



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا  
عليكم يا صابغ  
الرماد

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir



دروس خارج اصول سال ۳۵-۳۴

حضرت آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض

(( به همراه صوت دروسی ))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض ٣٤-٣٥

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

سایت مدرسه فقاھت

رقمی الناشر:

مركز القائميہ باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
١١	أرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ محمداسحاق فياض ٣٤-٣٥
١١	اشاره
١١	في جريان الاستصحاب في العدم الازلي بحث الأصول
١٥	في جريان الاستصحاب في العدم الازلي بحث الأصول
١٩	جريان الاستصحاب في العدم الازلي بحث الأصول
٢٢	جريان الاستصحاب في العدم الازلي بحث الأصول
٢٥	جريان الاستصحاب في العدم الازلي بحث الأصول
٢٨	جريان الاستصحاب في العدم الازلي بحث الأصول
٣٢	جريان الاستصحاب في العدم الازلي بحث الأصول
٣٥	جريان الاستصحاب في العدم الازلي بحث الأصول
٣٩	جريان الاستصحاب في العدم الازلي بحث الأصول
٤٢	جريان الاستصحاب في العدم الازلي بحث الأصول
٤٦	جريان الاستصحاب في العدم الازلي بحث الأصول
٤٩	جريان الاستصحاب في العدم الازلي المقدمه الثانيه بحث الأصول
٥٢	جريان الاستصحاب في العدم الازلي بحث الأصول
٥٦	جريان الاستصحاب في العدم الازلي بحث الأصول
٥٩	دوران الامر بين التخصيص والتخصص بحث الأصول
٦٣	دوران الامر بين التخصيص والتخصص بحث الأصول
٦٧	دوران الامر بين التخصيص والتخصص بحث الأصول
٦٩	دوران الامر بين التخصيص والتخصص بحث الأصول
٧٢	دوران الامر بين التخصيص والتخصص بحث الأصول
٧٥	التمسك بالعام بحث الأصول
٧٨	التمسك بالعام بحث الأصول

٨١	التمسك بالعام بحث الأصول
٨٦	التمسك بالعام بحث الأصول
٨٩	التمسك بالعام بحث الأصول
٩١	التمسك بالعام بحث الأصول
٩٥	التمسك بالعام بحث الأصول
٩٩	التمسك بالعام بحث الأصول
١٠٣	العام والخاص بحث الأصول
١٠٦	العام والخاص بحث الأصول
١١٠	العام المتعقب للضمير بحث الأصول
١١٢	العام المتعقب للضمير بحث الأصول
١١٤	العام المتعقب للضمير بحث الأصول
١١٧	المراد الجدى من الضمير فى الايه بحث الأصول
١٢١	دوران الامر بين التمسك بأصالة عدم الاستخدام بحث الأصول
١٢٥	دوران الامر بين التمسك بأصالة عدم الاستخدام بحث الأصول
١٢٩	تعدد الجمل المتعلقة بالاستثناء بحث الأصول
١٣٢	تعدد الجمل المتعلقة بالاستثناء بحث الأصول
١٣٦	تعدد الجمل المتعلقة بالاستثناء بحث الأصول
١٣٩	تعدد الجمل المتعلقة بالاستثناء بحث الأصول
١٤٢	تعارض العام مع المفهوم بحث الأصول
١٤٥	تعارض العام مع المفهوم بحث الأصول
١٤٧	تعارض العام مع المفهوم بحث الأصول
١٥٠	دلالة القضييه على المفهوم بحث الأصول
١٥٣	معارضه المفهوم الموافق مع الدليل بحث الأصول
١٥٦	معارضه المفهوم الموافق مع الدليل بحث الأصول
١٦٠	معارضه المفهوم الموافق مع الدليل بحث الأصول
١٦٣	تخصيص عمومات الكتاب والسنة بحث الأصول

١٦٧	تخصيص عمومات الكتاب والسنة بحث الأصول
١٦٩	تخصيص عمومات الكتاب والسنة بحث الأصول
١٧١	تخصيص عمومات الكتاب والسنة بحث الأصول
١٧٦	تخصيص عمومات الكتاب والسنة بحث الأصول
١٨٠	تخصيص عمومات الكتاب والسنة بحث الأصول
١٨٥	تخصيص عمومات الكتاب والسنة بحث الأصول
١٨٩	تخصيص عمومات الكتاب والسنة بحث الأصول
١٩٣	تخصيص عمومات الكتاب والسنة بحث الأصول
١٩٦	دوران الامر بين التخصيص والنسخ بحث الأصول
٢٠٠	دوران الامر بين التخصيص والنسخ بحث الأصول
٢٠٣	دوران الامر بين التخصيص والنسخ بحث الأصول
٢٠٥	دوران الامر بين التخصيص والنسخ بحث الأصول
٢٠٧	دوران الامر بين التخصيص والنسخ بحث الأصول
٢١٢	دوران الامر بين التخصيص والنسخ بحث الأصول
٢١٦	الخطابات الشفاهيه بحث الأصول
٢١٩	الخطابات الشفاهيه بحث الأصول
٢٢٢	الخطابات الشفاهيه بحث الأصول
٢٢٥	الخطابات الشفاهيه بحث الأصول
٢٢٨	مسأله البدء بحث الأصول
٢٣١	مسأله البدء بحث الأصول
٢٣٤	مسأله البدء بحث الأصول
٢٣٨	العام والخاص - مسأله البدء بحث الأصول
٢٤٠	المطلق والمقيد وفيه بحوث بحث الأصول
٢٤٣	المطلق والمقيد وفيه بحوث بحث الأصول
٢٤٦	المطلق والمقيد - فيه بحوث بحث الأصول
٢٤٩	المطلق والمقيد - فيه بحوث بحث الأصول

٢٥١	المطلق والمقيد - فيه بحوث بحث الأصول
٢٥٣	المطلق والمقيد بحث الأصول
٢٥٧	المطلق والمقيد - علم الجنس بحث الأصول
٢٦٠	المطلق والمقيد - المفرد المعرف بآلام بحث الأصول
٢٦٣	المطلق والمقيد - المفرد المعرف بآلام بحث الأصول
٢٦٦	المطلق والمقيد - وضع النكره بحث الأصول
٢٦٩	المطلق والمقيد - مقدمات الحكمه بحث الأصول
٢٧٢	المطلق والمقيد - مقدمات الحكمه بحث الأصول
٢٧٥	المطلق والمقيد - مقدمات الحكمه بحث الأصول
٢٧٨	المطلق والمقيد - مقدمات الحكمه بحث الأصول
٢٨٠	حمل المطلق على المقيد بحث الأصول
٢٨٥	حمل المطلق على المقيد بحث الأصول
٢٨٨	تقديم دليل المطلق على دليل المقيد بحث الأصول
٢٩٢	تقديم دليل المطلق على دليل المقيد بحث الأصول
٢٩٥	تقديم دليل المطلق على دليل المقيد بحث الأصول
٢٩٩	تقديم دليل المطلق على دليل المقيد بحث الأصول
٣٠٢	تقديم دليل المطلق على دليل المقيد بحث الأصول
٣٠٥	المجمل والمبين بحث الأصول
٣٠٧	المباحث العمليه - القطع بحث الأصول
٣١٠	المباحث العمليه - القطع بحث الأصول
٣١١	المباحث العمليه بحث الأصول
٣١٣	المباحث العمليه بحث الأصول
٣١٦	المباحث العمليه - الاجتهاد والتقليد بحث الأصول
٣٢٠	المباحث العمليه - الاجتهاد والتقليد بحث الأصول
٣٢٣	التقليد من صغريات كبرى رجوع الجاهل الى العالم بحث الأصول
٣٢٦	القطع بحث الأصول



٣٣٠	القطع بحث الأصول
٣٣٣	القطع بحث الأصول
٣٣٦	القطع بحث الأصول
٣٤٠	القطع بحث الأصول
٣٤٢	القطع بحث الأصول
٣٤٥	القطع بحث الأصول
٣٤٨	القطع بحث الأصول
٣٥٢	القطع بحث الأصول
٣٥٥	القطع بحث الأصول
٣٥٩	القطع بحث الأصول
٣٦٣	حجيه القطع بحث الأصول
٣٦٦	حجيه القطع بحث الأصول
٣٦٩	حجيه القطع بحث الأصول
٣٧٢	حجيه القطع بحث الأصول
٣٧٧	حجيه القطع بحث الأصول
٣٨٠	التجزي بحث الأصول
٣٨٣	التجزي بحث الأصول
٣٨٥	التجزي بحث الأصول
٣٨٨	التجزي بحث الأصول
٣٩٢	التجزي بحث الأصول
٣٩٥	التجزي بحث الأصول
٣٩٩	التجزي بحث الأصول
٤٠٣	التجزي بحث الأصول
٤٠٧	التجزي بحث الأصول
٤١١	التجزي بحث الأصول
٤١٤	التجزي بحث الأصول

٤١٨	التجربى بحث الأصول
٤٢١	التجربى بحث الأصول
٤٢٥	التجربى بحث الأصول
٤٣٠	التجربى بحث الأصول
٤٣٤	التجربى بحث الأصول
٤٣٨	التجربى بحث الأصول
٤٤١	التجربى بحث الأصول
٤٤٥	التجربى بحث الأصول
٤٤٩	التجربى بحث الأصول
٤٥٣	التجربى بحث الأصول
٤٥٨	التجربى بحث الأصول
٤٦٢	التجربى بحث الأصول
٤٦٧	التجربى بحث الأصول
٤٧١	التجربى بحث الأصول
٤٧٦	تعريف مركز

سرشناسه: فياض، محمداسحاق ١٩٣٠

عنوان و نام پديدآور: آرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ محمداسحاق الفياض ٣٤-٣٥ / محمداسحاق فياض.

به همراه صوت دروس

منبع الكترونيكي : سايت مدرسه فقاها

مشخصات نشر دييجيتالي: اصفهان: مركز تحقيقات رايانه اي قائميه اصفهان، ١٣٩٦.

مشخصات ظاهري: نرم افزار تلفن همراه و رايانه

موضوع: خارج اصول

### في جريان الاستصحاب في العدم الازلي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : في جريان الاستصحاب في العدم الازلي

ومحل الكلام في هذه المساله انما هو في الوجه الذي يكون وجوده ملازم لوجود موصوفه في الخارج ولا- يعقل ان يكون وجوده متأخر عن وجود موصفه كالقرشيه والهاشميه والعربييه وما شاكل من الاوصاف الذاتيه فان وجودها ملازم لوجود الموصوف في الخارج.

واما الوجه الذي يكون وجوده متأخر عن وجود موصوفه ومسبوق بالعدم فلا شبهه في جريان الاستصحاب فيه وهذا خارج عن محل الكلام وليس من الاستصحاب بالعدم الازلي كعنوان الفسق وعنوان العداله وما شاكل ذلك من الاوصاف الخارجيه فان عنوان الفسق متأخر عن وجود الفاسق في الخارج وكذلك عنوان العادل.

فاذا شككنا في وجود الفسق فلا مانع من استصحاب عدمه لأنه مسبق بالعدم وهذا ليس من الاستصحاب بالعدم الازلي.

فمحل الكلام في الاستصحاب في العدم الازلي انما هو في الاوصاف التي يكون وجودها ملازم لوجود موصوفها في الخارج كالقرشيه فأنها صفه للمرأه ولا يمكن انفكاك وجودها عن وجود المرأه في الخارج او الهاشميه او ما شاكل ذلك من الاوصاف الذاتيه.

هذا هو محل الكلام في جريان استصحاب عدم القرشيه بعد وجود المرأه في الخارج فهل يجري هذا الاستصحاب وهو من

الاستصحاب بالعدم الازلى او لا يجرى هذا الاستصحاب هذا هو محل الكلام ، ثم بعد ذلك يقع الكلام فى مقامين :

المقام الاول : ان التخصيص هل يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص او لا يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوانه.

المقام الثانى : اذا كان التخصيص بالدليل المخصص موجب لتقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص هل هذا العدم عدم نعتى او انه عدم محمولى فيقع الكلام فى هذين المقامين.

ص: ١

المقام الاول:

اما الكلام فى المقام الاول فقد ذهب المحقق العراقى قدس سره الى ان التخصيص بدليل مخصص للعام لا يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان مخصص بل يبقى الموضوع العام على عمومته.

وقد افاد فى وجه ذلك ان التخصيص كالموت التكميلى كما ان الموت احد افراد العام لا يوجب تقييد موضوعه لعدم عنوانه وكذا التخصيص فانه لا يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص لان التخصيص موت تشريعى كالموت التكوينى فلا فرق بينهما فكما ان موت الفرد تكوينا لا يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوانه فكذلك التخصيص لا يوجب تخصيص العام بعدم عنوان المخصص.

وعلى هذا القول لا تتصور الشبهه المصداقيه فان الشبهه المصداقيه انما تتصور فى ما اذا كان التخصيص موجب لتقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص كما اذا ورد من المولى اكرم كل عالم ثم ورد منه لا تكرم الفساق منهم فاذا فرضنا ان التخصيص بدليل مخصص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص فاذا موضوع وجوب الاكرام العالم الذى لا يكون فاسق وعلى هذا فتتصور الشبهه المصداقيه فاذا شككنا فى عالم فى الخارج انه عادل او فاسق فهو من الشبهه الموضوعيه والشبهه المصداقيه فأذن يقع البحث هل يمكن التمسك بعموم العام بالشبهه المصداقيه اولاً.

واما اذا فرضنا ان التخصيص لا يوجب تقييد موضوع العام لعدم عنوان المخصص بأن يبقى موضوع العام على عمومته فلا تتصور الشبهه المصداقيه فان موضوع العام هو العالم وهو محرز سواء كان عادل او فاسق فالشبهه المصداقيه غير متصوره على هذا المبني وهو ما اختاره المحقق العراقى قدس سره وهذا ملخص ما ذكره.

وهذا غريب جدا من مثله قدس سره وذلك لأمرين :

ص: ٢

الاول ان التخصيص يوجب تقييد موضوع العام في مرحله الجعل فان التخصيص بملاك انه قرينه عرفا ويحدد موضوع العام وهو المراد الجدى. ان تحديد المراد من العام فلا- محال يكشف عن ان الحكم المجعول في الشريعة المقدسه حكم خاص وهو وجوب الاكرام الذى لا يكون فاسق يكشف عن ان هذا الحكم الخاص مجعول في الشريعة المقدسه من الاول فاذا صدر من المولى اكرم كل عالم ثم صدر منه لا تكرم الفاسق منهم فدليل المخصص بملاك كونه قرينه عرفا ويحدد موضوع العام والمراد الجدى انه مهما يكشف عن ان وجوب الاكرام مجعول في الشريعة المقدسه من الاول خاص لموضوع خاص وهو العالم الذى لا يكون فاسق يكشف عن ذلك فاذا الموضوع في مرحله الجعل مقيد بقيد عدمى وهو عدم عنوان المخصص والا لكان التخصيص لغوا وجزافا فان دليل المخصص لو لم يكشف عن ان الحكم المجعول في الشريعة المقدسه خاص ومجعول لموضوع خاص وهو العالم الذى لا يكون فاسق لكان دليل المخصص لغوا فان العالم لو كان باقى على عمومه موضوعا وحكما في مرحله الجعل لكان دليل الجعل لغوا وجزافا وهذا مما لا يمكن اذ يستحيل صدور من المولى الحكيم بل من المولى العرفى فضلا عن الحكيم فاذا لا- محال يكون التخصيص كاشف عن ذلك ويكشف عن تقييد موضوع العام فكيف يعقل ان لا- يوجب تقييد موضوع العالم كما ذكره المحقق العراقى قدس سره وهذا بخلاف الموت التكويني فان الموت التكويني يوجب تضيق دائره انطباق موضوع العام فى الخارج فى مرحله الفعلية ولا- اثر له غير ذلك ولا- يوجب تقييد موضوع العام فى مرحله الجعل وانما يوجب تضيق دائره انطباق موضوع العام على افراده فى الخارج فى مرحله الفعلية ولا- تأثير له فى مرحله الجعل فان الحكم فى مرحله الجعل مجعول للموضوع المقدر وجوده فى الخارج سواء كان الموضوع عام او كان الموضوع خاص فان الحكم مجعول بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج سواء كان موجود فى الخارج او لم يوجد فعدم وجود الموضوع فى الخارج لا- يكون مآثر فى شىء فان الحكم مجعول للموضوع المفروض الوجود فى الخارج سواء كان موجود فيه اولاً- ، فاذا فرضنا انه لا- يكون موجود فى الخارج اصلاً ولا- يوجد فرداً منه ومع ذلك فلا- تأثير له فى الموضوع فالموضوع هو العالم المفروض الوجود او العالم الذى لا- يكون فاسق هو الموضوع بنحو مفروض الوجود وان لم يوجد فى الخارج جود الخارج لا تأثير له فى الموضوع اصلاً لا نفيًا ولا اثباتًا

الامر الثانى : ان التخصيص يوجب اخراج الخاص من العام حكما لا- موضوعا وان دليل المخصص بملاك كونه قرينه على التصرف فى العام وتحديد موضوعه والمراد النهائى والجدى فلا محال يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان خاص كالفاسق فاذا الموضوع هو العالم الذى لا يكون فاسقا هذا هو الموضوع اذ لو بقى العام على عمومته وبقى حكمه ايضا على عمومته فعند اذ يكون الدليل المخصص لغوا وهذا لا- يمكن الالتزام به اما اذا بقى موضوع العام على عمومته مع انتفاء حكم العام عنه وحكم الخاص ينتفى منه وهذا ايضا لا يمكن فان نسبة الحكم الى الموضوع كنسبه المعلول الى العله ويتبع الموضوع فى السعه والضيق وفى العموم والخصوص فلا- يعقل ان يكون الموضوع عام والحكم خاص فمن اجل ذلك ما ذكره المحقق العراقى لا يرجع الى معنى محصل وان التخصيص لا يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص وهذا بخلاف الموت التكوينى فانه يوجب انتفاء الحكم بانتفاء حقيقته وتكوينها فاذا لا- يقاس الموت التكوينى بالتخصيص ولا يمكن جعل التخصيص كالموت الطبيعى فالنتيجه انما ذكره المحقق العراقى لا يرجع الى معنى معقول وصدوره من مثله غريب

المقام الثانى : يقع فى موردين :

الاول ان دليل المخصص يوجب تقييد موضوع العالم بعنوان وجودى كما اذا ورد من المولى اكرم كل عالم ثم ورد اكرم العلماء العدول فبناء على حمل المطلق على المقيد فى هذا المورد فعند اذ يكون موضوع وجوب الاكرام خاص لكنه مقيد بقيد وجودى وهو وجود العدالة

الثانى : ما اذا كان التخصيص موجب لتقييد الموضوع بقيد عدمى كما اذا صدر من المولى اكرم كل عالم ثم صدر لا تكرم الفاسق منهم فانه يوجب تقييد موضوع العام بعدم الفاسق الموضوع هو العالم الذى لا يكون فاسق هذا هو موضوع الاكرام ، اما المورد الاول خارج عن محل الكلام مضاف الى ما سوف يأتى فى محله انه ليس من موارد حمل المطلق على المقيد بل من موارد حمل المقيد على افضل الافراد كما سوف يأتى الكلام فيه

ص: ٤

ثالثا : هل هذا العدم الذى هو قيد للموضوع هل هو عدم نعتى او انه عدم محمولى؟

القول الاول: فقد اختار المحقق النائنى قدس سره انه عدم نعتى ومن هنا انكر جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه [١] وان الاستصحاب لا يجرى فيها لان التخصيص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص بنحو العدم النعتى لا بنحو العدم المحمولى فاذا فى المسأله اقوال الاول ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من عدم جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه مطلقا.

القول الثانى: جريان الاستصحاب فى الاعدام الازلى مطلقا وقد اختار هذا القول جماعه من المتأخرين منهم السيد الاستاذ قدس سره.

القول الثالث: التفصيل بين لوازم الماهيه ولوازم الوجود فلا يجرى الاستصحاب فى الاعدام الازليه الاولى ويجرى فى الثانيه.

ويقع الكلام فى هذه الاقوال :

اما القول الاول الذى اختاره المحقق النائنى قدس سره فقد بنى ذلك أى ان هذا العدم عدم نعتى وليس عدم محمولى فقد بنى ذلك على مجموعه من المقدمات ..

!!!!!!!

[١] فوائد الأصول، محمد حسين النائنى، ج ٢، ص ٥٣٣.

!!!!!!!

## فى جريان الاستصحاب فى العدم الازلى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : فى جريان الاستصحاب فى العدم الازلى

ذكرنا ان الاقوال فى المسأله ثلاثه الاول ان الاستصحاب لا يجرى فى الاعدام الازليه مطلقا سواء كان من لوازم الماهيه او من لوازم الوجود القول الثانى جريان الاستصحاب فى الازلى مطلقا القول الثالث بين ما اذا كان من اللوازم الماهيه فلا- يجرى الاستصحاب فى الاعدام الازليه واما اذا كان من لوازم الوجود يجرى الاستصحاب فى الاعدام الازليه

ص: ٥

اما القول الاول : فقد اختاره المحقق النائنى قدس سره وقد بنى هذا القول على مجموعه من المقدمات : الاولى - ان الشارع اذا جعل حكم لموضوع فلا محال اما ان يلحظ ذلك الموضوع مطلقا بدون تقييده بأى قيد لا القيد الوجودى ولا القيد العدمى او يلحظ الموضوع مقيدا بقيد وجودى او عدمى ولا يتصور ثالث فى البين لاستحاله الاجمال فى الواقع من الشارع حتى لا يكون

موضوع مطلقا ولا مقيد بأن يكون مهمل هذا غير متصور فاذا الموضوع اما ملحوظ مطلقا او ملحوظ مقيد بعد استحاله الاهمال فى الواقع فاذا فرضنا ان المولى جعل وجوب الاكرام للعالم فأما ان يلحظ العالم مطلقا بدون تقيده باى قيد لا بالقيد الوجودى ولا بالقيد العدمى فالموضوع حينئذ مطلقا وفارغ عن أى قيد واما ان يلحظ مقيدا بقيد عدمى بان لا يكون فاسقا او لا يكون نحوى او ما شاكل ذلك او مقيدا بقيد وجودى كأن يكون عادل او ما شاكل ذلك فعلى الاول الموضوع يكون من الماهيه لا بشرط وعلى الثانى يكون الموضوع من الماهيه يكون بشرط لا وعلى الثالث يكون الموضوع من الماهيه بشرط شىء فأذن الموضوع فى الواقع لا- يخلو من ذلك بعد استحاله الاهمال فيه وعلى هذا فاذا ورد التخصيص على العام فاذا قال المولى اكرم كل عالم ثم قال لا تكرم الفاسق منهم فهذا التخصيص يوجب تقييد موضوع العالم بنقيض الخاص فان الخاص هو الفاسق فالتخصيص يوجب تقييد موضوع الامر بنقيض خاص فأذن الموضوع مقيد بنقيض خاص وهذه المقدمه الاولى لا شبهه فيها

المقدمه الثانيه : ان الماهيه سواء كانت اصليه او غير اصليه بان تكون من الاعراض او من الامور الانتزاعيه او الاعتباريه فالماهيه على جميع التقادير لا- تخلو اما ان تكون موجوده او تكون معدومه ولا ثالث لهما اذ لا يمكن ارتفاع كليهما معا لأنه من ارتفاع النقيضين بان لا تكون موجوده وان لا تكون معدومه كما لا يمكن اجتماع كليهما معا لأنه من اجتماع النقيضين فوجود الماهيه وجود محمولى وعدم الماهيه عدم محمولى لمفاد ليس التامه التعبير بمفاد ليس التامه او ليس الناقصه وان كان مبنى على التسامح والا- فالعدم النعتى ليس مرادف لمفاد ليس الناقصه وكيف ما كان فوجود الماهيه سواء كانت اصليه او غير اصليه فوجودها وجود محمولى وعدمها عدم محمولى فلا يمكن ارتفاعهما لأنه من ارتفاع النقيضين هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى ان وجود العرض قد يضاف الى موضوعه لا- ماهيته مثل البياض يضاف الى موضوعه وهو الجسم الخارجى قد يضاف عدمه الى موضوعه فى الخارج ويعبر عن هذا الوجود بالوجود النعتى فان البياض نعت وصفه للجسم الخارجى كما ان عدمه المضاف اليه عدم نعتى المضاف اليه عدم نعتى لموضوعه فى الخارج ويعبر عنهما بالوجود والعدم النعتيين والاول مفاد كان التامه والثانى مفاده كمفاد ليس الناقصه فاذا وجود النعتى بحاجه الى موضوع محقق بالخارج بالمرتبه السابقه ولا يعقل وجود النعت بلا وجود المنعوت ولا- يعقل وجود الصفه بعدم وجود الموصوف فى الخارج فى المرتبه السابقه فان اتضاف شىء بالوجود او بالعدم بحاجه الى وجوده فى الخارج وتحققه بالمرتبه السابقه لان النعت لا- يمكن وجوده بدون وجود المنعوت والصفه لا- يمكن وجودها بالخارج بدون وجود الموصوف فى الخارج فمن هذه الناحيه يختلف وجود العرض المضاف الى موضوعه او عدمه المضاف اليه عن وجود الماهيه وعدم الماهيه فوجود الماهيه وجود محمولى وعدم الماهيه عدم محمولى وموجود العرض المضاف الى موضوعه فى الخارج وجود نعتى يتوقف على وجود منعوته فى الخارج فى المرتبه السابقه وهكذا عدمه ولهذا هذا لا- مانع من ارتفاع كليهما معا ولا يلزم محذور ارتفاع النقيضين أى ارتفاع وجود العرض وعدم العرض المضافان الى موضوعه فى الخارج فيمكن ارتفاع كليهما بارتفاع موضوعه فان موضوعه اذا انطبق الامرين أى الوجود النعتى والعدم النعتى مثلا العالم اما عادل او فاسق فالعداله نعت للعالم وعدم الفسق نعت للعالم مضاف اليه وبانتفاء العالم ينتفى كليهما مع ولا يلزم محذور ارتفاع النقيضين بينما لا يمكن ارتفاع وجود الماهيه وعدمها معا فانه من ارتفاع النقيضين ولا يمكن القول بان الماهيه ليست موجوده ولا معدومه هذا غير معقول هذه هى المقدمه الثانيه



المقدمه الثالثه : ان الموضوع المركب اما مركب من جوهرين او مركب من عرضين او مركب من عرض وجوهر فهنا اقسام ثلاثه :

اما القسم الاول : كما اذا فرضنا ان وجود زيد ووجود عمر قد اخذا فى موضوع حكم شرعى وجود زيد بما هو وجود محمولى ووجود عمر بما هو وجود محمولى فان وجود زيد ليس نعت لوجود عمر ولا وجود عمر نعت لوجود زيد ليس نعت لكل منهما فاذا المأخوذ فى الموضوع ذات وجود زيد وذات وجود عمر بدون اخذ أى عنوان اخر كعنوان التفاضل او الحقوق او السبق شىء من هذه العناوين لم يؤخذ فى الموضوع المأخوذ فى الموضوع وجود زيد بما هو وجود عمر بما هو وجود عمر فان كان الموضوع موضوع المركب محرز بكلا- جزئيه وجدانا زيد موجود اذن عمر موجود وجدانا فلا محال يترتب على هذا الموضوع المركب اثره وان كان كلاهما محرز بالتعبد بالاستصحاب استصحاب بقاء وجود زيد وحياه زيد استصحاب بقاء حياه عمر او بالبينه يعنى بينه قامه على ان زيد حى وعمر حى او اخبر ثق به بذلك كل ذلك حجه يثبت الموضوع فكلا جزئى الموضوع محرز بالتعبد لا بالوجدان فعندئذ يترتب عليه اثره وكذلك الحال اذا كان احدهما محرز بالوجدان والاخر بالتعبد كما اذا كان وجود زيد محرز بالوجدان ووجود عمر محرز بالتعبد بضم التعبد الى الوجدان يلتم موضوع المركب ويتحقق ويترتب عليه اثره هذا اذا كان موضوع المركب مركب من جوهرين

القسم الثانى : اذا كان الموضوع مركب من عرضين فتاره يكون العرضان لمعروض واحد كما اذا كان الموضوع مركب من عداله زيد وعلمه فعداله زيد جزء الموضوع وعلمه جزء اخر العداله صفه لزيد وليس نعت لعلمه وعلمه نعت وصفه وليس نعت لعدالته فأذن كلا- العرضين ليس نعت للأخر لا- العداله نعت لعلم زيد ولا علمه نعت لعدالته فاذا المأخوذ فى الموضوع ذات العداله وذات علمه فعلم زيد بما هو جزء الموضوع وعدالته بما هى جزء الموضوع ولم يؤخذ فى الموضوع أى موضوع اخر كموضوع التقارب بينهما او عنوان السبق والحقوق او ما شاكل ذلك فعندئذ قد يكون الموضوع بكلا جزئيه محرز بالوجدان وزيد عادل وعالم بالوجدان فعندئذ يترتب عليه اثره كجواز تقليده او حكمه بالقضاء او ما شاكل ذلك فان زيد اذا كان عالم وعادل يترتب عليه اثره كجواز التقليد وما شاكل ذلك واخرى يكون الموضوع بكلا جزئيه محرز بالتعبد لاستصحابه او بالبينه او بأخبار الثقه او بأخبار عدل واحد الجامع هو اثباته بالتعبد وثالثا يكون احدهما محرز بالوجدان والاخر بالتعبد فلا فرق بين احراز كلا جزئى الموضوع فيكون احرازهما بالوجدان او التعبد او يكون احدهما بالوجدان والاخر بالتعبد فى ترتب الاثر لا فرق اما اذا كان عرضين لموضوعين احدهما لموضوع والاخر لموضوع اخر كإسلام الوارث وموت المورث فان اسلام الوارث فى زمان وموت المورث فيه موضوع للموضوع الارث ولانتقال مال المورث الى الوارث اذا اسلم فى زمان موته فاذا كلا العرضين عرض لموضوع موت المورث واسلام الوارث فكلاهما جزء الموضوع والموضوع مركب منهما ذات الموت وذات الاسلام بدون اخذ أى عنوان اخر فى الموضوع والمفروض ان موت المورث ليس نعت لإسلام الوارث واسلام الوارث ليس نعت لموت المورث موت المورث نعت للمورث واسلام الوارث نعت للوارث وليس احدهما نعت للأخر وعنوان الاخر غير مأخوذ فعندئذ يكون الموضوع بكلا- جزئيه محرز بالوجدان وتاره اخرى محرز بالتعبد او يكون احدهما محرز بالوجدان والاخر بالتعبد فعلى جميع التقادير يترتب عليه اثره ومن هذا القبيل ركوع المأموم وركوع الامام فاذا ادرك المأموم الامام فى حال الركوع ودرك الامام فى الركوع يترتب عليه صحه الاقتداء وصحه الاقتداء مترتبة على ادراك المأموم ادراك الامام فاذا كان ركوع الامام فى زمان وفى نفس ذلك الزمان يتحقق ركوع المأموم يترتب عليه ثره وهو صحه الاقتداء فاذا لا فرق بان يكون الموضوع بكلا جزئيه

محرز بالوجدان او بمحرز بالتعبد او يكون احدهما محرز بالوجدان والاخر بالتعبد

ص: ٧

القسم الثالث : وهو ما اذا كان الموضوع مركب من جوهر وعرض فتارة يكون العرض عرض لجوهر اخر كما اذا فرضنا ان الموضوع مركب من وجود زيد وعداله عمر جزء الموضوع وجود زيد والجزء الاخر عداله عمر الموضوع مركب من جوهر وعرض والعرض قائم بموضوع اخر بجوهر اخر فحال هذا القسم حال القسمين الاولين فتارة يكون موضوع بكلا جزئيه محرز بالوجدان واخرى يكون محرز بالتعبد وثالثه يكون احدهما محرز بالوجدان والاخر بالتعبد فاذا ذات وجود زيد جزء الموضوع وذات عداله عمر جزء اخر بدون اخذ أى عنوان اخر واخرى يكون العرض عرض للجوهر كما اذا كان الموضوع مركب من وجود زيد وعدالته او علمه فحينئذ يكون المأخوذ بالموضوع عنوان النعتيه فان عداله زيد نعت لزيد ولا يمكن ان تكون وجود العداله بما هي وجود عداله جزء الموضوع فان جزء الموضوع عداله زيد مضافه الى زيد فأذن عنوان الاضافه مأخوذ فى الموضوع وهو عنوان النعتيه وعنوان النعتيه والصفه فعنوان الصفه والنعت مأخوذ فى الموضوع وفى مثل ذلك ان كان لعنوان النعتيه حاله سابقه ويشك فى بقائها فلا مانع من استصحاب بقائها كما اذا فرضنا الماء ملتصق بالكريه وشكنا فى بقاء كريتته فلا مانع من استصحاب بقاء هذا الاتصاف واما اذا لم يكن لهذا الاتصاف حاله سابقه فلا يمكن اثبات هذا الاتصاف بالاستصحاب فى العدم المحمولى او فى الوجود المحمولى هذا غير ممكن الا على القول بالأصل المثبت ...

### جريان الاستصحاب فى العدم الازلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جريان الاستصحاب فى العدم الازلى

انتهى كلامنا الى ما اذا كان الموضوع مركب من الجوهر وعرضه كما اذا كان الموضوع مركب من وجود زيد وعدالته او وجود الماء وكريتته ففى مثل ذلك لا-شبهه فى ان العرض نعت للموضوع والموضوع فى الحقيقه ليس مركب بل مقيد فان العرض بالنسبه الى موضوعه نعت وصفه له لانه وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه لا-ان للعرض وجودين وجود فى نفسه ووجود لغيره بل وجود واحد فى الخارج وهو وجوده لغيره وهو موضوعه وصفه له ونعت ومن هنا اذا اخذ فى الموضوع العرض ومحله فبطبيع الحال يكون الموضوع عنوان النعتيه والصفتيه وعلى هذا فالمأخوذ فى الموصوف الوجود النعتى فان كانت له حاله سابقه فلا مانع من جريان استصحابه كما اذا كان زيد عادل ونشك فى باق عدالته فلا مانع من استصحاب بقائها ويترتب عليه اثره كقبول شهادته وصحة الاقتداء به وما شاكل ذلك وكذا الحال فى الماء اذا كان هذا الماء كررا سابقا ونشك فى بقاء كريتته فنستصحب بقائها وكذا الحال بالنسبه الى العداله اذا كانت عداله زيد مأخوذه فى الموضوع بنحو العدم النعتى ومرد عدم النعت الى اتصاف زيد بعدم العداله واتصاف هذا الماء بعدم الكريه فان كانت لهذا العدم النعتى حاله سابقه فلا مانع من استصحاب بقائه ويترتب عليه اثره وان لم تكن له حاله سابقه فلا يجرى الاستصحاب فى العدم النعتى واما جريان الاستصحاب فى العدم المحمولى فلا يجدى فانه لا يثبت العدم النعتى الا على القول بالأصل المثبت وهذا ليس من جهة العدم المحمولى فى الخارج غير العدم النعتى بل هو عين العدم النعتى والاختلاف بينهما انما هو بالإضافه فان وجود العرض اذا لوحظ فى نفسه فانه وجود محمولى وعدمه اذا لحظ فى نفسه فهو عدم محمولى واذا لوحظ مضاف الى موضوعه فهو وجود نعتى او عدم نعتى فالفرق بينهما فى الاضافه فقط وحيث ان استصحاب العدم المحمولى لا-يثبت هذه الاضافه الا على القول بالأصل المثبت فمن اجل ذلك لا يجرى ، هذا ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من المقدمات

ثم ذكر ان نتيجة المقدمه الاولى ان التخصيص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص وهو العدم البديل له أى نقيض العنوان المخصص هذا نتيجة المقدمه الاولى

اما نتيجة المقدمه الثانيه الفرق بين الوجود المحمولى والعدم المحمولى وبين الوجود النعتى والعدم النعتى فان الوجود اذا اضيف الى ماهيته فهو وجود محمولى والعدم اذا اضيف الى ماهيته فهو عدم محمولى واذا اضيف الى موضوعه فهو وجود نعتى واذا اضيف العدم العرض الى موضوعه فهو عدم نعتى هذا نتيجة المقدمه الثانيه واما نتيجة المقدمه الثالثه هى ان العدم الذى مأخوذ فى موضوع العام بمقتضى الدليل المخصص فان الدليل المخصص يدل على تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص وقد ذكر قدس سره ان نتيجة المقدمه الثالثه ان هذا العدم عدم نعتى وليس محمولى وقد بنى على ذلك انكار جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه مثلا قد ورد فى الروايات ان المرآه تحيض الى خمسين الا اذا كانت قرشيه فأنها تحيض الى ستين فان هذا الدليل المخصص المتوصل بالاستثناء يوجب تقييد موضوع العام بالمرآه التى لا تكون قرشيه يوجب تقييد الموضوع بعدم عنوان المخصص وهو القرشيه وذكر قدس سره ان هذا التقييد عدم نعتى وهذا العدم عدم نعتى فاذا دليل المخصص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص بنحو العدم النعتى فان كانت له حاله سابقه فلا مانع من استصحاب بقائه واما اذا لم تكن له حاله سابقه فلا يجرى الاستصحاب فيه كما هو الحال فى هذا المثال فان اتصاف المرآه بعدم القرشيه ليس له حاله سابقه فان المرآه منذ وجودها ومنذ تولدها نشك فى انها متصفه بالقرشيه او لا تكون متصفه بها فأذن ليس اتصافها بالقرشيه اله سابقه ولا لاتصافها بعدم القرشيه حاله سابقه واما استصحاب عدم القرشيه بنحو الاستصحاب الازلى الذى هو عدم محمولى فهو ان كان جارى فى نفسه الا- انه لا اثر له فان الاثر مترتب على العدم النعتى ولا يكون مترتب على العدم المحمولى والمفروض من الاستصحاب العدم المحمولى لا يثبت العدم النعتى الا على القول بالأصل المثبت ومن اجل ذلك انكر جريان الاستصحاب فى العدم الازلى لأنه لا يترتب عليه أى اثر والاثر انما يترتب على العدم النعتى واستصحاب العدم المحمولى لا يثبت العدم النعتى الا على القول بالأصل المثبت وقد ذكر قدس سره فى رسالته فى اللباس المشكوك اذا شككنا فى ثوب ان مادته من اجزاء ما لا يؤكل لحمه او انه من اجزاء ما يؤكل لحمه فعندئذ اذ كانت مادته من اجزاء ما لا يؤكل فانه مانع للصلاه فان لبس ما لا يؤكل مانع فى الصلاه وقد ورد فى الروايه لا تصلى فى ما لا يؤكل لحمه ولا فى شعره ولا فى وبره ولا فى روثه وفى كل شىء منه لا تجوز الصلاه فيه فاذا وجود الاجزاء الغير مأكول اللحم مانع عن الصلاه وعلى هذا اذا صلى فى هذا الثوب نشك فى ان هذه الصلاه مقترنه بالمانع او ليس مقترنه بالمانع فاذا ليس لاقترانها بالمانع حاله سابقه ولا لعدم اقرانها بالمانع حاله سابقه فلا يجرى الاستصحاب واما استصحاب عدم الاقتران بنحو الاستصحاب العدم الازلى وان كان فى نفسه جارى الا انه لا يثبت عدم الاقتران بنحو العدم النعتى الا على القول بالأصل المثبت وعلى هذا ذكر ان استصحاب العدم الازلى لا يجرى هذا نتيجة ما ذكره قدس سره فان المخصص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص بنحو العدم النعتى ومن اجل ذلك لا يجرى الاستصحاب الا اذا كانت للعدم النعتى حاله سابقه ولا فلا يجرى الاستصحاب وقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره انما ذكره المحقق النائيني قدس سره من المقدمات فهى لا تنتج هذه النتيجة وهى عدم جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه اما المقدمه الاولى وهى ان المخصص سواء كان متصل ام منفصل فالمخصص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص أى بنقيضه ولا تدل على ان هذا العدم عدم نعتى ولا اشعار به بذلك فمفاد دليل المخصص تقييد موضوع العام لعدم عنوان المخصص اما ان هذا العدم

عدم نعتى او عدم محمولى فدليل المخصص غير ناظر الى ذلك بل يمكن القول بان دليل المخصص ظاهر ان هذا العدم عدم محمولى وان العدم النعتى بحاجه الى مؤونه زائده ثبوتا واثباتا كما سوف نشير اليه فأذن المقدمه الاولى لا تقتضى ان هذا العدم عدم اكيد واما المقدمه الثانيه فهى فى مقام الفرق بين الوجود والعدم المحموليين وبين الوجود والعدم النعتيين فى مقام الفرق بينهما ولا نظر الى ان العدم المأخوذ فى موضوع العام هل هو عدم نعتى او انه عدم محمولى واما المقدمه الثالثه وهو ما اذ كان الموضوع مركب فاذا كان الموضوع مركب من جوهرين او عرضين او جوهر وعرض قائم بجوهر اخر فلا اشكال فيه فان احد جزئى الموضوع ليس نعت للجزء الاخر وفرضنا انه لم يأخذ فى الموضوع أى عنوان زائد غير ذات الجزئيين كعنوان التفارق والحق والسبق وغير ذلك فان كان الموضوع بكلا جزئيه محرز بالوجدان او محرز بالتعبد او احدهما بالتعبد والاخر بالوجدان يترتب عليه اثره وانما الكلام فى ما اذا كان الموضوع مركب من العرض والجوهر من الغرض ومحل كعداله زيد وكريه الماء وقرشيه المرآه فاذا كان الموضوع مركب من العرض ومحله فلا شبهه فى ان العرض نعت لمحله فالعرض بوجوده النعتى مأخوذ فى الموضوع لان العرض فى نفسه نعت للموضوع واذا اخذ بالموضوع بطبيعته الحال يكون المأخوذ وجوده النعتى فان وجوده فى نفسه وجود نعتى واذا كان المأخوذ فى الموضوع وجوده النعتى فان كانت له حاله سابقه فلا مانع من استصحاب بقاءه وان لم تكن له حاله سابقه فلا يمكن اثباته باستصحاب بقاء وجود المحمول فان استصحاب بقاء المحمول لا يمكن اثبات الوجود النعتى الا- القول بالأصل المثبت ومحل الكلام بين المحقق النائينى قدس سره والسيد الاستاذ نفا واثباتا فى ما اذا كان المأخوذ فى الموضوع عدم العرض عدم العداله عدم الكريه عدم القرشيه فهل المأخوذ العدم النعتى كما ذكره المحقق النائينى قدس سره او ان المأخوذ العدم المحمولى فان كان العدم النعتى فلا يجرى الاستصحاب فى الاعدام الأزليه وان كان العدم المحمولى يجرى الاستصحاب فى الاعدام الأزليه ومحل الخلاف بين المحقق النائينى قدس سره والسيد الاستاذ فى هذه النكته

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جریان الاستصحاب فی عدم الازلی

ذكرنا ان منشئ الخلاف بين السيد الاستاذ قدس سره والمحقق النائيني قدس سره في عدم العرض ان المحقق النائيني قدس سره ان عدم العرض عدم نعتي فمن اجل ذلك انكر جريان الاستصحاب في الاعدام الازليه واما السيد الاستاذ بنى على انه عدم محمولي فلا مانع في جريان الاستصحاب في الاعدام الازليه فاذا نقطه الاختلاف انما هو في عدم العرض الذي هو مأخوذ في موضوع العام فان الدليل المخصص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص فذهب المحقق النائيني قدس سره الى ان هذا العدم عدم نعتي واما السيد الاستاذ فقد اختار انه عدم محمولي اما المحقق النائيني فقد ذكر ان عدم العرض عدم نعتي كما ان وجوده وجود نعتي فاذا ورد من المولى يستحب اكرام العلماء ثم ورد في دليل يجب اكرام العلماء العدول فان هذا الدليل المخصص يوجب تقييد موضوع العام بالعالم الذي لا يكون فاسقا فاذا الموضوع مقيد بعدم الفسق وذكر قدس سره ان عدم الفسق عدم نعتي وليس عدم محمولي وقد استدلل على ذلك بأمرين

الاول : ان نقيض الوجود النعتي عدما نعتي وبما ان وجود العرض وجود نعتي لموضوعه في الخارج فالنقيض الوجود النعتي عدم النعتي فان نقيض الشيء هو البديل له فان نقيض البديل له فان نقيض الوجود النعتي هو العدم النعتي ، هكذا ذكره قدس سره

والجواب عن ذلك : ان وجود العرض يختلف عن عدم العرض في عده نقاط ، الاولى : ان وجود العرض في نفسه عين وجوده بموضوعه وهذا ليس بمعنى ان للعرض وجودين في الخارج وجود في نفسه ووجود في موضوعه بل وجود واحد وهذا الوجود الواحد سنخ وجوده اذا وجد في الخارج لا بد ان يوجد في موضوع محقق فيه فاذا وجود العرض المحمولي عين وجوده النعتي وهو الوجود المرتبط بالموضوع ومضاف للموضوع بينما العدم في العرض ليس كذلك فان عدم العرض في نفسه ليس عين عدمه لموضوعه وعدم العرض عدم محمولي وهو ليس عدم النعتي وهو عدم العرض الثابت لموضوعه فان عدم العرض عدم ازلي وثابت في الازل ولا يتوقف على أي موجود في الخارج فاذا لا يعقل ان يكون عدم العرض المحمولي عين عدم العرض النعتي فان عدم العرض النعتي لا بد ان يكون موجود في الخارج وعدم العرض عدم ازلي ولا يتوقف على أي موجود في الخارج فمن هذه النقطه يختلف عدم العرض عن وجود العرض

ص: ١٠

النقطه الثاني : ان وجود العرض مضاف الى موضوعه ومرتبط بموضوعه وهذا الارتباط متمثل في النسبه بين وجود العرض المحمولي وبين موضوعه في الخارج وهذه النسبه نسبه تخصصيه قائمه بين وجود العرض وهو الوجود المحمولي وبين موضوعه فان هذه النسبه تخصص العرض الى حصه خاصه ، ومن اجل ذلك تسمى بالنسبه التخصصيه وهذه النسبه قائمه بين وجود العرض وهو الوجود المحمولي وبين موضوعه بينما هذه النسبه لا تتصور بين عدم العرض وموضوعه في الخارج فان عدم العرض ثابت في الازل ولا يتوقف على أي موضوع في الخارج حتى تتصور النسبه بينهما بين عدم العرض وموضوعه في الخارج فاذا وجود العرض متقوم بهذه النسبه أي النسبه التخصصيه بينما هذه النسبه لا تتصور بين عدم العرض وموضوعه في الخارج فان عدم

العرض عدم ازلى ثابت فى الازل ولا يتوقف على أى شىء أى موجود فى الخارج

النقطه الثالثه : ان وجود العرض وجود مرتبط بموضوعه فى الخارج ومتخصص به ومتقيد به واما عدم العرض فهو ليس متخصص فى نفسه وليس متقيدا بنفسه وليس مرتبطا بنفسه بل هو عدم متخصص فان المتخصص بالموضوع العرض فالعدم عدم العرض أى عدم المتخصص بالموضوع عدم المتقيد ، فاذا الربط والتقيد والنعت انما يتصور فى طرف المعدوم وهو العرض فان المعدوم هو العرض فالنعت والتقيد انما يتصور فى المعدوم ولا يعقل ان يكون عدم نعتا لا عالم الازل فلانه لا موضوع له فى هذا العالم حتى يكون عدم نعتا له ولا فى الخارج فان فى الخارج الموجود هو موضوع وجود العرض والعرض هو المتخصص بالموضوع والمتقيد به والمرتبط به واما عدم العرض فهو عدم المتخصص وعدم المرتبط وعدم المتقيد ، فالنتيجه ان عدم العرض عدم النعت وعدم المتخصص لا انه متخصص وعدم المرتبط بالموضوع لا انه مرتبط بالموضوع مباشره فاذا عدم العرض عدم النعت لا انه نعت

ص: ١١

ونتيجه هذه النقاط : ان عدم العرض لا يتصور ان يكون عدم نعتيا لا يعقل ان يكون عدما نعتيا والمفروض ان دليل المخصص الذى يدل على تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص ايضا لا- يدل على ان هذا العدم عدم نعتى بل لو قلنا بان دليل المخصص ظاهر فى ذلك فلا بد فى التصرف فيه فانه لا يتصور كون هذا العدم عدم نعتى فاذا لا يمكن تصويره فى مقام الثبوت فلاغ يصل الامر الى مقام الاثبات فالنتيجه ان هذا العدم لا يتصور ان يكون عدم نعتى هذا من ناحيه ، ومن ناحيه اخر قد فسر النعت بمجموعه من التفاسير

التفسير الاول : ان وجود العرض نعت لموضوعه النعت عبارته عن وجود الرابط ووجود الرابط هو اضعف مراتب الوجود فى مقابل وجود الجوهر والعرض وهو من اضعف مراتب الوجود قد فسر بذلك

التفسير الثانى : ان النعت عبارته عن وجود الرابط وهو وجود العرض وقد فسره بذلك المحقق النائينى قدس سره ان النعت عبارته عن وجود الرابط وهو وجود العرض

التفسير الثالث : ان النعت عبارته عن النسبه التخصصيه بين العرض وموضوعه

اما التفسير الاول فقد ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى رسالته فى اللباس المشكوك و ذكر ان المراد من النعت هو الوجود الثابت ولكنه عدل عن ذلك فى بحث الوصول وبنى على ان وجود الرابط لا- دليل عليه بل هو خلاف الوجدان واشكل على المحقق الاصفهانى قدس سره الذى يقول بوجود الرابط اشكل عليه بانه لا دليل على وجود الرابط بل هو خلاف الوجدان ، وكيف ما كان سواء أقلنا بوجود الرابط ام لم نقل فوجود الرابط اذا كان معنى النعت وجود الرابط فعدم العرض لا يعقل ان يكون نعتا فان وجود الرابط لا- يتصور الا- بين الوجودين فهو متقوم بكلا طرفيه ولا بد ان يكون طرفاه موجودين لاستحاله تقوم الامر الوجودى للأمر العدمى فلا- يمكن ان يكون طرف العدم طرفا له فلو قلنا بان النعت عبارته عن الوجود الرابط فلا يعقل ان يكون عدم العرض نعتا فان وجود الرابط لا بد ان يكون متقوم بالوجودين ولا يعقل تقومه بالعدم لاستحاله تقوم الامر الوجودى بالأمر العدمى وهذا مستحيل



هذا مضافا الى ان الاستصحاب فى الاعدام الازليه لا- يختص بالأعراض المعقوليه ووجود الرابط على القول به من الاعراض المقبوليه والاستصحاب فى الاعدام الازليه لا- يختص بالأعراض المعقوليه فان هذا الاستصحاب كما يجرى فى الاعراض المعقوليه كذلك فى الاعراض الانتزاعيه وبالأمور الاعتباريه كالطهاره والنجاسه وما شاكل ذلك ، فاذا تفسير النعت بالوجود الرابط غى صحيح وتفسير خاص لا يشمل جميع موارد النزاع فان النزاع لا يختص بالأعراض المعقوليه وانه كما يجرى النزاع فى الاعراض المعقوليه كذلك يجرى فى الامور الاعتباريه وكذلك بالأمور الانتزاعيه كاتصاف الجسم بالفوق او بالتحت او باليمين او بالشمال او بالسبق والحق او كاتصاف الجسم بالطهاره او بالنجاسه

فهذا التفسير اخص من المدعى فلا يمكن المساعده عليه .

## جريان الاستصحاب فى العدم الازلى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : جريان الاستصحاب فى العدم الازلى

الى هنا قد تبين ان عدم العرض لا يمكن ان يكون عدما نعتيا على ضوء النقاط التى ذكرناها وانه يختلف عن وجود العرض لهذه النقاط فمن اجل ذلك لا يمكن ثبوتها ان يكون عدم العرض عدما نعتيا ، وما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان العرض النعتي نقيض الوجود النعتي مبنى على التسامح فان النعتيه صفه زائده على وجود العرض وعبارته عن ارتباط العرض بالموضوع وتحسسه به والعدم انما هو نقيض الوجود لا نقيض الخصوصيه الزائده ووجود العرض وجود محمولى ليس نعتيا ووجود العرض المتخصص بالخصوصيه الزائده وجود نعتي والا فوجود العرض فى نفسه وجود محمولى والنعتيه خصوصيه زائده على وجوده والمفروض ان عدم العرض نقيض الوجود والعدم عدم ازلى وهو محمولى وهو نقيض الوجود المحمولى ، فما ذكره قدس سره من ان نقيض الوجود النعتي عدم نعتيه فما ذكره مبنى على عدم الدقيه فان العدم نقيض وجود عرضه لا الخصوصيه الزائده فان نقيض الخصوصيه الزائده عدمها

ص: ١٣

فالتبنيه انما ذكره المحقق النائيني قدس سره فى هذا الوجه غير تام ، ومن جهه اخرى ذكرنا ان النعتيه قد فسرت بثلاثه تفسيرات الاول ان المراد من النعت الوجود الرابط هو الوجود الذى ذهب اليه الفلاسفه وهو الوجود الرابع من اضعف مراتب الوجود فان الوجود وجود الجوهر ووجود العرض ووجود الرابط وهو القسم الرابع من اضعف مراتب الوجود والفلاسفه ملتزمه بذلك وكذلك المحقق الاصفهاني قدس سره واما السيد الاستاذ قدس سره فقد انكره فى بحث الاصول انكر الوجود الرابط وانه لا برهان عليه وانه مخالف للوجدان فان فى الخارج وجود الجوهر ووجود العرض والوجود الرابطيه أى نعتيه العرض لموضوع موجود فى الخارج

واما الوجود الرابع فهو خلاف الوجدان مضافا الى انه لا برهان عليه ولذا انكر ما ذكره استاذ قدس سره أى المحقق الاصفهاني قدس سره لكن السيد الاستاذ قدس سره قد التزم بالوجود الرابط فى رسالته فى اللباس المشكوك قد التزم ان المراد من النعت

هو الوجود الرابط ، الظاهر ان مراده من وجود الرابط الذى التزم فى رسالته فى اللباس المشكوك ان مراده من وجود الرابط مطلق الربط بين العرض ومحلله سواء اكان العرض من الاعراض المقبوليه او من الاراض الانتزاعيه او من الاعراض الاعتباريه فان الانتزاعيه لا تختص بالأعراض المقبوليه فالانتزاعيه موجوده فى الاعراض الانتزاعيه ايضا فان اتصاف الجسم بالفوقيه او بالتحتيه او بالسبق او بالحقوق فهو من الوجود النعتى مع ان الامور الانتزاعيه ليست من الاعراض المقبوليه فأنها ثابتة فى لوح الواقع وموجوده فى لوح الواقع وان لم تكن موجوده فى لوح الوجود فان الامور الانتزاعيه لا توجد فى الخارج فأنها موجوده فى لوح الواقع اعم من لوح الوجود والرابط بين الوجودين الموضوع وهو الجسم وبين الامر الانتزاعى الرابط بينهما موجود وهذا الرابط ليس من سنخ الاعراض المقبوليه بل هو ربط ونسبه بين الامر الانتزاعى وبين موضوعه الجسم فوق الجسم تحت وما شاكل ذلك او الامور الاعتباريه كتصاف الجسم بالطهاره او بالنجاسه مع ان الطهاره امر اعتبارى لا توجد الا فى عالم الاعتبار وكذلك النجاسه او المرآه مطلقه والطلاق امر اعتبارى او المرآه متزوجه فالزواج امر اعتبارى وهكذا مع ان الربط بين الزوجيه والمرآه موجود وبين الطلاق والمرآه موجود الربط ، فاذا مراده قدس سره من وجود الرابط الذى ذكره قدس سره فى اللباس المشكوك ان مراده اعم من الاعراض المقبوليه ومراده من وجود الرابط النسبه بين الموضوع وبين العرض سواء اكان العرض من الاعراض المقبوليه او من الانتزاعيه او من الاعتباريه فالنسبه بينهما موجود ويعبر عن هذه النسبه بالوجود الرابط ووجود كل شىء بحسبه ووجود الامر الانتزاعى فى لوح الواقع لا- فى لوح الوجود ووجود الامر الاعتبارى فى عالم الاعتبار لا فى عالم الواقع فمراده قدس سره من الوجود الرابط اعم من وجود الرابط الذى هو من الاعراض المقبوليه أى المراد من وجود الرابط النسبه ومطلق الربط سواء كان بين العرض ووجوده فى الخارج او بين الجسم وبين الامر الانتزاعى فى لوح الواقع او بين الجسم وبين الامر الاعتبارى فى عالم الاعتبار اذا لا تناقض بين ما ذكره قدس سره فى رسالته فى اللباس المشكوك وما انكره فى بحث الاصول من وجود الرابط وان لا دليل عليه ومراده من وجود الرابط الذى ذكره فى رسالته فى اللباس المشكوك مطلق النسبه بين العرض وموضوعه سواء كان العرض من الاعراض المقبوليه او من الاعراض الانتزاعيه او من الاعراض الاعتباريه وعلى ضوء هذا التفسير لا يمكن ان يكون العرض عدم نعتى لانه النسبه لا تتصور الا بين طرفيه الموجودين اما فى عالم الخارج او فى لوح الواقع كما فى الامور الانتزاعيه او فى عالم الاعتبار ولا يعقل وجود النسبه بين الامر العدمى والامر الوجودى لاستحاله تقوم الامر الوجودى بالأمر العدمى فاذا وجود الرابط بهذا المعنى لا يتصور بين عدم العرض وموضوعه لاستحاله تقوم الامر الوجودى للأمر العدمى

التفسير الثانى : ان المراد من النعت الوجود الرابط فان وجود العرض فى نفسه وجود محمولى واما وجوده لموضوعه وجود رابطى فان وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه وموجوده لموضوعه فهو وجود رابطى والمراد من النعت هو الوجود الرابطى فان النعت ربط لموضوعه الموجود فى الخارج باعتبار انه متعلق به ومرتب به ومتخصص به بهذا الاعتبار نعت له وصفه له فان العرض لا- يوجد فى الخارج الا- فى موضوع محقق فيه نعم يمكن تصور العرض بعالم الذهن بنفسه ويمكن تصوره نعتا لغيره وكلاهما ممكن يتصور العرض فى نفسه ويتصور العرض صفه للغير ونعت لموضوعه لكن هذا فى عالم التصور وعالم الذهن فقط واما فى عالم الخارج فلا- يمكن وجود العرض مستقل فالعرض اذا وجد وجد فى موضوع محقق فى الخارج ولا يعقل وجوده مستقل فى الخارج فان وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه فى الخارج وهذا هو المراد من النعت فاذا وجود العرض لموضوعه هو عرض للموضوع وصفه وقد اختار هذا التفسير المحقق النائينى قدس سره وهذا التفسير فيه اشكالان

الاشكال الاول : ان الوجود الرابط مختص بالعرض ولا يتصور هذا الوجود الرابطى فى الامور الاعتباريه ولا فى الامور الانتزاعيه مع ان الانتزاعيه لا- تختص بالعرض المقوليه فكما انها فى الاعراض المقوليه كذلك هى فى الامور الانتزاعيه وفى الامور الاعتباريه واما الوجود الرابطى فهو مختص بالاعراض المقوليه

الاشكال الثانى : ومضاف الى ذلك انه ينافى مسلكه قدس سره فانه يرى ان عدم العرض عدم نعتيا وعلى هذا فلا يعقل ان يكون عدم العرض عدم نعتى فان النعت معناه وجود الرابطيه ومن الواضح ان ثبوت عدم العرض فى نفسه ليس عين ثبوت المحقق فى الخارج كوجوده فان وجود العرض فى نفسه عين وجوده فى موضوعه فى الخارج فمن اجل ذلك وجوده وجود رابطى ، واما عدم العرض ليس كذلك فان عدم العرض عدم ازلى ثابت فى الازل ولا يتوقف على أى موجود فى الخارج فهذا التفسير منافى لما اختاره قدس سره

التفسير الثالث : ان المراد من النعت النسبه التحسينيه فان هذه النسبه الموجوده بين العرض وموضوعه فهذه النسبه نسبه تخصصيه فأنها توجب تخصص العرض بهذا الموضوع ، فاذا المراد من النعت هو النسبه التخصصيه وهذه النسبه لا- تختص بالأعراض المقوليه كما انها فى الاعراض المقوليه كذلك فى الاعراض الانتزاعيه وفى الاعراض الاعتباريه فهذه النسبه ثابتة وهى النسبه التخصصيه فاذا المراد من النعت هو النسبه التخصصيه وعلى ضوء هذا التفسير ايضا لا يمكن ان يكون عدم العرض نعتا فان النسبه التخصصيه لا تتصور بين عدم العرض وموضوعه لفرض ان عدم العرض فى نفسه ليس عدم العرض لموضوعه حتى تتصور هذه النسبه وعلى ضوء هذا التفسير ايضا لا يمكن ان يكون عدم العرض من العدم النعتى

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائينى من ان عدم العرض عدم نعتى فهو لا- ينسجم مع شىء من هذه التفاسير للنعت فالنتيجه ان عدم العرض لا يمكن ان يكون عدم نعتى هذا كله فى مقام الثبوت واما فى مقام الاثبات فقد ذكر المحقق النائينى قدس سره دليل اخر الى ان عدم العرض عدم نعتى ..

### جريان الاستصحاب فى العدم الازلى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : جريان الاستصحاب فى العدم الازلى

الوجه الثانى : مما ذكره المحقق النائينى قدس سره ان انقسام الموضوع بلحاظ نعوته من الانقسامات الاولى وفى المرتبه السابقه كانقسام الانسان الى العادل او الفاسق فان هذه الانقسامات الاولى فالموضوع فى مقام جعل الحكم اما ان يلحظ مطلقا بالنسبه الى هذه الانقسامات او مقيدا ولا- ثالث لهما لاستحاله الاهمال فى الواقع من المولى الحكيم العالم به بان لا يكون الموضوع مطلقا بالنسبه الى هذه الاقسام ولا مقيدا هذا غير معقول والعدم النعتى والوجود النعتى من الانقسامات الاولى فان العدم النعتى وصف للموضوع وكذلك الوجود النعتى وصف للموضوع بينما عدم المحمول والوجود المحمول من الانقسامات الثانويه للموضوع ومن مقارنات الموضوع لا- من اوصاف الموضوع فاذا العدم النعتى والوجود النعتى من الانقسامات الاولى للموضوع واما العدم المحمول والوجود المحمول من الانقسامات اللاحقه أى الثانويه للموضوع فان المولى حين جعل الحكم فى الانقسامات الاولى اما ان يجعله للموضوع مطلقا او يجعله للموضوع المقيد بأحد اقسامه الاولى والثالث غير متصور لاستحاله الاهمال فى الواقع

ص: ١٦

وعلى هذا ففى المقام الامر يدور بين ان يكون موضوع العام بعد التخليص مطلقا بالإطلاق النعتى او مقيدا بالعدم النعتى لانهما من اوصاف الموضوع ومن الانقسامات الاولى فالمولى فى مقام جعل اما ان يلاحظ الموضوع العام مطلقا بعد التخصيص او مقيدا بقيد عدمى بنحو العدم النعتى ولا ثالث فى البين ولا شبهه فى ان الدليل المخصص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان الخاص فاذا لا محال ان يكون الموضوع مقيدا بعدم عنوان الخاص بنحو العدم النعتى فى المرتبه الاولى فاذا لا تصل النوبه الى العدم المحمولى او للوجود المحمولى فاذا كان موضوع العام بعد التخصيص مقيدا بالعدم النعتى فاذا تقييد الموضوع فى المرتبه الثانيه بالعدم المحمولى لغوا محضا لان العدم النعتى عين العدم المحمولى ولا فرق بينهما غايه الامر ان لوحظ بنفسه فهو عدم

محمولى وان لوحظ لغيره فهو عدم نعتى لا انهما عدمين عدم محمولى وعدم نعتى بل عدم واحد ، فاذا كان موضوع العام مقيدا بالعدم النعتى فيكون تقيده بالعدم المحمولى حينئذ يكون لغوا وحينئذ العدم النعتى من الانقسامات الاوليه فلا محال ان يكون مقيدا بالعدم النعتى ولا- تصل النوبه الى التقييد بالعدم المحمول يلا-نه من الانقسامات الموضوعه الثانيه ، هكذا ذكره المحقق النائينى قدس سره وقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره تاره بالنقض واخرى بالحل

اما النقض : فقد ذكر قدس سره انما ذكره منقوض بالموضوعات المركبه فان الموضوع اذا كان مركبا من جوهرين او عرضين لموضوع واحد او لموضوعين ولا- محال يكون جزء الموضوع اما ان يكون ملحوظا بالمقارنه مع الجزء الاخر او ملحوظ بعدم المقارنه معه لان المقارنه معه من الوجود النعتى وعدم المقارنه معه من العدم النعتى ، وعلى هذا فالجزء الموضوع لا يخلو اما ان يلحظ مقارنه مع الجزء الاخر او يلحظ مقيدا بعدم المقارنه مع الجزء الاخر او مطلقا ولا رابع فى البين فاذا جزء الموضوع اما ان يلحظ مقيدا بالمقارنه مع الجزء الاخر بنحو الوجود النعتى وبمفاد كان الناقصه او يلحظ مقيدا بعدم المقارنه مع الجزء الاخر بمفاد كان الناقصه او العدم النعتى او مطلقا ولا رابع فى البين ، واما الفرض الثانى والثالث فهو خلاف المفروض ولا يمكن باعتبار ان المفروض فى الموضوعات المركبه ان احد الجزئين مقارن للجزء الاخر فلا محال ان يكون الملحوظ تقييد كل جزء بمقارنته مع الجزء الاخر واما فرض تقيده بعدم مقارنته مع الجزء الاخر فهو خلاف المفروض ولا يمكن ان يجتمع مع الاخر والا لزم التناقض والتهافت ، وكذلك لا يمكن الاطلاق لان الاطلاق لا يجتمع مع التقييد ويلزم الجمع بينهما الجمع بين المتناقضين والمتهافتين فاذا نتيجته ذلك ان موضوع المركب غير متصور فان لازم ذلك ان الموضوع اذا كان مركبا من عرضين وجوهرين فلا بد ان يكون المولى يلحظ الموضوع مقيدا مع المقارنه مع الجزء الاخر الذى هو بمفاد كان الناقصه باعتباره من الانقسامات الاوليه ولا تصل النوبه الى الانقسامات الثانويه وهو مقارنه ذات جزء مع ذات جزء اخر فلا تصل النوبه اليه بمفاد كان التامه فان لها احد الجزئين مقارنه مع الجزء الاخر وهو بمفاد كان الناقصه وهو من الانقسامات الاوليه ، وعلى هذا فالموضوع المركب من ذاتى الجزئين غير متصور فاذا ما هو جواب المحقق النائينى عن ذلك وهو جواب عما ذكره قدس سره

واما الحل : فقد ذكر في حله امرين الاول ان للموضوع لوازم وملزومات وملازمات ومن الواضح انه لا يتصور الاطلاق والتقييد والاهمال بالنسبه الى لوازم الموضوع اوصافه الملازمه للموضوع وجودا في الخارج ، اما عدم تصور الاطلاق فمعنى الاطلاق انه لا ملازمه بين وجود الموضوع ووجود لازمه هذا هو معنى الاطلاق مثلا اكرم العالم فهو مطلق بالنسبه الى كونه فاسقا او عادلا او نحويا او غيره بالنسبه الى هذه الخصوصيات مطلقا لعدم الملازمه بين وجود الموضوع والعالم وبين كونه عادلا وكونه فاسقا وهذا هو معنى الاطلاق والاطلاق غير متصور بالنسبه الى ما هو لازم وجود الموضوع فاذا وجود الموضوع وجد لازمه ايضا فلا يتصور الاطلاق بالنسبه اليه ولا التقييد فان وجوده بعد وجود الموضوع ضرورى فالتقييد به لغو محظ وجزاف فاذا لا يتصور اطلاق بالنسبه الى لوازم وجود الموضوع وملازماته وملزوماته ولا-التقييد ولا-الاهمال فان معنى الاهمال هنا هو ان المولى لم يلاحظ لوازم الموضوع فى مقام جعل الحكم لم يلاحظ لوازم الموضوع لا وجودا ولا عدما هذا هو معنى الاهمال فى المقام

فاذا الاطلاق والتقييد والاهمال غير متصورا بالنسبه الى لوازم الموضوع لوازم وجوده فى الخارج وملزوماته وملازماته مثلا للصلاه الى القبلة لوازم فى مثل بلد العراق او غيره من البلدان فى طرف الشمال فان المصلى اذا وقف الى للصلاه الى القبلة فيمينه طرف المغرب قهرا وهو من لوازم الصلاه الى القبلة ويساره الى طرف المشرق وخلفه طرف الشمال وهذه من لوازم الصلاه الى القبلة ومن الواضح انه لا-معنى للإطلاق والتقييد بالنسبه الى هذه اللوازم فالمولى فى مقام جعل الوجوب للصلاه الى القبلة لا يعقل اطلاقه بالنسبه الى هذه اللوازم ولا التقييد ولا الاهمال ومعنى الاهمال ان المولى لم يلاحظ هذه الاوازم هذه النقطة التى ذكرها السيد الاستاذ قدس سره فهى لا ترتبط فى المقام

النقطه الثانيه : التي هي جواب عن المحقق النائيني قدس سره صحيح ان العدم النعتي والوجود النعتي من الانقسامات الاوليه وان اوصاف الموضوع من الانقسامات الاوليه والعالم اما عادل او فاسق وهذا من الانقسامات الاوليه الانسان اما هاشمي او غير هاشمي فهو من الانقسامات الاوليه تقسيم الموضوع بلحاظ او صافه المفارقه من الانقسامات الاوليه واما تقسيمه بلحاظ مقارناته كعدم المحمولى والوجود المحمولى فان عدم المحمول ليس وصفا للموضوع والوجود المحمولى ليس وصفا للموضوع بل هو مقارن له ، صحيح ان الانقسامات الاوليه فى المرتبه السابقه على الانقسامات الثانويه هذا صحيح ولكن فى مقام جعل الحكم والمولى اذا جعل الحكم للموضوع فله ان يأخذ العدم النعتي فى موضوع الحكم وله ان يأخذ عد المحمولى فهو بيد المولى فالمولى فى مقام جعل الحكم له ان يأخذ قيد الموضوع العدم المحمولى وله ان يأخذ قيد الموضوع العدم النعتي وكذلك الحال بالنسبه للوجود النعتي والوجود المحمولى وهذا واضح فان الامر بيد المولى فى مرحله الجعل فاذا جعل الحكم وجوب الاكرام للعالم فله ان يأخذ العدم النعتي قيده له وله ان يأخذ العدم المحمولى فيه وله ان يأخذ الوجود النعتي قيده له وله ان يأخذ الوجود المحمولى وما ذكره المحقق النائيني لا يمكن اتمامه بل هو من الواضحات ان الامر بيد المولى ولا فرق بين مقارنات الموضوع واوصاف الموضوع فى مرحله الجعل اخذه فى الموضوع بيد المولى فالمولى أى منهما رأى فيه مصلحه فهو مأخوذ فيه فالنتيجه ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان اخذ الانقسامات الاوليه فى المرتبه الاولى وان لم يتمكن فاخذ الانقسامات الثانويه فى المرتبه الثانيه فالأمر ليس كذلك فان اخذ القيود تماما بيد المولى سواء كان احدها متقدم على الاخر رتبنا او لا يكون متقدم عليه رتبنا ، وقد وجه بعض المحققين كلام المحقق النائيني بوجه اخر ...

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جریان الاستصحاب فی العدم الازلی

تحصل مما ذكرنا انما ذكره المحقق النائینی قدس سره من ان التقسيمات الاولیه فی المرتبه المتقدمه على التقسيمات الثانويه والعدم النعتی والعدم المحمولی من التقسيمات الاولیه باعتبارها انها اوصاف للموضوع ومن حالاته ونعوت الموضوع ومن الواضح ان اوصاف الموضوع مقدمه رتبنا على مقارنات الموضوع ، ما ذكره قدس سره مبنى على الخلط بين تقدم التقسيمات الاولیه على التقسيمات الثانويه بالنسبه الى الموضوع فان التقسيمات الاولیه باعتبار انها او صاف للموضوع ومن حالاته ونعوته فی المرتبه السابقه على التقسيمات الثانويه وهى مقارنات الموضوع كالعدم المحمولی والوجود المحمولی ومحل الكلام ليس فى ذلك انما هو فى التقدم والتأخر فى مرحله الجعل والمفروض انه لا تقدم ولا تأخر للتقسيمات الاولیه على التقسيمات الثانويه فى مقام اللحاظ فى مرحله جعل الحكم فان المولى فى مقام جعل الحكم له ان يأخذ العدم النعتی قيدا للموضوع اذا كان فيه ملاك التقييد وله ان يأخذ العدم المحمولی قيدا للموضوع فالأمر بيد المولى وبما ان فعل المولى لا يمكن ان يكون جزاف فبطبيعته الحال يكون اخذه مبنى على وجود الملاك فان كان الملاك فى تقييد الموضوع بالعدم النعتی فالمولى يأخذه قيدا للموضوع و صفه للموضوع واذا كان الملاك حين اخذ الموضوع مقيدا بالعدم المحمولی فيأخذه العدم المحمولی كجزء الموضوع وهكذا بالنسبه الى الوجود النعتی والعدم المحمولی

اذا لا تقدم ولا تأخر فى مقام اللحاظ فى مرحله جعل الحكم فالمولى له ان يأخذ العدم النعتی قيدا للموضوع وله ان يأخذ العدم النعتی قيدا للموضوع فاذا جعل وجوب الاكرام للعالم ثم استثنى منه الفاسق فعدم الفسق يمكن اخذه بنحو العدم النعتی فى الموضوع وهو العالم ويمكن اخذه بنحو العدم المحمولی فلا تقدم للعدم النعتی على العدم المحمولی فما ذكره المحقق النائینی قدس سره مبنى على الخلط وهذا من الواضحات ولا شبهه فيه

ص: ٢٠

ثم ان بعض المحققين قدس سره قد وجه كلام المحقق النائینی بالتوجيه الاتى وهو الفرق بين العدم النعتی والعدم المحمولی فان كان المأخوذ فى موضوع الحكم العدم النعتی فهو قيدا للموضوع مباشره ويسرى الى الحكم ويكون قيدا للحكم فى مرحله الجعل والاتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى فالعدم النعتی قيدا للموضوع ابتداء ومباشره ويسرى منه الى الحكم ويكون قيدا فى مرحله الجعل وللملاك بمرحلة المبادى ، واما العدم المحمولی فهو قيدا للحكم ابتداء وليس قيدا للموضوع وعلى هذا فتقييد الموضوع بالعدم النعتی يعنى عن تقييد الحكم بالعدم المحمولی باعتبار ان تقييد الحكم بالعدم النعتی باعتبار ان تقييد الموضوع بالعدم النعتی يسرى الى تقييد الحكم به ايضا فاذا كان الحكم مقيدا بالعدم النعتی فيكون تقييد الحكم بالعدم المحمولی لغوا ولهذا يكون تقييد الموضوع بالعدم النعتی يعنى عن تقييد الحكم بالعدم المحمولی واما العكس فلا

فتقييد الحكم بالعدم المحمولی لا يعنى عن تقييد الموضوع بالعدم النعتی ، هكذا ذكره قدس سره وفى هذا البيان نقطتان من

الاشكال



النقطه الاولى : انه لا شبهه فى ان الموضوع قيذا للحكم مباشرً وقيده قيدُ للحكم سواء اكان قيده عدما نعتا او عدما محمولى او وجودا عدمى او وجود محمولى فقيده الموضوع قيذا للحكم والنكته فى ذلك ان الحكم مجعول فى الشريعه المقدسه بنحو القضيه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده بالخارج بقيوده فان الموضوع قد اخذ مقدر الوجود ومفروض الوجود بتمام قيوده سواء كان قيوده من الاوصاف وحالات الموضوع ومقارناته فهو مأخوذ مفروض الوجود ، فكل قيد اخذ فى الموضوع مفروض الوجود فهو قيد للحكم فى مرحله الجعل وللملاك فى مرحله المبادى مثلا المولى جعل وجوب الصلاه للباغ العاقل القادر الداخلى عليه الوقت جعل للمكلف المقييد بهذه القيود وهذه القيود مفروضه الوجود وهى كما انها قيود للموضوع وهو المكلف كذلك قيود للحكم فى مرحله الجعل وهو وجوب الصلاه وكذلك قيود لاتصاف الصلاه بالملاك فى مرحله المبادى فان الصلاه انما تتصف بالملاك عند وجود هذه القيود لا مطلقا فاذا هذه القيود كما انها قيود للموضوع كذلك قيود للحكم فى مرحله الجعل وللملاك فى مرحله المبادى

واما فرض قيـدا يكون قيـد للـحكم دون الموضوع فهو غير متصور وكون القيد قيـدا للـحكم في مرحلـه الجعل وليس قيـدا للموضوع فهو غير متصور وان كل قيـد اخذ في لسان الدليل المتكفل لجعل الحكم بنحو القضيه الحقيقيه فهو قيـد للموضوع فكل قيـدا مأخوذ في لسان الدليل المتكفل لجعل الحكم بنحو القضيه الحقيقيه فهو قيـدا للموضوع وهو يرجع للـحكم في مرحلـه الجعل والى الملاـك في مرحلـه المبادى فلا يتصور ان يكون القيد قيـدا للـحكم في مرحلـه الجعل بدون ان يكون مأخوذ للموضوع في لسان الدليل وان لا يكون قيـدا للموضوع ، نعم ان اريد بالعدم المحمولى قيـدا للـحكم في مرتبه الفعلية فيرد عليه ان هذه المرتبه ليست من مراتب الحكم وليست بيد الشارع فان الذى بيد الشارع هو مرحلـه الجعل واما مرحلـه الفعلية فان فعلية الحكم بفعلية موضوعه امر قهري وليست من مراتب الحكم ولا ترتبط بالشارع فاذا لا يتصور ان يكون القيد قيـدا للـحكم دون الموضوع فان كل قيـد في مرحلـه الجعل اذا اخذ في لسان الدليل فهو قيـد للموضوع مباشره وقيـد للـحكم في مرحلـه الجعل وللملاك في مرحلـه المبادى وعلى هذا فما جاء في هذا البيان من ان عدم المحمولى قيـد للـحكم دون الموضوع فلا يمكن مساعدته عليه نعم فرق بين عدم النعتى والعدم المحمولى فاذا كان المأخوذ في الموضوع عدم النعتى فيكون الموضوع مقيـدا ولا يكون مركبا واذا كان المأخوذ في الموضوع عدم النعتى فيكون اخذه بنحو التقيـد ويكون الموضوع مقيـدا لا مركبا ، واما اذا كان المأخوذ في الموضوع عدم المحمولى فيكون اخذه بنحو الجزئيه فيكون الموضوع مركبا وليس مقيـدا هذا هو الفرق بينهما ولكن اخذ كلا منهما يغنى عن اخذ الاخر باعتبار ان عدم المحمولى عين عدم النعتى غايه الامر ان عدم النعتى مشتمل على خصوصيه زائده والا فالعدم عدما واحد سواء كان محمولى او كان نعتى فاذا كان نعتى ومأخوذ في الموضوع لا بد ان يكون اخذه بنحو التقيـد لا بنحو التركيب واما عدم المحمولى اذا اخذ في الموضوع لا بد ان يكون موضوعه بنحو التركيب وبنحو الجزئيه لا بنحو القيديه لأنه ليس بقيد

النقطة الثانية : قد ظهر مما ذكرنا ان ما جاء في هذا البيان ان تقييد الموضوع بالعدم النعتي يغني عن تقييد الحكم بالعدم المحمولى واما تقييد الحكم بالعدم المحمولى فهو لا يغني عن تقييد الموضوع بالعدم النعتي فهذا غير صحيح وان سلمنا ان العدم المحمولى قيذا للحكم وليس قيذا للموضوع فمع هذا لا يكون هذه النكته صحيحه وذلك لان تقييد الموضوع بالعدم النعتي يسرى الى تقييد الحكم بالعدم النعتي فاذا كان الحكم مقيدا بالعدم المحمولى فهو يغني عن تقييد الحكم بالعدم النعتي حينئذ يكون لغوا فان تقييده بالعدم المحمولى يغني عن تقييده بالعدم النعتي والمفروض ان تقييد الموضوع بالعدم النعتي يسرى الى تقييد الحكم به فاذا يكون الحكم مقيدا بالعدم النعتي ، فاذا كان الحكم مقيدا بالعدم المحمولى فهو يغني عن تقييده بالعدم النعتي فيكون تقييده بالعدم النعتي لغوا وعلى هذا فكما ان تقييد الموضوع بالعدم النعتي يغني عن تقييد الحكم بالعدم المحمولى باعتبار ان تقييد الموضوع بالعدم النعتي يسرى الى تقييد الحكم به ومع تقييد الحكم بالعدم النعتي لا يبقى مجال لتقييد الحكم بالعدم المحمولى وكذلك الحال الامر بالعكس فتقييد الحكم بالعدم المحمولى فهو يغني عن تقييد الموضوع بالعدم النعتي باعتبار ان تقييد الموضوع بالعدم النعتي يسرى الى تقييد الحكم به ومع تقييده بالعدم المحمولى فيكون تقييده بالعدم النعتي لغوا ، فالنتيجه ان هذا البيان غير تام

ثم قد اشكل على ذلك بانه كيف يمكن ان يكون العدم المحمولى قيذا للحكم ويكون الموضوع مطلقا ....

## جريان الاستصحاب في العدم الازلي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : جريان الاستصحاب في العدم الازلي

تقدم انما ذكره بعض المحققين قدس الله نفسه من الفرق بين العدم النعتي والعدم المحمولى وان العدم النعتي قيده للموضوع مباشره وقيده للحكم بواسطه الموضوع واما العدم المحمولى فهو قيذا للحكم فقط ولا يسرى الى الموضوع ، واشكل على هذا بانه لا يمكن ان يكون الموضوع مطلقا والحكم مقيدا وهذا تهافت فان الموضوع يكون مطلق وغير مقيد واما الحكم فهو مقيد فان موضوع الحكم في الواقع ومقام الثبوت اما مطلق او مقيد لاستحاله الاهمال في الواقع فان كان مطلقا يلزم التهافت بين اطلاق الموضوع وتقييد الحكم واذا كان مقيد فتقييد الحكم بالعدم المحمولى لغو فيلزم هذا المحذور

ص: ٢٣

وقد اجاب عن ذلك بان المراد من الموضوع ذات الطبيعه بلا قيد وهي الطبيعه المطلقه وليس المراد من الاطلاق الجمع بين قيود الموضوع وملاحظه الحكم لكل قيد من قيود الموضوع بل المراد من الاطلاق الطبيعه المطلقه بلا قيد وسرايه الحكم من هذه الطبيعه الى افرادها انما هي بحكم العقل ولا ترتبط بالشارع فان هذه السرايه انما هي بحكم العقل وامر قهري ولا صلت لها بالشارع ومن الطبيعي ان اطلاق الموضوع وهو الاطلاق بلا قيد في المرتبه السابقه يوجب سرايه الحكم الى تمام افراده اذا لم يقيد هذه السرايه بما ينافي ذلك بالمرتبه المتأخره كالتقييد بالعدم المحمولى فان التقييد بالعدم المحمولى ينافي هذه السرايه الى تمام افراد الطبيعه المطلقه ، فاذا لا تنافي بين ذات المطلق في الواقع ومقام الثبوت وبين تقييد الحكم بالعدم المحمولى في المرتبه السابقه تقتضى سرايه الحكم الى افراد حكم العقل وفي المرتبه المتأخره لا مانع من تقييد هذه السرايه للعدم المحمولى او بقيد

آخر فاذا لا تنافى بين هذا التقييد الذى هو فى مرتبه متأخره عن الاطلاق لا تنافى بينه وبين اطلاق الموضوع هكذا ذكره قدس سره

لكن الجواب عن ذلك واضح لما ذكرنا من ان قيد الحكم فى مرحله الجعل هو قيد الموضوع ولا يتصور التفكيك بينهما فان كل ما اخذ فى لسان الدليل قيذا للموضوع فهو قيد للحكم لان الحكم مجعول بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج بقيوده وقيود الموضوع قيوداً للحكم فى مرحله الجعل والشروط لاتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادئ مثلا المولى جعل وجوب الحج على المكلف الباغ العاقل المستطيع فالاستطاعه قيدٌ للموضوع وقد اخذت فى لسان الدليل فى مرحله الجعل وهى شرط للحكم فى مرحله الجعل وشرط اتصاف الحج بالملاك فى مرحله المبادئ فلا ملاك للحج بدون الاستطاعه كما انه لا- وجوب على المكلف بدون تحقق الاستطاعه فى الخارج فالاستطاعه التى هى قيد للموضوع وقد اخذت فى لسان الدليل مفروض الوجود فهى قيد للحكم فى مرحله الجعل وقيد للملاك فى مرحله المبادئ فلا يتصور ان يكون الحكم مقيدا بقيد فى مرحله الجعل ولا يكون ذلك القيد قيد للموضوع ولم يأخذ فى لسان الدليل حين جعل الحكم هذا غير متصور وان اريد بذلك ان تقييد الحكم بالعدم المحمولى فى المرتبه الفعلية كما يظهر ذلك من الجواب وان اريد ذلك ان تقييد الحكم فى مرتبه الفعلية بالعدم المحمولى ان اراد ذلك فيرد عليه ان المرتبه الفعلية ليست من مراتب الحكم فان فعلية الحكم بفعله موضوعه وقيود الموضوع امر قهرى لا- ترتبط بالشارع وليست بيد الشارع انما هو بيد الشارع هو جعل الحكم فى مرحله الجعل واما فعلية هذا الحكم بفعله موضوعه وقيود الموضوع فهى امر قهرى لا ترتبط بالشارع ، وايضا ان القيد الذى لم يأخذ فى الموضوع فى مرحله الجعل فلا- يعقل فعلية الحكم بفعليته فان الحكم انما يسير فعليا بفعله موضوعه بقيوده اذا كان الموضوع بتلك القيود مأخوذه مفروضه الوجود فى مرحله الجعل كالاتطاعه والبلوغ وما شاكل ذلك فان الاستطاعه قد اخذت مفروضه الوجود فى الخارج فوجوب الحج فعلى بفعله الاستطاعه واما اذا لم تأخذ الاستطاعه قيذا للموضوع مفروض الوجود فى مرحله الجعل فلا تكون الاستطاعه حينئذ شرط لوجوب الحج ولا يعقل ان يصير وجوب الحج فعليا بفعله الاستطاعه لأنها اجنبية عنه

فاذا فعلية الحكم بفعليه موضوعه بتمام قيوده انما هي في ما اذا كان الموضوع بتمام قيوده مأخوذ في لسان الدليل مفروض الوجود لكي يكون تكون تلك الامور شروط في مرحله الجعل وشروط الملاك في مرحله المبادئ ، فالنتيجه في ما ذكره قدس سره لا يمكن المساعده عليه

وايضا ما ذكره قدس سره من ان تقييد الموضوع بالعدم النعتي حيث انه يسرى الى تقييد الحكم به اي بالعدم النعتي فهو يغني عن تقييد الحكم بالعدم المحمولي فان الحكم اذا قيد بالعدم النعتي ولو بالواسطه فهو يغني عن تقييده بالعدم المحمولي لان العدم المحمولي عين العدم النعتي واما تقييد الحكم بالعدم المحمولي فانه لا يغني عن تقييد الموضوع بالعدم النعتي وفيه ايضا مسامحه ، صحيح انه تقييد الحكم بالعدم المحمولي لا يغني عن تقييد العدم النعتي الا ان تقييد الموضوع بالعدم النعتي حيث انه يستلزم تقييد الحكم بالعدم النعتي فاذا تقييد الحكم بالعدم المحمولي يغني عن تقييد الحكم بالعدم النعتي ولا يمكن الجمع بينهما لأنه لغو اذا قيد الحكم بالعدم المحمولي وبعد ذلك تقيده بالعدم المحمولي لغو فالنتيجه ما ذكره قدس سره لا يمكن المساعده عليه

الى هنا قد تبين ان عدم العرض سواء اكان العرض من الاعراض المقوليه ام كان من الاعراض الانتزاعيه ام كان من الاعراض الاعتباريه فهو في نفسه عدم محمولي ولا يعقل ان يكون عدم نعتي فان العدم النعتي انما هو في وجود العرض باعتبار ان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه في الخارج واما ثبوت العدم في نفسه ليس عين ثبوته لموضوع في الخارج حتى يكون عدم نعتي بل عدمه عدم ازلي وثابت في الازل ولا يتوقف على أي موجود في الخارج

واما تفسير النعت بتفاسيره الثلاثة فقد تقدم ان النعت بتمام تفاسيره لا ينطبق على عدم العرض سواء اكان عرض من الاعراض المقوليه ام كان العرض من الاعراض الانتزاعيه ام من الاعراض الاعتباريه فالنعت بتمام تفاسيره سواء كان المراد وجود الرابط ام كان المراد منه الوجود الرابطي ام اكان المراد منه النسبه التخصيصيه فعلى جميع التقادير النعت لا ينطبق على عدم العرض هذا كله بحسب مقام الثبوت

واما فى مقام الاثبات فلا- شبهه فى انه اذا ورد عام وورد خاص فاذا قال المولى اكرم كل عالم ثم قال لا تكرم الفاسق منهم لا شبهه فى ان الدليل المخصص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان الخاص وهذا العدم عدم محمولى فان كون هذا العدم عدما نعتى بحاجه الى مؤونه زائده ثبوتا واثباتا اما ثبوتا فهى بحاجه الى اتصاف موضوع العام بهذا العدم حتى يكون هذا العدم نعتا للموضوع وصفه للموضوع

واما فى مقام الاثبات فاخذ هذا الاتصاف بحاجه الى قرينه ولا قرينه فى الدليل المخصص على ذلك فالدليل المخصص لا يدل على ان اتصاف موضوع العام بعدم عنوان الخاص مأخوذ فيه فالدليل المخصص لا يدل على ذلك بل دليل المخصص يدل على ان عدم العنوان الخاص مأخوذ بدون أى خصوصيه زائده ولا قرينه من الخارج على ذلك فاذا اخذ العدم النعتى وهو اتصاف الموضوع بالعدم لكى يكون العدم نعتا وصفه للموضوع الموجود فى الخارج فهو بلا حاجه الى لحاظه بمقام الثبوت وبحاجه الى ثبوته بقرينه ولا قرينه على ذلك لا بنفس دليل المخصص ولا من الخارج ، ومع الاغماض عن ذلك وشككنا فى ان هذا العدم هل هو عدم نعتى او هو عدم محمولى لا ندرى ان تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص هل هو عدم نعتى او عدم محمولى فعندئذ قد يقال كما قيل ان الامر يدور بين الاقل والاكثر لا ندرى ان الموضوع مقيدا بعدم المحمول هو الاقل او مقيدا بعدم النعتى وهو الاكثر فان العدم النعتى مشتمل على خصوصيه زائده وهى النعتيه والصفتيه ، فاذا يدور الامر بين الاقل والاكثر ففى مثل ذلك الاقل متيقن ويشك فى الاكثر وفى اخذ الصفه النعتيه ويشك فى اخذ النعتيه والصفتيه فى الموضوع العام فلا مانع من التمسك بأصالة العموم لنفى اخذ هذه الخصوصيه الزائده المشكوك فيها لا مانع من ذلك ولكن هذا القيل غير صحيح فان الامر لا يدور بين الاقل والكثير بل الامر يدور بين المتباينين فان العدم ان كان محموليا فالمأخوذ هو ذات العدم بدون زياده أى خصوصيه اخرى واما اذا كان العدم نعتيا فالمأخوذ النعتيه الصفتيه لا ذات العدم فاذا يدور الامر بين المتباينين ولا ندرى ان موضوع العام مقيد بنعتيه العدم وصفتيه العدم أى اتصاف الموضوع به او مقيدا بذات العدم فيدور الامر بين المتباينين فعندئذ لا يمكن التمسك بعموم العام فى كليهما معا للعلم الاجمالي بتقييد موضوع العام بأحدهما فهذا العلم الاجمالي مانع عن التمسك بأصالة العموم فى كليهما وجريان اصالة العموم فى احدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح فلا يمكن

فاذا تسقط كلتا الاصالتين فى المقام ولا- يمكن التمسك بأصالة العموم فى المقام وتسقط عن الاعتبار فالمرجع حينئذ هو الاحتياط كما فى المرآه تحييض الى خمسين الا اذا كانت قرشيه فأنها تحييض الى ستين ففى مثل ذلك لابد من الاحتياط بين الخمسين الى ستين والجمع بين افعال المستحاضه وتروك الحائض فلا بد من الاحتياط ...

## جريان الاستصحاب فى العدم الازلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جريان الاستصحاب فى العدم الازلى

ذكرنا ان اذا علم اجمالا بعد التخصيص بان موضوع العام قد قيد بعدم عنوان المخصص ولكن شككنا فى ان عم المخصص عدم نعتى او عدم محمولى وفرضنا ان النسبه بينهما تباين كما هو الصحيح لا الاقل والاكثر فان العدم النعتى ليس اكثر من العدم المحمولى غايه الامر ان العدم اذا كان محمولى فالمأخوذ فى الموضوع ذات العدم واذا كان نعتيا فالمأخوذ فى الموضوع صفه العدم أى نعتيه وصفتيه وبينهما تباينٌ

فاذا لا يمكن التمسك بأصالة العموم بالنسبه الى كل منهما للعلم الاجمالى بتقيد الموضوع بأحدهما وهذا العلم الاجمالى مانع من التمسك بأصالة العموم بالنسبه الى كل من العدم المحمولى والعدم النعتى فاذا اصالة العموم تسقط فى المقام فالمرجع حينئذ يكون الاصل العملى والاصل العملى فى المقام هو الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالى ، وقد يقال كما قيل ان اصالة العموم بالنسبه الى العدم المحمولى لا تجرى فى نفسها لعدم ترتب اثر عملى عليها لأنها لا تثبت ان الفرد المشكوك هو من افراد العام كما اذا فرضنا انه ورد فى الدليل المرآه تحييض الى خمسين الا اذا كانت قرشيه فأنها تحييض الى ستين فعندئذ اذا شككنا فى ان الموضوع العام وهو المرآه التى قد قيده بعدم القرشيه هل هذا التقيد تقيد بالعدم المحمولى او تقيد بالعدم النعتى فاذا فرضنا ان اصالة العموم لا تجرى بالنسبه الى العدم المحمولى لعدم ترتب اثر عملى عليها لأنها لا تثبت ان المرآه القرشيه محكوم به بحكم العام وهى انها تحييض الى الخمسين لأنها محكوم به بحكم خاص جزما سواء جرت هذه او لا تجرى فاذا هذه الاصالة لا تجرى لعدم ترتب اثر عملى عليها ، فاذا لا مانع من التمسك بأصالة العموم بالنسبه الى العدم النعتى فتجربى اصالة العموم بالنسبه الى العدم النعتى وتنفى تقيد الموضوع بالعدم النعتى وبذلك ينحل العلم الاجمالى وان الاصل اللفظى لا يجربى فى بعض افراده فاذا لا يجربى فى بعض الافراد فلا مانع من جريانها فى بعضها الاخر لأنها لا تكون مخالفه للعلم بعد انحلاله

ص: ٢٧

والجواب عن هذا القيل : اولا - ان هذا الاشكال مبنى على ان يكون المخصص منفصلا واما اذا كان متصلا فهو مانع عن انعقاد ظهور العام فى العموم فعندئذ لا موضوع لإصالة العموم لكى يمكن التمسك بها فاذا لابد من افتراض هذا الاشكال فيما اذا كان هذا المخصص منفصلا وغير مانع من ظهور العام فى العموم وظهور العام فى العموم قد انعقد فعندئذ يقع الكلام على يمكن التمسك بأصالة العموم او لا

ثانيا مع الاغماض عن ذلك انه لا شبهه فى ان اصالة العموم بالنسبه الى العدم المحمولى ايضا لها اثر فانه بناءً على ان مثبتات

الأصول اللفظية حجه فان اصاله العموم بالنسبه الى العدم المحمولى اذا جرت فهى تدل على عدم تقييد موضوع العام بعدم النعتى بالمطابقه وتدل بالالتزام على تقييد موضوع العام بالعدم النعتى والمفروض ان الدلاله الالتزاميه للأصول اللفظيه حجه فاذا دله على تقييد موضوع العام بالعدم النعتى فعندئذ لا يمكن جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه فان تقييد الموضوع بالعدم النعتى مانع من جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه فعندئذ تقع المعارضه بينهما فان كلا الاصلين بالدلاله الالتزاميه تنفى موضوع الاصل الاخر فان اصاله العموم اذا جرت بالنسبه الى العدم المحمولى فهى تدل على تقييد الموضوع بالعدم النعتى واذا جرت اصاله العموم بالنسبه الى العدم النعتى وتدل على نفي تقييد موضوع العام بالعدم النعتى بالمطابقه وتدل بالالتزام على تقييده بالعدم المحمولى بالالتزام فعندئذ تقع المعارضه بينهما فتسقطان فالمرجع هو الاصل العمل فالنتيجه انه لا وجه لهذا الاشكال

الى هنا قد تبين انه لا شبهه فى ظهور دليل المخصص فى تقييد موضوع العام لعدم عنوان المخصص بنحو العدم المحمولى فان العدم النعتى بحاجه الى عنايه زائده ثبوتا واثباتا اما ثبوتا فانه بحاجه الى توصيف الموضوع بعدم العنوان الخاص حتى يكون عدم عنوان الخاص صفة له وهذا بحاجه الى لحاظ زائد فى مقام الثبوت ، واما فى مقام الاثبات فهو بحاجه الى قرينه والمفروض ان الدليل المخصص لا يدل على ذلك والقرينه موجوده لا بنفس دليل المخصص ولا من الخارج ولا يمكن حمل الدليل المخصص على قضيه معدوله المحمول فان الدليل المخصص ان كان قضيه سالبه كقولنا لا تكرم العالم الفاسق او لا تكرم الشاعر الفاسق او لا تطعم الفقير الفاسق فانه قضيه سالبه ولا يمكن حملها على القضيه المعدوله المحمول والمفروض ان العدم النعتى مفاد قضيه المعدوله المحمول وليس مفاد قضيه السالبه اذ ليس مفاد ليس الناقصه فان العدم النعتى مفاد ليل الناقصه بل نفاذ ليس الناقصه هو العدم المحمولى ، ومن هنا يظهر ان منشأ الاختلاف والخطأ فى نظريه المحقق النائنى قدس سره انه ظن ان العدم النعتى مفاد ليس الناقصه فمن اجل ذلك بنا ان التخصيص يوجب تقييد الموضوع للعدم النعتى باعتبار ان الدليل المخصص قضيه السالبه والعدم النعتى مفاد القضيه السالبه فمن اجل ذلك بنى على تقييد موضوع العام بعد التخصيص تقييد بالعدم النعتى وهذا خطأ فان العدم النعتى مفاد قضيه المعدوله المحمول كقولنا زيد لا عادل زيد لا فاسق بحيث كلمه لا جزء المحمول فالعدم النعتى مفاد هذه القضيه وليس مفاد قولنا زيد ليس بقائم فان ليس نفى للعادل ونفى العادل نفى النعت ونفسى الصفه وذكرنا ان هذا النفى لا يمكن ان يكون نعتى ولا يمكن ان يكون صفه وانه نفى الصفه ونفى النعت لا انه نعت وانه عدم فى الازل وثابت فى الازل ولا يتوقف على أى موجود فى الخارج وليس ثبوت هذا العدم فى نفسه عين ثبوت لموضوعه فى الخارج بل عدم القيام وعدم العداله فى نفسه عدم ازلى ثابت فى الازل ولا يتوقف على أى شىء فلا فرق من هذه الناحيه بين عدم وجود الماهيه فان عدم وجود الماهيه عدم محمولى فى المرتبه الاولى ومن المحمولات الاوليه واما زيدٌ ليس بقائم فهى من المحمولات الثانويه كما ان عدم وجود الماهيه عدم محمولى ولا يعقل ان يكون عدم نعتى كذلك عدم القيام زيدٌ ليس بقائم وليس بعادل وان عدم العداله لا يمكن ان يكون عدم محمولى بل هو عدم نعتى ازلى ثابت فى الازل ولا يتوقف على أى موجود فى الخارج وان الذى يتوقف على الوجود فى الخارج هو القيام والعداله



فاذا ما ذكره المحقق النائيني مبنى على الخلط بين العدم النعتي وبين مفاد ليس الناقصه وتخييل ان العدم النعتي هو مفاد ليس الناقصه كما هو المعروف باللسنه وان الامر ليس كذلك فان مفاد ليس الناقصه عدم محمولي ولا يعقل ان يكون عدم نعتي وهذا الخلط يوجب وقوعه في هذا الخطأ والاشتباه وان هذا التخصيص يوجب تقييد موضوع العام بالعدم النعتي وبني على ذلك عدم جريان الاستصحاب في العدم الازلي فان العدم النعتي ان كانت له حاله سابقه جرى الاستصحاب فيه وان لم تكن له حاله سابقه فلا يجرى الاستصحاب في العدم الازلي لأنه لا يترتب عليه اثر والاثر مترتب على العدم النعتي والمفروض ان استصحاب العدم المحمولي لا يثبت العدم النعتي الا على القول بالأصل المثبت فمن اجل ذلك انكر جريان الاستصحاب في العدم الازلي هذا كله فيما اذا كان المخصص مخصص بدليل عام غير مجمل واما اذا كان المخصص لدليل العام مجمل فان كان متصلا فيسرى اجماله الى العام ويكون العام مجملا ومعنى انه لا ينعقد لع ظهور في العموم ولكننا نعلم اجمالا بان موضوعه قد قيد بعدم عنوان مخصص اما بنحو العدم النعتي او بنحو العدم المحمولي نعلم اجمالا بذلك بدون ان يكون للعام ظهور في العموم لان اجمال المخصص المتصل يسرى الى العام ومانع عن انعقاد ظهوره في العموم ، واما اذا كان منفصلا فهو لا يمنع عن انعقاد ظهور العام في العموم ولا مانع من انعقاد ظهور العام في العموم فانه قد انعقد ولكن نعلم بانه قد خصص وقيد موضوع ظهوره بعدم عنوان الخاص اما بنحو العدم النعتي او بنحو العدم المحمولي وحينئذ فان قلنا بان اصاله العموم بالنسبه الى العدم النعتي يثبت عدم المحمولي واصلها العموم بالنسبه الى العدم المحمولي تثبت العدم النعتي بالالتزام فعندئذ تقع المعارضه بينهما فتسقطان من جهه المعارضه فالمرجع هو الاصل العملي في المقام ، اما اذا قلنا ان اصاله العموم في العدم النعتي تغني عن اصاله العموم في العدم المحمولي فهنا كلام اخر ....

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جریان الاستصحاب فی العدم الازلی

ذكرنا ان المخصص اذا كان مجملا- فان كان متصلا يسرى اجماله الى العام ولا- ينعقد الظهور فى العموم من جهة اجمال المخصص فيبح العام اذن مجملا فعندئذ لا يمكن التمسك بإصالة العموم مطلقا لا بالنسبة الى العدم المحمولى ولا بالنسبة الى العدم النعتى فتسقط كلتا الاصالتين من جهة سقوط موضوعها وهو ظهور العام فى العموم فعندئذ تصل النوبة الى الاصل العملى والاصل العملى يختلف باختلاف الموارد فاذا فرضنا انه ورد فى الدليل اكرم كل عالم ثم ورد لا تكرم الفاسق منه وفرضنا ان نفس الفاسق مجمل بين فاعل الكبيره والاعم منه ومن فاعل الصغيره فمفهوم الفاسق مجمل مردد بين الاقل والاكثر فاذا كان المخصص مجمل فيسرى اجماله الى العام فلا ينعقد ظهور فى العام ايضا فاذا لا موضوع لإصالة العموم ، وعلى هذا اذا شككنا فى العالم انه العالم فاعل الصغير انه يجب اكرامه او يحرم اكرامه فيدور الامر بين المحذورين فان هذا العالم الذى هو فاعل الصغير ومجتنب عن الكبيره مردد امره بين وجوب اكرامه وبين حرمة اكرامه ، وقد ذكرنا فى مسأله دوران الامر بين المحذورين انه لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن تعين كلا منهما ولكن فى النتيجة هى التخيير بينهما بين اكرامه وترك اكرامه هذا اذا كان كالا- من العام والخاص متكفل للحكم الالزامى واما اذا كان احدهما متكفل للحكم الالزامى والاخر متكفل للحكم الترخيصى فعندئذ المرجع هو اصالة البراءة عن الحكم التكليفى الالزامى واما فى مثل المرآه تحيض الى خمسين الا اذا كانت قرشيه فأنها تحيض الى ستين فاذا فرضنا ان القرشيه مجمله ولا- ندرى ان القرشيه مختصه لأولاد النبى الاكرم من نسل فاطمه الزهراء سلام الله عليها او مطلق اولاد الرسول صل الله عليه واله وسلم فاذا فرضنا ان القرشيه من غير اولاد الزهراء سلام الله عليه ولا- ندرى اذا رأته الدم وشكت انه حيض او استحاضه بين الخمسين والستين ففى مثل ذلك تعلم ان الواجب عليها تروك الحائض او اعمال الاستحاضه فهى متمكنه من الاحتياط وهو الجمع بين تروك الحائض واعمال المستحاضه ففى مثل ذلك يجب عليها الاحتياط

ص: ٣٠

هذا فى ما اذا كان الدليل المخصص المتصل مجملا واما اذا كان الدليل المخصص المجمل منفصلا فهو غير مانع عن انعقاد ظهور العام فى العموم فان ظهور العام فى العموم قد انعقد فلا مانع من التمسك بإصالة العموم ، فعندئذ ان قلنا بان اصالة العموم لنفى تقييد موضوع العام للعدم النعتى تغنى عن اصالة العموم لنفى تقييد موضوع العام بالعدم النعتى وبالعكس فتقع المعارضه بينهما كما هو الصحيح فان اصالة العموم فى كلا منهما بمدلوله الالزامى تثبت الاخر فأصالة العموم التى تنفى تقييد موضوع العام بالعدم المحمولى بالمطابقه تثبت تقييد ظهوره بالعدم النعتى بالالتزام وكذلك اصالة العموم التى تنفى تقييد الموضوع بالعدم النعتى بالمطابقه تثبت تقييده بالعدم المحمولى بالالتزام فاذا تقع المعارضه بين المدلول المطابقى كلا منهما والمدلول الالزامى للأخر فتسقطان معا فلا يمكن التمسك فى شىء منهما فعندئذ المرجع هو الاصل العملى من الاستصحاب ان امكن والا فأصالة البراءة او الاحتياط وهذا يختلف باختلاف الموارد

واما اذا قلنا بان اصاله العموم التى تنفى تقييد موضوع العام بالعدم النعتى دون العكس فعندئذ تسقط اصاله العموم لنفى تقييد الموضوع بالعدم المحمولى جزما اما من جهة تقييد الموضوع به مباشرة فان الموضوع العام قد قيد بالعدم المحمولى مباشرةً اما من جهة سقوط قابليه الموضوع عن الاطلاق بالنسبه الى العدم المحمولى بعد تقيده بالعدم النعتى فانه اذا قيد بالعدم النعتى فانه يغنى عن تقيده بالعدم المحمولى فعندئذ لا يكون موضوع العام قابلا للتقييد بالنسبه الى العدم المحمولى

وعلى هذا فنعلم تفصيلا بان اصاله العموم قد سقطه بالنسبه الى نفى تقييد الموضوع بالعدم المحمولى قد سقط جزما واما بالنسبه الى اصاله العموم لنفى تقييد الموضوع بالعدم النعتى مشكوك فيها فينحل العلم الاجمالى حينئذ الى علم تفصيلى بسقوط اصاله العموم لنفى تقييد الموضوع بالعدم المحمولى والشك البدوى فى سقوط اصاله العموم لنفى تقييد الموضوع بالعدم النعتى فاذا انحل العلم الاجمالى الى علم تفصيلى بشك بدوى فلا مانع من التمسك باصاله العموم لنفى تقييد الموضوع بالعدم النعتى لأنه مشكوك بالشك البدوى فلا مانع من التمسك باصاله العموم فيه ولكن هذا القول لا اساس له فان هذا القول كما اشرنا له سابقا مبنى على ان اصاله العموم لنفى تقييد الموضوع بالعدم المحمولى لا اثر له وان الامر ليس كذلك وان كل من الاصاله فى طرف تثبت الطرف الاخر فأصاله العموم لنفى تقييد الموضوع بالعدم المحمولى بالمطابقه تثبت تقييد لموضوع بالعدم النعتى بالالتزام وبالعكس فاذا تقع المعارضه بين المدلول المطابقى لكلا منهما والمدلول الالترامى فتسقطان من جهة المعارضه فالمرجع هو الاصل العملى

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة : وهى ان عدم عنوان الخاص الذى هو مفاد الدلى المخصص تقييد الموضوع بعدم عنوان الخاص سواء كان عنوان الخاص من الاعراض المقوليه او من الامور الانتزاعيه او من الامور الاعتباريه وعلى جميع التقادير عدم عنوان الخاص عدمً محمولى فى مقام الثبوت والواقع ولا- يمكن ان يكون عدم نعتى لأنه ثابت فى الازل ولا يتوقف على أى موجود فى الخارج ، واما فى مقام الاثبات فالدليل المخصص ظاهر فى ان هذا العدم عدم محمولى لأنه مفاد ليس سواء كان ليس التامه او ليس الناقصه فمفاده عدم المحموليه فان عدم النعتى مفاد القضييه معدوله المحمول وليس العدم النعتى مفاد ليس الناقصه مثل زيّد ليس بقائم لعدم القيام عدم محمولى كما ان عدم وجود الماهيه عدم محمولى كذلك عدم القيام عدم محمولى فلا- فرق بين الوجود والعدم العارضان على الماهيه وبين الوجود والعدم العارضين على الموجود الخارجى زيّد ليس عادل لعدم العدالة عدم محمولى ثابت فى الازل ولا يتوقف على وجوده فى الخارج

فالنتيجه عدم عنوان المخصص عدم محمولى ونتيجه ذلك ان موضوع العام مقيد بالعدم المحمولى وعلى هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه فاذا شككنا فى مرآه فى انها قرشيه او ليس قرشيه فى زمان لم تكن المرآه موجوده ولا اتصافها بالقرشيه ثم وجدت المرآه فى الخارج وشككنا ان اتصافها بالقرشيه ايضا وجد او لا فلا مانع من عدم اتصافها بالقرشيه لان عدم الاتصاف عدم محمولى والعدم النعتى هو اتصاف المرآه بعدم القرشيه ، فالشك هو اتصاف المرآه بالقرشيه او عدم اتصافها فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بالقرشيه وبذلك يثبت موضوع العام فان موضوع العام المرآه التى لا تكون قرشيه تحيض الى خمسين وباستصحاب عدم القرشيه يثبت انها لم تكن قرشيه فاذا هذه مره بالوجدان ولم تكن قرشيه بالاستصحاب وبضمن الاستصحاب الى الوجدان يتحقق موضوع العام وهو المرآه التى لم تكن قرشيه تحيض الى خمسين

الى هنا قد تبين ان القول الاول الذى اختاره المحقق النائنى قدس سره من عدم جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه لا اثر له وغير تام فالصحيح هو القول الثانى وان الاستصحاب يجرى فى الاعدام الازليه فان موضوع العام بعد التخصيص مقيّد بالعدم المحمولى لا بالعدم النعتى لكى يكون مانعا عن جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه

وهنا قول ثالث : وهو التفصيل بين عوارض الوجود وعوارض الماهيه وهذا القول هو المعروف والمشهور بين الاصحاب وقد اختار المحقق العراقى قدس سره هذا القول فان كان العارض من عوارض الوجود فلا مانع من جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه وان كان العارض من عوارض الماهيه فلا يجرى الاستصحاب فى الاعدام الازليه وقد افاد فى وجه ذلك ، اما اذا كان من عوارض الوجود فان للعارض حاله سابقه واركان الاستصحاب تامه من اليقين السابق والشك فى الوفاء لاحقا وترتيب الاثر الشرعى فان الاستصحاب يجرى فيما اذا تمت اركانه الثلاث اليقين بالحاله السابقه والشك فى بقائها وترتيب الاثر الشرعى عليها وفى المقام كذلك مثلا المرآه قبل وجوده لم تكن موجوده ولا اتصافها بالقرشيه ثم بعد وجودها نشك فى اتصافها بالقرشيه فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بالقرشيه فهذا الاستصحاب لا مانع منه فان اركانه الثلاثه موجوده ومتوفره من اليقين بالحاله السابقه والشك فى بقائها وترتيب الاثر العملى الشرعى عليها ، واما اذا كان من عوارض الماهيه فلا تتم اركان الاستصحاب منها اليقين بالحاله السابقه والوجه فى ذلك ان الماهيه حيث انها كانت ازليه فعوارضها ايضا ازليه وعلى هذا فاذا شك فى عارض الماهيه شك فى ثبوتها من الازل ولا حاله سابقه لا ثبوتها ولا عدم ثبوتها فاذا شككنا فى ثبوت عارض للماهيه فيكون الشك فى اصل ما للماهيه من الازل انه ثابت للماهيه من الازل او غير ثابت فلا حاله سابقه ولهذا لا يجرى الاستصحاب لعدم تماميه اركانه منها اليقين بالحاله السابقه وهذا التفسير مبنى على تماميه مقدمتين

المقدمه الاولى : ان تكون للماهيه عوارضٌ ، المقدمه الثانيه : لم تكن لهذه العوارض حاله سابقه ...

## جريان الاستصحاب فى العدم الازلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جريان الاستصحاب فى العدم الازلى

كان كلامنا فى القول بالتفصيل بين عوارض الوجود وعوارض الماهيه فان كان العارض من عوارض الوجود يجرى الاستصحاب فى العدم الازلى وان كان من عوارض الماهيه لم يجرى الاستصحاب فيه وقد افاد فى وجه ذلك

ان العارض ان كان من عوارض الوجود فأركان الاستصحاب تامه من اليقين بالحاله السابقه والشك فى بقائها وترتيب الاثر العملى الشرعى عليها ، فاذا توفرت هذه الاركان الثلاثه جرى الاستصحاب فالعارض اذا كان من عوارض الوجود فالأركان الثلاثه فيه تامه كالقرشيه فان المرآه قبل وجودها لم تكن متصفه بالقرشيه فكلاهما مسبوق بالعدم كما ان المرآه مسبوقه بالعدم كذلك اتصافها بالقرشيه ثم وجدت المرآه فى الخارج نشك فى اتصافها بالقرشيه هل يتحقق او لا فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بالقرشيه وهذا هو الاستصحاب فى العدم الازلى وبذلك يثبت موضوع العام فانه مركب من المرآه وان لا تكون قرشيه فاحد جزئى الموضوع محرز بالوجدان وهو المرآه والجزء الاخر وهو عدم كونها قرشيه محرز بالاستصحاب فبضم الاستصحاب الى الوجدان يتحقق موضوع العام ويترتب عليه اثره وهو انها تتحيز الى خمسين هذا اذا كان العارض من عوارض الوجود الخارجى

واما اذا كان العارض من عوارض الماهيه فأركان الاستصحاب غير تام منها اليقين بالحاله السابقه باعتبار ان الماهيه حيث انها كانت ازليه وثابته فى لوح الواقع الذى هو اوسع من لوح الوجود الخارجى فعوارضها ايضا ازليه وعلى هذا فاذا شككنا فى عارض لها أى للماهيه فيكون الشك فى ثبوت هذا العارض من الازل وليست له حاله سابقه لا عدما ولا وجودا الشك فى ثبوت هذا العارض للماهيه من الازل ، فمن اجل ذلك لا- يمكن جريان هذا الاستصحاب فى العدم الازلى اذا كان العارض من عوارض الماهيه لعدم الحاله السابقه له

ص: ٣٤

هكذا ذكره قدس سره أى المحقق العراقى وهذا التفصيل مبنى على مقدمتين : المقدمه الاولى ان يكون للماهيه عوارضٌ كعوارض الوجود فى الخارج ، الثانيه ان تكون الماهيه ازليه بتمام اصنافها واشكالها ، وكلتا المقدمتين خاطئه ولا واقع موضوعى لها

اما المقدمه الاولى : فان اريد بعوارض الماهيه وجودها المحمولى وعدمها المحمولى فانهما يعرضان على الماهيه فى مقابل الوجود والعدم العارضين على الموجود الخارجى فان الوجود المحمولى والعدم المحمولى هما من عوارض الماهيه يعرضان على الماهيه وهى اما موجوده او معدومه ، واما الوجود النعتى والعدم بمفاد ليس الناقصه أى بمفاد القضييه المعدوله المحمول

هما يعرضان على الموجود الخارجى الانسان اما قائمٌ او لا يكون قائمًا او عادل او لا يكون عادل ، فان اريد ذلك كأن المراد من عوارض الماهيه وجودها المحمولى وعدمها المحمولى فيرد عليه

اولا- - انهما ليس من عوارض الماهيه بالمعنى المصطلح فى مقابل عوارض الوجود لم يقل احد انهما من عوارض الماهيه وان وجود الماهيه فى الخارج وجود محمولى ومن الواضح ان الماهيه لا- تخلو اما موجوده فى الخارج او معدومه ولا يتصور لهما ثالث وهذا ليس المراد من عوارض الماهيه

وثانيا - انه لا شبهه فى جريان الاستصحاب فى جريانهما فاذا شككنا من وجود الماهيه فلا مانع من استصحاب عدم وجودها او اذا علمنا فى وجودها وشككنا فى ارتفاعها فلا مانع من استصحاب بقائها او اذا علمنا بعدم وجودها ثم اذا شككنا فى وجودها فلا مانع من استصحاب من بقاء وجودها كل هذا الاستصحاب يجرى بلا شبهه سواء اقلنا بجريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه ام لم نقل فهذا الاستصحاب مما لا شبهه فى جريانه وان اريد بعوارض الماهيه لوازمها التى لا ينفك عنها فى الخارج كالامكان التى هى من لوازم ذات الممكن التى هى فاقده لجهتى الوجوب والامتناع فان الامكان منتزع من ذات الممكن الخاليه عن جهتى الوجوب والامتناع وكالزوجيه للأربعه او للثمانيه او للعشره وما شاكل ذلك فان اريد من عوارض الماهيه لوازمها التى لا تنفك عنها فى الخارج فيرد عليها ان هذه اللوازم خارجه عن محل الكلام ليس محل الكلام فى جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه اذ لا- شبهه فى عدم جريان الاستصحاب فيها لعدم تصور حاله سابقه فيها بقطع النظر عن معروضه وان محل الكلام فى جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه انما هو فى العوارض المفارقه كالقرشيه فان المرآه قد تكون قرشيه وقد لا تكون الانسان قد يكون هاشمى وقد لا يكون هاشمى فمحل الكلام انما هو فى العوارض المفارقه فى جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه واما العوارض التى هى لازمه لذات معروضها ويستحيل الانفكاك عنها فهى خارجه عن محل الكلام ولا يمكن جريان الاستصحاب فيها لاستحاله انفكاكها عن معروضاتها هو اولا والثانى ان هذه العوارض من عوارض الوجود وليست من عوارض الماهيه هذه العوارض من عوارض الوجود وليست من عوارض الماهيه فان وجود الممكن عين الامكان وعين الربط لا ذات له الربط وذات له الامكان ليس الامر كذلك والا- ننقل الكلام الى الذات هل هى ممكنه او واجبه او ممتعه وبطبيعته الحال ليست واجبه او ممتعه فهى ممكنه فاذا كانت ممكنه فهى ذات لها الامكان فاذا نقل الكلام فى ذاتها ايضا ويلزم على ذلك التسلسل ، فالممكن عين الفقر وعين الامكان وعين الربط لاین المعلول عين الربط للعلو وليس للمعلول وجود مستقل فالممكن عين الامكان وعين الفقر وعين الربط فاذا الامكان عين وجود الممكن وهذا من عوارض الوجود مفهوم منتزع من وجود الممكن وليس من عوارض الماهيه وكذلك الحال فى الزوجيه ونحوها فان الزوجيه حاله عارضه تعرض على مرتبه خاصه من العدد فى الخارج من الكم فان الكم من الاعراض المقوليه ومن الموجودات الخارجيه

فاذا هذه الاعراض للوجود وليست اعراض للماهيه ، الى هنا قد تبين انه ليس للماهيه عوارض كعوارض الوجود انما هي مجرد مفهوم وليس لها عوارض

واما المقدمه الثانيه : فما ذكره قدس سره فى هذه المقدمه ان الماهيه ازليه ثابتة فى لوح الواقع الذى هو اوسع من لوح الوجود والوجود امر خارجى وليس ثابت فى الازل فالماهيه امر ازلى لا- يمكن المساعدة على ذلك فان هذا البيان خاطئ لا واقع موضوعى له على كلا- القولين فى مساله الوجود والماهيه ، على القول بإصالة الوجود وكذلك على القول بإصالة الماهيه فالماهيه ليست ازليه ثابتة فى لوح الواقع الذى هو اوسع من لوح الوجود فانه على القول بإصالة الماهيه الحقائق ثابتة فى هذا الكون بشتى اشكالها وانواعها ماهيه والوجود منتزع من حدود هذه الماهيات فالوجود مجرد مفهوم منتزع وموجود فى عالم الذهن فقط وليس فى عالم الخارج الا الماهيات لانها ازليه فالماهيه هى الاشياء الثابتة فى الخارج وفى هذا الكون فهى ماهيات والوجود منتزع من حدودها وعلى القول بإصالة الوجود عكس ذلك ان الاشياء الثابتة فى الخارج وجود والماهيه منتزعه من حدودها فماهيه الانسان منتزع من حده وماهيه الحيوان منتزع من حدوده وماهيه الجسم منتزع من حدوده وهكذا فالماهيه منتزعه من حدود الوجود سعه وضيقا ، فاذا الماهيه مجرد مفهوم ولا- واقع موضوعى غير وجوده فى عالم الذهن فالنتيجة ان الماهيه ليست ازليه ثابتة فى لوح الواقع الذى هو اوسع من لوح الوجود هذا مضافا الى ان لوح الواقع وهو اوسع من لوح الوجود اثبات ذلك بالوجدان مشكل واثباته بالبرهان لا يمكن فما هو ثابت بالوجدان والبرهان هو عالم الذهن وعالم الخارج اشياء الموجودة فى عالم الذهن فهى مفاهيم ذهنيه حاكيه عن الوجود الخارجى اما بائرها من الخارج اما هنا عالم اخر وهو لوح الواقع الذى هو اوسع من لوح الوجود وهو خارج عن ادراكنا ولا يكون وجدانيا ولا برهاني وكيف ما كان فالماهيه ليست ازليه وعلى هذا فلا- فرق فى جريان الاستصحاب بين القول بإصالة الوجود والقول بإصالة الماهيه فعلى كلا- القولين لا- مانع من جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه ....



.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جريان الاستصحاب فى العدم الازلى المقدمه الثانيه

فان هذا التفصيل مبنى على ان تكون الماهيه ازليه فعندئذ لا بد من الفرق بين عوارض الوجود الخارجى وبين عوارض الماهيه ولكن لا- اصل لهذا التفصيل فان الماهيه ليست بأزليه حتى على القول بإصالة الماهيه فان معنى هذا القول ان الحقائق الخارجيه الثابته فى عالم الخارج بشتى انواعها واشكالها ماهيات والوجود منتزع من حدود هذه الماهيات فالماهيات ثابته فى هذا العالم أى عالم الكون بكافه انواعها واما على القول بإصالة الوجود فالحقائق الموجوده ثابته بهذا الكون بكافه انواعها فهى وجودات خارجيه والماهيه منتزعه من حدودها كماهيه الانسان وماهيه الجنس وماهيه الفصل وهكذا فان هذه الماهيات منتزعه من حدود الوجود فهى امر انتزاعى ولا وجود لها الا منشئ انتزاعها ، فعلى كلا القولين فى المسأله فالماهيه ليست بازليه فهى كالوجود فأنها ليس بازليه اما لأنها حقائق ثابته فى الكون او انها امور انتزاعيه منتزعه من حدود الوجود ومن هنا لا يمكن ان يتصور عالم وراء هذا العالم ولا يمكن اثباته لا بالوجدان ولا بالبرهان الذى هو ثابت هو بالوجدان والبرهان هو عالم الخارج وعالم الذهن فقط

اما ما وراء ذلك كاللوح الواقع الذى هو اوسع من لوح الوجود فلا يمكن لنا اثباته لا بالبرهان ولا بالوجدان كما ذكر الفلاسفه عوالم اخرى ايضا لا يمكن اثباتها كعالم العقول وعالم النفوس وعالم المثل فان هذه العوالم كلها خياليه لا واقع موضوعى لها اما التزام الفلاسفه بهذه العوالم من جهه انه وقع فى عويصه ولا بد من التخلص منها بالالتزام بعوالم العقول فانهم يرون ان ذاته تعالى وتقدس عله تامه للأشياء ولا يتصور النقص فيها وحيث ان مبدأ التناسب الذاتى ومبدأ السنخيه بين المعلول والعله من المبادئ الضروريه لان المعلول من مراتب وجود العله لكن المراتب الضعيفه وليس اجنبى عن العله كالحراره فأنها من مراتب النار وليست اجنبيه عن النار فمن اجل ذلك يرى انه لا تناسب ذاتا بين ذاته تعالى وتقدس وبين عالم الكون فان عالم الكون حادث ومتغير فكيف يعقل ان يكون معلول لذاته تعالى وتقدس فمن اجل ذلك التزم بالعقول العشره الطويله والعرضيه والمثل الاعلى ومن هنا تكون هذه العوالم كلها خياليه ولا واقع موضوعى لها اما مساله التحسين والتقييح العقليين فمضافا الى ان الاقوال فيها ثلاثه وان الحسن القبح هل هما من المجعولات العقلانيه كما ذهب اليه جماعه من المحققين منهم المحقق الاصفهانى قدس سره ، او ان الحسن عباره الاستحقاق الفاعل المدح والقبح عباره عن استحقاق الفاعل الذم وليس شىء اخر او ان الحسن والقبح امر واقعى ثابت فى الواقع أى فى عالم اللوح الذى هو اعم من عالم الوجود واوسع منه وعمده الدليل على ذلك انه فرق بين الحسن والقبح وبين عوارض الوجود كالبياض والسواد ونحوهما فان البياض لا يمكن عوارضه الا على جسم موجود فى الخارج وكذلك البياض وجميع الاعراض كذلك فأنها انما تعرض على الجسم الموجود فى الخارج بينما الامر فى الحسن والقبح ليس كذلك الحسن سواء كان موجودا فى الخارج او لا الظلم قبيح سواء كان موجودا فى الخارج او لا

ص: ٣٧

فاذا لا محال ان يكون موجودا فى لوح الواقع الذى هو اوسع من لوح الوجود ولكن لا يمكن الاستدلال بذلك فان قولنا العدل حسن يكون العدل مأخوذ بنحو المعرفيه والمشيريه الى واقعه الخارجى فان الحسن انما هو واقع العدل أى وجود العدل فى

الخارج فانه حسن في الخارج لا مفهوم العدل فان مفهوم العدل ليس بحسن الحسن انما هو واقع العدل وكذلك الظلم واقع الظلم قبيح ووجوده في الخارج قبيح واخذ الظلم انما هو بعنوان المعرفيه والمشيريه الى واقعه كما هو الحال الى جميع القضايا الحقيقيه فان الموضوع مأخوذ بنحو المعرفيه والمشيريه الى واقعه والحكم انما هو ثابت للواقع لا للمفاهيم وتمام الكلام في ذلك يأتي في بحث التجري انشاء الله وكيف ما كان فالماهييه ليست بازليه ولا يمكن الالتزام على انها ازليه

الى هنا قد تبين انه لا وجه لهذا التفصيل بين عوارض الوجود وعوارض الماهيه ثم ان للسيد الحكيم قدس سره في المستمسك كلاما وحاصله ان الكريه ليست من عوارض وجود الماء في الخارج بل هي نحو سعه في مرتبه الماهيه فان الكريه نحو سعه الكريه في الماء [١] ، ومن هنا لا- يصح ان يشير الى كرم الماء ويقول ان هذا قبل وجوده في الخارج ليس بكر لنحو السالبه بانتفاء الموضوع في الازل لا يصح ان يقال ان يشير الى كرم الماء يقول ان هذا قبل وجوده في الخارج ليس بكر في الازل بنحو السالبه بانتفاء الموضوع ويشك في بقاءه فيستصحب بقاءه وعدم انقلابه الى الوجود في الخارج فمن اجل ذلك لا يجرى الاستصحاب فيه لعدم تصور الحاله السابقه فيه فان الكريه نحو سعه في مرتبه الماهيه والماهييه ازليه اما ثابتة او غير ثابتة فلا يتصور ان تكون الماهيه في الازل ويشك في كريتها هذا غير متصور ومن هذا القبيل مراتب الاعداد فاذا فرضنا ان عشره من الرجال او عشره من العلماء يشير الى عشره من العلماء ويقول هؤلاء قبل وجودهم ليس متصفون بالعشره ثم يشك في بقاء عدم اتصافهم بالعشره الى عالم الوجود فيستصحب عدم بقاءه فهذا غير صحيح فان لا يتصور عدم اتصافهم بالعشره لان العشره حاله عرضيه لسعه الماهيه وليست من عوارض الوجود حتى يجرى فيه الاستصحاب بل هي نحو سعه في مرتبه الماهيه والماهييه ازليه ، هكذا ذكره قدس سره بالمستمسك والجواب عن ذلك

اولا : ان هذا التصور من الكريه غير واقعي فان الكريه حاله عرضيه على اجزاء الماء فى الخارج على وحداته التى يتصل بعضها ببعضها الاخر وينضم بعضها الى بعضها الاخر ويشكل وحده عرفيتا فى الخارج ويكون امتداد هذه الوحده العرفيه ثلاثه اشبار فى ثلاثه اشبار بشير ادنا فردا متعارف او ثلاثه ونصف شبر فى ثلاثه ونصف شبر بأدنى شبرا متعارف الكريه حاله عرضيه على هذه الوحدات من المياه وهذه الاجزاء من الماء فى الخارج بعد اتصال بعضها مع بعضها الاخر فان الاتصال مساوق للوحده وبالاتصال يشكل وحده عرفيه وامتداها ثلاثه اشبار ونصف فى ثلاثه اشبار او ثلاثه اشبار ونصف فى ثلاثه اشبار ونصف على اختلاف فى تحديد الكر ، فاذا ليست الكريه من نحو سعه فى الماهيه بل الكريه من عوارض الوجود حاله عرضيه تعرض على اجزاء من الماء ووحداته بعد اتصال بعضها مع بعضها الاخر ويشكل وحده عرفيه مكعبه ثلاثه واربعين شبرا الا ثمن شبر او سبعة وعشرين شبرا على الاختلاف فى المساله فما ذكره قدس سره من ان الكريه نحو سعه فى الماهيه وحيث ان الماهيه ازليه فمن اجل ذلك لا يجرى استصحاب العدم الازلى ليس الامر كذلك بل الكريه حاله عرضيه تعرض على اجزاء الماء فى الخارج فعندئذ لا مانع من جريان الاستصحاب فان هذه الوحدات من الماء قبل وجوده لم تكن متصفه بالكريه ولم تكن موجوده كلاهما مسبق بالعدم ثم وجدت هذه الوحدات متصله بعضها مع بعضها الاخر ويشكل وحده عرفيه ويشك فى اتصافها بالكريه فلا مانع من استصحاب اتصالها بالكريه وبهذا الاستصحاب يثبت انه ماء ولم يكن كرا اما انه ماء بالوجدان وليس كرا بالاستصحاب فاذا يثبت موضوع انفعاله بملاقات النجس فعندئذ لا مانع من جريان الاستصحاب وكذا الحال فى مراتب الاعداد فان العشره حاله عرضيه لأحاد من الاعداد المحدده فاذا وصلت هذه الاحاد الى هذا الحد تعرض عليه عنوان العشره وهكذا سائر المراتب فعندئذ لا مانع من جريان الاستصحاب فى الاعداد الازليه فى مرات الاعداد فالنتيجه ان العشره من عوارض الوجود لا انها نحو سعه فى الماهيه والكريه من عوارض الوجود وليس نحو سعه فى مرتبه الماهيه

ثانيا : ما تقدم من انه ليس للماهيه عوارض انما العوارض للوجود وليس للماهيه عوارض ولا انها ازليه فليس للماهيه عوارض ولا ان الماهيه ازليه هذا مضافا الى ان لو سلمنا ان الماهيه ازليه فهل هي واجبه او ممكنه ولا ثالث لهما فان قلنا بوجوبها فلا يمكن الالتزام به كأنها مستغنيه عن العله وهي واجبه ولا- يمكن القول به ، واذا قلنا بإمكانها فبطبيعه الحال ليس ازليه بل هي مسبوقه بالعدم فمن اجل ذلك لا- يتصور ان تكون الماهيه ازليه وثابته في الازل وفي لوح الواقع الذى هو اوسع من لوح الوجود هذا مضافا الى تصور هذا العالم فى نفسه غير واقعى ولا يمكن اثباته لا بالوجدان ولا بالبرهان

!!!!!!!

[١] مستمسك العروه الوثقى السيد الحكيم ج ١ ص ١٦٦

!!!!!!!

## جريان الاستصحاب فى العدم الازلى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : جريان الاستصحاب فى العدم الازلى

الى هنا قد تبين ان الاكراه من عوارض الوجود وكذلك مراتب الاعداد فهى حاله عرضيه تعرض على كميته خاصه محدوده من الاعداد التى تسمى بالعهده تاره وبالتسعه تاره اخرى باختلاف كميته العدد وليس الكراه نحو سعه فى مرتبه الماهيه فان هذا القول الذى ذكره السيد الحكيم قدس سره مبنى على ان تكون الماهيات ازليه فعندئذ لا يتصور الشك لا فى العدم ولا فى البقاء لان الماهيه بتمام سعتها ازليه ولا يتصور الشك فيها فمن اجل ذلك لا يمكن جريان الاستصحاب فى الاعداد الازليه على هذا القول ، الا انه لا اصل لذلك

اولا- من ما ذكرنا انه لا- عوارض للماهيه العوارض انما هى للوجود فقط دون الماهيه ، وثانيا ان الماهيه ليس ازليه ، على كلا القولين فالمساله فلسفيه على القول بإصالة الوجود وعلى القول بإصالة الماهيه فعلى كلا القولين ليس الماهيه ازليه هذا مضافا الى ان ازليه الماهيه لازمها انها واجبه وليس ممكنه فان الممكن لا يبد ان يكون مسبوقا بالعدم فاذا كانت الماهيه ازليه فهى ليس مسبوقه بالعدم ، فاذا كيف يمكن ان تكون ممكنه فلا بد من الالتزام بوجوبها وهذا غير ممكن فمن اجل ذلك الكراه من صفات الموجود الخارجيه وتعرض على كميته خاصه من الماء بعد انضمام بعضها مع بعضها الاخر واتصال بعضها مع البعض الاخر وتشكيل وحده عرفيه يبلغ مكعبه ثلاثه واربعين شبرا الا ثمن شبر بادنا شبر متعارف او سته وثلاثين شبرا او سته وثلاثين شبرا او سبعة وعشرين شبرا على الاختلاف فى تحديد الكر ، فاذا الكراه حاله عرضيه تعرض على الموجودات الخارجيه فلا مانع من استصحاب العدم الازلى فيها فانه فى زمان لم تكن هذه الكميته من الماء موجوده ولا اتصافها بالكراه فكلاهما مسبوق بالعدم ثم وجده كميته من الماء فى الخارج ونشك فى اتصافها بالكراه كهل هذا الاتصاف ايضا وجد او لم يوجد فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بنحو العدم الازلى وبذلك يثبت ان هذا الماء ينفعل بالملاقات فان موضوع الانفعال بالملاقات الماء الذى لم يكن كرا هذا ماء بالوجدان ولم يكن كرا بالاستصحاب فبضم الاستصحاب الى الوجدان يتحقق موضوع الحكم بالانفعال

وكذلك الحال في مراتب الاعداد فان العشره حاله تعرض على كميته خاصه من الاعداد والتي تسمى بعنوان العشره فاذا العشره صفة لهذه الكميته فلا مانع من جريان استصحاب العدم الازلى فانه في زمان لم تكن هذه الكميته من عدد العلماء او شىء اخر لم تكن موجوده هذه الكميته بالبلد ثم وجد كميته خاصه بالبلد ونشك باتصافها بالعشره ولا مانع من استصحاب عدم اتصاف هذه الكميته بالعشره بنحو الاستصحاب فى العدم الازلى ، ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الحكيم قدس سره من ان الكريه ليس من عوارض الوجود وكذا مراتب الاعداد ليس من عوارض الوجود بل هى نحو سعه فى الماهيه ما ذكره قدس سره مبنى على الخلط بين مفهوم الكريه وواقعه الموضوعى الخارجى فان الكريه نحو سعه فى مفهوم الكريه فى مقابل مفهوم القله ومن الطبيعى انه لا واقع موضوعى لمفهوم الكر الا وجوده بعالم الذهن بوجوده اللحاظى التصورى الفانى فى مصاديقه فى الخارج ليس لمفهوم الكر واقع مفهومي غير وجوده اللحاظى التصورى الفانى فى عالم الخارج فى افراده ومصاديقه وينطبق عليه ، فاذا الكريه بلحاظها التصورى نحو سعه فى مفهوم الكريه فى مقابل مفهوم القله واما بوجودها الخارجى فهى صفة وحاله تعرض على كميته خاصه من الماء بعد انضمام بعضها مع بعضها الاخر واتصال بعضها مع بعضها الاخر وتشكيل وحده عرفيه ويكون مكعبها ستة وثلاثين شبرا او ثلاثه واربعين الا- ثمن شبر فاذا لا- مانع من جريان العدم الازلى فى مراتب الاعداد وفى الكريه الى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الحكيم غير تام

بقى هنا شىء وهو ما ذكره المحقق العراقى ف رسالته فى اللباس المشكوك ذكر هذا التفصيل المشهور بين الاصحاب ان الاوصاف العارضة على موصوفاتها انما هى فى طول موصوفاتها رتبنا فان الصفة فى طول الموصوف رتبنا فاذا القرشيه صفة للمرآه وفى طول وجود المرآه رتبنا وعدم القرشيه نقيض القرشيه فان عدمها البديل لها النقيض هو العدم البديل فالعدم البديل للقرشيه نقيض لها والنقيضان فى مرتبه واحده ولا يمكن ان يكون احدهما مقدم على الاخر رتبنا فعدم القرشيه فى مرتبه القرشيه وكذلك بالعكس وكالضدين فانهما فى مرتبه واحده ولا يمكن ان يكون احد الضدين متقدم على الضد الاخر رتبه وكذا الحال فى النقيضين وحيث ان القرشيه متأخره رتبنا عن ذات المرآه فبطبيعته الحال عدم القرشيه ايضا متأخر عنه رتبه لأنه فى رتبه القرشيه فاذا كانت القرشيه متأخره عن ذات المرآه رتبنا فبطبيعته الحال يكون عدمها أى نقيضها الذى هو فى مرتبتها ايضا متأخر عن ذات المرآه رتبنا ، وعلى هذا فاذا اخذنا فى موضوع الحكم هى ان المرآه تحيض الى خمسين الا- ان تكون قرشيه فأنها تحيض الى ستين وعلى هذا فان اخذ فى الموضوع عدم القرشيه أى عدم الخاص وهو العدم فى مرتبه القرشيه هذا العدم الخاص اذا كان مأخوذ فى موضوع العام فلا يجرى الاستصحاب العدم الازلى فان استصحاب عدم القرشيه عدما بنحو العدم المحمول لا يثبت الخاص وهو عدم القرشيه فى رتبه القرشيه هذا العدم الخاص مأخوذ فى موضوع العام فاذا كان هذا العدم الخاص مأخوذ فى رتبه القرشيه باستصحاب عدم المحمول الازلى لا- يثبت الخاص الا- بالقول بالأصل المثبت فمن اجل ذلك لا- يجرى الاستصحاب فى العدم الازلى وان كان المأخوذ فى الموضوع العدم المحمول المطلق وان كان قبل وجود المرآه المأخوذ فى العدم المحمول المطلق فعندئذ لا- مانع من جريان الاستصحاب فى العدم الازلى فانه فى زمان لم تكن المرآه موجوده ولا اتصافها بعدم القرشيه ثم وجدت المرآه ونشك فى ان اتصافها بالقرشيه هل يوجد او لا فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بالقرشيه وبذلك يثبت موضوع العام بضم الاستصحاب الى الوجودان فان وجود المرآه محرز بالوجدان وعدم كونها قرشيه محرز بالاستصحاب وبضمه الى الوجودان يتحقق موضوع العام المركب من الوجود والعدم احد جزئيه محرز بالوجدان والجزء الاخر

محرز بالتعيد هذا ما ذكره قدس سره في رسالته في اللباس المشكوك وللمناقشه فيه مجال

ص: ٤١

اما اولاً : فلان النقيضين وان كانا فى رتبه واحده فان عدم القرشيه فى رتبه القرشيه عدم الانسان فى رتبه الانسان عدم زيد فى رتبه زيد فالنقيضان فى رتبنا واحده ولا ملاك لتقدم احدهما على الاخر رتبهُ ، واما القرشيه فهى متأخره عن ذات المرآه رتبنا وملاك تأخرها عن ذات المرآه رتبنا من جهه انها صفه للمرآه فالموصوف يتقدم على الصفه رتبنا قضاءً لحق الموصفيه كما ان العله متقدمه على المعلول رتبنا قضاءً لحق العليه والشرط متقدم على المشروط قضاءً لحق الشرطيه والسبب متقدم على المسبب قضاءً لحق السببيه واما العله فلا تكون متقدمه على عدم المعلول رغم ان عدم المعلول فى رتبه المعلول لأنه نقيضه ولا النقيضان فى رتبه واحده فالعه متقدمه على المعلول رتبنا ولا تكون متقدمه على عدم المعلول رتبنا لعدم الملاك فان تقدم شىء على شىء رتبنا بعد تقارنه معه زمنا بحاجه الى ملاك ولا- يمكن ان يكون جزءاً العله متقدمه على المعلول قضاءً لحق العليه والمفروض انها ليست عله لعدم المعلول فلا ملاك لتقدم العله على عدم المعلول وما نحن فيه ايضاً كذلك فان الموصوف ايضاً يتقدم على الوصف قضاءً لحق الموصفيه

اما بالنسبه الى عدم القرشيه هذا الملاك غير موجود فلا ملاك لتقدم المرآه على عدم القرشيه رتبنا بعد تقارنهما زمنا فالتقدم الرتبى بحاجه الى ملاك ولا يمكن ان يكون جزافاً ولا ملاك لتقدم ذات المرآه على عدم القرشيه فما ذكره قدس سره من ان المرآه كما تتقدم رتبنا على القرشيه كذلك تتقدم رتبنا على عدم القرشيه باعتبار انه فى مرتبه القرشيه غير تام ومع الاغماض عن ذلك فما ذكره من التفصيل ايضاً غير تام

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جريان الاستصحاب في عدم الازلي

ذكرنا انما ذكره المحقق العراقي قدس سره من ان الوصف متأخر عن الموصوف رتبة كالقرشيه فأنها متأخره عن المرآه رتبنا وعدم القرشيه نقيض القرشيه والنقيضان في مرتبه واحده ولا يكون احدهما متقدم على الاخر رتبةً ولازم ذلك ان عدم القرشيه ايضا متأخر عن ذات المرآه وعلى هذا فالشارع اذا جعل الحكم فتاره يأخذ عدم القرشيه في موضوع الخاص أى في مرتبتها وبعد فرض وجود المرآه يأخذ عدم القرشيه في موضوع العام بعد فرض وجود المرآه ففي مثل ذلك لا يجرى استصحاب عدم الازلي فان استصحاب بقاء عدم الازلي لا- يثبت هذا عدم الخاص الا على القول بالأصل المثبت واما اذا كان المأخوذ في الموضوع مطلق لعدم الازلي ان كان قبل وجود المرآه فعندئذ لا مانع من استصحاب بقاءه الى زمان وجود المرآه فعندئذ يجرى الاستصحاب في عدم الازلي ، هكذا فصل بينهما وللمناقشه فيه مجال

اما اولاً:- فما ذكره قدس سره من القاعده الكليه من ان المتأخر رتبنا فنقيضه ايضا متأخر عنه رتبنا فاذا كان المعلول متأخر عن العله رتبنا فنقيضه ايضا متأخر رتبنا وقياس ذلك ذكر بالتقدم والتأخر بالزمان فان الشئ اذا كان متأخر عن شئ اخر زمن فبطبيعه الحال يكون نقيضه متأخر عنه زمن وهذا القياس صحيح في باب الزمان واما في باب الرتب العقليه فهذا القياس عديم النتيجة فالعله متقدمه على المعلول رتبةً والمعلول مساوى لعدمه الذى هو نقيض له فلا ينتج هذا القياس ان العله متقدمه على عدم المعلول فان تقدم شئ على شئ رتبنا بعد تقارنهما زمن بحاجه الى ملاك ولا يمكن ان يكون جزافا فتقدم العله على المعلول قضاء لحق العله فالعقل يحكم بتقديم العله على المعلول رتبنا قضاء لحق عليتها وتقديم الشرط على المشروط قضاء لحق شرطيتها ولا ملاك لتقديم العله على عدم المعلول بعد تقارنهما زمن فان العله مقارنه لعدم المعلول من حيث الزمان فلا ملاك لتقدمها على عدم المعلول رتبنا فان بحاجه لملاك ولا يمكن ان يكون جزافا

ص: ٤٣

وعلى هذا فالمرآه متقدمه على القرشيه من باب تقدم الموصوف على الوصف رتبنا ولا ملاك لتقدم المرآه على عدم القرشيه بعد ما كانا متقارنين زمن وان المرآه مع عدم القرشيه في زمن واحد وتقدم المرآه على عدم القرشيه بحاجه الى ملاك ولا ملاك في المقام فاذا لا يمكن الحكم بالتقدم جزافا ، فاذا ما ذكره قدس سره من القاعده فهى غير تام هذا من ناحيه

ومن ناحيه ثانيه : ان الاحكام الشرعيه مجعوله لمفاهيم موضوعاتها في الخارج بنحو كون هذه المفاهيم مرآه لها وحاكه عنها وفانيه فيها وهذا هو معنى ان موضوعات الاحكام قد اخذت مفروضه الوجود في الخارج فان المولى حين جعل وجوب الحج على المكلف المستطيع فلا محال يتصور استطاعته لكن يتصور الاستطاعه حاكه عن الخارج وهذا معنى اخذ الاستطاعه مفروضه الوجود في الخارج وان لم تكن موجوده فيه الشارع فرض وجود الاستطاعه في الخارج سواء كانت موجوده ام لم تكن موجوده وجعل وجوب الحج عليه وكذا الحال في سائر الاحكام الشرعيه فأنها مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها في الخارج ومعنى ذلك ان المأخوذ مفاهيم هذه الموضوعات بنحو الفناء وبنحو المرآتية والمعرفيه لمصاديقها في



الخارج سواء كانت مصاديقها موجودة في الخارج ام لم تكن موجوده في الخارج وعلى هذا فالحكم غير مجعول للشيء الموجود في الخارج بل الحكم مجعول للمفهوم الحاكي عن الموضوع سواء اكان موضوع موجود في الخارج ام لم يكن موجود وعلى هذا فما ذكره قدس سره من ان عدم القرشيه تاره يكون مأخوذ في الموضوع بعد فرض وجود المرآه في مرتبه وجود المرآه فهذا لا يرجع الى معنى محصل اذ معنى ذلك ان هذا القيد قد اخذ في مرتبه فعليه مع ان مرتبه الفعليه لا ترتبط بالشارع فما بيد الشارع هو مرتبه الجعل واما فعليه الحكم بفعليه موضوعه فهي لا- ترتبط بالشارع فلا معنى لاختذ قيد في مرتبه وجود الموضوع وفعليته وعلى هذا فالمأخوذ هو طبيعي العدم عنوان العدم الموجود في الذهن الذي هو حاكي لواقعه الذي هو موجود قبل وجود المرآه فهو مأخوذ في الموضوع ويشك في بقاءه بعد وجود الموضوع في الخارج يشط في بقاء هذا العدم فعندئذ لا مانع من استصحاب بقاءه هذا العدم وبه يثبت موضوع العام هذه مرأه بالوجدان ولم تكن قرشيه بالاستصحاب فاذا هي تحيض الى خمسين

فالتتيجه : ان الاستصحاب العدم الازلى انما يجرى على هذا الفرض وذكرنا المأخوذ هو العدم المحمولى واما اخذ العدم النعتى أى اتصاف المرآه بهذا العدم فهو بحاجه الى مؤونه زائده ثبوتا واثباتا ولا مؤونه فى مقام الاثبات لا قرينه على ان الشارع قد اخذ الوصفيه ونعتيه العدم للموضوع ، الظاهر ثبوتا واثباتا ان المأخوذ هو العدم المحمولى اما ثبوتا فقد تقدم انه غير معقول ان يكون عدم العنوان الخاص عدما نعتيا واما فى مقام الاثبات فالدليل المخصص يدل على ان العدم المحمولى مأخوذ فى الموضوع وعدم النعت بحاجه الى بيان زائد والبيان الزائد فى المقام موجود

الى هنا قد تبين ان الصحيح هو جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه وبهذا الاستصحاب يثبت موضوع العام بضمه الى الوجدان والقول بعدم الجريان مطلقا غير تام وكذلك القول بالتفصيل بين عوارض الوجود وعوارض الماهيه فغير تام بعد ذلك يقع الكلام فى دوران الامر بين التخصيص والتخصص .

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والتخصص

فاذا ورد عام من المولى وقال اكرم كل عالم او اكرم كل هاشمى وعلما ان زيد قد خرج عنه ولكننا شككنا فى ان خروجه بالتخصيص او ان خروجه بالتخصص ولا ندرى ان خروج زيد عن العام هل هو بالتخصيص او انه بالتخصص ولا ندرى بذلك ففى مثل ذلك هل يمكن التمسك بإصالة العموم لإثبات ان خروجه بالتخصص وفيه قولان فالمشهور انه يجوز التمسك بالعام لإثبات ان خروجه بالتخصص لا بالتخصيص بتقريب ان اصالة العموم من الاصول اللفظيه فاذا كانت من الاصول اللفظيه فمبثباتها هذه الاصول حجه ، فاذا لا- مانع من التمسك بإصالة العموم ان لازم عموم العام ان خروجه بالتخصص لا بالتخصيص واصالة العموم تثبت لازمه فاذا مقتضى اصالة العموم ان خروجه بالتخصص لا بالتخصيص

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والتخصص

كان كلامنا فى دوران الامر بين التخصيص والتخصص فاذا ورد من المولى عام وورد خاص بان قال المولى اكرم كل عالم ثم قال لا تكرم زيدا فدار الامر بين ان يكون خروج زيد من العام هل هو بالتخصص والخروج الموضوعى او ان خروجه من العام خروج حكمى وبالتخصيص ففى مثل ذلك هل يمكن التمسك باصالة العموم لإثبات ان خروجه بالتخصص وخروجه خروج موضوعى وليس حكمى فقط فهل يمكن التمسك باصالة العموم او لا يمكن ، فيه قولان

الاول : المعروف والمشهور بين الاصحاب انه لا مانع من التمسك باصالة العموم لإثبات ان خروجه يكون بالتخصص والخروج الموضوعى وان زيد ليس من افراد العالم ولا مانع من ذلك بتقريب ان مدلول اصاله العموم المطابقى هو عدم التخصيص فان اصاله العموم تدل على عدم تخصيص العام وان العام لم يخصص تدل على ذلك بالمطابقه وبالالتزام تدل على ان خروج زيد انما يكون بالتخصص وخروج موضوعى وحيث ان اصاله العموم من الاصول اللفظيه ومن الامارات وحجيتها من باب حجيته الظهور فمثبتاتها تكون حجه فاذا كما ان اصاله العموم تكون حجه بالنسبه لمدليلها المطابقه كذلك تكون حجه بالنسبه الى مدليلها الالتزاميه للملازمه بينهما فان الملازمه فى المقام ثابتة بين ما اذا لم يكن خروجه بالتخصيص فلا محال يكون خروجه بالتخصص ، فاذا اصاله العموم تدل على ان خروجه بالتخصص بالدلاله الالتزاميه وبالدلاله المطابقه تدل على عدم التخصيص وبالدلاله الالتزاميه تكون حجه اذا كان الدليل على اصاله العموم وكذلك الحال فى اصاله الاطلاق فلا فرق من هذه الناحيه بين العام والمطلق كما انه يمكن التمسك باصالة العموم بأثبات التخصص كذلك يمكن التمسك باصالة الاطلاق لإثبات التقييد فان الامر يدور بين التقييد والتقييد هل هو خروج زيد من باب التقييد او من باب التقييد فأصالة الاطلاق تدل على ان خروجه ليس من باب التقييد بالمطابقه وبالالتزام يدل على ان خروجه انما هو بالتقييد وهذه الدلاله الالتزاميه تكون حجه كما هو الحال فى العام فان اصاله العموم تدل بالمطابقه على ان خروجه ليس بالتخصيص بالمطابقه وبالالتزام تدل على ان خروجه بالتخصص وهذه الدلاله الالتزاميه تكون حجه

ص: ٤٤

القول الثانى : وذهب جماعه من المحققين على انه لا يمكن التمسك باصالة العموم فى المقام منهم السيد الاستاذ قدس سره وقد افاد فى وجه ذلك ان الدليل على حجيته اصاله العموم ليس دليل لفظى حتى يمكن التمسك بأطلاقه بل الدليل على حجيته اصاله العموم انما هو دليل لبي وهو السيره القطعيه من العقلاء فأنها قد جرت على العمل بالظواهر وحجيت الظواهر والسيره العقلانيه دليل لبي فلا اطلاق لها وعلى هذا فالقدر المتيقن من هذه السيره ما اذا علمنا بان هذا الفرد من افراد العام وشككنا فى خروجه عن حكم العام نعلم بان زيد عالم وهو من افراد العام ونشك فى وجوب اكرامه هل يجب اكرامه او لا ففى مثل ذلك نتمسك باصالة العموم ونحكم بوجوب اكرامه فالقدر المتيقن من السيره هذا المورد ما اذا علمنا ان هذا الفرد من افراد العام والشك انما هو فى خروجه من العام حكما لا- موضوعا والشك انما هو فى وجوب اكرامه ففى مثل ذلك نتمسك باصالة

العموم او اصاله الاطلاق لإثبات وجوب اكرامه ، واما اذا علمنا بعدم وجوب اكرامه وعلمنا بخروجه عن العام حكما وان زيد لا يجب اكرامه قطعا ولكن لا ندرى ان عدم وجوب اكرامه من جهة انه ليس بعالم او عدم وجوب اكرامه انما هو بالتخصيص وانه عالم مع ذلك لا يجب اكرامه وفي المقام نعلم بعدم وجوب اكرام هذا الفرد ولكن نشك في فرديته وانه فرد للعام او ليس فردا للعام ففي مثل ذلك لم نحرز قيام السيره على اصاله العموم ولا يمكن التمسك بها لإثبات انه ليس من افراد العام فالسيه انما هي قائمه على التمسك باصاله العموم لإثبات وجوب الاكرام بعد احراز فرديته للعام ولم نحرز حجيه اصاله العموم لإثبات عدم فرديته للعام فان عدم وجوب اكرام هذا الفرد معلوم والشك انما هو في فرديته وانه فرد للعام او ليس فردا للعام ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك باصاله العموم لإثبات انه ليس من افراد العام وان خروجه انما هو بالتخصص وخروج موضوعي وليس خروجا حكما لعدم احراز قيام السيره على اصاله العموم في مثل المقام

هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره ولنا تعليق على كلا القولين في المسأله ، اما القول الثانى الذى ذكره السيد الاستاذ قدس سره فهو غير تام فان محل الكلام انما هو فى ما اذا ورد عام من المولى بان قال المولى اكرم كل عالم ثم ورد فى دليل اخر خاص لا- تكرم زيدا وشككنا ان زيد عالم او غير عالم وشككنا ان خروجه بالتخصص او خروجه بالتخصيص هذا هو محل الكلام ، فاذا بين اطلاق المخصص وبين عموم العام تنافى فان مقتضى اطلاق المخصص عدم وجوب اكرام زيد وان كان عالم لا تكرم زيدا فانه يدل على عدم وجوب اكرام زيد وان كان عالم ومقتضى عموم العام وجوب اكرامه ان كان عالم ، فاذا بين عموم العام وبين الطلاق الدليل الخاص تعارض وتهافت بالنفى والايجاب وحيث ان الخاص قرينه على العام وبيان للمراد النهائى من العام فمن اجل ذلك يقدم الخاص على العام فان الخاص بمثابه القرينه على العام وفى الحقيقه خاص مفسر للمراد النهائى الجدى للعام فمن اجل ذلك لا بد من تقديم الخاص على العام بل كلا قرينه فعندئذ لا يمكن التمسك باصالة العموم فلا بد من الاخذ باطلاق الخاص بملاك انه قرينه على العام ومفسر للمراد النهائى الجدى فلا بد من الاخذ باطلاقه وعدم وجوب اكرام زيد وان كان عالما ولا يمكن التمسك باصالة العموم فان معنى التمسك باصالة العموم تقديم العام على الخاص وهذا لا يمكن

هذا مضافا الى ان الدليل الخاص بقولنا لا- تكرم زيدا ظاهر فى انه دليل مولوى فان كل دليل صادر من المولى ظاهر فى انه مولوى واما حمله على الارشاد او على الاخبار فهو بحاجه الى قرينه ، طالما لم تكن قرينه فى البين فكل دليل صادر من المولى ظاهر فى المولويه فاذا هذا الدليل الخاص لا تكرم زيدا هذا الدليل الخاص ظاهر فى انه دليل مولوى يعنى فى مقام جعل الحكم او نفى الجعل كما ان دليل العام الصادر من المولى ظاهر فى انه دليل مولوى وفى مقام الجعل ولا يمكن حمل الدليل الخاص فى المقام على الاخبار والارشاد فانه بحاجه الى قرينه

وعلى هذا فلو رفعنا عن اطلاق دليل خاص بالتمسك بعموم العام وخصصنا الدليل الخاص بزيد غير العالم فعندئذ لا يكون الدليل الخاص دليل مولوى بل هو مجرد اخبار بل هو لغو صدوره ولا فائده فيه فان عدم وجوب اكرام الجاهل معلوم ولا حاجه الى البيان فلو رفعنا عن اطلاق الدليل الخاص وتمسكنا باصالة العموم ورفعنا اليد عن اطلاق الدليل الخاص بحمله على ان زيد جاهل وغير عالم فعندئذ لا يكون الدليل الخاص دليل مولوى بل هو اخبار بل هو لغو فان بيان ان الجاهل لا يجب اكرامه لا يحتاج الى البيان فان الواجب انما هو اكرام العالم واما عدم وجوب اكرام الجاهل لا يحتاج الى بيان ، فاذا الدليل الخاص مجرد اخبار وارشاد الى انه جاهل وهذا خلاف الظاهر ولا يمكن رفع اليد عن اطلاق الدليل الخاص بالتمسك باصالة العموم بل لا بد من الاخذ باطلاق الدليل الخاص ورفع اليد عن اصالة العموم او عن اصالة الاطلاق

ومن هنا يظهر الفرق بين هذه المسأله والمسأله الاخر وهى فى ما اذا شككنا فى ان اكرام زيد واجب او ليس بواجب ومنشئ هذا الشك والشك فى انه عالم او جاهل فان كان عالم وجب اكرامه وان كان جاهل لم يجب اكرامه فالشك انما هو فى الموضوع والشك بوجوب اكرامه انما هو من جهه الشك فى انه جاهل حتى لا- يجب اكرامه او عالم حتى يجب اكرامه فلا- يمكن التمسك باصالة العموم فى مثل ذلك لانه من التمسك باصالة العموم فى الشبهات المصداقيه والتمسك باصالة العموم فى الشبهات المصداقيه لا يمكن ذلك وهذا بخلاف المقام فان الدليل الخاص مثل قوله لا تكرم زيدا لا نعلم ان زيد عالم حتى يكون هذا تخصيصا لعموم العام او غير عالم حتى يكون تخصيصا فالشك انما هو فى التخصص الزائد ففى مثل ذلك اذا فرضنا ان لدليل الخاص مجمل او دليل لبي لا- اطلاق له ففى مثل ذلك لا مانع من التمسك باصالة العموم لان الشك انما هو فى التخصص الزائد فاذا شككنا فى التخصص الزائد فالمرجع اصالة العموم طالما يكون الدليل الخاص مطلقا ولم يكن مجملا ولا دليل لبي فهو المرجع ولا بد من الاخذ به ورفع اليد عن عموم العام او عن اطلاق المطلق أى رفع اليد عن اصالة العموم واصالة الاطلاق ، واما اذا كان الخاص مجملا او كان دليل لبي لا اطلاق له فعندئذ المرجع اصالة العموم لانه شك بالتخصص الزائد

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان السيره العقلائيه لا- تشمل اصاله العموم فى مثل المقام ليس الامر كذلك فان السيره العقلائيه تدل على ان اصاله العموم حجه من باب الطريقيه والكاشفيه فلا فرق ان يكون فرديه الفرد للعام محرزه والشك انما هو فى حكمه وان اصاله العموم تبت الحكم وطريق الى اثبات الحكم او كان الشك هل من افراد العام او لا ونعلم بعدم وجوب اكرامه ولكن نشك من باب التخصيص او التخصص فلا مانع من التمسك باصاله العموم لاثبات انه ليس من افراد العام لان اصاله العموم طريق الى ذلك وكاشف وحجيه الاصله من باب الطريقيه والكاشفيه فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان السيره العقلائيه لا تشمل هذا المورد ليس الامر كذلك

## دوران الامر بين التخصيص والتخصص بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والتخصص

الى هنا قد تبين ان ما قاله السيد الاستاذ قدس سره من انه لا يمكن التمسك باصاله العموم او باصاله الاطلاق فى المقام فيما اذا علم ان هذا الفرد ليس محكوم بحكم العام وانه خارج عنه حكما وانما الشك فى ان خروجه بالتخصيص او بالتخصص والخروج الموضوعى، فقد ذكر السيد الاستاذ وجماعه من المحققين ان اصاله العموم او الاطلاق لا تجرى فى المقام لان دليل هذه الاصله ليس دليل لفظى حتى يكون له اطلاق ويدل على حجيه الاصله مطلقا بل دليلها دليل لبي وهى السيره القطعيه من العقلاء والقدر المتيقن من السيره هو ما اذا علم ان هذا الفرد فردا للعام لكن نشك فى خروجه عنه حكما وعلمنا ان زيد علم ولكن نشك فى وجوب اكرامه هل هو واجب او ليس بواجب ففى مثل ذلك قد جرت السيره القطعيه من العقلاء على حجيه العام فلا مانع من التمسك باصاله العموم او اصاله الاطلاق لاثبات وجوب اكرامه، اما اذا علم بعدم وجوب اكرامه جزما ولكن نشك فى ان عدم وجوب اكرامه هل هو بالتخصيص والخروج الحكمى او انه بالتخصص ففى مثل ذلك لا نحرز جريان سيره العقلاء للتمسك باصاله العموم فلا دليل على حجيه الاصله فى هذا الفرض حتى نقول بان مدلولها الالتزامى يكون حجه فانه يكون حجه اذا كان المدلول المطابقي حجه فاذا فرضنا ان اصاله العموم لا- تكون حجه فى المدلول المطابقي لقصور دليل اعتباره فلا موضوع للمدلول الالتزامى حينئذ

ص: ٥٠

هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره وذكرنا ان ما ذكره قدس سره غير صحيح فان سيره العقلاء وان كانت دليل لبي الا ان مفاد السيره جعل ظواهر الالفاظ طريقا الى الواقع وكاشفه عنه يعنى ان سيره العقلاء قد جرت على العمل بظواهر الالفاظ بملاك ان طريق وكاشفه عن الواقع كما انها جرت على العمل بإخبار الثقه بملاك انها طريق وكاشف عن الواقع واقرب الى الواقع من غير اخبار الثقه ولا- فرق فى طريقيه الظواهر بينما اذا شككنا فى خروج فرد عن موضوع العام حكما وبين ما اذا شككنا بخروج فرد عن العام موضوعا فلا فرق من هذه الناحيه فان سيره العقلاء قد جرت على حجيه اصاله العموم فانها تدل على عدم التخصيص فى كلا- الموردين وكذلك اصاله الاطلاق، ولكن المانع عن التمسك باصاله العموم او الاطلاق هو اطلاق الدليل الخاص فانه مطلق وبإطلاقه يشمل عدم وجوب اكرام زيد وان كان عالما فعندئذ تقع المنافات بين اصاله العام او الاطلاق وبين اطلاق الدليل

الخاص فان مقتضى اصاله العموم وجوب اكرامه اذا كان عالما ومقتضى اطلاق الدليل الخاص عدم وجوب اكرامه وان كان  
علما فيقع التعارض والتهافت بين اطلاق الدليل الخاص وبين اصاله العموم ولا شبهه في تقديم اطلاق دليل الخاص على اصاله  
العموم بملا-ك ان الخاص قرينه على بيان المراد النهائي الجدى من العام ولا بد من حمل العام على الخاص الذى هو من احد  
الجمع الدلالى العرفى فمن اجل ذلك لا يكون حجه هذا مضافا الى انه لو قدمنا اصاله العموم على اطلاق دليل الخاص فلا بد من  
حمل اطلاق دليل الخاص على كون زيد جاهلا وهذا خلاف الظاهر فان الظاهر من الدليل الخاص انه دليل مولولى فان كل  
دليل صدر من المولى ظاهر فى المولى وحمله على الارشاد والاخبار بحاجه الى قرينه فهذا الدليل ايضا صدر من المولى ظاهر  
فى المولى فلو قدمنا اصاله العموم عليه فلا بد من حمله على الاخبار فى انه فى مقام بيان عدم اكرام زيد الجاهل وحمله على  
ذلك خلاف الظاهر فمن اجل ذلك ايضا لا يمكن تقديم اصاله العموم على اطلاق الخاص، واما اذا كان الخاص مجملا او  
دليلا لبي فأیضا لا بد من تقديمه على العام فان الخاص لو كان مجملا فالقدر المتيقن منه عدم وجوب الاكرام اذا كان زيد علما  
او اذا كان الخاص دليل لبي فالقدر المتيقن منه ما اذا كان زيد علما فان حمله على كون زيد جاهلا حمل على الاخبار وهذا  
خلاف ظاهر الدليل فان الدليل الصادر من المولى وان كان مجملا- ولكن الظاهر منه انه فى مقام المولى لا فى مقام الاخبار  
والارشاد



والنتيجة : انه لا بد من تقديم الخاص على اصاله العموم مطلقا سواء اكان دليل الخاص مطلقا ام كان مجملا ام كان دليلا ليا، وقد يقال كما قيل ان اصاله العموم قد سقطت تفصيلا فى المقام ام تخصيصا او تخصصا فنعلم اجمالا ان زيد قد خرج عن العام ام تخصيصا او تخصصا ونتيجة ذلك العلم التفصيلى بسقوط اصاله العموم ومنشأ هذا العلم التفصيلى اما التخصيص او التخصص فنعلم بسقوط اصاله العموم فى المقام ولا موضوع لها فان موضوعها هو الشك فى خروج فرد عن عموم العام حكما فلا يمكن التمسك باصاله العموم او الاطلاق فى المقام للعلم التفصيلى بسقوطها وان كان منشأ هذا العلم التفصيلى مرددا بين التخصيص والتخصص هكذا قيل

والجواب عنه : ان هذا العلم الاجمالي لا يصلح ان يكون منشأ للعلم التفصيلى بسقوط اصاله العموم او اصاله الاطلاق والوجه فى ذلك انه لا- مانع فى المقام من التمسك باصاله العموم او اصاله الاطلاق لنفى التخصيص واما فى طرف التخصص فليس هنا اصل لكى يكون مانعا عن جريان اصاله العموم او الاطلاق بالمعارضه، وعلى هذا فينحل العلم الاجمالي حكما بجريان الاصل المؤمن او بجريان الاصل اللفظى فى احد طرفيه دون الطرف الاخر كما اذا علمنا بنجاسه احد الأثناءين فاذا علمنا ان النجاسه جرت فى احدهما دون الاخر ينحل العلم الاجمالي فى المقام حكما ولا- اثر له فلا- مانع من جريان اصاله الطهاره فى الطرف الاخر ايضا بعد انحلال العلم الاجمالي فى ذلك، فاذا جرى الاصل سواء كان اصل عملى ام اصل لفظى فى احد طرفى العلم الاجمالي ولم يجرى فى الطرف الاخر فالعلم الاجمالي ينحل حكما ولا اثر له

واما القول الاول فيظهر مما تقدم بطلان هذا القول وهو انه لا مانع من التمسك باصالة العموم او الاطلاق فان اصاله العموم تدل بالمطابقه على عدم التخصيص وبالالتزام على انه تخصص للملازمه بين عدم التخصيص والتخصص والمفروض ان المدلول الالتزامي لازم للمدلول المطابقي وبينهما ملازمه في الثبوت والسقوط والحجيه ثبوت المدلول الالتزامي تابع لثبوت المدلول المطابقي وحجتيه تابعه له وسقوطه تابع لسقوطه وفي المقام اصاله العموم تدل على عدم التخصيص بالمطابقه وتدل بالالتزام على التخصيص .

وهذا الكلام غير صحيح في المقام لما ذكرنا من ان اصاله العموم معارضه باطلاق دليل المخصص ولا بد من تقديم دليل المخصص على الاصاله فالتعارض بينهما غير مستقر اذ يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما بحمل العام على الخاص فان الخاص بنظر العرف قرينه فمع وجود الخاص لا يمكن التمسك باصاله العموم في المقام فلا بد من العمل بالخاص، وذكرنا انه لا بد من العمل بالخاص مطلقا سواء كان الخاص مطلقا ام كان مجعلا ام كان دليل لبي فعلى جميع التقادير لا بد من العمل به دون العمل باصاله العموم، هذا تمام كلامنا في هذه المسأله كبرويا

ومن صغريات هذه الكبرى مسأله فقيهه معروفه وهى مسأله ماء الاستنجاء فان المعروف والمشهور بين الاصحاب ان ماء الاستنجاء لا يكون منجس لملاقه وتفصيل ذلك ان فى المقام ثلاثه طوائف من الروايات، الاولى تدل على ان الماء القليل ينفعل بملاقه عين النجاسه، والثانيه تدل على ان الملاقى للمتنجس نجس، الثالثه تدل على ان الملاقى لماء الاستنجاء طاهر وليس نجس، والكلام فى الطائفه الثالثه هل طهاره الملاقى لماء الاستنجاء ان ماء الاستنجاء طاهر ولا يوجب تنجس ملاقه او ان ماء الاستنجاء نجس ولكنه لا ينجس ملاقه فهنا قولان المعروف والمشهور بين الاصحاب ان ماء الاستنجاء طاهر ولا يتنجس بملاقه عين النجس فان روايات دليل الاستنجاء تخصص الطائفه الاولى فانها تدل على ان الماء القليل الملاقى لعين النجاسه نجس وفى مقابل ذلك ذهب جماعه الى ان ماء الاستنجاء ينفعل وينجس بملاقه عين النجاسه لكنه لا يكون منجس لملاقه فتكون روايات ماء الاستنجاء تكون مخصصه للطائفه الثانيه فانها تدل على ان الملاقى للمتنجس نجس وماء الاستنجاء رغم كونه نجس بملاقه عين النجس فلا يكون منجسا لملاقه .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والتخصص

كان كلامنا في ان ماء الاستنجاء هل هو طاهر فمن اجل ذلك لا يكون منجسا لملاقه او انه نجس لا يكون منجسا لملاقه، ذكرنا ان هناك ثلاثه طوائف من الروايات

الطائفة الاولى تدل على ان الملاقى لعين النجس نجس فان الماء القليل الملاقى للنجاسه نجس، والطائفة الثانيه تدل على ان الماء القليل الملاقى للنجس نجس، الطائفة الثالثه تدل على ان ماء الاستنجاء طاهر، ويقع الكلام حينئذ بين الفقهاء في ان الملاقى لماء الاستنجاء طاهر هل هو من جهه طهاره ماء الاستنجاء او ان ماء الاستنجاء نجس لكنه لا ينجس ملاقه ؟ فيه قولان المعروف والمشهور بين الاصحاب ان ماء الاستنجاء طاهر فمن اجل ذلك لا يكون منجس لملاقه، القول الثاني انه نجس ولكنه لا ينجس ملاقه وقد اختار هذا القول جماعه من المحققين، اما القول الاول فقد استدل عليه بوجه :-

الوجه الاول : الاجماع او الروايات الخاصه، فأما الاجماع فلا يمكن الاستدلال به فانا ذكرنا في غير مورد ان حجيه الاجماع انما هي بوصوله من زمن الاثمه عليهم السلام الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه وليس لنا طريق الى ذلك ومن هنا ذكرنا ان حجيه الاجماع منوطه بتوكل امرين : الاول ان يكون هذا الاجماع ثابت بين الفقهاء الذى يكون عصرهم قريب من عصر الاثمه عليهم السلام، الثاني ان يكون هذا الاجماع واصل اليهم من زمن الاثمه طبقه بعد طبقه

وكلا- الامرين مفقود فأما ثبوت الاجماع بين الفقهاء فلو فرضنا ثبوته لكنه لم يصل الينا طبقه بعد طبقه ويد بيد فان وصول الاجماع المدعى فى كلمات المتقدمين الينا منوط بان يكون لكل واحد منهم كتاب استدلالى فى المسأله واستدل عليها بالاجماع ومن الواضح انه لم يصل الينا من الفقهاء جميعا كتاب استدلالى كذلك، اما بان لا يكون لكل واحد منهم كتاب كذلك او كان ولم يصل الينا فان الواصل الينا مجرد دعوى الاجماع من الفقهاء فى المسأله وهذه الدعوى لا تدل على ان مدرك هذه المسأله الاجماع فلعل مدرك ثبوت هذه المسأله بغير الاجماع، واما الاجماع الثابت بين الفقهاء المتقدمين على تقدير ثبوته فان احرازه ايضا مشكل لان العلماء مختلفون بدعوا الاجماع كثيرا اما ان هذا الاجماع وصل اليهم من زمن الاثمه عليهم السلام يدا بيد وطبقه بعد طبقه فهو غير محتمل اذ لو كان كذلك لم يختلفوا فى دعوى الاجماع، وكيف ما كان فليس لنا طريق الى ان اثبات الاجماع حجه مضافا الى ان الاجماع دليل لبي والقدر المتيقن منه غير ماء الاستنجاء فثبوته فى ماء الاستنجاء لم نحرز الاجماع فيه

ص: ٥٤

واما الروايات الخاصه فقد يناقش فيها انها قد وردت فى موارد خاصه ولا يمكن التعدى عن مواردنا الى ماء الاستنجاء فلا يمكن الاستدلال بها

ولكن هذا الجواب غير تام اذ لا شبهه في ان الارتكاز العرفي قرينه على الغاء الخصوصيات فان بنظر العرف لا فرق بين ان يكون ملاقى النجس الماء القليل او ماء الاستنجاء بين ملاقى وملاقيه ونجس واخر فان المرتكز في اذهان العرف عدم الفرق بينهما وهذه الروايات على ضوء هذه القرينه الارتكازيه تدل على نجاسه ماء الاستنجاء بملاقاه عين النجس كما ان الماء القليل يتنجس بملاقاه العين النجس كذلك ماء الاستنجاء، مضافا الى ان عمده الدليل فى المقالم انما هو مفهوم روايات الكر وقد ذكرنا فى بحث المفاهيم ان مفهوم روايات الكر مطلق ويطلقه يشمل ماء الاستنجاء فان روايات الكر بمفهومها تدل على ان الملاقى لعين النجس نجس وان كان ماء الاستنجاء، فلا بد من تخصيص الطائفة الثانية بغير ماء الاستنجاء فانها تدل على الملاقى للنجس نجس ولا بد من تخصيص عموم هذه الطائفة او تقيدها بغير ماء الاستنجاء فانه متنجس ومع ذلك لا ينجس ملاقيه

فالتتيجه ان الاجماع لا يمكن الاستدلال به واما الروايات الخاصه فلا مانع بقرينه الارتكاز وكذا مفهوم روايات الكر فان مقتضى اطلاق مفهوم روايات الكر نجاسه ماء الاستنجاء

الوجه الثانى : ان ماء الاستنجاء لا يخلوا اما ان يكون طاهرا او يكون نجسا ولا ثالث لهما فان كان طاهرا فلا بد من تخصيص الطائفة الاولى بغير ماء الاستنجاء فان الطائفة الاولى من الروايات تدل على ان الماء القليل الملاقى لعين النجس نجس واما ماء الاستنجاء فهو ملاقى لعين النجس ومع ذلك طاهر فان كان طاهرا لا بد من تخصيص الطائفة الاولى ولكن خروجه من الطائفة الثانية انما هو بالتخصص وخروجه موضوعى فان الطائفة الثانية تدل على ان الماء القليل الملاقى للمتنجس نجس والمفروض ان ماء الاستنجاء ليس بمتنجس فماء الاستنجاء اذا كان طاهرا فهو خارج عن عموم الطائفة الاولى بالتخصيص او بالتقييد لكن بالنسبة الى الطائفة الثانية خروجه بالتخصص وبالتقييد، وان كان نجسا ماء الاستنجاء فلا بد من تخصيص الطائفة الثانية فانها تدل على ان الملاقى للمتنجس نجس والمفروض ان ملاقى ماء الاستنجاء ليس بنجس فان كان نجسا فلا بد من تخصيص الطائفة الثانية فيدور الامر بين التخصيص والتخصص وقد تقدم ان الامر اذا دار بينهما فلا يمكن التمسك باصالة العموم فلا بد من تقديم اطلاق دليل المخصص فى المقام ومقتضى اطلاقه تخصيص الطائفة الثانية فانه يدل على ان الملاقى لماء الاستنجاء ليس بنجس وهذه الروايات تدل بالملازمة على ان ماء الاستنجاء طاهر فان ما يدل على طهاره الملاقى بالمطابقه يدل بالالتزام على طهاره الملاقيه فلا بد من تقديم اطلاق دليل المخصص فى المقام وهو مانع عن التمسك باصالة العموم مضافا الى ان اصالة العموم فى الطائفة الثانية معارضه باصالة العموم فى الطائفة الاولى فانه فى الاولى ان ماء الاستنجاء نجس ومقتضى الثانية ان ماء الاستنجاء طاهر فتقع المعارضه بينهما وحينئذ لا بد من تقديم اصالة العموم فى الطائفة الاولى على اصالة العموم فى الطائفة الثانية لإمرين :

الامر الاول : ان الروايات التي تدل على ان الماء القليل الملقى للمتنجس نجس هذه روايات خاصه لا يمكن التعدى من موردها الى ماء الاستنجاء لكن قد ظهر الجواب عن ذلك وان الارتكاز العرفى قرينه على الغاء الخصوصيات فهذه الروايات على ضوء هذه القرينه تدل على العموم

الامر الثانى : ان الروايات التي تدل على ان الماء القليل الملقى لعين النجس روايات كثيره وتبلغ من الكثره حد التواتر الاجمالى فاذا بلغت حد التواتر الاجمالى فهى داخله فى السنه فعندئذ الطائفة الاثنيه مخالفه للسنه فاذا كانت مخالفه فلا تكون حجه فانها تدخل فى الروايات المخالفه للكتاب والسنه، فالطائفة الثانيه حيث انها مخالفه للطائفة الاولى والاولى باعتبار انها بلغت حد التواتر فهى سنه فالثانيه مخالفه للسنه فلا تكون حجه فلا بد من تقديم الطائفة الاولى على الثانيه والنتيجه ان ماء الاستنجاء نجس لكنه لا ينجس ملاقيه .

### دوران الامر بين التخصيص والتخصص بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والتخصص

الوجه الثالث : انه لا شبهه فى ثبوت الملازمه بين نجاسه شىء ونجاسه ملاقيه وهذه الملازمه ارتكازيه فى اذهان العرف والعقلاء فاذا حكم بنجاسه شىء فهو يدل على نجاسه ملاقيه وعلى ضوء ذلك فالملازمه ثابتة بين طهاره شيئا وطهاره ملاقيه فاذا كان طاهرا فلا- محال يكون ملاقيه ايضا طاهر، وعلى هذا فالطائفة الثالثه تدل على طهاره الثوب الملقى لماء الاستنجاء او البدن الملقى لماء الاستنجاء بالمطابقه وتدل بالالتزام على طهاره ماء الاستنجاء فعندئذ تصلح ان تكون مقيدة لإطلاق الطائفة الاولى بغير ماء الاستنجاء فان الطائفة الاولى تدل على نجاسه الملقى لعين النجس وحيث ان ماء الاستنجاء ملاقى لعين النجس فلا بد من تقييد اطلاق الطائفة الاولى بغير ماء الاستنجاء فان الطائفة الثالثه تدل على طهاره الثوب الملقى لماء الاستنجاء بالمطابقه وبالالتزام الارتكازى العرفى تدل على طهاره ماء الاستنجاء، واستفاده طهاره الشىء من طهاره ملاقيه امر متعارف كما اذا ورد فى الدليل ان ملاقى الحيه او ملاقى العقرب او ما شاكلة من الحشرات طاهر فان هذه الروايات تدل على طهاره الملقى لها بالمطابقه وعلى طهاره نفسها بالالتزام، فاستفاده طهاره الشىء من طهاره ملاقيه او استفاده طهاره الملقى من طهاره الشىء امر متعارف

ص: ٥٦

والجواب عن ذلك انه لا مانع من الالتزام بهذه الدلاله الالتزاميه الارتكازيه فى مثل ما دل على طهاره ملاقى الحيه والعقرب فانه يدل بالالتزام على طهارتهما فلا مانع من الالتزام بهذه الدلاله الالتزاميه، وفى المقام وهو الطائفة الثالثه التي تدل بالمطابقه على طهاره الثوب الملقى لماء الاستنجاء او البدن الملقى لماء الاستنجاء بالمطابقه وعلى طهاره ماء الاستنجاء بالالتزام فلا يمكن الالتزام بذلك لوقوع المعارضه والمصادمه بين الطائفة الثالثه والطائفة الاولى فان الطائفة الاولى تدل على نجاسه ماء الاستنجاء باعتبار انه ملاقى لعين النجس فان الطائفة الاولى تدل على نجاسه البول او نجاسه العذره بالمطابقه وعلى نجاسه ملاقيه بالالتزام واما الطائفة الثالثه تدل على طهاره الملقى لماء الاستنجاء بالمطابقه وعلى طهاره ماء الاستنجاء بالالتزام فتقع المصادمه والمعارضه بين الطائفتين فى ماء الاستنجاء فان الاولى تدل بالالتزام على نجاسته والثالثه تدل بالالتزام على طهارته فتقع المعارضه

بينهما وحيث انه لا ترجيح في البين فتسقطان معا من جهة المعارضه فعندئذ لا دليل على ان ماء الاستنجاء طاهر او انه نجس فلا مانع من الرجوع الى الاصل من الرجوع الى الاصل العملى كإصالة الطهاره او استصحاب بقاء الطهاره او ما شاكل ذلك

ولكن قد يقال كما قيل ان الطائفة الثالثة اخص من الطائفة الاولى فان مورد الطائفة الثالثة ماء الاستنجاء الثوب او البدن الملاقى لماء الاستنجاء، واما الطائفة الاولى فهي مطلقة وعامه فعندئذ نسبه الطائفة الثالثة الى الطائفة الاولى نسبه الخاص الى العام او المقيد الى المطلق فعندئذ مقتضى القاعده حمل العام على الخاص او المطلق على المقيد الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى فعندئذ لابد من تقديم الطائفة الثالثة فى مورد المعارضه على الطائفة الاولى فالنتيجة طهاره ماء الاستنجاء

ص: ٥٧

والجواب عن ذلك اولا: ان الطائفة الثالثة وان كانت اخص من الطائفة الاولى لان موردها خاص الا ان منشأ المعارضه بينهما واحد وهو الارتكاز العرفي فان الارتكاز العرفي هو منشأ المصادمه والمعارضه بينهما في المدلول الالتزامي فان الارتكاز العرفي بين نجاسه شيء ونجاسه ملاقيه وبين طهاره شيء وطهاره ملاقيه وهذا الارتكاز العرفي هو منشأ هذه الدلاله الالتزاميه فاذا ضمنا هذا الارتكاز العرفي الى الطائفة الاولى فهو يشكل لها دلاله الالتزاميه وهي الدلاله على نجاسه ملاقيه واذا ضمنا الى الطائفة الثالثه فهو يشكل لها دلاله الالتزاميه وهو الدلاله على طهاره ملاقيه فمنشأ المعارضه بينهما في المدلول الالتزامي نفيا واثباتا واحد فاذا كان كذلك فلا- موضوع لتجريح فعندئذ لا- موجب لتجريح الطائفة الثالثه على الطائفة الاولى تقع المعارضه بينهما في المدلول الالتزامي فلا ترجيح في البين لان منشأ هذه المعارضه والمصادمه شيء واحد ولهذا فلا يمكن الترجيح ولا موضوع له، نعم لو دلت الطائفة الثالثه على طهاره ماء الاستنجاء بالمطابقه لكانت مخصصه لها ولكن الامر ليس كذلك بل هي تدل على طهاره ماء الاستنجاء بالالتزام .

وثانيا : يظهر من الطائفة الثانيه بقريته سؤال السائل الثوب الملقى لماء الاستنجاء وطهارته فان السائل سأل الامام عليه السلام عن طهاره الثوب الملقى لماء الاستنجاء ونجاسته فان هذا السؤال قرينه على ان السائل شاك في هذه الملازمه اما في مرتبه ملاقيه الثوب لماء الاستنجاء او ملاقيه ماء الاستنجاء للنجاسه فهو شاك في ثبوت هذه الملازمه في احد المرتبتين فان سؤاله عن طهاره الثوب الملقى لماء الاستنجاء وعن نجاسته فهذا السؤال قرينه على انه شاك في ثبوت هذه الملازمه ما في مرتبه ملاقيه الثوب لماء الاستنجاء وان هذه الملازمه غير ثابتة واما في مرتبه ملاقيه ماء الاستنجاء للعدره، وعلى هذا فتصبح الطائفة الثالثه مجمله فان الطائفة الثالثه تدل على طهاره الثوب الملقى لماء الاستنجاء ولكن لا ندرى ان ماء الاستنجاء طاهر او انه نجس ولكنه لا ينجس ملاقيه فانه شاك في ذلك فعندئذ لا مانع من التمسك باطلاق الطائفة الاولى وبعمومها فانا نشك في ان ماء الاستنجاء قد خرج عن الطائفة الاولى بالتخصيص وحكما او انه لم يخرج فلا- مانع من التمسك بإطلاقها لإثبات انه غير خارج فالنتيجه ان ماء الاستنجاء نجس لكنه لا ينجس ملاقيه وهذه هي نتيجه الجمع بين الروايات في الطائفتين .

الوجه الرابع : ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره وحاصله ان الروايات تدل على طهاره الملاقي لماء الاستنجاء كالثوب او البدن فان الملاقي لماء الاستنجاء طاهر فهذه الروايات تدل بالملازمه على طهاره ماء الاستنجاء ومن هذه الروايات معتبره عبد الكريم قال (سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به فهل ينجس ذلك ثوبه فقال عليه السلام، لا ) ومن الواضح ان جواب الامام عليه السلام يدل بالمطابقه على عدم نجاسه الثوب وبالالتزام على طهاره ماء الاستنجاء كما اذا فرضنا انه سأل عن شخص هل الملاقي لماء الاستنجاء طاهر او نجس فاذا قال طاهر فهو يفهم منه طهاره ماء الاستنجاء وهذا امر مرتكز فى الازهان .

## دوران الامر بين التخصيص والتخصيص بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والتخصيص

الوجه الرابع : ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان الروايات التى تدل على طهاره الملاقي لماء الاستنجاء كالثوب او البدن ظاهره فى طهاره ماء الاستنجاء فان هذه الروايات تدل بالمطابقه على طهاره الثوب الذى لاقى ماء الاستنجاء وتدل بالالتزام العرفى على طهاره ماء الاستنجاء من جهة ثبوت الملازمه بين نجاسه شىء ونجاسه ملاقيه ولو كان الماء المتنجس نجسا فبطبيعته الحال كان ملاقيه نجسا، فاذا كان ملاقيه طاهره فهو يستلزم طهاره الملاقيه ايضا ومن هذه الروايات معتبره عبد الكريم فقد ورد فيها سألت ابا عبد الله عن الرجل يقع ثوبه فى ما استنجى به هل ينجس ذلك ثوبه فقال عليه السلام : لا ) فان قوله يدل بالالتزام العرفى ان ماء الاستنجاء طاهر فهذه الروايه واضحه للدلاله على طهاره ماء الاستنجاء، وعلى هذا وحيث ان نسبه هذه الروايات الى الروايات التى تدل على نجاسه الملاقي لعين النجس نسبتها نسبه الخاص الى العام والمقيد الى المطلق فان الروايات التى تدل على ان املاقي لعين النجس نجس مطلق من حيث كون الملاقي ماء الاستنجاء او غيره او كون النجس بول او عذره او دم او منى وما شاكله فنسبه هذه الروايات كمعتبره عبد الكريم نسبه الخاص الى العام ونسبه المقيد الى المطلق فلا مانع من تقيد اطلاق تلك الروايات بغير ماء الاستنجاء وان ماء الاستنجاء ان كان ملاقيا لعين النجس ولكنه لا يتنجس فهذه الروايات تقيد اطلاق تلك الروايات بغير ماء الاستنجاء .

ص: ٥٩

هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده) وللمناقشه فيه مجال فانه ان اراد بذلك ان هذه الروايات كروايات عبد الكريم وغيرها تدل على طهاره ماء الاستنجاء بالمطابقه وان هذه الروايات فى صدد بيان طهاره ماء الاستنجاء وتنص على طهارته بالمطابقه فيرد عليه ان الامر ليس كذلك فان هذه الروايات فى صدد بيان طهاره الملاقي لماء الاستنجاء او نجاسته ولهذا سأل من الامام عليه السلام عن الثوب الذى يقع على ما استنجى به أينجس ذلك ثوبه او لا فالسؤال انما هو عن نجاسه الثوب وعدمه بملاقاه ماء الاستنجاء وليس السؤال بصدد طهاره ماء الاستنجاء ونجاسته فهذه الروايات لا تدل على طهاره ماء الاستنجاء بالمطابقه وهى تدل بالمطابقه على طهاره الملاقي لماء الاستنجاء كالثوب والبدن وتدل بالالتزام على طهاره ماء الاستنجاء، وعلى هذا فان هذه الروايات فى مقام بيان طهاره الثوب الملاقي لماء الاستنجاء او البدن انما هى بصدد بيان ذلك اما ان ماء الاستنجاء طاهر او انه متنجس لا



ينجس ملاقيه فهي ساكنه عنه ومجمله من هذه الناحيه فالمرجع هو اطلاقات الطائفه الاولى من الروايات فان مقتضى اطلاقها ان ماء الاستنجاء نجس لانه ملاقى لعين النجس كالعذره او البول غايه الامر انه لا ينجس ملاقيه، وعلى هذا فتصبح روايات الطائفه الثالثه كروايه عبد الكريم مجمله فانها تدل على طهاره الملقى لماء الاستنجاء اما ان ما الاستنجاء طاهر او متنجس لا ينجس ملاقيه فهي مجمله من هذه الناحيه والمرجع هو اطلاقات ادله الطائفه الاولى من الروايات، نعم هنا روايه اخرى ذكرها السيد الاستاذ (قده) وهي روايات الاحول قال فى هذه الروايه ما مضمونها قال لابي عبد الله عليه السلام فى حديث الرجل يستنجى ويقع فى ثوبه الذى استنجى به فقال عليه السلام: لا بئس به، فسكت الامام وقال أتدرى لما لا بئس به قال الراوى قلت لا والله قال الامام عليه السلام: ان الماء اكثر من القذر) فهذه الروايه تدل على طهاره الماء مع العلم ان الماء اكثر من النجاسه وهو لا ينفعل بالملاقاه فهذه الروايه انما هي فى مقام طهاره ماء الاستنجاء، ولكن لا يمكن الاستدلال بهذه الروايه لوجهين:-

الاول : ان هذه الروايه ضعيفه من ناحيه السند فانها مرسله فلا يمكن الاعتماد عليها

الثانى : فى هذه الروايه احتمالان الاول ان هذا التعليل ولحاظ عدم انفعال ماء الاستنجاء بملاقاه عين النجس، الثانى ان هذا التعليل بلحاظ عدم تغير الماء بملاقاه النجس وحيث ان الماء اذا كان من النجس فلا يتغير بملاقاته

ولعل الاحتمال الثانى أنسب من الاحتمال الاول فان تعليل الامام عليه السلام ان الماء اكثر من القدر فانه اذا كان اكثر وكان قاهرا فلا يتغير بالملاقاه واما انفعال الماء بالملاقاه فلا فرق بين الكثير والقليل فان الماء طالما لم يبلغ حد الكره فهو ينفعل بالملاقاه وان كان كثيرا، فليست الروايه فى مقام بيان طهاره ماء الاستنجاء ومع الاغماض عن ذلك فان الروايه مجمله ولا يمكن الاخذ بها، الى هنا قد تبين ان هذه الروايات لا تدل على طهاره ماء الاستنجاء .

الوجه الخامس : ان الطائفه الثالثه من الروايات حيث ان نسبتها الى الطائفه الاولى من الروايات نسبة المقيد الى المطلق ونسبه الخاص الى العام فالطائفه الثالثه من الروايات تدل على طهاره ماء الاستنجاء بالالتزام فانها تدل على طهاره الثوب الملقى لماء الاستنجاء بالمطابقه وعلى طهاره ماء الاستنجاء بالالتزام، فلا بد من تقيد تلك الروايات بغير ماء الاستنجاء من باب حمل المطلق على المقيد وحمل العام على الخاص الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى، هكذا قيل فى هذا الوجه ولكن ظهر جوابه مما تقدم من ان مورد الطائفه الثالثه من الروايات وان كان اخص من الروايات فى الطائفه الاولى انما التعارض بينهما فى المدلول الالتزامى فان الطائفه الاولى تدل بالمطابقه على طهاره الثوب الملقى لماء الاستنجاء وبالالتزام على طهاره ماء الاستنجاء واما الطائفه الاولى فهى تدل على نجاسه العذره ونحوها من الاعيان النجسه بالمطابقه وعلى نجاسه ملاقيها بالالتزام وحيث ان ماء الاستنجاء ملقى لعين النجس فالطائفه الاولى تدل على نجاسته بالالتزام فوق التعارض والتصادم بين المدلول الالتزامى لكل من الطائفتين وان المدلول الالتزامى للطائفه الثالثه طهاره ماء الاستنجاء والمدلول الالتزامى للطائفه الاولى نجاسته فتقع المعارضه بينهما وحيث ان منشأ هذه المعارضه واحد وهو الارتكاز العرفى فلا موضوع للترجيح فيسقطان معا ولا يمكن الاستدلال بالطائفه الثالثه على طهاره ماء الاستنجاء الا اذا فرضنا ان الطائفه الثالثه تدل على طهاره ماء الاستنجاء بالمطابقه والمفروض انها لا تدل على ذلك، او ان الملازمه بين طهاره ماء الاستنجاء وطهاره ملاقيه ملازمه عقليه لا يمكن انفكاكها عن الدلاله المطابقه وهذا الفرض ايضا غير صحيح فلا يمكن الاستدلال بها مضافا الى ان ارتكازيه الملازمه بين عين النجس وملاقيها كانت اشد واقوى بنظر العرف من ارتكازيه سرايه النجاسه من المتنجس الى ملاقيه فان نجاسه المتنجس عرضى فلا بد من الاخذ بالملازمه الاولى ورفع اليد عن الملازمه الثانيه فنتيجته نجاسه ماء الاستنجاء .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التمسك بالعام

الكلام فى انه هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص او لا يجوز، يقع الكلام هنا فى مقامين

المقام الاول : فى اصل وجوب الفحص هل هو واجب او انه ليس بواجب

المقام الثانى : فى مقدار الفحص على فرض وجوبه فى مقداره سعتا وضيقتا

اما الكلام فى المقام الاول فالمعروف والمشهور بين الاصحاب وجوب الفحص ولا- يجوز التمسك بالعام او الاطلاق قبل الفحص وقد استدل على ذلك بوجه :-

الوجه الاول : العلم الاجمالى بوجود مخصصات ومقيدات للعمومات الواردة فى الكتاب والسنة، نعلم اجمالا ان هذه العمومات والمطلقات قد خصصت وقيدت بمخصصات ومقيدات وعندئذ لا يجوز التمسك باصالة العموم او اصالة الاطلاق فى اطراف العلم الاجمالى لاستلزامه المخالفة القطعية، واما التمسك باصالة العموم او اصالة الاطلاق فى بعض الاطراف دون بعضها الاخر ترجيح من غير مرجح لان نسبه اصالة العموم او اصالة الاطلاق الى جميع الاطراف نسبه واحده وتطبيقها على بعض الافراد دون الافراد الاخر ترجيح من غير مرجح معين وهو لا يمكن فان اريد من غير المعين غير المعين مفهوما فهو ليس فردا ثالثا وان اريد ببعض الاطراف غير المعين مصداقا فهو فرد مردد وهو غير معقول الوجود فى الخارج فمن اجل ذلك لا يمكن التمسك باصالة العموم او اصالة الاطلاق فى بعض الاطراف الغير معينه ولا فرق فى ذلك بين ان تكون العمومات او المطلقات متكفله للاحكام الالزاميه والمخصصات والمقيدات متكفله للاحكام الترخيصيه او بالعكس بان تكون العمومات والمطلقات متكفله للاحكام الترخيصيه والمخصصات والمقيدات متكفله للاحكام الالزاميه او مختلفتان ففى جميع الصور لا يمكن التمسك باصالة العموم والاطلاق فى الجمع لاستلزامه المخالفة القطعية وفى البعض دون الاخر ترجيح من غير مرجح فمن اجل ذلك لا يمكن التمسك باصالة العموم والاطلاق لا فى الجميع ولا فى البعض ولا بد حينئذ من الفحص حتى يوجب انحلال العلم الاجمالى

ص: ٦٢

قد يقال كما قيل ان المجتهد اذا التفت الى وجود المخصصات والمقيدات لعمومات الكتاب والسنة ومطلقاتهما فيحصل له العلم الاجمالى بوجود المخصصات والمقيدات فى دائره اوسع وهى دائره الشرع فان المجتهد يعلم بوجود مخصصات ومقيدات فى الشريعه المقدسه سواء اكانت موجوده فى كتب الروايات ام لم تكن موجوده بل اذا احتل فى كتب التاريخ او التفسير او ما شاكل ذلك فان دائره هذا العلم الاجمالى الشريعه المقدسه وهى اوسع من دائره الروايات الواصله اليها، فهناك علوم اجماليه ثلاثه :-

العلم الاجمالى الاول : وهو العلم الاجمالى الكبير دائرته الشريعه المقدسه المجتهد يعلم بوجود مخصصات ومقيدات فى الشريعه

المقدسه لعمومات الكتاب والسنة ومطلقتهما وهذا العلم الاجمالي الكبير ومقتضى هذا العلم الاحتياط ولا شبهه فى ان هذا الاحتياط يوجب العسر والخرج وايضا لا يمكن للمجتهد الفحص فان الفحص يودى الى العسر والخرج، فلان ذلك ان يبحث فى كل مسأله عن وجود المخصص والمقيد فى جميع الروايات الواصله الينا فى كل الابواب من باب الطهاره الى باب التديت وهذا غير ميسور للمجتهد بل يجب عليه الفحص اذا احتمل وجود روايات او مخصصات او مقيدات فى كتب التاريخ او التفسير او ما شاكل ذلك، ويترتب على ذلك باب الانسداد

العلم الاجمالي الثانى : اضيق دائره من الاول وهو العلم الاجمالي بوجود مخصصات ومقيدات فى الروايات الواصله الينا فى ضمن الكتب اعم من الكتب المعتمره وغيرها ونعلم اجمال ان فيها مخصصات ومقيدات لعمومات الكتاب والسنة ومطلقتهما دائره هذا العلم الاجمالي

العلم الاجمالي الثالث : وهو العلم الاجمالي بوجود مخصصات ومقيدات فى ضمن الروايات الواصله الينا فى الكتب المعتمره فقط نعلم اجمالا ان الروايات الواصله الينا فى الكتب المعتمره فى هذه الروايات مخصصات ومقيدات لعمومات الكتاب والسنة ومطلقتهما

ولا- شبهه في ان العلم الاجمالي الاول ينحل بالعلم الاجمالي الثاني والميزان في الانحلال ان المعلوم في العلم الاجمالي الاول ليس اكبر من العلم بالإجمال في العلم الاجمالي الثاني والشاهد على ذلك انه اذا اخرج عن اطراف العلم الاجمالي الاول الروايات الموجوده في الكتب اعم من الكتب المعتمره او غير المعتمره فاذا اخرج هذه الروايات عن اطراف العلم الاجمالي الاول لم يبق لنا علم اجمالي بوجود مخصصات ومقيدات لعمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها في غير هذه الكتب، فالعلم الاجمالي غير موجود نعم احتماله موجود في غير هذه الكتب الواصله اليها لكن لا- اثر لهذا الاحتمال فان العلم الاجمالي ينحل بانطباق المعلوم بالإجمال فيه على المعلوم بالإجمال في العلم الاجمالي الثاني، ونظير ذلك ما اذا علمنا بنجاسه احد هذه الانبياء وفرضنا ان عددها اربع اثنان منها ابيض واثنان منها اسود ثم علمنا اجمالا ان احد الأنبياء ابيض نجس ونحتمل ان المعلوم بالعلم الاجمالي الاول هو نفسه بالعلم الاجمالي الثاني والمفروض ان المعلوم بالإجمال في العلم الاجمالي الاول ليس اكبر كما عن الثاني فيحتمل انطاقه عليه ومع هذا الاحتمال انحل العلم الاجمالي الى اخر اضيق دائره والى الشك البدوي فأنا نعلم اجمالا ان احد الأنبياء ابيض نجس واما بالنسبه الى الأنبياء الاسودين فلا- علم اجمالي بنجاسه احدهما بل هو احتمال النجاسه ولا- اثر للاحتمال، واما العلم الاجمالي فلا- يكون موجود وهذا ميزان الانحلال غايه الامر انحلال العلم الاجمالي قد يكون بالعلم التفصيلي الى علم تفصيلي وشك بدوي وقد يكون انحلاله الى علم اجمالي وشك بدوي وما نحن فيه كذلك والعلم الاجمالي الثاني ينحل بالعلم الاجمالي الثالث فان المعلوم بالإجمال في الثاني ليس اكبر من المعلوم بالإجمال في الثالث فانه يحتمل انطاقه عليه ولهذا لو اخرج الكتب المعتمره من اطراف العلم الاجمالي الثاني لم يبق هنا على اجمالي بوجود المخصص والمقيد، نعم احتماله موجود واما العلم فلا وهذا معنى انحلال العلم الاجمالي الى علم اجمالي اخر والى شك بدوي فينحصر العلم الاجمالي بوجود مخصصات ومقيدات في الكتب المعتمره لعمومات الكتاب والسنة او مطلقاتها .

فوظيفه المجتهد الفحص في هذه الروايات وليس الروايات مطلقا فان تبويب الروايات وفصلها بكل باب عن باب اخر وكل مسأله عن اخرى هل واجب على المجتهد ان يبحث عن وجود مخصصات ومقيدات في الابواب المناسبه لهذه المسأله فاذا كانت المسأله المشكوك فيها مسأله طهاره فيبحث في باب الطهاره وهكذا اذا كانت مسأله صلاه يبحث في باب الصلاه وهكذا يبحث عن كل مسأله في الباب الذى يناسبها، فاذا لم يجد مخصصا او قيدا في ضمن الابواب المناسبه للمسأله المشكوك فيها فيحصل له الاطمئنان والثوق بعدم وجود المخصص فلا مانع من التمسك بالعام او المطلق لان الاطمئنان كالعلم حجه عند العقلاء ولا تحتاج الحجيه الى دليل خاص فاذا حصل الاطمئنان والثوق بعدم وجود المخصص كفى ذلك في التمسك باصالة العموم او اصالة الاطلاق وبذلك ينحل العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي العرفي الذى هو عبارته عن الاطمئنان والثوق، واما بالنسبه الى الشك البدوى فلا مانع من التمسك فيه باصالة العموم وهذا هو الصحيح ، نعم ذكر المحقق النائيني (قده) ان هذا العلم الاجمالي غير قابل للانحلال فان العلم الاجمالي الكبير وانحل بالعلم الاجمالي الوسط والعموم الاجمالي ينحل بالعلم الصغير هذا صحيح ولكن العلم الاجمالي الاخير غير قابل للانحلال .

## التمسك بالعام بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التمسك بالعام

الى هنا قد تبين ان دائره العلم الاجمالي لوجود مخصصات ومقيدات لعمومات الكتاب والسنة ومطلقتهما منحصره في الروايات الموجوده في الكتب المعتمده وهى الكتب الاربعه ولا- علم اجمالى بها أى بالمخصصات والمقيدات فى الخارج عن هذه الروايات والوجه فى ذلك ان الروايات الموجوده فى الكتب الغير معتمده لا- تخلوا من ان تكون موافقه للروايات الموجوده فى الكتب المعتمده او مخالفه لها، واما اذا كانت موافقه فلا- اثر لها واما اذا كانت مخالفه فهى ليست مجموعته كبيره بحيث نعلم اجمالا- بوجود المخصص او المقيد فيها، نعم احتمالها موجود واما العلم فلا فمن اجل ذلك تنحصر دائره العلم الاجمالي بالمقيدات والمخصصات بخصوص الروايات الموجوده فى الكتب الاربعه، وعلى هذا فينحل العلم الاجمالي فان المجتهد اذا قام بالفحص فى الكتب الاربعه وضمف بالمخصصات والمقيدات لعمومات الكتاب والسنة بالمقدار المعلوم بالإجمال فبطبيعته الحال ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي ونقصه به الوثوق والاطمئنان الذى يطلق عليه العلم العرفي فعندئذ لا مانع من التمسك باصالة العموم فى موارد الشك البدوى اما فى موارد حصول الاطمئنان بالمخصص والمقيد لا بد ان يعمل على طيق المخصص والمقيد اما فى موارد الشك فالمرجع هو عمومات الكتاب والسنة او مطلقتهما

ص: ٦٥

ثم ان للمحقق النائيني (قده) فى المقام كلام وحاصله ان العلم الاجمالي فى المقام غير قابل للانحلال فهذا العلم الاجمالي لا ينحل الى علم تفصيلي وشك بدوى لانه العلم الاجمالي على قسمين فتارة يكون المعلوم الاجمال ليس معنون بعنوان خاص وليس ذا طابع مخصوص كما اذا علمنا بنجاسه احد الاناءين او علمنا بعداله احد الشخصين فاذا علمنا تفصيلا بنجاسه احد الاناءين انحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بالنجاسه وشك بدوى وكذلك اذا علمنا اجمالا بعداله احدهما معينا انحل العلم

الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي، فالمعلوم بالاجمال اذا لم يكن معنون بعنوان خاص وذا طابع مخصوص فهو ينحل الى علم تفصيلي وشك بدوي لان المراد من العلم الاجمالي زواله عن الجامع فان متعلق العلم الاجمالي الجامع بين الفردين او الافراد فالجامع هو المعلوم بالاجمال فاذا زال العلم الاجمالي عن الجامع فقد انحل فاذا علمنا بنجاسه احد الاناءين زال العلم الاجمالي عن نجاسه الجامع بينهما وهو عنوان احدهما وانحل الى علم تفصيلي متعلق بشخص احدهما وشك بدوي متعلق باناء اخر فمعنى انحلال العلم الاجمالي زواله عن الجامع فاذا زال عن الجامع فقد انحل، واما اذا كان المعلوم بالاجمال معنون بعنوان خاص كما اذا علمنا بنجاسه اناء زيد فالعلم تعلق بنجاسه انائه وهو مردد بين اناء شرقي واناء غربي او مردد بين الاناء الابيض او الاسود ثم علمنا بنجاسه الاناء الاسود فلا ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي لان العلم الاجمالي تعلق بالجامع وهو موجود فان المعلوم بالاجمال هو نجاسه اناء زيد المردد بين الاناء الابيض او الاسود فهو لا يحتمل انطباقه على الاناء الشرقي ويحتمل انطباقه على الاناء الغربي فاذا علمنا تفصيلا بنجاسه الاناء الشرقي فلا ينطبق المعلوم بالاجمال عليه لان المعلوم بالاجمال معنون بعنوان خاص وهو عنوان اناء زيد، فلهذا لا ينحل هذا العلم الاجمالي وما نحن فيه كذلك فان المعلوم بالاجمال هو وجود مخصصات ومقيدات موجودة في الروايات الموجودة في الكتب الاربعه فالمعلوم بالاجمال معنون بهذا العنوان أي الكتب الاربعه، فاذا فرضنا ان المجتهد قام بالفحص عن المخصصات والمقيدات وضمف بمجموعه كبيره منها لا تقل في الواقع عن واقع المعلوم بالاجمال ولكن لا ينطبق عليها المعنون بهذا العنوان أي الاجمال لان المعلوم بالتفصيل ليس مصداق لهذا العنوان فلا ينطبق المعلوم بالاجمال المعنون بهذا العنوان الخاص بالتفصيل في الخارج لان الميزان في الانطباق زوال العلم الاجمالي عن الجامع وهذا العلم الاجمالي المتعلق بالمعنون بعنوان خاص لا يزول بعد الضفر بمجموعه كبيره من المخصصات والمقيدات، فمن اجل ذلك بنى (قده) ان العلم الاجمالي في المقام غير منحل وغير قابل للانحلال .

وقد اورد عليه السيد الاستاذ (قده) باننا لو سلمنا بان المعلوم بالاجمال معنون بهذا العنوان ومع ذلك ينحل العلم الاجمالي لان المعلوم بالاجمال فى المقام مردد بين الاقل والاكثر فان المعلوم بالاجمال تاره مردد بين المتباينين كأناء زيد المردد بين الاناء الشرقى والاناء الغربى او الابيض او الاسود ففى مثل ذلك لا ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلى بنجاسه احد الاناءين واما اذا كان المعلوم بالاجمال مرددا بين الاقل والاكثر كما فى المقام فان المعلوم بالاجمال وهو مخصصات عمومات الكتاب ومقيدات اطلاقاتها فان امرها مردد بين الاقل والاكثر مثلا المجتهد يعلم اجمالا بوجود مخصصات ومقيدات فى الروايات الموجوده فى الكتب الاربعه الدائر امرها بين الاقل والاكثر بين مئه مخصص ومقيد وبين ثلاثه مئه المتيقن هو مئتا مخصص ومقيد اما احتمال ثلاثه مئه ايضا موجود فاذا فرضنا ان المجتهد قام بالفحص عن هذه المخصصات والمقيدات الموجوده فى الكتب الاربعه وضفر بمئتين مخصص ومقيد فعندئذ لا يشبهه بالانحلال فان المعلوم بالاجمال الدائر امره بين الاقل والاكثر فان الاقل متيقن والاكثر مشكوك فبطبيعته الحال هو ينطبق على الاقل ويبقى الاكثر مشكوك بالشك البدوى فلا مانع من التمسك باصالة العموم فى موارد الشك البدوى فالمعلوم بالاجمال وان كان معنونا بعنوان خاص ولكن حيث انه مردد بين الاقل والاكثر فاذا ضفر بالأقل فبطبيعته الحال ينحل المعلوم بالاجمال فليس هنا علم عندئذ بالجامع بين الاقل والاكثر وهذا العلم ينقلب الى علم تفصيلى بالأقل وشك بدوى بالاكثر فزال العلم عن الجامع وتبدل الى علم تفصيلى بالأقل وشك بدوى بالاكثر فاذا لا وجه للقول بعدم الانحلال



هكذا ذكره السيد الاستاذ، ولنا تعليق في هذه المسأله من عدة جهات :-

الجهه الاولى : ان عنوان الخاص اذا كان ملحوظا بنحو الموضوعيه وبنحو القيديه بان يكون عنوان الكتب الاربعه ملحوظ بنحو القيديه للمعلوم بالاجمال وبنحو الموضوعيه بان يكون المعلوم بالاجمال مقيد بهذا العنوان فان كان ملحوظ بنحو الموضوعيه والقيديه فهذا العلم الاجمالي طالما يكون القيد موجود فلا- ينحل العلم الاجمالي واما اذا لم يكن هذا العنوان ملحوظ بنحو الموضوعيه بل هو ملحوظ بنحو المعرفيه والطريقه كما هو كذلك اذ لا- شبهه في ان عنوان الكتب الاربعه عنوان معرف لان الاسم حاكم عن مسماه ومعرف للمسمى فعنوان الكتب الاربعه عنوان معرف فلا موضوعيه له وعلى هذا فالمعلوم بالاجمال هو المخصصات والمقيدات الموجوده في الروايات التي تكون في الكتب المعتمده غايه الامر ان تلك الكتب الاربعه مسماه بالكتب الاربعه فعنوان الكتب الاربعه لا شبهه في انه عنوان معرف ولا موضوعيه له فاذا كان عنوانا معرفا فلا شبهه في الانحلال لان العلم الاجمالي تعلق بوجود مخصصات ومقيدات بين الروايات الموجوده في الكتب الاربعه وهذا المعلوم بالاجمال مردد بين الاقل والاكثر فاذا علم بالأقل تفصيلا فبطبيعته الحال انحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بالأقل وشكك بدوى بالاكثر وما ذكره المحقق النائيني (قده) مبنى على الفرض الاول وهو غير صحيح.

## التمسك بالعام بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التمسك بالعام

كان كلامنا في ان العلم الاجمالي بوجود مخصصات ومقيدات لعمومات الكتاب والسنة ومطلقتهما الموجوده بين الروايات في الكتب الاربعه هل ينحل هذا العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشكك بدوى او لا ينحل ؟ ذكرنا ان المحقق النائيني (قده) ذهب الى عدم انحلال هذا العلم الاجمالي باعتبار ان المعلوم بالاجمال معنون بعنوان خاص وهو عنوان الكتب الاربعه فاذا كان المعلوم بالاجمال معنون بعنوان خاص فلا يقبل الانحلال، ولكن اورد عليه السيد الاستاذ (قده) بالانحلال وان المعلوم بالاجمال وان كان معنون بهذا العنوان الا انه مردد بين الاقل والاكثر فاذا قام المجتهد بالفحص وضمف بالمقدار المتيقن وهو الاقل انحل هذا العلم الاجمالي الى تفصيلي لوجود المخصصات والمقيدات لعمومات الكتاب والسنة ومطلقتهما واما بالنسبه الى الاكثر فهو مشكوك فيه، ولنا في هذه المسأله عدة جهات :-

ص: ٤٨

الجهه الاولى : ان ما ذكره المحقق النائيني مبنى على الخلط بين العنوان المأخوذ في المعلوم بالاجمال بنحو الموضوعيه وبنحو القيديه وبين العنوان المأخوذ فيه بعنوان المعرفيه فقط، فان كان مأخوذا في المعلوم بالاجمال بعنوان الموضوعيه وبالعنوان القيديه ويكون العنوان قيد للمعلوم بالاجمال فبطبيعته الحال لا ينحل العلم الاجمالي، واما اذا كان مأخوذا بعنوان المعرفيه والمشريه الى الواقع فهو قابل للانحلال والظاهر ما نحن فيه كذلك فان عنوان الكتب الاربعه عنوان معرف ليس من العناوين المأخوذه بنحو القيديه بل هو معرف ومشير الى الروايات التي ذكرها المشايخ في الكتب الاربعه بحسب ابواب الفقه وسماها بالكتب الاربعه وهي مجرد اسم ومن الواضح ان الاسم ليس قيدا للمسمى بل هو معرفا للمسمى وحاكي عنه ومشير اليه وليس قيدا ولا وصفا له،

فلا بد لنا من التفصيل بينما اذا كان العنوان مأخوذاً في المعلوم بالاجمال بنحو الموضوعيه والقيديه بان يكون العنوان قيذا مقوما للمعلوم بالاجمال فعندئذ لا يمكن الانحلال كما اذا فرضنا انا نعلم بنجاسه اناء زيد وهو مردد بين الاناء الابيض والاسود ثم علمنا اجمالاً- بنجاسه الاناء الابيض فهذا العلم التفصيلي لا يوجب انحلال العلم الاجمالي فان الميزان في الانحلال انقلاب العلم من الجامع الى الفرد العلم بالجامع ثابت وهو نجاسه اناء زيد ولا ينقلب منه الى العلم بالفرد والشك البدوي في فرد اخر بل العلم الاجمالي باقى على حاله فلا يوجب انحلاله وهل يجب فيه الاحتياط كما يظهر من المحقق النائيني او لا يجب

فالتتيجه ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) مبنى على الخلط بين ما يكون العنوان مأخوذاً بنحو الموضوعيه والقيديه وما اذا كان العنوان مجرد معرف ومشير الى الواقع فاذا كان كذلك فلا اثر له وان العلم الاجمالي ينحل الى علم تفصيلي وشك بدوي كما اذا قام زيد بالفحص وضمفر بالمقدار المعلوم بالاجمال وهو المتيقن ينقلب هذا العلم من الجامع الى الفرد الى العلم التفصيلي بالنسبه الى الاقل والشك البدوي بالنسبه الى الاكثر

الجهة الثانيه : مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الكتب الاربعه مأخوذ بنحو الموضوعيه والقيديه ومع هذا فلا مناص من الالتزام بالانحلال لان هذا العنوان مأخوذ فى المعلوم فى الاجمال بالذات أى المعلوم بالاجمال فى عالم الذهن فان هذا العنوان مأخوذ بالاجمال بالذات وهو المعلوم بالاجمال فى عالم الذهن، واما المعلوم بالاجمال فى عالم الخارج والمعلوم فى الاجمال الموضوعى وهو المعلوم بالاجمال فى الخارج فهو غير مقيد بهذا القيد فان هذا العنوان لا وجود له فى الخارج فاذاً هذا العنوان مأخوذ قيذا وبنحو الموضوعيه والقيديه للمعلوم بالاجمال الذاتى وهو المعلوم بالاجمال فى عالم الذهن ولم يكن قيذا ووصفا للمعلوم بالاجمال الموضوعى وهو المعلوم بالاجمال فى الخارج ومن المعلوم ان الاجمال فى الخارج مردد بين الاقل والاكثر فعندئذ لا مناص من الالتزام من الانحلال فان المجتهد اذا قام بالفحص فى الكتب الاربعه عن المخصصات والمقيدات لعمومات الكتاب والسنة بمطلقتهما وضفر بالمقدار المعلوم بالاجمال وهو المقدار الاقل فبطبيعته الحال ينحل المعلوم بالاجمال فى الخارج الى المعلوم بالتفصيل بالنسبه الى الاقل والمشكوك بالشك البدوى بالنسبه الى الاكثر فعندئذ نعمل بالمخصصات والمقيدات فى الاقل ونقيد اطلاقات الكتاب والسنة بها ونخصص عموماتهما بها واما فى الزائد نعمل باصالة العموم واصاله الاطلاق ولا يلزم به أى محذور فى المقام

فالتتيجه انا لو سلمنا ان عنوان الكتب الاربعه مأخوذ فى المعلوم بالاجمال بنحو القيديه والموضوعيه فهو انما يكون مأخوذا فى المعلوم بالاجمال الذاتى وهو المعلوم فى الاجمال فى عالم الذهن ولم يكن قيذا للمعلوم للجمال الموضوعى الواقعى وهو المعلوم بالاجمال فى الخارج حيث ان المعلوم فى الخارج مردد بين الاقل والاكثر وهو قابل للانحلال بالفحص والضفر بالمقدار المتيقن وهو الاقل فاذا ضفر ووجد المخصصات والمقيدات بمقدار الاقل انقلب العلم من الجامع الى الفرد وينحل الى العلم التفصيلى بالمخصصات والمقيدات بالنسبه الى الاقل والشك البدوى بالنسبه الى الاكثر ولا مانع من ذلك ففى موارد الاقل نعمل بالمقيدات والمخصصات وفى موارد الاكثر نعمل باصاله المعلوم او الاطلاق

الوجه الثالث : ومع الاغماض عن ذلك ايضا وسلمنا ان عنوان الكتب الاربعه كما انه قيد للمعلوم بالاجمال الذاتى وهو المعلوم بالاجمال فى عالم الذهن كذلك المعلوم الواقعى قيده ايضا، فمع ذلك لا يجب علينا الاحتياط فان العلم الاجمال حين اذ وان لم ينحل الى علم تفصيلى وشك بدوى فاذا قام المجتهد بالفحص عن الروايات الموجوده فى الكتب الاربعه لعمومات الكتاب والسنة وضفر بالمقدار المتيقن الاقل مع ذلك لا- ينحل العلم الاجمالى باعتبار ان العلوم بالاجمال معنون بعنوان خاص وهذا العنوان الخاص ايضا معنون وغير قابل للانحلال وان العلم الاجمالى موجود بالمعلوم بالاجمال المعنون بهذا العنوان الخاص ولا ينقلب منه الى العلم بالفرد فالعلم بالجامع موجود ولا- ينقلب الى العلم بالفرد وهو لا يزول عن الجامع باعتبار ان الجامع معنون بعنوان خاص وهذا العنوان قيد له ووصف فلا- يمكن الانحلال الا انه مع ذلك يجوز للمكلف وللمجتهد ان يعمل بالمقييدات والمخصصات فى موارد التى وجدها وضفر بها وعمل بالمقييدات والمخصصات ويقوم بتخصيصى عمومات الكتاب والسنة واما فى الزائد يرجع الى اصاله العموم واصاله الاطلاق ولا- يلزم من ذلك أى محذور فان المانع عن العمل بالأصول العمليه او الاصول اللفظيه فى اطراف العلم الاجمالى انما هو محذور المخالفه القطعيه ولا- يلزم من ذلك محذور المخالفه القطعيه فى المقام فان المجتهد اذا عمل بالمخصصات والمقييدات التى ضفر بها بعد الفحص عمل بها فقام بتخصيص عمومات الكتاب والسنة وتقييد مطلقاتهما وعمل باصاله العموم والاطلاق فى الزائد على هذه الموارد فى موارد الشك البدوى فلا يلزم منه محذور المخالفه القطعيه فلا مانع من ذلك ولا يكون هذا العلم الاجمالى مؤثرا ومنجزا ووجود هذا العلم الاجمالى كالعدم ولا اثر له فهو وان كان باقيا ولا ينحل الا ان وجوده كالعدم ولا اثر له .

بقى هنا شيء وهو ان المكلف اذا علم بنجاسه اناء زيد وتردد بين الاناء الشرقي او الغربى او الاناء الاسود او الابيض وفرضنا علمنا تفصيلا بنجاسه الاناء الابيض فالعلم الاجمالى وان كان لا ينحل ولا ينقلب من الجامع الى الفرد ومع ذلك فلا اثر له ولا مانع من الرجوع الى اصاله الطهاره فى الاناء الاخر فان المكلف علم بنجاسه الاناء الابيض وهو يجتنب عنه واما بالنسبه الى الاناء الاسود فلا مانع من الرجوع الى اصاله الطهاره فان العلم الاجمالى على القول الصحيح وانه مقتضى للتنجيز وليس عله تامه للتنجيز وهو مقتضى فالعلم الاجمالى تنجيزه متوقف على تعارض الاصول العلميه او اللفظيه فى اطرافه وتساقطها فعندئذ يكون العلم الاجمالى منجز والمفروض انه لا معارض لإصالة الطهاره فى الاناء الاسود فان الاناء الابيض معلوم النجاسه وهو يجتنب عنه واما الاناء الاسود مشكوك النجاسه فلا مانع من الرجوع الى اصاله الطهاره ولا معارض لها، فهذا العلم الاجمالى وان لم ينحل ولكن لا اثر له ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق النائينى من وجود الاحتياط فى المقام لا وجه له بل هو خلاف مسلكه (قده) فان مسلكه ان مسلكه فى باب العلم الاجمالى انه يقتضى التنجيز لا انه عله تامه للتنجيز، هذا كله فى هذا الوجه ومقتضى هذا الوجه ان وجوب الفحص يدور مدار العلم الاجمالى طالما يكون العلم الاجمالى موجودا يجب على المجتهد الفحص فى الشبهات الحكميه واما اذا زال العلم الاجمالى وانتهى فلا موجب للفحص مع ان الامر ليس كذلك فانه يجب على المجتهد ان يفحص عن كل مسأله دخل فيها لإثبات حكم هذه المسأله لا بد ان يفحص عنها سواء اكان هناك علم اجمالى ام لم يكن او انحل العلم الاجمالى فوجب الفحص على المجتهد فى كل مسأله فى الشبهه الحكميه لا يدور مدار العلم الاجمالى، وهذا كله فى هذا الوجه وهو غير تام من هذه الناحيه ايضا .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التمسك بالعام

كان كلامنا في وجوب الفحص وانه لا يجوز التمسك بعموم العام قبل الفحص او باطلاق المطلق فقد استدل على وجوب الفحص في الشبهات الحكميه بوجوه :-

الوجه الاول : العلم الاجمالي وانه منحل ولا اثر له ولا يمنع من التمسك باصالة العموم او اصالة الاطلاق هذا مضافا الى الواجب على كل مجتهد ان يبحث عن كل مسألة اراد استنباط الحكم الشرعي منها سواء انحل العلم الاجمالي الكبير ام لم ينحل، فوجب الفحص عن كل مسألة لا يتوقف على بقاء العلم الاجمالي وتنجزه بل ولو انحل مع ذلك يجب عليه الفحص في كل مسألة اراد استنباط الحكم الشرعي منها، وللمحقق العراقي (قده) في المقام كلام وحاصله ان انحلال العلم الاجمالي حقيقتا بالعلم التفصيلي او بالعلم الاجمالي الصغير يتوقف على ان يكون العلم التفصيلي متعلق بنفس ما تعلق به العلم الاجمالي او العلم الاجمالي الصغير تعلق بنفس ما تعلق به العلم الاجمالي الكبير فعندئذ ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي كما اذا فرضنا انا نعلم بنجاسه اناء زيد وهو مردد بين الاناء الابيض والاناء الاسود ثم علمنا تفصيلا ان الاناء الابيض هو اناء زيد ففي مثل ذلك ينحل العلم الاجمالي حقيقتا، واما اذا لم يكن متعلق العلم التفصيلي عين المتعلق العلم الاجمالي حقيقتا واحتمال انه عينه اما العلم بان العلم التفصيلي تعلق بعين العلم الاجمالي فهو غير موجود كما اذا فرضنا انا نعلم اجمالا بنجاسه احد الاناءين ثم علمنا ان الاناء الاسود نجس بملاقاه البول احتمال ان المعلوم بالاجمال هو المعلوم بالتفصيل واما اليقين بذلك غير موجود واحتمال التطابق بين المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالاجمال وانه عينه ففي مثل ذلك ذكر (قده) ان العلم الاجمالي لا ينحل حقيقتا وانما ينحل حكما ويشترط في الانحلال الحكمي ان يكون العلم التفصيلي او العلم الاجمالي الصغير معاصرا للعلم الاجمالي الكبير وهو معتبر في الانحلال العلمي او العلم الاجمالي الصغير معاصرا للعلم الاجمالي الكبير وهو معتبر في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير، واما اذا كان العلم الاجمالي الكبير متقدما على العلم التفصيلي او على العلم الاجمالي الصغير فلا يكون معاصرا فاذا كان متقدما زما يكون منجزا لإطرافه فاذا كان كذلك سقطت الاصول العمليه واللفظيه في اطرافه فانها لا تجرى في جميع الاطراف لاستلزامه المخالفة القطعيه العمليه وجريانه في بعضها دون بعضها الاخر ترجيح من غير مرجح فتسقط الاصول اعم من اللفظيه والعمليه في اطراف العلم الاجمالي الكبير وماتت تلك الاصول فحينئذ اذا حصل علم تفصيلي ببعض اطراف العلم الاجمالي الكبير او علم اجمالي صغير بان تكون دائرته اضيق من دائره العلم الاجمالي الكبير فهذا العلم التفصيلي الذي تعلق ببعض اطرافه لا يوجب اعاده الاصول العمليه او الاصول اللفظيه في سائر اطرافه لانها قد ماتت فلا يمكن ان تعيدها الى الحياه لانها قد سقطت وخرجت عن ادله الحجيه والاعتبار فلا يمكن شمولها مره اخرى بدليل الاعتبار والحجيه، هكذا ذكره (قده) وللمناقشه فيه مجال من وجوه :-

ص: ٧٣

الوجه الاول : ان هذا ليس من الانحلال الحكمي فان معنى الانحلال الحكمي ان العلم الاجمالي باقى على حاله ولا يتقلب من

الجامع الى الفراد غايه الامر قد جرى الاصل فى بعض الاطراف دون البعض الاخر كما اذا فرضنا انه يعلم بنجاسه احد الاناءين لكن احدهما خارج عن محل الابتلاء ففى مثل ذلك لا مانع من التمسك باصالة الطهاره بالنسبه الى الاناء الذى هو محل ابتلائه وهنا ينحل العلم الاجمالى حكما أى بحكم الشارع اما العلم بالجامع فهو باقى فان المكلف يعلم بنجاسه احدهما وهذا العلم باقى وخروج احدهما عن محل الابتلاء لا- يوجب انحلال هذا العلم وانقلابه وهذا هو معنى الانحلال الحكمى أى الانحلال بحكم الشارع، واما العلم الاجمالى الذى هو متعلق بالجامع فهو باقى على حاله وهذا معنى الانحلال الحكمى وما ذكره (قده) من الانحلال الحكمى فى ما اذا احتمل التطابق بين المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالاجمال او بين المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الصغير والمعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الصغير ففى مثل هذه الموارد الانحلال حقيقى فان العلم الاجمالى ينقلب من الجامع الى علم اجمالى اضيق منه والى شك بدوى بالنسبه الى الاطراف التى هى خارجه عن اطراف العلم الاجمالى الصغير ولا يمكن بقاء العلم الاجمالى بالجامع فاذا فرضنا العلم الاجمالى بنجاسه احد الاناءين ثم علم تفصيلا نجاسه احدهما بالبول واحتمال التطابق والانطباق بينهما موجود ومع هذا الاحتمال لا يمكن بقاء العلم الاجمالى بالجامع فينقلب من الجامع الى علم تفصيلى بنجاسه الاناء الشرقى وشك بدوى بالنسبه الى الاناء الغربى فكيف يمكن ان يكون هذا من الانحلال الحكمى فان معنى الانحلال الحكمى ان العلم الاجمالى يبقى على الجامع لكن الشارع حكم بالانحلال من جهه ان الاصل الترخيصى يجرى فى بعض اطرافه ولا يجرى فى بعضها الاخر فما ذكره المحقق العراقى من ان هذه الموارد من الانحلال الحكمى فهو غريب

الوجه الثاني : مع الاغماض عن ما تقدم وتسليم ان هذه الموارد من الانحلال الحكمي ولكن ما ذكره (قده) من ان الاصول اذا ماتت وسقطت عن اطراف العلم الاجمالي فلا- يمكن اعادتها احياء ولا يمكن ان تكون مشموله لدليل الاعتبار مره اخرى فما ذكره غير تام فان العلم الاجمالي في هذه الموارد يوجب تنجز اطرافه فاذا كان اطرافه جميعا منجزه بهذا العلم فهي مانعه عن جريان الاصول في اطرافه من الاصول العمليه واللفظيه فان جريانها في الجميع يستلزم المخالفه القطعيه العمليه وجريانها في بعضها دون بعضها الاخر ترجيح من غير مرجح فتسقط عن الاعتبار وماتت ولكن اذا انحل العلم الاجمالي ولو حكما ارتفع تنجزه ايضا فان تنجز العلم الاجمالي معلول له والمعلول يدور مدار وجود العله حدوثا وبقاءً فاذا ارتفعت العله فلا يعقل ان يبقى المعلول واذا ارتفع هذا العلم الاجمالي ولو بحكم الشارع ارتفع معلوله وهو التنجز فاذا ارتفع التنجز ارتفع التعارض بين الاصول العمليه او اللفظيه في اطرافه فان منشأ سقوط هذه الاصول في اطرافه تنجز هذه الاطراف قياس ذلك بالموت الطبيعي والموت التكويني قياس مع الفارق فان ادله الاعتبار لا تشمل هذه الاصول في اطراف العلم الاجمالي من جهه المعارضه ومنشأ المعارضه هو التنجز فاذا ارتفع ارتفعت المعارضه واذا ارتفعت المعارضه ارتفع المانع عن شمول ادله الاعتبار لها والمفروض انها ارتفعت بارتفاع منشأها وهو التنجز فما ذكره (قده) من ان هذه الاصول اذا ماتت لا تعيدها مره اخرى قياس ذلك بالموت الطبيعي قياس مع الفارق

الوجه الثالث : ومع الاغماض عن ما تقدم ايضا ا ذكره (قده) مبنى على الخلط بين الاصول العمليه والاصول اللفظيه ما ذكره على تقدير تماميه انما يتم في الاصول العمليه ولا يتم في الاصول اللفظيه الذي هو محل الكلام .



.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التمسك بالعام

ذكرنا انما ذكره المحقق العراقي (قده) غير تام من وجوه وقد تقدم الكلام في وجيهين

الوجه الثالث : على تقدير تسليم ان الانحلال الحكمي مشروط بان يكون العلم التفصيلي للعلم الاجمالي فعندئذ ينحل العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الكبير او ينحل بالعلم التفصيلي واما اذا لم يكن معاصرا بان يكون العلم الاجمالي الكبير متقدما زمنا فلا- يمكن الانحلال، فعلى تقدير تسليم ذلك فهو ايضا غير تام كما ذكره بعض المحققين فان ما ذكره لو تم فإنما يتم في الاصول العمليه اما في الاصول اللفظيه فهو غير تام فان الاصول اللفظيه كاشفه عن الواقع وطريق الى الواقع ولسانها لسان الحكايه عن الواقع فاذا ورد عام ولم يكن له مخصص فهو كاشف عن ان المجعول في الشريعه المقدسه هو الحكم العام وهو الحجج وهو مراد الجدى النهائي للمولى، واما اذا ورد عليه مخصص وان كان متأخر عنه زمنا كما اذا ورد العام او المطلق في زمن النبي الا-كرم صلى الله عليه واله وسلم والمخصص ورد في زمن الائمه عليهم السلام فهذا المخصص المتأخر يكشف عن ان هذا الحكم المجعول في الشريعه المقدسه هو الخاص فالعام لا يكون حججه في الواقع وان كان حججه في الظاهر لمصلحه ولكن في الواقع ليس بحججه فان المجعول في الواقع هو الحكم الخاص دون الحكم العام وهذا بخلاف الاصول العمليه فانها ترخيصيه او تعزيزيه كأصالة البراءه واصالة الطهاره واستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة فان الاصول العمليه مجعوله من قبل الشارع في ظرف الشك وجهل المكلف في الواقع وتحييره وعدم الطريق له الى الواقع فالشارع جعل هذه الوظائف العمليه للمكلف في مرحله جهله في الواقع وتحييره والمفروض ان موضوع هذه الاصول موجوده في اطراف العلم الاجمالي وان موضوعها هو الشك وهو موجود في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي فهذه الاصول العمليه تجرى في نفسها في جميع اطراف العلم الاجمالي لثبوت المقتضى لها وهو وجود موضوعها في اطراف العلم الاجمالي لكن هنا مانع عن جريانها في اتمام اطرافها وهو لزوم المخالفه القطعيه العمليه فهو مانع عن جريانها فمن اجل هذا المانع لا تجرى في تمام اطراف العلم الاجمالي وجريانها في بعضها المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح فعلى هذا تسقط عن جميع الاطراف فما ذكره المحقق العراقي من ان هذه الاصول اذا سقطت وماتت في اطراف العلم الاجمالي فلا يمكن اعادة مره ثانيه وهذا انما يتم في الاصول العمليه اما في الاصول اللفظيه فانا نعلم بوجود مخصص ومقيد لعمومات الكتاب والسنة ومطلقتهما ونعلم اجمالا بان هذه العمومات قد خصصت بمخصصات وهي قد قيدت بمقيدات ولكن العدد المخصص والمقيد اقل من عدد العام والمطلق فاذا فرضنا ان عدد العام بلغ الى مئه عام في الكتاب والسنة وعدد المخصص الى خمسين وعلى هذا فنعلم ان خمسين من العام والمطلق لا يكون حججه يعنى اصالة العموم واصالة الاطلاق لا تكون حججه في خمسين من العام والمطلق في الكتاب والسنة واما خمسين الاخرى من العام والمطلق التي قيد وخصص بمقيد ومخصص فهو لا يكون حججه فاصالة العموم في الخمسين من هذه العمومات قد سقطت عن الحججه من جهه وجود المخصص والمقيد واصالة الاطلاق قد سقطت فما ذكره (قده) من الاشكال غير تام

الظاهر ان هذا الاشكال غير تام فان ما ذكرناه من الفرق انما هو فى مقام الثبوت وفرق بين الاصول اللفظيه والتي لسانها لسان الحكايه عن الواقع والكشف عن الواقع وبين الاصول العمليه التي ليس لسانها لسان حكايه عن الواقع بل لسانها لسان جهل والتحير والجهل بالواقع وهذا الفرق انما هو بحسب مقام الثبوت، واما فى مقام الاثبات بين الاصول اللفظيه والاصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالي فان المخصص طالما لم يصل الى المجتهد فلا- يتصف بالحجيه وكذلك المقيد طالما لم يصل الى المجتهد لم يتصف بالحجيه فان معنى الحجيه معذريه ومنجزيه ومن الواضح ان المخصص بوجوده الخارجى لا يكون منجزا ولا معذرا والمعذر والمنجز المخصص الواصل الى المجتهد او المقيد الواصل الى المكلف وعلى هذا ففى اطراف العلم الاجمالي كما ان موضوع الاصول العمليه موجود فى كل طرف من اطرافه كذلك موضوع الاصول العمليه وادله حجيه هذه الاصول لا يمكن ان تشمل اصاله الاطلاق او العموم فى جميع اطراف العلم الاجمالي لوجود مانعا وهو لزوم المخالفه العمليه القطعيه وهذا مانع عن حجيه اصاله العموم واصل الاطلاق عن شمول دليل حجيه هذه الاصله فان اريد من الفرد الغير معين المفهومى فهو ليس فردا فى الخارج هو مجرد مفهوم فى الذهن وان اريد من الفرد المعين المصادق الخارجى ان وجود الفرد المردد فى الخارج غير معقول فلا محال انه يسقط دليل حجيه هذه الاصله عن جميع الاطراف فتسقط اصاله العموم او اصاله الاطلاق عن جميع اطراف العلم الاجمالي فلا- يمكن ان تكون بعض اصاله العموم فيها حجه وبعضها لا- يكون حجه اما البعض المعين فهو ترجيح من غير مرجح اما البعض الغير معين فهو غير معين، فالنتيجه ان هذا الاشكال الذى ذكره بعض المحققين غير وارد على المحقق العراقى (قده) والعمده هو الاشكالان الاولان فما ذكره المحقق العراقى لا يمكن المساعدة عليه .

الدليل الثاني : ما ذكره المحقق النائيني (قده) وهذا الوجه مركب من مقدمتين :-

الاولى : ذكر (قده) ان اداه العموم كاللفظه كل او ما شاكلها موضوعه للدلاله على العموم واستيعاب ما يراد من مدخولها وذكر (قده) انه لا بد اولا من اجراء مقدمات الحكمه فى مدخولها واثبات اطلاقها فلفظه كل موضوعه للدلاله على استيعاب تمام ما يراد من المدخول وما يراد من المدخول انما هو بمقدمات الحكمه فاذا جرت وتثبت اطلاق مدخولها فلفظه كل تدل على عموم المدخول وعلى استيعاب تمام افراده

المقدمه الثانيه : ان طريقه المولى العرفى فى بيان مرادته الجديه النهائيه تختلف عن طريقه المولى الحقيقى فى بيان مرادته الحقيقيه فان طريقه المولى العرفى فى مجلس واحد بيان مارده الجدى النهائى اما المولى الحقيقى فاذا صدر منه خطاب وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقيد تجرى مقدمات الحكمه وتثبت ان مراده الجدى النهائى مطلق فاذا قال المولى فى مجلس واحد اكرم كل عالم وسكت فلا يمكن اجراء مقدمات الحكمه فى العالم واثبات اطلاقه باعتبار ان من مقدمات الحكمه كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده والمفروض ان المولى ليس فى مقام بيان تمام مراده فى مجلس واحد .

## التمسك بالعام بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : التمسك بالعام

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من المقدمتين لعدم جواز التمسك باصالة العموم واصاله الاطلاق قبل الفحص فالمقدمه الاولى ان اداه العموم موضوعه للدلاله على استيعاب تمام ما يراد من مدخولها ولا بد من اثبات اطلاق مدخولها باجراء مقدمات الحكمه فى المرتبه السابقه، والمقدمه الثانيه ان طريقه المولى الحقيقى فى بيان مرادته الجديه النهائيه من خطابه انما هى فى مجالس متعدده وبقرائن منفصله وبأزمنه مختلفه فليس غرضه بيان مراده الجدى فى مجلس واحد، وعلى هذا فاذا صدر مطلق من الشارع ولم ينصب قرينه على التقيد فى مجلس واحد فلا يمكن التمسك بأطلاقه لان مقدمات الحكمه لا تجرى اذ من المقدمات الحكمه ان يكون المتكلم فى بيان تمام مراده والمفروض ان الشارع ليس فى مقام بيان تمام مراده فى مجلس واحد وقد ذرک ان نتيجة هذين المقدمتين وجوب الفحص وعدم جواز التمسك باصالة العموم واصاله الاطلاق قبل الفحص، ولكن كلتا المقدمتين خاطئه ولا واقع موضوعى لها

ص: ٧٨

اما المقدمه الاولى : فلا- شبهه فى ان اداه العموم كلفظه كل او ما شاكلها موضوعه للدلاله على العموم واستيعاب تمام افراد مدخولها أى تمام ما يمكن ان ينطبق عليه مدخولها فاذا لم يكن مدخولها مقيد بقيد فكلمه الكل تدل على استيعاب تمام ما يمكن ان ينطبق عليه مدخولها وضوعه لهذا المعنى بدلاله وضعيه فان دلالة لفظ كل على العموم انما هى بالوضع والدلاله الوضعيه انما هى دلالة تصويريه فاذا سمع الانسان بلفظ الكل فينتقل ذهنه الى العموم واستيعاب تمام افراد مدخولها فما ذكره المحقق النائيني (قده) من انه لا بد اولا من اثبات مدخولها باجراء مقدمات الحكمه فى المرتبه السابقه ثم اداه العموم واستيعاب

تمام ما يراد منه فما ذكره غير معقول وذلك لان مدلول الاداه مدلول وضعى والمدلول الوضعى مدلول تصورى، واما مدلول مقدمات الحكمه مدلول تصديقى فلا- يعقل ان يكون المدلول الوضعى الذى هو تصورى وقهرى يتوقف على المدلول التصديقى لمدخولها وقد ذكرنا فى مستهل بحث الاصول فى مسأله الوضع انه لا يعقل ان يكون المعنى الموضوع مركبا من جزء تصورى وجزء تصديقى وهذا غير معقول او مقيدا بقيد تصديقى فهذا غير معقول وفى المقام لا يمكن ان تكون الاراده مأخوذه فى المعنى الموضوع لإده العموم فان ظاهر كلام المحقق النائينى ان لفظه كل او ما شاكلها موضوعه للدلاله على استيعاب عموم ما يراد من مدخولها وان الاراده مأخوذه فى معناها الموضوع له اذ لا يعقل ان يكون المدلول الوضعى مركبا من جزء تصورى وجزء تصديقى او مقيدا بقيد تصديقى فما ذكره المحقق النائينى (قده) لا يرجع الى معنى محصل

اما المقدمه الثانيه : فقد استشكل عليه السيد الاستاذ (قده) بان طريقه الشارع على بيان مراداته الجديه من خطابه بقرائن منفصله المختلفه بحسب الازمنه وبحسب المجالس فان العام صدر فى زمن الرسول الاكرم صلى الله عليه واله وسلم او المطلق صدر فى ذلك الزمان واما الخاص او المقيّد صدر فى زمن الائمة الاطهار عليهم السلام فان طريقه الشارع وان كانت بيان مراداته الجديه من خطابه بقرائن منفصله الا ان ذلك لا يمنع من ظهور كلامه فى الاطلاق او العموم فاذا صدر من الشارع مطلق ولم ينصب قرينه على التقيّد وكان فى مقام البيان انعقد ظهوره فى الاطلاق فاذا صدر مطلق من الشارع وكان فى مقام البيان ولم يصدر منه تقيّد متصل انعقد ظهوره فى الاطلاق وهذا الظهور حجه فما ذكره المحقق النائيني من ان هذا الظهور لا ينعقد فان الامر ليس كذلك وقد ذكر (قده) فى وجه ذلك ان عدم القرينه المتصله هو جزء مقدمات الحكمه فان مقدمات الحكمه مركبه من ثلاثه عناصر الاول جعل الحكم على الطبيعى لا على حصه خاصه الثانى كون المتكلم فى مقام البيان الثالث عدم نصب قرينه متصله فالجزء الاخير لمقدمات الحكمه هو عدم القرينه المتصله واما عدم القرينه المنفصله فهو ليس جزء مقدمات الحكمه وعلى هذا فاذا صدر مطلق من الشارع وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقيّد بمتصل تحقق المقدمات فاذا تحققت مقدمات الحكمه انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق واما عدم القرينه المنفصله فهو ليس جزء مقدمات الحكمه هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده)

وما ذكره هنا مخالف لما ذكره فى مبحث التعادل والترجيح فانه قد ذكر هنا فى مسأله تقديم العام الوضعى على العام الاطلاقى فقد ذكر فى هذه المسأله ان جزء مقدمات الحكمه اعم من عدم القرينه المتصله وعدم القرينه المنفصله كما ان عدم القرينه المتصله جزء مقدمات الحكمه فكذلك عدم القرينه المتصله جزء مقدمات الحكمه ولكن يرد على ذلك ان عدم القرينه المنفصله لو كان جزء مقدمات الحكمه لزم محذور اجمال جمله من المطلقات الوارده فى الكتاب والسنة اذ يحتمل وجود مقيّد منفصل لها ومع هذا الاحتمال لم يحرز تماميه مقدمات الحكمه فاذا لم يحرز تماميه مقدمات الحكمه لم ينعقد للمطلق ظهور فى الاطلاق ويصبح مجملا- فلازم ذلك أى لانزم كون عدم القرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمه فلازم ان تكون جمله من المطلقات الوارده فى الكتاب والسنة مجمله ولا يمكن التمسك بإطلاقها لاحتمال وجود قرائن صادرة من الائمة الاطهار عليهم السلام على تقيدها وعلى هذا الاحتمال لم نحرز تماميه مقدمات الحكمه فاذا كان كذلك لم نحرز اطلاق المطلق فيصبح المطلق مجملا- وهذا مما لا- يمكن الالتزام به بل هو خلاف الضروره الفقهيّه اذ لا شبهه فى جواز التمسك بإطلاقات الكتاب والسنة وليس هذه الاطلاقات مجمله، وقد اجاب عن ذلك (قده) فانه التفت الى هذا الاشكال وحاصل جوابه

ان عدم القرينه منفصله ليس جزء مقدمات الحكمه مطلقه بل عدم القرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمه فى وقتها فقط فاذا صدر مطلق من الشارع وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله تمت مقدمات الحكمه فاذا تمت انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق وهذا الظهور مستمر الى ان جاء بالقرينه المنفصله فاذا جاء بالقرينه المنفصله فهذه القرينه فى وقتها رافعه لهذا الظهور، فعدم القرينه المنفصله فى وقتها جزء مقدمات الحكمه فاذا جاء الشارع بالقرينه المنفصله فهى رافعه لظهور المطلق فى الاطلاق فى وقتها وهذا معنى ان عدم القرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمه

فالتتيجه ان عدم القرينه المنفصله ليس جزء مقدمات الحكمه مطلقا حتى يلزم محذور الاجمال فى جمله من المطلقات الوارده فى الكتاب والسنه بل عدم القرينه فى وقتها جزء مقدمات الحكمه هكذا ذكره (قده) وللمناقشه فى هذا الجواب مجال فان اراد من عدم القرينه المنفصله فى وقتها عدم وصولها وعدم العلم بها فيرد عليه ان العلم بوجود القرينه المنفصله ووصولها لا يكون رافعا للظهور وانما يكون مانعا عن حجيه ظهور المطلق فى الاطلاق لانه مانع عن الظهور او رافعا له والوجه فى ذلك واضح فان العلم شأنه الكشف عن الواقع من دون ا يؤثر فيه لا- نفيا ولا- اثباتا فاذا علم بالقرينه المنفصله ووصلت اليه فهذا العلم مانع عن حجيه اصاله العموم ولا- يعقل ان يكون رافعا لظهور المطلق فى الاطلاق فان الظهور امر تكوينى ولا يعقل ان يكون العلم بوجود القرينه المنفصله مؤثرا فى هذا الظهور ورافعا له وهو غير معقول، وان اراد (قده) من عدم القرينه المنفصله فى وقتها عدم وجودها فى الواقع فان ارد ذلك يلزم على هذا نفس المحذور المتقدم وهو محذور اجمال المطلقات الوارده فى الكتاب والسنه اذ احتمال وجود القرينه فى وقتها موجود فيحتل ان المولى ينصب قرينه على تقييد هذه المطلقات فى وقتها وهذا الاحتمال موجود ولم يحرز تماميه مقدمات الحكمه فاذا لم نحرز تماميه مقدمات الحكمه لم نحرز ظهور المطلق فى الاطلاق فبطبيعته الحال يصبح المطلق مجملا

فالتتيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ غير تام والصحيح ان جزء مقدمات الحكمه هو عدم القرينه المتصله واما عدم القرينه المنفصله فليس جزء مقدمات الحكمه لا مطلقا ولا فى وقتها .

## التمسك بالعام بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التمسك بالعام

اما المقدمه الثانيه التى ذكرها المحقق النائنى (قده) واشكال السيد الاستاذ (قده) عليها وما فى هذا الاشكال من نقد ل ذلك تقدم وملخصه ان الجزء الاخير من مقدمات الحكمه هو عدم البيان المتصل، واما عدم البيان المنفصل فهو ليس جزء مقدمات الحكمه، اما ما ذكره (قده) من ان طريقه المولى العرفى فى بيان مراداته الجديده النهائيه فى خطابات غير طريقه المولى الحقيقى فما ذكره لا يمكن المساعده عليه وان طريقه الشارع هى الطريقه المتبعه لدى العرف والعقلاء وليس للشارع فى باب الالفاظ فى مقام التفهيم والتفهم طريقه اخرى غير المتداوله بين العرف لان الالفاظ التى استعملها الشارع نفسها التى استخدمها العرف والعقلاء فى معانيها فلا فرق بينهما من هذه الناحيه فاذا صدر من المولى مطلق كقوله (اكرم عالما) فاذا كان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على تقيده لا- بقاء وجودى ولا- بقاء عدمى تم المقدمات الحكمه فاذا تمت انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق وكذلك الحال اذا صدر هذا الكلام من المولى الحقيقى فلا- فرق من هذه الناحيه بين المولى الحقيقى والمولى العرفى فان المولى الحقيقى يستعمل نفس الالفاظ التى يستعملها المولى العرفى فى معانيها

ويمكن ان يدافع عن المحقق النائنى بوجه اخرى فمن هذه الناحيه لا فرق بين المولى العرفى والمولى الحقيقى فى مقام التفهيم والتفهم فان نفس الالفاظ التى استعملها العرف والعقلاء فى مقام التفهيم والتفهم فى معانيها العرفيه نفس تلك الالفاظ التى استعملها الشارع ومن هنا يكون المرجع فى فهم الروايات والآيات هو العرف فى تحديد معانيها سعنا وضيقا ولكن يمكن الفرق بينهما من نواحي اخرى

ص: ٨٢

الناحيه الاولى : ان بيان الاحكام الشرعيه حيث انه كان تدريجيا ولا يمكن ان يكون دفعا فان الاحكام الشرعيه انما بينها الشارع بحسب التدرىح حسب ما يراه من المصلحه فانها من زمن الرساله الى زمن الامامه ففى هذه الفتره الطويله تبين الاحكام الشرعيه زمن بعد زمن فالعمومات والاطلاقات وغيرها من الخطابات صدرت زمن الرساله ولكن المقيدات والمخصصات والقرائن صدرت زمن الامامه وكان بيان الاحكام على نحو التدرىح فلا يمكن ان يكون دفعه واحده وهذه التدرىجيه قرينه مانعه عن ظهور المطلق فى الاطلاق قبل الفحص عن مقيده وعن ظهور العام فى العموم وقبل الفحص عن مخصصه وعن ظهور الامر فى الوجوب قبل الفحص عن القرينه على الخلاف وعن ظهور النهى فى الحرمة قبل الفحص عن القرينه على الخلاف فهذه التدرىجيه مانعه عن ظهور الالفاظ فى معانيها أى ظهور العام فى العام والاستيعاب وظهور المطلق فى الاطلاق وظهور الاوامر فى الوجوب وظهور النواهي فى الحرمة قبل الفحص فلا- ظهور لها وهذه التدرىجيه غير موجوده فى الموالى العرفيه فان كل مولى يبين مقاصده فى خطابه الشخصى وحيث ان المتكلم متعدد من زمن الرساله الى زمن الائمة عليهم السلام والمتكلم المتعدد

بمثابه متكلم واحد ولهذا ما صدر عن الامام عليه السلام تصح نسبته الى الرسول الاكرم صلى الله عليه واله وسلم حقيقتا فان الائمة مع الرسول بمثابه متكلم واحد عن الشريعة المقدسه فمن اجل ذلك اذا صدر عام من امام و صدر خاص من امام اخر يخصص به واما فى غير الموالى الحقيقيه هذا المعنى غير صحيح فاذا صدر عام من شخص وخاص من شخص اخر فلا يمكن تخصيصه به لانهم غير مرتبط احدهما بالآخر، وعلى هذا فان هذه التدريجه الموجوده فى الخطابات الشرعيه غير موجوده فى الخطابات العرفيه فمن اجل ذلك صار التميز



والجواب عن ذلك ان التدريجي صحيحه ولا شبهه في ذلك اذ ان بيان الاحكام الشرعيه لا يمكن ان يكون دفعي فلا محال ان يكون تدريجي حسب ما يراه من المصلحه العامه ولكن التدريجي لا تمنع عن ظهور كل خطاب صدر عن الرسول الاكرم صلى الله عليه واله وسلم او عن امام فان كل خطاب صدر عن شخص الامام عليه السلام الخطاب الشخصى فلا نعلم ان له مخصص او مقيد او قرينه على الخلاف مجرد الاحتمال ولا اثر لهذا الاحتمال فلا يكون مانعا عن الظهور فاذا صدر من المولى (اكرم عالما) فهذا الخطاب الشخصى الصادر من المولى ولم ينصب قرينه متصله على التقييد بالعداله او بعدم كونه فاسقا انعقد ظهوره فى الاطلاق ومجرد احتمال انه سوف ينصب قرينه هذا الاحتمال لا يمنع عن انعقاد ظهوره بالطلاق فان ظهوره بالاطلاق منوط بتمامه مقدمات الحكمه والمفروض انها تامه فان الجزء الاخير منها عدم القرينه المتصله هو متوفر

الناحيه الثانيه : ان غرض المحقق النائنى (قده) ان المولى فى مقام بيان تمام مراده من مجموع خطابه التى صدرت منه فعلا وخطابه التى سوف تصدر منه فى المستقبل من مجموع خطابه فى زمن الرساله الى زمن الامامه من مجموع هذه الخطابات مراده الجدى النهائى وليس مراده الجدى كل خطاب شخصى صادر منه

ولكن هذا الوجه لا اساس له بل هو خلاف الوجدان والضروره اذ لا شبهه فى ان كل خطاب شخصى صدر من امام او نبى فهو مراده النهائى الجدى طالما لم ينصب قرينه على الخلاف ومجرد احتمال انه نصب قرينه على الخلاف او امام اخر فهو لا يمنع من ظهوره فى معناه الموضوع له ودعوا ان المولى اراد مراده الجدى النهائى من مجموع خطابه الصادره منه او من غيره وهذا خلاف الوجدان والضروره فهذا الوجه لا اثر له

الناحية الثالثة : ان كل خطاب صادر من المولى فهو فى معرض التخصيص والتقييد او معرض القرينه على الخلاف فان الخطابات الموجوده فى الكتاب والسنة من العمومات والمطلقات والاوامر والنواهي فانها فى معرض التخصيص والتقييد وفى معرض القرينه على الخلاف وهذه المعرضيه عن ظهورها فى العموم او الاطلاق او الحرمه طالما لم يفحص فمن اجل ذلك يجب الفحص وقبل الفحص فلا ظهور للعام فى العموم ولا للمطلق فى الاطلاق باعتبار انها فى معرض التخصيص والتقييد والقرينه على الخلاف

هذا الوجه ايضا غير صحيح فان المعرضيه تاره تضاف الى نوع الخطابات الشرعيه او مجموعها واخرى تضاف الى كل فرد من افراد خطابه، اما على الاول فلا- وجه له فهو لا- يمنع عن ظهور مجموع الخطابات غايه الامر انه يوجب العلم الاجمالى بوجود المخصص والمقيد لها او وجود القرينه على الخلاف ومن الواضح ان العلم الاجمالى لا يكون مانعا عن انعقاد ظهور العام فى العموم وظهور المطلق فى الاطلاق فالعلم الاجمالى لا يكون مانعا عن ظهور الامر فى الوجوب غايته يوجب العلم الاجمالى واما اذا كانت مضافتا الى كل فرد من افراد خطابه فهذه المعرضيه لا- تمنع من انعقاد ظهور كل خطاب فى معناه الموضوع له من العموم او الاطلاق او الوجوب او الحرمه فان هذا الظهور منوط اما فى الوضع كما فى العام فانه موضوع للدلاله على العموم والمفروض ان الوضع ثابت اما مستند الى مقدمات الحكمه والمفروض انها تامه فان الجزء الاخير منها عدم القرينه المتصله والمفروض ان المولى لم ينصب قرينه متصله فمجرد المعرضيه لا اثر له ولا يمنع عن ظهور العام فى العموم لا يتوقف على كونه معرض للتخصيص وكذلك ظهور المطلق فى الاطلاق يتوقف على مقدمات الحكمه ولا يتوقف على عدم كونه معرضا للتفهم فهذا القيد غير معتبر فى انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق، فالنتيجه ان المعرضيه انما توجب العلم الاجمالى بوجوب مخصص ومقيد لعمومات الكتاب والسنة ولمطلقاتها او بوجود قرينه على الخلاف بالنسبه الى الاوامر والنواهي الوارده فى الكتاب والسنة والمفروض ان العلم الاجمالى لا يمنع عن ظهور العام فى العموم ولا من ظهور المطلق فى الاطلاق

النتيجة : ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان العام لا- يكون ظاهرا في العموم قبل الفحص والمطلق لا- يكون ظاهرا في الطلاق قبل الفحص فما ذكره غير تام، هذا مضافا الى ان ما ذكره هنا وما ذكره في موارد الاصول العمليه في الشبهات الحكميه وقد افاد في الفرق بينهما ان وجوب الفحص في موارد الاصول اللفظيه في الشبهات الحكميه انما هو وجوب الفحص عن وجود المانع مع ثبوت المقتضى وهو الظهور أى ظهور العام في العموم وظهور المطلق في الاطلاق .

## التمسك بالعام بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التمسك بالعام

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من عدم جواز التمسك باصالة العموم وكذلك باصالة الاطلاق قبل الفحص غير تام هذا مضافا الى انه لا- ينسجم مع ما ذكره في مقام الفرق بين الفحص في موارد الاصول اللفظيه في الشبهات الحكميه وموارد الفحص في الاصول العمليه في الشبهات الحكميه فقد ذكر هناك ان وجوب الفحص في موارد الاصول اللفظيه في الشبهات الحكميه انما هو عن وجود المانع مع ثبوت المقتضى يعنى ظهور العام في العموم موجود وكذلك ظهور المطلق في الاطلاق والفحص انما هو عن وجود المانع عن وجود المخصص او المقيد او القرينه على الخلاف وهذا اعتراف منه ان ظهور العام في العموم موجود وكذا ظهور المطلق في الاطلاق سواء فحص ام لم يفحص فان الفحص انما هو عن وجود المانع عن التمسك باصالة العموم واصالة الاطلاق او انه ليس بموجود، واما في موارد الاصول العمليه في الشبهات الحكميه فوجوب الفحص انما هو عن اصل ثبوت المقتضى لا عنه وجود المانع بعد وجود المقتضى لها فان اصالة الاصول العقلية كإصالة البراءة العقلية او اصالة التخيير العقلية فلا مقتضى لها في الشبهات الحكميه لان موضوع اصالة البراءة العقلية عدم البيان واحتمال البيان في الشبهات الحكميه موجود ومع احتماله فلا- نحرز موضوع اصالة البراءة العقلية في الشبهات الحكميه فلا- مقتضى لها لان موضوعها غير محرز وكذلك اصالة التخيير العقلية فان موضوعها عدم الترجيح واحتمال الترجيح في الشبهات الحكميه موجود ومع هذا الاحتمال فموضوع اصالة التخيير غير محرز فاذا لم يكن الموضوع محرز فلا- مقتضى لهذه الاصالة، والفحص في الشبهات الحكميه في موارد الاصول العمليه العقلية انما هو عن اصل وجود المقتضى

ص: ٨٦

واما الاصول العمليه الشرعيه كإصالة البراءة الشرعيه ونحوها فأدلتها وان كانت مطلقه وبأطلاقها تشمل الشبهات الحكميه ايضا الا ان حكم العقل بوجوب الفحص في الشبهات الحكميه بمثابة القرينه المتصله مانعه عن انعقاد ظهورها في الاطلاق فلا فرق بين الاصول العمليه العقلية او الاصول العمليه الشرعيه فكلتا الطائفتين من الاصول العمليه لا مقتضى لها في الشبهات الحكميه يعنى ان المقتضى لها غير محرز ووجوب الفحص انما هو عن ثبوت المقتضى لا عن وجود المانع بعد الفراغ وثبوت المقتضى، فما ذكره (قده) من الفرق بين الفحص في موارد الاصول العمليه في الشبهات الحكميه دليل على انه يرى ظهور العام في العموم وظهور المطلق في الاطلاق منعقد ولا مانع من التمسك باصالة العموم واصالة الاطلاق في نفسها والفحص انما هو عن وجود المانع

فالنتيجة ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) في المقام غير تام مضافا الى انه مناقض لما ذكره من الفرق بين موارد الاصول اللفظيه

الوجه الثالث : ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) وحاصله ان العمومات الوارده فى الكتاب والسنة ومطلقاتها تكون فى معرض التخصيص والتقييد والقرينه على ذلك هى ان طريقه الشارع فى بيان مراداته الجديده النهائيه من خطابهاته هى الاتكال على القرائن المنفصله من المخصصات المقييدات وهذه الغلبه توجب معرضيه هذه المطلقات والعمومات للتقييد والتخصيص فاذا كانت عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها فى معرض التقييد والتخصيص فهو مانع عن شمول دليل الحجيه لها فان عمده الدليل على حجى اصاله العموم او اصاله الاطلاق انما هى السيره القطعيه من العقلاء وحيث ان السيره دليل لى فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن منها وعلى هذا فلا نحرز قيام السيره على حجيه اصاله العموم واصاله الاطلاق التى تكون فى معرض التخصيص والتقييد فلا نحرز قيام السيره على حجيتها فمن اجل ذلك لابد اولا من الفحص اذا وجد مخصص او مقيد فهو والا فيحصل له اطمئنان ووثوق بعدم وجود المخصص والمقيد وبذلك تخرج العمومات والمطلقات عن المعرضيه، هكذا ذكره المحقق الخراسانى

وقد اورد عليه السيد الاستاذ (قده) بان المعرضيه اذا وردت على الكتاب والسنة وعلى مطلقاتها فهي غير قابله للزوال فلا يمكن خروج هذه العمومات والمطلقات عن المعرضيه وهي صفة تكوينيه فاذا عرضت على العمومات والمطلقات فهي لا تزول ولا يمكن خروج هذه العمومات والمطلقات عن هذه الصفة لان الشيء اذا وقع يستحيل ان ينقلب عن ما هو عليه فاذا اتصفت هذه العمومات والمطلقات بالمعرضيه فلا- يمكن ازالتها وخروجها عن المعرضيه بالفحص بل لا يمكن خروجها بالقطع الوجداني وفرضنا ان المكلف يحصل له العلم الوجداني بعدم المخصص وبعد المقيد ومع ذلك هذه العمومات متصفه بهذه الصفة وهي لا يمكن زوالها عنها بالفحص، هذا ما ذكره السيد الاستاذ من الاشكال ولا يخفى انه لا بد من تحليل ما ذكره صاحب الكفايه (قده) وتحليله فان اراد من المعرضيه ان العام بذاته قابل للتخصيص والمطلق بنفسه قابل للتقييد فالاشكال وارد اذ لا شبهه في ان العام بنفسه وبذاته قابل للتخصيص وهذه القابليه ذاتيه ولا- يمكن انفكاكها عن العام وقابليه التقييد ذاتيه للمطلق ولا- يمكن انفكاكها عنها سواء كان هناك مقيد في الخارج او لم يكن وسواء كان مخصص في الخارج او لم يكن فالعام بنفسه قابل للتخصيص وكذلك المطلق وهذه القابليه ذاتيه ولا يمكن انفكاكها عنه ولا خروج العام عن هذه الصفة الا بانتفاء نفس العام وبانتفاء نفس المطلق، وان اراد صاحب الكفايه من المعرضيه انها بالنسبه الى نوع العمومات وبالنسبه الى نوع المطلقات لا بالنسبه الى كل فرد فردا من العمومات وكل فرد فردا من المطلقات بل مراده من المعرضيه نوع العمومات الواردة في الكتاب والسنة معرض للتخصيص ونوع المعرضات الواردة في الكتاب والسنة معرض للتقييد فان اراد ذلك فأشكال السيد الاستاذ وارد عليه فان هذه المعرضيه لا يمكن ازالتها عن نوع هذه العمومات الواردة في الكتاب والسنة بالفحص عن كل فرد من افرادها في الخارج ولا يمكن خروج العمومات عن هذه المعرضيه بالفحص عن المخصص عن كل فرد من افرادها فاذا فرضنا انه فحص ولم يجد مخصص لهذا الفرد بل حصل له القطع بعدم المخصص له وهذا لا- يؤثر في المعرضيه التي هي مضافه الى نوع العمومات والمطلقات فان هذه المعرضيه لا- تزول بالفحص عن كل فرد من افراد العام او عن كل فرد من افراد المطلق، وان اراد صاحب الكفايه من المعرضيه بالنسبه الى كل فرد من افراد العام وكل فرد من افراد المطلق فيرد عليه

اولا:- ان كل فرد من افراد العام ليس معرضا للتخصيص وكل فرد من افراد المطلق ليس معرضا للتقييد نعم غالب افرادها معرض للتقييد والتخصيص اما كل فرد من افراد العام في الكتاب والسنة وكل فرد من افراد المطلق فيهما لا- يكون معرضا للتقييد والتخصيص ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان كل فرد من افراد العام وكل فرد من افراد المطلق معرض للتخصيص والتقييد الا ان هذه المعرضيه لا- تكون مانعه عن انعقاد ظهور العام في العموم وعن انعقاد ظهور عن ظهور المطلق في الاطلاق فان ظهور العام في العموم لا يتوقف الا على الوضع وان المتكلم في مقام البيان ولا يتوقف على أى مقدمه اخرى فأذن عدم المعرضيه لا يكون له دخل في انعقاد ظهوره في العموم والاستيعاب، اما في المطلق فان ظهور المطلق في الاطلاق يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه والجزء الاخير من هذه المقدمات عدم القرينه المتصله واما عدم المعرضيه ليس من اجزاء مقدمات الحكمه

الظاهر ان مراد المحقق الخراسانى الاحتمال الاخير اما الاحتمال الاول فهو غير وارد وليس مراده من المعرضيه الاحتمال الاول ولا الاحتمال الثانى فانه ايضا غير محتمل بل مراده الاحتمال الثالث وان كل فرد من افراد العام الوارد في الكتاب والسنة وكل فرد من افراد المطلق الوارد في الكتاب والسنة معرض للتخصيص والتقييد ولكن يرد عليه ما ذكرنا

وان اراد (قده) ان المعرضيه بمثابه القرينه المتصله فيرد عليه بان الامر ليس كذلك فان المعرضيه ليست بمثابه القرينه المنفصله بل هى عباره عن احتمال وجود المخصص لهذا العام غايه الامر احتمال وجود المخصص اقوى من عدم احتماله فاحتمال وجود المقييد لهذا المطلق فهذا الاحتمال اقوى من احتمال عدمه هذا هو المراد من المعرضيه وهو ليس بمثابه القرينه المتصله بحيث يكون مانعا عن ظهور العام في العموم وظهور المطلق في الاطلاق وان اراد (قده) ان المعرضيه مانعه عن حجيه اصاله العموم وعن حجيه اصاله الاطلاق وان لم تكن مانعه عن اصل الظهور فيرد عليه ايضا ان المعرضيه كما لم تكن مانعه عن اصل الظهور لم تكن مانعه عن حجيه اصاله الظهور أى اصاله العموم واصاله الاطلاق، فالنتيجه ان ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) غير تام .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : العام والخاص

الوجه الرابع : وهو ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من ان جعل الاحكام الشرعيه وتشريعها وبيانها بالطرق الاعتياديه المتعارفه لمعنى ان المكلف اذا فحص عنها فى مضانها وصل اليها عادةً فمن اجل ذلك يجب على المكلفين وظيفتهم الفحص عن مضانها فاذا فحص عنها وصل اليها فتاره نتكلم فى وظيفه العامى واخرى فى وظيفه المجتهد

اما وظيفه العامى فهى الرجوع الى المجتهد فان التقليد امر ضرورى لكل من يعتقد بالدين فاذا لم يتمكن من استنباط الاحكام الشرعيه وتشخصها فلا بد له من الرجوع الى العالم

واما ان يكون مجتهد وكما ان التقليد ضرورى فأيضاً عمليه الاجتهاد فهى ضروريه واما الاحتياط فلا يمكن للعامى الاحتياط فى الشبهات الحكميه فمن اجل ذلك ليس شقا ثالثاً فان العامى لا بد له من التقليد ولا يتمكن من الاحتياط فى الشبهات الحكميه، وعلى المجتهد ان يبين الاحكام الشرعيه بالطرق المعتمده كطبع الرسائل العمليه وغيرها بحيث بإمكان العامى الوصول اليها بالفحص فاذا شك بوجوب شىء او بحرمة شىء فعلى العامى ان يفحص بالرجوع الى الرساله العمليه او الرجوع الى مجتهد، وليس وظيفه المجتهد دق كل باب على الناس للرجوع الى الحكم الشرعى فان وظيفه المجتهد بيان الاحكام الشرعيه بالطرق الاعتياديه بحيث لو فحص العامى لوصل اليها عادةً كما ان وظيفه الشارع كذلك وهى جعل الاحكام الشرعيه بالطرق المتعارفه عن العقلاء بحيث لو فحص المكلف عنها لوصل اليها، هذا بالنسبه الى وظيفه العامى فمن اجل ذلك يجب على العامى الفحص اذا شك فى وجوب شىء او حرمة شىء اخر، ووظيفه المجتهد بيان الاحكام الشرعيه

ص: ٩٠

اما وظيفه المجتهد بالنسبه الى نفسه فلا بد له من القيام بعمليه الاستنباط والاجتهاد وهى عمليه معقده ولا بد من الرجوع الى الآيات وتحقيق دلالتها واذا كانت عامه لا بد من الفحص عن مخصصاتها وعن مقيداتھا اذا كانت مطلقه او عن القرائن على الخلاف اذا كانت هناك او امر ظاهره فى الوجوب او النواهي ظاهره فى الحرمة فلا بد من تحقيق ذلك وكذلك الحال فى الروايات لا بد اولاً من تحقيق سندھا واثبات انها تامه السند ولا اشكال فيه ولا بد من اثبات دلالتها وظهورها والفحص عن القرائن على خلافها وعن معارضها فاذا كان هناك معارضه بين الروايات فلا بد من النظر فى انه هل يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما او ان التعارض بينهما مستقر فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه وتقديم بعضها على البعض الاخر بسبب المرجحات واذا لم يكن فلا بد من الحكم بالسقوط وعدم شمول دليل الحجيه لهما معا فالمرجع اما العام الفوقى ان كان والا فالأصول العمليه، وايضاً لا بد من تحقيق جهه الروايات وانها هل صدرت تقيه او انها صدره لبيان الحكم الواقعى الشرعى، فلا يجوز التمسك باصالة العموم قبل الفحص او اصالة الاطلاق فالجامع لا- يجوز التمسك باصالة الظهور فانه فى كل مسأله وترك الفحص فهو يؤدى الى خلاف الواقع جزماً، هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده) على ما شرحناه وللمناقشه فيه مجال

فان وجوب الفحص منشأه اما مجرد احتمال وجود المخصص او وجود المقيد او وجد القرينه فى الواقع على الخلاف او منشأه العلم الاجمالى فان المجتهد يعلم اجمالا بوجود مخصص او مقيد او قرينه على الخلاف

اما على الاول احتمال وجود المخصص فى الواقع او المقيد او القرينه على الخلاف فهو لا يصلح ان يكون مانعا عن التمسك باصالة العموم اصاله الاطلاق فان احتمال وجود المخصص فى الواقع لا يمكن ان يمنع عن حجيه اصاله العموم فانها مبنيه على حجيه الظهور والظهور حجه بالسيره القطعيه من العقلاء ولا يمكن رفع اليد عن حجيته بمجرد احتمال وجود المخصص او المقيد او القرينه على الخلاف، فان ارد السيد الاستاذ من وجوب الفحص ان منشأه احتمال وجود القرينه او المخصص او المقيد فى الواقع فيرد عليه ان هذا الاحتمال لا يمكن ان يكون مانعا عن التمسك باصالة العموم او اصاله الاطلاق او اصاله الظهور، نعم لو لم تكن اصاله العموم حجه او اصاله الاطلاق حجه لكان هذا الاحتمال منجز ولكن مع حجيه اصاله العموم او الاطلاق فلا اثر لهذا الاحتمال، هذا كله بالنسبه الى الاصول اللفظيه والجامع هو اصاله الظهور



واما الاصول العمليه فهى على قسمين احدهما الاصول العمليه العقلية مثل اصالة البراءة العقلية واصالة التخيير ونحوهما فلا مقتضى لهذين الاصلتين فى الشبهات الحكميه قبل الفحص فان موضوع اصالة البراءة العقلية عدم البيان واحتمال وجود البيان فى الشبهات الحكميه قبل الفحص موجود ومع هذا الاحتمال فلا نحرز موضوع اصالة البراءة العقلية فمن اجل ذلك لا مقتضى لها فى الشبهات الحكميه قبل الفحص وكذلك لا مقتضى لأصالة التخيير ان موضوعها عدم ترجيح طرف على الطرف الاخر وفى الشبهات قبل الفحص احتمال المرجح موجود ومع هذا الاحتمال لم نحرز موضوع اصالة التخيير فالمقتضى لها قاصر فى الشبهات الحكميه قبل الفحص وكذلك اصالة البراءة العقلية

واما الاصول العمليه الشرعيه مثل اصالة البراءة الشرعيه ونحوها فدلتها وان كانت مطلقه فى نفسها وان قوله صلى الله عليه واله سلم (رفع عن امتى ما لا يعلمون) او (كل شىء لك ظاهر حتى تعلم انه قذر) او (كل شىء حلال حتى تعرف انه حرام) فان الروايات وان كانت مطلقه وبأطلاقها تشمل الشبهات الحكميه قبل الفحص ايضا الا ان حكم العقل بوجوب الفحص باعتبار ان احتمال التكليف فى الشبهات قبل الفحص منجز مساوق لاحتمال العقوبه فالعقل مستقل لدفع هذا الاحتمال ولهذا يكون مستقلا بوجوب الفحص هذا الحكم العقلى بمشابه القرينه المتصله فمن اجل ذلك ادله الاصول العلميه الشرعيه لا تشمل الشبهات الحكميه قبل الفحص والمرجع فيها اصالة الاحتياط دون اصالة البراءة، اما اذا كان منشأ الفحص العلم الاجمالي فقد تقدم الكلام فيه فى الوجه الاول وقلنا ان العلم الاجمالي لا يصلح ان يكون منشأ لوجوب الفحص على تفصيل تقدم .

الوجه الخامس : التمسك بالآيات والروايات كقوله تعالى (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) و (ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم) وما شاكل ذلك استدلووا بهذه الآيات الكريمة بتقريب انها تدل على وجوب السؤال وتدل على وجوب التفقه ووجوب الفحص فى كل شىء لا يعلمه الانسان فاذا لم نعلم ان لهذا العام ليس له مخصص واحتملنا وجود المخصص فى الواقع فيجب الفحص ويجب التفقه ولا فرق فى ذلك بين الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالى والشبهات البدويه

والجواب عن ذلك ان هذه الآيات الشريفه اجنبية عن الدلالة على وجوب الفحص فان مفاد قوله تعالى (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) فان ظاهرها ان السؤال واجب وان السائل يرى نفسه مسئوله امام المسأله التى لا يعرف حكمها فاذا كان كذلك يجب عليه السؤال فى ما اذا لم يعلم او يجب التفقه والتعلم فالآية الشريفه تدل على كبرى كليه وهى رجوع الجاهل الى العالم فانها ثابتة فى جميع العلوم بلا فرق بين علوم الشرع وسائر العلوم وهو امر فطرى وثابت، انما الكلام فى الصغرى هل المقام من صغريات هذه الكبرى ؟

## العام والخاص بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : العام والخاص

الوجه الخامس : التمسك بالآيات والروايات كقوله تعالى (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) و (ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم) وما شاكل ذلك استدلووا بهذه الآيات الكريمة بتقريب انها تدل على وجوب السؤال وتدل على وجوب التفقه ووجوب الفحص فى كل شىء لا يعلمه الانسان فاذا لم نعلم ان لهذا العام ليس له مخصص واحتملنا وجود المخصص فى الواقع فيجب الفحص ويجب التفقه ولا فرق فى ذلك بين الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالى والشبهات البدويه

ص: ٩٣

والجواب عن ذلك ان هذه الآيات الشريفه اجنبية عن الدلالة على وجوب الفحص فان مفاد قوله تعالى (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) فان ظاهرها ان السؤال واجب وان السائل يرى نفسه مسئوله امام المسأله التى لا يعرف حكمها فاذا كان كذلك يجب عليه السؤال فى ما اذا لم يعلم او يجب التفقه والتعلم فالآية الشريفه تدل على كبرى كليه وهى رجوع الجاهل الى العالم فانها ثابتة فى جميع العلوم بلا فرق بين علوم الشرع وسائر العلوم وهو امر فطرى وثابت وهذا معنى الفحص فى الشبهات الحكيمه

والجواب عن ذلك ان الآيه الشريفه وان كانت تدل على وجوب التعلم والتفقه ولا شبهه فى ان وجوب التفقه ووجوب السؤال والتعلم يدل على ان التكليف فى الواقع منجز وان الحكم فى المسأله منجز والمكلف يرى نفسه مسئوله امام هذه المسأله وان لم يتعلم حكمها فيعاقب على تركها فمن اجل ذلك يجب عليه السؤال والتعلم ومن هنا ذكرنا ان وجوب التعلم وجوبه ارشادى ارشاد الى ان الواقع منجز وان الحكم المرشد اليه منجز ومعاقب على تركه ومخالفته وفى الحقيقة هذه الآيه الكريمة ارشاد الى كبرى كليه وهى رجوع الجاهل الى العالم فان هذه الكبرى ثابتة فى كل علم وان رجوع الجاهل الى العالم امر موافق للفطره وهذا مما لا اشكال فيه بحسب الكبرى، وانما الكلام فى ان المقام هل هو من صغريات هذه الكبرى اى الفحص عن المخصص

والمقيد والقرينه على الخلاف هل هو من مصاديق هذه الكبرى ومن صغرياتها

الظاهر انه ليس من صغريات هذه الكبرى لان المجتهد متفقه ومتعلم وهو يعلم بان العام محكوم بالخاص وان الخاص يتقدم على العام وان اصاله العموم محكوم بالخاص واصاله الاطلاق محكوم بالمقيد فان اصاله الظهور محكوم بالقرينه لان القرينه تتقدم على ذيها كما ان المقيد يتقدم على المطلق والخاص على العام كل ذلك فالمجتهد متفقه في ذلك ومتعلم لكل هذه الكبرى وانما الاشكال في الصغرى وهو الفحص عن وجوب المخصص فان كل مسأله اذا كان فيها عام او مطلق او امر ظاهر في الوجوب او نهى ظاهر في الحرمة فعلى المجتهد ان يبحث عن وجود المخصص فهل هو موجود في هذه المسأله حتى يكون حاكم على العام ومقدم عليه واصاله العموم محكوم به او لا يكون وهل هذا الفحص من صغريات هذه الكبرى او انه ليس منها، الظاهر انه ليس من صغرياتها اذ لا يصدق على الفحص عن وجود المخصص عنوان التعلم او التفقه لان المجتهد يعلم بان العام محكوم بالخاص اذا كان موجودا وان الخاص يتقدم عليه غايه الامر ان المجتهد يفحص عن وجود الخاص في المسأله هل هو موجود او ليس موجود فهذا الفحص ليس تفقها زائدا على ما كان المجتهد يعلم به ونظير هذا نظير ما موجودات في الشبهات الحكميه فان الانسان يعلم بحرمة شرب الخمر ولكنه يفحص هل هو موجود هنا او هناك فهذا الفحص ليس تفقه ولا يصدق عليه عنوان التعلم

ص: ٩٤

وعلى هذا فالآية الشريفة تدل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم والمفروض ان المجتهد ليس بجاهل فالآية الشريفة لا تدل على وجوب الفحص لا- ايه السؤال ولا- ايه التفقه فان محل الكلام فى وجوب الفحص فيما اذا علم المجتهد بوجود عام فى المسأله او وجود مطلق فى المسأله او وجود امر زائد فى الوجوب او نهى ظاهر فى الحرمة ولكن يفحص عن وجود المخصص هل هو موجود حيث ان المجتهد بانه لا- يجوز التمسك باصالة الاطلاق الا- بعد الفحص او التمسك باصالة الظهور الا بعد الفحص عن وجود القرينه هذا هو محل الكلام واما الآيات فلا تدل على ذلك ويجب التفقه والتعلم على الجاهل فالآيات اجنبية عن محل الكلام .

واما الروايات فمنها قوله عليه السلام (ان الله تعالى يقول لعبده يوم القيامة هلا عملت فقال ما عملت فيقول له هلا تعلمت حتى تعمل) فان هذه الرواية تدل على وجوب التعلم ومن الواضح ان وجوب التعلم التفقه يدل على ان الحكم فى المرتبة السابقه منجز اذا لو لم يكن الحكم فى الواقع منجز بمنجز سابق لم يجب عليه التعلم فوجوب التعلم كاشف عن ذلك فهذه الرواية وما شاكلها ايضا لا تشمل المجتهد لانه عالم بالأحكام ولا ينطبق عليه فيقوم بالفحص فان وجد المخصص حكم بتقديمه على العام وان لم يجد و حصل له الوثوق بوجوده فعندئذ يتمسك باصالة العموم وكذلك الحال فى اصالة الاطلاق واصالة الظهور هذا هو محل الكلام واما الآيات والروايات فلا تدل على ذلك واجنبية عن محل الكلام

الى هنا قد تبين ان شيئا من الوجوه الخمسة التى استدلت بها على وجوب الفحص فى الشبهات الحكمية فى كل مسألة من المسائل اذا قام المجتهد بالاستنباط فيها، والصحيح فى المقام ان يقال ان اصالة العموم واصالة الاطلاق الجامع بينهما اصالة الظهور فحجيتها انما هى بالسيرة القطعية من العقلاء وانما هى ببناء العقلاء على العمل بها وحيث ان سيره العقلاء دليل لبي فلا بد من الاخذ بالمقدار المتيقن منها، وعلى هذا فاذا قام المجتهد فى مسألة بعملية الاستنباط وكان فى المسألة دليل عام او مطلق او دليل متضمن للإمر الظاهر فى الوجوب او النهى الظاهر فى الرمة ففى مثل ذلك هل يجوز له التمسك باصالة العموم قبل الفحص اذ لم نحرز قيام سيره العقلاء على العمل باصالة العموم قبل الفحص او العمل باصالة الاطلاق قبل الفحص والعمل باصالة الظهور قبل الفحص لم نحرز بناء العقلاء وسيرتهم على ذلك فمن اجل ذلك يجب على المجتهد فى كل مسألة قام بعملية الاستنباط فلا بد من الفحص عن وجود مخصص او مقيد او قرينه على الخلاف هذا هو عنده الدليل على وجوب الفحص على المجتهد فى كل مسألة اراد استنباط الحكم الشرعى فيها هذا كله فى اصل وجوب الفحص، اما مقدار وجوب الفحص ففى اقوال :-

القول الاول : انه يجب الفحص بمقدار يحصل للمجتهد العلم الوجدانى بعدم وجود المخصص او المقيد فى المسأله او القرينه على الخلاف ولا يمكن الاعتماد على العلم التعبدى بل لابد من تحصيل العلم الوجدانى بذلك

القول الثانى : انه يكفى تحصيل الظن فاذا فحص وحصل له الظن بعدم المخصص او المقيد او القرينه على الخلاف كفى ذلك فلا ينظم عليه اكثر من ذلك

القول الثالث : انه لابد له من تحصيل الاطمئنان والوثوق بعدم وجود المخصص او المقيد او القرينه على الخلاف فى المسأله يفحص بمقدار يحصل له الاطمئنان بعدم

اما القول الاول فلا يمكن الالتزام به لان تحصيل العلم الوجدانى فهو غير ممكن فاذا فرضنا انه فحص جميع الابواب من الطهاره الى الديات والروايات الموجوده فى هذه الابواب ولم يجد مخصصا او مقيدا ولكن احتمال وجوده فى الواقع وانه لم يصل اليه موجود ومع هذا الاحتمال كيف يحصل له العلم الوجدانى فهذا القول لا يمكن الالتزام به هذا مضافا الى ان هذا القول اذا كان تحصيل العلم الوجدانى واجب فى كل مسأله فليس بإمكان اى مجتهد ان يستنبط جميع الاحكام الشرعيه اذ لا يفى عمره بذلك فكيف ما كان فهذا القول فلا اساس له

واما القول الثانى فلا دليل على حجيته الظن ولا يجوز الاكتفاء به لانه لا يكون حجه، فالمتعين هو القول الثالث فعلى المجتهد ان يفحص الى ان يحصل له الاطمئنان والوثوق بعدم وجود المخصص او المقيد او القرينه على الخلاف فاذا حصل كفى ذلك وهو الصحيح وهذا تام كلامنا فى هذه المسأله .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : العام المتعقب للضمير

الكلام فى العام المتعقب للضمير الذى يرجع الى بعض افراده كما فى قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) الى قوله (وبعولتهن احق بردهن فى ذلك ان ارادوا اصلاحا) (١). فان الضمير فى بعولتهن احق بردهن يرجع الى المطلقات الرجعيات لا الى البائئات فالضمير يرجع الى بعض افراد العام واما المطلقات فمعناه العام وتدل على العموم والاستيعاب سواء كانت دلالتها بالوضع كما اذا قلنا بان هيئه الجمع المعرف بالام موضوعه للدلاله على العموم والاستيعاب او ان دلالتها على العام بمقدمات الحكمه فعلى كلا التقديرين فالمطلقات تشمل الرجعيات والبائئات معا، فيدور الامر بين التمسك باصالة الاطلاق وبين التمسك باصالة عدم الاستخدام وبين الاصلين معارضة فلا- يمكن الجمع بينهما فهل المراد من المطلقات معناه العام الشامل للرجعيات والبائئات معا؟ مقتضى اصالة العموم هو الاول ومقتضى اصالة الاستخدام الثانيه لان الضمير موافق للمرجع ومطابق له فالتطابق من الطرفين والظاهر ان الضمير موافق ومطابق للمرجع فتقع المعارضة بين اصالة العموم فان مقتضاها ان المراد من المطلقات اعم من الرجعيات والبائئات والمراد من اصالة الاستخدام ان المراد من المطلقات خصوص الرجعيات وليس الاعم فتقع المعارضة بينهما

والخلاصه ان المراد الاستعمالى كما ان المراد التصورى من المطلقات هو العام الشامل للمطلقات الرجعيات والمطلقات البائئات معا فالمراد التصورى الوضعى والمراد التصديقى بلحاظ الاراده الجديه هو العام بلا فرق بين ان يكون هذا العام مستندا الى الوضع او مستندا الى مقدمات الحكمه، واما المراد من الضمير فتاره نعلم ان المراد الاستعمالى منه الخاص واخرى نعلم ان المراد الجدى منه الخاص فعلى الاول تقع المعارضة بين ظهور الضمير فانه ظاهر فى مطابقته للمرجع وبين اصالة العموم فان مقتضاها ان المراد الاستعمالى فى المطلقات هو العام ومقتضى ظهور الضمير ان المراد الاستعمالى منه الخاص فتقع المعارضة بينهما، فهل المرجع فى المسأله اصالة العموم او اصالة عدم الاستخدام او لا هذا ولا ذاك؟ ففيه وجوه واقوال قد اختار المحقق النائنى (قده) القول الاول وهو ان المرجع فى المسأله اصالة العموم بلا فرق بين ان يكون عمومه وضعى او بمقدمات الحكمه وقد استدل على ذلك بوجوه :-

ص: ٩٧

١- [١] سورة البقره، ايه ٢٢٨.

الوجه الاول : ان استخدام الضمير فى الآيه الكريمه انما يلزم اذا كان المراد منه الخاص والمراد من المطلقات فى صدر الآيه العام وهذا مبنى على ان التخصيص فى العام يوجب التجوز كون العام مجازا فان قلنا بان التخصيص فى العام يوجب كونه مجازا فى الواقع فيتعدد معنى العام ويكون للعام معنيان احدهما الحقيقى وهو العموم والشمول والاستيعاب والاخر المعنى المجازى هو الخاص فعندئذ الضمير يرجع الى المعنى المجازى ولهذا لا بد من الالتزام بالاستخدام فان المراد من المطلقات هو المعنى العام

الشامل للمطلقات الرجعية والبائئات معا وبعد التخصيص استعمل في المعنى الخاص وهو المطلقات الرجعية والضمير يرجع اليه فمن اجل ذلك لابد من الالتزام بالاستخدام، واما اذا قلنا بان التخصيص لا يوجب التجوز في العام وان العام مستعمل في معناه الموضوع له وهو العموم والشمول واما التخصيص فلا يوجب التجوز فيه ولا يوجب كونه مجازا في الواقع فعندئذ يكون للعام معنى واحد والضمير يرجع اليه فعندئذ لا استخدام في البين ولا موضوع للاستخدام فان للعام معنى واحد وللمطلقات في الايه المباركه وهو معنى العام والضمير يرجع الى هذا المعنى العام فلا استخدام في البين

فالتتيجه ان المحقق النائيني (قده) قد فصل بين القول بان التخصيص العام بمخصص يوجب كونه مجازا وبين كون تخصيصه بمخصص لا يوجب كونه مجازا فعلى الاول لابد من الالتزام بالاستخدام وعلى الثانى فحيث ان للعام معنى واحد فالضمير بطبيعه الحال يرجع اليه ولا موضوع للاستخدام

وقد اورد عليه السيد الاستاذ (قده) بان الاستخدام لا يتوقف على كون تخصيص العام يوجب كونه مجازا حتى يكون للعام معنيان احدهما المعنى الحقيقى والاخر المعنى المجازى والضمير يرجع الى المعنى المجازى فعندئذ لابد من الالتزام بالاستخدام ولا يتوقف على ذلك بل اذا قلنا بان للعام معنى واحد فمع ذلك لا مانع من الاستخدام اذا كان الضمير راجعا الى بعض افراده فهو استخدام فللعام معنى واحد وهو العموم والاستيعاب ولكن الضمير يرجع الى بعض افراده وهو معنى الاستخدام، فاذاً الاستخدام لا يتوقف على كون تخصيص العام بمخصص يوجب كونه مجازا حتى يتعدد معناه هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده)

الظاهر ان هذا الاشكال غير وارد على المحقق النائيني (قده) فان غرضه ان الضمير لا يكون مخالفا للعام اذا لم يكن التخصيص موجبا لكونه مجازا فان العام مستعمل فى معناه الموضوع له تصورا وتصديقا بلحاظ الاراده الاستعماليه وكذلك الضمير معناه التصورى والاستعمالى يرجع الى معنى العام فلا اختلاف بينهما من هذه الناحيه فان المراد التصورى من الضمير هو المعنى العام والمراد الاستعمالى من الضمير ايضا هو العام فلا يستخدم فى المعنى التصورى ولا فى المعنى الاستعمالى فانه عام كما انه المراد من العام كذلك هو مراد من الضمير فالتطابق بين المرجع والضمير موجود كما هو الظاهر، فاذا كان المراد التصورى من العام هو العام والمراد من المعنى الاستعمالى هو العام كذلك فلا محال ان يكون المراد التصورى من الضمير هو العام والمراد الاستعمالى من الضمير ايضا هو العام واما المراد الجدى النهائى من الضمير هو الخاص اى خصوص المطلقات الرجعيات وهو المراد من المطلقات فى صدر الآيه الكريمه، فلا اختلاف بين الضمير والمرجع لا فى مرحله التصور ولا فى مرحله التصديق بلحاظ الاراده الاستعماليه ولا فى مرحله التصديق بلحاظ الاراده الجديه النيهيه فلا استخدام ولعل هذا هو مراد المحقق النائيني (قده) فاذا كان هذا مراده فلا- يرد عليه ما ذكره السيد الاستاذ من الاشكال ومراده (قده) انه على هذا لا اختلاف بين الضمير والمرجع لا فى مرحله التصور ولا فى مرحله التصديق حتى بلحاظ الاراده الجديه .

## العام المتعقب للضمير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : العام المتعقب للضمير

والصحيح فى المقام ان يقال ان الضمير اذا رجع الى بعض افراد العام ان كان بمثابة القرينه المتصله فهو مانع عن انعقاد ظهور العام فى العموم او انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق باعتبار ان عدم القرينه المتصله جزء من مقدمات الحكمه، وعلى هذا فلا موضوع لا- لإصالة العموم او الاطلاق ولا لإصالة عدم الاستخدام فان الضمير مطابق للمرجع فكما ان الضمير خاص فكذلك المرجع فان العام ينعقد ظهوره فى الخاص والمطلق ينعقد ظهوره فى المقيد وهو المرجع فالتطابق بين الضمير والمرجع موجود فلا- مجال للتمسك بالإطلاق او بالعموم ولا- للتمسك بإصالة عدم الاستخدام فلا- موضوع لهما، واما اذا كان بمثابة القرينه المنفصله فهو لا يمنع عن انعقاد ظهور العام فى العموم ولا عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق باعتبار ان عدم القرينه المنفصله ليس جزء من مقدمات الحكمه فاطلاق المطلق قد تحقق وانعقد وكذلك ظهور العام فى العموم وحينئذ الضمير لا يكون مخالفا للعام ولا للمطلق فى المدلول التصورى والمدلول الاستعمالى فان مرجع الضمير بحسب المدلول التصورى هو العام او المطلق وكذلك بحسب المدلول الاستعمالى هو العام مثلا فى الآيه المباركه مرجع الضمير هو المطلقات بإطلاقها او بعمومها تصورا او تصديقا بلحاظ الاراده الاستعماليه، واما تصديقا بلحاظ الاراده الجديه فأیضا الامر كذلك فان المراد الجدى النهائى من المطلقات هو الرجعيات فالضمير لا يكون مخالفا للمرجع لا فى الدلاله التصوريه ولا فى الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الجديه النهائيه ففى هذا الفرض ايضا لا تعارض ولا تنافى بين إصالة العموم وإصالة عدم الاستخدام او إصالة الاطلاق فان الضمير مطابق للمرجع فى تمام المراحل من مرحله التصور الى مرحله التصديق النهائى وهو مرحله الجد فلا وجه للتعارض



فالتتيجه انه لا تنافى بين الضمير وبين المرجع لا فى المدلول التصورى ولا فى المدلول الاستعمالى ولا فى المدلول الجدى فلا موضوع للتعارض بين اتصاله العموم واتصاله عدم الاستخدام، وان الآيه تكفلت الاحكام الثلاثة : الاول التربص بأنفسهن ثلاثه قروء فان وجوب التربص حكم، وثانيا حرمة كتمان ما فى ارحامهن، ثالثا حق ازواجهن بردهن، فهذه الاحكام الثلاثة ثابتة فى هذه الآيه الكريمة، اما الحكمان الاوليان فلا شبهه فى ان موضعهما المطلقات بعمومها واطلاقها اعم من المطلقات الرجعية والمطلقات البائتات فموضوع الحكمين الاولين المطلقات بمفادها العام سواء كان عمومها وضعى او اطلاقى، واما الحكم الثالث فموضوعه الرجعية فقط لا المطلقات مطلقا ولكن مع هذا لا تنافى بين الضمير والمرجع لا فى المدلول التصورى فانه للضمير نفى المدلول التصورى للمرجع وهو المطلقات وكذلك المدلول الاستعمالى للضمير نفس المدلول الاستعمالى لمرجعه وهو المطلقات واما المدلول الجدى فكذلك فانه المرجع المطلقات بالنسبه لهذا الحكم هو المطلقات الرجعية فبالنسبه الى هذا الحكم المراد الجدى النهائى هو المطلقات الرجعية وهو المراد من الضمير فاذا الضمير لا يكون مخالفا للمرجع لا فى المدلول التصورى ولا فى المدلول الاستعمالى ولا فى المدلول التصديقى، هذا كله فى الوجه الاول الذى استدلت به المحقق النائيني (قده)

الوجه الثانى : ذكر (قده) ان اتصاله عدم الاستخدام لا تجرى فى نفسه بقطع النظر عن معارضتها لإصاله العموم او الاطلاق فان اتصاله عدم الاستخدام لا تجرى فى نفسها وقد افاد فى وجه ذلك ان منشأ حجيته كلتا الاصالتين هو الظهور كما ان حجيته اتصاله العموم مبنيه على الظهور كذلك حجيته اتصاله عدم الاستخدام فان اتصاله عدم الاستخدام عبارته اخرى عن اتصاله التطابق بين الضمير وبين مرجعه فهذه الاصول لفظيه وحجيتها مبنيه على الظهور وعلى هذا فحجيته اتصاله العموم مشروطه بان يكون الشك فى المراد الجدى للمولى لا- نعلم ان المراد الجدى للمولى هو العام او الخاص فالشك فى المراد الجدى مع العلم بالاستناد الى الوضع او القرينه والشك انما هو فى مراد المولى الجدى النهائى ففى مثل ذلك تتمسك باصاله العموم لإثبات ان مراد المولى هو العام فان الخاص بحاجه الى قرينه حيث انه اذا لم تكن قرينه فى البين فالمراد الجدى هو الخاص وهذا الظهور مستند الى ظهور حال المتكلم، واما اذا كان معلوما كما كان مراده معلوما انه العام او مراده الخاص والشك انما هو فى الوضع وانه موضوع للعام او للخاص ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك باصاله العموم فان اتصاله العموم لا تكون ظاهره فى انه موضوع للعام وظهور حال المتكلم لا- يقتضى ذلك فمن اجل ذلك لا يمكن التمسك باصاله الحقيقه فى ما اذا شك هذا الاستعمال استعمال حقيقى مستند الى الوضع او انه غير مستند الى الوضع فلا- يمكن التمسك باصاله الحقيقه لانها من الاصول اللفظيه كأصاله العموم او اتصاله الاطلاق واما اتصاله عدم الاستخدام فهى ايضا كذلك فهى انما تجرى فيما اذا كان الشك فى مراد المتكلم وهل هو التطابق بين الضمير والمرجع وعدم التطابق بحاجه الى قرينه واما اذا كان المراد معلوم من الضمير كما فى الآيه المباركه فان المراد من الضمير معلوم وهو المطلقات الرجعية ولكن لا- ندرى ان المراد من المطلقات هل هو العموم او الخصوص ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك باصاله عدم الاستخدام لعدم اثبات خصوص الرجعية من المطلقات فان مرجع اتصاله عدم الاستخدام الى ظهور حال المتكلم وهو غير ظاهر فى ان المراد من المطلقات خصوص الرجعية

فالتتيجه ان المراد من الضمير اذا كان معلوم والشك في عموم المرجع وخصوصه ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك باصالة عد الاستخدام كما هو الحال فى اصاله العموم اذا كان المراد معلوم والشك انما هو فى الوضع فعندئذ لا يمكن التمسك باصالة العموم، فمورد التمسك باصالة العموم هو فيما اذا كان الشك فى مراد المتكلم الجدى سواء اكان فى موارد اصاله العموم او موارد اصاله عدم الاستخدام، هكذا ذكره المحقق النائنى (قده).

## العام المتعقب للضمير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : العام المتعقب للضمير

الى هنا قد تبين ان المحقق النائنى (قده) قد بنا على ان اصاله الاستخدام لا- تجرى فى الآيه المباركه حتى بقطع النظر عن معارضتها لإصاله العموم، فما ذكره لا يمكن المساعدة عليه فان اصاله عد الاستخدام التى هى عباره اخرى عن اصاله التطابق بين الضمير ومرجهه تجرى مطلقا سواء اكان الشك فى مراد المتكلم مع العلم باستناد الاستعمال اما الى الوضع او الى القرينه او كان مراد المتكلم معلوم والشك انما هو فى استناد الاستعمال اما الى الوضع او الى القرينه فعلى كلا التقديرين لا مانع من التمسك باصالة عدم الاستخدام وهذه الاصاله تجرى اما فى الفرض الثانى وهو ما اذا كان مراد المتكلم معلوما والشك انما هو فى المرجع كما فى الآيه المباركه المراد من الضمير معلوم وهو يرجع الى الخاص والشك انما هو فى المرجع وهو المطلقات هل المراد منها الخاص او المراد منها العام سواء كان بالوضع ام بالإطلاق ومقدمات الحكمه فاذا شككنا فى ذلك فلا مانع من التمسك باصالة عدم الاستخدام اى اصاله التطابق بين الضمير وبين مرجعه ومقتضى اصاله التطابق هو ان المراد من المرجع هو الخاص فان ظهور الكلام فى التطابق سواء كان بالوضع ام كان بالسياق فهذا الظهور ثابت بين الضمير ومرجهه فى الوحده وهو مرتكز فى اذهان العرف بل هو امر وجدانى، وعلى هذا فلا- يمكن التمسك باصالة العموم لان هذا الظهور اى ظهور التطابق بمثابه القرينه المتصله المانع عن انعقاد ظهور العام فى العموم او انعقاد المطلق فى الاطلاق لان مقدمات الحكمه غير تامه باعتبار ان جزئها الاخير عدم القرينه المتصله وهذا الظهور اى ظهور السياق او الوضعى بمثابه القرينه المتصله مانع عن انعقاد ظهور العام فى العموم او ظهور المطلق فى الاطلاق او لاحتمال المانع موجود وهذا الاحتمال يوجب اجمال العام او المطلق لان العام عندئذ داخل فى كبرى اقترانه بما يصلح للقرينه فاذا كان كذلك فلا ينعقد ظهوره فى العموم وكذا الحال فى المطلق

ص: ١٠١

واما فى الفرض الثانى وهو فى ما اذا كان الشك فى مراد المتكلم من الضمير مع العلم باستناد الاستعمال الى الوضع او الى القرينه كما فى المقام فاذا فرضنا انا نشك فى مراد المتكلم من الضمير هل هو يرجع الى العام وهو المطلقات او يرجع الى الخاص وهو الرجعيات فقط ففى مثل ذلك ايضا لا مانع من التمسك باصالة عدم الاستخدام لان المرجع معلوم وان المراد من المرجع هو العام او المطلق والشك انما هو فى مراد المتكلم من الضمير فعندئذ لا مانع من التمسك باصالة عدم الاستخدام وهى اصاله عدم التطابق بين الضمير والمرجع ومقتضى هذه الاصاله ان المرجع هو العام او المطلق دون الخاص فإرادته الخاص حينئذ يحاجه الى قرينه وحيث انه لا قرينه فى البين فظهور الكلام فى التطابق يقتضى ان المرجع هو العام او المطلق

فالتتيجه ان اصاله الاستخدام تجرى فى كلا الفرضين اى فى فرض كون المتكلم معلوم من الضمير والشك فى استناد الكلام الى الوضع او الى القرينه والشك فى استناد المرجع الى الوضع او القرينه او كان الامر بالعكس الشك انما هو فى مراد المتكلم من الضمير واما المرجع فحاله معلوم وان المراد منه العام اما وضعا او بمقدمات الحكمه فعلى كلا الفرضين لا مانع من التمسك باصاله عدم الاستخدام وهى اصاله التطابق

واما اصاله العموم واصاله الاطلاق او اصاله الحقيقه الجامع بينها اصاله الظهور لان اصاله العموم انما تجرى فى ما اذا كان الشك فى مراد المتكلم مع العلم باستناد اللفظ الى الوضع او الى القرينه فاذا كان الشك فى مراد المتكلم وان كان عالما بالاستناد للكلام الى الوضع كما اذا قال المولى اكرن العلماء ونشك فى كون مراد المولى من العلماء جميع العلماء العدول او غير العدول ام المراد منه خصوص العدول مع العلم ان العلماء ظاهره فى العموم اما وضعا او بمقدمات الحكمه ففى مثل ذلك المرجع هو اصاله العموم فان اصاله العموم منشأها ظهور حال المتكلم وهو يقتضى كون مراده جميع العلماء فان اراده الخاص بحاجه الى قرينه وحيث انه لم تكن قرينه فى البين فمراده وجوب اكرام جميع العلماء ففى مثل ذلك لا بد من التمسك باصاله العموم واثبات وجوب اكرام جميع العلماء، واما اذا كان مراد المتكلم معلوم ونعلم ان المتكلم ارد وجوب اكرام جميع العلماء والشك فى ان لفظ العلماء هل هو موضوع للدلاله على العموم او انها لم توضع للدلاله على العموم ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك باصاله العموم لإثبات انها موضوعه للعموم فان الكلام غير ظاهر فى ذلك فظهور حال المتكلم لا يقتضى كون العلماء موضوعه للدلاله على العموم والاستيعاب فلا- يمكن التمسك باصاله العموم كما اذا قلنا رأيت اسد ونعلم بان مراده من الاسد الحيوان المفترس ولكن نشك فى ان لفظ الاسد موضوع بازائه او لا ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك باصاله الحقيقه فان حجيتها من باب الظهور اى ظهور حال المتكلم ولا ظهور فى المقام فان حاله غير ظاهره فى ان لفظ الاسد موضوع لهذا المعنى فلا بد من التفصيل فى اصاله العموم بين ما اذا كان الشك فى مراد المتكلم مع العلم بالاستناد وبين ما اذا كان مراد المتكلم معلوما فعلى الاول المرجع هو اصاله العموم او اصاله الاطلاق او اصاله الحقيقه وعلى الثانى فلا يجرى شيئا من هذه الاصول اللفظيه فاذا كان مراد المتكلم معلوم والشك انما هو فى الوضع ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بشىء من هذه الاصول لإثبات الوضع لعدم الظهور

ودعوى ان غالب الاستعمال هو فى المعنى الحقيقى لموضوع له وهذه الغلبه تقتضى اللحاق الشىء بالأعم الاغلب فلا مانع من الاخذ بذلك، هذه الدعوى مدفوعه لان مثل هذه الغلبه غير موجوده بل الامر بالعكس فان استعمال اللفظ فى المعنى المجازى اكثر من استعماله فى المعنى الحقيقى فان لمعنى واحد حقيقى معانى مجازيه متعدده ولهذا استعمال اللفظ فى المعنى المجازى اكثر من استعماله فى المعنى الحقيقى والموضوع له ومع الاغماض عن ذلك غايه الامر ان هذه الغلبه تفيد الظن ولا دليل على حجيه الظن لانه لا يكون حجه فلا اثر له

الى هنا قد تبين انه لا تقع المعارضه بين اصاله العموم واصاله عدم الاستخدام فان اصاله عدم الاستخدام تتقدم على اصاله العموم لان اصاله العموم لا تصلح ان تكون معارضه لاصاله عدم الاستخدام وهى اصاله عدم التطابق بين الضمير والمرجع اما فى الآيه المباركه فلا- شبهه فى انا لو كنا نحن وهذه الآيه المباركه فلا- شبهه فى ان المرجع متحد مع الضمير فى الدلاله التصوريه والتصديقيه بلحاظ الاراده الاستعماليه وكذلك بلحاظ الاراده الجديه فكما ان الحكمين الاوليين المطلقات بمعناها العام فكذلك موضوع هذا الحكم هو المطلقات فلا فرق فى الآيه وبقطع النظر عن الروايات بين الحكم الثالث وبين الحكمين الاوليين الا ان هناك روايات تدل على ان للزواج الحق بردهن فى اثناء العده دون المطلقات البائئات فهذه الروايات تدل على ان المراد الاستعمالى من هذه الآيه المباركه غير المراد الجدى فالمراد الاستعمالى هو العام لكن المراد الجدى النهائى هو الخاص بالنسبه الى الحكم الثالث هو خصوص الرجعيات وهذا مستفاد من الروايات ولولا الروايات لقلنا بالتطابق، واما بالنسبه الى اصاله عدم الاستخدام فالضمير متحد مع مرجعه فى جميع المراحل من مرحله التصور اى مدلولها التصورى والتصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه والمدلول الجدى بلحاظ الاراده الجديه ففى جميع هذه الموارد الضمير متحد مع مرجعه ومطابق، وهذا تمام الكلام فى الوجه الثالث الذى ذكره المحقق النائينى (قده).

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المراد الجدى من الضمير فى الايه

الى هنا قد تبين انه لا استخدام فى الايه المباركه فان الضمير يرجع الى المطلقات فى المدلول التصورى والمدلول الاستعمالى  
واما المراد الجدى من الضمير هو المطلقات الرجعية وكذا المراد الجدى من المطلقات بالنسبه الى هذا الحكم هو خصوص  
المطلقات الرجعية فالضمير مطابق للمرجع فى المدلول التصورى والمدلول الاستعمالى والمدلول الجدى ولو كنا نحن والايه  
المباركه فلا- استخدام فى اليبين اصلا ولكن هناك قرينه خارجيه وهى الروايات التى تدل على ان الحكم الاخير فى الايه  
المباركه مختص للمطلقات الرجعية فان الايه المباركه متكفله بثلاثه احكام حكم العده وحكم خفاء ما فى بطن المرآه واحقيه  
رجوع الزوج الى زوجته فان كنا نحن والايه فال فرق فى هذه الاحكام اصلا ولكن الروايات تدل على ان الحكم الاخير مختص  
بالمطلقات الرجعية فان الا-حقية ثابتة للازواج فى خصوص الرجعية لا مطلقا فمن اجل ذلك قلنا ان الحكم الاخير مختص  
بالمطلقات الرجعية ويختلف عن الحكمين الاولين

الوجه الثالث ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من الفرق فى استخدام عقد الوضع والاستخدام عقد الحمل اما الاستخدام اذا  
كان فى عقد الوضع فلا مانع من التمسك باصالة عدم الاستخدام فان الضمير يرجع الى المقيد ولكن المرجع مردد بين العام  
والخاص هل مراد المتكلم العام او الخاص المراد من الضمير معلوم فهو يرجع الى الخاص ولكن الشك فى كيفية مراد المتكلم  
من المرجع هل هو المطلق او المقيد هل هو المعنى الحقيقى او المجازى كقولنا رأيت اسد فضربته فلا شبهه فى ان الضمير يرجع  
الى الرجل الشجاع لا ان الاسد بمعنى الحيوان المفترس ولكن الشك فى المرجع فالمراد من الاسد هل هو الحيوان المفترس او  
المراد منه الرجل الشجاع ففى مثل ذلك لا مانع من التمسك باصالة عدم الاستخدام أى اصاله التطابق بين الضمير والمرجع فان  
ظهور السياقى للكلام الارتكازى يدل على هذا التطابق بين المرجع والضمير وبين الضمير والمرجع فهذا التطابق ثابت بالظهور  
العرفى السياقى الارتكازى فاذاً اصاله عدم الاستخدام لا مانع منها ، وكذلك الحال فى الايه المباركه فان مرجع الضمير هو  
الخاص المطلقات الرجعية ولكن الشك انما هو فى ان المراد من المطلقات هل هو المطلق او المقيد المعنى العام او الخاص  
ففى مثل ذلك لا مانع من التمسك باصالة عدم الاستخدام فان كان المراد من المرجع المعنى العام فهو استخدام فان الضمير لا  
يكون مطابق للمرجع فالمراد الاستعمالى من الضمير الخاص ومن المرجع العام وان كان المراد من المرجع الخاص فالتطابق  
بينهما موجود فلا- استخدام فاذا شككنا فى ذلك فلا مانع من التمسك باصالة عدم الاستخدام أى اصاله التطابق بين المرجع  
والضمير ، فهل اصاله العموم تعارض اصاله عدم الاستخدام فى المقام فانا نشك فى ان المراد من المطلقات هل هو المعنى العام  
او المعنى الخاص ففى مثل ذلك لا مانع من التمسك باصالة العموم واصالة الاطلاق فهل تجرى هذه الاصاله وتكون معارضه  
مع اصاله عدم الاستخدام او لا تجرى

ص: ١٠٤

الظاهر انها لا- تجرى فان اصاله عدم الاستخدام حاكمه عليها ورافعه لموضعها تعبدا فان موضوع اصاله العموم هو الشك فى

المراد ان مراد المولى من المطلقات هل هو المعنى العام او الخاص واما اصاله عدم الاستخدام تثبت ان مراده المعنى الخاص المطابق للضمير فلماذا تكون رافعه لموضوع اصاله العموم وحاكمه عليها فلا تجرى اصاله العموم فى المقام ، هذا قد يقال كما قيل ان اصاله عدم الاستخدام من الاصول اللفظيه كاصاله العموم واصله الاطلاق واصله الحقيقه والجامع اصاله الظهور فجميع هذه الاصول من الاصول اللفظيه منها اصاله عدم الاستخدام فانها من الاصول اللفظيه والضابط الكلى فى حجيته هذه الاصول اللفظيه وفى جريانها ان يكون الشك فى المراد مع العلم بان المعنى مستند الى الوضع او الى القرينه فهو مورد الى هذه الاصول العمليه اذا كان الشك فى المراد ولكن مع العلم بان المعنى مستند الى الوضع او الى القرينه فاذا شككنا فى مراد المتكلم فالمرجع هو الاصول اللفظيه من اصاله العموم او الاطلاق او اصاله الحقيقه او اصاله عدم الاستخدام واما اذا كان المراد معلوم والشك انما هو فى الوضع او فى شىء اخر فلا تجرى اصاله العموم واصله الحقيقه كما اذا علمنا ان مراد المولى من قوله رأيت اسد هو الحيوان المفترس ولكن نشك ان مراده الحيوان المفترس ونشك انه معناه الموضوع له او انه معناه المجازى ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك باصاله الحقيقه لاثبات ان لفظ اسد موضوع يازاء الحيوان المفترس لا يمكن التمسك باصاله الحقيقه التمسك باصاله الحقيقه انما هو فى ما اذا علم ان الاسد موضوع للحيوان المفترس ولكننا نشك فى ان مراد المولى فى هذا الكلام هل هو الحيوان المفترس او الانسان الشجاع ففى مثل ذلك نتمسك باصاله الحقيقه ، او اذا شككنا فى دوران الامر بين التخصيص والتخصص وهذا الفرض خرج عن العام جزما فخروجه يقينى ولكننا لا ندرى بان خروجه بالتخصيص او بالتخصص ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك باصاله العموم لاثبات التخصص فان اصاله العموم انما تجرى فى ما اذا شككنا فى الخروج بان هذا الفرد خرج من العام او لا ففى مثل ذلك نتمسك باصاله العموم لاثبات عدم خروجه من العام اما اذا علمنا بان خروجه من العام وشككنا ان خروجه كان بالتخصيص او بالتخصص فلا يمكن التمسك باصاله العموم لاثبات ان خروجه كان بالتخصص وما نحن فيه المراد معلوم فان المراد من الضمير معلوم وهو يرجع الى الخاص فالمراد من الضمير معلوم والشك فى المرجع وانه معنى الحقيقى او المعنى المجازى او العام او الخاص او المطلق والمقيد ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك باصاله عدم الاستخدام لانها انما تجرى فى ما اذا كان الشك فى المراد كان المراد من الضمير هل هو المعنى العام او الخاص فاصاله عدم الاستخدام انما تجرى فى موارد الشك فى المراد واما اذا كان المراد معلوم والشك انما هو فى ان المراد من المرجع المعنى العام او الخاص او المعنى الحقيقى او المعنى المجازى فلا يمكن التمسك باصاله عدم الاستخدام

هذا الضابط الذى ذكر فى كلمات الاصحاب ثابت بنحو القضييه الجزئيه لا بنحو الكبرى الكليه فان حجيه الاصول اللفظيه انما هى بملاك الظهور ففى كل مورد كان هناك ظهور حال المتكلم فى عدم خروج هذا الفرد عن العام اصاله العموم تجرى لاثبات ذلك فالمناطق فى جريان الاصول اللفظيه انما هو الاصول ولا يكون اصاله الحقيقه ظاهره فى ان هذا اللفظ موضوع يازاء هذا المعنى ولهذا اذا شككنا بالوضع فلا يمكن التمسك باصاله الحقيقه لاثبات الوضع ، واما فى المقام فالظهور موجود فاذا علمنا ان المراد من الضمير هو يرجع الى الخاص والمرجع مردد بين المعنى الحقيقى الذى يستلزم الاستخدام والمعنى المجازى الذى يستلزم عدم الاستخدام الشك انما هو فى المرجع وانه هل المراد المعنى الحقيقى او المجازى العام او الخاص المطلق او المقيد ففى مثل ذلك الظهور السياقى للكلام موجود وهو ظهور المراد بين المرجع والضمير فان هذا الظهور السياقى بين الكلام المرتكز بالذهان فمن اجل ذلك لا مانع من التمسك باصاله عدم الاستخدام فاصاله التطابق بين المرجع والضمير فلا مانع من التمسك به فى هذا الفرض ايضا لان الظهور موجود فالضابط الذى ذكر بكلمات الاصحاب انما يتم بنحو القضييه الجزئيه لا بنحو الكبرى الكليه ، هذا كله بالنسبه الى عقد الوضع

اما عقد الحمل هذا ما ذكره المحقق النائينى قدس سره ولكن ظهر مما ذكرنا ان هذا البيان غير تام فان المراد من الضمير هو المطلق لا المراد من الضمير المراد الاستعمالى من الضمير هو المطلق فى الايه المباركه لا ان الضمير يرجع الى الخاص بل انه يرجع الى المطلق فالمراد التصورى من الضمير والمراد الاستعمالى من الضمير هو المطلق لا المقيد ولا الخاص فالمراد هو العام نعم المراد الجدى هو الخاص وهذا ثابت بدليل خارجى فلولم يكن هنا دليل خارجى وكنا والايه الكريمه لقلنا بعموم احقيه رجوع الزوج الى زوجته مطلقا سواء كان بائن او رجعى فلا فرق بينهما ولكن هذا التخصيص ثبت بدليل خارجى وهو الروايات فاذاً ليس المراد الاستعمالى من الضمير هو الخاص كما ذكره المحقق النائينى قدس سره فى هذا الوجه فما ذكره قدس سره غير تام

واما بالنسبه الى عقد الحمل فقد ذكر قدس سره ان الضمير يرجع الى المطلق اذا كان الاستخدام فى عقد الحمل الضمير يرجع الى المطلق تصورا وتصديقا أى بلحاظ الاراده الاستعماليه فيكون المراد الاستعمالى من الضمير مطابقا للمراد الاستعمالى من المرجح التطابق بينهما فى المدلول التصورى والمدلول الاستعمالى موجود وعقد الحمل قرينه على ان المراد الجدى من الضمير هو الخاص فاذا عقد الحمل قرينه على ان المراد الجدى من الضمير هو الخاص واما المراد الاستعمالى هو العام وكذلك المراد التصورى هكذا ذكره قدس سره وللمناقشه فيه مجال

اما اولاً- فان عقد الحمل لو كان صالح للقرينه فهو قرينه متصل بان عقد الحمل عباره عن احقيه الزوج بالرجوع الى زوجته المطلقه فاذا عقد الحمل لو كان صالح للقرينه فقرينته متصله لأنه متصل بالضمير فاذا كان متصل بالضمير فهو مانع انعقاد الضمير فى الرجوع الى العام والى المطلق فاذا انعقد ظهور الضمير فى الخاص فهو قرينه متصله مانعه عن انعقاد ظهور العام فى العموم وموجب لانعقاد ظهوره فى الخاص وبما انه متصل بالضمير فهو مانع عن انعقاد ظهوره بالرجوع الى العام وموجب الى انعقاد ظهوره بالرجوع الى الخاص فلا بد من الالتزام بالاستخدام فان المراد الاستعمالى من الضمير الخاص والمراد الاستعمالى من المرجح هو العام لان المراد الاستعمالى من المطلقات هو العام والمفروض ان عقد الحمل بالنسبه الى المطلقات بمثابه قرينه منفصله بالنسبه الى الضمير قرينه متصله واما بالنسبه الى المطلقات فى صدر الايه المباركه قرينه منفصله لا يصلح ان يكون مانع عن انعقاد ظهورها فى العموم وفى الاطلاق فاذا لابد من الالتزام بالاستخدام



وثانيا ان عقد الحمل لا يصلح ان يكون قرينه على التخصيص فان الاحقيه لا تدل على التخصيص اصلا احقيه رجوع الزوج الى زوجته المطلقه فلا- تدل على التخصيص يمكن ان تكون هذه الاحقيه ثابتة مطلقا في جميع المطلقات بلا فرق بين المطلقات البائئات والرجعيات فان الاحقيه في عقد الحمل لا يصلح ان يكون قرينه على التخصيص ولا يدل على التخصيص اصلا فلا فرق في الاحكام الثالثه التي تكون الايه متكلفه لها بين وجوب تربص وحرمة الكتمان واحقيه الرجوع فجميع هذه الاحكام ثابتة مطلقا لو كنا نحن والايه المباركه ولكن التخصيص في الحكم الاخير قد ثبت بدليل خارجي وهو الروايات لو لم تكن روايات في البين لقلنا بعموم هذا الحكم ايضا بحسب الايه المباركه .

## دوران الامر بين التمسك بأصالة عدم الاستخدام بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التمسك بأصالة عدم الاستخدام

الى هنا قد تبين ان الآيه المباركه خارجه عن محل الكلام اذ لا استخدام فيها فان محل الكلام انما هو في ما اذا دار الامر بين التمسك بأصالة عدم الاستخدام والتمسك بأصالة الوجوب ، واما الآيه الكريمة فلا- استخدام في البين فان الضمير يوجب للمطلقات بالمعنى العام ولا مخالفه بينهما بالمدلول التصوري ولا بالمدلول الاستعمالي فلو كنا نحن والآيه الكريمة فنقول هذا الحق ثابت للزوج وهو رجوعه الى زوجته في اثناء العده ثابت مطلقا بلا فرق بين المطلقات الرجعيات والمطلقات البائئات ولكن ثبت هذا التخصيص والتقييد من الخارج ومن الروايات ثبت ان هذا الحق ثابت في المطلقه الرجعيه فقط لا في المطلقه البائئه وهذه الروايات مقيده للإطلاق ولا تكون رافعه للظهور الاطلاقي فإنما تكون مانعه عن الحجيه فاذا التطابق بين الضمير والمرجع موجود في مرجع الاستعمال فان بحسب المدلول التصوري والمدلول الاستعمالي ، واما بحسب المدلول الجدى وان كان خاص كما ان الضمير خاص والمرجع ايضا خاص بالنسبه الى هذا الحكم ، فهنا ثلاث حالات بحسب الفرض والتصور ومقام الثبوت

ص: ١٠٨

الحاله الاولى : ان الضمير يرجع الى المطلقات فرضنا ان الآيه الشريفه او ما شاكلها في نفسها وبواسطه القرائن الخارجيه في ان الضمير يرجع الى المطلقات بمعناه العام والمراد من المرجع وهو المطلقات ايضا بمعناه العام فعندئذ لا استخدام في البين كما انه لا- موضوع لإصالة العموم فان موضوع التمسك بإصالة العموم انما هو الشك في المراد شك في ان المراد من العام بمعناه العام او الخاص وفي المقام لا شك فان المراد من المطلقات المعنى العام والضمير ايضا يرجع اليه فلا موضوع للاستخدام ولا لإصالة العموم فان موضوع الاستخدام انما هو في ما اذا كان المراد من الضمير معلوم ولكن نشك في ان المراد من المراد من المرجع كما اذا فرضنا ان الضمير يرجع الى المطلقات في معناه العام ولكن نشك في ان المراد من المطلقات هل هو معناه العام او الخاص ، ففي مثل ذلك نتمسك بإصالة عدم الاستخدام أى أصالة التطابق ونحكم بان المرجع مطابق للضمير او كان الامر بالعكس بان يكون ان المراد من المرجع معلوم ولكن المراد من الضمير غير معلوم ولا ندرى ان الضمير يرجع الى العام او الى الخاص ولكن المراد من المرجع معلوم انه العام فعندئذ نتمسك بإصالة عدم الاستخدام أى أصالة التطابق بين الضمير والمرجع وهى تثبت ان الضمير مطابق للمرجع فلا اختلاف بينهما فاذا موضوع التمسك بإصالة عدم الاستخدام في هذين الفرضين أى في

ما اذا كان المراد من الضمير معلوم والمراد من المرجع غير معلوم او بالعكس ففي هذين الفرضين نتمسك بإصالة عدم  
الاستخدام أى أصالة التطابق

ص: ١٠٩

الحاله الثانيه : ان الضمير فى نفسه او بواسطه القرينه الخارجيه يرجع الى بعض افراد العام الى المعنى المجازى للعام وهو الخاص واما المراد من العام هو معناه الموضوع وهو العموم فعندئذ لا بد من الالتزام بالاستخدام فان المراد الاستعمال من الضمير الخاص ومراد الاستعمال من المرجع العام ، فلا بد من الالتزام بالاستخدام نعم اذا شككنا فى المراد من المرجع هل هو معناه العام وهو معناه الموضوع له او ان المراد منه معناه الخاص ففى مثل ذلك نتمسك بإصالة عدم الاستخدام اى إصالة التطابق وهى تثبت ان المرجع يطابق للضمير والمفروض ان الضمير يرجع الى الخاص فأصالة التطابق تحكم بان المرجع يطابق للضمير ولا اختلاف بينهما فعندئذ فلا يمكن التمسك بإصالة العموم فان إصالة عدم الاستخدام حاكمه عليها وإصالة العموم محكوم به بها فلا تجرى مع جريان إصالة عدم الاستخدام كما تقدم ففى مثل ذلك اذا شككنا فى ان المراد من المرجع هو العام او الخاص فالمرجع هو إصالة التطابق وهى تثبت ان المرجع يطابق للضمير ولا تجرى إصالة العموم لأنه محكوم به بإصالة عدم الاستخدام

الحاله الثالثه : ما اذا شككنا ان الضمير هل يرجع الى العام او يرجع الى الخاص ولا ندرى ان الضمير يرجع الى العام او الى الخاص فعندئذ تاره يكون المرجع معلوم واخرى لا يكون المرجع معلوماً فالمرجع ايضا مردد بين العام والخاص ، اما فى الفرض الاول وهو اذا كان المرجع معلوم فان كان المراد من المرجع المطلق أى معناه العام فعندئذ فلا بد من التمسك بإصالة عدم الاستخدام وإصالة التطابق وهى تحكم ان الضمير يطابق للمرجع فان المراد من المرجع هو المعنى العام والمراد من الضمير غير معلوم فالنتيجه إصالة عدم الاستخدام وإصالة التطابق وهى تحكم ان الضمير يطابق للمرجع وكذا الحال اذا كان المراد من المرجع الخاص فعندئذ ايضا نتمسك بإصالة عدم الاستخدام وإصالة التطابق وهى تحكم بان الضمير مطابق للمرجع ، واما إصالة العموم فهى لا تجرى فى المقام لعدم الموضوع له اذا لا- شك فى المراد من العام او الخاص اما ان يكون المراد من المرجع العام او يكون المراد منه الخاص ولا- تردد واما اذا كان المرجع ايضا متردداً كما ان الضمير مشكوك ومتردد بين انه يرجع الى العام او الى الخاص فالمرجع ايضا مشكوك ومتردد فان المراد منه العام او الخاص ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بإصالة عدم الاستخدام أى إصالة التطابق فان موضوع إصالة التطابق هو اذا كان المراد من الضمير معلوم والمراد من المرجع غير معلوم فعندئذ نتمسك بإصالة التطابق لإثبات ان المرجع مطابق للضمير او بالعكس بان يكون المراد الاستعمال من المرجع معلوم ولكنه مراد الاستعمال من الضمير غير معلوم فعندئذ نتمسك بإصالة عدم الاستخدام بإصالة التطابق لإثبات ان المرجع مطابق للضمير

فاذا موضوع اتصاله عدم الاستخدام فيما اذا كان المراد فى احدهما معلوماً وفى الاخر مجهولاً ، اما اذا كان المراد فى كليهما مجهول كما ان المراد من الضمير غير معلوم كذلك المراد من المرجع ايضا غير معلوم فعندئذ لا- موضوع للتمسك ياصاله التتابع أى اتصاله عدم الاستخدام وهل يمكن التمسك ياصاله العموم اولا ثم التمسك ياصاله عدم الاستخدام فى طولها ولا مانع من التمسك ياصاله العموم فى ما اذا شككنا فى المراد من المرجع هل المراد منه المعنى العام او المعنى الخاص فلا مانع من التمسك ياصاله العموم وهل يمكن التمسك ياصاله عدم الاستخدام أى اتصاله التتابع بعد جريان اتصاله العموم او لا ، وهذا مبنى على ان المراد من العلم بالمراد من الضمير او العلم من المراد بالمرجع هل هو اعم من العلم التبعدى والعلم الوجدانى او المراد منه خصوص العلم الوجدانى ، فعلى الاول فلا مانع من التمسك ياصاله التتابع بعد جريان اتصاله العموم فان اتصاله العموم توثبت ان المرجع عام وتثبت العلم التبعدى بعموم المرجع فاذا ثبت عموم المرجع بالعلم التبعدى فلا مانع من التمسك ياصاله التتابع والحكم بان الضمير مطابق للمرجع اما اذا قلنا ان العلم بالمراد هو العلم الوجدانى فلا تجرى اتصاله التتابع حينئذ ، الظاهر هو الاول فان المراد من العلم اعم من العلم الوجدانى والعلم التبعدى وعندئذ فلا مانع من التمسك ياصاله عدم الاستخدام فى طول التمسك ياصاله العموم ، نتمسك ياصاله العموم اولا وبهذه الاتصاله نثبت موضوع اتصاله التتابع ثم بعد ذلك نتمسك ياصاله التتابع فى طول اتصاله العموم ولهذا لا تكون منافيه لها فانها فى طولها ومتفرعه عليها

وهذه الحالات الثالثه والآيه المباركه انما تنطبق على الحاله الاولى فقط دون الثانيه والثالثه فهما مجرد افتراض لا واقع لهما بالنسبه للآيه المباركه وما شاكلها ، ثم انه لا فرق فى ذلك بين ان يكون الدليل متكفل لحكمين او اكثر كما فى الآيه المباركه فأنها متكفله لأكثر من حكمين الاول وجوب العده الثانى حرمة الكتمان فى ارحامهن الثالث رجوع الزوج الى زوجته فى اثناء العده ، او متكفل لحكم واحد كقولنا (رأيت اسد وضربته) فانه متكفل لحكم واحد وهذه الحالات الثلاث متصوره فيه ايضا

هذا كله ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من التمسك بإصالة العموم دون التمسك بإصالة الاستخدام وذكرنا ما افاده قدس سره غير تام فان إصالة عدم الاستخدام حاكمه على إصالة العموم فلا تجرى إصالة العموم مع جريان إصالة عدم الاستخدام

القول الثانى : وهو التمسك بإصالة عدم الاستخدام على إصالة العموم قد اختار هذا القول السيد الاستاذ قدس سره اذا دار الامر بين التمسك بإصالة العموم او إصالة الحقيقه والتمسك بإصالة عدم الاستخدام أى إصالة التطابق لا بد من تقديم إصالة عدم الاستخدام على إصالة العموم او إصالة الحقيقه وعلل ذلك ان ظهور سياق الكلام المرتكز فى الازهان وهو مطابقه الضمير مع مرجعه امر ارتكازى فى الازهان وهذا الظهور اقوى من ظهوره العام فى ظهوره او المطلق فى الاطلاق فلا يمكن التمسك بإصالة العموم فلا بد من التمسك بإصالة عدم الاستخدام وتقديمها على هذا ، هكذا ذكره قدس سره وما ذكره فى نفسه صحيح ولكن الكلام فى تعليل التقديم

### **دوران الامر بين التمسك بأصالة عدم الاستخدام بحث الأصول**

الموضوع : دوران الامر بين التمسك بأصالة عدم الاستخدام

ان الاقوال فى المسأله ثالثه ، القول الاول ما اختاره المحقق النائنى قدس سره من ان المرجع هو التمسك باصالة العموم او اصالة الحقيقه او اصالة عدم الاستخدام وقد استدلل على ذلك بوجوه تقدمه وتقدم نقدها

القول الثانى ما اختاره السيد الاستاذ قدس سره وهو ان المرجع فى المسأله أى فيما اذا دار الامر بين اصالة العموم او اصالة الاطلاق او اصالة عدم الاستخدام فالمرجع هو اصالة عدم الاستخدام لا اصالة العموم او اصالة الاطلاق وقد افاد فى وجه ذلك ان الامر اذا دار بين اصالة عدم الاستخدام وبين اصالة العموم فاذا فرضنا ان فى الايه المباركه الضمير يرجع الى بعض افراد العام فالمراد من الضمير معلوم ولكن الشك انما هو فى المرجع فان المراد منه معناه الموضوع وهو العموم او معناه المجازى وهو الخاص ففى مثل ذلك لابد من الرجوع الى اصالة عدم الاستخدام والحكم بان المرجع مطابق للضمير فان المراد من الضمير معلوم وهو الرجوع الى بعض افراد العام وهو معنى الخاص والمراد من المرجع هذا الذى افاده قدس سره انما يتم فى ما اذا كانت القضيه عامه او مطلقه واما اذا لم تكن القضيه عامه او مطلقه فلا يعتبر هذا الشرط كمثل قولنا رأيت اسدا فضره فان الضمير يرجع الى الاسد بمعنى الرجل الشجاع ولكن لا- ندرى من الاسد هل هو الحيوان المفترس حتى نلتزم بالاستخدام ام المراد الرجل الشجاع حتى نلتزم بالاستخدام فان هذا الشرط انما هوز فيما اذا كان هنا عام والضمير يرجع الى بعض افراده او مطلق والضمير يرجع الى المقيد ففى مثل ذلك لابد ان يكون الضمير منفصلاً عن العام واما اذا كان متصل بالعام فهو مانع عن انعقاد ظهور العام فى العموم او ظهور المطلق فى الاطلاق فهو خارج عن محل الكلام ، هذا ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره

ص: ١١٣

القول الثالث ما اختاره المحقق الخرسانى من انه كما انه لا يمكن التمسك باصالة العموم فى المسأله كذلك لا يمكن التمسك باصالة عدم الاستخدام فكلا الاصلين لا يجرى فى المقام لا اصالة العموم او اصالة الحقيقه ولا اصالة عدم الاستخدام وقد افاد فى وجه ذلك ، اما اصالة العموم لا تجرى فى المقام أى فى الايه المباركه وما شاكلها لان العام متعلق بضمير يصلح لان يكون قرينه فاذاً الايه المباركه تدخل فى احتفاء الكلام بما يصلح للقرينه فاذا كان الكلام مقترن بما يسمح للقرينه فلا ينق له الظهور فى العموم او فى الاطلاق فاذا لا موضوع للتمسك باصالة العموم او اصالة الاطلاق لان العموم لا ينعقد باعتبار انه مقترن لما يسمح للقرينه فمن اجل ذلك لا يمكن التمسك باصالة العموم لانه لا عموم حتى يتمسك به ، اما اصالة عدم الاستخدام فلان الاصول اللفظيه حجيتها انما هو ببناء العقلاء وبالسيره القطعيه من العقلاء فانها جرت على العمل بالظواهر أى باصالة العموم واصالة الاطلاق واصالة الحقيقه واصالة عدم الاستخدام فان اصالة عدم الاستخدام من الاصول اللفظيه وحجيتها من باب حجيه الظواهر وحجيه هذه الاصول انما هو فيما اذا كان الشك فى المراد فاذا كان الشك فى مراد المتكلم مع العلم بالمعنى الموضوع له والمعنى المجازى أى مع العلم بكيفيه استعمال اللفظ فى المعنى المجازى او معنى حقيقى والشك انما هو فى المراد ففى مثل ذلك نتمسك باصالة العموم لاثبات المراد او اصالة الاطلاق او اصالة الحقيقه واما اذا كان المراد معلوم والشك انما هو فى كيفيه الاستعمال وان هذا الاستعمال فى المعنى الحقيقى او استعمال فى المعنى المجازى ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك باصالة العموم او اصالة الحقيقه باعتبار انه مستعمل بالمعنى الحقيقى لا يمكن التمسك به لعدم الظهور ، فاذاً المعتمد فى حجيه

الاصول اللفظية اما اصاله عدم الاستخدام انما هو في ما اذا كان الشك في المراد مع العلم بكيفية الاستعمال وان اللفظ مستعمل في معناه الموضوع له او في المعنى المجازى او مستعمل في المعنى العام او في المعنى الخاص ففي مثل ذلك نتمسك باصاله العموم او اصاله الاطلاق واما في المقام فلا شك في المراد لان المراد من الضمير معلوم وهو يرجع الى بعض افراد العام والى معنى الخاص والشك انما هو في العام وانه مستعمل في معناه الموضوع له وهو العموم او مستعمل في المعنى المجازى وهو الخاص فالشك انما هو في كيفية الاستعمال واصله عدم الاستخدام لا يثبت كيفية الاستعمال فاصله عدم الاستخدام أى اصاله التطابق بين الضمير ومرجه لا تثبت ان لفظ العام مستعمل في المعنى المجازى ولهذا لا يمكن التمسك باصاله عدم الاستخدام

فالنتيجة ان المحقق النائبي قدس سره قد نكر جريان كلتا الاصالتين فى المسأله ، اصاله العموم فلا يمكن التمسك بها لعدم تحقق العموم واصاله عدم الاستخدام لانتفاء شرطه وهو يكون الشك فى المراد اما اذا كان المراد معلوم والشك فى كيفية الاستعمال فلا يمكن التمسك بها وما نحن فيه كذلك هكذا ذكره قدس سره وللمناقشه فيه مجال

اما ما ذكره قدس سره من ان المقام داخل فى كبرى احتفاف الكلام بما يسمح للقرينيه فالأمر ليس كذلك فان الايه المباركه جمل متعدده فالمتكلم اذا فرغ من جمله ولم ينسب قرينه فيها انعقد ظهور هذه الجملة فى معناه الموضوع له والايه المباركه (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثالثه قروء) هذه جمله مستقلة فقد فرغ من هذه الجملة ولم ينسب قرينه ثم شرع فى جمله اخرى (ولا- يكتمن ما فى ارحامهن ان كن يؤمن بالله) وهذه جمله ثانيه مستقلة وبعد الانتهاء من هذه الجملة (وبعولتهن احق بردهن) فالضمير بردهن يرجع الى المطلقات فالآيه ليست داخله فى كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه حتى يكون مانع عن انعقاد ظهور العام فى العموم او ظهور المطلق فى الاطلاق فاذا ليس الايه المباركه او ما شكلها داخله فى هذه الكبرى

واما ما ذكره قدس سره بالنسبه الى اصاله عدم الاستخدام وان كانت من الاصول اللفظيه ولكنها تختلف عن اصاله العموم واصاله الاطلاق واصاله الحقيقه فان هذا الشرط شرط فى صحه التمسك بأصالة العموم واصاله الاطلاق او اصاله الحقيقه والجامع هو اصاله الظهور وهذا الشرط ليس بشرط فى اصاله عدم الاستخدام فان المعتبر فى جريان هذه الاصاله اما ان يكون الضمير معلوماً اما ان يكون المرجع معلوماً فاذا كان رجوع الضمير معلوم والشك انما هو فى المرجع وان المراد منه المعنى العام للخاص فعندئذ نتمسك باصاله عدم الاستخدام أى باصاله التطابق بين المرجع وبين الضمير ونحكم بان المرجع يطابق للضمير ومتحد معه فانه مرتكز وموافق للوجدان والارتكاز فى الذهن كأن المرجع موافق للضمير ومتحد معه ، او كان الامر بالعكس بان يكون المراد من المرجع معلوم وان المراد منه المعنى العام ولكن المراد من الضمير مجهول ولا ندرى ان الضمير يرجع الى المعنى العام او يرجع الى معنى خاص فعندئذ نتمسك باصاله التطابق بين المرجع والضمير ونحكم بان الضمير يطابق للمرجع ومتحد معه ففى هذين الفرضين أى فى فرض كون المراد الاستعمالى للضمير معلوم والمراد من الاستعمال من المرجع مجهول او بالعكس فالمراد الاستعمالى للمرجع معلوم ولكن المراد الاستعمالى من الضمير مجهول ففى هذين نتمسك باصاله عدم الاستخدام أى باصاله التطابق بين الضمير والمرجع وان المرجع يطابق للضمير او الضمير يطابق للمرجع واما اذا كلاهما مجهول فلا ندرى المراد الاستعمالى مجهول وكذلك المراد الاستعمالى من المرجع فلا موضوع للتمسك باصاله عدم الاستخدام أى باصاله التطابق فلا موضوع لها ولا يمكن جريانها فان مرجع اصاله عدم الاستخدام الى اصاله التطابق وهى تقتضى ان يكون احدهما معلوم والاخر مجهول حتى نحكم بان المجهول مطابق للمعلوم واما اذا كان كلاهما مجهول فلا موضوع لأصالة التطابق



فالتیجه انما ذكره المحقق الخراسانی قدس سره غیر تام بالنسبه الى اصاله العموم وبالنسبه الى اصاله عدم الاستخدام ، الى هنا قد تبين ان الصحيح

من هذه الاقوال هو ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره على تقدير تسليم ان الايه المباركه او ما شاكلها يرجع الى بعض افراد العام واما بناءً على ما ذكرناه

## تعدد الجمل المتعلقه بالاستثناء بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : تعدد الجمل المتعلقه بالاستثناء

اذا تعلق الجمل المتعدده بالاستثناء فهل يرجع هذا الاستثناء الى جميع الجمل او الى الجمله الاخيريه او لا هذا ولا ذاك ففيه اقوال ، وقبل الدخول في صلب الموضوع لابد من الاشاره الى امور

الامر الاول ان الجملات المتعدده متباينات موضوعا ومحمولا كما اذا قال المولى اكرم العلماء وحى الشعراء وتصديق على الفقراء فان هذه الجملات متباينه بعضها مع بعضها الاخر في الموضوع والمحمول معا

واخرى تكون في الموضوع فقط دون المحمول ومتحده في المحمول كما اذا قال المولى اكرم العلماء واکرم الساده وتصديق على الفقراء فان هذه الجملات متباينه موضوعا واما بحسب المحمول ففيه متحده لحسب المحمول

وثالثه تكون عكس ذلك متحده بحسب الموضوع ومتباينه بحسب المحمول كما اذا قال اكرم العلماء واطفهم وقلدهم فان هذه الجملات متباينه محمولا ومتحده موضوعا ولا شبهه في ان هذه الجملات متعدده بنظر العرف فان الملاك في تعدد الجملات اما بتعدد الموضوع والمحمول معا او بتعدد الموضوع مع اتحاد المحمول شريطه ان يكون المحمول متكررا او بالعكس ، ففي هذه الصور الثالثه لا شبهه في ان الجملات متعدده فاذا كانت هذه الجملات متعقبه للاستثناء فهل هذا الاستثناء يرجع الى الجمله الاخيريه كما اذا قال المولى اكرم العلماء وحى الشعراء وتصديق على الفقراء الا الفساق منهم فهذا الاستثناء هل يرجع الى الجمله الاخيريه او يرجع الى جميع الجمل

ص: ۱۱۶

الامر الثاني ان يكون المحمول متعددا والموضوع واحدا مع عدم التكرار كما اذا قال اكرم العلماء واطفهم وقلدهم فالموضوع واحد وهو العلماء بدون تكرار ، وهل هذه الجملات جمله واحده بنظر العرف او جمل متعدده المعروف والمشهور بين العلماء انها جمله واحده فان وحده الجمله بوحد الموضوع لأنه غير متكرر

الامر الثالث ان يكون المحمول واحدا بعدم التكرار والموضوع متكررا كما اذا قال المولى اكرم العلماء والساده والفقراء فهذه الجملات ايضا بنظر العرف جمله واحده لا جمل متعدده فاذا كانت متعقبه بالاستثناء فالاستثناء يرجع الى الجميع

النتيجه ان الملاك فى تعدد الجملات ووحدها انما هو العرف ولا شبهه ان العرف يرى ان الجملات متعدده اذا كانت متباينه موضوعا ومحمولا- وكذلك اذا كانت متباينه موضوعا ومتحده محمولا شريطه تكرار المحمول وبالعكس ، ففى هذه الصور الجملات متعدده واذا كانت متعقبه بالاستثناء بان قال المولى اكرم العلماء واضف الشعراء وتصديق على الفراء الا الفساق منهم ، فهل يرجع هذا الاستثناء الى الجميع او يرجع الى الجمله الاخير ، وبعد ذلك يقع الكلام فى مقامين الثبوت والاثبات

اما الكلام فى المقام الاول ان اداه الاستثناء ككلمه (الا) فهى موضوعه للدلاله على معنى اسمى جزئى حقيقى وهو غير قابل للتعدد والانطباق على كثيرين فان الانطباق على الكثير معنى كلى والمعنى الجزئى غير قابل للتعدد وغير قابل للانطباق على الكثير ، وبما ان الاستثناء معناه الموضوع له جزئى حقيقى فهو غير قابل للتعدد فلا ينطبق على الاستثناء من الجمله الاولى وعلى الاستثناء من الجمله الثانيه وعلى الاستثناء من الجمله الثالثه وقد ذكرنا فى بحث المفهوم ان المعنى الحرفى معنى جزئى حقيقى وجزئيه اما بجزئيه طرفيه فان المعنى الحرفى لا شرط له الا بذات طرفيه ولا وجود له الا بوجود طرفيه فان نسبته الى طرفيه كنسبه النوع الى الجسم والفصل فهو من ذاتيات المعنى الحرفى فان كان فى الذهن فالنسبه ذهنيه وان كان فى الخارج فالنسبه خارجيه ومن هنا قلنا ان النسب متباينات ذاتا حقيقه فلا يعقل انطباقه على نسبه اخرى لان كل نسبه متقومه بشخص طرفيها وشخص طرفى كل نسبه مباين لشخص طرفى نسبه اخرى فاذا النسبه متقومه بذاتها وذاتيتها بشخص طرفيها فان كان فى الذهن فالنسبه ذهنيه اى نفس النسبه فى الذهن لا وجودها وان كان خارجى فالنسبه خارجيه فمن اجل ذلك اداه الاستثناء معناه جزئى حقيقى فلا يمكن انطباقه على الاستثناء من الجمله الاولى ولا على الاستثناء من الجمله الثانيه او الثالثه فلا يمكن ارجاعه الى جميع الجملات فيتعين ارجاعه الى الجمله الاخير فقط وقد اجاب عن ذلك المحقق صاحب الكفايه قدس سره

وحاصل ما ذكره ان المعنى الحرفى كلى بذاته وذاتياته وجزئيته انما هى من جهة اللحاظ اليًا فانه ان لوحظ اليًا فهو اليًا اللحاظ وجود ذهنى والوجود مساوق للتشخص بلا فرق بين الوجود الخارجى والوجود الذهنى ، فالمعنى الحرفى كالمعنى الاسمى كلى قابل على الانطباق على المتعدد وله مصادق مع افراد متعدده فعندئذ لا مانع من انطباقه على الاستثناء من الجمله الاولى او من الجمله الثانيه او من الجمله الثالثه غايه الامر ان جزئيه انما هى من جهة لحاظه فان لوحظ اليًا فهو جزئى واما اصل المعنى فى نفسه وذاته كلى كالمعنى الاسمى كما صار جزئى بلحاظه جزئى والمعنى الحرفى واحد فان معنى الاستثناء معنى اسمى ومعنى كلمه (الا-) معنى حرفى فالمعنى فى كليهما واحد ذاتا وحقيقه فان لوحظ اليًا فهو معنى حرفى وان لوحظ استقلالياً فهو معنى اسمى والا- فالمعنى بذاته واحد فاذا معنى الاستثناء ومعنى كلمه (الا) واحد والفرق بينهما بالحظ ولا يمكن اخذ هذا اللحظ بالمعنى الموضوعى لا- جزئاً ولا- قيذا فان اللحظ الالى لو كان مأخوذ فى معنى موضوع له فبطبيعته الحال ان المتكلم فى مقام الاستعمال يلاحظ اللفظ ويلاحظ المعنى فهذا اللحظ هل جاء به من قبل الاستعمال فهو عين اللحاظ المأخوذ فى المعنى قيذا او جزئاً او انه لا يكون عينه ، فان قلنا انه عينه فهو محال لان هذا اللحظ متأخر عن اللحظ المأخوذ فى المعنى قيذا او جزئاً فهو متأخر عنه فكيف يعقل ان يكون عينه فهو خلاف الضروره والوجدان فانه ليس فى الذهن الا لحاظ واحد وتصور واحد وليس هنا تصوران احدهما جزء المعنى او قيد المعنى والاخر جاء من قبل الاستعمال فمن اجل ذلك لا- يمكن ان يكون اللحظ الالى مأخوذ فى المعنى الحرفى قيذا او جزئاً واللحظ الاستقلالى مأخوذ فى المعنى الاسمى كذلك ولهذا فالمعنى واحد الفرق بينهما انما هو باللحظ الخارج عن ذات المعنى على تفصيل تقدم كل ذلك فى مستهل بحث الاصول هذا ملخص ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره ، وعلى هذا لا مانع من رجوع الاستثناء الى جميع الجمل

ولكن يرد على صاحب الكفايه اولا ان هذا مبنى على مسلكه قدس سره فان تم انما يتم على مسلكه من ان المعنى الحرفى كلى كالمعنى الاسمى ولا يتم على سائر المسالك عدا من يقول المعنى الحرفى جزئى حقيقى وليس بكلى ، وثانيا ان ما ذكره قدس سره من ان المعنى الحرفى هو المعنى الاسمى واحد والفرق بينهما انما هو فى اللحاظ فان لوحظ اليا فهو معنى حرفى وان لوحظ استقلالى فهو معنى اسمى فهو على خلاف الضروره والوجدان على تفصيل ذكرناه فى مبحث الحروف فى مستهل بحث الاصول هذا من ناحيه

ومن ناحيه اخرى قد ذكرنا فى مبحث الحروف ان المعنى الحرفى مباين للمعنى الاسمى ذاتا وحقيقهً وبالعكس فلا اشتراك بينهما وليس عدم استقلاليه المعنى الحرفى باللحظ عدم استقلاليه بالذات فان المعنى الحرفى ذاتا وحقيقهً غير مستقل فانه عباره عن النسبه المتقومه بشخص طرفيها وهى بذاتها وهى غير مستقله بذاتها لا ان المعنى الحرفى غير مستقل باللحاظ فان المعنى الحرفى غير مباين للمعنى الاسمى ذاتا والمعنى الاسمى هل له تقوم ما هوى فى المرتبه السابقه على وجوده فى الذهن والخارج قد يوجد فى الذهن وقد يوجد فى الخارج واما المعنى الحرفى فليس له تقرر ما هوى فى المرتبه السابقه على وجوده على تفصيل هناك فاذا المعنى الحرفى جزئى حقيقى لا ان المعنى الحرفى كلى

### تعدد الجمل المتعلقه بالاستثناء بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تعدد الجمل المتعلقه بالاستثناء

تبين مما تقدم ان المعنى الحرفى مباين للمعنى الاسمى ذاتا وحقيقهً فان المعنى الحرفى جزئى حقيقى ومتقوم بشخص طرفيه فان نسبته الى طرفيه نسبه النوع للجسم والفصل والمعنى الاسمى مقوم بماهيه متقرره بالمرتبه السابقه على وجوده فان الماهيه قد توجد فى الذهن وقد توجد فى الخارج واما المعنى الحرفى فليس له ماهيه متقرره فى المرتبه السابقه فان المعنى الحرفى موجود بنفسه فى الذهن وكذلك فى الخارج وكل ما تصور الانسان النسبه فهو مفهوم اسمى وليس مفهوما حرفياً فالنسبه غير قابله للتصور فانه كلما تصور النسبه فى الذهن فهو مفهوم اسمى ، فالنسبه بنفسها متقومه بشخص طرفيها بالذهن لا بوجودها التصورى واللحاظ ، فان وجودها التصورى مفهوما تصورى وليس مفهوم حرفى ، فاذاً المعنى الحرفى ليس له تقرر ما هوى وليس له ماهيه فى المرتبه السابقه على وجوده فى الذهن ووجوده فى الخارج وهو متقوم بذاته وذاتيته بشخص طرفيه فان كان فى الذهن فالنسبه ذهنيه بنفسها وان كان فى الخارج فالنسبه خارجيه بنفسها لا بوجودها ، فالمعنى الحرفى جزئى حقيقى متقوم بشخص طرفيها ومباين لمعنى حرفى اخر فان النسب متباينات بذاتها وذاتيها فان كل نسبه متقومه بشخص طرفيها وشخص طرفى كل نسبه مباين لشخص طرفى نسبه اخرى فاذا النسبه لا وجود لها الا بوجود طرفيها ولا ذات لها الا بذات طرفيها

ص: ١١٩

ومن اجل ذلك كل نسبه مباينه لنسبه اخرى من جهه مبايتها لطرفى نسبه اخرى وعلى هذا لا يمكن رجوع الاستثناء الى جميع الجمل فان اداه الاستثناء موضوعه للدلاله على النسبه على المستثنى والمستثنى منه فان النسبه بين المستثنى والمستثنى منه فى الجمله الاولى مباينه للنسبه بين المستثنى والمستثنى منه فى الجمله الثانيه وكذلك فى الجمله الثالثه وهكذا فلا يمكن انطباق

النسبه بالنسبه الاستثناء الى جميع هذه الاستثناءات والا- لزم خلف فرضه ان معناه جزئى حقيقى ، فاذاً اداه الاستثناء موضوعه للدلاله على النسبه بين المستثنى والمستثنى منه فهى متقومه بذاتها وذاتياتها بشخص طرفيها وهما المستثنى والمستثنى منه فاذاً النسبه بين الجمله الاولى مباينه للنسبه فى الجمله الثانيه والجمله الثالثه فلا يمكن رجوع الاستثناء الى الجميع والا لزم استعمال البس فى اكثر من معنى واحد وهو مستحيل ولا- يمكن فمن اجل ذلك لا يمكن رجوع الاستثناء الى جميع الجمل لاستلزامه استعمال نفى الموضوع لمعنى واحد فى اكثر من معنى وهو مستحيل

ومن هنا يظهر انما ذكره المحقق العراقى قدس سره من ان المعنى الحرفى كلى قابل للانطباق على كثيرين فاذا كان كلى فلا بد من رجوعه الى جميع الجمل ، ثم قال وعلى تقدير تسليم ان المعنى الحرفى جزئى حقيقى فمع ذلك من رجوع الاستثناء الى جميع الجمل ، ومن هنا يظهر ان ما ذكره قدس سره لا- يتم اما انه معنى كلى فهو غير تام اذ لا شبهه ان المعنى الحرفى جزئى حقيقى وليس معنى الحرفى كلى كما ذكره قدس سره ، واما ما ذكره من انه على تقدير انه جزئى فلا مانع من الرجوع الى جميع ، فهو غريب فكيف يمكن رجوعه الى الجميع فانه يستلزم استعمال لفظ موضوع لمعنى واحد فى اكثر من معنى وهو لا يمكن فما ذكره المحقق العراقى قدس سره غير تام ، وايضا ذكر قدس سره فى موضوع اخر من كلامه فان المستثنى الفساق مثلا فهو مطلق وقابل للرجوع الى الجميع فاذا قال المولى اكرم العلماء واطف الشعراء وتصديق على الفقراء الا الفساق منهم فان كلمه الفساق تتناسب مع الجميع ويمكن ارجاعها للجميع ، هذا غريب منه قدس سره اذ ليس محل الكلام فى الاستثناء فى الفساق وانه غير قابل للرجوع للجميع او يكون قابل ، الكلام انما هو فى اداه الاستثناء فأنها هل يمكن ان ترجع للجميع بان يكون المستثنى خارج على الجميع بأداه الاستثناء او لا يمكن ذلك هذا هو محل الكلام وليس محل الكلام فى المستثنى الكلام انما هو فى اداه الاخراج اداه الاستثناء فأنها هل يمكن ان يمكنها ان ترجع الى الجميع او لا يمكن هذا هو محل الكلام فما ذكره قدس سره غريب جدا

الى هنا قد تبين ان الجمله اذا كانت واحده بنظر العرف فلا- مانع من ذلك كما اذا قال المولى اكرم العلماء والساده الا الفساق منهم ففي مثل ذلك الجمله بنظر العرف واحده فان الموضوع هو مجموع العلماء والساده والمجموع لموضوع واحد والفساق مستثنى من المجموع بأداه الاستثناء فعندئذ لا يلزم أى محذور فان كان المحمول واد ايضا الامر كذلك من ان يكون الموضوع واحد ايضا الامر كذلك وان كان المحمول متعددا كما اذا قيل اكرم العلماء وقلدهم الا الفساق منهم فان هذه الجمله جملته واحده بنظر العرف فلا مانع من الاستثناء من الجميع لا يوجب حينئذ أى محذور فهنا نسبه واحده بين المستثنى والمستثنى منه لا ان هناك نسبتين ففي مثل هذه الموارد من رجوع الاستثناء للجميع ، واما اذا كانت الجمل متعدده بنظر العرف ومتباينه موضوعا ومحمول او موضوعا فقط او محمول فقط فلا يمكن ارجاع الاستثناء للجميع والا لزم محذور استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد ، والدعوى ان الجمل المتعدده المتباينه يمكن اعتبار هذه الجمل جملته واحده فهذه الجمل وان كانت متعدد ومتباينه واقعا ولكن يمكن اعتبارها جملته واحده فالاستثناء انما يكون بهذا اللحظ هذه الدعوى مدفوعه فان هذا الاعتبار لا اثر له ولا قيمه له لأنه لا يوجب انقلاب الواقع وفى الواقع الجمل متعيه ومتباينه وفيها نسب متباينه فلا اثر لهذا الاعتبار وهو لا يعالج مشكله استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد

الى هنا قد تبين انه فى مقام الثبوت لا يمكن ان يكون الاستثناء اذا كان بأداه الاستثناء ان يكون راجع للجميع نعم اذا كان بكلمه الاستثناء او بكلمه غير او سوى او ما شاكل ذلك فلا مانع من الرجوع الى الجميع واما اذا كان الاستثناء بكلمه اداه الاستثناء فلا يمكن ارجاعه الى الجميع والا- لزم محذور استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد ، واما فى مقام الاثبات فهل الاستثناء ظاهر بالرجوع الى الجمله الاخيريه او انه ظاهر بالرجوع الى الجميع او لا هذا ولا ذاك ففيه اقوال :

القول الاول ان الاستثناء لا يكون ظاهرا في الرجوع الى الجميع ولا ظاهره في الرجوع الى الاخير وقد اختار هذا القول صاحب الكفايه قدس سره ان الاستثناء لا يكون راجعا الى ان يكون ظاهرا في الرجوع الى الجمله الاخير ولا ظاهرا في جميع الجمل بل هو مجمل ولا ندرى انه راجع الى الجمله الاخير او انه راجع الى جميع الجمل ، هذا الذى افاده المحقق صاحب الكفايه قدس سره لا- يمكن اتمامه بنحو ثابت كلى في جميع الموارد وهذا يختلف باختلاف الموارد فاذا ورد في الدليل اكرم العلماء واكم الساده الا- الفساق منهم فالاستثناء يناسب كلتا الجملتين ففي مثل ذلك يمكن دعوى الاجمال وان الاستثناء غير ظاهر لا في الرجوع الى الجمله الاخير ولا في الرجوع الى الجميع بل هو مجمل ففي مثل ذلك يمكن دعوى الاجمال اما اذا ورد في الدليل اكرم العلماء وجالس الشرفاء الا من كان منهم فاسقا ففي مثل ذلك الظاهر ان الاستثناء يرجع الى الجمله الاخير لا الى الجميع فان مناسبة الحكم والموضوع تقتضى رجوع الاستثناء الى الجمله الاخير لا الى جميع الجمل وكذلك اذا ورد بالدليل واستقبل العلماء وتصدق على الفقراء الا- الفساق منهم فانه ظاهرا في رجوع الاستثناء الى الجمله الاخير فهنا مناسبة الحكم والموضوع تقتضى ذلك ، فاذا ما ذكره المحقق صاحب الكفايه من الاجمال لا يتم بنحو الكبرى الكليه بل لا بد من ملاحظه كل مورد موردا بنفسه الاستثناء ظاهرا بالرجوع الى الجميع هذا ظاهرا في الرجوع الى الجمله الاخير او لا هذا ولا ذاك بل هو مجمل

القول الثانى ان الاستثناء ظاهر بالرجوع الى الجمله الاخير دون سائر الجمل فان سائر الجمل تبقى على عمومها ولا مانع من التمسك بأصالة العموم في سائر الجمل وقد اختار هذا المحقق النائيني قدس سره

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : تعدد الجمل المتعلقة بالاستثناء

ذكرنا ان الاستثناء يرجع الى الجمله الاخيريه او يرجع الى جميع الجمل او لا هذا ولا ذاك ففيه اقوال القول الاول ان الاستثناء لا يكون ظاهرا في الرجوع الى الجمله الاخيريه ولا ظاهرا في الرجوع الى جميع الجمل بل هو مجمل من هذه الناحيه وقد اختار هذا القول صاحب الكفايه القول الثانى انه يرجع الى الجمله الاخيريه فقط وقد اختار هذا القول المحقق النائنى قدس سره وتبعه فيه السيد الاستاذ قدس سره القول الثالث انه يرجع الى جميع الجمل ، هذه هي الاقوال في المساله

اما القول الاول فقد ذكرنا انه لا- يكون ظاهر في الرجوع الى الجمله الاخيريه ولا- ظاهرا في الرجوع الى جميع الجمل بل هذا يختلف باختلاف الموارد فان الاستثناء قد يكون ظاهرا في الرجوع الى الجمله الاخيريه وقد يكون ظاهرا في الرجوع الى جميع الجمل وقد لا- يكون ظاهرا في ذلك فليس لهذا ضابط طلي وهذا يختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظه ذلك في كل مورد

واما القول الثانى وهو رجوع الاستثناء الى جمله الاخيريه فقد ذكر المحقق النائنى قدس سره وكذا السيد الاستاذ قدس سره ضابط لذلك

بيان ذلك : ان الموضوع في القضييه اذا كان واحدا والمحمول متعددا كما اذا قال المولى اكرم العلماء وقلدهم الا الفساق منهم ، ذكر انها جمله واحده بنظر العرف والعقلاء غايه الامر ان موضوع هذه جمله حكمان احدهما وجوب الاكرام والاخر وجوب التقليد فالجمله جمله واحده فاذا كانت الجمله جمله واحده فالاستثناء يرجع الى جميع هذه الجمله فالاستثناء استثناء حكيمين من موضوع هذه الجمله واخراج العلماء الفساق بلحاظ كلا الحكمين أى بلحظ وجوب الاكرام ووجوب التقليد معا ففى مثل ذلك الاستثناء يرجع الى الجميع وكذلك الحال فيما اذا كان المحمول واحدا والموضوع متعددا كما اذا قال المولى اكرم العلماء والشيوخ والساده فان الموضوع متعدد ولكن المحمول واحد فوحده المحمول قرينه على ان الموضوع هو المجموع لا- كل واحدا واحدا فالموضوع وحدته وحده اعتباريه لا حقيقيه فالجمله جمله واحده ووحده المحمول فيها قرينه على وحده الموضوع وان الموضوع بنحو المجموع ووحده الموضوع ذكرنا اعتباريه ففى مثل ذلك الاستثناء يرجع الى الجميع أى العلماء والشيوخ والساده معا استثناء الفساق بلحاظ هذا الحكم عن جميع هؤلاء باعتبار ان هؤلاء بمثابة موضوع واحد فالقضييه قضييه واحده لا متعدده ففى مثل ذلك اذا كانت الجمله متعدده اما موضوعا او محمولا فالاستثناء يرجع الى الجميع

ص: ١٢٣

واما اذا كانت الجمله متعدده فتعدد الجمله يتصور على نحوين : الاول ان يكون متعدد موضوعا ومحمولا كما اذا قال المولى اكرم العلماء وجالس الشرفاء واضف الساده فان هذه الجمل جمل متباينه موضوعا ومحمولا



النحو الثاني ان يكون الموضوع متعددا سنخا ولكن المحمول متحدا سنخا ومتعددا مصداقا كما اذا قال المولى اكرم العلماء وجالس الشرفاء واضف الساده او تصدق على الفقراء ، فان الموضوع متعدد سنخا والمحمول متحدا سنخا ومتعدد مصداقا كما اذا قال اكرم العلماء واکرم الساده واکرم الفقراء ، فان الموضوع متعدد سنخا واما المحمول وان كان متحدا سنخا ولكنه متعدد مصداقا ومتكرر ففي مثل ذلك ايضا الجمل متعدده ومتباينات موضوعا ومحمولا او بالعكس كما اذا كان المحمول متعدد سنخا والموضوع واحد سنخا ولكنه متعدداً مصداقا كما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال قلد العلماء ، فالموضوع متحد سنخا ومتعدد مصداقا ثم قال قلد العلماء فالموضوع متحد سنخا والمحمول متعدد سنخا ولكن الموضوع متحد سنخا ومتعدد مصداقا اكرم العلماء وقلد العلماء الا الفساق منهم فهذا ايضا الجمل متعدده موضوعا ومحمولا ، ففي مثل ذلك ذكر المحقق النائيني قدس سره وكذا السيد الاستاذ ان الضابط في رجوع الاستثناء الى الجمله الاخير هو انفصال الجمله الاخير عن الجمله الاولى وحيث ان الجمله الاخير مستقره موضوعا ومحمولا ومنفصله عن الجمله الاولى كذلك موضوعا ومحمولا فهذا هو الملاك في رجوع الاستثناء الى الجمله الاخير دون سائر الجمل ، فالجمله الاولى بقيه على اطلاقها او على عمومها ولا مانع من التمسك ياصاله العموم او اصاله الاطلاق في الجمله الاولى فان الاستثناء يرجع الى الجمله الاخير فقط والضابط في رجوع الاستثناء الى الجمله الاخير هو ان تكون الجمله الاخير منفصله عن الجمله الاولى ومستقله واذا كانت منفصله عن الجمله الاولى ومستقله موضوعا ومحمولا فالاستثناء يرجع اليها فقط دون الاولى هكذا ذكره المحقق النائيني قدس سره وكذلك السيد الاستاذ وللمناقشه في كلا الضابطين مجال

اما الضابط الاول وهو ما اذا كانت الجملة واحده بان يكون الموضوع واحدا والمحمول متعددا كقولنا اكرم العلماء وقلدهم الا الفساق منهم ففي مثل ذلك ذكر ان الاستثناء يرجع الى العلماء بلحاظ كلا الحكمين أى بلحاظ وجوب الاكرام ووجوب التقليد ، الظاهر ان هذا لا يمكن اثباته بنحو ضابط كلى بنحو الكبرى الكليه فانه يمكن رجوع الاستثناء بلحاظ الحكم الاخير أى بلحاظ وجوب التقليد هذا ممكن ثبوتا فاذا كان ممكن ثبوتا فلا مانع من اثباته اذا ساعد فهم العرف على ذلك ففي مثل هذا المثال اكرم العلماء وقلدهم الا الفساق منهم ، مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه العرفيه تقتضى ان الاستثناء بلحاظ الحكم الاخير أى بوجوب التقليد استثناء العلماء الفساق من العلماء انما هو بلحاظ الحكم الاخير وهو وجوب التقليد لا بلحاظ الحكم الاول ففي مثل هذا المثال لا يبعد دعوى ان المرتكز فى الاذهان هو رجوع الاستثناء بلحاظ الحكم الاخير ودعوى ان لازم ذلك هو تكرر الموضوع فى القضية فان لازم ذلك هو ان الضمير يرجع الى العلماء العدول والعلماء العدول صورته ثانيه للعلماء الجدد فان الاستثناء اذا كان من الجمل الاخيريه أى بلحاظ الحكم الاخير فلان لازم ذلك تكرر الموضوع ورجوع الضمير الى العلماء العدول وقلدهم الا الفساق منهم فالضمير يرجع الى العلماء العدول فعندئذ يلزم تكرر الموضوع فالموضوع بلحاظ الحكم الاول مطلق العلماء اعم من العدول والفساق واما الموضوع بلحاظ الحكم الاخير فهو وجوب التقليد وخصوص العلماء العدول فلان لازم ذلك رجوع الاستثناء الى الحكم الاخير رجوع الضمير الى العلماء العدول وهؤلاء العلماء العدول صورته جديده للعلماء فيلزم تكرر الموضوع ومع تكرر الموضوع طبعا تكون القضية قضيتان فى احدهم مع الموضوع طبيعى العلماء مطلقا اعم من العدول والفساق وفى القضية الثانيه خصوص العلماء العدول موضوع فمع تكرر الموضوع والمفروض من المحمول متعدد فلا محال يستلزم تعدد القضية والجملة وهذا خلف وخلاف الظاهر فان الظاهر ان الضمير يرجع الى العلماء فى صدر القضية لا الى العلماء العدول التى هى صورته جديده من العلماء بل يرجع الى الصوره الاولى وهى العلماء مطلقا اعم من العدول والفساق

هذه الدعوى مدفوعه بان الاستثناء انما يوجب خروج الفساق عن العلماء بلحاظ الاراده الجديده لا بلحاظ الاراده الاستعماليه فالاستثناء قينه على ان المراد من الضمير جدا هو العلماء العدول واما المراد الاستعمالى هو مطلق العلماء اعم من العدول والفساق ، فاذاً هذا الاستثناء لا يوجب تكرار الموضوع والتغير فى المراد الاستعمالى فان المراد الاستعمالى من الضمير هو العلماء اعم من العدول والفساق واما المراد الجدى الثابت بقريته الاستثناء هو العلماء العدول فاذاً الضمير مستعمل فى العلماء مطلقا بلحاظ الاراده الاستعمالى ولكن المراد الجدى منه العلماء العدول واما المراد الجدى ليس مستعمل فيه لئس وان المستعمل فيه لئس هو المراد الاستعمالى وعلى هذا لا يستلزم تكرار الموضوع حتى يلزم تعدد القضييه والجمله

فالتتيجه انما ذكره المحقق النائنى قدس سره وكذلك السيد الاستاذ من الضابط فى مثل ما اذا كان الموضوع واحدا والمحمول متعددا فالقضييه قضييه واحده وان الاستثناء يرجع الى مجموع الحكمين ويدل على اخراج الفساق من العلماء بلحاظ كلا الحكمين ، ولكن هذا ليس ثابت كلى ويختلف باختلاف الموارد قد يكون الاستثناء بلحاظ الحكم الثانى ولا يلزم تكرار الموضوع فى المراد الاستعمالى وانما يلزم فى ان يكون المراد الجدى هو الخاص أى العلماء العدول واما الموضوع الذى هو مراد بالإراداه الاستعماليه فهو غير متكرر

## تعدد الجمل المتعلقه بالاستثناء بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : تعدد الجمل المتعلقه بالاستثناء

الى هنا قد تبين ان المحقق النائنى قدس سره وكذلك السيد الاستاذ قدس سره قد ذكر ضابطه برجوع الاستثناء الى المجموع ورجوعه الى الجمله الاخيريه فقط اما اذا كانت الجمله واحده موضوعا ومحمولا- فالأمر فيه ظاهرا وان الاستثناء يرجع للجميع وهكذا اذا كانت الجمله متعدده محمولا ولكنها واحده موضوعا كما اذا قال المولى اكرم العلماء وقلدهم الا الفساق منهم ففى مثل تلك القضييه قضييه موحده وان كان المحمول متعدد ولكن الموضوع واحد وكذلك اذا كان المحمول واحدا والموضوع متعددا كما اذا قال المولى اكرم العلماء والساده والشعراء ففى مثل ذلك المحمول واحد والموضوع متعدد ولكن وحده المحمول قرينه على ان الموضوع هو المجموع ووحدته وحده اعتباريه لا حقيقيه ففى مثل ذلك ذكر المحقق النائنى قدس سره وكذلك السيد الاستاذ ان الضابط هو رجوع الاستثناء الى الجميع ورجوع الاستثناء الى الموضوع بلحاظ كلا الحكمين بالفرض الثانى ورجوع الاستثناء الى المجموع استثناء المستثنى عن المجموع باستثناء الحكم الواحد بمجموعه من الشعراء والعلماء والساده ، واما اذا كانت القضييه متعدده فأما ان تكون متعدده موضوعا ومحمولا فالأمر فيه واضح كما اذا قال المولى اكرم العلماء وتصدق على الفقراء الا- الفساق منهم فلا شبهه ان هنا قضيتان متباينتان موضوعا ومحمولا واخرى يكون الموضوع متعددا ذاتا ولكن المحمول متعددا مصداقا اى متكررا كما اذا قال المولى اكرم العلماء واستقبل الامراء وجالس الشرفاء ففى مثل ذلك اذا كان الموضوع متعددا ذاتا والمحمول واحدا مصداقا كما اذا قال المولى اكرم العلماء واكرم الشيوخ واكرم الساده ففى مثل ذلك الموضوع القضييه متعدده غايه الامر ان الموضوع متعددا ذاتا والمحمول متعدد مصداقا ومتكرراً وثالثا يكون عكس ذلك فالمحمول متعددا ذاتا والموضوع واحدا ذاتا ولكنه متعدد مصداقا كما اذا قال المولى اكرم العلماء وجالس العلماء الا الفساق منهم فان الموضوع واحد ذاتا ولكنه متعدد مصداقا ومتكرر واما المحمول متعدد ذاتا ففى هاتين الصورتين القضييه متعدده فقد

ذكر المحقق النائيني قدس سره وكذلك السيد الاستاذ قدس سره ان الضابط الكلي هو رجوع الاستثناء الى الجملة الاخير  
والضابطه في رجوع الاستثناء الى الجملة الاخير هو كون الجملة الاخير مستقره ومنفصله عن الجملة الاولى موضوعا ومحمولا  
فاذا كانت منفصله عن الجملة الاولى موضوعا ومحمولا ومستقله فالاستثناء يرجع اليها دون الجملة الاولى والمرجع في الجملة  
الاولى اصاله الاطلاق او اصاله العموم والاستثناء يوجب التقييد في الجملة الاخير فقط هكذا ذكر المحقق النائيني قدس سره  
وتبعه فيه السيد الاستاذ قدس سره وللمناقشه في كلا الضابطين مجال

ص: ١٢٤

اما الضابط الاول فهو ما اذا كان الموضوع واحدا والمحمول ومتعددا كما اذا قال المولى اكرم العلماء واستقبلهم الا الفساق منهم  
فان الموضوع واحد والمحمول متعدد ففي مثل ذلك تاره نتكلم في مقام الثبوت واخرى في مقام الاثبات ، ففي مقام الثبوت  
يمكن رجوع الاستثناء الى الموضوع بلحاظ كلا- الحكمين معا ويمكن رجوع الاستثناء الى الحكم الاخير فقط ويمكن رجوعه  
الى الحكم الاول فقط ففي مقام الثبوت يمكن جميع ذلك ، واما في مقام الاثبات فهو يختلف باختلاف الموارد فاذا قال المولى  
اكرم العلماء واستقبلهم الا- الفساق منهم ففي مثل ذلك لا- يبعد رجوع الاستثناء الى كلا- الحكمين الى العلماء بلحاظ كلا  
الحكمين الفساق مستثنى من العلماء بلحاظ كلا الحكمين معا فمعنى وجوب الاكرام هو العلم ولو كان العالم فاسقا كما ان مناط  
وجوب الاستقبال هو العلم وان كان فاسقا فالمناط مشترك بينهما وليس لاحدهما مزيه عرفيه على الاخر فلهذا لا تبعد دعوى  
رجوع الاستثناء الى العلماء بلحاظ كلا الحكمين معا اما اذا قال المولى اكرم العلماء وقلدهم الا الفساق منهم ففي مثل ذلك لا  
يبعد رجوع الاستثناء الى الحكم الاخير لان مناسبه الحكم الموضوع للارتكازيه العرفيه تقتضى ذلك ، ان مناط وجوب الاكرام  
هو العلم وان كان فاسقا واما مناط وجوب التقليد مضافا الى العلم هو العدالة والوثاقه والامانه فان مناط وجوب التقليد بنظر  
العرف اكثر من مناط وجوب الاكرام مضافا الى العلم والعدالة والوثاقه والامانه فمن اجل ذلك مناسبه الحكم والموضوع تقتضى  
ان الاستثناء يرجع الى الحكم الاخير فقط دون الحكم الاول فاذا ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من الضابط غير تام بل لا بد  
من ملاحظه ذلك في كل مورد بخصوصه ، ودعوى ان الاستثناء اذا رجع الى الحكم الاخير لزم تكرار الموضوع ورجوع الضمير  
الى العلماء بصوره جديده وصوره ثانيه وهو العلماء العدول ، هذه الدعوى مدفوعه فان رجوع الاستثناء لا يوجب استعمال  
الضمير عن معناه الموضوع له فان الضمير يرجع الى العلماء مطلقا سواء كانوا عدول او كان فساق يرجع اليهم غايه الامر ان  
الضمير اذا رجع الى القريب فهو قرينه الى ان المراد الجدى النهائي هو العلماء العدول لا المراد الاستعمالي ، فالمراد الاستعمالي  
من الضمير و العلماء مطلقا وهو المرجع للضمير

ص: ١٢٧

واما القسم الثانى وهو اذا كان الموضوع متعددا والحكم واحد مثل اكرم العلماء والساده والشعراء الا الفساق منهم فعندئذ هذا ايضا يختلف باختلاف الموارد ففى مقام الثبوت يمكن رجوع الاستثناء الى المجموع ويمكن رجوع الاستثناء الى البعض ويمكن استثناء عن المجموع التى تكون وحدته اعتباريه ، واما فى مقام الاثبات فهو يختلف باختلاف الموارد فتاره مناسبه الحكم والموضوع تقتضى رجوع الاستثناء الى بعضه دون بعضه الاخر واخرى تقتضى رجوعه الى مجموع العلماء والشعراء والساده فاذا فى مقام الثبوت وان امكن رجوعه الى كل المجموع او الى كل واحد منهم واما فى مقام الاثبات فهو يختلف باختلاف مناسبه الحكم والموضوع الارتكازى فاذا قال المولى اكرم الشعراء واکرم العلماء والفساق منهم مناسبه الحكم والموضوع تقتضى رجوع الاستثناء الى الجملة الاولى او اذا عكس ذلك اكرم العلماء واکرم الشعراء الا الفساق منهم ففى مثل ذلك الظاهر اكرم العلماء والشعراء الا الفساق منهم فمناسبه الحكم والموضوع تقتضى رجوع الاستثناء الى الاخير دون الاول

فالتنتيجه انما ذكره قدس سره ليس ضابط كلى بل لابد من ملاحظه كل مورد بخصوصه ومناسبه الحكم والموضوع الارتكازى هذا مضافا الى ان العطف بكلمه (او) يدل على تكرار الحكم فاذا قال المولى اكرم العلماء والساده والشعراء فان كلمه (و) تدل على تكرار المحمول وتقديره اكرم العلماء واکرم الشعراء واکرم الساده فاذا هذه ليست قضيه واحده بل هى قضايا متعدده من جهه العطف بكلمه (او) فان العطف بكلمه (و) يدل على تكرار المحمول فى كل منهم اكرم العلماء وفى الحقيقه واکرم الساده واکرم الشعراء فالمحمول المقدر كالمحمول المذكور فهذه القضايا متعدده اما اذا قلنا محمول المقدر لا قيمه له ولا وزن له فى مقام الاثبات فاذا ليس حال المحمول المقدر كالمحمول المذكور ولا يوجب التقدير تعدد القضيه فاذا القضيه قضيه واحده فالتنتيجه انما ذكره المحقق النائنى قدس سره والسيد الاستاذ من الضابط بحسب كبرى الكليه بل هو يختلف باختلاف الموارد ومناسبه الحكم والموضوع الارتكازى ، واما اذا كانت القضايا متعدده موضوعا ذاتا ومحمولا مصداقا او بالعكس ففى مثل ذلك ذكر السيد الاستاذ والمحقق النائنى قدس سرهما الى ان الضابط الكلى هو رجوع الاستثناء الى الجملة الاخيرى والضابط فى ذلك ان الجملة الاخيرى اذا كانت جملة مستقلة ومنفصله عن الجملة الاولى فالاستثناء يرجع اليها لا الى الجملة الاولى فالجملة الاولى تبقى على حالها من عموم او اطلاق ، هذا الضابط ايضا غير تام فانه يختلف باختلاف الموارد فى مقام الاثبات ففى مقام الثبوت غير تام فان فى مقام الثبوت يحتمل رجوعه الى الجملة الاخيرى فقط كما يحتمل رجوعه الى جميع الجمل وفى مقام الاثبات ايضا كذلك فتاره مناسبه الحكم والموضوع تقتضى رجوعه الى الجملة الاخيرى واخرى تقتضى رجوعه الى جميع الجمل فالتنتيجه انما ذكره من الضابط الكلى فهو ليس ضابط كليا بل هو يختلف باختلاف الموارد ولا بد من ملاحظه كل مورد بخصوصه ، هذا تمام كلامنا فى رجوع الاستثناء الى الجملة الاخيرى او الى جميع الجمل وبعد ذلك يقع الكلام فى تعارض العام مع المفهوم .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تعارض العام مع المفهوم

الكلام في تعارض المفهوم مع العموم يقع الكلام هنا في مقامين المقام الاول في مفهوم الموافقه المقام الثاني في مفهوم المخالفة

اما الاول فلان مفهوم الموافقه عبارته عن ثبوت حكم المنطوق لموضوع اخر على اثر ثبوت ملا-كه فيه لا بنفسه فان المنطوق لا يدل على ثبوت حكمه لموضوع اخر بنفسه فاذا احرزنا ملا-ك ظهوره في موضوع اخر فلا-محال يدل على ثبوت حكمه فيه والمراد من حكم المنطوق حكم المماثل له والا-حكم شخص المنطوق لا-يعقل ثبوته لموضوع اخر فاذا احرزنا ملا-كه في موضوع اخر فهو يدل على ثبوت حكمه ومن هنا يكون مفهوم الموافقه من دلالة المدلول على مدلول اخر وليس من دلالة اللفظ على مدلوله هذا هو تعريف المفهوم الموافقه وتفصيله ، ثم ان مفهوم الموافقه تارة يكون ثابت بالأولويه واخرى تكون ثابت بالمصارحه ، اما على الاول فقد تكون الاوليه عرفيه ارتكازيه واما على الثاني فقد تكون عقليه والاخرى كما في قوله تعالى (فلا تقل لهما اف ولا-تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً) (١) فان هذه الآيه تدل على حرمة (الاف) على وجه الوالدين فبطبيعته الحال ملاك هذه الحرمة ثابت بالضرب بطريق اولى مؤكد وبنحو اقوى واكد فاذا يدخل بحرمة الضرب بالأولويه العرفيه لكن الآيه بلفظها لا تدل على حرمة الضرب انما تدل بمنطوقها على حرمة الاف وحيث ان ملاك هذه الحرمة ثابت في موضوع اخر وهو الضرب بنحو اقوى واكد فمن هذه الجبهه يدل على حرمة الضرب بطريق اولى أى بالأولويه العرفيه الارتكازيه فقد تكون عقليه كما اذا فرضنا ان العقل يدرك وجود مفسده في شىء بنحو اكد واقوى من موجوده في شىء اخر كما اذا فرضنا ان الفقع شربه حرام لوجود مفسده فيه فاذا فرضنا ان العقل ادرك ان هذه المفسده موجوده في شرب الخمر بنحو اقوى واكد فعندئذ لا محال يحكم العقل بان الشارع حرم شرب الخمر ايضا تطبيقا لكبرى الكلويه وهى ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه من جهه تطبيق هذه الكبرى على هذه الصغرى فالنتيجه هى حرمة شرب الخمر فالحاكم بذلك انما هو العقل باعتبار ان العقل احرز الصغرى والكبرى ثابتة وهى ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه ولكن هذه الاولويه ثابتة نظريا فقط واما تطبيقا في الخارج فلا-وجود لها والسر في ذلك ان العقل لا طريق له الى ملاكات الاحكام الشرعيه وليس باستطاعه العقل ادراك المصالح والمفاسد بالواقع ولا كميته هذه المصالح والمفاسد ولا كيفيتها فلا طريق للعقل الى ادراك المصالح والمفاسد في الاشياء بعناوينها الاوليه ولا بالاشياء بعنوان اصالتها فلا طريق الى العقل الى ذلك

ص: ١٢٩

١- سورة الاسراء ايه ٢٣.

فاذاً الصغرى غير ثابتة أى ان العقل لا يدرك ان في هذا الشىء مفسده ملزمه او مصلحة ملزمه فالصغرى غير ثابتة حتى تنطبق عليها الكبرى واما الكبرى فهى ثابتة وهى ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه فاذا ادرك العقل ان في هذا

الشيء مصلحة ملزمه فلا محال يكشف على ان الشارع حكم بوجوبها او ان في هذا الشيء مفسده ملزمه يكشف على ان الشارع حرم هذا الشيء اما ان ليس للعقل ادراك لذلك ولا طريق له بل اذا فرضنا ان العقل يدرك ان في هذا الشيء مصلحة ملزمه او مفسده ملزمه او ان في مثل هذا الشيء مصلحة ملزمه بنحو اقوى واكد فاذا فرضنا انه يدرك ذلك الا ان مجرد ذلك لا يمكن ان يكون طريق الى ثبوت الحكم العقلي وطريق الى تطبيق الكبرى بل لابد من ادراك انه لا مزاحم لهذه المصلحة ولا مزاحم لهذه المفسده لابد من ادراك ذلك ايضا وليس للعقل طريق لذلك ، فاذاً الدليل العقلي انما هو ثابت نظرياً فقط واما طريقاً في الخارج فلا وجود له ، ومن هنا يظهر ان الدليل على الاحكام الشرعيه منحصر بالكتاب والسنة واما دليل العقل فلا يوجد في مورد من الفقه انه استنبط الحكم الشرعي من دليل العقل واما الاجماع فان كان واصلاً الى زمن الائمة عليهم السلام الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه فهو حجه والا فلا اثر للإجماع ايضا ومن الواضح ان الاجماع المدعات في كلمات الاصحاب فلا يمكن اثبات شيء منها انه وصل الينا من زمن الائمة عليهم السلام يدا بيد وطبقه بعد طبقه ولهذا الاجماع ايضا عديم الفائدة ولا اثر له فاذاً استنباط الاحكام الشرعيه في الفقه منحصر بالكتاب والسنة فعمدتها السنة هذا في ما اذا كان مفهوم الموافقه ثابت بالأولويه العرفيه ، واما مفهوم الموافقه الثابت بالمساوات فتاره يكون منصوصا كما اذا حرم المولى شرب الخمر وعلل ياسكاره الذي يسمى بمنصوص العله نهى عن شرب الخمر وعلل انه مسكر فهذا التعليل يدل على ان الحرمة تدور مدار وجود هذا التعليل سعه وضيقة حدوثا وبقاءً فعندئذ كلما كان مسكر يحكم بحرمة و اخرى تكون العله منقحه يعنى ان العقل يستنبط هذه العله اما على الاول فهو حجه فالعله اذا كانت منصوصه فهي حجه واما اذا كانت العله منقحه فلا- اثر لها اذ ليس للعقل طريقاً الى ملاكات الاحكام الشرعيه مجرد استحسان العقل لا اثر له مجرد استنباطه بان ملاك الحرمة شرب الخمر هو الاسكار هذا لا يجدى اذ لا يمكن القول بان ملاك شرب الخمر هو الاسكار فقط وليس هنا مفسده اخرى لا يمكن اثبات ذلك بحكم العقل وباستحسان العقل ، ولهذا العله المنقحه لا اثر لها ولا تكون حجه هذا كله في المفهوم الموافقه وتعريفه وتفسيره

واما مفهوم المخالفه فقد تقدم الكلام فيه كمفهوم الشرط ومفهوم الوصف ومفهوم الحصر وما شاكل ذلك فقد تقدم ان مفهوم القضييه الشرطيه على المشهور بين الاصحاب انها تدل على خصوصيه وعلى حيثه بين الجزاء والشرط وهى حيثه كون الشرط عله تامه للجزاء بنحو الانحصار عله تامه منحصره للجزاء فاذا كان الشرط عله منحصره للجزاء فبطبيعته الحال ينتفى الجزاء بانتفاء الشرط فان انتفاء المعلول بانتفاء العله امر قهرى وبطبيعته الحال ينتفى الجزاء بانتفاء الشرط ولكن ذكرنا ان هذا التفسير غير صحيح فان القضييه الشرطيه تدل على ارتباط الجزاء بالشرط والتصاقه به وتفريعه عليه وتعليقه على الشرط سواء اكان الشرط عله ام لم يكن فلا تدل القضييه الشرطيه على ان الشرط عله فضلا عن كونه عله منحصره وانما تدل على ان الجزاء مربوط بالشرط وملتصق به ومتفرع ومعلق عليه فمن اجل ذلك تدل على المفهوم ومن هنا قلنا ان دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم انما هى بالوضع لا بأطلاق الثابت بمقدمات الحكمه انما هى بالوضع لا بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه على تفصيل تقدم ومن هنا يظهر الفرق بين مفهوم الموافقه ومفهوم المخالفه بوجوه

الوجه الاول ان مفهوم المخالفه نقيض المنطوق فان المنطوق قضييه موجبه والمفهوم قضييه سالبه فالمفهوم المخالف نقيض المنطوق بينما مفهوم الموافق مماثل للمنطوق

الوجه الثانى ان الموضوع فى المنطوق عين الموضوع فى المفهوم المخالف فان الموضوع فى المفهوم المخالف عين الموضوع فى المنطوق فى كلتا القضيتين قضييه المنطوق المتمثله فى القضييه الايجابيه قضييه المنطوق وهى قضييه سالبه فالموضوع فيهما واحد بينما الموضوع فى المفهوم الموافق غير الموضوع فى المفهوم مثلا الموضوع فى المنطوق كما فى الآيه الكريمه والموضوع فى المنطوق الضرب او ما شاكله



الوجه الثالث انه لا- واسطه بين الجزاء والشرط وبين المفهوم والمنطوق بين المفهوم المخالف والمنطوق لا- واسطه بينهما فان المفهوم نقيض المنطوق ولا تتصور الواسطه بينهما بينما كانت الواسطه موجوده بين مفهوم المخالف وبين المنطوق وهو الملاك فان المفهوم الموافق معلوم ثبوته لثبوت الملاك في موضوعه وليس مرتبط بالمنطوق بنحو المباشر بل بينهما واسطه وهو الملاك هذه هي الفروق بين المفهوم الموافق والمفهوم المخالف .

## تعارض العام مع المفهوم بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : تعارض العام مع المفهوم

الى هنا قد تبين ان المفهوم الموافق ينقسم الى اقسام بحسب مقام الثبوت والتصور ، القسم الاول ثابت بالأولويه العرفيه الارتكازيه ، القسم الثاني ثابت بالأولويه العقليه ، القسم الثالث ثابت بالنص أى بالتنصيص فى مقابل المستنبط فان العله تاره تكون منصوصه واخرى تكون مستنبطه ، اما بحسب مقام الاثبات فالواقع فى الخارج قسمان منها القسم الاولويه العرفيه الارتكازيه ، القسم الثاني الملاك المنصوص أى العله المنصوصه واما العله المستنبطه فلا- قرينه لها ولا تكون حجه ، فاذاً فى مقام الاثبات هذان الموردان موطن للإفاده والاستفاده

اما القسم الاول وهو الاولويه العرفيه الارتكازيه كالأيه المباركه فان المفهوم الموافق لازم للمنطوق لا مباشره بل بواسطه وهى الملاك فان ملاك المنطوق ثابت فى موضوع اخر بنحو الاقوى والاكد مثلاً الآيه الكريمه تدل على حرمه (الاف) ولكن هذا الملاك ملاك حرمه الاف ثابت بالضرب والشتم بنحو الاقوى والاكد فاذاً بطبيعته الحال يكون ثبوت الحرمه ايضا اكد واقوى من ثبوت الحرمه للعرف ولكن الآيه المباركه بنفسها لا- تدل على حرمه الضرب وحرمه الشتم وانما تدل على حرمه (الاف) ولكن حرمه الضرب بحاجه الى واسطه وهى واسطه ومقدمه خارجيه وهى احراز ملاك حرمه الاف ثابت بالضرب والشتم بنحو الاقوى والاكد فعندئذ ثبت الحرمه للضرب والشتم بنحو الاقوى والاكد والكلام انما هو فى ان مفهوم الموافق هل هو من دلالة المدلول على المدلول او من دلالة اللفظ على المدلول فان قلنا ان حرمه الضرب والشتم مدلول لإحراز الملاك فيكون مفهوم الموافق من دلالة المدلول على المدلول وان قلنا بان الآيه المباركه تدل على ذلك بالأولويه العرفيه الارتكازيه فان الآيه تدل على حرمه الاف بالمطابقه وتدل على حرمه الضرب والشتم بالالتزام بالأولويه العرفيه الالتزاميه غايه الامر هذا المدلول الالتزامى بحاجه الى واسطه تحرز هذه الواسطه بنظر العرف لا بنظر العقل فان العرف يدرك ان ملاك حرمه اف بالضرب اقوى واشد ومن هذه الناحيه الآيه المباركه تدل على حرمه الاف بالمطابقه وعلى حرمه الضرب او الشتم وما شابه ذلك بالالتزام العرفى وبالأولويه العرفيه الالتزاميه ، فاذاً المفهوم الموافق ليس لازم للمنطوق مباشره بل لازم للمنطوق بالواسطه بينما المفهوم المخالف لازم للمنطوق مباشره هذا هو الفرق بينهما وعلى هذا فان كان المفهوم الموافق من دلالة المدلول على المدلول فعندئذ المدلول هو الملازمه مفهوم الموافق عباره عن الملازمه بين احراز الملاك وبين الحرمه وهذه الملازمه قطعيه فان قلنا بان المفهوم الموافق عباره عن الملازمه بين الاحراز للملاك وبين حرمه الملاك بالضرب حرمته قلنا بذلك هذه الملازمه قطعيه فلا يصلح ان يكون طرفاً للمعارضه مع العام لان مفهوم الموافقه لازم قطعى لا يمكن التصرف فيه فمن اجل ذلك لا يصلح ان يقع طرفاً للمعارضه مع العام لان الملازمه بين المدلولين قطعيه واما اذا قلنا بان المفهوم الموافق مدلول التزامى للفظ فالآيه المباركه تدل بالمطابقه على

حرمه الاف وبالالتزام على حرمه الضرب والشتيم وما شاكل ذلك ، فعندئذ المفهوم الموافق مدلول للفظ فيصلح ان يكون طرفا للمعارضه فالمفهوم الموافق طرفا للمعارضه غايه الامر ان هذه المعارضه تسرى الى المنطوق ايضا كما ان بين العام والمفهوم الموافق معارضه كذلك تسرى هذه المعارضه بين العام والمنطوق ايضا فان مفهوم الموافق لازم لمدلول المنطوق ولا يمكن انفكاكه عنه فلا يمكن سقوط مفهوم الموافق بدون سقوط المنطوق وهذا خلف فرض كونه لازم له اذ معنى كونه لازم له انه لا ينفك عنه ولا يمكن سقوطه مع وجود المنطوق فمن اجل ذلك اذا وقعت المعارضه بين العام والمفهوم تسرى هذه المعارضه الى بين العام والمنطوق ايضا فعندئذ هذه المعارضه ان كانت بنحو ان المفهوم الموافق اخص من العام فيخصص العام بمقتضى حمل العام على الخاص الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى وان كانت النسبه بينهما تباين او العموم من وجه فتقع المعارضه بينهما فتسقطان من جهه المعارض اذا لم يكن هناك مرجح لاحدهما فيسقطان من جهه المعارضه فعندئذ يرجع الى العام الفوقى من اصاله العموم او الاطلاق والا فالى الاصل العملى من اصاله البراءه او الاحتياط على اختلاف الموارد

ص: ١٣٢

وكذلك الحال فى المفهوم المخالف فانه الامر فى كذلك فان المفهوم المخالف لازم للمنطوق مباشرة فاذا وقعت المعارضه بين العام والمفهوم المخالف تسرى هذه المعارضه الى العام والمنطوق ايضا فكما ان هذه المعارضه ثابتة بين العام والمفهوم المخالف كذلك بين العام والمنطوق لان المفهوم لازم للمنطوق ولا يمكن انفكاكه عنه ثبوتا وسقوتا ولا يمكن سقوط المفهوم بدون سقوط المنطوق وهذا معناه انفكاك لازم عن الملزوم وهو مستحيل ، فمن اجل ذلك اذا وقعت المعارضه بين العام والمفهوم المخالف تسرى هذه المعارضه الى بين العام والمنطوق ايضا وعلى هذا الاساس فلا وجه لجعل المفهوم معارضا للعام اعم من المفهوم الموافق والمفهوم المخالف لجعل ذلك عنوان مستقل فان هذه المسأله من صغريات معارضه العام مع دليل اخر والدليل الاخر سواء كان منطوقا او مفهوما او دليلا لياً او لفظى فلا فرق فالدليل الاخر يشمل المفهوم فتعارض العام من احد مصاديق تلك المسأله وهى معارضه العام معد دليل اخر وقد يكون مفهوما او منطوقا ، فجعل ذلك النزاع نزاع مستقل لا وجه له ولا مبرر له فان هذه المسأله من صغريات مسأله المعارضه بين العام و دليل اخر ، هذا وقد يقال كما قيل ان التعارض اذا كان بين المفهوم الموافق وبين العام تسرى هذه المعارضه الى بين العام والمنطوق ايضا واما اذا كان هذا التعارض بين المفهوم المخالف وبين العام لا تسرى هذه المعارضه الى بين المفهومين المنطوقين وبين العام وقد افاد فى وجه ذلك انه لا بد من التفصيل فان قلنا ان القضييه الشرطيه تدل على خصوصيه وتلك الخصوصيه متمثله فى كون الشرط عله تامه منحصره للجزء كما هو المعروف والمشهور بين الاصحاب فان المعروف بينما الأصوليين ان القضييه الشرطيه تدل بالوضع او بالإطلاق الثابت بمقدمات تدل على ان كون الشرط عله تامه منحصره للجزء وبين القول الثانى الذى هو الصحيح ان القضييه الشرطيه لا تدل على كون الشرط عله تامه فضلا عن كونه منحصره وانما تدل القضييه الشرطيه على التصاق الجزاء بالشرط وارتباطه به وتفريعه وتعليقه عليه انما تدل على ذلك فاذا لا بد من التفصيل بينهما فعلى المشهور وهو ان الشرط عله تامه منحصره

ص: ١٣٣

فعلى هذا القول اذا وقعت المعارضه بين المفهوم المخالف والعام تسرى الى المنطوق اذ لا- يمكن تفكيك المعلول عن العله التامه هذا غير معقول ، واما على القول الثانى فلا مانع من التفكيك فعندئذ لا مانع من القول بعدم سرايه المعارضه التى هى بين المفهوم الموافق والعام لا تسرى الى بين العام والمنطوق اذ يمكن ان القضيه الشرطيه لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء فيمكن ان تكون القضيه الشرطيه تدل على ثبوت الجزاء للشرط عند ثبوت الشرط ولا تدل على الانتفاء التفصيل بينهما ممكن والتفكيك بينهما ممكن فاذا امكن التفكيك فلا تصل المعارضه بين العام والمفهوم الى بين العام والمنطوق ولكن هذا التفصيل غير صحيح لا فرق بينهما فان القضيه الشرطيه اذا دلت على ارتباط الجزاء بالشرط واتصافه به تعليقه عليه فلا يعقل انتفاء المعلق عليه بدون انتفاء المعلق هذا غير معقول فالتفكيك بينهما غير معقول فمن اجل ذلك تسرى المعارضه بين العام والمفهوم الى المعارضه بين العام والمنطوق ايضا فالتفصيل لا وجه له ولا فرق بين القولين فى المساله هذا من ناحيه

ومن ناحيه اخرى ان النسبه بين المفهوم العام قد تكون على نحو العموم المطلق تكون النسبه عموم وخصوصا مطلقا وقد تكون عموما وخصوصا من وجه وقد تكون بنحو التباين فيتصور هذه الاقسام الثلاثه ولا بد من التكلم بجميعها ....

## تعارض العام مع المفهوم بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : تعارض العام مع المفهوم

تعارض المفهوم مع العام يتصور على صور الصوره الاولى ان تكون النسبه بينهما عموم وخصوص مطلقا ، الصوره الثانيه ان تكون النسبه بينهما عموم من وجه ، الصوره الثالثه ان تكون السبه بينهما التباين

ص: ١٣٤

اما الصوره الاولى فلا شبهه فى تقديم المفهوم على العام بملاك تقديم الخاص على العام فان تقديم الخاص مع العام من احد الجمع الدلالى العرفى باعتبار ان الخاص بنظر العرف قرينه على بيان المراد الجدى النهائى من العام وحينئذ فان كان المفهوم متصل بالعام فهو مانع عن انعقاد ظهوره فيه وان كان منفصل عنه فلا- يكون مانع عن انعقاد ظهوره فى العموم ولكنه مانع عن حجتيه ودلالته على ان المراد الاستعمالى مطابق للمراد الجدى ، فالنتيجه انه لا مانع من تقديم المفهوم اذا كان الخاص على العام بلا- فرق فى ذلك بين مفهوم الموافقه ومفهوم المخالفه ، وذكر بعض المحققين قدس سره على ما فى تقرير بحثه ان مفهوم الموافقه حيث انه امر معنوى وليس مدلول للفظ ومدلول للمدلول فان مفهوم الموافقه مدلول للمدلول المنطوق وحيث انه ليس مدلول للفظ ومدلول للمدلول فلا يمكن تطبيقه على العام فان الخاص انما يتقدم على العام اذا كان مدلول للفظ ومدلول للكلام فانه يتقدم على العام بملاك تقديم الخاص على العام واما اذا لم يكن الخاص مدلول للفظ ومدلول للكلام فلا يمكن تقديمه على العام ومفهوم الموافقه كذلك هكذا ذكره قدس سره على ما فى تقرير بحثه ، ويمكن المناقشه فيه

اولا ان مفهوم الموافقه وان قلنا انه امر معنوى مدلول للمدلول وليس مدلول للفظ الا انه امر قطعى على ما ذكره قدس سره وقد صرح بان مفهوم الموافقه امر قطعى ومدلول قطعى وهو ثبوت الملازمه بين مدلول المنطوق والمفهوم فهذه الملازمه قطعيه فاذا

كان الخاص قطعي فلا شبهه في تقديمه على العام مع ان الخاص اذا كان تقديمه على العام من باب الظهور فعندئذ لم تجرى سيره العقلاء على تقديم الخاص على العام اذا لم يكن الخاص مدلول لفظي فان سيره العقلاء قد جرت على تقديم الخاص على العام اذا كان مدلول لفظي فان سيره العقلاء جاريه على حجيه الظاهر لا على حجيه كل ظاهر ولهذا لا سيره للعقلاء على حجيه ظهور الافعال فلا- دليل على حجيه ظهور الافعال فاذا حصل الاطمئنان مه فهو والا فلا دليل على حجيته فاذا كان الخاص امرا معنوي وليس بقطعي وليس بمدلول للفظ فلا يكون ظهوره حجه حتى يتقدم على العام فذلك انما يتم في موارد العله المنقحه فاذا نهى المولى عن شرب الخمر وعلل حرمه شرب الخمر بانها مسكر فعندئذ نتعدى منه الى كل مسكر كالفقاع ونحوه ونحكم بحرمة ومن الواضح ان هذا التعدي انما هو بالظهور ولولم يكن بالظهور لا بالقطعي اذ احتمال ان الاسكار ليس تام العله لحرمه شرب الخمر احتماله موجود ولهذا يكون هذا التعدي انما هو بالظهور وبالظن وبحكم العقل كالعقل يدرك الاسكار في الفقاع او غيره ويحكم بحرمة اما بتطبيق الكبرى عليه وهي ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد وهذا امر ظني فاذا كان معارض مع العام فلا يمكن تقديمه على العام لان المفهوم امر مدرك لحكم العقل فلا دليل على ان ظهوره حجه ومقدم على العام الذي هو قرينه على العام انما هو ظهور الخاص اذا كان مدلول للفظ واما ظهور غير اللفظ فلا دليل ولا سيره على انه قرينه على بيان المراد من العام ، واسوء من ذلك ما اذا كانت العله منقحه فأنها في نفسها لا تكون حجه فضلا عن كونها قرينه على العام ، واما بالنسبه الى مفهوم الموافقه الذي هو امر قطعي كما في الاولويه العرفيه الارتكازيه اذا كان امر قطعي فلا شبهه في تقديمه على العام هذا مضافا الى ما ذكرناه من ان مثل الآيه المباركه تدل على حرمه الاف بالمطابقه وعلى حرمه الضرب بالالتزام غايه الامر ان هذه الدلاله الالتزاميه بحاجه الى واسطه فاذاً هذه الدلاله الالتزاميه دلالة لفظيه وعلى هذا فالمفهوم الموافق مستند الى اللفظ ومدلول للفظ فاذا كان مدلول للفظ فلا شبهه في تقديمه على العام بملاك تقديم الخاص على العام فاذاً حال مفهوم الموافقه فلا فرق بينهم من هذه الناحيه

واما الصورة الثانيه فهى تصور على مجموعه من الحالات ، الحاله الاولى ان تكون دلالة العام على العام بالإطلاق ومقدمات الحكمه وكذلك دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم بالإطلاق ومقدمات الحكمه كما ان دلالة العام على العموم بمقدمات الحكمه كذلك دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم بمقدمات الحكمه ، الحاله الثانيه ان تكون دلالة العام على العموم مستنده الى الوضع واما دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم مستنده الى الوصف واما دلالة العام على العموم مستنده الى مقدمات الحكمه ، الحاله الرابعه ان تكون دلالة كليهما مستنده الى الوضع فكما ان العام يدل على العموم والاستيعاب بالوضع كذلك القضييه الشرطيه تدل على المفهوم بالوضع فهذه هذه الحاله الاربعه

اما الحاله الاولى فيقع التعارض بينهما بالإطلاق فى مرد الاجتماع فان النسبه بينهما أى بين العام وبين مفهوم القضييه الشرطيه النسبه بينهما العموم من وجه فتقع المعارضه بينهما فى مورد الالتقاء والاجتماع بالإطلاق فعندئذ فان كان هناك مرجح يقدم على ما لا- ترجيه له الا فيسقطان معا كلا الاطلاقين فى مورد الاجتماع من جهه المعارضه ويرجع الى العام الفوقى ان كان والال فألى الاصل العملى ولكن ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان التعارض اذا كان بين الاطلاقين فلا يمكن الرجوع الى المرجحات فاذا كان التعارض بين الاطلاقين فيحكم بسقوط كلا الاطلاقين والمرجع اما الاصل العملى او الاصل اللفظى ان كان ، وقد افاد فى وجه ذلك ان الروايات التى تدل على الترجيح بموافقته الكتاب او السنه او مخالفه العام فهذا الروايات مردها الكتاب والسنه بان يكون التعارض بين الروايتين فى مدلوليهما بالوضع فاذا كان التعارض بين الروايتين فى مدلوليهما بالوضع فهى مشموله لدلاله الترجيح فان كانت احدهما موافقه للكتاب او السنه والاخرى مخالفه له يقدم الموافق على المخالف او كانت احدهما مخالفه للعام والاخرى موافق له قدم المخالف على الموافق واما اذا كان التعارض بين الروايتين بالإطلاق لا بمدلوليهما الوضعى بالإطلاق فلا يمكن الرجوع الى المرجحات لان الاطلاق ليس من الكتاب والسنه فالإطلاق مدلول لمقدمات الحكمه وليس من الكتاب والسنه والترجيح مختص بما اذا كان التعارض فى السنه او فى الكتاب او بين اطلاق او بين عموم الكتاب والسنه اما اذا كان التعارض بين الاطلاقين فالإطلاق ليس من الكتاب والسنه ولهذا ليس مشمول لأدله الترجيح فاذا مقتضى القاعده سقوط كلا الاطلاقين والمرجع الاصل اللفظى ان كان والا فالصل العملى هكذا ذكره قدس سره

ولكن ذكرنا فى مبحث التعادل والترجيح انما ذكره قدس سره غير تام فان مقدمات الحكمه وان كانت سبب للإطلاق الا ان مقدمات الحكمه حيثه تعليبيه فالإطلاق مدلول للمطلق ولكن هذا المدلول انما يثبت بمقدمات الحكمه فمقدمات الحكمه حيثه تعليبيه لا- حيثه فمقدمات الحكمه كالوضع كما ان الوضع حيثه تعليبيه لإثبات المعنى للفظ وليس حيثه تقييده فكذلك مقدمات الحكمه فلا فرق بين مقدمات الحكمه وبين الوضع من هذه الناحيه وعلى هذا فإطلاق المطلق مدلول للمطلق وهو من الكتاب والسنه كما ان المدلول الوضعى من الكتاب والسنه كذلك مدلول المطلق ايضا من الكتاب والسنه فاذا ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره غير تام

واما الحاله الثانيه وهى ما اذا كانت دلاليه العام على العموم بالوضع ودلاله القضييه الشرطيه على المفهوم بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه ففى هذه الحاله المعروف والمشهور بين الأصوليين تقديم العام الوضعى على اطلاق المطلق فى مورد الاجتماع وقد علل ذلك شيخنا الانصارى قدس سره بان دلاليه العام على العموم تنجزيه لا تتوقف على أى مقدمه ما عدى الوضع واما دلاليه المطلق على الاطلاق تعليقيه معلقه على تماميه مقدمات الحكمه فمع وجود العام لم تتم مقدمات الحكمه فمع وجود العام الوضعى لا تتم مقدمات الحكمه هذا الذى افاده شيخنا الانصارى لا يمن المساعده عليه

### دلاله القضييه على المفهوم بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : دلاله القضييه على المفهوم

الى هنا قد تبين ان دلاله القضييه على المفهوم اذا كانت بالإطلاق الثابت بمقدمات لحكمه وكذا اذا كان دلاليه العام على العموم بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فاذا كان بينهما عموم من وجه فبطبيعه الحال تقع المعارضه بين الاطلاقين فى مورد الاجتماع والالتقاء يقع التعارض بينهما فان كان لاحدهما مرجح لابد من تقديمه على الاخر وان لم يكن هناك مرجح فيسقطان معا والرجع العام الفوقى ان كان والا فالأصل العملى واما بناء على مسلك السيد الاستاذ قدس سره من ان روايات الترجيح لا تشمل التعارض بين الاطلاقين فان روايه الترجيح تشمل التعارض بين الروايتين التين يكون مدلولهما من الكتاب والسنه واما الاطلاق ليس مدلول للكتاب ولا- للسنه فهو مدلول لمقدمات الحكمه ولكن تقدم جوابه انه مدلول للمطلق وليس مدلول لمقدمات الحكمه ومقدمات الحكمه جهه تعليبيه وليس الاطلاق مدلول لها

ص: ١٣٧

واما الفرض الثانى وهو ما اذا كان دلاليه العام على العموم بالوضع ودلاله القضييه على المفهوم بالإطلاق فتقع المعارضه بينهما فى مورد الالتقاء والاجتماع فالمشهور بين الاصوليين تقديم العام على المطلق وعلل ذلك شيخنا الانصارى قدس سره لان دلالتها على العلم تنجزيه واما دلاليه المطلق على الاطلاق تعليقيه ومعلقه على تماميه مقدمات الحكمه ومقدمات الحكمه فى المقام غير تامه فان العام يصلح ان يكون بيان لتقييد المطلق فى مورد الاجتماع مع كون العام صالح للبيان فلا تتم مقدمات الحكمه لان من اجزائها عدم البيان والمفروض ان العام يصلح ان يكون بيان فاذا لم تتم مقدمات الحكمه فاذا لم تتم لم ينعقد ظهور المطلق فى الاطلاق ، هكذا ذكره شيخنا الانصارى قدس سره وتبعه جماعه من الاصوليين ولكن الصحيح انما ذكره شيخنا الانصارى غير تام

اما ما ذكره من ان دلالة العام على العموم اذا كانت بالوضع فهي تنجزيه وفعليه هذا انما يكون في الدلالة التصوريه فان الدلالة التصوريه مستنده الى الوضع وهي فعليه وتنجزيه ولا- تتوقف على أى مقدمه خارجيه ما عدا الوضع فهي فعليه وتنجزيه واما الدلالة التصديقيه بلحاظ الاراده الاستعماليه فهي تتوقف على مقدمه خارجيه فهي ليست بتنجزيه وضعيه فأنها تتوقف على كون المتكلم ملتفتا ومختارا وكان في مقام البيان فاذا كان المتكلم ملتفت مختار فهو كان في مقام البيان انعقد ظهور التصديقي للكلام بلحاظ الاراده الاستعماليه والاراده التفهيميه واما الظهور التصديقي الجدى النهائي فهو توقف زائدا على مقدمه اخرى فان المتكلم اذا قبل كونه ملتفت ومختارا وكان في مقام البيان لم ينصب قرينه على الخلاف فاذا لم ينصب قرينه على الخلاف انعقد الظهور التصديقي بلحاظ جدى نهائي وهذا الظهور هو المستقر والنهائي وهو موضع للحجيه وهذا الظهور هو طرف للمعارضه واما الظهور التصوري على الدلالة التصوريه فهي مندكه في الدلالة التصديقيه بلحاظ الاراده الاستعماليه فهي مندكه فيها واما الدلالة التصديقيه بلحاظ الاراده الاستعماليه فهي مندكه بلحاظ الاراده الجديه هي دلالة مستقره وموضوعه للحجيه وطرفا للمعارضه وعلى هذا فكما ان دلالة العام على العموم وهي الدلالة التصديقيه بلحاظ الاراده الجديه منعقد ومتوقفه على مقدمات وكذلك دلالة المطلق على الاطلاق متوقفه على المقدمات على فرق بينهما من هذه الناحيه فكما ان دلالة العام بدلاله تصديقيه جديه متوقفه على المقدمات ككون المتكلم في مقام البيان ومختارا وملتفتا ولم ينصب قرينه على الخلاف كذلك دلالة المطلق على الاطلاق متوقفه على تماميه مقدمات الحكمه والمفروض ان مقدمات الحكمه تامه لان جزء مقدمات الحكمه عدم بيان المتصله واما عدم البيان المنفصل ليس جزء لمقدمات الحكمه والعام منفصلا عن المطلق فهو لا يصلح لان يكون بيانا مانع عن اطلاق المطلق لان جزء مقدمات الحكمه عدم البيان المتصل لا عدم البيان اعم من المتصل والمنفصل وعلى هذا فكما ان عموم العام منعقد في المرحله الاخيريه وهي مرحله الدلاه النهائيه فكذلك اطلاق المطلق منعقد فكلا الظهورين منعقد ظهور العام في العموم وكذا ظهور المطلق في الاطلاق وكذا الظهورين مستند الى المقدمات لا الى الوضع وكلا الظهورين مستندا الى المقدمات وعلى هذا فتقع المعارضه بين الظهورين فعندئذ تقديم احد الظهورين على الظهور الاخر بحاجه الى مرجح فهل هناك مرجح لتقديم احد الظهورين على الظهور الاخر او ليس هناك مرجح ، ذهب بعض المحققين الى انه لا بد من تقديم ظهور العام في العموم على ظهور المطلق في الاطلاق في مورد الاجتماع والاطلاق بدعوى ان ظهور العام في العموم اقوى واظهر من ظهور المطلق في الاطلاق فاذا لا بد من تقديمه عليه بملاك تقديم الاظهر على الظاهر فان تقديم الاظهر على الظاهر من احد موارد الدلالى العرفى فاذا لا تعارض بينهما أى تعارض مستقر لإمكان الجمع الدلالى العرفى بينهما ولكنه قدس سره ذكر ذلك ولم يبرهن ان ظهور العام في العموم اقوى واظهر من ظهور المطلق في الاطلاق وكلا الظهورين مستند الى المقدمات فكما ان ظهور المطلق في الاطلاق مستند الى المقدمات وهي جعل الحكم على الطبيعى وكون المتكلم في مقام البيان وملتفت ومختار وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينه على الخلاف فاذا تمه هذه المقدمات انعقد ظهور المطلق في الاطلاق أى ظهورا تصديقيا بلحاظ الاراده الجديه النهائيه وكذلك ظهور العام في العموم فان ظهور العام في العموم ايضا مستندا الى المقدمات أى كون الم في مقام البيان بعد كونه ملتفتا ومختارا ولم ينصب قرينه على التخصيص وعلى التقييد أى على الخلاف فاذا تمه هذه المقدمات انعقد ظهور العام في العموم فاذا كلا الظهورين مستندا الى المقدمات فترجيح احدهما على الاخر بدعوى انه اقوى واظهر بحاجه الى دليل ولا دليل على ذلك ومن هنا قلنا في باب التعادل والترجيح ان التعارض بينهما مستقر فاذا لم يكن مرجح لاحدهما على الاخر فيسقطان معا فالمرجع العام الفوقى ان كان والا فالأصل العملى ومن هنا يظهر ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من ان العام في المقام يصلح لان يكون بيان مانعا عن ظهور المطلق في الاطلاق هذا الذى افاده قدس سره مبنى على ان جزء مقدمات الحكمه على عدم البيان المتصل والمنفصل فما ان عدم البيان المتصل جزء مقدمات

الحكمه والبيان المتصل مانع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق كذلك عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمه والبيان المنفصل مانع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق فما ذكره شيخنا الانصارى فى المقام من ان العام يصلح ان يكون بيان على المطلق ومانع عن انعقاد ظهوره فى الاطلاق مبنى على ان الجزء الاخير من مقدمات الحكمه وهو عدم البيان اعم من عدم البيان المتصل وعدم البيان المنفصل لفرض ان العام منفصل عن المطلق وليس متصل بالمطلق وهذا غير صحيح ولا يمكن الالتزام به حتى الشيخ لا- يلتزم به عملاً فان لازم هذا المسلك اجمال المطلقات الوارده فى الكتاب والسنة وعدم امكان التمسك بهذه المطلقات لاحتمال ان لهذا المطلق قرينه على الخلاف وبيان على الخلاف باعتبار ان المطلق انما ينعقد اطلاقه اذا تمت مقدمات الحكمه ومنها عدم البيان اعم من عدم البيان المتصل والمنفصل فاذا احتل البيان المتصل لهذا المطلق لم نحز تماميه مقدمات الحكمه فاذا لم نحزها لم نحز انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق فعندئذ يكون المطلق مجملاً- ولا يمكن التمسك به وحيث يحتمل ان مطلقات الكتاب قد قيدت بالروايات الوارده من الائمة الاطهار عليهم السلام فكل مطلق فى الكتاب والسنة اذا احتل وجود بيانه على خلافه فى الواقع ومع هذا الاحتمال لم نحز تماميه مقدمات الحكمه ومع عدم احراز تماميتها لم نحز ظهور المطلق فى الاطلاق فلا محال يكون المطلق مجمل فلا يجوز التمسك به



ولازم ما ذكره شيخنا الانصارى اجمال المطلقات الواردة فى الكتاب والسنة وعدم امكان التمسك بها مع انه لا شبهه فى جواز التمسك بها حتى الشيخ رحمه الله يتمسك بإطلاقات الكتاب والسنة فاذا ما ذكره شيخنا فى هذه المسأله مجرد رأى ونظر واما فى مقام العمل والتطبيق فلا يلتزم به ومن هنا يظهر عكس هذا الفرض وهو ما اذ كان دلالة القضية على المفهوم بالعموم الوضعى واما دلالة العام على العموم بالإطلاق فنفس ما ذكرناه فى الصورة الاولى نفس هذا البيان ينطبق على ذلك ايضا واما اذا كان دلالة كل منهما بالوضع كما ان دلالة العام على العموم بالوضع وكذلك دلالة القضية على المفهوم بالوضع فعندئذ تقع المعارضه بينهما فى مورد الاجتماع والالتقاء فان كان هناك مرجح لاحدهما على الاخر كموافقه الكتاب او السنه او مخالفه العام فلا بد من تقديمه على الخروان لم يكن هناك مرجح لاحدهما على الاخر فيسقطان معا فالمرجع هو الاصل اللفظى ان كان والا فالأصل العملى .

## معارضه المفهوم الموافق مع الدليل بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : معارضه المفهوم الموافق مع الدليل

ثم ان للمحقق الاصفهاني كلام فى المسأله وحاصل هذا الكلام ان المفهوم الموافق اذا كان معارض مع الدليل الاخر اما بالتباين ام بالعموم من وجه لا بد من تقديم المفهوم عليه دون العكس وقد افاد فى وجه ذلك ان المنطوق فى القضية يدل على شىء وهو عله الحكم وملاك الحكم مثلا- ما دل على حرمه شرب الخمر لإسكاره فانه يدل على ان الاسكار عله للحكم وملاك لحرمه الشرب ولكن المنطوق لا يدل على ان الاسكار موجود فى مائع اخر كالفقاع او نحوه فلا يدل على ان الاسكار موجود فى الفقاع لا بالدلاله الطابقيه ولا بالدلاله الالتزاميه أى لا بالذات ولا بالعرض فان المنطوق يدل على حرمه شرب الخمر بالمطابقه وبالالتزام يدل على ان الاسكار عله لحرمه الشرب وملاك لها اما ان الاسكار موجود فى سائر المائعات او غير موجود فالمنطوق لا يدل على ذلك لا- نفيا ولا اثباتا لا بالمطابقه ولا بالالتزام لا بالذات ولا بالعرض ، واما اذا احرزنا وجود الاسكار فى الفقاع نحكم بحرمه شربه تطبيقا للكبرى الكليه وهى ان الاحكام الشرعيه تابعه للملاكات الواقعيه من المصلحه والمفسده الملزمتين فاذا احرزنا الصغرى وهى وجود الملاك ووجود الاسكار فى الفقاع تنطبق عليه الكبرى وبانطباق الكبرى على الصغرى فالنتيجه هى حرمه شرب الفقاع ، وعلى هذا فاذا كانت حرمه الفقاع معارضه مع دليل اخر فان الدليل الاخر يدل على نفى حرمه الفقاع فاذا تقع المعارضه بينهما واما المنطوق فهو لا يدل على وجود الاسكار فى الفقاع ولا عدمه لا بالدلاله المطابقيه ولا بالدلاله الالتزاميه ولا يدل على ان الفقاع محرم لا بالمطابقه ولا بالالتزام فمن اجل ذلك ليس طرف للمعارضه فطرف المعارضه انما هو حرمه الفقاع فان الاسكار يدل على ان الفقاع محرم والدليل الاخر يدل على نفى حرمه الفقاع واما المنطوق وهو ما دل على حرمه شرب الخمر فهو لا يدل على حرمه الفقاع لا بالمطابقه ولا بالالتزام فمن اجل ذلك لا يكون طرفا للمعارضه وحينئذ فلا بد من تقديم المفهوم على هذا الدليل ورفع اليد عنه وتقديم المفهوم عليه والحكم بحرمه الفقاع ، واما العكس وهو تقديم ذلك الدليل على المفهوم لا يمكن فان معنى تقديم ذلك الدليل على المفهوم معناه رفع اليد فان الدليل الاخر يدل على نفى حرمه الفقاع بالمطابقه وعلى نفى ان الاسكار عله للحرمه وملاك لها بالالتزام فاذا قدمنا ذلك الدليل على حرمه الفقاع فلا بد من رفع اليد على ان الاسكار ليس بعله للحرمه وليس ملاك لها لان التصرف فى المفهوم لا يمكن بدون التصرف فى المنطوق فاذا رفع

اليـد عن ان الاسكار ليس بعـله للـحرمه وليس ملاك لها لـابد من رفع اليـد عن ذلك وهذا مما لا يمكن فان الاسكار عـله للـحرمه بمقتضى المنطوق فان المنطوق وهو ما دل على حرمه شرب الخمر فانه يدل على ان الاسكار على للـحرمه وملاك لها والمفروض ان المنطوق ليس طرف للمعارضه مع هذا الدليل فلا وجه لرفع اليـد عن المنطوق فمن اجل ذلك فلا بد من تقديم المفهوم على ذلك الدليل والا لو عكس الامر وتقديم ذلك الدليل على المفهوم لازمه رفع اليـد عن كون الاسكار عـله للـحرمه وملاك لها وهو بلا موجب اذ لازمه رفع اليـد عن المنطوق وهو بلا مبرر فان المنطوق ليس طرفا للمعارضه مع ذلك الدليل فمن اجل ذلك لابد من تقديم المفهوم عليه هكذا ذكره قدس سره وللمناقشه فيه مجال

ص: ١٣٩

فان هذا الدليل كما انه معارض مع المفهوم كذلك معارض مع المنطوق غايه الامر انه معارض مع المفهوم بالدلاله المطابقه ومعارض مع المنطوق بالدلاله الالتزاميه فان الدليل الاخر كما يدل على نفي الحرمه مع الفقاع وانه ليس بحرام بالمطابقه ويدل بالالتزام على ان الاسكار ليس ملاك للـحرمه وعـله لها فاذاً هذا الدليل معارض لـحرمه الفقاع بالمطابقه أى بالدلاله المطابقه ومعارض للمنطوق بالدلاله الالتزاميه فان المنطوق ذكرنا يدل على حرمه شرب الخمر بالمطابقه ويدل على ان الاسكار عـله للـحرمه وملاك لها بالالتزام فاذا تقع المعارضه بين الدلاله الالتزاميه وبين الدلاله الالتزاميه للمنطوق فان المنطوق بدلالته الالتزاميه يثبت ان الاسكار عـله للـحرمه وملاك لها واما هذا الدليل يثبت بمدلولها الالتزامى بدلالته الالتزاميه على ان الاسكار ليس بعـله للـحرمه وبملاك لها فمن اجل ذلك تقع المعارضه بينهما ، فالنتيجه كما ان المفهوم طرف للمعارضه مع هذا الدليل كذلك المنطوق طرف للمعارضه مع هذا الدليل غايه الامر ان المنطوق طرف للمعارضه مع هذا الدليل بمدلوله المطابقى واما المنطوق طرف للمعارضه معه بمدلوله الالتزامى فاذا كلا الدليلين المفهوم والمنطوق لا هما طرف للمعارضه مع هذا الدليل ، هذا مضافا الى ان هذه الملازمه أى الملازمه بين حرمه الفقاع وبين اسكاره فهذه الملازمه ان كانت قطعيه ثابته قطعاً ووجدانا فالدليل الاخر لا يصلح ان يعارض هذه الملازمه فان الدليل القطعى لا يمكن الا ان يكون دليل للمعارضه لان التصرف القطعى بالدليل لا يمكن فاذا كانت الملازمه بين حرمه الفقاع واسكاره ملازمه قطعيه فالدليل الاخر لا يصلح ان يعارضها فلا بد من تقديم هذه الملازمه على ذلك الدليل واما اذا كانت ظنيه وليس بقطعيه فهى لا تكون حجه فان الملازمه اذا كانت ظنيه فلا دليل على حجيتها بل هى داخله فى العمومات التى تدل على ان الظن ليس بحجه فان المستثنى من هذه الادله انما هو ظاهر الالفاظ وهو حجه منها ظاهر الكتاب والسنة والمستثنى من هذه العمومات التى تدل على عدم حجية الظن والمستثنى منها اخبار الثقه فأنها حجه وان كانت غير مفيده للعلم ومع ذلك تكون حجه ولا دليل على استثناء هذه الملازمات اذا لم تكن قطعيه

ص: ١٤٠

إذاً الملازمه بين حرمه الفقاع وبين اسكاره ان كانت قطعيه فلا يصلح الدليل الاخر ان يعارضها وان كانت ظنيه فهي لا تكون حجه بنفسها ولا اثر لها فالنتيجه انما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره غير تام ، ثم يذكر مثالين لمعارضه المفهوم مع العام

المثال الاول ايه النبأ بناءً على دلالة هذه الايه المباركه على المفهوم وان بنينا على ان الايه لا تدل على المفهوم اصلاً لو بنينا ان الايه الكريمه تدل على بالمفهوم على حجه خبر العدل فاذاً هذه الايه تدل على حكيمين احدهما حجه خبر العدل والاخر حرمه اصابه القوم بالجهاله واتهامهم فهذا المفهوم من الايه عندئذ معارض مع عموم التعليل ان جاءكم فاسق نبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهاله فان اصابه القوم بالجهاله محرم والمفروض ان خبر العدل ليس بعلم وان كان حجه بمقتضى المفهوم ولكنه ليس بعلم فاذا لم يكن علم فهو داخل فى عموم العله فمقتضى عموم العله ان خبر العدل ليس بحجه ولا يجوز العمل به ومقتضى مفهوم الايه انه حجه ويجب العمل به فاذا تقع المعارضه بين مفهوم الايه الكريمه وعموم التعليل وهل يقدم المفهوم على عموم التعليل او بالعكس فيه وجهان

الوجه الاول فذهب شيخنا الانصارى قدس سره الى تقديم عموم التعليل على المفهوم بتقريب ان عموم التعليل يأبى التخصيص وغير قابل للتخصيص لان اصابه القوم بالجهاله قبيح فاذا كان قبيح فلا يمكن تخصيصها فعموم التعليل حيث انه غير قابل للتخصيص فلا بد من تقديمه على مفهوم الايه فان مفهوم الايه قابل للتخصيص اطلاق المفهوم قابل للتقيد واما عموم التعليل غير قابل للتخصيص والتقيد فمن اجل ذلك فلا بد من تقديم عموم العله فى الايه الكريمه على المفهوم هذا ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره

الوجه الثاني ما ذكره مدرسه المحقق النائيني منهم السيد الاستاذ قدس سره وانه لا بد من تقديم خبر العدل على عموم التعليل في الآيه المباركه وان تقديم خبر العدل على عموم التعليل في الآيه من باب تقديم الحاكم على المحكوم هذا ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني قدس سره مبنى على ان المجعول في باب الامارات هو الطريقيه والكاشفيه والعليه فمعنى ان خبر العادل حجه يعنى انه علم تعبدا فالشارع جعل خبر العادل علم غايه الامر علم تعبدى وليس بعلم وجدانى فاذا كان خبر العادل علم تعبدا بمقتضى مفهوم الآيه الكريمه فهو مقدم على عموم التعليل فاذاً العمل بخبر العادل خبر بالعلم بحكم الشارع عمل بالعلم تعبدا وليس عمل بالجهل فلا- يكون خبر العادل مشمول لعموم التعليل فان التعليل منع عن العمل بالجهل والعمل بخبر العادل ليس عمل بالجهل بل هو عمل بالعلم غايه الامر بالعلم تعبدا

وعلى هذا فلا بد من تقديم المفهوم على عموم العله ويكون هذا التقديم بملاك الحكومه لان خبر العدل رافع لموضوع التعليل تعبدا فان موضوع التعليل هو الجهل وخبر العادل ليس بجهل تعبدا وشرعا فاذا مفهوم الآيه المباركه رافع لموضوع عموم التعليل تعبدا فهو حاكم عليه هكذا ذكرته مدرسه المحقق النائيني قدس سره وللمناقشه في كلا الجوابين مجال

### معارضه المفهوم الموافق مع الدليل بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : معارضه المفهوم الموافق مع الدليل

تقدم ان شيخنا الانصارى قدس سره ذهب الى تقديم عموم العله في ايه النبأ على تقديم دلالتها على المفهوم واما مدرسه المحقق النائيني قدس سره ذهبت الى عكس ذلك وانه لا بد من تقديم المفهوم على عموم العله ، ولكن كلتا المقالتين لا تخلو عن اشكال

ص: ١٤٢

اما مقاله الشيخ عليه الرحمه فيرد عليها اولاً- انه لا فرق بين عموم العله وبين الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن فكما ان اخبار الثقه والعدول بعد حجيتها مخصصه بتلك الآيات التى هى ناهيه عن العمل بالظن والمفروض ان اخبار الثقه بعد حجيتها مخصصه لهذه العمومات ومقيده لهذه المطلقات فاذاً لا فرق بين الامرين فالشيخ قد التزم بتخصيص الآيات الناهيه عن العمل بالظن بأخبار العدول والثقات بعد حجيتها واما فى الآيه لم يلتزم بذلك بل ذكر عكس ذلك فاذاً ما هو الفرق بينهما ومع الاغماض عن ذلك وتسليم الفرق بينهما اذ نرى ان العمل بالعله فى هذه الآيه الكريمه انما هو العمل بالجهل بما هو جهل فان اصابه القوم بجهاله بما هى جهاله عمل سفهى بينما العمل بخبر العدل بعد حجيته عمل عقلائى وعمل اطاعه للمولى وعمل بالوظيفه وله مبرر واما العمل بالظن بما هو ظن فهو عمل سفهى وليس بمبرر ومن هنا فسر الجهاله فى هذه الآيه الكريمه بالسفاهه ان تصيبوا قوم بجهاله أى بسفاهه فان العمل بالجهل بما هو بدون مبرر ويكون هذا العمل عمل سفهى لا يصدر من العاقل بينما العمل بخبر العدل اذا كان حجه عقلائى ووظيفه شرعيه واطاعه للمولى وله مبرر ومن هنا لا بد من تقديم مفهوم الآيه على عموم العله فان معنى مفهوم الآيه هو العمل بخبر العدل بما هو حجه عمل عقلائى ومطابق للشرع اطاعه للمولى وله مبرر واما العمل بالجهل بما هو جهل عمل سفهى غير جارى ولا مبرر له وعلى هذا فالآيه بمفهومها وارده على عموم العله ورافعه لموضوعها

وجدانا فان النهى عن العمل بالظن بما هو ظن أى لا يكون حجه ، واما مفهوم الآيه فهو رافع لقييد عدم الحجيه وجدانا فان خبر العدل حجه وجدانا فهو رافع لموضوع عموم الآيه المباركه فيكون مفهوم الآيه واردا على عموم العله ورافعا لموضوعها وجدانا لا انه حاكم فقط كما ذكره المحقق النائيني قدس سره

ص: ١٤٣

فالتتيجه انما ذكره شيخنا الانصارى غير تام ولا يمكن المساعده عليه اذ لا شبهه فى تقديم الآيه على تقديم دلالتها على المفهوم لا شبهه فى تقديم مفهومها على عموم العله فيها ويكون هذا التقديم من باب الورود

واما مقاله التى ذكرتها مدرسه المحقق النائنى قدس سره من ان المجعول فى باب الامارات الطريقيه والكاشفيه والعليه يعنى ان الشارع جعل خبر العدل علما تعديدا وجعل اخبار الثقه علما فالمجعول فى باب الاماره هو العليه والكاشفيه والطريقيه ، هكذا بناء مدرسه المحقق النائنى قدس سره وقد ذكرنا فى محله وسوف يأتى بحثه انه لا جعل ولا مجعول فى باب الامارات اصلا فان عمدته الدليل على حجيه الامارات كأخبار الثقه بل الدليل الوحيد هو السيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بأخبار الثقه دون غيرها وهذه السيره ممضات من قبل الشارع فليس من قبل الشارع امضاء هذه السيره وتقريرها وليس هنا أى جعل من قبل الشارع جعل الطريقيه و الكاشفيه لأخبار الثقه بل السيره العمليه جاربه من العقلاء على اخبار الثقه والعمل بها وامضاء الشارع منشأ انتزاع الحجيه لأخبار الثقه أى الحجيه بمعنى المعذريه والمنجزيه فان اخبار الثقه اذا كانت مطابقه للواقع فهى منجزه واذا كانت مخالفه للواقع فهى معذره أى معذور حيثذ عن مخالفه الواقع فليس هنا أى جعل ومجعول هذا مضافا الى ان جعل العليه والطريقيه والكاشفيه لأخبار الثقه لغو فان هذا الجعل ليس له أى تأثير فى اخبار الثقه ووجوده كالعدم فان اخبار الثقه كاشفيتها عن الواقع امر تكوينى وطريقيتها الى الواقع امر تكوينى وجعل هذه الطريقيه لها اعتبارا لغوا ولا يؤثر فى اخبار الثقه واخبار العدول اصلا لا ان هذا الجعل يغير خبر الثقه ويجعله علم بعد ما لم يكن اذ يستحيل ان يكون التشريع مؤثر فى التكوين فان طريقيه اخبار الثقه تكوينيه وكاشفيتها عن الواقع تكوينى والجعل امر اعتبارى من الشارع فيستحيل ان يكون مؤثرا فى الامر التكوينى فلهذا يكون هذا الجعل لغوا جزافا ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم فليس فى البين لا سيره العقلاء وحيث ان سيره العقلاء على العمل بشىء لا- يمكن ان تكون جزافا وبلا- مبرر فالنكته فى المقام هى اقريبه اخبار الثقه الى الواقع من اخبار غير الثقه واقريبه ظاهر الالفاظ منها ظاهر الكتاب والسنة الى الواقع من غير الالفاظ كظاهر الاعمال وما شاكل ذلك ، فهذه الاقريبه النوعيه هى المبرر لقيام سيره العقلاء لعمل العقلاء بخبر الثقه لان عمل العقلاء لا يمكن ان يكون بلا مبرر فالمبرر فى المقام هو اقريبه اخبار الثقه الى الواقع من اخبار غيرها فهذه الاقريبه النوعيه هى المبرر لقيام سيره العقلاء على العمل بها وتفصيل الكلام يأتى فى محله بعونه تعالى ، فالتتيجه ان كلتا المقالتين غير تامتين

الوجه الثاني ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان مفهوم روايات الكر معارض مع صحيحه اسماعيل ابن بزيع الوارده فى ماء البئر فقد ورده فى هذه الصحيحه ماء البئر واسع لا يفسده شىء لان له ماده فان مفهوم روايات الكر تدل على نجاسه الماء القليل سواء كان ماء البئر او غير البئر الماء القليل ينفعل بالملاقات مالم يبلغ حد الكر

فاذا تاره يقع الكلام بين مفهوم روايات الكر وبين التعليل الوارد فى هذه الصحيحه ، واخرى بين مفهوم روايات الكر وبين قوله عليه السلام (ماء البئر واسع لا يفسده شىء الا ان يتغير) (1) اما اذا كان التعارض والتنافى بين مفهوم روايات الكر الذى يدل على انفعال الماء القليل بالملاقات وبين التعليل الوارد فى هذه الصحيحه فانه يدل على ان ماء البئر معتصم لا فى نفسه بل من جهه ارتباطه بالماده فماء البئر معتصم لا فى نفسه بل من جهه ارتباطه بالماده واما ماء البئر فهو معتصم بنفسه لا من جهه ارتباطه بشىء اخر فاذا بلغ حد الكر فهو معتصم بنفسه لا من جهه شىء اخر ، ومن الواضح ان الشىء اذا كان معتصم فى نفسه فلا يجوز تعليله بعلة خارجيه وهذا نظير ان الدم نجس من جهه ملاقاته للبول وهذا مضحك فان الدم فى نفسه نجس لا من جهه ملاقاته للنجس او الكلب نجس من جهه ملاقاته للنجس بل هو فى نفسه نجس فاذا الماء اذا كان معتصم فى نفسه فلا يجوز تعليله باعتصامه بأمر خارجى ، واما ماء البئر فهو معتصم لا- من نفسه بل من جهه ارتباطه بالماده فعندئذ لا بد من تقديم التعليل على المفهوم لان التعليل مختص بالماء القليل يعنى ماء البئر القليل الذى لا يكون معتصم بنفسه فاذا التعليل مختص بماء البئر القليل فان اعتصامه انما هو من جهه ارتباطه بالماده وعلى هذا فالتعليل اخص من مفهوم روايات الكر فأنها تدل على انفعال الماء القليل وانه ليس بمعتصم وينفعل بالملاقات بلا- فرق بين ان يكون الماء القليل ماء البئر او غيره والمفروض ان الماء القليل اذا كان ماء البئر فهو معتصم لا ينفعل بالملاقات معتصم من جهه ارتباطه بالماده فعندئذ لا بد من تقديم التعليل فى هذه الصحيحه على مفهوم روايات الكر لان النسبه اضعف لها نسبه العام الى الخاص

ص: ١٤٥

واما تعارض مفهوم روايات الكر مع قوله عليه السلام ماء البئر واسع لا يفسده شىء فالنسبه بينهما عموم من وجه فان مفهوم خاص من جهه انه مختص بالماء القليل و عام من جهه انه يشمل ماء الكر وغيره ، اما ان الصحيح هو ان ماء البئر لا يفسده شىء خاص بماء البئر و عام من جهه انه كر او قليل ، فيقع التعارض بينهما فى مورد الالتقاء والاجتماع وهو ماء البئر اذا كان قليل فان مقتضى الصحيحه انه معتصم ولا يفسده شىء ومقتضى اطلاق روايات الكر انه ينفعل بالملاقات ....

## معارضه المفهوم الموافق مع الدليل بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : معارضه المفهوم الموافق مع الدليل

كان كلامنا فى التعارض بين صحيحه ابن وضيع ومفهوم روايات الكر فان مقتضى مفهوم روايات الكر ان الماء القليل ينفعل بالملاقات سواء كان ماء البئر او غيره ، واما صحيحه ابن وضيع تدل على ان ماء البئر واسع لا يفسده شىء فاذاً التعارض بينهما فى العموم من وجه فان الصحيحه خاصه بماء البئر و عامه من حيث كونه كرام كان قليل واما مفهوم روايات الكر خاصه بالماء القليل و عام من جهه انه ماء البئر ام غيره فيقع التعارض بينهما فى مورد الالتقاء والاجتماع وهو ماء البئر قليل وان مقتضى الصحيحه انه لا يفسده شىء الا ينفعل بالملاقات مقتضى مفهوم الكر انه ينفعل بالملاقات

وذكر السيد الاستاذ قدس سره انه لا بد من تقديم الصحيحه على المفهوم فلا بد من تقديم اطلاق الصحيحه على اطلاق المفهوم فى مورد الاجتماع بان يقد اطلاق المفهوم بغير ماء البئر وان ماء البئر القليل لا ينفعل بالملاقات وقد افاد فى وجه ذلك ان تقديم لا يوجب شىء الا تقييد الاطلاق وهو امر متعارف لا مانع من تقييد اطلاق اذا كان هناك دليل على التقييد كتخصيص العام وهو امر عرفى ومتعارف فاذاً تقديم الصحيحه على المفهوم يوجب تقييد اطلاق دليل انفعال الماء القليل بغير ماء البئر واما العكس فهو يستلزم محذور زائد فان الصحيحه ظاهره بان عنوان البئر موضوعيه و خصوصيه فلو قدرنا اطلاق المفهوم على اطلاق الصحيحه لزم الغاء عنوان البئر فاذاً لا خصوصيه لهذا العنوان فلا فرق للماء القليل سواء كان فى البئر او غيره وعلى كلا التقديرين فهو ينفعل بالملاقات فيلزم من تقييد اطلاق المفهوم على اطلاق الصحيحه فى مورد الاجتماع المغاير لعنوان البئر وهذا محذور زائد ولا يمكن الالتزام به ، فظهور الصحيحه فى موضوعيه البئر اقوى من ظهور المفهوم فى الاطلاق فعندئذ لا بد من الجمع بينهم بحمل الظاهر على الاظهر وحمل الاظهر على الاقوى الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى ، هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره

ص: ١٤٦

تاره نتكلم فى هذه الكبرى وانها تامه او انها غير تامه واخرى فى ان هذه المسأله فى ما نحن فيه هل هى من مصاديق هذه الكبرى او انها ليس من مصاديقها ، اما اصل الكبرى فاذا فرضنا ان القيد المأخوذ فى موضوع الحكم فله ظهوران

الظهور الاول انه قيد مأخوذ فى موضوع الحكم وكل قيد اخذ فى موضوع الحكم فى لسان الدليل فهو ظاهر فى انه قيد للحكم فى مرحله الجعل وللملاك فى مرحله المبادئ فاذاً كل قيد اخذ بلسان الدليل فهو ظاهر بانه قيد للحكم بمرحله الجعل وللملاك



فى مرله المبادئ كالأستطاعه المأخوذه فى لسان الآيه المباركه فى موضوع وجوب الحج فأنها ظاهره فى انها قيد لوجوب الحج وشرط له كما انها قيد لاتصاف الحج بالملاك فاذاً الأستطاعه كما انها شرط لوجوب الحج فى مرله الجعل كذلك شرط لاتصاف الحج بالملاك والمصلحه شرط لكليهما ولا شبهه فى هذا الظهور وهو ظهور عرفى مستند الى حاق اللفظ

الظهور الثانى العنوان المأخوذ فى موضوع الحكم فانه ظاهر انه فى تمام الموضوع للحكم وان الحكم يدور مداره وجودا وعدما حدوثا وبقاء وهذا الظهور مستندا الى مقدمات الحكمه فانه بضميمه مقدمات الحكمه يثبت ان هذا العنوان المأخوذ فى الموضوع تمام الموضوع للحكم والحكم يدور مداره حدوثا وبقاء وجودا وعدما وحيث ان الظهور الاول مستند الى حاق اللفظ والظهور الثانى مستند الى مقدمات الحكمه فالظهور الاول اقوى من الظهور الثانى واظهر من الظهور الثانى فلا بد من تقديمه عليه تقديم ظهور الاول على ظهور الثانى فانه من احد موارد الجمع الدلالى العرفى فان حمل الظاهر على الاظهر وحمل الاضعف على الاقوى من احد موارد الجمع الدلالى العرفى فعندئذ لا بد من حمل الظاهر على الاظهر الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى وما نحن فيه كذلك فان عنوان البئر المأخوذ فى لسان الصحيحه ظاهر فى انه قيد للاعتصام فى مرله الجعل وللملاك فى مرله المبادئ ولا شبهه فى هذا الظهور وهو مستند الى حاق اللفظ ، واما ظهور المفهوم وهو عباره عن الماء الذى لا يكون كرا فان الروايات التى تدل على ان الماء اذ بلغ حد الكر لا يتفعل بالملاقات فمفهوم هذه الروايات الماء الذى لا يكون كرا يتفعل بالملاقات فالموضوع هو الماء الذى لا يكون كرا واطلاق هذا الموضوع قد ثبت بمقدمات الحكمه فانه بضميمه مقدمات الحكمه يثبت اطلاق هذا الموضوع وشموله لجميع اقسام الماء القليل سواء كان فى البئر ام خارج البئر يشمل جميع الاقسام فاذاً ظهور الثانى مفهوم روايات الكر مستند الى مقدمات الحكمه اما الظهور الاول فهو مستند الى حاق اللفظ وهو ظهور عرفى وهو اقوى من الثانى فلا بد من حمل الثانى على الاول ورفع اليد عن ظهوره بقرينه الاظهر الذى من احد موارد الجمع الدلالى العرفى ، هذا كله بحسب الكبرى ولكن تقدمه المناقشه فى مثل هذه الكبرى وان عقدنا على هذه الكبرى فى الدورات السابقه ولكن عدلنا عنها فى مبحث التعارض والترجيح وذكرونا هنا ان كل ظهور تصدىقى سواء كان بلحاظ الاراده الاستعماليه او بلحاظ الاراده الجديه فهو بحاجه الى مقدمه خارجيه ولا يمكن ان يكون الظهور مستند الى حاق اللفظ بالوضع فان الظهور المستند الى حاق اللفظ بالوضع هو الظهور التصورى فهو مستند الى حاق اللفظ بالوضع ولا يتوقف على أى مقدمه خارجيه واما الظهور التصدىقى بلحاظ الاراده الاستعماليه يتوقف على كون المتكلم ملتفت ومختارا وكان فى مقام البيان فاذا تمه هذه المقدمات انعقد ظهور تصدىقى بلحاظ الاراده الاستعماليه واذا لم يكن المتكلم مختارا او لم يكن فى مقام البيان او لم يكن ملتفتا فلا ينعقد لكلامه ظهور ، واما اذا كان الظهور التصدىقى بلحاظ الجديه النهائيه يتوقف على مقدمه زائده وهى عدم نصب المتكلم قرينه متصله بالكلام فاذا كان المتكلم فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله بالكلام فعندئذ ينعق للكلام ظهور تصدىقى بلحاظ الاراده الجديه النهائيه ومن هنا يكون المخصص المتصل مانع عن ظهور العام فى العموم ولا ينعقد ظهور العام فى العموم مع ان العام موضوع للعموم مع ذلك الظهور تصدىقى بلحاظ الاراده الجديه لا ينعقد اذا كان هناك مخصص متصل فانه مانع عن انعقاد ظهور العام فى العموم كما ان المقيد المتصل مانع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق فاذا تمت هذه المقدمات فى كلا الطرفين فان الظهور ينعقد فاذا تمت هذه المقدمات فى الصحيحه فظهور الصحيحه ينعقد فى الاطلاق وكذلك اذا تمت من ناحيه المفهوم فظهور المفهوم ينعقد فى الاطلاق الظهور التصدىقى بلحاظ الاراده الجديه فاذا تحقق الظهور فترجيح احدهما على الاخر بحاجه الى مرجح فان كليهما ظهور وكلا الظهورين بحاجه الى مقدمات سواء اكان ظهور العام فى العموم او ظهور المطلق فى الاطلاق اما كون تقديم المفهوم على الصحيحه يستلزم الغاء هذا العنوان وهذا صحيح ولكنه

لا ينطبق على المقام اذ لا شبهه في ان عنوان البئر ليس له خصوصيه وانما اخذ هذا العنوان لأجل المعرفيه والمشيريه الى واقع ماء البئر اذ لا- يحتمل عرفا وارتكازا ان هذا ماء البئر فهو عاصم واذا خرج من البئر فهو غير عاصم ينفعل بالملاقات فان الارتكاز العرفي القطعي شاهد على عدم الفرق من هذه الناحيه بين ماء البئر وغيره كما ان ماء خارج البئر اذا كان قليلا ينفعل بالملاقات كذلك اذا كان لفي البئر وكان قليلا- ينفعل بالملاقات فان غير محتمل بمقتضى الارتكاز العرفي ان هذا الماء ما في البئر فهو عاصم ولا- ينفعل بالملاقات واما اذا خرج من البئر فهو غير عاصم وينفعل بالملاقات وهذا غير محتمل فاذاً عنوان البئر ليس له موضوعيه وخصوصيه ولهذا تقع المعارضه بينهما فاذاً لا بد من تقديم المفهوم على الصحيحه بمقتضى الارتكاز العرفي فان المرتكز ان العاصم انما الماء اذا بلغ حد الكر ولا ينفعل بالملاقات واما اذا لم يبلغ حد الكر فهو غير عاصم وينفعل بالملاقات بلا فرق بين ما كان في البئر او خارج البئر فان اصناف الماء القليل فاذا لا بد من تقديم المفهوم في مورد الاجتماع على الصحيحه وتفيد اطلاق الصحيحه ماء البئر واسع لا يفسده شيء تقيده ذلك بما اذا كان ماء الكر كما هو المرتكز بأذهان العرف

الى هنا قد تبين ان العام قد يعارض مع المفهوم الموافق وقد يعارض مع مفهوم المخالفه وهذه المعارضه تسرى من المفهوم الى المنطوق ومن هنا لا- فرق بين ان يكون العام معارض بين المنطوق او كان معارض مع المفهوم فعلى كلا- التقديرين فاذا كان معارض مع المفهوم تسرى الى المعارضه الى المنطوق واذا كان معارض مع المنطوق تسرى المعارضه الى المفهوم سواء كان المعارضه بين العموم والخصوص والمطلق او من باب التباين

## تخصيص عمومات الكتاب والسنة بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصيص عمومات الكتاب والسنة

المعروف والمشهور بين الاصحاب جواز تخصيص عمومات الكتاب ومطلقاته بخبر الواحد بعد حجته وقد نسب الخلاف الى العامه فقط ولكن لا- حاجه الى البحث الى وجود المخالف فان تخصيص الكتاب عموم الكتاب او السنة بخبر الواحد موافق للقاعده فلا حاجه الى البحث عن ان هناك مخالف او لا ، لا شبهه في ان خبر الواحد لا يكون مخالف لسند الكتاب اذ لا تنافى بين كون الخبر قطعى سندا وصادرا عن المولى جزما وبين الكتاب والمعارضه والمخالفه انما هي في موردين

المورد الاول ان دليل حجه خبر الواحد سندا معارض لدليل حجه عموم الكتاب دلالةً فالتعارض بين حجه اصاله الصدور وبين دليل حجه اصاله العموم فالتعارض انما هو بينهما

المورد الثانى التعارض والتخالف انما هو بين دلالة الخبر على المعنى الخاص ودلاله الكتاب على المعنى العام فالتعارض بالعموم والخصوص المطلق والمخالفه انما هي بينهما ففى هذين الموردين يكون التعارض بين خبر الواحد وبين عموم الكتاب واطلاقه وهذا التعارض فى كلا الموردين غير مستقر ولا يسرى من مرحله الدلاله الى مرحله السند فهذا التعارض تعارض غير مستقر ويمكن علاجه

ص: ١٤٨

اما المورد الاول فلا- شبهه فى تقديم حجه خبر الواحد سندا على دليل حجه عموم الكتاب دلالةً وانما الكلام فى وجه هذا التقديم هل هو بنحو الحكومه او بنحو الورود بمعنى ان الخبر الواحد بعد حجته كخبر الثقة او خبر العدول هل هو حاكم على عموم الكتاب والسنة او انه وارد عليه فيه قولان

القول الاول ان الخبر الواحد بدليل حجته حاكم على دليل حجه اصاله العموم فى الكتاب والسنة او اصاله الاطلاق فيهما فدليل حجه خبر الواحد سندا حاكم على دليل حجه اصاله العموم دلالةً فى الكتاب والسنة وقد اختار هذا القول مدرسه المحقق النائيني قدس سره وقد افاد فى وجه ذلك السيد الاستاذ قدس سره بتقريب ان المجعول فى باب الاماره هو الطريقه والكاشفيه عن الواقع فمعنى ان خبر الثقة حجه يعنى ان الشارع جعله علم تعبديا فخبر الثقة بعد حجته علم تعبدى ويترتب عليه اثار العلم بعد حجته والمفروض ان الشك مأخوذ فى مفهوم اصاله العموم فأنها انما تجرى فى ما اذا كان الشك فى مراد المتكلم هل هو

العام او الخاص او اذا شك في ان هذا الفرد خرج عن العام او لم يخرج يعنى ان هذا الفرض مراد او غير مراد فاذا شك في مراد المتكلم فالمرجع هو اصاله العموم فالشك في المراد مأخوذ في مفهوم اصاله العموم وعلى هذا فاذا كان خبر الواحد كخبر الثقة او خير العدل اذا كان علما تعديدا بحكم الشارع فهو رافع لموضوع اصاله العموم تعبدا وهذا معنى حكومته على اصاله العموم فان موضوع دليل حجيه اصاله العموم مقرون بالشك في المراد فالشك في المراد قد اخذ في موضوعه فموضوعه مقيد بالشك في المراد وخبر الواحد بعد حجيته رافع لهذا الشك تعبدا فمن هذه الناحيه يكون حاكما عليها فاذا دليل حجيه خبر الواحد حاكم على دليل حجيه اصاله العموم ورافع لموضوعه تعبدا ، وذكرنا ان عمده الدليل على حجيه اخبار الثقة هي السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا فان السيره القطعيه من العقلاء قد جرت على حجيه اخبار الثقة وانها علم تعبدا فاذا يكون خبر الواحد بعد حجيته حاكم على دليل حجيه اصاله العموم هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره ، ولكن للمناقشه فيه مجال فتقدم الاشاره اليه

اولا- ان الجعل فى مقام الثبوت غير معقول فان كاشفيه خبر الثقة عن الواقع وطريقته الى الواقع ذاته الى الخبر وتكوينه فان خبر الثقة فى نفسه كاشف عن الواقع وطريق له وهذه الطريقه الظنيه ذاته للخبر وتكوينه وهذه الطريقه النوعيه الذاتيه لأخبار الثقة هى سبب لبناء العقلاء على العمل بها فان بناء العقلاء على العمل بشىء لا يمكن ان يكون جزافا وبلا مبرر والمبرر لبناء العقلاء على العمل بأخبار الثقة دون اخبار غير الثقة هو اقربيتها الى الواقع نوعا وكاشفيتها الى الواقع نوعا اقوى من طريقه غيرها فمن هذه الناحيه قد بنا العقلاء على العمل بها فاذا لا- جاعله فى المقام ولا مجعول لا من قبل العقلاء فانهم ليس من شأنهم جعل الاحكام الشرعيه ولا- من قبل الشارع فان مقبل الشارع امضاء هذه السيره ويكفى فى الامضاء سكوت المولى عن عمل اتباعه بالسيره اذا عمل اتباعه من العقلاء بالسيره القطعيه وعمل بأخبار الثقة والمولى ساكت عن ذلك كفى هذا فى امضاء هذه السيره فاذا كانت السيره ممضات ينتزع منها حجيه هذا الخبر الحجيه بمعنى المنجزيه والمعذريه لا بمعنى جعل الطريقه ، وعلى هذا فجعل الشارع طريقه اخبار الثقة لغو فان الطريقه الاعتباريه المجعوله من قبل الشارع لا- تؤثر فى طريقه اخبار الثقة لا توجب طريقه اخبار الثقة فان الامر الاعتبارى يستحيل ان يكون مؤثر فى الامر التكويني لان الامر الاعتبارى لا وجود له فى الخارج الا فى عالم الاعتبار والذهن فكيف يعقل ان يكون مؤثرا فى الامر التكويني الخارجى فاذا جعل الحجيه بمعنى الطريقه والكاشفيه مجرد لقلقه لسان وبلا مبرر ويكون جزافا وهذا مستحيل من المولى الحكيم فاذا الجعل فى نفسه فى مقام الثبوت غير معقول ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه امر معقول فى مقام الثبوت الا انه لا دليل عليه فى مقام الاثبات فان عمدته الدليل على حجيه اخبار الثقة السيره القطعيه من العقلاء ومن الواضح ان عمل العقلاء ليس جعللا- عمل خارجى العقلاء يعملون بأخبار الثقة والشارع امضى بذلك وامضاء الشارع ليس جعللا فانه يكفى بالإثبات سكوت المولى عن عمل اتباعه بالسيره فاذا سكت عن عمل اتباعه فى السيره ولم يردع فهذا السكوت كاشف عن الامضاء

واما الآيات والروايات التي استدلت بها على حججه اخبار الثقة او اخبار العدول فعلى تقدير تسليم دلالة تلك الآيات على حججه اخبار الثقة وتسليم ان هذه الآيات والروايات تدل على ذلك والا ذكرنا فى محله ان الآيات والروايات لا تدل على حججه اخبار الثقة فالدليل الوحيد على حججه اخبار الثقة هو السير العقلائي على تقدير تسليم ان الآيات والروايات تدل على حججه اخبار الثقة الا- ان مفادها ليس تأسيس للحججه بل مفادها تقرير لبناء العقلاء وامضاء لبناء العقلاء وليس مفاد تلك الآيات والروايات جعل الحججه تأسيسا بل مفادها تقرير لبناء العقلاء وامضاء للسيره العقلائييه ، ويظهر ذلك من بعض الروايات فانه قد ورد فى صحيحه السؤال عن ان يونس ابن عبد الرحمان ثقه اخذ عنه معالم ديني ، فيظهر من ذلك قول الثقة حجه ارتكازا ولهذا لم يسأل عن حججه خبر الثقة انما سئل عن وثاقته هل هو ثقه حتى يؤخذ عنه معالم ديني او انه ليس بثقه فهذا يدل بوضوح ان حججه خبر الثقة امر مرتكر بالأذهان ولهذا لم يسئل عن حججه انما سئل عن وثاقه الراوى فاذا هذه الآيات والروايات على تقدير تسليم على انها تدل على حججه اخبار الثقة فمفادها ليس تأسيسا بل مفادها لسيره العقلاء وتقريرها لها هذا اولا

وثانيا مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان معنى الحججه هو جعل الطريقه هو الكاشفيه عن الواقع سلمنا ذلك الا انه لا فرق بين حججه اصاله الصدور وحججه اصاله العموم كما ان حججه الخاص وهو خبر الواحد كما ان حججه بمعنى جعل الطريقه والكاشفيه وانه علم تعبدا كذلك جعل حججه اصاله العموم أى عموم الكتاب حججه بمعنى الطريقه والكاشفيه وانه علم تعبدا فلا فرق من هذه الناحيه بين حججه الخاص سنندا وحججه العام دلالة فان معنى الحججه جعل الطريقه والكاشفيه والعلميه فاذا كما ان الخاص علم تعبدا فكذلك العام علم تعبدا وعليه فلا يكون المأخوذ فى موضوع دليل حججه العام الشك فى المراد فان دليل حججه العام يدل على ان العام علم تعبدي كما ان دليل حججه الخاص يدل على ان الخاص علم تعبدي فاذا كان كل منهما علم فلا وجه للحكومه دليل حججه الخاص على دليل حججه العام فان الدليل الخاص لا يكون رافعا لموضوع دليل حججه العام فان دليل حججه الخاص مفاده انه الخاص علم وكذلك دليل حججه العام مفاده ان العام علم تعبدي وكلاهما علم فاذا لا موضوع للحكومه أى حكومه الخاص على العام .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصيص عمومات الكتاب والسنة

تحصل مما ذكرنا انما ذكره المحقق النائيني قدس سره وكذلك السيد الاستاذ قدس سره من ان دليل حجيه الخاص حاكما على دليل حجيه العام فان ذلك مبنى على مسلكهما في باب حجيه الامارات فان مسلكهما في هذا الباب ان الحجيه انما هي جعل الطريقيه والعلميه التعبيديه ومعنى حجيه الخاص ان الشارع جعل الخاص علما تعبديا فاذا كان الخاص علما تعبديا فهو رافع لموضوع العام تعبديا وهو معنى الحكومه فان دليل الحاكم رافع لدليل المحكوم تعبديا وحيث ان موضوع دليل حجيه العام مقيد بالشك في المراد والشك مأخوذ في موضوعه ودليل حجيه الخاص رافع لهذا الشك تعبديا فمن اجل ذلك يكون تقديمه عليه من باب الحكومه ، هكذا ذكره المحقق النائيني وكذا السيد الاستاذ قدس سره

وذكرنا ان هذا المبنى لا يمكن المساعده عليه فان هذا المبنى غير تام ثبوتا واثباتا ولا يمكن الالتزام بان معنى الحجيه هو جعل الطريقيه والكاشفيه والعلميه التعبيديه فان هذا الجعل في مقام الثبوت لغوا ولا يزيد على طريقيه الامارات شىء ولا يجعلها علما فالامارات باقيه على حالها سواء كان جعل من الشارع او لم يكن ولهذا يكون هذا الجعل مجرد لقلقه لسان فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم على تفصيل يأتي بحثه في مبحث حجيه الخبر الواحد ، ومع الاغماض عن مقام الثبوت فلا دليل عليه في مقام الاثبات فان عمده الدليل بل الدليل الوحيد على حجيه الامارات السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا فان هذه السيره جاريه على العمل بإخبار الثقة دون غيرها وبظاهر اللفاظ دون غيرها والشارع امضى هذه السيره ومن الواضح ان هذه السيره عباره عن عمل العقلاء وليس فيها جعل من قبل العقلاء وامضاء الشارع لا يستلزم الجعل فانه يكفى فيء الامضاء سكوت الشارع فاذا سكت عن عمل اتباعه عن العمل بهذه السيره فانه امضاء لها فان الامضاء لا يحتاج الى التصريح يكفى سكوت المولى فاذاً دليل الحجيه في مقام الاثبات ليس مفاده جعل الطريقيه والكاشفيه والعلميه التعبيديه ومع الاغماض عن ذلك ايضا وسلمنا ان مفاد ادله الحجيه هو جعل الطريقيه وجعل الكاشفيه والعلميه التعبيديه ولكن نتيجه ذلك ان الشارع كما جعل الخاص حجه وعلما تعبديا كذلك جعل العام علما تعبديا فان دليل حجيه الخاص يدل على ان الخاص علما تعبدى معنى حجيته انه علم تعبدى ودليل حجيه العام يدل على ان العام علم تعبدى فان معنى حجيته انه علم تعبدى والمفروض ان الدليل على حجيه كليهما واحد وهو سيره العقلاء فاذا كان الدليل على الحجيه واحد فهذا الدليل كما يدل على ان الخاص علم تعبدى كذلك يدل على ان العام علما تعبديا فاذا كل منهما يصلح ليكون رافع لموضوع الاخر فان موضوع كل منهما في مقام الثبوت مقيد بالجعل لاستحاله جعل الحجيه للعالم اذ لا معنى لجعل الحجيه للعالم بالواقع فلا محال يكون جعل الحجيه للجاهل بالواقع وللشاك فيه فاذا موضوع كل من الخاص والعام أى دليل حجيه الخاص ودليل حجيه العام في مقام الثبوت مقيد بالجهل والشك فاذاً كل منهما أى من العام والخاص بعد حجيته يصلح ليكون رافع لموضوع الاخر ، وما هو الوجه في ان الخاص رافع لموضوع العام دون العكس النتيجه انما ذكره المحقق النائيني قدس سره وكذلك السيد الاستاذ قدس سره غير تام فان كل منهما امر تعبدى يصلح ليكون رافع لموضوع الاخر فيقع التعارض بينهما والتهافت على هذا فالنتيجه ان ما ذكره قدس سره من الحكومه فلا يمكن المساعده عليها

والصحيح فى المقام ان يقال ان دليل حجيه الخاص وارد على دليل حجيه العام وتقدمها عليه من باب الورد لا- من باب الحكومه فان موضوع دليل حجيه العام مقيد بعدم ورود المخصص عليه فالموضوع مقيد بهذا القيد العدمى وهو عدم ورود المخصص عليه فاذا ورد المخصص عليه انقلب العدم الى الوجود ويرتفع موضوع العام بارتفاع قيده وجدانا وهذا هو معنى الورد فان الدليل الوارد رافع لدليل المورود وجدانا ، وعلى هذا فموضوع العام لا- يخلو اما ان يكون مطلقا فى مقام الثبوت والواقع او يكون مقيدا بعدم ورود الخاص عليه وبعدم وجوب القرينه على الخلاف فى الواقع ومقام الثبوت او لا هذا ولا ذاك ، اما الاحتمال الثالث فهو مستحيل لاستحاله الاهمال قدى الواقع من المولى الحكيم الملتفت الى الواقع بتمام خصوصياته فالاهمال منه غير معقول ومستحيل فاذا بطبيعته الحال الواقع اما مطلق او مقيد فموضوع العام فى الواقع اما مطلق او مقيد ولا يمكن اطلاقه لاستحاله الجمع بين كون الموضوع العام فى الواقع مطلقا وبين الخاص لا- يمكن الجمع بينهما بين وجوب الاكرام مطلقا وبين عدم وجوبه عن العلماء الفساق لا يمكن الجمع بينهما فى مقام الثبوت والواقع فلا يمكن ان يكون موضوع العام مطلقا أى سواء اكان هناك مخصص او لا فهذا غير معقول فلا محال ان يكون مقيدا فيتعين الاحتمال الثانى وهو كون موضوع العام مقيدا لعدم وجود القرينه على الخلاف وبعدم ورود المخصص عليه فعندئذ اذا ورد عليه المخصص فهو رافع لموضوعه بارتفاع قيده وجدانا وهذا هو معنى الحكومه

فاذا دليل حجيه الخاص وارد على دليل حجيه العام ورافع لموضوعه بارتفاع قيده وجدانا وبكلمه ثانيه ان حجيه العام فى طول العام لا بد من افتراض وجود العام فى المرتبه السابقه ليكون دليل الحجيه شامل له وكذا حجيه الخاص فى طول الخاص لا بد من افتراض وجود الخاص اولا أى فى المرتبه السابقه لكى يكون دليل حجيته شاملا له وعلى هذا فاذا شمل دليل حجيه الخاص ودل على حجيته اتصف الخاص بالقرينه للعام عرفا لفرض ان الخاص قرينه على التصرف فى العام ومفسر للمراد النهائى الجدى من العام فاذا كان الخاص مشمولاً لدليل الحجيه اتصف بالقرينه وعندئذ اذا شمل دليل الحجيه العام بطبيعته الحال يكون موضوع العام مقيدا بعدم القرينه على الخلاف لا محال ان يكون مقيدا بعدم القرينه على الخلاف فان القرينه مفسره لبيان المراد النهائى من العام ومقيده له فشمول دليل الحجيه للعام لا محال يكون معلقا على عدم القرينه وعلى عدم وجود الخاص فان وجود الخاص رافع لدليل حجيه العام بارتفاع قيده لأنه معلق على عدم وجود الخاص فاذا وجد الخاص وكان مشمولاً لدليل الحجيه يرتفع المعلق بارتفاع المعلق عليه وجدانا وهذا هو معنى ورود دليل حجيه الخاص على دليل حجيه العام فالنتيجه ان تقديم دليل حجيه الخاص على دليل حجيه العام انما بالورد ، واما تقديم الخاص على العام انما هو بالقرينه فالخاص تقدم على العام وهذا التقديم يكون بالقرينه فان الخاص بنظر العرف قرينه على العام ومفسر للموارد النهائى الجدى من العام ولهذا لا يرى العرف التعارض بين العام والخاص فلا- معارضه بينهما فان العرف لا يرى التعارض بين القرينه وحيث ان الخاص قرينه على العام فلا يرى التعارض بينهما فتقديم الخاص على العام انما هو بالقرينه واما تقديم حجيه الخاص على دليل حجيه العام انما هو بالورد .



.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصيص عمومات الكتاب والسنة

الى هنا قد تبين ان دليل الحجية اذا شمل الخاص اتصف الخاص بالقرينيه على التصرف فى العام وذكرنا ان معنى قرينيه الخاص على العام انها مفسره لبيان المراد الجدى النهائى من العام ويدل على ان المراد منه الخاص أى المقيد بعدم وجود الخاص او المقيد بعدم وجود القيد فى الواقع فاذا اتصف الخاص بالقرينيه فهو مفسر له وحينئذ بطبيعته الحال يكون شمول دليل الحجية فى العام معلق على وجود الخاص او على عدم وجود المقيد اذ لا يمكن ان يكون دليل حجيه العام مطلقا والا لزم التعارض بينهما أى بين دليل حجيه العام ودليل حجيه الخاص فى الواقع وهذا خلف فرض ان الخاص قرينه على العام ومبين للمراد الجدى النهائى من العام اما بنحو الحكومه او بنحو الورود فلا يعقل التعارض بينهما فلا محال ان يكون شمول دليل الحجية للعام معلق على عدم وجود الخاص على خلافه فاذا جاء الخاص فهو رافع للمعلق بارتفاع المعلق عليه وجدانا فان الخاص اذا جاء ينقلب موضوع العام بانقلاب قيده من العدم الى الوجود وهذا امر وجدانى فمن اجل ذلك يكون تقديم دليل حجيه الخاص واردا على دليل حجيه العام

والخلاصه ان التعارض فى المقام بين سند الخاص ودلاله العام السند الخاص ظنى ودلاله العام عام الكتاب ايضا ظنى والتعارض بينهما فاذا شمل دليل الحجية لسند الخاص فتكون دلالتة قرينه على التصرف فى العام فتكون دلالتة قرينه على التصرف فى العام وتدل على ان المراد الجدى النهائى من العام هو المقيد بعدم الخاص فى الواقع فاذا لا محال يكون دليل حجيه العام مقيد بعدم وجود الخاص فاذا جاء الخاص انقلب هذا القيد العدمى الى القيد الوجودى وجدانا وهذا هو معنى الورود ولا يمكن ان لا تكون دلالة الخاص قرينه اذ لو لم تكن دلالة الخاص قرينه فاذا شمل دليل حجيه الخاص سند الخاص ويدل على انه صادر من المولى فدلالته لو لم تكن قرينه فى التصرف فى العام لزم من ذلك وقوع التعارض بين سند الخاص وسند العام فان الجمع العرفى عندئذ لا يمكن بين الخاص والعام اذا لم يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما فبطبيعته الحال يسرى التعارض من مرحله الدلاله الى مرحله السند فيقع التعارض بين سند الخاص وسند العام ، وحيث ان سند العام قطعى فان سند الكتاب قطعى فاذا يدخل الخاص فى الروايات المخالفه للكتاب والروايات المخالفه للكتاب لا تكون حجه فأنها تدخل فى الروايات التى تدل على ان ما خالف الكتاب زخرف او باطل او لم اقله او لم يصدر منا ما خالف الكتاب زخرف وباطل فاذاً الدليل الخاص يدخل فى تلك الروايات فهو لا يكونه حجه من جهة انه مخالف للعام فلولم تكن دلالة الخاص قرينه على التصرف فى دلالة العام فيقع التعارض بين سند الخاص وسند العام فان الجمع العرفى اذا لم يمكن بين الدليلين يسرى التعارض الى مرحله السند وحيث ان الخاص ظنى السند والعام قطعى السند فالخاص يدخل فى الاخبار المخالفه للكتاب والسنة والاخبار المخالفه لا تكون حجه فأنها زخرف او باطل او لم يصدر من الاثمه الاطهار عليهم السلام او لم يصدر من الرسول الاكرم صلى الله عليه واله وسلم فلا يمكن بمقتضى الروايات ان يصدر منه او من الاثمه الاطهار ما يخالف الكتاب هذا غير ممكن لذا هذه الروايات تدل بهذه اللسنة الشديده ما خالف الكتاب باطل او لم اقله فلذلك تكون دلالة الخاص قرينه على التصرف فى دلالة العام وتدل على ان المراد من العام هو الخاص أى المقيد بعدم وجود الخاص فاذا جاء الخاص انقلب القيد العدمى الى القيد الوجودى وجدانا وهذا معنى الورود

ثم ان الحجية المجعوله للسند والدلاله فان الحجية مجعوله للسند والدلاله معا هل هو حجيه واحده مجعوله لمجموع السند والدلاله او ان هنا حجيتان متلازمتان احدهما مجعوله للسند والاخرى مجعوله للدلاله غايه الامر انهما متلازمان فلا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر ، وقد تقدم ان الظاهر هو ان المجعول حجيه واحد لمجموع السند والدلاله فان الدليل على حجيه السند والدلاله دليل واحد وهو السيره القطعيه من العقلاء او الروايات الدليل على حجيه السند والدلاله دليل واحد وهو يدل على حجيه كليهما معا اذ لا يمكن ان يكون السند حججه والدلاله لا تكون حججه فانه لغو ، فان حجيه السند بدون حجيه الدلاله لغو وكذا لا يمكن حجيه الدلاله بدون حجيه السند وهذا لا يمكن فمن اجل ذلك حجيه السند حجيه الدلاله حجيه واحده فالمجعول حجيه واحده لمجموع السند والدلاله بدليل واحد وهو سيره العقلاء او الروايات فمن اجل ذلك الدليل اذ شمل سند الخاص فدلالته لا بد ان تكون حججه ولا يمكن شمول حجيه السند طالما لم تكون دلالته حججه كما اذا فرضنا انه لا يمكن شمول دليل الحجيه لخبر الثقه مع حمله على الثقه طال لم تكن قرينه على ذلك وكذلك لا يمكن شمول دليل خبر الثقه سندا بعدم انكار العمل بظاهره التعبد بالسند انما هو من جهه العمل بدلالته ولا يمكن التعبد بالسند بدون العمل بدلالته الا اذا كانت هناك قرينه عرفيه كما اذا شمل دليل الحجيه العام ولكن هناك قرينه عرفيه تدل على ان المراد من العام الخاص او دليل الحجيه يشمل المطلق ولكن هناك دليل يدل على ان المراد منه المقيد فى الواقع هذه القرينه العرفيه اذا كانت هناك قرينه عرفيه على خلاف الظاهر فدليل الحجيه يشمل هذا الخبر سندا مع وجود القرينه على خلاف ظاهره كما هو العام فى الخاص او فى الغير العام والخاص اذا كان هناك قرينه على ان المراد منه المعنى المجازى ليس المعنى الحقيقى واما اذا لم تكن هناك قرينه عرفيه على ذلك فلا يمكن شمول دليل الحجيه للخبر لسند الخبر مع الغاء دلالته هذا غير ممكن لأنه لغو فلا يمكن التعبد بالصدور بدون التعبد بدلالته لان كلا التعبدين واحد مجعول من قبل الشارع بجعل واحد لمجموع السند والدلاله

الى هنا قد تبين انه لا مانع من تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد او تقييد اطلاقه بخبر الواحد ، وهنا مجموعه من الشبهات نتكلم بها انشاء الله

## تخصيص عمومات الكتاب والسنة بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصيص عمومات الكتاب والسنة

الى هنا قد انتهينا من جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد تقييد مطلقاته وكذلك الحال بالنسبة الى السنة بقى هنا مجموعه من الشبهات حول هذه المسألة

الشبهه الاولى ان الكتاب قطعي السند والخبر ظني السند فكيف يعقل ان يكون الظني معارض للقطعي فضلا عن تقديمه عليه ، والجواب عن هذه الشبهه انه لا تنافى بين سند الكتاب وسند الخبر ولا مانع من صدور الخبر ايضا فان الصدور فى العام والخاص لا تنافى بينهما معا فاذا لا تنافى بين سند الكتاب القطعي وبين سند الخبر فلا تنافى بينهما والتنافى بينهما فى موردين

الاول التنافى بين دليل حجه سند الخبر وبين دليل حجه دلالة الكتاب فان دلالة الكتاب ظنيه فحجيتها بحاجة الى دليل فاذا يقع التنافى بين حجه دلالة الكتاب من عموم او اطلاق وبين دليل حجه سند الخبر

المورد الثانى التنافى والتعارض بين دلالة الخبر وبين دلالة الكتاب فان كلتا الداليتين ظنيه وبحاجه الى دليل فاذا يقع التعارض والتنافى بين دلالة الخبر وبين دلالة الكتاب فالتنافى فى احد هذين الموردين ، واما المورد الاول فقد تقدم الكلام فيه وسوف يأتي بحثه تفصيلا فى مبحث التعادل والترجيح ان دليل حجه سند الخبر وارد على دليل حجه الكتاب فان حجه عموم الكتاب مقيدة بعدم ورود التخصص عليه فاذا كانت حجته مقيدة بعدم ورود التخصص عليه فاذا ورد التخصص عليه فهو رافع لموضوع العام لارتفاع قيده وجدانا وهذا معنى ان دليل حجه سند الخبر وارد على دليل حجه دلالة الكتاب فان دليل حجه دلالة الكتاب مقيد ودليل حجه سند الخبر رافع لموضوع دليل حجه الكتاب بارتفاع قيده وجدانا فان حجه عموم العام مقيدة بعدم ورود التخصص عليه فاذا ورد التخصص عليه فهو رافع لموضوع الحجية بارتفاع قيده وجدانا فان عدم ورود التخصص يبدل بورود التخصص عليه فلهذا يكون التقديم من باب الورد واما المورد الثانى فأیضا تقدم ان دلالة الخبر بما انها خاصه ودلالة الكتاب بما انها عامه والخاص بنظر العرف قرينه على العام فاذا دل الدليل على حجه الخاص فهو يصلح لان يكون قرينه للتصرف فى العام وليان المراد الجدى النهائى منه فيكون التقديم من باب القرينه فالخاص حيث انه قرينه بنظر العرف على العام ومفسر للمراد الجدى النهائى منه فاذا كان حجه فهو يصلح لان يكون قرينه عليه ومن الواضح ان العرف لا يرى التنافى والتعارض بين القرينه وذيها ويرى ان القرينه مفسره لبيان المراد من العام او من المطلق فمن اجل ذلك لا تنافى بينهما

ص: ١٥٦

فالتنتيجه ان التنافى والتعارض فى كلا-الموردين غير مستقر ولا يسرى من مرحله الدلاله الى مرحله السند فالتعارض والتنافى

بينهما في كلا الموردين غير مستقر ويرتفع في المورد الاول بالورود وفي المورد الثاني بالقرينه

الشبهه الثانيه ان الدليل على حجيه خبر الواحد الاجماع وحيث ان الاجماع دليل لبي فلا اطلاق له فاذاً الاجماع حيث انه دليل لبي ولا اطلاق له فلا يشمل الخبر المخالف للكتاب من الاول فان القدر المتيقن منه حجيه الاخبار الغير المخالفه للكتاب والسنه واما الاخبار المخالفه للكتاب والسنه فشمولها للأجماع من الاول غير معلوم لان الاجماع دليل لبي فلا اطلاق له فاذا لم يكن له اطلاق فالقدر المتيقن منه حجيه الاخبار التي لا تكون مخالفه للكتاب والسنه ، والجواب عن هذه الشبهه واضح اولاً انه لا يكون الدليل على حجيه خبر الواحد الاجماع فالإجماع لا يكون دليل على حجيه الخبر الواحد فان عمده الدليل على حجيه الخبر الواحد بل الدليل الوحيد على حجيته السيره القطعيه الجاربه بين العقلاء في العمل بأخبار الثقة ومن اجل ذلك اذا كان المخبر ثقه يعمل بخبره ارتكازاً بدون السؤال فحجيه اخبار الثقة امر مرتكز في اذهان العقلاء وهذه السيره ثابتة قبل ورود الشرع والشريعه فان سيره العقلاء جاربه على العمل بأخبار الثقة في احكامهم في امور معاشهم وبعد ورود الشرع لم يرد ردع من الشارع عن هذه السيره ويكفي في امضاء الشارع لهذه السيره عدم ورود الردع عنها وحيث لم يرد ردع من الشارع للسيره فأنها ممضاه شرعاً فهي متلبسه بلباس الدليل الشرعي فتكون دليل شرعي على حجيه اخبار الثقة وان اخبار الثقة حجه ، وذكرنا في محله ان الروايات التي استدل بها على حجيه اخبار الثقة وكذلك الآيات التي استدل بها على حجيه اخبار الثقة فمفاد هذه الروايات ليس تأسيساً وكذلك مفاد الآيات ليس تأسيساً بل هو الزام وتأكيد وتقرير للسيره القطعيه الجاربه بين العقلاء الموافقه للارتكاز النفسى فاذاً الدليل اللفظي من الآيات والروايات التي استدل بها على حجيه اخبار الثقة او اخبار العدول فانه لو تمه دلالة هذه الروايات او تمه دلالة هذه الآيات على حجيه اخبار الثقة فهي تأكيد وامضاء للسيره وليس مفادها التأسيس ، فالنتيجه ان الدليل على حجيه اخبار الثقة هي السيره القطعيه من العقلاء وهذه السيره جاربه على العمل بأخبار الثقة سواء اكانت موافقه للكتاب والسنه في الشريعه المقدسه او لم تكن موافقه للكتاب والسنه في الشريعه المقدسه فاذاً لا اصل لهذا الاشكال

الشبهه الثالثه قد ورد فى مجموعه من الروايات ان ما خالف كتاب الله فهو زخرف وباطل او لم اقله ما لا يوافق كتاب الله فهو زخرف فهذه المجموعه من الروايات تنص بوضوح على ان الخبر المخالف للكتاب والسنة او غير الموافق للكتاب والسنة فهو ليس بحجه فهو زخرف وباطل وبعضها لم اقله واقرأ بعض الروايات

منها صحيحه ايوب ابن راشد عن ابي عبد الله عليه السلام «ما لم يوافق من الحديث القران فهو زخرف» (١) [١]

فان هذه الصحيحه تدل بوضوح ان كل حديث لا يوافق القران فهو زخرف اذ ليس بحجه

منها صحيحه ايوب ابن الحر قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول «كل شىء مردود الى لكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» (٢) [٢]

ومنها صحيحه هشام ابن الحكم: عن ابي عبد الله عليه السلام قال «خطب النبى صلى الله عليه واله وسلم بمنى وقال يأيتها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم عنى يخالف كتاب الله فلم اقله» (٣) [٣]

فان هذه الصحيحه واضحه الدلاله على ان الحديث الذى جاء وكان غير موافق لكتاب الله ومخالف لم يصدر من الرسول صلى الله عليه واله ولا من الائمه عليهم السلام

ص: ١٥٨

- 
- ١- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملى، ج ٢٧، ص ١١٠، أبواب صفات القاضى، باب ٩، ح ١٢، ط آل البيت.
  - ٢- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملى، ج ٢٧، ص ١١١، أبواب صفات القاضى، باب ٩، ح ١٤، ط آل البيت.
  - ٣- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملى، ج ٢٧، ص ١١١، أبواب صفات القاضى، باب ٩، ح ١٥، ط آل البيت.

ومنها صحيحه نعيم ابن دراج: عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه فان على كل حق حقيقه وعلى كل ثوب نور فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه» (1)

ومنها غيرها من الروايات التى تدل على ان ما خالف كتاب الله فهو زخرف وباطل باللسنه مختلفه وهذه الروايات على طائفتين ، احدى الطائفتين قد اخذ فى لسانها عدم موافقه الكتاب ما لا يوافق الكتاب فهو زخرف وباطل والطائفه الاخرى قد اخذ فى لسانها ما خالف كتاب الله وسنه رسوله صلى الله عليه واله فهو زخرف فاذاً الوارد فى هذه الروايات عنوانان عنوان عدم موافقه الكتاب وعنوان مخالفه الكتاب

الظاهر ان المراد من عدم موافقه الكتاب هو مخالفه الكتاب فلا- فرق بين العنوانين بين عنوان ما يخالف الكتاب وعنوان ما لا يوافق الكتاب فكلا العنوانين حاكيان عن شىء واحد وهو الحديث الذى يكون لمضمون الكتاب ومضمون السنه لكن قد يعبر عنه بالمخالف وقد يعبر عنه بعدم الموافق والوجه فى ذلك فاذا فرضنا ان الكتاب فى المسأله موجود فالروايه فى هذه المسأله لا تخلو اما ان تكون موافقه للكتاب او تكون مخالفه له ولا- يتصور شق ثالث بان لا- تكون موافقه ولا مخالفه ، الشق الثالث غير متصور فان الكتاب موجود فى هذه المسأله فالروايه فيها لا تخلو اما ان تكون موافقه للكتاب او تكون مخالفه له ولا يتصور شق ثالث بان لا- تكون موافقه ولا- مخالفه فالشق الثالث غير متصور الا- من باب السالبه بانتفاء الموضوع والسالبه بانتفاء الموضوع ليست بقضيه لا حقيقه وواقعا ولا وضعاً بنظر العرف وان جعله المناطقه القضيه السالبه بانتفاء الموضوع قضيهً وجعله قضيه السالبه على قسمين السالبه بانتفاء المحمول والسالبه بانتفاء الموضوع وهذا مجرد اصطلاح من المناطقه ولا- واقع موضوعى لهذا الاصطلاح فان القضيه السالبه بانتفاء الموضوع ليست قضيه واقعا وحقيقه لان القضيه مركبه من العناصر الثلاثه الاول الموضوع الثانى المحمول العنصر الثالث النسبه بينهما فان النسبه متقومه ذاتا وحقيقه بشخص وجود طرفيها من المقومات الذاتيه للنسبه وبمثابه الجنس والفصل للنوع فكيف تعقل ان تكون القضيه مركبه من المحمول والنسبه فقط بدون الموضوع هذا غير معقول فالقضيه السالبه بانتفاء الموضوع غير معقول الشبكه فى نفسها لا واقع موضوعى لها ومجرد لقلقه للسان فان النسبه متقومه بشخص وجود طرفيها ووجود طرفيها من المقومات الذاتيه للنسبه ولهذا اذا كان طرفاها فى الخارج فالنسبه خارجيه فاذا كان طرفاها فى الذهن فالنسبه ذهنيه ولا وجود للنسبه الا بوجود طرفيها ولا ذات للنسبه الا بذات طرفيها ومن هنا قلنا ان الجامع الحقيقى لا يتصور بين انحاء النسب جميعا متباينات بالذات والذاتيات فان ذات النسبه وجود طرفيها ووجود طرفى كل نسبه مباين لنسبه الاخر لان كل وجود مباين لوجود اخر سواء كان وجود ذهنى او عينى او لفظى فكل وجود مباين لوجود اخر فكل نسبه مباينه لنسبه اخرى ومن هنا قلنا ان المعنى الحرفى ليس له تقرر ما هوى قد يوجد فى الخارج وقد يوجد فى الذهن بل المعنى الحرفى نفسه بالذهن وبنفسه فى الخارج لا بوجوده على تفصيل تقدم فى مبحث الحروف وذكرنا هناك ، اما وضعاً فلا شبهه ان كلمه ليس موضوع للنسبه المتقومه ذاتا بين المسلوب والمسلوب عنه ومتقومه بهما فكلمه ليس موضوع بإزاء هذه النسبه وتدل على هذه النسبه المتقومه ذاتا بوجود شخص طرفيها وهما المسلوب والمسلوب عنه ولا يعقل ان تكون كلمه ليس موضوعه للدلاه على سلب النسبه اذ معنى ذلك ان كلمه ليس تدل على تحديد القضيه لا على انعقاد القضيه فلو كانت كلمه ليس موضوعه لسلب النسبه على انها موضوعه لتهديم القضيه فان القضيه متقومه بالنسبه فلو كانت معنى موضوع لكلمه ليس لا انعقاد القضيه فاذاً كلمه ليس ليست موضوعه لسلب النسبه بل موضوعه بإزاء النسبه المتقومه ذاتا بين المسلوب والمسلوب عنه وعلى هذا فلا فرق بين العنوانين وهما يحكيان عن معنى واحد بينما يخالف الكتاب والسنه وبين ما لا يخالف الكتاب والسنه وكلاهما بمعنى واحد هذا كله فى

مضمون الروايات فاذاً يقع الكلام فى المراد من المخالفه هل المراد من المخالفه فى هذه الروايات يشمل جميع مخالف الكتاب  
والسنه سواء كانت المخالفه بالعموم والخصوص المطلق او بالعموم والخصوص من وجه او بالتباين .

ص: ١٥٩

---

١- وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملى، ج٢٧، ص١١٩، أبواب صفات القاضى، باب ٩، ح٣٥، ط آل البيت.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصيص عمومات الكتاب والسنة

تحصل مما ذكرنا ان الروايات التي تدل على ان الخبر المخالف زخرف او لم اقله ، ذكرنا ان لسان هذه الروايات وان كان مختلفا فقد ورد في بعضها ما لا يوافق الكتاب فهو زخرف وقد ورد في بعضها الاخر ان ما يخالف الكتاب فهو زخرف وذكرنا ان ما لا يوافق الكتاب فهو متحد مع ما يخالف الكتاب معنى ومضمون ولا يتصور بينهما واسطه احدهما عين الاخر مضمونا ومعنى وانما الاختلاف بالتعبير فقط

فاذاً هذه الروايات جميعا بكل اللسنه تدل على ان الخبر المخالف للكتاب فهو زخرف ولم يقله وانما الكلام يقع في هذه الروايات من عدده جهات وتلك الجهات سوف يأتي بحثها في مبحث التعادل وترجيح سوف يأتي الكلام عنها انشاء الله والكلام في هذه الروايات انما هو من جهة واحده وهو ان المراد من المخالفه في هذه الروايات هل هي المخالفه بنحو التباين او بنحو العموم من وجه او بنحو العموم والخصوص المطلق فهل المخالفه في هذه الروايات تشمل القسم الاول وهو المخالفه بنحو التباين كما اذا دل الآيه المباركه على حرمة شرب الخمر والخبر يدل على جواز شربه فهو مخالف للكتاب بالتباين او يكون مخالف له في العموم من وجه في مورد الاجتماع والالتقاء نفيًا واثباتًا او يكون مخالف بالعموم المطلق للإطلاق والتقييد او بالعام والخاص او بالأظهر والظاهر او بالحاكم والمحكوم فالمخالفه تتصور على اقسام ثلاثه والقدر المتيقن من هذه الروايات هو المخالفه بنحو التباين والعموم من وجه فلا شبهه في ان هذه الروايات تشمل المخالفه بالتباين والمخالفه بالعموم من وجه فان هذه المخالفه هي القدر المتيقن من هذه الروايات فانه لا يمكن صدور الخبر المخالف للكتاب بنحو التباين او بنحو العموم من وجه وهل تشمل هذه الروايات المخالفه اذا كانت بنحو الاطلاق والتقييد او بنحو العام والخاص او بنو الاظهر والظاهر او بنحو الحاكم والمحكوم فهل تشمل هذه الروايات المخالفه بهذا المعنى وهو المخالفه في القسم الثالث ، فان قلنا بالشمول فلا يمكن تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد وتخصيص عموم السنه بخبر الواحد لان خبر الواحد لا يكون حجه في نفسه لأنه في نفسه باطل وزخرف فلا يصلح ان يكون مخصص او مقيد لا يصلح لذلك ، واما اذا قلنا ان هذه الروايات لا تشمل المخالفه بهذا المعنى أى مخالفه العام والخاص مخالفه المطلق والمقيد والظاهر والاظهر والحاكم والمحكوم لا تشمل المخالفه بهذا المعنى فحينئذ لا مانع من تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد وتقييد مطلقاته بخبر الواحد وحمل الظاهر من الكتاب على الاظهر اذا كانت الروايه اظهر دلالة من دلالة الكتاب وحمل المحكوم على الحاكم اذا كان لسان الروايه لسان الحكومه لا مانع من ذلك

ص: ١٦٠

الظاهر ان هذه الروايات لا- تشمل المخالفه بهذا المعنى أى بمعنى الاطلاق والتقييد او العام والخاص او الظاهر والاظهر او المحكوم والحاكم لا تشمل المخالفه بهذا المعنى وذلك لوجوه

الوجه الاول ان المراد من المخالفه لخبر الواحد للكتاب مخالفته لدلاله الكتاب والمتفاهم العرفي منها بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازى المخالفه المستقره التي هي مستقره بين الخبر وبين الكتاب ولا تشمل المخالفه الغير المستقره التي تزول بتأمل والدقه



وحيث ان المخالفه بين الاطلاق والتقييد مخالفه ابتدائيه ومخالفه غير مستقره فان العرف يرى ان المقيد قرينه فاذا كانت قينه فلا يرى العرف والعقلاء المخالفه بين القرينه وذيها ولا مخالفه بينهما ويرى ان القرينه مفسره للمراد النهائى الجدى من ذيها وعلى هذا فاذا كان الخاص قرينه بنظر العرف فهو مفسر للمراد النهائى الجدى من العام فاذا كان مفسرا له ومبينا له فلا يرى العرف أى معارضه ومخالفه بينهما فالعرف لا يرى المخالفه بين القرينه وذيها ويرى ان القرينه مفسره لبيان الجدى من ذيها فمن اجل ذلك لا تكون مشموله لهذه الروايات فان هذه المخالفه فى الحقيقه ليست بمخالفه بل هى مخالفه بالنظر البدوى واما بالنظر التحقيقى فلا- مخالفه فى البين فان العرف لا يرى أى مخالفه بين القرينه وذيها بين العام والخاص وبين المطلق والمقيد وبين الظاهر الاظهر وبين الحاكم والمحكوم وبين الوارد والمورود فلا يرى العرف أى منافات ومخالفه بينهما فمن اجل ذلك لا تكون هذه المخالفه مشموله لت لك الروايات فتلك الروايات لا تشمل المخالفه بنحو العموم والخصوص المطلق او المخالفه بين الحاكم والمحكوم وبين الوارد والمورود وبين الظاهر والاظهر او النص لا تكون شامله لهذه المخالفه

الوجه الثاني ان لسان هذه الروايات لسان استنكار والتشديد لصدور الروايات المخالفه للكتاب والسنة فان لسان هذه الروايات زخرف ما يخالف القران فهو زخرف وما يخالف القران فلم اقله فان هذا اللسان لسان استنكار اذ لا يمكن صدور الخبر المخالف للكتاب من النبي الاكرم صلى الله عليه واله ولا من الائمة الاطهار عليهم السلام لأنه زخرف ولم اقله «ما جاءكم عنى ما يخالف الكتاب فلم اقله» (١) هذا اللسان لسان استنكار معناه انه لم يصدر منى ولا واحد من الخبر المخالف للكتاب نفى صرف الوجود فهذه الروايات تدل على ان ما يخالف الكتاب زخرف وباطل ولم اقله فان هذا اللسان بنفسه قرينه على انها لا تشمل الاخبار المخالفه للكتاب بالعموم المطلق او المخالفه بالظاهر والظاهر او بالحاكم والمحكوم او بالوارد والمورود لا تشمل هذه الروايات فان الاخبار المخالفه لعموم الكتاب او اطلاقه فلا يكون صدوره من النبي الاكرم صلى الله عليه واله ولا من الائمة الاطهار عليهم السلام مستنكرا فكيف ان هذه الروايات صدرت لدى العرف والعقلاء لا شبهه ان الخاص يصدر من العرف والعقلاء بالنسبه الى العام والمقيد بالنسبه المطلق والظاهر او النص بالنسبه الى الظاهر والحاكم بالنسبه الى المحكوم لا شبهه فى الاخبار الخاصه لدى العرف والعقلاء ومن الواضح ان طريقه الشارع فى باب اللفاظ هو طريقه العرف والعقلاء وليس للشارع طريقه اخرى غير طريقه العرف والعقلاء فى باب اللفاظ

فاذاً لا يكون صدور الخاص من الشارع مستنكرا ولا صدور المقيد من الشارع مستنكرا ولا صدور الهه او النص او الحاكم او الوارد مستنكرا فنفس لسان هذه الروايات لسان الاستنكار والتحشى فان هذا اللسان بنفسه قرينه على اختصاص هذه الروايات بالمخالفه بحو التباين او بنحو العموم من وجه فلا- تشمل بنحو العموم المطلق المخالفه بنحو الظاهر واللا-ظهر او بنحو الحاكم والمحكوم او ما شاكل ذلك من نحو الجمع الدلالى العرفى

ص: ١٦٢

---

١- وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملى، ج ٢٧، ص ١١١، أبواب صفات القاضى، باب ٩، ح ١٥، ط آل البيت.

الوجه الثالث ان بيان الاحكام الشرعيه فى الكتاب غالبا بالخطابات العامه والمطلقه والمجمله فان تفصيلاتها بتمام حدودها وشروطها وقيودها انما هو موكول الى النبى الا-كرم صلى الله عليه واله وسلم والى الاثمه الاطهار عليهم السلام فبيان الخاص للعمومات موكول لهم عليهم السلام وكذلك بيان المقيد للمطلقات وبيان المبين للمجملات موكول للرسول واهل بيته عليهم السلام ومن الواضح ان بيان هذه الحدود والشرائط والاجزاء كلها بنحو العام والخاص او بنحو الاظهر والظاهر او بنحو الحكومه فصدوره منهم عليهم السلام امر ضرورى فان الاحكام الشرعيه الوارده فى الكتاب والسنة مجملات او عمومات او مطلقات فان بيان الاحكام الشرعيه انما هو بنحو التدريج على طبق المصالح الشرعيه وليس بنحو الدفعه الواحده فبطبيعته الحال مخصصاتها صدرت من الاثمه الاطهار وكذلك مقيداتها ومبيناتها اذا كانت الخطابات القرآنيه مجمله صادرة من الاثمه الاطهار عليهم السلام فلا-شبهه فى صدور الروايات الخاصه من الاثمه وكذلك من النبى فان صدور الخاص من النبى ايضا بالوحى كما ان صدور العام وصدور المطلق والمجمل انما بوحي من الله تعالى وكذلك صدور الخاص ايضا بوحي من الله تعالى وتقدس بالنسبه الى النبى الاكرم مباشرةً وبالنسبه للائمه عليهم السلام بالواسطه كما فى قوله تعالى:

( وما ينطق عن الهوى (١) ان هو الا وحي يوحى ) (٢)

فكل ما صدر من النبى صدر بوحي من الله تعالى سواء كان من العمومات والمطلقات او من الخصوصات والمقيدات فلا فرق من هذه الناحيه بين الكتاب والسنة فحال السنه حال الكتاب

فالتتيجه ان هذه الروايات التى تدل على ان ما يخالف الكتاب زخرف او لم اقله فهذه الروايات لا تشمل الاخبار الخاصه والمقيده و الناصه او التى يكون لسانها لسان الحكومه او الورود لا-تشملى مثل هذه الاخبار هذا مضافا الى انه لا-شبهه فى صدور المخصصات والمقيدات من النبى صلى الله عليه واله وكذلك من الاثمه ولا شبهه فى ذلك ومن الواضح ادل دليل على امكان وقوعه فى الخارج ولا شبهه فى صدور المخصصات والمقيدات من النبى الاكرم وبعده من الاثمه الاطهار ،

ص: ١٦٣

١- نجم/سوره ٥٣، آيه ٣.

٢- نجم/سوره ٥٣، آيه ٤.

النتيجة انه لا شبهه في ذلك وان هذه الروايات لا تشمل مخالفه العموم المطلق فاذاً لا مانع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد .

## تخصيص عمومات الكتاب والسنة بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصيص عمومات الكتاب والسنة

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي ان الاخبار الداله على ان الخبر المخالف للقران زخرف او لم اقله ، لا- شبهه في ان المتبادر من المخالفه هو المخالفه بمعناه الحقيقي كما هو الحال في جميع اللفاظ المأخوذه في لسان الادله ظاهره في معناها الحقيقي واراذه المعنى المجازى بحاجه الى قرينه وعنايه زائده وكذلك الحال في المخالفه ، فالمخالفه الحقيقيه هي مخالفه الروايه للكتاب بنحو التباين فان هذه المخالفه حقيقيه او المخالفه بالعموم من وجه في مورد الاجتماع والالتقاء بالنفى والاثبات فان هذه المخالفه حقيقيه ، واما مخالفه العام للخاص او المطلق للمقيد او الظاهر للأظهر او للمحكوم للحاكم فان هذه المخالفه عناءيه وهي ترتفع وتزول بالتحقيق والنظر العرفي فان العرف يرى ان الخاص قرينه على التصرف في العام والمقيد قرينه على التصرف في المطلق والعرف لا يرى التعارض والمخالفه بين القرينه وذيها فانه يرى ان القرينه مفسره للمراد النهائى الجدى من ذيها فكيف تكون مخالفه له فلهذا هذه المخالفه لا- تكون مشموله للروايات التى تدل على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف او باطل او لم اقله هذا مضافا الى ان لسان هذه الروايات لسان استنكار والتشديد وهذا اللسان لا يناسب صدور الخاص بعد العام او صدور المقيد بعد المطلق فان صدور الخاص بعد العام امر مألوف بين العرف والعقلاء ومتعارف ومن الواضح انه ليس للشارع طريقه اخرى في باب اللفاظ غير طريقه العرف والعقلاء

ص: ١٦٤

فاذاً ليس صدور الخاص بعد العام امر مستنكر بل هو امر مألوف ومتعارف ، ومضافا الى كل هذا ان بيان الاحكام الشرعيه انما هو بنحو التدرىج في المرحله الاولى يبين الاحكام الشرعيه بالخطابات العامه والمطلقه وفي المرحله الثانيه بالخطابات المفصله ومن الواضح ان نسبه الخطابات المفصله الى الخطابات العامه نسبه الخاص الى العام ونسبه المقيد الى المطلق فاذاً كيف يكون صدور الخاص المخالف للعام داخل في الاخبار المخالفه الداله ان الخبر المخالف للكتاب زخرف فلا يمكن شمول تلك الروايات للخبر الخاصه لعمومات الكتاب والسنة والاخبار المقيده لمطلقات الكتاب والسنة هذا من ناحيه

ومن ناحيه اخرى ذكر جماعه من المحققين ان العلم الاجمالي بصدور مخصصات لعمومات الكتاب والسنة وصدور مقيدات لمطلقات الكتاب والسنة هذا العلم الاجمالي يوجب التعارض الداخلى بين اصاله العموم في اطرافه فان هذا العلم الاجمالي مانع عن جريان اصاله العموم واصاله الاطلاق وجامع لأصالة الظهور مانع عن جريان اصاله الظهور في جميع اطرافه لان جريان اصاله الظهور في جميع اطرافه يستلزم القطع بالمخالفه فمن اجل ذلك لا يمكن جريان اصاله العموم في جميع اطراف العلم الاجمالي لاستلزامه القطع بالمخالفه واما جريانها في بعض اطرافه دون بعضها الاخر فهو ترجيح من غير مرجح ولا يمكن الالتزام به واما البعض الغير المعين اذا كان مفهوم فلا وجود له الا في عالم الذهن واما البعض المعين المصدقاتى فهو فرد المردد ويستحيل وجود الفرد المردد في الخارج فمن اجل ذلك لا- يمكن جريان اصاله الظهور في اطراف العلم الاجمالي لا كلاً ولا جزءاً لأنه يوجب

اصاله الاطلاق فى عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها فعمومات الكتاب والسنة لا تكون حجه وكذا مطلقات الكتاب والسنة لا تكون حجه لان العلم الاجمالي مانع عن حجيتها فاذا لم يكن حجه فلا يصدق على الاخبار الخاصه الصادره من الاثمه الاظهار عليهم السلام او الاخبار المقيده الصادره منهم عليهم السلام ومن الرسول الاكرم صلى الله عليه واله وسلم ، فلا يكون مشمول للروايات التى تدل على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف فانه لا يصدق على تلك الاخبار عنوان المخالفه فان عنوان مخالفه الكتاب متقوم على ان يكون الكتاب حجه فى اثبات مدلوله من الوجوب او الحرمة واما اذا لم يكن الكتاب حجه ولا يثبت مدلوله من الوجوب او الحرمة فلا يصدق على الخبر المخالف له عنوان المخالف ولا يصدق على الخاص اذا لم يكن العام حجه فى اثبات مدلوله لا يصدق عليه عنوان المخالف ولا يصدق على المقيد اذا لم يكن اطلاق المطلق حجه فى اثبات مدلوله عنوان المخالف

ص: ١٦٥

فاذاً المانع عن شمول الروايات التي تدل على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف او لم نقله ، المانع عن شمول هذه الاخبار الروايات الخاصه لعمومات الكتاب والسنة والروايات المقيده اطلاقات الكتاب والسنة المانع عن الشمول هو العلم الاجمالي ، هكذا ذكر جماعه من المحققين وللمناقشه فيه مجال واسع لما تقدم من ان تلك الروايات بنفسها لا تشمل الاخبار الخاصه لعمومات الكتاب والسنة والاخبار المقيده هي اطلاقات الكتاب والسنة فأنها بنفسها لا تشمل لان العنوان المخالف مأخوذ في موضوع تلك الاخبار والظاهر من المخالف هو المخالف الحقيقي والمفروض ان مخالفه الخاص مع العام ليست حقيقه بل هي عناءيه ومجازيه وترتفع وتزول فان العرف والعقلاء لا يرى التعارض والمخالفه بين القرينه وذيها وبين الظهر والظاهر وبين الحاكم والمحكوم لا يرى المخالفه بينهما حتى تكون مشموله لتلك الروايات التي تدل على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف او لم نقله ، فهذه الروايات بنفسها لا تشمل المخالفه بنحو عموم المطلق لأنها ليست مخالفه هذا مضافا الى ان لسانها لسان الاستنكار وهذا لا يناسب صدور الخاص فانه من الائمة الاطهار ليس قبيحا وليس مستنكرا كما هو الحال بين العرف والعقلاء هذا مضافا الى بيان الاحكام على نحو التدرج

فالتتيجه ان ما ذكره جماعه من المحققين من ان المانع انما هو العلم الاجمالي فلا يمكن المساعدة عليه اذ معنى ذلك ان المقتضى للشمول موجود وان الروايات التي تدل على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف في نفسها تشمل الروايات الخاصه لعمومات الكتاب والسنة وللروايات المقيده لمطلقات الكتاب والسنة في نفسها شامله الا ان المانع هو العلم الاجمالي ومن الواضح ان العلم الاجمالي انما يتصف بالمانعيه بعد ثبوت المقتضى مع ان المقتضى للشمول غير موجود في نفسه فالتتيجه ان ما ذكره جماعه من المحققين لا يمكن المساعدة عليه

واجاب عن هذا الوجه بعض المحققين قدس الله سره على ما فى تقرير بحثه بان هذا الوجه انما يتم اذا لم ينحل العلم الاجمالى بصدور مخصصات لعمومات الكتاب والسنة من الاثمه الاظهار عليهم السلام ومن الرسول الاكرم صلى الله عليه واله وسلم وصدور المقيدات فان هذا الوجه انما يتم اذا لم ينحل هذا العلم الاجمالى لكنه منحل فان المجتهد اذا قام بالفحص عن موارد هذا العلم الاجمالى وضفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من المخصصات والمقيدات فاذا ضفر بالمقدار المعلوم بالإجمال انحل الى علم تفصيلى والى شك بدوى وفى موارد العلم التفصيلى سقطه اصاله العموم عن الحجيه لوجود المخصص والمقيد واما فى موارد الشك البدوى تبقى اصاله العموم على حجيتها ونتيجته هذا الوجه انه لا مانع من شمول الروايات التى تدل على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف او لم اقله شموله للروايات المخالفه للكتاب بنحو العموم المطلق او بنحو الاطلاق والتقييد او بنحو العام والخاص او بنحو الظاهر والاطهر او بنحو الحاكم والمحكوم لا مانع من شمول تلك الروايات لمثل هذه المخالفه اذا لم يكن هنا علم اجمالى ولكن المانع من ذلك العلم الاجمالى ما ذكره قدس سره مبنى على تماميه مقدمتين :

المقدمه الاولى ان الروايات التى تدل على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف هذه الروايات تشمل جميع اقسام المخالفه حتى المخالف بنحو الاطلاق والتقييد والظاهر والاطهر او النص والحاكم والمحكوم حتى يشمل مثل هذه المخالفه

المقدمه الثانيه ان عنوان المخالفه للكتاب متقومه بان يكون الكتاب حجه فعلا فى اثبات مدلوله من الوجوب او الحرمة واما اذا لم يكن الكتاب حجه فى اثبات مدلوله من الوجوب او الحرمة فلا يصدق على الخبر عنوان المخالف لأنه لا وجوب حتى يكون الخبر مخالف للوجوب اذ الكتاب لا يكون حجه فى اثبات مدلوله كالوجوب او الحرمة حتى يكون الخبر مخالف له فكون الخبر مخالف للكتاب متقوم بان يكون الكتاب حجه فى اثبات مدلوله من الوجوب او الحرمة او العموم والاطلاق وعلى هذا فحيث ان العام حجه فى اثبات مدلوله وهو العموم والاستيعاب والمطلق حجه فى اثبات مدلوله وهو الاطلاق وعلى هذا فالخاص يصدق على الخاص عنوان المخالف للكتاب ويصدق على المقيد عنوان المخالف اذا صدق فهو مشمول لتلك الروايات التى تدل على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف

ولكن كلتا المقدمتين غير تامه ، اما المقدمه الاولى فقد تقدم ان هذه الروايات لا تشمل المخالفه بنحو العموم المطلق لا تشمل بنفسها لان المخالفه بنحو العموم المطلق مخالفه مجازيه وليست بحقيقه لأنها ترتفع وتزول بنظر العرف فان العرف لا يرى المخالفه بين القرينه وذيها أى بين العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والاظهر والحاكم والمحكوم لا يرى التنافي والمخالفه بينهما ، ولهذا تكون هذه المخالفه غير مستقره فان المخالفه انما تستقر اذا سرت من مرحله الدلاله الى مرحله السند واما اذا لم تسرى من مرحله الدلاله الى مرحله السند فهي غير مستقره وترتفع وتزول كما هو الحال فى مورد الجمع الدلالى العرفى ، فالنتيجه ان هذا الروايات بنفسها لا- تشمل المخالفه بنحو العموم المطلق او بنحو الحكومه او ما شاكل ذلك من نحو الجمع الدلالى العرفى ، واما المقدمه الثانيه فان عنوان المخالفه للكتاب فهو متقوم بان يكون الكتاب حجه فعلا فى اثبات مدلوله من الوجوب او الحرمة ولا شبهه فى ذلك ولكن هذا التخصيص يدل على ان المراد من المخالفه المأخوذه فى لسان هذه الروايات هي المخالفه الحقيقه فان الخبر اذا كان مخالف للكتاب بنحو التباين فالكتاب حجه فعلا- فى اثبات مدلوله واذا كان الخبر مخالف للكتاب بنحو العموم من وجه فالكتاب حجه فعلا- فى مورد الاجتماع والالتقاء فى اثبات مدلوله ، واما اذا كان الخبر مخالف للعموم الكتاب او لإطلاق الكتاب فعموم الكتاب لا يكون حجه فعلا مع وجود الخاص فان الخاص مانع عن حجه ظهور العام فى العموم وعن ظهور المطلق فى الاطلاق والا- يظهر مانع عن حجه ظهور الظاهر كما ان دليل الحاكم مانع عن حجه دليل المحكوم فاذاً الخاص وان كان مخالفا للعام بدوا بالنظر البدوى والعنائى الا ان العام لا يكون حجه فعلا فى اثبات مدلوله لان الخاص مانع عن حجتيه فعلا- فمن اجل ذلك لا تشمل تلك الروايات المخالفه بنحو العموم المطلق فان عنوان المخالف متقوم بان يكون الكتاب حجه فعلا- فى اثبات مفعوله من الوجوب والحرمة وهذا مختص بان تكون المخالفه بنحو التباين او بنحو العموم من وجه واما اذا كان بنحو العموم المطلق فلا- يشمل ذلك لان الخاص مانع عن حجه الكتاب والمقيد مانع عن حجه الكتاب فمن اجل ذلك لا يكون مشمولاً لتلك الروايات فالنتيجه انما ذكره بعض المحققين قدس سره لا يمكن مساعدته عليه .



.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصيص عمومات الكتاب والسنة

وقد اجاب عن هذه الروايات السيد الاستاذ قدس الله نفسه ايضاً فانه قدس سره فانه سلم ان الروايات التي تنص على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف او لم اقله هذه الروايات بإطلاقها تشمل جميع اقسام المخالفه منها المخالفه بنحو العموم المطلق تشمل الجميع ولكن هناك روايات تصلح ان تكون مقيده لإطلاق تلك الروايات وهي الروايات التي تدل على ترجيح احد المتعارضين على المعارض الاخر

منها صحيحه عبد الرحمن ابن ابي عبد الله قال : قال الصادق عليه السلام (اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فعروضهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدونهما في كتاب الله فاعروضهما على اخبار العامه فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبار العامه فخذوه) (1) فان هذه الروايات وما شاكلها تدل على امرين :

الاول ان التعارض في هذه الروايات بين الحديثين وبين الخبرين بنفسه يدل على ان كل منهما حجه في نفسه والا فلا معنى للتعارض فالتعارض بين الخبرين لا- يتصور الا- ان يكون كل واحد منهما حجه في نفسه لولا وجود المعارض له فاذاً كما ان الخبر الموافق للكتاب حجه كذلك الخبر المخالف للكتاب حجه في نفسه لولا وجود المعارض له فنفس المعارضه بين الخبرين وبين الروايتين وبين الحديثين تدل على ان كل منهما يكون حجه في نفسه فهذه الروايات تدل على ان الخبر المخالف للكتاب حجه والمراد من المخالف هو المخالف للعموم الكتاب او اطلاقه ولا يمكن ان يراد منه المخالفه للكتاب بنحو التباين او بنحو العموم من وجه لأنه غير ممكن لان هذه الروايات ظاهره او لا اقل منصرفه الى المخالفه بنحو العموم المطلق فالمخالف للكتاب أى لعموم الكتاب او اطلاقه فهذه الروايه تصلح لان تكون مقيده لإطلاق تلك الروايات المخالفه للكتاب بنحو التباين والعموم من وجه وخروج الروايات المخالفه للكتاب بنحو العموم المطلق عن هذه الروايات

ص: ١٦٩

١- وسائل الشيعة ، الحر العاملي ، ج ٢٧ ص ١١٨ ، باب صفات القاضي ، ح ٢٩ ، ط ال البيت.

الامر الثاني ان الامام عليه السلام في هذه الروايه قام بعلاج مشكله التعارض بينهما ، قيام الامام بحل المشكل بينهما بالرجوع الى المرجحات وجعل موافق للكتاب مرجح وجعل المخالف لأخبار العامه مرجح فهذا يدل على ان الخبر الاخر يكون حجه في نفسه لكن الخبر الموافق للكتاب بما انه موجد للمرجح فهو يقدم عليه والخبر المخالف للعامه بما انه واجد للمرجح فهو يقدم عليه لو لم يكن له مرجح فلا- وجه لتقديمه عليه وهذا بنفسه يدل على ان الخبر المخالف حجه اذ لو لم يكن حجه وكان الامر دائراً بين الحججه ولا- حجه فلا- معنى للرجوع الى المرجح ولا موضوع له كما انه لا موضوع للتعارض اذا لم يكن الخبر المخالف حجه في نفسه فلا- معنى للتعارض ولا موضوع له كما انه لا موضوع للرجوع الى المرجح فان الخبر المخالف في نفسه لا يكون حجه سواء كان الخبر الاخر واجد للمرجح او لا ، فروايات الترجيح حيث انها مختصه بالمخالفه بنحو العموم المطلق فهي تصلح

لأن تكون مقيدة ومخصص لعمومات الروايات التي تنص على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف او باطل او لم اقله وما شاكل ذلك من التعبير ، هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره وللمناقشه فيه مجال :

اما اولاً- فلما تقدم من ان هذه الروايات بنفسها لا- تشمل المخالفه بنحو العموم المطلق لا انها عامه ومطلقه وروايات الترجيح مخصصه ومقيدة لإطلاقها بل انها بنفسها لا تشمل الاخبار المخالفه لعموم الكتاب بنحو العموم المطلق لا تشمل تلك الاخبار بنفسها لان عنوان المخالفه المأخوذ بلسان هذه الروايه ظاهر بمعناه الحقيقي كما هو الحال في جميع الالفاظ المأخوذه في لسان الادله فأنها ظاهره في ارادت معناها الحقيقي فإرادته المعنى العنائي والمجازي بحاجه الى قرينه ومن الواضح ان المخالفه بين العام والخاص مخالفه بدويه عنائيه فأنها تزول بنظر العرف فالعرف بعدما بنى على ان الخاص قرينه يرى انه لا مخالفه بين القرينه وذيها فان القرينه مفسره لبيان المراد الجدى فكيف تكون القرينه مخالفه لذيها مع انها مفسره ومبينه للمراد النهائى الجدى منها فاذاً هذه الروايات بنفسها لا تشمل المخالفه بنحو العموم المطلق

ص: ١٧٠

وثانيا مع الاغماض عن ذلك فان هذه الروايات لو كانت مطلقة ويطلقها تشمل الاخبار المخالفه لعمومات الكتاب ومطلقاته تشمل ذلك فهذه الروايات غير قابله للتخصيص فان السنتها ابيه عن التخصيص فان الوارد فى لسان هذه الروايات ان المخالف للكتاب زخرف ، فالزخرف لا يمكن تخصيصه لان هذا الخبر رغم انه زخرف الا انه حجه وهذا تناقض فاذا كان زخرف فكيف يكون حجه وان هذا الخبر باطل مع ذلك يكون حجه فكيف يكون الخبر الباطل حجه فان لسان هذه الروايات لسان الاستنكار والتقييح والتشديد على صدور مثل هذه الروايات عن النبى الاكرم صلى الله عليه واله وسلم والائمه الاطهار عليهم السلام فان القران قد وصل الى النبى الاكرم بالوحى من الله تعالى وتقدس فكيف يصدر من النبى ما يخالف القران وبما انه لا يمكن صدور شىء من النبى الا بوحي من الله تعالى بمقتضى نص الآيه الكريمه فاذاً معناه ان الله تعالى قد اوحى على خلاف القران وهذا مما لا يمكن الالتزام به فان الله تعالى قد اوحى نبيه بخلاف القران وهذا محال فمن اجل ذلك لسان هذه الروايات لسان التقييح والاستنكار فلا يكون هذا اللسان قابل للتخصيص ولا قابل للتقيد وعلى هذا فلا بد من التصرف فى روايات الترجيح فان التصرف فى مثل هذه الروايات لو سلمنا ان هذه الروايات عامه وبعمومها تشمل جميع اقسام المخالفه منها المخالفه بنحو العموم المطلق فهذه الروايات غير قابله للتخصيص لان السنتها ابيه عنه فلا بد من التصرف فى روايات الترجيح وحمل هذه الروايات على انها فى مقام التميز الحجه عن الا- حجه يعنى ما وافق الكتاب فهو حجه وما خالف الكتاب فهو ليس بحجه فهذه الروايات فى مقام تميز الحجه عن لا- حجه فما وافق روايات العامه فهو ليس بحجه وما خالف فهو حجه فهذه الروايات فى مقام تميز الحجه عن لا حجه وهذا التصرف امر ممكن اذا لم يمكن حملها على ظاهرها وهو التعارض بين الحجيتين فلا مناص من حمل هذه الروايات على انها فى مقام تميز الحجه عن لا حجه ، فالنتيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره لا يمكن المساعده عليه

ثم ان للمحقق الخرساني قدس سره كلاما في المقام وحاصل هذا الكلام انه قدس سره قد صرح ان هذه الروايات التي تنص على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف فقد ذكر إنه لا- محيص عن أن يكون المراد من المخالفه في هذه الاخبار غير مخالفه العموم ، إن لم نقل بأنها ليست من المخالفه عرفاً ، كيف وصدور الأخبار المخالفه للكتاب بهذه المخالفه منهم كثيره جداً ، مع قوه احتمال أن يكون المراد إنهم لا- يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً \_ وأن كان هو على خلافه ظاهراً \_ شرحاً لمرامه تعالى وبيانياً لمراده من كلامه (١) ، هكذا ذكره قدس سره وما ذكره لا يرجع الى معنى محصل فان كثير من الروايات لا تكون مخالفه ولا موافقه للكتاب فان في الكتاب الموجود هو وجوب الصلاه فقط واما ايجاب اجزاء الصلاه وشرايطها وموانعها فالروايات التي تنص عليها فهذه الروايات لا تكون مخالفه للكتاب ولا موافقه للكتاب فأنها غير مذكوره في الكتاب حتى تكون مخالفه او موافقه وكذا شرائط الصوم وشرايط الحج وتفصيلاته وما يعتبر فيه فان كل ذلك غير مذكور في الكتاب فالروايات التي تنص عليها لا- تكون مخالفه للكتاب ولا موافقه لعدم وجودها في الكتاب حتى تكون موافقه او مخالفه للكتاب فما ذكره صاحب الكفايه قدس سره لا يرجع الى معنى محصل بل هو سهو منه قدس سره

ثم لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان الروايات التي تنص على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف هذه الروايات بإطلاقها تشمل جميع اقسام المخالفه ، منها المخالفه بنحو عموم المطلق فعندئذ يقع الكلام فهل هذه الروايات تشمل الاخبار التي تكون مخالفه لمطلقات الكتاب او تختص بالأخبار التي تكون مخالفه لعمومات الكتاب بالوضع فهل يشمل هذه الروايات بإطلاقها الاخبار التي تكون مخالفه لإطلاق الكتاب الثابت بمقدمات الحكمه او تختص بالأخبار التي تكون مخالفه لعمومات الكتاب الثابته بالوضع فيه قولان قد اختار السيد الاستاذ قدس سره القول الثاني

ص: ١٧٢

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصيص عمومات الكتاب والسنة

لو سلمنا ان الروايات التي تنص على ان الخبر المخالف للقران زخرفُ هذه الروايات بإطلاقها تشمل جميع اقسام المخالفه منها المخالفه بنحو العموم المطلق، لو سلمنا ذلك فهل تشمل هذه الاخبار المخالفه لاطلاق المطلق الثابت بمقدمات الحكمة او تختص بالخبر المخالف لعموم الكتاب الثابت بالوضع فيه قولان قد اختار السيد الاستاذ قدس سره القول الثاني وهو ان هذه الاخبار مختصه بالخبر المخالف لعموم الكتاب الثابت بالوضع فلا- تشمل الخبر المخالف لاطلاق الكتاب الثابت بمقدمات الحكمة وقد استدل على ذلك بوجهين :

الوجه الاول ان عدم البيان الذي هو جزء مقدمات الحكمة اعم من عدم البيان المتصل وعدم البيان المنفصل بمعنى ان المولى اذا صدر منه كلام مطلق وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله انعقد ظهوره فى الاطلاق وهذا الظهور مستمر الى ان جاء البيان المنفصل فاذا جاء البيان المنفصل فهو رافع لهذا الظهور فعدم بيان المنفصل فى وقته وفى ظرف مجيئه جزء مقدمات الحكمة والبيان المنفصل فى وقته رافع للظهور باعتبار ان عدمه فيه جزء مقدمات الحكمة، وعلى هذا فالخبر الصادر من الرسول الا-كرم صلى الله عليه واله وسلم المخالف لاطلاق الكتاب وكذلك الاخبار الصادره من الائمة الاطهار عليهم السلام المخالفه لاطلاق الكتاب فهى حين صدورها رافعه للاطلاق فاذا لا اطلاق حتى يكون الخبر مخالف له فان اطلاق الكتاب قد ارتفع من جهه ان عدم البيان المنفصل فى وقته وفى ظرفه جزء مقدمات الحكمة فاذا جاء البيان المنفصل وصدر من الائمة الاطهار عليهم السلام فهو رافع لهذا الظهور أى ظهور الكلام فى الاطلاق فلا اطلاق للكلام حتى يكون الخبر مخالف له ويصدق عليه عنوان المخالف للكتاب، فمن اجل ذلك هذه الروايات لا تشمل الاخبار المخالفه لاطلاق الكتاب الثابت بمقدمات الحكمة فانه لا اطلاق حتى يكون الخبر مخالفا له فسالبه بانتفاء الموضوع

ص: ١٧٣

الوجه الثانى مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان عدم البيان المتصل هو جزء مقدمات الحكمة واما عدم البيان المنفصل ليس جزء مقدمات الحكمة لا مطلقا ولا حين مجيئه وفى ظرف مجيئه كما ذكره السيد الاستاذ قدس سره ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان عدم البيان المتصل هو جزء مقدمات الحكمة واما عدم البيان المنفصل فهو ليس جزء مقدمات الحكمة لا مطلقا كما يظهر من كلام شيخنا الانصارى قدس سره من ان عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمة مطلقا ولا فى وقت مجيئه الا ان الاطلاق ليس مدلول للكتاب فان الاطلاق مدلول لمقدمات الحكمة وليس مدلول للكتاب وعلى هذا فالخبر المخالف لاطلاق المطلق ليس مخالف للكتاب فان المخالف للكتاب هو المخالف لمدلول الكتاب والمفروض ان اطلاق المطلق مدلول لمقدمات الحكمة وليس مدلول للكتاب حتى يصدق على الخبر المخالف لاطلاق الكتاب عنوان المخالف للكتاب ويكون مشمول لتلك الروايات فاذا لا يصدق على الخبر المخالف لاطلاق الكتاب انه مخالف للكتاب لان الاطلاق ليس مدلول للكتاب بل هو مدلول لمقدمات الحكمة هكذا ذكره قدس سره، وللمناقشه فى كلا الوجهين مجال

المناقشه فى الوجه الاول فقد تقدم الكلام فى مفصلا وسوف يأتى الكلام فىه فى مبحث التعادل والترجيح بإذن لله ان جزء مقدمات الحكمه هو عدم البيان المتصل فقط واما عدم بيان المنفصل ليس جزء مقدمات الحكمه لا مطلقا كما يظهر ذلك من كلام شيخنا الانصارى قدس سره فى مقام تقديم العام الوضعى على اطلاق المطلق ولا ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان عدم البيان المنفصل يكون جزء مقدمات الحكمه حين مجيئه وفى ظرف ثبوته فان شىء منهما غير صحيح فعدم البيان المنفصل ليس جزء مقدمات الحكمه لا مطلقا ولا حين مجيئه على تفصيل تقدم

ص: ١٧٤

المناقشه فى الوجه الثانى فلان الاطلاق لىس مدلول لمقدمات الحكمه بل الاطلاق مدلول للمطلق فان المطلق ظاهر فى الاطلاق غايه الامر ان سبب الظهور وعله الظهور هى مقدمات الحكمه فمقدمات الحكمه جهه تعليليه وحيثه تعليليه وعله لظهور المطلق فى الاطلاق فاذاً الاطلاق مدلول للكتاب وهو المطلق كما هو الحال فى الوضع ايضا فان المدلول الوضعى مدلول للفظ والوضع جهه تعليليه وحيثه تعليليه وعله لدلاله اللفظ على معناه الموضوع له فلا فرق بين الوضع وبين مقدمات الحكمه فكما ان الوضع حيثه تعليليه وعله لظهور اللفظ فى مدلوله الوضعى فكذلك مقدمات الحكمه حيثه تعليليه وسبب لظهور المطلق فى الاطلاق فكما ان ظهور اللفظ فى معناه الموضوع له مستند الى الوضع وهو من الكتاب فكذلك ظهور المطلق فى الاطلاق المستند الى مقدمات الحكمه فهو من الكتاب وعلى هذا فالخبر المخالف لظهور المطلق فى الاطلاق يصدق عليه عنوان المخالف للكتاب فيكون مشمولاً لاطلاق تلك الروايات التى تنص على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف او باطل او لم اقله وعلى هذا فلا فرق بين العام الوضعى وبين اطلاق المطلق كما ان العام الوضعى مدلول للفظ ولكن سببه الوضع سبب للدلاله العام على العموم كما ان مقدمات الحكمه سبب لدلاله المطلق على الاطلاق فلا فرق بينهما من هذه الناحيه فكما ان الخبر المخالف للمدلول الوضعى يصدق عليه عنوان المخالف للكتاب ويكون مشمولاً لاطلاق تلك الروايات فكذلك الخبر المخالف لاطلاق الكتاب يصدق عليه عنوان المخالف للكتاب ويكون مشمولاً لاطلاق تلك الروايات التى تنص على ان الخبر المخالف للكتاب باطل، الى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره لا يمكن المساعده عليه

فالصحيح ان لو سلمنا ان هذه الروايات مطلقة وباطلافا تشمل جميع اقسام المخالفه منها المخالفه بنحو العموم المطلق فلا فرق بين المخالفه لاطلاق المطلق الثابت بمقدمات الحكمه وبين المخالفه لعموم العام الثابت بالوضع فكلاهما مشمول لطلاق تلك الروايات

الشبهه الرابعه انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه ايضا اذ لا فرق بين التخصيص والنسخ غايه الامر ان التخصيص تضيق لدائره العام فى افراده العرضيه والنسخ تضيق لدائره العام فى افراده الطويله وكلاهما تخصيص غايه الامر ان التخصيص تضيق لدائره العام فى افراده العرضيه كتخصيص وجوب الاكرام بالعلماء العدول واما النسخ فهو تضيق لدائره العام فى افراده الطويله ونقصد بالافراد الطويله الزمان فانه يدل على تخصيص هذا الحكم بحصه خاصه من الزمان وان هذا الحكم ثابت لحصه خاصه من الزمان كما ان التخصيص يدل على ان هذا الحكم المجهول فى الشريعه مختص بحصه خاصه من الافراد العرضيه كافراد العدول او الافراد الهاشميين وما شاكل ذلك وعلى هذا فلا فرق بين التخصيص والنسخ فلو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه ايضا مع ان النسخ غير جائز وقد اجيب عن ذلك بانه فرق بين التخصيص وبين النسخ ثبوتا واثباتا، اما ثبوتا فان النسخ هو انتهاء الحكم بانتهاء امده وبانتهاء عمره فان عمر هذا الحكم مقصور من الاول ومحدود بحد خاص فمعنى النسخ ثبوتا انتهاء الحكم بانتهاء امده وبانتهاء عمره بينما التخصيص عباره عن ان الحكم المجعول فى الشريعه المقدسه مختص بحصه خاصه كحصه العدول او ما شاكلها، ففرق بين التخصيص والنسخ فى مقام الثبوت فان معنى النسخ انتهاء الحكم بانتهاء امده ومعنى التخصيص هو ان الحكم الموجود فى الشريعه المقدسه مختص بحصه خاصه ولم يثبت لجميع الحصص، واما فى مقام الاثبات فان دليل النسخ يدل على رفع الحكم بينما دليل المخصص يدل على تخصيص الحكم بحصه خاصه من افراد العام فاذا فرق بين التخصيص وبين النسخ ثبوتا واثباتا وللمناقشه فى هذا الجواب مجال، فان هذا الفرق فرق صورى ولا فرق بينهما الا ان التخصيص فى الافراد العرضى والنسخ فى الافراد طولى فلا فرق بينهما الا ذل فان معنى التخصيص تضيق دائره العام فى الافراد العرضى ومع النسخ تضيق دائره العام فى الافراد طولى ومعنى ذلك ان النسخ عباره عن ان الحكم المجعول فى الشريعه المقدسه مختص بحصه خاصه من الزمن وبانتهاء تلك الحصه ينتهى الحكم ايضا واما التخصيص عباره عن ان الحكم المجعول بالشريعه المقدسه مختص بحصه خاصه من افراد العرضى وبانتهاء تلك الحصه ينتهى هذا الحكم ايضا فاذا لا فرق بين التخصيص والنسخ من هذه الناحيه كما ان النسخ هو انتهاء الحكم بانتهاء امده وبانتهاء هذه الحصه من الافراد الطولى فكذلك التخصيص هو انتهاء الحكم المخصص بانتهاء هذه الحصه بين الافراد العرضى فاذا معنى النسخ ثبوت الحكم لحصه من الافراد طولى وينتهى بانتهاء تلك الحصه ومعنى التخصيص اثبات الحكم لحصه من الافراد العرضى وانتهاء الحكم بانتهاء تلك الحصه فلا فرق بين التخصيص والنسخ الا ان التخصيص فى الافراد العرضى والنسخ انما هو فى الافراد طولى فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، وذكر السيد الاستاذ قدس سره انه وان كان لا فرق بين التخصيص والنسخ لا ثبوتا ولا اثباتا الا انه مع ذلك لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد واما تخصيص الكتاب بخبر الواحد فهو امر عرفى ولا مانع منه واما نسخ الكتاب بخبر الواحد فهو غير جائز .



.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصيص عمومات الكتاب والسنة

الى هنا قد تبين انه لا فرق بين التخصيص والنسخ في مقام الثبوت فان التخصيص تضيق لدائره العام لأفراده العرضيه فاذا كان التضيق للعام في افراده العرضيه سمي ذلك بالتخصيص واما اذا كان تضيق دائره العام في الافراد طولى سمي بالنسخ فلا فرق بين النسخ والتخصيص كلاهما تضيق لدائره العام غايه الامر احدهما في الافراد العرضيه والاخر في الافراد الطويله فلا فرق بينهما من هذه الناحيه انما الفرق في الطويله والعرضيه وسوف يأتي بحث ذلك مفصلا ونقاط الفرق بينهما في المبحث القادم وهو دوران الامر بين التخصيص والنسخ

ومن ناحيه اخرى ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان الاجماع والتسالم من المسلمين من العامه والخاصه قائم على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد فالأجماع قائم من العامه والخاصه على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد وليس المراد من هذا الاجماع التعبدي بل المراد منه تطبيق كبرى كليه المسلمه على المقام وهى انه لو جاز النسخ بخبر الواحد لاشتهر بين العلماء من العامه والخاصه مع انه لا قائل به ليس هنا أى قائل بنسخ الكتاب بخبر الواحد لا من العام ولا من الخاصه وهذا يكشف عن عدم جوازه، وعلى هذا فاذا قام خبر الواحد على نسخ الكتاب فلا بد من طرحه ولا بد من الغائه وانه لا يكون حجه كما ان قرآنيه القران لا يمكن اثباتها بخبر الواحد فكذلك لا يمكن نسخ القران بخبر الواحد فاذا قام في خبر الواحد نسخ الكتاب ودل عليه فلا بد من طرحه كما انه لا يمكن اثبات القران بخبر الواحد وهذا غير ممكن هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره وللمناقشه فيه مجال

ص: ١٧٧

اما ما ذكره قدس سره من عدم اشتهاار النسخ بين العلماء فسوف نبين ان عدم الاشتهار مبنى على نكته ولا يمكن الالتزام بتلك النكته، واما ما ذكره قدس سره من انه لو جاز نسخ الكتاب بخبر الواحد لشتهر بين العلماء من العامه والخاصه مع انه لا قائل به من العلماء ويمن المناقشه فيه فان عدم القول من العلماء بالنسخ من جهه عدم وقوعه في الخارج لا انه من جهه عدم جوازه فان النسخ لم يقع في الخارج فعدم القول به من جهه عدم وقوعه في الخارج وعدم وجوده لا من جهه عدم جوازه، فالنتيجه ان عدم القول به كما يمكن ان يكون من جهه عدم وقوعه في الخارج وعدم وجوده وما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من انه لو جاز نسخ الكتاب بخبر الواحد لشتهر بين العلماء وعدم الاشتهار يدل على عدم جوازه فان عدم الاشتهار لا يدل على عدم جوازه فعدم الاشتهار كما يمكن ان يكون من جهه عدم وقوعه في الخارج، واما ما ذكره قدس سره من ان الخبر الواحد اذا دل على نسخ الكتاب لا بد من طرحه فكما لا يمكن اثبات الكتاب بخبر الواحد كذلك لا يمكن نسخه بخبر الواحد ما ذكره قدس سره مبنى على نكته خاطئه وهى ان توهم ان دليل الناسخ يكون مخالف لسند الكتاب لا انه مخالف لدلاله الكتاب لا على نحو العموم او الاطلاق بل مخالف لسند الكتاب فاذا كان كذلك فيكون داخل في الاخبار التى تنص على ان الكلام الذى لا يطابق كلام الله زخرف او لم اقله فما ذكره قدس سره مبنى على ذلك وقياس عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد قياسه بعدم اثبات الكتاب به أى بخبر الواحد فان هذا القياس مبنى على هذه النقطه الخاطئه وهى ان الخبر الواحد اذا دل على النسخ فهو مخالف للكتاب سندا

فاذا كان كذلك فهو داخل فى الاخبار التى تقول ان الخبر الذى يخالف كتاب الله زخرف او لم اقله فما ذكره قدس سره مبنى  
على ذلك

ص: ١٧٨

اما ان هذه النقطة خاطئه ولا واقع موضوعي لها فلا شبهه في ان الخبر الناسخ لا يكون مخالفا لسند الكتاب اذ لا مانع من صدور هذا الخبر ايضا مع الكتاب ولا تنافي بينهما وانما يكون مخالفا لدلاله الكتاب او عمومها فان الكتاب يدل على استمرار الحكم في طول الزمان والدليل الناسخ يدل على عدم استمرار هذا الحكم، فالكتاب اطلاقه او بعمومه يدل على استمرار الحكم والدليل الناسخ يدل على عدم استمراره وان هذا الحكم مجعول لحصه خاصه من الزمان وينتهي هذا الحكم بانتهاء هذا الزمان فاذا انتهى هذا الزمان انتهى الحكم بانتهائه ومن هنا قلنا انه لا فرق بين التخصيص والنسخ فالدليل المخصص يدل على تخصيص الحكم بحصه خاصه من الافراد العرضيه كما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال فى دليل منفصل لا تكرم الفساق منهم فان هذا الدليل المخصص يدل على ان وجوب الاكرام المجعول فى هذه القضيه مجعول فى الواقع لحصه خاصه من العلماء وهم العدول ومن هنا قلنا انه لا تنافى بين الدليل المخصص وبين الكتاب سندا وانما يكون الدليل المخصص مخالف للكتاب بمخالفه بدويه عناءيه وترتفع هذه المخالفه بنظر العرف فان العرف يرى ان الخاص قرينه على التصرف فى العام ولا يرى التنافى بين القرينه وذيهما حيث انه يرى ان القرينه مفسره لبيان المراد الجدى من العام ومن هنا لا شبهه فى جواز تخصيص الكتاب بخبر المتواتر فانه لا ينافى الكتاب سندا والا فلا يمكن الجمع بينهما فالخبر المتواتر منافي ومخالف لدلاله الكتاب بمخالفه عناءيه ترتفع وتزول فى النهايه بالنظر العرفى ومن اجل ذلك لا تكون مشموله لتلك الروايات التى تدل على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف والناسخ ايضا كذلك فان الناسخ يدل على ان الحكم المجعول انما هو مجعول لحصه خاصه من الافراد الطويله وهى حصه من الزمن الطولى وبانتهاء تلك الحصه ينتهى هذا الحكم ومن هنا يظهر ان قياس اثبات الكتاب بالنسخ قياس مع الفارق الذى ورد فى كلام السيد الاستاذ قدس سره

بقى هنا شيء وهو هل يجوز نسخ عموم الكتاب او اطلاقه قبل وقت العمل او انه لا يجوز وكذلك يجوز النسخ بعد حضور وقت العمل او لا يجوز وكلا البحثين يأتي في البحث الاتي وهو دوران الامر بين التخصيص والنسخ .

## دوران الامر بين التخصيص والنسخ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والنسخ

والكلام في ذلك يقع في الروايات الواردة من الائمه عليهم السلام المخصصه لعموم الآيات ومقيده لإطلاقاتها وحيث ان هذه البيانات الواردة من الائمه الاطهار قد وردت بعد وقت الحاجة وتأخير البيان عن وقت الحاجة حيث انه قبيح فمن اجل ذلك لابد من حمل هذه المخصصات وهذه البيانات على انها ناسخه لعمومات الآيات ومطلقاتها ولا يمكن حملها على التخصيص والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح فمن اجل ذلك لا مناص من حمل هذه البيانات على انها ناسخه لعمومات الكتاب والسنة ومن هنا نسب الى جماعه الالتزام بان هذه البيانات الصادره من الائمه عليهم السلام وكذلك من النبي صلى الله عليه واله وسلم بعد وقت الحاجة لابد من حملها على انها ناسخه لعمومات الآيات ومطلقاتها، ولكن السيد الاستاذ قدس سره استبعد ذلك بعيد جدا لأنه لا يناسب خلود هذه الشريعه وعدم نسخها ومن هنا حاول جماعه من الاصوليين لدفع هذه الشبهه بعده محاولات :

الاولى : ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره تبعا لشيخنا الانصارى قدس سره من ان عمومات الكتاب والسنة قد وردت ضربا للقاعده وتأسيس لها ونقصد بذلك ان هذه الآيات متكفله للأحكام الظاهرية والبيانات الواردة من الائمه الاطهار ناسخه للأحكام الظاهرية لا ناسخه للأحكام الظاهرية ولا مانع للالتزام بذلك وان الاحكام الظاهرية المجعوله انما هي مجعوله في فتره خاصه من الزمن وهي فتره بين جعلها وبين ورود هذه البيانات من الائمه الاطهار عليهم السلام فاذاً لا محذور في ذلك ولا يلزم أى محذور اذا كانت الآيات متكفله للأحكام الظاهرية وهذه البيانات المتأخره ناسخه لها لا انها مخصصه للأحكام الواقعيه، هذه المحاوله ذكرها المحقق الخراساني قدس سره تبعا للشيخ وللمناقشه في هذه المحاوله مجال :

ص: ١٨٠

اما اولاً : فلان جعل الحكم الظاهري منوط بان يكون الشك او عدم العلم مأخوذ في لسان الدليل فاذا كان الشك او عدم العلم مأخوذ في لسان الدليل في مرحله الجعل فالمجعول هو الحكم الظاهري وليس الواقعي كما هو الحال في ادله الاصول العمليه كأدله الاستصحاب واصاله البراءه واصاله الاحتياط ونحوها من الاصول العمليه من القواعد الاصوليه والقواعد الفقهيه فان ادلتها مقيده بالشك او بعدم العلم بالواقع فالحكم المجعول في هذه الادله لا محال يكون حكم ظاهري واما اذا لم يكن الشك وعدم العلم مأخوذ في لسان الدليل في مرحله الجعل فلا يدل هذه الدليل على ان الحكم الظاهري بل هو ظاهر في ان المجعول هو الحكم الواقعي وان هذا الدليل حاكي عنه وطريق اليه والامارات من هذا القبيل فان الشك او عدم العلم غير مأخوذ في لسان ادلتها وحيث ان الشك وعدم العلم غير مأخوذ في لسان ادلتها فالحكم المجعول في موردها حكم واقعي والامارات حاكيه عن الحكم الواقعي وداله عليه، وعلى هذا فلا يمكن حمل عمومات الكتاب والسنة متكفله للأحكام الظاهرية فان الشك وعدم العلم غير مأخوذ في لسان حجيتها فمن اجل ذلك لا تكون عمومات الآيات متكفله للأحكام الظاهرية فالحكم المجعول في موردها

حكم واقعي وهذه الآيات حاكيه عنه وداله عليه الا اذا كانت هناك قرينه على ان هذه الآيات متكفله للأحكام الواقعيه الى الابد  
أى الى يوم القيامه ومتكفله للأحكام الظاهريه فى فتره خاصه من الزمن وهى فتره بين جعلها وبين ورود هذه البيانات من الائم  
الاطهار عليهم السلام قرينه على ذلك، ولكن هذا انما يتصور فى ما اذا امكن الجمع فى الحكم الظاهرى والحكم الواقعي فى  
دليل واحد والظاهر انه لا يمكن ان تكون هذه العمومات ظاهره فى العموم واستيعاب الحكم الظاهرى وفى نفس الوقت ظاهره  
فى الاستيعاب والحكم الواقعي فالجمع بين الظهورين مستحيل فى مقام الثبوت فلا- تصل النوبه الى مقام الاثبات لكى يحتاج  
اثبات ذلك الى وجود قرينه فان الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعي فى موارد هذه الامارات وهى عمومات الآيات لا  
يمكن ان هذه الآيات ظاهره فى الاستيعاب والعموم بالنسبه الى الحكم الواقعي وفى نفس الوقت ظاهره فى العموم والاستيعاب  
بالنسبه للحكم الظاهرى فالجمع بينهم لا يمكن

واما ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من استبعاد كون هذه العمومات منسوخه فانه لا يلائم مع خلود الشريعه وابديتها ما ذكره قدس سره غير تام اذ معنى خلود الشريعه الاسلاميه وابديتها انها لا تنسخ بشريعه اخرى كالشرائع السابقه فأنها تنسخ بشريعه اخرى واما الشريعه الاسلاميه فهي ابدية ولا تنسخ بشريعه اخرى وثابته وخالده الى يوم القيامه هذا معنى خلود الشريعه وليس معنى ذلك ان كل حكم من احكام هذه الشريعه ابدى لا دليل على ذلك

وعلى هذا فان قلنا ان تأخير البيان عن وقت الحاجه قبيح فان كان قبيح فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم اذ لا يمكن للمولى الحكيم ان يؤخر البيان عن وقت الحاجه فلا يمكن صدوره منه فاذا بنينا على قبح ذلك فلا بد من الالتزام بان البيانات الصادره من الائمه عليهم السلام ناسخه لعمومات الكتاب والسنة وهذا لا ينافى خلود هذه الشريعه فان بنينا على ان تأخير البيان عن وقت الحاجه قبيح فلا بد من الالتزام بالنسخ ولا يمتنع الالتزام بالتخصيص لأنه يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجه وهو قبيح ولا يمكن صدور القبيح من المولى الحكيم، هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى الروايات الوارده فى العبادات اكثر الروايات مجمله وهى فى مقام اصل التشريع بدون أى تفصيل والمصلحه تقتضى اصل التشريع فقط فان هذه الآيات مجمله وقد وردت فى مقام التشريع فقط والغرض منها اصل التشريع لمصلحه فيه، واما الروايات الوارده بعد ذلك من الرسول الاكرم صلى الله عليه واله ومن الائمه الاطهار فهى مفصله للأجمال ومبينه ورافعه لإجمال هذه الآيات تدريجا فان بيان الاحكام الشرعيه لا يمكن ان يكون دفعه واحده فلا- محال ان يكون بالتدرج حسب مصالح العامه والظروف الملائمه لبيان الاحكام الشرعيه حسب المصالح العامه والظروف الملائمه يبين الاحكام الشرعيه وتفصيلاتها وحدودها واجزائها وشروطها وموانعها بين ذلك فى الاوقات والظروف المناسبه من اجل مصالح عامه فالتأخير انما هو من اجل مصالح عامه فاذا كان التأخير مبنى على المصالح العامه فلا يلزم أى محذور وعلى هذا فلا- تخصيص فى البين ولا- نسخ فانه لا عموم للآيات ولا اطلاق لها حتى يكون تخصيص او نسخ بل مجمله و الروايات الوارده بعدها تفصل اجمالها تدريجا حسب الاوقات والظروف المناسبه فلا تخصيص ولا نسخ فى البين،

واما الآيات الواردة فى المعامله فاكثر هذه الآيات فى البيان والنكته فى الموضوع فالان المعاملات امور عقلائيه وثابته بين العقلاء قبل وجود الشرع والشريعه كالبيع والشراء والمضاربه وما شاكل ذلك من المعاملات فأنها متداوله بين العقلاء قبل وجود الشرع والشريعه فاذا جاءت الشريعه فهى امضت هذه المعاملات غايه الامر استثنى بعضها كالمعاملات الربويه وكبيع الخم والميته والخنزير فان الشارع الغى هذه المعاملات فى الاسلام رغم ان هذه المعاملات متداوله بين العقلاء ولكن الاسلام لا يعترف بها فاذاً ليس هنا الا الامضاء فان الروايات الواردة عن الائمة عليهم السلام مفادها امضاء هذه المعاملات وتقرير هذه المعاملات فى الشريعه المقدسه غايه الامر قد يزيد جزء او شرطاً او مانعاً وقد يقوم الشرع بالغاء معامله كالمعاملات الربويه ونحوها عن الاسلام فاذاً تأخير البيان بالنسبه الى بعض هذه المعاملات انما هو لمصلحه فان تأخير البيان من الشارع لا يمكن ان يكون جزاف هذا غير معقول لان تأخير البيان فى نفسه قبيح ولا يمكن صدوره من الشارع جزافاً الا اذا كان هناك مصلحه قد تكون هناك مصلحه ملزمه تقتضى التأخير وتطلب تأخير البيان او كانت هناك مفسده ملزمه فى تقديم البيان فهى تقتضى التأخير فاذاً تأخير البيان عن وقت الحاجه وان كان قبيحاً فى نفسه الا اذا كان هناك مصلحه ملزمه تتطلب ذلك فلا قبح فيه بل هو حسن لأجل هذه المصلحه او مفسده فى تقديم البيان فهذه المفسده تقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجه، فلا يمكن تأخير البيان عن وقت الحاجه من الائمة الاطهار عليهم السلام جزافاً فلا محال من اجل مصلحه فى التقديم وهى تتطلب هذا التأخير ولو كانت تلك المصلحه مصلحه تدريجيه بيان الاحكام فى الشريعه المقدسه .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والنسخ

ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره تبعا لشيخنا الانصارى قدس سره من المحاوله غير تام بل لا يرجع الى معنى صحيح اما اولاً فقد تقدم ان الحكم الظاهري المجعول فى أى مورد كان المأخوذ فى موضوعه هو عدم العلم بالواقع واما عمومات الكتاب ونقصد بها اعم من مطلقاته فأما عمومات الكتاب فلا يأخذ عدم العلم بألسنتها وهى مطلقه من هذه الناحيه فلا يمكن ان يكون الحكم المجعول فى موردها حكم ظاهري

وثانياً : مع الاغماض عن ذلك ان فى ما ذكره قدس سره محتملات : المحتمل الاول ان يكون مراده قدس سره من ان هذه العمومات متكلفه للأحكام الظاهريه مراده انها متكلفه للأحكام الظاهريه فقط دون الواقعيه فان اراد ذلك فيرد عليه -

اولاً : ان جعل الاحكام الظاهريه فى طول الاحكام الواقعيه فلا- يمكن جعل الحكم الظاهري ابتداءً بدون الحكم الواقعي فى المرتبه السابقه فالأحكام الظاهريه جمعاً فى طول الاحكام الظاهريه ولا يعقل جعلها بدون ان تكون الاحكام الواقعيه ثابتة فى المرتبه السابقه فى الواقع

وثانياً : مع الاغماض عن ذلك فلازم ذلك ان عمومات الكتاب التى ورد عليها مخصصات وبيانات من الائمة الاطهار عليهم السلام او من الرسول الا- كرم صلى الله عليه واله وسلم هذه العمومات متكلفه للأحكام الظاهريه فقط يعنى ان المجعول فيها الاحكام الظاهريه المحدده أى فى الفتره الزمنيه الخاصه وهى الفتره ما بين جعلها وما بين ورود المخصصات عليها فان هذه المخصصات ناسخه لها واما العمومات التى لم يرد عليها مخصصات فهذه العمومات متكلفه للأحكام الواقعيه الابدنيه الى يوم القيامه

ص: ١٨٤

وهذا مما لا- يمكن الالتزام بان العمومات التى ورد عليها مخصصات من الائمة عليهم السلام المجعول فيها الاحكام الظاهريه المحدوده التى تنسخ بهذه المخصصات واما العمومات التى لم ترد عليها مخصصات من الائمة الاطهار فالمجعول فيها احكام واقعيه ابدنيه وثابتة الى يوم القيامه ولا يمكن الالتزام بهذا التقريب

المحتمل الثانى : ان المجعول فى هذه العمومات كلا الحكمين الحكم الواقعي الابدنى والحكم الظاهري المحدود فى فتره زمنيه معينه فان اريد بذلك ان مضمون هذه العمومات حكم ظاهري وواقعي معا فان مضمون العمومات اما الوجوب او الحرمة او الاحكام الترخيصيه كالاباحه او الاستحباب او الكراهه فهذا الوجوب حكم واقعي ابدنى ونفس هذا الوجوب حكم ظاهري فان اريد ذلك فيرد عليه انه غير معقول ان يكون حكم واحد واقعي وظاهرياً معا فلا يعقل ان يكون مضمون هذه العمومات حكم واقعياً وظاهرياً معا لا ثبوتاً ولا اثباتاً، اما ثبوتاً فهو غير معقول فلا تصل النوبه الى مقام الاثبات مضافاً انه لا دليل فى مقام الاثبات



على ذلك وان اريد بالتعدد وان الحكم المجعول فى مورد هذه العمومات حكم واقعى ابدى ثابت الى يوم القيامه وحكم ظاهرى محدود الى فتره زمنيه معينه فان اريد ذلك فهو وان كان ممكن ثبوتا ولا يلزم منه اى محذور ولكنه بحاجه الى دليل فى مقام الاثبات ولا دليل على ذلك فان هذه العمومات متكلفه لحكم واحد اما ان هذا الحكم واقعى او ظاهرى فلا دليل على ان المجعول فى موردها حكمان واقعى ابدى وحكم ظاهرى محدود ومنسوخ بالبيانات الوارده من الائمة عليهم السلام فلا دليل على ذلك فى مقام الاثبات

ص: ١٨٥

المحتمل الثالث : ان يكون مراده قدس سره من الاحكام الظاهريه وان المجعول بها هو حجيه هذه العمومات فان الحجيه حكم ظاهري وشئنها تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ فان الاحكام الظاهريه احكام طريقه وليست بأحكام عمليه فأصالة البراءه معذره عن ارتكاب الحرام او ترك الواجب فشئنها التعذير وكذلك حجيه الامارات فان حجيتها حكما ظاهريا طريقى وشئنها تنجيز الواقع عند الاصابه فاذا كانت الاماره مطابقه للواقع فهى منجزه له وان كانت غير مطابقه للواقع فهى معذره فشئنها التنجيز والتعذير، فان اريد ذلك فهذا وان كان صحيحا فقد ذكرنا فى مبحث الجمع بين الحكم الواقعى والحكم الظاهري انه لا تنافى بينهما اصلا وان الاحكام الظاهريه فى طول الاحكام الواقعيه وليست من الاحكام العمليه وشئنها تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ فهذا وان كان صحيحا الا انها غير منسوخه فان حجيه عمومات الكتاب غير منسوخه فأنها حجه بعد ورود المخصصات عليها ايضا أى عمومات الكتاب حجه

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق الخرسانى تبعا للشيخ من المحاوله لا- يرجع الى معنى محصل فاذاً هذه المحاوله غير تامه ومع الاغماض عن ذلك ايضا فهل هذه العمومات التى وردت عليها مخصصات فهل هى مقيده بعدم ورود هذه المخصصات واقعا او انها مقيده بعدم وصولها للمكلف أى بعدم وجودها العلمى لا الواقعى، اما الاول فهو غير معقول بالنسبه الى الاحكام الظاهريه فان الحكم الظاهري لا يعقل ان يكون مقيدا بعدم وجود شىء فى الواقع فلا يعقل ان يكون القيد امرا واقعى والمقيد حكما ظاهريا هذا غير معقول فاذاً هذه العمومات المتكفله للأحكام الظاهريه مقيده بعدم وصول المخصصات الى المكلف فاذا وصلت هذه المخصصات الى المكلف فترتفع الاحكام الظاهريه بانتفاء موضوعها لان موضوع الاحكام الظاهريه عدم العلم بالمخصصات والمقيدات فاذا علم بالمخصصات ارتفع الحكم الظاهري بارتفاع موضوعه وهذا ليس من النسخ فان ارتفاع الحكم بارتفاعه موضوعه ليس من النسخ لان النسخ عباره عن رفع الحكم فى مرتبه الجعل وانتهاء الحكم بانتهاء عمره وامده واما ارتفاع الحكم الفعلى بارتفاع موضوعه فهو ليس من النسخ فى شىء، الى هنا قد تبين ان هذه المحاوله التى ذكرها صاحب الكفايه قدس سره تبعا للشيخ لا يمكن المساعده عليها بل انها لا ترجع الى معنى محصل عند التحقيق والتأمل .

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والنسخ

الى هنا قد تبين ان ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره تبعاً لشيخ الانصارى من المحاوله غير تام بل لا يرجع الى معنى معقول هذا وقد اورد على هذه المحاوله السيد الاستاذ قدس سره وحاصل ما اوردته

ان عمومات الكتاب والسنة لا تخلو من ان تكون ظاهره في العموم واقعا وجدا في مقام الاثبات والدلاله او لا تكون ظاهره فيه على اساس قرينه عامه التي قامه على ان هذه العمومات مراده في الظاهر وليست مراده في الواقع ومقام الثبوت ومعنى هذه القرينه العامه ان هذه العمومات قد وردت ضربا للقاعده وهذه القرينه العامه بمثابة القرينه المتصله مانعه عن انعقاد ظهور هذه العمومات في العموم واقعا وجدا في مقام الاثبات، وعلى هذا فعلى الفرض الاولى وهو ظهور هذه العمومات في العموم واقعا وجدا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجه وهو قبيح واما على الفرض الثاني وهو عدم ظهور هذه العمومات وان هذه القرينه العامه مانعه عن انعقاد ظهورها في العموم واقعا وجدا فعندئذ لا عموم ولا اطلاق حتى يتمسك به هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره

الظاهر ان مراد صاحب الكفايه قدس سره من هذه المحاوله ان هذه العمومات لم تكن ظاهره في العموم واقعا وجدا بل هي ظاهره في العموم ظاهرا فأنها وردت ضربا للقاعده وعمومها ظاهري ولا مانع من التمسك به طال ما لم يرد بيان على خلافها واذا ورد بيان على خلافها فهذا البيان ناسخ لها لا انها مخصص لها هذا هو مراد صاحب الكفايه قدس سره لا ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره ومع ذلك فالصحيح في المقام ان يقال ان فرض وجود القرينه العامه المانعه عن انعقاد ظهور هذه العمومات في العموم واقعا وجدا فرض لا واقع له فان المقصود من قرينه العام هو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه هذا هو المراد من القرينه العامه، ومن الواضح ان قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه لا يمنع عن انعقاد ظهور عمومات الكتاب والسنة في العموم واقعا وجدا فان هذه العمومات اذا صدرت ولم ينصب قرينه في زمن صدورهما على خلافها انعقد ظهورها في الاطلاق اما اذا كان العموم وضعيا فلا يتوقف ظهورها في الاطلاق على مقدمات الحكمه وانما يتوقف على كون المتكلم في مقام البيان فقط فاذا كان المتكلم في مقام البيان انعقد ظهوره في العموم واما اذا كان ظهور المطلق في الاطلاق فهو يتوقف على مقدمات الحكمه منها عدم القرينه المتصله واما عدم القرينه المنفصله فلا يكونه مانعا فاذا قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه لا يصلح ان يكون مانعا عن انعقاد ظهور هذه العمومات في العموم واقعا وجدا وليس بمثابة القرينه المتصله هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى ان قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه ليس ذاتيا كقبح الظلم فان قبح الظلم لا ينفك عن الظلم ويدور مداره وجودا وعدما وحدوثا وبقاء واما قبح تأخير البيان فهو ليس ذاتيا بل هو عرضي كقبح الكذب فانه عرضي فقد يكون الكذب حسنا وواجبا كما اذا كان الكذب لإنقاذ نفس مؤمن او عرضه او ماله او لإنقاذ نفسه فان الكذب في هذه الموارد حسن وليس بقبيح وكذلك الصدق في نفسه حسن وقد يكون قبيح وحرام كما اذا كان الصدق موجب لهلاك مؤمن او لأتلاف ماله او ما شاكل لك فقبح تأخير البيان عن وقت الحاجه ايضا عرضي فان قبحه من جهه ان تأخير البيان عن وقت الحاجه يوجب تفويت مصلحه ملزمه عن المكلف او يوجب القائه في مفسده ملزمه فاذا فرضنا ان في التأخير مصلحه اقوى من مصلحه التقديم او في التقديم مفسده اقوى من مفسده التأخير فعندئذ يجب التأخير ويكون التأخير حسنا ولا يكون التأخير عن وقت الحاجه حينئذ قبيح فاذا قبح تأخير البيان عن وقت

الحاجه يدور مدار تفويت المصلحه الملزمه على المكلف او القائه فى مفسده ملزمه، واما اذا كان فى التأخير مصلحه اقوى من مصلحه التقديم او فى التقديم مفسده اقوى من مفسده التأخير فعندئذ لا يكون التقديم على وجه الحاجه قبيح بل هو حسن ومن امثله ذلك ما اذا كان كل من العام والخاص متكلف للحكم الالزامى الوضعى كقوله تعالى {أوفوا بالعقود} ثم وردت روايات تدل على بطلان بيع الربا فالمشترى لا يملك المبيع يبقى فى ملك بائعه وفيه مفسده ملزمه فتأخير البيان عن وقت الحاجه يوجب وقوع المكلف فى مفسده ملزمه ففى مثل ذلك يكون قبيحا لو لم تكن هناك مصلحه ملزمه اقوى فى التأخير فيكون التأخير قبيحا او كان العام متكفل للحكم التكليفى الترخيصى والخاص متكفل للحكم التكليفى الالزامى كما اذا فرضنا ان الدليل العام يدل على الترخيصى فى ترك اكرام العلماء وعدم وجوب اكرامهم ولكن الدليل الخاص يدل على وجوب اكرام العلماء العدول فتأخير البيان عن وقت الحاجه يستلزم ترك الواجب فانه يترك اكرام العالم العادل مع انه واجب عليه فاذا تأخير البيان عن وقت الحاجه يستلزم تفويت مصلحه ملزمه عن المكلف وهو قبيح او اذا كان كل من العام والخاص متكفل للحكم التكليفى الالزامى كما اذا دل دليل على وجوب اكرام كل العلماء ودليل اخر يدل على حرمة اكرام الفساق منهم فعندئذ اذا اخر البيان عن وقت الحاجه فهو يوجب اكرام العلماء الفساق ايضا مع انه محرم فتأخير البيان عن وقت الحاجه يؤدى الى وقوع المكلف فى المفسده الملزمه فمن اجل ذلك يكون قبيح ففى مثل هذه الموارد تأخير البيان عن وجه الحاجه يلزم اما تفويت مصلحه ملزمه على المكلف او وقوعه فى مفسده ملزمه وقد لا يكون تأخير البيان موجب لذلك كما اذا فرضنا ان العام متكفل للحكم الالزامى الوضعى واما الخاص متكفل للحكم الترخيصى الوضعى اما ذاتا او جعللا ذاتا كالهبة او جعللا كالبيع المجعول فيه الخيار فاذا فرضنا ان العام هو قوله تعالى {أوفوا بالعقود} او {أحل الله البيع} فتأخير البيان عن وقت الحاجه لا يستلزم الوقوع فى المفسده او تفويت المصلحه غايه الامر ان تأخير البيان عن وقت الحاجه يوجب الوفاء بالهبة ولا محذور فيه او وفى بالعقد المجعول فيه الخيار وان الخيار ثابت له فتأخير البيان عن وجه الحاجه يستلزم البيان به ولا محذور فيه فاذا تأخير البيان عن وجه الحاجه اذا استلزم تفويت المصلحه الملزمه على المكلف قبيح واما اذا لم يستلزم ذلك لا الوقوع فى المفسده ولا تفويت المصلحه فلا يكون تأخير البيان قبيحا، ثم ان علاج مشكله قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه بأحد امرين :

ص: ١٨٧

الاول: فى الشريعه المقدسه ان الاحكام الشرعيه تدريجييه بيانها ولا يمكن ان يكون دفعى فان الرسول الاكرم صلى الله عليه واله لم يبين جميع الاحكام فان الظروف لا تكون ملائمه لذلك والمصالح العامه تقتضى تأخير البيان فان ازالنا التقاليد الجاهليه عن الناس ومرتكراتهم وتزويد انفسهم بالتقاليد الاسلاميه بحاجه الى طول المده وبحاجه الى تعب وجهد حتى يبدل تقاليد الناس من الجاهليه الى التقاليد الاسلاميه فمن اجل ذلك لا محال يؤخر البيان فالمصالح العامه تقتضى تأخير البيان والنبي الاكرم صلى الله عليه واله وسلم فى زمان رسالته لم يقدر بيان جميع الاحكام الشرعيه وسلم الاحكام الباقية الى امير المؤمنين على ابن ابى طالب عليه السلام والائمه عليهم السلام فان ظروف الائمه والمصالح العامه تقتضى تدريجييه الاحكام ومن الواضح ان المصالح العامه تتقدم على المصالح الشخصيه فالمصالح العامه وان استلزم تفويت مصلحه شخصيه عن فرد او حصول مفسده الا ان الامور العامه اولى لائمه من اجل مصالح عامه وليس جزافا حتى يكون قبيحا فاذا ورود المخصصات والمقييدات عن الائمة الاطهار عليهم السلام لعمومات الكتاب والسنة ومطلقتهما فهذا التأخير انما هو من اجل مصالح عامه وهى تقتضى تأخير هذه البيانات وهذه المخصصات فاذا لا قبح فى التأخير اصل .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والنسخ

تحصل مما ذكرنا ان علاج مشكله قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة يمكن بأمرين :

الامر الاول : ان بيان الاحكام الشرعيه يكون بنحو التدريج على طبق المصالح العامه والظروف الملائمه وليس بيانها دفعه واحده او فى فتره زمنيه خاصه بل بحسب الظروف والمصالح العامه وحيث ان المصالح العامه تتقدم على المصالح الشخصيه فان تأخير البيان وان استلزم تفويت مصلحه شخصيه عن المكلف او وقوعه فى مفسده شخصيه ولكن مصلحه العامه اهم من ذلك فاذا المصلحه العامه تقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة ولهذا النبى الاكرم صلى الله عليه واله وسلم لم يتمكن من بيان الاحكام الشرعيه جميعا بل اوكله الى الائمة الاطهار عليهم السلام بحسب ظروفهم الخاصه والمصالح العامه كان بيانها بنحو التدريج لا بنحو دفعه واحده فعندئذ لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة

ص: ١٨٨

الامر الثانى : ان تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث انه من المولى الحكيم فلا يمكن ان يكون جزافا وبلا مصلحه وبلا نكته تبرر ذلك فاذا فى التأخير لا محال تكون مصلحه اقوى من مصلحه الواقع التى تفوت عن المكلف او فى التقديم مفسده ملزمه اقوى مصلحه التقديم فمن اجل ذلك يكون تأخير البيان حسنا وواجبا وتقديمه يكون قبيحا فتأخير البيان عن وقت الحاجة انما هو لمصلحه فى التأخير وهى اقوى من مصلحه الواقع او لوجود مفسده ملزمه فى التقديم وهى اقوى من مفسده التأخير فيكون تأخير البيان من المولى الحكيم لا محال ان يكون من اجل مصلحه او فى التقديم مصلحه ولا يعقل ان يكون جزافا، الى هنا قد تبين انه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة وهل هذه البيانات الصادره من الائمة الاطهار عليهم السلام هل هى مخصصه لعمومات الكتاب والسنة او انها ناسخه لها ؟

لا شبهه ان هذه البيانات الصادره من الائمة عليهم السلام لسانها لسان الحكايه عن الواقع والشريعه المقدسه فأنها تدل على ان الحكم المجعول فى الشريعه المقدسه هو الحكم الخاص دون العام فان اللسنه هذه البيانات اللسنه الحكايه عن الشريعه المقدسه وتدل على مضمونها وهو الحكم الخاص وهو المجعول فى الشريعه المقدسه دون العام فان لسان الائمة لسان الحكايه عن الشريعه المقدسه فمن اجل ذلك يكون الائمة الاطهار عليهم السلام بمثابة متكلم واحد مع النبى صلى الله عليه واله بالنسبه عن الحكايه عن الشريعه المقدسه فمن اجل ذلك اذا صدر عام من النبى وخاص من الائمة يحمل العام على الخاص، او اذا صدر عام من امام وصدر خاص من امام اخر يحمل العام على الخاص وكذلك الحال فى المطلق والمقيد والظاهر والظاهر والحاكم والمحكوم مع ان المعتبر فى حمل العام والخاص ان يكون صادرين من متكلم واحد فان العام اذا صدر من متكلم والخاص صدر من متكلم اخر فلا وجه لحمل العام على الخاص ولا يمكن جعل الخاص قرينه لبيان المراد من العام لذا من شروط حمل العام على الخاص ان يكونا صادرين من متكلم واحد حقيقه او حكما كالأئمه الاطهار عليهم السلام من الواضح ان لسان الائمة لسان الحكايه عن الشريعه فاذاً البيانات الصادره منهم فهذه البيانات تحكى عن الاحكام الشرعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه

وحيث ان لهذه البيانات احكام خاصه فهى تدل على ان المجعول فى الشريعه المقدسه هى الاحكام الخاصه من الاول دون الاحكام العامه فمن اجل ذلك لابد من حمل هذه البيانات على التخصيص لا على النسخ فلا يمكن حملها على النسخ فان حمل هذه البيانات على النسخ بحاجه الى مقدمه زائده وهى الالتزام بان الاحكام العامه التى قد صدرت فى الكتاب والسنة فهذه الاحكام العامه احكام واقعيه وهذه العمومات عمومات واقعيه قد صدرت من المولى ومراده للمولى وقعا وجدا وهذه الاحكام العامه مستمره واقعا الى زمان صدور هذه البيانات من الائمه الاطهار عليهم السلام فاذا صدرت هذه البيانات من الائمه الاطهار فهى ناسخه لهذه الاحكام العامه فى الكتاب والسنة ومعنى النسخ ارتفاع الحكم فى مرحله الجعل بارتفاع امده وبارتفاع عمره فان امد هذه الاحكام العامه المجعوله فى الشريعه المقدسه التى هى مراده للمولى واقعا وجدا هذه الاحكام مستمره الى زمان صدور البيانات من الائمه الاطهار عليهم السلام اذا صدرت هذه البيانات تنتهى هذه الاحكام بانتهاء امدها وهذا معنى انها ناسخه لها، ولازم ذلك ان يكون للسان هذه البيانات للسان جعل الاحكام الخاصه من حين صدورها من الائمه عليهم السلام وهذا مما لا يمكن الالتزام به فان تشريع الاحكام الشرعيه وجعلها من الله تعالى وتقدس نعم قد اوكل جعل الحكم نادرا الى الرسول الاكرم صلى الله عليه واله وسلم والا فجعل الاحكام الشرعيه وتشريعها من الله تعالى وبيانها من النبى والائمه عليهم السلام، فلو كانت هذه البيانات الصادره من الائمه عليهم السلام ناسخه فمعناه ان الاحكام الخاصه مجعوله من الان وهذا لا يمكن الالتزام به فان الوحى قد انقطع بعد وفاه النبى الاكرم صلى الله عليه واله وسلم وشئنا الايمه بيان الاحكام الشرعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه فمن اجل ذلك لا يمكن حمل هذه البيانات على النسخ فيتعين كونها مخصصه لعمومات الكتاب والسنة وانها تدل على ان المجعول فى الشريعه المقدسه هو الاحكام الخاصه دون الاحكام العامه فاذا يتعين كون هذه البيانات الصادره من الائمه عليهم السلام فى زمانهم هذه البيانات مخصصه لا انها ناسخه فلا يعقل حملها على النسخ، هذا كله فى ما اذا كان الخاص متأخر عن وقت الحاجه للعام

واما اذا كان الامر بالعكس بان يكون العام متأخر عن وقت العمل بالخاص صدر من المولى الخاص ووصل وقت العمل به وصدر منه العام بعد وقت الحاجة والعمل فهل هذا الخاص مخصص لهذا العام او ان العام المتأخر ناسخ لهذا الخاص، فيه وجهان :

الوجه الاول : ذهب صاحب الكفايه الى ان هذا الخاص مخصص للعام ولا فرق في تخصيص الخاص للعام بين ان يكون متقدم او متأخر فقد علل ذلك بكثرة التخصيص في الشريعه المقدسه حتى قيل ما من عام الا وقد خص وندرت النسخ في الشريعه المقدسه فكثرة التخصيص وندرت النسخ قرينه عامه على حمل الخاص في المقام على التخصيص لا جعل العام ناسخ للخاص بل جعل الخاص مخصص للعام فان هذه الكثره قرينه على ذلك فلا بد من حمل الخاص على التخصيص وان كانت دلالة الخاص على استمرار الحكم ومقدمات الحكمه ودلاله العام على العموم بالوضع فمع ذلك لا بد من تقديم الخاص على العام بلحاظ ان تقديم الخاص على العام بملاك ان الخاص قرينه على التصرف في العام ومبين للمراد النهائي الجدى من العام ليس تقديمه على العام بملاك ك الاظهره او بملاك ك الاقوائيه لكى يقال ان دلالة العام على العموم حيث انها كانت بالوضع ودلاله الخاص على الاستمرار حيث كانت بالإطلاق ومقدمات الحكمه فالعام اقوى من الخاص واطهر من الخاص ليس من باب الاظهره والاقوائيه بل التقديم بملاك القرينيه والخاص وان كان اظهر من العام، هكذا ذكره المحقق الخراسانى قدس سره .

## دوران الامر بين التخصيص والنسخ بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والنسخ

ص: ١٩٠

كرنا ان العام اذا كان متأخر عن وقت الحاجة عن الخاص فهل العام المتأخر ناسخ للخاص او ان الخاص المتقدم مخصص له فيه وجهان، فذهب المحقق صاحب الكفايه قدس سره الى الوجه الثانى وان الخاص المتقدم مخصص للعام المتأخر وقد افاد فى وجه ذلك ان كثره التخصيص فى الآيات والروايات حتى قيل ما من عام الا وقد خص وندره النسخ فى الشريعه المقدسه قرينه عامه على التخصيص على ظهور الخاص المتقدم فى انه مخصص للعام المتأخر وان كان دلالة الخاص على الاستمرار بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فان الخاص يدل على استمرار حكمه الى زمان ورود العام وان كانت هذه الدلاله مستنده الى مقدمات الحكمه ودلاله العام على العموم بالوضع مع ذلك لا بد من تقديم الخاص على العام فان ملاك تقديمه ليس اقوائيه الخاص بالنسبه الى العام بل ملاك ك تقديمه عليه انما هو قرينته على العام والقرينه تتقدم على ذيهان وان كانت اضعف منه دلالة فان القرينه مفسره لبيان المراد النهائي الجدى عن ذيهان ولذا تتقدم عليها وان كانت اضعف دلالة وظهورا والخاص حيث انه قرينه على العام ومفسر للمراد النهائي الجدى من العام فلأجل ذلك يتقدم على العام وان كان اضعف منه دلالة، هكذا ذكره صاحب الكفايه قدس سره

وقد اورد عليه المحقق النائيني قدس سره بان الخاص لا يكون متكفل لاستمرار حكمه فان الخاص يدل على ثبوت حكمه وجعله ولا يمكن ان يكون دال على استمراره ولو بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فان الخاص لو دل على استمرار حكمه

فمعناه ان ثبوت حكمه مأخوذ بموضوعه بنحو مفروض الوجود فان الموضوع فى القضيه الحقيقيه قد اخذ مفروض الوجود والقضيه الحقيقيه تدل على ثبوت الحكم المقدر وجوده فى الخارج سواء كان موجود او غير موجود فالقضيه لا تدل على ان موضوعه موجود فى الخارج او غير موجود فالقضيه ساكته عن ذلك، وعلى هذا فالخاص لو دل على استمرار حكمه فموضوع الاستمرار هو ثبوت حكمه فلا بد ان يكون ثبوت حكمه مفروض الوجود فى الخارج فاذا اخذ مفروض الوجود فى الخارج فالخاص لا يدل عليه فان الخاص يدل على استمراره على تقدير جعله ولا يدل على جعله وعلى ثبوته والا لزم الجمع بين النقيضين فان الخاص لو دل على استمرار حكمه و ثبوت حكمه معا للزم الجمع بين النقيضين اذ معناه ثبوت حكمه مأخوذ مفروض الوجود باعتبار انه موضوع لاستمرار حكمه وباعتبار انه يدل عليه غير مأخوذ مفروض الوجود فيلزم ان يكون موضوع الاستمرار وهو ثبوت الحكم مأخوذ مفروض الوجود وفى نفس الوقت مأخوذ غير مفروض الوجود وهذا جمع بين النقيضين، فمن اجل ذلك لا يمكن ان يكون الخاص يدل على استمرار حكمه فاذاً استمرار حكمه يمكن اثباته بأحد امرين فالخاص يدل على ثبوت حكمه وجعه فقط اما استمراره فيمكن ثبوته بأحد امرين :



الاول : الاستصحاب فاذا شككنا ببقائه فلا مانه من استصحاب بقاءه،

الثانى : بالروايات التى تنص على ان حلال محمد صلى الله عليه واله حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة، ثم ناقش فى كلا الامرين معا

اما الاستصحاب فلا- يمكن جريان الاستصحاب فى المقام لأنه محكوم بأصالة العموم فلا يجرى من هذه الناحية واما الروايات فالظاهر ان هذه الروايات ناظره الى ان الشريعة المقدسه خالده ابدية وهى لا تنسخ بشريعه اخرى فاذاً هذه الروايات معنى هذه الروايات ان هذه الشريعة الاسلاميه خالده لا تنسخ بشريعه اخرى فلا يمكن الاستدلال بهذه الروايات على استمرار الاحكام الشخصيه، هذا ما ذكره المحقق النائيني قدس سره

وقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره وحاصل ما اورده ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان الخاص لا يمكن ان يدل على استمرار حكمه وثبوته معا هذا الذى ذكره المحقق تام ولا يمكن ان يكون الخاص دال على ثبوت حكمه وعلى استمراره معا والا لزم الجمع بين النقيضين ولكن استمرار الحكم انما هو من جهة تعلقه بموضوعه فالحكم يستمر باستمرار موضوعه فى الخارج فالخاص يدل على ثبوت حكمه لموضوعه ولكن استمراره انما هو باستمرار موضوع بالخارج مثلاً- اذا ورد لا- تكرم الفساق من الشعراء ثم ورد فى دليل اخر اكرم الشعراء فالعام المتأخر عن الخاص باستمرار حكم الخاص وهو الحرمة وهو باستمرار الفساق من الشعراء فى الخارج لا ان الخاص يدل على هذا الاستمرار فالخاص يدل على اصل ثبوت الحرمة وتشريعها وجعلها اما استمرارها بالخارج انما هو باستمرار موضوعها وهو الفساق فى الخارج فعندئذ لا مانع من استمرار الحكم الخاص باستمرار موضوعه بالخارج، هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره

ص: ١٩٢

الظاهر انما ذكره قدس سره ليس اشكال على المحقق النائيني قدس سره فان غرض النائيني نفى دلالة الخاص على استمرار حكمه في مرتبه الجعل بانه لا يبدل على استمراره في هذه المرتبه اما استمرار هذا الحكم في مرتبه الفعلية بفعليه موضوعه في الخارج فهذا لا مانع منه وهو امر واضح ولا يكون المحقق النائيني منكرا لذلك فانه لا شبهه في ان الحكم اذا صار فعليا بفعليه موضوعه في الخارج يستمر باستمرار موضوعه وهو واضح ولا يكون المحقق النائيني منكرا لذلك وغرضه من الاشكال على صاحب الكفايه انه في مرتبه الجعل التي هي مدلول الخاص فان مدلول الدليل انما هو في مرتبه الجعل فلا يمكن استمرار حكم الخاص لا بدلاله الخاص ولا بالاستصحاب لأنه محكوم بأصالة العموم ولا بتلك الروايات فاذاً هذا مراد المحقق النائيني اما استمرار الحكم بمرتبه الفعلية باستمرار موضوعه في الخارج فهذا مما لا شبهه فيه ولا ينكره المحقق النائيني هذا

والصحيح في المقام ان يقال ذكرنا ان للحكم مرتبه واحده وليس مرتبتين مرتبه الجعل ومرتبه الفعلية انما للحكم مرتبه الجعل فان جعل الحكم بيد المولى لان الجعل فعل مباشر للمولى فجعل الحكم نفياً واثباتاً بيد المولى له ان يجعل الحكم له ان لا يجعل فالجعل والتشريع والاعتبار بيد المولى واما فعلية هذا الحكم في الخارج بفعليه موضوعه في الخارج فهو ليس بيد المولى اما فعلية الحكم بفعليه موضوعه فهي امر قهري كفعلية المعلول بفعلية علته فان فعلية المعلول لا يمكن ان تقع تحت اراده الفاعل فان ترتب المعلول على العله امر قهري وكذلك فعلية الحكم بفعليه موضوعه امر قهري هذا مضافاً الى ان فعلية نفس الحكم غير متصور في الخارج يستحيل ان يكون الحكم موجوداً في الخارج بوجود موضوعه فيه والا لزم ان يكون الحكم امر خارجي وهو كل فرد بانه امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن فلا يعقل وجود الحكم في الخارج في نفسه والمراد من فعلية الحكم بفعليه موضوعه فعلية فاعليته وداعويته للمكلف فان موضوع الحكم اذا صار فعلي مثلاً موضوع وجوب الصلاه البلوغ والعقل والقدرة ودخول الوقت فاذا دخل الوقت على البالغ العاقل القادر فوجوب الصلاه محرك للمكلف ويدعو المكلف الى الاتيان بها والمراد من فعلية وجوب الصلاه فعلية فاعليته وفعلية محركيته وداعويته واما نفس الوجود فيستحيل ان يكون فعلي في الخارج يعني موجود في الخارج بوجود موضوعه والا لكان الحكم امر خارجي وهو خفف لأنه امر اعتباري لا وجود له الا بعالم الاعتبار والذهن واما في مرتبه الجعل فالجعل امر آني لا يعقل في التدرج والاستمرار في الجعل غير متصور فالشارع جعل وجوب الحج الى يوم القيامة وهو آن الجعل فوجوب الحج قد جعل في تمام حصصه العباديه قد جعل في آن واحد وهو آن الجعل والطوليه انما تتصور في الخارج بطوليه تصوره واما في عالم الاعتبار وعالم الذهن واما طوليه هذه الحصص انما هي في الخارج مثلاً وجوب الحج الشارع جعله على المستطيع وهذا الجعل في آن واحد الى يوم القيامة ولا يعقل ان يكون هذا الجعل تدريجي ومستمر لان الجعل فعل آني صدر من المولى في آن واحد جعله الى يوم القيامة وكذا سائر الاحكام الشرعيه فوجوب الحج بتمام حصصه الى يوم القيامة قد وجد في عرض واحد ووجوب الحج وهو الحكم المجعول عين الجعل في عالم الاعتبار فان المجعول عين الجعل كالايجاد والوجود والفرق بينهما بالاعتبار فان الجعل وجد المجعول ايضاً باعتبار حصصه الاعتباريه الى يوم القيامة واما فعلية هذا الوجوب انما هي بفعلية الاستطاعه في الخارج فاذا صار المكلف مستطيع صارت فاعليته فعلية واذا صار المكلف مستطيع بعد مئه سنه من الجعل صار فاعليه وجوب الحج فعلي في حقه وهكذا فاذاً الجعل انما هو في آن واحد وكل دليل يدل على الجعل فهو امر آني ولا يتصور فيه الحدوث والبقاء فان البقاء الوجود الثاني للشيء ولا يتصور للجعل وجود ثاني أى وجود تدريجي لأنه غير معقول وان الجعل فعل المولى في آن واحد لا انه تدريجي ومستمر وهو غير معقول، فهل يمكن استصحاب بقاء النسخ فان النسخ هو الشك في بقاء الجعل هل

يتصور ذلك او لا يتصور؟

ص: ١٩٣

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والنسخ

الى هنا قد تبين ان الجعل آنى حصوله ان المولى جعل الحكم فى آن واحد الى يوم القيامه فان الحكم وجد بتمام حصصه الاعتباريه الى يوم القيامه فى عرض واحد وفى آن واحد فاذا جعل المولى وجوب الحج على المستطيع فقد جعل فى آن واحد الى يوم القيامه فالوجوب قد وجد بتمام حصصه الاعتباريه فى عالم الاعتبار فى عرض واحد وآن واحد ولا تتصور الطويله والتدرجيه فى عالم الاعتبار فان الامور الاعتباريه ليس بشىء حتى تتصور الطويله والتدرجيه بينهما فأنها نفس الاعتبار ولا وجود له الا- فى عالم الاعتبار والذهن فقط فالاستمرار والطويله والتدرج انما تتصور فى الامور الخارجيه أى فى مرحله الفعليه فان الحكم الفعلى أى فاعليته تستمر باستمرار موضوعه فى الخارج فان فاعليه وجوب الحج تستمر باستمرار موضوعه فى الخارج فتمت تحقق موضوعه وهو المستطيع صارت فاعليه وجوب الحج فعليه فالمجوعول فى عالم الاعتبار عين الجعل والمنشئ فى عالم الانشاء عين الانشاء والمعتبر فى عالم الاعتبار عين الاعتبار فالوجوب اعتبار ومعتبر معا اعتبار بلحاظ اسناده الى موضوعه المقدر وجوده فى الخارج، فالاعتبار والمعتبر فى عالم الواحد شىء واحد ذاتا والاختلاف بينهم بالاعتبار كالإيجاد والوجود فى الامور التكوينييه فان الوجود عين اليجاد والاختلاف بينهم بالاعتبار وكذا الحال بين الجعل والمجوعول والاعتبار والمعتبر فانهم شىء واحد ذاتا والاختلاف بينهم بالاعتبار بلحاظ اسناده الى الفاعل وباعتبار اسناده الى الموضوع مجوعول ومنشئ ومعتبر والا فلا فرق بينهما فالمولى اذا اعتبر وجوب الحج على المستطيع اعتبره فى آن واحد الى يوم القيامه فجميع حصص الوجوب الاعتباريه توجد فى آن واحد وعرض واحد ولا- تتصور الطويله فى عالم الاعتبار والطويله انما تتصور فى عالم الخارج فى مرحله الفعليه ولهذا لا تتصور فى عالم الاعتبار الحدوث والبقاء والتقدم والتأخر وان كل ذلك انما يتصور فى عالم الفعليه واما فى عالم الجعل والاعتبار فلا يتصور الحدوث والبقاء والتقدم والتأخر، ومن هنا يظهر ان الشك فى النسخ لا يرجع فى الشك فى بقاء الجعل فانه لا- يتصور الشك فى البقاء فى عالم الجعل فاذاً الجعل فى نسخ الحكم فى مرحله الجعل لا يرجع الى الجعل فى مقام الشك بل مرد هذا الشك الى سعه هذا الجعل وضيقة وان هذا الجعل متسع الى يوم القيامه او انه محدود بفترة زمنييه خاصه فمرجع الشك فى نسخ الحكم مرجعه الى ان جعل هذا الحكم هل هو بنحو السعه او بنحو الضيق يبنى انه متسع الى يوم القيامه او انه محدود بفترة زمنييه خاصه وهل يرجع الشك الى الشك فى الجعل الزائد او انه لا- يرجع الى الجعل الزائد والجواب انه لا يرجع فى الشك الزائد فان الجعل جعل واحد متصل الى يوم القيامه او انه جعل محدود بفترة زمنييه خاصه فلا يتصور فيه زياده فى الجعل نعم قد يكون الجعل تدريجى كما اذا فرضنا ان المولى امر عبده بقراءه القراءان فى يوم الجمعة او فى يوم شهر رمضان فان مقتضى كلام المولى انه جعل وجوب قراءه القران فى شهر رمضان فى آن واحد فيجب عليه قراءه القران فى تمام الشهر واخرى يقول المولى اقرأ القران فى اليوم الاولى وفى اليوم الثانى والثالث فجعل الامر تدريجى وفى اليوم الرابع ففى مثل ذلك قد يتصور الشك فى الجعل الزائد هل جعل المولى وجوب قراءه القران فى اليوم الخامس او لم يجعل فعند ذلك لا مانع من استصحاب عدم الجعل فاذا كان الجعل تدريجى فيمكن تصير الشك فى الجعل الزائد واما اذا لم يكن تدريجيا فلا يتصور فيه الشك فى الزائد وتمام الكلام من هذه الناحيه قد ذكرناه موسعا فى الشبهات الحكميه وعدم جريانه وقد ذكر السيد الاستاذ ان الاستصحاب لا- يجرى فى الشبهات الحكميه لكن بتقريب اخر وتفصيل الكلام هنا، فالنتيجه ان الجعل آنى الحصول وهو اعتبار من المولى

وجوب الحج الى يوم القيامة فى آن واحد للموضوع المقدر وجوده فى الخارج هذا كله فى مقام الثبوت

ص: ١٩٤

واما فى مقام الاثبات فلا شبهه فى ان الادله أى مفاد الادله ومدلولها ثبوت الحكم فى مرحله الجعل للموضوع المقدر وجوده فى الخارج بلا فرق بين ان تكون الادله بصيغته خاصه او بصيغته عامه او بصيغته ثالثه فان جعل الحكم فى الشريعه المقدسه انما هو على نحو القضييه الحقيقيه فالموضوع فيها قد اخذ فيها مفروض الوجود فى الخارج سواء كان موجود حين الجعل او لم يكن موجود كما اذا فرضنا ان المولى جعل وجوب الحج على المستطيع ولم يكن المستطيع موجودا او جعل وجوب الزكاه على من ملك خمسه من الابل ولم يكن شخص موجود مالك لخمسه من الابل لكن الموضوع قد اخذ مفروض الوجود ولهذا ترجع القضييه الحقيقيه الى قضييه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحول، فاذاً الدليل يدل على ثبوت الحكم وجعله للموضوع المقدر وجوده فى الخارج ولا يعقل ان يكون الدليل يدل على استمرار الحكم فانه انما هو فى مرتبه الفعلية وهذه المرتبه خارجه عن مدلول الادله فمدلول الادله انما هو جعل الحكم وثبوته فى مرحله الجعل والانشاء ومرحله الاعتبار فقط فاذاً يستحيل ان يدل دليل خاص على استمرار الحكم ولا بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فان استمرار الحكم انما هو فى مرحله الفعلية باستمرار موضوعه فى الخارج وهو خارج عنه مدلول الادله فالدليل انما يدل على ثبوت الحكم فى مرحله الجعل للموضوع المقدر وجوده فى الخارج واما مرحله الفعلية وهى فعلية الحكم بفعله موضوعه أى وجود الحكم فى الخارج بوجود موضوعه فيه أى وجود فاعليته فهو خارج عن مدلول الادله، وعلى هذا فما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من ان الدليل الخاص يدل على استمرار الحكم بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه لا يمكن المساعده عليه وان استمرار الحكم باستمرار موضوعه انما يكون فى مرتبه الفعلية وهذه المرتبه خارجه عن مدلول الادله فالأدله لا تدل الا على ثبوت الحكم فى مرحله الجعل فقط للموضوع المقدر وجوده ولا نظر لها الى مرحله الفعلية وهو فعلية الحكم بفعله موضوعه امر قهرى فلا يعقل ان تكون مدلول للفظ فاذاً استمرار الحكم باستمرار موضوعه امر قهرى فلا يعقل ان يكون مدلول للدليل سواء كان دليل الخاص او العام فما ذكره صاحب الكفايه فلا يمكن المساعده عليه

ص: ١٩٥

واما ما ذكره المحقق النائيني يظهر منه انه لا- مانع من دلالة الخاص على استمرار الحكم ولكن الجمع بين دلالة الخاص على ثبوت الحكم وعلى استمراره معا لا يمكن الجمع اما دلالة الخاص على ثبوت الحكم على استمراره فلا مانع منه لكن مما ذكرنا يظهر انه لا يمكن ان يكون الخاص يدل على استمرار الحكم لا يمكن دلالة على استمرار الحكم لأنه انما هو في مرتبه الفعلية وهي خارجه عن مدلول الدليل واستمرار الحكم باستمرار موضوعه امر قهري فلا يكون مدلول للدليل

واما ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من الاشكال على المحقق الخراساني قدس سره فان المحقق الخراساني قد ذكر ان الخاص يدل على استمرار الحكم بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه ومع ذلك حكم بتقديم الخاص على العام وان كانت دلالة العام على العموم بالوضع ودلاله الخاص على استمرار الحكم بالإطلاق ومقدمات الحكمه ومع ذلك يتقدم الخاص على العام، اشكل على ذلك السيد الاستاذ قدس سره بان دلالة الخاص على استمرار الحكم لو كانت بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه ودلاله العام على العموم كانت بالوضع فالعام يصلح ان يكون قرينه مانعه عن مقدمات الحكمه فان من اجزاء مقدمات الحكمه عدم القرينه والعام اذا كانت دلالة على العموم بالوضع فهي تصلح ان تكون قرينه كامله عن تماميه مقدمات الحكمه فاذا لم تتم مقدمات الحكمه فلا ينعقد للخاص ظهور في الاستمرار، هذا الاشكال من السيد الاستاذ قدس سره مبنى على مسلكه قدس سره فان السيد الاستاذ يرى ان عدم القرينه التي هي جزء مقدمات الحكمه اعم من عدم القرينه المتصله وعدم القرينه المنفصله لكن بشرط وهذا المسلك غير تام كما تقدم الكلام فيه موسعا فهذا المسلك غير تام وان جزء مقدمات الحكمه بعدم القرينه المتصله فقط اما عدم قرينه المنفصله فلا يكون جزء مقدمات الحكمه

فالصحيح فى المقام ان الخاص المتقدم مخصص للعام المتأخر العام المتأخر لا يصلح ان يكون ناسخ للخاص، اما كون الخاص المتقدم مخصص باعتبار ان الخاص يحكى عن ثبوت مضمونه فى الشريعه المقدسه وان مضمونه ثابت فى الشريعه والخاص يحكى عنه الخاص من جهه حكايته عن ثبوت مضمونه فى الشريعه قرينه على ثبوت العام، فالعام يدل ويحكى على ان المراد الجدى النهائى منه فى الشريعه المقدسه من الاول هو الخاص لا العام، واما اذا جعلنا العام ناسخ للخاص فلا بد من الالتزام بأمرين :

الاول : التحديد بحاجه الى قرينه ولا قرينه على هذا التحديد باعتبار ان معنى النسخ هو انتهاء الحكم بانتهاء امده وليس معنى النسخ رفع الحكم فان النسخ بهذا المعنى من المولى الحكيم غير معقول اذ معنى ذلك ان المولى جعل الحكم ثم نسخه رفعه وهذا غير متصور فى حق المولى الحقيقى فالنسخ عباره عن انتهاء الحكم بانتهاء امده وعمره فلا بد من فرض ان مضمون الخاص ومدلوله محدد بفترة زمنية خاصه

ثانيا : لا بد من الالتزام بان مدلول العام ومضمونه مجعول من الان ولم يكن مجعول فى السابق ولا يمكن الالتزام بذلك فان شأن الائمة عليهم السلام الاخبار عن الاحكام المجعوله فى الشريعه المقدسه فان الجعل والتشريع بيد الله تعالى لا من غيره ولا سيما ان الوحى قد انقطع بعد النبى الاكرم صلى الله عليه واله وسلم فكيف يمكن جعل مضمون هذا العام ومدلوله من الائمة الاطهار عليهم السلام وهو غير متصور فمن اجل ذلك لا يمكن الالتزام بالنسخ وان العام ناسخ للخاص لا يمكن الالتزام بذلك، فيتعين كون الخاص المتقدم مخصص للعام المتأخر والتخصيص بملاك قرينه الخاص ولا فرق بين الخاص المتقدم والخاص المتأخر من هذه الناحيه فكما ان الخاص المتأخر قرينه فكذلك الخاص المتقدم قرينه

هذا تمام كلامنا فى دوران الامر بين التخصيص والنسخ وبعد ذلك يقع الكلام فى الخطابات الشفاهيه .

## الخطابات الشفاهيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : الخطابات الشفاهيه

يقع الكلام فى مقامات المقام الاول فى تعيين محل النزاع فى هذه المساله، المقام الثانى فى ان الخطابات الوارده فى الكتاب والسنة هل هى موضوعه للدلاله على عموم مدخولها للغائبين والمعدومين والحاضرين جميعا او انها مختصه بالحاضرين فى المجلس، المقام الثالث على تقدير الاختصاص وان هذه الخطابات مختصه بالحاضرين بالمجلس فهل الاحكام المجعوله فيها ايضا مختصه بهم أى للحاضرين فى المجلس او انها تشمل الغائبين والمعدومين ايضا، فعلى الاول لابد من اثبات هذه الاحكام للمعدومين والغائبين بقاعده الاشتراك فى التكليف اذ لا يمكن اختصاص الاحكام الشرعيه بزمن واحد او بأشخاص خاصه وهم الحاضرون فى المجلس هذا غير محتمل ولهذا لابد من التمسك بقاعده الاشتراك فى التكليف وتعميم الحكم لجميع الاصناف من المعدومين والغائبين والحاضرين فى المجلس جميعا، اما الكلام فى المقام الاول وهو تعيين محل النزاع ففيه اراء :

الرأى الاول : ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره وحاصله ان محل النزاع انما هو فى وضع ادوات الخطاب وان هذه الادوات هل هى موضوعه للدلاله على عموم الفاظ مدخولها للغائبين والمعدومين والحاضرين جميعا او اختصاصها بالحاضرين فى المجلس فقط هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى ان الخطاب الحقيقى ليس مدلول هذه الادوات لأمرين :

الامر الاول : ان مدلول هذه الادوات الخطابات مدلولها الوضعى تصورى وليس بتصديقى والخطاب الحقيقى مدلول تصديقى فانه عباره عن قصد المتكلم وارااده تفهيم المعنى، فالخطاب الحقيقى مدلول تصديقى ولا يمكن ان يكون مدلول لهذه الادوات فان مدلولها الوضعى تصورى

ص: ١٩٨

الامر الثانى : انه لا يمكن ان يكون الخطاب الحقيقى محل النزاع فان توجيه الخطاب الحقيقى الى الغائبين فضلا عن المعدومين غير معقول ولا يعقل توجيه الخطاب الحقيقى الى الغائبين فضلا عن المعدومين بل لا يمكن توجيهه الى الحاضرين الغافلين عن الخطاب بل لابد من توجيهه الى الحاضرين الملتفتين اليه فان الخطاب الى عدم الملتفتين كالخطاب الى الجدار ولا يعقل ذلك فاذاً لا يمكن ان يكون محل النزاع هو الخطاب الحقيقى فان توجيهه الى الغائبين فضلا عن المعدومين غير معقول ومن هنا اختار قدس سره ان ادوات الخطاب موضوعه للدلاله على الخطاب الايقاعى الانشائى وذكر انه يقصد بالخطاب الايقاعى الانشائى ايقاع مفهومه بداعى من الدواعى قد يكون الداعى يايقاع الخطاب الانشائى بإظهار التظلم فقد يكون الداعى جعل التكليف كما اذا ضرب طفلا- ونادى الى ابيه مع ان ابيه غير موجود او مات فهذا الخطاب والنداء انما هو لإظهار التظلم والاستغاثة وقد يكون الخطاب الايقاعى بداعى جعل التكليف كما فى الخطابات الوارده فى الكتاب والسنة فان الخطاب الايقاعى بداعى جعل التكليف ومن الواضح انه لا- مانع من جعل التكليف للغائبين والمعدومين جعله فى مرحله الاعتبار لا مانع من جعله للمعدومين



والغائبين والحاضرين جميعاً، نعم فعليه هذا الخطاب بفعليه موضوعه لا- يمكن الا- للموجودين في الخارج والحاضرين في المجلس واما انشاء هذا النداء وابقاعه انشاءً واعتباراً فلا مانع من شموله للغائبين والمعدومين والحاضرين جميعاً، هكذا ذكره المحقق صاحب الكفايه قدس سره

الرأى الثانى : ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره وحاصله ان محل النزاع فى هذه المسأله يمكن ان يكون فى دلالة ادوات الخطاب على الخطاب الحقيقى أى وضع هذه الادوات بإزاء الخطاب الحقيقى فان اشكال ان الخطاب الحقيقى مدلول تصديقى لا يرد على السيد الاستاذ قدس سره على مبناه فانه يرى ان المدلول الوضعى مدلول تصديقى وليس مدلول تصورى فاذاً يمكن ان يكون محل النزاع فى هذه المسأله فى وضع ادوات الخطاب بإزاء الخطاب الحقيقى ويمكن ان يكون وضعها بإزاء الخطاب الانشائى فعلى الاول فهو مختص بالحاضرين فى المجلس الملتفتين واما الحاضرين اذا كانوا غافلين عن الخطاب فلا يمكن توجيه الخطاب اليهم فلا- يكونون مشمولين للخطاب فالخطاب الحقيقى مختص بالحاضرين فى المجلس الملتفتين الى الخطاب، واما على الثانى وهو الخطاب الانشائى فهو يشمل المعدومين والغائبين والحاضرين جميعاً فان معنى انشاء الخطاب انما هو بنحو القضييه الحقيقيه بعد فرض وجود موضوعه فى الخارج فانه قدر وجود موضوعه فى الخارج فجعل له الحكم سواء اكان موجود فى الخارج حقيقهً ام لم يكن موجوداً فعلى الثانى يكون مفاد هذه الادوات الخطاب الانشائى يعنى انشاء الحكم وانشاء التكليف فهو يعم الحاضرين والغائبين والمعدومين بعد تنزيلهم منزله الموجودين كما هو الحال فى كل قضييه حقيقيه وقد اختار قدس سره ان هذه الادوات موضوعه للدلاله على الخطاب الانشائى

الراى الثالث : ما ذكره المحقق النائنى قدس سره وحاصله انه فصل بين القضيـه الحقيقىـه والقضيـه الخارجىـه فان الخطاب ان كان فى القضيـه الحقيقىـه فهو لا- يختص بالحاضرين ويشمل الغائبين والمعدومين ايضا فان الموضوع فى القضيـه الحقيقىـه قد اخذ مفروض الوجود فى الخارج سواء اكان موجودا ام لم يكن موجود فى الخارج فاذا كان الخطاب فى القضيـه الحقيقىـه فهو يشمل جميع اصناف المكلفين من الموجود والمعدوم ومن الحاضرين فى المجلس والغائبين جميع مشمول له، واما اذا كانت القضيـه خارجىـه فحيث ان موضوع القضيـه الخارجىـه هو الموجود الخارجى فالخطاب متوجه اليه أى الى الموجود الخارجى فلا يشمل الغائب ولا يشمل المعدوم فاذا كان الخطاب فى القضيـه الخارجىـه فحيث ان موضعه الموجود فى الخارج فالخطاب موجه اليه فاذاً لا بد من اختصاص الخطاب بالحاضرين فى المجلس ولا يشمل الغائبين فضلا عن المعدومين ومحل النزاع فى المساله انما هو الخطاب فى القضيـه الحقيقىـه، هذه هى الآراء فى تعيين محل النزاع وهى متقاربه ولنا فى المقام دعويان : الدعوى الاولى : عدم صحه هذه الآراء وانه لا يمكن مساعدته على شىء منها،

الدعوى الثانىـه : الصحيح هو القول الرابع اما الدعوى الثانىـه فلما ذكرناه فى بحث الحروف انه موضوع لمعنى نسبى والمعنى النسبى متقوم ذاتا وحقيقهً بشخص وجود طرفيه فلا- ذات للمعنى النسبى الا ذات طرفيه ولا وجود له الا وجود طرفيه ومن هنا ان طرفى النسبه اذا كان خارجى فالنسبه خارجيه واذا كان فى الذهن فالنسبه ذهنىـه، فالنسبه متقومه ذاتا وحقيقهً بشخص وجود طرفيها ولهذا يكون طرفيها بمثابة الجنس والفصل للنوع، ومن هنا لا يعقل جامع ذاتى بين انحاء النسب فأنها متباينه بالذات فان المقومات الذاتىـه لكل نسبه مباين للمقومات الذاتىـه لنسبه اخرى فاذا فرضنا انا نقول زيد قائم فالنسبه بينهما متقومه بشخص وجود طرفيها بلفظ زيد ولفظ القائم واذا قلنا مره ثانيه فالنسبه الثانىـه متقومه بشخص وجود طرفيها ومن الواضح ان كل وجود فى الخارج مباين لوجود اخر فلا يمكن اتحاد وجودين فى الخارج فالنسبه الثانى مباينه للنسبه الاولى من جهه ان المقومات الذاتىـه لها مباينه لمقومات الذاتىـه للنسبه الاولى ومن هنا لا يتصور جامع حقيقى ذاتى بين انحاء النسب وذكرنا ان المعنى الحقيقى ليس له تقرر ما هوى فقد يوجد فى الذهن وقد يوجد فى الخارج كما هو الحال فى المعنى الاسمى فان المعنى الحرفى بنفسه فى الذهن لا بوجوده وبنفسه بالخارج لا بوجوده وعلى هذا فأدوات الخطاب كأسماء الاشاره والضمائر وحروف النداء فأنها موضعه للدلاله على النسبه المتقومه ذاتا وحقيقهً بشخص وجود طرفيها والنسبه هى المعنى الموضوع لهذه الحروف وعلى هذا فلا معنى للنزاع فى ان هذه الحروف تدل على الخطاب الشامل للغائب والمعدوم والحاضر او لا يشمل فان هذه الحروف لا تدل على الخطاب لا- الحقيقى ولا- الخطاب الانشائى وانما تدل على النسبه بين شخص وجود طرفيها المتقومه ذاتا وحقيقهً بهما بوجود طرفيها فلا تدل على الخطاب بانه مختص بالحاضرين بالمجلس او انه يشمل الغائبين والمعدومين ايضا .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : الخطابات الشفاهيه

الى هنا قد تبين ان ادوات الخطاب موضوعه للدلاله على واقع النسبه بين المتكلم والمخاطب او بين المشير وبين المشار اليه وهذه النسبه متقومه ذاتا وحقيقه بشق وجود طرفيها ولا ذات لها الا ذات طرفيها ونسبه طرفيها الى النسبه كنسبه الفصل الى النوع فاذاً النسبه خارجيه بخارجيه طرفيها وذهنيه بذهنيه طرفيها ولهذا كل نسبه مبايه لنسبه اخرى لان المقومات الذاتيه لكل نسبه مباينه للمقومات الذاتيه لنسبه اخرى ومن هنا لا- يتصور جامع حقيقى بين انحاء النسب لانه للمعنى الحرفى ليس تقرر ما هوى كما يوجد فى الذهن وكما يوجد فى الخارج بل المعنى الحرفى بنفسه بالخارج لا بوجوده وليس كالمعنى الاسمى من هذه الناحيه، واما طرفى النسبه وهو المخاطب قد يكون مفروض الوجود فى الخارج وقد يكون موجود فى الخارج وهذا ليس مدلول لأدوات الخطاب فان اخذ المخاطب موجود او كونه موجود فى الخارج من الامور التصديقيه وهو خارج عن مدلول اداه الخطاب لان المدلول الوضعى مدلول تصورى والدلاله الوضعيه تصوريه واما اخذ الموضوع فى الخارج فهو امر تصديقى فلا يمكن ان يكون مدلول لأدوات العموم كما سوف نشير اليه

واما الدعوى الاولى : فالأقوال التى تقدمت وهى الاقوال الثالثه جميعا لا يمكن المساعده عليها، اما القول الاول الذى اختاره صاحب الكفايه قدس سره فانه قد ذكر ان اداه الخطاب موضوعه للدلاله على الخطاب الايقاعى الانشائى فان اراد به مفهوم الخطاب فيرد عليه ان مفهوم الخطاب مفهوم اسمى وليس معنى حرفى، وان اراد به واقع الخطاب وهو النسبه الواقعيه المتقومه ذاتا بشخص وجود طرفيها فيرد عليه انه خلاف مبناه فى المعنى الحرفى فان مبناه ان المعنى الحرفى ليس معنى نسبى والمعنى الحرفى عين المعنى الاسمى فلا فرق بينهما ذاتا وانما الفرق بينهما باللحاظ فقط فان لوحظ الى فهو معنى حرفى وان لوحظ استقلالاً فهو معنى اسمى والمعنى بنفسه وبذاته ليس بحرفى ولا اسمى فاتصافه بالمعنى الحرفى منوط باللحاظ الالى كما ان اتصافه بالمعنى الاسمى منوط باللحاظ الاستقلالى ومعنى كلمه (من) وكلمه الابتداء معنى واحد ذاتا وحقيقتا غايه الامر ان لوحظ الى فهو معنى كلمه (من) وان لوحظ استقلالاً فهو معنى كلمه ابتداء فالفرق بينهما فى اللحاظ فقط لا- فى الذات والواقع فاذاً ليس المعنى الحرفى عنده قدس سره معنى نسبى واقعا وذاتا ومتقوما ذاتا وحقيقه بشخص وجود طرفيه هذا اذا فطن الى ان ايقاع الخطاب الايقاعى الانشائى معنى تصديقى وليس تصورى واداه الخطاب لا بد ان تكون موضوعه للمعنى التصورى فان مدلول الوضعى مدلول تصورى وليس بتصديقى فاذاً ما ذكره قدس سره من القول فى المقام لا يمكن المساعده عليه

ص: ٢٠١

واما القول الثانى : الذى اختاره السيد الاستاذ قدس سره فان اداه العموم موضوعه للدلاله على الخطاب الانشائى فان اراد به مفهوم الخطاب الانشائى فيرد عليه انه مفهوم اسمى وليس معنى نسبى ومعنى حرفى واداه الخطاب لا بد ان يكون معناها معنى حرفى لا اسمى، وان اراد به واقع الخطاب الانشائى وهو النسبه التى هى متقومه ذاتا وحقيقه بشخص وجود طرفيها فيرد عليه :-

اولا:- ان الخطاب الانشائى بهذا المعنى امر تصديقى وليس امر تصورى ولكن هذا الاشكال مبنائى فانه قدس سره يرى ان

المدلول الوضعى مدلول تصدىقى وليس تصوريا ويرى ان المدلول التصورى ليس مستندا الى الوضع بل هو مستند الى الانس  
الذهنى المستند الى الوضع هو المدلول التصدىقى دون التصورى

وثانيا : ان اداه العموم لم توضع بإزاء واقع الخطاب الانشائى بل على مبناه قدس سره موضوعه للدلاله على ابراز الامر الاعتبارى  
النفسانى فان اداه الخطاب موضوعه للدلاله على ابراز الامر الاعتبارى النفسانى فى الخارج فلم تكن اداه الخطاب موضوعه  
للدلاله على المعنى النسبى أى النسبه المتقومه ذاتا بشخص وجود طرفيها بل هى موضوعه للدلاله على ابراز الامر الاعتبارى  
النفسانى الذى هو معنى تصدىقى وليس نسبى، فمن اجل ذلك ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره ايضا لا يمكن المساعده عليه

واما القول الثالث : الذى اختاره المحقق النائينى قدس سره من الفرق بين القضييه الحقيقيه والقضييه الخارجيه، فان القضييه ان  
كانت حقيقيه فلا مانع من القاء الخطاب الى الاعم من الموجود والمعدوم والغائب والحاضر فالقضييه اذا كانت حقيقيه فيصح  
القاء الخطاب الى الاعم من المعدوم والموجود والحاضر والغائب، واما اذا كانت القضييه خارجيه فلا يصح القاء الخطاب الا الى  
الحاضر الموجود فى المجلس غير الغافل فان موضوع القضييه الخارجيه الموجود الخارجى وتوجيه الخطاب اليه والقائه اليه لا  
يمكن الا ان يكون حاضرا فى مجلس الخطاب وغير غافل بان يكون ملتفتا الى الخطاب، هذا الفرق الذى ذكره قدس سره ليس  
فارقا بين القضييه الحقيقيه والقضييه الخارجيه والفرق بينهما فى نقطتين

النقطه الاولى : ان الحكم المجعول فى القضيه الحقيقيه مجعول للموضوع المقدر وجوده فى الخارج فى آن واحد بتمام حصصه وافراذه الى يوم القيامه فى عالم الاعتبار والجعل كما تقدم، فأما الحكم المجعول فى القضيه الخارجيه فهو موضوع للموجودات فى الخارج فهذا هو الفرق بين القضيه الحقيقيه والقضيه الخارجيه

النقطه الثانيه : ان احراز شروط القضيه الحقيقيه فى الخارج بيد المكلف وليس للشارع فان الشارع جعل الاحكام الشرعيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج بشروط وهى شروط جعل الحكم فى مرحله الجعل وشروط الملاك فى مرحله المبادى، اما احراز وجود هذه الشروط فى الخارج فهو منوط بالمكلف فالمكلف لا بد ان يحرز ان الوقت دخل او لم يدخل انه مستطيع او ليس بمستطيع فالشارع جعل وجوب الحج على المستطيع واما زيد فهو من عليه ان يحرز انه مستطيع او لا وايضا المكلف لا بد ان يحرز بان الوقت دخل او لا فإحراز هذه الشروط فى الخارج انما هو بيد المكلف لا بيد الشارع، واما اذا كانت القضيه خارجيه فإحراز الموضوع والملاك بيد المولى لا بيد المكلف كما اذا فرضنا ان المولى امر باكرام العلماء الموجودين فى البلد فالمولى اذا احرز ان ملاك وجوب الاكرام موجود فى جميع علماء البلد امر بوجوب اكرامهم، واما ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من ان القضيه اذا كانت حقيقيه فيصح القاء الخطاب الى الاعم واما اذا كانت خارجيه فلا يصح القاء الخطاب الا الى الحاضر الموجود فى مجلس الخطاب، فهذا ليس بفارق فان الخطاب ان كان حقيقى فلا يصح القائه الا الى الحاضرين فى مجلس الخطاب غير الغافلين عنه بلا فرق بين ان تكون القضيه حقيقيه او كانت القضيه خارجيه فان الخطاب اذا كان حقيقى فلا يمكن القائه الا الى الحاضرين فى مجلس الخطاب الملتفتين وغير الغافلين

واما اذا كان الخطاب انشائي ولم يكن حقيقى فيصح القائه الى الغائب والى الحاضر بل الى المعدوم بعد تنزيله منزله الموجود ولا فرق فى ذلك بين القضيـه الخارجيه والقضيـه الحقيقه فان القضيـه اذا كانت خارجيه والخطاب انشائي يعم جميع افرادها من الحاضرين والغائبين جميعا ولا يختص الخطاب بالحاضرين فى مجلس الخطاب، فما ذكره المحقق النائيني قدس سره نفسه من الفرق بين القضيـه الحقيقه والقضيـه الخارجيه ليس فرق بينهما بل الفرق بينهما فى النقطتين المذكورتين التين اشرت اليهما .

## الخطابات الشفاهيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : الخطابات الشفاهيه

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهى انه لا يمكن تعيين محل النزاع فى هذه المسأله بالأقوال الثلاثه المتقدمه، واما بناءً على ما ذكرناه من ان ادوات الخطاب موضوعه للدلاله على واقع النسبه المتقومه ذاتا وحقيقتا وبشخص وجود طرفيها ومتعلقيها بحيث تتكون نسبتها اليها كنسبه الجنس والفصل الى النوع فعلى هذا ايضا لا- يمكن تعيين محل النزاع بوضع الادوات فان ادوات الخطاب على هذا انما تدل على واقع النسبه اما ان متعلقها مختص بالحاضرين والموجودين او يعم الغائبين او المعدومين فأدوات الخطاب لا تدل على ذلك وانما تدل على واقع النسبه المتقومه ذاتا وحقيقتا وبشخص وجود متعلقيها اما ان متعلقها كالمخاطب هل اعم من الحاضر والغائب او اعم من الموجود والمعدوم فأدوات الخطاب لا- تدل على ذلك هذا مضافا الى ان هذه المدلولات مدلولات تصديقيه والمفروض ان مدلول ادوات الخطاب بالوضع مدلول تصورى فاذاً لا يمكن ان يكون محل النزاع فى وضع ادوات الخطاب فى المساله كما لا يمكن ان يكون محل النزاع فى هذه المسأله فى الخطاب الحقيقى اذ لا شبهته فى ان الخطاب الحقيقى مختص بالحاضرين الملتفتين فى المجلس ولا يشمل الحاضرين الغافلين فضلا عن الغائبين والمعدومين ولهذا لا يمكن ان يكون محل النزاع فى هذه المسأله فى الخطاب الحقيقى ومن هنا يحتمل ان يكون محل النزاع فى هذه المسأله مبنى على الخلط بين التخاطب بالخطابات الشفاهيه وبين الاحكام الشرعيه التى تتضمنها تلك الخطابات فان من يقول باختصاص تلك الخطابات بالحاضرين فى المجلس يقول بان التخاطب بالخطابات الشفاهيه لا يمكن الا الى الحاضرين فى المجلس، واما من يقول بان الخطابات الشفاهيه تشمل الغائبين والمعدومين والحاضرين جميعا يقول ان مضامين هذه الخطابات احكام شرعيه مجعوله فى الشريعه المقدسه وتلك الاحكام تعم جميع اصناف المكلفين من الحاضرين والغائبين والمعدومين بعد تنزيلهم منزله الموجود فاذاً يحتمل ان يكون هذا النزاع مبنى على الخلط ونتيجه ذلك ان هذا النزاع يرجع الى النزاع اللفظى ليس الى النزاع الواقعى اذ لا شبهه ان التخاطب بالخطابات الشفاهيه مختصه بالحاضرين كما انه لا شبهه فى ان الاحكام المجعوله فيها تعم جميع اصناف المكلفين من الحاضرين والغائبين والمعدومين الى يوم القيامه لما تقدم من ان للحكم مرتبه واحده وهى مرتبه الجعل والجعل امر آنى وليس امرا تدريجيا وطولى بل هو امر آنى فان المولى جعل الاحكام الشرعيه بتمام حصصها وافرادها فى عالم الاعتبار الى يوم القيامه فى آن واحد وفى عرض واحد والتدريجيـه والطويله انما هى فى مرحله الفعليه أى مرحله الوجود الخارجى فان فعليه الاحكام تدريجيه بتدريجيه موضوعاتها ومستمره باستمرار موضوعاتها فى الخارج متى وجدت الاستطاعه فوجوب الحج فعلى أى فاعليتها وتستمر باستمرارها وكذلك سائر الاحكام الشرعيه فالنتيجه ان محل النزاع لا يمكن ان يكون فى وضع الادوات فان الادوات موضوعه لواقع النسبه ولا تدل على ان متعلقها مختص بالحاضرين او يشمل الغائبين والمعدومين

واما المقام الثانى : فالخطابات الوارده فى الكتاب والسنة هل هى مختصه بالحاضرين بالمجلس او تشمل الغائبين والمعدومين ايضا فيه وجهان والظاهر هو الوجه الثانى وان هذه الخطابات وان كانت شفاهيه الا انها تشمل الغائبين والمعدومين ايضا وذلك لسببين :

السبب الاول : ان المتكلم تاره يقصد افهام المخاطب من خطابه افهام الحاضرين فى المجلس من خطابه كما هو الحال فى الخطابات الشخصيه المتبادله بين الاشخاص فان الغرض افهام الطرف الاخر الموجود سواء اكان بين الاثنين او كان المخاطب جمادا- فرق من هذه الناحيه فتاره يكون المكلف قاصدا لإفهام الحاضرين فى المجلس من خطابات ته وهذا فى الخطابات الشخصيه المتبادله بين الاشخاص والافراد فى المجالس وهذا النحو من الخطابات لا- كلام فيه وهو خارج عن محل الكلام، واخرى يكون المكلف قاصدا افهام خطابه لكل من وصل اليه خطابه فهو مقصود من الافهام خطابه سواء وصل اليه حين القائه للخطاب او وصل بعد يوم او بعد شهر او بعد سنه او اكثر فالغرض منه فهام كل من وصل اليه خطابه سواء اكان خطابه مسجلا ووصل الى كل من سمع هذا الخطاب بعد فتره زمنييه او مكتوبا قد وصل الى الطرف الاخر بعد فتره زمنييه وهو مقصود بالأفهام او كتاب مؤلف فان المؤلف اراد افهام كل من وصل اليه كتابه بيده سواء وصل فعلا ام وصل بعد سنين، والخطابات الوارده فى الكتاب والسنة كذلك فان الخطاب وصل الى النبى الاكرم صلى الله عليه واله وسلم بواسطه الامين جبرائيل واما القاء النبى هذه الخطابات وان كان القائه الى الحاضرين فى المجلس الا ان غرضه افهام كل من وصل اليه هذا الخطاب وعلى هذا فبطبيعه الحال الخطابات الشفاهيه لا تختص بالحاضرين فى المجلس بل تخص الحاضرين والغائبين الى يوم القيامه فان غرض النبى صلى الله عليه واله افهام كل من وصل اليه خطابه القرآنيه اوفى السنة كل من وصل اليه بعد فتره زمنييه الى يوم القيامه وهو مقصود ومخاطب بالأفهام، وعلى هذا فلا- اشكال فى ان هذه الخطابات هل هى مختصه بالحاضرين فى المجلس او انها تعم الغائبين والمعدومين ولا- شبهه فى ان الخطابات تعم الغائبين والمعدومين جميعا الى يوم القيامه، ومن ما يؤكد ذلك ان الشريعه المحمديه شريعه ابدية فبطبيعه الحال تكون احكامها كذلك ابدية ثابتة الى يوم القيامه والخطابات القرآنيه للجميع ولا يمكن اختصاصها بطائفه دون اخرى، فالنتيجه انه لا وجه لهذا النزاع لأنه لا شبهه فى عموم هذه الخطابات

السبب الثاني : ان خطاب النبي الاكرم صلى الله عليه واله وسلم الحاضرين فى المجلس ليس بنحو الموضوعيه بل هو بنحو المعرفيه والمرئيه خطابه يعنى هو مصداق للمسلمين والمؤمنين والمتقين فان الخطابات القرآنيه متعلقها عناوين عامه كعنوان المؤمنين وعنوان المتقين وعنوان المسلمين (يا ايها الذى امنو اذا قمتم للصلاه) (١) او (يا ايها الذين امنو اذا تودى للصلاه من يوم الجمعه) (٢) خطاب النبي الاكرم وان كان موجه الى الحاضرين الا انه بما هم مصداق للمؤمنين او للمسلمين او للمتقين وعلى هذا فمتعلق هذه الخطابات الشفاهيه عناوين عامه وهذه العناوين لا تختص بالحاضرين فى المجلس بل تعم جميع المؤمنين الى يوم القيامه والاحكام الشرعيه مجعوله لهذه العناوين العامه بنحو القضيه الحقيقيه أى بنحو القضيه الحقيقيه المأخوذه مفروضه الوجود فى الخارج سواء اكانت هذه العناوين موجوده وقت صدور الخطاب ام لم تكن موجوده بل وجدت بعد ذلك فهى مشموله لها فاذاً هذه الخطابات وان كانت ملقات الى الحاضرين الا انه ملقات اليهم بعنوان انهم مؤمنون او مسلمون او متقون ومن الواضح ان المؤمنون لا يختص بالمؤمنين بزمن النبي صلى الله عليه واله فهو يعم الجميع الى يوم القيامه

فمن اجل ذلك لا وجه لهذا النزاع اصلاً فالنزاع فى ان الخطابات الشفاهيه هل هى مختصه فى الحاضرين فى المجلس او تشمل الغائبين والحاضرين ولا وجه لهذا النزاع اذ لا شبهه فى ان تشمل الغائبين والمعدومين، هذا كله فى المقام الثانى اما المقام الثالث يأتى انشاء الله

ص: ٢٠٦

---

١- قرآن كريم، سوره المائده، ايه ٦ ص ١٠٨.

٢- قرآن كريم، سوره الجمعه، ايه ٩ ص ٥٥٤.



.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : الخطابات الشفاهيه

الى هنا قد تبين ان هذه المسأله لا- اصل لها فان الخطاب الحقيقي وهو الخطاب الخارجى فلا يمكن توجيهه الا الى الحاضر الموجود فى الخارج الملتفت فلا- يمكن توجيهه الى النائم او الغافل او الغائب فضلا عن المعدوم وهذا واضح، واما الخطاب الانشائى فهو عبارته عن جعل الاحكام الشرعيه على نحو القضايا الحقيقيه فان الخطاب الانشائى هو عبارته عن جعل الاحكام الشرعيه وذكرنا ان الجعل فعل المولى مباشره وهو فعل آنى حصوله فان المولى جعل الاحكام بتمام حصصها الاعتباريه وافرادها فى عالم الاعتبار والذهن ولا- يمكن تخصيص هذا الخطاب بطائفه دون اخرى فلا محال يعم الجميع من الحاضرين والغائبين والمعدومين الى يوم القيامه طالما لم يكن محدد بفتريه زمنييه خاصه من قبل الشارع

واما الكلام فى المقام الثالث : فعلى تقدير تسليم ان الخطابات الشفاهيه فى الكتاب العزيز وفى السنه مختصه بالحاضرين فى المجلس الملتفتين على تقدير تسليم ذلك فهل هذه الاحكام مختصه بالحاضرين او انها تشمل الغائبين والمعدومين ايضا فيها وجهان فذهب بعضهم الى الرأى الاول وهو تخصيصها بالحاضرين ولكن تعميمها للغائبين والمعدومين انما هو بقاعده الاشتراك فى التكليف او بقرينه ان هذه الشريعه شريعه خالده وابدويه ولا تختص بفتريه زمنييه او بطائفه دون اخرى على ضوء هذه القرينه فالأحكام المجعوله فى هذه الخطابات تعم جميع المكلفين من الغائبين والمعدومين الى يوم القيامه

ولكن ظهر مما ذكرنا لا وجه لذلك فان وجهيه الخطابات لا ترتبط بجعل الاحكام الشرعيه فيها فان الاحكام الشرعيه المجعوله فيها انما جعلت بنحو القضايا الحقيقيه للموجودات المقدر وجودها فى الخارج سواء موجوده فى وقت الخطاب او وجدت بعد ذلك، فلا ترتبط احدهما بالأخر فاختصاص الخطاب بالحاضرين لا يقتضى اختصاص الاحكام المجعوله فيها ايضا للحاضرين لان الاحكام المجعوله فيها مجعوله للموضوعات المقدر وجودها بعنوان العام كالمؤمن والمسلم والتمقى وما شاكل ذلك فلا ترتبط احدى الجهتين بالأخرى فلا شبهه فى شمول هذه الاحكام للجميع من الغائبين والمعدومين كالحاضرين فلا نحتاج فى تعميم هذه الاحكام الى قاعده الاشتراك فى التكليف او الى قرينه بان الشريعه المقدسه خالده وابدويه لا تختص بطائفه دون اخرى، ثم ذكر لهذه المسأله ثمرتان :

ص: ٢٠٧

الثمره الاولى : اننا لو قلنا باختصاص الخطابات الشفاهيه بالحاضرين فلا تكون ظواهر هذه الخطابات حجه لغيرهم أى للغائبين فضلا عن المعدومين اما اذا قلنا بعموم هذه الخطابات فظواهرها حجه عليهم، ولكن هذه الثمره لا اصل لها فان ظواهر اللفاظ حجه سواء كان الشخص مقصود بالأفهام او لم يكن مقصود فظواهر اللفاظ حجه وان لم يكن مقصود بالأفهام وسوف يأتى بحثه فى مبحث حجه الخبر الواحد ان ظاهر اللفاظ حجه فى الواقع سواء كان هذا الشخص مقصود بالأفهام او لم يكن مقصود فهذا التفصيل لا اصل له

الثمره الثانيه : انا لو قلنا باختصاص الخطابات الشفاهيه بالكتاب والسنة بالحاضرين بمجلس الخطاب فلا- يمكن للغائبين او المعدومين التمسك بعمومات هذه الخطابات او اطلاقاتها لان عموماتها لا تكون حجه لهم اما اذا قلنا بعدم اختصاص هذه الخطابات بالحاضرين بمجلس الخطاب وتشمل الغائبين والمعدومين فيجوز لهم التمسك بإطلاقاتها هذه الخطابات وهذه الثمره كما ترى فان التمسك بأصالة العموم مبنيه على حجيه الظواهر وذكرنا ان حجيه الظواهر لا- تختص بالمقصودين بالإفهام فأنها كما تكون حجه عليهم حجه على غير المقصودين ايضا فاذاً أصالة العموم واصاله الاطلاق الجامع بينهما اصاله الظهور فالظهور حجه فاذا كان هكذا فيجوز التمسك بأصالة الظهور والا فلا وذكرنا ان حجيه الظهور لا تختص بالحاضرين وان لم يكن مقصود بالإفهام وهذا تمام كلامنا فى المسأله بقى مسالتان الاولى النسخ فى الاحكام الشرعيه الثانيه البداء

اما المسأله الاولى : فقد تقدم ان حقيقه النسخ فى مقام الثبوت انتهاء الحكم بانتهاء امده وعمره وليس فى الواقع النسخ معناه رفع الحكم فى مقام الثبوت وهذا مستحيل فى حق المولى الحكيم العالم بالواقع لاستلزامه الجهل فلا يمكن للمولى ان يجعل حكما ثم ينسخه أى يرفعه هذا مستحيل اذ ان معناه يستلزم الجهل بالواقع وانه لا يدري ان الحكم الاول لا مصلحه له ولذا قام برفعه فمعنى النسخ حقيقتا انتهاء الحكم بانتهاء امده وان هذا الحكم مجعول فى فتره زمنييه محدوده وان كنا لا نعلم به، واما فى مقام الاثبات فهو رفع وتقدم ان هذا النسخ انما هو فى مرحله جعل هذا الحكم محدودا وفى فتره زمنييه خاصه وينتهى هذا الجعل بانتهاء امده وعمره فان الجعل بيد المولى ويتبع المصلحه والملاك فتاره المصلحه تقتضى الجعل الى يوم القيامه المصلحه ثابتة الى يوم القيامه واخرى مصلحه محدوده بجعلها بهذه الفتره فقط فاذا انتهت هذه الفتره انتهى الحكم فى مرحله الجعل بانتهاء امده وعمره وذكرنا ان الجعل فعل المولى وهو آنى الحصول بلا- فرق بين ان يكون جعل الحكم ابدى او فى فتره زمنييه خاصه واما تدريجييه هذا الحكم واستمراره فهى انما كانت فى مرحله الفعلية أى مرحله الوجود فان مرحله الوجود وجود الحكم بموضوعه فى الخارج فاذا وجد موضوعه فى الخارج فقد وجد الحكم يعنى فاعليته ومحركيته للمكلف فاذا وجدت الاستطاعه فى الخارج فقد وجد وجوب الحج يعنى فاعليته فوجوب الحج حينئذ يكون داعى للمكلف اما قبل وجود الاستطاعه فهو انما ثابت فى مرحله الجعل فقط ولا يترتب عليه اثر اما اذا تحقق موضوعه فى الخارج صارت فاعليته فعلية يدعو المكلف الى الاتيان بالحج فالحدوث والبقاء انما يتصور فى مرحله الفعلية واما فى مرحله الجعل فقد ذكرنا ان الحدوث والبقاء غير متصور فان الجعل آنى فاذا جعل وجوب الحج للمستطيع الى يوم القيامه فى آن واحد وفى عرض واحد ولا يتصور حدوث وبقاء فيه انما الحدوث والبقاء يتصور فى الامور التدريجييه كما هو الحال فى مرتبه الفعلية التى هى ليس من مراتب الحكم فان احكم يحدث بحدوث موضوعه فى الخارج ويبقى ببقائه مثلا النجاسه للماء المتغير بأحد او صاف النجس تحدث بحدوث التغير وتبقى ببقاء التغير فاذا شككنا فى بقاء التغير فعندئذ هل يجرى هذا الاستصحاب او لا جرى فهو مبنى على جريان الاستصحاب فى الاحكام الكليه أى فى الشبهات الحكميه فان قلنا بجريان الاستصحاب فيها لا مانع من استصحاب بقاء النجاسه بعد زوال التغير بنفسه واما اذا قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه فلا يجرى استصحاب بقاء النجاسه فاذاً الحدوث والبقاء انما يتصور فى مرحله الفعلية وهذه مرحله ذكرنا انها ليست من مراحل الحكم انما مرحله الحكم هى مرحله الجعل فقط واما مرحله المجعول وهو فعلية الحكم بفعلية موضوعه فهى ليست من مراتب الحكم فمعنى النسخ انما هو فى مرتبه الجعل انتهاء الجعل بانتهاء امده فى مقام الثبوت وفى مقام الاثبات رفع الحكم فان دليل النسخ يرفع الحكم عن دليل المنسوخ فى مرحله الاثبات والظاهر هذا كله فى مساله النسخ



المسأله الثانيه : البداء وانما هو فى التكوينيات والنسخ فى التشريعات الفرق بينهما من هذه الناحيه ومعنى البداء ظهور الخلاف فهل يجوز البداء او لا يجوز هل يمكن الالتزام به او لا يمكن فيه خلاف بين الشيعه والعامه فان الشيعه تقول بالبداء واما العامه فانكروا البداء لأنه يستلزم الجهل على المولى تعالى وهو مستحيل وتكلم به انشاء الله

## مسأله البداء بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : مسأله البداء

اما الكلام فى مسأله البداء والبداء انما هو بالتكوينيات وشبيه بالنسخ فى التشريعات كما ان النسخ فى مرحله التشريع والواقع انتهاء الحكم بانتهاء امده وليس رفع الحكم لأنه يستلزم الجهل فمن اجل ذلك هو محال انما هو انتهاء الحكم بانتهاء جعله واما فى مرحله الاثبات والظاهر فهو رفع الحكم والبداء فى التكوينيات كذلك فانه فى مقام الاثبات ظهور خلاف الواقع واما فى مقام الثبوت ليس الامر كذلك فاذا فرضنا ان النبى الاكرم صلى الله عليه واله وسلم اخبر عن موت زيد غدا ثم لم يمت زيد وظهر خلافه فهذا هو البداء فان ظهور خلاف الواقع فى مقام الاثبات دون مقام الثبوت فان فى مقام الثبوت ان الله تعالى يعلم انه لم يمت فاذا هذا هو البداء وهل يمكن الالتزام به او لا يمكن فيه قولان، ذهب طائفة الى الالتزام به وخالفهم فى ذلك العامه وقالوا باستحاله البداء فان الالتزام بالبداء يستلزم الجهل على الله تعالى وهو مستحيل ولكن غير خفى ان اعتراض العامه على الشيعه مبنى على ان معنى البداء هو ظهور ما خفى على الله تعالى وتقدس والبداء بهذا المعنى مستحيل ولا تقول به لا الشيعه ولا السنه ولا أى طائفة من المسلمين فانه يستلزم الجهل على الله تعالى وهو مستحيل والشيعه تقول بالبداء بالنسبه الى الرسول الاكرم والائمة المعصومين عليهم جميعا صلوات الله

ص: ٢٠٩

ومعنى بدا الله تعالى يعنى ان الله اظهر ما خفى عن النبى الاكرم صلى الله عليه واله وسلم فان النبى اخبر بموت زيد وهو لم يمت فاظهر الله تعالى ما خفى على النبى هذا هو معنى البداء فاذا يقع الكلام فى مقامين المقام الاول فى مقتضى القاعده هل الالتزام بالبداء على مقتضى القاعده فلا يحتاج الى دليل او انه ليس مقتضى القاعده، المقام الثانى فى الروايات التى تدل على البداء هل يمكن الالتزام بها او لا يمكن قبل الدخول فى صلب الموضوع ينبغى تقديم مجموعه من المقدمات :

المقدمه الاولى : ان البشر مهما ما بلغ من الكمال فهو محدود من جميع الجهات زمانا ومكانا وكمالاً كنبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم فانه بلغ الكمال ذروته وهو افضل البشر من الاولين والاخرين ومع ذلك فانه محدود مكانا وزمانا وعلما وقدره فلا يمكن ان يحيط بجميع ما فى علم الله تعالى وتقدس هذا مستحيل ان النبى يحيط بجميع ما فى علم الله تعالى فان معلوماته تعالى غير متناهيه فلا يمكن احاطه المتناهي لما لا يتناها هذا مستحيل فلا يمكن ان يحيط النبى بجميع ما فى علم الله تعالى

المقدمه الثانيه : ان علمه تعالى ذاتى وحضورى واما علم الانبياء والاولياء اكتسابى وعرضى وسعته بمقدار ما علمهم الله تعالى وليس علم الانبياء ذاتى وحضورى بل انما هو اكتسابى وعرضى وسعته تدور مدار ما علمهم الله تعالى ومن الواضح ان الله تعالى

لم يعلم الانبياء والاولياء بجميع معلوماته وهو لا يمكن احاطتهم بجميع معلوماته تعالى فهي غير متناهيه ولا يمكن احاطتهم به

ص: ٢١٠

المقدمه الثالثه : ان الله تعالى علم انبيائه واوليائه ببعض معلوماته الغيبيه وتدل على اصل تعليم الله تعالى انبيائه واوليائه الآيه المباركه (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احد الا من ارتضى من رسول) (١) فان الآيه تدل على ان الله تعالى علم انبيائه واوليائه ببعض معلوماته

المقدمه الرابعه : ان الله تعالى قد علم انبيائه واوليائه بالقضايا التى وقوعها فى الخارج حتمى وبالحوادث التى وقوعها فى الخارج حتمى واخرى يعلم انبيائه واوليائه بالحوادث المعلقه فى القضايا التى لها تعليق على شىء اخر ان الله تعالى قد يعلم الانبياء بأصل القضية ولا يعلمهم بالتعليق ولا يعلمهم بان القضية معلقه على شىء اخر ومن هنا نشئ البداء بالنسبه الى الانبياء والاولياء فان الله تعالى اخبر نبيه بان زيد يموت غدا ولكن لم يخبره ان موته معلق على عدم تصدقه او عدم احسانه بالوالدين واما اذا كان محسنا بوالديه فهو لم يموت او يتصدق فهو لم يموت فان الله تعالى لم يعلم نبيه بهذا التعليق فاخبر النبى صلى الله عليه واله وسلم بموت زيد وهو لا يعلم ان موته معلق على عدم تصدقه فاذا تصدق لم يموت او اذا احسن لوالديه لم يموت ومن هنا ظهر البداء بالقضايا فى الخارج على نحوين القضايا الحتميه التى وقوعها فى الخارج حتمى فلا يمكن ظهور البداء فيها، واخرى القضايا المعلقه فى الخارج فان وقوع تلك القضايا معلق كموت زيد معلق على عدم تصدقه او عدم احسانه بوالديه وما شاكل ذلك من القضايا فان كان تعليمه تعالى انبيائه واوليائه بالقضايا الحتميه فلا يمكن ظهور فيها الخلاف ولا بداء فيها واما اذا علم انبيائه واوليائه بالقضايا التى هى معلقه ولكن علمهم بأصل القضية دون تعليقها وهذا هو منشئ ظهور البداء

ص: ٢١١

المقدمه الخامسه : ذكرنا فى بحث الامر بين الامرين ان الكون بتمام اصنافه وانواعه واشكاله مرتبط ذاتا وحقيقتا بقدرته تعالى ومشيتته واختياره وليس هذا الارتباط كارتباط القلم بالكاتب وارتباط ادوات النجار لدا النجار او ادوات الطب بالطبيب وما شاكل ذلك بل هذا الارتباط معناه ان الكون عين الارتباط لا انهم شيان مستقلان احدهما مربوط بالآخر بل الكون بتمام اشكاله وانواعه واصنافه مرتبط ذاتا وحقيقتا بقدرته تعالى ومشيتته واختياره لان امكانه الوجودى عين الارتباط بقدرته تعالى ومشيتته واختياره

النتيجه : خلاصه هذه المقدمات الخمس المقدمه الاولى ان البشر مهما بلغ من الكمال فهو محدود ولا يمكن احاطته بجميع ما عند الله تعالى وتقدس، ونتيجه المقدمه الثانيه ان علم الانبياء والاولياء اكتسابى وعرضى وسعته تتبع تعليم الله تعالى لهم، ونتيجه المقدمه الثالثه ان علمه تعالى ذاتى وحضورى بينما علم الانبياء والاولياء اكتسابى، ونتيجه المقدمه الرابعه ان القضايا على قسمين احدهما حتمى وقعها فى الخارج والاخرى معلقه، ونتيجه المقدمه الخامسه ان الكون بتمام اشكاله مرتبط بقدرته تعالى ومشيتته واختياره كما فصلنا الحديث فى ذلك فى بحث الامر بين الامرين .

## مسأله البداء بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : مسأله البداء

ذكرنا ان قبل الدخول فى صلب الموضوع قدمنا مجموعه من المقدمات والنتيجه المترتبه على هذه المقدمات امور، الاول ان منشئ البداء هو علمه تعالى بشىء ولم يخبر نبيه او وليه بذلك كما اذا علم ان زيد يموت غدا ولكن موته معلق عدم التصديق او عدم الاحسان بالوالدين او ما شاكل ذلك واخبر نبيه بموت زيد غدا ولم يخبره بالتعليق لمصلحه من المصالح ففى مثل ذلك اذا اخبر النبى بان زيد يموت غدا ولم يمت ظهر الخلاف وهو البداء فان الله تعالى قد ابدى واظهر وما خفى على النبى او الولي وذكرنا ان النبى لا يعلم جميع ما فى علمه تعالى وتقدس كما مر، الثانى ان هذه المقدمات جميعها ضروريه فان هذه المقدمات التى تقدمت جميعها ضروريه فأنها تقتضى ضروره الالتزام بالبداء فان هذه المقدمه اذا كانت ضروريه فهى تقتضى ضروره الالتزام بالبداء، الثالث انه لا موضوع لاعتراض العامه على الشيعه فان الشيعه لا تقول بالبداء فى الله تعالى وتقدس فانه مستحيل ظهور ما خفى على الله مستحيل وانما تقول بالبداء فى النبى او الولي فاذاً لا موضوع لاعتراض العامه على الشيعه الرابع ان حكمه البداء هى ان الله تعالى قادر على الكون بكافه اشكاله وانواعه واصنافه فلا يمكن خروج شىء عن تحت قدرته ومشيتته واختياره، الخامس ان الالتزام بالبداء لا يستلزم الجبر

ص: ٢١٢

اما الامر الاول : فلان الله تعالى اذا اخبر بشىء نبيه او وصيه ولم يخبر بموانعه او بشروطه كما اذا اخبر ان زيد يموت بالشهر الفلانى كشهر رجب مثلاً- فى العشره الاولى يوم الخميس وجاء شهر ولم يمت زيد فى العشره الاولى فى يوم الخميس فظهر الخلاف وهذا هو البداء فان منشئ ذلك هو علمه تعالى بالمانع او بالشروط وعدم اخباره تعالى نبيه بالمواع والشروط وعدم تعلمه بذلك فاذاً ان الله تعالى قد ابدى فظهر الخلاف بمعنى البداء واخفى ما ظهر للنبي او الوصى فاذا قال النبى ان زيد يموت

فى العشره الاولى من شهر رجب فى يوم الخميس الا اذا شاء الله ثم لم يمت فظهر الخلاف وهذا هو البداء فان الله تعالى قد ابدى وحيث ان علمه تعالى منشى البداء فان الله هو الذى ابدى وظهر ما خفى عن النبى واما التعليق بالمشيئه فهو امر طبيعى ولا يرتبط بالقضيه فان التعليق بالمشيئه باعتبار ان الحياه بيده تعالى وتقدس فان قول النبى ان زيد يموت فى العشره الاولى من شهر رجب فى يوم الخميس الا اذا شاء فالمشيئه قيد للحياه فان التعليق بها امر طبيعى فى جميع القضايا سواء كانت من القضايا الحتميه ام من القضايا الحتميه هذا نظير من اراد السفر غدا وهو جازم بانه يسافر غدا ولذا لو سئل متى يسافر يقول غدا ان شاء الله فالتعليق بالمشيئه من جهه ان حياته وموته بيد الله تعالى وتقدس فالمشيئه معلق عليها الحياه ان كنت باقى وحياسافر قطعاً لا ان سفره معلق على المشيئه بل حياته معلقه على المشيئه فاذاً التعليق بالمشيئه امر طبيعى فى جميع القضايا سواء كانت حتميه ام كانت تعليقيه فلا فرق بينهما، فالنتيجه ان منشى البداء هو علمه تعالى بالموانع والشروط وعدم علم النبى بها وعدم اخباره بها فهذا هو منشى البداء والبداء اذا اسند الى الله تعالى بمعنى الابداء يعنى ان الله تعالى قد اظهر ما خفى عن النبى فاذاً منشى البداء وظرفه هو القضايا التعليقيه ومنشئه هو علمه بالقضايا وعدم علم نبيه بها لان الله لم يخبره بها



واما الامر الثانى : فان تلك المقدمات جميعها ضروريه الا المقدمه الرابعه فأنها فى نفسها وان لم تكن ضروريه الا انها تصيح ضروريه بضم مقدمه اخرى اليها وهى عصمه الانبياء والاولياء فان المقدمه الرابعه ان القضايا والحوادث واقعه فى هذا العالم على قسمين، الاول القضايا والحوادث الحتميه، الثانى القضايا والحوادث التعليقيه ووقوعها معلق على عدم المانع او على وجود الشرائط وليست حتميه فاذا اخبر نبى او وصى بمجيب مسافر فى اليوم الفلانى او باستعادته مريض عافيته فى الشهر الفلانى فاذا جاء اليوم الفلانى ولم يجيب المسافر او لم يستعيد المريض عافيته وظهر الخلاف وهذا هو البداء فان عصمه النبى او الوصى مانعه ان صدور الخطأ منه اذ لا يمكن ان يكون هذا الاخبار صدر منه خطأ او سهوا او غفله او نسيان فهذا غير متصور فى المعصوم فان الشىء الذى صدر منه لا يمكن ان يتصف بالأوصاف المتقدمه فلا مناص من الالتزام بالبداء وانه يعلم بهذا المقدار ولا يعلم بشروطه فاذا لا مناص من الالتزام بالبداء من جهه ان عصمه الانبياء والاوصياء مانعه عن الخطأ او السهو او الغفله او النسيان فان اخباره عن اصل القضييه بهذا المقدار واما المانع فهو لا يعلم به لان الله تعالى لم يخبره بالمانع فهو لا يعلم به فمن اجل ذلك ظهر الخلاف وهذا هو البداء ومن هنا يختلف مذهب الشيعه عن السنه فانهم لا يرون العصمه للأنبياء والاوصياء ويجوزون صدور الخطأ منهم او صدور شىء غفله او سهوا او نسيان فعندئذ اذا اخبر النبى عن موت زيد فى وقت معين ولم يمت فانهم يحملونه على الخطأ ويعتبرون النبى اخطأ فى كلامه واما الشيعه بما انهم معتقدون بعصمه الانبياء والاوصياء فيستحيل صدور هذه القضييه من النبى خطأ او غفله او نسيان او سهوا فلا محال يكون اخباره بمقدار علمه وحيث لا يعلم مانعه فمن اجل ذلك ظهر الخلاف وهذا هو البداء فان الله تعالى يعلم بالمانع ولم يخبر نبيه بذلك فهذا هو منشئ البداء وظهور الخلاف وحيث ان هذا البداء استند الى الله تعالى فهو بمعنى الابداء يعنى ان الله تعالى اظهر ما خفى عن النبى او الوصى فهذه المقدمه ضروريه بضم عصمه الانبياء والاوصياء اليها وليست ضروريه على مذهب العامه فانهم لا يعتقدون بعصمه الانبياء والاوصياء ويجوزون صدور الخطأ منهم او غفله او نسيانا او سهوا يجوزون ذلك، فلا بد من الالتزام بالبداء فان ضروره هذه المقدمات تقتضى ضروره الالتزام بالبداء

الامر الثالث : انه لا موضوع لاعتراض العامه على الشيعة فان الشيعة لا يقولون في بالبداء في الله تعالى وتقدس حتى يرد عليهم اعتراضهم فان البداء في الله تعالى وتقدس مستحيل أى ظهور ما خفى على الله تعالى فهذا مستحيل وهذا لا تقول به لا الشيعة ولا السنه الشيعة تقول بالبداء في النبي او الوصى واشكال العامه لا يرد على الشيعة فلا موضوع لأشكالهم

الامر الرابع : وهو حكمه البداء فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان الكون بتمام اشكاله وانواعه واصنافه مرتبط بقدرته تعالى ومشيتته واختياره ولا يمكن خروج أى شىء عن قدرته تعالى وتقدس هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى ان كل شىء بيد الله تعالى المحو والاثبات بيده تعالى وتقدس له ان يمحو ما يشاء وله ان يثبت فالمحو والاثبات بيده تعالى والموت والحياه بيده تعالى فحكمه البداء انما هي تضرع العبد الى الله تعالى وتقدس .

## مسأله البداء بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : مسأله البداء

الى هنا قد تبين ان البداء منوط بعصمه الانبياء والاولياء فان من يقول بعصمه الانبياء والاولياء لا بد له ان يلتزم بالبداء كما هو الحال في الشيعة فانه لا بد ان يقولون بالبداء حيث انهم يعتقدون بعصمه الانبياء والاولياء ومن لا يعتقد بعصمه الانبياء والاولياء فلا- موضوع للبداء في حقهم فاذاً البداء يتوقف على ذلك فان البى اذا اخبر عن وقوع حادثه كما اذا اخبر عن وقوع زلزاله في اليوم الفلانى وجاء ذلك اليوم ولم تقع الزلزاله فهذا الاخبار اما مبنى على الخطأ والغفله او السهو والنسياء او على الجهل او على السماع او انه مبنى على البداء ولا ثالث في البين وحيث ان الشيعة لا تقول بالخطأ في النبي او الوصى ولا بالسهو ولا بالغفله ولا بالجهل بالواقع فعندئذ لا- مناص من القول بالبداء بمعنى الابداء فان الله تعالى اخبر بأصل وقوع الحادث ولم يخبره بموانعه او بشروطه فمن اجل ذلك ظهر الخلاف وهذا هو البداء بمعنى الابداء باعتبار ان علمه تعالى بالموانع والشروط وعدم اخبار النبي والوصى بها هو سبب للبداء أى ان الله تعالى اظهر ما خفى على النبي او الوصى هذا هو معنى البداء فان البداء اذا اسند لله تعالى انما هو بمعنى الابداء وحيث ان منشئ البداء انما هو علمه تعالى بالموانع وعدم اخبار النبي والوصى بها فمن اجل ذلك اسند البداء لله تعالى وهو اظهار ما خفى عن النبي والوصى فالشيعة ملتزمه بالبداء ولا مناص من ذلك فانه قد يظهر الخلاف بأخبار الانبياء والوصياء ولا يمكن حمل ذلك الا على البداء ولا يمكن الحمل على الخطأ والجهل بالواقع وذكرنا ان البداء يتوقف على مقدمات تقدم الكلام فيها والنتائج المترتبة على هذه المقدمات امور ايضا تقدم الكلام في جملتها منها بقى الكلام في الباقي

ص: ٢١٥

الامر الرابع : فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان حكمه البداء هي ان الانسان ملزم ومستمر بالاعتراف والاقرار بان الله تعالى قادر على كل شىء وان العالم باسره وبكافه انواعه واصنافه واشكاله وخصائصه مربوط بذاته تعالى وتقدس وقدرته وسلطنته ولا يمكن افتراض خروج ذره من تحت سلطنه البارى عز وجل والا لزم ان تكون تلك الذره واجبه الوجوب وهذا خلف فاذا العالم باسره وبكافه اشكاله واصنافه وانواعه داخل تحت قدرته تعالى وتقدس وسلطنته فان الاحداث والابقاء والايجاد والاعدام كل ذلك بيده تعالى وتقدس هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى ان البداء علاقه بين الانسان وربّه فان الانسان معترف وعالم بان كل

شئ بيد الله تعالى وتقدس وله المحو والاثبات وله الابداء والابقاء كل ذلك بيده تعالى فان ذلك يوجب توجه الانسان الى الله تعالى بالدعاء الى قضاء حاجياته وطلب حل مهماته وقيامه بالاحسان بالوالدين والمؤمنين وغيرهم فقيامه بالتصدق على الفقراء والضعفاء والايتام وما شاكل ذلك وكذا يتوجه الى الله تعالى ويتضرع بطول العمر والصحة والعافيه وحسن العاقبه كل ذلك من جهه انه معتقد ان كل امر بيد الله تعالى وتقدس، واما اذا انكرنا البداء وقلنا ان كل ما جرى عليه قلم التقدير فهو ثابت ولا يتغير فعندئذ لا اثر للدعاء فان ما جرى عليه قلم التقدير فهو كائن وما يجرى عليه التقدير فهو يستحيل ان يوجد دعا او لم يدعوا فاذاً لا اثر للدعاء ووجوده كالعدم فان لم يكن اثر للدعاء فهو سبب يئس الانسان عن رحمه الله تعالى فلهذا يترك الدعاء والتصدق على الفقراء او الاحسان بالوالدين وما شاكل ذلك، فاذاً حكمه البداء هو ان يتوجه الى الله تعالى ويتضرع بقضاء حاجياته وما شاكل ذلك من الامور الخيره هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره

ولنا تعليق على ذلك فان البدء يرتكز على ركزتين : الاولى : ان الحوادث الواقعة فى الخارج على نحوين الاولى ان وقوعها حتمى وضرورى وغير قابل للتغير، الثانى ان وقوعها منوط بعدم وجود الموانع ووجود الشرائط

الركيزه الثانيه : ان الله تعالى اخبر نبيه ووصيه بوقوع حادثه ولم يخبره بموانعه او بشروطه ففى مثل ذلك ظهر الخلاف وهذا هو البدء أى بمعنى الابداء فالبدء منوط بهاتين الركيزتين معا وبانتفاء هاتين الركيزتين او احدهما ينتفى البدء فاذا انتفت الركيزه الثانيه كما اذا اخبر تعالى نبيه او وصيه بأصل وقوع الحادث وموانعه ايضا وشروطه فعندئذ لم يقع البدء او لم يخبره اصلا لا بأصل القضية ولا بموانعه فاذا لم يحدث البدء وظهور الخلاف فالبدء كما يتوقف على الركيزه الاولى وان الاشياء على قسمين قسم منها وقوعها حتمى وقسم منها وقوعها ليس بحتمى وبيده تعالى محوه واثباته كما يتوقف البدء على الركيزه الثانيه بان الله تعالى اخبره بوقوع اصل القضية ولم يخبره بموانعه او بشروطه فالبدء يتوقف على توفر هاتين الركيزتين معا وبانتفاء احدهما ينتفى البدء وهذا بخلاف الدعاء فانه يكفى فى الدعاء والتوجه الى الله تعالى الركيزه الاولى فقط فان الاشياء اذا كانت بيد الله تعالى وله المحو والاثبات فهو منشأ للدعاء ومنشأ توجه الانسان له تعالى فاذا فرق بين الدعاء وبين البدء فإنكار البدء لا بوجوب لغويه الدعاء وكونه لغو وبلا- اثر ووجوده كالعدم ليس كذلك انما البدء يتوقف على الركيزتين معا وبانتفاء احدهما ينتفى البدء واما الدعاء فهو يتوقف على الركيزه الاولى فقط فاذا كانت الاشياء بيد الله تعالى وله المحو والاثبات فهذا منشأ لتوجه الناس الى الله تعالى والتضرع والدعاء لطلب الحاجه منه تعالى فاذا ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان حكمه البدء هى ان البدء يوجب توجه الناس الى الله تعالى وتقديس وانكارها يوجب لغويه الدعاء ووجوده كالعدم الامر ليس كذلك فانه فرق بين الدعاء والبدء فهو فالبدء يتوقف على كلتا الركيزتين المذكورتين واما الدعاء فهو يتوقف على الركيزه الاولى فقط دون الثانيه فاذا فرق بين الدعاء وبين البدء فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره غير تام

الامر الخامس : فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان القول بعدم البداء يشترك مع القول بان الله تعالى لا يقدر على محو ما جرى عليه قلم التقدير ولا يمكن الالتزام بهذا القول، هكذا ذكره السيد الاستاذ

ولكن يرد عليه قدس سره ما ذكرناه من ان البداء يتوقف على المقدمات التي اشرنا اليها مع ضم المقدمه الخارجيه اليها وهي عصمه الانبياء والاولياء فان هذه المقدمه الخارجيه بمثابه الجزء الاخير من العله التامه للبداء فان القول بعصمه الانبياء والاولياء يستلزم ضروره الالتزام بالبداء والقول بعدم عصمه الانبياء والاولياء يستلزم عدم القول بالبداء ولكن هذا لا يرتبط بنفى قدره عن الله تعالى على محو ما جرى عليه قلم التقدير فان ما جرى عليه قلم التقدير على نوعين الاول على انه حتمى الثانى على انه غير حتمى ومحوه واثباته بيده تعالى وتقدس كما سيأتى بحثه، فالقول بعدم البداء لا يشترك مع القول بان الله تعالى لا يقدر محو ما جرى عليه قلم التقدير فان عدم القول بالبداء يدور مدار القول بعدم عصمه الانبياء والاولياء، وثانيا ان اراد بجريان القلم ان القلم قد جرى قلم التقدير ان اراد به العلم الازلى وان الله تعالى يعلم بجميع الاشياء التى لا مبدأ لها ولا منتهى بتمام سلسلتها الطويله والعرضيه واصنافها المختلفه يعلم بالعلم الازلى ان اراد ذلك فيرد عليه ان العلم الازلى لا يكون عله تامه للأشياء لان العلم مهما كان لا يكون عله لمعلولها فان العلم هو كشف الواقع سواء اكان علم ازلى او علم تحصيلى لا فرق من هذه الناحيه حقيقه العلم كشف الواقع على ما هو عليه فان الانسان اذا علم انه نام فى الليل لا يشبهه فى ان هذا العلم لا يوجب اضطرابه الى النوم وسلب الاختيار منه او علم الانسان انه يسافر غدا جزما هذا العلم لا يوجب اضطرابه للسفر وله ان لا يسافر فالعلم ليس عله للمعلوم ولا يوجب الاضطراب اليه ولا فرق من هذه الناحيه بين علم الله تعالى وعلم البشر .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : العام والخاص – مسأله البدء

الامر الخامس : فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان القول بعدم البدء يشترك مع القول بان الله تعالى لا يقدر على محو ما جرى على عليه قلم التقدير ولا يمكن الالتزام بذلك، ما ذكره قدس سره قابل للمناقشه

اما اولاً : فلما تقدم من ان البدء بمعنى الابداء متوقف على المقدمات التي اشرنا اليها مع ضم مقدمه خارجيه اليها وهي عصمه الانبياء والاولياء فان هذه المقدمه الخارجيه بمثابة الجزء الاخير من العله التامه فان من يقول بعصمه الانبياء والاولياء فلا بد من الالتزام بالبدء ومن لا يقول بذلك فلا بداء بالنسبه اليهم وعلى هذا فالقول بعدم البدء لا يشترك مع القول بان الله تعالى لا يقدر على محو ما جرى على عليه قلم التقدير فان القول بعدم البدء منوط بالقول بعدم عصمه الانبياء والاولياء فمن يقول بهذا يقول بعدم البدء وهذا القول لا يشترك مع القول بعدم قدره الله تعالى على محو ما جرى على عليه القلم

اما ثانياً : ان اريد بجريان قلم التقدير العلم الازلي وان الله تعالى بعلمه الازلي عالم بتمام الكون بشتى الوانه واشكاله وخصائصه من الوجودات فان اريد ذلك فيرد عليه ان العلم مهما كان نوعه سواء كان حضوري ذاتي او تحصلي عرضي فمهما كان لونه حقيقه العلم هو الكشف وليس عله لمعلومه ولا يؤثر في معلومه سلبي وايجابا فان حقيقه العلم كشف الواقع على ما هو عليه بدون تأثيره فيه سلبي وايجابا نظير علم الانسان فان الانسان اذا علم بانه في هذا الليل ينام بالليل وهذا النوم لا يكون مسترا فيه فهو نام باختياره فان علمه تعلق بانه نام باختياره والعلم كاشف عن الواقع لا ما هو عليه بدون ما يؤثر فيه سلبي وايجابا، وان اريد به أى بجرى قلم التقدير ان اريد به قلم الوجود وانه تعالى اذا اوجد شىء استغنى ذلك فى بقاءه عن العله فيرد عليه ان هذه النظرية نظريه الحدوث وان سر حاجه الاشياء هو حدوثها فاذا حدثت واستغنت عن العله بقاءً وهذه النظرية ذكرنا موسعا فى مبحث الجبر والتفويض هذه النظرية ساقطه لا اصل لها ولا يمكن الالتزام بها فان هذه النظرية قد اسرفت فى تحديد مبدأ العليه فان مبدأ العليه عام لا انه مبدأ محدد فى الحدوث فقط اذ لا فرق بين الحدوث والبقاء كلاهما وجود وكلاهما ممكن فان المعلول مرتبط بالعله ذاتا وعين الارتباط لا- انه ذات له الارتباط والا- لزم التسلسل فاذا كان المعلول عين الارتباط بالعله فلا فرق بين الوجود الاول والوجد الثانى فكما ان الوجود الاول عين الفقر والارتباط بالعله فكذلك الوجود الثانى على تفصيل ذكرناه فى مبحث الامر بين الامرين

ص: ٢١٩

فالتتيجه ان هذه النظرية ساقطه لا اصل لها كما ان نظريه الاشاعره قد افترطت فى تحديد مبدأ العليه حتى جعل افعال العباد معلوله لإيراده الله تعالى وتقدس وتمام الكلام هناك، فالبدء امر ضرورى على ضوء المقدمات التي ذكرنا والقول بعصمه الانبياء والاولياء هذا كله بحسب مقتضى القاعده واما الآيات والروايات فالمستفاد منها ان قضاء الله على ثلاثه اقسام

القسم الاول : قضائه مختص بذاته تعالى ولن يطلع عليه احد حتى نبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم فهو علم مخزون ومكنون

عنده تعالى ولن يطلع عليه احد ويعبر عنه تاره باللوح المحفوظ وتاره بأم الكتاب

الثانى : قضائه الذى اخبر نبيه بوقوعه فى الخارج بشكل حتمى ويستحيل وقوع البداء فيه لأنه يستحيل ان يكذب الله نفسه او يكذب رسوله او وصيه هذا مستحيل فالبداء فى هذا القضاء الحتمى مستحيل كما ان البداء مستحيل فى القضاء الاول، نعم القضاء الاول منشأ للبداء وتدل عليه الروايات

الثالث : هو ما اخبر نبيه بوقوع حادثه فى الخارج ولكنه لم يخبره ان وقوعها معلق على وجود شرط او عدم مانع لم يخبره بذلك فهذا هو منشأ البداء وهو علمه تعالى ان هذه الحادثه لم تقع فى الخارج لعدم تحقق شرطها او لوجود المانع عن وقوعها ولكن لم يخبر بذلك نبيه فاذاً هذا هو مورد البداء فهو نشأ من ذلك ولهذا اسند البداء اليه تعالى وهو بمعنى الابداء اذا نسب اليه أى ان الله تعالى اظهر ما خفى على الانبياء والآيه الكريمة تدل على ذلك فان قوله تعالى (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب) (١) فأنها تدل على ان ام الكتاب مختصه بذاته تعالى ويدل على ان المحو والاثبات بيده تعالى وتقدس فقد ورد فى الروايات عن الامام امير المؤمنين عليه السلام (لولا ايه الكريمة لأخبرتكم بما كان وما يكون وبما هو كائن الى يوم القيامة وهى هذه الآيه يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب) (٢) ولكن من جهه هذه الآيه لا يمكن الاخبار بذلك فالآيه الكريمة تدل على ان ام الكتاب مختصه بذاته تعالى وتقدس وله المحو والاثبات وكذا قوله تعالى (لله الامر من قبل ومن بعد) (٣) وقوله تعالى (انا انزلناه فى ليله مباركه انا كنا منذرين فيها يفرق كل امر حكيم امر من عندنا انا كنا مرسلين) (٤) فان هذه الآيه تدل على ان اجال الاشياء والارزاق وما شاكل ذلك كله بيد الله تعالى وتقدس وهكذا الروايات ايضا تدل على ذلك وان قضاء الله على ثلاثه اقسام، وهذا تمام الكلام فى مساله البداء وهى مساله خارجه عن الاصول انها مساله كلاميه والبحث عنها من جهه انها تشبه مساله النسخ من هذه الناحيه والا فهى مساله كلاميه لا ترتبط بالأصول، وهذا تمام كلامنا فى العام والخاص يقع الكلام بعد ذلك فى المطلق والمقيد بعونه تعالى

ص: ٢٢٠

١- قران كريم، سوره الرعد، ايه ٣٩ ص ٢٥٤.

٢- بحار الانوار، العلامه المجلسى، ج ٤ ص ٩٧ ح ٤، باب البداء والنسخ.

٣- قران كريم، سوره الروم، ايه ٤ ص ٤٠٤.

٤- قران كريم، سوره الدخان، ايه ٣ و ٤ ص ٤٩٦.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد وفيه بحوث

البحث الاول : الظاهر من الاطلاق عدم التقيد بنحو العدم المحمولى فى مقابل التقيد بنحو وجود المحمول ولهذا يكون التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب وتقابل التناقض فلا واسطه بينهما لان صلاحيه الماهيه وقابليتها للانطباق على جميع ما يمكن ان يكون فردا لها فى الخارج ذاتى وانطباقها عليها قهرى خارج عن الاختيار بلا فرق بين الافراد الطويله والافراد العرضيه لا فرق من هذه الناحيه فان قابليه الماهيه وصلاحيتها للانطباق على جميع افرادها فى الخارج من الافراد الطويله والعرضيه ذاتيه وانطباقها عليها قهرى فاذا اخذت ماهيه الموضوع للحكم فان لوحظ فى مقام الثبوت قيد لها فالموضوع حصه خاصه من الماهيه المقيده بقيد كما اذا فرضنا اخذ ماهيه الرجل موضوعا للحكم فان قيد ماهيه الرجل بقيد كالعده او الهاشميه او نحوها من خصوصيه اخرى فالموضوع حصه خاصه من ماهيه الرجل وهى الحصه المقيده بالعده او بالهاشميه او نحوها من خصوصيه اخرى فالموضوع مطلق وهو ماهيه الرجل بنحو الاطلاق تنطبق على جميع افرادها فى الخارج من الافراد الطويله والعرضيه وهذا الانطباق قهرى وصلاحيه الماهيه للانطباق ذاتيه والمانع من الانطباق انما هو التقيد ولحاظ القيد فعدم لحاظ القيد يكفى فى الاطلاق فلا يتوقف الاطلاق على أى مقدمه خارجيه وعلى أى عنايه زائده ما عدا عدم لحاظ القيد مع الماهيه فان لم يلاحظ قيدها معها فهى مطلق تنطبق على جميع افرادها وهذا الانطباق قهرى فاذا المانع هو لحاظ القيد معها فعدم لحاظ القيد يكفى فى الاطلاق ولا يتوقف الاطلاق على لحاظ عدم القيد حتى يكون الاطلاق امر وجودى فالأطلاق لا يتوقف على لحاظ عدم القيد فيكفى فى الاطلاق عدم لحاظ القيد مع الطبيعه والخلاصه ان كل ماهيه قابله للانطباق على جميع افرادها وهذه القابليه ذاتيه لها وانطباقها على افرادها قهرى والمانع فان لوحظ قيدها معها فالموضوع حصه خاصه من العالم وهو العالم العادل وان لم يلحظ قيد معها فالموضوع مطلق والنكته فى ذلك ان لحاظ القيد احدث مفهوما جديدا غير مفهوم المطلق ومباين لمفهوم المطلق فاذا لوحظ قيد مع الماهيه فهو احدث مفهوما جديدا وهو مفهوم المقيد ومفهوم الحصه مباين لمفهوم المطلق لان المفاهيم فى الذهن جميعها مباينا تلتانها موجودات ذهنيه والموجودات الذهنيه كالموجودات الخارجيه فكما ان الموجودات الخارجيه متباينات فلا يمكن انطباق موجود على موجود اخر فكل وجود يأبى عن وجود اخر ويستحيل ان يتحد معه فالاتحاد بين الوجودين الفعليين مستحيل وكذا الموجودات الذهنيه فانه يستحيل انطباق موجود ذهنى على موجود ذهنى اخر ولهذا اذا قيدت الماهيه فاذا لوحظ قيد معها فهو احدث مفهوم جديد مباين لمفهوم المطلق وهو مفهوم المقيد وهو ينطبق على جميع افرادها فى حدود دائرته وان لم يلحظ قيد معها فهو مطلق ينطبق على جميع افرادها فى الخارج من الافراد العرضيه والطويله فصلاحيه الماهيه وقابليتها للانطباق على كل ما يكون فردا لها فى الخارج ذاتى وانطباقها عليه قهرى والمانع من هذا الانطباق هو لحاظ القيد ويكفى فى هذا الاطلاق عدم لحاظ القيد ولا يتوقف الاطلاق على أى مقدمه خارجيه واى مئونه زائده غير عدم لحاظ القيد وهذا هو الصحيح، وفى مقابل هذا القول قولان اخران، وهو ان التقابل بين الاطلاق والتقيد من تقابل العدم والملكه وقد اختار هذا القول المحقق النائنى قدس سره، والثانى ان التقابل بين الاطلاق والتقيد من تقابل التضاد وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ قدس سره وان الاطلاق كالتقيد امر وجودى وليس عدى بل هو كالتقيد امر وجودى ولهذا يكون التقابل بينهما من تقابل التضاد



اما القول الاول : فقد ذكرنا فى مبحث الواجب والمشهور موسعا ونقد هذا القول هناك بنحو مفصل وملخص ما ذكرناه امور الاول ان الاطلاق لو كان عباره عن عدم الخاص وهو عدم فى مورد قابل للاتصاف بالقيد او الاتصاف بالوجود وهو الملكه بان يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه فان العدم المقابل للملكه عدم خاص وهو فى مورد قابل للتقيد والوجود فان الماهيه انما تتصف بالإطلاق فاذا كانت قابله للتقيد والا- فالأطلاق ممتنع لان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه فاستحاله التقيد تستلزم استحاله الاطلاق واستحاله الملكه تستلزم استحاله العدم كما ان امكان التقيد يستلزم امكان الاطلاق فان الملازمه بينهما ثابتة امتناعا وامكانا فان كانت الملكه ممكنه فالعدم ايضا ممكن وان كانت الملكه ممتنعه فالعدم ايضا ممتنع فان استحاله الملكه تستلزم استحاله العدم وحيث ان التقابل بين الاطلاق والتقيد من تقابل العدم والملكه فاستحاله التقيد تستلزم استحاله الاطلاق ولكن من الواضح انه لا يمكن الالتزام بذلك فان استحاله التقيد فى مقام الثبوت تستلزم ضروره الاطلاق لا انها تستلزم استحاله الاطلاق فان استحاله التقيد فى مقام الثبوت تستلزم ضروره الاطلاق فى هذا المقام فاذا فرضنا ان تقيد الصلاه بقصد القربه مستحيل وممتنع فاستحاله تقيد الصلاه بقصد القربه فى الواقع تستلزم ضروره اطلاق الصلاه بالنسبه الى قصد القربى فالصلاه مطلقه تنطبق على الصلاه الفاقده لقصد القربى والصلاه الواجده لها او فرضنا ان تقيد الاحكام الشرعيه بالعالم بها مستحيل كما هو المعروف والمشهور بين الاصحاب لأنه يستلزم الدور فاذا فرضنا ان تقيد الاحكام الشرعيه فى العالم بها مستحيل فى الفاقد فاستحاله التقيد تستلزم ضروره الاطلاق فان الاحكام الشرعيه مطلقه ثابتة للعالم والجاهل معا ولا تختص فى العالم فقط لان تقيدها بالعالم مستحيل فاستحاله التقيد تستلزم ضروره الاطلاق لا ان استحاله التقيد تستلزم استحاله الاطلاق وعلى هذا فلا يمكن ان يكون التقابل بين الأطلاق والتقيد من تقابل العدم والملكه بحيث يكون استحاله التقيد فى مقام الثبوت تستلزم استحاله الاطلاق مع انه لا- شبهه فى ان استحاله التقيد فى مقام الثبوت تستلزم ضروره الاطلاق فى هذا المقام، فاذا ما ذكره المحقق النائينى قدس سره لا يمكن المساعده عليه لان ما ذكره خلاف الضروره والوجدان

القول الثانى : ان المتفاهم العرفى من الاطلاق هو التقييد بالعدم المحمولى فى مقابل التقييد بنحو الوجود المحمولى ويكون التقابل بينهما من تقابل التناقض وتقابل الايجاب والسلب واستحاله احدهما تستلزم ضروره الاخر لا ان استحاله احدهما تستلزم استحاله الاخر فان استحاله احد النقيضين تستلزم ضروره النقيض الاخر وليس التقابل بينهما من تقابل الملكه والعدم لان المقتضى للإطلاق موجود فى الماهيه وهو صلاحيتها وقابليتها للانطباق على جميع افرادها فى الخارج من الافراد الطويله والعرضيه وهذه الصلاحيه والقابليه ذاتيه والمانع من هذا الانطباق انما هو لحاظ القيد معها واما اذا لم يلحظ قيد معها فالمانع مفقود فالمقتضى للانطباق موجود والمانع مفقود فاذاً ينطبق على جميع افراده فى الخارج فعلا هذا هو معنى الاطلاق فان المقتضى للإطلاق الصلاحيه الذاتيه والقابليه الذاتيه وانطباقها على الافراد امر قهرى وفعليه هذا الانطباق تتوقف على عدم المانع وهو لحاظ القيد وعدم لحاظ القيد يكفى فى فعليه هذا الانطباق وهو الاطلاق فى فعليه هذا الانطباق ولا تتوقف فعليه الانطباق على لحاظ عدم القيد بل يكفى فيها عدم لحاظ القيد وهذا بخلاف ما اذا كان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه فان العدم بحاجه الى مؤونه زائده ولا بد من لحاظه فى مورد يكون قابل للاتصاف بالوجود فمن اجل ذلك لا يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه فان المتفاهم العرفى الارتكازى من الاطلاق العدم عدم التقييد بنحو العدم المحمولى فى مقابل التقييد بنحو الوجود المحمولى ولهذا يكون التقابل بينهما من تقابل التناقض

الامر الثالث : انم ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه مبنى على الخلط بين الاطلاق والتقييد فى مقام الثبوت وبين الاطلاق والتقييد فى مقام الاثبات ولا شبهه فى ان التقابل بين الاطلاق والتقييد فى مقام الاثبات من تقابل العدم والملكه كما انه لا شبهه فى ان التقابل بين الاطلاق والتقييد فى مقام الثبوت من تقابل التناقض .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد وفيه بحوث

الامر الثالث : الظاهر ان ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه مبنى على الخلط بين الاطلاق والتقييد فى مقام الثبوت والاطلاق والتقييد فى مقام الاثبات فان التقابل بين الاطلاق والتقييد فى مقام الثبوت من تقابل التناقض فان الماهيه فى مقام الثبوت والواقع اما مقيده بقيد او لا تكون مقيده به ولا ثالث فى البين فالثالث غير متصور فاذاً بطبيعته الحال كان التقابل بينهما من تقابل التناقض واما الاطلاق والتقييد فى مقام الاثبات فان الاطلاق فى مقام الاثبات يتوقف على مقدمات الحكمه، اول هذه المقدمات ثبوت الحكم للطبيعى الجامع وجعل الحكم له، الثانيه ان يكون المتكلم فى مقام البيان ولم يكن فى مقام الاهمال والاجمال، المقدمه الثالثه ان لا ينصب قرينه على التقييد وهى بمنزله الجزء الاخير من العله التامه فاذا كان المولى فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقييد به انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق فان عدم نصب القرينه يكشف عن ان القيد لا يكون له دخل فى الحكم ولا يكون مراد المولى المقيد بل مراده هو المطلق فعدم نصب القرينه كاشف عن ذلك واما اذا لم يتمكن المولى من نصب القرينه بسبب من الاسباب كالتقيه او نحوها لم يتمكن من نصب القرينه فعدم نصب القرينه فى هذه الحاله لا يكشف عن ان القيد غير دخيل فى الحكم وان مراد المولى هو المطلق دون المقيد لاحتمال ان مراد المولى هو المقيد ولكن لم يتمكن من بيانه ولم يقدر على نصب قرينه على التقييد فاذا لم يتمكن المولى من نصب قرينه لسبب من الاسباب كالتقيه او نحوها فلا يمكن احراز تاميه مقدمات الحكمه فان الجزء الاخير وهو عدم نصب القرينه فهو غير محرز فلا- يمكن احراز تاميه مقدمات الحكمه فاذا لم يتمكن من احرازها لم يحرز اطلاق المطلق فاذاً امتناع احراز تاميه مقدمات الحكمه يستلزم امتناع احراز اطلاق المطلق فمن اجل ذلك يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه فامتناع احدهما يستلزم امتناع الاخر فامتناع احراز التقييد يستلزم امتناع احراز الاطلاق فلا يمكن احرازه فما ذكره المحقق النائيني تام فى الاطلاق والتقييد فى مقام الثبوت، واما فى مقام الاثبات فهو غير تام بل هو خلاف الضروره والوجدان ومحل الكلام فى المقام انما هو فى مقام الثبوت لا فى مقام الاثبات فمحل الكلام انما هو فى الاطلاق والتقييد فى مقام الثبوت والتقابل بينهما من تقابل التناقض لان الماهيه فى الواقع اما مقيده بشىء او لا- تكون مقيده به ولا- ثالث لهما وبطبيعته الحال كان التقابل بينهما من تقابل التناقض والايجاب والسلب هذا كله فى ما ذكره المحقق النائيني قدس سره وتفصيل هذا اكثر قد تقدم

ص: ٢٢٤

اما القول الثانى : الذى اختاره السيد الاستاذ قدس سره من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد والاطلاق امر وجودى وليس عدمى فالاطلاق عبارته عن لحاظ عدم القيد وعبارته عن رفض القيود وهو امر وجودى فاذا كان امرا وجودى فالتقابل بينهما من تقابل التضاد فاستحاله احدهما تستلزم ضروره الاخر فان استحاله احد الضدين تستلزم ضروره الضد الاخر لا ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان استحاله احدهما تستلزم استحاله الاخر بل استحاله احد الضدين تستلزم ضروره وجود الضد الاخر كما هو الحال فى النقيضين وما ذكره السيد الاستاذ ايضا غير تام لما مر من ان صلاحية الماهيه وقابليتها للانطباق على جميع ما يمكن ان يكون فردا لها فى الخارج لها ذاتى فان هذه القابليه والصلاحية ذاتيه باعتبار انها عين افرادها فى الخارج الماهيه عين افرادها

فى الخارج وصلاحيه الانطباق صلاحيه ذاتيه وفعليه هذا الانطباق قهريه وفعليه هذا الانطباق منوط بعدم وجود المانع فاذا لم يكن هناك مانع فالانطباق فعلى لان المقتضى للانطباق موجود وهو صلاحيه الماهيه وقابليتها للانطباق على جميع افرادها فى الخارج من الافراد العرضيه والطوليه فاذا كان المانع مفقودا ولم يكن مانع فالانطباق فعلى وهو قهرى فالمقتضى موجود فاذا كان المانع مفقودا فهو مؤثرا فعلا ومن الواضح ان المانع هو لحاظ القيد معها فاذا لاحظ المتكلم القيد مع الماهيه فهو مانع عن انطباقها على جميع افرادها فى الخارج لما مر من ان لحاظ القيد معها قد احدث مفهوما جديدا وهذا المفهوم الجديد وهو المفهوم المقيد والخاص وهو لا ينطبق الا على افراده لا على افراد المطلق فاذا لحاظ القيد هو مانع وعدم اللحاظ عدم المانع فاذا لم يلحظ قيدها معها فالانطباق فعلى على جميع افرادها ولا يتوقف هذا الانطباق على أى مقدمه خارجيه ومؤونه زائده كما لا يتوقف على لحاظ عدم القيد بل يكفى مع هذا الانطباق مع عدم وجود المقتضى عدم لحاظ القيد ولا يتوقف على لحاظ القيد ورفض ذلك فيكفى فى هذا الانطباق وجود المقتضى وهو موجود على الفرض وعدم المانع وهو عدم لحاظ القيد ولا يتوقف على أى مقدمه اخرى واى مؤونه زائده ولا على لحاظ عدم القيد او رفض القيود كما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فمن اجل ذلك ما ذكره السيد الاستاذ لا يمكن المساعده عليه ومن هنا يكون التقابل بينهما من تقابل التناقض وليس من تقابل التضاد فالاطلاق امر عدمى عباره عن عدم التقييد بنحو العدم المحمولى فى مقابل التقييد الذى هو وجود محمولى فليس التقابل بينهما من تقابل التضاد لان الاطلاق ليس امر وجودى بل هو عدمى فالنتيجه لا يمكن المساعده على قول السيد الاستاذ وتفصيل كل ذلك تقدم فى مبحث المطلق والمشروط

البحث الثانى : ان اسماء الاجناس هل هى موضوعه للدلاله على الماهيه المهمله او موضوعه على للماهيه لا بشرط فيه اقوال وقبل البحث عن هذه الاقوال وما فيها من الاشكال والنقد ينبغى لنا بيان وجودات الماهيات فى الخارج ووجودات الماهيات فى الذهن، اما وجودات الماهيه فى الخارج فاذا نظرنا الى وجود الماهيه فى الخارج فهى تنقسم الى قسمين فان الماهيه فى الخارج اما موجوده مقيده بشىء او موجوده مقيده بعدم ذلك الشىء ولا ثالث لهما ولا يمكن فرض وجود ثالث لكى لا يكون مقيدا به ولا- غى مقيدا به فانه يلزم ارتفاع النقيضين فمن اجل ذلك الماهيه بلحاظ وجودها فى الخارج تنقسم الى قسمين فأنها اما انها موجوده فى الخارج مقيده بوجود شىء اما انها موجوده ولم تكن مقيده به ولا ثالث لهما مثلا ماهيه الرجل فى الخارج اما مقيده بالهاشميه او مقيده بعدم الهاشميه ولا ثالث فى البين اذ لا يمكن فرض وجود الرجل فى الخارج لا يكون هاشمى ولا غير هاشمى فانه يلزم ارتفاع النقيضين وهو مستحيل وكذا ماهيه العالم فأنها اذا وجدت فى الخارج اما مقيده بالعداله او وجده مقيده بعدم العداله ولا- ثالث لهما فى الخارج ولا- يمكن فرض وجود العالم فى الخارج كى لا يكون عادل ولا غير عادل والا لزم ارتفاع النقيضين وكذا ماهيه الحيوان فى الخارج ما موجوده مقيده بنفس الناطقه او مقيده بعدمها ولا ثالث فى البين فاذا الماهيه بلحاظ وجودها فى الخارج تنقسم الى قسمين واما الماهيه بلحاظ وجودها فى الذهن فهى تنقسم الى ثلاث اقسام، القسم الاول الماهيه الموجوده فى الذهن المقيده بشىء وتسمى تلك الماهيه بالماهيه بشرط شىء القسم الثانى الماهيه الموجوده فى الذهن مقيده بعدم ذلك الشىء وتسمى تلك الماهيه بالماهيه بشرط لا، القسم الثالث الماهيه الموجوده فى الذهن لا تكون مقيده بوجود ذلك الشىء ولا بعدمه وتسمى تلك الماهيه بالماهيه لا بشرط، فهذه الماهيات الثلاثه موجوده فى الذهن ومتباينات لا ينطبق شىء منهما على الاخر لان الوجودات الذهنيه كالوجودات الخارجيه متباينات فلا ينطبق وجود على وجود اخر فالماهيه لا بشرط فى الذهن مباينه لماهيه بشرط شىء وماهيه بشرط لا- ولا- تنطبق على أى منهما لأنها مباينه لهما فهذه الماهيات الثلاثه من المعقولات الاوليه لأنها منتزعه من الموجودات الخارجيه مباشره بدون أى واسطه فى البين فأنها منتزعه من الوجودات الخارجيه مباشره فاذا هذه الماهيات الثلاثه فى عالم الذهن متباينات واما فى عالم الخارج ماهيه لا بشرط جامعه بين الماهيه بشرط شىء وبين الماهيه بشرط لا وليس لها وجود فى الخارج غير وجود هاتين الماهيتين بشرط شىء وبشرط لا فاذا ماهيه لا بشرط جامعه بين الماهيه بشرط شىء والماهيه بشرط لا- وليست لها وجود مستقل فى الخارج فى قبال وجود ماهيه بشرط شىء وماهيه لا بشرط، واما ماهيه لا بشرط فى الذهن فهى ليست جامعه بين ماهيه بشرط شىء وماهيه بشرط لا فى الذهن بل هى مباينه لهما لان وجودها فى الذهن مباين لوجوديهما فلهاذا فى الخارج الموجود ماهيتان فقط بشرط شىء وماهيه بشرط لا واما بالذهن فالموجود ثلاثه ماهيات هذا كله فى المعقولات الاوليه

واما المعقولات الثانويه فالمعقول الثانوى فكل معقول منتزع من المعقول الاول فهو معقول ثانوى فالمعقول الاول معقول منتزع من الوجود الخارجى والمعقول الثانوى مفهوم منتزع من المفهوم الاول فهو معقول ثانوى والمراد من المعقول الثانوى اعم من المعقول الثلثى والرابعى وهكذا فكل مفهوم منتزع من مفهوم فى عالم الذهن فهو معقول ثانوى واما المفهوم الذى منتزع من الموجود الخارجى مباشرة فهو معقول اولى .

## المطلق والمقيد – فيه بحوث بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – فيه بحوث

ذكرنا ان الماهيه بلحاظ وجودها الخارجى تنقسم الى قسمين الماهيه المقيدة بشىء والماهيه الغير مقيدة به اما الماهيه التى لا تكون مقيدة بشىء ولا بعدمه فلا وجود لها فى الخارج والا لزم ارتفاع النقيضين، واما الماهيه بلحاظ وجودها الذهنى فهى تنقسم الى ثلاثة اقسام فان الماهيه فى الذهن ان كانت مقيدة بشىء كماهيه الانسان اذا كانت مقيدة بالعلم فهى ماهيه لا بشرط شىء وتسمى تلك الماهيه بشرط شىء وان كانت مقيدة بعدم العلم تسمى الماهيه بالماهيه بشرط لا وان لم تلحظ معها لا العلم ولا عدم العلم فهى ماهيه لا بشرط وهذه الماهيات الثلاثة موجودات فى عالم الذهن ومتباينات ولا ينطبق شىء منها على الاخر لان الوجودات الذهنيه كالوجودات الخارجيه متباينات ويستحيل صدق وجود على وجود اخر فمن اجل ذلك هذه الماهيات الثلاثة متباينات فلا يصدق بعضها على بعضها الاخر، واما عنوان لا بشرطيه وكذا عنوان بشرط شىء وعنوان بشرط لا هذه العناوين من العناوين الذاتيه الاوليه لها واما بالنسبه الى الخارج فهى من العناوين العرضيه الثانويه، ثم ان هذه المعقولات الاوليه وتسمى بالمعقولات الاوليه فانها حاكيه عن الموجودات الخارجيه ومرآه لها كما هو شأن كل مفهوم فان كل مفهوم مرآه لما فى الخارج وحاك عنه وهذه المرآتيه والحكايه ذاتيه للمفهوم وليست للحاظيه بل المفهوم بنفسه شأنه الحكايه والمرآتيه وعلى هذا فالماهيه بشرط شىء مرآه للماهيه المقيدة بهذا الشىء فى الخارج فماهيه الانسان بشرط شىء فى الذهن مرآه للإنسان العالم فى الخارج وتحكى عنه حكايه الصوره عن ذبيها وماهيه بشرط لا أى بشرط عدم العلم حاكيه عن الانسان غير العالم فى الخارج ومرآه له حكايه الصوره عن ذبيها، واما الماهيه لا بشرط أى لم يلحظ معها لا وجود العلم ولا عدمه فهذه الماهيه حاكيه عن الماهيه الجامعه بين الحصتين فى الخارج وهو الماهيه لا بشرط فانها موجوده مستقله فى الذهن فى عرض وجود الماهيه بشرط لا وبشرط شىء واما الماهيه لا بشرط فى الخارج فلا وجود لها فى عرض وجود الماهيه بشرط شىء وماهيه بشرط لا بل هى جامعته بينهما ووجودها بوجودهما فان وجود الكل بوجود فردة ووجود الطبيعى بوجود مصداقه فالماهيه لا بشرط فى الخارج جامعته بين الفردين فى الخارج، واما ماهيه لا بشرط فى الذهن فهى موجوده مستقله فى عرض وجود ماهيه بشرط لا وبشرط شىء وبهذا تكون فى الذهن ماهيات ثلاثه واما فى الخارج ماهيتين فقط وماهيه لا بشرط جامعته بينهما وليس لها وجود فى عرض وجوديهما

ص: ٢٢٧

فالنتيجه : ان المعقولات الاوليه تحكى عن الموجودات الخارجيه مباشره لأنها منتزعه من الموجودات الخارجيه ثم ان السيد

الاستاذ قدس سره قد ذكر ان هناك قسم رابع من الماهيه وهي ماهيه لا بشرط المقسم فانها هي التي تنتزع من الماهيات الثلاث في الذهن بإلغاء خصوصيات ومقوماتها المميزه فانها اذا الغيه مخصصاتها ومقوماتها المميزه فيبقى الجامع وهو ماهيه لا بشرط المقسميه فانها مقسم لهذه الماهيات الثلاثه وهي منتزعه منها مع الغاء خصوصياتها ومقوماتها المميزه ومن الواضح انه بعد الغاء خصوصياتها ومقوماتها المميزه لم يبقى الا- الجامع وهو الماهيه لا بشرط المقسميه فانها جامع بين هذه الماهيات ومقسم لها وتسمى هذه الماهيه بالمعقول الثانوى لما ذكرنا ان كل مفهوم منتزع من الموجود الخارجى مباشره وكل مفهوم منتزع من مفهوم في الذهن فهو من المعقولات الثانويه وحيث ان الماهيه لا بشرط المقصد منتزعه من الماهيات الثلاثه بعد الغاء خصوصياتها فهي من المعقولات الثانويه وتنطبق عليها وليس لها مصداق فى الخارج، واما الماهيه لا بشرط فى الذهن فهي منتزعه من الموجود الخارجى مباشره فالأنسان المقيد بالعلم منتزع من الانسان العالم فى الخارج اما الانسان الذى لم يلحظ معه العلم وعدم العلم فهو منتزع من الجامع بين الانسان العالم وغير العالم فالماهيات الثلاثه منتزعه من الموجودات الخارجيه مباشره ولهذا تكون من المعقولات الاوليه واما الماهيه لا بشرط المقسم حيث انها منتزعه من الماهيات الثلاثه بعد الغاء خصوصياتها ومقوماتها المميزه فهي ومن المعقولات الثانويه فكل مفهوم منتزع من مفهوم اخر فهو من المعقولات الثانويه وكل مفهوم منتزع من الموجود الخارجى مباشره فهو من المعقولات الاوليه ومن هنا يظهر ان الفرق بين المعقولات الاوليه والمعقولات الثانويه فى نقطتين

النقطه الاولى : ان المعقولات الاوليه تحكى عن الموجود الخارجى مباشره ومرآه لها بينما المعقولات الثانويه تحكى عن المعقولات الاوليه فقط ولا تحكى عن الواقع اصلا لأنها منتزعه من المعقولات الاوليه

النقطه الثانيه : ان المعقولات الاوليه بنفسها مرآه للخارج ومنتزعه منها واما المعقولات الثانويه فانها منتزعه من المعقولات الاوليه فيهما فرق من هذه الناحيه

ثم ذكر السيد الاستاذ قدس سره ايضا هنا قسم خامس من الماهيه وهى الماهيه المهمله فهى مجردة عن جميع الخصوصيات والعوارض والنظر فيها مقصور الى ذاتها وذاتياتها ولا ينظر الى ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها والنظر فيها مقصور الى ذاتها وذاتياتها وفارغه عن جميع الخصوصيات والعوارض ولهذا تسمى بالماهيه المهمله أى مهمله من جميع الجهات والخصيصيات والعوارض، فاذاً اقسام الماهيه فى الذهن خمس الاول الماهيه المهمله وهى مجردة عن كافه الخصوصيات والعوارض حتى خصوصيه لحاظها وخصوصيه مقسميتها حتى مجردة عن هذه الخصوصيات، الثانى ماهيه لا بشرط المقسم فانها تلحظ فيها المقسميه زائده على ذاتها وذاتيتها وملحوظ فيها عنوان المقسميه شىء زائد على ذاتها وذاتياتها، الثالث الماهيه لا بشرط القسم وهى ملحوظ فيها عدم القيد ولا وجود القيد، الرابع الماهيه بشرط شىء، الخامس الماهيه بشرط لا، هذه هى اقسام الماهيه

انما الكلام ان ي ان اسم الجنس هل هو موضوع بإزاء الماهيه المهمله او انه موضوع بإزاء لا بشرط القسم قد يقال انه موضوع بإزاء لا بشرط القسم لكن هذا القول لا اساس له كما سوف نشير اليه وقد اختار السيد الاستاذ قدس سره ان اسم الجنس موضوع بإزاء الماهيه المهمله المجردة عن كافه الخصوصيات والتعليقات والعوارض والشىء من الخصوصيات غير مأخوذ فى المعنى الموضوع له وقد افاد فى وجه ذلك انه لو كان شىء من الخصوصيات مأخوذ فى المعنى المخصوص له لكان استعمال اسم الجنس الفاقد له مجازا وبحاجه الى عنايه زائده ثبوتا واثباتا مع ان الامر ليس كذلك فان اسم الجنس فى جميع افراده حقيقى سواء كان مشتمل على الخصوصيات او فاقد لها فهذا دليل على انه موضع بإزاء الماهيه المهمله ولم يأخذ فى المعنى الموضوع له شىء من الخصوصيات والا لزم استعماله فى المعنى الموضوع له مجازا ولنا تعليقان على ما ذكره قدس سره .



Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – فيه بحوث

تقدم ان السيد الاستاذ قدس سره اختار ان اسم الجنس موضوع للماهيه المهمله لا بشرط القسم ولا لا بشرط المقسم موضوع بإزاء الماهيه المهمله الخاليه عن جميع الخصوصيات الذهنيه والخارجيه وقد افاد في وجه ذلك انه لو كان شىء من الخصوصيات مأخوذ في المعنى الموضوع له فلازم ذلك ان يكون استعماله في الفاقد لتلك الخصوصيات مجازا وبحاجه الى عنايه زائده ثبوتا واثباتا مع ان الامر ليس كذلك فان استعمال اسم الجنس في جميع الحاله استعماله في الماهيه المهمله صحيح سواء كانت واجده للخصوصيه او كانت فاقد لها وهذا دليل على ان اسم الجنس موضوع للماهيه المهمله هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره ولنا تعليقان على ذلك

الاول : ان الماهيه المهمله هل هي نحو اخر من الماهيات غير ماهيه لا بشرط المقسم ولا بشرط القسم بل هو قسم خامس للماهيه او انه عباره عن الماهيه لا بشرط المقسم كما ذهب اليه صاحب الكفايه قدس سره او انه عباره عن الماهيه لا بشرط القسم فاذا الاقوال فيه ثلاثه قول بان الماهيه المهمله قسم خامس وقسم مستقل وقول بان الماهيه المهمله هي ماهيه لا بشرط المقسم قول بان الماهيه المهمله هي الماهيه الا بشرط القسم

التعليق الثانى : المراد من ماهيه لا بشرط القسم هل هو الماهيه المرسله او المراد منها شىء اخر فعلى الاول فقد تقدم ان الماهيه الموجوده في الخارج منقسمه الى حصتين كماهيه الانسان فأنها في الخارج اما واجده لصفه العلم واما فاقد ولا ثلاث في البين اذ لا يمكن ان يكون موجود انسان واجد لصفه العلم او فاقد ولا ثالث في البين اذ لا يمكن ان يكون انسان واجد وفاقدا والا لزم ارتفاع التقيضين فاذا الماهيه في الخارج تنقسم الى حصتين موجودتين في الخارج، اما في عالم الذهن فهي على ثلاثه اقسام الماهيه بشرط شىء والماهيه بشرط لا- والماهيه لا- بشرط فان هذه الماهيات الثلاثه جميعا منتزعه من الموجودات الخارجيه فالماهيه بشرط شىء منتزعه من الحصفه المقيده بشىء بالخارج فهي منتزعه من ماهيه الانسان الواجد للعالم اما ماهيه بشرط لا فهي منتزعه من ماهيه الانسان في الخارج الفاقد لصفه العلم اما ماهيه لا بشرط فهي منتزعه من الجامع بينهما بين الحصتين في الخارج فان الحصتين تشتركان في جامع والجامع موجود بوجود كليهما وليس للجامع وجود مستقل فان الكلى وجوده بوجود افراده بالخارج وليس له وجود مستقل في الخارج في عرض وجود افراده فالطبيعى وجوده بوجود فرده الجامع بين الحصتين موجود بوجودهما في الخارج فان وجود الجامع في الخارج هو المنشأ لانتزاع ماهيه لا بشرط في الذهن وهذه الماهيات الثلاث جميعها ماهيات لحاظيه وتصوريه وهذه الماهيات الثلاث متباينات في الذهن ولا ينطبق شىء منهما على الاخر فان الوجودات الذهنيه كالوجودات الخارجيه متباينات ولا- يمكن صدق وجود على وجود اخر وهذه الماهيات الثلاث بأجمعها منتزعه من الموجودات الخارجيه مباشرة ومن هنا قلنا ان الماهيات الثلاث من المعقولات الاوليه والفرق بين المعقولات الاوليه والثانويه في نقطتين الاولى ان المعقولات الاوليه منتزعه من الموجودات الخارجيه مباشره بينما المعقولات الثانويه منتزعه من المعقولات الاوليه كذلك لا- من الخارج، النقطة الثانيه : ان المعقولات الاوليه تحكى عن الخارج مباشره مرآه للموجودات الخارجيه كذلك اما المعقولات الثانويه فهي تحكى عن المعقولات الاوليه ولا تحكى عن الخارج ومرآه للمعقولات الاوليه فاذا فرق بين

المعقولات الاولية والثانويه فى هاتين النقطتين والمعقولات الثانويه لا- وجود لها فى الخارج فالماهيه لا بشرط المقسم من المعقولات الثانويه لأنها منتزعه من الماهيات الثلاثه بعد الغاء خصوصياتها ومقوماتها المميزه فان الجامع بين الماهيات الثلاث هى الماهيات لا- بشرط المقسم فأنها مقسم لهذه الاقسام الثلاثه فكل مفهوم ينتزع من مفهوم اخر فى الذهن فهو معقول ثانوى كالنوع والجنس والكل وما شاكل ذلك فان هذه المفاهيم جميعا من المعقولات الثانويه حاكيه عن المفهوم فى عالم الذهن لا فى عالم الخارج والا- كلى فغير موجود فى الخارج وكذا النوع والجنس وغيرها فأنها جميعا من المعقولات الثانويه فكل مفهوم منتزع من المفهوم الذهنى فهو من المعقولات الثانويه، واما الماهيه المهمله فان كانت منتزعه من الماهيه لا بشرط المقسم مع الغاء خصوصيه المقسميه فهى ايضا من المعقولات الثانويه فالماهيه المهمله اذا كانت منتزعه من الماهيه لا بشرط المقسم مع الغاء خصوصيه المقسميه فهى من المعقولات الثانويه فان كانت هكذا فلا يمكن ان يكون اسم الجنس موضوع بإزائها فان اسم الجنس كما لا- يمكن ان يكون موضوع بإزاء الموجود الخارجى كذلك لا- يمكن ان يكون موضوع بإزاء الموجود الخارجى كذلك لا يمكن ان يكون موضوع بإزاء الموجود الذهنى والمفروض ان الماهيه المهمله اذا كانت من الموضوعات الثانويه فلا موطن لها الا فى الذهن فاللفظ لم يوضع بازاء الموجود الخارجى ولا بازاء الموجود الذهنى انما وضع بازاء ماهيه متقرر ما هويأ فى المرتبه السابقه قد توجد فى الخارج وقد توجد فى الذهن فاذاً اسم الجنس لا يمكن ان يكون موضوعا بازاء الماهيه المهمله فمن اجل ذلك لا- يمكن الالتزام بان الماهيه المهمله من المعقولات الثانويه ومنتزعه من الماهيه لا بشرط المقسم مع الغاء خصوصيه المقسميه لا يمكن الالتزام بذلك ومع هذا نقول بان اسم الجنس موضوع بإزائها فالجمع بين الامرين لا يمكن وعلى هذا فلا بد من الالتزام بان الماهيه المهمله عباره عن الماهيه لا- بشرط القسم فأنها هى الماهيه المهمله لان الماهيه تقسم فى الخارج الى اقسام فالإنسان اما عالم او جاهل او عادل وفاق او هاشمى وغير هاشمى ونحو ذلك ولا شبهه فى ان هذه الاصناف جميعا تشترك فى جامع وحدوى فان الانسان اما عالم او جاهل فلا محال يشترك فى ماهيه قد تتصف بصفه العلم فى الخارج وقد تتصف بصفه الجهل فاذا الجامع بين هذه الخصوصيات موجود فى الخارج وهو الماهيه المهمله واسم الجنس موجود مع هذا الجامع مع الغاء جميع الخصوصيات الذهنيه والخارجيه موضوع بإزاء هذا الجامع وهو متقرر ما هويأ فى المرتبه السابقه وقد يوجد فى الذهن وقد يوجد فى الخارج فاذا وجد فى الذهن يسمى ماهيه لا بشرط واذا وجد فى الخارج فهو موجود خارجى فالجامع بينهما هو الطبيعى المتقرر ما هوى فى المرتبه السابقه قد يوجد فى الذهن وقد يوجد فى الخارج واسم الجنس موضوع بإزاء ذاك الطبيعى المعنى الجامع اما عنوان لا بشرط غير مأخوذ فى المعنى الموضوع له باعتبار ان عنوان لا بشرط من العناوين الذهنيه فهو غير مأخوذ فى المعنى الموضوع له ولا الوجد الخارجى مأخوذ فى المعنى الموضوع له فاذاً لا العنوان الذهنى الذى هو عباره عن عنوان لا بشرط مأخوذ فى معنى موضوع لاسم الجنس ولا الموجود الخارجى اذاً الماهيه المهمله الماهيه لا بشرط القسم الجامع بين جميع الخصوصيات الخارجيه والذهنيه وهى بأجمعها غير مأخوذه فى المعنى الموضوع له لاسم الجنس فاذاً اسم الجنس موضوع بإزاء هذه الماهيه الجامعه بين تمام هذه الخصوصيات فقد توجد فى الخارج وقد توجد فى الذهن ولعل مراد السيد الاستاذ قدس سره ذلك كما لا يمكن ان يكون اسم الجنس موضوع بازاء ماهيه لا بشرط المقسم فان الماهيه لا بشرط المقسم من المعقولات الثانويه لا- موطن لها الا- فى الذهن وقد تقدم فى باب الوضع ان الالفاظ لم توضع بازاء الموجودات الخارجيه ولا بازاء الموجودات الذهنيه بل توضع بازاء المعانى التى قد توجد فى الذهن وقد توجد فى الخارج فالوجود الخارجى ليس قيذا .

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : المطلق والمقيد – فيه بحوث

تقدم تفسير ماهيه لا بشرط القسم تفسيرها من المشهور بالماهيه المرسله ولحاظ تجريدها عن كافه الخصوصيات تفسير خاطئ لا واقع موضوعى له لما تقدم من ان الماهيه المطلقه لا بشرط مقيده بقيد عدمى وهو عدم لحاظ القيد لا وجودا ولا عدما فان معنى لا بشرط هو عدم لحاظ القيد لا وجودا ولا عدما فى مقابل الماهيه بشرط شىء و ماهيه بشرط لا وهذا هو معنى لا بشرط، وليس معنى لا- بشرط الماهيه المطلقه المرسله الى افرادها جميعا بل معنى ماهيه لا بشرط هو عدم تقيدها لا بقيد وجودى ولا بقيد عدمى فأنها تحكى عن الماهيه الجامعه بين الحصتين بين الحصه المقيده بشىء والحصه الغير مقيده بشىء حاكبه عن الجامع بينهما مثلا ماهيه الانسان فى الذهن المشروط بشىء تحكى عن حصه خاصه من الانسان فى الخارج وهى الحصه الواجده لصفه العلم و ماهيه بشرط لا- تحكى عن حصه خاصه من الانسان وهى الحصه الفاقده لصفه العلم، اما ماهيه لا بشرط وحيث ان لا بشرط قيد عدمى أى عدم لحاظ القيد مع الماهيه لا وجودا ولا عدما وحيث انه قيد عدمى لا واقع موضوعى له فى الخارج حتى يكون حاكيا عنه فاذاً الحاكى فى الخارج هى الماهيه وهى تحكى عن الجامع بين الحصتين فان الجامع موجود بوجود الحصتين كما هو الحال فى كل طبيعى فان الطبيعى موجود بوجود فرده فاذاً الماهيه تحكى عن الماهيه الموجوده بين الحصتين وهذه الماهيه هى المهمله فأنها تحكى عن الجامع بين الحصتين فى الخارج وهذا الجامع هو وجودها فى الخارج والماهيه لا بشرط هو وجودها فى الذهن فلها وجودان وجود فى الخارج وهو الجامع بين الحصتين ووجود فى الذهن وهو ماهيه لا بشرط فالماهيه المهمله ماهيه متقرره ما هويها فى المرتبه السابقه مع قطع النظر عن وجودها فى الذهن ووجودها فى الخارج، واما الماهيه لا بشرط المقسم فهى من المعقولات الثانويه ولا يمكن ان تكون حاكبه عن الموجودات الخارجيه لأنها تحكى عن الموجودات الذهنيه وهى الماهيات الثلاثه ولا موطن لها الا الذهن وعلى هذا فلا يمكن ان يكون اسم الجنس موضوع يازاء الماهيه بشرط المقسم كما ذهب اليه جماعه فان الماهيه لا- بشرط المقسم لا محل لها الا الذهن فلا يمكن ان يكون اسم الجنس موضوع يازائه لما ذكرناه فى باب الوضع من ان اللفاظ لم توضع يازاء الموجودات الخارجيه ولا- الذهنيه وانما وضعت يازاء المعانى التى هى متقرره ما هويها فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن وجودها فى الذهن ووجودها فى الخارج فقد توجد فى الذهن وقد توجد فى الخارج فالوجود الذهني وكذلك الوجود الخارجى ليس تمام المعنى الموضوع له ولا جزئه فان المعنى الموضوع له هو المعنى الماهيه المهمله هذا مضافا الى ان اسم الجنس اذا كان موضوع يازاء الماهيه لا بشرط المقسم لكان استعماله فى الخصوصيات الخارجيه والافراد الخارجيه مجازا واستعمال فى غير المعنى الموضوع له وهو بحاجه الى عنايه زائده ثبوتا واثباتا مع ان الامر ليس كذلك ومن هنا يقع النزاع فى ان اسم الجنس موضوع يازاء الماهيه المهمله او لا

ص: ٢٣١

ذهب المحقق النائيني قدس سره الى ان اسم الجنس موضوع يازاء الماهيه المهمله فان الماهيه المهمله هى كلى الطبيعى الصادق على جميع افرادها فى الخارج ومصاديقه وذكرنا ان الماهيه المهمله تنطبق على الجامع بين الحصتين وهو وجوده الخارجى كما انها تنطبق على الماهيه لا بشرط القسم فى عالم الذهن فان وجودها الذهني فاسم الجنس موضوع يازاء الماهيه المهمله المتقرره

ما هويها في المرتبه السابقه على وجودها في الذهن ووجودها في الخارج بمعنى انها قد توجد في الذهن وقد توجد في الخارج

وقد اشكل : على ذلك السيد الاستاذ قدس سره ان ماهيه لا بشرط ليست الكلى الطبيعى فالكلى الطبيعى غير الماهيه لا بشرط القسمى فان المعتبر في الماهيه لا- بشرط القسم فعليه الانطباق على افرادها في الخارج بينما المعتبر في الكلى الطبيعى امكان الانطباق لا- فعليه الانطباق نعم الكلى الطبيعى هو الماهيه المهمله هكذا ذكره قدس سره وما ذكره من ان الكلى الطبيعى هو الماهيه المهمله فهو صحيح فان الكلى الطبيعى هو نفس الماهيه المهمله ينطبق على افراده ومصاديقه في الخارج مباشرة، واما ما ذكره قدس سره من ان الماهيه لا بشرط القسم لا تكون من الكلى الطبيعى هذا الذى افاده قدس سره مبنى على مسلكه قدس سره من ان الماهيه لا بشرط القسم مقيده بقيد وجودى وهو تجريدها عن جميع القيود ورفع القيود عنها فانه قدس سره فسر ماهيه لا بشرط القسم بانها مقيده بالارسال ولهذا تجريد جميع القيود عنها، لهذا قال ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد فالإطلاق امر وجودى كالتقييد والتقابل بينهما من تقابل التضاد فان معنى الاطلاق هو لحاظ تجريد الماهيه عن جميع القيود ورفض تلك القيود عن الماهيه

ص: ٢٣٢

هذا غير صحيح لما تقدم من ان الاطلاق عبارته عن عدم التقييد فان المقتضى للانطباق موجود وهو صلاحية الماهية للانطباق على جميع افرادها في الخارج وهذه الصلاحية ذاتية للماهية وهي المقتضى واما فعلية هذا الانطباق فهي تتوقف على عدم لحاظ القيد معها فان المانع عن فعلية هذا الانطباق هو لحاظ القيد مع هذه الطبيعه فالمقتضى موجود وهو صلاحية الماهية للانطباق على جميع ما يمكن ان يكون فردا لها والمانع مفقود في المقام فان المانع هو لحاظ القيد معها وعدم لحاظ القيد بعدم المانع فاذا لم يكن المانع موجود فلا مجال ان يكون المقتضى مؤثرا فعندئذ يكون الانطباق فعليا فاذا الكلي الطبيعي ليس مقيدا بقيد وجودى كرفض القيود وتجريدها عن الماهية الكليه ليس مقيدا بقيد وجودى بل هو مقيد بقيد عدمى فمعنى ان الماهية المطلقة ليس معناها الارسال ولحاظ تجريد القيود كما هو المشهور واختاره السيد الاستاذ قدس سره بل معنى الماهية المطلقة عدم لحاظ القيد معها فمع عدم لحاظ القيد كان الانطباق على افرادها وعلى مصاديقها فعلى .

## المطلق والمقيد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد

نلخص هذا المبحث في امور : الامر الاول : ان الماهية الموجوده في الخارج هي تنقسم الى قسمين الماهية الواجده للقيود والماهية الفاقده له كالإنسان والحيوان والرجل وما شاكل ذلك فان الانسان في الخارج اما واجد لصفه العلم او فاقد لها ولا يوجد انسان لا واجد لصفه العلم ولا واجد لها فالإنسان لا يخلوا في الخارج اما ان يكون عالم او جاهل وكذا الرجل في الخارج اما ان يكون عادل او فاسق ولا يوجد رجل لا يكون عادل ولا فاسق والا لزم ارتفاع النقيضين، اما في الذهن فالماهية تنقسم الى ثلاثه اقسام بحسب الوجود الذهني وهو اللحاظ والتصوير فان الماهية اذا لوحظه مقيده بشيء فهي الماهية بشرط شيء واذا لوحظه مقيده بعدم ذلك الشيء فهي الماهية بشرط لا- واذا لم يلحظ معها قيودا لا وجودا ولا عدما فهي ماهية لا بشرط، فان هذه الماهيات متباينات بحسب اللحاظ والتصوير الذي هو وجود ذهني ولا- يصدق بعضها على بعضها الاخر وهذه الماهيات من المعقولات الاولى تنتزع من الموجودات الخارجيه مباشرة كما انها تحكى عن الموجودات الخارجيه ومرآه لها

ص: ٢٣٣

الامر الثاني : ان المعقول الثانوى فالضابط فيه ان كل مفهوم منتزع من مفهوم اولى فهو مفهوم ثانوى ومعقول ثانوى كما اذا انتزع من مفهوم الانسان المركب من الحيوان والناطق فان هذا المفهوم منتزع من مفهوم الانسان في الذهن فهو مفهوم ثانوى وكالكليه والجنس والفصل والنوع والصنف وما شاكل ذلك، فإنها جميعا من المعقولات الثانويه ولا واقع موضوعي لها في الخارج فان المعقولات الثانويه تنتزع من المعقولات الاولى مباشرة وتحكى عنها ومرآه لها ولا موطن لها الا الذهن ولا تنطبق على الخارج فان النوع غير موجود في الخارج وهكذا الجنس والفصل وما شاكل ذلك فإنها من المعقولات الثانويه وكذلك الماهية لا بشرط المقسم فإنها من المعقولات الثانويه ومنتزعه من الماهيات الثلاثه بعد الغاء خصوصياتها ومقوماتها الذاتيه فان الجامع بينها هي الماهية لا بشرط المقسميه لأنها مقسم لها فلو كانت واجده لشيء من خصوصياتها لكانت قسيم لها لا انها مقسما لها وانما تكون مقسما لها باعتبار انها فاقده لتمام خصوصياتها ومقوماتها المميزه

الامر الثالث : ان الماهيه المهمله ليست ماهيه خامسه حتى تكون من المعقولات الثانويه فان الماهيه المهمله هي ماهيه لا بشرط القسمى أى واقع ماهيه لا بشرط القسم وهي واقع الكلى الطبيعى فان واقع الكلى الطبيعى واقع الماهيه المهمله فان الماهيه المهمله جامعه بين الماهيه لا بشرط القسم وبين الجامع بين الخصوصيتين الموجودتين بالخارج المقيدين بقيد بنحو التناقض او التضاد فالجامع موجود فى الخارج بوجود هاتين الحصتين فالجامع بينهما الوجود الخارجى للماهيه المهمله والماهيه لا بشرط القسم الوجود الذهنى للماهيه المهمله فالماهيه المهمله متقرره ما هوىا فى المرتبه السابقه فقد توجد فى الذهن وقد توجد فى الخارج كما هو شأن جميع المعانى الاسميه فإنها جميعا متقرره ما هوىا فى المرتبه سابقا والالفاظ موضوعه بإزاء المعانى بما هي بقطع النظر عن وجودها ولكن قد توجد فى الذهن وقد توجد فى الخارج فاذاً الماهيه المهمله هي الجامعه بين الماهيه لا بشرط القسم فى الذهن وبين الجامع بين الحصتين المقيدين بقيد بنحو التضاد و التناقض، فالماهيه المهمله من المقومات الذاتيه للإفراد والمصاديق بحيث لو لغيه الافراد بإلغاء خصوصياتها فلن تبقى الا المقومات الذاتيه مثلا لو لغيه خصوصيات افراد الانسان فبطبيعته الحال الغيه افراد الانسان لأنها متقومه بخصوصياتها ومع الغاء خصوصياتها انه ملغات فاذاً لم يبقى الا المقومات الذاتيه لهذه الافراد التى تشترك فيها وهي الحيوانيه و الناطقيه وهذه المقومات الذاتيه هي الماهيه المهمله فان هذه المقومات الذاتيه لا- تنتفى بانتفاء الافراد فان الافراد تنتفى بإلغاء خصوصياتها ومقوماتها المميزه واما المقومات الذاتيه لهذه الافراد التى تشترك فيها جميعا فإنها لن تنعدم ولن تنتفى وهي باقيه وهي الماهيه المهمله

ثم ان المراد من عنوان لا- بشرط المقسم فان معنى ماهيه لا- بشرط المقسم عنوان الماهيه المطلقه وعنوان لا بشرط عباره عن الاطلاق والمشهور قد فسرو الاطلاق بالإرسال الى افراد المطلق فى الخارج ومصاديقه بالإرسال الفعلى فالمشهور قد فسرو ماهيه لا بشرط بالماهيه المطلقه المرسله فان معنى الاطلاق هو الارسال، اما السيد الاستاذ قدس سره لم يلتزم بذلك بل ذكر ان معنى الاطلاق رفض القيود رفع المانع عن الانطباق وليس معنى الانطباق الارسال الفعلى بل معنى الاطلاق رفض القيود عن الماهيه فان القيود مانعه عن انطباق الماهيه فى الخارج فالإطلاق رفض المانع، اما بناء على ما ذكرناه من ان الاطلاق امر عدمى فاطلاق عباره عن عدم اعتبار القيد لها فلا- حاجه الى رفض القيد فان الرفض امر وجودى بحاجه الى مؤونه زائده ويكفى فى انطباق الماهيه على افرادها فى الخارج ثبوت المقتضى والمفروض ان المقتضى ثابت وهو صلاحيه الماهيه للانطباق ذاتا وحقيقتا وعدم المانع هو عدم لحاظ القيد ولا يتوقف على أى مقدمه زائده واى مؤونه اخرى فاذاً لا يتوقف على الرفض فان الرفض امر وجودى بحاجه الى مؤونه زائده بل يكفى فى فعلية الانطباق عدم لحاظ القيد فاذا لم يلحظ القيد مع الماهيه كفى ذلك فى فعلية انطباقها على افرادها فى الخارج

الامر الرابع : ان اسم الجنس موضوع بإزاء الماهيه المهمله وهى الجامعه بين الماهيه المطلقه وهى ماهيه لا بشرط وبين الماهيه المقيد وهى الجامع بين الحصتين المقيتين بقيدتين متقابلين بتقابل التضاد او التناقض فى الخارج فاسم الجنس موضوع للماهيه المهمله التى هى من المقومات الذاتيه لإفرادها ومصاديقها فى الخارج، فالتعبير بان اسم الجنس موضوع للكلى الطبيعى صحيح ومقصوده لواقع الكلى الطبيعى لا لعنوانه فان عنوان الكلى الطبيعى لا يوجد فى الخارج وكذا من يقول بان اسم الجنس موضوع بإزاء الماهيه لا بشرط القسم فهو صحيح اذا اراد من لا بشرط القسم واقعه فان واقعه وهو الماهيه المهمله لا عنوان لا بشرط القسم فان عنوانه موجود فى الذهن فقط ولا وجود له فى الخارج وموطنه الذهن

ومن هنا يظهر ان ما ذكره صاحب الكفايه من ان اسم الجنس لم يوضع بإزاء الماهيه لا بشرط القسم وعلل ذلك بان الماهيه لا بشرط القسم لا موطن لها الا الذهن ومن الواضح ان الالفاظ لم توضع بإزاء الموجودات الذهنيه ولا بإزاء الموجودات الخارجيه وانما وضعه بإزاء المعاني التي قد توجد في الذهن وقد توجد في الخارج، هذا الذي ذكره صاحب الكفايه مبني على الخلط بين عنوان الماهيه لا- بشرط وبين واقعه فان عنوان الماهيه لا بشرط لا موطن له الا الذهن اما واقعه فليس الامر كذلك فان واقعه يوجد في الخارج فالماهيه المهمله جامعه بين الماهيه لا بشرط القسم وبين الجامع بين الحصتين في الخارج، فالمقصود ان اسم الجنس موضوع لواقع الماهيه لا- بشرط القسم وهي الماهيه المهمله لا لعنوانها فان عنوان لا بشرط القسم لا موطن له الا الذهن ومن الواضح ان اسم الجنس لم يوضع بإزائه، ودعوى ان ماهيه المهمله اذا كانت جامعه بين الماهيه المطلقه والماهيه المقيده فلا يمكن تصويرها حتى يكون اسم الجنس موضوع بإزائها لان الوضع يتوقف على تصور المعنى ولا- يمكن وضع اللفظ بإزاء المعنى بدون تصوره فالوضع يتوقف على تصور المعنى فوضع اسم الجنس بإزاء الماهيه المهمله يتوقف على تصورها ولا يمكن فان الانسان اذا تصور الماهيه ام ان يتصورها مطلقه واما مقيده ولا ثالث في البين والا لزم ارتفاع النقيضين، هذه الدعوى مدفوعه لما ذكرناه في بحث الوضع من انه وان كان متوقف على تصور المعنى ولكن يكفي في الوضع تصور المعنى اجمالا- تصور المعنى في ضمن عنوان اخر او معنى اخر كفى ذلك وفي المقام كذلك فان الجامع بينهما وان كان غير قابل للتصور بحده الا انه متصور بتصور فرديه وحصتيه والا الماهيه المهمله متصوره بضمن حصتيه وهذا المقدار يكفي لوضع اسم الجنس بإزائه هذا تمام كلامنا في هذا المبحث وبعد ذلك يقع الكلام في علم الجنس انشاء الله .



Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : المطلق والمقيد – علم الجنس

هل ان علم الجنس كأسامه مثلا- كاسم الجنس ولا فرق بينهما في المعنى الموضوع له او لا فيه قولان فذهب جماعه الى القول الثاني بدعوى ان علم الجنس وان كان يشترك مع اسم الجنس في ذات المعنى الا- انه يختلف معه في خصوصيه خاصه فان المأخوذ في المعنى المخصوص التعين الذهني وهو غير مأخوذ في المعنى الموضوع له فمن هذه الناحيه يختلف علم الجنس عن اسم الجنس ولهذا يعامل معه معامله المعرفه دون اسم الجنس هكذا ذكره جماعه، وناقش في صاحب الكفايه قدس سره ان التعين الذهني اذا كان مأخوذ في المعنى الموضوع له لعلم الجنس فلا يمكن انطباقه على ما في الخارج فان التعين الذهني عبارته عن وجود الذهن فاذا كان الوجود الذهني مأخوذ في المعنى الموضوع له لعلم الجنس اما جنسا او قيادا فلا يمكن انطباقه على ما في الخارج ولازم ذلك ان استعماله على المعنى الموجود في الخارج استعمال مجازي ويحاجه الى مؤونه زائده هذا مضافا الى ان الالفاظ لم توضع بإزاء الموجود الذهني ولا بإزاء الموجود الخارجي بل هي موضوعه بإزاء المعاني التي قد توجد في الذهن وقد توجب في الخارج فلا يمكن ان يكون التعين الذهني مأخوذ في المعنى الموضوع له لعلم الجنس والا فلازمه محذور عدم الانطباق ومحذور ان علم الجنس موضوع للموجود في الذهن وهو لا يمكن كما لا يمكن ان يكون موضوعا للموجود الخارجي وعلى هذا فلا- فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى الموضوع له وتعريف علم الجنس انما هو لفظي لا- معنوي يعامل معه معامله المعرفه لفظا لا- معني وهو ليس بمعرفه معنا فان معناه هو معنى اسم الجنس ولا- فرق بينهما هكذا ذكره صاحب الكفايه قدس سره

ص: ٢٣٧

ايراد : وقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره بان التعين الذهني وان كان هو الوجود الذهني الا ان ما ذكره صاحب الكفايه من المحذور انما يلزم اذا كان الوجود الذهني مأخوذا في المعنى الموضوع له جزء او قيادا فاذا كان التعين الذهني مأخوذا في المعنى الموضوع له جزء او قيادا فيلزم محذور عدم الانطباق على الخارج ومحذور ان علم الجنس موضوع للموجود الذهني وهو لا يمكن الالتزام به، واما اذا كان التعين الذهني مأخوذ بنحو المعرفيه وهو معرف للمعنى الموضوع لعلم الجنس فعندئذ لا- يلزم محذور فانه ليس جزء المعنى ولا قيد للمعنى ولا مانع من انطباق المعنى على الخارج ولا يلزم محذور وضع اللفظ بإزاء الموجود الذهني فان التعين الذهني ملحوظ بنحو المعرفيه لا- بنحو الموضوعيه فاذا كان ملحوظ بنحو المعرفيه فهو معرف للمعنى الموضوع له ولا يمنع من انطباقه على ما في الخارج فعندئذ لا محذور في البين، هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره

والصحيح في المقام ان يقال انه لا يمكن اخذ التعين الذهني مأخوذ في المعنى الموضوع له لا جزء ولا قيادا ولا بنحو المعرفيه كل ذلك غير معقول كما انه لا يمكن ان يكون مأخوذ بنحو الموضوعيه أى مأخوذ بالمعنى الموضوع له جزء او قيادا او مأخوذ في العلقه الوضعيه كذلك او مأخوذ بنحو المعرفيه للمعنى الموضوع له كل ذلك لا- يمكن فان اخذ التعين الذهني اما بنحو التصور او بنحو التصديق ولا- ثالث في البين فان التعين الذهني المأخوذ في المعنى الموضوع له او في العلقه الوضعيه اما بنحو

التصور او التصديق، اما الاول فهو خلاف الضروره والوجدان فان التصور اذا كان مـأخوذ في المعنى الموضوع له وكان قيذا او جزء فهو في مرتبه المعنى الموضوع له وهنا تصور اخر الذى هو مقدمه للاستعمال فان التصور من ابسط مقدمات الاستعمال فكل فعل اختيارى يتوقف على التصور فلا- يمكن صدور فعل عن الفاعل اختيارا بدون التصور والا فهو فعل صادر غفله لا تصورا والاستعمال فعل اختيارى للمستعمل فاذا لا يمكن بدون تصور وعلى هذا التصور الاتى من قبل الاستعمال هل هو عين التصور فى مرتبه المعنى او انه غيره ولا- ثالث فى البين، اما على الاول فهو لا يمكن والا لزم اتحاد ما هو متأخر بالمتقدم وهو مستحيل واما الثانى فهو خلاف الوجدان فان كل احد اذا رجع الى وجدانه حين الاستعمال لا يرى الا تصورا واحدا وليس فى ذهنه تصوران احدهما مقدمه للاستعمال والاخر فى مرتبه المعنى وهذا خلاف الضروره والوجدان فاذا لا يمكن ان يكون التعين الذهن مأخوذا فى المعنى الموضوع له لا- بنحو الموضوعيه ولا- بنحو المعرفيه اذا كان بمعنى التصور، اما اذا كان التعين الذهنى تصديقا فأيضاً لا- يصدق اذ يرد عليه ايضا ما ذكرناه فى مستهل بحث الاصول فى باب الوضع انه لا يمكن ان يكون المعنى الموضوع له جزئيين احدهما تصورى والاخر تصديقى وهذا غير معقول فالمعنى الموضوع له لا يمكن ان يكون مركبا من جزئيين احدهما تصورى والاخر تصديقى او مقيدا بقيد تصديقى هذا غير معقول لان معنى ذلك انه اذا سمع اللفظ انتقل ذهنه الى الجزء التصورى ولا ينتقل ذهنه الى الجزء التصديقى فان الجزء التصديقى بحاجة الى مقدمه اخرى لا يكفى مجرد سماع اللفظ وتصوره فاذا لا- يمكن ان يكون التعين الذهن بمعنى التصديق لأنه لا يمكن ان يكون مأخوذ جزء او قيد المعنى الموضوع له وهكذا اذا كان بنحو المعرفيه فانه لا يمكن ان يكون تصديقا فان الامر التصديقى لا يمكن ان يكون عنوانا ومعرفا لأمر تصورى، وثانيا ان هذا غير تام الا على مسلك السيد الاستاذ قدس سره فى باب الوضع حيث انه قدس سره يرى ان الوضع عبارته عن التعهد والالتزام النفسانى ولازم ذلك ان يكون المدلول الوضعى مدلول تصديقى وان تكون الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه وحيث ذكرنا فى مبحث الوضع ان هذا المبني غير تام فمن اجل ذلك بنينا ان الدلاله الوضعيه دلالة تصوريه والمدلول الوضعى مدلول تصورى لا تصديقى فاذا لا- يمكن ان يكون التعين التصديقى مأخوذا فى المعنى الموضوع له والا لزم ان يكون المعنى الموضوع له معنى تصديقى وهذا مما لا يمكن الالتزام به فان المعنى الموضوع له معنى تصورى لا تصديقى والدلاله الوضعيه دلالة تصوريه ليست تصديقيه، وثالثا ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه الدلاله تصديقيه الا انه على هذا لا فرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس كما ان اسم الجنس المدلول الوضعى مدلول تصديقى والدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه كذلك اسم الجنس لأنه على مبنى السيد الاستاذ او مبنى اخر وبنينا على ان الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه فاذا لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس مع انه لم يقل احد ان الدلاله الوضعيه فى اسم الجنس دلالة تصديقيه والمدلول الوضعى مدلول تصديقى

اولا-: اخذ الاراده فى المعنى الموضوع له وهل يمكن ذلك فان للإراداه اضافتين اضافته الى المراد بالذات واضافه الى المراد بالعرض، فالمراد بالذات هو المعنى الموجود فى الذهن المتعلق للإراداه اضافته الاراده الى المراد اضافته اشراقية وان هذه الاضافه عله لإيجاد المضاف اليه يعنى ان الاراده عين المراد بالذات ولا اختلاف بينهما الا بالاعتبار كالعلم والمعلوم بالذات فانه عينه ولا فرق بينهما ذاتا وانما الفرق بينهما بالعرض

ثانيا : اضافته الاراده الى المعنى بالعرض لا- بالذات والمعنى المراد بالعرض هو المعنى الموجود فى الخارج اضافته الاراده الى المعنى الموضوع بالعرض اضافته حرفيه اما اضافته الى المعنى المراد بالذات اضافته بالمعنى الاسمى فالإضافه الاولى مانعه من انطباق المعنى المراد فى الخارج على الموجود الخارجى ولا- موطن له الا الذهن ولا يمكن انطباقه على ما فى الخارج واما اذا اضافته الاراده الى المعنى المراد بالعرض فهو لا- يمنع من انطباق المعنى على الخارج فانه متعلق بالمعنى الموجود فى الخارج وعلى هذا فاذا كان المأخوذ فى المعنى الاراده الى المعنى المراد بالذات فهى مانعه عن انطباق المعنى فى الخارج واما اذا كان المأخوذ فى المعنى الموضوع له الاراده بالمعنى الحرفى وهى الاراده المراده بالعرض فهى لا تمنع الا ان المحذور الذى جاء فيه وان لازم ذلك ان يكون المعنى الموضوع لها خاصا فان اراده كل احد مأخوذ فى المعنى الموضوع له لا مفهوم الاراده فان مفهوم الاراده ليس بإراداه فالإراداه الخاصه لكل فرد مأخوذ فى المعنى الموضوع له ولازم ذلك ان يكون المعنى الموضوع له خاص وهذا مما لا- يمكن الالتزام به لا فى اسم الجنس ولا فى علم الجنس، الى هنا قد تبين ان علم الجنس كاسم الجنس ولا فرق بينهما فى المعنى الموضوع له ومعامله المعرفه مع علم الجنس انما هى لفظيه لا- معنويه وهذا تمام الكلام فى علم الجنس بعد ذلك يقع فى النكره .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – المفرد المعرف بآلام

الكلام فى المفرد المعرف بآلام فهل كلمه لام موضوعه للدلاله على تعيين مدخولها وتعريفه او انها موضوعه للدلاله على ان مدخولها جنس او انها موضوعه للدلاله على تبين مدخولها او انها موضوعه للدلاله للإشاره الى مدخولها كأسماء الاشاره فيه اقوال : القول الاول ان كلمه لام موضوعه للدلاله لتعين مدخولها وتعريفه، القول الثانى انها موضوعه للدلاله على ان مدخولها جنس، القول الثالث انها موضوعه للدلاله على تزين مدخولها، القول الرابع انها تدل على الاشاره على مدخولها كأسماء الاشاره، ولكن جميع الاقوال لا يمكن المساعده عليها

اما القول الاول : فان المراد من التعيين اما التصورى او التصديقى او العهدى والجميع لا يمكن المساعده عليه اما التعيين التصورى فهو لغو فان كلمه لام لو كانت موضوعه للدلاله على تعيين مدخولها بما له من المعنى تصورا فهو لغو وتحصيل الحاصل فان نفس مدخولها موضوع للدلاله على معناها بالدلاله التصوريه فلا حاجه الى دال اخر ووضع لفظ اخر بيازاء هذا المعنى لأنه لغو فموضوع كلمه لام للدلاله على تعيين مدخولها بالتعيين التصورى بما له من المدلول والمعنى لغو صرف وتحصيل حاصل فان نفس مدخولها موضوع لذلك المعنى ويدل على معناه بالدلاله التصوريه سواء دخلت عليه كلمه لام ام لم تدخل

اما الثانى : وهو ان كلمه لام موضوعه للدلاله على اراده مدخولها على تعيين مدخولها بالتعيين التصديقى أى على اراده مدخولها ويرد عليه اولا ان الدلاله الوضعيه دلالة تصوريه وليست بتصديقيه فكلمه لام بدلالتها دلالة وضعيه لا بد ان تكون تصوريه وليست بتصديقيه على تفسير ذكر فى مستهل بحث الاصول فى مبحث الوضع الا على مسلك السيد الاستاذ قدس سره فانه على مسلكه فالدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه وليست بتصوريه فاذاً لو كانت كلمه لام موضوعه للدلاله على تعيين مدخولها تصديقياً فهو ليس مدلول لهذه الكلمه وضعا فان دلالتها الوضعيه دلالة تصوريه وليست بتصديقيه ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه فهذه الوضع لغو وجزاف ولا اثر له فان نفس مدخولها موضوع للدلاله على اراده معناه بإرادته تصديقيه فان نفس مدلولها موضوع لذلك فلا حاجه لوضع كلمه لام الداخلة عليه سواء دخلت عليه كلمه لام ام لا فان نفس مدخولها يدل بالدلاله الوضعيه على اراده مدخولها فبطبيعته الحال يكون وضع كلمه لام للدلاله على اراده مدخولها بما له من المعنى لغو ولا اثر له

ص: ٢٤٠

واما الثالث : وهو ان يكون المراد من التعيين العهدى فهو بحاجه الى قرينه سواء كان العهد ذكرياً ام كان ذهنياً ام خارجياً فالجميع بحاجه الى قرينه بإرادته كل واحد من كلمه لام فى المقام بحاجه الى قرينه لكى تدل على ان مدخولها معهود بين المتكلم والمخاطب حتى ينتقل الذهن الى ما هو المعهود منهما سواء كان معهوداً ذكرياً او ذهنياً او خارجياً فكلمه لام دلالتها على ذلك بحاجه الى قرينه وعنايه زائده وحيث انه لم تكن قرينه فى البين فكلمه لام لا تدل على العهد فالنتيجه ان كلمه لام لم توضع للدلاله على تعيين مدخولها وتعريفه لا التعيين التصورى ولا التعيين التصديقى ولا التعيين العهدى هذا من جانب، ومن جانب

آخر ان كلمه لام حرف ومعنى الحرف معنى نسبي متقوم ذاتا وحقيقتا بشخص وجود طرفيها ولا ذات له الا ذات طرفيه ولا وجود له الا- وجود طرفيه فان كان طرفاها ذهني فالمعنى الحرفي ذهني وان كان خارجي فالمعنى الحرفي خارجي فاذاً المعنى الحرفي هو معنى نسبي متقوم ذاتا بشخص طرفيه وهو فى المقام الاختصاص فانه هو المعنى الحرفي فى مثل اكرم الرجل فان كلمه لام تدل على تخصيص وجوب الاكرام بطبيعى الرجل وهذا هو معنى كلمه لام وليس معناه التعين سواء كان تصوريا ام تصديقا ام عهدى مضافا الى انه معنى اسمى، فمعنى كلمه لام معنى حرفى وهو الاختصاص وتدل على تخصيص وجوب الاكرام فى مثل هذا المثال بطبيعى الرجل هذا هو معنى الحرف، ودعوى ان الدل على هذا الاختصاص هو هيئه الجملة لا كلمه لام فان هيئه الجملة تدل على هذا الاختصاص دون كلمه لام هذه الدعوى مدفوعه بان هيئه هذه الجملة متكونه بواسطه كلمه لام ولولا هذه الكلمه لم تتكون هذه الهيئه فهى معلوله لدخول هذه الكلمه ووجودها فاذاً الاصل هذه الكلمه واما الهيئه فهى متفرعه عليها ومعلوله عليها فبطبيعه الحال تدل هذه الكلمه على الاختصاص، نظير ذلك كثير مثل الرجل فى الدار او سرت من النجف الى الكوفه فان هذه الهيئه فى مثل هذه الجمل متفرعه على وجود هذه الكلمه ومعلوله لها فاذاً الدال على النسبه الظرفيه هى (فى) والجملة متفرعه عليها وهى الدلاه على النسبه الظرفيه هى كلمه فى لا هيئه الجملة وهكذا الحال فى سائر الامثله ومن هنا تختلف هذه الهيئه عن قولنا اكرم رجل فان هذه الهيئه متكونه من دخول التنوين وهو يدل على الوحده والهيئه تدل على النسبه بينهما أى نسبه وجوب الاكرام الى فرد واحد فالوحده مستفاده من كلمه التنوين، النتيجة ان الدل على اختصاص وجوب الاكرام بطبيعى الرجل او بطبيعى العالم او ما شاكل ذلك انما هو كلمه لام دون الهيئه لأنها متفرعه على هذه الكلمه ومتفرعه لها، الى هنا قد تبين ان كلمه لام لم توضع للدلاله على تعيين مدخولها وتعريفه لا- التعين التصورى ولا- التصديقى ولا العهدى بل معنى كلمه (لام) هو الاختصاص لأنها حرف ومعناه معنى نسبي وهو الاختصاص أى اختصاص وجوب الاكرام بطبيعى الرجل فى مثل قولنا اكرم الرجل او اختصاص وجوب الاكرام فى طبيعى العالم فى مثل قولنا اكرم العالم وهكذا فهذا القول لا يرجع الى معنى صحيح

اما القول الثانى : وهو ان كلمه لام موضوعه للدلاله على ان مدخولها جنس فهذا القول لا- يرجع الى معنى محصل فان نفس مدخولها يدل على ذلك وهو موضوع للدلاله على ان مدلولها مدلول اسم الجنس فلا حاجه الى دال اخر سواء اكانت كلمه لام ام لم تكن فان نفس مدخولها يدل على انها جنس وقد تقدم ان اسم الجنس موضوع للدلاله على الماهيه المهمله الجامعه بين الماهيه المطلقه والماهيه المقيده فاذاً كون كلمه لام موضوعه للدلاله على ذلك لغو وجزاف هذا مضافا الى ان معنى الجنس معنى اسمى وليس حرفى وكلمه لام حرف فكيف تدل على المعنى الاسمى فان معنى الحرف نسبي متقوم ذاتا وحقيقتا بشخص وجود طرفيه فكيف تدل كلمه لام على المعنى الاسمى فاذاً لا يرجع الى معنى محصل

اما القول الثالث : وهو ان كلمه لام موضوعه للدلاله على تزين مدخولها فان اريد بذلك تزين لفظى فهو لا يرجع الى معنى محصل فان لفظ المعرف اذا استعمل لابد ان يكون استعماله اما مع الالف والام او مع التنوين او مع الاضافه فلا بد ان يكون مع احد هذه الامور فلا- يكون شىء منها زينه للفظ فان اريد بالتزين هو التزين اللفظى فهو لا يرجع الى معنى محصل وان اريد بالتزين تزين المدخول اذا كان مع الالف والام فان المدخول معهما فهو ابلغ من ان يكون مع التنوين او مع الاضافه فان اريد ذلك فيرد عليه ان الامر ليس كذلك فان هذا يختلف باختلاف الموارد والمناسبات فتاره تقتضى المناسبه دخول الالف والام على اللفظ المعرف واخرى تقتضى دخول التنوين وثالثا تقتضى الاضافه فهذا يختلف باختلاف الموارد وليس دخول الالف والام عليه ابلغ من دخول التنوين او الاضافه فان كل ذلك يختلف باختلاف الموارد وليس له ضابط كلى، فالنتيجه ان هذا القول لا يرجع الى معنى محصل وان مال اليه صاحب الكفايه قدس سره لكنه لا يرجع الى معنى محصل .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – المفرد المعرف بآلام

اما القول الرابع : وهو ان كلمه لام موضوعه للدلاله على الاشاره على مدخولها وهذا القول هو المعروف المشهور بين الاصحاب وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ قدس سره وقد افاد في وجه ذلك ان كلمه لام موضوعه للدلاله على الاشاره على مدخولها كأسماء الاشاره بتقريب ان التعيين والتعريف بالإشاره ليس بمعنى انه مأخوذ في معنى مدخولها جزء او قيدها فانه لا- يمكن ان يكون التعيين الذهني بالإشاره مأخوذ في معنى مدخولها جزء او قيدها والا لزم محذورين، احدهما ان يكون المعنى الموضوع له موجود في الذهن ولا موطن له الا الذهن وقد اشرفنا انفا ان الالفاظ لم توضع بإزاء الموجودات الذهنيه كما انها لم توضع بإزاء الموجودات الخارجيه لاستحاله انطباق ما هو الموجود في الذهن على الموجود في الخارج الا بعنايه زائده وهي تجريده عن وجوده الذهني والا لا يمكن الانطباق، المحذور الثاني انه يلزم على ذلك تعدد معنى اسم الجنس وان معنى اسم الجنس الماهيه المهمله كما تقدم وفلو كان تعين الذهن مأخوذاً في مدلولها لزم ان يكون مدلول اسم الجنس مقيداً بالوجود الذهني او مركب منه فيكون له معنيان احدهما الماهيه المهمله الجامعه بين الوجود الذهني والخارجي والاخر المقيد بالوجود الذهني وهذا مما لا يمكن الالتزام به اذ لا- شبهه في ان لمعنى الجنس معنى واحد وليس له معنيان، فاذاً كلمه لام موضوعه للإشاره على مدخولها كما في اسماء الاشاره فأنها موضوعه للدلاله على تعين مدخولها وتعريفه بالإشاره فقد يشار بها كلفظ هذا او ذاك وقد يشار بها الى الموجود الخارجي، وقد يشار بها الى الكلي ويكون اخص من ذلك الكلي أى الانسان اخص من الحيوان او ان هذا الكلي مبين لذلك وهكذا وقد يشار بها الى المعدوم رغم انه معدوم لا وجود له في الخارج فكذلك كلمه لام تدل على الاشاره على مدخولها فقد يشار بها الى الجنس كقولنا اكرم الرجل او اكرم العالم وقد يشار بها الى العموم الاستغراقي كقولنا اكرم العلماء بناء على ان الجمع المعرف باللام يدل على العموم فكلمه لام تشير الى العموم الاستغراقي فقد يشار بها الى العهد الذهني وقد يشار بها الى العهد الحضورى فاذاً لا فرق من هذه الناحيه بين كلمه لام واسماء الاشاره، فان كلمه لام موضوعه للدلاله على الاشاره الى مدخولها من دون ان تكون مأخوذه في معنى مدخولها لا جزء ولا قيدها فكذلك الحال في اسماء الاشاره، هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره وللمناقشه فيه مجال

ص: ٢٤٣

اولاً : فلان ما ذكره قدس سره في المقام ينافي ما ذكره في مستهل بحث الاصول في مبحث اسماء الاشاره والضمائر فانه قدس سره قد ذكر هناك ان اسماء الاشاره كلفظ هذا او ذاك موضوعه للدلاله على قصد تفهيم المفرد المذكور بالإشاره باليد او بالعين او بالرأس ونحو ذلك فاذاً اسماء الاشاره موضوعه للدلاله على قصد تفهيم معناها الموضوع له بالإشاره اما باليد او بالرأس او بالعين والاشاره ليست كالحاظ المعنى سواء كان الى او استقلالي فالإشاره ليس كالحاظ المعنى، فان لحاظ المعنى لا بد منه في مقام الاستعمال ولا يمكن الاستعمال من دون لحاظ المعنى وبلا تصوره فلا يمكن ذلك فمن اجل ذلك لا يمكن تقييد المعنى الموضوع له باللحاظ لا- جزء ولا- قيدها لأنه لغو وتحصيل حاصل لأنه في مقام الاستعمال لا بد من لحاظ المعنى الموضوع له وتصوره فعندئذ لو كان اللحاظ مأخوذاً في المعنى الموضوع له قيدها او جزءاً فالحاظ المتحصل من الاستعمال المتأخر عنه رتباً اما

عينه او غيره وكلاهما لا- يمكن، اما على الاول يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو مستحيل، وعلى الثانى فهو خلاف الضروره والوجدان فان كل مستعمل اذا رجع الى وجدانه ليس فى وجدانه الا لحاظ واحد وتصور واحد حين الاستعمال فاذا اراد تصور معنى فى معناه الموضوع له لا- يوجد فى وجدانه وذهنه الا- لحاظ واحد فان الاستعمال فعل اختيارى ولا يمكن صدور فعل اختيارى عن فاعل مختار بدون تصوره وبدون لحاظه فمن اجل ذلك لا يمكن ان يكون اللحاظ مأخوذ فى المعنى الموضوع له لا قييدا ولا جزء فهو لا يمكن مضافا الى ذلك انه يلزم اخذه لغوا بعد ما لا يمكن الاستعمال بدون اللحاظ وبدون تصور المعنى يكون لغوا وجزافا، وكذلك لا يمكن اخذه بنحو المعرف بان يكون لحاظ المعنى معرفا وتصور المعنى معرفا للمعنى وليس جزء ولا- قيد منه وهذا لا- يمكن بعين ما ذكرنا من المحذور اذ لا- يرى المستعمل فى وجدانه الا- تصور واحد ولا يرى تصورين ولحاظين احدهما معرف للمعنى وفى مرتبه والاخر مقدمه للاستعمال فانه خلاف الضروره والوجدان، واتحاد الاول بالثانى لا يمكن والا- لزم تقدم الشيء على نفسه، فاللحاظ لا- يمكن اخذه فى المعنى الموضوع له لا- بنحو الموضوعيه ولا بنحو الطريقه وهذا بخلاف الاشاره فأنها معنى اسماء الاشاره فأنها لا بد منها فى مقام الاستعمال فيمكن الاستعمال بدون الاشاره الى معناه الموضوع له فالاستعمال لا يتوقف على الاشاره كما يتوقف على اللحاظ والتصور فلا يتوقف على الاشاره فان الاشاره ليست مما لا بد منها فى مرحله الاستعمال ومن هنا اذا كانت الاشاره دخيله فى تفهيم المعنى فلا بد من اخذها فى المعنى الموضوع له قييدا او جزء او فى العلقه الوضعيه، فلو كانت الاشاره دخيله فى تفهيم المعنى فلا بد من اخذها فى المعنى او فى العلقه الوضعيه والا فات الغرض منه فان الغرض من اسماء الاشاره التفهيم وهو يتوقف على اخذ الاشاره قييدا للمعنى او قييدا للعلقه الوضعيه، لكن السيد الاستاذ قدس سره بنى اعلى ان الاشاره لم تكن مأخوذه فى المعنى الموضوع له ولا فى العلقه الوضعيه فان الاشاره التى هى مدلول كلمه لا- لم تكن مأخوذه فى المعنى الموضوع له ولا- فى العلقه الوضعيه لما ذكره قدس سره من المحذور وغير قابل للانطباق على ما فى الخارج



فأذاً بين ما ذكره قدس سره من ان الاشاره لم تكن مأخوذه قيذا للمعنى ولا قيذا للعلقه الوضعيه وبين ما ذكره قدس سره هناك فى مستهل بحث الاصول فى مبحث اسماء الاشاره والضماثر من ان الاشاره مأخوذه فى المعنى الموضوع له او فى العلقه الوضعيه فبين ما ذكره هنا وبين ما ذكره هناك تهافت ولا ينسجم احدهما مع الاخر

ثانياً : انه قدس سره فى المقام ذكر انه لا يمكن اخذ الاشاره قيذا للمعنى ولا جزء لمعنى مدخولها والا لزم محذورين المذكورين الذين تقدم ذكرهما، لكن يفهم من كلامه انه لا مانع من اخذ الاشاره معرفاً لمدخولها، والمحذور الذى يلزم من اخذ الاشاره قيذا للمعنى الموضوع له هذا المحذور ينطبق على اخذها معرفاً للمعنى الموضوع له فاذا كان معرفاً انما هو معرف فى عالم الذعن فلا بد ان يكون المعنى فى الذهن ولا موطن له الا الذهن لزم المحذور المتقدم

وثالثاً : ومع الاغماض عن جميع ذلك فقد تقدم ان معنى كلمه لام حرف ومعنى الحرف معنى نسبى وليس معناه الاشاره والتعين والتعريف بها بل معناها معنى اسمى متقوم ذاتاً بشخص وجود طرفيه وهو الاختصاص فى المقام ففى مثل قولنا اكرم العالم فان كلمه الالف واللام تدل على اختصاص وجوب الاكرام بطبيعى العالم وهذا الاختصاص امر نسبى متقوم بالطرفين ذاتاً وهذا هو معنى كلمه لام وليس معناها الاشاره فان الاشاره ليس معناها معنى حرفى

فالتتيجه : ان معنى كلمه لام الداخله على المفرد معنى نسبى وهو الاختصاص، وهذا تمام الكلام فى المفرد المعرف باللام .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد - وضع النكرة

الظاهر انه ليس لها وضع مستقل غير وضع مفرداتها فان النكرة مركبه من اسم الجنس والتنوين، واسم الجنس موضوع للدلاله على الماهيه المهمله كما تقدم، والتميز موضوع للدلاله على الوحده فاذا دخل التنوين على اسم الجنس فيدل على الطبيعه المقيده بالوحده بنحو تعدد الدال والمدلول فاذا لا- حاجه الى وضع النكرة بوضع ثالث فانه لغو فان النكرة مركبه من اسم الجنس والتنوين فلا معنى على وضعها للدلاله على الطبيعه المقيده بالوحده فانه لغو فان اسم الجنس اذا دخل على القيد فهو يدل على الوحده من باب تعدد الدال والمدلول فلا حاجه الى وضع اخر يازاء نفس هذا المعنى، فمن اجل ذلك انه لا وضع للنكرة ونظير ذلك فى المركبات موجود مثل قولنا زيد عالم فان زيد موضوع للدلاله على معناه والعالم ماده وهيئه موضع للدلاله على المعنى فان ماده العالم موضوعه للدلاله على معناها وهو طبعى العلم وهيئه العالم تدل على تلبس الذات بطبعى العلم وهيئه القائمه بالعالم وزيد تدل على النسبه بينهما فلا معنى لوضع مجموع هذه العناصر الثلاثه للدلاله على النسبه بينها فانه لغو بعد كون هذه العناصر الثلاثه لكل منهما وضع ويدل بالوضع على معناه وهيئه القائمه بينهما موضوعه للدلاله على النسبه فمجموع هذه العناصر الثلاثه موضوع للدلاله على النسبه بينهما لغو فمن اجل ذلك لا وضع للمجموع والنكرة من هذا القبيل بعد ما كان لكل من مفرداته وضع فلا حاجه الى وضع النكرة فان وضعه لغو ولا اثر له هذا القول اختاره السيد الاستاذ قدس سره وهو الصحيح، وفى مقابل هذا القول اخر قد اختاره صاحب الكفايه قدس سره فقد ذكر ان الدلاله موضوعه للدلاله على الطبيعه المقيده بالوحده وقد تستعمل بالفرد المعلوم فى الخارج والمجهول عند المخاطب كما فى مثل قوله تعالى (وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ) (١) فان رجل استعمل فى الفرد الخارجى المعين المعلوم عند المتكلم والمجهول عند المخاطب، وقد تستعمل فى الفرد غير المردد فاذا ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره امران

ص: ٢٤٤

١- قران كريم، سوره يس، ايه ٢٠، ص ٤٤١.

الامر الاول : ان النكرة موضوعه للدلاله على الطبيعه المقيده بالوحده، الامر الثانى ان النكرة قد تستعمل فى الفرد المعين فى الخارج المعلوم عند المتكلم والمجهول عند المخاطب، فان المحقق ذكر هذا ن الامران ولكن كلاهما غير صحيح، اما الاول فقد تقدم ان النكرة لا- وضع لها فان وضعها مضافا الى وضع مفرداتها لغوا ولا يترتب عليه أى اثر فان اسم الجنس موضوع للدلاله على الماهيه المهمله والتنوين موضوع للدلاله على الوحده فاذا دخل التنوين على اسم الجنس فيدلان على الماهيه المقيده بالوحده من باب تعدد الدال والمدلول فلا حاجه لوضع النكرة التى هى مركبه من اسم الجنس والتنوين لنفس هذا المعنى أى للماهيه المقيده بالوحده فان مثل هذا الوضع لغو فما ذكره صاحب الكفايه من ان النكرة موضوعه للدلاله على الماهيه المقيده بالوحده لا وجه له

الامر الثانى : فلان النكره فى مثل اليه المتقدمه لم تستعمل فى الفرد المعين فى الخارج انما استعملت فى معناها الموضوع له غايه الامر ان هذه الطبيعه قد تنطبق فى الخارج على الفرد المعين المعلوم عند المتكلم والمجهول عند المخاطب وقد تنطبق على الفرد الغير معين واما نكره فهى مستعمله فى معناها وهو الطبيعه المقيده بالوحده فالرجل فى الآيه المباركه مستعمل فى معناه وهو الطبيعه المقيده بالوحده غايه الامر انها تنطبق على الفرد المعين فى الخارج المعلوم عند المتكلم والمجهول عند المخاطب فما ذكره قدس سره من ان النكره مستعمله فى الفرد المعين فى الخارج المعلوم عند المتكلم والمجهول عند المخاطب فهو غير صحيح لان هذا الاستعمال بحاجه الى عنايه زائده ثبوتا واثباتا والا فان النكره مستعمله فى معناها وهو الطبيعه المقيده بالوحده غايه الامر قد تنطبق على الفرد المعين فى الخارج اذا كانت هناك قرينه على ذلك وقد تنطبق على الفرد غير المعين فى الخارج، فالنتيجه ان ما ذكره صاحب الكفايه من القول فهو غير تام والصحيح هو ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره .

بعد ذلك يقع الكلام فى التقابل بين الاطلاق والتقييد وقد تقدم ذلك موسعا ونشير الى ذلك مختصرا مقدمه للمقدمات، ويقع الكلام فيه فى مقامين الاول فى مقام الثبوت والثانى فى مقام الاثبات

اما مقام الاول : الثبوت فقد ذكرنا ان التقابل بينهما متقابل التناقض وتقابل الايجاب والسلب فان الماهيه اذا اخذت موضوعا للحكم فأما ان يلحظ القيد معها فهى ماهيه مقيده، واما لا يلح قيد معها فهى ماهيه مطلقه فاذاً الاطلاق هو عدم لحاظ القيد معها والمقيد هو لحاظ القيد معها ولا يتصور بينهما ثالث ولهذا يكون التقابل بينهما من تقابل التناقض ومن تقابل الايجاب والسلب لا من تقابل التضاد ولا- من تقابل العدم والملكه، ودعوى ان المفهوم المقيد فى الذهن مباين لمفهوم المطلق وليست نسبه الى مفهوم المطلق كنسبه الاقل الى الا-كثر او نسبه الخاص الى العام بل نسبه اليه نسبه التباين، فالمفهوم المقيد فى الذهن مباين لمفهوم المطلق والتقابل بينهما من تقابل التضاد فاذاً التقابل بين المطلق والمقيد من تقابل التضاد، هذه الدعوى مدفوعه لأنها مبنيه على الخلط بين المطلق والمقيد وبين التقييد والاطلاق، فالكلام انما هو فى التقييد والاطلاق للحاظين هل التقابل بينهما من تقابل السلب والايجاب او التقابل بينهما من تقابل التضاد ليس الكلام فى التقابل بين المطلق والمقيد او بين الملحوظين، فان محل الكلام انما هو فى التقابل بين الاطلاق والتقييد للحاظين لا بين الاطلاق والتقييد الملحوظين ومن الواضح ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التناقض والايجاب والسلب لان محل الكلام فى التقابل بين الاطلاق والتقييد لا بين مفهوم المطلق فى الذهن ومفهوم المقيد فان المفهوم المقيد وان كان مضاد لمفهوم المطلق فى الذهن الا انه خارج عن محل الكلام

المقام الثانى : مقام الاثبات فقد تقدم ان التقابل بين الاطلاق والتقييد فى مقام الاثبات من تقابل العدم والملكه فان فى كل مورد يكون المكلف متمكن من تقييد الطبيعه بقيد فهو متمكن من الاطلاق وعدم تقييده وفى كل مورد لا يتمكن من تقييد الطبيعه بقيد بسبب من الاسباب وان كانت تقيده او نحوها فلا يمكن الحكم بالإطلاق لاحتمال ان مراد المولى هو المقيد لكنه لا يتمكن من الاثبات بالتقييد ومع هذا الاحتمال لا تتم مقدمات الحكمه فاذا لم تتم مقدمات الحكمه لم ينعقد ظهور المطلق فى الاطلاق ومن هنا فان فى كل مورد امتنع التقييد يمتنع الاطلاق وفى كل مورد امكن التقييد ممكن الاطلاق وقد تقدم تفصيل كل ذلك .

## المطلق والمقيد – مقدمات الحكمه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – مقدمات الحكمه

لا شبهه فى ان اسم الجنس لا يدل على الاطلاق بالوضع فان اسم الجنس كما تقدم موضوع للدلاله على الماهيه المهمله الجامعه بين الماهيه المطلقه والمايه المشروطه ولا يدل اسم الجنس على الاطلاق بالوضع، فمن اجل ذلك دلالتة على الطلاق بحاجه الى مقدمه اخرى، وهذه المقدمه متمثله بثلاثه عناصر، العنصر الاول جعل الحكم على الماهيه الجامعه بين افرادها فى الخارج وان كانت هذه الماهيه تختلف سعه وضيقا، العنصر الثانى ان يكون المتكلم فى مقام البيان ولا يكون فى مقام الهزل او اللغو وما شاكل ذلك، العنصر الثالث ان لا ينصب قرينه على الخلاف، فاذا تمت هذه العناصر الثالثه انعقد ظهور الكلام فى الاطلاق أى ظهور اسم الجنس فى الاطلاق

اما العنصر الاول فلا كلام فيه وهو واضح ان الحكم لا بد ان يكون مجعول على الطبيعى المنطبق على جميع افراده فى الخارج، اما العنصر الثانى فهو مستند الى ظهور حال المتكلم فى انه فى مقام بيان تمام مراده بكلامه وهذا الظهور اما مستند الى الغلبه الخارجيه فان الغالب فى الخارج كل كلام صادر من متكلم انه فى مقام بيان تمام مراده، وهذه الغلبه منشئ لهذا الظهور فاذاً الاصل فى كل متكلم صادر منه الكلام ظاهر فى انه فى مقام بيان تمام مراده ويدل على هذا بالمطابقه ولكن للقرينه العامه يدل على الاطلاق او التقييد او ان هذا الظهور مستند الى الطريقه المألوفه بين العرف والعقلاء الثابته بينهم فى مقام التفهيم والتفهم منذ وجود الانسان فى سطح هذه الكره فان التفهيم والتفهم بين افراد الانسان فى كافه حاجياته وفى حواراته وفى الاسواق وفى المجالس امر بديهى ضرورى فاذاً هذه الطريقه المألوفه فى مقام التفهيم والتفهم المرتكزه فى الاذهان الممضاه من قبل الشارع فانه ليس للشارع فى مقام التفهيم والتفهم طريق اخر غير الطريق المعروف بين العقلاء وهذه الطريقه تقتضى فى ان كل كلام صادر من متكلم مختار عاقل ظاهر منه انه فى مقام بيان تمام مراده، اما اذا انكر او قال انى لست فى مقام البيان فلا يقبل منه فهذا الظهور الذى هو مستند الى هذه الطريقه المألوفه بين العرف والعقلاء فى مقام التفهيم والتفهم الممضاه شرعا، فهذا الظهور مستند الى ذلك لا انه مستند الى الغلبه الظاهر هو الثانى دون الاول، فاذا صدر كلام من متكلم عاقل ومختار ظاهر فى انه فى مقام بيان تمام مراده فاذا قال المولى اكرم العالم فالعالم اسم جنس وهو يدل بالوضع على الطبيعه المهمله الجامعه بين الطبيعه المطلقه والطبيعه المقيده وبالالتزام يدل على ذلك وبقرينه الحكمه ومن جهه ظهور حال المتكلم يدل على الاطلاق

اشكال : قد يقال ان خصوصيه الاطلاق خارجه عن المعنى الموضوع لاسم الجنس فاذا كانت خارجه فحينئذ ان كان مراد المتكلم المقيد فهو لم يبين تمام مراده بكلامه لان بيان الاطلاق بحاجه الى مؤونه زائده ولا يكفى مجرد كونه فى مقام البيان كما ان التقيد بحاجه الى بيان زائد ومؤونه زائده فكذلك الاطلاق فانه كالتقيد خارج عن المعنى الموضوع لاسم الجنس فهو كما انه لا يدل على التقيد فهو لا يدل على الاطلاق ايضا، فخصوصيه الاطلاق حيث انها خارجه عن المعنى الموضوع لاسم الجنس فلا محال يكون بيانها بحاجه الى دال اخر ولا يكفى بيانها مجرد كون المتكلم فى مقام البيان فلايد من بيان زائد كما هو الحال فى التقيد

والجواب عن ذلك : بناءً على ما هو الصحيح ان خصوصيه الاطلاق امر عدمى وهى عبارته عن عدم لحاظ القيد مع الطبيعه فاذا كانت امرا عدميا فهى لا تحتاج الى بيان زائد فيكفى كون المتكلم فى مقام البيان ثبوتا واثباتا، اما ثبوتا فيكفى عدم لحاظ القيد مع الطبيعه فاذا كان المتكلم فى مقام البيان ولم ينصب قرينه ولم يلحظ مع اسم الجنس قيده فلا محال ظهور حاله عدم لحاظ التقيد فاسم الجنس يدل بالوضع على ذات المطلق والى الماهيه المهمله وبالقرينه العامه أى بظهور حال المتكلم فى انه فى مقام بيان تمام مراده بضميمه هذا الظهور يدل على الاطلاق فاذا قال المولى اكرم العالم فيدل بالوضع على ذات المطلق وهى الماهيه المهمله وبضميمه ظهور حال المتكلم فى انه فى مقام بيان تمام مراده ولم ينصب قرينه على التقيد بضميمه هذا الظهور يدل على الاطلاق، فاذا اسم الجنس يدل بالوضع على ذات المطلق وبالالتزام بواسطه القرينه العامه يدل على الاطلاق، فالنتيجه ان الاطلاق حيث انه امر عدمى فلا يحتاج الى مؤونه زائده فى بيانه

اما بناء على رأى السيد الاستاذ قدس سره : من ان الاطلاق امر وجودى وهو عبارته عن لحاظ عدم القيد ولهذا يرى ان التقابل بينهما من تقابل التضاد، فالإطلاق امر وجودى وهو عبارته عن لحاظ عدم القيد، اما على مسلكه قدس سره فالإطلاق وان كان داخل فى اللحاظ الذهنى والتصور الذهنى الا انه من الواضح ان هذا اللحاظ انما هو فى مرحله تصور ذات المطلق ولحاظ عدم القيد معه فى هذه المرحله وفى مرحله الاستعمال فقط، اما فى مرحله الاراده الجديه فلا شبهه فى ان الاراده الجديه تعلقت بذات المطلق فى الخارج واما خصوصيه الإطلاق فلا واقع موضوعى لها فى الخارج فان الإطلاق امر ذهنى لا موطن له الا الذهن وهو لحاظ عدم القيد، لان المحمول محمولٌ فى القضييه على ذات الموضوع بما هو فانى فى الخارج لا على الموضوع بما هو مطلق فان الموضوع بما هو مطلق لا واقع موضوعى له فى الخارج وانما هو موجود فى الذهن، فالنتيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره يرجع الى ان كل ما يدخل فى المراد الجدى فالتكلم يبينه بكلامه وكل ما لم يدخل فى مراده الجدى فلا حاجه الى البيان فاذا اراد المتكلم المطلق لم يدخل فى مراده الجدى شىء فى الخارج فلا حاجه الى البيان الزائد، بينما اذا اراد المقيد فهو شىء زائد على ما يراد من كلامه فى الخارج لا بد من بيانه بدال اخر، فعلى كلا المسلكين يكفى فى اثبات الإطلاق كون المتكلم فى مقام البيان فاذا كان المتكلم فى مقام البيان وظاهر حاله انه فى مقام بيان تمام مراده الجدى بكلامه فلا حاجه فى اثبات الإطلاق الى بيان زائد وانما نحتاج الى بيان زائد للإثبات التقييد فقط هذا كله فى العنصر الثانى .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – مقدمات الحكمه

الى هنا قد تبين ان الاصل في كل متكلم ان يكون في مقام البيان وكل كلام صدر منه ظاهر حاله يقتضى كونه في مقام بيان تمام راده بكلامه ومنشئ هذا الاصل هو الطريقه المألوفه المتبعه بين العرف والعقلاء في مقام التفهيم والتفاهم منذ وجود الانسان على سطح هذه الكره فان الانسان بحاجه الى التفهيم والتفهم في جميع حوائجه وفي جميع مقاصده وحواراته، فان كل انسان يتكلم بكلام ظاهر حاله انه اراد تفهيم تمام مراده لغيره ولا شبهه في هذا الظهور، فان الشارع لم يختر طريق اخر للتفهم والتفاهم بل امضى الطريقه المتعارفه بين العرف والعقلاء فهذه الطريقه ممضاه شرعا وهذا الظهور الحالى كاشف عن الاطلاق اذا كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقييد فظهر حاله السياقي انه في مقام بيان تمام مراده كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت سواء كان الاطلاق امر عدمى وعبارته عن عدم لحاظ القيد، او كان امرا وجوديا كما بنى عليه السيد الاستاذ قدس سره وعبارته عدم القيد، والمقصود من الظهور السياقي في مقابل ظهور الالفاظ وهذا الظهور السياقي كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت، فاسم الجنس يدل على ذات المطلق واما ظهور حال المتكلم السياقي في انه في مقام بيان تمام مراده الجدى كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت اذ لو كان مراده التقييد لبين ذلك ونصب قرينه عليه وحيث انه لم ينصب فظهور حاله كاشف عن الاطلاق، وتفصيل الكلام اكثر من ذلك في مبحث التعادل والترجيح

ص: ٢٥٢

اما العنصر الثالث : وهو نصب قرينه فيقع الكلام في ان الجزء الاخير من مقدمات الحكمه هو عدم القرينه وهل المراد من عدم القرينه هو الجزء الاخير من المقدمات وبمشابه الجزء الاخير من العله التامه هل هو خصوص عدم القرينه المتصله او الاعم منه ومن القرينه المنفصله، المعروف والمشهور بين الاصحاب هو الاول فان عدم القرينه المتصله هو الجزء الاخير من مقدمات الحكمه فاذا كان المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقييد انعقد ظهور المطلق في الاطلاق او استقر ظهور العام في العموم في مرحله الاراده الجديه، فان العام ظهوره في المراد الجدى منوط بعدم ورود المخصص المتصل فان المخصص المتصل مانع عن استقرار ظهور العام في العموم في مرحله الاراده الجديه وان كان هذا الظهور موجود في مرحله التصور كما اذا قيل اكرم كل عالم الا الفاسق منهم فان لفظ كل تدل على العموم في مرحله التصور، ما في مرحله التصديق النهائي وهو الاراده الجديه فيتوقف على عدم وجود المخصص المتصل فانه مانع عن هذا الظهور أى ظهور العام في العموم في مرحله الاراده الجديه ويعبر عن هذا الظهور بالظهور المستقر فان هذا الظهور يتوقف على ان لا ينصب المتكلم مخصص متصل، لكن ذبت مدرسه المحقق النائيني قدس سره الى ان الجزء الاخير من مقدمات الحكمه اعم من عدم القرينه المتصله وعدم القرينه المنفصله ايضا جزء مقدمات الحكمه ولكن الالتزام بذلك مطلقا لا يمكن اذ لا يمكن ان يكون عدم القرينه المنفصله مطلقا جزء مقدمات الحكمه والا فلان اجماله اكثر مطلقات الكتاب والسنة وعموماتهما لان احتمال وجود القرائن المنفصله موجود في الروايات الوارده من الائمه الاطهار عليهم السلام الواصله الينا وغير الواصله، مع هذا الاحتمال لم نحرز تمامه مقدمات الحكمه فان منها عدم القرينه المنفصله فلا بد من احراز القرينه المنفصله او احتمال وجودها لا يمكن احراز تماميه المقدمات اما مع عدم اراز



تماميه المقدمه لم يحرز ظهور المطلق فى الاطلاق ولم يحرز استقرار العام فى العموم فيصبح المطلق مجملا ولا يمكن التمسك به لا يمكن العام ونتيجته ذلك لا يمكن التمسك بكثير من مطلقات الكتاب والسنة وكثير من عموماتهما وهذا خلاف الضروره الفقيهه اذ لا- شبهه فى جواز التمسك باطلاقات الكتاب والسنة وعموماتهما ولا شبهه فى ذلك، وعدم جواز التمسك خلاف الضروره الفقيهه ولا يمكن الالتزام به

ص: ٢٥٣

اما السيد الاستاذ قدس سره قد التفت الى هذا الاشكال فقام بعلاجه بطريق اخر وحاصل هذا الطريق ان عدم قرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمه حين مجيئها لا مطلقا، فعدمها في هذا الحين جزء مقدمات الحكمه ووجودها في هذا الحين مانع عن الظهور المطلق في الاطلاق وعن استقرار ظهور العام في العموم مثلا اذا ورد من المولى مطلق وكان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله انعقد ظهوره في الاطلاق وهذا الظهور حجه وهو مستمر الى ان جاءت قرينه منفصله فان عدمها في هذا الحين جزء المقدمات ووجودها رافع لهذا الظهور، والمفروض ان ظهور المطلق في الاطلاق معلول لتمايمه مقدمات الحكمه فاذا انتفت المقدمات انتفى الظهور فاذا جاءت قرينه منفصله فهي رافعه لظهور المطلق في الاطلاق من جهه انها رافعه لتمايمه مقدمات الحكمه ومانعه عن تماميتها ومع وجودها لا تتم مقدمات الحكمه فاذا لم تتم لم يكن للمطلق ظهور في الاطلاق، فمجيء القرينه المنفصله رافعه لهذا الظهور وحينئذ لا يلزم محذور اجمال مطلقات الكتاب والسنه او عموماتهما لان ظهور العام في العموم قد استقر وكذلك انقح ظهور المطلق في الاطلاق فاذا كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله انعقد ظهور المطلق في الاطلاق وهذا الظهور مستمر الى ان جاءت قرينه منفصله في ظرف مجيئها رافعه لهذا الضهور من هذا الحين لا انها رافعه من الاول فهي غير كاشفه بل هي رافعه باعتبار ان عدمها من الان جزء مقدمات الحكمه فاذا وجدت قرينه منفصله فهي رافعه للظهور الثابت للمطلق بارتفاع مقدمات الحكمه وعندئذ لا يلزم أى محذور، هذا ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره في مقام علاج مشكله لزوم الاجمال في اكثر من مطلقات الكتاب والسنه او عموماتهما اذا قلنا بان عدم القرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمه لكنه قدس سره عالج المشكله بهذا الطريق

لكن هذا غير صحيح فان مجيء القرينه المنفصله اذا جاءت فهذه القرينه عدم وجودها فى هذا الحين جزء مقدمات الحكمة او عدم وصولها ايضا جزء مقدمات الحكمة، اما على الاول فان كان عدم وجودها فى الواقع جزء مقدمات الحكمة لزم المحذور المذكور فاحتمال وجود القرينه المنفصله فى كل زمان واحتمال ان المتكلم جاء بقرينه منفصله ومع هذا الاحتمال لم يحرز تماميه مقدمات الحكمة ومع دم احرازه لم يحرز انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق فيصبح المطلق مجملا- فان احتمال وجود القرينه المنفصله فى كل زمان موجود، وان اراد قدس سره من ان عدم القرينه المنفصله جزء المقدمات عدم وصولها لا عدم وجودها فى الواقع وعدم علم المكلف بها، فيرد عليه ان عدم وصولها ليس جزء مقدمات الحكمة فان وصول القرينه وهو العلم بوجود القرينه وهو لا- يمكن ان يكون رافعا للظهور فان العم شأنه كشف الواقع ولا يكون مؤثرا فى الواقع نفيًا او اثباتًا والظهور المنعقد للمطلق ظهور واقعى وهو امر تكوينى فلا يمكن رفعه بوصول القرينه المنفصله وان وصول القرينه المنفصله لا يمكن ان يكون رافعا لهذا الظهور فمن اجل ذلك ما ذكره قدس سره غير تام .

### المطلق والمقيد – مقدمات الحكمة بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – مقدمات الحكمة

ان كلانا فى المقدمه الثالثه من مقدمات الحكمة وهى عدم نصب قرينه على التقيد، هل المراد عدم نصب قرينه متصله او المراد الاعم من القرينه المتصله والمنفصله؟، المعروف والمشهور بين الاصوليين عدم نصب قرينه متصله فاذا كان المطلق صادر من المولى وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله انعقد ظهوره فى الاطلاق، لكن ذهبت مدرسه المحقق النائينى قدس سره الى ان عدم القرينه المنفصله ايضا جزء مقدمات الحكمة وحيث انه لا- يمكن ان يكون عدم قرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمة مطلقا فانه يلزم حينئذ محذور اجمال اكثر المطلقات من مطلقات الكتاب والسنة عموماتها فانه لا مكن الا لزام بذلك فان لازمه انه لا يمكن التمسك بأكثر اطلاقات الكتاب والسنة مع ان جواز التمسك بها امر ضرورى فى الشريعة المقدسه فمن اجل ذلك لا يمكن القول بان عدم نصب القرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمة مطلقا، والسيد الاستاذ قدس سره قد التفت الى هذا المحذور وقام بعلاج المشكله بتقريب فنى وهو ان عدم القرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمة فى وقتها لا مطلقا مثلا اذا صدر مطلق من المولى وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقيد انعقد ظهوره فى الاطلاق وهذا الظهور كان يستمر الى ان جاء لقرينه منفصله فاذا جاء بالقرينه المنفصله فعدم هذه القرينه العدم البديل لها فى وقتها جزء مقدمات الحكمة فوجود هذه القرينه رافع لمقدمات الحكمة وبارتفاع مقدمات الحكمة ارتفع الظهور ايضا لانه معلول لمقدمات الحكمة وبارتفاع العله يرتفع المعلول، وعلى هذا فلا يلزم محذور الاجمال هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره وللمناقشه فيه مجال وذلك لان عدم القرينه المنفصله الذى هو جزء مقدمات الحكمة فى وقتها لا يخلو اما ان يكون عدم القرينه المنفصله بوجودها الواقعى او عدم قرينه المنفصله بوجودها العينى ولا يتصور ثالث بينهما فان عدم قرينه المنفصله فى وقتها الذى هو جزء مقدمات الحكمة لا يخلو اما ان يكون عدمها بوجودها الواقعى او يكون عدمها بوجودها العينى أى وصول القرينه الى المكلف والعلم بها وكلا الافتراضين غير صحيح

اما الافتراض الاول : فان كان المراد ان ظهور المطلق فى الاطلاق بعد كون المولى فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق فهذا الظهور مشروط بعدم وجود القرينه المنفصله فى وقتها بنحو شرط متأخر، ان اراد ذلك فيرد عليه اولاً- ما ذكرناه فى بحث الشروط من استحاله الشرط المتأخر وانه غير ممكن وثانياً ومع الاغماض عن ما تقدم لكن الشرط المتأخر انما يمكن فى الامور الاعتباريه أى فى الاحكام الشرعيه ولا- يعقل الشرط المتأخر فى الامور التكوينيّه، فان الظهور المطلق فى الاطلاق امر تكوينى ولا يعقل ان يكون مشروط بشرط متأخر والا لزم كون العله متأخره عن المعلول وهذا مستحيل وكون الشرط متأخر عن المشروط ايضا غير معقول فانه متقدم رتبه على المشروط وكذا العله، فلا يمكن ان يكون ظهور المطلق فى الاطلاق بعد عدم نصب قرينه متصله لا يمكن ان يكون مشروط بعدم نصب قرينه منفصله بنحو الشرط المتأخر

اما الثانى : وهو ان يكون مشروط بعدم القرينه المنفصله بوقتها بنحو الشرط المقارب بمعنى ان المطلق اذا صدر من المولى وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقييد انعقد ظهوره فى الاطلاق وهذا الظهور مستمر الى ان يجىء بقرينه منفصله لان عدمها فى وقتها جزء مقدمات الحكمه وعله لظهور المطلق فى الاطلاق بنحو الشرط المقارن ووجود القرينه فى هذا الوقت رافع لمقدمات الحكمه التى قد تمه سابقا وبارتفاعها يرتفع ظهور المطلق فى الاطلاق من جهه ظهور حال المتكلم فى انه فى مقام بيان تمام مراده بنحو الشرط المقارن، وعلى هذا فالمحذور المذكور وان كان غير لازم الا ان هذا لا يحل المشكله فان المشكله انما هى لزوم اجمال اكثر مطلقات الكتاب والسنه وغيرها فان المولى اذا صدر منه مطلق وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله، وتقدم فى مبحث التعارض والترجيح ان للقرينه المتصله شروط وخصائص ولا يكفى مجرد اتصال جمله بجمله اخرى وعلى هذا فاذا لم ينصب قرينه متصله انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق واما اذا احتل انه بعد عشر دقائق نصب قرينه منفصله او بعد عشرين دقيقه فاحتمال نصب القرينه بعد عشر دقائق موجب لعدم احراز الجزء الاخير من مقدمات الحكمه بعد عشر دقائق فاحتمال وجود القرينه المنفصله لم يحرز مقدمات الحكمه بعد عشر دقائق فاذا لم يحرز تماميه مقدمات الحكمه لم يحرز بقاء الظهور فان المولى اذا نصب قرينه منفصله بعد عشر دقائق ارتفع الظهور بارتفاع مقدمات الحكمه وان لم ينصب قرينه متصله بعد عشر دقائق بقى الظهور ببقاء مقدمات الحكمه واما اذا احتل ان المولى نصب قرينه او لافمع هذا الاحتمال لم يحرز تماميه مقدمات الحكمه فاذا لم يحرز بقاء الظهور المطلق فى الاطلاق فاذاً يصبح المطلق مجملاً ولا يمكن التمسك به، وكذا الحال فى مطلقات الكتاب والسنه فان ظهور هذه المطلقات بالإطلاق قد انعقد وهذا الظهور مستمر وثابت الى زمان الائم عليهم السلام لكن نحتمل صدور مقيدات ومخصصات من الائم الاطهار عليهم السلام لهذه المطلقات والعمومات، فكل مطلق نحتمل انه صدر له مقيد من الائم الاطهار عليهم السلام وله مقيد فى رواياتنا ومع هذا الاحتمال لم نحرز تماميه مقدمات الحكمه فى زمن الائم ومع عدم احراز تماميه مقدمات الحكمه لم نحرز بقاء ظهور المطلق فى الاطلاق فيمكن ان يكون باقياً وممكن ان يكون مرتفع فيصبح المطلق مجمل فلا يمكن التمسك بالإطلاق وهذا الذى افاده السيد الاستاذ قدس سره ظاهر كلامه انه بنحو الشرط المقارن فلا يدفع مشكله محذور لزوم الاجمال فى اكثر مطلقات الكتاب والسنه وغيرها هذا كله بناء على ان يكون المراد من عدم القرينه المنفصله عدم وجودها الواقعي

اما اذا كان من المراد من عدم وجود القرينه المنفصله عدم وجودها العيني أى عدم وصولها الى المكلف، فاذا صدر مطلق من المولى وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله على التقييد انعقد ظهوره فى الاطلاق من جهه ظهور حال المتكلم السياقى فى انه فى مقام بيان تمام مراده بكلامه هذا فطالما لم تصل القرينه المنفصله الى المكلف فالظهور باقى ولا اثر للشك والاحتمال فاذا وصلت فعدم وصولها جزء مقدمات الحكمه ووصولها مانع عن تماميه مقدمات الحكمه ورافع لها وبارتفاعها يرتفع الظهور لانه معلول للمقدمات هذا الفرض ايضا غير صحيح وذلك لان عدم وصول القرينه لا يمكن ان يكون جزء المقدمات بان يكون الظهور مستندا الى عدم القرينه فان كشف العلم كشف الواقع على ما هو عليه من دون التأثير به سلبا وايجابا ولا نفيًا واثباتا بل كشف الواقع على ما هو عليه فلا- يمكن ان يكون عدم وصول القرينه أى عدم العلم بالقرينه بان يكون العلم بالقرينه رافع لمقدمات الحكمه ورافع للظهور، فاذاً لا يمكن ان يكون مراده قدس سره من ان عدم قرينه المنفصله فى وقتها جزء مقدمات الحكمه لا- يمكن ان يكون مراده عدم وصولها وعدم وجودها العيني فان عدم وصول القرينه المنفصله فى وقتها لا يمكن ان يكون جزء المقدمات والا لزم ان يكون للعلم تأثير فى الواقع وهذا مستحيل لان شأن العلم هو كشف الواقع من دون ان يؤثر فيه

الى هنا قد تبين ان عدم قرينه المنفصله ليس جزء مقدمات الحكمه لا مطلقا ولا فى وقت مجيئها كما ذكره السيد الاستاذ قدس سره بل جزء مقدمات الحكمه انما هو عدم قرينه المتصله فاذاً الصحيح ما هو المشهور لكن صاحب الكفايه قدس سره ذكر مقدمه اخرى زائده على عدم نصب القرينه المتصله بان لا يكون هناك قدر متيقن .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – مقدمات الحكمه

الى هنا قد تبين ان الجزء الاخير من مقدمات الحكمه هو عدم القرينه المتصله، واما عدم القرينه المنفصله فلا- يكون جزء مقدمات الحكمه لا مطلقا ولا فى وقت مجيئها على تفصيل تقدم ويجئ تفصيل ذلك بأكثر من هذا فى مبحث التعادل والترجيح

ثم ان المحقق صاحب الكفايه قدس سره يعتبر زائدا على مقدمات الحكمه ان لا- يكون قدر متيقن بين المتكلم والمخاطب بحسب التخاطب بينهما، فلو كان هناك قدر متيقن فهو مانع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق او انه يؤدى الى اجماله، هكذا ذكره قدس سره

الجواب عن ذلك : ان اراد من القدر المتيقن بحسب التخاطب بين المتكلم والمخاطب يوجب انصراف الذهن الى حصه من افراد المطلق والى المقيد ان اراد ذلك فهو ليس شرط زائدا على مقدمات الحكمه فان المراد من الجزء الاخير من المقدمات وهو عدم نصب القرينه المتصله اعم من القرينه اللفظيه كما هو الغالب او القرينه اللبيه او الانصراف، والجامع ان كل ما يكون مانع عن انعقاد

المطلق فى الاطلاق فهو الجزء الاخير من مقدمات الحكمه غايه الامر التعبير بعدم نصب قرينه على التقيد من جهه الغلبه، قد يكون عدم نصب القرينه على التقيد وقد يكون قرينه لبه فان القرينه اللبيه قد تكون مانعه عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق وقد يكون المانع انصراف ذهن المخاطب الى حصه خاصه من المطلق ومنع صرفه الى اراده المطلق، ومثال ذلك ما اذا طلب المولى فى وقت الصيف الحار الماء للشرب فان الماء وان كان جامع بين الماء الحار والماء البارد وموضوع للجامع بينهما لكن لا شبهه فى ان المولى اذا طلب فى الصيف الماء كان المنصرف منه الماء البارد وهو حصه خاصه من الماء وهذا الانصراف مانع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق، او اذا قال المولى جئنى بحيوان فانه وان كان مشترك بين الانسان وغيره من انواع الحيوان وموضوع للجامع بين جميع انواع لكن لا شبهه فى ان المنصرف فى كلام المولى هو الحيوان فى مقابل الانسان وهو المنصرف وهو الحصه الخاصه من المطلق وهذا الانصراف مانع عن ظهور المطلق فى الاطلاق، وايضا فى مثل قول الامام عليه السلام (لا تصلى فى ما لا يؤكل لحمه) فان الانسان ايضا من اصناف ما لا يؤكل لحمه لكن لا شبهه فى ان المنصرف منه فى هذه الروايه ممن لا يؤكل لحمه هو الحيوان مقابل الانسان فان اجزاء الانسان لا- يكون مانع عن الصلاه وان كان مما لا يؤكل لحمه فان الروايات منصرفه الى حصه خاصه مما لا- يؤكل لحمه وهذا الانصراف مانع عن انعقاد المطلق فى الاطلاق، فان كان القدر المتيقن التخاطبى بين المتكلم والمخاطب من هذا القبيل وسبب لانصراف الذهن الى حصه خاصه من المطلق ومانع عن انعقاد ظهوره فى الاطلاق فهو الجزء الاخير من مقدمات الحكمه وليس شرطا زائدا عليه، فان المراد من الجزء الاخير من مقدمات الحكمه ما يمنع من ظهور المطلق فى الاطلاق سواء كان قرينه لفظيه ام لبه ام كان انصرافا، وسبب الانصراف القدر المتيقن او غيره، فما ذكره قدس سره من انه لا يكون قدر متيقن بين المتكلم والمخاطب وجعل هذا شرط زائد على المقدمات الثلاثه فليس الامر فيه كذلك فان القدر المتيقن اذا كان سبب للانصراف فهو مقدمه ثالثه لونه خاص وشكل مخصوص كلما يكون مانع عن

انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق فهو الجزء الاخير من المقدمات، اما اذا لم يكن القدر المتيقن بين المتكلم والمخاطب موجب للانصراف لم يكن مانع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق ولم يكن سبب للانصراف كما اذا كان القدر المتيقن خارجى لا بحسب التخاطب بين المتكلم والمخاطب ذهنيا كما اذا كان القدر المتيقن خارجى، فاذا فرضنا ان المولى امر ياكرام العلماء وقال اكرم العلماء فالقدر المتيقن منه العدول من العلماء وهو بلحاظ الخارج وهذا القدر المتيقن لا يصلح لان يكون سبب انصراف الذهن الى حصه خاصه من المطلق ولا- يمنع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق، فلا شبهه فى ان كلام المولى مطلق وينعقد ظهور المطلق فى الاطلاق ويإطلاقه يشمل العادل والفاسق ولا يكون مختص بالعادل، فالقدر المتيقن الخارجى لا اثر له، اما اذا فرضنا ان احدا سأل من المولى هل اتصدق على الفقير العادل او هل اكرم العالم العادل فأجاب الامام عليه السلام عن ذلك تصدق على الفقير واکرم العالم بدون التقيد بالعداله، فالسؤال بالتصدق على الفقير العادل لكن المولى فى مقام الجواب اجاب على التصديق على الفقير واکرام العالم بدون تقيد بالعداله

ص: ٢٥٨

وفى مثل ذلك ذكر صاحب الكفايه قدس سره ان القدر المتيقن بين المتكلم والمخاطب فى مثل هذا المثل هو الفقير العادل والعالم العادل وهذا هو القدر المتيقن، لكن الكلام فى ان هذا القدر المتيقن هل يكون مانعاً عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق او لا يكون مانع هذا هو محل الكلام

الظاهر ان فى مثل هذا المثل لا يكون مانعاً لان ظاهر حال المولى انه فى مقام بيان تمام الموضوع لحكمه بكلامه هذا، وظهور حال المولى منشأ لظهور كلامه فى ان الفقير تمام الموضوع وان العالم تمام الموضوع لوجوب الاكرام، اذ لو كانت العداله جزء الموضوع بان يكون الموضوع مركبا من الفقر والعداله او من العلم والعداله فلا محال لم يكن الفقير موضوع لتمام الموضوع لان كلام المولى لا يدل على ان العداله جزء الموضوع ولا قرينه من الخارج على ذلك ولا كلام المولى يدل على ذلك فان المولى قال تصدق على الفقير واکرم العالم بدون التقيد بالعداله فكلام المولى لا يدل على ان العداله جزء الموضوع فكلام المولى ظاهر فى ان الفقير تمام الموضوع والعالم تمام الموضوع، وعلى هذا فمقدمات الحكمه تامه وهى تقتضى ان العداله لا دخل لها فى الحكم اذ لو كانت دخيله لقالها الامام عليه السلام وعدم قوله بها يدل على انها غير دخيله فى الحكم، الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من انه لا يكون بين المتكلم والمخاطب قدر متيقن وجعل ذلك شرطاً زائداً على المقدمات الثلاثه فلا يمكن المساعده عليه فان القدر المتيقن اذا كان سبباً للانصراف فهو جزء مقدمات الحكمه وهو المقدمه الاخير، وان لم يكن سبباً للانصراف فلم يكن سبباً له، وهذا تمام الكلام فى مقدمات الحكمه

ص: ٢٥٩

بعد ذلك يقع الكلام فى المطلق والمقيد، والكلام فيه فى مقامين الاول فى التقييد بالمتصل المقام الثانى فى التقييد بالمنفصل

اما التقييد بالمتصل : فتاره يكون تقييد بالوصف مثل اكرم العالم العادل او الهاشمى وهكذا، فالتقييد انما هو بالوصف فاذا كان التقييد بالوصف فلا- ينعقد للمطلق ظهور حتى فى مرحله الاستعمال، انما ينعقد له ظهور واحد فى مرحله الاستعمال ومرحله الاراده الجديه فى كلتا المرحلتين لهذا الكلام ظهور واحد ولا يوجد ظهوران احدهما ظهوره فى مرحله الاراده الاستعماليه و الاخر ظهوره فى مرحله الاراده الجديه وهذا القسم من التقييد وهو التقييد بالوضع خارج عن محل الكلام، واخرى يكون بجمله مستقله لكن لسانها لسان التقييد مثلا يقول المولى اعتق رقبه ثم قال فلتكن هذه الرقبه مؤمنه فان جمله المقيد جمله مستقله لكن لسانها لسان التقييد، فعندئذ تكون الجمله الثانى التى هى الجمله المقيده تقييد الجمله الاولى فأنها مخالفه للجمله الثانى فى مرحله الاراده التصوريه، فان المولى اراد استعمال الرقبه فى الجامع بين الرقبه المؤمنه وغيرها ولكن بلحاظ الاراده الجديه فكلتا الجملتين واحده فان المراد الجدى هو اراده عتق رقبه مؤمنه لا اعم من ان تكون مطلقا، وثالثه يكون التقييد بجمله مستقله لكن هذه الجمله لسانها لسان النهى كما اذا قال المولى اعتق رقبه ثم قال لا تعتق رقبه كافر .

### حمل المطلق على المقيد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حمل المطلق على المقيد

يقع الكلام فى المطلق والمقيد، والكلام فيه فى مقامين الاول فى التقييد بالمتصل المقام الثانى فى التقييد بالمنفصل

اما التقييد بالمتصل : فتاره يكون تقييد بالوصف مثل اكرم العالم العادل او الهاشمى وهكذا، فالتقييد انما هو بالوصف فاذا كان التقييد بالوصف فلا- ينعقد للمطلق ظهور حتى فى مرحله الاستعمال، انما ينعقد له ظهور واحد فى مرحله الاستعمال ومرحله الاراده الجديه فى كلتا المرحلتين لهذا الكلام ظهور واحد ولا يوجد ظهوران احدهما ظهوره فى مرحله الاراده الاستعماليه و الاخر ظهوره فى مرحله الاراده الجديه وهذا القسم من التقييد وهو التقييد بالوضع خارج عن محل الكلام، واخرى يكون بجمله مستقله لكن لسانها لسان التقييد مثلا يقول المولى اعتق رقبه ثم قال فلتكن هذه الرقبه مؤمنه فان جمله المقيد جمله مستقله لكن لسانها لسان التقييد، فعندئذ تكون الجمله الثانى التى هى الجمله المقيده تقييد الجمله الاولى فأنها مخالفه للجمله الثانى فى مرحله الاراده التصوريه، فان المولى اراد استعمال الرقبه فى الجامع بين الرقبه المؤمنه وغيرها ولكن بلحاظ الاراده الجديه فكلتا الجملتين واحده فان المراد الجدى هو اراده عتق رقبه مؤمنه لا اعم من ان تكون مطلقا، وثالثه يكون التقييد بجمله مستقله لكن هذه الجمله لسانها لسان النهى كما اذا قال المولى اعتق رقبه ثم قال لا تعتق رقبه كافر .

ص: ٢٦٠

يقع الكلام فى هذه الامور الثلاثه : اما الكلام فى الفرض الاول فهو خارج عن محل الكلام اذ لا موضوع للتقييد فيه فان الظهور من الاول ينعقد فى المقيد من مرحله التصور الى مرحله التصديق بلحاظ الاراده الاستعماليه، ورحله التصديق النهائى بلحاظ الاراده الجديه النهائيه ولا موضوع للتقييد فيه اصلا، فلهذا هذا الفرض خارج عن محل الكلام



الفرض الثانى : فهو داخل فى محل الكلام فان الجملة المقيد ظهورها فى الاطلاق تصورا وتصديقا بلحاظ الاراده الاستعماليه، فان قول المولى اعتق رقبه فهى جمله مستقله لها ظهور تصورى فى الاطلاق وظهور تصدىقى بلحاظ الاراده الاستعماليه وكذلك لجملة المقيد ظهور تصورى فى المقيد وظهور تصدىقى بلحاظ الاراده الاستعماليه، فهنا ظهورات ثلاث، ظهور الجملة الاولى بلحاظ الاراده الاستعماليه وظهور الجملة الثانيه فى المقيد بلحاظ الاراده الاستعماليه وهنا ظهور ثالث وهذا الظهور الثالث نشئ من ضم الجملة الثانيه الى الجملة الاولى ويسمى بالظهور السياقى وهذا الظهور ثابت من مرحله التصور الى مرحله التصديق النهائى فهو وصل الى مرحله التصديق النهائى وهو التصديق بلحاظ الاراده الجديده، وهو الظهور السياقى فى وجوب عتق رقبه مؤمنه فان هذا الظهور الحاصل من مجموع الجملتين سياق الجملة الثانى فى الاولى هذا الظهور فى وجوب عتق رقبه مؤمنه وهذا وصل من مرحله التصور الى مرحله التصديق النهائى وهى مرحله الاراده الجديده وهذا الظهور هو موضوع للأثر وموضوع للحجيه، واما ظهور الجملة الاولى فقط فحدها الاراده الاستعماليه وكذا ظهور الجملة الثانيه بحدها فحد هذا الظهور ايضا الاراده الاستعماليه ولا يتجاوز عنها، اما ظهور مجموع الجملتين المسمى بالظهور السياقى فانه يصل الى المرتبه الاخيريه والاراده الجديده وهو الظهور المستقر وموضوع للحجيه وموضوع للأثار الشرعيه فان منها الحججه مترتبه على هذا الظهور فانه الظهور المستقر وهذا هو معنى حمل المطلق على المقيد، بينما نرى هذا الظهور هو فى وجوب عتق رقبه مؤمنه وفى وجوب اكرام عالم عادل فان هذا الظهور هو معناه حلم المطلق على المقيد هو الظهور السياقى

اما الفرض الثالث : فان كان مفاد النهى اكرم عالم ثم قال لا تكرم عالم فاسقا او اعتق رقبه ثم قال لا تعتق رقبه كافره فان هذا النهى ان كان مفاده النهى مفاد ارشادى ويكون ارشادا الى مانعيه الكفر فلا شبهه فى حمل المطلق على المقيد او هذا النهى ارشاد الى مانعيه الفسق عن وجوب الاكرام فلا شبهه حينئذ من حمل المطلق على المقيد

فالتبجيه : ان الواجب هو عتق رقبه لا- تكون كافره واکرام عالم بان لا يكون فاسق فهو الواجب وهذا الظهور ظهور ثالث ايضا، فان ظهور الجملة الاولى بحدها لا يتجاوز عن مرحله التصديق البدائى وهو التصديق بلحاظ الاراده الاستعماليه، وظهور الجملة الثانيه بحدها ايضا كذلك، والظهور الثالث وهو ضم الجملة الثانيه الى الجملة الاولى الذى يشكل ظهورا ثالثا فهو الظهور السياقى وهو الظهور فى وجوب اكرام العالم بان لا- يكون فاسق فهو يصل الى المرحله النهائيه وهى مرحله الاراده الجديده وهو موضوع للحجيه وموضوع للأثار الشرعيه

اما اذا كان هذا النهى مجملا ولا ندرى ان مفاده الارشاد الى مانعيه الكفر او مانعيه الفسق او مفاده الحرمة المولويه اكرام العالم الفاسق محرم شرعا او عتق رقبه كافره محرم شرعا، فعندئذ هذا الاجمال يسرى الى المطلق لا ندرى ان المراد وجوب عتق مطلق الرقبه وان كانت كافره او الواجب عتق رقبه بان لا تكون كافره فلا بد من الاخذ بالمقدار المتيقن وفى الزائد نرجع الى الاصل العملى، اما اذا كان النهى ظاهرا فى حرمة عتق رقبه كافره فيدخل فى مسأله اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد فان اكرام العالم الفاسق موردا للأمر والنهى وعتق رقبه كافره موردا للأمر والنهى وايضا مورد للوجوب والحرمة فان قلنا بجواز اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، وان قلنا بالامتناع واستحاله اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد فانه يستحيل اجتماع مبادئ الامر والنهى فى شىء واحد فان اجتماع المصلحه الملزمه مع المفسده الملزمه لا يمكن ان يكون فى شىء واحد واجتماع المبعوضيه والمحبويه لا- يمكن، فيستحيل اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء واحد من جهة استحاله اجتماع المفسده الملزمه مع المصلحه الملزمه، هذا اذا كان المطلق بدلى بمعنى انه متكفل لحكم واحد

اما اذا كان المطلق شمولي متكفل لإحكام متعدده بان يكون الحكم انحلالى كما اذا قال المولى اكرم العالم ثم قال لا تكرم العالم الفاسق فعندئذ ان كان النهى ارشادى فلا شبهه فى حمل المطلق على المقيد اما اذا كان النهى مولوى فان قلنا بجواز اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد فلا موجب حينئذ لحمل المطلق على المقيد، اما اذا قلنا باستحاله اجتماع الامر والنهى بشىء واحد فلا بد من تقييد بغير الحصه المنهى عنها العالم الفاسق فلا بد من تقييد وجوب اكرام العالم بغير العالم الفاسق لاستحاله اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد، هذا كله فى ما اذا كان المقيد متصلا

اما اذا كان المقيد منفصلا : فتاره يكون الحكم المجعول فى طرف المطلق متعلق بصرف وجود الطبيعه واخرى يكون متعلق لمطلق وجود الطبيعه فعلى الاول الحكم ليس بانحلالى بل الحكم المجعول فى طرف المطلق حكم واحد وعلى الثانى الحكم انحلالى

اما على الاول : فتاره يكون الدليل المقيد مخالف لدليل المطلق كما اذا ورد الامر بالصلاه صلى ثم قال المولى لا تصلى بالأرض المغصوبه او لا تصلى بالثوب المتنجس او اعتق رقبه ولا تعتق رقبه كافر، فالحكم المجعول حكم واحد فلا بد من تقييد المطلق بغير الفرد المقيد بعد استحاله اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد فلا بد من التقييد، اما اذا كان الدليل المقيد مثبتا كما اذا ورد فى الدليل صلى ثم ورد بدليل اخر صلى بطهور او صلى مستقبل القبله او اعتق رقبه ثم ورد فى دليل اخر اعتق رقبه مؤمنه ففى مثل ذلك ايضا لا بد من حمل المطلق على المقيد فان الحكم المجعول حكم واحد وهو اما ثابت للمطلق او للمقيد، اما اذا كان ثابت لطبيعي المطلق لكان القيد لغوا، فمن اجل ذلك لا يمكن القول بان هذا الحكم ثابت لطبيعي المطلق والا لزم محذور كون القيد لغوا فمن اجل ذلك لا بد من التقييد وان هذا الحكم ثابت لحصه خاصه من الطبيعى وهى الحصه المقيده بهذا القيد أى الرقبه المؤمنه او الصلاه المقيده بالطهاره او باستقبال القبله وما شاكل ذلك فلا بد من التقييد

هذا كله فى ما اذا كان الحكم واحداً، اما اذا كان الحكم المجعول فى طرف المطلق متعدد كما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منه فهذا على قسمين، فتاره يكون الدليل المقيد مخالف لدليل المطلق وتاره يكون موافق له

اما اذا كان مخالف لدليل المطلق فلا شبهه فى تقييد المطلق بالمقيد كما اذا ورد فى الدليل اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منهم، فلا شبهه فى تقييد المطلق بدليل المقيد باعتبار ان دليل المقيد قرينه لى العرف لتصرف المطلق وليان المراد الجدى النهائى منه، ومن الواضح ان العرف لا يرى تنافى بين القرينه وذيها ويرى ان القرينه مفسره للمراد النهائى من ذيها ومبينه له ومن هنا يكون تقييد القرينه على ذيها من باب الحكومه ولا تنافى بين دليل الحاكم والمحكوم، فاذاً الدليل المقيد حيث انه قرينه بنظر العرف قرينه على التصرف بالمطلق ومبين للمراد النهائى الجدى فلا بد من تقديمها عليه وليس تقديمه من باب الاقوائيه والظهور والاظهريه بل الدليل المقيد يقدم على الدليل المطلق وان كان اضعف منه دلالة باعتبار ان المقدمه تتقدم على ذيها وان كانت اضعف دلالة من وتقدمها من باب انها مفسره لبيان المراد الجدى النهائى منه، ومن الواضح انه لا تنافى بين المفسر والمفسر والحاكم والمحكوم، هذا اذا كان الدليل المطلق متكفل للحكم الانحلالى ودليل المقيد مخالف له، اما اذا كان الدليل المقيد موافق لدليل المطلق كما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال اكرم العلماء العدول فى مثل ذلك هل يحمل الدليل المطلق على المقيد او يحمل على افضل الافراد، المشهور والمعروف عند الاصوليين حمل المطلق على افضل الافراد فى مثل ذلك .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حمل المطلق على المقيد

ان الكلام فى المقيد المنفصل ذكرنا ان الحكم المجعول فى جانب المطلق تاره يكون حكما واحدا متعلقا لصرف وجود الطبيه واخرى يكون الحكم انحلالى ومتعلق لمطلق وجود الطبيعه، على الاول تاره يكون الدليل المقيد مخالفا لدليل المطلق واخرى يكون موافقا له فى الايجاب والسلب معا

اما على الاول : فهو فى ما اذا كان مخالفا لدليل المطلق فى السلب والايجاب كما اذا قال المولى اعتق رقبه ثم قال فى دليل منفصل لا تعتق رقبه كافر او قال صلى ثم قال لا تصلى فى الارض المغصوبه او فى الساتر الغصبى ونحو ذلك، ففى مثل ذلك اذا كان مفاد النهى الارشاد الى المانع كما هو الظاهر من النواهي الوارده فى ابواب العبادات والمعاملات، كالنهى عن القهقهه فى الصلاه والنهى عن الصلاه بالساتر النجس فان لسان هذا النهى لسان ارشاد الى المانع، فان كان النهى عن عتق رقبه كافر ارشاد الى ان الكفر مانع فعندئذ لا شبهه فى حمل المطلق على المقيد لان عدم المانع قيد للواجب وتقييد به الجزء وهو القيد وان كان خارجا، فعدم المانع قيد للواجب فان الواجب عتق رقبه وعدم كون الرقبه كافر فهو قيد للواجب، فلا شبهه فى حمل المطلق على المقيد، واما اذا كان مفاد النهى الحرمة التكليفية فقط أى نهيا مولويا لا ارشادى فعندئذ تدخل المسأله فى كبرى مسأله اجتماع الامر والنهى، فان قلنا بجواز اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد اذا كانا بعنوانين فعندئذ لا مخالفه بينهما ولا مانع من الالتزام بالوجوب والحرمة معا اذ لا- تنافى بينهما ولا- موجب لحمل المطلق على المقيد فى، اما اذا قلنا باستحاله اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد وجودا وماهيتا لا- من جهه ان الوجوب لا يجتمع مع الحرمة، فان الوجوب بما هو اعتبار والحرمة بما هى اعتبار فلا تنافى بينهما ولا مضاده تتصور بين الامور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها فى الخارج الا فى عالم الاعتبار والذهن، لمن المضاده فى المقام انما هى من مبادئ الوجوب والحرمة فان المصلحه الملزمه لا تجتمع مع المفسده المعلومه فى شىء واحد والمحبوبيه لا- تجتمع مع المبعوضيه والاراده لا- تجتمع مع الكراهه فى شىء واحد فمن اجل ذلك يستحيل اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء واحد، وعلى هذا لا بد من تقييد اطلاق المطلق بغير الحصر المنهى عنها كاستحاله انطباق المحبوب على المبعوض فيستحيل انطباق ما يكون مشتمل على المصلحه الملزمه على ما يكون مشتمل على المفسده الملزمه، فلا بد من التقييد بهذا الملاك أى بملاك العقلى لا بالملاك اللفظى، هذا اذا كان الدليل المقيد مخالف لدليل المطلق فى السلب والايجاب، اما اذا كان الدليل موافق له كما اذا قال المولى اكرم عالم ثم قال اكرم عالم عادل او قال اعتق رقبه ثم قال اعتق رقبه مؤمنه، فانه لا تنافى بينهما الا بالاطلاق والتقييد فان الدليل المقيد موافق لدليل المطلق فى الايجاب وقد يكون موافق فى الشرط ايضا، فلا بد من تقييد المطلق بالمقيد لان الحكم المجعول حكما واحدا، لان الحكم المجعول حكما واحدا فلو كان هذا الحكم ثابت طبيعى المطلق لكان التقييد لغوا وهذا مما لا- يمكن الالتزام به ومن اجل ذلك لا بد من حمل المطلق والمقيد والحكم بان الحكم المجعول هنا ثابت للحصر الخاصه وهى الحصره المقيد لا لطبيعى المطلق والا لكان القيد لغوا وهو لا يمكن، هذا كله فيما اذا كان الحكم المجعول فى جريان المطلق حكما واحدا متعلق بصرف وجود الطبيعه .

واما على الثانى : وهو فيما اذا كان الحكم المجعول فى جانب المطلق حكما انحلالى ومتعلق بمطلق وجود الطبيعه كما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال لا- تكرم الفساق منهم فان الكلام فيه ايضا يقع فى موردين، احدهما فى ما اذا كان دليل المقيد مخالف لدليل المطلق واخرا يكون مخالف له كما اذا قال المولى اكرم الشعراء ثم قال لا تكرم الشعراء الفساق، فلا شبهه فى حمل المطلق على المقيد لا- بملا-ك ان المقيد اظهر من الطلق او انه اقوى دلالة من المطلق لا بهذا الملاك بل بملاك كون الدليل المقيد قرينه بنظر العرف والعقلاء ومبين للمراد النهائى الجدى من الطلق ولا- يرى العرف التنافى بين القرينه وذيها فان القرينه تتقدم على ذيها وان كانت اضعف منه دلالة فمع ذلك تكون القرينه متقدمه على ذيها لأنها مفسره لبيان المراد الجدى النهائى منه ومبينه له فعندئذ لا شبهه حمل المطلق على المقيد فى ما اذا كان الدليل المقيد مخالف للمطلق، اما اذا كان موافقا كما اذا ورد فى الدليل اكرم العلماء ثم ورد بدلى اخر اكرم العلماء العدول ففى مثل ذلك هل يمكن حمل المطلق على المقيد او يحمل المقيد على افضل الافراد، المعروف والمشهور بين الاصوليين حمل المقيد على افضل الافراد، ولكن ناقش فيه السيد الاستاذ قدس سره بأن ملاك تقديم المقيد على المطلق انما هو قرينته لدى العرف والعقلاء، فاذا كان ملاك التقديم قرينته فلا فرق بين المورد بين ما اذا كان الدليل المقيد مخالف للمطلق وبينما اذا كان الدليل المقيد موافق للمطلق، فعلى كلا التقديرين فهو قرينه للتصرف فى المطلق فكما ان فى المورد الاول قرينه لبيان المراد الجدى النهائى من المطلق كذلك فى المورد الثانى فلا بد من تقييد اطلاق المطلق وان الواجب هو اكرام خصوص العلماء العدول لا- مطلقا، فلا موجب لحمل المقيد على افضل الافراد فان اطلاق المطلق لا يصلح ان يكون قرينه على حمل المقيد على افضل الافراد وحمل المقيد على افضل الافراد ليس عرفى فهو بحاجة الى قرينه واطلاق المطلق لا يصلح ان يكون قرينه على ذلك فان القرينه انما هى الدليل المقيد فهو قرينه فى كلا الموردين ومبين للمراد النهائى الجدى من المطلق فى كلا الموردين، فمن اجل ذلك لا بد من حمل المطلق على المقيد فى هذا المورد ايضا فى ما اذا كان دليل المقيد موافق لدليل المطلق هذا مراد السيد الاستاذ قدس سره

وان بنينا على ذلك في الدوره السابقه لكن عدلنا عن ذلك لسببين : الاول ما تقدم من ان قرينه دليل المقيد على الدليل المطلق انما هي ثابتة بالطريقه المألوفه والمرتكزه بين العرف والعقلاء في مقام التفهيم والتفاهم في حواراتهم في الاسواق والمجالس وغير ذلك، فان هذه الطريقه ثابتة بين العرف والعقلاء وهي جعل الدليل المقيد قرينه على التصرف في المطلق، وحيث ان هذه الطريقه دليل لبي فالقدر المتيقن ان الدليل المقيد انما هو قرينه فيما اذا لم يمكن الجمع بين الدليل المقيد والدليل المطلق وهو في ما اذا كان الدليل المقيد مخالف للمطلق فان الجمع بينهما لا يمكن، فالقدر المتيقن من قرينه فيما اذا لم يمكن الجمع بينهما، اما اذا كان الدليل المقيد موافق للدليل المطلق فالجمع بينهما لا مانع منه فيكون لا مانع من اكرام جميع العلماء العدول وغير العدول

السبب الثاني : ان امر المولى بوجوب اكرام العلماء العدول لا يمكن ان يكون جزافا فلا محال ان يكون مبنى على نكته وتلك النكته لم تكن موجوده في اكرام جميع العلماء انما هي موجوده في اكرام خصوص العلماء العدول فان هذا الامر لا يمكن ان يكون جزافا، بمعنى ان مصلحه اكرام العلماء العدول اقوى من مصلحه اكرام مطلق العلماء واقوائيه المصلحه هي التي دعت المولى الى الامر باكرام خصوص العلماء العدول، ولهذين السببين لا يبعد انما هو المشهور بين الاصوليين من حمل المطلق على افضل الافراد هو الصحيح دون ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره، هذا كله بالنسبه الى تقديم دليل المقيد على دليل المطلق، اما تقديم دليل حجيه المقيد على دليل حجيه اطلاق المطلق هل هذا التقديم لحكومته او بالورود؟، فيه قولان

الاول : ان هذا التقديم انما هو بالحكومه وقد تبينه هذا مدرسه المحقق النائيني قدس سره ومنهم السيد الاستاذ قدس سره، وقد افرد في وجه ذلك ان التنافي انما هو بين سند دليل المقيد وبين اطلاق دليل المطلق فالتنافي مبنائي فقط وليس بين دلالة دليل المقيد وبين دلالة دليل المطلق فلا تنافي بينهما، فان دلالة دليل المقيد قرينه على التصرف في دلالة دليل المطلق، وكذا لا تنافي بين سند دليل المقيد وبين سند دليل المطلق اذا لا مانع من صدور كليهما معا، وكذلك لا تنافي بين سند دليل المطلق وبين دلالة دليل المقيد فلا مانع من صدور دليل المطلق وبين دلالة دليل المقيد فانه اذا صدر دليل المطلق فيكون دليل المطلق قرينه على التصرف في دلالة ويوجب رفع اليد عن اطلاقه، فالتنافي انما هو بين سند دليل المقيد وبين دلالة دليل المطلق ولا يمكن الجمع بينهما بان يكون الدليل المقيد صادرا من الامام عليه السلام وكان دليل المطلق ظاهرا في الاطلاق لا يمكن، فان دليل المطلق اذا صدر فانه قرينه على التصرف في الدليل المطلق وموجب لرفع اليد عن اطلاقه مع صدور الدليل المقيد، فالجمع بينهما لا يمكن .

### تقديم دليل المطلق على دليل المقيد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تقديم دليل المطلق على دليل المقيد

هنا بحثان الاول في تقديم دلي المقيد على دليل المطلق وقد تقدم ان المقيد يتقدم على المطلق بملاك انه قرينه لدى العرف او بملاك كون المقيد لسانه لسان التقيد مباشره او ان لسانه لسان الارشاد الى المانع فان التقديم لهذه الامور الثلاثه والغالب كون التقديم لملاك القرينه لدى العرف وقد تقدم الكلام في ذلك

ص: ٢٤٨

البحث الثاني : هل تقديم حجه المقيد على دليل حجه المطلق في الاطلاق هل هو بالحكومه او انه بالورود، فذهب جماعه من المحققين منهم السيد الاستاذ قدس سره الى ان هذا التقديم بالحكومه بتقريب ان موضوع حجه ظهور المطلق في الاطلاق هو الشك في مراد الجدى للمولى وهل هو المطلق او المقيد وحيث ان دليل المطلق بمقتضى دليل حجته علم تعبدا فان معنى حجه هو الطريقيه والكاشفيه وكونه علم تعبدا، فاذا كان حجه المقيد كونه علم تعبدا فهو رافع لموضوع اطلاق المطلق وهو الشك تعبدا وهو معنى الحكومه

ولنا في المقام دعويان الاولى ان نظريه الحكومه غير صحيحه، ان تقديم دليل حجه المقيد على دليل حجه المطلق في الاطلاق انما هو بالورود لا بالحكومه

الدعوى الاولى : فقد تقدم ان التنافي بين المطلق والمقيد انما هو بين سند المقيد واطلاق المطلق ولا تنافي بين سنديهما ولا مانع من صدور كليهما معا وكذلك لا تنافي بين سند المطلق ودلاله المقيد باعتبار ان دلالة المقيد قرينه على التصرف في دلالة المطلق ومبين للمراد النهائي الجدى منه، وكذلك لا تنافي بين دلالة المطلق على الاطلاق وبين دلالة المقيد على التقيد باعتبار انه لا تنافي بين القرينه وذيهها والمقيد بنظر العرف قرينه على التصرف في المطلق، ولهذا لا تنافي بين دلالة المطلق على الاطلاق



وبين دلالة المقيد على التقييد وانما التنافي بين سند المقيد وبين دلالة المطلق على الاطلاق هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى ان الحكومه مبنيه فى المقام على نقطتين

الاولى : ان معنى حجيه الأماره هو الكاشفيه والطريقيه والعلميه التعبديه وقد تبته ذلك مدرسه المحقق النائنى قدس سره ومنهم السيد الاستاذ قدس سره فان معنى حجيه الأماره جعل الطريقيه والكاشفيه والعلميه التعبديه لها، لكن ذكرنا غير مره ونذكره بشكل تفصيلى بمبحث حجيه الخبر الواحد ان هذا المبني لا- يمكن المساعده عليه لا ثبوتا ولا اثباتا فلا يمكن القول ان معنى الحجيه هو جعل الطريقيه وجعل العلميه التعبديه على تفصيل يأتى

ص: ٢٦٩

الثانيه : ان موضوع الحجيه هو الشك في المراد الجدى هل المراد الجدى من المولى هل المقيد او المطلق وهو موضوع حجيه المطلق في الاطلاق، فاذا كان علم تعبد فهو حاكم على دليل المطلق ورافع للشك الذى هو مأخوذ في موضوع حجيه اطلاق المطلق ولكن هذه المقدمه ايضا غير تامه، فكما ان الشك مأخوذ في موضوع حجيه اطلاق المطلق وهو الشك في ان مراد المولى جدا وواقعا هل هو المقيد او المطلق كذلك الشك مأخوذ في موضوع حجيه الدليل المقيد وهو ان المقيد هل صدر واقعا من المولى او لم يصدر فلا- محال يكون المكلف شاك في ذلك فكما ان الشك مأخوذ في موضوع اطلاق المطلق كذلك مأخوذ الشك في حجيه المقيد ومعنا حجيه كل منهما جعل الطريقيه والعلميه والكاشفيه، ومعنى حجيه ظهور المطلق في الاطلاق جعل الشارع هذا الظهور علما تعبدا، ومعنى حجيه المقيد جعله علما تعبدا، فكما ان معنى حجيه السند جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى كذلك معنى حجيه الدلاله أى حجيه ظهور المطلق في الاطلاق، فكل من دليل حجيه المطلق ودليل حجيه المقيد يدل على ان اطلاق المطلق علم تعبدى والمقيد علم تعبدى فاذا كان كل منهما بمقتضى دليل الحجيه علم تعبدى فان كل منهما يكون رافع لموضوع الاخر فكما ان المقيد يكون رافعا لموضوع المطلق فالمطلق ايضا يكون رافعا لموضوع المقيد باعتبار ان كل منهما علم تعبدا بمقتضى دليل الحجيه والشك مأخوذ في موضوع كل منهما، وحيث ان ظهور المطلق في الاطلاق علم فهو رافع للشك في صدور المقيد تعبدا، وحيث ان المقيد علم بصدوره فهو رافع للشك المأخوذ في موضوع ظهور المطلق في الاطلاق وهو الشك في ان المراد الجدى هل هو المقيد او المطلق، فالمراد الجدى هو المقيد تعبدا فالمقيد يفيد العلم بان المراد الجدى من المطلق هو المقيد تعبدا فكل منهما يكون حاكما على الاخر ورافعا لموضوع الاخر ولا ترجيح فى البين، ومجرد ان نسبه المقيد الى المطلق نسبه الخاص الى العام لا تصلح ان تكون مرجح انه لا يعتبر فى الحكومه ملاحظه النسبه فدليل الحاكم قد يكون اخص وقد يكون اعم من وجه قد يكون دليل الحاكم اخص من دليل المحكوم وقد يكون اعم فان النسبه غير ملحوظه بين الحاكم والمحكوم انما ملحوظه فى الاطلاق والتقييد والعام والخاص، فمن اجل ذلك لا يمكن ان يكون تقديم دليل حجيه المقيد على دليل حجيه المطلق بملاك الحكومه فان الحكومه لا يمكن الالتزام بها

الدعوى الثانيه : وهى ان هذا التقديم من باب الورود فان دليل حجيه المقيد وارد على دليل حجيه المطلق لان موضوع الحجيه ظهور المطلق فى الاطلاق مشروط بعدم ورود القرينه على الخلاف فان الموضوع مشروط ومقيد فان موضوع حجيته ظهور المطلق فى الاطلاق مقيد بعدم ورود القرينه على الخلاف، اما اذا وردت القرينه وشملها دليل الحجيه فهى وارده على دليل حجيه المطلق ورافعه لموضوع الحجيه بارتفاع قيدها فان موضوع حجيه المطلق ظهور المطلق المقيد بعدم القرينه على الخلاف، والقرينه قد وردت على الخلاف وجدانا فان عدم القرينه تبدل بالقرينه وجدانا فمن اجل ذلك يكون المقيد وارد على دليل حجيه المطلق ورافعا لموضوعه بارتفاع قيده وجدانا فان انتفاء الموضوع تاره بانتفاء تمام ازاء الموضوع واخرى بانتفاء جزء منه وثالثا انتفاء الموضوع بانتفاء قيده، وعلى هذا فموضوع حجيه ظهور المطلق فى الاطلاق ينتفى بانتفاء قيده وهو ورود المقيد فانه اذا ورد المقيد تبدل عدم الورود بالورود وجدانا فمن اجل ذلك يكون دليل حجيه المقيد واردا على حجيه ظهور المطلق فى الاطلاق ورافعا لموضوع حجيته بارتفاع قيده وجدانا ولا فرق فى ذلك بين المطلق والمقيد والعام والخاص، فدليل المخصص يكون تقديمه من باب التخصيص، واما دليل حجيه الخاص فهو وارد على دليل حجيه العام فان موضوع الحجيه ظهور العام فى العموم والاستيعاب مقيدا بعدم ورود الخاص على الخلاف فاذا ورد الخاص ارتفع موضوعه بارتفاع قيده وجدانا فمن اجل ذلك يكون دليل حجيه الخاص واردا على دليل حجيه العام ولا فرق من هذه الناحيه بين المطلق والمقيد وبين العام والخاص، فالنتيجه ان دليل حجيه المقيد وراى على دليل حجيه المطلق وتقدمه عليه من باب الورود لا من باب الحكومه، وهذا تمام الكلام فى تقديم دليل حجيه المقيد على دليل حجيه اطلاق المطلق .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تقديم دليل المطلق على دليل المقيد

كرنا ان تقديم دليل المقيد على دليل المطلق انما هو في جهه لها قرينه لدى العرف العام لبيان المراد الجدى النهائى من المطلق، نعم اذا كان المقيد بلسان التقيد مباشره كما اذا قال المولى اعتق رقبه ثم قال فلتك الرقبه مؤمنه فان دليل المقيد يدل على التقيد مباشره والتقيد مدلوله المطابقي فلا يحتاج تقديمه الى كونه قرينه او كان مفاد دليل المقيد الارشاد الى المانعيه فانه يرشد الى المانعيه بالمطابقه والى ان عدمها قيد للمأمور به بالالتزام وتقديمه لا يحتاج الى كونه قرينه

ثم ان صاحب الكفايه قدس سره : قد ذكر وجه اخر لتقديم دليل المقيد على دليل المطلق وهو ان الامر المتعلق بالمقيد ظاهر في الوجوب التعينى وهذا الظهور اقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق فيكون تقديمه بملاك الاظهرية وهذا من احد موارد الجمع الدلالى العرفى فيكون تقديم دليل المقيد على دليل المطلق بملاك الاظهرية وقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره بان ما ذكره قدس سره لا يتم على مسلكه فان صاحب الكفايه يرى ان دلالة الامر على الوجوب التعينى انما هى بالإطلاق ومقدمات الحكمه لا بالوضع فاذا كان دلالة الامر بالمقيد على الوجوب التعينى بالإطلاق ومقدمات الحكمه فلا وجه لتقديم دليل المقيد على دليل المطلق فان دلالة كليهما مستنده الى قرينه الحكمه والى مقدماتها فلا تكون دلالة الامر بالمقيد على الوجوب التعينى اقوى من دلالة المطلق على الاطلاق فان كلتا الداليتين مستنده الى مقدمات الحكمه، ودعوى ان تقديم دليل المقيد على المطلق وان كانت دلالة الامر بالمقيد على الوجوب التعينى بالإطلاق ومقدمات الحكمه الا انه لما كانت دائرته دائره مدلول المقيد اضيق من دائره اطلاق المطلق، فمن اجل ذلك تكون دلالة اقوى من دلالة اطلاق المطلق فيكون تقديمه عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر والاقوى على الضعيف فاذا لا مانع من كون دلالة الامر بالمقيد على الوجوب التعينى بالإطلاق ومقدمات الحكمه ومع ذلك تكون اقوى من دلالة المطلق على الاطلاق من جهه ان دائره مدلوله اضيق من دائره مدلول اطلاق المطلق فمن اجل ذلك تكون دلالة اظهر من دلالة المطلق على الاطلاق فيقدم عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر

ص: ٢٧٢

هذه الدعوه مدفوعه بل هى لا- ترجع الى معنى محصل وذلك لأنه من حيث الدلاله التصوريه على المعنى لا فرق بين المعنى الخاص والمعنى العام فان الدلاله التصوريه عباره عن انتقال الذهن الى المعنى قهرا وبالوجدان بمجرد سماع اللفظ وان كان سماعه بغير شعور وبغير اختيار فينتقل الذهن الى المعنى لا فرق بين كون اللفظ خاص او عام، فمن حيث الدلاله التصوريه فلا فرق بين المعنى العام والخاص فان الذهن ينتقل الى المعنى سواء كان عام او خاص قهرا ووجدانا وان كان من متكلم بغير شعور واختيار، اما من حيث الدلاله التصديقيه وهى الدلاله الناشئه من ظهور حال المتكلم فان ظهور حال المتكلم يدل على انه اراد معنى اللفظ الصادر منه عن جد وواقعا وهذا الظهور تاره يكون ناشئ من سكوت المولى فى مقام البيان والاثبات وعدم ذكر القرينه لتكون كاشفه عن مقام الثبوت بقانون ان كل ما لم يقله لم يريده فان الانسام اذا لم يقل شىء فهو لم يريده وهذا ثابت كلى لكشف مراد المتكلم، واخرى يكون هذا الظهور ناشئ من ظهور اللفظ بالمعنى وضعا ودلالته عليه فى مقام الاثبات

الكاشف عن مقام الثبوت بقانون ان كل ما قاله اراده وكل ما ذكره اراده فاذا صدر منه كلام فهو كاشف عن مراد المتكلم فى الواقع ومقام الثبوت فان اللفظ فى مقام الاثبات اذا صدر من متكلم مختار فهو كاشف عن انه اراد معناه فى الواقع ومقام الثبوت هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى ان دلالة الاطلاق الناشئه من سكوت المتكلم فى مقام البيان وعدم ذكر قرينه فان هذه الدلاله على مستوى واحد سواء اكان مدلولها معنى عام او معنى خاص لا فرق بينهما من هذه الناحيه فان الدلاله الاطلاقيه الناشئه من سكوت المولى فى مقام البيان وعدم ذكر قرينه فى هذا المقام فان هذه الدلاله على مستوى واحد سواء كان مدلولها معنى عام او خاص فاذا دعوى ان مدلولها اذا كان معنى خاص فهى اقوى مما اذا كان مدلولها معنى عام فهو لا يرجع الى معنى محصل فان هذه الدلاله الاطلاقيه المستنده الى مقدمات الحكمه أى سكوت المولى فى مقام البيان وعدم ذكر قرينه فهذه الدلاله على مستوى واحد بلا فرق بين ان يكون مدلولها معنى عام او خاص لا ترجع الى معنى محصل وغير قابله للتصديق كما ان الدلاله الوضعيه الناشئه من وضع اللفظ بإزاء المعنى فان هذه الدلاله الوضعيه المستنده الى الوضع على مستوى واحد سواء كان مدلولها معنى عام او خاص فلا فرق من هذه الناحيه فان دلالة اللفظ على معناه الموضوع له على مستوى واحد سواء كان معناه الموضوع له معنى عام او خاص ولا يمكن القول بان مدلوله اذا كان معنى خاص فدلالته عليه اظهر واقوى من دلالاته اذا كان مدلوله معنى عام فلا يمكن ولا ترجع هذه الدعوى الى معنى محصل، فالصحيح هو ما ذكرناه من ان تقديم دليل المقيد على الدليل المطلق انما هو من جهه انه قرينه لدى العرف العام لبيان المراد الجدى النهائى من المطلق اذا لم يكن لسانها لسان التقييد مباشرة او لم يكن لسانها لسان الارشاد الى المانع فى هاتين الصورتين يكون التقديم مستند الى المدلول اللفظى اما بالمطابقه او بالالتزام لا الى قرينه المقيد

قد يقال كما قيل : انه يمكن الجمع بين دليل المقيّد ودليل المطلق فاذا ورد من المولى اعتق رقبه ثم ورد بدليل اخر اعتق رقبه مؤمنه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيّد على الواجب فى واجب وهو الواجب المطلق فان الدليل الاول مطلق يدل بأطلاقه على وجوب عتق رقبه مطلقا سواء كان عتق رقبه مؤمنه ام كان عتق رقبه كافره، واما دليل المقيّد يدل على وجوب عتق رقبه مؤمنه فالمقيّد واجب فى واجب اخر وهو الواجب المطلق، ونظير ذلك ما اذا نذر المكلف الصلاه فى المسجد أى يصلى صلاه الفريضة فى المسجد ففى مثل ذلك الصلاه المنذوره ضمن الصلاه الواجبه فان الصاله الواجبه واجبه مطلقا سواء كانت فى المسجد او مكان اخر بلا فرق ولكن الصلاه المنذوره مقيده بإتيانها فى المسجد فقط فهى واجبه فى واجب وما نحن فيه كذلك، فالمقيّد واجب فى واجب وهو الواجب المطلق ولكن غير خفى ان هذا الحمل غير صحيح لا ثبوتا ولا اثباتا

اما ثبوتا : فان مرد هذا الحمل الى التخيير بين الاقل والاكثر الاستقلاليين والتخيير بين الاقل والاكثر استقلالى غير معقول فانه لغو وجزافا فان فى المقام يكون المكلف مخيرا بين عتق رقبه مؤمنه ورقبه كافره معا او عتق رقبه مؤمنه فالتخيير بينهما غير معقول فان معنى التخيير انه لا بد من الاتيان بأحد الطرفين اما عتق رقبه وكافره معا او بعق رقبه مؤمنه وهذا لغو محض وجزاف لان عتق رقبه كافره لا- يكفى اما عتق رقبه مؤمنه يكفى سواء ضم اليه عتق رقبه كافره او لم يضم اليه، فمن اجل ذلك هذا الحمل لا يمكن الالتزام به بحسب مقام الثبوت فان مرجعه الى الاقل والاكثر الاستقلالى، ونظير ذلك ما اذا كان المكلف فى اول الوقت فاقتدا للماء ولكنه يعلم بانه واجد للماء فى اخر الوقت فعندئذ لو قلنا انه مخير بين الصلاه مع التيمم فى اول الوقت والصلاه مع الطهاره المائيه فى اخر الوقت فقط أى مخير بين الطهاره الترابيه فى اول الوقت والصلاه مع الطهاره المائيه فى اخر الوقت وهذا التخيير غير معقول لأنه اذا اتى بالصلاه مع الطهاره المائيه فى اخر الوقت كفى ذلك سواء اتى بالصلاه مع الطهاره الترابيه فى اول الوقت او لم يأتى بها فان الاتيان بالصلاه مع الطهاره المائيه فى اخر الوقت يجرى سواء اتى بالصلاه مع الطهاره الترابيه فى اول الوقت او لا فضمهما معا لغو صرف لا يمكن صدوره من المولى الحكيم، ولكن فرق بين ما ذكرناه من المثال وبين النذر فان المكلف اذا نذر الصلاه فى المسجد فان اتى بها فى المسجد فقد اطاع بكلتا الفريضتين أى الفريضة الاصليه والمنذوره معا فان هذه الصلاه المائتي بها مصداق لكليهما وهى تجزى عنهما معا، واما اذا اتى بفريضة الصلاه الاصليه فى مكان اخر فلا تسقط عنه الصلاه الفريضة النذريه فلا بد من الاتيان بها فى المسجد فمن هذه الناحيه يختلف مورد النذر عما نحن فيه هذا كله فى مقام الثبوت ومع الاغماض عن مقام الثبوت فهذا الجرم غير تام فى مقام الاثبات ويأتى الكلام فيه .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تقديم دليل المطلق على دليل المقيد

الى هنا قد تبين ان حمل المقيد على الواجب لا يرجع الى معنى محصل ثبوتها واثباتها، اما ثبوتها فان مرده الى التخيير بين الاقل والاكثر الاستقلاليين وهذا التخيير غير معقول فان معناه التخيير بين عتق رقبه مؤمنه وعتق رقبه كافره معا او عتق رقبه مؤمنه وهذا التخيير غير معقول فان ضم عتق رقبه كافر الى عتق رقبه مؤمنه لغو صرف فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، واما اثباتها فان هذا الحمل ليس من موارد الجمع الدلالى العرفى بل هو جمع استحسانى وتبرعى ولا قيمه له طالما لم يكن من احد موارد الجمع الدلالى العرفى من حمل الظاهر على الاظهر او على النص او حمل العام على الخاص وحمل المطلق على المقيد وحمل المحكوم على الحاكم والمورود على الوارد وهذه الموارد من موارد الجمع الدلالى العرفى وهذا الحمل ليس منها بل هو جمع تبرعى فلا قيمه له، هذا كله فيما اذا كان الحكم المجعول فى جانب المطلق حكما واحدا متعلق بصرف وجود الطبيعه

واما المورد الثانى : وهو فيما اذا كان الحكم المجعول فى جانب المطلق حكما انحلالى ومتعلق بمطلق وجود الطبيعى فتاره يكون دليل المقيد مخالف لدليل المطلق كما اذا قال المولى مثلا- اكرم الشعراء ثم قال لا تكرم الشعراء الفساق فان الدليل المقيد مخالف لدليل المطلق فى السلب والايجاب ففى مثل ذلك لا بد من حمل المطلق على المقيد لما ذكرنا ان المقيد بنظر العرف العام قرينه لبيان المراد الجدى النهائى من المطلق ومفسر له ولهذا لا يرى العرف التنافى بين القرينه وذيها ويرى ان القرينه مفسره لبيان المراد من ذيها، فاذاً تقديم دليل المقيد فى هذا الفرض على دليل المطلق انما هو بملاك القرينه، واما اذا كان دليل المقيد مثبتا ولا يكون مخالفا لدليل المطلق كما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال اكرم العلماء العدول ففى مثل ذلك هل يمكن حمل المطلق على المقيد او يحتمل المقيد على افضل الافراد

ص: ٢٧٥

الظاهر ان المعروف والمشهور بين الاصوليين حمل المقيد على افضل الافراد لا حمل المطلق على المقيد فان المطلق يبقى على حاله وهو وجوب اكرام جميع العلماء من العدول وغيرهم واما المقيد فيحمل على افضل الافراد، وخالف فى ذلك السيد الاستاذ قدس سره وذكر انه لا فرق بين هذا المورد والمورد الاول فكما ان فى المورد الاول يحتمل المطلق على المقيد كذلك فى هذا المورد لا بد من حمل المطلق على المقيد وقد افاد فى وجه ذلك ان القيد ظاهر فى الاحتراز فان كل قيد مأخوذ فى موضوع الحكم فى لسان الدليل من قبل المولى فهو ظاهر فى الاحتراز وحمله على التوضيح او على التأكيد بحاجه الى قرينه وطالما لم تكن هناك قرينه فالقيد ظاهر فى الاحتراز ومعنى ظهوره فى الاحتراز انه شرط للحكم المجعول فى القضيه فى مرحله الجعل وشرط لاتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى فكل قيد مأخوذ فى موضوع الحكم فى لسان الدليل فهو ظاهر فى الاحتراز بمعنى انه شرط للحكم فى مرحله الجعل وشرط لاتصاف متعلق الحكم بالملاك فى مرحله المبادى كالاتباعه ودخول الوقت والسفر والبلوغ والعقل فان هذه القيود المأخوذه فى موضوع الحكم فى لسان الدليل ظاهره فى انها قيود للحكم فى مرحله الجعل

وقيود للملاك في مرحله المبادئ، وعلى هذا فهذا القيد كقيد العدالة اكرم العلماء العدول فان قيد العدالة يدل على ان الحكم المجعول في هذه القضية لم يجعل لطبيعي الموضوع وهو العلماء على نحو الاطلاق بل هو مجعول لحصه خاصه من الموضوع وهي العلماء العدول وهذا هو معنى كونه قيد احترازي فظهور القيد في الاحتراز يدل على ان الحكم المجعول كوجوب الاكرام في مثل هذا المثال لم يجعل لطبيعي الموضوع على نحو الاطلاق بل هو مجعول لحصه خاصه من الموضوع وهذا معنى حمل المطلق على المقيد فلا بد محمل المطلق على المقيد من جهه ظهور القيد في الاحتراز فانه يدل على ان الحكم في القضية لم يجعل لطبيعي الموضوع على نحو الاطلاق بل هو لحصه خاصه وهذه هي نكته حمل المطلق على المقيد في المقام فاذا لا فرق بين ما اذا كان دليل المقيد مخالف لدليل المطلق وبين ما اذا كان موافقا فعلى كلا التقديرين ابد من حمل المطلق على المقيد هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره



والجواب : عن ذلك ان ظهور القيد فى الاحتراز مما لا شبهه فيه فان كل قيد مأخوذ فى موضوع الحكم فى لسان الدليل ظاهر فى الاحتراز وهذا مما لا- شبهه فيه طالما لم تكن هناك قرينه على الخلاف على انه للتأكيد او للتوضيح والا- فهو ظاهر فى الاحتراز وهذا لا شبهه فيه، الا ان ظهوره فى الاحتراز يدل على ان شخص الحكم المجعول فى القضية الذى يكون القيد قيد لموضوعه فان هذا القيد يدل على ان شخص الحكم المجعول فى القضية مجعول لحصه خاصه لهذه القضية لا للموضوع بنحو الاطلاق ولا يكون ناظرا الى قضيه اخرى والى القضية المطلقة فان فى المقام قضيتين المطلقة مثل اكرم العلماء فان هذه قضيه مطلقة والثانيه مقيده اكر العلماء فان العدول قيد للموضوع فى القضية الثانى لا فى القضية الاولى فاذا كان العدول قيد للموضوع فى القضية الثانى فهو يدل على ان الحكم المجعول فى هذه القضية هو شرط لهذا الحكم فى مرحله الجعل والاتصاف متعلقه بالملا-ك فى مرحله المبادئ ولا يدل على ان الحكم المجعول فى القضية الاولى لحصه خاصه من الموضوع ولا نظر له الى القضية الاولى لا- نفيا ولا اثباتا فان القيد مأخوذ فى هذه القضية الثانى وهى ظاهره فى الاحتراز ومعنى ظهوره فى الاحتراز يدل على ان شخص الحكم المجعول لهذه القضية مجعول لحصه خاصه منها لا- انه مجعول لطبيعى الموضوع على الاطلاق، فنفس هذا القيد يدل على ان ملا-ك الحكم فى هذه الحصه اقوى واشد من ملا-ك الحكم فى القضية الاولى وهى القضية المطلقة فان هذا القيد يدل على ان الحكم المجعول فى نفس هذه القضية لم يجعل لطبيعى الموضوع بل جعل لحصه خاصه من الموضوع بنكته ان ملاك الحكم فى هذه الحصه اقوى واشد وهذا معنى حمل هذه الحصه على افضل الافراد

فالتتيجه : ان الصحيح هو حمل المقيد فيما اذا كان موافق للمطلق حمليه على افضل الافراد ولا وجه للحمل على التقييد مضافا الى ما ذكرناه سابقا من ان سيره العقلاء وطريقتهم جاريه فى باب الالفاظ فى مقام التفهيم والتفاهم بها من حواراتهم المختلفه بجعل دلى المقيد قرينه على المطلق والقدر المتيقن منهما اذا كان المقيد مخالف للمطلق ولا يمكن الجمع بينهما الا بحمل المطلق على المقيد او رفع اليد عن المقيد ولا يشمل المقام فان فى المقام الجمع بينهما ممكن ولا مانع منه بحمل المقيد على افضل الافراد، فتبين ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره لا يمكن المساعده عليه

ومن هنا يظهر ان ما ذكره قدس سره من دلالة القضية الوصفية على المفهوم بملاك ظهور القيد فى الاحتراز فان القضية الوصفية تدل على المفهوم بملاك ظهور القيد فى الاحتراز لا يمكن المساعده على ذلك فان ظهور القيد فى الاحتراز يدل على انتفاء شخص هذا الحكم المجعول فى القضية بانتفاء الوصف ومن الواضح ان انتفاء شخص الحكم المجعول فى القضية ليس من المفهوم بشىء فان المفهوم عباره عن انتفاء طبيعى الحكم بانتفاء الشرط اما انتفاء شخص الحكم بانتفاء الوصف فهو امر قهرى فانه حيث انه قيد للموضوع فالحكم ينتفى بانتفاء الموضوع قهرا فاذا انتفى الموضوع انتفى الحكم الشخصى المجعول لهذا الموضوع قهرا وهو ليس من المفهوم فى شىء مما ذكره السيد الاستاذ من دلالة الوصف على المفهوم من جهة ظهور القيد فى الاحتراز لا يمكن المساعده عليه، نعم تقدم فى بحث المفهوم ان القضية الوصفية تدل على المفهوم لكن دلالتها بنحو القضية المهملة لا بنحو السالبة الكليه فان المولى اذا قال اكرم العلماء العدول فان تقييد وجوب الاكرام العدول بهذا الوصف يدل على ان هذا الحكم لم يثبت للعلماء بتمام اصنافهم اذ لو كان وجوب الاكرام ثابت للعلماء بتمام اصنافه لكان هذا التقييد لغوا فان وجوب الاكرام ثابت للعلماء بكل اصنافهم من العدول وغيرهم فهذا التقييد يكون لغوا فانه يدل على ان هذا الحكم لم يثبت لتمام اصناف العلماء بنحو سلب العموم ونفى العموم لا- بنحو عموم السلب وبنحو عموم النفى لا بنحو القضية الكليه بل بنحو سلب العموم المساوق للقضية الجزئية .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تقديم دليل المطلق على دليل المقيد

الى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من دلالة القضية الوصفية على المفهوم بملاك ظهور القيد في الاحتراز، ذكرنا ان ما ذكره قدس سره غير تام فان ظهور القيد في الاحتراز مما لا شبهه فيه ولكن انما يدل على نفى الحكم الشخصى المجعول في القضية بانتفاء الوصف وهو ليس من المفهوم فى شىء فان المفهوم انتفاء سنخ المفهوم بانتفاء طبيعى الحكم لا شخص الحكم فان انتفاء شخص الحكم المجعول فى القضية بانتفاء موضوعه او قيد موضوعه فهو امر قهرى ولا يكون مدلول للفظ، واما دلالة المفهوم دلالة لفظيه فالفقيه تدل على المفهوم بالدلاله الالتزاميه، وعلى هذا فظهور القيد فى الاحتراز انما يدل على انتفاء شخص الحكم المجعول فى القضية بانتفاء الوصف وهو ليس من المفهوم فى شىء، نعم ذكرنا فى بحث المفاهيم ان القضية الوصفية تدل على المفهوم بنحو القضية المهملة يعنى ان المفهوم قضيه مهمله فان المولى اذا قال اكرم العلماء العدول فان هذا الوصف يدل على ان وجوب الاكرام لم يثبت لطبيعى العلماء بتمام اصنافهم ولو جعل اخر والا لزم كون هذا التقيد لغوا اذ لو كان وجوب الاكرام ثابت للعلماء بكافه اصنافهم لكان التقيد بهذا السنخ لغوا ولا يمكن صدور اللغو من المولى الحكيم فمن اجل ذلك هذا التقيد يدل على ان وجوب الاكرام لم يثبت لطبيعى العلماء بتمام اصنافهم بنحو نفى العموم لا عموم السلب ولا عموم النفى وحينئذ فان كانت الحصه الفاقد للوصف منحصره بصنف واحد وليس لها صنف اخر فرضا فتدل القضية الوصفية على المفهوم بنحو السالبه الكليه وتدل على نفى الحكم عن هذا الصنف بدون اهمال واجمال فاذا كانت الحصه المفقوده للوصف منحصره فى صنف واحد فالفقيه الوصفية تدل على انتفاء الحكم عن ذلك الصنف بنحو القضية الكليه، واما اذا كانت الحصه الفاقد للوصف ذات اصناف متعدده الوصفية الوصفية تدل على ان الحكم المجعول فى هذه القضية المقيده بالوصف لم يثبت لتمام الاصناف بنحو سلب العموم وبنحو نفى العموم لم يثبت لتمام الاصناف وحينئذ فان كان بين تلك الاصناف قدر متيقن وهو المفهوم وان لم يكن قدر متيقن نعلم اجمالا ان هذا الحم لم يثبت لتمام هذه الاصناف، اما ثبوته للبعض دون البعض الاخر هو محتمل فاذا شككنا فى ثبوت هذا الحكم لصنف من اصناف هذه الحصه فالمرجح هو اصاله البراءه لان هذا العلم الاجمالى لا يكون منجز باعتبار ان المعلوم بالاجمال حكم ترخيصى فلا اثر للعلم الاجمالى ولا يكون منجز ولا مانع من جريان الاصول المؤمنه، وعلى هذا فالتقيد بالوصف يدل على نفى الحكم عن الطبيعى بتمام اصنافه اذ ان هذا الحكم لم يثبت للطبيعى بتمام اصنافه على نحو العموم فعندئذ لا مناص بالتقيد بنحو سلب العموم والتفصيل اكثر من ذلك قد تقدم فى بحث المفاهيم، واما ما ذكرناه من ان دليل الحجيه المقيد تقديمه على حجيه المطلق انه بالورود لا بالحكومه، وهذا تمام الكلام فى المطلق والمقيد فى الواجبات

ص: ٢٧٩

اما فى المستحبات فالمعروف والمشهور بين الاصحاب هو حمل المقيد على افضل الافراد وان قلنا بحمل المطلق على المقيد فى الواجبات واما فى المستحبات لا بد من حمل المقيد على افضل الافراد وانما الكلام فى نكته الفرق بينهما وما هو الفارق بين الواجبات والمستحبات، فقد ذكر صاحب الكفايه قدس سره وجهان للفرق :-

الوجه الاول : ان غلبه اختلاف مرات المستحبات قرينه على حمل المقيد على افضل الافراد مثلا زياره الامام الحسين عليه السلام مستحبه مطلقا فى كل يوم وفى كل وقت كما انها مستحبه فى الايام الخاصه فقد وردت روايات فى استحبابها فى ايام خاصه كيوم عرفه وليله عرفه ويوم العيد ويوم عاشوراء ويوم الاربعين واول رجب ونصفه ونصف شعبان وليالى القدر وليله الجمععه فعندئذ لا بد من حمل هذه الروايات على افضل الافراد ولا يمكن حمل المطلق على المقيد اذ لو حمل المطلق على المقيد فلازم ذلك ان لا تكون زيارته مستحبه مطلقه وانما هى مستحبه فى هذه الايام والليالى الخاصه ولهذا لا يمكن حمل المطلق على المقيد بل لا بد من حمل هذه الروايات المقيده على افضل الافراد وهكذا فى سائر المستحبات، هكذا ذكره صاحب الكفايه قدس سره لكن للمناقشه فيه مجال

اما اولاً- : فان الغلبه غايتها تفيد الظن بحمل المقيدات على افضل الافراد ومن الواضح ان الظن لا يكون حجه ولا قيمه له فلا يمكن ان تكون الغلبه قرينه على حمل المقيدات على افضل الافراد

وثانيا : ننقل الكلام فى المقيد الاول قبل حصول الغلبه هل هو محمول على افضل الافراد او لا بد من حمل المطلق على المقيد فان مناط حمل المقيد على افضل الافراد لو كانت الغلبه فهذا المنط غير موجود فى المقيد الاول قل حصول الغلبه فعندئذ لا يمكن حمل المقيد الاول على افضل الافراد

ثالثا : مع الاغماض عن ذلك فان هذا انما يتم في المستحبات التي قد ورد فيها روايات مطلقة وروايات مقيدة كما في زيارتا الامام الحسين عليه السلام واما المستحبات التي قد ورد فيها روايات مطلقة فقط فيكون لا مجال هناك للحمل على افضل الافراد يعنى ان ما ذكره قدس سره لا- يشمل مثل المستحبات التي ورد فيها روايات مطلقة فقط او روايات مقيدة فقط دون الروايات المطلقة .

الوجه الثانى : ذكر قدس سره ان استعمال المطلق بعد التقييد انما ثبت بقاعده التسامح فى ادله السنن فان الدليل المقيد انما يوجب رفع استحباب دليل المطلق فمقتضى حمل المطلق على المقيد ان المطلق ليس بمستحب ولكن استحبابه بعد التقييد ثابت بقاعده التسامح فى ادله السنن، هكذا ذكره قدس سره ولكن هذا ايضا غير تام

اما اولاً : لان مفاد قاعده السنن ليس الاستحباب الشرعى وتقدم فى محله ان هذه القاعده لا تدل على الاستحباب الشرعى فان مفاد هذه القاعده هو الارشاد الى حكم العقل بحسن الاحتياط وليس مفادها الحكم المولوى والاستحباب الشرعى

وثانيا : ومع الاغماض عن ذلك فان مورد هذه القاعده الاخبار التى لم تثبت اسانيدها فهذه الاخبار مورد هذه القاعده اما اذا كان الخبر حجه فلا يحتاج الى هذه القاعده فان هذا الخبر يثبت مدلوله بمقتضى كونه حجه ولا يحتاج الى التمسك بهذه القاعده وما نحن فيه كذلك فان المفروض ان المطلق قد ورد فيه روايات معتبره وكذا الحال فى المقيد، فليس المطلق مورد لهذه القاعده فان الروايات التى تدل على اطلاق المطلق روايات معتبره ليس مورد لهذه القاعده حتى يتمسك بها فلا يمكن التمسك فى هذه القاعده فان المقام خارج عن موردها، فالنتيجة ان ما ذكره صاحب الكفايه من الوجهين غير تام بل لا يرجع الى معنى محصل

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تقديم دليل المطلق على دليل المقيد

الصحيح في المقام ان يقال انه لا فرق بين المطلق والمقيد في الواجبات والمطلق والمقيد في المستحبات فان عدم الفرق بينهما غالبى ليس في كل الموارد، وبيان ذلك ان التقيد الوارد في المستحبات على ثلاثة اقسام : الاول ان يكون القيد مخالف للمطلق في السلب والايجاب فيكونا متنافيين سلبا او ايجابا، الثانى ان يكون القيد موافقا للمطلق وهذا ينقسم الى قسمين فتاره يكون الحكم المجعول في جانب المطلق حكما واحدا متعلق بصرف الوجود وغير قابل للانحلال واخرى يكون الحكم متعدد ومتعلق بمطلق وجود الطبيعه وينحل بانحلال افرادها في الخارج فيثبت لكل منها حكم مستقل، فالنتيجه ان المجموع على ثلاثة اقسام :-

القسم الاول : كما اذا قال المولى يستحب اكرام العماء ثم قال يكره اكرام العلماء الفساق فلا شبهه في تقييد المطلق في هذه الموارد فلا بد من حمل المطلق على المقيد في هذه الموارد لان المقيد بنظر العرف قرينه لبيان المراد من المطلق ولا فرق من هذه الناحيه بين الطلق والمقيد في الواجبات والمطلق والمقيد في المستحبات فكما ان القيد قرينه بنظر العرف والعقلاء لبيان المراد الجدى النهائى في الواجبات وكذلك في المستحبات فمعنى ذلك ان استحباب الا-كرام مختص في العلماء الذين لا يكونون فساق

القسم الثانى : ما اذا كان الحكم واحدا وكان المقيد موافق للمطلق في الاثبات في الايجاب والنفى كما اذا ورد في الدليل يستحب عتق رقبه وورد في دليل اخر يستحب عتق رقبه مؤمنه فاذا ورد الامر الاستحبابى بعتق رقبه وورد امر اخر في عتق رقبه مؤمنه فاذا ورد مثل هذا لا مناص من حمل المطلق على المقيد باعتبار ان الحكم المجعول في المقام واحد وهو اما ثابت للمطلق او ثابت للمقيد ولا ثالث في البين، اما على تقدير ثبوته للمطلق فيكون القيد لغوا ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم فمن اجل ذلك لا بد من حمل المطلق على المقيد وانه ثابت لحصه خاصه منه وهى الحصه المقيده والا لكان القيد لغوا هذا اذا كان لسان القيد لسان التكليف غايه الامر يكون التكليف استحبابى ولا فرق بين ان يكون المطلق والمقيد في الواجبات او المستحبات فلا بد من حمل المطلق على المقيد والا يكون القيد لغوا، اما اذا كان مفاد الدليل المقيد الارشاد الى الجزئيه كما اذا ورد في دليل صلى وورد في دليل اخر صلى عن ظهور ومثالا- ورد امر بصلاه الليل ثم ورد امر بصلاتها في الثلث الا-خير من الليل او في النصف الاخير منه فبطبيعه الحال يكون لسان القيد لسان ارشاد الى جزئيه القيد في الوقت والى شرطيه الوقت وان وقت هذه الصلاه هو الثلث الاخير من الليل او النصف الاخير منه ففي مثل ذلك ايضا لا شبهه في حمل المطلق على المقيد لان مفاد المقيد ارشاد الى ان الوقت قيد للمستحب او اذا ورد امر بغسل الجمعه ثم ورد امر بالستر او الامر بطهاره البد او اللباس او الطهاره من الحدث وهو وقت للغسل وانه موقت الى هذا الوقت وبعد الزوال انتهى وقت غسل الجمعه ففي مثل ذلك لا بد من حمل المطلق على المقيد ولا- فرق في ذلك بين المستحبات والواجبات فان الاوامر الوارده في العبادات سواء اكانت واجبات ام كانت مستحبات ظاهره في الارشاد للجزئيه او الشرطيه كالأمر باستقبال القبلى او الامر بالستر او الامر بطهاره البد او اللباس او الطهاره من الحدث الاكبر والاصغر او الطمانينه في الصلاه فان هذه الاوامر جميعا مفادها الارشاد الى الشرطيه والجزئيه كالأمر بالقراءه فان مفاده ان القراءه جزء الصلاه كما ان النواهي الوارده فيها ظاهره في الارشاد الى المانع كانهى عن الصلاه في النجس فظاهرا ان النجاسه

مانعه عن الصلاة او النهى عن التلم في الصلاة فانه ظاهر انه مانع عن الصلاة لا- انه محرم بل هو مانع عن الصلاة وناقض لها فالنهي ارشاد ولا فرق من هذه الناحية بين العبادات الواجبه والمستحبه .

ص: ٢٨٢

إذاً تقديم المقيد على المطلق اما بملاك اللغويه اذا كان المقيد متكفل للحكم اللغوى او بمفاد الارشاد الى الجزئيه او الشرطيه وانه قيد للمأمور به فمن هذه الناحية لا بد من تقديم المطلق على المقيد، او كان لسان القيد مباشرةً التقيد كما اذا ورد امر بصلاه الليل او الامر بغسل الجمعة ثم ورد فليكن ذلك الى النهار فان دليل المقيد مفاده مباشرةً تقيد وقت الغسل بالزوال او تقيد وقت صلاه الليل الى الثلث الاخير من الليل وهكذا فإذا التقيد بأحد هذه الامور اما من باب اللغويه او من باب ان الدليل المقيد مفاده الارشاد الى الجزئيه او الشرطيه او ان مفادها تقيد المأمور به بهذا القيد مباشرةً بالوقت او بالقيد

القسم الثالث : وهو ما اذا كان الحكم انحلالى كما اذا ورد امر الاستحباب يا كرام الشعراء ثم ورد الامر يا كرام الشعراء الدول مثلاً قال المولى يستحب اكرام الشعراء ثم قال يستحب اكرام العلماء العدول ففى مثل ذلك هل يحمل المطلق على المقيد يحمل المقيد على افضل الافراد

الظاهر انه لا بد من حمل المقيد فى باب المستحبات على افضل الافراد الا على مسلكنا من ان القضية الوصفية تدل على المفهوم فهى تدل على نفى الحكم عن المطلق فى الجمه فعندئذ لا- يمكن حمل المطلق على المقيد اما على المشهور فلا بد من حمل المقيد على افضل الافراد فان المطلق على اطلاقه مستحب لكن المقيد استحبابه افضل من استحباب المطلق وهذا كما فى زياره النبى واله عليه وعليهم الصلاه والسلام فان الاوامر الوارده بزياره النصف من شعبان او عاشوراء او عرفه او ليالى القدر او ليله الجمعة او الاربعين او يوم العيد او شاكل ذلك فلا شبهه فى انها محموله على افضل الافراد فأنها لا تدل على نفى الاستحباب عن زياره الحسين عليه السلام مطلقاً اذ لا يمكن حمل المطلق على المقيد، فهذه الادله المقيده لا تدل على التقيد فعلى حمل المطلق على المقيد بل مفادها ان المقيد افضل من المطلق وان استحبابه اقوى من استحباب المطلق وهذا مما لا- شبهه فيه فمرات الاستحباب وافراد المستحب تختلف شده وضعفاً من جهه اختلاف ادلتها، وهذا تمام الكلام فى المطلق والمقيد فى المستحبات لكن بقى امران :-

ص: ٢٨٣

الاول : الاطلاق قد يكون شمولي وقد يكون بدلي ولا شبهه في ان الشمولي والبديه لا تستفادان من مقدمات الحكمه فأنها لا تدل على ان الاطلاق شمولي او ان الاطلاق بدلي فان مقدمات الحكمه تثبت الاطلاق أى عدم التقييد بقيد اما ان طلاقه شمولي او انه بدلي فمقدمات الحكمه لا تدل على ذلك اصلا ولا اشعار فيها على البديه او الشمولي، فالشمولي والبديه مستفاده من خصوصيات المورد فانه قد يكون اطلاق فيه شمولي ولا يمكن ان يكون بدلي وقد يكون الاطلاق فيه بدلي ولا يمكن شمولي او في مورد واحد يمكن ان يكون الاطلاق شمولي ويمكن ان يكون بدلي فاذا قال المولى اكرم العالم فاطلاق الموضوع شمولي وهو اطلاق العالم فهو ينطبق على جميع افراده فى الخارج او الاطلاق المتعلق بدلي وهو الاكرام اذ لا يجب على المكلف جميع افراد الاكرام انما الواجب عليه صرف وجوب الاكرام لا جميعه اقسامه فبالنسبه الى المتعلق بدلي وبالنسبه الى الموضوع شمولي ولهذا البديه والشمولي تختلفان بحسب اختلاف الموارد وخصوصيات الموارد، اما فى مقام الاثبات فان كان الموضوع منون فهو يدل على ان الاطلاق بدلي كما اذا قال المولى اكرم عالم فهو يدل على ان الاطلاق بدلي وان لك يكن منون فهو يدل على الاطلاق شمولي وقد تقدم تفصيله فى بحث العام والخاص

الامر الثانى : ان الاطلاق اللفظي يختلف عن الاطلاق المقامى بأمر : اولاً ان الحكم المجعول فى الاطلاق اللفظي مجعول على الطبيعى بينما الحكم المجعول فى الاطلاق المقامى مجعول على الافراد، ثانياً ان التقييد فى الاطلاق اللفظي يوجب تضيق دائره مدول المطلق ويكون قيده للمراد من اللفظ بينما التقييد فى الاطلاق المقامى لا يكون قيده للمراد من اللفظ بل هو امر زائد على المراد اللفظي



الامر الثالث : ان التقيد اللفظي اذا كان المتكلم في مقام البيان وصدر منه كلام وكان في مراد البيان فظاهر حاله انه اراد تما مراده بكلامه فان كان مراده مقيدا اتى بالقييد وان كان مراده مطلقا لم يأتى به أى بالقييد بينما في الاطلاق المقامى فالقييد بحاجه الى امر زائد على ما دل عليه اللفظ، فالنتيجه ان الاطلاق المقامى يختلف عن الاطلاق اللفظى وهذا تمام الكلام فى المطلق والمقيد .

## المجمل والمبين بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : المجمل والمبين

المجمل تاره يكون بالذات كالألفاظ المشتركة الموضوعه لأكثر من معنى واحد كاللفظ اليد ولفظ العين وما شاكل ذلك فأنها من الالفاظ المجمله ولا يفهم منها شىء الا بنصب قرينه، واخرى يكون الاجمال بالعرض لا بالذات كما اذا فرضنا ان المخصص مجمل او المقيد مجمل اذا كان متصلا فيسرى اجماله الى العام فيصبح العام مجمل وكان اجماله بالعرض فاذا فرضنا ان لفظ الفاسق مجمل مردد بين الاقل والاكثر ولا ندرى انه موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ او انه موضوع للجامع بينه وبين المنقضى عنه فهو موضوع مردد بين معنيين الاقل والاكثر فهو مجمل فبطبيع الحال اذا كان متصلا بالعام فيسرى اجماله الى العام فحينئذ لا بد من الاخذ بالمقدار المتيقن وفي الزائد نرجع الى الاصل مع الاصل اللفظى ان كانت المسأله ن عموم او اطلاق والا فالأصل العملى، واما اذا كان منفصلا فلا يسرى اجماله الى العام او الى المطلق حقيقتا وانما يسرى حكما فان المخصص انما يكون مخصصا للعام بالمقدار المتيقن فاذا كان للمجمل متيقن فيخصص العام به واما فى الزائد عليه نرجع الى عموم العام فان اجماله لا يسرى الى العام اذا كان منفصلا، فاذا لو كان الاجمال بالعرض فيمكن علاجه بما ذكرنا واما اذا كان الاجمال فى الزائد فيمكن علاجه بنصب القرينه كما فى قوله تعالى (فَاعْسَوْاْ وُجُوْهُكُمْْ وَأَيِّدِيْكُمْْ اِلَى الْمَرَاۗفِقِ) (١) فان القيد بكلمه المرافق قرينه على ان المراد من اليد هذا المقدار لا اكثر ولا اقل او فى مسأله العاده فان الواجب على المرآه ثلاثه قروء اذا كانت مستقيمه الحيض والمراد من القراء هو الحيض لا الطهر، فاذا لو كانت هناك قرينه مبينه ورافعه للاجمال نعتمد عليها وان لم تكن قرينه فالمرجع الاصول اللفظيه فى المسأله ان كانت والا فالأصول العمليه، وقد يكون رفع الاجمال بضم دليل مجمل الى دليل مجمل اخر كما اذا ورد فى الدليل الكر سته ارطال والرطل لفظ مجمل بين المكى والمدنى والعراقى فان الرطل المكى ضعف الرطل العراقى واما الرطل المدنى فهو ثلاثه ارباع الرطل المكى واذا ورد فى الدليل ان الكر بحسب الوضع سته ارطال وورد فى روايه اخرى ان الكر الف ومثنا رطل فهما متوافقان فى بعض الاحتمالات فان المراد من الرطل فى الروايه الاولى ان كان مكى والمراد من الرطل فى الروايه الثانيه ان كان عراقى فهما متوافقان ولا اختلاف بينهما فان سته الرطل المكى يكون الف ومثنا رطل عراقى فهما متوافقان ففى مثل ذلك يمكن بضميمه جهات اخرى نرفع الاجمال بحمل الروايه الاولى على الرطل المكى والروايه الثانيه على الرطل العراقى وبذلك يرتفع الاجمال عن الروايه وتفصيل كل ذلك قد تقدم فى بحث الكر موسعا فى الفقه .

ص: ٢٨٥

١- قران كريم، سوره المائده، ايه ٦، ص ١٠٨.

والنتيجه : ان اللفظ الموضوع للحكم اذا كان مجملا- يمكن رفع اجماله بنصب قرينه فى البيان ان امكن وان لم تكن قرينه فى

البين فالمرجع فى المسأله من الاصول اللفظيه او الاصول العمليه، ثم ان هذا البحث ليس بحث اصولى بل هو بحث فقهى وليس بلغوى ايضا اذ ليس الكلام فى ان لفظ موضوع لمعنى واحد او معينين، وكيف ما كان فتمام الكلام فى ذلك فى بحث الفقه، وهذا هو تمام كلامنا فى مباحث الالفاظ .

وبعد ذلك يكون الكلام فى المباحث العمليه والمبحث الاول فيها مبحث القطع وفيه فصول ومقدمه اما المقدمه ففيها امور :-  
الامر الاول : ان مسأله القطع ليس من المسائل الاصوليه وذلك بنكنتين :

النكته الاولى : ان المسائل الاصوليه مسائل نظريه وفكريه وليست من المسائل الوجدانيه ومن هنا قد وضع الاصول لتكوين النظريات العامه والقواعد المشتركه وفق شروطها العامه فى الحدود المسموح بها شرعا والفقه موضوع لتطبيق تلك النظريات العامه والقواعد المشتركه على عناصرها الخاصه ومن هنا تكون نسبه الاصول الى الفقه نسبه العلم النظرى الى العلم التطبيقي وان الفقه يتولد من الاصول وليس علم مستقلا فى مقابل الاصول بل هو نتيجته علم الاصول ويتولد منه

النكته الثانيه : ان المسائل الاصوليه هى القواعد العامه المشتركه التى يستعملها الفقيه لإثبات الحكم الشرعى فى مرتبه الجعل فاذاً المسائل الاصوليه التى هى عبارته عن النظريات العامه والقواعد المشتركه التى يستعملها الفقيه فى مقام عمليه الاستنباط فى مقام اثبات الجعل الشرعى ومسأله القطع ليست واجده لتلك النكنتين فان مسأله القطع مسأله وجدانيه وليست نظريه والمسائل الاصوليه مسائل نظريه وليست وجدانيه ومسائل الاصول يستعملها الفقيه لإثبات الحكم الشرعى واما القطع فهو بنفسه قطع بالحكم وليس واسطه بنفسه للقطع بالحكم فالقطع تعلق بالحكم مباشره وليس واسطه حتى يمكن ان يكون من المسائل الاصوليه فمسأله القطع فاقدته لكلا النكنتين المعبرتين فى اصوليه المسأله فمن اجل ذلك ان مسأله القطع ليس من المسائل الاصوليه

الامر الثانى : ان مسأله القطع هل هى نتيجه المسأله الاصوليه او انها ليست من نتائجها فذكر السيد الاستاذ قدس سره ان مسأله القطع من نتائج المسأله الاصوليه فان المسائل الاصوليه على اقسام فمنها ما يوصل الى القطع بالحكم فيمكن ان يستعملها الفقيه للوصول الى القطع بالحكم، وقد تكون المسأله الاصوليه الظن بالحكم فانه يوصل الى الحكم تعبدا لا واقعا كما هو الحال فى اكثر المسائل الاصوليه وقد تكون نتيجهها تعيين الوظيفه العمليه ولا يفيد لا القطع بالحكم ولا الظن بالواقع بل نتيجهها تعيين الوظيفه العمليه، هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره وللمناقشه فيه مجال .

## المباحث العمليه - القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المباحث العمليه - القطع

ذكرنا ان مسأله القطع ليست من المسائل الاصوليه لأمرين :

اولا-: ان المسائل الاصوليه نظريه وفكرية ومن هنا ان الاصول موضوع لتكوين النظريات العامه والقواعد المشتركه وفق شروطها ومن العامه والخاصه فى الحدود المسموح بها شرعا والفقه موضوع لتطبيق هذه النظريات العامه والقواعد المشتركه على عناصرها الخاصه وفق شروطها وعدم الموانع عنها فى الحدود المسموح بها شرعا، ومسأله القطع بما انها مسأله وجدانيه فهى خارجة عن المسائل الاصوليه فإنما المسائل الاصوليه نظريه تكوينيا وتطبيقيا

ثانيا : ان مسأله القطع هى قطع بالحكم مباشرةً وهو نتيجه المسأله الاصوليه فان المسأله الاصوليه واسطه لإثبات القطع لا انه قطع بالحكم مباشرةً ومن اجل ذلك لا تكون مسأله القطع من المسائل الاصوليه

الامر الثانى : هل ان مسأله القطع من نتائج المسائل الاصوليه او لا ؟ فذهب السيد الاستاذ قدس سره الى انها من نتائج المسائل الاصوليه وقد قسم المسائل الاصوليه الى اربعة اقسام : القسم الاول ما يوصل الى الحكم بالقطع والوجدان، القسم الثانى ما يوصل المكلف الى الحكم بالعلم التعبدى، القسم الثالث ما يعين الوظيفه العمليه الشرعيه للمكلف كالأصول العمليه الشرعيه كالاتصحاب واصاله البراءه ونحوهما، القسم الرابع ما يعين الوظيفه العمليه العقلية كإصالة البراءه العقلية والاحتياط العقلى وما شاكلهما، فقد قسم قدس سره المسائل الاصوليه الى هذه الاقسام ولكن للنظر فى القسم الاول اما القسم الثانى فسيأتى الكلام فيه، والقسم الاول فان مسأله القطع كما انها ليست من المسائل الاصوليه فهى ليست من نتائجها ايضا وقد تقدم فى مستهل بحث الاصول موسعا ان المسائل الاصوليه مسائل نظريه وفكرية تتكون منها بإعمال النظر والفكر وتبادل الآراء والنظريات العامه والقواعد المشتركه بين ابواب الفقه كحجيه اخبار الثقة وحجيه الاستصحاب واصاله البراءه وحجيه الظواهر وما شاكل ذلك من القواعد المشتركه بين ابواب الفقه وفق شروطها العامه والخاصه فى الحدود المسموح بها شرعا أى حدود الكتاب والسنة ولا يمكن ان تتجاوز عن حدود الكتاب والسنة فالأصول عباره عن هذه النظريات العامه والقواعد المشتركه التى تتكون من اعمال النظر والفكر وتبادل الافكار وتطبيقها على عناصرها الخاصه فى الفقه ونتيجه هذا التطبيق هو المسائل الفقهيه فالمسائل الفقهيه تتولد من تطبيق تلك القواعد العامه المشتركه على عناصرها الخاصه ومصاديقها المخصوصه، ومن هنا يكون علم الفقه ليس علم مستقل بل هو يتولد من علم الاصول كتولد المعلول عن العله وعلى هذا فكما ان تكوين هذه المسائل نظرى فكذلك

تطبيقها على مصاديقها نظري وبجاجة الى اعمال النظر والفكر وتبادل الآراء فكيف يمكن ان تكون النتيجة قطعية ولا يعقل ذلك فاذا كان تكوين تلك النظريات العامه والقواعد المشتركة نظري وتطبيقها على عناصرها الخاصه فى الفقه نظري فكيف يعقل ان تكون نتيجتها قطعية فمن اجل ذلك لا يمكن ان تكون مسأله القطع نتيجه للمسأله الاصوليه، وبكلمه ان نسبه الاصول الى الفقه نسبه المنطق الى سائر العلوم فأى علم لا- يمكن وجوده بدون وجود المنطق وهو متمثل بالشكل الاول فقط واما سائر مباحث المنطق ليس منه كمبحث التصور والتصديق والقضايا البسيطة والمركبه فالمنطق متمثل بالشكل الاول وهو مبدأ العليه وهو مبدأ عام فى جميع العلوم سواء كانت النقليه والطبيعيه فانهياره يوجب انهيار جميع العلوم ولهذا تكون نسبه المنطق الى جميع العلوم نسبه العله الى المعلول فان العلوم تتولد من الشكل الاول من مبدأ العليه ونسبه الاصول الى الفقه ايضا كذلك فان الفقه يتولد من الاصول ولا يتصور الفقه بدون الاصول

ص: ٢٨٧

ومن هنا كلما كان الباحث الاصولى ادق واعمق فى تكوين القواعد العامه والنظريات المشتركه فهو ادق فى تطبيقها على عناصرها الخاصه فان الذهنيه الاصوليه ترتبط بالذهنيه الفقهيه على ان اساس ان الذهنيه الاصوليه النظريه بتمام مراحلها ودرجاتها انعكست فى النظريه الفقهيه التطبيقيه تماما فاذا النظريه الاصوليه بتمام مراحلها ودرجاتها من الادنى الى الاعلى انعكست تماما فى النظريه الفقهيه ولهذا اذا كان الباحث الاصولى ضعيفا بطبيعه الحال يكون ضعيفا فى الفقه ايضا واذا كان الباحث الاصولى ادق واعمق فى الاصول فهو ادق واعمق فى الفقه ايضا لان الفقه متولد من الاصول وليس علم مستقلا وحيث ان الاصول نظريه وليست بوجدانيه فالمسائل الاصوليه مسائل نظريه وهى بجاجة الممارسه اعمال الفكر والنظر وتبادل الآراء فكيف يكون الفقه قطعي ! هذا غير معقول

ومن هنا اذا فرضنا ان روايه قطعيه الصدور وقطعيه الدلاله وقطعيه الجهه فهذه الروايه تدل على الحكم مباشره بدون توسط مسأله اصوليه ونسبه هذا الحكم الى المجتهد والعامى على حد سواء فالعامى لا يرجع الى المجتهد فى الاحكام القطعيه وانما يرجع الى المجتهد فى الاحكام النظريه التى يكون اثباتها بجاجة الى اعمال النظر واعمال الفكر، ومن اجل ذلك لا يتصور كون المسأله الاصوليه مسأله وجدانيه بل هى نظريه وبطبيعه الحال الفقه الذى يستنبط من المسائل الاصوليه ويستخرج منها ايضا نظري فلا يمكن ان يكون قطعي ولا يعقل ان تكون المقدمه ظنيه والنتيجه قطعيه وهذا غير معقول

ومنها ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان المباحث العقليه الغير مستقله كمبحث مقدمه الواجب ومبحث الضد ومبحث اجتماع الامر والنهى فقد ذكر ان هذه المباحث قطعيه ونتيجتها ايضا قطعيه فان ما ذكره قدس سره غير تام : اولاً ان هذه المباحث فى نفسها مباحث نظريه فأنها مورد افكار الاصوليين نفيًا واثباتًا ولو كانت مسائل قطعيه ووجدانيه لم يقع الخلاف فيها مع انها مورد كلام بين الاصوليين نفيًا واثباتًا، ثانياً ومع الاغماض عن ذلك ان استنباط الحكم الفقهي من هذه المسائل بجاجة الى ضم مقدمه شرعيه فلا يمكن استنباط الحكم الشرعى منها بدون ضم مقدمه شرعيه وهذه المقدمه الشرعيه ظنيه كوجوب المقدمه وحرمة الضد ونحوهما فطالما لم ينضم اليها وجوب المقدمه لا- يمكن استنتاج الحكم الفقهي منها والمفروض ان المقدمه الشرعيه مقدمه ظنيه ونظريه والنتيجه تابعه لأخس المقدمتين فبطبيعه الحال تكون النتيجة ظنيه لا قطعيه، وثالثاً ذكرنا فى مستهل بحث الاصول ان هذه المسائل ليست من المسائل الاصوليه بل هى من المبادئ التصديقيه للمسائل الاصوليه وليست بنفسها من

المسائل الاصوليه وهى مقدمه للمسائل الاصوليه كمسأله الترتب فان مسأله الترتب تتوقف على تلك المسائل ومرتبه عليها ومسأله قواعد باب المزاحمه فهذه المسائل من المسائل الاصوليه اما هذه المسائل فهى بنفسها ليست من المسائل الاصوليه لان المعبر فى اصوليه المسأله وقوعها فى طريق استنباط الحكم الشرعى مباشره وهذه المسائل لم تقع فى طريق استنباط الحكم الفقهي مباشره بل تتوقف على ضم مسأله اخرى كمسأله الترتب او قواعد باب المزاحمه فاذا مسأله الترتب هى مسأله اصوليه لانهما تقع فى طريق استنباط الفقهي مباشره وقواعد، هذا كله فى ان مسأله القطع كما انها ليست من المسائل الاصوليه كذلك هى ليست نتيجته المسائل الاصوليه .

ص: ٢٨٨

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المباحث العمليه - القطع

الامر الثالث : الاحكام الشرعيه على نوعين :

الاول - الاحكام الشرعيه التي لا تزال تحافظ على ضرورتها وقطعيتها رغم فصلها عن فصل التشريع بفترة زمنييه طويله وهذا النوع من الاحكام التي لا تزال تحافظ على ضرورتها وقطعيتها نسبتها الى مجموع الاحكام الشرعيه لا تتجاوز عن خمس او سته بالمئه بنسبه تقريبيه وموقف جميع المكلفين بالنسبه الى هذه الاحكام على حد سواء فلا يرجع العامى الى المجتهد فى هذه الاحكام فأنها وصلت الى جميع المكلفين مباشره لانها ضروريه فى الشريعه المقدسه وقطعيه بالنسبه الى جميع المكلفين اذ لا موضوع للاجتهاد والاستنباط بهذه الاحكام

النوع الثانى : الاحكام النظرية وهى يتوقف اثباتها على عمليه الاستنباط والاجتهاد ولا- يمكن اثباتها الا بذلك مثلا الروايات الوارده فى الشريعه المقدسه المتكفله لبيان الاحكام الشرعيه لا بد من النظر فيها من كافه جهاتها سندها ودلالاتها ومن جهه انها صادرة تقيه او صادرة لبيان الحكم الواقعى فلا بد من النظر والتفكير وبدقه الى كافه هذه الجهات لتكوين قاعده عامه والنظريات المشتركه مثلا اولا لا بد من تحقيق سند الروايه وانه تام او ليس بتمام وان الرواه فى جميع سلسله سندها ثقه او ليس كذلك فلا بد من اثبات ذلك بتوثيق اهل الرجال كالنجاشى والشيخ والصدوق وامثالهم وبعد اثبات السند لا بد من الفحص ان لها معارض او ليس لها معارض فان وجد لا بد ان ينظر هل يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما لكى لا يكون التعارض بينهما مستقر ويرتفع التعارض بالجمع الدلالى العرفى بينهما او لا يمكن الجمع والتعارض مستقر ويسرى هذا التعارض من مرحله الدلاله الى مرحله السند فلا بد من الرجوع الى مرجحات السند والبحث هل ان المرجح السندى محصور بموافقه الكتاب والسنه ومخالفه العامه او ليس محصورا بهما وهذا بحث بين الفقهاء والا-صوليين فان كان مرجح نعمل على طبقه والا نرجع الى الاصل اللفظى ان كان والا- فالأصل العملى، فتيبين ان اثبات هذه الروايات لا بد من الرجوع الى هذه التطبيقات والبحوث والنظر فاذا تمه هذه الجهات الثلاثه تتكون قاعده عامه مشتركه وهى ان خبر الثقة حجه فلا بد من تطبيق قاعده عامه على عناصرها فى الفقه فاذا قام خبر يدل على وجوب السوره فى الصلاه او قام خبر يدل على وجوب جلسه الاستراحه فى الصلاه فاذا لا بد من البحث فى هذا الخبر من جميع الجهات السند والدلاله وانها صادرة تقيه او لبيان الحكم الواقعى فبعد اثبات السند لا بد من اثبات الدلاله هل هو ظاهر فى الجوب كما اذا فرضنا انه وارد بصيغه الامر او ماده الامر هل هو ظاهر فى الوجوب وليست هناك قرينه تمنع عن ظهوره فى الوجوب فلا بد من الفحص عن ذلك وبعد اثبات ظهوره لا بد من الفحص انه ليس له تعارض فان كان فيه تعارض فان كان مستقر فلا بد من الرجوع الى مرجحات السند ان كان والا فيسقطان معا والمرجع العام الفوقى ان كان والا فالاصل العملى، وبعد اثبات دلاله الخبر على الوجوب فلا بد من اثبات صدوره لبيان الحكم الواقعى ولم يصدر تقيه وبعد اثبات ذلك أى جميع الجهات الثلاثه فى الخبر الذى هو مصداق لقاعده كلييه بعد اثبات تمام الجهات الثلاثه فيه فعندئذ تنطبق قاعده العام المشتركه عليه والا فلا يمكن انطباقها عليه بدون اثبات هذه الجهات فى هذا الخبر الخاص الذى هو من مصاديق القاعده فانه انما يكون من مصاديق القاعده اذا تمت الجهات الثلاثه فيه ونتيجه هذا الانطباق الحكم الفقهي فهو يتولد من انطباق هذه القاعده على

مصداقها في الخارج وهو وجوب السوره او وجوب جلسه الاستراحه وهكذا، فاذاً كلا الامرين نظري فكما ان تكوين القاعده في الاصول امر نظري ويحاجه الى اعمال النظر والفكر والبحث الطويل كذلك اثبات ان هذا الخير مصداق لهذه القاعده فمن اجل ذلك لا يكون العامي قادرا على هذه البحوث النظرية لا في الاصول ولا في مرحله التطبيق وهذا وظيفه المجتهد لأنه قادر على الفحص والنظر بدقه في تكوين القاعده وفي اثبات ان هذا الخير مصداق للقاعده ومن هنا يكون التقليد امرا ضروري على العامي لانه مجرد الرجوع الى اهل الخبره بل هو ضروري من جهه انه لا يقدر على معرفه الاحكام الا بالتقليد باعتبار انه مسلم ومتدين فلا بد ان يعمل بالأحكام الشرعيه ولا يتمكن من ذلك الا بالرجوع الى المجتهد يعنى تقليد المجتهد الجامع للشرائط

ص: ٢٨٩

فاذاً علميه التقليد والاجتهاد عمليتان ضروريتان بتبعيه ضروره الدين وضروره المذهب ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان وجوب التقليد من باب الرجوع الى اهل الخبره وحيث ان المجتهد من اهل الخبره فمن اجل ذلك يجب على العامي الرجوع اليه وبيان ذلك يتوقف على مجموعه مقدمات .

## المباحث العمليه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : المباحث العمليه

قبل الدخول في تفصيل قضيه التقليد نقدم مجموعه من المقدمات :-

المقدمه الاولى : ان الاجتهاد على قسمين الاجتهاد الذاتي والاجتهاد الموضوعى ونقصد بالاجتهاد الذاتي المعلوم بالذاتى والقائم بنفس المجتهد، ونقصد بالاجتهاد الموضوعى المعلوم بالعرض وهو الحكم الشرعى الاسلامى الثابت بالاجتهاد فى خارج افق الذهن

اما الاجتهاد الذاتى فلا- اثر له لان صورته الحكم فى عالم النفس كصور سائر الاشياء ولا- يترتب عليه أى اثر، واما الاجتهاد الموضوعى فله اثر ويترتب عليه الا-ثر وان كان وليد اجتهاد المجتهد الا انه ذات طابع اسلامى فمن اجل ذلك يترتب عليه الاثر الشرعى، واما واقع التشريع الاسلامى فهو واحد ولا- يتعدد بتعدد اجتهادات المجتهدين وان الذى يتعدد بتعدد اجتهادات المجتهدين هى الاحكام الاجتهاديه وحيث ان تلك الاحكام ذات طابع اسلامى ومرآه للواقع فمن اجل ذلك تكون ذات طابع اسلامى ويترتب عليها الاحكام الشرعيه مثلا اذا افتى المجتهد بنجاسه الماء المتغير بأحد اوصاف النجس فتاره يكون صورته هذا الحكم موجوده فى نفسه وهو الاجتهاد الذاتى ولا يترتب على هذه الصوره أى اثر شرعى واما الاجتهاد الموضوعى فهو الشرعيه الاسلاميه الثابته فى الاجتهاد فى خارج افق الذهن ويترتب على ذلك اثر شرعى فهذه النجاسه وان كانت وليده اجتهاد لكن حيث انها كانت مرآه للتشريع الواقعى فمن هذه الناحيه تكون ذات طابع اسلامى ويترتب عليها الاثر وهو وجوب الاجتناب عنها، فتبين ان موضوع التقليد وصب التقليد هو الاجتهاد الموضوعى واما الذاتى فليس مصب للتقليد ولا يترتب عليه أى اثر

المقدمه الثانيه : ان الاجتهاد الموضوعى لا ينتفى بموت المجتهد بل يبقى ولا يرتب بحياه المجتهد فاذا افتى بنجاسه الماء المتغير بأحد اوصاف النجاسه فهذه الفتوى باقيه سواء مات المجتهد ام بقى حيا فهو من هذه الناحيه نظير قول الطبيب او المهندس او ما شاكل ذلك فان قول المهندس والطبيب لا ينتفى بموتهما فكذلك الحال فى المجتهد فان الاجتهاد الموضوعى لا ينتفى بموت المجتهد وان مات المجتهد فهو باقى فاذا اوجب السوره فهذه الفتوى باقيه ولا تنتفى بموته او بوجوب جلسه الاستراحه فى الصلاه ايضا باقيه وان مات لان حياته غير دخيله فى موضوعيه هذه الفتوى، اما الاجتهاد الذاتى فينتفى بموت المجتهد ولا يعقل بقائها بموته لان الاجتهاد الذاتى عباره عن صورته الحكم فى عالم الذهن وعالم النفس وبطبيعته الحال ان هذه الصوره تنفى بموت المجتهد عن ذهنه وعن نفسه، ومن هنا يظهر الخلط بين من يجوز البقاء على تقليد الميت ومن لا يجوز البقاء فانه مبنى على الخلط بين الاجتهاد الذاتى والاجتهاد الموضوعى وتخيل ان الاجتهاد الذى هو مصب التقليد وموضوع التقليد هو الاجتهاد الذاتى وهو ينتفى بموت المجتهد فلا معنى للبقاء على تقليد المجتهد، واما من يجوز البقاء على تقليد المجتهد يرى ان موضوع التقليد ومصبه الاجتهاد الموضوعى وهو لا ينتفى بموت المجتهد فمن اجل ذلك يجوز البقاء على تقليده، ولكن يرد على هؤلاء اشكال اخر ان المشهور بين فقهاءنا هو جواز البقاء على تقليد الميت ومعنى ذلك ان حياته غير دخيله فى مسأله التقليد فانه يجوز تقليد الميت بقائا ولكن لا يجوزون تقليد الميت ابتداءً مع انه لا فرق بين الابتداء والبقاء فان الحدوث عباره عن وجود الشىء مسبق بالعدم والبقاء عباره عن وجوده مسبقا بالوجود والا كلاهما وجود وحدوث فتقليد الميت اذا جاز بقائا جاز ابتداءً ايضا باعتبار ان الحياه غير دخيله فى اجتهاده الموضوعى لأنه موضوع التقليد ومصبه غايه الامر ان من يبقى على تقليد الميت يكفى فى ذلك عدم احراز اعلميه المجتهدين الاحياء من الميت واما تقليد الميت ابتداءً فهو مشروط مضافا انه لا بد من احراز انه اعلم من جميع المجتهدين الاحياء مضافا انه لا بد من احراز اعلم من جميع الاموات ايضا فلا مانع من تقليد الميت ابتداءً ولا وجه للفرق فان من يجوز تقليد الميت بقائا فلا بد من تجويز تقليد الميت ابتداءً ولكن الاجماع قائم على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً ولكن لا يمكن الاعتماد على مثل هذا الاجماع



ثم انه لا شبهه في ان اجتهاد المجتهد حجه عليه فان اجتهاده نتيجه تطبيقه القواعد العامه كحجيه الظواهر وحجيه اخبار الثقه وما شاكل ذلك على عناصرها الخاصه ومصاديقها المخصوصه والمفروض ان هذه القواعد العامه حجه عليه لأنه لا طريق له الى الاحكام الشرعيه الا اجتهاده ويكون منجزا للواقع على تقدير الاصابه ومعذرا على تقدير الخطأ، واما حجيه اجتهاد المجتهد على العامى باعتبار ان العامى مكلف بالأحكام الواقعيه لا ان التكليف عنه ساقط وليس العامى كالمجنون الذى سقط التكليف عنه فلا بد من العامى الرجوع الى اجتهاد المجتهد وهو امر ضرورى تبعاً لضروريه تبعيته للدين مضافاً الى انه رجوع الى اهل الخبره

فالتتيجه : ان اجتهاد المجتهد وهو الاجتهاد الموضوعى كما انه حجه على نفس المجتهد كذلك هو حجه على العامى شرط انه يكون واجد لجميع الشرائط فيكون حجه على العامى ولا طريق له الا ذلك هذا كله اذا كان باب العلم منفتح بان تكون اخبار الثقه حجه وظواهر الالفاظ من الكتاب والسنة حجه اما اذا انسد باب العلم والعلمى فلا بد من الرجوع الى مقدمات الانسداد ونتيجه هذه المقدمات وجوب الاحتياط وحيث ان العامى لا يتمكن من تشخيص الاحتياط فعلى كلا التقديرين فلا بد من رجوع العامى ان يرجع الى المجتهد لتشخيص الاحتياطات .

## المباحث العمليه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : المباحث العمليه

كنا كلامنا فى مسأله التقليد وينبغى قبل الدخول فى تفصيل هذه المسأله تقديم امور

الامر الاول : ما اشرنا اليه من ان الاجتهاد على نوعين اجتهاد ذاتى واجتهاد موضوعى ونقصد بالأول المعلوم بالذات وبالثنائى المعلوم بالعرض الخارج عن افق الذهن وهو محكى بالمعلوم بالذات فانه مرآه للمعلوم بالعرض فى خارج الافق، والاثر الشرعى انما يترتب على الاجتهاد الموضوعى واما الاجتهاد الذاتى فلا اثر له ولا يترتب عليه أى اثر لأنه صوره الحكم فى الذهن كسائر صور الاشياء ولا يترتب عليه أى اثر شرعى والاثر الشرعى مترتب على الاجتهاد الموضوعى الذى هو خارج عن افق الذهن كالفتوى بوجوب السوره فى الصلاه او وجوب جلسه الاستراحه فيها فان هذه الفتوى اجتهاد موضوعى ويترتب عليه اثر شرعى وهو مصب لوجوب التقليد

ص: ٢٩٢

الامر الثانى : ان الاجتهاد الذاتى ينتفى بموت المجتهد فانه صوره ذهنيه ثابتة فى ذهن المجتهد وبطبيعته الحال ينتفى بموته اما الاجتهاد الموضوعى فلا ينتفى بموته فانه خارج عن افق الذهن وهو يبقى بعد موته فاذا افتى بوجوب السوره فى الصلاه او بوجوب جلسه الصلاه فيها فان هذه الفتوى تبقى بعد موته ايضا كما هو الحال فى وصفه الطيب فان الطيب اذا عين الدواء للمريض وبعد ذلك مات فان هذا الدواء وهذا القول للطيب باقى سواء كان حيا او كان ميتا وكذلك الحال فى المهندس وغيرهما، فالمجتهد انما ينتفى الاجتهاد الذاتى بموته دون الاجتهاد الموضوعى ولعل الخلط بينهما ادى الى القول بعدم جواز البقاء على تقليد الميت لكن ظهر انه لا مانع منه فان الاجتهاد الموضوعى لا ينتفى بموته بل التفصيل بين جواز البقاء وجواز تقليد

الميت ابتداء لا وجه له ايضا فان المشهور بين الفقهاء يجوز البقاء على تقليد الميت ولكن لا يجوز تقليده ابتداءً فان كان موضوع التقليد هو الاجتهاد الذاتى فلا فرق بين البقاء والحدوث فان البقاء ايضا حدوث غاية الامر مسبقا بالوجود، واما التقليد الابتدائى فانه ليس مسبق بالوجود فلا فرق بينهما ولا وجه للتفصيل بين جواز البقاء وعدم جواز تقليد الميت ابتداءً غاية الامر الفرق بينهما انه يجوز البقاء على تقليد الميت بعد موته ان لم يحرز فى الاحياء اعلم منه واما تقليده ابتداءً فانه مشروط بإحرازه انه اعلم من الاحياء والاموات السابقين جميعا فاذا علم ذلك فلا مانع من تقليده

ثم انه لا شبهه فى ان فتوى المجتهد حجه على نفسه لأنه مستنبط من ادله الكتاب والسنة التى هى حجه عليه وايضا لا طريق الى المجتهد الى الاحكام الا فتواه ولهذا يجب عليه العمل بفتواه ووجوبه ضرورى بعد ما كان معتقدا بالدين والمذهب ولا طريق له على العمل بالدين الا بهذا الطريق، وكذا فتوى المجتهد حجه على العامى باعتبار انه معتقد بالدين ولا بد ان يعمل به فمن اجل ذلك يكون التقليد امرا ضرورى لا انه امر نظرى لأنه مقتضى تبعيه العامى للدين ولا يمكن له العمل الا من طريق فتوى المجتهد، ومن هنا قلنا ان عمليه الاجتهاد وعمليه التقليد هما ضروريتان فى الشريعة المقدسه

الامر الثالث : ان عمليه الاجتهاد واجب كفائى على كل فرد بإمكانه الوصول الى هذه المرتبه فأنبه كفايه على كل فرد بإمكانه الوصول اليها ولهذا لا-شبهه فى ان تحصيل العلم اقوى من جميع المستحبات على كل فرد مكلف فاذا دار الامر بين الزياره وبين تحصيل العلم فتحصيل العلم اقوى منه واذا دار الامر بين صلاحه الليل وبين تحصيل العلم فلا شك ان تحصيل العلم افضل لأنه واجب كفائى واما صلاحه الليل ليست بواجبه كفائى، فاذاً لا شك ان الاجتهاد امر كفائى على كل من يستطيع الوصول الى هذه المرحله على اساس ان الحركه الفكرية الاجتهادية لا بد ان تتطور وتتوسع وتعمق بتطور الحياه العامه فى كل عصر وزمان من الوسائل المستحدثه المرتبطه بالحياه العامه للإنسان فمن اجل ذلك لا بد من تطوير الفكره الاجتهادية فى كل زمان وعصر وهذه الحركه الاجتهادية تؤكّد فى المسلمين اصالتهم وشخصيتهم التشريعيه المستبده من الكتاب والسنة فى كل عصر وفى كل زمن وانها تحل مشكله الانسان الكبرى فى تمام مجالاتها الحياتيه واتجاهاتها فان الدين الاسلامى ينسجم مع كل زمان ويحل مشاكل الانسان الكبرى فى كل عصر وفى كل قرن .

وبعد هذه الامور يقع الكلام فى ان التقليد هل هو من صغريات كبرى رجوع الجاهل الى العالم والرجوع الى اهل الخبره وقد افاد فى وجه ذلك ان الرجوع الى اهل الخبره هو فيما اذا كان الواقع مشترك بين الجاهل والعالم وبين اهل الخبره وغيرهم فمن اجل ذلك يجب على الجاهل الرجوع الى العالم او الى اهل الخبره فاذاً مسأله التقليد ليست من صغريات هذه الكبرى أى رجوع العالم الى الجاهل بالواقع فان مسأله التقليد سواء كان فى موارد الاماره ام كان فى موارد الاصول العمليه فالمجتهد ليس عالماً بالواقع حتى فى موارد الامارات حتى تدخل هذه المسأله التقليد فى هذه الكبرى وهى كبرى رجوع الجاهل الى العالم والرجوع الى اهل الخبره فضلاً عما اذا كان اجتهاده مبنى على موارد الاصول العمليه فانه ليس عالم بالواقع حتى يرجع الجاهل اليه فاذاً مسأله التقليد ليست من صغريات كبرى رجوع الجاهل الى العالم والرجوع الى اهل الخبره هكذا ذكره قدس سره وللمناقشه فيه مجال .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المباحث العمليه – الاجتهاد والتقليد

ذكرنا ان مسأله التقليد مسأله ضروريه فلا يمكن إقامه الدليل عليها لأنها أمر ضروري وكل مكلف بالأحكام الشرعيه يرى وجوب العمل بها وذلك أمر ضروري ولا- طريق له الى تلك الاحكام ولا- يمكن الوصول اليها إلا بالاجتهاد أو التقليد فإذا لم يكن مجتهدا فلا بد من التقليد فهو أمر ضروري تبعا لضروريه الدين لضروريه التبعية له، وكذلك مسأله الاجتهاد فى كل عصر وكل زمن أمر ضروري، وإلا لندرس المذهب وامنحا لو لم يكن الاجتهاد، فهو فى كل عصر امر ضروري، ولا حاجه الى دليل .

ومع الاغماض عن ذلك فتسليم ان وجوب التقليد هل هو من صغريات كبرى قاعده وجوب الرجوع الى اهل الخبره والبصيره ورجوع الجاهل الى العالم أو أنه ليس من صغريات هذه القاعده فيه وجهان .

الوجه الأول : إنه من صغريات هذه القاعده .

الوجه الثانى : إن وجوب التقليد ليس من صغريات هذه القاعده .

وقد مال بعض المحققين (قدس الله نفسه ) إلى الثانى وقد أفاد فى وجه ذلك : إن مورد قاعده الرجوع إلى أهل الخبره والبصيره فيما إذا كان الواقع واحدا مشتركا بين أهل الخبره وغيرهم، وبين الجاهل والعالم الواقع واحد وهو مشترك بين

أهل الخبره وغيرهم، وبين العالم والجاهل، وهذا يرجع فيه الى العالم، وغير أهل الخبره والبصيره يرجع اليهم، واحد واحد، والاحكام الشرعيه وهى وان كانت واحده بالنسبه الى جميع المكلفين أعم من المجتهدين وغيرهم، والاحكام فى الواقع واحده والمكلفون مشتركون فيها عن معنى المجتهدين وغيرهم، إلا أن المجتهد ليس عالما بها \_ أى ليس عالما بالاحكام الواقعيه فى الواقع وجدانا - ليس عالما بها حتى يرجع العامى اليه من باب رجوع الجاهل الى العالم، أو رجوع غير أهل الخبره الى أهل الخبره والبصيره .

ص: ٢٩٥

والمجتهد إنما يكون عالما بالحكم الظاهرى ومختص به ولا يكون العامى شريكا معه، لان الحكم الظاهرى مختص بالمجتهد - لاختصاص موضوعه به فلا يكون العامى شريكا معه فيه -

فاذا ما هو المجتهد عالما به لا يكون مشتركا بينه وبين العامى - الجاهل به - وبين اهل الخبره وغيره ما هو مشترك بينهما فليس المجتهد عالما به، فالواقع مشترك بين العالم والجاهل، بين اهل الخبره وغيره، إلا أن المجتهد ليس أهل الخبره بالنسبه الى الواقع إنه ليس عالم به حتى يرجع الجاهل اليه من باب الرجوع الى اهل الخبره، وما هو عالم به - وهو الحكم الظاهرى فهو ليس مشتركا بينه وبين العامى حتى يرجع اليه فمن اجل ذلك لايقين رجوع العامى الى المجتهد من صغريات قاعده الرجوع الى اهل

الخبره والبصيره - من رجوع الجاهل الى العالم - هكذا ذكره ( قدس نفسه ) على ما فى تقرير بحثه

أولاً قبل الدخول فى تفصيل المسأله إنه اعتبر فى كلامه أن يكون اهل الخبره عالماً بالواقع وجداناً، هذا المعنى غير معتبر فى اهل الخبره، وإلا- لا- يوجد اهل الخبره فى العالم إلا نادراً، فإن الطبيب اهل الخبره فى المرض ولكن ليس عالم وجداناً غايه الامر انه يشخص الغرض من تطبيق الكبرى على الصغرى وهو امر ظنى وليس امراً قطعياً فكذلك سائر اهل الفنون والصناعه من اهل الخبره ولكن ليس من العالمين بالواقع وجداناً، فاذا المراد من اهل الخبره العالم بالواقع اعم من العلم الوجدانى والعلم العرفى والعلم التعبدى، هذا هو المراد من اهل الخبره فى العرف العام، فالطبيب من اهل الخبره، والمهندس من اهل الخبره، والذى يعرف قيمه الاشياء وهو من اهل الخبره . ومن الواضح ان كل ذلك انما هو ليس عالماً وجداناً بل ان علمه انما هو بالعلم العرفى - أى بالظن وليس بالعلم الوجدانى - فالطبيب ليس عالماً بالمرض وجداناً بل هو يشخص المرض من تطبيق الكبرى على الصغرى كما هو الحال فى المجتهد ويحصل بذلك الاطمئنان على الوثوق - أى الظنى - دون أكثر من ذلك

ص: ٢٩٦

فالتتيجه : إن ما ذكره ( قدس سره ) من أن المراد من اهل الخيره - وجدانا - لا يمكن المساعدة عليه فإن لازم ذلك إن أكثر اهل الفنون بل جميعهم ليسوا من اهل الخيره، مع إن الامر ليس كذلك .

ومن ناحيه اخرى : يقع الكلام فى ثلاثه مراحل :

المرحله الاولى : فى الاصول اللفظيه

المرحله الثانيه : فى الاصول العمليه الشرعيه

المرحله الثالثه : فى الاصول العمليه العقليه

اما الكلام فى المرحله الاولى : وهى الاصول اللفظيه فلا شبهه فى ان خطابات الكتاب والسنة - والمقصود بالسنة الاعم من الروايات الوارده من الائمة الاطهار (عليهم السلام) إن الخطابات الوارده فى الكتاب والسنة من المطلقات والعمومات وغيرهما لا شبهه فى عدم اختصاصها بالمجتهدين فهذه الخطابات تشملهم وغيرهم ولا شبهه فى عدم اختصاصها بهم وهذا واضح، واما حجيه هذه الخطابات - حجيه الكتاب والسنة ومطلقاتهما وعموماتهما - فهل هى مختصه بالمجتهدين او انها تشمل غيرهم ايضا قد يقال كما قيل انها مختصه بالمجتهدين فان حجيه كتابات الكتاب والسنة ومطلقاتهما وعموماتهما مشروطه بشروط لا يتمكن العامى من احراز تلك الشروط وإحرازها وظيفه المجتهد وغيره لا- يتمكن من احراز تلك الشروط، منها الفحص عن وجود المقيّد لمطلقات الكتاب والسنة والمخصص لعموماتهما فانه اذا رأى المجتهد روايه تصلح لان تكون مقيده لإطلاقاتها او مخصصه لعموماتهما فلا بد من ان ينظر الى سند تلك الروايه بأن يحرز إنه تام وبعد احراز ذلك لا بد من النظر الى دلالتها انها تامه او غير تامه او ان لها معارض أو ليس لها فانه لا بد من احراز ذلك وبعد احرازها وبعد ذلك لا بد من النظر الى جهتها من انها صدرت تقيه او انها صدرت لبيان الحكم الواقعى لا بد من ذلك ايضا وبعد احراز هذه الجهات الثلاث فهذه الروايه تصلح ان تكون مقيده لإطلاقاتها او مخصصه لعموماتهما ومن الواضح ان العامى غير قادر على ذلك وليس بإمكانه احرازها فاذا هو لا يتمكن من الفحص عن وجود المقيّد والمخصص والقرينه على كتاباتهما وإطلاقاتها وعموماتهما وعن المعارض لها فاذا وجد روايه فلا بد من النظر هل تصلح ان تكون معارضه او لا تصلح لذلك وبعد الصلاحيه لها لا بد من احراز شروطها الماره جميعا فتصلح للمعارضه عندئذ فترجع الى باب المعارضه، ومنها البحث عن وجود الحاكم عليها او الوارد ومن الواضح ان غير المجتهد لا يتمكن من احرازها فمن اجل ذلك تنحصر حجيتها به

ويجاب عن ذلك: ان الفحص لم يؤخذ في لسان هذه الأدله - أى لم يؤخذ في موضوع لسان خطابات الكتاب والسنة ومطلقاتهما وعموماتهما - حتى تكون حجيتها مختصه به فقط ولا تشمل غيره وعلى هذا فحجيتها مطلقة وبها يشملها وغيره معا فإنها حجه مطلقا غايه الامر انها مشروطه بعدم قيام حجه اخرى على خلافها وهو موجود فان حجه كل دليل مشروط بعدم قيام اخرى على خلافه فحجيه الكتابات ولإطلاقات والعمومات لهما ايضا كذلك ولكن غيره لا يتمكن من احراز هذا الشرط فانه بيده دون غيره فاذا لا بد للعامى من الرجوع اليه لإحرازه فيكون هذا تقليدا في المسأله الاصوليه - أى فى موارد هما - لاین المجتهد قادر على اثبات ذلك فلا مانع من التقليد فيها فانه كما فى المساله الفرعيه فكذلك هنا، واما تطبيق هذه الحجه على مصاديقها فى الفقه، اذا فرض ورود خبر على وجوب السوره فى الصلاه فلا بد من النظر فيه وان سنده تام ام لا فاذا احرز ذلك فلا بد من النظر الى دلالتة كذلك او ان له معارض او ليس له وايضا انه صدر لبيان الحكم الواقعى لا للتقيه ومن الواضح ان احراز جميع ذلك بيده وليس بإمكان غيره ذلك فتطبيق الكبرى الاصوليه على مصاديقها فى الفقه مشروط بهذه الشروط فان هذه معتبره فى تطبيق المسال الاصوليه فإنها معتبره فيها على عناصرها فاذا احرزها جميعها فى هذا الخبر فهو يدل على وجوب السوره فيفتى بوجوبها وبما ان هذه الدقه معتبره فى تطبيقها كذلك هى معتبره فى تطبيقها على مصاديقها لاستخراج الحكم الشرعى منها فاذا يرجع العامى اليه ويقلده فى وجوبها وهو فى طول التقليد الاول ولا مانع منه .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المباحث العمليه – الاجتهاد والتقليد

الى هنا قد تبين أن الاحكام الظاهريه فى باب الامارات كأخبار الثقة وظواهر الكتاب ومطلقاته وعموماته لا تختص بالمجتهدين بل تشمل غيرهم ايضا غايه الامر ان احراز موضوعها وشروطها بيد المجتهد والعامى لا يتمكن من احراز موضوع الاحكام الظاهريه وشروطها حيث ان موضوع الاحكام الظاهريه وشروطها متعدد فلا بد اولاً من احراز سندها ووثاقه الرواه فى تمام السلسله ولا بد من أثبات ان ليس له معارض ولا قرينه على عدم صدورها وايضا على المجتهد أثبات دلالتها وظهورها وعدم وجود القرينه على الخلاف او عدم وجود المقيد والمخصص او الدليل الحاكم او الوارد على الخلاف وايضا لا بد من اثبات ان ليس لها معارض ولا بد من اثبات ان الروايه صدرت لبيان الحكم الواقعى ولم تصدر تقيه فاذا تمت هذه الجهات الثلاثه كافه تحقق موضوع الحكم الظاهرى للجميع . .

فأذن الاحكام الظاهريه مشتركه بين المجتهد وغير المجتهد واذا كانت كذلك واثبتها المجتهد فيجوز للعامى الرجوع اليه من باب الرجوع الى اهل الخبره والبصيره ورجوع الجاهل الى العالم فاذا رجع العامى الى المجتهد يكون خبر الثقة حجه عليه , وبإمكان العامى العمل بأخبار الثقة فى الموضوعات الخارجيه فاذا علم بوثاقه شخص وقد اخبره بخبر قبل قوله لان خبر الثقة حجه .

واما فى الشبهات الحكيمه فليس للعامى العمل بأخبار الثقة أذ ليس بإمكانه تطبيقها على مصاديقها وعلى عناصرها وصغيراتها فان هذا التطبيق لا بد ان يكون من المجتهد ومن اهل الخبره والبصيره فاذا فرضنا ان الخبر قام على وجوب السوره فى الصلاه أو وجوب جلسه الاستراحه فيها فكون هذا الخبر مصداقا لكبرى حجه خبر الثقة بحاجه الى البحث والدراسه من جميع الجهات من جهه سنده لا بد من احراز السند فى تمام السلسله تام ولا معارض له ولا قرينه على عدم صدوره وأيضا لا بد من أثبات دلالتة بعد أثبات سنده وانه ظاهر فى مدلوله وهو وجوب السوره فى الصلاه او وجوب جلسه الاستراحه فيها وأثبات ان لا مقيد ولا مخصص له ولا قرينه ولا الحاكم ولا الوارد على الخلاف وايضا لا بد من أثبات انه لم يصدر تقيه وإنما صدر لبيان الحكم الواقعى , فاذا تمت هذه الجهات الثلاث جميعا تحققت صغرى للكبرى وتحقق مصداق الكبرى وهى حجه خبر الثقة فأذن تنطبق تلك الكبرى على هذه الصغرى من باب انطباقها على عناصرها ومصداقها فى الفقه ونتيجته هذا الانطباق وجوب السوره فى الصلاه ووجوب جلسه الاستراحه فيها وهذا معنى ما ذكرناه من ان الذهنه الاصوليه مهما تطورت انعكست فى الذهنه الفقهيه التطبيقيه بنفس المرتبه فلا يمكن الاختلاف بينهما.

ص: ٢٩٩

وعلى هذا، ان قلنا بمسلك مدرسه المحقق النائينى (قده) من ان معنى الحجيه فى باب الامارات كأخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة هو الطريقيه و الكاشفيه والعلميه التعبدية والجامع بينها جعل ما ليس بعلم علما تعبدا فخبر الثقة ليس علما ومعنى حجيته ان الشارع جعله علما تعبدا، وعلى هذا يكون المجتهد عالما بالواقع تعبدا لا وجدانا وحينئذ يكون رجوع العامى الى المجتهد من



باب رجوع الجاهل الى العالم وقد ذكرنا ان المراد من العالم هو اهل الخبره والمراد من اهل الخبره اعم من ان يكون علمه بالواقع وجدانيا او عرفيا او تعبديا والمجتهد عالم بالواقع تعبدا ورجوع العامى اليه من باب رجوع الجاهل الى العالم او من باب الرجوع الى اهل الخبره والبصيره.

فأذن التقليد يكون من صغريات قاعده الرجوع الى اهل الخبره والبصيره ورجوع الجاهل الى العالم.

هذا, ولكن ذكرنا ان هذا المسلك غير تام وسوف يأتي بحثه مفصلا فى مبحث حجيه خبر الواحد وذكرنا ان هذا المسلك غى تام ثبوتا وأثباتا،

أما ثبوتا فهو غير معقول فأن جعل غير العلم علما لغو محض ولا- يترتب عليه أى أثر ومن الواضح ان صدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل

فأذن يستحيل ان يكون معنى الحجيه جعل ما ليس بعلم علما تعبد.

وأما فى مقام الاثبات, فلأن عمدته الدليل بل الدليل الوحيد على حجيه أخبار الثقه هو السيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بأخبار الثقه دون أخبار غير الثقه وهذه السيره هى العمل بأخبار الثقه بما هى كاشفه عن الواقع نوعا وذاتا فحجيه أخبار الثقه من جهه انها أقرب الى الواقع من أخبار غير الثقه وأخبار الثقه أقرب نوعا الى الواقع من أخبار غير الثقه ومن أجل ذلك جرت سيره العقلاء على العمل بها, فأن جريان سيره العقلاء على العمل بشىء لا يمكن ان يكون جزافا وبلا نكته تبرر ذلك وهى كما ذكرنا أقربيه أخبار الثقه الى الواقع نوعا من اخبار غير الثقه وهذه النكته هى التى توجب جريان سيره العقلاء على العمل بأخبار الثقه ومن الواضح ان ليس فى هذه السيره أى دلالة على جعل ما ليس بعلم علما فإنه ليس للسيره لسان لانها عباره عن عمل العقلاء بأخبار الثقه وليس له لسان, كما ان ليس فى هذه السيره أى دلالة على جعل خبر الثقه علما تعبدا.

فالتتيجه ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني (قده) ومنهم السيد الاستاذ (قده) لا يمكن المساعده عليه لا ثبوتا ولا اثباتا.

وأما على مبنى ان المجمعول فى باب الامارات هو الاحكام الظاهريه كما نسب ذلك الى شيخنا الانصارى (قده) فهو غير تام وان كان ممكن ثبوتا ولا محذور فى ثبوته , ولكن لا دليل عليه فى مقام الاثبات, فأن سيره العقلاء لا تدل على جعل أى شىء لا على جعل الطريقيه ولا على جعل الحكم الظاهرى , بل السيره جاريه على العمل بأخبار الثقة بما هو خبر ثقة.

وعليه ,فهذا المبنى غير تام ايضا.

وعلى هذا فمعنى الحجيه هو المنجزيه والمعذريه ومعنى ان خبر الثقة حجه انه منجز للواقع على تقدير الاصابه ومعذرا على تقدير الخطأ ,هذا هو معنى حجيه خبر الثقة.

فأذن اخبار الثقة تثبت الواقع تنجيذا وتعديرا , وعلى هذا يكون المجتهد عالما بالواقع تنجيذا او تعديرا وهو اهل الخبره بالواقع تنجيذا او تعديرا وحينئذ يجوز رجوع العامى اليه فيكون من الرجوع الى اهل الخبره والبصيره ومن باب رجوع الجاهل الى العالم فإنه عالم بان اخبار الثقة منجز على تقدير الاصابه ومعذر على تقدير الخطأ ومن أهل الخبره والبصيره فى ذلك.

وعلى هذا فالتقليد يكون من صغريات كبرى قاعده الرجوع الى أهل الخبره والبصيره ورجوع الجاهل الى العالم ,فأن المراد من العالم اعم من العالم الوجدانى والعالم العرفى والعالم التعبدى الشرعى.

فالتتيجه على هذا , ان عمليه التقليد عمليه ضروريه وبقطع النظر عنها فهى عمليه قد جرت عليها سيره العقلاء من باب انها من صغريات كبرى قاعده الرجوع الى اهل الخبره والبصيره وهذه القاعده ثابتة بالسيره القطعيه من العقلاء.

## التقليد من صغريات كبرى رجوع الجاهل الى العالم بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : التقليد من صغريات كبرى رجوع الجاهل الى العالم

الى هنا قد تبين ان الاحكام الظاهريه على القول بأنها مشتركة بين المجتهد وبين غيره غايه الامر ان غير المجتهد لا يتمكن من اثباتها وأثبت موضوعاتها وشروطها والمجتهد متمكن من أحرزها وأثبت موضوعاتها وشروطها جميعا , وعندئذ يجوز تقليد المجتهد فى الاحكام الظاهريه ,فأن المجتهد عالم بها ويكون التقليد من صغريات قاعده رجوع الجاهل الى العالم أو من صغريات قاعده الرجوع الى أهل الخبره والبصيره , ولا- شبهه فى أن المجتهد من أهل الخبره فى الاحكام الظاهريه وأما غير المجتهد فلا يكون من أهل الخبره فعندئذ يجوز له الرجوع اليه فإنه من صغريات قاعده الرجوع الى أهل الخبره ورجوع الجاهل الى العالم .

ولكن هنا أشكالا فى هذا الرجوع - وليس الاشكال من جهة ان الاحكام الظاهريه لم تكن مشتركة بين المجتهد وغيره فأنها مشتركة بينهما والمجتهد عالم بها وغير المجتهد جاهل بها -وهو ان قول المجتهد فى الاحكام الظاهريه هل هو حجه ومشمول للسيره القطعيه من العقلاء،فأن الدليل على حجيه قول أهل الخبره أنما هو السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بقول أهل الخبره والبصيره والشارع أمضى هذه السيره،فأذن تكون السيره دليلا على قول أهل الخبره ومن الواضح أن قول أهل الخبره أنما يكون حجه إذا ترتب عليه أثر عملي سواء أكان عرفيا أم كان شرعيا، فإذا كان الاثر العملي مترتبا على قول أهل الخبره فهو مشمول للسيره ويكون حجه وعندئذ يجوز الرجوع اليه ويكون الرجوع اليه من باب الرجوع الى أهل الخبره، وأما الاحكام الظاهريه فبقطع النظر عن كونها مثبتة للأحكام الواقعيه الا انها لم تثبت الاحكام الواقعيه وجدانا،فان الاحكام الظاهريه وان كانت طريق الى الاحكام الواقعيه الا انها لم تثبت الاحكام الواقعيه وجدانا فأذن الاحكام الظاهريه كحجيه الامارات واخبار الثقه ونحوها لم تثبت الاحكام الواقعيه وجدانا .

ص: ٣٠٢

وعلى هذا،فلا يكون المجتهد عالما بالأحكام الواقعيه وجدانا وانما يكون عالما بالأحكام الظاهريه، ولا يترتب عليها اى اثر عملي غير اثباتها للأحكام الواقعيه فان الاحكام الظاهريه احكام طريقيه محضه وليست أحكاما مولويه ولهذا لا توجب مخالفتها العقوبه وموافقتها المثوبه بقطع النظر عن الاحكام الواقعيه والمفروض انها لا تثبت الاحكام الواقعيه وجدانا حتى يكون المجتهد عالما بها كذلك، فمن أجل ذلك لا يجوز الرجوع الى المجتهد بالنسبه الى الاحكام الظاهريه لان قول المجتهد بالأحكام الظاهريه لا يكون حجه ولا يكون مشمولا للسيره القطعيه الجاريه على حجيه قول أهل الخبره فان قول أهل الخبره انما يكون حجه اذا ترتب عليه اثر عملي عرفي او شرعي واما اذا لم يترتب عليه اثر عملي فلا يكون مشمولا للسيره وما نحن فيه كذلك فان قول المجتهد بالأحكام الظاهريه لا- يترتب عليه اى اثر عملي فلا- يكون مشمولا للسيره ومن اجل ذلك لا- يجوز الرجوع الى المجتهد فى الاحكام الظاهريه فما ذكره بعض المحققين (قده) من ان لا مانع من الرجوع الى المجتهد فى الاحكام الظاهريه دون الاحكام الواقعيه باعتبار ان المجتهد ليس عالما بها وليس رجوع غير المجتهد اليه من باب رجوع الجاهل الى العالم لا يمكن مساعدته

هذا على القول بان الاحكام الظاهريه مشتركه بين المجتهد وغير المجتهد وانها لا تثبت الاحكام الواقعيه وجدانا .

وأما على القول بان الاحكام الظاهريه مختصه بالمجتهدين ولا- تشمل غير المجتهدين لاختصاص موضوعاتها وشروطها بالمجتهدين فأنها مشروطه بشروط لا يتمكن من احرازها الا المجتهد واما غيره فلا يتمكن من احراز شروط الاحكام الظاهريه وموضوعاتها، والاحكام الظاهريه طريق الى الواقع وتثبت الواقع تعبدا او تنجيذا لان الاحكام الظاهريه شأنها الطريقيه، وبناءا على ما ذكرناه من انه لا يمكن تخصيص اهل الخبره بما اذا كانت خبرويته قائمه على اساس العلم الوجداني اذ لازم ذلك ان لا يوجد أهل الخبره فى العلوم النظرية اصلا وهو خلاف الضروره والوجدان، ولا شبهه فى ان الطبيب من أهل الخبره وانه يصدق عليه انه من اهل الخبره والبصيره وكذلك المهندس وكذلك سائر اهل الفن والصناعه والخبير بقيمه الاشياء فلا شبهه فى صدق اهل الخبيره عليه، فإذن لا- يعتبر فى اهل الخبره ان تكون خبرويته قائمه على اساس العلم الوجداني مع ان قول الطبيب ليس قطعيا وجدانيا غايه الامر الطبيب واثق من قوله ومطمئن فانه قد حصل من علم الطب على كبرى كليه وعند فحصه للمريض والقيام ببعض المقدمات الاخرى يكون حينئذ بصدد تطبيق ما عنده من الكبرى على مرض هذا المريض ونتيجه هذا التطبيق تعيين مرضه وتعيين الدواء له وهذا التطبيق موجب للوثوق والاطمئنان بان مرضه كذا ودواؤه كذا وليس له علم وجداني بان مرضه كذا ولهذا كثير ما يقع الخطأ فى قول الطبيب فان العلوم النظرية وان كانت مختلفه الا- ان الفقه والاصول أعمق فى النظرية من باقى العلوم فان الاصول لا- شبهه فى انه اعمق وادق فى النظرية من علم الطب وما شاكلة فان تلك العلوم أقرب الى الحس وليس كذلك علم الاصول وكذا علم الفقه .

وكيف ما كان فان جميع العلوم النظرية استنتاج الحكم منها انما هو بتطبيق الكبرى على الصغرى بعد تعيين الصغرى ويحكم بالنتيجه وقد يكون واثقا بالنتيجه ومطمئنا وقد يكون ظانا بها واما ان يكون عالم بالنتيجه وجدانا فلا .

نعم قد تكون خبرويه فى بعض العلوم قائمه على اساس العلم الوجدانى فان مسائل تلك العلوم مسائل وجدانيه كالعلوم الرياضيه فان خبرويه الشخص فى هذه العلوم قائمه على اساس العلم الوجدانى باعتبار ان مسائلها وجدانيه وحسيه ولأجل ذلك يكون العالم بمسائل الرياضه عالم بالوجدان، فإذا ن الخبرويه امر نسبي تختلف باختلاف العلوم فان العلوم النظرية التى تكون النتيجه فيها من تطبيق الكبرى على الصغرى بعد احراز الصغرى قد تكون هذه النتيجه ظنيه وقد تكون اطمئنانيه وهكذا واما فى العلوم الوجدانيه فان النتيجه فيها وجدانيه والخبرويه قائمه على اساس العلم الوجدانى من جهه وجدانيه مسائل العلم .

وبكلمه ان خبرويه الاثمه الاطهار عليهم السلام بالأحكام الشرعيه قائمه على اساس العلم الوجدانى لانهمك عالمون بالأحكام الشرعيه بالعلم الوجدانى واما خبرويه المجتهدين فهى مبنيه على اساس الاجتهاد والظن فالمجتهد انما يخبر عن رأيه لا عن الحكم الواقعى فاذا قام باستنباط وجوب السوره فى الصلاه او وجوب جلسه الاستراحه فيها فوجوب السوره رأيه وفكره وهو أخبر عن رأيه لا عن الواقع وهو لا يعلم ان وجوب السوره ثابت فى الواقع بل هو بالاجتهاد حصل له الظن بوجوب السوره فى الصلاه فالوجوب وليد فكره ووليد اجتهاده وتطبيقه الكبرى على الصغرى وهو يخبر عن رأيه ولكن بما ان رايه طريق الى الواقع يكون رأيه ذات طابع أسلامى اى ان رأيه محكوما بالحكم الاسلامى فوجوب السوره محكوما بالوجوب الشرعى والوجوب الاسلامى وهكذا وجوب جلسه الاستراحه وألا فالمجتهد أولا وبالذات قد أخبر عن رأيه وحيث ان رأيه طريق الى الواقع فهو ذات طابع أسلامى ومن أجل ذلك يكون المجتهد عالما بالواقع اما تعبدا وفق مسلك المحقق النائنى (قده) واما تنجيذا، ومن اجل ذلك يكون المجتهد من اهل الخبره بالواقع فيجوز الرجوع اليه من باب الرجوع الى اهل الخبره .

فإذن التقليد يكون من صغريات الرجوع الى اهل الخبره ولا شبهه في ذلك كالطبيب ونحوه ولا فرق بينهما من هذه الناحيه ,بقي الكلام فى الاحكام التى ليست احكاما للمجتهد كأحكام النساء من الحيض والنفاس وما شاكل ذلك وسيأتى الكلام فيها لاحقاً ان شاء...تعالى.

## القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

إلى هنا قد تبين أنه على القول بأن خبرويه أهل الخبره منوطه بالعلم الوجدانى بالواقع ولو كان علم به بالعلم التعبدى او العلم العرفى فلا يكون من أهل الخبره وعلى ضوء هذا القول يعتبر فى حجية قول أهل الخبره وأخباره توفر عناصر ثلاثه :

العنصر الاول : ان يكون عالم بالواقع بالعلم الوجدانى .

العنصر الثانى : أن يكون الواقع مشتركاً بينه وبين غيره .

العنصر الثالث : أن يترتب على أخباره أثر عملى .

فإذا توفرت هذه العناصر الثلاثه كان قول أهل الخبره حجةً، يجب الرجوع اليه من باب رجوع الجاهل الى العالم .

أما العنصر الأول فقد أشرنا فيما تقدم أنه لا أصل له، فإنه لو قلنا بأن خبرويه أهل الخبره منوطه بالعلم الوجدانى بالواقع، فلازم ذلك ان لا- يوجد أهل الخبره فى العلوم النظرية ألا نادراً، وهو خلاف الضروره والوجدان، ولا شبهه فى أن الطبيب من أهل الخبره، وكذلك المهندس، والخبير بقيم الأشياء وما شاكل ذلك، والرجوع اليهم من باب رجوع الجاهل الى العالم .

فإذن العنصر الأول لا- أصل له، ولا- يمكن الأتماد عليه، بل يكفى فى كون الشخص من أهل الخبره أن يكون عالماً بالواقع بالعلم التعبدى أو بالعلم العرفى، فإذا كان عالماً بالواقع بالعلم التعبدى أو العرفى كفى ذلك فى كونه من أهل الخبره ويجب الرجوع اليه من باب الرجوع الى أهل الخبره والرجوع الى العالم .

ص: ٣٠٥

وأما العنصر الثانى فهل يعتبر فى أهل الخبره أن يكون الواقع مشتركاً بينه وبين غيره أو أنه غير معتبر ؟ وسوف نشير اليه .

وأما العنصر الثالث، فلا شبهه فى اعتباره فإن سيره العقلاء الجارية على حجية قول أهل الخبره وإخباره إنما جرت فيما إذا ترتب عليه أثر عملى، وأما إذا لم يترتب عليه أى أثر عملى فلا يكون مشمولاً للسيره .

وعلى هذا، فإذا فرضنا أن إخبار المجتهد عن الاحكام الظاهرية لعلمه بها وجداناً، ولكن الاحكام الظاهرية لا تثبت الواقع بالعلم

الوجداني، وإنما تثبت الواقع تعبدًا أو تنجيزًا، فبناءً على إعتبار العنصر الأول، فالمجتهد من أهل الخبرة بالنسبة الى الاحكام الظاهرية دون الاحكام الواقعيه، ولكن إخبار المجتهد عن الاحكام الظاهرية لا يترتب عليه أى أثر عملي، فإن الاحكام الظاهرية ليست أحكاماً موضوعية، بل هي طريقه محضه، شأنها إثبات الواقع تعبدًا أو تنجيزًا وليس لها شأن آخر، ولهذا لا تترتب على مخالفتها عقوبه وعلى موافقتها ثوبه فمن أجل ذلك إخبار المجتهد عن الاحكام الظاهرية لا يكون حجه، ولا يكون مشمولاً للسيره حتى يجب على غيره الرجوع اليه فيها، ولكن بما أن العلم الوجداني غير معتبر في كون الشخص من أهل الخبرة بالواقع، فالمجتهد يكون من أهل الخبرة بالنسبه الى إثبات الواقع لأن الاحكام الظاهرية تثبت الواقع تعبدًا أو تنجيزًا، فيجب على غيره الرجوع اليه من باب رجوع

الجاهل الى العالم او من باب الرجوع الى أهل الخبرة والبصيره، بإعتبار أن قول المجتهد وإخباره عن الواقع يترتب عليه أثر عملي، ويكون مشمولاً للسيره .

بقي هنا مسألتان :

الأولى : هل يعتبر في كون الشخص من أهل الخبرة أن يكون إخباره عن الواقع المشترك بينه وبين غيره أو لا يعتبر ذلك ؟

ص: ٣٠٦

والظاهر عدم إعتباره، فيكفى في كون الشخص من أهل الخبره أن يكون الواقع مختصاً بغيره، كما هو الحال في أحكام النساء، فإن المجتهد عالمٌ بأحكام النساء كأحكام الحيض والنفاس وماشاكل ذلك، بالعلم التعبدى، ولا شبهه في أنه يصدق على المجتهد أنه من أهل الخبره مع أن الواقع لا يكون مشتركاً بينه وبين غيره، بل الواقع مختصاً بالنساء، فإذا لا يتوقف صدق أهل الخبره على كون الواقع مشتركاً بينه وبين غيره وسوف يأتي تفصيله .

الثانيه : لا- شبهه في أن حجيه الأمارات التى هى أحكام ظاهريه كأخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة مشروطه بالفحص عن المخصص والمقيد والمعارض وماشاكل ذلك، وهذا الفحص مختصٌ بالمجتهد، ولا يتمكن غيره من هذا الفحص، لكن الكلام فى أن هذا الفحص هل هو مختص بالمجتهد الأعلم أو أنه يعم الجميع بلا فرق بين الأعلم وغيره ؟

أما على الأول وهو اختصاص الفحص الذى هو شرط للوجوب بالمجتهد الأعلم، فلا أثر لفحص غير الأعلم، ولا يكون شرطاً لحجيه إخبار الثقة وغيرها من الأمارات، ولا يجوز للمجتهد غير الأعلم الإفتاء إستناداً إليها لأنها ليست حجةً بالنسبه إليه، بإعتبار أن فحصه ليس شرطاً لحجيه الأمارات، ووجوده كالعدم، ولا يترتب عليه أى أثر .

فإذاً الشرط لحجيه إخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة هو فحص أهل الخبره إذا كان أعلّم، وأما على الثانى وهو ان الشرط هو فحص كل مجتهد أعم من أن يكون أعلّم او لا-يكون أعلّم فإذا قام المجتهد غير الأ-علم بالفحص تحقق شرط الحجيه حتى بالنسبه الى المجتهد الأعلّم، وهو كما ترى .

وهذا الإشكال غير وارد بكلا شقيه، أما الشق الأول فلأن من يقوم بالفحص من المجتهدين فى الغالب يرى نفسه أعلّم من غيره أو مساويا له، وأما إذا رأى نفسه أنه غير أعلّم، ولكنه لا- يعتبر فى نظره الأعلّميه فى وجوب الفحص أى أن الشرط لا يكون هو فحص الأعلّم، فينحل الإشكال، فإن من يرى نفسه غير أعلّم يرى ان الأعلّميه غير معتبره فى وجوب الفحص، وأن الفحص شرط مطلقاً سواء أكان من الأعلّم أو من غير الأعلّم .



وأما الشق الثاني، فهو مبني على أن يكون الفحص بصرف وجوده شرطاً، والأمر ليس كذلك، فإن فحص كل مجتهد شرطاً في حجيه الأمارات بالنسبه اليه، ولا يكفى فحص مجتهد في حجيه الأمارات بالنسبه الي مجتهد آخر، فكل مجتهد لابد أن يقوم بالفحص عن المقيّد والمخصّص والمعارض حتى يحرز أن هذه الأماره حجّه، ولا مقيّد ولا مخصّص ولا معارض له، فإذا هذا الإشكال مبني على أن الفحص بصرف وجوده شرطاً، والأمر ليس كذلك .

هذا كله في المرحله الأولى، وهي الأحكام الظاهريه في موارد الأمارات .

وأما الكلام في المرحله الثانيه، وهي الإصول العمليه الشرعيه كالإستصحاب وأصاله البراءه وأصاله الأحتياط الشرعيه وأصاله الطهاره وماشاكل ذلك، فإنها أحكام ظاهريه، وهي مختصه بالمجتهد، فإنّ الإستصحاب مختصّ بالمجتهد لإختصاص موضوعه به، وهو اليقين بالحاله السابقه والشك في بقائها، فإنّ تحصيل اليقين للحاله السابقه والشك في بقائها في الشبهات الحكميه، مختص بالمجتهد، ولا- يتمكن غيره من ذلك، فإن حصول هذا اليقين بالحاله السابقه والشك في بقائه منوطٌ بالفحص وعدم وجدان الدليل أو وجدان الدليل المجمل أو الدليل المعارض، فمن أجل ذلك يحصل له الشك، فإن كانت حالته السابقه متيقنه، فهو مورد للإستصحاب، وإلا- فهو مورد لأصاله البراءه، فالإستصحاب كأصاله البراءه الشرعيه، مختص بالمجتهد لإختصاص موضوعه به، وعلى هذا فلا يجوز الرجوع الى المجتهد بالنسبه الى هذا الحكم الظاهري وتقليده به والعمل به لأن الرجوع إليه في هذا الحكم في الإستصحاب أو أصاله البراءه الشرعيه غير جائز لانه تشريع محرّم من جهه أختصاص هذا الحكم بالمجتهد لإختصاص موضوعه به، ولا- يجوز للمجتهد الإفتاء بمضمون الإستصحاب أو بمضمون أصاله البراءه، لأنه إفتاء بغير ما أنزل الله وإغراء للجاهل، فمن أجل ذلك لا- يجوز الرجوع الى المجتهد في موارد الأصول العمليه الشرعيه، لإختصاصها بالمجتهدين من جهه أختصاص موضوعاتها بهم .

هذا ملخص الأشكال فى المسأله .

## القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

كان كلامنا فى الأصول العمليه الشرعيه، ولا شبهه فى أن هذه الأصول أحكام ظاهريه مختصه بالمجتهدين لإختصاص موضوعها بهم، كالأستصحاب وأصاله البراءه ونحوهما فى الشبهات الحكميه، فإنّ اليقين بحدوث الحاله السابقه والشك فى بقائها لا يمكن حصوله ألا للمجتهد بعد الفحص عن الأدله وعدم وجدان الدليل فى المسأله أو وجدانه ولكنّه مبتلى بالمعارض، ولم يكن هناك مرجح فى البين، أو أن الدليل موجود ولكنّه مجمل، ففى مثل ذلك قد يحصل له اليقين بحدوث الحاله السابقه والشك فى بقائها، ومن الواضح أن العامى لا يتمكن من تحصيل هذا اليقين والشك فى البقاء .

فإذن إختصاص الإستصحاب بالمجتهد من جهه إختصاص موضوعه به فى الشبهات الحكميه، وكذلك الحال فى أصاله البراءه الشرعيه وأصاله الأحتياط الشرعيه وأصاله الظهاره وما شاكل ذلك من الأصول العمليه التى تجرى فى الشبهات الحكميه، فإنها مختصه بالمجتهدين، فعندئذ لا يجوز لغير المجتهد الرجوع اليه، لأن الحكم الظاهرى مختص بالمجتهد، ولا يشمل غيره حتى يرجع اليه، ولا يجوز تقليده فيه .

فإذن، لا يجوز الرجوع الى المجتهد فى هذه الأحكام الظاهريه كالأستصحاب والبراءه الشرعيه ونحوهما وتقليده فيها، كما لا يجوز للمجتهد الإفتاء بذلك كالإفتاء بحجيه الأستصحاب، أو بحجيه أصاله البراءه، ليس للمجتهد الإفتاء بهذا الحكم، لأنه فتوى بغير ما أنزل الله، فلا يمكن صدور مثل هذه الفتوى منه، هذه هى المشكله فى المقام، وهل يمكن حل هذه المشكله أو لا ؟

والجواب : أنه يمكن علاج هذه المشكله بطريقتين :

الأول : أن الأحكام الظاهريه - كما مرّ - أحكام طريقيه ولا شأن لها غير إثبات الواقع تنجيزاً أو تعديراً، فإنه لا شأن للأستصحاب الا كونه منجزاً للواقع عند الإصابه ومعذراً عند الخطأ، وكذلك أصاله البراءه الشرعيه فإنها معذره عن الواقع، ولا شأن لها غير ذلك، ومن هنا لا يترتب أى أثر عمليّ على الأحكام الظاهريه غير كونها طريقاً الى إثبات الواقع تنجيزاً أو تعديراً، والمفروض أن الواقع مشترك بين المجتهد وغيره، فالمجتهد بواسطه هذه الاحكام الظاهريه يثبت الواقع ويصل إليه تنجيزاً أو تعديراً ويفتى على أثبات الواقع تنجيزاً أو يفتى على إثبات الواقع تعديراً .

ص: ٣٠٩

فإذن يجوز رجوع غير المجتهد الى المجتهد من باب رجوع الجاهل الى العالم و من باب الرجوع الى أهل الخبره والبصيره، ولاشبهه فى أن المجتهد من أهل الخبره فى ذلك، بعد ما ذكرنا من أنه لا يعتبر فى خبرويه شخص أن تكون عل أساس العلم الوجدانى، فإذا لا شبهه فى أن المجتهد من أهل الخبره، فيجوز الرجوع اليه ويقلده فى إثبات الواقع الذى هو مشترك بينه وبين

فإذن المجتهد فى الأصول يقوم بتكوين هذه القواعد العامه الظاهريه، كقاعده الأستصحاب وأصاله البراءه ونحوهما للوصول الى إثبات الواقع تنجيزاً أو تعذيراً، ومن الواضح أن المجتهد من أهل الخبره فى ذلك .

فإذن رجوع غير المجتهد إليه من باب الرجوع الى أهل الخبره ورجوع الجاهل الى العالم، ويقلده فى إثبات الواقع الذى هو مشترك بينه وبين غيره، وبذلك أنحلت المشكله .

الثانى : كما يجوز التقليد فى المسائل الفقهيّه، كذلك يجوز التقليد فى المسائل الأصوليه، فإنّ عمده الدليل على التقليد هو السيره القطعيه من العقلاء والممضاه شرعاً الجاريه على رجوع الجاهل الى العالم، الذى هو أمرٌ إرتكازيٌّ ثابتٌ فى أعماق نفس كل أحدٍ، ولا شبهه فى أن المجتهد كما أنه من أهل الخبره فى المسائل الفقهيّه فهو من أهل الخبره فى المسائل الأصوليه ايضاً، فإنّ رجوع الرجوع الى المجتهد فى المسائل الأصوليه، وتقليده فيها، غايه الأمر أن تلك المسائل ثابتة للمجتهد بالأجتهد والنظر والتفكير، ولكنها ثابتة لغير المجتهد بالتقليد، فإذا قلّم غير المجتهد المجتهد فى المسائل الأصوليه فهل لغير المجتهد تطبيق هذه المسائل الأصوليه على مصاديقها وعناصرها وأستنباط الأحكام منها ؟

قد يقال بذلك إذا كان غير المجتهد متمكن من تطبيق المسائل الأصولية على عناصرها، وإستنباط الأحكام الفقهية نتیجه لهذا العملیه التطبيقیه .

ولكن ذلك بعيد، فإن غير المجتهد إذا لم يتمكن من تكوين القواعد العامه فى الأصول على وفق شروطها وحدودها، لم يتمكن من تطبيقها على مصاديقها وعناصرها فى الفقه أيضاً، فإن المجتهد قد قام بتكوين حجیه خبر الثقة فى الأصول بعد تنقيح جهات هذا الخبر من السند والدلاله والوجه وماشاكل ذلك، وفى تطبيق هذا الخبر على مصداقه وعنصره فى الفقه، كما إذا قام الخبر على وجوب السوره فى الصلاه، فلا بد من البحث فيه كما بحث فى الأصول من أن سنده تام أو لا ودلالته تامه أو لا وعلى تقدير تماميتها فهل له معارض أو لا-؟ وهل لها حاكم وقرينه على خلافها أو لا؟ ولا بد من تنقيح جهته من انه صدر لبيان الحكم الواقعي أو لا، ومن هنا قلنا أن ذهنيه الأصولي مهما تطورت إنعكست فى الذهنيه الفقيهيه فى مرحله التطبيق ولا يمكن التفكيك بينهما، فإذا لم يتمكن من تكوين القواعد العامه الأصوليه على وفق شروطها وحدودها، لم يتمكن من تطبيقها على مصاديقها وعناصرها فى الفقه أيضاً .

وبكلمه، أنه لا فرق فى ذلك بين موارد الأمارات وموارد الأصول العملیه، فكما أن فى موارد الأمارات يجوز ان يرجع غير المجتهد الى المجتهد فى المسائل الأصوليه فإذا قلنا ان حجیه خبر الثقة وحجیه ظواهر الكتاب والسنه مختصه بالمجتهدين فيجوز لغير المجتهد ان يرجع اليه، ويقلده فى حجیه أخبار الثقة غايه الأمر أن حجیه أخبار الثقة ثابتة للمجتهد بالأجتهد والبحث والتفكير والنظر، وثابته لغير المجتهد بالتقليد، هذا إذا قلنا بأن حجیه أخبار الثقة فى الشبهات الحكيمه مختصه بالمجتهدين، وأما إذا قلنا بشمولها لغير المجتهدين، فإنها حجه مطلقاً للمجتهد وغير المجتهد غايه الأمر أن حجيتها مشروطه بشروط، ولا يتمكن العامي من تحقيق هذه الشروط وتوفيرها ومنها الفحص عن وجود المقيد والمخصص والقرينه على الخلاف ومنها الفحص عن وجود المعارض لها، ومنها الفحص عن وجود دليل الحاكم أو الوارد وما شاكل ذلك، فعندئذ غير المجتهد يرجع الى المجتهد فى هذه المسائل الأصوليه، ويقلده فيها غايه الأمر أن هذه المسائل ثابتة للمجتهد بالأجتهد والوجدان وثابته لغير المجتهد بالتقليد .

هذا في موارد الإمارات .

وأما في موارد الأصول العملية الشرعية، فيجوز لغير المجتهد أن يرجع الى المجتهد في إثبات الموضوع، فيقلد المجتهد في اليقين في الحالة السابقة والشك في بقائها، فعندئذ يكون حال المقلد حال المجتهد غايه الأمر أن المجتهد متيقن في حدوث الحالة السابقة وشاك في بقائها حقيقةً ووجداناً، وغير المجتهد متيقن من حدوث الحالة السابقة وشاك في بقائها تقليداً لا حقيقةً ووجداناً، فإذا صار غير المجتهد موضوعاً للإستصحاب، فإن غير المجتهد برجوعه للمجتهد جعل نفسه موضوعاً للأحكام الشرعية، فإذا صار موضوعاً للأحكام الشرعية بالتقليد في الاحكام الظاهريه فتكون الأحكام الظاهريه حينئذٍ مشتركه بينه وبين المجتهد غايه الأمر موضوعها ثابت للمجتهد حقيقةً وواقعاً وثابتٌ لغير المجتهد بالتقليد .

## القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

إلى هنا قد تبين أنه كما يجوز التقليد في المسائل الفقيهه كذلك يجوز التقليد في المسائل الإصوليه، فإن دليل التقليد هو السيره القطعيه من العقلاء المرتكزه في الأذهان والممضاه شرعاً وهي رجوع الجاهل الى العالم، والرجوع الى أهل الخبره والبصيره، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المجتهد مجتهداً في الأحكام الفقيهه أو مجتهداً في الأحكام الإصوليه .

وعلى هذا، فإن قلنا بأن الأحكام الظاهريه في موارد الإمارات مختصه بالمجتهدين، كحجيه أخبار الثقه، وظواهر الكتاب وماشاكلهما، فلا يجوز الرجوع الى المجتهد في هذه الأحكام، لأنها ليست مشتركه بين المجتهد وغيره، فلا يجوز التقليد فيها، ولكن يجوز تقليد المجتهد في موضوع هذه الأحكام، كوثاقه سلسله السند وماشاكلها، فإذا قلّمده في موضوع هذه الأحكام الظاهريه، صار المقلد كالمجتهد غايه الأمر ان المجتهد عالم بالموضوع عن إجتهد ونظر، وأما المقلد فهو عالم بالموضوع عن تقليد، فإذا صار غير المجتهد موضوعاً للأحكام الظاهريه فعندئذٍ تكون الأحكام الظاهريه مشتركه بين المجتهد وغير المجتهد، فإذا صارت مشتركه عندئذٍ يجوز لغير المجتهد الرجوع اليه، وتقليده بها، باعتبار أن المجتهد عالمٌ بالأحكام الظاهريه ومن أهل الخبره، فيجوز لغيره الرجوع إليه من باب الرجوع الى أهل الخبره .

ص: ٣١٢

وأما إذا قلنا بأن الأحكام الظاهريه في موارد الإمارات مشتركه بين المجتهد وغير المجتهد، ولكن تلك الأحكام الظاهريه مشروطه بشروط، ولا يتمكن غير المجتهد من تحصيل هذه الشروط وإثباتها، كالفحص عن وجود المخصص والمقيد، والفحص عن وجود المعارض، وعن وجود الدليل الحاكم أو الوارد، فإذا فحص ولم يجد شيئاً من ذلك فعندئذٍ يبنى على أن أخبار الثقه حجه، أو ظواهر الكتاب والسنه حجه، بنحو القاعده العامه والكبرى الكليه، وغير المجتهد يرجع الى المجتهد في هذه المسائل الإصوليه، أي في الفحص عن وجود المقيد والمخصص أو عن وجود المعارض، فإذا قلد المجتهد في هذه المسائل فهو فاحص لكن تقليداً، وأما المجتهد فهو فاحص عن أجتهد ونظر، وكذلك الحال في الأصول العمليه الشرعيه، فإنها مختصه بالمجتهدين

لإختصاص موضوعها بالمجتهد، ولهذا لا يجوز تقليد المجتهد فيها، ولكن يجوز تقليده في موضوع هذه الأحكام الظاهريه، كما إذا قلده في اليقين بحاله السابقه والشك في بقائها، وعندئذ يصير غير المجتهد كالمجتهد، غايه الأمر أن المجتهد متيقن بحاله السابقه واقعاً وحقيقه، وأما غير المجتهد فهو متيقن بحاله السابقه والشك في بقائها عن تقليد لا واقعاً وحقيقه .

فإذن هنا تقليدان طويلان :

التقليد الأول : هو التقليد في موضوع الحكم الظاهري، وهذا التقليد يحقق موضوع التقليد الثاني، فإنه إذا قلد في إثبات موضوع الحكم الظاهري فيصير غير المجتهد كالمجتهد، فيكون موضوعاً للأحكام الظاهريه، وحينئذ تكون الأحكام الظاهريه مشتركه بين المجتهد وغيره . التقليد الثاني : تقليد المجتهد في إثبات الأحكام الظاهريه المشتركه بينه وبين غيره .

فإذن، التقليد الثاني في طول التقليد الأول، والتقليد الأول محقق لموضوع التقليد الثاني، وهذا نظير حجيه الأخبار مع الواسطه، فإذا شمل دليل الحجيه الخبر المباشر، يكون الخبر المباشر مثبت للخبر مع الواسطه، والخبر مع الواسطه يكون موضوع لدليل الحجيه، فإذا شمول دليل الحجيه للخبر المباشر محقق لموضوع دليل الحجيه وهو الخبر مع الواسطه، وهكذا الى أن ينتهي الى الشخص الذى ينقل عن الإمام (عليه السلام) مباشرة ، فإذا شمول الحجيه للخبر المباشر يثبت الخبر مع الواسطه، والمفروض أن الخبر مع الواسطه موضوع لدليل الحجيه، فإذا شمول دليل الحجيه للخبر المباشر يثبت فرد آخر لموضوع هذا الدليل وهو الخبر مع الواسطه، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن التقليد الأول محقق لموضوع التقليد الثاني، إذ يجعل التقليد الأول غير المجتهد موضوعاً للحكم الظاهري تقليداً، فإذا صار كذلك فيكون الحكم الظاهري مشتركاً بينه وبين المجتهد، فإذا كان مشتركاً جاز تقليد المجتهد فيه والرجوع اليه من باب رجوع الجاهل الى العالم .

ص: ٣١٣

وعلى هذا، فإذا علم بنجاسة الماء المتغير بأحد أوصاف النجس، فإنَّ المجتهد بعد تحقيق أدله نجاسة الماء المتغير بأحد أوصاف النجس سنداً ودلالةً وجهه، وبعد تماميه الروايات من جميع الجهات، بنى على نجاسة الماء المتغير بأحد الأوصاف وإن كان الماء بمقدار كُر، فإن الماء إذا كان بمقدار كُر وتغير لونه بلون النجس أو رائحته أو طعمه فهو نجس، وأما إذا زال هذا التغير بنفسه لا من جهه إتصاله بالكر أو إتصاله بالماء الجارى فعندئذٍ يشك في بقاء نجاسته، فإنَّ الأدله الأولى لا تدل على بقاء نجاسته، والدليل الآخر غير موجود، فبطبيعته الحال يشك في بقاء نجاسته من جهه أن جهه التغير هل هي حيثه تعليليه حتى يكون موضوع النجاسة باقياً، فإذا بقي موضوع النجاسة وهو طبيعي الحال تكون النجاسة باقية، أو أن جهه التغير حيثه تقيديه ويانتفائها ينتفى موضوع النجاسة فعندئذٍ لا تبقى النجاسة لأنها تنتفى بانتفاء موضوعها، هذا هو منشأ الشك في البقاء، والأستصحاب يجرى في المقام بناءً على جريانه في الشبهات الحكميه، وغير المجتهد غير قادرٍ على تحصيل هذا اليقين والشك في البقاء فعندئذٍ يرجع الى المجتهد ويقلده في ذلك، فإذا رجع الى المجتهد من باب الرجوع الى اهل الخبره وقلده فيه صار كالمجتهد، غايه الأمر أن المجتهد متيقن بنجاسة الماء المتغير حقيقه وواقعاً ويكون شاكاً في بقائها بعد زوال التغير بنفسه حقيقه وواقعاً، وأما غير المجتهد فهو متيقن بحدوث نجاسة الماء المتغير وشاك في بقائها تقليداً لا واقعاً وحقيقه، فعندئذٍ بطبيعته الحال يكون الإستصحاب مشتركاً بين المجتهد وغيره وحينئذٍ يجوز رجوع غير المجتهد الى المجتهد من باب الرجوع الى أهل الخبره، فالتقليد الأول يكون محققاً لموضوع التقليد الثاني .

وأما ما جاء في كتابنا المباحث الإصولية وذكرناه في الدورات السابقة أن المكلف قد يكون مجتهداً في تكوين القواعد العامه، ولا يكون مجتهداً في تطبيقها على مصاديقها وعناصرها الخاصه في الفقه أو بالعكس، فهو مجرد إفتراض، لا واقع موضوعي له، ولا- يمكن التفكيك بينهما بأن يكون الشخص مجتهداً في تكوين القواعد العامه والنظريات المشتركه ولا يكون مجتهداً في تطبيقها على عناصرها الخاصه في الفقه، لأن معناه تفكيك الفقه عن الإصول وهو غير معقول، فإنّ الفقه يخرج من بطن الإصول وليس علماً مستقلاً، ومن هنا قلنا أن الذهنه الإصوليه مهما تطورت وبلغت ذروتها أنعكست تماماً في الذهنه الفقهيه أى في مرحله التطبيق، وعندئذ لا يمكن التفكيك بين مرحله التطبيق ومرحله التكوين .

هذا من ناحيه ومن ناحيه أخرى هل يصح هذان التقليدان أى التقليد في موضوع الحكم الظاهري والتقليد في نفس الحكم الظاهري، فهل هذا جائز والدليل يدل عليه أو لايمكن إثبات ذلك بدليل وسوف يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى .

## القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : القطع

تحصل مما ذكرنا أنّ إفتراض تصوير تقليدين طويلين أو ثلاثه طويله وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أن الكلام هو في مقام الأثبات .  
وبيان ذلك : إذا قلنا بأن الأحكام الظاهريه التى هى عباره عن القواعد العامه المشتركه الأصوليه، التى هى قواعد ظاهريه كقاعده حجه أخبار الثقه، وظواهر الألفاظ كالكتاب والسنة، وحجيه الإستصحاب وأصاله البراءه وما شاكلها، التى يعبر عنها بالأحكام الظاهريه الطريقيه، فإن قلنا بأنها تشمل المجتهد وغير المجتهد معاً، فعندئذ يمكن إفتراض تقليدين

التقليد الأول : فإنه يجوز تقليد المجتهد فى المسائل الأصوليه، أى فى هذه الأحكام الظاهريه والرجوع اليه فى إثباتها، فإنّ إثبات تلك الأحكام وتكوين هذه القواعد العامه الظاهريه إنما هو بيد المجتهد، وأما غير المجتهد فهو غير متمكن من إثبات هذه القواعد العامه على وجهها وشروطها فى الحدود المسموح بها شرعاً، كحدود الكتاب والسنة، فلا بد له من الرجوع الى المجتهد وتقليده فى إثبات هذه الاحكام الظاهريه أعم من أن تكون فى موارد الأمارات أو فى موارد الأصول العمليه الشرعيه .

ص: ٣١٥

التقليد الثانى : هو التقليد فى إثبات الأحكام الواقعيه، فإنّ هذه الأحكام الظاهريه أحكام طريقيه وشأنها إثبات الواقع بنحو من أنحاء الإثبات، إما بالعلم بنحو العلم الوجدانى كما إذا كانت الروايه قطعيه من تمام الجهات، أو بنحو الإثبات التبعدى كما إذا لم تكن قطعيه، أو بنحو الإثبات التنجيزى أو التعديري، فإنّ الأحكام الظاهريه موصله الى الأحكام الواقعيه بنحو من أنحاء الإيصال، وبعد الإيصال يفتى المجتهد بإثبات الأحكام الفقهيه، فيجوز حينئذ رجوع غير المجتهد اليه من باب الرجوع الى أهل الخبره ورجوع الجاهل الى العالم، وهذا التقليد فى طول التقليد الأول .

وأما إذا قلنا بأن الأحكام الظاهريه مختصه بالمجتهدين فى الشبهات الحكميه، فإنّ هذه القواعد العامه الأصوليه سواء أكانت من



الأمارات أم من الأصول العمليه الشرعيه فهي مختصه بالمجتهدين ولا تشمل غير المجتهدين، وعندئذٍ لابد من إفتراض ثلاث تقاليد، فإن هذه الأحكام الظاهريه إذا كانت مختصه بالمجتهد فلا يجوز الرجوع الى المجتهد في تلك الأحكام لأنها ليست أحكاماً لغير المجتهد حتى يرجع الى المجتهد في إثباتها، فإذا لابد من إفتراض التقليد في موضوع هذه الأحكام، فإن غير المجتهد يرجع الى المجتهد في إثبات موضوعها له، فإذا رجح الى المجتهد من باب الرجوع الى أهل الخبره صار غير المجتهد كالمجتهد، فكما أن المجتهد موضوع لهذه الأحكام الظاهريه، فكذلك غير المجتهد غايه الأمر أن المجتهد موضوعاً لهذه الأحكام الظاهريه واقعاً وعن إجتهد، وأما غير المجتهد فهو موضوع لهذه الاحكام عن تقليد، وبعد صيروره غير المجتهد موضوعاً للأحكام الظاهريه عن تقليدٍ تكون الأحكام الظاهريه حينئذٍ مشتركه بينه وبين المجتهد، وإذا صارت مشتركه يجوز لغير المجتهد الرجوع الى المجتهد من باب الرجوع أهل الخبره، فعندئذٍ يقلد المجتهد في إثبات هذه الأحكام، وهذا تقليد ثانٍ، وهو في طول التقليد الأول، والتقليد الأول محقق لموضوع هذا التقليد، فإن التقليد الأول يثبت بأن الأحكام الظاهريه مشتركه بين المجتهد وغير المجتهد وحينئذٍ يجوز رجوع غير المجتهد الى المجتهد في إثبات هذه الأحكام من باب الرجوع الى أهل الخبره ومن باب رجوع الجاهل الى العالم، وحيث إن هذه الأحكام الظاهريه أحكام طريقيه، ففي مرحله تطبيقها على عناصرها الخاصه في الفقه، تكون النتيجة هي إثبات الأحكام الواقعيه بنحوٍ من أنحاء الإثبات، فعندئذٍ يجوز رجوع غير المجتهد الى المجتهد في إثبات الأحكام الواقعيه التي هي الأحكام الفقهيه، وهذا تقليد ثالث، والتقليد الثاني محقق لموضوع التقليد الثالث .

هذا كله إفتراض بحسب التصوير، وهو وإن كان ممكناً إلا أنه لا يمكن تصحيح التقليد الأول والثاني، أما التقليد الأول فلأنه تقليد فى موضوع الأحكام الظاهرية، وهو مما لا يترتب عليه أى أثر عملي، وحينئذ لا يكون مشمولاً للسيرة القطعية من العقلاء المرتكزه فى الأذهان والممضاه من قبل الشارع فى رجوع الجاهل الى العالم أو الرجوع الى أهل الخبره وهذه السيره هى عمده الدليل على حجيه قول أهل الخبره والبصيره، فإنَّ غير المجتهد وإن رجع الى المجتهد فى إثبات موضوعات الأحكام الظاهرية، إلا أن الأحكام الظاهرية لا يترتب عليها أى أثر، وقد ذكرنا أنها أحكام طريقيه، وليست أحكاماً عمليه، ولا ملاك فيها، فإنَّ شأنها الطريقيه الى إثبات الأحكام الواقعيه بنحوٍ من أنحاء الإثبات، ولهذا لا تكون مخالفتها موجباً للعقوبه وموافقتها موجباً للمثوبه، فإذن لا يترتب على هذا التقليد أى أثر عملي .

وكذلك التقليد الثانى، وهو التقليد فى إثبات الأحكام الظاهرية، وهو أيضاً مما لا يترتب عليه أثر عملي إلا أثبات الأحكام الواقعيه وإثبات الأحكام الواقعيه وإن كان أثراً عملياً إلا أن هذا الإثبات لا يتوقف على هذا التقليد، أى سواء أ كان هذا التقليد أم لم يكن فالأحكام الظاهرية بنفسها أحكام طريقيه وهى مثبتة للأحكام الواقعيه بنحوٍ من أنحاء الإثبات، فإذن وجود هذا التقليد الثانى كعدمه، فمن أجل ذلك لا يكون مشمولاً للسيره .

فإذن العمده هو التقليد الثالث، وهو التقليد فى إثبات الأحكام الشرعيه الواقعيه، فإنَّ النظر الى تلك الأحكام الواقعيه نظرٌ بالمعنى الأسمى، بينما يكون النظر الى الأحكام الظاهرية نظرٌ بالمعنى الحرفى، لأنها طريقيه محضه، وعلى هذا فالأثر العملي مترتب على التقليد الثالث، وأما التقليد الأول والثانى وإن كانا ممكنين ثبوتاً إلا انه لا دليل عليهما فى مقام الإثبات .

هذا من ناحيه .

ومن ناحيهٍ أخرى، قد ذكرنا أن الأصول موضوعه لتكوين القواعد العامه المشتركه بالحدود المسموح بها شرعاً، كحدود الكتاب والسنة إذ لا يمكن تكوين القواعد المخالفه للكتاب والسنة فإنه غير معقول، وهذه القواعد قواعد ظاهريه فى موارد الشك، حيث أن الوصول الى الأحكام الشرعيه الواقعيه لا يمكن مباشرةً، فلا بد من تكوين القواعد العامه المشتركه فى الحدود المسموح بها شرعاً للوصول الى الأحكام الواقعيه، وأما الفقه فهو موضوع لتطبيق تلك القواعد العامه المشتركه على عناصرها الخاصه، ونتيجته هذا التطبيق هو الحكم الفقهي، كجوب شىء أو حرمة شىء، وقد يعبر عن هذه القواعد بأنها قواعد طريقه الى إثبات الواقع، ولا فرق بين التعبيرين، وغير المجتهد يرجع الى المجتهد فى نتيجته هذا التطبيق، وهذه النتيجته منظوره بنحو المعنى الأسمى، وفيها مصالح ومفاسد وملاكات، فأَنَّ الفارق بين الأحكام الظاهريه التى هى عباره عن هذه القواعد العامه وبين الأحكام الشرعيه الواقعيه، أَنَّ هذه القواعد العامه لا-ملا-ك لها وليست مشتمله على الملاك فى نفسها، والهدف من تكوينها هو الحفاظ على الأحكام الواقعيه بعد عدم إمكان الوصول اليها مباشرةً، فلا بد من تكوين هذه القواعد وتطبيقها على عناصرها للوصول الى تلك الأحكام الشرعيه بنحو من أنحاء الوصول، وقد يكون هذا الوصول بنحو العلم الوجدانى وقد يكون بنحو العلم التعبدى وقد يكون بنحو التنجيز وقد يكون بنحو التعدير، فيختلف ذلك باختلاف هذه القواعد العامه المشتركه بين أبواب الفقه .

هذا كله فى المرحله الثانيه والمرحله الأولى وهى مرحله الإمارات ومرحله الأصول العمليه الشرعيه، وأما الكلام فى المرحله الثالثه وهى الأصول العمليه العقليه، كقاعده قبح العقاب بلا بيان، وقاعده الإشتغال، والظن الأنسدادى على القول بالحكومه، ففى هذه الموارد ليس هناك إثبات للحكم الشرعى، إذ ليس للمجتهد إثبات الحكم الشرعى لاتنجيزاً ولا تعديراً ولا تعبداً، فلهذا لا يجوز الرجوع الى المجتهد من هذه الناحيه أى ناحيه إثبات الحكم الشرعى، وهل يمكن الرجوع الى المجتهد فى هذه القواعد العامه كقاعده قبح العقاب بلا بيان، فإنَّ هذه القاعده مختصه بالمجتهد لإختصاص موضوعها به، وكذلك قاعده الإشتغال، فإنَّ المجتهد بعد الفحص عن عدم الدليل على أصاله البراءه الشرعيه، أو أن الدليل غير تام أما سنداً أو دلالةً، يلتزم بقبح العقاب بلا بيان أى بالبراءه العقليه، وكذا فى الظن الأنسدادى يرى أن الأدله التى أستدل بها على حجيه أخبار الثقة وظواهر الألفاظ كظاهر الكتاب والسنة غير تامه، فلهذا يلتزم بالأنسداد على القول بالحكومه، فحجيه الظن الأنسدادى عقلاً مختصه بالمجتهد وكذلك قاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده الإشتغال، لإختصاص موضوعاتها بالمجتهد، فلا يجوز الرجوع الى المجتهد فى تلك القواعد، لأنها ليست مشتركه بين المجتهد وغيره حتى يرجع اليه، وللکلام تتمه تأتى إن شاء الله تعالى .

ص: ٣١٨

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: القطع

كان كلامنا في الأصول العملية العقلية كقاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده الأشتغال والظن الإسدادي على القول بالحكمه، فإنّ في هذه الموارد لا- يكون المجتهد عالماً بالحكم الشرعي، لا بالحكم الظاهري ولا بالحكم الواقعي، فمن هذه الناحية لا يمكن الرجوع الى المجتهد، من باب الرجوع الى أهل الخبرة والبصيره أو رجوع الجاهل الى العالم، وأما بالنسبه الى نفس هذه القواعد فإنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان مختصه بالمجتهد لإختصاص موضوعها به، وكذلك قاعده الإشتغال، وهكذا الظن الإسدادي على القول بالحكمه، فإن موضوعه مختص بالمجتهد، فإن لا يجوز رجوع غير المجتهد الى المجتهد في نفس هذه القواعد لأنها وظيفه المجتهد وليست مشتركة بينه وبين غيره .

وعلى هذا، فعلاج هذه المشكله يتوقف على الألتزام بتقليدين طوليين، أحدهما تقليد المجتهد في مقدمات هذه الأصول العملية العقلية، فإنّ المجتهد بعد الفحص والبحث والتحقيق لم يجد دليلاً على البراءه الشرعيه أو كانت الروايات التي أُستدل بها غير تامه عنده، إما من ناحية السند أو من ناحية الدلاله، ومن أجل ذلك ألتزم بأصاله البراءه العقلية وهي قاعده قبح العقاب بلا بيان، وكذلك روايات الإحتياط غير تامه عنده إما سنداً أو دلاله، فإلتزم بقاعده الإشتغال عقلاً، وهكذا في موارد الظن الإسدادي فإنه لا يرى تماميه الأدله على حجيّه أخبار الثقه وظواهر الألفاظ إما سنداً أو دلاله، فمن أجل ذلك يكون باب العلم والعلمي منسداً عليه، فيلتزم بالإسناد على القول بالحكمه .

ولا شبهه في أن المجتهد من أهل الخبرة في مقدمات هذه الأصول والقواعد، فيجوز لغير المجتهد الرجوع اليه بملاك الرجوع الى أهل الخبرة، فإذا رجع اليه صار كالمجتهد غايه الأمر أن المجتهد قد أثبت تلك المقدمات بالإجتهد والتحقيق والبحث، وأما غير المجتهد فقد أثبت تلك المقدمات بالتقليد، فإذا ثبتت هذه المقدمات لغير المجتهد فعندئذ تكون قاعده قبح العقاب بلا بيان مشتركة بين المجتهد وغيره، وكذا قاعده الإشتغال والظن الإسدادي، فعندئذ يرجع الى المجتهد في حكم العقل بقاعده قبح العقاب بلا بيان، فإن المجتهد من أهل الخبرة بالنسبه الى هذه القاعده، وكذلك قاعده الإشتغال والظن الإسدادي، بملاك الرجوع الى أهل الخبرة والبصيره .

ص: ٣١٩

فإنّ، تنحل المشكله بالإلتزام بتقليدين طوليين في المقام .

إلى هنا، قد تبين أن في موارد الأصول اللفظيه وموارد الأصول العمليه، أفترض التقليدين أو الثلاثه لا أصل له، فالتقليد تقليد واحد وهو تقليد المجتهد في أثبات الحكم الواقعي المشترك بينه وبين غيره بنحو من أنحاء الإثبات، ولا يتوقف هذا التقليد على التقليد في المرتبه السابقه كما تقدم .

هذا تمام كلامنا فى موارد الإِصول العمليه اللفظيه وموارد الإِصول العمليه الشرعيه وموارد الإِصول العمليه العقليه والظن الإِنسدادى على القول بالحكومہ .

بقى هنا شىء، وهو الأحكام المختصه بالنساء كأحكام الحيض والنفاس والإِستحاضه ونحوها، فعندئذٍ هل يجب على المجتهد القيام بعملية إستنباط هذه الأحكام من ادلتها رغم أن المجتهد غير مكلف بتلك الأحكام ؟

والظاهر بل لا شبهه فى وجوب قيام المجتهد بعملية الإستنباط، لأن هذه العمليه واجبه كفاثيه فلا بد فى كل عصر وفى كل زمن من قيام جماعه بدراسه الإِصول والفقہ للوصول الى هذه العمليه لأجل الوصول الى الأحكام الشرعيه بتطبيق القواعد العامه على مصاديقها الخاصه وعناصرها المخصوصه لتكون النتيجة نتيجته فقيهه .

ومن هنا قلنا أن عمليه الأجتهد وعمليه التقليد عمليتان ضروريتان فى الشريعه المقدسه، من جهه ضروره تبعيه الإنسان للدين، وحيث أنه لا- يمكن الوصول الى الأحكام الشرعيه مباشره،فينحصر الوصول اليها بالإجتهد والتقليد، ولا- ثالث فى البين فإن الإِحتياط لا يمكن لكل أحد .

فمن أجل ذلك هاتان العمليتان ضروريتان فى الشريعه المقدسه، لأن كل مكلف يرى نفسه أنه مكلف بالأحكام الشرعيه ولا يتمكن من العمل بها إلا بالإجتهد أو بالتقليد،فلا بد من أن تكون الحركه الفكرية الإجتهدية حركه ضروريه فى كل عصر وفى كل وقت وفى كل زمن، وهذه الحركه مستمده من الكتاب والسنة، ولا- يمكن أن تتجاوز عن حدود الكتاب والسنة، كلما تطورت وتوسعت وتعمقت ومع ذلك لا تتعدى عن حدود الكتاب والسنة، وهذه الحركه الفكرية الإجتهدية تدل على أصاله المسلمين فى تفكيرهم وشخصيتهم التشريعيه المستقله المستمده من الكتاب والسنة .

وبكلمه أخرى، أن علاقه الإنسان بالعبادات علاقته معنويه، ومن أجل ذلك تكون تلك العبادات ليس مجرد وظائف إلهيه والناس مكلفون بالعمل بها فقط، بل لها دور تربوي للإنسان وتزود الإنسان بالأخلاق الحميده وبالملكات الفاضله والإيمان الراسخ والسلوكيات المعتمده في الخارج، بإعتبار أن علاقه الإنسان بالعبادات علاقته معنويه لا تتأثر بتأثر الحياه الماديه ولا تتطور بتطورها أصلاً، لأن الصلاه والزكاه والخمس والصوم والحج وما شاكل ذلك من الأحكام في العبادات والمعاملات هي نفس تلك الأحكام في عصر التشريع، فصلاه في عصر العلم هي نفس الصلاه في عصر التشريع وهو عصر بدائي.

بينما علاقه الإنسان بالطبيعه علاقته ماديه وتتأثر بتطور الحياه الماديه اليوميه، ولهذا تختلف علاقه الإنسان بالعبادات عن علاقه الإنسان بالطبيعه .

ومن هنا لا بد أن تكون عمليه الإجتهد عمليه ضروريه في الشريعه المقدسه، ولا فرق في ذلك بين أن تكون للأحكام الشرعيه صله بالمجتهد أو ليس له صله بها، فيجب عليه القيام بها وإلا- لأدى الى إهمال الأحكام الشرعيه وإندراسها حيث لا يمكن الوصول اليها مباشره .

فلا بد من الوصول اليها بعمليه الإجتهد، فلو لم تجب هذه العمليه في أحكام النساء لزم إهمال تلك الأحكام وإندراسها، وهذا مخالف لغرض تشريعها فإن تشريع أحكام الحيض والنفاس وغيرها للنساء هو لغرض العمل بها .

فالتتيجه، أنه لا- شبهه في أن عمليه الإجتهد واجبه وضروريه في الشريعه المقدسه في كل عصر وفي كل زمن وإلا لأدى الى إهمال الأحكام الشرعيه وهو غير ممكن .

## القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

تحصل مما ذكرنا، إنَّ عمليه الإجتهد واجبه كفاءيه على الكل، ولا بد في كل عصر من قيام جماعه بدراسه الفقه والأصول حتى يصلوا الى هذه المرحله، وتمكنهم من عمليه الأستنباط، حيث لا يمكن الوصول الى الأحكام الشرعيه مباشره إلا بمقدار قليل منها وهي الأحكام الضروريه والأحكام القطعيه والتي وصلت الى المكلفين مباشره وبدون توسط، ولكن نسبه هذه الأحكام الى الأحكام النظرية لا تتجاوز عن ٥-٦ بالمائه بنسبه تقريبيه، وإلا فسائر الأحكام أحكاماً نظريه، ولا يمكن الوصول اليها مباشره إلا بعمليه الإجتهد، فإذن عمليه الإجتهد أمرٌ ضروريٌ وهو مقتضى بعث الرسل و إنزال الكتب وبيان الأحكام الشرعيه، فإنَّ إهمال الأحكام الشرعيه غير جائز بلا شبهه، لأنه خلف فرض إرسال الرسل و إنزال الكتب و بيان الأحكام الشرعيه، ومن هنا يظهر أن عمليه التقليد - أيضاً- عمليه ضروريه، لأنَّ العامي لا- يمكنه الوصول الى الأحكام الشرعيه مباشره، فلا يجوز له الأهمال في الأحكام الشرعيه ولا بدَّ له من العمل بها، وهذا لا يمكن إلا بالرجوع الى المجتهد والعمل بفتاويه .

فإذن عملية الإجتهد و عملية التقليد عمليتان ضروريتان ، من جهة أن ترك هاتين العمليتين يصدق عليه ترك للشريعة المقدسه وإهمالها وهو خلاف الضروره .

وذكرنا أن للأحكام الشرعيه أمران :

الأول : الإطاعه و الإمتثال لأوامر الله تعالى ونواهييه .

الثانى : أن للأحكام الشرعيه دورٌ تربويٌ حيث أنها تزود الإنسان بالأخلاق العاليه والملكات الفاضله، فإنَّ هذه الأعمال الشرعيه فى الخارج مضافاً الى أنها توجب إعتدال الإنسان فى تعامله مع الناس توجب تزويد إيمانه وملكاته الفاضله وأخلاقه الحميده، وهذا مما لا شبهه فيه .

فإذن للأحكام الشرعيه دور كبير فى ذلك، بإعتبار أن علاقته الإنسان بها علاقته روحيه ومعنويه، ولها تأثير معنوى وروحى، ولهذا لا- تتأثر بتأثير الحياه اليوميه الماديه، ولا- تتطور بتطورها، وليس علاقته الإنسان بالعبادات كعلاقته الإنسان بالطبيعه، فإنَّ علاقته الإنسان بالطبيعه علاقته ماديه، وتتطور بتطور الماده وتتوسع بتوسعها، وأما الأحكام الشرعيه فلا فرق فيها، فلا فرق بين الصلاه فى عصر الجاهليه والصلاه فى هذا العصر، وكذلك الصوم والحج وماشاكل ذلك من الأحكام الشرعيه، بإعتبار أن علاقته الإنسان فيها علاقته روحيه وهى مما لا تختلف باختلاف الأزمنه وإختلاف الماده .

ومن هنا لافرق بين أن تكون عمليه الإجتهد حاصله فى الأحكام المشتركه بين المجتهد وغيره وبين أن تكون فى الأحكام المختصه بطائفه خاصه كأحكام النساء، فكما تجب عمليه الإجتهد فى الأولى كذلك تجب فى الثانيه أيضاً، وإلا لزم خلف فرض أن الغرض من تشريع هذه الأحكام هو الإمتثال والإطاعه، لأن لها دور أساسى فى تزويد الناس بالإيمان والأخلاق والملكات الفاضله، فإذا لا- فرق فى وجوب عمليه الإجتهد فى الشريعة المقدسه بين الأحكام المشتركه والأحكام المختصه، ومن هنا يتبين أن عمليه الإجتهد وعمليه التقليد عمليتان ضروريتان فى الشريعة المقدسه، سواء قلنا بأنها من قبيل الرجوع الى أهل الخبره أو لا، حيث لا يتمكن العامى بدونها من الوصول الى الأحكام الشرعيه مباشره، ومع التنزل عن ذلك لاشبهه فى أن عمليه التقليد من صغريات قاعده الرجوع الى أهل الخبره والبصيره، هذا من ناحيه .

ومن ناحيه أخرى، أنَّ عمليه الإجتهد لا- تتوقف على وجود الموضوع فى الخارج، فإنَّ عمليه الإجتهد إنما هى فى الأحكام الشرعيه والأدله فى مرحله الجعل، والمفروض أن جعل الأحكام الشرعيه هو بنحو القضايا الحقيقه، وفى القضايا الحقيقه قد أُخذ الموضوع مفروض الوجود فى الخارج، سواء أ كان موجوداً فيه أم لم يكن موجوداً فيه، وكذلك عمليه الإجتهد، فإنَّ المجتهد قد فرض وجود الحائض أو النفساء أو غير ذلك وينظر الى الأدله المانع من دخول الحائض الى المسجد، أو الأدله المانع من مسها لكتابه القرآن أو الأدله المانع لها من الدخول فى كل ما هو مشروط بالطهاره، كالصلاه ونحوها، وهذه الأدله لامحاله وردت بنحو القضيه الحقيقه أى قد أُخذ الموضوع فيها مفروض الوجود فى الخارج سواء أ كان موجوداً فى الخارج أو لم يكن موجوداً، فعمليه الإستنباط من الأدله لا تتوقف على وجود الموضوع فى الخارج، فيقوم المجتهد بالإستنباط بعد التحقيق والنظر الى تلك الأدله، فإذا أثبت أن تلك الأدله تامه من جميع الجهات أفتى بحرمة دخول الحائض فى المسجد مثلاً، أو فرض الماء المتغير بأحد أوصاف النجس فرضٌ لا- وجود له فعلاً- فى الخارج، وينظر الى أدله ذلك كالروايات التى تدل على أن الماء إذا تغير بأحد أوصاف النجس تنجس، أو أن الماء المتغير بأحد أوصاف النجس نجس، وبعد الفحص والتحقيق فيها وإثبات أنها تامه يقوم بتطبيقها على عناصرها الخاصه فى الفقه، وهذه هى عمليه الإستنباط، إذ هى عباره عن تطبيق القواعد العامه على عناصرها الخاصه فى الفقه، ونتيجه هذا التطبيق مسأله فقهيه، فيفتى أن الماء إذا تغير بأحد أوصاف النجس تنجس وأن كان كراً أو جارياً، ولو فرض زوال تغيره بنفسه - لا- ياتصاله بالكر أو بالماء الجارى - فيكون هذا منشأ للشك فى بقاء النجاسه من جهه الشك فى أن صفه التغير هل هى حيثيه تعليليه وموضوع النجاسه هو طبيعى الماء وليس صفه التغير جزء الموضوع أو أنها حيثيه تقيديه حتى ينتفى الموضوع بانتفائها، فهذا الشك موجب للشك فى بقاء النجاسه بعد إحراز أن هذه الصفه حيثيه تعليليه وليس حيثيه تقيديه بل هى حيثيه تعليليه، ولكن منشأ الشك فى البقاء هل هى حيثيه تعليليه حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط، فهذا منشأ للبقاء، فيستصحب وأن لم يكن الماء المتغير موجوداً، ومن هنا تكون فتاوى المجتهد أيضاً بنحو القضايا الحقيقه، وليس بنحو القضايا الخارجيه، كما إذا فرض وجود الحائض وحكم بحرمة دخولها فى المسجد ولكن بعد أنقطاع الدم وقبل الأغتسال يشك فى بقاء هذه الحرمة أو أنها زالت بأنقطاع الدم، فلا مانع من إستصحاب بقائها والأفتاء بها، كل ذلك بنحو القضيه الحقيقه .



والخلاصه : أنَّ عمليه الإستنباط تتوقف على عنصرين :-

العنصر النظرى : ويتكفل به علم الأصول، فإنه موضوع لتكوين القواعد العامه المشتركه فى الحدود المسموح بها شرعا .

العنصر التطبيقى : ويتكفل به علم الفقه، فهو موضوع لتطبيق القواعد العامه الأصوليه على عناصرها الخاصه .

ومن هنا تكون نسبه علم الفقه الى علم الأصول نسبه العلم التطبيقى الى العلم النظرى، هذا كله فى عمليه الإجتهد والتقليد، ومنه يظهر عدم الفرق فى صدق أهل الخبره بين أن تكون الأحكام الشرعيه مشتركه بين المجتهد وغيره وبين أن تكون مختصه بطائفه، فإنه على كلا التقديرين يصدق على المجتهد بأنه من أهل الخبره، فلا شبهه فى صدق أهل الخبره على المجتهد فى أحكام الحيض والنفاس والإستحاضه، مع أن تلك الأحكام مختصه بطائفه النساء .

بقى هنا أمران :

الأول : هل أن تقليد الأعلم واجب أو غير واجب ؟

الثانى : هل يجوز لغير الأعلم إذا علم أنه غير أعلم الإفتاء أو لا يجوز له ؟

## القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : القطع

بقى هنا أمران :

الأول : أنَّ التقليد هل يجب أن يكون للأعلم ولا يجوز تقليد غير الأعلم أو لا يجب تقليد الأعلم ؟ و على تقدير الوجوب فهل يجوز لغير الأعلم - مع إلتفاته الى أنه غير أعلم - الإفتاء أو لا يجوز له ذلك ؟

الثانى : هل يجوز التبويض فى التقليد أو لا يجوز ؟

أما الأمر الأول، فلا-شبهه فى وجوب تقليد الأعلم، بل هو مقتضى السيره القطعيه من العقلاء المرتكزه فى الأذهان الثابته فى أعماق نفوسهم، والممضاه شرعاً حيث لم يرد ردع من قبل الشارع، قد جرت على الرجوع الى الأعلم فى كل علم نظرى، فمثلاً علم الطب يرجع فيه الى الأعلم فى مورد الخلاف، وهكذا فى سائر العلوم فى مورد الخلاف بين الأعلم وغير الأعلم، فالمرتكز فى الأذهان بحسب الجبله والفطره هو الرجوع الى الأعلم فى مورد الخلاف، وكذلك الحال فى الفقه والإصول، فإن فى مورد الخلاف بين الأعلم وغير الأعلم فى المسائل الفقهيه لا شبهه فى وجوب الرجوع الى الأعلم، ولا يجوز العمل بقول غير الأعلم فإنه ليس بحجه .

وعلى هذا، فإذا قلد شخصٌ غير الأَعلم مع إلتفاته بأنه غير أعلم وعمل بقوله و رأى أن قول غير الأَعلم فى مورد الخلاف مع الأَعلم لا يكون حجه ومع ذلك هو قلده لسبب من الأسباب، فلا شبهه فى بطلان عمله وعدم إجزائه لا فى الوقت ولا فى خارج الوقت، بل حتى فى الأجزاء غير الركنيه كما إذا فرضنا أن الأَعلم يرى وجوب السوره فى الصلاه أو وجوب جلسه الإسترحة فيها، وغير الأَعلم لا يرى ذلك، ففى جميع هذه الصور صلاته محكومته بالبطلان ولا تكون مجزيه، فإنَّ حديث لا تعاد لا يشمل العالم، بل هو مختص أما بالناسى كما بنى عليه المحقق النائنى (قده) أو أنه يشمل الجاهل المركب مطلقاً سواء أكان مقصراً أو كان غير مقصر، ويشمل الجاهل البسيط إذا كان قاصراً وأما إذا كان مقصراً فلا يكون مشمولاً للحديث، وأما إذا كان الشخصُ عالماً ملتفتاً بأنَّ عمله مخلٌ فلا يكون مشمولاً للحديث، فمن أجل ذلك تجب عليه الإعادة فى الوقت والقضاء فى خارج الوقت، وأما إذا كان جاهلاً ولا يعلم أن تقليد غير الأَعلم لا يكون مجزياً أو تخيل أنه أعلم من غيره ثم ظهر أنه غير أعلم فهل يجزى عمله أو لا يجزى ؟

فهنا لا بد من التفصيل، فإنَّ الإختلاف بين الأَعلم وغير الأَعلم إن كان فى المسأله التى يكون الجهل فيها عذراً كما إذا كان الجهل فى الأجزاء غير الركنيه كما إذا فرضنا أن الأَعلم يرى وجوب السوره فى الصلاه وغير الأَعلم لا يرى ذلك، والمكلف صلى بغير السوره إعتماًداً على فتوى غير الأَعلم، ففى مثل ذلك يجرى حديث لا تعاد الصلاه إلا من خمس الوقت والقبله والطهور والركوع والسجود، وأما الإخلال بسائر الأجزاء غير الركنيه وغير المقومه للصلاه فإن كان عن جهل أو نسيان فهو لا يضر بصحه الصلاه ومشمول لحديث لا تعاد، وأما إذا كان الخلاف بين الأَعلم وغيره فى مسأله لا يكون الجهل فيها عذراً كما إذا كان الخلاف بينهما فى الوضوء، فإذا فرضنا أن غير الأَعلم جوّز الوضوء بماء الورد، والمكلف توضأ به وصلى وأما الأَعلم فلا يرى جواز ذلك بل يرى بطلان الوضوء، ففى مثل ذلك لا بد من الأعادة، فإنَّه غير مشمول لحديث لا تعاد، ومستثنى من حديث لا تعاد، أى أن المستثنى من حديث لا تعاد هو الطهاره الحديثيه، أى لا تعاد الصلاه إلا من طهور أو وقت أو قبله أو ركوع أو سجود، فإنَّها من أركان الصلاه ومن مقوماتها، فإذا كان الأختلاف بينهما فى الأركان، فلا يكون جهل المقلد عذراً، فلا بد له من الأعادة فى الوقت والقضاء فى خارجه، هذا كله مما لا كلام فيه .

وإنما الكلام فى أنه هل يجوز لغير الأعلم مع إلتفاته بأنه غير أعلم الإفتاء فى موارد الإختلاف بينه وبين الأعلم ؟

الظاهر أنه لا- يجوز له الإفتاء، لأنه يحتمل إحتمالاً- عقلائياً أن الأ-علم فى تكوين القواعد العامه أو فى تطبيقها على عناصرها الخاصه فى الفقه وصل الى نكته لم يصل اليها، ومن أجل وصول الأعلم الى تلك الخصوصيه أفتى بوجوب السوره فى الصلاه مثلاً- أو أفتى بوجوب جلسه الإستراحه فى الصلاه، وأما غير الأعلم فلم يصل الى تلك النكته ولم يلتفت اليها، فأن الوصول اليها خارج عن مقدوره، فلا- يتمكن من الوصول اليها، فمن أجل ذلك لا يجوز له الإفتاء بعدم وجوب السوره فى الصلاه أو عدم وجوب جلسه الإستراحه فيها، ولو أفتى فهو إفتاء بغير علم وهو محرم عليه .

فإذن لا يجوز لغير الأعلم مع إلتفاته بأنه غير الأعلم الإفتاء فى موارد الخلاف .

هذا كله فى الأمر الأول .

وأما الأمر الثانى وهو جواز التبعض فى التقليد، بأن يقلد مجتهداً فى باب الطهاره ويقلد مجتهداً آخر فى باب الصلاه أو يقلد مجتهداً فى مسأله ويقلد مجتهداً آخر فى مسأله أخرى من نفس الباب .

لا- شبهه فى عدم جواز ذلك، والوجه فيه أن من كان أعلم فى تكوين القواعد العامه المشتركه بين أبواب الفقه فى الحدود المسموح بها شرعاً وفق شروطها، كحجيه أخبار الثقة وحجيه الظواهر كظواهر الكتاب والسنه وحجيه الإستصحاب وما شاكل ذلك من القواعد الإصوليه العامه، فهو أعلم أيضاً فى تطبيقها على عناصرها الخاصه فى الفقه، فإنَّ نسبه الفقه الى الأصول نسبه العلم التطبيقى الى العلم النظرى، والعلم التطبيقى يتولد من العلم النظرى وليس علماً مستقلاً، ومن هنا قلنا أن الباحث الإصولى كلما كان أكثر دقه وعمقاً وثقه فهو أكثر دقه فى التطبيق، لأن الذهنه الإصوليه تنعكس تماماً فى الذهنه الفقهيّه .فإذن لا يمكن التفكيك بينهما .

ص: ٣٢٦

وعلى هذا، فلا يجوز التبعض في التقليد بأن يقلد الأعم في بعض المسائل ويقلد غيره في بعضها الآخر، لأن غيره ليس بأعلم منه فلا يجوز الرجوع الى غيره، فالتبعض غير جائز، إذ هو مبني على جواز تقليد غير الأعم، فإن قلنا بوجوب تقليد الأعم فلا يجوز التبعض .

الى هنا قد تمت مقدمه بحث القطع وبعد ذلك يقع الكلام فيما ذكره شيخنا الأنصاري (قده) من أن المكلف إذا ألتفت الى حكم شرعى فإما أن يحصل القطع أو الظن أو الشك، وسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى .

## القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

ذكرنا في مستهل البحث، أن الكلام يقع في فصول ومقدمه، وقد تم الكلام في المقدمه، ويقع بعد ذلك الكلام في فصول البحث .

الفصل الأول : وفيه عده جهات من البحث

الجهه الأولى : ما ذكره شيخنا الأنصاري (قده)، أن المكلف إذا ألتفت الى حكم شرعى، فإما أن يحصل له القطع به أو الظن أو الشك (١)

وهذه الجهه تتطلب الكلام في عده نقاط :

النقطه الأولى : هل المراد من المكلف خصوص المجتهد أو أن المراد منه أعم من المجتهد وغير المجتهد ؟

النقطه الثانيه : هل أن المراد من الإلتفات في عباره الشيخ مطلق التوجه الى الأحكام الشرعيه في مقابل الغفله عنها أو أن المراد منها هو النظر الى الأدله و التفكير فيها و تحقيق جهاتها من السند والدلاله والجهه هذا داخلياً وأما خارجياً فوجود المعارض لها أو وجود المقيد أو المخصص أو القرينه على الخلاف ؟ فعلى الأول يكون المراد من الإلتفات أعم من إلتفات المجتهد وغير المجتهد وعلى الثاني يختص بالمجتهد .

ص: ٣٢٧

١-١ فرائد الأصول، الانصاري، ص ٢

النقطه الثالثه : أن المراد من الحكم هو الحكم الواقعي لا الأعم منه ومن الحكم الظاهري .

هذه هي النقاط الثلاثه التي لا بد من البحث فيها في هذه الجهه .

أما النقطة الأولى : فإن كان المراد من الإلتفات مطلق التوجه الى الأحكام الشرعية فى مقابل الغفلة عنها، من الوجوبات والتحريمات وأنه مأمور بالإتيان بالواجبات والأجتناب عن المحرمات، كان المراد من المكلف أعم من المجتهد وغير المجتهد، فإنَّ غير المجتهد كالمجتهد ملتفتٌ الى أنه مأمور بالأحكام الشرعية، وإن كان المراد من الإلتفات النظر الى الأدلة والتحقيق فيها فى كافه جهاتها داخلياً وخارجياً، كان المراد من المكلف خصوص المجتهد، فإنَّ العامى لا يتمكن من النظر الى الأدله بكافه جهاتها كذلك .

وأما النقطة الثانية : فإنَّ المجتهد إذا نظر الى الأدله، فإن كان الدليل قطعياً سنداً ودلالهً وجههً حصل القطع بالحكم الواقعى، ولا يتصور له معارض، فإنَّ الدليل القطعى لا يمكن أن يكون له معارض أو مقيد أو مخصص، وأما إذا لم يكن قطعياً ولو من بعض الجهات كما إذا فرضنا أنه قطعىً سنداً ولكن ليس بقطعى دلاله أو جهه، فلا- يحصل للمجتهد إلا الظن بالحكم الواقعى، لأنَّ النتيجة تابعه لأ-خس المقدمتين، فإن كانت إحدى المقدمتين ظنيه وكانت الأخرى قطعيه كانت النتيجة ظنيه، وأما إذا لم يكن الدليل لا ظنياً ولا قطعياً، فالنتيجه هى الشك فى الحكم الواقعى .

ثم أن المراد من الظن هو الظن المعترف أى الظن النوعى، فإنَّ حجيه أخبار الثقة بملا-ك حجيه الظن النوعى وكذلك حجيه ظواهر الألفاظ كظواهر الكتاب والسنة، والمراد من الشك أعم من الظن الشخصى، فإنَّ الشك بمعنى تساوى الطرفين مجرد إصطلاح من المناطقه ولا أصل له، وإلا فمعنى الشك لغهً وعرفاً عدم العلم الجامع بين الظن والوهم وتساوى الطرفين .

فإذن، تقسيم الشيخ الثلاثي صحيح، فإنه إذا نظر الى الدليل فإن كان قطعياً حصل له القطع بالحكم الواقعي، وإن كان ظنياً بالظن المعتمد حصل له الظن النوعي المعتمد بالحكم، وإلا فيحصل له الشك سواء أكان في ضمن الظن غير المعتمد أو في ضمن الوهم أو في ضمن تساوي الطرفين، فعندئذ المرجع هو الأصول العمليه .

قد يقال - كما قيل - أن تقسيم الشيخ ثلاثي إنما هو باعتبار الحجية، فإن الحجية إما واجبه أو ممكنه أو ممتنعه، فإن كانت النتيجة القطع بالحكم الواقعي فحجيته واجبه وضروريه، وإن كانت النتيجة الظن بالحكم الواقعي فحجيته ممكنه، وإن كانت النتيجة الشك بالحكم الواقعي فحجيته ممتنعه، فهذا التقسيم إنما كان ثلاثياً بلحاظ الحجية .

والجواب عن ذلك :

اولاً: - إن هذا مبني على أن يكون المراد من الشك هو الشك المتساوي الطرفين وعندئذ يكون جعل الحجية للظن ممكن، ولكن ذكرنا أن هذا مجرد إصطلاح من المناطقه ولم يثبت لا لغه ولا عرفاً .

وثانياً : مع الأغماض عن ذلك، فإن امتناع جعل الحجية للشك المتساوي الطرفين، إنما يكون إذا جعلت الحجية لكلا الطرفين، لأنه جعل الحجية للنقيضين أو للضدين وهو غير معقول، وأما جعل الحجية لإحدهما دون الطرف الآخر فلا مانع منه إذ هو ممكن .

فإذن جعل الحجية إما ممكن أو واجب وليس هنا إمتناع في البين .

والنتيجة أن هذا القيل غير تام.

هذا تمام الكلام في الجبهه التي ذكرها الشيخ الأنصاري (قده) وتفصيل ذلك يأتي في ضمن البحوث الآتية .

وأما النقطة الثالثه : فالظاهر أن مراد الشيخ من الحكم هو الحكم الواقعي لا الأعم منه ومن الحكم الظاهري، فإن الحكم الظاهري في موارد الأمارات مقطوع وكذلك في موارد الأصول العمليه لا أنه مظنون، هذا من ناحيه .

ص: ٣٢٩

ومن ناحيه أخرى، أن صاحب الكفايه (قده) قد عدل عن هذا التقسيم، وجعل المقسم البالغ الذى وضع عليه القلم بدل المكلف الذى هو المقسم عند الشيخ، والمراد من القلم هو قلم التشريع والجعل، فالبالغ الذى وضع عليه قلم التشريع إذا إلتفت الى حكم واقعى فعلى أو ظاهرى متعلقاً به أو بمقلديه، فإما أن يحصل له القطع به أو لا، فإن لم يحصل القطع به، فلا بد من إنتهائه الى ما أستقل به العقل من إتباع الظن الإنسدادي بناءً على إنسداد باب العلم على القول بالحكومته وإلا فإلى الإصول العقلية كقاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده الإشتغال (١).

فإذن ما ذكره (قده) يختلف عما ذكره الشيخ (قده)، فإن الشيخ جعل المقسم هو المكلف ولكن صاحب الكفايه جعله البالغ الذى وضع عليه قلم التشريع، ولعل عدوله عما ذكره الشيخ من جهه أن المكلف ظاهر فى المتلبس فعلاً بالتكليف من جهه ظهور المشتق فى المتلبس بالمبدأ بالفعل، وعندئذ قيد الإلتفات يكون لغواً، فإن الإلتفات مأخوذٌ فى نفس المكلف وحينئذ يكون هذا القيد توضيحياً، هذا من ناحيه .

ومن ناحيه أخرى، فإن الشيخ جعل التقسيم ثلاثياً فى حين أن صاحب الكفايه جعله ثنائياً بإعتبار أنه جعل الحكم أعم من الحكم الواقعى والظاهرى ولا- وجه لتخصيصه بالحكم الواقعى، فبطبيعته الحال عندئذ يحصل له القطع بالحكم الظاهرى فى موارد الأمارات وإن لم يحصل له القطع بالحكم الواقعى، كما لو كان قاطع بحجيه أخبار الثقة وهى حكم ظاهرى أو قاطع بحجيه الإستصحاب وهى حكم ظاهرى أيضاً، ولهذا جعل التقسيم ثنائياً بإعتبار أنه إما ان يحصل له القطع أو لا يحصل وعندئذ لا بد من الأنتهاء الى ما إستقل به العقل بناءً على إنسداد باب العلم والعلمى على القول بالحكومته، فإن العقل عندئذ يحكم بإتباع الظن وإن لم يحكم بذلك فينتهى الأمر الى الإصول العمليه العقلية .

ص: ٣٣٠

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

ذكرنا أن صاحب الكفايه (قده) قد أدرج في التقسيم مجموعه من العناصر لم تكن موجوده في تقسيم الشيخ (قده) .

العنصر الأول : أنه (قده) جعل المقسم البالغ الذى وضع عليه القلم، بينما المقسم فى تقسيم الشيخ المكلف الذى إلتفت الى حكم شرعى .

العنصر الثانى : أنه (قده) قد قيد الحكم بالحكم الفعلى، بينما الشيخ لم يقيد الحكم الوارد فى التقسيم بالفعلى .

العنصر الثالث : أنه (قده) جعل الحكم أعم من الحكم الواقعى والحكم الظاهرى، بينما يكون مراد الشيخ من الحكم هو خصوص الحكم الواقعى .

العنصر الرابع : أنه (قده) جعل التقسم ثنائياً، بينما الشيخ جعله ثلاثياً .

أما العنصر الأول ، وهو جعل المقسم البالغ الذى وضع عليه القلم، فهو مبنى على نكته، وهى أن المقسم لو كان هو المكلف لكان تقيده بالإلتفات لغواً، فإنَّ المكلف فى نفسه ظاهر فى المكلف الفعلى الملتفت الى أنه مأمور ومكلف بالأحكام الشرعيه الألزاميه من الوجوبات والتحريمات، فتقيده بالإلتفات يكون لغواً، لأنَّ المشتق ظاهر فى المتلبس بالمبدأ بالفعل، والمكلف ظاهر فى المتلبس بالتكليف بالفعل، فيكون القيد قيداً توضيحياً وليس حقيقياً، فمن أجل ذلك جعل المقسم البالغ الذى جعل عليه القلم، لأن تقيده بالإلتفات لا يرد عليه هذا الإشكال، فإذن عدول صاحب الكفايه عما جعله الشيخ مقسماً مبنى على هذه النكته .

والجواب عن ذلك ، أن ما ذكر من النكته إنما يتم إذا كان المراد من الإلتفات مطلق التوجه الى الأحكام الشرعيه، بأن يرى المكلف أنه مأمور بالأحكام الشرعيه من الوجوبات والتحريمات، وملتفت اليها، وحينئذ يتم إشكال صاحب الكفايه على الشيخ، إلا- أن الظاهر أن مراد الشيخ من الإلتفات هو النظر الى الأدله من كاهه جهاتها داخلياً وخارجياً، والإلتفات بهذا المعنى مختص بالمجتهد، والعامى لا يتمكن من ذلك، فإذن لا يلزم ما ذكره (قده) من المحذور، ولا يرد ما ذكره صاحب الكفايه .

ص: ٣٣١

وأما العنصر الثانى ، فإنه (قده) قد قيد الحكم بالفعلى، وهو مبنى على تخيل أن الآثار الشرعيه إنما هى مترتب على الأحكام الفعليه، كالتنجز والتعذر والموافقه والمثوبه وماشاكل ذلك، فإنَّ المكلف مأمور بالإتيان بالواجبات الألهيه الفعليه والإجتناى عن المحرمات الإلهيه كذلك، فالأثر إنما يترتب على الأحكام الفعليه، واما الأحكام الإنشائيه فى مرحله الجعل فلا أثر لها، إذ لا تترتب عليها شىء من هذه الآثار، فمن أجل هذه النكته قد قيد الحكم فى التقسيم بالفعلى .

والجواب عن ذلك واضح ، فإنَّ للأحكام الفعليه آثاراً وهى تنجزها وتعذرها وإستحقاق العقاب على مخالفتها والثواب على



موافقتها، فهذه الآثار آثارٌ للأحكام الفعلية الواصلة الى المكلف المنجزه عليه، ولا- تترتب على الأحكام الإنشائية في مرحله الجعل، فإنَّ المكلف طالما لم يدخل عليه الوقت فلا يكون مأموراً بالصلاه ولا يستحق العقوبه على ترك الصلاه قبل الوقت ولا المثوبه على الإتيان بها قبل الوقت، فشىء من هذه الآثار غير مترتب على الأحكام الإنشائية في مرحله الجعل، وأما إذا دخل الوقت وصار وجوب الصلاه فعلياً ومنجزاً على المكلف، فهذه الآثار تترتب عليه، لأنه يرى نفسه مأموراً بالصلاه ويرى أنه مستحق للعقوبه على تركها والمثوبه على فعلها .

وأما الآثار المترتبة على الأحكام الإنشائية في مرحله الجعل فهي فتوى الفقيه، وعمليه الإستنباط، فإنَّ المجتهد ينظر الى الأدله المتكفله لجعل الأحكام الشرعيه بنحو القضييه الحقيقيه التي أخذ الموضوع فيها مفروض الوجود فى الخارج سواء أ كان موجودا فيه أم لم يكن، مثلاً- المجتهد ينظر الى الأدله المبينه لأن الماء إذا تغير بأحد أوصاف النجس تنجس، سنداً ودلالهً وجههً، فإذا تمت هذه الأدله لدى المجتهد ولم يكن لها معارض ولا مقيد ولا مخصص، فعندئذٍ يفتى المجتهد بنجاسه الماء المتغير بأحد أوصاف النجس وإن كان الماء بقدر الكر أو كان الماء جارياً، سواء أ كان الماء المتغير موجودا فى الخارج أم لم يكن موجوداً .

فإذن فتوى الفقيه وعملية الإستنباط إنما هي بنحو القضييه الحقيقيه ومن الآثار للأحكام الإنشائيه فى مرحله الجعل.

وعليه، لا- وجه لتقييد الحكم فى التقسيم بالفعل، لأن الآثار لا- تكون مختصه بالحكم الفعلى غايه الأمر أن الآثار المترتبه على الحكم الفعلى غير الآثار المترتبه على الحكم الإنشائى فى مرحله الجعل .

وأما العنصر الثالث ، فقد ذكر (قده) أن بحث القطع والظن والشك ليس مختصاً بالحكم الواقعى، فكما أن البحث يجرى فى الحكم الواقعى فكذلك يجرى فى الحكم الظاهرى أيضاً .

ولكن سوف نبين أن المراد من الحكم فى التقسيم هو الحكم الواقعى وليس المراد منه الأعم من الحكم الواقعى والحكم الظاهرى .

وأما العنصر الرابع ، وهو جعل التقسيم ثنائياً، فإن المجتهد إذا نظر الى الأدله فإما أن يحصل له القطع بالحكم وإما أن لا يحصل له القطع فينتهى به الأمر الى الظن الإنسدادى على القول بالحكومه، فإن لم يحصل له هذا الظن فينتهى أمره الى الإصول العمليه العقلية كقاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده الإستغال، وهذا مبنى على ان الحكم الظاهرى لا يقع متعلقاً للظن لأنه أما أن يكون مقطوعاً أو لا يكون كذلك، ولا ثالث فى البين، فإنّ الدليل إن كان قطعياً من تمام الجهات فهو يفيد القطع بالحكم الواقعى، وأما إذا كان ظنياً أو فى موارد الشك فلا يفيد القطع بالحكم الواقعى ففى موارد الأمارات الشرعيه وموارد الإصول العمليه الشرعيه، فالحكم الظاهرى فى كلا- الموردين قطعى، فإنّ الحكم الظاهرى فى موارد الأمارات وهو حجيه أخبار الثقه قطعيه وليس بظنيه، وكذلك الحكم الظاهرى فى موارد الإصول العمليه الشرعيه كحجيه الإستصحاب، فإذا لم يحصل القطع للمجتهد لا بالحكم الواقعى ولا- بالحكم الظاهرى فلا- محاله ينتهى الأمر الى إنسداد باب العلم، إذ لو كان باب العلم أو العلمى مفتوحاً لحصل له القطع إما بالحكم الواقعى أو بالحكم الظاهرى، وإذا لم يحصل له القطع لا بالحكم الواقعى ولا بالحكم الظاهرى فمعناه أن أخبار الثقه لم تكن حججه، أى أن المجتهد لم يتمكن من إثبات حجيه أخبار الثقه وظواهر الألفاظ كظواهر الكتاب والسنه، فإذا ن باب العلمى منسد على المجتهد، وكذلك لم يتمكن من إثبات حجيه البراءه الشرعيه وحجيه الإستصحاب، لأن الدليل على حجيتهما أخبار الثقه، فإذا لم تكن الروايات حججه فلا يمكن إثبات حجيتهما .

فمن أجل ذلك باب العلم والعلمى منسد، وحينئذ ينتهى الأمر الى حكم العقل، فإن قلنا أن العقل يحكم بحجيه الظن من باب الحكومه فلا- مناص من العمل به، وإن قلنا أن العقل لا- يحكم بذلك أو لم يحصل الظن فالمرجع هو الإصول العمليه العقلية كقاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده الإشتغال، فمن أجل ذلك جعل التقسيم ثنائياً

ولكن يرد عليه :

أولاً:- أن الأحكام الظاهرية كالأحكام الواقعية، فكما أن الأحكام الواقعية قد يحصل القطع بها، إذا كان الدليل عليها قطعياً من جميع الجهات، وكذلك الأحكام الظاهرية، وقد يحصل الظن بها إذا لم يكن الدليل عليها قطعياً وكذلك الأحكام الظاهرية، مثلاً حجيه أخبار الثقة قطعيه من جهه أن دليلها قطعي وهو السيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بأخبار الثقة الممضاه شرعاً، وأما إذا قام خبر الثقة على حجيه الخبر الحسن أو خبر الممدوح فحجيه خبر الممدوح ظنيه لأن خبر الثقة ليس بقطعي، والدليل على الحكم الظاهري إذا كان ظني فالحكم الظاهري أيضاً ظني .

فما ذكره (قده) من أن الحكم الظاهري قطعي دائماً غير تام.

## القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

ذكرنا أن صاحب الكفايه (قده) جعل التقسيم ثنائياً، بظن أن المراد من الحكم فى التقسيم أعم من الحكم الواقعي والحكم الظاهري، والحكم الظاهري دائماً مقطوع، فلا- يمكن أن يكون الحكم الظاهري متعلقاً للظن أو متعلقاً للشك، وعلى هذا فالمكلف إذا إنتفت الى حكم فإما أن يحصل له القطع بالحكم الواقعي إذا كان الدليل قطعياً من تمام الجهات، وإن لم يحصل له القطع بالحكم الواقعي حصل له القطع بالحكم الظاهري كما فى موارد الأمارات الشرعيه والإصول العمليه الشرعيه، ففى هذين الموردين يحصل له القطع بالحكم الظاهري، وإن لم يحصل القطع لا- بالحكم الواقعي ولا- بالحكم الظاهري فينتهى الأمر الى الظن على القول بإنسداد باب العلم والعلمى بناءً على الحكومه، وإلا فينتهى الأمر الى الإصول العمليه العقلية كقاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده الإشتغال .

ص: ٣٣٤

وهذا الذى أفاده (قده) لا يمكن المساعده عليه :

أما أولاً: فلا فرق بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، فكما أن الحكم الواقعي قد يكون متعلقاً للقطع وقد يكون متعلقاً للظن وقد يكون متعلقاً للشك، فكذلك الحكم الظاهري قد يكون متعلقاً للقطع وقد يكون متعلقاً للظن وقد يكون متعلقاً للشك، مثلاً حجيه أخبار الثقة قطعيه وكذلك حجيه ظواهر الألفاظ كظواهر الآيات والروايات، فإنها قطعيه لأن الدليل الدال عليها قطعي، وهو السيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بها الممضاه شرعاً جزمياً، فإنَّ الدليل إذا كان قطعياً فالحجيه التى هى الحكم

الظاهري قطعيه أيضاً، فإذا كان خبر الثقة حجه جزماً، وقد دل على حجيه الخبر الممدوح أو الخبر الحسن، فعندئذ يكون حجيه الخبر الممدوح أو الخبر الحسن ظنيه، لأن الدليل الدال عليها وهو خبر الثقة ظني .

فإذن الحجيه حكم ظاهري ومع ذلك صار متعلقاً للظن .

وقد يكون متعلقاً للشك، كما إذا فرضنا أنه لا دليل على حجيه خبر الممدوح أو خبر الحسن، ولكننا نشك في أن خبر الممدوح حجه أو لا، فحجيته مشكوكه .

فإذن لا- فرق بين الحكم الواقعي وبين الحكم الظاهري من جهه أن يكون متعلقاً للقطع أو الظن أو الشك، فكما يصح تقسيم الحكم الواقعي الى ثلاثه أقسام فكذلك الحكم الظاهري، ولا فرق بينهما من هذه الناحيه .

وأما ثانياً : فمع الأغماض عن ذلك، إلا أن المراد من الحكم في التقسيم هو الحكم الواقعي، وليس المراد منه الأعم من الحكم الواقعي والحكم الظاهري، والوجه في ذلك ماأشرنا اليه سابقاً من أن الحكم الظاهري حكم طريقي الى الواقع، وليس بحكم مولوي مجعول في الشريعة المقدسه، ولا- يترتب عليه أى أثر عملي فهو طريق صرف الى الواقع، ومنجز للواقع على تقدير الإصابه، ومعذر له على تقدير الخطأ، ومن هنا لا عقوبه على مخالفه الحكم الظاهري ولا مثوبه على موافقه .

فإذن الحكم الظاهري ليس بحكم مولوى واقعاً حتى يترتب عليه أثر عملي كوجوب الإمتثال وحرمة المخالفه، فشىء من هذه الآثار لا يترتب عليه .

فبطبيعته الحال يكون المراد فى التقسيم الحكم الواقعى إذ هو الذى يترتب عليه أثر، فإن المكلف إذا إلتفت اليه وحصل القطع به ترتب عليه الأثر وهو وجوب الإمتثال وحرمة المخالفه، وكذلك إذا حصل له الظن المعترف، وإذا لم يحصل القطع أو الظن المعترف وحصل له الشك فالمرجع هو الإصول العمليه الشرعيه كالإستصحاب أو أصاله البراءه الشرعيه أو أصاله الأحتياط الشرعيه .

فإذن المراد من الحكم فى التقسيم هو الحكم الواقعى الذى يترتب عليه أثر .وأما الحكم الظاهري فلا يترتب عليه أى أثر.

فإذن يقع الكلام فى الحكم الظاهري فى مقامين :

المقام الأول : فى موارد الأمارات .

المقام الثانى : فى موارد الأصول العمليه الشرعيه .

أما الكلام فى المقام الأول ، فقد ذكرنا فى محله وسوف يأتى الكلام فيه فى مبحث حجيه خبر الواحد، أن الحجيه التى هى متمثله فى الحكم الظاهري ليست مجعوله شرعاً، فإنَّ عمدته الدليل على حجيه أخبار الثقة وظواهر الألفاظ كظواهر الآيات والروايات هى السيره العمليه القطعيه الجاربه على العمل بها الممضاه شرعاً، ومن الواضح أنه ليس للسيره لسان الجعل، بل لسانها لسان العمل .

فإذن ليس هنا أى جعل من قبل العقلاء، فالعقلاء إنما يعملون بخبر الثقة فى مقابل أخبار غير الثقة، ويعملون بظواهر الألفاظ فى مقابل ظواهر غير الألفاظ، والشارع حيث أنه أمضى هذه السيره، فالعقل ينتزع الحجيه لأخبار الثقة وظواهر الآيات والروايات، بمعنى المنجزيه والمعذريه، أى أن أخبار الثقة منجزه عند الإصابه للحكم الواقعى ومعذره عند المخالفه عن العمل بالحكم الواقعى .

ص: ٣٣٦

فإذن ليس هنا أى جعل من قبل الشارع، أى ليس هنا أى حكم ظاهرى مجعول من قبل الشارع فى مقابل الحكم الواقعى .

وعلى هذا، فلا- محاله يكون المراد من الحكم فى التقسيم هو الحكم الواقعى، إذ ليس الحكم الظاهرى بمجعول فى الشريعة المقدسه حتى يكون فى مقابل الحكم الواقعى، هذا بناءً على ما هو الصحيح من أن الحجية غير مجعوله فى الشريعة المقدسه، وأما بناءً على جعلها فى الشريعة للأمارات كما بنت عليه مدرسه المحقق النائنى (قده)، حيث أنها ذكرت أن الحجية مجعوله فى باب الأمارات وأنها عباره عن الطريقيه والعلميه التعبديه، أى أن الشارع جعل أخبار الثقة علماً تعبداً وكذلك ظواهر الآيات والروايات .

وبناءً على هذا فالحجيه التى هى حكم ظاهرى مجعوله فى الشريعة المقدسه، أو قلنا أن الحجية هى عباره عن جعل الحكم المماثل فى صورته المطابقه وجعل الحكم المخالف فى صورته عدم المطابقه، كما نسب ذلك الى شيخنا الأنصارى (قده)، وبعبارة أخرى أن معنى حجيه الأماره أنها إذا كانت مطابقه الى الواقع فالشارع جعل الحكم الظاهرى فى مؤدى هذه الأماره المماثل للحكم الواقعى، وإذا كانت الإماره مخالفه للواقع فالشارع جعل الحكم الظاهرى فى مؤدى هذه الإماره مخالفاً للواقع، ومن الواضح أن هذا الحكم الظاهرى حكم طريقي وليس له شأن إلا- كونه طريقاً الى الحكم الواقعى أى منجزاً له على تقدير الإصابه والمطابقه ومعذراً له على تقدير المخالفه .

وعلى هذا، فالحكم الظاهرى وإن كان مجعولاً فى الشريعة المقدسه إلا أنه لا يترتب عليه أى أثر حتى التنجيز والتعذير، فالحكم الظاهرى غير قابل للتنجيز وغير قابل للتعذر، فإذا تعلق بحجيه القطع فالحجيه غير قابله للتنجيز لأنها طريق الى الحكم الواقعى والحكم الواقعى هو المنجّز، وحجيه أخبار الثقة منجزه للواقع وكذلك حجيه ظواهر الآيات والروايات، ولكن الحجية فى نفسها غير قابله للتنجيز، حيث لا- يترتب على مخالفتها عقوبه ولا- على موافقتها مثوبه، فإن معنى تنجز الحكم إستحقاق العقوبه على مخالفتها والمثوبه على موافقتها، فالحكم الظاهرى المتمثل بحجيه أخبار الثقة غير قابل للتنجيز، لعدم إستحقاق العقوبه على مخالفتها والمثوبه على موافقتها، والعقوبه إنما تترتب على مخالفته الواقع والمثوبه إنما تترتب على موافقه الواقع، فخير الثقة إن كان مطابقاً للواقع فالمثوبه مترتبه على موافقه الواقع والإتيان به، وإذا كان مخالفاً للواقع فالعقوبه إنما تترتب على ترك الواقع، وحيث إنه جاهل بالواقع والأماره معذره فعندئذ لا يستحق العقوبه، نعم إذا قام خير الثقة على وجوب شىء والمكلف خالف ولم يمثل وكان فى الواقع غير واجب، كما إذا قام خير الثقة على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال والمكلف ترك ذلك وكان فى الواقع غير واجب، فعندئذ يستحق العقوبه على تجريه وتمرده على المولى .

فإذن، الحكم الظاهري حيث أنه غير قابل للتنجز ولا للتعذر فلا يترتب عليه أى أثر من إستحقاق العقوبة على مخالفته والمثوبه على موافقته، وإستحقاق العقوبة إنما يكون على مخالفه الواقع أو على التجري، وإستحقاق العقوبة إنما يترتب على موافقه الواقع لا على موافقه الحكم الظاهري .

فالتتبعه أن الحكم الظاهري طريق صرف ولا يترتب عليه أى أثر عملي، ومن الواضح أن المراد من الحكم فى التقسيم هو الحكم الشرعى الذى يترتب عليه أثر، بأن يتنجز بتعلق القطع به أو الظن المعتبر به، وإذا تعلق به الشك يرجع الى الأصول العمليه، وأما إذا لم يترتب عليه أى أثر إذا تعلق به القطع فهذا التقسيم لغوٌ حينئذٍ، وحيث أن الحكم الظاهري لا يترتب عليه أى أثر، ولا يكون قابلاً للتنجز، فلا محاله يكون المراد من الحكم فى التقسيم هو الحكم الواقعى دون الحكم الظاهري .

فما ذكره صاحب الكفايه من جعل الحكم فى التقسيم أعم من الحكم الواقعى والظاهري غير تام .

هذا كله فى مورد الأمارات، وأما الكلام فى مورد الأصول العمليه الشرعيه فسيأتى .

## القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

تكلّمنا عن المراد من الحكم فى التقسيم، وقلنا أن المراد به هو الحكم الواقعى، ولا- يمكن أن يراد منه الأعم منه ومن الحكم الظاهري، فإنّ المجعول فى الشريعة المقدسه هو الأحكام الواقعيه التى لها خصائص لا توجد فى الأحكام الظاهريه، إذ للأحكام الواقعيه دور فى تربيّه الناس، ولها دور معنوى، وهى مصب لحق الطاعه، وفيها مصالح ومفاسد، فإنها تابعه للملاكات فى مرحله المبادى، وذكرنا غير مره أن حقيقه الحكم هو ملاكّه، وأما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمه له .

ص: ٣٣٨

وأما الأحكام الظاهريه فلا يوجد فيها شىء من هذه الخصائص، وهى مجرد طريق الى إيصال الأحكام الواقعيه بنحو من أنحاء الإيصال، إما الإيصال التبعدي أو الإيصال التنجيزى أو الإيصال التأمينى، ولا ملاك للأحكام الظاهريه، وغير قابله للتنجيز، فإنه لا إستحقاق للعقوبه على مخالفتها بل العقوبه على مخالفه الحكم الواقعى، ولا مثوبه على موافقتها إلا بموافقته الحكم الواقعى، ولهذا يكون النظر اليها آلياً كالنظر الى المعنى الحرفى، فإنّ النظر اليها بعنوان أنها مقدمه للإيصال الى الأحكام الواقعيه بنحو من أنحاء الإيصال، والنظر اليها بالمعنى الحرفى لا بالمعنى الإسمى فى حين أن النظر الى الأحكام الواقعيه بالمعنى الإسمى .

فإذن ليس الحكم الظاهري فى مقابل الحكم الواقعى، بل هو طريق و مقدمه الى إيصاله بدون أن يوجد فيه شىء من خصائص الأحكام الواقعيه، فبطبيعته الحال يكون المراد من الحكم فى التقسيم الحكم الواقعى، سواء أريد من المكلف أعم من المجتهد والمقلد أو كان المراد منه خصوص المجتهد، أما إذا كان المراد منه الأعم فالمقلد ينظر الى فتاوى الفقهاء بنظر أنها طريق الى الأحكام الواقعيه لا- بعنوان الموضوعيه، فإنّ فتوى الفقيه مقدمه الى الوصول الى الحكم الواقعى بنحو من أنحاء الإيصال، ولا

يوجد فيها شيء من خصائص الأحكام الواقعيه، كما لا عقوبه على مخالفه فتوى الفقيه فى نفسها إلا العقوبه على مخالفه الحكم الواقعي، كما لا مثوبه على موافقتها إلا المثوبه على موافقه الحكم الواقعي، ولا ملاك لها إلا ملاك الأحكام الواقعيه .

فإذن النظر الى فتوى الفقيه نظر آلى ومرآتى وبعنوان المقدمه .

وأما المجتهد فهو ينظر الى الأدله، ويقوم بالبحث فى الأدله والتدقيق فيها سنداً ودلاله وجهه، والفحص عن وجود المعارض لها وعدم وجوده ووجود المقيّد أو المخصص لها وعدم وجوده وغير ذلك، فإذا تمت عنده جميع هذه الجهات وتحققت القاعده العامه عنده، وبتطبيق تلك القاعده على عناصرها الخاصه فى الفقه يصل الى الحكم الواقعي بنحو من أنحاء الإيصال، وكل ذلك مقدمه الى الوصول الى الأحكام الواقعيه وليس لها موضوعيه، فالموضوعيه إنما هى للأحكام الواقعيه، وأما النظر الى هذه الأدله فهو نظر آلى كالمعنى الحرفى ومقدمه للإيصال الى الأحكام الواقعيه بنحو من أنحاء الإيصال، فمن أجل ذلك لا يمكن أن يراد من الحكم فى التقسيم الأعم من الحكم الواقعي والحكم الظاهري، فإنّ الحكم الظاهري ليس حكماً حقيقه، إذ حقيقه الحكم ملاكه والمفروض أنه لا ملاك للحكم الظاهري، فكيف إذن أن يراد من الحكم فى التقسيم الأعم من الحكم الظاهري والحكم الواقعي .

ص: ٣٣٩



وأما فى موارد الأصول العمليه الشرعيه ، فالمعروف بين الأصحاب أنها تنقسم الى قسمين :

القسم الأول : الأصول العمليه التنزيليه كالاستصحاب .

القسم الثانى : الأصول العمليه غير التنزيليه كإصالة البراءه الشرعيه و إصالة الاحتياط الشرعيه ونحوهما .

هذا على المشهور، وذهب السيد الأستاذ (قده) الى أن الاستصحاب من الأمارات، لكن من أدنى أفراد الأمارات، ويقدم عليه كل فرد من أفراد الأمارات، وكيف ما كان فقد ذكرنا فى بحث الاستصحاب أن الاستصحاب ليس من الأصول التنزيليه ولا- من الأمارات، بل هو أصل غير تنزيلي كإصالة البراءه وإصالة الاحتياط على تفصيل هناك

وكيف ما كان فبناءً على المشهور من أن الاستصحاب أصل تنزيلي، فالاستصحاب كما يجرى فى الأحكام الواقعيه كذلك يجرى فى الأحكام الظاهريه، كما إذا شككنا فى بقاء حجيه خبر الثقة ولو من جهه النسخ فلا مانع من استصحاب بقاء حجيته، أو إذا شككنا أن حجيته مشروطه بإفاده الظن أو لم تكن مشروطه به أو تكون مشروطه بعدم قيام الظن على خلافه أو لم تكن مشروطه بذلك، ففى مثل هذه الموارد لا- مانع من الشك فى البقاء إلا أن هذا الاستصحاب استصحاب للطريق الى الحكم الواقعي واستصحاب للإيصال الى الحكم الواقعي بنحو من أنحاء الإيصال، بدون أن تكون هذه الحجيه واجده لشيء من خصائص الأحكام الواقعيه، فلا- ملا-ك فى نفسها إلا- ملا-ك الواقع، ولا- عقوبه على مخالفتها إلا- العقوبه على مخالفه الواقع وكذلك الحال فى المثوبه .

فإذن هذا الاستصحاب استصحاب المنجز، وهذا المنجز لا- يقبل التَّنْجُز، فإنَّ الحكم الظاهري غير قابل للتَّنْجُز، فإنَّ الحكم إنما يكون قابلاً- للتَّنْجُز إذا كان حكماً حقيقياً، والحكم الحقيقى هو الذى يشتمل على الملا-ك فإنه حقيقه الحكم وروحه، وأما الحكم بما هو اعتبار فلا أثر ولا قيمه له .

فإذن هذا الاستصحاب المنجز واستصحاب المقدمه، وقد ذكرنا أن المراد من الحكم في التقسيم هو الحكم القابل للتنجيز الذي هو الحكم الواقعي التابع الى الملاك، والذي تستحق العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته، وحجيه أخبار الثقه ليس كذلك .

وأما لأصول العمليه غير التنزيليه كإصالة البراءه، فلا شبهه في أن الشك الذي هو مأخوذ في موضوع هذه الإصالة هو الشك في الحكم الواقعي، فإن كان هذا الشك قبل الفحص لم تجر إصالة البراءه لأن احتمال التكليف الواقعي مساوق لاحتمال العقوبه، فاحتمال الوجوب الواقعي مساوق لاحتمال العقوبه الواقعيه على مخالفتها و احتمال الحرمة الواقعيه مساوق لاحتمال العقوبه على مخالفتها إذا كانت الشبهه قبل الفحص، وأما إذا كانت بعد الفحص فلا مانع من التمسك بإصالة البراءه لدفع الكلفه والعقوبه عن الحكم المشكوك، ومن الواضح أن المراد منه الحكم الواقعي، فإنَّ الحكم الظاهري لا عقوبه على مقطوعه فضلاً عن مشكوكه ومحتمله، وإصالة البراءه تدفع العقوبه والكلفه عن الحكم المشكوك والمحتمل .

فإذن لا- محاله يكون المراد من الحكم المشكوك هو الحكم الواقعي، وكذلك الحال في موارد إصالة الاحتياط الشرعيه في الشبهات التحريميه أو مطلقاً، فإنَّ جماعه من الأخبارين يقولون بوجوب الاحتياط شرعاً في مطلق الشبهات وجماعه أخرى يقولون بوجوب الاحتياط في خصوص الشبهات التحريميه، ولا- شبهه في أن موضوع وجوب الاحتياط هو الشك في الحكم الواقعي، فإنَّ الشك في الحكم الواقعي مساوق للشك في العقاب، فمن أجل ذلك يجب الاحتياط فإنَّ الشك في الحكم الواقعي الوجوبي أو التحريمي مساوق لاحتمال العقوبه على المخالفه، وهذا الاحتمال منشأ لاستحقاق العقوبه على مسلك الأخبارين ولا- يمكن دفعه بإصالة البراءه، وأما إذا كان الاحتياط عقلياً فإنَّ حكم العقل بوجوب الاحتياط موضوعه احتمال العقوبه على مخالفه الواقع، فإن احتمال التكليف كاحتمال الوجوب في الواقع أو احتمال الحرمة في الواقع مساوق لاحتمال استحقاق العقوبه على المخالفه طالما لم يكن هناك أصل مؤمن في البين، فالعقل يستقل بدفع هذا الاحتمال، فمن أجل ذلك يكون الاحتياط احتياطاً عقلياً، هذا في الشبهات قبل الفحص وأما في الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي فأيضاً المراد من الشك إنما هو الشك في الحكم الواقعي، فإذا علمنا بوجوب الصلاه في يوم الجمعة المردده بين صلاه الجمعة وصلاه الظهر، فنحتمل وجوب صلاه الظهر ونحتمل وجوب صلاه الجمعة وهذا احتمال مساوق لاحتمال العقوبه على المخالفه طالما لم يكن هناك أصل مؤمن، والمفروض أن الصل المؤمن غير موجود، فإن إصالة البراءه عن وجوب صلاه الظهر معارضه بالبراءه عن وجوب صلاه الجمعة فتسقطان من جهه المعارضه، فالمرجع هو قاعده الاشتغال وحكم العقل بالاحتياط .

فإذن موضوع وجوب الاحتياط هو الشك في الحكم الواقعي .

فالتيجة أنه لا شبهه في أن المراد من الحكم في التقسيم خصوص الحكم الواقعي، ولا وجه لما ذكره صاحب الكفاية (قده) من أن المراد منه الأعم من الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

هذا تمام كلامنا في هذا المبحث .

## حجيه القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حجيه القطع

الوجه الثانيه في حجيه القطع

وفى تفسيرها عدده أقوال :

القول الأول : أن حجيه القطع هي الطريقيه والكاشفيه وهي عين القطع الموضوعى الطريقي وذاته وذاتيته، فإنها عين الكشف عن الواقع، كما أن القطع الذاتى عين الصورة الذهنيه فى أفق الذهن، والقطع الخارجى عين الكشف عن الواقع، وقد اختار هذا القول شيخنا الأنصارى (قده) (1)، وعلى هذا فحجيه القطع ذاتيه وليست بجعليه لا بالجعل المركب ولا بالجعل البسيط .

القول الثانى : أن حجيه القطع ثابتة ببناء العقلاء، وتكون من صغريات قاعده حسن العدل وقبح الظلم، فإن هذه القاعده من القضايا المشهوره التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام العام الحياتى للإنسان وإبقاء للنوع، فإن حكم العقلاء بالتحسين والتقيح العقليين واستحقاق الفاعل المدح والثواب على الأول والذم والعقاب على الثانى فى نفسه نظاما عاما للحياه، إذ لا يمكن حياه المجتمع بدون نظام، فالعقلاء جعلوا التحسين والتقيح العقليين حفظا للنظام، ولا واقع موضوعى للتحسين والتقيح العقليين ما عدا استحقاق فاعل الحسن المدح والثواب وفاعل الظلم الذم والعقاب، وحجيه القطع من عناصر هاتين القاعدتين، فإن موافقه القطع حسنٌ وعدل ومخالفته قبيح وظلم، فمن أجل ذلك حجيه القطع ثابتة ببناء العقلاء وتكون من صغريات هاتين القاعدتين اللتين هما من المشهورات التى تطابقت عليها آراء العقلاء، وقد أختار هذا القول المحقق الأصفهاني (قده)

ص: ٣٤٢

١- [١] فرائد الأصول، الأنصارى، ص ٢٩.

القول الثالث : أن حجيه القطع لازم عقلى له، والعقل يدرك ذلك ويدرك حسن موافقته وقبح مخالفته واستحقاق المدح على موافقته والذم على مخالفته، وقد أختار هذا القول السيد الأستاذ (قده) (1)، وقد أفاد فى وجه ذلك أن إدراك العقل حسن العمل بالقطع لا يتوقف على أى جعل من جاعل أو بناء عقلاء وليس من القضايا المشهوره التى تطابقت عليها آراء العقلاء، بل

هو أمرٌ أزلِي، فإنَّ أدراك العقل حسن متابعه القطع داخل في قضيه أدراك العقل حسن العدل وهذا الإدراك أمر أزلِي كأزليه سائر الملازمات العقلية .

القول الرابع : أن معنى حجيه القطع حكم العقل بوجوب موافقته والتحرك نحوه والاجتناب عن مخالفته، وقد اختار هذا القول صاحب الكفايه (قده) (٢).

فإذن الأقوال في تفسير حجيه القطع أربعة .

ولنا تعاليق على هذه الأقوال .

أما القول الأول، وهو أن حجيه القطع بمعنى الطريقيه والكاشفيه وهو مما لا يمكن المساعدة عليه لأمرين :

الأول : لا- شبهه في أن المرتكز في أذهان العرف الثابت في أعماق نفوسهم أن الحجيه أمر زائد على ذات القطع، ومن هنا إذا قيل (( القطع حجه )) يرى أن هذا الحمل حمل شائع لا حمل الشيء على نفسه، ولو كانت الحجيه بمعنى الطريقيه والكاشفيه فلانزم ذلك أن حجيه القطع غير القطع لا أنها أمر زائد على ذات القطع، فعندئذٍ معنى قولنا القطع حجه هو القطع قطع وهذا لا معنى له لأنه من قبيل حمل الشيء على نفسه كالإنسان إنسان وهو لغو، ولا شبهه أن المرتكز في الأذهان أنه لا فرق بين قولنا القطع حجه وبين قولنا الظن حجه وخبر الثقه حجه، فإن هذه الحمول من الحمل الشائع والمحمول أمر زائد على ذات الموضوع، هذا هو المرتكز في الأذهان .

ص: ٣٤٣

١- [٣] مصباح الأصول، الخوئي، ج ٢، ص ١٦.

٢- [٤] كفايه الأصول، الخراساني، ص ٢٥٨.

فإذن تفسير حجيه القطع بالطريقيه والكاشفيه التى هى عين القطع فى عالم الخارج لا- معنى له ولا- يرجع إلى معنى محصّل، فتفسير حجيه القطع بهذا المعنى غريب من شيخنا الأنصارى (قده).

الثانى : أن لازم هذا القول أن القطع حجه مطلقا فى الأمور التشريعيه والأمر التكوينيّه، فكما أنه حجه فى الأحكام الشرعيه كذلك هو حجه فى الأمور التكوينيّه، ومعنى حجيه القطع فى الأحكام الشرعيه أن القاطع مسئول عن قطعه، فإذا لم يعمل على طبقه استحق العقوبه من قبل المولى، فإذا قطع بوجوب شىء أو بحرمة آخر فهذا القطع حجه عليه من قبل المولى وهو مسئول عنه بحيث لو لم يعمل به لاستحق العقوبه على المخالفه، وأما القطع فى الأمور التكوينيّه فليس كذلك، فإن القطع بأن مسجد الكوفه مساحته عشره آلاف متر لا- معنى لحجيته فإن القاطع ليس مسئولا عنه، فإذا لم يعمل على طبقه لم يستحق شيئا، ولازم تفسير شيخنا الأنصارى (قده) لحجيه القطع أن القطع حجه مطلقا .

فالنتيجه أن ما ذكره الشيخ الأنصارى (قده) لا يمكن المساعده عليه، بل هو غريب من مثله (قده).

وأما القول الثانى، فالظاهر أنه لا شبهه فى أن حسن العدل وقبح الظلم قضيتان واقعتان ثابتتان فى الواقع ويدركهما العقل، وليستا من القضايا المشهوره التى تطابقت عليها آراء العقلاء لحفظ النظام العام وإبقاء النوع البشرى، لأن صفه الحسن صفه ذاتيه للعدل وليست مجعوله ببناء العقلاء وكذا صفه القبح بالنسبه للظلم، ومن هنا العقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم ولا يتوقف إدراكه لذلك على وجود العقلاء فى الكره الأرضيه، بمعنى أننا لو فرضنا عدم وجود العقلاء على الكره الأرضيه غير عاقل واحد فلا شبهه فى أن عقله يدرك حسن العدل وقبح الظلم .

فإذن إدراك العقل لحسن العدل وقبح الظلم لا يتوقف على وجود العقلاء في الأرض وبنائهم على ذلك حتى يدركوا وجود المصالح والمفاسد وبنوا على التحسين والتقبيح العقليين على ضوء تلك المصالح والمفاسد، فإنَّ من الواضح أن أدراك العقل لحسن العدل وقبح الظلم لا يتوقف على بناء العقلاء وجعلهم، فإنَّ حسن العدل وقبح الظلم كما كان الممكن ووجوب الواجب بالذات وامتناع الممتنع بالذات

وكزوجه الأربعة وفرديه الثلاثة وما شاكل ذلك، فلا يعقل انفكاك الحسن عن العدل والقبح عن الظلم .

## حجيه القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : حجيه القطع

إلى هنا قد تبين، أن قضيه حسن العدل وقبح الظلم قضيتان ثابتتان في الواقع، ويدركهما العقل كسائر القضايا الواقعيه، وليس ثابتتين ببناء العقلاء وجعلهم، إذ لا شبهه في أن الحسن صفة ذاتيه للعدل ويستحيل انفكاكها عنه، وكذلك القبح بالنسبه الى الظلم، فلا- يمكن أن يكونا مجعولين من العقلاء كالأحكام الشرعيه، فإنَّ الحسن ليس كالوجوب والقبح ليس كالحرمه، لأن الوجوب والحرمه مجعولان من قبل الله تعالى في الشريعه المقدسه، وليس الوجوب والحرمه أمرين ذاتيين للشئ، وليس كذلك الحسن بالنسبه الى العدل، فإنه ليس مجعولا من قبل العقلاء للعدل وكذلك القبح للظلم، ولهذا لا يتوقف حسن العدل وقبح الظلم على وجود العقلاء في سطح الكره الأرضيه، ولا على بنائهم وجعلهم لحسن العدل وقبح الظلم، بل لو لم يكن - كما ذكر السيد الأستاذ (قده) - في سطح هذه الكره إلا عاقل واحد فإنه يدرك حسن العدل وقبح الظلم، لأن إدراكه أمر فطري وجبلي وذاتي .

فإذن حسن العدل صفة ذاتيه للعدل ويستحيل انفكاكها عنه كما كان الممكن وزوجه الزوج وما شاكل ذلك من الصفات الذاتيه التي يستحيل انفكاكها عن الموصوف، وما نحن فيه أيضا كذلك، وإن استشكل على السيد الأستاذ (قده) بأن افتراض وجود عاقل واحد على سطح الكره الأرضيه يدرك حسن العدل وقبح الظلم، لو سلم فمن اين لنا معرفه أن عقل هذا الإنسان يدرك حسن العدل وقبح الظلم .

ص: ٣٤٥

ولكن الظاهر أن هذا الأشكال غير وارد، فإن هذا الإدراك أمر فطري للإنسان، ومن الواضح أن فطره الإنسان لا- تختلف باختلاف الأزمنه والأمكنه، فهذا الإشكال غير وارد .

فالتتيجه أن ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) من أن حسن العدل وقبح الظلم ثابتان ببناء العقلاء وبجعلهم ليس كما ينبغي، بل هو غريب من مثله (قده).

قد يقال كما قيل : أنه على هذا ما الفرق بين العقل النظري والعقل العملي ؟ فإن الفرق بين العقليين، أن مدركات العقل النظري

الأمر الواقعيه الثابته فى الواقع كاستحاله الدور والتسلسل واجتماع النقيضين أو الضدين أو المثليين أو ما شاكل ذلك، وأما العقل العملى فمدركاته أمر عملى كما هو الحال فى الأحكام الشرعيه كادراك وجوب شىء أو ادراك حرمة شىء، ومن هذا القبيل ادراك حسن العدل، فالحسن أمر مجعول للعدل كادراك الوجوب والحرمة فإنه بالعقل العملى، فلو كان الحسن والقبح أمران واقعيان وثابتان فى الواقع فما هو الفرق بين العقل النظرى والعقل العملى؟ فإن مدركات العقل النظرى أمور واقعيه وتبين من خلال ما تقدم ان حسن العدل وقبح الظلم كذلك .

والجواب عن ذلك، أنَّ العقل عقل واحد وليس هنا عقلاين احدهما نظرى والأخر عملى، لوضوح أن لكل انسان عقل واحد وليس له عقلاين احدهما نظرى والأخر عملى، ولا فرق بينهما إلا فى ذات المدرك، فإن مدرك العقل أمر واقعي غايه الأمر أنه قد يكون أمرا واقعيًا كالمصلحه والمفسده فى الواقع أو استحاله الدور والتسلسل وما شاكل ذلك، وقد يكون أمرا واقعيًا كحسن العدل وقبح الظلم، فالعقل يدرك جميع ذلك وهو عقل واحد والفرق بين تسميه العقل النظرى والعقل العملى إنما هو فى بعض خصوصيات المدرك، فإنَّ المدرك إذا كان بنفسه يقتضى تحرك المكلف نحو المدرك والجري العملى على طبقه سمي ذلك بالعقل العملى، وإما إذا لم يكن المدرك كذلك فالمدرك لا يقتضى بنفسه تحرك المكلف نحو الإتيان به ولا يقتضى الجرى العملى على طبقه فهو عقل نظرى، كما إذا أدرك مصلحه فى شىء أو مفسده فى شىء، فإن المصلحه فى نفسها لا تقتضى تحرك العاقل الى الإتيان بالمصلحه والجري العملى على طبقها، وإنما تقتضى ذلك إذا جعل الشارع الوجوب على طبقها، والمفسده لا- تقتضى الجرى العملى للعاقل على طبقها إلا إذا جعل الشارع الحرمة على طبقها وحينئذٍ يتحرك المكلف بالابتعاد عنها، وكذلك الحال إذا كان المدرك من قبيل استحاله الدور أو التسلسل، وإما إذا كان المدرك حسن عدل أو قبح ظلم فإن الحسن وإن كان أمرا واقعيًا ثابتا فى الواقع وكذلك القبح فهو بنفسه يقتضى تحرك المكلف نحوه والجري العملى على طبقه بدون أى مقدمه خارجيه وسمى هذا بالعقل العملى، وكذلك إذا ادرك قبح شىء فهو بنفسه يقتضى تحرك المكلف بالابتعاد عنه ويقتضى الجرى العملى على طبقه وسمى ذلك بالعقل العملى .

فإذن الفرق بين العقل العملي والعقل النظري ليس في ذات المدرك وإنما هو في صفه المدرك .

هذا اولاً .

وثانياً : مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن حسن العدل أمر مجعول من قبل العقلاء وكذلك قبح الظلم، إلا أن حجبه القطع ليست من صغريات قاعده حسن العدل وقبح الظلم، فإن موضوع القاعده الأولى العدل وموضوع الثانيه الظلم، ومعنى الظلم هو سلب صاحب الحق عن حقه، ومعنى العدل ايصال صاحب الحق الى حقه، وعلى هذا فتطبيق قاعده حسن العدل وقبح الظلم على أن مخالفه القطع ظلم بحق المولى وتفويت لحق الطاعه، وموافقته عدل لأنها أداء لحق المولى، هذا التطبيق يتوقف على أن تكون مخالفه القطع ظلماً في المرتبه السابقه وموافقه القطع عدلاً في المرتبه السابقه أيضاً، لأن موافقه القطع عدلاً في المرتبه السابقه منوط بثبوت حق الطاعه للمولى ومخالفه القطع ظلم منوط بثبوت حق الطاعه للمولى في المرتبه السابقه، ولا شبهه في ثبوت هذا الحق للمولى في المرتبه السابقه، فإن ثبوت هذا الحق للمولى الذاتى أمر ضرورى ووجدانى، فإن للمولى الحقيقى حق الطاعه على عباده وهو أمر ضرورى ووجدانى، وكذا بالنسبه الى المولى الجعلى، فإن المولى الذاتى هو الله تعالى وتقدس وأما المولى الجعلى فهو النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمه الأطهار عليهم السلام، فحق الطاعه ثابت للجميع في المرتبه السابقه، فمخالفه القطع بحكم المولى ظلم على المولى وتفويت لحق طاعته وموافقه القطع بحكم المولى عدل وأداء لحق المولى .

فإذن تطبيق قاعده قبح الظلم على مخالفه القطع يتوقف على أحرار أن مخالفه القطع ظلم في المرتبه السابقه، فإن كل قاعده تنطبق على مصاديقها وعناصرها إذا أحرز مصداقها في الخارج في المرتبه السابقه، فلو توقف كون مخالفه القطع ظلماً على تطبيق القاعده لزم الدور .

ص: ٣٤٧



فمن أجل ذلك لا يمكن أن تكون حجيه القطع من صغريات هذه القاعده.

## حجيه القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : حجيه القطع

لحد الآن قد تبين، أننا لو سلمنا أن قاعده حسن العدل وقبح الظلم ثابتة ببناء العقلاء وجعلهم، ولكن حجيه القطع ليست كذلك، أى لم تكن ثابتة ببناء العقلاء وبجعلهم، وليست من صغريات قاعده حسن العدل وقبح الظلم، ولا يمكن إثبات ان مخالفه القطع للحكم المولوى اللزومى ظلم وموافقته عدل بتطبيق هذه القاعده، فإنَّ تطبيق هذه القاعده يتوقف على احراز ان مخالفه القطع ظلم فى المرتبه السابقه، وموافقته عدل فى المرتبه السابقه لكى تنطبق القاعده عليه، لأن كل قاعده بل كل قضيه حقيقه متكفله لأثبات حكمها لموضوعها، وأما ان موضوعها موجود فى الخارج أو أنه ليس بموجود فى الخارج فالقاعده لا تدل عليه، فان القاعده تدل على ان العدل حسن والموضوع هو العدل واما ان العدل موجود فى الخارج او ليس بموجود فالقاعده لا تدل عليه، وكذلك قضيه الظلم قبيح، فلا- بد من احراز وجود الظلم فى الخارج او وجود العدل فى الخارج كى تنطبق القاعده عليه فى الخارج .

وعلى هذا، فحيث ان مخالفه القطع للحكم المولوى اللزومى ظلم فإنها مصداق لتفويت حق المولى وسلبه عن حقه، ولا بد من إثبات ذلك فى المرحله السابقه حتى تنطبق عليه القاعده، فلو توقف ان مخالفه القطع ظلم على تطبيق هذه القاعده لزم الدور، فمن اجل ذلك لا يمكن إثبات ان مخالفه القطع ظلم وموافقته عدل بتطبيق هاتين القاعدتين وهما قاعده حسن العدل وقبح الظلم .

هذا من ناحيه .

ومن ناحيه أخرى، أن مخالفه القطع ظلم وموافقته عدل ليست من صغريات قاعده التحسين والتقييح العقلين بناءً على ان هاتين القاعدتين مجعولتان من قبل العقلاء، ومخالفه القطع ظلم لأنها منوطه بثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه وموافقته القطع عدل منوطه بثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه، والمفروض ان حق الطاعه ثابت للمولى أما ذاتاً كما فى المولى الذاتى وأما جعلاً- كما فى المولى الجعلى، فهذا الحق ثابت وثبوته أمر ضرورى وفطرى ولا شبهه فيه، فعندئذٍ مخالفه القطع بالحكم المولوى ظلم لأنها تفويت لحقه الثابت له وموافقته عدل لأنها أداء لحقه وايصاله الى حقه إذ معنى العدل ايصال صاحب الحق الى حقه ومعنى الظلم سلب صاحب الحق عن حقه، فإذا قطع بحكم مولى لزومى فمخالفته ظلم على المولى لأنها تفويت لحقه وسلبه عن حقه، وموافقته عدل، ومن الواضح أنها ليست مجعوله وثابته ببناء العقلاء، فإنها ثابتة سواء أكان العقلاء موجودون فى سطح هذه الكره أم لم يكونوا موجودين، وسواء بنوا على التحسين والتقييح العقلين أم لم يبنوا .

فإذن حجيه القطع بمعنى أن مخالفته ظلم وموافقته عدل ليست من صغريات هاتين القاعدتين بناءً على أنهما مجعولتان من قبل العقلاء .

فكون مخالفته القطع ظلم لأنها ليست مجعوله من قبل العقلاء ليس صحيحاً لأن مخالفته القطع ظلم سواء أ كان العقلاء موجودين في سطح هذه الكرة أم لم يكونوا موجودين، فلا شبهه في أن مخالفته المولى ظلم وموافقته عدل .

هذا مضافاً الى ان معنى حجيه القطع ليس ذلك، أى ليس معناها ان مخالفته القطع ظلم وموافقته عدل .

فالتتيجه ان هذا التفسير لحجيه القطع من قبل المحقق الأصفهاني (قده) لا يمكن إتمامه

وأما القول الثالث ، وهو ما ذكره السيد الأستاذ (قده) من ان معنى حجيه القطع أدراك العقل حسن العمل به وقبح مخالفته والمشوبه على موافقته والإيدانه والعقوبه على مخالفته وإن كان القطع غير مطابق للواقع، ومن الواضح ان ادراك العقل حسن العمل بالقطع وقبح مخالفته ليس بجعل جاعل، ولا ببناء العقلاء .

ويرد عليه : أن ادراك العقل حسن العمل بالقطع وقبح مخالفته ليس معنى حجيه القطع بل هو من لوازمها ومن تبعاتها وآثارها، وان القطع إذا كان حجه فالعقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته، وأما لو فرضنا ان القطع ليس بحجه فلا يدرك العقل حسن العمل به ولا قبح مخالفته، كالقطع بإباحه شيء فإنه ليس بحجه ولهذا لا يدرك العقل حسن العمل به وقبح مخالفته .

فإذن إدراك العقل حسن العمل بالقطع وقبح مخالفته من لوازم حجيه القطع وليس هو معنى الحجيه .

فما ذكره السيد الأستاذ (قده) من تفسير لحجيه القطع فهو من لوازمها وآثارها وتبعاتها وليس هو معنى حجيه القطع .

وأما القول الرابع ، وهو ما اختاره صاحب الكفايه (قده)، من ان معنى حجيه القطع هو إلزام العقل وحكمه بوجوب العمل بالقطع وقبح مخالفته، فإن أراد (قده) بإلزام العقل وحكمه بوجوب العمل بالقطع تحريك المكلف وبعثه التشريعي، فيرد عليه أن التحريك والبعث التشريعي من وظيفه المولى وليس من وظيفه العقل، فإن شأن العقل الإدراك فقط وليس شأن العقل الحكم والجعل والبعث والتحريك. وإن أراد به أن العقل يدرك حسن العمل بالقطع وقبح مخالفته فيرد عليه أن إدراك العقل حسن العمل بالقطع وقبح مخالفته من آثار حجيه القطع وليس هو معنى حجيه القطع .

إلى هنا قد تبين، أن جميع هذه التفسيرات لحجيه القطع غير تامه ولا يمكن المساعدة على شيء منها .

والصحيح فى المقام ان يقال أن معنى حجيه القطع هو المنجزيه والمعدريه، فإنَّ القطع إن اصاب الواقع فهو منجز للواقع وان اخطأ الواقع فهو مؤمن ومعدّر، فكما ان الحجيه صفه للظن كذلك هى صفه للقطع، والذي هو صفه للقطع هو المنجزيه والمعدريه، فيصح حمل الحجيه على ذيهما بالحمل الشائع ويقال أن القطع منجز والقطع مؤمن ومعدّر، كما يصح ان يقال الظن حجه والظن منجز او الظن معدّر، وهكذا خبر الثقة فيصح ان يقال ان خبر الثقة إذا طابق الواقع فهو منجز وإن أخطأ الواقع فهو مؤمن ومعدّر .

فالحجيه بهذا المعنى وهو المنجزيه والمعدريه هو الصحيح .

وأما التفسيرات المتقدمه فشيء منها لا يصح حمله على القطع، اما التفسير الأول فهو من قبيل حمل الشيء على نفسه، واما التفسير الثانى فلأن معنى الحجيه بناءً على هذا التفسير ان مخالفه القطع ظلم وموافقته عدل وهو لا يصح حمله على القطع، وكذا إدراك العقل حسن العمل به فإنه ليس صفه للقطع ومحمولا عليه، وكذلك حكم العقل بإلزام المكلف بالعمل بالقطع الذى هو التفسير الرابع لحجيه القطع .

والذى هو صفة للقطع ومحمولاً عليه هو المنجزية والمعدريه .

هذا من ناحيه .

ومن ناحيه أخرى، أن حجيه القطع إنما هي فيما إذا تعلق القطع بحكم مولوى لزومى كالوجوب والحرمة ونحوهما، وأما إذا تعلق بحكم ترخيصى فلا يكون القطع حجه، نعم هو طريق وكاشف ولكن ليس حجه بمعنى المنجزية والمعدريه .

وبكلمه أن اتصاف القطع بالحجيه منوط بثبوت الكبرى والصغرى معاً، أما الكبرى وهى ثبوت حق الطاعه للمولى، ولا شبهه فى ثبوت حق الطاعه للمولى الذاتى ذاتاً وللمولى الجعلى جعلاً فهذه الكبرى ضروريه وفطريه، فإنَّ شكر المنعم على الإنسان من كافه الجهات كنعمه الحياه والصحه وما شاكل ذلك أمر فطرى وأمر ضرورى، وهذا معنى حق الطاعه للمولى، وأما الصغرى وهى القطع بالحكم المولوى اللزومى، فإذا قطع المكلف بالحكم المولوى اللزومى انطبقت عليه الكبرى، ومع انطباق الكبرى عليه يتصف القطع بالحجيه أى بالمنجزية والمعدريه، فيكون القطع معذراً إذا أخطأ الواقع ومنجزاً إذا اصاب الواقع .

فإذن القطع بالحكم المولوى اللزومى يحقق صغرى لكبرى حق الطاعه للمولى، فإذا انطبقت الكبرى على الصغرى اتصف القطع بالحجيه .

## حجيه القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حجيه القطع

تحصل مما ذكرنا، أن حجيه القطع بمعنى منجزيته إذا اصاب الواقع ومؤنيته إذا أخطأ

الواقع، والمنجزية صفة ذاتيه للقطع، فلا يمكن انفكاكها عنها، وكذلك المؤنيته صفة ذاتيه للقطع، وحجيه القطع بمعنى المنجزية والمؤنيته منوطه بتحقيق الكبرى والصغرى معاً، أما الكبرى وهى مولويه المولى أى حق الطاعه للمولى فإن حق الطاعه للبارى تعالى ذاتى وثابت فى الواقع وضرورى وأمر فطرى، فإنه لازم مولويته ومولويته ذاتيه، وأما مولويه النبى الأكرم صلى الله عليه واله وسلم والأئمه الأطهار عليهم السلام فهى جعليه، وفى السعه والضيق تتبع الجعل، فإذا كان جعلها مطلق فهى موسعه وإلا فهى مضيقه .

ص: ٣٥١

فإذن الولاية الجعليه تتبع الجعل فى السعه والضيق، وأما ولاية الله عزَّ وجلَّ فهى ذاتيه، فهى تقتضى حق الإطاعه، وحق الإطاعه ذاتى للمولى عزَّ وجلَّ، والمفروض ضروريه وفطريه حق الطاعه للمولى عزَّ وجلَّ .

وأما الصغرى وهى القطع بالحكم المولوى اللزومى، فإذا تحققت الصغرى وهو القطع بحكم مولوى لزومى، انطبقت عليها الكبرى، ومع انطباق الكبرى عليها يتصف القطع حينئذٍ بالحجيه وهى المنجزية والمعدريه، ولا يتوقف اتصاف القطع بالحجيه

على توسط أى مقدمه خارجيه اخرى، كقاعده حسن العدل وقبح الظلم او ما شاكل ذلك، فإنه يكفى فى اتصاف القطع بالحجيه تحقق الكبرى وتحقق الصغرى، والكبرى ثابتة بالضروره ومع تحقق الصغرى وهى القطع بالحكم المولوى للزومى، تنطبق عليها الكبرى فيتصف القطع بالحجيه وهى المنجزيه إذا اصاب الواقع والمعذريه إذا أخطأ الواقع، هذا هو معنى حجيه القطع

ثم إنَّ هنا مسأله أخرى، وهى مسأله أن الأصل الأولى فى الشبهات الحكيمه هل هو قاعده قبح العقاب بلا بيان او قاعده حق الطاعه؟

المعروف والمشهور بين الأصوليين هو الأول، وذهب بعض المحققين الى ان الأصل الأولى هو قاعده حق الطاعه، وقد فصلنا الكلام فى ذلك فى أول بحث البراءه، وسوف يأتى الكلام هناك فى هذه المسأله .

ثم ان حجيه القطع بمعنى المنجزيه والمعذريه هل يمكن الردع عنها ومنع القاطع عن العمل به او لا يمكن ذلك؟

فيه خلاف .

فذهب الاخباريون الى عدم المانع من الردع عن حجيه القطع ومنع القاطع من العمل بقطعه، ولهذا خصّوا حجيه القطع بالقطع الحاصل من الكتاب والسنة، واما القطع الحاصل من غيرهما فلا يكون حجيه .

ص: ٣٥٢

واما الأصوليون فقد اتفقوا على انه لا- يمكن الردع عن حجيه القطع ومنع القاطع عن العمل بقطعه، وقد استدلوا على ذلك بوجهين :

الوجه الأول : أنَّ الردع عن حجيه القطع ومنع القاطع عن العمل بقطعه يستلزم اجتماع الضدين اما مطلقا إذا كان القطع مطابقا للواقع او بنظر القاطع إذا كان مخالفا للواقع، فإذا فرضنا ان المكلف قطع بحرمه شرب هذا المائع اما من جهه علمه بانه خمر او من جهه علمه انه مال الغير أى مغصوب، فهو يقطع بحرمه شرب هذا المائع ففى مثل ذلك إذا رخص الشارع فى شربه دل هذا الترخيص على جواز الشرب بالمطابقه وعلى ردع حجيه القطع بالالتزام بمعنى عدم حجيه القطع بحرمه شرب هذا المائع .

وهل يمكن الترخيص من المولى او لا يمكن ؟

المشهور بين الأصوليين انه لا يمكن، لأنه يستلزم اجتماع الضدين فى شىء واحد وهو اجتماع الحرمة والترخيص فى شرب هذا المائع، فإن لزم ذلك ان شرب هذا المائع حرام ومباح معا، وهذا لا يمكن إذا كان القطع مطابقا للواقع واما إذا كان القطع مخالفا للواقع بان لا يكون هذا المائع فى الواقع خمر او لا يكون مال الغير وهو يقطع بانه مال الغير ويقطع بحرمه شربه وعندئذ يلزم اجتماع الضدين وهما الحرمة والترخيص فى شىء واحد وهو الشرب فى نظر القاطع وهو مستحيل ايضا .

أما الأول فلأن اجتماع الضدين مستحيل، واما الثانى فلأنه لا يمكن جعل حكيمين متضادين فى نظر القاطع لأنه لغو ولا يكون محركا وداعيا، فإن المولى إذا رخص فى شرب هذا المائع مع قطع المكلف بان شربه حرام لزم منه جعل حكيمين متضادين فى نظر القاطع وهو مستحيل .

الوجه الثانى : ان الحجيه بمعنى المنجزيه والمعذريه لازم ذاتى للقطع أى ذاتى باب البرهان وحينئذٍ فان أريد بالردع عن حجيه القطع سلبها عنه فهو مستحيل، لاستحاله سلب الذات عن لوازمها الذاتيه كسلب الزوجيه عن الأربعة او سلب الامكان عن الممكن .

فإذن سلب الحجيه أى المنجزيه والمعذريه عن القطع مستحيل .

وإن أريد من ذلك جعل ما يخالف حكم العقل، فيرد عليه انه مناقض لما يحكم به العقل من وجوب اتباع القطع، ولا يمكن جعل ما يخالف حكم القطع، فإنه بنظر العقل من اجتماع المتناقضين أى ان المولى أمره بالنقيضين إذ القطع بحرمة شرب هذا المائع معناه ان المولى حرمه عليه فإذا رخص فى شربه فمعناه انه لم يحرمه وهذا فى نظر القاطع من الأمر بالنقيضين وهو مستحيل .

هكذا استدلوا على استحاله الردع عن حجيه القطع ومنع القاطع عن العمل بقطعه .

ولنا تعليق على كلا الوجهين :

أما الوجه الأول ، ففيه صور :

الصورة الأولى : أن المكلف إذا قطع بحكم إلزامى كالحرمه كما إذا قطع بحرمة شرب هذا الاناء، والمولى رخص بشربه بترخيصٍ نفسى لا طريقي .

الصورة الثانية : نفس هذه الصورة ولكن المولى رخص فى شرب هذا الاناء بترخيصٍ طريقي .

الصورة الثالثه : عكس الصورة الثانيه، كما إذا قطع المكلف بان شرب هذا المائع مباح ولكن نهى المولى عن شربه .

فإذن فى الوجه الأول تتصور هذه الصور الثلاث .

اما الصورة الأولى فيلزم منها اجتماع الضدين فى مرحله المبادى، فإنَّ الحرمة تكشف عن ان مُتَعَلِّقَهَا يشتمل على مفسده ملزمه، لان الحرمة تابعه للمفسده الملزمه فى متعلقها، والترخيص إذا كان نفسياً فهو يكشف عن وجود مصلحه فى متعلقه، فيلزم اجتماع المصلحه والمفسده فى شىء واحد وهو شرب هذا الاناء، وهذا مستحيل .

فإنَّ اجتماع الوجوب بما هو اعتبار مع الحرمة بماهى اعتبار فى شىء واحد لا مانع منه، لأن الاعتبار ليس بشىء ولا وجود له فى الخارج إلا- فى عالم الاعتبار والذهن، واجتماع الضدين فى مرحلة المبادئ هو الذى يلزم منه اجتماع المصلحه والمفسده فى شىء واحد وهو شرب هذا الاناء، وهذا مستحيل، فعندئذٍ إذا علم المكلف بحرمة شىء فلا يمكن للمولى الترخيص فى ارتكاب هذا الشىء بترخيصٍ نفسى .

وأما الصورة الثانیه، فالترخيص المفترض فيها من المولى طريقي، والترخيص الطريقي لم ينشأ عن وجود ملاك فى متعلقه فى مرحله المبادئ، فلا يلزم اجتماع المصلحه والمفسده فى شىء واحد فى مرحله المبادئ، فإذن لا مانع من هذا الترخيص وذلك لأن حكم العقل بان القطع منجز للواقع على تقدير الاصابه ومعذر على تقدير الخطأ ليس بنحو العليه التامه بل هو حكم تعليقى، أى معلق على عدم إذن الشارع فى الترك فحكم العقل فى موارد الطاعه حكم تعليقى، كحكمه بوجوب الطاعه وقبح المعصيه فان حكم القطع بوجوب الطاعه انما هو من جهه حق الطاعه وحكم العقل بقبح المعصيه من جهه انه ظلم وتفويت لحق المولى وسلب المولى عن حقه وهذا الحكم حكم تعليقى، فإذا إذن المولى فى الترك او فى الفعل وكان جادا فى إذنه فهو كاشف عن ان المولى يرفع يده عن حقه وهو حق الطاعه كما إذا إذن فى ترك الصلاه وكان جادا فى ذلك فهو يكشف عن ان المولى رفع يده عن حقه ومعه لا- يجب على المكلف الاطاعه، فحكم العقل بوجوب الاطاعه انما هو من جهه ثبوت حق الطاعه للمولى، وكذلك حكم العقل بان القطع منجز للواقع على تقدير الاصابه ومعذر عن الواقع على تقدير الخطأ، هذه الأحكام جميعا إنما هى معلقه على عدم إذن المولى فى ترك الامتثال وعدم رفع المولى يده عن حقه، ومع رفع المولى يده عن حقه وهو حق الطاعه ينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه فلا موضوع حينئذٍ لحكم العقل .



.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حجيه القطع

الى هنا قد تبين، ان الردع عن حجيه القطع إن كان بترخيصٍ نفسيٍ لزم اجتماع الضدين اما مطلقا كما إذا كان القطع مطابقا للواقع او بنظر القاطع اذا كان القطع مخالفا للواقع، وعلى كلا التقديرين فهو محال، اما الاول فللزوم اجتماع الضدين وهو محال واما الثانى فلان القطع بالمحال محال، فمن اجل ذلك لا يمكن الردع عن القطع بحكم الزامى بترخيصٍ نفسيٍ، واما اذا كان ردعه بطريق ترخيصيٍ، والترخيص الطريقي حيث انه لا يكشف عن وجود ملاك في متعلقه فلا يلزم منه محذور اجتماع الضدين فى مرحله المبادى، نعم يلزم اجتماع المعذر والمنجز فى شىء واحد، فان الحكم الترخيصى الذى جاء به المولى بعنوان الردع عن حجيه القطع معذر، والقطع بحكم الزامى منجز فيلزم منه اجتماع المنجز والمعذر، ولكن حيث ان منجزيه القطع معلقه على ثبوت حق الطاعه وحق المولويه فى المرتبه السابقه فمن اجل ذلك ترتفع منجزيته بالترخيص الطريقي، فانه اذا صدر من المولى الترخيص فى ارتكاب الحرام او ترك الواجب وكان المولى جادا فى ذلك فهو يكشف عن ان المولى لم يرد اطاعته فى هذا المورد ورفع اليد عن حقه وهو حق الطاعه، فعندئذٍ ينتفى حكم العقل بتنجز القطع بانتفاء موضوعه وينتفى المعلق بانتفاء المعلق عليه وهو امر قهرى، وحيث ان المعذر مطلق وليس معلقا على شىء ومنجزيه القطع معلقه بثبوت حق المولويه وحق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه والترخيص اذا كان جادا رافع لهذا الحق ومع ارتفاع هذا الحق ترتفع منجزيه هذا القطع، فان المعلق يرتفع بارتفاع المعلق عليه وجدانا، فمن اجل ذلك لا محذور فى الردع عن حجيه القطع بالترخيص الطريقي

ص: ٣٥٦

فإذن حكم العقل بمنجزيه القطع بما انه حكم تعليقى فهو قابل للردع كحكمه بوجوب الاطاعه وقبح المعصيه وما شاكل ذلك، لا- شبهه فى ان هذا الحكم العقلى حكم تعليقى، معلق على عدم اذن الشارع بترك الطاعه، فاذا رخص الشارع بترك الطاعه وارتكاب المعصيه ينتفى حكم العقل بالمنجزيه بانتفاء موضوعه .

فإذن حكم العقل بوجوب الطاعه وقبح المعصيه ومنجزيه القطع جميعا احكام تعليقى، معلقه على ثبوت حق الطاعه والمولويه للمولى فى المرتبه السابقه، فاذا رفع المولى يده عن حقه تنتفى هذه الاحكام بانتفاء موضوعها وبانتفاء المعلق عليها .

هذا كله فيما إذا كان الترخيص طريقيا، والقطع تعلق بحكم الزامى .

واما اذا كان الامر بالعكس، بان يكون القطع متعلقا بحكم ترخيصى كما اذا قطع المكلف بإباحه شرب هذا المائع من جهه اعتقاده بانه خل وان كان فى الواقع خمرا، و يكون الردع بحكم الزامى، كما اذا نهى المولى عن شرب هذا المائع، مع ان المكلف قاطع بجواز شربه، فهل هذا النهى جائز او غير جائز ؟

فان كان هذا النهى نهيا نفسيا فلا يجوز ذلك لأنه يلزم اجتماع الضدين او اجتماع المثليين فى مرحله المبادى وهو مستحيل، وان

كان هذا النهى نهيا طريقيا، فالظاهر انه لا يجوز مثل هذا النهى، فان المكلف قاطع بجواز شرب هذا المائع ولو من جهة اعتقاده بانه خل وليس بخمر، ولكن الشارع نهى عن شربه او اوجب شربه ففى مثل ذلك قطع المكلف بالإباحه لا يكون منجزا ولا أثر له، باعتبار ان تنجيزه معلق على ثبوت حق الطاعه والمولويه فى المرتبه السابقه، واما اذا نهى المولى عن ذلك فهذا النهى اذا كان طريقيا فهو رافع لهذا الحكم أى للتنجيز .

ص: ٣٥٧

فإذن لا يمكن الجمع بينهما .

وذكرنا ان للقطع تنجيز وتعذير، فان القطع اذا كان مطابقا للواقع فهو منجز واذا كان مخالفا للواقع فهو معذر، فان حجيته بمعنى المنجزية فهي معلقة على ثبوت حق الطاعة والمولوية في المرتبة السابقة والا- فلا- اثر لحجيته، واما معذريته ومؤمنيتها أى حجيته بمعنى المؤمنيه والمعذريه فهي مطلقة وغير قابله للرفع الا بارتفاع موضوعه وهو القطع .

وذكرنا ان حق الطاعة لم يثبت فى موارد الجهل المركب، لان حق الطاعة لا- يعم موارد الجهل المركب وانما الخلاف بين الأصوليين فى موارد الشك والظن أى هل فى هذه الموارد الثابت هو حق الطاعة للمولى او قاعده قبح العقاب بلا بيان؟ واما فى موارد الجهل المركب فلا- يكون هنا حق الطاعة وحق المولوية والمفروض ان المكلف اذا كان معتقدا بإباحه شىء وكان فى الواقع حراما او واجبا فهو جاهل مركب وليس فى مورد الجهل المركب حق الطاعة للمولى، واما نهيه عن ارتكاب هذا الشىء أى العمل بالقطع فهو حكم الزامى وتنجزه منوط بثبوت حق الطاعة للمولى فى المرتبة السابقه واما اذا لم يثبت حق الطاعة للمولى فى المرتبة السابقه فلا يكون منجزا فمنجزية القطع منوطه بثبوت حق الطاعة .

فإذن منجزية القطع معلقة على ثبوت حق الطاعة، واما معذريته فهي مطلقة حتى فى موارد الجهل المركب وغير معلقة على ثبوت حق الطاعة للمولى فى المرتبة السابقه .

هذا هو الفرق بين منجزية القطع وبين معذريته .

فاذا قطع بإباحه شىء فلا يمكن الردع عنه بالنهى او بالإمر الا اذا كان هذا الامر او النهى رافعا للقطع، وطالما يكون هذا القطع موجودا فمعذريته موجوده لان معذريته مطلقة وغير معلقة على شىء بينما منجزيته معلقة على ثبوت حق الطاعة للمولى فى المرتبة السابقه .

ص: ٣٥٨

هذا كله فى الوجه الاول .

واما الوجه الثانى الذى ذكره من انه لا يمكن الردع عن حجيه القطع فان اراد بهذا الوجه ( ان حجيه القطع ذاتيه ) الذاتى المنطقى وهو الجنس والفصل فقد تقدم ان الحجيه امر زائد على القطع أى انها ليست عين القطع وصفه للقطع ومحموله عليه بالحمل الشائع وليس حمل الحجيه على القطع من حمل الشىء على نفسه، وان اراد بالذاتى ذاتى باب البرهان أى لوازم الذات كالزوجيه للأربعه وكالإمكان للممكن وما شاكل ذلك فيرد عليه ان حجيه القطع ليست ذاتيه بهذا المعنى، فان ذاتى باب البرهان يستحيل انفكاكه عن الذات وحجيه القطع ليست كذلك، فان القطع فى موارد الاحكام الترخيصيه ليس بحجه وكذلك فى الموضوعات الخارجيه التى لا- اثر لها نعم هو حجه فى الاحكام الازاميه ولكن حجيته معلقه على ثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه وليست مطلقه، نعم حجيته بمعنى معذريته ومؤمنيته مطلقه وليست معلقه على شىء ولكن مع ذلك ليست لازما لذات القطع كلزوم الزوجيه للأربعه، فان القطع فى الاحكام الترخيصيه المطلقة لا فى موارد الجهل المركب ليس بمنجز ولا معذر، واما فى موارد الاحكام الازاميه فمنجزيته معلقه واما معذريته فهى مطلقه وليست معذريته معلقه على شىء كما تقدم .

هذا تمام كلامنا فى امكان الردع عن حجيه القطع وعدم امكانه .

والى هنا قد تبين انه لا مانع من الردع عن حجيه القطع.

## التجزي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجزى

الجهه الثالثه : فى التجزى

ويقع الكلام فيه فى جهات :

الجهه الأولى : إنَّ المكلف اذا قطع بحرمة شىء او بوجوب شىء اخر وخالف وارتكب الحرام وكان قطعه مطابقا للواقع فلا شبهه فى استحقاقه العقوبه والادانه كما انه اذا عمل بقطعه فلا شبهه فى استحقاقه المثوبه اذا كان القطع مطابقا للواقع سواء أ كان القطع بالحرمة او بالوجوب، واما اذا قطع بحرمة شىء لم يكن مطابقا للواقع كما اذا قطع بحرمة شرب هذا المائع باعتقاد انه خمر فى الواقع ولكن فى الواقع انه خل، او اعتقد وقطع بوجوب شىء كما اذا قطع بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مع انه فى الواقع غير واجب بل هو مستحب، ففى مثل ذلك اذا خالف قطعه وتجراً على المولى وتمرد فهل يستحق الادانه والعقوبه او لا يستحقها؟ كما انه لو وافق هذا القطع وعمل على طبقه فهل يستحق المثوبه باعتبار انه انقياد للمولى او لا يستحقها؟

ص: ٣٥٩

هذا هو محل الكلام فى المقام، فهل هناك فرق بين العاصى والمتجزي فى استحقاق الادانه والعقوبه او لا يكون بينهما فرق؟

ثم ان هذا البحث لا يختص بالقطع، بل يجرى فى مطلق المنجز سواء اكان قطعاً بالتكليف ام كان ظناً او احتمالاً، فالمناط انما هو على المنجز سواء أكان المنجز عقلياً كما فى القطع فان الحاكم بان القطع منجز هو العقل او احتمال التكليف فى اطراف الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالي فان المنجز فى كل طرف من اطراف التكليف هو احتمال باعبار ان الاصل المؤمن لا يجرى و يسقط اما من جهه المعارضه او انه فى نفسه لا يجرى، أى ان ادله الاصول المؤمنه فى نفسها قاصره عن شمول اطراف العلم الاجمالي، فعلا- كلا- التقديرين الاصول المؤمنه لا- تجرى فى اطراف العلم الاجمالي، فاذا كان احتمال التكليف منجز عقلاً، أو كان المنجز شرعياً كما فى الامارات كمنجزه اخبار الثقه بعد حجيتها، ومنجزه ظواهر الآيات والروايات بعد حجيتها .

فاذا كان بحث التجري لا- يختص بالقطع بل يجرى فى مطلق المنجز، فهل مخالفه مطلق المنجز وان لم يكن مطابقاً للواقع توجب استحقاق العقوبه او لا توجب استحقاقها ؟

الجهه الثانيه : لا شبهه فى ان المكلف يستحق العقوبه على مخالفه القطع اذا كان مطابقاً للواقع سواء كان القطع بالحرمة او كان القطع بالوجوب، وانما الكلام فى ان القطع اذا لم يكن مطابقاً للواقع فهل يستحق العقوبه على المخالفه ام لا ؟ وبعبارة اخرى هل المتجرى كالعاصي او لا ؟ فيه اقوال :

القول الاول : ما ذكره شيخنا الانصارى (قده) من ان التجري ليس بقبیح، وانما هو كاشف عن خبث سريره الفاعل، فاذا قطع بحرمة شرب مائع ومع ذلك تجرى وشرب عالماً وملتفتاً بانه حرام، فلا شبهه فى ان هذا العمل يكشف عن خبث باطنه وسوء سريره، فالفعل المتجرى به ليس بقبیح فان فعل المتجرى به هو شرب هذا المائع وشرب هذا المائع فى الواقع مباح وليس بقبیح، ولكن شربه يكشف عن سوء سريره الفاعل وخبث باطنه (١).

ص: ٣٦٠

القول الثاني : ما أختاره المحقق النائيني (قده) من ان التجري قبيح ولا شبهه في قبحه، ولكن قبحه فاعلى وليس بفعلى، يعنى ان الفاعل شخص سىء وخيىث، واما الفعل المتجرى به فهو ليس بقبيح، فان الفعل المتجرى به بعنوانه الاولى مباح لأنه شرب للخل او شرب الماء سواء أكان مملوكا للشارب او مباحا، وليس هنا عنوان ثانوى يعرض على الفعل المتجرى به ويوجب قبحه غير تعلق القطع بحرمة، والقطع ليس من العناوين المقبحة .

فإذن التجري لا- شبهه فى قبحه ولكن قبحه فاعلى وليس بفعلى، فمن اجل ذلك لا- يستحق المتجرى العقوبه، فان الانسان لا يستحق العقوبه على سوء سريره، وقبح باطنه فانه خارج عن اختياره وانما يستحق العقوبه على الفعل الخارجى الصادر منه باختياره واردة او يستحق المثوبه عليه .

فإذن المتجرى ليس كالعاصى، فان العاصى يستحق العقوبه لان الفعل الخارجى الذى اتى به مبعوض للمولى وهو منجز على المكلف، فالمكلف قام بارتكابه ملتفتا وعالما بانه محرم او بانه واجب وقد قام بتركه، ولهذا يستحق الادانه والعقوبه، واما فى باب التجري فلا- يرتكب الحرام لان ما فعله خارجا مباح، والمفروض ان المكلف لا يستحق العقوبه على سوء سريره وخبث باطنه، فمن اجل ذلك المتجرى ليس كالعاصى (١)

القول الثالث : ان المتجرى يستحق الادانه والعقوبه كالعاصى ولا- فرق بينهما (٢) ، فكما ان العاصى يستحق العقوبه فكذلك المتجرى، وهذا القول هو الصحيح .

والوجه فى ذلك : ان المتجرى قد تجرأ على المولى عن علم وعمد، وقام بالطغيان على المولى وانتهاك حرمة وتفويت حقه وخروجه عن ذل الرقيه وعن حدود العبوديه، وهذا من اظهر افراد الظلم، فان الطغيان على المولى الحقيقى الذى هو خالقنا ورازقنا وجميع ما فى ايدينا بيده تعالى وتقدس وانتهاك حرمة والتعدى عليه وتفويت حقه من اظهر افراد الظلم، فمن اجل ذلك لا- شبهه فى استحقاق العقوبه، فان ملا-ك استحقاق العقوبه هو تفويت حق الطاعه للمولى، فان للمولى حق الطاعه على عباده فى المرتبه السابقه وتفويت هذا الحق وسلب المولى عن هذا الحق مصداق للظلم بل هو من اظهر افراد الظلم فمن اجل ذلك يستحق العقوبه والادانه، ولا فرق من هذه الناحيه بين المتجرى والعاصى فان العاصى ايضا يستحق العقوبه على تفويت حق المولى لا على ارتكاب الفعل الواقعى او ترك الواجب فى الواقع او ارتكاب الحرام فى الواقع، وانما يستحق العقوبه على تفويت حقه وانتهاك حرمة المولى والتعدى عليه والتجاوز على حقه وسلبه عن حقه الذى هو معنى الظلم .

ص: ٣٤١

١- [٢] اجود التقريرات، الخوئى، ج ٢، ص ٢٥.

٢- [٣] بحوث فى علم الاصول، الهاشمى، ج ٤، ص ٣٦ - ٣٧.

فإذن ملاك استحقاق العقوبه والادانه فى العاصى والمتجرى شىء واحد، اما مطابقه الواقع وعدم مطابقته فهو خارج عن اختيار المكلف بل هو امر اتفاقى، والذى هو بيد المكلف هو تفويت حق المولى والتجرى والتمرد عليه عالما وملتفتا والطغيان على المولى وانتهاك حرمة، هذا هو ملاك استحقاق العقوبه والادانه سواء أ كان القطع مطابقا للواقع ام لم يكن، فليس ملاك العقوبه ارتكاب الواقع المبعوض او ترك الواجب فى الواقع، بل ملاك انتهاك حرمة المولى عالما وملتفتا ومن اجل ذلك يستحق العقوبه والادانه عند الشارع ويستحق الذم عند العقلاء .

ثم ان هنا تصورين :

التصوّر الاول : ان موضوع حق الطاعه وحق المولويه الثابت على العباد فى المرتبه السابقه هو التكليف الواقعى الالزامى ومخالفته توجب العقوبه لأنها توجب تفويت هذا الحق وموافقته توجب المثوبه لأنها توجب ايصال صاحب الحق الى حقه، ولكن هذا التصوّر لا-اساس له، اذ لا-يمكن ان يكون التكليف بوجوده الواقعى موضوعا لحق الطاعه الثابت للمولى على العبد فى المرتبه السابقه والا لزم ان يكون المكلف مستحقا للعقوبه على ترك التكليف فى موارد الجهل المركب ايضا، ولكن مرّ ان حق الطاعه لم يثبت فى موارد الجهل المركب ولا يعمها، فالتكليف بوجوده الواقعى ليس موضوعا لهذا الحق .

التصوّر الثانى : ان موضوع حق الطاعه الثابت للمولى على العبد فى المرتبه السابقه الذى تفويته هو ملاك استحقاق العقوبه وادائه هو ملاك استحقاق المثوبه القطع بالتكليف او ما يشبه القطع فى المنجزيه .

## التجرى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : التجرى

تحصيل مما ذكرنا، ان الصحيح هو ان المتجرى يستحق الادانه والعقوبه كالعاصى ولا فرق بينهما من هذه الناحيه أى من ناحيه استحقاق العقوبه، فان ملاك استحقاق العقوبه هو تفويت حق الطاعه للمولى، فاذا قطع بحرمة شىء واقدم على ارتكابه عالما ملتفتا الى انه حرام ومبعوض عند المولى وان المولى نهى عن ذلك مع هذا اقدم على ارتكابه، فهو خروج عن آداب العبوديه وحدودها ورمز الرقيبه وانه طغى على المولى وتمرد عليه وهتك حرمة وهو من أظهر مصاديق الحرمة وتفويت حق الطاعه للمولى، فان حق الطاعه للبارى عز وجل ذاتى وليس بجعلى بمعنى انه لا يحتاج الى دليل، ولكن هذا الحق ثابت فى الموارد التى يكون قابلا للثبوت فيها، ولم يثبت هذا الحق فى موارد الاحكام الترخيصيه، وكذلك لم يثبت فى موارد الجهل المركب، وعدم الثبوت ليس قصورا من ناحيه هذا الحق، بل قصورا من ناحيه المورد، فالمورد غير قابل للثبوت هذا الحق .

ص: ٣٦٢

فإذن لا شبهه فى انه هتك لحرمة المولى اذا اقدم على ارتكاب ما علم انه حرام او انه واجب وان كان مخالفا للواقع، فان مخالفه الواقع وعدم المطابقه امر خارج عن قدره المكلف، وكون قطعه مطابقا للواقع او غير مطابق فهو امر اتفاقى خارج عن قدره

المكلف، والذي يبده هو ارتكاب المقطوع به فانه باختياره، فاذا ارتكب مع قطعه بان المولى نهى عن ذلك فهو هتك لحرمة المولى ومن اظهر مصاديق الظلم، والعقل يستقل بالحكم باستحقاقه العقوبه والادانه على ذلك سواء أ كان قطعه مطابقا للواقع او لا، وهذا ليس من جهة حرمة الفعل المتجرى به وإن استدلوا على حرمة بوجوه، منها الروايات وقاعده الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع وبالإجماع كما سيأتى بحثها، ولكن شىء من هذه الادله لا يدل على حرمة الفعل المتجرى به، والفعل المتجرى به ليس محرما بعنوان ثانوى، ولكن ارتكابه هتك لحرمة المولى وطغيان على المولى وتفويت لحقه، فمن جهة ذلك لا فرق بين ان يكون ما قطع بحرمة مطابقا للواقع ام كان مخالفا فعلى كالا- التقديرين ارتكابه هتك لحرمة المولى ومن اجل ذلك يستحق العقوبه .

بيان ذلك : ان استحقاق العقوبه يتصور فى امرين :

الامر الاول : مخالفه التكليف الواقعى فهى موجهه لاستحقاق العقوبه وان لم تكن مطابقه للواقع، سواء أ كان عالما به او لم يكن . وهذا الفرض غير صحيح، فان مخالفه التكليف فى الواقع مع عدم التفات المكلف اليه لا تكون موجهه لاستحقاق العقوبه سواء ا كانت مطابقه للواقع ام لم تكن .

الامر الثانى : مخالفه التكليف المعلوم ( المقطوع به ) سواء ا كان قطعه بالوجوب مطابقا للواقع او لم يكن، وسواء ا كان قطعه بالحرمة مطابقا للواقع او لم يكن، فان ارتكابه هتك لحرمة المولى وتفويت لحقه وهو حق الطاعه، ومن اجل ذلك يستحق العقوبه، فان استحقاق العقوبه على مخالفه المولى لا- يقاس بسائر الحقوق، فان حق الطاعه الثابت للمولى ليس كسائر الحقوق الثابته للإنسان، اذ الحقوق الثابته للإنسان لها واقع موضوعى فى الخارج، قد يعلم بها الانسان وقد يظن بها وقد يشك، واما حق الطاعه فليس له واقع موضوعى غير استحقاق العقوبه قد يعلم الانسان به وقد يظن به وقد يشك، ولهذا لا يكون حق الطاعه ثابتا فى موارد الجهل المركب، فاذا خالف المولى استحق العقوبه سواء كانت مخالفته مطابقه للواقع او لم تكن، فاذا فرضنا انه قطع بحرمة شىء ولم يكن فى الواقع حراما فانه اذا اقدم على ارتكابه فهو تجرئ منه وتمرد وهتك لحرمة المولى ومن أظهر مصاديق الظلم فيستحق العقوبه عليه وان لم يكن قطعه مطابقا للواقع، فاستحقاق العقوبه انما هو على هتك المولى وتفويت حق الطاعه له عالما ملتفتا لا على ارتكاب الواقع .



فالنتيجه ان منشأ استحقاق العقوبه هو القطع بالتكليف الذاتى وهو صورته التكليف فى الذهن واحرازه، فان صورته التكليف فى عالم الذهن هو المحرك والداعى للمكلف، فاذا خالف المكلف ولم يمثل هذه الصوره وان لم تكن مطابقه للواقع فقد تورد على المولى وخالف المولى وهتك حرمة اذ التجرى على المولى هتك لحرمة وطغيان عليه ومن أظهر مصاديق الظلم بل من أظهر افراد الظلم، فمن اجل ذلك يحكم العقل باستحقاقه العقوبه .

فاذن لا- فرق فى استحقاق العقوبه بين ان يكون قطعه مطابقا للواقع او لا- يكون مطابقا، فان ملاك استحقاق العقوبه هو هتك حرمة المولى وتفويت حقه وهو حق الطاعه، وتفويت هذا الحق ليس منوطا بمطابقه القطع للواقع اذ ان فوات هذا الحق موجب لصدق الطغيان والهتك والظلم لحق المولى وبذلك يكون مستحقا للعقوبه .

ولكن قد يقال كما قيل : ان لازم ذلك ان فى صورته مطابقه الواقع يستحق عقوبتين، احدهما العقوبه على التجرى والتمرد والطغيان، والاخرى العقوبه على ارتكاب الواقع، فاذا كان القطع مطابقا للواقع وفرضنا ان المكلف قطع بحرمة شرب هذا الاناء وكان قطعه مطابقا للواقع وفى الواقع شربه حرام لأنه خمر، فعندئذٍ لازم ذلك انه يستحق عقوبتين، عقوبه على تجريه وعقوبه على ارتكاب الحرام فى الواقع فانه شرب للخمر، ولازم ذلك انه فى موارد العصيان الحقيقى يستحق عقوبتين عقوبه على التجرى وعقوبه على مخالفه الواقع وهو مما لا يمكن الالتزام به .

## التجرى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

كان الكلام فى استحقاق المتجرى للعقوبه وعدمه، وقلنا ان فيه اقوال كان ثالثها انه مستحق للعقوبه والادانه كالعاصى ولا فرق بينهما من هذه الناحيه .

ص: ٣٦٤

بيان ذلك :-

ان فى المسأله ثلاثه فروض :

الفرض الاول : ان ملاك استحقاق الادانه والعقوبه ثبوت حق الطاعه للمولى على العبد فى المرتبه السابقه، وذكرنا ان ثبوت هذا الحق ذاتى للمولى الحقيقى فلا يحتاج الى دليل، فاذن موضوع هذا الحق نفس التكليف المولى بوجوده الواقعى .

الفرض الثانى : ان موضوع هذا الحق القطع بالتكليف المولى، واحرازه بمنجز شرعى او عقلى .

الفرض الثالث : ان موضوع هذا الحق مركب من الواقع والقطع بالتكليف، فالقطع بالتكليف واحرازه جزء الموضوع وجزؤه الاخر هو الواقع، فالموضوع مركب منهما .

أما الفرض الاول ، فلازمه ان لا-حق في موارد التجري، لان في موارد التجري لا وجود للتكليف المولوى الواقعى، فيكون هذا الحق منتفى بانتفاء موضوعه .

ولكن، هذا الفرض ساقط ولا-واقع موضوعى له، والا- كان لازمه ان المكلف يستحق الادانه والعقوبه على مخالفه التكليف فى الواقع وان لم يكن منجزا، وهذا مما لا- يمكن المساعده عليه، فان التكليف اذا لم يكن منجزا لا- أثر له، فالعقوبه انما هى على مخالفه التكليف المنجز، واما اذا لم يكن منجزا كما فى موارد الجهل المركب فلا- يستحق المكلف العقوبه على مخالفته، بل يمكن على هذا انه يستحق العقوبه على مخالفه التكليف بوجوده الواقعى وان كان المكلف قاطعا بعدم التكليف، ولكن التكليف فى الواقع موجود، وهو خالف هذا التكليف، فلازمه استحقاق العقوبه وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به .

فإذن هذا الفرض ساقط ولا واقع موضوعى له، فلا شبهه فى ان موضوع هذا الحق ليس التكليف المولوى بوجوده الواقعى .

وأما الفرض الثانى ، وهو ان موضوع هذا الحق القطع بالتكليف المولوى واحرازه بمجز عقلى او شرعى، والاحراز تمام الموضوع لهذا الحق من دون أى دخل للواقع، فان التكليف اذا كان محرزا فلا محاله يحكم العقل باستحقاق الادانه والعقوبه على مخالفته، كما اذا قطع المكلف بان شرب هذا المائع حرام بتخيل انه خمر وكان فى الواقع غير حرام، فعندئذ اذا اقدم باختياره على شرب هذا المائع عالما عامدا، فلا شبهه فى انه تمرد على المولى وخارج عن آداب العبوديه وحدودها وعن زى الرقيه وتفويت لحقه وهو حق الطاعه وهذا من اظهر افراد الظلم، فمن اجل ذلك يستحق العقوبه والادانه على الظلم والتعدى على حق المولى بحكم العقل، ولا- فرق بين العاصى والمتجرى من هذه الناحيه، كما ان المتجرى قام بهتك حرمة المولى والطغيان عليه وتفويت حقه وهو حق الطاعه والمفروض ان تفويت حق المولى مصادق للظلم، فان معنى الظلم سلب ذى الحق عن حقه، فسلب المولى حقه من اظهر مصاديق الظلم، فلا- محاله يستقل العقل باستحقاقه للعقوبه والادانه، وكذلك الحال فى العاصى فانه اذا اقدم على ارتكاب حرام او ترك واجب فقد خرج عن حدود العبوديه وقام بهتك حرمة المولى والطغيان عليه وتفويت حقه وهو من أظهر مصاديق الظلم، فمن اجل ذلك يستحق العقوبه .

وحق الطاعة ليس كسائر الحقوق، فان سائر الحقوق لها واقع محفوظ قد يعلم بها الانسان وقد يجهل بها، فالعلم والظن والشك طريق اليها، واما حق الطاعة فلا- واقع موضوعي له محفوظ كى يعلم به او يجهل، بل هو متقوم ذاتا وحقيقه بالقطع، ولهذا لا يكون هذا الحق ثابتا فى موارد الجهل المركب وموارد الاحكام الترخيصيه، فلا واقع محفوظ لهذا الحق قد يقطع المكلف به وقد يجهل بحيث يكون العلم طريقا اليه، فانه ليس له واقع غير طاعه العبد للمولى لان حق الطاعه عباره عن طاعه العبد للمولى، ومخالفه العبد للمولى ظلم وطاعته عدل، فإذن حق الطاعه عباره عن طاعه العبد للمولى، وطاعه العبد للمولى متقومه بالقطع بالتكليف واحرازه بمنجز شرعى او عقلى والا- فلا- واقع له، فاذا قطع بالتكليف فهو محرك للمكلف لان المحرك للمكلف هو القطع الذاتى وهو صوره التكليف فى ذهن الانسان، فان صوره التكليف فى ذهن الانسان هى المحركه للعمل الخارجى لا المطابقه للواقع، فإذن موضوع هذا الحق القطع الذاتى وهو صوره القطع بالتكليف فى الذهن واحرازه فى الذهن بمنجز عقلى او شرعى، فمن هذه الناحيه لا فرق بين العاصى والمتجرى .

ولكن قد يقال كما قيل، ان لازم ذلك ان العاصى يستحق عقوبتين، عقوبه على التجرى وعقوبه على ارتكاب الواقع اذا كان فى الواقع حراما او تفويت الواقع اذا كان الواقع واجبا، وهذا خلاف الضروره والوجدان، فان العاصى لا يستحق الا عقوبه واحده ولا يستحق عقوبتين احدهما على التجرى والاخرى على مخالفه الواقع .

والجواب عن ذلك :

ان العاصى يشترك مع المتجرى فى ملاك استحقاق العقاب وهو تفويت حق الطاعه، فان تفويت حق الطاعه كما هو فى العاصى كذلك هو فى المتجرى، والفرق بينهما فى نقطه اخرى وهى ان قطع العاصى مطابق للواقع وقطع المتجرى غير مطابق للواقع، ومطابقه القطع للواقع وعدمه امر اتفاقي وامر تصادفي وخارج عن اختيار المكلف، فان مطابقه القطع للواقع ليست باختيار المكلف، فإذن لا معنى لاستحقاق العقوبه على مطابقه القطع للواقع .

ص: ٣٦٦

ودعوى ان القطع اذا كان مطابقا للواقع فهو يؤدي الى ارتكاب مفسده ملزمه اذ المكلف اذا قطع بحرمه شرب هذا المائع بتخيل انه خمر وفرضنا ان قطعه مطابق للواقع فانه لو شرب هذا الخمر فمضافا الى انه قام بهتك حرمه المولى وتفويت حقه فهو قد ارتكب مفسده ملزمه وهو شرب الخمر الذى هو مبعوض للمولى ويستحق عليه العقوبه، هذه الدعوى فاسده لا واقع موضوعى لها، فان تنجز حرمه شرب الخمر بالقطع المطابق للواقع وتنجز المفسده الملزمه من جهه القطع المطابق للواقع هذا التنجز هو ملاك تفويت حق الطاعه، ولا فرق بين ان يكون التنجز واقعيًا او اعتقاديًا فعلا كالا التقديرين تنجز التكليف وان كان اعتقاديًا كما فى المتجرى فهو منشأ لتفويت حق الطاعه، اذ لا واقع موضوعى لحق الطاعه الا طاعه العبد للمولى ومخالفته للمولى فاذا خالف المولى فقد فوت حقه واذا فوت حق المولى فهو ظلم ومستحق للعقوبه، ولا فرق بين ان يكون منشأ تفويت حق المولى التنجز الاعتقادي او التنجز الواقعي، اما نفس ارتكاب المفسده فلا يوجب استحقاق العقوبه، والموجب لاستحقاق العقوبه هو التنجز والتنجز هو الملاك فى تفويت حق المولى والذى هو أظهر مصاديق الظلم فمن اجل ذلك يستحق العقوبه .

فاذن لا فرق بين العاصى والمتجرى فكما ان العاصى يستحق الادانه والعقوبه على تفويت حق المولى فكذلك المتجرى يستحق الادانه والعقوبه على تفويت حق المولى وهو حق الطاعه لأنه لم يطع المولى وخالفه .

## التجرى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : التجرى

تحصل مما ذكرنا، ان القطع بالتكليف واحرازه بمنجز شرعى كالأمارات او عقلى كالقطع موضوع لحق الطاعه للمولى على العبد، فان ملاك استحقاق الادانه والعقوبه هو ثبوت حق الطاعه للمولى على العبد فى المرتبه السابقه، وذكرنا ان ثبوت هذا الحق ذاتى ولا يحتاج الى أى دليل وهذا هو ملاك استحقاق الادانه والعقوبه، وتمام الموضوع لهذا الحق هو احراز التكليف سواء أ كان مطابقا للواقع او لم يكن مطابقا .

ص: ٣٦٧

وعلى هذا، فلا فرق بين العاصى والمتجرى فان ملاك العقاب فى العاصى والمتجرى شىء واحد وهو ثبوت حق الطاعه للمولى على العبد فى المرتبه السابقه، والمفروض ان موضوع هذا الحق هو احراز التكليف بمنجز شرعى او عقلى .

نعم الفرق بينهما من جهات اخرى :

الاولى : ان قطع العاصى مطابق للواقع وقطع المتجرى غير مطابق للواقع، ولكن مطابقه الواقع وعدمها أمر اتفاقي وتصادفى وخارج عن اختيار المكلف، فلا يمكن ان يكون دخيلا فى استحقاق الادانه والعقوبه لان موضوع حكم العقل بالإدانه والعقوبه هو الظلم، والظلم هو عبارته عن تفويت حق المولى.

الثانيه : ان العاصى مرتكب للحرام فى الواقع او تارك للواجب فى الواقع واما المتجرى فهو لا يرتكب الحرام فى الواقع ولا يترك

الواجب كذلك .

ولكن، ارتكاب الحرام فى الواقع فى نفسه لا- يكون ملاك لاستحقاق الادانه والعقوبه، لان الذى هو ملاك استحقاق الادانه والعقوبه هو تفويت حق الاطاعه الثابت للمولى على العبد، وموضوع حكم العقل بذلك هو تنجز التكليف أى تنجز الحرمة لان الحرمة لم توجد فى الواقع لأنها امر اعتبارى لا واقع لها فى الخارج وانما هى موجوده فى عالم الاعتبار والذهن، وتنجز الحرمة هو الموضوع لحق الطاعه سواء أ كان تنجزها بالقطع او كان بالأمارات .

واما ارتكاب الحرام فى الخارج فليس هو فى نفسه ملاك لاستحقاق العقوبه والادانه .

الثالثه : ان الفرق بين العاصى والمتجرى انما هو فى ان العاصى يرتكب مفسده ملزمه فى الواقع او يترك مصلحه ملزمه فى الواقع، واما المتجرى فلا يرتكب مفسده ملزمه فى الواقع ولا يترك مصلحه ملزمه كذلك .

ص: ٣٦٨

ولكن ارتكاب المفسده الملزمه ليس ملاكاً لحكم العقل باستحقاق العقوبه والادانه، لان ملاك حكم العقل انما هو الظلم أى سلب الحق عن ذى الحق وموضوعه تنجز التكليف بمنجز أى تنجز المفسده الملزمه او المصلحه الملزمه، واما ارتكاب المفسده فى الواقع فليس هو ملاك لاستحقاق العقوبه والادانه وكذا تفويت المصلحه الملزمه فى الواقع .

فالتتيجه انه لا فرق فى استحقاق الادانه والعقوبه بين العاصى والمتجرى، لان ملاكها هو ثبوت حق الطاعه للمولى على العبد فى المرتبه السابقه، وموضوع هذا الحق هو احراز التكليف وتنجزه بمنجز عقلى كالقطع او منجز شرعى كالأمارات الشرعيه .

واما اذا كان الموضوع لحق الطاعه مركباً - كما هو الفرض الثالث فى المقام - من القطع بالتكليف والواقع، فالواقع جزء الموضوع واحراز التكليف بمنجز عقلى او شرعى هو الجزء الاخر، فهل هذا ممكن او ليس بممكن ؟

والكلام تاره يقع فى امكان ذلك واخرى فى انه هل يترتب على القول بالفرض الثانى والثالث اثر عملى فى مقام الاثبات او لا يترتب عليهما اثر عملى، أى لا- فرق بين ان يكون موضوع حق الطاعه هو احراز التكليف وبين ان يكون الاحراز هو جزء الموضوع والجزء الاخر الواقع، فهل هناك فرق بينهما فى مقام الاثبات ؟ وهل يترتب اثر عملى على هذين الفرضين او لا يترتب ؟

اما فى مقام الاثبات، فالظاهر ان هذا الفرض غير ممكن، اذ لا- يمكن ان يكون موضوع حق الطاعه مركباً من احراز التكليف وتنجزه والواقع، فان الواقع ليس له أى دخل فى هذا الحق اصلاً لا- جزءاً ولا- شرطاً، ولا معنى لان يكون الموضوع مركباً من جزئيين واحدهما لا- دخل له فى حكم الموضوع اصلاً، فالواقع بما هو واقع لا يكون له أى دخل فى حق الطاعه الثابت للمولى على العبد فى المرتبه السابقه، فان الدخيل فى هذا الحق انما هو احراز التكليف وتنجزه والواقع بما هو واقع لا اثر له بالنسبه اليه، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الموضوع مركب فى مقام الثبوت، فهل يكون فرق فى مقام الاثبات بين الفرض الثانى وهو ان احراز التكليف وتنجزه تمام الموضوع لحق الطاعه وبين الفرض الثالث الذى يكون احراز التكليف وتنجزه جزء الموضوع لحق الطاعه او لا يكون ؟

وهنا قولان :

القول الاول : انه لا فرق بينهما فى مقام الاثبات، فان الاقدام على الظلم ظلم وقبيح ومستحق للإدانه والعقوبه وان لم يكن ظلما فى الواقع وانما هو تخييل الظلم وتصوره فقط من دون ان يكون له واقع موضوعى، ومع ذلك العقل يحكم بالقبح والادانه والعقوبه، كما اذا قطع المكلف بحرمة مائع بتخيل انه خمر ولا يكون قطعه مطابقا للواقع، ففي هذا المورد لا يكون هنا حق الطاعه لادن موضوع حق الطاعه مركب من احراز التكليف وتنجزه والواقع، والمفروض ان الواقع غير متحقق، فأحد جزئى الموضوع محرز والجزء الاخر غير محرز وغير موجود، فإذن لم يثبت حق الطاعه للمولى فى الموارد التى يكون قطع المكلف بالتكليف خلاف الواقع، ولكنه تخيل ان هذا الحق ثابت باعتبار ان القاطع لا يتوهم فى ان قطعه غير مطابق للواقع، بل لا يشك فى ادنى فرد للشك بان قطعه غير مطابق للواقع، بل هو يرى الواقع بقطعه .

فإذن هو يرى ان حق الطاعه ثابت بثبوت موضوعه، ولكن ثبوته خيالى وتصورى لا واقعى .

فهل الاقدام على شرب هذا المائع الذى هو تفويت للحق الخيالى ويترتب عليه الظلم الخيالى يكون موضوعا لحكم العقل باستحقاق الادانه والعقوبه او لا يكون موضوعا لحكم العقل ؟

فإن قلنا بان الاقدام على الظلم الخيالى ظلم، فاذا كان ظلما تحقق موضوع حكم العقل باستحقاق الذم والادانه والعقوبه، واما اذا قلنا بان الاقدام على الظلم الخيالى ليس بظلم فعندئذ لا يتحقق موضوع حكم العقل باستحقاق الادانه والعقوبه، فلو فرضنا ان شخصا يعتقد بولايه ابيه عليه حتى بعد البلوغ ويجب عليه اطاعته فهذا الثبوت ثبوت خيالى وليس له واقع موضوعى ففي مثل ذلك اذا خالف ابيه فهل تكون هذه المخالفه ظلم وتفويت لحق ابوه الذى هو مصداق للظلم او انه ليس كذلك .

ص: ٣٧٠

فإن قلنا ان الاقدام على الظلم الخيالى ظلم فلا محاله يحكم العقل باستحقاق الادانه والعقوبه، وان قلنا انه ليس بظلم فلا يتحقق موضوع حكم العقل .

وعلى الاول لا تظهر ثمره فى مقام الاثبات بين الفرض الثانى والفرض الثالث، فعلى كلا الفرضين العبد يرى نفسه انه هتك حرمة المولى وفوت حقه حق الطاعه وهو من اظهر مصاديق الظلم .

## التجرى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

الكلام فى الفرض الثالث وهو ما اذا كان موضوع حق الطاعه مركبا من الواقع واحرازه سواء أ كان احرازه بمنجز عقلى كالقطع او شرعى كالأمارات الشرعيه، وعلى هذا الفرض لا يكون حق الطاعه ثابتا فى موارد التجرى، بينما هو ثابت فى موارد العصيان فقط، وذكرنا ان هذا الفرض لا يمكن المساعده عليه، فان الواقع بما هو لا يمكن ان يكون مؤثرا فى هذا الحق، فان هذا الحق متقوم بإحراز التكليف سواء أ كان احرازه بمنجز عقلى او شرعى، واما الواقع بوجوده الواقعى فلا دخل ولا تأثير له فى هذا الحق ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا الفرض صحيح، فهل يمكن الحكم باستحقاق المتجرى العقاب مع ان حق الطاعه لم يثبت فى موارد او لا- يمكن ذلك ؟ فان الثابت هو حق الطاعه الخياليه واما حق الطاعه واقعا فهو غير ثابت من جهة عدم ثبوت موضوعه المركب من الواقع واحرازه، فاذا فرضنا ان المكلف قطع بحرمة شىء كحرمة شرب هذا المائع وكان قطعه غير مطابق للواقع ففى هذا المورد ليس للمولى حق الطاعه على العبد، فان حق الطاعه للمولى على العبد انما هو ثابت فى موارد العصيان فقط أى فى موارد كون القطع مطابقا للواقع واما اذا كان مخالفا للواقع فلم يثبت هذا الحق ولكن القاطع يرى ثبوت هذا الحق، فإذن هذا الحق ثابتا باعتقاد القاطع وتخيله لا فى الواقع وان تفويته ظلم باعتقاد القاطع وليس بظلم واقعا، فهل يستحق العقوبه على تفويت الحق الاعتقادى اذا لم يكن ثابتا فى الواقع او لا يستحق العقوبه عليه وانما يستحق الذم عند العقلاء لا العقوبه عند الشارع وانما اقدامه على ارتكاب هذا الفعل يكشف عن عدم مبالاته بالدين وانه رجل خبيث ؟

ص: ٣٧١

فيه قولان :

ذهب بعض المحققين (قده) الى القول الاول، وانه لا- فرق فى استحقاق العقوبه بين مخالفه الحق الواقعى ومخالفه الحق الاعتقادى التخيلى وان لم يكن فى الواقع حق، فكما ان تفويت الحق الواقعى ظلم بل من أظهر افراد الظلم والعقل مستقل باستحقاقه للعقوبه والادانه لان الموضوع لحكم العقل بالعقوبه والادانه انما هو الظلم، فكذلك تفويت الحق الاعتقادى التخيلى بنظر القاطع، فاذا كان ظلما كان العقل مستقلا باستحقاقه العقوبه، فهو مستحق للذم عند العقلاء ومستحق للعقوبه عند الشارع وان لم يفوت حق الشارع فى الواقع أى وان لم يكن ظلما واقعا وانما هو ظلما تخيلا واعتقادا وهذا نظير ما اذا قطع زيد بان عمرو مولاه وانه عبده وتجب عليه اطاعته وتحرم عليه مخالفته، فان اطاعته عدل ومخالفته ظلم وموجب لاستحقاق العقوبه، فعندئذ اذا



خالف زيد اوامر عمرو ونواهيه يصدق عليه انه تمرد على مولاه وطغى وخرج عن آداب العبوديه وفوت حقه وهذا ظلم، واذا كان ظلما كان العقل مستقلا باستحقاقه العقوبه والادانه مع انه فى الواقع ليس مولى لعمرو وزيد ليس عبدا له فى الواقع، فالعقل لا- يفرق بين كون الظلم واقعيًا وكونه اعتقاديًا وتخيلىًا، فانه على كلا التقديرين يكون موضوعًا لحكم العقل ومنشأً لحكم العقل باستحقاق العقوبه والادانه .

هكذا ذكره بعض المحققين (قده) (١) (٢)

ولكن الصحيح هو التفصيل فى المقام

فان ملاك استحقاق العقوبه والادانه انما هو فى ثبوت حق المولى على العبد فى المرتبه السابقه، اذ ثبوت هذا الحق هو المنشأ لاستحقاق العقوبه والادانه وتفويته ظلم وهو موضوع لحكم العقل بالإدانه والعقوبه، واما اذا كان حق الطاعه خياليًا فلا يترتب عليه هذا الأثر، وكذا لو كان الظلم ظلماً خياليًا وفى الواقع ليس هناك ظلم، فالظلم الخيالي والحق الخيالي انما يوجب استحقاق الذم عند العقلاء، وان هذا الرجل اذا اقدم على ارتكاب حرام باعتقاده وهو ليس بحرام فى الواقع او ترك واجب باعتقاده وهو ليس بواجب فى الواقع فهو مذموم عند العقلاء، واما استحقاق العقوبه عند الشارع ودخوله فى النار فملاكه ثبوت الحق واقعا وتفويت هذا الحق من أظهر افراد الظلم وحينئذٍ يستقل العقل باستحقاق الادانه والعقوبه على ذلك، واما اذا كان ثبوت الحق خياليًا ولم يكن للمولى حق الطاعه على العبد فبطبيعته الحال لا- يكون تفويته ظلماً واقعا بل هو ظلم خيالي ولا أثر للظلم الخيالي من هذه الناحيه أى بالنسبه الى استحقاق العقوبه عند الشارع .

ص: ٣٧٢

- 
- ١- بحوث فى علم الاصول، السيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج ٤، ص ٣٦.
  - ٢- بحوث فى علم الاصول، السيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج ٤، ص ٣٧.

فالنتيجه ان ثبوت الحق اعتقادا وتخيلا انما يوجب استحقاق الذم عند العقلاء، وان الاقدام على ذلك يكشف عن عدم مبالاته بالدين، واما استحقاق العقوبه ودخوله فى النار فهو بحاجه الى مؤنه اكثر وهو كون الحق ثابتا واقعا وكون تفويته ظلما واقعا.

وعلى هذا فالصحيح فى المقام هو التفصيل .

فاذا فرضنا ان موضوع حق الطاعه مركب من الواقع واحرازه فلا يثبت هذا الحق فى موارد التجرى ولا يستحق المتجرى العقوبه وانما يستحق الذم عند العقلاء، وان اقدامه على الفعل الذى يعتقد انه حرام او اقدامه على ترك فعل يعتقد انه واجب مع انه فى الواقع ليس بواجب يكشف عن انه رجل مذموم وعدم مبالاته بالدين وخبثه كما ذكره شيخنا الانصارى (قده) (١)

ولكن هذا الفرض غير صحيح

فالنتيجه ان الصحيح من هذه الفروض هو الفرض الثانى، وان احراز التكليف تمام الموضوع لحق الطاعه ولا دخل للواقع فيه اصلا .

فإذن لا يمكن المساعده على الفرض الاول ولا على الفرض الثالث .

وعلى هذا فلا فرق بين المتجرى والعاصى .

ومن هنا يظهر ان ما ذكره شيخنا الانصارى (قده) من ان التجرى ليس بقبيح وانما يكشف عن خبث باطن الفاعل وسوء سريرته، لا يمكن المساعده عليه، اذ قد ظهر مما مر سابقا انه لا شبهه فى قبح التجرى حتى لو قلنا ان موضوع حق الطاعه مركب من الواقع واحرازه، ولا شبهه فى قبح الفعل المتجرى به، كما انه ظهر مما مرّ انه لا وجه لما ذكره المحقق النائينى (قده) (٢) من ان التجرى قبيح ولكن قبحه فاعلى لا فعلى أى ان الفعل المتجرى به ليس بقبيح والقبيح انما هو الفاعل .

ص: ٣٧٣

١- فرائد الاصول، الشيخ مرتضى الانصارى، ج ١، ص ٣٩ .

٢- اجود التقريرات، السيد ابوالقاسم الخوئى، ج ٢، ص ٢٥ .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجري

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهى انه لا- فرق بين العاصى والمتجري فكما ان العاصى يستحق العقوبه كذلك المتجري، أى ان ملاك استحقاق العقوبه فى كليهما واحد، وهو ثبوت حق الطاعه للمولى، فكما ان العاصى يفوت هذا الحق فكذلك المتجري، وفوت الحق ظلم واذا كان كذلك استقل العقل باستحقاق الادانه والعقوبه، وذكرنا ان العاصى والمتجري شريك فى ان احراز التكليف بمنجز شرعى او عقلى هو تمام الموضوع لحق الطاعه، واما الفرق بينها فى نقاط اخرى فقد ذكرنا انه لا صلح لها فى ملاك استحقاق العقوبه، فمن اجل ذلك هذا القول هو الصحيح دون القول الاول الذى يقول ان موضوع حق الطاعه هو التكليف الواقعى بوجوده الواقعى ودون القول الثالث الذى يرى ان موضوع حق الطاعه مركب من الواقع واحرازه، فكلا القولين لا واقع موضوعى لهما .

ومن هنا يظهر ان ما ذكره شيخنا الانصارى (قده) من ان التجري لا- يكون قبيحا غايه الامر انه يكشف عن سوء سريره الفاعل وعدم مبالاته بالدين وخبث باطنه ومن الواضح انه لا عقاب على سوء السريره وخبث الباطن مالم يظهر فى الخارج، فان الله تعالى لا- يعاقب على الصفات النفسانيه كسوء السريره وخبث الباطن طالما لم يصدر منه اثرها فى الخارج، فان العقاب انما هو على العمل الخارجى لا على الصفات النفسانيه، فإذن لا يستحق المتجري العقوبه ولا قبح للفعل المتجري به .  
ولكن ظهر مما ذكرنا، ان الامر ليس كذلك حيث لا شبهه فى قبح التجري وانه امر وجدانى وضرورى .

ص: ٣٧٤

واما ما ذكره المحقق النائنى (قده) من ان التجري قبيح لكن قبحه فاعلى وليس بفعلى فان اراد بالقبح الفاعلى ان التجري يكشف عن ان الفاعل مذموم ويكشف عن سوء سريره وعدم مبالاته بالدين، فهو عين ما ذكره شيخنا الانصارى (قده) وليس شيئا اخر ويرد عليه ما يرد على الشيخ (قده)، وان اراد من ذلك ان الفعل المتجري به قبيح لا- بنفسه بل هو قبيح من جهه اضافته الى الفاعل، ومع قطع النظر عن اضافته الى الفاعل فلا يكون الفعل المتجري به قبيحا لان شرب الماء المباح ليس قبيحا فى نفسه وانما هو قبيح من جهه اضافته الى الفاعل فان الفاعل يشربه بعنوان انه خمر حرام، فإذن قبح الفعل المتجري به ليس بنفسه وانما هو جهه اضافته الى الفاعل، فمن اجل ذلك سمي قبح التجري بالقبح الفاعلى لا بالقبح الفعلى، ان اراد ذلك فيرد عليه :

اولا-: ان اتصاف الفعل بالحسن والقبح ليس على منوال واحد، فتاره يكون اتصاف الفعل بالحسن والقبح ذاتيا، فالظلم يتصف بالقبح مطلقا وبالذات ومن أى شخص صدر والعدل يتصف بالحسن متى تحقق و يستحيل انفكاك الحسن عن العدل فطالما يصدق عنوان العدل فهو حسن الا ان يزول هذا العنوان وكذلك الظلم فانه يستحيل انفكاك القبح عنه لان ثبوت القبح له ذاتى الا ان يزول هذا العنوان، فانه يزول بزوال موضوعه فطالما يصدق عليه عنوان الظلم يصدق القبح، فلا يمكن انفكاك الحسن عن العدل وانفكاك القبح عن الظلم لانهما ذاتيان لهما، ولهذا يعبر عن ذلك بان الظلم عله تامه لانصاف الفعل بالقبح، والعدل عله

تامه لاتصاف الفعل بالحسن .

ص: ٣٧٥

واخرى يكون الفعل مقتضيا للحسن والقبح لا عله تامه لهما كالصدق والكذب، فان الصدق قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكذلك الكذب قد يكون حسنا بعنوان ثانوى كما اذا كان الكذب لإنقاذ مؤمن او لإنقاذ عرضه او ماله، فان هذا الكذب حسن وليس بقبيح، وقد يكون الصدق قبيحا كما اذا كان الصدق موجبا لهلاك شخص او لإتلاف ماله او ما شاكل ذلك .

فإذن يتغير الحسن والقبح بعروض عنوان ثانوى على الفعل، واما الصدق فى نفسه فهو حسن والكذب فى نفسه قبيح .

وثالثه الفعل فى نفسه وعنوانه لا- يقتضى الحسن ولا يقتضى القبح كشراب الماء المباح او الماء المملوك له، فانه فى نفسه لا يقتضى ان يكون حسنا ولا يقتضى ان يكون قبيحا فالمقتضى للحسن والقبح غير موجود فيه، ولكن قد يكون حسنا بواسطه عنوان اخر كضرب اليتيم اذا كان بعنوان التأديب فهو حسن، واما اذا كان بعنوان \_\_\_\_\_ فهو قبيح، وكذا شرب الماء فانه حسن اذا كان بعنوان امداد قوته واستعداده لعمل الخير واما اذا كان بعنوان استعداده لعمل الشر فهو قبيح، فالفعل فى نفسه لا يقتضى الحسن ولا يقتضى القبح، فاتصافه بالحسن انما هو بعنوان اخر فاذا صدر من الفاعل بداعى حسن فهو يتصف بالحسن واذا صدر من الفاعل بداعى قبيح فهو يتصف بالقبح، وقد تقدم ان الحسن والقبح امران واقعيان وثابتان فى لوح الواقع ويدركهما العقل كالمصلحه والمفسده غايه الامر ان موضوع المصلحه والمفسده ذات الفعل، واما الحسن فهو صفة للفعل من جهة اضافته الى الفاعل لا- فى نفسه، والقبح صفة للفعل من جهة اضافته الى الفاعل، فالفعل المتجرى به بعنوانه ليس بحسن ولا قبيح ولكن اذا صدر من المتجرى يتصف بالقبح، فاتصافه بالقبح من جهة صدوره من الفاعل، ولكن مع ذلك الحسن صفة للفعل وليس صفة للفاعل والقبح صفة للفعل وليس صفة للفاعل، وصدوره من الفاعل جهة تعليليه وليس جهة تقييده أى سبب لاتصاف الفعل بالقبح او الحسن .

فإذن الحسن والقبح من هذه الناحية ليس كالمصلحه والمفسده، فان الموضوع للمصلحه والمفسده ذات الفعل بقطع النظر عن صدوره من الفاعل، بخلاف الحسن والقبح فان موضوعهما الفعل الصادر من الفاعل، فاذا صدر من الفاعل بداعى حسن فهو يتصف بالحسن واذا صدر من الفاعل بداعى قبيح فهو يتصف بالقبح، فصدوره من الفاعل يختلف باختلاف الموارد فتاره يصدر بعنوان حسن واخرى يصدر بعنوان قبيح، فاتصاف الفعل بالحسن والقبح من هذه الناحية، ولكن الحسن صفه للفعل وليس صفه للفاعل وكذلك القبح، غايه الامر صدوره من الفاعل جهه تعليقه وليس جهه تقييده، وايضا الحسن والقبح يختلفان عن المصلحه والمفسده فان الحسن بنفسه يقتضى الجرى العملى على طبقه، والقبح بنفسه يقتضى عدم الجرى العملى على طبقه، فان الحسن ما ينبغى ان يقع فى الخارج والقبح ما لا- ينبغى ان يقع فى الخارج، واما المصلحه والمفسده فهما ليستا كذلك، فان المصلحه بنفسها لا تقتضى الجرى العملى على طبقها الا اذا جعل الوجوب على طبقها، والمفسده بنفسها لا تقتضى الجرى العملى على عدمها فى الخارج الا اذا جعل الحرمة على طبقها .

فمن اجل ذلك يكون ادراك العقل الحسن والقبح من العقل العملى واما ادراكه المصلحه والمفسده فمن العقل النظرى، فادراك الحسن عقل عملى من جهه ان معنى الحسن هو ما ينبغى ان يقع فى الخارج ومعنى القبح ما لا ينبغى ان يقع فى الخارج، فمن اجل ذلك يكون ادراكه من العقل العملى وليس من العقل النظرى .

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان حسن الفعل وقبحه من جهه اضافته الى الفاعل ولأجله سمي بالقبح الفاعلى، لا يوجب هذه التسميه لان القبح صفه للفعل، فالفعل المتجرى به هو الذى يتصف بالقبح واضافته الى الفاعل جهه تعليقه .

وثانيا : مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا القبح قبح فاعلى فمع ذلك لا مانع من استحقاق العقوبه عليه، فان الفعل المتجرى به قبيح من جهه اضافته الى الفاعل، وعليه يكون موضوعا لحق الطاعه للمولى، ويكون تفويته ظلم وحينئذٍ يستقل العقل باستحقاق الادانه والعقوبه .

فالتتيجه ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) غير تام .

هذا كله فيما اذا كان التجرى قبيح، فان المتجرى مستحق للعقوبه كالعاصي .

ولكن ذهب جماعه الى ان التجرى ليس بقبيح، وقد استدلوا على ذلك بوجوه سيأتى ذكرها .

## التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

ذكرنا ان جماعه من الاصوليين ذهبوا الى ان التجرى ليس بقبيح، وقد استدلوا على ذلك بوجوه :

الوجه الاول : ما ذكره صاحب الكفايه (قده) فى تعليقه على الرسائل وحاصله:

ان الفعل المتجرى به يستحيل ان يتصف بالقبح، لأن الحسن والقبح انما يتعلقان بالأفعال الاختياريه، فالفعل الصادر من الانسان اختيارا تاره يتصف بالحسن واخرى بالقبح، واما الفعل الصادر من الانسان بغير اراده واختيار فلا يتصف بالحسن ولا بالقبح، فان الحسن والقبح كالوجوب والحرمة فكما ان الوجوب لا- يمكن تعلقه بالفعل الخارج عن الاختيار والاراده وكذلك الحرمة، فالحسن والقبح ايضا كذلك .

وعلى هذا، فاذا اعتقد المكلف بان هذا المائع خمر فشربه ولم يكن فى الواقع خمرا بل ماء مباحا او مملوكا له او مأذونا فى التصرف فيه فهنا امور ثلاثه :

الامر الاول : شرب الخمر الواقعى .

الامر الثانى : شرب الماء المباح .

الامر الثالث : شرب مقطوع الخمريه .

أما الامر الاول ، فلا وجود له، فان هذا المائع ليس بخمر واقعا، فشرب الخمر الواقعى لا وجود له فى الخارج .

واما الثانى ، وهو شرب الماء المباح او المملوك فهو ليس بقبيح، فان شرب الماء المباح ليس بقبيح .

واما الامر الثالث ، وهو شرب المقطوع الخمرىه فهو ليس باختياره، فان الاراده انما تعلقت بشرب الخمر الواقعى، ولا يمكن تعلق الاراده بشرب مقطوع الخمرىه، اذ لا- موطن لمقطوع الخمرىه الا- عالم الذهن، فان مقطوع الخمرىه هو المقطوع بالذات، ومن الواضح ان الاراده انما تعلقت بالمقطوع بالعرض وهو شرب الخمر الخارجى، واما المقطوع بالذات فهو فى عالم الذهن وهو عين القطع فلا- فرق بينهما الا- بالاعتبار، كالمعلوم بالذات فهو عين العلم ولا- فرق بينهما الا بالاعتبار، ولا يعقل تعلق الاراده به، لان المقطوع بالذات امر تصورى ولا يمكن تعلق الاراده بالأمر التصورى، والاراده انما تتعلق بالأمر التصديقى وهو الامر الخارجى .

فإذن متعلق الاراده هو شرب الخمر الواقعى وهو لم يقع فى الخارج، واما شرب المقطوع الخمرىه فلم يكن متعلق للإراداه، وإذن لا- يكون اختياريا، لان الفعل الاختيارى هو الذى يصدر عن الانسان بالإراداه والاختيار، وشرب مقطوع الخمرىه لم يكن متعلقا للإراداه حتى يكون اختياريا، هكذا ذكره صاحب الكفايه (قده) فى تعليقه على رسائل الشيخ (قده) .

والجواب عن ذلك ان هنا نظريتين :

الاولى : نظريه الفلاسفه وهو ان ملا-ك اختياريه الفعل هو كونه مسبوqa بالإراداه، فاذا تحققت الاراده فى نفس الانسان بكافه مقدماتها وبلغت حدها الاعلى فهى عله تامه لتحريك العضلات نحو ايجاد الفعل فى الخارج او الابتعاد عنه فى الخارج واما الفعل الذى لم يكن مسبوqa بالإراداه فهو ليس باختيارى، وذهب الى هذه النظرىه جماعه من الاصوليين منهم صاحب الكفايه (قده) ومنهم شيخنا المحقق الاصفهانى (قده) .



الثانية : نظريه جماعه من المحققين وهى ان ملا-ك اختياريه الفعل كونه تحت سلطنه الانسان وتحت قدرته، واحسن تفسير لسلطنه الانسان على الفعل هو له ان يفعل وله ان يترك فان ذلك امر وجدانى غير قابل للإنكار وامر ضرورى، له ان يأكل وله ان لا- يأكل، وله ان يمشى وله ان لا- يمشى، وله ان يتكلم وله ان لا- يتكلم، وهذا معنى سلطنه الانسان على فعله الاختيارى، والسلطنه ذاتيه للإنسان .

وقد ذكرنا ان الامر الوجدانى غير قابل لإقامه البرهان عليه، فان اقامه البرهان انما هى فى الامور النظرية، بإثبات الصغرى وتطبيق الكبرى عليها، والامر الوجدانى مدرک مباشره فلا يتوقف ادراکه على تطبيق الكبرى على الصغرى .

فمن اجل ذلك، الامر الوجدانى غير قابل لإقامه البرهان .

فإذن كون الفعل تحت سلطنه الانسان وقدرته امر وجدانى، وقد عبرت عن ذلك مدرسه المحقق النائنى (قده) بان ملاك اختياريه الفعل هو ارتباطه بالمشيئه، فان المشيئه توجد بنفسها وهى عله للفعل، ولعل مرادهم من المشيئه هى سلطنه الانسان على افعاله، وان افعال الانسان لا يمكن خروجها عن تحت سلطنه الانسان، والفعل لا يخرج عن حد الامكان وهو تساوى الطرفين الا بإعمال هذه السلطنه، فاذا اعمل هذه السلطنه فقد خرج الفعل عن حد الامكان الى حد الوجوب والا فالسلطنه بنفسها لا توجب خروج الفعل عن حد الامكان وهو تساوى الطرفين، وقد ذكرنا كل ذلك موسعا فى مبحث الجبر والتفويض وسوف نشير الى ان هذا الفعل صادر عن المكلف بالاختيار .

واما على نظريه الفلاسفه، فالفعل المتجرى به لا- يمكن صدوره بالاختيار، فان الملاک فى اختياريه الفعل عندهم كون الفعل مسبوqa بالإرادہ، ومن الواضح ان ما اراده المكلف لم يقع فى الخارج، فان المكلف اراد شرب الخمر الواقعى وهو لم يقع فى الخارج، وما وقع فى الخارج فالمكلف لم يردده وهو شرب الماء المباح، فما اراده لم يقع فى الخارج وما وقع فى الخارج لم يردده، واما مقطوع الخمرية فقد ذكرنا انه ليس متعلقا للإرادہ، فان الاراده انما تعلقت بشرب الخمر الواقعى الخارجى لا بشرب الخمر الذهنى فان الخمر الذهنى ليس بخمر بل هو صورہ الخمر، والاراده انما تعلقت بشرب الخمر الخارجى لا بشرب مقطوع الخمرية .

فإذن مقطوع الخمرية أيضا ليس متعلقا للإرادة، فلا يكون صدوره اختياريا، فعلى نظريه الفلاسفه الفعل المتجرى به ليس اختيارى وهو شرب الماء المباح فانه لم يردده ولم يكن مسبوقا بالإرادة، وشرب الخمر الواقعى لم يقع فى الخارج، وشرب مقطوع الخمرية لم يكن متعلقا للإرادة حتى يكون اختياريا .

ودعوى ان شرب مقطوع الخمرية وان لم يكن متعلقا للإرادة مباشرة، فان متعلق الاراده شرب الخمر الواقعى، ولكن هذه الاراده تسرى منه الى شرب مقطوع الخمرية، لان اراده احد المتلازمين تسرى الى الملازم الاخر، وما نحن فيه كذلك، هذه الدعوى مدفوعه :

اولا:- انه لا- ملازمه بين شرب الخمر الواقعى وشرب مقطوع الخمرية، فان شرب مقطوع الخمرية شرب صوره الخمر فى عالم الذهن وهى ليست بخمر ولا ملازمه بينها وبين شرب الخمر الواقعى حتى تسرى الاراده المتعلقة بأحدهما الى الاخر .

وثانيا : مع الاغماض عن ذلك وان بينهما ملازمه ولكن لا دليل على سرايه الاراده من احد المتلازمين الى الملازم الاخر تكويننا اذا كان التلازم بينهما طوليا، فان المقطوع بالعرض فى طول المقطوع بالذات، فمع فرض وجود الملازمه بينهما لا تسرى الاراده المتعلقة بالمقطوع بالعرض الى المقطوع بالذات لأنه لا دليل على ذلك لا برهاننا ولا وجدانا .

نعم اذا كانت الملازمه بين الشئيين العرضيين او فى طول واحد لكن بنحو التوقف، كالملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته او كالملازمه بين وجوب شىء وحرمة ضده، فانه لو قلنا بالملازمه أى ان هذه الملازمه تكويننا ثابتة، فان المولى اذا اراد ايجاب شىء اراد ايجاب مقدمته ايضا فى مرحله المبادئ، فان اراده شىء فى مرحله المبادئ تستلزم اراده مقدماته فى هذه مرحله، واما الملازمه التشريعيه فى الاراده التشريعيه فهى غير ثابتة جزما حتى فى هذه الموارد، فان الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته فى مرحله الجعل غير ثابتة، فان اريد بهذه الملازمه ترشح الوجوب من وجوب ذى المقدمه الى المقدمه كترشح المعلول من العله فهو مستحيل، فان الوجوب امر اعتبارى لا واقع موضوعى له فى الخارج الا فى عالم الاعتبار والذهن وهو فعل اختيارى للمولى مباشره فلا يتصور فيه العليه والمعلوليه والتوليد والتولد، فلا يمكن ان يكون الوجوب معلولا لوجوب اخر، لأنه لا يعقل ان يكون الامر الاعتبارى عله لاعتبار اخر، فان الامر الاعتبارى فعل اختيارى للمعتبر مباشره .

فإذن الملازمه بينهما فى مرحله الاراده التشريعيه غير ممكنه بنحو الترشح وبنحو العليه

وان اريد بالملازمه فى هذه المرحله الملازمه بين الجعلين، يعنى ان المولى متى جعل وجوب ذى المقدمه فقد جعل وجوب المقدمه ايضا، وهذه الملازمه وان كانت ممكنه ثبوتا الا- انه لم تقع فى الخارج ولا دليل على وقوعها فى الخارج، فان جعل الوجوب من المولى بحاجه الى نكته تبرر هذا الوجوب والا لكان هذا الوجوب لغوا .

فإذن جعل الوجوب للمقدمه بحاجه الى نكته، فهل هناك نكته تبرر جعل الوجوب للمقدمه او لا ؟

## التجرى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

تحصيل مما ذكرنا، انه لا- ملازمه بين شرب الخمر الواقعى وبين شرب مقطوع الخمرى لانهما متباينان، فان مقطوع الخمرى لا موطن له الا- الذهن واما شرب الخمر الواقعى فموطنه الخارج، فهما امران متباينان لا- متلازمان، ومع الاغماض عن ذلك فان شرب الخمر الواقعى امر خارجى تصدىقى، واما شرب مقطوع الخمرى فهو امر ذهنى تصورى، ولا يمكن تعلق الاراده التكوينييه الا- بالأمر الخارجى التصدىقى، فمن اجل ذلك ايضا لا ملازمه بينهما، ومضافا الى ذلك ان مقطوع الخمرى فى الذهن فان فى الخمر الواقعى ولا- يرى المكلف الا- الخمر الواقعى، فان مقطوع الخمرى مرآه له كما هو الحال فى كل معلوم بالذات فهو مرآه للمعلوم بالعرض، فالمقطوع بالذات مرآه للمقطوع بالعرض، فلا يرى المكلف الا الخمر الواقعى، أى لا يرى هنا شيئا موجدان متلازمان، لكى يمكن سرايه الاراده من احدهما الى الاخر بل يرى شيئا واحدا وهو الخمر الواقعى وما هو موجود فى الذهن فهو مرآه له وفان فيه، ومع الاغماض عن جميع ذلك فلا ملازمه بينهما، فان اراده الخمر الواقعى وشربها فى الخارج لا يستلزم القطع بالخمر، فقد يرتكب الخمر فى الواقع واراد شربها بدون ان يقطع بها .

ص: ٣٨٢

فإذن اراده الاعم لا تسرى الى اراده الاخص، ولا يمكن سرايه الاراده من الاعم الى الاخص .

ومضافا الى جميع ذلك وتسليم ان الملازمه بينهما ثابتة الا انه لا ملازمه بينهما لا فى الاراده التكوينييه ولا فى الاراده التشريعيه .

اما فى الاراده التكوينييه، فقد تقدم انه لا ملازمه بينهما فإراده شرب الخمر الواقعى لا تستلزم اراده شرب مقطوع الخمرى، فلا ملازمه بينهما فى الاراده التكوينييه .

واما الاراده التشريعيه، فأىضا لا يمكن، فانه ان اريد بالإراده التشريعيه ترشح الحرمة من شرب الخمر الواقعى الى شرب مقطوع الخمرى كترشح المعلول من العله فهو مستحيل، فان الحرمة امر اعتبارى لا- واقع موضوعى لها فى الخارج الا فى عالم الاعتبار والذهن فلا- يتصور فى الامور الاعتباريه العليه والمعلوليه والتوليد والتولد والتأثير والتأثر، كل ذلك غير متصور فى الامور

الاعتباريه، فان هذه الامور انما تكون فى الامور التكوينييه الخارجيه لا فى الامور الاعتباريه، هذا مضافا الى ان الامر الاعتبارى فعل اختيارى مباشر للمعتبر فلا يعقل فيه التسبيب، والاحكام الشرعيه امور اعتباريه وافعال اختياريه للمولى مباشره .

فاذن ان اريد بالملازمه فى الاراده التشريعيه ترشح الحرمة من شرب الخمر الواقعى الى شرب مقطوع الخمره فهو غير معقول، ونظير ذلك ذكرنا فى مقدمه الواجب، فان الملازمه بين اراده شىء و اراده مقدمته ثابتة، فان من اراد شيئا اراد مقدمته طبعاً، فهذه الملازمه فى الاراده التكوينييه فى مرحله المبادئ مطابقه للوجدان ولا- بأس بالالتزام بذلك، واما الملازمه بينهما فى الاراده التشريعيه فلا يمكن، فانه ان اريد من الملازمه ترشح وجوب المقدمه من وجوب ذبيها كترشح المعلول من العله فهو غير معقول، فان الوجوب امر اعتبارى، فلا يعقل كونه معلولا لوجوب اخر ومتولدا من وجوب اخر، هذا مضافا الى ان الوجوب فعل اختيارى مباشر للمولى، فلا- يعقل فيه التسبيب والعليه والمعلوليه، وان اريد بالملازمه فى الاراده التشريعيه الملازمه فى مرحله الجعل، بمعنى ان المولى متى جعل الوجوب لشىء جعل الوجوب لمقدمته ايضا، فالملازمه ثابتة بينهما فى مرحله الجعل، فان المولى متى جعل الوجوب لشىء جعل الوجوب لمقدمته، وفى المقام متى جعل الحرمة لشرب الخمر الواقعى فقد جعل الحرمة لشرب مقطوع الخمره ايضا، ان اريد ذلك فيرد عليه ان هذه الملازمه وان كانت ممكنه ثبوتاً الا انها غير واقعه فى مقام الاثبات، لان جعل الوجوب لشىء من المولى لا- يمكن ان يكون جزافاً وبلا- نكته تبرر ذلك الجعل، فان صدور اللغو والجزاف من المولى غير معقول، فاذن جعل الوجوب للمقدمه لا محاله باحد امرين، اما من جهه ان هذا الوجوب يكون كاشفاً عن وجود الملاك فى المقدمه ومبرزا له، وجعل الوجوب يكون بداعى ابراز وجود الملاك فى المقدمه، او من جهه ان هذا الوجوب بداعى تحديد وظيفه المكلف سعه وضيقتا بالنسبه الى حق الطاعه للمولى، فالجعل اذا كان لاحد هذين الامرين لا مانع منه .

ولكن، كلا الأمرين مفقود في المقام، أما الأمر الأول فلا ملاك في المقدمه والملاك انما هو قائم بذى المقدمه، اذ لو كان فيها ملاك لكان وجوبها نفسيا لا غيريا، فعندئذ لا تكون مقدمه، فإذن لا ملاك في المقدمه حتى يكون وجوبا بداعى ابراز الملاك فيها، وأما الثانى فقد ذكرنا سابقا ان وجوب المقدمه وجوب غيرى وليس مركزا ومصبا لحق الطاعه، فلا يجب على المكلف لا طاعه وجوب المقدمه ولا حرمة مخالفته ولهذا لا يستحق العقوبه على مخالفه وجوب المقدمه ولا يستحق المثوبه على موافقته، فوجوب المقدمه وجوب غيرى وهو ليس بوجوب حقيقى مولوى حتى يكون مركزا ومصبا لحق الطاعه للمولى .

فإذن الوجوب الغيرى لا يكون مركزا ومصبا لحق الطاعه للمولى، فلا يمكن جعله بهذا الداعى ايضا ولهذا يكون جعل الوجوب للمقدمه لغوا، ومن هنا بنينا على ان مقدمه الواجب ليس بواجبه وما نحن فيه ايضا كذلك، هذا من ناحيه .

ومن ناحيه اخرى، ان الاراده ليست ملاك اختياريه الفعل، فان ملاك اختياريه الفعل ليس كون الفعل مسبوqa بالاراده، وذلك لوجوه :

الوجه الاول : ان كثيرا ما يصدر الفعل عن الانسان باختياره وسلطنته وقدرته بدون وجود اراده فى نفسه بمرتبها العالیه، فالفعل يصدر عن الانسان كثيرا بل قد يصدر الفعل عن الانسان مع وجود الكراهه فى النفس له فضلا عن الاراده، فلو كان ملاك اختياريه الفعل كونه مسبوqa بالاراده فيستحيل اتصاف الفعل بالاختيار مع عدم كون الاراده فى نفس الانسان، فكثيرا ما يصدر الفعل الاختيارى عن الانسان ومع ذلك الاراده اما غير موجوده او موجوده ولكن ليست بمرتبها العليا او الكراهه موجوده فى النفس .

الوجه الثاني : ان الاراده مهما بلغت ذروتها وحدها الاعلى لا توجب سلب السلطنه والقدره عن الانسان بالنسبه الى فعله، ومع ذلك الانسان قادر اى له ان يفعل وله ان لا يفعل، فان هذه السلطنه ذاتيه للإنسان، وهذا امر وجداني فان كل فرد اذا رجع الى وجدانه وفطرته السليمه الثابته فى اعماق نفسه تشهد على ان الاراده مهما بلغت ذروتها لا توجب سلب السلطنه والقدره عن الانسان، فما ذكره الفلاسفه من ان الاراده عله تامه للفعل فاذا بلغت الاراده درجاتها الكامله فتوجب تحريك العضلات قهرا نحو الفعل فلا- يمكن للمكلف المنع عن ايجاد الفعل وان لا يفعل، فان ترتب المعلول على العله امر قهري ولا يمكن منع ترتبه على العله، فالاراده اذا بلغت درجاتها العاليه فهى عله تامه لصدور الفعل من الانسان، والفعل مترتب على الاراده قهرا كترتب المعلول على عله، وهذا مخالف للوجدان ضروره ان هناك فرق بين حركه يد المرتعش وبين حركه يد غيره، وبين حركه \_\_\_\_\_ وبين حركه يد الاصابع وفرق بين الافعال الاختياريه والافعال المترتبه على المرض او على الخوف كاصفرار الوجه واحمراره المترتب على الخوف قهرا، فالفرق بينهما امر وجداني .

وذكرنا ان الامر الوجداني غير قابل للبرهان، فان البرهان انما هو فى الامور النظرية، أى تطبيق الكبرى على الصغرى، وما الامر الوجداني فهو مدرك مباشره بالوجدان بلا حاجه الى تطبيق الكبرى على الصغرى .

فإذن الاراده مهما بلغت ذروتها ودرجاتها العاليه لا تكون عله تامه لصدور الفعل عن المكلف .

الوجه الثالث : ان الاراده لو كانت عله تامه للأفعال، فلا فرق حينئذٍ بين الافعال الاختياريه والافعال المترتبه على المرض كحركه يد المرتعش او المترتبه على الخوف كاصفرار الوجه ونحوه، فان الافعال الاختياريه هى الافعال المعلوله للإراداه وترتبه على الاراده قهري كترتب اصفرار الوجه على الخوف، وايضا لو كانت الاراده عله تامه لأدى ذلك الى ابطال ارسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ الاحكام، فان المكلف غير قادر على الفعل وتوجيه التكليف اليه حينئذٍ لغو، فاذا فرضنا ان الاراده عله تامه للفعل وترتب الفعل على الاراده امر قهري فلا- معنى للتكليف اذ التكليف حينئذٍ لغو، فاذا تحققت الاراده لدى المكلف بالنسبه الى الصلاه فالصلاه تتحقق فى الخارج قهرا، وان لم توجد الاراده فى نفس الانسان لها فيستحيل تحقق الصلاه فى الخارج، اذ وجود المعلول مستحيل بدون وجود العله والمفروض ان الاراده عله، فان وجدت وجد المعلول وان لم توجد يستحيل وجود المعلول، فمن اجل ذلك يكون ارسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ الاحكام لغوا، وقد فصلنا الحديث فى ذلك فى مبحث الجبر والتفويض .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجربى

الوجه الثانى : ما ذكره صاحب الكفايه (قده) ايضا، وحاصل ما ذكره :

ان الالتفات الى الفعل بعنوانه الخاص وباسمه المخصوص شرط لاختياريته، فاذا علم ان هذا المائع ماء وشربه بعنوان الماء فهو صادر منه بالاختيار، سواء كان ملاك الاختيار هو سبق الفعل بالإرادته او كان ملاك الاختيار هو كون الفعل تحت سلطنه الانسان واختياره، فالالتفات الى عنوان الفعل شرط لاختياريته، فاذا اعتقد ان هذا المائع ماء وشبه بعنوان انه ماء ثم بان انه خل، لم يصدر شرب الخل منه بالاختيار لعدم التفاته الى عنوانه، واما شرب الماء فهو لم يقع فى الخارج، وشرب الخل وان وقع فى الخارج الا انه تصادفى واتفاقى وليس باختيارى، لعدم التفاته اليه بعنوانه الخاص وباسمه المخصوص .

وعلى هذا، اذا اعتقد المكلف بان هذا المائع خمر وشربه بهذا العنوان ثم بان بانه ماء مباح، فهنا ايضا ثلاثه فروض :

الفرض الاول : شرب الخمر الواقعى .

الفرض الثانى : شرب الماء المباح .

الفرض الثالث : شرب مقطوع الخمريه .

اما الفرض الاول، فلا- وجود له فان شرب الخمر لا- وجود له فى الخارج، واما الفرض الثانى وهو شرب الماء فهو وان وقع فى الخارج الا- انه غير اختيارى، لان القاطع غير ملتفت الى ان هذا الشرب شرب ماء، فاذا لم يكن ملتفتا اليه فصدوره منه اتفاقى وتصادفى فهو غير اختيارى، واما شرب مقطوع الخمريه فهو ايضا غير اختيارى لان عنوان مقطوع الخمريه مما لا يلتفت اليه وليس موردا للالتفات، فان مورد التفات القاطع هو الخمر الواقعى دون القطع بها، لان القاطع انما يرى الخمر الواقعى ولا يرى قطعه فهو لا يكون ملتفتا الى قطعه .

ص: ٣٨٦

فاذن عنوان مقطوع الخمريه ليس مما يلتفت اليه واذا كان كذلك لا يكون اختياريا حتى يتصف بالقبح، هكذا ذكره صاحب الكفايه (قده) (١)

وقد اورد عليه المحقق النائينى (قده) بان لازم ما ذكره عدم امكان اخذ القطع فى موضوع الحكم، لأنه مما لا يلتفت اليه، ووصول الحكم وتنجزه منوط بالالتفات الى موضوعه، فاذا كان موضوعه القطع فهو مما لا يمكن الالتفات اليه، مع انه لا شبهه فى امكان ذلك ووقوعه فى الخارج حتى منه (قده) (٢)

والظاهر ان هذا الاشكال فى غير موردہ، فان صاحب الكفايہ (قدہ) لا يقول انه لا يمكن الالتفات الى القطع، بل يقول ان النظر الى القطع آلى والقاطع لا يرى القطع وانما يرى الواقع، وهذا بطبعه كذلك، فالقطع بطبعه طريق والنظر اليه آلى والقاطع لا يرى الا الواقع، واما اذا اخذ فى الموضوع فالنظر اليه موضوعى وهو مورد للالتفات مستقلا، فانه موضوع الحكم وليس طريقا، فاذا اخذ فى موضوع الحكم فالنظر والالتفات اليه استقلالى لا انه آلى .

فاذن فرق بين كون القطع طريقا كما هو كذلك بنفسه فالقاطع لا يكون ملتفتا اليه لان النظر اليه حينئذ آلى وبين ما اذا اخذ فى موضوع الحكم فالنظر اليه موضوعى والالتفات اليه استقلالى .

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق النائينى من الاشكال غريب، والا- فليس مراد صاحب الكفايہ انه لا يمكن الالتفات الى القطع بل مراده ان القطع بنفسه طريق الى الواقع ولا- يكون موردا للالتفات والقاطع غالبا لا يلتفت الى قطعه وانما يلتفت الى الواقع وينظر الى الواقع، واما اذا اخذ فى موضوع الحكم فلا شبهه فى ان النظر اليه استقلالى .

ص: ٣٨٧

---

١- كفايہ الاصول، الآخوند الخراسانى، ص ٢٦٠.

٢- اجود التقريرات، السيد أبوالقاسم الخوئى، ج ٢، ص ٢٧.



وعلى هذا فالصحيح فى المقام ان يقال :

ان الالتفات فى مقابل الغفله، فالانسان اما ان يكون ملتفتا الى شىء او يكون غافلا عنه ولا ثالث فى البين، بان لا يكون ملتفتا ولا يكون غافلا، فالالتفات الذى هو شرط لاختياريه الفعل فى مقابل الغفله وهو اعم من الالتفات التفصيلى والالتفات الاجمالى ونقصد بالالتفات الاجمالى الالتفات الارتكازى الموجود فى اعماق نفس الانسان، الالتفات الذى هو شرط لاختياريه الفعل اعم من الالتفات التفصيلى والالتفات الاجمالى الارتكازى والالتفات الاستقلالى والالتفات الآلى، فكل قسم من اقسام الالتفات شرط لاختياريه الفعل وهو بجميع اقسامه فى مقابل الغفله .

وعلى هذا

فيرد على هذا الوجه الذى ذكره صاحب الكفايه (قده) وجوه :

الاول : ان القطع بالواقع عين الالتفات بل هو من اظهر مصاديق الالتفات غايه الامر ان القاطع لا يلتفت اليه، لا ان القاطع غافل عنه فان الغفله لا تجتمع مع القطع، فاذا قطع المكلف بان هذا المائع خمر فشربه فلا شبهه فى انه ملتفت الى انه شرب مقطوع الخمريه بالالتفات الآلى فى مقابل مظنونها ومشكوكها، فالالتفات الآلى موجود فى المقام غايه الامر ان القاطع لا يلتفت الى قطعه لا انه غافل عنه، فان الغفله لا تجتمع مع القطع .

وعلى هذا، فما ذكره صاحب الكفايه (قده) فى هذا الوجه من ان عنوان مقطوع الخمريه مما لا يلتفت اليه فلا يكون اختياريا فلا يتصف بالقبح، ما ذكره مبنى على توهم ان الشرط لاختياريه الفعل الالتفات التفصيلى الاستقلالى، ومن الواضح ان الامر ليس كذلك فكما ان الالتفات التفصيلى الاستقلالى شرط لاختياريه الفعل فكذلك الالتفات الاجمالى والالتفات الآلى شرط لاختياريه الفعل، فان كل واحد من هذه الاقسام للالتفات فى مقابل الغفله، والمانع من اختياريه الفعل هو الغفله، واما الالتفات سواء اكان تفصيلى ام اجماليا ام استقلاليا ام آليا فهو شرط لاختياريه الفعل

ص: ٣٨٨

الوجه الثاني : ان ما ذكر في هذا الوجه لو تم فإنما يتم في موارد القطع فقط

واما في موارد الظن المعتبر او في موارد الشك الذى يكون منجزا كما هو الشك في الشبهات قبل الفحص او الشك المقرون بالعلم الاجمالي، فاذا كان التكليف منجزا بالظن المعتبر فلا شبهه في ان المكلف اذا ظن بان هذا المائع خمر وشرب فهو ملتفت الى انه شرب مظنون الخمرية أى هو ملتفت الى انه ظان بانه خمر او اذا شك في ان هذا المائع خمر او خل وفرضنا ان هذا الشك منجز، فعندئذ اذا شرب هذا المائع فهو ملتفت الى انه شرب مشكوك الخمرية فلا شبهه في ذلك .

فما ذكره (قده) لو تم فإنما يتم في موارد القطع فقط .

الوجه الثالث : مع الاغماض عن جميع ذلك وفرضنا ان مقطوع الخمرية ليس باختيارى ولا يكفى في اختياريه الفعل الالتفات الاجمالي او الالتفات الآلى، أى ان الالتفات الآلى ليس شرطا في اختياريه الفعل وكذلك الالتفات الاجمالي .

وعلى هذا، فشرب مقطوع الخمرية ليس اختياريا لعدم الالتفات التفصيلي الى القطع بها، والالتفات الاجمالي او الالى لا يكفى ولا- يكون شرطا مع تسليم جميع ذلك الا- ان قبح التجري لا- يتوقف على شىء من ذلك سواء ا كان شرب مقطوع الخمرية اختياريا ام لم يكن اختياريا، لا شبهه ان التجري قبيح لانه اذا اقدم على شرب ما قطع انه خمر عالما وملتفتا الى ان المولى نهى عن ذلك فلا شبهه في ان هذا الاقدام تجرى على المولى وتعد عليه وخروج عن آداب العبودية وتفويت لحق المولى وهو حق الطاعة وهو من اظهر افراد الظلم، واذا كان ظلما استقل العقل باستحقاق العقوبه عليه، ولا- فرق في هذه النقطه بين العاصي والمتجري والفرق بينهما في نقاط اخرى مما لا صلح لها باستحقاق العقوبه، وفي هذه النقطه الاقدام على ترك الواجب او الاقدام على المعصيه بنظر المكلف واعتقاده تجرى على المولى وتعد وتفويت لحق طاعته، فلذلك يستحق العقوبه .

فالتتيجه ان ما ذكره صاحب الكفايه (قده) فى هذا الوجه فهو غير تام.

## التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

الوجه الثالث : ان التجرى قد يكون فى الشبهه الحكميه وقد يكون فى الشبهه الموضوعيه، اما التجرى فى الشبهه الحكميه كما اذا اعتقد المكلف بحرمة شرب التتن، وشربه ثم تبين انه ليس بحرام، فان شرب التتن قد صدر منه باختياره و ارادته فالفعل المتجرى به فعل اختيارى فى الشبهه المفهوميه، ولكن الشبهه المفهوميه خارجه عن محل الكلام فى المقام .

وانما الكلام فى الشبهه الموضوعيه، فاذا فرضنا ان المكلف قد اعتقد بان هذا المائع خمر وقام بشربه ثم تبين انه ماء مباح، ففى مثل ذلك شرب الخمر لم يقع فى الخارج وما وقع وهو شرب الماء لم يكن مقصودا، فما قصد لم يقع وما وقع لم يكن مقصودا ومرادا، فمن اجل ذلك لا يكون الفعل المتجرى به امرا اختياريا، فان شرب الماء ليس باختيارى لأنه ليس مسبوqa بالإراداه والقصد، فلأجل ذلك لا يتصف بالقبح .

وقد اجيب عن ذلك :-

اولا:- ان شرب الماء المباح لم يكن اختياريا على مبنى الفلاسفه من ان ملاك اختياريه الفعل كونه مسبوqa بالقصد والاراده، وكل فعل لم يكن مسبوqa بالقصد والاراده فهو ليس باختيارى، وحيث ان شرب الماء لم يكن مسبوqa بالقصد والاراده فلا يكون اختياريا، واما بناء على ان ملاك اختياريه الفعل هو الالتفات الى عنوانه، فان المكلف متوجها الى شرب المائع وهو منطبق عليه، ولأجله يكون اختياريا فلا مانع من اتصافه بالقبح من هذه الناحيه .

وثانيا : مع الاغماض عن ذلك، فان المكلف اعتقد بان هذا المائع خمر غايه الامر هو يشرب هذا المائع بغايه انه خمر، فاذا ظهر انه ليس بخمر بل هو ماء مباح فيكون الاختلاف فى الغايه لا- فى اصل الفعل، فاصل الفعل قد صدر من المكلف بالاختيار والاراده وهو شرب المائع غايه الامر كان شرب المائع بداعى انه خمر، والتخلف انما هو فى الداعى والتخلف فى الداعى لا يوجب عدم اختياريه الفعل، فالفعل صادر منه اختيارا .

ص: ٣٩٠

وعندئذٍ يكون شرب المائع وهو الطبيعى الجامع بين شرب الخمر وشرب الماء امر اختيارى، فلا مانع من اتصافه بالقبح .

ولكن قد يقال كما قيل :

ان الامر ليس كذلك، فان المكلف اذا اعتقد بان هذا المائع خمر فهو يقوم بشرب الخمر غايه الامر شرب المائع انما يكون فى ضمن شرب الخمر باعتبار ان اراده الاخص تستلزم اراده الاعم فى ضمن الخاص، فاذا قصد الاثنان بالأخص فقد اتى بالأعم

الذى هو فى ضمن الخاص، فاذا شرب الخمر فقد شرب المائع الذى هو فى ضمن الخمر

فشرب المائع وان كان يارادته واختياره الا ان شربه ضمنى لا شربه بالاستقلال، اذ ان شرب الخمر استقلالى واما شرب المائع فى ضمن الخمر فهو ضمنى وليس استقلاليا .

وعلى هذا، فلا يكون شرب المائع فى ضمن فرد اخر مقصودا، وهو الماء المباح فان شرب المائع مقصودا ومرادا ضمنيا فى ضمن شرب الخمر وليس مقصودا ضمنا فى ضمن فرد اخر وهو شرب الماء، فمن اجل ذلك لا يكون شرب المائع فى ضمن شرب الماء اختياريا، لان شرب المائع انما يكون مقصودا ضمنا فى ضمن شرب الخمر ولا يكون مقصودا ضمنا فى ضمن شرب الماء المباح، فمن اجل ذلك لا يكون شرب الماء المباح اختياريا حتى يتصف بالقبح .

وهذا هو الصحيح لا ان المكلف قد قصد شرب المائع بالأصالة بداعى انه خمر حتى يكون شرب المائع مطلقا مقدورا ومختارا للمكلف سواء ا كان فى ضمن شرب الخمر او كان فى ضمن شرب الماء ليس الامر كذلك، بل المقصود هو شرب الخمر بالأصالة والاستقلال واما شرب المائع انما هو فى ضمن شرب الخمر، وعلى هذا فلا يكون شرب المائع فى ضمن فرد اخر وهو شرب الماء، فلا يكون شرب الماء اختياريا حتى يتصف بالقبح .

ص: ٣٩١

الوجه الرابع : ما ذكره صاحب الفصول (قده)، من ان الفعل المتجرى لو كان قبيحا للزم اجتماع المحبوب والمبغوض فى بعض الموارد، كما اذا فرضنا ان الفعل المتجرى به مشتملا على مصلحه ملزمه، فلو كان قبيحا لزم اجتماع المحبوب والمبغوض فى شىء واحد، فلو انه رأى شخصا اعتقد انه عدو المولى ويجب عليه قتله، ولكن تجرى على المولى ولم يقدم على قتله ثم بان انه ابن المولى، او انه رأى شخصا يغرق فى الماء او يحترق فى النار وانقذه لكنه يعتقد انه عدو للمولى ولا- يجب عليه انقاذه بل يحرم عليه انقاذه ثم بان انه ابن المولى، ففى مثل ذلك لا يمكن الالتزام بان الفعل المتجرى به قبيح، اذ لو كان قبيح للزم اجتماع المحبوب والمبغوض فى شىء واحد أى هذا الفعل مبغوضا من جهة التجرى ومحبويا من جهة اشتماله على المصلحه الملزمه وهى انقاذ ابن المولى من الغرق ونحوه مما فيه الهلاك .

وما افاده (قده) مبنى على الخلط بين الحسن والقبح العقليين وبين المصلحه والمفسده التكوينيتين، فان اتصاف الفعل بالقبح منشأ التعدى على المولى والخروج عن آداب العبوديه وتفويت حق الطاعه للمولى وهو من اظهر افراد الظلم، فمن اجل ذلك يستحق اللوم والعقوبه .

واما اذا كان الفعل المتجرى به مشتملا على مصلحه ملزمه فى الواقع فهو محبوب فى نفسه من جهة اشتماله على المصلحه، ومبغوض من جهة التجرى على حرمة المولى وتفويت حقه وهو ظلم، فمحبوبيته نفسيه ومبغوضيته بعنوان التجرى والتعدى على المولى وانطبق عنوان الظلم عليه .

فإذن لم تجتمع المحبويه والمبغوضيه فى شىء واحد بعنوان واحد، فان الفعل فى نفسه محبوب ولكنه مبغوض بعنوان انه ظلم وتعدى وتجاوز على المولى .

فالنتيجه ان ما ذكره صاحب الفصول (قده) من ان الفعل المتجرى به لا يكون قبيحا فلو كان قبيحا لزم فى بعض الموارد اجتماع المحبوبيه والمبغوضيه فيه وهو مما لا يمكن، هذا مما لا يمكن المساعده عليه .

الوجه الخامس : ما ذكره شيخنا الانصارى (قده)، من ان العاصى يستحق العقوبه واما المتجرى فلا يستحق العقوبه، والعاصى يستحق العقوبه لأنه ارتكب الحرام المنجز باختياره وارادته عامدا وملتفتا فلا محاله يستحق العقوبه والادانه، واما المتجرى فهو لا يرتكب الحرام ولو كان عدم ارتكابه الحرام من جهه عدم مطابقه قطعه للواقع، وعدم مطابقه قطعه للواقع وان كان خارج عن اختياره، ولكن لا مانع من عدم استحقاقه العقوبه بواسطه امر غير اختيارى، بل هو واقع كثيرا فان الانسان قد لا يكون قادرا على ارتكاب الحرام بواسطه امر غير اختيارى، وفى المقام ان عدم مطابقه قطع المتجرى للواقع امر تصادفى وخارج عن اختيار المتجرى، ولكن لا مانع من عدم استحقاق العقوبه من جهه هذا الامر غير الاختيارى، هذا هو الفرق بين المتجرى والعاصى (1).

## التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

الوجه الخامس : ما ذكره شيخنا الانصارى (قده)، من ان التجرى ليس بقبيح وانما هو كاشف عن خبث باطن المتجرى وسوء سريرته وعدم مبالاته بالدين، ومن الواضح ان المولى لا يعاقب الشخص على سوء السريره وخبث الباطن طالما لم يظهره عملا فى الخارج، وانما يعاقب على العمل الخراجى، وذكر (قده) ان العاصى يستحق العقوبه دون المتجرى، وقد افاد فى وجه ذلك ان العاصى حيث انه ارتكب المحرم فهو قاطع بان هذا المائع خمر ومع ذلك ارتكبه عامدا ملتفتا وهو فى الواقع خمر، فمن اجل ذلك يستحق العقوبه، ولا يوجد أى مانع من استحقاقه العقوبه لأنه ارتكب محرما ومبغوضا للمولى عامدا ملتفتا الى ذلك، واما المتجرى فهو لا- يستحق العقوبه وان كان المقتضى للعقوبه موجود وهو انه ارتكب ما يعتقد بحرمته، فهو يعتقد بان هذا المائع خمر واقدم على ارتكابه فارتكبه ولكن قطعه لم يكن مطابقا للواقع ثم بان انه ليس بخمر بل هو خل او ماء مباح، فعدم مطابقه القطع للواقع يكون مانعا من استحقاقه العقوبه، ولا مانع من ان يكون عدم استحقاقه العقوبه منوطا بأمر خارج عن الاختيار، فان عدم مطابقه قطعه للواقع خارج عن اختياره، فالمتجرى لا يستحق العقوبه لوجود المانع، واما العاصى فهو يستحق العقوبه لعدم وجود المانع .

ص: ٣٩٣

١- فرائد الاصول، الشيخ مرتضى الانصارى، ص ٤٠.

ودعوى انه لا فرق بين العاصى والمتجرى غايه الامر ان المتجرى لا يكون قطعه مطابقا للواقع والعاصى يكون قطعه مطابقا للواقع، والمطابقه للواقع وعدمها كلاهما خارجان عن اختيار المكلف، فإذن كيف يستحق العاصى العقوبه على مطابقه قطعه للواقع مع انه خارج عن اختياره، فاذا لم يكن المتجرى مستحقا للعقوبه من جهه ان قطعه غير مطابق للواقع فالعاصى ايضا لا يستحق العقوبه من جهه ان مطابقه قطعه للواقع غير اختياريه، فلا فرق بين العاصى والمتجرى من هذه الناحيه .

هذه الدعوى لا اساس لها، وذلك لأن المقتضى للعقوبه موجود فى كليهما أى فى العاصى والمتجرى معا، والمقتضى للعقوبه هو ارتكاب ما اعتقد بانه حرام، غايه الامر ان قطع العاصى مطابق للواقع وان ما ارتكبه حرام واقعا، ومطابقه القطع وان كانت خارجه عن اختيار العاصى الا انها ليست مانعه عن تأثير المقتضى، اذ المقتضى لاستحقاق العقوبه موجود، فاذا كان المقتضى موجودا والمانع مفقودا فالمقتضى يؤثر فى المقتضى، أى يصير المقتضى عله تامه حينئذ فهو مؤثر، بينما المقتضى لاستحقاق العقوبه فى المتجرى موجود لأنه ارتكب ما اعتقد انه حرام وهو مقتضى لاستحقاق العقوبه، ولكن عدم مطابقه قطعه للواقع مانع عن تأثير هذا المقتضى، فلا يستحق العقوبه لأجل وجود المانع لا لعدم وجود المقتضى، فالمانع عن تأثير المقتضى موجود وهذا هو الفارق بين العاصى وبين المتجرى، هذا ما ذكره شيخنا الانصارى (قده) من ان العاصى يستحق العقوبه دون المتجرى (1).

والجواب عن ذلك :

ما تقدم من ان التجرى فى نفسه قبيح وتعد على المولى وهتك لحرمة وهيبته وخروج عن آداب العبوديه وعن حدودها وتفويت لحق المولى الذاتى وهو ظلم بل هو من اظهر افارد الظلم فان ارتكاب ما اعتقده حرام ظلم وتفويت لحق المولى، ومن الواضح ان العاصى والمتجرى مشتركان فى ارتكاب ما يعتقدان انه حرام .

ص: ٣٩٤

فإذن ملاك استحقاق العقوبه والادانه هو الظلم على المولى الحقيقى، وتقدم ان تمام موضوع استحقاق العقوبه والادانه هو احراز التكليف من دون دخل الواقع فيه، فموضوع استحقاق العقوبه ليس هو الواقع بما هو واقع كما ان موضوعه ليس مركبا من الواقع واحرازه، بل احراز التكليف وتنجزه تمام الموضوع لاستحقاق العقوبه .

فإذن العاصى والمتجرى يشتركان فى هذه النقطه ولا فرق بينهما فيها .

وقد ذكرنا ان هناك اختلاف بينهما فى نقاط لا أثر لها فى استحقاق العقوبه كمطابقه القطع للواقع وعدم المطابقه، فانهما امران خارجان عن اختيار المكلف ولا صله لهما باستحقاق العقوبه والادانه، كما ان ارتكاب الحرام بما هو حرام او ترك الواجب بما هو واجب ليس ملاك لاستحقاق العقوبه وكذا ارتكاب المفسده بما هو ارتكاب لها، لان ملاك استحقاق العقوبه هو الظلم وتفويت حق المولى الذى هو من اظهر افراد الظلم، وعليه، فلا شبهه فى قبح التجرى فان معنى التجرى هو الظلم ولا شبهه فى قبح الظلم فان قبح الظلم امر وجدانى يدركه العقل وجدانا، وذكرنا ان الامر الوجدانى غير قابل لإقامه البرهان عليه لأنه مدرك مباشره فلا حاجه الى الواسطه والى البرهان .

ثم انه يظهر من الشيخ عليه الرحمه ان ملاك استحقاق العقوبه ليس هو ارتكاب الحرام الواقعى ولا ترك الواجب الواقعى كما يظهر من بعض الأصوليين، بل ملاك استحقاق العقوبه ارتكاب ما اعتقد بانه حرام او ترك ما اعتقد انه واجب كما صرح به الشيخ (قده)، ان هذا هو المقتضى لاستحقاق العقوبه غايه الامر ان عدم مطابقه القطع للواقع هو المانع من تأثير المقتضى .



ولكن ظهر مما تقدم ان عدم مطابقه القطع للواقع ليس له دخل فى تأثير هذا المقتضى فان هذا المقتضى تأثيره بنحو العله التامه باعتبار انه ظلم وتفويت لحق المولى وهو من أظهر افراد الظلم، وقبح الظلم امر ضرورى ووجدانى، ونسبه الظلم الى القبح كنسبه العله التامه الى معلولها .

فالتتيجه ان ما ذكرها الشيخ (قده) من التفصيل بين المتجرى والعاصى لا يمكن المساعده عليه.

الوجه السادس : ما ذكره المحقق النائنى (قده)، من ان قبح التجرى فاعلى وليس بفعلى، فان الفعل بعنوانه الاولى مباح فمن اعتقد ان هذا المائع خمر فشربه ثم بان انه ماء مباح فالفعل المتجرى به هو شرب الماء المباح وشرب الماء المباح بعنوانه الاولى ليس بقبيح، وبعنوانه الثانوى وهو تعلق القطع بحرمته، ولكن القطع الذى تعلق بحرمة هذا الفعل ليس عنوانا له بل القطع طريق الى حرمة وليس عنوانا له حتى يكون قبيحا بهذا العنوان، وعليه فالفعل المتجرى به ليس بقبيح لا- بعنوانه الاولى ولا بعنوان تعلق القطع بحرمة، ومن اجل ذلك يكون قبح التجرى فاعليا لا فعليا (1).

وما افاده (قده) لا يمكن المساعده عليه، اذ قد ظهر مما ذكرنا ان قبح التجرى من جهه انه مصداق للظلم ومصداق لتفويت حق المولى الذى هو من أظهر افراد الظلم، فكيف لا- يكون التجرى قبيحا، فان الفعل بعنوانه الاولى وان كان مباحا الا- انه بعنوانه الثانوى مصداق للظلم على المولى وتفويت لحقه، فمن اجل ذلك يكون قبيحا .

وقد ذكرنا ان الحسن والقبح وان كانا من الامور الواقعيه الا ان العقل يدركهما بالوجدان، فان حسن العدل امر وجدانى وقبح الظلم امر وجدانى، والعقل يدرك قبح الظلم وجدانا، وكل فعل لا يتصف بالحسن او القبح الا بعنوان ثانوى ومن جهه اضافته الى الفاعل والا فالفعل فى نفسه لا يتصف بالحسن او القبح، فانهما ليس كالمصلحه والمفسده، فان المصلحه قائمه بذات الفعل والمفسده كذلك، واما الحسن والقبح فليس كذلك، فان الفعل انما يتصف بالحسن او القبح من جهه صدوره من الفاعل بعنوان ثانوى، فاذا صدر من الفاعل وانطبق عليه عنوان الظلم فهو قبيح واذا صدر من الفاعل وانطبق عليه عنوان العدل فهو حسن، ومن هنا قلنا ان حسن الشىء عباره عما ينبغى ان يقع فى الخارج وقبح الشىء عباره عما لا ينبغى ان يقع فى الخارج، ويستحق المدح على وقوعه فى الخارج او الذم او العقوبه والمثوبه عليه .

ص: ٣٩٦

١- [٢] اجود التقريرات، الخوئى، ج ٢، ص ٢٥.

فإذن حسن الشيء هو من جهة اضافته الى الفاعل لا فى نفسه فالفعل بنفسه وذاته لا يتصف بالحسن او لقبح .

هذا تمام كلامنا فى استحقاق المتجرى العقوبه وعدم استحقاقه .

والى هنا قد تبين ان المتجرى يستحق العقوبه كالعاصى ولا فرق بينهما.

## التجرى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: التجرى

الى هنا قد تبين عدم الفرق بين العاصى والمتجرى فى استحقاق العقوبه، فكما ان العاصى يستحق العقوبه على العصيان، كذلك المتجرى يستحق العقوبه على التجرى، وملاك العقوبه فيهما واحد، والفرق بينهما فى نقاط اخرى لا صلة لها فيما هو ملاك استحقاق العقوبه، فلا شبهه فى ان الفعل المتجرى به قبيح .

المقام الثالث : فى حرمه الفعل المتجرى به شرعا

فهل الفعل المتجرى به حرام شرعا او انه ليس بحرام شرعا ؟

وقد استدل على حرمة شرعا بوجوه :

الوجه الاول : اطلاقات الادله من الكتاب والسنة، فهى تشمل الفعل المتجرى به ايضا .

الوجه الثانى : الاجماع، فان الاجماع من العلماء قائم على حرمه الفعل المتجرى به .

الوجه الثالث : قاعده الملازمه بين حكم العقل بقبح شىء وحكم الشرع بحرمة، ولا شبهه فى ان العقل يحكم بقبح الفعل المتجرى به .

الوجه الرابع : الروايات التى استدل بها على حرمه الفعل المتجرى به .

اما الكلام فى الوجه الاول، وهو اطلاقات الادله، فالتمسك بإطلاقات الادله من الكتاب والسنة يتوقف على تماميه مجموعه مقدمات :

المقدمه الاولى : لا شبهه فى ان متعلق التكليف لا بد ان يكون مقدورا، اذ يستحيل تعلق التكليف بأمر غير مقدور، لان توجيه التكليف الى العاجز قبيح ولغو، وصدور القبيح من المولى الحكيم مستحيل، فلا بد من ان يكون متعلق التكليف - سواء كان التكليف وجوبيا ام كان تحريميا - مقدورا، واما اذا كان خارجا عن قدره المكلف وسلطنته فلا يمكن تعلق التكليف به، ولا فرق فى اعتبار قدره فى متعلق التكليف ان تكون باقتضاء نفس الخطاب كما اختاره المحقق النائيني (قده) او تكون بحكم العقل

المقدمه الثانيه : ان الباعث والمحرك للمكلف نحو الاتيان بالواجب والابتعاد عن الحرام انما هو احراز التكليف أى التكليف بوجوده العلمى لا- التكليف بوجوده الواقعى، فان التكليف بوجوده الواقعى لا- يكون محركا للمكلف وباعثا وداعيا له، فاذا علم الانسان بوجوب الصلاه عليه من جهه دخول الوقت او البلوغ فهذا العلم محرك للمكلف نحو الاتيان بالصلاه، وكذلك سائر الواجبات كوجوب الحج ونحوه، واما اذا كان جاهلا بوجوب الصلاه اما من جهه عدم العلم بدخول الوقت او من جهه عدم علمه ببلوغه فهذا الوجوب لا يكون محركا وداعيا وباعثا، فان التكليف متعلق بما يراه المكلف انه واقع سواء أ كان مطابقا للواقع ام لم يكن، وسواء أ كانت رؤيته مستنده الى العلم الوجدانى او العلم التعبدى او الاصل العملى .

فلا- شبهه فى ان المحرك للإنسان هو العلم بلا- فرق فى ذلك بين الامور التشريعيه والامور التكوينييه، فكما ان فى الامور التشريعيه المحرك والباعث هو العلم واحراز التكليف فكذلك الحال فى الامور التكوينييه، فاذا كان الانسان عطشانا وكان الماء قريبا منه ولكن هو لا يعلم به فلا يكون محركا واما اذا علم بوجود الماء فهو محرك وان كان علمه غير مطابق للواقع، فإذن العلم عله تامه للتحريك وللداعويه وللباعثيه .

المقدمه الثالثه : ان الغرض من وراء جعل التكليف هو داعويته ومحركيته نحو الاتيان بمتعلقه فى الخارج، ومن الواضح ان داعويه التكليف انما هى الى متعلقه المقذور، فاذا كان متعلقه مقذورا فالتكليف يصلح ان يكون داعيا وباعثا ومحركا للمكلف نحو الاتيان به، واما اذا كان متعلقه غير مقذور وخارج عن قدره المكلف فلا يمكن دعوته الى الممتنع، فداعويه التكليف انما هى الى الفعل المقذور للمكلف .

وعلى هذا، فمتعلق التكليف بمقتضى المقدمه الاولى لا بد ان يكون اختياريا، فيستحيل توجيه التكليف الى امر خارج عن اختيار المكلف، وبمقتضى المقدمه الثانيه ان الباعث والمحرك هو التكليف بوجوده العلمى واما التكليف بوجوده الواقعى فلا يكون محركا، وبمقتضى المقدمه الثالثه التكليف انما يدعو الى الاتيان بمتعلقه اذا كان مقدورا واما اذا لم يكن مقدورا فيستحيل ان يكون داعيا الى الاتيان به لاستحاله داعويته الى الممتنع، فلا بد ان يكون متعلق التكليف امرا اختياريا للمكلف .

فإذن لا- بد من الالتزام بان متعلق التكليف هو اختيار الفعل واردة بوجوده العلمى سواء أ كان مطابقا للواقع ام لم يكن مطابقا للواقع، ولا- يمكن ان يكون متعلق التكليف اختيار الفعل بوجوده الواقعى، لان الوجود الواقعى للفعل غير مقدور للمكلف، فليس بيد المكلف مطابقه قطعته للواقع الا- من باب الاتفاق والصدفه، والاتفاق والصدفه امر خارج عن اختيار المكلف، لا يمكن ان يكون متعلق التكليف اختيار الفعل مقيدا بكونه واقعا حقيقه فانه ليس باختيار المكلف، ام كون الفعل واقعا فى الخارج ام لم يكن واقعا فى الخارج فهو امر تصادفى واتفاقى وليس بيد المكلف، والذى هو بيد المكلف واختياره هو اراده الفعل الذى يراه انه واقع أى الفعل بوجوده العلمى ارادته باختياره سواء أ كان مطابقا للواقع ام لم يكن مطابقا للواقع .

فإذن متعلق التكليف اختيار الفعل بوجوده العلمى، فمتعلق التكليف اراده الصلاه بوجودها العلمى ومتعلق التكليف اراده شرب الخمر بوجوده العلمى، ولا- يمكن ان يكون متعلق التكليف اراده الصلاه بوجودها الواقعى، فان الوجود الواقعى للصلاه ليس باختيارى للمكلف وقد يكون قطعته مطابقا لوجود الصلاه فى الواقع وقد لا يكون مطابقا وهو امر تصادفى وليس امرا اتفاقيا .

فنتيجة هذه المقدمات الثلاث، ان التكليف تعلق بمتعلقه بوجوده العلمى لا بوجوده الواقعى، فعندئذٍ تشمل الخطابات الشرعية من الكتاب والسنة الفعل المتجرى به ايضا فانه ان كان مطابقا للواقع فهو عاص وان لم يكن مطابقا للواقع فهو متجرى، وعلى كلا التقديرين فالفعل متعلق للتكليف لان الفعل بوجوده العلمى متعلق للتكليف سواء أ كان مطابقا للواقع ام لم يكن .

وعلى هذا فالفعل المتجرى به محكوم بالحرمه بمقتضى اطلاقات الادله، هذا هو مقتضى التمسك بالوجه الاول .

والجواب عن ذلك :

اما المقدمه الاولى فهى تامه ولا شبهه فيها، وانما الكلام فى المقدمه الثانيه والثالثه، حيث لا يمكن الاخذ بهما من وجوه :

الوجه الاول : ان الاحكام الشرعيه تابعه للملاكات الواقعيه من المصالح والمفاسد، ومن الطبيعى ان الملاكات الواقعيه قائمه بالفعل بوجوده الواقعى لا- بالفعل بوجوده العلمى، اذ ان الفعل بوجوده العلمى لا- موطن له الا الذهن والملاكات امور تكوينيه واقعيه وهى قائمه بالفعل بوجوده الواقعى الخارجى .

وذكرنا ان حقيقه الحكم وروحه هو ملا-كه، واما الحكم بما هو اعتبار فلا- قيمه له اذ هو ليس بحكم مولوى، ولا- يعاقب على مخالفته ولا يثاب على موافقته كوجوب المقدمه الذى لا ملاك له، فالوجوب الذى لا ملاك له لا روح له .

وعلى هذا فمتعلق التكليف لو كان الفعل بوجوده العلمى فمعناه انه مجرد اعتبار ومعناه ان التكليف لا- يكون تابعا للملاكات الواقعيه فان الملاكات الواقعيه قائمه بالأفعال بوجوداتها الواقعيه الخارجيه، فلا بد ان يكون متعلق التكليف نفس تلك الافعال لا الافعال بوجودتها العلميه .

## التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

ص : ٤٠٠

الى هنا قد تبين ان نتيجه المقدمه الاولى ان متعلق التكليف لا بد ان يكون مقدورا لاستحاله توجيه التكليف الى غير المقدور، ونتيجه المقدمه الثانيه ان الباعث والمحرك للمكلف الى الاتيان بالواجب او الاجتناب عن الحرام انما هو احراز التكليف لا التكليف بوجوده الواقعى أى التكليف بوجوده العلمى هو المحرك للمكلف والباعث للإتيان بالواجب او الابتعاد عن الحرام، ونتيجه المقدمه الثالثه ان الغرض من وراء جعل التكاليف انما هى الداعويه والاراده والقصد لامثالها والاتيان بمتعلقاتها، ولازم ذلك ان متعلق التكليف هو اراده المكلف وقصده واختياره وحيث ان الاراده لا- تتعلق بالواقع وانما تتعلق بما يراه الفاعل واقعا سواء اكان كذلك ام لم يكن كذلك، فاذا كانت الاراده والاختيار متعلقين بما يراه الفاعل واقعا فهو يعم موارد التجرى ايضا .

وعلى هذا فالخطابات الشرعيه من الكتاب والسنة تعم موارد التجرى ايضا ولا تختص بمراد العصيان، هذا هو الدليل على ان

الخطابات الشرعيه تعم موارد التجري وتدلل على حرمه الفعل المتجري به .

والجواب عن ذلك :

اما المقدمه الاولى فلا اشكال فيها، فان متعلق التكليف لا بد ان يكون مقدورا لاستحاله التكليف بغير المقدور، واما المقدمه الثانيه فهي غير تامه لان احراز التكليف والقطع به طريق الى الواقع ولا- يكون موضوعا، فالعلم هو طريق الى الواقع فان العالم لا يرى الا- الواقع ولا- يرى علمه بالواقع، فالعالم بان هذا المائع خمرا لا يرى الا كونه خمرا، واقدم على شربه بملاك انه خمرا لا بملاك انه معلوم الخمريه فالنظر الى العلم نظر آلي وهو فان في الواقع ولا يرى العالم والقاطع علمه .

ص: ٤٠١

فإذن احراز التكليف ملحوظ آليا الى الواقع، فالمحرك للمكلف والباعث هو الواقع غايه الامر ان احراز التكليف شرط له، فالإحراز ليس تمام الموضوع لتحريك المكلف وباعثيته وداعويته، فان الواقع المحرز هو المحرك للمكلف نحو الاتيان به واحرازه شرط له، ولو تنزلنا فلا- اقل من ان الاحراز جزء الموضوع فالموضوع مركب من الواقع واحرازه والواقع مع احرازه محرك وباعث لا ان الاحراز تمام الموضوع وهذا امر واضح ووجداني فان كل قاطع بالحكم الشرعى يرى الحكم الشرعى ويرى انه محرك له لا قطعه غايه الامر ان تحريكه مشروط بالإحراز او ان الاحراز جزء الموضوع للتحريك والداعويه .

وعلى كلا- التقديرين فالخطابات الشرعيه لا- تشمل موارد التجري لفرض انه لاواقع فى موارد التجري ومن اجل ذلك تختص الخطابات الشرعيه فى الكتاب والسنة بموارد العصيان ولا تشمل موارد التجري .

ودعوى ان الواقع خارج عن اختيار المكلف وسلطنته مدفوعه، فان الواقع تحت اختيار المكلف وتحت سلطنته حتى فى موارد الجهل لان الجهل لا يمنع من كون الواقع تحت سلطنه الانسان واختياره، والذى هو خارج عن اختيار المكلف هو مطابقه قطعه للواقع وعدم مطابقه قطعه للواقع وهو امر تصادفى اذ قد يكون قطعه مطابقا للواقع وقد لا- يكون قطعه مطابقا للواقع، فالمطابقه وعدم المطابقه امر تصادفى خارج عن اختيار المكلف واما الواقع فهو بيد المكلف وتحت اختياره وسلطنته، فقطعه اذا كان مطابقا للواقع فالمكلف يأتى به وهو مقدور له وتحت سلطانه، فالواقع لا يكون خارجا عن تحت قدرته والجهل غير مانع عن ذلك .

فالتتيجه ان المقدمه الثانيه غير تامه .

واما المقدمه الثالثه ففيها جهات من الاشكال :

ص: ٤٠٢

الاشكال الاول : ان الاحكام الشرعيه تابعه للملاكات الواقعيه من المصالح والمفاسد الواقعيين، لان الاحكام الشرعيه تدور مدارها سعه وضيقا ولا يمكن ان تكون دائره الاحكام الشرعيه اوسع من دائره المصالح والمفاسد الواقعيين، لان حقيقه الحكم وروحه ملا-كه واما الحكم بما هو اعتبار فلا-قيمه له ولا- يترتب عليه أى اثر، فالحكم الحقيقى هو الحكم الذى يكون متعلقه مشتملا على الملاك أى المصلحه او المفسده، فحرمه شرب الخمر من جهه ان فيه مفسده ملزمه حرمه حقيقه مولويه ويعاقب على مخالفتها ويثاب على موافقتها من جهه ان الشرب مشتمل على مفسده ملزمه وكذلك سائر الاحكام الشرعيه، ولهذا يكون حقيقه الحكم ملاكه والا فالحكم بدون الملاك لا اثر له ولا يترتب على مخالفته عقاب ولا على موافقته ثواب ووجوده كالعدم .

وعلى هذا، فلا شبهه فى ان الملاكات الواقعيه قائمه بأفعال المكلف بوجوداتها الواقعيه واما اذا لم يكن قطعه مطابقا للواقع بان لا يكون هنا واقع فلا ملاك فى البين، كما اذا قطع بان هذا المائع خمر فقام بشربه ثم بان انه ماء فعندئذ لا ملاك ولا مفسده فى شرب الماء، والمفسده انما هى فى شرب الخمر لا- فى شرب الماء، فكيف يلتزم بان اطلاقات الادله تشمل موارد التجرى، اذ معنى شمولها لموارد التجرى لا- بديه جعل الاحكام فى هذه الموارد، والاحكام المجعوله بدون وجود ملاك فى متعلقاتها لا قيمه لها لان الحكم بما هو اعتبار لا قيمه له، والحكم انما له قيمه وآثار اذا كان متعلقه مشتملا على الملاك .

وعلى هذا، فالملاك انما هو قائم فى موارد يكون قطع المكلف مطابقا للواقع، واما فى الموارد التى لا- يكون قطع المكلف مطابقا للواقع وهى موارد التجرى فلا ملاك للحكم، واذا لم يكن ملاك لم يكن حكم ايضا .



فلا بد من تخصيص الخطابات الشرعيه بموارد العصيان ولا تشمل موارد التجري لعدم وجود الملاك في هذه الموارد .

وقد اشكل على ذلك بعض المحققين (قده) على ما فى تقرير بحثه، بان هنا مسألتين

المساله الاولى : تبعيه الاحكام للمصالح والمفاسد الواقعتين بناء على مذهب العدليه.

المساله الثانيه : ان هذه الخطابات باطلاقاتها وعموماتها هل تشمل التجري اولا تشمل التجري ؟

## التجري بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجري

ذكرنا ان المقدمه الثالثه فيها وجوه من الاشكال :

الوجه الاول : ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعتين وتدور مدارها حدوثا وبقاءً، ولا يمكن ان تكون دائره الاحكام الشرعيه اوسع من دائره المصالح والمفاسد الواقعتين، فهى تدور مدارهما فى السعه والضيق وفى الحدوث والبقاء، ومن الواضح ان المصالح والمفاسد الواقعتين قائمه بإفعال المكلفين بوجوداتها الواقعيه، فالمفسده قائمه بشرب الخمر الواقعي لا فى شرب الماء المباح بتخييل انه شرب خمر، فالمصالح والمفاسد الواقعتين لا- شبهه فى انها قائمه بالأفعال الخارجيه بوجوداتها الواقعيه لا- بوجوداتها العلميه التى لا واقع موضوعى لها فى الخارج، ولذلك الاحكام الشرعيه لا تعم موارد التجري، فلا يمكن ثبوت الحرمة للفعل المتجري به، فان الفعل المتجري به هو شرب الماء المباح، فاذا قطع المكلف بان هذا الماء خمر وشربه ثم بان انه ماء مباح فالفعل المتجري به هو شرب الماء المباح، والمفروض انه لا مفسده فيه، فإذن لا حرمة فيه، فان الحرمة تتبع المفسده فاذا لم تكن فيه مفسده فلا حرمة فيه ايضا .

وعلى هذا، فلا- يمكن ان تكون اطلاقات الادله من الكتاب والسنة شامله لموارد التجري لعدم وجود ملاكات الاحكام فيها بل هى مختصه بموارد العصيان الحقيقى .

ص: ٤٠٤

وقد اشكل عليه بعض المحققين (قده) - على ما فى تقرير بحثه - من ان من يستدل بهذه الاطلاقات على عموم الحكم لموارد التجري يعترف بان الخمر ظاهر فى الخمر الواقعي ولكن ظهور كل دليل فى انه بداعى تحريك المكلف والباعثيه لإرادته المكلف نحو الاتيان بالواجب والاجتناب عن الحرام، ومن الواضح ان الاراده لا تتعلق بالواقع بما هو واقع فان الاراده قد تتعلق بالواقع وقد لا تتعلق فان تعلق الاراده بالواقع امر خارج عن اختيار المكلف وليس بيده كإصابه قطعه للواقع وعدم اصابته فانه امر اتفاقى خارج عن اختيار القاطع، وكذلك الاراده تعلقها بالواقع بما هو واقع خارج عن اختياره لأنها قد تتعلق بالواقع وقد لا تتعلق

به .

وعلى هذا، فلا محالة تكون الارادة متعلقه بالفعل الذى يرى المكلف انه مطابق للواقع سواء أ كان فى الواقع كذلك ام لم يكن، فمن اجل ذلك تكون هذه الخطابات تعم موارد التجرى فان الخطاب تعلق بإرادته المكلف والتكليف متعلق بإرادته المكلف والاراده متعلقه بالفعل الذى يرى المكلف انه مطابق للواقع فمطابقته للواقع برؤيه المكلف، واما انه فى الواقع ايضا كذلك ؟ فهو غير معلوم، ولهذا يشمل موارد التجرى ايضا، ولإجل ذلك تكون هذه الخطابات عامه ومطلقه ويطلقها تشمل موارد التجرى .

فإذن هذه المسأله لا ترتبط بمسأله تبعيه الاحكام الشرعيه للمصالح والمفاسد الواقعيه على مذهب العدليه، فان الاحكام الواقعيه كذلك ولكن هذه الخطابات مطلقه على ضوء هذه النكته باعتبار انها متعلقه بإرادته المكلف واختياره، والاراده لا تتعلق بالفعل بوجوده الواقعي وانما تتعلق بالفعل الذى يرى المكلف انه مطابق للواقع فلهذا يعم الخطاب موارد التجرى ايضا .

هكذا ذكره (فده) .

وللمناقشه فيه مجال، فان هذه الخطابات اذا كانت متعلقه بإرادة المكلف، ومن الواضح ان اراده المكلف انما تعلقت بالفعل الذى يراه المكلف انه مطابق للواقع اما انه كذلك واقعا او انه ليس كذلك واقعا؟ فلا يدري ذلك، وانما تعلقت ارادته بالفعل الذى يرى انه مطابق للواقع بعد ان لا- يمكن تعلقها بالفعل بوجوده الواقعي فعندئذٍ بطبيعته الحال يكون الخطاب عاما يشمل موارد التجري، ولكن كيف يمكن جعل الحرمة للفعل المتجرى به بدون ملا-ك وقد اشرنا ان حقيقه الحكم وروحه ملاك والحكم بدون ملاك لا روح له بل ليس بحكم شرعى مولوى قابل للتنبؤ، ولهذا لا يعاقب على مخالفته ولا يثاب على موافقته، فالحكم بلا ملاك لا أثر له بل لا يمكن جعله من المولى لأنه لغو ووجوده كعدمه، فكيف يمكن ان تكون هذه الخطابات مطلقه وعامه وبإطلاقها تشمل موارد التجري، اذ معنى ذلك ان الاحكام المجعوله فى موارد التجري بلا ملاك وهذا مما لا يمكن الالتزام به، هذا مضافا الى ان لهذه المطلقات مدلول واحد ومفاده جعل الاحكام الشرعيه الواقعيه المولويه، فان خطابات الكتاب والسنة لها مدلول واحد وهو جعل الاحكام الشرعيه الحقيقيه التى لها ملاك، ولا يمكن الالتزام بان لها مدلولين احدهما الحكم الواقعي والاخر الحكم بلا- ملا-ك اذ لا- شبهه فى ان لها مدلولوا واحدا وهو الحكم الواقعي الذى له ملا-ك، فإذن هذا قرينه على ان الاحكام الشرعيه لم تتعلق بإرادة المكلف ومتعلق الحرمة والوجوب ليس اراده المكلف بل متعلقهما الفعل بوجوده الخارجى الواقعي مباشره، فان الحرمة تتعلق بشرب الخمر مباشره وتعلقت بشرب النجس مباشره وتعلقت بالتصرف بمال الغير مباشره لا ان الحرمة متعلقه بإرادة المكلف والاراده متعلقه بالفعل حتى يقال بان الاراده لم تتعلق بالفعل بوجوده الواقعي وانما تعلقت بالفعل الذى يرى المكلف بانها مطابق للواقع، فمطابقتها للواقع انما هى برؤيه المكلف لا واقعا، بل الحرمة تعلقت بالفعل مباشره بوجوده الواقعي وهو مقدور للمكلف ولا- يلزم محذور التكليف بغير المقدور لان الفعل بوجوده الواقعي مقدور للمكلف، والذى هو خارج عن قدره المكلف اصابه قطعه للواقع وعدم اصابته للواقع، واما اذا اصاب قطعه الواقع فإتيان المكلف للواقع مقدور له، فان قطعه اذا كان مطابقا للواقع فهو قادر على اتيان الواقع واذا لم يكن قطعه مطابقا للواقع فلا واقع حينئذٍ حتى يكون قادرا او غير قادر من باب السالبه بانتفاء الموضوع، فمن اجل ذلك الاحكام الشرعيه والتكاليف الشرعيه متعلقه بأفعال المكلفين بوجوداتها الواقعيه مباشره لا- انها متعلقه بإرادة المكلف حتى يقال ان اراده المكلف لم تتعلق بالأفعال بوجوداتها الواقعيه وانما تتعلق بالأفعال التى يرى المكلف انها مطابقه للواقع اما انها كذلك او ليست كذلك فهو امر اخر .

ص: ٤٠٦

فليس متعلق التكليف اراده المكلف واختياره ومتعلق التكليف فعل المكلف مباشره بوجوده الواقعي ولا يلزم منه أى محذور .

نعم هنا اشكال اخر على هذا الوجه، وهو انه لا- طريق لنا الى ملاكات الاحكام الشرعيه الا من طريق نفس هذه الاحكام، فاذا جعل الشارع الوجوب لشيء فهو يدل على ان فيه مصلحه ملزمه ولولا جعل الوجوب له فلا طريق لنا الى معرفه انه مشتمل على المصلحه الملزمه، واذا جعل الحرمة لشرب الخمر فهو يكشف عن ان فيه مفسده ملزمه ولو لم يجعل الشارع الحرمة لشرب الخمر فلا- طريق لنا الى معرفه ان فى شربها مفسده ملزمه وهكذا، فإذن لا طريق لنا الى احراز ملاكات الاحكام الشرعيه الا من طريق ثبوت نفس الاحكام .

وعلى هذا، فاذا فرضنا ان الخطابات الشرعيه فى الكتاب والسنة تعم موارد التجري ايضا فعندئذٍ يكشف ثبوت الحكم للفعل المتجرى به عن وجود ملاك فيه، فاذا جعل الشارع الحرمة للفعل المتجرى به كشرب الماء او شرب الخمر نستكشف من ذلك ان فى شرب هذا الماء مفسده، فإذن ثبوت الحكم لشيء كاشف عن ثبوت الملاك فيه، واما مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له فلا طريق لنا لمعرفة ثبوت الملاك فيه .

وعلى هذا، فيمكن القول ان هذه الاطلاقات اذا كانت مطلقه ويطلقها تشمل موارد التجري فهى بنفسها تدل على ان الفعل المتجرى به مشتمل على مفسده ملزمه والا فلا يمكن جعل الحرمة له، هذا الاشكال وارد على هذا الوجه .

الاشكال الثانى : انه لا شبهه فى ان الالفاظ ظاهره فى معانيها الواقعيه، فلفظ الخمر ظاهر فى الخمر الواقعي ولفظ النجس ظاهر فى النجس الواقعي وهكذا، فكل لفظ ظاهر فى معناه بوجوده الواقعي الخارجى وهذا مما لا شبهه فيه، فلا تشرب الخمر ظاهر فى النهى عن شرب الخمر الواقعي، فخطابات الكتاب والسنة ظاهره فى ان الحرام هو فعل المكلف بوجوده الواقعي لا الاعم منه ومن وجوده العلمى باعتبار ان اللفظ موضوع بإزاء معناه الواقعي، وليس معنى اللفظ الجامع بين المعنى بوجوده الواقعي وبين المعنى بوجوده العلمى بل معنى اللفظ هو الحصره الواقعيه فالخمر موضوع بإزاء الخمر الواقعي وهكذا سائر الالفاظ .

فإذن الخطابات الشرعية في الكتاب والسنة ظاهره في حرمة الفعل بوجوده الواقعي وظاهره في وجوب الفعل بوجوده الواقعي وهكذا، وإرادته الأعم بحاجة إلى قرينه ولا قرينه على ذلك .

الأشكال الثالث : ذكرنا أن غرض المولى ومقصوده من وراء جعل التكليف إيجاد الداعويه والإرادة في نفس المكلف، والمراد من غرض المولى ومقصوده الغرض التكويني ومقصوده التكويني والمراد من إرادة المولى الإرادة التكوينية فإن المولى أراد من وراء جعل إيجاد الإرادة في نفس المكلف، فأراد المولى إرادته تكوينية كما أن إرادة المكلف إرادته تكوينية، المولى أراد بإرادته تكوينية إيجاد إرادته تكوينية في نفس المكلف وليس المراد من إرادة المولى إرادته تشريعية وليس المراد من غرض المولى الغرض التشريعي ومن مقصود المولى المقصود التشريعي، ليس المراد من غرض المولى الغرض التشريعي من وراء جعل التكليف إيجاد الداعويه والإرادة التكوينية في نفس المكلف، فإن الغرض التشريعي والإرادة التشريعية نفس التكليف، فإن كان المراد من إرادة المولى الإرادة التشريعية فالتكليف متعلق بإرادة المكلف فإن المولى أراد بإرادته تشريعية إيجاد الداعي وإيجاد الإرادة التكوينية في نفس المكلف .

فإذن التكليف متعلق بإرادة المكلف، ولكن لا يشبهه في أن المراد من إرادة المولى الإرادة التكوينية والمراد من غرض المولى الغرض التكويني والمراد من مقصود المولى المقصود التكويني، أن المولى أراد تكويناً من جعل التكليف إيجاد الإرادة التكوينية في نفس المكلف، وليس المراد من إرادة المولى الإرادة التشريعية .

وفي هذه المقدمة خلط بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية، وهذا الخلط هو الذي أوجب الاعتقاد أن المراد من هذه الخطابات أعم من الخطابات الواقعية والخطابات العلمية وأنها تشمل موارد التجري وموارد العصيان معاً .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجربى

تحصيل مما ذكرنا، ان المراد من مقصود المولى من جعل التكليف ايجاد الداعويه والاراده التكوينييه فى نفس المكلف لتكون محرکه وباعثه نحو الايتان بالواجب او الابتعاد عن الحرام كما ان المراد من مقصود المولى مقصوده التكويني ومراده التكويني أى مراد المولى ومقصوده تكويننا من جعل التكليف ايجاد الداعويه والاراده فى نفس المكلف، وليس المراد من مقصود المولى مقصوده التشريعي ومراده التشريعي من جعل التكليف ايجاد الاراده فى نفس المكلف، اذ لو كان المراد ذلك لزم كون التكليف متعلقا بإرادته المكلف وهى متعلقه بالفعل وحيث انه لا يمكن تعلق الاراده بالفعل بوجوده الواقعي لأن الاراده قد تكون مطابقه للواقع وقد لا تكون مطابقه للواقع، والمطابقه وعدم المطابقه امر خارج عن اختيار المكلف، كمطابقه القطع للواقع وعدم مطابقته فإنها خارجه عن اختيار القاطع، والاراده ايضا كذلك أى انها لا تتعلق بالفعل بوجوده الواقعي وانما تتعلق بالفعل الأعم من وجود الواقعي والعلمى، فالإيراده تعلقت بما يراه الفاعل واقعا مطابقا للواقع سواء أ كان كذلك ام لم يكن، فاذا كان الفعل باعتقاد الفاعل مطابقا للواقع فهو متعلق الاراده، واما الفعل بوجوده الواقعي فليس متعلق الاراده .

فإذن هذا المقدمه -أى المقدمه الثالثه - مبنيه على ان المراد من مقصود المولى مقصوده التشريعي ومراده التشريعي من جعل التكليف ايجاد الاراده التكوينييه فى نفس المكلف، ولكن هذا الاحتمال بعيد جدا، اذ لا شبهه فى ان المراد من مقصود المولى مقصوده التكويني ومراده التكويني، فان المولى اراد تكويننا من جعل التكليف ايجاد الاراده التكوينييه فى نفس المكلف .

وعلى هذا فإن اراده المكلف ليست متعلقه للتكليف، بل متعلق التكليف فعل المكلف مباشره .

ص: ٤٠٩

وعلى هذا، فهذه المقدمه مبنيه على الخلط بين الاراده التشريعيه التى هى عباره عن التكليف والاراده التكوينييه، وتخييل القائل بهذه المقدمه ان المراد من اراده المولى الاراده التشريعيه وهى متعلقه بإرادته المكلف التكوينييه، ونتيجه ذلك ان التكليف متعلق بإرادته المكلف واره المكلف متعلقه بالفعل الواجب او الحرام، ولا-شبهه فى ان المراد من اراده المولى الاراده التكوينييه فان المولى اراد تكويننا من جعل التكليف ايجاد الاراده التكوينييه فى نفس المكلف لتحريكه وبعثه نحو الايتان بالواجب والابتعاد عن الحرام، وعلى هذا فمتعلق التكليف نفس فعل المكلف بوجوده الواقعي فالتكليف تعلق بالفعل مباشره بوجوده الواقعي ولا يلزم منه محذور التكليف بغير المقذور، فان المكلف قادر على الايتان بالواقع فاذا كان قطعاه مطابقا للواقع فهو قادر على الايتان بالواقع واذا كان قطعاه مخالفا للواقع فلا واقع فى البين حتى يكون قادرا او ليس بقادر من باب السالبه بانتفاء الموضوع .

قد يقال كما قيل : ان الفعل بوجوده الواقعي غير مقدور للمكلف كما لا يمكن تعلق التكليف به ايضا .

والجواب عن ذلك بطريقتين :

الطريق الاول : ان المكلف اذا قطع بان هذا المائع خمر واقدم على شربه فبطبيعته الحال انه اقدم على شربه بداعى انه خمر ثم بان انه ليس بخمر فهذا تخلف فى الغايه وتخلف بأصل الداعى واما اصل الشرب فقد صدر منه بالاختيار والتخلف فى الداعى لا يجعل الفعل غير اختيارى، اذ لا شبهه فى ان شرب هذا المائع باختياره لان المعتبر فى الفعل الاختيارى امران :

الاول : كون الفاعل مختاراً .

الثانى : التفاته الى الفعل .

ص: ٤١٠

وكلا الامرين موجود في المقام فان الفاعل مختار له ان يشرب وله ان لا يشرب هذا المائع، فاذا شرب بداعى انه خمر ثم بان انه ليس بخمر فهذا تخلف في الداعى وهو لا يجعل اصل الفعل غير اختياري، فاصل الشرب قد صدر منه باختياره وهو تحت سلطنته وتحت قدرته .

الطريق الثاني : ما اشرنا اليه الآن من ان الواقع مقدور له أى شرب الخمر فاذا قطع المكلف بان هذا المائع خمر واقدم على شربه بعنوان انه خمر فان كان قطعه مطابقا للواقع فقد صدر شرب الخمر منه باختياره، فان شرب الخمر تحت سلطنته وان لم يكن مطابقا للواقع فلا واقع في البين حتى يكون المكلف قادرا عليه او لم يكن أى سالبه بانتفاء الموضوع .

وعلى هذا، فرق بين كون الفعل متعلق للتكليف مباشره وكون الفعل متعلق للإرادة، فالفعل اذا كان متعلقا للإرادة فالإرادة انما تعلقت بالفعل بما يراه الفاعل انه مطابق للواقع سواء أ كان كذلك ام لم يكن كذلك، ولا يمكن تعلق الاراده بالفعل بوجوده الواقعي والاراده انما تعلقت بالفعل بالأعم من وجوده الواقعي ووجوده الاعتقادي، فمن اجل ذلك تكون الخطابات الشرعيه تعم موارد التجري ايضا .

واما اذا قلنا ان متعلق الفعل التكليف مباشره دون اراده المكلف فعندئذ يختص الفعل بوجوده الواقعي، وذكرنا انه لا يلزم منه محذور التكليف بغير المقدور .

وعلى هذا، فالخطابات الشرعيه في الكتاب والسنة تختص بمراد العصيان فقط ولا تشمل موارد التجري، فشمول تلك الخطابات لمراد التجري مبني على ان التكليف متعلق بإرادة المكلف والاراده متعلقه بالفعل فعندئذ حيث ان الاراده لا يمكن ان تتعلق بالفعل بوجوده الواقعي فلا محال يكون متعلقها الفعل الاعم من وجوده الواقعي ووجوده العلمي الاعتقادي، وعندئذ تشمل هذه الخطابات موارد التجري ايضا، وحيث ان هذه المقدمه لا- اصل لها فإنها مبنيه على ان يكون المراد من اراده المولى الاراده التشريعيه أى المولى اراد من جعل التكليف ايجاد الاراده في نفس المكلف أى يكون المراد من اراده المولى الاراده التشريعيه، ولكن من الواضح جدا ان المراد منها الاراده التكوينييه لا الاراده التشريعيه .



الى هنا قد تبين، ان المقدمه الاولى تامه، وهى كون متعلق التكليف لا بد ان يكون مقدورا، واما المقدمه الثانيه فهى غير تامه كما تقدم، وكذلك المقدمه الثالثه .

فاذن لا- تشمل تلك الاطلاقات موارد التجرى ولا- يمكن اثبات حرمه الفعل المتجرى به بتلك الاطلاقات كإطلاق قوله (عليه السلام) ( لا تشرب الخمر ) وما شاكل ذلك .

ثم ان للسيد الاستاذ (قده) فى المقام كلام حيث اجاب عن هذه المقدمه تاره بالنقض واخرى بالحل (١).

اما النقص فقد ذكر (قده) ان لازم هذه المقدمه ان المكلف اذا اعتقد بدخول وقت الصلاه وصلى ثم بان ان الوقت غير داخل، فلازم هذه المقدمه ان صلاته محكومته بالصحة باعتبار ان الامر بالصلاه تعلق باراده المكلف للصلاه أى ان متعلق الامر اراده المكلف ومتعلق الاراده الصلاه وحيث ان متعلق الاراده لا- يمكن ان تكون الصلاه بوجودها الواقعى فلا- محاله يكون متعلقها الا-عم من وجودها الواقعى ووجودها الاعتقادى العلمى، ولازم ذلك ان هذه الصلاه التى وجدت بوجودها الاعتقادى العلمى محكومته بالصحة لأنها مشموله بقوله (عليه السلام) (صل)، فان صل يشمل موارد التجرى كما يشمل موارد العصيان، وهذا خلاف الضروره الفقهييه فان من اعتقد بدخول الصلاه وصلى ثم بان ان الوقت غير داخل فلا شبهه فى فساد هذه الصلاه ولا يحتمل صحتها .

هذا هو جوابه النقضى (قده) .

والظاهر ان هذا النقص غير وارد على القائل بهذه المقدمه، وبيان ذلك بحاجه الى مقدمه :

وهى ان التجرى قد يكون فى المحرمات وقد يكون فى الواجبات، اما التجرى فى المحرمات كما اذا اعتقد ان المكلف بان هذا المال مال الغير وقام بالتصرف فيه بدون اذنه ثم بان انه ماله وليس مال الغير، فهذا لا شبهه فى انه تجرى، وبناءً على تماميه هذه المقدمه لا شبهه فى ان هذا التصرف حرام وقبيح ومستحق للعقوبه غايه الامر على هذا انه لا فرق بين المتجرى والعاصى فكما ان فعل العاصى حرام كذلك فعل المتجرى، فالفعل المتجرى به حرام على ضوء هذه المقدمه، فهذه المقدمه فى المحرمات تامه، وكذلك اذا اعتقد ان هذا الماء خمر فشربه ثم بان انه ماء مباح او مملوك له فلا شبهه فى ان هذا الشرب حرام على ضوء هذه المقدمه وهى ان متعلق التكليف اراده المكلف والاراده متعلقه بالفعل، وعلى ضوء هذه المقدمه خطاب (لا- تشرب الخمر) يشمل موارد التجرى ويدل على ان الفعل المتجرى به حرام وقبيح ومصعب لتفويت حق الطاعه وظلم كما ان فعل العاصى حرام وتفويت لحق المولى وهو حق الطاعه .

ص: ٤١٢

١- [١] مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى (قده) للسيد محمد سرور، ج ٢، ص ٢١.

فإذن الفعل المتجرى به حرام، والمتجرى مستحق للعقوبه، فالنقض فى مثل ذلك غير وارد فان هذه المقدمه لو تمت فلا شبهه من الالتزام بذلك فى المحرمات .

واما فى الواجبات فهى على قسمين فتاره يكون الواجب موسعا كالصلاه واخرى يكون الواجب مضيقا كالصوم .

## التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

ذكرنا ان السيد الأستاذ (قده) قد اجاب عن المقدمه الثالثه تاره بالنقض واخرى بالحل وبيان ذلك بحاجه الى مقدمه :

وهى ان التجرى قد يكون فى المحرمات وقد يكون فى الواجبات، اما التجرى فى المحرمات كما اذا اعتقد بان هذا المال ملك للغير وقام بالتصرف فيه بدون اذنه، ثم تبين انه ملكه، فانه تجرى على المولى وتفويت لحقه فان قلنا بحرمه الفعل المتجرى به فهذا التصرف محكوم بالحرمه بتقدير ان الحرمه تتعلق بإرادته المكلف والاراده متعلقه بالأعم من التصرف بوجوده الواقعى والتصرف بوجوده الاعتقادى، فهذا التصرف لم يكن تصرفا فى مال الغير بوجوده الواقعى ولكنه كان تصرفا فيه بوجوده الاعتقادى، وهو ايضا محرم .

فإذن خطاب (لا تغصب) او (لا تتصرف فى مال الغير) يشمل الفعل المتجرى به ايضا ويدل على حرمة، ولا شبهه فى استحقاق المتجرى العقوبه كالعاصى ولا فرق بينهما من هذه الناحيه، لا من ناحيه القبح ولا من ناحيه الحرمه .

واما اذا كان التجرى فى الواجب، فالواجب على قسمين :

فتاره يكون واجبا مضيقا واخرى يكون واجبا موسعا، اما الواجب اذا كان مضيقا كما اذا اعتقد بدخول شهر رمضان، فاذا صام يوم الغد باعتقاد انه من شهر رمضان يحكم بصحة صومه باعتبار ان الوجوب على ضوء هذه المقدمه تعلق بالإرادته، والاراده متعلقه بالصوم الأعم من وجوده الواقعى ووجوده الاعتقادى، وذكرنا انه لا يمكن تعلق الاراده بالشىء بوجوده الواقعى لا بالاراده قد تتعلق بالواقع وقد لا تتعلق بالواقع فحال القطع من هذه الناحيه، فكما ان القطع قد يكون مطابقا للواقع وقد لا يكون مطابقا للواقع، فالإرادته ايضا كذلك تاره تكون متعلقه بالواقع واخرى لا تكون متعلقه به، فإذا اراده المكلف متعلقه بالفعل اعم من وجوده الواقعى ووجوده الاعتقادى، فالصوم كما انه مأمور به بوجوده الواقعى فكذلك هو مأمور به بوجوده الاعتقادى، ولهذا يحكم بصحته، كما انه لو ترك الصوم عامدا ملتفتا الى انه واجب عليه، فلا شبهه فى انه تجر وتعد على المولى وتفويت حقه وهو حق الطاعه وهو من اظهر افراد الظلم، فمن اجل ذلك يستحق العقوبه .

ص: ٤١٣

فاذا كان مشمو لا لإطلاق دليل الصوم فهو واجب ايضا، كما ان الصوم بوجوده الواقعى أى واقعا فى شهر رمضان واجب كذلك

الصوم واجب في شهر رمضان اعتقاداً وتركه ترك للواجب ويوجب استحقات العقوبه .

واذا فرضنا انه قد ورد من المولى وجوب اكرام كل هاشمي او كل عالم، ففي مثل ذلك اذا اعتقد بان هذا هاشمي او عالم وترك الاكرام فلا شبهه في انه ترك الواجب، فان الوجوب متعلق بإرادته المكلف والاراده تعلقت بالأعم من اكرام الهاشمي او العالم واقعا او اكرامه اعتقادا فكلاهما واجب أى كما ان اكرام الهاشمي او العالم واقعا واجب فكذلك اكرام الهاشمي او العالم اعتقادا واجب ويصدق على تركه ترك الواجب ويستحق عليه العقوبه .

واما اذا كان الواجب موسعا كالصلاه، فانها واجب موسع بين المبدأ والمنتهى، فالواجب هو الجامع بين الافراد الموجوده بين المبدأ والمنتهى وكل صلاه بين المبدأ والمنتهى فرد من افراد الواجب وليس بواجب لانه الواجب هو الجامع بين الافراد الموجوده بين المبدأ والمنتهى أى بين زوال الشمس وغروبها وبين غروب الشمس الى طلوع الفجر او نصف الليل على الخلاف فى ان منتهى المغرب هو نصف الليل او طلوع الفجر، فاذا اعتقد المكلف بان الوقت قد دخل وزالت الشمس واعتقد ان الصلاه واجبه عليه وصلى قبل الوقت ثم تبين عدم دخول الوقت، ففي مثل ذلك لا- يحكم بصحة الصلاه، لانه الواجب هو الجامع والجامع لا ينطبق على هذا الفرد، والصحه انما تنتزع من انطباق الواجب على الفرد المأتى به فى الخارج والمفروض ان الصلاه الواجبه بين المبدأ والمنتهى لا تنطبق على هذا الفرد وانما تنطبق على افرادها التى هى بين المبدأ والمنتهى .

ص: ٤١٤

فإذن لا يمكن الحكم بصحة هذا الفرد، ولا يمكن الحكم بان دليل وجوب الصلاه يشمل هذا الفرد، فان اطلاق الخطاب انما يشمل التجري فيما اذا كانت الاراده متعلقه بنفس الواجب او الحرام كما اذا تعلق بصوم شهر رمضان اعتقادا وحيث انه لا يمكن تعلق الاراده بالصوم بوجوده الواقعي او بصوم شهر رمضان واقعا، فلا- محاله تكون متعلقه بالأعم من الصوم بوجوده الواقعي أى بصوم شهر رمضان واقعا والصوم بوجوده الاعتقادي بان يكون المكلف معتقدا بدخول شهر رمضان وهو غير داخل، ففي مثل ذلك نقول بعموم الخطاب باعتبار ان تخصيص الخطاب بالواجب الواقعي او الحرام الواقعي تكليف بغير المقدور، فمن اجل ذلك نقول ان متعلق الاراده اعم من الوجود الواقعي للواجب والوجود الاعتقادي او الوجود الواقعي للحرام والوجود الاعتقادي للحرام، فاذا كان الواجب موسعا فاعتقد المكلف بدخول الوقت وصلى قبل دخول الوقت ثم تبين ان الوقت غير داخل، فلا يمكن انطباق الواجب عليه، فانه لا يلزم من عدم انطباق الواجب عليه التكليف بغير المقدور لان الواجب موسع وقابل للانطباق على كل فرد من افرادها من البدايه الى النهايه فلا يلزم التكليف بغير المقدور نتيجة عدم انطباق الواجب على الفرد الاعتقادي الذي اتى به، هذا هو الفرق بين ما اذا كان الواجب مضيقا او كان التجري في الحرام وبين ما اذا كان الواجب موسعا، فعندئذ لا- يلزم من عدم انطباق الواجب الموسع على الفرد الاعتقادي تكليف بغير المقدور، بينما اذا كان الواجب مضيقا فلا يمكن ان يراد من الواجب خصوص الواجب الواقعي والا لزم التكليف بغير المقدور فلا بد ان يراد من الواجب الاعم من الواجب بوجوده الواقعي ومن وجوده الاعتقادي حتى لا يلزم محذور التكليف بغير المقدور .

فالتتيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من النقض غير تام.

فان السيد الاستاذ (قده) قد اورد عليه بالنقض فى الواجب الموسع، وهذا النقض فى الواجب الموسع غير تام .

واما الجواب الحلى، فقد تقدم هذا الجواب وهو ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيهين اذ لا شبهه فى ان المصالح والمفاسد الواقعيهين قائمتان فى الواجبات والمحرمات بوجوداتها الواقعيه، فلا شبهه فى ان المفسده قائمه فى شرب الخمر واقعا ولا تكون المفسده فى شرب الماء المباح باعتقاد انه خمر، وكذلك المصلحه قائمه فى الواجب واقعا ولا تكون قائمه فى الواجب اعتقادا .

فإذن الاحكام الشرعيه الواقعيه تابعه للملاكات الواقعيه، وهذه الملاكات قائمه فى الوجبات والمحرمات الواقعيه لا بوجوداتها الاعتقاديه .

فإذن لا يمكن القول بحرمه الفعل المتجرى به، فان الفعل المتجرى به كشرب الماء المباح او شرب الخمر كما اذا قطع بان هذا المائع خمر فشرب ثم بان انه خل او ماء مباح لا مفسده فيه، فلا حرمه فيه .

وقد تقدم اشكال بعض المحققين على هذا وقد اجبنا عن هذا الاشكال، نعم يرد على هذا الجواب ما ذكرناه سابقا من ان الخطابات الشرعيه اذا شملت الواجبات او المحرمات بالأعم من وجودها الواقعي ووجودها الاعتقادي فهو كاشف عن ان فيه مفسده او مصلحه، فكما ان فى شرب الخمر الواقعي مفسده فكذلك تكشف ان فى شرب الماء فى هذه الحاله مفسده، اذ لا طريق لنا الى ملاكات الاحكام الا من طريق نفس الاحكام، فاذا حكم المولى بوجود شىء ككشف عن وجود مصلحه فيه واذا حكم بحرمه شىء ككشف عن وجود مفسده فيه، فاذا فرضنا ان دليل ( لا تشرب الخمر ) يشمل شرب الخمر الواقعي ويشمل شرب الخمر الاعتقادي كشرب الماء المباح باعتقاد انه خمر فهو يكشف عن وجود المفسده فيه كما يكشف عن وجود مفسده فى شرب الخمر الواقعي، فهذا الاشكال على هذا الجواب قد تقدم منا .

هذا تمام كلامنا في الوجه الاول وهو التمسك بإطلاقات الأدله لإثبات حرمه الفعل المتجرى به .

وقد ظهر مما ذكرنا جميعا انه لا يمكن التمسك بإطلاقات الأدله لإثبات حرمه الفعل المتجرى به، نعم التجري قبيح باعتبار انه ظلم للمولى ولكن الفعل المتجرى به ليس بحرام شرعا .

## التجري بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجري

كان كلامنا في حرمه الفعل المتجرى به، وقد استدل على ذلك بوجهه، كان الوجه الاول منها هو التمسك بإطلاقات الأدله من الكتاب والسنة، وقد تقدم الكلام في هذا الوجه وفي نقده مفصلا .

الوجه الثاني : الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع .

وقاعده الملازمه متمثله في قاعدتين :

القاعده الاولى : ادراك العقل مصلحه ملزمه في فعل غير مزاحمه، فاذا ادرك العقل مصلحه ملزمه غير مزاحمه في فعل حكم الشارع بوجوبه، فالملازمه بين ادراك العقل مصلحه ملزمه غير مزاحمه في فعل وبين حكم الشارع بوجوب هذا الفعل موجوده، وكذلك اذا ادرك العقل مفسده ملزمه في فعل غير مزاحمه حكم الشارع بحرمه ذلك الفعل، وهذه الملازمه بينهما ثابتة .

القاعده الثانيه : الملازمه بين حكم العقل بحسن شيء وبين حكم الشارع بالوجوب، وحكم العقل بقبح شيء وحكم الشرع بحرمه ذلك الشيء .

أما قاعده الملازمه الاولى، فلا شبهه في ثبوتها كبرويا، وهي قاعده أصوليه لما ذكرناه في مستهل بحث الاصول ان مناط اصوليه القاعده ان يستعملها الفقيه في مقام تطبيقها على صغرياتهما وعناصرها في الفقه لتكون نتيجة التطبيق اثبات جعل حكم شرعي، وذكرنا هناك ان علم الاصول موضوع لتكوين القواعد العامه والنظريات المشتركه وفق شروطها العامه والخاصه في الحدود المسموح بها شرعا، واستعمال الفقيه هذه القواعد العامه والنظريات المشتركه للوصول الى الاحكام الشرعيه، وهذه المزيه موجوده في هذه القاعده الا- انه ليس لهذه القاعده صغرى في تمام ابواب الفقه حيث لا- تتوقف أى مسأله فقيهيه على هذه الكبرى، حيث انه ليس للعقل طريق الى احراز مصلحه ملزمه في الفعل ولا- طريق الى احراز مفسده ملزمه في فعل، واذا ادرك العقل مصلحه ملزمه في فعل فلا يتمكن من احراز انها غير مزاحمه، اذ لعل لهذه المصلحه او لهذه المفسده مزاحم، فالعقل لا طريق له الى ادراك المصالح والمفاسد الواقعيه، فمن اجل ذلك ليس لهذه الكبرى صغرى في الفقه من البدايه الى النهايه ومن هنا لا أثر لهذه القاعده .

وأما القاعده الثانيه، وهى الملازمه بين حكم العقل بحسن شىء وحكم الشرع بوجوبه وحكم العقل بقبح شىء وحكم الشرع بحرمة، وهذه القاعده على تقدير ثبوتها فأيضاً لا- شبهه فى انها قاعده اصوليه، لان مناط اصوليه القاعده موجود فيها، الا ان الكلام فى ثبوت هذه القاعده، فهل هى ثابتة او انها غير ثابتة؟ فيه قولان :

ذهب جماعه الى عدم ثبوت هذه الملازمه بين حكم العقل بالقبح وحكم الشرع بالحرمة وحكم العقل بالحسن وحكم الشرع بالوجوب، وذهب اخرون الى ثبوت هذه الملازمه منهم المحقق الاصفهانى (قده) الذى قد اصر على ثبوت هذه الملازمه ، وقد افاد فى وجه ذلك ان قضيه حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الضروريه ومن القضايا المشهوره المجعوله من قبل العقلاء وهى الاساس لتشريعات العقلاء الاجتماعيه والفرديه والماديه والمعنويه حفاظا على النظام العام وإبقاءً للنوع، فالشارع جعل قضيه حسن العدل وقبح الظلم مجعول من قبل العقلاء وتصبح من القضايا المشهوره الضروريه، وحيث ان الشارع رئيس العقلاء وفى طبيعتهم فاذا حكم العقلاء بحسن عدل او قبح ظلم فلا محاله يكون الشارع فيهم لأنه احدهم بل هو رئيسهم ولا يمكن حكم العقلاء بقبح شىء او حسن شىء اخر بدون ان يكون الشارع فيهم، فهذا غير معقول لان الشارع رئيس العقلاء وفى مقدمتهم فكل حكم صادر من العقلاء فلا- محاله يكون الشارع فيهم غايه الامر ان حكم الشارع بالقبح بما هو شارع يكون الحرمة، وحكم الشارع بالحسن بما هو شارع يكون الوجوب، فمن هذه الناحيه الشارع يختلف عن سائر العقلاء، بل ذكر (قده) ان التعبير بالملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع تعبير مسامحى اذ الصحيح هو التعبير بالتضمن أى ان حكم العقل بحسن شىء او قبحه يتضمن حكم الشرع بالوجوب او الحرمة لهذا الشىء، باعتبار ان العقلاء اذا حكموا بحسن عدل او قبح ظلم فالشارع فيهم، فاذن حكم العقلاء يتضمن حكم الشارع لا انه يستلزم حكم الشارع، هذا ما ذكره المحقق الاصفهانى (قده) .

لما ذكرنا من ان قضيه حسن العدل وقبح الظلم قضيه واقعيه يدركها العقل فطره وجبله بقطع النظر عن جعل أى جاعل وبقطع النظر عن أى سبب وعن أى منبه خارجى ام داخلى، فان العقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم فطره ولهذا تكون قضيه حسن العدل وقضيه قبح الظلم من القضايا الاولييه الضروريه كقضيه الانسان ممكن، والاربعه زوج، والكل اعظم من الجزء وهكذا، فان هذه القضايا قضايا ضروريه اوليه وقضيه حسن العدل وقبح الظلم ايضا كذلك، فان العقل يدرك حسن العدل فطره وكذلك يدرك قبح الظلم فطره بقطع النظر عن جعل أى جاعل وبقطع النظر عن وجود العقلاء فى هذا الكون وعن اعتبار العقلاء حسن العدل وقبح الظلم، فلا- يمكن ان تكون قضيه حسن العدل وقبح الظلم مجعوله من قبل العقلاء، بل هى قضيه فطريه والعقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم فطره .

فإذن ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من ان قضيه حسن العدل وقبح الظلم من القضايا المجعوله من قبل العقلاء تبعا لما يدركونه من المصالح والمفاسد الواقعيين باطل وجدانا وبرهانا .

اما وجدانا، فان هاتين القضيتين من القضايا الاولييه الفطريه وليست من القضايا المجعوله من قبل العقلاء كما تقدم .

واما برهانا، فان القبح لا يلزم المفسده فالعقل يحكم بقبح الفعل المتجرى به مع انه لا مفسده فيه اذ هو فعل مباح فى نفسه كما اذا قطع بان هذا الماء خمر وشربه ثم بان انه ماء مباح او مملوك له، فلا مفسده فى الفعل المتجرى به، وقد يحكم العقل بحسن الانقياد لانه مصداق للعدل وأداء لحق الطاعه للمولى مع انه لا مصلحه فيه .



فبين المصلحه والمفسده وبين الحسن والقبح عموم من وجه، فقد يجتمع الحسن مع المصلحه وقد يفترق وقد يجتمع القبح مع المفسده وقد يفترق .

فالتتيجه ان ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) لا يمكن المساعده عليه.

## التجرى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

الى هنا قد تبين، ان ادراك العقل حسن عدل وقبح ظلم أمر فطرى وهو يدرك ذلك بقطع النظر عن جعل أى جاعل وعن وجود العقلاء وبنائهم على ذلك، ولهذا يكون ادراك العقل قضيه حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الاولييه ويدركها العقل وانها من القضايا الواقعيه وليست من القضايا الجعليه التى لا واقع لها ما عدا الجعل والاعتبار، بل لها واقعيه ثابتة فى الواقع ويدركها العقل فطره، فمن اجل ذلك ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من ان قضيه حسن العدل وقبح الظلم من القضايا المشهوره المجعوله من قبل العقلاء تبعا لما يدركونه من المصالح والمفاسد غير صحيح وجدانا وبرهانا .

اما وجدانا، فقد تقدم ان العقل يدرك هذه القضيه فطره وهى قضيه واقعيه وليست قضيه جعليه لا واقع موضوعى لها ما عدا الجعل .

اما برهانا، فلأين المصلحه قد تجتمع مع الحسن وقد تفترق عنه، فقد يحكم العقل بحسن شىء بدون ان تكون فيه مصلحه، كحكم العقل بحسن الانقياد فان الانقياد حسن مع ان لا مصلحه فيه، كما ان المفسده قد تجتمع مع القبح وقد تفترق عنه، فالفعل المتجرى به قبيح مع ان لا مفسده فيه .

وعلى هذا فما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) لا يمكن المساعده عليه .

وقد يقال كما قيل، ان ادراك العقل حسن العدل وقبح الظلم نتيجة تأثير بناء العقلاء على ذلك، فان بناء العقلاء على ذلك أوجب ارتكازيه حسن العدل وقبح الظلم، ولأجل ذلك ادرك العقل حسن العدل وقبح الظلم .

ص: ٤٢٠

ومن هنا، ذكر ابن سينا ان الانسان لو كان فريدا فى هذا العالم لم يدرك عقله حسن العدل وقبح الظلم .

فإذن ادراك العقل حسن العدل وقبح الظلم انما هو نتيجة تأثيرات بناء العقلاء على ذلك والا فهو فى نفسه لا يدرك حسن العدل وقبح الظلم .

والجواب عن ذلك واضح :

فان ادراك العقل حسن العدل وقبح الظلم أمر فطرى ومن هنا لا يحتاج الى أى منبه لا من الداخل ولا من الخارج، وبقطع النظر عن جعل أى جاعل، ومن الواضح ان الفطره ذاتيه للإنسان ولا تختلف باختلاف الازمنه والامكنه وباختلاف المجتمع .

فإذن لا وجه لهذا القيل ايضا .

هذا اولاً .

وثانيا : مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) صحيح وان قضيه حسن العدل وقبح الظلم من القضايا المجعوله من قبل العقلاء، الا- ان للشارع - الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله والائمه الاطهار عليهم السلام لا الشارع الحقيقى سبحانه وتعالى - حيثتان متقابلتان :

الحيثيه الاولى : انه رئيس العقلاء وفي طبيعتهم ومقدمتهم ومن هذه الحيثيه اذا حكم العقلاء بحسن شىء فبطبيعته الحال يحكم الشارع به ايضا، باعتبار انه من العقلاء بل هو رئيسهم وفي طبيعتهم، واذا حكم العقلاء بقبح شىء فبطبيعته الحال يحكم الشارع به ايضا .

الحيثيه الثانيه : وهى حيثيه كونه شارعا يعنى مبلغا للأحكام المجعوله من قبل الله تعالى الواصله اليه بالوحى، فانه مبلغ لتلك الاحكام حرفيا ومبين لها بمقتضى نص قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى (1) ) فهو مأمور ببيان الاحكام الشرعيه التى وصلت اليه من الله تعالى بالوحى حرفيا سواء أ كان مطابقا لحكم العقلاء أم لم يكن مطابقا لحكم العقلاء فهو يتبع ما وصل اليه من الله تعالى وتقدس بالوحى ومأمور بتبليغه وبيانه للناس، فمن هذه الحيثيه الشارع ليس من العقلاء وليس داخلا فى العقلاء، فاذا حكم العقلاء بشىء فالشارع غير داخل فيهم، والكلام انما هو من هذه الحيثيه .

ص : ٢٢١

وعلى هذا، فهل الملازمه ثابتة بحكم العقلاء بحسن العدل وقبح الظلم وبين حكم الشارع بالوجوب او الحرمة، فاذا حكم العقلاء بحسن شيء حكم الشارع بوجوبه واذا حكموا بقبح شيء حكم الشارع بحرمة، فهل هذه الملازمه ثابتة ام انها غير ثابتة ؟

والعقلاء يحكمون بحسن شيء تبعاً لما يدركونه من المصالح والمفاسد، فانهم يحكمون بقبح الظلم تبعاً لما يدركونه من المفسده ويحكمون بحسن العدل تبعاً لما يدركونه من المصلحه فيه .

وعلى هذا، فان اريد بالملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع بادراك المصلحه او المفسده الواقعيه.

فيرد عليه ما تقدم، من ان الملازمه بينهما وان كانت ثابتة كبروياً فان العقل اذا ادرك مصلحه ملزمه في الفعل وغير مزاحمه فلا شبهه في ان الشارع جعل الوجوب له باعتبار ان الاحكام الشرعيه تتبع المصالح والمفاسد الواقعيين، الا انه ليست لها صغرى في الفقه من البدايه الى النهايه اذ لم نر أى فقيه يتمسك بدليل العقل لإثبات حكم شرعى من الوجوب او الحرمة باعتبار انه لا طريق للعقل الى احراز وجود مصلحه ملزمه غير مزاحمه في فعل او مفسده ملزمه غير مزاحمه في فعل، هذا مضافاً الى ان ذلك خارج عن محل البحث فان محل البحث انما هو في ثبوت الملازمه بين حكم العقل العملى وحكم الشرع أى بين حكم العقل بالحسن او القبح وحكم الشرع بالوجوب او الحرمة، واما ادراك المصلحه او المفسده فهو عقل نظرى وليس بعقل عملى .

وان اريد من هذه الملازمه الملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشارع فهذا ايضا غير تام، لان حكم العقل العملى بالحسن تارة يكون منشأ ادراك العقلاء مصلحه في فعل فيحكم بحسنه او مفسده في فعل فيحكم بقبحه، واخرى ان حكم العقل بالحسن او القبح لأجل مصلحه عامه وهى الحفاظ على النظام الحياتى العام للإنسان فى سطح الكره الارضيه من الحياه الاجتماعيه والفرديه والعائليه والماديه والمعنويه، فان اريد بذلك الملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشرع بالتفسير الاول .

فيرد عليه انه لا ملازمه بينهما فان حكم الشرع تابع للمصلحه والمفسده الواقعتين وليس تابعا لحسن شىء او لقبح شىء بل هو تابع للمصلحه او المفسده، والمصلحه قد تجتمع مع الحسن وقد تفرق عنه وذكرنا ان النسبه بينهما عموم من وجه، فإذن لا ملازمه بين حسن شىء وبين وجود المصلحه فيه او بين قبح شىء وبين وجود مفسده فيه .

وان اريد بالملازمه الملازمه بالتفسير الثانى وهو ان حكم العقلاء بحسن شىء وقبح شىء اخر انما هو لمصلحه عامه وهى حفظ النظام العام لحياه البشر على سطح هذه الكره وان الشارع ملزم بحفظ هذا النظام، ان اريد ذلك فيرد عليه :

ان هنا نظامين احدهما وضعه العقلاء والاخر وضعه الله تعالى للبشر، فان الاحكام الشرعيه التى هى نظام عام وضعها الله تعالى للبشر كالعبادات والمعاملات والاحكام فى الحالات الشخصيه كالوصايا والوقف والنكاح والطلاق والميراث والحدود والديات والقضاء والشهادات فان هذه الاحكام احكام للحالات الشخصيه، واما العبادات فهى احكام تربويه تزود الانسان بطاقات نفسيه كبيره وبالإيمان الراسخ فان المزاوله على العبادات تزود الانسان بالأخلاق الحميده وبالملكات الفاضله، فان الاخلاق ليس شيئا اخر غير العمل بالأحكام الشرعيه، واما المعاملات فهى نظام اقتصادى فى الاسلام، واما احكام الاحوال الشخصيه فهى لحفظ العائله وحفظ الحقوق الشخصيه للأفراد والاعتدال فى المجتمع .

فإذن النظام الذى وضعه الله تعالى بما انه تعالى عالم بجميع الاشياء فلا محاله يكون مستندا الى وجود مصالح ومفاسد فى الواقع خارج عن ادراك العقلاء .

وعليه فلا يكون الشارع ملزما بجعل ما يماثل جعل العقلاء فان للشارع نظاما خاصا غير النظام الذى وضعه العقلاء .

الى هنا قد تبين انه لا- ملازمه بين حكم العقل بحسن شىء وحكم الشارع بالوجوب وحكم العقل بقبح شىء وحكم الشارع بالحرمة على كلا التفسيرين .

وفى مقابل هذا القول قول اخر، وهو استحاله التلازم بين حكم العقل العملى وبين حكك الشرع .

## التجرى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى انه لا- ملازمه بين حكم العقل العملى بالحسن والقبح وبين حكم الشارع بالوجوب و الحرمة، لأن الحكم الشرعى تابع للمصلحه والمفسده الواقعيين، فالوجوب تابع للمصلحه الملزمه والمصلحه غير الحسن اذ هى قد تجتمع مع الحسن وقد لا تجتمع، والحرمة تابعه للمفسده وهى غير القبح اذ قد تجتمع معه وقد لا تجتمع ولهذا تكون النسبه بينهما عموم من وجه .

فإذن لا- ملازمه بين حكم العقل بحسن شىء او قبحه وبين حكم الشارع بالوجوب او الحرمة، وكذلك على القول بان الحسن والقبح امران مجعولان من قبل العقلاء كما ذكره المحقق الاصفهاني(قده) على تفصيل تقدم وانه لا يرجع الى معنى صحيح ايضا، فانه لا شبهه فى ان الحسن والقبح امران واقعيان ثابتان فى لوح الواقع ويدركهما العقل كسائر مدركاته الواقعيه وليس امرين مجعولين بحيث لا واقع موضوعى لهما غير جعل العقلاء واعتباره، ولهذا ليس الامر كما افاده (قده) .

واما الملازمه بين حكم العقل النظرى وبين حكم الشرع فهى ثابتة، فان العقل اذا ادرك مصلحه ملزمه فى فعل غير مزاحمه فلا محاله يكشف عن وجوبه، باعتبار ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيين، فاذا ادرك العقل مفسده فى شىء ملزمه وغير مزاحمه فبطبيعته الحال يكشف عن حرمة شرعا وهذا مما لا شبهه فيه، ولكن ليس لهذه الملازمه صغرى فى ابواب الفقه ولهذا لم يستدل فى ابواب الفقه فى شىء من المسائل بدليل العقل النظرى، لأنه لا- طريق للعقل الى ملاكات الاحكام الشرعيه أى ان فى هذا الفعل مصلحه وفى ذاك الفعل مفسده لان هذا بحاجة الى علم الغيب فليس بإمكان العقل ادراك ذلك .

ص: ٤٢٤

وفى مقابل هذا القول، قول باستحاله الملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشرع، فان العقل اذا حكم بحسن شىء فهو محرك للمكلف وداع للمكلف نحو الاتيان بالفعل واذا حكم بقبح شىء فهو محرك للمكلف وداع له الى الابتعاد والاجتناب عنه ومع ذلك جعل الوجوب بداعى التحريك لغو وكذلك جعل الحرمة، فان المحرك موجود فى المرتبه السابقيه وهو حكم العقل بالحسن او القبح فهو محرك وداع ومع لا وجه لجعل داع اخر من قبل الشارع فانه لغو وجزاف، ومن الواضح ان صدور اللغو والجزاف من المولى الحكيم مستحيل، فمن اجل ذلك تستحيل الملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشرع .

والجواب عن ذلك واضح :

فان هذا القول لا اساس له ولا يرجع الى معنى محصل، اذ لا شبهه في ان حكم العقل بالحسن او القبح لا يمنع من حكم الشارع بالوجوب او الحرمة، فان العقل اذا حكم بحسن رد الامانه الى صاحبها فلا مانع من حكم الشرع بوجوبه وهذا ليس لغواً، فان حكم الشرع بالوجوب قد احدث ملاكا جديدا لتحريك المكلف وداعويته نحو الاتيان بالفعل وهو حق الطاعه للمولى الحقيقى، او اذا حكم العقل العملى بقبح الخيانه فلا- مانع من ان يحكم الشارع بحرمتها، فان حكم الشارع بحرمتها لا يكون لغواً لأنه قد احدث ملاكا جديدا لتحريك المكلف وهو حق الطاعه للمولى .

فاذن تتأكد المسؤولىه وتتأكد المحركيه فكيف يكون حكم الشارع لغواً، او ان العقل العملى يحكم بحسن الصدق فلا مانع من ان يحكم الشارع بوجوبه وان الصدق واجب او ان العقل يحكم بقبح الكذب فلا مانع من ان يحكم الشارع بحرمته ولا يكون لغواً لأنه قد احدث ملاكا جديدا لتحريك المكلف ولداعويته الى الاتيان بالفعل وهذا الملاك الجديد هو حق الطاعه للمولى الحقيقى .

ومن هنا قلنا انه لا مانع من اعمال المولى مولويته في ايجاب الطاعه للمولى وقبح معصيته، فان للمولى ان يحكم بوجوب مولوى  
أى ان يحكم بحرمه المعصيه حرمه مولويه ولا مانع من ذلك فانه يؤكد تحريك المكلف من خلال احداث ملاكا جديدا لحق  
الطاعه ويوجب تؤكد المسؤوليه والمحركيه للمكلف فكيف يكون لغواً، وان كان المعروف والمشهور في ألسنه الفقهاء ان أومر  
الطاعه والمعصيه ارشاديه ولا- يمكن ان تكون مولويه لأنه لغو، ولكن قد عرفت ان الامر ليس كذلك اذ لا مانع من ان يعمل  
المولى عملا- مولويا يحكم بموجبه بوجوب الطاعه مولويا فإنه يؤكد ملاك داعويه المكلف الى الفعل ومحركيته ومسؤوليته لأنه  
قد احدث ملاكا جديدا لحق الطاعه للمولى الحقيقى

فإذن ما ذكره هذا القائل من استحاله الملازمه بين حكم العقل العملى وحكم الشرع لا يرجع الى معنى محصل، اذ لا شبهه في  
امكان هذه الملازمه فإن حكم العقل العملى لا يمنع من حكم الشرع سواء أ كان حكمه بحسن شىء ام كان حكمه قبح شىء  
فإنه لا يمنع من حكم الشارع بالوجوب او حكم الشارع بالحرمه .

هذا كله فى المقام الاول، وقد ظهر ان الملازمه غير ثابتة بين حكم العقل العملى وبين حكم الشرع .

واما الكلام فى المقام الثانى

فعلى تقدير تسليم الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، فان هذه الملازمه ثابتة، اذ متى حكم العقل بحسن شىء حكم الشارع  
بوجوبه ومتى حكم بقبح شىء حكم الشارع بحرمته فهذه الملازمه ثابتة .

وهل تنطبق هذه الملازمه على قبح التجرى حتى يكون الفعل المتجرى به حراما او ان هناك مانع من هذا التطبيق ؟

قد أختار جماعه منهم المحقق النائيني (قده) والسيد الاستاذ (قده)، بان المانع من هذا التطبيق موجود فلا يمكن تطبيق هذه القاعده على قبح التجري والالتزام بحرمة الفعل المتجرى به، وقد ابدى السيد الاستاذ (قده) مانعين فى المقام :

المانع الاول : أن الحرمة المجمعوله للفعل المتجرى به لا تخلو من ان تكون مختصه بموارد التجري او انها تشمل موارد العصيان ايضا ؟ ولا- ثالث فى البين، وكلا الفرضين لا يمكن، اما الفرض الاول وهو ان تكون هذه الحرمة مختصه بموارد التجري فيلزم محذور عدم وصول هذه الحرمة الى المتجرى وعدم تنجزها عليه لأن وصولها الى المتجرى وتنجزها عليه منوط بالتفات المتجرى بأنه متجرى، باعتبار ان هذه الحرمة مجمعوله للفعل المتجرى به المتوجه الى المتجرى أى ان الموضوع هو المتجرى ولا- بد ان يكون ملتفتا الى انه متجرى حتى تصل الحرمة اليه وتنجز، واما اذا لم يكن ملتفتا الى انه متجرى كما هو كذلك لأنه معتقد بانه عاص وليس بمتجرى، فان من اعتقد بان هذا المانع خمر وشربه فهو معتقد بانه عاص ولا يكون ملتفتا بانه متجرى، وطالما لم يلتفت الى هذا العنوان لم تصل الحرمة اليه ولم تكن منجزه عليه ولا- تكون داعيه الى الابتعاد عن هذا الفعل، ومن الواضح ان الحكم اذا لم يكن داعيا الى المكلف فجعله مستحيل، فان الغرض من جعل الوجوب او الحرمة انما هو ايجاد الداعى فى نفس المكلف، فطالما يكون التكليف غير قابل لأن يكون داعيا فيستحيل جعله لأن جعله لغو وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل، وحيث ان المتجرى لا- يكون ملتفتا الى انه متجرى فلا- تصلح هذه الحرمة الى ان تكون داعيه له، فاذا لم تصلح ان تكون داعيه له فلا يمكن جعلها .



واما اذا التفت الى انه متجرى انقلب الموضوع فصار عاصيا .....فاذا التفت الى انه متجرى معناه انه التفت الى ان المائع ماء مباح وليس بخمر أى انقلب الموضوع فمن اجل ذلك لا- يمكن جعل هذه الحرمة للفعل المتجرى به بل هى خاصة فى مورد التجرى وهو لا يمكن .

واما على الفرض الثانى وهو جعل هذه الحرمة للجامع بين التجرى وبين المعصيه وهو هتك حرمة المولى اذ هتك حرمة المولى جامع بين التجرى وبين المعصيه، فهذه الحرمة مجعوله للجامع بين المتجرى والعاصى وهو يستلزم التسلسل، فان عصيان التكليف الاول قبيح وقبحه يستلزم الحرمة ومخالفه هذه الحرمة قبيح وقبحه يستلزم حرمة ثالثه وهكذا يذهب الى ما لا نهايه له فمن اجل ذلك لا يمكن جعل الحرمة للفعل المتجرى به لا بالخصوص ولا بالجامع بين التجرى وبين المعصيه، هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده) (١)

وللمناقشه فى كلا الفرضين مجال .

## التجرى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

الى هنا قد تبين ان السيد الاستاذ(قده) قد ذكر مانعين من تطبيق قاعده الملازمه على قبح التجرى :

الاول : ان حرمة الفعل المتجرى به اما ان تكون مختصه به او تكون مجعوله للجامع بين التجرى والمعصيه، وكلا الفرضين لا يمكن، اما الفرض الاول فلأن الحرمة اذا كانت مجعوله للفعل المتجرى به فلا- يمكن وصولها الى المتجرى وتنجزها عليه لأن وصولها يتوقف على كون المتجرى ملتفتا الى كونه متجريا وطالما لم يكن ملتفتا الى ذلك لم تكن الحرمة واصله اليه وداعيه ومحركه له ومنجزه عليه، وهذا نظير التكليف الموجه الى الناسى او الجاهل المركب او الغافل، فان هذا التكليف لا يمكن وصوله الى الناسى وتنجزه عليه فانه متوقف على ان الناسى ملتفتا الى انه ناسى والغافل يكون ملتفتا الى انه غافل حتى يكون هذا التكليف واصله اليه ومنجزا، والمفروض انه اذا التفت اليه انقلب الموضوع وما نحن فيه كذلك، فان حرمة الفعل المتجرى به لا يمكن وصولها الى المتجرى طالما لم يكن ملتفتا الى انه متجرى واذا التفت اليه انقلب الموضوع، فمن اجل ذلك لا يمكن جعل الحرمة الى الفعل المتجرى به خاصة .

ص: ٢٢٨

١- [١] مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للبهسودى، ج ٢، ص ٢٧.

واما الفرض الثانى، وهو جعل الحرمة للجامع بين التجرى والمعصيه فهو ايضا لا يمكن لاستلزامه التسلسل، فان عصيان التكليف الاول قبيح وقبحه يستلزم الحرمة وعصيان هذه الحرمة قبيح وقبحه ايضا يستلزم الحرمة وهكذا الى ما لا نهايه له، فمن اجل ذلك لا يمكن جعل الحرمة للجامع بين التجرى والمعصيه .

ولكن كلا الفرضين قابل للمناقشه :

اما الفرض الاول، فان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) تام في موارد القطع فاذا كان المتجرى قاطعا بشيء فما ذكره تام، فان القاطع لا يكون ملتفتا الى انه متجر، بل هو قاطع بانه عاص كما اذا قطع بان هذا المائع خمر او ان هذا المائع ملك الغير ففي مثل هذه الموارد موارد القطع لا يمكن جعل الحرمة للفعل المتجرى، لأن هذه الحرمة لا يمكن وصولها الى المتجرى لأنه لا يكون ملتفتا الى انه متجر بل هو قاطع بانه عاص وان قطعه مطابق للواقع .

ولكن ما ذكره (قده) في موارد الامارات المعتمده والأصول العمليه الشرعيه كالاستصحاب والاحتياط، فان في موارد الامارات الشرعيه احتمال الخلاف موجود، فان المكلف يحتمل ان هذه الاماره غير مطابقه للواقع، فاذا فرضنا ان الاماره قامت على حرمة شرب التتن لكن المكلف يحتمل ان هذه الاماره غير مطابقه للواقع وان شرب التتن في الواقع حلال ففي مثل ذلك لا مانع من جعل الحرمة للفعل المتجرى به، لانه المكلف يحتمل فالحرمه قابله للوصول اليه بالوصول الاحتمالي فان التكليف اما ان يكون واصلا الى المكلف بالوصول الوجداني او بالوصول التعبدي او بالوصول الاحتمالي، وقد يكون الوصول الاحتمالي يكفي في تنجز التكليف واستحقاق العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته، او اذا فرضنا استصحاب بقاء خمريه مائع اذا شككنا في انه باق على خمريته او انقلب خلافاً فلا مانع من استصحاب بقاءه على خمريته، ولكن احتمال الخلاف موجود أى يحتمل ان هذا الاستصحاب يكون مخالفاً للواقع وان هذا الخمر صار خلافاً للاستصحاب مجرد تعبد من قبل الشارع واحتمال الخلاف موجود ومعه لا يكون مانعا لجعل الحرمة للفعل المتجرى به، فان شرب هذا المائع تجر باعتبار ان استصحاب بقاء خمريته حجه، فاذا اقدم مع ذلك على شربه فهو تجر على المولى وتفويت لحقه وهو حق الطاعه وهو من اظهر افراد الظلم على المولى، ولكن مع ذلك احتمال الخلاف موجود ومعه لا مانع من جعل الحرمة للفعل المتجرى به وهو شرب الخل، فان الحرمة قابله للوصول الى المكلف بالوصول الاحتمالي .

فالنتيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) انما يتم فى موارد القطع الوجدانى ولا- يتم فى موارد الامارات المعتمبره وفى موارد الاصول العمليه والتجرى لا- يختص بوارد القطع الوجدانى فالتجرى كما يجرى فى موارد القطع الوجدانى كذلك يكون فى موارد الامارات المعتمبره الشرعيه وموارد الاصول العمليه .

فما ذكره (قده) غير تام مطلقا، فلا بد من التفصيل .

واما الفرض الثانى، فهو غير تام فان التسلسل انما يكون محالا- فى الامور الواقعيه أى فى العلل والمعلولات التكوينييه، واما التسلسل فى الامور الاعتباريه فلا معنى له فان الامور الاعتباريه التى لا واقع لها فى الخارج امرها بيد المعتمبر نفيا واثباتا وحدوثا وبقاءً، فان المعتمبر اذا اعتبره تحقق فى عالم الاعتبار وان لم يعتبره فلا وجود له ولهذا لا يعقل التسلسل فى الامور الاعتباريه اذ التسلسل انما هو بين العلل والمعلولات التكوينييه، فان كل معلول ينبثق من عله متقدمه عليه رتبه فان المعلول عين الربط بالعله وليس للمعلول وجود مستقل فى مقابل وجود العله، فالمعلول يتولد من العله ونقل الكلام الى تلك العله وهى ايضا ممكن ومعلوله فهى تنبثق من عله اخرى فوقها وهكذا تذهب الى ما لا نهيه له وهذا هو التسلسل المستحيل، فان تسلسل العلل ومعلولاتها التصاعديه لا- بد ان تنتهى الى عله ذاتيه واجبه الوجود لا تحتاج فى وجودها الى عله اخرى والا فيستحيل وجود هذه السلسله، فمن اجل ذلك يكون التسلسل مستحيل فانه يلزم من فرض وجوده عدمه فانه اذا لم ينتهى الى عله ذاتيه واجبه الوجود لم تتحقق السلسله ولم توجد فيلزم من فرض وجودها عدم وجودها، وكلما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحيل .

فالتسلسل المحال انما هو تسلسل المعلولات بالنسبه الى عللها التصاعديه، واما فى الامور الاعتباريه فلا يعقل التسلسل لأن الامور الاعتباريه فعل مباشر للمعتبر ولا- يتصور فى الامور الاعتباريه العليه والمعلوليه والسببيه والمسببيه فلا يعقل ان يتولد اعتبار عن اعتبار اخر فان اعتبره وجد فى عالم الاعتبار وان لم يعتبره لم يوجد فى عالم الاعتبار، هذا مضافا الى انا لو فرضنا لزوم التسلسل فى الحرمة ولكن يكفى امتثال واحد، فان المكلف اذا ترك الحرام كفى ذلك فى امتثال جميع هذه المحرمات، فالمحرمات وان كانت متعدده ولكن فى مقام الامتثال يكفى امتثال واحد فان ترك هذا الفعل واجتنابه يعد امتثال لجميع هذه المحرمات .

وكيف ما كان فما ذكره السيد الاستاذ (قده) من لزوم التسلسل لا يمكن المساعده عليه .

الامر الثانى : ان هذه الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع انما هى فى مرتبه علل الاحكام، فاذا ادرك العقل مصلحه ملزمه غير مزاحمه فى فعل كشف عن وجوب ذلك الفعل واذا ادرك مفسده ملزمه غير مزاحمه فى فعل اخر كشف عن حرمة هذا الفعل، بتطبيق كبرى كليه وهى ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه، واما فى مرتبه معلولات الاحكام فلا ملازمه فالعقل يحكم بحسن الطاعه وقبح المعصيه ولا شبهه فى حكم العقل بذلك ولكن حكم العقل بذلك لا يستلزم الوجوب الشرعى بالطاعه اذ لا ملازمه بين حكم العقل بحسن الطاعه وبين الوجوب الشرعى بها، وكذلك لا ملازمه بين حكم العقل بقبح المعصيه وحكم الشارع بحرمتها، هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده) .

وقد افاد فى وجه ذلك، ان حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه انما هو محرك للمكلف وداع للمكلف نحو امتثال الواجب والابتعاد عن الحرام ونحو طاعه المولى وأداء حقه وهو حق الطاعه، فان كان حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه كاف فى تحريك المكلف فلا حاجه الى جعل الوجوب الشرعى المولوى بداعى تحريك المكلف لأنه لغو، فان حكم العقل يكفى لتحريك المكلف ودعوته الى الاتيان بالواجب والاجتناب عن الحرام واطاعه المولى، واما اذا لم يكن كافيا كما اذا فرضنا ان حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه لا- يكفى لتحريك المكلف، فاذا جعل الشارع الوجوب المولى ثانيا فحكم العقل بحسن طاعته ايضا لا- يكفى فلا- فرق بين الوجوب الاول والوجوب الثانى فكما ان حكم العقل بحسن اطاعه الوجوب الاول لا يكفى فى تحريك المكلف كذلك حكم العقل بحسن الطاعه بالنسبه الى الوجوب الثانى ايضا لا يكفى لأن حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز على حد سواء، فمن اجل ذلك حكم العقل بحسن الطاعه لا يستلزم جعل الوجوب الشرعى المولوى وحكم العقل بقبح المعصيه لا يستلزم جعل الحرمة الشرعيه المولويه .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجري

كان كلامنا في المانع الثاني الذي ذكره سيدنا الاستاذ (قده) من عدم تطبيق قاعده الملازمه بين حكم العقل بالحسن وبين حكم الشارع بالوجوب وحكم العقل بالقبح وحكم الشارع بالحرمة، وهذه القاعده لو تمت فهي لا تنطبق على قبح التجري لمانعين وقد تقدم الكلام في المانع الاول ونقده، واما المانع الثاني فقد ذكر السيد الاستاذ (قده) انه لا بد من التفصيل بين الحسن والقبح في مراتب علل الاحكام وبين الحسن والقبح في مراتب معلولات الاحكام .

اما الحسن والقبح اذا كان في مرتبه علل الاحكام فالملازمه ثابتة، فاذا حكم العقل بحسن رد الامانه فالشارع يحكم بالوجوب واذا حكم العقل بقبح الخيانه فالشارع يحكم بحرمتها، او اذا حكم العقل بحسن الصدق وقبح الكذب فالشارع يحكم بالوجوب في الاول وبالحرمة في الثاني، فالملازمه في هذه الموارد ثابتة بين حكم العقل بالحسن وبين حكم الشرع بالوجوب وحكم العقل بالقبح وحكم الشرع بالحرمة، فهذه الملازمه على تقدير ثبوتها فهي ثابتة في هذه الموارد

اما في موارد علل الاحكام كحكم العقل بحسن الطاعة، فان حكم العقل معلول لثبوت الحكم في المرتبه السابقه او حكم العقل بقبح المعصيه، فان هذا الحكم العقلي معلول للحكم الشرعي الثابت في المرتبه السابقه، فهذه الملازمه غير ثابتة في موارد معلولات الاحكام فحكم العقل بحسن الطاعة لا يستلزم حكم الشارع بوجوب الطاعة وحكم العقل بقبح المعصيه لا يستلزم حكم الشارع بحرمتها، ومن هنا يكون الامر بالطاعة والنهي عن المعصيه ارشادي وليس مولوي، فان الملازمه بين حكم العقل بالحسن وبين حكم الشرع بالوجوب المولوي غير ثابتة وكذلك الملازمه بين حكم العقل بالقبح وحكم الشرع بالحرمة المولويه .

ص: ٤٣٢

وقد افاد (قده) في وجه ذلك : ان حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصيه إن كان كافيا لتحريك المكلف ودعوته الى الاتيان بالواجب والابتعاد عن الحرام فلا- مقتضى لجعل الوجوب الشرعي المولوي في مورده أي مورد حكم العقل بحسن الطاعة لأنه لغو وبلا- فائده لاین الغرض من وراء هذا الجعل هو تحريك المكلف والمفروض ان حكم العقل بذلك يكفي للمحركه والداعويه فجعل الحكم الشرعي المولوي بهذا الغرض لغو وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل .

فإذن لا بد من حمل الامر اذا ورد بالطاعة على الارشاد، ولا يمكن ان يكون امرا مولويا .

واما اذا لم يكن حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصيه كافيا لتحريك المكلف ودعوته الى الاتيان بالواجب والابتعاد عن الحرام (والجامع دعوه المكلف الى طاعة المولى واداء حقه وهو حق الطاعة) اذا لم يكن حكم العقل كافيا في ذلك فلا فرق بين الوجوب الاول والوجوب الثاني، فاذا جعل المولى الوجوب الثاني المتعلق بالطاعة وجوبا شرعيا مولويا بهذا الغرض فحكم العقل بحسن اطاعته ايضا لا يكفي لتحريك المكلف ودعوته الى امتثاله، كما ان حكم العقل بقبح معصيه هذا الوجوب الثاني لا يكفي

الى تحريك المكلف ودعوته الى الابتعاد عنه، اذ لا فرق من هذه الناحية بين الوجوب الاول وبين الوجوب الثانى، فاذا لم يكن حكم العقل بحسن اطاعه الوجوب الاول كافيا لتحريك المكلف ودعوته الى الاتيان بالواجب كذلك لا يكون حكم العقل بحسن اطاعه الوجوب الثانى كافيا لتحريك المكلف ودعوته الى الاتيان بالواجب فمن اجل ذلك لا يمكن جعل الحكم الشرعى المولوى المتعلق بالطاعه او جعل الحرمة الشرعية المولويه المتعلق بالمعصيه، هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده).

ص: ٤٣٣

فان حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه وان كان كافيا في نفسه لتحريك المكلف نحو الاتيان بالواجب وامثاله ودعوته الى الابتعاد عن الحرام والجامع ان حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه كافٍ لتحريك المكلف ودعوته الى اطاعه المولى واداء حقه وهو حق الطاعه ولكن مع ذلك ان المولى قد يرى مصلحه في تأكيد هذا الحكم العقلي بجعل الوجوب الشرعى المولوى المتعلق بالطاعه وبجعل الحرمة الشرعيه المولويه المتعلقه بالمعصيه فان هذا الوجوب قد احدث ملاكا جديدا للطاعه وهو حق طاعه المولى وحدث داعيا جديدا للمكلف ومن الواضح اذا ضمنا الداعى الثانى الى الداعى الاول فالمجموع اقوى واكد من كل واحد منهما فى نفسه، فلا يكون جعل الوجوب الشرعى المولوى المتعلق بالطاعه لغوا وبلا فائده، فانه يؤكد داعويه وجوب الاول فداعويه المجموع يكون اكد واشد من داعويه كل منهما فى حد نفسه، اذ لا- شبهه فى ان المولى يرى ان الملاكات الواقعيه وتحصيلها اهم من كل شىء، اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات الواقعيه وعدم رضائه بتفويتها يدعو المولى الى جعل الوجوب الشرعى المولوى للطاعه والى جعل الحرمة الشرعيه المولويه للمعصيه، فان هذا الوجوب قد احدث ملاكا جديدا وداع الى الطاعه وكذلك الحرمة، فمن اجل ذلك لا- يكون جعل الوجوب المولوى لغوا، لان حكم العقل لا يتطلب ما يراه المولى من الاهميه فان المولى يرى اهميه الملاكات الواقعيه والحفاظ عليها وعدم تفويتها والعقل لا يدرك الا بمقدار ان الملاكات الواقعيه لازمه اما انها اقوى واشد من ذلك فالعقل لا يدرك ذلك فان العقل يكشف الملاك من الوجوب ولا- يكشف من الوجوب الا- بمقدار ان هذا الملا-ك لازم اما انه اكبر من ذلك درجه فلا طريق له اليه، اما المولى اذا رأى ان الملا-ك اكبر من ذلك ولهذا يرى وجوب حفظ الملا-ك ولا- يرضى بتفويت هذا الملا-ك، فمن اجل ذلك اهتمام المولى بالملاك يدعوه الى جعل وجوب مولوى متعلق بالطاعه والى جعل حرمة مولويه متعلقه بالمعصيه .

فإذن هذا الوجوب يكون داعياً ثانياً، وإذا ضمنا هذا الوجوب إلى الوجوب الأول تتأكد الداعوية ومسؤولية العبد فكيف يكون جعل هذا الوجوب لغواً، ولا فرق حينئذ بين أن يكون حكم العقل بالحسن أو القبح في مرتبه علل الأحكام أو في مرتبه معلولاتها، كما أن حكم العقل بالحسن أو القبح في مرتبه علل الأحكام يستلزم الوجوب والحرمة كذلك حكم العقل بالحسن والقبح في مرتبه معلولات الأحكام أيضاً يستلزم حكم الشارع بالوجوب والحرمة .

وبعبارة أخرى : أن الأمر الثاني تعلق بنفس ما تعلق به الأمر الأول غاية الأمر أن الأمر الأول تعلق بالفعل بعنوانه الأولى والأمر الثاني تعلق بنفس الفعل بعنوانه الثانوى، مثلاً الأمر الأول تعلق بالصلاة بعنوانها الأولى وباسمها الخاص وبعنوانها المخصوص وأما الأمر الثاني تعلق بنفس الصلاة بعنوان ثانوى وهو عنوان الإطاعة، وكذلك الحال في الحرمة .

فإذن الأمر الثاني تعلق بنفس الأمر الأول وكلا الأمرين يدعوان إلى الأتيان بالصلاة فكما أن الأمر الأول يدعو المكلف إلى الأتيان بالصلاة فكذلك الأمر الثاني، والعقل كما يحكم بحسن إطاعة الأمر الأول كذلك يحكم بحسن إطاعة الأمر الثاني، فإن العقل يدرك استحقاق المثوبه على امتثال الأمر الأول كذلك يدرك استحقاق المثوبه على امتثال الأمر الثاني، وكذلك يدرك استحقاق العقوبه على مخالفه الأمر الأول ويدرك استحقاق العقوبه على مخالفه الأمر الثاني ومن الواضح أن منشأ تحريك المكلف ودعوته إلى طاعة المولى إذا كان امرين فهو أقوى من أن يكون امراً واحداً، وإذا كان عقوبتين فهو أقوى من أن يكون عقوبه واحده فإن المكلف إذا رأى أنه إذا ترك الصلاة استحق عقوبتين فلا شبهه في أن ذلك منشأ أقوى لدعوته إلى الأتيان بالصلاة من استحقاقه لعقوبه واحده على ترك الصلاة .



فإذن منشأ تحريك المكلف اذا كان عقوبتين فهو اقوى من ان يكون عقوبه واحده ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من ان حكم العقل بالحسن وبالقبح اذا كان كافيا فلا مبرر لجعل الوجوب الشرعى المولوى فى مورد له لغو يظهر انه لا يكون لغوا، فان جعل الوجوب الشرعى المولوى فى مورد به ملاك اهتمام المولى بالملاكات الواقعيه هو الحفاظ عليها وعدم رضاه بتفويت تلك الملاكات فى كل حال، فهذا يدعو المولى الى جعل وجوب اخر وهو احدث ملاكا جديدا للطاعه وداع جديدا لتحريك المكلف فكيف يكون لغوا .

واما ما ذكره (قده) من ان حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه لو لم يكن كافيا لتحريك المكلف فأیضا لا معنى لجعل الوجوب الشرعى المولوى للطاعه، فان حكم العقل بحسن طاعته وقبح معصيته ايضا لا يكفى لتحريك المكلف فان الوجوب الثانى كالوجوب الاول ولا فرق بينهما .

هذا الذى افاده (قده) مبنى على الخلط بين المقام وبين ما اذا كان الوجوب الثانى مقابل الوجوب الاول وفى عرضه، واما فى المقام فالوجوب الثانى فى طول الوجوب الاول ومتعلق بنفس ما تعلق به الوجوب الاول وبذلك تتأكد داعويته ومحركيته غايه الامر بعنوان ثانوى، وما ذكره (قده) انما يتم فى الوجوبين العرضيين كوجوب الصدق ووجوب رد الامانه، فان وجوب رد الامانه اذا كان حكم العقل بحسن طاعته وقبح معصيته لا يكفى لتحريك المكلف كذلك الحال فى وجوب الصدق، فان حكم العقل بحسن اطاعته وقبح معصيته ايضا لا يكفى فما ذكره انما يتم فى الوجوبين العرضيين لا فى المقام اذ الوجوب الثانى فى طول الوجوب الاول ومتعلق بنفس ما تعلق به الوجوب الاول .

فالتتيجه، ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من التفصيل بين الحسن والقبح فى موارد علل الاحكام وبين الحسن والقبح فى مراتب معلولات الاحكام لا وجه له .

## التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

الى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من المانعين لتطبيق قاعده الملازمه على قبح التجرى غير تامين وقد تقدم الكلام فيهما وفى نقضهما .

ثم ان المحقق النائنى (قده) قد ذكر ان قاعده الملازمه بين قبح شىء وحرمة او بين حسن شىء ووجوبه لا تنطبق على قبح التجرى وحسن الانقياد ولا يمكن استكشاف حرمه الفعل المتجرى به من هذه القاعده .

وقد افاد (قده) فى وجه ذلك ثلاثة فروض :

الفرض الاول : ان حرمه الفعل المتجرى به ثابتة بنفس الخطابات الاولى، فالخطابات الاولى كما تشمل موارد العصيان تشمل موارد التجرى ايضا ولا- تختص بالأولى، مثلا- لا- تشرب الخمر كما يشمل شرب الخمر الواقعى كذلك يشمل شرب الخمر الاعتقادى التخيلى .

فإذن نفس الخطابات الاولى تدل على حرمه الفعل المتجرى به .

الفرض الثانى : ان حرمه الفعل المتجرى به ثابتة بخطاب اخر لا بالخطابات الاولى وهذه الحرمة مختصة بالتجرى ولا تشمل مورد العصيان فهذا الخطاب متوجه الى المتجرى فقط ولا يشمل العاصى .

الفرض الثالث : ان حرمه التجرى ثابتة للأعم منه ومن المعصيه فالخطاب موجه الى الجامع بين المتجرى والعاصى والجامع بينهما الذى هو متعلق الخطاب هو هتك حرمه المولى، فان هتك حرمه المولى محرمة وهذا جامع بين موارد التجرى وبين موارد العصيان

ثم ذكر ان هذه الفروض الثلاثة جميعا باطله ولا واقع موضوعى لها .

ص: ٤٣٧

اما الفرض الاول، فانه لا يمكن الجمع بين حرمه التجرى والحرمة الواقعيه فى دليل واحد، فان حرمه التجرى متأخره عن وصول الحرمة الواقعيه بمرتين فان القبح متأخر عن وصول الحرمة الواقعيه بمرته وحرمة التجرى متأخره عن القبح بمرته .

فإذن حرمة الفعل المتجرى به متأخره عن وصول الحرمه الواقعيه بمرتبتين، واذا كانت كذلك فلا- يمكن اخذها مع الحرمه الواقعيه فى مدلول دليل واحد، فان اخذ المتأخر مع المتقدم لا يمكن ان يكون فى مدلول دليل واحد .

فمن اجل ذلك فالخطاب الاول لا يمكن ان يكون شاملا لحرمه التجري والا لزم اخذ المتأخر فى المتقدم وهو غير ممكن .

واما الفرض الثانى، وهو ان حرمة التجري ثابتة بخطاب اخر لا بالخطابات الاولى ولكنه مختص بالمتجرى وهو ايضا لا يمكن فان لازم ذلك ان لا- يمكن وصول هذا الخطاب الى المتجرى وتنجزه عليه، فان وصول كل خطاب الى المكلف وتنجزه عليه مشروط بان يكون المكلف ملتفتا الى موضوعه وطالما لم يكن المكلف ملتفتا الى موضوعه فلا يمكن فعله التكليف ووصوله اليه، مثلا- من لم يكن ملتفتا الى انه مستطيع فلا- يكون وجوب الحج واصلا اليه ومنتجزا عليه كما اذا كان ناسيا او غافلا عن استطاعته او جاهلا- مركبا، فان وجوب الحج لم يصل اليه ولم يكن منتجزا عليه وكذلك الحال فى سائر الموارد، فوصول التكليف الى المكلف مشروط بالتفاتة الى تحقق موضوعه فى الخارج وطالما لم يكن ملتفتا اليه فلا يمكن وصوله اليه .

والمتجرى فى المقام اذا لم يكن ملتفتا الى انه متجر لم تكن حرمة التجري واصله اليه وفعله ومنجزه عليه، واما اذا التفت الى انه متجر انتفى موضوع الحرمه وانقلب .

فمن اجل ذلك لا يمكن ان تكون حرمه التجري مختصه بالفعل المتجرى به وموجهه الى المتجرى فقط .

واما الفرض الثالث، وهو ان تكون حرمه الفعل المتجرى به متعلقه بالجامع بين موارد التجري وموارد العصيان بان يكون متعلقه هتك حرمه المولى فان هتك حرمه المولى محرمه وهو الجامع بين موارد التجري وموارد العصيان، فكما ان العاصي هتك حرمه المولى وتعدى عليه فكذلك المتجرى هتك حرمه المولى وتعدى عليه .

وهذا وان كان ممكنا اى جعل الحرمه للجامع بين المتجرى والعاصي فان النسبه بين حرمه الخمر الواقعي وحرمه مقطوع الخمريه عموم من وجه، فقد يكون الخمر الواقعي موجود ولا قطع بها وقد يكون القطع بها موجودا ولا خمر فى الواقع وقد يكون كلاهما موجودا وهذا هو مورد الالتقاء ومورد الجامع .

هذا بحسب الواقع .

واما فى نظر القاطع فان النسبه بينهما عموم وخصوص مطلق، فان القاطع لا يرى ان قطعه غير مطابق للواقع بل يرى ان قطعه مطابق للواقع وليس النسبه بينهما بنظر القاطع عموم وخصوص من وجه فعندئذ يلزم اجتماع المثليين فى مورد الاجتماع اى مقطوع الخمريه فان الحرمه ثابتة للخمر الواقعي وايضا ثابتة لمقطوع الخمريه بنظر القاطع ومقطوع الخمريه بنظر القاطع قطعه مطابق للواقع، وهذا اجتماع لحكمين متماثلين فى شىء واحد وهو مستحيل .

فمن اجل ذلك لا- يمكن جعل الحرمه للفعل المتجرى به للجامع بين المتجرى والعاصي لاستلزامه اجتماع المثليين بنظر القاطع

(١)

هكذا ذكره (قده) .

وللمناقشه فى جميع هذه الفروض مجال واسع

ص: ٤٣٩

---

١- [١] اجود التقارير، تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٦ .

اما الفرض الاول، فلأنه مبني على الخلط بين مرحله الجعل ومرحله المجمعول، فان الذى لا يمكن الجمع فيه بين المتقدم والمتأخر هو مرحله الجعل، فان الجعل آنى الحصول فالمولى يجعل الحكم فى آن واحد الى يوم القيامه فالمجمعول افراد طوليه وحصص طوليه ثابتة الى يوم القيامه، لكن الجعل فى آن واحد فالشارع جعل وجوب الحج على المستطيع فى آن واحد والمجمعول وهو فعلية الحكم بفعلية موضوعه مستمر الى يوم القيامه فى أى زمن وفى أى عصر تحققت الاستطاعه تحقق وجوب الحج وفعلية وجوب الحج منوطه بفعلية الاستطاعه فى الخارج .

وعلى هذا فلا مانع من ان يكون وصول بعض الاحكام مأخوذا فى موضوع الاحكام الاخرى فى مرحله الجعل كما هو الحال فى الاخبار مع الواسطه، فان الاخبار مع الواسطه مشمول لدليل الحجية فجعل الحجية لهذه الاخبار فى آن واحد وهو آن الجعل واما المجمعول وهو الحجية الفعلية فهى طوليه وتدرجيه، ولا مانع من ان يكون وصول الحجية فى بعضها مأخوذا فى موضوع الاخر .

مثلا وصول خبر الشيخ عليه الرحمه موضوع لحجيته فاذا ثبت الحجية لخبر الشيخ فهى تدل على ثبوت المخبر به والمخبر به بخبر الشيخ هو خبر الصفار مثلا، فخبر الصفار يثبت بخبر الشيخ وهو موضوع لحجيه خبر الصفار، فموضوع خبر الصفار يثبت بحجيه خبر الشيخ فان خبر الشيخ اذا كان حجه فيدل على ثبوت المخبر به والمخبر به بخبر الشيخ هو خبر الصفار، فاذا ثبت خبر الصفار ثبت حجيته، لان ثبوت خبر الصفار بما انه ثقه موضوع لحجيته وهكذا الى تنتهى السلسله الى الامام (ع) .

فالتتيجه ان هذا الاشكال من المحقق النائيني (قده) من انه لا يمكن الجمع بين المتقدم والمتأخر في دليل واحد مبنى على الخلط بين مرحله الجعل ومرحله المجعول، فان الجعل آنى الحصول ولا- يمكن الجمع بين المتقدم والمتأخر فيه، واما المجعول وهو فعلية الحكم بفعلية موضوعه أى فعلية فاعليه الحكم والا فالحكم امر اعتبارى لا يمكن ان يكون فعليا فى الخارج أى موجودا فى الخارج لان الحكم ليس من الموجودات الخارجيه والمراد من فعلية الحكم فعلية فاعليته فان فاعليه وجوب الحج انما صارت فعلية اذا استطاع المكلف فتكون محرکه وتدعو المكلف الى الاتيان به وطالما لم يكن المكلف مستطيعا لم تكن فاعليه وجوب الحج فعلية، ففعلية فاعليه وجوب الحج منوطه بفعلية موضوعه فى الخارج وفعلية الحكم تدريجيه ومنوطه بفعلية موضوعه الى يوم القيامه، فتدريجيه وطوليه حصص الحكم لا- مانع منها بل الامر كذلك فان الشارع جعل وجوب الحج فى آن واحد الى يوم القيامه لا ان الشارع فى كل آن يجعل وجوب الحج، فالمجعول متدرج الحصول وطولى .

فإذن افراد الحج افراد طوليه، ولا مانع من اخذ بعض افراد المجعول فى بعض افراد اخر

فالتتيجه ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من الاشكال غير تام .

## التجرى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

كان الكلام فيما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان حرمة التجرى متأخره بمرتبين عن الحرمة الواقعيه وبالتالي لا يمكن الجمع بينهما فى دليل واحد، وما ذكره (قده) مبنى على الخلط بين مرحله الجعل ومرحله فعلية الحكم بفعلية موضوعه فى الخارج .

اما فى مرحله الجعل فلا مانع من الجمع بين المتقدم والمتأخر حتى زمانا فى جعل واحد فان الجعل امر آنى ولا يتصور فيه التقدم والتأخر فهو امر اعتبارى وآنى فى آن الجعل والاعتبار أى الشارع جعل الحكم بتمام حصصه الطولية الى يوم القيامه .

ص: ٤٤١

فإذن الطولية انما هى فى الاحكام الفعلية التى فعليتها بفعلية موضوعاتها فى الخارج لان جعل الاحكام الشرعيه انما هى بنحو القضية الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج، فمتى تحقق الموضوع فالحكم فعليا مثلا- وجوب الحج مجعول للمستطيع المقدر وجوده فى الخارج فمتى تحققت الاستطاعه تحقق وجوب الحج ايضا ومعنى تحقق وجوب الحج تحقق فاعليته ومحركيته والا- فالوجوب امر اعتبارى يستحيل وجوده فى الخارج، فالمراد من فعلية الحكم فعلية فاعليته لا- فعلية نفسه لان الوجوب امر اعتبارى لا- يعقل ان يوجد فى الخارج، فالمكلف اذا صار مستطيعا فوجوب الحج فى حقه صار فعليا يعنى انه محرک ويكون داعيا له ومادام لم يكن مستطيعا فلا اثر له، وكوجوب الصلاه فانه اذا دخل الوقت فهو محرک للمكلف وفاعل وداعى واما قبل ان يدخل الوقت فلا اثر .

فإذن فعلية الحكم انما هى بفعلية موضوعه فى الخارج، وفعلية موضوعه فى الخارج بنحو التدرىج وبنحو الطولية فلا مانع من ان

يكون بعض الاحكام فى مرحله الفعلية مأخوذا فى موضوع حكم اخر ولا يلزم منه أى محذور .

فإذن لا مانع من الجمع بين حرمة التجرى والحرمة الواقعية فى جعل واحد واعتبار واحد فانه لا تقدم ولا تأخر فى مرحله الاعتبار .

واما الفرض الثانى، الذى ذكره (قده) من ان حرمة التجرى ان كانت بخطاب اخر وكان الخطاب الاخر مختصا بالمتجرى، فهو لا يمكن وصوله الى المتجرى وتنجزه عليه اذ ان وصوله اليه مشروط بكونه ملتفتا الى انه متجرى وطالما لم يكن ملتفتا فلا يكون واصلا اليه لان المكلف طالما لم يكن ملتفتا الى موضوع الحكم لم يكن الحكم واصلا اليه ومنجزا عليه والمفروض فى المقام انه غير ملتفت الى انه متجر لأنّه قاطع بان قطعه مطابق للواقع وليس بمتجر واما اذا التفت الى انه متجر انقلب الموضوع ومن اجل ذلك لا يمكن جعل الحرمة للمتجرى .

ص: ٤٤٢

والجواب عن ذلك ما تقدم، من ان هذا انما يتم في موارد القطع فقط والتجري لا يختص بموارد القطع فهو كما يشمل موارد القطع يشمل موارد الامارات المعتمده والاصول العمليه اذ في موارد الامارات احتمال الخلاف موجود ومع احتمال الخلاف لا مانع من جعل الحكم، مثلا اذا قامت الاماره على حرمه شرب التتن فاحتمال ان هذه الاماره غير مطابقه للواقع موجود، ففي مثل ذلك اذا قلنا بحرمه التجري فلا مانع من الالتزام بذلك لان المكلف يعلم اجمالا بان شرب التتن حرام اما بحرمه واقعيه او من جهه حرمه التجري، فالعلم الوجداني بان شرب التتن حرام اما بحرمه واقعيه او بحرمه التجري، وكذلك الحال اذا استصحب حرمه شيء او استصحب خمريه مائع فهو متيقن بان شربها حرام اما من جهه الحرمه الواقعيه او من جهه احرمه التجري .

فاذن حرمه التجري في موارد الاصول العمليه وكذلك في موارد الامارات لا مانع منه، فما ذكره المحقق النائيني (قده) من انه لا يمكن جعل الحرمه للتجري لعدم امكان وصول هذا الحكم وتنجزه تام في موارد القطع فقط واما في موارد الامارات المعتمده وموارد الاصول العمليه فلا مانع منه .

واما الفرض الثالث، وهو جعل الحرمه للجامع بين التجري والمعصيه وهو هتك حرمه المولى اذ هو جامع بين المتجري والعاصي، فهو امر ممكن فان النسبه بين مقطوع الخمريه وبين الخمر الواقعي عموم من وجه، فقد يكون الخمر الواقعي موجوده ولا قطع بها وقد يكون القطع بالخمر موجود ولا خمر في الواقع وقد يكون كلاهما موجودا وهو القدر المشترك بينهما ومورد الالتقاء، ففي مثل ذلك لا مانع من جعل الحكم للجامع الا انه بنظر القاطع النسبه بينهما عموم مطلق، فان القاطع لا يحتمل ان قطعه غير مطابق للواقع بل هو قاطع بان قطعه مطابق للواقع، فالنسبه بنظره عموم وخصوص مطلق .



وعلى هذا يلزم اجتماع المثليين وهو الحرمه الواقعيه وحرمة التجري، فان كلتا الحرمتين قد اجتماعتا فى شىء واحد وهو مستحيل لأنه اجتماع للمثليين بنظر القاطع .

هكذا ذكره (قده) .

هذا مضافا الى لزوم التسلسل كما ذكره السيد الاستاذ (قده) .

اما الجواب عن التسلسل فقد تقدم .

واما الجواب عن اجتماع المثليين، فقد ذكرنا غير مره ان اجتماع المثليين انما يكون محالا فى الامور الواقعيه أى يستحيل تحقق موجودان متماثلان فى شىء واحد فى الامور الخارجيه، واما اجتماع المثليين فى الامور الاعتباريه لا مانع منه اذ الامور الاعتباريه ليست فى الخارج وانما هى موجوده فى عالم الاعتبار وفى عالم الذهن فقط فلا يتصور فيها المثليه والضديه والسببيه والعليه والمعلوليه كل ذلك لا يتصور فى الامور الاعتباريه، وانما تتصور فى الامور الواقعيه الخارجيه .

فإذن لا مانع من اجتماع الوجوبين بما هما اعتباران فى شىء واحد ولا مانع من اجتماع الحرمتين بما هما امران اعتباريان فى شىء واحد ولا يلزم أى محذور من ذلك .

هذا فى مرحله الجعل .

واما فى مرحله المبادى، فان الوجوب يكشف عن وجود مصلحه فى متعلقه والحرمه تكشف عن وجود مفسده ملزمه فى متعلقها ومن الواضح ان المصلحه والمفسده امران تكوينيان .

فإذن من اجتماع الوجوبين فى شىء واحد يلزم اجتماع المصلحتين فى مرحله المبادى وهو من اجتماع المثليين وهو مستحيل فكما ان اجتماع الضدين مستحيل كذلك اجتماع المثليين، فاذا اجتمع الوجوبان فى شىء واحد فهما يكشفان عن وجود مصلحتين فى مرحله المبادى فيلزم اجتماع المثليين فى هذه مرحله وهو مستحيل لان المصلحه امر تكوينى واقعى وليست امرا اعتباريا او اذا اجتمع الحرمه مع الوجوب فى شىء واحد يكشفنا عن وجود مفسده ومصلحه فى مرحله المبادى فيلزم اجتماع الضدين فى هذه مرحله

ص: ٤٤٤

فمن اجل ذلك لا يجوز اجتماع الوجوبين فانهما يكشفان عن اجتماع مصلحتين فى مرحله المبادئ وهو مستحيل، وكذلك لا يجوز اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء واحد فانهما يكشفان عن وجود مصلحة ومفسده فى مرحله المبادئ وهو مستحيل لأنه من اجتماع الضدين .

والجواب عن ذلك : انه صحيح ان اجتماع الوجوبين فى شىء واحد يكشف عن وجود مصلحتين فى مرحله المبادئ الا انه اذا اجتمعت المصلحتان فى شىء واحد فى مرحله المبادئ اندكت احدهما فى الاخرى فتصبحان مصلحة اقوى واكد من كل واحد منهما فى نفسها فلا يمكن بقاء كل مصلحة بحدها الخاص كالبياضين، فان البياض اذا اجتمع مع بياض اخر يندك احدهما فى الاخر ولا يمكن بقاء كل منهما بحده الخاص، والمصلحتان ايضا كذلك اذا اجتمعتا فى شىء واحد تندك احدهما فى الاخرى فتصبحان مصلحة واحدة اقوى واكد من كل واحد منهما فى نفسها .

فإذن لا يلزم محذور اجتماع المثلين .

فالتنتيجه انه لا يلزم محذور اجتماع المثلين لا فى مرحله الجعل ولا فى مرحله المبادئ.

وعلى هذا، فلا- مانع من اجتماع الوجوبين على شىء واحد فى مرحله الجعل واجتماع المصلحتين فى شىء واحد فى مرحله المبادئ، ولا يلزم محذور اجتماع المثلين .

هذا من ناحيه .

ومن ناحيه اخرى، ان هذا الاشكال مبنى على ان موضوع حرمة التجرى الخمر المقطوع الخمرية أى موضوع حرمة التجرى شرب الخمر المقطوع .

واما اذا كان موضوع حرمة التجرى شرب الخمر المنجز سواء أ كان تنجيزها بالقطع الوجدانى ام كان تنجيزها بالأماره ام بالأصل العملى فلا يلزم هذا المحذور أى محذور اجتماع المثلين .

ص: ٤٤٥

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجری

تحصل مما ذكرنا ان اجتماع المثليين كاجتماع الضدين محال في الامور الواقعيه الخارجيه التكوينييه فانه لا- يمكن اجتماع وجودين متماثلين بحدودهما كاستحاله اجتماع وجودين متضادين بحدودهما، واما في الامور الاعتباريه التي لا واقع موضوعي لها في الخارج وانما هو مجرد اعتبار من المعتبر في عالم الاعتبار فلا يتصور فيه التماثل والتضاد فلا تماثل بين اعتبار الوجوب واعتبار الوجوب مره ثانيه كما لا مضاده بين اعتبار الوجوب واعتبار الحرمة .

واما في مرحله المبادى، فان الوجوب تابع للمصلحه في مرحله المبادى فالمبادى انما هي من الامور الواقعيه التكوينييه، فاجتماع الوجوبين بما هما اعتباران يكشف عن وجود مصلحتين في مرحله المبادى، ولكن اذا اجتمعت المصلحتان في مرحله المبادى في شىء واحد اندكت احدهما في الاخرى، فتصبحان مصلحه واحده اقوى واكد من كل واحده منهما .

فإذن لا يلزم اجتماع المثليين لا في مرحله المبادى ولا في مرحله الاعتبار .

واما اجتماع الوجوب والحرمة في شىء واحد لا يمكن من جهه المضاده في مرحله المبادى فان الوجوب والحرمة يكشفان عن وجود مصلحه ملزمه ومفسده ملزمه ولا يمكن اجتماعهما في شىء واحد، وكذلك لا يمكن اجتماع الاراده والكراهه في شىء واحد، فاستحاله اجتماع الوجوب والحرمة في شىء واحد لا بما هما اعتباران بل بلحاظ مرحله المبادى أى لا يمكن الاجتماع بين مبادئ الوجوب وبين مبادئ الحرمة .

فالتبيجه ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من لزوم اجتماع المثليين بين حرمة مقطوع الخمرية وبين حرمة الخمر الواقعي بنظر القاطع واجتماع المثليين كاجتماع الضدين محال ما ذكره (قده) انما يتم في الامور الواقعيه الخارجيه ولا يتم في الامور الاعتباريه .

ص: ٤٤٦

هذا اولاً .

وثانياً : مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اجتماع المثليين كما يستحيل في الامور الواقعيه الخارجيه كذلك يستحيل في الامور الاعتباريه الا ان المحذور في المقام انما يلزم اذا كان الموضوع لحرمة التجري مقطوع الخمرية فعندئذ يلزم اجتماع المثليين بنظر القاطع فان القاطع لا يرى قطعه وانما يرى الواقع ويرى اجتماع حرمة التجري والحرمة الواقعيه في شىء واحد وهو لا يمكن .

فإذن يلزم اجتماع المثليين بنظر القاطع مع ان النسبه بينهما في الواقع عموم من وجه ولكن بنظر القاطع عموم مطلق لان القاطع يرى ان قطعه مطابق للواقع بل لا- يرى الا الواقع لان النظر الى القطع آلى فهو ناظر الى الواقع فقط ويرى اجتماع المثليين فيه أى حرمة

التجری والحرمة الواقعيه، ولكن الموضوع ليس مقطوع الخمريه بل الموضوع الخمر المنجز سواء أ كان تنجزها بالقطع الوجداني ام كان تنجزها بالأماره المعتبره ام بالأصول العمليه الشرعيه، فالموضوع هو الخمر الواصل الى المكلف .

وعلى هذا، فلا يلزم محذور اجتماع المثليين بنظر القاطع، فان القاطع ملتفت الى ان النسبه بين الخمر الواصل وبين الخمر الواقعي عموم من وجه، فقد تكون الخمر الواقعي موجوده ولم تصل الى المكلف وقد تصل الى المكلف باعتقاده ولم تكن خمر في الواقع وقد يكون كلا- الامرين موجودا، فعندئذ لا مانع من جعل حكيمين لعنوانين في مورد الافتراق أى لا مانع من جعل الحرمة للخمر الواصل الى المكلف بعنوان ثانوي ولا- مانع من جعل الحرمة للخمر بعنوان اولي والنسبه بين العنوانين عموم من وجه، فالحكم مجعول لكل من العنوانين المفترقين، وقد يجتمعان في مورد واحد وفي صوره الاجتماع يتأكد الحكمان .

ص: ٤٤٧

فمن اجل ذلك لا يلزم محذور اجتماع المثليين.

فإذن بنظر القاطع النسبه بين الخمر الواصل وبين الخمر الواقعي عموم من وجه ولا- مانع من جعل حكيم لعنوانين مفترقين قد يلتقيان في مورد ولكن في هذه الصوره يتأكد الحكم فلا يلزم محذور اجتماع المثليين.

وثالثا : مع الاغماض عن ذلك ايضا وتسليم ان الموضوع هو مقطوع الخمريه والنسبه بين الخمر الواقعي ومقطوع الخمريه وان كانت في الواقع هي العموم من وجه ولكن بنظر القاطع عموم مطلق لان القاطع لا يحتمل عدم مطابقه قطعه للواقع، هذا بالنسبه الى قطعه .

واما بالنسبه الى قطع غيره فالقاطع ايضا ملتفت الى ان القطع قد يكون مطابقا للواقع وقد يكون مخالفا للواقع، فيرى ان النسبه بين القطع بالخمير وبين الخمر الواقعي عموم من وجه بالنسبه الى قطع غيره .

ولكن هذا الجواب، لا يدفع محذور اجتماع المثليين، فان محل الكلام انما هو في لزوم اجتماع المثليين بنظر القاطع لا في الواقع اذ في الواقع لا- يلزم اجتماع المثليين لان النسبه بين القطع بالخمير وبين الخمر الواقعي في الواقع عموم من وجه، ولكن بنظر القاطع النسبه بينهما عموم مطلق، فيلزم اجتماع الحكيم المتمثلين في شيء واحد بنظر القاطع وهو مستحيل .

فإذن هذا الجواب لا يمكن المساعده عليه.

فالصحيح هو الجواب الاول والثاني .

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من الفروض الثلاثه لا يتم شيء منها.

ثم ان السيد الاستاذ (قده) قد اورد على اجتماع المثليين بإيرادين واجاب عن ذلك بجوابين :

الاول : انه يمكن افتراض ان حرمه التجري واصله الى المكلف واما حرمه الخمر الواقعي فهي غير واصله اليه وفي هذا الفرض لا يلزم اجتماع المثليين بنظر القاطع، فان حرمه شرب مقطوع الخمريه وهي حرمه التجري واصله الى المكلف واما حرمه الخمر الواقعي فهي غير واصله اليه، فلا تنافي بين الحكم الواصل والحكم غير الواصل ولا تماثل بينهما فلا يلزم محذور .

الثانى : لا- مانع من جعل حكمين متماثلين لشيئين كانت النسبه بينهما عموم مطلق كما اذا نذر المكلف الايتان بالصلاه فى المسجد او فى الجماعه او فى الحرم الشريف فالنسبه بين وجوب الصلاه ووجوب الوفاء بالنذر عموم وخصوص مطلق، فان الصلاه واجبه بعنوانها الاولى وواجبه بعنوانها الثانوى (المنذور) والنسبه بينهما عموم مطلق، فان المنذور حصه من الصلاه ونسبتها الى طبيعى الصلاه نسبه المقيد الى المطلق والنسبه بينهما عموم مطلق ولا مانع من اجتماع الوجوبين فى الخاص أى فى الصلاه فى المسجد او الصلاه فى الجماعه او الصلاه فى الحرم الشريف، فالصلاه المنذوره قد اجتمع فيها وجوبان، وجوب الصلاه بعنوانها الاولى ووجوب الصلاه بعنوانها الثانوى وهو عنوان المنذور ولا محذور فيه .

هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده) .

اما الجواب الاول فهو غريب من السيد الاستاذ (قده)، فانه كيف يمكن عدم وصول الحرمه الواقعيه الى القاطع بها، فان المتجرى بنظره قاطع بالحرمه الواقعيه فكيف يمكن افتراض ان الحرمه الواقعيه لم تصل اليه رغم انه قاطع بها، فان من قطع بان هذا المانع خمر قطع بان شربه حرام فكيف يمكن افتراض عدم وصول حرمة اليه وهل هناك وصول اقوى من القطع الوجدانى .

فافتراض عدم وصول الحرمه الواقعيه مع وصول حرمة التجرى غير معقول .

وثانيا : ان حرمة التجرى تتوقف على وصول الحرمه الواقعيه، فان حرمة التجرى ناشئه من قبحه وقبحه ناشئ من وصول حرمة الخمر الواقعي، فلو لم تصل حرمة الخمر الواقعي فلا قبح ولا تجرى فى البين، فكيف يمكن افتراض ان حرمة التجرى واصله الى المكلف دون حرمة الخمر الواقعي مع ان حرمة التجرى متوقفه على وصول حرمة الخمر الواقعي .

فالتتيجه ان هذا الجواب من السيد الاستاذ (قده) على ما جاء فى تقرير بحثه غريب .

واما الثانى، فانه لا مانع من اجتماع الوجوبين فى شىء واحد وهو الخاص وان كانت النسبه بينه وبين العام عموم وخصوص مطلق كما اذا نذر الصلاه فى المسجد، فان النسبه بين الصلاه المنذوره وبين طبيعى الصلاه عموم وخصوص مطلق، اذ قد اجتمع فى الصلاه فى المسجد وجوبان، وجوب الصلاه بعنوانها الاولى ووجوب الصلاه بعنوانها الثانوى وهو عنوان المنذور .

هذا الذى افاده (قده) ليس من اجتماع الوجوبين فى شىء واحد، فان الوجوب المتعلق بالصلاه تعلق بطبيعى الصلاه بنحو صرف الوجود ولا يسرى هذا الوجوب الى افراد الصلاه وحصصها، فأفراد الصلاه لا تكون متصفه بالوجوب وكذا حصصها، فالصلاه فى المسجد حصه من الصلاه فوجوب الصلاه لا يسرى اليها، نعم انها مصداق للصلاه الواجبه المأمور بها .

فإذن الصلاه فى المسجد متعلقه لوجوب واحد وهو وجوب الوفاء بالنذر ولم تكن متعلقه لوجوب الصلاه لان وجوب الصلاه لا يسرى من الطبيعى الى افراده وحصصه فلا يلزم اجتماع المثليين .

هذا كله فيما ذكره المحقق النائينى (قده) والسيد الاستاذ (قده) وما فيه من النقد

## التجرى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

بقى هنا امران

الاول : ان لايزم ما ذكره المحقق النائينى (قده) من ان حرمه التجرى اذا كان بخطاب اخر غير الخطاب الاولى وهذا الخطاب الثانى يشمل المتجرى والعاصى معا، كما يدل على حرمه التجرى يدل على حرمه المعصيه ايضا فلازم ذلك ان تكون هناك جعل متعدد من الحرمه :

الجعل الاول : وهو حرمه شرب الخمر بعنوانها الاولى

ص: ٤٥٠

الجعل الثانى : وهو حرمه شرب الخمر بعنوانها الثانوى وهو عنوان العصيان .

الجعل الثالث : وهو حرمه شرب الخمر بعنوان مقطوع الخمريه (عنوان التجرى).

والنسبه بين مقطوع الخمريه والخمر الواقعى عموم من وجه فى الواقع، فقد يلتقيان ويجتمعان ولكل منهما مادتى الافتراق، ولا مانع من جعل الحكم لكل منهما بلحاظ مادتى الافتراق، ولكن فى ماده الاجتماع يتأكد الحكمان من جهه التأكد فى مرحله

واما بنظر القاطع فحيث ان القاطع لا- يحتتمل ان قطعه غير مطابق بل هو لا يرى الا الواقع، فالنسبه بينهما عموم وخصوص مطلق فمن اجل ذلك يلزم محذور اجتماع المثليين فى الخاص، فان فى الخاص يجتمع حرمه التجري (مقطوع الخمرية) مع حرمه الخمر الواقعي، فان قلنا بمحذور اجتماع المثليين فى الامور الاعتباريه فيلزم ذلك فى المقام أى بنظر المكلف وبنظر القاطع لا فى الواقع لان النسبه بينهما فى الواقع عموم من وجه، واما النسبه بين حرمه الخمر بعنوانها الاولى وحرمه الخمر بعنوانها الثانوى (عنوان العصيان) عموم مطلق فى الواقع لا- بنظر القاطع فقط، فان قلنا باستحاله اجتماع المثليين حتى فى الامور الاعتباريه فلا مناص من الالتزام بعدم امكان اجتماع المثليين بينهما أى بين حرمه الخمر بعنوانها الاولى وحرمه الخمر بعنوانها الثانوى (عنوان العصيان)، فيلزم اجتماع الحرمتين المتماثلتين فى الخاص أى فى المقيد أى فى المعنون بعنوان العصيان وهو مستحيل .

وقد غفل المحقق النائنى (قده) عن ذلك فى كلامه ولم يتعرض لهذه الجبهه، فان النسبه بين مقطوع الخمرية وبين الخمر الواقعي عموم من وجه فى الواقع ولكن بنظر القاطع عموم وخصوص مطلق.



واما النسبه بين حرمة الخمر بعنوانها الاولى وحرمة الخمر بعنوانها الثانوى وهو عنوان العصيان عموم وخصوص مطلق فى الواقع لا بنظر المكلف فقط، وعلى القول باستحاله اجتماع المثليين فلا- يمكن جعل كلا- الحرمتين بل جعل جميع الحرمة فى المقام فانه على الاول يلزم اجتماع المثليين واقعا وعلى الثانى يزم اجتماع المثليين بنظر القاطع وبنظر القاطع جعل كلا الحكمين المتماثلين مستحيل

واما اذا قلنا بانه لا- مانع من اجتماع المثليين فى الامور الاعتباريه أى لا مانع من اجتماع وجوبين او حرمتين بما هما اعتباران فى شىء واحد، فعندئذ لا- مانع من الالتزام فى المقام من اجتماع المثليين بنظر القاطع واجتماع المثليين فى الواقع فلا مانع من الالتزام بالجعل الثلاثه للحرمة وان الحرمة بالواقع مجعوله بجعل ثلاثه حرمة الخمر بعنوانها الاولى وحرمة الخمر بعنوانها الثانوى وهو عنوان العصيان، وحرمة الخمر بعنوان مقطوع الخمرية وهو عنوان التجرى .

الامر الثانى : ذكرنا ان الملازمه بين ادراك العقل حسن فعل وبين حكم الشارع بوجوبه وادراك العقل قبح فعل وحكم الشارع بحرمة، ذكرنا ان هذه الملازمه غير ثابتة كبرويا فان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه وليست تابعه للحسن والقبح فان الحسن قد يجتمع مع المصلحه وقد يفترق عنها، والقبح قد يجتمع مع المفسده وقد يفترق عنها، والنسبه بينهما عموم من وجه، فمن اجل ذلك لا- ملازمه بين ادراك العقل حسن فعل وحكم الشارع بوجوبه وبين ادراك العقل قبح فعل وحكم الشارع بحرمة .

واما الصغرى لهذه الكبرى على تقدير التسليم بها - وان هذه الكبرى ثابتة أى هذه الملازمه ثابتة بين ادراك العقل حسن فعل وحكم الشارع بوجوبه وادراك العقل قبح فعل وحكم الشارع بحرمة - لا مانع من تطبيقها على قبح التجرى وعلى حسن الانقياد وما ذكره المحقق النائينى (قده) وكذلك السيد الاستاذ (قده) من الموانع فقد تقدم انها لا تصلح ان تكون مانعه من التطبيق .

هذا من ناحيه .

ومن ناحيه اخرى، الملازمه بين حكم العقل النظرى وبين حكم الشارع كالملازمه بين ادراك العقل مفسده ملزمه غير مزاحمه فى فعل وبين حكم الشارع بالحرمة وادراك العقل مصلحه ملزمه فى فعل غير مزاحمه وحكم الشارع بالوجوب، هذه الملازمه بين حكم العقل النظرى وبين حكم الشارع ثابتة، ولكن ليست لهذه الملازمه صغرى فى ابواب الفقه من البدايه الى النهايه ولا يمكن استنباط الحكم الشرعى من هذه الملازمه فى شىء من ابواب الفقه .

وهل تنطبق هذه الملازمه على قبح التجرى او لا تنطبق ؟

قد يقال كما قيل انها تنطبق على قبح التجرى ايضا، فان الحكم بقبح التجرى ناشئ من هتك حرمة المولى وتفويت حقه وهو من اظهر افراد الظلم، فلا مانع من تطبيق هذه الملازمه على قبح التجرى، فان العقل يدرك انتهاك حرمة المولى أى وجود مفسده ملزمه فى هتك حرمة المولى والطغيان عليه وتفويت حقه وهو حق الطاعه، فاذا ادرك مفسده ملزمه غير مزاحمه حكم العقل بالحرمة من جهه تطبيق كبرى كليه وهى ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعتين، فاذا ادرك العقل مفسده ملزمه غير مزاحمه حكم الشارع بالحرمة .

فإذن هذه المفسده أى انتهاك حرمة المولى وتفويت حقه وانه ظلم على المولى، كما انها منشأ لاتصاف الفعل المتجرى به بالقبح كذلك منشأ لاتصاف الفعل المتجرى به بالحرمة من جهه هذه الملازمه بينهما .

وعلى هذا، فلا مانع من تطبيق هذه القاعده على مسأله التجرى .

والجواب عن ذلك : نقضا وحلا

اما نقضا، فان لازم ذلك كما ان التجرى حرام كذلك المعصيه الحقيقيه محرمة، فان فى هتك المولى مفسده ملزمه وهذه المفسده كما انها منشأ لاتصاف التجرى بالحرمة كذلك منشأ لاتصاف المعصيه بالحرمة .

ص: ٤٥٣

ولكن لا معنى لذلك، اذ لا معنى لاتصاف المعصيه بالحرمة فان المعصيه معصيه للحرام او لترك الواجب فكيف تكون محرمة .

فمن اجل ذلك لا يمكن تطبيق هذه القاعده على مسأله التجري .

واما حلا، فلما ذكرناه سابقا من ان موضوع حق الطاعه هو احراز التكليف وتنجزه على المكلف، فان المكلف اذا احرز التكليف وتنجز عليه تحقق موضوع حق الطاعه فاذا علم المكلف بان هذا المائع خمر وقام بشربه عالما عامدا وملفتا ترتب عليه تفويت حق المولى وان لم يكن فى الواقع خمرا ولكن هذا الهتك لا- يصلح ان يكون منشأ للحرمة لان هذا الهتك معلول لثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه ولا يصلح ان يكون عله .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.



مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

