

مَنْتَهَى الدَّرَجَاتِ

فِي

تَوْضِيحِ الْكُفَايَةِ

لِلْمُحَقِّقِ الرَّابِعِ

الْفَقِيهِ الْحَقِيقِ سَمَاجَةَ آيَةِ اللَّهِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ جَعْفَرِ بْنِ الزُّرِّيِّ الْمُرْقِ

مَنْزَاهُ لَا الظُّلُمَةَ بِالْحَقِيقِ وَالضُّلْمَ بِالْبَيِّنِ



مَنْهَى الدِّمَاءِ

فِي

تَوْضِيحِ الصَّكَايَةِ

تَأَلَّفَ

الْفَقِيهَ الْمُحَقِّقَ

سَيِّمَاحَةَ آيَةِ اللَّهِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ عَفْوِ الْجَزَائِرِيِّ الْمُرْجِي

إِعْدَادَ

مُحَمَّدَ عَلِيَّ الْمَوْسَوِيِّ الْمُرْجِي

الْجُزْءُ الرَّابِعُ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف أنبيائه محمّد وآله الطيبين
الطاهرين، سيّما الإمام المبين وغيّاث المضطرّ المستكين عجل الله تعالى فرجه الشريف،
واللعن على أعدائهم إلى يوم الدين.

المقصد الرابع

في العام والخاص

فصل

قد عُرِّفَ العام بتعاريف ^(١)، وقد وقع من الأعلام فيها النقضُ بعدم

العام والخاص

تحديد العام

(١) منها: ما عن الغزالي من «أنه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً».

ومنها: ما عن أبي الحسن البصري من «أنه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له».

ومنها: أنه ما دلّ على مسميات باعتبار أمرٍ اشتركت فيه مطلقاً جزئيةً أي دفعة لا بدلاً، كما في المنكر.

ومنها: ما عن المحقق من «أنه اللفظ الدال على اثنين فصاعداً من غير حصر» ^(١).

الاطراد^١ تارةً والانعكاس أخرى^٢ بما لا يليق بالمقام^٣ (*).

ومنها: ما عن العلامة في النهاية من «أنه اللفظ الواحد المتبادل بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده»^(١).

ومنها: ما عن شيخنا البهائي قزويني من «أنه اللفظ الموضوع لاستغراق أجزائه أو جزئياته»^(٢).

(١) لدخول المثني والمجموع وأسماء العدد والعمومات المخصّصة في التعريف الثاني، وهو «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له».

(٢) لخروج جملة من العمومات عن التعريف الثاني المذكور، كالتكررة في سياق النفي، والعموم المستفاد من القرينة كمقدمات الحكمة وغيرها.

ومن أراد الوقوف على ما يرد على التعريفات من الإشكال طرداً وعكساً فعليه مراجعة المطوّلات^(٣).

(٣) وهو تعريف موضوع مسألة أصولية، فإن العام من موضوعات مسائل علم الأصول، لا نفس مسأله، فتعريفه يكون من المبادي التصورية لعلم الأصول

(*) الأولى سوق العبارة بعد قوله: «أخرى» هكذا: «ولا وقع له، لأنّها تعاريف لفظية» حتى يلائم التعليل - وهو «فإنّها» - المعلّل أعني به عدم الوقوع للإشكالات الطردية والعكسية، وهذا واضح جداً.

وأما استفادة هذا المطلب من عبارة المتن فلا تخلو من الإشكال، لأنّه:

(١) نقلاً عن هداية المسترشدين، ج ٣، ص ١٥٠

(٢) زبدة الأصول، ص ٣٠٩، ونقله عنه في هداية المسترشدين، ج ٣، ص ١٥١

(٣) هداية المسترشدين، ج ٣، ص ١٥٠ - ١٥١، الفصول الغروية، ص ١٥٨ - ١٥٩

دون مسائله، وحجية ظهوره في العموم تكون من مسائل علم الأصول، وحيث كان تعريف الموضوع - كالعام في المقام - من المبادي التصورية، فالنقض والإبرام فيه لا يناسب الأصولي.

١) يعني: فإنّ تلك التعاريف تعاريف لفظية. وهذا تعليل لعدم وقع للإشكالات الطردية والعكسية، وحاصله: أنّه لو كانت تلك التعريفات حقيقية كانت الإشكالات في محلها، لكنها لفظية لا يراد بها إلّا تعريف الشيء في الجملة، كتعريف سعدانة بأنها «نبت».

وعليه، فلا مسرح للإشكال على تلك التعريفات بعدم الاطراد والانعكاس أصلاً، لعدم كونها حدوداً حقيقية.

إن أريد بقوله: «بالمقام» تعريف موضوع المسألة الأصولية - كما هو الظاهر - فلا بدّ أن يعلّل عدم اللياقة بالمقام بأنّ تعريف العام داخل في المبادي، فلا وجه لتعرضه في المسائل، فضلاً عن إيراد الإشكال الطردّي والعكسي عليه. وإن أريد به المسألة الأصولية، فلا يرتبط به التعليل وهو قوله: «فإنّها» أيضاً، بل لا بدّ أن يعلّل بعدم المناسبة للنقض الطردّي والعكسي في التعريف، بعد عدم كون المعرف - بالفتح - من المسائل الأصولية.

وإن أريد به التعريف اللفظي، ففيه:

أولاً: أنّه غير مذكور لا صريحاً ولا حكماً.

وثانياً: أنّ لازمه اتحاد التعليل والمعلّل، لأنّه بمنزلة أن يقال: «إنّ النقض بعدم الاطراد والانعكاس لا يناسب التعريف اللفظي، لأنّ التعريف لفظي» بل يناسب أن يعلّل بأنّ التعريف اللفظي ليس جامعاً ومانعاً، حتّى يرد عليه شيء من الإشكالات الطردية والعكسية، فتأمّل في العبارة حقه.

تعاريف لفظية (*) تقع في جواب السؤال عنه^١ بـ «ما» الشارحة، لا واقعة^٢

(١) أي: عن العام، والمراد بـ «ما» الشارحة - على ما قيل -: ما يقصد به بيان مفهوم اللفظ، كالسؤال عن معنى سعادته بقوله: «ما سعادته؟» فـ «ما» الشارحة متأخرة رتبة عن «هل» البسيطة التي يُسأل بها عن كون اللفظ موضوعاً، وبعد العلم بوضعه يسأل عن المعنى الموضوع له بـ «ما» الشارحة، وبعد العلم به يسأل عن حقيقة ذلك المعنى وماهيته بـ «ما» الحقيقية.

وعلى هذا، فالتعريف اللفظي - كما عن بعض أهل المعقول - مرادف لشرح الاسم، ومساوق لمطلب «ما» الشارحة، كما عليه المصنف أيضاً في المقام وغيره.

(٢) يعني: لا تقع التعاريف اللفظية في جواب السؤال بما الحقيقية، إذ المفروض مغايرة لمطلب «ما» الشارحة لـ «ما» الحقيقية.

والأولى إسقاط كلمة «واقعة» لعدم الحاجة إليها، حيث إن الكلام يكون هكذا: «فإنها تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال بما الشارحة، لا في جواب السؤال بما الحقيقية التي يطلب بها تعقل الماهية بعد التصديق بوجودها».

(*) لا يخفى أن ظاهر التحديد في كل مقام هو كونه تحديداً حقيقياً للمحدود، وعلى هذا الظاهر يعتمد المستشكلون على الحدود بالنقض عليها طرداً وعكساً، فحمل التعريفات على اللفظية، ودفع الإشكالات الواردة على الحدود بذلك بعيد جداً.

ثم إنه قد تكرر من المصنف رحمته حمل التعريفات على اللفظية، وقد تعرضنا سابقاً لعدم كون التعريف اللفظي مساوفاً لما يقع في جواب «ما» الشارحة، فلاحظ^١.

في جواب السؤال عنه بـ « ما » الحقيقية، كيف ^(١) ؟ وكان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح مما عُرِّف به ^(٢) مفهوماً ومصداقاً، ولذا ^(٣) يجعل صدقُ

(١) غرضه إثبات ما ادعاه من كون التعريفات المذكورة في كتب القوم لفظية .
توضيحه : أنه كيف تكون تلك التعريفات حقيقية لا لفظية ؟ والحال أن المعنى المركوز من العام في الأذهان أوضح من تلك التعريفات، وهذه الأوضحية تمنع عن كونها حقيقية، إذ لو كانت حقيقية لزم كونها أجلى من المعرّف - بالفتح - والأمر هنا بالعكس، فإنّ المعرّف - أعني به ما في الذهن - أجلى من المعرّف - بالكسر - أعني هذه التعريفات، ولو لم يكن الأمر بالعكس لم يكن للإشكال عليها طرداً وعكساً مجال .

وبالجملة : وضوح معنى العام، وارتكازه في الأذهان يكشف عن عدم كون تلك التعريفات له حقيقية، بل يدلُّ على كونها لفظيةً، إذ لا يعتبر في التعريف اللفظي ما يعتبر في الحقيقي من الأجلانية، بل يجوز مطلقاً وإن كان بأخفى، كما في تلك التعريفات، إذ المفروض أخفائيتها من معنى العام المركوز في الأذهان، فلا بدّ أن تكون لفظية، إذ لا مانع من كونها أخفى من المعرّف، أو مساوياً له في الخفاء والظهور .

(٢) الضمير راجع إلى « ما » في قوله: « مما » والمراد به التعريفات المذكورة في كتب القوم، يعني: أن المعنى المركوز في الأذهان أوضح من التعريفات التي عُرِّف العام بها من حيث المفهوم - كالاستيعاب -، والمصداق كألفاظ « الكل » و« الجميع » و« القاطبة ».

(٣) أي: ولأجل كون معنى العام المركوز في الأذهان أوضح من تعريفات القوم له يُجعل ... الخ. وغرضه من هذه العبارة: إثبات كون معنى العموم واضحاً قبل التعريف، وعدم توقف العلم به على تعريفاتهم له .

ذلك المعنى^{١)} على فرد (*) وعدم^{٢)} صدقه المقياس

توضيحه: أنهم جعلوا صدق ذلك المعنى المركوز في الأذهان وعدمه على شيء مقياساً للإشكال على تلك التعريفات بعدم الاطراد والانعكاس، كالإشكال على تعريف الغزالي المزبور « بخروج الجمع المضاف والموصول عنه، لعدم كون شيء منها لفظاً واحداً ».

وحاصل الإشكال: صدق معنى العام على هذه الأشياء، مع أن لازم التعريف المزبور خروجها عنه، فصدق معنى العام المركوز في الأذهان عليها مقياساً للإشكال على هذا التعريف.

وكذا الحال في الإشكال على سائر التعاريف. ومن المعلوم عدم صحة هذا المقياس إلا بسبق العلم بمعنى العموم على تعريفاته، وإلا لزم الدور، لتوقف العلم بمعنى العموم على التعريف، وتوقف التعريف على العلم به، لما عرفت من أن المقياس المزبور متوقف على العلم بمعنى العموم قبل التعريف.

وبالجملة: صحة هذا المقياس تشهد بسبق العلم بمعنى العام على تعريفه، واستغنائه عنه، فلو عرّف بشيء كان التعريف لفظياً، إذ لو كان حقيقياً كان أجلى لا اعتبار كونه أجلى من المعرّف. بخلاف التعريف اللفظي، إذ يجوز أن يكون أخفى أو مساوياً للمحدود في الخفاء والظهور. وعليك بمراجعة الفصول.

(١) أي: المعنى المركوز في الأذهان.

(٢) معطوف على « صدق » وضمير « صدقه » راجع إلى المعنى.

(*) الأولى أن يقال: « شيء » بدل « فرد » إذ لا يطلق هذا اللفظ إلا بعد إحراز فرديته المتوقفة على صدق الكلي عليه، والمفروض عدم إحرازه بعد.

في الإشكال عليها ^(١) بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه من أحدٍ. والتعريف ^(٢) لا بدّ أن يكون بالأجلّي، كما هو أوضح من أن يخفى.

فالظاهر ^(٣) أنّ الغرض

(١) الضمير راجع إلى « تعاريف ».

(٢) الواو للحالية، بعد أن أثبت وضوح معنى العام واستغناءه عن التعريف وأوهن تلك التعريفات بعدم كونها حقيقية، إذ لو كانت حقيقيةً لكانت أجلى، مع أنّ المعرّف في المقام - وهو المعنى المرتكز في الأذهان - أوضح من تلك المعرّفات المذكورة، وإذا فهي معرّفات لفظية، كما تقدم.

(٣) لما أنكر التعريف الحقيقي - لاستغناء معنى العام عنه - أمكن أن يُتوهم أنّه لا داعي حينئذٍ إلى التعرض لتعريفه بالتعريفات المذكورة في كتب القوم، فدفع المصنف هذا التوهم بقوله: « فالظاهر » وحاصله: أنّ الغرض الداعي لهم إلى تعريف العام هو بيان مفهوم جامع بين ما هو من أفراد العام قطعاً التي هي موضوعات لأحكام في مثل قولهم: « إذا خُصّص العام فهل يكون حجةً في الباقي أم لا ؟ » أو « أنّ العام المخصّص بالمحمل هل يصير مجملاً أم لا ؟ » أو « أنّ العام هل يُقدّم على المطلق عند التعارض أم لا ؟ » ونحوها من الأحكام، ليشار بذلك الجامع إلى ما يقع موضوعاً لتلك الأحكام، لا بيان ما هو حقيقته وماهيته، لعدم ترتب ثمره فقهية ولا أصولية على تعريف مفهومه.

وبالجملة: الغرض من تعريف العام بيان عنوانٍ مشيرٍ إلى مصاديقه التي أخذت- موضوعات لأحكام.

من تعريفه ^(١) إنما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً (*) بين ما ^(٢) لا شبهة في أنها ^(٣) أفراد العام، ليشار به ^(٤) إليه في مقام إثبات ما له ^(٥) من ^(٦) الأحكام، لا بيان ما هو حقيقته وماهيته ^(٧)، لعدم ^(٨)

(١) أي: تعريف العام، وضمير «هو» راجع إلى الغرض.

(٢) المراد به الأفراد.

(٣) هذا الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به الأفراد، وتأتيه رعاية للخبر.

(٤) أي: بالمفهوم.

(٥) هذا الضمير وضمير «إليه» راجعان إلى «ما» في قوله: «ما لا شبهة».

(٦) بيان لـ «ما» في قوله: «ما له».

(٧) هذا الضمير وضمير «حقيقته» راجعان إلى العام.

(٨) تعليل لقوله: «لا بيان حقيقته» وحاصل التعليل: أن الغرض لم يتعلق ببيان

(*) لو كان هذا هو الغرض الداعي إلى تعريف العام لفظياً لا حقيقياً حتى لا يقدح كونه أعم من المعروف - بالفتح - فاللازم أن لا يصدق على غير الأفراد الموضوعية للأحكام، مع أن بعض التعاريف يصدق على ما ليس موضوعاً للأحكام. هذا مضافاً إلى أن إنكار الأحكام لنفس العام وإثباتها لمصاديقه فقط، غير سديد، لأن بعض الأحكام يترتب على نفس العام، كالبحث عن أنه هل للعام صيغة تخصه؟ أو أن العام حجة قبل الفحص أم لا؟ وغيرهما من المباحث المتعلقة بعنوان العام.

- وإلى: أن الإشارة إلى المصاديق، كما تحصل بالتعريف اللفظي المسمى بشرح الاسم، كذلك تحصل بالتعريف الحقيقي الشارح للماهية، ولا مرجح للأول على الثاني، لو لم نقل بارجحان الثاني عليه.

تعلق غرض به ^(١)، بعد وضوح ما هو محلُّ الكلام بحسب الأحكام من ^(٢) أفراده ومصاديقه، حيث ^(٣) لا يكون بمفهومه العام (*) محلاً لحكم من الأحكام (**).
ثم إنَّ الظاهر ^(٤) (***) أنَّ ما ذُكر له من الأقسام من الاستغراقي

حقيقة العام، لعدم ترتب أثرٍ عليها حتى يعرف بالتعريف الحقيقي.

(١) أي: بما هو حقيقة العام.

(٢) بيان لـ «ما» الموصول، وضميراً «أفراد، مصاديقه» راجعان إلى العام.

(٣) تعليل لعدم تعلق غرضٍ بما هو حقيقة العام، يعني: حيث لا يكون العام بمفهومه ... الخ.

أقسام العام

(٤) غرضه: أنَّ انقسام العام إلى الأقسام الثلاثة المعروفة - وهي الاستغراقي والمجموعي والبدلي - إنَّما يكون باعتبار الحكم، لا بلحاظ نفس العام، نظير الوصف باعتبار المتعلق، وذلك لأنَّ العام في جميع الأقسام بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم

(*) الظاهر استدراكه، لكفاية قوله: «بمفهومه» في الوفاء بالمقصود الَّذي هو:

أنَّ العام بنفسه وبعنوانه الموضوعي ليس محلاً للأحكام، بل محلها هي مصاديقه.

(**) قد عرفت في التعليقة السابقة خلافه، وأنَّ العام بعنوانه الموضوعي لا

المشيرى موضوع للأحكام، والبحث عن آثار مصاديقه إنَّما يكون باعتبار مصاديقها للعام، وليس باعتبارها في نفسها.

(***) بل الظاهر أنَّ انقسام العام إلى هذه الأقسام الثلاثة إنَّما هو قبل عروض

الحكم عليه، إذ الكلي إنَّ لم يلاحظ مرآةً لأفراده فهو العام المنطقي.

والمجموعي والبدلي إتما هو

لجميع ما يصلح لأن ينطبق عليه، ومن المعلوم أن هذا المعنى موجود في الثلاثة بوزان واحد من دون تفاوت في نفسه.

نعم، يتفاوت ذلك باعتبار الحكم المتعلق به، إذ قد يلاحظ كل فرد موضوعاً مستقلاً للحكم، كقوله: «أكرم كل عالم» إذا لوحظ كل فرد من هذا العام موضوعاً مستقلاً لوجوب الإكرام، بحيث لا يرتبط فرد من أفرادها بالآخر، فإذا أكرم بعض العلماء ولم يُكرم الآخر فقد أطاع وعصى، لأن كل فرد من أفرادها تحت حكم مستقل ثبوتاً وسقوطاً، وهذا القسم يسمى بالعام الاستغراقي.

وقد يلاحظ مجموع الأفراد موضوعاً لحكم واحد، بحيث يكون كل واحد من

وإن لوحظ مرآة لها، فإن كان الملحوظ كل واحد منها بنحو الاستقلال كما هو كذلك واقعاً، إذ فردية كل واحد من الأفراد للكلّي ليست منوطة بفرد آخر، فهو عام أصولي استغراقي، فالملاحظ هو المتكثرات بما هي متكثرات ومستقلات. وإن كان الملحوظ تلك المتكثرات لا بما هي متكثرات، بل بما أنّها واحدة اعتباراً بحيث تكون الوحدة ملحوظة معها، فهو عام مجموعي.

وإن كان الملحوظ واحداً من الأفراد على البدل بحيث ينتقل النظر من فرد إلى آخر، ويكون الملحوظ هذا أو ذاك إلى آخر الأفراد، فهو عام بدلي.

ومن المعلوم أن لحاظ المفهوم مرآة للأفراد بأحد هذه الأنحاء لا يتوقف على لحاظ موضوعيته للحكم، كيف؟ والموضوع متقدم رتبة على الحكم، فيمكن - بعد جعل الكلّي مرآة لأفراده بأحد الأنحاء المزبورة - أن يؤخذ موضوعاً للحكم، ويمكن أن لا يؤخذ كذلك، فليس انقسام العام إلى الأقسام المزبورة مترتباً على كيفية تعلق الأحكام به، كما لا يخفى.

الأفراد جزءاً من الموضوع، وتحت حكمٍ ضمني يُنَاط امتثاله بالإتيان بجميع الأفراد، فلو أتى بها إلّا واحداً لم يتحقق الامتثال، لكون الأحكام الضمنية متلازمة الثبوت والسقوط. وهذا القسم يسمّى بالعام المجموعي.

وهذان القسمان مشتركان في ثبوت الحكم لجميع الأفراد.

وقد يلاحظ واحدٌ من الأفراد على البديل موضوعاً للحكم، كما لو قال: «أكرم عالماً» فإنه يحصل الامتثال بإكرام واحدٍ من العلماء، فالملاحظ هنا صرف الوجود من طبيعة العالم. بخلاف القسمين الأولين، فإن الملاحظ فيهما جميع الأفراد.

ولا بأس بالتنبيه على أمور:

الأول: أنّ الأصل في العموم إذا شكّ في إرادة الاستغراقي وأخويه منه كونه بنحو الاستغراق، إذ لا يحتاج هو إلى مزيد من جعل المفهوم مرآةً للحاظ الأفراد، حيث إنّها متكررات بالذات، ومستقلّات في نفس الأمر، وقضية ذلك الاستيعاب. وهذا بخلاف المجموعي، لاحتياجه إلى اعتبارٍ زائد، وهو لحاظ قيد الوحدة في الأفراد المتكررة بالذات. وبخلاف البدلي، لاحتياجه إلى اعتبار التردد بينهما، ومن المعلوم أنّه كسابقه يحتاج إلى مزيد لحاظ وبيان.

الثاني: أنّ المحكي عن قدماء الأصوليين «أنهم كانوا يقصدون بالعام المجموعي كل مركّب ذي أجزاء، ولذا كانوا يمثّلون له بمثل الدار ونحوها».

الثالث: أنّ الخاص عند القوم لم يكن مقابلاً للعام حتى يكون بينهما تقابل ويختص لفظ به كاختصاص لفظٍ بالعام، ويسمّى الأول بالخاص والثاني بالعام. بل كانوا يريدون بالعام العامَ غيرَ المخصّص، وبالخاص العامَ المخصّص بوصفٍ أو استثناء أو نحوهما». ولا بدّ من مراجعة كلماتهم في هذين الأمرين.

باختلاف كيفية (*) تعلق الأحكام به ^(١)، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن (*) ينطبق عليه، غاية الأمر أن تعلق الحكم به ^(٢) تارة ^(٣) بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم.

وهذا القسم الثالث يسمّى بالعام البدلي.

ولازمُ العام الاستغراقي حصول الإطاعة بفعل واحد، والعصيان بترك الآخر.

ولازم العام المجموعي حصولُ الإطاعة بفعل الجميع، والعصيان بترك واحد.

ولازمُ العام البدلي حصول الإطاعة بفعل واحد من الأفراد، والعصيان بترك

الجميع.

(١) هذا الضمير وضمير «له» راجعان إلى العام.

(٢) أي: بالعموم.

(٣) هذا إشارة إلى العام الاستغراقي الذي تعرّضنا له بقولنا: «إذ قد يلاحظ

... الخ».

(*) الظاهر أن الصواب دخول اللام على «أن» لأن «يصلح» لازم، و«أن

ينطبق» مفعول له، فلا بدّ من تعديته بحرف الجر، فتكون العبارة بمزلة أن يقال: «وهو

شمول المفهوم لجميع الأفراد التي يصلح ذلك المفهوم لأن ينطبق عليها» فتأمل في

العبارة.

(*) إن قلت: كيف ذلك؟ ولكل واحد منها لفظ غير ما لآخر، مثل «أي رجل»

للبدلي، و«كل رجل للاستغراقي».

قلت: نعم، ولكنه لا يقتضي أن تكون هذه الأقسام له، ولو بملاحظة اختلاف

كيفية تعلق الأحكام، لعدم إمكان تطرق هذه الأقسام إلا بهذه الملاحظة، فتأمل جيّداً.

وأخرى^{١)} بنحوٍ يكون الجميع موضوعاً واحداً، بحيث لو أخلّ بإكرام واحدٍ في «أكرم كل فقيه» مثلاً، لما امتثل أصلاً. بخلاف الصورة الأولى^{٢)}، فإنه أطاع وعصى^{٣)}.

وثالثة^{٤)} بنحوٍ يكون كل واحد موضوعاً على البديل، بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع وامتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل (*). وقد انقذ^{٥)}

١) هذا إشارة إلى العام المجموعي الذي تعرّضنا له بقولنا: «وقد يلاحظ مجموع الأفراد ... الخ».

٢) وهي العام الاستغراقي، لما مرّ من أنّ كلّ فردٍ موضوع مستقل للحكم.

٣) الإطاعة بالنسبة إلى الفرد الذي أتى به، والعصيان بالنسبة إلى ترك الفرد الآخر.

٤) هذا إشارة إلى العام البدلي الذي تعرّضنا له بقولنا: «وقد يلاحظ كل واحد ... الخ».

٥) يعني: قد اتضح من قوله: «وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد وهو

(*) لا يخفى أنّه إن كان محل البحث ظهور العموم بالوضع أو القرينة العامة في الأقسام الثلاثة، فمرجع البحث حينئذٍ إلى تعيين المعنى الفرادي المتقدم رتبة على المعنى التركيبي، وحينئذٍ لا يلاحظ الحكم أصلاً، حتى تكون الاستغرافية وأخواتها تابعة له. وإن كان مورد البحث المعنى التركيبي كانت الاستغرافية وأخواتها تابعة للحكم.

والظاهر الأوّل، إذ العموم كالإطلاق يبحث في معناهما الإفرادي، لا التركيبي.

أنّ مثل ^(١) شمول عشرة وغيرها لآحادها المندرجة تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها ^(٢) للانطباق على كل واحدٍ منها ^(٣)، فافهم ^(٤).

شمول المفهوم لجميع ما يصلح ... الخ» وغرضه الإشارة إلى وجه خروج أسماء الأعداد كعشرة ومائة ونحوهما من أفراد العام.

توضيحه: أنّ ضابط فردية شيءٍ للعام هو صدق العام بما له من المفهوم على ذلك الشيء.

وإن شئت فقل: إنّ العام عبارة عمّا يكون بمفهومه صالحاً للانطباق على كل واحد من الآحاد المندرجة تحته. وهذا مفقود في أسماء الأعداد، ضرورة أنّ العشرة بما لها من المفهوم لا تنطبق على كل واحد من آحادها، بل تنطبق على مجموعها، فلا يصح أن يقال: الواحد عشرة، بخلاف الإنسان مثلاً، فإنّه بما له من المفهوم يصدق على زيدٍ وعمروٍ وغيرهما، فيصح أن يقال: زيد أو عمرو أو بكر إنسان.

(١) التعبير بالمثل للتنبيه على عدم اختصاص ما ذكره بهذا العدد الخاص، بل هو جارٍ في سائر الأعداد أيضاً.

(٢) هذا الضمير وضمائر «صلاحيتها، تحتها، آحادها، غيرها» راجعة إلى العشرة.

(٣) أي: من آحادها المندرجة تحتها.

(٤) لعلّه إشارة إلى: أنّ مناط خروج أسماء الأعداد عن العام إن كان عدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على الآحاد المندرجة تحتها، لزم منه خروج الجمع المحليّ باللام عن العام، لعدم انطباقها بمفهومها على كل واحد من الآحاد المندرجة تحته، فإنّ «العلماء» بمفهومه لا ينطبق على كل فرد من أفراد العلماء، بل ينطبق على كل واحد من المجموع.

فصل

لا شبهة في أنّ للعموم صيغةً تخصّه لغةً ^{١)} وشرعاً ^{٢)} كالخصوص ^{٣)} كما يكون ^{٤)} ما يشترك بينهما ويعمهما، ضرورة ^{٥)}

ألفاظ العموم والخصوص

(١) كلفظة «كل، وقاطبة، وجميع» وغيرها.

(٢) بمعنى إمضاء الشارع وعدم تصرفه في العمومات اللغوية في مقام تشريع الأحكام لها.

(٣) يعني: كما لا شبهة في أنّ للخصوص صيغةً تخصّه كالأعلام الشخصية.

(٤) يعني: كما يكون لفظٌ مشترك بين العموم والخصوص، كالمفرد المحلّي باللام، إذ يكون مع العهد للخصوص، وبدونه للعموم، كالبيع في قوله تعالى: ﴿أحل الله البيع﴾.

وكالنكرة، فإنّها في سياق النفي تفيد العموم، وفي سياق الإثبات تفيد الخصوص، فضميراً «بينهما، يعمهما» راجعان إلى العموم والخصوص.

(٥) تعليل لقوله: «لا شبهة» وحاصله: أنّ اختصاص بعض الألفاظ بالعموم

أنّ مثل لفظ « كل » (*) وما يرادفه في أيّ لغةٍ كان تخصّصه^(١)، ولا يخص

- كلفظة « كل » وما يرادفها من أيّ لغةٍ كان، مثل « هر » في الفارسية - من البديهي الذي لا يقبل الإنكار، بحيث لا يتبادر منها عند الإطلاق إلّا العموم.
(١) أي: يخص العموم.

(*) هنا إشكال ودفع.

أما الأول، فهو: أنّه ليس لنا لفظ يدل على العموم مع الغض عن مقدمات الحكمة، حيث ان لفظ « كل » وأمثالها ممّا عُدّت من ألفاظ العموم تابعة لمدخلها، فإن أخذ مطلقاً، فلفظ الكل مثلاً يدل على جميع أفراد المطلق. وإن أخذ مقيداً، فهو يدل على تمام أفراد المقيد، فالمدخل لا يدلّ وضعاً إلّا على نفس الطبيعة المهيمة التي لا تأبى عن الإطلاق والتقييد. فإطلاق المدخل لا بدّ وأن يستند إلى مقدمات الحكمة، حتى يدل لفظ « كل » الداخل عليه على جميع أفراد المطلق.

وعليه، فلا يدل « كل عالم » على جميع أفراد العالم إلّا بعد إحراز كون العالم مطلقاً، وبدون إحرازه لا يدلّ على جميع الأفراد، لإمكان إرادة العالم العادل من مدخل « كل » بل يدل على تمام أفراد العالم المقيد بالعدالة.

وأما النكرة في سياق النفي وما في حكمها، فلا يقتضي وضع اللفظ إلّا نفي الطبيعة المهيمة التي تجتمع مع كل من المطلقة والمقيدة، ولا يحرز كون الطبيعة المدخولة للنفي هي المطلقة - لا المقيدة - إلّا بمقدمات الحكمة، إذ بدونها يحتمل ورود النفي على كل من المطلق والمقيد.

وأما الثاني وهو الدفع، فحاصله: أنّ الظاهر من ورود النفي أو اللفظ المقيد للعموم على مفهوم هو كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما، لا أنّه جعل مشيراً إلى ما هو المورد. وعليه، فقله: «أكرم كل عالم» يقتضي استيعاب تمام الأفراد، كما يقتضي ورود النفي عليه نفي تمام الأفراد.

الخصوص ولا يعمه ^(١)، ولا ينافي اختصاصه ^(٢) به

(١) أي: ولا يعمُّ الخصوص، وغرضه: أن مثل لفظ «كل» يختص بالعموم، ولا يكون مختصاً بالخصوص، ولا مشتركاً بينه وبين العموم، وعدم كونه مشتركاً بينهما هو المراد بقوله: «ولا يعمه».

والحاصل: أن لكلٍّ من العموم والخصوص ألفاظاً تخصه، كما أنهما يشتركان في بعض الألفاظ، بحيث يراد به العموم تارة والخصوص أخرى، كالنكرة على ما مرَّ آنفاً.

(٢) أي: اختصاص لفظ «كل» وما يرادفه بالعموم، والغرض منه دفع المنافاة بين اختصاص بعض الألفاظ كللفظ «كل» بالعموم، وبين استعماله أحياناً في غيره،

ومجرد إمكان كون المفهوم معرفاً لفرد خاص منه، كإرادة فرد خاص من مفهوم «رجل» في قوله: «لا رجل في الدار» وورود النفي عليه، لا يوجب رفع اليد عن الظاهر، وهو كون المفهوم بنفسه مورداً للنفي.

ودعوى أنه - بناءً على هذا الظهور - لا حاجة إلى مقدمات الحكمة في الحكم الإيجابي أيضاً، وذلك لأن ظاهر القضية المتضمنة لتعلق الإيجاب بالطبيعة تعلق الحكم بنفس الطبيعة السارية في كل فرد، وهذا هو العموم، فلا حاجة في فهمه من القضية الإيجابية أيضاً إلى مقدمات الحكمة، غير مسموعة، لأن الطبيعة المهمة تصدق على فرد خاص حقيقة، ودلالاتها على سريان الحكم إلى تمام الأفراد مما لا يقتضيه وضع اللفظ، بل هي منوطة بمقدمات الحكمة، فقوله: «أكرم عالماً» لا يدل على وجوب إكرام جميع أفراد طبقة العالم بالوضع، فدلالته على ذلك محتاجة إلى مقدمات الحكمة.

وهذا بخلاف النفي المتعلق بالطبيعة المهمة، ضرورة أن نفيها يتوقف عقلاً على انعدام جميع أفرادها، إذ لو فرض صدق نفي الطبيعة مع وجود فرد منها لزم اجتماع النقيضين، وهما وجود الطبيعة وعدمها.

استعماله^(١) في الخصوص عنايةً، بادّعاء أنّه^(٢) العموم، أو بعلاقة^(٣) العموم والخصوص.

ومعه^(٤) لا يصغى إلى أن إرادة الخصوص متيقنة،

بتقريب: أن الاختصاص ينافي الاستعمال في الخصوص، ومع الاستعمال في كلٍّ من الخصوص والعموم لا يصح دعوى الاختصاص بالعموم.

وجه عدم المنافاة: أن التنافي ثابت لو أريد بالاختصاص استعماله في العموم دون غيره. وأمّا إذا أريد به ظهور اللفظ فيه، بحيث لا تتوقف إرادة العموم منه على عناية، فلا ينافي استعماله في الخصوص بادّعاء أنّه العموم كما هو مذهب السكاكي في الاستعارة، أو مجازاً بعلاقة العموم والخصوص التي هي من العلائق المجازية. ومرجع كلام المصنف رحمته إلى أعمية الاستعمال من الحقيقة.

(١) أي: لفظ: «كل» وما يرادفه، و«استعماله» فاعل لقوله: «لا ينافي» يعني: ولا ينافي استعمال لفظ «كل» في الخصوص: ما ادعيناه من اختصاصه بالعموم.

(٢) أي: أن الخصوص هو العموم ادّعاءً، كما هو مذهب السكاكي.

(٣) معطوف على «ادعاء» وهذا تقريب كون الاستعمال مجازياً بعلاقة العموم والخصوص.

(٤) يعني: ومع ما ذكر من قيام الضرورة على اختصاص بعض الألفاظ بالعموم لا وجه لدعوى اختصاص وضع ذلك البعض بالخصوص بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «إلى أن إرادة الخصوص متيقنة» وحاصله: أن الخصوص متيقن الإرادة على كل حال، يعني: سواء استعملت في الخصوص أم في العموم. أمّا على الأوّل، فظاهر. وأمّا على الثاني، فلأنّ الخصوص بعض العموم،

ولو في ضمنه ^(١)، بخلافه ^(٢)، وجعل اللفظ حقيقةً في المتيقن ^(٣) أولى ^(٤).

ولا ^(٥) إلى أن التخصيص قد اشتهر وشاع، حتى قيل: «ما من عامٍ إلّا وقد خص» والظاهر يقتضي كونه ^(٦) حقيقةً لما هو الغالب، تقليلًا للمجاز.

وإرادة الكل تقتضي إرادة البعض قطعاً، وتيقن إرادة الخصوص يكون مرجحاً لوضع الصيغة له، لا للعموم.

(١) أي: في ضمن العموم لو كانت الصيغة موضوعةً له.

(٢) يعني: بخلاف العموم، لأنه غير متيقن الإرادة، فالوضع له غير معلوم.

(٣) وهو الخصوص، وقد عرفت وجه كونه متيقناً.

(٤) يعني: من جعله حقيقةً في العموم الذي هو مشكوك الإرادة.

(٥) معطوف على «إلى» في قوله: «لا يصغى إلى». وهذا ثاني الوجهين اللذين

احتجّ بهما المدّعي لوضع الصيغة للخصوص.

وحاصله: أن التخصيص شائع في الاستعمالات، فعلى القول بوضع الصيغة

للخصوص لا يلزم كثرة المجازات. بخلاف القول بوضعها للعموم، فإنه يلزم ذلك.

ورجحاً لتقليل المجاز يرجح وضع الصيغة للخصوص، إذ مع الوضع للعموم يلزم

المجاز في جميع موارد التخصيص.

(٦) يعني: كون اللفظ حقيقةً لما هو الغالب - وهو الخصوص - كما يقتضيه

قولهم: «ما من عامٍ إلّا وقد خص» فإنّ الوضع للخصوص يوجب قلّة المجاز.

ووجه عدم الإصغاء إلى هذين الوجهين وضعهما هو: قيام الضرورة على

وضعها للعموم، ومع القطع بذلك لاشكّ في الوضع حتى يتجه التمسك بالوجهين

المزبورين لإثباته للخصوص، لأنهما يصلحان لذلك في ظرف الشك في الموضوع له.

مع أن^{١١} تيقن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع به^{٢١}. مع^{٣١} (*) كون

(١) هذا إشكال آخر يختص بالوجه الأول، وهو كون الخصوص متيقناً. وحاصل الإشكال: أن تيقن إرادة الخصوص مجرد استحسان لا يصلح لإثبات اختصاص وضع الصيغة بالخصوص، إذ لا عبرة بالوجه الاستحسانية التي لا تفيد إلا الظن الذي لا يُغني عن الحق شيئاً.

(٢) هذا الضمير وضمير «إرادته» راجعان إلى الخصوص.

(٣) غرضه: أن إرادة العموم ليست نادرة حتى يلزم قلة الفائدة المترتبة على الوضع للعموم، ويختص الوضع بالخصوص.

(*) ظاهره أن الوجه في عدم كون تيقن إرادة الخصوص موجباً لاختصاص الوضع به هو كثرة إرادة العموم، وعدم قلتها ليكون الوضع له قليل الفائدة، وللخصوص كثير الفائدة كي يتعين الوضع له، دون العموم.

لكنه لا يخلو من الغموض، لأن إرادة العموم لا تنافي تيقن إرادة الخصوص، لما مرّ في التوضيح من أن الخصوص متيقن الإرادة، إمّا لاستعمال اللفظ فيه، وإمّا لكونه بعض العموم، فيكون مراداً في ضمنه.

فالأولى أن يوجّه عدم كون تيقن إرادة الخصوص مقتضياً لاختصاص الوضع به، بأنّ التيقن المزبور إن كان لأجل استعمال اللفظ في الخصوص، فلا يدل على وضعه له، وعلى كونه معنى حقيقياً له، لأنّ الاستعمال أعم من الحقيقة.

وإن كان لأجل كونه بعض العام، وأنّ الدلالة عليه تكون تضمينية، فعدم كشف تيقنه عن الوضع أوضح من سابقه، لأنّ اللفظ حينئذٍ قد استعمل في العموم، وليس الخصوص مستعملاً فيه حتى يمكن أن يقال: «إنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة» وإن كان فيه ما لا يخفى من أنّه أعم من الحقيقة، كما ثبت في محله.

وبالجملة: فلا ملازمة بين تيقن إرادة الخصوص، وبين وضع اللفظ له،

العموم كثيراً ما يراد، واشتهار^{١١} التخصيص لا يوجب كثرة المجاز، لعدم^{٢١} الملازمة بين التخصيص والمجازية، كما يأتي توضيحه.

ولو سلّم^{٣١}، فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينة، كما لا يخفى.

(١) معطوف على «تيقن إرادته» يعني: ومع أن اشتهاً التخصيص لا يوجب كثرة المجاز. وهذا إشكال مختص بالوجه الثاني المذكور بقوله: «ولا إلى أن التخصيص قد اشتهر».

وحاصل الإشكال: أن الاستدلال المزبور مبني على ثبوت الملازمة بين التخصيص والمجازية حتى يكون شيوع التخصيص ملازماً لكثرة المجازات. لكن هذه الملازمة ممنوعة، لا بتناؤها على استعمال العموم في الخصوص حتى يكون مجازاً، وهو ممنوع جداً، إذ إرادة الخصوص إنما تكون من باب تعدد الدال والمدلول، لا من باب استعمال العام في الخاص.

(٢) تعليل لقوله: «لا يوجب» وقد مرّ توضيحه بقولنا: «لكن هذه الملازمة ...

الخ».

(٣) هذا إشكال آخر على الوجه الثاني، وهو استلزام شيوع التخصيص لكثرة المجاز. وحاصل الإشكال: أنه لو سلّمنا الملازمة بين التخصيص والمجازية فلا بأس

فلا استدلال بهذا التيقن على الوضع للخصوص غير سديد.

هذا كله مضافاً إلى إمكان المناقشة في أصل التيقن المزبور، بدعوى التضاد بين العموم والخصوص، وأنهما خصوصيتان متضادتان، وأن العموم ليس أمراً عديماً حتى تصح دعوى تيقن الخصوص، ونفي العموم بالأصل، فتيقن الخصوص غير معلوم، لا احتياجه إلى اللحاظ، وكذا العموم، فيعلم إجمالاً بوضع اللفظ للعموم أو الخصوص، ولا معين لأحدهما، فتأمل جيداً.

بكثرة المجاز إذا كان مع القرينة، لكثرة الاستعمالات المجازية.

فحصل مما أفاده المصنف رحمته من الإشكال على الوجهين - اللذين استدل بهما على اختصاص الوضع بالخصوص -: أنه يرد عليهما إشكال مشترك بينهما، وهو أنه لا يصح الاستدلال بهما إلا مع الشك في الوضع للخصوص أو العموم، ومع العلم بالوضع للعموم - كما هو المفروض - لا وجه للتمسك بهما، لاختصاص الوضع بالخصوص.

ويرد على الوجه الأول - وهو تيقن الخصوص - إشكال مختص به. وعلى الوجه الثاني إشكالان مختصان به، كما لا يخفى.

فصل

ربما عُدَّ من الألفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي^{١)}
أو النهي^{٢)}، ودلالتها عليه لا ينبغي أن تنكر

دلالة النكرة في سياق النفي أو النهي على العموم

١) كقوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونٍ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾^{١)}.

٢) كقوله ﷺ: ﴿لَا تَلْبَسْ شَيْئًا مَّا لَا يُوْكَلُ فِي الصَّلَاةِ﴾^{٢)}.

واعلم أنّه لما فرغ المصنف عن إثبات أنّ للعموم صيغة تخصه، تعرض لجملة من الألفاظ التي عدت من مصاديقه، فإنّ منها النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي.

وتقريب دلالتها على العموم: أن انعدام الطبيعة يتوقف عقلاً على ترك جميع أفرادها، بداهة أنّه مع وجود فرد واحد من أفرادها توجد الطبيعة، وهذا خلاف ما هو المطلوب من انعدامها، فدلالة النكرة الواقعة في حيز النفي أو النهي على العموم

«١) النحل، الآية: ٧٨

«٢) ورد بهذا المضمون في الوسائل، ج ٣، ص ٢٥٠ - ٢٥٢، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، كقوله ﷺ في الحديث ٦: «يا علي لا تصلّ في جلد ما لا يشرب لبنه، ولا يؤكل لحمه».

عقلاً^(١)، لضرورة^(٢) أنه لا يكاد يكون طبيعةً معدومةً إلا إذا لم يكن فردٌ منها موجود، وإلا^(٣) كانت موجودة.

لكن^(٤) لا يخفى

إثما تكون بحكم العقل، بشرط أن تكون الطبيعة مطلقةً على ما يأتي.

(١) قيد للدلالة، يعني: ودلالة النكرة على العموم عقلاً لا ينبغي أن تتكرر.

(٢) تعليل للدلالة، يعني: أن انعدام الطبيعة يتوقف عقلاً على انعدام جميع أفرادها.

(٣) أي: وإن كان فرد منها موجوداً كانت الطبيعة موجودةً.

(٤) غرضه: أن إفادة النكرة الواقعة في حيز النفي أو النهي للعموم مشروطة بأن تكون الطبيعة مطلقة حتى يكون نفيها منوطاً بانتفاء جميع أفرادها، كقوله: «لا تكرم فاسقاً» فإن امتثال حرمة إكرام طبيعة الفاسق المطلقة موقوف على عدم إكرام كل شخص من مصاديق طبيعة الفاسق.

فلو كانت الطبيعة المنفية أو المنهي عنها مقيدة لم يقتض دخول النفي عليها عموم النفي لأفراد الطبيعة المطلقة، بل عموم أفراد ذلك المقدار المقيد فقط، كما إذا قال: «لا تكرم الفاسق الأموي» فإنه لا يقتضي نفي وجوب الإكرام عن جميع أفراد طبيعة الفاسق، بل عن أفراد الفاسق الأموي فقط.

وكذا إذا كانت الطبيعة مهملة، فإن نفيها بنفسها مهمل، فيصلح لأن يكون عاماً لجميع أفراد الطبيعة المطلقة أو المقيدة، ولا يتعين لنفي إحداها إلا بالقربة.

ولا يخفى أن المصنف أشار في هامش الكتاب إلى أمرين:

أحدهما: تقييد الطبيعة بالإرسال، وقد اتضح بقولنا: «فلو كانت الطبيعة ...

أنها ^١ تفيده إذا أخذت مرسلَةً (*) لا مبهمة قابلة للتقييد، وإلا ^٢ فسلبها لا يقتضي إلا استيعاب السلب لما أريد منها يقيناً، لا استيعاب (*) ما يصلح انطباقها ^٣ عليه ^٤ من أفرادها ^٥

والآخر: طريق إحراز الإرسال، وهو مقدمات الحكمة، حيث إنَّها تُثبت إطلاق الطبيعة، فحينئذٍ يكون نفيها عاماً لجميع أفراد الطبيعة المطلقة.

(١) أي: أن النكرة الواقعة في حيز النفي أو النهي لا تفيد العموم إلا إذا أخذت مرسلَةً - أي مطلقة - لا مبهمة قابلة للتقييد.

(٢) أي: وإن لم تؤخذ مرسلَةً - أي مطلقة - بل أخذت مبهمةً، فسلبها لا يقتضي عموم النفي لجميع أفرادها، وإثما يقتضي عمومها لما أريد منها يقيناً وهو البعض، لأنَّ المهملة - كما ثبت في محله - في قوة الجزئية.

(٣) هذا الضمير وضميراً «فسلبها، منها» راجعة إلى النكرة، يعني: ولا يقتضي استيعاب ما يصلح انطباق النكرة عليه على تقدير أخذها مطلقة.

(٤) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: «ما يصلح».

(٥) بيان لـ «ما» الموصول، والضمير راجع إلى النكرة.

(*) حق العبارة أن تكون هكذا: «ولا يقتضي استيعاب ما تصلح لانطباقها عليه من أفرادها» وفاعل «تصلح» ضمير راجع إلى النكرة كما أوضحناه.

(*) وإحراز الإرسال فيما أُضيفت إليه إثما هو بمقدمات الحكمة، فلولاها كانت مهملة، وهي ليست إلا بحكم الجزئية، فلا تفيد إلا نفي هذه الطبيعة في الجملة ولو في ضمن صنف منها، فافهم فإنَّه لا يخلو من دقة.

وهذا ^(١) لا ينافي كونَ دلالتها ^(٢) عليه عقليةً، فإنَّها ^(٣) بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها ^(٤)، لا الأفراد التي يصلح (*) لانطباقها عليه.

(١) يعني: استيعاب السلب لخصوص ما أُريد منها يقيناً لا ينافي كونَ دلالة النكرة - في حيِّز النفي أو النهي - على العموم والاستيعاب عقليةً. وهذا إشارة إلى توهم، وهو: أنَّ إفادة النكرة في سياق النفي أو النهي للعموم عقلية، وهو ينافي استيعاب السلب لخصوص ما يراد منها، لا غيره من سائر الأفراد، إذ الدلالة العقلية تقتضي عمومَ السلب لجميع أفراد الطبيعة، لا خصوص ما أُريد منها.

(٢) أي: دلالة النكرة على العموم، فضمير «عليه» راجع إلى العموم.
(٣) أي: فإنَّ الدلالة. وهذا إشارة إلى دفع المنافاة المزبورة، وحاصله: أنَّ الدلالة العقلية على العموم إمَّا هي بالإضافة إلى ما يراد من النكرة. فإنَّ أُريد بها النكرة المرسلة كان المسلوب عموم أفراد الطبيعة المطلقة. وإنَّ أُريد بها النكرة المقيدة بقيدٍ كان المسلوب خصوص أفراد الطبيعة المقيدة به، دون جميع الأفراد التي تصلح الطبيعة المطلقة للانطباق عليها. وبالحملة: السلب عموماً وخصوصاً تابع لسعة دائرة الطبيعة المنفية أو المنهي عنها، وضيقها، ولا يقدح هذا في دلالة النكرة في حيِّز النفي أو النهي على العموم، وكونها عقلية، إذ المقصود عمومُ ما أُريد من النكرة.

(٤) أي: من النكرة، لا الأفراد التي تصلح النكرة لانطباقها عليها، فإنَّ تلك الأفراد يكون حالها حال أفراد طبيعة أخرى في عدم الشمول، وخروجها تخصصاً عن حيِّز النكرة الواقعة في حيِّز أداة السلب.

كما لا ينافي ^(١) دلالةً مثل لفظ «كل» على العموم وضعاً كونُ عمومهِ بحسب ما يراد من مدخوله ^(٢)، ولذا ^(٣) لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة.

نعم ^(٤) لا يبعد

(١) غرضه التنبيه على تبعية السلب سعةً وضيقاً لما وقع في حيّزه من كون الطبيعة مطلقةً ومقيدةً ومهملةً، من غير فرق بين كون الدلالة على العموم عقلية كالنكرة في سياق النفي، أو وضعية كدلالة لفظ «كل» على العموم.

(٢) هذا الضمير وضمير «عمومه» راجعان إلى لفظ كل.

(٣) أي: ولأجل كون العموم بحسب ما أريد من مدخوله لا منافاة بين العموم المستفاد من العقل، كالنكرة المنفية أو المنهي عنها، وبين تقييد المدخول بقيود كثيرة، كقوله: «لا تكرم رجلاً فاسقاً أموياً» فإنّ تقييد الرّجل بهذين القيدين لا يقدح في العموم المستفاد من النكرة في سياق النفي أو النهي. وكقوله: «أكرم كل رجل عالم عادل» فإنّ كلمة «كل» الموضوع للعموم تدل على عموم أفراد مدخوله المقيد بقيدي العلم والعدالة، كما تدلُّ على عموم أفراد الرّجل في قوله: «أكرم كل رجل» من دون تقييده بقيد.

وبالجملة: إطلاق المدخول وتقييده لا يوجبان التفاوت في معنى العموم.

(٤) استدراك على ما ذكره من اشتراك أداة النفي ومثل لفظ «كل» في تبعية

في بعض الحواشي ^(١) من جعل الفاعل ضميراً مذكراً راجعاً إلى اللفظ غير وجيه، لاقتضاء ذلك تذكير ضمير «انطباقها» أيضاً، إذ لا معنى لانطباق اللفظ، لأنّه من شؤون المفاهيم.

أن يكون ^{١١} ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها.
وهذا ^{١٢} هو الحال في المحلّي باللام جمعاً كان أو مفرداً - بناءً على إفادته

دلالتها على العموم لإطلاق المدخول وتقييده، فلو أُريد من المدخول الإطلاق أو غيره كان العموم بالنسبة إلى أفراد ما أُريد منه دون غيره.

وحاصل الاستدراك: أن لفظ «كل» يفترق عن الأداة بأنه مع إهمال مدخوله وعدم احتفافه بما يقتضي تقييده أو إطلاقه، يرفع احتمال التقييد، ويثبت إطلاقه، من دون حاجة إلى جريان مقدمات الحكمة فيه. فإذا قال: «أكرم كل عالم» واحتمل تقييده بالعدالة أو غيرها حكم بالإطلاق، ووجوب إكرام كل فرد من أفراد طبيعة العالم، فكلمة «كل» ترفع احتمال تقييد المدخول.

وهذا بخلاف الأداة، فإنها لا ترفع إهمال مدخولها، ولذا يكون النفي مهماً من حيث العموم والخصوص، ولا يثبت إطلاق مدخولها إلا بمقدمات الحكمة.

(١) يعني: أن يكون مثل لفظ «كل» ظاهراً عند إطلاق النكرة في استيعاب جميع أفرادها، فضميراً «إطلاقها، أفرادها» راجعان إلى النكرة.

إفادة المحلّي باللام العموم

(٢) يعني: ما ذُكر في النكرة الواقعة في سياق النفي والنهي ولفظ «كل» من كون العموم والاستيعاب تابعاً للمدخول، جارٍ بعينه في المحلّي باللام، جمعاً كان أو مفرداً بناءً على إفادته العموم. فإذا قال: «أكرم العلماء» وجب إكرام كل فرد من أفراد العلماء، وإذا قال: «أكرم العلماء العدول» وجب إكرام كل فرد منهم إذا اتصف بالعدالة، لا كل عالم وإن لم يتصف بها.

وكذا المفرد المحلّي باللام، فإن كان مطلقاً، كما إذا قال: «أحلّ الله البيع» كان

للعوم - ولذا ^(١) لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره ^(٢). وإطلاق ^(٣) التخصيص على تقييده ^(٤) ليس ^(٥) إلا من قبيل

كلّ فرد من أفراد البيع حلالاً، وإذا قال: «أحل الله البيع غير الربوي» كان كل بيع غير ربوي حلالاً.

والحاصل: أنّ وزان المحلّي باللام وزان غيره من مصاديق العام.

(١) يعني: ولأجل تبعية العموم لما أُريد من المدخول لا ينافي العموم تقييد المدخول بالوصف كالعدول في المثال المزبور، وبغير الوصف كقوله: «أكرم العلماء إن كانوا عدولاً» أو «إلا الفساق منهم».

(٢) أي: غير الوصف، كالشرط والاستثناء في المثال.

(٣) إشارة إلى ما قد يتوهم من التنافي بين ما ذُكر من تبعية العموم في المحلّي باللام وغيره لإطلاق المدخول وتقيده، وبين إطلاق التخصيص على تقييد مثل العلماء بالعدول في قوله: «أكرم العلماء العدول».

توضيح التنافي بينهما: أنّ العموم في مثل «العلماء» إذا كان تابعاً لإطلاق المدخول، فإذا قيّد المدخول بقيد - كالعدول المقيّد للعلماء في المثال - فلا وجه لتسمية هذا التقييد بالتخصيص، لأنّ التخصيص عبارة عن تضيق دائرة العموم بعد فرض وجوده، فصدق التخصيص يكشف عن ثبوت العموم، وعدم توقفه على إطلاق المدخول. فما ذُكر من تبعية العموم لإطلاقه في غير محله.

(٤) أي: تقييد المدخول.

(٥) خبر «وإطلاق» وهذا دفع التوهم المزبور، وحاصله: أنّ إطلاق التخصيص على «التقييد المتصل» ليس جارياً على الاصطلاح حتى يبقى مجال للتوهم المزبور، بل إطلاقه عليه مبني على المسامحة. نظير التضيق في قولهم: «ضيق فم الرّكبة» إذا قال ذلك قبل فتحه، أو قبل إحداث الركبة، فإنّ معنى التضيق

« ضيق فم الركية »^(١).

لكن^(٢) دلالتة على العموم وضعاً محل منع، بل إنّما يفيد^(٣) فيما إذا اقتضته [قرينة] الحكمة^(٤) أو قرينة أخرى^(٥)، وذلك^(٦) لعدم

حينئذٍ: إحدائه ضيقاً.

وعلى هذا، فمعنى التخصيص بالمتصل بإيجاد العام مخصصاً.

(١) الركية ك « عطية »: البئر، يُجمع على ركايا ك « عطايا »^(١).

(٢) استدراك على قوله: « بناءً على افادته للعموم ». وغرضه: أن المحلّى باللام لا يفيد العموم إلا بالقرينة من مقدمات الحكمة أو غيرها من القرائن. وهذا إنكاراً لدعوى وضع المحلّى باللام للعموم.

وحاصل ما أفاده المصنف رحمته من منع الوضع للعموم: أن ما وُضع للعموم إمّا نفس اللام، وإمّا مدخوله، وإمّا مجموعهما. ولم يثبت شيء من ذلك، فلا بدّ أن تكون الدلالة على العموم بمعونة قرينة من مقدمات الحكمة، أو غيرها مثل الاستثناء، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾^(٢) فإنّ كلمة « إلا » تدل على عمومية الإنسان، وإلا لم يصح الاستثناء.

(٣) أي: يُفيد العموم، وضميراً « دلالتة، اقتضته » راجعان إلى العموم.

(٤) كما في قوله تعالى: ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾.

(٥) كالاستثناء، كما في آية الخسران المتقدمة آنفاً.

(٦) تعليل لمنع الدلالة الوضعيّة، وقد أوضحناه بقولنا: « وحاصل ما أفاده ...

الخ ».

اقتضائه (*) وضعُ اللام، ولا مدخوله ^(١)، ولا [ولا ثَبَّتَ] وضعُ ^(٢) آخر للمركَّب منهما ^(٣)، كما لا يخفى (**). وربما يأتي في المطلق والمقيد بعضُ الكلام ممَّا يناسب المقام.

(١) معطوف على « اللام » وضمير « اقتضائه » راجع إلى العموم، يعني: ولا وضع مدخول اللام للعموم، لأنه وضع للطبيعة، واللام وضع للإشارة إلى تعيين مدخولها.

(٢) معطوف على « وضعُ اللام » وبناءً على النسخة الأخرى تكون « وضع » فاعلاً لـ « ثبت ».

(٣) أي: من اللام ومدخولها.

(*) الأولى أن يقال: « لعدم اقتضاء وضع اللام ولا مدخوله ولا المركب منهما للعموم » بل الصواب إسقاط « اقتضاء » بأن يقال: « لعدم ثبوت وضع اللام ولا مدخوله ولا المركب منهما للعموم » إذ لا معنى لعدم المقتضي في وضع اللام للعموم بعد وضوح عدم اعتبار المناسبة في الوضع بين الألفاظ والمعاني، وكفاية نفس الوضع في حصول العلة والارتباط بينهما، هذا.

ثم إنَّ كلمة « اقتضائه » مصدر أُضيف إلى المفعول المراد به العموم، وقوله: « وضع » فاعله، يعني: لعدم اقتضاء وضع اللام للعموم. وإضافة المصدر إلى الضمير المفعول ثم ذكر الفاعل بعده باسم الظاهر غير معهودة في المحاورات.

(**) ولا يخفى أنه لا تنافي بين إنكار وضع المحلّي باللام للعموم، وبين ما يقال من ظهور كلماتهم في الاتفاق على كون الجمع المحلّي باللام للعموم، لأنَّ الاستعمال أعم من الحقيقة.

فصل

لا شبهة^{١)} (*) في أن العام المخصّص

حجية العام المخصص في الباقي

١) الغرض من عقد هذا البحث تحقيق حال العام المخصّص بمخصّص متصل أو منفصل من حيث كونه حجةً في الباقي وعدمها، قال في المعالم: «الأقرب عندي أن تخصيص العام لا يخرج عن الحجية في غير محل التخصيص - إن لم يكن المخصّص مجملًا - مطلقاً... الخ»^{١)}.

وفي التقارير: «إذا خصّص العام بأمرٍ معلوم مفهوماً ومصادقاً، فلا ينبغي

(*) ظاهره نفي الشبهة عند كل أحد، فهو من قبيل اللفظ الصريح في تسلّم المطلب عند الجميع، وهو منافع للخلاف الذي تعرض له بعد ذلك.

فالأولى أن يقال: الحق أو الأقرب أو الأصح أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة في الباقي.

بالمتصل^(١) أو المنفصل^(٢)

الإشكال في حجية العام في الباقي ممّا يتطرّق عليه الاشتباه كما عليه المشهور ... الخ»^(١).

(١) ليس المراد بالمتصل هنا ما يراد به في مثل قولهم: «إنّ للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام متشاعلاً به» من الاتصال والانفصال الحسين، بل المراد بهما وحدة الجملة وتعددتها.

وعليه، فقول القائل: «لا تكرم الفلاسفين» من مثل «أكرم العلماء، لا تكرم الفلاسفين» منفصل، لتعدد الجملتين وإن اتصلت الثانية بالأولى حسّاً. كما أنّ وصف العدول ونحوه ممّا يكون من الملابس كالحال والبدل والشرط من قولنا: «أكرم العلماء العدول» أو «عادلين» أو «الفقهاء» أو «إن كانوا عدولاً» متصل، وإن انفصل عن الجزء الأوّل حسّاً.

وعلى هذا، فضابط الاتصال والانفصال استقلال الجزء وعدم استقلاله، فإن لم يستقل بأن كان الكلام جملةً واحدة، وكان أحد أجزائها قيداً أو شرطاً لها، فهو متصل وإن كان منفصلاً حسّاً. وإن استقلّ، بأن كان بنفسه جملة على حدة مثل «لا تكرم الفلاسفين» في المثال المتقدم، فهو منفصل وإن كان متصلاً حسّاً.

ثم إنّ التعبير عن الملابس كالوصف والحال وغيرها من القيود بالمخصّص المتصل مبنيّ على المسامحة كما هو واضح، وقد اتّضح وجهه ممّا تقدم.

(٢) قد عرفت المراد به، ولازم الضابط المزبور في الاتصال والانفصال انعقاد الظهور في العموم في الثاني دون الأوّل.

حجة (*) فيما بقي فيما [ممّا] عُلِمَ عدم دخوله ^١ في المخصّص مطلقاً ولو كان متصلاً ^٢.

(١) أي: عدم دخول الباقي في المخصّص مطلقاً، ولو كان متصلاً مانعاً عن انعقاد الظهور.

(٢) وقد علم من هذا الكلام حكم صورتين:
إحدهما: اتصال المخصّص مع العلم بخروج الباقي عنه.
ثانيتها: انفصاله كذلك.
وفي هاتين الصورتين لا مانع من التمسك بالعام مطلقاً.

(*) هذا التعبير الموجود في المعالم والتقارير ومقالات شيخنا العراقي رحمته الله حيث قال: «لا إشكال في كون العام المخصّص بالمبين حجة» ^١ «أولى من التعبير بكونه حقيقة أو مجازاً كما في القوانين، حيث قال: «إذا خص العام، ففي كونه حقيقة في الباقي أو مجازاً أقوال» ^٢. وفي الفصول حيث قال: «إذا خصّ العام، فقد اختلفوا في كونه حقيقة أو مجازاً إلى أقوال» ^٣.

وجه الأولوية: أنّ المناسب للأصولي البحث عن الحجية، لا عن كون العام بعد التخصيص حقيقة أو مجازاً في الباقي، فإنّه شأن علماء العربية.
مع أنّ الحجية تلائم كون العام المخصّص حقيقة أو مجازاً في الباقي.
أمّا على الأوّل، فظاهر.
وأمّا على الثاني، فلا مكان أن يكون المخصّص قرينةً صارفةً ومعينةً.

«١» معالم الدين، ص ١٢١، مطارح الأنظار، ج ٢، ص ١٣١؛ مقالات الأصول، ج ١، ص ١٤٨ (الحجربة)

«٢» قوانين الأصول، ج ١، ص ٢٤٧

«٣» الفصول الغروية، ص ١٩٦

وما ^{١١} احتمال دخوله فيه أيضاً (*) إذا كان منفصلاً،

أمّا في المتصل، فلعدم ظهور الكلام في غير الباقي.

وأمّا في المنفصل، فلعدم مانع عن حجته في الباقي، ضرورة أن ظهور العام في العموم قد انعقد وصار حجةً فيه، فلا تُرفع اليد عن حجته فيه إلا بحجة أقوى، وهي ظهور المخصص المنفصل بمقدار ما يزاوجه فيه.

وبالجملة، ففي المخصص المعلوم عدم دخول الباقي فيه - سواء أكان متصلاً أم منفصلاً - يكون العام حجةً فيما بقي.

(١) معطوف على الموصول في «فيما علم» يعني: أن العام المخصص حجة فيما علم عدم دخول الباقي في المخصص، سواء أكان متصلاً أم منفصلاً، وفيما احتمال دخوله فيه أيضاً إذا كان المخصص منفصلاً.

والمتحصل ممّا أفاده المصنف رحمته: أن المخصص إمّا متصل وإمّا منفصل، وعلى التقديرين إمّا أن يعلم بعدم دخول الباقي في المخصص، كالعلم بعدم دخول العالم العادل في الفسّاق في قولهم: «أكرم العلماء إلا الفسّاق» وإمّا أن لا يعلم بذلك، بل يحتمل دخوله فيه، كما عرفت في مرتكب الصغيرة، لاحتمال شمول مفهوم الفاسق له، فالصور أربع.

وقد علم ممّا تقدّم صورتان منها، وهما: العلم بعدم دخول الباقي في

(*) إعلم أن هذا الفصل قد عقده الأصوليون لتحقيق حال العام المخصّص بالمخصّص المعلوم مفهوماً ومصادقاً من حيث حجته في الباقي وعدمها، كما عرفت عنوان المعالم والتقارير. وأمّا مع إجمال المخصص مفهوماً أو مصادقاً فعقدوا له فصلاً مستقلاً، والمصنف رحمته عقد له الفصل الآتي، فلا ينبغي التعرض لحكم المخصص الجمل المفهومي أو المصادقي هنا.

كما هو المشهور ^(١) (*) بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف ^(٢) إلا إلى بعض أهل الخلاف ^(٣).

المخصص المتصل، والعلم بعدم دخوله في المنفصل، وتقدّم أيضاً بيان حكمهما، وهو كون العام حجة في الباقي فيهما.

وعُلم من قوله يُؤَيِّدُ: «وما احتمل دخوله ... الخ» صورتان الثالثة والرابعة، وهما: احتمال دخول الباقي في المخصص المنفصل، واحتمال دخوله في المتصل، وحكم يُؤَيِّدُ بحجية العام في الثالثة - أي المنفصل - دون الرابعة أي المتصل، وسيأتي التفصيل.

(١) على ما في التقارير، وقد مرّ في عبارته المنقولة في (ص ٣٧).

(٢) يعني: في هذه الصورة الثالثة.

(٣) كأبي ثور كما في التقارير ^(١).

(*) قد يتوهم كونه راجعاً إلى الصور الثلاث، لكنه ليس كذلك، لأنّه نفى الشبهة عن حجية العام في صورتين الأوليين، وهما: العلم بعدم دخول الباقي في المخصص المتصل والمنفصل.

فقوله: «كما هو المشهور» راجع إلى الصورة الثالثة، وهي احتمال دخول الباقي في المخصص المنفصل، ولذا قال في العبارة المقدمة عن التقارير: «مما يتطرّق عليه الاشتباه كما عليه المشهور».

وأما الصورة الرابعة، وهي ما إذا كان المخصّص متصلاً مع احتمال دخول الباقي فيه، فلا يجوز التمسك بالعام فيه، لعدم انعقاد ظهورٍ للعام إلا فيما عدا الخاص،

كالعالم غير النحوي في قوله: «أكرم العلماء إلّا النحويين»، فموضوع الحكم «العالم غير النحوي» فمع الشك في كون عالم نحويّاً لا يجوز التمسك بالعامّ لوجوب إكرامه، إذ لم يعلم فرديته له، وإلّا لزم التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية، وهو غير جائز، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى، هذا.

ولا يخفى أنّه قد يقال - كما في حاشية المحقق التقي مكيّ على المعالم -: إنّ النزاع في كون المخصّص حقيقةً أو مجازاً لا يلائم كون بعض الألفاظ موضوعاً للعموم، وذلك لأنّ استعمال العام في الخاص لا محالة يكون مجازاً، إذ المفروض كونه حقيقة في العموم، فاستعماله في غيره يكون مجازاً قطعاً، ومعه لا مجال للترديد بين كونه حقيقةً أو مجازاً، بل لا بدّ أن يقال: إنّ العام المخصّص مجاز يقيناً^(١).

ويمكن أن يجاب عنه بعدم التناهي بين كون بعض الألفاظ حقيقةً في العموم، وبين تردد العام المخصّص بين كونه حقيقةً أو مجازاً.

توضيحه: أنّه تارة يستعمل العام في الخاص بنحو المجاز في الكلمة، فلا بدّ حينئذٍ من الالتزام بالمجازية. وأخرى يراد الخاص من العام المخصّص من دون استعمال العام فيه، بل العام مستعمل في معناه الحقيقي، وهو مراد منه بالإرادة الاستعمالية، والخاص يكون قرينةً على ما يراد من العام بالإرادة الجدّية من باب تعدد الدال والمدلول.

فالنزاع حينئذٍ يرجع إلى أن الخاص قرينة على المراد الجدّي من العام أم لا، فليس في البين مجاز في الكلمة أصلاً، ولا قرينة على صرف اللفظ عن ظاهره وهو العموم، واستعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي كي يكون مجازاً، وهذا نزاع معقول يلائمه وضع بعض الألفاظ لخصوص العموم.

وربما فصل بين المخصّص المتصل، فقيل^(١) بحجّيته^(٢) فيه، وبين المنفصل، فقيل بعدم حجّيته^(٣) [فيه].

واحتجّ النافي^(٤) بالإجمال، لتعدد^(٥) المجازات حسب [تعدّد] مراتب

(١) القائل بهذا التفصيل جماعة منهم البلخي على ما في التقريرات^(١).
وحاصل ما أفاده في ذلك: حجية العام في المخصّص المتصل كالوصف والغاية وبدل البعض والاستثناء، وعدمها في المنفصل.

(٢) أي: بحجية العام في المخصّص المتصل. والوجه فيه: أنّ التخصيص به يوجب انعقاد ظهور العام في الباقي، ومع هذا الظهور لا يصير الباقي مجملًا لتردده بين المعاني المجازية.

(٣) أي: بعدم حجية العام في المخصّص المنفصل.

(٤) أي: النافي للحجية مطلقاً حتى في المتصل، وتقريب استدلاله: أنّ العام حقيقة في العموم، وبعد تخصيصه يصير مجازاً، لتعذر إرادة معناه الحقيقي. وحيث إنّ المجازات متعددة، لإمكان إرادة جميع ما عدا الخاص، وإمكان إرادة بعضها، ولا مرجّح لأحد المجازات على الآخر، يصير العام مجملًا، فيسقط عن الحجية، من غير فرق في ذلك بين كون المخصّص متصلاً كقوله: «أكرم العلماء العدول» ومنفصلاً كقوله: «أكرم الأطباء، ولا تكرم فساقيهم».

(٥) تعليل للإجمال. وتعدّد المجازات إنّما هو باعتبار تعدد أفراد العام، حيث إنّّه بعد التخصيص يكون استعماله في كل واحدٍ من أفراد مجازاً، ومع تعدد المجازات، وعدم مرجّح لبعضها على الآخر يصير العام مجملًا، إذ لم يُعلم ما أُريد به

الخصوصيات، وتعيّن [وتعيّن] الباقي من بينها بلا معيّن ترجيح بلا مرجّح. والتحقيق في الجواب أن يقال ^(١): إنّه ^(٢) لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً. أمّا في التخصيص بالمنفصل، فلما عرفت من أنّه لا تخصيص أصلاً، وأنّ ^(٣) أدوات العموم قد استعملت فيه، وإن كان دائرته ^(٤) سعةً وضيقاً تختلف باختلاف ذوي الأدوات ^(٥)، فلفظة «كل» في مثل «كل رجل» و«كل

بعد التخصيص، فيسقط عن الحجية.

(١) توضيح ما أفاده في ردّ دليل النافي: أنّ التخصيص لا يستلزم المجازية في العام أصلاً، من غير فرق في ذلك بين كون المخصّص متصلاً ومنفصلاً. أمّا في المتصل، فلما مرّ من أنّه لا تخصيص حقيقةً، وأنّ إطلاق التخصيص عليه مسامحة، وأنّ أدوات العموم لا تستعمل إلّا في العموم، غاية الأمر أنّ دائرته ضيقة، فإنّ قولنا: «أكرم كل رجل عالم» ليس مثل قولنا: «أكرم كل رجل» في سعة الدائرة، وكثرة الأفراد، ومن المعلوم عدم التفاوت في مثل لفظ «كل» من حيث استعماله في العموم بين كثرة أفراد مدخوله وقلتها. وأمّا في المنفصل فلما سيأتي في (ص ٤٤).

(٢) الضمير للشأن.

(٣) معطوف على «أنّه» ومفسّر له، يعني: لا تخصيص أصلاً فيما يسمّى بالمخصّص المتصل، لأنّ أدوات العموم قد استعملت في العموم، فلا تخصيص في البين حتى يرد عليه إشكال تعدد المجازات الموجب للإجمال.

(٤) هذا الضمير وضمير «فيه» راجعان إلى العموم.

(٥) المراد بذوي الأدوات هي الموضوعات التي تقع بعد الأدوات المقتضية لعمومها، مثل «رجل» في قول المصنف: «كلّ رجل».

رجل عالم» قد استعملت في العموم ^(١)، وإن كان أفراد أحدهما ^(٢) بالإضافة إلى الآخر - بل في نفسها ^(٣) - في غاية القلّة.
وأما ^(٤) في المنفصل، فلأنّ إرادة الخصوص واقعاً

(١) الذي هو معناه الحقيقي، فلفظ «كلّ» ونحوه من أدوات العموم لم يستعمل في غير معناه الموضوع له حتى يلزم المجاز وتعدده، فلا فرق في استعمال مثل لفظ «كل» في العموم بين «كلّ رجل» وبين «كلّ رجل عالم». نعم، الفرق بينهما إنّما هو في قلة أفراد الثاني، لتقيد الرّجل بالعالم، وكثرة أفراد الأوّل، لإطلاق الرّجل وعدم تقيد بغيره.

(٢) وهو: كلّ رجل عالم، والمراد بـ «الآخر» كل رجل.

(٣) لأنّ أفراد طبيعة العالم في نفسها ومع الغض عن إضافتها إلى أفراد طبيعة الرّجل في غاية القلّة، ومع ذلك يستعمل لفظ «كلّ» الداخل على «الرجل العالم» في العموم الذي هو معناه الحقيقي.

(٤) معطوف على «أما» في قوله: «أما في التخصيص بالمتصل» يعني: وأما عدم لزوم المجاز في التخصيص بالمخصص المنفصل، فلأنّ الإرادة على قسمين: استعمالية وجدّيّة، والعبرة في الحقيقة والمجاز إنّما هي بالإرادة الاستعمالية التي هي إفاء اللفظ في المعنى، دون الإرادة الجدّيّة الباعثة على تشريع الأحكام.

وعليه، فلا مانع من استعمال اللفظ في معناه الموضوع له من دون إرادته الجدّيّة، بل لنكتة اقتضت هذا الاستعمال. ويمكن أن تكون تلك النكتة جعل العموم ضابطاً ليرجع إليه في مقام الشك في خروج بعض أفراد المخصص.

وحينئذٍ، فإذا استعمل العام في العموم، ففيما كان الخاص مانعاً عن حجية ظهور العام فيه سقط العام عن الحجية بالنسبة إلى هذا المقدار. وفيما لم يكن مانعاً

لا تستلزم استعماله^(١) فيه، وكون^(٢) الخاص قرينةً عليه^(٣)، بل من الممكن قطعاً استعماله^(٤) معه في العموم قاعدةً^(٥)، وكون^(٦) الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيماً^(٧) للنص أو الأظهر على الظاهر،

عن حجية ظهور العام فيه كان حجةً. والعام في كلا الموردين مستعمل في معناه الموضوع له، فهو فيما عدا مقدار دلالة الخاص حجة، إذ المفروض انعقاد الظهور وحجيته إلا في مقدار دلالة الخاص، لأنه يصادم حجية ظهور العام، لا نفس الظهور.

(١) أي: استعمال العام في الخصوص.

(٢) معطوف على «استعماله» يعني: أن إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم الإرادة الاستعمالية، أي استعمال العام فيما أريد به واقعاً وهو المخصص المنفصل، ولا تستلزم كون الخاص قرينةً على الاستعمال المزبور حتى يلزم المجاز.

(٣) أي: على الخصوص.

(٤) يعني: استعمال العام مع المخصص المنفصل.

(٥) ليمسك بها في مقام الشك، فلا يراد من استعمال العام في العموم إلا تأسيس قاعدة يرجع إليها في ظرف الشك، لا أن العموم مراد جذّي للمتكلم. فقوله: «قاعدة» إشارة إلى النكتة التي دعت إلى استعمال العام مع عدم إرادة العموم بالإرادة الجدية.

(٦) معطوف على «استعماله» يعني: ومن الممكن قطعاً كون الخاص مانعاً عن حجية ظهور العام، لا مانعاً لأصل ظهوره، لوضوح أن الخاص المنفصل لا يمنع عن ظهور العام في العموم، بل يمنع عن حجيته.

(٧) هذا وجه كون الخاص المنفصل مانعاً عن حجية ظهور العام، لا أضل

لا ^{١١} مصادماً لأصل ظهوره ^٢، ومعه ^٣ لا مجال للمصير إلى أنه ^٤ قد استعمل فيه مجازاً كي يلزم الإجمال.

لا يقال: هذا ^٥ مجرد احتمال، ولا يرتفع به الإجمال، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه.

فإنه يقال: مجرد احتمال استعماله ^٦ فيه لا يوجب إجماله

الظهور، وتوضيحه: أن المقرر في محله تقديم النص أو الأظهر على الظاهر، وعدّه من الجمع العرفي بين الدليلين، وعدم معاملة التعارض بينهما، وحيث إنّ الخاص أقوى ظهوراً من العام، فيقدم عليه، للأقوائية.

(١) يعني: أنّ الخاص لا يوجب انقلاب ظهور العام في العموم إلى ظهوره في الخصوص المردّد بين مراتبه حتى يكون مجعلاً، كما يدّعيه النافي للحجية.

(٢) أي: ظهور العام في العموم.

(٣) أي: ومع هذا الاحتمال الذي أبرزه بقوله: «بل من الممكن».

(٤) أي: إلى أنّ العام قد استعمل في الخاص مجازاً كي يلزم الإجمال الذي جعله النافي للحجية دليلاً على سقوط العام عن الحجية.

(٥) أي: تحكيم الخاص على العام مجرد احتمال.

وتوضيح هذا الإشكال: أنّ استعمال العام في معناه الموضوع له وإرادة الخاص منه بدالّ آخر وإن كان رافعاً للإجمال، وموجباً لجواز التمسك بالعام في غير مورد التخصيص، لكنه مجرد احتمال، ولا دليل عليه في مقام الإثبات، ومن المعلوم أنّ مجرد الاحتمال ثبوتاً لا يكفي في رفع الإجمال، مع احتمال استعمال العام في مرتبة خاصة، وقرينية الخاص عليه.

(٦) أي: استعمال العام في الخاص.

بعد استقرار ^(١) ظهوره ^(٢) في العموم، والثابت من مزاحمته ^(٣) بالخاص إنّما هو بحسب الحجية ^(٤) تحكيماً لما هو الأقوى ^(٥)،

توضيح ما أفاده في دفع الإشكال: أن مجرد احتمال استعمال العام في الخاص لا يوجب إجمال العام، بعد ما تقدم من انعقاد الظهور له في العموم بلا إشكال فيما إذا كان الخاص منفصلاً. واحتمال استعمال العام في الخاص موهون في مقابل الظهور، كوهن احتمال خلاف الظاهر في سائر الظهورات، إذ كل ظاهر مقرون باحتمال خلافه، فيلزم عدم حجية شيء من الظواهر، وهو باطل بالضرورة.

وعليه، فالخاص المنفصل يصادم حجية الظاهر، لا أصل الظهور، فيقدم على ظهور العام في أفراد الخاص بالأقوائية، ويكون العام حجة في غير أفراد الخاص، لعدم مانع عن اعتباره فيه.

(١) حيث إنّ العام قبل ورود الخاص يستقرُّ له الظهور في العموم، والخاص لا يوجب انقلاب هذا الظهور، بل يوجب انقلاب حجيته بمعنى عدم كون العام مراداً جدياً للمتكلم، فالعام مستعمل في معناه وهو العموم، لكنه ليس مراداً بالإرادة الجديدة.

(٢) أي: ظهور العام.

(٣) أي: مزاحمة العام، وهو من إضافة المصدر إلى مفعوله، والأولى سوق العبارة هكذا: «ومزاحمة الخاص له إنّما هي بحسب الحجية».

(٤) أي: حجية العام على المراد الجدّي النفس الأمري، فالخاص يقدم على العام في دلالة على المراد الجدي فقط، دون الاستعمالي.

(٥) وهو الخاص، ووجه أقوائته من العام في الحجية هو الوجه في تقديم القرينة على ذبها، وسيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى في المطلق والمقيّد.

كما أشرنا إليه آنفاً^(١).

وبالجملة^(٢): الفرق بين المتصل والمنفصل وإن كان بعدم انعقاد الظهور في الأوّل^(٣) إلّا في الخصوص، وفي الثاني^(٤) إلّا في العموم،

(١) يعني: قبل أسطر، حيث قال: «تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر».

(٢) بيان لتلخيص ما ذكره، وهو: أنّ بين المخصص المتصل والمنفصل جهة اشتراك وجهة افتراق.

أمّا الأوّل، فهي: أنّ العام قد استعمل في كليهما في المعنى الحقيقي، ولا يلزم فيهما مجاز أصلاً.

وأمّا الثانية، فهي: أنّ العام في المخصص المتصل لا ينعقد له ظهور في غير الخاص، ولذا لا يكون حجةً إلّا في الأفراد التي يعلم بعدم مصداقيتها للخاص، ولا يكون حجةً في الأفراد المشكوكة، إذ المفروض عدم ظهور العام في جميع الأفراد حتى يكون حجةً في تمامها من المعلومة والمشكوكة إلّا ما عُلم بخروجه، كما في المخصص المنفصل.

وهذا بخلاف المنفصل، فإنّ العام فيه ينعقد له ظهور في جميع الأفراد حتى الخاص، لكن نرفع اليد عن حجية هذا الظهور بالنسبة إلى ما علم كونه من أفراد الخاص فقط، لأقوائية ظهوره من ظهور العام. وأمّا فيما عدا ذلك، فحجية ظهور العام فيه سليمة من المانع، ولذا يكون العام في التخصيص بالمنفصل حجةً فيما عُلم خروجه من الخاص، وفيما احتمل دخوله فيه.

وبالجملة: فالفارق بين المخصص المتصل والمنفصل هو انعقاد ظهور العام في العموم في الثاني، وعدم انعقاده فيه في الأوّل.

(٣) وهو المخصص المتصل.

(٤) وهو المخصص المنفصل.

إلا أنه لا وجه ^(١) لتوهم استعماله ^(٢) مجازاً في واحدٍ منهما ^(٣) أصلاً، وإثما
اللازم ^(٤) الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الأول ^(٥)، وعدم ^(٦) حجية
ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجةً فيه في الثاني ^(٧)، فتفتن.
وقد أُجيب (*)

- (١) هذا إشارة إلى الجهة المشتركة بين المخصص المتصل والمنفصل، وهي كون استعمال العام في كليهما على نحو الحقيقة.
- (٢) أي: استعمال العام، وضمير «أثمه» للشأن.
- (٣) أي: من المخصص المتصل والمنفصل.
- (٤) هذا إشارة إلى الجهة الفارقة بين المتصل والمنفصل.
- (٥) يعني: في المخصص المتصل كالعلماء العدول، فإن العام حجة في خصوص الخاص، لعدم انعقاد ظهورٍ للعام في العموم فيه.
- (٦) عطف على «حجية» يعني: وإثما اللازم الالتزام بعدم حجية ظهور العام في خصوص أفراد المخصص المنفصل، لأقوائية الخاص كما مرّ مراراً، والالتزام بحجيته فيما عداها.
- (٧) أي: المخصص المنفصل، وضمير «ظهوره» راجع إلى العام، وضمير «فيه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به أفراد المخصّص المنفصل.

(*) هذا الجواب مذكور في التقريرات بقوله: «وأجيب عنه بأن المرجح هو أقرية الباقي لدلول العام» ^(١). وأجيب هو المحقق القمي وصاحب الفصول ^(٢).

عن الاحتجاج^{١١} بأن^{١٢} الباقي أقرب المجازات^{١٣}.

وفيه^{١٤}: أنه لا اعتبار في الأقربىة بحسب المقدار، وإثما المدار على

(١) أي: أُجيب عن احتجاج النافي مطلقاً بالإجمال الناشئ من تعدّد المجازات.

(٢) متعلق بقوله: «وأجيب». وحاصل هذا الجواب المبني على تسليم مجازية العام المخصص هو: أنّ الإجمال إثما يكون فيما إذا لم يتعيّن أحدها بمعيّن. وأمّا إذا كان هناك معيّن لأحدها، فلا يلزم إجمال أصلاً، والمفروض وجوده، وهو تمام الباقي، حيث إنّه أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي بعد تعذر حمل اللفظ عليه، فإذا كان عدد العلماء مائة مثلاً، وخُصّص بالنحويين الذين عددهم عشرة، فالباقي بعد التخصيص - وهو تسعون - أقرب إلى المعنى الحقيقي من خصوص الفقهاء الذين عددهم أيضاً عشرة مثلاً، وهذه الأقربىة توجب تعيّن الباقي. ومع الأقربىة لا إجمال في البين حتى يكون مانعاً عن التمسك بالعام.

(٣) أي: أقربها إلى المعنى الحقيقي وهو العموم.

(٤) هذا ردّ الجواب المزبور، توضيحه: أنّ الأقربىة المرجّحة لبعض المجازات لا بدّ أن تكون ناشئة في أذهان المخاطبين من كثرة استعمال اللفظ في ذلك البعض، فلا عبرة بالأقربىة الناشئة من كثرة الأفراد بدون استعمال اللفظ فيها، فإنّ هذه الأقربىة لا توجب تعيّن بحيث يصير العام ظاهراً فيه، إذ لا تلازم بين أكثرية أفراد مجازٍ من أفراد غيره، وبين ظهور اللفظ فيها الموجب لأنس الذهن به الذي هو المنطاد في الأقربىة المرجّحة لبعض المجازات.

[قال في التقريرات - في الردّ على الجواب بالأقربىة - ما لفظه: «فإن أُريد من الأقربىة ما هي معتبرة في الترجيح، فلانسلمّ تحققها، إذ الأقربىة المعتبرة ما تكون منوطةً بغلبة استعمال اللفظ بعد صرفه من الحقيقة، مثل استعمال الأسد في الشجاع،

الأقربىة بحسب زيادة الأُنس الناشئة ^(١) من كثرة الاستعمال (*).

وفي تقارير بحث شيخنا الأستاذ رحمته في مقام الجواب عن الاحتجاج ^(٢) ما هذا لفظه: «والأولى ^(٣) أن يجاب - بعد تسليم مجازية الباقي -

لا في الأُبخر مثلاً، ولا سبيل إلى إثبات غلبة استعمال العام المخصّص في الباقي، إذ المراد مصداق الباقي، وهو مختلف جداً، فلا تتحقق الغلبة، كما لا يخفى.

وإن أُريد غيرها فلا يكفي في الترجيح «^(١)».

(١) صفة لقوله: «زيادة».

(٢) أي: احتجاج النافي للحجية بالإجمال الناشئ عن تعدد المجازات.

(٣) بعد أن ردّ التقريرات ما ذكره بقوله: «وأجيب» قال: «والأولى أن يجاب... الخ».

توضيح هذا الجواب عن استدلال النافي لحجية العام المخصّص - بالإجمال لتعدد المجازات - هو: وجود المقتضي لحجية العام في الباقي، وعدم المانع عنها، لأنّ دلالة العام على كل واحد من أفرادها لأجل انطباق معناه عليه، ومن المعلوم عدم ارتباط شيء من هذه الدلالات بأخرى، لأنّ مناط الدلالة في كل واحد منها - وهو الانطباق - موجودة، ولا تتأط إحدى الدلالات بالأخرى، بل كل منها مستقلة. فلو كان للعام مائة فرد، وخرج عنها عشرون فرداً لم يقدح ذلك في دلالته على

(*) ينبغي أن يتمّ هذا الجواب بأن يقول: «والمفروض عدم ثبوت هذه الكثرة» فالجواب بالأقربىة - بعد تسليم المجازية - لا يرفع الإجمال حتى يكون العام حجةً في الباقي.

بأن^(١) دلالة العام على كل فردٍ من أفرادهِ غير منوطة بدلالته على فردٍ آخر من أفرادهِ^(٢)، ولو^(٣) كانت دلالة مجازية، إذ^(٤) هي بواسطة عدم شموله^(٥) للأفراد المخصوصة، لا بواسطة دخول غيرها في

الباقى وإن كانت الدلالة مجازية كما يدّعيه النافي، حيث إنّه يدّعي كون استعمال المخصص في الباقي مجازاً.

وجه عدم القدح: أنّ المجازية لم توجب إلّا قصور دلالة العام على أفراد الخاص، فلا يشمل الأفراد الخارجة عن حيّزه بسبب التخصيص. وأمّا دلالة على غير ما خرج عنه من الأفراد، فهي باقية على حالها، إذ ليس المعنى الحقيقي - وهو العموم - مبانياً للمعنى المجازي حتى تتفاوت الدلالة فيهما، بل هما من قبيل الأقل والأكثر، فإنّ المعنى الحقيقي أكثر أفراداً من المعنى المجازي.

وبالجملة: فالملتضي لدلالة العام على كل واحدٍ من أفرادهِ بالاستقلال - وهو الانطباق - موجود، والمانع مفقود، ومع الشك في وجوده يدفع بالأصل.

(١) متعلق بقوله: «يجاب».

(٢) هذا الضمير وضميراً «دلالته، أفرادهِ» راجعة إلى العام.

(٣) كلمة «لو» وصلية، يعني: ولو كانت الدلالة مجازيةً، كما يقول بها النافي للحجية.

(٤) تعليل لقوله: «ولو كانت» وضمير «هي» راجع إلى المجازية، يعني: أنّ المجازية إنّما تنشأ من ناحية خروج أفراد المخصّص عن العام، ولا تنشأ من دخول غير أفراد المخصص في مدلول العام حتى يكون المجازي مبانياً للمعنى الحقيقي، وتكون مباينتهما موجبةً لتفاوت دلالة العام قبل التخصيص وبعده.

(٥) أي: شمول العام.

مدلوله ^(١) فالملتضي ^(٢) للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لأنّ المانع في مثل المقام ^(٣) إنّما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه ^(٤) بالنسبة إلى الباقي، لاختصاص ^(٥) المخصّص بغيره ^(٦)، فلو شكّ ^(٧) فالأصل عدمه ^(٨) « انتهى موضع الحاجة » ^(٩).

قلت ^(٩): لا يخفى أنّ دلالته على كلّ فردٍ إنّما كانت لأجل دلالته على

(١) أي: مدلول العام، وضمير « غيرها » راجع إلى الأفراد.

(٢) وهو الدلالة المتقدمة.

(٣) ممّا لا يكون المعنى المجازي مبيناً للمعنى الحقيقي، بل يكون من مراتبه.

(٤) أي: انتفاء ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، وغرضه انتفاء القرينة الصارفة للعام عن ظهوره في الأفراد الباقية بعد التخصيص.

(٥) تعليل لانتفاء القرينة الصارفة بالنسبة إلى الباقي، وحاصله: اختصاص المخصّص بغير الباقي، فليس في البين ما يوجب صرف العام عن ظهوره في الباقي.

(٦) أي: بغير الباقي.

(٧) يعني: بعد فرض انتفاء القرينة الصارفة للعام عن ظهوره في الباقي، لو شكّ في مانع - أي مخصص آخر - بالنسبة إلى الباقي، فالأصل - أي أصالة عدم تخصيص زائد - محكّم.

(٨) أي: عدم ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله.

(٩) توضيح ما أورده على التقريرات هو: أنّ دلالة العام على أفرادها إنّما كانت لأجل استعماله في معناه الحقيقي وهو العموم والشمول، فإذا لم يستعمل فيه كما هو

العموم والشمول، فإذا لم يستعمل فيه^(١) واستعمل^(٢) في الخصوص - كما هو^(٣) المفروض - مجازاً^(٤)، وكان إرادة كل واحدة [واحد] من مراتب الخصوصيات ممّا^(٥) جاز انتهاء التخصيص إليه، واستعمال^(٦) العام فيه^(٧) مجازاً ممكناً^(٨)، كان^(٩)

المفروض، لأنه قد استعمل في الخصوص مجازاً، والمفروض أيضاً أنّ المعاني المجازية كثيرة، فلا بدّ من تعيين أحدها بمرجّح لئلا يلزم الترجيح بلا مرجّح، والمفروض عدمه، فلا محالة يصير العام المخصّص حينئذٍ مجعلاً، إذ لا مقتضي لظهوره في الباقي، لأنّ منشأ الظهور ومقتضيه إمّا الوضع، وإمّا القرينة، وكلاهما مفقود.

أمّا الأول، فواضح، لأنّ المفروض عدم كون الباقي معنى حقيقياً للعام. وأمّا الثاني، فلعدم قرينة في البين إلّا الخاص، وهو قرينة صارفة، لا معيّنة، فالموجب لظهور العام في الباقي مفقود.

(١) أي: في العموم، وضمير «دلالته» في الموضعين راجع إلى العام.

(٢) الضميران المستتران في «يستعمل، استعمل» راجعان إلى العام.

(٣) أي: كما أنّ الاستعمال في الخصوص مفروض البحث.

(٤) متعلق بـ: «واستعمل» يعني: واستعمل العام في الخصوص مجازاً.

(٥) أي: من مراتب التخصيص التي جاز انتهاء التخصيص إليها.

(٦) معطوف على «انتهاء» يعني: وممّا جاز استعمال العام فيه.

(٧) هذا الضمير وضمير «إليه» راجعان إلى «ما» الموصول المراد به مراتب الخصوصيات، وتذكيرهما باعتبار لفظ الموصول.

(٨) خبر «كان» وقوله: «مجازاً» قيد لـ «استعمال» يعني: وجاز استعمال العام فيه مجازاً.

(٩) جواب «إذا» في قوله: «فإذا لم يستعمل».

تعيّن بعضها ^(١) بلا معيّن ترجيحاً ^(٢) بلا مرجّح. ولا مقتضي ^(٣) لظهوره فيه ^(٤)، ضرورة ^(٥) أن الظهور إمّا بالوضع، وإمّا بالقرينة، والمفروض أنّه ^(٦) ليس بموضوع له، ولم يكن ^(٧) هناك قرينة، وليس له موجب آخر ^(٨). ودلالته ^(٩) على كل فردٍ على حدة حيث كانت في ضمن دلالته ^(١٠) على العموم، لا يوجب ^(١١)

(١) أي: تعيّن بعض مراتب الخصوصات.

(٢) خبر قوله: «كان تعيّن».

(٣) هذا ناظر إلى دفع ما في التقارير من قوله: «فالمقتضي للحمل على الباقي موجود» وقد أوضحنا هذا الدفع بقولنا: «إذ لا مقتضي لظهوره في الباقي ... الخ».

(٤) أي: لظهور العام في الخصوص.

(٥) تعليل لعدم المقتضي لظهور العام في الخصوص، وقد عرفت تقريبه.

(٦) أي: أن الخصوص ليس معنى حقيقياً حتى يدل العام عليه بالوضع.

(٧) غرضه نفي القرينة على ظهور العام في الباقي، كما أن ما قبله نفي الظهور

بنفي الوضع.

(٨) يعني: وليس للظهور موجب آخر غير الوضع والقرينة.

(٩) أي: ودلالة العام، وهذا ناظر إلى ما في التقارير من قوله: «بأنّ دلالة

العام على كل فرد من أفرادها غير منوطة بدلالته على فرد آخر ... الخ» وغرض

التقارير ما عرفته مفصلاً بقولنا: «وجود المقتضي لحجية العام في الباقي ... الخ» فراجع.

(١٠) أي: دلالة العام.

(١١) خبر قوله: «ودلالة» وحاصل إشكال المصنف على التقارير: أن دلالة

العام على كل فردٍ من أفرادها قبل التخصيص لا تقتضي دلالته على الباقي بعده كما

ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله^(١) في العموم، إذا^(٢) لم تكن هناك قرينة على تعيينه^(٣). فالمانع عنه^(٤) وإن كان مدفوعاً بالأصل، إلا أنه لا مقتضي له^(٥) بعد رفع اليد عن الوضع^(٦). نعم^(٧)، إنما يجدي إذا لم يكن مستعملاً إلا في

توهم، وذلك لأن الدلالة على كل واحدٍ من الأفراد قبل التخصيص كانت مستندةً إلى استعمال العام في معناه الحقيقي، فالدلالة على كل واحدٍ منها ضمنية، لا استقلالية، ومع فرض عدم استعمال العام في العموم لا مقتضي لظهوره في تمام الباقي، لانتفاء الدلالة الضمنية بانتفاء المطابقة.

(١) هذا الضمير وضمير «ظهوره» راجعان إلى العام.

(٢) قيدٌ لقوله: «لا يوجب» يعني: أن دلالة العام على العموم قبل التخصيص لا توجب ظهوره في الباقي بعد التخصيص إذا لم تكن هناك قرينة على تعيين الباقي.
(٣) أي: تعيين الباقي.

(٤) أي: فالمانع عن الظهور في الباقي وإن كان مدفوعاً بأصالة عدم المانع، لكنها تجري بعد إحراز المقتضي والشك في وجود المانع، وقد عرفت عدم وجود المقتضي هنا للظهور في الباقي، فلا مجال لأصالة عدم المانع كما في التقارير.

(٥) أي: للظهور في الباقي، وضمير «انه» للشأن.

(٦) هذا بمنزلة التعليل لعدم المقتضي للظهور في الباقي، يعني: أن المقتضي للظهور هو الوضع، والمفروض رفع اليد عنه، لعدم استعمال العام في العموم بعد التخصيص.

(٧) يعني: أن أصل عدم المانع إنما يجدي فيما إذا استعمل العام في العموم وشك في تخصيصه، ضرورة أن هذا الأصل يجدي حينئذٍ لوجود المقتضي وهو الاستعمال في العموم، وكون الشك في وجود المانع، فيجري الأصل، ويترتب عليه

العموم، كما فيما حقّقناه في الجواب^(١)، فتأمّل جيّداً.

حجية العام في تمام مدلوله.

(١) حيث قال تَبَيَّنَ في (ص ٤٣): «والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً، أمّا في التخصيص بالمتصل فلما عرفت من أنّه لا تخصيص أصلاً... الخ».

وغرضه من هذا التحقيق كما تقدّم في محله: أنّ العام لم يستعمل في الخاص - لا في المخصص المتصل، ولا في المنفصل - حتى يكون مجازاً، بل استعمل في معناه الموضوع له، وهو العموم في كلا المقامين.

فصل ١١

إذا كان الخاصُّ بحسب المفهوم مجملًا^(٢)، بأن كان^(٣) دائراً بين الأقل

المخصص المجمل

(١) الغرض من عقد هذا الفصل التعرض لحكم العام المخصّص بمخصّصٍ مجملٍ مفهوماً أو مصداقاً، كما أنّ الفصل المتقدم قد عُقد لبيان حكم الخاص المبين مفهوماً ومصداقاً، كما في التقارير وغيرها، وإن كان في عبارة المصنف **تَبَيَّنَ** هناك قصور، كما تقدمت الإشارة إليه في (ص ٤٠).

(٢) المراد بالخاص المجمل هنا الخاص اللفظي. وأمّا اللَّبِّي، فسياًتي بيانه عند تعرض المصنف له.

(٣) إجمالُ المفهوم قد يكون لتردده بين المتباينين، كما إذا خُصّص «العلماء» بـ «زيد» مثلاً المشترك بين شخصين، وهذا سياًتي حكمه إن شاء الله تعالى.

وقد يكون لتردده بين الأقل والأكثر، كدوران مفهوم «الفاسق» بين مرتكب مطلق المعصية، وبين مرتكب خصوص الكبيرة، وهذا هو مورد كلام المصنف فعلاً كما أنّه مقيد بالانفصال.

والأكثر وكان منفصلاً، فلا يسري إجماله إلى العام، لا حقيقةً، ولا حكماً^(١)، بل كان العام متبوعاً فيما لا يتبع فيه^(٢) الخاص، لوضوح^(٣)

فموضوع البحث هو الخاص اللفظي المنفصل المجلد المردّد مفهومه بين الأقل والأكثر، وحكمه بقاء العام على حجتيه في الأفراد التي يحتمل دخولها تحت الخاص، كمرتكب المعصية الصغيرة، وعدم سراية إجمال الخاص إليه، بأن يرفع ظهور العام ويجعله مجملاً، أو يرفع حجتيه مع بقاء ظهوره.

(١) المراد بقوله: «حقيقة» رفع الظهور، وبقوله: «ولا حكماً» رفع حجتيه، يعني: لا يصير العام بإجمال هذا الخاص مجملاً لا حقيقةً - بمعنى ارتفاع ظهوره - ولا حكماً بارتفاع حجية ظهوره، كما مرّ.

(٢) الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به الفرد الذي يحتمل دخوله تحت الخاص، كمرتكب المعصية الصغيرة الذي يحتمل فرديته للفاسق في المثال المتقدم، فإنّ الخاص لا يكون حجةً فيه، بل المرجع فيه هو العام، فيحكم حينئذٍ بوجوب إكرام مرتكب الصغيرة.

(٣) تعليل لبقاء العام على حجتيه في الفرد المشكوك دخوله تحت الخاص وحاصله: أن العام قد انعقد له ظهور في العموم، إذ المفروض انفصال الخاص عنه الذي لا يمنع ظهور العام في العموم، بل يزاوجه في الحجية فقط، ومن المعلوم أنّ الخاص حجة في خصوص الفرد المعلوم دخوله تحته، كمرتكب الكبيرة في المثال، وليس حجةً فيما يحتمل كونه فرداً له كمرتكب الصغيرة، للشك في فرديته للخاص، ومن المعلوم عدم صحة التمسك بدليل في موردٍ مع الشك في موضوعيته لذلك الدليل.

ففي المقام، لما كانت فردية مرتكب الصغيرة للخاص - أعني به الفاسق -

أته ^(١) حجة فيه بلا مزاحم أصلاً، ضرورة ^(٢) أن الخاصّ إنّما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه ^(٣)، تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر، لا ^(٤) فيما لا يكون كذلك، كما لا يخفى.

وإن لم يكن (*)

مشكوكه، فلا يصح التشبث بدليل الخاصّ كقوله: «لا تكرم فساق العلماء» لإثبات حرمة. فلا مزاحم حينئذٍ لحجية العامّ في هذا الفرد المحتمل دخوله تحت الخاصّ، والحكم بوجوب إكرامه.

وعليه، فمزاحمة الخاصّ لحجية العامّ مختصة بما علّم فرديته للخاصّ - كمرتكب الكبيرة - فيقدّم الخاصّ عليه تقدماً للنص أو الأظهر على الظاهر، كما هو المتداول عند أبناء المحاورة. وأمّا الفرد المحتمل، فمزاحمة الخاصّ للعام فيه من مزاحمة اللاحجة بالحجة.

(١) أي: أن العامّ حجة فيما لا يتبع فيه الخاصّ، وهو ما احتمل فرديته للخاصّ.

(٢) تعليل لحجية العامّ في الفرد المحتمل دخوله تحت الخاصّ، وقد أوضحناه بقولنا: «فمزاحمة الخاصّ لحجية العامّ مختصة بما علّم ... الخ».

(٣) هذا الضمير وضمير «يزاحمه» راجعان إلى العامّ، وضمير «هو» راجع إلى الخاصّ، يعني: أن الخاصّ إنّما يزاحم العام في الفرد المعلوم دخوله تحت الخاصّ، دون الفرد المحتمل.

(٤) يعني: لا يزاحم الخاصّ العامّ فيما لا يكون الخاصّ حجة فيه من الفرد المحتمل دخوله تحته، كما فيما نحن فيه.

كذلك ^(١)، بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً ^(٢)، أو ^(٣) بين الأقل والأكثر فيما كان متصلاً، فيسري ^(٤)

(١) يعني: وإن لم يكن الخاصُّ دائراً بين الأقل والأكثر، بأن كان إجماله لتردد مفهومه بين المتباينين، فلا يجوز التمسك بالعام، سواء أكان متصلاً بالعام كأن يقول: «أكرم العلماء إلا زيدا» مع كونه مشتركاً لفظياً بين شخصين، أم منفصلاً عنه كأن يقول: «لا تكرم زيدا العالم» عقيب قوله: «أكرم العلماء».

(٢) أي: من غير فرق في عدم جواز التمسك بالعام - في الخاص المجمل المردد بين المتباينين - بين اتصال الخاص بالعام وبين انفصاله عنه.

والوجه في عدم جواز التمسك بالعام: أمّا في المتصل، فلعدم انعقاد ظهور للعام في العموم فيه، كما تقدم في المخصص المتصل المجمل المردد بين الأقل والأكثر، حيث إنّ احتفاف الكلام بالمجمل يوجب إجماله.

وأما في المنفصل، فلأنّ العام وإن انعقد له ظهور في العموم، لكن هذا الظهور ليس بحجة، لعدم إرادته بعد العلم الإجمالي بالتخصيص بأحد المتباينين.

(٣) يعني: أو كان الخاصُّ دائراً بين الأقل والأكثر مع اتصاله بالعام.

(٤) هذا حكم صور ثلاث:

الأولى: الخاص المتصل المجمل المردد بين المتباينين.

الثانية: هذه الصورة مع انفصال الخاص.

الثالثة: الخاص المجمل المفهومي المردد بين الأقل والأكثر مع اتصاله بالعام.

فإنّ العام ليس في شيء من هذه الصور مرجعاً، إمّا لعدم الظهور في الشمول كما في

كان دائراً بين الأقل والأكثر وكان منفصلاً وإن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً أو بين الأقل والأكثر مع كونه متصلاً بالعام فيسري إجماله إليه حكماً ... الخ».

إجماله إليه ^(١) حكماً ^(٢) في المنفصل المردد بين المتباينين، وحقيقة ^(٣) في غيره ^(٤).
أمّا الأوّل ^(٥)، فلأنّ ^(٦) العامّ

صورتين منها.

إحداهما: الخاص المتصل المجمل المردّد بين المتباينين.

ثانيتها: الخاص المتصل المجمل مفهوماً المردد بين الأقل والأكثر.

وإمّا لعدم حجية ظهوره، كما في المخصص المنفصل المردد بين المتباينين.

وأمّا الخاصّ المنفصل المجمل المفهومي المردد بين الأقل والأكثر، فقد تقدم في

أوّل الفصل عدم قدحه، لا في أصل الظهور، ولا في حجّيته، فالمرجع في الفرد

المحتمل دخوله تحت الخاص هو العام بالتقريب المتقدم.

(١) أي: فيسري إجمال الخاص إلى العام.

(٢) أي: من حيث حجية ظهور العام، لا أصل ظهوره، فيسقط ظهوره عن

الاعتبار.

(٣) معطوف على « حكماً » والمراد بقوله: « حقيقة » انتفاء أصل الظهور.

(٤) أي: غير المنفصل، والمقصود بالغير هو الخاص المتصل، سواء أكان مردّداً

بين المتباينين أم الأقل والأكثر.

(٥) وهو الخاصّ المنفصل المردّد بين المتباينين.

(٦) حاصل هذا التعليل: أنّ وجه عدم جواز التمسك بالعام مع انعقاد ظهوره

في العموم هو العلم الإجمالي بتخصيص العام بأحد المتباينين مع عدم تيقن تخصيصه

بأحدهما بالخصوص، وعدم مرجّح لأحدهما، فلا محالة يسقط العام عن الحجية،

لعدم جريان أصالة العموم حينئذٍ في العام مع هذا العلم الإجمالي، وإن كان نفس

الظهور باقياً، فإجمال الخاص لا يسري إلى نفس الظهور حتى يرفعه، بل يسري إلى

- على ما حققناه ^[١] - كان (*) ظاهراً في عمومه، إلا أنه ^(٢) لا يتبع ظهوره في واحدٍ من المتباينين اللذين عُلِمَ تخصيصه بأحدهما ^(٣).

وأما الثاني ^(٤)، فلعدم انعقاد ظهورٍ من رأس للعام، لاحتفاف ^(٥) الكلام بما يوجب احتمالاً ^(٦) لكل واحدٍ من الأقل

حجيتها، فيرفعها.

[١] حيث قال في (ص ٤٤): «وأما في المنفصل، فلأنَّ إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه ... وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره ...».

(٢) الضمير للشأن، وضميراً «ظهوره، تخصيصه» راجعان إلى العام.

(٣) أي: أحد المتباينين، وهذا العلم الإجمالي بتخصيص العام بأحدهما يمنع جريان أصالة العموم الموجبة لحجية ظهور العام.

(٤) وهو الخاص المتصل المردد بين المتباينين، أو الأقل والأكثر.

والوجه في عدم مرجعية العام فيه ما أفاده بقوله: «لاحتفاف» وحاصله: أنَّ احتفاف العام بالخاص المجلد يوجب إجمال العام، وعدم انعقاد ظهورٍ له في العموم، فيرجع في المردّد بين الأقل والأكثر إلى المتيقن، وهو الاجتناب عن المعاصي عن ملكة، لأنّه المتيقن من مفهوم العدالة المردّد بينه وبين الاجتناب عن المعاصي ولولا عن ملكة.

ففي قوله: «أكرم العلماء العدول» مع تردد مفهوم العدالة بينهما يرجع إلى المتيقن، وهو الاجتناب عن جميع المعاصي عن ملكة.

(٥) تعليل لعدم انعقاد الظهور للعام، وقد عرفت توضيحه.

(٦) أي: احتمال العام.

(*) الأولى أن يقال: «وإن كان» حتى يلائمه قوله: «إلا أنه لا يتبع ظهوره».

والأكثر^(١)، أو لكل واحدٍ من المتباينين^(٢)، لكته^(٣) حجة في الأقل، لأنه المتيقن في البين.

فانقدح بذلك^(٤) الفرق بين المتصل والمنفصل، وكذا^(٥) في المجل بين

(١) هذا في الخاصّ المردّد بين الأقل والأكثر.

(٢) هذا في الخاصّ المردّد بين المتباينين.

(٣) أي: لكن العام حجة في المتيقن، وهو الاجتناب عن المعاصي الناشئ عن الملكة في المثال المتقدم. هذا في الخاصّ المردّد مفهومه بين الأقل والأكثر.

وأما المردّد بين المتباينين، فليس فيه متيقن حتى يكون العام حجة فيه كـ «زيد» المشترك بين شخصين، فلا بدّ في الرجوع فيه إلى ما يقتضيه الأصول العملية.

(٤) أي: بما ذكر من الحكم في الصور الأربع - وهو جواز التمسك بالعام في الأفراد التي يحتمل انطباق الخاصّ عليها في الصورة الأولى، أعني بها الخاص المنفصل المجل المردّد بين الأقل والأكثر، وعدم جواز التمسك به في الأفراد المحتل انطباق الخاص عليها في الثلاث الباقية، إمّا لعدم انعقاد ظهور له في العموم، كما في الصورة الأولى منها، وهي الخاصّ المتصل المجل المردّد بين المتباينين، والثانية وهي الخاصّ المتصل المجل المردّد بين الأقل والأكثر. وإمّا لعدم حجية ظهوره، كما في الثالثة منها، وهي الخاصّ المنفصل المجل المردّد بين المتباينين - ظهر الفرق بين المتصل والمنفصل.

وحاصل الفرق بينهما: سراية الإجمال إلى العام، المانع عن انعقاد ظهور له في العموم في المتصل، وارتفاع الحجية عن ظهوره في العموم مع تحقق أصله في المنفصل.

(٥) يعني: وكذا انقدح بما ذكرنا من حكم الصور الأربع الفرق بين المتباينين

المتباينين والأقل والأكثر، فلا تغفل (*) .

وحاصله: أنه لا يصح التمسك بالعام في المجلد المردد بين المتباينين مطلقاً وإن كان منفصلاً، لما مرّ من سراية الإجمال إلى العام حقيقةً في المتصل، وحكماً في المنفصل. بخلاف المجلد المردد بين الأقل والأكثر، لما عرفت من صحة التمسك بالعام فيه إذا كان منفصلاً، لانعقاد الظهور له في العموم، وعدم مانع عن حجيته في الأفراد التي يشك في انطباق الخاص عليها.

(*) الظاهر أنه إشارة إلى دفع ما يتوهم تارةً: من عدم الفرق بين المتصل والمنفصل، نظراً إلى أن المخصص المنفصل مثل «لا تكرم فاسق العلماء» وإن لم يكن رافعاً لظهور العام أعني به «أكرم العلماء» إلا أنه يقيّد المراد الواقعي بغير الفاسق بحيث يصير موضوع وجوب الإكرام العالم غير الفاسق. فإذا كان مفهوم الفاسق مردداً بين الأقل والأكثر كما هو المفروض، فلا محالة يصير من يجب إكرامه من العلماء بحسب المراد الواقعي مردداً بين الأقل والأكثر أيضاً.

ففي الأفراد التي لا يعلم فسقها وعدالتها لا يجوز التمسك بأكرم العلماء لوجوب إكرامها، فلا فرق في عدم جواز التثبت بالعام بين الخاص المتصل والمنفصل، إذ المدار في جواز التمسك بكل دليل على إحراز موضوعه، وبدونه لا يجوز ذلك قطعاً^١.

وأخرى من عدم الفرق بين المتباينين والأقل والأكثر أيضاً، نظراً إلى أن الأصول اللفظية لما كان اعتبارها لكشفها عن المرادات الواقعية، ومع دوران الخاص بين الأقل والأكثر - لإجمال المخصص - لا تكون أصالة العموم التي هي من تلك الأصول بكاشفة عن كون الأكثر محكوماً بحكم العام، فلا محالة يكون الأكثر مورداً

للأصول العملية.

وعليه، فوزان الأقل والأكثر وزان المتباينين في عدم جواز الرجوع إلى العام في إحراز الحكم، بل المرجع فيه الأصول العملية. لكنك خبير باندفاع كلا التوهمين:

أما الأول، فبأنّ دليل العام يشمل كل فرد من أفراد الموضوع، وإطلاقه الأحوالي يعمُّ كل زمان وزماني يمكن أن يكون قيّداً له، فمثل «أكرم العلماء» يشمل كل فرد من أفراد العلماء، ويدفع احتمال كل ما يصلح لأن يكون قيّداً له، ولا نرفع اليد عن هذا الإطلاق الأحوالي إلّا بالمقدار الذي علّم بشمول دليل الخاص له، إذ ليس دليل المخصص بمفهومه مقيّداً لدليل العام حتى يسري إجماله إليه، ويصير المراد من العام مجملاً، بل المقيّد بمفهومه الحاكي عن الحقيقة يقيّد الإطلاق.

فالتنتيجة: أن الإطلاق محكّم في غير ما علّم تقييد المراد الواقعي بالنسبة إليه، ففي مثل «لا تكرم فساد العلماء» إذا أجمل مفهوم الفاسق لا نرفع اليد عن العلماء إلّا بالنسبة إلى فاعل الكبيرة، فمرتكب الصغيرة داخل في العام، فيجب إكرامه. ولا يقدر إجمال مفهوم الفاسق في الأخذ بإطلاق العام لحالاته وطوائره التي يصح تقييده بها، فتأمل جيداً.

وأما الثاني، فلوضوح الفرق بين المتباينين والأقل والأكثر، حيث إنّ الشك في التخصيص بالأكثر شك في التخصيص الزائد على ما علّم تخصيصه به، ولا إشكال حينئذٍ في الرجوع إلى أصالة العموم، ومعه لا تصل التوبة إلى الأصول العملية. وهذا بخلاف المخصص المردد مفهومه بين المتباينين، فإنّ العلم الإجمالي بتخصيص العام بأحدهما مانع عن الرجوع إلى أصالة العموم، وهذا المانع مفقود في الأقل والأكثر.

ولكن هذا الجواب مبني على ما مرّ آنفاً من: أنّ دليل التقييد إنّما يقيّد بمفهومه الحاكي عن الحقيقة، وإلّا فيصير العام مجملاً، كالتخصيص بالجمل المردد بين المتباينين.

وأما ^(١) إذا كان مجملًا بحسب المصدق، بأن اشتبه فردٌ وتردّد بين أن يكون فرداً له ^(٢) أو باقياً تحت العام، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام

الشبهة المصداقية

(١) معطوف على قوله في أول الفصل: «إذا كان الخاص بحسب المفهوم» والأولى إسقاط «أما» بأن يقال: «وإذا كان - أي الخاص - مجملًا بحسب المصدق».

(٢) أي: للخاص، كما إذا اشتبه لأجل الأمور الخارجية فردٌ الخاصّ بغيره، كتردّد «زيد العالم» بين زيد العادل والفاسق، لظلمةٍ أو نحوها من الأمور الخارجية. وتوضيح ما أفاده توثيق في الخاصّ المجمل بحسب المصدق: أن المخصّص يكون تارة متصلاً، وأخرى منفصلاً، فهنا صورتان:

فإن كان متصلاً بالعام، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لإثبات حكم هذا الفرد المشتبه، لعدم انعقاد ظهورٍ له في العموم، بل لا ظهور للكلام إلا في الخصوص، فإذا قال: «أكرم العلماء إلا فساقتهم» فكأنه قال: «لا تكرم فساقت العلماء» وحيث إن عدم إحراز فردية ما يحتمل انطباق الخاص عليه للعام مانع عن التمسك بالدليل - أي العام - فما لم يحرز كون المرّد فرداً للعام لم يجوز التمسك به لإثبات حكمه لهذا المرّد.

فإذا قال: «أكرم العلماء إلا زيداً الفاسق» وتردّد فردٌ - لشبهة خارجية - بين كونه زيد الفاسق والعادل، لا يجوز التمسك بهذا الدليل لإثبات حكمه. وإن كان المخصّص المجمل بحسب المصدق منفصلاً، فسيأتي حكمه.

لو كان متصلاً به^(١)، ضرورة^(٢) عدم انعقاد ظهورٍ للكلام إلا في الخصوص (*)
كما عرفت^(٣).
وأما إذا كان^(٤)

- (١) أي: بالعام، والضمير المستتر في «كان» راجع إلى الخاص.
(٢) تعليل لعدم جواز التمسك بالعام في المصدق المشتبه، وحاصله: أنه لا ظهور للعام في العموم حتى يصح التشبث به في الفرد المشتبه، بل لا ظهور له إلا في الخصوص، وحيث إن فردية المشتبه للخاص مشكوكة، فلا يجوز التشبث بالخاص أيضاً لإثبات حكمه لهذا الفرد المشتبه، وحينئذٍ فالمرجع هي الأصول العملية.
(٣) حيث قال في (ص ٦١): «أو بين الأقل والأكثر فيما كان متصلاً، فيسري إجماله إليه».
(٤) أي: كان الخاص، وهذا بيان حكم الصورة الثانية، وهي كون المخصّص اللفظي المجمل منفصلاً عن العام، ومورد الكلام ما إذا لم يمكن إحراز حال الفرد المشتبه بالأصل كما سيأتي التعرض له في الإيقاظ (ص ١٠٠).
[قال في التقريرات: «هداية: الحق عدم صحة التعويل على العام عند عروض

(*) الأولى أن يقال: «ضرورة عدم ظهورٍ للكلام إلا في مفهوم الخاص، لا في مصداقه» إذ ليس الكلام حجة في غير معناه، فإنّ قوله: «أكرم العلماء إلا فسادهم» لا ظهور له إلا في وجوب إكرام العلماء غير الفساق، من غير أن يتكفل حال المصاديق، وأن زيداً - مثلاً - هل هو فاسق أم لا ؟
وإن شئت فقل: إنّ شأن الدليل إنشاء الحكم لموضوعه. وأما إحراز الموضوع خارجاً، فهو أجنبي عن شأنه، وهذا جارٍ في جميع الشبهات المصادقية من غير فرق فيها بين المخصّص اللفظي واللي، كما سيأتي.

الاشتباه في أفراد المخصّص إذا فُرض له عنوان، مع انتفاء أصلٍ يوجب تعيين ذلك المشتبه في مقام الظاهر. خلافاً لما يظهر من جماعةٍ من الأخبارية «^١».

ثم نقل كلام الشهيد الثاني رحمته الله المحتمل لجواز التمسك بدليل وجوب قتل المرتد الخنثى - مع احتمال كون الشبهة حكيميةً على تقدير إمكان الواسطة بين النوعين - فأنّه رحمته الله وجّه أولاً كلام الشهيد من عدم قتل الخنثى بقوله: «للك في ذكوريته المسلّطة على قتله» ثم قال: «ويحتمل أن يلحقه حكم الرجل - وهو القتل بالارتداد - لعموم قوله رحمته الله: مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ، خرج منه المرأة، فيبقى الباقي داخلاً في العموم، إذ لا نصّ على الخنثى بخصوصه. وهذا متّجه، لولا أنّ الحدود تدرأ بالشبهات» «^٢».

وكيف كان، ففي الرجوع إلى العام في الفرد المشتبه من المخصّص خلاف، فالمنسوب إلى المشهور ذلك، خلافاً لآخرين، واستدل للمشهور بما في المتن، وحاصله: أنّه لا إجمال في العام، فيجوز التمسك به، إذ مع انفصال الخاص يتعقد للعام ظهور في العموم، ولا مانع عن حجّيته إلّا بالنسبة إلى ما يكون الخاص حجةً فعلية فيه، وهو الأفراد التي يعلم انطباق الخاص عليها - كمرتكب الكبائر - فيما إذا كان الخاص حرمة إكرام فسّاق العلماء، ففي الأفراد التي لا يعلم انطباق مفهوم الخاص - كالفاسق - عليها كمرتكبي الصغائر لا يكون الخاص حجةً فيها حتى يزاحم حجّية العام فيها، لعدم إحراز موضوعه. وجواز التمسك بدليلٍ منوط بإحراز موضوعه.

«١» مطّاح الأنظار، ج ٢، ص ١٣٥

«٢» الروضة البهية، ج ٨، ص ٣٠-٣١، ولكنه رحمته الله في كتاب الحدود ألحق الخنثى بالمرأة، فراجع

منفصلاً عنه، ففي جواز التمسك به ^(١) خلاف.

والتحقيق عدم جوازه، إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه ^(٢): إن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجةً [فيه]، ولا يكون حجةً فيما اشتبه أنه ^(٣) من أفراد ^(٤)، فخطاب «لا تكرم فساق العلماء» لا يكون دليلاً على حرمة إكرام مَنْ شكّ في فسقه من العلماء، فلا يزاحم ^(٥) مثل «أكرم

وعليه، فيجوز التمسك بالعام في مرتكبي الصغائر، لكونها من أفراد التي لم يثبت خروجها عن حكمه.

ثم إن المشهور القائلين بجواز التمسك المزبور رتبوا عليه فروعاً:

منها: الحكم بالضمان فيما إذا دار أمر اليد بين كونها عدوانيةً وأمانيةً، فإنهم تمسكوا بعموم «على اليد ما أخذت» للضمان.

ومنها: ما عن شيخنا الأعظم فيما إذا دار أمر الماء الملاقي للنجاسة بين القليل القابل للانفعال، والكثير العاصم، فإنه تمسك بعمومات الانفعال على نجاسته.

(١) هذا الضمير وضمير «عنه» راجعان إلى العام.

(٢) هذا الضمير وضمير «جوازه» المتقدم راجعان إلى التمسك بالعام، وقد عرفت تقريب الجواز آنفاً بقولنا: «إذ مع انفصال الخاص ينعقد للعام ... الخ».

(٣) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: «فيما اشتبه» المراد به الفرد المشتبه.

(٤) أي: أفراد الخاص، فإنه ليس حجةً في الأفراد المشكوكة، لعدم إحراز فرديتها له، ومع الشك في موضوع دليل لا يجوز التمسك به لإثبات الحكم، فلا يزاحم الخاص مثل: «لا تكرم فساق العلماء» العام، كقوله: «أكرم العلماء» في الفرد المردّد بين الفاسق والعادل، بل العام فيه حجة بلا مزاحم.

(٥) أي: لا يزاحم الخاص كقوله: «لا تكرم فساق العلماء» العام مثل «أكرم

العلماء» ولا يعارضه، فإنه ^١ يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير [لغير] الحجة.

وهو ^٢ في غاية الفساد،

العلماء» ولا يعارضه.

(١) هذا وجه عدم المزاحمة، يعني: أن العام حجة في الفرد المشتبه، ولا يكون الخاص حجةً فيه، فمزاحمة الخاص للعام في هذا الفرد المشتبه تكون من قبيل مزاحمة غير الحجة للحجة، وهو غير صحيح، فلو فرض عدم حجية العام حينئذٍ لم يكن الخاص أيضاً حجةً في الفرد المشتبه، بل المرجع هو الأصل العملي.

(٢) أي: الوجه المزبور الذي تمسك به المشهور على جواز التمسك بالعام في الفرد المشتبه في غاية الفساد، حيث إن الخاص وإن لم يكن حجةً في الفرد المشتبه، لعدم إحراز موضوعه، لكنه يوجب سقوط العام عن الحجية فيه أيضاً، ضرورة أن الخاص يوجب تعنون العام - كالعلماء - بغير عنوان الخاص كالفاسق في المثال المتقدم، فيكون موضوع وجوب الإكرام في قوله: «أكرم العلماء» هو العالم غير الفاسق فقط، وليس موضوعه مطلق العالم، والعام حجة في موضوعه، فكأنه قيل من أول الأمر: «أكرم العلماء غير الفاسق».

فكما يلتزم الخصم بعدم جواز التمسك بالعام المخصّص بالمخصص المتصل في الأفراد المشتبهة التي لم يعلم انطباق الخاص عليها، فكذلك لا بدّ من أن يلتزم بعدم جوازه في المخصص المنفصل الموجب لتعنون العام به، فالعالم الذي يحتمل فسقه لا يندرج تحت العام ولا الخاص، للشك في موضوعيته لكل منهما، ومع الشك في الموضوع لا مجال للتشبث بالدليل.

فالمتحصل: أنه لا فرق في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بين

فإنَّ ^(١) الخاص وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً ^(٢)، إلاَّ أنه ^(٣) يوجب اختصاصَ حجية العام في غير عنوانه من الأفراد، فيكون ^(٤) «أكرم العلماء» دليلاً وحجةً في العالم غير الفاسق ^(٥)، فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بلا كلام، إلاَّ أنه ^(٦) لم يعلم أنه ^(٧) من مصاديقه بما هو حجة، لاختصاص ^(٨)

المخصَّص المتصل والمنفصل.

(١) هذا تقريب الفساد، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «حيث إن الخاص ...

الخ».

(٢) قيد لقوله: «دليلاً» يعني: وإن لم يكن دليلاً فعلاً بالنسبة إلى الفرد المشتبه.

(٣) أي: أنَّ الخاص يوجب اختصاص حجية العام بغير عنوان الخاص.

(٤) هذه نتيجة تعنون العام بغير عنوان الخاص، حيث إنَّ لازم التعنون المزبور

عروض الشك في مصداقية «العالم المشكوك الفسق» للعام بما هو حجة، وإن كان معلوم المصداقية له مع الغض عن حجتيه.

(٥) الذي هو موضوع حكم العام بعد التخصيص الموجب للتعنون واقعاً.

(٦) الضمير للشأن.

(٧) أي: أنَّ المصداق المشتبه من مصاديق العام.

(٨) تعليل لعدم العلم بمصداقية الفرد المشتبه للعام بما هو حجة، وحاصله:

اختصاص حجية العام بغير الفاسق، ففي الفرد المردد بينه وبين العادل حيث إنَّه لم يحرز فرديته لغير الفاسق لا يشملها العام بما هو حجة وإن شمله بذاته، لكونه من العلماء.

والحاصل: أنَّ العام المخصَّص بالمنفصل وإن كان ظاهراً في العموم، كالعام

الذي لم يخص أصلاً، بخلاف المخصص المتصل، حيث إنَّه كما مرَّ لا ينعقد له ظهور

حجيته بغير الفاسق.

وبالجملة: العام المخصّص بالمنفصل وإن كان ظهوره في العموم كما^{١)} إذا لم يكن مخصّصاً، بخلاف المخصّص بالمنفصل كما عرفت، إلّا أنّه^{٢)} في عدم الحجية إلّا في غير عنوان الخاص مثله^{٣)}، فحينئذٍ^{٤)} يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجّتين (*) فلا بدّ من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين.

في العموم، إلّا أنّه كالمتمصل في الحكم، وهو عدم الحجية إلّا في غير عنوان الخاص، كما مرّ توضيحه آنفاً.

١) خبر قوله: «العام المخصّص» يعني: العام المخصّص بالمنفصل كالعام الذي لم يخصّص من حيث انعقاد الظهور له في العموم، لكنه في عدم الحجية كالعام المخصّص بالمتصل إلّا في غير عنوان الخاص.

٢) أي: أن العام المخصّص بالمنفصل يكون مثل المخصّص بالمتصل.

٣) خبر «انه» وضميره راجع إلى المخصّص بالمتصل.

٤) أي: حين كون المخصّص بالمنفصل كالمخصّص بالمتصل في عدم الحجية إلّا في غير عنوان الخاص - كغير الفاسق في المثال المتقدم - يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجّتين، وهما العام والخاص، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي المنوط جريانه بفقدان الدليل الاجتهادي، كما في المقام.

(*) قد يقال بعدم الفرق بين المرّد لأجل الشبهة المصداقية كالمقام، وبين المرّد لإجمال مفهوم الخاص المنفصل في عدم جواز التمسك بالعام، وذلك لاشتراك الإشكال المتقدم المانع عن التثبت بالعام بينهما، حيث إنّ تعنون العام بغير الخاص

المردّد مفهومه بين الأقل والأكثر يوجب عدم حجية العام والخاص في الفرد المردّد، كارتكاب المعصية الصغيرة الذي تحتل مصداقيته لكل من العام والمخصص مع فرض إجمال مفهوم الفسق، وتردده بين فعل المعصية مطلقاً وبين فعل الكبيرة فقط، إذ ملاك عدم جواز التمسك بالعام - وهو عدم إحراز مصداقية الفرد المردّد لكل من العام والخاص - موجود.

فإشكال المتن - وهو قوله: «فان الخاص وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً ... الخ» - على المشهور القائلين بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المخصص المنفصل، وارد أيضاً على مجوّز التشبث بالعام في الفرد المشتبه للشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر.

فالتيجة: أنّه لا فرق في عدم جواز التمسك بالعام في الفرد المردّد بين الشبهة المصداقية والمفهومية، ولا وجه للتفكيك بينهما بالذهاب إلى الجواز في الثاني والعدم في الأوّل، هذا.

لكنّه ضعيف جدّاً، والقياس باطل، لكونه مع الفارق، توضيحه: أنّ في الشبهة الموضوعية التي هي مورد بحثنا حجتين معلومتين مفهوماً، وأنّ الشبهة في اندراج الفرد المردّد تحت إحداها إنّما حدثت بسبب أمور خارجة عن مفهومهما. ومن المعلوم أنّ الدليل المتكفل للحكم الكلي قاصر عن تمييز موضوعه عمّا يوجب اشتباهه من الأمور الخارجية، وذلك لأنّ التمسك بالعموم لرفع الشك إنّما يصح في الشك الذي يكون المرجع في رفعه هو الشارع، كالشك في أصل التخصيص أو التخصيص الزائد، ومن المعلوم أنّ الشبهة المصداقية لا ترجع إلى شيءٍ منهما.

وهذا بخلاف الفرد المشتبه للشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر، إذ ليس فيه حجتان، بل لم تقم الحجة من طرف الخاص من أوّل الأمر إلّا على المتيقن وهو الأقل كارتكاب الكبيرة، فارتكاب الصغيرة لم تقم عليه حجة، والمفروض أنّ العام

يشمل جميع أفراد العلماء مع القيود والحالات المفروضة لهم، والمتيقن خروجه من أفرادها إنّما هو مرتكب الكبيرة، والمرتكب للصغيرة لم تقم حجة على خروجه، فالعام حجة فيه .

وإن شئت فقل: إنّ العام حجة في الشك في أصل التخصيص أو التخصيص الزائد. وليس الأمر كذلك في الشبهة المصداقية، إذ لا يرجع الشك فيها إليهما أصلاً - كما تقدم آنفاً - بعد العلم بمفهوم الخاص، وإنّما يرجع إلى انطباقه على الفرد المردّد لشبهةٍ خارجية أجنبية عن المفهوم .

وقد استدل لجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية بوجوه أخرى:

الأول: قاعدة المقتضي والمنع، بيان: أنّ العام مقتضي للحجية في جميع ما يشملها من الأفراد، والمخصّص المنفصل مانع عن حجّيته فيما ثبت فرديته للخاص. وأمّا في الأفراد التي شك في خروجها عن العام - كزيد العالم المشكوك فسقه مع عدم العلم بحالته السابقة - فالعام حجة فيها، لبناء العقلاء على الأخذ بالمقتضي مع الشك في وجود المنع.

وعليه، فيجب إكرام زيد في المثال تمسكاً بعموم «أكرم العلماء».

وفيه: أنّ المقام أجنبي عن قاعدة المقتضي والمنع التي قيل ببناء العقلاء عليها، وذلك لأنّ موردها صورة العلم بوجود المقتضي والشك في وجود المنع، وأمّا الشك في وجود المقتضي أو القطع بعدمه، فهو أجنبي عن القاعدة المزبورة.

وفي المقام، لم يحرز اقتضاء العام للحجية في الشبهات المصداقية، لأنّ الدلالة التصديقية التي هي حجة عند العقلاء إنّما تكشف عمّا هو مقصود المتكلم، لا ما هو أجنبي عنه، ومن المعلوم أنّ مقصوده من إقامة الدليل تشريع الأحكام الكلية لموضوعاتها، كجعل الحرمة للخمر. وأمّا تعلق غرضه بتطبيق تلك الموضوعات على مصاديقها الخارجية غير معلوم لو لم يكن معلوم العدم، لخروجه عن وظيفته بما هو

شارع، فلا تكون الدلالة التصديقية كاشفةً عنها و حجةً عليها حتى يكون العام مقتضياً للحجة في الشبهات المصادقية .

وبعبارة أخرى: المصدق المشتبه وإن كان فرداً للعام بما هو عام، لكن مصداقيته له بما هو حجة غير معلومة، لقصر حجته على غير الفاسق الواقعي بعد تخصيصه بغير الفاسق من العلماء، فحكم العام - كوجوب الإكرام - بعد التخصيص ثابت للعلماء غير الفاسق، فالعالم الفاسق محرم الإكرام، والعالم غير الفاسق واجب الإكرام، وهما كبريان متضمنتان لحكمين كليين، ومن البديهي عدم تكفل الكبريات لتشخيص صغرياتها، وليس شأن الشارع إلاّ تشريع الأحكام لموضوعاتها الكلية، وأمّا بيان المصاديق، فهو خارج عن وظيفته، فتعلق غرضه ببيائها يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان .

فالمحصل: أنّ العام لا يقتضي حجته في الشبهات المصادقية حتى يكون من صغريات قاعدة المقتضي والمانع .

الثاني: أنّ أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدية تقضي بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية، توضيحه: أنّ العام قد استعمل في معناه الشامل لجميع أفرادهِ، فإذا شكّ في خروج بعض أفرادهِ عنه ولو لأجل أمور خارجية، فمقتضى أصالة التطابق التي مرجعها إلى أصالة العموم - التي هي من الأمارات العقلانية - عدم خروجه عن حيّز العام، وبقاؤه على حكمه .

وفيه أولاً: أنّه لا مجال لهذا الأصل بعد تحكيم الخاص على العام، والقطع بعدم تطابق الإرادتين الاستعمالية والجدية، لخروج بعض أفرادهِ عن حيّزه يقيناً، فلا تجري أصالة العموم بعد انكسار سورة حجية العام بالتخصيص حتى يتمسك بها في الشبهات المصادقية .

وثانياً: أنّ أصالة التطابق تستلزم تكفل العام لحكمين طويلين واقعي

وظاهري، وهو كما ترى، لتأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين، فكيف يمكن أن يكون مثل «أكرم العلماء» ناظراً إلى الحكم الواقعي والظاهري المتأخر عنه برتبتين؟

الثالث: أن تمامية الحجة من ناحية الشارع منوطة بثبوت الكبرى والصغرى معاً، ولا تتم إلا بهما، إذ الانبعاث والانزجار المتربان على الأحكام البعنية والزجرية يتوقفان على العلم بالكبرى والصغرى معاً، ضرورة عدم كفاية العلم بجرمة الخمر في الانزجار عن شرب المائع المردد بين الخل والخمر، بل لا بد في حصوله من العلم بالصغرى وهي كون هذا المائع خمرًا، وكذا الانبعاث.

وفي المقام كبريان معلومتان، إحداهما قوله: «أكرم العلماء» والثانية قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء» وكل منهما وإن كان ظاهراً في العموم، إلا أن فردية زيد العالم للعام الأول معلومة، وللثاني مشكوك فيها، فضم هذه الصغرى المعلومة إلى الكبرى الأولى ينتج وجوب إكرام زيد، لصحة أن يقال: «زيد عالم وكل عالم يجب إكرامه».

ولا يزاحم حجية العام في هذا الفرد العام الثاني، وهو قوله: «لا تكرم فساق العلماء» إذ المفروض عدم إحراز فردية زيد العالم له، فلا يكون حجة فيه، ففي العام الأول قد علم كل من الكبرى والصغرى، بخلاف المخصص، فإن المعلوم فيه ليس إلا نفس الكبرى، ولا يتم به الحجة من قبل الشارع.

وعليه، فالعام حجة في الفرد المشتبه بلا مزاحم.

وفيه: أنه إنما يتم بناءً على اختصاص حكم الخاص بأفراده المعلومة، إذ لا يكون الخاص حجة في غيرها، فالعام حينئذ حجة في المصدق المشتبه بلا مزاحم. وأما إذا كان حكم الخاص ثابتاً لجميع أفراده الواقعية، لا خصوص أفراده المعلومة، فهو مانع عن حجية العام في الأفراد المشكوك فيها وإن كان مصداقيتها له معلومة، لكن فرديتها له بما هو حجة غير معلومة.

فكَلْيَةُ الكبرىٰ وهى « كل عالم يجب إكرامه » بعد تخصيصها بقوله: « لا تكرم فساق العلماء » ممنوعة، لأنّ التخصيص يوجب قصر حكم العام بأفراده الذين ليسوا بفساق واقعاً، فلا بدّ في إجراء حكمه من إحراز عدم فسقهم، وعدم كفاية عدم العلم بفسقهم في وجوب الإكرام.

وهذا من غير فرق بين تعنون العام بالتخصيص، وضرورة الموضوع مركباً من العلم وعدم الفسق كما هو الصحيح، وعدمه.

أمّا على الأول، فواضح.

وأمّا على الثاني، فلأنّ الخارج عن دائرة العام بحسب الواقع أفراده الملازمون لعنوان الفسق، بحيث لا يكون حكم العام - كوجوب الإكرام - لجميع أفراده مراداً جدياً للشارع، للعلم بمخالفة الإرادة الجدية للاستعمالية بعد خروج العلماء الملازمين للفسق عن حيّزه واقعاً، سواء علم بهم العبد أم لا. فالمصداق المشتبه إن كان ملازماً للفسق حرم إكرامه، وإلّا وجب إكرامه، ومن المعلوم عدم حجية شيء من العام والخاص فيه، إذ لا وجه للتمسك بدليل مع الشك في موضوعه، فهما في عدم الحجية فيه بوزان واحد.

وعليه، فكلّ منهما حجة في تشريع الحكم الكلي فقط من دون تعرض للحكم الجزئي للفرد المشتبه، ولا تتوقف حجية الكبرىٰ على العلم بالصغرىٰ، ومصادقية الفرد الخارجىٰ لها.

الرابع: أنّ للعام في مثل قوله: « أكرم العلماء » عموماً أفرادياً يشمل به كلّ فرد من أفراد العالم، وإطلاقاً أحوالياً يشمل به جميع الحالات العارضة للموضوع، كمعلومي العدالة والفسق ومشكوكهما، ويكون حجة في جميعها لولا المخصص. وأمّا المخصّص، فلا يزاحم حجية العام إلّا في خصوص معلوم الفسق، فيبقى غيره من معلوم العدالة ومشكوكها تحت العام، لعدم حجية الخاص فيهما، فلا مزاحم لحجية

العام فيهما .

وفيه أولاً: أنّ لفظ العام وإن استعمل في العموم، لكنه بعد التخصيص يعلم بعدم إرادته جدياً، وعدم التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجديّة، فانكسرت سورة حجّيته في العموم، كما تقدم آنفاً .

وثانياً: أنّ المراد بالإطلاق ليس دخل الحيثيات والحالات في الموضوع بحيث يتركّب موضوع الحكم من الذات والحيثيات المتحدة، ويصير الموضوع «العالم العادل والعالم المشكوك الفسق والعدالة» حتى يقال: إنّ الخارج عن حيّز العام خصوص معلوم الفسق، ومشكوكه - كمعلوم العدالة - باقٍ تحته، فيكون حجّة فيه .

بل المراد بالإطلاق هو لحاظ الطبيعة مجردة عن الحيثيات والقيود موضوعاً للحكم، فالإطلاق أمر عديمي، وليس أمراً وجودياً، وهو لحاظ الحالات قيوداً في الموضوع حتى يتكرّر بها الموضوع، ويقال: إنّ الخارج عن العام بالتخصيص هو خصوص معلوم الفسق، هذا .

مضافاً إلى: أنّه لا وجه لجعل الخارج خصوص معلوم الفسق، بعد وضوح كون الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية، لا المعلومة، ولا المرادة، فالعلم والشك والإرادة أجنبية عن الموضوع له .

وعليه، فالخارج بالتخصيص هو الفاسق الواقعي، لا معلوم الفسق، فالفاسق الواقعي خارج عن حيّز العام، والعادل الواقعي باقٍ تحته، والفرد المشتبه مردّد بينهما، وحجية العام والخاص بالنسبة إليه على حدّ سواء، من دون مرجّح لحجية العام على الخاص مطلقاً .

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّه لا وجه للتمسك بالعام في الشبهات المصداقية أصلاً، من غير فرق في ذلك بين المخصصات اللفظية واللبية، لأنّ الأفراد غير مرادة من العام، لا بالإرادة الاستعمالية ولا الجديّة كما لا يخفى . فوزان التخصيص

الأنواعي وزان التقييد، فكما لا مجال للتمسك بالمطلق عند الشك في مصداق المقيد، فكذلك العام. ولا فرق بين التخصيص والتقييد إلا في أنّ مورد الأوّل هو العام الشامل لأفراده دفعةً كالعلماء، ومورد الثاني هو المطلق أعني به الطبيعة كالرقبة، فالتخصيص والتقييد مشتركان في قلب الموضوع عن التمامية إلى الجزئية، وجعله جزء الموضوع.

ودعوى: أن نتيجة التخصيص قلة الأفراد المحكومة بحكم العام بخصوصيتها الذاتية بلا ازدياد خصوصية عرضية، وطروء عنوانٍ عليها، فالخاص - كالفساق - لم يغيّر موضوع حكم العام، بل هو عنوان ملازم للأفراد الخارجة عن حيّزه، فلم يتغير الموضوع - أعني به العام - ولم ينقلب عن كونه تمام الموضوع إلى جزئه كما هو شأن التقييد، حيث إنّه يوجب تركب الموضوع كالرقبة، وانقلابه عن التمامية إلى الجزئية، ولذا لا يصح التمسك بالمطلق عند الشك في مصداق المقيد. بخلاف التخصيص، فإنّ عدم تغير موضوع الحكم فيه صار منشأً لتوهم جواز التمسك بالعام في المصداق المشتبه، دون باب التقييد. غير مسموعة، لما فيها:

أولاً: من أنّ حمل الخاص على العنوان الملازم للأفراد الخارجة عن حكم العام خلاف الظاهر، حيث إنّ ظاهر العنوان المأخوذ في الخطابات هو الموضوعية لا المشيرية، وحمله على العنوان الملازم إلغاء لذلك الظاهر، وموقوف على قرينة مفقودة.

وثانياً: من أنّ بقاء العام على موضوعيته التامة، وعدم تصرف الخاص فيها لا شرطاً ولا شرطاً يوجب كون خروج بعض الأفراد عن العام بلا وجه، وبقاء حكمه للأفراد الباقية تحته بلا مرجّح.

وثالثاً: من استلزامه تخلف الحكم عن موضوعه، مع أنّ وزاهما وزان العلة والمعلول في عدم الانفكاك، ضرورة أنّ بقاء العام على موضوعيته التامة حتى بعد

التخصيص - كما هو المفروض - يلزم أن يكون انتفاء حكمه عن أفراد الخارجة عنه بالتخصيص من تخلف الحكم عن موضوعه، وهو كما ترى.

ورابعاً: من أنّ دعوى كون الخاص عنواناً ملازماً للأفراد الخارجة عن العام خالية عن البرهان، لأنّ مجرد إمكانها ثبوتاً لا يكفي في إثباتها، خصوصاً مع ما عرفت من كون حمل العنوان على المشيرية خلاف المتفاهم العربي. وهذا يدل على عدم صحة هذا الحمل، فيكون البرهان على خلاف هذه الدعوى موجوداً.

بقي هنا أمران ينبغي التنبيه عليهما:

الأول: أنّه قد تقدم سابقاً: أنّ شأن الشارع بيان الأحكام الكلية لموضوعاتها كذلك، ولذا لا يجوز التمسك بالدليل في الشبهات المصداقية، وليعلم أن ذلك إنّما هو في الأدلة المتكفلة للأحكام الأولية، لما مرّ من امتناع تكفلها لحكمين طوليين واقعي وظاهري، وإلا فلا مانع من بيان أحكام المصاديق المشتبهة بعنوان كليّ بحيث يكون متكفلاً للحكم الظاهري فقط، كاليد والبيئة والسوق، فإنّها مسوقة لبيان أحكام الموضوعات الخارجية المشتبهة ظاهراً، فالتمسك بهذه القواعد المجعولة لأحكام الموضوعات المشتبهة أجنبي عن التمسك بالدليل في الشبهات المصداقية.

الثاني: أنّه قد ذكر في تقارير الفقيه السيد البروجردي رحمته ما لفظه: «الامر الثامن: إذا وقع الاختلاف في كون يد أمينة أو عادية، فالمشهور على أنّ القول قول مدّعي الضمان، وأنّ البيئة على مدّعي الأمانة، وحيث إنّ ذلك بحسب الظاهر على خلاف القواعد، إذ القاعدة تقتضي تقديم قول مدّعي الأمانة من جهة أنّ الأصل عدم الضمان، تصدّى بعضهم لتصحيح فتوى المشهور، فاستدلّ لذلك بعموم على اليد، ونحن أيضاً تمسكنا به في حواشينا على العروة.

ولكنه لا يخفى فساد، فإنّ عمومه مخصّص باليد الأمينة، فالتمسك به في اليد المشكوك فيها تمسك بالعام في الشبهات المصداقية» إلى أن قال:

والظاهر أنّ مستندهم في هذه الفتوى الروايات الواردة في المسألة، وحيث لم يظفر عليها بعض المتأخرين ذكر وجوهاً غير مغنية»^١.

أقول: لا يخفى أنّ مقتضى القاعدة في اليد المشكوكة الضمان، وليس مستنده التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وذلك لأنّ موضوع الضمان مركّب من الاستيلاء على مال الغير بدون إذنه، وأحد الجزأين - وهو الاستيلاء - محرز بالوجدان، والآخر بالأصل، حيث إنّ الإذن من الحوادث المسبوبة بالعدم، فيستصحب عدمه، وبه يتم كلا جزأي الموضوع، ويترتب عليه حكمه. فالروايات تكون على طبق القاعدة، وليست الفتوى بالضمان مستندة إلى التمسك بالعام في الشبهة المصدقية أصلاً.

فما عن المشهور من الحكم بالضمان في اليد المشكوكة في غاية المتانة، ولا يرد عليه إشكال أصلاً.

لا يقال: إنّ موضوع الضمان هو التصرف غير المأذون فيه، وهو من الموضوعات المقيدة التي لا يمكن إحرازها بالأصل إلّا على القول بالأصول المثبتة، كما إذا فرض دخل عنوان القبلية في إدراك المأموم الإمام، بأن يكون موضوع الائتمام ركوع المأموم قبل رفع رأس الإمام عنه، فاستصحب ركوع الإمام إلى زمان ركوع المأموم لا يثبت عنوان القبلية إلّا بناءً على حجية الأصل المثبت.

وفي المقام لا يثبت باستصحاب عدم الإذن اتصاف التصرف بكونه غير مأذون فيه، فلا بدّ أن يكون مستند الضمان في اليد المشكوك فيها هي الروايات المشار إليها. فإثمه يقال: لا ينبغي الارتياح في كون المقام من الموضوعات المركبة دون المقيدة، ضرورة أنّه مؤلف من عَرْضين قائمين بمحلّين، فإنّ الاستيلاء عرض قائم بمن استولى

على المال، والإذن عرض قائم بالمالك، وقد قرّر في محله: عدم إمكان اتصاف عرضي بعرض جوهر آخر، كامتناع اتصاف أحد الجوهرين بالآخر.

وعليه، فيكون توصيف التصرف بغير المأذون فيه صورياً غير حاكٍ عن الواقع، حيث إنّ التصرف قائم بغير المالك، فكيف يوصف بعدم الإذن القائم بالمالك؟ فالنتيجة: أنّ الضمان في اليد المشكوك فيها يكون على طبق القاعدة، فإنّ المتحصل بعد تخصيص عموم على اليد: أنّ اليد المأذون فيها لا توجب الضمان، واليد غير المأذون فيها توجهه، وعدم الإذن يثبت بالأصل، فيثبت الضمان، فتدبر.

والإشكالُ على الموضوع المركّب بما أفاده سيدنا الأستاذ الشاهرودي رحمته في مجلس درسه الشريف من «أن اجتماع أجزاء المركّب من جوهرين أو عرضين لحلّين أو جوهرٍ وعرض لجوهر آخر إن كان له دخل في الحكم، فلازمه اعتبار عنوان الاجتماع في الزمان فيه، كدخول عنوان السبق واللاحق في موضوع الحكم، ومن المعلوم عدم إمكان إحرازه بالأصل إلّا على القول بحجية الأصول المثبتة. فلو جرى استصحاب عدم اذن المالك لا يثبت عنوان التقارن بينه وبين استيلاء الغير على ماله، كعدم إثبات استصحاب ركوع الإمام إلى زمان ركوع المأموم وقوع ركوعه قبل رفع الإمام رأسه عن الركوع، حيث إنّ إثبات هذه القبليّة بالاستصحاب مبني على الأصل المثبت.

والحاصل: أنّه بناءً على دخل عنوان اجتماع أجزاء الموضوع المركّب في الزمان يلزم عدم إمكان إحراز بعض أجزائه بالأصل، فاستصحاب عدم اذن المالك لا يثبت مقارنته لاستيلاء الغير عليه، فلا يصح الحكم بالضمان استناداً إلى هذا الاستصحاب، بل تجري أصالة البراءة في الضمان، فيكون دعوى الضمان على خلاف الأصل.

وإن لم يكن لعنوان الاجتماع في الزمان دخل في الحكم، لزم ترتب الحكم على

وجود الجزأين في الخارج وإن لم يتقارنا في الزمان، كما إذا فرض ترتب وجوب التصديق على مجيء زيد وفقر عمرو، وزال فقره ثم جاء زيد، فإنّ اللازم حينئذٍ وجوب التصديق، إذ المفروض عدم دخل اجتماعهما زماناً في الحكم، وهو كما ترى مما لا يظن التزام أحد به .

وبالجملة: هذا الإشكال يهدم أساس الموضوعات المركبة «^١» .

مندفع بأنّ المراد بالموضوع مطلقاً سواء أكان بسيطاً أم مركباً هو الذي رتب عليه الحكم في لسان الدليل، لأنّ بيان حدود الموضوع - كبيان نفس الحكم - إنّما هو من وظائف الشارع، كغيره من جاعلي الأحكام والقوانين .

وأما العنوان الذي ينتزع من وجود الموضوع بأجزائه وشرائطه في زمان تحقق الحكم - وهو عنوان الاجتماع - فليس دخيلاً في الموضوع حتى لا يثبت بالأصل إلّا على القول بالأصول المثبتة . بل الموضوع ذوات أجزاء الموضوع وشرائطه، والأصل يثبت ذلك .

نعم، لما كان الموضوع والحكم بمنزلة العلة والمعلول في امتناع انفكاكهما، كان وجود الموضوع بمآله من الأجزاء والشرائط حين تحقق الحكم ضرورياً، سواء وجدت دفعة أم تدريجياً، مع بقاء ما وجد منها سابقاً إلى زمان تحقق غيره ممّا له دخل في الموضوع، فلا بدّ من وجود جميع ما يعتبر شرطاً وشرطاً في الموضوع حين وجود الحكم، لئلا يلزم الانفكاك بين الموضوع والحكم، وتأثير العدم في الوجود . لكنه لا يوجب اعتبار عنوان الاجتماع شرعاً في موضوع الحكم حتى يمتنع إثباته بالأصل، لكونه لازماً عقلياً لوجود أجزاء الموضوع في زمان الحكم إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت .

هذا ^(١) إذا كان المخصص لفظياً. وأمّا إذا كان لُبِّيّاً،

المخصص الليبي

(١) يعني: أنّ ما ذكر من حكم الشبهات المصادقية - من جواز التمسك فيها بالعام مطلقاً، أو عدم جوازه كذلك، أو التفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل حسبما تقدم مفصلاً - إنّما هو فيما إذا كان المخصص لفظياً.

أمّا إذا كان لُبِّيّاً كالإجماع أو السيرة، أو غيرها ممّا ليس بلفظ، بحيث لا يكون في الكلام إلّا العام، لكن علم من الخارج أنّ المتكلم لا يريد بعض أفراد العام، فالمنسوب إلى شيخنا الأعظم رحمته وجماعة جواز التمسك بالعام في الشبهات

فلنخص: أنّ الموضوع المركّب كالبسيط موجود، والأصل يحرز أجزاءه من دون لزوم إشكال الإثبات أصلاً.

فما عن المشهور «من الحكم بالضمان في اليد المشكوكة» متين جداً، ولكن لم يذكروا وجه هذه الفتوى، ولذا وجهها بعضٌ بأنّه التمسك بالعام في الشبهة المصادقية.

وآخرُ بأنّه قاعدة المقتضي والمانع، ببيان: أنّ اليد مقتضية للضمان، وأمانيتها مانعة عنه.

وثالثٌ بأنّه قاعدة الأخذ بضد الحكم الترخيصي المعلق على أمر وجودي حتى يحرز ذلك الأمر الوجودي.

ورابعٌ بأنّه استصحاب عدم إذن المالك. وقد عرفت أنّ هذا هو الذي ينبغي الاستناد إليه في الحكم بالضمان.

وأمّا سائر الوجوه المزبورة، فلا تخلو من المناقشات التي لا يسعها المقام.

فإن كان ^[١] مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام

المصادقية. لكن المصنف ^ت فصل في ذلك، واختار الجواز في صورةٍ وعدمه في أخرى.

وحاصل ذلك التفصيل: أن الخاص اللبّي على قسمين:

أحدهما: أن يكون الخاص اللبّي ممّا يصح عرفاً أن يعتمد عليه المتكلم، بأن يكون حكماً عقلياً ضرورياً بحيث يعدّ عرفاً من القرائن المتصلة المانعة عن انعقاد ظهورٍ للعام في العموم، والموجبة لظهوره في الخاص من أول الأمر، فهو كالخاص المتصل اللفظي في عدم انعقاد ظهورٍ للعام ابتداءً إلا في الخاص.

وعليه، فلا يجوز التمسك بالعام في هذا القسم من المخصص اللبي لإحراز حكم الفرد المشكوك.

ثانيهما: أن لا يكون الخاص اللبي حكماً عقلياً ضرورياً، بأن كان نظرياً متوقفاً على أمور، وحكمه جواز التمسك فيه بالعام، لأنّ ظاهر الكلام الصادر من المتكلم في مقام الكشف عن مراده الجدّي حجة ما لم يعلم بخلافه.

فإذا قال لعبده: «أكرم جيراني» وعلم من الخارج أنّه لا يريد إكرام عدوّه منهم، وشكّ في عداوة واحد منهم بنحو الشبهة المصادقية، جاز التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام هذا الفرد المشكوك في عداوته، وذلك لأنّ العام ظاهر في كل فرد من أفرادها، وهذا الظاهر حجة ما لم تقم قرينة على خلافه. فإذا علم بعداوة بعضهم كان ذلك العلم مانعاً عن حجية العام فيه، للقطع بعدم إرادته منه. وأمّا احتمال العداوة، فلا يمنع عن حجية العام.

[١] هذا إشارة إلى القسم الأول، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «أحدهما: أن

يكون الخاص اللبّي ...».

التخاطب، فهو ^(١) كالمتصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ^(٢) ظهور للعام إلا في الخصوص.

وإن لم يكن كذلك ^(٣)، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره ^(٤) [لظهوره] فيه ^(٥).

والسرُّ في ذلك ^(٦) أنَّ الكلام الملقى من السيد حجةٌ ^(٧) ليس إلا ما اشتمل على العام [ما اشتمل العام على اللفظ] الكاشف

(١) أي: المخصص اللَّيْبِيُّ المانع عن انعقاد الظهور للعام في العموم يكون كالمتصل.

(٢) أي: مع المتصل.

(٣) يعني: وإن لم يكن المخصَّصُ الليبي كالقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور العام في العموم. وهذا هو القسم الثاني من المخصص الليبي.

(٤) هذا الضمير وضمير « حجيته » راجعان إلى العام.

(٥) أي: في المصداق المشتبه.

(٦) أي: في بقاء العام على حجيته في المصداق المشتبه، وقد مرَّ توضيحه آنفاً.

(٧) بالنصب حال لقوله: «الملقى» و«ليس» وما بعده خبر «أنَّ» يعني: أنَّ الملقى من السيد في المخصص الليبي ليس إلا كلاماً واحداً، وحجةً كذلك، فيجب اتباع ظهوره إلى أن يعلم بخلافه. بخلاف العام المخصَّص بالمخصَّص اللفظي، فإنَّ الملقى هناك كلامان وحجتان، فإذا قُدِّم الخاص على العام صار موضوع العام مقيداً بقيد وجودي - وهو العالمية - وعدمي وهو عدم الفاسقية مثلاً، فالفرد المشتبه لا يندرج تحت العام ولا الخاص.

وهذا بخلاف المخصص الليبي، فإنَّ ظهور العام وحجيته في غير معلوم الخروج

عنه باقيان على حالهما.

بظهوره عن إرادته^(١) للعموم، فلا بدّ من اتباعه ما لم يقطع بخلافه^(٢). مثلاً إذا قال المولى: «أكرم جيراني» وقطع بأنّه لا يريد إكرام مَنْ كان عدوّاً له منهم، كان أصالة العموم باقيةً على الحجية بالنسبة إلى مَنْ لم يعلم بخروجه^(٣) عن عموم الكلام، للعلم^(٤) بعداوته، لعدم^(٥) حجةٍ أُخرى بدون ذلك على خلافه^(٦). بخلاف ما إذا كان المخصّص لفظياً، فإنّ قضية تقديمه^(٧) عليه هو كون

(١) أي: إرادة السيد للعموم، وضمير «بظهوره» راجع إلى العام.

(٢) هذا الضمير وضمير «اتباعه» راجعان إلى الظهور.

(٣) الضمير راجع إلى «مَنْ» الموصول، يعني: أنّ العام حجة في جميع أفرادهِ إلّا ما علّم بخروجه عنه، ففي مثال المتن يكون جميع الجيران واجب الإكرام إلّا مَنْ علم بعداوته منهم، فإنّ المانع عن حجية العام في مشكوك العداوة مفقود، إذ المانع عنها هو العلم بالعداوة، وذلك مفقود في محتمل العداوة.

(٤) متعلق بـ «لم يعلم بخروجه» يعني: أنّ منشأ الخروج هو العلم بالعداوة.

(٥) متعلق بقوله: «باقية» وتعليل له، يعني: أنّ أصالة العموم باقية على الحجية في الفرد المحتمل خروجه عن العام، لعدم حجةٍ أُخرى غير العلم بالخروج، فالعام حجة إلّا مع العلم بخروج بعض الأفراد عنه، ومن المعلوم أنّ الفرد المشكوك غير معلوم الخروج، فيرجع فيه إلى العام.

(٦) أي: خلاف العموم، والمشار إليه في «ذلك» هو العلم، يعني: لعدم حجةٍ أُخرى غير العلم بالخروج على خلاف العموم، فالخاص ليس إلّا العلم بالعداوة، فمَنْ شكّ في عداوته داخل في العام، ومحكوم بحكمه، إذ الخارج عن حيّز العام هو معلوم العداوة فقط، فمشكوك العداوة لم يخرج عن حيّزه.

(٧) أي: تقديم الخاص على العام، وقوله: «فإنّ قضية تقديمه» تعليل لبيان

الملقى إليه كآته^١ كان من رأس لا يعمُ الخاص، كما كان^٢ كذلك^٣ حقيقة^٤ فيما كان الخاص متصلاً. والقطع^٥ بعدم إرادة العدو،

الفرق بين المخصص الليبي واللفظي، وحاصله: أنه في المخصص اللفظي قد ألقى السيد إلى عبده حجتين، وهما العام والخاص، ونسبة الفرد المشتبه إليهما متساوية، ولا مرجح لاحتمال فرديته لأحدهما بالخصوص، فلا يصح التمسك بأحدهما لاندراجه تحته.

وهذا بخلاف المخصص الليبي، فإن الحجة الملقاة من المولى واحدة وهي العام، والقطع بعدم إرادة بعض أفراد العام - وهو العدو - حجة عقلية أجنبية عن الحجة الملقاة من السيد، فالمخصَّص بحكم العقل هو العلم بالعداوة، فمشكوك العداوة لا يندرج في الخاص، بل هو داخل في العام ومحكوم بحكمه.

وبالجملة: فظهور العام في العموم، وكذا حجتيه في المخصص الليبي لم ينتلما، بل هما باقيا على حالهما. بخلاف المخصص اللفظي، فإن الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت العام أو الخاص، ولذا لا يمكن إحرازه بشيءٍ منهما، وقد تقدم هذا التقريب بقولنا: «ان الملقي من السيد في المخصص الليبي ليس إلّا ... الخ».

(١) أي: كأن الملقي إلى العبد - وهو العام - لا يعمُ الخاص من رأس، لسقوط حجية ظهوره في أفراد الخاص وإن كان نفس الظهور باقياً.

(٢) أي: كان العام.

(٣) أي: لا يعمُ الخاص من رأس.

(٤) لعدم انعقاد ظهورٍ للعام في العموم في المخصص المتصل، فالعام من أول الأمر لا يشمل الخاص المتصل.

(٥) مبتدأ، يعني: وتوهم عدم حجية العام المخصَّص بالليبي في الفرد المشتبه

لا يوجب ^(١) انقطاع حجيته ^(٢) إلّا فيما (*) قطع أنّه عدوّه ^(٣)، لا فيما

كالمخصص باللفظي، بتقريب: أنّه مخصص بالقطع، فيسقط العام عن الحجية في الفرد المشتبه، كسقوطه عنها فيه عند تخصيصه باللفظ، مدفوع بقوله: «لا يوجب».

(١) خبر «والقطع» ودفع التوهم المزبور، وحاصله: أنّ الخاص اللبي - وهو القطع - لا يمنع عن حجية ظهور العام إلّا في الأفراد التي علم انطباق الخاص عليها، فهو في الأفراد المشتبهة حجة بلا مانع، إذ الخاص هو العلم.

(٢) أي: حجية العام.

(٣) أي: عدوّ المولى، وضمير «آته» راجع إلى الموصول المراد به معلوم العداوة.

(*) هذا وجيه بناءً على كون الخارج عن حيّز العام معلوم العداوة، بحيث يكون العلم دخيلاً في موضوع الخاص، فكأنه قيل: «أكرم جيراني إلّا من علمت عداوته لي» ومن المعلوم أنّ العام حينئذٍ يقتضي وجوب إكرام كل فرد من أفراد الجيران سواء أكان معلوم الصداقة أم مشكوك العداوة، إذ لا مانع عن حجية العام حينئذٍ في جميع أفرادها إلّا معلوم العداوة.

بل يخرج مشكوك العداوة موضوعاً عن المشتبه بالشبهة المصداقية للخاص، للعلم بكونه من مصاديق العام وعدم مصداقيته للخاص وهو معلوم العداوة، فلا ينبغي الارتباب حينئذٍ في لزوم التمسك بالعام، لأنه لم يخصّص إلّا بمعلوم العداوة، وغيره داخل في حيّزه، ولم يدل دليل على خروج غيره عنه حتى يزاحمه في الحجية، إذ لم يقيد مصبّ العموم إلّا بمعلوم العداوة.

وأما بناءً على كون الخارج عن حيّز العام العدوّ الواقعي الموجب لتقيد المصّب به، بحيث يصير موضوع وجوب الإكرام مركّباً من الجار والصديق، أو الجار وغير العدوّ، فلا وجه للتمسك بالعام في حكم الفرد الذي لا يعلم عداوته ولا صداقته، لأنّه

شك فيه ^[١]، كما يظهر صدق هذا ^(٢) من صحة مؤاخذه المولى لو لم يُكرم

[١] الضمير راجع إلى الموصول في « ما شك » المراد به الفرد المشتبه.

(٢) أي: كون العام حجةً في الفرد الذي يحتمل انطباق الخاص الليبي عليه، وحاصله: أن صحة مؤاخذه المولى على مخالفة العبد له في عدم إكرام بعض جيرانه باحتمال كونه عدوًّا للمولى، وعدم صحة اعتذار العبد عن هذه المخالفة بمجرد احتمال العداوة، يشهدان بحجية العام في الفرد المشتبه، ضرورة أن مخالفة غير الحجة لا توجب حسن المؤاخذه، كما لا يخفى.

بعد تقييد مصبه وتركب موضوع حكمه لا يتكفل لحال الفرد المشتبه، كتنقييد سائر الإطلاقات، فإذا قُيدت الرقبة بالايمان، واشتبه فردٌ منها بين المؤمنة والكافرة، فهل يجوز التمسك بـ «أعتق رقبة» لوجوب عتقها؟ كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر ما في إطلاق كلام المصنف رحمته: «كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له» من الإشكال، لأنه متجه فيما إذا كان الخاص معلوم العداوة، ضرورة أن أصالة العموم في العام محكمة، فليس للعبد الاعتذار عن عدم الإكرام باحتمال العداوة، إذ المفروض كون محتمل العداوة من أفراد العام، فلو لم يكرمه بهذا الاحتمال لم يكن معذوراً، حيث إنه خالف الحجة وهي أصالة العموم بلا مسوّغ.

وأما إذا كان الخاص العدو الواقعي، فليس ترك إكرام محتمله مخالفة للحجة حتى تحسن مؤاخذته، لعدم ظهور العام فيما يحتمل فرديته له حتى يكون حجة فيه.

كما ظهر أيضاً ما في تفصيله رحمته بين الليبي المتصل والمنفصل - وجعل العام في الثاني ظاهراً وحجةً في الفرد المشتبه - من الغموض، حيث إن الليبي الضروري إذا كان كالمخصص اللفظي المتصل في المنع عن انعقاد الظهور للعام في العموم، فلا بد أن يكون الليبي غير الضروري كالمخصص اللفظي المنفصل أيضاً في المنع عن حجية الظهور

واحداً من جيرانه، لاحتمال عداوته له ^(١)، وحُسن ^(٢) عقوبته على مخالفته، وعدم ^(٣) صحة الاعتذار عنه ^(٤) بمجرد احتمال العداوة، كما لا يخفى على مَنْ راجع الطريقةَ المعروفة والسيرةَ المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك

(١) هذا الضمير وضمير «جيرانه» راجعان إلى المولى، وضمير «عداوته» راجع إلى واحد.

(٢) معطوف على «صحة» وضميراً «عقوبته، مخالفته» راجعان إلى العبد.

(٣) معطوف على «صحة» يعني: ومن عدم صحة اعتذار العبد - عن عدم إكرام واحد من الجيران - بمجرد احتمال عداوته للمولى.

(٤) الضمير راجع إلى «عدم الإكرام» المفهوم من قوله: «لو لم يكرم».

مع وجوده. وقد مرّ منه عدم جواز التمسك بالعام المخصّص بالمخصّص اللفظي المنفصل في المصداق المشته.

وبالجملة: فالتخصيص إن كان موجباً لتعنون العام، فلا فرق فيه بين اللفظي والليي بقسميه، وإن لم يكن موجباً له، فلا بدّ من الالتزام به في الجميع.

فتفكيك المصنف بين المخصص اللفظي والليي - بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في الثاني، وعدم جوازه في الأوّل - في غاية الغموض، إذ لا فرق بين قول المولى: «لا تكرم أعدائي» وبين حكم العقل به، بعد فرض حجية كليهما، وعدم الفرق بينهما في الاعتبار. فكما يُقدّم الخاص اللفظي - لأقوائته - على العام، فكذلك الليي بقسميه.

كما أنّ تفصيل شيخنا الأعظم رحمته على ما في تقرير بحثه الشريف بين المخصّص الذي له عنوان، وبين المخصص الذي لا عنوان له، بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في الأوّل، وجوازه في الثاني، وأنّ الأكثر تحقق القسم الأوّل في

حجية أصالة الظهور^(١) (*).

وبالجملة: كان بناءُ العقلاء على حجيتها^(٢) بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك^(٣).

(١) فإنَّ السيرة المألوفة بين العقلاء قد استقرت على حجية أصالة الظهور مع احتمال إرادة خلاف الظاهر، وعدم رفع اليد عنها بمجرد احتمال إرادة خلافه. وعليه، فتكون أصالة العموم في المقام في مشكوك العداوة في المثال هي المرجع.

(٢) أي: حجية أصالة الظهور بالنسبة إلى الفرد المشتبه كمحتمل العداوة.

(٣) أي: الخاص اللفظي الذي اشتبه مصداقه، والمراد بقوله: «هنا» المخصص اللي.

المخصصات اللفظية، والقسم الثاني في المخصصات اللبية^(١)، لا يخلو أيضاً من الغموض.

إذ فيه أولاً: أن المخصص الذي ليس له عنوان جامع لا يتصور له شبهة مصداقية، إذ المنطبق على المصاديق هو الكلّي، والمفروض عدمه، فيخرج عن بحث التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ويندرج في الشك في قلة التخصيص وكثرته.

وثانياً: أنَّ المخصص لبيّاً كان أم لفظياً لا بدَّ أن يكون ذا عنوان جامع، لأنَّ التخصيصات الشرعية أنواعية، والتخصيص الأفرادي منحصر بخصائص النبي ﷺ.

والحاصل: أن تفصيل الشيخ بين المخصص ذي العنوان الجامع وبين غيره، وتفصيل المصنف بين اللي الضروري وغيره محل النظر، فتأمل جيداً.

(*) قد عرفت آنفاً في التعليقة حال هذا البرهان، فراجع.

ولعله ^(١) لما أشرنا إليه ^(٢) من ^(٣) التفاوت بينهما ^(٤) بإلقاء حجتين هناك ^(٥) تكون قضيتهما ^(٦) بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام كأثمه ^(٧) لم يعمه ^(٨) حكماً من رأس، وكأثمه ^(٩) لم يكن بعام.

بخلاف هاهنا ^(١٠)، فإنّ الحجة ^(١١) الملقاة ليست إلّا واحدة ^(١٢). والقطع بعدم إرادة إكرام العدو في «أكرم جيراني» مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومه

(١) يعني: ولعل بناء العقلاء على حجية أصالة الظهور بالنسبة إلى المشتبه هنا دون هناك، لما أشرنا إليه.

(٢) هذا الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به التفاوت.

(٣) بيان لـ «ما» الموصول.

(٤) أي: بين المخصص اللفظي واللبّي.

(٥) أي: في الخاص اللفظي، وقوله: «بالقاء» متعلق بـ «التفاوت».

(٦) أي: مقتضى حجتين، وقوله: «تكون قضيتهما» نعت لـ «حجتين».

(٧) خبر «تكون» وضميره راجع إلى العام.

(٨) أي: لم يعمّ الخاص.

(٩) أي: وكأنّ العام لم يكن بعامّ يشمل الخاص.

(١٠) أي: المخصص اللبّي.

(١١) هذا وجه مخالفة المخصص اللبّي للمخصص اللفظي، وقد تقدم توضيحه

بقولنا: «وحاصله: أنّه في المخصص اللفظي قد أُلقي السيد ... الخ» فراجع.

(١٢) وهي العام، كقوله: «أكرم كل جيراني»، والعلم بعدم إرادة إكرام عدوّ

منهم لا يصادم ظهور العام ولا حجّيته، فيكون العام حجةً فيمن احتمل كونه عدوّاً

للمولى، فعدم حجية العام مختص بـ علم عداوته له.

إلا فيما قطع (*) بخروجه ^١ من تحته ^٢، فإنه ^٣ على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه ^٤، فلا بدّ من اتّباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه ^٥. بل ^٦ يمكن أن يقال: إنّ قضية عمومته للمشكوك، أنّه ليس فرداً لما علم

(١) الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به مَنْ عُلِمَ بعدواته.

(٢) هذا الضمير وضمير «عمومه» راجعان إلى العام.

(٣) الضمير للشأن. وغرضه بيان حجية العام في الفرد المشتبه في المخصص اللفظي، وحاصله: أنّ غرض الحكيم إن كان حجية ظاهر كلامه إلّا مع العلم بخلافه، فله إلقاء كلامه على وفق هذا الغرض، وحينئذٍ لا بدّ من اتباع ظاهره إلّا إذا قامت حجة على خلافه، ومن المعلوم عدم قيام حجة على خلاف ظاهر العام في الفرد المشتبه، فلا بدّ من اتباع ظاهره في الفرد المشتبه، وهو شموله له.

(٤) هذا الضمير وضميرا «كلامه، غرضه» راجعة إلى الحكيم.

(٥) هذا الضمير وضمير «اتّباعه» راجعان إلى كلامه، والمفروض أنّه في الفرد

المشتبه لم تقم حجة على خلاف العام، فيتبع فيه ظهوره في الفرد المشكوك.

(٦) غرضه الترقّي من إخراج المشتبه عن حكم الخاص - بسبب التمسك

بالعام - إلى إخراجهِ عن موضوعه ومصادقيته له، بأن يقال: إنّ العام في مثل: «لعن

(*) ما قطع بخروجه عن عموم وجوب إكرام الجيران هو العدو الواقعي

لا العدو المعلوم، لأنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية، دون المعلوم، فالفرد المشتبه بين العدو والصدق بالشبهة المصدقية مشكوك الاندراج تحت العموم، فلا يصح التمسك به لإحراز حكمه، وقد تقدم في بعض التعاليق بيان ذلك مفصلاً. فراجع

بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل «لعن الله بني أمية قاطبة» «١»: إن فلاناً وإن شكّ في إيمانه يجوز لعنه لمكان المعلوم^(١)، وكلُّ مَنْ جاز لعنه لا يكون مؤمناً، فينتج أنّه ليس بمؤمنٍ، فتأمل جيّداً (*).

الله بني أمية قاطبة» يدلّ على جواز لعن مَنْ شكّ في إيمانه منهم، ومن المعلوم عدم جواز لعن المؤمن، فلا بدّ أن يكون جائزُ اللعن غيرَ مؤمنٍ، فالعام كاشف عن عدم كون الفرد المشتبه من أفراد الخاص وهو المؤمن، فيصح تأليف قياس ينتج عدم كون المشتبه مصداقاً للخاص، بأن يقال: إنّ فلاناً جاز لعنه، وكلُّ من جاز لعنه ليس بمؤمن، ففلان - أي مشكوك الإيمان - ليس بمؤمن، ويترتب عليه أحكام عدم فرديته للخاص.

(١) وهو «لعن الله بني أمية قاطبة» في المثال.

(*) لا يخفى أنّ التأمل يشهد بعدم الفرق بين المخصص اللفظي واللبّي بناءً على رجوع التخصيص إلى التقيد، كما هو شأن القضايا الحقيقية التي منها القضايا الشرعية، حيث إنّ التخصيص فيها أنواعٍ لا أفرادٍ، ومن المعلوم عدم الفرق في التقيد المزبور بين كون المخصص لفظياً ولبياً.

وعليه، فيقيّد موضوع وجوب الإكرام في «أكرم جيرانى» مثلاً بالصدّاقة، أو عدم العداوة. وكذا موضوع جواز اللعن في «لعن الله بني أمية» مقيّد بعدم الإيمان، فكأنه قيل: «يجوز لعن غير المؤمن من بني أمية، ويحرم لعن المؤمن منهم» فإذا اشتبه حال فردٍ منهم من حيث الإيمان وعدمه، فكيف يجوز التمسك لجواز لعنه بعموم: لعن الله بني أمية؟

ودعوى كون الخاص ليبيًا - أعني العلم بالإيمان في المثال - وهو الحجة على خلاف العام، فبدون العلم بالإيمان لا حجة على خلافه، ويجوز التمسك به حتى يعلم الإيمان، ففي الفرد المشتبه يجوز الرجوع إلى العام لإثبات حكمه أعني به جواز اللعن، إذ لا مانع من جريان أصالة العموم. وهذا بخلاف الخاص اللفظي، فإنه حجة على حدّ حجية العام، وحيث إنّ الفرد المشتبه محتمل الاندراج تحت كل واحدة من هاتين الحجتين، فلا يجوز التثبت بشيءٍ منهما لإحراز حكمه، غير مسموعة، لأنّ العلم:

إن كان مأخوذاً على نحو الموضوعية، بأن يكون الخارج عن عموم جواز اللعن معلوم الإيمان لا المؤمن الواقعي، كان لجواز التمسك بالعام وجه، لأنّ الخاص حينئذٍ هو معلوم الإيمان، وبدون العلم به يعلم بعدم فردية المشتبه له، بل يعلم بفرديته للعام، إذ الخارج عن حيّزه خصوص معلوم الإيمان، فمشكوكه باقيّ تحته قطعاً، ويكون محكوماً بحكمه جزماً، إذ لا مانع عن حجية العام فيه، إلّا أنّه أجنبي عن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وخارج عنه موضوعاً، للعلم بعدم فرديته للخاص. والمعتبر في المشتبه مصداقاً عدم العلم بفرديته لأحد الأمرين.

لكن لا أظنّ أحداً يدّعي موضوعية العلم هنا، إذ لا موجب لحرمة اللعن إلّا الإيمان، لا العلم به، فإنّه طريق محض ومنجّز لها، ولذا لو ثبت إيمان شخص بالإقرار أو البينة كان ذلك أيضاً موجباً لحرمة لعنه، كالعلم به.

وإن كان العلم طريقاً محضاً - كما هو الظاهر - وكان الخاص هو المؤمن الواقعي، فجواز اللعن الذي يكون مفاد العام أعني به «لعن الله بني أمية» مقيّد بعدم كون الملعون مؤمناً واقعاً. فالمشتبه مصداقاً بين العام والخاص وإن كان متصوراً هنا دون الفرض السابق وهو دخل العلم بالإيمان في موضوع حكم الخاص، لكنه لا يصح التمسك بالعام المزبور لجواز لعنه، لأنّ الدليل إنّما يتكفل ببيان الحكم لموضوعه من دون تعرض لوجوده وعدمه، ضرورة أنّ المتحصل بعد التخصيص جواز لعن غير

المؤمن وحرمة لعن المؤمن، ومن المعلوم أنّ العام بعد هذا التخصيص لا يكون حجةً في حكم من لا يعلم إيمانه.

فالمحصل: أنّ العام حجة فيما إذا كان العلم دخيلاً في الموضوع، إذ مشكوك الإيمان فرد للعام قطعاً، فيكون حجة فيه. لكنه أجنبي عن بحث التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لعدم تردد المشكوك فيه حينئذٍ بين العام والخاص، بل يعلم بفرديته للعام، وعدم فرديته للخاص. ولا يكون العام حجةً فيما إذا لم يكن العلم دخيلاً في الموضوع، بل أخذ طريقاً، وإن كان تردد المشكوك فيه بين العام والخاص ثابتاً حينئذٍ، لكن لا وجه للتشبث بالعام في حكمه، لعدم إمكان إحراز الصغرى بالكبرى.

قال عليه السلام في الدرر بعد المنع عن التمسك بالعام ما لفظه: «نعم لو ظهر من حال المتكلم أن تكلمه بالعموم مبني على الفحص عن حال أفراده، ووضح أنّه ليس من بينها ما ينطبق عليه عنوان الخاص، صحّ التمسك بالعموم، واستكشاف أنّ الفرد المشكوك ليس داخلياً في الخاص. وهذا في المخصصات البلية غالباً، وقد يتحقق في اللفظية أيضاً، لكن بشرط كون النسبة بين الدليلين عموماً من وجه، نظير الدليل على جواز لعن بني أمية، والأدلة الدالة على حرمة سبّ المؤمن.

وأما إذا كان المخصص الأخص مطلقاً فلا مجال لما ذكرنا قطعاً، ضرورة أنّه لو كان حال أفراد العام مكشوفةً لدى المتكلم، وأنّه لا ينطبق على أحدٍ منها عنوان المخصص لكان التكلم بالدليل الخاص لغواً.

ومما ذكرنا يظهر أنّه ليس المعيار في عدم جواز التمسك كون المخصص لفظياً، كما أنّه ليس المعيار في الجواز كونه لبيّاً، بل المعيار ما ذكر، فتأمل فيه»^(١).

وفيه أولاً: أن هذا مجرد فرض لا دليل على وقوعه في الشرعيات، وهو غير

كافٍ في جواز التمسك بالعام مع احتمال كون المشتبه مندرجاً تحت الخاص .
وثالثاً: أنه إنما يصح في القضايا الخارجية التي يكون الملحوظ فيها خصوصيات الأفراد، دون القضايا الحقيقية التي يكون الملحوظ فيها العناوين الكلية، ويثبت الأحكام للأفراد بسبب الانطباق، والمفروض أن الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية، لا الخارجية .

وثالثاً: أنه خارج عن موضوع البحث - وهو تردد الفرد بين كونه مصداقاً للخاص وعدمه - وذلك لأنه مع ظهور حال أفراد العام عند المتكلم والمخاطب، والعلم بعدم انطباق عنوان الخاص على أحدهم، لا يبقى شك في عدم انطباق الخاص على شيء منها، لعدم تخصيص العام حينئذٍ بمخصص يحتمل انطباقه على فردٍ بنحو الشبهة المصداقية . ومع عدم ظهور حال أفراد العام عند المخاطب وتردد الفرد بين كونه مصداقاً للخاص وعدمه بنحو الشبهة المصداقية، وإن كان غير خارج عن موضوع البحث، لكن قد عرفت عدم جواز التمسك بالعام فيه .

ولا فرق فيما ذكرناه في ظهور حال أفراد العام بين كون النسبة عموماً من وجه كعموم جواز لعن بني أمية، وما دلّ على حرمة سبّ المؤمن، وأخص مطلقاً كحرمة إكرام الفلاسفة بالنسبة إلى العلماء، وذلك للزوم اللغوية من ذكر الخاص في صورتين قطعاً، إذ المفروض بقاء العام على عمومته، وعدم ورود مخصص عليه، فذكر الخاص بعنوان كونه مخصصاً للعام لغو، كما لا يخفى .

فالمحصل: عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً، سواء أكان المخصص لفظياً أم لبيئاً بقسميه من العقل الضروري وغيره، بعد وضوح حجتيهما وتخصيصهما للعام كالخاص اللفظي، غاية الأمر أن الضروري منه كالخاص اللفظي المتصل، وغيره كاللفظي المنفصل، فلا بدّ في إحراز حكم الفرد المشتبه من الرجوع إلى الأصول العملية . هذا إذا كان التخصيص أنواعياً .

وأما إذا كان أفرادياً، كما إذا خُصَّص العام - كالعلماء - بزيدٍ مثلاً، وتردد

إيقاظ^(١) :لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل^(٢) أو كاستثناء^(٣)

إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي

(١) الغرض من بيانه فتح باب لإجراء حكم العام في الفرد المشتبه في الخاص اللفظي المجلد مصداقاً الذي اختار المصنف فيه عدم جواز التمسك بالعام لإحراز حكم المشتبه بالشبهة المصداقية، دون الخاص اللبي المنفصل الذي اختار فيه جواز الرجوع إلى العام في الفرد المشتبه.

ومن هنا يظهر: أن الأنسب ذكر هذا الإيقاظ عقيب المخصّص اللفظي المجلد مصداقاً الذي لا يكون العام حجةً فيه.

(٢) كقوله: «لا تكرم النحويين» عقيب «أكرم العلماء».

(٣) ممّا يكون التخصيص فيه بلسان الإخراج عن العام كالغاية والشرط، فالاستثناء مثل «أكرم العلماء إلّا أن يُقبلوا على الدنيا» والغاية مثل «أكرم العلماء إلى أن يُقبلوا على الدنيا» والشرط مثل «أكرم العلماء إن لم يُقبلوا على الدنيا» دون مثل الوصف ممّا يوجب تعنون العام بعنوان الخاص مثل «أكرم العلماء الزاهدين في الدنيا» أو «أكرم العلماء الذين لا يُقبلون على الدنيا» إذ لا شك في أن العام يتعنون بالوصف بعنوان وجودي موافق لعنوان الخاص، كما في المثال الأول، فإنّ موضوع

بسبب الأمور الخارجية بين شخصين مسمّين بزيد، فكذا لا يجوز أيضاً التمسك بالعام لإحراز حكمه، إمّا لعدم ظهورٍ للعام، كما إذا كان المخصص متصلاً، وإمّا لعدم حجّيته، كما إذا كان منفصلاً، للعلم الإجمالي بالتخصيص المانع عن الرجوع إلى أصالة العموم، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي، فتأمل جيّداً.

العام فيه هو العالم الزاهد. أو عديمي موافق له كما في المثال الثاني، فإن موضوع العام فيه هو العالم الّلامقبّل على الدنيا.

وحينئذٍ، فإذا شك في تحقق عنوان العام كالعلم أو الزهد أو عدم الإقبال على الدنيا في موردٍ، فإنّ أمكن إحراز المشكوك فيه بأصل موضوعي وجودي يحكم به بوجود المشكوك فيه في ذلك المورد ليحكم به بثبوت حكم العام له، أو عديمي يحكم به بنفيه فيه ليحكم به بنفي حكم العام عنه، تعيّن الرجوع إليه، كما إذا كان العلم أو الزهد أو عدم الإقبال على الدنيا في ذلك المورد مسبوقاً بالوجود، فإنّه يستصحب وجوده، ويحكم عليه بحكم العام، أو مسبوقاً بالعدم، فإنّه يستصحب عدمه وينفي عنه حكم العام.

وإن لم يمكن إحراز المشكوك فيه بأصل موضوعي، فالمرجع هي الأصول العملية.

وعلى أي تقديرٍ، لا يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه في ذلك الفرد المشكوك بتحقيق عنوان العام فيه، وكأنّ هذا ممّا لا إشكال فيه، وهو من صغريات عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية.

كما لا يمكن التمسك بالأصل لإحراز فردية المشتبه للعام لإجراء الحكم عليه، لعدم إمكان إحراز العناوين الخاصة بالأصل إلّا على القول بالأصل المثبت. وهذا واضح، ولعلّه لذا لم يتعرض له المصنف رحمته.

إنّما الإشكال في المخصص المنفصل أو ما يكون كالاستثناء من المتصل حسبما ذكره في المتن. ففرضه من قوله: «أو كالاستثناء» تعميم الحكم الآتي لكل مخصص يكون بلسان الإخراج.

من المتصل، لما كان غير معنوي بعنوان خاص^(١)، بل بكل عنوان^(٢) لم يكن ذاك

(١) يعني: عنواناً خاصاً وجودياً مقابلاً لعنوان المخصص، ومقصوده: أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل لا يتعنون بعنوان خاص، بل هو باقٍ على ما كان عليه العام قبل التخصيص من اللأعنوانية. فكل عنوان كالهاشمية والغنى والفقر والعريية والعجمية وغيرها مما إذا كان ثابتاً للعام - كالعلماء - قبل التخصيص من غير دخل لها في الموضوع - وهو العالم - فهو باقٍ على حاله، ولم يصِر الباقي تحت العام معنوياً بعنوان غير الخاص.

وعلى هذا، فيكفي في إثبات حكم العام للفرد المشكوك نفي الخاص بالأصل، وليس هذا تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية، كما هو واضح. هذا بالنسبة إلى تعنون العام بخاص وجودي في مقابل المخصص.

وأما تعنونه بعنوان خاصٍ عدمي، وهو عدم عنوان المخصص فمما لا بد منه، فإذا حُصَّ العلماء في قوله: «أكرم العلماء» بمثل «لا تكرم النحويين» فيعنون الباقي تحت العام بالعلماء غير النحويين، فيتركب موضوع وجوب الإكرام من العالم غير النحوي، بعد أن كان بسيطاً وهو العالم فقط. وحينئذٍ ففي الفرد المشكوك أنه غير نحوي أو لا، يحرز وجود هذا الخاص العدمي بالأصل أيضاً، وبه يبقى تحت العام، ويترتب عليه حكمه كما في الخاص الوجودي.

(٢) يعني: بل كان الباقي معنوياً بكل عنوان ثبت للعام قبل التخصيص كالهاشمية والعريية وغيرها من العناوين، ولم ينتلم شيء من تلك العناوين بطروء التخصيص عليه إلا عنوان الخاص، فإنه فقط خرج عن العناوين التي كانت تحت العام، وخروجه عنه لا يوجب تعنون الباقي بعنوان غير تلك الأفراد الخارجة. نظير ما إذا وجب إكرام عشرة من العلماء، ثم مات منهم اثنان، فإن من المعلوم عدم تعنون الباقي بعدهما، فالتخصيص إعدام لبعض أفراد العام، لا تقييد له.

بعنوان الخاص، كان ^{١١} إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي ^٢ في غالب الموارد - إلا ما شذَّ ^٣ - ممكناً ^٤، فبذلك ^٥ يحكم عليه بحكم العام وإن لم يحجز التمسك به ^٦ بلا كلام،

وعليه، فيكون الخاص مانعاً عن حكم العام، فإذا زال هذا المانع في الفرد المشتبه بالأصل جرى عليه حكم العام، إذ المفروض عدم تعنون العام بعنوان. وهذا بخلاف الوصف من المتصل، فإنّ التخصيص به يوجب تعنون العام بعنوان الخاص وجودياً كان أو عدمياً. ففي المشتبه إن أمكن إحراز العنوان بأصل موضوعي وجودي أو عديمي أخذ به، وإلا فالمرجع الأصول العملية، كما تقدم.

(١) جواب «لما» في قوله: «لما كان» وضمير «منه» راجع إلى الباقي.

(٢) المنقح لموضوع العام لإجراء حكمه عليه، وبهذا الأصل يخرج المقام عن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لأنّ هذا الأصل الموضوعي كالعلم بفردية شيء للعام في لزوم ترتيب حكمه عليه.

(٣) كموارد تعاقب الحالتين، كما إذا طرأ كلّ من الفسق والعدالة مثلاً على شخص، ولم يعلم المتقدم منهما، فإنّ الأصل لا يجري في شيء من الحالتين ولا يحكم فيه بحكم العام، لكن موارد تعاقب الحالتين في غاية الندرة، ففي غالب الموارد يمكن إحراز المصدق المشتبه بالأصل الموضوعي.

(٤) خبر «كان» في قوله: «كان إحراز المشتبه منه».

(٥) يعني: فبالأصل الموضوعي يحكم على الفرد المشتبه بحكم العام.

(٦) أي: بالعام، فإنّ التمسك بالعام مع الغض عن الأصل الموضوعي غير جائز، لكنه - بعد إحراز فردية المشتبه للعام بسبب الأصل المزبور - لا مانع من التمسك بالعام، لخروجه حينئذٍ عن التمسك به في الشبهة المصداقية، كما تقدم.

ضرورة ^(١) أنه قلماً لا يوجد [لم يوجد] عنوان يجري فيه أصل يُنقح به ^(٢) أنه مما بقي تحته ^(٣)، مثلاً ^(٤) إذا شك أن امرأة تكون قرشية، فهي وإن كانت

(١) تعليل لإحراز المشتبه بالأصل الموضوعي غالباً، وضمير «أنه» للشأن.

(٢) أي: بالأصل، وضميراً «فيه، أنه» راجعان إلى عنوان.

(٣) أي: تحت العام.

(٤) غرضه تطبيق ما أفاده - من عدم تعنون العام بعنوان بعد التخصيص حتى يحتاج لإثبات فردية المشتبه للعام إلى إحراز ذلك العنوان الخاص، بل يكفي نفي الخاص بالأصل في إثبات فردية المشتبه للعام - على المثال، وهو: أن ما دلّ على «تحيض المرأة إلى خمسين سنة» عامٌ يشمل كل امرأة سواء أكانت قرشية أم غيرها، وقد خُصّص هذا العام بالمرأة القرشية، ف«كل امرأة ترى الحمرة إلى خمسين إلا أن تكون امرأة من قريش» ^(١). فعلى ما أفاده المصنف - من عدم تعنون المرأة بعد إخراج القرشية عنها بعنوان - يمكن إحراز حكم المرأة المشكوكة قرشيتها بالأصل، بأن يقال: إن هذه المرأة لم يكن بينها وبين القريش انتساب، وبعد وجودها يشكّ في انتقاض عدم الانتساب، فيستصحب.

ويكفي في إثبات حكم العام - أعني به تحيض المرأة إلى خمسين عاماً - استصحاب عدم الانتساب بينها وبين قريش، إذ المفروض أن المرأة المحكومة بالتحيض إلى خمسين لم تُقيد بقيد، فالمرأة غير القرشية والمرأة التي لم يتحقق انتساب بينها وبين قريش مندرجتان تحت العام، وعدم الانتساب المزبور يكون بمفاد ليس

(١) «وسائل الشريعة، ج ٢، ص ٥٨٠، الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث: ٢، رواه ابن أبي عمير مرسلًا عن أبي عبد الله عليه السلام «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم ترحمة إلا أن تكون امرأة من قريش» ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد مثله.

وُجِدَتْ إمَّا قرشية أو غيرها، فلا أصل (*) يحرز أنها قرشية أو غيرها، إلّا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح أنها ممن لا تحيض إلّا إلى خمسين، لأنّ المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساباً أيضاً^{١١} باقية تحت ما دلّ على أن المرأة إنّما ترى الحمرة إلى خمسين،

التامة، واستصحابه كافٍ في إدراج المرأة المشكوكة القرشية في مَنْ تنحِضُ إلى خمسين، لما عرفت من عدم تنعُّون العام بعنوان.

(١) يعني: كالمرأة غير القرشية، فكلّ امرأةٍ تحيض إلى خمسين، والخارج هي المرأة القرشية.

ولا نحتاج في إثبات التحيض إلى خمسين للمرأة المشكوكة القرشية إلى إحراز عدم قرشيتها حتى يقال: إنّ الأصل - وهو استصحاب العدم الأزلي - قاصر عن إثباته، لأنّ المستصحب إن كان عدها النعّي - أي بمفاد ليس الناقصة - فهو مشكوك فيه من أول الأمر، فليس له حالة سابقة حتى يستصحب، لأنّ المرأة إمّا وجدت قرشية أو وجدت غير قرشية، حيث إنّ وصفي القرشية وغير القرشية من الأوصاف التي لا تتحقق إلّا في ظرف وجود موضوعها، فقبل وجوده لا حالة سابقة لها ليجري فيها الاستصحاب، إذ لم يكن زمانٌ وُجِدَتْ فيه المرأة لا قرشيةً ولا غير قرشيةً.

وإن كان المستصحب عدها المحمولي - أي بمفاد ليس التامة - فهذا صحيح، لكنه لا يثبت المقصود وهو عدم كونها قرشيّةً إلّا على القول بالأصل المثبت الذي لا يقول به المصنف، وذلك لعدم الحاجة إلى إثبات عدم قرشيتها في إدراجها تحت العام، كما عرفت آنفاً.

(*) يعني الأصل الجاري في العدم النعّي، أو الوجود كذلك.

ووجه عدم جريان هذا الأصل واضح، لعدم الحالة السابقة له، ولذا نفى هذا

الأصلَ وأبدله بأصالة عدم الانتساب الذي هو عدم محمولي .

لكن لا يخفى أنّ عدم المحمولي في كل ماهية جوهرية أو عرضية ينتقض بوجود فردٍ منها، بحيث لا يصح حمل عدم على تلك الماهية مع وجوده بالضرورة، إلا إذا قيّدت بقيد كالإنسان الشجاع، فإنه لا يصح أن يقال: إنّ الإنسان معدوم، لوجود أفرادهِ، وأمّا إذا لم يكن فرد من الإنسان الشجاع موجوداً، فيصح أن يحمل عليه عدم، لكنه ليس عدماً محمولياً، بل نعتياً .

فعلى هذا، لا يصح حمل عدم المحمولي على طبيعة الانتساب إلى قريش بعد انتقاض عدمه بوجود نساء من قريش، فلا يجري أصالة عدم تحقق الانتساب المحمولي بينها وبين قريش، إذ لا يصح أن يقال: الانتساب إلى قريش معدوم. إلا أن يقيد ذلك بهذه المرأة، بأن يقال: إنّ انتساب هذه إلى قريش غير معلوم، ولا يصح الاستصحاب حينئذٍ، لعدم الحالة السابقة له .

ثم إنّ ما أفاده - من جريان الأصل في عدم المحمولي في المقام - مبني على عدم تعنون العام بعنوان عديمي، كالمثال، فإنّ المرأة التي ترى الحمرّة إلى خمسين لم تقيّد بقيدٍ عديمي وهو عدم قرشيتها، والخاص إنّما أخرج المرأة القرشية، فالباقى تحت العام بعد التخصيص المرأة المعلوم عدم قرشيتها، والتي لم يثبت انتسابها إلى قريش، فأصالة عدم الانتساب إليه تُثبت فردية هذه المرأة للعام، فتصير محكمةً بحكمه .

فعلى هذا المبني، لا يقيّد العام بقيد عديمي إذا كان الخاص أمراً وجودياً، كقوله: «إلا أن تكون امرأة من قريش». ولا يقيّد بقيد وجودي إذا كان الخاص أمراً عديمياً، كقوله: «أكرم العلماء غير الفساق» .

والحاصل: أنّ التخصيص مطلقاً من المتصل والمنفصل واللفظي واللي لا يوجب تعنون العام .

لكن هذا المبني غير سديد عند جلّ المحققين، وأنّ الصحيح هو تعنونه بعنوانٍ وجودي أو عديمي حسب اختلاف الخاص إيجاباً وسلباً .

والوجه في ذلك: أن أوصاف العام قائمة به قبل ورود الحكم عليه، حيث إنّه قبل الحكم عليه ينقسم إلى تلك الأوصاف، بحيث يصح أن يقال: «العلماء إمّا هاشميون وإمّا غيرهم، وإمّا فلسفيّون وإمّا غيرهم» فإذا ورد على العام حكم، فإن كان لتلك الأوصاف دخل في ذلك الحكم كان لها دخل في الموضوع لا محالة، بحيث يصير الموضوع مركّباً من العام ووصفه كالعلماء العدول.

وإن لم يكن لتلك الأوصاف دخل في الحكم، بأن يكون تمام الموضوع نفس طبيعة العالم، كان الموضوع بسيطاً غير ملحوظ معه شيء من الأوصاف القائمة به. فالنتيجة: أنّ دخل الوصف في الحكم يوجب خروج الموصوف عن كونه تمام الموضوع إلى جزء الموضوع، فالعالم إذا لوحظ مع العدالة موضوعاً لوجوب الإكرام، فلا محالة يصير «العالم العادل» موضوعاً له، وتنقلب بساطة الموضوع إلى التركيب، ولا نعني من تعنون العام إلّا هذا.

ويظهر ممّا ذكرنا: ضعف ما عن بعض مشايخنا الأعظم رحمته من «أنّ التخصيص بمنزلة موت بعض الأفراد، فكما أنّ الموت لا يوجب تعنون العام وتقيد بموت بعضهم، بل الموضوع نفس العام بلا قيد، ضرورة عدم تقيد العلماء في قوله: أكرم العلماء، بغير من مات منهم، بل الموضوع بتمامه هو نفس العلماء، فكذلك التخصيص، فإنّه يخرج الأفراد غير المرادة من غير تصرف في الموضوع. والحاصل: أنّ التخصيص كالموت يوجب قلّة الأفراد، لا تعنون العام بعنوان، وتقيد به، فالموضوع لوجوب الإكرام في المثال قبل التخصيص وبعده هو طبيعة العلماء بلا قيد»^(١).

توضيح الضعف: أنّ معنى عدم التعنون بقاء العام بعد التخصيص على كونه تمام

والخارج عن تحته هي القرشية، فتأمل تعرف (*).

الموضوع بحيث يدور الحكم مداره وجوداً وعدمًا. وهو بديهي البطلان، لأنّ العام موجود في ضمن أفراد الخاص كالعالم الفاسق، مع عدم كونه محكوماً بحكمه وهو وجوب الإكرام، فلا بدّ من انقلاب العام عن البساطة وكونه تمام الموضوع بسبب التخصيص إلى التركب، وصورته جزء الموضوع الذي هو العالم غير الفاسق.

وبالجملة: فالتخصيص يوجب تعنون العام بعنوان وجودي أو عديمي، وليس كالموت موجباً لقلة الأفراد فقط. فقياس التخصيص بالموت ليس في محله، إذ التخصيص يضيّق دائرة موضوعية العام لحكمه بالضرورة، ويُخرجه عمّا كان له من الاستقلال في الموضوعية، كما مرّ آنفاً. بخلاف الموت، فإنّه ليس إلّا إعداماً لبعض الأفراد من دون تصرف في نفس العام. بل لا وجه للتصرف فيه وتقييده به بعد كون الموت قائماً بغير الأفراد الباقية، لما ثبت في محله من امتناع تقييد جوهرٍ بعرضٍ قائمٍ بجوهرٍ آخر.

(*) حتى لا تتوهم التعارض بين أصالة عدم الانتساب إلى قریش، وبين عدم الانتساب إلى غير قریش، ويسقط الأصل المزبور عن الاعتبار، وذلك لأنّ التعارض فرع ترتب الأثر على كلٍّ من المتعارضين، وليس المقام كذلك، إذ لا أثر لأصالة عدم الانتساب إلى غير قریش بعد وضوح كون موضوع الحكم بالتحريض نفس المرأة، لا بقيد كونها من غير قریش حتى تصح دعوى جريان أصالة عدم الانتساب بينها وبين غير قریش.

فالمتحصل: أنّ موضوع الحكم بالتحريض إلى خمسين سنة نفس المرأة، والمانع عن ذلك انتسابها إلى قریش، فإذا زال هذا المانع بالأصل حكم بتحريضها إلى خمسين.

استصحاب الأعدام الأزلية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة على أعدائهم أجمعين.

لا يخفى أنه لما كانت حجية الاستصحاب في الأعدام الأزلية من المسائل التي تبنتي عليها جملة من الفروع، أحببتُ التعرض لها، سائلاً منه تعالى التوفيق لتنقيحها، فنقول وبه نستعين، وبوليه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آبائه الطاهرين وجعلنا فداءه، نتوسّل ونستجير:

إنّ تحقيق الأمر يستدعي بيان أمور:

الأمر الأول: أنّ الشيئية مساوقة للوجود، فلا يكون المعدوم شيئاً حتّى يصف لشيء أو يوصف به، كما لا يقبل الإشارة الحسية أيضاً، ويشهد له قاعدة الفرعية المعروفة، وهي «أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له» سواء أكان الثابت أمراً وجودياً كزيد قائم، أم غير وجودي كال موجبة المعدولة كزيد لا قائم، والموجبة السالبة المحمول يجعل السالبة المحصلة نعتاً للموضوع، نحو «زيد هو الذي ليس بقائم» وفي الجميع لا بدّ من وجود الموضوع.

الأمر الثاني: أنّه لا بدّ في الاستصحاب من وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة وعينيتهما، وانحصار الفرق بينهما في الإدراك، يكون إحداها علمية، والأخرى شكّية، وإلاّ لم يكن من الاستصحاب في شيء، و رابط الوحدة هو الوجود، فلا اتحاد بين العدميين، لعدم شيءيّهما حتّى يصح اتصاف أحدهما بالآخر، كما مرّ آنفاً.

الأمر الثالث: أنّ القضية الحملية وإن كان لها بحسب الاعتبارات الكثيرة أقسام عديدة، إلاّ أنّ المهم منها في المقام انقسامها الى الموجبة والسالبة، وانقسام كل

منهما إلى المحصلة والمعدولة. والمراد بالمحصلة هي القضية التي لا يكون حرف السلب فيها جزءاً من موضوعها ولا محمولها ولا كليهما، سواء أكانت القضية موجبةً كـ «زيد قائم» أم سالبة نحو «زيد ليس بقائم» أو «هذه المرأة ليست بقرشية».

والمعدولة هي القضية التي يكون حرف السلب جزءاً من موضوعها، نحو «اللاحي جماد» أو من محمولها نحو «الجماد لا حي» أو من كليهما، نحو «اللاحي لا متحرك». سواء أكانت القضية موجبةً كهذه الأمثلة، أم سالبةً كما في قولك: «اللاحي ليس بلا جماد».

فكلٌّ من الموجبة والسالبة تنقسم إلى أربعة أقسام: المحصلة، والمعدولة الموضوع، والمعدولة المحمول، والمعدولة الطرفين.

ومن القضية الموجبة السالبة المحمول، وهي التي يجعل فيها السالبة المحصلة نعتاً للموضوع، نحو «زيد هو الذي ليس بقائم» أو «هذه المرأة هي التي ليست من قریش» أو «ليست تَمَن تتحيض إلى ستين».

ثم إن مقتضى قاعدة الفرعية المشهورة، وهي «ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له» - التي هي من القواعد غير القابلة للتخصيص - هو لزوم وجود الموضوع في القضية الموجبة بجميع أقسامها المتقدمة حتى المعدولة، إذ لا فرق في لزومه بين كون الثابت له أمراً وجودياً كالموجبة المحصلة، وبين كونه أمراً عديماً كالموجبة المعدولة، نحو «زيد لا قائم» حيث إن السلب مربوط بالموضوع ومحمول عليه، ويكون مفادها ربط السلب لا سلب الربط كـ «زيد ليس بقائم». ومن المعلوم أن ربط السلب أمر ثابت ومرتبط بالموضوع، ومقتضى الاتحاد والهوية بين الثابت والمثبت له هو وجود المثبت له.

وكذا الحال في الموجبة السالبة المحمول المذكورة آنفاً، إذ لا فرق في الأمر الثابت بين كونه نعتاً كالمثال المزبور، وبين كونه خبراً كـ «زيد لا قائم» ولذا قيل: إن

الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنها بعد العلم بها أوصاف.
فمنشأ الاختلاف في الخبرية والنعتية هو العلم وعدمه، وذلك لا ينافي كونه
من أوصاف الموضوع ونعوته واقعاً، وكلّ من الخبر والنعت يستدعي وجود المنعوت
والموضوع، ولذا قال السبزواري:

«سالبة المحمول إيجاباً تعد إذ ربط سلب ليس سلب الربط حدّ»^(١)
وبالجملة: فوجود الموضوع ضروري في جميع أقسام الموجبة من المحصلة
والمعدولة، والسالبة المحمول، لرجوع الكل إلى نحو اتحاد واتصاف، فلا بد من وجود
موضوع حتّى يصح هذا الاتصاف، حيث إنّ المعدوم ليس بشيء، حتّى يتصف
بوصف، إذ الشيئية مساوقة للوجود كما قيل. هذا في القضايا الموجبة.

وأما السالبة وهي القضية التي يسلب فيها النسبة والربط، نحو «زيد ليس
بقائم» فعن المشهور أنها تصدق مع وجود الموضوع وعدمه، ولذا قال السبزواري:
«وكان الإيجاب أخص إذ لزم وجود موضوع له والسلب أعم»^(٢)

لكنه عدل عنه في حاشية الأسفار بقوله: «فلا مورد يصحّ فيه السلب إلّا
ويصح فيه إيجاب العدول أو إيجاب سلب المحمول، فليس كما هو المشهور يصح
السالبة عند انتفاء الموضوع في نفسه دونهما»^(٣).

فتحصل مما ذكرنا: أنّه لا بدّ في الموجبة مطلقاً من وجود الموضوع، من دون
فرق في ذلك بين كون الثابت أمراً وجودياً وعدمياً، ومن غير فرق فيه أيضاً بين كون
الثابت نعتاً وخبراً، فإنّ قاعدة الفرعية تقتضي وجود الموضوع في الموجبة بأقسامها.
الأمر الرابع: أنّه يمتنع إهمال الموضوع ثبوتاً للحاكم العالم بجميع الخصوصيات.

«٢ و١» شرح المنظومة، ص ٥٣ قسم المنطق

«٣» الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٣٧١

وعليه، فإذا خصّص العام تخصيصاً نوعياً - لا فردياً - بعرض من أعراضه، كتخصيص وجوب إكرام الأمير بكونه عادلاً، أو تخصيص المرأة الحائض إلى خمسين بعدم القرشية، فلا بد أن يكون المراد الجدّي ما يقتضيه التخصيص، إذ لو كان المراد بعده هو العام أيضاً لزم لغوية التخصيص.

فإذا قال: «أكرم الأمراء» ثم قال: «لا تكرم فساقهم» فإن كان مراده الجدّي حينئذٍ وجوب إكرام جميع أفراد الأمراء حتّى فساقهم، كان التخصيص بهم لغواً. وإن كان مراده كلاً من الحرمة والوجوب، لزم امتناع التكليف في نفسه بالنسبة إلى الفساق، لتضادها الموجب لامتناع تشريعهما لموضوع واحد.

وعليه، فالخاص سواء أكان متصلاً أم منفصلاً يكشف عن مغايرة المراد الجدّي للمتكلم لما أراده قبل بيان الخاص، وعدم تطابق الدلالة التصديقية مع الدلالة الاستعمالية، فيقع الكلام حينئذٍ في تشخيص موضوع العام بعد ورود الخاص عليه، فنقول وبه نستعين:

إنّ الوجوه المتصورة فيه ثبوتاً ثلاثة:

الأول: أن يكون بنحو عدم النعي على سبيل العدول، كالأمراء غير الفساق، وكالمرأة غير القرشية.

الثاني: أن يكون عدم النعي على حذو السالبة المحمول، كالأمراء الذين لا يكونون فساقاً، والمرأة التي لا تكون قرشية.

وفي هذين الوجهين يكون عدم قيداً للموضوع.

الثالث: أن يكون عدم على سبيل السالبة المحصّلة، وهي لا تكون قيداً للموضوع، ولا منوطةً بوجوده، بل تصدق - بناءً على المشهور - على كلتا صورتَي وجود الموضوع وعدمه، فمثل «الأمير ليس بفساق» أو «زيد ليس بعالم» يصدق مع وجود الموضوع وعدمه.

هذه هي الاحتمالات المتصورة ثبوتاً في موضوعية العام بعد التخصيص.

لكن لا سبيل للمصير إلى الثالث في صورة عدم الموضوع له، وإن قلنا بصحة السالبة بانتفاء الموضوع في نفسها، لأنّ صحتها إنّما هي فيما إذا لم يترتب عليها حكم إيجابي، كقوله: «المرأة إذا لم تكن قرشية ترى الحمرة إلى خمسين» إذ لا يعقل أن تكون المرأة المعدومة ممّن ترى الدم.

فالاعتبارات التي يصح أخذها قيداً لموضوع العام في مقام الثبوت منحصرة في الوجهين الأولين، وفي الثالث وهو السالبة المحصلة، لكن بشرطين:

أحدهما: وجود الموضوع له، لئلا يلزم الحكم الإيجابي على المعدوم.

والآخر: عدم رجوعها إلى السالبة المحمول، إذ مع رجوعها إليها تصبح قيداً للموضوع، والمفروض أنّ السالبة المحصلة ليست قيداً ونعتاً للموضوع، فإنّ «ليس بعالم» في قولنا: «زيد ليس بعالم» ليس قيداً لزيد.

هذا بحسب مقام الثبوت. وأمّا مقام الإثبات، فيدور الأمر فيه بين الأولين، وهما العدم النعتي على حذو العدول، والعدم النعتي على حذو السالبة المحمول، وذلك لظهور تخصيص العام بعوارضه في تقييده بها بأيّ لسان كان التخصيص، ضرورة أنّ هويّة العرض هي تقومه بالغير، وكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، والعينية تقتضي نعتيته لمحله وتحصّله به، والمتبادر من العرض أيضاً هو هذا المعنى. وتطابق مقامي الثبوت والاثبات يعين إرادته أيضاً.

ويؤيّد أنّ التخصيص النوعي للعالم يكون تحديداً لموضوعيته، والتحديد مساوق للتقييد، كما ثبت في محله.

وأنّ لحاظ العلم مع أعراضه التي ينقسم إليها - كاتقسام الأمراء إلى الفاسق وغيره، وإلى الغني وغيره، وإلى الشاب وغيره - يوجب تقييد العام بها، ويكشف عن دخلها في ملاك حكمه، وإلاّ يلزم لغوية التخصيص، سواء أريد بقاء «العالم»

على عمومته بعد التخصيص، أم الإهمال.

مضافاً إلى أنه لا يمكن الإهمال - بالنسبة إلى أعراض كل موضوع - للحاكم العالم بجميع الخصوصيات، والقيدية هي النعتية، فكل عرضٍ اعتبر مع موضوعه في مقام التشريع يكون لا محالة قيداً له.

نعم، ربما تشهد الجملة الناقصة التقييدية بنعتيتها لموصوفاتها، فإذا قال: «أكرم الأمير الذي ليس بفاسق» أو «تحيض المرأة التي ليست من قريش إلى خمسين» كانت هاتان الجملتان الناقصتان قيداً ونعتاً للأمير والمرأة، والنعتية تستدعي وجود المنعوت، كما هو مقتضى قاعدة الفرعية المشار إليها آنفاً.

وعليه، فلا بد في جميع القضايا الموجبة حتى السالبة المحمول من وجود الموضوع. فقد ظهر من هذه الوجوه المذكورة في مقام الإثبات أمران:

الأول: لزوم وجود الموضوع في العام المخصّص، سواء أكانت القضية موجبة معدولة، أم سالبة المحمول.

والثاني: كون عدم نعتياً لا محمولياً، لكون تحصيل العرض ووجوده بموضوعه، فعدمه كوجوده نعتي، لأنّ نقيض النعتي وجودياً كان أو عدمياً نعتي أيضاً، فالعدم النعتي كالوجودي متأخر عن وجود الموضوع، حفظاً لمرتبة النقيضين، ولذا يكون تقابلهما تقابل العدم والملكة، بخلاف الوجود والعدم المحمولين، فإنّ تقابلهما تقابل السلب والإيجاب الذي لا يمكن فيه ارتفاع الوجود والعدم، لكونهما عارضين لنفس الماهية التي لا تخلو من أحدهما، فإنّ طبيعة العرض - كالقرشية - إمّا موجودة وإمّا معدومة، ويمتنع ارتفاعهما.

وهذا بخلاف الوجود والعدم النعتيين، لإمكان ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما القابل للاتصاف بهما، إذ نعتية وجود القرشية للمرأة وعدمها منوطة بوجودها. وبالجملّة: فوجود العرض نعتي، وإن كان بالإضافة إلى نفسه محمولياً أيضاً،

محمولية وجود الماهيات الجوهرية، إذ للأعراض وجود نفسي تعقلاً، ووجود نعتي تحصلاً. لكن المطلوب في تخصيص العام بعرض من أعراضه - بمقتضى الوجوه المتقدمة في مقام الإثبات - هو نعتية العرض وجوداً أوعدمًا، ولحاظ نفسيته كذلك خلاف هويته واقعاً، وخلاف ما يتبادر منه ظاهراً.

ومن هنا يظهر أن تخصيص العام بعرض من أعراضه ليس من السلب المحصل حتى مع وجود الموضوع، لما مرّ من أنه لا يقيّد العام، ويكون من قبيل ضمّ جوهرٍ بجوهرٍ في عدم تقيّد أحدهما بالآخر، وكونهما من صغريات الموضوع المركّب لا المقيد، لكن التركيب يتوقف على لحاظ وجود العرض محمولاً.

وحيث إنّ هذا اللحاظ مغاير لهويته ثبوتاً ولتبادره إثباتاً، ضرورة أن قوله عليه السلام: «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم ترَ حمرة إلا أن تكون امرأة من قريش» كالصريح في كون القرشية نعتاً للمرأة الموجودة، لأن معنى العبارة «أن المرأة إن كانت غير قرشية ترى الدم إلى خمسين، وإن كانت قرشية ترى الدم بعد الخمسين أيضاً» فالقرشية وعدمها نعتان للمرأة المفروض وجودها، لأن القرشية والنبطية ونحوهما، من المحمولات المترتبة التي لا تعرض إلا الماهيات الموجودة، وليست من المحمولات الأولية العارضة للماهيات المعرّاة عن الوجود والعدم، فلا يصار إليه، ولا يحمل الكلام عليه بلا قرينة.

وتوهم كون العدم النعتي هو المحمولى بزيادة النعتية التي هي إضافته إلى الموضوع، فهما من قبيل الأقل والأكثر، فاسد، إذ الملحوظ في الثاني هو إضافة العرض إلى نفسه، وفي الأول هو إضافته إلى غيره أعني موضوعه، ولا جامع بين اللحاظين، لمغايرة النفسية والغيرية، فلا يغني وجود العرض أو عدمه محمولاً عن وجوده أو عدمه نعتياً.

الأمر الخامس: أن موضوع الحكم الشرعي: إمّا بسيط كالخمر والخل

ونحوهما من أسماء الأجناس الواقعة في الأدلة النقلية موضوعات للأحكام الشرعية، وهذا القسم من الموضوعات بمجرد وجودها يترتب عليها فعلية أحكامها. وإما مركّب، وهو:

تارة: يتألف من جوهرين، أو عرضين لجوهرين، أو جوهر وعرض لجوهر آخر، وهذا القسم يسمّى بالموضوع المركّب، فإذا قال: «تجب صلاة الجمعة إذا اجتمعت سبعة رجال» كان موضوع الوجوب مركّباً من جواهر سبعة. أو قال: «إذا استولى شخص على مال غيره بدون رضاه أثم وضمن» كان موضوع الحرمة والضمان عرضين، وهما الاستيلاء القائم بالغاصب، وعدم الرضا القائم بالمالك.

أو قال: «يجوز نكاح البنت البالغة البكر إذا أذن لها وليّها» كان موضوع جواز النكاح مؤلفاً من جوهر وهو البنت، وعرض لغيره وهو إذن الولي. والوجود أو العدم الملحوظ في أجزاء هذا القسم من المركّب محمولي لا نعني، إذ لا اتحاد بين أجزائه حتّى يصح أن يقع بعضها نعتاً للآخر، فإن لكل جوهر وجوداً مستقلاً غير مرتبط بوجود جوهر آخر.

وكذا العرضان لجوهرين، أو عرض لجوهر آخر.

ومقتضى محمولية الوجود أو العدم هو صحة جريان استصحابه حين الشك فيه، لاجتماع أركانه من اليقين والشك فيه، ودخله - ولو في الجملة - في الحكم الشرعي.

نعم، لو أخذ في الموضوع المركّب عنوانٌ بسيط كالترقيم والتأخير والتقارن، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه، ضرورة أنّ العنوان المزبور لا يثبت بالاستصحاب الجاري فيما هو مفاد «كان أو ليس» التامتين إلّا على القول بالأصل المثبت، فإذا دلّ الدليل على اعتبار تولد الحمل حيّاً في إرثه من الميت، فلا يمكن إثبات تولده حيّاً

باستصحاب حياته المتيقنة حال الحمل إلى زمان تولده إلّا بناءً على الأصول المثبتة.
وبالجملة: فضايط الموضوع المركّب هو ما ذكرناه من تركبه من جوهرين أو
عرضين لمحلين، أو جوهر وعرض لغيره.

وأخرى: يتألف من جوهر وعرضه، وهو يكون على وجهين:
الوجه الأول: العرض المفارق، سواء أكان عرضاً مقولياً كالسواد والبياض، أم
اعتبارياً، أم انتزاعياً، كالملكية والزوجية والحرية والرقية والغصبية، فالمراد بالعرض
هنا هو كل ما يحتاج في وجوده إلى الغير، ولا يستغني عنه، في مقابل الجوهر الذي
يستغني في وجوده عن الغير، ولا يحتاج إليه.

فالعرض المتقوم بغيره والمتحصل به لا محالة يكون نعتاً لمحله، لقيامه به واتحاده
معه، وإن كان له وجود نفسي محمولي تعقلاً أيضاً كوجود الماهيات الجوهرية، لكن
وجوده بالإضافة إلى موضوعه نعتي تحصلاً، وهذا الوجود التحصلي هو المنساق من
لفظ العرض، لأنه مقتضى هويته، دون وجوده النفسي التعقلي، فأرادته تحتاج إلى
نصب قرينة عليه حتّى يندرج الموضوع المؤلّف منه في الموضوع المركّب وينطبق عليه
ضابطه.

وهذا خلاف هوية العرض، وهي كون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره،
فإنّ العينية تقتضي الاتحاد، دون الاثنية التي هي من مقتضيات الموضوع المركّب.
ومن هنا يعلم أنّ نعتية العرض إنّما هي من آثار هويته، لا من آثار دخله في
ملاك الحكم أو غيره، ضرورة أنّ دخل شيء في ملاكه أعم من النعتية، حيث إنّ كل
جزء من أجزاء الموضوع المركّب من جوهرين أو عرضين لمحلّين ونحو ذلك دخيل
أيضاً في الملاك مع عدم النعتية بين أجزائه.

فلاستدلال على نعتية العرض لموضوعه بما يرجع إلى أمرين:
«أحدهما: امتناع إهمال الموضوع في موارد التقسيمات الأولى، كالعالم المنقسم

في نفسه - ومع قطع النظر عن ثبوت الحكم له - إلى العادل وغيره، والغني وغيره، فلا بد أن يكون الحكم الثابت للعالم إمّا مطلقاً بالنسبة إلى هذه الأقسام، أو مقيداً بها، لامتناع إهمال الموضوع للحاكم العالم بجميع الخصوصيات.

ثانيهما: أنه لو بقي العام بعد التخصيص على إطلاقه، لزم التهافت والتناقض بين مدلولي دليل العام ودليل التخصيص «^١».

لا يخلو من النظر، ضرورة أن هذين الوجهين لا يقتضيان نعتية العرض بالخصوص، وإنّما يدلّان على دخل الخاص في الجملة في موضوعية العام للحكم، وخروجه عن كونه تمام الموضوع إلى جزئه، ومن المعلوم أن هذا كما يتحقق بدخل وجود العرض أو عدمه نعتياً، كذلك يحصل بدخل وجوده أو عدمه محمولياً، إذ الغرض من التخصيص إخراج العام عمّا هو ظاهر دليله من كونه تمام الموضوع وجعله جزء الموضوع، وهذا الغرض يحصل بلحاظ كل من وجود العرض وعدمه نعتياً ومحمولياً، ولا يتوقف حصوله على لحاظ خصوص النعتية، بل يتحقق بلحاظ المحمولية أيضاً، غاية الأمر أن الموضوعية حينئذٍ يكون من صغريات الموضوع المركّب لا المقيد.

فالوجه في تعيين النعتية هو ما أشرنا إليه سابقاً من أن النعتية مقتضى هويته التي هي تحصله بالغير، كتحصل الجنس بالفصل، وإرادة خلاف ما يقتضيه هويته منوطة بقيام قرينة عليه، وهي مفقودة، بل تبادر هذه الهوية قرينة على إرادة نعتيته. فالمتحصل: أنه في مثل المخصصات النوعية التي هي من أعراض العام، يصير العام متصفاً بعدم الخاص.

وعليه، فيكون الموضوع في مثل: «أكرم الأمراء إلا فساقهم» الأمراء غير

الفساق، بمعنى إتيان «الأمر» بعدم كونهم فاسقين.

نعم، إذا كان الخاص فرداً من أفراد العام، كما إذا قال: «أكرم الأمراء إلا بكرة» لا يتصف العام بعدم الخاص، لكون الخاص جوهرًا، ولا يتصف الجوهر بمثله، بل يكون هذا التخصيص إخراجاً لفردٍ من أفراد العام من دون تصرفٍ في موضوعية العام. نظير خروج فردٍ من أفرادهِ بالموت، غاية الأمر أن الموت إخراج تكويني، والتخصيص إخراج تشريعي، كما تقدم في بعض المباحث.

وكيف كان، فالعرض المفارق إن كان له حالة سابقة وجوداً أو عدماً، جرى فيه الاستصحاب بلا إشكال، لاجتماع أركانه في نفس الوجود أو العدم النعتي المفروض كونه موضوع الأثر أيضاً.

وأما جريانه في الوجود أو العدم المحمولي فلا وجه له، وإن كان له حالة سابقة، إذ ليس هو موضوع الأثر، واستصحابه لا يثبت النعتي الذي هو موضوع الأثر الشرعي إلا على القول بحجية الأصل المثبت.

فتحصل: أن الأعراض المفارقة كالعلم والعدالة والملكية ونحوها إذا شك في حدوثها أو بقاءها، وكانت مما يترتب عليه الأثر الشرعي، جرى فيها الاستصحاب بلا كلام، لوجود المقتضي لجريانه فيها، وهو عموم ما دلّ على حرمة نقض اليقين بالشك، وعدم مانعٍ عن جريانه فيها.

الوجه الثاني: أن يكون الموضوع مؤلفاً من جوهرٍ وعرضه المساوق لوجود المعروض، بحيث لا يوجد إلا مقارناً لمعرضه، كالقرشية والنبطية وغيرها مما لا يكون وجود العرض مسبقاً بوجود محله، بل يوجدان معاً في زمان واحد.

والعرض في هذين القسمين نعت للموضوع ودخيل في حكمه، ووجوده أو عدمه نعتي، ويكون بمفاد «كان» الناقصة، أو «ليس» الناقصة.

ففي الأوّل: يجري الاستصحاب مع العلم بوجوده أو عدمه سابقاً، كما إذا

كانت عدالة زيد معلومة، وشكّ في بقائها، وكان عدم اجتهاد شخص معلوماً، وشكّ في ارتفاعه ببلوغه مرتبة الاجتهاد، فإنّ نفس العدم النعتي أو الوجود كذلك لما كان معلوماً جرى فيه الاستصحاب بلا مانع.

وأما جريانه فهما بمفاد «كان وليس» التامنين لإثبات ما هو دخیل في الحكم من الوجود أو العدم النعتي، فهو مبني على القول بالأصل المثبت الذي لا نقول به، حيث إنّ المفروض تقيد موضوع العام بعد التخصيص به، فالمرأة المتصفة بعدم القرشية أو المتصفة بكونها من غير قریش، موضوع للحكم، وإثباته بعدم القرشية محمولاً مبني على حجية الأصل المثبت.

وفي الثاني: وهو العرض المقارن لوجود المعروض، قد يقال بجريان الاستصحاب فيه، بتقريب: أنّ هذه المرأة لم تكن ذاتها ولا اتصافها بالقرشية موجودة، وبعد وجود ذاتها يشكّ في اتصافها بالقرشية، فيجري استصحاب عدم اتصافها بها، ويحكم بأنّها غير قرشية، فتتحيض إلى خمسين.

لكن فيه: اختلال أول ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق، وذلك لأنّه - بناءً على تقرر الماهيات قبل وجودها في صقع العلم الربوبي - لا نعلم بعدم قرشيتها في وعاء التقرر حتّى يشكّ في انتقاضه بالوجود، وحين وجود ذات المرأة ويجري فيه الاستصحاب، حيث إنّ الماهيات قبل وجودها متقررة على طبق ما لها من الخصوصيات والعوارض بعد الوجود. فالمرأة التي لم يعلم عدم قرشيتها في عالم التقرر كيف يستصحب عدم قرشيتها بعد وجودها ؟

وبناءً على عدم تقررهما، وأنّها ليس محض وأمر منتزعة عن الوجودات، وأنّها كسراب بقية يحسبها الظمان ماءً - كما هو كذلك بناءً على أصالة الوجود - لا يكون قبل وجود الماهية شيء حتّى يصح اتصافه بعرض نفيّاً أو إثباتاً، إذ الاتصاف كذلك فرع شيئية المتصف، وقد قيل: إنّ الشيئية مساوقة للوجود، فالعدم

من حيث هو عدمٌ لا يقبل التوصيف، كما يقتضيه قاعدة الفرعية وعدم تمايز الأعدام حال عدمها.

فما في بعض الكلمات من «ابتناء جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية وعدمه، على اعتبار التقييد في المرتبة السابقة على الوجود وعدمه، بجريانه فيها على الأول، وعدم جريانه فيها على الثاني» لا يخلو من الغموض، لما مرّ آنفاً من أنّ الذات قبل الوجود لا شيء لها حتى يصح تقييدها بشيء، بل لا بدّ أن يكون التقييد في ظرف الوجود.

هذا، مضافاً إلى اختلال الوحدة المعتمدة بين القضية المتبينة والمشكوك، ضرورة أنّه لا يصح أن يقال: هذه المرأة هي تلك المرأة المدومة ذاتاً وصفةً، لمباينة العدم والوجود، وعدم رابطٍ بينهما يوجب وحدتهما، وصحة الإشارة إلى المدوم، حتى يقال: إنّ هذه المرأة هي تلك المرأة المدومة، لوضوح عدم تعقل الإشارة إلى المدوم.

وبالجملة: فالإشكال على استصحاب العدم الأزلي في الأعراض المقارنة من باب السالبة بانتفاء الموضوع من وجوه:

أحدها: عدم صحة توصيف المدوم - الذي لا شيء له كما مرّ آنفاً - بوصف، لكونه خلاف ما يقتضيه قاعدة الفرعية وغيرها.

ثانيها: عدم اليقين السابق، لما مرّ من أنّه بناءً على تقرر الماهيات لا يقين أيضاً بعدم الوصف - كالقرشية - حتى يصح استصحابه، فضلاً عن عدم تقررهما.

ثالثها: عدم اتّحاد القضيتين المتبينة والمشكوك بالتقريب المتقدم.

رابعها: كون الشك في الحدوث لا في البقاء، لأنّ المرأة حين وجودها يشك في قرشيّتها، إذ مع العلم بها وجوداً أو عدماً لا يتصور الشك في بقائها، كما لا يخفى.

خامسها: قرب دعوى انصراف نصوص الاستصحاب عن الأعدام الأزلية في

الأعراض المقارنة لوجود معروضاتها، وعدم استظهار أبناء المحاورة اعتبار الاستصحاب فيها، لبعده عن أفهامهم، والمفروض أن الخطابات ملقاة إليهم.

هذا كله في استصحاب العدم النعتي من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وأما العدم المحمولي كعدم طبيعة القرشية، فلا يجري فيه الاستصحاب، لانتقاض عدمها بوجود أفراد لها في الخارج، لوجود قرشيات فيه قطعاً، ولو قيّد عدم الطبيعة بقيّد كعدمها في هذا المكان، وذلك لكونه حينئذٍ مثبتاً، فإنه نظير استصحاب طبيعة الكرّ في هذا المكان لإثبات كرية هذا الماء.

هذا، مضافاً إلى أن العدم المحمولي خلاف المفروض من تقيد العام بعد التخصيص بوجود العرض أو عدمه، إذ تقييد جوهرٍ بعرضه يقتضي النعتية، وأجنبية المحمولي - من الوجودي والعدمي - عن النعتي، حيث إن تقيض الوجود النعتي هو العدم النعتي، وبالعكس، فنقيض قرشية المرأة عدم قرشيتها، لا عدم طبيعة القرشية في الخارج، إذ هو حينئذٍ بمنزلة أن يقال: المرأة وعدم طبيعة القرشية تنحيض، وهو بمكان من البشاعة، إذ لا يستفاد منه حكم هذه المرأة المشكوكة قرشيتها أو غير قرشيتها بأصالة عدم طبيعة القرشية، إلا على القول بالأصل المثبت.

وقد ظهر ممّا مرّ - من كون تخصيص العام بعرض من أعراضه موجباً لتقيده، ولصيورته معنوياً بعنوان الخاص النوعي، كعنوان العالم والعاقل ونحوهما، دون الخاص الفردي الذي لا يوجب تعنون العام وتقيده به، إذ لا يعقل اتحاد جوهرٍ بجوهر حتى يكون أحدهما نعتاً للآخر، فإذا خصص وجوب إكرام الأمراء بزيدٍ مثلاً، لا يوجب هذا التخصيص تعنون الأمراء بغير زيد، بل لا يقتضي ذلك إلا خروج هذا الفرد عن العام، نظير خروجه عنه بالموت، غايته أن موته إخراج تكويني، والتخصيص إخراج تشريعي - أنه لابدّ من وجود المنعوت في صحة تنعيته، إذ لا يعقل توصيف المعدوم بوصف كما تقدم آنفاً. من غير فرقٍ في ذلك بين كون

التوصيف بلسان الإيجاب العدولي، مثل « المرأة غير القرشية تتحيض إلى خمسين » أم بلسان الموجبة السالبة المحمول، مثل « المرأة التي لا تكون قرشية تتحيض إلى خمسين ».

كما أنه لا بدّ من إحراز الوصف في ترتيب الحكم على الموصوف، إذ المفروض دخله في موضوع الحكم كدخل نفس الموصوف فيه.

فما في بعض الكلمات « فيكون الباقي تحت العام بعد الاستثناء في قولنا: كل امرأة تحيض إلى خمسين إلّا القرشية، هي المرأة التي لا تكون قرشية على نحو السالبة المحصلة، بمعنى أن موضوع الحكم إنّما هي المرأة التي لا تتصف بالقرشية، لا المرأة المتصفة بأنها ليست قرشية، وبين العنوانين فرق واضح »^(١).

لا يخلو من الغموض، وذلك لما مرّ من أنّ التخصيص النوعي بعرض من أعراض العام يخرج عنه كونه تمام الموضوع إلى جزئه، ويوجب تعنون العام بالخاص أو بنقيضه، ويتوقف على وجود الموضوع، لأنّ التخصيص النوعي إثبات وصفٍ لشيءٍ، وقد عرفت أنّ قاعدة الفرعية تقتضي ثبوت المثبت له، وإن كان الثابت أمراً عديماً، إذ المراد بالعدم هنا هو العدم المضاف إلى الملكات كعدم البصر والسمع، لا العدم المطلق حتى يقال: إنّ العدم لا شيء له، فلا يصح جعله وصفاً لشيءٍ، إذ لا ميز في الأعدام من حيث العدم.

وعليه، فلا فرق بين التعبيرين المزبورين في التقرير في لزوم وجود الموضوع أولاً، ولزوم إحراز قيده في ترتيب الأثر الشرعي على العام المخصص ثانياً.

ففي المثال المذكور - سواء أكان مفاد الحديث الموجبة المعدولة وهي المرأة غير القرشية المعبر عنها بالمرأة غير المتصفة بالقرشية، أم الموجبة السالبة المحمول، كالمرأة

(١) مستند العروة، كتاب النكاح، ج ١، ص ١٢٢ - ١٢٣، تقارير السيد الفقيه الخوئي رحمه الله

التي لا تكون قرشية، أي المرأة المتصفة بعدم كونها من قريش - يلزم في ترتيب الحكم الشرعي - وهو التحيض إلى خمسين - إحراز صفة المرأة وهو عدم اتصافها بالقرشية، أو اتصافها بعدم القرشية، كلزوم إحراز وجود نفس المرأة، لكون القضية على التقديرين موجبةً منوطةً صحتها بوجود الموضوع.

كما لا يخلو من الغموض أيضاً ما قيل: «فأساس النزاع بيننا وبين شيخنا الأستاذ رحمته ليس في هذه المقدمات، وإثما هو في العام المخصّص بدليل، وأنّ موضوعه بعد التخصيص هل قيّد بعدم النعي أو بعدم المحمولي.

فعلى الأول: لا مناص من الالتزام بما أفاده رحمته من عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية.

وعلى الثاني: فلا مانع من جريانه فيها»^(١).

وذلك لما عرفت من أنّ العرض وجوداً وعدمًا نعت وقيد لموضوعه، إذ عدمه ليس عدماً مطلقاً حتى لا يصح التقييد به، بل هو عدم مضاف، فيصح التقييد به، كتقييد لباس المصلّي بما لا يؤكل، وانفعال الماء بملاقاة النجاسة بعدم الكرية، ووجوب الحج على المستطيع بعدم العدو في الطريق، إلى غير ذلك من موارد دخل الأعدام المضافة في الأحكام. ولذا يكون تقابل وجود العرض وعدمه التعتين تقابل عدم والملكة، المنوط بوجود محلهاما القابل للاتصاف بهما.

وبالجملة: لا ينبغي الارتياح في أنّ التخصيص النوعي للعام بعرض من أعراضه - كتخصيص إكرام الأمير بكونه عادلاً أو غير فاسق - يندرج في باب التقييد، لانطباق ضابطه الذي أسّسوه وهو تركب الموضوع من جوهر وعرضه عليه، ولحاظ محمولية العرض يوجب اندراجها في الموضوع المركّب، لعدم قيديّة العرض

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٥، ص ٢١٩، تقارير السيد الفقيه الخوئي

حينئذٍ لمحلّه، حيث إنّه لوحظ مضافاً إلى نفسه لا إلى محله، فيكون في عدم القيدية كتركب موضوعٍ من عرض جوهرٍ مع جوهر آخر، الذي هو من صغريات الموضوع المركّب.

مضافاً إلى ما تقدم من: أن لحاظ محمولية العرض مغاير لهويته ثبوتاً وإثباتاً. وإلى: أنّه يبقى سؤال الفرق بين تقييد المطلق مثل «اعتق رقبة مؤمنة» والتخصيص النوعي، كـ «أكرم الأمير العادل» إذا التزم أحد هناك بالتقييد، وهنا بالتركيب، مع كون كليهما من صغريات كبرى التقييد لا التركيب، كما مرّ آنفاً. فما أفاده المحقق النائيني رحمته من «أنّه إذا كان الموضوع مركّباً من العرض ومحله، كان اللازم فيه أن يكون التقييد بلحاظ مفاد كان الناقصة أو ليس الناقصة» " هو الحق الذي ينبغي المصير إليه.

والإيراد عليه:

تارة: بأن وجود العرض يتوقف على وجود المحل، وأمّا عدم العرض فلا يتوقف عليه، لأنّه بطلان محض، فلا يقع عدم العرض نعتاً، بأن يكون عدمه محمولياً وإن كان وجوده نعتياً، ومن المعلوم أنّ العدم المحمولى يجري فيه الاستصحاب، لأنّ له حالة سابقة.

وأخرى: بأنّ المستفاد من «كل امرأة تحيض إلى خمسين سنة إلا أن تكون امرأة من قريش» عدم اتصاف الذات بالقرشية بمفاد السالبة المحصلة، لا اتصاف الذات بعدم القرشية، فكلُّ امرأةٍ لا تتصف بالقرشية باقيةً تحت العام، ويمكن إحراز عدم الاتصاف بها بالاستصحاب، بأن يقال: إنّ قرشية المرأة ونفسها كانتا معدومتين في الخارج، فإذا أحرز وجود نفسها، وشكّ معه في وجود اتصافها بالقرشية، استصحاب

عدم اتصافها بها، فيثبت بذلك أنها غير متصفة بالقرشية، فيترتب عليه الحكم بأنها لا تحيض إلا إلى خمسين»^(١).

غير وارد، إذ في الأول:

أولاً: أنّ عدم الذي يكون باطلاً هو عدم المحمولى الذي يحمل على الماهيات الجوهرية والعرضية. وأمّا العرض الموجود في محلّ فعدمه ليس عدماً أولياً محمولاً على نفس الماهية العرضية، بل هو عدم نعني يعرض محلاً كان يعرضه وجود العرض كالبرص وعدمه وهو العمى، فإنّ كلّاً منهما يعرض الماهية القابلة للاتصاف بهما كالإنسان الموجود.

وعليه، فلا بد من وجود المحل في كلّ من وجود العرض المحمول عليه وعدمه، فالعدم الذي هو بطلان محض ولا يقع نعتاً هو عدم المحمولى.

وثانياً: أنّ نقيض الوجود النعني هو عدم النعني لا عدم المحمولى، لأنّه عدم ما ثبت وجوده، فإنّ نقيض عالمية زيد مثلاً عدم عالميته، لا عدم طبيعة العالمية، لما مرّ سابقاً من أنّ التقابل بين وجود العرض وعدمه النعتين تقابل العدم والملكية، لا تقابل السلب والإيجاب، ومن المعلوم أنّه لا بدّ في تقابل العدم والملكية من وجود محلّ قابل للاتصاف بوجود العرض وعدمه.

وعليه، فنقيض قرشية المرأة عدم قرشيتها، لا عدم طبيعة القرشية محمولاً، فإنّه أجنبى عن نقيض قرشية المرأة التي هي وجود نعني لها.

وثالثاً: - بعد تسليم كون نقيض الوجود النعني هو العدم والمحمولى - أنّ استصحاب العدم المحمولى لا يجدي في تحقق الموضوع الذي هو المقصود من إجراء الاستصحاب فيه، لأنّ ظاهر قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إلا أن تكون امرأة من قريش» نعتية

القرشية وعدمها للمرأة، فإنّ ضمير « تكون » راجع إلى « المرأة » فالمرأة إن كانت قرشية تتحيض بعد الخمسين، وإن كانت غير قرشية تتحيض إلى خمسين، ونقيض القرشية عدمها، فالمرأة المتصفة بعدم القرشية موضوع للتحيض إلى خمسين.

وبيان آخر: المرأة المتصفة بعدم القرشية موضوع، لا المرأة غير المتصفة بالقرشية حتى يصح إثبات عدم اتصافها بالقرشية بالاستصحاب، ومن المعلوم أنّ إثبات ذلك بعدم طبيعة القرشية في الخارج منوط باعتبار الأصل المثبت، إذ لازم انتفاء طبيعة القرشية في الخارج عقلاً هو عدم قرشية هذه المرأة، وإن قيّد ذلك بعدمها في هذا المكان مثلاً، لكونه من قبيل استصحاب الكرّ في هذا المكان لإثبات كرية هذا الماء، مع أنّ مقتضى كلامه دام ظلّه: « فيكون الباقي تحت العام بعد الاستثناء - في قولنا: كل امرأة تحيض إلى خمسين إلّا القرشية - هي المرأة التي لا تكون قرشية » - نظراً إلى نعتية الجمل الناقصة التقييدية - هو اتصاف المرأة بعدم القرشية، لا عدم اتصافها بالقرشية.

هذا، كله مضافاً إلى عدم جريان أصالة عدم القرشية محمولياً، لوجود قرشيات في الخارج، ووجود فردٍ ما من الطبيعة طارد لعدمها ومانع عن استصحاب عدمها، كما لا يخفى.

وإلى: أنّ ما أفاده بقوله: « فإذا شكّ في كون امرأة قرشية لم يكن مانع من التمسك باستصحاب عدم القرشية الثابت لها قبل تولد تلك المرأة في الخارج »^(١) ليس استصحاباً لعدم المحمولي، بل لعدم النعتي، حيث إنّ عدم القرشية الثابت لها قبل تولدها - بعد تسليم صحته في نفسه - عدم نعتي، لأنّه نفي شيء عن شيء، لا محمولي، غاية الأمر أنّه استصحابٌ لعدمٍ نعتي بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، وقد

تقدم سابقاً ما فيها من الإشكال.

ومن هنا يظهر وجه اندفاع الإيراد الثاني، إذ ليس المستفاد من الرواية المزبورة ما أُفيد، بل المستفاد منها هو الموجبة المعدولة، وهي «المرأة المتصفة بعدم القرشية» فإنّ قوله ^{عليه السلام}: «إذا بلغت المرأة ... الخ» بمنزلة «إذا بلغت المرأة غير القرشية ... الخ» في مقابل كونها قرشية، حيث إنّ كلمة «إلا» الاستثنائية استثناء من «المرأة» يعني: أنّ المرأة الموصوفة بعدم كونها من قريش، وذلك عبارة أخرى عن اتصافها بعدم القرشية، في مقابل اتصافها بالقرشية.

والحاصل: أنّ قواعد الاستظهار تقتضي أن يكون ظاهر الرواية المزبورة اتصاف المرأة بالقرشية أو بعدمها، لا عدم اتصافها بالقرشية، فإنّه لم يظهر منشأ يعبأ به لهذا الاستظهار.

وهم^{١١} وإزاحة، ربما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد^{١٢} لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى، كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته (*) بعموم مثل «أوفوا بالنذور» فيما إذا وقع متعلقاً للنذر، بأن يقال^{١٣}: وجب الإتيان بهذا

(١) ذكر هذا الوهم في التقارير، وحاصله: أنه قد يتمسك بالعمومات في غير الشك في التخصيص، كما إذا كان الشك لاحتمال فقدان شرط، أو وجود مانع، فإن الشك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف ليس ناشئاً من الشك في التخصيص، بل هو ناشئ من احتمال اشتراط صحته بأن يكون بالماء المطلق، لو فرض إجمالاً في أدلة تشريع الوضوء من هذه الجهة، فإن بعضهم تمسك بعموم أدلة وجوب الوفاء بالنذر لصحة هذا الوضوء أو الغسل إذا تعلق به النذر، وحكم ببراءة ذمته عن النذر. (٢) أي: في حكم فرد مع العلم بفرديته.

(٣) هذا تقريب التمسك بعموم أدلة النذر على صحة الوضوء بالمائع المضاف، وقد قرره في التقارير بما لفظه: «يقال: إن هذا الفرد من الوضوء يجب الوفاء به، لعموم قوله: أوفوا بالنذر، وكل ما يجب الوفاء به يجب أن يكون صحيحاً، فيجب أن يكون الوضوء صحيحاً. أما الصغرى فبالعموم، وأما الكبرى فللقطع بأن ما ليس صحيحاً لا يجب الوفاء به، وقد شاع التمسك بمثل ذلك في كلمات بعضهم، كما لا يخفى على المتتبع»^{١٤}.

(*) لا يخفى أن لازم صحته صحة ما يترتب عليه من المشروط بالطهارة كالصلاة والطواف.

الوضوء وفاءً للنذر للعموم^(١)، وكلّ ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً، للقطع^(٢) بأنّه لولا صحته لما وجب الوفاء به^(٣).
وربما يؤيّد ذلك^(٤) بما ورد^(٥) من صحة الإحرام (*)

(١) وهو ما دلّ على وجوب الوفاء بالنذر.

(٢) تعليل لقوله: «وكل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً» وهذا ضروري، إذ لا معنى لوجوب الوفاء بالنسبة إلى العمل الفاسد الذي لا يتعلق به أمر حتى يجب امتثاله.

(٣) هذا الضمير وضمائر «صحته، بأنّه، به» راجعة إلى الموصول في قوله: «وكل ما يجب».

(٤) أي: التمسك بالعام في حكم الفرد من غير ناحية الشك في التخصيص، وجه التأييد: أنّه يحتمل كون النص الخاص الدال على صحة النذر في الإحرام قبل الميقات، والصوم في السفر كاشفاً عن اقتضاء عموم ما دلّ على وجوب الوفاء بالنذر لصحة المنذور إذا شكّ في صحته.

(٥) كما صرّح به جماعة، بل في الجواهر: «بل المشهور نقلاً إن لم يكن

لا يقال: إنّ قاعدة الاشتغال تقتضي لزوم إعادة الوضوء أو الغسل بالماء المطلق، وإعادة ما ترتب عليه من الصلاة وغيرها، لتوقف اليقين بالفراغ عليه.

فإنّه يقال: لا مجال لقاعدة الاشتغال بعد ثبوت صحة الوضوء أو الغسل بالدليل الاجتهادي أعني به: عموم دليل وجوب الوفاء بالنذر.

(*) لا يخفى أنّ النصوص وافية بصحة هذا النذر، والخروج عن قاعدة اعتبار رجحان متعلق النذر في نفسه. فما عن الحلّي في السرائر^(١) والفاضل في

تحصيلاً»^١.

ويدل عليه جملة من النصوص، كصحيح الحلبي «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل جعل لله عليه شكراً أن يُحرم من الكوفة، قال عليه السلام: فليحرم من الكوفة، وليف لله تعالى بما قال»^٢، وقريب منه خبراً أبي بصير^٣ وعلي بن أبي حمزة^٤.

المختلف^٥ والإصبهاني في كشفه^٦ «من تقوية عدم الجواز كما عن بعضهم، والميل إليه كما عن الآخر، استناداً إلى تلك القاعدة» ضعيف، لكونه اجتهاداً في مقابل النص الصحيح المعمول به.

ونُسب بطلان هذا النذر إلى المحقق في المعتبر، لكن عبارته لا تساعد على ما نسب إليه من تقوية عدم الجواز، قال في المعتبر: «لو نذر الإحرام بالحج من موضع معين لزم وإن كان قبل الميقات»... إلى أن قال: «وربما كان المستند ما رواه علي بن أبي حمزة البطائني»... إلى أن قال: «وربما طعن في النقل بأن علي بن أبي حمزة واقفي، وكذا سماعة، وبأن الإحرام قبل الميقات غير جائز، ولا ينعقد، فلا يتناوله النذر، لأنه نذر معصية بالنقل المستفيض عن أهل البيت عليهم السلام»^٧.

وعليه، فالمحقق لم يقو عدم الجواز، ولا مال إليه، وإنما نقل الطعن في الجواز قولاً، ولعل الطاعن الحلبي في السرائر. نعم، هذا متجه على أصل الحلبي من عدم حجية أخبار الآحاد عنده^٨.

«١» جواهر الكلام، ج ١٨، ص ١٢٢

«٢ و٣ و٤» وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٣٦-٢٣٧، الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث: ١ و٢ و٣

«٥» مختلف الشيعة، ج ٤، ص ٤٢

«٦» كشف اللثام، ج ٥، ص ٢٢٦

«٧» المعتبر، ج ٢، ص ٨٠٧

«٨» راجع السرائر، ج ١، ص ٥١

والصيام^(١)، قبل الميقات^(٢) وفي السفر^(٣)، إذا^(٤) تعلّق بهما^(٥) النذر كذلك^(٦).

(١) معطوف على «الإحرام».

(٢) قيدٌ للإحرام.

(٣) قيد للصيام، يعني: من صحة الصيام في السفر.

(٤) قيد لقوله: «صحة الإحرام والصيام».

(٥) أي: بالإحرام والصوم.

(٦) أي: بأن قيد نذر الإحرام بكونه قبل الميقات، وقيد نذر الصوم بكونه في السفر منفرداً أو منضمّاً إلى الحضر، فلا يكفي نذر الصوم مطلقاً في صحة الصوم المنذور في السفر، وإن كان الإطلاق شاملاً للسفر إجمالاً كما قرّر في محله، وإن اكتفى في صحته فيه بإطلاق النذر غير واحد كالمفيد والمرضى وسألاّ قدس الله تعالى أسرارهم.

ثم إنّه يدلُّ على الحكم المزبور في نذر الصوم في السفر: صحيحُ علي بن مهزيار، قال: «كتب بNDAR مولى إدريس: يا سيّدي نذرت أن أصوم كلّ يوم سبت، فإنّ أنا لم أصمه ما يلزمي من الكفارة؟ فكتب عليه السلام وقرأته: لا تتركه إلّا من علة، وليس عليك صومه في سفر ولا مرض إلّا أن تكون نويت ذلك. وإن كنت أفطرت منه من غير علة فتصدّق بقدر كلّ يوم على سبعة مساكين، نسأل الله التوفيق لما يحبُّ ويرضى»^(١) (*).

(*) ولا يقدرح جهالة الكاتب ولا إضمار المكتوب إليه بعد العلم بكونه الإمام عليه السلام، ولا عدم العمل، لكون كفارة النذر الصدقة على سبعة مساكين، كما

والتحقيق^{١١} أن يقال: إنه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة

(١) هذا دفع الوهم المزبور وإزاحة له.

توضيحه: أن الحكم الشرعي الثابت لموضوعه لا يخلو عن ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون ثابتاً للشيء بعنوانه الأولي الذاتي، كالإباحة الثابتة لعنوان

الماء والحنطة والتمر واللحم ونحوها من العناوين الذاتية.

الثاني: أن يكون ثابتاً للشيء بعنوانه الثانوي، بأن يكون ثابتاً له لتعونه

بعنوان خارج عن ذاته، لكن بشرط ثبوت حكم خاص لهذا الشيء بعنوانه الأولي

كالصوم، فإن الوجوب قد ثبت له بعنوان ثانوي - كالنذر - خارج عن ذاته، لكن

هذا الوجوب إنما يثبت له بعنوانه الثانوي إذا كان بعنوانه الأولي أي بما هو صوم

راجحاً، وكصلاة الليل، أو التصديق على الفقراء، ونحوهما من الأفعال الراجحة

بعناوينها الأولية، حيث إنها تجب بعد طرؤ العناوين الثانوية - كالنذر - عليها.

وكالوجوب الثابت للفعل بعنوان ثانوي، كإطاعة الوالد بشرط كون الفعل الذي أمر

به الوالد مباحاً بعنوانه الأولي.

ثبت كل ذلك في محله.

وبهذا النص يقيد إطلاق ما دلّ على النهي عن الصوم في السفر، وكذا إطلاق

ما دلّ على النهي عن الصوم في السفر مع إطلاق النذر وعدم تقييده بالسفر، هذا.

مضافاً إلى ما في الجواهر: «وأما النذر المقيّد به فقد تُشعر عبارة المتن بوجود

الخلاف فيه، إلا أنني لم أجده لأحد من أصحابنا كما اعترف به بعضهم»^{١٢}.

فينبغي أن تكون المسألة صافية عن الإشكال، والتفصيل موكول إلى محله.

لأحكام العناوين الثانوية فيما شكّ من غير جهة تخصيصها ^(١)، إذا أخذ ^(٢) في

الثالث: أن يكون الحكم ثابتاً له بعنوانه الثانوي مطلقاً، أي بدون أن يكون ثبوت الحكم لهذا الشيء بعنوانه الثانوي مشروطاً بثبوت حكم خاص له بعنوانه الأولي، كالحرمة الثابتة للغنم بعنوان كونها موطوءة، فإن ثبوتها لها بهذا العنوان غير مشروط بثبوت الإباحة مثلاً لها بعنوانها الذاتي الأولي، يعني لم تؤخذ الإباحة للغنم بعنوانها الأولي شرطاً في ترتب الحرمة عليها بعنوانها الثانوي - وهو كونها موطوءة - بل الحرمة تترتب عليها إذا صارت موطوءة، وإن فرض عدم ثبوت أي حكم شرعي لها بعنوانها الأولي، أي قبل صيرورتها موطوءة.

(١) أي: تخصيص العمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية، وكون الشك في غير جهة التخصيص، كالشك في صحة نذر الوضوء أو الغسل بالمضاف كماء الرّمان، فإن الشك في وجوب الوفاء بهذا الوضوء إنّما هو للشك في رجحان الوضوء بالماء المضاف، فهو شكّ في صغروية هذا الوضوء لكبرى وجوب الوفاء، لا في تخصيص عموم وجوب الوفاء بالنذر.

(٢) قيد لقوله: «الاستدلال» وهو إشارة إلى القسم الثاني أعني به أخذ حكم خاص ثابت للعنوان الأولي في موضوع الحكم الثانوي.

وتوضيح ما أفاده في التحقيق: أنّه لا مجال للتمسك بالعموم في هذا القسم، لرجوع الشك فيه إلى الشك في ثبوت عنوان العام، لا في حكمه، حتى يصح التمسك بعمومه لإثبات الحكم للفرد المشكوك فيه، كالشك في عالمية زيد، فإنّ من الواضح عدم جواز التمسك بعموم «أكرم العلماء» لإثبات عالميته.

ففي المقام، يكون رجحان المنذور - في نفسه - دخیلاً في موضوع وجوب الوفاء بالنذر، بحيث يصير نذر الراجح موضوعاً له، فإذا شكّ في كون المنذور راجحاً،

موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها ^(١) الأولى، كما هو الحال ^(٢) في وجوب إطاعة الوالد، والوفاء بالنذر وشبهه في الأمور المباحة، أو الراجعة ^(٣).

فلا مجال لإحراز رجحانه، وإثبات وجوب الوفاء بنذره بالتمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر، لعدم تكفل الكبرى - وهي الدليل المتكفل للحكم - لإحراز الصغرى، فإن الكبرى لا تثبت الصغرى ليرتب حكمها على الصغرى، كما هو واضح.

(١) الضمير راجع إلى الأفعال، وضمير «موضوعاتها» راجع إلى الأحكام.

(٢) هذا تمثيل لحكم العنوان الثانوي المشروط بثبوت حكم خاص للعنوان الأولي، فإن إطاعة الوالد لا تجب مطلقاً، بل هي مشروطة بكون ما أمر به الوالد بعنوانه الأولي مباحاً أو غير حرام، فإذا شك في إباحته امتنع التمسك بدليل وجوب إطاعة الوالد لإحراز إباحته، لأن الشك إنما هو في موضوع الدليل لا حكمه.

وكذا الحال في وجوب الوفاء بالنذر، فإذا شك في كون المنذور راجحاً في نفسه امتنع التمسك بدليل وجوب الوفاء بالنذر، لأن الشك يكون في الموضوع وهو كون هذا النذر نذر الراجح، ويمتنع إحراز الموضوع به.

وعليه، فإذا شك في صحة الوضوء بالمضاف الذي تعلق به النذر امتنع إثباتها بدليل وجوب الوفاء بالنذر، لكون الشك في الموضوع، وهو أن نذره نذر لراجح أولاً، وقد تقدم أن دليل الحكم لا يثبت موضوعه.

(٣) الأول في إطاعة الوالد، والثاني في الوفاء بالنذر وشبهه، فإنه قد ثبت في محله: أن موضوع وجوب إطاعة الوالد هو المباح أو غير الحرام، وموضوع وجوب الوفاء بالنذر هو الأمر الراجح في نفسه.

ضرورة^(١) أنه معه^(٢) لا يكاد يتوهم عاقل [أنه] إذا شك في رجحان شيء^(٣) أو حليته^(٤) جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعة أو الوفاء في^(٥) رجحانه، أو حليته^(٦).
نعم^(٧)، لا بأس

(١) تعليل لقوله: « لا مجال لتوهم الاستدلال » وقد عرفت تقريبه بقولنا: « توضيح ما أفاده في التحقيق ... الخ » فلاحظ.

(٢) أي: مع أخذ أحد أحكام العناوين الأوليّة في موضوعات أحكام العناوين الثانويّة. وضمير « انه » للشأن.

(٣) المعتبر في النذر.

(٤) أي: حليّة شيء، وهذا في وجوب الإطاعة، و« جواز » مفعول « يتوهم ».

(٥) متعلق بالتمسك. ووجه عدم التوهم ما مرّ آنفاً من: أن إثبات رجحان المنذور بدليل وجوب الوفاء بالنذر، وكذا إثبات حليّة ما أمر به الوالد بدليل وجوب إطاعته، تشبّه بالدليل المتكفل للكبرى لإحراز الصغرى، نظير إحراز عالميّة من شك في علمه بدليل وجوب إكرام العلماء.

(٦) مرجع هذا الضمير وضمير « رجحانه » الشيء.

(٧) استدراك على ما أفاده في التحقيق من عدم المجال لتوهم الاستدلال بالعمومات فيما إذا كان الشك من غير جهة تخصيصها.

وحاصل الاستدراك: أنه لا مانع من التمسك بعموم الدليل في إثبات جواز الشيء - بعد إحراز القدرة عليه - في القسم الثالث، وهو ما إذا كان الحكم ثابتاً للشيء بعنوانه الثانوي مطلقاً أي من دون اشتراطه بثبوت حكم خاص له بعنوانه الأوّل، كحرمة الفعل الضرري، حيث إنها ثابتة للضرر الذي هو عنوان ثانوي من

بالتمسك به ^{١١} في جوازه بعد إحراز التمكن منه (*) والقدرة عليه ^{١٢}، فيما ^{١٣} لم يؤخذ في موضوعاتها ^{١٤} حكم أصلاً، فإذا شك في جوازه ^{١٥} صحّ التمسك بعموم دليلها ^{١٦} في الحكم

دون اعتبار حكم خاص للفعل بعنوانه الأوّل.

فإذا فرضنا عدم دليل على دخل الرجحان في المنذور، أو الإباحة في موضوع وجوب إطاعة الوالد، وشككنا في اعتبارهما فيهما، فلا مانع من التمسك بعموم دليلي وجوب الوفاء بالنذر وإطاعة الوالد لوجوبهما، لكون الشك حينئذٍ شكّاً في التخصيص، فلا مانع من التثبت بعمومهما لنفي اعتبار الرجحان والإباحة في موضوعي النذر والإطاعة.

(١) أي: بعموم الدليل.

(٢) هذا الضمير وضميراً «جوازه، منه» راجعة إلى شيء.

(٣) المراد بالموصول الأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الثانوية. وهذا إشارة إلى القسم الثالث الذي تعرّضنا له بقولنا: «الثالث أن يكون الحكم ثابتاً له بعنوانه الثانوي مطلقاً» أي بدون أن يكون له حكم بعنوانه الأوّل.

(٤) أي: موضوعات الأحكام بعناوينها الأولية.

(٥) أي: في جواز الشيء، وقوله: «فإذا شك» نتيجة قوله: «نعم لا بأس».

(٦) أي: دليل أحكام الموضوعات بعناوينها الثانوية. فلو فرض شك في جواز الوضوء بمائع مضاف وتعلّق به النذر، ولم يثبت جوازه بالعنوان الأوّل، فلا بأس

(*) في اعتبار إحراز القدرة في جواز التمسك بالعام كلام، والصواب عدم اعتباره. وعليه فيجوز التمسك مع الشك في القدرة، كما ثبت في محله.

بجوازها^(١)، وإذا كانت^(٢) محكمةً بعناوينها الأولية بغير حكمها بعناوينها^(٣) الثانوية وقع [فتقّع] المزاخمة بين المقتضيين، ويؤثر الأقوى منهما لو كان في البين^(٤)، وإلا^(٥) لم يؤثر أحدهما، وإلا^(٦) لزم الترجيح بلا مرجّح، فليحكم عليه

حينئذٍ بالتمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر وإثبات جوازه به.

(١) أي: بجواز الشيء، فالأولى تذكير الضمير.

(٢) يعني: وإذا كانت موضوعات الأحكام محكمةً بعناوينها الأولية بغير الأحكام الثابتة لها بالعناوين الثانوية.

وغرضه أنه تارة يكون الشيء بالعنوان الأولي مشكوك الحكم، فحينئذٍ يجوز ارتكابه بلحاظ الحكم الثابت له بالعنوان الثانوي بلا مزاخمة أصلاً.

وأخرى يكون العنوان الأولي معلوم الحكم - كوجوب الوضوء - فإنه إذا طرأ عليه عنوان الضرر، وصار الوضوء ضررياً، فلا محالة يقع التزاحم بين مقتضي الوجوب ومقتضي الحرمة، ويكون الحكم الفعلي تابعاً لأقوى المقتضيين لو كان أحدهما أقوى من الآخر، ولو كانا متساويين تساقطا، لقبح الترجيح بلا مرجّح، فيحكم عليه بحكم آخر غير ما يقتضيه الدليلان - كالإباحة - فيما إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب والآخر مقتضياً للحرمة.

(٣) هذا الضمير ه ضميراً « بعناوينها، حكمها » راجعة إلى موضوعاتها.

(٤) يعني: لو كان في البين أقوى.

(٥) يعني: وإن لم يكن أحدهما أقوى، لم يؤثر أحدهما في الحكم الفعلي.

(٦) يعني: وإن أثر أحدهما لزم الترجيح بلا مرجّح، إذ المفروض تساوي

المقتضيين.

حينئذ^(١) بحكم آخر كالإباحة، إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب والآخر للحرمة مثلاً.

وأما^(٢) صحة الصوم في السفر بنذره فيه - بناءً على عدم صحته فيه^(٣) بدونه^(٤) - وكذا الإحرام قبل الميقات، فإنما هو (*) لدليل خاص^(٥) كاشف

(١) يعني: فليحكم على الشيء حين تساوي المقتضيين بحكم آخر - كالإباحة - فيما إذا كان أحد المقتضيين مقتضياً للوجوب، والآخر للحرمة.

(٢) غرضه بيان حال التأييد الذي ذكره المستدل بالعمومات لإحراز حكم الفرد المشتبه من غير جهة التخصيص. وقد ردّ المصنف هذا التأييد بوجوه ثلاثة:

الأول: ما يرجع إلى إثبات الرجحان في الصوم في السفر، والإحرام قبل الميقات، والكاشف عن هذا الرجحان النص الدال على صحة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بسبب النذر، بحيث لولا هذا النص لكان كلاهما باطلاً، لما دلّ من النص والإجماع على بطلانهما.

والحاصل: أنّ دليل صحة النذر فيهما يكشف عن رجحانهما، لا أنّ عموم دليل وجوب الوفاء بالنذر يدل على صحة النذر فيهما حتى يقال بصحة التمسك بالعام وإن لم يكن الشك من جهة التخصيص.

هذا بيان الوجه الأول، ويأتي الوجهان الآخران.

(٣) هذا الضمير وضمير «فيه» في قوله: «بنذره فيه» راجعان إلى «السفر».

(٤) أي: بدون النذر، وضميراً «صحته، بنذره» راجعان إلى الصوم.

(٥) وهو ما تقدّم من صحيح علي بن مهزيار الأهوازي عند شرح قول

عن رجحانهما ذاتاً^١ في السفر وقبل الميقات (*)، وإثماً^٢ لم يؤمر بهما - استحباباً أو وجوباً - لمانع^٣

المصنف رحمته: «والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك» فراجع (ص ١٣٣).

(١) أي: لا عَرَضاً من ناحية النذر، بل هما راجحان قبل النذر، والنص كاشف عن ذلك الرجحان، وضمير «رجحانهما» راجع إلى الصوم والإحرام.

(٢) هذا إشارة إلى توهم، وهو: أن الرجحان الذاتي إن كان ملزماً اقتضى تشريع الوجوب، وإن لم يكن ملزماً اقتضى تشريع الندب. مع أنه ليس كذلك، لعدم تشريع الوجوب إلا بعد النذر، وهذا كاشف عن عدم الرجحان الذاتي لهما قبله.

(٣) دفع للتوهم المزبور، وحاصله: أن مجرد وجود المقتضي لا يكفي في تشريع الحكم، بل لابد من عدم المانع أيضاً، فاقتران رجحان الصوم ذاتاً في السفر وكذا الإحرام قبل الميقات بوجود المانع يمنع عن تشريع الاستحباب قبل تعلق النذر بهما، فبالنذر يرتفع المانع، ويؤثر المقتضي في التشريع بلا مانع.

وبالجملة: الرجحان الذاتي في الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات مقرون بمانع الجعل، كالمشقة في الصوم في السفر، والمشقة الزائدة في ترك محرمات الإحرام، لزيادة المسافة والزمان على الميقات. وهذا المانع يرتفع مقارناً لوجود النذر، لا متأخراً عنه ومعلولاً له، إذ يلزم حينئذٍ تعلق النذر بالمرجوح، مع أنه لابد من تعلقه بالراجح، ولذا قال المصنف على ما في أكثر النسخ «مع النذر» ولم يقل «بالنذر».

(*) لا يخفى بعد هذا الوجه، لمنافاته لالتزام الأئمة عليهم السلام بترك الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات، إذ لو كانا راجحين ذاتاً وكانت المشقة مانعة عن توجه الطلب إليهما لم يلتزموا بتركهما، فهذا الالتزام يكشف عن عدم رجحانهما الذاتي.

يرتفع مع النذر^(١) [بالنذر].

وإِذَا لَصِرْوَرتَها^(٢) راجحين يتعلّق (*) النذر بهما بعدَ ما لم يكونا كذلك^(٣)، كما ربما يدلُّ عليه^(٤) ما في الخبر من كون الإحرام قبل الميقات

(١) أي: مقارناً لوجود النذر، لا متأخراً عنه بأن يكون معلولاً له، وإلا يلزم حينئذٍ تعلق النذر بالمرجوح، فيرجع الإشكال.

(٢) هذا ثاني الوجوه التي ردَّ بها المصنف التأييد المذكور، وحاصله: صيرورة الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر راجحين حين تعلق النذر بهما، لانطباق عنوان راجح عليهما ملازم للنذر، أو مقارن له، إذ لو كان النذر علّةً لذلك العنوان لزم تأخر الرجحان عن النذر، وكونه ناشئاً عنه، وهو يناقض ما دلَّ على اعتبار الرجحان في متعلق النذر، فالجمع بينه وبين ما دلَّ على صحة النذر في هذين الموردين يقتضي أن يكون الرجحان في المتعلق قبل النذر أو في رتبته، فليسا خارجين عن عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر.

(٣) أي: راجحين، وضمير «بهما» راجع إلى الإحرام والصوم.

(٤) أي: على الوجه الثاني، وهو صيرورة الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر راجحين حين النذر، وعدم اشتمالهما على الرجحان قبل النذر، فإنَّ ما دلَّ على كون الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت، أو كالصلاة في السفر أربعاً^(٥)

(*) الأولى أن يقال: «مع تعلق النذر» أو «حين تعلق النذر» لأنَّ الباء ظاهر في السببية، وكون الرجحان معلولاً للنذر وناشئاً عنه، وهو خلاف ما تسالموا عليه من اعتبار الرجحان مع الغض عن النذر، فلا بدَّ أن يكون الباء للمصاحبة - كما في بعض حواشي المتن - وإن كان خلاف الظاهر.

كالصلاة قبل الوقت ^(١).

لا يقال ^(٢): لا يجدي صيرورتهما راجحين

يدلّان على عدم الرجحان في الإحرام قبل الميقات، بل الرجحان يحدث للمتعلق حين تعلق النذر بهما.

وإنما عبّر المصنف بقوله: «كما ربما يدل» دون «كما يدل» لأجل احتمال وجود الرجحان في ذات الصلاة قبل الوقت، غاية الأمر أنّ هناك مانعاً عن الجعل ويرتفع ذلك المانع بدخول الوقت، فيرجع إلى الوجه الأول، وهو ما ذكره نبيّه بقوله: «فإنّما هو لدليل خاص».

ومن هنا يظهر الفرق بين الوجهين، وحاصله: أنّ الرجحان على الوجه الأوّل يكون باقتضاء ذات الإحرام قبل الميقات، والصوم في السفر. وعدم الجعل فعلاً على طبق الرجحان الذاتي إنّما يكون لمانع يرتفع بالنذر.

وعلى الوجه الثاني: لا يكون الرجحان في ذاتيهما أصلاً، بل يحدث الرجحان بطروء عنوان راجح ملازم لوجود النذر المتعلق بهما، فيفترق الوجهان في كون الرجحان في ذاتيهما على الأوّل، وفي الخارج عن ذاتيهما على الثاني، كما أنّهما يشتركان في تلازم الرجحان الفعلي مع النذر.

(١) يعني: في عدم الرجحان، فكما لا رجحان في الصلاة قبل الوقت، فكذلك في الإحرام قبل الميقات.

(٢) هذا إشكال على الوجه الثاني الذي تعرّض له بقوله: «وإنّما لصيرورتهما راجحين».

وحاصل الإشكال: أنّ الرجحان الناشئ من قبل النذر لا يجدي في عبادة الصوم والإحرام اللّذين هما من العبادات قطعاً، إذ الأمر بالوفاء بالنذر توصلي لا تعبدي، فلا يندفع إشكال عبادة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بهذا

بذلك ^(١) (*) في عباديتهما ^(٢)، ضرورة ^(٣) كون وجوب الوفاء توصلياً لا يعتبر في سقوطه إلا الإتيان بالمنذور بأيّ داعٍ كان.

فإنّه يقال ^(٤): عباديتهما إنّما تكون لأجل

الوجه الثاني.

(١) أي: بسبب النذر، وضمير «صيورتهما» راجع إلى الصوم والإحرام.

(٢) الضمير راجع إلى الصوم والإحرام.

(٣) تعليل لقوله: «لا يجدي» يعني: أنّ وجوب الوفاء الناشئ عن الرجحان الآتي من قبل النذر توصلي، فلا يجدي في عبادة الصوم والإحرام المنذورين، إذ لا منشأ لها كما تقدم.

(٤) هذا دفع الإشكال المزبور، وحاصله: أنّ العبادة لم تنشأ من الرجحان الآتي من قبل النذر، بل نشأت من انطباق عنوان راجح على الصوم والإحرام ملازم لتعلق النذر، بحيث لا يتحقق ذلك العنوان إلا حين النذر، فعبادتهما ناشئة عن ذلك العنوان، لا عن النذر حتى يناقش فيه بعدم كفاية الرجحان الناشئ عن النذر - ولا الأمر بوفائه - في عباديتهما.

(*) الصواب تبديل الباء بـ «مع» كما عرفت في التعليقة السابقة.

وكيف كان، فلا مجال لهذا الإشكال ودفعه، لأنهما يتجهان بناءً على كون الرجحان معلولاً للنذر، وناشئاً عن قبله، إذ يكون الأمر النذري المترتب عليه حينئذٍ كالأمر الإجمالي توصلياً غير محدد في عبادة المنذور.

وقد عرفت أنّ الأمر ليس كذلك، وأنّ الرجحان ليس معلولاً للنذر، ومتأخراً عنه، بل رجحان المنذور إنّما هو لانطباق عنوان راجح عليه ملازم للنذر، أو مقارن له، فليس رجحان المنذور ناشئاً عن النذر حتى يكون الأمر بالوفاء توصلياً.

كشف^(١) دليل صحتهما عن عروض عنوانٍ راجحٍ عليهما^(٢) ملازم^(٣) لتعلق النذر بهما.

هذا^(٤) لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر

(١) هذا الكشف إنَّما يكون بدلالة الاقتضاء.

(٢) هذا الضمير وضميراً «عباديتهما، صحتهما» راجعة إلى الصوم والإحرام.

(٣) صفة لقوله: «عنوان» وضمير «بهما» راجع إلى الصوم والإحرام.

(٤) هذا ثالث الوجوه التي ردَّ بها المصنف التأييد المزبور، وحاصله: أنَّ ما ذكرناه من الوجهين - أعني بهما: وجود الملاك والرجحان في الصوم والإحرام قبل النذر مع الاقتران بالمانع، وكون النذر رافعاً لذلك المانع، وعدم الملاك فيهما، وحدوثه بسبب عنوان راجح ملازم لتحقيق النذر - مبني على عدم التصرف في أدلة اعتبار الرجحان في المنذور.

وأما بناءً على التصرف فيها، وتخصيص عمومها بما دلَّ على صحة النذر في الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات، فيمكن أن يقال: إنَّ الدليل الدال على اعتبار الرجحان في متعلق النذر - رجحاناً مغايراً للرجحان الناشئ من قبل النذر - قد خُصَّص بالدليل الدال على صحة النذر في خصوص المثاليين المزبورين، فيجمع بين عموم ما دلَّ على اعتبار الرجحان في المنذور، وبين ما دلَّ على صحة النذر في المثاليين، بعدم اعتبار الرجحان فيهما قبل النذر، وكفاية الرجحان الناشئ من قبل النذر.

فلو كان المنذور مرجوحاً في نفسه لم ينعقد نذره وإن صار بسبب النذر راجحاً إلا في هذين الموردين، فإنَّه ينعقد النذر فيهما على أن يؤتَى بهما على وجه العبادة والتقرب بهما منه تعالى.

بهذا الدليل ^(١)، وإلا ^(٢) أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبَل النذر في عباديتهما، بعد النذر بإتيانهما عبادياً ومتقرباً بهما ^(٣) منه تعالى، فإنه ^(٤) وإن لم يتمكن من إتيانهما كذلك ^(٥) قبله ^(٦)، إلا أنه ^(٧)

(١) أي: ما دلّ على صحة نذر الصوم والإحرام في السفر وقبل الميقات، لأنّه أخص من عموم دليل اعتبار الرجحان في المنذور قبل تعلق النذر به، ومقتضى التخصيص به الاكتفاء بالرجحان الطارئ عليهما من قبَل النذر.

(٢) يعني: ولو قلنا بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر قبل تعلق النذر به بالدليل الدال على صحة نذرهما، والاكتفاء برجحانهما الناشئ من قبَل النذر.

(٣) هذا الضمير وضمائر «عليهما، عباديتهما، بإتيانهما» راجعة إلى الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات.

(٤) أي: فإنّ الناذر. وهذا إشارة إلى إشكال، وهو: أنّ القدرة على إيجاد المنذور شرط في صحة النذر قطعاً، وهذا الوجه الثالث - وهو الاكتفاء بالرجحان الناشئ من قبَل النذر في صحة النذر - يستلزم عدم القدرة على المنذور، وذلك لأنّه قبل النذر لا رجحان ولا عبادية للصوم والإحرام، فلا يتمكن من الإتيان بهما على وجه العبادة، فلا يتعلق به النذر، لأنّه غير مقدور، وعدم تعلقه به يكشف عن عدم كفاية الرجحان الناشئ من قبَل النذر في صحته.

(٥) أي: على وجه العبادة، وضمير «إتيانهما» راجع إلى الصوم والإحرام.

(٦) أي: قبل النذر.

(٧) إشارة إلى دفع الإشكال المزبور، وحاصله: أنّ القدرة المعتمدة في صحة النذر إنّما هي القدرة على المنذور في ظرف الوفاء بالنذر، لا حين عقد النذر أو قبله،

يمكن منه^(١) بعده، ولا يعتبر في صحة النذر إلاّ التمكن من الوفاء ولو بسببه^(٢)، فتأمل جيّداً.

بقي شيء^(٣)، وهو: أنّه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في

فلو لم يقدر عليه حين النذر أو قبله - كما في المقام، إذ المفروض عدم القدرة على الصوم في السفر، والإحرام قبل الميقات، لعدم كونهما راجحين - لم يقدح في تعلّق النذر بهما، فإذا تعلق بهما النذر حصل لهما الرجحان والعبادية، فيصح الإتيان بهما على وجه العبادة، فهذه القدرة الحاصلة لهما بعد تعلق النذر بهما الموجبة لرجحانهما وعبادتهما بعده كافية في صحة النذر.

ثم إنّ الفرق بين الوجوه الثلاثة ظاهر، إذ الأوّل ناظر إلى وجود الملاك قبل النذر.

والثاني إلى وجوده حين النذر، لا بسببه، بل بانطباق عنوان راجح على المنذور ملازم لتعلق النذر، لكشف دليل صحة النذر عن ذلك العنوان.

وهذان الوجهان مبنيان على الالتزام برجحان المنذور من غير ناحية النذر.

والثالث إلى عدم اعتبار رجحان المنذور بتخصيص عموم ما دلّ على اعتبار

الرجحان قبل النذر، والاكتفاء برجحانه بعده ولو بسببه.

(١) أي: إلاّ أنّ الناذر يتمكن من إتيانهما بعد النذر.

(٢) أي: بسبب النذر، إذ المعتبر من الرجحان المقرّب ما يكون حاصلًا في

ظرف الفعل، إذ به يكون المنذور مقدوراً في ظرف الوفاء، وهذا المقدار من القدرة كافٍ في صحة النذر.

مورد حجة أصالة العموم

(٣) ذكره في التقارير ثاني التنبيهات المذكورة في ذيل هداية إجمال الخاص،

إحراز عدم كون ما شكّ في أنّه من مصاديق العام - مع العلم بعدم كونه ^{١)} محكوماً بحكمه - مصداقاً ^{٢)} له ^{٣)}، مثل ما إذا علّم أنّ زيداً يحرم إكرامه، وشكّ في أنّه عالم [أو ليس بعالم]، فيحكم عليه ^{٤)} بأصالة عدم تخصيص «أكرم [إكرام] العلماء» أنّه ليس بعالم،

وحاصله: أنّه هل يجوز التمسك بالعام وإجراء أصالة عدم التخصيص فيما علم بعدم كونه محكوماً بحكم العام، لكن شكّ في أنّ عدم كونه محكوماً بحكم العام هل هو لعدم كونه فرداً للعام، فهو خارج عن العام موضوعاً، أو أنّه فرد له، لكنه غير محكوم بحكمه، فهو خارج عنه حكماً فقط؟

وبعبارة أخرى: إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص، فهل يجوز التمسك بالعام وإجراء أصالة عدم التخصيص ليثبت أنّ المشكوك ليس من أفراد العام، وأنّه محكوم بغير حكم العام أم لا يجوز؟

وهذا بخلاف التشبث بالعام في سائر الموارد، لأنّ ذلك إنّما هو لإحراز الحكم مع العلم بمصداقيته له، وهنا بالعكس، إذ الشكّ في فرديته له مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكم العام، كما إذا علّم أنّ زيداً لا يجب إكرامه، ولكن لا يعلم أنّه من أفراد العام - أعني به العلماء - وخرج بالتخصيص، أو ليس من أفراد. ففي إجراء أصالة عدم التخصيص في العام لإحراز عدم فردية المشتبه له إشكال سيأتي عند شرح كلام المصنف رحمته الله.

١) الضمير راجع إلى الموصول في «ما شك».

٢) خبر «كون» وقوله: «محكوماً» خبر «كونه».

٣) هذا الضمير وضمير «بحكمه» راجعان إلى العام.

٤) هذا الضمير وضميرا «إكرامه، أنّه» راجعة إلى زيد.

بحيث يحكم عليه ^(١) بسائر ما لغير العالم من الأحكام ^(٢) ؟
فيه إشكال (*)، لاحتمال ^(٣) اختصاص

- (١) هذا الضمير وضمير « أنه » في قوله: « انه ليس » راجعان إلى زيد.
(٢) كما إذا فرض أن للجاهل أحكاماً، فإذا جرت أصالة عدم التخصيص في المثال ثبت أن زيداً جاهل، فيجري عليه أحكام الجاهل.
(٣) هذا منشأ الإشكال، وحاصله: أنه لما كان دليل اعتبار أصالة عدم التخصيص بناء العقلاء، ولم يثبت بناؤهم عليها إلا في الشك في المراد، ولذا عُدَّت

(*) ذهب بعض إلى جوازه، قال في التقارير في المثال المزبور: « يحكم بأنه زيد الجاهل، لأصالة عدم التخصيص، فنقول: كل عالم يجب إكرامه بالعموم، وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل من لا يجب إكرامه ليس بعالم، وهو المطلوب. وعلى ذلك جرى ديدهم في الاستدلالات الفقهية، كاستدلالهم على طهارة الغسالة على أنها لا تنجس المحل، فإن كانت نجساً غير منجس يلزم تخصيص قولنا: كل نجس منجس ^(١) فإن أصالة عدم تخصيص عموم هذه القاعدة تثبت عدم فردية الغسالة للمتنجس، فتكون طاهرة.

وبالجملة: فبأصالة عدم التخصيص يحرز عدم فردية المشتبه للعام، وكون خروجه عنه بالتخصص، فيترتب عليه أحكام الضد، كالجاهل في المثال.
وأما بناءً على تخصيص العام، وإخراج المشتبه منه حكماً مع بقائه فيه موضوعاً، فيمكن أن يحكم عليه بسائر أحكام العام، كما إذا فرضنا أن للعلماء أحكاماً غير وجوب الإكرام، فإذا أخرجنا زيداً عنه بقولنا: « لا تكرم زيداً » فقد خرج عن وجوب الإكرام فقط، وأما سائر أحكام العام فهي ثابتة له.

من الأصول المرادية، فلا تجري إلّا فيما إذا شكّ في المراد. وأمّا إذا علّم المراد، وشكّ في كيفية الإرادة، وأنها بنحو التخصيص أو التخصص، فلا تجري لإثبات كقيتها.

ففي مثال المتن، يكون المراد - وهو عدم وجوب إكرام زيد - معلوماً، لكن لا يعلم أنّ عدم وجوب إكرامه هل هو لعدم كون زيد فرداً للعام - أي لائنه ليس من العلماء - حتى يكون خروجه عن «أكرم العلماء» تخصصاً، أو لعدم كونه بحكم العام مع كونه فرداً له - أي أنّه من العلماء لكن لا يجب إكرامه - حتى يكون خروجه عن «أكرم العلماء» تخصصاً، فأصالة عدم التخصيص لا تجري هنا لإثبات كيفية إرادة المتكلم لعدم وجوب إكرام زيد، وأنّ عدم وجوب إكرامه بنحو التخصص - أي لعدم كونه عالماً - حتى يترتب عليه آثار ضده، كما إذا كان للجاهل أحكام، فأصالة عدم تخصيص العام لا يحرز أنّ زيدا ليس فرداً للعام ليرتب عليه أحكام الجاهل.

وبالجملة: لما كان دليل اعتبار أصالة عدم التخصيص بناءً العقلاء كانت مختصةً بما علّم كونه فرداً للعام وشكّ في خروجه عن حكمه، فلا تجري لإثبات أنّ ما شكّ في فرديته للعام ليس فرداً له. ولا أقلّ من احتمال اختصاصها بذلك. ومجرد الاحتمال كافٍ في عدم جريانها فيه.

والسرّ في ذلك واضح، فإنّ بناءً العقلاء دليلٌ لُبّي، فلا بدّ من الاختصار على المتيقن منه، وهو إثبات حكم العام لما علّم أنّه من أفراد، فيختص جريان أصالة عدم التخصيص بهذا المورد. وأمّا ما عداه كمورد البحث - أعني إثبات أنّ ما ليس محكوماً بحكم العام ليس من أفراد - فلا تجري فيه، لعدم ثبوت بناء العقلاء على عدم التخصيص فيه، ولا أقلّ من الشكّ في استقرار بنائهم على ذلك، وهو كافٍ في

حجيتها ^(١) بما إذا شكّ في كون فرد العام محكوماً بحكمه، كما هو ^(٢) قضية عمومته ^(٣). والمثبت ^(٤) من الأصول اللفظية وإن كان حجةً، إلّا أنّه لا بدّ من الاختصار على ما يساعد عليه الدليل، ولا دليل هاهنا ^(٥) إلّا السيرة وبناء

عدم جريانها فيه، لعدم كونها حجة حينئذٍ.

(١) أي: حجية أصالة عدم التخصيص.

(٢) أي: كون فرد العام محكوماً بحكمه مقتضى عموم العام.

(٣) هذا الضمير وضمير «بحكمه» راجعان إلى العام.

(٤) غرضه: أنّ توهم جريان أصالة عدم التخصيص وإثبات عدم فردية المشتبه للعام، وترتيب أحكام ضد العام عليه نظراً إلى حجية مثبتات الأصول اللفظية التي منها أصالة عدم التخصيص، فاسد، لأنّ أصالة عدم التخصيص وهي أصالة العموم وإن كانت من الأمارات التي تكون حجةً في المداليل الالتزامية، إلّا أنّ مقدار حجيتها تابع لدلالة دليل اعتبارها، ومن المعلوم أنّ دليل الاعتبار إن كان مطلقاً اقتضى الحجية على اللازم مطلقاً.

وإن كان مهملاً - كما في المقام، حيث إنّ دليل اعتبار أصالة العموم وهو بناء العقلاء وسيرتهم لُبيّ - فلا بدّ من الأخذ بالمتيقن، وهو اعتبارها بالنسبة إلى أصل القضية أعني «أكرم العلماء» الذي هو بمعنى «كل عالم يجب إكرامه»، إذ لم يثبت بناءً منهم على اعتبارها بالنسبة إلى عكس نقيض القضية، وهو «كل من لا يجب إكرامه ليس بعالم» حتى يحكم بأنّ زيداً الذي لا يجب إكرامه ليس بعالم.

وعليه، فلا بدّ من الرجوع في عكس النقيض إلى أصالة عدم الحجية.

(٥) أي: في أصالة العموم، أو أصالة عدم التخصيص.

العقلاء، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك^(١)، فلا تغفل.

(١) أي: على إحراز أن ما شكّ في فرديته للعام ليس فرداً له، بل استقرّ بناؤهم فقط على إحراز حكم العام لما علم كونه فرداً له، وشكّ في خروجه عن حكمه بالتخصيص، فيرجعون فيه إلى أصالة عدم التخصيص.

فصل

هل يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص (*) ؟
فيه خلاف، وربما تُنفي الخلاف عن عدم جوازه ^(١)، بل ادّعي الإجماع عليه ^(٢).

العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

(١) أي: عدم جواز العمل، وحكي هذا القول عن الغزالي والآوي.
(٢) أي: على عدم الجواز، قال في التقريرات: «بل ادعي عليه الإجماع كما عن النهاية، وحكي عن ظاهر التهذيب اختيار الجواز، وتبعه العميدي والمدقق الشيرازي وجماعة من الأخبارية، منهم صاحب الوافية وشارحها، ومال إليه بعض الأفاضل في المناهج» ^(١).

(*) حُكي «أنَّ أوَّل من عنون المسألة أبو العباس بن سريح المتوفى في أوائل المائة الرابعة من الهجرة، وكان هو يقول بعدم الجواز، واستشكل عليه تلميذه أبو بكر الصيرفي بأنّه لو لم يجر ذلك لما جاز التمسك بأصالة الحقيقة أيضاً قبل الفحص عن قرينة المجاز».

والذي ينبغي أن يكون محلّ الكلام في المقام^١ أنّه هل يكون أصالة

(١) غرضه التعريض بمن حرّر محلّ النزاع بوجوه أخرى، حيث استدلّ بعضُ النافين لجواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص بعدم حصول الظن بالمراد إلّا بعد الفحص، وقد حكاها صاحب الوافية عن بعضٍ كما قيل.

وبعضهم بأنّه لا دليل على حجية أصالة العموم بالنسبة إلى غير المشافه وغير المقصود بالإفهام، وهذا منسوب إلى المحقق القمي.

وبعضهم بالعلم الإجمالي بورود مخصّصات بين الأمارات الشرعية، ومع هذا العلم لا يمكن التشبث بالعموم، لسقوط أصالة العموم حينئذٍ إلّا بعد انحلال العلم الإجمالي بالظفر بمخصّصات بمقدار المعلوم بالإجمال.

[قال في التقريرات: «رابعها - وهو العمدة - أنّ العلم الإجمالي بورود معارضات كثيرة بين الأمارات الشرعية - التي بايدينا اليوم - حاصل لمن لاحظ الكتب الفقهية، واستشعر اختلاف الأخبار ... ولا يمكن إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي، كما قرّرنا في محله، فيسقط العمومات عن الحجية، للعلم بتخصيصها إجمالاً عند عدم الفحص، وأمّا بعد الفحص فيستكشف الواقع»^(١).]

وحاصل تعريض المصنف: أنّ المقصود في المقام وجوب الفحص عن المخصّص وعدم وجوبه، بعد الفراغ عن حجية ظهوره في العموم من باب الظن النوعي للمشافهين وغيرهم ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً، ولم يكن من أطراف ما علم بتخصيصه إجمالاً، حتى يكون الموجب للفحص عن المخصص المانع عن اتباع العموم قبله منحصرّاً في احتمال وجود المخصّص، ومن المعلوم أنّ هذا المقصود لا يثبت بالأدلة التي استدّلوا بها على وجوب الفحص.

العموم متبعةً مطلقاً^(١)، أو بعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به ؟
 بعد الفراغ عن [من] اعتبارها^(٢) بالخصوص^(٣) في الجملة^(٤) من باب الظن
 النوعي للمشافه وغيره، ما لم يعلم بتخصيصه^(٥) تفصيلاً، ولم يكن^(٦) من
 أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً.
 وعليه^(٧) فلا مجال^(٨) لغير واحدٍ

(١) يعني : ولو قبل الفحص عن المخصّص .

(٢) أي : اعتبار أصالة العموم، وضمير « به » راجع إلى المخصّص .

(٣) يعني : بدليل خاص، وهو بناء العقلاء، لا بدليل عام وهو دليل الانسداد .

(٤) في مقابل التفاصيل التي ذُكرت في ججية الظهورات من اختصاص حجيتها
 بالمشافهين، أو بمن قصد إفهامه .

(٥) أي : بتخصيص العام، وحاصله : أن أصالة العموم أو عدم التخصيص حجة
 ما لم يعلم تفصيلاً بأنه مخصّص، وإلا سقط عن الحجية، وكان المخصّص هو المتبع،
 وما لم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً، وإلا وجب الفحص عن المخصّص
 قبل العمل به قطعاً، كما إذا علمنا إجمالاً بتخصيص جملة من العمومات، وكان هذا
 العام من أطراف المعلوم بالإجمال، فإن أصالة العموم لا تجري فيه قبل الفحص عن
 المخصّص .

(٦) أي : ولم يكن العام من أطراف العمومات التي علم إجمالاً تخصيصها .

(٧) أي : وعلى ما ذُكر من أن محلّ الكلام في المقام هو حجية أصالة العموم
 مطلقاً، أو بعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به .

(٨) هذا إشارة إلى التعريض الذي ذكرناه بقولنا: « وحاصل تعريض المصنف

تأ^(١) استدل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص والياس.

فالتحقيق عدم جواز التمسك به^(٢) قبل الفحص، فيما إذا كان في معرض التخصيص، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة^(٣)، وذلك^(٤) لأجل أنه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل

(١) أي: من الوجوه التي استدلت بها على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص.

(٢) أي: بالعام. وحاصل هذا التحقيق: أن العام تارة يكون في معرض التخصيص، وأخرى لا يكون كذلك.

فعلى الأول لا وجه للتمسك بأصالة العموم فيه قبل الفحص عن المخصص، إذ لم يثبت بناء العقلاء - الذي هو دليل حجية هذه الأصالة - على جريانها قبل الفحص فيما إذا كان العام في معرض التخصيص، ولا أقل من الشك في جريانها، فيشك حينئذٍ في اعتبارها، وهو كافٍ في عدم حجيتها.

وعلى الثاني لا ينبغي الإشكال في جواز التمسك بالعام قبل الفحص، لاستقرار سيرة العقلاء عليه، إذ المفروض كون الغالب تعلق إرادات المتكلمين بنفس العمومات من دون تخصيص لها.

(٣) حيث إن الغالب تخصيص عموماتها، واعتماد الشارع في بيان مراده على القرائن المنفصلة، ومع هذه الغلبة والاعتماد لا يبقى وثوق بإرادة العموم وعدم تخصيصه، بحيث يوجب ذلك تزلزل حجية أصالة العموم قبل الفحص، لما مرّ آنفاً من أن دليل حجيتها بناء العقلاء، وهو من الأدلة اللبية التي لا بدّ من الأخذ بما هو المتيقن منها، ففي المقام لا تجري أصالة العموم قبل الفحص.

(٤) أي: عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص. وهذا تعليل

لعدم جواز التمسك به قبل الفحص، وأوضحناه بقولنا: «لما مرّ آنفاً من ... الخ».

به قبله^(١)، فلا أقلّ من الشك^(٢)، كيف^(٣)؟ وقد ادّعي الإجماع على عدم جوازه، فضلاً عن نفي الخلاف عنه^(٤)، وهو كافٍ (*) في عدم الجواز، كما لا يخفى. وأما إذا لم يكن العامّ كذلك^(٥)، كما هو^(٦) الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات، فلا شبهة في أنّ السيرة

(١) أي: قبل الفحص، وضمير «به» راجع إلى العام.

(٢) أي: الشك في استقرار سيرة العقلاء على العمل بالعام قبل الفحص في المقام، وهو كونه في معرض التخصيص.

(٣) يعني: كيف يجوز العمل بالعام الذي يكون في معرض التخصيص قبل الفحص عن المخصص؟ مع دعوى الإجماع على عدم جواز العمل به فضلاً عن نفي الخلاف عنه، وهذا الإجماع كافٍ في عدم الجواز.

(٤) أي: عن عدم الجواز، وضمير «جوازه» راجع إلى العمل.

(٥) أي: في معرض التخصيص. وهذا إشارة إلى القسم الثاني، وهو عدم كون العام في معرض التخصيص، وقد تعرّضنا له بقولنا: «وعلى الثاني لا ينبغي الإشكال في جواز التمسك بالعام».

وهذا القسم يكون في غالب العمومات الواقعة في السنة أبناء المحاورات، ولا شبهة في استقرار السيرة على العمل بالعام من دون فحص عن المخصص.

(٦) الضمير راجع إلى ما يفهم من العبارة، وهو عدم كون العام في معرض التخصيص، فإنّه حال غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورة.

(*) في كفايته إشكال، لعدم ثبوت كونه إجماعاً تعدياً بعد وضوح احتمال كون مستند الجمعين العلم الإجمالي أو غيره، ومع هذا الاحتمال لا يصح الاعتماد عليه.

على العمل به ^(١) بلا فحص عن مخصص.

وقد ظهر لك بذلك ^(٢) أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضة له ^(٣)، كما أن مقداره ^(٤) اللازم منه (*) بحسب سائر الوجوه التي استدلل بها - من العلم الإجمالي به ^(٥)

(١) أي: بالعام.

(٢) أي: بسبب معرضية العام للتخصيص. وهذا شروع في البحث الثاني، وهو مقدار الفحص بعد إثبات لزومه في البحث الأول.

وحاصل ما أفاده: أن مقدار الفحص اللازم تابع لدليل وجوبه، فإن كان دليله العلم الإجمالي، فالمقدار الواجب من الفحص ما ينحلّ به العلم الإجمالي، وهو الظفر بمخصّصاتٍ بمقدار المعلوم بالإجمال حتى يخرج العام من أطراف العلم الإجمالي المانع عن جريان أصالة العموم.

وإن كان دليل وجوب الفحص عدم حصول الظن بالمراد قبل الفحص عن المخصص، فالمقدار اللازم منه ما يوجب الظنّ بعدم التخصيص حتى يحصل الظن بإرادة المتكلم للعام.

وإن كان الدليل على وجوبه عدم الدليل على حجية الخطابات لغير المشافهين، فاللازم حينئذٍ الفحص حتى يقوم الإجماع على الحجية.

(٣) أي: للتخصيص، وضمير « به » راجع إلى « ما » الموصول، المراد به المقدار.

(٤) أي: مقدار الفحص.

(٥) أي: بالتخصيص، وكلمة « من » بيانية تبين سائر الوجوه.

(*) كلمة « منه » زائدة، لأنّه بمنزلة أن يقال: «مقدار الفحص اللازم من الفحص» كما هو واضح.

أو حصول ^(١) الظن بما هو التكليف، أو غير ذلك ^(٢) - رعايتها ^(٣)، فيختلف مقداره ^(٤) بحسبها، كما لا يخفى ^(*).

ثم إن الظاهر ^(٥) عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتصل

(١) معطوف على « العلم » يعني: أو من حصول الظن بالتكليف.

(٢) كاختصاص حجية ظواهر الخطابات بالمشافهين.

(٣) خبر « ان » وضميرها راجع إلى الوجوه.

(٤) أي: مقدار الفحص بحسب الوجوه المزبورة، وقد مرّ توضيحه بقولنا:

« وحاصل ما أفاده أن مقدار الفحص اللازم ... الخ ».

والمتحصل: أن العمل بالعام الذي لا يكون في معرض التخصيص جائز

بلا فحص. وأمّا العام الذي يكون في معرضه، فلا يجوز العمل به قبل الفحص، لعدم إحراز بناء العقلاء على جريان أصالة العموم حينئذٍ.

(٥) غرضه أن مورد وجوب الفحص الذي وقع فيه الخلاف هو المخصّص

المنفصل.

وأمّا المخصّص المتصل المحتمل احتفاف العام به، كما إذا احتمل اكتناف العلماء

في قوله: « أكرم العلماء » بالعدول، أو غيره من المخصصات المتصلة، واختفاؤه عنا، فلا يجب الفحص عنه، بل يجوز العمل به بلا فحص.

والوجه في ذلك: أن احتمال المخصّص المتص - كاحتمال قرينة المجاز - يدفع

(*) لا يخفى أن النزاع لا يختص بالعمل بالعام، بل يجري نزاع وجوب الفحص

في العمل بكل دليل لفظي عمّا يزاحم ظهوره في الحجية، فلا يجوز العمل به قبل الفحص عن مزاحماته من دون خصوصية لباب العمومات في وجوب الفحص، لجريان

دليله وملاكه في جميع الأصول اللفظية والعملية.

باحتمال^(١) أنه كان ولم يصل، بل حاله^(٢) حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به^(٣) مطلقاً ولو قبل الفحص عنها^(٤)، كما لا يخفى.

إيقاظ^(٥):

بالأصل. بل يكون احتمال وجود الخاص المتصل عين احتمال قرينة المجاز بناءً على كون استعمال العام في الخاص مجازاً، ويدفع ذلك بأصالة الحقيقة.

(١) متعلق بـ «لزوم»، يعني: أن سبب لزوم الفحص احتمال وجود المخصص واختفائه، فضمير «انه» والمستتر في «كان، لم يصل» راجع إلى المخصص.

(٢) أي: حال احتمال المخصص المتصل حال احتمال قرينة المجاز، بل عينه، فيشملة اتفاق كلماتهم على عدم الاعتناء باحتمال القرينة ولو قبل الفحص عنها.

(٣) أي: باحتمال القرينة.

(٤) أي: عن القرينة، وقوله: «ولو» بيان للإطلاق.

الفرق في الفحص بين الأصول اللفظية والعملية

(٥) الغرض من بيانه التنبيه على الفرق بين الفحص هنا، وبين الفحص في الأصول العملية، وحاصله: أن الفحص هنا يكون عن المانع، حيث إن ظهور العام في العموم مقتضى للحجية، فإن لم يكن مانع - وهو المخصص - كان الظهور المزبور حجة فعلية، فالفحص هنا فحص عما هو مانع عن الحجية.

وهناك يكون الفحص في الأصول العقلية محققاً لموضوعها، وهو عدم البيان المأخوذ موضوعاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ضرورة أن إحراز عدم البيان موقوف على الفحص، فبدونه لا يحرز موضوع هذه القاعدة حتى يستقل العقل بقبح المؤاخذة على الواقع.

لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا ^(١) وبينه في الأصول العملية، حيث إنّه هاهنا ^(٢) عمّا يزاحم الحجة [الحجية] بخلافه هناك ^(٣)، فإنّه ^(٤) بدونه

فلو فُرض أنّ شرب التتن حرام واقعاً، وقبل الفحص عن الدليل الاجتهادي أجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وشرب التتن، فإنّه لا إشكال في استحقاقه العقوبة على المخالفة، فالفحص في الأصل العقلي محقق لموضوعه وهو عدم البيان. وكذا في الأصول العملية الشرعية كأصالة البراءة، فإنّ إطلاق مثل «رفع ما لا يعلمون» قيّد إجماعاً بالفحص، بحيث يكون الفحص قيداّ لجواز الرجوع إلى الأصل.

فالنّتيجة: أنّ الفحص في الأصول اللفظية ليس دخيلاً في المقتضي للحجية، حيث إنّ مقتضيها محرز، والفحص إنّما يكون عن مانع الحجية. بخلاف الفحص في الأصول العملية، فإنّه دخیل في المقتضي للحجية.

أمّا في الأصل العقلي، فلما عرفت من أنّ الفحص محقق لموضوعه. وأمّا في الأصل الشرعي، فلأنّ الفحص دخیل في قيد موضوعه، إذ ليس عدم العلم بنحو الإطلاق موضوعاً للبراءة الشرعية، وإنّما موضوعها عدم العلم بعد الفحص، بل الفحص في كلّ من الأصل العقلي والشرعي محقق للموضوع، وهو عدم الحجة والبيان على الحكم الشرعي.

(١) أي: الفحص عن المخصّص.

(٢) أي: الفحص عن المخصّص، وضميراً «إنه، بينه» راجعان إلى الفحص.

(٣) أي: في الأصول العملية، وضميراً «بخلافه، بدونه» راجعان إلى الفحص.

(٤) الضمير للشأن، وحاصله: عدم المقتضي للحجية في الأصول العملية بدون

لا حاجة، ضرورة^(١) أن العقل بدون^(٢) يستقلُّ باستحقاق المؤاخذة على المخالفة، فلا يكون العقابُ بدون^(٣) بلا بيان، والمؤاخذة^(٤) عليها من غير برهان. والنقل^(٥) وإن دلَّ على البراءة أو [و] الاستصحاب في موردهما^(٥) مطلقاً^(٦)، إلا أن^(٧) الإجماع بقسميه^(٨) على تقييده به^(٩)،

(١) بيان لعدم المقتضي للحجية بدون الفحص في الأصول العقلية، وقد مرَّ توضيحه آنفاً.

(٢) هذا الضمير وضمير « بدون » الآتي راجعان إلى الفحص.

(٣) معطوف على « العقاب » يعني: فلا يكون المؤاخذة على المخالفة من غير برهان، بل مع البرهان، وهو الإجماع على وجوب الفحص.

(٤) إشكال ودفع. أمّا الأوّل، فهو: أن إطلاق دليل الأصول الشرعية من البراءة والاستصحاب ينفي وجوب الفحص فيها، فإنّ مثل « رفع ما لا يعلمون » و « لا تنقض اليقين بالشك » مطلق، إذ لم يقيّد بالفحص، فلو شكّ في دخله في التشبث بهما أمكن نفيه بالإطلاق المزبور.

وأمّا الثاني، فهو: أن الإجماع - بكلا قسميه - قام على تقييد إطلاق دليل الأصل الشرعي بالفحص.

(٥) أي: مورد البراءة والاستصحاب.

(٦) أي: من غير تقييد بالفحص، فالإطلاق يقتضي جواز العمل بهما قبله.

(٧) هذا دفع الإشكال المزبور، وقد أوضحناه بقولنا: « وأمّا الثاني ... الخ ».

(٨) أي: بقسمي الإجماع، والمراد بالقسمين هو المحصل والمنقول.

(٩) أي: بالإجماع، وضمير « تقييده » راجع إلى النقل.

(١) لعلّه إشارة إلى: أنّ مرجع تقييد إطلاق دليل الأصول النقلية بالإجماع إلى مانعية الدليل الاجتهادي عن حجية إطلاق أدلة الأصول، فيكون الفحص عن الدليل الاجتهادي في موارد الأصول الشرعية فحصاً عمّا يزاحم الحجة ويمنعها، لا محققاً لموضوعها، لوجود الموضوع وهو الشك قبل الفحص.

والحاصل: أنّ الفحص في الأصول اللفظية والعملية فحص عمّا يزاحم الحجة، فلا فرق بين الفحص في المقام، وبين الفحص في الأصول العملية، فتدبر.

فصل

هل الخطابات ^١ الشفاهية (※) مثل « يا أيُّها المؤمنون » تختص بالحاضر
مجلس التخاطب، أو يعمّ غيره من الغائبين، بل المعدومين ^٢ ؟

الخطابات الشفاهية عامة، أم لا

(١) المراد بها ظاهراً الكلام المقرون بأداة الخطاب، كقوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ و ﴿ يا أيها الناس ﴾ ونحوهما، فلا تشمل مثل قوله تعالى: ﴿ والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ ^١ "مما لا يكون مقروناً بأداة الخطاب.
(٢) ليكون مثل قوله تعالى: ﴿ والله على الناس ... الخ ﴾ لكونه قضيةً حقيقيةً شاملاً لجميع المكلفين من الحاضرين والغائبين، بل المعدومين، لأنّ شأن القضية الحقيقية فرض وجود الموضوع، وجعل الحكم له، من غير فرق في ذلك بين وجود

(※) الأولى التعبير بـ « الشفهية » لبنائهم على إرجاع الجمع إلى المفرد في النسبة، إلّا إذا صار الجمع علماً كـ « الجزائر والأنصار » فيقال في النسبة: الجزائري والأنصاري.

فيه خلاف (*). ولا بدّ قبل الخوض في تحقيق المقام من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض والإبرام بين الأعلام.

فاعلم: أنّه ^{١١} يمكن أن يكون النزاع في أنّ التكليف المتكفّل له الخطاب

الموضوع فعلاً وعدمه.

(١) الضمير للشأن، وغرضه تحرير محل النزاع، يعني: يحتمل أن يكون مصبّ النزاع أحد وجوه ثلاثة:

(*) قد نُقل عنهم في المقام أقوال خمسة:

الأوّل: ما عن الوافية من الشمول، من دون تصريحٍ بكونه على وجه الحقيقة أو المجاز.

الثاني: الشمول حقيقة لغّةً، وهو المحكي عن بعضهم.

الثالث: الشمول حقيقة شرعاً، ونفى عنه البعد الفاضل النراقي.

الرابع: الشمول مجازاً، وهو المحكي عن التفتازاني، وظاهره دعوى شمول الخطابات القرآنية للغائبين أو المعدومين على وجه المجاز فعلاً.

لكن في التقارير «وظّتي أنّه ليس في محله، فإنّ ما يظهر من كلامه المحكي دعوى إمكان الشمول على وجه المجاز، ولم يظهر منه وقوعه. نعم قد اختاره في المناهج على ما حكى، ونقله عن والده في الأنيس.

الخامس: إمكان الشمول على وجه المجاز بنحوٍ من التنزيل والادّعاء، إذا كان فيه فائدة يتعلّق بها أغراض أرباب المحاورّة وأصحاب المشاورّة، ولعلّه المشهور كما قيل.

والأظهر عندي القول بإمكان الشمول على وجه الحقيقة إن أُريد من المجاز المبحوث عنه في المقام المجاز في أداة الخطاب، كما يظهر من جماعةٍ منهم بعض الأجلة، حيث صرّحوا بأنّ الأداة حقيقة في خطاب الموجود الحاضر، واستعماله في

الأول أن يقال: هل يصح تعلق التكليف الذي تَضَمَّنَتْه الخطابات بالمعدوم، كما يصح تعلُّقه بالموجود، أم لا ؟

الثاني: أنه هل يصح خطاب المعدومين بالأدوات الموضوعة له، كالنداء وضمير الخطاب، كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ۖ ﴾^١ و﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ۖ ﴾^٢، أو بنفس توجيه الكلام إليهم، أو إلقائه إلى المخاطب بلا اقتترانه بأداة الخطاب، كقولك: «قدم الحجاج» في جواب مَنْ سألَكَ عن قدومهم.

الثالث: أن الألفاظ العامّة مثل «الذين» و«الناس» ونحوهما الواقعة عقيب «يا أيُّها» هل تعمّ الغائبين - بل المعدومين - بالوضع، بحيث لا يحتاج ثبوت التكليف لهم إلى دليل خارجي، كالإجماع على الاشتراك في التكليف، أم لا تعمُّهم ؟ بقرينة أدوات الخطاب.

والزاع على الوجهين الأولين عقلي، لأنّ المرجع في إمكان تعلق التكليف بالمعدوم وامتناعه - كما هو قضية الوجه الأول - وكذا إمكان مخاطبة المعدوم

غير ذلك - سواء أكان على وجه التغليب كما إذا انضمّ إلى الموجودين غيرهم، أو غيره كما إذا اختصّ بغيرهم - مجاز إن أُريد من المجاز ما هو المعهود مثله في المجاز العقلي، بمعنى أن التصرف إنّما هو في أمر عقلي من دون سرايته إلى اللفظ^٣.

«١» البقرة، الآية: ١٨٣

«٢» البقرة، الآية: ٢١

«٣» مطارح الأنظار، ج ٢، ص ١٨٩ - ١٩٠

هل يصح تعلقه بالمعدومين ^(١)، كما صحّ تعلقه بالموجودين أم لا ؟
 أو في صحة ^(٢) المخاطبة معهم ^(٣)، بل مع ^(٤) الغائبين عن مجلس الخطاب
 بالألفاظ الموضوعية للخطاب، أو بنفس ^(٥) توجيه الكلام إليهم ^(٦)، وعدم ^(٧)
 صحتها ؟
 أو في عموم ^(٨) الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين، بل

وامتناعه. وعلى الثالث لغوي، لأنّ المرجع في عموم معاني الألفاظ وعدمه - التي هي
 المعاني الحقيقية التي لها علائم من التبادر، وعدم صحة السلب، وغيرها - هي اللغة.
 (١) إشارة إلى الوجه الأول المتقدم بقولنا: «الأول أن يقال هل يصح ... الخ».
 (٢) معطوف على قوله: «في أنّ التكليف» يعني: ويمكن أن يكون النزاع في
 صحة المخاطبة مع المعدومين. وهذا إشارة إلى الوجه الثاني.
 (٣) أي: مع المعدومين.

(٤) بأنّ يُخاطَب المعدومون مع الغائبين، فمخاطبة المعدومين تكون تارةً
 بالاستقلال، وأخرى مع الانضمام إلى الغائبين، فيقع النزاع في صحة مخاطبة
 المعدومين - بأحد هذين النحويين - بالألفاظ الموضوعية للخطاب، كضمير الخطاب
 وأدوات النداء، أو بنفس توجيه الكلام إليهم من دون اشتماله على الألفاظ
 الموضوعية للخطاب.

(٥) معطوف على قوله: «بالألفاظ» يعني: صحة المخاطبة مع المعدومين - بل مع
 الغائبين - بنفس توجيه الكلام إليهم من دون اشتماله على الألفاظ الموضوعية للخطاب.
 (٦) أي: إلى المعدومين.

(٧) معطوف على صحة، وضمير «صحتها» راجع إلى المخاطبة.

(٨) معطوف على «أنّ التكليف» وهذا إشارة إلى الوجه الثالث، يعني: يمكن
 أن يكون النزاع في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب للغائبين بل

المعدومين، وعدم^{١١} عمومها لهما^{١٢} بقرينة تلك الأداة^{١٣} ؟
ولا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين^{١٤} يكون عقلياً^{١٥}، وعلى
الوجه الأخير لغوياً^{١٦}.

إذا عرفت هذا^{١٧}، فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلاً^{١٨}، بمعنى

المعدومين، وعدمه.

(١) معطوف على « عموم » يعني: وفي عدم عمومها.

(٢) أي: للغائبين والمعدومين، وضمير « عمومها » راجع إلى الألفاظ.

(٣) أي: أداة الخطاب، فإنها - لعدم صحة مخاطبة المعدوم عقلاً - قرينة على
عدم عموم الألفاظ الواقعة بعدها كـ « الناس والمؤمنين » للغائبين والمعدومين،
فتلك الألفاظ وإن كانت بحسب الوضع شاملة لهما، لكن أداة الخطاب قرينة على
اختصاصها بالحاضرين في مجلس الخطاب.

(٤) وهما: كون النزاع في صحة تكليف المعدومين، وصحة المخاطبة معهم.

(٥) لأنّ الحاكم بإمكان تعلق التكليف بالمعدوم وامتناعه - كما هو قضية الوجه
الأول - وكذا إمكان مخاطبة المعدوم وامتناعه - كما هو مقتضى الوجه الثاني - هو
العقل.

(٦) فإنّ الوجه الأخير - وهو عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب
للغائبين والمعدومين - يرجع إلى المعنى الموضوع له، والمرجع في تشخيصه هو اللغة،
فالنزاع على الوجه الأخير يكون لغوياً.

(٧) أي: الوجوه الثلاثة المذكورة المتصورة في مورد النزاع.

(٨) هذا حال الوجه الأول، وحاصل ما أفاده فيه: أنّه لا شبهة في عدم صحة
تكليف المعدومين عقلاً إن أريد بالتكليف البعث أو الزجر الفعلي، فإنّ كلّاً من البعث

بعثه أو زجره فعلاً، ضرورة أنه ^(١) بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقةً، ولا يكاد يكون الطلب كذلك ^(٢) إلا من الموجود ضرورةً. نعم، هو ^(٣) بمعنى مجرد إنشاء الطلب - بلا بعثٍ ولا زجرٍ - لا استحالة فيه أصلاً، فإن ^(٤) الإنشاء

أو الزجر - سواء أكان خارجياً كالدفع إلى الشيء والمنع عنه، أم اعتبارياً - ممتنع. أما الأول، فواضح، لأنّ الدفع والمنع الخارجيين بدون المدفوع والمنوع الخارجيين غير معقول.

وأما الثاني، فلأنّ البعث والزجر إنّما يكونان لإحداث الداعي إلى الفعل أو الترك، ومن المعلوم عدم إمكان حصول هذا الداعي للمعدوم. فالنتيجة: أنّ تكليف المعدوم مطلقاً ممتنع.

(١) أي: التكليف بهذا المعنى - وهو البعث أو الزجر فعلاً - يستلزم الطلب النفسي الحقيقي من المعدوم، وهو ممتنع.

(٢) أي: حقيقةً، وضمير « منه » راجع إلى المعدوم.

(٣) أي: أنّ التكليف، وحاصل هذا الاستدراك: أنّه إن أُريد بالتكليف مجرد إنشاء الطلب من دون فعلية بعثٍ أو زجرٍ، فلا استحالة في تعلقه بالمعدومين، لكونه سورياً، كالتكاليف الامتحانية التي ليس فيها طلب حقيقي يوجب إحداث الداعي للمكلف إلى الفعل أو الترك.

(٤) تعليل لعدم الاستحالة. توضيحه: أنّ الإنشاء المجرد عن الطلب الحقيقي لا يستلزم الطلب الفعلي حتى لا يصحّ تعلقه بالمعدوم، بل تتوقف صحة الإنشاء على غرض عقلائي يُخرجه عن اللغوية، ولو كان ذلك الغرض تقليل الإنشاءات أو قلّة فرصة المولى لإنشاء الحكم لكل واحدٍ من المكلفين، فينشئ الحكم بإنشاء واحد على الجميع بنحو القضية الحقيقية.

خفيف المؤونة ^(١)، فالحكيم تبارك وتعالى يُنشئ على وفق الحكمة والمصلحة ^(٢) طلبَ شيءٍ قانوناً ^(٣) من الموجود والمعدوم حين ^(٤) الخطاب، ليصير فعلياً بعد

(١) لعدم توقفه على وجود المكلف أو قدرته، بل يكفي فيه مجرد غرض عقلائي لئلا يلزم لغويته.

(٢) وهي الملاك الموجود في المطلوب الداعي إلى التشريع.

(٣) أي: بنحو القضية الحقيقية التي تشمل المعدومين، فإنَّ الطلب الإنشائي يشملهم من دون محذور، كما هو شأن القوانين الكلية.

(٤) قيد للمعدوم، يعنى: يُنشئ الحكيم طلب شيءٍ - قانوناً - من الموجود والمعدوم حين الخطاب.

ولا يخفى أنَّ المصنف رحمته قد نبّه على وجود ثلاثة محاذير في مجموع الوجوه الثلاثة:

الأول: امتناع تعلق البعث أو الزجر الفعلي بالمعدومين، لاستلزامه الطلب منهم حقيقةً، والطلب الحقيقي من المعدوم غير معقول. وهذا المحذور مشترك الورود بين الوجه الأول والثالث.

أمّا في الأول، فواضح.

وأما في الثالث، فلأنّه لو فرض عموم الألفاظ الواقعة بعد الأدوات للمعدومين، فمعنى ذلك توجّه التكليف إليهم، ومن الواضح امتناع بعث المعدوم إلى الصلاة والصوم ونحوهما، أو زجره عن شرب الخمر مثلاً.

المحذور الثاني: عدم صحة توجيه الكلام إلى الغير حقيقةً إلّا إذا كان موجوداً وملتفتاً إلى توجه الكلام إليه. وهذا المحذور مشترك بين الوجهين الأولين.

أمّا الأول، فلأنّ التكليف توجيه الكلام إلى الغير بالبعث أو الزجر، وهو ممتنع

ما وُجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجةٍ إلى إنشاءٍ آخر، فتدبرّ.

بالنسبة إلى المدومين بالضرورة كما يتقدم.

وأما الثاني، فلأنّ الخطاب معناه توجيه الكلام إلى الغير، وهو أيضاً ممنوع في حق المدومين بالبدهة.

المحذور الثالث: لزوم عدم استعمال الخطابات القرآنية في معانيها الحقيقية، لأنّ حقيقة الخطاب توجيه الكلام نحو الغير الذي يكون قابلاً للفهم، ومن المعلوم أنّ أدوات الخطاب وُضعت لإنشاء حقيقة الخطاب، فمع إرادة عموم الألفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب للمدومين يلزم التجوز في تلك الأدوات، بمعنى عدم استعمالها في معانيها الحقيقية.

وهذا المحذور يجري في الوجوه الثلاثة.

أما في الأوّل، فلأنّه لو قلنا ب صحة تعلق التكليف بالمدومين لزم استعمال أدوات الخطاب المتكفل للتكليف في غير معانيها الحقيقية، وقد عرفت وجهه. وأما في الثاني، فلأنّ لازم صحة خطاب المدومين استعمال أدوات الخطاب في غير معانيها، كما مرّ أيضاً.

وأما في الثالث، فلأنّ عموم الألفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب مستلزم أيضاً لاستعمال الأدوات في غير معانيها الحقيقية، وهو واضح.

وقد أشار إلى المحذور الأوّل بقوله: «فلا ريب في عدم صحة تكليف المدومين عقلاً» وإلى دفعه بقوله: «فإنّ الإنشاء خفيف المؤونة ... الخ».

وحاصل هذا الدفع: الالتزام بمرتبة إنشاء الحكم التي يشترك فيها العالم والجاهل، والقادر والعاجز، والموجود والمعدوم، وهذا الإنشاء بعد وجود الشرائط وفقد الموانع يصير فعلياً.

ونظيره^{١١} من غير الطلب إنشاء التمليك في الوقف على البطون^{١٢}، فإن^{١٣} المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده^{١٤} بإنشائه^{١٥}، ويتلقّى لها^{١٦} من الواقف بعقده، فيؤثر^{١٧} في حقّ الموجود منهم^{١٨} الملكية الفعلية، ولا يؤثر في حقّ المعدوم فعلاً^{١٩} إلاّ استعدادها لأنّ تصير^{٢٠} ملكاً له بعد وجوده^{٢١}.

-
- (١) يعني: ونظيرُ الإنشاء من غير الطلب إنشاء التمليك في الوقف على البطون المعدومين حين الوقف، فكما يجوز إنشاء الملكية لهم مع عدمهم، فكذلك يجوز إنشاء الطلب للمعدومين، وصيرورته فعلياً عند وجودهم.
- (٢) من الموجودين والمعدومين، فإنشاء التمليك فعلي بالنسبة إلى الموجودين، وإنشائي بالنسبة إلى المعدومين، ويصير فعلياً بوجودهم، ولذا يتلقّون الملك من الواقف بعقد الوقف، لا من البطن السابق.
- (٣) هذا تقريب التنظير، وقد اتضح بقولنا: «إنشاء التمليك فعلي ... الخ».
- (٤) أي: بعد وجود المعدوم أي البطن المعدوم.
- (٥) أي: بإنشاء التمليك في الوقف.
- (٦) يعني: يتلقّى البطن المعدوم للعين الموقوفة من الواقف لا من البطن السابق.
- (٧) أي: فيؤثر العقد، وضمير «بعقده» راجع إلى التمليك.
- (٨) هذا الضمير وضمير «منهم» المتقدم راجعان إلى البطون.
- (٩) قيد للمعدوم، يعني: ولا يؤثر إنشاء التمليك في حقّ المعدوم - حين الإنشاء - إلاّ استعداد الملكية لأنّ تصير العين الموقوفة ملكاً للمعدوم بعد وجوده.
- (١٠) أي: تصير العين ملكاً، وضمير «استعدادها» راجع إلى الملكية.
- (١١) هذا الضمير وضمير «له» راجعان إلى المعدوم.

هذا ^(١) إذا أنشئ الطلب مطلقاً.

وأما إذا أنشئ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط، فإمكانه ^(٢) بمكان من الإمكان.

وكذلك ^(٣) لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب ^(٤) حقيقة ^(٥)، وعدم ^(٦) إمكانه،

(١) أي: شمول الإنشاء للمعدومين بنحو الشأنية إنَّما يكون فيما إذا أنشئ الطلب غير مقيد بوجود المكلف. وأما إذا أنشئ مقيداً به وبكونه جامعاً للشرائط، فلا إشكال في إمكانه، كما إذا قيل: «إذا وُجد مستطيع وجب عليه الحج» فإنه لا ريب في صحة هذا الإنشاء.

(٢) يعني: إمكان إنشاء الطلب - المنوط بوجود المكلف - بمكان من الإمكان.

(٣) هذا إشارة إلى المحذور الثاني من المحاذير الثلاثة، وحاصله: أنه كما لا ريب في عدم صحة تكليف المعدومين عقلاً إلا إذا كان التكليف بمعنى مجرد إنشاء الطلب كما تقدم توضيحه آنفاً، كذلك لا ريب في عدم صحة الوجه الثاني، وهو مخاطبة المعدوم، بل الغائب، لأخذ تفهيم المخاطب في مفهوم الخطاب، كما عن المجمع وغيره.

قال في المجمع: «الخطاب هو توجه الكلام نحو الغير للإفهام» ^(١) فصحة الخطاب الحقيقي منوطة بوجود المخاطب، وقابليته لتوجه الخطاب إليه.

(٤) لعدم كونه قابلاً للتفهم وتوجيه الكلام إليه.

(٥) قيد لـ «خطاب المعدوم» وضمير «إمكانه» راجع إلى خطاب.

(٦) معطوف على «عدم» في قوله: «لا ريب في عدم».

ضرورة^١ عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة^٢ إلا إذا كان موجوداً، وكان بحيث يتوجه إلى الكلام، ويلتفت إليه^٣.
ومنه^٤ قد انقح أن ما وُضع للخطاب مثل^٥ أدوات النداء لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي، لأوجب

(١) تعليل لعدم صحة خطاب المعلوم، وقد مرّ توضيحه بقولنا: «لأخذ تفهيم المخاطب ... الخ».

(٢) قيد لقوله: «توجيه الكلام».

(٣) أي: إلى الكلام. هذا بناءً على دخل قصد إفهام المخاطب في مفهوم الخطاب، وإلا فاعتبار توجه المخاطب إلى الكلام غير ظاهر.
فالمتحصل: أن الوجه الثاني - وهو مخاطبة المعلومين - غير صحيح، لعدم خلوه عن المحذور، كعدم خلوه الوجه الأول - وهو تكليف المعلوم - عنه، على ما مرّ تفصيله.

(٤) أي: ومن عدم صحة خطاب المعلوم. وهذا إشارة إلى الوجه الثالث الذي أشار إليه بقوله: «أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين بل المعلومين وعدم عمومها لهما».

وحاصل ما أفاده ﷺ: أنه قد ظهر من عدم صحة خطاب المعلوم: أن أدوات النداء وغيرها ممّا وضع للخطاب لو كانت موضوعةً للخطاب الحقيقي وفُرض استعمالها في الخطاب الحقيقي، فلا بدّ حينئذٍ من تخصيص العموم الواقع في تلك الأداة بالمحاضرين ليختص الخطاب بهم، ولا يشمل المعلومين حتى لا يلزم المجاز، وهو شمول الخطاب للمعلومين كالموجودين.

(٥) كضمير الخطاب.

استعماله ^(١) فيه ^(٢) تخصيص ^(٣) ما يقع في تلوه بالحاضرين ^(٤). كما أن قضية إرادة العموم منه ^(٥) لغيرهم ^(٦) استعماله في غيره ^(٧).

(١) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: «ما وضع للخطاب».

(٢) أي: في الخطاب الحقيقي.

(٣) مفعول «أوجب» يعني: لأوجب استعمال ما وُضع للخطاب في الخطاب

الحقيقي تخصيص متلوه العام كـ «الناس والمؤمنين» بالحاضرين.

فالنتيجة: أن أدوات الخطاب - بناءً على وضعها للخطاب الحقيقي - لا تشمل

المعدومين، إذ لا بدّ من تخصيص العموم بالحاضرين حتى لا يلزم استعمال الأداة في

غير الموضوع له أعني به الخطاب الحقيقي المختص بالحاضرين.

(٤) متعلق بقوله: «تخصيص» فإنّ الحاضرين هم الذين يصحّ خطابهم حقيقةً.

(٥) الضمير راجع إلى «ما» في قوله: «ما يقع في تلوه».

(٦) أي: لغير الحاضرين، وضمير «استعماله» راجع إلى الموصول في «ما وُضع».

(٧) أي: في غير الخطاب الحقيقي، يعني: كما أن مقتضى إرادة العموم من

متلوه أدوات الخطاب لغير الحاضرين استعمال تلك الأدوات في غير الخطاب الحقيقي،

إذ لو استعملت في الخطاب الحقيقي لزم أن يكون إرادة غير الحاضرين منها بنحو

المجاز أيضاً.

وبالجملة: فمع لحاظ وضع الأدوات في الخطاب الحقيقي المختص بالحاضرين،

وعموم الألفاظ الواقعة عقبيها لغير الحاضرين، لا بدّ من ارتكاب أحد التجوزين: إمّا

باستعمال الأدوات في غير الخطاب الحقيقي، لتطابق معنى الألفاظ العامّة الواقعة

بعدها، وإمّا باستعمال الألفاظ الواقعة بعدها في غير العموم، أي في خصوص

الحاضرين، لتطابق معنى الأدوات أعني الخطاب الحقيقي.

لكن ^١ الظاهر أنّ مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك ^٢، بل

وكلا التجوزين خلاف الأصل.

فقوله تَبَيَّنَ: «لأوجب استعماله فيه تخصيص ... الخ» إشارة إلى التجوز الأول، وقوله: «كما أن قضية إرادة العموم ... الخ» إشارة إلى التجوز الثاني. وكيف كان، فالوجه الثالث من وجوه مورد النزاع أيضاً غير خالٍ عن المحذور.

(١) يريد به تصحيح الوجه الثالث بدفع التجوزين المذكورين أعني بهما تخصيص عموم الألفاظ الواقعة عقيب الأدوات بالحاضرين، أو تعميم الأدوات لغير الحاضرين. وحاصل الدفع: أنّ هذين المحذورين مبنيان على وضع الأداة للخطاب الحقيقي القائم بطرفين، كالطلب القائم بهما. وأمّا بناءً على وضعها للخطاب الإنشائي، فلا يلزم من إرادة غير الحاضرين منها، ومن الألفاظ العامّة الواقعة بعدها شيء من التجوزين أصلاً.

أمّا من ناحية الأدوات، فلاستعمالها في معناها الحقيقي حينئذٍ. وأمّا من ناحية الألفاظ الواقعة بعدها، فلشموها لغير الحاضرين كشموها لهم، وهو واضح.

وبالجملة، فبناءً على وضع الأدوات للخطاب الإنشائي يمكن استعمالها في الحاضرين والغائبين والمعدومين على نسق واحد بلا لزوم أي مجاز، غاية الأمر أنّ الاختلاف بين موارد استعمالها يكون حينئذٍ في دواعي الإنشاء، فقد يكون الإنشاء بداعي النداء، كقوله للحاضر عنده: «يا زيد احفظ كذا» وقد يكون بداعي التأسف، كقوله: «يا كوكباً ما كان أقصر عمره» وقد يكون بداعي الشوق، كقوله:

يا آل بيت رسول الله حبكم
فرض من الله في القرآن أنزله
(٢) أي: للخطاب الحقيقي.

للخطاب الإيقاعي الإنشائي، فالتكلم ربما يُوقع الخطاب بها تحسُّراً وتأسُّفاً وحنناً مثل :

« يا كوكباً ما كان أقصر عمره »

أو شوقاً ونحو ذلك^(١)، كما يوقعه^(٢) مخاطباً لمن يناديه حقيقةً. فلا يوجب^(٣) استعماله في معناه^(٤) الحقيقي حينئذٍ^(٥) التخصيص بمن يصحُّ مخاطبته.

(١) كقوله :

أيا جبلي نعمان بالله خلياً نسيم الصبا يخلص إليّ نسيمها

(٢) عطف على قوله: « يوقع الخطاب » يعني: كما يوقع المتكلم الخطاب مخاطباً لمن يناديه حقيقةً بلا تحسُّرٍ أو تأسفٍ أو غيرها من دواعي إنشاء الخطاب، فأدوات الخطاب على هذا تستعمل دائماً في معناها الحقيقي وهو إنشاء الخطاب بلا لزوم مجاز أصلاً.

(٣) متفرع على قوله: « لكن الظاهر » يعني: بعد البناء على وضع أدوات الخطاب للخطاب الإنشائي لا يلزم تخصيص تاليها بالحاضرين، لكون غيرهم ممن لا تصح مخاطبته، كما كان الأمر كذلك بناءً على وضع الأدوات للخطاب الحقيقي، كما أشار إليه بقوله: « لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع » وذلك لما مرَّ من صحة إيقاع الخطاب وإنشائه بالنسبة إلى كلٍّ من الموجود والمعدوم من دون لزوم مجاز.

(٤) هذا الضمير وضمير « استعماله » راجعان إلى « مثل أدوات النداء ».

(٥) يعني: حين كون معنى الأدوات الخطاب الإنشائي لا يلزم تخصيص أدوات الخطاب عموم تاليها بمن تصح مخاطبته - أعني الحاضرين - لكون الموضوع له أعم منهم.

نعم ^(١)، لا يبعد دعوى الظهور انصرافاً ^(٢) في الخطاب الحقيقي، كما هو ^(٣) الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها ^(٤)، على ما حققناه في بعض المباحث السابقة ^(٥)

(١) استدراك على كون الأدوات موضوعة للخطاب الإنشائي الذي لا يلزم مجاز من استعمالها فيه، وإرادة المعدومين. وحاصله: أن الأدوات وإن وُضعت للخطاب الإنشائي، لكن لا تبعد دعوى ظهورها انصرافاً في الخطاب الحقيقي، لكون الغالب نشر الخطاب الإنشائي عن داعي الخطاب الحقيقي. وعليه، فيكون الظاهر الناشئ عن الانصراف المزبور أن الخطاب حقيقي، فيختص بالحاضرين.

(٢) قد عرفت أن منشأ هذا الانصراف الغلبة المزبورة.

(٣) أي: الظهور الانصرافي حال غير أدوات الخطاب من حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها، حيث إنها وضعت أيضاً لإنشاء الاستفهام والترجي وغيرها، غاية الأمر أن دواعي الاستفهام مختلفة، فقد يكون طلب الفهم حقيقةً، كما إذا كان جاهلاً وأراد الفهم، وقد يكون التقرير، وقد يكون الإنكار، إلى غير ذلك من الدواعي.

(٤) كالعرض مثل «ألا تنزل بنا».

(٥) أي: في مبحث الأوامر، حيث قال: «إيقاظ: لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الأمر جارٍ في سائر الصيغ الإنشائية، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام بصيغها تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقةً، يكون الداعي غيرها أخرى» ^(١).

من كونها ^(١) موضوعاً للإيقاعي منها بدواعٍ مختلفة، مع ظهورها ^(٢) في الواقعي منها ^(٣) انصرافاً ^(٤) إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده ^(٥) غالباً في كلام الشارع، ضرورة ^(٦) وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل «يا أيها الناس اتقوا» و«يا أيها المؤمنون» (*) بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهةٍ

(١) أي: كون الاستفهام والترجي والتمني وغيرها موضوعاً ... الخ.

(٢) أي: ظهور حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها.

(٣) هذا وضمير «منها» المتقدم راجعان إلى «الاستفهام وأخواتها».

(٤) قيد لقوله: «ظهورها» يعني: هذا الظهور انصرافي ناشٍ عن عدم قرينةٍ تمنع عن الانصراف المزبور، كما إذا وقعت أدوات الاستفهام والترجي وغيرها في كلامه سبحانه وتعالى، كقوله جلّ شأنه: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ و﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ونحو ذلك، فإنه لا يمكن حملها على الحقيقي منها.

(٥) أي: وجود ما يمنع عن الانصراف إلى المعاني الحقيقية غالباً في كلمات الشارع، فضمير «عنه» راجع إلى الانصراف إلى المعاني الحقيقية.

(٦) تعليل لدعوى وجود المانع عن الانصراف المزبور، وحاصله: أن وضوح عدم اختصاص الأحكام الشرعية ببعضٍ دون بعض، وكونها قانونيةً، مانعٌ عن الانصراف الموجب لظهور اختصاص الخطابات بالحاضرين في مجلس الخطاب.

(*) ظاهره بقرينة عطفه على قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا﴾ أنّه من القرآن الكريم، وليس منه، إنّما الموجود فيه في سورة النور: ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون﴾ ^(١).

ولا ارتياب.

ويشهد لما ذكرنا ^(١) صحة النداء بالأدوات، مع إرادة العموم ^(٢) من العام الواقع تلوها ^(٣) بلا عناية، ولا للتنزيل والعلاقة رعاية ^(٤).
وتوهم كونه ^(٥) ارتكازياً

(١) يعني: من كونها موضوعة للخطاب الإيقاعي لا الحقيقي، وحاصله: أن صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من تاليها مثل «يا أيُّها الناس» و«يا أيُّها الذين آمنوا» ونحوهما مع عدم رعاية تنزيل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر والموجود، أقوى شاهد على كون أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الإنشائي لا الحقيقي، وإلا لما صحَّ إرادة العموم إلا بالتنزيل والعناية، ورعاية قرينة المجاز.

(٢) أي: العموم لغير الحاضر مجلس الخطاب.

(٣) أي: تلو الأدوات.

(٤) يعني: ولا رعاية للتنزيل والعلاقة في إرادة العموم من العام الواقع تلو الأدوات، فكأنه قال: «مع إرادة العموم بلا عناية، وبلا رعاية للتنزيل والعلاقة».

(٥) أي: كون التنزيل. وغرض هذا المتوهم: إنكار وضع الأدوات للخطاب الإيقاعي الذي ادعاه الخصم، وبنى صحة إرادة العموم منها لغير المشافهين على وضعها للخطاب الإنشائي.

توضيح التوهم: أنَّ إرادة العموم من تالي الأدوات ليس لأجل وضعها للخطاب الإيقاعي - كما ادعاه الخصم - بل لأجل التنزيل الارتكازي المصحَّح لإرادة العموم من تاليها مع وضعها للخطاب الحقيقي.

وعلى هذا، فلا تشهد صحة النداء بالأدوات - مع إرادة العموم من تاليها لغير المشافهين - بوضعها للخطاب الإنشائي.

يدفعه^{١)} عدم العلم به مع الالتفات إليه، والتفتيش عن حاله^{٢)} مع حصوله^{٣)} بذلك لو كان ارتكازياً [مرتكزاً]، وإلا^{٤)} فمن أين يعلم بثبوتة كذلك^{٥)} ؟ كما هو واضح.

وإن أبيت^{٦)} إلا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن التزام

(١) خبر «توهم» ودفع له، وحاصله: أنه لو كان تنزيل غير الصالح للإفهام منزلة الصالح له ارتكازياً لزم اتضاحه، والعلم به بعد التأمل والتفتيش عنه. مع أنه ليس كذلك، إذ الغفلة عن الأمور الارتكازية وإن كانت بمكان من الإمكان، إلا أن التفتيش عنها والتوجه إليها يوجب العلم بها.

وفي المقام لانرى تنزيلاً في مثل «يا أيها الذين آمنوا» الذي أريد به الحاضرون والغائبون حتى بعد التدبر، بل نرى استعمال النداء فيه على حد استعماله في خصوص الحاضرين في عدم التنزيل ورعاية العلاقة. فعدم العلم بالتنزيل الارتكازي حتى بعد التفتيش يكشف عن عدمه، وعدم توقف صحة إرادة العموم من الواقع تلو أدوات النداء على التنزيل ولحاظ العلاقة، فصحتها كاشفة عن وضع أدوات النداء للخطاب الإيقاعي.

(٢) ضمائر «به، إليه، حاله» راجعة إلى التنزيل.

(٣) أي: حصول العلم بالتنزيل بذلك - أي بسبب الالتفات والتفتيش - لو كان التنزيل ارتكازياً، فالباقي في قوله: «بذلك» للسببية.

(٤) أي: وإن لم يحصل العلم بالتنزيل بالالتفات والتفتيش، فمن أين يعلم بثبوت التنزيل ارتكازياً؟ فضمير «بثبوتة» راجع إلى التنزيل.

(٥) يعني: ارتكازياً.

(٦) غرضه: أنه لو لم يلتزم الخصم بما قلناه من وضع أدوات الخطاب للخطاب

اختصاص الخطابات الإلهية بأداة [بأدوات] الخطاب، أو بنفس^(١) توجيه الكلام بدون الأداة كغيرها^(٢) بالمشافهين^(٣)، فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم (*).

الإنشائي حتى يصح إرادة العموم من تاليها للغائبين والمعدومين من دون عناية وعلاقة، والتزم بوضع الأدوات للخطاب الحقيقي، فلا محيص حينئذٍ عن اختصاص الخطابات بالمشافهين، وعدم صحة شمولها للمعدومين إلا بوجود قرينة على التعميم موجبة للمجازية.

(١) معطوف على «أدوات الخطاب» يعني: أن الخطابات الإلهية سواء أكانت بأدوات الخطاب كقوله: «يا أيها الذين آمنوا» ونحو ذلك، أم بنفس توجيه الكلام كقوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِمَّنْ شَاءَ﴾ بناءً على وضع الأدوات للخطاب الحقيقي تختص بالمشافهين، ولا تشمل الغائبين عن مجلس الخطاب - فضلاً عن المعدومين - إلا بقرينة تدل على التعميم.

(٢) أي: كغير الخطابات الإلهية.

(٣) متعلق بقوله: «اختصاص».

(*) لا يخفى أن التفصي عن لزوم التجوز في أدوات الخطاب مع إبقاء تلوها على عمومها للموجود والمعدوم منوط بأحد أمرين:

الأول: ما في المتن من وضع الأدوات للإيقاعي من الخطاب، وحينئذٍ لا يلزم مجاز في شيء من الأدوات وتاليها.

الثاني: ما في تقريرات شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته من تنزيل المعدومين منزلة الموجودين، ثم استعمال الأدوات في معناها للموضوع له، وهو الخطاب الحقيقي من دون لزوم مجاز لا في الأدوات، ولا في العام الواقع عقبيها^(١).

وتوهم^١ صحة التزام التعميم في خطابه تعالى لغير الموجودين فضلاً عن الغائبين لإحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال، فاسد^٢.

(١) نُسِبَ هذا التوهم إلى الفاضل الملاً صالح المحشّي للمعالم، والغرض منه تصحيح توجه خطابه تعالى شأنه لغير الحاضرين، فإنه ﷺ صحّ توجيه الخطاب إلى المعدومين بوجهين، وقال: «وأما ثانياً، فلائه إن تمّ ذلك في خطاب البشر، فلا يتم في خطابه سبحانه، لأنّ الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء. ومّا يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ... الخ﴾»^(١).

توضيح هذا التوهم: أنّ عدم صحة توجيه الخطاب الحقيقي إلى الغائبين والمعدومين يختص بما إذا كان التكلم غير الله سبحانه وتعالى. وأمّا إذا كان هو الباري عزّ وجلّ فلا بأس به، ويصحّ منه خطاب المعدوم حقيقةً، حيث إنّه جلّ وعلا محيط بالموجودات في الحال والموجودات في الاستقبال، لتساوي نسبة الممكنات إليه تعالى.

ويؤيد ذلك قوله ﷻ: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ فالكل في عرضٍ واحد مشهودٌ لديه جلّ شأنه، فيصحّ خطابه للمعدوم كما يصحّ للموجود.

(٢) خبر «وتوهم» ودفع له، وحاصله: أنّ محل الكلام خطاب المكلفين بوجودهم الزماني الجسماني، لا بوجودهم المثالي أو العقلي، حيث إنّ التكليف المشروط بالاختيار القابل للإطاعة والعصيان لا يتوجه إلّا إلى الموجود المختار القابل للإطاعة والمعصية، فالمعدوم قاصر وغير قابل لتوجيه الخطاب الحقيقي إليه، فالقصور في ناحيته، لا في ناحية المخاطب حتى يقال: إنّه تعالى محيط بالموجود

ضرورة أن إحاطته تعالى لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب، وعدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما ^(١) لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى، كما لا يخفى. كما أن ^(٢) خطابه ^(٣) اللفظي لكونه تدريجياً ومتصرماً الوجود كان قاصراً ^(٤) عن أن يكون موجهاً نحو غير مَنْ كان بمسمعٍ منه ضرورة. هذا ^(٥)

والمعدوم على نهج واحد، ويصح له خطاب المعدوم، فإن إحاطته تعالى بهما لا توجب قابلية المعدوم للخطاب، ولا ترفع قصوره. كما أن قصوره لا يوجب نقصاً في ناحيته تبارك وتعالى.

نظير امتناع اجتماع الضدين، فإن امتناعه لا يوجب نقصاً في قدرته عز اسمه، كما أن قدرته الكاملة وإحاطته التامة لا توجب قابلية الضدين للاجتماع.

(١) هذا الضمير وضمير «معهما» راجعان إلى «الغائب» و«المعدوم».

(٢) يعني: كما أن إحاطته تعالى بالمعدوم لا توجب صلاحيته للخطاب الحقيقي لقصوره، كذلك لا يكون نفس الخطاب اللفظي المتصرم وجوده قابلاً لتوجهه إلى المعدوم، لأن المراد بالخطاب - وهو القرآن - وجوده اللفظي التدريجي المتصرم، لا وجوده في اللوح المحفوظ، ومن المعلوم انعدام الخطاب قبل وجود المعدومين.

(٣) هذا الضمير وضميراً «ناحيته، إحاطته» راجعة إليه تعالى.

(٤) وجه قصوره: تدريجية الكلام وتصمره، وعدم وجود المخاطب حين الخطاب، فلو كان الخطاب أدياً كان توجّهه إلى المعدوم بعد وجوده ممكناً.

(٥) أي: اختصاص الخطابات بالمشافهين وعدم شمولها للغائبين والمعدومين مبني على كونها متوجهة حقيقة إليهم، ضرورة امتناع توجه الخطاب الحقيقي إلى الغائب والمعدوم، لا إلى النبي ﷺ، بل هو ﷺ مبلغ لتلك الخطابات عن الله عز وجل إليهم.

لو قلنا بأنّ الخطاب يمثل « يا أيّها الناس اتّقوا » في الكتاب حقيقةً إلى غير النبي ﷺ بلسانه ^(١).

وأما إذا قيل بأنّه المخاطب والموجّه إليه الكلام حقيقةً وحيّاً أو إلهاماً ^(٢)، فلا محيص ^(٣) إلّا (*) عن كون الأداة في مثله ^(٤) للخطاب الإيقاعي

وأما بناءً على كون المخاطب نفسه المقدسة ﷺ حقيقةً بالوحي أو الإلهام، فلمّا لم يصحّ انطباق العنوان الواقع تلو أدوات الخطاب - كالناس والمؤمنين ونحوهما من ألفاظ العموم - عليه ﷺ، لعدم انطباق الجمع على المفرد، فلا بدّ من الالتزام بإرادة الخطاب الإيقاعي من أدواته حقيقةً كما اخترناه، أو مجازاً، كما يلتزم به الخصم القائل بوضع الأدوات للخطاب الحقيقي. وحينئذٍ فيشمل الخطاب الإنشائي الحاضر مجلس الخطاب والغائب عنه والمعدومين بوزان واحد، فلا مانع حين استعمال الأدوات في الخطاب الإيقاعي من شمول العمومات الواقعة تلوها للكلّ حتى المعدومين.

(١) أي: بكونه ﷺ مبلغاً لتلك الخطابات إليهم.

(٢) هذا وقوله: « وحيّاً » قيدان لـ « الموجه » يعني: أنّ الكلام وجّه إليه ﷺ بالوحي أو الإلهام.

(٣) جواب الشرط في قوله: « وأما إذا قيل ».

(٤) أي: مثل « يا أيّها الناس اتّقوا » ممّا يكون الخطاب فيه بصورة الجمع متوجّهاً إلى واحدٍ، وهو النبي ﷺ.

(*) الظاهر زيادة كلمة « إلّا » لأنّ الغرض من هذه العبارة: أنّه لا بدّ من الالتزام في هذا الفرض بالخطاب الإنشائي، والكلام الدال على هذا المعنى أن يقال :

ولو مجازاً^(١).

وعليه^(٢) لا مجال [فلا مجال] لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين^(٣)، بل يعم المعدومين فضلاً عن الغائبين.

(١) كما يقول به مَنْ يذهب إلى وضع أدوات الخطاب للخطاب الحقيقي.

(٢) يعني: وعلى ما ذُكر من أنه لا محيص عن الالتزام بكون الأداة للخطاب الإيقاعي.

(٣) متعلق بـ «اختصاص».

«فلا محيص عن كون الأداة في مثله للخطاب الإيقاعي». وإلا فمقتضى كون الاستثناء من النفي إثباتاً وجود المحيص عن الالتزام بالخطاب الإنشائي، وهو خلاف المقصود، إذ مرجعه إلى إمكان عدم الالتزام بالخطاب الإنشائي والأخذ بالخطاب الحقيقي، مع أن الخطابات بصورة الجمع والمخاطب واحد، فتدبر.

فصل (*)

ربما قيل : إنّه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان :
الأولى^(١) : حجية ظهور الخطابات في الكتاب

ثمرة خطابات المشافهة، والمناقشة فيها

(١) ذكرها في التقريرات بقوله : «أحدهما : أنّه على الشمول لا بدّ من الأخذ بما هو ظاهر من الخطاب، لامتناع الخطاب بما هو ظاهر وإرادة خلافه من دون دلالة. وعلى العدم، فلا بدّ من تحصيل متفاهم المتشافهين والتحرّي في استحصاله، فإنّ حصل العلم، وإلاّ عملنا بالاجتهاد في تحصيل ما هو الأقرب إليه»^(١).
توضيح هذه الثمرة: أنّ الخطابات إن كانت متوجهةً إلى المعدومين

(*) الأولى تبديل الفصل بعنوان آخر دال على كون ما بعده تنمة لما تقدمه من المطالب، كأن يقال: «تذنيب» أو «تكملة» أو نحوهما، إذ الفصل يدل على انقطاع ما بعده عمّا قبله، وفي المقام يكون ما بعد الفصل ثمرة لما قبله ومن توابعه، لا منقطعاً عنه.

«١» مطارح الأنظار، ج ٢، ص ١٩٤ : قوانين الأصول، ج ١، ص ٢٣٣

لهم^(١) كالشافهين.

وفيه: أنه^(٢) مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حُقِّق عدم الاختصاص بهم^(٣).

ولو سُلم^(٤)، فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل

- كالموجودين - فهُم بأنفسهم مخاطبون كالموجودين، فظواهر الخطابات حجة لهم كحجيتها للمشافهين، فيجوز لهم التمسك بعمومها وإطلاقها.

وإن لم تكن متوجهةً إلى المعدومين، فلا يكون ظواهرها حجةً لهم، فليس لهم التشبث بها لإثبات التكاليف في حقهم، بل لا سبيل إلى إثباتها لهم إلا الإجماع وقاعدة الاشتراك.

(١) أي: للمعدومين.

(٢) ناقش المصنف رحمته في الثمرة المزبورة بوجهين. هذا أولهما، وتقريبه: أن ترتب هذه الثمرة - أعني بها حجية ظواهر الخطابات للمعدومين - مبني على اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه، حيث إتهم - بناءً على شمول الخطابات لهم - مقصودون بالإفهام، فالظواهر حجة لهم.

وأما بناءً على حجية الظواهر مطلقاً حتى بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه، فلا تكون هذه ثمرةً لشمول الخطابات للمعدومين، إذ المفروض حجية الظواهر لهم وإن لم يكونوا مقصودين بالإفهام، ولم تشملهم الخطابات.

والحاصل: أنه مع البناء على عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه لا تكون هذه ثمرةً لحجية الظواهر بالنسبة إلى المعدومين.

(٣) أي: بالمقصودين بالإفهام، فإن المحقق في محله عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه، وإن ذهب بعض المحققين إلى الاختصاص.

(٤) هذا ثاني وجهي المناقشة في الثمرة المزبورة، ومحصله: منع الصغرى بعد

الظاهر أنّ الناس كلّهم إلى يوم القيامة يكونون [يكون (*)] كذلك ^(١) وإن لم يعمّم الخطاب ^(٢)، كما يؤمّي إليه ^(٣) غير واحد من الأخبار ^(٤).

تسليم الكبرى، وهي التفصيل في حجية الظهورات بين المقصود بالإفهام وغيره، بحجيتها في الأوّل دون الثاني.

وتقريب منع الصغرى: أنّه كيف يكون المقصود بالإفهام خصوص المشافهين مع كون المدومين مكلفين بتكاليف المشافهين كالموجودين؟ فنفس الخطاب الحقيقي وإن لم يشمل المدومين، لكنهم مقصودون بالإفهام.

وبالجملة: فلو سلّمنا الكبرى - وهي التفصيل المزبور - لكن لا نسلم صغرية المقام لها، لما عرفت من كون المدومين مكلفين عند وجودهم كالموجودين الحاضرين في مجلس الخطاب، فالمدومون كالموجودين مقصودون بالإفهام أيضاً.

(١) أي: مقصودين بالإفهام، وقوله: «بذلك» أي: بالإفهام.

(٢) لما مرّ سابقاً من امتناع شمول الخطاب الحقيقي للمدومين، وهو لا يستلزم عدم كونهم مقصودين بالإفهام أيضاً، إذ لا ملازمة بين اختصاص الخطاب بشخص وبين اختصاص قصد الإفهام به.

(٣) أي: إلى كونهم مقصودين بالإفهام. بل الظاهر من الأخبار فوق الإيماء.

(٤) كحديث الثقلين ^(١)، فإنّ ظاهر الكتاب والسنة لو لم يكن حجةً لما كان

(*) الصواب «يكونون» كما في بعض النسخ المصححة، لرجوع ضميره إلى الناس، وهو اسم جمع.

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٩، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٩ ولاحظ بعض مصادر الحديث في كتب العامة كصحیح المسلم ومسنّد أحمد وغيرهما فيما نقله عنهم في بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ١٠٧ - ١١٨

الثانية: صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية^{١)}

التمسك بهما مانعاً عن الضلال، فالخطابات الواردة في الكتاب والسنة وإن لم نقل بشمولها للمعدومين، لكنهم مقصودون بالإفهام قطعاً.

وكالأخبار الآمرة بعرض الأخبار المتعارضة على الكتاب والسنة، والأخذ بما يوافقهما، وطرح ما يخالفهما^{٢)}.

وكالأخبار الظاهرة في كون ظواهر الخطابات القرآنية والمعصومية حجةً على المعدومين كحجيتها على الموجودين^{٣)}.

وغير ذلك من الروايات الدالة على عدم اختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بالإفهام^{٤)}.

١) هذه الثمرة المذكورة في جملة من الكتب كالقوانين^{٥)} وغيره، وحاصلها: أنه - بناءً على شمول الخطابات للمعدومين - يصح التمسك بإطلاقاتها لإثبات الأحكام للمعدومين بعد وجودهم وبلوغهم، إذ المفروض أن الخطاب المتكفل لثبوت الحكم للعنوان المنطبق على المعدومين، مثل «يا أيها الناس» و«يا أيها الذين آمنوا» ونحو ذلك، يدل بنفسه على ثبوت الحكم لهم وإن لم يكونوا متحدين مع المشافهين في الصنف، فيمكن إثبات وجوب صلاة الجمعة مثلاً للمعدومين بقوله تعالى: ﴿يا أيها

١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٥ - ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث: ١ و ١١ و ١٨ و ١٩.

٢) «٣» كالأخبار الدالة - قولاً وفعلاً وتقريراً - على جواز التمسك بالكتاب، مثل ما رواه في الوسائل: ج ١، ص ٢٩١، الباب ٢٣ من أبواب بالوضوء، الحديث الأول، وما رواه في ج ٨، ص ٦١٩، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث: ١٠، وما رواه في ج ١٣، ص ٢٣٠، الباب ٦ من أحكام الوديعة، الحديث الأول وغيرها، من موارد متفرقة.

٣) «٤» قوانين الأصول، ج ١، ص ٢٣٣.

- بناءً على التعميم ^(١) - ثبوت ^(٢) الأحكام لمن وُجد وبلغ من المعدومين، وإن لم يكن ^(٣) متحداً مع المشافهين في الصنف، وعدم ^(٤) صحته على عدمه، لعدم ^(٥) كونها حينئذٍ ^(٦) متكفلةً لأحكام غير المشافهين، فلا بدّ من إثبات اتّحاده ^(٧)

الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله ﴿١﴾ مع اختلافهم صنفاً مع الموجودين، لكونهم حينذاك متنعمين بشرف حضور المعصوم عليه السلام، دون المعدومين الذين هم فاقدون لهذه النعمة، لكن لما كان نفس الخطاب شاملاً لهم، فهم كالموجودين مكلفون بصلاة الجمعة.

وبناءً على عدم شمول الخطابات للمعدومين لا يجوز لهم التمسك بها لإثبات ما تضمنته من الأحكام، إذ الدليل على ثبوت الأحكام حينئذٍ لهم هو الإجماع، وهو دليل لي، فلا بدّ من الأخذ بالمتيقن منه، وهو اتّحادهم مع الموجودين في الصنف.

(١) أي: تعميم الخطابات للمعدومين.

(٢) متعلق بقوله: «التمسك».

(٣) أي: وإن لم يكن من وُجد وبلغ من المعدومين متحداً صنفاً مع المشافهين.

(٤) معطوف على «صحة» وضمير «صحته» راجع إلى التمسك، يعني: وعدم صحة التمسك بالخطابات بناءً على عدم التعميم، فضمير «عدمه» راجع إلى التعميم.

(٥) تعليل لعدم صحة التمسك، وضمير «كونها» راجع إلى إطلاقات الخطاب.

(٦) أي: حين عدم التعميم.

(٧) أي: اتّحاد غير المشافهين مع المشافهين. وجه اللابدية: أن اتّحاد الصنف شرط موضوع دليل الاشتراك، فلا يجري هذا الدليل إلّا بعد إحراز شرطه المزبور، كما هو شأن كل دليل في كل مورد.

معهم في الصنف، حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الأحكام، حيث ^(١) [وحيث] لا دليل عليه ^(٢) حينئذٍ ^(٣) إلا الإجماع (*)، ولا إجماع عليه ^(٤) إلا فيما اتحد الصنف ^(٥)، كما لا يخفى. ولا يذهب عليك ^(٦) أنه يمكن إثبات الاتحاد،

(١) تعليل لاعتبار الاتحاد في الصنف في الحكم باشتراك المعدومين مع المشافهين في الأحكام، وحاصله ما تقدم آنفاً من: أن دليل الاشتراك - بناءً على عدم شمول الخطابات للمعدومين - هو الإجماع، وحيث إنه لبي، فلا بد من الأخذ بالمتيقن منه وهو اتحاد الصنف، إذ الإجماع في غيره مشكوك فيه.

(٢) أي: على الاشتراك.

(٣) أي: حين عدم شمول الخطابات لغير المشافهين.

(٤) أي: على الاشتراك.

(٥) لأنه المتيقن كما عرفت.

(٦) غرضه ردُّ هذه الثمرة الثانية، وهي: صحة التمسك بإطلاقات الخطاب بناءً على شمولها للمعدومين، وعدم صحة التمسك بها بناءً على عدم شمولها لهم.

وحاصله: أنه لا مانع من التمسك بإطلاقات الخطابات لإثبات اتحاد المعدومين مع المشافهين في الأحكام، وإن لم نقل بشمول الخطابات للمعدومين،

(*) قال في القوانين: «قد ثبت من الضرورة والإجماع، بل الأخبار المتواترة على ما إدعى تواترها البيضاوي أيضاً في تفسير قوله تعالى - يا أيها الناس اعبدوا - أن المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الأحكام ... الخ» فراجع ^(١).

وعدم^(١) دخل ما كان البالغ الآن^(٢) فاقداً له^(٣) مما كان المشافهون واجدين له^(٤) بإطلاق الخطاب إليهم^(٥) من دون التقييد به^(٦).

وذلك لأنه لو كان للوصف الثابت للموجودين - كحضور المعصوم عليه السلام - دخل في الحكم - كوجوب صلاة الجمعة - لزم تقييد الخطاب به، والمفروض عدمه، فالإطلاق محكم، ومقتضاه عدم دخل ذلك الوصف في الحكم، وعمومه لكل من المشافهين والمعدومين.

فاتضح صحة التمسك بالخطابات وإن لم تشمل المعدومين، فالثمرة الثانية ساقطة.

(١) معطوف على «الاتحاد».

(٢) قيد لـ «البالغ» والمراد به المعدوم حين الخطاب.

(٣) الضمير راجع إلى «ما» في قوله: «ما كان البالغ»، والمراد بقوله: «مما كان المشافهون» الأوصاف التي كان المشافهون واجدين لها - كحضور المعصوم عليه السلام - والمعدومون حين الخطاب الموجودون بعده فاقدين لها.

(٤) الضمير راجع إلى «ما» في: «مما كان» والمراد به الأوصاف.

(٥) أي: إلى المشافهين، وقوله: «بإطلاق» متعلق بقوله: «إثبات» يعني: يمكن إثبات الاتحاد بإطلاق الخطاب إلى المشافهين، إذ لو كان موضوع الخطاب كقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس﴾ مقيداً بالوصف الذي كان المشافهون واجدين له، كان اللازم تقييده به، كأن يقول: «يا أيها الناس المشرفون بشرف الحضور» فعدم التقييد دليل الإطلاق، وعدم دخل الحضور في وجوب صلاة الجمعة على المشافهين.

فالتنتيجة: صحة التمسك بالإطلاقات وإن لم تعم المعدومين.

(٦) الضمير راجع إلى «ما» أي: من دون التقييد بوصف كان المشافهون واجدين له.

وكونهم^١ كذلك لا يوجب^٢ صحة الإطلاق مع إرادة المقيّد

(١) أي: وكون المشافهين واجدين للوصف - كحضور المعصوم عليه السلام - المحتمل دخله في الحكم، كوجوب صلاة الجمعة.

وهذا إشارة إلى توهم، وهو: أنه لا وجه للتمسك بالإطلاق بعد البناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين، وذلك لأنّ اتصاف المشافهين بالوصف الكذائي يصلح لأن يكون قرينةً على التقييد، ودخل ذلك الوصف في الحكم، ومن المعلوم أنّ من مقدمات الإطلاق عدم وجود ما يصلح للقرينية، واحتمال دخل الوصف الذي كان المشافهون واجدين له صالح للقرينية، ومعه لا يتم الإطلاق حتى يصحّ التمسك به.

فالنتيجة: أنه لا يصح التمسك بالإطلاقات مع عدم شمول الخطابات للمعدومين، وإثما يصح مع شمولها لهم. فالثمرة الثانية غير ساقطة عن الاعتبار بل هي ثابتة.

(٢) خبر «وكونهم» ودفع للتوهم المزبور، وحاصله: صحة التمسك بالإطلاقات، واتصاف المشافهين بصفة يطرأ عليها فقدان لا يكون دليلاً على تقييد الإطلاق حتى لا يصح التمسك بالإطلاق كما زعمه المتوهم. فلو كان الوصف الموجود للمشافهين - كحضور المعصوم عليه السلام - معتبراً، كان على المتكلم بيانه، فترك تقييده دليل على عدم اعتباره.

وعلى هذا، فالإطلاق محكّم، ويصح التمسك به، فتبطل الثمرة الثانية، وهي صحة التمسك بإطلاقات الخطابات بناءً على شمولها للمعدومين، وعدم صحته بناءً على عدم الشمول، إذ يصح التمسك بالخطابات مطلقاً سواء قلنا بشمولها للمعدومين أم لم نقل به.

معه فيما ^(١) يمكن أن يتطرق [إليه] فقدان، وإن صح ^(٢) فيما لا يتطرق إليه ذلك ^(٣). وليس المراد ^(٤) بالاتحاد في الصنف إلاّ الاتحاد ^(٥) فيما اعتبر قيداً في

نعم، ما ذكره المتوهم من صحة الإطلاق مع إرادة التقييد إنّما يتجه في الصفات التي لا يتطرق إليها فقدان، إذ يصح حينئذٍ أن يعتمد المتكلم في تقييد الإطلاقات على بقاء تلك الصفات.

(١) أي: مع الإطلاق في الأوصاف التي يمكن أن يتطرق إليها فقدان كما هو الغالب، كعنوان «الفقير والغني، والمسافر والحاضر، ومُدرك حضور المعصوم عليه السلام» فإنّ هذه العناوين ممّا لا تبقى، بل تتعدم غالباً، فلا يصح الاعتماد على وجودها في تقييد إطلاق الدليل، وإبقاء الإطلاق بحاله مع إرادة تقييده.

(٢) يعني: وإن صحّ الإطلاق مع تقييده بالأوصاف التي لا يتطرق إليها فقدان.

(٣) أي: فقدان، وضمير «إليه» راجع إلى «ما» الموصول.

(٤) الظاهر أنّه إشارة إلى دفع توهم، وهو: أنّه - بناءً على عدم شمول الخطابات للمعدومين - كيف يجوز التمسك بها للمعدومين مع كثرة موجبات الاختلاف بين المشاهدين والمعدومين، مثل كون المشاهدين في المدينة، والمسجد، ومصاحبي النبي والوصي صلوات الله عليهما، وغير ذلك ممّا يوجب الاختلاف الفاحش المانع عن إحراز وحدة الصنف بين المشاهدين والمعدومين، ومع هذا الاختلاف لا وجه للتمسك بالإطلاقات لوحدة الصنف.

(٥) هذا دفع التوهم المزبور، وحاصله: أنّ المراد بالاتحاد ليس هو الاتحاد في جميع الأوصاف، ضرورة أنّها في غاية الكثرة، بل المراد الاتحاد في الأوصاف التي قيد بها الأحكام، وهي ليست كثيرة جداً.

الأحكام، لا الاتحاد^(١) فيما كثر الاختلاف بحسبه، والتفاوت^(٢) بسببه^(٣) بين الأنام، بل^(٤) في شخص واحد بمرور الدهور والأيام، وإلا^(٥) لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين - فضلاً عن المعدومين - حكم من الأحكام.

(١) يعني: ليس المراد بالاتحاد الاتحاد فيما يوجب كثرة الاختلاف بين المشافهين والمعدومين، مثل كون المشافهين في المدينة والمسجد وإدراك صحة النبي والوصي صلوات الله عليهما وآلهما الطاهرين. بل المراد الاتحاد فيما يعتبر قيداً للحكم، ضرورة أن موجبات الاختلاف كثيرة جداً، بل يختلف شخص واحد باختلافها، فإن زيداً مثلاً قد يكون غنياً، وقد يكون فقيراً، وقد يكون مسافراً، وقد يكون حاضراً ... إلى غير ذلك من الأوصاف الكثيرة التي لا يحيط بها ضابط.

وبالجملة: فالتمسك بالإطلاقات لإثبات وحدة الصنف في محله، فلا يتوهم عدم صحة التمسك بها لإثبات وحدة الصنف على تقدير عدم شمولها للمعدومين لأجل كثرة ما بين المشافهين والمعدومين من موجبات الاختلاف.

(٢) معطوف على «الاختلاف».

(٣) هذا الضمير وضمير «بحسبه» راجعان إلى «ما» الموصول المراد به الأوصاف.

(٤) يعني: بل يكثر الاختلاف من حيث الصفات في شخص واحد بمرور الزمان، فيرى في زمان واجداً له، وفي زمان آخر فاقداً له كإدراك صحة المعصوم عليه السلام.

(٥) أي: وإن لم يكن المراد الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الأحكام لما ثبت بقاعدة الاشتراك - كالإجماع - حكم للغائبين فضلاً عن المعدومين، لكثرة الاختلاف في الخصوصيات التي لا دخل لها في الأحكام أصلاً، وأجنبية عنها جزماً.

ودليلُ الاشتراك^{١١} إنما يجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص

(١) غرضه إثبات الحاجة إلى التمسك بالإطلاق، وعدم كفاية دليل الاشتراك في إثبات الأحكام للغائبين والمعدومين، وعدم تمامية الاستدلال به إلاّ بضمّ الإطلاق إليه ولو في حق المشافهين، فكيف يسوغ مع ذلك جعل ثمة البحث التمسك بالإطلاق وعدمه ؟

توضيحه: أنّ دليل الاشتراك لا يقتضي إلاّ ثبوت الحكم للمعدومين في خصوص ما إذا علم عدم دخل الخصوصية الثابتة للموجودين في الحكم، لأثمة القدر المتيقن من دليل الاشتراك أعني به الإجماع الذي هو من الأدلة اللبّية.

وأما إذا شك في دخل تلك الخصوصية في ثبوت الحكم للمشافهين، فلا بدّ أولاً من نفي احتمال دخلها في ثبوت الحكم، ثم إثباته للمعدومين، ومن المعلوم أنّ نفي الاحتمال المزبور منوط بالتمسك بالإطلاق ليثبت به اتحاد المعدومين مع الموجودين في الصنف كي يصح التمسك بقاعدة الاشتراك.

فجعل ثمة البحث التمسك بالإطلاق وعدمه إنما يتجه فيما إذا كان دليل الاشتراك صالحاً لأنّ يكون دليلاً مستقلاً على إثبات الحكم للمعدومين على فرض اختصاص الخطابات بالحاضرين، إذ لا نحتاج حينئذٍ إلى إطلاق الخطاب.

وأما إذا كان دليل الاشتراك غير صالح لذلك - كما هو كذلك - فالتمسك بالإطلاق ممّا لا بدّ منه، فالفرق بين عموم الخطاب للمعدومين وعدمه بعد اشتراكهما في الحاجة إلى التمسك بالإطلاق إنما هو في الحاجة إلى ضمّ دليل الاشتراك على تقدير اختصاص الخطابات بالمشافهين، حيث إنّ التمسك بالإطلاق يكون في حقّهم، وتسرية الحكم إلى غيرهم إنما هي بالإجماع، وعدم الحاجة إلى ضمّ دليل الاشتراك على تقدير عدم اختصاص الخطابات بالمشافهين، لأنّ غير المشافهين يتمسكون

المشاهين، فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوانٍ لو لم يكونوا^(١) (*) معنوين به لشكّ [أو لو يكونوا معنوين به، للشكّ] في شمولها^(٢) لهم أيضاً^(٣).
فلولا الإطلاق وإثبات عدم دخل ذاك [ذلك] العنوان^(٤) في الحكم،

بالإطلاق ابتداءً.

(١) أي: المشاهين. وغرضه: أنّ دليل الاشتراك يجدي في إثبات الحكم للمعدومين بالنسبة إلى العناوين التي يعلم بعدم دخلها في الحكم، ككون المشاهين متجهّدين، أو لابسِي العمامة مثلاً، دون العناوين التي لو سلبت عن المشاهين لشكّ في ثبوت الحكم لهم أيضاً، ككونهم مدرّكين لحضور المعصوم عليه السلام، فإنّ دليل الاشتراك حينئذٍ لا يجري، إذ لو لم يكن المشاهون واجدين له لشكّ في وجوب الجمعة عليهم أيضاً، فلا بدّ من التمسك بالإطلاق لنفي الشك.

(٢) أي: شمول التكاليف للمشاهين.

(٣) يعني: كالشك في ثبوت التكاليف للمعدومين، وضمير « به » راجع إلى عنوان.

(٤) أي: العنوان الذي لو لم يكن المشاهون معنوين به لشكّ في شمول التكاليف لهم أيضاً، كما أفاد دليل الاشتراك شيئاً، لأنّ شأنه تعميم الحكم المستفاد من الخطابات المختصة بالمشاهين لغيرهم من المعدومين، ومن المعلوم أنّه متفرع على إحراز حكم المشاهين بالقطع أو الظهور عند فقدان العنوان المختص بهم ليثبت ذلك

(*) وفي بعض النسخ « ولو كانوا معنوين به » قيل: والمراد به أنّ الحاضر أيضاً إذا كان واجداً لقيّد في حال الخطاب ثم صار فاقداً له في أثناء عمره، لم يكن مأخوذاً في ظاهر الخطاب. فمعنى قوله: « ولو كانوا معنوين به » أنّه لو كانوا معنوين به حال الخطاب لشكّ في شمولها لهم أيضاً إذا فرض فقدهم له في الأثناء.

لما أفاد دليل الاشتراك، ومعه ^(١) كان الحكم يعمُّ غير المشافهين، ولو ^(٢) قيل باختصاص الخطابات بهم، فتأمل جيِّداً ^(٣).

فتلخَّص: أنه لا يكاد تظهر الثمرة ^(٤) إلا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قُصِدَ إفهامه ^(٥)، مع كون غير المشافهين غير مقصودين

الحكم للمعدومين الفاقدين لذلك العنوان أيضاً.

فمع انسداد باب القطع، واحتمال اختصاص المشافهين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنوين بذلك العنوان لشكٍّ في شمول الخطابات لهم، وعدم ما يرفع هذا الشك، لم يكن لدليل الاشتراك حينئذٍ فائدة وهي التعميم، إذ لم يحرز حكم المشافهين حينئذٍ حتى يعمُّه دليل الاشتراك. فلولا الإطلاق النافي لاحتمال دخل ذلك العنوان الخاص في حكم المشافهين لما أفاد دليل الاشتراك شيئاً، ومع الإطلاق لا حاجة إلى دليل الاشتراك، لأنَّ الإطلاق حجةٌ لغير المشافهين ولو على القول باختصاص الخطابات بالمشافهين، لكون المعدومين مقصودين بالإفهام ولو لم يعمُّهم الخطابات.

(١) أي: ومع إطلاق الخطاب يعمُّ الحكم غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطاب بالمشافهين، لما مرَّ من أنَّهم مقصودون بالإفهام حينئذٍ.

(٢) كلمة «لو» وصلية، وضمير «بهم» راجع إلى المشافهين.

(٣) في بطلان الثمرة الثانية، وأنه يصح التمسك بالإطلاقات مطلقاً وإن قلنا باختصاص الخطابات بالمشافهين، حيث إنَّ غير المشافهين مقصودون بالإفهام أيضاً كما مرَّ توضيحه.

(٤) يعني: الثمرة التي رتبوها على مسألة الخطابات المشافهة.

(٥) كما هو مذهب المحقق القمي رحمته الله.

بالإفهام^(١)، وقد حُقِّق^(٢) عدم الاختصاص به^(٣) في غير المقام^(٤)، وأشير^(٥) إلى منع كونهم غير مقصودين به^(٦) في خطابه تبارك وتعالى في المقام^(٧).

(١) غرضه: أنه لا يترتب على مسألة الخطابات المشافهة ما ذكر من الثمرتين. نعم، يترتب الثمرة عليها بناءً على اختصاص حجّة الظواهر بِن قصْد إفهامه مع عدم كون غير المشافهين مقصودين بالإفهام، فإنّه بناءً على هذا لا تكون الخطابات حجّةً لغير المشافهين.

وبناءً على عدم اختصاص حجيتها بِن قصْد افهامه تكون الخطابات حجّةً لغير المشافهين أيضاً.

(٢) مقصوده إبطال مبنى صحة هذه الثمرة الثانية - وهو اختصاص حجّة الظواهر بِن قصْد إفهامه - بمنعه، وبمنع كون المعدومين غير مقصودين بالإفهام. (٣) أي: بِن قصْد إفهامه.

(٤) أي: غير مبحث الخطابات المشافهة، وهو مبحث حجّة الظواهر^(١).

(٥) هذا إشارة إلى منع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام. وقد أشار إلى كون غير المشافهين مقصودين بالإفهام في آخر ردّ الثمرة الأولى بقوله: «كما يؤمّي إليه غير واحد من الأخبار» وقد ذكرنا هناك من الأخبار ما يمكن أن يكون شاهداً له، فراجع (ص ١٨٩).

(٦) أي: بالإفهام، وضمير «كونهم» راجع إلى غير المشافهين.

(٧) يعني: في هذا المبحث في ردّ الثمرة الأولى، كما عرفت آنفاً.

فصل

هل تعقب العام ^(١) بضميرٍ يرجع إلى بعض أفرادهِ، يوجب ^(٢) تخصيصه ^(٣) به أو لا ؟
فيه خلاف ^(٤) بين الأعلام، وليكن محلُّ الخلاف ما إذا وقعا ^(٥) في

تعقب العام بضمير

(١) تعقباً عرقيّاً، وقوله: «يرجع» نعت لـ «بضمير».

(٢) خبرٌ قوله: «تعقب».

(٣) أي: تخصيص العام، وضمير «به» راجع إلى الضمير، حاصله: أن رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام هل يكون مخصّصاً للعام أم لا ؟

(٤) ذهب جماعة إلى التخصيص، وآخرون كالشيخ والعلامة في أحد قوليه والحاجي إلى عدم، وغيرهم إلى التوقف ^(١).

(٥) أي: العام والضمير، وغرضه تحرير محل النزاع.

توضيحه: أن مورد البحث هو ما إذا استقلَّ العام بالحكم واستغنى عن

كلامين ^(١)، أو في كلامٍ واحدٍ ^(٢) مع استقلال العام بما حُكِمَ عليه في الكلام، كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿والمطلقات يتربصن﴾ إلى قوله: ﴿وبعولتهن أحقّ بردهن ^(٣)﴾ ^(٤)، وأمّا ما إذا كان ^(٥) مثل: «والمطلقات أزواجهن أحقّ بردهن» فلا شبهة في تخصيصه به ^(٥).

الضمير في مقام موضوعيته للحكم، سواء أكان العام والضمير في كلامين، كقوله تعالى شأنه: ﴿والمطلقات يتربصن﴾ وقوله تعالى: ﴿وبعولتهن أحقّ بردهن﴾. أم في كلام واحد، كقوله: «أكرم العلماء وواحداً من أصدقائهم» مع فرض عود الضمير إلى خصوص العدول منهم، فكأنّه قيل: «أكرم العلماء وواحداً من أصدقاء العلماء العدول».

(١) كآية ﴿والمطلقات يتربصن﴾ وآية ﴿وبعولتهن﴾.

(٢) كالمثال المزبور، وهو «أكرم العلماء وواحداً من أصدقائهم».

(٣) فإنّ العامّ - وهو المطلقات - تمام الموضوع للحكم أعني به وجوب التربص، بحيث لا يكون للضمير دخل في موضوعيته أصلاً، وحكم الضمير أحقيّة الزوج بالردّ.

(٤) يعني: وأمّا إذا كان العام ممّا لا يكون مستقلاً بالحكم، بل كان حكمه حكم الضمير كالمطلقات في المثال، حيث إنّّه مع الغض عن جملة «وأزواجهن أحقّ بردهن» لا يكون باستقلاله موضوعاً للحكم - وهو الأحقية بالرد - فلا شبهة في تخصيصه بالضمير، فيكون المراد غير البائئات.

(٥) يعني: لا شبهة في تخصيص العام بالضمير.

والتحقيق^{١١} أن يقال: إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام بإرادة

(١) توضيحه: أن الأمر يدور في المقام بين التصرف في أحد الظاهرين العام والضمير.

أمّا الأوّل، فلأنّ ظاهره العموم، والتصرف فيه يكون بالتخصيص، فالمراد بالمطلّقات خصوص الرجعيّات، فكأنّه قيل: «والرجعيّات يتربصن» إلى قوله تعالى: ﴿وبعولتهن﴾ فالموضوع لكلّ من الحكمين - أعني بهما وجوب العدة، وجواز رجوع الزوج في العدة - هي الرجعيّات، ومن المعلوم أن إرادة خصوص الرجعيّات من المطلّقات تصرف مخالف لظاهر العام.

وأمّا الثاني، فلأنّ الظاهر تطابق الضمير مع المرجع في العموم والخصوص كتطابقهما في التذكير والتأنيث وغيرهما، ويعبّر عنه بأصالة عدم الاستخدام، ومقتضى هذا الأصل أن يراد بضمير «بعولتهن» جميع المطلّقات. والتصرف فيه يكون بهدم هذا الأصل وارتكاب خلافه إمّا بالاستخدام، بإرجاع الضمير إلى بعض أفراد العام - وهي الرجعيّات - مع كون العام هو المراد في الحكم بالتربص.

وإمّا بارتكاب المجاز في الإسناد، بأن يكون المراد بالعام - أعني به المطلّقات - حقيقةً هو خصوص الرجعيّات، وإثماً أسند الحكم إلى جميع المطلّقات مجازاً كإسناد الإنبات إلى الربيع.

والفرق بين هذين التصرفين: أن الاستخدام من قبيل المجاز في الكلمة، وإسناد الحكم وهو جواز الرجوع إلى جميع أفراد العام - أعني به المطلّقات - من قبيل المجاز في الإسناد.

والحاصل: أنّه يدور الأمر بين التصرف في أصالة الظهور في العام، وبين التصرف في أصالة الظهور في الضمير.

خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه ^(١)، أو [و] التصرف ^(٢) في ناحية الضمير: إمَّا بإرجاعه ^(٣) إلى بعض ما هو المراد من مرجعه ^(٤)، أو إلى تمامه ^(٥) مع التوسُّع ^(٦) في الإسناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقةً ^(٧) إلى الكلّ

(١) أي: إلى العام، وهذا التصرف هو التخصيص، لإرادة خصوص الرجعيَّات من المطلَّقات. وضمير «آته» للشأن.

(٢) معطوف على «التصرف» وقد عرفت أنَّ هذا التصرف يمكن أن يكون بنحو المجاز في الكلمة، وأن يكون بنحو المجاز في الإسناد.

(٣) أي: بإرجاع الضمير، وهذا إشارة إلى التصرف في الضمير الَّذي ظاهره أن يراد منه ما يراد من مرجعه، بحيث يراد من الضمير عين ما يراد من مرجعه.

(٤) أي: مرجع الضمير.

(٥) أي: تمام ما هو المراد من مرجع الضمير.

(٦) قيد لقوله: «أو إلى تمامه» يعني: أن يكون إرجاع الضمير إلى تمام ما أُريد من المرجع.

وعليه، فضمير «بعولتهن» راجع إلى جميع المطلَّقات تجوزاً وتوسعاً في الإسناد، ومع هذا التوسع لا يلزم تصرفٌ لا في نفس الضمير ولا في مرجعه، إذ يراد من الضمير ما يراد من العام، غاية الأمر أنَّ إسناد الحكم - وهو جواز رجوع الأزواج إليهن في العدة - يكون مجازياً، لأنَّ هذا الحكم يختص ببعضهن وهي الرجعيَّات، فالإسناد الحقيقي هو إسناده إلى الرجعيَّات فقط.

(٧) قيد لقوله: «المسند إلى البعض» فإنَّ الإسناد الحقيقي يختص ببعض أفراد

العام وهي الرجعيَّات، والإسناد إلى الكلّ يكون توسعاً.

توسّعاً وتجوّزاً، كانت ^(١) أصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها ^(٢) في جانب الضمير، وذلك ^(٣) لأنّ المتيقن من بناء العقلاء هو اتّباع الظهور في تعيين المراد،

(١) جزاء لقوله: «حيث دار الأمر».

(٢) أي: عن أصالة الظهور في جانب الضمير المعبر عنها بأصالة عدم الاستخدام.

(٣) تعليل لجريان أصالة الظهور في العام، وسلامتها عن معارضة أصالة عدم الاستخدام لها.

توضيحه: أنّ دليل حجية الظواهر - وهو بناء العقلاء - لما كان لُبِّيّاً لزم الأخذ بالمتيقن منه وهو صورة عدم العلم بالمراد، دون ما إذا علم المراد، وشكّ في أنّه أريد على وجه الحقيقة أو المجاز. مثلاً إذا لم يعلم المراد من لفظ «الأسد» وأنّ معناه الحقيقي - وهو الحيوان المفترس - أو المجازي أعني به الرّجل الشجاع، فهنا استقرّ بناء العقلاء على جريان أصالة الحقيقة فيه، وأنّ المراد منه معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس.

وأما إذا علم المراد، وأنّه الرّجل الشجاع، لكن لم يعلم أنّه معنىً حقيقي أو مجازي، فلا تجري أصالة الحقيقة هنا لإحراز أنّ اللفظ مستعمل في معناه على وجه الحقيقة، وأنّ الرّجل الشجاع معناه الحقيقي.

نعم، لو كان الأصل في الاستعمال الحقيقة أحرز به كون المراد هو المعنى الحقيقي. لكن ثبت في محلّه أنّ الاستعمال أعم من الحقيقة، فلا أصل لهذا الأصل.

وفي المقام، لما كانت إرادة الرجعيّات من ضمير «بعولتهن» معلومة، وكان الشكّ في كيفية إرادتها، وأنّ إرادتها منه على نحو الحقيقة، بأن أريد من مرجعه خصوص الرجعيّات، أو على نحو المجاز، بأن أريد من مرجعه جميع المطلّقات،

لا في تعيين كيفية الاستعمال، وأتته ^(١) على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد، مع القطع بما يُراد ^(٢)، كما هو ^(٣) الحال في ناحية الضمير.
وبالجملة: أصالة الظهور إتما تكون حجةً فيما إذا شكّ فيما أُريد ^(٤)،
لا فيما إذا شكّ في أنّه كيف أُريد ^(٥)، فافهم ^(٦).

والتجوز حينئذٍ في ناحية الضمير، لم تجرِ أصالة الظهور أي عدم الاستخدام في الضمير، بل تجري أصالة الظهور - أي العموم - في العام، فيحكم بوجوب التربص على جميع المطلّقات.

(١) معطوف على «كيفية» وضمير «أنه» راجع إلى الاستعمال.

(٢) كالمقام، فإنّ المراد من الضمير - وهي خصوص الرجعيات - معلوم، والشك إتما هو في كيفية الاستعمال.

(٣) أي: القطع بما يراد هو حال الضمير، لما عرفت من القطع بأنّ المراد من الضمير هي الرجعيات، ومع هذا القطع لا تجري أصالة الظهور - أي عدم الاستخدام في الضمير - حتى يثبت بها عدم المجازية فيه، وأتته مطابق لمرجه.

(٤) كالمطلّقات في المقام، فإنّه يشكّ في أنّ المراد بهن جميع المطلّقات، كما هو قضية أصالة العموم، أو خصوص الرجعيات، كما هو مقتضى أصالة عدم الاستخدام في الضمير حتى يكون مطابقاً لمرجه.

(٥) كما في ضمير «وبعولتهن» للعلم بأنّ المراد به خصوص الرجعيات، والشك إتما هو في كيفية الإرادة، وأتتها بنحو الحقيقة أو المجاز.

(٦) لعلّه تقوية لجريان أصالة الظهور في العام، دون الضمير، وإشارة إلى ما قيل من: أنّ البناء على حجية أصالة الظهور حتى مع العلم بالمراد يستلزم أيضاً تقديم أصالة الظهور في العام على أصالة الظهور في الضمير، حيث إنّ التصرف في العام

لكنه ^(١) [حجة] إذا عقد [انعقد] للكلام ظهور في العموم، بأن ^(٢) لا يُعدّ ما اشتمل على الضمير ممّا ^(٣)

يوجب التصرف في الضمير أيضاً، والتصرف في الضمير لا يستلزم التصرف في العام، فالتصرف في الضمير معلوم على أيّ حال، فلا يرجع فيه إلى أصالة الظهور. بخلاف التصرف في العام، فإنّه مشكوك فيه، فيرجع فيه إليها.

(١) استدراك على قوله: «كانت أصالة الظهور ...» يعني: لكن جريان أصالة الظهور في طرف العام، وتقديمها على أصالة الظهور في الضمير إنّما يكون فيما إذا عُقد للكلام ظهور في العموم، كما إذا اشتمل الكلام على حكمين مثل المقام، فإنّ وجوب التربص ثابت للمطلقات، والحكم بأحقّيّة الرد ثابت لبعولتهن، ضرورة أنّه حينئذٍ ينعقد الظهور للعام - أعني به المطلقات - في العموم.

وأما إذا اشتمل على حكمٍ واحدٍ مثل «المطلقات بعولتهن أحق بردهن» فلا شكّ حينئذٍ في لزوم تخصيص العام بقريضة الضمير.

(٢) بيان لصورة انعقاد الظهور في العموم، وتوضيحه: أنّ انعقاد الظهور للعام لتجري فيه أصالة العموم مبني على عدم احتفاف العام بما يمنع ظهوره في العموم، كما إذا كان في الكلام ضميرٌ راجع إلى العام صالحٌ لأنّ يمنع انعقاد العموم له، فإنّ أصالة العموم حينئذٍ لا تجري فيه.

والحاصل: أنّه إذا كان العام مكتنفاً بضميرٍ، وكان احتفافه به ممّا يعد عرفاً صالحاً للقريضة على عدم إرادة العموم منه، لم ينعقد له ظهور في العموم، فأصالة العموم لا تجري فيه حينئذٍ.

(٣) متعلق بقوله: «يعد» يعني: بأن لا يعدّ الكلام المشتمل على الضمير من

يكتنف به (*) عرفاً، وإلا^١ فيحكم عليه بالإجمال، ويرجع إلى ما يقتضيه الأصول^٢.

إلا أن يقال^٣: باعتبار أصالة الحقيقة تعبُّداً^٤ حتى فيما إذا احتفَّ بالكلام

الكلام المكتنف بضميرٍ صالحٍ عرفاً للقرينية على عدم إرادة العموم من العام.
(١) أي: وإنْ عُدَّ ما اشتمل على الضمير ممَّا يكتنف به عرفاً حُكِمَ عليه بالإجمال، لاقتراحه بما يصلح للقرينية المانع عن انعقاد الظهور له، وعن جريان أصالة العموم في العام، فلا بدَّ في تشخيص الوظيفة الظاهرية من الرجوع إلى الأصول العملية.

(٢) أي: الأصول العملية، لأنَّه بعد إجمال الكلام لا يكون دليل اجتهادي على الحكم.

(٣) استدراك على قوله: «لكنه إذا عقد للكلام ظهور» وحاصله: أنَّه يمكن إجراء أصالة الحقيقة حتى في صورة الاحتفاف بما يصلح للقرينية - بناءً على كون حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد بمعنى عدم إناطتها بالظهور حتى لا ينعقد بسبب الاحتفاف بمحتمل القرينية - فمع الشك في إرادة المعنى الحقيقي تجري أصالة الحقيقة أيضاً.

(٤) يعني: لا من جهة ظهور اللفظ حتى لا تجري في موارد الاحتفاف بما يصلح للقرينية.

(*) الأولى تبديل الضمير بالظاهر، بأن يقال: «بما يصلح للقرينية» لأنَّ ضمير «به» راجع إلى الضمير في قوله: «على الضمير» فكأنَّه قيل: «بأنَّ لا يعدَّ ما اشتمل على الضمير ممَّا يكتنف بالضمير عرفاً» وهذا لا محصَّل له.

ما ^(١) لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي، كما عن بعض الفحول ^(٢).

(١) فاعل «احتف» واسم «يكون» ضمير مستتر راجع إلى الكلام، يعني: حتى فيما إذا احتفّ بالكلام ما لا يكون الكلام ظاهراً - مع ما احتف به - في معناه الحقيقي.

(٢) لعلّه صاحب الفصول أو صاحب الحاشية رحمهما الله.

[قال المحقق النقي رحمهما الله: «أما لو لم يعلم بمقارنة القرائن ولا بعدمها، واحتمل وجودها بحسب الواقع، ولم يحصل مظنة بأحد الجانبين، فهل يحكم بأصالة الحمل على ظاهر اللفظ من دون ظنٍّ بالمراد، وبما هو مدلول العبارة بحسب الواقع؟ أو لا بدّ من التوقف، لعدم العلم أو الظنّ بانفهام المعنى المفروض من العبارة حين التأديه، وبدالاتها عليه بحسب العادة حتى يستصحب البناء عليه، كما في الفرض المتقدم؟ وجهان، أوجههما الأوّل، أخذاً بظاهر اللفظ مع عدم ثبوت ما يوجب العدول عنه، أو الشك فيه ... الخ » ^(١).

وقال صاحب الفصول - بعد ترجيح الاستخدام في الضمير على تخصيص العام -: «فلا أقل من الشك في تحقق التكافؤ، وهو لا يكفي في صرف ما ثبت عمومته عن العموم، بل لا بدّ من ثبوت الصارف» ^(٢). [

(١) «هداية المسترشدين، ج ١، ص ٢١٣

(٢) «الفصول الغروية، ص ٢١٢

فصل

قد اختلفوا (*) في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف^١ مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق^٢، على قولين، وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن

التخصيص بالمفهوم المخالف

(١) أي: المخالف للمنطوق في السلب والإيجاب، كمفهوم «إذا بلغ الماء قدر كراً لم ينجسه شيء» وهو «إذا لم يبلغ الماء قدر كراً ينجسه شيء» فإنه يخص العام أعني به «الماء كله طاهر».

(٢) أي: الموافق للمنطوق في السلب والإيجاب، كحرمة تزويج ذات البعل التي هي المفهوم الموافق بالأولية لقوله عليه الصلاة والسلام: «والذي يتزوج المرأة في عدتها - وهو يعلم - لا تحلّ له أبداً»^١، إذ لا إشكال في أولوية حرمة تزويج ذات

(*) لعل منشأ الخلاف تحيل أقوائية العام - لكونه بالمنطوق - من المفهوم المخالف الذي أنيط غالباً بل دائماً بالإطلاق الزائل بأدنى شيء.

«١» وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٣٤٤، الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث الأول

قصور^(١).وتحقيق المقام^(٢): أنه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام

البلع من نكاح المعتدة، وهذا المفهوم يختص عموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(١) بعد ذكر حرمة نكاح عدة من النساء كالأم، والبنت والأخت، والعمة، والخالة وغيرهن.

وبالجملة: يختص عموم ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ بالمفهوم الموافق المزبور، فكأنه قيل: «وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ المذكورات إلا ذات البعل».

(١) كاستدلال المجوزين بـ «أنهما دليلان تعارضا، وتخصيصه به طريق جمع بينهما، فيتعين، لكونه أولى من الطرح» ورد المنكرين له بـ «أن الجمع كما يمكن بإلغاء العموم، كذلك يمكن بإلغاء المفهوم، فلا بد في ترجيح الأول من مرجح، ومجرد كونه طريق الجمع لا يصلح مرجحاً».

وكاستدلال المنكرين بـ «أن المنطوق وإن كان عاماً، لكنه أقوى دلالة من المفهوم وإن كان خاصاً، فلا يصلح لمعارضته، فإن الخاص إنما يقدم على العام إذا كان أقوى دلالة منه».

وإن أردت الوقوف على كلماتهم هنا مفصلاً، فراجع الكتب المبسوطة كالفصول^(٢).

(٢) غرضه: أن المقام كسائر موارد التعارض من حيث لزوم الأخذ بالأظهر من المتعارضين إن كان أحدهما أظهر، وإلا فالتساقط والرجوع إلى الأصل العملي في مادة المعارضة. وأن المفهومية ليست من موجبات الوهن وضعف الدلالة.

«١» النساء، الآية: ٢٤

«٢» الفصول الغروية، ص ٢١٢

توضيح ذلك: أنه إذا ورد عام وما له مفهوم يصلح لتخصيص العام، وكان كل منهما صالحاً لأن يكون قرينةً على التصرف في الآخر، كما إذا كانا في كلام واحد، أو في كلامين يُعدّان بنظر العرف بمنزلة كلام واحد، فتارةً يكون منشأ الدلالة والظهور في كل منهما الوضع، وأخرى الإطلاق الناشئ عن مقدمات الحكمة، وثالثة باختلافهما، بأن يكون أحدهما بالوضع، والآخر بالإطلاق.

ففي صورتين الأوليين لا مفهوم ولا عموم.

أما في الثانية، فلعدم تمامية مقدمات الحكمة في شيءٍ منهما، لتوقف تماميتها في كل واحد منهما على عدم الآخر، فلا يبقى منشأ للظهور في كل منهما.

وأما في الأولى، فلتزاحم الظهورين، وعدم اعتبار كليهما إلا إذا كان أحدهما أظهر من الآخر، كما إذا فرض كثرة استعمال أحدهما في معناه الحقيقي، والآخر في معناه المجازي، ولذا يكون الأول أظهر في معناه الحقيقي من الثاني، فيقدّم الأظهر على غيره إن كان العام وما له المفهوم في كلام واحد، كقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَاءً فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾^٢ فإنّ مفهومه عدم وجوب التبين في خبر العادل، وتلقيه بالقبول. ومقتضى عموم شناعة إصابة القوم بجهالة كون إصابتهم كذلك أمراً مرغوباً عنه ولو من ناحية خبر العادل.

ولعدم استقرار الظهور بعد انعقاده في غير الأظهر إن كانا - أي العام وما له المفهوم - في كلامين، كهذا المفهوم بالنسبة إلى عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن.

وفي الصورة الثالثة - أعني بها ما إذا كان ظهور العام بالوضع وظهور المفهوم بالإطلاق بمقدمات الحكمة أو بالعكس - لا إشكال في تقدم ما ظهوره بالوضع على

أو كلامين^(١)، ولكن على نحوٍ يصلح^(٢) أن يكون كل منهما قرينةً متصلةً للتصرف في الآخر، ودار^(٣) الأمر بين تخصيص العموم أو (*) إلغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما^(٤) إن كانت بالإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة^(٥) أو بالوضع^(٦).

ما ظهوره بمقدمات الحكمة، لأنّ الظهور إذا كان بالوضع كان صالحاً لأنّ يكون بياناً مانعاً عن الظهور بالإطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان، فيقدّم عليه، هذا.

ولم يتعرض المصنف رحمته لهذه الصورة الثالثة، وقد ذكرناها في التعليقة، فراجع.

(١) قد تقدم آنفاً مثال كلٍّ من: «كلام أو كلامين».

(٢) يخرج به مثل: «أكرم العلماء إن كانوا عدولاً» فإنّ التقييد بالمنطوق يقتضي تخصيص العام بالمفهوم.

(٣) معطوف على قوله: «ورد» يعني: ودار الأمر بين تخصيص العموم وإلغاء المفهوم.

(٤) أي: من العموم والمفهوم.

(٥) كالنكرة في سياق النهي والنفي بناءً على كون دلالتها على الإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة، وكمفهوم الشرط بناءً على كونه كذلك، فدلالة كلٍّ من النكرة والمفهوم تكون بالإطلاق.

(٦) كلفظة «كل» ونحوها من الألفاظ الموضوعة للعموم، وأداة الحصر ونحوها ممّا هي موضوعة للمفهوم.

فلا يكون هناك ^(١) عموم، ولا مفهوم، لعدم ^(٢) تمامية مقدمات الحكمة في واحدٍ منهما ^(٣) لأجل المزاحمة ^(٤)، كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً ^(٥) لظهور الآخر كذلك ^(٦) (*). فلا بدّ من العمل بالأصول العملية فيما دار [الأمر] فيه بين

- (١) يعني: لا يكون - فيما إذا كانت الدلالة في كل من العموم والمفهوم بالإطلاق أو بالوضع - لا عموم ولا مفهوم، وقد تقدم آنفاً توضيح عدم تحققهما.
- (٢) تعليل لعدم العموم والمفهوم فيما إذا كانت الدلالة فيهما بمقدمات الحكمة.
- (٣) أي: من العموم والمفهوم، لأجل المزاحمة بين الظهورين، لتوقف تمامية مقدمات الحكمة في كل واحد منهما على عدم الآخر، فلا ينعقد ظهور لشيءٍ منهما.
- (٤) يعني: والعلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما.
- (٥) أي: العموم والمفهوم في الظهور الوضعي، يعني: كما أنّ الظهور لا يحصل للعموم والمفهوم فيما إذا كان منشأ الظهور مقدمات الحكمة، كذلك لا يحصل لهما إذا كان منشأ الظهور فيهما الوضع، كما عرفت تقريبه مفصلاً.
- (٦) أي: وضعاً.

(*) الأولى في استقصاء الصور أن يقال: إنّ الظهور في العام والمفهوم يكون تارةً وضعياً، وأخرى إطلاقياً، وقد مرّ مثالهما في التوضيح. وثالثةً مختلفاً كمفهوم الشرط الذي يكون ظهوره بالإطلاق، ولفظ «كل» ونحوه من الألفاظ التي تكون دلالتها على العموم بالوضع. وعلى التقادير يكون تارةً ما يدلّ على العموم والمفهوم في كلام واحد كآية النبا، وأخرى في كلامين مستقلين.

فإن كانا متحدين وضعاً أو إطلاقاً وكانا في كلام واحد، فلا إشكال في تساقطهما، لصيرورتهما بحملين حقيقةً.

وإن كانا متحدين كذلك وكانا في كلامين، يعامل معهما معاملة الجمل،

العموم والمفهوم^{١١}

(١) يعني: في مورد اجتماع العام والمفهوم كالغنم المملوكة، فإن مقتضى عموم ما دلّ على أنّ «في الغنم زكاة» وجوب الزكاة في المملوكة، ومقتضى مفهوم «في

وإن لم يكونا من الجمل حقيقة، لأنّه مع انفصالهما وكونهما في كلامين ينعقد لكل منهما ظهور، لكن لا يكون حجة، للمزاحمة والعلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما، وعدم مرجّح لأحدهما، ولا يستقر ظهورهما، ويسقطان عن الحجية إلا إذا كان أحدهما أظهر.

و مورد الأظهرية هو ما إذا وقع ما له المفهوم وما يدل على العموم في كلامين، لما مرّ من أنّ الانفصال يوجب الظهور البدوي في كل منهما، فلو كان أحدهما أظهر قُدّم على الآخر، لكونه قرينة على التصرف فيه عرفاً، بحيث يعد ذلك جمعاً عرفياً بينهما.

وإن لم يكن أحدهما أظهر تساقطا، كما مرّ آنفاً.

وأما إذا وقعا في كلام واحد، فلا يتصور لهما ظهور حتى يكون أحدهما أظهر، ولو فرض ظهور لأحدهما بمعونة الجهات الخارجية، فهو وإن كان حجة، لكنه ليس من تقدّم الأظهر على الظاهر.

والحاصل: أنّ فرض الأظهرية مختص بوقوع ما يدل على العموم وما له المفهوم في كلامين، ولا يتمشّي في كلام واحد، فلو كان لكلام المصنف عليه السلام: «لو لم يكن في البين أظهر وإلاّ فهو المعول» إطلاق يشمل الكلام والكلامين، فلا بدّ من حمّله على الكلامين، لما مرّ آنفاً، فلا تغفل.

وإن كانا مختلفين، بأن يكون الظهور في أحدهما وضعياً، وفي الآخر إطلاقياً، فلا إشكال في تقدّم الوضعي على الإطلاقي، لوضوح أنّه يصلح لأن يكون بياناً مانعاً عن الإطلاق المنوط بعدم البيان.

وإن شئت فقل: إنّ الظهور الوضعي تنجيزي، والإطلاقي تعليلي.

إذا لم يكن مع ذلك ^(١) أحدهما أظهر، وإلا ^(٢) كان مانعاً عن انعقاد الظهور، أو استقراره ^(٣) في الآخر.

ومنه ^(٤) قد انقذ الحال فيما إذا لم يكن بين ما دلّ على العموم وما له

الغنم السائمة زكاة» عدم وجوبها في المعلوفة، فيرجع حينئذٍ إلى الأصل العملي وهو في المقام أصالة البراءة عن الوجوب، فلا تجب الزكاة في المعلوفة.

(١) أي: مع كون الظهور فيهما وضعياً، يعني: أن الرجوع إلى الأصول العملية مشروط بعدم كون العام أو المفهوم أظهر من الآخر، فالظهور في كليهما وإن كان وضعياً، لكنه يمكن أن يكون في أحدهما - لكثرة الاستعمال أو غيرها - أظهر من الآخر، وحينئذٍ يقدّم الأظهر على غيره.

(٢) يعني: وإن كان أحدهما أظهر كان مانعاً عن انعقاد الظهور في الآخر، فيما إذا كان الظهور مستنداً إلى مقدمات الحكمة، أو مانعاً عن استقراره بعد انعقاده فيما إذا كان الظهور مستنداً إلى الوضع، لأنّ الوضع يوجب ظهور كل من العام والمفهوم بدواً، وأظهرية أحدهما تمنع عن استقرار ظهور الآخر.

(٣) أي: استقرار الظهور. هذا في الظهور الوضعي، وقوله: «انعقاد الظهور» في الظهور الإطلاقي المستند إلى مقدمات الحكمة.

(٤) أي: ومن تراحم الظهورين الوضعيين في الحجية بعد انعقادهما ظهر الحال فيما إذا لم يكن بين ما يدل على العموم وبين ما له المفهوم ذلك الارتباط الموجب لصلاحية كل منهما للقرينية على الآخر، فإنّ الظهور الوضعي في كل منهما وإن انعقد بدواً، إلا أنّهما يسقطان عن الاعتبار لأجل التعارض، فيجري عليهما حكم المجمل، وهو الرجوع إلى الأصول العملية وإن لم يكونا من المجمل موضوعاً، لفرض وجود الظهور في كليهما.

المفهوم ذاك الارتباط والاتصال^(١)، وأتته^(٢) لا بدّ أن يعامل مع كل منهما^(٣) معاملة المجمل، لو لم يكن في البين أظهر، وإلاّ^(٤) فهو المعوّل، والقرينة^(٥) على التصرف في الآخر بما^(٦) لا يخالفه^(٧) بحسب العمل.

(١) أي: الارتباط الموجب لقرينة أحدهما على الآخر.

(٢) معطوف على «الحال» والضمير للشأن.

(٣) أي: ما دلّ على العموم وما دلّ على المفهوم لو لم يكن في البين أظهر.

(٤) يعني: وإن كان في البين أظهر، فهو المعوّل، لما قرر في محله من تقدم الأظهر على الظاهر، لكونه جمعاً عرفياً.

(٥) معطوف على «المعوّل» يعني: والأظهر قرينة على التصرف في الآخر.

(٦) أي: بتصرف لا يخالف الأظهر بحسب العمل، كالحمل على الكراهة في مثل قولهم: «يجوز إكرام الشعراء وأكرم الشعراء العدول» فإنّ مفهومه وهو «لا تكرم الشعراء الفساق» يحمل على الكراهة حتى لا ينافي العام وهو «يجوز إكرام الشعراء» بحسب العمل.

(٧) أي: لا يخالف الأظهر.

فصل

الاستثناء (*) المتعقب لجملي متعددة (**) هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل^(١) أو خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له في واحدٍ منهما^(٢)، بل لا بدّ في

الاستثناء المتعقب لجملي

- (١) أي: كل واحد منها بنحو العام الاستغراقي، بحيث يكون ذلك ظاهر الاستثناء المزبور، وإرادة خلافه منوطة بالقرينة.
- (٢) أي: لا ظهور للاستثناء في رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخيرة.
-

(*) لا يخفى عدم اختصاص البحث بالاستثناء، وجريانه في سائر التوابع من النعت والحال وغيرهما. وأمّا المخصص المنفصل، فهو يُسقط الجميع عن الحجية، للعلم الإجمالي بتخصيص إحداها

(**) الأولى تبديلها بـ «المتعاطفة» لدلالة «الجملي» على التعدد، فلا تحتاج إلى التصريح بها، بخلاف التعاطف، فإنّ لفظ «الجملي» لا يدلّ عليه، مع أنّ مفروض البحث هو الجملي المتعاطفة، إذ في غيرها ينفصل البيان، وتكون نسبة الخاص إلى كل واحدة منها واحدة. فلو كان للخاص ظهور في العموم كان مخصّصاً للجميع، وإلاّ فيصير مجملًا، ولا يرجع إلى أصالة العموم في شيء من الجملي، لأنّه وإن انعقد لكل

التعيين من قرينة ^(١) ؟ أقوال ^(٢).

- (١) إذ المفروض إجمال الكلام حينئذٍ، فلا بدّ في تعيين المراد من قرينة.
- (٢) الأوّل: رجوعه إلى الكل، وهو المنسوب إلى الشيخ والشافعية.
- الثاني: رجوعه إلى خصوص الأخيرة، وهو المعزى إلى أبي حنيفة وأتباعه.
- الثالث: أنّه مشترك بينهما، فلا بدّ في التعيين من نصب قرينة معينة، وهو المنسوب إلى السيد مُؤَيَّدٌ.
- الرابع: التوقف، وهو المنسوب إلى الغزالي ^(٣).

منها ظهور في العموم مع الانفصال وانقطاع البيان، لكنه للعلم الإجمالي بتخصيص بعضها أو كلها لا تجري أصالة العموم في شيء منها.

فإذا ورد «أكرم العلماء، أكرم الصلحاء، أكرم الشعراء» ثم ورد «لا تكرم الفاسق» فإنّ كان للخاص ظهور في العموم أو الإطلاق، فلا إشكال في كونه معارضاً لكل منها معارضة العموم من وجه.

وإن لم يكن له ظهور كذلك صار مجملاً، وإجماله لا يصلح لأن يكون مخصصاً، بعد انعقاد ظهور لكل من الجمل المذكورة في العموم، لانفصال الخاص عن جميعها، وعدم ارتباطه بها، لعدم كونه من التوابع والملايسات، وتساوي نسبته إلى الجميع، فيسقط حينئذٍ أصالة العموم عن الحجية، للعلم الإجمالي المزبور.

فمحل النزاع هو الكلام الواحد الذي يمكن أن يرجع فيه الخاص إلى الكل أو الأخيرة بحسب القواعد العربية، بأن يكون من التوابع ويصلح للقرينية، وليس هذا إلّا مع العطف، وكون الخاص من الملايسات.

فالمتحصل: أن إضافة «المتعاطفة» إلى الجمل لازمة.

«١» نسب المحقق القمي مُؤَيَّدٌ هذه الأقوال إلى المذكورين، فراجع قوانين الأصول، ج ١، ص ٢٨٣

والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال (*) في رجوعه إلى الأخيرة على أيّ حال ^(١)، ضرورة أنّ رجوعه ^(٢) إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة. وكذا ^(٣) في صحة رجوعه إلى الكل، وإن كان المتراءى من كلام صاحب المعالم رحمته الله - حيث مهّد مقدّمةً (***)

(١) لأنّ رجوعه إلى غير الأخيرة بدون القرينة خارج عن طريقة أبناء المحاورة.

(٢) أي: رجوع الاستثناء إلى غير الأخيرة.

(٣) يعني: وكذا لا إشكال في صحة رجوعه إلى الكل، وغرضه: أنّه يعتبر في محل النزاع إمكان رجوع الاستثناء إلى الكل، بأنّ تشتمل كل جملة من تلك الجمل على المستثنى، كما إذا ورد «أكرم العلماء وأضف الشعراء واعطف الفقراء إلّا زيداً» وفرض وجود مسمّى بزيد في كلّ من العلماء والشعراء والفقراء، فاعتبار اشتغال كل واحد من هذه العمومات على هذا المستثنى - أعني به زيداً - في هذا المبحث من الواضحات، إذ مع عدم اشتغال بعضها عليه لا يصح رجوع الاستثناء إلى الجميع، بل

(*) حتى عند أهل الوقف، لكن لأجل القدر المتيقن، لا لأجل الظهور، إذ لو كان الرجوع إلى الأخيرة لأجله، كان منافياً لمذهب أهل الوقف.

(**) الظاهر أنّ غرض صاحب المعالم رحمته الله من تمهيد المقدمة إثبات كيفية الرجوع إلى الكل، لا إثبات أصل صحته، إذ من الأقوال صحة الرجوع إلى الكل للاشتراك اللفظي، فتصدّى لبيان أنّ الرجوع إلى الكل ليس مبنياً على الاشتراك اللفظي، بل يمكن ذلك وإن لم نقل بالاشتراك اللفظي، فراجع المعالم وتأمل ^(١).

لصحة (*) رجوعه ^١ إليه - أنه ^٢ محل الإشكال والتأمل، وذلك ^٣ ضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة

يصح بالنسبة إلى خصوص الجمل المشتملة على المستثنى.

(١) أي: رجوع الاستثناء إلى الكل، وغرضه ^١ من قوله: «وإن كان المترأى من كلام صاحب المعالم» هو: أن ما ذكرناه من نفي الإشكال عن اعتبار صحة رجوع الاستثناء إلى الكل ربما ينافي ما يترأى من صاحب المعالم ^٢ من أن اعتبار صحة الرجوع إلى الكل محل الإشكال، ولذا مهّد مقدمةً طويلةً لدفع الإشكال عنه.

(٢) أي: أن الرجوع إلى الكل محل الإشكال.

(٣) تعليل لقوله: «وكذا في صحة رجوعه إلى الكل». توضيحه: أن تعدد المستثنى والمستثنى منه ووحدتهما لا يوجبان اختلافاً في ناحية أدوات الاستثناء بحسب المعنى وهو الإخراج، سواء أكان الموضوع له في الحروف كالوضع عامّاً أم خاصّاً، ضرورة أن أداة الاستثناء تستعمل دائماً في معناها - أعني به الإخراج - ولا يتفاوت هذا المعنى بين تعدد المخرج والمخرج عنه ووحدتهما. فلو كان الموضوع له في الأدوات خاصّاً لما كان تعدد المستثنى والمستثنى منه مضرّاً بالإخراج الشخصي، حيث إن نسبة الإخراج شخصية. لكنها باعتبار تعدد أطرافها تنحل إلى نسبٍ ضمنية، إذ جزئية النسبة لا تنافي انحلالها

وعليه، فلا مانع من صحة رجوع الاستثناء إلى الكل، ولو قيل بوضع الأدوات لجزئيات النسبة الإخراجية.

(*) حق العبارة بناءً على التعليقة المتقدمة أن يقال: «لكيفية رجوعه إليه» بدلاً

عن قوله: «لصحة رجوعه» كما هو واضح.

بحسب المعنى، كان ^(١) الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً، وكان ^(٢) المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان ^(٣) واحداً، كما هو الحال في المستثنى ^(٤) بلا ريب ولا إشكال. وتعدّد المخرج أو المخرج عنه ^(٥) خارجاً لا يوجب تعدّد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً ^(٦) وبذلك ^(٧) يظهر أنّه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع، أو خصوص

(١) يعني: سواء أكان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً.

(٢) الظاهر أنّه معطوف على «ان تعدد» فيؤوّل بالمصدر، فكأنّه قيل: «ضرورة أن تعدد المستثنى منه ... وضرورة كون المستعمل فيه الأداة في صورة تعدد المستثنى منه هو المستعمل فيه في صورة وحدة المستثنى منه».

(٣) يعني: كان المستثنى منه واحداً.

(٤) يعني: في عدم الفرق بين وحدة المستثنى وتعدده.

والحاصل: أن أداة الاستثناء تستعمل في نسبة الإخراج، سواء أكانت هذه النسبة بين متحدين مثل «أكرم العلماء إلّا زيدا» حيث إنّ كلّاً من المستثنى والمستثنى منه واحد، أم بين متعددين مثل «أكرم العلماء والصلحاء إلّا الفساق والشعراء» أم بين مختلفين مثل «أكرم العلماء إلّا النحويين والصرفيين والفلاسفة».

(٥) وهو المستثنى منه، والمراد بـ «المخرج» هو المستثنى.

(٦) يعني: تعدد المستثنى والمستثنى منه خارجاً - كالأمثلة المتقدمة - لا يوجب تعدّد النسبة الإخراجية التي تستعمل فيها أداة الاستثناء بحسب المفهوم، ولا يصادم جزئيتها كما تقدم آنفاً، بل مفهوم الأداة - وهي النسبة الإخراجية - واحد، سواء اتحد المستثنى والمستثنى منه. أم تعدداً، أم اختلفا. وقد عرفت أمثلة الكل.

(٧) أي: وبعدم تفاوت في ناحية الأداة بين تعدد المستثنى والمستثنى منه

الأخيرة، وإن كان الرجوع إليها ^(١) متيقناً على كل تقدير ^(٢). نعم ^(٣) غير الأخيرة

ووحدهما يظهر: أنه لا ظهور لأداة الاستثناء في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة، إذ بعد وضوح صحة الرجوع إلى الجميع وإلى خصوص الأخيرة لا بدّ في إثبات ظهور الأداة في الرجوع إلى أحدهما من قرينة، لأن مجرد صلاحية الرجوع كذلك لا يثبت الظهور.

(١) أي: إلى الأخيرة، وضمير «ها» راجع إلى أداة.

(٢) يعني: سواء قلنا بظهور أداة الاستثناء في الرجوع إلى الجميع أم لا.

ووجه تيقن الرجوع إلى الأخيرة اتصالها بالأداة، بحيث لو لم يكن غيرها من الجمل لم يكن ريب في الرجوع إلى الأخيرة، فلو كان الجميع مراداً كانت الأخيرة داخلةً فيه. وإن كان المراد غير الجميع كانت الأخيرة مرادة أيضاً. والحاصل: أن الأخيرة مرادة قطعاً.

(٣) يعني: لا يكون تيقن الأخيرة موجباً لظهور غيرها في العموم، بل هي كالأخيرة في عدم الظهور، فأصالة العموم في غير الأخيرة أيضاً لا تجري، لاحتفافه بما يصلح للقرينية، ومعه لا ينعقد ظهور لغير الأخيرة أيضاً في العموم.

فلو كان المستثنى «زيداً» مثلاً، وكان في كل من العمومات مَنْ يسمّى زيد، فكون زيد في الجملة الأخيرة متيقن الخروج عن الحكم لا يوجب سلامة أصالة العموم فيما عدا الأخيرة من العمومات، حتى يصح التمسك بها للحكم بعدم خروج زيد عنها، إذ المفروض احتفافها بما يصلح للقرينية، وهذا مانع عن جريان أصالة العموم فيها.

والحاصل: أنه لا يحكم بظهور ما عدا الأخيرة من الجمل في العموم، كما لا يحكم بظهور الأخيرة فيه، وإن كان المتيقن تخصيص الأخيرة.

أيضاً^(١) من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم، لاكتنافه^(٢) بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلا بدّ في مورد الاستثناء فيه^(٣) من الرجوع إلى الأصول.

اللهم^(٤) إلّا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تعبّداً، لا من باب الظهور، فيكون المرجعُ عليه^(٥) أصالة العموم إذا كان^(٦) وضعياً، لا ما إذا كان بالإطلاق

(١) يعني: كما لا ظهور للجمله الأخيرة في العموم وإن كان رجوع الاستثناء إليها متيقناً، كذلك لا ظهور لغير الجمله الأخيرة في العموم.

(٢) تعليل لعدم ظهور ما عدا الجمله الأخيرة في العموم، يعني: لاكتناف ما عدا الجمله الأخيرة بما لا يكون معه ظاهراً في العموم.

(٣) أي: في غير الأخيرة، فيرجع في حكم «زيد» في المثال إلى الأصول العملية.

(٤) غرضه إمكان إجراء أصالة الحقيقة في غير الجمله الأخيرة بالبناء على أنّ هذا الأصل حجة تعبّداً، بمعنى أنّها تجري في غير صورة العلم بالخلاف وعدم إرادة المعنى الحقيقي، وإن اكتنف الكلام بما يصلح للقرينية، فحينئذٍ لا مانع من جريان أصالة الحقيقة في غير الجمله الأخيرة، والحكم بعموم ما عداها.

فالتنتيجة: أنّ «زيداً» الذي هو مورد الاستثناء في غير الجمله الأخيرة محكوم بحكم العمومات، ولا يجري فيه الأصول العملية.

(٥) أي: بناءً على القول بحجية أصالة الحقيقة تعبّداً، لا من باب الظهور حتى يقال: بعدم انعقاد الظهور في العموم مع الاحتفاف بما يصلح للمخصصة.

(٦) أي: إذا كان العموم وضعياً، وغرضه: أنّ أصالة العموم إنّما تجري إذا كان العموم وضعياً، لا ما إذا كان إطلاقياً ناشئاً عن مقدمات الحكمة، إذ لا تجري حينئذٍ أصالة العموم، ضرورة أنّ من مقدمات الحكمة عدم القرينة، وكذا عدم ما يصلح لها،

ومقدمات الحكمة، فإنه لا يكاد تتم تلك المقدمات^{١١} مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع، فتأمل (*).

ومع وجودهما لا تتم تلك المقدمات. ومن المعلوم أن الاستثناء صالح للرجوع إلى الجميع وتخصيص الكل به.

فالنتيجة: أن العموم المترتب على مقدمات الحكمة لا يتحقق مع صلاحية الاستثناء للرجوع إلى جميع الجمل.

(١) أي: مقدمات الحكمة التي يترتب عليها العموم.

(*) إشارة إلى أنه يكفي في منع جريان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك، لاحتمال اعتماد المطلق حينئذٍ في التقييد عليه، لاعتقاد أنه كافٍ فيه.

أللهم إلا أن يقال: إن مجرد صلوحه لذلك بدون قرينة عليه غير صالح للاعتماد ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً في الرجوع إلى الجميع، فأصالة الإطلاق مع عدم القرينة محكمة، لتامة مقدمات الحكمة، فافهم.

فصل

الحقُّ جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتر بالخصوص ^(١) (*) كما
جاز بالكتاب ^(٢)،

تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

(١) أي: بالدليل الخاص كآية «النبأ» على تقدير دلالتها على اعتبار خبر
الواحد، لا بدليل الانسداد.

(٢) يعني: كما جاز تخصيصُ الكتاب بالكتاب، وبالخبر المتواتر المفيد للقطع
بالصدور، وبخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية الموجبة للقطع بصدوره.
[قال المحقق رحمته: «تخصيص الكتاب بالكتاب جائز، لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ

(*) هذا التقييد إنما يصح بناءً على كون نتيجة مقدمات الانسداد التبعض في
الاحتياط أو الحكومة، إذ لا يكون خبر الواحد حينئذ حجةً شرعيةً حتى يصلح
لتخصيص الحجة أعني بها العام الكتابي. وأمّا بناءً على كونها حجية الظن كشفاً،
فالظاهر جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد المفيد للظن.

أو بالخبر المتواتر ^[١]، أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد، بلا ^(٢) ارتياب (*)، لما ^(٣) هو الواضح من سيرة الأصحاب على العمل بأخبار

الذين كفروا ف ضرب الرقاب ﴿ ثم قال في موضع آخر: ﴿ حتى يعطوا الجزية عن يدٍ ﴾ ^(١) . [

[١] كتخصيص آية المواريث بقوله ^(٢) : «القاتل لا يرث» قال المحقق : « وكذلك تخصيص الكتاب بالسنة » ^(٣) .

(٢) متعلق بقوله: « جاز » وقد استدل المصنف على مدّعه بوجهين آتين .
(٣) تعليل لقوله: « الحق » وهذا أوّل الوجهين اللذين استدلّ بهما، وتوضيحه :
أنّه قد استقرّت سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد غير العلمية مع مخالفتها لعمومات الكتاب بالعموم والخصوص - لا بالتباين - مع اتصال هذه السيرة بزمان

(*) لكن خالف فيه الشيخ وجماعة، وعليه السيد علم الهدى .
[قال في المعالم: «وأما تخصيصه - أي الكتاب - بالخبر الواحد على تقدير العمل به، فالأقرب جوازه مطلقاً، وبه قال العلامة وجمع من العامة . وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة إنكاره مطلقاً، وهو مذهب السيد، فإنّه قال في أثناء كلامه: على أنّا لو سلّمنا أن العمل قد ورد في الشرع به، لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به » ^(٣) .]

(١ و٢) معارج الأصول، ص ٩٥ ، ومراده بالسنة - بقرينة ما بعده من تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد - هو السنة القطعية، ولا يبعد بلوغ نصوص حرمان القاتل من الإرث ذلك، فراجع وسائل الشريعة، ج ١٧، ص ٣٨٨ - ٣٩٣، الباب ٧ - ٩ من أبواب موانع الإرث.
(٣) «معالم الدين، ص ١٤٧

الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة عليهم السلام ^(١).

واحتمال^(٢) أن يكون ذلك ^(٣) بواسطة القرينة واضح البطلان ^(٤) [فإنه تعويل على ما يعلم خلافه بالضرورة].
مع ^(٥) أنه لولاه ^(٦) لزم إلغاء الخبر

الأئمة عليهم السلام الكاشفة عن رضاهم صلوات الله عليهم بذلك، فلا وجه للمناقشة فيها.

(١) غرضه: أن هذه السيرة - لاتصالها بزمانهم عليهم الصلاة والسلام - من الكواشف القطعية عن رضاهم سلام الله تعالى عليهم بعمل الأصحاب.

(٢) هذه مناقشة في السيرة، وحاصلها: أنه يحتمل أن يكون عملهم بتلك الأخبار غير العلمية - في مقابل عمومات الكتاب - لأجل القرائن القطعية الحافّة بتلك الأخبار الموجبة للقطع بصورها، وكون التخصيص بالخبر القطعي الصدور، وتلك القرائن كانت معلومة عندهم وإن خفيت علينا.

(٣) أي: عملهم بتلك الروايات.

(٤) إذ لو كان عملهم بأخبار الآحاد لأجل القرينة لبان ذلك، لكثرة موارد العمل بها في مقابل عمومات الكتاب، مع عدم ظهور قرينة واحدة في مورد واحد، وهذا مما يصح أن يقال فيه: «عدم الوجدان دليل قطعي على عدم الوجود».

فالنتيجة: أن عملهم بتلك الأخبار ليس للقرينة، بل لحجية خبر الواحد.

(٥) هذا ثاني الوجهين اللذين أقيما على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد. وتوضيحه: أنه لولا العمل بخبر الواحد غير العلمي في مقابل عمومات الكتاب، لزم إلغاء الخبر عن الاعتبار بالمرّة، أو ما بحكم الإلغاء، ضرورة أن خبر الواحد الذي لا يكون مخالفاً لعموم الكتاب إمّا معدوم وإمّا نادر، وهو كالمعدوم.

(٦) أي: لولا العمل وضمير «أنه» للشأن.

بالمرة (*) أو ما بحكمه ^(١)، ضرورة ^(٢) ندرة خبرٍ لم يكن على خلافه عمومُ الكتاب، لو سُلِّم ^(٣) وجود ما لم يكن كذلك ^(٤).
وكون ^(٥) العام الكتابي قطعياً صدوراً وخبر الواحد ظنياً سنداً،

(١) أي: بحكم الإلغاء في كونه محذوراً لا يمكن الالتزام به.

(٢) تعليل لكونه بحكم الإلغاء، وقد عرفت تقرّيبه بقولنا: «توضيحه أنّه لولا العمل... الخ» وضمير «خلافه» راجع إلى الخبر.

(٣) يعني: لو سُلِّم وجود خبرٍ لم يكن على خلافه عمومُ الكتاب، وحاصله: أنّه لو سلّمنا وجود الخبر غير المخالف لعموم الكتاب كان ذلك في غاية الندرة، والاعتصارُ في حجية الخبر على خصوص ما لا يخالفه عموم الكتاب يكون كإلغاء دليل حجّيته عن الاعتبار.

(٤) أي: وجود خبرٍ لم يكن على خلافه عمومُ الكتاب، ولا أقلّ من عموم ما دلّ على الحلّ.

(٥) هذا أحد وجوه استدلالها بالمانعون ^(١)، فإنّ المصنف رحمته الله بعد إثبات جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد شرع في أدلة المانعين.

(*) هذا الوجه وسابقه مذكوران في تقرّيرات شيخنا الأعظم رحمته الله، قال في تقرّيب هذا الوجه الثاني ما لفظه: «واستدلّ بعض الأفاضل على المطلب بأنّه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرة، إذ ما من خبرٍ إلّا وهو مخالف لعموم الكتاب، ولا أقلّ من عموم ما دلّ على أصل البراءة.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ الخبر المخالف لأصل البراءة لا يعقل أن يكون مخصصاً

لا يمنع^(١) عن التصرف في دلالة^(٢) غير القطعية قطعاً^(٣)، وإلا^(٤) لما جاز تخصيص المتواتر به^(٥) أيضاً.

وحاصل هذا الوجه الأول: أن العام الكتابي قطعي الصدور، وخبر الواحد ظني الصدور والدلالة، فلا يصلح لتخصيص القطعي. وقد أجاب عنه بوجهين نقضي وحلي.

(١) خبر «وكون» وهذا هو الجواب النقضي، وحاصله: أنه لو كانت قطعية صدور العام الكتابي مانعة عن تصرف الخبر الظني الصدور في دلالة العام الكتابي التي هي ظنية، لزم عدم جواز تخصيص الخبر المتواتر - الذي هو كالعام الكتابي قطعي الصدور - بخبر الواحد الذي هو ظني الصدور أيضاً، مع أن جوازه مجمع عليه ومسلم عند من يُنكر تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، وهذا يدل على أن قطعية الصدور لا تصلح لمنع التخصيص بظني الصدور.

(٢) أي: دلالة العام الكتابي التي ليست هي بقطعية.

(٣) قيد لقوله: «لا يمنع».

(٤) هذا بيان مورد النقض، يعني: وإن كانت ظنية سند الخبر مانعة عن التصرف في دلالة العام الكتابي - التي ليست هي بقطعية - لزم عدم جواز تخصيص الخبر المتواتر به، مع أنه جائز من غير شبهة.

(٥) أي: بخبر الواحد الظني السند.

للعوم كما قرر في محله، وستعرفه بعد ذلك من عدم ورود الدليل والأصل في مورد واحد^(١).

مع أنّه ^(١) جائز جزماً.

والسرّ ^(٢): أنّ الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم ودليل سند الخبر،

مع ^(٣) أنّ الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينية [للقرينة] على التصرف فيها،

(١) أي: مع أنّ تخصيص المتواتر بالظني الصدور جائز قطعاً، فقله: «مع أنّه»

ليس جواباً على حدة، بل هو جزؤه، كما ظهر من التقريب.

(٢) يعني: والسرّ في تحكيم خبر الواحد الظني على العام الكتابي أنّ الدوران

... الخ. وهذا هو الجواب الحلّي.

وتوضيحه: أنّ الدوران والتعارض يقع في الحقيقة بين أصالة العموم في العام

الكتابي وبين دليل حجية الخبر، لا دلالته، لأنّ الخاص أقوى دلالةً من العام،

فلا شبهة في تقديمه عليه دلالةً، فالكلام في حجية الخاص، إذ بدونها لا وجه لتقديمه

على العام ولو كان نصّاً، إذ لا بدّ أولاً من إثبات صدوره حتى تكون دلالته معتبرة،

حيث إنّ ظاهر كلام المعصوم حجة لا كلام غيره.

والحاصل: أنّ طرفي المعارضة: أصالة العموم في العام الكتابي، ودليل حجية

الخبر. فإن ثبتت حجيته فلا ينبغي الإشكال في تقديمه على العام، لكونه أقوى دلالةً

منه. وإن لم تثبت حجيته، فمقتضى أصالة العموم في العام الكتابي سقوط الخاص عن

الاعتبار.

فالنتيجة: أنّه لا مانع عن جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، بعد إثبات

حجيته بأدلتها من الكتاب والسنة وبناء العقلاء، لأنّ جريان أصالة العموم منوط

بعدم دليل على خلافها، وأدلة حجية خبر الواحد تكون على خلافها، فتقدّم عليها.

والحاصل: أنّ أصالة العموم حجة مع عدم بيان على خلافها، وخبر الواحد

- بعد حجته بأدلتها - يكون بياناً على خلاف أصالة العموم، ومخصّصاً للعام.

(٣) ليس هذا اعتراضاً على حدة، بل هو بيان للجواب الحلّي، يعني: أنّ

بخلافها، فإنّها ^١ غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره ^٢.
ولا ينحصر ^٣ الدليل على الخبر بالإجماع، كي يقال بأنّه ^٤ فيما لا يوجد

الدوران في الحقيقة يقع بين أصالة العموم ودليل سند الخبر، لكن الخبر بدلالته وسنده صالح عرفاً للقرينية على التصرف في أصالة العموم. بخلاف أصالة العموم، فإنّها لا تصلح لرفع اليد عن دليل اعتبار الخبر، لأنّ اعتبار أصالة العموم منوط بعدم قرينة على خلافها، والمفروض أنّ الخبر بدلالته وسنده يصلح لذلك، فلا مجال لأصالة العموم - كسائر الأصول اللفظية المرادية - مع القرينة على خلافها.

(١) هذا الضمير وضميراً « فيها، بخلافها » راجعة إلى أصالة العموم.
(٢) أي: اعتبار الخبر، ووجه عدم الصلاحية ما مرّ آنفاً من إناطة حجية أصالة العموم بعدم قرينة على خلافها. وهي هنا موجودة كما عرفت.
(٣) هذا جواب عن ثاني الوجوه التي استدللّ بها المانعون، وحاصله: أنّ دليل حجية الخبر - وهو الإجماع - بُيّن، والمتيقن منه هو الخبر غير المخالف للكتاب، فلا يشمل المخالف. وعليه فالمخالف يبقى تحت عدم حجية الأمارات غير العلمية.

وهذا الوجه الثاني هو المحكي عن المحقق رحمته في المعارج، ردّ به دليل المجوّز، وجعله وجهاً للتوقف في المسألة، قال رحمته: « ونجيب عن الأول: بأنّا لانسلّم أنّ خبر الواحد دليل على الإطلاق، لأنّ الدلالة على العمل به الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة، فإذا وُجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به. وما يدّعون من الأخبار التي حكم بتخصيص العموم بها، عنه جوابان ... الخ » ^١.

(٤) أي: أنّ الإجماع يكون في الخبر الذي لا يوجد على خلافه دليل، والعموم

على خلافه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوبُ العمل به ^(١).
 كيف ^(٢) ؟ وقد عرفت أن سيرتهم مستمرة على العمل به ^(٣) في قبال
 العمومات الكتابية.

والأخبار ^(٤) الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب

القرآني دليل على خلافه، فيسقط وجوب العمل بالخبر المخالف له.

(١) هذا الضمير وضمير «خلافه» راجعان إلى الخبر.

(٢) يعني: كيف ينحصر دليل اعتبار الخبر بالإجماع ؟ وهذا جواب عن الوجه
 الثاني. وحاصل الجواب عنه: أن دليل حجية خبر الواحد ليس منحصراً بالإجماع،
 لما عرفت من استقرار سيرة الأصحاب على العمل بخبر الواحد المخالف للعام
 الكتابي، ومع هذه السيرة لا وجه لدعوى انحصار مستند حجتيه بالإجماع، كما هو
 واضح.

(٣) أي: بخبر الواحد.

(٤) هذا ثالث الوجوه التي استدللّ بها المانعون، وتقريبه: أن الأخبار الدالة على
 طرح الخبر المخالف للكتاب على كثرتها واختلاف تعبيراتها من كون المخالف
 «باطلاً» و«زخرفاً» و«لم نقله» وغير ذلك، تدلُّ على طرح كل خبرٍ مخالف
 للكتاب وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص، على ما يقتضيه إطلاق المخالفة،
 وتلك الأخبار تخصّص عموم أدلة حجية خبر الواحد، وتُخرج الخبر المخالف
 للكتاب عن دائرة أدلة الحجية، ومع خروجه عن حيز الحجية كيف يصلح لتخصيص
 العام الكتابي ؟ فإنّ المخصّص لا بدّ أن يكون حجةً، إذ لا معنى لتخصيص الحجة بغير
 الحجة.

فالتنتيجة: عدم جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد غير العلمي.

طرحها ^[١]، أو ضربها على الجدار ^[٢]، أو أثنها ^[٣] زخرف، أو أثنها مما لم يقل بها الإمام عليه السلام ^[٤]، وإن كانت ^[٥] كثيرة جداً، وصريحة الدلالة على طرح

[١] كقول أبي جعفر عليه السلام: «ما جاءكم عنّا، فإنّ وجدتموه موافقاً للقرآن فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا» ^[١] والمراد برّد الخبر غير الموافق للقرآن هو طرحه، بقرينة إرجاع المشتبه إليهم عليهم السلام.

[٢] قال شيخ الطائفة تقي: «وروي عنه عليه السلام - أي عن النبي -: أنّه قال: إذا جاءكم عنّي حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط» ^[٢].

[٣] أي: أنّ الأخبار المخالفة للقرآن زخرف، مثل ما رواه أيوب بن نوح عن مولانا الإمام الصادق عليه الصلاة والسلام: «كلُّ شيءٍ مردود إلى كتاب الله والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» ^[٣].

[٤] مثل ما رواه هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «خطب النبي صلى الله عليه وآله بمضى، فقال: أيّها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» ^[٤].

[٥] الجملة خبر لقوله: «والأخبار الدالة».

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٣٧

«٢» تفسير التبيان، ج ١، ص ٥

«٣» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٤

«٤» المصدر، ص ٧٩، الحديث: ١٥

المخالف، إلاّ أنّه ^(١) لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الأخبار غير مخالفة العموم ^(٢)، إن لم نقل ^(٣)

(١) الضمير للشأن، يعني: أنّه قد أُجيب عن الدليل المزبور بوجوه هذا أوّلاً، وحاصله: أنّه لو سلّم صدق المخالفة - التي هي موضوع الأخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب - على المخالفة بالعموم والخصوص، ولم نقل باختصاصها بالمخالفة التباينية، فلا بدّ من تخصيص المخالفة للكتاب بالعموم والخصوص، وذلك للعلم بصدور أخبار كثيرة مخالفة للكتاب بالعموم والخصوص، وجريان السيرة على العمل بها في مقابل عمومات الكتاب، ولا يكون ذلك إلاّ لتخصيص المخالفة التي هي موضوع الأخبار الآمرة بطرح الخبر المخالف للكتاب بالمخالفة التباينية، وإخراج المخالفة بالعموم والخصوص المطلق عن المخالفة، إذ لو لم نقل بهذا التخصيص يلزم طرح كثير من الأخبار التي علّم بصدورها عن المعصومين عليهم أفضل صلوات المصلّين. فالتحصّل: أنّ الخبر المخالف للكتاب بغير المخالفة التباينية ليس مشمولاً للأخبار الدالة على طرح الخبر المخالف.

(٢) أي: العموم والخصوص، وكذا الإطلاق والتقييد.

(٣) هذا ثاني الوجوه التي أُجيب بها عن الدليل المذكور، وحاصله: أنّ المخالفة العرفية - التي هي موضوع الأخبار الآمرة بطرح ما خالف الكتاب - لا تشمل المخالفة بالعموم والخصوص، حيث إنّ المخالفة العرفية ما يوجب توقّف العرف وتحيرهم في استظهار المراد من الكلامين المتخالفين، ومن المعلوم أنّ مخالفة الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص ليست كذلك، إذ لا شبهة في أنّ العرف يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص، ولا يتحرّر في الاستظهار واستكشاف المراد أصلاً.

بأنها ^{١)} (*) ليست من المخالفة عرفاً، كيف ^{٢)} ؟ وصدور الأخبار المخالفة للكتاب - بهذه المخالفة ^{٣)} - منهم عليه السلام كثيرة جداً.

مع ^{٤)} قوة احتمال أن يكون المراد أنهم عليه السلام لا يقولون بغير ما هو قول

(١) أي: بأن المخالفة بالعموم والخصوص. والفرق بين الجوابين واضح، إذ الأول ناظر إلى الخروج الحكمي، يعني: نسلم أن المخالفة للكتاب بالعموم والخصوص مخالفة له، لكنها خارجة عن حكم المخالفة للكتاب، وهو وجوب الطرح.

والثاني ناظر إلى الخروج الموضوعي، يعني: أن المخالفة بالعموم والخصوص ليست مخالفة أصلاً.

(٢) يعني: كيف لا يراد بالمخالفة - في أخبار طرح الخبر المخالف - غير المخالفة بالعموم والخصوص ؟ والحال أنه يعلم بصدور الأخبار الكثيرة المخالفة للكتاب بمخالفة العموم والخصوص، فلا بد من حمل المخالفة على المخالفة غير العموم والخصوص.

(٣) أي: مخالفة العموم والخصوص.

(٤) هذا ثالث الوجوه التي أُجيب بها عن دليل المانعين، وهو الأخبار الآمرة بطرح الخبر المخالف للكتاب.

وحاصل هذا الجواب: أنه يحتمل أن يراد بالمخالفة - في تلك الأخبار - المخالفة للحكم الواقعي الذي كتبه الله تعالى على عباده، بأن يكون الواجب طرحه

(*) الأولى تقدم هذا الجواب على الأول، بأن يقال: إن المخالفة بالعموم والخصوص ليست مخالفة أولاً، ولو سلم صدق المخالفة عليها، فهي خارجة عنها حكماً ثانياً.

الله تبارك وتعالى واقعاً، وإن كان هو ^(١) على خلافه ظاهراً، شرحاً ^(٢) لمرامه تعالى، وبياناً لمراده من كلامه ^(٣) تعالى، فافهم ^(٤) (*).

هو الخبر المخالف للحكم الواقعي، لا المخالف لظاهر الكتاب. فخير الواحد المخالف لظاهر الكتاب يحتمل أن يكون موافقاً للحكم الواقعي. ومع هذا الاحتمال لا يبرز كونه مخالفاً للحكم الواقعي حتى تشمله الأخبار الآمرة بطرح ما خالف الكتاب، فلا يصح التمسك بها لطرحه، لكونه من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، وهو غير جائز عند المحققين.

فالمتحصل: عدم صحة التشبث بتلك الأخبار لطرح الخبر المخالف للكتاب مخالفة العموم والخصوص، وجواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، فالأخبار الآمرة بطرح الخبر المخالف لاتمنع عن تخصيص خبر الواحد المخالف بالعموم والخصوص لعموم الكتاب.

(١) يعني: وإن كان قولهم ﷺ على خلاف قول الله تبارك وتعالى ظاهراً، لكنّه موافق له واقعاً، وشارح لقوله عزّ وجلّ ومبين لمرامه من كلامه تعالى.
(٢) مفعول لأجله، يعني: أن مخالفة قولهم ﷺ لظاهر كلامه سبحانه وتعالى إنما هو لأجل كونه شارحاً لمراده الواقعي.

(٣) هذا الضمير وضميراً «لمراده، لمرامه» راجعة إلى الله تبارك وتعالى.

(٤) لعلّه إشارة إلى عدم وجاهة قوله: «مع قوة احتمال» إذ فيه - مضافاً إلى بعده في نفسه، لعدم انسباقه إلى الذهن وعدم قرينة عليه - أنه إحالة على المجهول الذي لا يمكن لنا معرفته إلا بدلالة المعصوم ﷺ، ضرورة أنه لا سبيل إلى إحراز

(*) قد عرفت في شرح قوله: «فافهم» أنه لا وجه لهذا الجواب الثالث المذكور بقوله: «مع قوة احتمال أن يكون المراد».

والملازمة^(١) بين جواز التخصيص وجواز النسخ به^(٢) ممنوعة^(٣).

الواقع حتى تحرم مخالفته، مع أن موافقة الكتاب جعلت معياراً لصدق الخبر بعد عرضه على الكتاب، والمسلم عرضه على ظاهر الكتاب، إذ العرض على واقع الكتاب غير ممكن لنا بعد وضوح عدم السبيل إلى معرفته.

(١) هذا رابع الوجوه التي استدلل بها المانعون، وحاصله - كما في التقارير - «^(١)»: أن جواز التخصيص يلزم جواز النسخ، والتالي باطل إجماعاً. أمّا الملازمة فلأن مرجع النسخ أيضاً إلى التخصيص.

توضيحه: أن المانع يدعي الملازمة بين جواز النسخ بخبر الواحد، وجواز التخصيص به، ومن المسلم عدم جواز النسخ به، فلا يجوز التخصيص به أيضاً. تقريب الملازمة: أن النسخ أيضاً تخصيص، غايته أنه تخصيص في الأزمان، والتخصيص المصطلح تخصيص في الأفراد.

(٢) أي: بالخبر.

(٣) قد أجاب عن هذا الدليل بوجهين مذكورين في التقارير:

كما لا وجه للجواب الأول، وهو تخصيص عموم ما دلّ على طرح ما خالف الكتاب، وإخراج المخالفة بالعموم والخصوص عن عموم المخالفة للكتاب، وذلك لإباء مثل قولهم عليه السلام: «زخرف» و«باطل» و«لم نقله» ونحوها عن التخصيص. فالصحيح هو الجواب الثاني أعني به: منع صدق المخالفة على المخالفة بالعموم والخصوص، وخروجها موضوعاً عن المخالفة التي جعلت موضوعاً لأخبار طرح ما خالف الكتاب.

وإن كان مقتضى القاعدة جوازها ^(١)، لاختصاص ^(٢) النسخ بالإجماع على المنع ^(٣). مع ^(٤) وضوح الفرق بتوفر الدواعي إلى ضبطه، ولذا ^(٥) قلّ الخلاف في تعيين موارد ^(٦)، بخلاف التخصيص ^(٧).

الأول: ما أشار إليه بقوله: «ممنوعة» وحاصله: أن القاعدة وإن كانت مقتضية لعدم الفرق بين التخصيص والنسخ كما عرفت، إلا أن الإجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد أوجب الفرق بينهما، ولولاه لقلنا بعدم الفرق بينهما، وبالجواز في كليهما.

(١) أي: جواز التخصيص والنسخ.

(٢) تعليل لقوله: «ممنوعة».

(٣) أي: المنع عن النسخ بخبر الواحد، وهذا الإجماع هو الفارق بين النسخ والتخصيص.

(٤) هذا هو الجواب الثاني، وحاصله: أن قياس النسخ بالتخصيص مع الفارق، حيث إن الدواعي لضبط نواسخ القرآن كثيرة بحيث تصدّي لضبطها جلّ الأصحاب، فلذلك قلّ الخلاف في تعيين موارد النسخ، فموارد النسخ ثابتة بالتواتر الموجب لعدم الخلاف، أو قلته فيها، وبهذا التواتر يصير خبر الواحد موهوناً في إثبات النسخ، إذ لو كان لكُلّ بالتواتر. بخلاف التخصيص، فإنّ دواعي ضبطه لما لم تكن كثيرة، فيحصل الوثوق بصدور الخبر الذي يمكن تخصيص الكتاب به.

(٥) أي: ولتوفر الدواعي إلى الضبط الموجب للتواتر قلّ الخلاف في تعيين موارد النسخ، وضمير «ضبطه» راجع إلى الناسخ.

(٦) أي: موارد النسخ.

(٧) ولذا كثر الخلاف فيه.

فالمتحصل: أن الملازمة بين النسخ والتخصيص ممنوعة.

فصل

لا يخفى أن الخاص والعام المتخالفين ^{١١} يختلف حالهما ناسخاً ومخصّصاً

تعارض العام والخاص

(١) أي: المتخالفين في الحكم، مثل «أكرم العلماء ولا تكرم فسّاقهم» بعد الفراغ عن أظهرية الخاص من العام، وكون التخصيص أشيع وأرجح من أنحاء التصرفات في الخاص.

توضيح ما في المتن: أن العام والخاص المتخالفين تارةً يكون تاريخهما معلوماً، وأخرى يكون مجهولاً.
أمّا الأول، فله صور:

إحداها: ورود الخاص مقارناً للعام، كما إذا وردا من معصومين في زمان واحد.

ثانيها: وروده بعد العام، لكن قبل حضور وقت العمل بالعام.
ثالثها: وروده بعد حضور زمان العمل بالعام، وهذه الصورة تتصور على وجهين:

ومنسوخاً (*)، فيكون الخاص مخصّصاً تارةً، وناسخاً مرةً، ومنسوخاً أخرى، وذلك ^(١) لأنّ الخاص إن كان مقارناً (***)

أحدهما: أن يكون العام وارداً لبيان الحكم الظاهري، وتأسيس ضابطٍ للشك ليرجع إليه في موارد الشك.

ثانيهما: أن يكون وارداً لبيان الحكم الواقعي.

ففي الصورتين الأوليين، وأوّل وجهي الصورة الثالثة يكون الخاص مخصّصاً لا ناسخاً، لفقدان شرط النسخ، وهو حضور وقت العمل بالنسخ في الصورتين الأوليين، وكون الحكم المنسوخ حكماً واقعياً في أوّل وجهي الصورة الثالثة، إذ المفروض فيه كون العام وارداً لبيان الحكم الظاهري.

وفي الوجه الثاني من الصورة الثالثة يكون الخاص ناسخاً، لوروده بعد العمل بالعام، لا مخصّصاً له، لأنّ وروده بعد العمل بالعام يكشف عن كون العموم مراداً جدياً للمولى، فلا وجه للتخصيص الذي حقيقته بيان المراد الواقعي فلو جعل مخصّصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو ممتنع.

(١) أي: وجه اختلاف العام والخاص من حيث الناسخية والمخصّصية.

(*) لا يخفى أنّ هذه الصفات ثابتة للعام والخاص في الجملة، لأنّ العام لا يتصف إلّا بالناسخية والمنسوخية، ولا يتصف بالمخصّصية، كما هو واضح. وأمّا الخاص، فيتصف بجميع تلك الصفات، كما يظهر من شرح كلمات المصنف. ثم إن الغرض من عقد هذا الفصل ليس بيان أظهرية الخاص من العام، لأنّه موكول إلى باب تعارض الأحوال، بل لبيان أنّ الخاص في أيّ مقام يكون مخصّصاً أو ناسخاً.

(***) يمكن إرادة المقارنة الحقيقية، كما إذا وردا في آيّ واحد من معصومين، والعرفية، كما إذا صدرا من معصوم واحد في مجلس واحد بحيث يعدّان مقارنين.

مع العام ^(١)، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به ^(٢)، فلا يحيص عن كونه ^(٣) مخصصاً وبياناً له.

وإن كان ^(٤) بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً، لئلا ^(٥) يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، فيما ^(٦) إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي، وإلا ^(٧) لكان الخاصّ

(١) هذا إشارة إلى الصورة الأولى المذكورة بقولنا: «إحداها: ورود ... الخ».

(٢) أي: بالعام. وهذا إشارة إلى الصورة الثانية المذكورة بقولنا: «ثانيها ورود ... الخ».

(٣) أي: كون الخاص مخصصاً للعام في صورتني المقارنة، وورود الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل به، وضمير «له» راجع إلى العام.

(٤) معطوف على «إن كان» يعني: وإن كان الخاص وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام كان ناسخاً لا مخصصاً. وهذا إشارة إلى الصورة الثالثة التي تعرضنا لها بقولنا: «ثالثها ورود بعد حضور زمان العمل بالعام».

(٥) تعليل لعدم المخصصية، يعني: لو كان الخاص مخصصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما تقدم توضيحه آنفاً.

(٦) هذا شرط لناسخية الخاص، وحاصله: أن ناسخية الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام مشروطة بكون العام وارداً لبيان الحكم الواقعي، إذ لو كان وارداً لبيان الحكم الظاهري كان الخاص مخصصاً له، كصورة ورود الخاص بعد العام قبل وقت العمل به، وكصورة مقارنته للعام كما تقدم.

(٧) يعني: وإن لم يكن العام لبيان الحكم الواقعي - بأن كان لبيان الحكم الظاهري - لكان الخاص أيضاً مخصصاً له.

أيضاً^(١) مخصّصاً له (*) كما هو^(٢) الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات.

[وإن كان العام وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به، كان الخاص مخصّصاً وبياناً له].

وإن كان^(٣) العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل.

(١) يعني: كصورة ورود الخاص قبل حضور زمان العمل بالعام. وقوله: «إن كان مقارناً» إلى قوله: «أيضاً» قد تضمن للصورتين الأوليين.

(٢) أي: ورود العام لبيان الحكم الظاهري، وكون الخاص مخصّصاً له حال غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات الماثورة عن الأئمة عليهم السلام.

(٣) معطوف على قوله: «إن كان مقارناً مع العام» على ما يقتضيه السياق (***)، وهذا شروع في بيان تأخر العام عن الخاص، وهو يتصور على وجهين:

(*) إذ لا مانع من تأخير بيان الحكم الواقعي إذا كان هناك حكم ظاهري جعل لمصلحة، كسائر الأحكام الظاهرية المجعولة لمصالح، وحينئذ لا بدّ من الجمع بين الحكم الظاهري الثابت بالعام، وبين الحكم الواقعي المدلول عليه بالخاص بأحد الوجوه التي يجمع بها بين الأحكام الواقعية والظاهرية. فإذا كان «زيد» مثلاً محكوماً ظاهراً بحكم العام، مثل «أكرم العلماء» في مدة، وبعد مضيّ زمانٍ خرج عن عموم وجوب إكرامهم، كشف ذلك عن كون وجوب إكرامه حكماً ظاهرياً، كما يكشف عن كون وجوب الإكرام في سائر أفراد العام واقعياً.

(***) لكنه لا يخلو عن حرازة، لأنّ الكلام بعد الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه يصير هكذا: «لأنّ الخاص إن كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص»

أحدهما: تأخره عن الخاص، لكن قبل وقت العمل بالخاص، والحكم حينئذٍ تخصيص العام به لا النسخ، لكونه قبل حضور وقت العمل بالخاص، والمفروض فعلاً هو اعتبار كون النسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، كما سيشير إليه المصنف رحمته الله. ولم يُذكر هذا الوجه في غالب نسخ المتن.

ثانيهما: تأخره عن الخاص بعد وقت العمل بالخاص، وفيه احتمالان:

الأول: أن يكون الخاص مخصصاً للعام.

الثاني: أن يكون العام ناسخاً للخاص.

وأما احتمال ناسخية الخاص للعام، فلا وجه له بعد تقدمه على العام.

فلفظ الخاص الأول مستغنى عنه بالخاص الثاني.

ولا يخفى أن ما وقع في بعض نسخ المتن كما في حاشية المحقق الرشتي رحمته الله ^{١١} بين كلمة «والروايات» وبين جملة «وإن كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص» من قوله: «وإن كان العام وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به كان الخاص مخصصاً وبياناً له» يكون الأولى ذكره قبل هاتين العبارتين، عقيب قوله: «قبل حضور وقت العمل به» حتى لا يتخلل بين الصور الثلاث المتحدة في الحكم - وهو كون الخاص مخصصاً - ما يغيرها في الحكم.

وعليه، فالأولى أن يقال: «لأنه إن كان الخاص مقارناً مع العام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به، أو كان العام وارداً بعد الخاص قبل حضور وقت العمل به، كان الخاص مخصصاً وبياناً للعام. وإن كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل ... الخ» فلاحظ وتأمل.

أن يكون الخاصّ مخصوصاً للعام، يحتمل أن يكون العامّ ناسخاً له ^(١)، وإن كان الأظهر أن يكون الخاصّ مخصوصاً، لكثرة ^(٢) التخصيص (*) حتى اشتهر « ما من عامٍّ إلّا وقد خُصَّ » مع قلّة النسخ في الأحكام جدّاً ^(٣)، وبذلك ^(٤) يصير ظهور

(١) أي: للخاص، وقوله: «يحتمل» إشارة إلى الاحتمال الثاني، كما أن قوله: «فكما يحتمل» إشارة إلى الاحتمال الأوّل.

(٢) هذا وجه ترجيح مخصوصية الخاصّ على ناسخية العام له، وحاصله: أظهرية التخصيص - لكثرتة وشيوعه - من النسخ لقلّته.

(٣) وهذه القلّة توجب مرجوحيتّه ووهنّه.

(٤) يعني: بكثرة التخصيص وقلّة النسخ مع ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ يصير ظهور الخاصّ في الدوام - ولو كان هذا الظهور إطلاقاً أي ناشئاً عن مقدمات الحكمة - أقوى من ظهور العامّ في عمومه الأفرادي، ولو كان هذا الظهور وضعياً، فيقدم الخاصّ على العامّ مخصوصاً له.

فالعلماء في قوله: «أكرم العلماء» مثلاً ظاهر بحسب الوضع في كلّ فردٍ من أفراد العلماء، سواء أكان عادلاً أم فاسقاً، وقوله: «لا تكرم فساد العلماء» ظاهر بالإطلاق الناشئ عن مقدمات الحكمة في الدوام والاستمرار. فلو قدّم العامّ على الخاصّ كان مقتضى تقديمه عليه عدم استمرار حرمة إكرام فسادهم. ولو انعكس وقدّم الخاصّ على العام، فمقتضاه انحفاظ ظهور الخاص في الاستمرار، وعدم بقاء

(*) ربما ينافي هذا ما اختاره في بحث التعادل والترجيح، حيث قال: إن غلبة التخصيص إنّما توجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار والدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعدّد من القرائن المكتنفة بالكلام، وإلا فهي وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص، إلّا أنّها غير موجبة لها.

الخاص في الدوام - ولو كان بالإطلاق - أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع كما لا يخفى. هذا فيما عُلِمَ تاريخهما^(١).
وأما لو جهل^(٢) وتردّد بين أن يكون الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره (*).

العامّ على عموميه، وخروج بعض أفرادِه عن حيّزه، فيدور الأمر بين أحد هذين الأمرين.

وحيث إنّ ظهور الخاصّ في الاستمرار وإن كان بالإطلاق معتضد بشيوع التخصيص، فيصير أقوى من ظهور العام في عموميه الأفرادي ولو كان بالوضع، فيقدّم على ظهور العام، لوضوح تقدّم الأقوى ظهوراً على الأضعف.

(١) أي: تاريخ الخاصّ والعامّ.

(٢) يعني: وأما لو جهل تاريخهما، أو تاريخ أحدهما، وتردّد الخاصّ بين ورودِه بعد حضور وقت العمل بالعامّ حتى يكون ناسخاً له، وبين ورودِه قبل حضور وقته حتى يكون مخصّصاً له، ولم يكن مزيّة لأحد الاحتمالين على الآخر، فيحكم بإجمالهما، ويرجع إلى الأصول العملية، لا إلى النسخ، ولا إلى التخصيص، كما هو

(*) لا يخفى أن دوران الخاص بين الناسخية والمخصّصية يختص بصورة خاصة، وهي ورود الخاص بعد العام مع الجهل بكونه بعد العمل بالعام حتى يكون ناسخاً، أو قبله حتى يكون مخصّصاً، فمفروض المتن هو الجهل بحضور وقت العمل ولو مع العلم بتقدّم أحدهما على الآخر، ففي فرض المتن إذا علم بتأخّر الخاصّ عن العام، لكن لا يعلم أنّه قبل حضور وقت العمل بالعام حتى يكون مخصّصاً، أو بعده حتى يكون ناسخاً، فمن المعلوم أن الوظيفة حينئذٍ هي العمل بالخاصّ سواء أكان ناسخاً أم مخصّصاً، لا الرجوع إلى الأصول العملية.

فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية^(١).

الشأن في جميع موارد إجمال الدليل.

(١) فيرجع في مثال «أكرم الشعراء ولا تكرم فساقهم» إلى أصل البراءة عن حرمة إكرام الشاعر الفاسق.

فالفرض الذي يرجع فيه إلى الأصول العملية هو دوران الخاص بين كونه مخصصاً وناسخاً ومنسوخاً، كما إذا ظفرنا بعامٍّ وخاصٍّ، ولم يظهر تقدم أحدهما على الآخر، ولا ورود أحدهما قبل حضور وقت العمل أو بعده، بحيث يدور أمر الخاص بين كونه مخصصاً إن كان وروده بعد العام قبل وقت العمل به، وناسخاً إن كان وروده بعد العمل به، ومنسوخاً إن كان وروده والعمل به قبل ورود العام، فحينئذٍ لا بأس بالرجوع إلى الأصول العملية، لعدم العلم بكون الوظيفة العمل بالخاص بعد دورانه بين أمور ثلاثة، وهي المخصصة والناسخة والمنسوخية.

نعم، يمكن توجيه ما أفاده المصنف من الرجوع إلى الأصول العملية في دوران الأمر بين مخصصة الخاص وناسخته بما قيل: من أن مورد الرجوع إلى الأصل العملي هو ما بين زمان العام وزمان الخاص لو كان مورداً لابتلاء المكلف، لا الأزمنة المتأخرة عن زمان ورود الخاص، إذ لا شك في ثبوت حكم الخاص لأفراده في تلك الأزمنة، سواء أكان ناسخاً أم مخصصاً.

لكن فيه أولاً: أنه خلاف الظاهر، إذ الظاهر أنه في مقام بيان الوظيفة الفعلية في هذا الزمان الذي يشك في ناسخة الخاص ومخصصيته فيه، فالحمل على ما بين زمانيهما محتاج إلى الدليل.

وثانياً: أنه نادر جداً، لغلبة عدم الابتلاء بذلك، فالحمل على النادر لا عبرة به، لاستلزامه إهمال الحكم الفعلي، وبيان غيره الذي لا يعلم كونه مورداً للابتلاء.

وكثرة^{١١} التخصيص وندرة النسخ هاهنا^{١٢} وإن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضاً^{١٣}، وأتته^{١٤} واجد لشرطه^{١٥} إلحاقاً له^{١٦} بالغالب، إلا أنه^{١٧}

(١) إشارة إلى 'توهم'، وهو: أن هذه الصورة وهي صورة الجهل بالتاريخ يمكن أن تكون كالصورة المتقدمة - وهي تأخر العام عن العمل بالخاص - التي حكّم المصنف فيها بالتخصيص، لشيوعه، وندرة النسخ، إذ الشيوع المزبور موجود هنا أيضاً، فليكن مرجحاً للتخصيص على النسخ، والرجوع إلى الأصول العملية، فلا فرق في الحكم بالتخصيص بين الجهل بالتاريخ، وبين العلم بتأخر زمان العام عن العمل بالخاص.

(٢) أي: الجهل بالتاريخ، ودوران الخاص بين المخصّصة والناسخية.

(٣) يعني: كصورة تأخر العام عن العمل بالخاص.

(٤) معطوف على «التخصيص» والضمير راجع إلى التخصيص، يعني: وإن كانت كثرة التخصيص وندرة النسخ موجبتين للظن بالتخصيص، والظن بأن التخصيص واجد لشرطه، إلا أنه لا دليل... إلخ.

(٥) أي: شرط التخصيص، وهو ورود الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل بالعام، أو وروده قبل العام، سواء أكان قبل حضور وقت العمل به أو بعده.

(٦) أي: للخاص مع الجهل بالتاريخ، فإنه يلحق بالغالب وهو التخصيص.

(٧) الضمير للشأن، وقوله: «إلا أنه» إشارة إلى دفع التوهم المزبور، وحاصله: أن غلبة التخصيص وقلة النسخ وإن أوجبتا الظن بالتخصيص حتى في الخاص المجهول التاريخ، لكنه لا دليل على اعتباره في ترجيح التخصيص على النسخ ما لم يوجب الأظهرية، كصورة تأخر العام عن العمل بالخاص، حيث إنه قد انعقد للخاص ظهور في استمرار الحكم ولو بالإطلاق، وهذه الغلبة توجب أقوائية هذا الظهور، ومن المعلوم تقدم الأقوى ظهوراً على غيره.

لا دليل على اعتباره^(١)، وإثما يوجبان^(٢) الحمل عليه^(٣) فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، لصيرورة^(٤) الخاص بذلك^(٥) في الدوام أظهر من العام^(٦)،

وهذا بخلاف الجهل بالتاريخ، إذ لم يتحقق فيه ظهور للخاص في الاستمرار. فمجرد الظن الحاصل من الغلبة بمخصّصة الخاص لا يجدي في إثبات التخصيص به. وبالجملّة: فقياس الخاص المجهول التاريخ بالخاص المعلوم تقدمه صدوراً وعملاً على العام في غير محله، إذ في الثاني ينعقد الظهور للخاص في الاستمرار، ويقوى هذا الظهور بالظن الحاصل من شيوع التخصيص وندرة النسخ. بخلاف الخاص المجهول التاريخ، إذ لا ينعقد له ظهور حتى يتقوى بالظن المزبور، وقد عرفت أن مجرد الظن بالتخصيص ما لم يوجب الأظهرية لا عبرة به.

(١) أي: اعتبار الظن الحاصل من كثرة التخصيص وندرة النسخ في ترجيح التخصيص عليه.

(٢) إشارة إلى ما هو الفارق بين صورتي الجهل بالتاريخ، وبين العلم بتأخر العام عن العمل بالخاص، وقد عرفت بيان الفارق بقولنا: «وهذا بخلاف الجهل بالتاريخ».

(٣) أي: على التخصيص في صورة ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص.

(٤) تعليل لقوله: «يوجبان الحمل عليه».

(٥) أي: بالظن الحاصل من كثرة التخصيص، والباء في «بذلك» للسببية.

(٦) فترجيح التخصيص حينئذٍ مستند إلى أقوائية الدلالة، نعم هذه الأقوائية نشأت عن الظن الحاصل من شيوع التخصيص.

كما أُشير إليه ^(١)، فتدبر جيداً.

ثم إنَّ تعيُّن الخاص ^(٢) (*) للتخصيص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به، إمَّا ^(٣) يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، وإلَّا ^(٤)

(١) حيث قال قبل أسطر: «وإن كان الأظهر أن يكون الخاص مخصّصاً» فراجع (ص ٢٤٦).

(٢) غرضه: أنَّ ما تقدم - من تعيُّن الخاص للتخصيص فيما إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور زمان العمل بالخاص - مبني على اشتراط النسخ بحضور زمان العمل بالحكم المنسوخ، إذ لو لم يشترط به - كما سيشير إليه المصنف - لم يتعيَّن الخاص في الصورتين المذكورتين للتخصيص، بل يدور بينه وبين النسخ.

(٣) خبر قوله: «إنَّ تعيُّن» وضمير «به» راجع إلى الخاص.

(٤) أي: وإن لم يكن النسخ مشروطاً بحضور وقت العمل بالمنسوخ، فلا يتعيَّن الخاص للتخصيص، بل يدور أمره بين المخصصة والناسخية فيما إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، فالخاص حينئذٍ إمَّا مخصّص للعام، وإمَّا ناسخ له، لكن المشهور اشتراط النسخ بحضور وقت العمل.

(*) لا يخفى أن كونه مخصّصاً بمعنى كونه مبيناً بمقدار المرام عن العام، وناسخاً بمعنى كون حكم العام غير ثابت في نفس الأمر في مورد الخاص مع كونه مراداً ومقصوداً بالإفهام في موردته بالعام، كسائر الأفراد، وإلَّا فلا تفاوت بينهما أصلاً، كما هو واضح لا يكاد يخفى.

فلا يتعين له ^(١)، بل يدور ^(٢) بين كونه مخصّصاً وناسخاً في الأول ^(٣)، ومخصّصاً ومنسوخاً في الثاني ^(٤)، إلا أن الأظهر كونه ^(٥) مخصّصاً، ولو فيما كان [وإن كان] ظهور العام في عموم الأفراد أقوى من ظهور الخاص في الخصوص [أقوى من ظهوره وظهور الخاص في الدوام]، لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه، وندرة النسخ جداً في الأحكام (*).

(١) أي: للتخصيص.

(٢) أي: يدور الخاص بين المخصّصة والناسخية.

(٣) وهو ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام.

(٤) وهو ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص، فإن الخاص حينئذ إما مخصّص للعام، وإما منسوخ به، لورود العام بعده وإن كان قبل العمل بالخاص.

(٥) أي: كون الخاص مخصّصاً في صورتين، وهما: وروده قبل حضور وقت العمل بالعام، وورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص، ولما مرّ آنفاً من شيوع التخصيص وندرة النسخ، وهذا الشيوع يوجب أقوائية ظهور الخاص في الدوام من ظهور العام في العموم، فينبئ على المخصّصة لا الناسخية.

(*) وتظهر الثمرة بين التخصيص والنسخ - كما قيل - في موارد:

منها: ما إذا ورد مخصّصان مستوعبان للعام، فعلى التخصيص يقع التعارض بينهما، لاستهجان استيعاب التخصيص، بخلاف النسخ.

ومنها: أنّه بناءً على استهجان تخصيص الأكثر إذا ورد خاصّ مشتمل على حكم أكثر الأفراد، فإنّه على النسخ لا ضير فيه، بخلاف التخصيص.

ومنها: ما يمكن أن يكون من موارد ظهور الثمرة، وهو ما إذا كان الخاص ظنياً والعام قطعياً، وقلنا بعدم جواز نسخ القطعي بالظني، فإنّه يحمل على التخصيص.

ولا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبه القول في النسخ ^(١)، فاعلم: أن النسخ وإن كان رفعَ الحكم الثابت إثباتاً ^(٢)، إلا أنه ^(٣) في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، وإثما اقتضت الحكمة إظهارَ دوام الحكم واستمراره ^(٤) أو أصل إنشائه

النسخ

(١) الغرض الداعي إلى تعرُّضه لمعنى النسخ هو التنبيه على خطأ ما اشتهر بينهم من اشتراط النسخ بحضور وقت العمل بالحكم المنسوخ.

وتوضيح ما أفاده المصنف: أن النسخ وإن كان رفعاً للاستمرار الذي اقتضاه إطلاق دليل الحكم في مقام الإثبات، لكنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، لعدم مقتضي لاستمراره، إذ مع وجود المقتضي له لم يكن وجه لرفعه، فالناسخ كاشف عن عدم المقتضي لبقاء الحكم ودوامه.

(٢) قيد للرفع، يعني: أن النسخ وإن كان رفع الحكم الواقعي الأولي أو الثانوي في مقام الإثبات، لكنه في الحقيقة دفع له، لكشفه عن عدم المقتضي لثبوته.

(٣) أي: أن النسخ دفع الحكم ثبوتاً، لما تقدّم من كونه في الحقيقة كاشفاً عن عدم المقتضي واقعاً لاستمراره، فالنسخ دافع للحكم لا رافع له.

(٤) إشارة إلى توهم، وهو: أنه مع عدم المقتضي لتعلق الإرادة الجديدة باستمرار الحكم أو بأصل إنشائه، فما فائدة أمر النبي أو الولي صلوات الله عليهما بإظهار الدوام لو كان النسخ بعد حضور وقت العمل، أو إظهار أصل إنشائه لو كان النسخ قبل حضور وقت العمل؟

وأشار إلى دفع التوهم المزبور بأنّ المقتضي لإظهار إنشاء الحكم أو دوامه موجود، فيكون أمر النبي أو الولي صلوات الله عليهما بإظهار أصل إنشاء الحكم،

وإقراره^(١)، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له^(٢) دوام واستمرار، وذلك^(٣) لأن النبي ﷺ الصادر للشرع ربما يُلهم أو يوحى إليه أن يُظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال، وأنه^(٤) يُنسخ في الاستقبال، أو مع عدم اطلاعه على ذلك^(٥)، لعدم^(٦) إحاطته^(٧) بتمام ما جرى في علمه

أو دوامه مع الحكمة والفائدة المقتضية له.

(١) معطوف على «إنشائه» ومفسر له، وضمير «انه» للشأن.

(٢) هذا الضمير والضمير في قوله: «له قرار» راجعان إلى الحكم.

(٣) هذا تقريب كون النسخ دفعاً ثبوتاً ورفعاً إثباتاً، وأن دليل النسخ شارح لدليل تشريع الحكم، الظاهر في كون مدلوله مراداً بالإرادة الجدية ومبين له، بأنه مراد بالإرادة الاستعمالية لمصلحة اقتضت ذلك، ربما يُلهم النبي ﷺ أو يوحى إليه أن يُظهر أصل تشريع الحكم أو استمراره مع اطلاعه على أنه ينسخ في المستقبل، أو عدم اطلاعه على ذلك، لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه تعالى، لكونه ﷺ ممكن الوجود، المستحيل أن يحيط بواجب الوجود، ومن المعلوم أن علمه تعالى عين ذاته، فيتمتع إحاطته ﷺ بعلمه تعالى أيضاً، فبرهان امتناع إحاطته ﷺ بذات الباري تعالى برهان على امتناع إحاطته بعلمه أيضاً.

(٤) معطوف على «حقيقة» ومفسر له، وضمير «أنه» راجع إلى الحكم.

(٥) أي: حقيقة الحال، وهي نسخه بعد ذلك.

(٦) تعليل لعدم اطلاعه، وقد عرفت توضيحه.

(٧) أي: إحاطة النبي ﷺ.

فنتيجة ما أفاده المصنف: أن النسخ ليس مشروطاً بحضور وقت العمل، بل يصح مطلقاً ولو كان قبله.

تبارك وتعالى، ومن هذا القبيل ^(١) لعلّه ^(٢) يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل.
وحيث عرفت ^(٣) أنّ النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً، وإن كان بحسب
الظاهر رفعاً، فلا بأس به مطلقاً ولو كان ^(٤) قبل حضور وقت العمل، لعدم ^(٥)

(١) أي: إنشاء أصل الحكم مع عدم كونه مراداً جديّاً وإن كان بحسب ظاهر
الدليل مراداً كذلك.

(٢) إشارة إلى أنّه يمكن أن لا يكون من هذا القبيل، لاحتمال كون الأمر متعلقاً
بمقدمات الذبح لا نفسه، كما يشهد به قوله تعالى: «قد صدّقت الرؤيا» فيكون الأمر
بالمقدمات جديّاً.

(٣) حيث قال في (ص ٢٥١): «فاعلم أن النسخ وإن كان رفع الحكم ...
الخ».

(٤) بيان للإطلاق، وضمير «به» راجع إلى النسخ.

(٥) تعليل لقوله: «فلا بأس». ولزومُ البداء إشارة إلى أحد الوجوه التي استدلّ
بها على عدم جواز النسخ، وحاصله: أنّه يلزم منه البداء المحال في حقّه تبارك
وتعالى.

توضيحه: أنّه يستحيل تعلق الإرادة الجدّية بفعل أوّلاً، وتعلقها بتركه ثانياً مع
عدم تغيير الفعل أصلاً، لا ذاتاً، ولا جهةً أي الجهة التي لها دخل في المصلحة
كالسفر والحضر والفقر والغنى وحضور الإمام وغيبته. مثلاً إذا كانت صلاة الجمعة
في عصر الحضور واجبة مطلقاً، بحيث لا يكون لحضوره ^(١) دخل في المصلحة
الداعية إلى إيجابها، تعلق الإرادة بها، فلا يمكن تعلق النهي بها حينئذٍ، لاستلزامه
تغيير الإرادة مع عدم تغيير في الفعل بما يوجب تغييرها، ولذا أنكر بعض النسخ في
الشرعيات.

لزوم البداء المحال في حقّه تبارك وتعالى، بالمعنى المستلزم لتغير إرادته تعالى مع اتحاد ^١ الفعل ذاتاً ^٢ وجهةً ^٣، ولا ^٤ (*) لزوم [وإلاّ لزوم] امتناع النسخ،

وبالجملة: فالبداء المحال هو تعلق الإرادة الجدّية بفعل ما فيه مصلحة ملزمة لتعلق الوجوب به، ثم تعلق الإرادة الجدّية أيضاً بتركه مع وحدة الفعل ذاتاً وجهةً، وعدم تغير فيه بما يوجب تغير الإرادة.

(١) قيدٌ لتغير إرادته، يعني: أنّ التغير المستحيل منوط باتحاد الفعل ذاتاً وجهةً، وأمّا مع تغير الفعل كذلك، فلا يكون تغير الإرادة مستحيلاً.

(٢) فيما إذا كانت المصلحة الداعية إلى التشريع في ذات الشيء، كتعلم الأحكام، فإنّه يمكن أن يكون وجوبه ذاتياً، فتأمل.

(٣) فيما إذا كانت المصلحة ناشئةً من الجهات الطارئة عليه.

(٤) معطوف على «عدم لزوم البداء». وهذا هو الموجود في النسخة المطبوعة في عصر المصنف، ولكن في غيرها «وإلاّ لزوم» بدل «ولا لزوم».

والأوّل أنسب. وهو إشارة إلى وجه آخر من الوجوه التي احتجّ بها على امتناع النسخ، وحاصله: لزوم امتناع النسخ، لامتناع النهي عن الفعل المشتغل على مصلحة موجبة للأمر، أو امتناع الحكم المنسوخ إن لم يكن في الفعل مصلحة مقتضية للأمر به.

وقد ظهر ممّا تقدم - من عدم تعلق الإرادة الجدّية بالحكم المنسوخ - دفع هذا الوجه أيضاً.

(*) الأولى أن يقال: «وعدم لزوم» لتكون العبارة هكذا «لعدم لزوم البداء المحال... وعدم لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ».

أو الحكم ^(١) المنسوخ، فإن ^(٢) الفعل إن كان مشتملاً على مصلحة موجبة للأمر به امتنع النهي عنه ^(٣)، وإلا ^(٤) امتنع الأمر به، وذلك ^(٥) لأنّ الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً لإرادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير ^(٦) إرادته، ولم يكن ^(٧) الأمر بالفعل من جهة كونه مشتملاً على مصلحة ^(٨)، وإثما كان

(١) معطوف على «النسخ» يعني: ولا لزوم امتناع الحكم المنسوخ.

(٢) هذا تقريب قوله: «لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ».

(٣) هذا الضمير وضمير «به» راجعان إلى الفعل.

(٤) يعني: وإن لم يكن الفعل مشتملاً على مصلحة موجبة للأمر به امتنع الأمر به، لعدم المصلحة الداعية إلى الأمر، وخلوه عن الملاك.

(٥) تعليل لعدم لزوم البدء المستحيل، وعدم لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ، وحاصله: أنّه مع عدم تعلق الإرادة الجدّية لا يلزم شيء من المحاذير، كما مرّ بيانه.

(٦) مفعول «يستلزم» و«نسخ» فاعله، وقد عرفت وجه عدم تغير الإرادة وهو عدم الإرادة الجدّية، فقوله: «فلا يستلزم» ناظر إلى إشكال البدء أعني به تغير الإرادة.

(٧) معطوف على قوله: «لم يكن متعلقاً لإرادته» يعني: أنّ الفعل لم يكن متعلقاً لإرادته، ولم يكن الأمر به من جهة كونه مشتملاً على مصلحة.

والجملة المعطوفة كالعلة للمعطوف عليها، فكأنّه قال: إنّ عدم تعلق الإرادة الجدّية بالفعل أو بدوامه إثما هو لأجل عدم المصلحة، إذ مع وجودها لا بدّ من تحقق الإرادة.

(٨) حتى تكون إرادة الفعل جدّية.

إنشاء الأمر به ^(١) أو إظهار دوامه ^(٢) عن حكمة ومصلحة ^(٣).
وأما البداء في التكوينيات بغير ذاك المعنى ^(٤)، فهو ^(٥) (*) مما دلّ [تدل]
عليه الروايات المتواترات ^(٦) "كما لا يخفى"، ومجمله ^(٧): "أن الله تبارك وتعالى

- (١) أي: بالفعل، هذا في أصل إنشاء الحكم.
(٢) أي: دوام الفعل، وهذا في إظهار دوام الفعل.
(٣) يعني: عن مصلحة في نفس إنشاء الحكم أو إظهار دوامه، لا عن مصلحة في نفس الفعل.
والمتحصل: أن النسخ في التشريعات عبارة عن دفع الحكم ثبوتاً ورفع
إثباتاً، وعدم توقفه على حضور وقت العمل، وعدم لزوم تغيير إرادة، ولا امتناع
نسخ ولا منسوخ منه.

البداء

- (٤) أي: المعنى المستحيل في حقه تبارك وتعالى المستلزم لتغيير إرادته.
(٥) أي: البداء في التكوينيات.
(٦) يعني: ومجمل معنى البداء في التكوينيات هو إظهار ثبوت شيء لمصلحة مع
عدم ثبوته واقعاً، وعدم تعلّق إرادة جذية بثبوته. والنبیُّ أو الولي عليه السلام المأمور
بإظهاره قد يكون عالماً بحقيقة الحال، وأتّه لا ثبوت له واقعاً، وقد لا يكون عالماً

(*) لم يبيّن المعنى الآخر للبداء حتى يصح إرجاع الضمير إليه، وجعله مدلول
الروايات المتواترات.

إذا تعلّقت مشيئته تعالى بإظهار ثبوت ما يحوه، لحكمة^(١) داعية إلى إظهاره، ألهم^(٢) أو أوحى إلى نبيه أو وليّه أن يُخبر به^(٣)، مع علمه^(٤) بأنّه يحوه، أو مع عدم علمه^(٥) به، لما^(٦) أُشير إليه من عدم الإحاطة بتمام ما جرى في علمه. وإتما يُخبر به^(٧)، لأنّه^(٨) حال الوحي أو الإلهام لارتقاء نفسه الزكية،

بها، لعدم اتصاله إلّا بلوح المحو والإثبات كما تقدم.

(١) قيد لقوله: «إظهار» كما صرّح بذلك بقوله: «داعية إلى إظهاره».

(٢) جواب «إذا».

(٣) هذا الضمير وضمير «إظهاره» راجعان إلى «ثبوت ما يحوه».

(٤) أي: مع علم النبي أو الولي بأنّه تعالى يحو ما أخبر بثبوت، فضمير «بأنّه»

راجع إليه سبحانه وتعالى، وضمير «يحوه» راجع إلى «ما أخبر بثبوت».

(٥) أي: علم النبي أو الولي بمحوه، وغرضه: أنّه لا يعتبر في المخبر - من النبي

أو الوصي - علمه بالمحو، إذ اللازم في الوحي والإلهام الاتصال بلوح المحو والإثبات، وقد يكون ما فيه مطابقاً لما في اللوح المحفوظ، وقد يكون مخالفاً له، والأوّل قابل للتغير دون الثاني.

(٦) تعليل لقوله: «مع عدم علمه بأنّه يحوه» فإنّ هذا التعليل قد ذُكر في نسخ

الأحكام.

(٧) أي: بثبوت مع علمه بأنّه يحوه، أو عدم علمه به.

(٨) تعليل لقوله: «وإتما يخبر به» يعني: أنّ إخباره بثبوت إتما هو لأجل

اطّلاعه على ثبوت، لاتصال نفسه المقدسة بلوح المحو والإثبات، وعدم اطّلاعه على كون ثبوت معلقاً على أمرٍ غير واقع، أو معلقاً على عدم الموانع، كإخبار النبي أو الولي بموت زيد بعد مدة معينة، أو موت شخص في وقت خاص، كموت العروس

واتصالها [واتصاله] بعالم لوح المحو والإثبات اطلع على ثبوته، ولم يطلع على كونه معلّقاً على أمر غير واقع، أو عدم الموانع، قال الله تبارك وتعالى: ﴿يحو الله ما يشاء ويثبت﴾ الآية «١».

نعم ^١ من شملته العناية الإلهية، واتّصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذي هو من أعظم العوالم الربوبية وهو أمّ الكتاب، يكشف (*) [ينكشف] عنده الواقعات على ما هي عليها،

بالعقرب إن لم يتصدّق عنها، وإلا فلا يقع الموت، فإنّ الإخبار بثبوت مثل هذه الأمور التكوينية المعلقة على أمر غير واقع، أو على عدم الموانع - كعدم الصدقة - ممّا لا ضير فيه، لعدم لزوم محذور منه، إذ ليس فيه إرادة جدية حتى يلزم تغيير الإرادة، أو غيره من المحاذير.

(١) استدراك على ما ذكره من عدم اطلاع النبي أو الولي ﷺ على كون ثبوت ما أخبر به معلّقاً على أمر غير واقع، وحاصله: أنّ بعض خالصي عبادته بسبب اتصاله باللوح المحفوظ المعبر عنه بـ «أمّ الكتاب» ينكشف عنده الواقعات بمجملتها على ما هي عليها، فيطلع على المشروط وشرطه، والمقيد وقيده، ويكون عارفاً بالكائنات من ماضيها وحالها ومستقبلها.

(*) جزاء «من» وحينئذٍ لا بدّ من اقتران «كان» بالواو ليكون معطوفاً على «يكشف». وفي بعض النسخ «ينكشف» بدل «يكشف»، و«وكان» مع الواو. والظاهر أنّه هو الصواب، كما أنّه إن كانت العبارة هكذا: «وهو أمّ الكتاب الذي ينكشف عنده الواقعات... كان عارفاً» كانت صواباً أيضاً، فتدبر.

كما ربما (*) يتفق لخاتم الأنبياء ولبعض ^(١) الأوصياء، كان عارفاً بالكائنات [وكان عارفاً على الكائنات] كما كانت وتكون ^(٢).

نعم ^(٣) مع ذلك، ربما يُوحى إليه حكمٌ من الأحكام، تارةً يكون ظاهراً في

(١) المراد به الأئمة الإثنا عشر عليهم صلوات الله الملك الأكبر.

(٢) في الحال والمستقبل، وقوله: «كانت» أي: كما كانت الكائنات الماضية.

(٣) يعني: نعم مع علمه بالواقعيات - على ما هي عليه - لا مانع من أن يُوحى إليه حكم يكون ظاهراً في الاستمرار مع كونه مؤقتاً واقعاً يعين أمدّه بخطاب آخر.

فالغرض من قوله: «نعم مع ذلك» أنه مع العلم بالواقعيات يمكن أن يكون مصلحة في وحي حكم يكون بحسب الدليل ظاهراً في الاستمرار مع كونه مؤقتاً بوقت يعينه بعد ذلك بخطاب آخر، كما أنه قد تكون المصلحة في أن يُوحى إليه بحكم يكون ظاهراً في الجدِّ مع عدم كونه كذلك، بل لمجرد الابتلاء والاختبار.

كما أنه قد تكون المصلحة في الأمر وحياً أو إلهاماً بالإخبار بوقوع عذاب أو غيره من الأمور التكوينية مع عدم وقوعه في الخارج، ثم يُظهر ما أمر نبيّه أو وليّه بعدم إظهاره أولاً، ويبيدي ما خفي ثانياً، ويسمّى إظهار ما خفي بداءً.

ولا ضير في ذلك أصلاً، من غير فرق في ذلك بين تعلق إظهار ما خفي

(*) كلمة «ربما» تشعر بمحصول تلك الحالة وهي الاتصال باللوح المحفوظ في بعض الأوقات. وفيه بحث، لما قيل: «من أنه ﷺ في قوس الصعود متصل بعالم العقل الكلّي، ومقامه مقام العقل الأوّل، وهو فوق عالم النفس الكلّي، وعالم اللوح المحفوظ» ^(١). وتام الكلام في محله.

الاستمرار والدوام، مع أنه في الواقع له ^(١) غاية وأمدٌ يعيَّنهما بخطاب آخر. وأخرى ^(٢) بما يكون ظاهراً في الجِدِّ، مع أنه لا يكون واقعاً بجِدٍّ، بل لمجرد الابتلاء والاختبار.

كما أنه ^(٣) يؤمر وحيّاً أو إلهاماً بالإخبار بوقوع عذابٍ ^(٤) أو غيره ^(٥) ممّا لا يقع، لأجل ^(٦) حكمةٍ في هذا الإخبار ^(٧)

بالتشريع والتكوين، فالبدء مطلقاً سواء أكان في التشريعات أم التكوينيات هو إظهار ما خفي.

(١) أي: للحكم، وضمير «يعيَّنهما» البارز راجع إلى الغاية.

(٢) يعني: وأخرى يوحى بحكم يكون ظاهراً في الجِدِّ مع عدم كونه واقعاً كذلك.

(٣) يعني: كما أن النبي أو الولي يؤمر وحيّاً أو إلهاماً بالإخبار بأمر تكويني.

(٤) كالإخبار بوقوع العذاب على قوم يونس لمصلحة كانت في الاخبار به.

(٥) من هلاك شخص - كالعروس - بسبب خاص كالأفعى ^(١)، مع عدم وقوعه

في الخارج لوجود الصدقة.

والحاصل: أن البدء في التشريعات والتكوينيات بمعنى واحد، وهو إظهار ما

خفي أولاً، والبدء بهذا المعنى لا إشكال فيه أصلاً.

(٦) متعلق بقوله: «يؤمر» وتعليل له.

(٧) أي: الإخبار بوقوع العذاب أو غيره.

«١» أمالي الشيخ صدوق رحمته الله ص ٤٤٩ طبعة النجف الاشرف، المجلس الخامس والسبعون،

الحديث: ١٣، وعنه في البحار، ج ٤، ص ٩٤، وج ١٤، ص ٢٤٤، الحديث: ٢٢

أو ذاك الإظهار^(١)، فبدا له [فبداؤه] تعالى بمعنى أنه يُظهر ما أمرَ نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولاً، وييدي ما خفي ثانياً^(٢).

وإنما تُنسب إليه تعالى البدء - مع أنه في الحقيقة الإبداء - لكمال شباهة إبدائه تعالى كذلك^(٣) بالبداء في غيره. وفيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم^(٤) في باب النسخ، ولا داعي بذكر تمام ما ذكرناه في ذاك الباب، كما لا يخفى على أولي الأبواب (*).

(١) أي: إظهار استمرار الحكم، أو أصل إنشائه.

(٢) قيد لـ « ييدي » يعني ييدي ثانياً، يعني: ما خفي أولاً من عدم استمرار الحكم، أو عدم الإرادة الجديدة في التشريعات، أو عدم وقوع ما أخبر بثبوته أولاً.

(٣) أي: إظهار ما أخفاه أولاً لمصلحة اقتضت إخفائه، وإبراز خلافه.

ووجه شباهة بدائه تعالى ببداء غيره هو: كون البداء إظهاراً لخلاف الإظهار الأول، حيث إنَّ الجاهل المركَّب يُظهر شيئاً يعتقد بكونه ذا مصلحة، وبعد انكشاف خلافه وعدم المصلحة فيه يظهر خلافه، فكما تكون المصلحة مخفيةً عليه، وتظهر له بعد ذلك، فكذلك المصلحة التي أخفاهها الله تعالى على العبد ثم أظهرها له، لكن الإخفاء منه تعالى يكون للمصلحة، ومن غيره تعالى للجهل.

(٤) وهو: عدم كون النسخ مشروطاً بحضور وقت العمل بالحكم المنسوخ.

(*) لا بأس بالتعرض إجمالاً لمعنى البداء، فنقول: البداء - بالفتح والمد - مصدر للفعل الثلاثي المجرد: «بدا، يبدو» ولهذا الفعل مصادر أخرى، وهي «بداء، بداوة، بدواً» ومعناه الظهور والبيان، فمعنى «بدا لزيد الشيء الفلاني» ظهر له وبان بعد أن كان مخفياً ومستوراً عنه.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَبَدَأْ لَهُمْ سَيِّئَاتٍ مَا كَسَبُوا﴾^(١) أي: ظهر لهم في الآخرة جزاء أعمالهم في الدنيا بعد أن كان مستوراً عليهم، وغير ذلك من موارد استعمال البداء في الظهور، ومنه قولهم: «بدا للفقيه رأي جديد» أي ظهر له رأي كان مجهولاً له قبل ذلك.

والحاصل: أن معنى البداء لغةً هو الظهور بعد الخفاء، والجهل بالمصالح والمفاسد الموجودة في الفعل والترك.

والبداء بهذا المعنى الموجود في الإنسان يستحيل في ذاته المقدسة، لأنه يستلزم حدوث علمه تعالى بشيء بعد جهله به، وهو ممتنع، إذ لا يعزب عن علمه شيء في السماوات والأرض، ومن هنا قيل: إنَّ صفحة الأعيان بالنسبة إلى الله تعالى كصفحة الأذهان بالنسبة إلى النفس الناطقة، فكما تكون النفس الناطقة عالمةً بجميع الصور الذهنية، لأنها مخلوقة لها، فكذلك صفحة الأعيان بالنسبة إليه سبحانه وتعالى، لكونها مخلوقة له عز وجل.

فالبداء بالمعنى اللائق بالمقام الربوبي هو إظهار ما أخفاه أولاً على العباد من استمرار، أو مخصص، أو مقيد، أو شرط، كما إذا أمر النبي أو الولي بحكم عام أو مطلق، وبعد مضي زمان يبين مخصصه أو مقيده، أو أمرهما بالإخبار بوقوع شيء كعذاب أمة. مع عدم بيان أن وقوعه منوط بعدم تحقق أمر كالنوبة أو الصدقة أو غيرهما. فالبداء من الله تعالى بمعنى الإظهار للعباد، لا بمعنى الظهور له تعالى، لما عرفت من أنه مستلزم للجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فاللام في قولنا: «بدا لله كذا» بمعنى «من» يعني ظهر منه تعالى لعباده كذا.

والبداء بهذا المعنى لا يرد عليه شيء من الإشكالات، كلزوم تغير إرادته تعالى،

واستلزامه الجهل، وغير ذلك مما ذكر في نسخ الأحكام الذي هو بدء تشريعي، كما أن البدء في التكوينيات نسخ تكويني، كما عن بعض الحكماء المتألهين عليه السلام.

قال شيخ الطائفة المفيد عليه السلام: «قول الإمامية في البدء طريقه السمع دون العقل، وقد جاءت الأخبار به عن أئمة الهدى عليهم السلام، والأصل في البدء هو الظهور، قال الله تعالى: ﴿وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون﴾ أي ظهر لهم ... إلى أن قال: فمعنى قول الإمامية بدا لله في كذا أي ظهر منه في الأمر الفلاني للناس كذا. وليس المراد منه تعقب الرأي، ووضوح أمر كان قد خفي عنه.

وجميع أفعال الله تعالى الظاهرة في خلقه بعد أن لم تكن، فهي معلومة فيما لم يزل. وإنما يوصف منها بالبدء ما لم يكن في الاحتساب ظهوره، ولا في غالب الظن وقوعه، وأما ما علم كونه وغلب في الظن حصوله، فلا يستعمل فيه لفظ البدء»^١.

وقال شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي عليه السلام: «البدء في اللغة هو الظهور، ولذلك يقال: بدا سور المدينة أي ظهر، وبدا لنا وجه الأمر أي ظهر، وبدا لهم سيئات ما عملوا، وقد يستعمل ذلك في العلم بالشيء بعد أن لم يكن حاصلًا، وكذلك في الظن.

وأما إذا أضيفت هذه اللفظة إلى الله تعالى، فمنه ما يجوز إطلاقه عليه، ومنه ما لا يجوز، فأما ما يجوز من ذلك فهو ما أفاد النسخ بعينه، ويكون إطلاق ذلك عليه بضرب من التوسع.

وعلى هذا الوجه يحمل ما ورد عن الصادقين عليهم السلام من الأخبار المستفيضة لإضافة البدء إلى الله تعالى، دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد أن لم يكن.

و يكون وجه اطلاق ذلك عليه تعالى هو أنّه إذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهراً لهم، ويحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلًا، فأطلقت على ذلك لفظة البداء^(١).

وقال علم الهدى عليه السلام: «يمكن أن يحمل البداء على حقيقته بأن يقال: بدا له تعالى، بمعنى أنّه ظهر له من الأمر ما لم يكن ظاهراً له وبدا له من النهي ما لم يكن ظاهراً له، لأنّ قبل وجود الأمر والنهي لا يكونان ظاهرين مدركين، وإنّما يعلم أنّه يأمر أو ينهى في المستقبل. وأمّا كونه أمراً أو ناهياً، فلا يصح أن يعلمه إلّا إذا وجد الأمر والنهي»^(٢).

هذه جملة من أقوال الأعلام حول البداء الذي تعتقده الفرقة الحقة الاثنا عشرية كثرهم الله تعالى في البرية، وتُشير إلى البداء بالمعنى الصحيح المذكور جملة من النصوص.

منها: ما ورد في إخبار النبي صلى الله عليه وآله بموت اليهودي بعض أسود في قفاه، وعدم وقوعه بسبب التصدق، فإنّه يكشف عن توقف موته بعض أسود على عدم التصدق، قال صلى الله عليه وآله: «بها دفع الله عنه، إنّ الصدقة تدفع ميتة السوء عن الإنسان»^(٣).

ومنها: ما ورد في قصة ذبح إسماعيل بناءً على كون الذبح مأموراً به، لا مقدماته، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقَتِ الرُّوْيَا﴾ فيقال: إنّ المأمور به وإن كان هو الذبح، لكنه كان مشروطاً بعدم التفدية، ولكن لم يكن إبراهيم عالماً بهذا الشرط.

«١» بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٢٥-١٢٦

«٢» نقلاً عن هامش البحار، ج ٤، ص ١٢٦

«٣» الكافي، ج ٤، ص ٥، الحديث: ٣، عنه في البحار، ج ٤، ص ١٢١-١٢٢، الحديث: ٦٧

ومنها: ما ورد عن أئمة الهدى صلوات الله عليهم أجمعين حول البداء في إسماعيل ابن الإمام الصادق، والسيد محمد ابن الإمام علي الهادي عليه السلام، قال الإمام الصادق عليه السلام: «ما بدا لله في شيء كما بدا في إسماعيل»^١.

وقال الإمام علي الهادي عليه السلام لولده الإمام الحسن العسكري عليه السلام: «يا بني أحدث لله شكراً فقد أحدث فيك أمراً»^٢.

فإن معنى الحديث: أنه ما ظهر من الله عزّ وجلّ للناس في شيءٍ مثل ما ظهر منه في إسماعيل، حيث إنّ الشيعة كانت تعتقد الإمامة فيه، ولكن بعد موت إسماعيل ظهر لهم خلاف ذلك، فيصدق عليه أنه سبحانه وتعالى أظهر خلاف معتقدهم، ومن المعلوم أنّ البداء بهذا المعنى لا يستلزم تغييراً ولا تجديداً في ذاته المقدسة.

وهذا الكلام جارٍ في حق الإمام الحسن العسكري عليه السلام أيضاً، لأنّ الشيعة كانت تعتقد بإمامة السيد محمد بعد أبيه الإمام الهادي عليه السلام، وقد ظهر بعد وفاته خلاف ذلك، وأنّ الإمامة كانت من أوّل الأمر للإمام الحسن العسكري، وأنّ إحداث الشكر من الإمام العسكري عليه السلام كان لما أعطاه الجليل من نعمة الإمامة التي هي من أعظم المناصب الإلهية، لا أنّ الإمامة كانت للسيد محمد ثم صيرّها الله تعالى في الإمام العسكري، حتى يلزم محذور التجدد والتغير في علمه تعالى شأنه. وغير ذلك.

ومنها: ما ورد حول طول العمر وقصره، وكثرة الرزق وقلّته. نظير ما رواه القمي عن عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن عليهم السلام عند تفسير قوله تعالى: ﴿فِيهَا يَفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ «أي: يقدر الله كل أمرٍ من الحق

«١» الفصول المختارة للشيخ المفيد، ص ٢٥١، الطبعة الرابعة

«٢» الكافي، ج ١، ص ٣٢٦، الحديث: ٤ و ٥ و ٨، وص ٣٢٧، الحديث: ١٠

ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ^(١)، ضرورة أنه^(٢) على التخصيص يُبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً^(٣)، وعلى النسخ^(٤)

ثمرة النسخ والتخصيص

(١) يعني: فيما إذا دار أمر الخاص بين النسخية والمخصصة، كما سيأتي.
(٢) الضمير للشأن.

(٣) فيقال في مثل: «أكرم العلماء ولا تكرم العلماء البصريين» إن العلماء البصريين محكومون بحكم الخاص، وهو حرمة الإكرام من زمان ورود العام قبل ورود الخاص، وأنهم لم يكونوا محكومين بحكم العام - وهو وجوب الإكرام - في زمان أصلاً.

(٤) أي: ناسخية الخاص - كالخاص المزبور - للعام أعني به قوله: «أكرم العلماء» فيقال: إن أفراد الخاص كالعلماء البصريين في المثال كانوا محكومين بحكم العام، وهو وجوب الإكرام، ثم تغير الحكم وصاروا من زمان صدور الخاص

ومن الباطل، وما يكون في تلك السنة، ولّه فيه البداء والمشيئة، يقدم ما يشاء، ويؤخر ما يشاء من الآجال والأرزاق والبلايا، والأعراض والأمراض، ويزيد فيها ما يشاء، وينقص ما يشاء، ويلقيه رسول الله ﷺ إلى أمير المؤمنين عليه السلام، ويلقيه أمير المؤمنين عليه السلام إلى الأئمة عليهم السلام حتى ينتهي ذلك إلى صاحب الزمان عجل الله فرجه، ويشترط له فيه البداء والمشيئة والتقديم والتأخير^(١).

«١» بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٠١، باب البداء والنسخ، الحديث: ١٢؛ تفسير على ابن ابراهيم القمي، ج ٢، ص ٢٩٠

على ^(١) ارتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الأمر بينهما ^(٢) في المخصّص (*).
وأما إذا دار بينهما ^(٣) في الخاص والعام، فالخاص على التخصيص غير

محكومين بجرمة الإكرام. بخلاف التخصيص، لأنه يقتضي أن يكون حكمهم من أول الأمر حرمة الإكرام.

فتظهر الثمرة بين زمان صدور العام المتقدم بالفرض على الخاص، وبين زمان صدور الخاص، فعلى مخصّصة الخاص يكون أفراد الخاص دائماً محكومين بجرمة الإكرام. وعلى ناسخيته يكون أفراد الخاص قبل وروده محكومين بحكم العام، وبعد وروده محكومين بضده وهو الحرمة.

(١) يعني: يُبنى على ارتفاع حكم الخاص عن حكم العام من حين ورود الخاص.

(٢) أي: بين النسخ والتخصيص في المخصّص فقط، كما إذا ورد الخاص بعد العمل بالعام.

(٣) أي: بين النسخ والتخصيص في الخاص والعام، كما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، فإنّ الأمر حينئذٍ يدور بين مخصّصة الخاص للعام وبين

(*) الثمرة فيما دار أمر المخصّص بين النسخ والتخصيص مختصة بالمكلفين الموجودين بين زمان الخطأين، إذ يجب على المدرك لهما - بناءً على التخصيص - قضاء ما فات عنه في الفترة المتخللة بينهما امتثالاً للتكليف الذي دلّ عليه الخاص، بناءً على عدم اقتضاء الأمر الظاهري الناشئ عن ظهور العام للإجزاء بعد انكشاف الخلاف، ولا يجب ذلك بناءً على النسخ.

وأما في حقنا، فلا ثمرة، إذ الواجب علينا هو العمل بالخاص، سواء أكان مخصّصاً أم ناسخاً، من دون وجوب قضاء شيء أصلاً، كما هو واضح.

محكوم بحكم العام أصلاً^(١)، وعلى النسخ كان^(٢) محكوماً به^(٣) من حين صدور دليله^(٤)، كما لا يخفى^(*).

ناسخية العام له.

فعلى التخصيص لا يكون الخاص محكوماً بحكم العام أصلاً، فالعلماء البصريون في المثال المزبور ليسوا محكومين بحكم العام وهو وجوب الإكرام أصلاً. وعلى النسخ يحرم إكرامهم إلى زمان صدور العام، وبعد صدوره تنقلب الحرمة إلى الوجوب، لكون العام ناسخاً له.

(١) لأنّ لازم قرينية الخاص على ما يراد من العام عدم كونه محكوماً بحكم العام.

(٢) أي: كان الخاص محكوماً بحكم العام من حين صدور دليل العام، لأنّه - بناءً على ناسخية العام - كان الخاص محكوماً بحكمه إلى زمان صدور العام، وبعد صدوره ينقلب حكمه إلى حكم العام الناسخ له.

(٣) أي: بحكم العام.

(٤) أي: دليل العام، فإنّ كل حكم منسوخ يستمر إلى زمان ورود النسخ، وبعد وروده ينقلب الحكم، فالخاص يستمر حكمه إلى زمان ورود العام، وبعد وروده ينقلب حكمه إلى حكم العام.

ففرق واضح بين مخصصة الخاص للعام وبين ناسخية العام له، فعلى الأوّل لا يكون الخاص محكوماً بحكم العام أصلاً، وعلى الثاني يصير محكوماً بحكمه بعد ورود العام.

(*) بقي الكلام في المخصصات المتأخرة عن العمومات الصادرة عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين بعد حضور وقت العمل بها، والظاهر كونها مخصصة

لا ناسخة، إذ غاية ما يلزم من المخصصة هو تأخير البيان عن وقت الحاجة، وذلك إذا كان عن مصلحة مقتضية للتأخير لا قبح فيه أصلاً.

فعليه لا تجري أصالة العموم بعد وجود ما يصلح لتقييد موضوع العموم، ضرورة أنّ من مقدمات الحكمة عدم ما يصلح للبيان، ومع وجوده لا مقتضي للعموم كما هو واضح.

هذا كله مضافاً إلى شيوع التخصيص وقلة النسخ، فتأمل.

المقصد الخامس

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

فصل

عُرِّفَ المطلق بأنّه: ما دلّ على شائع في جنسه ^(١) (*).

المطلق والمقيد

تعريف المطلق

(١) توضيحه: أنّ المطلق هو اللفظ الدال على معنى شائع في جنسه، وفُسِّرَ

(*) ليس المراد به ما اصطلاح عليه المنطقيون والنحويون المعبر عنه عندهم باسم الجنس، أو علّمه المخصوص بالكليات الصادقة على الكثيرين، فإنّ صحة إطلاق المطلق على النوع «كالإنسان» والصنف «كالرجل» والشخص «كزيد» باعتبار حالاته الطارئة عليه، لصحة أن يقال: إنّّه مطلق بالنسبة إلى فقره وغناه، وفسقه وعدله، مع انخفاض الجامع بين تلك الحالات وهو زيد، أقوى دليل على عدم إرادة الجنس بالاصطلاحين المزبورين، بل المراد بالجنس هنا هو مطلق ما يكون جامعاً بين الحصص التي تصلح الحصة المسماة بالمطلق للانطباق عليها، فزيد العالم مطلق، لانطباقه على

غير واحد - كما في التقارير ^(١) - بأنه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك، فالمراد بالشائع على هذا التفسير هو الكلّي المضاف إلى قيد كحصة محتملة لحصص كثيرة مندرجة تحت جنس الحصة التي يدل عليها، كالنكرة، فإنّها تدل على طبيعة مقيدة بالوحدة المفهومية قابلة للانطباق على جميع الحصص المندرجة تحت هذه الطبيعة، ضرورة أنّ الحصة هي الطبيعة مع قيد الإضافة إلى شيء من القيود كالوحدة، فيصدق هذا التعريف على النكرة الواقعة في حيّز الأوامر مثل «أكرم عالماً» بدهاء أنّه يصدق على كل فرد من أفراد طبيعة العالم، غاية الأمر أن صدقه على جميع الأفراد يكون بنحو البديلة لا العرضية، لمنافاة تقيد الطبيعة بالوحدة لصدقها على الأفراد عرضاً.

زيد الشاب والشيخ والفقير والغني، ومن المعلوم أنّ زيداً ليس جنساً منطقياً ولا نحوياً.

ثمّ إنه يرد على التعريف المذكور في المتن أمران:

الأول: أنّ ظاهره كون المطلق والمقيد من صفات اللفظ بحيث يكون له نوعان مطلق ومقيد، كما تنقسم الكلمة إلى أنواع ثلاثة: اسم وفعل وحرف. وهذا غير سديد، لأنّ الإطلاق والتقييد من صفات المعاني، حيث إنّ الطبيعة التي جعلت موضوعاً للحكم إنّ كانت تمام الموضوع له بحيث لم يكن لشيء آخر دخل في موضوعيتها كانت مطلقة، وإلاّ كانت مقيدة.

ومنه يظهر: أنّ الإطلاق والتقييد ليسا من أوصاف ذات المعنى أيضاً، بل المعنى بلحاظ موضوعيته للحكم، فإنّ الرقبة إن أخذت بلا قيد موضوعاً لوجوب العتق

وهذا بخلاف النكرة الواقعة في تلو الإخبار، مثل قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ﴾ ^(١) فإنه لتعينه الواقعي لا يصلح للانطباق على حصص كثيرة حتى بنحو البدلية، إذ المعتبر هو الانطباق الواقعي، لا بحسب نظر المتكلم والمخاطب. وبالجملّة: فأحسن ما يقال في تعريف المطلق بوجه واضح: «إنّ المطلق هو الدال على فرد غير معيّن من الطبيعة قابل للانطباق على أفراد كثيرة منها، مندرجة تحت جنس ذلك الفرد، الشامل ذلك الجنس لهذا الفرد وغيره من الأفراد».

كانت مطلقة، وإن أخذت مع قيد الإيمان موضوعاً كانت مقيدة. وعليه، فاتصاف اللفظ بالإطلاق والتقيد إنّما يكون بتبع المعنى بلحاظ موضوعيته للحكم مطلقاً من التكليفي والوضعي.

الثاني: أنّ التعريف المذكور لا يشمل جميع أنواع المطلق، بل ينطبق على خصوص النكرة، لأنها هي التي تدل على شائع في جنسه، ولا ينطبق على المطلق الشمولي كالعقود في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ولا على المطلق المراد في الأعلام الشخصية كوجوب إكرام زيد الذي له إطلاق أحوالي. و كوجوب الطواف بالبيت، والوقوف بمعى والمشعر، وغير ذلك من الأعلام الشخصية، فإنّ الإطلاق كما يكون في الطبائع الكلية، كذلك يكون في الأعلام الشخصية.

فعلّ الأولى في تعريف المطلق أن يقال: «انه عبارة عن المعنى الذي جعل موضوعاً للحكم الشرعي بلا قيد، سواء أكان ذلك المعنى كلياً أم جزئياً» حيث إنّ الإطلاق ليس إلّا عدم القيد، وهو المراد بالإرسال الذي يكون معنى الإطلاق لغة، فالظاهر أنّه ليس للأصوليين في معنى المطلق اصطلاح جديد.

وقد أشكل عليه ^[١] بعضُ الأعلام بعدم الاطراد ^(٢) أو الانعكاس ^(٣)، وأطال ^(٤) الكلام في النقض والإبرام. وقد نبّهنا في غير مقام ^(٥) على أن مثله

[١] أي: على التعريف المزبور، والمستشكل صاحبُ الفصول، فإنّه عرّف المطلق بـ: «ما دلّ على معنى شائع في جنسه شيوعاً حكماً» ثم قال: «ويخرج بقولنا: - شيوعاً حكماً - ألفاظ العموم البدلي كمن في الاستفهام، فإنّه وإن دلّ على معنى شائع في أفراد جنسه أعني جنس العاقل مثلاً، إلّا أن شيوعه وضعي لا حكمي، والقوم قد أهملوا هذا القيد، فيرد ذلك على طردهم ... إلى أن قال: لكن يخرج عن الحدّ مثل المفرد المعرّف والمنكّر، حيث يؤخذان باعتبار العموم الشمولي بقرينة حكمة أو مقام، لعدم دلالتهما على حصّةٍ شائعةٍ، بل جميع الحصص» ^(١).

(٢) لشمول التعريف المزبور لـ «من وما وأي» الاستفهامية، لدالاتها على العموم البدلي وضعاً، مع أنّها ليست من أفراد المطلق.

(٣) لعدم شموله للألفاظ الدالة على نفس الماهية كأسماء الأجناس، مع أنّهم يُطلقون عليها لفظ «المطلق» فإنّ لفظ «رجل» بدون التنوين اسم جنس وُضع للدلالة على نفس الماهية من دون تقيدها بقيد كالوحدة، فلا يصدق التعريف المذكور للمطلق عليه، مع أنّهم عدّوا أسامي الأجناس من المطلق.

(٤) يعني: وأطال ذلك البعض.

(٥) يعني: في مقامات عديدة، كالواجب المطلق والمشروط، والعام والخاص وغيرهما ^(٢).

«١» الفصول الغروية، ص ٢١٨

«٢» راجع منتهى الدراية، ج ٢، ص ١٨٦، ج ٣، ص ٤٠٨، ج ٤، ص ٦

شرح الاسم ^(١) (*) وهو مما يجوز أن لا يكون بمطردٍ ولا بمنعكس، فالأولى الإعراض عن ذلك ^(٢) ببيان ما وضع له ^(٣) بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، أو من غيرها ^(٤) مما يناسب المقام.

فمنها: اسم الجنس، كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض ^(٥)، إلى غير ذلك من أسماء الكلّيات من الجواهر ^(٦)

(١) يعني: لا التعريف الحقيقي حتى يكون مجال للنقض والإبرام، لكن قد عرفت الإشكال سابقاً فيه.

(٢) أي: عن تعريف المطلق.

(٣) الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به المعنى.

(٤) أي: غير الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، كعَلَم الجنس والمعرّف بالآلام، فإتھما لا يطلق عليهما المطلق، لكنهما يناسبانه، كما سيأتي.

الألفاظ التي يطلق عليها المطلق:

١ - اسم الجنس

(٥) كل هذه الألفاظ بلا تنوين التنكير، إذ معه تخرج عن كونها أسماء الأجناس.

(٦) كالماء والحنطة والتراب والرجل والفرس والحيوان ونحوها من الجواهر.

(*) لا يخفى أن نفس الإشكالات الطردية والعكسية تشهد بعدم كون التعريف عندهم لفظياً.

والأعراض^١ بل العرضيات^٢ (*) ولا ريب^٣ أنها موضوعة لمفاهيمها بما هي

(١) كالسود والبياض والحمرة ونحوها من الأعراض المتأصلة.

(٢) وهي الأمور الاعتبارية التي لاحظها من الوجود العيني والذهني، بل موطنها وعاء الاعتبار كالملكية والزوجية والحرية.

والإضرابُ بقوله: «بل» إنما هو لدفع توهم اعتبار الوجود الخارجي في صدق المطلق، وإثبات صدقه على الاعتباريات التي لا تنالها يد الوجود العيني.

(٣) غرضه بيان معاني تلك الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، أو غير تلك الألفاظ حتى يظهر حال المطلق، وتوضيح ذلك يتوقف على بيان اعتبارات الماهية، فنقول وبه نستعين:

إنَّ للماهية اعتبارات شتى، إذ الملحوظ تارةً يكون نفس الماهية من حيث هي، فالملاحظ ذات الماهية من دون أن يلاحظ معها شيء خارج عن ذاتها، فلا يصح في هذا اللحاظ حمل شيء عليها إلا الذات مثل «الإنسان حيوان ناطق» أو الذاتي مثل «الإنسان حيوان أو ناطق» ويسمى هذا بالماهية المهملة.

وأخرى يكون الملحوظ الماهية مع شيء آخر خارج عن ذاتها وزائد عليها، وهذا ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تلاحظ الماهية بالإضافة إلى الخارج عن ذاتها مقترنةً بوجوده،

(*) المراد من الأعراض عند أهل المعقول هو المبادئ، سواء أكانت متأصلة كالسود والبياض، أم اعتبارية كالملكية والزوجية، والمراد بالعرضيات عندهم هو المشتق من تلك المبادئ كالأبيض والمالك.

لكن المصنف خالف هذا الاصطلاح في غير مقام، وأراد بالأعراض خصوص المتأصل منها كالسود، وبالعرضيات الاعتباري منها كالملكية، فلا تغفل.

هي مبهمه (*) مهملة^{١)} بلا شرط أصلاً

وهي الماهية بشرط شيء، كلاحظ ماهية الرقبة مقترنةً بالإيمان.
 ثانيها: أن تلاحظ الماهية بالإضافة إليه مقترنةً بعدمه، كلاحظ ماهية الرقبة مقترنةً بعدم الكفر - وهي الماهية بشرط لا - فالملاحظ مع الماهية فيه وفيما قبله هو الوجود والعدم، وهما نوعان من الماهية المخلوطة باصطلاح بعض، والمقيّدة باصطلاح آخر.

ثالثها: أن تلاحظ غير مقترنة بوجوده أو عدمه، كلاحظ الإيمان مع الرقبة، ولكن لم يقيّد الرقبة بوجوده ولا بعدمه، وهي الماهية لا بشرط.

ورابعة: يكون الملاحظ مع الماهية شيئاً من نسخها لا مغايراً لها وأجنبياً عنها، فإن كان ذلك الشيء هو الشيوخ بنحو الاستيعاب والشمول سُميت الماهية المقيّدة به بالعام الشمولي، أو الماهية السارية. وإن كان هو الشيوخ بنحو البدلية سُميت الماهية المقيّدة به بالعام البدلي أو الماهية على البدل.

إذا عرفت اعتبارات الماهية إجمالاً، فاعلم: أن المصنف رحمته الله أفاد في المقام: أن اسم الجنس قد وُضع للماهية المبهمه المهملة التي لم يلاحظ معها اعتبار من الاعتبارات أصلاً، فلفظ «رجل» مثلاً وُضع للطبيعة التي لم يلاحظ معها شيء من الخصوصيات التي يمكن اقترانها بها.

(١) يعني: لم يلاحظ مع مفاهيمها شيء أصلاً، بل الملاحظ نفس الماهيات، بحيث يكون النظر مقصوراً على ذواتها من دون لحاظ شيء معها.

(*) اختلفوا في أن الّا بشرط المقسمي هل هو الماهية المبهمه كما هو المعروف بينهم؟ أم غيرها كما ذهب إليه بعض المدققين، حيث قال في حاشيته على المتن - بعد بيان اعتبارات الماهية - ما لفظه: «وأيضاً الّا بشرط المقسمي على التحقيق ليس هو

المعبر عنه في التعبيرات بالماهية من حيث هي، إذ المهية من حيث هي هي الماهية الملحوظة بذاتها بلا نظرٍ إلى الخارج عنها، والّا بشرط المقسمي هي الماهية الّا بشرط من حيث الاعتبار الثلاثة، لا من حيث كل قيدٍ فضلاً عن ذات الماهية التي كان النظر مقصوراً عليها بلا نظرٍ إلى الخارج عن ذاتها. هذا هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه في الماهية واعتباراتها، وإن اشتبه الأمر فيها على غير واحد حتى أهل الفن « انتهى كلامه رفع مقامه »^١، و تبعه بعض أعظم تلامذته دامت أيام إفادته الشريفة^٢.

والحق كما أفاده تتو، لشهادة الوجدان بصحة لحاظ الماهية بأثناء عديدة:

أحدها: لحاظها بالنظر إلى ذاتياتها، من دون نظرٍ إلى غيرها، وهي بهذا اللحاظ ليست إلّا هي، لا يحكم بها ولا عليها، ولا تخرج بهذا اللحاظ عن مرتبة تقررها الماهوي.

ثانيها: لحاظها مع أمر خارج عن ذاتها، وبه تخرج عن حد تقررها الماهوي، ويحكم عليها بأحد الاعتبار الثلاثة، وحينئذ يكون المقسم لتلك الأقسام الثلاثة هذه الماهية الملحوظة مع الخارج عن ذاتها، لأنّ لحاظ غير الماهية معها إمّا أن يكون بنحو التقييد، وإمّا أن لا يكون كذلك.

وعلى الأوّل إن لوحظت الماهية مقيدةً بوجوده كانت بشرط شيء، وإن لوحظت مقيدة بعدمه كانت بشرط لا، وإن لم يلاحظ قيداً للماهية كانت لا بشرط.

وعليه، فالمقسم لهذه الاعتبار الثلاثة هي الماهية الملحوظة مع أمرٍ خارج عن ذاتها، لا الماهية التي لا يلاحظ معها شيء، ولا تخرج عن الماهية من حيث هي، ولا يصح الحكم بها ولا عليها، لبقائها في وعاء التقرر.

«١» نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٩١

«٢» المحاضرات، ج ٥، ص ٣٤٥ - ٣٤٦، و هامش أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٢٣

ملحوظاً^١ معها^٢ حتى لحاظ أنها كذلك^٣.

(١) بالنصب، يعني: حال كون الشرط ملحوظاً، وفي بعض النسخ «ملحوظٍ» نعتاً لـ «شرطٍ» أي: بلا شرطٍ ملحوظٍ مع المفاهيم.

(٢) أي: مع المفاهيم، وضمير «أنها» راجع إلى مفاهيمها.

(٣) أي: بما هي مبهمة مهملة، كما هو شأن الالابشرط القسيمي، حيث

بخلاف الماهية مع هذه الاعتبارات، لصحة حملها المتعارف. فلو كان المقسم تلك الماهية التي لا يلاحظ معها شيء، وكان الملحوظ نفسها ذاتياتها، لم يصحّ حملها أصلاً إلا في الحدود، فلا بدّ أن يكون المقسم الماهية الملحوظة مع أمر خارج عن ذاتها. وقد ظهر من هذا البيان: مغايرة الماهية من حيث هي مع الالابشرط القسيمي، وعدم ترادفهما.

كما ظهر أيضاً ما في كلام الحكيم السبزواري رحمته الله. حيث قال: «كلي الطبيعي هي الماهية أي الماهية التي هي المقسم للمطلقة والمخلوطة والمجرّدة»^١ فإنه كيف يمكن أن يكون الكلي الطبيعي الصادق على الأفراد الموجودة في الخارج - والمفروض وجودها - صادقاً على الماهية بشرط لا التي هي الماهية المجرّدة عن كل خصوصية، والتي هي من الكليات العقلية؟ فلو كان الكلي الطبيعي هو الالابشرط القسيمي لزم أن تكون الماهية بشرط لا من أفرادها، لأنّ الكلي الطبيعي ما يتحد مع الأفراد الخارجية، وهل يعقل اتحاده مع الماهية بشرط لا التي ليست هي إلا المفهوم؟ مع أنّ المقسم لا بدّ أن يتحد مع أقسامه. وهل يعقل اتحاد الطبيعي مع ما لا وجود له؟ بل ليس إلا مجرد المفهوم والمدرك العقلاني.

وعليه، فلا بدّ أن يقال: إنّ الكلي الطبيعي هو الالابشرط القسيمي لا المقسمي.

وبالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، وصرف المفهوم غير^(١) الملحوظ معه^(٢) شيء أصلاً الذي^(٣) هو المعنى بشرط شيء، ولو كان ذاك الشيء^(٤) هو الإرسال^(٥) والعموم البدي^(٦)،

لا يلاحظ معها شيء، بل تلاحظ بنفسها مبهمَةً ومهملةً.

وأما مع عدم لحاظها كذلك أيضاً، فهو اللا بشرط المقسمي الذي هو الجامع بين الأنواع الثلاثة.

فالمصنف ذهب إلى ما نُسب إلى المشهور من كون اسم الجنس موضوعاً للماهية المطلقة الجامعة بين الماهية السارية والماهية البدلية وبين صرف الوجود، فالموضوع له اسم الجنس - عند الماتن - ما نُسب إلى السلطان ﷺ وهو الماهية اللا بشرط المقسمي.

(١) صفة للمعنى أو للمفهوم، يعني: أن اسم الجنس هو المفهوم المجرد الذي لم يلاحظ معه شيء أصلاً.

(٢) أي: مع المعنى أو المفهوم.

(٣) صفة لقوله: «الملحوظ» لا لـ «غير» يعني: أن المفهوم الملحوظ معه شيء هو المعنى بشرط شيء. وهذا إشارة إلى الماهية بشرط شيء.

(٤) أي: الشيء الملحوظ مع المعنى، وغرضه أن الماهية بشرط شيء تُطلق على المشروطة بكل أمر وجودي، وإن كان من سنخ الماهية كالشيوخ والسرّيان ولم يكن أجنبياً، كالصفات الخارجة عن الماهية كالكتابة.

(٥) كما في الماهية المرسلة.

(٦) كما في الماهية البدلية، فإن الإرسال والبدلية من سنخ الماهية.

ولا ^(١) الملحوظ معه عدم ^(٢) لحاظ شيء ^(٣) معه ^(٤) الذي ^(٥) هو الماهية ألا بشرط القسمي، وذلك ^(٦)

(١) معطوف على « غير الملحوظ »، وهذا إشارة إلى ما في التقريرات ^(١) من الفرق بين ألا بشرط القسمي، وحاصله: أن ألا بشرط القسمي هو الماهية التي لم يلاحظ معها شيء، مقيدةً بلحاظ أنها لم يلاحظ معها شيء، فلحاظ عدم لحاظ شيء مع الماهية دخیل في ألا بشرط القسمي، بخلاف ألا بشرط المقسمي، فإنه خالٍ عن هذا القيد.

(٢) معمول « الملحوظ » يعني: ولا يلاحظ مع المعنى عدم لحاظ شيء معه، بحيث يكون عدم لحاظ شيء مع المعنى ملحوظاً كلحاظ نفس المعنى، ففي ألا بشرط القسمي لحاظان، أحدهما متعلق بنفس المعنى، والآخر بعدم لحاظ شيء معه. بخلاف ألا بشرط المقسمي، فإن فيه لحاظاً واحداً وهو لحاظ نفس المعنى فقط.

(٣) سواء أكان قيداً وجودياً أم عدمياً.

(٤) هذا الضمير وضمير « معه » في قوله: « الملحوظ معه » راجعان إلى المعنى.

(٥) بيان للملحوظ، يعني: المعنى الذي لوحظ معه عدم لحاظ شيء معه هو ألا بشرط القسمي.

(٦) غرضه إقامة البرهان على الدعوى المزبورة، وهي قوله: « ولا ريب أنها موضوعة لمفاهيمها » واحتج عليها بوجهين:

أحدهما: قوله: « لوضوح صدقها » وحاصله: صدق أسماء الأجناس كالماء والحنطة والرجل ونحوها على أفرادها من دون تصرفٍ في معانيها، وهو كاشف

لوضوح صدقها ^(١) بما لها من المعنى بلا عناية ^(٢) التجريد عما ^(٣) هو قضية الاشتراط والتقيد فيها ^(٤)، كما لا يخفى.
مع ^(٥) بداهة عدم صدق المفهوم

عن وضعها للمفاهيم المبهمة بما هي هي حتى لحاظ كونها مبهمّة، إذ من المعلوم أنّها لو كانت موضوعةً لغير المفاهيم المبهمة، بأن كانت موضوعةً للمفاهيم المشروطة بالشبوع، أو الحصّة المقيّدة بالوحدة، لزم تجريدها حتى يصح حملها على أفرادها، لأنّها بدون التجريد لا تصدق على أفرادها، ضرورة أنّ المقيّد بالشياع مثلاً لا يصدق على الأفراد، لعدم كون كل فرد شائعاً حتى يكون مصداقاً للمعنى الشائع، مع أنّ المعلوم صدق الماهيات على أفرادها بدون التجريد المزبور.

(١) يعني: صدق أسماء الأجناس - بما لها من المعنى - على أفرادها.

(٢) متعلق بـ «صدقها».

(٣) متعلق بـ «التجريد» والمراد بقضية الاشتراط هو قيد الماهية من الاستيعاب والبدلية وغيرهما من القيود.

(٤) أي: في أسماء الأجناس.

(٥) هذا هو الوجه الثاني لإثبات وضع أسماء الأجناس لنفس الماهيات المبهمة المهملة، وحاصله: أنّه لو كانت أسماء الأجناس موضوعةً للمفاهيم المشروطة بالعموم كان عدم صدقها على فرد، من الأفراد من البديهيّات، حيث إنّ الماهية المشروطة بالشياع، وكذا الماهية اللا بشرطية لا تتحدان مع الأفراد خارجاً حتى يصح حملها عليها. أمّا الشياع، فلوضوح أنّ كل فرد واحد لا شيع فيه حتى يتحد معه الماهية المقيّدة بالشياع، وأمّا اللا بشرطية، فلا أنّها قيد ذهني، ومن المعلوم مباينة الوجود الذهني للعيني الموجبة لامتناع اتحادهما، وصدق كل منهما على الآخر خارجاً.

بشرط العموم ^١ على فرد من الأفراد، وإن كان ^٢ يعمُّ كلَّ واحدٍ منها بدلاً أو استيعاباً. وكذا ^٣ المفهوم الّلا بشرط القسمي، فإنّه ^٤ كلّ عقلي (*)

فالتنتيجة: عدم كون اسم الجنس موضوعاً للماهية الّلا بشرط القسمي، ولا المشروطة بشرط شيء كالشيع، بل المعنى الموضوع له اسم الجنس هو نفس الماهية المبهمة المعبر عنها بالّلا بشرط القسمي.

(١) إشارة إلى الماهية المشروطة بشرط الشيع.

(٢) يعني: وإن كان يعمُّ المفهومُ المقيد بشرط العموم كلَّ واحد من الأفراد بنحو البديلية أو الاستيعاب، لكنه لا يصدق مع شرط العموم على فردٍ واحد من الأفراد.

(٣) معطوف على «عدم صدق» يعني: ومع بداهة عدم صدق المفهوم الّلا بشرط القسمي على فرد من الأفراد.

(٤) أي: فإنّ المفهوم الّلا بشرط، وهذا تعليل لعدم صدق المفهوم المزبور على الفرد، وقد أوضحناه بقولنا: «وأما الّلا بشرطية فلائها قيد ... الخ».

(*) الأولى تبديله بالموجود الذهني، إذ المقيد بالمقيد الذهني يمتنع انطباقه على الموجود الخارجي، لمباينة الوجودين المانعة عن الاتحاد الوجودي الذي هو مناط صحة الحمل وإن لم يكن ذلك الموجود الذهني كلياً عقلياً كما في المقام، فإنّ الكلي العقلي ما يقابل الكلي المنطقي والطبيعي، وهو تفيد المفهوم بالكلية، ومن المعلوم أنّ موطن المفهوم المقيد بهذا القيد هو الذهن، وليس كل موجود ذهني كلياً عقلياً حتى يكون المعنى الملحوظ معه التجرد - الذي هو أمر ذهني - كلياً عقلياً. وقد تقدم من المصنف رحمه الله هذا الإطلاق المسامحي في المعنى الحرفي أيضاً ^١.

لا موطن له إلاّ الذهن، لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها، بداهة ^(١) أنّ مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً، فكيف يمكن أن يتحد معها ^(٢) ما لا وجود له إلاّ ذهنًا ؟

ومنها ^(٣) : علّم الجنس كأسماء، والمشهور بين أهل العربية

- (١) تعليل لعدم صدق المفهوم الّلا بشرط القسمي على الأفراد، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «وأما الّلا بشرطية ... الخ» وضمير «عليها» راجع إلى الأفراد.
- (٢) أي: مع الأفراد، و«ما» الموصول فاعلٌ «يتحد».

٢ - علم الجنس

(٣) معطوف على قوله: «فمنها: اسم الجنس كإنسان ورجل» يعني: ومن الألفاظ التي يطلق عليها المطلق: علّم الجنس كـ «أسماء» والمشهور بين أهل العربية أنّ علم الجنس كأسماء - التي هي كما قيل علمٌ لجنس الأسد، كما أنّ لفظ «الأسد» اسم لجنسه - وُضع للطبيعة مقيّدةً بالتعين الذهني، كالمعرّف بلام الجنس. بخلاف اسم الجنس، فإنّه وضع لنفس الطبيعة المهمة بلا قيد التعين والحضور الذهني.

فالفرق بين علم الجنس واسمه واضح، لكون الأوّل الماهية الملحوظ معها التعينُ الذهني، والثاني الماهية المهمة التي لم يلاحظ معها شيءٌ، كما مرّ آنفًا.

[قال المحقق القمي رحمته الله: «وأما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو: أنّ علم الجنس قد وُضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعيينها وحضورها في الذهن كأسماء، فقد تراهم يعاملون معها معاملة المعارف، بخلاف اسم الجنس، فإنّ التعيين والتعريف إنّما يحصل فيه بالآلة مثل الألف واللام» ^(١).]

أنه ^{١١} موضوع للطبيعة لا بما هي هي ^{١٢}، بل بما هي متعينة بالتعين الذهني (*). ولذا ^{١٣} يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

(١) أي: أن علم الجنس.

(٢) وهي الطبيعة المبهمة التي وضع لها اسم الجنس كما تقدم، بل بما هي مقيدة بالتعين الذهني، وبهذا القيد يفترق علم الجنس عن اسمه.

(٣) يعني: ولأجل التعين الذهني يعامل مع علم الجنس معاملة المعرفة بدون أداة التعريف، فترتيب آثار المعرفة على علم الجنس مع عدم ما يوجب تعريفه من أدوات التعريف دليل إتي على تعيينه الذهني الموجب لترتيب أحكام المعرفة عليه، كما أن عدم ترتيبها على اسم الجنس دليل إتي أيضاً على عدم تعيينه الذهني.

(*) لا يقال: إنه لا فرق بين علم الجنس واسمه، حيث إن كل لفظ دال على معناه ومشير إليه، وحينئذ لا بد أن يكون المعنى حاضراً في الذهن، ومتعيناً فيه، فالتعين الذهني موجود في كل معنى من دون اختصاصه بعلم الجنس. وعليه فلا فرق من هذه الجهة بين اسم الجنس وعلمه.

فإنه يقال: إن التعين الذهني على نحوين:

أحدهما: ما يكون من لوازم دلالة كل دال - لفظاً كان أم غيره - على مدلوله بحيث لا ينفك عن المعنى حين الدلالة.

والآخر: ما يكون من القيود التي اعتبرها الواضع في المعنى بحيث يخرجها عن البساطة إلى التركيب، ويصير المعنى مركباً من الطبيعة وحضورها في الذهن. ومن المعلوم أن هذا التعين بالنحو الثاني من قيود المدلول والموضوع له، وهو المعتبر في علم الجنس. والتعين بالنحو الأول من لوازم الدلالة، وهو المعتبر في اسم الجنس.

وعليه، فالتعين في اسم الجنس وغيره مغاير للتعين المعتبر في علم الجنس.

لكن التحقيق أنّه ^١ موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً كاسم الجنس، والتعريف فيه ^٢ [معه] لفظي (*) كما هو الحال في التأنيث

(١) أي: أن عِلْمَ الجنس. توضيح هذا التحقيق: أنّه لا فرق بين اسم الجنس وعِلْمه في المعنى، لأنّه في كليهما واحد، وهو نفس الماهية المبهمة بدون لحاظ شيء معها. والفرق بينهما إنّما هو في اللفظ، حيث إنّ تجري أحكام المعرفة على علم الجنس من وقوعه مبتدأً، وتوصيفه بالمعرفة، ووقوعه نعتاً للمعرفة، دون اسم الجنس، لعدم جريان أحكام المعرفة عليه، وإن كان تعريف علم الجنس لفظياً كالتأنيث اللفظي في عدم تأثيره في المعنى.

(٢) أي: والتعريف في عِلْمَ الجنس لفظي، فلا يدل إجراء أحكام المعرفة عليه

(*) قال نجم الأئمة: «إذا كان لنا تأنيث لفظي كغرفة وبشرى وصحراء ونسبة لفظية نحو كرسي، فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظي، إمّا باللام كما ذكرنا قبل، وإمّا بالعلمية كما في أسامة وثعالة» ^١.

وفيه: أن العلمية كافية في الفرق بين اسم الجنس وعلمه، إذ التعريف - ولو كان لفظياً - لا بدّ أن يكون لخصوصية مفقودة في اسم الجنس، وإلاّ لزم أن يكون تعريف علم الجنس بلا علة، وهو كما ترى. فلا بدّ من الالتزام بالفرق المعنوي بين اسم الجنس وعلمه، وهو التعيين الذهني المعتبر فيه، دون اسم الجنس، وقد صرح نجم الأئمة في عبارته المتقدمة بأنّ التعريف قد يكون بالعلمية التي لا بدّ أن تكون في علم الجنس بالتعيين.

لكن الإنصاف أن تعريف عِلْمَ الجنس لفظياً لا يدل على كون المائز هو التعيين الذهني فيه، فتدبّر.

اللفظي^(١)، وإلا^(٢) لما صحَّ حملُه على الأفراد بلا تصرف وتأويل^(٣) (*).

على وضعه للطبيعة المتعينة بالتعين الذهني.

(١) في عدم كونه تأنيثاً حقيقياً، فالتعريف اللفظي كالتأنيث اللفظي.

(٢) أي: وإن لم يكن عَلمُ الجنس - كاسمه - موضوعاً لصرف المعنى بدون تعيينه ذهنياً، لما صحَّ حملُ عَلمِ الجنس على الأفراد بلا تأويل وتصرف.

وهذا إشارة إلى برهان كون علم الجنس كاسمه موضوعاً لنفس الطبيعة بلا تقيدها بالتعين الذهني، وحاصله: أنه لو لم يكن عَلمُ الجنس موضوعاً لنفس المعنى بدون لحاظ شيء معه، بل كان موضوعاً له بقيد التعين الذهني - كما هو المنسوب إلى المشهور - لزم عدم صحة حملِه على الأفراد إلا بالتصرف والتأويل بإلقاء التعين، ضرورة أن المقيّد بالتعين الذهني موجود ذهني، ومن المعلوم امتناع حملِه على الموجود الخارجي، لتغاير صُغَيِّ الوجودين، كما مرَّ آنفاً.

فصحةُ حملِه على الأفراد الخارجية منوطة بالتجريد عن القيد الذهني ليتحقق الاتحاد المصحَّح للحمل، مع أن المسلّم صحة الحمل بدون التجريد المزبور، وهذا يدل على عدم كون الموضوع له في علم الجنس المعنى مقيّداً بالتعين الذهني.

(٣) المراد بالتأويل التجريد المزبور.

(*) يمكن أن يقال: إن ما أفاده المصنف رحمته من عدم صحة الحمل على الأفراد بلا تصرف وتجريد، لأنّ المفهوم بملاحظة وجوده في الذهن كلي عقلي لا يتحد مع الخارج حتى يصحَّ حملُه على الأفراد، مبني على دخل الوجود الذهني ولحاظه اسماً. وأما إذا لوحظ بنحو المرآتية والمعنى الحرفي فلا حاجة إلى التجريد، لأنّ التعين الذهني في علم الجنس - كأسامه مثلاً - حينئذٍ حاكٍ عن الخارج، وينطبق عليه بلا مؤونة، حيث إنّه لم يلاحظ الوجود الذهني معنيّ اسماً. نظير الصور الذهنية المتصورة مرآة

لأنه ^(١) على المشهور كلي عقلي. وقد عرفت ^(٢) أنه لا يكاد يصح صدقه عليها ^(٣)، مع ^(٤) صحة حمله عليها بدون ذلك ^(٥)، كما لا يخفى، ضرورة ^(٦) أن التصرف

(١) أي: لأن علم الجنس، وهذا تعليل لعدم جواز الحمل بدون التصرف، وقد مرّ توضيحه.

(٢) حيث قال في (ص ٢٨٣): «وكذا المفهوم ألا بشرط القسمي، فإنه كلي عقلي لا موطن له إلا الذهن». وضمير «أنه» للشأن.

(٣) أي: على الأفراد، وضمير «صدقه» راجع إلى «كلي عقلي».

(٤) يعني: مع صحة حمل علم الجنس على الأفراد بدون التصرف والتأويل.

(٥) أي: بدون التصرف والتأويل، وضمير «حمله» راجع إلى علم الجنس وضمير «عليها» راجع إلى الأفراد.

(٦) تعليل لصحة الحمل بدون التأويل، وحاصله: أن التصرف في المحمول - وهو علم الجنس - بإرادة نفس المعنى بدون قيده - أعني به تعيينه الذهني - تعسف، لاستلزامه التصرف في المعنى الموضوع له بلا وجهٍ يوجب، وليس بناء العرف في القضايا المتعارفة على هذا التصرف حتى يكون هذا البناء قرينةً نوعيةً على التصرف المزبور، فلا دليل على هذا التصرف أصلاً.

للخارج في متعلقات الأوامر.

إلا أن يقال: إن الحمل على المراتية خلاف الأصل، لأن الأصل في دوران العنوان بين المشيرية والموضوعية هو الثاني.

إلا أن يدعى: أن الحمل على الأفراد بلا عناية التجريد دليل على كون التعيين ملحوظاً مرآةً للخارج، ومعه لا يجري الأصل المزبور، فتدبر.

في المحمول ^(١) بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسفٌ، لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه ^(٢).

مع ^(٣) أن وضعه ^(٤) لخصوص معنى يحتاج ^(٥) إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال،

(١) وهو عَلم الجنس، كأن يقال للأسد الخارجي: هذا أسامة.

(٢) يعني: على التصرف في المحمول بإرادة جزء معناه، وهو نفس الطبيعة، وإلغاء جزئه الآخر أعني به تعيينه الذهني.

(٣) هذا برهان آخر على كون عَلم الجنس موضوعاً لنفس المعنى مجرداً عن قيد التعين الذهني، وحاصله: أنه يلزم لغوية الوضع، إذ حكمة الوضع هي تفهيم المعنى الموضوع له باللفظ، وجعل اللفظ حاكياً عنه في مقام الاستعمال.

وحيث إن وضع اللفظ لمعنى لا يستعمل فيه أصلاً، بل يستعمل في جزئه مجازاً، كان هذا الوضع لغوياً منافياً لحكمة الوضع، ومن المعلوم قبح صدوره عن الجاهل فضلاً عن الواضع الحكيم.

فلزوم اللغوية دليل أيضاً على كون معنى عَلم الجنس - كاسمه - نفس الطبيعة من دون لحاظ شيءٍ من التعين الذهني وغيره معها.

(٤) أي: وضع علم الجنس، يعني: أن وضع علم الجنس لخصوص معنى - أي معنى - مقيدٌ بخصوصيةٍ يحتاج عند الاستعمال دائماً إلى تجريده عن خصوصيته، لا يكاد يصدر عن جاهل. وهذا إشارة إلى لغوية الوضع، كما مرّ آنفاً.

فالتنتيجة: أن المعنى في اسم الجنس وعَلمه واحد، والفرق بينهما إنما هو في اللفظ، إذ يعامل مع اسم الجنس معاملة النكرة، ومع علم الجنس معاملة المعرفة.

(٥) صفة لـ «معنى» وقوله: «عند الاستعمال» متعلق بـ «يحتاج».

لا يكاد^(١) يصدر عن جاهل، فضلاً عن الواضع الحكيم.
ومنها^(٢): المفرد المعرّف باللام، والمشهور أنّه^(٣) على أقسام: المعرّف
بلام الجنس^(٤)، أو الاستغراق^(٥)، أو العهد بأقسامه^(٦)، على نحو الاشتراك بينها^(٧)

(١) خبر «أنّ وضعه».

٣ - المفرد المعرّف باللام

- (٢) أي: ومن الألفاظ التي يطلق عليها المطلق: المعرّف باللام.
(٣) أي: أنّ المفرد المعرّف باللام.
(٤) مثل «الرجلُ خيرُ من المرأة».
(٥) كقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾^(١) «فإنّه بمنزلة قوله: «كل إنسان لفي خسر».
(٦) من العهد الذهني، وهو المشار به إلى فردٍ ما مقيّداً بحضوره في الذهن كقوله: «ادخل السوق».
والعهد الذكري، وهو المشار به إلى فردٍ مذكور سابقاً، كقوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا، فَعَصَىٰ فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ﴾^(٢).
والعهد الخارجي وهو المشار به إلى فردٍ متعينٍ حاضر عند المخاطب خارجاً وذهناً كقوله: «افتح الباب».
(٧) أي: بين أقسام المعرّف باللام. أمّا الاشتراك اللفظي، فبأن يقال: إنّ لفظ «الرجل» مثلاً وُضع تارةً لتعريف الجنس، وأخرى للاستغراق، وثالثة للعهد

(١) «العصر، الآية: ١»

(٢) «المزمل، الآية: ١٥ و١٦»

لفظاً أو معنى^(١).

والظاهر^(٢) أنّ الخصوصية في كل واحدٍ من الأقسام من قبَل خصوص اللّام^(٣)، أو من قبَل قرائن المقام^(٤) من باب تعدد الدال والمدلول^(٥)، لا باستعمال المدخول^(٦) ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كل

الذهني، ورابعةً للعهد الخارجي، وخامسةً للعهد الذكري.

(١) بأن يدعى أنّ «اللام» وضع للعهد الجامع بين الأقسام، وأنّ الخصوصية تفهم من الخارج من باب تعدد الدال والمدلول.

(٢) بعد بيان احتمال كلّ من الاشتراك اللفظي والمعنوي استظهر عدم كون المعروف باللام مشتركاً لفظياً ولا معنوياً، بحيث يكون مجموع اللّام ومدخوله موضوعاً بنحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي بين الأقسام المذكورة، وقال: إنّ مدخول اللّام بأقسامه لم يستعمل إلّا في معناه الموضوع له، والخصوصيات من الجنسية والاستغراقية والعهدية - بأنحائها - إنّما تستفاد من نفس اللّام أو القرائن الخارجية.

(٣) بناءً على اشتراك «اللام» لفظياً.

(٤) بناءً على اشتراك «اللام» معنوياً، فالتعريف يستفاد من اللّام، والخصوصيات من القرائن، من باب تعدد الدال والمدلول. نظير استفادة أصل الطلب من صيغة الأمر بناءً على الاشتراك المعنوي، وخصوصية الوجوب أو الندب من الخارج.

(٥) لدلالة المدخول على نفس المعنى، ودلالة اللّام أو القرينة على الخصوصية.

(٦) يعني: لا أنّ الخصوصية تستفاد باستعمال مدخول اللّام، بأن يستعمل «رجل» تارةً في الجنس، وأخرى في الاستغراق، وثالثةً في العهد حتى يلزم المجاز أو الاشتراك فيه. فمعنى المدخول في كلتا صورتَي دخول اللّام عليه وعدمه واحد،

حال مستعملاً فيما يستعمل فيه غير المدخول^(١).

والمعروف أنّ اللّام تكون موضوعةً للتعريف، ومفيدةً للتعين في غير العهد الذهني^(٢).

وأنت خير^(٣) بأثّه لا تعين [لا تعيّن] في تعريف الجنس إلّا الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنًا، ولازمه^(٤) أنّ لا يصح حمل المعرف بالّلّام بما هو معرفّ^(٥) على الأفراد،

ف «رجل» مثلاً يستعمل في معناه المبهم مطلقاً حتى بعد دخول اللّام عليه، والخصوصيات الزائدة على معناه تستفاد من الدوال الخارجية، فلا يلزم في مدخول اللّام مجاز ولا اشتراك.

(١) يعني: غير مدخول اللّام كرجل، فمعناه قبل وقوعه تلو اللّام وبعده واحد، وهو الماهية المهملة المبهمة.

(٢) لأنّ العهد الذهني هو ما يشار به إلى فردٍ ما بقيد حضوره في الذهن، ولا تعين لفردٍ ما، فالّلّام لا تفيد التعيين في العهد الذهني.

(٣) غرضه: ردُّ ما هو المعروف بينهم من وضع اللّام للتعريف، وعدم المساعدة عليه، لأنّ التعريف فرع التعين، ولا تعين في تعريف الجنس، إذ لا يتصور فيه تعين إلّا تميّزه بما له من الحدود المميّزة له عن المعاني المتصورة الذهنية. ولا يصح أن تكون اللّام لتمييز المعنى كذلك، لوجوه آتية.

(٤) هذا أوّل تلك الوجوه، وحاصله: أنّ الموجود الذهني يمتنع انطباقه على الموجود الخارجي، لاختلاف صّغعي الوجودين المانع عن الاتحاد المسوّغ للحمل كما تقدم، إلّا بعد التجريد عن قيد التعين الذهني، ومع التجريد لا فائدة في هذا التقييد.

(٥) أي: مع لحاظ كونه معرفّاً بالّلّام، لا مع لحاظ تجريده عنه.

لما ^(١) عرفت من امتناع الاتحاد مع ^(٢) ما لا موطن له إلاّ الذهن إلاّ ^(٣) بالتجريد، ومعه ^(٤) لا فائدة في التقييد.

مع ^(٥) أن التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خالٍ عن التعسف ^(٦).

هذا، مضافاً ^(٧) (*) إلى أن الوضع إما لا حاجة إليه، بل لا بدّ

(١) تعليل لعدم صحة الحمل، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «لاختلاف صقعي الوجودين ... الخ».

(٢) متعلق بـ «الاتحاد» يعني: أنّه يمتنع الاتحاد مع ما لا موطن له إلاّ الذهن، وهو قيد التعين الذي هو من القيود الذهنية.

(٣) استثناء من امتناع الاتحاد، يعني: أن هذا الامتناع يرتفع بالتجريد.

(٤) أي: ومع التجريد لا فائدة في التقييد بالتعين الذهني، للزوم إلقائه في مقام الاستعمال والحمل.

(٥) هذا ثاني تلك الوجوه، وحاصله: أنّ التصرف بإلقاء قيد التعين الذهني في مقام الحمل على الأفراد لو لم يكن فيه تعسف لم يكن به بأس. لكنه لا يخلو من التعسف، لعدم التفات أبناء المحاوراة إلى هذا التصرف، بل بناؤهم على حمل المعرف بلام الجنس - كنفس اسم الجنس - على الأفراد الخارجية من دون تجريد وعناية.

(٦) لبّده عن مذاق العرف، بحيث لا ينتقل أذهانهم إلى التصرف المزبور.

(٧) هذا ثالث تلك الوجوه، وحاصله: أنّ الوضع لمعنى لا يستعمل اللفظ فيه،

(*) قد يقال: إنّ مرجع هذا الوجه إلى الوجه الثاني، لأنّ مناطهما لغوية الوضع، لعدم ترتب حكمة الوضع - وهي تفهيم المعنى باللفظ الموضوع له - على

من التجريد عنه وإلغائه^(١) في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف بالآلام^(٢) أو الحمل عليه^(٣)، كان^(٤) لغواً، كما أشرنا إليه^(٥).
فالظاهر^(٦)

لعدم كونه من المعاني المحتاجة إلى تفهيمها، ينافي حكمة الوضع التي هي تفهيم المعنى باستعمال اللفظ فيه، فهذا الوضع لغو، ولا يصدر عن العاقل فضلاً عن الحكيم.
(١) معطوف على «التجريد» وضميره وكذا ضمير «عنه» راجعان إلى «ما» الموصول.

(٢) أي: جعل المفرد المعرف بالآلام محمولاً، مثل «زيد الرجل».

(٣) أي: على المعرف بالآلام، بأن يجعل موضوعاً مثل «الرجل زيد».

(٤) خبر قوله: «ان الوضع».

(٥) حيث قال في علم الجنس في (ص ٢٨٩): «مع أن وضعه لخصوص معنى

... الخ».

(٦) هذا حاصل ما أفاده من عدم إفادة الآلام للتعين، إذ بعد إنكار كون الآلام

للتعريف الذهني لا بد أن يكون الآلام للترتين، كالآلام الداخلة على الأعلام، كالحسن

وضع الآلام للتعين الذهني بعد لزوم التجريد عنه في مقام الحمل^(١).

لكن الظاهر اختلافهما، لتعدد المناط فيهما، إذ المناط في الوجه الثاني هو بُعد

التصرف والتأويل عن مذاق العرف، وعدم التفاهم بذلك. والمناط في هذا الوجه

انتفاء حكمة الوضع الموجب للغوية الوضع.

أنَّ اللَّامَ مطلقاً ^(١) تكون للتزيين، كما في الحسن والحسين، واستفادة الخصوصيات ^(٢) إنّما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيينها ^(٣) [لتعيينها] على كل حال، ولو ^(٤) قيل بإفادة اللَّام للإشارة إلى المعنى. ومع الدلالة عليه ^(٥) بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة ^(٦) لو لم تكن ^(٧) مخلةً، وقد عرفت إخلالها ^(٨)، فتأمل جيّداً.

والحسين ونظائرها من الأعلام الشخصية.

(١) يعني: في جميع الموارد يكون اللَّام للتزيين.

(٢) من العهد الخارجي والحضوري والذكري، وتعريف الجنس، والاستغراق والعهد الذهني، فإنّ هذه الخصوصيات إنّما تستفاد من القرائن.

(٣) أي: تعيين الخصوصيات على كل حال حتى على القول بوضع اللَّام للإشارة.

(٤) وصلية، يعني: للاحتياج إلى القرائن - لاستفادة الخصوصيات من العهد وغيره ممّا ذكر - على جميع الأقوال حتى على القول بإفادة اللَّام للإشارة إلى المعنى، غاية الأمر أنّه على القول باشتراك اللَّام لفظياً أو معنوياً تكون القرينة معيّنة، ومع الحاجة إلى القرينة في استفادة الخصوصيات لا حاجة إلى وضع اللَّام للإشارة إلى المعنى، بل قد عرفت أنّ وضعه للإشارة مُخلٌّ بالحمل، لاحتياج الحمل إلى التجريد.

(٥) أي: على المعنى مقروناً بتلك الخصوصيات.

(٦) أي: وضع اللَّام للإشارة إلى المعنى.

(٧) أي: تلك الإشارة.

(٨) أي: إخلال الإشارة بالحمل، لتوقف صحة الحمل على التجريد.

وأما ^(١) دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه ^(٢)، فلا دلالة ^(٣) فيها

٤ - الجمع المحلى باللام

(١) هذا إشارة إلى ما يمكن أن يتوهم في المقام، وهو: أن إنكار إفادة اللام للتعريف، وادعاء كونها للتزيين، ينافي ما عن أئمة الأدب من اتفاقهم على أن الجمع المحلى باللام يفيد العموم، مع وضوح عدم دلالة نفس المدخول على العموم، فلا بد أن تستند هذه الدلالة إلى نفس اللام، حيث إن مراتب الجمع عديدة، واللام يدل على التعيين، ولا تعين لشيء من تلك المراتب إلا الاستغراق، فيتعين ببركة اللام. وبالجمله: فدلالة اللام في الجمع المحلى به على المعين - وهو الاستغراق - تنافي جعل اللام للتزيين.

[والظاهر أن المتوهم صاحب الفصول رحمته، أفاده في أول المباحث التي عقدها في الجمع المعرف، فقال: «إن إفادة الجمع المعرف للعموم ليس لكون اللام فيه موضوعة للعموم، ولا لكون المركب من الجمع والأدوات موضوعاً بوضع نوعي لذلك... بل لعدم تعين شيء من مراتب الجمع عند الإطلاق بحيث يصلح لأن يشار إليه لدى السامع سوى الجميع، فيتعين للإرادة» ^(١).]

(٢) أي: على العموم، بل المدخول يدل على نفس الجمع بمراتبه العديدة.

(٣) قد أجاب المصنف رحمته عن التوهم المزبور بجوابين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «فلا دلالة فيها» وحاصله: منع المقدمة التي بنى

على أنها ^١ تكون لأجل دلالة اللام على التعيين [التعيين]، حيث ^٢ لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد، وذلك ^٣ لتعين المرتبة الأخرى ^٤ وهي

المتوهم دلالة اللام على العموم عليها، وهي تعين المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد. وجه المنع: تعين مرتبة أخرى من مراتب الجمع أيضاً، وهي أقل مراتبه كالثلاثة في غير جمع الكثرة، لأن أقل مراتبه متعينة من حيث الإرادة، ومن المعلوم أن الإشارة التي تقتضيها اللام إلى هذه المرتبة لا تفيد العموم. فلا بد من كون الدلالة على العموم مستندة إلى وضع مجموع اللام والجمع للعموم، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين حتى يقال: إن اللام تدل على العموم بتوسط إشارتها إلى مرتبة معينة من مراتب الجمع، وهي المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد.

فالنتيجة: أنه لم يثبت دلالة اللام في الجمع المحلى به على التعيين.

(١) هذا الضمير وضمير «فيها» راجعان إلى دلالة الجمع، يعني: أن دلالة الجمع المعرف باللام على العموم لا تدل على كون هذه الدلالة لأجل دلالة اللام على التعيين.

(٢) هذا تعليل لدلالة اللام على التعيين، وتقريب للتوهم المزبور، يعني: أن اللام تدل على التعيين، والمتعين هو المرتبة الأخيرة المستوعبة لجميع الأفراد، فبتوسط اللام المشيرة إلى تلك المرتبة المتعينة يستفاد العموم، فلا يكون اللام في الجمع للترتين، كما ادّعي في المفرد المحلى باللام.

(٣) تعليل لقوله: «فلا دلالة فيها» وقد مرّ توضيحه بقولنا: «وحاصله منع المقدمة... الخ».

(٤) يعني: غير المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد، وهي أقل مراتب الجمع، ومع تعين هذه المرتبة كيف تدل اللام على العموم وهو مرتبة الاستغراق؟

أقل مراتب الجمع، كما لا يخفى.

فلا بد^(١) أن يكون دلالته عليه^(٢) مستندةً إلى وضعه كذلك^(٣) لذلك، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين، ليكون به التعريف^(٤).
وإن أبيت^(٥) إلا عن استناد الدلالة عليه^(٦) إليه،

(١) بعد منع دلالة اللام على التعيين حتى يترتب عليه العموم - أعني به الاستغراق - قال: فلا بد أن تكون دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم مستندةً إلى وضع المجموع من اللام والجمع للعموم.

(٢) أي: على العموم، وضميراً «دلالته، وضعه» راجعان إلى الجمع المحلّي باللام.

(٣) أي: مع اللام للعموم، وقوله: «لذلك» إشارة إلى العموم.

(٤) يعني: ليكون التعريف باللام، وضمير «به» راجع إلى اللام.

(٥) هذا ثاني الجوابين عن التوهم المزبور، وحاصله: أنه - بعد تسليم استناد العموم إلى اللام - لا وجه لدلالة اللام على التعيين حتى يكون العموم مستنداً إليها بل لا بد من أن نقول بدلالة اللام على الاستغراق من دون توسط دلالتها على التعيين، فلا تدلّ اللام على التعريف والتعيين أصلاً، بل تدلّ على الاستغراق.

والفرق بين هذا الجواب وسابقه: أن هذا ناظر إلى دلالة نفس اللام على العموم من دون توسط التعيين، وما قبله كان ناظراً إلى دلالة مجموع اللام والمدخول - نى العموم.

فالنتيجة: أن اللام وإن دلت على العموم، لكنها لا تدلّ على التعيين الذي يدعيه المتوهم.

(٦) أي: على العموم، وضمير «إليه» راجع إلى اللام.

فلا محيص عن دلالاته ^(١) على الاستغراق بلا توسيط الدلالة على التعيين (*)
 فلا يكون ^(٢) بسببه ^(٣) تعريف إلا لفظاً، فتأمل جيداً.
 ومنها ^(٤): النكرة مثل «رجل» ^(٥) في ﴿ وجاء رجل من أقصى
 المدينة ﴾ ^(٦)، أو في «جئني برجل» ^(٧).

(١) أي: دلالة اللام على العموم وهو الاستغراق.

(٢) هذه نتيجة الجواب الثاني، يعني: بعد منع دلالة اللام على التعريف
 والتعيين، فلا يكون تعريف الجمع المحلى باللام إلا لفظياً، بمعنى: أنه بحكم المعرفة في
 اللفظ فقط، لا بحكم النكرة، كما مرّ سابقاً.
 (٣) أي: بسبب اللام.

٥ - النكرة

(٤) أي: ومن الألفاظ التي يطلق عليها لفظ المطلق: النكرة.
 (٥) مما يكون معيّناً عند المتكلم، وغير معيّن عند المخاطب.
 (٦) مما يكون غير معيّن عند كل من المتكلم والمخاطب.

(*) المستفاد من هذين الجوابين - وهو تسليم دلالة الجمع المحلى على العموم
 إماماً بالجموع وإماماً بنفس اللام - ينافي ما تقدّم عنه في العام والخاص في الفصل المعقود
 لبيان صيغ العموم من منع دلالة المحلى باللام على العموم، حيث قال: «لكن دلالاته
 على العموم وضعاً محل منع» إلى أن قال: «وذلك لعدم انضائه وضع اللام
 ولا مدخوله ولا وضع آخر للمركّب منهما» فراجع (ص ٣٤).

ولا إشكال ^(١) أن المفهوم منها في الأوّل ^(٢) - ولو بنحو تعدد الدال والمدلول - هو الفرد المعين في الواقع، المجهول عند المخاطب، المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرّجل. كما أنّه ^(٣) في الثاني هي الطبيعة المأخوذة مع قيد

(١) غرضه بيان وجه إطلاق المطلق على النكرة، وحاصله: أنّه لا ريب في كون النكرة في مثل « وجاء رجل » هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب، حيث إنّ الإخبار عن مجيء رجل يستلزم تعيين فرد من طبيعة الرّجل واقعاً وإن كان المخاطب جاهلاً به، ولجهله به يكون الفرد المخبر بمجيئه محتمل الانطباق عنده على غير واحد من الأفراد.

(٢) وهو « رجل » في « وجاء رجل » وضمير « منها » راجع إلى النكرة.
(٣) أي: أن المفهوم من النكرة في مثل « رجل » في « جئني برجل » هي الطبيعة المقيدة بالوحدة، بمعنى أن المراد بالنكرة بالمعنى الثاني هو الحصّة القابلة للانطباق على كل فرد على البدل. لا ما قيل من: إنّ النكرة هي الفرد المردد، ضرورة أنّها بمعنى الفرد المردد لا تنطبق على شيء من الأفراد، حيث إنّ كل فرد في الخارج هو نفسه، لا هو أو غيره كما هو قضية الفرد المردد.

وبالجملة: لا يصدق الكلّي على شيءٍ إلّا إذا كان بما له من الحدود منطبقاً عليه، فإنّ « العالم العادل » مثلاً لا ينطبق على كل فرد من أفراد الإنسان، بل على خصوص المتلبس بالعلم والعدالة. فالعناوين الكلية الجوهرية والعرضية لا تصدق إلّا على ما يكون واجداً لحدودها.

وعليه، فلا يتصور للفرد المردد مصداق، ضرورة امتناع انطباق عنوان الفرد المردد - بما هو مردد - على الخارجيات، لأنّ الأفراد الخارجية متعينة لا تردّد فيها حتى تكون مصاديق لعنوان الفرد المردد. مع أنّ من الواضح تحقق الامتثال في مثل

الوحدة، فيكون ^(١) حصّةً من الرّجل، ويكون كليّاً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردداً بين الأفراد.

وبالجملة: النكرة - أي ما ^(٢) بالحمل الشائع يكون نكرةً عندهم - إمّا هو

«جئني برجل» بإتيان أيّ فرد من أفراد الرّجل، فلا مجال للقول بأن النكرة هي الفرد المردد، وإمّا هي الحصّة المقيدة بالوحدة الصادقة على كل فردٍ على البدل.

(١) هذا متفرع على كون المفهوم من النكرة الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، يعني: فيكون المراد بـ «رجل» في قوله: «جئني برجل» حصّة من الرّجل، والحصّة كليّة تنطبق على كثيرين، وليس المراد بها فرداً مردداً، إذ لو كان كذلك لامتنع صدقه على الخارجيات، لما مرّ آنفاً.

(٢) أي: الألفاظ التي يحمل عليها بالحمل الشائع النكرة كـ «رجل، إنسان، ماء» إذ يصح حمل النكرة عليها، فيقال: «رجل مثلاً نكرة» فإنّ مفهوم «رجل» مغاير لمعنى المحمول وهو «نكرة» نظير «زيد إنسان» في تغاير الموضوع والمحمول مفهوماً، واتحادهما وجوداً، كما هو شأن الحمل الشائع.

وأما الحمل الأولي، فهو حمل النكرة على مفهومها، مثل أن يقال: «الطبيعة المقيدة بالوحدة نكرة».

وبالجملة: فالنكرة إمّا فرد معيّن واقعاً عند شخصٍ وغير معيّن عند غيره كالمخاطب، كـ «رجل» في ﴿وجاء رجل من أقصى المدينة﴾ ولذا يحتمل عند المخاطب صدقه على زيد وعمرو وغيرهما. وإمّا حة من الطبيعة مقيدة بالوحدة، كـ «رجل» الواقع في حيّز أمرٍ أو نهي، كما في «جئني برجل» وهذا كلي يقبل الصدق على كثيرين. بخلاف الأول، لأنّه فرد معيّن لا يصدق على كثيرين. واحتمال انطباقه على كثيرين ناشٍ عن جهل المخاطب.

فرد معيّن في الواقع غير معيّن للمخاطب، أو حصّة كلية (*)، لا الفرد المردّد بين الأفراد، وذلك ^١ لبداهة كون لفظ «رجل» في «جئني برجل» نكرة، مع أنّه ^٢ يصدق على كل من يجيء [جيء] به من الأفراد، ولا يكاد يكون

- (١) تعليل لكون النكرة أحد المعنيين المذكورين، لا الفرد المردد، وقد مرّ توضيحه بقولنا: «ضرورة أنّها بمعنى الفرد المردد لا تنطبق على شيء ... الخ».
- (٢) يعني: مع أنّ «رجل» يصدق على كل فرد جيء به.

(*) الحقّ أنّ للنكرة معنى واحداً لا معنيين، وهما: الفرد المعيّن واقعاً غير معيّن للمخاطب، والحصّة المقيّدة بالوحدة، وذلك لبعد الاشتراك وقلّته، وكونه خلاف الأصل، لاحتياجه إلى تعدد الوضع.

والمراد بذلك المعنى الواحد هو الحصّة المقيّدة بالوحدة المفهومية، بأن يقال: إنّ النكرة - وهي اسم الجنس المنوّن بتنوين التنكير - وُضعت للحصّة المزبورة، فالدال على نفس الطبيعة هو اسم الجنس كـ «رجل» وعلى الوحدة هو التنوين، ففي جميع الموارد يكون معنى النكرة واحداً، وهو الطبيعة المقيّدة بالوحدة المفهومية القابلة للانطباق على كثيرين.

نعم قد تخرج النكرة عن قابلية الانطباق على كثيرين بقرينة خارجيّة تقوم على التعين، كالإخبار عن مجيء رجل، فإنّ الإخبار قرينة على تعين الرّجل عند المتكلم.

كما أنّ الإنشاء في قوله: «أكرم أيّ رجل جاءك» قرينة على التعين عند المخاطب.

والتعين المدلول عليه بدالّ آخر غير اسم النكرة - التي هي اسم الجنس المنوّن - لا يقدح في مفهوم النكرة، كما لا يقدح تقييد المطلق بمعنى الإطلاق كتقييد الرقبة بالإيمان، ولذا لا يكون التقييد موجباً للمجازية، كما حُقّق في محله.

واحد منها ^(١) هذا أو غيره، كما هو ^(٢) قضية الفرد المردّد، لو كان هو المراد منها، ضرورة ^(٣) أن كل واحد هو هو ^(٤)، لا هو أو غيره، فلا بدّ ^(٥) أن تكون النكرة الواقعة في متعلق الأمر ^(٦) هو الطبيعي المقيّد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كلياً قابلاً للانطباق، فتأمّل جيّداً.

إذا عرفت ذلك ^(٧)، فالظاهر صحة إطلاق «المطلق» عندهم حقيقةً على

(١) أي: من الأفراد، يعني: لو كانت النكرة الفرد المردّد لزم أن يصدق على فرد - كزيد - أنه هذا أو غيره، مع وضوح بطلانه، لأنّ كل فرد من الأفراد متعين، لا مردّد.

(٢) أي: كون واحد من الأفراد هذا أو غيره مقتضى الفرد المردّد لو كان هو المراد من النكرة، فضمير «هو» في قوله: «هو المراد» راجع إلى الفرد المردّد.

(٣) تعليل لقوله: «ولا يكاد يكون» وضمير «منها» راجع إلى النكرة.

(٤) أي: هو نفسه وشخصه، لا هو أو غيره، لأنّ التشخيص والتعين يمنع عن التردد.

(٥) هذه نتيجة إبطال الفرد المردّد، يعني: فبعد إثبات امتناع إرادة الفرد المردّد من النكرة، لا بدّ من الالتزام بكون النكرة الواقعة في حيّز الأمر - كقوله: جئني برجل - هي الطبيعة المقيّدة بمفهوم الوحدة القابل للانطباق على كثيرين.

(٦) لا النهي، إذ ليس متعلقه الطبيعة المقيّدة بالوحدة، بل الطبيعة السارية مثل «لا تجئني برجل».

(٧) أي: إذا عرفت ما ذكر من الألفاظ التي يُطلق عليها المطلق، وغرضه التنبيه على صحة الإطلاق المزبور. وحاصله: أنّه لا مانع من إطلاق «المطلق» على اسم الجنس الموضوع للماهية المهمة الّلا بشرط المقسمي، وعلى النكرة التي يراد بها

اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني ^(١)، كما يصح لغة ^(٢). وغير بعيد ^(٣) أن يكون جريهم في هذا الإطلاق ^(٤) على وفق اللغة ^(٥)، من دون أن يكون لهم فيه

الحصة الكلية المقيدة بالوحدة المفهومية القابلة للانطباق على أفراد كثيرة على البدل.
(١) وهو الماهية الكلية المقيدة بالوحدة. وأمّا المطلق المشهوري الأصولي فسيأتي.

(٢) حيث إن النكرة في اللغة بمعنى المرسل، ومعنى الإطلاق أيضاً هو الإرسال.
(٣) غرضه: أنه لا يبعد أن يكون مراد الأصوليين من المطلق معناه اللغوي، وهو الإرسال، فإن معنى «أطلقت الدابة: أرسلتها عن القيد أو الحبس» في مقابل تقييدها بقيد.

وعليه، فلا وجه للإشكال على تعريف المطلق بعدم الطرد والعكس، لأنه متجه في التعريفات الحقيقية دون اللغوية.

(٤) أي: الإطلاق المبحوث عنه عند الأصوليين.

(٥) فيصدق «المطلق» بمعناه اللغوي حينئذٍ على اسم الجنس والنكرة بمعنى الحصة الكلية.

أمّا الأول، فواضح، لعدم قيدٍ فيه بعد البناء على وضعه للماهية المبهمة، فهو مرسل.

وأمّا الثاني، فلأن قيد «الوحدة» من حدود مفهوم النكرة، وليس زائداً على مفهومها، حيث إن لكل مفهوم حدوداً تميّزه عن غيره، فليس قيد الوحدة أمراً زائداً على الحصة الكلية التي هي مفهوم النكرة، إذ المراد بالقيد ما يكون زائداً على الماهية، كتقييد الرقة بالايان، والرجل بالعلم. فلو كان مفهومٌ في نفسه أخص من مفهوم آخر - كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان - لا يسمّى مقيداً، ولا الحيوان بالنسبة إليه مطلقاً.

اصطلاح^١ على خلافها^٢، كما لا يخفى.

نعم^٣ لو صحّ ما تُسبب إلى المشهور من كون «المطلق» عندهم موضوعاً لما قُيّد بالإرسال والشمول البدلي، لَمَّا^[٤] كان ما أُريد منه الجنس أو الحصة^٥ (*) عندهم بمطلق،

(١) أي: ليس للأصوليين اصطلاح خاص في المطلق على خلاف اللغة.

فالتنتيجة: أن الإطلاق أمر عديمي، وهو عدم القيد، المعبر عنه بالإرسال.

(٢) أي: خلاف اللغة.

(٣) غرضه أنّه لو ثبت اصطلاح خاص للأصوليين في المطلق، كما ادّعي ذلك - وهو ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً للماهية المقيدة بالإرسال والشمول - لم يكن اسم الجنس والنكرة من مصاديق المطلق، لفقدان قيد الشمول فيهما، حيث إنّ اسم الجنس وُضع للماهية المبهمة من دون لحاظ قيدٍ معها، والنكرة وُضعت للماهية المقيدة بالوحدة، فلحاظ الشمول مفقود في كليهما.

[٤] جواب الشرط في قوله: «لو صحّ» يعني: بناءً على ما نسب إلى المشهور يلزم عدم صدق «المطلق» على اسم الجنس والنكرة، لمغايرة الماهية المقيدة بالإرسال للماهية المبهمة التي لم يؤخذ فيها قيد الإرسال البدلي.

(٥) المراد بها اسم النكرة، كما أنّ المراد بقوله: «الجنس» اسم الجنس.

(*) لم يظهر وجه لعدم صدق المطلق المشهوري الأصولي على النكرة بمعنى الطبيعة المقيدة بالوحدة المفهومية المعبر عنها بالحصّة، مع وجود الشمول البدلي فيها، فتدبر.

إلا أن الكلام في صدق النسبة ^(١).

ولا يخفى أن المطلق بهذا المعنى ^(٢) لطوء القيد [التقييد] غير قابل، فإن ^(٣) ما له من الخصوصية ^(٤)

(١) إذ لو كانت هذه النسبة صحيحة لم يكن وجه لجعل اسم الجنس والنكرة من المطلق، مع أنهم عاملوا معها معاملة المطلق، ضرورة أن المطلق إذا كان هو الطبيعة المقيدة بالشيوع، فهو غير نفس الطبيعة غير المقيدة بشيء، فلا تصدق على ما لم يقيّد بالشيوع.

واعترف بعض الأعظم بعدم العثور في كلماتهم على الخلاف المزبور، وإنما خلافهم يكون في معنى اسم الجنس، وأنه موضوع للماهية المهملة كما عليه السلطان وجماعة، أو للماهية المقيدة بالإطلاق كما عليه المشهور ^(١).

(٢) أي: المعنى المشهور وهو المقيّد بالشمول، وغرضه من هذه العبارة تزييف ما نسب إلى المشهور بوجه آخر، وحاصله: أن الإطلاق بمعنى الشيوع غير قابل للتقييد الموجب للضييق، لأن السعة والضييق متنافيان ومتقابلان، ومن الواضح عدم قابلية أحد المتقابلين لقبول الآخر. ولا ريب في صحة تقييد المطلق عندهم، فلا بد أن يراد بالمطلق معنى يقبل التقييد، فلا مجال لصحة المطلق الذي نُسب إلى المشهور من أنه الماهية المقيدة بالشيوع.

(٣) هذا وجه عدم القابلية للتقييد، وقد عرفت تقريره.

(٤) وهي الإرسال والشيوع.

ينافيه ويعانده ^(١)، بل ^[٢] وهذا بخلافه ^(٣) بالمعنيين ^(٤)، فإنّ كلّاً منهما ^(٥) له قابل، لعدم ^(٦) انثلامهما ^(٧) بسببه أصلاً، كما لا يخفى. وعليه ^(٨) لا يستلزم التقييدُ تجوّزاً في المطلق،

(١) الضمير المفعول في هذا الفعل وفي «ينافيه» راجع إلى التقييد، والضمير الفاعل المستتر فيهما راجع إلى «ما» الموصول، والمراد به خصوصية الشيوع والسريان على البدل.

[٢] لم تثبت هذه الكلمة في نسختين ممّا بأيدينا، إحداها المطبوعة مع حاشية العلامة القوجاني، والأخرى مع شرح المحقق الرشتي، ولا حاجة إليها لولا إخلالها، فتأمل في العبارة.

(٣) أي: بخلاف المطلق.

(٤) أي: المعنيين المزبورين لاسم الجنس والنكرة، فإنّهما قابلان للتقييد، لأنّ معنى اسم الجنس هو صِرف المفهوم والطبيعة المهملة، والمعنى الثاني للنكرة هو الطبيعة المقيدة بالوحدة المفهومية، ومن المعلوم قابلية كليهما للتقييد وعدم انثلامهما به.

(٥) أي: من المعنيين، وضمير «له» راجع إلى التقييد.

(٦) تعليل لقوله: «قابل» وتقريبه: أنّ الماهية المهملة قابلة للتقييد، فإذا قال: «جثني برجل عالم» مثلاً، فـ «رجل» قد استعمل في نفس الطبيعة، وقيدّه وهو العالمية قد أريد ببدالٍ آخر، فتقييده لا يوجب انثلامه أصلاً.

(٧) أي: انثلام المعنيين بسبب التقييد.

(٨) يعني: وعلى ما ذكر - من معنيي اسم الجنس والنكرة - لا يلزم من التقييد مجازاً في المطلق، لإمكان إرادة معناه من لفظه، وإرادة قيده من قرينةٍ حالية أو

لإمكان ^(١) إرادة معنى لفظه ^(٢) منه، وإرادة ^(٣) قيده من قرينة حالٍ أو مقال، وإثما استلزمه ^(٤) لو كان [المطلق]

مقالية، كقوله: «أكرم رجلاً عالماً» فإنَّ لفظ المطلق وهو «رجلاً» في المثال يدل على معناه - وهو الماهية المهملة - ولفظ «عالماً» يدل على القيد، فلا يلزم من تقييد المطلق مجاز بعد تعدد الدال والمدلول أصلاً.

(١) تعليل لعدم لزوم المجاز من التقييد، وقد عرفت تقريبه.

(٢) أي: لفظ «المطلق» من لفظه، يعني: لإمكان إرادة معنى لفظ «المطلق» من لفظ المطلق، وإرادة قيده من الخارج، فيراد المقيّد بتعدد الدال والمدلول. والمراد بالإرادة الاستعمال.

(٣) معطوف على «إرادة» يعني: وإمكان إرادة قيد المطلق من قرينة حالٍ.

(٤) أي: وإثما استلزم التجوز، وغرضه: أنه لا يستلزم التقييد مجازاً بناءً على المعنى المذكور لاسم الجنس والنكرة، وإثما يستلزم التقييد مجازاً بناءً على المعنى المنسوب إلى المشهور للمطلق، وهو الماهية المقيدة بالشيوع والإرسال، لاستلزام التقييد تجريده عن قيد الإرسال والشيوع، فيكون المطلق حينئذٍ مستعملاً في جزء معناه، فيصير مجازاً.

[كما إذا أمر المولى بعق برقة ثم نهى عن عتق الكافرة، فبناءً على المشهور - من استعمال «الرقبة» في الطبيعة السارية في جميع الأفراد حتى الكافرة - يلزم إلغاء قيد الشيوع في الخطاب الأول، فيكون استعمال الرقبة في المؤمنة مجازاً، مع أنه لا سبيل إلى القول باستلزام التقييد للتجوز.

ثم إنَّ الأقوال في المسألة ثلاثة على ما يظهر من التقارير، حيث قال: «الحقُّ كما عليه جماعة من أرباب التحقيق: أنَّ التقييد لا يوجب مجازاً في المطلق من جهته،

بذاك المعنى^(١). نعم^(٢) لو أُريد من لفظه^(٣) المعنى المقيّد^(٤) كان مجازاً مطلقاً، كان^(٥) التقييدُ بمتصل أو منفصل.

وأول من صرّح بذلك من أئمة الفن على ما اطلعتُ عليه هو السيد السلطان ... وذهب بعضهم إلى أنّه مجاز، بل نسب إلى المشهور، ولا أظنّ صدق النسبة. وفصل ثالث بين التقييد بالمتصل فاختر ما اخترناه، وبين المنفصل، فذهب إلى أنّه مجاز^(١).
(١) أي: المعنى المنسوب إلى المشهور، وقد عرفت تقريبه.

(٢) استدراك على قوله: «لا يستلزم التقييد تجوّزاً»، وحاصله: أنّه يمكن استلزام التقييد للمجازية بناءً على المختار أيضاً من المعنيين المذكورين لاسم الجنس والنكرة.

بيانه: أنّه إذا استعمل المطلق في المقيّد بأن أُريد القيد من نفس لفظ المطلق، لا من دالٍّ آخر، كما إذا أُريد «الرقبة المؤمنة» من لفظ «الرقبة» كان مجازاً على المختار وعلى مسلك المشهور، من غير فرق في ذلك بين اتصال القيد وانفصاله، إذا أمكن استعمال لفظ المطلق في مجموع الرقبة المؤمنة مع انفصال القيد.
(٣) أي: لفظ المطلق.

(٤) وهو مجموع المطلق وقيده، بحيث استعمل لفظ المطلق في هذا المجموع، كأن يستعمل لفظ «الرقبة» في مثل «أعنت رقبة مؤمنة» في الرقبة المؤمنة، ويجعل قوله: «مؤمنة» قرينةً على أنّ المراد من الرقبة: الرقبة مع الإيمان.
(٥) بيان للإطلاق، أي: سواء أكان التقييد بمتصل أو بمنفصل.

فصل

قد ظهر^(١) لك أنه لا دلالة لمثل «رجل» إلا على الماهية المبهمة وضعاً^(٢)، وأن^(٣) الشيع والسريان كسائر الطوائ^(٤) يكون خارجاً عما وضع له^(٥)،

مقدمات الحكمة

(١) حيث بين معنى اسمي الجنس والنكرة، وغرضه من عقد هذا الفصل: أنه بعد وضوح أن اسم الجنس لا يدل إلا على الماهية المبهمة، ولا يدل على الشيع والسريان، كسائر الأوصاف والطوائ الخارجة عن معناه وضعاً، فلا بد في الدلالة على الشيع والسريان من قرينة حالية أو مقالية أو حكيمية. والأولان واضحان. وأما الثالث، فهو موقوف على مقدمات آتية.

(٢) قيد لقوله: «لا دلالة» يعني: لا دلالة وضعاً لمثل «رجل» من أسماء الأجناس إلا على الماهية المبهمة.

(٣) معطوف على «أنه»، يعني: وقد ظهر لك أن الشيع والسريان.

(٤) كخصوصية التعيين والتقيد بفرد ما.

(٥) إذ المفروض أن الموضوع له نفس الماهية المبهمة.

فلا بدّ في الدلالة عليه ^(١) من قرينة حال أو مقال ^(٢)، أو حكمة ^(٣) وهي تتوقف على مقدمات :

إحداها ^(٤) : كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد ^(٥)، لا الإهمال أو الإجمال ^(٦).

(١) أي : على الشيعاء الذي تُقَيّد به الماهية.

(٢) هاتان القرينتان مختلفان باختلاف خصوصيات الكلام أو المقام، فلا ضابط تدرجان تحته.

(٣) هذه القرينة تسمّى بقرينة الحكمة، وهي تتوقف على مقدمات.

(٤) هذه إحدى مقدمات الحكمة، وهي عبارة عن كون المتكلم في مقام البيان أي : إفهام تمام ما أراد بيانه، سواء أكان مراداً جديّاً له أم مراداً استعمالياً لضرب قاعدة يرجع إليها عند الشك، وعدم حجة أقوى على خلافه.

(٥) أي : تمام ما أراد بيانه، فلو كان في مقام بيان أصل التشريع من دون نظرٍ إلى الخصوصيات، كما إذا قال : «صوم شهر رمضان واجب» ولم يتعرض لما يعتبر في وجوبه وصحته، لم يصحّ التمسك بإطلاق كلامه، وإثبات أنّ ما بيّنه هو تمام مراده، وأنّه لا دخل لشيءٍ آخر فيه.

(٦) قيل : هو كون المتكلم في مقام إثبات الحكم لطبيعة الموضوع في الجملة مع علمه بكيفية تحقق الموضوع، وكيفية تعلق الحكم به، كقول الطبيب للمريض «اشرب السقمونيا» مع علمه بحقيقة السقمونيا، وكيفية شربه، لكنه لا يبيّنهما لأجل مصلحةٍ في إخفائهما.

والإهمال قيل : هو كون المتكلم في مقام إثبات الحكم لطبيعة الموضوع في الجملة وإن لم يكن عالماً بالكيفيتين، كقول غير الطبيب للمريض : «لا بدّ لرفع المرض

ثانيتهما ^١: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتهما ^٢: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب (*)

من شرب الدواء « حيث لا يعلم بالدواء ولا بكيفية شربه .

وبالجملة: ما لم يكن المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يراد إثباتها لم يصحّ التمسك بالإطلاق لإثبات تلك الجهة، كما إذا كان في مقام التشريع فقط، أو في مقام بيان حكم آخر، كقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ ^(١) الوارد في مقام بيان حلية ما اصطاده الكلب المعلم، فإنه لا يجوز التمسك بإطلاق الأمر بالأكل لإثبات طهارة موضع عضّ الكلب، لعدم إحراز كون المتكلم في مقام بيان الجهة التي يراد إثباتها بالإطلاق، فلو ورد دليل على التقييد لم يكن قبيحاً، لعدم كونه في مقام البيان بالإطلاق حتى يكون التقييد منافياً له .

(١) هذه ثانية مقدمات الحكمة، وحاصلها: عدم القرينة المعيّنة للمراد، إذ معها يكون المراد متعيناً، فلا وجه حينئذٍ للحمل على الإطلاق.

(٢) هذه الثالثة المقدمات، وحاصلها: أنّ الإطلاق موقوف على انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، إذ معه يصحّ أن يعتمد المتكلم في مقام البيان عليه إذا كان ذلك المتيقن منسباً إلى ذهن المخاطب من اللفظ، بحيث يكون الكلام ظاهراً في كون ذلك البعض متيقن الإرادة بالنسبة إلى أفراد المطلق، فهذا التيقن يمنع عن إحراز إرادة

(*) الظاهر كون هاتين المقدمتين - اللتين مرجعهما إلى عدم قرينة معيّنة للمراد سواء أكانت لفظاً أم تيقناً عند التخاطب - محققتين للموضوع، لا كونهما من شرائط الإطلاق الثابت، وذلك لأنّ قوام الإطلاق بعدم البيان، إذ معه لا معنى للإطلاق.

الإطلاق من المطلق، فلو أراد البعض المتيقن منه لم يكن التعبير بالمطلق محلاً للغرض، لصحة الاتكال في بيان المتيقن على تيقنه بعد أن كانت وظيفته إفهام المخاطب باللفظ، وكان المتيقن منفهماً من اللفظ، فكأنه صرّح بأن مراده هو المتيقن.

وبالجملة: فالتيقن صالح لأن يكون بياناً لإرادة ذلك المتيقن، دون غيره، فلو أطلق المتكلم الكلام وأراد غير المتيقن، ولم ينصب قرينة على مراده، كان ذلك محلاً لغرضه.

ولابأس بذكر مثالٍ للمتيقن عند التخاطب، وهو كما إذا فُرض أن المعصوم عليه السلام سئل عن حكم وقوع نجاسة في بئرٍ معينة، فأجاب صلوات الله عليه بأن «ماء البئر واسع لا يفسده شيء» فإنّ تيقن تلك البئر من الآبار في الحكم المذكور إنّما هو بسبب وقوعها في السؤال، فالتيقن مستند إلى الكلام لا إلى الخارج.

وكذا إذا كان التيقن مستنداً إلى ما يكتنف بالكلام من الخصوصيات بحيث لا يخرج سبب التيقن عن الكلام، كما إذا قال: «أكرم عالماً» فإنّ العالم وإن كان شاملاً للمنجم، إلّا أنّ نفس لفظ العالم - خصوصاً بمناسبة وجوب الإكرام - ينصرف

وإن شئت فقل: إنّ الإطلاق مورده الشك، ومع القرينة المعيّنة للمراد لا شك حتى يجري فيه الإطلاق، فشرطية هاتين المقدمتين على حذو شرطية شرائط تنجيز العلم الإجمالي، حيث إنّها محققة لموضوع التنجيز وهو العلم بالتكليف الفعلي.

ثم إنّّه مع الغض عن ذلك، وتسليم شرطيهما للإطلاق، لا وجه لعدّ كل منهما شرطاً، بل مرجعهما إلى شرط واحد وهو عدم القرينة على المراد، غاية الأمر أنّ القرينة تارة تكون لفظاً، وأخرى حالاً، وثالثة تيقناً ناشئاً من التخاطب كما أشرنا إليه، فتدبر.

ولو^(١) كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام^(٢) في البين^(٣)، فإنه^(٤)

إلى الفقيه، بحيث يصير هو متيقن الإرادة.

هذا كله في القدر المتيقن في مقام التخاطب. وأمّا القدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب، فسيأتي إن شاء الله تعالى.

(١) هذا هو بيان حكم القدر المتيقن الخارجي الأجنبي عن مقام التخاطب، لعدم استناده إلى اللفظ، بل تيقنه إمّا لقطع المخاطب به، وإمّا لحكم العقل.

وحاصل ما أفاده في ذلك: أنّ التيقن إذا كان مستنداً إلى ما هو خارج عن مقام التخاطب، فوجوده غير مضرّ بالإطلاق، فلا يكون عدمه شرطاً في الإطلاق، ضرورة أنّ في جميع المطلقات أو جلّها قدراً متيقناً، فلو بُني على قدحه في الأخذ بالمطلقات لانسدّ باب التمسك بها.

(٢) أي: مقام التخاطب.

(٣) متعلق بـ «المتيقن» يعني: لو كان المتيقن في البين بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب - بأن لا يكون التيقن ناشئاً عن ظهور اللفظ في الفرد المتيقن - لم يقدح في الإطلاق.

(٤) جواب «لو» وضمير «فإنّه» راجع إلى المتيقن الخارجي.

توضيحه: أنّ المتيقن في غير مقام التخاطب لو كان مراداً للمتكلم، وأطلق الكلام، ولم ينصب قرينةً على كون ذلك المتيقن مراده، لأخلّ بغرضه، إذ ليس له أن يعتمد في تفهيم مراده على هذا التيقن، حيث إنّه ليس كل متيقن صالحاً للقرينية، وإمّا الصالح لها ما يفهم من الكلام الملقى إلى المخاطب، إذ المفروض كون المتكلم في مقام البيان بحسب مقام التخاطب. فالمؤثر في رفع الإخلال بالغرض لا بدّ أن يكون المتيقن بحسب هذا المقام أيضاً، لا المتيقن الخارجي الأجنبي عنه.

غير مؤثر في رفع الإخلال بالغرض، لو كان بصدد البيان^(١)، كما هو^(٢) الفرض، فإنه^(٣) فيما تحققت لو لم يرد الشياخ لأخلّ بغرضه، حيث^(٤) إته

والحاصل: أن المتيقن في مقام التخاطب صالح للقرينية، بحيث لو أراد المتكلم وأطلق الكلام لم يلزم إخلال بغرضه، لصحة الاعتماد على هذا المتيقن، لانفهامه عرفاً من الكلام. بخلاف المتيقن الخارجي، فإنه لأجنبيته عن مقام التخاطب لا يصح الركون إليه في مقام التفهيم.

فلو كانت الرقبة المؤمنة موضوعاً للحكم، وكانت في مقام الامتنال مجزئة قطعاً، لكن لم تكن متيقنة من نفس الكلام، كان الإطلاق حينئذٍ محلاً بالغرض، لعدم كون هذا التيقن بياناً لذلك الغرض.

(١) أي: لو كان المتكلم بصدد البيان بالكلام الملقى إلى المخاطب.

(٢) يعني: أن كون المتكلم بصدد البيان بالخاطب - كما هو مقتضى المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة - مفروض البحث.

(٣) يعني: فإن المتكلم - فيما تحققت مقدمات الحكمة - لو لم يرد الشياخ الذي هو المطلق لأخلّ بغرضه.

تقريبه: أنه مع تمامية المقدمات الثلاث المذكورة لو لم يرد المتكلم الإطلاق، وأراد المقيّد، لأخلّ بغرضه، لما مرّ من عدم كون المطلق بياناً للمقيّد حتى يصح الاتكال عليه، وأنّ بيانية المطلق للمقيّد منحصرة بالمتيقن التخاطبي كما تقدم، وحيث إنّ الإخلال بالغرض قبيح، فلا محيص عن إرادة الإطلاق.

(٤) تعليل للإخلال بالغرض، بيانه: أن المتكلم مع كونه بصدد البيان إذا لم يبيّن المقيّد، ولم يكن المطلق بياناً له، فالإطلاق مراد في عالم الإثبات، وهو دليل إتي على كونه مراداً في عالم الثبوت أيضاً، من دون تخصصه بخصوصية خاصة، فيتطابق

لم ينبّه^(١) مع أنّه بصدده^(٢)، وبدونها^(٣) لا يكاد يكون هناك إخلال به، حيث^(٤) لم يكن^(٥) مع انتفاء الأولى^(٦) إلّا في مقام الإهمال أو الإجمال، ومع انتفاء الثانية^(٧) كان البيان بالقرينة، ومع انتفاء الثالثة^(٨) لا إخلال بالغرض لو كان

الإثبات والثبوت.

(١) أي: لم ينبّه المتكلمُ غرضه.

(٢) أي: بصدد البيان، وضميراً «أنه» في كلا الموردین راجع إلى المتكلم.

(٣) أي: وبدون المقدمات الثلاث المذكورة لا يلزم إخلال بالغرض أصلاً، لأنّه إذا لم يكن في مقام البيان، بل كان في مقام أصل التشريع من دون نظرٍ إلى الخصوصيات، لا يلزم من ذكر المطلق إخلال بالغرض، وهو المقيد.

وعليه، فالإخلال بالغرض مترتب على وجود المقدمات المزبورة مع إرادة المقيد.

وكذا الحال في انتفاء غير المقدمة الأولى من سائر المقدمات، كما أوضحه المصنف، وضمير «به» راجع إلى الغرض.

(٤) بيان لوجه الحاجة إلى المقدمة الأولى، وقد عرفته.

(٥) يعني: لم يكن المتكلم مع انتفاء المقدمة الأولى إلّا في مقام الإهمال أو

الإجمال.

(٦) أي: المقدمة الأولى، وهي كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد.

(٧) أي: المقدمة الثانية، وهي انتفاء ما يوجب التعيين. ووجه عدم لزوم الإخلال بالغرض بانتفائها هو وجود القرينة المعيّنة للمراد، كقوله: «أعق رقبة مؤمنة» فإنّ «المؤمنة» قرينة معيّنة، فلا يلزم من ذكر المطلق حينئذٍ إخلال بالغرض.

(٨) أي: المقدمة الثالثة، وهي القدر المتيقن في مقام التخاطب، إذ مع انتفاء هذه

المتيقن تمام مراده، فإنَّ الفرض أنَّه بصدد بيان تمامه ^(١)، وقد بيَّنه، لا بصدد ^(٢)

المقدمة - بمعنى وجود المتيقن المزبور - لا يلزم من ذكر المطلق إخلالاً بالغرض، وهو إرادة المقيّد أعني به المتيقن التخاطبي، لما مرَّ من صلاحية التيقن المذكور للقرينية على المراد، بحيث يصح للمتكلم الاتكال عليه مع ذكر المطلق، إذا كان المتيقن تمام مراد المتكلم، إذ لو كان بعض مراده لم يكن البيان تاماً، فيلزم الإخلال بالغرض من الاكتفاء بالمتيقن.

(١) أي: تمام مراده من المطلق، وقد بيَّنه بالمتيقن الخطابي، فلو لم يرد الشيعاء منه لم يلزم إخلال بغرضه أصلاً، فلا يقدح الإطلاق حينئذٍ، لكون المتيقن كالقرينية اللفظية الحافة بالكلام المانعة عن إرادة الإطلاق.

نعم إذا كان بصدد بيان وصف التمامية للمتيقن، وأتته موصوف بكونه تمام مراده من المطلق بحيث لا يكون شيء وراء هذا المتيقن مراداً له منه، ومع ذلك أطلق الكلام، وأمرَ بعق رتبة مثلاً، ولم ينصب قرينة على اتصاف المتيقن بوصف كونه تمام المراد، لزم من ذكر المطلق الإخلال بالغرض، وهو إرادة المتيقن بما هو تمام المراد، ضرورة أنَّ التيقن الخطابي قاصر عن إثبات هذا الوصف للمتيقن، بعد إمكان أن يكون المتيقن مراداً في ضمن سائر الأفراد، والمفروض أنَّه لم ينصب قرينةً على ذلك. فلا ينفي تيقن بعض الأفراد مرادية سائر الأفراد حتى يتصف المتيقن بكونه تمام المراد، فتيقن « الرتبة المؤمنة » لا ينفي مطلوبة غيرها من أفراد الرتبة حتى يثبت لها وصف التمامية، فحينئذٍ لا مانع من التمسك بالإطلاق لإثبات كون الموضوع نفس الطبيعة لا المقيدة.

(٢) يعني: لا بصدد بيان أنَّ المتيقن تمام المراد كي يلزم الإخلال ببيان مراده، لما عرفت من أنَّه لو كان بصدد بيان وصف المتيقن بكونه تمام المراد، وأطلق، لزم

بيان أنّه ^١ تمامه، كي أخلّ ببيانه ^٢، فافهم (*) .

ثم لا يخفى عليك ^٣ أنّ المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده

الإخلال بغرضه، وهو بيان وصف التمامية للمتيقن، فلا بدّ من الأخذ بالإطلاق.

فاتضح المراد من قوله: «بصدد بيان تمامه» ومن قوله: «لا بصدد بيان أنّه تمامه» كما اتضح أيضاً أنّ الصواب أن تكون العبارة هكذا: «كي يخل» أو «كي يكون أخلّ».

(١) أي: أنّ المتيقن تمام المراد.

(٢) أي: بيان مراده.

(٣) هذا إشارة إلى توهم ودفعه، أمّا التوهم - الناشئ من عبارة التقريرات «وإنّما حمل على الإطلاق والإشاعة بواسطة عدم الدليل، فالإطلاق بمنزلة الأصول العملية في مقابل الدليل» «١» - فحاصله: أنّ مقتضى الظاهر عدم جواز التمسك بالمطلقات بعد الظفر بمقيّد منفصل، لكشف المقيّد عن عدم كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده، وأنّه كان في مقام الإهمال أو الإجمال، فتنتفي أولى مقدمات الحكمة. مع أنّ

(*) إشارة إلى أنّه لو كان بصدد بيان أنّه تمامه ما أخلّ ببيانه بعد عدم نصب قرينة على إرادة تمام الأفراد، فإنّه بملاحظته يفهم أنّ المتيقن تمام المراد، وإلاّ كان عليه نصب القرينة على إرادة تمامها، وإلاّ قد أخلّ بغرضه.

نعم لا يفهم ذلك إذا لم يكن إلاّ بصدد بيان أنّ المتيقن مراد، ولم يكن بصدد بيان أنّ غيره مراداً وليس بمراد، قبلاً للإجمال أو الإهمال المطلقين، فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقة.

مجرد^١ بيان ذلك^٢، وإظهاره وإفهامه، ولو^٣ لم يكن عن جدٍّ، بل قاعدةً

السيرة استقرّت على التمسك بها بعد الظفر بالمقيّد.

بل ربما يقال: بأنّه يشكل التمسك بالإطلاق مع وجود الظن الغالب بوجود المقيّد بالنسبة إلى الإطلاقات المتعارفة.

(١) هذا إشارة إلى دفع التوهم، وحاصله: أنّ البيان على وجهين:

أحدهما: بيان المراد الجدّي الواقعي، وهو المقصود في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ثانيهما: ما هو أعم من بيان المراد الواقعي، بأنّ يُظهر الواقع وإن لم يكن مراداً جدياً له، بل يُظهره ويُلقّبه إلى المخاطب بصورة القانون ليكون حجةً ومرجعاً عند الشك في التقييد ما لم تقم حجة أقوى على خلافه، وهي دليل التقييد. والمراد بالبيان في المقام هو هذا المعنى.

وعليه، فلا يكون المقيّد المنفصل كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان حتى لا يصح التمسك بالإطلاق، لكشف المقيّد عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، بل في مقام الإهمال أو الإجمال، فما جرت عليه السيرة من التمسك بالإطلاقات بعد الظفر بمقيّد منفصل في غاية المتانة.

(٢) أي: تمام مراده، وضميراً «إظهاره، إفهامه» راجعان إلى تمام مراده.

(٣) كلمة «لو» وصلية، يعني: ولو لم يكن بيان تمام المراد وإظهاره عن جدٍّ، بل كان إظهاره من باب القاعدة والقانون، وجعله حجةً في الأفراد المشكوكة، فلو قال: «أعتق رقبة» وكان مراده الجدّي خصوص المؤمنة، فلا مانع من التمسك بإطلاق الرقبة - فيما إذا شك في تقيده بقيد - حتى يقوم دليل على التقييد.

وقانوناً^(١)، لتكون حجةً فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه^(٢)، لا البيان^(٣) في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون^(٤) الظفر بالمقيّد - ولو كان مخالفاً (*)

- (١) بل كان بيانه وإظهاره لأجل القاعدة ليرجع إليه في موارد الشك، كغالب العمومات والإطلاقات، والبيان بهذا الوجه الثاني هو المراد في مقدمات الحكمة.
- (٢) وهو دليل التقييد، فإنّه أقوى من دليل الإطلاق، لا معارض له.
- (٣) هذا هو الوجه الأوّل من البيان الذي يبيّنه بقولنا: «أحدهما ... الخ».
- (٤) هذا تعريض بالتقريرات، وقد عرفته آنفاً بقولنا: «هذا إشارة إلى توهم ودفعه» وتفريعٌ على كون المراد بالبيان إظهار تمام مراده ولو لم يكن عن جدّ.

(*) هذا هو الموجود في ما بأيدينا من النسخ عدا ما في شرح العلامة الرشتي رحمته الله^(١)، والظاهر أنّه مستدرك، حيث إنّ مورد الكلام هو القيد المخالف للإطلاق، لأنّه القادح في البيان، ولذا فُسّر بالبيان القانوني، فلا وجه لجعل القيد المخالف فرداً خفياً بكلمة «ولو» فالمناسب أن تكون العبارة هكذا «فلا يكون الظفر بالمقيّد كاشفاً».

وفي بعض النسخ كحاشية العلامة الرشتي رحمته الله^(٢): «فلا يكون الظفر بالمقيّد لو كان كاشفاً» وهو أولى من سابقه، لسلامته من ذلك الإشكال.

لكن قوله: «لو كان» أيضاً مستدرك، لأنّ كلمة «الظفر» تدل على وجدان المقيّد - بالكسر - يعني: فلا يكون وجدان دليل التقييد كاشفاً.

وعليه، يكون المعنى مع وجود «لو كان» هكذا: «فلا يكون وجدان القيد لو وجد كاشفاً» وهو كما ترى، إذ لا معنى لوجدان القيد لو وجد.

كاشفاً^{١١} [لو كان كاشفاً] - عن عدم كون المتكلم في مقام البيان^{١٢}، ولذا^{١٣} لا ينثلم به^{١٤} إطلاقه، وصحة^{١٥} التمسك به^{١٦} أصلاً، فتأمل جيداً.
وقد انقذ بما ذكرنا^{١٧} أن النكرة في دلالتها على الشيع والسريان

وقد ظهر تقريب التفريع بقولنا: «وعليه فلا يكون المقيّد المنفصل كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام ... الخ».

(١) خبر «يكون» يعني: لا يكون الظفر بالمقيّد كاشفاً.

(٢) قد اتضح ممّا تقدم - من أن المراد بالبيان مجرد إظهار تمام المراد حتى يكون حجةً ظاهراً في الأفراد المشكوكة حتى تقوم حجة أقوى على خلافه - عدم كون دليل التقييد كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا ينثلم بالظفر بالمقيّد إطلاق المطلق وصحة التمسك به، فلو قال: «أعنت رقبة» ثم ورد «لا تعتق رقبة كافرة» لا يكشف هذا التقييد عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا يصح التمسك بالإطلاق في غير مورد التقييد، فلو شك في تقييده بغير الإيمان أيضاً يتمسك في نفيه بالإطلاق بلا إشكال.

(٣) يعني: ولأجل عدم كون المراد بالبيان في المقام بيان المراد الجدي.

(٤) أي: لا ينثلم بالظفر بالمقيّد إطلاق المطلق.

(٥) معطوف على «إطلاقه» وضمير «إطلاقه» راجع إلى المطلق المستفاد من العبارة.

(٦) أي: بالإطلاق في غير مورد التقييد.

(٧) من كون النكرة هي الطبيعة المقيّدة بالوحدة المفهومية، وخروج الشيوع

ثم إن كلمة «كان» - على تقدير وجودها - تامة، والعبارة على كلتا النسختين لا تخلو من الاضطراب، فتأمل فيها.

أيضاً ^(١) تحتاج - فيما لا يكون هناك دلالة حالٍ أو مقالٍ - إلى ^(٢) [من] مقدمات الحكمة، فلا تغفل.

بقي شيء ^(٣)، وهو: أنه لا يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، هو كونه ^(٤) بصدد بيانه ^(٥)،

عن مفهومها ظهر: أن دلالتها على الشيوخ لا بدّ أن تستند إلى قرينة حالية أو مقالية أو حكمية إن تمت مقدمات الحكمة، فإن النكرة وإن كانت دالة على الشيوخ، لكنه بدلي لا عرّضي، فدالتها على الشيوخ العرضي لا بدّ أن تكون بالقرينة.

(١) يعني: كاسم الجنس الذي وُضع للماهية المهمة، فلا يدل على الشيعاء إلّا بالقرينة.

(٢) متعلق بقوله: «تحتاج».

تأسيس الأصل عند الشك في أن المتكلم في مقام البيان

(٣) الغرض من بيانه: أنه لما كان من مقدمات الحكمة التي يتوقف عليها الإطلاق كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، وكان إحرازه بالعلم في جلّ الموارد غاية الصعوبة، صار بصدد إثبات ذلك في موارد الشك في كون المتكلم في مقام البيان. وحاصل ما أفاده في ذلك: أن مقتضى الأصل كونه في مقام البيان فيما إذا شك في ذلك، وهذا أصل عقلائي جرت عليه سيرة أبناء المحاورة، حيث إنهم يتمسكون بالإطلاقات مع عدم علمهم بكون المتكلم في مقام البيان، إذا لم تكن منصرفة إلى جهة خاصة، بحيث يكون انصرافها إلى تلك الجهة مانعاً عن التمسك بإطلاقها.

(٤) أي: كون المتكلم، وهو خبرٌ «يكون».

(٥) يعني: بيان تمام المراد، وضمير «كونه» راجع إلى المتكلم.

وذلك^(١) لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات (*) من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صَرف وجهها^(٢) إلى جهةٍ خاصة، ولذا^(٣) ترى أن

-
- (١) تعليل لقوله: «لا يبعد» وغرضه: أن دليل هذا الأصل العقلاني سيرة أبناء المحاورة على التمسك بالإطلاقات مع عدم العلم بكون المتكلم في مقام البيان.
- (٢) يعني: صَرف وجه الإطلاقات إلى جهةٍ خاصة، كانصراف إطلاق «ما لا يؤكل لحمه» إلى غير الإنسان من سائر الحيوانات التي لا يؤكل لحمها.
- (٣) أي: ولأجل هذه السيرة.
-

(*) قال في التقريرات: «وهل هناك أصل يرجع إليه عند الشك في ورود المطلق في مقام البيان، قد يقال: إن أغلب موارد استعمال المطلقات إنما هو ذلك، فعند الشك تحمل عليه، وليس بذلك البعيد، فتأمل»^(١).

وظهور هذه العبارة في عدم تسلم السيرة المزبورة مما لا ينكر.

نعم، المتيقن من بناء العقلاء على كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده هو ما إذا جرت عادة المتكلم على الركون إلى القرائن المتصلة، بحيث يبيّن تمام مرامه في مجلس واحد، ولا يعتمد في بيان مراده على القرائن المنفصلة، فحينئذٍ إذا احتملنا عدم كون المطلق تمام الموضوع للحكم - كالرقبة - وأن الطبيعة جزء الموضوع، فلا بأس بالتمسك بالأصل العقلاني المزبور، والبناء على أن المطلق تمام مراده.

وأما إذا جرى دأب المتكلم على الاعتماد على القرائن المنفصلة لمصالح توجب ذلك، فبناء العقلاء على جريان الأصل المذكور حينئذٍ غير ثابت، والشك فيه يوجب التوقف عن إجرائه، بل لا بد في الأخذ بالإطلاق من الوثوق والاطمئنان بكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بهذا الكلام.

المشهور لا يزالون يتمسكون بها^(١)، مع عدم إحراز كون مطلقها^(٢) بصدد
البيان، وبُعد^(٣) كونه

(١) أي: بالإطلاقات مع عدم إحراز كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده.

(٢) بصيغة اسم الفاعل - أي المتكلم - والضمير راجع إلى الإطلاقات.

(٣) معطوف على «عدم» يعني: ومع بُعد كون تمسك المشهور بالإطلاقات
لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعة للشيع والسريان.

والغرض من قوله: «وبُعد» دفع توهم، وهو: أنه يمكن أن يوجه تمسك
المشهور بالإطلاقات بذهابهم إلى وضع المطلق للشيع والسريان، فلا يكون تمسكهم
بالإطلاقات مستنداً إلى الأصل المزبور حتى يكون شاهداً على صحة الأصل.

ثم إنَّ الظاهر أنَّ منشأ سيرة أبناء المحاورة التي أشار إليها في المتن هو التحفظ
على حكمة الوضع وفائدته، وهي الحكاية عن المعنى الموضوع له للتفهم والتفهم،
حيث إنَّ المتكلم العاقل لا يصدر عنه التكلم - الذي هو فعل اختياري له - إلا بداعي
غايتة الطبيعية، وهي تفهيم المعاني بالألفاظ الموضوع لها، بحيث يكون إلقاء الكلام
بدون إرادة معناه إهمالاً لتلك الفائدة من دون قرينة على هذا الإهمال، فكونه مريداً
لمعنى الكلام الذي جعل قالباً له مما يحكم به العقلاء، ويحتجون عليه بظاهر كلامه،
ولذا لو ادعى إرادة خلافه لا تسمع دعواه.

وهذا أصل عقلائي جرت عليه سيرتهم قديماً وحديثاً، فهذا الأصل من
الأمارات العقلانية التي تكون مثبتاتها حجة، وليس من الأصول العملية التي لم تثبت
حجية مثبتاتها.

وبالجملة: فهذه الطريقة العقلانية أوجبت حمل الألفاظ على معانيها الحقيقية
عند عدم القرينة على إرادة خلافها، إذ الحمل على ذلك بدون القرينة إهمال لتلك
الطريقة العقلانية والفائدة الوضعية بلا مسوغ.

لأجل ذهابهم ^(١) إلى أنّها ^(٢) موضوعة للشياع والسرّيان، وإن كان ربما نسب ذلك ^(٣) إليهم، ولعلّ وجه النسبة ملاحظة أنّه لا وجه للتمسك بها ^(٤) بدون الإحراز ^(٥)، والغفلة ^(٦)

ودفع هذا التوهم بما حاصله: أنّ هذا التوجيه بعيد وغير وجيه، لما مرّ سابقاً من وضع المطلق للماهية المهملة التي لم يلاحظ معها شيء أصلاً، فالشيوخ خارج عن معناه.

ولعلّ وجه نسبة وضع المطلق للمعنى المقرون بالشياع إلى المشهور ملاحظة عدم الوجه في التمسك بالإطلاقات بدون إحراز كون المتكلم في مقام البيان. وقد بيّنا أنّ الوجه فيه هو سيرة العقلاء.

(١) أي: ذهاب المشهور، وضمير «كونه» راجع إلى التمسك.

(٢) أي: أنّ الإطلاقات.

(٣) أي: تُسبب وضع المطلق للشياع والسرّيان إلى المشهور.

(٤) أي: بالإطلاقات، وضمير «انه» للشأن.

(٥) أي: بدون إحراز كون المتكلم في مقام البيان.

(٦) معطوف على «ملاحظة» وغرضه: أنّ الداعي إلى نسبة وضع المطلق

للماهية المقيّدة بالشياع إلى المشهور أمران:

أحدهما: ملاحظة تمسكهم بالإطلاقات مع عدم إحراز كون المتكلم في مقام

البيان، مع لزوم إحرازه في التمسك بها.

ثانيهما: الغفلة عن وجه تمسكهم بها، وهو الأصل العقلاني المزبور.

فهذان الأمران أوجبا التوجيه المزبور، أعني به نسبة وضع المطلق للمشروط

بالشياع إلى المشهور. لكنك قد عرفت وجه تمسكهم بالمطلقات، فالتوجيه المزبور غير

عن وجهه ^(١)، فتأمل جيّداً ^(٢).

ثم إنّه قد انقذ بما عرفت - من توقف حمل المطلق على الإطلاق، فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية على ^(٣) قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة ^(٤) - أنّه ^(٥) لا إطلاق له

(١) أي: وجه تمسك المشهور وهو سيرة أهل المحاورات، وقد تقدم بيانها.

(٢) لعلّه إشارة إلى ضعف التوجيه المزبور، وأنّه كيف يمكن نسبة وضع المطلق للمقيّد بالشياع إلى المشهور، وجعله وجهاً لتمسكهم بالإطلاقات؟ مع أنّ فيهم مَنْ يُنكر وضع المطلق له، ويلتزم بكون الموضوع له نفس الماهية المهملة المعرّاة عن كل قيدٍ من الشيوخ وغيره، كالسلطان ومن تبعه، ومع ذلك يتمسك بالإطلاقات مع عدم العلم بكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده.

الانصراف وأنواعه

(٣) متعلق بـ «توقف».

(٤) وهي المقدمات الثلاثة المعروفة بمقدمات الحكمة، التي منها عدم قرينةٍ على تعيين المراد.

(٥) فاعل «انقذ»، والغرض من قوله: «انقذ» بيان الانصراف الذي يكون قرينةً مانعةً عن الإطلاق، وحاصله: أنّه إذا كان هناك للإطلاق انصراف إلى جهة خاصة، فهو على أنواع:

أحدها: الانصراف الخطوري الناشئ عن غلبة الوجود الموجبة لانصراف المطلق إليه، كخطور ماء الفرات في ذهن مَنْ في سواحلّه. وهذا الانصراف لا يقيّد المطلق، للقطع بعدم كون المنصرف إليه مراداً قبل التأمل وبعده، ولا يزول بالتأمل.

ثانيها: الانصراف البدوي الموجب للشك في إرادة المنصرف إليه الزائل بالتأمل، ومنشأ هذا الانصراف البدوي غلبة استعمال المطلق في المنصرف إليه الموجبة لأنس الذهن به. وهذا الانصراف أيضاً لا يقيّد المطلق كسابقه، لكنه لا يزول بالتأمل. والفرق بينهما: أنّ هذا يوجب الشكّ البدوي في إرادة المنصرف إليه من المطلق، ويزول بالتأمل. بخلاف سابقه، فإنّه لا يوجب الشكّ البدوي في إرادته منه، ولا يزول بالتأمل، كما تقدم، فهما مشتركان في عدم تقييد المطلق، ومفترقان في استقرار الأوّل وزوال الثاني.

ثالثها: الانصراف الناشئ عن التشكيك في الماهية في متفاهم العرف، وهو على نحوين:

الأوّل: أن يكون التشكيك بمثابة يحكم العرف بخروج الفرد المنصرف عنه عن مصاديق المطلق، كانصراف لفظ «ما لا يؤكل لحمه» عن الإنسان، وعدم شموله له بنظرهم، وصيرورة لفظ «ما لا يؤكل» ظاهراً في غير الإنسان، ولذا جوّز الفقهاء الصلاة في شعره وظفره وبصاقه.

ولا إشكال في كون هذا الانصراف مقيّداً للإطلاق بغير المنصرف عنه، لكون المطلق - مع هذا التشكيك - كاللفظ المحفوف بالقرينة اللفظية المتصلة في المنع عن انعقاد الظهور للمطلق في الإطلاق، وموجب لظهوره في المنصرف إليه.

الثاني: أن يكون التشكيك بمثابة يشكّ العرف في خروج الفرد المنصرف عنه عن مصاديق المطلق، كانصراف لفظ «الماء» عن ماء الزاج والنفط.

وهذا الانصراف وإن لم يكن موجباً لظهور اللفظ في المنصرف إليه كما في الفرض السابق، إلّا أنّه من قبيل اللفظ المحفوف بما يصلح للقرينية، ومعه لا يكون اللفظ ظاهراً في الإطلاق، لفقدان شرط الإطلاق وهو عدم احتفاف الكلام بالقرينة

وبالصالح للقرينية.

فالانصراف في هذين الفرضين مانع عن التمسك بالإطلاق، غاية الأمر أن المطلق في الفرض الأول ظاهر في المنصرف إليه، وفي الثاني مجمل، فيؤخذ بالمنصرف إليه من باب القدر المتيقن، لا من باب الظهور اللفظي كما في سابقه.

رابعها: الانصراف الناشئ عن بلوغ غلبة الاستعمال في فردٍ خاص حدّ المجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقة المرجوحة، لكنه يحكم في المجاز بالتوقف، وفي المقام بالتنقييد، لما مرّ في سابقه من فقدان شرط الإطلاق.

خامسها: الانصراف الناشئ عن بلوغ شيوع المطلق وغلبة استعماله في المنصرف إليه حدّ اشتراك لفظه بين المعنى الحقيقي الإطلاقي وبين المعنى المنصرف إليه، قيل: بأنه لا يحمل على أحدهما إلا بالقرينة المعينة، فهذا الانصراف يمنع أيضاً عن الأخذ بالإطلاق، كما إذا فرض أنّ «الصعيد» وُضع لمطلق وجه الأرض، ثم استعمل كثيراً في خصوص التراب الخالص بحيث صار مشتركاً بينهما، فإذا قال المولى: «تيمّم بالصعيد» لا يحمل على المطلق إلا بالقرينة.

لكن فيه: أنّه يحمل على المنصرف إليه - وهو التراب الخالص - لأن كثرة الاستعمال قرينة أو صالحة للقرينية على الحمل على المعنى المنصرف إليه، لما تقدم من توقف الإطلاق على عدم ما يصلح للقرينية.

سادسها: الانصراف الناشئ عن بلوغ كثرة الاستعمال حدّ النقل، ومهجورية المعنى المطلق، وحمل اللفظ على المعنى المنصرف إليه في هذه الصورة أولى من السابقة، كما لا يخفى. هذه هي الأنواع الستة للانصراف، وقد عرفت أنّ أيّاً منها يقيّد المطلق، وأيّاً منها لا يقيّده، وإن كان فيما ذكرناه خلاف.

فيما كان له ^(١) الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف، لظهوره ^(٢) فيه، أو كونه ^(٣) متيقناً منه، ولو ^(٤) لم يكن ظاهراً فيه ^(٥) بخصوصه، حسب اختلاف مراتب الانصراف. كما أنه ^(٦) [أنَّ] منها ^(٧) ما لا يوجب ذا ولا ذاك ^(٨)، بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل.

(١) أي: للإطلاق، وضمير «له» راجع إلى المطلق.

(٢) أي: لظهور المطلق في خصوص بعض الأفراد أو الأصناف، وهذا تعليل للانصراف، يعني: أنَّ علّة الانصراف إمّا ظهور المطلق في الفرد المنصرف إليه، وإمّا كون المنصرف إليه متيقناً من المطلق.

فقوله تَبَيَّنَ «لظهوره فيه» إشارة إلى النحو الأول من نحوي النوع الثالث من الانصراف، وقوله: «أو كونه متيقناً منه» إشارة إلى النحو الثاني منهما.

(٣) معطوف على «ظهوره» وعدل له، يعني: أو لكون خصوص بعض الأفراد أو الأصناف متيقناً من المطلق، فضمير «كونه» راجع إلى خصوص، وضمير «منه» إلى المطلق.

(٤) كلمة «لو» وصلية، يعني: ولو لم يكن المطلق ظاهراً في خصوص بعض الأفراد، كما هو الحال في ثاني نحوي التشكيك في الماهية على ما مرّ آنفاً.

(٥) أي: في خصوص بعض الأفراد أو الأصناف، والضمير المستتر في «يكن» راجع إلى المطلق.

(٦) إشارة إلى الانصراف البدوي الذي جعلناه ثاني أنواع الانصراف.

(٧) أي: من مراتب الانصراف ما لا يوجب الظهور، ولا كونه متيقناً من المطلق.

(٨) أي: المتيقن من المطلق، والمراد بـ «ذا» الظهور كما عرفته.

كما أنه [أن] منها ^(١) ما يوجب الاشتراك أو النقل.

لا يقال: كيف يكون ذلك ^(٢) ؟ وقد ^(٣) تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز

(١) أي: من مراتب الانصراف ما يوجب الاشتراك أو النقل، وهذا إشارة إلى النوعين الأخيرين، وهما الخامس والسادس.

(٢) أي: كيف يكون الانصراف موجباً لحصول الاشتراك أو النقل ؟ وهذا إشكال على الانصراف الموجب للاشتراك والنقل، وهو مذكور في التقارير.

وحاصله: أنه كيف يوجب الانصراف إلى بعض الأفراد الاشتراك أو النقل ؟ مع توقف الوضع التعيني الذي به يتحقق الاشتراك أو النقل على كثرة الاستعمال وغلبته، فقبل تحقق الغلبة يكون الاستعمال في المعنى المنصرف إليه مجازاً، والمجازية تنافي ما تقدم من كون استعمال المطلق في المقيّد حقيقةً لا مجازاً، فالانصراف المؤدّي إلى الاشتراك أو النقل مجرد فرض له، لا يتحقق له خارجاً.

[قال في التقارير - بعد بيان أقسام الانصراف - وقد يتوهم على المختار من عدم لزوم مجاز في التقييد بلوغه ذلك الحد مشكل، لأن المعنى الموصوع له محفوظ في جميع المراتب ... والنقل مسبوق بالمجاز لا محالة، فكيف يتصور ذلك ؟] ^(١).

(٣) يعني: والحال أنه قد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز في المطلق، مع أن الاشتراك والنقل المسببين عن الغلبة موقوفان على التجوز، كما عرفت آنفاً، هذا.

ويمكن توجيه الإشكال من ناحية أخرى، وهي: لزوم تعدد المعنى حتى يصير المعنى الثاني - وهو المنصرف إليه - بسبب كثرة الاستعمال حقيقةً مع بقاء المعنى الأوّل ليلزم الاشتراك، أو هجره حتى يلزم النقل. وكلاهما مفقود، لأن المعنى

في المطلق أصلاً.

فإنه يقال ^{١)}: مضافاً إلى أنه (*) إنما قيل ^{٢)} لعدم

المنصرف إليه ليس مغايراً لما وضع له لفظ المطلق حتى يلزم المجاز وتعدد المعنى.
(١) هذا جواب الإشكال، وهو مذكور في التقارير أيضاً، وذلك ينحلُّ إلى وجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً» وحاصله: أن ما تقدّم من أن التقييد لا يوجب التجوز يراد به نفي استلزام التجوز، لا نفي إمكانه، فمعنى أن التقييد لا يوجب التجوز في المطلق: أن استعمال المطلق وإرادة المقيّد منه لا يستلزم التجوز فيه - أي كون المقيّد مجازاً - لا أن استعماله وإرادة المقيّد منه يمتنع أن يكون على نحو التجوز. بل يمكن فيه كلُّ من الاستعمال الحقيقي والمجازي.

فلو أُريد المقيّد من المطلق بتعدد الدال والمدلول كـ «أعتق رقبة» كان الاستعمال على وجه الحقيقة، ولو أُريد المقيّد من المطلق - مع عدم تعدد الدال والمدلول - كان الاستعمال على وجه المجاز.

وعليه، فلا وجه للإشكال المزبور، لأنه مبني على عدم إمكان المجاز الموجب لحصول التنافي بين الاشتراك والنقل، وبين عدم كون إرادة المقيّد من المطلق مجازاً. وأمّا مع إمكان المجاز فلا مانع من تحقق الاشتراك والنقل بالانصراف إذا استعمل المطلق في المقيّد بلحاظ الخصوصية، كإرادة المقيّد كـ «الرقبة المؤمنة» من نفس الرقبة مجازاً.

(٢) يعني: إنما قيل بعدم التجوز بمعنى أن التقييد لا يستلزم التجوز بحيث

(*) الضمير للشأن، ويحتمل أن يرجع إلى ما يستفاد من العبارة من: عدم إيجاب التقييد التجوز، والأنسب على التقديرين ذكر «به» بعد قوله: «قيل».

استلزامه ^(١) له، لا عدم إمكانه، فإن استعمال المطلق في المقيّد ^(٢) بمكانٍ من الإمكان - إن ^(٣) كثرة إرادة المقيّد لدى إطلاق المطلق ولو بدالاً آخر ربما تبلغ بثابةٍ توجب له ^(٤) مزية أنسٍ [مزيد أنس] كما في المجاز المشهور،

لا ينفكُ تقييد المطلق عن المجازية، فالمنفي هو الاستلزام، لا الإمكان، فيجوز أن يكون تقييد المطلق مجازاً كما عرفت.

(١) أي: استلزام التقييد، وضميراً «له، إمكانه» راجعان إلى التجوز.

(٢) بأن يراد من المطلق المقيّد مع عدم دالّين يكون أحدهما دالّاً على المطلق والآخر على المقيّد كالرقبة المؤمنة، بل كان الدال على مجموع الطبيعة والتقيّد لفظاً المطلق وهو الرقبة فقط، وهذا الاستعمال مجاز ولا مانع عنه، لكن مع القرينة على ذلك كسائر المجازات المحتاجة إلى القرائن.

(٣) هذا ثاني الوجهين اللذين ذكّرهما في التقريرات لدفع الإشكال، وحاصله: منع توقف الاشتراك والنقل على المجازية، لأن كثرة إرادة المقيّد من المطلق - ولو من باب تعدد الدال والمدلول مثل «أعتق رقبة مؤمنة» - ربما توجب مزية أنس للمقيّد مع استعمال اللفظ فيه مجازاً، ويشتد هذا الأُنس بالاستعمالات تدريجاً إلى أن يصل إلى حد الحقيقة، فيصير لفظ المطلق مشتركاً بين معناه الأصلي وبين معناه الثانوي الحاصل بالاستعمالات التدريجية الحقيقية، لفرض تعدد الدال والمدلول، فإن هُجر معناه الأوّل وبقي الثاني صار منقولاً.

(٤) أي: للمقيّد، يعني: أن كثرة إرادة المقيّد من المطلق بتعدد الدال بأن يكون للقيّد دال على حدة كقوله: «أعتق رقبة مؤمنة» توجب للمقيّد مزية أنسٍ، كما يحصل الأُنس بسبب القرينة في المجاز المشهور، كما إذا استعمل لفظ «الصلاة» كثيراً مع القرينة في الأركان المخصوصة، وصارت كثرة الاستعمال مع القرينة موجبةً للأُنس،

أو تعيناً^{١١} واختصاصاً به، كما في المنقول بالغلبة، فافهم^{٢١}.

تنبيه^{٣١}: وهو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة، كان وارداً في

بحيث صار لفظ « الصلاة » مجازاً مشهوراً في الأركان. وكلفظ الدآبة الموضوع لمطلق ما يدبُّ على الأرض، ثم استعمل كثيراً في الفرس مع القرينة المعينة حتى صار منقولاً. والحاصل: أن الوجدان حاكم بتحقيق الأُنس بواسطة الاستعمالات الواقعة بنحو تعدد الدال والمدلول، ثم يشتد ويصل إلى مرتبة الاشتراك أو النقل.

(١) معطوف على « مزية » يعني: أن كثرة إرادة المقيّد توجب مزية أنس بالمقيّد كما في المجاز المشهور، أو تعيناً واختصاصاً به كما في المنقول بالغلبة.

والظاهر من عبارة المتن كون الانصراف البالغ حدّ المجاز الراجح والاشتراك والنقل مقيّداً للإطلاق، ومانعاً عن التمسك به، وكذا إذا كان الانصراف للتيقن الخطابي.

(٢) لعلّه إشارة إلى الفرق بين التقييد بالانصراف في المجاز المشهور، وبين التوقف فيه وعدم الحمل على المجاز.

وجه الفرق: أن الحمل على الإطلاق منوط بعدم القرينة، وما يصلح للقرينية، والانصراف صالح لذلك، فيقيّد به الإطلاق. وهذا بخلاف الحمل على المجاز، فإنّه منوط بعدم جريان أصالة الحقيقة، فتدبرّ.

إذا كان للمطلق جهات عديدة

(٣) غرضه: أنه إذا كان للمطلق جهات، فإن كان المتكلم في مقام بيان تمام الجهات، فلا بدّ من التمسك بالإطلاق في جميعها كالنصوص المفسّرة للاستطاعة، فإنّها مطلقة بالنسبة إلى إذن الوالد والزوج بالنسبة إلى الولد والزوجة، وبالنسبة إلى

اعتبار الرجوع إلى الكفاية إن لم تهض النصوص الخاصة على اعتباره، فإنَّ إطلاق النصوص المفسَّرة للاستطاعة ثابت، لكون المعصوم عليه السلام في مقام بيان جميع ما له دخل في الاستطاعة.

وإن كان المتكلم في مقام بيان بعض الجهات والإهمال في الجهات الأخرى، فلا يجوز التمسك بالإطلاق في غير تلك الجهة، كالتمسك بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾^(١) لطهارة موضع العض، وذلك لأنه ليس في مقام بيان الطهارة والنجاسة حتى يصحَّ التمسك بالإطلاق للطهارة، وإلّا ما هو في مقام بيان الحلية فقط، خلافاً لما نُسب إلى شيخ الطائفة ميرزا محمد باقر من استدلاله على الطهارة بهذه الآية الشريفة، كما في التقريرات [*].

وقد تبيّن في التقريرات على هذا التنبيه بعنوان الشرط الثاني من شرطي التمسك بالإطلاق، وكان الشرط الأوّل عدم الانصراف إلى بعض الأفراد.

فقال: «الشرط الثاني: إذا فرض لإطلاق المطلق جهات عديدة، فالشرط في حمله على الإطلاق من كل جهة أن يكون وارداً في مقام بيان تلك الجهة بخصوصها، فلا يجوز التعويل على الإطلاق في الجهة التي لم يرد المطلق في بيانها. ووجه الاشتراط

[*] قال في الخلاف: «إذا عضَّ الكلبُ الصيد لم ينجس به، ولا يجب غسله ... دليلنا: قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ ولم يأمر بغسله، والأخبار كلّها دالة على ذلك، لأنّه لم يؤمر فيها بغسل الموضع»^(٢).

«١» المائدة، الآية: ٤

«٢» الخلاف، ج ٦، ص ١٢، المسألة: ٨ من كتاب الصيد والذبائح؛ المبسوط، ج ٦، ص ٢٥٩

مقام البيان من جهةٍ منها ^(١)، وفي مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى ^(٢)، فلا بدّ في حمله على الإطلاق بالنسبة إلى جهةٍ من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، ولا يكفي كونه بصدده ^(٣) من جهةٍ أخرى ^(٤)، إلّا إذا كان

ظاهر ... الخ» ^(١).

(١) كالمثال المزبور، حيث إنّ إطلاق الآيّة الشريفة سيق لبيان الحلية، وأنّ الكلب المعلّم من آلات الصيد، وأنّ ما يصطاده حلال، فلا استدلال بها على طهارة موضع العضّ غير سديد، لعدم كون الآيّة مسوقاً لبيان طهارة موضع العضّ ونجاسته.

(٢) كنجاسة موضع عضّ الكلب وطهارته في الآيّة الشريفة، فلا يصح التمسك بها للطهارة، وكجواز الصلاة في القلنسوة المتنجسة، فإنّه لا يستفاد منه جواز الصلاة فيها وإن كانت من الحرير، أو المغصوب، أو ممّا لا يؤكل لحمه، إذ لا إطلاق له بالنسبة إلى هذه الجهات.

ومثل ما دلّ على العفو عمّا دون الدرهم من الدم في الصلاة، فإنّه ناظر إلى العفو من حيث النجاسة، فلا إطلاق له يدل على جواز الصلاة فيه إذا كان ممّا لا يؤكل لحمه.

(٣) أي: بصدد البيان، وضمير «كونه» الأوّل والثاني راجع إلى المتكلم.

(٤) فإنّ كون المتكلم بصدد البيان من جهةٍ - كالنجاسة في الأمثلة المزبورة - لا يكفي في الحمل على الإطلاق من الجهات الأخرى التي لم يكن المتكلم بصدد بيانها، كالغصبية، والحريرية، وعدم المأكولية في الأمثلة المتقدمة.

بينهما ^(١) ملازمة عقلاً ^(٢)، أو شرعاً ^(٣)، أو عادةً ^(٤) كما لا يخفى.

(١) أي: إلّا إذا كان بين الجهتين ملازمة بحيث يكون البيان من إحداها ملازماً لثبوت الحكم من الجهة الأخرى التي هي غير مقصودة بالبيان. فيكون الكلام حجةً في كلتا الجهتين، لأنّ الحجة على أحد المتلازمين حجة على الآخر.

[ثم إنّ ما أفاده بقوله: «إلّا إذا كان ...» من سراية حجية الإطلاق من جهةٍ إلى جهةٍ ملازمة لها - نبّه عليه في التقارير ^(١) بعنوان «تذنيب» فراجع.]

(٢) مثل ما ورد في صحة الصلاة في ثوب فيه عذرة «ما لا يؤكل لحمه» من حيث النجاسة عند الجهل بها أو نسيانها بناءً على جزئية العذرة للحيوان، فإنّه يدل عقلاً على صحة الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه عند الجهل أو النسيان لأنه - بناءً على جزئية العذرة - لا فرق في نظر العقل في الحكم بصحة الصلاة بين الأجزاء من العذرة وغيرها، وإن كان الكلام مسوقاً لبيان حكم العذرة.

(٣) كما إذا دلّ دليل على وجوب قصر الصلاة على المسافر في موردٍ، فإنّه يدل على وجوب الإفطار عليه في ذلك المورد أيضاً، للملازمة الشرعية بينهما الثابتة بمثل قول أبي عبد الله عليه السلام: «إذا قصّرت أفطرت، وإذا أفطرت قصّرت» ^(٢) فالدليل على أحدهما دليل على الآخر، إلّا في موارد خاصة خرجت بالدليل.

(٤) مثل ما ورد في طهارة سور الهرة، مع أنّ الغالب عدم خلوّ موضع السور عن النجاسة، فإنّ إطلاق ما دلّ على طهارة سور الهرة وإن كان ناظراً إلى حكم الهرة من حيث ذاتها كما يظهر من النصوص، إلّا أنّ النجاسة العرضية الحاصلة بملاقاة

«١» مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٢٦٩

«٢» وسائل الشيعة، ج ٧، ص ١٣٠، الباب ٤ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث الأوّل

الميتة لما كانت مقارنة لموضع السور غالباً، كان إطلاق دليل الطهارة مقتضياً لطهارة السور مطلقاً، ولو كان موضع السور قبل الملاقاة ملائماً للنجاسة، وإلا لوجب التنبيه على نجاسته، هذا.

ثم إن هذه الملازمات الثلاثة مذكورة في التقارير كما أشرنا إليه آنفاً.

فصل

إذا ورد مطلق ومقيّد متنافيين^(١)، فإمّا يكونان مختلفين في الإثبات

المطلق والمقيد المتنافيان

(١) ضابط التنافي: أن لا يمكن الجمع بينهما مع حفظ أصالة الظهور فيهما.
[كما إذا علم بوحدة التكليف - إمّا لاستكشافه من وحدة الموجب، وإمّا من قرينة حالية أو مقالية - وتردّد بين تعلقه بالمطلق أو المقيد.
وتوضيحه: أنّه إذا ورد مطلق ومقيّد، فإمّا أن يكون متعلق الحكم - أمراً أو نهياً - متعدداً، كما إذا قال: «أكرم هاشمياً، وجالس هاشمياً عالماً» وإمّا أن يكون متعلق الحكم فيها متّحداً، والأوّل خارج عن محلّ البحث.
قال في المعالم: «فلا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه، اتفاقاً، سواء أكان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد، بأن كانا أمرين أو نهيين، أم لا كأن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً، وسواء اتحد موجبهما أو اختلف^(١)».
وعليه، فالمقصود بالتنافي بين المطلق والمقيد هو ما إذا أحرز وحدة الحكم فيهما، ولكنّهم فصلّوا بين اتحاد الموجب وتعددّه، وسيأتي في (ص ٣٥٨) التعرض

والنفي، وإما يكونان متوافقين.

فإن كانا مختلفين مثل «أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة» فلا إشكال في التقييد^(١).

وإن كانا متوافقين^(٢)، فالمشهور فيهما الحمل والتقييد^(٣).

لعدم دخل ذكر السبب في حمل المطلق على المقيد. [

(١) لأنَّ حكم العقل بالتخير بين الأفراد منوط بتساوي أقدامها بالنسبة إلى الطبيعة، ومع النهي عن بعضها - كعتق الرقبة الكافرة - لا يحكم العقل بالتخير، لعدم إحراز التساوي المزبور المقوّم للحكم بالتخير، فلا يكون عتق الرقبة الكافرة في نظر العقل كعتق المؤمنة في الإجزاء، فلا بدّ من تقييد الرقبة بالإيمان.

(٢) مثل «أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة».

[وكذا «لا تعتق المكاتب، ولا تعتق المكاتب الكافر» وعلى هذا فعبرة المتن تتكفل قسمين من أقسام التنافي، أحدهما: كونها مثبتين، ثانيهما: كونها منفيين.]

(٣) كالمختلفين في النفي والإثبات، فيحمل المطلق على المقيد، ويقال: إنَّ المراد الجدّي هو المقيد، فالمطلوب هو عتق الرقبة المؤمنة، لا كلّ رقبة.

[ثمَّ إنَّ ظاهره كون المشهور هو الحمل في المتوافقين، سواء أكانا مثبتين أو منفيين، وهو كذلك في المثبتين، كما ادّعاء في التقريرات أيضاً بقوله:

«إذا اتّحد الموجب - مذكوراً أو مستوراً - وكان الكلامان مثبتين، فالمشهور على الحمل، بل وعليه الإجماع صريحاً في كلام جماعة من أصحابنا كالعلامة والعميدي والبهباني [والبهائي] وغيرهم ... الخ»^(١). كما أنّه لا حمل مع تعدد

وقد استدلّ بأثّه^(١) جمع بين الدليلين (*)

الموجب «كما عليه أصحابنا الإمامية أجمع على ما حُكي»^(٢). [ولكتّه لا يتم في المنفيين، لما سيأتي في توضيح قوله: «ثم إن الظاهر أنّه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين» من التعريض بالمفصلّ بينهما ولعلّه ﷺ أراد هنا بالتوافقين خصوص المثبتين، والله أعلم، فلاحظ (ص ٣٥٧).
(١) أي: بأنّ الحمل والتقييد جمع بين الدليلين، وقد قيل: «إنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح».

(*) بل طرح للدليل المطلق، لأن نتيجة هذا الجمع - وهي تركّب الموضوع من جزأين أحدهما المطلق والآخر القيد - ممّا يدل عليه دليل المقيّد مع الغض عن دليل المطلق، فإنّ تركّب موضوع وجوب العتق من الرقبة والإيمان هو مدلول المقيّد، بحيث لو لم يكن دليل المطلق لكان دليل المقيّد كافياً في إثبات هذا الموضوع المركّب. فلا بدّ أن يراد بالجمع الجمع بينهما في الثبوت لا الإثبات، بأن يقال: إنّ المطلق لم يرد في مقام بيان المراد الواقعي الجدّي، بل كان مراداً صورياً اقتضت المصلحة إبرازه وإخفاء القيد، وتأخير بيانه إلى زمان يقتضي الصلاح إظهاره فيه، كالعمومات الواردة عليها التخصيصات بعد مضي زمان، فإنّها تكشف عن عدم تعلق إرادة المولى جداً بتلك العمومات، بل كانت إرادتها صورية.

وإلا فالجمع في مقام الإثبات بمعنى حفظ أصالة الظهور في كلا الدليلين ممتنع، بل لا بدّ من التصرف في أحد الأصلين، هذا في المقيّدات المنفصلة.

وأما المقيّدات المتصلة، فلا ينعقد لمطلقاتها ظهور في الإطلاق، لوضوح توقف الإطلاق على مقدمات الحكمة التي منها عدم القرينة، وما يصلح للقرينية، وفي صورة اتصال المقيّد تنتفي هذه المقدمة.

وهو ^(١) أولى.

وقد أُورد عليه ^(٢) بإمكان الجمع

وأما كون التقييد جمعاً بين المطلق والمقيد، فلائنه يؤخذ بكل منهما، حيث إن المطلق يصير جزء الموضوع، ففي «أعتق رقبة» - الظاهر في كون الرقبة تمام الموضوع لوجوب العتق - يجعل الرقبة جزء الموضوع، وفي «أعتق رقبة مؤمنة» يجعل المؤمنة جزءاً آخر لموضوع وجوب العتق، فنتيجة الجمع بينهما كون الموضوع مركباً من الرقبة والإيمان.

(١) أي: الجمع بين الدليلين أولى من الطرح، والمقام من صغريات تلك القاعدة.

(٢) قال في التقارير: «فاستدل الأكثرون بأنه جمع بين الدليلين، وهو أولى. وأُورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، كحمل الأمر فيهما على التخيير، أو في المقيد على الاستحباب» ^(١).

والمورد هو المحقق القمي رحمته الله ^(٢).

توضيح الإيراد: أن الكبرى - وهي أولوية الجمع من الطرح - وإن كانت مسلمة، إلا أن صغراه لا تنحصر في الجمع المزبور، بل يمكن الجمع بين المطلق والمقيد بوجه آخر، وهو حمل الأمر في المقيد كقوله: «أعتق رقبة مؤمنة» على الاستحباب، لمزية فيها أوجبت ذلك، وإبقاء المطلق على إطلاقه، فيجزي حينئذٍ عتق الرقبة مطلقاً وإن كانت كافرة، لكن عتق المؤمنة أفضل، وهذا جمع حكمي، كما أن سابقه جمع موضوعي. وحيث لا مرجح للجمع بالتقييد على حمل المقيد على أفضل الفردين،

«١» مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٢٧٣

«٢» قوانين الأصول، ج ١، ص ٣٢٥

على وجه آخر^(١)، مثل حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب.
وأورد عليه^(٢) بأنّ^(٣) التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، وإّما هو

لم يتعيّن المصير إليه.

(١) يعني: غير الجمع الأوّل الذي هو جمع موضوعي.

(٢) أي: على هذا الإيراد المذكور في التقارير أيضاً، حيث قال: «والثاني

- وهو الجمع بالحمل على الاستحباب - فاسد، لما عرفت من أن التقييد ... الخ»^(٤)
إلى آخر ما حكاه عنه في المتن.

(٣) هذا تقريب الإيراد، توضيحه: أنّ الجمع الأوّل - وهو حمل المطلق على المقيّد - أولى من الجمع الثاني، وهو حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب، وذلك لأنّ حمل المطلق على المقيّد ليس تصرفاً في معنى لفظ المقيّد، لما عرفت من أنّ إرادة المقيّد إّما هو بتعدد الدال والمدلول، لا باستعمال المطلق في المقيّد حتى يكون مجازاً، فلا يلزم من حمل المطلق على المقيّد تصرف في معنى المطلق، بل يلزم منه تصرف في وجه من وجوه المعنى، حيث إنّ تجرّد لفظ المطلق الموضوع لنفس الطبيعة يقتضي سعة دائرة انطباقه على الأفراد، والتقييد تصرف في هذا الوجه والشأن، ومن المعلوم عدم كونه تصرفاً في نفس المعنى الذي وُضع له اللفظ وهو نفس الطبيعة، بل في وجهه الذي اقتضاه تجرّد اللفظ عن القرينة، حيث إنّ لفظ المطلق المجرد عن كل قيد يقتضي سعة الانطباق المعبر عنها بالسريان والشيوع.

وهذا بخلاف حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب، لأنّه تصرف في نفس معنى الأمر الذي هو حقيقة في الوجوب، فلا ينبغي الإشكال في تعين التقييد عند الدوران

تصرف في وجه^(١) من وجوه المعنى^(٢)، اقتضاه تجرُّده^(٣) عن القيد، مع تخيُّل وروده^(٤) في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطِّلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده^(٥) على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه^(٦) حتى يستلزم تصرفاً،

بينه وبين حمل الأمر في المقيد على الاستحباب.

(١) وهو الإطلاق المقتضي للشيوخ والسرّيان المسبّب عن تجرد اللفظ عن القرينة.

(٢) أي: معنى المطلق، وهو نفس الطبيعة.

(٣) أي: تجرد اللفظ، و«تجرده» فاعل «اقتضاه» وضمير «اقتضاه» راجع إلى الوجه المراد به الإطلاق، يعني: اقتضى التجرد عن القرينة ذلك الوجه مع تخيل ورود اللفظ - أي لفظ المطلق - في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطِّلاع على دليل المقيد نعلم إجمالاً بوجود قيد في البين، إمّا يرجع إلى الموضوع، وهو المسمّى بحمل المطلق على المقيد، وإمّا يرجع إلى الحكم كحمل الأمر على التخيير.

وعلى كل حال يعلم - بعد ورود دليل المقيد - بأنّ المتكلم حين إبراز المطلق لم يكن في مقام البيان، بل كان في مقام الإهمال، ولم يكن زعم وجود الوجه المزبور أعني به الإطلاق صواباً.

(٤) أي: ورود اللفظ، المراد به لفظ المطلق.

(٥) أي: وجود القيد على وجه الإجمال، وقد امرّ توضيح الإجمال بقولنا: «إمّا يرجع إلى الموضوع وهو المسمّى بحمل المطلق على المقيد».

(٦) أي: في اللفظ حتى يستلزم التقييد تصرفاً فيه، بل كان الإطلاق أمراً خيالياً.

فلا يعارض ذلك ^١ بالتصرف في المقيّد بحمل أمره ^٢ على الاستحباب .
وأنت خير ^٣ بأنّ التقييد

(١) أي: تقييد المطلق بالمقيّد - الذي قد عرفت أنّه لا يستلزم تصرفاً في معنى المطلق - لا يعارض بالتصرف في المقيّد بحمل أمره على الاستحباب .

وجه عدم المعارضة: انتفاء موضوعها، إذ التقييد - كما عرفت - لا يستلزم تصرفاً في معنى المطلق. بخلاف حمل أمر المقيّد على الاستحباب، فإنّه تصرف في نفس معنى اللفظ، لا في وجه من وجوهه حتى يكون كالتقييد الذي يكون تصرفاً في وجه من وجوه المعنى .

(٢) أي: أمر المقيّد .

(٣) هذا جواب الإشكال الذي تعرض له بقوله: «وأورد عليه بأنّ التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ» وقد أجاب عنه بوجهين :

الأوّل: ما ذكره بقوله: «بأنّ التقييد أيضاً» وحاصله: أنّ ما ذكره المورد في وجه تقديم التقييد على حمل أمر المقيّد على الاستحباب - من كونه تصرفاً في نفس المعنى، بخلاف التقييد، فإنّه تصرف في وجه المعنى لا في نفسه، فلا يكون خلاف الظاهر - مخدوش بأنّ التقييد أيضاً خلاف الظاهر، لأنّ الظاهر كون المطلق مراداً جدياً للمتكلم، وقضية التقييد خلافه، وإن لم يكن الظفر بالمقيّد كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، لما مرّ سابقاً من أنّه أعمّ من بيان الحكم الواقعي والظاهري، وإنّما هو كاشف عن عدم كون الإطلاق مراداً جدياً للمتكلم، فلا يكون التقييد تصرفاً في وجه المعنى - وهو الإطلاق - حتى يقدّم على حمل أمر المقيّد على الاستحباب، لكونه تصرفاً في نفس المعنى كما أفاده المورد. بل التقييد خلاف الظاهر من جهة أنّ ظاهر المطلق كونه مراداً جدياً، فتقديم دليل التقييد على المطلق لا بدّ أن

أيضاً^{١١} يكون تصرفاً في المطلق، لما (*) عرفت من أنّ الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان^٢، بل^٣ عن عدم كون الإطلاق - الذي هو^٤ ظاهره

يكون بالأظهرية.

فالنّتيجة: أنّ التقييد أيضاً تصرف في الظاهر وإن لم يكن مجازاً.

(١) يعني: كحمل أمر المقيّد على الاستحباب.

(٢) حتى يكون التقييد تصرفاً في وجه المعنى أعني به الإطلاق.

(٣) يعني: بل يكون الظفر بالمقيّد كاشفاً عن عدم كون الإطلاق - الناشئ عن مقدمات الحكمة - مراداً جدياً للمتكلم.

(٤) أي: الإطلاق وضمير «ظاهره» راجع إلى المطلق.

(*) الظاهر أنّ العبارة لا تخلو عن الاضطراب وسوء التأدية، لأنّ قوله: «لما» ظاهر في كونه علّة لكون التقييد تصرفاً في المطلق، ولا يلائمه، لعدم المناسبة بين التعليل والمعلّل، فإنّ المعلّل وهو لزوم التصرف أمر وجودي، فلا بدّ أن يعلّل بما يناسبه، وهو أنّ هذا التصرف خلاف ظاهر المطلق، حيث إنّ ظاهره كونه مراداً جدياً للمتكلم، فلا وجه لجعل قوله: «لما» علّة لعدم التصرف في وجه المعنى وهو الإطلاق كما ادّعاه المورد.

فلو كانت العبارة هكذا «بأن التقييد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق، لأنّ قضية التقييد عدم كون المطلق مراداً جدياً للمتكلم، وهو خلاف الظاهر» كانت صواباً.

وأما التصرف في الإطلاق بأن يكون التقييد كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان كما ادّعاه المورد، ففيه: أنّ البيان الذي هو أعم من الواقعي والظاهري القانوني موجود، فلا يكون التقييد حينئذٍ كاشفاً عن عدم ورود المتكلم في مقام البيان حتى يكون التقييد تصرفاً في الإطلاق الذي هو وجه من وجوه المعنى.

بمعونة ^(١) الحكمة - بمرادٍ جدِّي، غاية الأمر ^(٢) أن التصرف فيه بذلك ^(٣) لا يوجب التجوز فيه ^(٤).

مع ^(٥) أن حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً فيه،

(١) متعلق بـ «ظاهره» وقوله: «بمراد» خبرٌ «كون».

(٢) يعني: غاية الأمر أن التصرف في المطلق - بعدم كونه مراداً جدياً - لا يوجب التجوزَ في المطلق، لما مرّ من عدم وضع المطلق للشيوع والسريان حتى تكون إرادة غيره مجازاً.

وغرضه من قوله: «غاية الأمر» أن التصرف لازم على كل حال، وارتكاب خلاف الظاهر في المطلق أو المقيّد ممّا لا بدّ منه، غاية الأمر أنّه في المطلق أهون من ارتكابه في المقيّد، لعدم لزوم مجازٍ في الأوّل.

(٣) أي: بعدم كونه مراداً جدياً.

(٤) هذا الضمير وضمير «فيه» المتقدم راجعان إلى المطلق.

(٥) هذا ثاني وجهي الجواب عن الإشكال المزبور، وهذا الجواب ناظر إلى ما أفاده المورد من أن حمل أمر المقيّد على الاستحباب تصرف في معنى الأمر.

وحاصله: إنكار مجازية حمل أمر المقيّد على الاستحباب، وذلك لأنّ ملاك الوجوب في المقيّد كالرقبة المؤمنة التي هي من أفراد المطلق - أعني به الرقبة - يمنع عن اتصافه بالاستحباب، لاندكاك ملاكه في ملاك الوجوب.

فالمراد بالاستحباب حينئذٍ أفضلية المقيّد من سائر أفراد الواجب، دون الاستحباب المصطلح، كما هو الحال في استحباب الجماعة في الصلوات الواجبة، فإنّ صلاة الجماعة واجبة، واستحبابها بمعنى أفضليتها من الفرداني، وكصلاة الجمعة - بناءً على وجوبها التخييري - فإنّها أفضل من صلاة الظهر.

فإنه ^(١) في الحقيقة مستعمل في الإيجاب، فإن ^(٢) المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحباً فعلاً ^(٣)، ضرورة ^(٤) أن ملاكه ^(٥) لا يقتضي استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه ^(٦).

نعم ^(٧) فيما إذا كان

وعليه فليس للمورد ترجيح التقييد على حمل الأمر في المقيد على الاستحباب، بدعوى استلزام الثاني للمجاز دون الأول، فيدور الأمر بين هذين التصرفين من دون استلزام شيءٍ منهما للمجاز، فلا مرجح للتقييد على صاحبه.

(١) تعليل لعدم التجوز، وضميره وضمير «فيه» راجعان إلى الأمر.

(٢) تعليل لكون الأمر مستعملاً في الإيجاب، وحاصله: أن ما يكون فيه ملاك الوجوب كالرقبة المؤمنة - التي تكون لفردتيها للرقبة المطلقة واجدةً لملاك الوجوب - يمتنع أن يتصف فعلاً بالاستحباب، للزوم اجتماع الضدين - وهما الوجوب والاستحباب - في شيء واحد ولو مع تعدد الحيشية، فلا بد أن يراد بالاستحباب هنا الأفضلية، فيكون عتق الرقبة المؤمنة أفضل أفراد الواجب.

(٣) يعني: كسائر المستحبات الفعلية.

(٤) تعليل لعدم كون المقيد مستحباً فعلاً، وحاصله ما عرفته: من أن ملاك الوجوب الموجود في جميع أفراد المطلق - التي منها الرقبة المؤمنة في المثال المزبور - ينع عن تأثير ملاك الاستحباب في الاستحباب الفعلي، للزوم اجتماع الضدين وهما الوجوب والاستحباب، فاستحباب المقيد معناه كونه أفضل أفراد الواجب.

(٥) أي: ملاك الاستحباب.

(٦) هذا الضمير وضمير «استحبابه» راجعان إلى المقيد.

(٧) استدراك على ما أجاب به بقوله: «وأنت خير بأن التقييد أيضاً يكون

إحرازُ كون المطلق^(١) في مقام البيان بالأصل، كان^(٢) من التوفيق بينهما^(٣) حملة^(٤) على أنه^(٥) سيق في مقام الإهمال على خلاف مقتضى الأصل^(٦)، فافهم^(٧).

تصرفاً» وغرضه من هذا الاستدراك تسليم ما ذكره المورد من ترجيح التقييد على حمل أمر المقيّد على الاستحباب في مورد واحد، وهو ما إذا أحرزنا بالأصل العقلائي - المتقدم سابقاً - كون المتكلم في مقام البيان، ثم ظفرنا بدليل المقيّد، فلا مانع حينئذٍ من كشف دليل التقييد عن عدم كونه في مقام البيان، بل في مقام الإهمال أو الإجمال، وجعل المقيّد بياناً. فحينئذٍ يقدّم التقييد على حمل أمر المقيّد على الاستحباب، إذ الأصل المزبور متّبع ما لم يقم ما يصلح للقرينة على خلافه.

(١) بكسر اللام يعني المتكلم.

(٢) جواب «إذا» يعني: كان من التوفيق بين المطلق والمقيّد حملُ المطلق على كونه مسوقاً في مقام الإهمال، فيكون المقيّد بياناً له.

(٣) أي: بين المطلق والمقيّد.

(٤) اسمُ «كان» و«من التوفيق» خبره.

(٥) هذا الضمير وضمير «حملة» راجعان إلى المطلق.

(٦) وهو الأصل العقلائي المذكور الذي يبنى عليه في إحراز كون المتكلم في مقام البيان عند الشك في ذلك.

(٧) لعلّه إشارة إلى أنّ الحمل على الإهمال متّجه فيما إذا كان المقيّد وارداً قبل الحاجة. وأمّا إذا كان وارداً بعدها فلا يصح الحمل على الإهمال، للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

أو إشارة إلى أنّ لازم ذلك عدم جواز التمسك بهذا المطلق في غير مورد المقيّد، فتأمل.

ولعل^{١)} وجه التقييد كونُ ظهور إطلاق الصيغة^{٢)} في الإيجاب التعيني أقوى^{٣)} من ظهور المطلق في الإطلاق (*).

أو إشارة إلى غيرهما.

(١) توضيحه: أنّه بعد البناء على وحدة التكليف وعدم تعدده يدور الأمر بين التصرف في ظهور إطلاق الصيغة في دليل التقييد - كأعتق رقبة مؤمنة - في الوجوب التعيني، وعدم كفاية عتق غيرها، بحمله على الأفضلية، وكون المقيّد أفضل أفراد الواجب التخييري. وبين التصرف في ظهور المطلق - كأعتق رقبة - في الإطلاق، وتساوي أفراد الرقبة في تعلق الوجوب والأجزاء، بحمله على المقيّد، وتقييده به، وأنّ المقيّد هو المراد من المطلق، ففي المثال يكون الواجب خصوص عتق المؤمنة كما هو قضية المقيّد.

وبالجملة: يكون التعارض بين ظهورين إطلاقيين: أحدهما ظهور المطلق في الإطلاق، والآخر ظهور المقيّد في التعيين، وكلا الظهورين مستند إلى الإطلاق، ومنافاتهما واضحة، فإنّ إطلاق المطلق يقتضي التخيير بين الأفراد، وإطلاق الصيغة في المقيّد يقتضي التعيين، وهما متنافيان، ولا بدّ في رفع التنافي من اختيار أحد التصرفين. ولعلّ ثانيهما - وهو التصرف في ظهور المطلق بحمله على المقيّد وتقييده به - أقوى من أوّلها، وهو التصرف في ظهور إطلاق الصيغة في دليل التقييد، فيقدم عليه.

(٢) في المقيّد كـ «أعتق رقبة مؤمنة».

(٣) الظاهر: أنّ وجه التقديم هو الغلبة الوجودية للتصرف الثاني على التصرف الأوّل.

(*) كيف يكون أقوى مع كون كليهما مستندين إلى الإطلاق، فهما في مرتبة

وربما يُشكل ^(١) بأنه يقتضي التقييد في باب المستحبات، مع أن بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد فيها ^(٢) على تأكّد الاستحباب.

(١) يعني: يُشكل توجيه التقييد - بأقوائية ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعيني من ظهور المطلق في الإطلاق - بأنّ لازمه التقييد في المستحبات، والحكم باستحباب خصوص المقيّد دون المطلق، كما إذا ورد استحباب زيارة مولانا الحسين عليه السلام بنحو الإطلاق، ثم ورد استحبابها في أوقات خاصة كالعيدين وعرفة ونصفي رجب وشعبان، فإنّ مقتضى أقوائية ظهور إطلاق الصيغة في المقيّد في الاستحباب التعيني من ظهور المطلق في الإطلاق هو تقييد المطلق، والحكم بتعين المقيّد في الاستحباب، وعدم استحباب المطلق وهو زيارته صلوات الله عليه في غير الأوقات الخاصة. وهو كما ترى خلاف المشهور، حيث إنهم لم يذهبوا إلى التقييد في المستحبات، وبنوا فيها على حمل المقيّد على تأكّد الاستحباب، وربما يكشف هذا عن عدم كون حمل المطلق على المقيّد في الواجبات جمعاً عرفياً.

(٢) أي: في المستحبات، فيكون المطلق مستحباً، والمقيّد مستحباً مؤكّداً.

واحدة.

ويمكن أن يكون وجه التقديم صغوية المقام لكبرى التعيين والتخير. بيانه: أن إطلاق الرقبة مثلاً في «أعنت رقبة» لا يقتضي تعيين فردٍ من الأفراد، ولذا يجزي في الامتثال عتق أي فرد من أفراد الرقبة. بخلاف الرقبة المؤمنة في «أعنت رقبة مؤمنة» فإنّه يقتضي تعيين خصوص المؤمنة. ومع الدوران بين التعيين والتخير يحكم العقل بالأوّل، لحصول يقين الفراغ به دون غيره. فلو لم تثبت أقوائية ظهور المقيّد في التعيين كان مقتضى الأصل التعينية، كما أنّها قضية المقتضي والآلا مقتضي، ضرورة تقدم الأوّل على الثاني، فتأمل جيّداً.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْغَالِبُ فِي هَذَا الْبَابِ ^{١١} هُوَ تَفَاوُتُ الْأَفْرَادِ بِحَسَبِ
مَرَاتِبِ الْمَحْبُوبِيَّةِ (*).

(١) أي: المستحبات. والمصنف تَوَكُّرُ أَجَابٍ عَنْ إِشْكَالِ عَدَمِ حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى
الْمَقْيَدِ فِيهَا بِوَجْهَيْنِ:

أحدهما: قوله: «اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْغَالِبُ» وحاصله: إبداء الفرق بين
الواجبات والمستحبات، وأنَّ عَدَمَ حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمَقْيَدِ فِي الْمُسْتَحَبَاتِ مَعَ كَوْنِهِ
جَمْعاً عَرَفِيّاً إِنَّمَا هُوَ لِأَجْلِ ظَهْوَرِ أَدْلَةِ الْمُسْتَحَبَاتِ فِي مَحْبُوبِيَّةِ جَمِيعِ أَفْرَادِهَا وَاسْتِمَالِهَا
عَلَى الْمَلَائِكَةِ، مَعَ تَفَاوُتِهَا غَالِباً فِي الْمَحْبُوبِيَّةِ، وَعَدَمِ اخْتِصَاصِ الْمَقْيَدِ مِنْهَا بِالْمَحْبُوبِيَّةِ حَتَّى
يَخْتَصَّ الِاسْتِحْبَابُ بِهِ. فَمَعَ وَجُودِ مَلَائِكَةِ الِاسْتِحْبَابِ فِي جَمِيعِ الْأَفْرَادِ لَا بَدَّ مِنْ حَمْلِ
الْمَقْيَدِ مِنْهَا عَلَى تَأْكِدِ الِاسْتِحْبَابِ. فَإِذَا دَلَّ دَلِيلٌ عَلَى اسْتِحْبَابِ مَطْلُوقِ الدَّعَاءِ فِي
الْقُنُوتِ، ثُمَّ وَرَدَ نَصٌّ عَلَى اسْتِحْبَابِ كَلِمَاتِ الْفَرَجِ فِيهِ، فَيَحْمِلُ هَذَا عَلَى تَأْكِدِ
اسْتِحْبَابِ كَلِمَاتِ الْفَرَجِ.

والحاصل: أَنَّهُ مَعَ الْعِلْمِ بِاسْتِحْبَابِ الْمَطْلُوقِ لَا وَجْهَ لِحَمْلِهِ عَلَى الْمَقْيَدِ.
وهذا بخلاف الواجبات، فَإِنَّهُ لَا ظَهْوَرَ لِأَدْلَتِهَا فِي وَجُودِ مَلَائِكَةِ الْمَحْبُوبِيَّةِ فِي جَمِيعِ
أَفْرَادِهَا، بَلِ الظَّاهِرُ مِنْهَا اخْتِصَاصُ مَلَائِكَةِ الْمَقْيَدِ، وَلِذَا وَجِبَ حَمْلُ الْمَطْلُوقِ عَلَيْهِ،

(*) إِنْ كَانَ الْمَدَارُ فِي التَّقْدِيمِ أَقْوَاتِيَّةَ الظَّهْوَرِ فَكَيْفَ يُوجِبُ اخْتِلَافُ الْمُسْتَحَبَاتِ
فِي الْمَحْبُوبِيَّةِ ظَهْوَرَ دَلِيلِ الْمَقْيَدِ فِي تَأْكِدِ الِاسْتِحْبَابِ؟ وَالْغَلْبَةُ وَإِنْ كَانَتْ مُوجِبَةً لِلظَّنِّ
بِالتَّأْكِدِ، لَكِنَّهَا لَا تُوجِبُ ظَهْوَرَ اللفظِ فِي ذَلِكَ، وَهُوَ الْمَدَارُ فِي تَقْدِيمِ أَحَدِ الظَّاهَرَيْنِ
عَلَى الْآخَرِ.

نعم، الغلبة المذكورة وإن كانت مفيدة للظن، حَتَّى لَا دَلِيلَ عَلَى اعْتِبَارِهِ، فَهَذَا
الْوَجْهَ لَا يَصْلُحُ لِحَمْلِ الْمَقْيَدِ عَلَى تَأْكِدِ الِاسْتِحْبَابِ.

فتأمل^(١).

أو أنه^(٢) كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات، وكان عدم رفع اليد

لعدم وجود الملاك فيه.

(١) لعلّه إشارة إلى ضعف هذا التوجيه الفارق بين الواجبات والمستحبات. توضيحه: أنّ غلبة تفاوت مراتب المحبوبة في المستحبات لا توجب حمل المقيّد على تأكد الاستحباب، لأنّ المناط في الحمل هو الأظهرية. وكون الغلبة موجبةً لظهور القيود الواقعة في المستحبات في التأكد، بحيث يكون هذا الظهور أقوى من ظهور القيد في الدخل في أصل المطلوبة، في حيّز المنع، إذ لا بدّ أن يكون الظهور مستنداً إلى اللفظ.

والحاصل: أنّ غلبة أفراد المستحبات في المحبوبة لا تكون قرينةً نوعية على حمل المقيّد على المحبوبة الزائدة على محبوبة المطلق، بل مقتضى قاعدة التقييد تعين المقيّد في الاستحباب.

(٢) أي: أنّ عدم حمل المطلق في المستحبات على تأكد استحبابه، وعدم حمل المطلق عليه، وهو معطوف على «أن يكون» يعني: «اللهم إلّا أنّ عدم حمل ... الخ».

وهذا ثاني الجوابين عن إشكال عدم حمل المطلق على المقيّد، وحاصله: أنّ وجه عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبات هو صدق موضوع أخبار «مَن بلغ» على المطلق، فإذا ورد بلوغ الثواب على زيارة مولانا المظلوم أرواحنا فداه صدّق عليه بلوغ الثواب، فيشمّله عموم أو إطلاق أخبار «مَن بلغ» فيستحب المطلق، لصدق عنوان بلوغ الثواب عليه، لا لدليل استحبابه، إذ لو كان لذلك لزوم تقييده، والحكم بعدم استحبابه، وأنّ المستحب هو المقيّد فقط، كلزوم تقييد المطلق في الواجبات.

من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد، وحمله^١ على تأكّد استحبابه^٢ من التسامح^٣ (*) فيها (*).

والحاصل: أنّه يحكم باستحباب المطلق مع وجود المقيد مسامحةً من باب صدق بلوغ الثواب عليه، لا لدليل نفس المطلق حتى يلزم تقييده. وهذا التسامح مفقود في الواجبات، ولذا يقيّدون مطلقها بمقيدها.

(١) معطوف على «مجيء» وضميره راجع إلى دليل المقيد.

(٢) أي: استحباب المقيّد.

(٣) خبر «وكان» وضمير «فيها» راجع إلى أدلة المستحبات.

(*) هذا التوجيه لعدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات أيضاً غير وجيه، لأنّ مرجعه إلى تقوية دلالة دليل المطلق، وتضعيف دلالة دليل المقيّد، وعدم صلاحيتها لتقييد المطلق، وذلك مبني على جارية أخبار «مَنْ بلغ» لضعف الدلالة، وهذا في غاية الضعف والسقوط، وأجنبي عن مفاد تلك الأخبار، وقد تعرّضنا لاحتمالات المتطرقة فيها وما ينبغي المصير إليه من محتملاتها في محله^١.

والأولى في وجه عدم الحمل في المستحبات أن يقال: إنّ المطلوب في

(*) ولا يخفى أنّه لو كان حمل المطلق على المقيد جمعاً عرفياً، كان قضيته عدم الاستحباب إلّا للمقيد، وحينئذٍ إن كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق كان استحبابه تسامحياً، وإلّا فلا استحباب له وحده. كما لا وجه - بناءً على هذا الحمل وصدق البلوغ - يؤكّد الاستحباب في المقيد، فافهم.

ثم إنَّ الظاهر^(١) أنّه

(١) هذا التعبير تعريض بالخلاف في المنفين، حيث إنَّ العلامة عليه السلام نفى الخلاف عن عدم الحمل، بل عن شيخنا البهائي عليه السلام في الزبدة «الإجماع عليه» وعن المعالم «الاتفاق عليه»، لعدم الداعي إلى الحمل بعد عدم التنافي بين انتفاء الحكم عن الطبيعة وبين انتفائه عن الفرد أيضاً، فإنَّ التأكيد بابه واسع.

[قال في المعالم: «فيعمل بهما معاً اتفاقاً، مثل أن يقول في كفارة الظهار: لا تعتق المكاتب، ولا تعتق المكاتب الكافر، حيث لا يقصد الاستغراق، فلا يجزي إعتاق المكاتب أصلاً»^(١)].

وحكي الإجماع عن غيره أيضاً، فراجع التقارير^(٢).

المستحبات متعددة، فأصل الطبيعة مطلوب، وتقيدها بالقيّد الكذائي مطلوب آخر، فلا تنافي بين المطلق والمقيّد حتى يلزم الحمل.

أو يقال: إنّه لا سبيل إلى إحراز شرط الحمل وهو وحدة التكليف في المستحبات، مع إمكان الأخذ بظاهر دليلي المطلق والمقيّد إن كانا من باب تعدد المطلوب، وإحراز كونهما من هذا الباب غير لازم، بل احتماله كافٍ مع مساعدة ظاهر دليليهما على ذلك، فلو أُحرز وحدة التكليف في المستحبات بحيث كان دليلاً المطلق والمقيّد في مقام بيان حكم واحد، كانت كالواجبات في لزوم التقييد.

والفرق بين الوجهين: أن الأوّل مبني على إحراز تعدد المطلوب، والثاني مبني على احتماله، وكون ظاهر الدليلين دليلاً على إثباته.

«١» معالم الدين، ص ١٥٥

«٢» مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٢٨٢

لا يتفاوت^١ فيما ذكرنا^٢ بين المثبتين والمنفيين (*) بعد فرض كونهما^٣ متنافيين، كما لا يتفاوتان^٤ في استظهار التنافي بينهما

(١) بالبناء للمفعول، أو للفاعل بتقدير الكلام أو الحال، وضمير «أنه» للشأن.

(٢) من حمل المطلق على المقيد، وأشار بقوله: «متنافيين» و«كما

لا يتفاوتان» إلى أمرين مذكورين في التقريرات:

أحدهما: أن حمل المطلق على المقيد لا يختص بنوع خاص منهما، بل يجري في جميع أنواعهما من كونهما مثبتين كـ «أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة» أو منفيين كـ «لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة» إذ المناط في الحمل هو التنافي بينهما المستكشف من وحدة التكليف، ففي كل مورد أحرز هذا المناط وجب الحمل من غير فرق بين موارد.

[قال في التقريرات: «فالتحقيق أن يقال: ان المنفيين إذا كان المطلق منهما باقياً على إطلاقه غير خارج عما وُضع له من نفس المعنى ... فاللزام الحمل، لما تقدم بعينه في المثبتين، من غير فرق بين المقامين بوجه من الوجوه»^(١).]

(٣) أي: كون المطلق والمقيد في المثبتين والمنفيين. وقد عرفت منشأ التنافي بينهما.

(٤) يعني: المثبتين والمنفيين، وهذا ثاني الأمرين المشار إليهما، وحاصله: أنه

(*) لعل وجه عدم التعرض للمختلفين هو عدم الإشكال في الحمل فيهما، كما تقدم في صدر هذا الفصل، حيث قال: «فان كانا مختلفين مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، فلا إشكال في التقييد».

من ^١ استظهار اتحاد التكليف من ^٢ وحدة السبب ^٣ وغيره (*) من قرينة

لا تفاوت في حمل المطلق على المقيد في المثبتين والمنفيين بين إحراز وحدة التكليف فيهما - التي هي شرط التنافي الموجب للحمل - من وحدة السبب، كقوله: «إن أفطرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة» وبين إحراز وحدته من الإجماع مثلاً.

[قال في التقريرات: «ثم إنه لا فرق في هذه المقامات بين ذكر السبب وعدمه، وبين تعدده ووحدته» ^١].

وعليه، فلا يتّجه ما في المعالم والقوانين ^٢ من جعل المقسم وحدة الحكم، واستكشافه من ذكر السبب. ففي المعالم: «وإنما أن لا يختلف - أي الحكم - نحو: أكرم هاشمياً، أكرم هاشمياً عارفاً. وحينئذٍ فإمّا أن يتّحد موجههما، أو يختلف، فإن اتّحد، فإمّا أن يكونا مثبتين أو منفيين» فراجع. ونحوه في القوانين.]

(١) متعلق بـ «في استظهار» وضمير «بينهما» راجع إلى المثبتين والمنفيين.

(٢) متعلق بـ «استظهار» في قوله: «من استظهار».

(٣) كقوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» فإن وحدة السبب تكشف عن وحدة الحكم، وكون المطلوب صرف الوجود، فيتحقق التنافي الموجب لحمل المطلق على المقيد.

(*) الأولى أن تكون العبارة هكذا: «كما لا يتفاوتان في استظهار ما يوجب التنافي بينهما - من اتحاد التكليف - بين استظهاره من وحدة السبب وغيرها» وذلك لاقتضاء قوله: «لا يتفاوتان» وجود كلمة «بين» كما لا يخفى.

«١» مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٢٨٦

«٢» معالم الدين، ص ١٥٥؛ قوانين الأصول، ج ١، ص ٣٢٢

حالٍ أو مقالٍ حسبما يقتضيه النظر، فليتدبر^(١).
تنبيه^(٢):

لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين^(٣) بين كونهما^(٤) في بيان الحكم

(١) في كلمات مَنْ خالف في المنفيين، وأنكر الحمل فيهما، وقد أشرنا إلى هذا الخلاف عند شرح قول المصنف: «ثم ان الظاهر أنه».

عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفي

(٢) غرضه توسعة دائرة حمل المطلق على المقيد، وعدم اختصاصها بالحكم التكليفي، وأن هذا البحث يعم الحكم الوضعي، وقد عقد له في التقارير هداية مستقلة^(١).

وكيف كان لا يختص حمل المطلق على المقيد بالأحكام التكليفية، بل يجري في الأحكام الوضعية أيضاً إذا اجتمعت فيه شرائط الحمل.

(٣) أي: المطلق والمقيد المتنافيين، سواء أكانا مثبتين أم منفيين، كما تقدم مثلهما، أم مختلفين مثل «البيع حلال» و«لا يحل البيع الربوي».

(٤) أي: كون المطلق والمقيد المتنافيين في مقام بيان الحكم التكليفي، وفي مقام بيان الحكم الوضعي.

وينبغي تأنيث ضمير «غيره» لرجوعه إلى وحدة، لا إلى السبب. واستظهار التنافي منوط بإحراز وحدة الحكم، فلا بد من استظهار وحدته أولاً، ثم إضافة التنافي إلى الدليلين.

التكليفي وفي بيان الحكم الوضعي، فإذا ورد مثلاً أنّ البيع سبب وأنّ البيع الكذائي سبب^(١)، وعُلم أنّ مراده^(٢) إمّا البيع على إطلاقه، أو البيع الخاص، فلا بدّ من التقييد لو كان ظهور دليله^(٣) في دخل التقييد [القيد] أقوى (*) من ظهور دليل الإطلاق فيه^(٤)، كما هو^(٥) ليس ببعيد، ضرورة^(٦) تعارف ذكر

(١) هذا مثال للمثبتين، فإنّ كلّاً من المطلق والمقيد كقوله: «البيع سبب للنقل» و«البيع العربي سبب له» مثبت.

(٢) يعني: وعُلم أنّ مراد المتكلم واحد، وهو سببية البيع المطلق أو الخاص، لما تقدم من أنّ العلم بوحدة المراد ممّا لا بدّ منه في إحراز التنافي الموجب للتقييد.

(٣) أي: دليل التقييد، وغرضه عدم كفاية مجرد العلم بوحدة المراد في التقييد، بل لا بدّ من كون ظهور دليله في التقييد أقوى من ظهور دليل الإطلاق.

(٤) أي: في الإطلاق.

(٥) أي: كون ظهور دليل التقييد أقوى ليس ببعيد.

(٦) تعليل لقوله: «ليس ببعيد» وحاصله: أنّ ذكر المطلق وإرادة المقيد منه

(*) هذه الأقوائية شرط في التقييد لو لم يكن المقيد قرينة على المراد من المطلق، بل كان معارضاً له، وكان تقدم أحدهما على الآخر بالأظهرية.

وأما إذا كان قرينة، فيندرج المطلق والمقيد في كبرى القرينة وذيها، وقد قيل بحكومة القرينة عليه، فلا يلاحظ في تقدمها على ذيها الأظهرية ولا النسبة، فتقدم عليه ولو كانت أضعف ظهوراً منه، وكذا لو كانت أعم منه. لكن حكومة القرينة على ذيها وإن كانت مشهورة - على ما قيل - لا تخلو من إشكال، ولعلنا نتعرض له فيما يأتي.

فالحق أنّ المدار في تقدم المقيد على المطلق هو الأظهرية، والمقام حقيق بالتأمل.

المطلق وإرادة المقيّد - بخلاف العكس ^١ - بإلغاء القيد، وحمله على أنّه ^٢ غالبى، أو على وجه آخر، فإنّه ^٣ على خلاف المتعارف. تبصرة لا تخلو من تذكرة ^٤، وهي: أنّ قضية مقدمات الحكمة في

متعارف، كما يشهد به مراجعة المحاورات العرفية على ما قيل، وهذا التعارف يؤيد دلالة المقيّد، فيصير أقوى ظهوراً في مدلوله من ظهور المطلق في الإطلاق وعدم دخل القيد فيه.

١) وهو ذكر المقيّد وإرادة المطلق منه بإلغاء قيده، وعدم الاعتداد به، وحمله على بعض الوجوه من كونه غالبياً، أو لأنّه ممّا يهتمّ به المتكلم، لدخله في تأكّد ملاك الحكم في المقيّد، أو لندرتة، أو غير ذلك من الوجوه الداعية إلى ذكر القيد مع عدم دخله في موضوع الحكم.

ومن هنا يتضح المراد بقوله: «على وجه آخر».

٢) هذا الضمير وضمير «حملة» راجعان إلى القيد.

٣) أي: فإنّ العكس - وهو إرادة المطلق من المقيّد بإلغاء قيده - خلاف المتعارف.

اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة

٤) لتقدّمها سابقاً في مبحث الأوامر ^١ وفي أوائل المطلق والمقيّد، فتكون إعادته تذكرةً.

وحاصل ما أفاده: أنّ مقدمات الحكمة التي توجب حمل المطلق على الإطلاق تختلف نتيجتها باختلاف المقامات والمناسبات، فقد تكون هي حمل المطلق على

المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات، فإنّها ^(١) تارةً يكون حملها على العموم البدلي، وأخرى ^(٢) على العموم الاستيعابي، وثالثة ^(٣) على نوعٍ خاصٍّ

العموم الاستغراقي كالبيع في قوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾ حيث إنّ حمله على فرد واحد لا يناسب مقام الامتنان، فمقدمات الحكمة - وهي كون المتكلم في مقام البيان وعدم نصب قرينة على فرد خاص، وعدم متيقن من الخطاب مع ورود الحكم مورد الامتنان - توجب حملَ المطلق - وهو البيع - على العموم الاستغراقي، لأنّه المناسب لتلك المقدمات.

(١) أي: فإنّ قضية المقدمات تارةً تكون حملَ المطلقات على العموم البدلي كقوله: «جئني برجل» فإنّ مقتضى المقدمات - من كون المتكلم في مقام البيان، وعدم نصب قرينة على مراده، وعدم متيقن في البين مع دلالة التنوين على الوحدة - هو الحمل على الحصة المقيّدة بالوحدة المفهومية القابلة للانطباق على كل فردٍ من أفراد طبيعة الرّجل على البدل، وقد مرّ حكم هذا المطلق إذا ورد معه مقيّد منافٍ له.

(٢) يعني: وأخرى يكون مقتضى المقدمات حملَ المطلقات على العموم الاستيعابي. مثل لفظ «البيع» المفيد للعموم الاستغراقي على التقريب المتقدم آنفاً.

(٣) يعني: وثالثة يكون مقتضى المقدمات حملَ المطلق على نوعٍ خاص ينطبق المطلق عليه، كحمل الوجوب المطلق في مثل قوله: «صلّ» على نوعٍ خاص من أنواعه، وهو الوجوب العيني التعيني النفسي، لاحتياج غيرها من الكفاية والتخييرية والغيرية إلى مؤونة زائدة.

فالمتكلم - مع كونه في مقام البيان - لم ينصب قرينةً على إرادة واحدٍ من هذه الأنواع، إذ لم يقل: «افعل أنت أو غيرك» حتى يكون الوجوب كفايًّا، أو «صم أو أعتق» حتى يكون الوجوب تخييرياً، أو «توضأ للصلاة» حتى يكون الوجوب

مما ^١ ينطبق عليه، حسب ^٢ اقتضاء خصوص المقام (*).

غيرياً، فإنّ نتيجة هذه المقدمات كون الوجوب نوعاً خاصاً منه، وهو العيني التعيني النفسي الذي ينطبق عليه المطلق.

(١) أي: من الأنواع التي ينطبق عليها المطلق، فالضمير المستتر في « ينطبق » راجع إلى المطلق، وضمير « عليه » راجع إلى الموصول.

(٢) متعلق بقوله: «اختلاف المقامات» يعني: أن اختلاف المقامات يكون لاختلاف المقضيات والآثار من حيث الحكم الوضعي والتكليفي، فإنّ حلية البيع تناسب حلية كل بيع، لا بيع مجهول عندنا معلوم عند الشارع، ولا بيع واحد على البذل.

(*) الحق أن يقال: إنّ نتيجة مقدمات الحكمة في المطلقات ليست إلّا الإرسال أعني به عدم تقيد الطبيعة في مقام موضوعيتها للحكم بشيء من الحالات والطوارئ، وأنّ تمام الموضوع له هو نفس الطبيعة، وليست نتيجة المقدمات الشيوع حتى تكون تارة العموم البدلي، وأخرى الاستيعابي.

نعم، تختلف نتيجة كون حيثية الطبيعة تمام الموضوع باختلاف الأحكام المتعلقة بها، فإنّ نتيجتها في الأوامر هي العموم البدلي، إذ المطلوب فيها إيجاد الطبيعة، وهو يتحقق بصرف الوجود الصادق على كل فرد من أفرادها بدلاً. وفي النواهي هي العموم الاستغراقي، حيث إنّ المطلوب فيها الزجر عن إيجاد الطبيعة، وإبقاؤها على العدم، وهو يتوقف على ترك كل فرد من أفرادها، فقوله: «لا تغتب مؤمناً» بمنزلة «لا تغتب أحداً من المؤمنين» ضرورة أن إطاعة هذا النهي منوطة عقلاً بذلك.

ومثل النواهي في إفادة العموم الاستغراقي الأحكام الوضعية المتعلقة بالطبائع كقوله تعالى: ﴿أحل الله البيع﴾ إذ لا يناسب الحلية الوضعية صرف الوجود من البيع مع كونه في مقام إمضاء ما عند العرف من البيوع، فنفس الحكم الوضعي يقتضي

واختلاف^{١١} الآثار والأحكام كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام.

كما أن المناسب للطلب في مثل قوله: «جئني برجل» هو الحمل على العموم البدلي. فنفس اختلاف الأحكام قرينة على ما يراد من المطلق، إذ لا يمكن إرادة الجامع بين أنواع الوجوب، كما مرّ آنفاً.

(١) معطوف على «اقتضاء» أمّا اقتضاء خصوص المقام، فكصيغة الأمر، فإنّ إطلاق الصيغة في مقام الإيجاب يقتضي أن يكون مراد الموجب فرداً معيّناً، وهو الوجوب العيني التعيني.

عموم متعلقه، وإلاّ لم يكن له أثر، إذ لا معنى لحلية فردٍ ما من البيع، ولذا يصح - كما اشتهر - إطلاق كل من العام والمطلق على الطبيعة المتعلقة للحكم الوضعي كالبيع في الآية المباركة.

فالأوّل باعتبار أنّ نتيجة الإطلاق فيه شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعة، والثاني باعتبار أنّ نفس الطبيعة من دون انضمام حيثية أخرى إليها تمام الموضوع للحكم، بل قيل: إنّ قد اشتهر بينهم: أنّ كل عام مطلق، وكل مطلق عام.

ثم إنّهم فرّقوا بين العام والمطلق: تارةً بأنّ المطلق يطلق على طبيعة مستقلة بالموضوعية، بحيث لا يشاركها غيرها في موضوعيتها للحكم، ويقابله التقييد. والعام يطلق على الطبيعة باعتبار شمول حكمها لجميع أفرادها، ويقابله التخصيص.

وأخرى بأنّ العام ما لوحظ فيه الكثرة بأنّ جعلت الطبيعة فيه مرآة للأفراد، والمطلق ما لوحظ فيه نفس الطبيعة من دون لحاظ الكثرة فيها.

وثالثةً بأنّ العام لا يطلق إلاّ على الشمول المستند إلى الوضع، من غير فرق بين كونه استيعابياً ومجموعياً وبدلياً. والمطلق يقال علي ما يستند شموله إلى قرينة الحكمة، هذا.

و لم يظهر فرق بين الوجهين الأوّلين، فتأمّل جيّداً.

فالحكمة ^(١) في إطلاق صيغة الأمر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعييني العيني النفسي، فإنّ إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان ^(٢)، ولا معنى ^(٣) لإرادة الشباع

وأما اقتضاء الآثار والأحكام، فكلفظ « الرقة » الدال على موضوع حكم تكليفي في مثل « أعتق رقة » وكلفظ « البيع » الدال على موضوع حكم وضعي في مثل ﴿ أحل الله البيع ﴾.

فإنّ الأثر الأوّل مع ضمّ مقدمات الحكمة الثلاثة إلى العلم بعدم إرادة الاستغراق، وإمكان إرادة الجامع البدلي، يوجب حملَ المطلق على العام البدلي، إذ لو لم يردّه المتكلم لكان محلاً بغرضه.

والأثر الثاني بعد ضم تلك المقدمات الثلاثة إلى إمكان إرادة الاستغراق، وعدم مناسبة إرادة الجامع البدلي لمقام الحكم الوضعي، إذ يلزم منه مجعولية بيع واحد، فإذا صدر عن واحد كان صحيحاً، وإذا صدر ثانياً عنه أو عن غيره كان فاسداً، وهو كما ترى بديهي البطلان، يوجب حملَ المطلق - أعني به البيع - على العموم الاستغراقي، والحكم بنفوذ كل بيع صدر عن كل شخص.

والحاصل: أنّ خصوصية المقامات والأحكام التكليفية والوضعية توجب اختلاف مقتضى مقدمات الحكمة كما عرفت، كاختلافها بسائر القرائن.

(١) هذه نتيجة ما ذكره من اختلاف قضية المقدمات، وإشارة إلى بعض الصغريات.

(٢) كما عرفت مفصلاً.

(٣) غرضه: أنّه ليس قضية مقدمات الحكمة الحملَ على الشباع في جميع الموارد، بل هي مختلفة باختلاف المقامات، إذ لا معنى لحمل الطلب على الجامع بين

فيه ^(١)، فلا محيص عن الحمل عليه ^(٢) فيما إذا كان بصدد البيان ^(٣).

كما أُنْهِيَ ^(٤) قد تقتضي العموم الاستيعابي، كما في ﴿أحلّ الله البيع﴾ إذ إرادة البيع مهملاً أو مجملاً ينافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان. وإرادة العموم البدلي لا يناسب المقام ^(٥). ولا مجال ^(٦) لاحتمال إرادة بيع اختاره

أنواع الوجوب لتضادها.

(١) أي: في الوجوب.

(٢) أي: على خصوص الوجوب التعيني.

(٣) إذ لو لم يكن المتكلم بصدد البيان، فهو في مقام الإهمال، ومعه لا سبيل إلى إحراز مراده.

(٤) يعني: كما أن الحكمة قد تقتضي العموم الاستيعابي، كما في ﴿أحلّ الله البيع﴾ لأن المفروض كونه بصدد البيان، فحمل الكلام على الإهمال أو الإجمال ينافيه. وإرادة العموم البدلي لا تناسب الوضع الوارد في مقام الامتنان، فالحكمة تقتضي حمل المطلق - أعني به البيع - على العام الاستغراقي، ونفوذ كل فرد من أفراد البيع.

(٥) أي: مقام الامتنان، إذ المناسب له العموم الاستغراقي المفروض إمكانه، فتتعيّن إرادته.

(٦) غرضه دفع توهم إمكان إرادة بيع يختاره المكلف، بأن يكون المراد بالبيع في ﴿أحلّ الله البيع﴾ البيع الذي يختاره المكلف أي بيع كان.

وجه عدم المجال: عدم مناسبته لمقام الامتنان، إذ المناسب له حلية كل بيع بنحو العام الاستغراقي حتى يكون المكلف في سعة من أمره، فتقييده بما يختاره هو ينافي الامتنان، وإن كان القيد راجعاً إلى نفس المكلف.

المكلف أي يبيع كان ^(١). مع أنها ^(٢) تحتاج إلى نصب دلالة عليها ^(٣) لا يكاد ^(٤) يفهم بدونها من الإطلاق.
ولا يصح قياسه ^(٥)

-
- مضافاً إلى أنه إحالة على أمر مجهول، إذ لو أُريد به كل ما يختاره المتعاملون فهو عموم استغراقي، ولا يناسب التعبير عنه بهذه العبارة.
- ولو أُريد به فرد واحد يختاره المكلف، ففيه: أن المقصود به مجمل، ولا يعلم أنه أي يبيع، وهو منافٍ لما فرضناه من كونه في مقام البيان.
- (١) أي: غير معيّن بحسب الواقع أيضاً.
- (٢) هذا إشكال آخر، وحاصله: أن إرادة بيع مقيد بما يختاره المكلف تحتاج ثبوتاً إلى اللحاظ، وإثباتاً إلى البيان.
- (٣) هذا الضمير وضمير «أنها» راجعان إلى إرادة.
- (٤) يعني: لا يكاد يفهم البيع الذي يختاره المكلف بدون دلالة عليه، فإن الإطلاق الناشئ عن مقدمات الحكمة قاصر عن إثباته، والدلالة عليه.
- (٥) أي: قياس المطلق الواقع عقيب غير الحكم التكليفي - كالبيع الواقع عقيب «أحل» في المثال - بالمطلق الواقع عقيب الحكم التكليفي مثل «جنني برجل».
- والغرض من هذا القياس منع دلالة المطلق الواقع عقيب الحكم الوضعي على العموم الاستيعابي، كعدم دلالة المطلق الواقع عقيب الحكم على العموم الاستغراقي.
- بيان وجه المقايضة: أن كلاً منهما مطلق، فكل معنى يراد من أحدهما لا بد أن يراد من الآخر، ومن المعلوم أنه لا يراد من «جنني بالرجل» - حيث لا عهد - العموم الاستغراقي، فكذلك في مثل «البيع» في قوله تعالى: ﴿أحل الله البيع﴾.
- فالنتيجة: أن المطلق مطلقاً سواء وقع في حيّز الحكم التكليفي أم الوضعي

على ما إذا أخذ^(١) في متعلق الأمر، فإنَّ^(٢) العموم الاستيعابي [في مثل ذلك] [٣]
لا يكاد يمكن إرادته، وإرادة غير العموم البدلي^(٤) وإن كانت ممكنة، إلا
أنَّها^(٥) منافية للحكمة، وكون^(٦) المطلق بصدد البيان (*) [كما لا يخفى].

لا يدل على العموم الاستيعابي أصلاً.

(١) أي: المطلق.

(٢) هذا وجه فساد المقايسة المزبورة. توضيحه: أنه قياس مع الفارق، لأنَّ
إرادة العموم الاستغراقي من المطلق في المقيس عليه ممتنعة، لكون التكليف به تكليفاً
بما لا يطاق، إذ لو كان المأمور به في قوله: «جئني برجل» مجيء جميع أفراد هذه
الطبيعة بنحو العام الاستغراقي، كان تكليفاً بغير المقدور، وصدوره عن العاقل فضلاً
عن الحكيم قبيح، فلا بدَّ من إرادة العام البدلي منه، لإمكانه وعدم قبح في إرادته.
وهذا بخلاف المطلق الواقع عقيب الحكم الوضعي، كالبيع في الآية الشريفة،
فإنَّ مقتضى مقدمات الحكمة - مع مناسبة الامتنان وإمكان إرادة العموم الاستغراقي
منه - هو هذا العموم الاستيعابي، فالقياس المزبور فاسد.

[٣] أي: في مثل ما إذا أخذ في متعلق الأمر.

(٤) أي: من المطلق الواقع عقيب الحكم التكليفي.

(٥) يعني: أنَّ إرادة غير العموم البدلي - كفرِّدٍ معيَّنٍ واقعاً مبهم ظاهراً - وإن
كانت ممكنة ذاتاً، لكنها ممتنعة عرضاً، لأنَّها منافية للحكمة، لعدم نصب قرينة على
إرادة غير العموم البدلي.

(٦) معطوف على «الحكمة» ومفسَّر لها، والمطلق - بكسر اللام - هو المتكلم.

الأول: أنه إذا ورد مقیدان مستوعبان للمطلق، كما إذا قال: «أعتق رقبة مؤمنة، وأعتق رقبة كافرة» ففي تساقطهما، والحكم بالاطلاق، أو التخيير بين المقیدین نظراً إلى العلم بالتقييد، وعدم ترجيح بينهما، أو التوقف، لتعارض البيان، وجوه: أظهرها كونهما بياناً للمطلق كالتصريح بالاطلاق، بأن يقال: أعتق رقبة مطلقاً مؤمنة كانت أم كافرة.

نعم، إذا كان المطلق مثبتاً والمقیدان منفيين كأن يقال: «أعتق رقبة ولا تعتق رقبة مؤمنة ولا تعتق رقبة كافرة» فالظاهر جريان أحكام التعارض بينها إن لم يكن أحد المقیدین فاقداً لشرائط الحجية، وإلا كان واجدها مقيداً للاطلاق، وفاقدتها ساقطاً عن الاعتبار، لعدم كونه في نفسه - مع الغض عن التعارض - مشمولاً لدليل الحجية، فلا يصلح للتعارض.

وبالجملة: التعارض بين المطلق والمقیدین منوط بحجية كلا المقیدین.

الثاني: أن جميع ما تقدم في العام والخاص من جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، وتخصيص المنطوق بالمفهوم الموافق والمخالف، وأحكام تخصيص العام بالمخصص المحمل مفهوماً أو مصداقاً، وبالمتصل أو المنفصل وغيرها، يجري في المطلق والمقيد حتى استهجان تخصيص الأكثر، إذ المناط - وهو قبح التكلم بعام لم يُرد منه إلا بعض أفراده بحيث يعد ما بقي فيه من الأفراد بالنسبة إلى ما خرج منه في غاية القلة - موجود في المطلق أيضاً، لقبح بيان الاطلاق ثم تقييده بقيود كثيرة يُخرجه عرفاً عن الاطلاق بحيث يعد بانه مع تلك القيود خارجاً عن طريقة أبناء المحاورة في محاوراتهم.

فعدم إجراء بعض أحكام العام - من استهجان تخصيص الأكثر في تقييد المطلق، وعدم القدح في تقييده بقيود كثيرة غاية الكثرة، وجعل جوازه مما لا كلام فيه كما في التقريرات حيث قال: «ولعله مما لا كلام فيه أيضاً عندهم»^١ - لا يخلو عن

الغموض .

الثالث: أن كلاً من المفاهيم الافرادية والتركيبية يتصف بالاطلاق والتقييد، ولا يختصان بالمفاهيم الأفرادية .

والفرق بينهما: أنَّ الاطلاق في المفاهيم الأفرادية يقتضي التوسعة، فإنَّ اطلاق لفظ الرقبة مثلاً يقتضي سعة دائرة انطباقه، فيشمل المؤمنة والكافرة . بخلاف اطلاق الجمل التركيبية، فإنَّه يقتضي التضييق، كما يقال: اطلاق العقد يقتضي السلامة ونقد البلد ونحو ذلك .

لكن محل الكلام في مبحث المطلق والمقيد هو المفاهيم الافرادية دون الجمل التركيبية، إذ ليس لها ضابطٌ كلي يُعرف به أحوالها من حيث الأحكام المترتبة على اطلاقها، ضرورة أن لاطلاق كل جملةٍ حكماً يخصه، فاللازم البحث عن اطلاق كل جملةٍ بخصوصها في المورد المناسب له . والبحث في باب المفاهيم كلها يرجع إلى البحث عن اطلاقها وتقييدها، لما مرَّ هناك من أنَّ الضابط في كون القضية ذات مفهوم رجوع الشرط أو الوصف أو الغاية إلى الحكم ليكون من تقييد الجملة الطلبية .

الرابع: أنَّ التقابل بين الاطلاق والتقييد هل هو التضاد، أم السلب والإيجاب أم العدم والملكة ؟

وضابط الأول كون المتقابلين أمرين وجوديين يمتنع اجتماعهما في محل واحد، فإن كانا من الضدين اللذين لا ثالث لهما امتنع ارتفاعهما أيضاً كالحركة والسكون، وإلا فيرتفعان كالسواد والبياض .

وضابط الثاني كون المتقابلين وجود شيءٍ وعدمه المحمولين، سواء أكان ذلك الشيء جوهرًا كوجود زيد وعدمه، أم عَرَضًا كوجود السواد وعدمه . والمتقابلان في هذا التقابل لا يجتمعان ولا يرتفعان، لاستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما .

وضابط الثالث كون العدم في أحد المتقابلين مأخوذاً فيه قابلية الانصاف

بالوجود كالعمى، فإنه عدم البصر ممن له قابلية الاتصاف بالبصر لا من كل شيء، ولذا لا يصح إطلاق «الأعمى» على الجدار.

إذا عرفت إجمالاً أقسام التقابل الثلاثة، فاعلم: أنه لا مجال لتقابل السلب والإيجاب هنا، لأنّ هذا التقابل إنّما يكون بين وجود الماهية وعدمها المحمولين، فيمتنع اجتماعهما وارتفاعهما، لأنّه شأن المتناقضين. وليس الإطلاق والتقييد كذلك، لارتفاعهما عن المحل غير القابل لهما، كتقييد الخطاب بوجود متعلقه أو عدمه، كأن يقال: «يجب عليك الصلاة المقيّدة بالوجود أو العدم» إذ التقييد بالوجود يوجب تحصيل الحاصل، ولا معنى لطلب إيجاد الصلاة الموجودة.

مضافاً إلى أنّ وجود المتعلق ظرف سقوط الخطاب لا ثبوته. والتقييد بالعدم منافٍ للطلب الذي يبعث على الإيجاد، ونقض العدم بالوجود.

وكذا امتناع إطلاقه أيضاً بالنسبة إلى كلّ من وجود المتعلق وعدمه، إذ لا يعقل مطلوبة الصلاة مثلاً مطلقاً سواء أكانت موجودة أم معدومة.

وبالجملة: فارتفاع كل من الإطلاق والتقييد في الانقسامات المتأخرة عن الخطاب كاشف عن عدم كون التقابل بينهما السلب والإيجاب، فيدور الأمر بين تقابل التضاد، والعدم والملكية.

فإنّ كان الإطلاق عبارةً عن الماهية المقيّدة بالشيوخ والسرّيان - كما تُسبب إلى المشهور - كان التقابل بينهما التضاد، لكون كل من الإطلاق والتقييد أمراً وجودياً. وإن كان الإطلاق أمراً عديمياً - وهو عدم التقييد بشيء - كان التقابل بينهما العدم والملكية.

وحيث إنّ الحقّ كون المطلق نفس الماهية المهملة - كما عليه السلطان وجماعة - فالتقابل بينهما هو العدم والملكية، لا السلب والإيجاب، لما مرّ من أنّ

ارتفاع المتقابلين في السلب والإيجاب يكون محالاً، لكونه من ارتفاع النقيضين. بخلاف المتقابلين في العدم والملكة، فإن ارتفاعهما مما لا مانع عنه.

ولا التضاد، لأنه يتحقق بين أمرين وجوديين كما عرفت، والاطلاق بناءً على ما تقدم - من كون المطلق عبارة عن نفس الماهية المهملة دون المرسلة - أمر عديم، فلا محيص عن كون التقابل بينهما العدم والملكة، وإلا لانسد باب البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين، سواء أكان منشأ الشبهة فقد الحجة المعترية على الحكم كعدم الدليل على جزئية السورة مثلاً، أم الأمور الخارجية كالشك في كون اللباس مما يؤكل.

وجه انسدادها: أنه - بناءً على كون التقابل بينهما التضاد أي كونهما أمرين وجوديين - يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر عقلاً، كما هو شأن الضدين، فإذا نفينا جزئية السورة مثلاً للصلاة لزم منه اطلاق الأجزاء المعلومة، إذ مقتضى الارتباطية جزئية كل جزء في نفسه، وشرطيته لغيره مما سبقه ولحقه من الأجزاء، فإذا ثبت عدم جزئية السورة ثبت إطلاق الأجزاء المعلومة. فلو كان الإطلاق أمراً وجودياً لزم مثبتة البراءة، لأنها تثبت ضد ما نفته من الجزئية والقيدية، فإن نفي الجزئية يلازم اطلاق الأجزاء، وقد ثبت في محله عدم حجية الأصول المثبتة. هذا في الشبهة الحكمية التي منشؤها فقد الحجة على الحكم.

وكذا إذا كان منشؤها الأمور الخارجية كالشك في كون اللباس مما يؤكل لحمه، فإنه تجري فيها البراءة بلا كلام كجرياتها في الشبهة الحكمية، فلو جرت البراءة في مانعيته ثبت اطلاق الصلاة بالنسبة إلى هذا اللباس، وعدم تقيدها بعدمه، ومن المعلوم كون هذا الأصل حينئذٍ مثبتاً، فلا يجري، ولازم عدم جريانه وجوب الاحتياط في اللباس المشكوك فيه، وقد ذهب الجلل بل الكل - في هذه الأعصار - إلى جواز الصلاة فيه.

وبالجملة: ينسد باب البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين مطلقاً بناءً على كون التقابل بين الإطلاق والتقييد التضاد أو السلب والإيجاب، لأن إثبات أحد الضدين أو النقيضين بنفي الآخر بالأصل منوط بحجية الأصل المثبت.

وهذا بخلاف ما إذا كان التقابل بينهما العدم والملكية، فإنه لا يلزم إشكال الإثبات أصلاً، لكون الإطلاق أمراً عديمياً، إذ ليس نفي التقييد إلاً الإطلاق، فلا يكون الأصل مثبتاً أصلاً، فتأمل جيداً.

الخامس: أن المطلق المبحوث عنه في المطلق والمقيّد - وهو الماهية القابلة للانطباق على كثيرين - لا يصدق على الأعلام الشخصية، ومع ذلك يتمسكون فيها بالإطلاق، والمراد بالإطلاق هناك إنما هو بالنسبة إلى العوارض والطوارئ، وذلك ليس جزءاً المدلول، بل هو خارج عنه، وإنما يثبت الإطلاق بمقدمات الحكمة، كما لا يخفى.

فصل

في المجمل والمبين

والظاهر ^{١١} أن المراد من المبين في موارد إطلاقه الكلامُ (*) الذي له

المجمل والمبين

(١) توضيحه: أن الإجمال تارةً يكون في الكلام، بأن لا يكون له ظهور في معنى، إمّا لتعدد الوضع، وإمّا لتساوي المعنى المجازي للحقيقي، وإمّا لجهة أخرى. وأخرى يكون في المراد مع ظهور الكلام في معنى، لكن مع العلم بعدم إرادة ظاهره، كالعام الذي عُلِمَ إجمالاً بتخصيصه بمخصّص مع عدم العلم بذلك المخصص تفصيلاً.

(*) ظاهره: أن المجمل والمبين من أوصاف الكلام، وخروج محملات المفردات كالغناء والآنية وغيرهما، والخطوط والإشارات عمّا يتصف بهما، لعدم كونهما من الكلام. مع أن الظاهر عدم الوجه في التخصيص بالكلام، ولذا عد الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين جملة من الألفاظ كالغناء والوطن وغيرهما من الألفاظ الجملة، فلا يختص

ظاهر، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى، والمجمل بخلافه، فما ليس له ظهور مجمل، وإن ^١ «عُلم بقرينة خارجية ما أُريد منه، كما أن ما

والمصنف جعل المبيّن، الكلام الذي له ظاهر وإن عُلم بعدم إرادته، والمجمل بخلافه وإن عُلم بالمراد، فمورد الاتصاف بالمبيّن والمجمل هو الكلام، لا المراد. خلافاً لما في التقارير من أن المتصف بهما هو المراد لا الكلام، فالمبيّن عند الشيخ الأعظم ^٢ «ثبوت ما في التقرير المنسوب إليه ^١» هو الواضح المراد وإن لم يكن له ظهور، كما إذا فرض إجمال صيغة الأمر، وعدم ظهوره في الوجوب، لكن علم بالقرينة إرادة النذب منها، والمجمل هو ما لم يتضح المراد منه وإن كان له ظهور. (١) وصلية، وهذا تعريض بما في التقارير وقد عرفته.

المجمل والمبين بالمعاني التركيبية، بل يجريان في المعاني الأفرادية أيضاً. كما أن الظاهر أنّهما ملحوظان بالنسبة إلى العارف بالوضع، لا الجاهل به، فالكلام العربي الذي له معنى ظاهر لا يعدّ مجملًا عند غير العرب ممّن لا يعرف معناه، وكذا لا تكون اصطلاحات أهل المعقول مجملّة عند غيرهم ممّن لا يعرفها. فالإجمال عبارة عن عدم صلاحية اللفظ عن حكاية معناه وتعيينه للعالم بالوضع، لا اشتراكه بين معانٍ عديدة. وليس الإجمال عبارة عن عدم علم المخاطب بالمعنى لجهله بوضعه.

لكن يطلق لفظ المجمل كثيراً على هذا الأخير، ومنه إطلاق المجمل على الغناء ونحوه، فإنّ المراد به عدم تحصيل مفهومه بحده من أهل اللغة. وعلى كل حال لا يطلق لفظ المجمل إلّا بعد الفحص والمراجعة.

لَه الظهور مبيّن، وإن عُلِمَ بالقرينة الخارجية أنّه ^(١) ما أُريد ظهوره ^(٢) وأنه ^(٣) مؤوّل. ولكلّ منهما ^(٤) في الآيات والروايات ^(٥) وإن كان أفراد كثيرة ^(٦) لا تكاد تخفى، إلّا أنّهما ^(٧) أفراداً مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للأعلام، في أنّها ^(٨) من أفراد أيّهما ؟

(١) هذا الضمير وضمير «ظهوره» راجعان إلى الموصول في «ما له الظهور».

(٢) مثل «جاء ربك» و«ما» في قوله: «ما أريد» نافية.

(٣) معطوف على «أنه» وضميره راجع إلى «ما له الظهور».

(٤) أي: من المجلّم والمبيّن.

(٥) وغيرهما، مثل ما عن عقيل بن أبي طالب: «أمرني معاوية بلعن عليّاً عليه السلام،

إلّا فالعنوه» ومثل قول بعض أصحابنا حين سئل عن الخليفة بعد النبي ﷺ: «من بنته في بيته».

(٥) وعُدّ منها قوله تعالى: ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم

لهن فريضةً فنصف ما فرضتم إلّا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ ^(١) حيث أنّه قيل: يحتمل أن يكون المراد بالمعطوف الزوج، فيكون العفو عمّا في ذمة الزوجة إذا قبضت المهر، وأن يكون وليّ الزوجة، فيكون المعفو عنه الزوج بإبراء ذمّته عن المهر.

(٦) أي: أنّ للمجلّم والمبيّن أفراداً مشتبهةً صارت مورداً للبحث.

(٧) أي: في أنّ تلك الأفراد المشتبهة من أفراد أيّهما، أي من أفراد المجلّم

أو المبيّن.

كآية السرقة ^(١)، ومثل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ ^(٢) و﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ ^(٣) ممّا ^(٤) أُضيف [التحريم و] التحليل إلى الأعيان، ومثل « لا صلاة إلا بطهور » ^(٥) ^(٦).

(١) وهي قوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ ^(٧). والإجمال في هذه الآية يمكن أن يكون بالنسبة إلى كلٍّ من اليد والقطع.
أمّا الأوّل، فلأنّ اليد تطلق تارةً على الأنامل والأصابع، وأخرى على ما ينتهي إلى المرفق، وثالثةً إلى ما ينتهي إلى المنكب. ولا قرينة في الآية المباركة على المراد.

وأمّا الثاني، فلائمه قد يطلق على الفصل وقطع الاتصال، وقد يطلق على الفصل في الجملة، كما إذا قطع عضواً وصار معلقاً بالجلد. والآية الشريفة ليست ظاهرة في شيءٍ من هذه المعاني، فتعد من الجملات.

(٢) أي: من الأحكام المضافة إلى الأعيان مع وضوح تعلّقها بالأفعال الصادرة من المكلفين، فإنّ الفعل المتعلق بالأمر مجمل، كالنظر واللمس والتقبيل.
لكن عدّ هذا من الجملات مجرد فرض، لأنّ مناسبة الحكم للموضوع التي هي من القرائن تعيّن الفعل المتعلق للحرمة، وهو الوطء، فينعقد للكلام ظهور عرفي، فلا إجمال فيه.

(٣) إجمالٌ هذا التركيب مبني على القول بوضع ألفاظ العبادات للأعم، لأنّه

«١» النساء، الآية: ٢٣

«٢» المائدة، الآية: ١

«٣» وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٥٦، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث: ٦٠١

«٤» المائدة، الآية: ٣٨

ولا يذهب عليك ^(١) أن إثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت ^(٢) من أن ملاكهما ^(٣) أن يكون للكلام ظهور، ويكون ^(٤) قالباً لمعنى، وهو ^(٥) مما يظهر بمراجعة الوجدان، فتأمل ^(٦).

ثم لا يخفى أتلهما ^(٧) وصفان إضافيان، ربما يكون مجملًا عند واحدٍ، لعدم

حينئذٍ يدور الأمر بين نفي الصحة والكمال، ولا قرينة في الكلام على أحدهما، فلا محالة يصير مجملًا. وأمّا على القول بوضعها للصحيح، فلا إجمال، لأنّ الظاهر حينئذٍ نفي الصحة، إذ غير الصحيح ليس بصلاة حقيقة حتى ينفى.

(١) توضيحه: أن إقامة البرهان على الإجمال أو البيان في الموارد التي اختلفوا في كونها مجملّة أو مبيّنة - كما صنعه جماعة - ليست في محلها، لأنّ الظهورات من الأمور الوجدانية لا البرهانية، ربما يكون كلام مجملًا عند بعضٍ ومبيّنًا عند آخر، لمساعدة وجدان بعضٍ على إجماله، ومساعدة وجدان غيره على خلافه.

(٢) يعني: في أوّل الفصل، حيث قال: «والظاهر أن المراد من المبيّن في موارد إطلاقه الكلام الذي له ظاهر».

(٣) أي: ملاك الإجمال والبيان.

(٤) معطوف على «يكون» والضمير المستتر فيه راجع إلى الكلام.

(٥) أي: الملاك - وهو الظهور - يظهر بمراجعة الوجدان، فبعد المراجعة إليه يظهر أن للكلام ظهورًا أو لا.

(٦) لعله إشارة إلى: أن الغرض من إقامة البرهان التنبيه على ما هو ثابت بالوجدان، فيكون البرهان طريقاً إلى الأمر الوجداني الذي هو برهان حقيقة.

(٧) غرضه: أن المجمل والمبيّن ليسا من الصفات الحقيقية المحدودة بمحدّد معيّن بحيث يكون اللفظ مجملًا عند الجميع أو مبيّنًا كذلك، بل هما من الصفات الإضافية،

معرفة بالوضع^(١)، أو لتصادم^(٢) ظهوره^(٣) بما حُفَّ به^(٤) لديه^(٥)، ومبيّناً^(٦) لدى الآخر، لمعرفة^(٧)، وعدم التصادم بنظره، فلا يهْمُنَا التعرض لموارد الخلاف والكلام، والنقض والإبرام في المقام، وعلى الله التوكُّل وبه الاعتصام.

فيمكن أن يكون لفظٌ أو كلام مبيّناً عند شخصٍ لعلمه بالوضع، وعدم مانع عن الأخذ بالمعنى الموضوع له بنظره، ومجماً عند غيره، لعدم علمه بالوضع، أو علمه بالوضع مع الظفر بقرينة مانعة عن الأخذ بمعناه، فحينئذٍ يتصف لفظ أو كلام بالإجمال عند شخصٍ وبالبيان عند غيره، فيختلف الإجمال والبيان بحسب الأنظار والأشخاص، فهما من الأمور الإضافية، لا الأوصاف الحقيقية.

(١) عدم المعرفة بالوضع أحد موجبات الإجمال.

(٢) معطوف على «عدم» وهذا موجب آخر للإجمال، فإن احتفاف الكلام بما يمنع عن ظهور اللفظ في معناه الحقيقي يوجب الإجمال.

(٣) أي: ظهور الكلام.

(٤) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: «بما حُفَّ».

(٥) هذا الضمير راجع إلى «واحد».

(٦) معطوف على «مجماً» أي: ربما يكون الكلام مبيّناً لدى شخص آخر.

(٧) أي: لمعرفة الآخر بالوضع.

هذا آخر ما أردنا إirاده من توضيح الجزء الأول من كتاب كفاية الأصول
للمحقق الخراساني رحمته الله، وأسأله تعالى أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به
إخواننا المحصلين المتقين. وقد وقع الفراغ من تأليفه على يد مؤلفه الأقل محمد جعفر
بن محمد علي الموسوي الجزائري الشوشتري المروج عفا الله عنه عن سيئتهما في
جوار الروضة الشريفة العلوية على من حلّ بها وأولاده المعصومين أفضل الصلاة
والسلام والتحية، والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة على محمد وآله المعصومين،
ولعنة الله على أعدائهم أعداء الله إلى يوم الدين.

المقصد السادس

في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً^(١) أو عقلاً^(٢)

وقبل الخوض في ذلك^(٣) لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من^(٤) الأحكام،

(١) سواء أكان تأسيسياً كجعل الحجية لخبر العادل واليد ونحوهما وإن لم توجب الوثوق والاطمئنان، أم إمضائياً كحجية خبر الثقة الموجب للاطمئنان العقلاني.

(٢) كحجية الظن في حال الانسداد بناءً على الحكومة.

(٣) أي: في بيان الأمارات.

(٤) بيان لـ «ما» الموصول، والمراد ببيان بعض أحكام القطع هو البحث عن أن حجيته ذاتية أو مجعولة، وأن استحقاق العقوبة يترتب على مخالفته مطلقاً وإن كان مخطئاً، أو على صورة موافقته للواقع فقط، وغير ذلك مما سيأتي بيانه.

وإن كان خارجاً^{١١} من مسائل الفن (*).

(١) وجه الخروج عدم انطباق ضابط المسألة الأصولية - وهي ما يقع كبرى لقياس تكون نتيجته حكماً كلياً فرعياً - على مباحث القطع، وذلك لأن العلم بالحكم الشرعي من آثار المسألة الأصولية ولوازمها، فكيف يكون موضوعاً لها؟ وبعبارة أخرى: العلم بالحكم معلول^{مستفاد} للمسألة الأصولية ونتيجة لها، فهو متأخر عنها، فلو فرض كونه موضوعاً لها كان متقدماً عليها، وهو محال.

وعليه، فلا يصح أن يقال: «صوم شهر رمضان مثلاً معلوم الوجوب، وكل معلوم الوجوب واجب، فالصوم واجب» لعدم كون العلم بالوجوب علّة للوجوب ولا معلولاً له كما هو شأن الكبرى، فإنّ قولنا: «كل متغير حادث» علة للنتيجة - وهي حدوث العالم - كعلّة قولنا: «كل مقدمة الواجب واجبة» لوجوب الوضوء مثلاً، الذي هو نتيجة قياس صغراه «الوضوء مقدمة الواجب» وكبراه «كل مقدمة الواجب واجبة». وكوجوب صلاة الجمعة مثلاً الذي هو نتيجة قياس صغراه «وجوب صلاة الجمعة مما قام عليه خبر العادل أو الثقة» وكبراه «كل ما قام على وجوبه خبر العادل واجب».

وبالجملة: فالقطع بالحكم - كوجوب الصوم المتقدم - لا يقع كبرى لقياس استنباط الحكم الكلي الفرعي.

وكذلك القطع بالموضوع، فلا يصح أن يقال: «هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية حرام» ليستنتج منه حرمة الخمر، ضرورة أن الحرمة تعرض ذات الخمر، لا معلوم الخمرية حتى يقع كبرى لقياس الاستنباط.

(*) قد يقال: إنّ مسألة التجري من مسائل علم الأصول بتقريب: أنّ البحث

في التجري إذا كان بحثاً عن تعنون الفعل المتجرى به بعنوانٍ قبيح ملازم للحرمة بقاعدة الملازمة، اندرج في مسائل الفن "١".

لكن فيه أولاً: أنّ المسألة الأصولية هي نفس الملازمة بين حكم العقل والشرع كمسألة حجية خبر الثقة، دون البحث عن قبح شيء عقلاً، فإنه راجع إلى تنقيح صغرى من صغريات قاعدة الملازمة، فهو كالبحث عن كون راوي الخبر ثقةً في الخروج عن المسائل الأصولية.

والحاصل: أنّ البحث عن الملازمة بين القبح العقلي والحرمة الشرعية داخل في علم الأصول، وأمّا البحث عن ثبوت القبح العقلي لفعلٍ بعنوان التجري مثلاً وعدمه فهو داخل في المبادي.

وثانياً: - بعد الغض عن ذلك - أنّه أجنبي عن قاعدة الملازمة، إذ مصبّها خصوص الحكم العقلي الواقع في سلسلة علل الأحكام، لا معلولاتها كالمقام، فإن قبح التجري كقبح المعصية إنّما هو لأجل كونه تمرّداً على المولى ومخالفةً لما اعتقده من التكليف، ومن المعلوم أن هذا القبح واقع في سلسلة معلولات الأحكام لا عللها.

نعم، تندرج مسألة حجية العلم الإجمالي - وكونها بنحو الاقتضاء أو العلية أو التفصيل بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك، بالاقتضاء في الأوّل والعية التامة في الثاني - في علم الأصول، كحجية الأمارات غير العلمية، لأنّ مرجع البحث فيه إلى أصل الحجية أو كیفيتها أو كميتها.

وأمّا البحث عن قيام الأمارات غير العلمية مقام القطع الطريقي وعدمه، فهو من المباحث المتعلقة بالأمارات وأجنبي عن أحكام القطع وأبحاثه، من غير فرق في

وكان أشبه^(١) (*) بمسائل الكلام، لشدة^(٢) مناسيته^(٣) مع المقام^(٤).

- (١) لأنه يبحث في القطع عما يترتب على فعل المقطوع به أو تركه من استحقاق الثواب والعقاب، ومن الواضح أن البحث عن ذلك من المسائل الكلامية.
- (٢) تعليل لقوله: «لا بأس» ووجه المناسبة: اشتراك الأمارات مع القطع في الطريقية، وفي إحراز الوظيفة من الفعل أو الترك.
- (٣) أي: مناسبة بعض ما للقطع من الأحكام.
- (٤) أي: بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً.

ذلك بين تنزيل الأمانة منزلة القطع، وبين تنزيل المؤدّي بما هو مؤدّي الأمانة منزلة الواقع المقطوع به. فالأولى ذكر قيام الأمارات غير العلمية مقام القطع الطريقي في مباحث الأمارات، كما لا يخفى.

(*) التعبير بالأشبه لا يخلو من المسامحة، بعد وضوح تعدد جهات البحث في القطع، الموجب لكونه مسألة كلامية تارة وأصولية أخرى.

وعليه، فالأولى أن يقال: «ان مسألة القطع وإن كانت من جهة كلامية، لكن لما كان فيها جهة أصولية أيضاً صح إدراجها في علم الأصول».

وما في حاشية بعض المدققين عليه السلام من بيان وجه الأشبهة بقوله: «حيث إن مرجع البحث إلى حسن معاقبة الشارع على مخالفة المقطوع به، صحّت دعوى أنّها أشبه بمسائل الكلام»^(١) غير ظاهر، حيث إن ما أفاده عليه السلام بيان لوجه كونه من نفس المسائل الكلامية، لا لأشبهته بها، فتدبر.

فاعلم: أن البالغ^{١)} (*) الذي وضع عليه القلم

١) وجه العدول عن «المكلف» الموجود في عبارة الشيخ الأعظم رحمته الله «١» إلى «البالغ» كما ذكره هنا هو ما أفاده في حاشيته على الرسائل من: «أن من الأقسام من لم ينتج عليه التكليف كموارد البراءة، ومن المعلوم أن المكلف الفعلي لا ينقسم إلى الأقسام التي منها الجاهل غير المنتج عليه التكليف، لأن القسم عين المقسم مع زيادة قيد»^{٢)}.

وتوضيح ذلك: أن المصنف رحمته الله حمل «المكلف» الموجود في عبارة الشيخ الأعظم رحمته الله على المكلف الفعلي، وهو لا يشمل جميع الأقسام التي منها الشاك في الحكم الواقعي غير المنجز الذي تجري فيه البراءة، ومن المعلوم أنه لا بد من وجود المقسم - وهو المكلف - في جميع الأقسام، لأن كل قسم هو المقسم مع زيادة قيد، ولما لم يكن الشاك في الحكم مكلفاً فعلياً، فقد عدل عن جعل المقسم «المكلف» إلى جعله البالغ الذي وضع عليه القلم، لشمول «البالغ» لجميع الأقسام حتى الشاك.

(*) المراد به خصوص المجتهد، كما أنه الظاهر من «المكلف» في عبارة شيخنا الأعظم أيضاً - خلافاً لما اختاره المصنف في حاشية الرسائل بقوله: «ولا خصوص من بلغ درجة الاجتهاد»^{٣)}، لما فيه من الضعف كما سيظهر - فلا يشمل العامي، لأن الموضوع وإن كان بحسب الظاهر عاماً، إلا أن أخضية المحمول قرينة على كونه خاصاً أيضاً، إذ لا يعقل حمل الخاص على العام، ضرورة عدم اتحاد مع الموضوع المصحح لحمله عليه، كقولنا: «الحيوان إنسان» فإنه يمتنع أن يكون الإنسان بخصوصيته

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٥

«٢ و٣» حاشية الرسائل، ص ١

متحدداً مع الحيوان مع بقاءه على عمومته .

وهذا نظير ما دلّ على وجوب الحج على المكلف المستطيع، فأنّه لا شك في لزوم تقييد المكلف مطلقاً - سواء أكان المقيّد عقلياً أم نقلياً - بخصوص المستطيع، وإن كان هو أعم منه ومن غيره .

وعليه، فالمكلف وإن كان بإطلاقه شاملاً للمجتهد وغيره، إلّا أنّ انقسامه إلى القاطع بالحكم والظان به والشاك فيه يقيده بخصوص المجتهد، لتوقف تشخيص الظن المعتر عن غيره وتنقيح مجاري الأصول للشاك على الاجتهاد، لعدم حصول الشرائط لغير المجتهد، فلا محالة يختص المكلف في المقام بالمجتهد .

وحجية القطع بالحكم على المكلف مطلقاً وإن لم يكن مجتهداً، لاتوجب إرادة مطلق المكلف وإن كان عامياً، وذلك لأنّ المكلف المنقسم إلى مجموع الأقسام أعني بها القاطع والظان والشاك ليس إلّا المجتهد، كما هو واضح .

والحاصل: أن المكلف الناظر إلى الأدلة الذي يحصل له العلم بالحكم أو الظن به أو الشك فيه ليس إلّا المجتهد .

ومما ذكرنا يظهر ضعف دعوى «أعمية المكلف من المجتهد والعامي، غاية الأمر أنّ المجتهد نائب عن العامي في استنباط الأحكام، لا أنّ عجزه يوجب اختصاص المكلف بالمجتهد»، وذلك لأنّ المجتهد حين مراجعة الأدلة واستنباط الأحكام الكلية منها لا يرى نفسه نائباً عن الغير في استنباطها، بل هو غافل عن النيابة غالباً فلا يقصدها، مع أنّها متقومة بالقصد، بل يكون رجوع الجاهل إليه أمراً فطرياً ارتكازياً من باب رجوع الجاهل إلى العالم، لا من باب رجوع المنوب عنه إلى النائب، إذ الاجتهاد واجب كفائي، فالمجتهد المستنبط للحكم يأتي بواجبة الكفائي، كسائر الواجبات الكفائية التي يأتي بها هو وغيره من المكلفين عن أنفسهم لا عن غيرهم نيابةً،

فلا ربط لباب النيابة بالمقام أصلاً.

كما يظهر غموض دعوى الأعمية أيضاً بيان آخر، وهو: «أنَّ المجتهد ينقح مجرى الأصل بحسب وظيفته، فإنَّ وظيفة المجتهد هي وظيفة الإمام عليه السلام وهي بيان الأحكام المجعولة لموضوعاتها في الشريعة المقدسة بنحو القضايا الحقيقية ...»^(١).

وذلك لأنَّ القيود المذكورة للمكلف قرينة على اختصاصه بالمجتهد. وأما أنَّ بيان الأحكام بنحو العموم ووظيفة العالم كوظيفة الإمام عليه السلام، فهو أجنبي عما نحن فيه، ولا يقتضي عموم المكلف لغير المجتهد، حيث إنَّ هنا مقامين مترتين: أحدهما: استنباط الحكم علماً أو ظناً من الأدلة، أو تعيين وظيفة الشاك التي يقتضيها الأصل العملي.

ثانيهما: بيان ذلك الحكم المستنبط أو الوظيفة العملية لغيره. وكلامنا فعلاً في المقام الأوّل، ومن المعلوم أنَّه وظيفة المجتهد فقط.

وبعبارة أوضح: استنباط الأحكام من أدلتها وظيفه المجتهد. وأمّا الأحكام المستخرجة منها فهي لكونها أحكام الله تعالى لموضوعاتها مشتركة بين الكل، ولذا يجب تبليغها إلى العباد، فشكُّ كل شاك بين الاثنين والثلاث مثلاً وإن كان موضوعاً لوجوب البناء على الأكثر، إلّا أن استنباط هذا الوجوب مختص بالمجتهد.

وكما إذا قيل: «يجب بيع مال الموكل أو المولى عليه بالقيمة السوقية» فإنَّ أمر تشخيص هذه القيمة بيد أهل الخبرة، ولا فرق في الغير الذي يرجع إليه بين المجتهد - كما إذا كان الرجوع في الحكم الشرعي - وبين غيره كأهل الخبرة بالقيَم والأسعار، كما إذا كان الرجوع فيهما لا في نفس الحكم الشرعي.

إذا التفت^١

(١) هذا القيد لإخراج الغافل، بداهة عدم كونه موضوعاً لشيء من هذه الأحكام، وذلك لأنَّ المقصود من بيان الأقسام المذكورة من القاطع والظان والشاك هو تعيين الوظيفة فعلاً أو تركاً بمستند عقلي أو شرعي، وليس هذا شأن الغافل، إذ الاستناد متقوم بالالتفات كما هو واضح.

ثم إنَّ المراد بالالتفات هو الالتفات الإجمالي (*) في مقابل الغفلة، والمعنى: أنه إذا حَظَرَ بالله أنَّ للفعل الكذائي حكماً من الأحكام في مقابل من يكون غافلاً عنه بالمرّة، فإمّا أن يحصل له بعد المراجعة إلى الأدلة العلمُ بذلك الحكم أو الظنُّ به أو استقرارُ الشك فيه.

(*) ومنه يظهر غموض ما أفاده سيدنا الأستاذ قُتَيْبٌ في مجلس الدرس من «أنَّ المراد بالالتفات هو التفصيليَّ الحاصل من التَّنَظُّر إلى الأدلة، دون الإجمالي الملائم للتكليف الدال عليه لفظ المكلف، إذ الغافل يقبح تكليفه، فلا وجه لجعل المكلف أعم من المجتهد»^١ وذلك لأنَّ الالتفات شرط تنجز التكليف لا أصله، لما ثبت في محله من اختلاف كيفية دخل الشرائط من البلوغ والعقل والقدرة والعلم في التكليف. وعليه، فالمراد «بالمكلف» في كلام الشيخ أيضاً هو البالغ العاقل، لأنَّه الذي وُضع عليه قلم التكليف، لا خصوص مَنْ تنجَز عليه.

فعدولُ المصنف عمّا في الرسائل من «المكلف» إلى قوله: «البالغ» إن كان لأجل دخل الالتفات في نفس التكليف الموجب لتوضيحية قوله: «إذا التفت» التي هي خلاف الأصل في القيود، ففيه ما مرَّ آنفاً من أنَّ الالتفات شرط تنجز التكليف لا نفسه.

وإن كان عدوله إليه لوجه آخر فلا بدّ من التّظر فيه .

وعليه ، فالغافل مكلف أيضاً ، غايته أنّه معذور في مخالفة التكليف ، لعدم تنجزه عليه . ويشهد لذلك وجوب قضاء الصوم والصلاة عليه مع فوتهما غفلةً عن وجوبهما حتى خرج الوقت وإن قلنا بكون القضاء بفرض جديد ، ضرورة توقف صدق الفوت على ترك الواجب في وقته ، فلو كان الالتفات كالبلوغ والعقل شرطاً في أصل التكليف لم يكن وجه لوجوب القضاء عليه ، إذ لا واجب حينئذٍ واقعاً حتى يصدق الفوت على تركه عن غفلة ، فيتعين إرادة الالتفات الإجمالي هنا المقابل للغفلة ، لا التفصيلي الذي يترتب على مراجعة الأدلة .

فالتّيجة: أنّ «المكلف» لا يدل على دخل الالتفات في نفس التكليف ، ولو كان المراد الالتفات التفصيلي ، فلا وجه لأن يقال: «إمّا أن يحصل له القطع ...» بل لا بدّ أن يقال: «الملتفت إلى الحكم الشرعي إمّا قاطع وإمّا ظان وإمّا شك» وذلك لأنّ ظاهر «يحصل» ترتب حصول القطع أو الشك على الالتفات ، فلا بدّ أن يكون المراد بالالتفات الإجمالي منه حتى يصح أن يقال: «إمّا يحصل له ... إلخ» .

ولا يرد على ما أفاده رحمته من إرادة الالتفات التفصيلي ما قد يتوهم من «منافاة الالتفات التفصيلي للشك الذي جعل من أقسام الالتفات» وذلك لأنّ المراد بالتفصيلي ليس هو العلم التفصيلي حتى ينافي الشك الذي جعل من أقسامه ، بل ما يترتب على التّظر إلى الأدلة ، ومن المعلوم أنّ المترتب عليه إمّا علم وإمّا ظن وإمّا شك مستقر تجري فيه الأصول العملية ، بخلاف الالتفات الإجمالي ، فإنّه في معرض الزوال ، لتبدله بأحد هذه الأقسام الثلاثة ، وهو منجز ، ولذا لا يجري فيه الأصل قبل الفحص عن الأدلة .

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ قيد الالتفات احترازي ، لما مرّ من انقسام المكلف إلى الغافل والملتفت .

إلى حكم فعلي^{١)} (*) واقعي^{٢)} أو ظاهري^{٣)} (***)

- (١) وهو البالغ مرتبة البعث والزجر، والتقييد به لإخراج غيره من الاقتضائي والإنشائي، لعدم ترتب أثر على القطع بهما كما سيأتي.
- (٢) وهو الحكم الشرعي الكلي المجعول للأشياء بعناوينها الأولية كالماء والخنطة ونحوهما، أو الثانوية كالضرر والخرج وغيرهما، وذلك الحكم إمّا تكليفي كالوجوب والحرمة، وإمّا وضعي كالملكية والصحة ونحوهما.
- (٣) كمفاد الأصول الشرعية.

(*) لا وجه للتقييد بالفعل المبرر به ما وجد موضوعه خارجاً، كوجود الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، حيث إنّ وجوبه حينئذٍ فعلي بوجود موضوعه، وذلك لأنّ الحكم الذي يراد استنباطه أعم من الحكم الموجود موضوعه في الخارج حين الاستنباط، ضرورة أنّ المجتهد يستنبط هذا الحكم وحكم ما لم يوجد موضوعه خارجاً على نهج واحد، كما إذا استنبط وجوب الزكاة على من ملك أربعين شاة وإن لم يكن أحد مالكا لها فعلاً، وهذا الحكم مع عدم كونه فعلياً مورد ابتلاء المجتهد في مقام الفتوى، فالحكم الذي يلتفت إليه المجتهد أعم من الفعلي والإنشائي.

وإن أراد المصنف رحمته بالإنشائي ما ينشأ بداعي الامتحان ونحوه دون البعث والزجر، فهو خارج موضوعاً عن الحكم، وتسميته به مجاز.

فالمحصل: أنّ الحكم بقسميه المبرورين داخل في محل البحث، والتقييد بالفعل إن أُريد به إخراج الإنشائي بمعنى جعل الحكم على موضوعه المقدر وجوده كما هو شأن القضية الحقيقية، فهو غير سديد. وإن أُريد به إخراج الحكم المنشأ بداعي آخر غير داعي البعث والزجر، فهو خارج موضوعاً عن الحكم، ولا حاجة في إخراجه إلى التقييد بالفعل.

(***) ويرد على تعميم الحكم للواقعي والظاهري:

وبالجملة: ما أفاده المصنف هنا مبنيٌّ على أمرين:
 الأول: أنَّ مؤدَّى الطريق والأصل العملي يكون حكماً شرعياً مقطوعاً به
 بالحكم الشرعي الذي يتعلق به القطع الوجداني.
 الثاني: تعميم الحكم في المقام للواقعي والظاهري، لعدم اختصاص أحكام
 القطع من وجوب المتابعة وحرمة المخالفة وغيرهما بما إذا تعلق بالحكم الواقعي.
 (١) كأكثر الأحكام المشتركة بينه وبين مقلديه.

أولاً: أنَّه مبني على الحكم الظاهري، وهو محل تأمل، بل المصنف أنكره في
 موارد الطرق والأمارات، كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.
 وثانياً: - مضافاً إلى عدم صحة جعل الطرق والأصول في عرض القطع،
 وعدم صيرورتهما مثله مندرجين في القطع بالحكم، لوضوح كونهما في طوله لا في
 عرضه، كبداية تأخر الأصول رتبةً عن الطرق - أنَّه يهدم أساس التقسيم، حيث أنَّ
 القطع بالوظيفة الفعلية موجود في جميع موارد الطرق والأصول العقلية والنقلية،
 فالمكلف حينئذٍ عالم دائماً بوظيفته الفعلية، ولا يبقى معه مجال للتقسيم أصلاً، إذ لا بدَّ
 في صحته من وجود المقسم في جميع الأقسام.

فلو أُريد من الحكم خصوص الواقعي كان التقسيم سليماً عن الإشكال، بخلاف
 ما لو أُريد به ما هو أعمّ من الواقعي والظاهري، فإنَّه لا يصح أن يقال: «المكلف
 الملتفت إمَّا عالم بالحكم الظاهري وإمَّا غير عالم به» ضرورة أنَّه عالم بوظيفته الفعلية
 دائماً، ولا يتصور الشك فيها أصلاً، فينهدم أساس التقسيم الثنائي الذي صنعه
 المصنف.

ومَّا ذكرنا ظهر عدم تصور الجهل بالوظيفة الفعلية أصلاً.
 وثالثاً: أنَّه لا يلزم - بناءً على تقسيم الشيخ رحمته - تداخل الأقسام، كما ادَّعاه

أو بمقلّديه^(*) فإمّا أن يحصل له القطع به، أو لا،

(١) خاصّة، كأحكام الدماء الثلاثة.

المصنف رحمته، وذلك لأن مراده بالظن هو الظن المعتر، لتصريحه بذلك في أوّل البراءة، وأنّ حكم غير المعتر منه حكم الشك، كما أنّ مراده بالظن هو النوعي منه، كما هو صريح كلامه في غير موضع من كتابه.

وعليه، فالطريق المعتر - وإن لم يفد الظن الشخصي - داخل في الظن، فلا يدخل الظن في الشك ولا العكس.

فغرض الشيخ رحمته من التقسيم: أن الملتفت إلى الحكم الشرعي إمّا يحصل له القطع الوجداني به أو التعبدى، وإمّا لا يحصل له شيء منهما، ومرجه على الأخير الأصول المقررة للشك مطلقاً، سواء حصل له الظن أم الشك، فهذا التقسيم يكون بحسب حالات المكلف، وهو أوّل من تقسيم المصنف، لحفوية ما بين الأدلة من الطولية في تقسيم الشيخ دونه، وإن كان تقسيمه الثلاثي أمتن من الثنائي.

(*) يعني: أنّ الأحكام التي يستنبطها المجتهد لا تختص به بل تعم مقلّديه.

توضيحه: أنّ عناوين موضوعات الأدلة والأصول لا تنطبق إلّا على المجتهد، فإنّه الذي جاءه النبأ أو جاءه الحديثان المتعارضان، وهو الذي أيقن بالحكم الكلي وشك في بقاءه، وهكذا، إلّا أنّ محذوره عدم ارتباط حكم المقلد بالمجتهد، لأنّ من له تصديق عملي ونقض عملي أو إبقاء عملي في جملة من الموارد هو المقلد كأحكام الدماء الثلاثة، فالمعنون بعنوان الموضوع - وهو المجتهد - ليس له تصديق عملي ليخاطب به، ومن له تصديق عملي - وهو المقلد - لا ينطبق عليه العنوان ليتوجه إليه التكليف.

وبالجملة: فاختصاص المكلف بالمجتهد - كما هو مقتضى المتن - يوجب محذور خروج أدلة الأحكام التي لا يبتلي بها المجتهد ويختص الابتلاء بها بالمقلد عن دائرة الأدلة

التي يستنبط منها المجتهد الأحكام الفقهية .

وقد دفع هذا المحذور بعض المدققين من المحشين رحمهم الله بما أفاده هنا وفي مباحث الاجتهاد والتقليد من: «أن أدلة الإفتاء والاستفتاء توجب تنزيل المجتهد منزلة المقلد، فيكون مجيء الخبر إليه بمنزلة مجيء الخبر إلى مقلده، و يقينه وشكه بمنزلة يقين مقلده وشكه، فالمجتهد هو المخاطب عنواناً، والمقلد هو المخاطب لباً، وإلا لكان تجويز الإفتاء والاستفتاء لغواً»^(١).

أقول: لا ريب في أن جميع الأحكام الفقهية من الطهارة إلى الديّات مورد ابتلاء المجتهد من حيث الاستنباط واستخراجها من أدلتها، وإن لم يكن بعضها محل ابتلائه من حيث العمل كأحكام الدماء الثلاثة، فإنّ وظيفته من حيث إنّه مجتهد استخراج الأحكام المجعولة لموضوعاتها على نحو القضية الحقيقية سواء أكانت متعلقة بعمل نفسه أم مقلده، فيقول: «إنّ الحائض ذات العادة العددية مثلاً إذا رأّت الدم بعد أيام العادة ولم يتجاوز العشرة وشك في كون الزائد حيضاً، فلتبن علي حيضيته» أو «كل من شك في حلية شيء أو طهارته فليبن علي حليته أو طهارته».

وعلى هذا، فالأدلة متوجهة إلى المجتهد من حيث كونه ناظراً فيها ومستنبطاً للأحكام منها، سواء أكانت الأحكام المستخرجة منها متعلقة بعمل نفسه أم غيره، ومعه لا حاجة إلى دعوى تنزيل المجتهد منزلة المقلد.

مضافاً إلى كونها خلاف الظاهر، حيث إنّ أدلة الإفتاء والاستفتاء ظاهرة في حجية فتوى المجتهد على غيره تعبداً أو إرشاداً إلى ما هو المرتكز عند العقلاء من رجوع الجاهل بكل فنٍّ إلى العالم به، فإنّها مساوقة لقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ ونظائره.

وعلى الثاني^{١١}

(١) وهو ما إذا لم يحصل له القطع بالحكم مطلقاً لا الواقعي ولا الظاهري، يعني: أنه على الثاني لا بدّ من رجوع البالغ المذكور إلى ما يستقل به العقل من اتباع الظن إن ثبتت حجتيه من باب الحكومة، أي: حكم العقل بحجتيه، لا من باب الكشف أي: كشفه عن حكم الشارع بحجتيه، إذ بناءً على الكشف يكون الظن من الأمارات الشرعية لا العقلية، فيندرج في القسم الأول، وهو حصول القطع له بالحكم الظاهري - فإثمه إذا انقطعت يد المكلف عن حكم الشارع ووصلت النوبة إلى حكم العقل، كان المكلف قاطعاً بحكمه، لكنه حكم ظاهري مقطوع به لا واقعي.

وإن لم تثبت حجتيه من باب الحكومة أيضاً، فلا بدّ من انتهائه إلى الأصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخير، هذا.

وقد عدل المصنف رحمته في المتن عما صنعه الشيخ الأعظم رحمته من تقسيم المكلف الملتفت بحسب حالاته إلى ثلاثة أقسام: القاطع بالحكم والظان به والشاك فيه، وجعله قسمين: أحدهما: من يحصل له القطع بالحكم، وثانيهما: من لا يحصل له القطع به.

والحاصل: أن ظاهر أدلة الإفتاء هو بيان الأحكام وتبليغها إلى العباد، وتنزيل المفتي منزلة المستفتي أجني عن ظاهرها، ولا ينتقل الذهن العرفي العاري عن الأوهام إليه. وكذا ظاهر أدلة الاستفتاء، فإن ظهورها في حجية الفتوى ولزوم الأخذ بها مما لا مساغ لإنكاره، ومع هذا الظهور لا يلزم اللغوية حتى تلجئنا دلالة الاقتضاء إلى الالتزام بالتنزيل المزبور، فالأولى إسقاط «متعلق به أو بمقلديه» حتى لا يقع أحد في حيص وبيص.

لابدّ من انتهائه^(١) إلى ما استقلّ به^(٢) العقل

وتوضيح ما أفاده في هذين القسمين: أن البالغ الذي وضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى حكم شرعي سواء أكان واقعياً أم ظاهرياً، فإمّا أن يحصل له القطع بذلك الحكم أولاً. فإن حصل له القطع به وجب عليه عقلاً متابعة قطعه، ويدخل الحكم المستفاد من الأمارات والأصول الشرعية في الحكم الذي يقطع به.

وإن لم يحصل له القطع به، فإن ثبت اعتبار الظن عقلاً - كما إذا تمت مقدمات الانسداد على الحكومة - تعيّن العمل بظنه، وإن لم يثبت اعتباره كذلك، فينتهي إلى الأصول العقلية من البراءة وأخوها، كما لا يخفى.

ثم إنّ الحصر في هذين القسمين عقلي، لدورانه بين النفي والإثبات، ضرورة أنّه بعد تعميم الحكم للواقعي والظاهري لا يخرج البالغ الملتفت إلى الحكم الشرعي عن القاطع وغيره.

نعم، بناءً على اختصاص الحكم بالواقعي كما هو ظاهر كلام الشيخ الأعظم رحمته - حيث جعله مورداً للقطع والظن والشك - تعيّن كون التقسيم ثلاثياً، وذلك لأنّ الحكم الواقعي هو الذي يصلح لتعلق الشك به. وأمّا الحكم الظاهري فلا يتعلّق به إلّا القطع، ولا معنى لتعلق غير القطع به، وحينئذٍ فالملتفت إمّا أن يحصل له القطع بالحكم الواقعي أو الظن به أو الشك فيه.

ثم بيّن المصنف وجه العدول عن تثليث الأقسام إلى تثنيتهما بقوله: «وإنّما عمّنا» وإنّه إن كان ولا بدّ من تثليثها، فاللازم تثليث آخر غير تثليث الشيخ رحمته، وسيأتي ترضيحه.

(١) أي: إنتهاء البالغ.

(٢) الضمير راجع إلى «ما» الموصول في «ما استقلّ».

من اتباع^(١) الظن لو حصل له^(٢)، و^(٣) قد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة، وإلا^(٤) فالرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخير، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.
وإثما عمّنا^(٥) متعلق القطع،

(١) بيان للموصول، وفاعل « حصل » ضمير راجع إلى الظن.

(٢) أي: للبالغ.

(٣) الواو للحال، يعني: أن انتهاء البالغ المذكور إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن مشروط بثلاثة أمور:
أحدها: حصول الظن له.

ثانيها: تمامية مقدمات انسداد باب العلم والعلمي.

ثالثها: كون تماميتها على نحو يحكم العقل باعتبار الظن، لا أن يكشف عن حكم الشارع باعتباره كما أشرنا إليه وسيأتي تفصيله في محله إن شاء الله تعالى. فإذا انتفى أحد هذه الأمور لم ينته إلى الظن كما أشار إليه بقوله: « وإلا فالرجوع ».

(٤) يعني: وإن لم يحصل له الظن، أو حصل ولم تتم مقدمات الانسداد، أو تمت لكن على نحو الكشف دون الحكومة، فلا بدّ للبالغ المذكور من الرجوع ... إلخ.

(٥) شروع في بيان وجه العدول عن تقسيم الشيخ الأعظم رحمته، لحالات المكلف إلى القطع والظن والشك إلى ما في المتن، وهي أمور: أوّلها وثانيها راجعان إلى بيان وجه العدول عن التقسيم الثلاثي إلى الثنائي، وثالثها إلى وجه العدول عن تثليث الشيخ إلى تثليث آخر.

أمّا الوجه الأوّل المشار إليه بقوله: « وإثما عمّنا » فحاصله: أنه لا وجه لتخصيص متعلق القطع بالحكم الواقعي، بل لابدّ من تعميمه للواقعي والظاهري.

لعدم اختصاص أحكامه ^(١) بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية، وخصصنا ^(٢) بالفعلي، لاختصاصها ^(٣) بما إذا كان متعلقاً به على ما ستطلع عليه، ولذلك ^(٤) عدلنا عمّا في رسالة شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من تثليث الأقسام.
وإن أبيت إلّا عن ذلك ^(٥) فالأولى أن يقال: «إنّ المكلف إمّا أن يحصل له

الحكم الظاهري الثابت في موارد الأمارات والأصول الشرعية يندرج في الحكم المقطوع به.

وعليه، فيكون العلم والطرق والأصول في رتبة واحدة.

(١) أي: أحكام القطع.

(٢) أي: وخصّصنا الحكم بالفعلي، وهذا هو الوجه الثاني من وجوه العدول عن التقسيم الثلاثي إلى الثنائي.

توضيحه: أنّه لا بدّ من تخصيص الحكم بالفعلي، لأنّ القطع بغيره - سواء أكان اقتضائياً أم إنشائياً - لا يترتب عليه أثر، فضلاً عن الظن به أو الشك فيه.

(٣) أي: لاختصاص أحكام القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلي فقط.

(٤) أي: ولأجل ما ذكر من تعميم متعلق القطع للحكم الواقعي والظاهري وتخصيصه بالفعلي عدلنا وحاصله: أنّ وجه العدول عن تثليث الشيخ الأعظم رحمته للأقسام إلى تثنيتهما هو عموم أحكام القطع لما إذا تعلق بالحكم الواقعي والظاهري، وإختصاص أحكامه بما إذا تعلق بالحكم الفعلي.

(٥) أي: وإن أبيت التقسيم إلّا عن كونه ثلاثياً، إمّا بدعوى أنّ المراد بالحكم خصوص الحكم الواقعي، فيكون هو مورداً للحالات الثلاث القطع والظن والشك، فيتم تثليث الأقسام، وإمّا بدعوى أنّه لو سلّم تعميم الحكم للواقعي والظاهري، فمقتضاه تثنية التقسيم، لكن تقييده بالفعلي يقتضي كون التقسيم وحدانياً، وذلك لأنّ

القطع أو لا، وعلى الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا « لئلا تتداخل الأقسام »^(*) فيما يذكر لها من الأحكام، ومرجعه

المكلف حينئذٍ قاطع بالحكم الفعلي دائماً، فليس هناك إلا قسم واحد، لكن لما لم يلتزم به أحد - مع ما فيه من الإشكال - فلا بدّ من تثليث الأقسام.

(١) هذا هو الثالث من وجوه العدول عن تثليث الشيخ رحمته وقد ذكرنا أنّه بيّن أولويّة تثليث آخر من تثليث الشيخ.

وحاصل هذه الأولوية: أنّه - بناءً على تثليث الشيخ - يلزم تداخل موارد الأمارات والأصول، وذلك لأنّه رحمته جعل مدار الرجوع إلى الأمارات هو الظن، ومدار الرجوع إلى الأصول هو الشك.

مع أنّه ليس كذلك، بل المعيار في الرجوع إلى الأمانة هو الدليل المعتبر وإن لم يُفد الظن، كما أنّ المعيار في الرجوع إلى الأصل العملي هو عدم الدليل المعتبر وإن حصل الظن بالحكم الواقعي من أمانة غير معتبرة، لا خصوص الشك المتساوي طرفاه.

وهذا بخلاف تثليث المتن، فإنّه لا يلزم منه تداخل أصلاً، لما عرفت من أنّ المعيار في الرجوع إلى الأمانة - كخبر العادل - هو الدليل المعتبر على حجيتها لا إفادتها للظن، وفي الرجوع إلى الأصل عدم الدليل المعتبر في مورده لا الشك، فلا يتداخل شيء من موارد الأمارات في شيء من موارد الأصول.

مثلاً الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية بحكم شرعي - مع عدم إحراز حجيتها بعلم أو علمي - يلحقه حكم الشك من الرجوع إلى الأصل العملي، وبالعكس،

(*) قد عرفت في التعليقة على قول المصنف رحمته: «أو ظاهري» تقريب عدم لزوم تداخل الأقسام.

على الأخير ^{١١} إلى القواعد ^٢ المقررة - عقلاً ^٣ أو نقلاً - لغير القاطع ومن ^٤ يقوم عنده الطريق، على تفصيل يأتي في محله - إن شاء الله تعالى - حسبما يقتضي دليلها ^٥.

وكيف كان ^٦، فبيان أحكام القطع وأقسامه يستدعي رسم أمور:

الأمر الأول:

لا شبهة ^٧ في وجوب العمل

كالشك الذي اعتبر في مورده الأمارات والطرق كالظنون النوعية التي تجتمع أحياناً مع الشك، كأمارية اليد على الملكية، فإنه يرجع إليها لقيام الدليل المعتبر على حجيتها وإن لم تغد الظن في بعض الموارد.

(١) أي: ومرجع المكلف عند عدم القطع وعدم قيام طريق معتبر إلى القواعد.

(٢) أي: الأحكام المتعلقة بالموضوعات العامة.

(٣) أي: الثابتة تلك الأحكام بدليل عقلي، كالبراءة بمناط قبح العقاب بلا بيان، أو نقلي كالبراءة بمناط مثل حديث الرفع.

(٤) معطوف على «القاطع» يعني: أو غير من يقوم عنده الطريق المعتبر.

(٥) أي: دليل تلك القواعد، فإن دليل أصالة البراءة يقتضي الرجوع إليها في الشك في نفس الحكم، ودليل أصالة الاشتغال يقتضي الرجوع إليها في الشك في الفراغ، وهكذا.

(٦) أي: سواء أكان التقسيم ثنائياً أو ثلاثياً، على مذهب الشيخ أو المصنف عليه السلام.

(٧) لا يخفى أن للقطع جهات عديدة:

إحداها: كشفه عن الواقع بحيث لا يرى القاطع حجاباً بينه وبين الواقع، بل لا يكون ملتفتاً إلى قطعه، وإثما يرى الواقع المنكشف فقط كانعكاس الصورة في

على وفق القطع عقلاً^(١)،

المرآة، وهذا الكشف الجزمي لا يكون بالجعل والإعطاء، لأنه ذاتي له.

ثانيتها: حكم العقل بحسن المؤاخذة على مخالفة القطع وقبحها على موافقتها، لأنه بعد انكشاف الواقع تمام الانكشاف لا يراه العقل معذوراً في مخالفته، لتامة الحجة عليه، وهذا الانكشاف الذاتي التام هو الموجب لتنجزه.

ثالثها: انبعاث المكلف نحو العمل المقطوع به أو انزجاره عنه، وهذا الأثر مترتب على الجهتين الأوليين، لأنه بعد انكشاف الواقع وتنجزه يرى القاطع نفسه تحت خطر المخالفة، فينبعث إلى الفعل أو يئزجر عنه.

وقد عرفت أن الجهة الأولى ذاتية، لتقوم القطع بالطريقة والكشف، والثانية عقلية، والثالثة فطرية، بمنأى دفع الضرر الذي يكون الفرار عنه جبلياً لكل ذي مسكة وشعور، ولا يختص بالإنسان، بل الحيوان كذلك، ولذا يفرّ بما يضره، فيهرب من السبع إذا أحسّ بوجوده في قربه. فإذا قطع المكلف بوجوب شيء أو حرمة، وأدرك عقله حسن المؤاخذة على مخالفته، جرى بحسب فطرته على طبق قطعه بالانبعاث إلى الفعل أو الانزجار عنه، وهذا الأثر هو المسمّى بالجري العملي.

وقد بين المصنف رحمته في المتن اثنتين من هذه الجهات الثلاث، إحداهما: لزوم العمل عقلاً، وثانيتها: كون القطع موجباً لتنجز الواقع.

(١) قيد لقوله: «وجوب» وهذا إشارة إلى الجهة الأولى من الجهتين المتقدمتين. وقد تعرض شيخنا الأعظم لبيانها بقوله: «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع ... إلخ» (*).

(*) لا يخفى أن مقتضى قوله رحمته: «ما دام موجوداً» هو دوران وجوب العمل

ولزوم^١ الحركة على طبقه جزمًا، وكونه^٢ موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق^٣ (*) الذم والعقاب على مخالفته، وعذراً^٤ فيما أخطأ قصوراً^٥ (***)، وتأثيره في ذلك^٦ لازم،

(١) معطوف على «وجوب العمل» والظاهر أنه تفسير له وليس أثراً آخر للقطع.

(٢) معطوف على «وجوب العمل» أي: ولا شبهة في كون القطع موجباً لتنجز... إلخ، وهو إشارة إلى الجهة الثانية من الجهتين المتقدمتين.

(٣) متعلق بـ «لتنجز» يعني: أن التنجز اعتبار ينتزع عن حكم العقل باستحقاق الذم... إلخ.

(٤) معطوف على قوله: «موجباً» وهو مصدر بمعنى الفاعل، أي: ومعدراً.

(٥) إشارة إلى ما يأتي في التعليقة من أن الحجية ثابتة لبعض أفراد القطع، وهو الحاصل من مقدمات موجبة للقطع عند متعارف الناس.

(٦) أي: وتأثير القطع في وجوب العمل على طبقه لازم لا ينفك عنه.

بالقطع مدار وجوده حدوثاً وبقاءً، ولزوم ذلك ارتفاع تنجز العلم الإجمالي بخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء أو بالاضطرار إلى بعضها المعين أو غيره مطلقاً وإن كان بعد العلم الإجمالي، لانتهاء العلم في الجميع. وليكن هذا في ذكر منك.

(*) ظاهر العبارة أن تنجز التكليف معلول لاستحقاق الذم والعقاب، مع أنه ليس كذلك، إذ استحقاقهما وكذا تنجز التكليف معلولان للتكليف الواصل بالحجة إلى المكلف، فحق العبارة أن تكون هكذا: «وكونه موجباً لتنجز التكليف أي: وصوله إلى المكلف، ولحكم العقل باستحقاق الذم...».

(***) والنسبة بين لزوم العمل على طبق القطع وبين حجيته عموم مطلق،

وصريح الوجدان به ^١ شاهد وحاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة ^٢ برهان.

(١) أي: بهذا اللزوم، وحاصله: أن صريح الوجدان والضرورة شاهدان على أن القطع بالوجوب أو الحرمة مثلاً يحرك القاطع نحو الفعل أو الترك، بحيث يرى نفسه مذموماً على مخالفة قطعه، ومأموناً من الذم والعقوبة عند موافقته، من غير فرق في ذلك بين أقسام القطع وأسبابه، خلافاً لجمع من أصحابنا المحدثين - على ما نسب إليهم - من عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية، لكن هذا الخلاف على تقدير صحة النسبة إليهم في غاية الضعف والسقوط، كما سيأتي في محله.

(٢) معطوف على «مزيد بيان» توضيح وجه عدم الحاجة إلى البرهان هو: أن البرهان لا بد أن ينتهي إلى العلم، وإذا انتهى إلى العلم، فالبحث يقع في اعتبار هذا القطع، لأنه مثل القطع الأول، فإذا توقف على برهان آخر مفيد للقطع لزم التسلسل، لأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، وإلا لزم الدور. فإذا فرض أن الحجية من لوازم ذات القطع ومنتزعة عن ذاته كلوازم الماهية، نظير دهنية الدهن ومشمشية الشمس وغير ذلك، فلا حاجة إلى إقامة البرهان على ثبوت الحجية له.

هذا كله في مقام الإثبات.

لأعمية لزوم العمل من الحجية، حيث إنه ثابت لكل فرد من أفراد القطع، بخلاف الحجية التي تترتب عليها المنجزية والمعدرية، فإنها ثابتة لبعض أفرادها، ضرورة أن التأمين من العقوبة في صورة الخطأ مختص بالقطع المخطئ عن قصور، فإذا كان عن تقصير في مقدماته لا يكون ذلك القطع المخالف مؤمناً ومعدراً.

ولا يخفى أن ذلك^١ لا يكون بجعل جاعل، لعدم^٢ جعل تأليفي حقيقة

(١) أي: وجوب العمل على وفقه، وغرضه من هذه العبارة: إثبات امتناع تناول يد الجعل لحجية القطع إثباتاً بمعنى جعلها له، ونفياً بمعنى سلب الحجية عنه، وقد استدل على ذلك بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله «لعدم جعل تأليفي» وتوضيحه: أن الجعل على

قسمين:

أحدهما: الجعل البسيط، وهو الإيجاد بمفاد «كان» التامة، كجعل زيد - أي إيجاد - ولا ريب في أن القطع مجعول بهذا المعنى، ضرورة كونه حادثاً لا قديماً، ولكن ليس هذا الجعل مورداً للبحث.

ثانيهما: الجعل التأليفي، وهو الإيجاد بمفاد «كان» الناقصة بمعنى جعل شيءٍ لشيء، ويتحقق ذلك في الأعراض المفارقة والمحمولات غير الضرورية، كجعل زيد عالماً أو عادلاً - أي إثبات العلم أو العدالة له - وهذا الجعل لا يتصور في المحمولات البينة الثبوت للموضوعات، بحيث تكون ذات الموضوع علّة تامة لوجود المحمول، كما لا يعقل في المحمولات الممتنعة الثبوت للموضوعات والجعل بهذا المعنى هو محل الكلام، وقد منعه المصنف في القطع بوجهين سيأتي بيانهما.

وبالجملة: فمرجع البحث في الحقيقة إلى أن هذا المحمول - أعني به وجوب العمل على وفق القطع - هل هو يبين الثبوت لموضوعه - أعني به نفس القطع - أم لا، فعلى الأول يمتنع الجعل، وعلى الثاني لا يمتنع.

(٢) هذا هو الوجه الأول، وحاصله: أن الجعل التأليفي يتصور في المحمولات المفارقة ليستند ثبوتها لموضوعاتها إلى الجعل كالعالم والعاقل المحمولين على زيد مثلاً. وأما المحمولات التي هي من لوازم موضوعاتها ولا تنفك عنها، بل هي

بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً^(١) بتبع [يتبع] جعله^(٢) بسيطاً.
وبذلك^(٣) انقده امتناع المنع عن تأثيره^(٤) أيضاً^(٥).

ضرورة الثبوت لها، فلا تقبل الجعل، أصلاً كالزوجية للأربعة، حيث إنها مجعولة
بجعل نفس الأربعة، ولا يعقل جعلها لها لا تكويناً ولا تشريعاً، لا إثباتاً ولا نفيّاً،
لأنّ الغرض منه هو إيجاد محمولٍ لموضوع بحيث يستند وجود المحمول له إلى
الجعل.

وهذا الغرض حاصل بدونه، فيصير لغواً، لعدم تأثيره في وجود المحمول
للموضوع لا حدوثاً ولا بقاءً. ويلزم الخلف أيضاً، إذ المفروض كون الحجية من
اللوازم التي لا تنفك عن القطع، ومن المعلوم أنّ مورد الجعل التأليفي هو المحمولات
القابلة للانفكاك عن موضوعاتها، فيلزم الخلف من جعل الحجية له.

(١) معطوف على « حقيقة » يعني: أنّ جعل اللازم لا يكون بنحو الحقيقة بل
يكون بالعرض والمجاز وبتبع جعل ملزومه، لأنّ الجعل الحقيقي قائم بنفس الملزوم.

(٢) أي: جعل الشيء الملزوم بسيطاً أي إيجاداً بمفاد « كان » التامة.

(٣) يعني: وبامتناع الجعل التأليفي بين الشيء ولوازمه ظهر امتناع سلب
الحجية عن القطع كامتناع إثباتها له، لأنّه بعد فرض كون المحمول - أعني به الحجية -
من لوازم الموضوع - وهو القطع - فكما لا يمكن إثبات الحجية له بالجعل، كذلك
لا يمكن نفيها عنه، وإلاّ لزم أن لا تكون من لوازم ذات القطع، وهذا خلاف الفرض.

(٤) يعني: عن تأثير القطع في وجوب العمل على وفقه.

(٥) يعني: كامتناع جعل تأثيره في وجوب العمل على وفقه، وهذا إشارة إلى

اشتراك امتناع سلب الحجية عنه مع امتناع جعلها له، وقد مرّ توضيحه بقولنا: -

مع ^{١١} أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً ^{١٢}، وحقيقة ^{١٣} في صورة الإصابة، كما لا يخفى.

« وبامتناع الجعل التألفي ... إلخ ».

(١) هذا ثاني الوجهين المستدل بهما على امتناع جعل الحجية للقطع وسلبها عنه، وحاصله: أن نفي الحجية عنه مستلزم لاجتماع الضدين اعتقاداً - أي: بحسب اعتقاد القاطع - لا واقعاً، وذلك لأنه إذا تعلّق قطعه بجرمة شرب ماء الشعير مثلاً مع فرض حليته واقعاً، فمقتضى هذا القطع حرمة شربه، وإذا ردع الشارع عن حجيته كان مقتضى ردعه جواز شربه، ومن المعلوم أن الحرمة والجواز متضادان، وكيف يمكن صدورهما من الشارع؟

(٢) إشارة إلى صورتى إصابة القطع وخطئه.

(٣) أي: واقعاً، وهو معطوف على « اعتقاداً » يعني: ويلزم اجتماع الضدين حقيقةً في صورة إصابة القطع، كما إذا قطع بجرمة شرب الخمر مع فرض حرمة واقعاً، فإذا نهى الشارع عن متابعة قطعه هذا لزم اجتماع الضدين واقعاً واعتقاداً.

فالمستحصل: أن امتناع سلب الحجية عن القطع مستند إلى وجهين:

الأول: امتناع انفكاك اللازم عن ملزومه.

الثاني: لزوم اجتماع الضدين من نفي الحجية عنه اعتقاداً مطلقاً، وحقيقةً في صورة الإصابة.

وقد ظهر من مجموع كلمات المصنف رحمته أن القطع علّة تامة للحجية لا مقتض لها، وقد أثبت الأول بما أفاده من أن الحجية من لوازم ذات القطع، وأبطل الثاني بما ذكره هنا من استحالة الردع عن حجيته، حتى يكون اعتباره موقوفاً على عدم المانع وهو الردع.

ثم لا يذهب عليك^(١) أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصير

(١) غرضه توضيح ما أفاده إجمالاً في ثاني الوجهين من وجوه العدول عن تنليث الشيخ إلى تنثية التقسيم بقوله: «وخصصنا بالفعل».

وحاصله: أن المصنف صرح في الحاشية والفوائد^(٢) بأنّ للحكم مراتب أربع:

الأولى: الاقتضاء.

الثانية: الإنشاء.

الثالثة: الفعلية.

الرابعة: التنجز.

والمراد بالاقتضاء شأنية الحكم للوجود، بمعنى وجود ملاك يقتضي إنشاء الحكم له، كمعراج المؤمن، فإنه يقتضي إنشاء الشارع وجوب الصلاة لاستيفاء ذلك الملاك.

والمراد بالإنشاء جعل الحكم مجرداً عن البعث والزجر، بأن تجاوز عن مرتبة الاقتضاء وبلغ هذه المرتبة، فالحكم موجود إنشاءً وقانوناً، من دون بعث للمولى أو زجر فعلاً، كأكثر أحكام الشرع مما لم يؤمر الرسول ﷺ بتبليغه، لعدم استعداد المكلفين لها، وكأحكام الدول وقوانينها الكلية التي ينشئها من يده تأسيس القوانين من دون بعث ولا زجر إلا بعد حين، كما لا يخفى.

والمراد بالفعلية بعث المولى وزجره، بأن يقول: «افعل» أو «لا تفعل» مع عدم وصوله إلى المكلف بحجة معتبرة من علم أو علمي، فلا توجب مخالفته حينئذٍ ذمّاً ولا عقاباً.

والمراد بالتنجز وصول هذا الحكم - البالغ مرتبة البعث أو الزجر - إلى العبد

فعلياً، وما لم يصّر فعلياً لم يكّد يبلغ مرتبة التنجز (*) واستحقاق^{١١} العقوبة

بالحجة الذاتية أو المجعولة، فتكون مخالفته حينئذٍ موجبة لاستحقاق العقوبة. إذا عرفت هذه المراتب الأربع، فاعلم: أنّ وجوب العمل بالقطع عقلاً، وقضاء الضرورة والوجدان باستحقاق العقوبة على مخالفته، والمثوبة على موافقته، إنّما هو فيما إذا تعلق القطع بالمرتبة الثالثة وهي البعث والزجر ليكون الحكم منجزاً بسبب وصوله إلى العبد بالقطع به، فلو لم يتعلق بهذه المرتبة بل تعلق بما قبلها من الاقتضاء والإنشاء لم يكن هذا القطع موضوعاً للحجية في نظر العقل، لعدم صدق الإطاعة والعصيان على موافقته ومخالفته.

وعلى هذا، فالقطع لا يكون موضوعاً للأثرين المذكورين في المتن - أعني بهما وجوب العمل على طبقه وكونه موجباً للتنجز - إلا إذا تعلق بمرتبته الفعلية. فقد ظهر من جميع ما ذكرنا: وجه تقييد المصنف بالحكم بالفعل في قوله: «إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري ...». (١) معطوف على «التنجز».

(*) لا يخفى ما في جعل التنجز من مراتب الحكم من الغموض، حيث إنّ الحكم هو المجمعول التشريعي في مقابل المجمعول التكويني، ومن المعلوم أنّ التنجز - وهو وصول ذلك المجمعول الشرعي بحجة من علم أو علمي إلى المكلف - أجنبي عن هوية الحكم، نظير العلم بسواد جسم. مضافاً إلى تأخر التنجز عنه، لعروضه عليه، فلا يكون من مراتب الحكم، كعدم كون العلم بالسواد من مراتب السواد. والحاصل: أنّ التنجز من عوارض الحكم الذي هو فعل اختياري للشارع وليس من مراتبه، كالسواد الضعيف الذي هو من مراتب السواد. وكذا الحال في الاقتضاء، فإنّه ليس من مراتب المجمعول التشريعي، بل المقتضي

على المخالفة، وإن كان ربّما يوجب موافقته استحقاق المثوبة^(١)، وذلك لأنَّ^(٢) الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي، ولا مخالفته^(٣) عن عمد بعصيان، بل كان^(٤) ممّا سكت الله عنه كما في الخبر^(٥)، فلاحظ وتدبّر.

(١) حيث إنّ هذه المثوبة مترتبة على مجرد الانقياد والتخضع للمولى، لا على نفس الفعل حتى يكون من الإطاعة الحقيقية التي هي عبارة عن موافقة الحكم الفعلي، فاستحقاق المثوبة يفترق عن استحقاق العقوبة في أنّ موافقة الحكم غير الفعلي توجب استحقاق المثوبة، لكن مخالفته لا توجب استحقاق العقوبة. وبعبارة أخرى: ينشأ استحقاق المثوبة من المرتبة الثالثة، واستحقاق العقوبة من المرتبة الرابعة.

(٢) تعليل لاختصاص حجية القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلي كما مرّ بيانه، والمراد بـ «تلك المرتبة» مرتبة الفعلية.

(٣) هذا الضمير والضمير المستتر في «يكن» راجعان إلى الحكم.

(٤) أي: بل كان الحكم غير الفعلي ممّا سكت الله عنه.

(٥) المروي عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين: «إن الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكّت عن أشياء لم يسكت عنها

للحكم - وهو الملاك - من الأمور الخارجية الأجنبية عن المجموعات الاعتبارية التشريعية.

وعليه، فليس للحكم إلّا مرتبتان: الإنشاء والفعلية. بمعنى البعث والزجر، لأنّهما من أفعال الشارع، دون الاقتضاء والتنجز اللذين هما أجنبيان عن الفعل التشريعي للشارع.

نعم ^(١) في كونه بهذه المرتبة ^(٢) مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين ^(٣) أو المثلين ^(٤) على ما يأتي تفصيله إن شاء الله

نسياناً، فلا تتكلفوها رحمة من الله بكم» ^(١).

(١) حاصل هذا الاستدراك: أنه لا مانع من اختصاص الحكم بالفعل وعدم كون غيره من مرتبتي الاقتضاء والإنشاء أمراً ولا نهياً إلا ما يلزم من جعله مورداً للأصول العملية من إشكال اجتماع المثلين أو الضدين.

توضيحه: أن الحكم الواقعي في مواردنا مع فعليته وعدم تنجزه - لعدم قيام حجة عليه - إن كان مطابقاً لما يقتضيه الأصل كما إذا فرض أن شرب التبن حلال واقعاً واقتضى الأصل العملي - وهو أصالة البراءة - حليته ظاهراً أيضاً، لزم اجتماع الحكمين الفعلين المثلين في موضوع واحد، ومن المعلوم استحالة اجتماع المثلين كالضدين.

وإن كان مخالفاً لما يقتضيه الأصل، كما إذا فرض حرمة أكل لحم اللقلق واقعاً، وحليته ظاهراً بمقتضى أصالة الحل، لزم اجتماع الضدين وهما الحرمة الواقعية والحلية الظاهرية. وسيأتي التعرض لهذا الإشكال مع جوابه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري إن شاء الله تعالى.

(٢) أي: المرتبة الفعلية، وضمير «كونه» راجع إلى الحكم.

(٣) كما إذا اقتضى الأصل طهارة الكتابي وحلية ذبيحته، مع فرض نجاسته وحرمة ذبيحته واقعاً.

(٤) كما إذا اقتضى أصالة الاشتغال وجوب السورة في الصلاة - بناءً على مرجعيتها في الأقل والأكثر الارتباطيين - مع وجوبها واقعاً أيضاً.

تعالى، مع ما هو التحقيق في دفعه، في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري،
فانتظر^(١).

الأمر الثاني^(١) (*) :

التجري

(١) الغرض من عقد هذا الأمر التعرض لأمرين :

الأول : حكم مخالفة القطع غير المصيب، وأنها هل توجب استحقاق العقوبة أم لا ؟ وهذا هو المسمى بالتجري.

الثاني : حكم موافقة القطع غير المصيب، وأنها هل توجب استحقاق المثوبة أم لا ؟ وهو المسمى بالانقياد.

ولعل وجه تسمية هذا البحث بالتجري لا الانقياد هو سهولة الأمر في ترتب الثواب على الانقياد، دون استحقاق العقوبة على التجري، حيث إنه محل الكلام والنقض والإبرام.

(*) لا يخفى أن هذا البحث المسمى بالتجري وإن ذكر في مباحث القطع، لكنه لا يختص به، بل يعم مخالفة كل ما يجب متابعته بنظر العبد، سواء أكان علماً بقسميه من التفصيلي والإجمالي، كما إذا علم إجمالاً بخمرية أحد إناءين وخالف علمه وشرب أحدهما أو كليهما ثم انكشف عدم خمريتهما. أم أمانة غير علمية كالبيئة، أم أصلاً عملياً. فإذا قامت بيئة على خمرية مائع، أو جرى فيها الاستصحاب كما إذا علم بخمرية وشك في انقلابه خلاً. فلو خالف البيئة أو الاستصحاب وشربه ثم تبين عدم خمريته كان متجرباً.

قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب

ثم إن المصنف تعرض في البحث عن التجري لجهات ثلاث :
الأولى كلامية، والثانية أصولية، والثالثة فقهية.

ولما كان أقرب هذه الجهات عنده الجهة الكلامية جعلها عنوان البحث، وقال: «فهل يوجب استحقاق العقوبة في صورة عدم الإصابة» يعني: أنه إذا قطع بجرمة فعل أو بوجوبه، فهل يوجب قطعه - في صورة عدم الإصابة - استحقاق العقوبة على التجري بمخالفته، كما يستحقها عند إصابة قطعه للواقع؟ وكذا هل يوجب قطعه استحقاق المثوبة على الانقياد بموافقه كما يستحقها عند موافقة القطع المصيب للواقع، أم لا يوجب هنا شيئاً؟

بل يجري التجري أيضاً في مخالفة الاحتمال المنجز للتكليف كارتكاب الشبهات البدوية قبل الفحص عن الأدلة، ضرورة أن مناط التجري - وهو مخالفة ما يراه حجة بلا عذر شرعي - موجود في الجميع، بناءً على ما هو الحق من حجية الأمارات والطرق الشرعية من باب الطريقة لا السببية، إذ على هذا المبنى الصحيح لا يكون مؤدّى الطريق حكماً في مقابل الحكم الواقعي، بل هو نفس الواقع مع الإصابة ومعذر في ترك الواقع مع الخطأ.

نعم، بناءً على حجيتها من باب السببية يكون المؤدّى حكماً، فمخالفة الأمانة المؤدية إليه عصيان حقيقة، وخارج عن عنوان التجري، وتخلّف الأمانة حينئذٍ عن الواقع ليس من انكشاف الخلاف كما هو كذلك بناءً على الطريقة، بل من باب تبدل الموضوع كتبدل المسافر بالحاضر.

وكذا الحال في الأصول العملية، فإنها وظائف مقررة للجاهل من حيث كونه جاهلاً بالواقع، والأصول قررت له ما دام جاهلاً، تسهلاً لوظيفته وعلاجاً لحيرته حتى ينكشف له الواقع، فالأصول معذرة للشاك، لا أنها أحكام مجعولة في مقابل الواقع

استحقاق العقوبة ^(١) على المخالفة، والمثوبة ^(٢) على الموافقة في صورة الإصابة ^(٣)، فهل يوجب استحقاقها ^(٤) في صورة عدم الإصابة على التجري ^(٥) بمخالفته واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته ^(٦)، أو لا يوجب شيئاً؟ الحق أنه ^(٧) يوجب،

وأما الجهتان الأخريان، فسيأتي منه التعرض لهما.

(١) حيث قال في الأمر الأول: «... باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته».

(٢) حيث قال: «وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة» فإنه يفهم منه ترتب استحقاق الثواب على القطع بالحكم الفعلي بالأولوية القطعية من استحقاقه على القطع بالحكم الإنشائي.

(٣) أي: إصابة القطع للواقع.

(٤) أي: استحقاق العقوبة.

(٥) متعلق بـ «استحقاقها» يعني: فهل يوجب القطع غير المصيب استحقاق العقوبة على التجري بمخالفته أم لا؟

(٦) هذا الضمير وضمير «بمخالفته» راجعان إلى القطع.

(٧) أي: أن القطع يوجب الاستحقاق.

ومحصل ما أفاده المصنف: أنه لا فرق في استحقاق العقوبة عقلاً على مخالفة

بحيث يكون الشاك والعالم موضوعين لحكمين كسائر الموضوعات نظير الفقير والغني.

وسيأتي في الأصول العملية مزيد توضيح لذلك إن شاء الله تعالى.

ثم إن تعرضهم لمبحث التجري في أحكام القطع إما لأنه أجلّ الحجج وأقواها، وإما لعدم تسلّم حجية الأمارات غير العلمية من باب الطريقية، للقول بكون حجيتها من باب السببية، فمخالفتها حينئذٍ عصيان لا تجرّ.

القطع بين إصابته وخطئه، وأن عصيان المولى والتجري الذي هو قصد مخالفته يرتضعان من ثدي واحد، لكون المناط فيهما - وهو هتك حرمة المولى والعزم على عصيانه والخروج عن رسوم عبوديته - واحداً، ضرورة أن مجرد ترك الواقع لا يوجب ذماً ولا عقوبة ما لم يكن عن إرادة العصيان والطغيان على المولى، ولذا لا عقاب قطعاً على ترك الواقع في الشبهات البدوية المستند إلى ترخيص الشارع.

ولأجل أن يتضح استحقاق المتجري للعقاب نقول: إن للفعل الخارجي نظير شرب الخمر عناوين ثلاثة، ولا بد من ملاحظتها حتى يظهر أن استحقاق العقوبة مترتب على أي واحد منها.

الأول: عنوان الشرب من حيث هو شرب بلا إضافته إلى شيء.

الثاني: كون هذا الشرب مضافاً إلى الخمر بحيث يصح أن يحمل عليه بالحمل الشائع عنوان شرب الخمر الذي هو مبغوض المولى.

الثالث: كونه مخالفة لما نهى الشارع عنه بعد تنجزه عليه.

ومن المعلوم أن مناط استحقاق العقاب ليس هو الأول، ولا الثاني.

أمّا الأول، فلأن استحقاقه لو كان لصدق عنوان الشرب - المجرد عن الإضافة إلى مائع خاص - للزم استحقاقه على شرب كل مائع، لصدق عنوان الشرب بما هو شرب على تناول كل مائع، وهو بديهي الفساد.

وأمّا الثاني، فلأنه لو كان الموجب لاستحقاق العقاب مجرد عنوان شرب الخمر للزم استحقاقه على شربه حالة الجهل به أو الغفلة عنه، كاستحقاقه على الشرب حال العلم والالتفات، لصدق عنوان شرب الخمر في الجميع، مع أنه ليس كذلك قطعاً.

فتعين أن يكون المناط في استحقاق العقاب هو العنوان الثالث - أي شرب الخمر المعلوم تعلق النهي به - إذ به يصير العبد خارجاً عن رسوم العبودية ويكون

لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته^(١) وذمه على تجريه، وهتك حرمة مولاه (*) وخروجه عن رسوم عبوديته، وكونه بصدد الطغيان، وعزمه على العصيان، وصحة^(٢) مثوبته ومدحه على إقامته بما هو قضية عبوديته، من العزم^(٣) على موافقته والبناء على إطااعته، وإن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة،

بصدد الطغيان على مولاه. ومن المعلوم أنّ هذا المناط موجود في حق المتجري كوجوده في حق العاصي، فإنّ المتجري أيضاً في مقام الطغيان على مولاه وهتك حرمة، لفرض اعتقاده جزءاً بأنّ ما يشربه هو الخمر المبعوض للمولى وإن صادف كونه خلاً أو ماءً، فلا بدّ من القول باستحقاقه للعقاب، لاشتراكه مع العاصي فيما هو الملاك لاستحقاق العقوبة.

هذا بالنسبة إلى التجري، ويجري الكلام بعينه في الانقياد، فإنّ المناط في استحقاق المثوبة في صورتى الإطاعة والانقياد - وهو العزم على موافقة المولى بامثال أوامره ونواهيه - موجود في كليهما.

(١) الضمائر من هنا إلى قوله: «وإن قلنا بأنه» راجعة إلى القاطع المستفاد من العبارة.

(٢) معطوف على «صحة مؤاخذته» يعني: أنّ الوجدان يشهد بوحدة مناط استحقاق العقوبة في المعصية الحقيقية والحكمية، ووحدة مناط استحقاق المثوبة في الإطاعة الحقيقية والحكمية من دون تفاوت بينهما أصلاً.

(٣) بيان للموصول في «بما هو قضية».

(*) الصواب أن تكون العبارة هكذا: «وهتك حرمة مولاه» أي: وهتك العبد لحرمة مولاه، لأنّ الحرمة للمولى لا للعبد. كما أنّ الصواب أيضاً في قوله: «على إقامته» أن يقال: «على قيامه بما هو قضية ...» أو «على إقامته على ما هو ...».

ما لم يعزم^(١) (*). على المخالفة أو الموافقة.

(١) هذا تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم رحمته حيث قال في الجواب عن دليل المحقق السبزواري رحمته ما لفظه: «فالظاهر أنَّ العقل إنما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبت سريره مع المولى، لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية»^(١).

وحاصله: أنَّ المتجري الذي يخالف قطعه لا يستحق إلا المذمة واللوم على المنكشف وهو سوء السريرة وخبت الباطن، وأمَّا نفس الفعل فلا يترتب عليه شيء أصلاً.

وهذا بخلاف ما عليه المصنف، فإنه رحمته وإن التزم باستحقاق المذمة على سوء السريرة، ولكن ذلك منوط بعدم العزم عليه، وأمَّا إذا عزم على مخالفة قطعه فيترتب عليه استحقاق العقوبة، لأنه عازم على الطغيان على مولاه، وهو ممَّا يستقل العقل

(*) بل لا يستحقهما ولو مع العزم على الجري على مقتضى سوء سريره لأنَّ المناطق في استحقاق العقوبة بنظر العقل هو الطغيان والتمرد والخروج عن زي العبودية ورسومها، لكونها من مصاديق الظلم على المولى. ومن المعلوم عدم صدقه على مجرد قصدهما. كما أنَّ من المعلوم كونه قبيح التجري ذاتياً، لأنه ظلم، وليس بالوجه والاعتبار كما عليه الفصول.

كما أنَّ من المعلوم أيضاً وحدة مناط استحقاق العقوبة في العاصي والمتجري وهو هتك المولى والطغيان عليه، فلا تعدّد لمناطه في العاصي حتى يلتزم لأجله بتدخل العقابين كما عليه الفصول أيضاً، لأنَّ الظلم الذي هو قبيح عقلاً ومناط لحكمه باستحقاق العقوبة قطعاً لا ينطبق إلا على ما إذا تلبس بالفعل المتجري به.

بقبحه .

وقد أوضح ذلك في الحاشيته، فقال: «وبالجملة: صفتا التجري والانقياد ما دامتا كامنتين في العبد ولم يصِرْ بصدن إظهارهما وترتيب الأثر عليهما، لم يستحق إلا اللوم والمدح كسائر الصفات الذميمة والأخلاق الحسنة، وإذا صار بصد الإظهار استحق - مضافاً إلى ذلك - العقوبة والثوبة على أول مقدمة اختيارية من المقدمات التي يفعلها القلب ويتوقف عليها صدور الأفعال بالاختيار ...»^(١).

وبه يظهر غموض ما في المتن من ترتب الاستحقاق على مجرد القصد المزبور، لعدم كونه ظلماً على المولى وتضييعاً لحقه، وإن كان مستحقاً للذم على ذلك القصد. كما يظهر أيضاً غموض ما أفاده بعض الأعظم رحمته من قوله: «فعدم الاعتناء يكون عدم الاعتناء بالحجة لا بهما، فيكون جرأة من العبد على مولاه، فيكشف عن سوء سريره وخبث طينته، لا أنه خالف مولاه وعصاه، إذ المفروض أنه ليس في البين شيء من قبل المولى كي يصدق عليها المخالفة»^(٢)، إذ لم يثبت كون المخالفة من حيث هي مناطاً لاستحقاق العقوبة، بل سببية المخالفة له إنما هي لكونها مصداقاً للتمرد على المولى ولهتك حرمة، ولذا لو خالف الحكم غير المنجز عليه كما في الشبهات البدوية بعد الفحص لم يستحق العقوبة مع صدق المخالفة قطعاً.

وعليه، فالمخالفة بنفسها لا تستلزم استحقاق العقوبة ما لم ينطبق عليها عنوان هتك حرمة المولى والتمرد عليه، ولا ريب في كون عدم الاعتناء بالحجة طغياناً على المولى وخروجاً عن رسوم العبودية، إذ لا موضوعية للحجة، وإنما هي طريق لإحراز مراده، فمخالفة الحجة مصداق اهتك والطغيان وإن لم تكن عصياناً مصطلحاً.

(١) حاشية الرسائل، ص ١٤

(٢) منتهى الوصول، ج ٢، ص ٤٠

والحاصل: أن في التجري مراحل ثلاث: الأولى: سوء السريرة، الثانية: العزم على الجري على مقتضاها، الثالثة: التلبس بالفعل.

ولا إشكال في استحقاق اللوم والمذمة على المرحلة الأولى، إنما الخلاف في المرحلتين الأخيرتين، فإن الشيخ الأعظم ينكر استحقاق المذمة على الفعل فضلاً عن استحقاق العقوبة.

وأما الماتن فقد التزم باستحقاق العقوبة على خصوص العزم على الفعل (**) كما تقدم في عبارته المنقولة من حاشية الرسائل من أن العزم أول مقدمة اختيارية من

(*) وبهذا العزم يستحق المثوبة على الانقياد أيضاً، فهو والتجري يرتضعان من لبن واحد، ولا بدّ من الالتزام باستحقاق الثواب عليه. ولذا أورد في الحاشية على ما أفاده شيخنا الأعظم في رابع تبينهات البراءة، حيث فرّق بين الانقياد والتجري بقوله: «ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق العقاب بترك الاحتياط والتجري في الإقدام على ما يحتمل كونه مبغوضاً»^(١).

قال المصنف معلقاً على ذلك ما لفظه: «لا يخفى أنّ الظاهر بل المقطوع أن التجري والانقياد كالإطاعة والعصيان توأمان يرتضعان بلبن واحد، فإن كان الانقياد موجباً لاستحقاق الثواب، فليكن التجري موجباً لاستحقاق العقاب.

نعم، صحة التفضل بالثواب دون العقاب ربما يوجب تحيل التفاوت بينهما، وهو فاسد، لأنّ الكلام في الاستحقاق دون التفضل، والتفاوت بينهما بحسب أحدهما لا يستلزم التفاوت بينهما بحسب الآخر»^(٢).

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٠٨

«٢» حاشية الرسائل، ص ١٣١

بمجرد^(١) سوء سريره أو حسنهما، وإن كان مستحقاً للوم [للذم] أو المدح بما يستتبعانه^(٢)، كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة.

وبالجملة^(٣): ما دامت فيه صفة كامنة، لا يستحق بها إلاّ مدحاً أو لوماً [أو ذمّاً] وإثماً يستحق الجزاء بالثوبة أو العقوبة مضافاً^(٤) إلى أحدهما^(٥) إذا صار بصدد الجري على طبقها والعمل على وفقها^(٦)، وجزم وعزم^(٧)،

أفعال القلب، والتي يتوقف عليها صدور الفعل الاختياري، وأنّ إظهار المخالفة يتحقق بهذا العزم.

(١) متعلق بقوله: «لا يستحق مؤاخذة» يعني: أن مجرد سوء السريرة وحسنها لا يوجبان استحقاق الثواب والعقاب وإن أوجبا اللوم والمدح بسبب الآثار المترتبة عليهما من العزم على المخالفة والموافقة، بل الموجب لاستحقاق الثواب والعقاب هو العزم المزبور.

(٢) الضمير راجع إلى «ما» الموصول المقصود به العزم على الموافقة أو المخالفة، ومرجع ضمير الاثنين هو سوء السريرة أو حسنهما والباء للسببية، يعني: أن سبب اللوم والمدح ليس نفس هاتين الصفتين، بل ما يترتب عليهما من العزم على المخالفة وتمرّد المولى، والعزم على الموافقة والانقياد للمولى.

(٣) هذا حاصل ما أفاده آنفاً من عدم ترتب المثوبة أو العقوبة على مجرد سوء السريرة أو حسنهما.

(٤) حال من الجزاء بالثوبة أو العقوبة.

(٥) أي: الذم والمدح.

(٦) هذا الضمير وضمير «طبقها» راجعان إلى الصفة الكامنة.

(٧) هما من مقدمات الإرادة، والجزم حكم القلب بأنه ينبغي صدور الفعل بدفع

وذلك ^(١) لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريره ^(٢) من دون ذلك ^(٣)، وحُسنها معه، كما يشهد به ^(٤) مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعة والعصيان، وما يستتبعان من ^(٥) استحقاق النيران أو الجنان. ولكن ذلك ^(٦) مع بقاء الفعل المتجري به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح،

الموانع، والعزم هو الميل السابق على الشوق المؤكّد. فالعزم مترتب على الجزم، كما أنّ الجزم مترتب على التصديق بغاية الفعل، والتصديق بالغاية مترتب على العلم بها، وسيأتي مزيد توضيح لهذه الأمور إن شاء الله تعالى.

(١) تعليل لعدم صحة المؤاخذة بمجرد سوء السريرة، وصحتها مع العزم على المخالفة، وحاصله: أنّ الوجدان الذي هو الحاكم في باب الإطاعة والعصيان وتوابعهما يشهد بصحة المؤاخذة على العزم على المخالفة، وعدم صحتها على مجرد سوء السريرة.

(٢) هذا الضمير وضمير «مؤاخذته» راجعان إلى العبد.

(٣) أي: من دون العزم، وحسن المؤاخذة مع العزم.

(٤) أي: بعدم صحة المؤاخذة إلّا مع العزم.

(٥) بيان للموصول في «وما يستتبعان» فإنّ استحقاق النيران والجنان مترتب

على العصيان والإطاعة، وهذه الأحكام كلّها عقلية كما ثبت في محله.

(٦) يعني: ما ذكرنا من عدم صحة المؤاخذة إلّا مع العزم يكون مع بقاء الفعل

المتجريّ به ... إلخ، وهذا إشارة إلى الجهة الثانية في جهات البحث في التجري أعني الجهة الأصولية، وهي أنّ القطع بوجوب فعل أو حرمة هل يوجب حدوث مصلحة أو مفسدة فيه تقتضي وجوبه أو حرمة شرعاً أم لا ؟

والوجوب أو الحرمة^(١) واقعاً،

وحاصل ما أفاده المصنف أن الفعل المتجرئ به باقٍ على ما كان عليه واقعاً من المحبوبة أو المبغوضية، ولا يتغير عنه بسبب تعلق القطع به، فلا يحدث فيه عنوان المحبوبة أو المبغوضية بتعلقه به، وليس كالضرر والاضطرار من العناوين المغيرة للأحكام الأولية.

وعليه، فلا يصير شرب الماء مبغوضاً للشارع بسبب تعلق قطع العبد بخمريته، كما لا يصير قتل ولد المولى محبوباً له بسبب تعلق علم العبد بكونه عدواً للمولى، وهكذا.

(١) هذا إشارة إلى الجهة الفقهية التي هي ثلاثة جهات البحث عن التجري.

وحاصل ما أفاده المصنف رحمته فيها: أن تعلق القطع بالمحبة أو المبغوضية لا يوجب اتصاف الفعل بالوجوب أو الحرمة. فالقطع بهما لا يؤثر في صفة الفعل المتجرئ به واقعاً من الحسن أو القبح، ولا في حكمه الشرعي من الوجوب أو الحرمة. وكذا القطع بالحكم كوجوب شيء مثلاً، فإنه لا يؤثر في حكمه الواقعي.

واعلم: أن المصنف استظهر من كلام شيخنا الأعظم في الرد على قبح التجري أن النزاع بحسبه في المسألة الفرعية، قال في الحاشية: «ويمكن أن يكون - أي النزاع - بالنظر إلى أنه بهذا العنوان هل يحكم عليه بالوجوب والحرمة شرعاً، فيكون مسألة فرعية كما جعله رحمته هكذا على ما هو صريح كلامه - أي الشيخ -: والحاصل: أن الكلام في كون هذا الفعل غير المنهي عنه واقعاً مبغوضاً للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضاً»^(١).

بلا حدوث^١ تفاوتٍ فيه^٢ بسبب^٣ تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم^٤ والصفة^٥، ولا يغير^٦ جهة حسنه أو قبحه^٧ [بجهته] أصلاً، ضرورة^٨ أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون^٩

(١) تفسير لقوله: «مع بقاء الفعل المتجرئ به ...».

(٢) أي: في الفعل المتجرئ به أو المنقاد به.

(٣) متعلق بـ «حدوث».

(٤) كما إذا قطع بجرمة شرب ماء الثلج مثلاً مع كونه مباحاً واقعاً.

(٥) كالقطع بمحبوبة شيء مع عدم كونه كذلك واقعاً.

(٦) يعني: ولا يغيّر تعلق القطع بغير ما عليه الفعل المتجرئ به - من الحكم والصفة - حسن الفعل المتجرئ به أو قبحه أصلاً.

(٧) هذا الضمير وضمير «حسنه» راجعان إلى «الفعل المتجرئ به أو المنقاد

به».

(٨) هذا برهان لما ادّعاه من عدم كون القطع مغيراً لحسن الفعل وقبحه، ولا

لحكمه من الوجوب أو الحرمة أو غيرهما. وحاصل ما أفاده يرجع إلى وجهين:

أحدهما: حكم الوجدان بعدم تأثير القطع في الحسن أو القبح، والوجوب أو الحرمة، إذ ليس القطع من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن أو القبح عقلاً، وعدم كونه ملاكاً للمحبة والمبغوضية شرعاً ليغير الحكم الواقعي بسبب تعلق القطع بخلافه.

وأما حكم الوجدان بذلك فلما نجده من قبح قتل ابن المولى وإن قطع العبد بكونه عدواً له، وحسن قتل عدوّه وإن قطع العبد بأنّه صديقه.

(٩) يعني: يثبت الحسن والقبح، فـ «يكون» هنا تامة.

الحسن والقبح عقلاً، ولا ملاكاً^(١) للمحبوبة والمبغوضية شرعاً، ضرورة^(٢) عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبة للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له، فقتل^(٣) ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له ولو اعتقد العبد بأثمة عدوه، وكذا قتل عدوه - مع القطع بأثمة ابنه - لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً.

هذا، مع أن^(٤) الفعل المتجرئ به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو

(١) معطوف على محل قوله: «من الوجوه» يعني: أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون ملاكاً للمحبوبة والمبغوضية شرعاً.

(٢) هذا برهان إثبي على عدم كون القطع بالحسن أو القبح من الوجوه والاعتبارات المحسنة والمقبحة عقلاً، وعدم كونه ملاكاً للمحبوبة والمبغوضية شرعاً. توضيحه: أن تغير الفعل المتجرئ به عما هو عليه واقعاً معلول لتعلق القطع به، فعدم تغيره مع تعلق القطع به - كما هو المفروض - يكشف إثماً عن عدم كون القطع من تلك الوجوه والاعتبارات، وعن عدم ملاكيته للمحبوبة والمبغوضية.

(٣) هذا مزيد بيان لعدم كون القطع من العناوين المحسنة والمقبحة.

(٤) هذا ثاني الوجهين، وحاصله: أنه لو سلّمنا كون عنوان «مقطوع المبغوضية» من العناوين المغيرة للواقع وموجباً للقبح، لكنه في خصوص المقام لا يصلح لتغيير الواقع. وذلك لأن اتصاف فعل بالحسن أو القبح الفعلين منوط بالاختيار - وإن لم يكن اتصافه بالحسن أو القبح الاقتضائيين منوطاً به - فإن الحسن والقبح من الأحكام العقلية المترتبة على العناوين والأفعال الاختيارية.

وهذا الشرط - وهو الاختيار - مفقود هنا، إذ العنوان الذي يتوهم كونه مقبّحاً هو القطع بالحكم بالحرمة أو الوجوب، أو بالصفة كالقطع بخرية مائع.

الوجوب لا يكون اختيارياً، فإن^{١١} القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه^٣ من عنوانه^٣ الواقعي الاستقلالي^٤، لا بعنوانه^٥ الطاري الآلي^٦،

ومن المعلوم أن القاطع لا يقصد ارتكاب الفعل إلا بعنوانه الواقعي، لا بعنوان كونه مقطوعاً به، فإذا قطع بخمرية مائع وشربه فقد قصد شرب الخمر ولم يقصد شرب مقطوع الخمرية.

ومع انتفاء هذا القصد الكاشف عن عدم الاختيار لا يتصف هذا الشرب بالقبح، وانتفاء مناط القبح فيه، وهو قصد شرب معلوم الخمرية.

بل يمكن أن يقال: بانتفاء الالتفات إلى هذا العنوان الطارئ - أعني به معلوم الخمرية - بعد وضوح كون القطع كالمرآة طريقاً محضاً إلى متعلقه، ومع عدم الالتفات إلى هذا العنوان يستحيل القصد إليه، ومع امتناعه لا يتصور القصد المقوم للاختيار.

وبالجملة: فلا يصلح عنوان «مقطوع المبعوضة» لأن يكون موجباً لقبح الفعل، لكونه غير اختياري للفاعل المتجري على كل حال، إما للغفلة عن عنوان المقطوعة، وإما لعدم تعلق غرض عقلائي بقصد عنوان المقطوعة.

(١) تعليل لقوله: «لا يكون اختيارياً» وقد عرفت توضيحه.

(٢) الضمير راجع إلى الموصول في «بما قطع».

(٣) بيان للموصول في «بما قطع» وضمائر «عنوانه، أنه، لا يقصده» راجعة إلى «الفعل المتجري به أو المنقاد به».

(٤) كعنوان الخمرية.

(٥) أي: بعنوان «الفعل المتجري به أو المنقاد به».

(٦) وهو كونه مقطوعاً به كشرب معلوم الخمرية، والتعبير بالآلية لأجل أن العلم آلة للحاظ متعلقه وطريق إليه، في مقابل لحاظه مستقلاً.

بل ^(١) لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه، فكيف يكون ^(٢) من جهات الحسن أو القبح عقلاً ؟ ومن مناسبات الوجوب أو الحرمة شرعاً ؟ ولا يكاد ^(٣) يكون صفة موجبة لذلك إلّا إذا كانت اختيارية ^(٤).

إن قلت ^(٥): إذا لم يكن الفعل

(١) يعني: بل لا يكون الفعل المتجرى به أو المنقاد به بعنوانه الطارئ الآلي ممّا يلتفت إليه، فلا يكون ارتكابه بهذا العنوان اختيارياً له. ومراده تتوكل بذلك: أن انتفاء الاختيار غالباً يستند إلى أمرين: أحدهما انتفاء القصد، والآخر انتفاء الالتفات. وقد يكون من وجه واحد وهو انتفاء القصد فقط.

(٢) يعني: فكيف يكون الفعل المتجرى به أو المنقاد به بهذا العنوان الطارئ الآلي - مع كونه مغفولاً عنه - من جهات الحسن أو القبح ؟

(٣) الواو للحال، يعني: والحال أنّه لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك - أي للحسن والقبح أو الوجوب والحرمة - إلّا إذا كانت تلك الصفة اختيارية لا غير اختيارية، كما في المقام.

(٤) وحيث كان عنوان «المقطوع به» مغفولاً عنه، فلا يترتب عليه حسن ولا قبح، ولا وجوب ولا حرمة، لعدم كونه اختيارياً.

(٥) هذا الإشكال ناظر إلى قوله: «ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلّا إذا كانت اختيارية».

وحاصله: أن الالتزام بعدم كون الفعل المتجرى به - بعنوان كونه معلوم الوجوب أو الحرمة - اختيارياً وبقائه على ما هو عليه واقعاً من الملاك، ينافي ما اعترف به سابقاً من استحقاق العقوبة عليه، إذ من لوازم عدم اختيارية عنوان معلوم الحرمة أو الوجوب عدم استحقاق العقوبة على الفعل المتجرى به المتصف بهذا العنوان

كذلك ^(١)، فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها ^(٢) إلا عقاباً على ما ليس بالاختيار.

قلت ^(٣): العقاب إنما يكون على قصد العصيان (*)

غير الاختياري، والمفروض أيضاً عدم كون الفعل بنفسه موجباً لاستحقاق العقوبة. وعليه، فلا بدّ من رفع اليد عما تقدم من استحقاق العقوبة على الفعل المتجري به، أو الالتزام بصحة العقوبة على الأمر غير الاختياري.

(١) أي: بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب اختياريّاً.

(٢) أي: على مخالفة القطع.

(٣) هذا دفع الإشكال، وحاصله: أنّ استحقاق العقاب ليس على نفس الفعل المتجري به، حتى يورد عليه بأنّ الفعل لا يكون اختياريّاً لأجل الغفلة، فكيف يوجب استحقاق العقوبة عليه؟ بل استحقاقها إنّما يكون على قصد المخالفة والطغيان والخروج عن رسوم العبودية. فلا أساس لهذا الإشكال أصلاً، إذ لو كان الاستحقاق على نفس الفعل توجه إشكال المنافاة المتقدم بيانه.

وأما إذا ترتب الاستحقاق على مجرد القصد لم يلزم منافاة بين الاستحقاق وبين عدم اختيارية عنوان «معلوم الوجوب أو الحرمة» مثلاً.

(*) بل استحقاق العقوبة إنّما يكون على عنوان الهتك المنطبق على الفعل المتجري به، لا على مجرد سوء السريرة، ولا على العزم على الطغيان، ولا على كون الفعل معلوم الوجوب أو الحرمة، ولا على كونه مقطوع الحرمة، أو مقطوع المحبوبة أو المبعوضة، فإنّ شيئاً من هذه العناوين لا يوجب استحقاق العقاب، بل الموجب له هو هتك حرمة المولى الذي لا يصدق إلّا على الفعل الصادر من العبد بقصد التمرد والطغيان. فلا يبقى مورد للإشكال على كون العقاب على قصد العصيان عقاباً على

والعزم^١ على الطغيان،

(١) المراد به إرادة الطغيان والمخالفة، لا ما هو من مبادئ الإرادة، كالعلم

أمر غير اختياري.

والمناقشة في ذلك بأنّ الهتك أيضاً خارج عن الاختيار، فلا يحسن إناطة استحقاق العقوبة به، حيث إنّ شرب الماء الذي قطع بخمريته لم يقصد، وما قصد وهو شرب الخمر لم يحصل، فالهتك المقصود غير حاصل، والحاصل وهو شرب الماء غير مقصود.

وبالجملة: فالهتك كقصد العصيان غير اختياري، لا يصح أن يكون مناطاً لاستحقاق العقاب.

مندفعة بالقطع بأنّ شرب معلوم الخمرية مع كونه ماءً واقعاً ليس من الحركة القسرية ولا الطوعية، بل من الحركة الإرادية والفعل الاختياري المتصف بالقبح عقلاً، لوضوح أنّه يصدق على الفعل المتجرئ به كونه صادراً بالإرادة والاختيار. وبمجرد الخطأ في تطبيق الماء على الخمر لا يخرج هذا الشرب عن الأفعال الاختيارية الموجبة لحسن العقوبة عليها نظير ضرب زيد باعتقاد أنّه عمرو، فإنّ الخطأ في التطبيق لا يخرج هذا الضرب عن كونه فعلاً إرادياً، وإن لم يصدق عليه الفعل العمدي الموضوع في باب الجنایات لأحكام خاصة.

فالتليجة: أنّ تعنون الفعل المتجرئ به بعنوان هتك الحرمة صدر عن الاختيار بواسطة إحراز الحكم ولو كان مخالفاً للواقع، وهذا الإحراز جهة تعليلية لصدور الفعل عن النفس بإرادة واختيار، وهتك الحرمة ظلم على المولى، بخلاف قصد العصيان، فإنّه قصد للظلم لا نفسه، فلا يحسن إناطة استحقاق العقاب به.

والحاصل: أنّ النفس بقيوميّتها وفاعليّتها تختار الهتك، فهو معلول للنفس، لا للإرادة بمعنى الشوق المؤكّد.

نعم، قد ترجح النفس بسببها الفعل على الترك.

لا على الفعل الصادر بهذا العنوان^(١) بلا اختيار^(٢).

إن قلت^(٣): إنَّ القصد والعزم إثمًا يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختيارية وإلاّ لتسلسل.

قلت^(٤): - مضافاً إلى أنَّ الاختيار وإن لم يكن بالاختيار، إلاّ أنَّ بعض

بالغاية والتصديق بها، لكونه أجنبياً عن المقام.

(١) أي: بعنوان معلوم الوجوب أو الحرمة.

(٢) متعلق بقوله: «الصادر» والمراد بعدم الاختيار هو عدم الالتفات والقصد معاً، أو عدم القصد فقط، كما تقدم.

(٣) حاصل هذا الإشكال: أنه لا بدّ أن يكون استحقاق العقوبة على نفس الفعل المتجري به لا على قصد العصيان كما قلتم، لأنّه عقاب على أمر غير اختياري، حيث إنَّ القصد من مبادئ الفعل الاختياري الذي يتوقف على العزم والإرادة اللذين إن كانا اختياريين احتاجا إلى عزم وإرادة آخرين، فإن كانت الإرادة الثانية اضطرارية لزم أن تكون الإرادة الأولى أيضاً اضطرارية، لأنهما مثلان، وحكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، فيكون العقاب بالأخرة على أمر غير اختياري.

وإن كانت اختيارية احتاجت إلى إرادة أخرى، فإن كانت هذه الإرادة هي الأولى لزم الدور، وإن كانت غيرها لزم التسلسل.

والحاصل: أنه لا يصح العقاب على القصد.

(٤) دفع المصنف الإشكال المزبور بوجهين أحدهما حلّي والآخر نقضي، وقد أشار إلى الوجه الأوّل بقوله: «مضافاً».

وحاصله: أنَّ الاختيار وإن لم يكن بجميع مبادئه اختياريّاً، لاستلزامه الدور

أو التسلسل كما تقدم، إلا أنه لما كان بعض مبادئه اختيارياً صحت إناطة الثواب والعقاب به.

وتوضيحه: أن ما يرد على القلب قبل صدور الفعل في الخارج أمور:
الأول: حديث النفس، وهو خطور العمل كشرب الخمر، ويسمى بالمخاطر.
الثاني: خطور فائدته.

الثالث: التصديق بترتب تلك الفائدة عليه.

الرابع: هيجان الرغبة إلى ذلك الفعل، وهو المسمى بالميل.
الخامس: الجزم، وهو حكم القلب بأن هذا الفعل ممّا ينبغي صدوره بدفع موانع وجوده أو رفعها عنه.

السادس: القصد، وقد يعبر عنه بالعزم، وهو الميل أعني به عقد القلب على إمضاء صدور الفعل كما تقدم.

السابع: أمر النفس وتحريكها للعضلات - التي هي عوامل النفس - نحو صدور الفعل.

والأربعة الأول - أعني بها حديث النفس وتصور الفائدة والتصديق بترتيبها والميل - ليست باختيارية. وأمّا الجزم والقصد فهما من حيث الاختيار والاضطرار مختلفان بحسب اختلاف حالات الإنسان في القدرة على الصرف والفسخ بسبب التأمل فيما يترتب عليه من التبعات، وفي عدم القدرة على الفسخ لشدة ميله إلى الفعل بحيث لا يلتفت إلى تبعاته، أو لا يعتني بها، والمواخذة تحسن على الاختياري منه دون الاضطراري.

وبالجملة: فالمتجرى والمنقاد إمّا يعاقب ويثاب على بعض مقدمات الاختيار من الجزم والقصد، لا على نفس العمل.

مبادئه ^(١) غالباً يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه ^(٢) بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه ^(٣) من تبعة ^(٤) العقوبة واللوم والمذمة - يمكن أن يقال ^(٥):

(١) أي: مبادئ الاختيار.

(٢) هذا الضمير وضمير «وجوده» راجعان إلى «بعض مبادئه» المراد به الجزم والتقص.

(٣) هذا الضمير راجع إلى الموصول في قوله: «على ما عزم».

(٤) بيان للموصول في قوله: «فيما يترتب».

(٥) هذا إشارة إلى الوجه الثاني وهو الجواب النقضي، وحاصله يرجع إلى منع قبح استحقاق العقاب على ما لا يرجع إلى الاختيار.

وتوضيحه: أن استحقاق العقوبة من تبعات بُعد العبد عن مولاه، وهذا البُعد معلول للتجري كما في المعصية الحقيقية، فإنَّ حسن المؤاخذة فيها معلول للبُعد الناشئ عن العصيان الذي لا يكون اختيارياً، حيث إنَّه عبارة عن المخالفة العمدية - كما ذكره في حاشيته على المقام - والعمد ليس باختياري، بل الاختياري هو نفس المخالفة التي لا يترتب عليها استحقاق العقوبة.

وبالجملة: فالعقاب في كل من التجري والمعصية معلول للبُعد المعلول لإرادة المخالفة والطغيان، وهي تنشأ عن العزم المعلول للجزم الناشئ من الميل إلى القبيح المعلول للشقاوة، وهي سوء السريرة المستند إلى ذاته.

ومن المعلوم أن الذاتيات ضرورية الثبوت للذات، وبعد إنتهاء الأمر إلى الذاتي ينقطع السؤال بـ «لِمَ». فلا يقال: «إنَّ الكافر لم اختار الكفر، ولم اختار العاصي المعصية» وكذا الإطاعة والإيمان، فإنَّ كلَّ ذلك إما كان منتهيّاً إلى الخصوصية

إنَّ^١ حسن المؤاخذة والعقوبة إنما يكون من تبعه بعده عن سيِّده بتجربيه^٢ عليه، كما كان من تبعته^٣ بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنَّه يوجب البُعد، عنه كذلك^٤ لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة،

الذاتية، فلا مجال للسؤال عنه، لأنَّه مساوق للسؤال عن «إنَّ الإنسان لَمَ صار ناطقاً، والحمار لَمَ صار ناهقاً» فكما لا مجال لمثل هذا السؤال، فكذا لا مجال للسؤال عن اختيار الكفر والإيمان والإطاعة والعصيان.

(١) هذا تقريب الجواب، وقد عرفت توضيحه.

(٢) الباء للسببية، يعني: أنَّ سبب بُعد العبد عن سيِّده هو تجربيه على سيِّده.

(٣) أي: كما كان حُسن العقوبة من تبعه بعده عن سيِّده بسبب العصيان.

(٤) يعني: فكما أنَّ التجربي يوجب البعد عن السيد، فكذلك لا غرو في أن يكون التجربي موجباً لحسن المؤاخذة، هذا.

فالمتحصل من مجموع ما أفاده المصنف رحمته في المتن وحاشيته عليه هو دفع الإشكال بوجهين:

أحدهما: الحلّ، ببيان: أنَّ العقوبة والمثوبة من لوازم سوء السريرة وحسنها الراجعين إلى نقصان الذات وكماها، اللذين هما من الذاتيات التي لا تفارق الذوات، وليس بالجعل، لعدم جعل تألّفي بين الشيء وذاتياته. كما تقدم في أوّل مباحث القطع، فليس العقاب على ارتكاب المعاصي للتشفي المستحيل في حقّه تبارك وتعالى، بل لما يقتضيه ذات العاصي، وإذا انتهى الأمر إلى ذاتي الشيء ارتفع الإشكال وانقطع السؤال بأنّه لم اختار العاصي المعصية ... إلى آخر ما تقدم بيانه.

ثانيهما: النقص بالمعصية الحقيقية كسرب الخمر، حيث إنّه يصدر عن العاصي بإرادته التي ليست بجميع مبادئها اختيارية، فما يتخلص به عن إشكال استحقاق

فإنه ^{١)} وإن لم يكن باختياره (*) إلا أنه ^{٢)} بسوء ^{٣)} سريرته وخبث باطنه ^{٤)} بحسب ^{٥)} نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكاناً ^{٦)} [وإمكانه]، وإذا انتهى الأمر إليه ^{٧)} يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بـ «لم»،

العقوبة على العصيان يتخلص به عن ذلك في التجري.

(١) أي: فإن التجري وإن لم يكن باختياره، إلا أنه ناشٍ عن الشقاوة الذاتية.

(٢) أي: أن التجري.

(٣) الباء للسببية.

(٤) هذا الضمير وضمير «سريرته» راجعان إلى العبد.

(٥) قيد لقوله: «خبث باطنه» يعني: أن تجري العبد إنما هو بسبب سوء

سريرته وخبث باطنه، بسبب نقصانه الذاتي واقتضاء استعداده للتجري ذاتاً، فالتجري ناشٍ عن نقصان في ذات العبد، وغير منفك عنه كسائر ذاتيات الأشياء.

وبناءً على ما في بعض النسخ من «إمكانه» بدل «إمكاناً» فهو عطف على

«استعداده» والمعنى واضح.

(٦) أي: اعتباراً، إذ الإمكان من الأمور الاعتبارية، والمراد بالاستعداد الذاتي

هو النقصان ماهية، يعني: أن النقصان ماهوي واعتباري.

(٧) أي: إلى الذاتي.

(*) كيف لا وكانت المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية، فإنها هي

المخالفة العمدية وهي لا تكون بالاختيار، ضرورة أن العمد إليها ليس باختياري، وإنما

تكون نفس المخالفة اختيارية، وهي غير موجبة للاستحقاق، وإنما الموجبة له هي العمدية منها، كما لا يخفى على أولي النهى.

فإنّ الذاتيات ضروري^{١١} الثبوت للذات.

وبذلك^{١٢} أيضاً ينقطع السؤال عن أنّه لم اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان ؟ والمطيعُ والمؤمنُ الإطاعةَ والإيمان ؟ فإنّهُ يساوق السؤال عن أنّ الحمار لم يكون ناهقاً ؟ والإنسان لم يكون ناطقاً (*) ؟

(١) الصواب « ضرورة الثبوت ».

(٢) يعني: وبانتهاء الأمر إلى النقصان الذاتي ينقطع السؤال أيضاً بأنّ المؤمن والمطيع والعاصي والكافر لم يختاروا الإيمان والإطاعة والكفر والعصيان، لانتهاء الأمر في جميعها إلى الكمال والنقصان الذاتيين اللذين لا ينفكان عن الذات كناطقية الإنسان وناهقية الحمار، هذا.

ولا يخفى أنّ هذا الكلام منافي لأصول مذهبنا، إذ هو مساوق للجبر الذي لا يقول به الإمامية، وقد سمعتُ غير مرة من بعض أعظم تلامذة الماتن: أنّ ما ذكره هنا وفي مبحث الطلب والإرادة كان جرياً على مذاق الفلاسفة، وبعد أن طُبعت الكفاية أظهر المصنف التأثير من طبع هذين الموضوعين.

وكيف كان، فهو أجلّ من أن يكون معتقداً بما ذكره في المقامين، ولتحقيق ما هو الموافق لأصول المذهب من عدم الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين مقام آخر. وقد ذكرنا شرطاً من الكلام في مبحث الطلب والإرادة، فراجع^(١٣).

(*) لا يخفى أنّ مرجع ما ذكره دعويان لا يمكن الالتزام بشيءٍ منهما:

الأولى: أنّ الفعل الصادر تجريباً ليس بعنوان كونه مقطوع الحرمة اختيارياً، لأنّه

بهذا العنوان مغفول عنه .

الثانية: أن مناط استحقاق العقوبة - وهو العزم على التمرد والطغيان - غير اختياري، لانتهاؤه إلى الشقاوة الذاتية التي لا تغل .
وفي كلتا الدعويين ما لا يخفى .

إذ في الأولى: أن الملتفت إليه أولاً وبالذات هو نفس القطع، والالتفات إلى المقطوع به إنما يكون بواسطته، فالقطع كالنور في كونه هو المرئي أولاً وبالذات، وأن الأشياء ترى بسببه، ومع أصلاته في إضاءة الأجسام كيف يغفل عنه ؟
نعم، لا بأس بإنكار الالتفات التفصيلي غالباً، لكنه ليس إنكاراً لأصل الالتفات ولو إجمالاً، بل الالتفات التفصيلي في بعض الموارد كالأحكام الشرعية مما لا يقبل الإنكار .

وبالجملة: فالفعل المتجرب به من جهة مصداقيته لهتك حرمة المولى قبيح عقلاً، ومنع قبحه لعدم كونه بعنوان مقطوع الحرمة اختيارياً - حيث إنه بهذا العنوان مغفول عنه - غير سديد، لما مرّ آنفاً .

وفي الثانية: أن مناط استحقاق العقوبة هو نفس الفعل المتجرب به الذي هو فعل صادر بإرادة الفاعل واختياره، لما في نفسه من القيومية والقدرة على الفعل والترك، فهذه الإرادة من أفعال النفس، وقائمة بها نحو قيام صدوري، فإن الله تعالى شأنه خلقها مختاراً فيما تشاء من فعل شيء أو تركه . وليس المراد بالإرادة هنا هو الشوق المؤكد التي هي صفة نفسانية قائمة بما قياماً حلولياً وخارجة عن الاختيار ومنتبهة إلى الشقاوة الذاتية .

والحاصل: أن مناط اختيارية الفعل هو صدوره عن إرادة ناشئة من قيومية النفس التي هي بحسب خلقتها قادرة على الفعل والترك، ومتعلق التكليف هو الفعل الصادر عن هذه الإرادة، لا الإرادة المنتبهة إلى الشقاوة الذاتية كما ذكره المصنف رحمه الله .

وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه جلّ شأنه وعظمت كبريائه، والبُعد عنه، سببٌ لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها، والنار ودرجاتها، وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدمها [وعدم نيلها] وتفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتياً، والذاتي لا يعمل.

إن قلت: على هذا ^١ فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار.

قلت: ذلك ^٢ لينتفع به مَنْ حسنت سريره وطابت طينته،

(١) أي: على تقدير كون النقصان ذاتياً، يكون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً، إذ المفروض ذاتية الحبث والشقاوة، والذاتي لا يزول ولا ينفك عن الذات، فلا يؤثر إرسال الرسل في ارتفاع النقصان الذاتي.

(٢) أي: ما ذكر من بعث الرسل وإنزال الكتب لا يكون لغواً، بل تترتب عليه فائدتان:

إحداهما: انتفاع مَنْ حسنت سريره به، لتكمل به نفسه.

ثانيتهما: إتمام الحجة على من ساءت سريره وخبثت طينته، لئلا يكون

وأوقع نفسه الشريعة في حيص ويص، هذا.

مضافاً إلى: أنّ الإرادة المتوقفة على مبادئها لا توجب خروج النفس عن قدرتها على كل من الفعل والترك بحيث يصدر الفعل قهراً كصدور الإحراق من النار، بل قيومية النفس باقية أيضاً، غايته أنّ هذه الإرادة قد تكون مرجحة للفعل على الترك، فتختاره النفس لأجلها على الترك، وقد لا تكون مرجحة له فلا تختاره، فهذه الإرادة - بعد تسليم كونها مرادة هنا - لا تسلب قدرة النفس وفعاليتها كما هو ظاهر.

لتكمل به ^(١) نفسه، ويخلص مع ربه أنسه ^(٢)، ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ يُتَنَفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ^(٣).
وليكون ^(٣) 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

للناس على الله حجة بعد الرسل، بل كان له الحجة البالغة (*).

- (١) هذا الضمير وضمير «به» المتقدم راجعان إلى بعث الرسل وإنزال الكتب.
- (٢) هذا الضمير وضمائر «طينته، نفسه، سريرته» راجعة إلى «من» الموصول المراد به القاطع وهو العبد.
- (٣) معطوف على قوله: «ليتنفع به» وهذا إشارة إلى الفائدة الثانية المتقدمة المترتبة على بعث الرسل.

(*) لا يخفى أن الفائدة الثانية لا ترتب على بعث الرسل، إذ المفروض كون الشقاوة ذاتية، والذاتيات ضرورية الثبوت للذات، فيمتنع زوال الخبث الذاتي بإرسال الرسل، فتتحصّر فائدة البعث في انتفاع المؤمن وتلغو بالنسبة إلى الكافر والعاصي، وهذا ممّا لا يمكن التفوه به فضلاً عن الاعتقاد به، للمفاسد الكثيرة المترتبة على ذلك عصمنا الله تعالى عن الزلات.

إلا أن يقال: إنّ المراد بالذاتي هو المقتضي لا العلة التامة، ومن المعلوم إناطة ترتب الأثر على المقتضي بعدم المانع، ومع القدرة على إيجاد المانع ينتفع الكافر والفاسق أيضاً ببعث الرسل، فلا تلزم لغوية الفائدة الثانية، هذا.

لكذلك خبر بأنّ تنظير المقام بناطقية الإنسان وناهقية الحمار يأبى عن إرادة المقتضي من الذاتي، فتدبر.

حجة بالغة.

ولا يخفى أن في الآيات ^١ والروايات ^٢ شهادة على صحة ما حكم به

(١) كقوله تعالى: ﴿إِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تَخَفُوهُ يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ، فَيَغْفِرَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ ^{«١»}.

وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ ^{«٢»}.

وقوله جلّ وعلا: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ، وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ ^{«٣»}.

وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ ^{«٤»}. إلى غير ذلك من الآيات الدالة على المؤاخظة على الخطرات القلبية العمدية، فتكون دليلاً على استحقاق المتجرئ للعقاب.

(٢) كقوله ﷺ: «نية الكافر شرّ من عمله» ^{«٥»}، والتعليل الوارد في خلود أهل النار من عزمهم على البقاء على الكفر لو خلدوا في الدنيا ^{«٦»} وما رواه في الفقيه وغيره: «القضاة أربعة، ثلاثة في النار وواحد إلى الجنة، رجل قضى بجورٍ وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجورٍ وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بحق [بالحق خ] وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في

«١» البقرة، الآية : ٢٨٤

«٢» الإسراء، الآية : ٣٦

«٣» البقرة، الآية : ٢٢٥

«٤» الأحزاب، الآية : ٥

«٥» وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٥، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث : ٣

«٦» المصدر، ص ٣٦، الحديث : ٤

الوجدان^١ المحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة، ومعه^٢ لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله «أنه لولاه مع استحقاق العاصي له^٣ يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار

الجنة»^١ «فإن القسم الثالث بل القسم الثاني أيضاً متجرّ.

وغير ذلك من الروايات الدالة على المؤاخذة على نية سوء^٢.

لكن بإزائها روايات تدل على عدم المؤاخذة على نية سوء^٣.

وقد جُمع بينهما بوجوه مذكورة في محلها، من أراد الوقوف عليها فليرجع إليها.

(١) من استحقاق المتجرى للعقاب كاستحقاق العاصي له، لوحدة المناط فيهما.

(٢) أي: ومع الوجدان الذي يشهد بصحته الآيات والروايات.

(٣) أي: للعقاب، وضمير «لولاه» راجع إلى استحقاق المتجرى للعقاب.

وهذا إشارة إلى برهان المحقق السبزواري، وقد نقله الشيخ الأعظم عنه رحمته الله بقوله:

«وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بأننا إذا فرضنا ... إلخ»^٤.

ولما كان تقرير كل من المصنف والشيخ مغايراً لما ظفرنا عليه في الذخيرة، كان

الأحسن حكاية عين كلامه، ثم توضيح المتن.

فنقول: قد ذكر هذا الدليل في صور مسألة الصلاة جاهلاً بالوقت بما لفظه:

«وأما الجاهل، والمراد به الجاهل بالوقت أو بوجوب المراعاة، والمشهور بطلان

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٦

«٢» المصدر، ج ١١، ص ١١٣، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو، الحديث: ١، وج ١٢،

ص ١٦٥، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث: ٤ و ٥

«٣» المصدر، ج ١، ص ٣٦، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث: ٦ و ٧، وص ٣٧،

الحديث: ٨ و ١٠ وغيرهما

«٤» فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٨

صلاته ... إلى أن قال: وإن قصدنا به الجاهل بوجوب رعاية الوقت، ففيه إشكال. ورجّح بعض أفاضل المتأخرين رحمهم الله الصحة، لصدق الامتثال، وقال أيضاً: كل من فعل ما هو في نفس الأمر وإن لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالماً بنهيه وقت الفعل، حتى لو أخذ المسائل من أحد وظنّها كذلك فإنّه يصح ما فعله، وكذا في الاعتقادات ... إلى أن قال: وعندي أنّ ما ذكره منظور فيه مخالف للقواعد المقررة العدلية، وليس المقام محل تفصيله.

لكن أقول إجمالاً: إنّ أحد الجاهلين إن صلّى في الوقت والآخر في غير الوقت، فلا يخلو إمّا أن يستحقّ العقاب أو لم يستحقّ أصلاً، أو يستحقّ أحدهما دون الآخر.

وعلى الأوّل: يثبت المطلوب، لأنّ استحقاق العقاب إنّما يكون لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه (*).

(*) الظاهر اندراج مفروض كلام الذخيرة - بكلا شقيّه - في المعصية الحقيقية وأجنبيتها عن موضوع التجري، وكون استحقاق العقاب حينئذٍ بديهيّاً ومسلماً عند الكل، حتى من ينكر استحقاقه على التجري.

توضيحه: أنّه - بناءً على اعتبار دخل العلم بدخول الوقت شرعاً في الصلاة كما هو ظاهر كلام الذخيرة وبعض النصوص^١ "لا عقلاً، لقاعدة الاشتغال القاضية بلزوم تحصيل العلم بدخول الوقت مقدّمة للعلم بوقوع الصلاة المنوط به إحراز الامتثال - يكون الإتيان بالصلاة مع الجهل بدخول الوقت أو باعتباره مع احتمال

«١» وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٢٠٣، الباب ٥٨ من أبواب المواقيت، روايات عبد الله بن عجلان وعلي بن مهزيار وعلي بن جعفر رحمهم الله، ١ و ٣ و ٤

من ^١ مصادفة قطعه الخارجة ^٢ عن تحت قدرته واختياره»

وعلى الثاني: يلزم خروج الواجب [الموقت] عن كونه واجباً، ولو انفتح هذا الباب يجري الكلام في كل واحدٍ واحدٍ من أفعال الصلاة، ويفضي الأمر إلى ارتفاع جلّ التكليف، وهذا مفسدة واضحة لا يشرع لأحد الاجترار عليه، ومعلوم فساده ضرورة.

وعلى الثالث: يلزم خلاف العدل، لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح والذم، وإثما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق، من غير أن يكون لأحدٍ منهما فيه ضرب من العمل والسعي. وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح أو الذم مما هدم بنيانه البرهان، وعليه إطباق العدلية في كل زمان ...» ^١ انتهى محل الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه.

(١) بيان للموصول في قوله: «بما هو خارج».

(٢) صفة للمصادفة، يعني: أن مصادفة القطع للواقع خارجة عن الاختيار.

دخله في الصلاة إخلالاً عمدياً بقيدها الشرعي، من غير فرق في ذلك بين صورتي وقوع الصلاة في الوقت وخارجته، لعدم الإتيان بالمأمور به فيهما على وجهه، كما هو صريح كلامه ﷺ في تعليقه لاستحقاق كليهما للعقاب بذلك، بداهة صدق هذه العلة على كليهما.

غاية الأمر أن الصلاة في إحداها فاقدة لشرطين: أحدهما عدم وقوعها في وقتها الواقعي، والآخر عدم إحراز وقتها، وفي الأخرى فاقدة لشرط واحد وهو عدم إحراز وقتها مع وقوعها فيه، وهذا لا يوجب تفاوتاً بينهما في صدق الإخلال العمدي

وأما ما أفاده الماتن، فتوضيحه: أنه إذا فرضنا شخصين قطعاً بخيرية مائعين فشرباهما، وكان أحد المائعين خمرأً واقعاً والآخر خلأً مثلاً كذلك، فحينئذٍ إمّا أن يحكم باستحقاق كليهما للعقاب، وإمّا بعدم استحقاق كليهما له أصلاً، وإمّا باستحقاق خصوص من صادف قطعه الواقع، وإمّا بالعكس، والصور منحصرة عقلاً في أربع، لدوران الأمر بين النفي والإثبات.

لا سبيل إلى الثاني والرابع، لاستلزامه عدم ترتب استحقاق العقاب على المعصية الحقيقية، وهو باطل عند العقلاء القائلين بالتحسين والتقيح العقليين، فلا بدّ إمّا من الالتزام باستحقاق كليهما للعقاب وهو المطلوب، وإمّا من الالتزام باستحقاق خصوص من صادف قطعه الواقع، ولا سبيل إلى الأخير، لاستلزامه إناطة استحقاق العقوبة بأمر غير اختياري وهو المصادفة، إذ لا تفاوت بين هذين الشخصين إلّا في ذلك، فيتعين المصير إلى استحقاق كليهما للعقاب، وهو المقصود.

بالشرط الشرعي وهو إحراز الوقت، ومن المعلوم صدق العصيان على هذا الإخلال الموجب لاستحقاق العقوبة في الصورتين، وأين هذا من التجري المغاير للعصيان كشرب مقطوع الخمرية مع كونه خلأً مثلاً؟

نعم، بناءً على عدم كون إحراز الوقت شرطاً شرعياً بل ممّا تقتضيه قاعدة الاشتغال، لتوقف يقين الفراغ عليه، فلا محيص عن صحة الصلاة الواقعة في الوقت ولو مع الجهل به وعدم استحقاق العقاب، للإتيان بالمأمور به على وجهه، إذ المفروض عدم كون الإحراز شرطاً شرعياً حتى يكون الإخلال بمراعاته - ولو مع وقوع الصلاة في الوقت - عصيانياً موجباً للبطلان واستحقاق العقاب.

لكن عبارة الذخيرة «لأنّ استحقاق العقاب إنّما يكون لعدم الإتيان بالمأمور به

على وجهه» تعليلاً لاستحقاق العقوبة في كلتا صورتَي وقوع الصلاة في الوقت وخارجه، تدل بوضوح على قيدية العلم بالوقت شرعاً، بحيث لا يكون الآتي بالصلاة في الوقت بدون العلم به آتياً بالمأمور به على وجهه، فيتضح حينئذٍ أجنبية كلام الذخيرة عن التجري، وعدم صحة الاستشهاد به عليه.

ولعلّه لذلك - أي لدخل العلم بالوقت شرعاً في صحة الصلاة - أبدل شيخنا الأعظم رحمته مثال الجاهل بوقت الصلاة بشرب شخصين قطعاً بخمرية مائعين، حيث إنّ القطع بالخمرية طريق محض، ولا قيدية له بالنسبة إلى الموضوع وحكمه الشرعي، وإن كان له موضوعية بالنسبة إلى الحكم العقلي من التنجيز، كما هو واضح.

فتلخص مما ذكرناه أمور:

الأول: أنّ ظاهر عبارة الذخيرة اعتبار إحراز دخول الوقت شرعاً في الصلاة، كسائر الأمور المعتبرة فيها كذلك كالطهارة والاستقبال والستر ونحوها، بقرينة قوله: «لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه» لظهور «على وجهه» في الوجه المعتبر شرعاً في المأمور به، لا الوجه المعتبر عقلاً في العلم بامثال الأمر.

وقد تعرض لبعض الجهات المتعلقة بمسألة الجهل بوقت الصلاة صاحب الفصول رحمته ^١ في أواخر مباحث الاجتهاد والتقليد.

الثاني: أجنبية مفروض كلام الذخيرة عن مبحث التجري إلّا بناءً على طريقة العلم بالوقت لا موضوعيته وقيدته، لكن الطريقة خلاف ظاهر تعليله رحمته لاستحقاق العقوبة في كلتا صورتين بعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه.

الثالث: مغايرة المثال المذكور في الرسائل لما في الذخيرة من مسألة الوقت.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: متانة تعليل استحقاق العقوبة في كلتا صورتين بما أفاده

مع^١ بطلانه وفساده، إذ^٢ للخصم أن يقول: بأنّ استحقاق العاصي دونه إنّما

(١) يعني: لا حاجة - مع حكم الوجدان والآيات والروايات باستحقاق المتجرئ للعقاب - إلى التشبث بهذا الدليل العقلي الرباعي الذي هو باطل في نفسه كما سيأتي بيانه.

(٢) تعليل لقوله: «بطلانه وفساده» وهذا شروع في الجواب عن الدليل العقلي الرباعي. وقد أجاب عنه بوجهين، أشار إلى أولهما بقوله: «إذ للخصم» وحاصله: أنّه يمكن الالتزام باستحقاق من صادف قطعه الواقع للعقاب دون من لم يصادف، يعني: أن العاصي يستحق العقوبة دون المتجرئ.

توضيحه: أن سبب استحقاق المؤاخذه مؤلف من أمرين: أحدهما: قصد المخالفة والطغيان عن علم وعمد.

والآخر: مصادفة قطعه للواقع.

والأول أمر اختياري، والثاني غير اختياري.

ولا ضير في استحقاقه للعقوبة، إذ الأمر غير الاختياري الذي يمتنع إناطة استحقاق العقاب به هو ما يكون بتمامه غير اختياري لا جزءه، فإذا كان السبب مركباً من أمر اختياري وغيره فلا مانع منه. ومن المعلوم أن العلة في المعصية الحقيقية

من: «عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه» وعدم الحاجة معه إلى قوله: «لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح والذم ... إلخ» إذ مجرد استوائهما في الأفعال الاختيارية بدون شرطية إحراز الوقت شرعاً لا يوجب استحقاق العقوبة في صورة وقوع الصلاة في الوقت، لصحتها حينئذٍ مع فرض قصد القرية، ومع صحتها لا وجه للعقاب، فالموجب لاستحقاق العقوبة في كلتا صورتين هي الإخلال بالشرط الشرعي أعني به العلم بالوقت.

هو لتحقيق سبب الاستحقاق فيه ^(١)، وهو ^(٢) مخالفته (*) عن عمدٍ واختيار،

بكلا جزأها متحققة، بخلاف التجري. فإنَّ الجزء الثاني - وهو المصادفة - غير متحقق فيه، وإن كان عدم تحققه فيه خارجاً عن اختياره، فلا وجه لاستحقاقه العقاب. وعدم العقاب على أمر غير اختياري - وهو عدم المصادفة للواقع - لا قبح فيه، فهذا الدليل الرباعي قاصر عن إثبات استحقاق المتجري للعقاب.

(١) أي: في العاصي، وضمير «دونه» راجع إلى المتجري.

(٢) أي: سبب الاستحقاق مخالفة العاصي عن عمدٍ واختيار.

(*) لا يخفى أنَّ المخالفة التي تنتزع من المصادفة ليست فعلاً اختيارياً حتى تصح إناطة استحقاق العقوبة عقلاً بها. وقد ثبت في محله أنَّ ما يتصف بالحسن والفُبح العقليين لا بدَّ أن يكون فعلاً اختيارياً. ومن المعلوم أنَّ شيئاً من المخالفة وتقويت الغرض وارتكاب المبعوض لا يصلح لأن يكون مناطاً لاستحقاق العقوبة، لوجودها في صورة الجهل أيضاً، مع عدم استحقاقها عقلاً، وليس ذلك إلَّا لأجل عدم اختياريها، فلا محيص عن كون مناطه فعلاً اختيارياً يقبحه العقل، وهو في المقام منحصر بالفعل الصادر تجريباً وطغياناً على المولى وهتكاً لحرمته. ومن المعلوم اشتراكه بين العاصي والمتجري.

فالدليل الرباعي الذي أفاده المحقق السبزواري رحمته الله المذكور في الرسائل والمشار إليه في المتن يثبت المطلوب، وهو استحقاق المتجري للعقاب كالعاصي.

وجواب المصنف رحمته الله عنه المذكور هنا وفي الحاشية بقوله: «فإنَّ استحقاق من صادف قطعه إنما هو لتحقيق سببه وهو المخالفة اختياراً ... إلخ» ^(١) محدوش، لما عرفت من أنَّ سبب الاستحقاق لا بدَّ أن يكون فعلاً اختيارياً وقبيحاً عقلياً حتى

وعدم^(١) تحققه فيه، لعدم مخالفته^(٢) أصلاً ولو بلا اختيار^(٣)،

(١) معطوف على «تحقق» يعني: وعدم تحقق سبب الاستحقاق في المتجرى إنما هو لعدم تحقق المخالفة.

(٢) أي: مخالفة المتجرى، وهذا تعليل لعدم تحقق سبب الاستحقاق. وحاصله: أن المتجرى لا يستحق العقوبة، لعدم مخالفته أصلاً، كما إذا شرب الخل باعتقاد كونه من المحرمات الشرعية، ثم تبين له أنه لم يكن حراماً شرعاً، فحينئذٍ صدر منه فعل اختياري وهو شرب الخل بقصد كونه شرب الخل، لكن ليس شربه له مخالفة لحكم المولى، لعدم ارتكابه للحرام، ولو كان عدم مخالفته لتكليف المولى لأمر غير اختياري وهو خطأ قطعه.

(٣) يعني: ولو كان عدم مخالفة المتجرى مستنداً إلى ما هو خارج عن

يناط استحقاق العقوبة به، والمخالفة ليست اختيارية، لأنها منتزعة عن المصادفة، والذي صدر اختياراً هو التمرد والطغيان والخروج عن رسوم العبودية، وهذا سبب الاستحقاق في كل من المتجرى والعاصي، فلا فرق بينهما في استحقاق العقوبة أصلاً.

وقد ظهر مما ذكرنا: أن الحاكم باستحقاق العقوبة في التجري كالعصيان هو العقل لا الشرع، بدعوى حرمة، لعدم قابلية التجري للحرمة الشرعية بعد وضوح كونه كالعصيان واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام لا عللها، فلو دلّ دليل نقلي على ترتب العقاب عليه كان إرشاداً إلى حكم العقل وقاصراً عن إثبات حرمة بالبرهان الإلّهي، كقصور قاعدة الملازمة عن إثباتها بالبرهان اللّمي، حيث إنّ موردها علل الأحكام لا معلولاتها، كما تقدم في بعض التعاليق.

فالبحت عن الجهة الفقهية وهي حرمة التجري ساقط رأساً، لعدم قابلية المورد للحكم المولوي.

بل عدم^١ صدور فعلٍ منه في بعض أفرادهِ^٢ بالاختيار (*)

اختياره، حيث إنه مستند إلى عدم المصادفة الذي هو خارج عن اختياره.
(١) عطف على قوله: «لعدم» وإضراب عنه، وهذا هو الجواب الثاني عن
الدليل المزبور.

وحاصله: أن الدليل الرباعي المذكور لما كان موده صدور الفعل من المتجري
واستحقاق العقاب على الفعل، أراد أن يزيّفه بأثّه أخصّ من المدعى، إذ قد يتفق
عدم صدور فعلٍ اختياري من المتجري حتى يقال بترتب استحقاق العقوبة عليه.
وذلك كما إذا اعتقد انطباق عنوان محرم كالحمر مثلاً على مائع شخصي، فشربه
بقصد الخمرية، ثم ظهر كونه ماءً، فإنّ ما أراده من شرب الخمر لم يتحقق في الخارج
كما هو المفروض، وما تحقق في الخارج من شرب الماء لم يكن مقصوداً له، فلم يصدر
منه فعل اختياري.

وهذا مطّرد في الموضوعات دون الأحكام، فإذا شرب الماء بعنوان شرب الماء
معتقداً بجرمته - وظهر عدم حرمة - فإنّ شرب الماء فعل اختياري له.
والفرق بين الجوابين: أن الأول يجري في مطلق التجري، والثاني يختص
بالشبهات الموضوعية، إذ المفروض كونه متجرباً في تطبيق الموضوع المعلوم الحرمة
- كالحمر في المثال المذكور - على الماء.

(٢) أي: أفرادهِ التجري.

(*) فيه ما لا يخفى، إذ الحركة لا تخلو من كونها طوعية أو قسرية أو إرادية،
ومن المعلوم انتفاء الأولين في المقام، فيتعيّن الأخير، فشرّب ماءً قطع بجرميته فعل
إرادي للشارب. وتخلّف عنوان الخمرية لا يقدر في إرادية شرّبه بعنوان التمرد على
المولى، كما مرّ في بعض التعليقات.

كما في التجري^(١) بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلاً بأن مائعاً خمر، مع أنه^(٢) لم يكن بالخمر، فيحتاج^(٣) إلى إثبات أن المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية، كما عرفت^(٤) بما لا مزيد عليه.

ثم^(٥) لا يذهب عليك

(١) إشارة إلى الخطأ في الموضوعات.

(٢) الضمير راجع الموصول في قوله: «ما قطع» المراد به المائع مثلاً.

(٣) يعني: بعد إثبات عدم صدور فعل اختياري في بعض أفراد التجري، فلا بد في الحكم باستحقاق العقوبة حينئذ من إثبات كون المخالفة الاعتقادية كالواقعية الاختيارية سبباً لاستحقاق العقوبة، وهو أول الكلام، فالمتعين الاستدلال بما ذكرناه من حكم الوجدان وشهادة الآيات والروايات، لعدم تمامية الدليل الرباعي المزبور في صورة عدم صدور فعل من المتجري.

(٤) يعني: عرفت حكم العقل بسببية المخالفة الاعتقادية كالواقعية لاستحقاق العقوبة، وشهادة الآيات والروايات به.

(٥) هذا تمهيد لردّ كلام الفصول، ولا بأس بتوضيح مقصوده أولاً، ثم التعرض لشرح كلام المصنف.

أمّا صاحب الفصول فإنه في التنبيه الرابع من تنبيهات مقدمة الواجب - بعد أن اختار ترتب الثواب على الواجبات الغيرية وإن لم تكن بخطاب أصلي، خلافاً لمن ذهب إلى ترتب الثواب على خصوص الواجب التبعية الثابت بخطاب أصلي - قال: «وأمّا ترتب الذم والعقاب على تارك مقدمة الواجب وإن لم يصادف بعد زمن الواجب كما يشهد به العقل والعادة، ولهذا يزجر ويعزّر عليه، فلا نسلم أنه يترتب عليه من حيث كونه تاركاً لمقدمة الواجب، بل من حيث كونه متجرباً على ترك

أنه ليس ^{١١} في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة - وهو هتك

الواجب، فإن التحقيق أنَّ التجري على المعصية معصية أيضاً، لكنه إن صادفها تداخلا وعداً معصية واحدة، وإثما تظهر الثمرة فيما لو تخلف عنها ^{١٢} .

وغرضه ^{١٣} من هذا الكلام: أن ترك المقدمة وتفويتها قبل زمان الواجب - كإتلاف ما عنده من الماء قبل الوقت مع علمه بعدم وجدانه له بعد الوقت - يكون تجريباً على ترك الواجب، فإذا لم يعثر على الماء بعد الوقت يصير مصادفاً للمعصية الحقيقية، ويعدان معصيتين، فيستحق عقابين، لكن يتداخلان، للإجماع على أنه يعاقب عقوبة واحدة.

إذا عرفت مقصود الفصول، تعرف أن ما قد يتوهم من كلامه من أن الاعتقاد الواحد كيف يطابق الواقع ويخالفه حتى يتحقق كل من عنواني المعصية الحقيقية والتجري، فيكون اجتماع المعصية والتجري من المحالات، أجنبي عن كلامه.

(١) هذا ردُّ لكلام صاحب الفصول، وحاصل الرد: أن منشأ استحقاق العقوبة في المعصية الحقيقية لما كان أمراً واحداً - وهو الهتك الواحد - فلا موجب لتعدد العقوبة. وعلى تقدير تعددها لا وجه للتداخل، قال في الحاشية: «مع أنه لو كان - أي: لو كان منشأ الاستحقاق الاثنين - فلا وجه للتداخل» ^{١٤}.

ولعل الداعي إلى الالتزام بالتداخل هو الجمع بين حكم العقل باقتضاء تعدد السبب تعدد المسبب، إذ كل من المعصية والتجري سبب مستقل لاستحقاق العقاب، وبين ما ادّعي الإجماع وضرورة المذهب عليه من وحدة العقاب في المعصية الحقيقية،

«١» الفصول الغروية، ص ٨٧

«٢» حاشية الرسائل، ص ١٧

واحد - فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم. مع ^(١) ضرورة أنّ المعصية الواحدة لا توجب إلّا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما ^(٢) كما لا يخفى. ولا منشأ لتوهمه ^(٣) إلّا بداهة ^(٤)

فيجمع بالتداخل بين حكم العقل وبين الضرورة المزبورين.

[ولكنه، ممنوع بأنّ وحدة العقوبة تكشف عن وحدة السبب، لا عن تداخل المسبب. نعم يلتزم بالتداخل لو لم يكن المسبب قابلاً للتكرار، كما لو ارتدّ المسلم وقَتَلَ متعمّداً، لاقتضاء كلٍّ من الارتداد والقتل العمدي القتل، هذا.]

(١) هذا ردٌّ آخر على الفصول القائل بتعدد العقاب. وحاصله: أنّه كما أنّ المعصية الحقيقية ليس لها إلّا منشأ واحد، فلا موجب لتعدد العقاب، كذلك قامت الضرورة على أنّ هذه المعصية الواحدة لا توجب إلّا عقوبة واحدة، فلا موجب أيضاً لتعدد العقاب.

وأوضحه في الحاشية بقوله: «إنّما يكون تعدد العقوبة أو المثوبة استحقاقاً بتعدد إظهار الطغيان والكفران، أو الموافقة والطاعة، ووحدتها بوحدته» ^(١).

(٢) أي: استحقاق عقوبتين.

(٣) أي: لتوهم التداخل.

(٤) إشارة إلى ما ذكرناه من دعوى الإجماع وضرورة المذهب على وحدة العقاب في المعصية الحقيقية، فجعل صاحب الفصول وحدة العقوبة كاشفةً عن تداخل المسبب أي العقابين.

أنه ^١ ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة، مع الغفلة ^٢ عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الإن عن وحدة السبب.

الأمر الثالث ^٣: أنه قد عرفت ^٤ أن القطع بالتكليف

(١) الضمير للشأن.

(٢) هذا ردُّ لما توهمه صاحب الفصول من كشف وحدة العقوبة - المدعى عليها الإجماع وضرورة المذهب - عن تداخل العقابين.

وحاصل الرد: أنه لمَ لا يجعل وحدة المسبب كاشفةً إناً عن وحدة السبب؟ يعني: أن سبب الاستحقاق واحد لا تعدد فيه حتى نلتجئ إلى القول بتداخل المسبب أعني به العقابين.

(٣) الغرض من عقده التعرض لأمرين:

الأول: أقسام القطع.

الثاني: قيام بعض الأمارات والأصول العملية مقام القطع الطريقي.

(٤) هذا إشارة إلى الأمر الأول، وحاصله: أن للقطع أقساماً خمسة، إذ القطع إماً طريقي محض من دون دخله في متعلقه دخلاً موضوعياً، سواء أكان متعلقه موضوعاً خارجياً كالقطع بمائية مائع أو خمرته أو غيرهما، أم حكماً شريعياً تكليفياً كالقطع بوجوب الصلاة وحرمة الغيبة، أو وضعياً كالقطع بطهارة التراب، ومالكية سيدتنا فاطمة الزهراء سلام الله عليها لفدك.

وإماً موضوعي، بأن يكون تمام الموضوع أو جزأه، وعلى التقديرين إماً يؤخذ على وجه الصفاتية أي بلحاظ كونه صفةً قائمةً بالقاطع أو المقطوع به، وإماً على وجه الكشف والطريقة. فأقسام القطع الموضوعي أربعة، وبعد ضمّ القطع الطريقي إليها يصير مجموع الأقسام خمسة.

- أخطأ^(١) أو أصاب - يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب، أو الذم والعقاب^(٢)، من دون أن يؤخذ^(٣) [يوجد] شرعاً في خطاب،

ثم إنّ المراد بالقطع الطريقي هو طريقته بالنسبة إلى الحكم الشرعي، وأمّا بالنسبة إلى الحكم العقلي وهو الحجية فيكون موضوعاً له، كما هو واضح، وسيوضح ما يتعلق بهذه الأقسام في طيّ شرح كلام المصنف.

(١) كما في صورة التجري.

(٢) على المخالفة، كما أنّ استحقاق المدح والثواب على الموافقة.

(٣) نائب الفاعل ضمير راجع إلى القطع، وهذا هو القطع الطريقي، وجه عدم أخذه موضوعاً لما تعلق به من الخطاب لزوم الدور (*).

(*) ولكن مع ذلك قد تصدّى غير واحد من المحققين لتصحيح أخذ العلم موضوعاً لمتعلقه بوجه:

منها: ما عن الحقّ النائي عليه السلام: من تصحيحه بتمام الجعل بعد تمهيد مقدمات:

إحداها: لزوم الدور من تقييد الحكم بالقطع به.

ثانيها: أنّ استحالة تقييد الشيء بقيد تستلزم استحالة إطلاقه بالإضافة إليه، لكون تقابل الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة.

ثالثها: أنّ إهمال الموضوع بالإضافة إلى قيد في الواقع غير معقول، لأنّه إمّا دخيل في الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم، وإمّا ليس دخيلاً فيه.

فعلى الأوّل لا بدّ من لحاظه مقيداً به.

وعلى الثاني لا بدّ من لحاظه مطلقاً بالإضافة إليه، بمعنى ثبوت الحكم في كلتا صورتَي وجود القيد وعدمه.

ومقتضى المقدمتين الأوليين إهمال الخطابات الأولى بالإضافة إلى العلم بها، لأنّ تقييدها به المستلزم للدور مستحيل، واستحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق،

للملازمة بين الأمرين، لكن الإهمال الثبوتي أيضاً مستحيل كما عرفت في المقدمة الثالثة، فلا بدّ من جعل آخر يفيد نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، وهذا الجعل هو المصطلح عليه بتمتم الجعل.

وعليه، فاستكشاف كلّ من الإطلاق والتقييد منوط بدليل آخر، هذا بحسب الثبوت.

وأما بحسب الإثبات، فما دلّ من الروايات والإجماع بل الضرورة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، يكون دليلاً على نتيجة الإطلاق، كما أن ما دلّ على اختصاص بعضها بالعالمين بها مثل موارد الجهر والإخفات والقصر والإتمام وغيرها يكون دليلاً على نتيجة التقييد، واختصاص تلك الأحكام بالعالمين بها وعدم شمولها للجاهلين.

فمحصل مراده تدبر: استحالة تقييد الخطابات الأولية كاستحالة إطلاقها بالإضافة إلى الانقسامات الثانوية كالعلم وقصد القرية والوجه ونحوها، هذا في الإطلاق والتقييد للناظرين.

وأما نتيجةهما فلا بدّ منها، لاستحالة الإهمال الثبوتي أيضاً، فملاك تشريع الحكم إن كان موجوداً في كلتا حالتي العلم والجهل فالحكم مطلق، وإن كان موجوداً في خصوص حال العلم فالحكم مقيّد ومختص بالعالم به.

وبالجملة: فالممتنع هو الإطلاق والتقييد للناظرين دون نتيجةهما ^(١) هذا.

وفيه: أنّ المانع - وهو اجتماع النقيضين الممتنع ذاتاً - من الأمور الواقعية غير المنوطة بالناظر، ضرورة استحالة موضوعية العلم لمتعلقه في كلّ صقع من الثبوت والإثبات، ومن الناظر وغيره. فإنّ استحالة اجتماع السواد وعدمه لا تختص بحال دون حال. ففي المقام يستحيل اجتماع وجود العلم وعدمه قبل الحكم، فليس المحذور

إثباتياً فقط حتى يرتفع بنتيجة التقييد و تتمم الجعل .

نعم، يتّجه هذا في مثل قصد القرية ممّا لا يمكن أن يتكفله الخطاب الأوّل، إذ المحذور فيه امتناع إطلاق الخطاب الأوّل بالإضافة إليه، لقصوره عن شموله للأمور المتأخّرة عنه المترتبة عليه .

وهذا القصور يرتفع بخطاب ثانٍ متمم للقصور الشمولي، فدخل مثل قصد القرية في العبادة بخطاب ثانوي ممكن، إذ لا يلزم منه محذور، بخلاف دخل العلم موضوعياً في متعلقه، كما مرّ آنفاً .

ففرق بين دخل العلم في متعلقه كذلك وبين دخل قصد القرية . والفارق هو إمكان دخل الثاني في العبادة بتمتم الجعل، دون الأوّل الذي وزانه وزان دخل الإطاعة في تعلق الأمر وتقييده بها في الاستحالة، وقد تقدم في مبحث التبدي والتوصلي بعض الكلام في ذلك، فراجع^(١) .

فالمتحصل: أنّ الالتزام بنتيجة التقييد لا أثر له في المقام، إذ لا يدفع غائلة استحالة الدور .

وأما ما جعله دليلاً على نتيجة التقييد واختصاص بعض الأحكام بخصوص العالمين من الروايات الدالة على صحة صلاة من أخفى في موضع الإجهار وبالعكس، ومن أتمّ صلاته في موضع القصر، كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام « في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال عليه السلام: « أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقص صلاته وعليه الإعادة، فإنّ فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء، وقد تمت صلاته »^(٢) .

وصحيح زرارة ومحمد بن مسلم قالا: « قلنا لأبي جعفر عليه السلام رجل صلّى في

«١» منتهى الدراية، ج ١، ص ٥٢٩

«٢» وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٧٦٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة، الحديث الأوّل

السفر أربعاً أيعيد أم لا ؟ قال عليه السلام : إن كان قُرئت عليه آية التقصير وفسّرت له فصلّي أربعاً أعاد ، وإن لم يكن قُرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه " ^١ .

ففيه : أنّه لا يدلُّ على دخل العلم في وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام أصلاً ، فضلاً عن كون ذلك بنحو نتيجة التقييد ، لو لم نقل بدالاتها على عدم دخل العلم فيها ، فإنّ قوله : « جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه ... إلخ » ظاهر في عدم دخل العلم في أصل التشريع ، وعدم اختصاص الوجوب في هذه الموارد بالعالم به .

ومجرّد الحكم بالصحة وتمامية المأتيّ به لا يدلُّ على دخل العلم في الوجوب ، بل حكم المشهور باستحقاق العقوبة في هذه الموارد - على ما نسب إليهم - يؤيد أيضاً عدم الدخل .

فالإجزاء وعدم الإعادة ليس لأجل دخل العلم في الوجوب ، بل لتصرف الشارع في مرحلة الإطاعة تسهياً منه ، كتصرفه في موارد الشك التي تجري فيها قاعدة التجاوز أو الفراغ مع العلم بدخل المشكوك فيه شطراً أو شرطاً ، وحكم العقل بلزوم العلم بإتيانه في تحقق الامتثال ، لولا حكم الشارع بالإجزاء .

هذا كلّهُ مضافاً إلى : أنّ لازم دخل العلم موضوعياً في الحكم عدم وجوب تحصيل العلم به ، لأنّه من تحصيل الموضوع كالاستطاعة ، وهو غير واجب .

وإلى : أنّ لازمه القطع بعدم الحكم عند الجهل به ، من دون حاجة إلى أصل البراءة ، لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه قطعاً .

ومنها : ما عن المصنف عليه السلام من كون العلم بمرتبة الإنشاء موضوعاً لمرتبته الفعلية ، فالعلم بإنشاء وجوب القصر مثلاً موضوع لفعليته ، وبتعدد المرتبة يرتفع غائلة الدور .

وفيه : - مضافاً إلى ابتناؤه على ما ذهب إليه من تعدد مراتب الحكم ، وهي

الافتضاء والإنشاء والفعلية والتنجز ، وهو ممنوع ثبوتاً وإثباتاً ، فإنّ المتيقن منها اثنان :
 إحداهما : الفعلية ، والحكم على الموضوع الموجود بجميع ما له دخل فيه جزءاً
 و شرطاً كوجود الاستطاعة ، فإنّ الوجوب المترتب عليها يصير فعلياً بوجودها .
 وثانيتهما : التنجز وهو وصول هذا الحكم الفعلي بحجة معتبرة إلى المكلف ،
 بحيث لا يعذر في مخالفته ، بل يحكم العقل بحسن مواخذته - أنّه لا يجدي أيضاً في دفع
 الإشكال ، حيث إنّ مرجعه إلى عدم موضوعية العلم لنفس متعلقه ، لمغايرة الحكم
 الإنشائي - الذي فرض كونه متعلق العلم - للحكم الفعلي الذي جعل العلم موضوعاً له .
 وإن شئت فقل : إنّ العلم ليس موضوعاً لعين ما تعلق به ، بل متعلقه والحكم
 المترتب على العلم به متغايران . نظير جعل العلم بوجوب الصلاة موضوعاً لوجوب
 التصديق ، وهذا خارج عن موضوع البحث والتزام بالإشكال لا دفع له ، كما هو
 واضح للم تأمل .

كما لا يندفع الإشكال بما قيل : « من كون وجوب القصر على المسافر تخييرياً
 وبالعلم به يصير تعينياً . فإذا صلى المسافر تماماً جهلاً بالحكم صحّت ، لكون التمام
 أحد عدلي الواجب المخير ، بخلاف ما إذا أتى بها تماماً بعد العلم بوجوب القصر ، فإنّها
 باطلة ، لكون المأمور به حينئذٍ صلاة القصر تعيناً .
 وكذا الحكم في الجهر والإخفات »^(١) .

وذلك لخروجه عن مفروض البحث أيضاً ، حيث إنّ العلم بالوجوب التخييري
 موضوع للوجوب التعيني ، فمتعلق العلم والحكم المترتب عليه متغايران ، نظير
 موضوعية العلم بوجوب الصلاة لوجوب التصديق ، كما مرّ آنفاً .

مضافاً إلى : أنّه خلاف ظاهر قوله ﷺ في صحيح زرارة ومحمد بن مسلم
 المتقدم : « إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسّرت له » لظهوره في تفسير قوله تعالى :

وقد يؤخذ^(١) في موضوع

(١) أي: القطع، وهذا شروع في بيان أقسام القطع الموضوعي.

﴿ لا جناح ﴾ - الظاهر في الوجوب التخييري - بالوجوب التعيني، فالواجب تعييناً على المسافر وإن كان جاهلاً هو القصر.

ومثله في الضعف ما قيل أيضاً من: «أنَّ وجوب الجهر والإخفات في موردهما نفسي، وبالعلم به يصير شرطياً، فلو صَلَّى جهرًا في موضع الإخفات أو بالعكس عالماً بطلت صلاته، لكونها فاقدة للشرط، ولو كان الوجوب باقياً على النفسية لم يكن وجه للبطلان، بل كانت الصلاة صحيحة مع استحقاق العقوبة على ترك الواجب النفسي. هذا في الجهر والإخفات.

وأما في القصر والإتمام، فيقال: إنَّ الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر هو ما فرضه الله تعالى لا بشرط، ولذا لو أتى بالصلاة تماماً كانت صحيحة، وبعد العلم بوجوب القصر يصير وجوب ما فرضه الله بشرط لا، بمعنى اشتراطه بعدم انضمام ما فرضه النبي ﷺ إليه، فيتصف حينئذٍ فرض النبي ﷺ بالمانعية»^(١).

وجه الضعف: أنَّ مرجع هذا الوجه إلى موضوعية العلم لحكم آخر غير متعلقه، لتغاير اللا بشرط وبشرط لا، والوجوب النفسي والغيري سنخاً. ومن المعلوم أنه خروج عن محل البحث، لا دفع للإشكال وتصحيح لأخذ العلم موضوعاً متعلقه.

وبالجملة: فهذان الوجهان وغيرهما مما ذكره لدفع إشكال موضوعية العلم لمتعلقه لا تدفعه أصلاً وإن سَلَّمنا صحتها في نفسها. فالحق امتناع أخذ العلم موضوعاً لمتعلقه. ولو فرض وجود ما يدل بظاهره على ذلك فلا بدَّ من تأويله، ولذا وجه الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم أخبار الجهر والإخفات والقصر والإتمام في كتبهم الفقهية بوجوه عديدة، ولعلنا نشير إليها في أواخر قاعدة الاشتغال إن شاء الله تعالى^(٢).

«١» فوائد الأصول، ج ٤، ص ٢٩٥

«٢» منتهى الدراية، ج ٧، ص ٤٢٨ - ٤٥٤

حكم آخر ^(١) يخالف ^(٢) متعلقه [مخالف لحكم متعلقه] لا يماثله ولا يضاده ^(٣)، كما إذا ورد مثلاً في الخطاب أنه «إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا» تارة ^(٤) بنحو يكون تمام الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً

(١) كما إذا قال: «إذا علمت بوجوب الصلاة وجب عليك التصديق» فإن العلم بوجوب الصلاة أخذ موضوعاً لحكم آخر وهو وجوب التصديق.

فقوله: «آخر» صفة لـ «حكم» يعني: قد يؤخذ القطع موضوعاً لحكم غير الحكم الذي تعلق به القطع.

(٢) يعني: الحكم الآخر - الذي أخذ القطع في موضوعه - يخالف الحكم الذي تعلق به القطع فيما إذا كان متعلقه حكماً شرعياً، ويخالف حكم ما تعلق به القطع - كما هو مقتضى ما في بعض النسخ - فيما إذا كان متعلقه موضوعاً خارجياً لا يماثله.

(٣) كالمثال المتقدم وهو «إذا علمت بوجوب الصلاة وجب عليك التصديق» فإن وجوب التصديق لا يماثل وجوب الصلاة، لتغاير متعلقيهما. ومع تغاير المتعلقين - وهما الصلاة والتصديق - لا يكون وجوبهما مثليين ولا ضديين، بل هما متخالفان. نعم، لو كان القطع بوجوب الصلاة موضوعاً لوجوب آخر للصلاة، كأن يقول: «إذا عملت بوجوب الصلاة وجب عليك الصلاة بوجوب آخر» كان من اجتماع المثليين، ولو كان العلم بوجوب الصلاة موضوعاً لحرمتها، كأن يقول: «إذا علمت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة» كان من اجتماع الضدين.

(٤) هذا شروع في بيان أقسام القطع الموضوعي، وهذا أولها، وهو كون القطع تمام الموضوع للحكم، بحيث لا يدخل للواقع فيه أصلاً، كمانعية الغصب ولبس ما لا يؤكل للصلاة، حيث إنها مترتبة على العلم بهما، فإذا علم بهما وصلى بطلت

- ولو أخطأ^(١) - موجباً لذلك^(٢)، وأخرى^(٣) بنحو يكون^(٤) جزأه أو قيده^(٥)،
بأن يكون القطع به^(٦) في خصوص ما أصاب موجباً له،

صلاته، وإن تبين أن لباسه مما يؤكل أو إباحة مكانه واقعاً.

(١) بيان للإطلاق، يعني: لا فرق في كون القطع تمام الموضوع بين كونه مصيباً ومخطئاً. والفرق بين أخذ القطع تمام الموضوع وبين أخذه طريقاً محضاً هو: أنه على الأول يدور الحكم مدار القطع وجوداً وعدماً، كمثال العلم بالفصية المتقدم. وعلى الثاني يدور الحكم مدار الواقع وجوداً وعدماً، بحيث لا دخل للعلم فيه أصلاً.

(٢) يعني: لذلك الحكم الآخر المخالف للحكم الذي تعلق القطع به أو بموضوعه.

(٣) هذا هو القسم الثاني وهو كون القطع جزء الموضوع، بحيث يكون لكل من العلم والمعلوم دخل في الحكم الآخر. وذلك كما إذا فرض أن العلم بوجوب الصلاة جزء موضوع وجوب التصديق، والجزء الآخر نفس وجوب الصلاة واقعاً، وكالعلم بالمشهود به المأخوذ جزءاً لموضوع جواز الشهادة، فالواقع المنكشف موضوع لجواز الشهادة، لا مطلق الانكشاف وإن كان خطأً، ولا المنكشف بوجوده الواقعي وإن لم يكن منكشفاً لدئ المكلف. فالقطع المصيب هو الموضوع، لا مطلق القطع وإن لم يكن مصيباً.

(٤) أي: يكون القطع.

(٥) هذا الضمير وضمير «جزأه» راجعان إلى الموضوع.

(٦) أي: يكون القطع بالحكم في خصوص ما أصاب موجباً للحكم الآخر، لا فيما أخطأ.

وفي كلٍّ منهما ^(١) يؤخذ طوراً بما هو كاشف ^(٢) وحاكٍ عن متعلقه ^(٣)، وآخر ^(٤) بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به، وذلك ^(٥) لأنَّ القطع لما كان من

(١) يعني: وفي كلٍّ واحدٍ من تمام الموضوع وجزء الموضوع يؤخذ القطع تارةً بنحو الصفية، وأخرى بنحو الكاشفية، فأقسام القطع الموضوعي أربعة.

(٢) هذا تقريب أخذ القطع الموضوعي بنحو الكشف، وحاصله: أنَّ للقطع

جهتين:

إحداهما: كونه صفةً حقيقيةً قائمةً بالنفس، فيكون العلم حينئذٍ كسائر الصفات النفسانية، كالجود والبخل والشجاعة وغيرها.

ثانيتها: كونه حاكياً وكاشفاً عن متعلقه ومرآةً له، فيكون العلم حينئذٍ طريقاً إلى إحراز متعلقه، إذ ليس العلم من الصفات الحقيقية المحضة كالحياة، ولا إضافة محضة، بل للعلم واقعية وإضافة إلى ما يتعلق به، فلذا يعدُّ من الصفات الحقيقية ذوات الإضافة، فلا يتحقق العلم بدون العالم والمعلوم.

وبالجملة: فهاتان الجهتان ممَّا لا يمكن انفكاكهما عن العلم، لكن الملحوظ في نظر جاعل الحكم تارة يكون هو العلم باعتبار كونه صفةً قائمةً بالنفس، وأخرى باعتبار كونه حاكياً عن متعلقه.

ثم إنَّ في جنس العلم وائه من مقولة الكيف النفساني كما هو المشهور، أو الإضافة كما عن الفخر الرازي، أو الانفعال كما عن جماعة، أو الفعل كما عن بعض، خلافاً مذكوراً في محله.

(٣) أي: متعلق القطع.

(٤) عطف على قوله: «طوراً».

(٥) يعني: الأخذ بأحد النحوين. وغرضه بيان وجه انقسام القطع إلى الطريقي

الصفات الحقيقية ذات الإضافة ^(١) - ولذا ^(٢) كان العلم نوراً لنفسه ^(٣) ونوراً لغيره ^(٤) - صح ^(٥) أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة، بإلغاء ^(٦) جهة كشفه، أو اعتبار ^(٧)

والصفتي (*).

(١) وهي الصفات المتأصلة التي تحتاج في تحققها إلى طرف آخر كالعلم والقدرة المضافين إلى المعلوم والمقدور، في مقابل الصفات الحقيقية المحضة، وهي الصفات المتأصلة القائمة بالنفس التي لا تحتاج في تحققها إلى إضافتها إلى شيء آخر، كالشجاعة والحياة والقوة، وفي مقابل الصفات الانتزاعية كالفوقية والتحتية ونحوهما التي لا وجود لها في الخارج، وإثما الوجود لمنشأ انتزاعها.

(٢) أي: ولكون القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة كان العلم ... إلخ.

(٣) فيكون العلم من الحقائق الموجودة الخارجية.

(٤) يعني: كاشفاً عن غيره وهو متعلق العلم، فالعلم منور لغيره، فكان التعبير

به أولى.

(٥) جواب «لما كان» أي: صح أن يؤخذ القطع في موضوع الحكم.

(٦) متعلق بقوله: «يؤخذ» والمراد بإلغاء جهة كشفه عدم لحاظها، وإلاّ

فالكاشفية ذاتية للعلم، فكيف يعقل إلغاؤها وسلبها عنه؟ فكان الأولى أن يقول: «بلا لحاظ جهة كشفه».

(٧) معطوف على «إلغاء» وحق العبارة أن تكون هكذا: «مع اعتبار

خصوصية أخرى فيه معها أو بدونه» إذ المقصود كون القطع مأخوذاً في الموضوع بما

(*) والصحيح «الوصفي» لأن النسبة ترد الأشياء إلى أصولها، فالتعبير بالصفئية

جرى على ما اشتهر من قولهم: غلط مشهور خير من صحيح مهجور.

خصوصية أخرى^١ فيه^٢ معها، كما صح^٣ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاكٍ عنه^٤، فتكون أقسامه أربعة (*)

أنه صفة لا بما أنه كاشف، غاية الأمر أنه قد يلاحظ مع صفتية القطع خصوصية أخرى، مثل تقيد القطع بسبب خاص أو شخص مخصوص، وقد لا يلاحظ ذلك، وعبارة المتن لا تفي بهذا المطلب.

(١) كاعتبار كون العلم ناشئاً من سبب خاص، كما قيل: إن جواز تقليد العالم موضوعه العالم بالأحكام الشرعية عن الأدلة المعروفة، لا من كل سبب. أو اعتبار شخص خاص، ككون العالم بالأحكام الذي يجوز تقليده خصوص الإمامي لا غيره.
(٢) أي: في الموضوع مع صفتية القطع.

(٣) هذا إشارة إلى القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الكشف والطريقة لا الصفتية، ولو قال: «صح أن يؤخذ» ليكون معطوفاً على قوله: «صح» كان أولى، لأن أخذ القطع على وجه الصفتية والكاشفية مترتب على قوله: «لما كان من الصفات الحقيقية... إلخ».

(٤) أي: عن المتعلق، وضميراً «متعلقه، أقسامه» راجعان إلى القطع.

(*) لا يخفى أن شيخ مشايخنا المحقق النائيني رحمته الله أنكر القطع المأخوذ تمام الموضوع على وجه الطريقة، بل ذهب إلى امتناعه، قال مقرر بحثه الشريف ما لفظه: «نعم، في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقة إشكال، بل الظاهر أنه لا يمكن من جهة أن أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقة يستدعي لحاظ ذي الطريق وذي الصورة، ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم كما هو الشأن في كل طريق، حيث إن لحاظه طريقاً يكون في الحقيقة لحاظاً لذي الطريق، ولحاظ العلم كذلك ينافي

أخذه تمام الموضوع. فالإنصاف أن أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلا بأخذه على وجه الصفتية «١».

وملخص ما أفاده في وجه الامتناع هو لزوم اجتماع اللحاظين الاستقلالي والآلي، وهو محال، لأن لحاظ القطع استقلالياً يقتضي عدم لحاظ متعلقه، ولحاظه آلياً يقتضي لحاظ متعلقه، والجمع بين هذين اللحاظين ليس إلا الجمع بين المتناقضين، هذا.

ويمكن الجواب عنه تارةً بالنقض:

أولاً: بدخل العلم بعدالة إمام الجماعة في جواز الائتصاص به، فإنه أخذ موضوعاً لجوازه كاشفاً وطريقاً لا صفةً. أمّا موضوعيته فلعدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الخلاف، كما ورد به النص «٢». وأمّا طريقته فلقيام الأمارات كالبيّنة وبعض الأصول كالاستصحاب مقامه، إذ من الواضح عدم قيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الصفتية.

وثانياً: بما إلزم به المحقق النائيني نفسه من صحة أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الطريقة، مع وحدة ملاك الاستحالة في كلتا صورتَي أخذه تمام الموضوع وجزأه على نحو الطريقة، حيث إن ملاكها - وهو اجتماع اللحاظين - موجود في كليتهما. وأخرى بالحل، توضيحه: أن مورد امتناع اجتماع اللحاظين مصداق العلم، وهو العلم الخارجي المتعلق بالأشياء لا مفهومه، فإن القاطع بخميرية مائع لا يرى إلا ذلك المقطوع به، مع الغفلة عن قطعه فضلاً عن لحاظه استقلالاً، نظير الناظر في المرآة لرؤية وجهه، فإنه لا يلتفت في هذا النظر إلى نفس المرآة. هذا في مصداق العلم الذي لا شأن له إلا إراءة الواقع ورفع الحجاب عنه.

«١» فوائد الأصول، ج ٣، ص ١١

«٢» وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٤٣٥، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث: (٢١)

مضافاً [مضافة] إلى ما هو طريق ^{١١} محض عقلاً غير مأخوذ في الموضوع

(١) وهو القسم الأول أعني به القطع الطريقي الذي عرفته قبل أقسام القطع الموضوعي، فيصير المجموع خمسة أقسام كما تقدم.

ولا يخفى أن مقسم الأقسام الأربعة المذكورة في كلام المصنف رحمته للقطع الموضوعي هو كون القطع بحكم موضوعاً لحكم يخالف حكم متعلق القطع فيما إذا كان متعلقه موضوعاً، فإنّ الصور فيه أربع، إذ القطع حينئذٍ إمّا أن يكون تمام الموضوع أو جزاءه، وعلى التقديرين إمّا أن يلاحظ القطع بما هو صفة أو بما هو كاشف.

ومثل هذه الصور الأربع يتصور فيما إذا كان القطع بحكم موضوعاً لحكم يماثل حكم متعلق القطع أو يضاده، أو يكون ذلك الحكم نفس حكم متعلق القطع. فهذه اثنتا عشرة صورة منضمة إلى الأربع الأولى، ويصير المجموع ست عشرة صورة.

كما أنّ مثل هذه الصور الأربع أيضاً يتصور فيما إذا كان القطع بموضوع - كالقطع بخمرية مائع - موضوعاً لحكم يخالف حكم متعلق القطع أو يماثله أو يضاده، أو يكون ذلك الحكم نفس حكم متعلق القطع، فالمجموع ست عشرة صورة أيضاً، فهذه اثنتان وثلاثون صورة.

وأما مفهوم العلم، فهو قابل لاجتماع اللحاظين فيه، بأن يجعل مفهومه - وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الكاشف عنه كشفاً تاماً - موضوعاً لحكم من الأحكام، إذ لا مانع من أن يلاحظه الحاكم مع هذا الكشف التام موضوعاً لجواز الشهادة مثلاً، فوقع الخلط بين المفهوم والمصادق.

وعليه، فما عن المشهور من انقسام القطع الموضوعي إلى أقسام أربعة لا يخلو من وجه، وإن كان لمزيد التأمل فيه مجال.

شريعاً (*) .

ثم لاريب^{١)} في قيام الطرق والأمارات^{٢)} المعتبرة

وكما أنّ مثل هذه الصور الأربع يتصور أيضاً فيما إذا كان القطع بحكم موضوعاً لحكم يخالف متعلق القطع إن كان متعلقه حكماً، أو يائله أو يضاده، أو يكون ذلك الحكم نفس متعلق القطع. وفيما إذا كان القطع بموضوع موضوعاً لحكم يخالف متعلق القطع أو يائله أو يضاده أو يكون نفسه، فهذه أيضاً اثنتان وثلاثون صورة. فجميع الصور في القطع الموضوعي أربع وستون صورة. ولا يخفى على الفطن كلّ من الصور الصحيحة والممتنعة.

١) هذا إشارة إلى الأمر الثاني، وهو التعرض لبيان قيام الأمارات مقام بعض أقسام القطع.

٢) قد يطلق كلّ منهما على مطلق الطريق والمحرز، سواء أكان ذو الطريق موضوعاً خارجياً كقيام البينة على كون مائع خاصّ خمرّاً أو خلاً، أم حكماً شريعياً، كقيام خبر الثقة على وجوب صلاة الجمعة. ولكن تطلق الطرق كثيراً ما على الأدلة المثبتة للأحكام الكلية، والأمارات على الحجج المثبتة للموضوعات الخارجية.

وغرض المصنف من هذا الكلام التعرض لحكم من أحكام القطع، وهو قيام الأمارات والأصول مقامه وعدم قيامهما، ولما كان القطع طريقاً محضاً وموضوعياً بنحوه بأن أخذ صفة تارة وطريقاً أخرى، جعل المصنف بَيِّنُ البحث عن قيام

(*) ثم إنّ هذه الأقسام الخمسة المذكورة في القطع تجري في الظن أيضاً حرفاً بحرف، كما نبّه عليه الشيخ الأعظم بقوله: «ثم إنّ الذي ذكرناه من كون القطع مأخوذاً تارة على وجه الطريقة وأخرى على وجه الموضوعية جارٍ في الظن أيضاً»^{١)}.

الأمارات مقام القطع في مقامات ثلاثة.

أحدها: قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض.

ثانيها: عدم قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الصفتية.

ثالثها: عدم قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الكشف والطريقة.

وجعل البحث عن قيام الأصول مقامه في مقام واحد، وهو عدم قيام الأصول

مقام القطع مطلقاً حتى الطريق المحض، عدا الاستصحاب كما سيأتي إن شاء الله تعالى، فالمقامات أربعة.

المقام الأول: في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض، وحاصل ما أفاده

فيه: أنه لا ريب في قيام الأمارات بنفس دليل حجيتها مقام القطع الطريقي المحض.

وتوضيحه: أن المراد بقيامها مقام القطع هو ترتيب أثره - من الحكم العقلي

وهو التنجيز في صورة الإصابة والتعذير عند الخطأ في القطع الطريقي المحض - على

الأمارات القائمة مقامه.

وعليه، فمقتضى أدلة اعتبار الأمارات - سواء أكان مفادها جعل الحكم

التكليفي وهو وجوب العمل على طبق الأمانة كما عن الشيخ عليه السلام، أم جعل الحجة،

أم تنميم الكشف، أم غيرها من المباني - هو قيام الأمارات مقام القطع الطريقي

المحض، لأن البناء على كون الأمانة طريقاً محرزاً للواقع يقتضي تنجيز مؤدّاها مع

الإصابة والتعذير عند الخطأ، وإلا فلا معنى لحجية الأمارات، فترتب أثر القطع

- وهو الحجة - بمعنى التنجيز والتعذير على الأمارات المعتمدة مما لا بد منه. وهذا مما

لا ينبغي إطالة الكلام فيه.

والظاهر أنه لا فرق في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض بين حجيتها

على الطريقة أو الموضوعية. غاية الأمر أنها على الطريقة تنجز الواقع، وعلى

- بدليل حجيتها واعتبارها^(١) - مقام هذا القسم^(٢).

كما لا ريب^(٣) في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل^(٤) مقام ما أخذ^(٥) في الموضوع على نحو الصفية من تلك الأقسام^(٦).

الموضوعية تنجز مؤداهها على كل حال، سواء طابق الواقع أم خالفه، إذ المفروض كون مؤداهها حكماً على كل تقدير، كما لا يخفى.

(١) هذا الضمير وضمير «حجيتها» راجعان إلى الأمارات.

(٢) وهو القطع الطريقي المحض.

(٣) هذا إشارة إلى المقام الثاني، وهو بيان عدم قيام الأمارات بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفية، فلا بد لإثبات قيامها مقامه من التماس دليل آخر غير دليل اعتبارها، ذلك لأن مفاد دليل اعتبار الأمانة هو ترتيب آثار القطع بما أنه كاشف وطريق على الأمانة، إذ من المعلوم أن تلك الآثار مترتبة على القطع بلحاظ كشفه عن الواقع، لأنه بهذا اللحاظ منجز للواقع مع الإصابة، ومعذر مع الخطأ.

ولا تترتب هذه الآثار على القطع بلحاظ كونه صفة من الصفات النفسانية، ضرورة أنه بهذا اللحاظ يكون كسائر الصفات النفسانية - كالشجاعة والسخاوة والعدالة - في أجنبية الحجية المتقومة بالكشف عنها، فقيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الملحوظ صفة منوط بدليل آخر غير الأدلة العامة الدالة على حجية الأمارات.

(٤) أي: الدليل العام الدال على حجية الأمارات.

(٥) يعني: مقام القطع الذي أخذ في الموضوع على نحو الصفية.

(٦) يعني: الأقسام الأربعة للقطع الموضوعي.

بل لابدّ من دليلٍ آخر^(١) على التنزيل، فإنّ^(٢) قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من^(٣) الآثار، لا [ما] له بما هو صفة^(٤) وموضوع، ضرورة^(٥) أنّه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات.

(١) يعني: غير دليل حجيتها، حتى يدل ذلك الدليل على تنزيل الأمارات منزلة القطع الموضوعي على نحو الصفية.

(٢) تعليل لقوله: «كما لا ريب في عدم قيامها» وحاصله: أنّ مقتضى دليل حجية الأمانة كون الأمانة كالقطع في الحجية التي لا ترتب إلّا على حيثية طريقية القطع، لا على حيثية كونه صفةً من الصفات النفسانية كما عرفت، فدليل الحجية قاصر عن إثبات جواز قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي على وجه الصفية.

(٣) بيان للموصول في قوله: «ما للقطع».

(٤) يعني: لا ترتيب ما للقطع - بما هو صفة - من الآثار، بل ترتيب ما له بما هو كاشف من التنجيز والتعذير.

(٥) تعليل لعدم ترتيب آثار القطع بما هو صفة على الأمارات، يعني: ضرورة أنّ القطع بما هو صفة يكون كسائر الموضوعات والصفات في عدم حجيتها ومحزيتها للواقع.

فإذا فرض أنّ الشارع أخذ العلم في موضوع جواز الشهادة بما هو صفة خاصة، كما ورد عن النبي ﷺ وقد سئل عن الشهادة أنّه قال: «هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دع»^(١).

وكأخذ العلم بما هو صفة خاصة في موضوع حكم الركعتين الأوليين، فلا يقوم في هذين الموردين شيء من الأمارات أو الظنون مقامه إلّا بدليل خاص، كرواية

ومنه ^(١) قد انقذ عدم قيامها ^(٢) بذاك الدليل ^(٣) مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، فإنّ القطع المأخوذ بهذا النحو ^(٤) في الموضوع شرعاً كسائر

حفص بن غياث ^(١) الدالة على جواز الشهادة استناداً إلى اليد، وما ورد من بعض الروايات الدالة منطوقاً على اعتبار الظن في الركعتين الأخيرتين، ومفهوماً على اعتباره في الأوليين ^(٢)، فلاحظ.

(١) أي: ومن عدم قيام الأمانة بمجرد دليل اعتبارها مقام القطع الموضوعي الصفتي قد ظهر ... إلخ، وهذا هو المقام الثالث.

وحاصله: أنّ مقتضى ما ذكرناه في القطع الموضوعي الملحوظ صفةً - من عدم قيام الأمانة بنفس دليل اعتبارها مقامه - هو عدم قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقة أيضاً، ضرورة أنّ دليل حجية الأمانة لا يثبت لها أزيد من كونها كالقطع في الكشف عن الواقع حكماً كان أم موضوعاً، فإذا كان للقطع حيثيات أخرى غير الكشف والطريقة - ككونه مأخوذاً في الموضوع على وجه الطريقة - فدليل اعتبار الأمانة قاصر عن إثبات هذه الحيثيات لها، فقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي كقيامها مقام القطع الموضوعي الصفتي في عدم ثبوته بنفس دليل اعتبارها.

(٢) أي: قيام الأمارات والطرق.

(٣) يعني: بمجرد دليل حجيتها.

(٤) أي: الكشف والطريقة.

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث: ٢
«٢» المصدر، ج ٥، ص ٣٢٧، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأول،
وص ٣١٦، الباب ٧، الحديث الأول، وص ٣١٨، الباب ٨، الحديث: ٣

ما لها [ما له] ^{١١} دخل في الموضوعات أيضاً ^{١٢}، فلا يقوم مقامه شيء ^{١٣} بمجرد حجيته ^{١٤} أو قيام ^{١٥} [وقيام] دليل

(١) أي: كسائر الصفات التي لها دخل في موضوعات الأحكام، فكما أن دليل اعتبار الأمانة قاصر عن إثبات قيامها مقام هذه الصفات، فكذلك قاصر عن إثبات قيامها مقام القطع الموضوعي على نحو الكشف. وتذكير الضمير - كما في بعض النسخ - باعتبار اللفظ، وتأتيه - كما في بعضها الآخر - باعتبار ما يراد منه.

(٢) الأولى تقديم هذه الكلمة على « في الموضوعات » إذ المقصود إن كان تنظير القطع الموضوعي بسائر ما له دخل في الموضوع في عدم قيام الأمانة مقامه، فحق العبارة أن تكون هكذا: « فإن القطع الموضوعي أيضاً كسائر الصفات التي لها دخل في الموضوعات في عدم كفاية دليل اعتبار الأمانة لإثبات تلك الصفات » بل لا حاجة إلى هذه الكلمة بعد تضمن الكلام لهذا التنظير بقوله: « كسائر ما لها دخل في الموضوعات ».

وإن كان المقصود - كما هو الظاهر - تنظير المقام الثالث بالمقام الثاني، فكان المناسب أن يقال: « كسائر ما لها دخل في الموضوعات على نحو الكشف أيضاً » فتدبر في العبارة.

(٣) أي: فلا يقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ بنحو الطريقة شيء من الأمارات.

(٤) أي: حجية الشيء، والمراد بمجرد الحجية هو الظن المطلق على الحكومة.

(٥) كما في الأمارات المعتبرة بالأدلة الخاصة المعبر عنها بالظنون الخاصة.

هذا - أي تفسير الشيء بالظن المطلق على الحكومة تارةً وبالظنون الخاصة أخرى - بناءً على ما في أكثر النسخ من العطف بـ « أو ». وأما إذا كان العطف بالواو،

على اعتباره، ما^(١) لم يقيم دليل على تنزيهه^(٢)، ودخله في الموضوع كدخله^(٣).
وتوهم^(٤) « كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال

فيكون قوله: « وقيام دليل » عطف تفسير للحجية .

(١) ظرف لقوله: « فلا يقوم » يعني: فلا يقوم مقامه شيء ما لم يقيم دليل خاص غير دليل الحجة على تنزيل ذلك الشيء منزلة القطع الموضوعي على الكشف، أو منزلة غير القطع مما له دخل في موضوع الحكم.

(٢) هذا الضمير وضمير « اعتباره » راجعان إلى الشيء .

(٣) أي: القطع الموضوعي على نحو الكشف.

فالمستحصل مما ذكر: أن مختار المصنف رحمته الله هو عدم قيام الأمارات بنفس أدلة حجيتها مقام القطع الموضوعي بأقسامه الأربعة، لأن أدلة حجية الأمارات لا تثبت إلا بطريقة الشيء للموضوع أو الحكم. وإثبات الموضوعية للأمانة لا بد وأن يكون بدليل آخر.

(٤) هذا تعريض بما ذكره شيخنا الأعظم رحمته الله بقوله: « بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية، فإنه تابع لدليل ذلك الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقة للموضوع كالأمثلة المتقدمة، قامت الأمارات والأصول العملية مقامه ... إلخ »^(١).

وحاصله: أن الأمانة بنفس دليل اعتبارها قد تقوم مقام القطع الموضوعي الذي أخذ بنحو الطريقة، بدعوى إطلاق دليل تنزيلها منزلة القطع، الشامل ذلك الإطلاق لجميع آثار القطع من الطريقة التي أثرها تنجيز الواقع، والموضوعية التي

خلافه، وجعله ^(١) بمنزلة القطع، من ^(٢) جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً، فيقوم ^(٣) مقامه ^(٤) طريقاً ^(٥) كان أو موضوعاً « فاسد ^(٦) جداً.

أثرها وجود الموضوع وتحقيقه. فإن إطلاق دليل اعتبار الأمانة ينزل الأمانة منزلة القطع في جميع آثاره ولوازمه المترتبة عليه، من كونه طريقاً محضاً وموضوعاً بنحو الطريقة.

والحاصل: أن مصب النزاع بين الشيخ والمصنف ^(٧) هو القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقة، حيث إن الشيخ يرى قيام الأمانة مقامه بنفس دليل اعتبارها، والمصنف لم يلتزم به وأورد عليه بما في المتن.

وأما القطع الطريقي المحض، فلا ريب في قيام الأمانة مقامه، كما لا إشكال في عدم قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الصفي، كما تقدم بيانهما مفصلاً.

(١) الضميران راجعان إلى « شيء » المراد به الأمانة.

(٢) هذا بيان لمنزلة القطع، وتقريب لإطلاق التنزيل.

(٣) الضمير الفاعل راجع إلى « شيء » المراد به الأمانة.

(٤) هذا الضمير وضمير « كونه » في الموضعين راجع إلى القطع.

(٥) هذا تصريح بالإطلاق، واسم « كان » ضمير راجع إلى القطع.

(٦) خبر قوله: « وتوهم » ودفع له. وحاصل هذا الدفع: أن مقتضى إطلاق

دليل التنزيل وإن كان تنزيل الأمانة منزلة القطع في كل ما للقطع من الموضوعية والطريقة وغيرهما، إلا أن الإطلاق ممتنع في المقام، لاستلزامه اجتماع الضدين.

توضيحه: أنه لا بد في كل تنزيل من لحاظ المنزل والمنزل عليه معاً، والمنزل

في المقام هو الأمانة والمنزل عليه هو القطع، وحينئذٍ فتزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي موقوف على لحاظ القطع استقلالاً، لأن مقتضى موضوعية الشيء هو

فإن^(١) الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفي إلّا بأحد التنزيلين، حيث^(٢) لا بدّ في كلّ تنزيلٍ منهما^(٣) من لحاظ المنزل والمنزل عليه، ولحاطهما^(٤)

استقلاله في اللحاظ من دون كونه تبعاً للغير، وتنزيلها منزلة القطع الطريقي موقوف على لحاظه آلة للغير وهو الواقع المنكشف به، فيكون الواقع هو الملحوظ بالاستقلال وهو المنزل عليه في الحقيقة حينئذٍ، فلحاظ القطع آلي. ومن الواضح أنّ هذين للحاظين متضادّان، فيمتنع اجتماعهما في إنشاء واحد.

والحاصل: أنّ تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي الطريقي يستلزم لحاظ المنزل عليه - وهو القطع - بلحاظين متضادّين في إنشاء واحد، لحاظٍ استقلالي نظراً إلى موضوعيته، ولحاظٍ آلي نظراً إلى طريقيته، وهو محال.

فالتنتيجة: أنّ دليل حجية الأمانة قاصر عن إثبات التنزيلين معاً، فلا بدّ أن يكون ناظراً إلى أحدهما، فلا وجه للتشبت بإطلاق دليل التنزيل لإثبات قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي.

(١) هذا تقريب فساد التوهم، وقد عرفت توضيحه.

(٢) تعليل لعدم وفاء الدليل إلّا بأحد التنزيلين.

(٣) أي: من التنزيلين.

(٤) يعني: ولحاظ المنزل والمنزل عليه في أحد التنزيلين - وهو تنزيل الأمانة منزلة القطع الطريقي - آلي، لأنّ لحاطهما حينئذٍ يكون بلحاظ الغير وهو المؤدّي في الأمانة والواقع في القطع. وفي الآخر - وهو تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي - استقلالي، كما هو مقتضى الموضوعية، فتزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي الطريقي يستلزم اجتماع لحاظين متضادين كما تقدم توضيحه، وهو محال.

في أحدهما ^(١) آليّ، وفي الآخر ^(٢) استقلالي، بداهة ^(٣) أنّ التّظر في حجّيته وتنزيله ^(٤) منزلة القطع في طريقيته ^(٥) في الحقيقة ^(٦) إلى الواقع ^(٧) ومؤدّى الطريق ^(٨)، وفي كونه ^(٩) بمنزلته في دخله ^(١٠) في الموضوع إلى أنفسهما ^(١١)،

(١) وهو تنزيل الأمانة منزلة القطع الطريقي، إذ لحاظهما حينئذٍ يكون تبعاً للحاظ المؤدّى والواقع.

(٢) وهو تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي، وكون لحاظهما استقلالياً حينئذٍ واضح.

(٣) تعليل لكون التّظر في أحدهما استقلالياً، وفي الآخر آلياً، وقد عرفته.

(٤) الضميران راجعان إلى «الشيء» المراد به الأمانة.

(٥) أي: في طريقيّة القطع، وهو متعلق بـ «تنزيله».

(٦) متعلق بـ «النظر».

(٧) خبر لقوله: «أنّ النظر».

(٨) معطوف على «الواقع» يعني: أنّ المنزلّ عليه في الحقيقة حينئذٍ هو الواقع، والمنزلّ هو مؤدّى الأمانة، فلحاظ القطع والأمانة يكون آلياً، حيث إنّ لحاظهما آلة للحاظ الواقع والمؤدّى.

(٩) معطوف على «حجّيته» والضمير راجع إلى «الشيء» يعني: وبداهة أنّ النظر في كون الشيء بمنزلة القطع الموضوعي إلى نفس الأمانة والقطع، فيكون التّظر حينئذٍ استقلالياً.

(١٠) الضميران راجعان إلى القطع.

(١١) أي: الشيء - وهو الأمانة - والقطع، يعني: أنّ التّظر بناءً على هذا التنزيل يكون إلى ذاتهما لا إلى متعلقهما.

ولا يكاد يمكن الجمع بينهما^(١).

نعم^(٢)، لو كان في البين ما^(٣) بمفهومه جامع بينهما، يمكن^(٤) أن يكون دليلاً على التنزيلين، والمفروض أنه^(٥) ليس، فلا يكون^(٦) دليلاً على التنزيل إلاّ

(١) أي: بين النظرين: الآلي والاستقلالي.

(٢) هذا استدراك على ما ذكره من امتناع اجتماع اللحاظين.

وتوضيحه: أن ما ذكرنا من لزوم محذور اجتماع اللحاظين إنّما هو فيما إذا لم يكن هناك جامع مفهوميّ. وأمّا إذا كان بينهما جامع مفهوميّ، فلا يلزم هذا المحذور. ويكون الدليل الواحد دليلاً على التنزيلين، لصحة إطلاقه الشامل لكلا النظرين هذا. ولكن وجود الجامع مجرد فرض، لأنّ لسان دليل الاعتبار - سواء أكان تصديق الخبر أم حجيته أم إلقاء احتمال الخلاف، أم الوسطية في الإثبات أم غيرها - يكون موضوعه خبر العادل أو الثقة مثلاً، ومن المعلوم أنّ الخبر إمّا ملحوظ طريفاً و كاشفاً أو ملحوظ موضوعاً، ولا يعقل اجتماع لحاظي الموضوعية والطريقة في شيء واحد، فلا بدّ من أن يكون مسوقاً بأحد اللحاظين.

(٣) الموصول اسم «كان» وخبره «في البين» وصدر صلة الموصول محذوف يعني: لو كان في البين ما هو بمفهومه جامع بينهما، فكلمة «جامع» خبر للضمير المحذوف، والجملة صلة للموصول.

(٤) جواب «لو كان».

(٥) أي: أنّ الجامع، و«ليس» هنا تامّة، ومعناها مجرد النفي، يعني: والمفروض أنّ الجامع المفهومي معدوم.

(٦) يعني: فلا يكون دليل اعتبار الأمانة دليلاً على التنزيل إلاّ... إلخ.

بذاك اللحاظ الآلي، فيكون ^(١) حجةً موجبةً لتنجز متعلقه ^(٢)، وصحة العقوبة على مخالفته ^(٣) في صورتى ^(٤) إصابته وخطئه ^(٥)، بناءً ^(٦) على استحقاق المتجرى، أو بذلك ^(٧) [بذاك] اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون ^(٨) مثله في دخله في الموضوع، وترتيب ^(٩) ما له عليه من ^(١٠) الحكم الشرعي.

(١) يعني: فيكون الشيء - المراد به الأمانة - حجةً منجزةً لمتعلقه، ومصححةً للعقوبة على مخالفته، سواء أصاب أم أخطأ، بناءً على ما اختاره من استحقاق المتجرى للعقاب.

(٢) أي: متعلق الشيء.

(٣) أي: مخالفة متعلقه.

(٤) قيد لـ « صحة العقوبة » يعني: أن استحقاق المؤاخذه يكون في صورتى الإصابة والخطأ.

(٥) هذا الضمير وضمير « إصابته » راجعان إلى « الشيء » المراد به الأمانة.

(٦) قيد لـ « خطئه » يعني: أن الاستحقاق في كلتا صورتين مبني على كون المتجرى مستحقاً للعقاب، وإلا كان استحقاق العقوبة مختصاً بصورة الإصابة.

(٧) معطوف على قوله: « بذاك اللحاظ الآلي ».

(٨) يعني: فيكون الشيء - وهو الأمانة - مثل القطع في كونه دخیلاً في الموضوع.

(٩) معطوف على قوله: « دخله ».

(١٠) بيان لـ « ما » الموصول، أي: وفي ترتيب الحكم الشرعي الثابت للقطع

الموضوعي على الشيء وهو الأمانة.

لا يقال ^(١): على هذا ^(٢) لا يكون ^(٣) دليلاً على أحد التنزيلين، ما لم يكن هناك قرينة في البين.

فإنه يقال ^(٤): لا إشكال في كونه ^(٥) دليلاً على حجتيه، فإن ^(٦) ظهوره في

(١) غرض هذا المستشكل: إثبات إجمال دليل اعتبار الأمانة، وعدم صحة التمسك به أصلاً.

وتوضيحه: أنه بناءً على كون الدليل ناظرًا إلى أحد التنزيلين لا يصح التشبث به، لإجماله الناشئ عن عدم قرينة على تعيين أحد اللحاظين، فيسقط عن الاستدلال به على قيام الأمانة مقام القطع الطريقي أيضاً.

نعم، إذا قامت قرينة على خصوص أحد التنزيلين صحّ التمسك به على ذلك.
(٢) أي: على ما ذكرنا من امتناع اجتماع اللحاظين وعدم وجود جامع مفهومي بينهما ليصح اجتماعهما، وأنه لا مناص عن كون التنزيل ناظرًا إلى أحدهما.
(٣) أي: لا يكون دليل الاعتبار دليلاً على أحد التنزيلين.

(٤) هذا دفع الإشكال، وحاصله: أن إشكال إجمال الدليل غير وارد في المقام، ضرورة أن الأثر الظاهر للقطع هو الكشف والمرآتية، فدليل تنزيل الأمانة منزلة القطع يكون ظاهرًا في تنزيلها منزلته في الطريقة لا الموضوعية، فيترتب بنفس دليل اعتبار الأمانة آثارٌ طريقية العلم عليها دون موضوعيته، فلا إجمال في دليل حجية الأمانة أصلاً، ولا نرفع اليد عن هذا الظهور ما لم تقم قرينة على خلافه.

(٥) أي: في كون دليل الاعتبار دليلاً على حجية الشيء وهو الأمانة.

(٦) تعليل لقوله: «لا إشكال» يعني: فإن ظهور دليل اعتبار الأمانة - وتنزيلها منزلة القطع - في أن التنزيل إنما هو بحسب اللحاظ الآلي دون الاستقلالي ممّا لا شك فيه، وقد عرفت وجه الظهور، وهو أن أظهر آثار القطع الكشف والطريقة، وهو

أنه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه، وإنما يحتاج تنزيله ^(١) بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من ^(٢) نصب دلالة عليه ^(٣)، فتأمل في المقام، فإنه دقيق ومزالّ الأقدام للأعلام.

ولا يخفى أنه لولا ذلك ^(٤) لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دالّ على إلغاء احتمال خلافه ^(٥) مقام القطع بتمام أقسامه، ولو فيما ^(٦) أخذ في

يوجب ظهور الدليل في كون التنزيل بلحاظ الطريقة لا الموضوعية.

(١) أي: تنزيل ذلك الشيء أي الأمانة.

(٢) متعلق بقوله: «يحتاج» والصواب تبديل كلمة «من» بـ «إلى» بأن يقال: «إلى نصب دلالة عليه».

(٣) أي: على تنزيله بحسب اللحاظ الآخر.

(٤) المشار إليه هو: محذور امتناع اجتماع الحاظين الاستقلالي والآلي. وحاصله: أن المانع من قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي هو هذا المحذور، ولولاه لأمكن القول بقيام الأمانة مقام القطع بأقسامه الخمسة بنفس دليل اعتبارها، إذ بعد فرض إمكان الإطلاق في دليل الاعتبار لا يتفاوت الحال بين أقسام القطع.

(٥) أي: خلاف الطريق.

(٦) الظاهر أنه تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم رحمته من التفصيل بين القطع الموضوعي الطريقي في قيام الأمانة مقامه، وبين القطع الموضوعي الصفي في عدم قيامها مقامه، حيث قال: «وإن ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقدّم مقامه غيره... إلخ» ^(١).

الموضوع على نحو الصفية، كان تمامه أو قيده ^(١) وبه قوامه ^(٢).

فتلخص ممّا [بما] ذكرنا ^(٣): أنّ الأمانة لا تقوم بدليل اعتبارها [فقط]
إلاّ مقام ما ليس مأخوذاً [بأخوذ] في الموضوع أصلاً.
وأما الأصول ^(٤) فلا معنى لقيامها مقامه

ووجه التعريض هو: أنّ المانع من قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي مطلقاً هو ما تقدم من امتناع اجتماع اللحاظين الاستقلالي والآلي، وهذا المحذور موجود في كلّ من القطع الموضوعي الصفّي والطريقي، فلا وجه للتفصيل المزبور بين القطع الموضوعي الطريقي، والموضوعي الصفّي، بتجوز قيام الأمانة بنفس دليل اعتبارها مقام الأوّل دون الثاني (*).

(١) أي: سواء أكان القطع تمام الموضوع أم قيد الموضوع.

(٢) هذا عطف تفسير لـ «قيده» أي: وبالقطع قوام الموضوع.

(٣) يعني: من امتناع اجتماع اللحاظين، فلا يصلح دليل الاعتبار إلاّ لإثبات قيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض، كما عرفت تفصيله.

(٤) هذا هو المقام الرابع، وهو بيان قيام الأصول مقام القطع.

وحاصل مراده: أنّ ما عدا الاستصحاب من الأصول العملية لا يقوم مقام

(*) الظاهر أنّ هذا التعريض في غير محله، إذ المانع من قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الصفّي عند المصنّف هو محذور اجتماع اللحاظين، وليس هذا مانعاً في نظر الشيخ رحمته، بل المانع عنده هو قصور دليل الاعتبار عن دلالته على قيامه مقام القطع الموضوعي الصفّي، لظهوره في حجية الأمانة بلحاظ الطريقية والكشف.
فالمانع عند الشيخ رحمته إثباتي وهو قصور الدليل، وعند المصنّف ثبوتي، للزوم اجتماع اللحاظين المتضادين، فتدبر.

بأدلتها ^(١) أيضاً ^(٢) غير الاستصحاب، لوضوح ^(٣) أن المراد من قيام المقام ^(٤) ترتيب ما له ^(٥) من الآثار والأحكام من ^(٦) تنجز التكليف وغيره ^(٧) كما مرّت إليه الإشارة ^(٨)، وهي ^(٩) ليست إلّا وظائف مقرّرة للجاهل ^(١٠) في مقام العمل شرعاً ^(١١)

القطع الطريقي المحض، لأنّ مفاد هذه الأصول ليس إلّا وظائف للجاهل بالأحكام، فموضوع هذه الأصول هو الجهل بالأحكام، ومع الجهل لا نظر لها إلى الأحكام الواقعية أصلاً، ومع عدم التّظر إليها كيف يعقل ترتيب أثر الطريقية إلى الواقع - الثابتة للعلم - من التنجيز والتعذير على الأصول ؟
(١) أي: بأدلة الأصول.

(٢) يعني: كعدم قيام الأمارة بنفس دليل اعتبارها مقام القطع الموضوعي بأقسامه، لمحدور اجتماع الحافظين كما عرفت.

(٣) تعليل لقوله: «فلا معنى لقيامها» وقد عرفت توضيحه.

(٤) المراد به الأصول، أي قيام الأصول مقام القطع.

(٥) أي: للقطع.

(٦) بيان للآثار والأحكام، كالعذر.

(٧) أي: غير التنجز.

(٨) في قوله تفريعاً على اللحاظ الآلي: «فيكون حجّة موجبة لتنجز متعلقه

وصحة العقوبة على مخالفته».

(٩) الواو للحال، والضمير راجع إلى الأصول.

(١٠) من دون نظرها إلى الواقع، ولذا لا يترتب عليها آثار الواقع.

(١١) كالبراءة الشرعية المستفادة من حديث رفع التسعة وغيره.

أو عقلاً^(١).

لا يقال^(٢): إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه^(٣) في تنجّز التكليف لو كان^(٤).

فإنه يقال^(٥): أمّا الاحتياط العقلي، فليس إلّا نفس حكم العقل بتنجّز

(١) كالبراءة العقلية المستفادة من قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(٢) هذا الإشكال ناظرٌ إلى ما منعه المصنف رحمته من قيام غير الاستصحاب من الأصول - الشامل ذلك الغير للاحتياط - مقام القطع، وأن الاحتياط يقوم مقامه كالاستصحاب.

وتوضيح الإشكال: أنه يمكن قيام الاحتياط مقام القطع الطريقي في تنجيز التكليف في الموارد المشتبهة لو كان تكليف واقعاً، إذ كما يتنجّز الواقع بالعلم به ويستحق العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته، كذلك يتنجز بإيجاب الاحتياط. وعليه، فلا بأس بقيامه مقام القطع، لفرض اشتراكه معه في أثره المهم وهو التنجيز.

ويمكن جعل قوله: «بقيامه مقامه ... الخ» قرينةً على كون المراد بالقطع المبحوث عنه في قيام الأصول مقامه وعدمه هو خصوص القطع الطريقي، فتأمل.

(٣) أي: لا بأس بالقول بقيام الاحتياط مقام القطع.

(٤) يعني: لو كان تكليف، فـ «كان» هنا تامة.

(٥) هذا دفع الإشكال، وحاصله: أن الاحتياط إمّا عقلي بمناط دفع الضرر المحتمل كما في أطراف العلم الإجمالي، وإمّا نقلي كإيجاب الاحتياط الشرعي في الشبهات الحكمية التحريمية بعد الفحص عند القائل به.

فإن كان عقلياً، فلا معنى لقيامه مقام القطع الطريقي، إذ ليس الاحتياط العقلي

التكليف وصحة العقوبة على مخالفته،

إلا حكم العقل بحسن المؤاخذة على المخالفة، وليس هو شيئاً آخر ثبت له هذا الحكم العقلي، كما أن التنجيز الثابت للقطع ليس شيئاً غير هذا الحكم العقلي.

وبيان آخر: لا بدّ في صحة التنزيل - مضافاً إلى المغايرة بين المنزل والمنزل عليه - من المغايرة بين المنزل وبين حكم المنزل عليه الثابت للمنزل بسبب التنزيل، كتنزيل « الطواف بالبيت » منزلة « الصلاة » فإنّ الطواف مغاير لأحكام الصلاة الثابتة له ببركة التنزيل، كمغايرته لنفس الصلاة.

وكذا الحال في قيام خبر الثقة مقام القطع في التنجيز مثلاً، فإنّ الخبر غير التنجيز الثابت له بتنزيله منزلة القطع، وهكذا في سائر التنزيلات، فلو كان المنزل نفس حكم المنزل عليه لم يصح التنزيل.

وهذه المغايرة مفقودة في الاحتياط العقلي، لما عرفت من أنّ حقيقة الاحتياط العقلي هي حسن المؤاخذة عقلاً على المخالفة، وليس الاحتياط إلاّ نفس التنجيز الثابت للقطع، فلا مغايرة بين الاحتياط العقلي وبين التنجيز.

وأما الاحتياط الشرعي، فملخص الكلام فيه: أنّ إلزام الشارع بالاحتياط وإن كان موجباً لتنجز التكليف به وصحة العقوبة على مخالفته، وكان هذا الإلزام الشرعي مغايراً للتنجيز أيضاً، ولذا صحّ تنزيله منزلة القطع، على خلاف الاحتياط العقلي، حيث إنّ عين التنجيز كما عرفت. إلاّ أنّ هذا الإلزام الشرعي بالاحتياط مجرد فرض، ولا وجود له في الخارج، إذ لا نقول بوجود الاحتياط شرعاً في الشبهات البدوية، وإن قال به أصحابنا المحدثون في الشبهات التحريمية الناشئة من فقد النص.

وأما في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فالاحتياط فيها وإن كان ثابتاً،

لا شيء^(١) يقوم مقامه في هذا الحكم^(٢).

وأما النقلي^(٣)، فالإزام الشارع به وإن كان ممّا يوجب التنجّز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع، إلّا أنّه^(٤) لا نقول به في الشبهة البدوية^(٥)، ولا يكون بنقلي^(٦) في المقرونة بالعلم الإجمالي، فافهم^(٧).

لكنه عقلي وليس شرعي، وقد عرفت أنّه لا معنى لقيام الاحتياط العقلي مقام القطع في التنجيز، لأنّ الاحتياط عين التنجيز.

(١) يعني: وليس الاحتياط العقلي شيئاً آخر - غير حكم العقل بتنجّز التكليف - يقوم مقام القطع في التنجيز. ومن هنا ظهر أنّ حق العبارة أن تكون هكذا: «لا شيئاً آخر يقوم ... إلخ».

(٢) أي: التنجيز وصحة العقوبة على المخالفة.

(٣) هذا إشارة إلى عدم قيام الاحتياط النقلي مقام القطع، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وأما الاحتياط الشرعي، فملخص الكلام فيه ... إلخ».

(٤) الضمير للشأن، وضمير «به» في الموضعين راجع إلى النقلي.

(٥) يعني: بعد الفحص. وأما قبله فلا يكون وجوب الاحتياط فيها شرعياً، بل عقلي، كما قرّر في محله.

(٦) أي: ولا يكون الاحتياط بنقلي في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

(٧) لعلّه إشارة إلى: أن عدم التزامنا بالاحتياط الشرعي لا يمنع عن قيامه مقام القطع عند من يقول به في الشبهات البدوية.

أو إلى: أن الاحتياط الشرعي ثابت في بعض الموارد، كما في تردّد القبلة في الجهات الأربع، فإنّ الاحتياط الموجب للقطع بالامتنال يوجب تكرار الصلاة إلى أكثر

ثم لا يخفى أن دليل الاستصحاب ^(١) أيضاً ^(٢) لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً ^(٣)، وأن ^(٤) مثل «لا تنقض اليقين» لا بدّ من أن يكون مسوقاً إمّا بلحاظ المتيقن ^(٥) أو بلحاظ نفس اليقين ^(٦).

من أربع جهات، بأن يأتي بها إلى نفس النقاط أيضاً، لكن رواية خراش ^(١) تدلّ على الاكتفاء بالأربع، فهذا احتياط حكم به الشرع، فتأمل جيّداً.

(١) هذا بيان لما أجمله بقوله: «غير الاستصحاب» من قيام الاستصحاب مقام القطع، وأنه كالأمارة يقوم مقام القطع الطريقي المحض فقط.

وحاصله: أن دليل الاستصحاب لا يفي بقيامه مقام القطع الموضوعي بأقسامه الأربعة، كعدم وفاء دليل اعتبار الأمارة بذلك كما تقدم، فدليل الاستصحاب مثل قوله عليه السلام: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك» ^(٢) لا بدّ أن يكون ناظراً إلى تنزيل الشك في البقاء منزلة القطع به، أو إلى تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، ولا يعقل أن يكون ناظراً إلى كلا التنزيلين، لاستلزامه اجتماع اللحاظين على ما تقدم.

(٢) أي: كدليل اعتبار الأمارة.

(٣) أي: سواء أكان تمام الموضوع أم جزأه، وسواء أخذ على نحو الصفية أم على نحو الكشف والطريقة.

(٤) معطوف على قوله: «أن» ومفسّر له.

(٥) فيكون لحاظ القطع آلياً.

(٦) فيكون لحاظ القطع استقلالياً.

«١» وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٢٢٦، الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث: ٥

«٢» المصدر، ج ١، ص ١٧٤، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأول

وما ذكرنا في الحاشية^{١١}

(١) غرضه تصحيح قيام الأمانة والاستصحاب مقام القطع الموضوعي والطريقي بنفس دليل اعتبارهما، وهذا الوجه أفاده في الحاشية بقوله: «ويمكن أن يقال: إنّ الدليل وإن لم يساعد إلّا على تنزيل المحكي منزلة الواقع إلّا أنّه يكتفى في ترتيب آثار الواقع مطلقاً على المحكي، ولو كان القطع مأخوذاً في موضوعها، بتقريب: أنّ الموضوع المقيد بالقطع في مورد الأمانة يكون محرراً بنفسه بها، حيث إنّ المفروض كون الدليل دالاً على أن المحكي بها واقع جعلاً، وبقيده بالوجدان، إذ المفروض القطع بتحقق الواقع الجعلي هناك، فيكون كما إذا قطع بتحقق الواقع الحقيقي، فيترتب عليه ما له من الآثار.

ويتضح ذلك بمقايسته على سائر الموضوعات المقيدة أو المركبة، حيث إنّ لا شبهة في إمكان إحرازها بقيدها أو تجزئها بالقطع، بضميمة الأمانة المتعلقة بالجزء أو القيد، كإحرازها بتامها بكل منهما، كما إذا قامت البينة مثلاً على كرية ماء مقطوع به، أو مائة كرك ذلك.

إن قلت: هذا قياس مع الفارق، لأنّ الموضوع المركّب من غير القطع ومثله من الأمور الوجدانية أو المقيدة كذلك إذا تعلقت به الأمانة بتامه أو تجزئه وقيده وأصابت لكان هو نفس الموضوع الواقعي كما يظهر من المثال، بخلاف ما إذا كان التركيب أو التقييد بالقطع، فإنّه لا يتعلق بالواقع الحقيقي أصلاً ولو مع إصابة الأمانة في جزئه وقيده، بل بالواقع الجعلي ... إلى أن قال:

قلت: نعم، لكنه ليس بفارق فيما فيه المقايسة من إمكان إحراز الجزء أو القيد مطلقاً بالأمانة، وتسرية دليل الجعل والتنزيل إلى موضوع أخذ فيه القطع سمي ما يترتب عليه من الحكم ظاهرياً أم لا، إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

إن قلت: كيف ليس بفارق؟ وما أخذ فيه القطع لا يكاد أن يتحقق تبعاً بتمامه بمجرد تسرية دليل الجعل ... إلى أن قال ...:

قلت: نعم، ولكن لا يبعد دلالة دليل الأمانة على هذا التنزيل، بدعوى الملازمة العرفية بينه وبين تنزيل المؤدّي، ولو فيما كان القطع به معتبراً في الحكم عليه الذي دلّ عليه الدليل بعمومه، حيث إنّ العرف لا يرى التفكيك بين تنزيل ما قامت البينة على خمرته منزلة الخمر مثلاً، وتنزيل القطع به كذلك منزلة القطع بها واقعاً وإن لم يكن بينهما ملازمة عقلاً»^(١).

وحاصله: أنّ لدليل اعتبار الأمانة دلالتين: إحداها مطابقة، والأخرى التزامية.

أمّا الأولى، فهي دلالة بالمطابقة على تنزيل المؤدّي في الأمانة والمستصحب في الاستصحاب منزلة الواقع. أمّا كون هذا التنزيل مطابقاً، فلمّا عرفت من أنّ أظهر آثار القطع هو الكشف والطريقة، وهذا يوجب ظهور دليل التنزيل في كون التنزيل بحسب الطريقة والكاشفة، فيكون المنزل عليه هو الواقع والمنزل هو المؤدّي والمستصحب.

وأمّا الثانية، فهي دلالة بالالتزام على تنزيل الأمانة منزلة القطع الذي له دخل في الموضوع، بدعوى الالتزام العرفي بين تنزيل المؤدّي والمستصحب منزلة الواقع، وبين تنزيل الأمانة والشك منزلة القطع، حيث إنّ التنزيل لما كان شرعياً - وبدون الأثر الشرعي يصير لغواً - فلا بدّ من الالتزام بدلالة دليل تنزيل المؤدّي والمستصحب منزلة الواقع على تنزيل الأمانة والشك في البقاء منزلة القطع بالواقع

في وجه تصحيح لحاظ واحد (*) في التنزيل^(١) منزلة الواقع والقطع^(٢).

الحقيقي دلالة التزامية من باب دلالة الاقتضاء، لتوقف صون دليل التنزيل عن اللغوية على هذه الدلالة الالتزامية، فإن الموضوع - كالعلم بوجوب الصلاة - لوجوب التصديق لما كان مركباً من العلم ووجوب الصلاة، فلا محالة يكون تنزيل وجوب الصلاة - الذي أخبر به العادل - منزلة الوجوب الواقعي مستلزماً لتنزيل قول العادل به منزلة القطع بالوجوب الواقعي، إذ لو لم نلتزم بهذا التنزيل الثاني يلزم لغوية التنزيل الأول، إذ المفروض تركب الموضوع من العلم والوجوب به.

فلا يكفي في ترتب الأثر تنزيل جزء الموضوع، بل لا بد فيه من تنزيل الجزء الآخر أيضاً، كما هو شأن جميع الموضوعات بالنسبة إلى أحكامها، إذ لا يترتب الحكم إلا بعد وجود تمام موضوعه بالوجدان أو التعبد أو كليهما، كتركب موضوع جواز التقليد من الحياة والاجتهاد، فإذا عُلِمَ بحياة زيد وشُكَّ في بقاء اجتهاده، فإنه يستصحب اجتهاده لجواز تقليده، فإن موضوع جواز تقليده حينئذٍ محرز بجزأيه، لكن أحدهما وهو الحياة بالوجدان، والآخر وهو الاجتهاد بالتعبد.

وبالجملة: فعلى مبنى تعدد الدلالة لا يلزم اجتماع اللحاظين، لأن لزوم اجتماعهما مبنى على وحدة الدلالة، كما لا يخفى.

(١) يعني: في تنزيل المؤدّي والمستصحب منزلة الواقع.

(٢) معطوف على «الواقع» يعني: وتنزيل الأمانة والشك منزلة القطع.

(*) في هذه العبارة مسامحة، إذ لا يمكن تصحيح لحاظ واحد في التنزيلين أصلاً،

لتضاد الطريقتين والموضوعية، فكيف يعقل اجتماعهما في لحاظ واحد؟

فحقُّ العبارة أن تكون هكذا: «وما ذكرناه في الحاشية في وجه تصحيح التنزيلين

بنفس دليل الاعتبار أو بدليل واحد ... إلخ».

« وأن^(١) دليل الاعتبار إنّما يوجب^(٢) تنزيل المستصحب^(٣) والمؤدّي^(٤) منزلة الواقع، وإنّما كان^(٥) تنزيل القطع^(٦) فيما له دخل في الموضوع^(٧) بالملزمة^(٨) بين تنزيلهما^(٩)

(١) معطوف على قوله: «وجه» ومفسّر له.

(٢) هذا إشارة إلى دلالة الدليل عليه مطابقة، وقد عرفت توضيحه.

(٣) هذا في دليل الاستصحاب.

(٤) هذا في دليل الطرق والأمارات.

(٥) هذا إشارة إلى ما يدلُّ عليه دليل اعتبار الأمانة والاستصحاب من تنزيل الأمانة والشك منزلة القطع التزاماً، وقد عرفت توضيحه.

(٦) يعني: تنزيل القطع بالواقع التنزيلي، حيث إنّ مؤدّي قول العادل إذا نُزِّل منزلة الواقع، فلا محالة يكون القطع به - وهو الأمانة - منزلاً أيضاً منزلة القطع الوجداني بالواقع الحقيقي.

لكن لا بدّ حينئذٍ من الاستخدام في ضمير «له» بإرادة القطع الوجداني الذي هو المنزل عليه منه كما هو واضح، وإلا فلا بدّ من الحذف حينئذٍ بأن يقال: «وإنّما كان تنزيل الأمانة أو الشك منزلة القطع فيما له دخل ... إلخ» ومقتضى الأصل عدمه، فيتعين الاستخدام.

والحاصل: أنّ الكلام في تنزيل الأمانة أو الشك منزلة القطع، لا تنزيل القطع منزلة غيره، كما هو مقتضى العبارة.

(٧) يعني: في القطع الموضوعي.

(٨) خبرٌ «كان» وهو متعلق بـ «تنزيل».

(٩) يعني: بين تنزيل المؤدّي والمستصحب منزلة الواقع، وبين تنزيل الأمانة والشك منزلة القطع بالواقع.

وتنزيل القطع^(١) بالواقع تنزيلاً وتعبداً^(٢) منزلة القطع بالواقع حقيقة^(٣) « لا يخلو^(٤) من تكلف، بل تعسف^(٥) »

(١) معطوف على « تنزيلهما » أي: وتنزيل القطع التعبدي - وهو الأمانة - منزلة القطع الوجداني بالواقع الحقيقي، هذا.

ولا يخفى أن قوله: « وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً » يؤيد إرادة القطع بهذا المعنى في قوله: « وإثما كان تنزيل القطع » كما بيناه آنفاً.

(٢) بمعنى واحد، وهما قيدان للواقع، أي الواقع التنزيلي والتعبدية.

(٣) قيد للواقع، أي القطع بالواقع الحقيقي.

(٤) خبر لقوله: « ما ذكرناه في الحاشية » ولعل وجه التكلف عدم اللزوم العرفي بين تنزيل المؤدّي منزلة الواقع وبين تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، لإمكان دعوى عدم انسباق هذا اللزوم إلى أذهان العرف أصلاً، فليس في البين لزوم عرفي حتى تصحّ دعوى الملازمة العرفية، فلا يدلّ دليل الاعتبار إلّا على ترتيب آثار القطع - بما هو طريق وكاشف - على الأمانة أو الاستصحاب.

(٥) وذلك لاستلزام دلالة دليل الاعتبار على تنزيلين للدور، وتوضيحه يتوقف على بيان أمور:

الأول: أنّ التنزيل الشرعي لا يصحّ إلّا في ظرف ترتب الأثر الشرعي على المنزل، مثلاً تنزيل الطواف منزلة الصلاة شرعاً لا يصحّ إلّا بإنشاء مثل ما للصلاة من الأحكام للطواف.

الثاني: أنّ الموضوع إذا وجد في الخارج ترتب عليه الحكم لا محالة، وإلّا لزم تخلف الحكم عن موضوعه، وهو غير جائز، إذ الحكم بمنزلة المعلول لموضوعه كما قرّر في محله، فإذا وجد بعض ما له دخل في الموضوع لم يترتب عليه الحكم، لكون

الموضوع مؤلفاً منه ومن غيره.

الثالث: أن موضوع الحكم الشرعي إما بسيط وإما مركب وإما مقيد، فإن كان بسيطاً - كحياة زيد التي هي موضوع لوجوب الإنفاق على زوجته وحرمة تقسيم أمواله بين ورثته وغير ذلك - فلا بدّ في ترتيب الأثر الشرعي عليه من إحرازه إما بالوجدان، وإما بالتعبد كقيام البيئة أو الاستصحاب على ذلك.

وإن كان مركباً، فلا بدّ في ترتيب الأثر الشرعي عليه من إحرازه أيضاً، فإما أن يحرز جميعه بالوجدان أو جميعه بالتعبد، وإما أن يحرز بعضه بالوجدان وبعضه الآخر بالتعبد، وذلك كموضوع الضمان المركب من الاستيلاء وعدم إذن المالك، إذ لا بدّ في الحكم بالضمان من إحراز جزأي الموضوع إما وجداناً، كما إذا شاهدنا استيلاء شخص على مال غيره عدواناً، وإما تعبداً، كما إذا شهدت البيئة بهذا الاستيلاء العدواني، وإما بالاختلاف كما إذا شاهدنا الاستيلاء المزبور، وثبت عدم إذن المالك بالاستصحاب.

وإن كان مقيداً كتقيّد موضوع جواز التقليد - وهو المجتهد - بالعدالة، فلا بدّ أيضاً في ترتيب الأثر الشرعي عليه من إحراز كلا الجزأين - أعني بهما الذات والعدالة - وجداناً أو تعبداً أو باختلاف، ولا يكفي إحراز أحدهما في ترتيب الأثر الشرعي عليه.

والحاصل: أنه لا بدّ في ترتيب الأثر الشرعي من إحراز تمام ما له دخل في الموضوع، ولا يكفي في ترتيبه إحراز بعضه.

الرابع: أن إحراز تمام ما له دخل - في الموضوع المركب أو المقيد - بالتعبد وإن كان ممكناً بلا إشكال، كبداهة إمكان إحراز تمامه بالوجدان، إلا أن ترتب

الأثر الشرعي على الموضوع بمجرد وجوده مشروط بكون التعبد المحرز لكل واحد مما له الدخل في الموضوع - جزءاً أو قيداً - في عرض التعبد المحرز للآخر، كما إذا شكّ في بقاء كل من استيلاء الغير وعدم رضا المالك. فإنّ كلّاً منهما يحرز في عرض الآخر بالاستصحاب، ويترتب عليه الأثر وهو الضمان.

فإذا لم يكن الإحراز التعبدي لكل ما له دخل في الموضوع عرضياً، بل كان أحدهما في طول الآخر ومن لوازمه، لم يترتب الأثر الشرعي بمجرد إحراز جزء الموضوع حتى يحرز - ولو بالتعبد - جزؤه الآخر. وذلك لأنّ التعبد بوجود جزء الموضوع لا يصحّ إلا بالتعبد بوجود جزئه الآخر في رتبته، إذ لا يترتب الأثر الشرعي على التعبد بجزء الموضوع بانفراده، بل يترتب عليه بعد انضمامه إلى الجزء الآخر. والحاصل: أنّ دليل التعبد لا يجري في الموضوع - لترتيب الأثر الشرعي عليه - ما لم يحرز في عرضه جزؤه الآخر وجداناً أو تعبداً.

إذا عرفت ما ذكرناه تعرف مرام المصنف رحمته ممّا أجمله في العبارة بقوله: «فإنّه لا يكاد يصح» وحاصله: أنّ الموضوع إذا كان مركّباً من القطع ومتعلقه - كالقطع بوجوب الصلاة إذا جعل موضوعاً لوجوب التصديق - فإذا دلّ الدليل على اعتبار الأمانة وأنّ مؤدّاها بمنزلة الواقع، وقامت أمانة كخبر العادل على ثبوت أحد جزأي الموضوع - وهو وجوب الصلاة - لم يمكن إحراز جزئه الآخر - وهو القطع - بنفس دليل تنزيل مؤدّاها - وهو وجوب الصلاة - منزلة وجوبها واقعاً، بأن يقال: إنّ دليل الاعتبار كما يدلّ على أنّ مؤدّي الأمانة بمنزلة الواقع، كذلك يدلّ على أنّ نفس الأمانة بمنزلة القطع، فإذا أخبر العدل بوجوب الصلاة فقد حصل القطع بوجوبها. وجه عدم الإمكان ما عرفت من أنّ صحة التنزيل موقوفة على وجود الأثر

الشرعي للمنزل - وهو هنا الأمانة كخبر العدل - ومن المعلوم عدم ترتب الأثر - وهو وجوب التصدق - على مجرد تنزيل مؤداها - وهو وجوب الصلاة - منزلة الوجوب الواقعي، إذ المفروض أن القطع بوجوب الصلاة أيضاً جزءاً لموضوع وجوب التصدق. وليس هو في عرض وجوب الصلاة حتى يثبت بمجرد ثبوت وجوب الصلاة وبنفس دليله، بل هو في طوله ومن لوازمه المترتبة عليه. ولكن لا يمكن إثباته بمجرد إثبات وجوب الصلاة، بل يحتاج إثباته إلى دليل آخر.

فإذا أريد إثبات هذا الجزء الآخر - أعني به القطع - بنفس دليل ثبوت ذلك الجزء - أعني به وجوب الصلاة - ليرتب الأثر الشرعي - وهو وجوب التصدق - لزم الدور، لأنّ تنزيل نفس الأمانة منزلة القطع موقوف على ترتب الأثر الشرعي - أعني به وجوب التصدق - عليه، وإلا كان التنزيل لغواً، وترتب هذا الأثر الشرعي عليه موقوف على إحراز موضوعه بكلا جزأيه اللذين أحدهما القطع بوجوب الصلاة، وإحراز هذا القطع وتحقيقه موقوف على كون الأمانة بمنزلة القطع أي تنزيلها منزلته، فتنزيل نفس الأمانة منزلة القطع موقوف على نفسه.

وبالجملة: فتنزيل مؤدّى الأمانة منزلة الواقع شيء، وتنزيل نفس الأمانة منزلة القطع شيء آخر، فإذا قام الدليل على التنزيل الأوّل لم يثبت به التنزيل الثاني، بل احتاج إلى دليل مستقل آخر عليه، فإذا أخذ القطع في موضوع حكم كلاً أو جزءاً كالمثال المذكور، ولم يكن هناك إلا دليل واحد على التنزيل الأوّل، لم يصح أخذ الأمانة في موضوع ذلك الحكم عوضاً عن القطع، استناداً إلى نفس هذا الدليل الواحد، لاستلزامه الدور كما عرفت توضيحه.

فدعوى كفاية دليل اعتبار الأمانة - أي كون مؤداها بمنزلة الواقع - لكلا التنزيلين في غير محلّها.

فإنه ^(١) لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع ^(٢) أو قيده ^(٣) - بما هو كذلك ^(٤) - بلحاظ أثره ^(٥) إلا فيما كان جزؤه ^(٦) الآخر ^(٧) أو ذاته ^(٨) محرراً بالوجدان، أو تنزيله ^(٩) في عرضه.

(١) تعليل لعدم خلو ما ذكره في الحاشية من التكلف بل التعسف، والضمير للشأن.

(٢) يعني: في موضوع المركب من جزأين أو أكثر.

(٣) يعني: في موضوع المركب من ذات وصفة، مثل تقيد الذات بالعدالة بالنسبة إلى جواز الاقتداء والشهادة وغيرهما من الآثار.

(٤) أي: بما هو جزؤه وقيده.

(٥) الظرف مستقر وحال من التنزيل، يعني: حال كون التنزيل بلحاظ أثر الموضوع.

(٦) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: «فيما» المراد به الموضوع المركب.

(٧) في الموضوع المركب، ففي المثال المذكور لا يحكم بوجود التصديق بمجرد إحراز وجوب الصلاة إلا بعد حصول القطع بوجودها، لأن الأثر الشرعي - وهو وجوب التصديق - مترتب على وجوب الصلاة المقطوع به.

(٨) في الموضوع المقيّد، فلا يجري استصحاب العدالة في المثال المزبور إلا بعد إحراز ذات الموضوع وهو المجتهد الحي مثلاً، إذ لو لم يحرز ذاته فلا فائدة في استصحاب عدالته، لكون الأثر - أعني به جواز التقليد مثلاً - مترتباً على الحي العادل.

(٩) معطوف على «الوجدان» يعني: أو يكون الجزء الآخر أو الذات محرراً بالتعبد بسبب تنزيله في عرض الجزء الأول أو القيد، فيكون كلا الجزأين محرراً بالتعبد في رتبة واحدة.

[وأما إذا لم يكن كذلك ^(١)]

(١) استدراك على قوله: «فيما كان جزؤه الآخر» واسم «يكن» ضمير راجع إلى جزئه الآخر، والمشار إليه بقوله: «كذلك» هو كونه محرراً بالوجدان أو التنزيل. والمقصود: أنه لا بدّ في صحة تنزيل جزء الموضوع أو قيده - بلحاظ ترتب الأثر الشرعي عليه - من أحد أمرين، إمّا إحراز جزئه الآخر أو ذاته - أي المقيد - بالوجدان، أو إحرازه بالتعبد، أي بتنزيله في عرض تنزيل جزئه الأوّل أو قيده. وأما إذا لم يكن جزؤه الآخر أو ذاته - أعني به المقيد - محرراً بالوجدان أو محرراً بالتنزيل عرضاً، بأن كان محرراً في طول الجزء الأوّل ومن لوازمه، كما في مثال القطع بوجوب الصلاة إذا جعل موضوعاً لوجوب التصديق، لم يكن دليل الأمانة أو الاستصحاب الذي هو دليل على تنزيل جزء الموضوع أو قيده دليلاً على تنزيل جزئه الآخر أو ذاته فيما إذا لم يكن هذا الجزء الآخر أو الذات محرراً بالوجدان أو محرراً بالتعبد، أو بدليل آخر مستقلاً.

وعلى هذا، فحق العبارة أن تكون هكذا: «فلا يكون دليل الأمانة أو الاستصحاب دليلاً على جزئه الآخر ما لم يكن هناك دليل آخر على تنزيهه فيما لم يكن محرراً... إلخ».

وقد تحصل من جميع ما ذكر: أنه لا بدّ في صحة تنزيل جزء الموضوع أو قيده بلحاظ ترتب الأثر الشرعي عليه من إحراز جزئه الآخر أو ذاته - أعني بها المقيد - إمّا بالوجدان، وإمّا بدليل يدل على تنزيههما معاً بالمطابقة فيما إذا كان جزؤه الآخر أو ذاته في عرض جزئه الأوّل أو قيده. أو بدليل آخر غير دليل تنزيل جزئه الأوّل أو قيده، يدلّ على تنزيل جزئه الآخر أو ذاته فيما إذا كان هذا الجزء الآخر أو الذات في طول الجزء الأوّل أو القيد.

فلا يكاد^١ يكون دليل الأمانة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر، فيما^٢ لم يكن محرزاً حقيقة. وفيما^٣ لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة

وإلا، فإن لم يحرز الجزء الآخر أو الذات بالوجدان ولا بدليل يدل على تنزيلهما معاً ولا بدليل آخر مستقل، لم يمكن إحرازه بدليل الأمانة التي مؤداها كوجوب الصلاة في المثال المتقدم الذي هو الجزء الأول من الموضوع، لاستلزامه الدور كما تقدم توضيحه وسيأتي من المصنف رحمته بيانه.

(١) جواب قوله: «وأما إذا لم يكن كذلك» وقد تقدم توضيحه بقولنا: «والمقصود أنه لا بدّ في صحة التنزيل ... إلخ».

[هذا بناءً على ثبوت جملة «أما إذا لم يكن كذلك» وأما بناءً على حذفها كما في جملة من النسخ، فلا إستدراك في البين، وإثما تكون جملة «فلا يكاد يكون» تفریعاً على ما أفاده من لزوم إحراز جزء الموضوع أو قيده - في مقام التنزيل - بالوجدان أو بالتعبد.]

(٢) متعلق بقوله: «فلا يكاد يكون» والمراد بالوصول هو الموضوع، واسم «يكن» ضمير راجع إلى الجزء الآخر. يعني: إذا لم يكن الجزء الآخر من الموضوع أو ذاته محرزاً لا حقيقة ولا تعبداً، ولم يكن دليل مستقل على إحرازه، لم يكن دليل الأمانة أو الاستصحاب دليلاً على إحرازه، لما عرفت من استلزامه الدور، لو أريد إحرازه بنفس دليل الأمانة أو الاستصحاب.

ومن هنا ظهر: أن قوله رحمته: «فيما لم يكن محرزاً إلى قوله: دليلاً على أصلاً» مستدرك وتكرار.

(٣) الواو للاستئناف، توضيحه: أنه إن كان هناك دليل يدل مطابقة على تنزيل

كما ^(١) فيما نحن فيه - على ما عرفت ^(٢) - لم يكن ^(٣) دليل الأمانة دليلاً عليه ^(٤) أصلاً ^(٥)، فإن ^(٦) دلالته على تنزيل المؤدّي تتوقف على دلالته على تنزيل القطع ^(٧) بالملزمة ^(٨)،

كلا الجزأين فلا إشكال، وإلا فـدليل الأمانة لا يدلُّ على تنزيل الجزء الآخر التزاماً، لما عرفت من إشكال الدور.

(١) قيد للنفي وهو عدم الدليل على تنزيل الجزأين بالمطابقة، وليس قيداً للمنفى.

(٢) من إشكال اجتماع اللحاظين المانع عن إطلاق دليل اعتبار الأمانة.

(٣) جواب قوله: «وفيما لم يكن دليل».

(٤) أي: على تنزيل الجزء الآخر.

(٥) لعلّ المراد به نفي الدلالة بنفي اللزوم مطلقاً عقلاً وشرعاً وعرفاً، وإلا فكان الأولى تبديل كلمة «أصلاً» بـ «التزاماً» في مقابل المطابقة، إذ بعد نفي الدلالة المطابقة - ووضوح عدم التضمنية أيضاً - لا يبقى إلا الدلالة الالتزامية التي هي محل البحث.

(٦) تعليل لقوله: «لم يكن» وضمير «دلالته» راجع إلى الدليل. يعني: فإنّ دلالة دليل الأمانة على تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع تتوقف على دلالته ... إلخ.

وقد تعرض لهذا التوقف بقوله: «فإنّه لا يكاد يصح ... إلخ» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وحاصله أنّ الموضوع إذا كان مركباً ... إلخ».

(٧) يعني: تنزيل الأمانة منزلة القطع الوجداني، والمقصود تنزيل القطع بالمؤدّي منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

(٨) متعلق بـ «دلالته على تنزيل القطع» يعني: أنّ دلالة دليل الأمانة على

ولا دلالة له ^(١) كذلك إلا بعد دلالاته ^(٢) على تنزيل المؤدّي ^(٣)، فإن ^(٤) الملازمة

تنزيل المؤدّي منزلة الواقع تتوقف على دلالاته بالملازمة على تنزيل القطع بالمؤدّي منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

وجه الملازمة: أن الأثر الشرعي مترتب على القطع بالواقع الحقيقي لا على المؤدّي بما هو، وحينئذٍ فدلالة الدليل على أن المؤدّي كالواقع تستلزم دلالاته على أن الأمانة كالقطع بالواقع الحقيقي ليرتّب الأثر الشرعي عليه. وتنزيل القطع كذلك يتوقف على تنزيل نفس الأمانة منزلة القطع، فيكون مفاد دليل التنزيل جعل الأمانة قطعاً تعبدياً بالواقع التنزيلي، فمعنى 'تعلق الأمانة بالمؤدّي' تعلق القطع بالواقع. وبالحملة: فدلالة الدليل على تنزيل المؤدّي موقوفة على دلالاته التزاماً على تنزيل الأمانة منزلة القطع.

هذا إثبات التوقف من أحد الطرفين، وأمّا إثباته من الطرف الآخر فسيأتي قريباً.

(١) أي: لدليل الأمانة، وهذا إثبات التوقف من الطرف الآخر. يعني: ولا دلالة لدليل الأمانة على تنزيل القطع بالمؤدّي منزلة القطع بالواقع الحقيقي إلا بعد دلالاته على تنزيل المؤدّي.

وجه هذا التوقف - أي توقّف دلالاته على تنزيل القطع على دلالاته على تنزيل المؤدّي - ظاهر، لأنّ الأولى التزامية والثانية مطابقة.

(٢) أي: دلالة دليل التنزيل.

(٣) أي: تنزيل مؤدّي الأمانة منزلة الواقع.

(٤) هذا تقريب لتوقف دلالة دليل الأمانة - على تنزيلها منزلة القطع - على دلالاته على تنزيل المؤدّي منزلة الواقع.

وحاصله: أن الملازمة إنّما تدعى بين تنزيل القطع بالموضوع التنزيلي منزلة

إنّما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدّي منزلة الواقع [فإنّ الملازمة إنّما تُدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي ^(١) والقطع بالموضوع الحقيقي، وبدون تحقق الموضوع التنزيلي ^(٢) التعبدي أوّلاً بدليل الأمانة، لا قطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدّي ^(٣) منزلة الواقع] كما لا يخفى، فتأمل جيّداً، فإنّه لا يخلو عن دقّة.

ثم لا يذهب عليك أنّ هذا ^(٤) لو تمّ لعمّ، ولا اختصاص له بما إذا كان

القطع بالموضوع الحقيقي، وبين تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، ومن المعلوم توقّف تنزيل القطع بالموضوع التنزيلي منزلة القطع بالموضوع الحقيقي على تنزيل المؤدّي منزلة الواقع.

وجه التوقف: أنّ المؤدّي ما لم ينزل منزلة الواقع لم يصر موضوعاً تنزلياً، حتى يكون القطع به قطعاً بالموضوع التنزيلي المنزل منزلة القطع بالموضوع الحقيقي.

فالمتحصل: أنّ اللازم - وهو في المقام تنزيل الأمانة منزلة القطع - متأخّر عن الملزوم - وهو تنزيل المؤدّي منزلة الواقع - وتابع له.

(١) يعني به المؤدّي المنزل منزلة الواقع.

(٢) الذي هو مدلول دليل الأمانة مطابقة كما عرفت.

(٣) أي: وبين تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، وضمير «به» راجع إلى المؤدّي.

وفي بعض النسخ المصحّحة بعد قوله: «إلا بعد دلالته على تنزيل المؤدّي» هكذا: «فإنّ الملازمة إنّما تكون بين تنزيل القطع به ... إلخ» كما جعلناه الأصل، والمعنى واحد.

(٤) المشار إليه هو التوجيه المذكور في الحاشية، أي: لو تمّ التوجيه المذكور لعمّ

القطع مأخوذاً على نحو الكشف.

الأمر الرابع^(١): لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم^(٢).

جميع أقسام القطع.

وقوله: «لو» إشارة إلى امتناع تمامية التوجيه المذكور، نظراً إلى الإشكال المزبور من استلزامه الدور على ما عرفته، ومع الغض عن هذا الإشكال وتسليم تمامية ذلك التوجيه، فمقتضاه قيام الأمانة والاستصحاب مقام القطع الطريقي المحض والموضوعي بأقسامه الأربعة، لأنه بعد فرض تكفل دليل الاعتبار لتزليلين - أحدهما بالمطابقة، والآخر بالالتزام - لا مانع من التعميم المزبور أصلاً، هذا.

ثم إن قوله: «ولا اختصاص له ... إلخ» قرينة على أن المراد بالقطع الذي جعله مورداً لبحث قيام الأصول مقامه وعدمه هو القطع الطريقي.

وقد تحصل ممّا ذكره المصنف: صحة قيام الأمارات بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع الطريقي المحض، وعدم صحته بها مقام القطع الموضوعي بأقسامه الأربعة.

أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه

(١) الغرض من عقد هذا الأمر بيان امتناع أخذ العلم بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم ولا مثله ولا ضده، لما سيأتي وجهه.

(٢) كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام» بأن يكون حرمة الخمر منوطة بالعلم بها، ولا فرق في امتناع موضوعية العلم بالحرمة لنفسها بين كونه تمام الموضوع وجزأه، ولا بين كونه بنحو الصفتية والطريقة، فإن جميع هذه الأقسام الأربعة ممتنعة، لما أفاده المصنف وسيأتي توضيحه.

للزوم الدور^(١)، ولا مثله^(٢) للزوم^(٣) اجتماع المثليين (*) ولا ضده^(٤)،

(١) تقرّبه: أنّ الحرمة موقوفة على العلم بها لكونه موضوعاً لها، وتوقف كل حكم على موضوعه بديهي - والعلم بها موقوف على وجودها قبل تعلق العلم بها، - إذ لا بدّ من وجود حكم حتى يتعلّق به العلم أو الجهل - فالعلم موقوف على الحكم، وهو موقوف على العلم، وهذا دور.

وبيان أوضح: الحرمة تكون موقوفة على نفسها.

(٢) معطوف على قوله: «نفس» يعني: ولا يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع مثل هذا الحكم، كما إذا قال: «إذا علمت بجرمة الخمر فالخمر حرام بمثل تلك الحرمة المعلومة لا نفسها» بمعنى: أنّ الحرمة المجعولة ثانياً ليست نفس الحرمة المجعولة لذات الخمر أولاً، بل مثلها.

(٣) تعليل لعدم إمكان أخذ العلم بحكم في موضوع مثل هذا الحكم.

وتوضيحه: أنّ العلم بجرمة الخمر إذا جعل موضوعاً لحرمة أخرى مثلها بأن قيل: «إذا علمت بجرمة الخمر حرمت عليك الخمر حرمة مثلها» لزم اجتماع حكّمين متماثلين في موضوع واحد وهو الخمر المعلوم الحرمة، واجتماع المثليين كالضدين ممتنع كما قرّر في محله.

(٤) معطوف أيضاً على «نفس هذا الحكم» يعني: ولا يمكن أن يؤخذ القطع

(*) ولا فرق في لزوم هذا الاجتماع الممتنع بين كون العلم تمام الموضوع وجزأه، ولا بين كونه ملحوظاً على وجه الصفية أو الطريقة.

كما لا فرق في تحقق الماثلة بين الحكمين بين نشئهما عن مصلحتين أو مصلحة واحدة، لأنّ المصالح والمفاسد في المتعلقات - بناءً على تبعية الأحكام لها كما هو

للزوم اجتماع الضدين^(١).

بحكم في موضوع ضد هذا الحكم، بأن يكون العلم بجرمة شيء موضوعاً لضع حرمة وهو حليته مثلاً، كأن يقال: «إذا علمت بجرمة الخمر فالخمر لك حلال» أو «إذا علمت بإباحة شرب التتن فهو لك مكروه».

(٢) هذا وجه امتناع أخذ العلم بحكم في موضوع ضده، وحاصله: أن الخمر المعلوم حرمتها إذا جعل لها حكم ضد الحرمة - كالحلية - لزم تعلق حكمين متضادين - وهما الحرمة والحلية - بموضوع واحد وهو الخمر المعلوم الحرمة. ومن المعلوم امتناع اجتماع المتضادين في موضوع واحد.

مذهب مشهور العدلية - جهات تعليلية للتشريع، خارجة عما هو مناط الماثلة من جعل حكمين مثلين كالوجوبين أو الحرمتين لموضوع واحد، بل محذور اجتماع المثلين لا يختص بمذهب العدلية ويعم مذهب من لا يقول بالتبعية أصلاً.

فما في حاشية بعض الأعظم رحمته «من الفرق بين ما يؤخذ في نفسه وما يؤخذ في مثله، بأن الحكم الذي أخذ في موضوعه القطع إن كان ناشئاً عن تلك المصلحة الواقعية فهو مأخوذ في نفسه، وإن كان مصلحة أخرى فهو مأخوذ في مثله» لا يخلو من الغموض.

ثم إن الامتناع المزبور مبني على عدم إجداء تعدد الرتبة في رفع غائلة اجتماع المثلين، وإلا فلا مانع من اجتماعهما معه.

نعم، يلزم حينئذ لغوية جعل الحكم الثاني، لكفاية الحكم الأول في تحريك العبد وبعثه.

والحاصل: أنه بناءً على كون تعدد الجهة مجدياً في دفع استحالة اجتماع المثلين يلزم القبح لا الاستحالة.

نعم ^{١١} يصح أخذ القطع بمرتبة (*) من الحكم في مرتبة أخرى منه أو

(١) استدراك على ما ذكره من امتناع أخذ العلم بحكم موضوعاً لحكم آخر.
وحاصله: أن ما ذكرناه من عدم الإمكان إنما هو في الحكم الفعلي، بأن يكون العلم بالحرمة الفعلية مثلاً موضوعاً لنفس هذه الحرمة الفعلية أو مثلها أو ضدها.

وأما إذا كان الحكم المعلوم إنشائياً، فلا مانع من أخذه بهذه المرتبة الإنشائية موضوعاً لنفس ذلك الحكم في المرتبة الفعلية، كأن يقال: «إذا علمت بإنشاء وجوب الجهر أو الإخفات أو القصر على المسافر، وجبت عليك فعلاً هذه الأمور» فيكون العلم بالحكم بمرتبته الإنشائية موضوعاً لنفس هذا الحكم بمرتبته الفعلية.

وكذا الحال في المثل وال ضد، فيصح أن يقال: «إذا علمت بإنشاء حرمة الخمر، فالخمر حرام عليك فعلاً حرمة مماثلة» أو «إذا علمت بجرمة الخمر إنشاءً يباح لك فعلاً شربه» وكما إذا قال: «إذا علمت بإنشاء الحرمة لشرب التتن، فهو حلال لك فعلاً» ولا يلزم شيء من المحاذير المتقدمة من الدور أو اجتماع المثليين أو الضدين أصلاً، لتعدد الرتبة.

ثم إن المناط في مثلية الحكم الذي تعلق به القطع هو كون الحكم المماثل ناشئاً عن ملاكٍ غير ملاك الحكم الذي تعلق به القطع.

(*) لا يخفى أن إجداء تعدد الرتبة في عدم لزوم هذه المحاذير ما لم يوجب تعدد الموضوع، لا يخلو من كلام.

نعم، لا بأس بأخذ العلم بالحكم الفعلي موضوعاً لحكم العقل، كأن يقال: إذا علمت بفعلية حرمة الخمر تنجزت وحسن العقاب على مخالفتها.

مثله أو ضده [أو من مثله أو من ضده].

وأما الظن^{١١} بالحكم، فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في

وقد تحصل من كلمات المصنف رحمته الله أمران:

الأول: عدم صحة أخذ القطع موضوعاً لحكم يكون نفس متعلقه، ولا مثله ولا ضده.

الثاني: صحة أخذ القطع بمرتبة حكم موضوعاً لمرتبة أخرى من نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده. هذه جملة مما يتعلق بأخذ القطع بحكم في موضوع ذلك الحكم أو مثله أو ضده.

١) الغرض من هذا الكلام بيان حال الظن بالحكم، وأنه كالقطع به في استحالة أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم، ولكنه يفترق عن القطع بجواز أخذه - إذا تعلق بحكم - موضوعاً لمثل ذلك الحكم أو ضده، لعدم لزوم محذور اجتماع المثليين أو الضدين.

وتوضيحه: أن الظن بالحكم وإن كان كالقطع به في عدم جواز أخذه موضوعاً لنفس ذلك الحكم المظنون، كأن يقال: «إذا ظننت بجرمة الخمر، فالخمر حرام بنفس تلك الحرمة» للزوم الدور الذي عرفت تقريبه في القطع، إلا أن جعل حكم آخر مثل الحكم المظنون أو ضده ممكن.

وذلك للفرق الواضح بين الظن والقطع، وهو: أن القطع لما كان موجباً لانكشاف الواقع بتمامه بحيث لا يبقى معه احتمال الخلاف أصلاً، لم يكن حينئذٍ جعل حكم آخر مثلاً كان أو ضدّاً، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف الظن بالحكم، فإنه لما لم يكن كاشفاً عن الواقع كشفاً تامّاً، فلا محالة تكون مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، فيمكن جعل حكم آخر مماثل

موضوع نفس ذاك [ذلك] الحكم المظنون، إلّا أنّه لما كان معه ^(١) مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، كان ^(٢) جعل حكم آخر في موره ^(٣) - مثل الحكم المظنون أو ضده - بمكان ^(٤) من الإمكان.

إن قلت: ^(٥) إن كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً

للحكم المظنون، أو مضاد له، فيصح أن يقال: إذا ظننت بجرمة الخمر، فالخمر حرام بجرمة مماثلة للحرمة المظنونة، أو مباح.

(١) أي: مع الظن بالحكم، وضمير «أثّه» للشأن.

(٢) جواب الشرط في قوله: «لما كان».

(٣) أي: جعل حكم آخر غير الحكم المظنون في مورد الظن بالحكم.

(٤) خبر «كان» في قوله: «كان جعل».

(٥) هذا الإشكال ناظر إلى ما ذكره من الفرق بين القطع والظن، في إمكان أخذ

الظن بحكم موضوعاً لمثل ذلك الحكم أو ضده، دون القطع.

وحاصله: أن جعل مثل الحكم المظنون أو ضدهً إنّما يصح فيما إذا لم يكن

الحكم المظنون فعلياً، وإلّا يلزم اجتماع الحكيم الفعليين المتضادين أو المتماثلين.

مثلاً: إذا كانت الحرمة المظنونة للخمر حكماً فعلياً له، فلا يعقل أن يؤخذ الظن

بهذه الحرمة الفعلية موضوعاً لحرمة مماثلة أو للإباحة المضادة لها، لاجتماع المثليين أو

الضدين، إذ الخمر مثلاً يصير ذا حكيمين متماثلين أو متضادين.

نعم، لا بأس بأخذ الظن بحكم فعلي لموضوع في موضوع حكم آخر مماثل له

أو مضاد، كأن يقال: «إذا ظننت بجرمة الخمر فالخل لك حلال أو حرام» كإمكان

أخذ القطع بحكم لموضوع في موضوع حكم آخر، كقوله: «إذا علمت بوجود

الصلاة فالتصدق واجب».

أيضاً^(١)، بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي، لا يمكن^(٢) أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده^(٣)، لاستلزامه^(٤) الظن باجتماع الضدين أو المثلين، وإثما يصح أخذه^(٥) في موضوع حكم آخر، كما في القطع طابق النعل بالنعل. قلت^(٦): يمكن أن يكون الحكم فعلياً، بمعنى

(١) يعني: كفعلية الحكم الذي أخذ الظن بحكم موضوعاً له، وحاصله: كون الحكمين فعليين.

(٢) جواب الشرط في قوله: «إن كان».

(٣) هذان الضميران راجعان إلى الحكم الفعلي المظنون.

(٤) تعليل لعدم الإمكان، وقد عرفت توضيحه.

(٥) هذا الضمير وضمير «استلزامه» راجعان إلى الظن بالحكم الفعلي.

(٦) هذا دفع الإشكال، وحاصله: أن الفعلية تتصور على وجهين:

أحدهما: كون الحكم بمثابة لو تعلق به العلم لتنجز على العبد، وصارت مخالفته موجبة لاستحقاق المؤاخذه عقلاً، مع عدم تعلق إرادة المولى أو كراهته به. فلا بأس حينئذ بالإذن في فعله أو تركه، ولا يجب عليه رفع جهل العبد وجعله عالماً تكويناً، ولا إيجاب الاحتياط تشريعاً عليه مطلقاً، أو في خصوص صورة عدم التمكن من إزالة جهله.

فالفعلية بهذا المعنى برزخ بين الإنشائية التي لا تنتجز معها الحكم بقيام الحجة عليه، وبين الفعلية التامة التي يكون معها الإرادة أو الكراهة.

ثانيهما: كون الحكم مقروناً بالإرادة أو الكراهة، فيكون تاماً في البعث والزجر، ومقتضياً لرفع جهل العبد مع الإمكان، ولإيجاب الاحتياط بدونه.

وهذا المعنى من الفعلية هو مراد المصنف بما عبّر عنه في غير مقام بالفعلي من

أَنَّهُ ^(١) لو تعلّق به ^(٢) القطع - على ما هو ^(٣) عليه ^(٤) من الحال - لتنجّز،

جميع الجهات.

إذا عرفت هذين المعنيين، فاعلم: أنَّ الحكم المظنون إن كان فعلياً بالمعنى الثاني - وهو المقرون بالإرادة أو الكراهة - فالتنافي المزبور ثابت، لمنافاة إرادة الفعل وكراهته مع الإذن في الترك في الأوّل، والفعل في الثاني.

وأما إذا كان المراد بالفعلية تنجّز الحكم إذا تعلّق القطع به من دون إرادة أو كراهة، فلا ضير في اجتماع الحكمين الفعليين كما هو المفروض في المقام. مثلاً: إذا كانت الحرمة المظنونة للخمر فعلية - بمعنى تنجّزها بالقطع من دون كراهة الشارع - فلا بأس باجتماعها مع الإباحة أو الكراهة الفعلية.

(١) الضمير للشأن.

(٢) أي: بالحكم.

(٣) الضمير راجع إلى الحكم.

(٤) الضمير راجع إلى الموصول في «ما هو» والمراد به الحال، يعني: أنَّ الحكم المظنون فعلي بفعلية غير منجزة، وتنجّزه يكون بالعلم به، بخلاف الحكم الثاني الذي موضوعه الحرمة المظنونة، فإنّه حكم فعلي بفعلية منجزة، ولا تنافي بين الحكم المنجز وغيره حتى يلزم محذور اجتماع المثليين أو الضدين.

وعلى هذا، فعبارة المتن لا تنفي بالمقصود، فالأولى سوقها هكذا: «قلت: إنّما يمتنع أخذ الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم فعلي مثله أو ضده، إذا كانت الفعلية في كليهما بمعنى واحد، وهو كون الحكم بحيث إذا تعلّق به القطع لتنجّز واستحق على مخالفته العقوبة ... وأما إذا اختلف معناها فيهما، بأن أريد بها في الحكم المظنون الفعلية غير المنجزة، وفي الثاني الفعلية المنجزة فلا يلزم محذور اجتماع المثليين أو

واستحق^(١) على مخالفته العقوبة، ومع ذلك^(٢) لا يجب على الحاكم رفع [دفع]
عذر المكلف برفع جهله^(٣) لو أمكن، أو بجعل^(٤) لزوم الاحتياط عليه فيما
أمكن، بل يجوز^(٥) جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه تارة وإلى ضده أخرى،
ولا يكاد^(٦) يمكن مع القطع به^(٧)

الضدين، لتعدد الرتبة فيهما».

(١) معطوف على «لتنجز» وتفسير له.

(٢) يعني: ومع كون الحكم المظنون فعلياً بالمعنى الأول لا يجب ... إلخ.

(٣) أي: بجعله عالماً تكويناً.

(٤) معطوف على قوله: «برفع جهله» يعني: لا يجب رفع عذر المكلف برفع
جهله مع الإمكان، أو بجعل وجوب الاحتياط عليه فيما أمكن، كما في غير موارد
دوران الأمر بين المحذورين.

(٥) هذا من آثار الفعلية بالمعنى الأول، وهو كون الحكم بمثابة لو علم به لتنجز،
إذ بعد فرض عدم تعلق إرادة المولى أو كراهته به، وعدم وجوب رفع جهله تكويناً
على المولى، ولا جعل وجوب الاحتياط على المكلف، لا مانع من جعل أصل مرخص
في الارتكاب، أو أمانة كذلك مخطئة كانت أم مصيبة إلى الحكم الواقعي الفعلي بهذا
المعنى، فلا منافاة بين هذا الفعلي وبين جعل حكم آخر مثله أو ضده.

وبهذا المعنى من الفعلية جمع المصنف بين الحكم الواقعي والظاهري كما

سيجيء إن شاء الله تعالى.

(٦) معطوف على قوله: «يجوز».

(٧) أي: بالحكم.

جعل^{١١} حكم آخر مثله أو ضده^٢ كما لا يخفى، فافهم^٣.

إن قلت^٤: كيف يمكن ذلك^٥؟ وهل هو^٦ إلا أنه يكون مستلزماً لاجتماع المثليين^٧ أو الضدين؟

(١) فاعل «ولا يكاد يمكن» على التنازع، والوجه في عدم إمكان جعل حكم آخر مع تعلق القطع بالحكم هو: عدم كون رتبة الحكم الظاهري محفوظةً مع القطع، لانكشاف الواقع به، فجعل حكم آخر معه مستلزم لاجتماع الضدين أو المثليين. بخلاف الظن، فإن رتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، فجعله حينئذٍ غير مستلزم لاجتماع الضدين أو المثليين، لتعدد رتبتيهما باختلاف الفعلية فيهما، كما تقدم.

(٢) الضميران راجعان إلى الحكم المقطوع به.

(٣) لعله إشارة إلى عدم صحة فعلية الحكم بالمعنى الأول، أو إلى عدم إجدائها - بعد تسليمها - في دفع التنافي المذكور.

(٤) هذا إشكال على ما ذكره من إمكان جعل حكم آخر مثل الحكم المظنون أو ضده، بجعل الحكم المظنون فعلياً بالمعنى الأول.

وحاصله: امتناع أخذ الظن بحكم موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضده، لاستلزامه لاجتماع الحكيمين المثليين أو الضدين، هذا.

ولا يخفى عدم الحاجة إلى هذا الإشكال ودفعه أصلاً، لإغناء الإشكال الأول ودفعه عنهما.

(٥) أي: كيف يمكن جعل حكم آخر يقتضيه أصل أو أمانة مؤدية إلى الحكم المظنون تارةً وإلى ضده أخرى؟

(٦) يعني: وليس هذا الجعل للحكم الثاني إلا أنه يكون مستلزماً... إلخ.

(٧) في صورة إصابة الأمانة، واجتماع الضدين في صورة الخطأ.

قلت ^(١): لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى ^(٢) - أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجّز - مع حكم ^(٣) آخر فعلي في مورده ^(٤) بمقتضى ^(٥) الأصل أو الأمانة ^(٦)، أو دليل ^(٧) أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص ^(٨) [به]

(١) هذا دفع الإشكال، وحاصله: ما تقدم في جواب الإشكال الأوّل من أن اختلاف معنى الفعلية مانع عن لزوم اجتماع المثليين أو الضدّين، كما مرّ توضيحه.

(٢) وهو أوّل الوجهين اللذين عرفتهما في معنى الفعلية.

(٣) متعلق بـ «اجتماع الحكم».

(٤) أي: مورد الحكم الواقعي الفعلي.

(٥) متعلق بقوله: «فعلي».

(٦) كما هو قضية عمومات أدلة الأمارات والأصول، فإنّ مؤدّى الأمانة والأصل حكم فعلي. ويمكن أن يكون الحكم الواقعي فعلياً أيضاً بمعنى تنجّزه وحتميته لو علم به، ولا منافاة بين الحكمين الفعليين إذا كانت فعلية أحدهما بهذا المعنى.

(٧) معطوف على «الأصل» يعني: وفعلية الحكم غير الواقعي إمّا بمقتضى الأصل وإمّا بمقتضى الأمانة، وإمّا بمقتضى دليل خاصّ دلّ على موضوعية الظن بالحكم الواقعي لحكم آخر مثله أو ضده كما هو مفروض البحث.

والأولى سوق العبارة هكذا: «أو دليل دلّ بالخصوص على أخذ الظن بحكم موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضده» كما لا يخفى.

(٨) قيد للظن، ولا يخفى أنّه لا حاجة إلى كلمة «به» كما أنّ بعض النسخ

على ما سيأتي^(١) من التحقيق^(٢) في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي.

الأمر الخامس: هل تنجز التكليف بالقطع (*)

(١) قيد لقوله: «لا بأس».

(٢) بيان للموصول في «ما سيأتي» واختار المصنف هذا المسلك في أوائل بحث

الأمارات في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، هذا.

وقد اتضح من قول المصنف رحمته: «وأما الظن بالحكم فهو وإن كان كالقطع ...

إلخ» أن الظن إذا كان طريقاً محضاً، ولم يؤخذ موضوعاً لحكم، لم يصلح لأن يكون واسطة لإثبات متعلقه إن كان حكماً، كما إذا ظنّ بوجوب صلاة الجمعة مثلاً. ولا لإثبات أحكام متعلقه إن كان موضوعاً ذا أثر شرعي، كما إذا تعلق الظن بإطلاق ماء، فإن الإطلاق موضوع لآثار شرعية، كجواز الغسل والتوضؤ والتطهير الخبثي به، فحال الظن الطريقي المحض حال القطع الطريقي الصرف، فلا أثر له إلا حكم العقل بلزوم متابعتة في حال الانسداد بناءً على الحكومة. هذا في الظن الذي لم يقم دليل شرعي على اعتباره.

وأما إذا قام عليه كالظنون الخاصة، فلا إشكال في كونه واسطة لإثبات متعلقه تعبداً، سواء أكان موضوعاً أم حكماً، فيصح تأليف قياس منه تكون صغراه وجدانيّة، كقولنا: «هذا مظنون الخمرية أو مظنون الوجوب» وكبراه شرعية، وهي «كل مظنون الخمرية واجب الاجتناب» أو «كل مظنون الوجوب واجب» كما لا يخفى.

(*) أو غيره من الطرق والحجج، وتخصيص القطع بالذكر إمّا لكون الكلام في

مباحث القطع، وإمّا لأنّه أجلّ الطرق، فحق العبارة أن تكون هكذا: «بالقطع أو غيره ممّا يوجب تنجز الأحكام».

وكيف كان، لا يرتبط هذا البحث بوجوب تصديق النبي ﷺ فيما أتى به من ربه جلّ وعلا من التكليف، لأنّ معناه كون أحكامه ﷺ من قبله عزّ وجلّ، كما هو مقتضى قوله تبارك وتعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحيّ يوحى﴾^١.

وبعد الالتزام بهذا المعنى يقع البحث في أنّ وجوب الصلاة مثلاً الذي أتى به النبي الأعظم عليه أفضل الصلوات وقطعنا بأنّه من قبل الله ﷻ، هل يقتضي عقلاً وجوب إطاعته قلباً كما يقتضي لزوم امتثاله عملاً، أم لا؟ فالبحث عن اقتضاء التكليف المعلوم لزوم الالتزام به عقلاً وعدمه مغاير لوجوب التصديق الذي هو من لوازم الإيمان، فالبحث عن وجوب الالتزام مترتب عليه ومتأخّر عنه.

مضافاً إلى عدم اختصاص وجوب التصديق بتكليف ثابت في حق هذا المكلف، لعمومه لكل حكم جاء به النبي ﷺ وإن كان في حق الغير، كأحكام الدماء الثلاثة بالنسبة إلى الرجال.

ثم إنّ الموافقة الالتزامية - وهي التدين بحكم الشارع وعقد القلب عليه - لا تختص بالأحكام الإلزامية، بل تجري بناءً على وجوبها في غيرها كالإباحة أيضاً. بخلاف وجوب الموافقة العملية، فإنّه يختص بالأحكام الاقتضائية.

ثم إنّهما تنفكان في التوصليات، لإمكان الالتزام بوجوب دفن الميت مثلاً بدون الامتثال عملاً وبالعكس، بخلاف التعبديات، فإنّ الموافقة العملية فيها تلازم الموافقة الالتزامية ولا تنفك عنها، إذ المفروض أنّ وجوب الصلاة مثلاً يقتضي امتثاله مطلقاً على وجه العبادة، سواء أكان امتثالاً قلبياً أم عملياً.

نعم، تنفك الموافقة الالتزامية عن العملية، لإمكان الالتزام بوجوب الصلاة مع

- كما يقتضي^{١١} موافقته عملاً - يقتضي موافقته

الموافقة الالتزامية

(١) أي: عقلاً، والغرض من عقد هذا الأمر التعرض لوجوب الموافقة الالتزامية وعدمه، بعد بداهة حكم العقل بوجوب الموافقة العملية. وحاصل ما أفاده: أن تتجزز التكليف بالقطع - أو غيره من الحجج القائمة على الأحكام - هل يوجب إطاعتين: إحداها بحسب العمل، والأخرى بحسب الاعتقاد، بأن يعقد قلبه على ذلك الحكم، أم لا؟ بل يقتضي إطاعةً واحدةً عملية من دون وجوب الالتزام وعقد القلب عليه.

ثم إنه يحتمل إرادة وجوب الموافقة الالتزامية شرعاً، ويحتمل إرادته عقلاً. وعلى الثاني يحتمل وجوب الإطاعتين العملية والالتزامية بنحو الارتباط، بأن لا تتحقق الموافقة العملية بدون الالتزامية، فإذا وافق التكليف عملاً وخالفه التزاماً كان كمن لم يوافق أصلاً، ويستحق العقوبة، ويحتمل وجوبهما بنحو الاستقلال، بأن يكون كل منهما واجباً مستقلاً، فإذا وافق التكليف عملاً صحَّ عمله واستحق المشوبة وإن خالفه التزاماً، وإذا خالفه عملاً أيضاً استحق عقوبتين عليهما، كما أنه

عدم امتثاله عملاً، هذا ما قيل.

لكن يمكن أن يقال: إنَّ العبادية لا تقتضي أزيد من اعتبار قصد القرية في مقام الامتثال مطلقاً، من غير فرق في ذلك بين الإطاعة العملية والالتزامية. وأما ارتباطية الإطاعتين فهي ممَّا لا تقتضيه العبادية، بل تحتاج إلى دليل آخر، فيمكن حينئذٍ إطاعة الأمر العبادي عملاً بدون الالتزام وعقد القلب عليه، ولا بدَّ من مزيد التأمل.

التزاماً^(١)، والتسليم له^(٢) اعتقاداً وانقياداً؟ كما هو^(٣) اللازم في الأصول الدينية والأُمور الاعتقادية، بحيث كان له امثالان^(٤) وطاعتان [وإطاعتان] إحداها بحسب القلب والجنان^(٥)، والأخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق^(٦) العقوبة على عدم الموافقة التزاماً^(٧) ولو مع الموافقة عملاً.

إذا وافقه عملاً والتزاماً استحق مَثُوبَتَيْنِ.

والظاهر من عبارة المصنف رحمته هو وجوب الموافقة الالتزامية عقلاً بنحو الاستقلال، حيث إنّه صحّح الموافقة العملية ولو كانت بدون الالتزامية، وجعل منشأ وجوب الموافقة الالتزامية اقتضاء التنجز الذي هو حكم عقلي.

وعليه، فحاصل ما أفاده المصنف رحمته هو: أنّ تنجز التكليف هل يقتضي عقلاً وجوب إطاعتين إحداها عملية، والأخرى التزامية، وحرمة مخالفتين كذلك، أم لا يقتضي إلّا وجوب إطاعة واحدة وهي العملية وحرمة مخالفة كذلك؟ ثم اختار الثاني وهو عدم اقتضاء تكليف واحد إلّا إطاعة واحدة، لما سيأتي منه.

(١) قد عرفت معنى الموافقة الالتزامية.

(٢) هذا الضمير وضمير « موافقته » في الموضعين راجعة إلى التكليف.

(٣) أي: الالتزام، وقوله: « والتسليم » معطوف على « موافقته ».

(٤) هذه قرينة أخرى على إرادة وجوب الموافقة الالتزامية عقلاً - كقرينة قوله: « تنجز » - بداهة أنّ الحاكم بلزوم الإطاعة هو العقل لا الشرع.

(٥) عطف تفسير للقلب.

(٦) هذا متفرع على اقتضاء تنجز التكليف إطاعتين.

(٧) قيد لـ « الموافقة » يعني: الموافقة الالتزامية.

أو لا يقتضي^(١)، فلا يستحق^(٢) العقوبة عليه^(٣)، بل إنَّما يستحقها على المخالفة العملية^(٤) ؟

الحق هو الثاني^(٥)، لشهادة [بشهادة] الوجدان^(٦) الحاكم في باب الإطاعة

(١) معطوف على قوله: « يقتضي » يعني: أو لا يقتضي تنجز التكليف موافقته التزاماً ؟ فالأولى أن تكون العبارة هكذا: « أو لا يقتضيها ».

(٢) هذا متفرع على عدم وجوب الموافقة الالتزامية.

(٣) يعني: على عدم الموافقة التزاماً.

(٤) يعني: فقط، وضمير « يستحقها » راجع إلى العقوبة.

(٥) وهو: عدم اقتضاء تنجز التكليف وجوب الموافقة الالتزامية، لما سيأتي.

(٦) هذا استدلال على ما اختاره بقوله: « الحق هو الثاني » وتوضيحه: أن

مناط استحقاق العقوبة - وهو هنك حرمة المولى والطغيان عليه كما تقدم في مبحث التجري - مفقود هنا، إذ المفروض أن الغرض من التكليف - وهو إحداث الداعي في نفس العبد إلى إيجاد ما فيه المصلحة الداعية إلى التشريع - متحقق، لفرض الموافقة العملية وإن لم تتحقق الموافقة الالتزامية.

وبالجملة: فالعقل لا يرى العبد الممثل - عملاً - تحت الخطر وإن لم يكن ملتزماً ومسلماً لحكم المولى اعتقاداً.

نعم، عدم التزامه اعتقاداً بتكليف المولى يوجب نقصانه عن كمال العبودية، لا انحطاطه عن أصلها، لكن النقصان عن مزايا العبودية وعدم الفوز بها لا يوجب استحقاق العقوبة، لما عرفت من أن سبب استحقاقها هو اهتك وعدم المبالاة بأحكام المولى، وهو مفقود في من يمثل أحكام المولى عملاً، ولا يوافقها التزاماً.

والعصيان بذلك ^(١)، واستقلال ^(٢) العقل بعدم استحقاق العبد الممثل ^(٣) لأمر سيّده إلاّ المثوبة دون العقوبة، ولو لم يكن مسلماً [متسلماً] وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له ^(٤)، وإن كان ذلك ^(٥) يوجب تنقيصه وانحطاط درجته ^(٦) لدى سيّده، لعدم ^(٧) اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به ^(٨) من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها، وهذا ^(٩) غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره ^(١٠)

(١) أي: بعدم الاقتضاء.

(٢) عطف تفسيري لـ «شهادة الوجدان»، يعني: ولاستقلال العقل ... إلخ.

(٣) يعني: امتثالاً عملياً.

(٤) هذا الضمير وضمير «به» راجعان إلى «أمر سيّده».

(٥) أي: وإن كان عدم التسليم والالتزام والانقياد يوجب تنقيصه، فكلمة

«ان» وصلية، و«يوجب» خبر «كان».

وبناءً على كون النسخة «لوجب» فقوله «ذلك» إشارة إلى الاقتضاء، يعني:

وإن ثبت الاقتضاء لوجب تنقيص العبد وانحطاط درجته، فكلمة «ان» حينئذٍ

شرطية، و«لوجب» جواب الشرط.

(٦) يعني: انحطاط درجة العبد عن مزايا العبودية، كما عرفت آنفاً.

(٧) تعليل لانحطاط العبد عن درجة الكمال.

(٨) الضمير راجع إلى «ما» الموصول، وقوله: «من الاعتقاد» بيان له.

(٩) يعني: وانحطاط العبد عن مرتبة كمال العبودية غير استحقاق العقوبة الذي

مناطه هتك المولى والطغيان عليه، لوضوح أنّه ليس في المخالفة الالتزامية - مع

الموافقة العملية - هتك وطغيان.

(١٠) يعني: مخالفة العبد لأمر سيّده أو نهيه.

أو نفيه التزاماً^{١١} مع موافقته^{٢١} عملاً، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك^٣ أنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية لو كان [وكان] المكلف متمكناً منها^٤ (*) تجب^٥ [لوجب] ولو فيما

(١) قيد لـ «مخالفته» يعني: مخالفة التزامية.

(٢) أي: موافقة العبد للتكليف عملاً.

(٣) غرضه التفكيك بين وجوب الموافقة الالتزامية - على فرض تسليمه - وبين وجوب الموافقة العملية وعدم الملازمة بينهما، وانفكاكهما في بعض الموارد، كما في دوران الأمر بين المحذورين، ضرورة أن الموافقة القطعية العملية غير مقدورة للعبد مع تمكنه من الموافقة الالتزامية فيه، لإمكان الالتزام بما هو حكم الله تبارك وتعالى في الواقعة، إذ لا يشترط في الموافقة الالتزامية معرفة الحكم الملتزم به بعينه، بل يكفي في تحققها معرفة الحكم ولو إجمالاً، فيعقد القلب عليه. فلا ملازمة بين الإطاعتين، فتجب الموافقة الالتزامية، ولا تجب الموافقة العملية القطعية، ولا تحرم المخالفة كذلك، لعدم القدرة عليهما.

(٤) أي: من الموافقة الالتزامية.

(٥) خبر «أنه» والضمير المستتر فيه راجع إلى الموافقة الالتزامية.

(*) الظاهر زيادة هذه الجملة، لأنه مع عدم اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الملتزم به في وجوب الموافقة الالتزامية وكفاية العلم الإجمالي به، خصوصاً مع ملاحظة قوله فيما بعد: «وإن أبيت ... إلخ» لا يتصور عدم التمكن من الموافقة الالتزامية، كما هو ظاهر قوله: «لو كان» أو «وكان» مع وضوح إمكان الموافقة الالتزامية مع العلم الإجمالي أيضاً.

لا يجب ^(١) عليه الموافقة القطعية عملاً، ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك ^(٢) أيضاً ^(٣)، لامتناعهما ^(٤)، كما إذا علم إجمالاً ^(٥) بوجود شيءٍ أو حرمة، للتمكن ^(٦)

ووجه اعتبار التمكن منها على تقدير لزومها: أن القدرة شرط عقلي في كل تكليف، فبدونها لا تجب الموافقة الالتزامية، وتعلق وجوبها على التمكن - مع إمكان الموافقة الالتزامية إجمالاً في دوران الأمر بين المحذورين - لعلّه لأجل عدم كون الموافقة الالتزامية الإجمالية موافقةً، فتتخصر الموافقة الالتزامية في الالتزام التفصيلي، هذا، لكن فيه ما ذكرناه في التعليقة فراجع.

(١) لاستقلال كلٍّ منهما، وعدم الوجه في سقوط الميسور منهما بالمعسور، فوجوب الموافقة الالتزامية لا يسقط بتعذر الموافقة العملية، سواء أكان وجوب الموافقة الالتزامية عقلياً كما هو الظاهر، أم نقلياً، كما يدّعى دلالة قوله تبارك وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله...﴾ ^(١) عليه، فتأمل.

(٢) أي: عملاً، وضمير «عليه» في الموضعين راجع إلى المكلف.

(٣) يعني: كعدم وجوب الموافقة القطعية العملية.

(٤) تعليل لعدم وجوب الامتثال القطعي العملي، وعدم حرمة المخالفة كذلك، يعني: أن عدم القدرة أوجب ارتفاع الوجوب عن الموافقة العملية القطعية، والحرمة عن المخالفة كذلك.

(٥) هذا مثال لعدم التمكن من الموافقة والمخالفة القطعيتين.

(٦) تعليل لقوله: «تجب» يعني: تجب الموافقة الالتزامية - ولو مع عدم التمكن

من الالتزام بما هو الثابت واقعاً، والانقياد له والاعتقاد به ^(١) بما هو الواقع والثابت، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة.

وإن أبيت ^(٢) إلّا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت ^(٣) موافقته ^(٤) [الموافقة] القطعية الالتزامية حينئذٍ ^(٥) ممكنة،

من الموافقة العملية - للقدرة على الموافقة الالتزامية، بأن يلتزم بالحكم الثابت واقعاً وإن لم يعلم أنه خصوص الوجوب أو الحرمة، فيكفي الالتزام بما هو عليه واقعاً.

(١) هذا الضمير وضمير « له » راجعان إلى الموصول في « بما » المراد به الحكم.

(٢) غرضه إمكان فرض لا يتمكّن فيه العبد من شيء من الموافقة العملية والالتزامية معاً، توضيحه: أن تتجزأ التكليف كما يقتضي إطاعة خصوصه عملاً دون غيره أو ما هو أعم منه، كذلك يقتضي الالتزام بنفسه دون ضده أو الجامع بينه وبين ضده، كعنوان « الإلزام » الجامع بين الوجوب والحرمة، لأن اقتضاء التكليف لوجوب الالتزام به ليس إلّا كإقتضائه لوجوب الموافقة العملية.

وعلى هذا يسقط وجوب الموافقة الالتزامية، لعدم التمكن منها، إذ المفروض عدم كفاية الالتزام الإجمالي، واعتبار العلم التفصيلي بالحكم، الموجب لانتفاء القدرة على كل من الموافقة الالتزامية والعملية، فتسقط الموافقة الالتزامية كالعلمية.

ثم إن المصنف رحمته شرع في بيان جملة من اللوازم المترتبة على وجوب الالتزام بخصوص الحكم الواقعي، وسيأتي بيانها إن شاء الله.

(٣) هذا هو اللازم الأول، وحاصله: أن وجوب الالتزام حينئذٍ ساقط، لعدم القدرة على الالتزام بنفس الحكم الواقعي وعنوانه تفصيلاً مع فرض الجهل به.

(٤) مرجع هذا الضمير وضميري « به، عنوانه » هو الحكم.

(٥) يعني: حين وجوب الالتزام بخصوص عنوان الحكم الواقعي.

ولما^١ وجب عليه الالتزام بواحدٍ قطعاً، فإنّ محذور الالتزام بضدّ التكليف عقلاً^٢ ليس بأقلّ من محذور^٣ عدم الالتزام به بداهةً^٤. مع^٥ ضرورة أن

(١) معطوف على قوله: «لما كانت» وهذا هو اللازم الثاني، وحاصله: أنّه لا يجب على المكلف الالتزام بشيءٍ من الحكمين، لا خصوص الوجوب ولا خصوص الحرمة، لإمكان أن يكون الحكم الملتزم به ضد الحكم الواقعي، ومن المعلوم أنّ محذور الالتزام بضد الحكم الواقعي - وهو التشريع - ليس بأقلّ من محذور عدم الالتزام بحكمٍ رأساً. بل لا محذور في عدم الالتزام، لارتفاع وجوبه بعدم القدرة عليه، فكما يكون الالتزام بحكم الله حسناً، فكذلك يكون الالتزام بغير حكمه تعالى قبيحاً، لأنّه تشريع محرّم.

(٢) قيد لـ «محذور الالتزام» والمراد من المحذور هو التشريع.

(٣) المراد بمحذور عدم الالتزام به هو المعصية.

(٤) قيد لقوله: «ليس» وضمير «به» راجع إلى الحكم.

(٥) هذا هو اللازم الثالث من اللوازم المترتبة على وجوب الالتزام بخصوص الحكم الواقعي، وحاصله: أنّه يرد على وجوب الأخذ بأحدهما المعين - من خصوص الوجوب أو الحرمة - إشكالان:

أحدهما: محذور التشريع، لاحتمال كون الحكم الملتزم به ضدّ الحكم الواقعي، وهو الذي أشار إليه بقوله: «فان محذور الالتزام ... إلخ» وقد تقدم توضيحه.

ثانيهما: أنّ التكليف إذا اقتضى وجوب الالتزام به، فلا يقتضي إلّا الالتزام بنفسه عيناً، لا الالتزام به أو بضده تخييراً.

والحاصل: أنّه - بناءً على عدم كفاية الموافقة الالتزامية الإجمالية - لا بدّ من الالتزام بارتفاع وجوبها، كارتفاع وجوب الموافقة العملية.

التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام، لم يَكْدَ يقتضي إلّا الالتزام بنفسه عيناً، لا الالتزام به أو بضده تخييراً (*).

وتوهم أنه لابدّ إمّا من وجوب الالتزام بكلا الحكمين في الدوران بين الوجوب والحرمة، لتوقف الموافقة القطعية الالتزامية عليه، أو الالتزام بأحدهما بالخصوص تخييراً، لإناطة الموافقة الاحتمالية به، فاسد.

أمّا الأول، فلعدم معقوليته، إذ مع العلم بعدم كون أحدهما مراداً له سبحانه وتعالى، لا ينقدح في نفس العاقل التزام جدّي بكل واحد منهما بعينه، هذا. مضافاً إلى استلزامه - بعد تسليمه - للمخالفة القطعية، لعلمه بعدم كون أحدهما حكماً له تعالى.

وأما الثاني، فلدورانه بين المحذورين، لأنه إذا اختار الوجوب والتزم به بعينه، فإن كان الحكم الواقعي هو الوجوب أيضاً، فلا بأس بهذا الالتزام، ولم يتوجه إليه محذور. وإن كان هو الحرمة فقد شرّع ووقع في محذور التشريع. وكذا القول إذا اختار الحرمة والتزم بها، فالالتزام بأحد الحكمين عيناً إمّا واجب وإمّا حرام.

(*) لا يقال: إنّ وجوب الالتزام بأحد الحكمين تخييراً نظير التخيير بين محتملات تكليف واحد كالصلاة إلى إحدى الجهات، فيما إذا لم يتمكن من الجمع بين المحتملات.

فإنّه يقال: إنّ التكليف هناك منجز، ويجب عقلاً امتثاله القطعي إن أمكن، وإلّا فيما تيسّر. بخلاف المقام، لعدم تنجز التكليف مطلقاً، أمّا بالنسبة إلى الموافقة العملية، فلوضوح عدم إمكانها. وعدم خلوّ المكلف من الفعل والترك ليس موافقة احتمالية عقلية، بل قهرية تكوينية، ولذا نقول بأنّ التخيير في دوران الأمر بين المحذورين ليس عقلياً ولا شرعياً.

ومن هنا ^(١) قد انقذ أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانعاً عن إجراء الأصول الحكمية ^(٢) أو الموضوعية ^(٣) في أطراف العلم لو كانت ^(٤) جارية مع

(١) يعني: ومن اقتضاء التكليف المعلوم وجوب الالتزام بنفسه وبعنوانه - بناءً على أصل الاقتضاء - دون التخيير بينه وبين ضده، قد ظهر: أن وجوب الالتزام ليس مانعاً عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي إذا كانت بنفسها - مع قطع النظر عن وجوب الموافقة الالتزامية - جارية فيها، بأن تمت أدلتها بحيث تشمل أطراف العلم الإجمالي، ولم يمنع عن جريانها مانع آخر. والوجه فيه ما عرفته من سقوط وجوب الالتزام بامتناع امتثاله.

وبالجملة: فبعد البناء على اختصاص وجوب الالتزام بالحكم المعلوم تفصيلاً لا يكون وجوب الالتزام - فيما لا يعلم التكليف تفصيلاً - ثابتاً حتى يمنع عن جريان الأصول.

(٢) كأصالة الإباحة فيما دار أمره بين الوجوب والحرمة، كالدعاء عند رؤية الهلال، إذا فرض دوران حكمه الكلّي بين الوجوب والحرمة.

(٣) كاستصحاب عدم تعلق الحلف لا فعلاً ولا تركاً بوطي المرأة المعينة في زمان معين، فيما إذا ترددت بين من وجب وطئها بالحلف وبين من وجب ترك وطئها به.

(٤) فلو لم تجر فيها الأصول لمانع آخر غير وجوب الالتزام - كالمخالفة العملية - كان عدم جريانها مستنداً أيضاً إلى ذلك المانع، لا إلى وجوب الالتزام.

وأما بالنسبة إلى الموافقة الالتزامية، فلما عرفت من عدم تعقل الالتزام الجدي بكل منهما، بعد العلم بعدم كون أحدهما حكماً له تعالى شأنه.

قطع النظر عنه ^(١).

كما لا يدفع بها ^(٢) محذور عدم الالتزام به

(١) يعني: عن وجوب الالتزام.

(٢) أي: بالأصول الحكمية والموضوعية، وهذا إشارة إلى ما في كلمات شيخنا الأعظم في بحث الموافقة الالتزامية من مباحث العلم الإجمالي، قال رحمته: «وَأَمَّا المخالفة غير العملية فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً، سواء أكان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين، أم بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلةً بمائع مردد بين الماء والبول ... إلخ» ^(١).

وحاصله: أن الأصول الموضوعية رافعة لموضوع وجوب الالتزام، وهو الحكم الذي يجب الالتزام به، فلا يلزم من جريانها طرح الحكم ورفعها عن موضوعه حتى يترتب عليه محذور عدم الالتزام به بسبب طرحه، بل يلزم من جريانها ارتفاع الموضوع، حيث إن الأصول الموضوعية حاکمة على أدلة الأحكام، لأنها ناظرة إلى موضوعاتها بإثباتها أو نفيها، ومن المعلوم قصور أدلة الأحكام عن هذا النظر، حيث إنها في مقام بيان الحكم للموضوع على فرض وجوده، فإن قوله: «أكرم العلماء» مثلاً لا نظر له إلى كون زيد عالماً أو جاهلاً، بخلاف الاستصحاب الموضوعي، فإنه ناظر إلى أنه عالم فعلاً إذا كان عالماً سابقاً، وإلى كونه جاهلاً كذلك إذا كان سابقاً جاهلاً، فإذا ثبت بالاستصحاب جهل زيد، لا يكون ذلك طرحاً لدليل وجوب أكرم العلماء.

[بل الالتزام ^(١) بخلافه ^(٢) لو قيل بالمحذور ^(٣) فيه ^(٤) حينئذٍ ^(٥) أيضاً ^(٦) إلا على وجه دائر ^(٧)، لأنّ جريانها موقوف على عدم محذورٍ في عدم

وعليه، فإذا جرى استصحاب عدم تعلق الحلف بوطي هذه المرأة أو تركه لم يكن ذلك طرحاً لدليل وجوب الوفاء باليمين، بل تخرج المرأة حينئذٍ عن المرأة التي تعلق بها الحلف، فالأصول الموضوعية أو الحكمية النافية للحكم رافعة لموضوع وجوب الالتزام، هذا توضيح كلام الشيخ، وسيأتي بيان إيراد المصنف عليه.

(١) معطوف على «عدم الالتزام» وليُعلم أنّ جملةً من النسخ المصححة خالية من قوله: «بل الالتزام ... إلى قوله: بحسب الفرض» بل قيل إنّ المصنف شطب عليها.

(٢) هذا الضمير وضمير «به» راجعان إلى التكليف.

(٣) المراد بالمحذور هو المعصية.

(٤) أي: في عدم الالتزام.

(٥) يعني: حين العلم الإجمالي بوجوب شيءٍ أو حرمة.

(٦) يعني: كالعلم التفصيلي في ثبوت المحذور في عدم الالتزام بالتكليف

أو الالتزام بضده.

وغرضه من هذه العبارات: أنّ العقل إذا حكم بلزوم الالتزام بالتكليف مطلقاً سواء أكان معلوماً تفصيلاً أم إجمالاً، وبوجود المحذور في عدم الالتزام به أو في الالتزام بخلافه، فلا يمكن رفع هذا اللزوم العقلي بجريان الأصول، لما سيذكره من لزوم الدور.

(٧) هذا هو الوجه في عدم اندفاع محذور عدم الالتزام بالتكليف بسبب إجراء

الأصول الحكمية أو الموضوعية بالتقريب المتقدم.

الالتزام اللازم^(١) من جريانها، وهو^(٢) موقوف على جريانها بحسب الفرض [.
 اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ^(٣) : إِنَّ اسْتِقْلَالَ الْعَقْلِ

وحاصل هذا الوجه: أَنَّ دفع محذور عدم الالتزام بالتكليف بإجراء الأصول كما يستفاد من كلام الشيخ رحمته مستلزم للدور، وذلك لأنَّ جريان الأصول موقوف على عدم ترتب محذور في عدم الالتزام بالحكم الواقعي بسبب جريانها، إذ لو ترتب على عدم الالتزام به محذور لم تجر الأصول، للعلم حينئذٍ بمخالفة بعضها للواقع، وعدم المحذور موقوف أيضاً على جريانها، إذ المقصود نفي المحذور بجريانها الراجع لموضوع وجوب الالتزام، فجريان الأصول موقوف على عدم المحذور، وعدم المحذور متوقف على جريانها.

(١) صفة لـ «عدم الالتزام»، وكون عدم الالتزام لازماً لجريان الأصول واضح، إذ الأصول تنفي الحكم الذي هو موضوع وجوب الالتزام به، فيلزم من انتفائه عدم وجوب الالتزام.

(٢) أي: وعدم المحذور موقوف على جريان الأصول، لأنه المفروض كما يظهر من كلمات شيخنا الأعظم رحمته.

(٣) هذا استدراك على قوله: «كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به ... إلخ» ودفع للدور المزبور، وتصحيح لكلام الشيخ الناظر إلى ارتفاع حكم العقل بلزوم الالتزام بالتكليف المحتمل.

وحاصل ما أفاده في هذا الاستدراك هو: أَنَّ حكم العقل بلزوم الموافقة الالتزامية إن كان منجزاً غير معلق على شيء، بأن يكون العلم الإجمالي بالتكليف علةً تامةً لفعليته الحتمية الموجبة لحكم العقل بلزوم الالتزام به، كان للدور المذكور حينئذٍ مجال.

بالمحذور فيه ^(١) إنما يكون فبما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام والافتحام في الأطراف، ومعه ^(٢) لا محذور فيه ^(٣)، بل ^(٤) ولا في الالتزام بحكم آخر. إلا أن الشأن ^(٥)

وأما إذا كان حكم العقل بلزوم الموافقة للالتزامية معلقاً على عدم مانع كالترخيص في ارتكاب الأطراف، وجعل احكم انظاهري على خلاف الحكم المعلوم بالإجمال، ارتفع محذور عدم الالتزام ببركة الأصول بدون غائلة الدور، لأن الأصول ترفع موضوع حكم العقل بلزوم الالتزام أعني به الحكم الملزم به، إذ موضوع حكم العقل معلق على عدم جريان الأصول، وأما جريان الأصول، فلا يتوقف على شيء أصلاً، فلا دور.

(١) أي: في عدم الالتزام.

(٢) يعني: ومع الترخيص الكاشف عن عدم فعلية الواقع.

(٣) أي: في عدم الالتزام.

(٤) يعني: بل ولا محذور في الالتزام بحكم آخر مغاير للحكم الواقعي، وهو الحكم الفعلي الظاهري الذي يقتضيه الأصل كالاتزام بجلبية شرب التتن التي هي حكم فعلي ظاهري يقتضيه الأصل، مع فرض حرمة واقعة.

(٥) حاصله: أنه لا إشكال في جريان الأصول من ناحية حكم العقل بلزوم الالتزام، لكون حكم العقل تعليقاً كما عرفت.

لكن الإشكال في جريانها إنما هو لعدم المقتضي له في أطراف العلم الإجمالي، وذلك لما ثبت في محله من اعتبار الأثر العملي في جريان الأصول، لأنها أحكام عداة كسائر الأحكام المرعية، فبدون الأثر العملي لا مقتضي لجريانها، ومن المعلوم عدم ترتب أثر عملي على جريانها في المقام، لأن المكلف في موارد دوران الأمر بين

حينئذ^١ في جواز جريان الأصول (*) في أطراف العلم الإجمالي، مع عدم ترتيب^٢ أثر عملي (*)

المحذورين إما فاعل وإما تارك. وعلى كل واحد منهما يحتمل كل من الموافقة والمخالفة، فلا يوجب جريان الأصل أمراً زائداً على ما يكون المكلف عليه تكويناً من الفعل أو الترك، فلا أثر للأصول فيما دار حكمه بين الوجوب والحرمة. (١) يعني: حين عدم استقلال العقل بلزوم الالتزام مع الترخيص في ارتكاب الأطراف، لكون حكمه تعليقاً كما عرفت.

(٢) هذا إشارة إلى وجه عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، وقد عرفت توضيحه بقولنا: لكن الإشكال في جريانها إنما هو لعدم ... إلخ.

(*) لا يخفى أن الوجوب والحرمة والحلية من الأحكام الفرعية نفيًا وإثباتًا، فأصالة عدم الوجوب والحرمة تُثبت فعلية عدمها، إذ المفروض عدم منجزية العلم الإجمالي، فلا مانع من جريانها الموجب لاستناد فعلية عدمها إليها، لا إلى حكم العقل بعدم الحرج في الفعل والترك، فما لم يكن فعلية عدم الوجوب والحرمة مما تناله يد التشريع لم يجر الأصل في عدمهما.

ولعل هذا مراد المصنف رحمته بما في تعليقه من قوله: «عدا قابلية المورد للحكم إثباتاً ونفيًا» ومع إمكان جريان الأصل الشرعي لا وجه للاستناد إلى الحكم العقلي.

(*) والتحقيق جريانها، لعدم اعتبار شيء في ذلك عدا قابلية المورد للحكم إثباتاً ونفيًا، فالأصل الحكمي يثبت به [له] الحكم تارة كأصالة الصحة، وبنيه أخرى كاستصحاب الحرمة والوجوب فيما دار بينهما، فتأمل جيداً.

عليها، مع أنها^{١١} أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية.
مضافاً إلى^{١٢} عدم شمول

(١) هذا الضمير وضمير «عليها» راجعان إلى الأصول.

(٢) هذا وجه آخر لمنع جريان الأصول، ومرجعه إلى قصور أدلة الأصول عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، وهو ما أفاده شيخنا الأعظم رحمته في رسالة الاستصحاب^(٣)، وحاصله: لزوم التناقض بين صدر أدلة الاستصحاب وذيلها إذا بُني على شمولها لأطراف العلم الإجمالي، لأن مقتضى الصدر - وهو قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» - عدم جواز نقض اليقين بالطهارة مثلاً بالشك في نجاسة كل واحد من أطراف العلم الإجمالي بنجاسة أحدها، ومقتضى الذيل - وهو قولهم عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر» - هو وجوب نقض هذا اليقين بالطهارة بالعلم الإجمالي المذكور، لكونه فرداً ليقين آخر، ومن المعلوم أن الإيجاب الجزئي - وهو النقض في الجملة - يناقض السلب الكلي وهو عدم نقض شيء من أفراد اليقين بالشك.

مثلاً: إذا عُلِمَ إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، فاستصحاب طهارة كل منهما - بمقتضى عدم جواز نقض اليقين بها بالشك في نجاسة أحدهما - يناقض وجوباً

وكذا الحال إن أُريد بالأصل قاعدة الحل، فإنّ الثابت بها هو الحلية الشرعية، ووصول النوبة إلى حكم العقل بنفي الحرج في الفعل والترك منوط بعدم جريان الأصل الشرعي في المورد.

أدلتها لأطرافه^(١)، للزوم التناقض (*)

البناء على نجاسة واحد منهما بمقتضى العلم الإجمالي بها، ومع تهافت الصدر والذيل وعدم مرجح لأحدهما يسقطان معاً، فيبقى جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي خالياً عن الدليل.

(١) أي: عدم شمول أدلة الأصول لأطراف العلم الإجمالي.

(*) لا يخفى أن إشكال المناقضة جارٍ في كل علم إجمالي، إلا أن شيخنا الأعظم ذكره في خصوص العلم الإجمالي المنجز للحكم المعلوم إجمالاً، وقد حكي أنه ﷺ تعرض لوجه التخصيص به في مجلس درسه الشريف بما حاصله: أن اليقين في ذيل دليل الاستصحاب ظاهر في اليقين المنجز دون غيره، فاليقين غير المنجز غير مشمول لليقين المذكور في الذيل.

وعليه، فهذا الإشكال غير متجه في دوران الأمر بين المحذورين، لعدم كون العلم الإجمالي فيه منجزاً لمتعلقه. فإشكال جريان الأصول في المقام - أعني به الدوران بين المحذورين - منحصر في الوجه الأول، وهو عدم ترتب الأثر العملي عليها.

أقول: الاستظهار المزبور وإن كان في محله، خصوصاً بملاحظة تعليق جواز النقض بقوله ﷺ: «ولكن تنقضه يبين آخر» فإنه كالنص في إرادة اليقين المنجز للحكم، إلا أن مقتضى كون الاستصحاب أصلاً تنزيلياً، وأن مفاده البناء على كون المشكوك بقاءً هو الواقع المعلوم سابقاً، مناقضته للعلم - ولو إجمالاً - بعدم بقاءه وانكشاف خلافه.

وبالجملة: حكم الشارع ببقاء الواقع مع العلم بارتفاعه متناقضان، وهذه المناقضة لا تختص بالعلم المنجز للحكم، إذ مناطها هو انكشاف عدم بقاء المعلوم السابق، ومن الواضح عدم اختصاص هذا الانكشاف بالعلم المنجز.

وعليه، فالمانع عن جريان الأصل التنزيلي في أطراف العلم الإجمالي - وهو

في مدلولها على تقدير شمولها ^(١) كما ادّعاه ^(٢) شيخنا العلامة أعلى الله مقامه وإن كان ^(٣) محلّ تأملٍ ونظر، فتدبرّ جيّداً.

الأمر السادس ^(٤): لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على

(١) هذا الضمير وضمير «مدلولها» راجعان إلى أدلة الأصول.

(٢) أي: ادّعى الشيخُ عدمَ شمول أدلة الأصول لأطراف العلم الإجمالي، للتناقض المزبور.

(٣) أي: وإن كان هذا الإشكال الأخير - أعني به مناقضة الصدر والذيل - محل تأمل ونظر، ووجه التأمل ما سيذكره من كون رتبة الحكم الظاهري محفوظة في أطراف العلم الإجمالي، لكونه مقتضياً لتنجز التكليف به، لا علةً تامةً له، فانتظر.

قطع القطع

(٤) غرضه من بيان هذا الأمر: التنبيه على عدم الفرق في حجية القطع الطريقي المحض بين أسبابه وموارده والأشخاص القاطعين.

وتوضيحه: أن القطع الطريقي المحض يكون حجةً في نظر العقل، من دون فرقٍ في ذلك بين مناشئهِ وأسبابه المتعارفة وغيرها، لأنّ المدار في ترتب آثار الحجية على القطع هو انكشاف الواقع تمام الانكشاف، فموضوع حكم العقل بالحجية هو مطلق

التناقض - ثبوتٍ لا إثباتي، حتى يختص المانع بالنص المشتمل على الذيل المذكور.

نعم هذا المحذور مفقود في الأصول غير التنزيلية، لعدم حكم الشارع فيها بالبناء على أحد طرفي الشك على أنّه هو الواقع، فالمانع عن جريانها في أطراف العلم الإجمالي هو المخالفة العملية.

القطع من الآثار عقلاً^(١)، بين أن يكون حاصلًا بنحوٍ متعارف، ومن سبب^(٢) ينبغي حصوله منه^(٣)، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال^(٤) غالباً^(٥) في القطّاع (*)، ضرورة^(٦) أنّ العقل يرى

العلم، سواء حصل من سبب ينبغي حصوله منه لمتعارف الناس، أم حصل من سبب لا ينبغي حصوله منه للمتعارف.

(١) قيد لـ «الآثار» والمراد بالآثار العقلية المترتبة على القطع هي تنجيز التكليف، وإيجابه المثوبة على الطاعة عند الإصابة، وكونه عذراً عند الخطأ، وسببته لاستحقاق العقوبة على المخالفة عند الإصابة، والتجري عند الخطأ.

(٢) معطوف على «متعارف» ومفسّر له.

(٣) أي: حصول القطع من هذا السبب المتعارف.

(٤) مثال لحصول القطع ممّا لا ينبغي حصوله من الأسباب غير المتعارفة،

فضمير «هو» راجع إلى حصول القطع من الأسباب غير المتعارفة.

(٥) وجه التقييد بقوله: «غالباً» هو إمكان حصول القطع للقطّاع من الأسباب

المتعارفة التي ينبغي حصول القطع منها، فيكون القطّاع كغيره من الفاطعين في أنّه لا إشكال في حجية قطعه، كعدم الإشكال في حجية قطع غيره، هذا.

(٦) تعليل لـ «لا تفاوت» وحاصله: أنّ العقل الحاكم بحجية القطع لا يفرّق في

اعتباره بين أفرادهِ وأسبابهِ، فيرى تنجز التكليف بالقطع من أيّ سبب حصل، إذ

(*) بل الظاهر أنّ القطّاع كالشكّك لا يطلق إلّا على كثير القطع، الحاصل

قطعه من الأمور غير المتعارفة، ففكرة القطع إنّما هي باعتبار كثرة أسبابه غير العادية التي لا توجهه لغير القطّاع ممّن اطّلع عليها.

تنجز التكليف ^(١) بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله ^(٢)، وصحة ^(٣) مؤاخذة قاطعه على مخالفته ^(٤)، وعدم ^(٥) صحة الاعتذار عنها ^(٦) بأنه ^(٧) حصل كذلك ^(٨)، وعدم ^(٩) صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه ^(١٠)،

المناط في الحجية عند العقل هو انكشاف الواقع، وهو حاصل للقطع بحسب نظره كحصوله لغيره من القاطعين.

- (١) لكون حجية القطع - كما تقدم - ذاتية، فلا يعقل تخصيصها بالقطع.
- (٢) أي: من السبب الذي لا ينبغي حصول القطع منه، فلا بد من كلمة « منه » بعد « حصوله » ليكون ضميره عائداً إلى الموصول.
- (٣) معطوف على « تنجز التكليف »، وهذا أيضاً من آثار حجية القطع.
- (٤) أي: يصح للمولى مؤاخذة قاطع التكليف على مخالفة قطعه.
- (٥) معطوف على « تنجز التكليف » يعني: أن العقل يرى عدم صحة اعتذار العبد عن مخالفة القطع بكونه حاصلاً من سبب غير متعارف، فلو كان القطع الطريقي المعتبر خصوصاً ما يحصل من الأسباب المتعارفة لكان هذا الاعتذار صحيحاً.
- (٦) أي: عن مخالفة القطع.
- (٧) أي: بأن القطع، ومعناه: أنه لا يصح اعتذار العبد المخالف لقطعه بحصوله من سبب غير متعارف.

- (٨) أي: حصل القطع من أمر لا ينبغي حصوله منه.
- (٩) هذا أيضاً معطوف على « تنجز التكليف » وهو أثر آخر من آثار حجية القطع الطريقي، أعني به كونه عذراً للعبد في مخالفة الواقع، وحاصله: أن القطع إذا أخطأ كان عذراً في فوات الواقع، وهذا الأثر مترتب أيضاً على قطع القطع.
- (١٠) أي: بخلاف التكليف الواقعي.

وعدم^(١) حُسن الاحتجاج عليه بذلك^(٢)، ولو مع التفاته^(٣) إلى كيفية حصوله.

نعم^(٤) ربما يتفاوت

(١) هذا أيضاً معصوف على «تنجز التكليف» يعني: أن العقل يرى عدم صحة احتجاج المولى على الماطع - المامل بقطعه الحاصل من سبب غير متعارف - بأنك لم عملت به مع حصوله من سبب غير متعارف؟

(٢) متعلق بـ «الاحتجاج» أي: عدم حسن الاحتجاج على القاطع بسبب حصول قطعه من سبب غير متعارف.

(٣) يعني: ولو مع هذه القاطع إلى كيفية حصول قطعه، لأن المدار في حجتيه عقلاً هو كشفه عن الواقع، وهذا المناط موجود في قطع القطع، سواء التفت إلى كيفية حصوله أم غفل عنها.

هذا كله في قطع القطع إذا أخذ طريقاً إلى الحكم. وأما إذا أخذ في موضوع الحكم، فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(٤) استدراك على ما ذكره من عدم التفاوت في حجية القطع في نظر العقل بين أسبابه المتعارفة وغيرها، وإشارة إلى قطع القطع المأخوذ في موضوع الحكم.

وحاصل الاستدراك - الذي نبّه عليه الشيخ الأعظم رحمته أيضاً في أول رسالة القطع بقوله: «وحكمه أنه يتبع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت ... إلخ»^(١) - أنه قد يتفاوت حال حجية القطع المأخوذ في موضوع الحكم شرعاً، فلا يكون حجة مطلقاً أي: من أي سبب حصل، وإن كان سبباً غير متعارف، بل إنما يكون حجة إذا حصل من سبب متعارف أو على وجه مخصوص. المدار في عموم وخصوص سبب القطع الموجب لحجتيته هو دلالة الدليل الذي أخذ

الحال^(١) في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً، والمتبع في عمومه وخصوصه دلالة دليله^(٢) في كلّ مورد^(*)، فربما يدل على اختصاصه^(٣) بقسم

القطع دخیلاً في موضوع الحكم، ولو كانت تلك الدلالة بمعونة القرائن التي منها مناسبة الحكم والموضوع.

(١) أي: حال حجية القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً.

(٢) أي: دليل الحكم، وضميراً «عمومه، خصوصه» راجعان إلى السبب.

(٣) يعني: فربما يدلّ دليلُ الحكم على اختصاص الحكم بموضوع أُخذ فيه القطع الحاصل من سببٍ خاصّ، لا من كلّ سبب، كما في العلم بالأحكام الشرعية - الناشئ من أدلة الفقه المعهودة - المأخوذ في موضوع جواز التقليد، فإنّ مطلق العلم بالأحكام الشرعية - ولو من الرمل والجفر - ليس موضوعاً لجواز التقليد، بل الموضوع له هو القسم الخاصّ منه.

(*) إجداء تقييد القطع الموضوعي بحصوله من سببٍ ينبغي حصوله منه، في الردع عن ترتيب أثر القطع الحاصل من سبب لا ينبغي حصوله منه، مشكل، ضرورة أنّ القاطع يرى أنّ السبب الموجب لقطعه ممّا ينبغي حصوله منه، ويخطئ من لا يراه كذلك بعدم إحاطته بمزاياه الموجبة للقطع. بل يتوقف ردعه حينئذٍ بتقييد القطع الموضوعي بما يحصل من الأسباب المتعارفة العقلائية، فلو ادّعى حصول قطعه من تلك الأسباب المتعارفة، فالمرجع حينئذٍ هو العقلاء، وإنكارهم سببية منشئه له عندهم يجدي في الردع عن ترتيب آثار القطع على قطعه، بل إنكارهم يرفع الموضوع - أعني به القطع - ويوجب اعترافه بخطئه.

وأما تقييد القطع الموضوعي من حيث المورد والشخص، فلا إشكال في كونه مجدياً في الردع، كما هو ظاهر.

في مورد^(١)، وعدم^(٢) اختصاصه به في آخر، على اختلاف^(٣) الأدلة واختلاف المقامات، بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات، وغيرها^(٤) من الأمارات. وبالجملة^(٥):

(١) كجواز التقليد كما عرفت.

(٢) معطوف على «اختصاصه» يعني: وربما يدلّ دليل الحكم في مورد آخر على عدم اختصاص الحكم بموضوع أخذ فيه القطع الحاصل من سبب خاص، بل يدلّ على ترتب الحكم على الموضوع الذي حصل القطع به من أيّ سبب كان، كالعلم بالأحكام الشرعية، فإنّه موضوع لحرمة تقليد العالم بها لغيره، فإنّ دليل الحرمة يدلّ على أنّ موضوعها هو العلم بالأحكام من أيّ سبب حصل، إذ بعد فرض حصوله من أيّ سبب، لا يكون العالم بها جاهلاً حتى يجوز له التقليد، والمفروض أنّ القطع الطريقي المحض - من أيّ سبب حصل - حجة على نفس القاطع.

(٣) قيد لقوله: «فربما يدل ... إلخ».

(٤) يعني: وغير مناسبات الأحكام والموضوعات، من الأمارات والقرائن التي يعتمد عليها في مقام الاستظهار واستنباط الأحكام الشرعية من مداركها.

(٥) هذا ملخص ما ذكره، وحاصله: أنّ القطع - كما تقدم غير مرة - على قسمين موضوعي وطريقي، أمّا الأول، فقد تقدم أن عمومه من حيث السبب والمورد والشخص تابع لدليله.

وأما الثاني، فقد عرفت أنّه لا فرق في موضوعيته للآثار العقلية - من التنجيز والتعذير - بين أسبابه وموارده والقاطعين، فالقطع الطريقي من أيّ سبب حصل وبأيّ مورد تعلّق من الموضوع والحكم التكليفي والوضعي، ولأيّ شخص تحقق، يكون حجةً عقلاً، لما تقدم في محله من استلزام عدم حجّيته للتناقض وغيره،

القطع^(١) فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع^(٢)، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب^(٣)، لا عقلاً^(٤) وهو واضح، ولا شرعاً^(٥)، لما عرفت^(٦) (*) من أنه لا تناله^(٧) يد الجعل نفياً ولا إثباتاً.

فراجع. هذا من حيث حكم العقل، وكذا الحال من حيث الحكم الشرعي، لما سيأتي في كلامه تعالى.

(١) يعني: في القطع الطريقي الذي هو الموضوع للأحكام العقلية كالتنجيز والتعذير، دون القطع الموضوعي، لما عرفت من تبعيته في العموم والخصوص - من حيث الشخص والمورد والسبب - لدلالة الدليل الشرعي.

(٢) خلافاً لما حكاه الشيخ الأعظم عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمتهما بقوله: «وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو ظنه، فيلغو اعتبارهما في حقه»^(١)، حيث إن ظاهره عدم حجية قطع القطع، وإن كان كلامه قابلاً للتوجيه.

(٣) خلافاً للأخباريين كما سيأتي.

(٤) لاستلزام التفاوت المزبور للتناقض وغيره، كما مرّ في الأمر المتقدم.

(٥) معطوف على قوله: «لا عقلاً» وهما قيدان لقوله: «لا يكاد يتفاوت».

(٦) أي: في الأمر الأوّل من الأمور المتعلقة بالقطع.

(٧) هذا الضمير وضمير «أنه» راجعان إلى القطع.

(*) التعليل واضح، لكنه مشترك بين الشرع والعقل، فتخصيصه بالشرع بلا موجب، فتأمل جيداً.

وإن نُسب^{١)} إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدّمات عقلية، إلاّ أنّ مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها، وأنها^{٢)}

حجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من المقدمات العقلية

(١) فإنّه وإن نُسب إلى غير واحدٍ منهم عليه السلام - وإن كانت النسبة غير ثابتة - التفصيل في حجية القطع الطريقي بين أسبابه ومناشئته، بأنّه إن كان حاصلًا من مقدمات عقلية لم يكن حجةً في الأحكام الشرعية، بل المدرك في الشرعيات منحصر بالسماع من أهل بيت الوحي والطهارة صلوات الله عليهم أجمعين، كما هو صريح كلمات الأمين الأسترآبادي عليه السلام على ما نقله المصنف عنه. وإن كان حاصلًا من أسباب أخرى غير المقدمات العقلية كانت حجةً في الشرعيات.

(٢) يعني: وأنّ كلماتهم - التي لا تساعد على النسبة المزبورة - إمّا ناظرة إلى منع الملازمة بين حكم العقل والشرع، وإمّا في مقام عدم جواز الاستناد في الأحكام الشرعية إلى المقدمات العقلية، لعدم إفادتها العلم.

أمّا التوجيه الأوّل، فقد ادّعى المصنف صراحةً كلام السيد الصدر المحكي عن شرح الوافية في ذلك، بدعوى: أنّ مراده من كلامه هو أنّ العقل لا يُدرك ما هو العلة النامة للحكم، بل غايته أن يدرك بعض الجهات المقتضية له، ومن المعلوم عدم كفاية ذلك في العلم بالحكم، بل يتوقف - مضافاً إلى ذلك - على العلم بعدم مانعٍ من جعله كما هو واضح.

وأمّا التوجيه الثاني، فلما سيأتي من تصريح المحدث الأسترآبادي عليه السلام به في مواضع من كلامه، وحاصله: أنّ العقل وإن أمكن أن يدرك بمقدماته جميع الجهات المقتضية للحكم الشرعي، إلاّ أنّها لا تفيد إلّا الظن به دون القطع، والظن ممّا لا يجوز

[إنّما تكون] إمّا في مقام منع الملازمة (*) بين حكم العقل بوجوب شيءٍ وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به ^{١١} بأعلى صوته ما حُكي عن السيد الصدر في باب الملازمة، فراجع.

وإمّا في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنّها لا تفيد إلّا الظن، كما هو صريح ^{١٢} الشيخ المحدث الأمين الاسترآبادي رحمته الله، حيث قال في

الاعتماد عليه، سواء حصل من المقدمات العقلية أم غيرها، وسيأتي توضيح ذلك ذيل نقل المواضع إن شاء الله تعالى.

وهذان الكلامان - كما ترى - لا ينافيان ما هو مورد البحث، أعني به حجية العلم لو فرض حصوله بمقدمات عقلية، حتى يتم ما نسب إلى الأخباريين من التفاوت بين أسباب القطع.

(١) الضمير راجع إلى الموصول المراد به كون كلماتهم في مقام منع الملازمة.

(٢) يدل على عدم جواز الاعتماد على الظن - سواء حصل من المقدمات العقلية أم غيرها - مواضع ثلاثة من كلامه، كما أشرنا إليه، وسيأتي بيانها عند

(*) إن أريد بعبارة السيد الصدر - التي حملها المصنف على منع قاعدة الملازمة - العبارة التي نقلها الشيخ الأعظم بقوله: «ان المعلوم هو أنّه يجب فعل شيءٍ أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرّمته أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لا أنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أيّ طريق كان» ^{١١} فهي كالصريحة في عدم حجية القطع الحاصل من غير السنة. وإن أريد بها ما ذكره في باب الملازمة فهو أجني عن المقام.

جملة ما استدللّ به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدّين في السماع عن الصادقين عليه السلام: «الرابع أنّ كلّ مسلك غير ذلك المسلك - يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام - إنّما يعتبر من حيث إفادته الظنّ بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقاً أنّه لا اعتماد على الظنّ^(١) المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيتها»^(٢).

وقال في جملتها أيضاً - بعد ذكر ما تفتنّ بزعمه من الدقيقة - ما هذا لفظه: «وإذا عرفت ما مهّدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة، فنقول: إنّ تمسكنا بكلامهم عليه السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإنّ تمسكنا بغيره لم نُعصم عنه، ومن المعلوم أنّ العصمة عن الخطأ أمر مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، ألا ترى أنّ الإمامية استدّلوا على وجوب العصمة [عصمة الإمام] بأنّه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتّباع الخطأ، وذلك الأمر محال، لأنّه قبيح. وأنت إذا تأملتَ في هذا الدليل علمتَ أنّ مقتضاه أنّه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظنّي في أحكامه تعالى»^(٣) انتهى موضع الحاجة من كلامه^(٤).

تعرض المصنف لها.

- (١) هذا هو الموضع الأوّل من كلام المحدث الاستربادي، وما ذكره صريح في عدم اعتبار الظنّ في أحكامه تبارك وتعالى إثباتاً ونفيّاً.
- (٢) هذا هو الموضع الثاني، وصرّحته في عدم جواز الاعتماد على الأدلة

«١» الفوائد المدنية، ص ١٢٩

«٢» المصدر، ص ١٣٠

وما مهّده من الدقّيقة هو الَّذي نقله شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في الرسالة «١».

وقال ^(١) في فهرست فصولها أيضاً: «الأوّل ^(٢): في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه، ووجوب ^(٣) التوقف عند فقد القطع ^(٤) بحكم الله، أو بحكم ^(٥) ورَدَ عنهم عليه السلام» انتهى «٢».

الظنّية في الأحكام الشرعية في غاية الوضوح.

(١) أي: وقال الاسترآبادي في فهرست فصول فوائده.

(٢) هذا هو الموضع الثالث، وهذه العبارة كسابقها صريحة في عدم جواز التمسك بالأدلة الظنية في أحكامه تبارك وتعالى.

(٣) معطوف على قوله: «إبطال جواز ...».

(٤) مقتضى إطلاق القطع هو اعتبار كلّ قطعٍ تعلّق بحكم الله تعالى، سواء أكان ناشئاً من المقدمات العقلية أم غيرها، فيستفاد من مجموع كلمات المحدث الاسترآبادي أنّه في مقام إثبات عدم جواز الاعتماد على الظن في الأحكام الشرعية، وأنّ عدم جواز الخوض في المقدمات العقلية لأجل عدم إفادتها إلّا الظن الَّذي لا يجوز الركون إليه في الأحكام الإلهية، وليس في مقام المنع عن حجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من المقدمات العقلية، كما نسب إليه.

(٥) الظاهر أنّ المراد بالأوّل هو حكم الله تعالى الثابت بالكتاب العزيز، وبالثاني حكمه تعالى الثابت بالسنة، وإلّا فكلاهما حكم الله سبحانه وتعالى.

وأنت ترى أنّ محلّ كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقليّ الغير المفيد للقطع، وإثما همّه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع^(١).
وكيف كان^(٢)،

(١) كما هو صريح قوله: «ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله تعالى» فهو في مقام منع حجية ما عدا القطع من غير النقل، وليس بصدد التفصيل في حجية القطع بالحكم الشرعي بين ما يحصل من مقدمات عقلية وبين غيره، بحجية الثاني دون الأوّل.

ويشعر بذلك أيضاً دليله الخامس، حيث قال فيه: «أنّه تواترت الأخبار عن الأئمة عليهم السلام بأنّ مراده تعالى من قوله: فاستلوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون، ومن نظائرها من الآيات الشريفة: أنّه يجب سؤالهم في كلّ ما لم يُعلم»^(٣)، فإنّ جملته الأخيرة تُشعر بعدم وجوب السؤال عنهم عليهم السلام فيما علمناه ولو كان منشؤه مقدمات عقلية (*).

(٢) يعني: سواء أكانت النسبة إلى بعض المحدثين صحيحة أم لا، فالحقّ حجية

(*) لكن الظاهر أنّ كلام جدّنا السيد المحدث الجزائري المحكي عن شرح التهذيب^(٢)، وكذا كلام المحدث البحراني^(٣) غير آيين عن النسبة التي ادّعاها شيخنا الأعظم، من عدم حجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من غير الكتاب والسنة، فراجع^(٤).

«١» الفوائد المدنية، ص ١٢٩

«٢» شرح التهذيب (مخطوط) ج ١، ص ٤٠

«٣» الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٢٦ - ١٣٣

«٤» فرائد الأصول، ج ١، ص ٥١

فلزوم اتباع ^(١) القطع مطلقاً ^(٢)، وصحة ^(٣) المؤاخذة على مخالفته عند إصابته، وكذا ترتب [ترتيب] آثاره ^(٤) عليه ^(٥) عقلاً ^(٦)، ممّا لا يكاد يخفى على عاقلٍ فضلاً عن فاضل، فلا بدّ فيما يُوهم ^(٧) خلاف ذلك في الشريعة

القطع الطريقي مطلقاً.

(١) أي: لزومه عقلاً.

(٢) يعني: من حيث السبب والمورد والشخص، فلا فرق في حجية القطع عقلاً بين قطع القطّاع الحاصل من سببٍ لا ينبغي حصوله منه، وبين غيره، وكذا بين القطع الناشئ من المقدمات العقلية وبين غيره.

(٣) معطوف على «لزوم» وهذا من اثار القطع عقلاً، لصحة المؤاخذة على مخالفة القطع المصيب.

(٤) مثل كون القطع المخطئ معذوراً مع الموافقة، وموجباً لاستحقاق العقوبة مع المخالفة، على ما تقدم في بحث التجري.

(٥) هذا الضمير وضائر «مخالفته، إصابته، آثاره» راجعة إلى القطع.

(٦) قيدٌ لـ «آثاره» وبالجملة: فالقطع الطريقي حجة عقلاً، سواء حصل من الأسباب المتعارفة وغيرها، أو من المقدمات العقلية وغيرها، ولأي شخص حصل، وبأي موردٍ تعلق، فلا بدّ فيما يُوهم عدم حجية القطع الطريقي - من الموارد التي تعرّض لبعضها شيخنا الأعظم رحمته في الرسائل - من حمله على عدم حصول القطع التفصيلي بالحكم الفعلي حتى يكون حجةً، وإلا فحجية القطع كما عرفت من الأحكام العقلية المستقلة التي لا تقبل التخصيص، كما قرّر في محله.

(٧) من الأخبار وكلمات أصحابنا الأخيار في الفقه وأصوله.

أمّا الأول، فلقول أبي جعفر عليه السلام: «أما لو أن رجلاً صام نهاره وقام ليله،

وتصدّق بجميع ماله، وحجّ دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه، وتكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله ثواب، ولا كان من أهل الإيمان»^(١).
وقوله عليه السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق ألزمه التيه يوم القيامة»^(٢).
وقول أبي عبد الله عليه السلام: «أما أنّه شرٌّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منه»^(٣).

وغير ذلك من الأخبار الظاهرة في انحصار مدارك الأحكام في السماع عن الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، وعدم اعتبار غيره وإن أفاد العلم.
وأما الثاني، فأما في الأصول، فلما تقدم من مخالفة بعض الحديثين، والتزامهم - على ما نُسب إليهم - بعدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية.
وأما في الفقه، فلحكمهم في جملة من الفروع بما يكون مخالفاً للقطع:
منها: حكمهم برد الجارية إلى صاحبها فيما لو قال لغيره: «بعثك الجارية بمائة»، وقال الآخر: وهبني إياها، بعد أن تحالفا «فإن ردّ الجارية إلى صاحبها مخالف للعلم بانتقالها عن ملكه إلى الغير.

إلى غير ذلك من الموارد التي ذكر بعضها في الرسائل، ولذا تصدّى الشيخ الأعظم وغيره لتوجيه الروايات وكلمات الأعلام بما لا ينافي حكم العقل بحجية القطع الطريقي»^(٤).

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٢٦، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٣

«٢» المصدر، ص ٥١، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٣٧

«٣» المصدر، ج ١٨، ص ٤٧، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٥

«٤» فرائد الأصول، ج ١، ص ٧٩ - ٨٣

أمّا ما عدا رواية التصديق المذكورة من الروايات - بعد تسليم دلالتها على عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية - فيحتمل أن يكون مسوقاً لبيان عدم جواز الاستقلال في استنباط الأحكام بالوجوه الاستحسانية العقلية كما هو دأب العامة، من دون مراجعة الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، فإنّها وإن كانت ربما تؤدّي إلى الجزم بالأحكام، إلّا أنّه لا يجوز الاعتماد عليها، لكثرة خطئها.

ويحتمل أن تكون الأحكام الواقعية مقيّدةً بالسمع عن الصادقين عليهم السلام، بأن لا يكون حكم واقعي أصلاً قبل بيانهم صلوات الله عليهم.

ويحتمل أن يكون تنجزها مقيّداً ببيانهم عليهم السلام، فهي موجودة واقعاً، لكن وجوب إطاعتها موقوف على بيان الحجة عليه الصلاة والسلام لها.

ويحتمل وجوه أخرى مذكورة في المطولات.

وأمّا رواية التصديق، فيحتمل أن يكون عدم الثواب فيها لأجل عنوان قببح، وهو التصديق على المخالفين من حيث كونهم مخالفين ومعاندين لأهل البيت عليهم السلام، أو عدم معرفتهم لوليّ الأمر وإمام العصر صلوات الله عليه، هذا.

وأمّا كلمات بعض المحدثين، فقد عرفت بعض احتمالاتها، وفيها احتمالات أخرى لا يسعنا التعرض لها.

وأمّا الفروع التي ذكر بعضها الشيخ الأعظم رحمته الله، فيمكن منع حصول العلم فيها حتى يكون حكم الفقهاء فيها منافياً له، إمّا بدعوى فقدان شرط حصوله فيها، بأن يقال في مسألة الجارية المزبورة: إنّ العلم بكون الجارية ملكاً لغير مالکها الأوّلي مشروط بعدم سببية التحالف لانفساخ العقد وانحلاله، ولا بأس بالالتزام بذلك، فلا يلزم من حكم الفقهاء برّد الجارية إلى صاحبها مخالفة للعلم بكونها ملكاً للغير.

وإمّا بدعوى وجود مانع عن حصول العلم بالحكم الفعلي.

من المنع ^(١) عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي [العقلي] لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له ^(٢)، ولو إجمالاً ^(٣)، فتدبر جيداً.

الأمر السابع: أنه ^(٤) قد عرفت كون القطع التفصيلي

- (١) متعلق بـ « فلا بد » يعني: لا بدّ من المنع عن حصول القطع بالحكم الفعلي في الموارد الموهمة له، والمشار إليه في قوله: « ذلك » هو اعتبار القطع مطلقاً.
- (٢) أي: منع بعض المقدمات الموجبة للعلم، وقوله: « لأجل متعلق بـ « المنع ».
- (٣) يعني: ولو منعاً إجمالياً، وحاصله: منع العلم بالحكم الفعلي بمنع بعض ما له دخل في حصوله، بأن يقال: إنّ شرط فعليته - وهو إمّا كذا وإمّا كذا - مفقود، أو أنّ المانع عن فعليته - وهو إمّا كذا وإمّا كذا - موجود، لا أنّ العلم حاصل، لكنه ليس حجة، فالمقدمة الممنوعة مردّدة بين أمرين أو أمور، وليست معينة، وهذه التكاليفات إنّما هي لأجل عدم تعقل انفكاك الحجية العقلية عن القطع الطريقي.

العلم الإجمالي ، وفيه مقامان

الأوّل : تنجّز التكليف به

(٤) الضمير للشأن، والغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على أنّ العلم الإجمالي هل هو كالتفصيلي أم لا ؟ وقد تعرض له في مقامين :

الأوّل : في أنّه كالعالم التفصيلي بالتكليف منجّز ومثبت له أم لا .

الثاني : في أنّ الامتثال العلمي الإجمالي المعبر عنه بالاحتياط هل هو مسقط

للتكليف أم لا ؟

بالتكليف الفعلي^(١) «علّة تامّة لتنجزه، لا يكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفيّاً، فهل القطع الإجمالي كذلك^(٢)؟ فيه إشكال^(٣)،

(١) التقيد به في مقابل الاقتضائي والإنشائي، إذ لا أثر في العلم التفصيلي بهما فضلاً عن الإجمالي.

(٢) يعني: علّة تامّة لتنجز التكليف كالعلم التفصيلي.

(٣) هذا شروع في المقام الأوّل، والأقوال في المسألة سبعة - حسبما ظفرنا عليه - لكن المصنف اقتصر على اثنين منها.

الأوّل: ما اختاره بقوله: «لا يبعد أن يقال» من أن العلم الإجمالي مقتضى بالنسبة إلى كلّ من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين، فلا ينافي الإذن في مخالفتها ظاهراً.

وحاصل ما أفاده في وجهه: أن مرتبة الحكم الظاهري - وهي الجهل بالواقع - محفوظة مع العلم الإجمالي، لعدم انكشاف الواقع به تمام الانكشاف، ويمكن حينئذٍ الإذن في مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال، ولا مانع من الترخيص إلّا محذور منافية الحكم الظاهري للواقعي، وهذا التنافي لا يختص بالمقام، بل يعمّ الشبهة غير المحصورة والشبهة البدوية، إذ الإذن في الارتكاب منافي للحكم الواقعي. وسيأتي توضيح ذلك عن قريب.

الثاني: ما أفاده بقوله: «وأما احتمال أنّه بنحو الاقتضاء ... إلخ» وسيأتي توضيحه (*).

(*) الثالث: أنّه كالشك البدوي، وهو ظاهر أربعين العلامة المجلسي على ما حكاه المحقق القمي عنه في قانون البراءة، حيث قال فيه: «وقيل: يحلّ له الجميع، لما ورد في الأخبار الصحيحة: إذا اشتبه عليك الحلال والحرام فأنت على حلّ حتى

تعرف الحرام بعينه، وهذا أقوى عقلاً ونقلاً^١». والظاهر اختيار العلامة المجلسي له.

الرابع: أنه علة تامة للحجية والتنجز، بلا تفصيل بين المخالفة والموافقة.

الخامس: أنه يجب التخلص عن المشتبه بالقرعة، كما نُسب إلى السيد ابن طاووس مستنداً بعموم «القرعة لكل أمر مشكل» وخصوص بعض الأخبار، مثل ما ورد في تعيين الشاة الموطوءة بالقرعة.

السادس: أنه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة الاحتمالية، وهذا هو المستفاد من مجموع كلمات المحقق القمي، حيث قال في الشبهة الموضوعية التحريمية - في ردّ أدلة القائل بوجوب الاجتناب عن جميع الأطراف في الشبهة المحصورة - ما لفظه: «الأقوى فيه أيضاً أصالة البراءة، بمعنى أنه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام، ونحن لا نحكم بحلية المجموع أبداً حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني، ولا نحكم بحلية أحدهما بعينه أو حرمة ليلزم التحكم، بل نقول بحلية الاستعمال، ما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزءاً، لا بمعنى الحكم بأنه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم، بل بمعنى التخيير في استعمال أيّ منهما أراد من حيث إنه مجهول الحرمة، لعدم المرجح. ونحن نقول بوجوب إبقاء ما هو مساوٍ للحرام الواقعي أو أزيد منه».

وقال أيضاً: «وأما أن الشبهة المحصورة ليست بدخلة فيما لا يعلم إلى آخره فيعلم جوابه بما مرّ، لأنّ كون حرمة أحدهما يقينية بمعنى اتصافه في نفس الأمر بالحكمة الموجبة للحرمة أو النجاسة، لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافاً إلى المكلف، فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه من باب المقدمة^٢».

«١» قوانين الأصول، ج ٢، ص ٢٧

«٢» المصدر، ص ٢٥

وهذه العبارة وإن كانت ظاهرة في جواز ارتكاب جميع الأطراف، إلا أنّه لا بدّ من رفع اليد عن ظهورها بما تقدم من عدم جواز ارتكاب الجميع، فإنّ تلك العبارة صريحة في حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة الاحتمالية.

وقال في الشبهة الوجوبية في الرد على المحقق الخوانساري ما لفظه: «إذ غاية ما يُسلّم في القصر والإتمام والظهر والجمعة وأمثالها أنّ الإجماع وقع على أنّ من ترك الأمرين بأن لا يفعل شيئاً منهما يستحق العقاب، لا أنّ من ترك أحدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بأن ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب.

ونظير ذلك مطلق التكليف بالأحكام الشرعية، سيّما في أمثال زماننا على مذهب أهل الحق من التخطئة، فإنّ التحقيق أنّ الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدلة الظنية، لا تحصيل الحكم التّفسّ الأمري في كلّ واقعة، ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي في أوّل الأمر أيضاً.

نعم، لو فرض حصول الإجماع أو ورود النص على وجوب شيءٍ معيّن عند الله مردّدٍ عندنا بين أمور، من دون اشتراطه بالعلم به، المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطاعة لتّم ذلك»^{١١}.

وهذه العبائر تشهد بعدم صحة ما نُسب إليه من أنّ العلم الإجمالي كالشك البدوي، إذ لازمه جواز ارتكاب جميع الأطراف في الشبهة المحصورة التحريمية، مع تصريحه ﷺ بذلك - بعد اختيار البراءة - بقوله: «ونحن لا نحكم بحلية المجموع أبداً» كما أنّه التزم في الشبهة الوجوبية بوجوب الإتيان ببعض الأطراف.

ونسب هذا القول - وهو حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة الاحتمالية - إلى جمع من الأساطين كصاحبي المدارك والذخيرة والرياض والمناهج والوحيد

البهيهاني تَبَيَّنَ، فلاحظ.

السابع: أَنَّهُ عِلَّةٌ تَامَّةٌ لِحَرْمَةِ الْمَخَالَفَةِ الْقِطْعِيَّةِ فَقَطْ، وَلَيْسَ عِلَّةٌ وَلَا مُقْتَضِيًا لَوْجُوبِ الْمَوَافَقَةِ الْقِطْعِيَّةِ.

والحقَّ هُوَ الْقَوْلُ الرَّابِعُ - أَعْنِي بِهِ عِلِّيَّةُ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ لِكُلِّ مِنَ الْإِطَاعَةِ وَالْمَعْصِيَةِ الْقِطْعِيَّتَيْنِ - وَذَلِكَ لِأُمُورٍ مُسَلِّمَةٍ:

الأوَّل: أَنَّ الْمُرَادَ بِالْحُكْمِ الَّذِي يَعْلَمُ تَفْصِيلاً تَارَةً وَإِجْمَالاً أُخْرَى، وَيَقَعُ الْبَحْثُ فِي كَوْنِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ بِهِ كَالْتَفْصِيلِيِّ مَنْجَزاً وَعَدَمِهِ، هُوَ الْحُكْمُ الْمُنْشَأُ بِدَاعِي الْبَعْثِ وَالزَّجْرِ الْوَاصِلُ إِلَى الْعَبْدِ، لِأَنَّهُ الَّذِي يَدُورُ عَلَيْهِ رَحَى الْإِطَاعَةِ وَالْعَصِيَانِ، وَيُصْلِحُ لِلْبَعْثِ وَالتَّحْرِيكِ، دُونَ الْحُكْمِ الَّذِي أُنْشِئَ بِدَاعٍ آخَرَ مِنَ الْإِمْتِحَانِ وَنَحْوِهِ، فَإِنَّ الْعِلْمَ بِهِ لَا يُصْلِحُ لِلتَّحْرِيكِ، وَدُونَ الْحُكْمِ الْمُنْشَأُ بِدَاعِي الْبَعْثِ، وَلَكِنْ لَمْ يَصِلْ إِلَى الْعَبْدِ بِحِجَّةٍ مِنْ عِلْمٍ أَوْ عِلْمِيٍّ، ضَرُورَةٌ أَنَّ الْأَحْكَامَ بِوُجُودِهَا الْوَاقِعِيَّةِ - مَا لَمْ تَقُمْ عَلَيْهَا حِجَّةٌ مُعْتَبَرَةٌ - لَا تُصْلِحُ لِإِحْدَاثِ الدَّاعِي إِلَى الْإِطَاعَةِ.

الثَّانِي: أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ وَالْإِجْمَالِيِّ فِي كَشْفِ كُلِّ مِنْهُمَا عَنِ الْحُكْمِ، وَإِصَالِهِ إِلَى مَرْتَبَةِ صِلَاحِيَّتِهِ لِلْبَعْثِ وَالتَّحْرِيكِ، بِدَاهَةِ تَعْلُقِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِنَفْسِ الْحُكْمِ الْمُنْشَأُ بِدَاعِي الْبَعْثِ أَوْ الزَّجْرِ، فَإِنَّ الْعِلْمَ بِوُجُوبِ الْاجْتِنَابِ عَنِ النِّجَسِ مُوجِبٌ لِبُلُوغِهِ مَرْتَبَةَ التَّنْجِزِ فِي نَظَرِ الْعَقْلِ، مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ فِي ذَلِكَ بَيْنَ مَعْرِفَةِ النِّجَسِ بَعِيْنِهِ وَبَيْنَ تَرَدُّدِهِ بَيْنَ اثْنَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ، إِذِ الْمَدَارُ فِي التَّحْرِيكِ عَلَى بُلُوغِ التَّكْلِيفِ إِلَى الْعَبْدِ بِحَيْثُ يُصْلِحُ لِلْبَعْثِ، وَهَذَا مُوجُودٌ فِي الْعِلْمِ بِهِ، وَإِنْ تَرَدَّدَ مُتَعَلِّقُهُ وَلَمْ يَعْرِفْ شَخْصَهُ، فَإِنَّ تَرَدَّدَ الْمُتَعَلِّقِ بَيْنَ شَيْئَيْنِ كَتَرَدُّدِهِ بَيْنَ عَوَانَيْنِ - كَمَا إِذَا تَرَدَّدَ شَخْصٌ مُعَيَّنٌ وَجِبَ إِكْرَامُهُ بَيْنَ الْعَالَمِ وَالْجَاهِلِ، أَوْ بَيْنَ الْهَاشِمِيِّ وَغَيْرِهِ مِثْلًا - لَا يَقْدَحُ فِي الْعِلْمِ بِالْحُكْمِ الَّذِي يَدُورُ عَلَيْهِ التَّحْرِيكِ، وَلَا يُوجِبُ صَحَّةَ الْإِعْتِدَارِ عَنِ الْمَخَالَفَةِ بِإِجْمَالِ الْمُتَعَلِّقِ، فَإِذَا قُتِلَ الْعَبْدُ شَخْصَيْنِ يَعْلَمُ إِجْمَالاً بِأَنَّ أَحَدَهُمَا ابْنُ الْمُؤَلَّى، فَهَلْ يَصِحُّ إِعْتِدَارُهُ

بإجمال العلم، وعدم كونه تفصيلياً حتى يكون منجزاً ؟

فتوهم اعتبار تميز المتعلق عن غيره خارجاً ومعرفة خصوصياته في تنجيز العلم للتكليف، وتقبيح العقل مخالفته الموجبة لاستحقاق العقوبة، حيث إنّ حكمه بالتنجيز وقبح مخالفة المولى ليس إلّا فيما إذا علم بالمخالفة حين الارتكاب لا بعده، كالعلم بمحصول المخالفة في الشبهات البدوية، ومن المعلوم أنّ العلم بالمخالفة حين الارتكاب منوط بتميز متعلق التكليف عن غيره، فحال العلم الإجمالي كحال الشك البدوي في عدم تنجز التكليف به، فاسد، للفرق الواضح بين العلم الإجمالي والشك البدوي، لوصل التكليف إلى المكلف في الأوّل، ولذا يصدق التمرد على المولى بارتكاب بعض الأطراف فيه، دون الثاني، ومن المعلوم حكم العقل بقبح التمرد وحسن المؤاخذه عليه، وليس هذا إلّا لتنجز الحكم ووصوله إلى المكلف بنفس العلم به ولو مع عدم تميز متعلقه.

فلا وجه لقياس العلم الإجمالي بالشبهات البدوية، لصدق وصول التكليف في الأوّل، ولذا لا تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، دون الثاني، لجريائها فيه، ولذا لا يصدق التمرد على المولى على ارتكاب شيءٍ من أطراف الشبهات البدوية بعد الفحص.

الثالث: أنّ ملاك استحقاق العقوبة هو هتك حرمة المولى والطغيان عليه بالخروج عن رسوم العبودية، حيث إنّ ذلك كلّّه ظلم عليه، وهذا الملاك مفقود مع الجهل بالحكم، فارتكاب مبغوض المولى في هذا الحال ليس خروجاً عن زيّ العبودية ورسم الرقية، لاستناده إلى مؤمن، وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وهذا بخلاف العلم بالحكم، فإنّ عدم المبالاة به هتك لحرمة السيد وظلم عليه، سواء أكان العلم به تفصيلياً أم إجمالياً كما عرفت آنفاً.

ولا فرق في حكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالبراءة عمّا اشتغلت به الذمّة

قطعاً بين كون الاشتغال ثابتاً بالعلم التفصيلي والإجمالي .

الرابع: أنّ الظلم الذي يكون هتك حرمة المولى من مصاديقه قبيح ذاتاً، لأنّه بنفسه وبعنوانه محكوم بالقبح، وليس مثل الكذب الذي هو مقتضى للقبح لا علة تامة له، ولذا يتخلف عنه إذا طرأ عليه عنوان حسن كإصلاح أو إنحاء نفس محترمة .
والحاصل: أنّ القبح لا يتخلف عن الظلم .

إذا عرفت هذه الأمور تعرف: أنّ العلم الإجمالي يوجب تنجز الحكم، لانكشافه به كانكشافه بالعلم التفصيلي، ويكون بياناً رافعاً لموضوع البراءة، ومعه لا مجال لجعل الجهل بمتعلقه عذراً شرعاً أو عقلاً، لأنّ مخالفته تعدّ بنظر العقل ظلماً على المولى وقبيحاً ذاتاً. نعم لا بأس بجعله عذراً مع التصرف في المعلوم، بأن يكون العلم التفصيلي به دخیلاً في بلوغه إلى مرتبة الفعلية، لكنه خلف، لأنّ الكلام في طريقة العلم له وعدم موضوعيته .

وبالجملة: فالعلم الإجمالي علة تامة للتنجيز كالعلم التفصيلي، والانبعثات عن التكليف الإلزامي المعلوم الإجمالي لا يحصل إلّا بفعل طرفي العلم الإجمالي أو أطرافه فيما إذا كان الحكم الوجوب، والترك كذلك إذا كان هو الحرمة، وإلّا فالإقتصار على أحد الطرفين فعلاً أو تركاً يكون انبعثاً عن الواقع المحتمل، لا عن الحكم اللزومي المعلوم المتعلق بما لا يخرج عن الطرفين بما هو معلوم، بل يعدّ في نظر العقل ثمن لا يبالي بما علمه من الحكم اللزومي . وعدم المبالاة به خروج عن رسوم العبودية وظلم على المولى .

ومن المعلوم صدق عدم المبالاة على المخالفة القطعية العملية كصدقه على ترك الموافقة القطعية، فالإكتفاء بالموافقة الاحتمالية يصدق عليه عدم الاعتناء بالحكم اللزومي المعلوم، إذ الاعتناء به إنّما هو بفعل ما يوجب القطع بفراغ ذمته عن ذلك الحكم الذي اشتغلت به يقيناً .

فلا يصغى إلى ما قيل أو يمكن أن يقال من: «أن مقتضى عدم العلم بخصوصية متعلق العلم الإجمالي وتردده بين طرفين مثلاً هو تنجز الحكم بمقدارٍ تعلق به العلم، وهو عدم خروج متعلقه عنهما، وذلك لا يقتضي إلا حرمة فعلهما فقط فيما إذا كان المعلوم الإجمالي الحرمة، أو تركهما كذلك إذا كان المعلوم الوجوب، وهذا هو المسمى بالمخالفة القطعية. وأمّا وجوب الموافقة القطعية وكذا حرمة المخالفة الاحتمالية، فلا يقتضيهما تنجز الحكم المزبور بالعلم الإجمالي أصلاً.

فدعوى كون العلم الإجمالي علةً تامةً للتنجز بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك خالية عن الشاهد».

وجه عدم الإصغاء: ما عرفته من أن الظلم الذي هو قبيح ذاتاً يصدق على الاكتفاء بأحد طرفي العلم الإجمالي فعلاً أو تركاً، لأنه من عدم المبالاة بأمر المولى ونهيه، الذي هو خروج عن وظيفة العبودية، حيث إن الانبعاث عن الأمر والنهي بما هما معلومان منوط بالاعتناء بطرفي العلم لا بأحدهما.

فإن قلت: لازم ما ذكرت استحقاق العقوبة مطلقاً ولو كان ما اقتصر عليه من أحد الطرفين مصادفاً للواقع، كما إذا علم إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين الظهر والجمعة مثلاً وأتى بالجمعة. وكانت هي الفريضة واقعاً، مع أن استحقاقها على ترك الظهر حينئذٍ بلا موجب.

قلت: لا بأس بالاتزام بذلك، بعد ما عرفت في مبحث التجري من أن مناط استحقاق العقوبة هو هتك حرمة المولى والطغيان عليه، لوجود هذا المناط هنا، حيث إن الاقتصار على أحد الطرفين ينطبق عليه عدم المبالاة بأحكام المولى كما مرّ آنفاً، فلاحظ.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن العلم الإجمالي كالتفصيلي علة تامة للحجية وتنجز متعلقه من الأحكام مطلقاً، سواء أكانت من نوع واحد أم نوعين. وسيأتي إن شاء الله تعالى سائر ما يتعلق بالعلم الإجمالي من المباحث في التعاليق الآتية.

ربما [لا يبعد أن] يقال: إنَّ التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت ^(١) مرتبة الحكم الظاهري معه ^(٢) محفوظة (*)، جاز ^(٣) الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً ^(٤) بل قطعاً ^(٥).

(١) معطوف على « لم ينكشف » والمراد بمرتبة الحكم الظاهري هو الشك، حيث إنَّ خصوص كل من طرفي العلم الإجمالي أو أطرافه مشكوك الحكم.

(٢) هذا الضمير وضمير « به » راجعان إلى القطع الإجمالي.

(٣) جواب الشرط في قوله: « حيث لم ينكشف ».

(٤) قيد لـ « مخالفته » وضمير « مخالفته » راجع إلى التكليف المعلوم، يعني: أنَّ محفوظة رتبة الحكم الظاهري مع العلم الإجمالي بالتكليف تسوُّغ إذن الشارع بمخالفته الاحتمالية، كما إذا أذن في ارتكاب بعض الأطراف دون بعض، فإنَّ مرجع هذا الإذن إلى جواز المخالفة الاحتمالية.

(٥) هذا أيضاً قيد للمخالفة، يعني: بل يجوز الإذن في ارتكاب جميع الأطراف، الموجب لجواز المخالفة القطعية، وهذه العبارة كالصريحة في نفي العلية التامة، وأنَّ العلم الإجمالي مقتضٍ بالنسبة إلى كلتا المرحلتين أعني بهما وجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين، فتدبر.

(*) قد ظهر من التعليقة السابقة: أنَّ العلم الإجمالي كالتفصيلي بيان للتكليف وموجب لوصوله إلى العبد، وفعلية باعثيته وزاجريته، وأنَّ عدم تميز متعلقه عن غيره لا يقدح في شيء من ذلك، لأجنيبته عن مناط التنجيز، وهو وصول التكليف به كوصوله بالعلم التفصيلي، وبعد الوصول والبيان يرتفع موضوع البراءة العقلية والشرعية، الذي هو الجهل بالحكم وعدم البيان. ومع ارتفاعه لا مجال لدعوى محفوظة مرتبة الحكم الظاهري مع العلم الإجمالي، فإنَّ مرتبته هي الجهل بالحكم وعدم

وصوله، وقد عرفت عدم قصور في بيانية العلم الإجمالي له ورافعيته للجهل به.

وعليه، فالترخيص في مورده يناقض التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال.

ومرجع دعوى المصنف رحمته محفوظية مرتبة الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي إلى دخل العلم التفصيلي في فعلية الحكم، بأن يتميّز متعلقه عن غيره، وأمّا مع عدم التميز فلا فعلية له، فلا مانع حينئذٍ من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي كلّاً أو بعضاً، كجريانها في الشبهات البدوية والشبهة غير المحصورة.

وأنت خير بما فيه. أمّا دعوى محفوظية مرتبة الحكم الظاهري في العلم الإجمالي، ففيها: ما مرّ في التعليقة السابقة من كون العلم الإجمالي كالتفصيلي بياناً بنظر العقل، بحيث يرتفع معه موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ومن أن ارتكاب بعض الأطراف داخل في التجري الذي هو قبيح ذاتاً كقبح المعصية، فالإذن في ارتكابه إذن في ارتكاب القبيح الذاتي، وهو لا يصدر من الشارع الحكيم، فحال العلم الإجمالي حال العلم التفصيلي في العلية التامة لتنجيز الحكم، من غير فرقٍ بينهما أصلاً.

وفعلية الحكم لا تتوقف على العلم أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً، بل تتوقف على تحقق موضوعه خارجاً، فالحكم يُنشأ بنحو القضية الحقيقية، كقولنا: «المستطيع يحج» ومتى وُجد المستطيع في الخارج صار وجوب الحج فعلياً، سواء علم به المكلف أم لا، وبعد العلم به يصير الوجوب منجزاً.

وأما قياس العلم الإجمالي بالشبهات البدوية والشبهة غير المحصورة، فهو مع انفارق.

أمّا الشبهات البدوية، فلأنّ استحقاق العقوبة فيها بنظر العقل منوط بالبيان ووصول التكليف إلى العبد، لأنّ مجرد وجود التكليف واقعاً لا يكفي في حكم العقل باستحقاق العقوبة، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان تجري فيها بلا مانع.

و كذا كل أصل شرعي نافٍ للتكليف في ظرف الجهل به كحديث الرفع، لكنه إرشاد حقيقة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بلسان نفي الملزوم وهو التكليف، فلا ينافي الحكم الواقعي، لأنّ الترخيص حينئذٍ حكم عقلي مترتب على الجهل بالواقع، وليس حكماً شرعياً حتى يناقض أو يضاد الواقع، ويتكلف في الجمع بينهما بالوجوه التي جُمع بها بين الحكم الواقعي والظاهري.

وإن شئت فقل: إنّ موضوع حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المعصية هو الحكم الواصل إلى العبد، لا الحكم بوجوده الواقعي، فإنّته قبل وصوله إليه لا يحركه ولا يبعثه، ويقبح على المولى مؤاخذته عليه.

وكذا الحال في الأصول الشرعية المثبتة للترخيص مثل «كل شيء حلال» أو «مطلق» ونحوهما، فإنّ مفادها ليس إلّا الترخيص المترتب على نفي الواقع المنجز، المتحد حقيقة مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بل هو هو كما لا يخفى.

وأما ما في تقارير بعض أعظم العصر دامت أيام إفاداته الشريفة «من الالتزام بجعل الحكم الظاهري، ودفع منافاته للحكم الواقعي بدعوى: أنّ الأحكام الشرعية لا مضادة بينها في أنفسها، إذ ليس الحكم إلّا الاعتبار، أي اعتبار شيء في ذمة المكلف من الفعل أو الترك. ومن الواضح عدم التنافي بين الأمور الاعتبارية. وكذا لا تنافي بين إبرازها بالألفاظ، بأن يقول المولى: افعل كذا ولا تفعل كذا كما هو ظاهر.

وإنّما التنافي بينها في موردين: الأوّل في المبدأ، الثاني في المنتهى، والمراد بالمبدأ ملاك الحكم، وبالمنتهى مقام الامتثال.

والتنافي في هذين الموردين مفقود بين الأحكام الواقعية والظاهرية في الشبهات البدوية، حيث إنّ وجه التنافي بينهما في المبدأ هو اجتماع المصلحة والمفسدة، والإرادة والكراهة في شيء واحد، ووجه التنافي بينهما في مقام الامتثال هو عدم القدرة على امتثال كلا الحكمين، ومن المعلوم انتفاء المنافاة بكلا قسميها في الشبهات

البدوية .

أمّا من ناحية المبدأ، فلتعدد متعلق المصلحة والمفسدة، حيث إنّ في إحداها متعلق الحكم الواقعي كشرّب التّن، وفي الأخرى نفس الحكم الظاهري كحليته، ومع تعدد المتعلق لا تنافي بينهما .

وأمّا من ناحية المنتهى، فلعدم لزوم امتثال الحكم الواقعي المجهول حتى ينافي لزوم امتثال الحكم الظاهري .

فالمتحصل: أن مورد التنافي بين الحكمين - وهو المبدأ والمنتهى - مفقود في الشبهات البدوية، وأمّا نفس الحكمين فلا تنافي بينهما، لأنّهما من الأمور الاعتبارية «^١» .

فلا يخلو من الغموض، لأنّ الأحكام وإن كانت من الأمور الاعتبارية بلا إشكال، إلّا أنّ اعتباريتها ليست بمعنى إنشائها بلا ميزان وضابط، إذ ليس الإنشاء مجرد التلفظ ولقلقة اللسان كتلفظ الهازل، بل معنى اعتباريتها إنشاؤها في وعاء الاعتبار في مقابل وعاءي الذهن والعين، ومن المعلوم أنّ الاعتبار الصحيح الذي يترتب عليه الآثار الشرعية لا يجتمع مع اعتبار آخر صحيح، فإذا أنشئ ملكية عين شخصية لزيد مثلاً في زمان، لا يصحّ إنشاء ملكيتها لعمرو أيضاً، بحيث يصير كل منهما مالاً لتمامها في آنٍ واحد .

وعليه، فالتنافي بين الحكمين الواقعي والظاهري موجود في نفس اعتبارهما، وهذا التنافي كافٍ في المنع عن تشريع الحكم الظاهري .

نعم، إذا أغمض عن التنافي بين نفس الحكمين، كان منعه بينهما في المبدأ والمنتهى في محله، لكن لا تصل النوبة إليه مع المنافاة بين نفسيهما، فالأولى إنكار

الحكم الظاهري رأساً. هذا كله في الشبهات البدوية.

وأما الشبهة غير المحصورة، فلارتفاع الحكم الواقعي أو فعليته فيها - كما أفاده مد ظله - إما لخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، وإما للزوم الحرج أو الضرر، أو اختلال النظام من الامتثال، ومع انتفاء الحكم الواقعي ينتفي موضوع اجتماع الحكمين. هذا على تقدير عدم إنكار الحكم الظاهري، إذ ليس حينئذٍ إلا حكم واحد، ومع إنكاره لا حكم أصلاً، فلا يلزم اجتماع الحكمين في شيء من صورتين.

وأما ما أُفيد من قيام أحد الملاكين بالمتعلق، والآخر بنفس الحكم.

ففيه: أنه وإن كان مجدياً في نفي التنافي بين نفس الملاكين، لقيامهما بشيئين، لكنه غير مجدي في دفع المنافاة بين نفس الحكمين، لاتحاد موضوعهما كشرب التتن. والملاكات كالجهاات التعليية للأحكام، لا الجهاات التقيدية، فقيام أحد الملاكين بنفس شرب التتن والآخر بالحكم الظاهري كحليته، لا يوجب تعدد موضوع الحكمين حتى يرتفع المنافاة بينهما.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور:

الأول: أن العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز كالعلم التفصيلي.

الثاني: إنكار الحكم الظاهري، وكون الأصول المرخصة إرشاداً إلى الحكم العقلي وهو قبح العقاب بلا بيان، من دون حكم مولوي بالإباحة والحل.

الثالث: أن الالتزام بالحكم الظاهري يوجب الاستحالة، وهي اجتماع الضدين أو النقيضين، لتنافي نفس الحكمين، أو نحوهما، وتعدد متعلق الملاك لا يدفع هذه الغائلة، لما مر.

الرابع: أنه بناءً على القول بالحكم الظاهري لا يجري شيء من الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي، لانتفاء موضوعها وهو الجهل بالحكم، بدهاء أنه يزول بسبب العلم الإجمالي، لما تقدم من أنه بيان للتكليف وحجة عليه، ومع العلم به

وانكشافه لا تكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظةً حتى تجري الأصول في أطرافه، فمناطق عدم جريانها في أطراف العلم الإجمالي هو مناطق عدم جريانها في المعلوم بالعلم التفصيلي، فالمانع عن جريانها ثبوتي، لا إثباتي كما في رسائل شيخنا الأعظم رحمته. وإن شئت فقل: إنَّ تشريع الأصول في الأطراف ممتنع، فالحدود يكون في نفس جعلها، لا لأجل منافاتها للإطاعة، واستلزام جريانها للمخالفة القطعية، ولذا لا نقول بجريانها ولو في صورة عدم لزوم المخالفة، كاستصحاب نجاسة الإناءين اللذين كانا متنجسين، وعلم إجمالاً بطهارة أحدهما.

ودعوى: أنَّ عدم جريانها فيهما إنما هو لعدم ترتب الأثر عليه، لكفاية العلم الإجمالي في لزوم الاجتناب عنهما، لا لمناعية العلم عن جريانه، غير مسموعة، لأنَّ أثر جريانه لزوم الاجتناب عن ملاقي أحد الإناءين، لأنَّه ملاقي لمستصحب النجاسة الذي هو كمعلوم النجاسة في لزوم الاجتناب عن ملاقيه، بخلاف عدم جريان الاستصحاب، فإنَّه لا يجب الاجتناب عن الملاقي كغيره ممَّا يلاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة.

الخامس: أن حجية العلم الإجمالي بنحو العلية التامة لا تمنع عن تصرف الشارع في مرحلة الفراغ بالاكْتفاء بأحد الاحتمالات بجعله واقعاً تنزيلاً، كما لا تمنع عن تصرفه في الفراغ عن الحكم المعلوم تفصيلاً، كموارد قاعدتي التجاوز والفراغ واستصحاب الطهارة، فإنَّ حكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ إنما هو للتأمين من العقوبة، ومع تأمين الشارع منها لا يبقى موضوع لحكم العقل بذلك.

وإن شئت فقل: إنَّ حكم العقل في باب الإطاعة معلق على عدم تصرف الشارع في كیفيتها، وهذا غير حكمه بتنجز العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي، وقد عرفت عدم المناقاة بين حجية العلم الإجمالي بنحو العلية التامة وبين الاكتفاء بالفراغ الاحتمالي تعبدًا.

وليس محذور مناقضته ^(١) مع المقطوع إجمالاً إلا ^(٢)] ومحذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إنما هو [محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة غير المحصورة، بل الشبهة البدوية ^(٣)،

(١) هذا إشارة إلى ما تقدم مما يترأى من محذور منافاة الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف للحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، كما إذا علم إجمالاً حرمة أحد شيئين، فإن الإذن في ارتكابهما ينافي المعلوم بالإجمال.

(٢) هذا دفع محذور التنافي المذكور، وقد تقدم توضيحه بقولنا في (ص ٥٤٤): «ولا مانع من الترخيص» وحاصله: أن المناقضة هنا بين إذن الشارع في ارتكاب بعض الأطراف وبين العلم الإجمالي بالتكليف - وجوباً أو حرمة - بعينها موجودة بين الحكم الظاهري والواقعي في الشبهات غير المحصورة والشبهات البدوية، من غير تفاوت بين المقامين، فما يدفع به محذورها هناك يدفع به محذورها هنا.

(٣) أي: غير المقرونة بالعلم الإجمالي التي لا علم فيها بالتكليف، فإن الإذن فيها إنما هو على تقدير وجود الحكم فيها واقعاً، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الإذن، لأن احتمال المناقضة كالقطع بها في الامتناع.

وأشار بقوله: «بل» إلى أن إشكال التناقض موجود فيما يجري فيه الأصل قطعاً، مع عدم العلم بالتكليف، فما يدفع به إشكال التناقض هناك يدفع به هنا.

كذا في النسخ المصحّحه المعتمدة، وفي بعضها زيادة بين كلمتي «البدوية» و«ضرورة» وهي:

((لا يقال: إن التكليف فيهما لا يكون بفعلي.

فإنه يقال: كيف المقال في موارد ثبوته في أطراف غير محصورة، أو في الشبهات البدوية، مع القطع به أو احتمال، أو بدون ذلك ؟)).

ضرورة^(١) عدم تفاوتٍ في المناقضة بين التكليف^(٢) الواقعي والإذن^(٣) في الاقتحام [بالاقتحام] في مخالفته^(٤) بين الشبهات^(٥) أصلاً [في المناقضة بينهما بذلك أصلاً] فما به التفصي^(٦) عن المحذور فيهما كان^(٧) به التفصي عنه^(٨) في

وعلى فرض ثبوت هذا الاشكال وجوابه، فهما مستدركان، لاستفادة مضمونهما من مطاوي ماتقدم.

(١) تعليل لاطراد محذور المناقضة وعدم اختصاصه بالعلم الإجمالي في الشبهة المحصورة، وأنّ هذا المحذور العقلي موجود بين الحكم الواقعي وبين الإذن في مخالفته، كما هو مقتضى الحكم الظاهري المدلول عليه بالأمانة أو الأصل العملي في جميع الشبهات، سواء أكانت مقرونة بالعلم الإجمالي من المحصورة وغيرها، أم مجردة عنه كالشبهة البدوية.

(٢) متعلق بـ « المناقضة ».

(٣) عدلٌ للتكليف الواقعي، أي: المناقضة بين التكليف الواقعي وبين الإذن في الاقتحام.

(٤) متعلق بالإذن.

(٥) متعلق بـ « عدم التفاوت » وقوله: « أصلاً » قيد لـ « عدم تفاوت ».

(٦) بعد تسجيل الإشكال وعدم اختصاصه بالشبهة المحصورة، قال: فبكلّ ما يتفصّل به عن الإشكال في هاتين الشبهتين - يعني غير المحصورة والشبهة البدوية - يتفصّل به في المقام، وهو الشبهة المحصورة.

(٧) خبر « فما به التفصي » والمراد بالموصول هو الوجه الذي يُجمع به بين الحكم الظاهري والواقعي.

(٨) أي: عن المحذور، وضمير « به » في الموضعين راجع إلى الموصول في « فما ».

القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً^(١)، كما لا يخفى.

[وقد أشرنا^(٢) إليه^(٣) سابقاً، ويأتي إن شاء الله مفصلاً^(٤).]

نعم^(٥) كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء، لا في العلية

التامة (*) فيوجب تنجز التكليف

(١) قيد لقوله: «كان به التفصي».

(٢) يعني: في أواخر الأمر الرابع بقوله: «قلت: لا بأس باجتماع الحكم الواقعي

الفعلي بذاك المعنى ... إلخ» فراجع (ص ٥٠٧).

(٣) أي: إلى ما به التفصي، وهو وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

(٤) في أوائل البحث عن حجية الأمارات، وملخص ما أفاده في الموردين هو:

حمل الحكم الواقعي على الفعلي التعليقي، والظاهري على الفعلي الحتمي، وعدم كون الحكمين حينئذٍ متناقضين بل هما من الخلافين اللذين يجتمعان، وانتظر لتوضيح البحث في ذلك هناك.

(٥) هذا استدراك على ما ذكره من كون رتبة الحكم الظاهري محفوظة مع العلم

الإجمالي، كمحفوظيتها في الشبهة البدوية وغير المحصورة، حيث إنه يترأى منه كون

العلم الإجمالي حينئذٍ كالشك البدوي، فاستدرك على ذلك بقوله: «نعم».

(*) لكنه لا يخفى أن التفصي عن المناقضة على ما يأتي لما كان بعدم المنافاة

والمناقضة بين الحكم الواقعي ما لم يصر فعلياً، والحكم الظاهري الفعلي، كان الحكم

الواقعي في موارد الأصول والأمارات المؤدية إلى خلافه لا محالة غير فعلي، وحينئذٍ

فلا يجوز العقل مع القطع بالحكم الفعلي الإذن في مخالفته، بل يستقل مع قطعه ببعث المولى

أو زجره - ولو إجمالاً - بلزوم موافقته وإطاعته.

أيضاً^{١١} لو لم يمنع عنه^{١٢} مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيرة^{١٣} غير محصورة، أو شرعاً كما فيما أذن الشارع في الاقتحام فيها^{١٤}

وحاصله: أن العلم الإجمالي ليس كالشك البدوي في عدم الاقتضاء للتنجيز، بل هو مقتضى لتنجز التكليف بالنسبة إلى كلٍّ من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك، وهذا هو القول الذي اختاره المصنف هنا، ولكن عدل عنه في بحث الاشتغال وفي حاشيته التي ستتلئ عليك.

(١) يعني: كالعلم التفصيلي.

(٢) يعني: عن تنجز التكليف، فإنَّ شأن المقتضي تأثيره في وجود مقتضاه بشرط عدم المانع عن تأثيره فيه، ففي المقام يكون العلم الإجمالي مقتضياً لتنجز التكليف إن لم يكن هناك مانع عنه عقلاً، كعدم القدرة على الاحتياط كما في أطراف الشبهة غير المحصورة، حيث إنَّ عدم القدرة على الاحتياط فيها مانع عقلي عن تنجز التكليف.

(٣) هذا مثال لوجود المانع العقلي عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي.

(٤) أي: في الأطراف، وهذا مثال لإذن الشارع في ارتكاب الأطراف، وحاصله: أن الشارع إذا أذن في الاقتحام في أطراف الشبهة المحصورة، كان ذلك

نعم، لو عرض بذلك عسرٌ موجب لارتفاع فعليته شرعاً أو عقلاً، كما إذا كان مخالاً بالنظام، فلا تنجز حينئذٍ، لكنه لأجل عروض الخلل بالمعلوم، لا لقصور العلم عن ذلك، كما كان الأمر كذلك فيما إذا أذن الشارع في الاقتحام، فإنَّه أيضاً موجب للخلل في المعلوم، لا للمنع عن تأثير العلم شرعاً.

وقد انقذ بذلك أنه لا مانع عن تأثيره شرعاً أيضاً، فتأمل جيّداً.

كما هو ^١ ظاهر « كل شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه » ^١.

وبالجملة ^٢: قضية صحة المؤاخذة على مخالفته ^٣ مع القطع به بين أطراف [أفراد] محصورة، وعدم ^٤ صحتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن ^٥ في الاقتحام فيها، هو ^٦ كون القطع الإجمالي مقتضياً للتنجز

مانعاً شرعياً عن تنجز العلم الإجمالي، فمنافاة الإذن في ارتكاب بعض الأطراف مع احتمال وجود الحكم الواقعي في المقام، كمنافاة الإذن في الشبهة البدوية، فالوجه الذي يدفع المنافاة هناك يدفعها في المقام أيضاً.

(١) أي: الإذن في الاقتحام إذ ظاهره بقرينة قوله عليه السلام: « بعينه » هو جواز ارتكاب الأطراف، لعدم معرفة الحرام بعينه منها.

(٢) غرضه: إثبات اقتضاء العلم الإجمالي للتنجز - دون العلية التامة - بما يترتب عليه من اللوازم، تقريبه: أن مقتضى حكم العقل بصحة المؤاخذة على مخالفة العلم الإجمالي إذا كانت أطرافه محصورة، وبعد صحتها إذا لم تكن محصورة، أو كانت محصورة ولكن أذن الشارع في الاقتحام فيها، هو كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجز، لا علة تامة له، فتنجزه معلق على عدم المانع عقلاً أو شرعاً.

(٣) أي: مخالفة التكليف مع القطع به بين أطراف محصورة.

(٤) معطوف على « صحة المؤاخذة » وضمير « صحتها » راجع إلى المؤاخذة.

(٥) معطوف على « مع عدم » وضمير « حصرها » راجع إلى الأطراف.

(٦) خبر لقوله: « قضية » وضمير « منها » راجع إلى أطراف محصورة.

لا علةٌ تامةٌ (*) .

وأما احتمال أنه ^{١١} بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية،

(١) أي: أن العلم الإجمالي، وهذا إشارة إلى القول الثاني الذي تعرّض له المصنف، وهو التفصيل في حجية العلم الإجمالي، وأنها بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، وبنحو العلية التامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية. ويستفاد هذا من كلمات شيخنا الأعظم في مبحثي العلم الإجمالي والاشتغال، حيث إنّه يؤكّد في الشبهة المحصورة بعد أن حكم بحرمة المخالفة القطعية لوجود مقتضي للحرمة وعدم المانع عنها قال - بعد جملة كلام له فيما يدل على كونه مقتضياً للزوم الموافقة القطعية - ما لفظه: «نعم لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز، فإذن الشارع في أحدهما لا يحسن إلّا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي، فيكون المحرّم الظاهري هو أحدهما على التخيير، وكذا المحلل الظاهري، ويثبت المطلوب وهو

(*) قد عرفت في التعليقة السابقة : أن عدم صحة المؤاخذه في الشبهة غير المحصورة إنّما هو لأجل ارتفاع التكليف المعلوم إجمالاً بعدم القدرة على الامتثال، أو بالضرر، أو بالحرج، وليس نفس عدم الحصر مانعاً عن تأثير العلم الإجمالي في التنجيز، حتى يقال: إن تأثيره فيه بنحو الاقتضاء لا العلية التامة.

كما أن الإذن في الاقتحام في بعض أطراف الشبهة المحصورة لا يدل على كون العلم الإجمالي مقتضياً للحجية لا علةٌ تامةٌ لها، وذلك لما مرّ في التعليقة السابقة من أن تصرف الشارع في مرحلة الفراغ عن التكليف الثابت بالعلم الإجمالي كتصرفه في الفراغ عن التكليف المحرز بالعلم التفصيلي، لا ينافي بتنجيز العلم بنحو العلية التامة، فلا حظ.

وبنحو العلية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية، فضعيف^(١)

حرمة المخالفة القطعية بفعل المشتبهين»^(٢).

ويستفاد منه اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، إذ لو كان علة له لم يصح اذن الشارع في ارتكاب بعض الأطراف، كما يستفاد منه عليته لحرمة المخالفة القطعية، إذ لو لم يكن علة لها جاز الإذن في ارتكاب جميع الأطراف لا بعضها.

وقال في مبحث العلم الإجمالي - فيما يدل على كونه علة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية - ما لفظه: «وأما المخالفة العملية، فإن كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها، سواء أكانت في الشبهة الموضوعية، كارتكاب الإناءين المشتبهين المخالف لقول الشارع: اجتنب عن النجس، أو كترك القصر والإتمام في موارد اشتباه الحكم، لأن ذلك معصية لذلك الخطاب، لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإناءين، ووجوب صلاة الظهر والعصر، وكذا لو قال: أكرم زيدا واشتبه بين شخصين، فإن ترك إكراههما معصية... إلخ»^(٣).

(١) هذا جواب «وأما احتمال» وحاصله: أنه لا وجه للتفصيل بين وجوب الموافقة القطعية وبين حرمة المخالفة كذلك - بدعوى الاقتضاء في الأولى والعلية في الثانية - وذلك لأن محذور الإذن في ارتكاب جميع الأطراف - وهو التناقض بين الترخيص وبين التكليف المعلوم إجمالاً الذي دعا الشيخ الأعظم وغيره إلى الالتزام بالعلية بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية - موجود بعينه في الترخيص في بعض الأطراف أيضاً، لأن المعلوم بالإجمال إذا انطبق على مورد الإذن لزم التناقض أيضاً، غاية الأمر أن التناقض في صورة الترخيص في جميع الأطراف قطعي، وفي صورة

(١) «فرائد الأصول»، ج ٢، ص ٢٠٤.

(٢) «المصدر»، ج ١، ص ٩٣.

جداً، ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين ^(١) [المناقضة] كالقطع بثبوتها ^(٢) [بثبوتها] في الاستحالة، فلا يكون ^(٣) عدم القطع بذلك ^(٤) معهما ^(٥) [معها] موجباً لجواز الإذن

الترخيص في بعضها احتمالي.

واحتمالُ صدور التناقض من العاقل - فضلاً عن الحكيم - كالقطع بصدوره في استحالته، فإذا جاز الإذن في ارتكاب بعض الأطراف جاز في الكل. وعليه، فيكون العلم الإجمالي مقتضياً مطلقاً، وبلا تفاوت بين الموافقة القطعية وبين حرمة المخالفة القطعية.

(١) يعني: ثبوت المتناقضين في الترخيص في بعض الأطراف، والمراد بالمتناقضين الحكمُ المعلوم بالإجمال، والحكمُ الظاهري الذي هو مقتضى الأصل.

(٢) أي: كالقطع بثبوت المتناقضين، وذلك في الإذن في ارتكاب جميع الأطراف الموجب للإذن في المعصية القطعية، فكما أن مناقضة الحكم الإلزامي - المعلوم إجمالاً - للترخيص في جميع الأطراف ضرورية، فكذلك مناقضته للترخيص في بعض الأطراف.

(٣) هذا متفرع على التساوي بين المناقضة القطعية وبين المناقضة الاحتمالية، يعني: أن مجرد عدم القطع بالمناقضة في الإذن بارتكاب بعض الأطراف لا يسوّغ الإذن فيه، بل يكون احتمال التناقض كالعلم به في الاستحالة، فلا يجوز الإذن في ارتكاب شيءٍ من الأطراف.

(٤) أي: بثبوت المتناقضين، ويمكن جعل المشار إليه «التناقض» المستفاد من قوله: «المتناقضين».

(٥) أي: مع الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية.

في الاقتحام^(١)، بل لو صحّ معهما^(٢) [معها] الإذن في المخالفة الاحتمالية صحّ في القطعية أيضاً^(٣)، فافهم^(٤).
ولا يخفى أن المناسب^(٥)

(١) يعني: في بعض الأطراف.

(٢) أي: مع الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية. وفي بعض النسخ «معها» ومرجع الضمير حينئذٍ «المناقضة الاحتمالية» المستفادة من العبارة.

(٣) يعني: صحّ الإذن في المخالفة القطعية كالإذن في المخالفة الاحتمالية، لوحدة المناط - وهو عدم التضاد - إذ الإذن في ارتكاب بعض الأطراف كاشف عن عدم التناقض أو التضاد، وهذا موجود أيضاً في الترخيص في الكل. وحيث لم يقل أحد بجواز المخالفة القطعية، فلا بدّ من عدم القول بجواز المخالفة الاحتمالية أيضاً.

(٤) لعلّه إشارة إلى: أن الإذن في ارتكاب بعض الأطراف يمكن أن يكون بنحو جعل البديل عن الواقع، بأن يجعل الشارع الباقي - وهو البعض الآخر الذي لم يرتكبه المكلف - بدلاً عن الحرام الواقعي، كما هو مذهب من جوّز ارتكاب ما عدا ما يساوي مقدار الحرام الواقعي أو أزيد كالمحقق القمي رحمته الله في القوانين، فلا محذور فيه حينئذٍ، وهذا بخلاف الإذن في جميع الأطراف.

(٥) اعلم: أن كل ما يعدّ من شؤون القطع وأحكامه ينبغي البحث عنه في مبحث القطع، وكل ما يعدّ من أحكام الشك وشؤونه ينبغي البحث عنه في المقصد المتكفل لمباحث البراءة والاشتغال.

وعلى هذا، فالمناسب هنا البحث عن تأثير العلم الإجمالي في التنجيز بنحو الاقتضاء أو العلية التامة، أو عدم تأثيره أصلاً.

فعلى القول بتأثيره فيه بنحو العلية التامة مطلقاً - يعني بالنسبة إلى كل من

وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك - لا يبقى مجال للبحث عنه في البراءة والاشتغال، لكونه حينئذٍ كالقطع التفصيلي في عدم إمكان التعبد بشيءٍ من الأصول معه.

وعلى القول بتأثيره بنحو الاقتضاء مطلقاً، يبحث عنه في الاشتغال من حيث وجود المانع وعدمه، ولا مجال للبحث عنه في البراءة، إذ المفروض العلم بالتكليف النافي للشك الذي هو موضوع الأصول.

وعلى القول بتأثيره بنحو العلية التامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية والاقتضاء بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، لا يبقى مجال للبحث عن الجهة الأولى - وهي التنجيز وإثبات التكليف - إذ التكليف بالنسبة إليها حينئذٍ ثابت ومنجز، ويبقى المجال للبحث عن الجهة الثانية، وهي ثبوت التكليف وعدم ثبوته، وأنه إن وجد المانع من تنجّزه فهو غير ثابت، وإن فقد فهو ثابت.

وعلى القول بعدم تأثير العلم الإجمالي أصلاً وكونه كالشك البدوي، يبحث عنه في البراءة فقط، لكونه كسائر الشكوك في موضوعيته لأصل البراءة.

فالمستحصل: أنه بناءً على تأثير العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء مطلقاً يبحث في الاشتغال عن وجود المانع وعدمه، وبناءً على عدم تأثيره مطلقاً يبحث في البراءة عن جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي.

وكيف كان، فغرض المصنف التعريض بشيخنا الأعظم بوجهين:

الأول: أنه تكلم في العلم الإجمالي من مباحث القطع عن حرمة المخالفة القطعية، وأوكل البحث عن وجوب الموافقة القطعية أو كفاية الاحتمالية إلى مباحث الاشتغال، قال الشيخ في المقام الأول من العلم الإجمالي: «أما المقام الأول وهو كفاية

العلم الإجمالي في تنجز التكليف واعتباره كالتفصيلي، فقد عرفت أنّ الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلى مسألة البراءة والاحتياط، والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقل مرتبته حرمة المخالفة القطعية»^(١).

وحاصل تعريض المصنف به: أنّ المناسب هو البحث عن كل من حرمة المخالفة ووجوب الموافقة في مباحث القطع، لرجوعهما إلى تنجزه، فلا وجه لتأخير البحث عن وجوب الموافقة القطعية وعدمه إلى البراءة والاشتغال اللذين موضوعهما الشك.

الثاني: أنّ الشيخ الأعظم تعرّض لعلية العلم الإجمالي لكل من حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين في بحث الاشتغال، حيث عقد للشبهة المحصورة مقامين، فقال: «أمّا المقام الأوّل، فالحقّ فيه عدم الجواز، وحرمة المخالفة القطعية، وحكي عن بعض جوازها، لنا على ذلك وجود مقتضى للحرمة وعدم المانع عنها»^(٢). وقال في المقام الثاني: «فالحقّ فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقاً للمشهور...»^(٣).

وحاصل التعريض به: أنّهما من آثار العلم لا الشك، فالمناسب هو البحث عنهما هنا، وما يناسب البحث عنه في الاشتغال هو التعرض لثبوت الترخيص عقلاً أو شرعاً في بعض الأطراف أو جميعها، بعد البناء على أنّ العلم الإجمالي مقتضى لكلتا

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٧٧

«٢» المصدر، ج ٢، ص ٢٠٠

«٣» المصدر، ج ٢، ص ٢١٠

للمقام ^(١) هو البحث عن ذلك ^(٢)، كما أن ^(٣) المناسب في باب البراءة والاشتغال - بعد الفراغ هاهنا ^(٤) عن أن تأثيره في التنجز بنحو ^(٥) الاقتضاء لا العلية - هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً، وعدم ثبوته. كما لا مجال بعد البناء على أنه ^(٦) بنحو العلية للبحث ^(٧) عنه هناك ^(٨) أصلاً، كما لا يخفى. هذا ^(٩) بالنسبة إلى إثبات التكليف

المرتبتين، كما أنه لا وجه للبحث عن الترخيص بعد البناء على عليته التامة للتنجز مطلقاً، كما لا يخفى.

وبالجملة: كل ما يعدُّ من شؤون العلم - كاستحقاق العقوبة على مخالفته - يناسب البحث عنه هنا، وكل ما يعدُّ من شؤون الجهل ينبغي البحث عنه في المقصد المعقود لأحكام الشك من البراءة والاشتغال.

(١) أي: البحث عن أحكام القطع.

(٢) يعني: عن تنجيز العلم الإجمالي بنحو العلية أو الاقتضاء.

(٣) هذا إشارة إلى الإشكال الثاني على الشيخ، وقد تقدم بقولنا: «الثاني: أن الشيخ الأعظم تعرّض ... إلخ».

(٤) أي: في أحكام القطع، وضمير «تأثيره» راجع إلى العلم الإجمالي.

(٥) خبر «أن تأثيره» وقوله: «هو البحث» خبر «أن المناسب».

(٦) أي: أن العلم الإجمالي، وضمير «ثبوته» راجع إلى المانع.

(٧) متعلق بقوله: «لا مجال» وضمير «عنه» راجع إلى ثبوت المانع.

(٨) يعني: في البراءة والاشتغال.

(٩) أي: ما تقدم إلى هنا من كون العلم الإجمالي علّة تامة أو مقتضياً إتما هو بالنسبة إلى إثبات التكليف وتنجيّزه به.

وتنجزه به ^(١).

وأما سقوطه به ^(٢) بأن يوافقه إجمالاً، فلا إشكال فيه ^(٣) في التوصليات،
وأما في العباديات ^(٤) [العبادات]

(١) أي: تنجز التكليف بالعلم الإجمالي.

المقام الثاني: موافقة التكليف إجمالاً

(٢) أي: سقوط التكليف بالعلم الإجمالي، وضمير «يوافقه» راجع إلى التكليف. وهذا هو المقام الثاني من مقامي الأمر السابع، وحاصله: أنه يبحث تارة عن الامتثال العلمي الإجمالي في التوصليات، وهي التي يكون المطلوب فيها نفس وجودها في الخارج بأي داع كان ولو بدون قصد القربة. وأخرى يبحث عنه في التعبديات، فيقع الكلام في جهتين، الأولى في التوصليات، والثانية في التعبديات.

(٣) أي: في السقوط بمعنى موافقة التكليف إجمالاً، وهذا بيان الجهة الأولى، وحاصلها: أن المقصود بالتوصليات وجودها في الخارج بأي نحو اتفق، من غير فرق بين توقف الاحتياط في التوصليات على التكرار وعدمه.

(٤) هذا بيان الجهة الثانية، وفيه موضعان للكلام، الأول: في الاحتياط غير المستلزم للتكرار، الثاني: في الاحتياط المستلزم له.

وشرّع في بيان الموضع الأول بقوله: «وأما في العبادات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار...» وحاصله: أن الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار، فلا إشكال في سقوط التكليف به، كما إذا ترددت العبادة - كالصلاة - بين عشرة أجزاء وتسعة، فإن الاحتياط فيها يتحقق بإتيان عشرة، ولا يتوقف على تكرار الصلاة، ويسقط التكليف به، سواء أكان المشكوك فيه جزءاً أم شرطاً.

فكذلك^(١) فيما لا يحتاج إلى التكرار، كما إذا تردد أمر عبادة [ترددت عبادة] بين الأقل والأكثر، لعدم^(٢) الإخلال بشيءٍ مما يعتبر أو يحتمل اعتباره^(٣) في حصول الغرض منها، مما^(٤) لا يمكن أن يؤخذ فيها^(٥)، فإنه^(٦) [لكونه] نشأ من قِبَل الأمر بها^(٧) كقصد^(٨) الإطاعة،

(١) يعني: لا إشكال في السقوط.

(٢) تعليل لمشروعية الاحتياط غير المستلزم للتكرار في العبادات، وعدم الإشكال في سقوط التكليف به، وحاصله: أنه إذا أتى بالأكثر، فلا يقدح ذلك في الامتثال وسقوط الأمر، لعدم كونه موجباً للإخلال بما يعتبر قطعاً في حصول الغرض من العبادة، من القيود التي لا يعقل أن تؤخذ في نفس العبادة، كقصد القربة والوجه والتميز، لتأخرها عن الأمر ولنشئها عنه، فكيف يمكن أخذها في موضوع الأمر؟ نعم، يكون الاحتياط محلاً بقصد الجزئية أو الشرطية بالنسبة إلى المشكوك فيه، إلا أن دخل قصدها في حصول الغرض من العبادة في غاية الضعف والسقوط. وعلى هذا، فلا إشكال في مشروعية الاحتياط في العبادات فيما لا يلزم منه التكرار. (٣) الضمير راجع إلى الموصول المراد به الشيء.

(٤) بيان لقوله: «ما يعتبر أو يحتمل» وضمير «منها» راجع إلى العبادة.

(٥) أي: في العبادة.

(٦) أي: فإن ما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض من العبادة، وهذا تعليل لقوله: «لا يمكن أن يؤخذ» وقد عرفت إجمالاً وجه عدم إمكان الأخذ في نفس العبادة، بحيث تكون على حذو سائر ما له دخل في متعلق الأمر.

(٧) أي: بالعبادة.

(٨) مثال لما يعتبر قطعاً في حصول الغرض من العبادة، ولا يمكن أخذه في نفس

والوجه والتمييز ^(١) [التمييز] فيما ^(٢) إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلالاً حينئذٍ ^(٣) إلا بعدم إتيان ما احتمال جزئته ^(٤) على تقديرها بقصدها ^(٥). واحتمال دخل قصدها ^(٦) في حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية.

العبادة.

(١) مثالان لما يحتمل اعتباره في حصول الغرض، مع عدم إمكان أخذها في نفس العبادة، وسيأتي المراد منهما.

(٢) متعلق بقوله: «لعدم الإخلال» ومحصل غرضه: أن الاحتياط في العبادة - إذا لم يلزم منه تكرار - لا مانع عنه أصلاً، لأنه ليس مخلاً بشيء مما يعتبر في نفس العبادة من الأجزاء والشرائط، إذ المفروض الإتيان بتمامها، أو مما يعتبر في الغرض من العبادة إما قطعاً كقصد القربة، وإما احتمالاً كقصد الوجه والتمييز.

وجه عدم كون الاحتياط مخلاً هو إمكان قصد القربة بما علم دخله في العبادة جزءاً وشرطاً، وإمكان قصد الوجه والتمييز أيضاً بما علم دخله في نفس العبادة من الأجزاء والشرائط.

نعم، يلزم الإخلال بقصد جزئية المشكوك فيه على تقدير كونه جزءاً واقعاً. وقد أشار إلى هذا بقوله: «ولا يكون إخلالاً».

(٣) يعني: حين الاحتياط بإتيان الأكثر لاحتتمال وجوبه.

(٤) الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به الشيء.

(٥) متعلق بـ «إتيان» والضميران راجعان إلى الجزئية.

(٦) أي: قصد الجزئية، وغرضه دفع توهم، وهو: أن دخل قصد جزئية المشكوك فيه في حصول الغرض - على فرض جزئيته واقعاً - مانع عن الامتثال الاحتياطي بإتيان الأكثر، لكونه مخلاً بالقصد المزبور ومفوتاً له.

وأما^{١١} فيما احتاج إلى التكرار، فربما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تارة^{٢١}

وحاصل الدفع: أن احتمال دخل قصد الجزئية في حصول الغرض في غاية الوهن، فالإخلال بقصد الجزئية لا يضر بالاحتياط أصلاً، كما لا يخفى.

والوجه في وهن احتمال دخل قصد الجزئية في حصول الغرض هو عدم الدليل على دخله في معلوم الجزئية فضلاً عن محتملها، بل الدليل قائم على عدم اعتباره، لاقتضاء الإطلاقات المقامية لعدم الاعتبار كما لا يخفى، فقصد مشكوك الجزئية أو الشرطية حينئذ يكون تشريعاً محرماً (*).

(١) هذا هو الموضع الثاني، وهو الاحتياط في العبادة المستلزم للتكرار، وفيه جهتان:

الأولى: في الامتنال الاحتياطي مع التمكن من الامتنال العلمي التفصيلي.

الثانية: في الامتنال الاحتياطي مع عدم التمكن من الإطاعة العلمية التفصيلية.

أما الجهة الأولى - وهي التي أشار إليها المصنف بقوله: «وأما فيما احتاج إلى التكرار» - فحاصلها: أن الاحتياط المستلزم للتكرار - كالصلاة إلى جهتين أو أزيد في اشتباه القبلة، أو في الثوبين المشتبهين، مع التمكن من تشخيص القبلة، أو تمييز الثوب الطاهر عن المتنجس ونحو ذلك من الأمثلة - قد استشكل فيه بوجوه ثلاثة يأتي بيانها في طي شرح كلمات المصنف.

(٢) هذا هو الوجه الأول، وحاصله: أن الاحتياط المتوقف على التكرار محل

(*) ومع الغرض عن الإطلاق المقامي، وتسليم اعتبار قصد الجزئية، يمكن منع

اعتباره في المقام أيضاً، لاختصاصه بصورة العلم بها. وأما مع الجهل بها فلا دليل على اعتباره فيه، إذ لا إطلاق في دليله، والمتيقن منه هو صورة العلم بها.

وبالتمييز [وبالتمييز] أخرى^(١)، وكونه^(٢) لعباً وعبثاً ثالثاً.

وأنت خبير^(٣) بعدم الإخلال بالوجه

بقصد الوجه وهو الوجوب، حيث إنه حين الإتيان بكل واحدة من الصلاتين لا يعلم بوجوبها حتى يقصد، بل كل منهما محتمل الوجوب، فلا يمكن قصد الوجوب بالنسبة إلى واحدة منهما بعينها، مع أن قصده دخيل في تحقق الامتثال حسب الفرض.

ولا فرق فيما ذكرناه بين كون الاحتياط المستلزم للتكرار في الشبهات الموضوعية كالمثالين المزبورين ونظائرها، وبين كونه في الشبهات الحكمية، كدوران فريضة يوم الجمعة بين الظهر والجمعة، ودوران الوظيفة في بعض الموارد بين القصر والإتمام، مع التمكن في الجميع من إزالة الشبهة، والامتثال العلمي التفصيلي كما هو المفروض.

(١) هذا هو الوجه الثاني، وحاصله: أن تكرار العبادة يوجب الإخلال بالتمييز، وهو إحراز عنوان المأمور به الواقعي، لوضوح عدم العلم بكون هذا المأتي به هو المأمور به بحيث ينطبق عليه عنوان «المأمور به» ويكون هذا المأتي به مصداقه.

وبالجملة: فالتمييز وقصد الوجه يفوتان في الامتثال الاحتياطي.

(٢) أي: وكون التكرار، وهذا هو الوجه الثالث، وحاصله: أن التكرار لعب وعبث بأمر المولى، ولا يكون إطاعة له بنظر العقلاء، إذ الواجب صلاة واحدة، فلا وجه لتكريرها.

(٣) هذا شروع في ردّ الوجوه الثلاثة المتقدمة، وأشار إلى ردّ الوجه الأول بقوله: «بعدم الإخلال بالوجه بوجه» وحاصله: أنه لا يلزم من التكرار إخلال بقصد الوجه، حيث إنّ الداعي إلى فعل كل واحدٍ واحدٍ من المحتملين أو المحتملات هو الأمر

بوجه^(١) في الإتيان مثلاً بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه^(٢)، غاية^(٣) الأمر أنه لا تعيين له ولا تميز [ولا تمييز]^(٤)،

المتعلق بالواجب، فإتيانه بكل منهما أو منها منبعث عن ذلك الأمر، فلا محالة يكون قاصداً للواجب، فقصد الوجه - أعني به الوجوب - موجود قطعاً.

وحينئذ فيقصد الوجوب بنحو الغاية تارة، بأن ينوي «أصلي صلاة الظهر لوجوبها» وبنحو الوصف أخرى بأن يقصد «أصلي الصلاة الواجبة» فليس التكرار محلاً بقصد الوجه.

نعم، يكون التكرار محلاً بالتمييز، لعدم تمييزه للمأمور به عن غيره، لأن احتمال انطباق المأمور به على كل واحد من المحتملين أو المحتملات موجود.

لكن عدم التميز ليس محلاً بالإطاعة ومائعاً عن صدق الامتثال، إذ لا دليل على اعتباره، كما سيأتي.

(١) أي: لا يخل بوجه المأمور به الواقعي بوجه من وجهيه، وهما قصده بنحو الغاية أو بنحو الوصف، يعني: أن التكرار غير مانع عن قصد الوجه أصلاً، لا غايةً ولا وصفاً.

(٢) أي: لوجوب الواجب، وهو متعلق بـ «الإتيان» وهذا تقريب أخذ قصد الوجه غايةً، كما تقدم مثاله بقولنا: «أصلي صلاة الظهر لوجوبها».

(٣) يعني: أن الإشكال ليس من ناحية فقد قصد الوجه، بل الإشكال يكون من جهة عدم التمييز، لعدم تمييز المأمور به عن غيره، كما هو واضح.

(٤) عطف تفسير لـ «لا تعيين» والمراد عدم تعين المأمور به الواقعي، وعدم تمييزه عند المكلف، وإن كان له تعين وتميز في الواقع.

وعلى هذا، فالصواب التعبير بـ «لا تعين له» من باب التفعّل كما عبّر

فالإخلال إتما يكون به ^(١).

واحتمال^(٢) اعتباره ^(٣) أيضاً ^(٤) في غاية ^(٥) الضعف، لعدم ^(٦) عين منه ^(٧)

بـ «التمييز» من بابه، لأنّ التعيين كالتمييز وصف قائم بنفس المأمور به. كما أنّ الصواب جعلهما من باب التفعيل إن كان المقصود بهما فعل المكلف.

وبالجملة: فإمّا أن يجعل كلاهما من باب التفعيل، أو كلاهما من باب التفعيل، وإن كان الأوّل أولى.

(١) أي: بالتمييز.

(٢) هذا إشارة إلى ردّ الوجه الثاني من وجوه الإشكال الثلاثة المتقدمة، وحاصله: أنّ إخلال الاحتياط بالتمييز وإن كان مسلماً، لكنه غير قادح، لأنّ احتمال اعتباره ضعيف جداً، لوجهين سيأتي بيانهما.

وبالجملة: فالإخلال إمّا غير لازم كما في قصد الوجه، وإمّا غير قادح كما في التمييز، لما سيأتي.

(٣) أي: اعتبار التمييز.

(٤) يعني: كضعف الإشكال عليه بلزوم الإخلال بقصد الوجه، فالأولى جعل كلمة «أيضاً» بعد قوله: «في غاية الضعف».

(٥) خبر قوله: «واحتمال» ودفع له.

(٦) تعليل لقوله: «في غاية الضعف» وهذا هو الوجه الأوّل من وجهي ضعف اعتبار التمييز، وحاصله: أنّ تمييز المأمور به غير لازم على المكلف حين الامتثال، وذلك لخلو الأخبار - الواردة في شرائط العبادات - عنه.

(٧) أي: من اعتبار التمييز.

ولا أثرٍ في الأخبار. مع أنه ^١ مما يغفل عنه غالباً، وفي مثله لا بدّ من التنبيه على اعتباره ودخله ^٢ في الغرض، وإلاّ ^٣ لأخلّ بالغرض، كما نبّهنا عليه سابقاً ^٤.

(١) أي: أن التميز، وهذا هو الوجه الثاني من وجهي ضعف اعتبار التميز. وتوضيحه: أن الشيء الذي يكون له دخل في الغرض تارةً يكون ممّا هو مركز في أذهان عامة الناس، وأخرى لا يكون كذلك، بل ممّا يغفل عنه العامة. فإن كان من قبيل الأوّل لم يلزم على المتكلم بيانه، لكفاية تنبيه العامة له، وارتكازه لديهم في عدم فوات الغرض، فيصح الاعتماد على هذا الارتكاز وعدم تعرض المتكلم لبيانه، نظير اعتبار السلامة في البيع، فإنّه مرتكز عند المتعاقدين، ولذا لا يصحّح به في العقد، ويُعتمد في اعتبارها على تباينهما عليه. وإن كان من قبيل الثاني لزم على المتكلم بيانه، وإلاّ لأخلّ بغرضه، إذ ليس هنا ارتكاز يعتمد عليه عند عدم بيانه.

والتمييز من القسم الثاني، لغفلة عامة الناس عن دخله في الغرض، فلو كان دخيلاً فيه لزم التنبيه عليه، وإلاّ لأخلّ بالغرض اللازم استيفاءه. وقد عرفت الإشارة إلى خلوّ الأخبار عن اعتبار التميز، فيقطع حينئذٍ بعدم دخله في الغرض.

(٢) هذا الضمير وضمائر «عنه، مثله، اعتباره» راجعة إلى الموصول المراد به الأمر الذي يغفل عنه غالباً.

(٣) يعني: وإن لم ينبّه عليه لأخلّ بالغرض، كما نبّهنا سابقاً على لزوم التنبيه على ما يغفل عنه عامة الناس مع دخله في الغرض.

(٤) يعني: في مبحث التعبد والتوصلي، حيث قال: «إنّ كل ما ربما يحتمل

وأما كون التكرار لعباً وعبثاً، فمع (*) أنه ^١ ربما يكون لداعٍ عقلائي

بدواً دخله في الامتثال، وكان ممّا يغفل عنه غالباً العامة، كان على الأمر بيانه «^١».

(١) أي: أن التكرار، وهذا إشارة إلى رد الوجه الثالث من وجوه الإشكال الثلاثة المتقدمة على الاحتياط، وقد دفعه المصنفُ بوجهين:

(*) العبارة لا تخلو عن قصور، فالأولى أن تكون هكذا: «ففيه - مع أنه ممنوع، إذ يمكن أن يكون التكرار لداعٍ عقلائي، فلا يكون عبثاً - أنه لو سُلِم كونه لعباً وعبثاً، فهو إنما يضر ... إلخ».

وكيف كان، يندفع إشكال العبثية بنشء التكرار عن داعٍ عقلائي، بداهة عدم كونه حينئذٍ لعباً عندهم، فما في تقرير بعض الأعظم من «أنّ هذا الجواب غير وافٍ بدفع الإشكال، لأنّ اللعب إن سرى إلى نفس الامتثال لا يجدي كونه بغرض عقلائي، إذ الكلام في العبادة المتوقفة على قصد القربة، ولا يجدي في صحتها مطلق اشتغالها على غرض عقلائي، بل لا بدّ من صدورهما عن قصد التقرب، واللعب لا يوجب التقرب، فلا يصح التقرب به» ^٢.

لا يخلو من الغموض، ضرورة أنّه بالغرض العقلائي تنتفي لعبية التكرار، لامتناع اجتماع الغرض العقلائي واللعبية، حيث إنّهما ضدّان، فلم يظهر معنى لقوله: «لأنّ اللعب إن سرى إلى نفس الامتثال ... إلخ» لأنّ السراية فرع وجود الساري، وهو منتفٍ بالفرض.

مع أنّه بعد فرض وجود اللعب مع الغرض العقلائي كيف يسري إلى نفس الامتثال المتحقق بإتيان المأمور به الواقعي؟

«١» منتهى الدراية، ج ١، ص ٥٤٦

«٢» مصباح الأصول، ج ٢، ص ٨٣

إِثْمًا^١ يضر إذا كان لعباً

وحاصل الوجه الأول - وهو الذي أشار إليه بقوله: «فمع أنه ...» - هو أنه أخص من المدعى، وذلك لأن التكرار يمكن أن يكون لداعٍ عقلائي يُخرجه عن اللغوية والعبث، كما إذا كان تحصيل العلم التفصيلي موجباً لمشقة أو مستلزماً لمثمة، بحيث يكون التكرار أهون من تحملهما، فيكرر الصلاة لذلك. أو نحوه من الأغراض العقلانية المخرجة لتكرير العبادة عن اللغوية والعبث، فلا يكون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى بعد انبعاث العبد عن أمره بالنسبة إلى جميع الأفراد.

(١) هذا هو الوجه الثاني، وحاصله: - بعد تسليم عبثية التكرار - أنه إثمًا يقدر إذا كان لعباً بأمر المولى، حيث إن التكرار حينئذٍ لا يكون إطاعةً مع فرض الاستهزاء بالأمر، فليس منبعثاً عن أمره. ولا إشكال حينئذٍ في عدم صدق الإطاعة. لكن هذا لا يختص بصورة التكرار، بل مع العلم التفصيلي بالمأمور به، أو عدم استلزام الاحتياط للتكرار، كدوران المأمور به بين الأقل والأكثر إذا أتى به مستهزئاً ولاعباً بالأمر، لا يصح المأتي به، ولا يكون مجزياً أيضاً، لعدم تحقق الإطاعة، كما لا يخفى.

أمّا إذا كان أصل العمل منبعثاً عن أمر المولى، ولم يكن له داعٍ سواه، فليس العبث في نفس الإطاعة - التي هي عبارة عن الانبعاث المترتب على بعث المولى - حتى يكون قادحاً في تحققها، بل العبث إثمًا هو في طريق الإطاعة، وكيفيتها، ومن

مثلاً: إذا كرّر الصلاة في الثوبين المشتهين مع كون التكرار لغرض عقلائي، فإن الامتنال يتحقق بفعل الصلاة في الثوب الطاهر، فهل تسري إليها لعبية الصلاة الأخرى الواقعة في الثوب المتنجس؟ وهل يتصور بينهما رابط يوجب هذه السراية؟ وأما قصد القرية، فالمفروض حصولها، لكون الإتيان بقصد إطاعة الأمر.

بأمر المولى^(١)، لا في كيفية إطاعته^(٢) بعد حصول الداعي إليها^(٣)، كما لا يخفى.
هذا^(٤) كله في قبال ما إذا تمكّن من القطع تفصيلاً بالامثال (*).

المعلوم أنه ليس قادحاً في تحقق الإطاعة كما هو المطلوب.

فالمحصل: أن التكرار ليس عبثاً أولاً، لإمكان اقترانه بغرض عقلائي. وعلى تقديره ليس عبثاً في نفس الإطاعة ثانياً، بل إنّما هو في كفيّتها، وهو غير قادح.
(١) اللعب بأمر المولى هو الاستهزاء به كما مرّ آنفاً، فالداعي إلى الفعل حينئذٍ شيطاني لا رحماني.

(٢) أي: إطاعة الأمر، والضمير المستتر في «إذا كان» راجع إلى التكرار.

(٣) أي: إلى الطاعة، والمراد بالداعي إلى الإطاعة هو الأمر.

(٤) أي: ما ذكرناه من حكم الامتثال العلمي الإجمالي إنّما كان في ظرف القدرة على تحصيل الامتثال العلمي التفصيلي، وبه تمّ الكلام في الجهة الأولى.

(*) فعلى ما ذكره المصنف رحمته يكون الامتثال الاحتياطي في عرض الامتثال العلمي التفصيلي، وهو الذي ينبغي المصير إليه، خلافاً للمحقق النائيني رحمته لذهابه إلى أنّه في طول الامتثال العلمي التفصيلي «نظراً إلى اعتبار العلم التفصيلي بانطباق المأمور به على المأتي به حين العمل في الإطاعة عقلاً، وهو مفقود في الامتثال الاحتياطي المتوقف على التكرار، لعدم انبعاث العبد إلى إتيان كل فردٍ إلّا عن احتمال الأمر دون العلم به، مع أنّه يعتبر عقلاً في الإطاعة الحقيقية الانبعاث عن الأمر المعلوم تفصيلاً، فمع التمكن منه لا تصل النوبة إلى الإطاعة الاحتياطية.

ولو فرض شك في جوازها مع إمكان الإطاعة العلمية التفصيلية، فأصالة الاشتغال تقضي بعدم الإجزاء، حيث إنّ الشك في كيفية الإطاعة عقلاً، لا في دخل شيءٍ في المأمور به شرعاً حتى تجري فيه البراءة. ومن المعلوم أنّ الشك في مرحلة

الفراغ مجرى قاعدة الاشتغال لا البراءة .

نعم، لا بأس بالامثال الاحتياطي فيما إذا دار المعلوم بالإجمال بين الأقل والأكثر، كدوران الأمر بين جزئية السورة للصلاة وعدمها، وذلك لتحقيق الامثال التفصيلي بالنسبة إلى جملة العمل، للعلم بتحقيق الأمر بجملته، وإن كان تعلقه بالجزء مشكوكاً فيه « انتهى كلامه ملخصاً »^١.

وفيه: أنّ المقام ليس من إطاعة الأمر الاحتمالي - بعد تسليم اعتبار العلم بالأمر عقلاً في الإطاعة - وذلك لأنّ كل فرد لا يؤتى به إلا بداعي الأمر القطعي، إذ المفروض حصول العلم به كالصلاة في الثوبين المشتبهين، أو المرددة بين القصر والإتمام، بالإتيان بكل فرد يكون بداعي الأمر القطعي لا الأمر الاحتمالي. وعدم تميز متعلقه لا يرفع قطعية الأمر، ولا يوجب انقلاب الانبعاث عن الأمر القطعي إلى الانبعاث عن الأمر الاحتمالي.

وأما ما أفاده في مرجعية الاشتغال إذا شك في جواز الامثال الاحتياطي مع التمكن من العلم التفصيلي، ففيه: أنّ قصد القرية وما يتعلّق به إن كان معتبراً فاعتباره شرعي لا عقلي كما تقدم تفصيله في التعبدية والتوصلي^٢. فلو شكّ في اعتبار تميز متعلق الأمر خارجاً في الإطاعة عقلاً، فالمرجع الإطلاق المقامي، وإلا فأصل البراءة لا قاعدة الاشتغال.

ثمّ إنّ هنا أمراً ينبغي التنبيه عليه، وهو أنّه كما يجري الاحتياط في التعبديات كالصلاة - على ما تقدم آنفاً - كذلك يجري في التوصليات، فإذا علم إجمالاً باشتغال ذمته بدينار لزيد أو لعمر، فلا إشكال في جريان الاحتياط حينئذٍ بأن يعطي ديناراً

«١» فوائد الأصول، ج ٣، ص ٧٣

«٢» منتهى الدراية، ج ١، ص ٥١٤

لزيدٍ وديناراً لعمرو، وحصول اليقين بالفراغ وبرائة ذمته به .
وفي الوضعيات كالطهارة، فإذا اغتسل أو توضأ بمائعين، أحدهما ماء مطلق
والآخر مضاف، أو غَسَلَ بهما متنجساً، ارتفع الحدث والخبث .
وكذلك يجري الاحتياط في العقود والإيقاعات، فلو أنشأ البيعَ أو الطلاقَ
بصبغٍ متعددة يعلم إجمالاً بصحة إحداها وترتب الأثر عليها، حُكِمَ بتحقيق البيع أو
الطلاق .

والإشكالُ فيه - كما عن شيخنا الأعظم رحمته - « بأنَّ الاحتياط ينافي الجزم المعترف
في الإنشاء، ولذا لا يصح التعليق في الإنشائيات إجماعاً » مندفع بأنَّ التعليق ينشأ تارةً
من تردد المنشئ في إنشائه لأجل أمور خارجية كقدوم الحجاج ونحوه، بأن يقول:
« بعثك المتاع الفلاني إن قدم الحاج في هذا اليوم، أو إن كنت عالماً أو هاشمياً، أو ابن
زيد مثلاً » فإنَّ تعليق الإنشاء في مثل هذه الموارد مانع عن صحته، لعدم جزم المنشئ بما
أنشأه من الأمر الاعتباري النفساني، إذ المفروض جهله بمحصل المعلق عليه .
وأخرى ينشأ من عدم علمه بإمضاء الشارع له مع جزمه بما أنشأه من الاعتبار
النفساني، فعدم جزمه ليس إلّا من جهة جهله بالسبب المؤثر شرعاً في ترتب الأثر .
والقادح في صحة الإنشاء هو الأوّل دون الثاني، ولذا لو عامل الوالد مع ولده
معاملة ربوية، أو طَلَّقَ شخصٌ زوجته - التي لم يدخل بها - حال الحيض، أو تزوّج
بأخت زوجته المطلقة بائناً في عدّها، أو بالرببية بعد تطبيق أمّها قبل الدخول بها،
وغير ذلك جاهلاً بإمضاء الشارع لها، ثم انكشف صحتها، فلا إشكال في ترتب آثار
الصحة عليها .

بل لا ينبغي التأمل في صحتها مع العلم بعدم إمضاء الشارع لها وانكشاف
خطئه، حيث إن موضوع إمضاءه - وهو الاعتبار النفساني المنشأ جزمًا من ناحية
المنشئ - قد تحقق بالفرض، وليس علم المنشئ بترتب الأثر الشرعي على إنشائه
دخيلًا في الموضوع، لخروجه عمّا هو فعله وتحت اختياره .

وأما إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلك^(١)، فلا إشكال

(١) أي: من الظن بالامتنال تفصيلاً، وهذا شروع في الجهة الثانية، وهي جواز الاحتياط المزبور عند تعذر الامتنال العلمي التفصيلي.

وحاصل ما أفاده: أنه إذا لم يقدر على الامتنال العلمي التفصيلي، ولكن تمكّن من الامتنال الظني التفصيلي، فله صور، لأنّ ذلك الظن إمّا ظن خاص، وهو ما ثبت اعتباره بغير دليل الانسداد الآتي بيانه إن شاء الله تعالى، أو ظن مطلق، وهو ما ثبت اعتباره بدليل الانسداد.

والظن الخاص قد يكون معتبراً بشرط عدم التمكن من الامتنال العلمي الإجمالي أي الاحتياط، وقد يكون معتبراً مطلقاً، يعني حتى مع التمكن من الاحتياط. والظن المطلق - أي الثابت اعتباره بدليل الانسداد - قد يُبنى على أن من مقدمات دليل اعتباره - أي الانسداد - عدم وجوب الاحتياط، وقد يُبنى على أن من مقدمات دليل اعتباره عدم جواز الاحتياط، فالصور حينئذٍ أربع:

الأولى: الظن الخاص المشروط اعتباره بعدم التمكن من الاحتياط، ولا إشكال حينئذٍ في عدم جواز الامتنال الظني إذا تمكّن من الامتنال العلمي الإجمالي، ووجوب تقديمه على الامتنال الظني، لعدم اعتباره حسب الفرض.

الثانية: الظن الخاصّ المعتبر مطلقاً حتى مع التمكن من الامتنال العلمي الإجمالي، بأن يكون مقتضى دليل اعتباره حجتيه في عرض الاحتياط ورتبته،

فالنتيجة: أنّ الإنشاء جزمي لاتعليق فيه، وهو الموضوع لإمضاء الشارع، والمردّد هو السبب المؤثر والمضئ شرعاً، لتردده بين هذا وذاك، وبالجمع بينهما يحصل العلم بتحقيق ما هو الموضوع لإمضاء الشارع، فيجري الاحتياط في العقود والإيقاعات كجريانه في العبادات والتوصليات والوضيعات.

في تقديمه^(١) على الامتثال الظني، لو لم يقم^(٢) دليل على اعتباره، إلاّ فيما إذا لم يتمكن منه^(٣).

وأما^(٤) لو قام على اعتباره مطلقاً^(٥)، فلا إشكال في الاجتزاء بالظني.

ولا إشكال في جواز الاجتزاء بكل من الامتثال الظني والاحتياطي حينئذٍ.

الثالثة: الظن المطلق أي الثابت اعتباره بدليل الانسداد، مع البناء على أن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط. ولا إشكال أيضاً في جواز الاجتزاء بالامتثال الظني في عرض الامتثال العلمي الإجمالي كما في الصورة الثانية، لأنّ الظن المطلق حينئذٍ كالظن الخاص المعتبر مطلقاً، في جواز كل من الامتثال الظني والاحتياطي.

الرابعة: الظن المطلق المذكور، مع البناء على أن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، لما سيذكره المصنف رحمته من استلزامه - أي الاحتياط - العسر، أو أنه ليس طاعة، بل هو لعب بأمر المولى فيما إذا توقف على التكرار.

ولا إشكال هنا في تعيين الامتثال الظني التفصيلي، لبطان الاحتياط حسب الفرض. وعلى هذه الصورة الرابعة يبتني بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد وإن احتاط فيها، لما عرفت من عدم كونه امتثالاً، فلا يوجب الاحتياط سقوط الأمر كما ذهب إليه بعض، بل حكي عليه الإجماع، فلاحظ.

(١) أي: في تقديم الامتثال الاحتياطي على الظني التفصيلي.

(٢) إشارة إلى الصورة الأولى من الصور الأربع.

(٣) أي: من الامتثال العلمي الإجمالي، وضمير «اعتباره» راجع إلى الظن.

(٤) معطوف على: «لو لم يقم» وهو إشارة إلى الصورة الثانية.

(٥) أي: على اعتبار الظن مطلقاً، سواء تمكن من الاحتياط أم لا.

كما لا إشكال^(١) في الاجتزاء بالامثال الإجمالي في قبال الظني بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد، بناءً^(٢) على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط. وأما^(٣) لو كان من مقدماته بطلانه (*) لاستلزامه^(٤) العسر المخلّ

(١) هذا إشارة إلى أن الظن المطلق كالظن الخاصّ في جواز الاجتزاء به كالعلمي الإجمالي، كما أشرنا إليه في بيان الصورة الثالثة.

(٢) قيد لـ «الاجتزاء بالامثال» وضمير «مقدماته» راجع إلى الانسداد، وهو إشارة إلى الصورة الثالثة من الصور الأربع المتقدمة.

(٣) معطوف على «بناءً على أن يكون» وهو إشارة إلى الصورة الرابعة.

(٤) هذا الضمير وضمير «بطلانه» راجعان إلى الاحتياط، وهذا أحد الوجوه

(*) بطلان الاحتياط هو مبني الكشف، كما أن عدم وجوبه مبني الحكومة، فتعين الامثال الظني المترتب على بطلان الاحتياط إنّما هو على الكشف دون الحكومة، إذ المفروض جواز الاحتياط عليها لا بطلانه.

ومن هنا يظهر: أنّ تعجب الشيخ الأعظم رحمته من ذهاب من يعمل بالطرق والأمارات من باب الظن المطلق، إلى تقدم الامثال الظني على الاحتياطي^(١) في محله، لأنّ حجية الظن كشفاً متوقفة على بطلان الاحتياط لا جوازه، بخلاف حجيته على الحكومة، لجواز الاحتياط عليها، فتقدم الامثال الظني عليه - بناءً على الحكومة - لا يخلو من التعجب، إذ لا منشأ لتقديمه عليه بعد فرض جواز الاحتياط أيضاً.

نعم، لو كان تعجبه رحمته ناشئاً من مجرد العمل بالظن المطلق - ولو على الحكومة - لم يكن في محله.

بالنظام، أو لأته^(١) ليس من وجوه الطاعة والعبادة، بل هو نحو لعب^(٢) وعبث^(٣) بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار كما توهم، فالمتعين^(٤) هو التزل عن القطع تفصيلاً إلى الظن كذلك^(٥).

وعليه^(٥) فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد، وإن احتاط فيها^(٦)، كما لا يخفى.

التي يستدل بها على بطلان الاحتياط في العبادات، وهو يعم ما لو كان الاحتياط مستلزماً للتكرار وما لم يكن كذلك، كما سيأتي التعرض له مفصلاً في مبحث الاشتغال إن شاء الله تعالى.

(١) أي: لأن الاحتياط، وهو معطوف على «لاستلزامه» وهذا وجه آخر لبطلان الاحتياط، وحاصله: عدم كون الاحتياط من وجوه الطاعة، إمّا لحكم العقل بذلك، لفوات التمييز أو قصد الوجه أو كليهما، وإمّا لحكم الشرع بعدم كون الاحتياط من وجوه الطاعة، لما ادعي من الإجماع على عدم مشروعية الامتثال الاحتمالي والرجائي.

(٢) هذا الوجه مختص بالاحتياط المتوقف على التكرار.

(٣) جواب «وأما لو كان» وقوله: «فيما» قيد لـ «لعب».

(٤) أي: تفصيلاً، إذ المفروض بطلان الامتثال الاحتياطي، فالمتعين هو الامتثال الظني.

(٥) أي: وبناءً على هذا التزل عن القطع التفصيلي إلى الظن التفصيلي - لبطلان الاحتياط - فلا مناص عن الذهاب إلى ما اختاره جماعة من حصر طريق الإمتثال في الاجتهاد والتقليد.

(٦) أي: في العبادات، لفرض بطلان الاحتياط.

الفهرس الموضوعي

المقصد الرابع في العام والخاص

وفيه فصول

- الفصل الأول: تعريف العام ٥
- أقسام العام ١٣
- الأصل في العام الاستغراقي لا المجموعي والبدلي ١٥
- خروج أسماء الأعداد عن تعريف العام ١٧
- الفصل الثاني: ألفاظ العموم والخصوص ١٩
- اختصاص لفظ «كل» بالعموم ٢٠
- الفصل الثالث: دلالة النكرة في سياق النفي أو النهي على العموم ٢٧
- إفادة المحلى باللام للعموم ٣٢
- الفصل الرابع: العام المخصّص بالمتصل أو المنفصل ٣٦
- حجية العام المخصّص في الباقي ٣٦
- التفصيل في حجية العام بعد التخصيص بين المتصل والمنفصل، والجواب عنه ٤٢
- انعقاد الظهور في المخصّص المنفصل دون المتصل ٤٨

٤٩..... كلام التقريرات والإشكال عليه

٥٨..... الفصل الخامس : العام المخصّص بالمخصّص المجمل

٥٩..... حجية العام في ما عدا القدر المتيقّن من الخاص اللفظي المجمل مفهوماً

٦٠..... الخاص المنفصل المجمل الدائر بين المتباينين، والمتصل المجمل مفهوماً

٦٥..... ما أفاده بعض أعظم المحشين في المقام

٦٧..... عدم حجية العام في الشبهة المصداقية

٧٥..... الاستدلال على حجية العام في الشبهة المصداقية بوجوه، وردّها

٤٥..... الأوّل: قاعدة المقتضي والمانع

٤٦..... الثاني: أصالة التطابق بين الإرادتين الاستعمالية والجديّة

٧٧..... الثالث: حجية العام في الفرد المشتبه بلا مزاحم

٧٨..... الرابع: التمسك بإطلاق العموم أحوالياً في الفرد المشتبه

٨١..... التنبيه على أمرين :

الأوّل: سقوط العام عن الحجية في الفرد المشتبه مختص بما يدل على الحكم

الأوّل ٨١

٨٢..... الثاني: كلام السيد البروجردي في البلد المشكوكة ضمانها، والجواب عنه

٨٣..... كلام سيدنا الأستاذ والمناقشة فيه

٨٥..... المخصّص اللبي

٨٥..... عدم حجية العام في المصداق المشتبه إن كان المخصّص اللبي ضرورياً

٨٧..... حجية العام في المخصّص اللبي النظري

٨٧..... الفرق في المخصّص المجمل بين اللفظي واللبي

٩١..... النظر في التفصيل بين المخصّص اللفظي واللبي، وبين قسمي اللبي

- ٩٢..... تفصيل الشيخ بين المخصص الذي له عنوان وما لا عنوان له
- ٩٣..... مرجعية أصالة العموم في المصدق المشتبه في الجملة
- ٩٨..... كلام درر الفوائد والنظر فيه
- ١٠٠..... إيقاظ: إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي
- ١٠٥..... عدم جريان الأصل في عدم النعي
- ١٠٧..... ما أفاده المحقق العراقي في أن التخصيص كانعدام الفرد حقيقةً

رسالة في عدم جريان الأصل في عدم الأزلي

وفيه أمور:

- ١٠٩..... الأوّل: مساوقة الشيئية للوجود
- ١٠٩..... الثاني: اعتبار وحدة القضيتين موضوعاً ومحمولاً في الاستصحاب
- ١٠٩..... الثالث: انقسام القضية الحملية إلى الموجبة والسالبة، والمحصلة والمعدولة
- ١١١..... الرابع: امتناع الإهمال ثبوتاً للحاكم الملتفت إلى خصوصيات الموضوع
- ١١٢..... الوجوه المتصورة ثبوتاً في العام المخصّص
- ١١٣..... ظهور مقام الإثبات في عدم النعي على حذف العدول أو سلب المحمول
- ١١٤..... اعتبار وجود الموضوع في العام المخصّص
- ١١٥..... الخامس: موضوع الحكم الشرعي بسيط أو مركّب أو مقيد
- ١١٧..... الموضوع المؤلّف من جوهر وعرضه، على نحوين
- ١١٧..... نعتية العرض لموضوعه من لوازم هوية العرض
- ١١٩..... جريان الاستصحاب في العرض المفارق
- ١١٩..... الموضوع المؤلّف من جوهر وعرضه المقارن
- ١٢١..... الإشكال على استحساب عدم النعي في العرض المقارن من وجوه

الإشكال على استصحاب العدم المحمولى في العرض المقارن	١٢٢
ما أُفيد في تصحيح الاستصحاب، والنظر فيه	١٢٣
كلام المحقق النائيني، وإيراد بعض الأعاظم عليه	١٢٥
تحقيق المقام	١٢٧

وهم وإزاحة: التمسك بالعام في غير الشك في التخصيص	١٢٩
توجيه التمسك بالعام بنذر الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر	١٣٠
توجيه نذر الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر	١٣٣
مورد حجية أصالة العموم	١٤٦

الفصل السادس: العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص	١٥٢
مقدار الفحص اللازم عن المخصص في العمل بالعام	١٥٧
إيقاظ: الفرق في الفحص بين الأصول اللفظية والعملية	١٥٩

الفصل السابع: الخطابات الشفاهية	١٦٣
لا يصح توجيه الخطاب إلى الغائب والمعدوم	١٦٤
وضع أدوات النداء للخطاب الإنشائي	١٧٣

الفصل الثامن: ثمرتان لمسألة الخطابات الشفاهية	١٨٦
الأولى: حجية ظهور خطاب الكتاب للمعدومين حال الخطاب، وردّها	١٨٦
الثانية: صحة التمسك بإطلاق الخطاب للمعدومين، وردّها	١٨٩
المراد بالاتحاد في الصنف	١٩١

٥٨٩	الفهرس
١٩٧	الحاجة إلى التمسك بإطلاق الخطاب
٢٠٠	الفصل التاسع: تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده
٢٠٢	ترجيح أصالة العموم على أصالة عدم الاستخدام
٢٠٦	ارتفاع ظهور العام باحتقافه بضمير
٢٠٩	الفصل العاشر: التخصيص بالمفهوم المخالف
٢١٠	صور المسألة
٢١٧	الفصل الحادي عشر: الاستثناء المتعقب لجمل متعددة
٢٢١	إجمال أداة الاستثناء
٢٢٥	الفصل الثاني عشر: تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد
٢٢٦	الدليل على جواز التخصيص
٢٢٨	أدلة المانعين، والنظر فيها
٢٣٩	الفصل الثالث عشر: تعارض العام والخاص
٢٤٠	صور تعارض العام والخاص مع العلم بتاريخ ورودهما
٢٤٥	حكم الجهل بتاريخ العام والخاص
٢٤٩	دوران الخاص بين كونه ناسخاً ومخصصاً
٢٥١	حقيقة النسخ
٢٥٣	عدم استلزام النسخ للبداء المحال
٢٥٦	البداء

٥٩٠ منتهى الدراية / ج ٤

٢٦٢ البدء على ضوء النصوص وآراء أعلام الإمامية

٢٦٦ ثمرة النسخ والتخصيص

المقصد الخامس في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

وفيه فصول

٢٧١ الفصل الأول : تعريف المطلق

٢٧٥ الألفاظ التي يطلق عليها المطلق

٢٧٥ ١ - اسم الجنس

٢٧٧ اللا بشرط المقسمي هو الماهية المبهمة أم غيرها

٢٨٠ الموضوع له اسم الجنس صرف المفهوم

٢٨٤ ٢ - علم الجنس

٢٨٦ الفرق بين اسم الجنس وعلمه

٢٩٠ ٣ - المفرد المحلّي باللام

٢٩٦ ٤ - الجمع المحلّي باللام

٢٩٩ ٥ - النكرة

٣٠٥ المطلق المشهورى الأصولي

٣٠٧ عدم استلزام التقييد للتجاوز

٣١٠ الفصل الثاني : مقدّمات الحكمة

٣١٣ عدم إخلال المتيقن الخارجى بالإطلاق

٣١٨ المراد بالبيان في المقدمة الأولى

الفهرس ٥٩١

تأسيس الأصل عند الشك في ورود المطلق في مقام البيان ٣٢٢

الانصراف وأنواعه ٣٢٦

تنبيه : إذا كان للمطلق جهات عديدة ٣٣٣

الفصل الثالث : المطلق والمقيد المتنافيان ٣٣٨

انتصار التقريرات لمذهب المشهور ٣٤٢

المناقشة في كلام التقريرات ٣٤٤

عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات ٣٥٠

عدم اختصاص حمل المطلق على المقيد بالمتبئين وشموله للمنفيين ٣٥٤

استظهار وحدة التكليف من وحدة السبب وغيرها ٣٥٥

تنبيه : عدم اختصاص الحمل على المقيد بالحكم التكليفي وشموله للوضعي ٣٥٧

تبصرة : اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة ٣٥٩

التنبيه على أمور : ٣٦٦

الأول : ورود مقيدتين مستوعبين للمطلق ٣٦٧

الثاني : إجراء أحكام العام على المطلق ٣٦٧

الثالث : المتصف بالإطلاق هو المفهوم الأفرادي لا التركيبي ٣٦٨

الرابع : التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية ٣٦٨

الخامس : إرادة الماهية المبهمة من المطلق وعدم صدقه على الاعلام الشخصية

..... ٣٧١

الفصل الرابع : المجمل والمبين ٣٧٢

اتصاف المفرد بالإجمال والبيان كاتصاف الجملة بهما ٣٧٢

المقصد السادس في بيان الأمارات المعتمدة شرعاً أو عقلاً

- خروج مباحث القطع عن علم الأصول ٣٨٠
- إرادة خصوص المجتهد من المكلف ٣٨٣
- بيان المراد بالحكم الفعلي ٣٨٨
- المنافشة في تعميم المصنف الحكم للواقعي والظاهري ٣٨٨
- حالات المكلف ٣٩٢
- الأمر الأول: لزوم العمل بالقطع عقلاً ٣٩٧
- مراتب الحكم وترتب استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الفعلي ٤٠٤
- الأمر الثاني: التجري ٤٠٨
- استحقاق المتجري للعقاب ٤١٠
- المنافشة في كلام شيخنا الأعظم ٤١٣
- الجهة الفقهية ٤١٧
- عدم تغير الواقع بالقطع بخلافه ٤١٩
- ترتب العقاب على الفعل لا على القصد، كما أفاده المصنف ٤٢٣
- تبعية المؤاخذة للخبث الذاتي ٤٢٧
- المنافشة في كلام المصنف ٤٣٠
- دلالة الآيات والروايات على استحقاق المتجري للعقاب ٤٣٤
- استدلال الفاضل السبزواري بحكم العقل على استحقاق المتجري للعقاب ٤٣٥
- اندراج كلام السبزواري في المعصية الحقيقية لا التجري ٤٣٦
- جواب المصنف عن دليل الفاضل السبزواري ٤٤٠

- ٤٤٤ كلام الفصول في تداخل العقابين والإيراد عليه.
- ٤٤٧ الأمر الثالث: أقسام القطع.
- ٤٤٨ كلام المحقق النائيني في تصحيح أخذ القطع موضوعاً لمعلقه.
- ٤٥٣ القطع الموضوعي وأقسامه الأربعة.
- ٤٥٨ إنكار المحقق النائيني القطع المأخوذ تمام الموضوع على وجه الطريقة.
- ٤٦١ قيام الأمانة مقام القطع الطريقي.
- ٤٦٣ عدم قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي مطلقاً.
- ٤٦٧ كلام شيخنا الأعظم والتظر فيه.
- ٤٧٠ امتناع اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي.
- ٤٧٥ عدم قيام غير الاستصحاب من الأصول مقام القطع الطريقي.
- ٤٨٠ عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.
- ٤٨١ كلام المصنف في حاشية الرسائل ومناقشته فيه.
- ٤٩٥ الأمر الرابع: أخذ القطع بحكم في موضوع مثله أو ضده.
- ٤٩٩ امتناع أخذ الظن بحكم في موضوع نفسه.
- ٥٠١ بيان معنيين للحكم الفعلي وإمكان اجتماعهما في مورد واحد.
- ٥٠٦ الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية وعدم وجوبها.
- ٥١٢ إمكان الموافقة الالتزامية في دوران الأمر بين المحدثين.
- ٥٢٣ كلام شيخنا الأعظم والتظر فيه.
- ٥٢٥ الأمر السادس: قطع القطع.
- ٥٢٨ تبعية القطع الموضوعي لدليل الاعتبار.
- ٥٣٢ تفصيل المحدثين في منشأ القطع الطريقي، وتوجيه كلماتهم.
- ٥٤٠ الأمر السابع: العلم الإجمالي.

