عن موضوع البحث، وأنما ألحق الشيخ رحمه الله البحث عنه بالبحث عن نقل الإجماع قال: (ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول وان نقل التواتر في الخبر لا يثبت حجيته ولو قلنا بحجّية خبر الواحد) وفي المتن ذكر: ممّا ذكرنا في نقل الإجماع ينقدح حال نقل التواتر من حيث المسبب وآثاره الخ فيتكلّم تارة في حجّيته بالنسبة الى ثبوت المسبب (قول المعصوم ﷺ) به، واخرى في حجّيته بالنسبة الى نقل السبب وهو إخبار جماعة كثيرة الخبر على نحو يعلم عدم تواطئهم على الكذب.

أمّا حجّيته بلحاظ المسبب فقد ذكر ﷺ: انما يثبت المسبب به اذا تحققت الملازمة عند المنقول اليه فيعتبر في حجّيته أن يكون الإخبار بالتواتر إخباراً

يبلغ المجموع ذاك الحد، نعم (١) لو كان هناك أثرٌ للخبر المتواتر في الجملة - ولو عند المخبر - لوجب ترتيبه عليه ولو لم يدل على ما يحد التواتر من المقدار.

اجملاً بمقدارٍ يوجب قطع المنقول اليه بما أخبر به لو علم به، أي يكون الخبر متضمناً لمقدار من الخبر يكون كافياً لنقل كلام الإمام أو فعله أو تقريره عند المنقول اليه والألم يكن حجةً إلا إذا انضم اليه نقل الأخبار وسائر الإشارات على حدٍّ يحصل له العلم.

وأما حجيته بلحاظ السبب فإنه يثبت بنقل التواتر كلَّ مقدار كان اخبار الناقل مع ما يشتمل من الخصوصيات وقرائن الحال والمقال دالاً على الاخبار فيعامل معه معاملة نقل الاخبار بالتفصيل، فقد يكون ذلك المقدار حدَّ التواتر عند المنقول اليه وقد يكون دون حده، وفي هذا الحال لابد من الحاق مقدارٍ آخر من الاخبار به حتى يبلغ المجموع حد التواتر أي حصول العلم بالمخبر به، فإذا كان الموجب للعلم عند الناقل اخبار عشرة وكان الموجب له عند المنقول اليه اخبار عشرين فمع انضمام اخبار العشرة الاخرى اليه يتم ثبوت التواتر به.

نعم الإشكال المتقدم من عدم شمول دليل حجية الخبر له من جهة عدم كون المنقول حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي يكون جاريّاً في نقل التواتر.

(١) استدرك ممّا ذكره في نقل التواتر سبباً ومسبباً، أنه اذا كان للخبر المتواتر في الجملة (أي ولو عند المخبر) أثراً شرعياً كما اذا نذر ان يحفظ كل خبر ادّعي تواتره، لوجب ترتيب هذا الأثر على المنقول وان لم يكن بالغاً حد التواتر عند المنقول اليه، فإن بلوغه حدَّ التواتر عند الناقل كافٍ لترتيب ذلك الأثر الشرعي عليه.

فصل ممّا (١) قيل باعتباره بالخصوص الشّهرة في الفتوى، ولا يساعده دليل، وتوهم (٢) دلالة أدلة حجّة الخبر الواحد عليه بالفحوى لكون الظن الذي تفيده أقوى مما يفيد الخبر فيه ما لا يخفى،

حُجّة الشّهرة الفتوائية

(١) قال الشيخ رحمه الله: ومن جملة الظنون التي توهم حُجّتها بالخصوص الشّهرة في الفتوى الحاصلة بفتوى جلّ الفقهاء المعروفين، وهي في مقابل الشّهرة الروائية وهي اشتهاار الرواية في المجامع التي عُدّ مرجحاً للخبر عند تعارض الخبرين، والشّهرة العملية ويقصد بها اشتهاار عمل الفقهاء بخبرٍ التي عُدّ جابراً لضعف السند وهما خارجان عن محلّ الكلام.

والكلام في حُجّة الشّهرة الفتوائية مع فرض عدم تمامية دليل الانسداد لحجّة مُطلق الظن، وإنّما يبحث عنها لكونها حجةً بدليل خاصّ ومع فرض عدم افادتها الاطمينان والآفكانت حجةً لحجّة الاطمينان، وذكره أنّه لا يساعده حجية الشّهرة بالخصوص دليلٌ معتبر، وقد استدلوا لحجيتها بالخصوص بامورٍ.

(٢) الدليل الأول: لحجية الشّهرة أدلة حجية الخبر الواحد بالأولوية لأنّ المناط في حجية الخبر هو افادته الظن نوعاً، والظنّ الحاصل من الشّهرة يكون أقوى فلا بدّ أن تكون حجةً بالأولوية، فالدليل متوقفٌ على مقدمتين احدهما: ان مناط حجية الخبر افادته الظن بكون المخبر به هو الواقع، الثانية: ان الظنّ الحاصل من الشّهرة الفتوائية أقوى من الظنّ الحاصل من الخبر الواحد، وأجاب عن الدليل في المتن تبعاً للشيخ رحمه الله بوجهين.

ضرورة (١) عدم دلالتها على كون مناط اعتباره افادته الظن، غايته تنقيح ذلك بالظن، وهو لا يوجب الاّ الظن بأنها أولى بالاعتبار، ولا عبرة به، مع (٢) ان دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة، واضعف (٣) منه توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه، لوضوح ان المراد بالموصول في قوله عليه السلام في الاولى: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» وفي الثانية: «ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فسيؤخذ به» هو الرواية

(١) الوجه الأول: عدم دليل قطعي على ان المناط في حجية الخبر افادته الظن، وذكر السيد الأستاذ: ان ملاك حجية الخبر غلبة مطابقة الخبر للمواقع وهذا لا يحرز في الشهرة وهذا المناط كسابقه لا دليل عليه، غايته تنقيح المناط بالظن ويكون المناط المذكور في الدليل ظنياً ومرجعه الى اثبات حجية الظن بالظن، والأصل عدم حجيته كما تقدم.

(٢) الوجه الثاني: دعوى القطع بأن افادة الظن الخبر لم يكن مناطاً للحجية، وهذه الدعوى غير مجازفة اذ لو كان المناط في حجية الخبر ذلك لزم التعدي منه الى كلّ ما يفيد الظن كالأولية الظنية وفتوى الفقيه، ومن البديهي عدم التزام المستدل بذلك، وهذا يكشف قطعاً ان المناط ليس إفادته الظن.

(٣) الدليل الثاني: التمسك بروايتين واردتين في بيان مرجحات المتعارضين، احدهما: المشهورة ويقصد بها مرفوعة زرارة حيث ذكر فيها (خذ بما اشتهر بين أصحابك)^(١) وتقريب الاستدلال بها: ان المراد بالشهرة

(١) مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ٣٠٣ باب ٩ من الميراث المجوسي ح ٢.

لا ما يعمّ الفتوى كما هو أوضح من أن يخفى، نعم (١) بناءً على حجية

(الشهرة الفتوائية) لتقديم الترجيح بها على الترجيح بالصفات، وقد فرض السائل بعد هذه الفقرة أنهما معاً مشهوران، اذ لو كانا مشهورين كانا موثوقين الصدور، ومعه لا مجال للترجيح بالصفات فلا بد من أن يكون قد فهم منها الشهرة الفتوائية.

الثانية: مقبولة عمر بن حنظلة حيث جاء فيها (ينظر الى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهورٍ عند اصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه) بتقريب: ان المراد من الشهرة فيها وان كانت الروائية (والمراد من الإجماع الشهرة لغرض وجود الشاذ النادر في قبالة) (١) الا أنها معللة والتعليل يقتضي التعميم وان كلّ مشهورٍ لا ريب فيه فتثبت بذلك حجية الشهرة.

وأجاب عن الاولى (مع قطع النظر عن ضعف السند): ان المراد من (ما) الموصول: الرواية، كما ذكره الشيخ رحمته الله دون حكم المشهور بقريظة قول السائل بعد ذلك (قلت: جعلت فداك انهما معاً مشهوران)، أقول: وعلى تقدير ارادة الشهرة الفتوائية كانت مرجحة لا حجة تأسيساً لأنها في سياق بيان المرجح، واستفادة الحجية منه ضعيفة جداً، وعن الثانية أيضاً ان المراد بالموصول في قوله عليه السلام: (ما كان) فاستفادة الشهرة في الرواية أوضح من الاولى للتصريح فيه بقوله عليه السلام (من روايتهما عنّا)، ومع الاغماض عن ذلك وأخذنا بعموم التعليل (فإن المجمع عليه لا ريب فيه) كان المستفاد لزوم الترجيح بكل ما لا ريب فيه بالاضافة الى الرواية الاخرى، فيجب الترجيح بكل ظنٍّ وحينئذٍ يلزم تخصيص الأكثر المستهجن.

(١) هذا استدراكٌ للدليل الأول وهو ان دليل حجية الخبر الواحد ان كان

الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيتهم، بل على حجية كل إماراة مفيدة للظن أو الاطمئنان لكن دون اثبات ذلك خرط القتاد.

بناء العقلاء لا تبعد ثبوت حجية الشهرة بذلك، بدعوى عدم اختصاص بنائهم على حجية خبر الثقة بل على حجية كل إماراة مفيدة للظن بالواقع أو خصوص الظن الإطمئنان منه، وحينئذٍ على تقدير تمامية الاستدلال لا يكون ذلك بالأولوية، نعم يمكن دعوى الملازمة بين حجية الخبر والشهرة الفتوائية، ويمكن أن يكون هذا الاستدراك دليلاً ثالثاً وهو اثبات حجية الشهرة ببناء العقلاء.

وأجاب عنه: بأن دون اثبات عدم اختصاص بناء العقلاء على حجية الخبر وإن بنائهم على حجية كل دليل مظنون خرط القتاد، وما أفاده متين جداً إلا أن عطف الاطمئنان على الظن في غير محله، فإن حجية الاطمئنان ثابتة ببناء العقلاء، فلو أفادت الشهرة الفتوائية الاطمئنان بالحكم الواقعي كان حجة إلا أن حصول الاطمئنان منها بعيد جداً، فتحصل: عدم حجية الشهرة الفتوائية لعدم الدليل عليه كما عليه الماتن تبعاً للشيخ.

انتهى الجزء الثالث من الكتاب



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفهرس

المفاهيم	٥
تعريف المنطوق والمفهوم	٦
مفهوم الشرط	١١
تعدد الشرط واتحاد الجزاء	٤٣
مفهوم الوصف	٥٩
مفهوم الغاية	٦٩
مفهوم الحصر	٧٥
مفهوم اللقب والعدد	٨٦

العام والخاص

تعريف العام والخاص	٩٠
أنواع العام	٩٣
ألفاظ العموم	٩٧
حجية العام المخصص	١٠٦

المخصص المجمع	١١٩
العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص	١٥١
إيقاظ (مخصص المتصل)	١٥٨
الخطابات الشفاهية	١٦٠
ثمرة البحث في الخطاب الشفاهي	١٧١
تعقب العام بالضمير	١٧٧
التخصيص بالمفهوم المخالف	١٨٢
الاستثناء المتعقب للمجمع	١٨٦
تخصيص الكتاب بالخبر الواحد	١٩٠
دوران الأمر بين التخصيص والنسخ	١٩٦
البداء	٢٠٤
ثمرة التخصيص والنسخ	٢٠٩
 مركز دراسة المطلق والمقيد	
تعريف المطلق والمقيد وألفاظهما	٢١٢
مقدمات الحكمة في الاطلاق	٢٣١
الإنصراف	٢٤٠
المطلق والمقيد المتنافيان	٢٤٤
المجمع والمبين	
تعريف المجمع والمبين	٢٥٥
المقصد السادس: الإمارات المعتبرة شرعاً وعقلاً	
القطع	٢٦٠

أحكام القطع

٢٦٨	وجوب العمل على وفق القطع
٢٧٠	منجزية القطع
٢٧٢	حجية القطع ذاتية لا يجعل الجاعل
٢٧٥	التجري
٢٩٣	القطع الموضوعي والطريقي
٣١١	القطع في الموضوع
٣١٩	الموافقة الالتزامية في القطع
٣٢٧	قطع القطاع
٣٣٠	القطع الحاصل من المقدمات العقلية بالحكم الشرعي

الإمارات والحجج

٣٥٨	حجية الظن
٣٦٠	إمكان التعبد بالظن
٣٨٥	تأسيس الأصل في التعبد بغير العلم
٣٩١	حجية الظواهر
٤١٦	قول اللغوي
٤٢٦	الإجماع المنقول

وجوه حجية الاجماع

٤٢٧	الوجه الأول (الحس)
٤٢٨	الوجه الثاني (قاعدة اللطف)
٤٢٨	الوجه الثالث والرابع (الحدس العادي والاتفاقي)

٤٣٠	الوجه الخامس (تشرّفي)
٤٣٢	أنحاء نقل الإجماع
٤٣٣	التعرض لأقوال العلماء في أنحاء الاجماع والجواب عنها
٤٤٦	الشهرة الفتوائية



مركز تحقيقات و نشر علوم اسلامی