

الْوَصُولُ إِلَى  
كِفَايَةِ الْأَصُولِ

تَأليف

المصنف الشيخ الرضا محمد الإمام

السيد محمد الحسيني الشيرازي

١٢٤٧ - ١٤٦٢

الجزء الثالث

مكتبة دارالكتاب

بغروت - لبنان



الوصول إلى  
كفاية الأصول



الْوُصُولُ إِلَى

كِفَايَةِ الْأُصُولِ

تَأَلِيفُ

الْمُرْجِعِ الرَّاحِلِ الْإِمَامِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ الْحُسَيْنِيِّ الشَّيْرَازِيِّ قَدِّسَ سِرُّهُ

١٣٤٧ - ١٤٢٢

الجزء الثالث

مُؤَسَّسَةُ الْبَلَاغِ

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة وسجّلة

الطبعة الأولى

١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م

مؤسسة البلاغ  
للطباعة والنشر والتوزيع



بنر العبد - مدخل مدرسة حارة حريك الرسمية الثانية - بناية فوعاني - الطابق الأول  
ص.ب. ١١٠ - ٧٩٥٢ بيروت ١١٠٧.٢٢٥٠ - هاتف: (٠٣/٥١٤٩٠٥) - فاكس: ٠١/٥٥٣١١٩ - لبنان

الموقع الإلكتروني: [www.albalagh-est.com](http://www.albalagh-est.com)

E-mail: [Albalagh-est@hotmail.com](mailto:Albalagh-est@hotmail.com)

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

وبعد : فهذا الجزء الثالث من (الوصول) في شرح كفاية الاصول للمحقق  
آية الله الخراساني (قدس سره) كتبه للايضاح ، والله اسئل التوفيق والتمام  
والثواب ، انه ولي ذلك ، وهو المستعان .

محمد بن المهدي

كربلاء المقدسة



## المقصد الثالث فى المفاهيم

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

---

### « المقصد الثالث فى المفاهيم »

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

قال السيد الحكيم مد ظله: يعنى تكون تلك الخصوصية مدلولاً اليها باللفظ وبذلك تخرج المداليل الاتزامية مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد، فان اللفظ

ولو بقرينة الحكمة ، وكان يلزمه لذلك وافقه في الايجاب والسلب أو خالفه ، فمفهوم ان جاءك زيد فأكرمه مثلاً لو قيل به قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها

انما يدل على ذي الخصوصية لا غير وهي تستفاد من خارج اللفظ، بخلاف خصوصية المنطوق المستتعبة للمفهوم فانها مدلول عليها باللفظ - انتهى .

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

فتحصل مما تقدم أن المفهوم حكم غير مذكور في القضية ولكن لازم لها من جهة ان القضية مشتملة على خصوصية ولو بقرينة الحكمة تلازم ذلك الحكم غير المذكور سواء ﴿واقفه﴾ أي وافق المفهوم لفظ القضية ﴿في الايجاب﴾ نحو «صل من قطعك» فانه يدل على صلة الوصول بطريق أولى ﴿والسلب﴾ نحو قوله تعالى « فلا تقل لهما اف »<sup>(١)</sup> ، فانه يدل على عدم ضربهما بطريق أولى .

وهذا القسم - أعني ، وافق المفهوم مع المنطوق ايجاباً وسلباً - يسمى بمفهوم الموافقة و لحن الخطاب ﴿أو خالفه﴾ بأن كان المفهوم ايجاباً والمنطوق سلباً نحو «ان لم يجئك زيد فأهته» فان مفهومه ان جائك فلا تهنه، أو بالعكس نحو «ان جاءك فأكرمه» فان مفهومه ان لم يجئك فلا تكرمه ﴿فمفهوم ان جائك زيد فأكرمه﴾ مثلاً لو قيل به قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها ﴿الجار متعلق بقوله « سالبة»﴾ أي ان كلا من الشرط والجزاء في المفهوم مقترن بحرف السلب، اذ المفهوم

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

ان لم يجتثك فلا تكرمه .

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

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

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

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

لانه حكم لغير مذکور كما فسر به ، وقد وقع فيه النقص والابرام بين الاعلام مع انه لا موقع له كما أشرنا اليه في غير مقام ، لانه من قبيل شرح الاسم كما في التفسير اللغوي .

ومنه قد انقدح حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام فلا يهمننا

التصدي ذلك ، كما لا يهمننا بيان

وأما موضوعه - أعني زيدا - فهو مذکور في الكلام ، ولهذا لا يصح أن يقال في تعريف المفهوم ﴿انه حكم لـ﴾ موضوع ﴿غير مذکور﴾ في اللفظ ﴿كما فسر به﴾ والمفسر هو العضدي كما حكى ﴿وقد وقع فيه﴾ أي في هذا التفسير ﴿النقص والابرام بين الاعلام﴾ فقد قيل بأن هذا التعريف غير مطرد لشموله لمقدمة الواجب ، فان وجوب المقدمة المستفاد من وجوب ذبيها حكم لغير مذکور ، اذ المقدمة لم تذكر في القضية المفيدة لوجوب ذبيها ، وغير منعكس لخروج نحو «أكرم زيدا ان جاءك» فان مفهومها عدم وجوب اكرام زيد على تقدير عدم المجيء وموضوع هذا الحكم المفهومي وهو زيد مذکور في القضية ﴿مع انه لا موقع له﴾ أي للنقص والابرام ﴿كما أشرنا اليه في غير مقام لـ﴾ ما تقدم من ﴿انه من قبيل شرح الاسم كما في التفسير اللغوي﴾ فانهم انما هم في صدد شرح الاسم في اللغات وتبديل ألفاظها بألفاظ أظهر منها لدى العرف باعتقادهم ، ومثل هذا النحو من التفسير قد يكون أعم وقد يكون أخص .

﴿ومنه قد انقدح حال غير هذا التفسير﴾ المنسوب الى العضدي ﴿مما ذكر في المقام﴾ كما في التقريرات وغيره ﴿فلا يهمننا التصدي لذلك﴾ أي لغير هذا التفسير من سائر التفاسير ﴿كما﴾ تقدم من انه ﴿لا يهمننا بيان﴾ النقص والابرام في تعريف العضدي .

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

ثم ان ههنا نزاعاً آخر ، وهو انه هل المفهوم من صفات المعنى والمدلول أو من صفات الدلالة؟ وأما القول بأنه من صفات الدال فلم يذهب اليه أحد ، وتوضيح ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهي ان الصفات على ثلاثة أقسام : «الاول» صفات المدلول كالكلية والجزية والذاتية والعرضية ونحوها. مثلاً لفظ الانسان ليس كلياً وكذا دلالة الانسان على معناه ليست كلية وانما الكلي هو مدلول الانسان ، وعلى هذا فلو اتصف لفظ الانسان أو دلالاته على معناه بالكلية كان من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف، اذ الموصوف الحقيقي هو المعنى لا اللفظ والدلالة .

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

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

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

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

والمفهوم بالحكم ، فيقولون المنطوق هو الحكم المستتبع والمفهوم هو الحكم المستتبع ، ومن البديهي ان الحكم هو المدلول لا الدلالة - فتأمل .  
 ﴿ وتوصيف الدلالة ﴾ بالمفهوم والمنطوق ﴿ أحياناً ﴾ كما يقولون الدلالة المنطوقية أقوى من الدلالة المفهومية ﴿ كان من باب التوصيف بحال المتعلق ﴾ لا من التوصيف بحال الموصوف<sup>(١)</sup>.

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

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

(١) يعنى الدلالة التي مدلولها منطوقى أو مفهومي كما ان معنى الانسان كلى الانسان

## فصل

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

ظهر ان النزاع انما هو في الصغرى لانني الكبرى، فقول بعض العلماء هل المفهوم حجة أم لا يراد به ما ذكرنا، فهو عبارة أخرى عن قولهم هل للقضية الشرطية مفهوم أم لا .

### (فصل)

في مفهوم الشرط

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

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

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

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

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

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

الثاني : ﴿أو منع دلالتها على الترتب﴾ بأن يقول : لانسلم ترتب الجزاء على الشرط - وان سلمنا الملازمة بينهما - بل الجملة الشرطية انما تدل على عدم الانفكالك بينهما ، ومن الممكن ان يكونا موجودين في عرض واحد نحو « ان كان الخمر حراماً كان بيعها باطلا » مع ان كلامهما معلول للاسكار مثلاً - فتأمل<sup>(١)</sup>.

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

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

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

(٢) وجهه ما تقدم من ان الترتب على العلة الناقصة يستلزم الانتفاء عند الانتفاء نعم لا يستلزم الثبوت على الثبوت .

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

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

(وأما) ما ذكر من الوجوه الثلاثة الاخر للمنح ، أعني المنع عن أنه بنحو الترتب أو المنع عن كون الترتب على نحو الترتب على العلة ، فضلاً عن كونها منحصرة فله مجال واسع إذ لا دلالة للجمله الشرطية الا على الملازمة ، والغالب تعدد العلة وكون الملازمة من جهة كونها معلولين لعللة .  
ثالثة .

(ودعوى تبادل اللزوم) من الجمله الشرطية والترتب للجزاء على الشرط بنحو الترتب على العلة المنحصرة حتى تكون مفيدة للمفهوم مع كثرة ما نرى من استعمالها فى الترتب على نحو الترتب على العلة الغير المنحصرة منها أى من العلة نحو « اذا كانت الشمس طالعة فالغرفة مضيئة » فان اضاءة الغرفة مترتبة على طلوع الشمس لكنها غير منحصرة فى الطلوع بل لها اسباب آخر بل كثيراً ما تستعمل الجمله الشرطية فى مطلق اللزوم بل بالترتب بينهما أصلاً ، بل يكونان معلولين لعللة ثالثة نحو « كلما كان الضوء موجوداً

بعيدة عهدتها على مدعيها .

كيف ولا يبرى في استعمالها فيها عناية ورعاية علاقة بل انما تكون ارادته كارادة الترتب على العلة المنحصرة بلاعناية كما يظهر على من أمعن النظر وأجال البصر في موارد الاستعمالات وفي عدم الالزام والاخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات

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

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

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

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

فانت معترف بعدم الدين حينئذ .

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

﴿و﴾ أما دعوى الدلالة ﴿للجملة الشرطية على المفهوم﴾ بادعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومية الى ما هو أكمل أفرادها وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها ﴿اذ بقية أقسام اللزوم - أعني اللزوم بين العلة غير المنحصرة ومعلولها وبين المعلولين لعللة ثالثة ليست بهذه الشدة والكمال﴾ ففاسدة جداً ﴿خير قوله: « وأما دعوى ﴾ ﴿لعدم كون الاكتمالية موجبة للانصراف الى الاكمل﴾ وانما سبب الانصراف هو كثرة الاستعمال بملاحظة انس اللفظ بهذا المعنى حينئذ ﴿لا سيما مع كثرة الاستعمال في غيره﴾ أي غير ما كان الترتب بنحو العلة المنحصرة ﴿كما لا يكاد يخفى﴾ بل لو كان هنا انصراف لكان في غيره لما ذكر من أن منشأ كثرة الاستعمال .

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

أكمل مما اذا لم تكن العلة بمنحصرة، فان الانحصار لا يوجب أن يكون ذلك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة في معلولها أكد وأقوى .

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

﴿أكمل مما اذا لم تكن العلة بمنحصرة، فان الانحصار﴾ في العلة ﴿لا يوجب ان يكون ذلك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة في معلولها أكدواقوى﴾ من الربط الذي بين العلة غير المنحصرة وبين معلولها، فالعلاقة للزومية في العلة المنحصرة وغيرها هي علاقة العلة والمعلول بدون تفاوت، بل يمكن ادعاء ان اللزوم لا يتصف بالكمال والنقص أصلاً .

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

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

قلت : أولاً هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما ههنا والا لما كان معنى حرفياً كما يظهر وجهه بالتأمل .  
وثانياً :

تقيده بوجود الشيء في ظرف وجود العلة الاخرى بوجوب المفهوم .  
﴿قلت﴾ : قياس مانحن فيه بالامر غير صحيح ، اذ ﴿أولاً هذا﴾ التمسك بالاطلاق انما يصح ﴿فيما تمت هناك مقدمات الحكمة ، ولا تكاد تنسجم فيما هو مفاد الحرف كما ههنا﴾ فان التعليق مفاد أداة الشرط، ومن الواضح أن المعنى الحرفي لا يتصف بالاطلاق والتقييد ، اذ هما انما يتصوران فيما يمكن لحاظه وهو المعنى الاستقلالي وأما المعنى الالي الحرفي فلحاظه موجب لانقلابه الى المعنى الاسمي ﴿والا﴾ فلو أمكن جريان مقدمات الحكمة هنا ﴿لما كان﴾ التعليق المستفاد من أداة الشرط ﴿معنى حرفياً كما يظهر وجهه بالتأمل﴾ .  
ويمكن أن يستدل لعدم قابلية التعليق المستفاد من أداة الشرط للاطلاق بوجه آخر، وهو انه معنى حرفي والمعاني الحرفية جزئية - كما قرر في محله - والجزئي غير قابل للاطلاق والتقييد، وانما الاطلاق والتقييد بجريان في المعاني الاسمية الكلية .

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

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

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

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

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

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

ضرورة ان كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب محتاج في تعيينه الى القرينة مثل الاخر بـلاتفاوت أصلاً كما لا يخفى. ثم انه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط بتقريب انه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده ، ضرورة انه لو قارنه أو سبقه الاخر لما أثر وحده ، و

المقام ، اذ الاطلاق ليس قابلاً لكون العلة منحصرة حتى يحمل الاطلاق عليه ﴿ ضرورة ان كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب ﴾ أعني الترتب على العلة المنحصرة والترتب على العلة غير المنحصرة ﴿ محتاج في تعيينه الى القرينة مثل الاخر بـلاتفاوت أصلاً كما لا يخفى ﴾ .

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

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

قضية اطلاقه انه يؤثر كذلك مطلقاً .

وفيه انه لا يكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع اطلاقه كذلك ،  
الا انه من المعلوم ندرة تحققه لولم نقل بعدم اتفاهه .

فتلخص بما ذكرناه انه لم ينهض دليل على وضع مثل

خلاف ﴿قضية اطلاقه﴾ أي اطلاق الشرط - أي المجيء - اذ مقتضى اطلاق  
قوله « ان جاء زيد فأكرمه » ﴿انه يؤثر كذلك﴾ أي وحده ﴿مطلقاً﴾ سواء قارنه  
آخر أو سبقه أم لا .

والحاصل: ان الظاهر من الجملة الشرطية انه كلما وجد الشرط كان هو المؤثر  
ولو فرض ان هناك شرطاً آخر يلزم عدم تأثير هذا الشرط كلما وجد، اذ لو سبقه الشرط  
الثاني أو قارنه كان التأثير للسابق أو تشاركاً في التأثير ، فاطلاق ان هذا الشرط  
مؤثر يقتضى عدم شرط آخر المستلزم لكون الشرط المذكور علة منحصرة .  
ثم انه قد يفرق بين هذا الاطلاق وبين الاطلاق السابق بأن التمسك كان هناك  
باطلاق الهيئة وهنا باطلاق المادة، أو هناك باطلاق كلمة « ان » مع قطع النظر عن  
متعلقها وهنا بمجموع الجملة .

﴿وفيه انه لا يكاد تنكر الدلالة على المفهوم﴾ والانتفاء عند الانتفاء ﴿مع﴾  
اطلاقه كذلك ﴿بأن يفهم من الجملة الشرطية ان الشرط مؤثر في الجزاء مطلقاً سبقه  
شرط آخر أو قارنه أم لا﴾ الا انه من المعلوم ندرة تحققه ﴿أي تحقق هذا النحو من  
الاطلاق﴾ لولم نقل بعدم اتفاهه ﴿فان الغالب ان المتكلم بالجملة الشرطية في مقام  
تأثير الشرط في الجزاء، وليس في نظره لحاظ أمر آخر أصلاً، فلا يخطر بباله  
المقارنة بين هذا الشرط وأمر آخر .

﴿فتلخص بما ذكرناه انه لم ينهض دليل على وضع مثل﴾ كلمة

« ان » على تلك الخصوصية المستتعبة للانتفاء عند الانتفاء ولم تقم عليها قرينة عامة ، اما قيامها أحياناً كانت مقدمات الحكمة أو غيرها مما لا يكاد ينكر ، فلا يجدي القائل بالمفهوم انه قضيته الاطلاق في مقام من باب الاتفاق ، واما توهم انه قضية اطلاق الشرط بتقريب ان مقتضاه تعينه كما ان مقتضى اطلاق الامر تعين الوجوب ،

﴿ ان - على تلك الخصوصية المستتعبة للانتفاء عند الانتفاء ، و ﴾ كذلك تبين انه ﴿ لم تقم عليها ﴾ أي على تلك الخصوصية المستتعبة ﴿ قرينة عامة ﴾ أي مقدمات الحكمة اللازمة بسبب شهرة أو غيرها ﴿ أما قيامها ﴾ أي القرينة ﴿ أحياناً كانت ﴾ تلك القرينة ﴿ مقدمات الحكمة أو غيرها مما لا يكاد ينكر ، فلا يجدي القائل بالمفهوم ﴾ المريد اثباته كلياً كلما وجد شرط ﴿ انه ﴾ أي المفهوم ﴿ قضيته الاطلاق في مقام من باب الاتفاق ﴾ فان الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكنباً .

﴿ وأما توهم انه ﴾ أي المفهوم ﴿ قضية اطلاق الشرط بتقريب ﴾ آخر وحاصله قياس مانحن فيه بالوجب التعيني والتخييري .

بيان ذلك : ﴿ ان ﴾ اطلاق الشرط ﴿ مقتضاه تعينه ﴾ أي تعين هذا الشرط في المؤثرية دون غيره ﴿ كما ان مقتضى اطلاق الامر تعين الوجوب ﴾ لالتخير بينه وبين غيره .

توضيحه : ان العلة على قسمين منحصرة وغير منحصرة ، وكذلك الواجب على قسمين تعيني وتخييري ، والعلة المنحصرة كالواجب التعيني اذ كلاهما معين وغير المنحصرة كالواجب التخييري اذ كلاهما غير معين فكما ان الاطلاق في باب الواجب يحمل على التعيني كذلك الاطلاق في الشرط يحمل على المنحصرة

ففيه ان التعين ليس في الشرط نحو يغير نحوه فيما اذا 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 فانه واحد أو متعدداً كان نحوه واحد أو دخله في المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كى تتفاوت عند الاطلاق اثباتاً وكان الاطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل لاحتياج

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

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

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

ماله العدل الى زيادة مؤنة وهو ذكره بمثل - أو كذا - واحتياج ما اذا كان الشرط متعدداً الى ذلك انما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطية ، فنسبة اطلاق الشرط اليه لا تختلف - كان هناك شرط آخر أم لا - حيث كان مسوقاً لبيان شرطية بلا اهمال

ماله العدل الى زيادة مؤنة ﴿ في اللفظ ﴾ وهو ذكره بمثل - أو كذا - ﴿ كما تقدم فحيث لم يذكر العدل كشف الاطلاق عن التعيين .

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

وبهذا تبين عدم الفرق بين المقام وبين مقام الواجب التعيني والتخيري .

قلت: نعم نحتاج في كلا الموضعين الى ذكر العدل، والفرق ان الاحتياج

في الواجب لاجل بيان نحو الوجوب، وليس كذلك في الشرط لان ذكر العدل فيه ﴿ انما يكون لبيان التعدد ﴾ وان كل واحد منهما يؤثر في الجزء ﴿ لا لبيان نحو الشرطية ﴾ اذ الشرطية والتأثير لا تختلف باختلاف تعدد الشرط ووحده، بل الشرط معناه التأثير في كل مكان بخلاف الوجوب، فان نحو الوجوب يختلف باختلاف التعيينية والتخيرية ﴿ فنسبة اطلاق الشرط اليه لا تختلف - كان هناك شرط آخر أم لا - حيث ﴾ متعلق بلا يختلف ﴿ كان مسوقاً لبيان شرطية بلا اهمال

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

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

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

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

وهذا بخلاف الوجوب، فان المولى اذا كان فى مقام البيان لا بد له أن يبين العدل - لو كان - فلوقال « أطمع » مطلقاً فيما كان الواجب أحد الامرين الصيام أو الاطعام .

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

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

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

﴿ هذا، مع انه لو سلم ﴾ كون اطلاق الشرط مثل اطلاق الواجب ، فكما يقتضي في الواجب عدم العدل يقتضي في الشرط عدم شرط آخر، لكننا نقول : ﴿ لايجدي ﴾ هذا التنظير ﴿ القائل بالمفهوم لماعرفت ﴾ من ﴿ أنه لايكاد ينكر ﴾ المفهوم ﴿ فيما اذا كان مفاد الاطلاق من باب الاتفاق ﴾ از المتكلم في الغالب انما هو بصدد كون هذا الشرط مؤثراً، وايس في مقام بيان أن لا مؤثر غيره .

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

فان قوله تعالى : « واستشهدوا شهيدين ممن رجالكم »<sup>(١)</sup> يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه شاهد آخر ، فانضمام الثانى الى الاول شرط فى القبول ثم علمنا ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول شرط فى القبول ثم علمنا ان ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً ، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى مثل الحرارة فان حين ما نابه شرط آخر .

مثلا : لوقال المولى « ان جاءك زيد فأكرمه » افاد كلمة ان تعليقي وجوب الاكرام على المجيء وليس ممنوعاً ان يخالف المجيء شرط آخر كطلب العلم فيعلق الحكم عليه ايضاً ، فيكون الحاصل من الشرطين : ان جاءك زيد أو طلب العلم فأكرمه .

ثم ان السيد « ره » مثل بالشرط اللغوي فقال : ﴿ فان قوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » يفيد تعليق الحكم - اعني قبول قول الشاهد الواحد بانضمام شاهد آخر اليه - بحيث ﴿ يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه شاهد آخر ﴾ وهذا معنى الاشتراط ، اذ لولاه لكفى الواحد ﴿ فانضمام الثانى الى الاول شرط فى القبول ثم علمنا ﴾ من الخارج عن هذا اللفظ ﴿ ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول شرط فى القبول ﴾ فقام هذا الشرط مقام الشرط الاول .  
﴿ ثم علمنا ان ضم اليمين يقوم مقامه ايضاً ﴾ فيكون شرط قبول قول الشاهد الواحد احد امور ثلاثة ضم شاهد آخر أو امرأتين أو يمين ﴿ فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى مثل الحرارة ، فان ﴾ الشمس طلوعها شرط فى

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

والجواب : انه « قده » ان كان بصدد اثبات امكان نيابة بعض  
الشروط عن بعض في مقام الثبوت ، وفي الواقع فهو مما لا يكاد ينكر  
ضرورة

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

وانما مثل بهما السيد « ره » بجامع المدخلية . وحاصله ان مدخلية أمر بالنسبة  
الى امر - سواء أدبت بلفظ التعليق ام لا وسواء كان جزءاً أو علة تامة أو شرطاً -  
انما تكون في الوجود فقط ، بمعنى تعليق وجود الشيء بوجود غيره .  
اما الانتفاء عند الانتفاء الذي هو محط الكلام فلا ، لاحتمال قيام شيء آخر  
مقام الشيء الاول .

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

ان الخصم يدعى عدم وقوعه في مقام الاثبات ، ودلالة القضية الشرطية عليه وان كان بصدد ابداء احتمال وقوعه فمجرد الاحتمال لا يضره مالم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً كما لا يخفى .

(ثانيها) انه لو دل لكان باحدى

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

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

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

الدلالات والملازمة كبطلان التالي ظاهرة . وقد اجيب عنه بمنع بطلان التالي وان الالتزام ثابت ، وقد عرفت بما لامزيد عليه ماقيل أو يمكن أن يقال في اثباته أو منعه فلا تغفل .

(ثالثها) قوله تبارك وتعالى « ولا تكررهما فتياتكم على البغاء ان اردن تحصناً »<sup>(١)</sup> . وفيه ما لا يخفى ضرورة ان استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له - أحياناً

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

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

﴿وفيه ما لا يخفى ضرورة ان استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له - أحياناً

وبالقريئة - لا يكاد ينكر كما فى الاية وغيرها ، وانما القائل به انما يدعى ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقريئة عامة كما عرفت .

بقى هنا امور :

(الاول) ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط

عند انتفائه لانتفاء شخصه ،

وبالقريئة - ❖ الخارجية أو الداخلية ❖ لا يكاد ينكر كما فى الاية وغيرها ❖ وانما تكون فائدة الشرط حث المولى على عدم الاكراه ، فانهم مع قلة عقولهم او اردن التحصن فالمولى احق بهذه الارادة ❖ وانما القائل به ❖ أي بالمفهوم ❖ انما يدعى ظهورها ❖ أي الجملة الشرطية ❖ فيما له المفهوم ❖ أي ظهور الجملة فى معنى يشتمل على خصوصية مستتبة للمفهوم ❖ وضعاً أو بقريئة عامة كما عرفت ❖ ولا يضره استعمالها فى بعض الموارد فيما لا مفهوم له ، اذ لا عبرة بالاستعمال المقرون بالقريئة وانما العبرة بالظهور . وربما يقال : ان الشرط فى الاية لتحقق الموضوع ، وفيه تأمل .

❖ بقی هنا امور ❖ ثلاثة :

الامر ❖ (الاول) ❖ فى تحقيق معنى المفهوم وان المنتفى عند انتفاء الشرط ماهو ،

فنقول : الحكم قد يلاحظ شخصياً كالاكرام الذى هو معلول للمجىء وقد يلاحظ نوعياً كالاكرام المطلق ، لا نزاع بين القائلين بالمفهوم وعدمه فى الاول وانما النزاع فى الثانى .

بيان ذلك : ❖ (ان المفهوم ❖ عند منبته ❖ هو انتفاء سنخ الحكم ❖ اعني انتفاء

الاكرام الذى هو سنخ الاكرام ❖ المعلق على الشرط عند انتفائه ❖ أي انتفاء الشرط

❖ لا انتفاء شخصه ❖ أي شخص ذلك الحكم المعلق على الشرط ، فانه لانزاع

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

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

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

﴿ وما ذكرنا من ان النزاع انما هو في الدلالة على انتفاء سنخ الحكم تعرف أنه ﴾ لا يتمشى الكلام - في ان للمقضية الشرطية مفهوماً أو ليس لها مفهوم - الا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء ﴿ أي الحكم الذي هو الجزاء ﴾ وانتفائه ﴿ عطف على ثبوت سنخ الحكم ﴾ عند انتفاء الشرط ممكناً ﴿ بأن كان هناك سنخ الحكم ﴾ وانما وقع النزاع في ان لها ﴿ أي للجمل الشرطية ﴾ دلالة

على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة ومن هنا انقذ انه ليس من المفهوم ودلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والندور والإيمان كما توهم ، بل عن الشهيد في تمهيد القواعد : انه

على الانتفاء عند الانتفاء ﴿ كما يدعيه القائل بالمفهوم ﴾ (أو لا يكون لها دلالة) ﴿ كما يدعيه من لا يقول بالمفهوم .

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

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

﴿ ومن هنا ﴾ الذي ذكرنا من انه لا يتمشى الكلام الا فيما كان ثبوت نسخ الحكم ممكناً ﴿ انقذ أنه ليس من المفهوم ودلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والندور والإيمان ﴾ وفي بعض النسخ : « دلالة القضية » الخ .

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

لاشكال في دلالتها على المفهوم ، وذلك لان انتفاءها عن غير ماهو  
 المتعلق لها من الاشخاص التي تكون بألقابها أو بوصف شيء أو  
 بشرطه مأخوذة في العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو الوصف  
 أو اللقب عليه ، بل لاجل انه اذا صار شيء وفقاً على أحد أو وصى  
 به أو نذر له الى غير ذلك لايقبل أن يصير وفقاً على غيره أو وصية  
 أو نذراً له وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد  
 المتعلق قد عرفت انه عقلي مطلقاً ،

لاشكال في دلالتها على المفهوم ولكن لا يخفى بطلان استناد عدم الجواز الى  
 المفهوم (وذلك لان انتفاءها) أي انتفاء دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء  
 عن غير ماهو المتعلق لها من الاشخاص (بيان ما التي تكون) تلك الاشخاص  
 (بألقابها) نحو وقفت داري للفقير (أو بوصف شيء) نحو للرجل العادل  
 (أو بشرطه) نحو بشرط أن يكون مسلماً (مأخوذة في العقد) أي عقد الوصية  
 والوقف ونحوهما (أو مثل العهد) كالنذر واليمين والعهد (ليس بدلالة الشرط  
 أو الوصف أو اللقب عليه) أي على الانتفاء .

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

ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له .  
 (اشكال ودفع) املك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو  
 سنخ الحكم لانفس شخص الحكم في القضية ، وكان الشرط في  
 الشرطية انما وقع شرطاً بالنسبة الى الحكم الحاصل بانشائه دون غيره ،  
 فغاية قضيتها انتفاء ذلك الحكم بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه

بقوله : ﴿ واو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له ﴾ مما علق الكلي على  
 الموضوع .

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

### « اشكال ودفع »

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

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

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

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

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

وأما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه فلا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به من خصوصيات ما اخبر به واستعمل فيه اخباراً لانشاءً وبالجملة كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار به كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه . و

المعلق جنس الوجوب.

﴿وأما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها﴾ أي الصيغة ﴿فيه﴾ أي في الوجوب ﴿فلا تكاد تكون﴾ تلك الخصوصية الاستعمالية ﴿من خصوصيات معناها﴾ أي معنى الصيغة ﴿المستعملة﴾ تلك الصيغة ﴿فيه﴾ أي في هذا المعنى الخاص ﴿كما لا يخفى﴾ فإن الانشاء كالأخبار إنما هما من خصوصيات الاستعمال لا من خصوصيات المستعمل فيه، و﴿كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به﴾ في قولنا «أن جاءك زيد فأكراهه واجب» ﴿من خصوصيات ما اخبر به واستعمل فيه اخباراً لانشاءً﴾ كذلك لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه .

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

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

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

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

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

وبذلك قد انقده فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الاشكال من التفرقة بين الوجوب الاخباري والانشائي بأنه كلي في الاول وخاص في الثاني ، حيث دفع الاشكال بأنه لا يتوجه في الاول لكون الوجوب كلياً ، وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية ، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً الى ارتفاع العلة المأخوذة فيها ، فانه

جزئياً - فندبر .

وبذلك ﴿ الذي ذكرنا من كون المعنى في الجزاء كلياً ، وانما خصوصية الانشائية مبروطة بالاستعمال لا المستعمل فيه ﴾ قد انقده فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الاشكال من التفرقة بين الوجوب الاخباري ﴿ المعلق على الشرط نحو ﴾ ان جاء زيد وجب اكرامه ﴿ والانشائي ﴿ نحو ﴾ اكرمه ﴿ بأنه كلي في الاول وخاص ﴿ وجزئي ﴿ في الثاني ، حيث دفع الاشكال ﴿ الذي تقدم في قولنا ﴿ لعلك تقول ﴾ ﴿ بأنه لا يتوجه في الاول ﴿ وهو ما كان المعلق على الشرط جملة خبرية ﴿ لكون الوجوب كلياً ، وعلى الثاني ﴿ وهو ما كان المعلق على الشرط جملة انشائية أجب بعد تسليم كون الوجوب المعلق جزئياً ﴿ بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه ﴿ في هذا القسم الثاني عند ارتفاع المقدم ﴿ من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية ﴿ بمعنى أنه حيث وقع هذا الوجوب الجزئي الشخصي جزاء للشرط ، وبعده انتفائه كان اللازم انتفاء جنس الحكم وسنخ الوجوب عند انتفاء الشرط ، ولا يمكن أن يكون مفيداً لانتفاء شخص الوجوب والا لم يكن لاداة الشرط فائدة أصلاً ﴿ حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً الى ارتفاع العلة ﴿ التي هي الشرط ﴿ المأخوذة فيها ﴿ أي في الجملة الشرطية ﴿ فانه ﴿ أي

يرتفع ولولم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب والوصف  
وأورد على ما تفصلي به عن الاشكال بما ربما يرجع الى ما ذكرناه بما  
حاصله ان التفصلي لا يبتنى على كلية الوجوب لما أفاده

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

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

﴿ و ﴾ قد ﴿ أورد ﴾ صاحب التقريرات ﴿ على ما تفصلي به عن الاشكال بما  
ربما يرجع الى ما ذكرناه ﴾ يعني أن بعضهم أجاب عن الاشكال المتقدم في قولنا  
« اشكال ودفع » بجواب يرجع حاصله الى جوابنا السابق فسي قولنا « ولكنك  
غفلت » الخ الذي كان حاصله أن الجزاء في الجملة الشرطية كلي اخباراً كان أم  
انشاءً ﴿ بما حاصله ﴾ متعلق بأورد ﴿ أن التفصلي ﴾ عن الاشكال ﴿ لا يبتنى على  
كلية الوجوب ﴾ في الانشاء المعلق على الشرط ﴿ لما أفاده ﴾ صاحب  
التقريرات ، وهذا وجه عدم الابتداء - أي يمكن التخلص عن الاشكال بما ذكرناه -  
من أن ارتفاع مطلق الوجوب من فوائد العلية الخ ، وحينئذ لانحتاج الى جعل  
الوجوب كلياً .

وكون الموضوع في الانشاء عاماً لم يقيم عليه دليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه حيث ان الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الالفاظ وذلك لما عرفت من ان الخصوصيات في الانشاءات والابخارات انما تكون ناشئة من الاستعمالات بلاتفاوت أصلاً بينهما . ولعمري لا يكاد ينقضى تعجبي كيف تجعل خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه مع انها كخصوصيات الاخبار تكون ناشئة من الاستعمال ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال

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

﴿ولعمري لا يكاد ينقضى تعجبي كيف تجعل﴾ بالبناء للمفعول ﴿خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه﴾ المقتضى لجزئية المعنى ﴿مع أنها﴾ أي خصوصيات الانشاء ﴿كخصوصيات الاخبار تكون ناشئة من الاستعمال، ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال﴾ اذ المستعمل فيه

كما هو واضح لمن تأمل .

(الامر الثاني) انه اذا تعدد الشرط مثل «اذا خفى الاذان فقصر» و «اذا خفى الجدران فقصر» فبناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم لا بد من التصرف ورفع اليد عن الظهور ، اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر فيقال بانتفاء وجوب القصر

لابد وان يوجد قبل الاستعمال حتى يستعمل فيه اللفظ، فالانشائية والاعبارية اللتان تتحققان مع الاستعمال لا يعقل دخلهما في المستعمل فيه ﴿ كما هو واضح لمن تأمل ﴾ هذا ولكن المصنف «ره» لم يجب عما ذكره القرارات من استفادة سنخ الوجوب من أداة الشرط، مع أن فيه ما فيه - فتدبر .

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

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

عند انتفاء الشرطين ، واما برفع اليد عن المفهوم فيهما فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شىء آخر فى الجزاء . بخلاف الوجه الاول فان فيهما الدلالة على ذلك ، واما بتقييد اطلاق الشرط فى كل منهما بالآخر

عند انتفاء الشرطين ﴿ فكلما حصل أحد الشرطين وجب القصر ، وحيث لم يحصلوا وجب التمام ، خفاء الجدران وحده كاف وان لم يخف الاذان ، وخفاء الاذان وحده كاف وان لم يخف الجدران ، وخفاء كليهما بطريق أولى . أما لو لم يخفيا بل كانا بارزين وجب التمام .

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

٣ - ﴿ واما بتقييد اطلاق الشرط ﴾ أي المنطوق ﴿ في كل منهما بالآخر ﴾ فيكون معنى اذا خفى الاذان : اذا خفى الاذان بشرط خفاء الجدران ، واذ خفى الجدران بشرط خفاء الاذان .

وعلى هذا فيكون القصر واجباً حيث يخفى الاذان والجدران كلاهما ،

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

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

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

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

كما ان العقل ربما يعين هذا الوجه بملاحظة ان الامور المتعددة بما هي مختلفة لا يمكن أن يكون كل منهما مؤثراً فى واحد ، فانه لا بد من الربط الخاص بين العلة والمعلول ، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين بماهما اثنان ، ولذلك أيضاً

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

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

ثم لا يذهب عليك أن هذا الدليل على تقدير تماميته انما يجرى فى الفاعل بالجبر كما لا يخفى .

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

لا يصدر من الواحد الا الواحد . فلا بد من المصير الى ان الشرط في الحقيقة واحد ، وهو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم وبقاء اطلاق الشرط في كل منهما على حاله ،

﴿ لا يصدر من ﴾ العلة ﴿ الواحد ﴾ة ﴿ الا ﴾ المعلول ﴿ الواحد ﴾ وهذه القضية عكس ما تقدم من انه لا يصدر المعلول الواحد الا من العلة الواحدة .  
والحاصل : ان المعلول الواحد لا بد وأن يصدر من العلة الواحدة ، كما وان العلة الواحدة لا يصدر منها الا معلول واحد ﴿ فلا بد ﴾ حينئذ ﴿ من المصير ﴾ في مسألة الشروط المتعددة ﴿ الى ان الشرط في الحقيقة واحد ، وهو المشترك بين الشرطين ﴾ فهو المؤثر في الجزاء كما تقدم من مثال البعد عن البلد في اشتراط القصر .

ثم ان القول بأن الشرط هو الجامع انما يكون ﴿ بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم وبقاء اطلاق الشرط في كل منهما على حاله ﴾ قال السيد الحكيم مد ظله في قوله « فلا بد » تفريع على قوله « ولعل العرف » وقوله « كما ان العقل . . . » الخ يعني بعد مساعدة العرف على الثاني ، وبناء العقل على امتناع تأثير كل من الشرطين بخصوصه في الجزاء ، لا بد من الجمع بين القول بعدم المفهوم للقضية الشرطية عند التعدد والقول بأن الشرط هو الجامع بين الشرطين<sup>(١)</sup> انتهى .

ولكن هذا انما يتم مع بقاء اطلاق الشرط ، بحيث يؤثر كل شرط بسبب وجود الجامع في ضمنه بلا اعتبار انضمام الشرط الاخر اليه . أما لو لم نقل ببقاء هذا الاطلاق فاللازم القول بتأثير الشرطين معاً ، فلا يستقيم قول المصنف « ره » :

(١) حقايق الاصول ج ١ ص ٤٦١ .

وان كان بناء العرف والاذهان العامة على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص - فافهم .

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

«فلايد من المصير» الخ - فتدبر .

﴿وان كان بناء العرف والاذهان العامة على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص﴾ فافهم يرون أن كل واحد من خفاء الاذان وخفاء الجدران سبباً مستقلاً للقصر، لان الجامع الموجود في كل واحد منهما سبب ﴿فافهم﴾ يمكن أن يكون اشارة الى عدم تمامية البرهان الذي استندوا اليه للقضيتين - أعني الواحد لايصدر « الخ وعكسه - فان السخية لم يقم على لزومها دليل حتى في الفاعل بالجبر، فانه من المعقول قطعاً أن يؤثر شيء في شيء بلا سخية، فان المؤثرية انما هي بجعل الله تكويناً ولا مانع من جعله اموراً متعددة متباينة المهية مؤثرة في أمر واحد كالعكس بأن يجعل أمراً واحداً مؤثراً في امور متعددة . هذا كله في غير الامور الاعتبارية وأما الاعتباريات فالامر فيها أوضح، اذ لا تأثير في الحقيقة .

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

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

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

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

اليه الا بدليل آخر ❖ خارج عن الجملتين ، اذ هذا الجمع ترجيح بلامرجح كما لا يخفى ❖ الا أن يكون ماأبقى على المفهوم أظهر ❖ مमारفع اليد عن مفهومه ويكون المراد برفع اليد حمله على العرفية كما تقدم ❖ فتدبر جيداً ❖ وفي بعض النسخ ليس قوله : « وأما رفع اليد » الخ موجوداً وكأنه لسا حكي من شطب المصنف «ره» عليه .

❖ الامر الثالث - اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ❖ كأن يقول اذا بليت فتوضاً واذا نمت فتوضاً، فان موضوع الجزاء - وهو الموضوع - أمر واحد ❖ فلا اشكال على الوجه الثالث ❖ من الوجوه المتقدمة في الامر الثاني ، وهو تقييد كل من المنطوقين بالآخر حتى يكون المجموع شرطاً واحداً ، ويكون معنى الجملتين : اذا بليت ونمت فتوضاً، حتى لا يكون كل واحد من الشرطين كافياً في وجوب الجزاء، بل الامران معا سبب له بحيث يصير كل واحد جزء سبب .

❖ وأما على سائر الوجوه ❖ الثلاثة الاخر التي كان كل واحد منها شرطاً مستقلاً لوجود الجزاء بحيث كان يؤثر بلا احتياج الى انضمام الاخر ❖ فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشروط ❖ كأن يجب على من بال ونام الموضوع مرتين ❖ أو يتداخل ويكتفي باتيانه دفعة واحدة ❖ فلا يجب الا

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

وضوء واحد، أو يفصل بين ما اتحد الجنس كما لو بال مرتين فيتداخل وبين ما اختلف كما لو بال ونام فيتعدد ﴿ فيه أقوال ، والمشهور ﴾ بين العلماء ﴿ عدم التداخل ، وعن جماعة منهم المحقق الخونساري « ره » التداخل ، وعن الحلبي ﴾ قدس سره ﴿ التفصيل بين اتحاد جنس الشروط ﴾ فيتداخل ﴿ وتعددده ﴾ فلا يتداخل .

ومن البديهي أن هذا النزاع انما يجرى فيما أمكن التعدد في الجزاء، وأما ما لم يمكن كما لو أتى بأسباب القتل - كما لو ارتد و لاط وقتل - فلا خفاء في التداخل، وان كان في نحو هذه المسألة كلام - فتدبر .

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

ضرورة ان لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة. - مثل الموضوع - بما هي واحدة ، في مثل « اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ » أوفيما اذا بال مكرراً أو نام كذلك محكوماً بحكمين متماثلين ، وهو واضح الاستحالة كالمتضادين ، فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد

خبركان .

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

والحاصل: ان ظاهر كل جملة من الشرطيتين حدوث الجزاء عند وجود كل شرط فاذا بال أولاً حدث وجوب الموضوع، فاذا بال أو نام ثانياً لم يعقل حدوث وجوب الموضوع أيضاً، اذ الطبيعة الواحدة لا يجتمع فيها وجوبان ﴿ فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه ﴾ أي في ظاهر الجملة الشرطية . أما القائل بعدم التداخل فلا يلزم عليه هذا الاشكال ، لانه يقول بوجوب فردين من الموضوع حين التعدد جنساً أو فرداً .

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

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

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

وعلى هذا لا يلزم اجتماع المثليين ، وقد تصرفنا في الشرط الذي ظهره الحدوث لا الثبوت ﴿ أو الالتزام<sup>(١)</sup> بكون متعلق الجزاء وان كان واحداً صورة ﴿ اذ قال في كل من الجمليين « فتوضاً » ﴿ الا انه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط متصادقة على ﴿ جزاء ﴿ واحد ﴿ فلو بال ونام مراراً ثم توضاً وضوءاً واحداً فهذا الوضوء وان كان شيئاً واحداً صورة الا انه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط .

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

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

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

ان قلت : كيف يمكن ذلك - أي الامتثال بما تصادق عليه العنوانان ، مع استلزامه محذور اجتماع الحكيمين المتماثلين فيه . قلت : انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجودين ، بل غايته ان انطباقهما عليه يكون منشئاً لاتصافه

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

#### « تنبيه »

قد تقدم في بعض المباحث السابقة أن دخول اللام على كلمة « غير » في مثل هذا المقام غير موافق لما ذكره قال الله تعالى « غير المغضوب عليهم » . ﴿ ان قلت : كيف يمكن ذلك ﴾ الذي ذكرتم ﴿ أي ﴾ حصول ﴿ الامتثال بما تصادق عليه العنوانان ، مع استلزامه محذور اجتماع الحكيمين المتماثلين فيه ﴾ أي في مورد الاجتماع ، فيلزم أن يكون ضيافة العالم الهاشمي واجباً بوجودين وهو مستحيل كما تقدم .

﴿ قلت : انطباق عنوانين واجبين على ﴾ شيء ﴿ واحد لا يستلزم اتصافه بوجودين ، بل غايته ﴾ أي غاية الامر ﴿ ان انطباقهما عليه يكون منشئاً لاتصافه

بالوجوب وانتزاع صفته له ، مع انه على القول بجواز الاجتماع لا محذور فى اتصافه بهما بخلاف ما اذا كان بعنوان واحد فافهم ، أو الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط الا انه وجوب الموضوع فى المثال عند الشرط الاول وتأكد وجوبه عند الاخر . ولا يخفى انه لا وجه لان يصار الى واحد منها ،

بالوجوب ﴿ أى بوجوب واحد أكيد ﴾ وانتزاع صفته ﴿ أى صفة الوجوب الاكيد ﴾ له ﴿ أى للمجمع ﴾ مع أنه على القول بجواز الاجتماع لامحذور فى اتصافه ﴿ أى المجمع ﴾ بهما ﴿ أى بالوجوبين بلا تأكيد ، وذلك لكفاية تعدد العنوان فى تعدد الحكم - مثلين كانا أم ضددين - ﴾ بخلاف ما اذا كان ﴿ الحكمان ﴾ بعنوان واحد ﴿ فانه مستحيل حتى على القول بجواز الاجتماع كما تقدم فى بعض المباحث السابقة ﴾ فافهم ﴿ اشارة الى ان القول بالاجتماع أو الامتناع لا يبطله بالمقام ، اذ الكلام فى المقام فى مثل «ان بلس فتوضاً وان نمت فتوضاً» . ومن المعلوم أن الموضوع بعنوان واحد جزاء للشرطين .

نعم فى مثل أكرم هاشمياً ، وأضف عالماً يفيد القول بالاجتماع ، اذ أحد الوجوبين بعنوان الهاشمية والاخر بعنوان العالمية ﴿ أو الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط الا أنه ﴾ لما كان اجتماع المثليين محالاً فلا بد وأن نقول بـ ﴿ وجوب الموضوع فى المثال عند ﴾ حصول ﴿ الشرط الاول وتأكد وجوبه عند ﴾ حصول الشرط ﴿ الاخر ﴾ فهذه محتملات ثلاث لا بد من التزام أحدها ورفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية ، لما تقدم من أن بقاءه على حاله مستلزم لاجتماع المثليين وهو مستحيل .

﴿ و ﴾ لكن ﴿ لا يخفى أنه لا وجه لان يصار الى واحد منها ﴾ أى من هذه

فانه رفع اليد عن الظاهر بلاوجه مع مافي الاخيرين من الاحتياج الى اثبات ان متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد .  
وان كان صورة واحداً مسمى باسم واحد كالغسل والى اثبات ان الحادث بغير الشرط الاول تأكد ما حدث بالاول، ومجرد الاحتمال لا يجدي مالم يكن في البين ما يثبتته .

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

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

﴿ و ﴾ أما الوجه الثالث فلاحتياجه ﴿ الى اثبات أن الحادث بغير الشرط الاول ﴾ أي ان الحكم الحادث بسبب وجود الشرط الثاني انما هو ﴿ تأكد ما حدث بالاول ﴾ مع ان ظاهر الجملة الشرطية هو الحدوث ثانياً لا تأكد ما حدث أولاً .

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

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

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

قلت : نعم اذا لم يكن المراد بالجملة - فيما اذا تعدد الشرط كما في المثال - هو وجوب الموضوع مثلاً بكل شرط غير ماوجب بالآخر ولا ضمير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً

واحد منها - كما يدعيه القائل به - يحتاج الى دليل وهو مفقود ، وانما خصته بالآخرين لان الاول راجع الى دعوى الظهور فيه ، كما وهو يظهر من ملاحظة عبارته بخلاف الاخيرين ، فان ظاهر عبارتهما تسليم عدم الظهور فيهما فتأمل جداً - انتهى .

﴿ ان قلت : وجه ذلك ﴾ التصرف الذي ذكرنا ﴿ هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية ﴾ في تعدد وجوب الجزاء بتعدد الشرط ﴿ لعدم امكان الاخذ بظهورها ، حيث ان قضيته ﴾ أي مقضى هذا الظهور ﴿ اجتماع الحكمين ﴾ المتماثلين ﴿ في الموضوع - في المثال - كما مرت الاشارة اليه ﴾ فحيث يتعد اجتماع الحكمين لا بد وان نلتزم باحدى التصرفات الثلاثة المذكورة .

﴿ قلت : نعم ﴾ نحتاج الى احدى التصرفات ﴿ اذا ﴾ التزمنا بوحدة الجزاء كالوضوع بأن ﴿ لم يكن المراد بالجملة ﴾ الشرطية ﴿ - فيما اذا تعدد الشرط كما في المثال - هو وجوب الموضوع مثلاً بكل شرط ﴾ من جنس واحد كانا ام من جنسين ﴿ غير ماوجب بالآخر ، ولا ضمير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر اصلاً ﴾ .

والحاصل : اذا التزمنا بوجوب وضوء واحد عقيب الشرط المتعدد فاللازم

كما لا يخفى .

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

قلت : نعم لولم يكن ظهور الجملة الشرطية - في كون الشرط

سبباً أو كاشفاً عن السبب - مقتضياً لذلك أى لتعدد الفرد

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

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

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

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

والا كان بياناً لما هو المراد من الاطلاق .

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

﴿والا﴾ فلو كان الظهور مقتضياً لتعدد الفرد عرفاً ﴿كان بياناً لما هو المراد من الاطلاق﴾ يعنى ان تعدد الفرد كأن يقيد الوضوء بوضوء آخر ، وان كان خلاف الاطلاق لكن حيث ان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند وجود الشرط . وهذا مستلزم لتعدد الفرد فلا بد وان يكون هذا الظهور بياناً للاطلاق وأنه مقيد . وان شئت قلت : يتصادم امران « الاول » ظهور الجملة الشرطية فى حدوث الجزاء المقتضى لتعدد الفرد . « الثانى » ظهور اطلاق توضاً مثلاً فى كونها طبيعة واحدة من غير تعدد ، وحينئذ يكون الامر الاول قرينة لرفع اليد عن الاطلاق ، فاللازم القول بتعدد الفرد .

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

بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى .

فتلخص بذلك ان قضية ظاهر الجملة الشرطية هو القول

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

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

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

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

بعدم التداخل عند تعدد الشرط. وقد انقذح مما ذكرناه ان المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها لا مجرد كون الاسباب الشرعية معارف لا مؤثرات .

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

❀ وقد انقذح مما ذكرناه ❀ من وجوه التصرف علي القول بالتداخل وانه لا بد من التصرف باحدى تلك الوجوه حتى تتمكن من القول بالتداخل ❀ ان المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه ❀ الثلاثة ❀ التي ذكرناها لا مجرد كون الاسباب الشرعية معارف لا مؤثرات ❀ .

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

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

ثم قال الفخر: ان القول بالتداخل ممتن على ما ذكرنا، لان الاسباب الشرعية لما كانت معارف أمكن اجتماع كثير منها على شيء واحد فالسبب الحقيقي واحد والكاشف عنه كثير فالبول والغائط والريح كلها كاشفة عن ظلمة نفسية يذهبها الوضوء

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

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

ولكن حيث عرفت ان مسألة التداخل تبني على احدى الوجوه المذكورة ﴿فلا وجه لماعن الفخر وغيره من ابتناء هذه المسألة﴾ أي مسألة التداخل ﴿على انها﴾ أي الاسباب الشرعية ﴿معارف﴾ فيتداخل ﴿أو مؤثرات﴾ فلا يتداخل ، فالتداخل مبني على المعرفية لامكان اجتماع معارف كثيرة على شيء واحد، والتعدد مبني على كونها مؤثرات حقيقة لاقتضاء كل مؤثر أثرًا مستقلاً .

وانما قلنا بأنه لا وجه لهذا القول لانه على فرض تسليم كون الاسباب الشرعية من قبيل المعارف لا يستقيم ما ذكره، لجواز ان تكون الاسباب الشرعية المتعددة حاكية لاسباب حقيقية متعددة، كأن يكون البول حاكياً عن ظلمة والغائط عن ظلمة اخرى وهكذا ، فمجرد كونها حاكيات لا يجدي القول بالتداخل ما لم يثبت كونها حاكيات عن شيء واحد ، واني لهم باثباته .

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

هذا كله على تقدير تسليم المبني ﴿مع ان﴾ كون ﴿الاسباب الشرعية﴾ من قبيل المعارف مطلقاً ممنوع بل ﴿حالتها حال غيرها في كونها معارف تارة ومؤثرات

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

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

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

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

الاسباب الشرعية انها ليست بدواعي الاحكام التي هي في الحقيقة علل لها وان كان لها دخل في تحقق موضوعاتها ، بخلاف الاسباب غير الشرعية فهو وان كان له وجه الا انه مما لا يكاد يتوهم انه يجدي فيما هم وأراد .

ثم انه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس

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

مثلاً: قولنا «سبب وجود النهار طلوع الشمس» بمعنى ان العلة لوجوده طلوعها لان هناك شيئاً آخر كما لا يخفى . \* فهو وان كان له وجه \* لصحة القول بأن الاسباب الشرعية حاكيات عن المصالح بهذا المعنى \* الا أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدي فيما هم \* فخر المحققين «ره» \* وأراد \* من القول بالتداخل ، وذلك لما تقدم من ان السبب حينئذ كاشف عن المصلحة ، ومن المحتمل ان يكون كل سبب كاشفاً عن مصلحة ، فيكون هناك مصالح يجب استيفائها باتيان الشيء مراراً .

\* ثم انه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس \* كالبول

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

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

وهذا ﴿بخلاف الاول﴾ الذى يتعدد الاجناس المختلفة ﴿لكون كل منها﴾  
 أى من الاجناس كالبول والغائط والنوم ﴿سبباً﴾ مستقلاً لوجوب الوضوء ﴿فلا وجه لتداخلها﴾ .

هذا تمام الكلام فى الوجه الذى ذكره للتفصيل المحكى عن الحلبي ﴿وهو

فاسد، فان قضية اطلاق الشرط في مثل « اذا بليت فتوضاً » هو حدوث الوجوب عند كل مرة لوبال مرات ، والا فالاجناس المختلفة لا بد من رجوعها الى واحد فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد، لما مرت اليه الاشارة من ان الاشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون أسباباً لواحد .

هذا كله فيما اذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد،

فاسد فان قضية اطلاق الشرط في مثل «اذا بليت فتوضاً» هو حدوث الوجوب ﴿ كالموضوع ﴾ عند كل مرة لوبال مرات ﴿ اذ ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط كما لو قال «ان جاءك عالم فأكرمه» فانه لوجاء عالم وجب اكرامه، ثم لوجاء عالم آخر وجب اكرامه أيضاً لصدق القضية الشرطية عند كل مرة، والقول بأنه من أسماء الاجناس فلا يفيد التعدد باطل بعدما ذكر من الظهور ، اذ العرف لا يفهمون من القضية الشرطية الاسريان طبيعة العلة في كل فرد كما لا يخفى . ﴿ والا ﴾ فلو كانت الجملة الشرطية لا تدل على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت ﴿ فالاجناس المختلفة ﴾ كالبول والنوم أيضاً كذلك ، اذ ﴿ لا بد من رجوعها الى واحد ﴾ كالفرد من الجنس الواحد، فان الاجناس المختلفة ﴿ فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد ﴾ لا بد من ارجاعها الى جامع واحد به تؤثر في شيء واحد ﴿ لما مرت اليه الاشارة من ان الاشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون أسباباً لواحد ﴾ فان الواحد لا يصدر الا من واحد. والحاصل أن التفصيل بين اختلاف الجنس واتحاد الجنس لا وجه له، بل يجب القول اما بالتداخل في الجميع أو التعدد في الجميع .

﴿ هذا كله فيما اذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد ﴾ كالموضوع

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

## فصل

الظاهر انه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً

والغسل والاكرام ونحوها ﴿و اما ما لا يكون قابلاً لذلك﴾ كما لو قال ان ارتد زيد فاقتله وان لاط فاقتله، أو قال ان أكرمك عبدك فاعتقه وان صام فاعتقه وأمثال ذلك ﴿فلا بد من تداخل الأسباب فيه فيما لا يتأكد المسبب﴾ كما تقدم من مثال القتل ﴿ومن التداخل فيه فيما يتأكد﴾ المسبب كما لومات في البئر حيوانان، فان نجاسة البئر ليست قابلة للتعدد وانما تكون قابلة للتأكد . وفي المثالين نظر فتدبر والله العالم وهو الموفق .

## (فصل)

في مفهوم الوصف

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

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

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

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

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

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

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

فلا فرق أن يقال جثنى بانسان أو بحيوان ناطق ، كما انه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه الا ذلك

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

وكيف كان، فالمستفاد من المضيق هو ثبوت الحكم له لانفي الحكم عن غيره، فمعنى قولهم أن الاصل في القيد الاحترازية هو أن المستفاد من القيد السكوت عن غيره لانفي غيره فلو قال «أكرم الرجل العالم» فهو ساكت عن الجاهل نفيًا وإثباتًا، فلا يجب على القيد اكرامه لأنه ينفيه بحيث يحرم اكرامه، وهذا مثل ما لو قال «أكرم زيدا» فانه ساكت عن عمرو، لأنه يحرم اكرام عمرو .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الاطلاق كى يحمل عليه . لو لم نقل بأنه أقوى لكونه بالمنطوق كما لا يخفى .

وأما الاستدلال على ذلك: أى على عدم الدلالة على المفهوم بآية «ربائبكم اللاتي في حجوركم»<sup>(١)</sup> ففيه ان الاستعمال فى غيره أحياناً مع القرينة مما لا يكاد ينكر كما فى الآية قطعاً . مع انه

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

﴿وأما الاستدلال على ذلك: أى على عدم الدلالة﴾ للوصف ﴿على المفهوم بآية  
 «ربائبكم اللاتي فى حجوركم»﴾ بتقريب ان الوصف فى الآية - وهو قوله  
 «اللاتي فى حجوركم» - لو دل على المفهوم لزم عدم حرمة الربائب اللاتي لسن  
 فى حجور الأزواج، وهو مخالف للضرورة .

﴿ففيه ان الاستعمال﴾ للوصف ﴿فى غيره﴾ أى غير المفهوم ﴿أحياناً مع  
 القرينة﴾ الخارجية على عدم المفهوم ﴿مما لا يكاد ينكر﴾ حتى من القائلين  
 بالمفهوم ﴿كما فى الآية قطعاً﴾ اذ قامت القرينة الخارجية على تحريم الربائب  
 مطلقاً وهى تمتضى عدم المفهوم ﴿مع أنه﴾ لو لم تقم قرينة فى المقام لم نقل

يعتبر في دلالته عليه عند القائل بالدلالة أن لا يكون وارداً مورد الغالب كما في الآية ، ووجه الاعتبار واضح لعدم دلالته معه على الاختصاص وبدونها لا يكاد يتوهم دلالته على المفهوم - فافهم .

(تذنيب) لا يخفى

بالمفهوم أيضاً لفقد شرط المفهوم، إذ ﴿يعتبر في دلالته﴾ أي الوصف ﴿عليه﴾ أي على المفهوم ﴿عند القائل بالدلالة أن لا يكون﴾ الوصف ﴿وارداً مورد الغالب كما في الآية﴾ فإن الغالب كون الربائب في حجور الأزواج، إذ الريبة مع امها وهي مع زوجها غالباً ﴿ووجه الاعتبار﴾ لهذا الشرط حتى يدل على المفهوم ﴿واضح لعدم دلالته﴾ أي الوصف ﴿معه﴾ أي مع كون الوصف غالباً ﴿على الاختصاص﴾ أي اختصاص الحكم بمورد الوصف المستلزم للمفهوم ﴿وبدونها﴾ أي بدون دلالة الوصف على الاختصاص ﴿لا يكاد يتوهم دلالته على المفهوم﴾ إذ الوصف حينئذ يكون توضيحياً لا احترازياً .

ومن البديهي أن الوصف التوضيحي لا يدل على الانتفاء عند الانتفاء ﴿فافهم﴾ يمكن أن يكون إشارة إلى بطلان اشتراط المفهوم بعدم كون الوصف غالبياً، كما في حاشية المشكيني «زه» وغيره - فراجع .

« تذنيب »

في بيان نسبة الوصف مع الموصوف

﴿لا يخفى﴾ ان الوصف الذي هو محل الكلام اذا اوحظ مع موصوفه يكون على أحد أقسام أربعة :

الاول: أن يكون مساوياً معه نحو الانسان الناطق .

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

الثاني: أن يكون أعم منه مطلقاً نحو الانسان الماشي .

الثالث : أن يكون أخص منه مطلقاً نحو الانسان العادل .

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

اذا عرفت هذا فاعلم ﴿ انه لا شبهة في جريان النزاع ﴾ نفياً واثباتاً ﴿ فيما

اذا كان الوصف أخص من موصوفه ﴾ مطلقاً كالانسان العادل ﴿ ولو من وجه ﴾

كالانسان الابيض فانه ﴿ في مورد الافتراق من جانب الموصوف ﴾ بأن يكون

الموصوف ولا يكون الوصف كالانسان غير العادل وغير الابيض ، يقول المفهومي

لا حكم فيهما ويقول غيره ساكت عنهما ﴿ وأما في غيره ﴾ أي غير ما كان الوصف

أخص - وهو القسمان الاولان - أو ما كان الوصف أخص من وجه ولكن لافي

مورد الافتراق من جانب الموصوف بل من جانب الصفة كالابيض غير الانسان

وكذا مع انتفاء الوصف والموصوف كليهما في صورة كان بينهما عموم من وجه

كما لوقال: « أكرم الانسان الابيض » بالنسبة الى الفرس الاسود ﴿ ففي جريانه ﴾

أي النزاع ﴿ اشكال أظهره عدم جريانه ﴾ فلو قال أكرم الانسان الناطق أو الماشي

أو الابيض فقير الانسان الناطق الماشي ولو كان أبيضاً كالحجر الابيض لا يجري

فيه النزاع إذ النزاع في المفهوم انما هو فيما كان الموصوف باقياً وانما

تبدلت الصفة .

أمّا مع ذهاب الموصوف فلا نزاع أصلاً بل حاله عند الكل حال مالو

قال أكرم زيداً ، فكما انّه لا نزاع في اكرام عمرو وعدمه كذلك ههنا .

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

﴿ وان كان يظهر مما عن بعض الشافعية - حيث قال : قولنا « في الغنم السائمة زكاة » يدل على عدم الزكاة في معلوفة الابل - جريانه ﴾ أي النزاع ﴿ فيه ﴾ أي في غير الاولين من الاقسام الاربعة الاخر ، حيث انه لو حكم بالجريان في مورد انتفاء الوصف والموصوف اللذين بينهما عموم من وجه ، فلا بد وأن يحكم فيما كان بينهما تساؤ أو كان الوصف أعم أو كان بينهما عموم من وجه مع انتفاء الموصوف فقط ﴿ ولعل وجهه ﴾ أي وجه دلالته على عدم الزكاة في معلوفة الابل ﴿ استفادة العلية المنحصرة منه ﴾ أي من الوصف ، بمعنى أن علة الزكاة مطلقاً هي السوم فكلما لم يجد السوم غنماً كان أو ابلاً أو بقرأ لم يحكم بالزكاة .

﴿ وعليه ﴾ أي على هذا الوجه الذي ذكرنا من استفادة انحصار العلة الموجبة للمفهوم ﴿ فيجربى ﴾ النزاع ﴿ فيما كان الوصف مساوياً أو أعم مطلقاً ﴾ أو من وجهه ﴿ أيضاً فبدل ﴾ الوصف ﴿ على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه ﴾ أي انتفاء الوصف المساوي أو الاعم مطلقاً أو من وجه .

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

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

الايض ثلاثة .

وبهذا كله تحقق أن حال الوصف المساوي والاعم مطلقاً حال الاعم من وجه، فالجميع اما داخل في محل النزاع أو خارج عنه، اذ مع ملاحظة استفادة العلية يكون الجميع داخلا ومع ملاحظة مفهوم الوصف يكون الجميع خارجاً ﴿فلا وجه للتفصيل﴾ المحكى عن التقريرات ﴿بينهما﴾ أي ماكان الوصف مساوياً أو اعم مطلقاً ﴿وبين ما اذا كان أخص من وجه فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف﴾ بأن وجد الوصف ولم يوجد الموصوف ﴿بأنه لاوجه للنزاع﴾ متعلق بقوله « للتفصيل » ﴿فيهما﴾ أي في الوصف المساوي والاعم ﴿معللا بعدم الموضوع﴾ بعد انتفاء الوصف، والنزاع في المفهوم انما يجري فيما كان الموضوع باقياً ﴿واستظهار جريانه﴾ أي النزاع ﴿عن بعض الشافعية فيه﴾ أي فيما كان الوصف أخص من وجه، كما تقدم من مثال «في الغنم السائمة زكاة» وان المفهوم منه عدم الزكاة في معلوفة الابل .

وقد علق العلامة المشكيني «ره» على قوله «من جانب الوصف» ما لفظه : قد عبرية في التقريرات أيضاً ، والظاهر انه سهو من القلم اذ افتراقه في الابل السائمة ، ولا اشكال في عدم جريان النزاع فيه من جهة الوصف ، والمراد مالم يصدق عليه واحد من الموصوف والصفة وهي الابل المعلوفة ، كما يشهد به استظهار جريانه من بعض الشافعية القائل بعدم الزكاة في معلوفة الابل بمقتضى مفهوم في الغنم السائمة زكاة<sup>(١)</sup> انتهى .

كما لا يخفى فتأمل جيداً .

## فصل

### هل الغاية فى القضية

والظاهر من ملاحظة كلام الاعلام كون النزاع فيما ذكره المصنف أولاً ﴿ كما لا يخفى فتأمل جيداً ﴾ والله الموفق وهو العالم .

#### « فصل »

#### فى مفهوم الغاية

اعلم انه وقع الخلاف فى ان الغاية داخله فى المعنى أم لا . مثلاً: لو قال « سر من البصرة الى الكوفة » فهنا امور ثلاثة : الاول المعنى وهي ما قبل الكوفة ، والثاني الغاية وهي نفس الكوفة، والثالث ما بعد الغاية وهو البيداء بعد الكوفة .

وكذا لو قال « يجب الصوم الى المغرب » فالمعنى ما قبل المغرب والغاية نفس المغرب وما بعد الغاية الليل .

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

ثم انه على كلا القولين وقع النزاع فى انه ﴿ هل الغاية فى القضية ﴾ اعني<sup>(١)</sup> :

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

تدل على ارتفاع المحكم عما بعد الغاية بناءً على دخول الغاية في  
المغيبى أو عنها وبعدها بناءً على خروجها أو لا؟ فيه خلاف ، وقد  
نسب الى المشهور الدلالة على الارتفاع ، والى جماعة منهم السيد  
والشيخ عدم الدلالة عليه .

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

وكذا يدل صم الى المغرب على عدم الصوم فيما بعد المغرب أي الليل ،  
وتحرير المبحث بهذا النحو ﴿بناءً على دخول الغاية في المغيبى﴾ فالكوفة  
والمغرب داخلان في حكم السير والصوم ، وانما الكلام فيما بعدهما ﴿أو﴾  
نقول هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع المحكم ﴿عنها﴾ أي الغاية ﴿و﴾  
عن ﴿بعدها﴾ بحيث يدل المثالان على عدم السير في الكوفة وما بعدها . وعلى  
عدم الصوم في المغرب وما بعده ، وتحرير المبحث بهذا النحو ﴿بناءً على  
خروجها﴾ أي خروج الغاية عن المغيبى ﴿اولاً﴾ تدل القضية على شيء من ذلك  
بل هي ساكنة عن حكم ما بعد الغاية - على القول الاول - أو حكم الغاية وما  
بعدها - على القول الثاني - ﴿فيه خلاف﴾ بين الاعلام .

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

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

والتحقيق انه اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيذاً للحكم كما فى قوله عليه السلام : كل شىء حلال حتى تعرف انه حرام . وكل شىء طاهر حتى تعلم انه قدر ، كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلك منها كما لا يخفى .

للموضوع فلاتدل وبتين ذلك بقوله ﴿ والتحقق انه اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيذاً للحكم ﴾ لا للموضوع ﴿ كما فى قوله <sup>عَلَيْهِ</sup> : كل شىء حلال حتى تعرف انه حرام وكل شىء طاهر حتى تعلم انه قدر . كانت ﴾ الغاية ﴿ دالة على ارتفاعه عند حصولها ﴾ وانما كانت مقتضى قواعد العربية كون الغايتين قيذاً للطهارة والحل لوجهين :

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

الثانى : ان الموضوع وهو : كل شىء ، جامد فلا يصح ان يقع متعلقاً لشيء الا اذا اول بالمشق .

وانما قلنا بدلالة الغاية على ارتفاع الحكم فى مثل هذين الموردين ﴿ لانسباق ذلك ﴾ الارتفاع ﴿ منها ﴾ أى من الغاية حينئذ ﴿ كما لا يخفى ﴾ فالحكم بالطهارة والحلية منه بالعلم والرفان ، فاذا علم نجاسة شىء لم يجز له استعماله فيما يشترط بالطهارة .

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

وكونه قضية تقييده بها والا لما كانت ما جعل غاية له بغاية ، وهو واضح الى النهاية .

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

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

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

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

وقضيته ليس الا عدم الحكم فيها الا بالمغى من دون دلالة لها أصلاً على انتفاء سنخه عن غيره لعدم ثبوت وضع لذلك وعدم قرينة ملازمة لها ولو غالباً ، دلت على اختصاص الحكم به وفائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد غير منحصرة بافادته كما مر فى الوصف .  
ثم انه فى الغاية خلاف آخر كما أشرنا اليه وهو انها هل هى داخله فى المغى بحسب الحكم

الموضوع الخاص حدده بهذا التحديد، ولكن بيان متعلق لا يستلزم المفهوم ﴿و﴾ ذلك لان ﴿قضيته﴾ أى مقتضى التحديد بالغاية ﴿ليس الأعدم الحكم فيها﴾ أى فى القضية ﴿الا بالمغى﴾ مع الغاية على قول وبدونها على قول آخر ﴿من دون دلالة لها اصلاً على انتفاء سنخه﴾ أى سنخ الحكم ﴿عن غيره﴾ أى غير الموضوع، فلا يدل سر من البصرة الى الكوفة على عدم السير فى بعد الكوفة مثلاً . وانما قلنا بعدم دلالة هذا القسم على المفهوم ﴿لعدم ثبوت وضع﴾ الجملة الغائية بهذا النحو ﴿لذلك﴾ المفهوم ﴿وعدم قرينة ملازمة لها﴾ أى الغاية ﴿ولو غالباً﴾ ، دلت على اختصاص الحكم به .

﴿و﴾ ان قلت : لو لم تدل الغاية على المفهوم فما فائدة التحديد بها وهل تكون الا لغواً مستغنى عنها ؟ قلت : ﴿فائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد﴾ للموضوع من الوصف والحال وغيرهما ﴿غير منحصرة بافادته﴾ أى افادة المفهوم ﴿كما مر فى الوصف﴾ فلادليل على المفهوم فيما كانت الغاية من قيود الموضوع . ﴿ثم انه فى الغاية﴾ بمعنى مدخول الى وحتى ﴿خلاف آخر كما اشرنا اليه﴾ فى اول المبحث ﴿وهو انها هل هى داخله فى المغى بحسب الحكم﴾ حتى يجب دخول الكوفة فى «سر من البصرة الى الكوفة» ويجب الامسك فى

أو خارجة عنه ؟ والظاهر خروجها لكونها من حدوده فلا تكون محكومة بحكمه ودخوله في بعض الموارد انما يكون بالقرينة ، وعليه تكون كما بعدها بالنسبة الى الخلاف الاول، كما انه على القول الاخر تكون محكومة بالحكم منطوقاً ثم لا يخفى ان هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما اذا كان قيداً للحكم

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

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

التي الصحيفة كي يخفف رحله      والزااد حتى نعلمه القاهسا

﴿ انما يكون بالقرينة ﴾ الخاصة ﴿ و ﴾ بناء ﴿ عليه ﴾ أي على خروج الغاية ﴿ تكون ﴾ الغاية ﴿ كما بعدها بالنسبة الى الخلاف الاول ﴾ فالقائلون بالمفهوم يقولون ان معنى سرمن البصرة الى الكوفة وجوب السير الى باب الكوفة ولا يجب السير فيها ولا فيما بعدها ، وغيرهم يقولون بالسكوت عن الكوفة وما بعدها ﴿ كما انه على القول الاخر ﴾ القائل بدخول الغاية في حكم المغيبي ﴿ تكون ﴾ الغاية ﴿ محكومة بالحكم منطوقاً ﴾ فيجب السير في الكوفة قولاً واحداً، وانما الخلاف بين المفهومين وغيره فيما بعد الكوفة .

﴿ ثم لا يخفى ان هذا الخلاف ﴾ في دخول الغاية في المغيبي وعدهم ﴿ لا يكاد يعقل جريانه فيما اذا كان ﴾ الحد، أي الغاية ﴿ قيداً للحكم ﴾ نحو كل شيء

## فلاتغفل .

نظيف حتى تعلم انه قدر وكل شيء حلال حتى تعلم انه حرام ﴿فلاتغفل﴾ وعلمه المصنف « ره » فى الهامش بما لفظه : حيث ان المغبى حينئذ نفس الحكم لا المحكوم به ليصح أن ينازع فى دخول الغاية فى الحكم للمغبى أو خارجاً عنه كما لا يخفى .

نعم يعقل أن ينازع فى أن الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغبى بحصول غايته فى الاصطلاح - أي مدخول الى وحتى - أو استمراره فى تلك الحال ولكن الاظهر هو انقطاعه فافهم واستتم - انتهى .

قال العلامة المشكيني « ره » فى حاشية قوله « لا يكاد يعقل » ما لفظه : يعنى بالعنوان المتقدم ، وهو ان الغاية داخلية فى المغبى بحسب الحكم لان المغبى حينئذ نفس الحكم فلا بد من تغيير العنوان بأن يقال : هل الحكم ينقطع عند الغاية أو يستمر الى مابعداها ، وان كان الاظهر هو الانقطاع ، كما ان الاظهر فى قيد الموضوع هو الخروج وكون الكلام ساكناً عن الغاية وما بعدها - انتهى .

وقد يقال : انه لا معنى لدخول الغاية فى المغبى فى هذا القسم ، اذ يستلزم اجتماع الضدين ، فانه لو عرفت الحرمة لا يعقل الحكم بالحلية ، وكذا لا يعقل بعد العلم بالنجاسة الحكم بالطهارة - فتدبر .

## فصل

لاشبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلباً أو ايجاباً بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى ، ولذلك يكون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفياً ، وذلك للانسباق عند الاطلاق قطعاً فلا يعبأ بما عن

### « فصل »

في مفهوم الاستثناء

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

وكذا لو قال « أكرم العلماء الا زيداً » دل على اختصاص الاكرام بالعالم غير زيد ﴿ ولا يعم ﴾ الحكم الذي كان للمستثنى منه ﴿ المستثنى ﴾ كالعالم في الاول وزيد في الثاني ﴿ ولذلك ﴾ الذي ذكرنا من عدم شمول الحكم للمستثنى بل دلالة على ثبوت نقيض الحكم له ﴿ يكون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفياً ﴾ كما هو مقتضى الاختصاص ﴿ وذلك ﴾ الذي ذكر من اختصاص وعدم شمول الحكم للمستثنى ﴿ للانسباق عند الاطلاق قطعاً ﴾ والنيابذة علامة الحقيقة .

ولا يخفى<sup>(١)</sup> ان قوله « عند الاطلاق » توضيحي لا احترازي ﴿ فلا يعبأ بما عن

(١) ولكن بناءً على الجواب الثاني عن أبي حنيفة يكون هذا القيد احترازياً -

أبي حنيفة من عدم الافادة محتجاً بمثل لاصلاة الا بطهور ضرورة ضعف احتجاجة أولاً بكون المراد من مثله انه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لاجزائها وشرائطها المعبر فيها صلاة الا اذا كانت واجدة للطهارة، وبدونها لا تكون صلاة على وجه وصلاة تامة مأموراً بها على آخر .

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

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

وكيف كان، فلا يخفى ضعفه ❀ ضرورة ضعف احتجاجة أولاً بكون المراد من مثله ❀ أي مثل هذا الكلام ❀ انه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لاجزائها وشرائطها المعبر فيها صلاة ❀ خبر يكون ❀ الا اذا كانت واجدة للطهارة وبدونها لا تكون صلاة ❀ أصلاً ❀ على وجه ❀ وهو كون ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة اذ الصلاة الفاقدة لشرط لا تكون حينئذ الا صورة صلاة ❀ و ❀ لا تكون الصلاة الفاقدة للطهارة ❀ صلاة تامة مأموراً بها على ❀ وجه ❀ آخر ❀ وهو كونها موضوعة للاعم، فان الفاقدة وان كانت حينئذ صلاة ولكنها ليست بمأمور بها كما

وثانياً: بأن الاستعمال مع القرينة -- كما فى مثل التركيب مما علم فيه الحال - لادلالة له على مدعاه أصلاً كما لا يخفى . ومنه قد انقدح انه لاموقع

لا يخفى .

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

وقد علق المصنف في الهامش على قوله «أولاً يكون المراد» ما لفظه : بل المراد من مثله في المستثنى منه نفي الامكان وانه لا يكاد يكون بدون المستثنى ، وقضيته ليس الا امكان ثبوته معه لاثبوته فعلاً ، كما هو واضح لمن راجع أمثاله من القضايا العرفية - انتهى . مثلاً: لوقال «لا طبخ الا بالنار» كان معناه عدم امكانه الا بها لأنها كلما وجدت طبخ . فتحصل من جميع ذلك اختلاف المستثنى والمستثنى منه في الحكم اما بالوجود والعدم واما بالصحة والفساد واما بالامكان والامتناع .

﴿ وثانياً ﴾ انه لو سلم اتحاد حكم المستثنى منه والمستثنى فنقول : ﴿ بأن الاستعمال مع القرينة - كما في مثل التركيب مما علم فيه الحال - ﴾ بأن للمركب أجزاءً وشروطاً اخر بحيث لا يتحقق بدونها ﴿ لادلالة له على مدعاه أصلاً ﴾ اذ قد تقدم ان الكلام في الاطلاق ، أي اذا لم يكن هناك قرينة ﴿ كما لا يخفى ﴾ فتأمل .

﴿ ومنه ﴾ أي ومن الجواب الثاني عن أبي حنيفة المتضمن لعدم فائدة الاستدلال بورود الاستعمال اذا كان مع القرينة ﴿ قد انقدح أنه ﴾ كما لا يمكن الاستدلال بذئ القرينة على النفي كذلك لا يمكن الاستدلال به على الاثبات، فـ ﴿ لاموقع

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الواجب .

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

الواجب ﴿ .

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

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

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

## الجملة الاستثنائية .

نعم لو كانت الدلالة فى طرفه بنفس الاستثناء لابتلك الجملة كانت بالمنطوق كما هو ليس ببعيد ، وان كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد . ومما يدل على الحصر والاختصاص « انما »

## الجملة الاستثنائية ❀ .

ومن المعلوم انه لو حصر المجيء فى قوم زيد فهم منه عدم مجيء زيد فعدم المجيء ليس مصرحاً به فى الجملة ، وانما المصرح به هو المجيء للقوم . نعم قيد القوم بقيد أنه غير هذا الفرد الخاص - أعني زيدا - فهو مثل ان يكون للقوم غير زيد اسم آخر كالرط مثلا ثم قلنا جاءني الرط فقط ، فكما ان دلالة هذا على عدم مجيء زيد بالمفهوم كذلك دلالة الاستثناء .

❀ نعم ❀ ذهب بعض الى عدم دلالة مفهومية أصلا فى جانب المستثنى منه ولا فى جانب المستثنى بل كلاهما بالمنطوق ، واليه أشار المصنف بقوله : ❀ لو كانت الدلالة فى طرفه ❀ أى طرف المستثنى ❀ بنفس الاستثناء ❀ وكلمة « الا » حتى ان مجيء القوم يستفاد من جاءني القوم وعدم مجيء زيد يستفاد من نفس الا زيدا ❀ لا ❀ أنه يستفاد ❀ بتلك الجملة ❀ المتقدمة - أعني جاءني القوم - ❀ كانت ❀ الدلالة على حكم المستثنى ❀ بالمنطوق كما هو ليس ببعيد ❀ بل فسي غاية القرب .

فتحصل انه وقع الاختلاف فى كيفية دلالة الجملة على حكم المستثنى وأنه بالمفهوم أو بالمنطوق ❀ وان كان تعيين ذلك ❀ وانه بالمنطوق أو المفهوم ❀ لا يكاد يفيد ❀ لعدم ترتب ثمرة فقهية أو غيرها عليه .

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

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

ودعوى ان الانصاف انه لاسبيل لنا الى ذلك فان موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها غير مسموعة فان السبيل الى التبادر لا ينحصر بالانسباق الى اذهاننا فان الانسباق الى اذهان أهل العرف أيضاً سبيل

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

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

وربما يعد مما دل على الحصر كلمة « بل » الاضرائية والتحقيق ان الاضراب على انحاء : منها ما كان لاجل ان المضرب عنه انما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه فيضرب بها عنه الى ما قصد بيانه فلا دلالة له على الحصر أصلاً ، فكانه أتى بالمضرب اليه ابتداءً كما لا يخفى .  
ومنها : ما كان لاجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب اليه فلا دلالة له عليه أيضاً .

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

﴿وربما يعد مما دل على الحصر كلمة «بل» الاضرائية﴾ ومعنى افادتها الحصر انها لحصر الحكم عما بعدها ونفيه عما قبلها فهي مفيدة للمفهوم، ولهذا ذكرت في باب المفاهيم ﴿والتحقيق﴾ ان عدها مطلقاً مفيدة للحصر غير صحيح ، بل ﴿ان الاضراب على﴾ ثلاثة ﴿أنحاء﴾ على ما ذكره المصنف ﴿منها ما كان لاجل ان المضرب عنه انما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه فيضرب بها﴾ أي بسبب كلمة بل ﴿عنه الى ما قصد بيانه﴾ كأن يقول «جاءني زيد بل عمرو» فيما اذا ألفت ان قوله زيد غلط أو غفلة ثم يضرب عنه ﴿فلا دلالة له على الحصر أصلاً، فكانه أتى بالمضرب اليه ابتداءً كما لا يخفى﴾ بأدنى تأمل .

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

ومنها ما كان في مقام الردع وابطال ما ثبت أولاً فيدل عليه وهو واضح ومما يفيد الحصر - على ما قيل - تعريف المسند اليه باللام والتحقيق انه لا يفيد الا فيما اقتضاه المقام لان الاصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس

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

ثم ان في كلمة «بل» كلاماً طويلاً لا يسعه المقام فليرجع الى المعنى والمطول ونحوهما .

﴿ومما يفيد الحصر على ما قيل : تعريف المسند اليه باللام﴾ نحو « الحمد لله رب العالمين» واستدلوا لذلك بأمر ، والاقترب منها التبادر ، وهو مستند اما الى وضع اللام للاستغراق واما الى انصرافها اليه ﴿والتحقيق أنه لا يفيد الا فيما اقتضاه المقام﴾ اذ التبادر ممنوع والمستند غير صحيح ﴿لان الاصل في اللام ان تكون لتعريف الجنس﴾ فيقصد منها الاشارة الى نفس المهية من حيث هي . وتوضيح ذلك: ان المهيئات حيث كانت متميزة في الذهن فالجنس ان كان معرًى عن اللام لا يراد منه الانفس الحقيقية بغير تعريف بخلاف ما اذا كان معرًفاً باللام فان المراد منه حينئذ الحصاة المتميزة المعهودة في الذهن، وبهذا يحصل نوع تمييز وتعريف، ولهذا قالوا بأن المهية المدخولة عليها اللام معرفة بخلاف المعرأة عنها - فتأمل . وعلى هذا فاللام لا تفيد الاستغراق .

كما ان الاصل في الحمل في القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود ، فانه الشائع فيها لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم كما لا يخفى وحمل شيء على جنس وماهية كذلك لا يقتضى اختصاص تلك المهية به وحصرها عليه .

ثم انه حيث يمكن ان يدعي ان وجه افادة المعرف الاستفراق والحصر أمر آخر وهو ان اللام لتعريف الجنس -- كما ذكر -- ولكن ظاهر الحمل هو الذاتي ولازمه اتحاد الموضوع مع المحمول والاتحاد مقتض للحصر كما لا يخفى . اجاب المصنف «ره» عنه بقوله: ﴿ كما ان الاصل في الحمل ﴾ ليس هو الحمل الذاتي الذي مناطه الاتحاد في المفهوم كما زعم ، بل ظاهر الحمل ﴿ في القضايا المتعارفة ﴾ غير مقام التحديدات ﴿ هو الحمل المتعارف ﴾ المعبر عنه بالشائع الصناعي ﴿ الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود ﴾ في الجملة ﴿ فانه الشائع فيها ﴾ أي في القضايا المتعارفة في العلوم والمحاورات ﴿ لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم ﴾ أو الاتحاد في المهية ولوتغابراً مفهوماً ﴿ كما لا يخفى ﴾ .

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

نعم لو قامت قرينة على ان اللام للاستغراق أو ان مدخوله أخذ بنحو  
الارسال والاطلاق أو على ان الحمل عليه كان ذاتياً لا يفيد حصر  
مدخوله على محموله واختصاصه به . وقد انقح بذلك الخلل في  
كثير من كلمات الاعلام في المقام وما وقع منهم من النقص والابرام  
ولانطيل بذكرها فانه بلا طائل كما يظهر للمتأمل - فتأمل جيداً .

﴿ نعم لو قامت قرينة على ان اللام للاستغراق ﴾ الحقيقي ﴿ أو ﴾ على ﴿ ان  
مدخوله أخذ بنحو الارسال والاطلاق ﴾ على نحو القضية الطبيعية واردة الجنس  
من المدخول ﴿ أو على أن الحمل عليه كان ذاتياً ﴾ لاشائناً ﴿ لا يفيد ﴾ بسبب القرينة  
﴿ حصر مدخوله على محموله واختصاصه به ﴾ اذ لو كان المحمول على جميع  
الافراد - كما هو قضية الاول - أو كان محمولاً على الطبيعة - كما هو قضية الثاني -  
أو كان المحمول والموضوع متحدين في المفهوم أو المهية - كما هو قضية الثالث -  
لم يعقل الانفكاك بينهما، وهذا هو معنى الحصر .

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

## فصل

لادلالة لللقب ولا للعدد على المفهوم وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً ، وقد عرفت ان انتفاء شخصه ليس بمفهوم

### ( فصل )

في مفهوم اللقب والعدد

﴿ لا دلالة لللقب ﴾ وهو ما كان طرفاً في الكلام فاعلا كان أو مفعولاً أو حالاً أو تمييزاً أو ظرفاً، غير الشرط والوصف والاستثناء ونحوها مما جعله القوم مبحثاً مستقلاً ﴿ ولا للعدد على المفهوم وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً ﴾ فلو قال المولى « أكرم زيداً ركباً يوم الجمعة » لم يدل الكلام على عدم اكرام عمرو أو زيد في غير حال الركوب أو غير يوم الجمعة، بحيث لو كان هناك دليل على اكرام عمرو أو زيد في غير حال الركوب أو غير يوم الجمعة لوقع التنافي بين مفهوم الاول ومنطوق الثاني .

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

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

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

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

نعم لو كان لمجرد التحدد بالنظر الى طرفه الاقل لما كان فى الزيادة ضير أصلاً ، بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة كما لا يخفى .

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

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

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

### الاسراف في الماء .

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

« الاول » - ان التخصيص بالذكر يستدعى مخصصاً وليس الا نفي الحكم عن غير المذكور .

وفيه ان الذكر لكون الحكم له ، وأما غير المذكور فيكفي في تركه عدم اشتماله على فائدة مقصودة ، اذ ليس للقب قيداً زائداً في الكلام حتى يكون ذكره محوياً الى فائدة زائدة على فائدة الكلام .

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

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

• • • • • • • • • •

اذ ذكر السبعين للمبالغة - انه لا دلالة فيما نقلوا عنه عليه السلام على حصول الغفران  
 فيما زاد بل على عدم دلالتها على نفيه فيه وهو خارج عن محل النزاع، على انه  
 يمكن فهمه عليه السلام من القرائن .

ثم ان هذا الحديث مما يضحك الشكلى كما يظهر ذلك لمن راجع قبل هذه  
 الفقرة من الآية وبعدها والله الهادى .

## المقصد الرابع فى العام والخاص

### فصل

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

---

#### « المقصد الرابع »

من مقاصد الكتاب ﴿ فى العام والخاص ﴾

وفيه فصول :

#### « فصل »

فى بيان تعريف العام وتقسيمه الى البدلي والشمولي والمجموعي

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

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

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

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

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

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

ليس صادقاً عليه مع ان التعريف يشمل - فهو غير مطرد - ﴿ بلاريب فيه ﴾ أي فى صدق المرتكز وعدم صدقه ﴿ ولاشبهة تعتريه من أحد ، والتعريف ﴾ الحقيقي ﴿ لا بد ﴾ و ﴿ أن يكون بالاجلي كما هو أوضح من أن يخفى ﴾ .  
وان شئت قلت فى صورة القياس : ان هذه المعارف أخفى ، والمعرف الحقيقي يمتنع أن يكون أخفى ، فليست هذه المعارف بمعارف حقيقية : اما الصغرى فلما تقدم من أوضحية المعنى المرتكز الذي هو المعروف ، وأما الكبرى فلما ذكر فى المنطق ، وحينئذ فلا يبقى الا أن تكون تعاريف لفظية التى هى عبارة عن تبديل لفظ بلفظ آخر أوضح منه فى الجملة .

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

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

﴿به﴾ أي بيان الحقيقة .

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

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

﴿ثم﴾ انهم ذكروا ان العموم على ثلاثة اقسام :

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

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

الظاهر ان ما ذكر له من الاقسام - من الاستغراقى والمجموعى  
والبدلى - انما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به والا فالعموم فى  
الجميع بمعنى واحد ، وهو شمول المفهوم

لهذا الامر اطاعة واحدة وهي الاتيان بجميها ومعصية واحدة وهي ترك الجميع  
أو ترك جبل واحد منها .

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

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

وقد علق المصنف « ره » في الهامش ما لفظه :

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

قلت : نعم ولكنه لا يقتضى ان تكون هذه الاقسام له ولو بملاحظة اختلاف  
كيفية تعلق الاحكام ، لعدم امكان تطرق هذه الاقسام الابهذه الملاحظة - فتأمل جيداً  
انتهى .

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

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

لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه \* من الافراد \* غاية الامر ان تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم \* فيكون له اطاعات ومعاص \* واخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً \* بنحو المجموعي \* بحيث لو اخل باكرام واحد \* من الفقهاء \* في \* مالوقال المولى \* اكرم كل فقيه مثلاً ، لما امتثل اصلاً ، بخلاف الصورة الاولى \* اعني الاستغراقي \* فانه \* لو اخل باكرام واحد \* اطاع وعصى ، وثالثة \* يكون الحكم \* بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البديل ، بحيث لو اكرم واحداً منهم لقد اطاع وامتثل كما يظهر لمن امعن النظر وتأمل \* .

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

\* وقد انقدح \* من قولنا في تعريف العام : « وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه » \* ان \* اللازم ان يكون للعام مفهوم واحد ملحوظ بنحو

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

## فصل

لاشبهة في ان للعموم صيغة تخصه لغة وشرعاً

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

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

## ( فصل )

في بيان وجود ألفاظ العموم ودفع بعض الاشكالات عنها

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

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

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

والحاصل: ان للعموم لفظاً موضوعاً ﴿كالخصوص﴾ الذي له لفظ موضوع كالاعلام الشخصية ﴿كما يكون ما يشترك بينهما ويعمهما﴾ فيكون استعماله في كل من العموم والخصوص على نحو الحقيقة، وذلك كالمعرف باللام فانها لو كانت للمهد كانت للخصوص وان كانت للاستفراق كانت للعموم .

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

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

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

أوبعلاقة العموم والخصوص، ومعه لا يصغى الى ان ارادة الخصوص متيقنة ولو في ضمنه بخلافه وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى، ولا الى ان التخصيص قد اشتهر وشاع حتى قيل « ما من عام الا وقد خص » .

### والظاهر يقتضى كونه

ادعاء ان زيدا من أفراد العام ﴿ أو ﴾ مجازاً بغير عناية الادعاء بل ﴿ بعلاقة العموم والخصوص ﴾ وهو استعمال لفظ العام واردة الخاص حتى يكون التصرف في أمر لغوي ﴿ ومعه ﴾ أي مع قيام الضرورة على ما ذكر ﴿ لا يصغى الى ﴾ انكار ذلك الذي ذكرنا من الوضع للعموم وادعاء ان لفظ كل ونحوه موضوع للخصوص فقط مستدلاً بـ ﴿ ان ارادة الخصوص متيقنة ولو في ضمنه ﴾ أي ضمن العموم ، اذ الخاص مراد على أي حال، فانه ان أريد الخاص فهو المطلوب وان أريد العام كان الخاص مراداً أيضاً، لان الخصوص بعض العموم واردة الكل تقتضى ارادة البعض ﴿ بخلافه ﴾ أي العموم، فان ارادته مشكوكه ﴿ وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى ﴾ فان الوضع يتبع ما هو أكثر فائدة في مقام التفهيم والتفهم والمتيقن أقرب الى التفهيم والتفهم من المشكوك كما لا يخفى .

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

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

حتى يكون ﴿حقيقة لما هو الغالب﴾ مجازاً فيما هو النادر ﴿تقليلاً للمجاز﴾ .  
وانما قلنا بعدم الاصغاء الى هذين الوجهين لامرین :  
الاول : ماتقدم من قيام الضرورة على العموم، فيكون هذان من قبيل الشبهة في مقابل البديهة .

الثاني : عدم سلامة كل من الوجهين من الخلل .

أما الوجه الاول فلما أشار اليه بقوله : ﴿مع ان تيقن ارادته﴾ أي الخصوص ﴿لا يوجب اختصاص الوضع به﴾ اذ الارادة المرددة بين كونها ضمناً لا تستلزم الوضع - على تقدير تسليم الاستلزام في الجملة - هو الارادة المستقلة .

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

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

كما يأتي توضيحه ، ولو سلم فلما محذور فيه أصلا اذا كان بالقرينة كما لا يخفى .

## فصل

ربما عد من الالفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي أو النهي ، ودلالاتها عليه لا ينبغي أن ينكر عقلا لضرورة

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

﴿ ولو سلم ﴾ التلازم بين التخصيص والمجاز ﴿ فلما محذور فيه أصلا اذا كان بالقرينة كما لا يخفى ﴾ اذ الاستعمال في غير المعنى الموضوع له مع القرينة لا ينافي الحقيقة وانما المضر هو كثرة الاستعمال بغير قرينة فانها توجب اجمال اللفظ - فتدبر .

## ( فصل )

في النكرة الواقعة في سياق النفي

﴿ ربما عد من الالفاظ الدالة على العموم النكرة ﴾ الواقعة ﴿ في سياق النفي ﴾ نحو لم يضرب أحدا ﴿ أو النهي ﴾ نحو لا تضرب أحدا ﴿ ودلالاتها عليه ﴾ أي العموم ﴿ لا ينبغي أن ينكر عقلا ﴾ فان العقل دال في المقام على العموم ﴿ لضرورة ﴾ انهما

انه لا يكاد يكون طبيعة معدومة الا اذا لم يكن فرد منها بموجود والا كانت موجودة ، لكن لا يخفى انها تفيده اذا أخذت مرسله ،

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

وقد علق المصنف « ره » في الهامش ما لفظه : واحراز الارسال فيما اضيف اليه انما هو بمقدمات الحكمة، فلو لاها كانت مهمله وهي ليست الا بحكم الجزئية فلا تفيده الا نفي هذه الطبيعة في الجملة ولو في ضمن صنف منها فافهم فانه لا يخلو من دقة - انتهى .

وان شئت قلت: ان الطبيعة الواقعة في سياق النفي على ثلاثة أقسام :  
«الاول» - الطبيعة المطلقة، أي التي تمت فيها مقدمات الاطلاق، كأن يقول «لاتضرب أحداً» مريداً بكلمة أحد جميع مدلوله اللغوي، ولا شك في افادة هذا القسم العموم .

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

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

لامبهما قابلة للتقييد ، والا فسلبها لا يقتضى الاستيعاب السلب لما اريد منها يقيناً لاستيعاب ما يصلح انطباقها عليه من افرادها ، وهذا لا ينافى كون دلالتها عليه عقلية ، فانها بالاضافة الى افراد ما يراد منها لا الافراد التي تصلح لانطباقها عليها ، كما لا ينافى دلالة مثل لفظ

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

وقد أشار المصنف الى هذا بقوله: ﴿ لامبهما قابلة للتقييد ﴾ والاطلاق ﴿ والا ﴾ فلولم تتم مقدمات الحكمة ، بأن كانت النكرة الواقعة في سياق النفي مهمة ﴿ فسلبها لا يقتضى الاستيعاب السلب لما اريد منها يقيناً ﴾ ان مطلقاً فمطلق وان مقيداً فمقيد و ﴿ لا ﴾ يقتضى ﴿ استيعاب ما يصلح انطباقها ﴾ أي الطبيعة ﴿ عليه من أفرادها ﴾ بحسب الوضع اللغوي .

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

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

كل على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة، نعم لا يبعد أن تكون ظاهرة عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها. وهذا

كل وعامة واجمع ونحوها ﴿على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا﴾ الذي ذكرنا من ان العموم بحسب المدخول ﴿لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة﴾ ولو كان العموم بحسب المدخول من غير تقييد لم يمكن تقييده، مثلاً لو قال «أكرم كل عالم أو عامة العلماء أو العلماء أجمع» أفاد كل عموم العلماء لا الجهال، ولو قال «أكرم كل عالم عادل» أفاد عموم الدول منهم بحيث يصير حال غيره حال غير العالم .

﴿نعم﴾ لو لم تقيد النكرة في سياق النفي أو النهي في اللفظ بقيد ودار الامر بين الاهمال والاطلاق لا يبعد أن تكون ظاهرة عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها ﴿لان الاصل - في مقام الشك في الاطلاق - هو الاطلاق كما سيأتي في بحث المطلق والمقيد انشاء الله تعالى .

وفسر السيد الحكيم (مدّ ظله) العبارة بغير ما ذكرنا فقال : قوله « ان يكون ظاهراً » يعني تفرق كل عن الاداة بأن الاداة مع اهمال مدخولها يكون النفي مهملاً من حيث العموم والخصوص ، و (كل) مع اهمال مدخولها وعدم اقترانه بما يقتضي تقييده أو اطلاقه تكون رافعة لاهماله وموجبة لاطلاقه (١) - انتهى .

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

هو الحال في المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً بناءً على افادته للعموم ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره واطلاق التخصيص على تقييده ليس الا من قبيل ضيق فم الركبة، لكن دلالة على العموم وضماً

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

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

قلت: ﴿اطلاق التخصيص على تقييده ليس الا من قبيل ضيق فم الركبة﴾ أي البئر، فكما ان معنى ضيق في المثال احداً ضيقاً لاتضييقه بعدما كان موسعاً ، فكذلك في المقام فان معنى تخصيص المحلى حدوته مخصصاً لانه يطرأ التخصيص بعد العموم، فليس المراد من التخصيص المعنى المصطلح حتى ينافي القول بأن المحلى للعموم المراد من المدخول .

﴿لكن﴾ لا يخفى ان المعروف باللام وان اشتهر ﴿دلالة على العموم وضماً﴾

محل منع ، بل انما يفيد فيما اذا اقتضته الحكمة أو قرينة اخرى وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ولا مدخوله ولا وضع آخر للمركب منهما كما لا يخفى وربما يأتي في المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام .

## فصل

ولكنه ﴿محل منع، بل انما يفيد﴾ أي المحلي يفيد العموم ﴿فيما اذا اقتضته الحكمة﴾ بأن تمت مقدمات الاطلاق ، كما لو كان المولى في مقام البيان وقال «أكرم العلماء» أو «أحل الله البيع» ﴿أو﴾ كانت هناك ﴿قرينة اخرى﴾ خاصة غير مقدمات الحكمة .

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

## (فصل)

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

لاشبهة في ان العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما  
بقي فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقاً ولو كان متصلاً، وما  
احتمل دخوله فيه أيضاً اذا كان منفصلاً كما

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

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

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

هو المشهور بين الاصحاب ، بل لا ينسب الخلاف الا الى بعض أهل  
 الخلاف ، وربما فصل بين المخصص المتصل فقيل بحجته فيه وبين  
 المنفصل فقيل بعدم حجته ، واحتج النافى بالاجمال لتعدد المجازات  
 حسب مراتب الخصوصيات وتعين الباقى من بينها بلامعين ترجيح  
 بلامرجح ، والتحقيق فى الجواب أن يقال : انه لا يلزم من التخصيص  
 كون العام مجازاً ، أما فى التخصيص بالمتصل فلما

حجة العام فى الباقى ﴿ هو المشهور بين الاصحاب ، بل لا ينسب الخلاف الا الى  
 بعض أهل الخلاف ﴾ من العامة .

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

﴿ والتحقيق فى الجواب ان يقال ﴾ ببقاء الظهور العرفى فى الباقى وهو المعين  
 لهذا الفرد من المجازات المحتملة . هذا على تقدير القول بالمجازية والافتقار :  
 ﴿ انه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً ، أما فى التخصيص بالمتصل فلما

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

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

❀ وأما فى المنفصل فلان ❀ ذكر العام واردة الخاص يتصور على وجهين : «الاول» - ان يستعمل العام فى الخاص ابتداءً مجازاً كأن يستعمل العلماء فى أكرم العلماء فى الدول منهم ، ثم ينصب قرينة على هذا الاستعمال المجازي كما يستعمل الاسد فى الرجل الشجاع ابتداءً ويراد به ذلك ثم ينصب قرينة نحو «برمي» على المجازية .

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

ارادة الخصوص واقعاً لانتستلزم استعماله فىه وكون الخاص قرىنة  
 علىه بل من الممكن قطعاً استعماله معه فى العموم قاعده وكون الخاص  
 مانعاً عن حجىة ظهوره تحكيمياً للنص أو الاظهر على الظاهر لا  
 مصادماً لاصل ظهوره ، ومعه لامجال للمصير

الاستعمال ارادة جدىة وارادة استعمالىة، فىرىد بالارادة الاستعمالىة تمام الموضوع  
 له وىرىد بالارادة الجدىة بعضه، والمىزان فى الاطاعة والمعصىة هى الارادة الجدىة  
 وفى الحقىة والمجاز هى الارادة الاستعمالىة ، وانما تختلف الارادتان لانه فىرىد  
 استعمال اللفظ فى تمام معناه ضرباً للقاعدة حتى ىرجع الىه فى مقام الشك وىرىد  
 البعض جداً لقيام المصلحة به .

اذا عرفنا ما ذكرنا قلنا: ان العام المراد به الخاص فىكون مجازاً على التصوىر  
 الاول، وأما على التصوىر الثانى فلا لما تقدم من ان ﴿ ارادة الخصوص واقعاً ﴾  
 بالارادة الجدىة ﴿ لانتستلزم استعماله ﴾ أى العام ﴿ فىه ﴾ أى فى الخصوص ﴿ وكون  
 الخاص قرىنة علىه ﴾ حتى فىكون الاستعمال مجازاً ﴿ بل من الممكن قطعاً استعماله ﴾  
 أى العام الكائن ﴿ معه ﴾ أى مع المخلص المنفصل ﴿ فى العموم قاعده ﴾ بأن ىعلق  
 الحكم على جمىع أفراد الموضوع ظاهراً بالارادة الاستعمالىة .

﴿ وكون الخاص مانعاً عن حجىة ظهوره ﴾ فى تعلق الارادة الجدىة بالعموم  
 فىرفع الىد عن هذا الظاهر ﴿ تحكيمياً للنص أو الاظهر ﴾ الذى هو الخاص ﴿ على  
 الظاهر ﴾ الذى هو العام، و ﴿ لا ﴾ فىكون الخاص حىنئذ ﴿ مصادماً لاصل ظهوره ﴾  
 أى ظهور العام حتى لا فىكون العام ظاهراً فى الجمىع الموجب لمجازىة العام ،  
 فىرىد اشكال الخضم وان العام بعد المجازىة مردد بىن مراتب الباقى ولامعىن لبعضها  
 فىصىر مجملًا ﴿ ومعه ﴾ أى مع هذا الاحتمال الثانى - وهو ان ىستعمل العام فى  
 الموضوع له بالارادة الاستعمالىة الموجب لكون اللفظ حقىة - ﴿ لامجال للمصير

الى انه قد استعمل فيه مجازاً كى يلزم الاجمال .  
 لا يقال : هذا مجرد احتمال ولا يرتفع به الاجمال لاحتمال  
 الاستعمال فى خصوص مرتبة من مراتبه ؟  
 فانه يقال : مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب اجماله بعد  
 استقرار ظهوره فى العموم ، والثابت من مزاحمته بالخاص انما هو  
 بحسب الحجية تحكيمياً لما هو الاقوى كما أشرنا اليه آنفاً .

الى أنه قد استعمل فيه مجازاً كى يلزم الاجمال ❖ الموجب لعدم حجية العام فى  
 الباقي .

❖ لا يقال : هذا ❖ الذى ذكرتم من استعمال العام فى العموم ❖ مجرد احتمال  
 ولا يرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال فى خصوص مرتبة من مراتبه ❖ فيكون  
 مجازاً ومجماً لا يمكن التمسك به فى الباقي .

❖ فانه يقال : مجرد احتمال استعماله ❖ أى العام ❖ فيه ❖ اى فى الخاص ❖ لا  
 يوجب اجماله بعد استقرار ظهوره فى العموم ❖ بحسب الارادة الاستعمالية .

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

قلت : ❖ الثابت من مزاحمته بالخاص ❖ ليس بحسب الظهور والاستعمال ،  
 بل ❖ انما هو بحسب الحجية تحكيمياً لما هو الاقوى كما أشرنا اليه آنفاً ❖ من  
 ان الخاص قرينة لعدم الارادة الجديدة بالنسبة الى العموم لا لعدم الارادة  
 الاستعمالية .

وان قلت : ما ذكرتم انما يصح فى المخصص المنفصل حيث يتقدم الظهور  
 للعام فى العموم ، واما المخصص المتصل فلا يستقيم ذلك فيه ، اذ قد تقدم عدم انعقاد  
 ظهور للعام فى العموم .

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

قلت : لاربط للمتصل والمنفصل فى المجازية .

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

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

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

الباقي أقرب المجازات، وفيه انه لا اعتبار بالاقربية بحسب المقدار وانما المدار على الاقربية بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال .

وفي تقريرات بحث شيخنا الاستاذ قدس سره في مقام الجواب عن الاحتجاج ما هذا لفظه: والاولى أن يجاب - بعد تسليم

الباقي أقرب المجازات ﴿﴾ واقرب المجازات أولى بالارادة حين تعذر ارادة الحقيقة . أما كونه أقرب المجازات فلوضوح ان التسعمائة مثلا أقرب الى الالف الذي هو الحقيقة من ثمانمائة وسبعمائة ونحوهما، مع ان الكل مجازات ، وأما ان الاقرب أولى بالارادة فلان الاقرب أقرب الى المعنى الحقيقي في الذهن ، فكما ان الاسد اذا كان مجازاً انصرف الذهن الى الشجاع لا المشعر والابخر لقربه دونهما كذلك فيما نحن فيه .

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

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

مجازية الباقي - بأن دلالة العام على كل فرد من أفراد غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراد ولو كانت دلالة مجازية ، اذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله ،

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

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

الثاني: ان يكون بين المعنى المجازي والحقيقي الاقل والاكثر، وتكون المجازية باعتبار خروج بعض الافراد عن الموضوع له كما فيما نحن فيه ، اذ مجازية لفظ العام انما هو بسبب خروج بعض الافراد لاسبب دخول الاجنبي ، وحينئذ فنقول : ان ﴿ دلالة العام على كل فرد من افراد غير منوطة بدلالته على فرد آخر من افراد ﴾ بل الدلالة منحلة الى دلالات ضمنية متعددة بتعدد الافراد ، فالعام الذي له افراد عشرة مثلا تنحل دلالته الى عشرة دلالات ضمنية ، فكل فرد قد استعمل فيه العام ضمناً .

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

فالمقتضى للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود ، لان المانع في مثل المقام انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله ، والمفروض انتفاؤه بالنسبة الى الباقي لاختصاص المخصص بغيره ، فلو شك فالاصل عدمه - انتهى موضع الحاجة .

قلت: لا يخفى ان دلالة على كل فرد انما كانت لاجل دلالة

على العموم والشمول فاذا لم يستعمل فيه

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

﴿ قلت ﴾ : ان ما ادعاه الشيخ « ره » من وجود المقتضى للحمل على تمام

الباقي ممنوع ، وذلك لما ﴿ لا يخفى ﴾ من ﴿ ان دلالة ﴾ أي دلالة العام قبل التخصيص ﴿ على كل فرد انما كانت لاجل دلالة على العموم والشمول ﴾ فالدلالات الضمنية مستندة الى الدلالة على العموم ﴿ فاذا لم يستعمل ﴾ العام ﴿ فيه ﴾ أي في

واستعمل في الخصوص - كما هو المفروض - مجازاً ، وكان ارادة كل واحد من مراتب الخصوصيات مجازاً انتهاء التخصيص اليه واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً كان تعيين بعضها بلامعين ترجيحاً بلامرجح ولا مقتضى لظهوره فيه ، ضرورة ان الظهور اما بالوضع واما بالقرينة والمفروض انه ليس بموضوع له ولم يكن هناك قرينة وليس له موجب آخر ودلالته على كل فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلالته على العموم لا توجب ظهوره في تمام

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

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

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

الباقى بعد عدم استعماله فى العموم ، اذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه ، فالمانع عنه وان كان مدفوعاً بالاصل الا انه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع . نعم انما يجدى اذا لم يكن مستعملاً الا فى العموم كما فيما حققناه فى الجواب - فتأمل جيداً .

## فصل

الباقى بعد عدم استعماله فى العموم ، اذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه ﴿ من بين المجازات ﴾ فالمانع عنه ﴿ أى عن الظهور فى تمام الباقي ﴾ وان كان مدفوعاً ﴿ قطعاً أو ﴾ بالاصل ﴿ كما ذكره الشيخ « ره » ﴾ الا انه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع ﴿ .

﴿ نعم ﴾ عدم المانع ﴿ انما يجدى ﴾ فى الظهور فى تمام الباقي ﴿ اذا لم يكن ﴾ العام المخصص ﴿ مستعملاً الا فى العموم ﴾ حتى يكون الدلالة على الخاص بنحو تعدد الدال والمدلول ﴿ كما ﴾ تقدم ﴿ فيما حققناه فى الجواب - فتأمل جيداً ﴾ وقد عرفت فى طي هذا الفصل عدم مجازية العام المخصص ، فلا يحتاج الى عقد فصل فى تحقيق انه مجاز أو حقيقة على ما هو دأب القوم ، والله العالم .

## « فصل »

فى بيان ان اجمال المخصص هل يسرى الى العام ام لا ؟ اعلم ان المخصص على قسمين :

« الاول » - ان يكون مبين المفهوم والمصداق ، كأن يقول لا تكرم احداً الا العدل ، مع معلومية مفهوم العدل بأنه الذى يجتنب الكبائر عن ملكة ، ومصداقه

بأن نعلم ان العادل زيد وعمرو وبكر .

« الثاني » - ان يكون مجملا ، وهو على ثمانية اقسام : لان الاجمال اما في المفهوم واما في المصداق ، وعلى كلا التقديرين فأمر المخصص دائر اما بين الاقل والاكثر واما بين المتباينين ، وعلى كل تقدير فالمخصص امامتصل واما منفصل . فالاول والثاني : ان يكون الاجمال في المفهوم مع دوران الامر بين الاقل والاكثر ، مثل ان يتردد امر العدالة بين ان يكون مطلق الاجتناب عن المعصية أو الاجتناب عن ملكة ، بمعنى ان الاجتناب عن ملكة يقينا داخل في مفهوم العدالة وانما الشك في الاجتناب لا عن ملكة .

والثالث والرابع : ان يكون الاجمال في المفهوم مع دوران الامر بين المتباينين ، كما لو تردد العدالة بين الملكة أو حسن الظاهر - فتدبر .  
والخامس والسادس : ان يكون الاجمال في المصداق مع دوران الامر بين الاقل والاكثر ، كأن نعلم بعدالة زيد وعمرو وبكر ونشك في غيرهم لا لاجل الشك في مفهوم العدالة بل لاجل عدم الاطلاع على حالهم .

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

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

اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً - بأن كان دائراً بين الاقل والاكثر وكان منفصلاً فلا يسرى اجماله الى العام لا حقيقة ولا حكماً ، بل كان العام متبوعاً فيما لا يتبع فيه الخاص لوضوح انه حجة فيه بلا مزاحم أصلاً ، ضرورة ان الخاص انما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه تحكيمياً للنص أو الاظهر على الظاهر

الافراد المشكوكة ولبيان حكمها انعقد هذا الفصل وحاصله انه لو كان الخاص مجملاً بأحد الانحاء الثمانية فهل يسري اجماله الى العام حتى يكون العام مجملاً أيضاً فلا يمكن التمسك به في الافراد المشكوكة ، أم لا يسري الاجمال الى العام فيتمسك به في تلك الافراد وتكون محكمة بحكم العام ؟

اذا تبين ما ذكر فاعلم انه ﴿ اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً - بأن كان دائراً بين الاقل والاكثر وكان منفصلاً ﴾ وهو الثاني من الاقسام الثمانية - ﴿ فلا يسرى اجماله الى العام لا حقيقة ﴾ بأن يرتفع ظهوره ﴿ ولا حكماً ﴾ بأن يبقى ظهوره ، ولكن ترتفع حجته ﴿ بل كان العام متبوعاً فيما لا يتبع فيه الخاص ﴾ فلوقال صل خلف العادل بعد قوله لا تصل خلف أحد ، ثم شك فيمن يجتنب المعاصي لا عن ملكة فانه لا تصح الصلاة خلفه وكان محكوماً بحكم العام ﴿ لوضوح انه ﴾ أي العام ﴿ حجة فيه ﴾ أي فيما لا يتبع فيه الخاص ﴿ بلا مزاحم أصلاً ، ضرورة أن الخاص انما يزاحمه ﴾ أي العام ﴿ فيما هو حجة على خلافه ﴾ أي فيما كان الخاص حجة على خلاف العام ﴿ تحكيمياً للنص أو الاظهر على الظاهر ﴾ والترديد اما لاجل اختلاف الخاص فقد يكون نصاً وقد يكون أظهر .

وأما لاجل الاختلاف في الخاص مطلقاً بأنه هل يكون أظهر من العام أو

لا فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى وان لم يكن كذلك - بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً أو بين الاقل والاكثر فيما كان متصلاً فيسرى - اجماله اليه حكماً في المنفصل المراد بين المتباينين وحقيقة في غيره.

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

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

مثلاً : لو قال « لا تصل خلف أحد » ثم قال « صل خلف العادل » وتردد العادل بين أن يكون صاحب الملكة وبين أن يكون حسن الظاهر، فان ظهور العام في العموم منعقد ولا ينتلم باجمال المخصص ظهوره وانما ينتلم به حجيته فلا يمكن التمسك به في الفرد المشكوك ﴿ و ﴾ يسرى اجمال المخصص الى العام ﴿ حقيقة ﴾ بحيث ينتلم ظهوره ﴿ في غيره ﴾ أي غير المنفصل المراد بين المتباينين ، وهو عبارة عن المتصل المراد بين المتباينين ، كما لو قال في المثال السابق « لا تصل خلف أحد الا العدول » ، والمتصل المراد بين الاقل والاكثر كما لو قال كذلك، الا ان أمر العدالة تردد بين الاجتناب مطلقاً وبين الاجتناب عن

أما الاول : فلان العام على ما حققناه كان ظاهراً في عمومته ،  
الا انه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه  
بأحدهما .

وأما الثاني : فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام لاحتماف الكلام  
بما يوجب احتمالها لكل واحد من الاقل والاكثر أو لكل واحد من  
المتباينين ، لكنه حجة في الاقل

ملكة .

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

﴿وأما الثاني﴾ وهو ما ذكره بقوله «وحقيقة في غيره» أي ما كان المخصص  
متصلاً ﴿فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام لاحتماف الكلام﴾  
وهو العام ﴿بما يوجب احتمالها لكل واحد من الاقل والاكثر﴾ فيما كان أمر  
المخصص دائراً بين الاقل والاكثر ﴿أو لكل واحد من المتباينين﴾ فيما كان  
أمره دائراً بينهما ﴿لكنه﴾ أي الخاص ﴿حجة في الاقل﴾ فيما كان مردداً بين

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

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

ولا يخفى ان ما ذكرناه من المعنى مؤيد بأمرين :

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

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

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

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

« الاول » ما لا يسرى اجماله الى العام لاحقيقة ولاحكماً ، وهم قسم واحد

فلاتغفل. وأما اذا كان مجملاً بحسب المصداق بأن اشتبه فرد وتردد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العام فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلاً به ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام الا في الخصوص كما عرفت .

فيما كان المخصص منفصلاً دائراً بين الاقل والاكثر .

«الثاني» ما يسرى اجمالاً الى العام اما حقيقة وهو المتصل مطلقاً واما حكماً

وهو المنفصل المررد بين المتباينين ﴿فلاتغفل﴾ .

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

وأما إذا كان منفصلاً عنه ففي جواز التمسك به خلاف والتحقيق عدم جوازه ، اذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه: ان الخاص نمايزاحم العام فيما كان فعلاً حجة ولا يكون حجة فيما اشبهه انه من أفراده ، فخطاب لا تكرم فساق العلماء لا يكون دليلاً على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء ، فلا يزاحم مثل أكرم العلماء ولا يعارضه فانه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة

﴿و اما اذا كان﴾ المخصص المجمل مصداقاً سواء كان دائراً بين المتباينين أو الاقل والاكثر ﴿منفصلاً عنه﴾ كما لو قال « أكرم العلماء » ثم قال « لا تكرم الفساق منهم » ﴿ففي جواز التمسك به﴾ أي بالعام في الفرد المشكوك ﴿خلاف﴾ ففي المشهور التمسك بالعام فيما كان دائراً بين الاقل والاكثر ﴿والتحقيق عدم جوازه، اذ غاية ما يمكن ان يقال في وجه جوازه﴾ هو ﴿ان الخاص انما يزاحم العام فيما كان﴾ الخاص ﴿فعلاً حجة﴾ فيه ﴿ولا يكون حجة فيما اشبهه أنه من أفراده﴾ فالمقتضى لشمول حكم العام لهذا الفرد موجود، اذ العموم يشمله والمانع مشكوك الوجود فالاصل عدمه ﴿فخطاب لا تكرم فساق العلماء﴾ بعد قوله أكرم العلماء ﴿لا يكون دليلاً على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء﴾ بالشبهة المصدقية ﴿فلا يزاحم﴾ هذا المخصص ﴿مثل أكرم العلماء ولا يعارضه﴾ عطف بيان، أو المراد أنه ليس في كل من العام والمخصص ملاك بالنسبة الى المشتبه حتى يقع التزاحم ، ولا ان في أحدهما ملاكاً لكونه مشتبه حتى يقع التعارض ﴿فانه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة﴾ اذ العام في المشكوك حجة والخاص غير حجة لعدم العلم بانطباق عنوان الفاسق على هذا المشتبه .

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

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

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

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

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

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

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

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

ثم ان الاظهر ما ذهب اليه المشهور من التمسك بالعام . وكيف كان فهذا الخلاف انما هو فيما كان أمر المخصص دائراً بين الاقل والاكثر ، واما اذا كان دائراً بين المتباينين فلا مجال التمسك بالعام، فلا تغفل .

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

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

والسر في ذلك ان الكلام الملقى من السيد

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

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

حجة ليس الا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن ارادته للعموم فلا بد من اتباعه مالم يقطع بخلافه مثلاً :

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

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

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

كان الخاص متصلاً ، والقطع بعدم ارادة العدو لا يوجب انقطاع حجيته الا فيما قطع انه عدوه لا فيما شك فيه كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذة المولى لولم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال

كان الخاص متصلاً .

وتوضيحه بلفظ السيد الحكيم مدظله : الفرق بين المخصص اللفظي واللببي أنه في المخصص اللفظي قد ألقى السيد الى عبده حجتين احدهما العام وثانيتها الخاص ، وفي المخصص اللببي قد ألقى السيد الى عبده حجة واحدة وهي العام لا غير ، لان المخصص اللببي بعدما كان علماً لا يكون حجة ملقاة من السيد بل هي حجة عند العقل لا غير ، والفرد المشكوك في الاول يكون نسبه الى الحجتين الملقاتين من السيد نسبة واحدة ، فيمتنع الاخذ باحدهما بعينهما فيه لاحتمال دخوله تحت الاخرى .

وفي الثاني: لما لم يكن الحجة من السيد الا العام كان رفع اليد عنه في المشكوك بلا حجة على خلافه وهو ممتنع<sup>(١)</sup> - انتهى .

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

عداوته له وحسن عقوبته على مخالفته وعدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة ، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجية أصالة الظهور .

وبالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة الى المشتبه ههنا بخلافه هناك ، ولعله لما أشرنا اليه من التفاوت بينهما بالقاء حجتين هناك وتكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام كأنه لم يعمه حكماً من رأس ، وكأنه لم يكن بعام بخلافه ههنا فان الحجة الملقاة ليست الا واحدة، والقطع بعدم ارادة اكرام العدو في «أكرم

عداوته له وحسن عقوبته على مخالفته وعدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة ، كما لا يخفى ﴿ ذلك ﴾ على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجية أصالة الظهور . وبالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها ﴿ أي حجية أصالة الظهور ﴾ بالنسبة الى ﴿ الفرد ﴾ المشتبه ههنا ﴿ في المخصص اللبي ﴾ بخلافه هناك ﴿ في المخصص اللفظي .

﴿ ولعله لما أشرنا اليه من التفاوت بينهما ﴾ أي بين المخصص اللبي واللفظي ﴿ بالقاء حجتين هناك ﴾ في اللفظي ﴿ وتكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام ﴾ بحيث ﴿ كأنه ﴾ أي العام ﴿ لم يعمه ﴾ أي هذا الخاص الخارج ﴿ حكماً من رأس ، وكأنه لم يكن بعام بخلافه ههنا ﴾ أي في اللبي ﴿ فان الحجة الملقاة ليست الا واحدة ﴾ كما تقدم تقريره ﴿ والقطع بعدم ارادة اكرام العدو في «أكرم

جيرانى « مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومه الا فيما قطع بخروجه من تحته ، فانه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه ومرامه ، فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه . بل يمكن أن يقال: ان قضية عمومه للمشكوك أنه ليس فرداً لماعلم بخروجه عن حكمه بمفهومه ،

جيرانى « مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومه الا فيما قطع بخروجه من تحته ﴿ فمقطع العداوة لا يكرم ، بخلاف مشكوكها فانه يكرم كالمقطع عدم عداوته ﴾ فانه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه ومرامه ، فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه ﴿ والمفروض فى المقام هكذا ، لان قوله أكرم جيرانى على طبق غرضه ، ففي متيقن العداوة حيث قام دليل أقوى على خلاف العام لم يتمسك بالعام بالنسبة اليه ، بخلاف مشكوك العداوة فانه لم يقم دليل أقوى على خلاف العام بالنسبة اليه .

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

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

فيقال في مثل « لعن الله بنى أمية قاطبة » ان فلاناً وان شك في ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً ، فينتج انه ليس بمؤمن فتأمل جيداً .  
(ايقاظ)

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

وبهذا تبين ان العموم فيما كان المخصص لياً ميبين للخاص. والانصاف ان بعد هذا التفصيل الطويل لم يظهر فرق بين المخصص اللببي واللفظي، اذ العرف بعد العلم بمنع العداوة عن اكرام الجيران لا يفرق بين ان يكون سبب العلم مخصصاً لفظياً وبين ان يكون لياً والله العالم .

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

لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل، لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص كان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي في غالب الموارد الا ما شذ مكنأ

بالاصول الموضوعية والا كان خارجاً عن محل الكلام .

مثلاً: لوقال «أكرم العلماء العدول» ثم شك في علم زيد أو عدالته فان كان مسبوقةً بهما تمسكنا بالعام - وليس هذا من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية - وان كان مسبوقةً بالجهل أو الفسق كان محكوماً بحكم المخصص - أعني عدم الاكرام - أما لو لم يكن العلم معنوياً بعنوان فقد أشار المصنف «ره» الى حكمه بقوله : ﴿ لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل ﴾ كأن يقول «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» ﴿ أو كالاستثناء من ﴾ المخصص ﴿ المتصل ﴾ نحو «أكرم العلماء الا الفساق» وانما خص الحكم في المتصل بالاستثناء ونحوه لعدم تعنون العام بهذا النحو من المخصصات بخلاف مثل الشرط نحو «أكرم العلماء ان كانوا عدولا» فانه موجب لتعنون العام ﴿ لما كان غير معنون بعنوان خاص ﴾ كعنوان كونهم عدولا ﴿ بل ﴾ العام حيثئذ معنون ﴿ بكل عنوان ﴾ متصف بأنه ﴿ لم يكن ذلك بعنوان الخاص ﴾ فالعلماء في «أكرم العلماء الا الفساق» ليس له عنوان، غير أنه يلزم ان لا يصدق عليه عنوان الفاسق ﴿ كان احراز ﴾ الفرد ﴿ المشتبه منه ﴾ وادخاله في حكم العام ﴿ بالاصل الموضوعي ﴾ الموجب لدخول المشكوك تحت العام ﴿ في غالب الموارد الا ما شذ مكنأ ﴾ خبر كان .

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

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

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

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

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

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

الا ان أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح انها ممن لاتحيض الا الى خمسين ، لان المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دل على ان المرأة انما ترى الحمرة الى خمسين ، والخارج عن تحته هي القرشية فتأمل تعرف .

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

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

وانما تجدي هذه الاصالة ﴿لان المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً﴾ كالمرأة المقطوع بعدم انتسابها ﴿باقية تحت﴾ حكم العام وهو ﴿ما دل على ان المرأة انما ترى الحمرة الى خمسين ، و﴾ حينئذ يكون ﴿الخارج عن تحته هي القرشية﴾ المعلوم انتسابها الى قريش ﴿فتأمل تعرف﴾ ذلك، وانه يمكن التمسك بالعام في بعض موارد الشبهة في المصداق . وقد طوينا الكلام روماً لما قصدناه من شرح لفظ الكتاب والله الهادي الى الصواب .

### « وهم وازاحة »

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

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

ذلك ان التمسك بالعام في المورد المشكوك على نحوين :

«الاول» أن يكون الشك من جهة احتمال التخصيص، كأن يشك في شمول « اوفوا بالنذور » مثلاً للنذر مع نهى الوالد ومن المعلوم ان حال هذا القسم من الشك حال ما تقدم طابق النعل بالنعل .

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

وأمثال ذلك ﴿ فيما اذا وقع ﴾ هذا المشكوك ﴿ متعلقاً للنذر ﴾ واطاعة الوالدين ونحوهما، وتقريب الاستكشاف ﴿ بأن يقال: وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر للعموم ﴾ متعلق بوجوب ﴿ وكلما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً - للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به - ﴾ وصورة القياس: الاتيان بهذا الوضوء واجب وكلما كان الاتيان به واجباً كان صحيحاً فالاتيان بهذا الوضوء كان صحيحاً .

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

### والتحقيق

أما الصغرى فلعوموم وجوب الوفاء بالنذر، وأما الكبرى فللتلازم بين وجوب  
الوفاء والصحة .

﴿وربما يؤيد ذلك﴾ الذي ذكر من استكشاف الصحة بواسطة عموم ثانوي  
وقوع مثله في الشريعة المقدسة ﴿بما ورد من﴾ الادلة الخاصة على ﴿صحة الاحرام  
والصيام قبل الميقات وفي السفر اذا تعلق بهما النذر كذلك﴾ بأن نذر الاحرام  
قبل الميقات والصوم في السفر مع انها محرمان لولا النذر، وعلى هذا فحرمة  
الوضوء بالمضاف ترتفع بالنذر ونحوه .

ثم لا يخفى أن الظاهر من دليل هذا القائل الالتزام بذلك فيما كان تحريمه  
تشريعياً لا ذاتياً ، مع انه يستلزم القول به مطلقاً تحليل الحرام وتحريم الحلال  
كما لا يخفى .

وأما ازاحته فقد أشار اليه بقوله : ﴿والتحقيق﴾ التفصيل في المقام بين  
الادلة المتكفلة للاحكام بعناوينها الثانوية، بأنه ان كان دليل الحكم الثانوي وارداً  
على موضوع خاص لم يجز التمسك به في غير ذلك المورد، مثلاً وجوب اطاعة  
الوالد انما هو في المباحات والمكروهات والمستحبات فلا يجوز التمسك بدليل  
الاطاعة في المحرمات أو الواجبات .

كما لو أوجب الوالد شرب الخمر أو ترك الصلاة، وان كان وارداً على جميع  
المواضيع جاز التمسك به مطلقاً، مثلاً ادلة الضرر والحرر والجرم وارد حتى على  
الواجب اذا كان فعله ضرورياً والحرام اذا كان تركه حرجياً، وعليه فيمكن التمسك

أن يقال : انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لاحكام  
 العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها اذا أخذ في  
 موضوعاتها أحد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولية ، كما هو  
 الحال في وجوب اطاعة الوالد والوفاء بالنذر وشبهه في الامور  
 المباحة أو الراجحة، ضرورة انه معه لا يكاد يتوهم عاقل اذا شك  
 في رجحان

بدليل الحرج لرفع الوجوب أو الحرمة .

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

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

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

شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته . نعم 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

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

﴿ نعم ﴾ في القسم الثاني من العناوين الثانوية كالضرر والخرج ﴿ لا بأس بالتمسك به ﴾ أي بعموم دليل العنوان الثانوي ﴿ في جوازه ﴾ أي جواز الفرد المشكوك كان يتمسك بأدلة الضرر لجواز شرب الخمر أو ترك الصيام ﴿ بعد ﴾<sup>(١)</sup> احراز التمكن منه ﴿ أي من الفرد المشكوك ﴾ والقدرة عليه ﴿ لاشتراطها في جميع الاحكام التكليفية ﴾ فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم ﴿ من الاحكام الخمسة ﴾ (اصلاً) بل كان الحكم الثانوي وارداً على جميع الاحكام الاولى ، فلو لم يدل دليل الحرج على ان متعلقه لا بد وان يكون كذا صح رفع الحكم به مطلقاً ﴿ فإذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها ﴾ فتدبر .

ثم ان الحكم بعنوانه الاولى قد يكون لا اقتضائياً فلا يعارض الحكم بعنوانه الثانوي الاقتضائي ، مثلاً : حلية الماء لا اقتضائي ولهذا لا تعارض حرمة الطائفة لنهي الوالد عن شربه أو وجوبه الطارئ لتوقف الحياة عليه، وهذا مما لا اشكال فيه .

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

وإذا كانت محكمة بعناوينها الاولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية وقع المزاحمة بين المقتضيين ، ويؤثر الاقوى منهما لو كان في البين والا لم يؤثر أحدهما والا لزم الترجيح بلا مرجح ، فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر كالاباحة اذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب والاخر للحرمة مثلاً .

### وأما صحة الصوم في

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

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

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

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

السفر بنذره ﴿ بأن يصوم ﴾ فيه بناءً على عدم صحته ﴿ أي الصوم ﴾ فيه ﴿ أي في السفر ﴾ بدونه ﴿ أي بدون النذر ﴾ وكذا الاحرام قبل الميقات فانما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانهما ذاتاً في السفر وقبل الميقات .  
 ﴿ وان قلت : لو كانا راجحين ذاتاً لكانا مستحبين مع ضرورة حرمتهم لولا النذر .

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

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

ما فى الخبر من كون الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت .  
لا يقال : لا يجدى صيرورتهما راجحين بذلك فى عباديتهما ،  
ضرورة كون وجوب الوفاء توصلياً لا يعتبر فى سقوطه الا الاتيان  
بالمندور بأى داع كان .

فانه يقال : عباديتهما

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

﴿ لا يقال : لا يجدى صيرورتهما ﴾ أى الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات  
﴿ راجحين بذلك ﴾ الذى ذكرتم من تعلق النذر ﴿ فى عباديتهما ﴾ فالرجحان  
الانى من قبل النذر غير كاف فى العبادية .

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

﴿ فانه يقال ﴾ : نعم لا تكون ﴿ عباديتهما ﴾ قبل النذر ولا ناشئة عن النذر بل

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

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

﴿انما تكون لاجل كشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما﴾ فعبادتهما بواسطة انطباق ذلك العنوان المكشوف بالنذر عليهما. ﴿هذا﴾ وهنا جواب ثالث غير الرجحان الذاتي قبل النذر وغير الرجحان الطارئ بسبب انطباق عنوان راجح مكشوف بالنذر ، اذ انما نحتاج الى هذين الجوابين ﴿لولم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل﴾ الدال على صحة الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر اذا وقعا متعلقان للنذر ﴿والا﴾ فلو قلنا بالتخصيص ﴿امكن ان يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عبادتهما﴾ متعلق بالرجحان، فالدليل الذي يدل على لزوم رجحان في العبادات المتغاير للرجحان الحاصل بالنذر قد خصص بدليل الاحرام والصيام الكاشف عن كفاية الرجحان النذري في العبادية .

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

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

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

﴿بعده ، ولا يعتبر في صحة النذر الا التمكن من الوفاء ولو بسببه﴾ وان لم يتمكن قبله ﴿فتأمل جيداً﴾ حتى لا يخفى عليك الفرق بين الاجوبة الثلاثة . فالاول يقول بالرجحان قبل النذر، والثاني يقول بالرجحان لانطباق عنوان راجح يكشف عنه النذر مقارناً له ، والثالث يقول بالرجحان الناشيء من النذر. ﴿بقي شيء﴾ نوضحه أولاً ثم نشرح العبارة فنقول: لوقال المولى «أكرم العلماء» ثم علمنا من خطاب آخر أو اجماع ونحوه حرمة اكرام زيد، ولكن نشك في ان زيداً من العلماء وحرمة اكرامه تخصيص بالنسبة الى العام أم ليس من العلماء فلا تخصيص فالشك في التخصيص بعد العلم بمراد المولى، والكلام حينئذ في ان اصالة عدم التخصيص تجري في المقام أم لا؟ وفائدته انها لو جرت كشفت عن عدم علم زيد فيجری على زيد أحكام الجهال بخلاف ما لو لم تجر اصالة عدم التخصيص، فان زيداً حينئذ محكوم بعدم الاكرام فقط ولكل من اجراء أحكام الجهال والعلماء عليه توقف .

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

مثل ما اذا علم ان زيدا يحرم اكرامه وشك في انه عالم فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص اكرم العلماء انه ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الاحكام - فيه اشكال - لاحتمال اختصاص حجيتها بما اذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه كما هو قضية عمومه .

### والمثبت من الاصول اللفظية

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

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

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

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

وان كان حجة ، الا انه لا بد من الاقتصار على مايساعد عليه الدليل  
ولادليل ههنا الا السيرة وبناء العقلاء ولم يعلم استقرار بنائهم على  
ذلك فلا تغفل .

## فصل

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

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

## « فصل »

في بيان وجوب الفحص عن المخصص في جواز العمل بالعام  
﴿هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص﴾ أم لا ؟ ﴿فيه  
خلاف﴾ فالمشهور على عدم الجواز والمنسوب الى كثير من العامقوبعض المتأخرين  
من الخاصة الجواز .

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

محل الكلام في المقام انه هل يكون اصالة العموم متبعة مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة من باب الظن النوعي للمشافه وغيره ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً ، ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه اجمالاً ، وعليه فلامجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز الاستدلال به قبل الفحص واليأس ،

محل الكلام ﴿ حتى يتضح به حال بعض الأدلة ﴾ في المقام ﴿ هو ﴾ انه هل يكون أصالة العموم التي هي من الاصول العقلانية ﴿ متبعة مطلقاً ﴾ سواء كان قبل الفحص أم بعده ﴿ أو ﴾ انها متبعة ﴿ بعد الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به ﴾ قبل الفحص أو بعده قبل اليأس لايجوز التمسك بأصالة العموم . وجعل محل النزاع بهذا النحو انما يكون ﴿ بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة ﴾ أي سواء كان حتى قبل الفحص كمايقوله بعض أو بعده كما هو المشهور ﴿ من باب الظن النوعي ﴾ قبال انه من باب الظن الشخصي ﴿ للمشافه وغيره ﴾ قبال ان الحجية مختصة بالمشافه ﴿ ما لم يعلم بتخصيصه ﴾ أي العموم ﴿ تفصيلاً ، ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه اجمالاً ﴾ قبال ان الحجية تخصيص بمالم يكن العام من أطراف ما علم تخصيصه اجمالاً .

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

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

قال السيد الحكيم مد ظله : هذا تعريض بجماعة من القائلين بعدم جواز

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

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

وحاصل التعريض : ان هذه الاستدلالات كلها خارجة عن محل الكلام ، فان المدعى لوجوب الفحص يدعيه بعد البناء على ان أصالة الظهور حجة من باب الظن النوعي لا الشخصي ، وانها حجة في حق المشافهين وغيرهم ، وان العام ليس من أطراف العلم الاجمالي<sup>(١)</sup> انتهى .

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

فلا أقل من الشك ، كيف وقد ادعى الاجماع على عدم جوازه فضلاً عن نفي الخلاف عنه ، وهو كاف في عدم الجواز كما لا يخفى .  
 وأما اذا لم يكن العام كذلك كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات فلاشبهة في ان السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصص ، وقد ظهر لك بذلك ان مقدار الفحص اللازم ما به

﴿فلا أقل من الشك﴾ فلامرّح لبناء العقلاء على العمل بالعموم مطلقاً، ومثلها ما لو كان متكلم كذلك بأن جرت عادته على التكلم بالعام مع ارادة الخاص اعتماداً على القرائن المنفصلة .

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

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

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

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

يخرج العام عن المعرضية له \* بأن لا يحتمل احتمالاً عقلياً وجوده ، لانه لو كان لبان \* كما ان مقداره \* أي الفحص \* اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدلت بها من العلم الاجمالي به \* أي بالمخصص \* (أو حصول الظن بما هو التكليف ، أو غير ذلك \* كعدم حجية الخطاب لغير المشافه مثلاً \* رعايتها \* أي رعاية تلك الوجوه .

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

وكيف كان \* فيختلف مقداره بحسبها كما لا يخفى \* . هذا كله في الفحص عن المخصص المنفصل .

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

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

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

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

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

العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذة عليها من غير برهان ، والنقل وان دل على البراءة أو الاستصحاب في موردهما مطلقاً الا ان الاجماع بقسميه على تقييده به - فافهم .

العملية أما العقل واما النقل .

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

والحاصل : ان للفحص مدخلة في تمامية مقضى البراءة والتخيير العقلين ﴿والتقل وان دل على البراءة أو الاستصحاب في موردهما مطلقاً﴾ لا لطلاق «رفع ما لا يعلمون»<sup>(١)</sup> « ولانتقض اليقين بالشك »<sup>(٢)</sup> ﴿الا ان الاجماع بقسميه﴾ محصله ومنقوله ﴿على تقييده﴾ أي تقييد النقل ﴿به﴾ أي بالفحص فكأنه قيل رفع ما لا يعلمون بعد الفحص، وهكذا دليل لانتقض ﴿فافهم﴾ لعلمه اشارة الى ان وجوب الفحص من باب الجمع بين دليلي الاحكام والرفع، فان العرف يفهم منهما ترتب الرفع على الفحص بدلالة الافتضاء، اذ يلزم من عدم وجوب الفحص لغوية الاحكام، كما ذكر الفقهاء ان دليل (لاتعاد الصلاة الا من خمس)<sup>(٣)</sup> مختص بالنسيان

(١) الخصال باب التسعة ج ٢ ص ٤١٧ ط قم منشورات جامعة المدرسين.

(٢) التهذيب ج ١ ص ٨.

(٣) الفقيه ج ١ ص ٨٩ - التهذيب ج ١ ص ١٧٨.

## فصل

هل الخطابات الشفاهية مثل: «يا أيها المؤمنون» تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين، فيه خلاف ولا بد قبل الخوض في تحقيق المقام من بيان ما يمكن أن يكون محلا

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

### (فصل)

في الخطابات الشفاهية غير المختصة بمخاطب خاص، والمراد بها الاحكام الملقاة بأداة الخطاب على جماعة حاضرة في مجلس الخطاب بدون قصد الاختصاص فنحو «نقذوا جيش أسامة»<sup>(١)</sup> خارج عن محل الكلام كخروج نحو «ان الله يأمر بالعدل والاحسان»<sup>(٢)</sup> .

اذا عرفت ذلك قلنا: ﴿هل الخطابات الشفاهية مثل: «يا أيها المؤمنون»﴾ و «قسوا أنفسكم واهليكم ناراً»<sup>(٣)</sup> ﴿تختص بالحاضر مجلس التخاطب﴾ حتى يحتاج في اثبات الحكم لغيرهم بدليل الاشتراك في التكليف الثابت بالاجماع الموجب لعدم اثبات الحكم فيما لم يكن اجماع بالاشتراك، كلزوم ثوبين للمرأة في الاحرام ﴿أو تعم غيره﴾ أي غير الحاضر ﴿من الغائبين بل المعدومين، فيه خلاف﴾ بين الاعلام ﴿ولا بد قبل الخوض في تحقيق المقام من بيان ما يمكن ان يكون محلا

(١) بحار الانوار ج ٢٢ ص ٤٦٨ ط بيروت نقلا عن الارشاد وأعلام الورى .

(٢) سورة النحل : ٩٠ .

(٣) سورة التحريم : ٦ .

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

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

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

«الثاني» - ما أشار اليه بقوله : ﴿أو﴾ ان يكون النزاع ﴿في صحة المخاطبة معهم، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب، بالالفاظ الموضوعه للخطاب﴾ كان يقول لهم افعلوا كذا و اتركوا كذا ﴿أو﴾ المخاطبة معهم ﴿بنفس توجيه الكلام اليهم﴾ بدون الخطاب كأن يقول « والله على الناس حج البيت »<sup>(١)</sup> موجهاً الكلام الى المعدوم أو الى الغائب ﴿وعدم صحتها﴾ .

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

وعدم عمومها لهما بقرينة تلك الاداة . ولا يخفى ان النزاع على الوجهين الاولين يكون عقلياً وعلى الوجه الاخير لغوياً .  
 اذا عرفت هذا فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلا ،  
 بمعنى بعثه أو زجره فعلا ، ضرورة انه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه  
 حقيقة ولا يكاد يكون الطلب كذلك الا من الموجود ضرورة .

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

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

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

نعم هو بمعنى مجرد انشاء الطلب بلا بعث ولا زجر لاستحالة فيه أصلاً ، فان الانشاء خفيف المؤنة فالحكيم تبارك وتعالى ينشأ على وفق الحكمة والمصلحة طاب شىء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة الى انشاء آخر فتدبر . ونظيره

الاطناب فى المقام .

﴿ نعم هو ﴾ أى التكليف ﴿ بمعنى مجرد انشاء الطلب بلا بعث ولا زجر ﴾ بالنسبة الى المعدوم ، وان كان فعلياً بالنسبة الى الموجود ﴿ لا استحالة فيه اصلاً فان الانشاء خفيف المؤنة ﴾ اذ هو عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ أو جعل الشىء على عهدة المكلف ﴿ فالحكيم تبارك وتعالى ينشأ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شىء قانوناً ﴾ أى على سبيل ضرب القانون والقاعدة الكلية ﴿ من الموجود والمعدوم حين الخطاب ﴾ الجارى تعلق بالطلب والظرف متعلق بالموجود والمعدوم . ان قلت : طلبه من الموجود لاشكال فيه ، واما الطلب من المعدوم فلفولعدم قدرة المعدوم على الفعل حين الطلب .

قلت : انما يطلب من المعدوم ﴿ ليصير ﴾ التكليف ﴿ فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع ﴾ فانه لو انشأ التكليف اولاً على الموجود فقط احتاج ثانياً الى انشاء آخر ، بخلاف ما لو انشأ عاماً فانه ﴿ بلا حاجة الى انشاء آخر ﴾ بعد وجود المعدومين ﴿ فتدبر ﴾ كى لاتنوهم بأنه لا يحتاج الى انشاء آخر ولو انشأ أولاً بالنسبة الى الموجود لا مكان نصب قرينة على الاشتراك ، وذلك لانه يحتاج الى الانشاء على كل حال وانما القرينة كاشفة عن الانشاء .

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

من غير الطلب انشاء التمليك فى الوقف على البطون ، فان المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بانشاءه ويتلقى لها من الواقف بعقده فيؤثر فى حق الموجود منهم الملكية الفعلية ولا يؤثر فى حق المعدوم فعلا الا استعدادها لان تصير ملكا له بعد وجوده . هذا اذا انشأ الطلب مطلقاً ، وأما اذا أنشأ مقيداً بوجود المكلف

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

والمعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة ﴿ فى الوقف الخاص ﴾ بعد وجوده ﴿ أى وجود ذلك المعدوم ﴾ ﴿ بـ ﴾ سبب ﴿ انشاءه ﴾ أى انشاء الواقف ﴿ ويتلقى ﴾ الموجود الذى كان معدوماً حين الوقف ﴿ لها ﴾ أى للعين الموقوفة ﴿ من الواقف ﴾ لا من البطن السابق عليه ﴿ بعقده ﴾ أى يكون تلقى الموجود فعلا للوقف بسبب ذلك العقد للوقف الذى اجراه الواقف قبل وجود هذا الموقوف عليه ﴿ فيؤثر ﴾ عقد الوقف المنشأ بانشاء واحد ﴿ فى حق الموجود منهم الملكية الفعلية ﴾ لفرض اجتماع الشرائط ﴿ ولا يؤثر ﴾ هذا العقد ﴿ فى حق المعدوم فعلا الا استعدادها ﴾ أى العين الموقوفة ﴿ لان تصير ملكا له بعد وجوده ﴾ فكما ان الملك بالنسبة الى بعض البطون فعلي ، وبالنسبة الى البعض الاخر استعدادي ، كذلك الطلب بالنسبة الى الموجودين فعلي ، وبالنسبة الى المعدومين استعدادي . ثم ان ﴿ هذا ﴾ الذى ذكرنا فى توجيهه كون الانشاء واحداً والمنشأ مختلفاً انما يكون فيما ﴿ اذا انشأ الطلب مطلقاً ﴾ كأن يقول « يا ايها الناس اتقوا الله » ، فانه يحتاج الى التقريب المذكور ﴿ واما اذا انشأ ﴾ الطلب ﴿ مقيداً بوجود المكلف

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

ومنه قد انقدح ان ماوضع للمخاطب

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

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

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

﴿ ومنه ﴾ أي مما ذكرنا من عدم تعلق الخطاب بالمعدوم والغائب ﴿ قد انقدح ﴾ حال النزاع الثالث الذي كان نزاعاً لغوياً ، و ﴿ ان ماوضع للخطاب

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

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

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

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

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

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

لذلك بل للخطاب الإيقاعي الانشائي، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً وتأسفاً وحرزناً. مثل «يا كوكباً ما كان أقصر عمره»<sup>(١)</sup>. أو شوقاً ونحو ذلك، كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقة فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذ التخصيص بمن يصح مخاطبته. نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرفاً في الخطاب الحقيقي كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها،

لذلك ﴿الخطاب الحقيقي﴾ بل للخطاب الإيقاعي الانشائي ﴿بمعنى انها موضوع لانشاء الخطاب، سواء كان بداعي الحقيقة أو بسائر الدواعي، كإظهار الشوق والحزن أو الحسرة أو الندبة أو السخرية أو غير ذلك﴾ فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها ﴿أي بالادوات﴾ تحسراً وتأسفاً وحرزناً. مثل:  
يا كوكباً ما كان أقصر عمره ﴿ وكذا تكون كواكب الاسحار  
﴿أو شوقاً ونحو ذلك﴾ غير الخطاب الحقيقي ﴿كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقة﴾ نحو «أيا من لست أنساه» ﴿فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذ﴾ أي حين لم تكن موضوعاً للخطاب الحقيقي فقط ﴿التخصيص بمن يصح مخاطبته﴾ من الحاضرين فقط، بل يشمل المعدومين والغائبين لانه لا مانع من تعلق الخطاب الانشائي بهما.

﴿نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرفاً﴾ لاوضماً ﴿في الخطاب الحقيقي﴾ ولذا لو سمع الانسان خطاباً حملاً على الخطاب الحقيقي الا أن يكون هناك قرينة الانشائي ﴿كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها﴾ كالعرض

(١) البيت من قصيدة ابي الحسن التهامي المتوفى ٤١٦ .

على ما حققناه في بعض المباحث السابقة من كونها موضوعة للايقاعى منها بدواع مختلفة مع ظهورها فى الواقعى منها انصرفاً اذا لم يكن هناك ما يمنع عنه ، كما يمكن دعوى وجوده غالباً فى كلام الشارع ، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم فى مثل «يا أيها الناس اتقوا» و «يا أيها المؤمنون» بمن حضر مجلس الخطاب بلاشبهة ولا ارتياب .

والتحضيض ﴿على ما حققناه فى بعض المباحث السابقة﴾ وهو الجهة الرابعة من مبحث الاوامر ﴿من كونها موضوعة للايقاعى منها﴾ لا الحقيقى ﴿بدواع مختلفة﴾ فالاستفهام قد يكون لطلب الفهم حقيقة وقد يكون للتقرير نحو «أنت فعلت» وكذا التمني وغيره ﴿مع ظهورها﴾ أى أدوات الاستفهام وأخواته ﴿فى الواقعى منها انصرفاً اذا لم يكن هناك ما يمنع عنه﴾ أى عن هذا الظهور الانصرافى .

كما او وقع الاستفهام أو الترجي فى كلام الله سبحانه لاستحالة الجهل عليه سبحانه ﴿كما يمكن دعوى وجوده﴾ أى وجود المانع عن الانصراف الى الحقيقى ﴿غالباً فى كلام الشارع﴾ اذ لو أخذ بظاهر الخطاب لزم الاختصاص بالحاضرين ، مع ﴿ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم فى مثل «يا أيها الناس اتقوا» و «يا أيها المؤمنون»﴾ و «يا أيها الذين آمنوا أنفسكم وأهلكم ناراً وقودها الناس والحجارة»<sup>(١)</sup> الى غير ذلك ﴿بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتياب﴾ فلو أريد الحاضرون فقط لزم انشاء آخر لغيرهم ، وذلك مما لم يظهر الداعى اليه .

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

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

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

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

كما هو واضح .  
 وان أبيت الا عن وضع الادوات للمخاطب الحقيقي فلانماص  
 عن التزام اختصاص الخطابات الالهية بأدوات الخطاب أو بنفس  
 توجيه الكلام بدون الاداة كغيرها بالمشافهين فيما لم يكن هناك قرينة  
 على التعميم ،

أي ارتكازاً .

والحاصل: انه لولم يكن التفطيش سبباً لظهور التنزيل فمن أين نعلم بالتنزيل  
 الارتكازي والمدعى له يكون بلا دليل لان الدليل عليه الوجدان .  
 وقد عرفت عدم وجداننا له ﴿ كما هو واضح ﴾ لمن تأمل ، اذ كيف يمكن  
 أن يكون التنزيل ارتكازي الازهان ومع ذلك لم نلتفت اليه حين التفطيش  
 والفحص ﴿ وان ابيت الا عن وضع الادوات للمخاطب الحقيقي ﴾ لا الانشائي  
 الايقاعي ﴿ فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الالهية ﴾ عز اسمه  
 الواقعة ﴿ بأدوات الخطاب ﴾ نحو « يا أيها الناس » ﴿ أو بنفس توجيه الكلام  
 بدون الاداة ﴾ نحو « لله على الناس حج البيت »<sup>(١)</sup> ﴿ كغيرها ﴾ أي كغير  
 الخطابات الالهية من خطابات سائر الملوك الذين يريدون به جميع الرعية من كان  
 حاضراً ومن كان غائباً ومن كان معدوماً ﴿ بالمشافهين ﴾ متعلق بالاختصاص ﴿ فيما  
 لم يكن هناك قرينة على التعميم ﴾ .

أما لو كانت قرينة على التعميم نحو غالب الخطابات التي علم عدم  
 اختصاصها فلا بد وأن نقول بشمولها للجميع واو بنحو المجاز والعناية بتنزيلها  
 منزلة الحاضرين .

وتوهم صحة التزام التعميم في خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلاً عن الغائبين ، لاحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال فاسد ، ضرورة ان احاطته لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب وعدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى كما لا يخفى ،

﴿وتوهم﴾ الفرق بين خطابات الملوك فلا بد من اختصاصها بالحاضرين ، وبين خطابات الله سبحانه به ﴿صحة التزام التعميم في خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلاً عن الغائبين ، لاحاطته﴾ سبحانه احاطة علمية ﴿بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال﴾ وان كان معدوماً في الحال لاستواء علم الله تعالى بالنسبة الى ما كان وما يكون وما لم يكن ، فيصح خطابه العام بالنسبة الى الجميع ﴿فاسد﴾ خبر توهم ﴿ضرورة ان﴾ الضعف والقصور وعدم الامكان قد يكون بسبب المتكلم وقد يكون بسبب طرف الخطاب ، وعدم امكان خطاب المعدوم من ناحيته لا من ناحية الله سبحانه حتى يقال بأن الاحاطة العلمية كافية في الخطاب ، ف﴿احاطته﴾ تعالى ﴿لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب وعدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى﴾ فعدم قابلية الطرف مثلاً لاخذ ماء البحر ليس من جهة نقص في ماء البحر بل من جهة نقص الطرف ﴿كما لا يخفى﴾ .

وقد ورد في بعض من الروايات حين سئل الامام عن تعلق قدرة الله تعالى بالمستحيل فأجاب عليه السلام بأن ربنا لا يوصف بالعجز ولكن الطرف غير قابل (١)

(١) بحار الانوار ج ٤ ص ١٤٣ نقلاً عن التوحيد - ومتن الحديث هكذا : قيل

لامير المؤمنين عليه السلام هل يقدر ربك ان يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصفر -

كما ان خطابه اللفظي لكونه تدريجياً ومتصرماً الوجود كان قاصراً عن أن يكون موجهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة .  
 هذا لو قلنا بأن الخطاب بمثل « يا أيها الناس اتقوا »<sup>(١)</sup> في الكتاب حقيقة الى غير النبي صلى الله عليه وآله بلسانه ، وأما اذا قيل بأنه المخاطب والموجه اليه الكلام حقيقة وحيماً أو الهاماً

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

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

﴿ وأما اذا قيل بأنه ﴾ هو ﴿ المخاطب والموجه اليه الكلام حقيقة وحيماً أو الهاماً ﴾ بغرض ايصالها الى المكلفين فحيث لم يرد منه المخاطب الحقيقي ، اذ المقصود بالخطاب غير موجه اليه الكلام والموجه اليه الكلام غير مقصود

← الدنيا أو تكبير البيضة ؟ قال (ع) : ان الله تبارك وتعالى لا ينسب الى المعجز ، والذي سألتني لا يكون .

فلامحيص الا عن كون الاداة في مثله للخطاب الايقاعي ولو مجازاً  
وعليه لامجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين  
بل يعم المعدومين فضلاً عن الغائبين .

## فصل

ربما قيل انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان:

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

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

## « فصل »

في بيان ثمرة النزاع في الخطابات الشفاهية  
﴿ربما قيل انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان﴾ مع عدم  
التعرض للغائبين حين الخطاب لعدم ثمرة فعلية بالنسبة اليهم .

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

﴿الاولى: حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشاهين﴾ فلو قلنا بالعموم  
كانت الخطابات حجة لهم كالمشاهين ، ولولم نقل بالعموم لم تكن الظهورات  
حجة لهم لعدم كونهم مخاطبين ، فاللازم في اثبات التكليف بالنسبة اليهم الرجوع  
الى أدلة اشترك التكليف من الاجماع ونحوه ، حتى انه لو لم يكن اجماع على  
الاشترك في حكم - كما تقدم في مسألة نوبي الاحرام - لم يثبت التكليف بالنسبة  
الى ذلك المورد .

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

وأظن ان هذا الاشكال لا يرتبط بالثمرة ، اذ ليس المراد من حجية الظهور  
تشخيص مراد المتكلم بالنسبة الى الحاضرين وانه كان يشملهم جميعاً أم لا حتى  
يقال : ان تشخيص المراد لا يختص بالمقصود بالافهام بل يعم جميع أهل الناس  
بل المراد حجية الظهور الذي يصح على طبقه العمل ومن المعلوم ان الظهور  
لو كان شاملاً لنا لم نحتاج الى الاجماع في الاشتراك ، حتى لو خالف جماعة  
كثيرة وقالوا بعدم شمول اللفظ للمرأة مثلاً ، وكان له ظهور بالنسبة اليها أخذنا  
بالظهور بخلاف ما لو كان الظهور منحصراً بالمشاهين ، فان مخالفة شخص  
واحد بأن قال ليس الحكم مشتركاً بين الرجال والنساء يضر ، اذ يسقط الاجماع  
في الاشتراك حتى في هذا الحكم المختلف فيه <sup>(١)</sup> فتدبر .

(١) لا يخفى ان بيان هذه الثمرة بالكيفية التي بينها مأخوذة عن شرح الخوئينسي

« ره » وعليه فيرد ما ذكرنا من الاشكال ، ولكن المحتمل عدم ما ذكر فلاشكال عليه .

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

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

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

فان الظاهر كون الكتاب حجة الى يوم القيامة ، وماورد من احتمال القرآن لوجوه عديدة كقول أمير المؤمنين عليه السلام لابن عباس لابناني ما ذكرنا كما لا يخفى بأدنى تأمل .

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

على عدمه لعدم كونها حينئذ متكفلة لاحكام غير المشافهين ، فلا بد من اثبات اتحاده معهم فى الصنف حتى يحكم بالاشترك مع المشافهين فى الاحكام ، حيث لادليل عليه حينئذ الا الاجماع ولا اجماع عليه الا فيما اتحد الصنف كما لا يخفى ،

التمسك بالاطلاق بناءً على عدمه \* أي عدم التعميم \* لعدم كونها \* أي الاطلاقات \* حينئذ \* أي حين لم تكن تشمل المعدومين \* متكفلة لاحكام غير المشافهين ، فلا بد من اثبات اتحاده \* أي اتحاد المعدوم فى الحكم \* معهم \* أي مع المشافهين \* فى الصنف \* بأن يكون رجلا لو كانوا رجالا وعراقياً لو كانوا عراقيين وهكذا \* حتى يحكم \* عليه \* بالاشترك مع المشافهين فى الاحكام \* وانما أوجنا الاتحاد فى الصنف \* حيث لادليل عليه \* أي على الاتحاد فى الحكم \* حينئذ \* أي حين عدم شمول الاطلاقات \* الا الاجماع ولا اجماع عليه \* أي على الاتحاد حكماً \* الا فيما اتحد الصنف كما لا يخفى \* .

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

والحاصل : انه مع الشك فى الحكم يرجع الى الاطلاق على القول بالشمول ويرجع الى الاصول العملية على القول بعدم الشمول . مثلاً : لو شك فى وجوب صلاة الجمعة حال الغيبة جاز التمسك باطلاق قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة »<sup>(١)</sup> الآية ، لاثبات الوجوب حال الغيبة ، لصدق العنوان كالايمان على المعدوم زمان الخطاب بناءً على شمول الخطابات للمعدومين ،

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

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

﴿و﴾ لكن ﴿لا يذهب عليك﴾ عدم استقامة هذه الثمرة أيضاً لـ ﴿أنه يمكن اثبات الاتحاد و﴾ القطع بـ ﴿عدم دخل ما كان البالغ الان﴾ بعد زمان الخطاب ﴿فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له﴾ كفقده البالغ في زماننا للنبي والوصي ووجدان المشافهين لهما في مثال صلاة الجمعة ﴿باطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به﴾ أي بهذا الوصف المفقود في زماننا . مثلاً : اطلاق خطاب « يا أيها الذين آمنوا اذا نودي » الآية يقتضى عدم دخل كونهم في زمان النبي والوصي ﷺ في حكم وجوب الجمعة ، اذ لو كان دخيلاً لقيده الحكم كأن يقال يا أيها المؤمنون الحاضرون في زمان النبي والوصي .

﴿و﴾ ان قلت : ﴿كونهم﴾ أي المشافهين ﴿كذلك﴾ واجدين للشرط يغني عن التقييد ، فعدم ذكر القيد لا يدل على عدم القيد واقعاً بل يحتمل أمرين عدم القيد وعدم الذكر لوجدان الشرط ، وعلى هذا فلا يمكن التمسك بالاطلاق لعدم دخل القيد اذ الاطلاق أهم من عدم القيد والاعم لا يدل على الاخص .

قلت : كون المشافهين واجدين للشرط ﴿لا يوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيد منه فيما يمكن﴾ أي في القيد والشرط الذي يمكن ﴿أن يتطرق اليه الفقدان﴾ كما فيما نحن فيه ، فانه كان من الممكن فقدانهم للنبي والوصي كأن يسافر أحدهم

وان صح فيما لا يتطرق اليه ذلك، وليس المراد بالاتحاد في الصنف الا الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الاحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الانام بل في شخص واحد بمرور الدهور والايام والا

الى بلد نائي، فانه لو اريد المقيد بالحاضر من اطلاق الاية ولم يبين فيها لزم الاجمال حتى جاز أن يتمسك النائي بالاطلاق واقامة الصلاة بدون النبي والوصي ﴿وان صح﴾ الاطلاق وارادة المقيد ﴿فيما﴾ أي في الشرط الذي ﴿لا يتطرق اليه ذلك﴾ الفقدان، كأن يقول يا أيها الذين آمنوا ويريد بهم المقيد بمن كان في عصره نبي أو وصي، فان الارض لا تخلو عن الحجة. فتحصل ان الاطلاق يدفع احتمال التقييد بقيد ممكن الزوال، وحينئذ فلو كان هناك اطلاق واحتملنا اختصاص الحكم بصنف خاص - يمكن زوال الوصف عنهم - تمسكنا بأصالة الاطلاق لنتبه، ولو لم يكن اجماع بالاشتراك.

وبهذا كله تبين سقوط الثمرة الثانية ﴿وليس المراد بالاتحاد في الصنف﴾ في كلام من شرط الاتحاد لجر التكليف بالنسبة الى الغائب والمعدوم ﴿الا الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الاحكام﴾ كالبلوغ والخلو عن الحيض وعدم السفر ونحوها مما يمكن تقييد التكليف بها ﴿لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الانام﴾ كالسكنى في بعض البلاد، كأن يقال: نختمل ان الحكم يكون الكركذا ماءاً مختص بالمدينة التي مائها مر فيزيد وزنه عن وزن ماء العراق العذب، أو الحكم بالصوم بالابيض لا الجنس الاسود لاحتمال أن يكون علته تجفيف الرطوبات والاسود لارطوبة لجسمه ﴿بل في شخص واحد﴾ كالشاب والهرم والقوي والضعيف ﴿بمرور الدهور والايام﴾ متعلق بالاختلاف في شخص واحد ﴿والا﴾ فلو كان المعتبر بالاتحاد في الصنف بحسب هذه الامور

لما ثبت بقاء عدة الاشتراك للغائبين فضلاً عن المعدومين حكم من الاحكام ودليل الاشتراك انما يجدى فى عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنوين به لشك فى شمولها لهم أيضاً ،

﴿ لما ثبت بقاء عدة الاشتراك للغائبين فضلاً عن المعدومين حكم من الاحكام ﴾ لوجود هذا النحو من الاختلافات .

فالتزام الفقهاء بالاشتراك يدل على مدخلية هذا النحو من التفاوت ، بل لو اعتبر مثله لزم تبدل الاحكام بالنسبة الى الازمان والاجيال .

ثم ان المصنف «ره» استدل على صحة التمسك بالاطلاق للمعدومين بما حاصله انه لو تبدل حال المشافه ، بأن كان فى حال الخطاب مثلاً غنياً ثم صار فقيراً ، فشك من جهة التبدل - فى بقاء الحكم الاول كان اللازم عليه اجراء الاطلاق ، فكذلك الحال بالنسبة الى الموجود والمعدوم بأنه لو كان للموجود وصف كان المعدوم فاقداً له لزم اجراء المعدوم الاطلاق بالنسبة الى ذلك الوصف .

والحاصل: انه كما يجرى الاطلاق بالنسبة الى الحالة الثانية فى شخص واحد كذلك يجرى الاطلاق بالنسبة الى الشخص الثانى المفقود حين الخطاب . نعم اذا كان الوصف بحيث لو فقد فى المشافه لم يتمكن من التمسك بالاطلاق لم يجز التمسك بالاطلاق لفاقده من المعدومين ﴿و﴾ ذلك لان ﴿دليل الاشتراك انما يجدى فى عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا﴾ أى المشافهين ﴿مختصين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنوين به لشك فى شمولها لهم أيضاً﴾ فانه لو كان فقدان الوصف فى المشافه موجباً لعدم جريان الاطلاق بالنسبة اليه لم يجز الاطلاق بالنسبة الى غير المشافه الذى يعدم عنه ذلك الوصف ،

فلولا الاطلاق واثبات عدم دخل ذلك العنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك ومعه كان الحكم يعم غير المشافهين ، ولو قيل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جيداً .

فتلخص انه لا يكاد تظهر الثمرة الاعلى القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد افهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام ، وقد حقق عدم الاختصاص به

بخلاف ما لو كان الوصف ليس مما يوجب فقدانه في المشافه عدم جريان الاطلاق بالنسبة اليه ﴿فلولا الاطلاق واثبات عدم دخل ذلك العنوان﴾ المحتمل دخله ﴿في﴾ ترتب ﴿الحكم﴾ اما ﴿ثبت الحكم للمشافه حين فقدانه الوصف لعدم افادته﴾ دليل الاشتراك ﴿بالنسبة الى حالتي المشافه﴾ ومعه ﴿أي مع الاطلاق﴾ كان الحكم يعم غير المشافهين ﴿من المعدومين والفائسين كما يعم حالتي المشافهين﴾ ولو قيل باختصاص الخطابات بهم ﴿وصل بقوله «يعم» فالمدار في شمول الاطلاق لغير المشافه شموله للحالة الثانية للمشافه، ولا يخفى ان عبارة المصنف «ره» مشوشة﴾ فتأمل جيداً ﴿حتى لا يشته عليك المراد .

﴿فتلخص﴾ مما تقدم ﴿انه لا يكاد تظهر الثمرة الاعلى﴾ تمامية ﴿القول﴾ باختصاص حجية الظواهر لمن قصد افهامه مع ﴿اثبات مقدمة اخرى ، وهي﴾ كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام ﴿فان تمت هاتان المقدمتان كانت ثمرة النزاع : انه لو قلنا بشمول الخطاب للمعدومين كانت الظواهر حجة بالنسبة اليهم فيجوز لهم الرجوع الى ظهور الخطابات لتشخيص مراد المتكلم، ولولم نقل بالشمول لم يجز ذلك لهم﴾ ﴿و﴾ لكن ﴿قد حقق﴾ بطلان السقدمتين لضرورة ﴿عدم الاختصاص به﴾ أي بمن قصد افهامه بل الظواهر حجة مطلقاً كما بينوه

فى غير المقام وأشير الى منع كونهم غير مقصودين به فى خطابه تبارك وتعالى فى المقام .

## فصل

هل تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا؟ فيه خلاف بين الاعلام، وليكن محل الخلاف ما اذا وقعا فى كلامين أو فى كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه فى الكلام

﴿فى غير المقام﴾ وهو فى المجلد الثانى ﴿وأشير الى منع كونهم﴾ أى غير المشافهين ﴿غير مقصودين به فى خطابه تبارك وتعالى فى﴾ هذا ﴿المقام﴾ فلا ثمره لهذا النزاع أصلاً .

### « فصل »

﴿هل تعقب العام﴾ أو المطلق ﴿بضمير يرجع الى بعض أفراده﴾ لاجمع الافراد ﴿بوجب تخصيصه﴾ أى الحكم المرتب على العام ﴿به﴾ أى بذلك البعض الواقع مرجعاً للضمير ﴿أولاً﴾ بل يبقى العام على العموم ؟ ولا يخفى ان رجوع الضمير فى كلام القوم من باب المثال والافاسم الاشارة أيضاً بحكمه ﴿فيه خلاف بين الاعلام﴾ فذهب العلامة «ره» وجماعة الى أنه موجب لتخصيص العام، وذهب الشيخ «ره» الى انكار ذلك ، واختار المحقق الوقف ﴿وليكن محل الخلاف ما اذا وقعا﴾ العام والضمير الراجع اليه ﴿فى كلامين﴾ كالاية الشريفة ﴿أو فى كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه فى الكلام﴾ بأن كان العام تمام الموضوع فى الكلام ولم يكن للضمير دخل فى

كما فى قوله تبارك وتعالى : « والمطلقات يتربصن » الى قوله :  
 « وبعولتهن أحق بردهن »<sup>(١)</sup> ، واما اذا كان مثل « والمطلقات أزواجهن  
 أحق بردهن » فلا شبهة فى تخصيصه به .

### الموضوعية أصلا .

مثال ما كان فى كلامين ﴿ كما فى قوله تبارك وتعالى : « والمطلقات يتربصن » ﴾  
 أي يصبون ﴿ الى قوله : « وبعولتهن أحق بردهن » ﴾ فان المطلقات عام يشمل البائنة  
 والرجعيات ولكن الضمير فى « وبعولتهن » مختص بالرجعيات اذ حق الرجعة للزوج  
 انما هو فى المطلقة الرجعية دون البائنة ، والكلام فى أنه هل يوجب اختصاص  
 الضمير بالرجعيات تخصيص العام - أعني المطلقات - بهن حتى يكون الكلام فى  
 قوة ان يقال : والمطلقات الرجعيات يتربصن ، أم لا يبقى العام على العموم حتى يكون  
 الحكم بالتربص عاماً بالنسبة الى جميعهن .

ومثال ما كان فى كلام واحد مع استقلال العام : نحو « أكرم العلماء وواحداً  
 من جيرانهم » ، والفرق بين المثالين واضح فان جملة بعولتهن تامة مغايرة  
 لجملة والمطلقات ، بخلاف الثاني فان واحداً من جيرانهم بمنزلة المفعول للجملة  
 الاولى .

﴿ وأما ما اذا كان ﴾ فى كلام واحد مع عدم استقلال العام بل يكون العام  
 بعض الموضوع ، كما اذا كان له بدل ﴿ مثل والمطلقات أزواجهن أحق بردهن ﴾  
 فان أزواجهن بدل عن العام أي المطلقات ﴿ فلا شبهة فى ﴾ خروجه عن محل  
 النزاع لبداهة ﴿ تخصيصه ﴾ أي العام ﴿ به ﴾ أي بالضمير ، اذ ليس فى البين  
 الاحكام واحد مختص ببعض أفراد العام ، فلامجال لتوهم بقاء العام على عمومه

والتحقيق أن يقال : انه حيث دار الامر بين التصرف فى العام بارادة خصوص ما ارىء من الضمير الراجع اليه أو التصرف فى ناحية الضمير اما بارجاعه الى بعض ما هو المراد من مرجعه أو الى تمامه مع التوسع فى الاسناد - باسناد الحكم المسند الى البعض حقيقة - الى الكل توسعاً وتجاوزاً كانت أصالة

للزوم اللغوية .

والحاصل : انه اذا كان العام محكوماً بحكم غير حكم الضمير كما فى الجملتين أو جملة مستقلة العام جاء الاحتمالان، والا فلا يكون الا القطع بتخصيص العام .

هذا كله فى بيان تحرير محل النزاع ﴿ و ﴾ المختار الذى يقتضيه ﴿ التحقيق ﴾ فى المطلب ﴿ أن ﴾ يقال: انه حيث دار الامر بين التصرف فى العام بارادة خصوص ما ارىء من الضمير الراجع اليه ﴿ كأن ﴾ يريد من المطلقات ما ارىء من ضمير بعولتهن وهى الرجعيات فقط، وهذا موجب للتصرف فى ناحية العام بالتخصيص وابقاء الضمير على ظاهره ﴿ أو ﴾ التصرف فى ناحية الضمير ﴿ أي ﴾ فى بعولتهن مع ابقاء العام على عمومه .

ثم التصرف فى الضمير بأحد نحوين ﴿ اما ﴾ بارجاعه الى بعض ما هو المراد من مرجعه ﴿ وهذا ﴾ خلاف الظاهر، لان الظاهر من الضمير رجوعه الى تمام مرجعه لا الى بعضه سواء كان المرجع ذوا أجزاء أو ذوا أفراد ﴿ أو ﴾ ارجاعه ﴿ الى ﴾ تمامه ﴿ أي ﴾ تمام المرجع، ولكنه ﴿ مع ﴾ التوسع فى الاسناد - باسناد الحكم المسند الى البعض حقيقة - الى الكل توسعاً وتجاوزاً ﴿ كما ﴾ يقال « جمع الامير الصاغة » مجازاً باسناد الجمع المسند الى بعض الصاغة الى جميعهم تجاوزاً ﴿ كانت ﴾ أصالة

الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير ، وذلك لان المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد ، لا في تعيين كيفية الاستعمال ، وانه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الاسناد

الظهور في طرف العام سالمة عنها ﴿ أي عن أصالة الظهور ﴾ في جانب الضمير ﴿ فاللازم التصرف في الضمير بأحد النحوين دون العام ﴾ وذلك لان المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد ﴿ فلو شك في أن المراد من لفظ «صل» الايجاب أو الاستحباب أجروا أصالة الحقيقة وحكموا بأن المراد الايجاب لا الاستحباب مثلاً ﴾ لا في تعيين كيفية الاستعمال، وانه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الاسناد ﴿ فلو علم بأن المراد من الامر في قوله «صل» هو الايجاب، ولكن شك في أنه على نحو الحقيقة أو المجاز لم يجروا أصالة الحقيقة لاثبات أنه حقيقة لا مجاز.

ثم انه قد تقدم في بعض المباحث السابقة الفرق بين المجاز في الكلمة وبين المجاز في الاسناد وان الاول لغوي والثاني عقلي .

مثلاً : لوقال « أنبت الربيع البقل » فقد يجعل المجاز في الكلمة، بأن يشبه الربيع بالفاعل الحقيقي فيستعمل الربيع فيه كلمة الله كاستعمال الاسد في زيد وحينئذ يكون المجاز في الكلمة لاستعمال كلمة مكان أخرى، وقد يجعل المجاز في الاسناد بأن ينسب فعل القادر المختار الى الربيع مع استعمال الربيع في معناه الموضوع له، وحينئذ يكون المجاز في الاسناد، إذ أنه أسند الفعل وهو الاثبات الى غير ما هو له، ولم يكن مجازاً في الكلمة لان كل كلمة من الجملة استعملت في معناها الموضوع لها .

مع القطع بما يراد كما هو الحال فى ناحية الضمير ، وبالجملة أصالة الظهور انما تكون حجة فيما اذا شك فيما اريد لافىما اذا شك فى انه كيف اريد فافهم ، لكنه اذا عقد للكلام ظهور فى العموم - بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفاً والا فيحكم عليه بالاجمال ويرجع الى ما يقتضيه الاصول

وكيف كان فليس بناء القلاء على اتباع الظهور فى تعيين كيفية الاستعمال ﴿ مع القطع بما يراد كما هو الحال فى ناحية الضمير ﴾ اذ نقطع بالمراد منه وانه بعض أفراد العام ، فأصالة الحقيقة فى العام لاتعارضها أصالة الحقيقة فى الضمير ، لعدم جريان الاصل فيه بعد العلم بالمراد .

﴿ وبالجملة أصالة الظهور انما تكون حجة فيما اذا شك فيما اريد لافىما اذا شك فى انه كيف اريد ﴾ .

وبهذا تبين انه لا دوران بين الاصلتين حتى نحتاج الى المرجح أو نتوقف بل اللازم الحكم بتريص جميع المطلقات الا ماخرج بالدليل ، مع الحكم بأحقية بعولة الرجعات فقط ﴿ فافهم ﴾ يمكن أن يكون اشارة الى ان أصالة الظهور ولولم تجر فى الضمير لكنها غير جارية فى العام أيضاً ، لاحتماف الكلام بما يصلح ان يكون قرينة ، وحينئذ يجب التوقف كما ذهب اليه المحقق ، واليه أشار بقوله : ﴿ لكنه ﴾ أي ما ذكرنا من بقاء العام على ظهوره انما يكون ﴿ اذا عقد للكلام ظهور فى العموم بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به ﴾ الكلام ﴿ عرفاً ﴾ كان يكونان فى كلامين ﴿ والا ﴾ يكن كذلك - بأن لم ينعقد ظهور والعموم بأن كان العام والضمير فى كلام واحد وشبهه - ﴿ فيحكم عليه بالاجمال ويرجع ﴾ فى غير مورد الضمير كالبائانات فى الآية الشريفة ﴿ الى ما يقتضيه الاصول ﴾

الا أن يقال: باعتبار اصالة الحقيقة تعبداً حتى فيما اذا احتف بالكلام  
مالايكون ظاهراً معه فى معناه الحقيقى كما عن بعض الفحول .

## فصل

قد اختلفوا فى جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع

من البراءة عن العدة أو الاحتياط فى الفروج ونحو ذلك .

هذا كله بناءً على حجة اصالة الظهور من باب الظن النوعي كما هو المشهور  
بين الاعلام ﴿ الا أن يقال : باعتبار اصالة الحقيقة ﴾ ونحوها ﴿ تعبداً ﴾ بمعنى ان  
الاصول العقلية حجة مطلقاً ﴿ حتى فيما اذا احتف بالكلام مالايكون ظاهراً معه  
فى معناه الحقيقى كما ﴾ نقل ذلك ﴿ عن بعض الفحول ﴾ وحينئذ فالعام حجة  
وان احتف بالضمير الصالح للقرينة ، بخلاف من يقول بأن اصالة الحقيقة معتبرة  
من باب الظهور النوعي فلا بد وان يحكم باجمال العام .

اذ الكلام المحتف بما يصلح للقرينة لا ظهور نوعي له كما لا يخفى . فتحصل  
من جميع ذلك ان الاقوى عند المصنف تقديم ظهور العام على ظهور الضمير  
فيما لم يكن الضمير مكتنفاً بالعام والاحكم بالاجمال .

### ( فصل )

﴿ قد اختلفوا فى جواز التخصيص بالمفهوم المخالف ﴾ الذي يكون حكم  
المفهوم على خلاف حكم المنطوق ، كما لو قال « أكرم العلماء » ثم قال « أكرم  
العلماء ان جاؤك » المفهوم منه عدم وجوب اكرامهم فى صورة عدم المجيء ﴾ مع

الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق على قولين . وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور ، وتحقيق المقام انه اذا ورد العام وما له المفهوم فى كلام أو كلامين ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة

الاتفاق على الجواز  $\{$  بمعنى عدم المانع من تخصيص العام  $\}$  بالمفهوم الموافق  $\{$  كما لو قال « ولا تقل لهما أف » . المفهوم منه عدم ضربهما ، فان هذا المفهوم يقيد عموم اضرب كل فاسق مثلاً .

قال السيد الحكيم مد ظله: والوجه فى هذا الاتفاق رجوع التعارض فى الحقيقة الى التعارض بين المنطوق والمفهوم، حيث لا يمكن رفع اليد عن مفهوم الموافقة مع البناء على المنطوق للقطع بثبوت المفهوم على تقدير ثبوت المنطوق، والا لم يكن مفهوم الموافقة فيكون التعارض بينهما من قبيل التعارض بين الخاص المنطوق والعام، ولا ريب فى وجوب تقديم الخاص على العام ، أما مفهوم المخالفة فيمكن رفع اليد عنه فقط مع الحكم بثبوت المنطوق فيدور الامر بين رفع اليد عنه ورفع اليد عن العموم<sup>(١)</sup> - انتهى  $\{$  على قولين  $\}$  متعلق باختلافوا .

$\{$  وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور  $\}$  فاستدل القائل بالتخصيص بأن المفهوم دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين ، واستند القائل بعدم التخصيص بأن الخاص انما يقدم على العام لا قوائية دلالته ، والمفهوم الخاص ليس أقوى من المنطوق العام فلا يصلح لمعارضته  $\{$  وتحقيق المقام انه اذا ورد العام  $\{$  كأكرم العلماء  $\}$  وماله المفهوم  $\{$  كأكرم العلماء ان جاؤك  $\}$  (فى كلام  $\}$  واحد  $\}$  أو كلامين ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة

للتصرف في الاخر ودار الامر بين تخصيص العموم أو الغاء المفهوم  
فالدلالة على كل منهما ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة  
أو بالوضع فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم لعدم تامة مقدمات  
الحكمة في واحد منهما لاجل المزاحمة كما في مزاحمة ظهور أحدهما  
وضماً لظهور الاخر كذلك ، فلا بد من العمل بالاصول العملية فيما

للتصرف في الاخر ﴿ لافي كلامين أحدهما أجنبي عن الاخر ﴾ ودار الامر بين  
تخصيص العموم ﴿ بالمفهوم حتى لا يجب اكرام العلماء الا اذا جاؤا ﴾ أو الغاء  
المفهوم ﴿ والاخذ بظاهر العموم حتى يجب اكرامهم ولو لم يجيئوا ﴾ فالدلالة  
على كل منهما ﴿ أي العام والمفهوم ﴾ ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة  
أو ﴿ كانت دلالة كل منهما ﴾ بالوضع فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم لعدم تامة  
مقدمات الحكمة في واحد منهما ﴿ اذ من مقدماتها عدم اكتناف الكلام بما يصلح  
للقرينية ، والمفروض اكتنافه حينئذ وبعبارة اخرى ان وجود شيء صالح للقرينية  
موجب لانتفاء احدى مقدمات الحكمة ، وهي أن لا يكون قدر متيقن في مقام  
التخاطب ﴾ لاجل المزاحمة ﴿ بين العموم والمفهوم ﴾ كما ﴿ ان الامر كذلك  
﴿ في ﴾ صورة ﴿ مزاحمة ظهور أحدهما وضماً لظهور الاخر كذلك ﴾ أي وضماً .  
نعم هنا فرق بين الامرين ، وهو ان السقوط على الاول لعدم مقتضى ، وعلى  
الثاني لاجل المانع وهو العلم اجمالاً بعدم ارادة أحد الظاهرين ، فان الوضع  
موجود ، وانما المانع العلم بعدم ارادة أحدهما ، بخلاف الاول فان مقدمات الحكمة  
غير تامة .

وعلى كل ﴿ فلا بد ﴾ على كلا التقديرين ﴿ من العمل بالاصول العملية فيما

دار فيه بين العموم والمفهوم اذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر ،  
والا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره فى الآخر . ومنه قد  
انقذ الحال فيما اذا لم يكن بين مادل على العموم وماله المفهوم  
ذاك الارتباط والاتصال وانه لابد أن يعامل مع كل منهما معاملة  
المجمل

دار فيه بين العموم والمفهوم ﴿ فالعام فى ظرف عدم مجيئه لايجب اكرامه للبراهة  
الا اذا كان قبل ورود الدليلين واجب الاكرام فيجب للاستصحاب .  
ثم ان ما ذكرنا من سقوط العموم والمفهوم انما يكون ﴿ اذا لم يكن مع  
ذلك ﴿ التعارض ﴿ أحدهما أظهر ﴾ عرفاً ﴿ والا ﴾ فلو كان فى البين أظهر ﴿ كان ﴾  
ذلك الاظهر ﴿ مانعاً عن انعقاد الظهور ﴾ فى الآخر فى الكلام المتصل ﴿ أو ﴾  
مانعاً عن ﴿ استقراره ﴾ أي استقرار الظهور وحجته ﴿ فى الآخر ﴾ فى الكلام  
المنفصل .

﴿ ومنه ﴾ أي ما ذكرنا من حكم تعارض العموم مع المفهوم فى الكلام  
الواحد أو الكلامين الصالح كل منهما للقرينية ﴿ قد انقذ الحال فى ﴾ الشق  
الثالث من صور التعارض ، وهو ﴿ ما اذا لم يكن بين مادل على العموم وماله  
المفهوم ذاك الارتباط والاتصال ﴾ بل كان كل منهما منفصلاً عن الآخر بحيث لا  
يصلح أحدهما للقرينية على التصرف فى الآخر ﴿ وانه ﴾ حينئذ ﴿ لابد أن يعامل  
مع كل منهما معاملة المجمل ﴾ وان لم يكن مجملاً حقيقة لفرض انعقاد الظهور ،  
وبهذا تبين الفرق بين صورة الانفصال وبين صورة الاتصال والارتباط ، فانه  
ولو كان الحكم فيهما واحداً ولكن الفرق بانقاد الظهور فى المنفصل دون  
المرتب .

لو لم يكن فى البين أظهر والا فهو المعول ، والقريئة على التصرف فى الاخر بما لا يخالفه بحسب العمل .

## فصل

### الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة هل

ثم ان التعامل مع المنفصل معاملة الجمل فيما ﴿ لو لم يكن فى البين أظهر ﴾ عرفاً ﴿ والا فهو المعول والقريئة ﴾ عطف على المعول، أي ان الاظهر يكون قريئة ﴿ على التصرف فى الاخر بما لا يخالفه بحسب العمل ﴾ أي يلزم التصرف فى الظاهر وحمله على ما لا يخالف الاظهر بحسب العمل وان مخالفه بحسب الحكم .

مثلا : لو كان « أكرم العلماء » أظهر فى وجوب الاكرام فى صورة عدم مجيئهم من مفهوم « أكرم العلماء ان جاؤك » فى عدم اكرامهم عند عدم مجيئهم فاللازم التصرف فى المفهوم بحمله على الكراهة ، والقول بأن اكرامهم فى صورة عدم مجيئهم واجب مكروه كالصلاة فى الحمام ، والكراهة وان خالفت الوجوب بحسب المفهوم ولكنها لا تخالفه بحسب العمل ، اذ يمكن العمل مع الكراهة - فتأمل .

## « فصل »

### ﴿ الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة ﴾

كما لوقال « أكرم العلماء وأطعم الفقراء وأكس العراة الا الفساق » ﴿ هل

الظاهر هو رجوعه الى الكل أو خصوص الاخيرة أو لظهور له في واحد منهما بل لا بد في التعيين من قرينة؟ أقوال ، والظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في رجوعه الى الاخيرة على أي حال ، ضرورة ان رجوعه الى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة، وكذا في صحة رجوعه الى الكل ، وان كان المترائي من كلام صاحب المعالم « ره » حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه اليه انه محل الاشكال والتأمل

الظاهر هو رجوعه الى الكل \* حتى لا يجب الاكرام والاطعام والاكساء بالنسبة الى فاسق الطوائف الثلاثة \* (أو خصوص الاخيرة) \* حتى لا يجب اكساء العاري الفاسق وان وجب اكرام العالم واطعام الفقير الفاسق \* (أو لظهور له) \* أي للاستثناء \* (في واحد منهما بل لا بد في التعيين من قرينة) \* دالة على انه راجع الى الجميع أو الى الاخيرة فقط \* (أقوال ، والظاهر) \* من تتبع كلماتهم \* (انه لا خلاف ولا اشكال في رجوعه الى الاخيرة على أي حال) \* سواء كان مجملاً أو راجعاً الى الجميع أو الاخيرة ولا يَحتمل رجوعه الى غير الاخيرة \* (ضرورة) \* ان رجوعه الى غيرها بلا قرينة \* (تدل على ذلك كانهضار الفاسق في الطائفة الاولى في المثال) \* (خارج عن طريقة أهل المحاورة وكذا) \* (الظاهر انه لا اشكال \* (في صحة رجوعه الى الكل ، وان كان المترائي من كلام صاحب المعالم « ره » حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه اليه) \* أي الى الكل \* (انه) \* أي الرجوع الى الكل \* (محل الاشكال والتأمل) \* .

وان أشكل عليه المشكيني « ره » بأن غرض صاحب المعالم « ره » اثبات ما اختاره من الاشتراك المعنوي لاثبات الامكان - فراجع .

وذلك ضرورة ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الاداة بحسب المعنى كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً وكان المستعمل فيه الاداة - فيما كان المستثنى منه متعدداً - هو المستعمل فيه - فيما كان واحداً - كما هو الحال في المستثنى بلاريب ولاشكال ، وتعدد

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من صحة رجوعه الى الكل لـ ﴿ضرورة ان تعدد المستثنى منه﴾ نحو « أكرم العلماء وأطعم الفقراء وأكس العراة » ﴿كتعدد المستثنى﴾ نحو الا فساق والجهال والبخلاء ﴿لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الاداة﴾ للاستثناء نحو « الا » و « غير » و « سوى » واضرابها ﴿بحسب المعنى﴾ لان معنى الاداة هو الاخراج، ومن المعلوم ان كلا من اخراج المتعدد عن المتعدد واخراج الواحد عن المتعدد واخراج المتعدد عن الواحد اخراج، وانما التفاوت في طرفي الاخراج - أعني المخرج والمخرج منه - .

والحاصل: انه لا يفرق بالنسبة الى الاداة شيء من هذه الامور سواء ﴿كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً﴾ .

لا يقال: اذا كان الموضوع له خاصاً لا يجوز التعدد، لان تعدد المخرج عنه ملازم لتعدد الاخراج ، والمفروض ان « الا » وضع لاخراج جزئى غير قابل للتعدد .

لانه يقال: جزئية النسبة لاتنافي انحلالها الى المتعدد بدليل صحة تعدد المستثنى بلاخلاف ظاهراً ﴿وكان المستعمل فيه الاداة - فيما كان المستثنى منه متعدداً - هو المستعمل فيه - فيما كان المستثنى منه﴾ واحداً - كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولاشكال ﴿فانه سواء كان واحداً أو متعدداً تكون الاداة بمعنى واحد﴾ وتعدد

المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً وبذلك يظهر انه لا ظهور لها في الرجوع الى الجميع أو خصوص الأخيرة وان كان الرجوع اليها متيقناً على كل تقدير .

نعم غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه ، فلا بد في مورد الاستثناء فيه

المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً حتى يقال بأن خصوص الوضع ينافي ذلك .

والحاصل: ان الإخراج الواحد يمكن تعلقه بالواحد من المتعدد وبالعكس وبالمتعدد من المتعدد ﴿ وبذلك ﴾ الذي ذكرنا من وحدة معنى الاداة سواء تعدد المستثنى والمستثنى منه أو اتحد أحدهما ﴿ يظهر انه لا ظهور لها ﴾ أي للاداة ﴿ في الرجوع الى الجميع أو خصوص الأخيرة ﴾ لان اللفظ اذا كان قابلاً لمعنيين على حد سواء لم يكن له ظهور في أحدهما الا بالقرينة الخارجية ﴿ وان كان الرجوع اليها متيقناً على كل تقدير ﴾ سواء رجع الى الأخيرة أو الى الجميع .

﴿ نعم غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم ﴾ وهذا كأنه استثناء عما يمكن أن يتوهم في المقام من انه لو كان المتيقن هو الأخيرة فلان من التمسك بظهور غيرها في العموم لاصالة العموم بلامعارض، وانما قال «أيضاً» لان غير الأخيرة كالأخيرة في عدم الظهور في العموم، وانما الفرق في ان الأخيرة مبين وماعداها مجمل ﴿ لاكتنافه ﴾ أي غير الأخيرة ﴿ بما لا يكون معه ظاهراً فيه ﴾ أي في العموم ﴿ فلا بد ﴾ حين الاجمال ﴿ في مورد الاستثناء فيه ﴾ أي في غير الأخيرة

من الرجوع الى الاصول . اللهم الا أن يقال بحجية اصالة الحقيقة تعبداً لامن باب الظهور ، فيكون المرجع عليه اصالة العموم اذا كان وضعياً لاما اذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، فانه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع - فتأمل .

ومورد الاستثناء عبارة عن الفاسق من العلماء والفقراء ، فانه المحتمل للاستثناء ﴿من الرجوع الى الاصول﴾ كالبراهة ان لم يكن قبل ورود الدليل واجب الاكرام والافالمحكم هو الاستصحاب .

﴿اللهم الا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة﴾ الجارية في العمومات المتقدمة ﴿تعبداً﴾ من باب بناء العقلاء على العمل بالعام ، وان لم يحصل الظن النوعي بارادة العموم لاكتناف الكلام بما يصلح للقربنية - كالاستثناء فيما نحن فيه - ﴿لا من باب الظهور﴾ النوعي كما هو الاقوى عند المصنف «ره» ﴿فيكون المرجع عليه﴾ أي بناء على الحجية تعبداً ﴿أصالة العموم﴾ فيجب اكرام جميع العلماء واطعام جميع الفقراء حتى الفاسق منهم .

ولكن هذا الاستثناء انما يكون فيما ﴿اذا كان﴾ العموم ﴿وضعياً لا ما اذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، فانه﴾ يلزم الحكم باجمال الجمل المتقدمة ، من غير فرق بين القول بحجية اصالة الظهور من باب الظن أو تعبداً لان الاطلاق متوقف على المقدمات ، و ﴿لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع﴾ اذ من المقدمات عدم وجود ما يحتمل القربنية والفرض وجوده فيما نحن فيه ﴿فتأمل﴾ .

وقد بين المصنف «ره» وجهه في الهامش بما افزله: اشارة الى أنه يكفي في منع جريان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك لاحتمال اعتماد المطلق حينئذ

## فصل

الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص  
كما جاز بالكتاب أو بالخبر المتواتر أو المحفوف

في التقييد عليه لاعتقاد انه كاف فيه ، اللهم الا أن يقال: ان مجرد صلوحه لذلك بدون قرينة عليه غير صالح للاعتماد مالم يمكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً في الرجوع الى الجميع، فأصالة الاطلاق مع عدم القرينة محكمة لتامة مقدمات المحكمة فافهم<sup>(١)</sup> انتهى .

ثم لا يخفى ان حكم غير الاستثناء كالشرط والوصف وغيرهما حكم الاستثناء الا في بعض الخصوصيات .

### « فصل »

اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ، فأجازه قوم ومنعه آخرون وتوقف ثالث ، و ﴿ الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص ﴾ بأن يكون جامعاً لشرائط الحجية قال العلامة الرشدي : أي بدليل خاص غير دليل الانسداد الذي هو دليل حجية مطلق الظن ، فان العمل بخبر الواحد حينئذ يكون من باب الاحتياط الذي هو أصل من الاصول العملية ، فلا يجوز حينئذ تخصيص الكتاب به ، فان الاصل دليل حيث لا دليل<sup>(٢)</sup> انتهى .

﴿ كما جاز ﴾ تخصيص الكتاب ﴿ بالكتاب أو بالخبر المتواتر أو المحفوف ﴾

(١) الكفاية ج ١ ص ١٩٢ ط طهران ١٣٣٢ .

(٢) شرح العلامة الرشدي على الكفاية ج ١ ص ٣٣٤ .

بالقرينة القطعية من الخبر الواحد بلا ارتياب لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل بالاخبار الاحاد في قبال عمومات الكتاب الى زمن الائمة عليهم السلام .

واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان مع انه لولاه لزم الغاء الخبر بالمرة أو ما بحكمه، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك

بالقرينة القطعية من الخبر الواحد بلا ارتياب ﴿ وانما قلنا بالجواز ﴾ لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل بالاخبار الاحاد ﴿ في قبال عمومات الكتاب الى زمن الائمة ﴾ مع انهم كانوا بمرأى من الائمة وسمع، ومع ذلك فلم يردعوهم ، ولو كان ذلك غير جائز لردعوهم قطعاً .

﴿ واحتمال أن يكون ذلك ﴾ العمل بالخبر الخاص من الصحابة ﴿ بواسطة القرينة ﴾ القطعية ، فكان عملهم من باب تخصيص الكتاب بالخبر المحتف بالقرينة القطعية لا من باب تخصيصه بالخبر المعتبر ﴿ واضح البطلان ﴾ لبداة عدم وجود القرائن القطعية لكل خبر كانوا يخصصون به عموم الكتاب ﴿ مع انه لولاه ﴾ أي لولا جواز التخصيص بالخبر المعتبر ﴿ لزم الغاء الخبر بالمرة أو ما بحكمه ﴾ أي بحكم الالغاء ﴿ ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه ﴾ أي خلاف ذلك الخبر ﴿ عموم الكتاب ﴾ أو اطلاقه ﴿ لو سلم وجود ما ﴾ أي خبر ﴿ لم يكن كذلك ﴾ أي لم يكن خلافه عموم الكتاب ، والمعنى انه لو سلم وجود خبر ليس عموم الكتاب مخالفاً له فهو في غاية التدور ، فيلزم من عدم العمل بأخبار الاحاد المخالفة للكتاب الغاء معظم الاخبار بحيث لا يبقى منها الا النادر

ثم انه استدل القائلون بعدم الجواز بان الخبر ظني السند والكتاب قطعي

وكون العام الكتابى قطعياً صدوراً والخبر الواحد ظنياً سنداً لا يمنع عن التصرف فى دلالاته غير القطعية قطعاً ، والا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً مع انه جائز جزماً ، والسر ان الدوران فى الحقيقة بين اصالة العموم ودليل سند الخبر ، مع ان الخبر بدلالته وسنده

فكيف يجوز ترك القطعي بالظنى؟ ﴿و﴾ اجاب المصنف «ره» عنه : بأن ﴿كون العام الكتابى قطعياً صدوراً والخبر الواحد ظنياً سنداً﴾ لا ربط له بالمقام ، لانا لا نريد رفع اليد عن سند الكتاب بواسطة الخبر بل نريد رفع اليد عن ظاهره ، ومن المعلوم ان قطعية سند الكتاب ﴿لا يمنع عن التصرف فى دلالاته غير القطعية قطعاً ، والا﴾ فلو كان مجرد قطعية صدور الكتاب مانعة عن رفع اليد عن ظاهره ﴿لما جاز تخصيص﴾ الخبر ﴿المتواتر به﴾ أى بخبر الواحد ﴿ايضاً﴾ لتمشى الدليل السابق هنا ، فانه يقال الخبر ظنى السند والمتواتر قطعي ولا يجوز ترك القطعي بالظنى ﴿مع انه جائز جزماً﴾ فما يقولون هنا نقوله هناك .

﴿والسر﴾ فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر ﴿ان الدوران فى الحقيقة﴾ ليس بين طرح سند الكتاب أو سند الخبر بل ﴿بين اصالة العموم﴾ فى الكتاب وهي ظنية ﴿ودليل سند الخبر﴾ وهو ظنى ايضاً ، فاما ان نأخذ بظهور الكتاب ونطرح الخبر رأساً واما ان نأخذ بسند الخبر - أى نصدق العادل فى خبره - ونرفع اليد عن عموم الكتاب .

فان قلت : اذا كان الامر دائراً بين امرين ظنيين فلم تقدمون احدهما على الاخر بل اللازم تقديم ايهما شئنا على الاخر .

قلت : اشار المصنف الى جوابه بقوله : ﴿مع ان الخبر بدلالته﴾ التى هي اخص من عموم الكتاب - والخاص مقدم على العام عرفاً - ﴿وسنده﴾ المستند

صالح للقربنية على التصرف فيها بخلافها فانها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره ، ولا ينحصر الدليل على الخبر بالاجماع كى 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 فى قبال العمومات الكتابية والاخبار الدالة على ان الاخبار المخالفة للقرآن يجب

حجته الى صدق العادل ﴿صالح للقربنية على التصرف فيها﴾ أي في اصالة العموم الكتابي ﴿بخلافها فانها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره﴾ أي اعتبار الخبر، لان دليل اعتبار الخبر قطعي ، والعمدة هي ان الجمع العرفي بعد تساويهما يقتضى تقديم الخبر على ظهور الكتاب فى العموم .

﴿و﴾ ان قلت : دليل حجية الخبر هو الاجماع ، ولا اجماع على حجية الخبر المخالف للكتاب ، فعند التعارض يسقط الخبر لعدم دليل على حجته .

قلت : ﴿لا ينحصر الدليل على﴾ حجية ﴿الخبر بالاجماع كى يقال بأنه﴾ أي الاجماع يقول بحجية الخبر ﴿فيما لا يوجد على خلافه دلالة﴾ الكتاب ﴿ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به﴾ و ﴿كيف﴾ يكون الدليل على الخبر هو الاجماع فقط ﴿وقد عرفت ان سيرتهم مستمرة على العمل به﴾ أي بالخبر ﴿في قبال العمومات الكتابية﴾ ولو كان الدليل - هو الاجماع في ظرف عدم المخالفة - لم تستمر السيرة المذكورة ، فوجود السيرة كاشف عن وجود مدرك آخر لحجية الخبر .

﴿و﴾ ان قلت : ﴿الاخبار الدالة على ان الاخبار المخالفة للقرآن يجب

طرحها أو ضربها على الجدار أو انها زخرف أو انها مما لم يقل بها الامام - وان كانت كثيرة جداً وصريحة الدلالة على طرح المخالف الا انه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم ان لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفاً كيف وصدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام كثيرة جداً ، مع قوة احتمال أن يكون المراد انهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً وان كان هو على خلافه ظاهراً ،

طرحها أو ضربها على الجدار أو انها زخرف أو انها مما لم يقل بها الامام عليه الصلاة والسلام كلها تدل على حجية الخبر المخالف للكتاب ، والمخالفة اعم من التخالف بنحو التباين أو العموم المطلق أو العموم من وجه .

قلت : هذه الاخبار ﴿ وان كانت كثيرة جداً وصريحة الدلالة على طرح المخالف ﴾ قطعاً ﴿ الا انه لا محيص عن ان يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم ﴾ المطلق ، بأن يكون المراد بها مخالفة التباين .

هذا على تقدير تسليم انها مخالفة ، واما ﴿ ان لم نقل ﴾ بذلك بل قلنا ﴿ بأنها ﴾ أى المخالفة بالعموم المطلق ﴿ ليست من المخالفة عرفاً ﴾ فالامر واضح ، و ﴿ كيف ﴾ يمكن ان يكون المراد من المخالفة الموجبة لطرح الخبر مخالفة العموم المطلق ﴿ و ﴾ الحال ان ﴿ صدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة ﴾ بالعموم المطلق ﴿ منهم ﴾ كثيرة جداً ﴿ بحيث يأول طرحها الى انه داهم اساس الفقه ﴾ مع قوة احتمال ان يكون المراد ﴿ من قولهم ﴾ «ماخالف قول ربنا لم نقله» ونحوه ﴿ انهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً ﴾ فان كلامهم مطابق لمراده سبحانه ﴿ وان كان هو على خلافه ﴾ أي خلاف كلامه تعالى ﴿ ظاهراً ﴾ فانه ليس

شرحاً لمرامه تعالى وبيانياً لمراده من كلامه - فافهم . والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة، وان كان مقتضى القاعدة

مخالفه واقعاً بل صدر منهم **﴿الكل﴾** شرحاً لمرامه تعالى وبيانياً لمراده من كلامه - فافهم **﴿﴾** يمكن ان يكون اشارة الى عدم استقامة هذا التوجيه ، لان جملة من هذه الاخبار صدرت لبيان الضابط لمعرفة الخبر وعلاج المعارضة والرواة ليسوا عالمين بالواقعات حتى يعلموا المخالف من الموافق فلا بد من ان يكون مراد الائمة **﴿الكل﴾** مخالفة ظاهر الكتاب لاختلاف مقصود الله سبحانه .

ثم ان بعض المتأخرين ذكر وجهاً آخر لعدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ، وحاصله : ان القرآن الذي انزل قانوناً ونظاماً للامة لا يمكن ان يكون المراد منه غير ظاهره ، لانه جعل ملاذاً ومرجعاً ، فكيف لا يراد منه ظواهر عمومته واطلاقه وجوابه انه نزل لبيان القوانين اجمالاً وأوكل بيانه الى المنزل عليه، ولهذا لم يبين عدد الركعات ، ونصب الزكوات ، واعمال الحج ، وشرائط الجهاد ، وحدود الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وخصوصيات البيع والشراء ، وتفصيل الاطعمة والاشربة الى كثير من غيرها كما هو شأن كتب القانون عامة خصوصاً اذا كان مقترناً بشرع جديد وحكومة حديثة ولذا ترى اغلب آياتها في تنظيم الحكومة الجديدة ورفض الاديان والتقاليد والعقائد والانظمة السابقة ، مشيراً الى كثير من المحسنات والمقبحات بالقصاص المناسبة لفهام عامة الطبقات .

ثم أشار المصنف « ره » الى جواب اشكال آخر، وهو انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه ، والتالي باطل اجماعاً فالمقدم مثله .

بيان الملازمة : ان النسخ قسم من التخصيص ، اذ هو بالنسبة الى الازمان كما ان الاول بالنسبة الى الافراد ، بقوله : **﴿والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به﴾** أي بالخبر الواحد **﴿ممنوعة﴾** ، وان كان مقتضى القاعدة **﴿﴾**

جوازهما لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي الى ضبطه، ولذا قل الخلاف في تعيين مواردده بخلاف التخصيص .

## فصل

لا يخفى ان العام والخاص المتخالفين يختلف حالهما ناسخاً

المتقدمة من انه تعارض بين سند الخبر ودلالة الكتاب الظنيين ﴿جوازهما﴾ وانما منعنا الملازمة للفرق بينهما ﴿لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع﴾ وكفى به farkاً ﴿مع وضوح الفرق﴾ بين النسخ والتخصيص من وجه آخر ﴿بتوافر الدواعي الى ضبطه، ولذا قل الخلاف في تعيين مواردده بخلاف التخصيص﴾ . وعليه فلو وجد خبر ظاهره نسخ القرآن فرضاً لم نعمل به لوجهين : الاول الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بخير الواحد ، الثاني ان توفر الدواعي لضبط النسخ مع عدم ضبطهم هذا كاشف عن عدم صحته . والوجهان مفقودان في التخصيص لعدم الاجماع على عدم التخصيص ولعدم توفر الدواعي على ضبطه والله تعالى العالم بحقيقة الحال .

## ( فصل )

في العام والخاص المتخالفين

﴿لا يخفى أن العام والخاص المتخالفين﴾ بحسب الدلالة نحو « أكرم العلماء ولا تكرم فساقتهم » ﴿يختلف حالهما﴾ فتارة يكون الخاص ﴿ناسخاً﴾ لحكم العام

ومخصصاً ومنسوخاً ، فيكون الخاص مخصصاً تارة وناسخاً مرة ومنسوخاً اخرى . وذلك لان الخاص ان كان مقارناً مع العام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به فلامحيص عن كونه مخصصاً وبيانياً له وان كان بعد حضوره كان ناسخاً لامخصصاً ، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

فيما اذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي ، والا

﴿و﴾ اخرى يكون ﴿مخصصاً﴾ له ﴿و﴾ نالته يكون ﴿منسوخاً﴾ به ﴿فيكون الخاص مخصصاً تارة وناسخاً مرة ومنسوخاً اخرى . و﴾ بيان ﴿ذلك﴾ يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي أن الخاص قد يكون وارداً قبل العام وقد يكون وارداً بعده وقد يكون مقارناً معه، وعلى التقديرين الاولين فاما أن يكون الثاني بعد حضور وقت العمل بالاول وأما ان يكون قبله، فالاحوال المتصورة خمسة ويختلف الحكم في ذلك ﴿لان الخاص ان كان مقارناً مع العام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به﴾ كما لو قال المولى في يوم الجمعة « أكرم العلماء يوم الاثنين»، ثم قال في يوم السبت « لا تكرم زيدا» ﴿فلامحيص عن كونه﴾ أي الخاص ﴿مخصصاً وبيانياً له﴾ كاشفاً عن أن المراد الجدي من أول الامر كان غير زيد ﴿وان كان﴾ الخاص الوارد بعد العام ﴿بعد حضوره﴾ أي بعد حضور وقت العمل بالعام كما لو قال في يوم الثلاثاء « لا تكرم زيدا» ﴿كان﴾ الخاص ﴿ناسخاً﴾ لحكم زيد المستفاد من العام ﴿لامخصصاً، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة﴾ المستفاد عقلاً .

ولكن لا يخفى أن الالتزام بكون الخاص ناسخاً- في هذه الصورة- انما هو

﴿فيما اذا كان العام﴾ المتقدم ﴿وارداً لبيان الحكم الواقعي، والا﴾ فلو كان لبيان

لكان الخاص أيضاً مخصصاً له كما هو الحال فى غالب العمومات والخصوصات فى الآيات والروايات وان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصاً للعام يحتمل أن يكون العام ناسخاً له، وان كان الاظهر أن يكون الخاص مخصصاً لكثرة التخصيص حتى اشتهر « مامن عام الا وقد خص » مع قلة النسخ فى الاحكام جداً. وبذلك يصير ظهور الخاص فى الدوام ولو كان

الحكم الظاهري لمصلحة اقتضى ذلك ﴿ كان الخاص أيضاً مخصصاً له ﴾ كالصورتين الاولين ﴿ كما هو الحال فى غالب العمومات والخصوصات ﴾ الواردة ﴿ فى الآيات والروايات ﴾ واختلاف الحكم الظاهري والواقعي بمكان من الامكان كما حقق فى جواب ابن قبه وغيره المذكور فى الجلد الثانى .

﴿ و ﴾ أما ﴿ ان ﴾ انعكس الامر بأن ﴿ كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص ﴾ كما لو أمر باكرام زيد ثم قال بعد أيام « لانكرم الفساق » ﴿ فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصاً للعام ﴾ حتى يكون الواجب عدم اكرام الفساق الا زيداً ﴿ يحتمل أن يكون العام ناسخاً له ﴾ فيحرم اكرام الفساق حتى زيداً ﴿ وان كان الاظهر ﴾ بحسب الغلبة ﴿ أن يكون الخاص مخصصاً ﴾ للعام لان يكون العام ناسخاً له ﴿ لكثرة التخصيص حتى اشتهر ﴾ فى الاسن ﴿ « مامن عام الا وقد خص » مع قلة النسخ فى الاحكام جداً ﴾ حتى أنكره جماعة من المحققين رأساً .

﴿ وبذلك ﴾ الذي ذكرنا من قلة النسخ وكثرة التخصيص ﴿ يصير ظهور الخاص ﴾ أعنى « أكرم زيداً » مثلاً ﴿ فى الدوام ﴾ الى الابد ﴿ ولو كان ﴾ الدوام

بالاطلاق أقوى من ظهور العام ، ولو كان بالوضع كما لا يخفى . هذا فيما علم تاريخهما ، واما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره فالوجه هو الرجوع الى الاصول العملية ،

﴿بالاطلاق﴾ ومقدمات الحكمة القائلة بأنه لو أريد الاكرام في وقت خاص لزم تقيد الكلام به ﴿أقوى من ظهور العام﴾ في العموم الشامل لزيد في مثال لا تكرم الفساق ﴿ولو كان﴾ العموم ﴿بالوضع﴾ .

والحاصل : ان هذه القرينة الخارجية تكون سبباً لاقوائية دوام الخاص عن عموم العام فيخصص العام به ﴿كما لا يخفى﴾ وان كان العام في نفسه لكونه بالوضع أقوى من الدوام لكونه بالاطلاق .

﴿هذا﴾ كله ﴿فيما علم تاريخهما﴾ ، وأما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ﴿حتى يكون ناسخاً﴾ و﴿بين أن يكون﴾ قبل حضوره ﴿حتى يكون مخصصاً﴾ فالوجه هو الرجوع الى الاصول العملية .

لا يخفى أن بعد ورود الخاص والعام لاشبهة في أن البناء على النسخ سواء قلنا بكونه ناسخاً للعام أو مخصصاً ، فالعمل المرتبط بما بعدهما لا يفرق فيه بين النسخ والتخصيص نعم الفرق انما هو فيما بين زمان ورود العام وورود الخاص بالنسبة الى حكم القضاء والاعادة بعد ورود الخاص فانه ان ترك العمل بالخاص قبل ورود المخصص .

ثم أراد التدارك بعد ورود الخاص فان كان الخاص ناسخاً لزم التدارك وان كان مخصصاً لم يلزم . مثلاً : لو أوجب اكرام العلماء باعطاء كل يوم لكل واحد منهم

وكثرة التخصيص وندرة النسخ ههنا وان كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضاً وانه واجد لشرطه الحاقاً له بالغالب الا انه لا دليل على اعتباره . و

ديناراً ثم حرم اكرام زيد ودار أمر التحريم بين المخصصة والناسخية- مع فرض أنه لم يعط قبل ورود المخصص لزيد شيئاً- فان كان الخاص ناسخاً لزم تدارك ما فات منه من الاعطاء لزيد ، لان الحكم كان الى زمان ورود الخاص وانما نسخه الخاص، بخلاف ما لو كان الخاص مخصصاً فانه يكشف عن عدم الوجوب بالنسبة الى زيد من أول الامر فلا يجب التدارك.

وبهذا تبين أن المرجع فى المقام هو البراءة لانه لا يعلم بوجوب أصل الاعطاء حتى يجب عليه التدارك ﴿ وكثرة التخصيص وندرة النسخ ههنا ﴾ أي فى ظرف ورود الخاص بعد العام ﴿ وان كانا يوجبان الظن بالتخصيص ﴾ فيكون المرجع فى ظرف الشك التخصيص الموجد للبراءة لا اصالة البراءة العملية ﴿ أيضاً ﴾ كما فيما كان الخاص قبل العام ﴿ وانه واجد لشرطه ﴾ أي شرط التخصيص وهو الورد قبل زمان العمل ﴿ الحاقاً له بالغالب ﴾ فى الخاص، فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب. مثلاً لو كان غالب من رأيناه من أهل السودان أسود ثم شككتنا فى أحد منهم أنه أسود أم لاحكمتنا باسوديته للقاعدة المذكورة ﴿ الا أنه لا دليل على اعتباره ﴾ أي اعتبار هذا الظن مالم يحرز بناء العقلاء الموجب للظهور .

﴿ و ﴾ ان قلت: فما الفرق بين العام الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاص حيث حكمتم بكون الخاص مخصصاً لانساخاً، وبين الخاص الوارد بعد العام مع ترده بين أن يكون بعد حضور العمل وقبله حيث حكمتم بالرجوع الى الاصول العملية مع انها من واد واحد لدوران الامر فى كل منهما بين النسخ والتخصيص ؟

انما يوجبان الحمل عليه فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، لصيرورة الخاص بذلك فى الدوام أظهر من العام كما اشير اليه - فتدبر جيداً . ثم ان تعين الخاص للتخصيص اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام ، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به

قلت: ﴿انما يوجبان﴾ كثرة التخصيص وقلة النسخ ﴿الحمل عليه﴾ أى على التخصيص ﴿فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص لصيرورة الخاص بذلك﴾ التكثر ﴿فى الدوام أظهر من العام﴾ فى العموم ﴿كما أشير اليه﴾ فالعمل انما هو على طبق الظهور وكثرة التخصيص وقلة النسخ سبب له ، بخلاف مانحن فيه لعدم الظهور للخاص فى كونه مخصصاً حتى يسقط احتمال النسخ ﴿فتدبر جيداً﴾ يمكن أن يكون إشارة الى دفع وهم حاصله: انه كما يكون الظن بالتخصيص لكثرتة موجباً لظهور الخاص فى التخصيص فيما ورد العام بعد الخاص فليكن هذا الظن أيضاً موجباً له فيما ورد الخاص بعد العام .

والجواب بالفرق، فان العام مؤخر يدور الامر فيه بين ظهورين ظهور الخاص فى الدوام والعام فى العموم، بخلاف العام المقدم فانه يدور الامر بين ورود الخاص قبل حضور وقت العمل وبعده، وليس أحدهما مؤدى الظهور حتى يرجع أحدهما بالظن الناشئ من كثرة التخصيص .

ولا يذهب عليك أن غالب ما ذكره المصنف «ره» فى هذا الباب استحسانات عقلية لا توجب ظهوراً ولا حجية فيها فى انفسها، فالمتبع هو الظهور فان كان فهو والا فالمرجع الاصول العملية .

﴿ثم ان﴾ ما ذكرنا من ﴿تعيين الخاص للتخصيص﴾ دون النسخ ﴿اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به﴾ أو وقع

انما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، والا فلا يتعين له بل يدور بين كونه مخصصاً وناسخاً فى الاول ومخصصاً ومنسوخاً فى الثانى، الا ان الاظهر كونه مخصصاً وان كان ظهور العام فى عموم الافراد أقوى من ظهور الخاص فى الخصوص، لما أشير اليه من

مقارناً للعام ﴿انما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل﴾ كما هو المشهور فى السنة القوم، لان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت ولا ثبوت الحكم قبل حضور وقت العمل ﴿والا﴾ فلو قلنا بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل ﴿فلا يتعين﴾ الخاص فى الصور الثلاثة ﴿له﴾ أى لكونه مخصصاً ﴿بل يدور بين كونه مخصصاً وناسخاً فى الاول﴾ وهو ما اذا ورد قبل وقت حضور العمل بالعام ﴿ومخصصاً ومنسوخاً فى الثانى﴾ وهو ما اذا ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص، ومخصصاً وناسخاً ومنسوخاً فى الثالث وهو ما اذا ورد مقارناً للعام .

وعلق المصنف على قوله «ثم أن تعين الخاص للتخصيص» ما لفظه: لا يخفى أن كونه مخصصاً بمعنى كونه مبيناً لمقدار المراد عن العام، وناسخاً بمعنى كون حكم العام غير ثابت فى نفس الامر فى مورد الخاص مع كونه مراداً ومقصوداً بالافهام فى موردته بالعام كسائر الافراد، والا فلاتفاوت بينهما عملاً أصلاً كما هو واضح لا يكاد يخفى - انتهى .

وحاصل ما ذكره عدم الثمرة لكون الخاص مخصصاً أو ناسخاً ﴿الا ان الاظهر كونه مخصصاً وان كان ظهور العام فى عموم الافراد﴾ لكونه بالوضع ﴿أقوى من ظهور الخاص فى الخصوص﴾ لكونه بالاطلاق ﴿لما أشير اليه من

تعارف التخصيص وشيوعه وندرة النسخ جداً في الاحكام .  
ولابأس بصرف عنان الكلام الى ماهو نخبة القول في النسخ  
فاعلم ان النسخ وان كان رفع الحكم الثابت اثباتاً الا انه في الحقيقة  
دفع الحكم ثبوتاً ، وانما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره

تعارف التخصيص وشيوعه وندرة النسخ جداً في الاحكام .

ثم لا يذهب عليك عدم الثمرة العملية لهذا الكلام الطويل بالنسبة لنا ،  
لانه بعد البناء على عدم كون الخاص ناسخاً - في الفقه - فاللازم تخصيص  
العام به سواء ، كان قبله أو بعده أو مقارنه جهل التاريخ أو علم ، كان المتأخر بعد  
حضور وقت العمل فالمتقدم بالنسبة الى المشافهين أم قبله ، وعلى هذا جرى  
ديدن الفقهاء ، ولذا لا يتوقفون بمجرد رؤية الخاص من العمل على طبقه ولو كان  
نوياً والعام عسكرياً . نعم من جوز النسخ في كلمات الائمة عليهم السلام فيفيده بعض  
هذا النزاع .

﴿و﴾ حيث انجر الكلام الى النسخ وانه هل يمكن نسخ الحكم قبل حضور  
وقت العمل به أم لا ف﴿لابأس بصرف عنان الكلام الى ماهو نخبة القول في  
النسخ﴾ وتفسير معناه ﴿فاعلم ان النسخ وان كان﴾ في الظاهر ﴿رفع الحكم  
الثابت اثباتاً﴾ متعلق بالرفع ، أي ان رفع الحكم في مقام الاثبات نسخ ﴿الا  
انه في الحقيقة﴾ والواقع ﴿دفع الحكم ثبوتاً﴾ وواقعاً بحيث لم يكن في  
الواقع حكم ، وان كان تخييل من ظاهر الدليل وجود الحكم ﴿وانما اقتضت  
الحكمة﴾ الالهية ﴿اظهار دوام الحكم واستمراره﴾ مع ان الحكم في الواقع  
ليس مستمراً ، كأن يأمر بتقديم الصدقة بين يدي النجوى الظاهر في الدوام

أو أصل انشائه واقراره مع انه بحسب الواقع ليس له قرار أو ليس له دوام واستمرار ، وذلك لان النبي صلى الله عليه وآله الصادع للشرع ربما يلهم أو يوحى اليه ان يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال وانه ينسخ في الاستقبال أو مع عدم اطلاعه على ذلك لعدم احاطته بتمام ماجرى في علمه تبارك وتعالى ، ومن هذا القبيل لعله يكون أمر ابراهيم بذبح اسماعيل .

والاستمرار ﴿أو﴾ تقتضى الحكمة ﴿أصل انشائه واقراره﴾ مع انه ليس في الواقع مراداً، كأن يأمر ابراهيم عليه الصلاة والسلام بذبح ولده ﴿مع انه بحسب الواقع ليس له قرار﴾ هذا بالنسبة الى الثاني ﴿أو ليس له دوام واستمرار﴾ هذا بالنسبة الى الاول .

وعلى كل تقدير فدليل الناسخ يبين المراد من المنسوخ وانه لم يرد به الدوام مع الارادة في الجملة في الاول ، أو لم يرد به الا الامتحان ونحوه في الثاني ﴿وذلك لان النبي ﷺ الصادع للشرع ربما يلهم أو يوحى اليه﴾ أو يرى في المنام أو غير ذلك من انحاء الالقاء ﴿أن يظهر﴾ أصل ﴿الحكم أو﴾ يظهر استمراره مع اطلاعه ﴿عليه﴾ على حقيقة الحال وانه ينسخ في الاستقبال أو مع عدم اطلاعه على ذلك ﴿النسخ وعدم اطلاع النبي ليس مستغرباً﴾ لعدم احاطته بتمام ماجرى في علمه تبارك وتعالى ﴿ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء﴾<sup>(١)</sup> .

﴿ومن هذا القبيل﴾ الذي لم يكن النبي ﷺ يعلم بحقيقة الحال ﴿لعله يكون أمر ابراهيم بذبح اسماعيل﴾ اذ لو علم ﷺ النسخ لم يكن له كثير ثواب

وحيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً وان كان بحسب الظاهر رفعاً فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل ، لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغير ارادته تعالى

ومدح ، اذ الرجل العادي منا لو علم بنسخ تكليف شاق عليه لم يكن نهيشته للمقدمات ومدوحاً .

﴿و﴾ كيف كان فـ ﴿حيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً﴾ وبياناً لعدم الحكم من أول الامر الا صورياً ﴿وان كان بحسب الظاهر﴾ يكون ﴿رفعاً﴾ للحكم الثابت ﴿فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل﴾ ولا يشترط بما ذكره المشهور من اشتراط حضور وقت العمل مفرقين به بين النسخ والتخصيص ﴿لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغير ارادته تعالى﴾ بخلاف ما لو كان النسخ في الحقيقة دفعاً، اذ يلزم منه البداء المستلزم للجهل، اذ لو أمر سبحانه بصلاة خمسين ركعة في اليوم والليلة حسب المصلحة الموجودة في الفعل بلامفسدة أصلاً ثم نسخ ذلك قبل العمل وجعلها سبعة عشرة ركعة لكان أحد الامرين خطأ لامحالة، اما جعل الاول واما الرفع الثاني .

وهذا الكلام بعينه آت فيما لو كان النسخ بعد حضور وقت العمل رفعاً لا دفعاً اذ جعل الاستمرار حقيقة ثم رفعه يستلزم أحد الخطائين، وحيث قلنا بأن النسخ مطلقاً سواء كان لاصل الحكم أم لاستمراره رفعاً لم يلزم محذور ، ولم يفرق فيه حينئذ النسخ قبل حضور وقت العمل وبعده ، كما ظهر بذلك أيضاً بطلان ما اشتهر بينهم من لزوم كون التخصيص قبل حضور وقت العمل - عكس

مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهة، والا لزم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ  
فان الفعل ان كان مشتملا على مصلحة موجبة للامر به امتنع النهي  
عنه والا امتنع الامر به، وذلك لان الفعل أو دوامه لم

النسخ - معلين بأنه لو صدر بعد الحضور لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة .  
بيان البطلان : انه كما يمكن اظهار الحكم لمصلحة مع ارادته في الواقع  
في باب النسخ، كذلك يمكن اظهار عموم الحكم مع عدم ارادة العموم في الواقع  
وانما الموجب لاطهار العموم مصلحة اقتضتها الحال، ثم يبين بعد العمل تخصيصه  
وانه لم يرد منه الا البعض لا الكل .

فتحصل امكان النسخ قبل حضور وقت العمل وجواز التخصيص بعد حضور  
وقت العمل ، لعدم لزوم تأخير البيان القبيح في التخصيص ولا لزوم البداه  
المحال في النسخ، لان في الاظهار مصلحة، وذلك لا يستلزم تغير ارادته سبحانه  
﴿مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهة والا﴾ فلو كان النسخ قبل حضور وقت العمل  
مستحيلاً لاستلزامه تغير الارادة ﴿لزم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ﴾ مطلقاً  
ولا اختصاص بالاستحالة بصورة قبلية حضور وقت العمل ﴿فان﴾ النسخ لو  
كان رفاً امتنعاً<sup>(١)</sup> جميعاً ، اذ ﴿الفعل ان كان مشتملا على مصلحة موجبة  
للامر به امتنع النهي عنه والا﴾ يكن مشتملا على مصلحة ﴿امتنع الامر به﴾  
ولو كان دفعاً صحاً جميعاً، فلا وجه للتفصيل بين بعد حضور وقت العمل فيجوز  
وقبله فلا يجوز .

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من صحة النسخ مطلقاً ﴿لان الفعل أو دوامه لم

(١) قبل حضور وقت العمل وبعده .

يكن متعلقاً لارادته ، فلايستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير ارادته ولم يكن الامر بالفعل من جهة كونه مشتملاً على مصلحة ، وانما كان انشاء الامر به أو اظهار دوامه عن حكمة ومصلحة . وأما البداء في التكوينيات

يكن ﴿ في الواقع ونفس الامر ﴾ متعلقاً لارادته ﴿ سبحانه ﴾ فلايستلزم نسخ أمره بالنهي ﴿ أو العكس ﴾ تغيير ارادته ﴿ المستلزم للجهل تعالى عنه ﴾ ولم يكن الامر بالفعل ﴿ من الاول ﴾ من جهة كونه مشتملاً على مصلحة ، وانما كان انشاء الامر به ﴿ أي بالفعل ﴾ أو اظهار دوامه ﴿ ناشئاً ﴾ عن حكمة ومصلحة ﴿ .

وبهذا كله ظهر سقوط الاشكالات التي ذكروها لبطلان النسخ في الشرعيات من ان الافعال تابعة للحسن والقبح، فلو كان في الفعل مفسدة لما أمر به أولاً ولو كان مصلحة لمانهى عنه ثانياً ، ومن انه يستلزم الجهل لان جعل الحكم ناش عن العلم بالمصلحة ، فلو لم يكن في الفعل مصلحة علمها أولاً ثم نسيها فنسخ الحكم لزم الجهل ثانياً، ومن ان جعل الحكم تابع للارادة فتغييره مستلزم لتغيير الارادة وهو مستحيل في حقه سبحانه .

والجواب عن الكل ماتقدم من ان الحكم ليس مجعولاً حقيقة أولاً بل جعل صوري لمصلحة فيه، فالنسخ يظهر عدمه المعبر عنه بالدفع لا انه يرفعه، وهذا في كمال الظهور .

هذا كله حال النسخ في التشريعات ﴿ وأما البداء في التكوينيات ﴾ كان يخبر بعداب قوم يونس لايعذبهم أو يخبر بموت العروس ليلة الزفاف ثم لايموت أو يخبر بامامة اسماعيل ثم لايجعله اماماً بأن يتوفاه ويجعل موسى بن جعفر عليه السلام

بغير ذلك المعنى فهو مما دل عليه الروايات المتواترات كما لا يخفى.  
ومجمله ان الله تبارك وتعالى اذا تعلق مشيته تعالى باظهار  
ثبوت ما يمحوه لحكمة داعية الى اظهاره ألهم أو أوحى الى نبيه أو  
وليه أن يخبر به، مع علمه بأنه يمحوه أو مع عدم علمه به لما اشير  
اليه من عدم الاحاطة بتمام ماجرى في علمه، وانما يخبر

مكانه وكذا بالنسبة الى الامام الهادي والعسكري عليهما السلام الى غير ذلك **﴿بغير ذلك  
المعنى﴾** الذي تقدم استحالته من تغير الارادة واقعاً **﴿فهو مما دل عليه الروايات  
المتواترات كما لا يخفى﴾** كقول الصادق عليه السلام « ما عظم الله عز وجل بمثل البداء»<sup>(١)</sup>  
وقول الرضا عليه السلام « ما بعث الله نبياً قط الا بتحريم الخمر وان يقر له بالبداء»<sup>(٢)</sup>  
وقول الصادق عليه السلام أيضاً « ولو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الاجرام فترواعن  
الكلام فيه »<sup>(٣)</sup> الى غير ذلك .

**﴿ومجمله ان الله تبارك وتعالى اذا تعلق مشيته تعالى باظهار ثبوت ما  
يمحوه﴾** كاظهار ثبوت امامة اسماعيل الذي يمحوه بعد **﴿لحكمة داعية الى  
اظهاره ألهم أو أوحى الى نبيه أو وليه أن يخبر به مع علمه﴾** عليه السلام **﴿بأنه﴾**  
تعالى **﴿يمحوه أو مع عدم علمه﴾** عليه السلام **﴿به﴾** أي بالمحو، وانما يجوز عدم  
علم النبي أو الولي به **﴿لما اشير اليه من عدم الاحاطة﴾** للنبي والولي **﴿بتمام  
ما جرى في علمه﴾** ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء **﴿وانما يخبر﴾** النبي

(١) بحار الانوار ج ٤ ص ١٠٧ عن توحيد الصدوق .

(٢) بحار الانوار ج ٤ ص ٩٩ عن تفسير علي بن ابراهيم .

(٣) بحار الانوار ج ٤ ص ١٠٨ عن التوحيد .

به لانه حال الوحي أو الالهام لارتقاء نفسه الزكية واتصاله بعالم لوح المحو والاثبات اطلع على ثبوته ولم يطلع على كونه معلقاً على أمر غير واقع أو عدم الموانع قال الله تبارك وتعالى « يمحو الله ما يشاء ويثبت » الآية، نعم من شملته العناية الالهية واتصلت نفسه الزكية بعالم لوح المحفوظ - الذى هو من أعظم العوالم الربوبية

أو الولي ﴿به لانه حال الوحي أو الالهام لارتقاء نفسه الزكية واتصاله بعالم لوح المحو والاثبات﴾ يمحو الله ما يشاء ويثبت - لا لوح الواقع - وعنده ام الكتاب ﴿اطلع﴾ النبي أو الولي ﴿على ثبوته ولم يطلع على كونه معلقاً على أمر غير واقع أو عدم الموانع﴾ كمن يرى نصف اللوح فيرى ان العروس القلانية تموت في هذه الليلة، ولا يرى النصف الاخر المكتوب فيه بشرط أن لا تتصدق فيخبر بالموت والحال انها تصدقت فلم تمت .

﴿قال الله تبارك وتعالى « يمحو الله ما يشاء ويثبت » الآية﴾ بل قد يكون الاطلاع باخبار الله سبحانه .

فحين أبي عبد الله عليه السلام قال : « كان في بني اسرائيل نبي وعده الله أن ينصره الى خمسة عشر ليلة ، فأخبر بذلك قومه فقالوا والله اذا كان ليفعلن وليفعلن ، فأخبره الله الى خمسة عشر سنة ، وكان فيهم من وعده الله النصر الى خمسة عشر سنة فأخبر بذلك النبي قومه فقالوا ماشاء الله فعجله الله لهم في خمس عشرة ليلة»<sup>(١)</sup> ﴿نعم من شملته العناية الالهية واتصلت نفسه الزكية بعالم لوح المحفوظ الذي هو من أعظم العوالم الربوبية﴾ لانه عالم العلم المختص بذاته سبحانه

(١) بحار الانوار ج ٤ ص ١١٢ ط بيروت نقلا عن كتاب الولاية لعلى بن بابويه .

وهو أم الكتاب - ينكشف عنده الواقعات على ماهي عليها ، كما ربما يتفق لخاتم الانبياء ولبعض الاوصياء وكان عارفاً على الكائنات كما كانت وتكون نعم مع ذلك ربما يوحى اليه حكم من الاحكام تارة بما يكون ظاهراً في الاستمرار والدوام ، مع أنه في الواقع له غاية وامتد يعينها بخطاب آخر ، وأخرى بما يكون ظاهراً في الجدد مع أنه لا يكون واقعاً بجد بل لمجرد

وتقدس ﴿ وهو ام الكتاب ينكشف عنده الواقعات على ماهي عليها ، كما ربما يتفق لخاتم الانبياء ولبعض الاوصياء ﴾ لا دائماً ، كما يشعر بذلك ما عن أبي جعفر عليه السلام قال : « كان علي بن الحسين عليه السلام يقول : لولا آية في كتاب الله لحدثتكم بما يكون الى يوم القيامة فقلت : أية آية ؟ قال : قول الله « يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب » <sup>(١)</sup> <sup>(٢)</sup> ﴿ وكان ﴾ النبي والوصي عليه السلام ﴿ عارفاً على الكائنات كما كانت وتكون ﴾ .

وحيث كان هنا محل أن يقال: لو اتصل نفس النبي بعالم اللوح المحفوظ رأى جميع الاحكام وعلم عدم استمرار بعضها فكيف يحكم بالاستمرار مع علمه بعدم الاستمرار ؟ أشار المصنف الى جوابه بقوله : ﴿ نعم مع ذلك ﴾ الاتصال باللوح ﴿ ربما يوحى اليه حكم من الاحكام تارة بما يكون ظاهراً في الاستمرار والدوام ﴾ الى الابد ﴿ مع انه في الواقع له غاية وامتد يعينها ﴾ أي الغاية ﴿ بخطاب آخر ﴾ هذا في نسخ الاستمرار ﴿ و ﴾ يوحى اليه تارة ﴿ اخرى بما يكون ظاهراً في الجدد ﴾ والارادة الحقيقية ﴿ مع انه لا يكون واقعاً بجد بل لمجرد

(١) سورة المرحم : ٣٩ .

(٢) بحار الانوار ج ٤ ص ١١٨ نقلًا عن العياشي .

الاختبار والابتلاء كما أنه يأمر وحيماً أو الهاماً بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع لاجل حكمة في هذا الاخبار أو ذاك الاظهار .

الاختبار والابتلاء ﴿ أي الامتحان ، وهذا في نسخ أصل الحكم كالذبح بالنسبة الى اسماعيل عليه السلام .

وبهذا تبين ان قولهم « ان النسخ عبارة عن التخصيص في الازمان » يراد به القسم الاول من النسخ لا الثاني المنسوخ فيه أصل الحكم .

﴿ كما ﴾ ان هناك قسماً ثالثاً من البداه ، وهو ﴿ انه يأمر وحيماً أو الهاماً ﴾ نبيه أو وصيه ﴿ بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره ﴾ كموت العروس ﴿ مما لا يقع لاجل حكمة في هذا الاخبار ﴾ كالتضرع الى الله الموجب لرفعه ، فانه لولا الاخبار بوقوعه لم يكن يحصل منهم ذلك التضرع الراجع للعذاب أو الموت مثلاً : لو اخبر الصادق شخصاً بأن الملك يريد صلبه تضرع المجرم الى الملك وتوسل بجميع الوسائل الى عفوه بحيث لو لم يخبره بهذا النحو من الاخبار الحرج بل قال له : لو لم تتضرع وتوسل صلبك لم يكن يحصل منه هذا النوع من الاستكانة والابتهاال .

وبهذا اندفع ما ربما يتوهم من ان الاخبار بما لا يقع مستلزم للكذب القبيح عقلاً ، وحاصل الدفع ان القبيح يرتفع بملاحظة وجود مصلحة أهم لا تحصل الا بالكذب .

والحاصل : ان الحكمة في هذا الاخبار ﴿ أو ذاك الاظهار ﴾ أوجبت الالهام الى النبي بالاخبار والاطهار - وان كان لا يقع لموانع أو عدم شرائط .

ثم انه ربما يقال البداء بمعنى العلم ، فمعنى « بداله » علم ، وهو مستلزم للجهل فكيف يجوز في حقه تعالى هذا التعبير كما في كثير من الكلمات ، ففي زيارة

فبداله تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم اظهاره أولاً ويبدى ما خفى ثانياً، وانما نسب اليه تعالى البداء - مع أنه في الحقيقة الابداء - لكمال شباهة ابدائه تعالى كذلك بالبداء في غيره ،

سامراء « يامن بدا لله في شأنكما » ؟ والجواب ما أشار اليه بعض بما لفظه: البداء لغة هو الظهور الذي هو بمعنى الحدوث لا الظهور الذي في مقابل الخفاء والجهل، فبدا له في أمر يبدو بداء هو انشاء الرأي وخطوره بعد خفائه عن صاحبه حتى يستلزم الجهل في صاحبه، وان كان في الخارج منشأ بداء المخلوق الجاهل بعواقب الامور هو جهله نوعاً - انتهى .

وان شئت قلت : ان المراد بهذه الالفاظ في الله سبحانه هو غاياتها ، فانه كما يكون المراد بفرحه وغضبه ورحمته وعطفه غاياتها من الثواب والعقاب ، كذلك المراد ببسائه غايته ، فكما انه لو بدا شيء أظهر ما بدا له كذلك المراد اظهاره سبحانه على طبق البداء، وان لم يكن فيه حقيقة البداء ، مثل معاملته معاملة الرحيم وان لم تكن فيه رحمة بمعناها الذي في الناس .

قال أبو عبد الله عليه السلام : من زعم ان الله عز وجل يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابراً أو آمنه<sup>(١)</sup> . وعنه عليه السلام في حديث آخر : ليس شيء يبدو له الا وقد كان في علمه ان الله لا يبدو له من جهل<sup>(٢)</sup> - الحديث .

﴿فبدا له تعالى بمعنى انه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم اظهاره أولاً ويبدى ما خفى ثانياً﴾ أي يبدى ثانياً ما خفى على الناس أولاً ، فقوله « ثانياً » متعلق بخفى ﴿وانما نسب اليه تعالى البداء - مع انه في الحقيقة الابداء - لكمال شباهة ابدائه تعالى كذلك﴾ باظهار ما خفى ﴿بالبداء في غيره﴾ وحيث كان اللازم التكلم

(١) بحار الانوار ج ٤ ص ١١١ نقل عن اكمال الدين .

(٢) بحار الانوار ج ٤ ص ١٢١ ط بيروت نقل عن تفسير العياشي .

وفيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم في باب النسخ، ولا داعي الى ذكر تمام ما ذكره في ذلك الباب كما لا يخفى على أولى الالباب.

على طبق سطح الازهان الاليفة بالمحسوسات اطلقت هذه الالفاظ مراداً بها غاياتها تحفظاً على الجمع بين الواقع وبين ما يقرب من الازهان العرفية، كما قبل أصله الله وارىد به تركهم وشأنهم، كما يقال في العرف فلان أفسد ولده اذا تركه وشأنه حتى فسد، وقيل نسيهم الله اذا فعل بهم فعل الناسي كما يقال في العرف لغير المعنى نسينا وقيل الرحمن على العرش استوى كما يقال في العرف استولى الملك على عرش المملكة كناية عن استقلاله بالامر الى غير ذلك مما يزخر به القرآن الحكيم والاحاديث المباركة .

﴿وفيما ذكرنا كفاية﴾ انشاء الله تعالى ﴿فيما هو المهم في باب النسخ، ولا داعي الى ذكر تمام ما ذكره في ذلك الباب كما لا يخفى على أولى الالباب﴾. نعم هنا اشكال لأبأس بالاشارة اليه، وهو انه قد يظهر من بعض الروايات والكلمات ان من فوائد الايمان بالبداء الدعاء، اذ لو علم الناس بالتقدير وعدم التغير لقالوا المقدر كائن ولا حاجة الى الدعاء كما عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ( ادع ولا تقل ان الامر قد فرغ منه ان عند الله عز وجل منزلة لاتنال الا بمسألة<sup>(١)</sup> ) - الحديث. وحاصل الاشكال ان البداء لا يصح الدعاء، اذ اللوح المحفوظ لا يتغير عما هو عليه . والجواب ان في اللوح مكتوباً مثلاً فلان يدعو فيغفر له، وان كان في لوح المحو والاثبات مكتوب ان فلان لا يغفر له، والدعاء فيما وراء الطبيعة كالانفعال في الطبيعيات، فكما لا يصح أن يقول شخص ان قدر لي اليوم أكل الخبز أكلت سواء طبخته أم لا وان لم يقدر لي ما أكلت، بل واقع الامر انه يطبخ ويأكل،

(١) الكافي ج ٢ ص ٤٦٦ حديث ٣ .

ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ، ضرورة أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً، وعلى النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الامر بينهما في المخصص، وأما اذا دار بينهما في الخاص والعام فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً وعلى

فيلزم عليه الطبخ حتى يحصله وبأكله كذلك لا يصح أن يقول ان قدر موت ولدي وبقاء مرضي وفقرى لم يبد الدعاء وان قدر عدم الموت والصحة والغنى لم يكن داع الى تعب الدعاء بل علة الصحة والغنى والحياة الدعاء وان علم الله في الواقع انه يدعو فيبقى ولده وهكذا فتدبر، مع انه لا ينحصر فائدة البداء في الدعاء بل لله حكم ومصالح يدق خفاها عن الافهام والله الهادي وهو الموفق .

﴿ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ، ضرورة انه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً﴾ فلا يجب الاعادة والقضاء فيما لو لم يأت بحكم الخاص في الزمان المتوسط بين ورود العام والخاص ﴿وعلى النسخ﴾ يبنى ﴿على ارتفاع حكمه﴾ أي حكم العام ﴿عنه﴾ أي عن الخاص ﴿من حينه﴾ أي حين النسخ فيجب الاعادة والقضاء بالنسبة الى الزمان المتوسط بينهما ﴿فيما دار الامر بينهما﴾ أي بين النسخ والتخصيص ﴿في المخصص﴾ الوارد بعد العام مع ترده بين أن يكون وارداً قبل حضور وقت العمل أو بعده. ﴿واما اذا دار﴾ الامر ﴿بينهما في الخاص﴾ المتقدم ﴿والعام﴾ المتأخر، بأن يتردد الامر بين كون العام ناسخاً وبين كون الخاص مخصصاً ﴿فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً﴾ بل له حكمه المختص به ﴿وعلى

النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله كما لا يخفى .

النسخ \* أي نسخ العام له \* كان \* الخاص \* محكوماً به \* أي بحكم العام \* من حين صدور دليله \* أي دليل العام وان كان للخاص حكمه المختص بنفسه قبل صدور العام \* كما لا يخفى \* بأدنى تأمل .

## المقصد الخامس

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

### فصل

عرف المطلق بأنه ما دل على شائع في جنسه ، وقد أشكل عليه  
بعض الاعلام بعدم الاطراد

---

## المقصد الخامس

من مقاصد الكتاب ﴿ في المطلق والمقيد والمجمل والمبين ﴾ .

### ( فصل )

﴿ عرف المطلق بأنه ما دل على شائع ﴾ ومنتشر ﴿ في جنسه ﴾ كرجل الموضوع  
للفرد المنتشر، من غير اختصاص ببعض الافراد دون بعض ، بخلاف نحو « زيد »  
فانه يدل على شخص مخصوص غير قابل للانطباق الاعلى فرد معين ﴿ وقد اشكل  
عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد ﴾ لانه لا يمنع الاغيار بل يصدق على غير المطلق  
ايضاً .

قال المشكيني « ره » : لشموله لمن وما وأي الاستفهامية الدالة على العموم

أو الانعكاس واطال الكلام فى النقض والابرام .

وقد نبهنا فى غير مقام على أن مثله شرح الاسم وهو مما يجوز ان لا يكون بمطرود ولا بمنعكس ، فالاولى الاعراض عن ذلك ببيان ما وضع له بعض الالفاظ التى يطلق عليها المطلق أو غيرها مما يناسب المقام : فمنها اسم الجنس

البدلى وضعاً - انتهى، فانها عام لامطلق مع صدق هذا التعريف عليها ، ووجه كونها عاماً ان الشبوع المستفاد منها وضعى لاحكمى ﴿أو الانعكاس﴾ وذلك لعدم شموله لجميع افراد المطلق ، فانه لا يشمل الالفاظ الدالة على نفس المهية كرجل ، فانه موضوع لنفس المهية لا للفرد المنتشر مع بداهة انها من المطلقات وقد عرف صاحب الفصول المطلق بأنه مادل على معنى شائع فى جنسه شيوياً حكماً .

﴿ واطال الكلام فى النقض والابرام ﴾ لكن الاولى ترك التطويل فى المقام لما ﴿ قد نبهنا فى غير مقام ﴾ واحد ﴿ على ان مثله ﴾ أى مثل هذا التعريف ﴿ شرح الاسم ﴾ وتبديل اللفظ بلفظ آخر أقرب منه الى الذهن ﴿ وهو مما يجوز ان لا يكون بمطرود ولا بمنعكس ، فالاولى الاعراض عن ذلك ﴾ الكلام فى النقض والابرام والاشتغال ﴿ ببيان ما وضع له بعض الالفاظ ﴾ أى بيان المعاني التى وضع لها الالفاظ ﴿ التى يطلق عليها ﴾ أى على تلك الالفاظ اسم ﴿ المطلق أو غيرها ﴾ عطف على ما وضع له ، وتأنيت الضمير باعتبار معنى « ما » الموصولة ، أى نبين غير المعاني التى وضع لها الفاظ المطلق .

ولا يخفى ان فى العبارة تعقيداً وتسامحاً . وكيف كان فما نحن نشرع فى

بيان بعض الاسماء المطلقة ﴿ مما يناسب المقام ﴾ نقول : ﴿ منها اسم الجنس ﴾

كانسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض الى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر والاعراض بل العرضيات، ولاريب أنهما موضوعة لمفاهيمها بماهى هى مبهمة مهملة بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها حتى لحاظ انها كذلك.

سواء كان نوعاً ﴿كانسان ورجل وفرس﴾ امثال ذلك او جنساً كجسم و ﴿حيوان﴾ نحوهما جوهر اكان كما تقدم أو عرضاً مثل ﴿سواد وبياض الى غير ذلك من اسماء الكليات من الجواهر والاعراض بل العرضيات﴾ والفرق بين العرض والعرضى فى اصطلاح المصنف ان الاول هو المتأصل من الاعراض التي ما بحدائها شيء فى الخارج كالسواد والبياض ، والثاني هو الاعتبارى من الاعراض كالملكية والزوجية ونحوهما .

وقد تقدم فى بعض المباحث السابقة ان اصطلاح المصنف خلاف اصطلاح اهل المعقول ، فان العرض عندهم مبدأ الاشتقاق والعرضى هو المشتق كما قال الحاج السبزوارى :

وعرضى الشيء غير العرض      ذا كالبياض ذاك مثل الابيض

﴿ولاريب انهما موضوعة لمفاهيمها بماهى هى مبهمة مهملة بلا شرط اصلاً ملحوظاً معها﴾ أى مع تلك المفاهيم ﴿حتى لحاظ انها كذلك﴾ أى مبهمة مهملة . وتوضيح ذلك : ان المهمة الملحوظة على أربعة أقسام الاول: الموضوع لا بشرط بنحو اللابشرط المقسمى، الثاني: الموضوع لا بشرط بنحو اللابشرط القسمى، الثالث: الموضوع بشرط شيء الرابع: الموضوع بشرط لا .

والمطلق موضوع للمهمة لا بشرط المقسمى لا بمعنى أخذ السريان والعموم فى الموضوع له ، اذ لو كان موضوع له للمهمة السارية لم يصدق على الافراد كزيد

وبالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء أصلاً الذي هو المعنى بشرط شيء ولو كان ذلك الشيء هو الارسال والعموم البدلي، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو المهية اللابشرط القسمى، وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلاعناية التجريد عما هو

وعمر ومثلاً .

﴿وبالجملة الموضوع له اسم الجنس﴾ نائب فاعل « الموضوع له » يعنى ان الذي وضع له اسم الجنس ﴿هو نفس المعنى، وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء اصلاً﴾ ويعبر عنه في لسان بعض الاعاظم بـ « مهية ليسيده » ﴿الذي هو المعنى بشرط شيء﴾ وصف للمعنى الذي لوحظ معه شيء ﴿ولو كان ذلك الشيء﴾ الملحوظ ﴿هو الارسال والعموم البدلي﴾ فالرجل موضوع لمهية الرجل فقط لالمهية الرجل المرسله، حتى يكون قيد الارسال جزء المعنى ﴿ولا الملحوظ معه﴾ أي مع صرف المعنى ﴿عدم لحاظ شيء معه﴾ حتى يكون موضوعاً لمهية الرجل بشرط عدم لحاظ شيء ﴿الذي هو المهية اللابشرط القسمى﴾ .

والفرق بين اللابشرط المقسمى واللابشرط القسمى كما عن التفريرات : ان اللابشرط القسمى هي المهية التي لم يلحظ معها شيء مقيدة بلحاظ انها لم يلحظ معها شيء واللابشرط المقسمى هي المهية التي لم يلحظ معها شيء مع خلوها عن هذا القيد ﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من عدم أخذ شيء في المعنى حتى قيد الارسال ﴿لوضوح صدقها﴾ أي صدق هذه المطلقات كرجل وحيوان وغيرهما ﴿بما لها من المعنى﴾ الموضوع لها على كل فرد من الافراد ﴿بلا عناية التجريد عما هو

قضية الاشتراط والتقييد فيها - كما لا يخفى ، مع بدهاة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد، وان كان يعم كل واحد منها بدلا أو استيعاباً وكذا المفهوم اللابشرط القسّمى فانه كلى عقلى لاموطن له الا الذهن ، اذ لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها

قضية الاشتراط والتقييد فيها \* أي اذا اطلق لفظ الرجل على زيد مثلاً رأينا انه حقيقة وانه مستعمل في معناه الحقيقي بالعناية ومجازية ، فانه لم يجرد الرجل عن قيد الارسال والعموم حين استعماله في زيد \* كما لا يخفى ، مع بدهاة \* ان الارسال لو كان جزء المعنى لزم تجريد الرجل عن هذا الجزء ثم استعماله في زيد لوضوح \* عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد وان كان \* المفهوم بشرط العموم \* يعم كل واحد منها \* أي من الافراد \* بدلا \* فيما كان الاطلاق بديلاً \* أو استيعاباً \* فيما كان الاطلاق شمولياً .

والحاصل : انه لو اعتبر في معنى المطلق الارسال لكان استعماله في الفرد مجازاً وبالعناية فعدم وجداننا المجازية والعناية حين الاستعمال يدل على عدم الوضع للمهية المرسله بل للمهية فقط .

\* وكذا \* لم يوضع المطلق لـ \* المفهوم اللابشرط القسّمى \* الذي تقدم ان المعنى فيه مقيد بلحاظ عدم شيء معه \* فانه كلى عقلى لاموطن له الا الذهن \* فيمتنع تعلق التكليف به \* اذ لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها \* أي صدق هذا المفهوم اللابشرط القسّمى على الافراد الخارجية .

والحاصل : ان اللابشرط القسّمى موجود ذهني فقط، لانه مقيد بلحاظ التجرد وحيث ان لحاظ التجرد ذهني فالمقيد به ايضاً ذهني ، والامر الذهني لا يتعلق به التكليف ، فان التكليف يتعلق بما يمكن ان يكون خارجياً وما يكون مقيداً بالذهن

بداهة ان مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً ، فكيف يمكن ان يتحد معهما ما لا وجود له الا ذهنياً. ومنها علم الجنس كاسامة، والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة - لا بما هي هي - بل بما هي متعينة بالتعين الذهني ،

لا يمكن ان يصير خارجياً . ﴿بداهة ان مناطه﴾ أي مناط الحمل ﴿الاتحاد بحسب الوجود خارجاً ، فكيف يمكن ان يتحد معها﴾ أي مع الافراد ﴿ما لا وجود له الا ذهنياً﴾ .

فتحصل ان صدق الرجل ونحوه على الفرد كزيد ونحوه بلا عناية يدل على شيئين :

الاول: ان الرجل ليس موضوعاً للمهية بشرط الارسال - أي بشرط شيء - والالزم التجريد حين الحمل على الفرد .

الثاني: انه ليس موضوعاً للمهية المقيدة بلحاظ عدم شيء معه - أي اللابشرط القسمي - والالزم عدم صدق الرجل على الفرد أصلاً ، لان اللابشرط القسمي ذهني فلا يصدق على الخارجي، فلم يبق إلا أن يكون موضوعاً للمهية بشرط لا، وهي عبارة اخرى عن المهية بشرط شيء، اذ قد يعبر عن الارسال « بشرط » لان معنى الارسال عدم التقييد ، ويعبر عنه « بشرط شيء » لانه تقييد بالارسال أو موضوعاً للابشرط المقسمي وهو المطلوب .

﴿ومنها﴾ أي من الالفاظ المطلقة ﴿علم الجنس كاسامة﴾ للاسد وام عريب للعرب ونعالة للنعلب وغير ذلك ﴿والمشهور بين أهل العربية انه موضوع للطبيعة - لا بما هي هي - بل بما هي متعينة﴾ و متميزة ﴿بالتعين الذهني﴾ وبهذا القيد يقع الفرق بينه وبين اسم الجنس، فان اسم الجنس موضوع للمهية فقط وهذا

ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف ، لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً كاسم الجنس والتعريف فيه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي ، والا لما صح حمله على الافراد بلا تصرف وتأويل لانه على المشهور كلي عقلي وقد عرفت أنه لا يكاد صدقه عليها مع

موضوع للمهية المقيدة بكونها معينة في الذهن ﴿ولذا﴾ الذي ذكر من تقييده بالمعهودية الذهنية ﴿يعامل معه﴾ أي مع علم الجنس ﴿معاملة المعرفة بدون أداة التعريف﴾ فيقع مبتدأ أو موصوفاً بالمعرفة ونحوهما ، وهذا هو الذي دعى أهل العربية الى القول بوضعه للمهية المعهودة .

والحاصل : ان الفرق اللفظي بين علم الجنس واسم الجنس كاشف عن الفرق المعنوي بينهما ﴿لكن التحقيق﴾ عدم صحة ما ذكره ، بل ﴿انه﴾ أي علم الجنس ﴿موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً كاسم الجنس﴾ طابق النعل بالنعل ﴿والتعريف فيه لفظي﴾ فلا يدل على كونه موضوعاً للطبيعة المتميزة كما ذكره أهل العربية ﴿كما هو الحال في التأنيث اللفظي﴾ فكما ان كون اللفظ مؤنثاً استعمالاً لا يدل على اعمال خصوصية في معناه ، كذلك كون اللفظ معرفة استعمالاً لا يدل على خصوصية معنوية ﴿والا﴾ فلو كان علم الجنس موضوعاً للمهية بقيد التعيين الذهني ﴿لما صح حمله على الافراد﴾ خارجاً ﴿بلا تصرف وتأويل﴾ بانسلاخ القيد عن المستعمل ﴿لانه على المشهور كلي عقلي﴾ اذ ماله جزء عقلي لا يمكن الا أن يكون عقلياً .

﴿وقد عرفت﴾ في اسم الجنس ﴿انه لا يكاد صدقه﴾ أي صدق الامر العقلي ﴿عليها﴾ أي على الافراد بدون التأويل والانسلاخ ﴿مع﴾ اننا نرى من

صحة حمله عليها بدون ذلك كما لا يخفى . ضرورة ان التصرف في المحمول بارادة نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه . مع ان وضعه لخصوص معنى يحتاج الى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم .

(ومنها) المفرد المعرف باللام ، والمشهور انه على أقسام :

المعرف بلام الجنس أو

بداية ﴿صحة حمله عليها بدون ذلك﴾ التأويل ﴿كما لا يخفى﴾ على من راجع وجدانه .

﴿ضرورة ان التصرف في المحمول﴾ كأسامة حين يقول «هذه اسامة» - مشيراً الى أسد في البداية - ﴿بارادة نفس المعنى﴾ وصرف الطبيعة ﴿بدون قيده﴾ الذي هو عبارة عن كونه متميزاً في الذهن ﴿تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه﴾ مع انه لو كان موضوعاً للمقيد لزم تجريده في القضايا المتعارفة وارتاب هذا التعسف ﴿مع ان﴾ في القول بـ ﴿وضعه لخصوص معنى﴾ متميز ذهنياً كما ذهب اليه أهل العربية اشكالا آخر، وهو ان وضع اللفظ لمعنى ﴿يحتاج الى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال﴾ خلاف حكمة الوضع المقصود منه التفهيم والتفهيم عند الاستعمالات بلا تكلف ﴿لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم﴾ والله العالم .

﴿ومنها : المفرد المعرف باللام ، والمشهور انه على أقسام﴾ سنة أو

أكثر : ﴿المعرف بلام الجنس﴾ نحو « الحمد لله رب العالمين » (١) ﴿أو

الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى.  
والظاهر أن الخصوصية في كل واحد من الاقسام من قبل خصوص  
اللام أو من قبل قرائن المقام

الاستغراق ﴿ نحو « ان الانسان لفي خسر »<sup>(١)</sup> ﴿ أو العهد بأقسامه ﴾ الاربعة :  
الذهني نحو « ادخل السوق » حيث لا عهد في الخارج، والذكرى نحو « فعصى  
فرعون الرسول »<sup>(٢)</sup> والحضوري نحو « لاثتم الرجل » لمن شتم رجلاً عندك  
والخارجي نحو « ادخل السوق » حيث كان عهد ﴿ على نحو الاشتراك بينها  
لفظاً ﴾ فيكون اللام موضوعاً تارة لهذا، واخرى لذلك وهكذا ﴿ أو معنى ﴾ بأن  
يكون موضوعاً بوضع واحد جامعاً بين هذه المعاني الستة مثلاً .

قال السيد الحكيم مد ظله : بأن يكون الوضع للعهد الحاصل من أحد

الاسباب المذكورة، ويكون فهم الخصوصية مستنداً الى القرينة<sup>(٣)</sup> .

﴿ والظاهر ان الخصوصية في كل واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام ﴾  
بناءً على أن يكون مشتركاً لفظياً ﴿ أو من قبل قرائن المقام ﴾ بناءً على أن يكون  
مشتركاً معنوياً ، والمشارك اللفظي والمعنوي وان احتاج كلاهما الى القرينة  
حين الاستعمال في أحد المعاني ولكن الفرق هو ان المشترك اللفظي يحتاج  
الى القرينة المعيّنة للخصوصية التي هي مدلول اللفظ ، اذ المفروض انه  
وضع لكل معنى مع خصوصية ، والمشارك المعنوي يحتاج الى القرينة  
المعينة للخصوصية التي هي خارجة عن مدلول اللفظ ، اذ المفروض انه وضع

(١) العصر: ٢ .

(٢) المزمل: ١٦ .

(٣) حقايق الاصول ج١ ص ٥٥١ .

من باب تعدد الدال والمدلول لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك فكان المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه غير المدخول .

والمعروف ان اللام تكون موضوعاً للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني .

للجامع .

وكيف كان ، فيكون دلالة المعرف على الاقسام المذكورة ﴿من باب تعدد الدال والمدلول﴾ فالمدخول دال على المهية واللام دال على الخصوصية . ويمكن بعيداً أن يراد بهذه العبارة انه لو كان اللام موضوعاً للجامع يكون الدلالة على الخصوصية من باب تعدد الدال والمدلول ، فاللام يدل على العهد مثلاً والقرينة تدل على الخصوصية و﴿لا﴾ تكون الخصوصية في كل واحد من الاقسام باستعمال المدخول ﴿كان يستعمل كلمة رجل تارة في الجنس واخرى في الاستفراق وثالثة في العهد﴾ ليلزم فيه المجاز ﴿لو كان موضوعاً لواحد منها واستعمل في الاخر بالعلاقه﴾ أو الاشتراك ﴿اللفظي لو كان موضوعاً بأوضاع متعددة لتلك المعاني. أو المعنوي لو كان موضوعاً بوضع واحد للجامع﴾ فكان المدخول ﴿وهو «رجل» مثلاً﴾ على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه غير المدخول ﴿طابق النعل بالنعل .

﴿والمعروف﴾ بين أهل العربية ﴿أن اللام تكون موضوعاً للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني﴾ فان الفرد لا يتعين باللام وانما المتعين هو الجنس ، اذ العهد الذهني عبارة عما اذا أتى المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن ، وذلك عند قيام القرينة على أن ليس القصد الى نفس الحقيقة

وأنت خبير بأنه لاتعين فى تعريف الجنس الا الاشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعانى ذهنياً ولازمه ان لايصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لاموطن له الا الذهن الا بالتجريد ومعه

من حيث هي هي . بل من حيث الوجود لامن حيث وجودها فى ضمن جميع الافراد بل فى بعضها، فانهم قسموا المعرف باللام الى ما يراد به الافراد وهو المسمى بالاستفراق المساوق لكلمة «كل»، وما يراد به الحقيقة .

ثم قسموا الثاني الى ما يراد به نفس الحقيقة وهو المسمى بالجنس المساوق لعلم الجنس، وما يراد به حصة منها، ثم قسموا الثاني الى ما يراد به حصة معينة المسمى بالمعهد الخارجى المساوق لعلم الشخص، وما يراد به حصة غير معينة المسمى بالمعهد الذهني المساوق للنكرة، فالاقسام كلها مفيدة للتعين الا المعهد الذهني، فان الاول يعين جميع الافراد، والثاني الجنس .

والثالث حصة معينة من الحقيقة نحو «اشترت فرساً ثم بعت الفرس» ولا يخفى أن ما ذكرناه هنا جرى على اصطلاح أهل البيان ، كما ان ما ذكرناه فى أول البحث جرى على مصطلح النحاة - فتدبر .

﴿وأنت خبير بأنه لاتعين فى تعريف الجنس الا الاشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعانى ذهنياً﴾ فمعنى وضعه له كونه موضوعاً للمعنى المتميز ﴿ولازمه أن لايصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد﴾ الخارجية ﴿لما عرفت﴾ فى المبحث السابق ﴿من امتناع الاتحاد﴾ فى الافراد الخارجية ﴿مع ما﴾ أى مع الجنس المتميز الذهني الذي ﴿لاموطن له الا الذهن﴾، فان الامر الذهني بما هو ذهني لا يمكن أن ينطبق على الخارجيات ﴿الا بالتجريد﴾ عن الخصوصية الذهنية ﴿ومعه﴾

لافائدة في التقييد . مع ان التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف .

هذا مضافاً الى ان الوضع لما لاحاجة اليه بل لا بد من التجريد عنه والغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغواً كما أشرنا اليه فالظاهر ان اللام مطلقاً تكون للتزيين كما في لفظ الحسن والحسين

أي مع لزوم التجريد في الانطباق ﴿لافائدة في التقييد﴾ أي لافائدة في تقييد الواضع المعنى بالخصوصية الذهنية، فلا يقيد لفرض كونه حكيماً كما سبق وسيأتي في قوله «مضافاً» الخ توضيحه .

﴿مع أن التأويل والتصرف﴾ بتجريد المعنى عن جزئه ﴿في القضايا المتداولة في العرف﴾ بالتزام أنهم يجرّدون اللفظ ثم يحملونه على الفرد الخارجي ﴿غير خال عن التعسف﴾ لما سبق من أنا اذا راجعنا وجداننا لم نجد هذا التصرف عند الاستعمال .

﴿هذا مضافاً الى أن الوضع لما لاحاجة اليه بل﴾ يكون مضراً لانه ﴿لا بد من التجريد عنه والغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام﴾ على الفرد الخارجي نحو «زيد الرجل» ﴿أو الحمل عليه﴾ نحو «الرجل زيد» ﴿كان لغواً﴾ بِنافية حكمة الوضع ﴿كما أشرنا اليه﴾ غير مرة ﴿فالظاهر ان اللام مطلقاً﴾ بجميع أقسامه حتى العهد الذهني ﴿تكون للتزيين كما في لفظ الحسن والحسين﴾ كما ذهب اليه نجم الائمة الشيخ الرضي قدس سره .

نعم هو استثنى العهد الذهني ، فانه ذهب الى ان الاشارة الذهنية الى فرد ما مستندة الى اللام لعدم دلالة المدخول عليه، ولكنه غفل عن أنه بسبب القرينة الخارجية

واستفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها على كل حال ولو قيل بافادة اللام للاشارة الى المعنى ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لاحاجة الى تلك الاشارة لو لم تكن مخلة وقد عرفت اخلالها - فتأمل جيداً .

أيضاً كما حكى عن بعض كتب البيان، فاللام في الكل للتزوين ﴿واستفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها﴾ أي تعيين الخصوصيات ﴿على كل حال﴾ أي سواء قلنا باشتراكه معنوياً أو لفظياً أو كونه للتزوين أو قلنا بالتفصيل كما هو مذهب الرضي .

وقوله: ﴿ولو قيل بافادة اللام للاشارة الى المعنى﴾ وصلية مرتبطة بقوله «على كل حال» ﴿ومع الدلالة عليه﴾ أي على المراد - المفهوم من الكلام السابق - ﴿بتلك الخصوصيات﴾ المفهومة من القرائن ﴿لاحاجة الى تلك الاشارة﴾ الذهنية ﴿لو لم تكن مخلة، وقد عرفت اخلالها - فتأمل جيداً﴾ فمع اخلالها - كما عرفت من التجريد بناءً عليها - يكون عدم الاحتياج اليها أشد .

والحاصل : انه حيث لا بد من القرائن لتعيين المراد لوجه للقول بالاشارة الذهنية، فانه تبعيد للطريق، اذ الامر دائر بين أن يقال العهد الذهني مثلاً مستفاد من اللام وكون اللام للعهد الذهني يعرف بالقرينة، وبين أن يقال العهد الذهني يعرف بالقرينة، لكنه ربما يورد على ما ذهب اليه الرضي «ره» والمصنف «ره» بأنه لو كان اللام لمجرد التزوين واستناد الأقسام الى القرينة لزم عدم الفرق مع وجود القرينة بين المعرف وغيره، مع بداهة الفرق، فان قولنا «اشتريت فرساً ثم بعث الفرس» لا يساوي قولنا «ثم بعث فرساً» وان عرف من الخارج أن المبيع هو المشتري بل ربما يعد هذا النحو من الجملة غلطاً - فتدبر .

وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه ، فلا دلالة فيها على انها تكون لاجل دلالة اللام على التعيين حيث لاتعيين الا للمرتبة المستغرقة لجميع الافراد ، وذلك لتعين المرتبة الاخرى وهى أقل مراتب الجمع كما لا يخفى

قال العلامة الرشتي «ره»: ولما كان هنا مظنة سؤال، وهو أن انكار افادة اللام للتعريف وكونها للتزيين ينافي ما أتفق عليه أئمة الادب من افادة الجمع المحلي باللام للعموم حيث انه لاسبب في ذلك الا اللام -- فان الفرض عدم وضع المدخول لذلك ولا قرينة ظاهرا كمي يستند العموم اليه، فأجاب المصنف «ره» بقوله: ﴿وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم﴾ الخ .

وتقريب الاشكال على نحو يناسب سوق الجواب هو أن قولكم «اللام للتزيين مطلقاً» غير صحيح، اذ من الواضح أن المدخول لا يدل على الاستغراق بدون اللام فدلالته عليه انما يكون باللام . ووجه دلالة اللام على العموم أنه يدل على التعيين وحيث لاتعيين في الجمع الا المرتبة العليا منه وهى الاستغراق، اذ له في مراتب الجمع تعيين ما وهو انه آخر القدر الممكن يدل على الاستغراق .

والجواب ان دلالة الجمع المحلي على العموم ﴿مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها على انها تكون لاجل دلالة اللام على التعيين حيث لاتعيين الا للمرتبة المستغرقة لجميع الافراد﴾ كما توهم .

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من أن الدلالة ليست مستندة الى ما ذكره هذا القائل لانه لا يستقيم بعض مقدمات مطلبه وهو قوله «حيث لاتعيين» الخ ، فانه لانسلم انحصار التعيين في المرتبة الاخيرة ﴿لتعين المرتبة الاخرى وهى أقل مراتب الجمع كما لا يخفى﴾ فهذا الوجه يقتضي تردد المحلي بين أقل مراتب الجمع

فلا بد أن يكون دلالة عليه مستندة الى وضعه كذلك لذلك لا الى دلالة اللام على الاشارة الى المعين ليكون به التعريف . وان ابيت الا عن استناد الدلالة عليه اليه فلامحيص عن دلالة على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين فلا يكون بسببه تعريف الالفاظاً فتأمل جيداً .

### (ومنها) النكرة

وأكثرها لانعين الثاني ﴿فلا بد أن يكون دلالة﴾ أي الجمع المحلى ﴿عليه﴾ أي على العموم ﴿مستندة الى وضعه كذلك﴾ أي مجموعاً من الداخل والمدخول ﴿لذلك﴾ العموم والشمول ﴿لا الى دلالة اللام على الاشارة الى المعين﴾ بضميمة أنه لانعين الا للعموم ﴿ليكون به﴾ أي باللام ﴿التعريف﴾ ويثبت قول علماء الادب .

﴿وان ابيت الا عن استناد الدلالة عليه﴾ أي على العموم ﴿اليه﴾ أي الى اللام فقط، لا كما ذكرنا من استناده الى المجموع ﴿فلامحيص عن دلالة﴾ أي اللام ﴿على الاستغراق بلا توسط الدلالة﴾ لللام ﴿على التعيين﴾ لانه يشبه الاكل من القفا، اذ الامر دائريين أن يقال: ان اللام يدل على التعيين والتعيين منحصر في الاستغراق فاللام يدل على الاستغراق، وبين أن يقال: ان اللام يدل على الاستغراق ابتداءً ﴿فلا يكون بسببه تعريف الالفاظاً﴾ كما حكى عن نجم الاثمة في شرحه على الكافية ﴿فتأمل جيداً﴾ .

وبهذا كله تبين أنه لا شاهد لما ذكره من دلالة اللام على التعريف لافي الجمع المحلى ولا في العهد الذهني ولا في غيرها، بل اللام مطلقاً للتزيين، والخصوصيات مستفادة من القرائن الكلامية أو الحالية والله سبحانه أعلم .

﴿ومنها.. النكرة﴾ سواء كانت معينة في الواقع غير معين عند المتكلم والمخاطب

مثل رجل فى « وجاء رجل من أقصى المدينة »<sup>(١)</sup> أو فى « جئنى برجل » ولا اشكال ان المفهوم منها فى الاول - ولو بنحو تعدد الدال والمدلول - هو الفرد المعين فى الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل . كما انه فى الثانى هى الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة فىكون حصه من الرجل ويكون كلياً ينطبق على كثيرين لا فرداً مردداً

كما لو علم بمجيء شخص فقط فقال جاء شخص، أو كان معيناً فى الواقع وعند المتكلم فقط ﴿ مثل رجل فى « وجاء رجل من أقصى المدينة ﴾ يسمى « أو ﴾ غير معين مطلقاً كرجل ﴿ فى « جئنى برجل » ﴾ أو كان معيناً عند المخاطب دون المتكلم عكس الثانى « نحو أى رجل جاءك ﴾ ولا اشكال ﴿ فى « ان المفهوم منها فى الاول ﴾ فى المتن ﴿ - ولو بنحو تعدد الدال والمدلول - هو الفرد المعين فى الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل ﴾ والمراد بتعدد الدال والمدلول هو أن النكرة تدل على نفس الطبيعة، والتنوين الداخلى عليها تدل على الوحدة، مفاد النكرة المنونة هو الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة .

وبهذا ظهر الفرق بين النكرة واسم الجنس ، فاسم الجنس هو النكرة قبل دخول التنوين والنكرة هى اسم الجنس الداخلى عليه تنوين التذكير .  
﴿ كما أنه ﴾ أى المفهوم من النكرة ﴿ فى الثانى ﴾ فى المتن ﴿ هى الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة فىكون ﴾ المطلوب ﴿ حصه من الرجل ويكون كلياً ينطبق على كثيرين ﴾ بحيث يصح اتيان كل فرد يصدق عليه هذه الطبيعة ﴿ لا فرداً مردداً

بين الافراد .

وبالجملة النكرة أى ما بالحمل الشائع يكون نكرة- عندهم -  
 اما هو فرد معين فى الواقع غير معين للمخاطب أو حصة كلية لا الفرد  
 المررد بين الافراد . وذلك لبداهة كون لفظ رجل فى «جثنى برجل»  
 نكرة مع انه يصدق على كل من جىء به من الافراد

بين الافراد ﴿النفى يرتبط بأصل المطلب، يعنى أن النكرة مطلقاً لانكون فرداً، بل  
 اما أن تكون فرداً معيناً فى الواقع غير معين عندأحدهما أو كليهما، واما أن تكون  
 حصة قابلة الانطباق على كثيرين .

﴿وبالجملة النكرة أى ما بالحمل الشائع ﴿الصناعى﴾ يكون نكرة﴾ مقابل ما  
 بالحمل الاولى يكون نكرة وهو مفهوم النكرة، اذ كل شيء بالحمل الاولى يكون  
 هو نفسه وبالحمل الشائع يكون أفراده .

مثلا : المبتدا بالحمل الاولى هو مفهوم المبتدا وبالحمل الشائع هو زيد  
 فى « زيد قائم » ، وهكذا الجنس بالحمل الاولى هو مفهوم الجنس وبالحمل  
 الشائع هو « الحيوان » ﴿عندهم - اما هو فرد معين فى الواقع غير معين  
 للمخاطب﴾ نحو « جاء رجل » أو لامتكم نحو « أي رجل عندك » أو لكليهما  
 كما لو قلنا « فعل شخص كذا » مع عدم علمنا به ﴿أو حصة كلية﴾ كما فيما لسو  
 وقع حيز الامر والنهي وشبههما، و﴿لا﴾ يكون النكرة ﴿الفرد المررد بين الافراد﴾  
 أصلا .

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من انه لانكون بمعنى الفرد المررد ﴿لبداهة كون  
 لفظ رجل فى «جثنى برجل» نكرة مع انه يصدق على كل من جىء به من الافراد

ولا يكاد يكون واحد منها - هذا أو غيره - كما هو قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها، ضرورة ان كل واحد هو هو لاهو أو غيره، فلا بد أن تكون النكرة الواقعة في متعلق الامر هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كلياً قابلاً للانطباق فتأمل جيداً. اذا عرفت ذلك فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى كما

ولا يكاد يكون واحد منها ﴿١﴾ أي من تلك الافراد القابلة للانطباق عليها ﴿٢﴾ - هذا أو غيره - كما هو ﴿٣﴾ أي هذا أو غيره ﴿٤﴾ قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها ﴿٥﴾ أي من النكرة، يعني لو كان المراد من النكرة الفرد لزم أن يصدق على من يأتي به هذا أو غيره وانما قلنا بعدم صدق هذا العنوان على أي فرد من أفراد الزجل - ﴿٦﴾ ضرورة ان كل واحد هو هو لا هو أو غيره ﴿٧﴾ مثلاً «زيد» هو هو لانه «زيد أو عمرو» .

وعلى ما ذكرنا من عدم معقولية الفرق المردد ﴿٨﴾ فلا بد أن تكون النكرة الواقعة في متعلق الامر ﴿٩﴾ أو النهي في مثل « لا تضرب رجلاً منهم » فيما أراد ضرب الجميع الا واحداً ﴿١٠﴾ هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كلياً قابلاً للانطباق ﴿١١﴾ على أي فرد من الافراد المتكثرة ﴿١٢﴾ فتأمل جيداً ﴿١٣﴾ حتى لا يشبهه عليك المرام .

﴿١٤﴾ اذا عرفت ذلك ﴿١٥﴾ الذي ذكرنا من معنى اسم الجنس والنكرة ﴿١٦﴾ فـ ﴿١٧﴾ نقول ﴿١٨﴾ الظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس ﴿١٩﴾ الموضوع لصرف الطبيعة ﴿٢٠﴾ والنكرة بالمعنى الثانى ﴿٢١﴾ التي يراد بها الحصاة من الجنس مقيدة بقيد الوحدة القابلة للانطباق على كثيرين نحو « جنسي برجل » ﴿٢٢﴾ كما

يصح لغة . وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الاطلاق على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى . نعم لو صح مانسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالارسال والشمول البدلى لما كان ما اريد منه الجنس أو الحصة عندهم بمطلق ، الا ان الكلام في صدق النسبة ولا يخفى ان المطلق بهذا المعنى لطر و التقييد غير قابل ، فان ماله من الخصوصية

يصح ﴿ تسميتهما بالمطلق ﴾ لغة وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الاطلاق ﴿ أي تسمية النكرة واسم الجنس مطلقاً ﴾ على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه ﴿ أي في لفظ المطلق ﴾ اصطلاح ﴿ جديد ﴾ على خلافها ﴿ أي خلاف اللغة ﴾ كما لا يخفى ﴿ لعدم ثبوت تضييق أو توسعة في معنى المطلق . ﴾ نعم لو صح مانسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالارسال والشمول البدلي ﴿ حتى يكون لا بشرطاً قسماً لا مقسماً ﴾ لما كان ما اريد منه الجنس ﴿ كرجل ﴾ أو الحصة ﴿ كجيب و برجل ﴾ عندهم بمطلق ﴿ فلا يكونان حيثئذ من أقسام المطلق ، لعدم تحقق الارسال في اسم الجنس ، ولا النكرة لما تقدم من ان تقيدهما بقيد الارسال موجب لمحاذير متعددة ﴾ الا ان الكلام في صدق النسبة ﴿ الى المشهور ، لانه لم يعلم منهم أخذ الارسال في مفهوم المطلق ، بل معاملتهم لاسم الجنس والنكرة معاملة المطلق أقوى شاهد على عدم صدق النسبة . ﴾

﴿ ولا يخفى ان المطلق بهذا المعنى ﴾ - المنسوب الى المشهور - أعني المقيد بقيد الارسال ﴿ لطر و التقييد غير قابل ، فان ماله من الخصوصية ﴾ أي ما

ينافيه ويعانده . وهذا بخلافه بالمعنيين ، فان كلا منهما له قابل لعدم انثلامهما بسببه أصلاً كما لا يخفى ، وعليه لا يستلزم التقييد تجوز أفي المطلق لامكان ارادة معنى لفظه منه و ارادة قيده من قرينة حال أو مقال وانما استلزمه لو كان بذلك المعنى .

للمطلق من خصوصية الارسال الذي هو جزء معناه الموضوع له ﴿ ينافيه ﴾ أي ينافي التقييد ﴿ ويعانده ﴾ نعم يمكن التقييد بعد التجوز بحذف قيد الارسال .

﴿ وهذا بخلافه بالمعنيين ﴾ أي بخلاف المطلق بمعنى نفس الطبيعة فقط في اسم الجنس ، وبمعنى الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة في النكرة ﴿ فان كلا منهما ﴾ أي من المعنيين ﴿ له ﴾ أي للتقييد ﴿ قابل لعدم انثلامهما بسببه ﴾ أي بسبب التقييد ﴿ أصلاً ﴾ اذ صرف الطبيعة قابلة للتقييد والتضييق ، فان اللابشرط يجتمع مع ألف شرط ، وكذا الطبيعة المقيدة بالوحدة ﴿ كما لا يخفى ﴾ فيقيدان بقيد خارج عن معانها كالإيمان في الرقة .

﴿ وعليه ﴾ أي بناءً على ما ذكرنا من عدم أخذ قيد الارسال في معنى المطلق ﴿ لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق ﴾ بل المطلق بعد التقييد يبقى على ما كان عليه من الحقيقة ﴿ لامكان ارادة معنى لفظه ﴾ أي لفظ المطلق ﴿ منه و ارادة قيده من قرينة حال أو مقال ﴾ على نحو تعدد الدال والمدلول .

مثلا : لو قال « اعتق رقة مؤمنة » قلنا ان الرقة مستعملة في معناها الشامل للكافرة والمؤمنة ، والمؤمنة مستعملة في معناها ، لكن مجموعهما يفيدان أن مراد المولى هو المؤمنة فقط ﴿ وانما استلزمه ﴾ أي استلزم التقييد للتجوز ﴿ لو كان ﴾ المطلق ﴿ بذلك المعنى ﴾ المنسوب الى المشهور ، لانه لا بد من انسلاخه عن

نعم لو اريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازاً مطلقاً كان  
التقييد بمتصل أو منفصل .

## فصل

قد ظهر لك انه لادلالة لمثل رجل الا على المهية المبهمة وضعاً  
وان الشيع والسريان كسائر الطوارىء يكون

قيد الارسال أولاً حتى يصير قابلاً للتقييد . ومن المعلوم ان حذف جزء المعنى  
موجب للمجازية .

﴿ نعم لو أريد من لفظه ﴾ أي لفظ المطلق ﴿ المعنى المقيد ﴾ كأن يراد بلفظ  
الرقبة المؤمنة فقط، ويجعل لفظ مؤمنة قرينة على المراد ﴿ كان مجازاً مطلقاً ﴾  
بالمعنى الذي ذكرنا وبالمعنى المنسوب الى المشهور ، اذ الرقبة لم توضع  
للمؤمنة فقط بل وضعت للطبيعة على قولنا وللطبيعة المرسله على قول المشهور  
وعلى كلا التقديرين فهي مستعملة في غير معناها الموضوع لها ، ولا يفرق حينئذ  
بين ما ﴿ كان التقييد بمتصل ﴾ كأن يقول « أعتق رقبة مؤمنة » ﴿ أو منفصل ﴾  
كأن يقول « اعتق رقبة » ثم يقول بعد مدة « الرقبة التي تعنتها يلزم أن تكون  
مؤمنة » .

## « فصل »

في بيان معنى مقدمات الاطلاق وقرينة الحكمة واحتياج المطلق اليها غالباً  
﴿ قد ظهر لك انه لادلالة لمثل رجل الا على المهية المبهمة وضعاً ﴾ والطبيعة  
المجردة ﴿ وان الشيع والسريان كسائر الطوارىء ﴾ من التقييد وغيره ﴿ يكون

خارجاً عما وضع له ، فلا بد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو  
حكمة وهي تتوقف على مقدمات : احداها كون المتكلم في مقام  
بيان تمام المراد لا الاهمال أو الاجمال .

ثانيتها : انتفاء ما يوجب التعيين .

ثالثتها : انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب

خارجاً عما وضع له ﴿ المطلق ﴾ فلا بد في الدلالة عليه ﴿ أي على الشياخ والسريان ﴾  
﴿ من قرينة حال أو مقال ﴾ تدل على ان المراد باسم الجنس أو النكرة الاطلاق  
والشروع ، وهاتان القرينتان نادرتان ولهذا لم يتعرض المصنف لتفصيلهما مع  
انهما واضحتان لكل احد ، وانما الكلام في الثالث من القرائن المشار اليها  
بقوله : ﴿ أو ﴾ قرينة ﴿ حكمة وهي تتوقف على مقدمات ﴾ ثلاثة :

﴿ احداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا ﴾ في مقام ﴿ الاهمال  
أو الاجمال ﴾ واصل تشريع الحكم بلا قصد لبيان خصوصيات المطلب ، وقد  
تقدم في بعض المباحث السابقة الفرق بينهما وذكره العلامة الرشتي « ره »  
هنا - فراجع .

﴿ ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين ﴾ بأن لا تكون هناك قرينة حالية أو مقالية  
تدل على أن مراد المولى من هذا المطلق هو المقيد والا لم ينعد الاطلاق مثلاً  
لو قال المولى « اعتق رقبة » وكانت هناك قرينة على أن المراد بالرقبة هو المؤمنة  
لم ينعد الاطلاق .

﴿ ثالثتها : انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب ﴾ بأن لم يكن للفظ  
انصراف الى بعض الافراد بحيث يغير وجهة اللفظ حين المخاطبة حتى يصح  
اعتماد المولى عليه .

ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام في البين فانه غير مؤثر في رفع الاخلال بالفرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض فانه فيما تحققت لولم يرد الشيعاء لاخل بفرضه، حيث انه لم ينبه

مثلا : لو قال الامام عليه السلام «مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء» انصرف اللفظ الى العالم بالله لا العالم بالهيئة والهندسة وأمثالهما. والحاصل ان من مقدمات الاطلاق أن يكون اللفظ متساوي الاقدام بالنسبة الى الافراد حين التخاطب، أي يكون اللفظ بالنسبة اليها على حد سواء عند المتكلم والمخاطب وان كان مختلف الاقدام عند غيرهم .

﴿ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام﴾ أي مقام التخاطب ﴿في البين﴾ كما لو كان بعض الافراد أولى من بعض لكونه أتم وأكمل فانه غير مضر بالاطلاق .

مثلا: لو قال أحد الشيعة لآخر «ترحم على الاموات من العلماء» فان المتيقن منهم بحسب الاكلمية مثلا الشيخ المرتضى ونحوه، ولكن هذا ليس بحيث يوجب تغيير وجه اللفظ عن المتكلم والمخاطب حال التخاطب حتى لا يشمل الكلام للعلماء المفضلين ﴿فانه﴾ أي وجود العدد المتيقن بالنسبة الى الخارج عن مقام التخاطب ﴿غير مؤثر في رفع الاخلال بالفرض﴾ بل يبقى الاخلال بالفرض على حاله ﴿لو كان بصدد البيان كما هو الفرض﴾ فان وجود هذا القدر المتيقن ايس صالحا لكونه بياناً ﴿فانه﴾ أي المتكلم ﴿فيما تحققت﴾ المقدمات بأن كان في صدد البيان ولم يكن ما يوجب التعمين ولم يكن قدر متيقن في مقام التخاطب ﴿لولم يرد الشيعاء﴾ والسريان اعتماداً على القدر المتيقن بالنظر الى الخارج عن مقام التخاطب ﴿لاخل بفرضه، حيث انه﴾ أي المتكلم ﴿لم ينبه﴾

مع انه بصدده ، وبدونها لا يكاد يكون هناك اخلال به حيث لم يكن مع انتفاء الاولى الا في مقام الاهمال أو الاجمال ، ومع انتفاء الثانية كان البيان بالقربة ، ومع انتفاء الثالثة لا اخلال بالفرض ، لو كان المتيقن تمام مراده ، فان الفرض انه بصدد بيان تمامه وقد بينه

على الفرض ﴿مع انه بصدده﴾ أي بصدد بيان الفرض .

وقوله «فانه» الخ تعليل لقوله «فانه غير مؤثر» ويحتمل أن يكون علة لاصل المطلب وهو ان مع تمامية المقدمات بتعقد الاطلاق ، وعليه فيلغو قولنا اعتماداً على القدر المتيقن بالنظر الى الخارج عن مقام التخاطب .

وكيف كان ، فالمقدمات اذا تمت كشفت بطريق الان عن ارادة المتكلم الاطلاق لانه لو لم يرد الاطلاق لكان مخلاً بفرضه ، وهو قبيح عقلاً ﴿وبدونها﴾ أي بدون تمامية المقدمات - بأن انتفى جميعها أو بعضها - ﴿لا يكاد يكون هناك اخلال به﴾ أي بالفرض لو لم يرد الاطلاق والسريان ، لانه لا يجوز للمخاطب فهم الاطلاق مع عدم تماميتها ﴿حيث لم يكن﴾ المولى ﴿مع انتفاء﴾ المقدمة ﴿الاولى﴾ وهي كونه في مقام بيان تمام المراد ﴿الافني مقام الاهمال أو الاجمال﴾ فلا يحق للبعد حينئذ التمسك بالاطلاق ﴿ومع انتفاء﴾ المقدمة ﴿الثانية﴾ وهي انتفاء ما يوجب التعيين ﴿كان البيان بالقربة﴾ فاللازم الاخذ بمفاد القرينة لا الاخذ بالاطلاق ﴿ومع انتفاء﴾ المقدمة ﴿الثالثة﴾ وهي انتفاء القدر المتيقن لا اخلال بالفرض ﴿بل اللازم الاخذ بالقدر المتيقن في مقام التخاطب ، فلوتركه واخذ بالاطلاق كان أخذ بخلاف ما ألقاه المولى .

والحاصل : انه لا اخلال بالفرض ﴿لو كان المتيقن تمام مراده﴾ أي تمام

مراد المولى ﴿فان الفرض انه بصدد بيان تمامه﴾ أي تمام المراد ﴿وقد بينه﴾

## لابصدد بيان انه تمامه كي أخل بيانه - فافهم .

بواسطة كونه متيقناً، إذ قد يكون البيان بواسطة اللفظ، وقد يكون بواسطة الاعتماد على القدر المتيقن في مقام التخاطب .

نعم لو أراد الفرد المشكوك أيضاً فيما كان هناك قدر متيقن لزم الإخلال بالفرض لانه لا يفهم من كلامه الا القدر المتيقن ﴿ لا بصدد بيان انه تمامه ﴾ . توضيحه : ان المولى قد يكون بصدد بيان المراد وفي هذا الحال يصح الاعتماد على القدر المتيقن ، اذ لا يفهم العبد الا القدر المتيقن فقط وهذا هو مراد المولى .

وقد يكون بصدد بيان ان القدر المتيقن تمام المراد بوصف التمامية، وحيث لا يصح الاعتماد على القدر المتيقن لان العبد انما يفهم القدر المتيقن ولا يفهم وصف التمامية، وحيث انه لا فائدة غالباً في بيان صفة التمامية لا مانع من الاعتماد على القدر المتيقن لبيان المراد، اذ ليس بصدد انه تمام المراد ﴿ كي ﴾ يقال انه ﴿ أخل بيانه ﴾ أي بيان انه تمام المراد ﴿ فافهم ﴾ .

وقد علق المصنف «ره» في الهامش ما لفظه : اشارة الى انه لو كان بصدد بيان انه تمامه ما أخل بيانه بعد عدم نصب قرينة على ارادة تمام الأفراد فانه بملاحظته يفهم ان المتيقن تمام المراد ، والا كان عليه نصب القرينة على ارادة تمامها والا قد أخل بغرضه .

نعم لا يفهم ذلك اذا لم يكن الا بصدد بيان ان المتيقن مراد ولم يكن بصدد بيان ان غيره مراد أو ليس بمراد قبلا للاجمال أو الاهمال المطلقة ، فافهم فانه لا يخلو عن دقة - انتهى .

وغرضه « ره » التفصيل بين ما كان بصدد بيان ان غير المتيقن ليس بمراد ، وبين ما لم يكن بصدد ذلك بل في مقام الاهمال أو الاجمال بالنسبة الى غير القدر

ثم لا يخفى عليك ان المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك واظهاره وافهامه ولولم يكن عن جد بل قاعدة وقانوناً لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة

المتيقن ففي الاول يصح الاعتماد على القدر المتيقن لبيان المراد وبيان انه تمام المراد ، وفي الثاني يصح الاعتماد على المتيقن لبيان المراد لا لبيان انه تمام المراد وفي الحقيقة ان قوله « فافهم » اشكال على اطلاق قوله « كي أدخل بيانه » .

﴿ ثم لا يخفى عليك ان ﴾ البيان على قسمين :

« الاول » بيان الحكم الواقعي وهذا هو المراد في قولهم « تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح » يريدون بذلك ان تأخير بيان الواقع المتعلق به الغرض قبيح لاستلزامه نقض الغرض .

« الثاني » بيان الحكم مطلقاً الاعم من الظاهري والواقعي ، حيث يكون المولى في مقام جعل القانون وضرب القاعدة ليرجع اليه العبد حين الشك ما لم تقم حجة أقوى على خلافه .

اذا عرفت هذا قلنا : ﴿ المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده ﴾ هو المعنى الثاني ، أي ﴿ مجرد بيان ذلك واظهاره وافهامه ولولم يكن عن جد ﴾ ومطابقة واقع ﴿ بل ﴾ كان ﴿ قاعدة وقانوناً ﴾ وانما ألقاه بنحو العموم مع انه ليس بمراد جدي ﴿ لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه ﴾ ليرجع اليه العبد في مقام الشك ولا يبقى متحيراً ﴿ لا البيان ﴾ بالمعنى الاول ، وهو المذكور ﴿ في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ﴾ المعبر عنه بالبيان الجدي الحقيقي .

والفرق بين المعنيين بالنسبة الى مانحن فيه انه لو كان هناك قيد فالاطلاق

فلا يكون الظفر بالمقيد ولو كان مخالفاً كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا ينتلم به اطلاقه وصحة التمسك به أصلاً فتأمل جيداً . وقد انقدح بما ذكرنا ان النكرة في دلالتها على الشياع والسريان أيضاً تحتاج

باق بحاله على الثاني ، ويقع التعارض بين المطلق والمقيد ويقدم المقيد بالقوة ، لان المراد الاستعمالي ضرباً للقانون لا ينتلم بمخالفة المراد الجدي له ، فلا اطلاق باق على حاله وان خرج عنه المقيد ، بخلاف الاول فانه ينتلم الاطلاق بوجود المقيد ، لوضوح انثلام الاطلاق المبين للمراد الجدي بظهور القيد المبين لعدم الجدية بالنسبة الى الاطلاق .

والى هذا أشار بقوله : ﴿فلا يكون الظفر بالمقيد ولو كان مخالفاً﴾ للمطلق ﴿كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان﴾ لعدم التنافي بين كونه مقام البيان ضرباً للقاعدة، مع عدم الارادة الجدية بالنسبة الى بعض الافراد ﴿ولذا﴾ الذي ذكرنا من ان المقيد لا يكشف عن عدم كونه في مقام البيان ﴿لا ينتلم به اطلاقه و﴾ لا يضر به ﴿صحة التمسك به﴾ أي بالمطلق في الافراد المشكوكه ﴿أصلاً﴾ بخلاف ما لو كان الاطلاق في مقام بيان الارادة الجدية ، فان وجود المقيد منتمل فيه لعدم امكان وجود ارادتين جديتين بالنسبة الى المطلق والمقيد المتنافيين ﴿فتأمل جيداً﴾ حتى لا يشبه عليك حقيقة الحال .

﴿وقد انقدح بما ذكرنا﴾ من احتياج الاطلاق الى مقدمات الحكمة ﴿ان النكرة﴾ الموضوعه للحصة المقيدة بالوحدة ﴿في دلالتها على الشياع والسريان﴾ كي يصح انطباقها على كل فرد من أفراد المهية ﴿أيضاً﴾ كسائر المطلقات ﴿تحتاج

- فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال - الى مقدمات الحكمة فلا تغفل .

بقي شيء وهو انه لا يبعد أن يكون الاصل فيما اذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه، وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالاطلاقات فيما اذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها الى جهة خاصة .  
ولذا ترى ان المشهور لا يزالون

- فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال - الى مقدمات الحكمة ﴿ فالرجل في « جثني برجل » أو أريد دلالة على السريان حتى يصح انطباقه على كل فرد من أفراد الرجل احتيج الى قرينة خاصة من حال أو مقال أو قرينة عامة - أعني تمامية مقدمات الحكمة فلولم تكن احدى تلك القرائن لم يفد السريان ﴿ فلا تغفل ﴾ عن ذلك .

﴿ بقي شيء وهو انه ﴾ هل المراد بالمقدمة الاولى القائلة بكون المتكلم في مقام البيان أن نعلم بأنه في مقام البيان أم لا يلزم العلم بل يكفي أصالة كونه في مقام البيان ﴿ لا يبعد ﴾ القول بالثاني، بتقريب ﴿ أن يكون الاصل فيما اذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد ﴾ أم لا ﴿ هو كونه بصدد بيانه، وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات ﴾ كافة ﴿ من التمسك بالاطلاقات فيما اذا لم يكن هناك ﴿ قدر متيقن أو غيره من ﴾ ما يوجب صرف وجهها ﴿ أي وجه الاطلاقات ﴾ الى جهة خاصة ﴿ لكونه المتيقن في مقام التخاطب أو ما يوجب اجمالها أو اهمالها ككونها في مقام التشريع أو نحو ذلك .

﴿ ولذا ﴾ الاصل المذكور ﴿ ترى ان المشهور ﴾ من العلماء ﴿ لا يزالون

يتمسكون بها مع عدم احراز كون مطلقها بصدد البيان ، وبعد كونه لاجل ذهابهم الى انها موضوعة للشيع والسريان وان كان ربما نسب ذلك اليهم ، ولعل وجه النسبة ملاحظة انه لاوجه للتمسك بها بدون الاحراز والغفلة عن وجهه - فتأمل جيداً .

يتمسكون بها) أي بالمطلقات ﴿مع عدم﴾ العلم الوجداني بالمقدمة الاولى بعدم ﴿احراز كون مطلقها﴾ بصيغة الفاعل ﴿بصدد البيان، وبعد كونه﴾ أي تمسكهم بالمطلقات مع عدم احراز المقدمة الاولى ﴿لاجل ذهابهم إلى انها موضوعة للشيع والسريان﴾ فلايحتاج الى تمامية مقدمات الاطلاق ﴿وان كان ربما نسب ذلك﴾ القول بأنها موضوعة للسريان ﴿اليهم ، ولعل وجه النسبة ملاحظة انه لاوجه للتمسك بها﴾ أي بالمطلقات ﴿بدون الاحراز﴾ أي احراز كون المولى بصدد البيان ، يعني ان التمسك بالاطلاق مستند الى أحد الامرين :

« الاول » تمامية المقدمات التي منها احراز كون المولى بصدد البيان .

« الثاني » وضع المطلق للسريان ، وحيث رأوا ان المشهور يتمسكون بالاطلاق بلا تمامية الوجه الاول زعموا أن مستند تمسكهم هو الوجه الثاني ﴿والغفلة عن وجهه﴾ أي وجه تمسكهم ، فانهم يستندون الى الوجه الاول لتمامية المقدمات، اذ لايلزم احراز كون المولى بصدد البيان ، بل الشك كاف في صحة التمسك لما تقدم من جريان السيرة على ذلك - فلا تغفل - ﴿فتأمل جيداً﴾ حتى تعرف صدق ما ذكرنا من بناء العرف على اجراء أصالة الاطلاق عند الشك فيه .

ثم انه قد انقذ بما عرفت من توقف حمل المطلق على الاطلاق - فيما يمكن هناك قرينة حالية أو مقالية - على قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة انه لا اطلاق له فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الافراد أو الاصناف لظهوره فيه أو كونه متيقناً منه ولولم يكن ظاهراً فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف ، كما انه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل ، كما انه منها

﴿ ثم انه قد انقذ بما عرفت من توقف حمل المطلق على الاطلاق - فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية - على قرينة الحكمة العامة ﴾ المتوقفة على المقدمات المذكورة انه ﴿ فاعل انقذ ﴾ لا اطلاق له ﴿ أي اللفظ المطلق ﴾ فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الافراد أو الاصناف ، لظهوره ﴿ أي المطلق ﴾ فيه ﴿ أي في ذلك الفرد أو الصنف ، كظهور العلماء في لسان الائمة ﷺ في حملة الاخبار لأهل الهيئة والحساب ﴾ أو كونه متيقناً منه ﴿ بحسب مقام التخاطب لا بملاحظة الخارج عن ذلك المقام ﴾ ولولم يكن ﴿ المطلق ﴾ ظاهراً فيه ﴿ أي في هذا المتيقن ﴾ بخصوصه ﴿ اذ التيقن لا يلازم الظهور .

مثلاً: القدر المتيقن من أدلة التقليد كآية الانذار والسؤال ورواية الاحتجاج والتوقيع هو البالغ الطاهر المولد وان لم يكن اللفظ ظاهراً فيه فقط ﴿ حسب اختلاف مراتب الانصراف ﴾ فمنها ما يوجب الظهور كالاول ، ومنها ما لا يوجب مع كونه القدر المتيقن كالثاني ﴿ كما انه منها ﴾ أي من المراتب ﴿ ما لا يوجب ذا ﴾ التيقن ﴿ ولا ذاك ﴾ الظهور ﴿ بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل ﴾ كانصراف الحرم ﴿ في كربلاء ﴾ الى حرم الحسين ﷺ ﴿ كما انه ﴾ للشأن ﴿ منها ﴾ أي من مراتب

ما يوجب الاشتراك أو النقل .

لا يقال : كيف يكون ذلك وقد تقدم ان التقييد لا يوجب التجوز في المطلق أصلاً؟

فانه يقال : مضافاً الى انه انما قيل لعدم استلزامه له لاعدم

امكانه

الانصراف ﴿ما يوجب الاشتراك﴾ بين المنصرف عنه والمنصرف اليه ﴿أو النقل﴾ عن المنصرف عنه الى المنصرف اليه .

﴿لا يقال : كيف يكون ذلك﴾ الذي ذكرتم من ايجاب الانصراف للاشتراك أو النقل ﴿وقد تقدم ان التقييد لا يوجب التجوز في المطلق أصلاً﴾ فكيف يمكن الحقيقة الثانوية التعينية مع ان مرتبتها متأخرة عن مرتبة المجاز .

والحاصل : انكم ذكرتم فيما سبق ان التقييد حيث يكون بدالين ومدلولين لا يوجب تصرفاً في لفظ المطلق، بل هو باق على معناه الاولى .

مثلا : الرقبة في الرقبة المؤمنة مستعملة في مطلق الرقبة، فلم تستعمل في المؤمنة حتى يكون مجازاً، ويستلزم كثرة استعمالها فيها انشاء للفظ بالمعنى المقيد حتى يكون وضعاً بالغلبة، اما بأن يترك المعنى الاول بالمرّة حتى يكون منقولاً أو يبقى الاول أيضاً حتى يكون مشتركاً .

﴿فانه يقال : مضافاً الى انه انما قيل﴾ بعدم التجوز في التقييد ﴿لعدم استلزامه﴾ أي التقييد ﴿إياه﴾ أي للتجوز ﴿لا عدم امكانه﴾ أي امكان التجوز، فانه كما يمكن استعمال المطلق في معناه والمقيد في معناه، ويكون التقييد من نتيجة الجمع بينهما حتى لا يكون في لفظ المطلق تجوز .

كذلك يمكن استعمال المطلق في المقيد ابتداءً ويكون ذكر المقيد دليلاً

فان استعمال المطلق في المقيد بمكان من الامكان ان كثرة ارادة المقيد لدى اطلاق المطلق ولو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية انس كما في المجاز المشهور ، أو تعييناً واختصاصاً به كما في المنقول بالغلبة ، فافهم .

(تنبيه) وهو انه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان وارداً في مقام البيان من جهة منها وفي مقام الاهمال أو الاجمال من اخرى

على المراد ﴿فان استعمال المطلق في المقيد بمكان من الامكان﴾ كما تقدم ، وعليه فيكون الاستعمال مجازاً وينجر الى النقل أو الاشتراك ﴿ان كثرة ارادة المقيد لدى اطلاق المطلق ولو﴾ كانت الارادة ﴿بدال آخر﴾ حتى لا يستلزم المجاز ﴿ربما تبلغ﴾ هذه الكثرة ﴿بمثابة توجب له﴾ أي لفظ المطلق ﴿مزية انس﴾ بالمقيد بلا ايجاب لوضع ثانوي تعيني ﴿كما في المجاز المشهور أو﴾ توجب هذه الكثرة ﴿تعييناً واختصاصاً﴾ للفظ المطلق ﴿به﴾ أي بالمقيد ﴿كما في المنقول بالغلبة﴾ سواء مع ترك المعنى الاول الموجب للنقل أو مع بقائه الموجب للاشتراك .

وبهذا تبين أن صيرورة اللفظ حقيقة في معنى ثانوي لا يترتب على استعماله مجازاً فيه أولاً ﴿فافهم﴾ فانه دقيق .

﴿تنبيه - وهو انه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة﴾ قابلاً للاطلاق والتقييد بحسب كل واحد منها ، ولكن ﴿كان وارداً في مقام البيان من جهة منها وفي مقام الاهمال أو الاجمال من﴾ جهة ﴿اخرى﴾ كقوله تعالى: « فاسألوا أهل الذكر »<sup>(١)</sup> فانه في مقام الاطلاق من حيث سؤال كل جاهل عن العالم وليس في

فلا بد فى حملة على الاطلاق بالنسبة الى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة ، ولا يكفى كونه بصدده من جهة اخرى الا اذا كان بينهما ملازمة عقلا أو شرعاً أو عادة كما لا يخفى .

مقام الاطلاق من حيث أفراد أهل الذکر، الذکر منهم والانثى والحر والعبد وطاهر المولد وغيره ، ولا من حيث أحوالهم كالعادل منهم والفاقد والحي والميت - كما قالوا - ﴿ فلا بد فى حملة على الاطلاق بالنسبة الى جهة ﴾ كالاطلاق من حيث الافراد ﴿ من كونه بصدد البيان من تلك الجهة ﴾ أي من جهة الافراد مثلاً ﴿ ولا يكفى ﴾ فى الاطلاق من جهة - كالاطلاق الاحوالى - ﴿ كونه بصدده ﴾ أي بصدد البيان ﴿ من جهة اخرى ﴾ كالاطلاق الفردى ﴿ الا اذا كان بينهما ﴾ أي بين الاطلاقين الذي كان المطلق بصدد بيان أحدهما دون الاخر ﴿ ملازمة ﴾ بأن كان الاطلاق من الجهة المقصود بيلينها يلزم الاطلاق من الجهة الاخرى غير المقصود بيانها ، سواء ثبتت الملازمة ﴿ عقلا أو شرعاً أو عادة كما لا يخفى ﴾ .

قال العلامة المشكيني «ره» : والاول مثل ماذا ورد انه « لا بأس بالصلاة فى عذرة غير المأكول ناسياً » فان نفى ممانعتها من حيث النجاسة ملازم عقلا لنفيها من حيث الجزئية لغير المأكول فاذا فرض كون المولى فى مقام البيان من الجهة الاولى يحتمل على الاطلاق من الجهة الثانية أيضاً للملازمة العقلية . والثانى مثل قوله « اذا سافرت فقصر » بناءً على شمول التفسير للافطار ، فاذا فرض كونه فى مقام البيان من جهة الصلاة يحتمل على الاطلاق من جهة الافطار أيضاً ، للملازمة الشرعية المستفادة من قوله ﷺ « اذا قصرت أفطرت »<sup>(١)</sup> . والثالث مثل ماذا ورد انه « لا بأس بالصلاة فى جلد الميتة » وفرضنا ان الغالب فيه النجاسة ، فاذا فرض

## فصل

اذا ورد مطلق ومقيد متنافيين فاما يكونان مختلفين في الاثبات والنفي واما يكونان متوافقين .

كونه مسوقاً في بيان عدم مانعية عنوان الميتة يحمل على الاطلاق من جهة النجاسة أيضاً وانها غير مانعة <sup>(١)</sup> - انتهى كلامه رفع مقامه فتأمل .

### « فصل »

في بيان الجمع بين المطلق والمقيد

وحيث انك قد عرفت المطلق فيما سبق اجمالاً فاللازم تعريف المقيد اجمالاً ثم الشروع في المبحث ، فنقول : عرف المقيد بأنه «مادل على شائع في جنسه» وعرفه صاحب الفصول بأنه « ما اختص دلالة بعض مادل عليه المطلق من حيث انه كذلك » ، قال: فدخل فيه العلم وما بحكمه والمطلق المستعمل في المقيد مجازاً أو العام واسم الجنس مفرداً ومركباً اذا اختصت بالدلالة على بعض ما دل عليه المطلق - انتهى .

وحيث ان مفهومه عند العرف أظهر من هذه التعاريف فالاولى ترك الاطناب فيها بذكر ما أورد عليها من الاشكال والجواب .

﴿ اذا ورد مطلق ومقيد متنافيين ﴾ مقابل مالم يكن بينهما تناف نحو «أكرم العلماء . وصل - خلف عدول العلماء » ﴿ فاما يكونان مختلفين في الاثبات والنفي ﴾ كما لو قال « اعترق رقبة ولا تعترق رقبة كافرة » ﴿ واما يكونان متوافقين ﴾ فسي

(١) حاشية المشكيني ج ١ ص ٣٩٠ .

فان كانا مختلفين مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فلا اشكال في التقييد وان كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقييد .  
وقد استدل بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى ، وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر ، مثل حمل الامر في المقيد على الاستحباب ، وأورد عليه بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ وانما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى

الاثبات نحو « اعتق رقبة . اعتق رقبة مؤمنة » أو في النفي نحو « لا تبع الخمر ولا تبع خمر التمر » ﴿ فان كانا مختلفين ﴾ كما تقدم من ﴿ مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فلا اشكال في التقييد ﴾ للفهم العرفي المستند ظاهراً الى ان العمل بالمقيد لا يوجب طرح المطلق ، بل انما يضيق به دائرته ، بخلاف العكس فان العمل بالمطلق يوجب رفع البد عن المقيد رأساً ﴿ وان كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقييد ﴾ فاللازم العمل بالمقيد في مثل « اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة » حتى انه لو اعتق عبداً غير مؤمن لم يكف .

﴿ وقد استدل عليه ﴾ بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى ﴿ من الطرح على المشهور كما نقله الشيخ المرتضى «ره» في باب التعادل والترجيح ﴾ وقد أورد عليه ﴿ أي على وجوب الحمل مستنداً الى هذه القاعدة ﴾ بإمكان الجمع ﴿ وعدم الطرح ﴾ على وجه آخر ، مثل حمل الامر في المقيد على الاستحباب ﴿ فيكون المقيد أفضل الافراد .

﴿ وأورد عليه ﴾ أي على هذا الايراد ببيان الفرق بين حمل المقيد على الاستحباب ، وبين حمل المطلق على المقيد ﴿ بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ ﴾ أي لفظ المطلق ﴿ وانما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى ﴾ أعني

اقتضاه تجرده عن القيد مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال، فلا اطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيد بحمل أمره على الاستحباب .

وأنت خبير بأن التقييد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق لما عرفت من ان الظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الاطلاق

وصف الاطلاق الذي ﴿اقتضاه تجرده﴾ أي تجرد المطلق ﴿عن القيد مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد﴾، و﴿من المعلوم ان﴾ بعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد ﴿بالظفر بالمقيد ينكشف بطلان التخيل المزبور و﴾ نعلم وجوده ﴿أي المقيد﴾ على وجه الاجمال ﴿لا وجه لهذا القيد كما لا يخفى﴾ فلا اطلاق فيه ﴿أي في لفظ المطلق لانهدام بعض مقدمات الاطلاق - وهي المقدمة الثانية التي تقول بانتفاء ما يوجب التعيين -﴾ حتى يستلزم ﴿التقييد﴾ تصرفاً ﴿في المطلق﴾ فلا يعارض ذلك ﴿التقييد في لفظ المطلق﴾ بالتصرف في المقيد بحمل أمره ﴿الظاهر في الوجوب﴾ على الاستحباب ﴿مجازاً والحاصل أن تقييد المطلق لا يستلزم تجوزاً وحمل المقيد على الاستحباب يستلزم تجوزاً وحمل الكلام على ما لا تجوز فيه أولى من حمله على ما فيه التجوز كما لا يخفى .

﴿وانت خبير بان﴾ جواب هذا المجيب مردود من وجهين: الاول أن ﴿التقييد﴾ أيضاً يكون تصرفاً في المطلق ﴿كما أن حمل الامر على الاستحباب أيضاً تصرف في المقيد فهما متساويان﴾ لما عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل ﴿ورود المقيد كاشف﴾ عن عدم كون الاطلاق

الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة بمراد جدى غاية الامر ان التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه .

مع ان حمل الامر فى المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزاً فيه فانه فى الحقيقة مستعمل فى الايجاب ، فان المقيد اذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب

الذي هو ظاهره ﴿ أى ظاهر المطلق ﴾ بمعونة ﴿ مقدمات ﴾ الحكمة بمراد جدى ﴿ وان كان مراداً بالارادة الاستعمالية ضرباً للقاعدة .

وبهذا سقط قولكم « بأن التقييد ليس تصرفاً فى معنى اللفظ لكشفه عن عدم الاطلاق من أصل ﴾ « غاية الامر أن التصرف فيه ﴾ أى فى المطلق ﴿ بذلك ﴾ التصرف الذي هو عبارة عن حمله على أنه ليس بمراد جدى ﴿ لا يوجب التجوز فيه ﴾ أى فى المطلق ، ولكن ليس محذوره أهون من محذور التجوز اذ كلاهما خلاف الظاهر .

والحاصل : ان المطلق له ظهور فى كونه مراداً جدياً ، والمقيد له ظهور فى كونه واجباً . فالامر يدور حينئذ بين رفع اليد عن ظهور المطلق فى الارادة الجديدة وعن ظهور المقيد فى الوجوب وكلاهما على السواء . نعم رفع اليد عن ظهور المقيد موجب لمجازيته دون رفع اليد عن ظهور المطلق .

الثانى : ما أشار اليه بقوله : ﴿ مع أن حمل الامر فى المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزاً فيه ﴾ أى فى المقيد ، اذ ليس المراد من الاستحباب فى باب المطلق والمقيد الاستحباب الاصطلاحي الذي هو مضاد للوجوب ﴿ فانه ﴾ أى الامر الواقع فى المقيد ﴿ فى الحقيقة مستعمل فى الايجاب ﴾ الافضل ﴿ فان المقيد اذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب ﴾ لاشتماله على

لامستحياً فعلاً ، ضرورة ان ملاكه لا يقتضى استحبابه اذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه . نعم فيما اذا كان احراز كون المطلق فى مقام البيان بالاصل كان من التوفيق بينهما حملة على انه سبق فى مقام الاهمال على خلاف مقتضى الاصل -- فافهم .

ملاكين ﴿ لامستحياً فعلاً ﴾ كسائر المستحبات ﴿ ضرورة أن ملاكه ﴾ الاستحبابي ﴿ لا يقتضى استحبابه اذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه ﴾ لانه يستلزم الجمع بين الضدين ، وهو محال قطعاً .

مثلاً : صلاة الجماعة انما تكون أفضل افراد الواجب لأنها مستحبة فعلاً ، وهكذا لو قلنا بأن الايمان فى الرقبة ليس واجباً كان عتق الرقبة المؤمنة أفضل افراد الواجب لامستحياً فعلاً .

﴿ نعم ﴾ كلام المجيب القائل بأن التقييد ليس تصرفاً فى معنى اللفظ انما يصح ﴿ فيما اذا كان احراز كون المطلق فى مقام البيان بالاصل ﴾ الذي ادعاه المصنف «ره» من جريان أصالة الاطلاق عند الشك فيه ، فانه لو ظفرنا بالتقييد أمكن القول بأن المطلق لم يكن فى مقام البيان من أول الامر ، و ﴿ كان ﴾ حيثئذ ﴿ من التوفيق بينهما حملة ﴾ أي حمل المطلق ﴿ على أنه سبق فى مقام الاهمال ﴾ أو الاجمال ﴿ على خلاف مقتضى الاصل ﴾ فاللازم الاخذ بالتقييد وابقائه على ظاهره ﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة الى أن اللازم مما ذكر عدم جواز التمسك بهذا المطلق فى غير مورد التقييد ، مضافاً الى أنه لو أمكن التوفيق بكل واحد من النحويين ، فلو كان ظهور فى البين فهو المتبع والا فترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجع . وبهذا كله تبين الاشكال فى كون وجه الجمع بالتقييدى القضية المشهورة القائلة بأن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح .

ولعل وجه التقييد كون ظهور اطلاق الصيغة في الايجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق ، وربما يشكل بأنه يقتضى التقييد في باب المستحبات مع ان بناء المشهور على حمل الامر بالمقيد فيها على تأكيد الاستحباب ، اللهم الا ان يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبة - فتأمل .

﴿ولعل وجه التقييد﴾ شيء آخر، وهو ﴿كون ظهور اطلاق الصيغة في الايجاب التعييني﴾ المقتضى لعدم هذه الفصول عنه الى غيره مما لا يشمل على الوصف كالرقبة غير المؤمنة - في المثال السابق - . ﴿أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق﴾ لعدم جواز الاتيان بأحد الافراد ولولم يشتمل على الوصف .

﴿وربما يشكل﴾ ما ذكرناه من الوجه تقديم المقيد على المطلق ﴿بأنه﴾ كان الوجه أفوائية ظهور الصيغة في التعمين من ظهور المطلق في الاطلاق كان هذا الوجه بعينه ﴿بقتضى التقييد في باب المستحبات﴾ فلورود زر الحسين عليه السلام وزر الحسين عليه السلام يوم عرفة كان اللزوم القول باستحباب زيارة الحسين عليه السلام في يوم عرفة فقط، وهكذا لو ورد اقتت واقتت بكلمات الفرج كان اللزوم القول بعدم استحباب القنوت بغير كلمات الفرج وهكذا ﴿مع أن بناء المشهور﴾ بل لم ينقل فيه خلاف من أحد ﴿على﴾ ابقاء المطلق على اطلاقه و﴿حمل الامر بالمقيد فيها﴾ أي في المستحبات على تأكيد الاستحباب .

﴿اللهم الا أن﴾ يقال بوجود الصارف عن العمل على طبق الظهور الاقوى الكائن للمقيد لانه ﴿يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبة﴾ فتكون الغلبة قرينة على ارادة التأكد من القيود ، وليس في باب الواجبات مثل هذه القرينة النوعية ﴿فتأمل﴾ يمكن أن يكون اشارة الى أن الواجبات أيضاً كذلك،

أو انه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد ، وحمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها .  
ثم ان الظاهر انه لايتفاوت فيما ذكرنا

اذ قلما يتفق واجب لم تكن له مراتب ﴿أو﴾ نقول بفرق آخر بين الواجبات والمستحبات وهو ﴿أنه﴾ أي عدم الحمل في باب المستحبات ﴿كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات﴾ فان موضوع أخبار «من بلغه ثواب على عمل»<sup>(١)</sup> الخ هو البلوغ ولاشك في صدق بلوغ المطلق ولو بعد ورود المقيد ﴿وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد، وحمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها﴾ متعلق بقوله: «وكان عدم» الخ .

وقد علق المصنف «ره» في الهامش ما لفظه: ولا يخفى أنه لو كان حمل المطلق على المقيد جمعاً عرفياً كان قضيته عدم الاستحباب الا للمقيد، وحينئذ ان كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق كان استحبابه تسامحياً والا فلا استحباب له وحده ، كما لاوجه بناءً على هذا الحمل وصدق البلوغ لتأكيد الاستحباب في المقيد فافهم - انتهى .

وأجاب بعضهم بوجه آخر ، وهو أن التقييد انما يكون فيما علم وحسده التكليف من الخارج ولم يعلم ذلك في المستحبات، والانصاف عدم استقامة شيء من هذه الوجوه ، بل المتبع الظهور في كل مورد فقد لا يمكن الا التقييد كما لا يخفى .

﴿ثم ان الظاهر أنه لايتفاوت﴾ الحال ﴿فيما ذكرنا﴾ من حمل المطلق على

بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متنافيين ، كما لا يتفاوتان فى استظهار التنافى بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب وغيره من قرينة حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر فليتدبر .  
(تنبيه) لا فرق فيما ذكر من الحمل فى المتنافيين بين كونهما فى بيان الحكم التكليفى وفى بيان الحكم الوضعى ، فاذا ورد مثلا ان البيع سبب وان البيع الكذائى سبب ، وعلم

المقيد ﴿بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متنافيين ، كما لا يتفاوتان﴾ المثبتان والمنفيان ﴿فى استظهار التنافى بينهما من استظهار اتحاد التكليف﴾ متعلق بقوله «فى استظهار» ﴿من وحدة السبب وغيره﴾ متعلق باتحاد التكليف ﴿من قرينة حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر﴾ .

والحاصل : انه اذا أحرز وحدة التكليف - سواء كان الاحراز من اجماع أو غيره - كان اللازم حمل المطلق على المقيد، اذ مع وحدة التكليف يقع التنافى بين المطلق والمقيد، لان دليل المقيد يقول بعدم كفاية المطلق ودليل المطلق يقول بكفايته وحينئذ يلزم أحدا الامرين حمل المقيد على الاستحباب فى الواجب والكرهية فى الحرام أو حمل المطلق على المقيد فيقدم الثانى على الاول حسبما مرتفصليه ﴿فليتدبر﴾ لثلاث ظن عدم التنافى بين تحريمين .

﴿تنبيه : لا فرق فيما ذكر من الحمل﴾ للمطلق على المقيد ﴿فى المتنافيين بين كونهما فى بيان الحكم التكليفى﴾ كما تقدم من مثال العتق ﴿وفى بيان الحكم الوضعى﴾ كالسبية والمانعية والجزئية والشرطية ونحوها ﴿فاذا ورد مثلا أن البيع سبب﴾ للملكية .

﴿و﴾ ورد أيضاً ﴿أن البيع الكذائى﴾ كالبيع بالعربى مثلا ﴿سبب، وعلم﴾

ان مراده اما البيع على اطلاقه أو البيع الخاص فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الاطلاق فيه كما هو ليس ببعيد ، ضرورة تعارف ذكر المطلق واردة المقييد بخلاف العكس بالغاء القيد وحمله على انه غالبى أو على وجه آخر فانه على خلاف المتعارف .

من دليل خارج كون الدليلين في مقام بيان سبب واحد ﴿﴾ أن مراده اما البيع على اطلاقه أو البيع الخاص ﴿﴾ سبب للملكية ﴿﴾ فلا بد ﴿﴾ حيثنذ ﴿﴾ من التقييد ﴿﴾ والقول بأن البيع بافظ العربي سبب فقط ﴿﴾ لو كان ظهور دليله ﴿﴾ أي دليل المقييد ﴿﴾ في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الاطلاق فيه ﴿﴾ أي في دخل المطلق ﴿﴾ كما هو ﴿﴾ أي هذا الظهور ﴿﴾ ليس ببعيد، ضرورة تعارف ذكر المطلق واردة المقييد ﴿﴾ فان قول المولى «احللت لك المعاملة» لا يراد به مطلق المعاملة ، بل المعاملة الخاصة التي هي في نظره، ودليل القيد كاشف عنه ﴿﴾ بخلاف العكس بالغاء القيد وحمله على أنه غالبى ﴿﴾ بيان لالغاء القيد، بأن يقال أن المطلق يراد به الاطلاق وانما المقييد محمول على كون القيد غالبياً فذكره من قبيل قوله تعالى «وربائبكم اللاتي في حجوركم»<sup>(١)</sup> ﴿﴾ أو على وجه آخر ﴿﴾ من أن سببية المقيد أقوى وأحسن في نظر المولى من سببية المطلق وان اشتركا في مطلق السببية ﴿﴾ فانه ﴿﴾ أي الغاء القيد بأحد الوجهين ﴿﴾ على خلاف المتعارف ﴿﴾ فلا يصار اليه .

والانصاف ان المتبع هو الظهور ، وليس له ميزان خاص بل الفهم العرفي في كل مورد هو المعيار في المطلب ، فلربما نرى انهم يلغون القيد ويأخذون بالاطلاق كما نرى العكس مع مماثلة الموردین والله الموفق .

(تبصرة) - لا تخلو من تذكرة - وهي ان قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف بحسب اختلاف المقامات ، فانها تارة يكون حملها على العموم البدلي واخرى على العموم الاستيعابي وثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الاثار والاحكام ، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام ،

﴿ تبصرة : لا تخلو من تذكرة - وهي ان قضية مقدمات الحكمة في المطلقات ليست على نحو واحد بل ﴾ تختلف بحسب اختلاف المقامات ، فانها ﴾ أي المطلقات ﴾ تارة يكون ﴾ مقضى مقدماتها ﴾ حملها ﴾ أي حمل تلك المطلقات ﴾ على العموم البدلي ﴾ بمعنى حصة من الطبيعة قابلة الانطباق على كل فرد من أفرادها ﴾ واخرى ﴾ تقتضى مقدمات الاطلاق حمل المطلق ﴾ على العموم الاستيعابي ﴾ أي الاستغراق والشمول لكل فرد من أفراد الطبيعة ﴾ وثالثة على نوع خاص مما ينطبق ﴾ المطلق ﴾ عليه ﴾ وهذا الاختلاف انما يكون ﴾ حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الاثار والاحكام .

قال العلامة المشكيني «ره» : أما الاول فكما في اللفظ الدال على الايجاب من صيغة أو غيرها ، فان مقام الايجاب يقتضى الحمل على فرد معين كما مر .  
وأما الثاني فكما في اللفظ الدال على موضوع حكم تكليفي أو وضعي مثل « اعتق رقبة » و « أحل الله البيع » فان الاثر الاول تحقق فيه مقدمتان اقتضتا مع المقدمات العامة العموم البدلي والاثر الثاني تحقق فيه مقدمات ثلاث اقتضت مع العامة العموم الاستغراقي<sup>(١)</sup> - انتهى .

﴿ كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام ﴾ فانها تختلف حسب اختلاف

فالحكمة في اطلاق صيغة الامر تقتضى أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيينى العينى النفسى فان ارادة غيره تحتاج الى مزيد بيان ولا معنى لارادة الشياخ فيه فلامحيص عن الحمل عليه فيما اذا كان بصدد البيان كما انها قد تقتضى العموم الاستيعابى كما فى «أحل الله البيع وحرم

المقامات مثلا : القرائن الاحوالية تدل على شيء واخرى على شيء آخر .

وهكذا القرائن المقالية ثم قدم المصنف «ره» القسم الثالث المشار اليه بقوله «وثالثة» الخ بقوله : ﴿فالحكمة في اطلاق صيغة الامر تقتضى أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيينى﴾ مقابل التخيري نحو اطعم أو صم أو اكس ﴿العينى﴾ مقابل الكفائى نحو اغسل الميت أنت أو زيد ﴿النفسى﴾ مقابل الغيرى نحو « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم»<sup>(١)</sup> المفيد لكون الوضوء واجبا غيراً ﴿فان ارادة غيره تحتاج الى مزيد بيان﴾ .

ففى الاول : يحتاج الى عدل للواجب .

وفى الثانى : الى عدل للفاعل .

وفى الثالث : الى بيان ذى المقدمة، فحيث لم يبين انكشف عدما فنيين ان المراد بالحكمة فى صيغة الامر هو هذا المعنى ﴿ولامعنى لارادة الشياخ﴾ والسريان ﴿فيه﴾ وحيثند ﴿ف﴾ لو تمت مقدمات الحكمة ﴿لامحيص عن الحمل عليه﴾ أي على هذا المعنى ﴿فيما اذا كان﴾ المولى ﴿بصدد البيان، كما انها﴾ أي مقدمات الحكمة ﴿قد تقتضى العموم الاستيعابى كما فى «أحل الله البيع وحرم

الربوا»<sup>(١)</sup> اذ ارادة البيع مهملاً أو مجملاً تنافى ماهو المفروض من كونه بصدد البيان و ارادة العموم البدلي لاتناسب المقام .  
ولا مجال لاحتمال ارادة بيع اختياره المكلف - أيّ بيع كان - مع انها تحتاج الى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من

الربوا» فان يدل على حلية جميع أنواع البيوع و حرمة جميع أنواع الربوا اذ ارادة البيع مهملاً أو مجملاً تنافى ماهو المفروض من كونه بصدد البيان مع عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وعدم قرينة توجب التعيين .  
اللهم الا أن يقال : بأنه في مقام امضاء البيع مجملاً ، كما ان أدلة العبادات - كما قالوا - في مقام التشريع - فتدبر ﴿وارادة العموم البدلي﴾ حتى يكون بمعنى حلية فرد مردد من البيع نظير جثني برجل ﴿لاتناسب المقام﴾ الذي هو مقام اعطاء الحكم بالنسبة الى المعاملات المتعارفة، وأما القول بأنه مقام الامتنان فليس شيئاً يعرف لا من اللفظ ولا من الخارج مع عدم صحته بالنسبة الى تحريم الربوا .

﴿ولا مجال لاحتمال ارادة بيع اختياره المكلف - أيّ بيع كان -﴾ مثل قوله «جثني برجل» الذي يقتضى اطلاقه ارادة المولى لرجل اختياره المكلف أي رجل كان والفرق بين هذا وسابقه ان الاول غير معلوم المراد لاجماله حتى يبقى المكلف متحيراً بخلاف الثاني كما لا يخفى، وانما قلنا بعدم المجال لهذا الاحتمال لما تقدم من انه في مقام اعطاء الحكم بالنسبة الى المعاملات المتعارفة ﴿مع انها﴾ أي ارادة بيع اختياره المكلف ﴿تحتاج الى نصب دلالة عليها﴾ أي على هذه الارادة فانه ﴿لا يكاد يفهم﴾ هذا المعنى ﴿بدونها﴾ أي بدون القرينة ﴿من

الاطلاق .

ولا يصح قياسه على ما اذا أخذ في متعلق الامر فان العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن ارادته و ارادة غير العموم البدلي وان كانت ممكنة الا أنها منافية للحكمة وكون المطلق بصدد البيان .

الاطلاق ❀ اذ الاطلاق لا يقتضيه فارادته منه بدون قرينة نقض للغرض ❀ ولا يصح قياسه ❀ أي قياس مثل «أحل الله البيع» مما يقع المطلق عقيب غير الامر ❀ على ما اذا أخذ ❀ المطلق ❀ في متعلق الامر ❀ نحو « جثني برجل » ❀ فان العموم الاستيعابي ❀ فيما اذا وقع الامر ❀ لا يكاد يمكن ارادته ❀ لاستحالة تعلق القدر بجميع أفراد المهية .

ولكن لا يخفى ان هذا انما يصح فيما كانت الافراد كثيرة جداً نحو الرجل ، اما لو انحصرت في عدد قليل جاز ذلك كما لو قال « جثني بمجتهد » مع فرض انحصار المجتهدين ❀ و ارادة غير العموم البدلي ❀ بأن يراد بالرجل في « جثني برجل » البعض المعين ❀ وان كانت ممكنة الا انها ❀ أي هذه الارادة بدون نصب قرينة عليها ❀ منافية للحكمة و ❀ ل ❀ كون المطلق بصدد البيان ❀ فهذا الفارق يوجب على عدم صحة قياس نحو « أحل الله البيع » على نحو « جثني برجل » ، اذ يدور أمر الرجل بين العموم الاستيعابي المتعذرو وبين ارادة قسم خاص المنافية للحكمة وبين العموم البدلي وحيث لامحذور فيه وجب المصير اليه ، بخلاف نحو « أحل الله البيع » فان العموم الاستيعابي فيه ممكن .

ثم لا بأس بالاشارة الى بعض ما ذكره القوم في الايات الواردة بالنسبة الى العبادات ، وهو انهم ذكروا عدم وجود المطلقات أو شذوذها في الايات المتعلقة بالعبادات و فرقوا بينها وبين الايات المتعلقة بالمعاملات فقالوا فيها بعكس ما قالوا

## فصل

في المجمل والمبين . والظاهر ان المراد من المبين - في موارد  
اطلاقه - الكلام الذي له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف غالباً  
لخصوص معنى

في العبادات ، مستظهرين انها في مقام أصل التشريع لا بصدد البيان حتى يتعقد  
الاطلاق فيها . ولكن أنت خبير بعدم الفرق بل هما على حد سواء ، فاللازم اما  
الالتزام بوجود الاطلاق في كليهما - كما هو الاظهر - أو عدم الاطلاق بالنسبة  
الى كليهما ، فكما يمكن التمسك بنحو « أحل الله البيع »<sup>(١)</sup> لصحة بيع الفضولي  
والمعاطاتي كذلك يمكن التمسك باطلاق « اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة »<sup>(٢)</sup>  
لعدم اشتراط الامام عليه السلام في الانعقاد ، وكما يقيد الاول بالادلة الدالة على اشتراط  
المالية ونحوه كذلك يقيد الثاني بالادلة الدالة على اشتراط عدم السفر ونحوه ،  
والقول بأنه في مقام أصل التشريع للجمعة يشابه القول بأن آية البيع في مقام أصل  
جوازه مقابل حرمة الربوا .

وكيف كان ، فلا وجه للتفصيل - والله الهادي الى سواء السبيل .

## (فصل)

﴿ في المجمل والمبين . والظاهر ﴾ المتبادر الى الذهن من هذين اللفظين  
﴿ ان المراد من المبين - في موارد اطلاقه - هو ﴾ الكلام ﴾ أو الكلمة ﴾ الذي  
له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف ﴾ من اهل اللسان ﴾ غالباً لخصوص معنى ﴾

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) الجمعة : ٩ .

والمجمل بخلافه ، فما ليس له ظهور مجمل وان علم بقريته خارجية ما اريد منه كما ان ماله الظهور مبين وان علم بالقريته الخارجية انه ما اريد ظهوره وانه مأول . ولكل منهما فى الايات والروايات وان كان أفراد كثيرة لانكاد تخفى الا ان لهما افراداً مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للاعلام فى انها من أفراد ايهما

بحيث اذا اطلق بدر الى الذهن معنى واحد للتلازم ذهنياً بين هذا اللفظ وهذا المعنى الموجب لتذكر احدهما عند تذكر الاخر ﴿و﴾ المراد من ﴿المجمل﴾ ما هو ﴿بخلافه﴾ مما لا يكون له ظاهر يدر من لفظه عند الاطلاق .

وعلى ما ذكرنا من التعريف ﴿فما ليس له ظهور مجمل وان علم بقريته خارجية ما اريد منه﴾ قلو قامت القرينة على ان المراد بالقروء فى قوله تعالى « يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء »<sup>(١)</sup> الاطهار لم يخرج بذلك عن الاجمال ﴿كما ان ماله الظهور مبين وان علم بالقريته الخارجية انه ما اريد ظهوره وانه مأول﴾ فنحو « وجوه يومئذ ناضرة . الى ربها ناظرة »<sup>(٢)</sup> مبين وان قامت القرينة القطعية العقلية والنقلية على عدم ارادة ظهوره من النظر بالعين . وقد خالف فيما ذكره من المعنى بعض والظاهر عدم صحته .

﴿و﴾ كيف كان ف ﴿لكل منهما﴾ أي من المجمل والمبين ﴿فى الايات والروايات وان كان أفراد كثيرة لانكاد تخفى﴾ على احد ﴿الا ان لهما افراداً مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للاعلام فى انها من افراد ايهما﴾ وهذا الخلاف انما نشأ من انس بعض الازهان ببعض الشواهد والمقربات والمبعدات ، بحيث صار

(١) البقرة : ٢٢٨ .

(٢) القيامة : ٢٣ .

كآية السرقة ومثل « حرمت عليكم امهاتكم »<sup>(١)</sup> و « أحلت لكم بهيمة الانعام »<sup>(٢)</sup> مما اضيف التحريم والتحليل الى الاعيان ، ومثل « لاصلاة الا بطهور »<sup>(٣)</sup> .

سبباً لانس الذهن بالتلازم بين لفظ ومعنى أو عدم التلازم أو الشك فهذا يدعى اجماله وذلك يدعى خلافه، كما قد يقع هذا النزاع في التبادر وامثاله ﴿ كآية السرقة ﴾ وهي قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما »<sup>(٤)</sup> فقد ذهب السيد المرتضى «ره» وجماعة من العامة على انها مجملة باعتبار اليد لاحتمال ان يكون المراد القطع من الاشاجع ومن الزند ومن المرفق ومن المنكب، وذهب آخرون ومنهم صاحب المعالم الى عدم اجمالها .

﴿ ومثل « حرمت عليكم امهاتكم » و « أحلت لكم بهيمة الانعام » ﴾ وغيرهما ﴿ مما اضيف التحريم والتحليل الى الاعيان ﴾ لا الى الافعال ، فالاكثر على عدم الاجمال لظهوره فى الفعل المقصود منه ، فتحريم الام يراد به وطئها وسائر الاستمتاع بها ، وتحليل البهيمة يراد به حلية لحمها وسائر الانتفاعات غير المحظورة بها وذهب بعض الى اجمالها لان الافعال كثيرة ، وحيث لا يمكن تقدير جميعها لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها ولا بعضها المترجح بلامرجح يقع الاجمال .  
﴿ ومثل « لاصلاة الا بطهور » ﴾ و « لاصلاة الا بفاتحة الكتاب » ونحوهما مما ينفى فيه الفعل مطلقاً ، فقال بعض باجماله لعدم معلومية ان المراد من النفى

(١) النساء : ٢٣ .

(٢) المائدة : ١ .

(٣) التهذيب ج ١ ص ١٤٤ - الفقيه ج ١ ص ١٢ .

(٤) المائدة : ٣٨ .

ولا يذهب عليك ان اثبات الاجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت من ان ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، ويكون غالباً لمعنى وهو مما يظهر بمراجعة الوجدان فتأمل .

ثم لا يخفى انهما وصفان اضافيان ربما يكون مجملاً عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه ومبيناً لدى الاخر لمعرفته وعدم التصادم بنظره . فلا يهمننا التعرض لموارد الخلاف والكلام ، والنقض والابرام

هونفى الصحة أو الكمال ، وذهب اخرون الى عدم الاجمال لظهور النفى فى نفي الحقيقة .

❖ ولا يذهب عليك ان اثبات الاجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان ، لما عرفت من ان ملاكهما ❖ ليس مما يثبت بالبرهان ، بل ملاك الاول ان لا يكون للكلام ظهور وهو امر عرفى وملاك الثانى ❖ ان يكون للكلام ظهور ، ويكون غالباً لمعنى ❖ بحيث يظهر منه ذلك المعنى عند الاطلاق ❖ وهو مما يظهر بمراجعة الوجدان فتأمل ❖ جيداً .

نعم فى ظرف الاختلاف يجب المراجعة الى العرف، ولاحق لادعاء الاجمال أو الظهور مع مخالفة العرف كما لا يخفى .

❖ ثم لا يخفى انهما وصفان اضافيان ربما يكون مجملاً عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه ❖ أي لدى من يكون مجملاً عنده ❖ ومبيناً لدى الاخر لمعرفته ❖ بالوضع ❖ وعدم التصادم بنظره ❖ . ولا يخفى ان فى كونهما كذلك نظر .

وعلى أي حال ❖ فلا يهمننا التعرض لموارد الخلاف والكلام، والنقض والابرام

---

 فى المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام .
 

---

فى المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام ﴿﴾ .

انتهى المجلد الاول من الكفاية لاية الله المحقق الخراسانى (قدس سره) وقد

انتهى بذلك شرحنا على المجلد الاول ، والله المتقبل ، وسنبء فى شرح المجلد

الثانى باذن الله تعالى والله المستعان .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## المقصد السادس

في بيان الامارات المعتبرة شرعاً او عقلاً

قال المصنف « ره » :

بسم الله الرحمن الرحيم

« المقصد السادس »

من مقاصد الكتاب (في بيان الامارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً) ومعنى الاعتبار المنجزية لدى الاصابة والمعدرية لدى الخطأ ، وهو المسمى بالحجة لاحتجاج كل من المولى والعبد على الاخر .

ثم ان الحجية قد تكون مجعولة للشارع - بمعنى ان الشارع جعل الشيء الفلاني حجة وان لم يكن العقل يراه حجة - وقد تكون مجعولة للعقل - بمعنى ان العقل جعله حجة ويرى صحة المؤاخذة على مخالفته وعدم صحتها على موافقته وان لم يتصرف الشارع فيه - اما مع امكان التصرف او بدون امكانه ، وعلى هذا يكون اقسام الحجة ثلاثة :

وقبل الخوض فى ذلك لا بأس بصرف الكلام الى بيان بعض  
ماللقطع من الاحكام، وان كان خارجاً من مسائل الفن

الاول : المعتبرة شرعاً كالاستصحاب والبراءة الشرعية والخبر الراجح  
بالمرجحات المنصوصة لدى التعارض .

الثاني : المعتبرة عقلا مع امكان تصرف الشارع فيه كالظن الانسدادى على  
الحكومة .

الثالث : المعتبرة عقلا مع عدم امكان التصرف كالقطع .

﴿وقبل الخوض فى ذلك﴾ البيان ﴿لا بأس بصرف الكلام الى بيان بعض  
ماللقطع من الاحكام﴾ كمسألة ان القطع حجة بنفسه لا بجعل الجاعل ، ومسألة  
تنجز الحكم بالقطع الاجمالى ، ومسألة ان مخالف القطع معاقب مطلقاً حتى فى  
صورة عدم الموافقة للواقع أو معاقب فى صورة الموافقة فقط - ويمر عنه بالتجرى -  
الى غير ذلك ﴿وان كان﴾ ماللقطع من الاحكام ﴿خارجاً من مسائل الفن﴾ الذى  
نحن بصده الان - اعنى علم الاصول - لان مسائل الاصول كما تقدم فى اول الكتاب  
هى احد امرين :

الاول: الوقوع فى طريق الاستنباط، أى يصح جعلها كبرى للصغريات الوجدانية  
حتى تنتج الحكم الفرعى ، كأن يقال هذه مقدمة الواجب وكل مقدمة الواجب  
واجبة فهذه واجبة .

الثاني : ما ينتهى اليه الفقيه فى مقام العمل كالاستصحاب والبراءة ونحوهما  
مما يعمل بها عند اليأس عن الدليل الاجتهادى ، وأحكام القطع ليست كذلك لانقع  
طريقاً للاستنباط ولا ينتهى اليها الفقيه فى مقام العمل ، أما الاول : فلانه لا يصح أن  
يقال : الخمر معلوم الحرمة وكل معلوم الحرمة حرام فالخمر حرام ، اذ يستلزم

وكان أشبه بمسائل الكلام ، لشدة مناسبته مع المقام .  
فاعلم ان البالغ الذي وضع عليه القلم

منه سببية الشيء لنفسه لانه صار العلم بحرمة الخمر سبباً للعلم بحرمة الخمر، وان عكست وقلت : هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية حرام فهذا حرام استلزم أن يكون العلم جزء الموضوع ويكون التحريم عارضاً على معلوم الخمرية لاعلى نفس الخمر .

والحاصل: يلزم من جعل مسائل القطع كبرى اتحاد السبب والمسبب والخلف وكلاهما محال، وأما الثاني: فلان هذه المباحث ليست مما ينتهى اليه الفقيه في مقام العمل بعد الفحص والبحث عن الادلة والامارات ، فان حجية القطع ليست منوطة بالفحص والبحث عن الدليل بخلاف الامارات كالاستصحاب والبراءة والتخيير والاحتياط ، فكلها تتوقف على الفحص واليأس عن الظفر بالدليل .

﴿وكان أشبه بمسائل الكلام﴾ اذ المسائل الكلامية مرتبطة بأحوال المبدأ والمعاد، ومباحث القطع ترجع الى صحة المؤاخذة وعدمها المرتبطان بالمعاد مثلاً : مسألة تنجز العلم الاجمالي ترجع الى صحة المؤاخذة على مخالفة المعلوم بالاجمال وعدمها وهكذا بقية المسائل السبعة المذكورة في الكتاب ، وانما يجعلها من مسائل الكلام اذ هي ليست عبارة عن مطلق المسائل العقلية بل ما ترتبط بالعقائد ومن الواضح انه ليست مسائل القطع مما ترتبط بالعقائد ، وانما ذكرنا مسائل القطع في الاصول مع انها ليست منه ﴿لشدة مناسبته مع المقام﴾ اذ نتكلم في المقام عن الامارات المعتبرة ، ومن المعلوم ان اعتبارها انما يكون بالنسبة الى غير القاطع ، فمن المناسب أن يبحث أولاً عن أحكامها ثم عن أحكام ما ليس فيه القطع. اذا عرفت ما ذكرناه ﴿فاعلم ان البالغ الذي وضع عليه القلم﴾ أي قلم

إذا التفت الى حكم فعلى واقعى أو ظاهرى متعلق به أو بمقلديه، فاما أن يحصل له القطع به أولاً وعلى الثانى لابد من

التكليف ﴿إذا التفت الى حكم فعلى﴾ لا ما إذا التفت الى الحكم الاقتضائى أو الانشائى ، فانه لا يوجب الالتفات اليهما شيئاً ﴿واقعى﴾ وهو الحكم النابت للعناوين من حيث هي هي ، كالحكم الثابت على الغنم بالحلية وعلى الخنزير بالحرمة من غير فرق في ذلك بين الواقعى الاولى كما مثلنا أو الواقعى الثانوى المعبر عنه بالاضطراري كالوجوب الثابت على التيمم عند فقد الماء والحرمة الثابتة على الصوم عند الضرر .

وكذا لا فرق بين ما ثبت لشيء بعنوانه الاولى كحلية لحم الغنم في المثال أو بعنوانه الثانوى كحرمة لحم الغنم الموطوء ﴿أو ظاهرى﴾ وهو الحكم النابت للعناوين بوصف كونها مشكوكه ، كالحلية الثابتة على الشيء المشكوك حليته وحرمته والطهارة الثابتة على المشكوك طهارته ونجاسته والبراءة الثابتة على مشكوك الوجوب وهكذا ﴿متعلق به أو بمقلديه﴾ كالتفات الرجل الى حكم الحيض، وليس المراد من القيد اخراج غير المجتهد ، اذ كثير من الاحكام المذكورة هنا مشتركة بين المجتهد والمقلد كالقطع والاصول العقلية ونحوهما وانما فائدة هذا القيد ادخال المجتهد الملتفت الى حكم غيره أي المقلد - فتدبر .

﴿فاما أن يحصل له القطع به﴾ وحينئذ فيجب أن يعمل بمقتضى قطعه وان كان لم يجب على غيره اتباعه فيما كان مجتهداً وقلنا بعدم حجية قطع المجتهد بالحكم للمقلد وانما يجب على المقلد اتباع ما استنبطه المجتهد من الدليل الشرعى ﴿أو لا﴾ يحصل القطع ﴿وعلى الثانى﴾ بأن لم يحصل القطع له ﴿لابد من

انتهائه الى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له ، وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة .

انتهائه أي البالغ المذكور ﴿ الى ما استقل به العقل ﴾ لان كل ما بالغير لا بد وأن ينتهي الى ما بالذات والا لزم التسلسل كما بين في محله ﴿ من اتباع الظن لو حصل له ، وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة ﴾ أما لو لم يحصل له الظن أو حصل ولم تتم مقدمات الانسداد كان التكليف هو الرجوع الى الاصول العملية الاتي ذكرها ، وأمان تمت المقدمات لكن على تقدير الكشف للحكومة كان بمنزلة القطع .

وتوضيح المقام : ان بعض الاصوليين ادعوا انسداد باب العلم والعلمي بالاحكام وألزموا العمل بمطلق الظن أي ان الظن حجة من أي سبب كان . في الجملة وهذا المبحث يسمى بمبحث الانسداد وله مقدمات :

الاولى : العلم بثبوت تكاليف كثيرة .

الثانية : انسداد باب العلم والعلمي بها .

الثالثة : عدم جواز اهمال تلك الاحكام .

الرابعة : عدم لزوم الاحتياط علينا في أطراف العلم ولا يجوز الرجوع الى

الاصل ونحوه .

الخامسة: ان ترجيح المرجوح الذي هو الوهم على الراجح الذي هو الظن

قبيح .

واذا تمت هذه المقدمات فقد يقال بأن العقل يحكم بحجية الظن حينئذ من

دون أن يكون الشارع جعله حجة ، وهذا هو المسمى عندهم «بالحكومة» فيقال:

ان مقدمات الانسداد تنتج حجية الظن على الحكومة .

وقد: يقال بأن بعد تمامية مقدمات الانسداد نستكشف بأن الشارع نصب الظن

## والا فالرجوع الى الاصول العقلية من البراءة

طريقاً حينئذ ، وهذا هو المسمى عندهم «بالكشف» فيقال : ان مقدمات الانسداد تنتج حجية الظن على الكشف .

اذا عرفت هذا فنقول : اذا لم يحصل القطع بالحكم فاما أن تتم مقدمات الانسداد أم لا ، وعلى الاول فاما أن يحصل الظن بالحكم أم لا ، وعلى الاول ، فاما أن يكون حجية الظن حينئذ على الحكومة واما أن يكون على الكشف ، فالاقسام أربعة :

«الاول» أن تتم مقدمات الانسداد ويحصل الظن على الحكومة ، وعليه فاللازم اتباع هذا الظن لحكومة العقل بحجيته حين التعذر عن القطع .

« الثاني » أن تتم المقدمات ويحصل الظن على الكشف، وهذا داخل في الشق الاول - أعني القطع بالحكم - اذ هو قطع بالحكم الظاهري .

« الثالث » أن تتم المقدمات ولم يحصل الظن ، وهذا داخل في الشق الثالث - أعني الشك بالحكم - الذي سيأتي أن تكليفه الرجوع الى الاصول العملية .

«الرابع» أن تتم المقدمات سواء حصل الظن بالحكم أم لا، وهذا كالثالث في لزوم الرجوع الى الاصول العملية .

فتمحصل : انه يجب اتباع الظن على فرض تمامية المقدمات على الحكومة وحصول الظن ﴿والا﴾ تتم المقدمات أو تمت ولم يحصل الظن ﴿ف﴾ اللازم ﴿الرجوع الى الاصول العقلية من البراءة﴾ العقلية التي مدرکہا حكم العقل بفتح العقاب من غير بيان لا البراءة الشرعية التي مدرکہا رفع ما لا يعلمون<sup>(١)</sup>

(١) الخصال باب التسعة ج٢ ص١٧٤ طقم منشورات جامعة المدرسين.

والاشتغال والتخيير على تفصيل يأتي في محله انشاء الله تعالى .  
وانما عممنا متعلق القطع

﴿ والاشتغال ﴾ العقلي الذي مدركه دفع الضرر المحتمل فيما علم بالنكليف وشك في المكلف به ، لا الاشتغال الشرعي الذي مدركه « أخوك دينك فاحتط لدينك »<sup>(١)</sup> - فتدبر .

﴿ والتخيير ﴾ العقلي في مورد دوران الامر بين المحذورين لا التخيير الشرعي الذي مدركه قوله **إِنِّي لَأَعْلَمُ** « اذن فتخير »<sup>(٢)</sup> على تفصيل يأتي في محله انشاء الله تعالى . وانما أوجب الرجوع الى الاصول العقلية عند تعذر القطع والظن المذكور لا الاصول الشرعية، لان الاصول الشرعية داخله في الشق الاول لان بها يحصل العلم بالحكم الشرعي الظاهري كما لا يخفى .

ثم ان الشيخ قد سره في أول الرسائل قسم المكلف الملتفت الى ثلاثة أقسام بمالفظه: فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فيحصل له اما الشك فيه أو القطع أو الظن، ثم جعل المرجع عند الشك الاصول العملية .  
والمصنف «ره» عدل عن تقسيمه لوجهين :

« الاول » انه خصص القطع بما اذا تعلق بالحكم الواقعي بقرينة أنه جعل الاصول العملية مرتباً بالشك الثالث - أعني الشك - ولا وجه له اذ القطع كما قد يتعلق بالحكم الواقعي كذلك قد يتعلق بالحكم الظاهري ، كأن يقطع بالبراءة أو الاستصحاب ونحوهما عند الشك في الحكم الواقعي .

والى هذا أشار المصنف « ره » بقوله : ﴿ وانما عممنا متعلق القطع ﴾

(١) بحار الانوار ج ٢٣ ص ٢٥٨ .

(٢) مستدرک ج ٣ ص ٢٥٥ عن غوالي اللثالي .

لعدم اختصاص أحكامه بما اذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية، وخصصنا بالفعلى لاختصاصها بما اذا كان متعلقاً به على ما استطلع عليه، ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من تثليث الاقسام وان

حيث جعلنا مصب الاقسام الثلاثة الاعم من الحكم الواقعي والظاهري ﴿لعدم اختصاص أحكامه﴾ أي أحكام القطع ﴿بما اذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية﴾ فان القطع كما يجب اتباعه اذا تعلق بالحكم الواقعي كذلك يجب اتباعه اذا تعلق بالحكم الظاهري .

« الثاني » انه عمم متعلق القطع واخويه بما اذا تعلق بالحكم الفعلي أو الاقتضائي أو الانشائي لانه لم يقيد الحكم بالفعلى، ولا وجه له اذ ان أحكام القطع والظن والشك لا تترتب على الحكم الاقتضائي والانشائي .

مثلا : لو قطعنا بالحكم الانشائي لم يجب اتباعه ولم يحرم مخالفته، وهكذا لا يترتب عليه سائر الاحكام فاللازم تقييد الحكم بالفعلى، والى هذا أشار المصنف «ره» بقوله : ﴿وخصصنا﴾ متعلق القطع ﴿بالفعلى﴾ بأن قلنا في العنوان : اذا التفّت الى حكم فعلي ﴿لاختصاصها﴾ أي اختصاص أحكام القطع ﴿بما اذا كان﴾ القطع ﴿متعلقاً به﴾ أي بالحكم الفعلي ﴿على ما استطلع عليه﴾ انشاء الله تعالى .

وهناك اشكال ثالث على تعريف الشيخ يشير اليه المصنف بقوله : « لثلا يتداخل الاقسام » الخ .

﴿ولذلك﴾ الذي ذكرنا من التعميم والتخصيص ﴿عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة﴾ المرتضى الانصاري ﴿أعلى الله مقامه من تثليث الاقسام﴾ بتلك الكيفية الخاصة من انصباها على الحكم الواقعي الاعم من الفعلي وغيره ﴿وان

أبيت الا عن ذلك فالاولى أن يقال : ان المكلف اما أن يحصل له القطع أولاً ، وعلى الثاني اما أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً لثلاثاً يتداخل الاقسام فيما يذكر لها من الاحكام، ومرجعه

أبيت الا عن ذلك ﴿ النحو من التقسيم الذي ذكره الشيخ « ره » ووجه الالباء زعم انه أقرب الى الاعتبار العرفي المأخوذ من الحالة الوجدانية .  
قال العلامة الرشتي « ره » : وأما بملاحظة عدم صحة التقسيم الثنائي المزبور لو عمم لمكان القطع بالحكم الفعلي في جميع الاقسام ﴿ فالاولى أن يقال: ان المكلف اما أن يحصل له القطع أولاً، وعلى الثاني ﴿ الذي هو عبارة عن عدم حصول القطع .

﴿ اما أن يقوم عنده طريق معتبر ﴿ شرعاً أو عقلاً ﴿ أولاً ﴿ فالاقسام حينئذ تكون ثلاثة القاطع ومن يقوم لديه طريق معتبر وغيرهما. وانما قلنا بأولوية هذا النحو من التقسيم الثلاثي عن تقسيم الشيخ ﴿ لثلاث يتداخل الاقسام فيما يذكر لها من الاحكام ﴿ فانه على تقسيم الشيخ يتداخل حكم الظن والشك اذ جعل الشيخ « ره » مجرى الاصول مختصاً بصورة الشك ومحل الامارات في صورة الظن ، مع معلومية ان الظن الذي لا يعتبر شرعاً كان حكمه حكم الشك فيجب الرجوع فيه الى الاصول، كما انه اذا كان هناك شك في الحكم ولكن وجد في مورده دليل تعدي كان بحكم الظن اللازم فيه العمل على طبق الامارة - فتدبر .

والحاصل: انه لو كانت - في صورة عدم حصول القطع - حجة كان مورداً للامارة، سواء كانت الحالة الوجدانية الشك أو الظن، ولولم تكن حجة كان مورداً للاصول ﴿ ومرجعه ﴿ أي مرجع المكلف على الاول هو المقطوع به، وعلى الثاني هو الامارات كالظواهر وخبر الواحد ونحوهما ، ويعبر عنها بالادلة الاجتهادية ،

على الاخير الى القواعد المقررة عقلا أو نقلا لغير القاطع ، ومن يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي فى محله انشاء الله تعالى حسب ما يقتضى دليلها .

وكيف كان ، فبيان أحكام القطع وأقسامه يستدعى رسم امور :  
(الامر الاول) لاشبهة فى وجوب العمل على وفق القطع عقلا ولزوم الحركة على طبقه جزماً ، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلى فيما أصاب

﴿على الاخير﴾ وهو المكلف الذي لم يحصل له أحد الاولين ﴿الى القواعد﴾ الاربعة من الاستصحاب والبراءة والتخير والاحتياط ﴿المقررة عقلا أو نقلا لغير القاطع﴾ و﴿غير﴾ من يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي فى محله انشاء الله تعالى ﴿من أن أي مكلف حكمه الاستصحاب وأي مكلف حكمه البراءة وهكذا﴾ حسب ما يقتضى دليلها ﴿أي دليل تلك القواعد .

﴿وكيف كان بيان أحكام القطع وأقسامه يستدعى رسم أمور﴾ سبعة :

﴿الامر الاول﴾ فى وجوب اتباع القطع ﴿لا شبهة فى وجوب العمل على وفق القطع عقلا﴾ بمعنى لزوم ترتيب آثار المقطوع بمجرد القطع ، فلو قطع بوجود الاسد حكم العقل بلزوم الفرار منه ﴿و﴾ ذلك معنى ﴿لزوم الحركة على طبقه جزماً﴾ والقول بأنه ليس للعقل حكم وبعث وزجر وانما الموجود فى صقع العقل هو الاذعان فقط والمشاهدة للحسن والقبح مما ياباه الوجدان .

وكذلك بالنسبة الى الاحكام العقلية ﴿وكونه﴾ أي القطع ﴿موجباً لتنجز التكليف الفعلى﴾ لالشانى والاقتضائى ﴿فيما أصاب﴾ القطع للواقع بأن لم يكن

باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته ، وعتراً فيما أخطأ قصوراً وتأثيره في ذلك لازم ، وصریح الوجدان به شاهد وحاكم فلاحاجة الى مزيد بيان واقامة برهان .  
ولا يخفى ان ذلك

جهلاً مركباً ﴿ باستحقاق الذم والعقاب ﴾ متعلق بالتنجز، أي ان معنى التنجز هو لزوم الاتيان المستتبع للذم والعقاب ﴿ على مخالفته ﴾ ولا يخفى أن الذم من العقلاء والمولى، والعقاب من المولى، فنخصيص الذم بالعقلاء لا وجه له ﴿ وعتراً ﴾ عطف على موجباً، أي يكون القطع معذراً ﴿ فيما أخطأ قصوراً ﴾ لا تقصيراً، فلو علم من أول الامر أن قراءة الحكمة مثلاً موجباً للضلال ، ثم قرأ فقطع بصحة العقول العشرة لم يكن معذوراً .

ثم لا يخفى أن النسبة بين الاثر الاول - وهو لزوم الحركة على طبق القطع - وبين الاثر الثاني - وهو التنجز والاعتذار - عموم مطلق، اذ لزوم الحركة عام بالنسبة الى جميع أفراد القطع بخلاف الحجية ﴿ وتأثيره ﴾ أي تأثير القطع ﴿ في ذلك ﴾ أي وجوب الحركة على طبقه وحجيته ﴿ لازم ﴾ لا ينفك عنه كزوجية الاربعة بل ربما يقال ان الحجية عين القطع لالزامه ﴿ وصریح الوجدان به شاهد وحاكم ﴾ فهو من البديهيات الاولى ﴿ فلاحاجة الى مزيد بيان واقامة برهان ﴾ مع ان اقامة البرهان على ذلك غير معقول، لانه لا بد وأن ينتهي الى القطع والا لم يفد علماً ولم يكن برهاناً وانتهاه الى القطع مستازم للتسلسل .

نعم قد يكون الامر الضروري لخباء تصويره يخفى تصديقه، فاللازم توجيهه  
الذهن الى تصويره .

﴿ ولا يخفى أن ذلك ﴾ أي وجوب العمل على وقفه وتأثيره في التنجز والاعتذار

لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تأليفى حقيقة بين الشيء ولو ازمه بل عرضاً يتبع جعله بسيطاً ، ولذلك انقذح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً

﴿لا يكون بجعل جاعل﴾ بخلاف سائر الامارات كالخبر الواحد ونحوه، اذ الجعل انما يعقل باعطاء الشيء الفاقد، وأما الواجد فلا يعقل اعطائه للزومه الجمع بين المثليين لو كان المعطى ثانياً غير ما كان له أولاً، ولزوم تحصيل المحاصل لو كان عين اللازم أولاً .

ثم ان الجعل على قسمين :

«الاول» الجعل البسيط، وهو عبارة عن جعل الشيء وايجاده كجعل الانسان، ويكون مفادكان التامة .

« الثاني » الجعل التأليفى وهو عبارة عن جعل الشيء شيئاً كجعل الانسان كاتباً ويكون مفادكان الناقصة .

اذا عرفت هذا قلنا لا يعقل أحد الجعلين بالنسبة الى حجبة القطع - بناءً على كون الحجبة من لوازمه ﴿لعدم جعل﴾ البسيط بالنسبة الى لازم الشيء لانه مفادكان الناقصة لا التامة ، وعدم جعل ﴿تأليفى حقيقة﴾ على ماهو المصطلح مقابل قوله: بل عرضاً ﴿بين الشيء ولو ازمه﴾ فانه كما لا يعقل جعل الاربعة زوجاً والثلاثة فرداً كذلك لا يعقل جعل القطع حجة ﴿بل﴾ المتصور من الجعل بالنسبة الى اللوازم هو الجعل ﴿عرضاً يتبع جعله﴾ أي جعل ذلك الشيء ﴿بسيطاً﴾ بمعنى أن جعل القطع وايجاده يلزم جعل الحجبة بتبعه كما ان جعل الاربعة يلزم جعل الزوجية ﴿ولذلك﴾ الدليل الذي ذكرنا من امتناع جعل الحجبة للقطع ﴿انقذح امتناع المنع﴾ أي منع الشارع ﴿عن تأثيره أيضاً﴾ كأن يقول بعدم حجبة القطع وذلك لان ما لا يعقل جعله لا يعقل رفعه .

مع انه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وحقيقة في صورة  
الاصابة كما لا يخفى .

ثم لا يذهب عليك

نعم يمكن رفعه برفع أصل القطع كما تقدم من امكان جعله بجعل أصله ﴿ مع  
انه يلزم منه ﴾ أي من منع الشارع عن حجية القطع ﴿ اجتماع الضدين اعتقاداً  
مطلقاً ﴾ سواء خالف الواقع أم طابقه ، لانه بعد الاعتقاد بأن هذا المانع بول ،  
وان الشارع نهى عن شرب البول لو قال له المولى « يجوز لك شربه » رأى  
المولى مناقضاً ، لانه يكون حينئذ محرماً للنهي ومحالاً للتجويز ، ولا يفرق في  
هذا بين أن يكون الملم بكون هذا المانع بولا مطابقاً للواقع أم مخالفاً ، وزعم أن  
اجتماع الضدين مانع عن تصديق العبد وان لم يكن مستحيلاً بالنظر الى  
الواقع .

﴿ و ﴾ يلزم من منع الشارع عن حجية القطع اجتماع الضدين ﴿ حقيقة في  
صورة الاصابة ﴾ أي اصابة القطع الواقع ، بأن كان ماقطع بوليته بولا حقيقة اذ  
لا يجتمع النهي عن هذا المانع - لكونه بولا - وتجويز ارتكابه ﴿ كما لا يخفى ﴾  
بأدنى تدبر .

﴿ ثم لا يذهب عليك ﴾ ان المحكم مراتب متدرجة فما لم تتحقق المرتبة السابقة  
لا يعقل المرتبة اللاحقة ، فالمرتبة الاولى مرتبة الاقتضاء والمصلحة والمفسدة ،  
فما لم تتحقق في الشيء مصلحة أو مفسدة لا يعقل وصوله الى المرتبة الثانية وهي  
مرتبة الانشاء ، فان المولى بعد ملاحظة المصلحة ينشئ الوجوب وبعد ملاحظة  
المفسدة ينشئ الحرمة قانوناً ، وهذه المرتبة كالمرتبة السابقة لا تلازم الارادة  
والكراهة .

ان التكليف مالم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصير فعلياً ومالم يصير فعلياً لم يكذب يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة ، وان كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة وذلك لان الحكم مالم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولانهي

ولذا قالوا بامكان اجتماع حكيمين انشائيين فتدبر. المرتبة الثالثة الفعلية بأن يكون للمولى بعث وزجر نحو الحكم بدون قيام الحجة عليه، فلانكون مخالفة موجبة للعقاب .

المرتبة الرابعة التنجز وتنحق بقيام الحجة على المرتبة الثالثة ويكون في فعله الثواب وفي تركه العقاب حينئذ .

وبهذا تبين ﴿ أن التكليف مالم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصير فعلياً ﴾ بل كان اقتضائياً أو انشائياً ﴿ ومالم يصير فعلياً لم يكذب يبلغ مرتبة التنجز ﴾ لما تقدم من تدرج المراتب ﴿ و ﴾ عليه فلا يوجب الحكم ﴿ استحقاق العقوبة على المخالفة ﴾ : مثلاً : لو علم بعض المسلمين في أول ظهور الاسلام بالمفسدة في الخمر وأنشأ المولى الحرمة ولكن لم يكن هناك زجر فعلي كأن شربها غير موجب للعقاب ﴿ وان كان ربما يوجب موافقته ﴾ بعنوان كونه محبوباً للمولى لا بداع شهوي مع عدم العلم بحب المولى له ﴿ استحقاق المثوبة ﴾ لانطباق عنوان الانقياد عليه . ﴿ وذلك ﴾ الذي ذكرنا من عدم العقوبة على المخالفة اذا لم يصير فعلياً ﴿ لان الحكم مالم يبلغ تلك المرتبة ﴾ الفعلية ﴿ لم يكن حقيقة بأمر ولانهي ﴾ اذ الحكم انما يسمى أمراً أو نهياً، حتى يدخل تحت قوله تعالى: « ما آتاكم الرسول فخذوه

ولامخالفته عن عمد بعصيان ، بل كان مما سكت الله عنه كما في الخبر - فلاحظ وتدبر .

نعم في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل اشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثليين

وامانهاكم عنه فانتهوا»<sup>(١)</sup> اذا وصل مرتبة الفعلية ﴿و﴾ حينئذ ﴿لا﴾ يكون ﴿مخالفته عن عمد بعصيان بل كان مما سكت الله عنه كما في الخبر﴾ المروي عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام « ان الله تعالى حد حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم »<sup>(٢)</sup> ﴿فلاحظ وتدبر﴾ حتى تستفيد منه عدم العقوبة على مخالفة الحكم المسكوت عنه وان كان العمل به ليس محرماً، بقرينة قوله ﷺ « فلا تتكلفودا » وقوله « رحمة من الله لكم » .

﴿نعم في كونه﴾ أي الحكم ﴿بهذه المرتبة﴾ الفعلية ﴿مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل اشكال لزوم اجتماع الضدين﴾ في صورة مخالفة الواقع للامارة .

مثلاً: لو كان الواقع على حرمة التتن وأدت الامارة الى حليته لزم اجتماع الضدين، وذلك مستحيل قطعاً ﴿أو﴾ اجتماع ﴿المثليين﴾ في صورة الموافقة ، كما لو كان التتن في الواقع حلالاً وأدت الامارة الى حليته لزم اجتماع اباحتين اباحة واقعية واباحة ظاهرية وكما لا يمكن اجتماع الضدين لا يمكن اجتماع المثليين

(١) الحشر: ٧ .

(٢) الفقيه ص ٣٧٥ ط القديم - جامع الاحاديث ج ١ ص ٣٣٠ .

على ما يأتي تفصيله انشاء الله تعالى ، مع ماهو التحقيق في دفعه في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري فانظر .

(الامر الثاني) قد عرفت انه لاشبهة في ان القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة في صورة الاصابة فهل

كما لا يخفى ﴿ على ما يأتي تفصيله ﴾ في بيان جعل الامارات ﴿ انشاء الله تعالى ، مع ﴾ بيان ﴿ ماهو التحقيق في دفعه ﴾ بحيث لا يلزم اجتماعهما وذلك ﴿ في ﴾ ما تبين من ﴿ التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري فانظر ﴾ .

وقوله « نعم » استدراك عما اختاره المصنف « ره » من جعل الاحكام التي هي متعلق الامارات والاصول فعلياً ، بخلاف ما لو جعل بعضها فعلياً وبعضها غير فعلي فانه لا يلزم هذا الاشكال . وتوضيحه اجمالاً: ان المراد بالاحكام التي تكون متعلقة بالاصول والامارات أحد امور ثلاثة :

« الاول » الاحكام الانشائية والافتضائية فيرد عليه ان قيام الامارة على هذه الاحكام لا توجب تنجزها ، لما تقدم من ان التنجز متأخر عن مرتبة الفعلية .  
« الثاني » الاحكام الفعلية ، فيرد عليه لزوم اجتماع الضدين عند المخالفة والمثلين عند الاصابة .

« الثالث » الاعم من الاحكام الفعلية وغيرها ، وقد اختار المصنف خلافه - فتدبر .  
﴿ الامر الثاني ﴾ في بيان استحقاق الثواب والعقاب على العمل طبق القطع وانه هل يستحق المتجرى العقاب أم لا ؟ ﴿ قد عرفت انه لاشبهة في ان القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة ﴾ في العبارة تسامح ، اذ القطع لا يوجب العقاب كما لا يخفى ﴿ والمثوبة على الموافقة ﴾ للمقطوع به .

وقوله : ﴿ في صورة الاصابة ﴾ أي مطابقة القطع للواقع ، متعلق بهما ﴿ فهل

يوجب استحقاقها في صورة عدم الاصابة على التجري بمخالفته واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته أو لا يوجب شيئاً؟ الحق انه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجريه وهتك حرمة لمولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان ،

يوجب ﴿القطع﴾ استحقاقها ﴿أي العقوبة﴾ في صورة عدم الاصابة ، على التجري ﴿متعلق بالاستحقاق ، أي ان التجري﴾ بمخالفته ﴿أي بمخالفة القطع هل يوجب عقاباً - فيما اذا لم يصادف الواقع - كمالو شرب الماء بزعم انه خمر﴾ وكذا هل يوجب القطع استحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته ﴿أي بموافقة القطع - فيما اذا لم يصادف الواقع - كمالو أتى بالصلاة مستدبراً بزعم انه القبلة﴾ أو لا يوجب ﴿القطع المخالف للواقع﴾ شيئاً ﴿لأعقاباً في صورة التجري ولا ثواباً في صورة الانقياد ، وقد وقعت هذه المسألة محلاً للكلام بين الاعلام .

و﴿الحق﴾ عند المصنف «ره» وجماعة ﴿انه﴾ أي التجري ﴿يوجبه﴾ أي يوجب العقاب ﴿لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجريه وهتك حرمة لمولاه وخروجه عن رسوم عبوديته﴾ فان العبد يلزم ان يكون بصدد الاطاعة وحفظ الحرمة ﴿وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان﴾ وهذا كله موجب للعقاب، اذ ملك العقاب عند العقل هو كون العبد في هذا المقام، والتجري والمعصية الحقيقية متساويان في وجود هذا الملاك ، فالفرق بينهما غير تام . نعم لو قلنا بأن العقاب مترتب على المخالفة العمدية - كما هو الظاهر - لا يكون المتجري مستحقاً للعقاب .

وصحة مئوبته ومدحه على اقامته بما هو قضية عبوديته من العزم على موافقته والبناء على اطاعته، وان قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذه أو مئوبة - مالم يعزم على المخالفة أو الموافقة بمجرد سوء سريرته أو حسنها، وان كان مستحقاً للذم أو المدح بما يستتبعانه

﴿و﴾ كذا يشهد الوجدان بـ ﴿صحة مئوبته ومدحه على اقامته بما هو قضية عبوديته﴾ وليس المراد من الاقامة الاستمرار، اذ هذا البرهان يجرى بالنسبة الى العاصي دائماً، حيث يصدر منه الانقياد ولومرة واحدة ﴿من العزم على موافقته﴾ بيان ما ﴿والبناء على اطاعته﴾ أي اطاعة المولى، فالملك العقلي لاستحقاق المطيع المئوبة موجود في المنقاد .

نعم او قلنا مناط الثواب عقلاً موافقة العبد لامر المولى مع الالتفات الى ذلك - كما هو الظاهر - لا كونه في مقام اظهار العبودية فقط لم يكن للانقياد ثواب الاطاعة الحقيقية، وهذا لا ينافي الثواب تفضيلاً كما دل عليه بعض الأدلة ﴿وان قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذه أو مئوبة - مالم يعزم على المخالفة أو الموافقة﴾ عملاً - بمجرد سوء سريرته أو حسنها ﴿بأن كان عازماً على شرب الخمر لو وجدها أو للصيام لو ادرك شهر رمضان . وقد يفسر العبارة بأن المراد بها كون النفس دنية أو رقيقة لا البناء على المعصية أو الطاعة حين التمكن ﴿وان كان﴾ هذا العبد ﴿مستحقاً للذم أو المدح بما يستتبعانه﴾ أي بسبب استتباع سوء السريرة وحسنها استحقاق الذم أو المدح .

قال المشكيني « ره » : كلمة « ما » مصدرية ، وضمير التثنية راجع الى سوء السريرة وحسنها ، وضمير المفرد المنصوب الى الاستحقاق ، والباء للسيبية . والمعنى ان العبد مستحق للوم أو المدح فى تلك المرتبة بسبب استلزام سوء

كسائر الصفات والاخلاق الذميمة أو الحسنة . وبالجملة مادامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها الامدح أو لوماً ، وانما يستحق الجزاء بالمشوبة أو العقوبة مضافاً الى أحدهما اذا صار بصدد الجرى على طبقها والعمل على وقفها وجزم وعزم ، وذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك وحسنها معه ،

السريرة وحسنها الاستحقاق المذكور - انتهى .

والمحتمل ان يكون المراد انه مستحق للذم أو المدح مع ما يستتبعان من قرب المولى وبعده ، ونحو ذلك من سائر الامور المرتبة عليهما .

والحاصل : ان هاتين الصفتين ﴿ كسائر الصفات والاخلاق الذميمة أو الحسنة ﴾ كالشجاعة والجبين والجد والبخل ، فانها وان كانت لا توجب ثواباً أو عقاباً ولكنها موجبة للمدح والذم ، فيقال « فلان بخيل » في مقام الذم « أو كريم » في مقام المدح . ﴿ وبالجملة مادامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها الامدح أو لوماً ، وانما يستحق الجزاء بالمشوبة أو العقوبة مضافاً ﴾ وعلاوة ﴿ الى أحدهما ﴾ أي المدح واللوم ﴿ اذا صار بصدد الجرى على طبقها ﴾ أي طبق تلك الصفة الكامنة ﴿ والعمل على وقفها وجزم وعزم ﴾ كان اخذ كأس الماء بزعم الخمر فشربها ، أو اكرم كافراً مهدور الدم بزعم انه مؤمن صالح .

﴿ وذلك ﴾ الذي ذكرنا من عدم استحقاق العقاب والثواب على مجرد الصفة ﴿ لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك ﴾ الجرى على طبقه ﴿ وحسنها ﴾ أي المؤاخذة ﴿ معه ﴾ أي مع الجرى ، وذلك لان الصفات النفسية ليست مقدورة والثواب والعقاب تابعان للمقدور ، وبهذا يشكل استحقاقه للوم والمدح الا ان يكون مراد المصنف منهما اظهار ان هذا مخلوق حسن - كما في

كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال فى مثل باب  
الاطاعة والعصيان وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان .

مدحت المألوء على صفاته - وذلك مخلوق قبيح ﴿ كما يشهد به ﴾ أى بعدم صحة  
الثواب والعقاب على مجرد حسن السريرة وقبحها ﴿ مراجعة الوجدان الحاكم  
بالاستقلال ﴾ من غير مدخلة للشرع ﴿ فى مثل باب الاطاعة والعصيان وما يستتبعان  
من استحقاق النيران أو الجنان ﴾ .

ثم ان اقسام التجرى على ما ذكره الشيخ « ره » ستة :

أحدها: مجرد القصد الى المعصية، كأن يقصد شرب الخمر او وجدها بعد سنة .  
الثانى: القصد مع الاشتغال بمقدماته، كأن يتحرك قاصداً دار الزانية من غير  
فرق بين ان يكون تلك الدار دار الزانية أو دار زوجته .

الثالث: القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية، كأن يجامع زوجته بزعم  
انها اجنبية .

الرابع: التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاءً لتحقق المعصية، كأن يشرب  
احد الاناثين المشبهين رجاءً كونه خمرأ .

الخامس: التلبس بما يحتمل كونه معصية لعدم المبالاة بمصادفة الحرام، كأن  
يريد شرب هذا الاناء لرفع العطش سواء كان خمرأ ام ماء .

السادس: التلبس بمحتمل الحرمة رجاءً ان لا يكون معصية وخوف ان يكون  
معصية، كأن يحتاج الى شرب الماء فيشرب محتمل الخمرية برجاء عدمها .

واما خبث الذات كذات الاشرار بلا وجود أحد الاقسام فليس من التجري،  
ولذا فرنا عبارة المصنف حيث قال « وان قلنا بأنه لا يستحق » الخ بغير هذه  
الصورة - فتأمل .

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة واقعاً بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة ولا يغير حسنه أو قبحه بجهة أصلاً ضرورة ان القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلاً

ثم ان الفعل المتجرى به - كشرب الماء المزعوم انه خمر - هل يبقى على ما هو عليه لولا التجري ام يحرم بهذا السبب ؟ وجهان واختار المصنف « ره » عدم بقوله ﴿ولكن ذلك﴾ الذي ذكرنا من كون التجري موجباً للعقاب والانقياد موجباً للثواب ﴿مع بقاء الفعل المتجرى به او المنقاده على ما هو عليه﴾ قبل عروض عنواني التجري والانقياد عليه ﴿من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة واقعاً﴾ فلو اعتقد خميرية الماء فشربه كان الماء باقياً على جواز شربه وان استحق المتجرى العقاب، وبالعكس لو اعتقد وجوب شرب الماء لزعم كونه دواءه المنجى من الهلكة فشربه لم يكن الماء واجباً شربه .

والحاصل: ان الموجب للثواب والعقاب هو قصد الاطاعة والمعصيان المقارن مع الفعل لانفس الفعل ﴿بلا حدوث تفاوت فيه﴾ أي في الفعل ﴿بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم﴾ الوجوبي والتحريمي ﴿والصفة﴾ من الحسن والقبح ﴿ولا يغير﴾ بصيغة المبني للمفعول ﴿حسنة أو قبحه﴾ ووجوبه أو تحريمه الذاتي ﴿بجهة﴾ من جهتي التجري والانقياد ﴿اصلاً، ضرورة ان القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلاً﴾ وليس مثل عنوان التعظيم والاهانة المغيران للفعل .

مثلاً : القيام لاخذ شيء ليس حسناً ولا قبيحاً ، والقيام تعظيماً للاب موجب

ولاملاكاً 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 أبداً . هذا مع ان

لحسنه فان التعظيم من العناوين المحسنة ، والقيام استهزاءً به موجب لقبه اذ الاستهزاء من العناوين المقبحة ، والقطع ليس كذلك فالقطع بكون ابن المولى كافراً مهدور الدم لا يوجب حسنه ﴿و﴾ ذلك لان القطع ﴿لا﴾ يكون ﴿ملاكاً للمحبوبية والمبغوضية شرعاً ، ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى بسبب قطع العبد﴾ بنحو الجهل المركب ﴿بكونه محبوباً أو مبغوضاً له﴾ أي للمولى ﴿فقتل ابن المولى﴾ بما هو قتل لابنه ﴿لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له - ولو اعتقد العبد بأنه عدوه -﴾ ومهدور الدم عنده . نعم يثاب هذا العبد نواب الانقياد .

﴿وكذا قتل عدوه - مع القطع بأنه ابنه - لا يخرج عن كونه محبوباً ابداً﴾ وان كان مبغوضاً للمولى ومعاقباً لكونه تجريباً وهتكا لحرمة .

والحاصل : ان منشأتهم القبح والحرمة أو الحسن والوجوب ليس بالانعلق القطع ، وحيث ان القطع ليس من العناوين المحسنة والمقبحة ، فالفعل لا يتغير عما هو عليه ، فالفعل حسن وان كان ارتكابه بزعم انه قبيح موجب لعقاب الفاعل ، وكذا العكس .

﴿هذا مع ان﴾ هنا وجه آخر لمنع قبح الفعل وحرمة بزعم الحرمة أو حسنة

الفعل المتجرى به أو المنقاد به - بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب - لا يكون اختيارياً ، فان القاطع لا يقصده الا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارى الالى ، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت اليه فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً ، ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك الا اذا كانت اختيارية .

ووجوبه بزعم الوجوب ، وهو ان ﴿ الفعل المتجرى به أو المنقاد به - بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب - لا يكون اختيارياً ، فان ﴿ الفعل الاختياري ما يؤتى به بقصده وليس الفعل بعنوان انه مقطوع يؤتى به ، اذ ﴿ القاطع لا يقصده الا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي ﴾ فيشرب الماء بعنوان انه خمر ويقتل الغزال بعنوان انه عدو ﴿ لا بعنوانه الطارىء الالى ﴾ فانه لا يشرب الماء بعنوان انه مقطوع الخمرية ولا يقتل الغزال بعنوان انه مقطوع العداوة ﴿ بل لا يكون ﴾ الفعل المتجرى به او المنقاد به ﴿ غالباً بهذا العنوان ﴾ أي بعنوان كونه مقطوعاً ﴿ مما يلتفت اليه ، فكيف يكون ﴾ القطع الذي لم يلتفت اليه ﴿ من جهات الحسن أو القبح عقلا ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً ، و ﴾ اذا ثبتت هذه المقدمة - اعنى عدم كون الفعل بما هو مقطوع اختيارياً - فبضميمة انه ﴿ لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك ﴾ الحسن والقبح أو الحرمة والوجوب ﴿ الا اذا كانت اختيارية ﴾ يتم المطلوب من عدم تغيير الفعل عما هو عليه ، فلوفرضنا ان القطع كالتعظيم موجب للحسن ، فكما انه لو قام بلا توجه الى كونه تعظيماً للمؤمن لم يكن التعظيم القهري موجباً لحسنه كذلك او قتل الغزال بلا توجه الى كونه مقطوع العداوة لم يكن القطع المتعلق به موجباً لحسنه ، ومثله طرف التجري .

ان قلت : اذا لم يكن الفعل كذلك فلاوجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع ، وهل كان العقاب عليها الا عقاباً على ما ليس بالاختيار .

قلت :

وان شئت قلت : ان قتل الغزال بعنوان انه قتل العدو مقصود فهو اختياري واما بعنوان انه قتل مقطوع العداوة غير مقصود - وحيث ان كل غير مقصود غير اختياري - فهو غير اختياري ، والعنوان الذي لا يكون اختيارياً ليس موجباً للحسن والقبح اذ المقسم لهما هو الفعل الاختياري كما لا يخفى .

فنهض ان القطع ليس من العناوين المحسنة والمقبحة أولاً ، وعلى تقدير تسليم كونه من تلك العناوين ليس موجباً للحسن والقبح لعدم الالتفات اليه ، فلا يكون اختيارياً حتى يكون محسناً أو مقبحاً .

﴿ ان قلت : اذا لم يكن الفعل المتجري به كذلك ﴾ أي لم يكن بما هو مقطوع الحرمة اختياراً - لعدم الالتفات الى هذا العنوان - ﴿ فلاوجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع ﴾ . مثلاً : الماء المزعوم كونه خمرأ بعنوان انه مقطوع الخمرية ليس اختيارياً يوجب العقاب ﴿ و ﴾ حيثئذ ﴿ هل كان العقاب عليها ﴾ أي على مخالفة القطع ﴿ الا عقاباً على ما ليس بالاختيار ﴾ فما قصده من شرب الخمر لم يقع والذي وقع من شرب معلوم الخمرية لم يكن باختيار فلا يصح العقاب ، وذلك مثل ما لو قام بلا قصد الاستهزاء فتعنون بهذا العنوان فانه ليس معاقباً ، اذ العقاب يكون مترتباً على الفعل الاختياري والاستهزاء لم يقع باختياره لعدم قصده له .

﴿ قلت ﴾ : هذا الاشكال وارد لو قلنا بأن العقاب على الفعل وليس كذلك ،

العقاب انما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان لاعلى الفعل الصادر بهذا العنوان بلاختيار .

ان قلت : ان القصد والعزم انما يكون من مبادئ الاختيار وهى ليست باختيارية والا لتسلسل قلت : مضافاً الى ان الاختيار وان لم يكن بالاختيار الا ان بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار

اذ ﴿العقاب انما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان﴾ مع تقارنه للفعل المزعوم بأنه معصية فاردة المخالفة موجبة للعقاب ﴿لا على الفعل الصادر بهذا العنوان﴾ أي بعنوان انه مقطوع حتى يقال : انه ﴿بلاختيار﴾ ولايصح العقاب على الامر غير الاختياري .

﴿ان قلت﴾ : لايعقل أن يكون العقاب والثواب على قصد العصيان أو الطاعة اذ لا عقاب ولا ثواب على القصد والعزم فـ . ﴿ان القصد والعزم﴾ والارادة ﴿انما يكون من مبادئ الاختيار ، وهى﴾ أي مبادئ الاختيار ﴿ليست باختيارية وال﴾ فلو كانت مبادئ الاختيار اختيارية ﴿لتسلسل﴾ اذ الفعل الاختياري هو الفعل الذي يكون مسبوقاً بالارادة ، فلو كانت الارادة اختيارية احتاجت الى ارادة اخرى وتسلسل ، فلا بد وان لا يكون العقاب على القصد .

﴿قلت﴾ : يعقل أن يكون العقاب والثواب على الارادة والقصد ، وما ذكرتم من انه لا يعقل لانها ليست باختيارية غير تام ، اذ ﴿مضافاً الى ان الاختيار وان لم يكن بالاختيار﴾ كما ذكرتم فان نفس الارادة غير مسبوقه بارادة اخرى ﴿الا ان بعض مبادئه﴾ أي بعض مبادئ الاختيار والارادة ﴿غالباً يكون وجوده بالاختيار﴾ اذ الفعل الاختياري مسبوق بمقدمات سبعة - كما قالوا - : الاولى العلم ، الثانية التصديق بالغاية ، الثالثة الميل الى الشيء ، الرابعة حكم القلب بأنه ينبغي صدور

للممكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبة واللوم والمذمة . يمكن أن يقال : ان حسن المؤاخذة والعقوبة انما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجربه عليه كما كان من تبعته بالعصيان فى صورة المصادفة ، فكما انه يوجب البعد عنه كذلك لاغرو فى

الفعل بدفع الموانع وهو المسمى بالجزم، الخامسة الميل الذي هو قبل الشوق المؤكد المسمى بالعزم، السادسة الارادة، السابعة حركة العضلات. وكل مرتبة من هذه المراتب متوقفة على سابقتها فالارادة متوقفة على مقدمات خمسة والجزم والعزم اختياريان فى الغالب .

فتبين ان بعض مقدمات الارادة داخله تحت الاختيار ﴿ للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبة واللوم والمذمة ﴾ فيصرف نفسه عن الجزم والعزم حتى لاتتم مقدمات الارادة ولا يقع الفعل ، وعليه فلولم يصرف نفسه عن الجزم والعزم وأراد صح العقاب على الارادة لانها تحت يده - فان المقذور بالواسطة مقذور - .

ولا يخفى أن هذا هو الجواب الصحيح - وان كان قرره بعض بوجه آخر- لما أورد على هذا التقرير .

وكيف كان، فلا يحتاج الى الجواب الثاني الموجب لبعض ما يخالف قواعد العدل الذي ذكره بقوله : ﴿ يمكن أن يقال ﴾ بعد تسليم ان الارادة غير اختيارية مطلقاً وان العقاب على الارادة: ﴿ ان حسن المؤاخذة والعقوبة انما يكون من تبعه بعده ﴾ أي بعد العبد ﴿ عن سيده بـ ﴾ سبب ﴿ تجربه عليه كما كان ﴾ العقاب ﴿ من تبعته ﴾ أي تبعه العبد ﴿ بـ ﴾ سبب ﴿ العصيان فى صورة المصادفة ﴾ فحال التجري والمعصية متساويان من هذه الجهة ﴿ فكما انه ﴾ أي العصيان بالتجري ﴿ يوجب البعد ﴾ للعبد ﴿ عنه ﴾ تعالى ﴿ كذلك لاغرو ﴾ ولا عجب ﴿ فى

ان يوجب حسن العقوبة ، فانه وان لم يكن باختياره الا انه بسوء سريرته وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وامكاناً  
 واذا انتهى الامر اليه يرتفع الاشكال وينقطع السؤال بلم ، فان الذاتيات  
 ضروري الثبوت للذات

أن يوجب حسن العقوبة، فانه وان لم يكن ﴿ هذا العصيان ﴾ باختياره ﴿ لان العقاب  
 على التجري التابع للارادة التي ليست باختيارية ﴾ الا انه بسوء سريرته وخبث  
 باطنه بحسب نقصانه ﴿ فطرة ﴾ واقتضاء استعداده ذاتاً وامكاناً ﴿ فان امكان كل شيء  
 بحسبه، فامكان الخبيث انما هو امكان الخبيث لامكان مطلق، كما أن امكان الطيب  
 انما هو امكان الطيب لامطلقاً ﴾ واذا انتهى الامر اليه ﴿ أي الى مقام الذات ، بأن  
 كان العقاب تابعاً للتجري التابع للارادة التابعة للذات ﴾ يرتفع الاشكال ﴿ بأنه  
 ان كانت الارادة بغير اختيار لزم كون العقاب على ما ليس بالاختيار وان كانت  
 اختيارية لزم التسلسل .

ووجه ارتفاع الاشكال اننا نختار الشق الاول ونقول: العقاب التابع للذاتي  
 غير قبيح، وانما يقبح العقاب على ما ليس من قبل الذات بل من أمر خارجي وكان  
 بواسطة الغير .

أقول: وهذا كما ترى عين الجبر والله العاصم .

﴿ و ﴾ حيث ربما يورد هنا بأن الله تعالى عما يقولون لم جعل الذات هكذا  
 حتى يعاقبه أشار الى جواب ذكره الشيخ الرئيس - وان كان في نفسه غير صحيح -  
 وهو انه: ﴿ ينقطع السؤال بلم فان الذاتيات ضروري الثبوت للذات ﴾ فانه كما  
 يمتاز النوع عن الجنس بفصل ضروري الثبوت له كذلك يمتاز كل فرد عن ابناء  
 نوعه بلازم ضروري الثبوت له .

وبذلك أيضاً ينقطع السؤال عن انه لم اختار الكافر والعاصى الكفر والعصيان والمطيع والمؤمن الاطاعة والايمان فانه يساوق السؤال عن ان الحمار لم يكون ناهقاً والانسان لم يكون ناطقاً .  
وبالجمله تفاوت افراد الانسان فى القرب منه جل شأنه وعظمت كبرياؤه والبعد عنه سبب لاختلافها فى استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودرجاتها، وموجب لتفاوتها فى نيل الشفاعة وعدمه وتفاوتها فى ذلك بالاخرة يكون ذاتياً والذاتى لا يعلل .

﴿وبذلك﴾ الذي ذكرنا فى باب التجرى من انتهاء الامر الى الذاتى الذي ينقطع السؤال فيه بلم ﴿أيضاً﴾ يظهر الجواب فى باب المعصية الحقيقية ، فانه ﴿ينقطع السؤال عن انه لم اختار الكافر والعاصى الكفر والعصيان و﴾ لم اختار ﴿المطيع والمؤمن الاطاعة والايمان فانه﴾ سؤال عن الذاتى، اذ الاطاعة والايمان والكفر والعصيان ناشية عن الذات، فالسؤال عنها يساوي و﴿يساوق السؤال عن ان الحمار لم يكون ناهقاً والانسان لم يكون ناطقاً﴾ فكما ان السؤال الثانى غير صحيح كذلك السؤال الاول .

﴿وبالجمله تفاوت افراد الانسان فى القرب منه جل شأنه وعظمت كبرياؤه والبعد عنه سبب لاختلافها فى استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودرجاتها، وموجب لتفاوتها﴾ أى تفاوت افراد الانسان ﴿فى نيل الشفاعة وعدمه﴾ أى عدم النيل ﴿وتفاوتها فى ذلك﴾ القرب والبعد ﴿بالاخرة يكون ذاتياً والذاتى لا يعلل﴾ كما قال السبزواري :

ذاتى شيء لم يكن معللاً وكان ما يسبقه تعقلاً  
وقد علق المصنف على قوله «وان لم يكن باختياره» ما انفقه: كيف لا وكانت

ان قلت : على هذا فلافائدة في بعث الرسل وانزال الكتب  
والوعظ والانذار .

قلت : ذلك لينتفع من حسنت سريرته وطابت طينته لتكتمل

المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية، فانها هي المخالفة العمدية وهي  
لاتكون بالاختيار، ضرورة ان العمد اليها ليس باختياري وانما تكون نفس المخالفة  
اختيارية، وهي غير موجبة للاستحقاق وانما الموجبة له هي العمدية منها كما لا يخفى  
على اولي النهى - انتهى .

ولا يخفى بطلان هذا الكلام برهاناً ووجداناً مع مخالفته لضروري المذهب  
فان العصيان لو لم يكن اختيارياً لم تكن الاطاعة اختيارية لعدم الفرق بينهما ، اذ  
الاطاعة هي الموافقة عن عمد، فيلزم الجبر وأدلة بطلانه آت هنا فلانظيل المقام  
بذكرها .

والعجب عن المصنف كيف غفل عن ذلك وأغرب منه تأييد بعض المحشين  
لهذه الدعاوى الباطلة الخالية عن أي برهان مع مصادمة الوجدان، عصمنا الله  
والطلاب من الزلل بمحمد وآله الطاهرين .

﴿ان قلت : على هذا﴾ الذي ذكرتم من أن الكفر والعصيان والاطاعة  
والايمان من تبعات الذات ومقتضياته ﴿فلافائدة في بعث الرسل وانزال الكتب  
والوعظ والانذار﴾ اذ المؤمن والمطيع يؤمن بنفسه ويطيع، كما ان النار تحرق  
بنفسها من غير احتياج الى الارشاد .

﴿قلت: ذلك﴾ البعث والانزال والوعظ والارشاد انما هو لاجداد الشوق  
بالنسبة الى المؤمن والمطيع ﴿لينتفع من حسنت سريرته وطابت طينته لتكتمل

به نفسه ، ويخلص مع ربه انسه « ما كنا لنهتدي لولا ان هدينا الله »<sup>(١)</sup>  
 قال الله تبارك وتعالى : فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين<sup>(٢)</sup> وليكون  
 حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته ليهلك من هلك عن بينة  
 ويحيى من حي عن بينة، كيلا يكون للناس على الله حجة بل كان  
 له حجة بالغة .

ولا يخفى ان في الايات والروايات شهادة على صحة ما حكم  
 به الوجدان

به نفسه ويخلص مع ربه انسه ﴿ كما قال تعالى حكاية عنهم ﴾ « ما كنا لنهتدي لولا  
 أن هدينا الله » ﴿ و ﴾ قال الله تبارك وتعالى : فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين ﴿  
 والظاهر ان الفاء من غلط النساخ اذ الاية: وذكر ﴿ وليكون حجة على من ساءت  
 سريرته وخبثت طينته ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ، كيلا  
 يكون للناس على الله حجة بل كان له حجة بالغة ﴾ وأنت تعلم أنه لو كان من  
 مقتضيات الذات لم يتم شيء مما ذكر ويكون تكثير العبارة فقط .

﴿ ولا يخفى أن في الايات والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان ﴾  
 من حرمة التجري والعقاب عليه .

قال الشيخ الانصاري «رد» في مبحث التجري من الرسائل: يظهر من أخبار  
 آخر العقاب على القصد أيضاً، مثل قوله ﷺ « نية الكافر شر من عمله »<sup>(٣)</sup> وقوله

(١) الاعراف: ٤٣ .

(٢) الذاريات: ٥٥ .

(٣) المحاسن ص ٢٦٠ .

«ان الله يحشر الناس على نياتهم»<sup>(١)</sup> .

وماورد من تعليل خلود أهل النار في النار وخلود أهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا .

وماورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فاقاتل والمقتول في النار . قيل : يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال « يَعْتَلِيهِ » : لانه أراد قتل صاحبه<sup>(٢)</sup> .

وماورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كفارس شجرة الخمر والماشي لسعاية مؤمن .

وفحوى ما دل على ان الرضا بفعل كفعله مثل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام « أن الراضي بفعل قوم كالدخل فيه معهم وعلى الداخل اثمان اثم الرضا واثم الدخول »<sup>(٣)</sup> .

وماورد في تفسير قوله تعالى « فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين »<sup>(٤)</sup> من ان نسبة القتل الى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير رضاهم بقتلهم، ويؤيده قوله تعالى « ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم »<sup>(٥)</sup> وقوله

(١) المحاسن ص ٢٦٢ .

(٢) التهذيب ج ٢ ص ٦٧ مع تفاوت يسير .

(٣) نهج البلاغة -- خطبة ١٤١ .

(٤) آل عمران: ١٨٣ .

(٥) النور: ١٩ .

الحاكم على الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة . ومعه  
 لاحاجة الى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله :  
 انه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم اناطة استحقاق العقوبة بما  
 هو خارج عن الاختيار من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته  
 واختياره

تعالى «ان تبدوا ما في أنفسكم أرتخفوه بحاسبكم به الله»<sup>(١)</sup> وماورد من: أن من  
 رضى بفعل فقد لزمه وان لم يفعل، وقوله تعالى «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين  
 لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين»<sup>(٢)</sup> - انتهى<sup>(٣)</sup> كلامه رفع  
 مقامه ، الى غير ذلك من الأدلة السمعية الشاهدة على صحة ما حكم به الوجدان  
 ﴿الحاكم على الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة﴾ .

﴿ومعه﴾ أي مع وجود الشهادة المذكورة لحكم الوجدان ﴿لاحاجة الى  
 ما استدل﴾ والمستدل هو المحقق السبزواري في الذخيرة - على ما حكى -  
 ﴿على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله : انه لولاه﴾ أي لولا استحقاق  
 المتجري للعقاب ﴿مع استحقاق العاصي له﴾ أي للعقاب ﴿يلزم اناطة استحقاق  
 العقوبة بما هو خارج عن الاختيار من مصادفة قطعه﴾ للواقع ﴿الخارجة﴾ تلك  
 المصادفة ﴿عن تحت قدرته واختياره﴾ وقوله « من مصادفة » بيان لقوله « ما هو  
 خارج عن الاختيار » .

وتوضيحه : هذا الاستدلال على ما ذكره الشيخ « ره » هو اننا اذا فرضنا

(١) البقرة: ٢٨٤ .

(٢) القصص: ٨٣ .

(٣) فرائد الاصول ص ٧٠ .

مع بطلانه وفساده ، اذ للخصم ان يقول بأن استحقاق العاصي دونه انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه وهو مخالفته عن عمد واختيار - وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا ولو بلا اختيار ، بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار

شخصين قاطمين بأن قطع أحدهما يكون مائع معين خمراً و قطع الآخر يكون مائع معين آخر خمراً فشرابهما فاتفق مصادفة أحدهما الواقع ومخالفة الآخر له ، فاما أن يستحقا العقاب أو لا يستحقه أحدهما أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس لا سبيل الى الثاني والرابع ، والثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار، وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الاول .

وهذا الاستدلال ﴿مع﴾ انا في غنى عنه لما تقدم من حكم الوجدان وشهادة الادلة السمعية ﴿بطلانه وفساده﴾ واصلح ﴿اذ للخصم﴾ القائل بعدم حرمة التجري وعدم العقاب عليه ﴿أن يقول﴾ في جواب هذا الاستدلال : اننا نلتزم باستحقاق المصادف دون غيره، ولا يلزم اناطة العقاب بأمر خارج عن الاختيار ﴿بأن استحقاق العاصي دونه﴾ أي دون المتجري ﴿انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه﴾ أي في العاصي ﴿وهو مخالفته عن عمد واختيار - وعدم تحققه﴾ أي تحقق سبب استحقاق العقاب ﴿فيه﴾ أي في المتجري ﴿لعدم مخالفته﴾ للمولى ﴿أصلا ولو بلا اختيار﴾ لا باختيار ولا بغير اختيار، اذ المفروض انه شرب الماء فلم يشرب الخمر باختياره ولم يشربها بغير اختياره ، فانه لم يتحقق منه شرب الخمر حتى يقال : انه باختيار أو بغير اختيار ﴿بل عدم صدور فعل منه﴾ أي من المتجري ﴿في بعض افراده﴾ أي أفراد التجري ﴿بالاختيار﴾

كما فى التجرى بارتكاب ما قطع انه من مصاديق الحرام - كما اذا قطع مثلاً بأن مايعاً خمر مع انه لم يكن بالخمير - فيحتاج الى اثبات ان المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية

متعلق بعدم صدور ﴿ كما فى التجري بارتكاب ما قطع انه من مصاديق الحرام ﴾ مقابل التجري بارتكاب ما احتمال انه من مصاديق الحرام كشرى أحد أطراف الشبهة المحصورة ﴿ كما اذا قطع مثلاً بأن مايعاً ﴾ معيماً ﴿ خمر مع انه لم يكن بالخمير ﴾ .

ووجه عدم صدور الفعل فى هذه الصورة انه قد شرب المائع المذكور باعتقاد كونه خمرأ ، فما قصد لم يقع وما وقع - أعني شرب الماء - لم يقصد . وقد تقدم ان الفعل الاختياري هو المسبوق بالقصد والارادة - فتأمل .

وأما وجه كون مرتكب أحد الاطراف باحتمال الخمرية يصدر منه الفعل الاختياري انه قاصد لكل منهما على البدل، والقصد كما يتعلق بأمر معين كذلك يتعلق بأمر مردد، فأيهما وقع يقع بالاختيار لسبق الارادة، ولاختلاف أفراد التجري فى صدور الفعل الاختياري عن المتجري وعده .

قال المصنف «ره» فى بعض أفرادده: وحيث بطل استدلال صاحب الذخيرة بما ذكرنا ﴿ فيحتاج ﴾ «ره» الى اثبات ان المخالفة الاعتقادية سبب للعقاب سواء كان باختيار أم لا ﴿ ك ﴾ المخالفة الواقعية الاختيارية ﴿ بأن يقول: ان علة استحقات العقاب ليست منحصرة فى شرب الخمر بل لو شرب معلوم الخمرية - بأن صدرت منه المخالفة الاعتقادية - كان معاقباً أيضاً ، وهذا أول الكلام اذ المنكر لعقاب المتجري ينكر كون معلوم الخمرية كالخمير الواقعية فى عقاب متناوله

كما عرفت بما لا مزيد عليه. ثم لا يذهب عليك انه ليس في المعصية الحقيقية الامشأ واحد لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد ، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم ، مع ضرورة ان المعصية الواحدة لا توجب الا عقوبة واحدة

﴿ كما عرفت بما لا مزيد عليه ﴾ .

هذا ﴿ ثم ﴾ انه أورد على من التزم بعقاب المتجرى بأنه يلزم أن يكون في المعصية الحقيقية عقابان :

أحدهما لكونه معصية ، والثاني لكونه تجريباً وهتكاً لحرمة المولى مع انه ليس في المعصية الا عقاب واحد بالضرورة .

وأجاب المصنف « ره » عنه بقوله: ﴿ لا يذهب عليك انه ليس في المعصية الحقيقية الا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد ﴾ للمولى ﴿ فلا وجه لاستحقاق عقابين ﴾ اذ هتك الحرمة والجرأة تارة يكون بشرب الخمر وأخرى بشرب مائع باعتقاد انه خمر ، وعلى أى حال فالجرأة واحدة ولا تكون متعددة حتى توجب تعدد العقاب .

نعم يتفاوت العقاب بتفاوت مراتب الهتك كما لا يخفى .

وأجاب صاحب الفصول « ره » عن ايراد تعدد العقاب بجواب آخر ، وهو تداخل العقابين فحيث اجتمع التجري مع المعصية الحقيقية يكون عقاب واحد لها وحيث كان التجري فقط كان له عقاب له .

واليه أشار بقوله: لا وجه لاستحقاق عقابين ﴿ متداخلين كما توهم ﴾ حيث رأى أن تعدد المعصية بالمصادفة والتجري يوجب تعدد العقاب ﴿ مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب الا عقوبة واحدة ﴾ فتخلص عن هذا المحذور بالتزام التداخل .

كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى .  
ولامنشأ لتوهمه الابداهة انه ليس في معصية واحدة الاعقوبة  
واحدة مع الغفلة عن ان وحدة المسبب تكشف بنحو الان عن وحدة  
السبب .

(الامر الثالث) انه قد عرفت ان القطع بالتكليف اخطأ أو اصاب  
يوجب عقلا استحقاق

ورده المصنف بقوله: ﴿ كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما ﴾  
اذ المراد بالتداخل ان كان اشتداد العقوبة بقدر المعصيتين فهذا ايس من التداخل  
بل هو جمع بينهما، وان كان المراد وحدة العقاب حقيقة فلا وجه للالتزام بعقابين  
حتى تقع في محذور التداخل بأذنه كيف يسقط أحد العقابين عند اجتماع معصيتين  
﴿ كما لا يخفى ﴾ .

﴿ و ﴾ الحاصل انه ﴿ لامنشأ لتوهمه ﴾ أي توهم التداخل ﴿ الابداهة انه  
ليس في معصية واحدة الاعقوبة واحدة ﴾ فلا بد من القول بالتداخل جمعا بين  
تعدد المعصية وبين وحدة العقاب ﴿ مع الغفلة عن ان وحدة المسبب ﴾ كالعقاب  
فيما نحن فيه - الذي قامت الضرورة على وحدته - ﴿ تكشف بنحو الان ﴾ والانتقال  
من المعلول الى العلة ﴿ عن وحدة السبب ﴾ وهو المعصية ، لان وحدة العقاب  
تكشف عن تداخل المعصيتين الموجب لتداخل العقابين ، فالسبب واحد وهو  
التجري الواحد ولذا وحد العقاب .

هذا ولكن الانصاف عدم قيام الدليل على حرمة التجري وعقابه والله العالم .

﴿ الامر الثالث ﴾ من الامور السبعة المبحوث عنها في باب القطع ﴿ انه  
قد عرفت ان القطع بالتكليف ﴾ سواء ﴿ اخطأ أو اصاب يوجب عقلا استحقاق

المدح والثواب أو الذم والعقاب من دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لايمائله ولايضاده، كما اذا ورد في الخطاب انه اذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصدق بكذا

المدح والثواب ﴿ في مورد الاطاعة والانقياد ﴾ او الذم والعقاب ﴿ في مورد المعصية والتجري ﴾ من دون ان يؤخذ ﴿ القطع ﴾ شرعاً في خطاب ﴿ بل يكون طريقاً محضاً ﴾ وقد يؤخذ ﴿ القطع ﴾ في موضوع حكم آخر ﴿ بحيث ﴾ يخالف ﴿ ذلك الحكم الاخر لحكم ﴾ متعلقه لايمائله ولايضاده ﴿ أي لايمائل ذلك الحكم الاخر لحكم متعلق القطع ولايضاده ﴾ كما اذا ورد في الخطاب ﴿ الشرعي ﴾ انه اذا قطعت بوجوب شيء ﴿ كالصلاة ﴾ يجب عليك التصدق بكذا ﴿ فان القطع جعل موضوعاً لوجوب التصدق، ومن المعلوم ان وجوب التصدق الذي هو حكم آخر متصف بثلاث صفات :

« الاولى » - انه يخالف حكم متعلق القطع، فان حكم متعلق القطع وجوب الصلاة، وهذا الحكم وجوب التصدق - فليس عينه - نعم لو قال اذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك الصلاة - بذلك الوجوب الاول - كان حكم القطع عين حكم متعلق القطع، لكنه مستحيل للزوم الدور .

« الثانية » - ان وجوب التصدق لايمائل حكم متعلق القطع - اعني وجوب الصلاة اذ وجوب الصلاة ليس مماثلاً لوجوب التصدق . نعم لو قال اذا قطعت بوجوب الصلاة وجبت عليك الصلاة - بوجوب آخر غير الاول - كان حكم القطع مماثلاً لحكم متعلق القطع، لكنه مستحيل للزوم اجتماع المثليين في موضوع واحد .

« الثالثة » - ان وجوب التصدق لايضاد حكم متعلق القطع - اعني وجوب

تارة بنحو يكون تمام الموضوع ، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو اخطأ موجباً لذلك ، واخرى بنحو يكون جزءه وقيدته بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجباً له

الصلاة - اذ وجوب الصلاة ليس مضاداً لوجوب التصديق ، فان الضدين لا يمكن اجتماعهما وهذان يجتمعان .

نعم لو قال اذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة كان حكم القطع مضاداً لحكم متعلق القطع ، لكنه مستحيل للزوم اجتماع الضدين في موضوع واحد .

وبهذا تحقق ان كلامنا من القيود الثلاثة في عبارة المصنف وهو قوله « يخالف » وقوله « لا يماثل » وقوله « لا يصادف » لاجراءج شيء مستحيل .

وعلى كل حال ، فالقطع قد يكون طريقاً محضاً وقد يكون موضوعاً ، والقطع الموضوعي على أقسام أربعة - على ما ذكره المصنف « رد » - لانه : \* تارة بنحو يكون تمام الموضوع ، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً \* وفسره بقوله : \* ولو اخطأ موجباً لذلك \* الحكم الاخر ، كأن يقول اذا قطعت بوجوب الصلاة - سواء كانت الصلاة واجبة واقماً ام لا - يجب عليك التصديق \* واخرى بنحو يكون \* القطع \* جزءه وقيدته \* أي جزء الموضوع \* بأن يكون القطع به \* أي بالوجوب \* في خصوص ما أصاب \* بأن كان القطع مطابقاً للواقع - لامطلاقاً كالتقسيم الاول - \* موجباً له \* أي لذلك الحكم الاخر .

كأن يقول اذا قطعت بوجوب الصلاة - وكان القطع مطابقاً للواقع بأن كان في الواقع وجوب وقطعت به - يجب عليك التصديق ، فلا يجب التصديق اذا لم يكن في الواقع وجوب ولو قطع بالوجوب - جهلاً مركباً - وكذا لا يجب التصديق

وفى كل منهما يؤخذ طوراً بما هو كاشف وحاك عن متعلقه وآخر  
بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به ، وذلك لان القطع لما  
كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، ولذا كان العلم نوراً لنفسه  
ونوراً لغيره صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة

اذا كان في الواقع وجوب ولم يقطع به - جهلاً بسيطاً - ﴿وفى كل منهما﴾ أي  
مما كان القطع تمام الموضوع ومما كان جزء الموضوع ﴿يؤخذ﴾ القطع ﴿طوراً﴾  
بما هو كاشف وحاك عن متعلقه ﴿فيكون القطع بوجوب الصلاة لكونه كاشفاً عن  
الوجوب موضوعاً لوجوب التصديق أو جزء موضوع له﴾ و﴿آخر﴾ يؤخذ القطع  
﴿بما هو صفة خاصة للقاطع﴾ فيكون القطع بوجوب الصلاة لكونه صفة قائمة  
بنفس القاطع - كالشجاعة القائمة بها - موضوعاً أو جزء موضوع لوجوب  
التصدق ﴿أو المقطوع به﴾ فيكون القطع بوجوب الصلاة لكونه صفة للصلاة -  
اذ الصلاة متصفة بكونها مقطوعاً بها - موضوعاً أو جزء موضوع لوجوب  
التصدق .

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من امكان أخذ القطع - بما هو كاشف أو بما هو صفة -  
في الموضوع ﴿لان القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة﴾ اذ  
القطع يقوم بالنفس حقيقة لأنه أمر انتزاعي ويتعلق بالمقطوع ، فهو اضافة بين  
القاطع والمقطوع ﴿ولذا﴾ الذي ذكرنا من كونه صفة حقيقية وذات الاضافة ﴿كان  
العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره﴾ أي واضح بنفسه وموضوع لغيره كالسراج الذي  
هو ظاهر بنفسه ومظهر لغيره ﴿صح أن يؤخذ﴾ القطع ﴿فيه﴾ أي في موضوع  
حكم آخر - كوجوب التصديق - ﴿بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة﴾ اشخص

بالغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية اخرى فيه معها ، كما صح ان يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه ، فيكون اقسامه أربعة مضافة الى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ فى الموضوع شرعاً . ثم لاريب فى قيام الطرق والامارات المعتبرة بدليل حجيتها

القاطع ﴿ بالغاء جهة كشفه ﴾ بأن يقول المولى : حيث ان القطع صفة - من غير اعتبار كونه كاشفاً - أخذته فى موضوع حكمي بوجوب التصديق ﴿ أو اعتبار خصوصية اخرى ﴾ أى الغاء اعتبار خصوصية اخرى غير جهة الكشف ، بأن لا يعتبر المولى فى أخذ القطع موضوعاً كونه من سبب خاص أو شخص خاص ﴿ فيه ﴾ أى فى الموضوع ، وهذا متعلق بقوله « بالغاء » ﴿ معها ﴾ أى مع كونه صفة خاصة والحاصل ان الموجب لاخذ المولى للقطع موضوعاً هو كونه صفة لا كونه كاشفاً ولا كونه من سبب خاص مثلاً ، فلم يعتبر مع الصفية شيئاً أصلاً .

﴿ كما صح أن يؤخذ ﴾ القطع فى موضوع وجوب التصديق ﴿ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه ﴾ لا بما هو صفة خاصة قائمة بنفس القاطع ، وبناءً على هذا التفصيل ﴿ فيكون ﴾ القطع المأخوذ فى الموضوع ﴿ أقسامه أربعة ﴾ لانه اما أن يؤخذ تمام الموضوع أو جزؤه ، وعلى كلا التقديرين فاما أن يكون أخذه فى الموضوع بما هو كاشف أو بما هو صفة ﴿ مضافة الى ﴾ قسم خاص وهو ﴿ ما ﴾ أى القطع الذي ﴿ هو طريق محض عقلا غير مأخوذ فى الموضوع شرعاً ﴾ كأن يكون الوجوب مرتباً على الصلاة ويكون القطع بهذا الوجوب طريقاً الى ادراك الواقع .

﴿ ثم ﴾ اذا عرفت أقسام القطع فنقول فى أحكام هذه الاقسام : انه ﴿ لاريب فى قيام الطرق والامارات المعتبرة ﴾ كخير العادل والبيئنة ﴿ بدليل حجيتها

واعبارها مقام هذا القسم كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك  
 الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الاقسام،  
 بل لا بد من دليل آخر على التنزيل فان قضية الحجية والاعتبار ترتيب  
 ما للقطع بما هو حجة من الاثار لا له بما هو صفة وموضوع

واعبارها مقام هذا القسم من القطع - أعني الطريقي المحض - فكما أنه اذا  
 قطع بأن صلاة الجمعة واجبة وجب الاثبات بها كذلك اذا قام خبر الواحد على  
 وجوبها وجبت ، وكما أنه لو علم بنجاسة هذا المائع وجب الاجتناب عنه كذلك  
 اذا قامت البينة على نجاستها وجب الاجتناب ، اذ معنى جعل الطريق والامارة  
 ترتيب آثار الواقع على مؤدياتها، فدليل اعتبارهما يجعلهما بمنزلة القطع الطريقي  
 ﴿ كما لا ريب في عدم قيامها ﴾ أي الطرق والامارات ﴿ بمجرد ذلك الدليل ﴾  
 القائم على حجيتها ﴿ مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية ﴾ سواء أخذ في  
 الموضوع تماماً أو جزءاً ﴿ من تلك الاقسام ﴾ الخمسة فلونذر التصديق بدرهم اذا  
 قطع بوجوب صلاة الجمعة لم يجب عليه التصديق اذا لم يقطع وان قام الخبر  
 الواحد على وجوبها ﴿ بل لا بد ﴾ في قيام الطرق والامارات مقام القطع الصفتي  
 ﴿ من دليل آخر على التنزيل ﴾ يصرح بقيامها منزلته .

وانما قلنا بعدم كفاية دليل الحجية في التنزيل منزلة الصفتي ﴿ فان قضية  
 الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة ﴾ وطريق ﴿ من الاثار ﴾ أي ترتيب  
 آثار القطع الطريقي على الطرق والامارات ﴿ لا ﴾ ترتيب ما ﴿ له ﴾ أي للقطع  
 ﴿ بما هو صفة وموضوع ﴾ فلا ترتب على الامارة آثار القطع المأخوذ في-  
 الموضوع بنحو الصفتية .

ضرورة انه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات . ومنه قد انقذ عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف فان القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً كسائر مالها دخل في الموضوعات أيضاً فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيته أو

﴿ضرورة أنه﴾ أي القطع بما هو ﴿كذلك﴾ صفة قائمة بالقاطع ﴿يكون كسائر الموضوعات والصفات﴾ فكما أن النجاسة لو ترتبت على البول يجب تنزيل جديد لترتب النجاسة على شيء آخر قائم مقام البول . كذلك اذا ترتب التصديق على هذه الصفة النفسانية الموجبة لاطمئنان الخاطر يجب تنزيل جديد لترتب التصديق على شيء آخر قائم مقام هذه الصفة .

فحاصل استدلال المصنف «ره» على عدم قيام الامارات والطرق مقام القطع الصفتي هو دعوى ظهور دليل اعتبارها في اعتبارها مقام القطع الطريقي فقط، مضافاً الى عدم امكان الجمع بين تنزيل الامارة منزلة الصفتي ومنزلة الصفتي بتنزيل واحد لاختلاف اللحاظين - فتأمل .

﴿ومنه﴾ أي مما ذكرنا من عدم قيام الامارات والطرق مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية ﴿قد انقذ عدم قيامها بذلك الدليل﴾ المعتبر لها ﴿مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف﴾ سواء كان جزءاً للموضوع أو تماماً ﴿فان القطع المأخوذ بهذا النحو﴾ أي بنحو الكاشفة ﴿في الموضوع شرعاً﴾ تمييز لقوله «المأخوذ» ﴿كسائر ما لها دخل في الموضوعات أيضاً﴾ كما كان القطع المأخوذ بنحو الصفتية كسائر مالها دخل في الموضوعات ﴿فلا يقوم مقامه﴾ أي مقام هذا القطع المأخوذ بنحو الكاشفة ﴿شيء بمجرد حجيته﴾ أي حجية ذلك الشيء ، اذ دليل حجية الامارة انما هو جعل للحجة لاجعل للموضوع ﴿أو﴾

قيام دليل على اعتباره ما لم يقم دليل على تنزيهه ودخله في الموضوع كدخله ، وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على الغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً

جزء الموضوع فمجرد ﴿قيام دليل على اعتباره﴾ أي اعتبار ذلك الشيء لا يفيد بالنسبة الى ما أخذ في الموضوع بنحو الكشف ﴿ما لم يقم دليل﴾ آخر - غير دليل التنزيل المطلق - ﴿على تنزيه﴾ أي تنزيل ذلك الشيء - كخبر الواحد أو البيئته - ﴿ودخله في الموضوع كدخله﴾ أي كدخل القطع .

والحاصل: ان صدق العادل مثلاً انما يدل على قيام قول العادل مقام الطريقي المحض ، أما قيام قول العادل مقام القطع الدخيل في الموضوع تماماً أو جزءاً صفة أو كسفاً فلا يتم بهذا الدليل وانما يحتاج الى دليل خاص آخر يصرح بقيام قول العادل مقام هذا النحو من القطع فان ظاهر دليل التنزيل هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع فاللازم ترتيب آثار الواقع وأحكامه على مؤدى الامارة والطريق . أما ترتيب نفس آثار القطع المأخوذ في الموضوع بما هو صفة أو كاشف على الامارة والطريق فلا وجه له .

﴿وتوهم﴾ أنه لا وجه لتخصيص دليل تنزيل الامارة منزلة القطع بحيشية الطريقية فقط ، فانه خلاف اطلاق دليل التنزيل لـ ﴿كفاية دليل الاعتبار الدال على الغاء احتمال خلافه﴾ فان قول العادل بالنظر الى ذاته يحتمل الصدق والكذب ، فدليل الاعتبار وهو صدق العادل ، يقول : الخ احتمال الخلاف ﴿و﴾ هذا عام لانه ﴿جعله بمنزلة القطع﴾ مطلقاً ﴿من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً﴾ .

فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً فاسد جداً، فإن الدليل الدال على الغاء الاحتمال لا يكاد يكفي الا بأحد التنزيلين ، حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه :

وعلى هذا ﴿ فيقوم ﴾ الامارة والطريق ﴿ مقامه ﴾ أي مقام القطع ﴿ طريقاً كان أو موضوعاً ﴾ صفة كان أو كاشفاً جزء الموضوع أو تمامه، فيترتب على قول العادل أثر القطع كما يترتب عليه أثر متعلقه - أي المقطوع - ﴿ فاسد جداً، فإن الدليل الدال على ﴾ حجبة الامارات والطرق ﴿ الغاء الاحتمال ﴾ المخالف ﴿ لا يكاد يكفي الا بأحد التنزيلين ﴾ اما تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي حتى يترتب عليها ما يترتب على القطع الموضوعي من الاثار، واما تنزيلها منزلة القطع الطريقي فلا يترتب على الامارة آثار القطع وانما يترتب عليها آثار متعلق القطع، وانما لم يمكن الجمع بين التنزيلين في كلام واحد ﴿ حيث لا بد في كل تنزيل منهما ﴾ أي من هذين التنزيلين ﴿ من لحاظ المنزل والمنزل عليه ﴾ .

مثلاً: لو كان القطع بوجوب الصلاة موضوعاً لوجوب التصديق فانه اذا حصل هذا القطع فيجب على المكلف بمجرد امران: الاول الاتيان بالصلاة، لان هذا القطع صار سبباً لانكشاف الواقع . الثاني التصديق لان القطع بوجوب الصلاة موضوع له، وحيث وجد الموضوع ترتب عليه حكمه، وحينئذ فالمولى الجاعل لخبر العادل منزلة، القطع اما أن يجعله منزلة القطع في ترتب أثر الواقع - أعني وجوب الصلاة - فيكون مفاد التنزيل أنه كما يجب عليك الصلاة اذا قطعت بوجوبها كذلك يجب عليك الصلاة اذا قام خبر الواحد على وجوبها، واما أن يجعله منزلة القطع في ترتب أثر القطع عليه، فيكون مفاد التنزيل أنه كما يجب عليك التصديق اذا قطعت بوجوب الصلاة كذلك يجب عليك التصديق اذا قام خبر الواحد على

ولملاحظهما في أحدهما آلى وفي الاخر استقلالى ، بداهة ان النظر في حجيته وتنزله منزلة القطع في طريقيته في الحقيقة الى الواقع ومؤدى الطريق ،

وجوبها .

﴿و﴾ من المعلوم أن ﴿لملاحظهما﴾ أى لحاظ المنزل والمنزل عليه ﴿في﴾ أحدهما ﴿وهو تنزيل خبر الواحد منزلة القطع في ترتب أثر الواقع عليه﴾ آلى ﴿اذ لا يلاحظ المولى حينئذ القطع بما هو بل ينزل مؤدى الامارة منزلة متعلق القطع ، فلانظر الى القطع وانما النظر كله الى المؤدى والواقع ﴿وفي الاخر﴾ وهو تنزيل خبر الواحد منزلة القطع في ترتب أثر القطع عليه ﴿استقلالى﴾ اذ لا يلاحظ المولى حينئذ متعلق القطع ومؤدى الامارة ، بل يلاحظ القطع بما هو وينزل خبر الواحد بما هو منزلته .

﴿بداهة أن النظر﴾ والملاحظ ﴿في حجيته﴾ أى حجية الامارة والطريق ، وتذكير الضمير باعتبار خبر الواحد ونحوه ﴿وتنزله منزلة القطع في طريقيته﴾ أى حيث ينزل الامارة منزلة القطع الطريقي ﴿في الحقيقة﴾ يكون النظر ﴿الى الواقع ومؤدى الطريق﴾ فقوله « الامارة كالمقطع » معناه ان مؤدى الامارة كمتعلق القطع فالنظر الى وجوب الصلاة مثلا والنظر الى القطع طريقي ومرآتي فكما ان الناظر في المرأة الى وجهه ينحصر نظره الى وجهه حتى لو سئل عن كيفية المرأة لم يتمكن من الاخبار عنها وبيان كيفيةها لعدم الانبئات الى المرآت أصلا وانما النظر كله منصرف الى الوجه فقط كذلك فيما نحن فيه لا نظر الى القطع أصلا ، فالقطع ما به النظر لا مالىه النظر .

وبالعكس في القسم الثاني لبداية ان النظر في حجية خبر الواحد وتنزله

وفي كونه بمنزلة في دخله في الموضوع الى انفسهما ولا يكاد يمكن الجمع بينهما نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلاً على التزليلين، والمفروض انه ليس فلا يكون دليلاً على التزليل الا بذلك للمحاذ الالى، فيكون

منزلة القطع ﴿وفي كونه﴾ أي الخبر ﴿بمنزلة﴾ أي بمنزلة القطع ﴿في دخله﴾ أي الخبر ﴿في الموضوع﴾ انما يكون ﴿الى انفسهما﴾ أي نفس الخبر ونفس القطع من دون نظر الى مؤدى الخبر ومتعلق القطع، فيكون النظر الى القطع لا بالقطع، وحاله حال من ينظر في المرآت نظر من يريد شراءها فانه ينظر الى كفيتهما وقيمتها، حتى لو شغل عن حال وجهه وانه كان أسود أجاب بأنه لم يلتفت الى ذلك، بل ان تمام نظره كان الى نفس المرآت .

﴿و﴾ من البديهي انه كما ﴿لا يكاد يمكن الجمع﴾ بين النظر الى الوجه في المرآت وبين النظر الى نفس المرآت بنظرة واحدة، كذلك لا يكاد يمكن الجمع بينهما ﴿أي بين النظر الى القطع آلياً وبين النظر اليه استقلاً﴾ في نظر واحد ولحاظ واحد .

﴿نعم لو كان في البين﴾ على فرض استحيل ﴿ما بمفهومه جامع بينهما﴾ أي بين التزليلين حتى يكون عند التزليل النظر الى الجامع ﴿يمكن أن يكون﴾ دليل واحد للتزليل ناظر الى الجامع ﴿دليلاً على التزليلين﴾ تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتزليل الامارة منزلة القطع ﴿و﴾ لكن ﴿المفروض انه ليس﴾ ما بمفهومه جامع بينهما بل لا يعقل أصلاً على ما تقدم ﴿فلا يكون﴾ دليل حجية الامارة ونحوها ﴿دليلاً على التزليل الا بذلك للمحاذ الالى﴾ فقط، فلو قام الخبر على وجوب الصلاة لم يجب الا الاتيان بالصلاة لا التصديق ﴿فيكون﴾ دليل التزليل

حجة موجبة لتنجز متعلقه وصحة العقوبة على مخالفته في صورتى اصابته وخطاهه بناءً على استحقاق المتجرى أو بذلك اللحاظ الاخر الاستقلالى فيكون مثله فى دخله فى الموضوع وترتيب ماله عليه من الحكم الشرعى .

لا يقال : على هذا لا يكون دليلاً على أحد التنزيلىين ما لم يكن هناك قرينة فى البين .

﴿حجة موجبة لتنجز متعلقه وصحة العقوبة على مخالفته في صورتى اصابته﴾  
 بأن كانت الصلاة فى الواقع واجبة وقامت الامارة على وجوبها ﴿وخطاهه﴾ بأن لم تكن واجبة وقام الدليل على وجوبها .

أما صحة العقوبة فى صورة الاصابة فواضحة لتنجز الواقع بقيام الدليل عليه وأما صحتها فى صورة المخالفة فانما تكون ﴿بناءً على استحقاق المتجرى﴾ للعقاب ﴿أو بذلك اللحاظ الاخر الاستقلالى﴾ عطف على قوله « بذلك اللحاظ الالى » يعنى يكون دليل التنزيل اما باللحاظ الالى أو اللحاظ الاستقلالى ﴿فيكون﴾ خبر الواحد ﴿مثله﴾ أى مثل القطع ﴿فى دخله فى الموضوع و﴾ وجوب ﴿ترتيب ماله﴾ أى مالم يقطع ﴿عليه﴾ أى على خبر الواحد ﴿من الحكم الشرعى﴾ بيان ماله وعليه، فيجب التصديق فقط ولا تجب الصلاة .

﴿لا يقال : على هذا﴾ الذى ذكرتم من عدم كفاية دليل واحد لتنزيلىين بل لابد من كون المراد بدليل التنزيل أحد التنزيلىين يكون دليل التنزيل مجملاً ، فـ ﴿لا يكون دليلاً على أحد التنزيلىين﴾ بل يحتمل أن يكون لتنزيل المؤدى منزلة الواقع، ويحتمل أن يكون لتنزيل الطريق منزلة القطع ، فلا يعلم ان أيهما مراد من الدليل ﴿مالم يكن هناك قرينة فى البين﴾ تعين المراد من دليل التنزيل ،

فانه يقال : لاشكال في كونه دليلا على حجتيه ، فان ظهوره في انه بحسب الملاحظ الأكي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه ، وانما يحتاج تنزيله بحسب الملاحظ الاخر الاستتمالي من نصب دلالة عليه - فتأمل في المقام فانه دقيق ومزال الاقدام للاعلام .

ولا يخفى انه لولا ذلك لا يمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دال على الغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام أقسامه

وعليه فلا وجه لما حكتم من ان دليل التنزيل انما ينزل المؤدى منزلة الواقع .

﴿فانه يقال : لاشكال في كونه﴾ أي دليل التنزيل ﴿ديلا على حجتيه﴾ وطريقته اذ الاثر الظاهر المقطع هو طريقته وحجتيه لاموضوعيته ، ولهذا كلما نزل منزلته يكون ظاهراً في انه نزل بلحاظ كاشفيتها وطريقته ﴿فان ظهوره﴾ أي ظهور التنزيل ﴿في انه﴾ نزل منزلة القطع ﴿بحسب الملاحظ الأكي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه ، وانما يحتاج تنزيله﴾ أي تنزيل خبر الواحد منزلة القطع ﴿بحسب الملاحظ الاخر الاستتمالي﴾ بأن يكون الخبر كالمقطع موضوعاً لوجوب التصديق مثلاً ﴿من نصب دلالة عليه﴾ لما تقدم من أن الظهور بخلافه ﴿فتأمل في المقام فانه دقيق ومزال الاقدام للاعلام﴾ والله الموفق .

﴿ولا يخفى انه لولا ذلك﴾ الذي ذكرنا من لزوم اجتماع لحاظين لو كان التنزيل للمؤدى منزلة الواقع وللطريق منزلة القطع ﴿لا يمكن أن يقوم الطريق﴾ كخبر الواحد ﴿بدليل واحد دال على الغاء احتمال خلافه﴾ كقوله **إِنَّمَا** «لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»<sup>(١)</sup> ﴿مقام القطع بتمام أقسامه﴾

ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية كان تمامه أو قيده  
وبه قوامه ، فتلخص بما ذكرنا ان الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها الا  
مقام مالميس مأخوذاً في الموضوع أصلاً ، وأما الاصول فلامعنى  
لقيامها مقامه بأدلتها

الخمسة ﴿ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية﴾ للقاطع أو المقطوع به  
سواء ﴿كان تمامه أو قيده وبه قوامه﴾ بأن كان جزؤه .

وكيف كان ، فلا فرق في القطع الموضوعي بين الصفتي والطريقي ولا  
بين جزء الموضوع وتمامه فلاوجه للتفصيل بأنه تنزيل منزلة القطع الطريقي  
سواء كان طريقاً محضاً أو طريقاً موضوعياً جزءاً أو تماماً، فلا يكون تنزيلاً منزلة  
القطع الموضوعي على نحو الصفتية فقط .

ووجه بطلان هذا التفصيل واضح، اذ الطريقي الموضوعي مثل الصفتي  
الموضوعي كلاهما يحتاج الى النظر الاستقلالي ، فلا يجتمع مع النظر الالي .  
﴿فتلخص بما ذكرنا ان الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها﴾ وان امكن فيها  
بدليل ثان ﴿الا مقام مالميس مأخوذاً في الموضوع أصلاً﴾ فقيامها انما هو مقام  
القطع الطريقي المحض .

هذا كله في بيان حال الامارات والطرق وبيان قيامها مقام أي من أقسام  
القطع .

﴿وأما الاصول﴾ العملية الاربعة الاستصحاب والبراهة والتخيير والاحتياط

فهل تقوم مقام القطع أم لا ؟

وعلى تقدير قيامها فهل تقوم مقام القطع الطريقي فقط - كالامارات - أم مقام  
مطلق القطع ؟ ﴿فلامعنى لقيامها مقامه﴾ أي مقام القطع ﴿ب﴾ سبب ﴿أدلتها

أيضاً غير الاستصحاب لوضوح ان المراد من قيام المقام ترتيب ماله من الاثار والاحكام من تنجز التكليف وغيره كما مرت اليه الاشارة، وهي ليست الا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً.

أيضاً ﴿ كما لا تقوم الامارات والطرق مقام القطع الموضوعي ﴾ غير الاستصحاب ﴿ فانه يقوم مقام القطع الطريقي المحض كسائر الامارات ، و انما قلنا بعدم قيام الاصول مقام القطع مطلقاً ﴾ لوضوح ان المراد من قيام المقام ﴿ أى قيام الشيء مقام القطع ﴾ ترتيب ماله ﴿ أى للقطع ﴾ من الاثار والاحكام من تنجز التكليف وغيره ﴿ على ذلك الشيء القائم مقام القطع ﴾ كما مرت اليه الاشارة ﴿ فمعنى قيام الامارة انها طريق الى الواقع .

كما ان القطع طريق ﴿ و ﴾ البراءة والتخيير والاحتياط ليست طرقاً أصلاً ولا كاشفية لها ناقصاً حتى تقوم مقام الكاشف الحقيقي، اذ ﴿ هي ليست الا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً ﴾ .

وبعبارة أوضح : ان الامارات والطرق كواشف جعلية عن الواقع، ولذا تقوم مقام الطريق الواقعي المنجمل بنفسه - أى العلم - بخلاف الاصول فانها لا طريقية لها، بل أحكام عملية للجاهل بالواقع يعمل على طبقها حين اليأس عن وصول يده الى الواقع علماً أو علمياً ، فلو شك في مائع أنه حرام أم لا قالت البراءة العقلية والشرعية ان مرتكبه معذور ولا تعين البراءة انه خمر أم ليس بخمر، بخلاف خبر الواحد فانه يقول انه خمر أو ليس بخمر ، والاستصحاب مثل الامارات لكشفه عن الواقع ناقصاً، ولذا يقوم مقام القطع اذ ينزل الشك في البقاء منزلة التعين بالبقاء في ترتيب ماله من الاثار ، فهو واسطة بين الاصول والامارات .

لا يقال : ان الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان .

فانه يقال : اما الاحتياط العقلي فليس الا نفس حكم العقل بتنجز التكليف وصحة العقوبة على مخالفته لاشيء يقوم مقامه في هذا الحكم .

ولذا يعبر عنه بعرض الاصول وفرش الامارات فيقدم على الاصول ويؤخر عن الامارات .

❖ لا يقال : ان الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه ❖ أى مقام القطع ❖ في تنجز التكليف ❖ به ❖ لو كان ❖ تكليف في الواقع ، فالاحتياط يقوم مقام القطع الطريقي ، اذ كما ان العلم بالواقع موجب لتنجزه فيستحق الثواب على فعله والعقاب على تركه كذلك في الموارد التي يجب الاحتياط بترتب عليه آثار الواقع من تنجز التكليف به ، ويترتب الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته ، فيكون حال الاحتياط حال الامارات والطرق .

❖ فانه يقال ❖ : وجوب الاحتياط اما بحكم العقل كاطراف الشبهة ، واما بحكم الشرع كالشبهة البدوية التحريمية - على مذاق الاخباريين - ولا يقوم شيء منهما مقام العلم ❖ اما الاحتياط العقلي ❖ اعني حكم العقل بلزوم الاحتياط ❖ فليس الا نفس حكم العقل بتنجز التكليف وصحة العقوبة على مخالفته ❖ أي مخالفة التكليف ، فلا يكون قائماً مقام القطع ، اذ معنى القيام مقام القطع انه كما يكون القطع منجزاً للتكليف موجباً للثواب والعقاب كذلك هذا القائم مقامه ، والاحتياط العقلي هو عين حكم العقل بحسن العقاب على تقدير المخالفة ❖ لاشيء يقوم مقامه ❖ أى مقام القطع ❖ في هذا الحكم ❖ أي الحكم بصحة العقوبة .

وأما النقلى فالزام الشارع به - وان كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع - الا انه لانقول به فى الشبهة البدوية

وبعارة أوضح : ان القطع شيء واثره - وهو التنجز وصحة العقاب - شيء آخر، وكذلك الحال فى الامارة فخير العادل شيء واثره شيء آخر، فمعنى قيام خير العادل مقام القطع انه يترتب على خير العادل ما يترتب على القطع - من تنجز التكليف وصحة العقاب - والاحتياط العقلى ليس كذلك ، اذ هو عبارة عن الاثر فقط - اعنى صحة العقاب بحكم العقل - فليس هناك شيء هو الاحتياط وشيء هو الاثر حتى يقال : نزل الاحتياط منزلة القطع فى انه كما يترتب الاثر على القطع يترتب الاثر على الاحتياط .

نعم لو كان وجوب الاحتياط عقلا شيئاً غير التنجز وصحة العقوبة بأن كانا من آثاره لصح القول بالتنزيل المذكور ، ولكنه ليس كذلك .

﴿واما﴾ الاحتياط ﴿النقلى﴾ وهو حكم الشارع بوجوب الاحتياط ، فهو وان كان يصح تنزيله منزلة القطع - لو كان لنا احتياط شرعى - اذ حكم الشارع بوجوب الاحتياط يكشف عن فعلية التكليف بالواقع فيترتب عليه التنجز وصحة العقوبة، فهنا شيئان؛ الواقع المكشوف بالاحتياط واثره كما ان فى القطع شيئان الواقع المكشوف بالقطع واثره .

والحاصل: انه لو كان احتياط شرعى لتمام مقام القطع فى كشف الواقع وترتب اثره عليه ﴿فالزام الشارع به﴾ أى بالاحتياط ﴿وان كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع﴾ الذى هو موجب للتنجز وصحة العقوبة على المخالفة ﴿الا انه﴾ لا احتياط شرعى لنا اصلا، اذ ﴿لانقول به فى الشبهة البدوية﴾ خلافا

ولا يكون بنقلى فى المقرونة بالعلم الاجمالى - فافهم .

ثم لا يخفى ان دليل الاستصحاب أيضاً لا يفى بقيامه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع مطلقاً، وان مثل « لاتنقض اليقين » لا بد من أن يكون مسوقاً اما بلحاظ المتيقن أو بلحاظ نفس اليقين

للاخبارى ﴿ ولا يكون بنقلى فى المقرونة بالعلم الاجمالى ﴾ اذ ثبت بحكم العقل وماورد من الشارع انما هو ارشاد الى حكم العقل فالاحتياط الواجب ليس بشرعى والاحتياط الشرعى ليس بواجب ﴿ فافهم ﴾ يمكن ان يكون اشارة الى ان توهم قيام الاحتياط مقام القطع - كما ذكره المستشكل بقوله « لا يقال » - غير مختص بالاحتياط، بل البراءة ايضاً تقوم مقام القطع، فانها تنفى التكليف، والاحتياط يثبت، وكذلك التخيير فانه قائم مقام القطع بالتخيير .

والحاصل : انه على موجب هذا التوهم لا اختصاص للاشكال بالاحتياط ، بل يمكن توهم قيام كل منها مقام القطع، منتهاه ان البراءة قائمة مقام القطع بعدم التكليف، والاحتياط قائم مقام القطع بالتكليف، والتخيير قائم مقام القطع بالتخيير - فندبر .

﴿ ثم لا يخفى ان دليل الاستصحاب ايضاً ﴾ المنزل للشك منزلة القطع ﴿ لا يفى بقيامه ﴾ أي الاستصحاب ﴿ مقام القطع المأخوذ فى الموضوع مطلقاً ﴾ صفتياً ام طريقياً جزءاً ام كلاً، بل انما ينزل الاستصحاب منزلة القطع الطريقى المحض ﴿ وان مثل لاتنقض اليقين ﴾ بالشك ﴿ لا بد من ان يكون مسوقاً اما بلحاظ المتيقن ﴾ فيكون استصحاب وجوب الصلاة - في مثال اذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصديق - موجبا للاتبان بالصلاة فقط ولا يكون موجبا للتصدق ﴿ أو بلحاظ نفس اليقين ﴾ حتى يكون معنى « لاتنقض » وجوب ترتيب آثار اليقين لا المتيقن،

## وما ذكرنا فى الحاشية فى وجه تصحيح لحاظ واحد فى التنزيل منزلة الواقع

فىكون استصحاب وجوب الصلاة موجبا للتصدق فقط لاللتيان بالصلاة ، وانما نقول بلزوم كون التنزيل بأحد للمحافظين لما تقدم من استحالة الجمع بينهما فى لحاظ واحد ، وانما نقول بالاول دون الثانى لظهور كون التنزيل بلحاظ الطريقة والكاشفة لا الموضوعية - كما سبق بيانه .

ثم ان المصنف « قده » فى حاشيته على الرسائل بين وجهاً لتصحيح تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل الامارة منزلة القطع بتنزيل واحد، وكذلك بالنسبة الى تنزيل الاستصحاب منزلتها حتى ان يكون خبر العادل بوجوب الصلاة أو استصحاب وجوبها موجبا لترتيب آثار الواقع وهو وجوب الايتان بالصلاة واثار القطع وهو وجوب التصديق .

وحاصل ذلك الوجه : ان الدليل لونزل مؤدى الامارة أو الاستصحاب منزلة الواقع فقد دل بالالتزام العرفى على تنزيل القطع بهذا الواقع الجعلى منزلة القطع بالواقع الحقيقي ، فىكون دليل التنزيل دالا بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبالالتزام على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع ، فاذا قام خبر الواحد او الاستصحاب على وجوب الصلاة حصل القطع بالواقع التنزيلي فيلزم ترتيب آثار القطع بوجوب الصلاة، وفى صورة القطع واقع حقيقي وقطع بالواقع الحقيقي ، وفى صورة قيام الامارة واقع تنزيلي - قائم مقام الواقع الحقيقي - وقطع بالواقع التنزيلي - قائم مقام القطع بالواقع الحقيقي - .

والى هذا أشار بقوله : ﴿ وما ذكرنا فى الحاشية ﴾ على الرسائل ﴿ فى وجه تصحيح لحاظ واحد فى التنزيل ﴾ للامارة والطريق والاستصحاب ﴿ منزلة الواقع

والقطع وان دليل الاعتبار انما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع وانما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما ، وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة لا يخلو من تكلف بل تعسف فانه

والقطع ﴿ حتى يترتب عليها آثار الواقع وآثار القطع ﴾ (و) ذلك بيان ﴿ ان دليل الاعتبار ﴾ الذي يعتبر الامارة ونحوها ﴿ انما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع ﴾ وهذا التنزيل بالدلالة المطابقة ﴿ وانما كان تنزيل القطع ﴾ بالواقع التنزيلي ﴿ فيما له ﴾ أي للقطع ﴿ دخل في الموضوع ﴾ كمثل التصديق ﴿ بالملازمة ﴾ خبر « وانما كان »، فيكون هذا التنزيل بالدلالة الالتزامية للملازمة ﴿ بين تنزيلهما ﴾ أي المستصحب والمؤدى ﴿ (و) بين ﴾ تنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبداً ﴿ أي القطع بالواقع التنزيلي ﴾ منزلة القطع بالواقع حقيقة ﴿ أي الواقع الحقيقي والحاصل انه اذا كان المؤدى نازلا منزلة الواقع فالقطع بهذا المؤدى يكون نازلا منزلة القطع بالواقع فيصح التنزيلان بتنزيل واحد ﴾ لا يخلو من تكلف بل تعسف ﴿ خبر قوله « وما ذكرناه في الحاشية » .

ثم ان وجه التكلف هو عدم الملازمة العرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبين تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع ، ووجه التعسف هو لزوم الدور الذي أشار اليه بقوله : ﴿ فانه ﴾ اذا كان الموضوع مركباً من جزئين بحيث كان الاثر مترتباً على هذا الموضوع المركب كالماء الكبر الذي هو موضوع للتطهير ، فان احرز الجزآن بالوجدان فلاشكال ، وان احرز أحدهما بالوجدان والجزء الاخر بالدليل - كما او علم بمائية هذا الماء وشك في كبريته فأجرى استصحاب الكبرية أو قامت البينة عليها - فلاشكال أيضاً ، أما لو شك في كلا

الجزئين ففيه تفصيل، وهو انه اذا كان كل من الجزئين محرراً بتنزيل في عرض تنزيل الجزء الاخر اما لشمول دليل واحد لكليهما كما في شمول لاتنقض للمشكوك المائية والكرية، أو بدليلين كما لو قامت البينة على المائية والاستصحاب على الكرية فلا اشكال، وأما اذا كان التنزيلان طوليين بأن كان تنزيل أحد الجزئين مستلزماً لتنزيل الجزء الاخر فلا يصح التنزيل، للزومه الدور حيثثذ في مقام دلالة الدليل، فان اجراء الاصل أو الامارة - لاحراز الجزء الاول - متوقف على كون هذا الجزء ذا أثر لما تبين في موضعه من عدم اجرائهما فيما لا أثر له، وكون هذا الجزء ذا أثر يتوقف على وجود الجزء الاخر، اذ مالم يجتمع الجزئان لم يتحقق المركب الذي هو ذو أثر، ووجود الجزء الاخر متوقف على اجراء الاصل أو الامارة - لفرض ان الجزء الثاني يثبت بالجزء الاول المفاد للاصل والامارة للملازمة بينهما - وهو دور ظاهر .

مثلا : اذا كان الاثر لمقطوع الخمرية فاستصحاب الخمرية متوقف على كونه ذا أثر، وكونه ذا أثر متوقف على ثبوت الجزء الاخر الذي هو القطع بالخمير التعبدي، وثبوت القطع بالخمير التعبدي موقوف على اجراء الاستصحاب في الخمر، فاجراء الاستصحاب في الخمر موقوف على اجراء الاستصحاب في الخمر بالواسطة، فهو دور مضمر .

وبهذا تبين ان الموضوع المركب أو المقيد على أربعة أنحاء :

الاول : ماحرز الجزئان أو المشروط والشرط بالوجدان .

الثاني : ماحرزا بالتعبد لكن كان التعبد يكل في عرض التعبد بالآخر .

الثالث : ماحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد، ولا اشكال في هذه الثلاثة .

الرابع : ماحرزا بالتعبد ولكن كان التعبد بأحدهما في عرض التعبد

لايكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره الا فيما كان جزؤه الاخر أو ذاته محرزاً بالوجدان أو تنزيله في عرضه ، فلايكاد يكون دليل الامارة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع مالم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الاخر فيما لم يكن محرزاً حقيقة ، وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة كما فيما نحن

بالاخر، وهذا مستلزم للدور . ومانحن فيه من تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع من قبيل القسم الرابع، فلا يعقل هذا النحو من التنزيل .

والى هذا أشار بقوله : فانه ﴿ لايكاد يصح تنزيل جزء الموضوع ﴾ فيما كان مركباً ﴿ أو قيده ﴾ فيما كان مقيداً ﴿ بما هو كذلك ﴾ أي بما هو جزء الموضوع أو قيده ، مقابل مالمال كان لهذا القيد أو الجزء أثر مستقل آخر غير المرتب عليه بما هو جزء أو قيد ﴿ بلحاظ أثره ﴾ متعلق بقوله « لايكاد يصح تنزيل » ﴿ الا فيما كان جزؤه الاخر ﴾ فيما كان مركباً ﴿ أو ذاته ﴾ فيما كان مقيداً ﴿ محرزاً بالوجدان ﴾ كما تقدم في القسم الثالث ﴿ أو ﴾ كان ﴿ تنزيله ﴾ أي تنزيل الجزء الاخر ﴿ في عرضه ﴾ أي في عرض تنزيل الجزء الاول - كما تقدم في القسم الثاني - . وأما القسم الاول ففي كمال الوضوح ، وأما القسم الرابع ﴿ فلا ﴾ يعقل ، اذ لا ﴿ يكاد يكون دليل الامارة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ﴾ أو ذاته ، فانه ﴿ مالم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الاخر ﴾ أو قيده في عرض هذا التنزيل ﴿ فيما لم يكن ﴾ ذلك الجزء الاخر أو القيد ﴿ محرزاً حقيقة ﴾ بالوجدان ﴿ وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما ﴾ معاً ﴿ بالمطابقة كما فيما نحن

فيه على ما عرفت لم يكن دليل الامارة دليلا عليه أصلا ، فان دلالة  
على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة  
ولادلالة له كذلك الا بعد دلالة على تنزيل المؤدى ،

فيه ﴿ مما كان الموضوع للحكم هو القطع بالشيء ﴾ على ما عرفت ، لم يكن  
دليل الامارة دليلا عليه ﴿ أي على تنزيل الجزء الاول ﴾ (أصلا) .

والحاصل : ان دليل الامارة والاستصحاب لا يكون دليلا على تنزيل جزء  
الموضوع وذاته اذا لم يكن هناك أحد هذه الثلاثة : الاول دليل آخر على تنزيل  
الجزء الثاني أو القيد منزلة الواقع ، الثاني احراز الجزء الثاني أو القيد بالوجدان ،  
الثالث شمول دليل التنزيل لكلا الجزئين أو المقيد والقيد في عرض واحد .

أقول : من المظنون عدم استقامة العبارة ، اذ قوله « لم يكن دليل الامارة  
دليلا عليه » لا يرتبط بما قبله اعراباً ، فيحتمل سقوط كلمة « فانه » قبل قوله « ما  
لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الاخر » كما زدناها في الشرح .

وكيف كان ، فانما قلنا بعدم صحة القسم الرابع لاستنازاه الدور ﴿ فان  
دلالة ﴾ أي دلالة دليل الامارة أو الاصل ﴿ على تنزيل المؤدى ﴾ منزلة الواقع  
- كتنازل الخمر المستصحب منزلة الخمر الواقعي - ﴿ تتوقف على دلالة ﴾ أي  
دليل الامارة أو الاصل ﴿ على تنزيل القطع ﴾ بالمؤدى منزلة القطع بالواقع ، بأن  
ينزل القطع بالخمر المستصحب منزلة القطع بالخمر الواقعي ﴿ بالملازمة ﴾ بين  
تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبين تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع والجار  
متعلق بقوله « على دلالة » ﴿ ولادلالة له ﴾ أي لدليل التنزيل ﴿ كذلك ﴾ أي على  
تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع ﴿ الا بعد دلالة على تنزيل المؤدى ﴾

فان الملازمة انما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى فتأمل جيداً فانه لا يخلو عن دقة .

ثم لا يذهب عليك ان هذا لو تم لعم ولا اختصاص له بما اذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف .

منزلة الواقع ﴿فان الملازمة انما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع﴾ هذا تعليل لقوله « ولادلالة له كذلك الا بعد » الخ .

وحاصله : انه لولا تنزيل المؤدى منزلة الواقع لم يكن معنى لتنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع .

وفي بعض النسخ مكان « فان الملازمة » هذه العبارة : فان الملازمة انما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي والقطع بالموضوع الحقيقي ، وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التبعدي أولاً بدليل الامارة لاقطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع - انتهى . ﴿كما لا يخفى فتأمل جيداً فانه لا يخلو عن دقة﴾ فان تنزيل القطع بالخير التبعدي منزلة القطع بالخير الحقيقي يتوقف على تنزيل الخير المستصحب منزلة الخير الواقعي .

﴿ثم لا يذهب عليك ان هذا﴾ التوجيه الذي ذكرناه في الحاشية لتصحيح تنزيل الخير الواحد مثلاً منزلة القطع الطريقي الموضوعي ﴿لو تم لعم﴾ جميع أقسام القطع الموضوعي ﴿ولا اختصاص له﴾ أي اهذا التوجيه ﴿بما اذا كان القطع﴾ الموضوعي ﴿مأخوذاً على نحو الكشف﴾ بل يشمل المأخوذ على

(الامر الرابع) لا يكاد 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 اخرى منه

نحو الصفتية .

﴿ الامر الرابع ﴾ في بيان القطع والظن الدخيلين في الموضوع ﴿ لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم ﴾ كأن يقول : اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة وجب عليك اقامتها - بحيث يكون لوجوب المأخوذ متعلقاً للقطع وحكماً له واحداً - ﴿ للزوم الدور ﴾ اذ القطع بالوجوب متوقف على الوجوب ، فلو توقف الوجوب على القطع دار .

﴿ و ﴾ كذا ﴿ لا ﴾ يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع ﴿ مثله ﴾ أي مثل ذلك الحكم ، كأن يقول « اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة وجب عليك اقامتها بوجوب مثل ذلك الوجوب » بحيث يكون الوجوب المأخوذ متعلقاً للقطع مماثلاً للوجوب المجهول حكماً له ﴿ للزوم اجتماع المثليين ﴾ في موضوع واحد لانه يستلزم أن تكون صلاة الجمعة واجبة بوجوبين : وجوب قبل تعلق القطع ، ووجوب بعد تعلقه .

﴿ و ﴾ كذا ﴿ لا ﴾ يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع ﴿ ضده ﴾ أي ضد ذلك الحكم ، كأن يقول « اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة حرم عليك اقامتها » ﴿ للزوم اجتماع الضدين ﴾ فيلزم أن تكون صلاة الجمعة واجبة ومحرمة . ﴿ نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة اخرى منه ﴾ أي من ذلك الحكم ، بأن يكون القطع بالمرتبة السابقة موجباً لفعالية الحكم ، كأن يقول

أو مثله أو ضده، وأما الظن بالحكم فهو - وان كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون - الا انه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة

« اذا قطعت بالوجوب الانشائي للجمعة وجب عليك » ﴿ أو مثله ﴾ كأن يقول « اذا قطعت بالوجوب الانشائي وجب عليك فعلا » والفرق بينه وبين سابقه أن في الاول يصير نفس الوجوب الانشائي فعلياً ، بخلاف هذا فان الوجوب الفعلي غير الوجوب الانشائي ﴿ أو ضده ﴾ كأن يقول « اذا قطعت بالوجوب الانشائي حرم عليك » .

قال العلامة القمي « ره » : لا يخفى عليك ان هذا وان لم يستلزم اجتماع الحكمين في المرتبة المتأخرة - أي المرتبة الفعلية - الا انه يلزم ذلك اجتماع الحكمين في تلك المرتبة التي تعلق بها القطع ، اذ الحكم الواصل الى المرتبة الفعلية لا بد أن يترقى من تلك المرتبة ، فاجتماعهما في تلك المرتبة اجتماع للمثلين أو الضدين - انتهى .

﴿ وأما الظن بالحكم فهو - وان كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون - ﴾ فلا يصح أن يقال : اذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة وجبت عليك بذاك الوجوب المظنون ، وذلك لاستلزامه الدور بالتقريب الذي ذكرناه في القطع .

اذ الوجوب الواحد لا يمكن أن يكون متعلقاً للظن وحكماً له ﴿ الا انه لما كان معه ﴾ أي مع الظن بالحكم ﴿ مرتبة الحكم الظاهري محفوظة ﴾ بحيث يمكن جعل الحكم الظاهري في حال الظن بالحكم الواقعي بخلاف القطع بالحكم الواقعي فانه اذا قطع بالحكم الواقعي لم يعقل جعل الحكم الظاهري على خلافه

كان جعل حكم آخر في مورده مثل الحكم المظنون أو ضده بمكان من الامكان .

ان قلت : ان كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً - بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي - لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده

﴿ كان جعل حكم آخر في مورده ﴾ أي مورد الظن بالحكم الواقعي ، سواء كان الحكم المجعول ﴿ مثل الحكم المظنون ﴾ كأن يقال : اذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة وجبت عليك بوجوب مماثل للوجوب المظنون ﴿ أو ضده ﴾ كأن يقال : اذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة حرمت عليك ﴿ بمكان من الامكان ﴾ ولا يلزم اجتماع المثليين أو الضدين ، لان الحكم المتعلق للظن في مرتبة الواقع والحكم المأخوذ في موضوعه الظن في مرتبة الظاهر ، واجتماع الضدين والمثليين انما يمتنع في موضوع واحد كما لا يخفى .

﴿ ان قلت ﴾ : ما ذكرتم من امكان أخذ الظن بالحكم في موضوع حكم مثله أو ضده انما يصح اذا كان الظن المأخوذ في الموضوع متعلقاً بغير ما يتعلق به الحكم المرتب على الظن ، كأن يكون الظن بالحكم الواقعي مأخوذاً في موضوع حكم فعلي مماثل للحكم المظنون أو مضاد له ، كأن يقال : اذا ظننت بالوجوب الواقعي وجب عليك فعلاً أو حرم عليك فعلاً .

والحاصل : ان ذلك جائز مع اختلاف المرتبة ، أما مع اتحاد المرتبة فلا فـ  
﴿ ان كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً ﴾ كالحكم المرتب على الظن ﴿ بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي ﴾ فـ ﴿ لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده ﴾ فلا يمكن أن يقال : اذا ظننت بالوجوب الفعلي لصلاة الجمعة

لاستازامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين، وانما يصح أخذه في موضوع حكم آخر كما في القطع طابق النعل بالنعل .  
قلت :

فهي عليك واجبة أو محرمة فعلاً **﴿لاستازامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين﴾** فان المكلف يظن حيثئذ أن المولى حكم بحكمين فعليين - مثلين أو ضدين - في موضوع واحد ، والظن باجتماع المثلين أو الضدين كالقطع باجتماعهما في لزوم أن يكون المولى عابثاً أو مناقضاً في نظر العبد، بل قد تقرر في موضعه أن احتمال اجتماع الضدين أو المثلين كالقطع بذلك في الاستحالة، فلا يصح للمولى أن يفعل هذا الفعل **﴿وانما يصح أخذه﴾** أي أخذ الظن بالحكم **﴿في موضوع حكم آخر﴾** كأن يقول: اذا ظننت بوجود الجمعة فعلا وجب عليك التصديق أو حرم عليك ذلك **﴿كما في القطع طابق النعل بالنعل﴾** والقذة بالقذة .

**﴿قلت﴾** : للحكم الفعلي مرتبان: الاول الفعلي غير التام، والثانية الفعلي التام فالظن كالقطع بالنسبة الى الفعلي التام فكما لا يمكن أخذ القطع بالحكم الفعلي في موضوع مثله أو ضده كذلك لا يمكن أخذ الظن بالحكم الفعلي التام في موضوع مثله أو ضده، وأما الفعلي غير التام فيمكن أخذ الظن به في موضوع الحكم الفعلي مثله أو ضده بيان ذلك: ان الحكم الفعلي عبارة عما يصدق معه هذه القضية - أعني ما لعلم لتنجز ولا يذب على موافقته وعوقب على مخالفته - ثم ان الفعلي بهذا المعنى ينقسم الى قسمين :

«الاول» ماتكون المصلحة فيه قوية جداً بحيث يزبح المولى علل المكلف، بأن يرفع جميع الموانع الحاصلة فينبه المكلف ويوجب عليه الاحتياط تحفظاً على الواقع ، كالشبهة البدوية في الدماء والفروج مثلاً ، وهذا يسمى بالفعلي

يمكن أن يكون الحكم فعلياً ، بمعنى انه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة ومع ذلك لا يجب على الحاكم دفع

التام .

«الثاني» ما لا تكون المصلحة فيه كذلك فلا يرفع المولى العذر ولا يوجب الاحتياط، بل تقتضي المصلحة بجعل أصل أو أمانة يؤديان اليه تارة والى ضده أخرى، كالشبهة البدوية في سائر الاشياء مثلاً، وهذا يسمى بالفعل غير التام ، وليس بالنسبة الى هذا القسم من الحكم ارادة وكرهية فعلية من المولى حتى يلزم اجتماع الضدين أو المثلين، وليس كالانشائي الصرف حتى لا ينجز حتى بعد تعلق العلم بل هو واسطة بين الانشائي المحض وبين الفعلي التام .

اذا عرفت هذا قلنا: الظن بالفعلي التام لا يمكن أن يؤخذ موضوعاً احكم مثله أو ضده - كما ذكر في الايراد - لان تعلق الارادة والكرهية بهذا الفعلي ينافي تعلق ارادة أو كراهة أخرى به، ولو كان تعلق الارادتين أو ارادة وكرهية في نظر المكلف لظنه بالفعل التامة، اذ كما يمتنع اجتماعهما واقعاً يمتنع ظناً - كما تقدم - وأما الظن بالحكم الفعلي غير التام فيمكن أن يؤخذ في موضوع مثله أو ضده كما أشار اليه بقوله: ﴿ يمكن أن يكون الحكم فعلياً ، بمعنى أنه لو تعلق به القطع - على ما هو عليه من الحال ﴾ الذي ليس بحيث يجب على المولى رفع عذر المكلف برفع جهله أو ايجاب الاحتياط عليه تحفظاً على الواقع ﴿ لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة ﴾ وعلى موافقته المثوبة ﴿ ومع ذلك ﴾ الذي ذكر من أنه لو تعلق به العلم لتنجز ﴿ لا يجب على ﴾ المولى ﴿ الحاكم ﴾ بهذا الحكم الفعلي ﴿ دفع

عذر المكلف برفع جهله لو أمكن أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن، بل يجوز جعل أصل أو امارة مؤدية اليه تارة والى ضده اخرى ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى فانهم. ان قلت : كيف يمكن ذلك وهل هو الا انه يكون مستلزماً لاجتماع المثلين أو الضدين ؟

عذر المكلف برفع جهله لو أمكن ﴿ رفع جهله ﴾ أو بجعل لزوم الاحتياط عليه ﴿ تحفظاً على الواقع ﴾ فيما أمكن ﴿ الاحتياط ، كغير مورد دوران الامر بين المحذورين ﴾ بل يجوز ﴿ مع عدم رفع عذره وعدم جعل الاحتياط عليه ﴾ جعل أصل أو امارة مؤدية اليه ﴿ الى ذلك الفعلي ﴾ تارة والى ضده أخرى ﴿ ووجه الترقى انه قد يكله المولى الى الاصول العقلية بلاتصرف جديد، وهذا أهون من جعل الاصل كما لا يخفى .

وكيف كان فلا يلزم اجتماع الضدين أو المثلين فيما لو جعل الظن بالحكم الفعلي غير التام موضوعاً لحكم فعلي مماثلاً أو مضاداً.

﴿ ولا يكاد يمكن مع القطع به ﴾ أي بالحكم الفعلي ﴿ جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى ﴾ اذ ليس مع العلم مرتبة الحكم الظاهري محفوظاً ، فيلزم من جعل الحكم مع قطع العبد أن يكون المولى قد عرض نفسه بكونه عابثاً أو مناقضاً في نظر العبد، وأن لم يكن في الواقع كذلك لكون قطع العبد جهلاً مراً كلاً ﴿ فانهم ﴾ .

﴿ ان قلت : كيف يمكن ذلك ﴾ الذي ذكرتم من صحة جعل امارة أو أصل في مورد الحكم الفعلي ﴿ وهل هو ﴾ الجعل ﴿ الا أنه يكون مستلزماً لاجتماع ﴾ الحكمين الفعليين ﴿ المثلين ﴾ في مورد الموافقة ﴿ أو الضدين ﴾ في مورد

قلت : لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى ،  
 أى لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز مع حكم آخر فعلي فى مورده  
 بمقتضى الاصل أو الامارة أو دليل أخذ فى موضوعه الظن بالحكم  
 بالخصوص به على ما سيأتى من التحقيق فى التوفيق بين الحكم  
 الظاهري والواقعي .

(الامر الخامس) هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته

عملاً يقتضى موافقته

المخالفة .

﴿قلت﴾ : لا يجتمع الحكمان الفعليان مماثلاً أو مضاداً اذا كانا تامين ، ولكن  
 ﴿لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى﴾ الذي تقدم انه غير تام  
 ﴿أى لو قطع به من باب الاتفاق﴾ بدون عناية من المولى لرفع جهل المكلف  
 أو ايجاب الاحتياط عليه ﴿لتنجز مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الاصل  
 أو الامارة﴾ لعدم استلزامه اجتماع ارادتين أو ارادة وكراهة ، فان الفعلي غير  
 التام بمقتضى الواقع لا ينافي الفعلي التام بمقتضى الامارة والاصل ﴿أو﴾ بمقتضى  
 ﴿دليل أخذ فى موضوعه الظن بالحكم بالخصوص به﴾ أى بهذا الحكم .  
 والحاصل : ان الحكم الفعلي غير التام لا ينافي حكم الاصل ولا حكماً أخذ  
 فى موضوعه الظن بالحكم الواقعي الفعلي غير التام ﴿على ما سيأتى من التحقيق  
 فى التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي﴾ انشاء الله تعالى .

﴿الامر الخامس﴾ فى أن العلم بالتكليف هل يقتضى الموافقة للالتزامية أم  
 لا ؟ ﴿هل تنجز التكليف بالقطع﴾ أو بغيره من الامارات والاصول المعتبرة  
 ﴿كما يقتضى موافقته عملاً﴾ بأن يأتي بالواجب ويترك المحرم ﴿يقتضى موافقته

التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً كما هو اللازم في الاصول الدينية والامور الاعتقادية، بحيث كان له امثالان وطاعتان :

احدهما : بحسب القلب والجنان ، والاخرى بحسب العمل بالاركان فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولومع الموافقة عملاً أولاً يقتضى فلا يستحق العقوبة عليه .

بل انما يستحقها على المخالفة العملية، الحق هو الثاني لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة والعصيان بذلك واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لامر سيده

التزاماً ﴿ بأن يعقد قلبه على أن الشيء الفلاني واجب والشيء الفلاني محرم ﴾ والتسليم له اعتقاداً وانقياداً كما هو ﴿ أي الانقياد وعقد القلب ﴾ اللازم في الاصول الدينية والامور الاعتقادية بحيث كان له ﴿ أي للحكم المقطوع به ﴾ امثالان وطاعتان : احدهما بحسب القلب والجنان، والاخرى بحسب العمل بالاركان وكذلك معصبتان ومخالفتان بحيث ينفك كل منهما عن الاخرى ﴿ فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ﴾ كان بنى عدم حرمة الخمر ﴿ ولومع الموافقة عملاً ﴾ بأن لم يشرب وبالعكس ، بأن بنى على الحرمة ولكن شربها ﴿ أولاً يقتضى ﴾ تنجز التكليف الموافقة الالتزامية ﴿ فلا يستحق العقوبة عليه ﴾ أي على عدم الموافقة .

﴿ بل انما يستحقها على المخالفة العمالية ﴾ وكذا لا يستحق المثوبة على الالتزام بل على الاطاعة فقط ﴿ الحق هو الثاني لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة والعصيان بذلك ﴾ الثاني الذي كان عبارة عن عدم وجوب الموافقة الالتزامية ﴿ و ﴾ ذلك لـ ﴿ استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لامر سيده

الا المثوبة دون العقوبة ولولم يكن متسماً وملتزماً به ومعتقداً  
ومقادراً له، وان كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده  
لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه  
والانقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لامره ونهيه  
التزاماً مع موافقته عملاً كما لا يخفى،

الا المثوبة دون العقوبة، ولولم يكن ﴿عقد قلبه على ذلك فلم يكن﴾ متسماً  
وملتزماً ﴿قلبا﴾ به ومعتقداً ومقادراً ﴿جاناً﴾ له، وان كان ذلك ﴿أي عدم التسليم  
والانقياد قلباً﴾ يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده ﴿المطلع على قلبه  
لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد  
لها﴾ قلباً .

﴿وهذا﴾ الذي ذكر من ايجابه التنقيص وانحطاط الدرجة ﴿غير استحقاق  
العقوبة على مخالفته﴾ الذي هو محل البحث الان ﴿لامره أو نهيه التزاماً مع  
موافقته عملاً كما لا يخفى﴾ .

ولكن الانصاف لزوم الالتزام شرعاً للايات والروايات الكثيرة المشعرة  
أو المصرحة، منها قوله تعالى: « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر  
بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً »<sup>(١)</sup> فانها صريحة  
فى عدم ايمان من يجد فى نفسه حرجاً من قضاء الرسول ﷺ ولو كان يوافقه  
عملاً فكيف بمن لا يلتزم أصلاً به .

ومنها قوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا امنوا بالله ورسوله والكتاب الذي

نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل»<sup>(١)</sup> ومن المعلوم ان الايمان بالكتاب عبارة عن الالتزام بأحكامها أصولاً وفروعاً .

ومنها: ما عن أبي عبدالله عليه السلام انه تلا الآية الاولى فقال: لو ان قوماً عبدوا الله ووحده ثم قالوا لشيء صنعته رسول الله صلى الله عليه وآله لم صنع كذا وكذا أو وجدوا ذلك في أنفسهم كانوا بذلك مشركين، ثم تلا الآية ثانياً وقال : هو التسليم في الامور<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عن قول الله عزوجل: «ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً»<sup>(٣)</sup> قال: الصلاة عليه والتسليم له في كل شيء جاء به<sup>(٤)</sup>.

ومن المعلوم ان أحداً لو قال أنا لا ألتزم بأحكام النبي صلى الله عليه وآله ولكن أوافقهم عملاً لم يكن ممن يسلم له صلى الله عليه وآله .

ومنها: ما عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : «فلا وربك» الآية، قال: التسليم الرضا والقنوع بقضاء . . .<sup>(٥)</sup> الى غير ذلك من الاخبار المتواترة في هذه المضامين التي يجدها الطالب في باب ان حديثهم عليهم السلام صعب مستصعب في الجلد الاول من كتاب البحار، مضافاً الى ما قامت عليه الضرورة من وجوب الالتزام شرعاً بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله .

(١) النساء: ١٣٦ .

(٢) البحار ج١ ص١٣٣ - البرهان ج١ ص٣٩٠ .

(٣) الاحزاب: ٥٦ .

(٤) بحار الانوار ج٢ ص٢٠٤ .

(٥) البرهان ج١ ص٣٨٩ .

ثم لا يذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية 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 بوجود شيء أو حرمة للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً ، والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت

﴿ ثم لا يذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية ﴾ كما هو الحق عندنا ﴿ لو كان المكلف متمكناً منها تجب - ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملاً ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك ﴾ عملاً ﴿ أيضاً لامتناعهما ﴾ أى المخالفة العملية والموافقة العملية ﴿ كما اذا علم اجمالاً بوجود شيء أو حرمة ﴾ فانه لا يتمكن من الموافقة العملية القطعية لعدم امكان اجتماع التقيضين - أى كونه فاعلاً وتاركاً - ولا المخالفة العملية القطعية لعدم امكان ارتفاع التقيضين - أى كونه غير فاعل وغير تارك .

ولا يخفى ان فى العبارة تسامحاً، اذ لا يعقل المخالفة القطعية فى صورة دوران الامر بين المحذورين حتى يقال: يحرم أو لا يحرم، والمعنى انه لا يمكن الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية، نعم يمكن أن يكون المثال بالدوران للاول ويكون مثال الثاني هو اطراف الشبهة غير المحصورة على القول بجواز ارتكاب جميع الاطراف تدريجاً .. فتأمل .

والحاصل: انه لا تلازم بين الموافقتين العملية والالتزامية، فربما لا يمكن الموافقة العملية مع امكان الموافقة الالتزامية فنجب ﴿ للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً ، والانقياد له والاعتقاد به ﴾ اجمالاً ﴿ بما هو الواقع والثابت

وان لم يعلم انه الوجوب أو الحرمة .

وان أبيت الا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً ، فان محذور الالتزام بضد التكليف - عقلاً - ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة ، مع ضرورة أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكذب يقتضي الا الالتزام بنفسه عيناً لا الالتزام به أو بضده تخبيراً . ومن هنا

وان لم يعلم انه ﴿ أي الواقع ﴾ الوجوب أو الحرمة ﴿ معيناً .

﴿ وان ابيت الا عن لزوم الالتزام به ﴾ أي بالحكم ﴿ بخصوص عنوانه ﴾ حتى لا يكفسي الالتزام الاجمالي ﴿ لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة ﴾ وعليه فيقع التلازم بين العمل والالتزام، فحيث امكنت الموافقة العملية امكنت الالتزامية وبالعكس .

﴿ و ﴾ ان قلت: كما يكون الشخص اما فعلاً واما تاركاً فأبي مانع من أن يلتزم

اما بالفعل أو بالتارك .

قلت: لو لم يعلم ﴿ لما وجب عليه الالتزام بواحد ﴾ من الفعل والتارك ﴿ قطعاً ﴾ فان محذور الالتزام بضد التكليف - عقلاً - ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة ﴿ الا أن يقال: بأن الالتزام بأحدهما موافقة احتمالية وعدم الالتزام بهما مخالفة قطعية، والموافقة الاحتمالية أقرب عقلاً من المخالفة القطعية ﴾ مع ضرورة ان التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام ﴿ القلبي ﴾ لم يكذب يقتضي الا الالتزام بنفسه عيناً لا الالتزام به أو بضده تخبيراً ﴿ في ظرف الجهل .

﴿ ومن هنا ﴾ الذي ذكرنا من ان لزوم الالتزام - لو قيل به - انما يكون في

انقدح انه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول  
الحكمية أو الموضوعية فى اطراف العلم لو كانت جارية مع قطع  
النظر عنه ،

مورد يكون التكليف معلوماً ، لا ماذا كان التكليف مردداً ﴿ انقدح انه لا يكون  
من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول الحكمية ﴾ كأصل البراءة ﴿ أو  
الموضوعية ﴾ كأصل عدم تعلق النذر بالفعل فيما لوشك فى انه نذر فله أم لا  
﴿ فى أطراف العلم ﴾ الاجمالي ﴿ لو كانت ﴾ تلك الاصول ﴿ جارية مع قطع النظر  
عنه ﴾ أي عن لزوم الالتزام ﴿ فافهم ﴾ .

توضيح المقام: ان الشيخ قدس سره فرق بين الاصول الحكمية والاصول  
الموضوعية ، بناءً على لزوم الالتزام بالحكم بأن الاصول الحكمية لاتجرى  
فى أطراف العلم لان جريانها موجب للمخالفة العملية ، بخلاف الاصول  
الموضوعية فانها تجرى وتخرج مجراها عن تحت وجوب الالتزام ، فقال  
مالفظه :

ان الاصول فى الموضوعات حاكمة على أدلة التكليف، فان البناء على عدم  
تحريم المرأة لاجل البناء بحكم الاصل على عدم تعلق الحلف بترك وطئها ،  
فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطئ من حلف على ترك وطئها وكذا  
الحكم بعدم وجوب وطئها لاجل البناء على عدم الحلف على وطئها، فهي خارجة  
عن موضوع الحكم بوجوب وطئ من حلف على وطئها، وهذا بخلاف الشبهة  
الحكمية فان الاصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال، وليس مخرجاً  
لمجرهه عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع<sup>(١)</sup> انتهى .

كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه حيثنذ أيضاً الا على وجه دائر ، لان جريانها موقوف على عدم محذور فى عدم الالتزام اللازم من جريانها وهو موقوف

والمصنف «ره» أشار الى عدم الفرق، لان لزوم الالتزام لوقيل به فانما هو في مورد معلومية الحكم، أمام عدم معلوميته فلا يجب الالتزام. نعم لاتجرى الاصول في مورد العلم الاجمالي لمنافاتها للعلم، ولهذا قال «ره» لو كانت جارية مع قطع النظر عنه .

ثم أنه أشار الى اشكال ثان على الشيخ «ره» القائل بأن الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي فلا موضوع للزوم الالتزام، بقوله: ﴿ كما لا يدفع بها ﴾ أي بالاصول ﴿ محذور عدم الالتزام به ﴾ أي بالتكليف - لو كان الالتزام واجباً حتى في صورة عدم العلم بالتكليف معيناً - ﴿ بل الالتزام بخلافه ﴾ أي بخلاف التكليف، فان البناء على عدم وجوب الوطي وعدم حرمة عبارة أخرى عن الالتزام بخلاف التكليف لانه يهلم بأحدهما قطعاً ﴿ لوقيل بالمحذور فيه ﴾ أي في عدم الالتزام ﴿ حيثنذ ﴾ أي حين كان التكليف مردداً ﴿ أيضاً ﴾ كما قيل بالمحذور فيما كان التكليف معيناً ﴿ الا على وجه دائر ﴾ .

والحاصل: انه لو قلنا بلزوم الالتزام مطلقاً حتى فيما كان التكليف مردداً فاجراه الاصل في الاطراف لا يرفع حكم العقل بوجوب الالتزام - كما التزم به الشيخ «ره» - لانه لو كان جريان الاصل موجباً لرفع حكم العقل بلزوم الالتزام لزم الدور ﴿ لان جريانها ﴾ أي الاصول ﴿ موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم ﴾ صفة عدم الالتزام ﴿ من جريانها وهو ﴾ أي عدم المحذور ﴿ موقوف

على جريانها - حسب الفرض - .

اللهم الا أن يقال: ان استقلال العقل بالمحذور فيه انما يكون فيما اذا لم يكن هناك ترخيص فى الاقدام والافتحام فى الاطراف ، ومعها لامحذور فيه بل ولا فى الالتزام بحكم آخر ، الا ان الشأن

على جريانها - حسب الفرض - ﴿ لان المفروض أن جريان الاصل لمحذور عدم الالتزام .

توضيحه : ان الاصل انما يجري فى الاطراف اذا لم يكن فى عدم الالتزام محذور اذا لو كان فى عدم الالتزام محذور لم يجر الاصل لكونه لغواً حيثئذ ، فاذا أريد اثبات عدم المحذور فى عدم الالتزام بالاصل لزم الدور ، فالاصل يتوقف على عدم المحذور وعدم المحذور قد يتوقف على الاصل وهو دور صريح .

أقول: فى بعض النسخ هكذا « كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام » به .

﴿ اللهم الا أن يقال ﴾ فى بيان عدم استلزام جريان الاصل للدور : ﴿ أن استقلال العقل بالمحذور فيه ﴾ أى فى عدم الالتزام - سواء علم التكليف تفصيلاً أم اجمالاً - ﴿ انما يكون فيما اذا لم يكن هناك ترخيص فى الاقدام والافتحام فى الاطراف ومعها ﴾ أى مع وجود الترخيص ﴿ لامحذور فيه ﴾ أى فى عدم الالتزام ﴿ بل ولا ﴾ محذور ﴿ فى الالتزام بحكم آخر ﴾ فعلى بمقتضى الاصل مغاير للحكم الواقعى المعلوم اجمالاً ، فالعلم التفصيلى علة تامة للالتزام بحيث لا يجوز عدم الالتزام فى صورة العلم التفصيلى ، وأما العلم الاجمالي فليس الا مقتضياً ، فاذا حدث المانع بجريان الاصول فلا يلزم للالتزام ﴿ الا أن الشأن ﴾ أى

حينئذ في جواز جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي مع عدم ترتب أثر عملي عليها مع انها أحكام عملية كسائر الاحكام الفرعية، مضافاً الى عدم شمول أدلتها لاطرافه ، للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها ، كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه

الكلام ﴿حينئذ﴾ أي حين تردد الواقع ﴿في جواز جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي﴾ فوجوب الالتزام - وان لم يكن مانعاً من جريان الاصول- الا انها في نفسها لا تجري في أطراف العلم ﴿مع عدم ترتب أثر عملي عليها﴾ أي على الاصول الجارية في أطراف العلم ﴿مع﴾ ووضح ﴿انها أحكام عملية كسائر الاحكام الفرعية﴾ ووجه عدم ترتب الاثر واضح، اذ لا وجوب للالتزام في أطراف العلم- على ما اختاره المصنف «ره» - حتى يكون أثر الجريان عدم الالتزام، ولا يفيد الجريان شيئاً لان المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك، وهذا بخلاف الشبهة البدوية فان جريان الاصل موجب لنفي الاحتياط .

﴿مضافاً الى عدم شمول أدلتها﴾ أي أدلة الاصول ﴿لاطرافه﴾ أي أطراف العلم الاجمالي ﴿للزوم التناقض في مدلولها﴾ أي مدلول الأدلة ﴿على تقدير شمولها كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه﴾ بتقريب أنه لو شمل مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بيمينه»<sup>(١)</sup> الاطراف العلم، بأن كان كل واحد من المشبهين داخلاً في صدر الرواية لكونه مشكوك الحرمة لزم أن يكون حلالاً للشك في حرمة وحرماً للعلم الاجمالي بالحرمة فيشملة الذيل ، وكذا لو شمل

(١) الفقيه ج٣ باب الصيد والذبايح حديث : ٩٢ - التهذيب ج٩ باب الذبايح

والاطعمة حديث : ٧٢ - ومن الحديث هكذا : كل شيء يكون فيه حلال وحرماً . فهو لك حلال ابداً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه .

وان كان محل تأمل ونظر فتدبر جيداً .

(الامر السادس) لانتفاوت في نظر العقل أصلاً - فيما يترتب على القطع من الاثار عقلاً - بين أن يكون حاصلها بنحو متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه ، كما هو الحال غالباً في القطع .

دليل الاستصحاب لاطراف العلم ﴿وان كان﴾ ما ذكره الشيخ «ره» ﴿محل تأمل ونظر﴾ لامكان أن يكون فعلية الاحكام الواقعية موقوفة على العلم التفصيلي ، ويكون حال العلم الاجمالي حال الشبهة البدوية كما التزموا به في مورد الشبهة غير المحصورة، فانه مع العلم الاجمالي بوجود الحكم قد أذن الشارع بارتكاب الاطراف - كما سيأتي توضيحه انشاء الله - ﴿فتدبر جيداً﴾ .

يمكن أن يكون أشار الى عدم صحة قوله: «مع عدم ترتب أثر عملي عليها» لما أشار اليه في هامش قوله «الا ان الشأن حينئذ» بما لفظه: والتحقيق جريانها لعدم اعتبار شيء في ذلك عدا قابلية المورد للحكم اثباتاً ونقياً، فالاصل الحكمي يثبت له الحكم تارة كأصالة الاباحة وينفيه أخرى كاستصحاب عدم الحرمة والوجوب فيما دار بينهما فتأمل جيداً - انتهى .

﴿الامر السادس﴾ في بيان حجة جميع أقسام القطع ﴿لانتفاوت في نظر العقل أصلاً - فيما يترتب على القطع من الاثار عقلاً -﴾ من تنجيز التكليف وكونه منجزاً ومعدراً وغير ذلك ﴿بين أن يكون حاصلها بنحو متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه أو﴾ من سبب ﴿غير متعارف﴾ بحيث ﴿لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالباً في القطع﴾ وهو الذي له حالة وجدانية تورث كثرة قطعها .

ضرورة ان العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله ، وصحة مؤاخذة قاطعه على مخالفته وعدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك وعدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك ولو مع التفاته الى كيفية حصوله .  
نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً

ولا يخفى ان كثير القطع الذي يكثر قطعه بسبب كثرة اطلاعه على موجبات القطع ليس كالقطاع المبحوث عنه ، ويمكن ان يكون قوله «غالباً» اشارة الى اخراجه ، وان كان الاقرب ارادة اخراج القطع الذي حصل للقطاع من الاسباب المتعارفة .

وكيف كان فالقطع حجة مطلقاً ﴿ ضرورة ان العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله ، و﴿ كذا يرى ﴾ صحة مؤاخذة قاطعه على مخالفته ﴾ عصبياً او وفاق الواقع وتجربياً لو مخالفه ﴾ وعدم صحة الاعتذار عنها ﴾ أي عن المخالفة ﴾ بأنه ﴾ أي القطع ﴾ حصل كذلك ﴾ من سبب غير عادي ، فهذا لم يرتب عليه الاثر ﴾ وعدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه ﴾ أي لو حصل له القطع بخلاف الواقع فعمل على طبق قطعه ﴾ وعدم حسن الاحتجاج ﴾ من المولى ﴾ عليه ﴾ أي على العبد ﴾ بذلك ﴾ بأن يقول له : خالفت الواقع بسبب قطعك الحاصل من أسباب غير متعارفة ﴾ ولو مع التفاته ﴾ أي العبد ﴾ الى كيفية حصوله ﴾ وأنه من سبب غير متعارف نعم اذا حصل له القطع مع النهي عن سلوك طريقه صح عقابه ، من غير فرق بين القطاع وغيره لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار . والحاصل أن القطع الطريقي لا يتفاوت فيه الحال أصلاً .

﴿ نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً ﴾ أو

والمتبع في عمومه وخصوصه دلالة دليله في كل مورد، فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد وعدم اختصاصه به في آخر على اختلاف الأدلة واختلاف المقامات بحسب مناسبات الاحكام والموضوعات وغيرها من الامارات .

وبالجملة القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع ولا من حيث المورد ولا من حيث السبب لا عقلاً وهو واضح

التزاماً كأن ينذر أنه اذا حصل له القطع بوجود ولده - بسبب كتابه - أن يعطي الفقير شيئاً فانه اذا حصل له القطع بواسطة المخبر يلزم كما لا يخفى \* والمتبع في عمومه وخصوصه \* بأن المأخوذ في الموضوع عام حتى يشمل القطع من أي سبب كان ، أو خاص بما اذا حصل من السبب الفلاني \* دلالة دليله \* المأخوذ فيه القطع موضوعاً \* في كل مورد ، فربما يدل \* الدليل \* على اختصاصه \* أي القطع المأخوذ في الموضوع \* بقسم في مورد وعدم اختصاصه به في \* مورد \* آخر على اختلاف الأدلة واختلاف المقامات \* .

وبالجملة فأخذ القطع في الموضوع عموماً أو خصوصاً قد يفهم \* بحسب مناسبات الاحكام والموضوعات و \* قد يفهم بحسب \* غيرها \* أي غير هذه المناسبات \* من \* سائر \* الامارات \* والقرائن الخارجية .

\* وبالجملة القطع فيما كان موضوعاً عقلاً<sup>(١)</sup> الحجية وهو القطع الطريقي المحض \* لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع \* كأن يكون قطعاً أو غير قطع \* ولا من حيث المورد \* كأن يكون في العبادات أو في المعاملات \* ولا من حيث السبب \* كأن يحصل من قول الثقة أو طيران الغراب \* لا عقلاً وهو واضح \* .

(١) اذا القطع الطريقي موضوع للاناز كالحجية والتنجز والاعذار ونحوها .

ولاشراً لما عرفت من انه لا تناله يد الجعل نفيّاً ولا اثباتاً وان نسب الى بعض الاخباريين انه لا اعتبار بما اذا كان بمقدمات عقلية ، الا ان مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة ، بل تشهد بكذبها وانها انما تكون اما فى مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شىء وحكم الشرع بوجوبه ، كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر فى باب الملازمة - فراجع .

كما تقدم ﴿ولاشراً لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل﴾ التشريعي لا ﴿نفيّاً﴾ بأن يرفع الحجية عنه ﴿ولا اثباتاً﴾ بأن يجعله حجة ﴿وان نسب الى بعض الاخباريين﴾ كالامين الاستر ابادى والسيد الجزائرى وصاحب الحدائق قدس سرهم ﴿أنه لا اعتبار بما اذا كان﴾ القطع ﴿بمقدمات عقلية، الا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة بل تشهد بكذبها﴾ فى العبارة ما لا ينبغي - اذا أريد بالناسب الشيخ «ره» وأضرابه ﴿وانها﴾ أى كلماتهم ﴿انما تكون اما فى مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شىء وحكم الشرع بوجوبه﴾ رداً على القاعدة المشهورة «كلما حكم به العقل حكم به الشرع، وكلما حكم به الشرع حكم به العقل» ﴿كما ينادى به﴾ أى بمنع الملازمة ﴿بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر فى باب الملازمة - فراجع﴾ .

وقد نقل عبارته المحقق الشيخ علي القمي «ره» فى الحاشية. قال المشكيني «ره» : لا وجه لذكره فى هذا المقام لانه ليس فى المنسوب اليه عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية كما لا يخفى. نعم هو مخالف فى باب الملازمة وانه لا ملازمة بين حكم العقل بحسن شىء أو قبحه وبين حكم الشرع بوجوبه أو حرمة - الخ .

وأما فى مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لانها لاتفيد الا الظن كما هو صريح الشيخ المحدث الامين الاسترابادى رحمه الله حيث قال فى جملة ما استدل به فى فوائده على انحصار مدرك ماليس من ضروريات الدين فى السماع عن الصادقين عليهم السلام : الرابع - ان كل مسلك غير ذلك المسلك - يعنى التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام - انما يعتبر من حيث افادته الظن بحكم الله تعالى ، وقد أثبتنا سابقاً انه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها وقال فى جملتها أيضاً بعد ذكر ماتفظن

﴿و اما فى مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لانها لانفيد الا الظن﴾ والظن لايفنى من الحق شيئاً ﴿كما هو صريح الشيخ المحدث الامين الاسترابادى رحمه الله﴾ تعالى .

قال المشكيني « ره » : وأما السيد فهو أيضاً كذلك لان النسبة اليه انما نشأ من استحسانه كلام الامين ، وكذلك المحدث البحراني لانه نسب اليه من جهة استحسانه لكلام السيد فراجع - انتهى .

﴿ حيث قال فى جملة ما استدل به فى ﴾ كتاب ﴿ فوائده ﴾ المدنية ﴿ على انحصار مدرك ماليس من ضروريات الدين فى السماع عن الصادقين ﴾ عليهم الصلاة والسلام مالفظه :

﴿ الرابع : ان كل مسلك غير ذلك المسلك - يعنى التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام - انما يعتبر من حيث افادته الظن بحكم الله تعالى وقد اثبتنا سابقاً انه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها ﴾ بأن يدل الظن على عدم الحكم ﴾ وقال فى جملتها ﴾ أي جملة ما استدل به ﴾ أيضاً بعد ذكر ماتفظن

بزعمه من الدقيقة ما هذا لفظه : واذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول : ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ وان تمسكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم ان العصمة من الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً ألا ترى ان الامامية استدلوا على وجوب العصمة بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطاء وذلك الامر محال لانه قبيح .

بزعمه من الدقيقة ما هذا لفظه : واذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول : ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ وان تمسكنا بغيره لم نعصم عنه ، ومن المعلوم ان العصمة من الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً .

ثم استدل على مرغوية العصمة عن الخطأ شرعاً وعقلاً بقوله : ﴿الأتري ان الامامية استدلوا على وجوب العصمة﴾ في النبي والامام ﴿بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطاء﴾ لانه عَلَيْهِ السَّلَام اذا لم يكن معصوماً امكن خطاؤه فاذا أخطأ وجب على الامة اتباعه لقوله سبحانه : «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم»<sup>(١)</sup> ﴿وذلك الامر﴾ من الله تعالى باتباع الخطأ ﴿محال لانه قبيح﴾ ووجه دلالة هذا الكلام على مطلوبية العصمة من الخطأ انه لو لم تكن مطلوبة لم يكن مانع عن الخطأ في النبي والامام، لكن القبح المانع عن الخطاء يدل على مطلوبية عدمه - فتدبر .

وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت ان مقتضاه انه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى - انتهى موضع الحاجة من كلامه . وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في الرسالة وقال في فهرست فصولها أيضاً : الاول في ابطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه ، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام - انتهى .

وأنت ترى ان محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقلي

الغير المفيد

﴿وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت ان مقتضاه انه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى - انتهى موضع الحاجة من كلامه﴾ بقوله «انما يعتبر من حيث افادته الظن» وقوله «علمت ان مقتضاه» الخ يدلان على أن مراده عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لافادتها الظن كما تقدم . ﴿وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في الرسالة﴾ فلا حاجة الى تكراره، وقد نقله العلامة الرشتي في حاشيته أيضاً .

﴿وقال﴾ الامين «ره» ﴿في فهرست فصولها﴾ أى فصول الفوائد المدنية ﴿أيضاً: الاول في ابطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم ﷺ - انتهى﴾ وهذا أيضاً يدل على المطالب .

﴿وأنت ترى ان محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقلي الغير المفيد

للقطع ، وانما همه اثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع .  
وكيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤاخذة على مخالفته  
عند اصابته وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا مما لا يكاد يخفى على  
عاقل فضلا عن فاضل ، فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة من  
المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لاجل منع بعض  
مقدماته الموجبة له ولو اجمالا فتدبر جيداً .

(الامر السابع) انه قد عرفت كون القطع التفصيلي

للقطع وانما همه اثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع .  
﴿وكيف كان﴾ سواء صحت النسبة أم لا ﴿فد﴾ الصحيح هو ما ذكرنا من  
ان ﴿لزوم اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤاخذة على مخالفته عند اصابته﴾  
للمعصية وعند عدم اصابته للتجري ﴿وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا مما لا  
يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل﴾ وقد بالغ الحاج النوري قدس سرّه  
في تنمة المستدرك في الذب عن الاخباريين - فراجع ﴿فلا بد فيما يوهم خلاف  
ذلك في الشريعة﴾ المقدسة مما ذكر الشيخ المرتضى «ره» في أول الرسائل كثيراً  
من أمثلتها ﴿من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي﴾ وعدم  
حصول العلم ﴿للاجل منع بعض مقدماته﴾ أي مقدمات القطع ﴿الموجبة﴾ تلك  
المقدمات ﴿له﴾ أي للقطع ﴿ولو﴾ كان المنع ﴿اجماليا﴾ كأن يقال: لا يحصل  
العلم اما لعدم شرطه الفلاني أو لعدم شرطه الاخر وهكذا ﴿فتدبر جيداً﴾ وراجع  
الرسائل حتى يتضح لك والله تعالى الموفق .

﴿الامر السابع﴾ في العلم الاجمالي ﴿انه قد عرفت كون القطع التفصيلي

بالتكليف الفعلى علة تامة لتنجزه لا يكاد تناله يد الجعل اثباتاً أو نفياً  
فهو القطع الاجمالى كذلك ، فيه اشكال لا يبعد أن يقال : ان التكليف  
حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهرى  
معه محفوظة جاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً ،

بالتكليف الفعلى ❀ لا الشأني والاقتضائي ❀ علة تامة لتنجزه ❀ أي تنجز ذلك  
التكليف فيكون معذراً عند الخطأ ومنجزاً عند الاصابة ، وعرفت ايضاً انه ❀ لا يكاد  
تناله يد الجعل اثباتاً ❀ بأن يجعل المولى القطع حجة ❀ أو نفياً ❀ بأن يرفع الحجية  
عنه ❀ فهو القطع الاجمالى ❀ بالتكليف - كأن يقطع بنجاسة احد الاناثين - والمراد  
بالقطع الاجمالى هو ما كان متعلقه مجعلاً ، فهو فى الحقيقة مركب من علم تفصيلى  
بأصل التكليف وجهل تفصيلى بمتعلقه ❀ كذلك ❀ موجب للتنجز ❀ فيه اشكال ❀  
فذهب بعضهم الى عدم تنجزه مطلقاً ، وبعضهم الى التنجز كذلك ، وبعض فصل  
فجعله كالقطع التفصيلى فى الاقتضاء دون العلية التامة .

❀ لا يبعد ان يقال : ❀ انه ليس كالعلم التفصيلى اصلاً ، ف ❀ ان التكليف  
حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف ❀ بل كان مجعلاً من حيث المتعلق ❀ وكانت  
مرتبة الحكم الظاهرى ❀ وهي الجهل بالتكليف الواقعى ❀ معه ❀ أي مع العلم  
الاجمالى ❀ محفوظة ❀ منتهى الامر وجود العلم الاجمالى فى المقام دون الشبهة  
البدوية ❀ جاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالاً ❀ بأن يقول يجوز لك ارتكاب  
بعض اطراف المشتهى بالنجس ، أو يجوز لك ترك بعض اطراف الواجب بالاجمال  
❀ بل قطعاً ❀ بأن يبيح ارتكاب تمام الاطراف فى المشتهى بالحرام وترك تمام الاطراف  
فى المشتهى بالواجب .

ومحذور مناقضته مع المقطوع اجمالاً انما هو محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة بل الشبهة البدوية.

﴿و﴾ ان قلت: لا يمكن الاذن من الشارع بالمخالفة لـ ﴿محذور مناقضته﴾ أي الاذن ﴿مع المقطوع اجمالاً﴾ فانه على الغرض لم يرفع الشارع يده عن المعلوم بالاجمال ، فلو قال : يجب عليك اجتناب الخمر المشبهة بين الاناثين ويجوز لك شرب كليهما كان مناقضاً وهو محال .

قلت : لاتناقض بل ﴿انما هو﴾ من باب ﴿محذور مناقضة الحكم الظاهري مع﴾ الحكم ﴿الواقعي في الشبهة الغير المحصورة بل الشبهة البدوية﴾ فانه لو كان المشتبه بالشبهة البدوية مخالفاً للواقع - مثل ان يكون مشكوك الطهارة نجساً - كان قاعدة « كل شيء لك نظيف » الشاملة لهذا النجس مستلزماً للتناقض ، لان المولى لم يرفع اليد عن نجاسته لكونه بولا مثلاً ومع ذلك اجاز فى ارتكابه ، وكذا لو اشتبه النجس بين افراد غير محصورة واجاز المولى ارتكاب بعض الاطراف و كان في الواقع هذا الطرف الذي يرتكبه المكلف نجساً ، أو ارتكب جميع الاطراف تدريجاً - على القول بجوازه - فانه يوجب المناقضة .

وما اجيب به في الشبهة البدوية وغير المحصورة في وجه تصحيح جعل الامارة والطريق في قبال جعل الواقع ، هو الجواب فيما نحن فيه الذي هو عبارة عن تجويز ارتكاب اطراف الشبهة المحصورة .

والحاصل : ان الشبهة البدوية وغير المحصورة والمحصورة كلها من واد واحد ، فكما يجوز اذن ارتكاب الاولين يجوز في الاخير وهذا بخلاف ما اذا حصل العلم التفصيلي بالواقع ، فانه حيث لم تكن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة لم يعقل جعل الحكم الظاهري في قبال الواقع .

لا يقال : ان التكليف فيهما لا يكون بفعلى .

فانه يقال : كيف المقال فى موارد ثبوته فى أطراف غير محصورة أو فى الشبهات البدوية مع القطع به أو احتمالاه أو بدون ذلك ،

﴿ لا يقال ﴾ : فرق بين الشبهة البدوية وغير المحصورة وبين الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالى ، فـ ﴿ ان التكليف فيهما ﴾ أى فى البدوية وغير المحصورة ﴿ لا يكون بفعلى ﴾ بل التكليف انشائى فقط فلا مانع من جعل الحكم الفعلى على خلافه لعدم التنافى بين الحكم الانشائى والحكم الفعلى ، لما تقرر فى الجمع بين الحكم الظاهري الفعلى والسواقعي الانشائى ، بخلاف المقرونة بالعلم الاجمالى ، فان التكليف الواقعي فيهما فعلى لتعلق العلم به الموجب لفعليته ، فلا يجتمع مع تكليف فعلى ظاهرى على خلافه لعدم امكان اجتماع حكمين فعليين متخالفين .

﴿ فانه يقال : ﴾ لا فرق بين الموردين ، فانه وان كان الحكم الظاهرى بلا معارض فى الطرف الذى لم يصادف الواقع ولكن ﴿ كيف المقال فى موارد ثبوته ﴾ أى ثبوت التكليف الواقعي ﴿ فى اطراف غير محصورة أو فى الشبهات البدوية مع القطع به ﴾ أى بالتكليف كما فى الشبهة غير المحصورة ﴿ أو ﴾ مع احتمالاه ﴿ كما فى الشبهة البدوية مع التفات المكلف الى امكان وجود التكليف فى هذا المورد الذى يجرى الاصل فيه ﴾ أو بدون ذلك ﴿ القطع والاحتمال كما فى الشبهة البدوية مع غفلة المكلف عن امكان وجود التكليف الواقعي فيه أو علمه بعدم التكليف - جهلا مركباً - فما كان جواب المناقضة بين الحكم الواقعي والظاهري فى الشبهة البدوية وغير المحصورة هو جواب المناقضة بين الحكمين فى الشبهة المحصورة .

ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بينهما بذلك أصلاً. فمابه التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الاطراف المحصورة أيضاً كما لا يخفى ، وقد أشرنا اليه سابقاً ويأتى انشاء الله مفصلاً .

نعم كان العلم الاجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لافي العلية التامة ، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لولم يمنع عنه مانع ،

﴿ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بينهما﴾ أي بين الشبهة البدوية وغير المحصورة وبين الشبهة المقرونة بالعلم ﴿بذلك﴾ أي بوجود العلم في الثاني دون الاول ﴿أصلاً، فمابه التفصي عن المحذور﴾ أي محذور المناقضة ﴿فيهما﴾ أي في البدوية وغير المحصورة ﴿كان به التفصي عنه﴾ أي عن المحذور ﴿في القطع به﴾ أي بالتكليف ﴿في الاطراف المحصورة ايضاً كما لا يخفى﴾ بأدنى تأمل ﴿وقد أشرنا اليه﴾ أي الى التفصي عن محذور المناقضة ﴿سابقاً﴾ في ذيل الامر الرابع ﴿ويأتى انشاء الله مفصلاً﴾ في بيان جعل الامارات .

وحاصل الجواب : هو ان الحكم الواقعي فعلي تعليقي ، بمعنى انه او علم به لتنجز فمع عدم العلم لاتنجز ، فلا يريده المولى منه فعلاً والحكم الظاهري فعلي حتمي فلا مناقضة بينهما اصلاً .

﴿نعم﴾ ليس العلم الاجمالي كالشبهة البدوية وغير المحصورة مطلقاً بل ﴿كان العلم الاجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلية التامة﴾ ومعنى الاقتضاء هو لزوم العمل على طبقه اولاً الاذن الشرعي في الترك ، مع امكان الاذن في الترك بخلاف العلية التامة ، فان معناها لزوم العمل على طبق التكليف ولا يكون قابلاً للاذن الشرعي في الترك ، فالعلم الاجمالي كالتفصيلي ﴿فيوجب﴾ الاجمالي ﴿تنجز التكليف ايضاً﴾ كالتفصيلي ﴿لولم يذبح عنه﴾ اي عن التنجز ﴿مانع﴾

عقلا ، كما كان فى اطراف كثيرة غير محصورة أو شرعاً كما فيما  
أذن الشارع فى الاقتحام فيها ، كما هو ظاهر « كل شيء فيه حلال  
وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه »<sup>(١)</sup> .

وبالجملة قضية صحة المؤاخذة على مخالفته مع القطع به بين  
اطراف محصورة ، وعدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الاذن فى  
الاقتحام فيها هو كون القطع الاجمالى مقتضياً للتنجز لاعلة تامة .

عقلا ، كما كان ❖ المانع العقلى عن التنجز ❖ فى اطراف كثيرة غير محصورة ❖ لعدم  
محركية التكليف اما لعدم القدرة أو لعدم الابتلاء أو لغير ذلك مما سيحيىء الكلام  
فيه مفصلاً انشاء الله تعالى ❖ (أو شرعاً) ❖ أي لم يمنع عن التنجز - فى اطراف  
العلم - مانع شرعي ❖ كما فيما اذن الشارع فى الاقتحام فيها ❖ أي فى الاطراف  
❖ كما هو ❖ أي اذن الشارع فى الاقتحام ❖ ظاهر ❖ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ❖ كل شيء فيه  
حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ❖ ، فانه يشمل اطراف  
المعلوم بالاجمال فى الشبهة المحصورة ، الا ان يقال بلزوم التناقض بين الصدر  
والذيل فى الحديث .

❖ وبالجملة قضية صحة المؤاخذة على مخالفته ❖ أي مخالفة التكليف الواقعي  
❖ مع القطع به بين اطراف محصورة ، وعدم صحتها ❖ أي صحة المؤاخذة  
على المخالفة ❖ مع عدم حصرها ❖ أي حصر الاطراف - اعنى الشبهة غير  
المحصورة - ❖ (أو مع الاذن فى الاقتحام فيها) ❖ كالشبهة البدوية ❖ (هو كون القطع  
الاجمالى مقتضياً للتنجز لاعلة تامة) ❖ أما كونه مقتضياً فلصحة المؤاخذة لانه لو لم

(١) الفقيه ج ٣ باب الصيد والذبايح حديث : ٩٢ وقد مر متن الحديث فى صفحة :

يكن مقتضياً لم تصح مؤاخذته ، واما عدم كونه علة فلامكان اذن الشارع في الاقدام ، فانه لو كان علة تامة لم يصح الاذن على خلافه . فتحصل ان مقتضى الجمع بين هاتين المقدمتين : الاولى صحة المؤاخذة على المخالفة ، كما يحكم العقل بذلك في المحصورة . الثانية جواز اذن الشارع في الاقدام ، كما في البدوية وغير المحصورة ، هو ان العلم الاجمالي مقتض لتنجز التكليف لا علة تامة - فتدبر .

وقد علق المصنف على هامش قوله : « كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلية التامة » مالفظة : لكنه لا يخفى ان التفصي عن المناقضة على ما يأتي لما كان بعدم المناقاة والمناقضة بين الحكم الواقعي - مالم يصر فعلياً - والحكم الظاهري الفعلي كان الحكم الواقعي في موارد الاصول والامارات المؤدية الى خلافه لا محالة غير فعلي ، فحينئذ فلا يجوز العقل مع القطع بالحكم الفعلي الاذن في مخالفته بل يستقل مع قطعه ببعث المولى أوزجره ولو اجمالاً بلزوم موافقته واطاعته .

نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً أو عقلاً كما اذا كان مخلاً بالنظام فلا تنجز حينئذ لكنه لاجل عروض الخلل في المعلوم لا لقصور العلم عن ذلك ، كما كان الامر كذلك فيما اذا اذن الشارع في الاقتحام ، فانه أيضاً موجب للخلل في المعلوم لا لمنع عن تأثير العلم شرعاً ، وقد انقح بذلك انه لا مانع عن تأثيره شرعاً أيضاً فتأمل جداً - انتهى .

وهذا رجوع عما في المتن وموافقة للشيخ قدس سره ، اذ حاصله عدم الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي في ان كلا منهما علة تامة للتنجز ، لا كما ذكر في المتن من ان العلم مقتض للتنجز بحيث يمكن الاذن في

وأما احتمال انه بنحو الافتضاء بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية وبنحو العلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية فضعيف جداً، ضرورة ان احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بشبوتهما فى الاستحالة،

الافتحام .

﴿وأما احتمال انه﴾ أى العلم الاجمالى ﴿بنحو الافتضاء بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية﴾ فيجب الموافقة القطعية عقلاً الا اذا أذن الشارع فى الافتحام فى بعض الاطراف ﴿وبنحو العلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية﴾ كماذهب اليه الشيخ « ره » فتجب الموافقة الاحتمالية قطعاً ولا يصح للشارع الاذن فى ترك الموافقة الاحتمالية - بأن يترك جميع الاطراف فى الشبهة الوجودية - ويقتم فى جميع الاطراف فى الشبهة التحريمية ﴿وترك المخالفة القطعية﴾ عطف بيان للموافقة الاحتمالية ﴿فضعيف جداً، ضرورة﴾ ان اذن الشارع فى أحد الاطراف مثل اذنه فى جميع الاطراف، فكمايجوز له الاذن فى المخالفة الاجتماعية كذلك يصح له الاذن فى المخالفة القطعية بـلاتفاوت أصلاً، الا ان الاذن فى المخالفة الاحتمالية مستلزم لاحتمال التناقض والاذن فى المخالفة القطعية مستلزم لليقين بالتناقض .

ولكن هذا المقدار من التفاوت غير مستوجب للاذن فى أحدهما دون الآخر لبداية ﴿ان احتمال ثبوت المتناقضين﴾ اللازم من المخالفة الاحتمالية ﴿كالقطع بشبوتهما﴾ أى المتناقضين اللازم من المخالفة القطعية ﴿فى الاستحالة﴾ اذ كما نقطع بأن المولى لايتناقض فى حكمه كذلك لانحتمل أن يتناقض المولى، اذ التناقض المحتمل مثل التناقض المقطوع فما كان مستلزماً لاحتمال تناقض المولى

فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجباً لجواز الاذن في الاقتحام بل لو صح معها الاذن في المخالفة الاحتمالية صح في القطعية أيضاً - فافهم .

- كالاذن في المخالفة الاحتمالية - مثل ما كان مستلزماً للقطع بتناقض المولى - كالاذن في المخالفة القطعية - مستحيل .

واذ قد تبين ان التناقض المحتمل كالتناقض المتيقن غير متصور صدوره عن المولى، فاللازم أحداً من :

«الاول» - عدم جواز الاذن في المخالفة الاحتمالية كعدم جوازه في المخالفة القطعية - كما ذهب اليه بعض - فيكون العلم الاجمالي علة تامة بالنسبة الى كل من الموافقة الاحتمالية والموافقة القطعية .

«الثاني» - جواز الاذن في المخالفة القطعية كجوازه في المخالفة القطعية - كما ذهب اليه آخرون - لعدم تنجز الواقع بالعلم الاجمالي، فيكون مقتضياً بالنسبة الى كل من الموافقة القطعية والاحتمالية .

والحاصل : انهما من واحد  $\text{﴿﴾}$  ولا  $\text{﴿﴾}$  وجه للتفصيل اذ لا  $\text{﴿﴾}$  يكون عدم القطع بذلك  $\text{﴿﴾}$  التناقض  $\text{﴿﴾}$  معها  $\text{﴿﴾}$  أى مع المخالفة الاحتمالية  $\text{﴿﴾}$  موجباً لجواز الاذن في الاقتحام  $\text{﴿﴾}$  في بعض الاطراف  $\text{﴿﴾}$  بل لو صح معها  $\text{﴿﴾}$  أى مع المناقضة الاحتمالية  $\text{﴿﴾}$  الاذن في المخالفة الاحتمالية صح  $\text{﴿﴾}$  الاذن بالاقتحام  $\text{﴿﴾}$  في جميع الاطراف المستلزم للمناقضة  $\text{﴿﴾}$  القطعية أيضاً - فافهم  $\text{﴿﴾}$  يمكن أن يكون اشارة الى ما ذكره في الهامش الذي تقدم نقله .

ويحتمل أن يكون اشارة الى ان الاذن في المخالفة القطعية لا يقع مودراً لتصديق العبد لما يرى من المناقضة ، بخلاف الاذن في المخالفة الاحتمالية ،

ولا يخفى ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلك كما ان المناسب فى باب البراءة والاشتغال - بعد الفراغ ههنا عن ان تأثيره فى التنجز بنحو الاقتضاء لالعلية - هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً وعدم ثبوته ، كما لامجال

لان احتمال المكلف كون الواقع فى الطرف الاخر موجب لتصديقه ، فالفارق بين المقامين امكان تصديق المكلف جواز المخالفة الاحتمالية وعدم امكان تصديقه جواز المخالفة القطعية .

﴿ولا يخفى أن﴾ الشيخ المرتضى «ره» ذكر فى الرسائل ان لتأثير العلم الاجمالى مرتبتين :

الاولى حرمة المخالفة القطعية، والثانية وجوب الموافقة القطعية، فجعل البحث عن الاولى بباب القطع، وعن الثانية بباب البراءة والاشتغال والمصنف «ره» أشار الى أن ﴿المناسب للمقام﴾ الذى هو مقام البحث عن أحوال القطع ﴿هو البحث عن ذلك﴾ وانه هل تأثير القطع فى تنجز التكليف بنحو العلية المستلزم لوجوب الموافقة القطعية أو بنحو الاقتضاء المستلزم لحرمة المخالفة القطعية، لأن يجعل وجوب الموافقة القطعية فى باب وحرمة المخالفة القطعية فى باب آخر ﴿كما ان المناسب فى باب البراءة والاشتغال - بعد الفراغ ههنا﴾ فى مبحث القطع ﴿عن ان تأثيره فى التنجز بنحو الاقتضاء لالعلية - هو البحث عن ثبوت المانع﴾ عن اقتضاء العلم الاجمالى للتنجز ﴿شرعاً أو عقلاً وعدم ثبوته﴾ وانما كان المناسب فى باب البراءة التكلم عن المانع، لان المانع مقتضى للبراءة عن بعض أطراف العلم ﴿كما﴾ لا يخفى .

ووجه تقييده المطلب بقوله : «بعد الفراغ» الخ ما اشار اليه من انه ﴿لامجال

بعد البناء على انه بنحو العلية للبحث عنه هناك أصلاً كما لا يخفى .  
هذا بالنسبة الى اثبات التكليف وتنجزه به واما سقوطه به بأن يوافقه  
اجمالا فلا اشكال فيه في

بعد البناء على انه \* أي تأثير العلم للتنجز \* بنحو العلية \* التامة \* للبحث عنه \*  
أى عن المانع \* هناك \* فى باب البراءة والاشتغال \* أصلاً \* اذ لو كان العلم  
علة لا يعقل وجود المانع شرعاً أو عقلاً \* كما لا يخفى \* .

فتمحصل ان المناسب في باب القطع التكلم حول ان العلم الاجمالي علة  
أومقتضى أم ليس بأحدهما، واللازم على العلية أو عدم الاقتضاء أن لا يبحث في باب  
البراءة والاشتغال عنه أصلاً .

نعم لو بنى في باب القطع على الاقتضاء كان اللازم التكلم في باب البراءة عن  
المانع الشرعي أو العقلي عن هذا الاقتضاء .

\* هذا \* كله \* بالنسبة الى اثبات التكليف وتنجزه به \* أى بالعلم الاجمالي  
\* وأما \* الكلام بالنسبة الى \* سقوطه \* أى سقوط التكليف \* به \* أى بالعلم  
الاجمالي \* بأن يوافقه اجمالاً \* كأن يأتي بانائين فيما علم وجوب الأنيان بأحدهما  
معيناً أو يصلي صلاتين فيما وجبت عليه صلاة واحدة \* فـ \* فيه تفصيل، وهو  
انه اما يتمكن من الامتثال التفصيلي أم لا ، لاشكال فيما لم يتمكن من التفصيلي  
الا ماربما ينقل عن الحلبي من القول بوجوب الصلاة عارياً حين اشتباه الثوب  
وهو شاذ .

وأما مع التمكن فالمأمور به اما أن يكون توصلياً واما أن يكون تعبدياً ،  
والتوصلي اما أن يحتاج الى الانشاء كالعقود والايقاعات واما أن لا يحتاج كالتهجير  
ونحوه ، والنهـبـدي اما أن يحتاج الى التكرار أم لا \* لا اشكال فيه في

التوصليات ، وأما في العباديات فكذلك فيما لا يحتاج الى التكرار كما اذا تردد أمر عبادة بين الاقل والاكثر لعدم الاخلال بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها مما لا يمكن أن يؤخذ فيها

التوصليات ﴿ التي لا تحتاج الى قصد الانشاء ، لان المطلوب هو صدور الفعل في الخارج ولو عن غير ذي شعور، فلو ألفت الريح الثوب النجس في الماء ثم رفعته كفى .

وأما التوصليات المحتاجة الى قصد الانشاء فربما أشكل فيه من جهة عدم تمشي قصد الانشاء في صورة عدم العلم بوقوع المطلوب بهذه الصيغة فيما اشتبهت صيغة العقد بين اثنتين .

والجواب: ان الانشاء خفيف المؤنة فيحصل بكل منهما، فالمصادف للواقع من الصيغتين موجب لانهقاد العقد والاخر لغو .

﴿ وأما في العباديات فكذلك ﴾ لاشكال في السقوط بالموافقة الاجمالية ﴿ فيما لا يحتاج الى التكرار ﴾ بأن دار الامر بين الاقل والاكثر ﴿ كما اذا تردد أمر عبادة ﴾ كاصلاة ﴿ بين ﴾ كونها بلاسورة حتى يكون ﴿ الاقل ﴾ واجباً ﴿ و ﴾ كونها مع السورة حتى يكون ﴿ الاكثر ﴾ واجباً، فان الاحتياط باتيان السورة لا يوجب التكرار .

وانما قلنا بعدم الاشكال في جواز الاحتياط حينئذ ﴿ لعدم الاخلال ﴾ بواسطة الاتيان بالجزء المشكوك ﴿ بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها ﴾ أي من هذه العبادة ﴿ مما لا يمكن أن يؤخذ فيها ﴾ بيان لقوله « مما يعتبر » الخ .

لكونه نشأ من قبل الامر بها كقصد الاطاعة والوجه والتمييز فيما اذا أتى بالاكثر، ولا يكون اخلال حينئذ الا بعدم اتيان ما احتمال جزئيته على تقديرها بقصدها، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف الى النهاية .

وعلى قوله : «لا يمكن أن يؤخذ فيها» بقوله : ﴿لكونه﴾ أي لكون ذلك الامر المعبر أو محتمل الاعتبار ﴿نشأ من قبل الامر بها﴾ ومن الواضح أن ما ينشأ من قبل الامر بالعبادة لا يعقل ان يؤخذ في العبادة كما تقدم في مسألة الامر ﴿كقصد الاطاعة والوجه﴾ أي الوجوب والندب ﴿والتمييز﴾ ككونها ظهراً أم غيره أداء أو قضاء عن نفسه أم عن غيره ﴿فيما اذا أتى بالاكثر﴾ متعلق بقوله «لعدم الاخلال».

والحاصل: ان الاتيان بالاكثر - احتياطاً - لا يدخل بقصد الاطاعة والوجه والتمييز اذا المفروض أن اتيانه باصل الصلاة مقترن بجميع هذه الامور المعبرة كقصد الاطاعة والمحمول اعتباره كقصد الوجه والتمييز ﴿ولا يكون اخلال حينئذ﴾ أي حين الاتيان بالاكثر ﴿الا بعدم اتيان ما احتمال جزئيته﴾ كالسورة ﴿على تقديرها﴾ أي على تقدير جزئيتها واقعاً ﴿بقصدها﴾ أي بقصد الجزئية.

والحاصل: ان الاخلال المتصور هو أنه لم يأت بالسورة بقصد الجزئية ﴿و﴾ هذا غير مخل قطعاً، اذ لا يخلو اما ان تكون السورة جزءاً واقعاً واما ان لا تكون جزءاً، لا اشكال على الثاني بداهة وأما على الاول فان كان قصد الجزئية - حتى في حال عدم العلم بالجزئية - واجباً كان مخرلاً كما توهم لكن ليس كذلك، اذ ﴿احتمال دخل قصدها﴾ أي قصد الجزئية ﴿في حصول الغرض﴾ من العبادة ﴿ضعيف في الغاية وسخيف الى النهاية﴾ فانه ليس على اعتباره دليل عقلي أو شرعي.

وأما فيما احتاج الى التكرار فربما يشكل من جهة الاخلال بالوجه تارة وبالتمييز اخرى وكونه لعباً وعبثاً ثالثة . وانت خبير بعدم الاخلال بالوجه بوجه في الايتان مثلاً بالصلاطين المشتملتين على الواجب لوجوبه غاية الامر انه لا تعيين له ولا تمييز، فالاخلال انما يكون به

﴿وأما فيما احتاج الى التكرار﴾ كما لو اشتبه القبله بين الجوانب مع التمكن من الفحص ﴿فربما بشكل﴾ في ترك الطريقتين والعمل بالاحتياط بالتكرار ﴿من جهة الاخلال بالوجه تارة﴾ لانه لا يدري ان ما بيده واجبة- لكونها مواجهة للقبله- أم لا ﴿وبالتمييز أخرى﴾ لانه لم يميز المأمور به عن غيره مع أن قصد الوجه والتمييز معتبران في العبادة ﴿وكونه لعباً وعبثاً ثالثة﴾ وهو ينافي كونها اطاعة وعبادة، مثل ما لو أمر عبده باتيان كتاب معين من المكتبة وكان العبد متمكناً من تعيينه فلم يعينه وأتى بجميع كتب المكتبة فانه يعد عند العقلاء لاعباً بأمر المولى مستهزئاً مستحقاً للعقوبة، ومع هذا كيف يصدق عليه عنوان الاطاعة المعتبرة في العبادات قطعاً.

﴿وأنت خبير بعدم﴾ صحة هذه الاشكالات لعدم ﴿الاخلال بالوجه﴾ لو كان معتبراً فرضاً ﴿بوجه﴾ من الوجوه أصلاً ﴿في الايتان مثلاً بالصلاطين المشتملتين على الواجب لوجوبه﴾ متعلق بالايان، لوضوح أنه يأتي بالصلاة المواجهة للقبله- المرددة بين هاتين- لوجوبها لالذاع آخر، فالغرض من الايتان هو الوجوب والامر المولوي، بل ربما يقال: ان هذا أفضل من الانتي بنفس الصلاة المعلومة لانه يحركه الامر وهذا يحركه احتمال الامر ﴿غاية الامر أنه لا تعيين له﴾ أي للمأمور به ﴿ولا تمييز﴾ عطف بيان ﴿فالاخلال انما يكون به﴾ فقط

واحتمال اعتباره أيضاً فى غاية الضعف لعدم عين منه ولا اثر فى الاخبار، مع انه مما يغفل عنه غالباً ، وفى مثله لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله فى الغرض والا لاخل بالغرض كما نبهنا عليه سابقاً .  
وأما كون التكرار لعباً وعبثاً فمع انه ربما يكون لداع عقلائى  
انما يضر اذا كان لعباً بأمر المولى لافى كيفية اطاعته بعد

﴿واحتمال اعتباره﴾ أى التمييز ﴿أيضاً﴾ كاحتمال اعتبار الوجه ﴿فى غاية الضعف لعدم عين منه ولا أثر فى الاخبار﴾ .

ان قلت: لعلهم عليه السلام اكتفوا عن الاشتراط بمر كوزيته فى الاذهان، فيكون الاطلاق منصرفاً اليه .

قلت : كيف يصح الايكال الى الاذهان ﴿مع أنه مما يغفل عنه﴾ العامة ﴿غالباً و﴾ من المعلوم ان ﴿فى مثله﴾ أى مثل التمييز الذي يغفل عنه العامة ﴿لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله فى الغرض﴾ لو كان دخيلاً ﴿والا﴾ ينبه المولى عليه مع دخله فى الغرض- فى صورة غفلة العامة- ﴿لاخل بالغرض﴾ وهو قبيح لا يصدر من الحكيم، فعدم التنبيه دليل انى يكشف عن عدم دخله ﴿كما نبهنا عليه سابقاً﴾ فى مبحث الاوامر .

﴿وأما كون التكرار لعباً وعبثاً فمع أنه﴾ ليس التكرار مطلقاً كذلك، اذ ﴿ربما يكون لداع عقلائى﴾ كما اذا كان فى برية واشتبه عليه القبلة ولكن يتمكن من الرجوع الى البلد حتى يصلي صلاة واحدة الى القبلة، وكان الرجوع أشق بكثير من الصلاة الى الجوانب المحتملة، فان التكرار لا يعد لعباً عند العقلاء قطعاً  
﴿انما يضر اذا كان لعباً بأمر المولى لافى كيفية اطاعته﴾ أى اطاعة الامر ﴿بعد

حصول الداعي اليها كما لا يخفى . هذا كله في قبال ما اذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامثال .

وأما اذا لم يتمكن الا من الظن به كذلك فلا اشكال في تقديمه على الامثال الظنى لولم يقم دليل على اعتباره الا فيما اذا لم يتمكن منه

حصول الداعي اليها ❀ أي الى الاطاعة ❀ كما لا يخفى ❀ ومعنى كون اللعب في كيفية الاطاعة ضم ما ليس بطاعة الى ما هو طاعة كما تقدم من مثال الاثيان بالكتب ، وأما اللعب بنفس الامر فهو عبارة عن ان يأتي بالأمور به - بعد الاثيان به تفصيلاً - مكرراً بداعي اللعب لأمثالا .

نعم ربما يفرق بين قلة الاطراف وكثرتها ، فلواشبهه القبلة في أربعة جوانب واللباس في عشرة وما يصح السجود عليه في عشرين فاحتاط بثمانمائة صلاة مع التمكن من الفحص كان لاعباً عرفاً .

❀ هذا كله في قبال ما اذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامثال ❀ بأن كان قادراً من الامثال بالعلم التفصيلي فتركه وأتى بالامثال الاجمالي ❀ وأما اذا لم يتمكن الا من الظن به ❀ أي بالامثال ❀ كذلك ❀ أي تفصيلاً ، بأن دار الامر بين الامثال الظنى التفصيلي وبين الامثال القطعي الاجمالي . وهذا على قسمين : لان الظن اما ان يكون معتبراً شرعاً حتى مع التمكن من العلم الاجمالي أولاً ، والمعتبر اما ان يكون بدليل الانسداد أو بدليل خاص ❀ فلا اشكال في تقديمه ❀ أي الامثال القطعي الاجمالي ❀ على الامثال الظنى لولم يقم دليل على اعتباره ❀ أي اعتبار الظن ❀ الا فيما اذا لم يتمكن منه ❀ أي من الامثال القطعي الاجمالي ، وأما ان قام الدليل على ان حجية الظن في صورة عدم التمكن من العلم حتى الاجمالي فلا

وأما لو قام على اعتباره مطلقاً فلا اشكال في الاجتزاء بالظن كما لا اشكال في الاجتزاء بالامثال الاجمالي في قبال الظني بالظن المطلق المعترف بدليل الانسداد بناءً على ان يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط ،

اشكال في عدم كفاية الامثال الظني .

والحاصل: ان الدليل على حجية الظن على نحوين :

«الاول» ان يصيره حجة مطلقاً ، وحينئذ لا اشكال في تقدم العلم الاجمالي عليه لان العلم محرز للواقع قطعاً ، والظن حجة على الواقع ومعدر فقط .

«الثاني» ان يصيره حجة في ظرف عدم التمكن من العلم- تفصيلاً واجمالاً- وعليه فلا كلام في لزوم الامثال العلمي وعدم كفاية الامثال الظني لعدم حجية الظن في ظرف التمكن من العلم حتى الاجمالي منه .

﴿وأما لوقام﴾ الدليل ﴿على اعتباره﴾ أي الظن ﴿مطلقاً﴾ حتى مع إمكان الامثال القطعي الاجمالي، وهذا مقابل لقوله: «لولم يقم» الخ ، وذلك مثل خبر الواحد والظواهر وخبر العدلين ونحوها ﴿فلا اشكال في الاجتزاء﴾ بالامثال الاجمالي فيصلي الظاهر والجمعة كما يصح الاجتزاء ﴿بالظن﴾ التفصيلي كأن يأخذ بقول عبد الملك فيصلي صلاة الجمعة يومها- فقط- ﴿كما لا اشكال في الاجتزاء بالامثال الاجمالي في قبال﴾ الامثال ﴿الظني بالظن المطلق المعترف بدليل الانسداد﴾ مقابل الظن الخاص المعترف بالاداة الخاصة ﴿بناءً على ان يكون من مقدماته﴾ أي من مقدمات دليل الانسداد ﴿عدم وجوب الاحتياط﴾ فيختار اما الامثال الظني الانسدادي أو العلمي الاجمالي، اذ الاحتياط ايسر بواجب عليه لا أنه ليس بجائز له .

واما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام او لانه ليس من وجوه الطاعة والعبادة بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما اذا كان بالتكرار كما توهم ، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا الى الظن كذلك وعليه فلا مناص عن الذهاب الى بطلان عبادة تارك طريقى التقليد والاجتهاد وان احتاط فيها كما لا يخفى

﴿وأما لو كان من مقدماته﴾ عدم جواز الاحتياط ﴿وبطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام أو لانه ليس من وجوه الطاعة والعبادة، بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما اذا كان﴾ الاحتياط ﴿بالتكرار كما توهم﴾ عدم جواز الاحتياط ﴿فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا الى الظن كذلك﴾ تفصيلا ، بمعنى أنه لا واسطة بينهما ، فان تمكن المكلف من الامتثال العلمي التفصيلي فهو وان لم يتمكن وجب الامتثال التفصيلي الظنى، ولا يجوز له الامتثال الاجمالي العلمي . ﴿وعليه﴾ أي بناءً على عدم جواز الامتثال العلمي الاجمالي ﴿فلا مناص عن الذهاب الى بطلان عبادة تارك طريقى التقليد والاجتهاد وان احتاط فيها﴾ أي في العبادات ﴿كما لا يخفى﴾ .

فتحصل من قول : « وأما اذا لم يتمكن الا من الظن » الى هنا أربعة أقسام : «الاول» ان لا يكون الظن حجة في ظرف التممكن من العلم ولو اجمالا، وحكمه وجوب الاحتياط فقط .

«الثاني» ان يكون الظن الخارجى الخاص حجة حتى في ظرف التممكن من العلم الاجمالي، وحكمه جواز الاحتياط وجواز الاخذ بالظن .

«الثالث» ان يكون الانسدادي حجة وكان من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، وحكمه حكم الثاني .

هذا بعض الكلام فى القطع مما يناسب المقام ويأتى بعضه الاخر فى  
مبحث البراءة والاشتغال فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا  
المقصد، وهو بيان ما قيل باعتباره من الامارات أو صح أن يقال :  
وقبل الخوض فى ذلك ينبغى تقديم امور :

« الرابع » ان يكون الظن الانسدادي حجة وكان من مقدماته عدم جواز  
الاحتياط وحكمه وجوب العمل على طبق الظن فقط - عكس القسم الاول - .  
هذا تمام الكلام فى جواز الاحتياط بأقسامه - على ما ذكره القوم - .  
والانصاف ان الاحتياط حتى فى التوصليات فى صورة امكان العمل على طبق حجة  
معتبرة مشكل من جهة لزوم اتباع الحجج الواردة، فربما كان الاحتياط مضراً بما  
لا يدركه العقل .

مثلا : لو كان غسل الثوب الطاهر مبعوضاً للشارع ولو من جهة أنه لا يريد  
اضاعه العمر بهذا المقدار أو لانه يريد اتباع كلامه فقط بلا زيادة ونقصه حتى ينحو  
الاحتياط واحتمل العقل ذلك لم يكن وجه لتجويزه، وشمول أدلة الاحتياط الشرعي  
لهذا المورد مشكل، وقد بسطنا بعض الكلام حول هذا المقام فى شرحنا على العروة  
الوثقى - فراجع .

﴿ هذا بعض الكلام فى القطع مما يناسب المقام ويأتى بعضه الاخر ﴾  
المرتبط بالعلم الاجمالي ونحوه ﴿ فى مبحث البراءة والاشتغال ﴾ انشاء الله  
تعالى ﴿ فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد ، وهو بيان ما قيل  
باعتباره من الامارات أو صح ان يقال، وقبل الخوض فى ذلك ﴾ أي ما هو المهم  
﴿ ينبغى تقديم أمور ﴾ ثلاثة :

(أحدها) انه لا ريب في ان الامارة الغير العلمية ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية بل مطلقاً وان ثبوتها لها محتاج الى جعل أو ثبوت مقدمات وطروّ حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا بناءً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة ،

﴿أحدها﴾ في بيان ان غير العلم من الامارات كخبر الواحد والظواهر وشهادة العدلين وغيرها لا اقتضاء فيها بالنسبة الى الحجية وعدمها، فكل واحد منهما بالنسبة اليها ممكن، بخلاف القطع الذي يكون الحجية لازم ذاته لا تنفك عنه، وبخلاف الشك الذي يكون عدم الحجية لازم ذاته لا يعقل اعطاء الحجية له. اذا عرفت هذا فيقول: ﴿انه لا ريب في أن الامارة الغير العلمية﴾ أي الظنون الطريقة كالأمثلة المتقدمة ﴿ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية﴾ كزوجية الاربعة التي لا تنفك عنها وليست قابلة للرفع والوضع ﴿بل﴾ ليست الحجية من مقتضياتها ﴿مطلقاً﴾ حتى بغير نحو العلية، كالمعدود جزء العلية، بل الظن لاقتضاء بالنسبة الى الحجية واللاحجية، نظير الجسم بالنسبة الى البياض والالابياض ﴿وان ثبوتها﴾ أي الحجية ﴿لها﴾ أي للامارات ﴿محتاج الى جعل﴾ خاص كان يجعل خبر العادل حجة ﴿أو ثبوت مقدمات﴾ أي مقدمات الانسداد ﴿وطروّ حالات﴾ عطف بيان ﴿موجبة لاقتضائها﴾ أي اقتضاء الامارة ﴿الحجية﴾ بأن تكون مؤثرة في التنجيز والاعذار ﴿عقلا بناءً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة﴾ بأن نقول: ان المقدمات تقتضي حجية الظن المطلق، ومن مصاديقه الامارات لانها مورثة للظن نوعاً، أو بنحو الكشف بأن نقول: ان بعد تمامية المقدمات يكشف العقل عن حجية الظن عند المولى. وانما لم يذكره المصنف هنا لشمول قوله «محتاج الى جعل» له، فانه أيضاً جعل من

وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف ولا سقوطاً وان كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل .

(ثانيها)

المولى في حال الانسداد بناءً على الكشف .

﴿وذلك﴾ الذي ذكرنا من ان الامارات ليست كالقطع ﴿لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية﴾ وجداناً، فاننا اذا راجعنا وجداننا رأينا أنه لو ظن بالتكليف لم يكن منجزاً بحيث يصح عقابه لو خالف ﴿بدون ذلك﴾ أي جعل الحجية شرعاً خصوصاً أو عموماً أو عقلاً ﴿ثبوتاً﴾ أي لا يثبت التكليف بالظن ﴿بالخلاف﴾ من أحد ﴿ولا سقوطاً﴾ بأن يكتفي بالظن فسي اسقاط التكليف المعلوم ﴿وان كان ربما يظهر فيه﴾ أي في السقوط ﴿من بعض المحققين﴾ كالمحقق جمال الدين الخونساري «ره» ﴿الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ﴾ فاذا علم بوجود صلاة الظهر عليه ثم ظن باتيانها لا يلزم الاثبات ثانياً .

﴿واعلم﴾ أي لعل وجه اكتفائهم بالظن ﴿للاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل﴾ اذ مدرك حكم العقل في باب قاعدة الاشتغال الفائلة بأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية هو وجوب دفع الضرر المحتمل ، فاذا قلنا بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل سقط مدرك قاعدة الاشتغال، فلانجب البراءة اليقينية بسل تكفي البراءة الظنية ﴿فتأمل﴾ لعله اشارة الى أنه لو قلنا بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل فاللازم الاكتفاء باحتمال الامتثال، ولاوجه لاشتراط الظن .

﴿ثانيها﴾ بعد الفراغ عن ان الحجية ليست لازمة للظن ولا ممتنعة بل ممكن

في بيان امكان التعبد بالامارة الغير العلمية شرعاً وعدم لزوم محال منه عقلا في قبال دعوى استحالته للزومه، وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقاً أصل متبع عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه ومنع

ذاتي بالنسبة اليه يقع الكلام ﴿في بيان امكان التعبد بالامارة الغير العلمية شرعاً﴾ بمعنى أنه امكان وقوعي بعد ثبوت الامكان الذاتي ﴿وعدم لزوم محال منه﴾ أي من التعبد بالظني ﴿عقلا في قبال دعوى استحالته﴾ وقوعاً على ما نسب الى ابن قبة وغيره ﴿للزومه﴾ أي لزوم المحال من التعبد به .

والحاصل: ان الامكان المتنازع فيه هو الامكان الوقوعي، اذ لا مجال لتوهم ان التعبد بالظن ممتنع ذاتي كشريك الباري .

ثم ان الشيخ المرتضى «ره» جعل الاصل هو الامكان عند الشك في الامكان فحكم بأن طريقة العقلاء الحكم بامكان الشيء الذي لا يجدون وجهاً لاستحالته .

﴿و﴾ المصنف لم يرتض هذا القول لانه ﴿ليس الامكان بهذا المعنى﴾ أي الامكان الوقوعي ﴿بل مطلقاً﴾ أعم من الامكان الوقوعي والذاتي ﴿أصل متبع عند العقلاء﴾ بحيث يرتبون على المجهول الامكان والاستحالة آثار الممكن ﴿في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع﴾ فلا يرتبون آثار الامكان الذاتي في مقام احتمال الاستحالة الذاتية، ولا أثر الامكان الوقوعي في مقام احتمال الاستحالة الوقوعية وهكذا ﴿لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه﴾ فلو شك في امكان وجود المجرد سوى الله المختلف فيه لم يكن بناؤهم على ترتيب آثار الامكان عليه، بل المحقق عندهم هو لزوم الفحص والبحث عن استحالته وامكانه ﴿ومنع

حجيتها لو سلم ثبوتها لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها ، والظن به لو كان فالكلام الان في امكان التعبد به وامتناعه ، فما ظنك به لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق اثبات امكانه حيث يستكشف به عدم ترتب محال من نال باطل فيمتنع مطلقاً أو على الحكيم تعالى فلا حاجة معه في دعوى الوقوع الى اثبات الامكان

حجيتها ﴿ أي حجية السيرة ﴾ لو سلم ثبوتها ﴿ وذلك ﴾ لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها ﴿ اذ السيرة انما تكون حجة في الاحكام الشرعية لكشفها عن تقرير المعصوم واما حجيتها في غيرها فلا .

﴿ والظن به ﴾ أي بوجود دليل قطعي على اعتبار السيرة أو الظن بكون السيرة حجة ﴿ لو كان ﴾ أي لو فرضنا أنا ظننا بحجية السيرة ﴿ فـ ﴾ لا يفيد هذا الظن، اذ ﴿ الكلام الان في امكان التعبد به وامتناعه ﴾ فلا يمكن ان يكون الشيء المتنازع فيه دليلاً على المطلوب ، ففي ما نحن فيه حجية الظن متنازع فيه فلا يمكن أن تجعل دليلاً ظنياً مستنداً لحجية الظن ﴿ فما ظنك به ﴾ أي بهذا الدليل الذي هو محل الكلام .

﴿ لكن ﴾ حيث أبطلنا السيرة العقلانية على كون الامكان هو الاصل فهي المشكوك الامكان نقول: لنا ﴿ دليل ﴾ آخر على امكان التعبد بالظن، وهو ﴿ وقوع التعبد بها ﴾ أي بالامارة غير العلمية، فان وقوع التعبد من الحكيم الذي لا يعبد بالمحال ﴿ من طرق اثبات امكانه حيث يستكشف به عدم ترتب محال ﴾ على التعبد ﴿ من نال باطل ﴾ مما سيأتي ﴿ فيمتنع مطلقاً ﴾ اذا كان محالاً ذاتياً كاجتماع التقيضين ﴿ أو على الحكيم تعالى ﴾ اذا كان قبيحاً ﴿ فلا حاجة معه ﴾ أي مع وقوع التعبد بالظني ﴿ في دعوى الوقوع الى اثبات الامكان ﴾ فان أدل دليل على الشيء وقوعه

وبدونه لافائدة في اثباته كما هو واضح .

وقد انقذ بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من كون الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً والامكان في كلام الشيخ الرئيس « كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان »

﴿وبدونه﴾ أي بدون الوقوع ﴿لافائدة في اثباته﴾ أي اثبات الامكان ﴿كما هو واضح﴾ لعدم ترتب أثر عليه .

﴿وقد انقذ بذلك﴾ الذي ذكرنا من عدم تمامية الاستدلال على امكان المشكوك امكانه بالسيرة العقلية ﴿ما في دعوى شيخنا العلامة﴾ المرتضى ﴿أعلى الله مقامه من كون الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً﴾ .

ثم ان ما ذكره المصنف «ره» من وقوع التبعيد بالامارة غير العلمية تام، فان آية النبأ ونحوها والاخبار القطعية الدالة على حجية خبر الثقة وشهادة العدلين ونحوها كلها دليل على التبعيد بالامارة الظنية .

لا يقال: ان كلام الشيخ الرئيس دال على ان الاصل فيما شك في امكانه هو الامكان، وهذا موافق لشيخنا المرتضى ومخالف لما ذكرتم .

لانا نقول: أولاً لانسلم تمامية كلام الرئيس بعد ما عرفت من عدم معلومية السيرة وعدم حجيتها على تقدير معلوميتها ﴿و﴾ ثانياً ﴿الامكان في كلام الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يزدك﴾ أي يمنعك ﴿عنه واضح البرهان﴾ ليس بمعنى فرض المسموع ممكناً وترتيب آثار الامكان عليه حتى انه لو قيل هنالك رجل ذو عشرين رأساً يذهب لمشاهدته ، أو قيل بأن الله يريد

بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والايقان ومن الواضح ان لاموطن له الا الوجدان فهو المرجع فيه بلاينة ولابرهان .

وكيف كان ، فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل ولولم يكن بمحال امور :  
أحدها: اجتماع المثليين من ايجابيين أو تحريميين مثلاً فيما أصاب

كذا لزم العمل به ، بل كلامه ﴿بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والايقان﴾ فلا يبادر الشخص بمنع المسموع ، بل يحتمل صحته وفساده فلا يرتب آثار العدم ولا آثار الوجود ، بل يكون بين بين ، وهذا بخلاف المعنى الاول فان لازمه ان يقول الشخص بإمكانه ويرتب آثار الوجود عليه . والحاصل ان هناك احتمالاً في مقابل القطع بالعدم وامكاناً في مقابل الاستحالة ، والشيخ الرئيس يريد الاحتمال لا الامكان .

﴿و﴾ ان قلت : ان الاحتمال كاف في مقامنا الذي هو امكان التعبد بالامارة غير العلمية ، اذ ابن قبة ينكر الاحتمال ، وغيره يشبهه قلت : ليس كذلك ، اذ ﴿من الواضح ان لاموطن له﴾ أي للاحتمال ﴿الا الوجدان﴾ والامر الوجداني لا يقع في النزاع ﴿فهو المرجع فيه بلاينة ولابرهان﴾ وهذا بخلاف الشيء الذي وقع محلاً للكلام بين الاعلام الذي هو الامكان الذي يرتب عليه آثاره .

﴿وكيف كان ، فما قيل أو يمكن ان يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور﴾ نذكر منها ثلاثة :

﴿أحدها: اجتماع المثليين من ايجابيين أو تحريميين مثلاً فيما أصاب﴾ أي طابقت الامارة للواقع ، فيلزم ان يجتمع في صلاة الظهر التي هي واجبة واقعاً وجوب واقعي ووجوب ظاهري واجتماع المثليين محال ، اذ المثلان ذاتان وجوديان

أو ضدين من ايجاب وتحريم ومن ارادة وكرهه ومصلحة ومفسدة  
ملزمتين بلاكسر وانكسار في البين فيما أخطأ أو التصويب ، وان  
لا يكون هناك غير مؤديات الامارة أحكام .

واجتماع وجودين في موجود واحد غير معقول، فان الوجود هو الخارجية ولا  
يعقل ان يكون لشيء واحد خارجية وخارجية. ﴿أو﴾ اجتماع ﴿ضدين من ايجاب  
وتحريم﴾ في عالم الانشاء ﴿ومن ارادة وكرهه﴾ في نفس المولى ﴿ومصلحة  
ومفسدة﴾ في نفس الفعل الذي تعلق به التحريم الواقعي والوجوب الظاهري  
أو بالعكس، وتكون المصلحة والمفسدة ﴿ملزمتين بلاكسر وانكسار في البين﴾  
وذلك لانهما لو لم تكونا ملزمتين لم يجعل وجوب أو تحريم ، اذ الوجوب تابع  
للمصلحة الملزمة والاجل الاستحباب ، والتحریم تابع للمفسدة الملزمة والا  
جعلت الكراهة ، وكذا لو كان في البين كسر وانكسار ، اذ المنكسر لا يبقى على  
ملزميته .

فقوله : « بلاكسر وانكسار » توضيح لقوله «ملزمتين» ﴿فيما اخطأ﴾ متعلق  
باجتماع الضدين ، أي خالفت الامارة للواقع .

والحاصل : انه لو جعل المولى الامارة لا يخلو الامر من ان يكون هناك  
واقع ام لا ، وعلى الاول فان طابقت الامارة للواقع لزم اجتماع المثليين ، وان  
خالفت الامارة للواقع لزم ثلاثة اشياء اجتماع ايجاب وتحريم و ارادة وكرهه  
ومصلحة ومفسدة ، وعلى الثاني - وهو ان لا يكون في مورد جعل الامارة واقع  
اصلا يلزم التصويب ، و اشار اليه بقوله : ﴿أو التصويب، و﴾ ذلك بمعنى ﴿ان  
لا يكون هناك غير مؤديات الامارة احكام﴾ اسم يكون ، ومن المعلوم ان كلام  
هذه الخمسة - أي اجتماع المثليين والايجاب والتحریم والارادة والكرهه والمصلحة  
والمفسدة والتصويب - محال .

ثانيها : طلب الضدين فيما اذا أخطأ وأدى الى وجوب ضد الواجب .

ثالثها : تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة فيما أدى الى عدم وجوب ماهو واجب أو عدم حرمة ماهو حرام وكونه محكوماً بسائر الاحكام .

﴿ثانيها : طلب الضدين فيما اذا اخطأ﴾ كما اذا كانت الجمعة واجبة واقعاً، فقامت الامارة على حرمتها أو استحبابها مثلاً ، وكذلك في سائر الموارد التي تخالف الامارة الواقع وان كان احدهما على الكراهة والاخر على الاباحة لتضاد الاحكام بأسرها فقله : ﴿وإدى الى وجوب ضد الواجب﴾ انما هو من باب المثال. ولا يخفى الفرق بين هذا الايراد والايراد السابق، اذ في صورة مخالفة الامارة للواقع يتحقق اربعة اشياء : الارادة والكراهة في نفس المتكلم والحرمة والوجوب في صفة الفعل والمصلحة والمفسدة في ذات الفعل ، والايجاب والتخريم في عمل المولى والايراد السابق كان راجعاً الى الثلاثة الاول والايراد الثاني راجع الى الامر الرابع - فتأمل .

﴿ثالثها : تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة﴾ وفسر الاول بقوله : ﴿فيما أدى الى عدم وجوب ماهو واجب﴾ كأن قامت الامارة على عدم وجوب صلاة الجمعة التي هي واجبة ، وفسر الثاني بقوله : ﴿أو﴾ ادى الى عدم حرمة ما هو حرام ﴿كأن أدى الى عدم حرمة ذبيحة اليهودي اذا سمى﴾ و﴿و﴾ لافرق في ذلك بين ان تؤدي الى كون الحرام واجباً أو ﴿كونه محكوماً بسائر الاحكام﴾ وكان الاحسن ان تجتمع الاشكالات في ايراد واحد لكون مرجع الجميع واحداً.

والجواب : ان ما ادعى لزومه اما غير لازم أو غير باطل ، وذلك لان التعبد بطريق غير علمي انما هو بجعل حجيته والحجية المجمولة غير مستتبعة لانشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى اليه الطريق بل انما تكون موجبة لتنجز التكليف به اذا أصاب وصحة الاعتذار به اذا أخطأ ،

﴿والجواب : ان ما ادعى لزومه اما غير لازم﴾ كالإيراد الاول والثاني ﴿أو غير باطل﴾ كالإيراد الثالث ﴿وذلك لان التعبد بطريق غير علمي﴾ ليس معناه جعل حكم على طبقها .

مثلا : التعبد بالخبر الثقة الذي قام على حرمة صلاة الجمعة ليس معناه جعل الحرمة لها حتى يقال بمنافاة هذا الحكم التحريمي للحكم الواقعي الايجابي بل التعبد بطريق غير علمي ﴿انما هو بجعل حجيته﴾ بمعنى انه منجز للواقع اذا طابق ومعدر اذا خالف ﴿والحجية المجمولة غير مستتبعة لانشاء احكام تكليفية بحسب ما أدى اليه الطريق﴾ حتى انه لو أدى الطريق الى تحريم صلاة الظهر يوم الجمعة كان لازمه ان ينشأ المولى تحريماً لها ﴿بل انما تكون﴾ الجمعة ﴿موجبة﴾ لأمرين أحدهما ﴿لتنجز التكليف به﴾ أي بسبب هذا الطريق ﴿اذا أصاب﴾ وطابق الواقع حتى انه لو قال العبد لم اكن اعلم بوجود كذا لايقبل منه ويقال له : قد جعلنا لك طريقاً اليه فلم خالفته .

﴿وصحة الاعتذار به﴾ أي بسبب هذا الطريق ﴿اذا اخطأ﴾ وخالف الواقع فيصح للعبد ان يقول : انما لم افعل الواجب الواقعي لعدم علمي به وقيام الطريق الذي جعلتموه علي عدم الوجوب .

هذا احد الامرين المترتين على جعل الطريق وهناك امر آخر مترتب عليه

ولكون مخالفته وموافقته تجريباً وانقياداً مع عدم اصابته كما هو شأن  
الحجة الغير المجعولة ، فلا يلزم اجتماع حكيمين مثلين أو ضدّين  
ولا طلب الضدين ولا اجتماع المصلحة والمفسدة ولا الكراهة والارادة  
كما لا يخفى .

وأما تفويت مصلحة الواقع أو الالقاء في مفسدته فلامحذور  
فيه أصلاً اذا كانت في التعبد به

﴿و﴾ هو ان الحجية موجبة ﴿لكون مخالفته وموافقته تجريباً﴾ في صورة المخالفة  
للطريق ﴿وانقياداً﴾ في صورة الموافقة للطريق ﴿مع عدم اصابته﴾ أي اصابة  
الطريق للواقع .

مثلاً : لو كان شرب الماء مباحاً ثم قام الطريق على وجوبه فشرب امتثالاً كان  
له ثواب الانقياد ، ولو لم يشرب عصياناً كان له عقاب التجري لوقلنا بالعقاب فيه  
﴿كما هو شأن الحجة الغير المجعولة﴾ وهو العلم ، فكما ان العلم بشيء لا يوجب  
جعل الحكم على طبقه ، بل انما هو منجز ومعذر والعامل على طبقه اذا خالف  
الواقع يثاب على انقياده ، واذا لم يعمل كان متجرباً كذلك الطريق المجعول كالخبير  
الواحد ونحوه ﴿فلا يلزم﴾ من جعل الطريق ﴿اجتماع حكيمين مثلين أو ضدّين﴾  
كما قلتم في الايراد الاول ﴿ولا طلب الضدين﴾ كما قلتم في الايراد الثاني ﴿و﴾  
لا ﴿اجتماع المصلحة والمفسدة ولا الكراهة والارادة﴾ ولا يلزم التصويب كما  
قلتم في الايراد الاول ايضاً ﴿كما لا يخفى﴾ .

﴿وأما﴾ جواب الاشكال الثالث وهو ما ذكرتم من ﴿تفويت مصلحة الواقع  
أو الالقاء في مفسدته ف﴾ هو انه ﴿لامحذور فيه اصلاً اذا كانت في التعبد به﴾

مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الالقاء .

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية

أى بالطريق غير العلمى ﴿مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الالقاء﴾ كمصلحة التسهيل ونحوه .

والحاصل : ان الطريق الذي يؤدي الى عدم الواجب أو جواز الحرام فيه مصلحة غالبية على مصلحة الواجب التي تفوت عن المكلف ومفسدة الحرام التي يقع فيها المكلف بل نقول مساواة مصلحة الطريق للمفسدة المترتبة على مخالفة الواقع، أو كون مصلحة الطريق اقل بحيث لا تكون للمفسدة المترتبة على مخالفة الواقع زيادة ملزمة كافية في جعل الطريق كما لا يخفى .

﴿نعم لو قيل﴾ هذا جواب آخر عن الاشكالات الثلاثة . وحاصله انا نقول بأن جعل الطريق جعل للحكم، فاذا قامت الامارة على وجوب صلاة الظهر جعل المولى الوجوب لها ، فهنا وجوبان وجوب واقعى ووجوب ظاهرى ، ولا يلزم اجتماع المثليين اذ الوجوب الواقعى وجوب حقيقي - بمعنى انه انما جعل لمصلحة في صلاة الظهر واردة لها من المولى - والوجوب الظاهرى وجوب انشائي صورى - بمعنى انه انما جعل لمصلحة في نفس انشاء الوجوب كالاوامر الامتحانية - فهنا وجوب حقيقي يتبع مصلحة الصلاة ووجوب صوري يتبع مصلحة الانشاء بمعنى ان في نفس انشاء الوجوب مصلحة ، وهي انه منجز عند الاصابة ومعذر عند الخطأ ، وهكذا نقول فيما خالفت الامارة للواقع وليس هذا من اجتماع المثليين أو اجتماع الضدين ، اذ يشترط فيهما وحدة الذات ولا وحدة هنا .

اذا عرفت هذا فنقول : لولم يقل كون جعل الطريق ليس الاجعل المنجزية والمعذرية ، بل قيل ﴿باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية﴾ بمعنى ان لازم

أو بأنه لا معنى لجعلها الا جعل تلك الاحكام فاجتماع حكمين وان كان يلزم الا انها ليسا بمثلين أو ضدتين لان أحدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لانشائه الموجب للتنجز أو لصحة الاعتذار بمجردة من دون ارادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما

جعل الحجية لقول زرارة - القائل بوجوب الظهر - جعل الوجوب لصلاة الظهر مثلاً .

﴿ أو ﴾ قيل ﴿ بأنه لا معنى لجعلها ﴾ أي جعل الحجية ﴿ الاجعل تلك الاحكام ﴾ التي تقوم الحجية عليها، بمعنى ان جعل الحجية لقول زرارة معناه جعل الوجوب لصلاة الظهر ﴿ فاجتماع حكمين وان كان يلزم ﴾ اذ جعل الوجوب مرتين : الاولى عند جعله لها واقعاً ، والثانية عند جعل الحجية لقول زرارة التي لازمها أو معناها جعل الوجوب لصلاة الظهر ﴿ الا انها ﴾ أي هذين الحكمين ﴿ ايضا بمثلين أو ضدتين ﴾ وذلك ﴿ لان احدهما ﴾ وهو الوجوب الاتي من قول زرارة ﴿ طريقي عن مصلحة في نفسه ﴾ بمعنى ان المصلحة انما تكون في نفس الامر والجعل .

وهذه المصلحة التي تحصل بمجرد الامر والجعل ﴿ موجبة لانشائه الموجب ﴾ صفة «لانشائه» ﴿ للتنجز ﴾ اذا اصاب ﴿ أو لصحة الاعتذار ﴾ اذا اخطأ ﴿ بمجردة ﴾ أي بمجرد كونه طريقياً ﴿ من دون ارادة نفسانية أو كراهة كذلك ﴾ نفسانية ﴿ متعلقة بمتعلقه ﴾ أي بمتعلق هذا الحكم .

فالوجوب الناشيء عن قول زرارة لارادة متعلقة بصلاة الظهر التي هي متعلقة لهذا الحكم ﴿ فيما يمكن هناك انقداحهما ﴾ يريد بذلك بيان دفع توهم ،

حيث انه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل وان لم يحدث بسببها ارادة أو كراهة في المبدأ الاعلى الا انه اذا أوحى بالحكم الشأني من قبل تلك المصلحة أو المفسدة الى النبي صلى الله عليه وآله أو ألهم به الولي فلامحالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببهما الارادة أو الكراهة الموجبة للانشاء بعثاً أو زجراً ، بخلاف ما

وهو ان ما ذكرتم من الفرق بين الحكمين بتعلق الارادة بتعلق الوجوب الواقعي دون متعلق الوجوب الظاهري، غير تام اذا لا ارادة في المبدأ الاعلى الذي هو محل الكلام بالنسبة الى الاوامر الشرعية ، ودفعه بأن الفرق بينهما بالارادة والكراهة انما هو فيما يمكن انقداحهما كنفس النبي ﷺ والولي فان الحكم الحقيقي يقترن بالارادة في نفس النبي والوصي المأمور بتبليغ الحكم ، وذلك بخلاف الحكم الصوري فلا ارادة لمتعلق الحكم الصوري في نفوسهما ﴿ حيث انه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل ﴾ كصلاة الظهر المشتملة على مصلحة ملزمة والخمر المشتملة على مفسدة ملزمة .

﴿ وان لم يحدث بسببها ﴾ أي بسبب هذه المصلحة أو المفسدة ﴿ ارادة أو كراهة في المبدأ الاعلى ﴾ تعالى ﴿ الا أنه اذا أوحى بالحكم الشأني من قبل تلك المصلحة أو المفسدة الى النبي ﷺ أو ألهم به المولى فلامحالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببهما الارادة أو الكراهة الموجبة للانشاء ﴾ لانهم ﴿ لا يريدون ما يجعله الله على العباد من الواجبات ويكرهون المحرمات فيريدون الواجب ﴾ بعثاً أو ﴿ يكرهون الحرام ﴾ زجراً ﴿ وهذا ﴾ بخلاف ما ﴿ أي الحكم الطريقي الذي

ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق بل انما كانت في نفس انشاء الامر به طريقاً والاخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه موجبة لارادته أو كراهته الموجبة لانشائه بعناً أو زجراً في بعض المبادئ العالية، وان لم يكن في المبدأ الاعلى الا العلم بالمصلحة أو المفسدة كما أشرنا .

﴿ ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق بل انما كانت في نفس انشاء الامر ﴾ أي انشاء الحكم ﴿ به ﴾ أي بالمتعلق ﴿ طريقاً ﴾ للتنجيز والاعذار، فانه ليس في نفسهم عليه السلام ارادة أو كراهة ﴿ والاخر واقعي حقيقي ﴾ عطف على قوله لان احدهما طريقى .

والحاصل : ان أحد الامرين وهو الاستفادة من قول زرارة المجمول حجة، طريقى لمصلحة فيه والمصلحة في الانشاء فقط، والامر الاخر وهو الامر الاولى بالصلاة واقعي حقيقي ناش ﴿ عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه موجبة لارادته أو كراهته الموجبة ﴾ تلك الارادة والكراهة ﴿ لانشائه بعناً أو زجراً ﴾ وتكون الارادة والكراهة ﴿ في بعض المبادئ العالية ﴾ كالنبي والولي ﴿ وان لم يكن في المبدأ الاعلى الا العلم بالمصلحة أو المفسدة كما أشرنا ﴾ .

ولا يخفى ان ما ذكره المصنف من كون الارادة في البارى تعالى هو العلم بالصالح والفساد هو مختار بعض المتكلمين كالمحقق الطوسي «ره» وغيره، وذهب آخرون الى أن الارادة من صفات الفعل لامن صفات الذات . والذي لا يبعد القول به هو ان الارادة والكراهة من صفات الذات ولا يلزم ان تكونا علماً ولامن صفات الفعل، اذ تسمية العلم ارادة خلاف ظاهر الاخبار والايات بل والدليل أيضاً، كما ان جعلها من صفات الفعل خلاف ظاهرهما، فان قوله تعالى « واذا أراد الله

فلا يلزم أيضاً اجتماع ارادة وكرهه وانما لزم انشاء حكم واقعى حقيقى بعثاً وزجراً وانشاء حكم آخر طريقى، ولا مضادة بين الانشائين فيما اذا اختلفا ولا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا ولا ارادة ولا كراهة أصلاً الا بالنسبة الى متعلق الحكم الواقعى - فافهم .

يقوم سوء فلان له<sup>(١)</sup> ونحوه مما دل على كون الارادة سابقة على الخلق والايجاد يعطى كونها غير الفعلى .

وأما الاشكال فى انها لو كانت من صفات الذات لزم تفسير الذات بتغيرها ، فبها: النقص بالعلم فما يقال هنا يقال هناك . والحل ان صفات الله تعالى كذاته مجهولة لنا ، لكننا نعلم ان هناك ليس تغيراً وحدثاً ، وتفصيل الكلام فى شرح التجريد وغيره .

وكيف كان، فاذا قد عرفت ان أحد الحكمين واقعى حقيقى والاخر ظاهري صوري ﴿فلا يلزم أيضاً اجتماع اعادة وكرهه﴾ كما لم يلزم اجتماع الضدين والمثلين ﴿وانما لزم انشاء حكم واقعى حقيقى بعثاً﴾ نحو الواجب ﴿وزجراً﴾ عن الحرام ﴿وانشاء حكم آخر طريقى﴾ صوري لمصاحبة فى نفس الانشاء ﴿ولا مضادة بين الانشائين﴾ الحقيقى والصوري ﴿فما اذا اختلفا﴾ كأن أدى الطريق الى حرمة صلاة الجمعة التي هي واجبة .

﴿ولا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا﴾ كأن أدى الطريق الى وجوبها ﴿ولا ارادة ولا كراهة أصلاً﴾ ولا مصلحة ولا مفسدة ﴿الا بالنسبة الى متعلق الحكم الواقعى - فافهم﴾ لعله اشارة الى ان هذا الجواب انما يدفع الاشكالين الاولين

نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية كأصالة الاباحة الشرعية فان الاذن في الاقدام والافتحام ينافي المنع فعلاً، كما فيما صادف الحرام، وان كان الاذن

أما الاشكال الثالث - وهو لزوم الالتقاء في المفسدة وتفويت المصاحبة فيما خالفت الامارة للواقع - فلا، أو اشارة الى ما ذكرنا من الاشكال في عدم الارادة - بمعناها - في الباري تعالى، أو غير ذلك .

﴿نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية﴾ التي ظاهرها جعل الحكم حقيقة لاجل الحكم ظاهراً ﴿كأصالة الاباحة الشرعية﴾ المستفادة من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «كل شيء لك حلال حتى تعلم»<sup>(١)</sup> فان ظاهره كون المشكوك حلالاً واقعاً، ووجه الاشكال واضح اذ الجواب المتقدم كان مبنياً على أن الحكمين غير متنافيين، لكون أحدهما واقعياً لمصلحة في الفعل والآخر صورياً لمصلحة في نفس الانشاء، وهذا الجواب لا يجري فيما نحن فيه، اذ لو شككنا في شيء وكان محرماً واقعياً لزم كونه حلالاً واقعاً لقوله «كل شيء لك حلال» وحراماً واقعاً لفرض أنه محرم في الواقع ﴿فان الاذن في الاقدام والافتحام﴾ في المشكوك المستفاد من دليل الحل ﴿ينافي المنع فعلاً﴾ واقعاً ﴿كما فيما صادف الحرام﴾ الواقعي ﴿وان كان الاذن﴾ الخيثير بذلك الى أن المباح يتصور على قسمين والحلية الظاهرية بأي معنى أخذت تنافي المنع الواقعي .

بيان ذلك: ان الاذن في الشيء قد يكون لاجل مصلحة في نفس الاباحة وقد

(١) الفقيه ج ٣ باب الصيد والذبايح حديث : ٩٢ - وقد مر ان متن الحديث

هكذا: كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك أبداً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه.

وفي الكافي كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه .

فيه لاجل مصلحة فيه لا لاجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه ، فلامحيص في مثله الا عن الالتزام بعدم انقداح الارادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضاً كما في المبدأ الاعلى ،

يكون لاجل أنه ليس في الفعل مصلحة ملزمة أو محببة كالواجب والمستحب ولا مفسدة ملزمة أو مكروهة كالحرام والمكروه، والحلية بأي معنى كان من هذين المعنيين تنافي التحريم الواقعي، اذ التحريم الواقعي يتبع المفسدة الملزمة، والحلية تلازم عدم المفسدة وان كان الاذن ﴿فيه﴾ أي في الفعل ﴿لاجل مصلحة فيه﴾ أي في الاذن وهو القسم الاول من قسمي المباح ﴿لا لاجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة﴾ توجب الوجوب والحرمة، ولا مصلحة أو مفسدة قليلة توجب الاستحباب والكراهة ﴿في المأذون فيه﴾ وهو القسم الثاني من قسمي المباح .

لكن لا يخفى ان هذا الاشكال الذي ذكره بقوله «نعم يشكل» الخ غير وارد اذ الظاهر من حديث «كل شيء لك حلال» جعل الحل الواقعي تعبداً في مرحلة الشك كما لا يخفى - فتدبر .

﴿فلامحيص في مثله﴾ أي في مثل هذه الاصول العملية المنافية للواقع ﴿الا عن الالتزام﴾ بجمع آخر بين الحكم الواقعي والظاهري .

وهذا جمع ثالث بين الحكمين الظاهري والواقعي يجري في موارد الاصول والامارات على حد سواء، وحاصله عدم كون الاحكام الواقعية فعلية فلا تكون معها ارادة أو كراهة ، وذلك ﴿بعدم انقداح الارادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية﴾ كالنبي والولي ﴿أيضاً كما في المبدأ الاعلى﴾ تعالى ، فلا يلزم اجتماع ارادة وكراهة ولا ايجاب وتحريم واقعيين. وبهذا يرتفع الاشكال في الجمع بين الاصول والامارات وبين الاحكام الواقعية المنافية لهما .

لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي ، بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه، كسائر التكليف الفعلية التي تنتجز بسبب القطع بها وكونه فعلياً انما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو السلولوية فيما

ان قلت : اذا لم يكن الحكم الواقعي فعلياً بل انشائياً محضاً فاللازم القول بعدم تنجزه بقيام الامارة عليه ، اذ الواقعي الفعلي ينتجز بالامارة لا الواقعي الانشائي .

قلت: هناك ثلاث صور: الاولى الانشائي المحض ، الثانية الانشائي الذي اذا تعلق به الامارة صار فعلياً ، الثالثة الفعلي المحض والاحكام الواقعية من قبيل الثانية. وبه يندفع الاشكالان الواردان على تصوير الحكم الواقعي على نحو الصورة الاولى أو الثالثة .

والى هذا الجواب أشار بقوله: ﴿لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي﴾ الالتزام بكونه انشائياً محضاً حتى يرد اشكال. ان قلت بل كونه انشائياً ﴿بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه، كسائر التكليف الفعلية التي تنتجز بسبب القطع بها﴾ فالتكليف الواقعي بين الانشائي المحض والفعلي المحض ، كما صورناه في الصورة الثانية .

لا يقال: هذا الجواب غير مفيد، اذ الحكم الواقعي ان كان باعناً وزاجراً كان فعلياً فينافي الحلية الظاهرية أو الحكم القائم عليه الامارة بخلافه، وان لم يكن باعناً وزاجراً لم يكن العلم به موجباً لتنجزه لان العلم بالبائع والزاجر منجز لا العلم بغيره لانا نقول : نختار الشق الثاني ﴿و﴾ لا يلزم عدم البعث عدم التنجز بالعلم اذ ﴿كونه فعلياً انما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو السلولوية فيما

اذا لم ينقدح فيها الاذن لاجل مصلحة فيه .

فانقدح بما ذكرنا انه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعلياً كى يشكل تارة بعدم لزوم الاثبات حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه ، ضرورة عدم لزوم امثال الاحكام الانشائية ما لم تصرفلية ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر ولزوم الاثبات به

اذا لم ينقدح فيها الاذن لاجل مصلحة فيه ❀ أي في الاذن، وأما اذا انقدح لم يكن باعثاً فعلاً وزاجراً كذلك، وهذا لا يلزم التصويب بزعم أنه لو انقدح الاذن لم يكن حكماً، اذ التصويب انما هو عدم الحكم أصلاً في الواقع لا الانشائي ولا الفعلي، ومانحن فيه ليس كذلك، اذ حتى في صورة الاذن بالحلية الظاهرية هناك انشائي قريب من الفعلي .

❀ فانقدح بما ذكرنا ❀ من ان الحكم الواقعي بين الانشائي والفعلي ❀ أنه لا يلزم الالتزام به ❀ ما التزم به شيخنا المرتضى «ره» في الرسالة في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من ❀ عدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعلياً ❀ بل هو انشائي محض ❀ كى يشكل تارة بعدم لزوم الاثبات حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه، ضرورة عدم لزوم امثال الاحكام الانشائية ما لم تصرفلية ❀ اذ مرتبة الانشائية لوقام عليها العلم لم يلزم امثالها فكيف بقيام الامارة عليها .

❀ و ❀ ذلك لان الاحكام في مرتبة الانشاء ❀ لم تبلغ مرتبة البعث والزجر ❀ ومالم تبلغ تلك المرتبة لم يلزم الاثبات بها .

❀ و ❀ من المعلوم ❀ لزوم الاثبات به ❀ أي بالحكم القائم عليه الامارة، فانه

مما لا يحتاج الى مزيد بيان أو اقامة برهان .

لا يقال : لا مجال لهذا الاشكال لو قيل بأنها كانت قبل أداء الامارة اليها انشائية لانها بذلك تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة .  
فانه يقال : لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم انشائي - لاحقيقة ولا تعبدأ - الاحكم انشائي تعبدأ ، لاحكم انشائي أدت

﴿مما لا يحتاج الى مزيد بيان أو اقامة برهان﴾ . والحاصل ان بداهة لزوم الاتيان بالحكم القائم عليه الامارة كاشفة عن ان الحكم ليس شائياً ، وهو مناف لما ذكره الشيخ «ره» من شائية الحكم الواقعي .

﴿لا يقال : لا مجال لهذا الاشكال﴾ على الشيخ «ره» ﴿لو قيل بأنها كانت قبل أداء الامارة اليها انشائية﴾ اذ الحكم الانشائي على قسمين : قسم لا يصير فعلياً بقيام الامارة عليه ، وقسم يصير فعلياً بقيام الامارة ، والاحكام الانشائية فيما نحن فيه من القسم الثاني ﴿لانها﴾ أي تلك الاحكام الانشائية ﴿بذلك﴾ أي بأداء الامارة اليها ﴿تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة﴾ الفعلية الموجبة للعمل على طبقها ، لانها تكون حينئذ أحكاماً انشائية متصفة بقيام الامارة عليها ، والحكم الانشائي المتصف بقيام الامارة فعلي يترتب عليه كل ما يترتب على الاحكام الفعلية .

وان شئت قلت : ان مراد الشيخ «ره» ليس الانشائي الصرف بل الانشائي الذي اذا أدت اليها الامارة يصير فعلياً ، فاذا قامت الامارة حصل الشرط للفعلية فيكون فعلياً ويجب العمل به .

﴿فانه يقال : لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم انشائي - لاحقيقة ولا تعبدأ - الاحكم انشائي تعبدأ ، لاحكم انشائي﴾ متصف بكونه ﴿أدت

اليه الامارة اما حقيقة فواضح واما تعبداً فلان قصارى ماهو قضية حجية الامارة كون مؤداه هو الواقع تعبداً لا الواقع الذى أدت اليه الامارة فافهم .

اللهم الا أن يقال : ان الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذى صار مؤدى لها هو

اليه الامارة ﴿ اذ غاية ماتقتضيه أدلة حجية الامارات ثبوت مؤدى الامارة فلو أدت الى حكم انشائي ثبت حكم انشائي ولم يثبت حكم انشائي أدت اليه الامارة ، فان ثبوت حكم انشائي أدت اليه الامارة الذي هو موضوع للفعلية مركب من جزئين ، وبمجرد قيام الامارة لا يثبت الجزان لاحقيقة ولا تعبداً ﴿ أما حقيقة فواضح ﴾ اذ الامارة لا تفيد العلم حتى يتحقق علما ن علم بالحكم الانشائي وعلم بكونه مؤدى الامارة ﴿ وأما تعبداً ﴾ أي ثبوت كلا الجزئين بالتنزيل ﴿ فلان قصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤداه هو الواقع تعبداً ﴾ وتنزيلاً ﴿ لا الواقع الذي أدت اليه الامارة ﴾ فمانحن فيه كالماء الكر لا بد وان يتحقق جزآه - أي المائية والكريمة- اما علماً ، أو تنزيلاً أو بالاختلاف حتى يتحقق موضوع المطهرية ، فاذا لم يثبت أحدهما لا حقيقة ولا تعبداً لم يطهر ﴿ فافهم ﴾ جيداً .

نعم لو كان لنا دليل ثان ينزل الطريق والمؤدى منزلة الواقع ذي الطريق ثبت ما ذكره الشيخ «ره» لكن أنى لنا بذلك .

﴿ اللهم الا أن يقال: ان ﴾ دلائل تنزيل المؤدى منزلة الواقع كاف في ثبوت الجزئين ، اذ لو لم يكن للحكم الانشائي الواقعى أثر أصلاً ، ثم جعل الشارع الامارة القائمة على الحكم الانشائي حجة لحكمنا بالتنزيل الثانى صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية فان ﴿ الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي صار مؤدى لها هو

دليل الحجية بدلالة الافتضاء، لكنه لا يكاد يتم الا اذا لم يكن للاحكام بمرتبها الانشائية أثر أصلاً، والا لم يكن لتلك الدلالة مجال كما لا يخفى، واخرى بأنه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والاصول العملية المتكفلة لاحكام فعلية

دليل الحجية بدلالة الافتضاء ❀ التي هي صون كلام الحكيم من اللغوية، فان لو نزل المولى جزءاً من مركب منزلة الواقع فهمنا منه أنه نزل الجزء الاخر أيضاً والا كان تنزله الاول لغواً ❀ لكنه لا يكاد يتم ❀ ما ذكر من دلالة الافتضاء ❀ الا اذا لم يكن للاحكام بمرتبها الانشائية أثر أصلاً، والا ❀ فلو كان للاحكام الانشائية أثر ❀ لم يكن لتلك الدلالة ❀ أي دلالة الافتضاء ❀ مجال ❀. وللحكام الانشائية أثر في مقامنا وهو النذر ونحوه، فجعل الحجية للامارة بلحاظ تلك الاثار لا بلحاظ العمل ❀ كما لا يخفى ❀ .

ثم انا قد ذكرنا أنه لا يلزم من الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعلياً، كى يشكل تارة بعدم لزوم الاتيان بمؤدى الامارة لانه غير فعلى ❀ و❀ تارة ❀ أخرى بأنه كيف يكون التوفيق ❀ بين الحكم الظاهري والواقعي ❀ بذلك ❀ الذي ذكرتم من كون الحكم الواقعي انشائياً والحكم الظاهري فعلياً ❀ مع احتمال ❀ كون الـ ❀ أحكام ❀ الواقعية ❀ فعلية بعثية ❀ في الاوامر ❀ أو زجرية ❀ في النواهي، اذ ما ذكرتم من احتمال كون الاحكام الواقعية انشائية لا يكفي في رفع المنافاة، اذ كما يحتمل كونها انشائية يحتمل كونها فعلية ❀ في موارد الطرق والاصول العملية المتكفلة لاحكام ❀ ظاهرية ❀ فعلية ❀ .

ضرورة انه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتماله فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق انشائياً غير فعلي كما لا يصح التوفيق بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين ، ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين

وان قلت : احتمال كون الاحكام الواقعية شأنية كاف في رفع التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي .

قلت : ذلك لا يكفي \* ضرورة انه \* يبقى حينئذ احتمال التنافي لا احتمال كون الواقع فعلياً و \* كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتمال \* فان رفع المنافاة بين الحكمين يلزم أن يكون بنحو لا يبقى معه احتمال التنافي والا لم يكن دعواً للمنافاة .

نعم لا نقطع بالمنافاة لكنه غير كاف ، بل اللازم القطع بعدم المنافاة وهو غير حاصل \* فلا يصح التوفيق بين الحكمين \* الواقعي والظاهري \* بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق انشائياً غير فعلي \* والحكم الظاهري الذي هو مورد الطرق فعلياً .

هذا كله في الايراد على من دفع المنافاة بين الحكم الظاهري والواقعي بفعلية أحدهما وانشائية الاخر ، و \* كما \* لم يصح هذا التوفيق \* لا يصح التوفيق \* الاخر الذي ذكره بعض \* بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن \* الحكم \* الواقعي بمرتبتين \* اذ موضوع الحكم الواقعي هو الشيء وموضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي فيلزم أولاً الموضوع ثم الحكم الواقعي ثم الشك في الحكم الواقعي ثم الحكم

وذلك لا يكاد يجدى ، فان الظاهري وان لم يكن فى تمام مراتب الواقعى الا انه يكون فى مرتبته أيضاً وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين فى هذه المرتبة فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق فى التوفيق فانه دقيق وبالتأمل حقيق .

الظاهري، ومع اختلاف موضوع الحكمين لايلزم المنافاة بينهما اذ من شرائط اجتماع النقيضين أوالمثلين وحدة الموضوع والا فجماديةالحجر لاينافي حيوانية الانسان كما ان بياض زيد لاينافي بياض عمرو .

﴿ و ﴾ انما قلنا ان ﴿ ذلك ﴾ الجمع غير صحيح ، اذ هو ﴿ لايكاد يجدى ﴾ فى رفع المنافاة ﴿ فان ﴾ الحكم ﴿ الظاهري وان لم يكن فى تمام مراتب ﴾ الحكم ﴿ الواقعي ﴾ كماهو واضح ، اذ ليس فى مرتبة العلم بالحكم الواقعي أو الغفلة عن الحكم الواقعي حكم ظاهري ﴿ الا انه ﴾ أى الحكم الواقعي ﴿ يكون فى مرتبته ﴾ أى مرتبة الحكم الظاهري ﴿ أيضاً ﴾ أى كما ان الحكم الظاهري يكون فى تلك المرتبة، فان وجوب صلاة الجمعة الذي هو حكم واقعي مثلاً ثابت لها سواء شك فى الوجوب الذي هو موضوع للحكم الظاهري أم لا .

﴿ و ﴾ ان قلت: يكفي فى عدم المنافاة بين الحكمين عدم اجتماعهما فى مرتبة الحكم الواقعي .

قلت: هذا غير كاف، اذ ﴿ على تقدير المنافاة ﴾ بين الظاهري والواقعي ﴿ لزم اجتماع المتنافيين فى هذه المرتبة ﴾ أى مرتبة الحكم الظاهري ﴿ فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق فى التوفيق ﴾ بين الحكم الواقعي ومؤدى الامارة والاصل ﴿ فانه دقيق وبالتأمل حقيق ﴾ .

(ثالثها) ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره - بالخصوص - شرعاً ولا يحرز التعبد به واقعاً عدم حجيته جزماً بمعنى عدم ترتب الاثار المرغوبة من الحججة عليه قطعاً، فانها لا تكاد تترتب الا على ما اتصف

وان شئت قلت : ان الوجوب لصلاة الجمعة ثابت فى حال علم المكلف بوجوبها وحال شكه وحال غفلته وحال ظنه والحكم الظاهري - وهو عدم الوجوب - جعل لها فى حال شك المكلف، فان الحكمين وان لم يتعارضا فى حال العلم والظن والغفلة مثلا لكنهما متعارضان فى حال الشك ، اذ الحكم الواقعي موجود لفرض عموميته أو الحكم الظاهري موجود لفرض كون موضوعه وهو الشك فى الحكم الواقعي موجود فيلزم أن يريد المولى صلاة الجمعة وعدمها .

﴿ثالثها﴾ أى الثالث من الامور التي ينبغي تقديمها قبل الخوض فى الامارات فى بيان الاصل الذي هو المرجع عند الشك فى حجية الامارة فنقول: ﴿ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره - بالخصوص - شرعاً﴾ بأن لم نعلم ان الشارع جعله حجة ﴿ولا يحرز التعبد به واقعاً﴾ بأن لم نحرز قيام دليل على حجيته، فان الامارة قد نعلم ان الشارع جعلها حجة وقد نعلم انه قام دليل على حجيتها - وان لم نعلم بحجيتها - وقد لانعلم لا هذا ولا ذلك، بمعنى انه لانعلم بحجيتها ولم تقم حجة معلومة على حجيتها ﴿عدم حجيته جزماً﴾ خبر ان ﴿بمعنى عدم ترتب الاثار المرغوبة من الحججة﴾ كالتنجيز والاعذار والمدح والذم والثواب والعقاب والانقياد والتجرى ﴿عليه﴾ أى على هذا المشكوك الحجية ﴿قطعاً﴾ فانها ﴿أى الاثار المرغوبة من الحجية﴾ لا تكاد تترتب الا على ما اتصف

بالحجية فعلا ، ولا يكاد يكون الاتصاف بها الا اذا أحرز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً ، ضرورة انه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد اصابته ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها ، ولا يكون مخالفته تجريبياً ولا موافقته بماهي موافقة انقياداً

بالحجية فعلاً ﴿ فان الحجية الواقعية غير المحرزة لا تكون منجزة الواقع ولا مصححة للعقوبة .

﴿ ولا يكاد يكون الاتصاف بها ﴾ أي بالحجية الفعلية ﴿ الا اذا أحرز التعبد به ﴾ و﴿ أحرز ﴾ جعله طريقاً متبعاً ﴿ وعلى هذا فالعلم جزء للموضوع حتى انه اولم يعلم لم يتحقق الموضوع ﴾ ضرورة انه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد اصابته ﴿ الواقع ﴾ ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها ﴿ أي مع عدم الاصابة فالامر المعتبر واقعاً الذي لم يعلم به المكلف اذا صادف الواقع لا يكون منجزاً للتكليف بحيث تصح المؤاخذة بسبب ترك الواقع ، واذا خالف الواقع لا يكون عذراً للعبد حتى يقول بأني خالفت التكليف لان هذه الامارة التي لم تصل الي التي أدت الى حكم مخالف للواقع. مثلاً: لو كان قول العدل الواحد طريقاً شرعاً لكن لم يعلم به المكلف لم يكن مخالفته موجباً للعقاب في صورة اصابته الواقع ولا موافقته موجباً للشواب .

﴿ و ﴾ هكذا ﴿ لا يكون مخالفته تجريبياً ولا موافقته بماهي موافقة انقياداً ﴾ فان الامر المعتبر واقعاً - الذي لم يعلم به العبد - اذا خالفه العبد وكان هو في الحقيقة مخالفاً للواقع لانكون هذه المخالفة تجريبياً واذا وافقه العبد لا تكون هذه الموافقة انقياداً وهذا بخلاف ما اذا سلك الطريق الذي هو مخالف للواقع في

وان كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك اذا وقعت برجاء اصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الاثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا واضح لا يحتاج الى مزيد بيان أو اقامة برهان .

ان في موافقته انقياداً وفي مخالفته تجريباً ﴿ وان كانت ﴾ الموافقة ﴿ بماهي محتملة لموافقة الواقع كذلك ﴾ أى يكون انقياداً ، فانه لو كان في الواقع الشهرة حجة لكن لم يعلم المكلف حجيتها .

ثم قامت شهرة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فدعا المكلف برجاء مصادفة الواقع - والحال انها لم تصادف الواقع - كان هذا العمل انقياداً ﴿ اذا وقعت ﴾ الموافقة للشهرة في المثال ﴿ برجاء اصابته ﴾ الواقع، لكن لا يخفى ان مثل هذا احتياط بخلاف ما اذا علم حجية الشهرة فانه يجب عليه متابعتها، وان كانت في الواقع أدت الى وجوب ما ليس في الراقع واجباً .

وكيف كان ﴿ فمع الشك في التعبد به ﴾ بالشيء ﴿ يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الاثار ﴾ للحجبة ﴿ عليه ﴾ وذلك ﴿ لقطع بانتفاء الموضوع ﴾ للحجبة ﴿ معه ﴾ أي مع الشك، اذ الموضوع للحجبة هو المعلوم حجيته فان العلم جزء للموضوع كما تقدم ﴿ ولعمري هذا واضح لا يحتاج الى مزيد بيان أو اقامة برهان ﴾ .

ثم انه بما ذكرنا ظهر ان أثر الحجبة هو الثواب على الموافقة والعقاب على المخالفة - اذا وافقت الامارة للواقع - وأثر الحجبة هو الانقياد على الموافقة والتجري على المخالفة - اذا خالفت الامارة للواقع .

وقد ذكر شيخنا المرتضى «ره» ان من آثار الحجبة أمرين آخرين :

وأما صحة الالتزام بما أدى اليه من الاحكام وصحة نسبته اليه تعالى فليس من آثارها ، ضرورة ان حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة في حال الانسداد لاتوجب صحتها

الاول: صحة الاستناد الى الله تعالى. والثاني : صحة الالتزام بما أدى عليه من الاحكام .

وأورد المصنف «ره» على ما ذكره الشيخ «ره» بايرادين :

الاول: ان هذين الاثرين ليسا من آثار الحجية، ولذا الظن الانسادي بناءً على حكومة العقل بحجيته لايصح استناده الى الله تعالى مع انه حجة، ولايصح الالتزام بما أدى اليه الظن الانسادي من الاحكام مع انه حجة .

الثاني: انا لو فرضنا وجود اماراة مشكوكة لكن الشارع أجاز نسبتها الى الله تعالى وأجاز الالتزام بمؤداها لم تصر بذلك حجة .

ومنه يتبين ان الحجية لاتدور مدار هذين الاثرين ، بخلاف ما ذكرناه فان الحجية تدور مدار الثواب والعقاب والتجري والانتقاد .

والى هذا الكلام أشار المصنف «ره» بقوله : ﴿ واما صحة الالتزام بما أدى اليه من الاحكام وصحة نسبته اليه تعالى ﴾ قد ذكر شيخنا المرتضى «ره» انها من آثار الحجية حتى انها تدوران مدار الحجية فكلما ثبتت الحجية لامسارة كانتا وكلما انتفت الحجية عن شيء انتفتا لكن فيه انها ﴿ ليسا من آثارها ، ضرورة ﴾ عدم دورانها مدار الحجية .

العدم ترتب هذين الامرين مع وجود الحجية فـ ﴿ ان حجية الظن عقلا ﴾ بمعنى وجوب العمل على طبق الظن المطلق بناءً ﴿ على تقرير الحكومة في حال الانسداد لاتوجب صحتها ﴾ فالظن الانسادي الحكومي حجة ، مع

فلو فرض صحتهما شرعاً مع الشك فى التعبد به لما كان يجدى فى الحجية شيئاً مالم يترتب عليه ما ذكر من آثارها، ومعه لما كان يضر عدم صحتهما أصلاً كما أشرنا اليه آنفاً، فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك فى التعبد وعدم جواز الاستناد اليه تعالى غير مرتبط بالمقام فلا يكون الاستدلال عليه بهمهم

انه لا يمكن أن ينسب مؤداه الى الله تعالى ولا يمكن الالتزام بمؤداه، اذ العقل يقول بحجية هذا الظن لا الشرع حتى ينسب الى الله ويلتزم بمؤداه ﴿فلو فرض صحتهما﴾ أى الاسناد الى الله والالتزام بمؤداه ﴿شرعاً مع الشك فى التعبد به﴾ أى بالظن مثلاً ﴿لما كان يجدى فى الحجية شيئاً﴾ فقد ترتب الاثر مع عدم وجود الحجية .

فان الحجية لا تكون ﴿مالم يترتب عليه ما ذكر من آثارها﴾ من صحة العقاب والثواب وتحقق التجرى والانقياد ﴿ومعه﴾ أى مع ترتب الاثار المذكورة على شيء الكاشف عن حجيته ﴿لما كان يضر﴾ بالحجية ﴿عدم صحتهما﴾ أى عدم صحة النسبة اليه تعالى وعدم صحة الالتزام ﴿أصلاً كما أشرنا اليه آنفاً﴾ فى الظن الانسدادي الحكومى الذى هو حجة وان لم يترتب عليه الاثران ﴿بيان عدم صحة الالتزام مع الشك فى التعبد و﴾ بيان ﴿عدم جواز الاستناد اليه تعالى﴾ مع الشك فى التعبد ﴿غير مرتبط بالمقام﴾ الذى هو بيان الدليل على حجية شيء ﴿فلا يكون الاستدلال عليه بهمهم﴾ .

اعلم ان الشيخ «ره» - بعدما ذكر ان الاصل فى الظن عدم الحجية - استدل عليه بأنه لا يمكن الالتزام به ولا يمكن نسبته الى الله تعالى بما دل من الايات والاحبار على ان مالم يعلم انه من قبل الله يكون افتراءً عليه ونحو ذلك ،

كما أتعب به شيخنا العلامة أعلى الله مقامه نفسه الزكية بما أظن من النقض والابرار ، فراجعه بما علقناه عليه وتأمل .

وقد انقدح بما ذكرنا ان الصواب - فيما هو المهم في الباب - ما ذكرنا في تقرير الاصل - فتدبر جيداً اذا عرفت ذلك فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الاصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول.

والمصنف «ره» لما اشكل على كون الاثرين من آثار الحجية أبطل الاستدلال على عدم حجية الظن بالايات الدالة على انه افتراء ونحوه ، اذ حجية الظن وعدمه لا تدور مدار صحة النسبة اليه تعالى وصحة الالتزام وعدمهما حتى يستدل بعدمهما على عدم الحجية .

والى هذا أشار بقوله « فلا يكون » الخ ﴿ كما أتعب به ﴾ أي بهذا الاستدلال ﴿ شيخنا العلامة أعلى الله مقامه نفسه الزكية بما أظن من النقض والابرار ، فراجعه بما علقناه عليه وتأمل ﴾ لكن جماعة من العلماء تعرضوا لعدم صحة ايراد المصنف «ره» على الشيخ « ره » ولا مجال لنقله فراجع الحواشي والتعليقات .

﴿ وقد انقدح بما ذكرنا ان الصواب - فيما هو المهم في الباب - ما ذكرنا في تقرير الاصل ﴾ لعدم حجية ماشك في حجيته ﴿ فتدبر جيداً ﴾ والله الموفق .  
 ﴿ اذا عرفت ذلك ﴾ الاصل ﴿ فما خرج موضوعاً ﴾ بأن كان ظناً وكان حجة ﴿ عن تحت هذا الاصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول ﴾ .

## فصل

لاشبهة في 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 اخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه كما هو واضح . والظاهر ان سيرتهم على اتباعها

## فصل

### في حجية الظواهر

﴿لاشبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة﴾ وان قيد عدم الشبهة بهذا القيد ، اذ المسلم من حجية الظهور هو الظهور الذي ظن يوافقه لمراد المتكلم وكان الشخص من قصد افهامه ، اما مع عدم أحد القيدين فقد وقع الاختلاف في الحجية وعدمها كما يأتي ، وانما قلنا بحجية الظهور ﴿لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات﴾ حتى ان من يتردد في ذلك رمى بالسوسه والسفاهة ﴿مع القطع بعدم الردع عنها﴾ في الشرع ﴿لوضوح عدم اختراع﴾ الشارع ﴿طريقة اخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه﴾ كان يشترط كون الكلام نصاً أو نحو ذلك ﴿كما هو واضح﴾ .

﴿و﴾ اذ قد عرفت مسلمية حجية الظاهر في الجملة نبين ان المختار حجته مطلقاً اذ ﴿الظاهر﴾ بـل المقطوع به ﴿ان سيرتهم على اتباعها﴾ أي اتباع

من غير تقييد بافادتها للظن فعلا ، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً ، ضرورة انه لامجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم افادتها للظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف ، كما ان الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد افهامه ، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد افهامه اذا خالف ماتضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمه أو يخصه

الظواهر ﴿من غير تقييد بافادتها للظن فعلا﴾ فانهم يعملون بالظاهر وان تردوا في كونه مراداً للمتكلم ، ولا يعتبرون في الاتباع أن يظنوا بكونه مراداً ﴿ولا﴾ تقييد ﴿بعدم الظن كذلك﴾ أي فعلا ﴿على خلافها﴾ أي خلاف تلك الظواهر ﴿قطعاً﴾ فان العبد اذا أمره المولى بأمر ثم لم يمثل معتذراً بأنه ظن ان الظاهر غير مراد لم يقبل عذره ، ولامه العقلاء على ترك الطاعة واستحق العقاب من المولى ، ولو كان حجية الظاهر مشروطة بعدم الظن على الخلاف لكان لعذره وجه .

والى هذا أشار بقوله : ﴿ضرورة انه لامجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها﴾ أي مخالفة الظواهر ﴿بعدم افادتها للظن بالوفاق﴾ بأنني كنت متردداً في المراد ﴿ولا﴾ مجال للاعتذار عن المخالفة ﴿بوجود الظن بالخلاف﴾ بأن يقول اني ظننت ان الظاهر ليس بمراد ﴿كما ان الظاهر﴾ بل المقطوع به ﴿عدم اختصاص ذلك﴾ أي كون الظواهر حجة ﴿بمن قصد افهامه﴾ بهذا الظاهر ﴿ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد افهامه اذا خالف ماتضمنه ظاهر كلام المولى﴾ بأن يقول : لم يقصد المولى افهامي ، ولذا لم يكن الظاهر حجة عندي ، وعلى هذا خالفت الامر . وقوله : ﴿من تكليف يعمه أو يخصه﴾ بيان لقوله « ماتضمنه » أي انه لو خالف التكليف الذي هو عام بالنسبة اليه وغيره ، أو التكليف الذي كان خاصاً

ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج ، كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه ، ولو قصد عدم افهامه فضلا عما اذا لم يكن بصدد افهامه ، ولا فرق فى ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والائمة الطاهرين ، وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجية ظاهر الكتاب .

اما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله ومن خوطب به كما يشهد به ردع أبى حنيفة وقتادة عن الفتوى به

به لم يسمع عنده ، والتكليف الخاص كأن يقول المولى لعبد يجب الفعل الفلاني على عبدي الاخر .

﴿ويصح﴾ لكل من المولى اذا خالف العبد وللعبد اذا أتى ﴿به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج ، كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم افهامه﴾ بأن أراد المقر الاقرار فى الخفاء حتى لا يعلم به أحد كي يشهد عليه ﴿فضلا عما اذا لم يكن بصدد افهامه﴾ كأن كان وجهة الكلام الى شخص ولم يبال المتكلم أفهم الشخص الثالث أم لا .

﴿ولا فرق فى ذلك﴾ أي كون الظاهر حجة ﴿بين الكتاب المبين واحاديث سيد المرسلين و﴾ اخبار ﴿الائمة الطاهرين﴾ صلوات الله عليهم اجمعين ﴿وان ذهب بعض الاصحاب﴾ ككثير من الاخباريين ﴿الى عدم حجية ظاهر الكتاب﴾ وذلك لوجوه :

الاول : ﴿اما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله ومن خوطب به﴾ وهم الائمة عليهم الصلاة والسلام ﴿كما يشهد به﴾ أى باختصاص فهم القرآن بهم ﴿ردع أبى حنيفة وقتادة عن الفتوى به﴾ أي بالقرآن ، وقد قالوا ﴿والله﴾

أو بدعوى انه لاجل احتوائه على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية لا يكاد تصل اليها أيدي أفكار أولى الانظار غير الراسخين العالمين بتأويله . كيف ولا يكاد يصل الى فهم كلمات الاوائل الا الاوحدى من الافاضل ، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء ، أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر

انه انما يعرف القرآن من خوطب به ، وان الله لم يورث مثل أبى حنيفة وقتاده من كتابه حرفاً فلو كان الظاهر حجة لكان ابى حنيفة واضرا به كسائر الناس في جواز ان يفتوا من القرآن ويستفيدوا من ظواهره .

الثاني : ﴿أوبدعوى انه لاجل احتوائه﴾ أي القرآن ﴿على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية ، لا يكاد تصل اليها ايدي افكار أولى الانظار﴾ ففى رواية ابن الحجاج «ليس شيء ابعد عن عقول الرجال من القرآن»<sup>(١)</sup> فلا يفهم القرآن ﴿غير الراسخين العالمين بتأويله﴾ وهم الائمة الاطهار ، و﴿كيف﴾ يفهم القرآن احد ﴿و﴾ الحال انه ﴿لا يكاد يصل الى فهم كلمات الاوائل الا الاوحدى من الافاضل ، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء﴾ كما قال تعالى: «ولارطب ولايابس الا في كتاب مبين»<sup>(٢)</sup> بناءً على تفسيره بالقرآن الحكيم ، وكذا بعض الروايات الاخر الدالة على ذلك .

الثالث : ﴿أوبدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر﴾ وكيف لا يكون الظاهر متشابهاً وقد كثرت فيه الخلاف ، كما عرفت لاقول من كون ظاهر القرآن

(١) تفسير العياشى ج ١ ص ١٧ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٤٩ .

(٢) الانعام : ٤٩ .

لأقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه واجماله ، أو بدعوى انه وان لم يكن منه ذاتاً الا انه صار منه عرضاً للعلم الاجمالى بطرو التخصيص والتقييد والتجوز فى غير واحد من ظواهره كما هو الظاهر أو بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى لحمل الكلام الظاهر

متشابهاً لهذه الروايات ونحوها . وان لم تدعن بأنه متشابه قطعاً فنقول : انه ﴿ لا اقل من احتمال شموله ﴾ أى شمول المتشابه للظاهر ﴿ لتشابه المتشابه واجماله ﴾ فانه لم يعلم ان المتشابه المنهى عن اتباعه فى قوله تعالى : « فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله <sup>(١)</sup> » هل يشمل الظاهر ام لا ، فاللازم اطاعة هذا النهى بعدم اتباع كل ما يحتمل كونه متشابهاً حتى يقطع بعدم متابعة المتشابه .

الرابع : ﴿ أو بدعوى انه ﴾ أى ظاهر القرآن ﴿ وان لم يكن منه ﴾ أى من المتشابه ﴿ ذاتاً ﴾ فانه لا تشابه فيه بل هو من الحكم القسم للمتشابه ﴿ الا انه صار منه ﴾ أى من المتشابه ﴿ عرضاً ﴾ وذلك ﴿ للعلم الاجمالى بطرو التخصيص والتقييد والتجوز فى غير واحد من ظواهره ﴾ وحيث لانعرف تلك الامور المخرجة للظاهر عن الحجية يلزم بحكم العلم الاجمالى ان لانعمل بأى ظاهر من ظواهر القرآن ﴿ كما هو الظاهر ﴾ لتنجز العلم الاجمالى .

الخامس : ﴿ أو بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى ﴾ كقوله <sup>(٢)</sup> : « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » <sup>(٣)</sup> ﴿ لحمل الكلام الظاهر

(١) آل عمران : ٧ .

(٢) تفسير الصافى ص ٩ فى المقدمة الخامسة .

في معنى على ارادة هذا المعنى .

ولا يخفى ان النزاع يختلف صفرياً وكبروياً بحسب الوجوه  
فبحسب غير الوجه الاخير والثالث يكون صفرياً وأما بحسبهما  
فالظاهر انه كبروى ، ويكون المنع عن الظاهر اما لانه من المتشابه قطعاً  
أو احتمالاً أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى .

في معنى على ارادة هذا المعنى ❖ فلا يجوز الحمل على المعنى الظاهري لانه  
من التفسير بالرأى .

هذه هي الوجوه التي اقاموها للمنع عن حجية ظاهر القرآن ❖ ولا يخفى ان  
النزاع يختلف صفرياً وكبروياً بحسب الوجوه ❖ ففى بعض الوجوه النزاع  
صفري وان ليس للقرآن ظاهر اصلاً .

وفي بعض الوجوه النزاع كبروى وان بعد وجود الظاهر فى القرآن لا يجوز  
العمل به ❖ فبحسب غير الوجه الاخير ❖ الخامس ❖ والثالث ❖ وهى الاول والثاني  
والرابع ❖ يكون ❖ النزاع ❖ صفرياً ❖ فلا ظاهر للقرآن ❖ واما بحسبهما ❖ أي  
بحسب الوجهين الثالث والخامس ❖ فالظاهر انه ❖ أى النزاع ❖ كبروى ❖ بعد  
تسليم الصفري وان للقرآن ظاهراً كماثر الظواهر ❖ ويكون المنع عن  
الظاهر اما لانه من المتشابه قطعاً أو ❖ من المتشابه ❖ احتمالاً ❖ كما هو  
مقتضى الوجه الثالث ، فللقرآن ظاهر لكن لا يجوز العمل به لانه من  
المتشابه المنهي عن اتباعه ❖ أو لكون حمل الظاهر ❖ فى القرآن ❖ على ظاهره ❖  
والعمل به يكون ❖ من التفسير بالرأى ❖ كما هو مقتضى الوجه الخامس . لكن  
لا يخفى ان الوجه الرابع يمكن ان يقرر صفرياً وكبروياً .

وكل هذه الدعاوى فاسدة أما الاولى فانما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله: اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته ، بداهة ان فيه ما لا يختص به كما لا يخفى . وردع ابي حنيفة وقيادة عن الفتوى به انما هو لاجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع اليه من دون مراجعة أهله لاعتدال الاستدلال بظاهرة مطلقاً ولو مع الرجوع الى رواياتهم والفحص عما ينافيه والفتوى به مع اليأس عن الظفر به .

﴿و﴾ على ﴿كل﴾ حال جميع ﴿هذه الدعاوى فاسدة﴾ فللقرآن ظاهر ويجوز العمل بهذا الظاهر ﴿اما﴾ وجه فساد الدعوى ﴿الاولى﴾ القائلة باختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليهم السلام ﴿فانما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله : اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته﴾ لافهم كل شيء منه حتى الظاهر والصريح والقصص والعبير والامثال ﴿بداهة ان فيه﴾ أي في القرآن ﴿ما لا يختص به﴾ أي بأهله الذين هم الائمة عليهم السلام ﴿كما لا يخفى﴾ بعد تأمل قليل .

﴿و﴾ اما ﴿ردع ابي حنيفة وقيادة عن الفتوى به﴾ أي بالقرآن ف ﴿انما هو لاجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع اليه﴾ أي الى القرآن ﴿من دون مراجعة اهله﴾ كما كان ذلك عادة العامة، ومن المعلوم ان الرجوع الى القرآن فقط موجب للفتوى بخلاف الحق ، و ﴿لا﴾ يكون النهي عن العمل بالظاهر نهياً ﴿عن الاستدلال بظاهرة مطلقاً وتمع الرجوع الى رواياتهم والفحص عما ينافيه﴾ من مخصص أو مقيد أو قرينة مجاز أو نحو ذلك ﴿والفتوى به﴾ أي بالقرآن ﴿مع اليأس عن الظفر به﴾ أي الظفر بما ينافيه .

كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته .

وأما الثانية : فلان احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للاحكام وحجيتها كما هو محل الكلام .  
وأما الثالثة : فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فان الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل وليس بمتشابه ولا مجمل .

و ﴿ كيف ﴾ يكون الردع عاماً ﴿ و ﴾ الحال انه ﴿ قد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته ﴾ ولو لم يكن ظاهر الكتاب حجة لما ارجع الائمة الروايات اليه ، ولا استدلووا به في مقام تفهيم المخاطب ان هذا الحكم مستفاد من الكتاب .

﴿ وأما ﴾ وجه فساد الدعوى ﴿ الثانية ﴾ القائلة بأن احتواء القرآن على المضامين العالية مانع عن العمل بظواهره ﴿ فلان احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للاحكام و ﴾ لا يمنع عن ﴿ حجيتها ﴾ أي حجية تلك الظواهر ﴿ كما هو محل الكلام ﴾ . نعم الامور العالية الغامضة مخصوصة بأهل البيت عليهم السلام ، وليس فيه كلام .

﴿ وأما ﴾ وجه فساد الدعوى ﴿ الثالثة ﴾ القائلة بأن الظاهر من المتشابه ﴿ فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه ﴾ فان المتشابه ما يشابه على السامع والظاهر ما يظهر له ، فأحدهما يقابل الاخر ﴿ فان الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل ﴾ الذي لا يعرف المراد منه لحقيقة ومجاز مشهور أو اشتراك أو نحو ذلك ﴿ وليس ﴾ لفظ المتشابه ﴿ بمتشابه ﴾ حتى يقال أن المتشابه لا يدري هل يشمل الظاهر أم لا ، فاللازم ترك الظاهر حتى نقطع بعدم اتباع المتشابه المنهي عنه ﴿ ولا مجمل ﴾ بل المتشابه مبین ومعلوم ولا يشمل الظاهر قطعاً .

وأما الرابعة : فلان العلم اجمالاً بطرو ارادة خلاف الظاهر انما يوجب الاجمال فيما اذا لم ينحل بالظفر فى الروايات بموارد ارادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال مع ان دعوى اختصاص أطرافه بما اذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة فتأمل جيداً .

وأما الخامسة :

﴿وأما﴾ وجه فساد الدعوى ﴿الرابعة﴾ القائلة بأن العلم الاجمالي بطرو ومخالفات للظاهر مانع عن العمل بأي ظاهر كان لتنجيز العلم الاجمالي ﴿فلان العلم اجمالاً بطرو ارادة خلاف الظاهر﴾ فى ظواهر الكتاب وان كان صحيحاً، لكن هذا العلم مانع عن العمل و ﴿انما يوجب الاجمال فيما اذا لم ينحل﴾ يقيس تفصيلي وشك بدوي، والحال أنه منحل فى المقام ﴿بـ﴾ سبب ﴿الظفر فى الروايات﴾ الواردة عن الائمة عليهم السلام ﴿بموارد ارادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال﴾ .

لايقال: ان العلم الاجمالي لاينحل بالفحص، اذ المعلوم بالاجمال وجود مقيدات ومخصصات و﴿مع﴾ الفحص انما يحصل الظفر بالمقيدات والمخصصات الواردة فى الاخبار لاكل مقيد ومخصص .

لانا نقول: لانسلم أن العلم الاجمالي وسيع الدائرة فى ﴿ان دعوى اختصاص أطرافه بما اذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة﴾، فان العلم الاجمالي مرددين الامارات التي لو تفحصنا عنها لظفرنا به، لان متعلقه مرددين ما بأيدينا وغير ما بأيدينا حتى لاينحل بعد الفحص ﴿فتأمل جيداً﴾ . نعم قبل الفحص لايجوز التمسك لمنع العلم الاجمالي عنه .

﴿وأما﴾ وجه فساد الدعوى ﴿الخامسة﴾ القائلة بشمول الاخبار الناهية عن

فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فانه كشف القناع ولاقناع للظاهر ، ولو سلم فليس من التفسير بالرأى اذ الظاهر ان المراد بالرأى هو الاعتبار الظنى الذى لااعتباربه وانما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدة ذلك الاعتبار عليه من دون السؤال عن الاوصياء ، وفى بعض الاخبار

تفسير القرآن بالرأى للاخذ بالظاهر ﴿ف﴾ فيه أنه ﴿يمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فانه﴾ أي لان التفسير عبارة عن ﴿كشف القناع ولاقناع للظاهر، ولو سلم﴾ أنه من التفسير ﴿ف﴾ لاما نغ أيضاً عن هذا النحو من التفسير اذ ﴿ليس من التفسير بالرأى﴾ والمحرم هو التفسير بالرأى، وانما قلنا انه ليس من التفسير بالرأى ﴿اذ الظاهر ان المراد بالرأى هو الاعتبار الظنى الذى لااعتبار به﴾ عند العقلاء ﴿وانما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره﴾ هذا علة لما يستفاد من الكلام من أنه لو لم يكن الاعتبار الظنى معتبراً فلم يحمل الشخص الكلام على هذا الامر غير المعتبر .

والجواب : انه انما يحمله على خلاف ظاهره لرجحان هذا المعنى المحمول عليه فى نظر الحامل ﴿أو حمل المجمل على محتمله﴾ عطف على حمل اللفظ، يعنى انما يحمل المجمل على أحد معانيه المحتملة ﴿ب﴾ سبب ﴿مجرد مساعدة ذلك الاعتبار﴾ الظنى ﴿عليه﴾ أي على هذا المعنى المحتمل ﴿من دون السؤال عن الاوصياء﴾ والتفسير الذين أمر الناس بمراجعتهم في فهم القرآن .

﴿و﴾ يدل على أن المحذور هو حمل المجمل على محتمله وليس تفسير الظاهر محظوراً ماورد ﴿في بعض الاخبار﴾ الذي رواه السيد المرتضى «ره» فى

« انما هلك الناس فى المتشابه ، لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم». هذا مع انه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك ، ولو سلم شمولها

رسالة المحكم والمتشابه نقلا عن تفسير النعماني عن اسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام انه قال في حديث طويل: ﴿انما هلك الناس فى المتشابه ، لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند انفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم﴾ ونبذوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله وراء ظهورهم « - الحديث .

﴿ هذا مع أنه ﴾ لو سلم كون هذه الطائفة من الاخبار الناهية من التفسير بالرأي ظاهرها ما ذكره الخصم من انها شاملة لحمل الظاهر على ظاهره ، ف﴿ لا محيص عن ﴾ أن نقول بوجوب تخصيص هذا الاطلاق فى الاخبار الناهية ، وان المراد بها حمل المجمل على أحد معانية بقريته ما دل على لزوم العمل بالكتاب .

والحاصل: ان فى المقام طائفتين من الاخبار الطائفة الاولى ما دل على النهي للتفسير ، الثانية ما دل على وجوب العمل بالقرآن والتمسك به ، وبين الطائفتين عموم مطلق ، اذ الاولى تشمل حمل الظاهر على ظاهره وحمل المجمل على أحد معانيه ، والثانية مختصة بحمل الظاهر على ظاهره فتحص الطائفة الاولى بالثانية ويبقى حمل الظاهر على ظاهره داخلا فى أخبار الجوار .

والحاصل : ﴿ حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به ﴾ أي بالرأي ﴿ على ذلك ﴾ الذي ذكر من حمل المجمل على محتمله ﴿ ولو سلم شمولها ﴾

لحمل اللفظ على ظاهره، ضرورة انه قضية التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين وما دل على التمسك به والعمل بما فيه وعرض الاخبار المتعارضة عليه ورد الشروط المخالفة له وغير ذلك

أي شمول تلك الاخبار ﴿لحمل اللفظ على ظاهره﴾ أيضاً، وانما حملنا الاخبار على ذلك ﴿ضرورة انه﴾ أي هذا الحمل ﴿قضية﴾ أي مقتضى ﴿التوفيق بينها﴾ أي بين هذه الاخبار الناهية ﴿وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن﴾ والمراد بالجواز هنا المعنى اعم الشامل للوجوب ﴿مثل خبر الثقلين﴾ الوارد عن الرسول ﷺ من قوله: «اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما ان تمسكنم بهما لن تضلوا»<sup>(١)</sup> ﴿وما دل على التمسك به﴾ أي بالقرآن ﴿والعمل بما فيه وعرض الاخبار المتعارضة عليه ورد الشروط المخالفة له﴾ بمعنى ان الشرط الواقع في العقد اذا كان مخالفاً للكتاب فهو مردود، كما لو شرط محرماً في اثناء العقد فان الشرط المحرم المخالف للكتاب مردود، فانه لو لم يجز العمل بظاهر القرآن لم يكن مجال لهذه الامور .

﴿وغير ذلك﴾ مما دل على استدلال الاثمة ﷺ بالظواهر للاحتجاج ، كقوله ﷺ في رواية عبد الاعلى في حكم من عثر فوق ظفره فجعل على اصبعه مرارة: ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله «ما جعل عليكم في الدين من حرج»<sup>(٢)</sup> ثم قال ﷺ : امسح عليه<sup>(٣)</sup>.

(١) البحار ج ١٩ ص ٧ - ٨ - رواه المخالف والمؤلف .

(٢) الحج : ٧٨ .

(٣) تفسير نور الثقلين ج ٣ ص ٥٢٤ عن التهذيب .

مما لا محيص عن ارادة الارجاع الى ظواهره لخصوص نصوصه  
 ضرورة ان الايات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض  
 الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها ليست  
 الا ظاهرة في معانيها وليس فيها ما كان نصاً كما لا يخفى ، ودعوى  
 العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو اما باسقاط

فان احالة الامام عليه السلام حكم المسح الى الفهم من الكتاب تدل على عدم  
 الاحتياج في اشباهه الى السؤال لوجودها في ظاهر الكتاب الى غير ذلك مما  
 لا محيص عن ارادة الارجاع الى ظواهره \* أى ظواهر الكتاب \* لا خصوص  
 نصوصه .

وقد عرفت في المثال السابق في باب المسح ان الكتاب لم يكن تصافياً ذلك  
 وانما هو ظاهر ظهوراً ضعيفاً .

\* ضرورة ان الايات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات  
 أو \* أن تكون مرجعاً في باب \* الشروط \* المخالفة للكتاب \* أو يمكن أن يتمسك  
 بها ويعمل بما فيها ليست الا ظاهرة في معانيها وليس فيها ما كان نصاً \* الا نادراً  
 \* كما لا يخفى \* على من راجع .

\* وان قلت : هب ان ظواهر الكتاب مما يجوز العمل بها في نفسها لكن  
 هناك طارئ يمنع عن العمل بها والاخذ بها ، بـ \* دعوى العلم الاجمالي بوقوع  
 التحريف فيه بنحو \* من الانحاء \* اما باسقاط \* بعض الايات والجمل كما  
 قيل بالاسقاط بين قوله تعالى : « وان خفتن ان لاتقسوا في اليتامى » <sup>(١)</sup> وبين

## أو بتصحيح

قوله : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء »<sup>(١)</sup> ﴿ أو بتصحيح ﴾ والتصحيح هو تبديل نقطة أو حركة أو ما أشبههما كقراءة « ربنا باعد بين أسفارنا » المشتهرة بصيغة الامر من المفاعلة مراداً بها الدعاء وقراءة « باعد » بصيغة الماضي من المفاعلة مراداً بها الاخبار .

قلت: الظاهر عندنا وفاقاً لجمهرة المحققين ان القرآن لم ينقص منه ولم يزد أصلاً، وانما هذا الموجود بأيدينا هو القرآن الحكيم الذي نزل على رسول الله ﷺ بل ادعى جماعة الاجماع على ذلك .

قال شيخ الطائفة في التبيان : وأما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به أيضاً لان الزيادة فيه مجمع على بطلانه والنقصان منه فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه وهو الالين بالصحيح من مذهبتنا ، وهو الذي نصره المرتضى رحمة الله عليه وهو الظاهر في الروايات، غير انه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة والعامة بنقصان كثير من أي القرآن ونقل شيء منه من موضع الى موضع طريقها الاحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً ، والاولى الاعراض عنها وترك التشاغل بها - انتهى<sup>(٢)</sup>.

مضافاً الى ان هناك بعض الروايات الدالة على ان المراد بتلك الروايات التي تدل على النقصان في التأويل والتفسير ، فان قرآن الامام عليه السلام كان مع شرح بعض آياته تفسيراً وتأويلاً مما أنزله الله تعالى لا بعنوان القرآن ، أو بيته الرسول وكتبه الامام أمير المؤمنين عليه السلام كما يدل على ذلك بعض الاخبار، كما

(١) النساء : ٣ .

(٢) التبيان للشيخ الطوسي ج ١ ص ٣ ط بيروت .

وان كانت غير بعيدة - كما يشهد به بعض الاخبار ويساعده الاعتبار -  
الا انه لا يمنع عن حجية ظواهره لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك  
أصلاً، ولو سلم فلا علم بوقوعه في آيات الاحكام، و

بيته السيد الوالد في كلمة له حول عدم تحريف القرآن نشرته لجنة الثقافة الدينية  
في بعض أجوبتها .

هذا ﴿وان﴾ سلمنا الدعوى المذكورة وقلنا انها ﴿كانت غير بعيدة - كما  
يشهد به بعض الاخبار ويساعده الاعتبار﴾ الابتدائي حيث لا يوجد ارتباط ظاهر  
بين جملتين في بعض آيات القرآن مما يحتمل اسقاط شيء بينهما كما تقدم ﴿الا  
انه﴾ أي وقوع التحريف ﴿لا يمنع عن حجية ظواهره﴾ أي ظواهر القرآن، وجه  
عدم المنع ﴿لعدم العلم بوقوع الخلل فيها﴾ أي في الظواهر ﴿بذلك﴾ أي  
بسبب التحريف ﴿أصلاً﴾ .

اذ من المحتمل وقوع التحريف في المتشابه ، فيبقى ظواهر الكتاب سليمة  
عن الخلل ﴿ولو سلم﴾ بوقوع الخلل في الظواهر أيضاً ﴿فد﴾ انه لا يوجد  
عدم حجية الظواهر أيضاً لانه ﴿لا علم بوقوعه في آيات الاحكام﴾ التي هي محل  
الكلام هنا .

اذ حجية الظواهر وعدمها انما تنفع في استنباط الاحكام من الكتاب ، فاذا  
لم نعلم بوقوع التحريف في آيات الاحكام - وان علمنا بوقوعه في القرآن فسي  
الجملة - لم يكن مانع عن التمسك بآيات الاحكام في استفادة المسائل الشرعية  
منها .

﴿و﴾ ان قلت : هب انا لانعلم بوقوع التحريف في آيات الاحكام، لكن

العلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الايات غير ضائر بحجية آياتها لعدم حجبية ظاهر سائر الايات والعلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر انما يمنع عن حجبتها اذا كانت كلها حجة، والا

﴿العلم﴾ الاجمالي ﴿بوقوعه﴾ أي التحريف ﴿فيها﴾ أي في آيات الاحكام ﴿أو في غيرها من الايات﴾ كاف في عدم جواز التمسك بآيات الاحكام ، لانها صارت طرفاً للعلم الاجمالي ، ولا فرق في عدم جواز التمسك بين أن نعلم وقوع التحريف في آيات الاحكام نفسها أو نعلم بوقوع التحريف في احدى الطائفتين من آيات الاحكام أو سائر الايات .

قلت : هذا العلم الاجمالي بوقوع التحريف في احدى الطائفتين ﴿غير ضائر بحجية آياتها﴾ أي آيات الاحكام ، لان العلم الاجمالي انما يؤثر اذا كان كل طرف من أطراف العلم ذا أثر شرعي ، أما اذا لم يكن أحد الطرفين ذا أثر شرعي فليس العلم منجزاً كما انه لو علمنا بوقوع نجاسة في أحد انائين أحدهما خارج عن محل الابتلاء فان العلم لا يؤثر في الاجتناب عن الطرف الذي هو محل الابتلاء .

وما نحن فيه من هذا القبيل ﴿لعدم حجبية ظاهر سائر الايات﴾ التي ليست مرتبطة بالاحكام ، واذا لم تكن سائر الايات حجة كان أحد طرفي العلم بدون أثر، فلا يكون العلم منجزاً ، ويكون كما لو علمنا بوقوع تحريف في هذا الحديث أو كلام زيد الذي لا أثر له فان هذا العلم لا يوجب سقوط الحديث عن الحجية .

﴿و﴾ الحاصل : ان ﴿العلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر انما يمنع عن حجبتها﴾ أي حجبية آيات الاحكام ﴿اذا كانت﴾ الظواهر ﴿كلها حجة والا﴾ تكن كلها حجة فلا يستلزم العلم الاجمالي سقوط آيات الاحكام عن الحجية

## لايكاد ينفك ظاهر عن ذلك كما لا يخفى فافهم ،

اذ ﴿ لايكاد ينفك ظاهر عن ذلك ﴾ العلم الاجمالي ، فيلزم عدم حجية الظواهر مطلقاً ، لانا نعلم اجمالاً بوقوع تحريف في بعض الظواهر في الجملة .

أقول : هذا هو بناء جماعة من الاصوليين ، فانهم ذهبوا الى عدم حجية الظواهر التي لاتعرض للاحكام لعدم الاثر لها والحجية انما تكون فيما له أثر ، لكن مبنى جماعة آخرين - وهو الظاهر عندنا - ان الظواهر كلها حجة سواء كانت متعرضة للقصاص أو احوال المعاد أو سائر الامور التي لاترتبط بالاحكام ، بل ربما يعد من ضروريات المتشريعة ، وما استدلوا به لعدم الحجية غير تام، فان الاثر العلمى ليس كل ما يؤخذ به حتى ان يكون هو المعيار، بل بناء العقلاء على لزوم الاخذ بما ثبت بالطرق العادية من كلام الموالي ، أرأيت لو ثبت ان قال المولى « ان دور البلدة النائية الف » ثم قال أحد عبيده « لاعلم كم عدد الدور » لكان عند العرف غير مبال بكلام المولى ومستحقاً لعقاب المخالف .

وكيف كان، ففي الجواب الاول كفاية، مضافاً الى ان اوجه التحريف - لو صحت - معلومة مذكورة فى الكتب المرتبطة بهذا الموضوع ، كفصل الخطاب وغيره فلامورد للعلم الاجمالي اصلاً ﴿ كما لا يخفى ﴾ على من راجع ﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة الى ما ذكر .

وحيث ذكر المصنف ان الخلل الواقع فى الآيات لا يضر بآيات الاحكام لدوران الخلل بين آيات الاحكام وسائر الآيات ، ودوران الامر بين الحجية واللاحجة غير ضار بالحجة استثنى عن هذا الاطلاق ما لو كان الخلل بحيث يضر بظاهر آيات الاحكام ، كما لو كان هناك قرينة لم تعلم انها قرينة لآية الحكم ام لآية اخرى وكانت القرينة متصلة فانها تمنع من العمل بظاهر تلك الآية التي للحكم

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به لاخل بحجيته لعدم انعقاد ظهور له حينئذ، وان انعقد له الظهور لولا اتصاله. ثم ان التحقيق ان الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور

لعدم انعقاد ظهور لها .

والى هذا اشار بقوله : ﴿ نعم لو كان الخلل المحتمل فيه ﴾ أي في ظاهر آية الاحكام ﴿ أو في غيره ﴾ من ظاهر سائر الآيات ﴿ بما ﴾ أي بقريته - والظرف متعلق بالخلل - ﴿ اتصل ﴾ تلك القريته - والضمير في اتصل عائد الى « ما » - ﴿ به ﴾ أي بظاهر آية الاحكام ﴿ لاخل بحجيته ﴾ أي بحجية ظاهر آية الحكم ﴿ لعدم انعقاد ظهور له حينئذ ﴾ أي حين اتصاله بمحتمل القريته ﴿ وان انعقد له الظهور لولا اتصاله ﴾ أي اتصال ظاهر آية الحكم بما يحتمل قريته . ومثال ذلك ما لوقال المولى « رأيت اسداً وجثني بأسد وهو رام » فان احتمال رجوع الضمير الى كل من الاسدين مانع عن انعقاد الظهور في « جثني بأسد » في الحيوان المفترس وانما شرط المصنف اتصال القريته بآية الاحكام لانها اذا لم تتصل انعقد الظهور فلان مانع عن العمل بها كما لا يخفى .

﴿ ثم ان التحقيق ان الاختلاف في القراءة ﴾ غير مانع عن العمل بما هو المتواتر المكتوب عليه المصحف . فان الظاهر ان هذا المكتوب عليه المصحف هو المنزل الذي تداوله المسلمون منذ اول النزول الى يوم الناس هذا ، فان توفّر دواعي المسلمين وحفظهم للقرآن من اول البعثة يشهدان بأن ما بأيدينا اليوم هو القرآن المنزل، وما يدل على خلاف ذلك ضعيف كما حقق في محله .

وربما يقال : بأن الاختلاف في القراءة ﴿ بما يوجب الاختلاف في الظهور

مثل «يطهرن»<sup>(١)</sup> بالتشديد وبالتخفيف يوجب الاخلال بجواز التمسك والاستدلال ، لعدم احراز ماهو القرآن ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الاستدلال بها ،

مثل « يطهرن » بالتشديد الذي مفاده حرمة مقاربة المرأة اذا خرجت من الحيض قبل الاغتسال لانه تعالى قال: « ولا تقربوهن حتى يطهرن » ﴿ و ﴾ يطهرن ﴿ بالتخفيف الذي مفاده جواز المقاربة قبل الاغتسال . لان الطهر عبارة عن النقاء عن الحيض ﴿ يوجب الاخلال بجواز التمسك ﴾ بالظاهر ﴿ و ﴾ بجواز الاستدلال ﴿ فلا يمكن ان يستدل بهذه الاية الكريمة لجواز الوطى قبل الاغتسال ولا لحرمة قبل الاغتسال، وذلك ﴿ لعدم احراز ماهو القرآن ﴾ المنزل من هذين اللفظين .

﴿ و ﴾ ان قلت : قد ادعى بعض الاعاظم كالشهيد «ره» وغيره تواتر القراءات السبع، وذلك كاف في جواز الاستدلال بالظاهر . قلت: ان اريد بتواتر القراءات تواترها من القراء السبعة فذلك غير نافع، اذ قراءة اولئك ليست حجة، وان اريد تواترها عن النبي ﷺ وذلك بأن النبي ﷺ قرأ الايات بهذه الواجه السبعة، فيه انه ﴿ لم يثبت تواتر القراءات ﴾ بل الانصاف ان الثابت خلافه .

﴿ و ﴾ ان قلت: فرضنا عدم تواتر القراءات لكن يجوز الاستدلال بكل قراءة لما ثبت من ان الائمة عليهم الصلاة والسلام استدلوا بهذا القرآن، وليس القرآن الا المقر بهذه القراءات . قلت : هذا ﴿ لا ﴾ يصح لانه لم يثبت ﴿ جواز الاستدلال بها ﴾ وما ذكر من وجه الجواز مغالطة، اذ استدلال الائمة ﷺ مذكور في الكتب وليس فيه الاستدلال بالقراءات فالجزء السليبي من الاستدلال في غير محله .

وان نسب الى المشهور تواترها لكنه مما لأصل له وانما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما كما لا يخفى. ولو فرض جواز الاستدلال بها، فلا حاجة لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل فى تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية فى خصوص المؤدى بناءً على اعتبارها من باب الطريقة، والتخير بينها بناءً على السببية

والحاصل: انه لا يصح شيء من الامرين ﴿وان نسب الى المشهور تواترها﴾ أو قيل بجواز الاستدلال بها ﴿لكنه مما لأصل له وانما الثابت﴾ هذه القراءة المتعارفة وجواز الاستدلال بها وحدها .

وما يقال: من ﴿جواز القراءة بها﴾ أي بالقراءات السبع أيضاً غير معلوم ﴿ولو ثبت فرضاً﴾ لا ملازمة بينهما ﴿أي بين جواز القراءة وجواز الاستدلال﴾ كما لا يخفى ﴿اذ لعل جواز القراءة لما علل فى بعض الاحاديث انه لا يهيج القرآن اليوم﴾ ولو فرض جواز الاستدلال بها ﴿أي بالقراءات المختلفة﴾ فى محل التعارض هل نقول بحجية كل واحد من المؤدين تخيراً ام نقول باعمال قواعد الترجيح ام نقول بسقوطهما عن الحجية لما دل على سقوط المتعارضين؟ احتمالات ، والمصنف «ره» على انه ﴿لا حاجة لملاحظة الترجيح بينها﴾ بأن يكون الاقوى من حيث القارىء أو الاوفق بالسياق والقواعد مقدماً على غيره ﴿بعد كون الاصل فى تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية فى خصوص المؤدى بناءً على اعتبارها من باب الطريقة، والتخير بينها بناءً على السببية﴾ أي ان الامارات المتعارضة ان قلنا بأنها طريق الى الواقع كان مقتضى الاصل سقوطها جميعاً والرجوع الى الاصل العملي لان دليل الحجية لا يشمل الطرق المتعارضة، وان قلنا بان لها الموضوعية والسببية - بمعنى وجوب العمل بها حتى

مع عدم دليل على الترجيح فى غير الروايات من سائر الامارات ،  
فلا بد من الرجوع حينئذ الى الاصل أو العموم حسب اختلاف  
المقامات .

فى مورد التعارض لان فى نفس الامارة مصلحة - كان مقتضى الاصل التخيير  
بينها كما فى الامور المتزاحمة. وعلى أى التقديرين لاتصل النوبة الى الترجيح .  
ومراد المصنف «ره» بعدم الحاجة الى الترجيح عدم وصول النوبة اليه لا  
انه ممكن غير محتاج اليه، ولذا ترقى «ره» عن ذلك بقوله: ﴿مع عدم دليل على  
الترجيح فى غير الروايات من سائر الامارات ﴾ بيان «غير الروايات» أى ان  
أدلة الترجيح انما هي فى الروايات المتعارضة. فسائر الامارات المتعارضة كآيتين  
أو اجماعين أو ماشبههما لادليل لاعمال قواعد الترجيح فيما تعارض منها ﴿فلا بد  
من الرجوع ﴾ فى القراءتين المتعارضتين ﴿حينئذ ﴾ أى حين اذ قلنا بأنها من  
باب الامارات الطريفة التي لادليل لاعمال الترجيح فيها ﴿الى الاصل ﴾ العملى  
من براءة واستصحاب واحتياط وتخيير ﴿أو العموم ﴾ والاطلاق ﴿حسب اختلاف  
المقامات ﴾ فان كان عموم أو اطلاق فهو المرجع والا فالاصل العملى .

نعم قد يقع الاشتباه فى المرجع هل هو الاصل أو العموم مثلا فى مورد  
الكلام وهو آية « ولانقربوهن حتى يطهرن»<sup>(١)</sup> اذا نظفت من الدم ولم تنقسل هل  
المرجع عموم قوله تعالى: «نسائكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم»<sup>(٢)</sup> ام استصحاب  
حالة الدم ام البراءة .

ثم انك قد عرفت ان الاقوى عندنا انما هو القراءة المتعارفة قراءة واستدلالاً

(١) البقرة : ٢٢٢ .

(٢) البقرة : ٢٢٣ .

## فصل

قد عرفت حجية ظهور الكلام فى تعيين المرام ، فان أحرز بالقطع وان المفهوم منه جزءاً بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا فلا كلام ، والا

وتمسكاً ، فلا يصل الكلام الى هذه الامور .

### « فصل »

فى بعض الامور المرتبطة بالظهور

﴿قد عرفت حجية ظهور الكلام فى تعيين المرام﴾ فلو كان لللفظ ظهور فى معنى ولم تنصب قرينة على خلاف ذلك الظاهر وجب الاخذ به ، لكن لا بد من احراز الظهور بالقطع ، يعنى نعلم ان هذا اللفظ ظاهر فى هذا المعنى حتى نستكشف المراد من الظاهر .

والحاصل : ان هنا مقامين : الاول كون اللفظ ظاهراً فى معنى ، الثانى كون هذا الظاهر مراد المتكلم . واللازم احراز المقام الاول بالقطع ﴿فان احرز بالقطع و﴾ ذلك بان علم ﴿ان المفهوم منه﴾ أى من الكلام ﴿جزماً بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا﴾ المعنى ﴿فلا كلام﴾ فى جواز استنباط مراد المولى من هذا الظاهر المقطوع ظهوره ﴿والا﴾ يحرز الظهور بالقطع بأن شككنا فى الظهور ولم نعلم هل هذا الكلام الملقى الى العبد ظاهر فى المعنى الكذائى أم لا ، فمنشأ الشك لا يخلو عن احد امور : الاول ان يكون اللفظ ظاهراً فى المعنى لكن يشك فى الظهور لاحتمال وجود قرينة عقلية او لفظية . الثانى ان الشك فى قرينة الموجود .

فان كان لاجل احتمال وجود قرينة فلاخلاف فى ان الاصل عدمها لكن الظاهر انه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً ، لانه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى فافهم .

الثالث ان يشك فى الموضوع له اللفظ هل هو هذا المعنى ام ذلك ﴿ فسان كان ﴾ الشك بالسبب الاول أى ﴿ لاجل احتمال وجود قرينة ﴾ فى المقام صارفة عن الظاهر ظهوره ﴿ فلاخلاف فى ان الاصل عدمها ﴾ وذلك لانه لو فتح هذا الباب انسد باب التمسك بالظاهر ، لانه قلما يكون ظاهر لا يحتمل وجود قرينة عقلية او فعلية صارفة للظاهر .

﴿ لكن ﴾ لا يخفى ان فى المقام خلافاً ، وهو هل ان العمل بالظاهر فى مورد يحتمل وجود القرينة فيه انما يستند الى اصالة الظهور فقط ام يستند الى اصلين الاول اصالة عدم القرينة والثاني اصالة الظهور ؟ ذهب بعض الى الثاني وانه فى مورد محتمل القرينة لا بد من اجراء اصلين ، والمصنف وغيره على الاول وان ﴿ الظاهر ﴾ لدى أهل المحاورة ﴿ انه ﴾ اى الشأن ﴿ معه ﴾ اى مع احتمال وجود القرينة ﴿ يبنى على المعنى الذى لولاها ﴾ اى لولا القرينة ﴿ كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً ﴾ أى البناء على اصالة الظهور ابتدائى ، وهذه الاصالة هي التي تعين المعنى ﴿ لانه يبنى عليه ﴾ اى على المعنى ﴿ بعد البناء على عدمها ﴾ اى على عدم القرينة ، اذ العرف انما يفهم من الامر مثلاً الوجوب لاصالة الظهور لا لاصالة عدم القرينة ، فاذا قيل لهم لم حملت الامر على الوجوب قال لانه ظاهر فيه ولم يقل لان الاصل عدم القرينة ﴿ كما لا يخفى ﴾ لمن تدبر قليلاً ﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة الى ان اصالة عدم القرينة من المراكز العرفية ، والعرف وان لم يعرف ذلك تفصيلاً الا ان الارتكاز كاف فى كونه مستنداً .

وان كان لاحتمال قرينية الموجود فهو وان لم يكن بخال عن الاشكال بناءً على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد .  
 الا ان الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل وان كان

﴿وان كان﴾ الشك في الظهور بالسبب الثاني، أي ﴿لاحتمال قرينية الموجود﴾ بأن كان اللفظ الظاهر في المعنى مكتنفاً بشيء يحتمل أن يكون قرينة صارفة عن ظهور الظاهر، كما لو كان الامر واقعاً عقيب الحظر فان الوقوع عقيب الحظر محتمل للقرينية، بأن يكون صارفاً عن ظهور الامر في الوجوب ﴿فهو وان لم يكن بخال عن الاشكال﴾ الشك في ان مستند العقلاء في التمسك بالظواهر هل يكون ﴿بناءً على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد﴾ حتى ان العقلاء يحملون كل لفظ على معناه الحقيقي تعبداً «أي وان لم يكن اللفظ ظاهراً فيه»، فكأنه تعبد من العقلاء في الحمل على المعنى الحقيقي ما لم يظهر خلافه، أم يكون بناءً على حجية أصالة الظهور وانه ليس في المقام تعبد من العقلاء، بل العقلاء يحملون اللفظ على معناه الحقيقي اذا كان ظاهراً فيه .

اما اذا شك في الظهور - لاكتناف الكلام بما يحتمل القرينية - فلا تعبد منهم في الحمل على المعنى الحقيقي، فان كان الاول لم يعن بالقرينية المحتملة وأخذ بالظاهر، وان كان الثاني لم يؤخذ بالظاهر للشك فيه .

﴿الا ان الظاهر﴾ من موارد الاستدلال ﴿ان﴾ يكون بناء العقلاء هو الثاني وانهم انما يأخذون بالظاهر تحكيمياً لاصالة الظهور لاستناداً الى التعبد، وعلى هذا ﴿يعامل معه﴾ أي مع هذا الكلام عند احتمال قرينية الموجود ﴿معاملة المجمل﴾ فلا يؤخذ بظاهره ﴿وان كان﴾ الشك في الظهور بالسبب الثالث، أي

لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفاً، فالاصل يقتضى عدم حجبة الظن فيه فانه ظن فى انه ظاهر ولا دليل الا على حجبة الظواهر .

نعم نسب الى المشهور حجبة قول اللغوى بالخصوص فى تعيين الاوضاع .

﴿ لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة ﴾ بأن لم يعلم الموضوع له اللفظ كما لو لم يعلم المعنى اللغوى للصعيد أو الوطن أو الاناء أو ما أشبهها ﴿ أو ﴾ كان لاجل الشك فيما هو ﴿ المفهوم منه عرفاً ﴾ مع العلم بالمعنى اللغوى .

كما لو ورد وجوب نزح كذا دلوا لموت الدابة ولم يعلم ان المعنى العرفى من الدابة هو الحمار أو الفرس بعد العلم بأن معناها اللغوى كل ما يدب على وجه الارض .

﴿ فالاصل يقتضى عدم حجبة الظن فيه ﴾ لما تقدم من وجوب احراز الصغرى بالقطع، والصغرى هي قولنا « هذا ظاهر » حتى تحمل عليها الكبرى وهو قولنا « كل ظاهر حجة » فاذا لم تتم الصغرى - بأن لم نعلم علماً قطعياً بأن اللفظ ظاهر فى المعنى الفلانى - لم تتم الكبرى ﴿ فانه ظن فى أنه ظاهر ولا دليل الا على حجبة الظواهر ﴾ المعلومة كونها ظاهرة .

﴿ نعم ﴾ ربما يقال بحجبة بعض الظواهر المشكوكه لبعض الادلة الخارجية، فانه ﴿ نسب الى المشهور حجبة قول اللغوى بالخصوص ﴾ أي بما هو قول اللغوى من باب الظن الخاص لامن باب الظن المطلق الانسدادي ﴿ فى ﴾ باب ﴿ تعيين الاوضاع ﴾ فاذا قال اللغوى ان معنى الصعيد كذا أو معنى الغناء كذا ثبت المعنى بمجرد قول اللغوى ، من غير فرق بين افادة قوله للظن وعدمها، اذ الحجبة من

واستدل لهم باتفاق العلماء ، بل العقلاء على ذلك حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا انكار من أحد ولو مع المخاصمة واللجاج ، وعن بعض دعوى الاجماع على ذلك ،

باب الظن النوعي - أي ان نوع الناس يحصل لهم من قول اللغوي الظن - وعليه فهو حجة وان حصل الظن على خلافه .

والحاصل: انه ان حصل القطع أو الاطمينان العادي من قول اللغوي أو اجتمع فيه ما يعتبر في باب الشهادة من العدد والعدالة فلا اشكال في التمسك بقوله، وليس ذلك من باب انه قول اللغوي، بل من باب حصول القطع الذي هو حجة بنفسه وكذا الاطمينان، أو من باب حصول شرائط الشهادة الموجبة لحجة متعلقها .

وأما اذا لم يحصل شيء من الامور المذكورة - بأن شك أو ظن أو ظن على خلافه - فالمشهور حجية قوله أيضاً .

﴿ واستدل لهم باتفاق العلماء ﴾ قولاً وعملاً ﴿ بل ﴾ اتفاق ﴿ العقلاء على ذلك ﴾ أي على الاخذ بقول اللغوي بمجرد ﴿ حيث لا يزالون يستشهدون بقوله ﴾ أي بقول اللغوي ﴿ في مقام الاحتجاج بلا انكار من أحد ، ولو ﴾ كان الاستدلال ﴿ مع المخاصمة واللجاج ﴾ في البحث ، فانه لو تنازع اثنان في ان الصعيد هل هو مطلق وجه الارض أو التراب فقط فقال أحدهما بالاول ثم تحاكما الى اللغة وخرج المعنى مما يؤيد أحدهما اقتنع الآخر، وليس ذلك الا لارتكاز حجية قول اللغوي ، فانه لو لم يكن حجة لم يكن وجه للتحاكم اليه ولا لاقتناع الخصم .

﴿ وعن بعض ﴾ وهو السيد المرتضى قدس سره ﴿ دعوى الاجماع على ذلك ﴾

وفيه ان الاتفاق لوسلم اتفاقه فغير مفيد مع ان المتيقن منه هو الرجوع اليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة، والاجماع المحصل غير حاصل والمنقول منه غير مقبول خصوصاً في مثل المسألة

أي على حجية قول اللغوي .

أقول : المشهور هو المختار ، وما ذكر له من الادلة لا بأس بها ومناقشات المصنف «ره» فيها تبعاً للشيخ «ره» محل نظر، ولا مجال للتفصيل .

﴿و﴾ على أي حال فالمصنف على عدم حجية قول اللغوي بما هو هو لعدم تمامية الدليل المتقدم، اذ ﴿فيه ان الاتفاق﴾ من العلماء على الحجية - كما دعى - ﴿لوسلم اتفاقه﴾ ولم ننكر أصل الاتفاق .

ووجه الانكار انهم انما اتفقوا على الاخذ بقول اللغوي فيما أورث القطع أو الاطمينان لا مطلقاً ﴿فغير مفيد﴾ اذ لا دليل على حجية مثل هذا الاتفاق ﴿مع ان المتيقن منه﴾ أي من الاتفاق ﴿هو الرجوع اليه﴾ أي الى قول اللغوي ﴿مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد﴾ بأن يكون اللغوي اثنيني ﴿والعدالة﴾ .

أقول: لا يخفى ان سيرة العقلاء حتى المشرعة منهم ليست على ذلك ﴿و﴾ أما ﴿الاجماع﴾ الذي ادعاه السيد ﴿المحصل﴾ منه ﴿غير حاصل﴾ لانالم نظرر بأقوال جميع العلماء على ذلك، بل رأينا في كلام بعض العلماء كالشيخ وغيره خلاف ما ذكره السيد ﴿والمقول منه﴾ أي من الاجماع ﴿غير مقبول﴾ لعدم دليل على حجية الاجماع المنقول، كما سيأتي في مبحث الاجماع ﴿خصوصاً في مثل﴾ هذه ﴿المسألة﴾ التي يحتمل استناد الاجماع الى دليل آخر .

وقد تقرر في مبحث الاجماع ان الاجماع المحتمل الاستناد ليس بحجة

مما احتمال قريباً أن يكون وجه ذهاب الجدل لولا الكل هو اعتقاد انه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع الى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها ، والمتيقن من ذلك انما هو فيما اذا كان الرجوع موجباً للوثوق والاطمينان ، ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالاوضاع بل لا يكون اللغوي من خبرة ذلك بل انما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال ، بداهة ان همه

وانما اللازم مراجعة المستند المحتمل ، وهذه المسألة لو سلم الاجماع فيها لا يمكن الاستناد الى الاجماع لانه ﴿مما احتمال قريباً أن يكون وجه ذهاب الجدل لولا الكل هو اعتقاد انه مما اتفق عليه العقلاء﴾ فيكون الاجماع ﴿من جهة بناء العقلاء على﴾ الرجوع الى أهل الخبرة من كل صنعة ﴿وحيث ان اللغوي من أهل الخبرة لمعاني الالفاظ رجعوا اليه﴾ فيما اختص بها ﴿الضمير يعود الى « ما » الذي يكون المراد به « الصنعة » .

والحاصل : انه لا اشكال في حجية قول أهل الخبرة ، فتوهم ان اللغوي من أهل الخبرة ولذا يرجعون اليه .

﴿و﴾ فيه أولاً منع الكبرى بأن ﴿المتيقن من ذلك﴾ أي من رجوع العقلاء الى أهل الخبرة ﴿انما هو فيما اذا كان الرجوع موجباً للوثوق والاطمينان﴾ وليس رجوعهم الى أهل الخبرة مطلقاً ﴿ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالاوضاع بل﴾ يكون قول اللغوي مهيناً للوثوق لدى تراكم الاقوال وتتبع موارد الاستعمال .

وثانياً : منع الصغرى ، اذ ﴿لا يكون اللغوي من خبرة ذلك﴾ أي خبرة الوضع ﴿بل انما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بداهة ان همه﴾ أي هم

ضبط موارده لاتعيين ان أياً منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً أو الالو وضعوا ذلك علامة . وليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه للانتقاص بالمشترك، و

اللغوي ﴿ضبط موارده﴾ أي موارد الاستعمال ﴿لاتعيين ان أياً منها﴾ أي من الاستعمالات ﴿كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً والالو﴾ فلو كان هم اللغوي تعيين الحقيقة والمجاز ﴿لوضعوا لذلك علامة﴾ والحال انهم لم يصنعوا كذلك بل يسردون المعاني سرداً سواء كانت معاني حقيقة أم مجازية .

﴿و﴾ ان قلت : لعل ذكر المعنى في أول المعاني علامة الحقيقة . قلت : ليس ذكره أول علامة كون اللفظ حقيقة فيه لـ ﴿عدم دليل على ذلك من أقوالهم أو سيرتهم، مضافاً الى﴾ الانتقاص بالمشترك ﴿الذي يسردون معانيه وكلها حقيقة. أقول : لكن الظاهر ان كلا من الصغرى والكبرى تامة ، فالعلاء يرجعون الى أهل الخبرة مطلقاً الا اذا تيقنوا الخطأ ، وها هم العلاء لا يفرقون في لسزوم الاخذ بقول الخبير بين حصول الوثوق وعدم حصوله ، كما ان اللغوي مصداق من مصدايق أهل الخبرة، والقول بأنه من أهل خبرة الاستعمال كاف، اذ الاستعمال بلاقرينة كاشف عن الوضع سواء كان تعيينياً أم تعينياً ، ولم تجر عادة اللغويين الا بذكر معاني الالفاظ لا ما يستعمل اللفظ فيه مجازاً ، ولذا تراهم لا يذكرون من معاني الاسد الرجل الشجاع ، وان كان هذا المجاز من أشهر المجازات وأكثرها دوراً في السنة أهل العلم ، فالانصاف حجية قول اللغوي .

﴿و﴾ ان قلت : هب ان قول اللغوي ليس بحجة من باب الظن الخاص الا انه حجة من باب الظن المطلق ، لانسداد باب العلم بخصوصيات المعاني ، فاذا لم نعتبر قول اللغوي حجة لزم مخالفة الواقع كثيراً .

كون موارد الحاجة الى قول اللغوي أكثر من أن تحصي لانسداده باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وان كان المعنى معلوماً في الجملة لا يوجب اعتبار قوله مادام انفتاح باب العلم بالاحكام كما لا يخفى ،

قلت : ﴿ كون موارد الحاجة الى قول اللغوي أكثر من أن تحصي ﴾ وذلك لانسداده باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه ﴾ مثلاً : لا يعلم ان الماء الكبريتي داخل في مفهوم الماء المطلق حتى يكون مطهراً من الحدث والخبثام خارج حتى لا يكون مطهراً، وهكذا ان أرض الجص داخل في مفهوم الصعيد حتى يجوز التيمم به أم خارج حتى لا يجوز، وهكذا المصفاة داخلة في مفهوم الانية حتى يحرم كونها من الذهب أم لا ، فان هذه الافراد مشكوكة الدخول والخروج ﴾ وان كان المعنى معلوماً في الجملة ﴾ فان مفاهيم الماء والصعيد والانية جلية عند العرف ﴾ لا يوجب ﴾ الانسداده في باب اللغة ﴾ اعتبار قوله ﴾ أي قول اللغوي وقوله « لا يوجب » خبر قوله « وكون » ، وانما لا يوجب الانسداده حجية قول اللغوي ﴾ ما دام انفتاح باب العلم بالاحكام ﴾ يعني ان المعيار في حجية الظن المطلق هو انسداده باب العلم بالاحكام ، سواء انفتح باب العلم بسائر الخصوصيات المرتبطة بالاحكام كعلم الرجال وعلم اللغة وما أشبههما ، فاذا كان باب العلم بالاحكام مفتوحاً لم يعتبر الظن المطلق لسو فيما انسد فيه باب العلم ، واذا كان باب العلم بالاحكام منسداً اعتبر الظن ولو فيما لم ينسد فيه باب العلم ﴾ كما لا يخفى ﴾ وجه ذلك ان من مقدمات العمل بالظن المطلق عدم جريان البراءة لا يجابها الخروج من الدين ، وعدم جريان الاحتياط لا يجابه العسر والحرج والاخلال بالنظام .

ومع الانسداد كان قوله معتبراً اذا أفاد الظن من باب حجية مطلق  
الظن، وان فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.  
نعم لو كان هناك دليل على اعتباره لا يبعد أن يكون انسداد باب  
العلم بتفاصيل اللغات موجباً له

وعلى هذا فان كان الاخذ بالبراءة أو الاحتياط عند انسداد باب العلم باللغة  
مما يترتب عليه المحذوران المذكوران فقد تمت مقدمات الانسداد في الاحكام  
وجاز الاخذ بكل ظن بالحكم، سواء كان ظنا في المعنى اللغوي أو وثاقة الناقل  
أو غيرهما، وحينئذ لاوجه لادعاء حجية قول اللغوي بالخصوص، بل الحجية مطلق  
الظن وان لم يترتب عليه المحذوران جرت البراءة او لزم الاحتياط، ويمتنع  
حينئذ الاعتماد على قول اللغوي .

﴿و﴾ الحاصل انه مع الانفتاح لاحجية في قول اللغوي و﴿مع الانسداد  
كان قوله معتبراً اذا افاد الظن من باب حجية مطلق الظن﴾ الانسدادى و﴿وان فرض  
انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها﴾ فـ﴿فيما عدا المورد﴾ المشكوك يؤخذ  
بالعلم، وفي المورد المشكوك يؤخذ بالظن الانسدادى الحاصل من قول اللغوي  
لفرض انسداد باب العلم الموجب لاحجية مطلق الظن .

﴿نعم﴾ انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات يمكن ان يكون سبباً لجعل الشارع  
قوله حجة، لكن ليس هناك دليل على ذلك الجعل، كما ان العقل وحده لا يتمكن  
من جعل الحجية لقول اللغوي بمجرد هذا الانسداد، اذ لايلزم من عدم حجية قوله  
اختلال أو عسر و حرج . والى هذا المطلب اشار المصنف « ره » بقوله : ﴿لو كان  
هناك دليل على اعتباره﴾ أي اعتبار قول اللغوي ﴿لا يبعد ان يكون انسداد باب  
العلم بتفاصيل اللغات موجباً له﴾ أي لاعتباره .

على نحو الحكمة لا العلة .

لا يقال : على هذا لا فائدة في الرجوع الى اللغة .

فانه يقال : مع هذا لا يكاد تخفى الفائدة في المراجعة اليها فانه ربما يوجب القطع بالمعنى وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى بعد الظفر به وبغيره في اللغة وان لم يقطع بأنه حقيقة فيه ، أو مجاز كما اتفق كثيراً وهو يكفي

وحق العبارة ان يقول : لا يبعد ان يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً لا اعتبار قول اللغوي - لو وجد هناك دليل على الاعتبار - بمعنى اقتضاء الانسداد بتفاصيل اللغات وجود الدليل ﴿ على نحو الحكمة لا العلة ﴾ فيكون الانسداد حكمة لحجية قول اللغوي ولا يلزم من وجود الحكمة وجود المسبب وليس علة حتى يكون اللازم وجود المسبب .

﴿ لا يقال : على هذا ﴾ الذي ذكرتم من عدم حجية قول اللغوي ﴿ لا فائدة في الرجوع الى اللغة ﴾ وذلك خلاف البديهي من سيرة العقلاء .

﴿ فانه يقال : مع هذا ﴾ الذي ذكرتم من عدم حجية قول اللغوي ﴿ لا يكاد تخفى الفائدة في المراجعة اليها ﴾ أي الى كتب اللغة اذ الفائدة ليست منحصرة في الحجية ﴿ فانه ﴾ أي الرجوع ﴿ وربما يوجب القطع بالمعنى ﴾ ففائده تكون في ايجاده القطع الذي هو حجة ﴿ وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ﴾ الكذائي ﴿ ظاهر في معنى ﴾ خاص ﴿ بعد الظفر به ﴾ أي بهذا المعنى الخاص ﴿ وبغيره ﴾ من سائر المعاني ﴿ في ﴾ كتب اللغة ﴿ وهذا الظهور هو المطلوب ﴾ وان لم يقطع بأنه حقيقة فيه ﴿ أي في هذا المعنى ﴾ أو مجاز كما اتفق كثيراً ﴿ بأنه لم يعرف الحقيقة والمجاز وان عرف الظهور ﴾ وهو ﴿ أي الظهور ﴾ يكفي

في الفتوى .

## فصل

الاجماع المنقول بالخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال

بحجية الخبر بالخصوص

في ﴿مقام﴾ الفتوى ﴿للاستناد الى الظهور المستفاد من اللغة .

ثم انه ربما يقال : كيف انكر المصنف « ره » سابقاً حصول الوثوق من قول اللغوي والحال يقول بحصول القطع من قوله؟ والجواب: انه لامنافة ، اذ المراد من الكلام السابق انه لا يحصل الوثوق من مجرد قول لغوي ، والمراد من هذا الكلام حصول القطع احياناً بسبب مراجعة كتب متعددة .

أقول : لكنك قد عرفت عدم تمامية ما ذكره سابقاً ، بل الوثوق النوعي حاصل من كلام اللغوي كسائر اهل الخبرة ، ومثل هذا الوثوق هو مدار الحجية وان لم يحصل الاطمينان الشخصي، ولذا لو اظهر الخصم عدم الوثوق باللغة فيما وافقت خصمه عد ذلك فراراً وتعللاً في غير محله .

### (فصل)

ومن الظنون الخاصة التي ادعى حجيتها بالخصوص فخرجت عن عموم حرمة العمل بالظن ﴿الاجماع المنقول بالخبر الواحد﴾ كما لو ادعى الشيخ أو العلامة أو الشهيد رحمهم الله في مسألة الاجماع فيجوز الاستناد اليه في اثبات الحكم الشرعي وان لم نحقق نحن بأنفسنا ذلك ، فهو ﴿حجة عند كثير ممن قال بحجية الخبر﴾ الواحد ﴿بالخصوص﴾ لا من باب الظن المطلق الانسدادي وانما كان

من جهة انه من أفراده من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص ،  
فلا بد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره له بعمومها أو اطلاقها .  
وتحقيق القول فيه يستدعي رسم امور :

(الاول) ان وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأى الامام عليه  
السلام ومستند القطع به لحاكيه على ما يظهر من كلماتهم هو علمه  
بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً ولم يعرف عيناً ،

حال الاجماع حال خبر الواحد عند القائل بحجية الخبر ﴿من جهة انه﴾ أي الاجماع  
المنقول ﴿من افراده﴾ أي من افراد الخبر ﴿من دون ان يكون عليه﴾ أي على  
الاجماع المنقول ﴿دليل بالخصوص﴾ اذ لا دليل من كتاب أو سنة أو عقل على  
حجية الاجماع المنقول ﴿فلا بد في اعتباره﴾ أي اعتبار الاجماع المنقول ﴿من  
شمول أدلة اعتباره﴾ أي اعتبار الخبر الواحد ﴿له﴾ أي للاجماع المنقول  
﴿بعمومها أو اطلاقها﴾ الضميران يعودان الى أدلة اعتبار الخبر .

﴿وتحقيق القول فيه﴾ أي في وجه حجية الاجماع ﴿يستدعي رسم امور﴾

ثلاثة :

﴿الاول: ان﴾ الاجماع ليس بحجة بما هو اجماع حتى يكون في عرض  
الادلة الثلاثة الاخرى الكتاب والسنة والعقل وانما ﴿وجه اعتبار الاجماع هو  
القطع برأى الامام ﷺ﴾ أو معصوم آخر من النبي ﷺ والصديقة ﷺ بل سائر  
الانبياء ، وان كان الاخير نادراً جداً لو فرض وجوده ﴿ومستند القطع به﴾ أي  
برأى الامام ﴿لحاكيه﴾ أي حاكي الاجماع ﴿على ما يظهر من كلماتهم﴾ احد  
امور اربعة الدخول واللفظ والحديث والتشريف ، فالاول ﴿هو علمه﴾ أي علم  
حاكي الاجماع ﴿بدخوله ﷺ في المجمعين شخصاً ولم يعرف عيناً﴾ اذ لغيره

أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلا من باب اللطف  
أو عادة أو اتفاقاً من جهة الحدس برأيه

عيناً كان ذلك من باب الخبر لا من باب الاجماع ، وذلك فيما لو علم ان الامام  
داخل في هؤلاء الاعلام المجتمعين في محل خاص وكلهم افتوا بحكم فانه يهمل  
بدخول الامام في الافتاء حينئذ .

« والثاني » - من اسباب قطع الحاكي للاجماع ما اشار اليه بقوله : ﴿ أو  
قطعه ﴾ أي قطع الحاكي للاجماع ﴿ باستلزام ما يحكيه لرأيه عَلَيْهِ السَّلَامُ عقلا من باب  
اللطف ﴾ فلو اتفق اهل عصر على فتوى وكان حكم الله تعالى مخافاً لذلك الرأي  
وجب على الامام ابداء الخلاف ، لانه لو لم يظهر الخلاف لم يكن الله تعالى مقرباً  
الى طاعته ومبعداً عن معصيته ، والحال ان التقرب الى الطاعة والتباعد عن المعصية  
بيان الاحكام للانام لطف واجب عليه سبحانه ، كما استدلل بهذا الدليل لارسال  
الرسول ونصب الائمة عليهم السلام فاذا اتفق اهل العصر على رأي واحد كشف ذلك عن رأي  
الامام من باب قاعدة اللطف التي هي قاعدة عقلية كما قررت في الكلام ، وحجية  
الاجماع من هذه الجهة انما هو على مبنى الشيخ « ره » واتباعه .

« والثالث » من اسباب قطع الحاكي للاجماع ما أشار اليه بقوله : ﴿ أو ﴾  
قطعه باستلزام ما يحكيه لرأي الامام عليه السلام عادة أو اتفاقاً من جهة الحدس برأيه ﴾  
والحدس هو العلم الحاصل من غير طريق الحواس الظاهرة ، فيقال في تقرير  
وجه الحدس ان العلماء الذين يتقيدون بالشرع ولا يخالفونه قيد شعرة اذا اجتمعوا  
على ان الحكم الكذائي هو حكم الله تعالى انتقل الذهن من هذا الاجماع الى  
ان الامام عليه السلام موافق لهم والا لم ينسبوا هذا الحكم الى الشرع ، كما ان التلاميذ  
الذين يتقيدون برأي استاذهم اذا رأيناهم اجتمعوا على رأى انتقل الذهن بنا من

وان لم تكن ملازمة بينهما عقلا ولاعادة ، كما هو طريقة المتأخرين  
 فى دعوى الاجماع ، حيث انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية  
 ولاالملازمة العادية غالباً وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام فى  
 المجمعين عادة يحكون الاجماع كثيراً ،

رأيهم هذا الى انه رأى استاذهم .

والفرق بين العادة والاتفاق ان الاول غالبي - بمعنى انه معتاد عند الناس-  
 والثانى احياني ﴿وان لم تكن ملازمة بينهما﴾ أى بين الاجماع وبين رأى الامام  
 ﴿عقلاً﴾ لعدم قولنا باللفظ ﴿ولاعادة﴾ ولا منافاة بين الحدس عادة وعدم  
 الملازمة عادة، اذ التلازم وليد عليه أو اشتراك فى العلية ، ولانريد ان نقول بعلية  
 قول الامام للاجماع ولاكونهما معلولين لعللة نالته . وانما نريد ان نقول: اذعادة  
 الناس جرت باستكشاف رأى الامام من رأى المجمعين حدساً كما لا يخفى .

ثم ان استكشاف رأى الامام من الاجماع بطريق الحدس هو الاقرب فى غالب  
 الاجماعات ﴿كما هو طريقة المتأخرين فى دعوى الاجماع، حيث انهم مع عدم  
 الاعتقاد بالملازمة العقلية﴾ من باب اللطف كما كان مبنى الشيخ واتباعه « ره »  
 ﴿ولا﴾ الاعتقاد بـ ﴿الملازمة العادية﴾ كما كان مبنى بعض ﴿غالباً﴾ قيد عدم  
 الاعتقاد ﴿وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام فى المجمعين عادة﴾ الذى كان اول  
 الاسباب التى ذكرناها وجهاً لقطع مدعى الاجماع ﴿يحكون الاجماع كثيراً﴾  
 فلاوجه له بالسبر والتقسيم الا الحدس ، اذ الرابع من الاقسام وهو التشرف كما  
 يأتي ليس قطعاً فلا بد وان يكون الحدس .

لايقال: الحدس أيضاً غير تام، اذ الغالب وجود دليل لفظي أو عقلي فى المسألة  
 فلعل مستندهم هذا الدليل، واذا جاء هذا الاحتمال لم يكن وجه لان نجعل هذه

كما انه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب  
انه استند في دعوى الاجماع الى العلم بدخوله عليه السلام

الاجماعات من باب الحدس .

لانا نقول: قد تقرر في محله ان الاجماع المحتمل الاستناد ليس حجة، فاذا  
كان هناك اجماع ولم يكن محتمل الاستناد - بأن لم يكن في المسألة دليل اصلا  
ولم يكن أحد الوجوه المذكورة من اللطف والتشرف والدخول محتملا - كان  
اللازم القول بأن الحجية من باب الحدس ، لكن الانصاف انه لم نجد اجماعاً  
غير محتمل الاستناد . حتى ان ما يقال من الاجماع على حرمة نكاح الزاني  
المخلوقة من مائه وان المستند هو ذلك لانها ليست بنتاً شرعاً حتى تحرم من  
باب دخولها في عنوان البنت فلامستند محتمل للاجماع، قد يتأمل فيه من جهة  
الادلة الدالة على حرمة البنت ونحوها كالام والخالة والعمة وام الزوجة ومن اليهن،  
ومادل على ان للماهر الحجر لا يصلح مقيداً لهذا الاطلاق .

وكيف كان فلو اريد من اعتماد المتأخرين بالاجماع من باب الحدس على سبيل  
حكاية نظرهم فلا بأس به، وان اريد كون الحدس اقرب الوجوه ففيه نظر ﴿ كما انه  
يظهر ممن يدعي الاجماع في مسألة فيستشكل عليه بأنه كيف يدعي الاجماع والحال  
ان بعض العلماء مخالفون، فنراه ﴿ اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب ﴿  
وان معلوم النسب لا يضر بالاجماع لانه ليس اماماً قطعاً حتى يضر خروجه عن  
المجمعين .

أقول: يظهر ممن يعتذر هكذا ﴿ انه استند في دعوى الاجماع الى العلم  
بدخوله عليه السلام ﴿ وانه ممن يرى حجية الاجماع من باب الدخول لا من باب

وممن اعتذر عنه بانقراض عصره انه استند الى قاعدة اللطف . هذا مضافاً الى تصريحاتهم بذلك على ما يشهد به مراجعة كلماتهم وربما يتفق لبعض الاوحدى وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام وأخذه الفتوى من جنابه ، وانما لم ينقل عنه بل يحكى الاجماع لبعض دواعي الاخفاء .

اللطف والحديث والتشرف ﴿و﴾ كذلك يظهر ﴿ممن﴾ يدعي الاجماع ، فاذا استشكل عليه وجود المخالف ﴿اعتذر عنه﴾ أى عن وجود المخالف ﴿بانقراض عصره﴾ أى قال ان المخالف قدمات ولم يخالف بعده أحد وقد تحقق الاجماع بعد ذلك المخالف ﴿أنه استند الى قاعدة اللطف﴾ اذ شرط اللطف عدم وجود المخالف ولوفي عصر واحد، فاذا رأينا مدعي الاجماع يحاول بيان اتفاق الكلمة فى عصر واحد وانه لايبالى بالمخالف فى سائر العصور علمنا انه يستند فى حجية الاجماع الى قاعدة اللطف .

ثم ان ﴿هذا﴾ الاستكشاف من اعتذاراتهم ليس وحده دليلاً على مشاربهم فى وجه حجية الاجماع، بل انه يدل على تلك المشارب ﴿مضافاً الى تصريحاتهم بذلك على ما يشهد به مراجعة كلماتهم﴾ المذكورة فى باب الاجماع .

﴿و﴾ الرابع من أسباب قطع المدعى للاجماع برأى الامام عليه السلام ما أشار اليه بقوله: ﴿ربما يتفق لبعض الاوحدى وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام﴾ فى زمان الغيبة ﴿وأخذه الفتوى من جنابه﴾ كما ينقل ذلك عن المقدس الاردبيلي قدس سره، بل احتمل مثله فى بعض اجماعات السيد بحر العلوم رحمة الله تعالى عليه ﴿وانما لم ينقل عنه﴾ عليه السلام ﴿بل يحكى الاجماع لبعض دواعي الاخفاء﴾ لما يروى من تكذيب مدعى الرؤية فى زمان الغيبة، أو لانه لو فتح هذا الباب

(الامر الثانى) انه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع فتارة ينقل رأيه عليه السلام فى ضمن نقله حدساً كما هو الغالب أو حساً وهو نادر جداً .

لدخل الطامعون منه وثلّموا فى الاحكام، ولعل هذه الرواية الامرة بتكذيب المدعى انما صدرت لهذه المصلحة، فان تكذيب الصادق فى موارد قليلة خير من أن تفتح أبواب الكذب والتزوير فى الاحكام الالهية ، والامر بالتكذيب ونحوه لا ينافى صدق المدعى واقعاً .

والحاصل: ان رواية التكذيب محامل منها هذا الذي ذكرناه .

﴿ الامر الثانى ﴾ من الامور المرتبطة بالاجماع المنقول فيه طرفان :

الطرف الاول: ﴿ انه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع ﴾ وانه قديكون نقلاً للسبب والمسبب وقد يكون نقلاً للسبب فقط، والمراد بالسبب هو قول العلماء الذي يكشف عن قول الامام، والمراد بالمسبب هو قول المعصوم ﴿ فتارة ينقل ﴾ السبب والمسبب، وذلك بنقل ﴿ رأيه عليه السلام ﴾ فى ضمن نقله ﴿ للاجماع ويكون هذا النقل لرأى الامام ﴾ حدساً كما هو الغالب ﴿ بأن يكون ناقل الاجماع استكشف رأى الامام عليه السلام عن قاعدة اللطف أو التقرير أو الحدس كما تقدم أقسامه فى الامر الاول، فان هذه الطرق الثلاثة كلها غير حسية، بمعنى انه لم يشاهد الامام عليه السلام ولم يشاهد رأيه وان اطمئن بذلك من جهة قاعدة اللطف أو من جهة اتفاق الاراء أو ما أشبه .

﴿ أو ﴾ يكون هذا النقل لرأى الامام ﴿ حساً وهو نادر جداً ﴾ اذ من النادر ان يكون الناقل رأى الامام بعينه يفتى بكذا، أو يكون رأى فتواه عليه السلام فى ضمن الفتاوى ثم نقل الاجماع .

نم ان الاجماع هكذا - بأن ينقل السبب والمسبب - مثل أن يقول اتفق

واخرى لا ينقل الا ما هو السبب عند ناقله عقلاً أو عادة أو اتفاقاً  
واختلاف ألفاظ النقل أيضاً صراحة وظهوراً

المسلمون جميعاً، أو يقول اجمع علماء المسلمين بعد الرسول ﷺ الى هذا  
اليوم، أو يقول اتفق من يؤخذ برأيه من علماء الاسلام أو ما أشبه ذلك مما يكون  
شاملاً للإمام عليه السلام و عليه السلام واخرى لا ينقل الا ما هو السبب عند ناقله عليه السلام فلا تكون  
عبارة الاجماع شاملة للمعصوم بل تشمل من عداه فقط ، كأن يقول اتفق  
علماء الامامية أو اجمع علماء الشيعة أو ما أشبه ذلك مما يكون شاملاً للإمام  
عليه السلام .

ثم ان سببية هذا النقل لقول الامام على أقسام ثلاثة :

اما عقلاً بسبب قاعدة اللطف، فيكون قول علماء الشيعة كاشفاً عن قول  
الامام لهذه القاعدة العقلية أو عادة بسبب الحدس، فان العلماء الذين لا  
يقولون الا بالحكم الشرعي اذا اتفقوا على حكم ولم يظهر دليله كشف ذلك حدساً  
عادياً عن قول الامام عليه السلام .

أو اتفاقاً اذا لم نقل بقاعدة اللطف ولا قلنا بالحدس لكن كان في المقام  
قرائن تدل على ان قول العلماء لا يكون الا عن قول الامام، وكان هذا الاستكشاف  
من باب الاتفاق .

و الطرف الثاني في ألفاظ النقل، بمعنى ان لفظ النقل مختلف، وذلك  
بسبب اختلاف ألفاظ النقل أيضاً وهذا عطف على قوله «اختلاف نقل الاجماع»  
صراحة بأن يكون اللفظ صريحاً في انه نقل للسبب والمسبب ، كأن يقول  
اجمع جميع الامة من المعصوم وغيره، أو نقل للسبب فقط كما لو قال اجمع غير  
المعصوم من العلماء وظهوراً في انه نقل للسبب والمسبب .

كما لو قال اجمعت امة محمد ﷺ ، أو نقل للسبب فقط كما لو قال اجمع

واجمالا فى ذلك ، أى فى انه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب .  
 (الامر الثالث) انه لاشكال فى حجىة الاعماع المنقول بأدلة  
 حجىة الخبر اذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس لو  
 لم نقل بأن نقله كذلك

الاصحاب فانه ظاهر فى غير الامام عليه السلام **﴿ واجمالا ﴾** بأن لم يعلم انه نقل للامرين  
 أو نقل للسبب فقط، كما لوقال اجمع فقهاؤنا، مما لم يعلم ان المراد الفقهاء أعم من  
 المعصوم أم الفقهاء غيره عليه السلام، فان نقل الاعماع يختلف **﴿ فى ذلك ﴾**، أى فى انه  
 نقل السبب **﴿ فقط ﴾** أو نقل السبب والمسبب **﴿ ولا يخفى ترتب بعض الفوائد  
 على هذه الاقسام الخمسة .**

**﴿ الامر الثالث ﴾** من الامور المرتبطة بالاعماع المنقول فى بيان موارد  
 حجىة الاعماع المنقول **﴿ انه لاشكال فى حجىة الاعماع المنقول بـ ﴾** عين  
**﴿ أدلة حجىة الخبر ﴾** الواحد، فما دل على حجىة الخبر الواحد من الايات  
 والروايات والسيرة وبناء العقلاء يدل على حجىة الاعماع المنقول **﴿ اذا كان  
 نقله ﴾** أى نقل الاعماع **﴿ متضمناً لنقل السبب والمسبب ﴾** وكان ذلك **﴿ عن  
 حس ﴾** من الناقل .

كما لوقال الصدوق « ره » مثلاً: « ان على مسألة كذا اجماع علماء الاسلام  
 من المعصوم وغير المعصوم وحصل ذلك لى بالحس » فان هذه الدعوى متضمنة  
 لنقل السبب الذى هو اجماع العلماء والمسبب الذى هو قول الامام، وهذا النقل  
 عن حس وليس بحدس .

ووجه شمول أدلة الخبر الواحد لهذا انه نقل لقول المعصوم ، فىشملة  
 مايدل على حجىة قول الثقة **﴿ لولم نقل بأن نقله ﴾** أى نقل الاعماع **﴿ كذلك ﴾**

فى زمان الغيبة موهون جداً .

وكذا اذا لم يكن متضمناً له بل كان ممحضاً لنقل السبب عن  
حس الا انه كان سبباً بنظر المنقول اليه أيضاً عقلاً أو عادة أو اتفاقاً  
فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل فى الالتزام بمسببه بأحكامه  
وآثاره ،

سبباً ومسبباً عن حس ﴿ فى زمان الغيبة موهون جداً ﴾ اذ الاطلاع الحسى على  
رأى الامام عليه السلام لا يحصل فى هذا الزمان الاّ للنادر جداً ، فاذا رأينا مثل  
هذا النقل فى كلام العادي من العلماء لابد وان نقول انه ليس بحسى وانما هو  
حدسى .

﴿ وكذا ﴾ لا اشكال فى حجية الاجماع المنقول ﴿ اذا لم يكن ﴾ النقل  
﴿ متضمناً له ﴾ أى للمسبب ﴿ بل كان ممحضاً لنقل السبب عن حس ﴾ كما لو  
قال اجمع فقهاء الامامية على كذا ﴿ الا انه ﴾ ليس حجية مثل هذا الاجماع مطلقاً  
بل انما يكون حجة اذا ﴿ كان سبباً بنظر المنقول اليه أيضاً ﴾ .

اذ ليس كل عالم يرى الملازمة بين أقوال الفقهاء وقول الامام عليه السلام ، فحجية  
مثل هذا الاجماع انما هو بالنسبة الى من يرى الملازمة بين قول الفقهاء وقول  
الامام ﴿ عقلاً ﴾ من باب اللطف ﴿ أو عادة ﴾ من جهة انه يرى التلازم بين قول  
التلاميذ وقول الاستاذ كما تقدم تقريره ﴿ أو اتفاقاً ﴾ كما لو حصل للمنقول اليه  
بعض القرائن الدالة على انه ما لم يقل الامام ذلك الحكم لم يكن الفقهاء بأجمعهم  
ينهبون الى الفتوى به ﴿ فيعامل حينئذ مع ﴾ الاجماع ﴿ المنقول معاملة ﴾  
الاجماع ﴿ المحصل ﴾ الذي حصله المنقول اليه بنفسه ﴿ فى الالتزام بمسببه ﴾  
أى بمسبب الاجماع الذي هو قول الامام ﴿ بأحكامه وآثاره ﴾ بدل اشمال عن

وأما اذا كان نقله للمسبب لاعن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه ففيه اشكال ، أظهره عدم نهوض تلك الادلة على حجيته اذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك

قوله « بمسببه » أي في الالتزام بآثار قول الامام وأحكام قول الامام المكشوف عن الاجماع .

﴿وأما اذا كان نقله﴾ أي نقل مدعى الاجماع ﴿للمسبب﴾ الذي هو قول الامام ﴿لاعن حس بل بملازمة﴾ قول الفقهاء لقول الامام، وكانت هذه الملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه ﴿كأن كان الناقل يرى التلازم بين قول الفقهاء وقول الامام لقاعدة اللطف مثلا ولم يكن يرى المنقول اليه هذا التلازم﴾ ففيه ﴿أي في شمول أدلة حجية الخبر لمثل هذا الاجماع﴾ اشكال ﴿اذ هذا الاجماع ليس نقلا لقول المعصوم عند المنقول اليه حتى يشمله دلائل حجية الخبر الواحد .

لا يخفى انه يكفى في الحجية عند المنقول اليه أحد وجوه الملازمة وان كانت غير مطابقة لما عند الناقل ، فلم ير الناقل التلازم من باب اللطف ورأى المنقول اليه التلازم من باب الحدس أو حصل له التلازم اتفاقا كفى في حجية الاجماع عنده لانه - وان لم ير الحجية من ذلك الوجه - لكنه يرى الحجية من وجه آخر ﴿أظهره عدم نهوض تلك الادلة على حجيته﴾ أي حجية الاجماع المنقول الذي كان غير مستند الى الحس اذا لم تكن الملازمة ثابتة عند المنقول اليه .

﴿اذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك﴾ أي غير الخبر الحدسي ، فان العقلاء انما يرون حجية خبر الثقة اذا كان عن حس ، لاما اذا كان عن حدس كما فيما نحن فيه .

كما ان المنصرف من الايات والروايات على تقدير دلالتها ذلك خصوصاً فيما اذا رأى المنقول اليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة هذا فيما انكشف الحال وأما فيما اشبه الحال فلا يبعد أن يقال بالاعتبار ، فان عمدة أدلة حجية الاخبار هو بناء العقلاء ، وهم كما يعملون بخبر الثقة اذا علم انه عن حس يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس ، حيث انه ليس بنائهم اذا اخبروا بشيء على التوقف والتفتيش عن انه عن حدس أو حس ، بل

اذ الناقل باعتقاده الملازمة بين قول المجمعين وقول الامام يخبر عن قول الامام ولم يجر بناء العقلاء على اعتبار مثل هذا الخبر ﴿ كما ان المنصرف من الايات والروايات على تقدير دلالتها ﴾ على حجية خبر الواحد ﴿ ذلك ﴾ الذي ذكرنا من حجية الخبر عن حس لا عن حدس ﴿ خصوصاً فيما اذا رأى المنقول اليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة ﴾ كما لورأى الناقل الملازمة من باب اللطف بين قول الفقهاء وقول الامام ورأى المنقول اليه خطأ قاعدة اللطف .

﴿ هذا ﴾ كاه ﴿ فيما انكشف الحال ﴾ وانه نقل لقول الامام عن حدس أو عن حس ﴿ واما فيما اشبه الحال ﴾ ولم ندر ان الناقل للجماع الذي ينقل رأي الامام هل هو عن حس أو عن حدس ﴿ فلا يبعد أن يقال بالاعتبار ﴾ وانه يصح الاخذ بقوله وترتيب آثار قول الامام على نقله ﴿ فان عمدة أدلة حجية الاخبار هو بناء العقلاء ﴾ على حجية خبر الثقة ﴿ وهم كما يعملون بخبر الثقة اذا علم انه عن حس ﴾ كذلك ﴿ يعملون به ﴾ أي بخبر الثقة ﴿ فيما يحتمل ﴾ الامرين ﴿ كونه عن حدس ﴾ أو عن حس ﴿ حيث انه ليس بنائهم اذا اخبروا بشيء على التوقف والتفتيش عن انه عن حدس أو حس ﴾ ليأخذ بالثاني دون الاول ﴿ بل ﴾ استقر

العمل على طبقه والجرى على وفقه بدون ذلك .  
 نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك فيما لا يكون هناك اماره  
 على الحدس أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة هذا لكن  
 الاجماع المنقولة في السنة الاصحاب غالباً مبنية على حدس  
 الناقل أو اعتقاد الملازمة

بناؤهم في هذه الاخبار المحتملة للامرين على ﴿ العمل على طبقه والجرى على  
 وفقه ﴾ فيرتبون الاثر عليه ﴿ بدون ذلك ﴾ التفتيش .

﴿ نعم ﴾ ليس بناء العقلاء على الاخذ بالخبر المحتمل للامرين مطلقاً، بل  
 ﴿ لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك فيما لا يكون هناك اماره على الحدس ﴾ اما  
 اذا كان الخبر بحيث يكون مقترناً بالامارة الدالة على انه حدسي لا حسي فليس  
 بناؤهم على الاخذ به حتى يحققوا عن ذلك ﴿ أو ﴾ على ﴿ اعتقاد الملازمة فيما  
 لا يرون هناك ملازمة ﴾ فاذا كان اماره على ان الخبر انما صدر لاعتقاد الناقل بالملازمة  
 ولم ير المنقول اليه الملازمة فليس بناء العقلاء على الاخذ بمثل هذا الخبر حتى  
 يحققوا عن انه حدسي أو حسي .

وإذا تحقق ﴿ هذا ﴾ الذي ذكرناه من عدم بناء العقلاء على الاخذ بالخبر  
 المحتمل اذا كان هناك اماره على الحدس أو اماره على اعتقاد الناقل بالملازمة  
 اذا لم ير العقلاء الملازمة نقول: ﴿ لكن ﴾ مانحن فيه - وهو الاجماع المنقول  
 المشكوك كونه عن حدس برأي الامام أو عن حسن من هذا القبيل - فلا يؤخذ به  
 فان ﴿ الاجماع المنقولة في السنة الاصحاب غالباً ﴾ خصوصاً فيما لم يكن  
 عصر الناقل مقارناً لعصر الامام أو غيبته الصغرى ﴿ مبنية على حدس الناقل ﴾ من  
 أقوال الفقهاء قول الامام عليه السلام ﴿ أو ﴾ مبنية على ﴿ اعتقاد الناقل ﴾ الملازمة ﴿

عقلا ، فلا اعتبار لها مالم ينكشف أن نقل السبب كان مستنداً الى المحس ، فلا بد في الاجماع المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها ولو بملاحظة حال الناقل

بين قول الفقهاء وقول الامام ﴿عقلا﴾ من باب قاعدة اللطف ﴿فلا اعتبار لها﴾ أي لتلك الاجماع عند من لا يعتبر الملازمة العقلية والحدس ﴿مالم ينكشف ان نقل السبب كان مستنداً الى المحس﴾ ودون ذلك خرط القناد ، فان أي اجماع في زمان الغيبة الكبرى ينكشف فيه ان ناقله كشف عن قول الامام بالدخول أو التشرّف .

وكيف كان، فاذا فرغنا عن بيان أي نقل اجماع كاشف عن قول المعصوم وان أي اجماع لا يكشف نأتي الى مقادير دلالة ألفاظ الاجماع وانه قد يكون الاجماع المنقول بمقدار كل السبب وقد يكون بمقدار بعض السبب - مع قطع النظر عن كاشفيته عن قول الامام وعدمه - ﴿فلا بد في الاجماع المنقولة بألفاظها المختلفة﴾ كأجمعتامة محمد، واجمع المسلمون ، واجمع العلماء ، واجمع فقهاء الاسلام ، واجمع فقهاء الشيعة، واجمع فقهاء الامامية، واتفق، وبلاخلاف وعليه جمهرة العلماء، وما أشبه هذه الالفاظ ﴿من استظهار﴾ المنقول اليه ﴿مقدار دلالة ألفاظها﴾ وانها هل تدل على اتفاق الكل أو اتفاق البعض ﴿ولو بملاحظة حال الناقل﴾ من انه من أهل الاطلاع والتبعية التام لاقوال الفقهاء أم يعتمد في نقله الاجماع الى ما يراه في كتب المشهور أو يعتمد فيه الى بعض اصول وقواعد يظن انها مسلم بها عند الجميع ، فيدعى الاجماع استناداً الى ذلك الاصل أو تلك القاعدة أو نحو ذلك من سرعة اطمينان الناقل وبطؤه أو نحو هذه الامور مما له مدخلية في اجماعاته المنقولة .

وخصوص موضع النقل ، فيؤخذ بذلك المقدار ويعامل معه كأنه المحصل ، فان كان بمقدار تمام السبب والا فلا يجدى مالم يضم اليه مما حصله أو نقل له من سائر الاقوال أو سائر الامارات ما به تم فافهم .

فتلخص بما ذكرناه :

﴿و﴾ بملاحظة ﴿خصوص موضع النقل﴾ اذ المسألة المنقول فيها الاجماع قد تكون مسألة كثيرة الدوران في كتب العلماء محتمل ذكرهم جميعهم لها، وقد تكون مسألة لم يذكرها الا النادر لعدم كونها محل البحث والدوران ﴿فيؤخذ بذلك المقدار﴾ الذي استظهر دلالة لفظ الاجماع المنقول عليه ﴿ويعامل معه كأنه المحصل﴾ لحجية خبر الثقة الذي اخبر بذلك المقدار ﴿فان كان بمقدار تمام السبب﴾ الكاشف عن قول الامام عليه السلام فقد حصل المنقول اليه على دليل للحكم ﴿والا﴾ يكن بمقدار تمام السبب ﴿فلا يجدى﴾ في الحجية ﴿مالم يضم اليه مما حصله﴾ هو بنفسه ﴿أو نقل له من سائر الاقوال أو سائر الامارات ما به تم﴾ لفظه «ما» مفعول يضم، أي اذا حصل هذا الشخص المنقول له الاجماع أحد امور ثلاثة من تحصيله هو بنفسه أقوالا اخر أو تحصيله نقلا للاقوال أو تحصيله بعض الامارات بحيث اذا ضمه الى الاجماع المنقول كان كافياً في الاستكشاف عن قول المعصوم كفى في الحجية، والا فمجرد الاجماع المنقول الذي لا يستكشف منه قول الامام ليس بكاف - ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى صعوبة ما ذكر ، فان هذه التقييدات في حجية الاجماع المنقول عبارة اخرى عن عدم حجيته، فان أي اجماع منقول في كتب الفقهاء تتوفر فيه هذه الشروط التي ذكرت ؟

﴿فتلخص بما ذكرناه﴾ امران :

ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد من جهة حكايته رأى الامام بالتضمن أو الالتزام كالخبر الواحد فى الاعتبار اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وما نقله من الاقوال بنحو الجملة والاجمال وتعمه أدلة اعتباره وينقسم بأقسامه ويشاركه فى أحكامه والا

الاول : ﴿ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد من جهة حكايته﴾ أى حكاية الاجماع المنقول ﴿رأى الامام بالتضمن﴾ اذا كان الاجماع نقلاً للسبب والمسبب، كما لو قال اجمعت امة محمد ﷺ المصوم وغيره ﴿أو الالتزام﴾ اذا كان نقلاً للسبب الذي يلزمه قول الامام لقاعدة اللطف أو الحدس أو لازمه اتفاقاً ﴿كالخبر الواحد فى الاعتبار﴾ والحجية ﴿اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه﴾ ومانقله من الاقوال ﴿هذا شرط بالنسبة الى ما كان نقلاً للسبب فقط، أما اذا كان نقلاً للمسبب فلا اشتراط، اذ هو نقل صريح لكلام الامام﴾.

والحاصل : ان نقل السبب انما يفيد المنقول اليه اذا كان يرى ان الاقوال المنقولة ﴿بنحو الجملة﴾ اذ لا يذكر كل قول قول ﴿والاجمال﴾ اذ لا يذكر مبيئاً، وانما يذكر لفظ «الاجماع» الذي هو عبارة اجمالية عن كل قول قول تلازم قول الامام، أما اذا كان يرى ان تلك الاقوال لا تلازم قول الامام فلا تفيد ﴿و﴾ حين كان الاجماع كالخبر الواحد ﴿تعمه﴾ أى تعم الاجماع ﴿أدلة اعتباره﴾ أى أدلة اعتبار خبر الواحد ﴿وينقسم﴾ الاجماع المنقول على هذا ﴿بأقسامه﴾ أى اقسام الخبر من صحيح اعلائي وموثق وضعيف وما أشبهه ﴿ويشاركه﴾ أى يشارك الاجماع الخبر الواحد ﴿فى أحكامه﴾ فى وجوب الاخذ به وحكم تعارضه مع اجماع آخر ﴿والا﴾ يكن المنقول اليه يرى الملازمة بين الاجماع ورأى الامام فيما كان الناقل

لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية، وأما من جهة نقل السبب فهو في الاعتبار بالنسبة الى مقدار من الاقوال التي نقلت اليه على الاجمال بألفاظ نقل الاجماع، مثل ما اذا نقلت على التفصيل، فلو ضم اليه

انما نقل السبب فقط ﴿لم يكن﴾ الاجماع ﴿مثله﴾ أي مثل الخبر ﴿في الاعتبار من جهة الحكاية﴾ اذ لم ينقل قول الامام تضمناً ولا ملازمة بنظر المنقول اليه، فمن اين الاعتبار؟

ثم لا يخفى انه بناءً على نقل قول الامام تضمناً أو الملازمة بنظر المنقول اليه انما يكون حال الاجماع حال الخبر المنقول بالمعنى، مثل ان يفنى المجتهد ثم يقول «وبه رواية صحيحة» حيث انه لم ينقل ألفاظ الخبر، وحينئذ فاللازم كون الناقل ممن يؤخذ بنقله للمعنى كما لا يخفى.

هذا كله بالنسبة الى الامر الاول- وهو حجية الاجماع المنقول والاخذ به- ﴿وأما﴾ الامر الثاني، أي ﴿من جهة نقل السبب﴾ وانه لو نقل الناقل الاجماع ولم يكن متضمناً لقول الامام ولم ير المنقول اليه الملازمة بين الاقوال وبيّن رأيه <sup>عليه السلام</sup> ﴿فهو﴾ أي الاجماع ﴿في الاعتبار بالنسبة الى مقدار من الاقوال التي نقلت اليه﴾ أي الى الشخص المنقول اليه ﴿على الاجمال﴾ اذ لم تذكر الاقوال تفصيلاً وانما ذكرت بلفظ «الاجماع» على سبيل الاجمال ﴿بألفاظ نقل الاجماع﴾ متعلق بقوله «نقلت» ﴿مثل ما اذا نقلت على التفصيل﴾ خبر قوله «فهو» أي ان المنقول اليه يمكن ان يعتمد على هذا النقل ويكون قول الناقل «اجماع في المسألة» بمنزلة ان يقول قال الشيخ والمفيد والمحقق والعلامة والشهيد ان الخ ﴿فلو ضم اليه﴾ أي الى

مما حصله أو نقل له من أقوال السائرين أو سائر الامارات مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام كان المجموع كالمحصل ،

هذا المقدار المنقول ﴿مما حصله﴾ نفس المنقول اليه من الاقوال ﴿أو﴾ مما ﴿نقل له من أقوال السائرين أو﴾ حصل له من ﴿سائر الامارات مقدار﴾ نائب فاعل «ضم» ، ووصف قوله «مقدار» بقوله : ﴿كان﴾ الخ ، أي حصل المنقول اليه بالاضافة الى الاجماع مقدار آخر من الاقوال بحيث كان ﴿المجموع منه﴾ أي مما حصله بنفسه ﴿و﴾ من ﴿ما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام﴾ حيثند ﴿كان المجموع كالمحصل﴾ جواب «لوضم» ، اذ حصل بعض السبب بالخبر المعبر من ناقل الاجماع وبعض السبب بتبعه بنفسه فى سائر الاقوال أو سائر الامارات .

مثلا : لو كان المنقول اليه يرى وجوب اتفاق جميع الامة فى الاستكشاف عن رأي الامام، ثم رأى الشهيد نقل الاجماع وتبع هو بنفسه فحصل على أقوال من تأخر من الشهيد كان ذلك سبباً تاماً لكشف قول المعصوم، أو لو كان المنقول اليه يرى حجية قول جميع الامة فى عصر واحد ثم رأى الشهيد نقل الاجماع وعلم انه لا يحكي أقوال علماء الهند لبعده عنهم ثم تتبع هو اقوالهم حتى حصل على جميع الاقوال فى عصر واحد بعضها نقلا عن الشهيد وبعضها وجداناً كان ذلك سبباً لكشفه قول المعصوم .

ومثل ذلك فيما لوضم الى الاجماع المنقول سائر الامارات مما تتم به حاجيته، كما لو قلنا بأن السيرة المستمرة بين المسلمين مما لم تردع بأراء الفقهاء حجة لكشفها عن قول المعصوم ، فرأينا فى مسألة سيرة مستمرة ثم نقل لنا الاجماع على طبقها

ويكون حاله كما اذا كان كله منقولاً .

ولافتاوت فى اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به تمامه أو ماله دخل فيه وبه قوامه كما يشهد به حجيته بلاريب فى تعيين حال السائل . وخصوصية القضية الواقعة المسؤول عنها وغير ذلك

كان الاجماع المنقول المنضم الى السيرة كاشفاً عن رأي الامام ﴿ويكون﴾ اجماع الاقوال الذي نقل بعضها وحصلنا على بعضها ﴿حاله كما اذا كان كله منقولاً﴾ أو كله محصلاً .

﴿ولا يستشكل بأنه لاشبهة لهذا الاجماع المبعوض فى باب الاخبار، اذ ليس هناك خبر بعرضه منقول وبعضه مسموع .

لانا نقول : ﴿لافتاوت فى اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به تمامه أو﴾ بعضه من ﴿ماله دخل فيه﴾ أي فى الخبر ﴿وبه﴾ أي بذلك البعض والضمير عائد الى «ما» ﴿قوامه﴾ أي قوام الخبر ﴿كما يشهد به﴾ أي بالذى ذكرنا من عدم التفاوت ﴿حجيته﴾ أي حجبة الخبر ﴿بلا ريب فى﴾ هذه الموارد :  
الاول : ﴿تعيين حال السائل﴾ كما لو اخبر زيد عن الامام ثم اخبرنا عدل ان زيدا واقع فى سند هذا الخبر ثقة أو كان الراوى عن الامام عليه السلام محمداً فاخبرنا العدل ان محمداً هذا هو ابن مسلم أو اخبر الثقة ان البطائني الذى يروى عن الامام انما روى هذا الخبر فى حال استقامته .

﴿والثاني﴾ : ﴿خصوصية القضية الواقعة المسؤول عنها﴾ كما اذا روى النهي عن اكل لحوم الحمر الالهية، ثم اخبر الثقة بأن ذلك كان فى الغزوة الفلانية وانما منع لثلا يقل المركوب حين سئل عن ذلك .

﴿والثالث﴾ : ﴿غير ذلك﴾ كما لو سماع الراوى قوله «اكرم العلماء» ثم

مما له دخل فى تعيين مرامه عليه السلام من كلامه .  
وينبغى التنبيه على امور :

(الاول) انه قد مر ان مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد  
الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف ،

لم يسمع التتمة فأخبره ثقة بأنها كانت «الازيداً» ﴿مما له دخل فى تعيين مرامه﴾  
من كلامه ﴿فان أدلة حجية الخبر تشمل جميع ذلك واذا ثبتت الحجية فى الخبر  
المبعض ثبتت فى الاجماع المبعوض الذى بعضه منقول وبعضه محصل، أو بعضه  
منقول وبعضه اماراة اذا اجتمعت معه افاد المجموع الحجية .  
وينبغى التنبيه على أمور﴾ ثلاثة:

الامر ﴿الاول﴾ فى ان نقل الاجماع لا يفيد الا بالمقدار الذى يدل عليه اللفظ  
من باب نقل السبب فقط، أما رأى الامام ﴿فلا يستكشف من الاجماع المنقولة  
وذلك﴾ انه قد مر ﴿فى الامر الاول من الفصل السابق﴾ ان مبنى دعوى الاجماع  
غالباً هو ﴿احد امرين﴾: ﴿اعتقاد الملازمة عقلاً﴾ بين رأى العلماء ورأى الامام  
﴿لقاعدة اللطف﴾ التى هي عبارة عن فعل الله تعالى كل ما هو مقرب للعبد الى  
الطاعة ومبعد لهم عن المعصية .

بيان ذلك: ان الغرض من الخفاة العبادة كما قال سبحانه: «وما خلقت الجن والانس  
الا ليعبدون»<sup>(١)</sup> والعبادة لا تتحقق الا بارشاد الله سبحانه الى مواقع الامر والنهي،  
فاذا كان الغرض ذلك - والمفروض ان العقل لا يدرك تلك المواقع - لزم على الله  
سبحانه بمقتضى الحكمة هداية العباد اليها، فاذا لم يفعل كان نقضاً للغرض وهو  
قيح على الحكيم اذا، فاذا اتفقت العلماء على شىء وكان حكم الله خلافه لزم

## وهي باطلة

بمقتضى قاعدة اللطف ان ينه الله سبحانه العباد على الحق، ولا يكون ذلك الا بايجاد الخلاف بينهم حتى يكون مجال للواقع ولا يضل العباد .

فاذا لم يفعل ذلك كشف عن انه يطابق الحكم الواقعي . وقد يرتب القياس هكذا : لو اتفق آراء العلماء على حكم لزم اما مطابقته لحكم الله الواقعي واما بطلان قاعدة اللطف، لكن قاعدة اللطف صحيحة فالحكم المتفق عليه هو حكم الله الواقعي .

﴿وهذه القاعدة وان كانت ﴿هي﴾ صحيحة في الجملة، اذ لولاها لزم العبث القبيح المستحيل في حقه سبحانه لكنها في المقام ﴿باطلة﴾ اذ القاعدة لاتسد على أكثر من وجوب ارشاد الله سبحانه عباده في الجملة حتى لا يلزم نقض الغرض، اما ان تكون القاعدة عامة بحيث تقتضي كل ارشاد فلا، للنقض اولا لمن لم تتم عليه الحججة كما في كثير من أهل البلاد البعيدة ومن يموت في الفترة بين الرسل . وثانياً بأن القاء الامام الخلاف لا يكفي في هداية الكل، اذ العلماء المخالفون ومن يأخذ برأيهم لا يرون الرأي الواقعي، وأى فرق بين وقوع الجميع في الخلاف وبين وقوع البعض ؟ ولو كانت قاعدة اللطف عامة لزم عدم ارشاد الكل لا البعض .

وثالثاً : بأن الاجماعين في عصرين يخالف أحدهما الاخر مما يوجد في الفقه، فما يقال في ذلك يقال بالنسبة الى الاجماع في العصر الواحد .

وبالجملة ان القاعدة وان كانت صحيحة في الجملة لكنها لاتعم مانحن فيه، أماما عن بعض من الاشكال في القاعدة كلية فكأنه ناش عن عدم وضوح مراد القائلين بها لديهم .

أو اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسلمة، وأما كون المبنى العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة أو العلم برأيه للاطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى فقليل جداً في الاجماع المتداولة في السنة الاصحاح كما لا يخفى،

وكيف كان، فمبنى دعوى الاجماع غالباً اما اعتقاد الملازمة عقلاً التي عرفت حالها ﴿أو﴾ اعتقاد الملازمة ﴿اتفاقاً﴾ وذلك ﴿بحدس رأيه﴾ من فتوى جماعة من الفقهاء .

كما تقدم وجه الحدس ﴿وهي﴾ أي الملازمة الاتفاقية الناشئة عن الحدس غالباً غير مسلمة ﴿اذ الحدس الذي يراد به هنا هو الحدس القطعي الذي هو من أسباب البرهان، كالحدس باكتساب نور القمر من نور الشمس كما تقرر في المنطق .

ومثل هذا الحدس نادر جداً فيما نحن فيه، اذ مع هذه الاستنادات الموجودة في مختلف أبواب الفقه كيف يمكن ان نقطع بأن فتوى المجمعين ليس الالفتوى الامام؟ مع ان الغالب ان انرى استنادهم قدس الله اسرارهم الى الاصول اللفظية أو العملية في الاحكام التي لا دليل صريح فيها .

﴿واما كون المبنى﴾ للذي يدعى الاجماع ﴿العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة﴾ المفيتين المعبر عنه بالاجماع الدخولي ﴿أو﴾ كون مبنى مدعى الاجماع ﴿العلم برأيه﴾ للاطلاع بما يلزمه ﴿أي ما يلزم رأي الامام﴾ عادة من الفتاوى ﴿بيان «ما»، والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق الذي ذكره بقوله «أو اتفاقاً بحدس رأيه» الخ ان هذا حدس عادي وذلك حدس اتفاقي﴾ فقليل جداً في الاجماع المتداولة في السنة الاصحاح كما لا يخفى ﴿على من راجع كلماتهم

بـل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الاجمال في الجماعة في زمان الغيبة، وان احتمل تشرف بعض الاوحدى بخدمته ومعرفته أحياناً، فلا يكاد يجدي نقل الاجماع الا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أحرز من لفظه بما اكتنف به من حال أو مقال ويعامل معه معاملة المحصل .

واطلع على مواضع دعواهم للاجماع .

﴿بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله ﷺ على نحو الاجمال﴾ لعدم معرفة شخصه وان عرف انه ﷺ فيهم ﴿في الجماعة﴾ المقتين لهذه الفتوى ﴿في زمان الغيبة وان احتمل﴾ وجود القسم الخامس من الاجماع في زمان الغيبة، وذلك بـ ﴿تشرف بعض الاوحدى بخدمته﴾ ﷺ ﴿ومعرفته أحياناً﴾ كما تقدم نقله بالنسبة الى الاردبيلي وبحر العلوم قدس سرهما .

﴿فـ﴾ على هذا الذي ذكرنا من قلة الاقسام أو استحالة بعضها بالنسبة الى المسبب الذي هو رأى الامام ﴿لا يكاد يجدي نقل الاجماع الا﴾ من باب نقل السبب بالمقدار الذي احرز من لفظه ﴿أى من لفظ النقل﴾ ، فالشخص المنقول اليه الاجماع يكون كأنه هو الذي تتبع أقوال الفقهاء، فاذا كان الاجماع المنقول ﴿بما اكتنف به من حال أو مقال﴾ يدلان على مقدار الاقوال التي يكون هذا الاجماع مرآة لها ، مثل مرآة لاقوال مائة من الفقهاء فكان المنقول اليه حصل بنفسه على أقوال مائة من الفقهاء ﴿ويعامل معه﴾ أي مع هذا الاجماع ﴿معاملة المحصل﴾ فان افاد شيئاً فهو والا فلا يكشف عن قول المعصوم الذي هو مدار الحجية .

نعم اذا قام الاجماع على احد الخبرين المتعارضين أو قلنا باطراد العلة

(الثاني) انه لا يخفى ان الاجماع المنقولة اذا تعارض اثنان

منها أو أكثر فلا يكون التعارض الا بحسب المسبب

في قوله عليه السلام في باب الترجيح « فان المجمع عليه لا يرب فيه » افساد هذا الاجماع بعد تحقق موضوعه الحجية كما لا يخفى، لكن الثاني محل كلام بين الاعلام .

الامر **﴿الثاني﴾** مما ينبغي التنبيه عليه في تعارض الاجماع المنقولين فانه كثيراً ما يدعى نفران من الفقهاء اجماعين على حكمين متضادين **﴿انه لا يخفى ان الاجماع المنقولة اذا تعارض اثنان منها أو أكثر﴾** من الاثنان - كأن ادعى بعض الاجماع على حرمة صلاة الجمعة وبعض الاجماع على الوجوب وبعض الاجماع على الاستحباب - فالامر لا يخلو من أربعة احوال: لان الاجماع اما يحكيان عن الحكم الواقعي أو عن قول المعصوم، وعلى كل تقدير فالمراد بالاجماع اماناتفاق الكل أو البعض، فان كان الاجماعان حاكيين عن الواقع وقع التعارض فسي المسبب، اذ لا يمكن حكمان واقعان متضادان، وان كان المراد بالاجماعين اتفاق الكل وقع التعارض في السبب، اذ لا يمكن اتفاق الكل على امر وعلى ضده .

وحيث ان المصنف « ره » بنى على ان الاجماع هو اتفاق البعض - في الجملة - وعلى ان الاجماع يحكى عن الحكم الواقعي رتب المباحث الاتية بما يلازم ذلك **﴿ف﴾** اذا تعارض اجماعان **﴿لا يكون التعارض الا﴾** بحسب المسبب **﴿الذي هو الحكم الواقعي اذ لا يعقل حكمان واقعيان متضادان، فيحصل العام الاجمالي للمنقول اليه بكذب احد المنقولين .**

وأما بحسب السبب فلاتعارض فى البىن لاحتمال صدق الكل ، لكن نقل الفتاوى على الاعمال بلفظ الاعماع حىنئذ لاىصلح لان يكون سبباً ولاجزء سبب لثبوت الخلف فىها الا اذا كان فى أحد المتعارضىن خصوصىة موجبة لقطع المنقول الىه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها

﴿واما بحسب السبب﴾ الذى هو فتوى جماعه من الفقهاء ﴿فلاتعارض فى البىن لاحتمال صدق الكل﴾ بأن رأى كل واحد من الناقلين رأى جماعه من الفقهاء علم من باب اللطف أو الحدس العادى أو الحدس الاتفاقى ملازمته لرأى الامام فادعى الاعماع .

﴿لكن نقل الفتاوى على الاعمال﴾ الذى هو المفروض ، اذ لم يعد ناقل الفتاوى مفصلاً وانما جعل مرآة لها حىث اتى بها ﴿بلفظ الاعماع﴾ الذى هو عبارة اجمالىة عن كل فتوى فتوى ﴿حىنئذ﴾ أى حىن التعارض ﴿لاىصلح لان يكون سبباً﴾ لكشف رأى الامام ﴿ولا جزء سبب﴾ حتى ىنضم الىه ماىكون مع الاعماع المنقول كاشفاً عن رأيه .

وانما لاىصلح حىنئذ للصبىبة ولا لجزء السبب لان الاصل تساقط الطرىقىن المتعارضىن كما هو المقرر عندهم ، ولاترجىح فى البىن لاحدهما ، ولا فرق فى سقوط الطرىق بىن ان يكون تمام الطرىق أو جزئه .

والحاصل : انه لاىصلح بشىء من الفتاوى المنقولة بالاعماعىن للكاشفىة لثبوت الخلف فىها ﴿أى فى الفتاوى او فى الاعماعات المنقولة﴾ الا اذا كان فى احد المتعارضىن خصوصىة موجبة لقطع المنقول الىه برأيه ﴿لأنه لو اطلع عليها﴾ فهذه الخصوصىة توجب ترجىح الاعماع ذى الخصوصىة عند المنقول الىه

ولو مع اطلاعه على الخلاف ، وهو وان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى - على اختلافها - مفضلا ببعيد الا انه مع عدم الاطلاع عليها كذلك الا مجملا بعيد

﴿ولو مع اطلاعه على الخلاف﴾ .

وربما يناقش في العبارة بأن قوله « لو اطلع عليها » يستفاد منه عدم الاطلاع الفعلي علي تلك الخصوصية، ومع عدم الاطلاع الفعلي على الخصوصية يكون وجودها وعدمها سواء، لكن الظاهر ان قوله « لو اطلع » لبيان الموضوع اى ان فى احد الاجماعين خصوصية زائدة تكون مع الاطلاع عليها موجبة للقطع برأى الامام .

﴿وهو﴾ أي اشتمال احد الاجماعين على خصوصية موجبة للقطع ﴿وان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى - على اختلافها - مفضلا ببعيد﴾ اذ لعله اذا اطلع على كل فتوى فتوى وجد فى تلك الفتاوى على فتوى ابن بابويه الذي يجمل متون الروايات فى فتاويه، أو وجد فيها على فتاوى زمرة من العلماء القدماء الذين يطمئن الانسان بأنهم لا يفتون حسب الاصول والقواعد وانما يفتون بما يظفرون من الروايات .

أوما أشبه ذلك مما يورثه الاطلاع على الفتاوى بصورة تفصيلية ﴿الا انه مع عدم الاطلاع عليها﴾ أي على الفتاوى ﴿كذلك﴾ مفضلا ﴿الا مجملا﴾ عطف بيان لقوله « كذلك » أي مع عدم الاطلاع على الفتاوى الا مجملا، بأن يطالع على لفظه «الاجماع» الذي هو مرآة الفتاوى المفصلة ﴿بعيد﴾ اذ لا يعلم المنقول اليه ان لفظه الاجماع الذي هو حاك عن فتاوى متعددة هل تلك الفتاوى مشتملة على مثل فتاوى ابن بابويه واضرابها ام لا؟ فلا يعلم مقدار قيمة تلك الفتاوى

- فافهم .

(الثالث) انه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر

وانه

من جهة كاشفتها لقول الامام عليه السلام ، ﴿ فافهم ﴾ .

اذ من الممكن تحصيل خصوصية في احد الاجماعين - من غير جهة الفتاوى - كافية لكشف المنقول اليه رأى الامام عليه السلام ، فان الخصوصية لانتحصر فيما ذكر .

الامر ﴿ الثالث ﴾ مما ينبغي التنبيه عليه في نقل التواتر ﴿ انه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع ﴾ من ان ناقل الاجماع قد ينقل السبب والمسبب وقد ينقل السبب فقط ، ومما يتفرع على كلا النقلين ﴿ حال نقل التواتر ﴾ وان ناقل التواتر قد ينقل السبب الذي هو اخبار جماعة يفيد قولهم العلم و يمتنع تواطئهم على الكذب ، وقد ينقل السبب والمسبب الذي هو عبارة عن الامر المخير به ، فلو قال « الائمة قالوا الماء اذا بلغ قدر كرم ينجسه شيء » وقد وصل ذلك الى التواتر كان نقلا للسبب الذي هو اخبار الجماعة والمسبب الذي هو قول الائمة عليهم السلام ولو قال تواترت القراءات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان نقلا للسبب الذي هو التواتر .

﴿ و ﴾ كما يعرف تقسيم نقل التواتر الى هذين القسمين من تقسيم الاجماع سابقاً اليهما كذلك يعرف مما تقدم في مبحث الاجماع ﴿ انه ﴾ أي نقل التواتر بالنسبة الى المنقول اليه له جانبان : الاول من حيث انه هل يثبت للمنقول اليه ان الائمة عليهم السلام قالوا كذا أو الرسول صلى الله عليه وسلم قال كذا ؟ الثاني من حيث انه هل يثبت للمنقول اليه ان في البين تواتراً على هذه المقالة ام لا ؟ ويكون حال النقل مثل حال النقل فيما لو قال ثقة : حدثني زرارة ان الصادق عليه السلام قال التمية ديني ، فان

من حيث المسبب 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

خبر هذا الثقة له جانبان : الاول انه هل يثبت ان الصادق عليه السلام قال هذه المقالة ؟  
الثاني انه هل يثبت ان زرارة روى هذا الحديث عن الصادق عليه السلام ؟

اذا عرفت ذلك قلنا : ان نقل التواتر من حيث المسبب الذي هو مقالة  
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مثلاً لا بد في اعتباره أي اعتبار نقل التواتر من كون الاخبار  
به أي بالتواتر اخباراً على الاجمال فان قول الناقل تواتر هذا الكلام عن  
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم اجمال لان يقول روى زيد وعمرو وبكر وخالد وفلان وفلان، الخ  
عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بمقدار من الاخبار يوجب ذلك المقدار قطع  
المنقول اليه بما أخبر به الذي فرضناه قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مثلاً لوعلم المنقول  
اليه به أي بذلك المقدار، فلو علم بكر المنقول اليه بأقوال الف نفر رووا حديث  
المنزلة لقطع بأنه من كلام الرسول مثلاً ، لكنه لا يعلم وجداناً بقول الالف وانما  
يسمع عن زيدان الفأ رووا ذلك .

وانما قلنا بلزوم كون اخبار ناقل التواتر بمقدار يوجب قطع المنقول اليه لانه  
لو لم يكن بهذا المقدار لم يفد شيئاً بالنسبة الى المنقول اليه حتى لو علم المنقول  
اليه تفصيلاً، فلو قال زيد تواترت الاخبار بأن الماء لا ينجمه شيء وعلمنا ان مراده  
بالتواتر اخبار ثلاثة مما لو ظفرنا باخبارهم تفصيلاً لم يحصل لنا علم لم يفد نقله  
التواتر لنا شيئاً كما لا يخفى .

هذا كله من حيث المسبب و اما من حيث السبب الذي هو دعواه التواتر  
- لما تقدم من ان التواتر سبب وثبوت كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مسبب - فانه يثبت به

كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه كما اذا أخبر به على التفصيل  
 فربما لا يكون الا دون حد التواتر ، فلا بد في معاملته معه معاملته من  
 لحوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع ذلك الحد ، نعم لو كان هناك  
 أثر للخبر المتواتر في الجملة ولو عند المخبر لوجب ترتيبه عليه ،

أي بنقل التواتر ﴿ كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه ﴾ ويكون حال نقله  
 الاجمالي للاخبار بلفظ التواتر ﴿ كما اذا أخبر به على التفصيل ﴾ فيكون قوله  
 تواترت الاخبار عن الرسول مثل قوله روى زيد وعمرو وبكر الخ عن الرسول ،  
 وانما الفرق ان الاول اجمالي والثاني تفصيلي ﴿ وربما لا يكون ﴾ ما ادعى التواتر  
 فيه ﴿ الا دون حد التواتر ﴾ عند المنقول اليه ، كما لو كان الناقل يعتقد حصول  
 التواتر باخبار عشرة والمنقول اليه لا يرى حصول التواتر بأقل من مائة ﴿ فلا بد في  
 معاملته ﴾ أي معاملة المنقول اليه ﴿ معه ﴾ أي مع التواتر المنقول اجمالا ﴿ معاملته ﴾  
 أي معاملة الخبر التفصيلي ، اذ خبره الاجمالي بلفظ التواتر ليس الا مرآة لاخبار  
 تفصيلية ، فلا يفيد الخبر الاجمالي اكثر مما يفيد الخبر التفصيلي ، واذا أردنا  
 ان نتعامل مع خبره بالتواتر معاملة التواتر الحقيقي فلا بد ﴿ من لحوق مقدار آخر  
 من الاخبار يبلغ المجموع ذلك الحد ﴾ المفيد للعلم ، فلو كان اخباره الاجمالي  
 بالتواتر مرآة لقول عشرة وكان المنقول اليه لا يرى حصول التواتر الا باخبار مائة  
 لزم ان يلحق اخبار تسعين آخرين الى اخباره بالتواتر حتى يفيد العلم عنده .

﴿ نعم لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة ﴾ كما لو ندب الشارع حفظ  
 الخبر الذي سمي متواتراً ﴿ ولو عند المخبر ﴾ بان كان اسم التواتر على خبر كاف  
 في ترتيب اثر خاص عليه ولو لم يكن متواتراً عند المنقول اليه ﴿ لوجب ترتيبه ﴾  
 أي ترتيب ذلك الاثر ﴿ عليه ﴾ أي على هذا الخبر الذي هو متواتر عند الناقل وليس

ولولم يدل على ما يحد التواتر من المقدار .

## فصل

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى

متواتراً عند المنقول اليه ﴿ ولولم يدل ﴾ خبره ﴿ على ما يحد التواتر من المقدار ﴾ بل دل على خلاف ذلك ، بأن كان خبره الاجمالي مرآة لاجبار عشرة وكان التواتر لا يحصل الا باخبار مائة مثلاً .

## فصل

في الشهرة ، وهي في الفقه على نوعين :

« الاول » الشهرة في الرواية ، بأن تكون الرواية مشهورة بين الاصحاب وهذا النحو من الشهرة توجب ترجيح الرواية على الرواية الشاذة النادرة نصاً وفتوى . « الثاني » الشهرة في الفتوى ، والمراد بها فتوى الجلساء عرف الخلاف ام لم يعرف الخلاف والوافق ، اما فتوى الكل فهو اجماع كما لا يخفى . والمشكيني « ره » جعل الاولى ان يكون محل النزاع اعم من ذلك بأن يقال ان محل ذلك هي الفتاوى المحققة غير المفيدة للعلم لا بالواقع ولا بوجود دليل معتبر سناً ودلالة وجهة ، اذ لفرق في ملاك النزاع بين ما ذكره وبين الاجماع السكوتي والاتفاقات غير المفيدة للعلم .

وكيف كان فـ ﴿ مما قيل باعتباره بالخصوص ﴾ فهو من الظنون الخاصة الخارجة عن عموم حرمة العمل بالظن لامن الظنون الانسدادية ﴿ الشهرة في الفتوى ﴾ كما لو رأينا ان جماعة كثيرة من العلماء أفتوا بشيء ولم نجد له دليلاً

ولا يساعده دليل، وتوهم دلالة أدلة حجية الخبر الواحد عليه بالفحوى  
لكون الظن الذي تفيده أقوى مما يفيد الخبر فيه ما لا يخفى، ضرورة  
عدم

من الكتاب أو السنة أو ما أشبههما ﴿و﴾ لكن ﴿لا يساعده دليل﴾ يدل على  
حجيتها مطلقاً، فإن الأقوال في المسألة الحجية مطلقاً وعدمها مطلقاً، والتفصيل  
بين الشهرة قبل الشيخ فهي حجة والشهرة بعده فليست بحجة، والتفصيل بين  
الشهرة المطابقة للخبر فحجة ولواعام عدم استنادها اليه وبين غيرها فليست بحجة.  
﴿و﴾ قد استدل لحجية الشهرة مطلقاً بأمرين: الأول ما دل على حجية الخبر  
الواحد، الثاني ما دل على الأخذ بما اشتهر بين الأصحاب في مورد تعارض  
الخبرين، كما انه استدل للتفصيل الأول بأن الشهرة قبل الشيخ لا تكون الا للظفر  
على دليل معتبر، اذ الفقهاء قبل الشيخ كانوا مقيدين بالأخبار بخلاف الفقهاء بعده  
فانهم يحكمون حسب الأصول والقواعد. واستدل للتفصيل الثاني بأن الشهرة  
اذا طبقت الخبر دخلت في قوله إِنَّمَا «خذ بما اشتهر بين أصحابك» بخلاف  
الشهرة اذا لم تطابقه.

وحيث ان دليل التفصيلين ضعيف لم يتعرض للجواب عنهما المصنف «ره»  
وانما اكتفى بالجواب عن دليلي القائل بالحجية مطلقاً بقوله: و ﴿توهم دلالة  
أدلة حجية الخبر الواحد عليه﴾ أي على اعتبار الشهرة ﴿بالفحوى﴾ أي بمفهوم  
الموافقة، فان مناط حجية الخبر الواحد هو الظن النوعي الحاصل منه، والظن  
الحاصل من الشهرة أولى بالعمل على طبقه ﴿لكون الظن الذي تفيده﴾ الشهرة  
﴿أقوى مما يفيد الخبر﴾ فاذا صار الظن الاضعف حجة كان الظن الاقوى أولى  
بالحجية ﴿فيه ما لا يخفى﴾ خبر قوايه «وتوهم»، وذلك لـ ﴿ضرورة عدم

دالتها على كون مناط اعتباره افادته الظن غايته تنقيح ذلك بالظن، وهو لا يوجب الا الظن بأنها أولى بالاعتبار ولا اعتبار به مع ان دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة ،

دالتها أي دلالة أدلة حجية الخبر الواحد ﴿على كون مناط اعتباره﴾ أي اعتبار الخبر ﴿افادته الظن﴾ فانه ليس في أدلة حجية الخبر ان وجه ذلك حصول الظن النوعي منه حتى يتعدى الى الشهرة بسبب العلة المطردة ﴿غايته﴾ أي غاية الامر ﴿تنقيح ذلك بالظن﴾ أي انما نظن ان وجه اعتبار الخبر الواحد حصول الظن النوعي منه ﴿وهو﴾ أي هذا التنقيح الظني ﴿لا يوجب الا الظن بأنها﴾ أي الشهرة ﴿أولى بالاعتبار﴾ من الخبر الواحد ﴿ولا اعتبار به﴾ أي بما أسفاه التنقيح من الاولوية الاعتبارية ، ولا اعتبار بالظن - .

والحاصل : ان القطع بكون اعتبار الخبر من باب الظن ممنوع ، بل غاية الامر ان المظنون كون اعتبار الخبر من باب الظن، ولا اعتبار بهذا المناط المظنون فان الظن لا يغني من الحق شيئاً .

هذا ﴿مع ان دعوى القطع بأنه﴾ أي حصول الظن ﴿ليس بمناط غير مجازفة﴾ اذ لو كان المناط الظن لزم دوران الحجية مداره ، ومن المعلوم ان حجية الخبر لا يدور مدار الظن ، ولذا لو لم يحصل الظن على طبق الخبر ، بل لو حصل الظن على خلافه لم يسقط عن الحجية ، لكن ربما يقال : بأن هذا الجواب الثاني في غير محله اذ المراد بكون مناط حجية الخبر الظن انما هو الظن النوعي والظن النوعي يحصل من الخبر كما يحصل من الشهرة ، لكن يبقى عليه ان كون الظن النوعي الحاصل من الشهرة أقوى من الظن النوعي الحاصل من الخبر غير تمام ، اذ كثيراً يكون الظن الحاصل من الخبر أقوى من الظن

## وأضعف منه توهم دلالة الرواية المشهورة والمقبولة عليه

الحاصل من الشهرة - فتأمل .

هذا تمام الكلام في الدليل الاول للقائل بحجية الشهرة ، وقد عرفت عدم

تماميته .

﴿واضعف منه﴾ أي من التوهم الاول دليلهم الثاني، وهو ﴿توهم دلالة الرواية

المشهورة والمقبولة عليه﴾ أي على اعتبار الشهرة .

وحاصل استدلالهم: ان بعض النصوص يدل على حجية الشهرة بالخصوص،

كالرواية المشهورة بين الاصحاب التي رواها ابن أبي جمهور في كتاب غوالي

الثالثي عن العلامة «ره» مرفوعاً الى زرارة قال : سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت :

جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فأيهما آخذ؟ فقال :

بازرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر - <sup>(١)</sup> الحديث .

فان تعليق الحكم على وصف الاشتهار يدل على ان المناط هو الشهرة، فاذا

كانت الشهرة منطاً لم يفرق فيها بين شهرة الرواية وشهرة الفتوى .

وكالرواية المقبولة التي تلقنتها الاصحاب بالقبول التي رواها المشايخ الثلاثة

عن عمر بن حفظة الواردة في روايتين متعارضتين قال عليه السلام : ينظر في ذلك الذي

حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور

عند اصحابك، فان المجمع عليه لا يرب فيه - <sup>(٢)</sup> الحديث . فان قوله عليه السلام : « فان

المجمع عليه لا يرب فيه » الذي يراد به المشهور - كما يدل عليه صدر الحديث -

علة صريحة في حجية الشهرة . فيتعدى عن مورد المقبولة - الذي هو الروايتان

(١) جامع الاحاديث ج ١ ص ٢٥٥ عن المستدرک ج ٣ ص ١٨٥ .

(٢) الكافي ج ١ ص ٦٧ - التهذيب ج ٦ ص ٣٠١ - الفقيه ج ٣ ص ٥ .

لوضوح ان المراد بالموصول في قوله في الاولى : خذ «بما» اشتهر بين اصحابك، وفي الثانية ينظر الى « ما » كان في روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به هو الرواية لا ما يعم الفتوى كما هو أوضح من أن يخفى

المتعارضتان - الى كل مشهور، سواء كان فتوى أو عملاً أو غيرهما، لكن لا يخفى ما في هذا الاستدلال أيضاً ﴿لوضوح ان المراد بالموصول في قوله﴾ ﴿عَلَيْهِ﴾ ﴿فِي﴾ الرواية المشهورة .

﴿الاولى: خذ بـ «ما» اشتهر بين اصحابك، و﴿ قوله عَلَيْهِ﴾ ﴿فِي﴾ الرواية المقبولة .

﴿الثانية: ينظر الى «ما» كان في روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به﴾ الحديث ﴿هو الرواية﴾ فقط، فالمراد من الرواية المقبولة والمشهورة ان الرواية المشهورة حجة لان كل شهرة حجة ، ومن الواضح الفرق بين حجية شيء لاجل الشهرة وبين حجية الشهرة، فانه لا تلازم بين تأييد الشهرة ما فيه قدر من الحجية وبين حجية الشهرة رأساً، ولا اطلاق للموصول حتى يعم الفتوى كما ان تعليق الحكم على الوصف ليس ظاهراً في انه تمام العلة. اما التعليل في الخبر الثاني بأن المجمع عليه لاريب فيه لا يستفاد منه أكثر من عدم الريب في المجمع عليه مما فيه مقتضى الحجية لا المجمع عليه مطلقاً .

والحاصل: ان المشهورة والمقبولة خاصة بالرواية ﴿لا ما يعم الفتوى كما هو أوضح من ان يخفى﴾ .

واما الجواب بضعف السند - كما ذكره البعض - ففيه ان المفروض حجيتها

فلا مجال لردهما بضعف السند .

نعم بناءً على حجية الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته، بل على حجية كل امارة مفيدة للمظن أو الاطمينان لكن دون اثبات ذلك خرط القتاد

﴿نعم بناءً على حجية الخبر﴾ الواحد ﴿ب﴾ سبب ﴿بناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته﴾ أي حجية الخبر الواحد فقط ﴿بل على حجية كل امارة مفيدة للمظن أو الاطمينان﴾ ومن تلك الامارات الشهرة ﴿لكن﴾ الانصاف ان وجه الحجية لو كان بناء العقلاء أيضاً لما كفى في حجيته الشهرة، اذ الخبر الواحد يعد عند العقلاء شيء له استناد الى حجة ذاتية، بخلاف الشهرة فانها لاستناد لها بعد كثرة استناد أقوال المشهور الى وجوه اجتهادية .

هذا مضافاً الى ان ﴿دون اثبات ذلك﴾ القول وهو كون حجية الخبر من باب بناء العقلاء ﴿خرط القتاد﴾ اذ حجية الخبر الواحد انما هي من باب التواتر الاجمالي المستفاد من السنة في حجية الخبر، لكن سيأتي من المصنف «ره» أنه يستند في الحجية الى بناء العقلاء، فهذا الكلام منه هنا مناف لما يأتي منه .

فنتحصل : ان وجه حجية الشهرة احد الامور المذكورة من أدلة حجية الخبر الواحد أو المشهورة والمقبولة أو بناء العقلاء، لكن شيئاً منها لا تصلح للاستناد لما عرفت من المناقشة في الجميع ، ومع ذلك فلولم يوجد في المسألة دليل يصح الاستناد اليه مما يكون محتملاً لاستناد المشهور ووقامت الشهرة على الفتوى بشيء أشكل الفتوى على خلاف ذلك مستنداً الى الاصل العملي أو ماشبهه، اذ الغالب حصول الاطمينان بوجود دليل معتبر في المسألة لم تصل اليه اليد خصوصاً اذا كانت الشهرة شهرة القدماء .

## فهرس الكتاب

### (المقصد الثالث - في المفاهيم)

٨٤	في مفهوم الاستثناء	٧	في مفهوم الشرط
٩٠	ما يفيد الحصر والاختصاص	٦٧	في مفهوم الوصف
٩٦	في مفهوم اللقب والعدد	٧٧	في مفهوم الغاية

### (المقصد الرابع - في العام والخاص)

١٧٥	ثمره النزاع في الخطابات الشفاهية	١٠٠	تعريف العام وتقسيمه
	تعقب العام بضمير يرجع الى بعض	١٠٦	بيان وجود ألفاظ العموم
١٨٣	أفراده	١١٠	النكرة في سياق النفي
١٨٨	تخصيص العام بالمفهوم المخالف	١١٥	حجيه العام المخصص في الباقي
١٩٢	الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة	١٢٦	اجمال المخصص يسرى الى العام أم لا
١٩٧	تخصيص الكتاب بخبر الواحد	١٤٨	في احراز المشبه بالعموم
٢٠٣	العام والخاص المتخالفين	١٥٥	وجوب الفحص عن المخصص
٢١٠	في النسخ والبداه	١٦٢	في الخطابات الشفاهية

### (المقصد الخامس - في المطلق والمقيد والمجمل والمبين)

٢٤٣	معنى مقدمات الاطلاق	٢٢٣	تعريف المطلق
٢٥٦	الجمع بين المطلق والمقيد	٢٢٤	اسم الجنس
٢٦٩	في المجمل والمبين	٢٢٨	علم الجنس
٢٦٩	المراد المبين	٢٣٠	المفرد المعرف باللام
		٢٣٧	النكرة

### (المقصد السادس - الامارات المعبرة شرهاً أو عقلاً)

٣٤٩	حجية جميع أقسام القطع	٢٧٤	بعض أحكام القطع
٣٥٦	في العلم الاجمالي	٢٨٩	في التجري
٣٧٥	الامارات ليست كالقطع في الحجية	٣٠٩	أقسام القطع وأحكامه
٣٧٦	امكان التمدد بالظن	٣٣٣	القطع والظن الدخيلين في الموضوع
٤٠٥	في حجية الظواهر	٣٣٩	لزوم الالتزام بالتكليف
٤٣٧	حجية الاجماع المنقول	٤٢٦	في احراز الظهور بالقطع
٤٦٦	حجية الشهرة	٤٢٩	في اعتبار قول اللغوى